

NO: 15583.

ΚΩ Ε: 15452.

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ



Αντώνης Κ. Λιάπης

Διαδικασίες Διαμόρφωσης Ταυτοτήτων στους Μουσουλμάνους Ρομά
της Ελληνικής Θράκης

(Επιβλέπων καθηγητής κ. Νεοκλής Σαρρής)

Διδακτορική Διατριβή

Κομοτηνή 2006

Πρόλογος	4
1. Εισαγωγή.....	5
2. Μέθοδος	12
3. Ζητήματα ορολογίας.....	18
 4. ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α': Το Παρόν και το Παρελθόν	
4.1. Η ιστορία.....	23
4.2. Ο χώρος και η κατοικία.....	27
4.3. Οι άνθρωποι.....	40
4.4. Οι Ρομά της Κομοτηνής και ο Εβλιγιά Τσελέμπί	47
 5. ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β': Κοινωνική Οργάνωση	
5.1 Γενικά	53
5.2 Η οικογένεια.....	58
5.3 Η συγγένεια.....	70
5.4 Οι ράτσες.....	75
5.5 Η τσέργα.....	77
5.6 Ο γάμος.....	78
5.7 Το τίμημα «εξαγοράς της νύφης».....	81
5.8 Η αρπαγή.....	82
5.9 Οι ενδογαμικές πρακτικές των Ρομά.....	83
5.10 Κοινότητα-συνοχή-μετασχηματισμός.....	89
 6. ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ': Ταυτότητα	
6.1 Κύκλοι συνείδησης	97
6.2 Ταυτότητα: Διλήμματα και απόκρυψη.....	98
6.3 Η "ανώνυμη" ταυτότητα.....	115
6.4 Το παρελθόν συγκρούεται με το παρόν.....	119
6.5 Θρησκεία.....	120
6.6 Οθωμανική αυτοκρατορία: μπέηδες και αγάδες.....	128
6.7 «Είμαστε Τούρκοι».....	141
6.8 «Είμαστε μουσουλμάνοι».....	157
 7. ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ': Εθνικισμός	
7.1 Στη δίνη του εθνικισμού.....	159
7.2 Η τουρκική εισβολή στην Κύπρο το 1974.....	168
7.3 Κεμαλισμός-αλντρωτισμός.....	170
7.4 Τουρκία: Η μεγάλη δύναμη.....	172
7.5 Η επίδραση του μειονοτικού σχολείου και των Μ.Μ.Ε.....	174
7.6 Το επεισόδιο στη «γέφυρα» στις 29 Ιανουαρίου 1988.....	177
7.7 Τσιγγάνικη ηγεσία και τουρκικός εθνικισμός.....	180
7.8 Το ζήτημα των Πομάκων.....	181
7.9 «Είμαστε Τσιγγάνοι».....	183
7.10 Το «τσιγγάνικο κίνημα».....	194

7.11 Η γέννηση της Θρακιώτικης Φιλίας: μεταξύ Σκύλλας και Χάρυβδης.....	197
8. Επιμύθιο.....	206
Βιβλιογραφία.....	211

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η μελέτη των Ρωμά είναι μια γοητευτική διαδικασία τόσο σε ανθρώπινο όσο και σε επιστημονικό επίπεδο. Το αποτέλεσμα μιας δεκαετούς -αν και με μεγάλα διαλείμματα- έρευνας παρουσιάζεται παρακάτω, με την ελπίδα ότι εμπλουτίζεται σε ένα βαθμό η γνώση μας για τους Τσιγγάνους της ελληνικής Θράκης. Ο αναγνώστης θα κρίνει το όποιο αποτέλεσμα, το οποίο όμως δεν θα ήταν δυνατό να υπάρξει, εάν δεν υπήρχε η συνδρομή επιστημόνων και απλών ανθρώπων, οι οποίοι με ποικίλους τρόπους συνέβαλαν στην ολοκλήρωσή του. Κατ' αρχάς οφείλω ευχαριστίες στον καθηγητή του Παντείου Πανεπιστημίου Νεοκλή Σαρρή, ο οποίος δέχθηκε με προθυμία να αναλάβει την ευθύνη της διατριβής. Η συμβολή και η ενθάρρυνση του καθηγητή του Δ.Π.Θ. Νίκου Ξηροτύρη, ήταν καθοριστική. Σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, η πρόσκλησή του για συμμετοχή μου στο πρώτο Συνέδριο Ανθρωπολογίας στην Κομοτηνή (5-7 Νοεμβρίου 1993) με θέμα την τσιγγάνικη καλαθοπλεκτική, έδωσε ισχυρή ώθηση στην ιδέα της ίδρυσης του Μουσείου Καλαθοπλεκτικής των Ρωμά.

Ευχαριστίες οφείλω και στην επίκουρο καθηγήτρια του Παντείου Πανεπιστημίου Άννα Λυδάκη, η οποία αφιέρωσε ικανό χρόνο για να μελετήσει τα κείμενα και να προβεί σε πολύτιμες υποδείξεις. Η βοήθεια μιας πλειάδας στενών φίλων και συνοδοιπόρων στους τσιγγάνικους δρόμους υπήρξε σπουδαία. Οι διεισδυτικές παρατηρήσεις του Κώστα Καραίσκου, οι ηθικές παροτρύνσεις του Δημήτρη Νικηφορίδη, καθώς και η θέρμη της δράσης του Μάκη Καραίσκου έδωσαν ενέργεια σε στιγμές που το εγχείρημα φαινόταν να τελματώνει επικίνδυνα. Η συμβολή του φιλόλογου Νεκταρίου Δαπέργολα στην αρτιότερη εμφάνιση των κειμένων είναι μεγάλη.

Στους ίδιους τους Τσιγγάνους που με οποιοδήποτε τρόπο ενεπλάκησαν στην έρευνα χρωστώ τόσα πολλά που θα ήταν πραγματικά εξαιρετικά δύσκολο να τα απαριθμήσω. Αυτούς που με θάρρος ή ακόμα και με φόβο συμμετείχαν σε πολλές φάσεις της έρευνας, όλους αυτούς που αφιέρωσαν ατέλειωτες ώρες συζητήσεων αλλά και χρόνο για τις ερευνητικές αποστολές, τους ευχαριστώ θερμά. Αυτοί είναι οι πρωταγωνιστές και σε αυτούς ανήκει το αποτέλεσμα.

Τέλος, οφείλω ευγνωμοσύνη στην οικογένειά μου και ιδιαίτερα στη σύζυγό μου Μαρίνα, η οποία ανέχθηκε να σηκώνει το βάρος των πολυήμερων απουσιών και της απομόνωσης που απαιτείται για την ερευνητική και τη συγγραφική ολοκλήρωση του έργου.

Αντώνης Λιάπης

Κομοτηνή 13.2.2006

1. Εισαγωγή

Οι κοινότητες των Ρομά είναι πάντα πιο σύνθετες, από όσο εξωτερικά μπορεί να αντιληφθεί ο παρατηρητής. Δεν είναι ομοιόμορφες, όπως διακηρύσσουν τα κυρίαρχα λαϊκά στερεότυπα, αλλά συνήθως κάθε μια έχει εξελιχθεί διαφορετικά και παρουσιάζει ποικιλία εκφάνσεων στο επίπεδο της συλλογικής ταυτότητας, της γλώσσας, του πολιτισμού, της οικονομίας και της κοινωνίας. Όλα τα κοινωνικά σύνολα, όσο ομοιογενή και αν θεωρούνται, έχουν εσωτερικές διαφοροποιήσεις και κάθε υποσύνολο που συνιστά την υποδιαίρεση βιώνει με διαφορετικό τρόπο τη συλλογική ταυτότητα και τη δική του υπο-ταυτότητα.

Με κριτήριο την κινητικότητα τους στο χώρο, οι Ρομά που ζουν στην ελληνική Θράκη θα μπορούσαν να διακριθούν σε εδραίους και ημιεδραίους. Νομάδες έπαψαν να υπάρχουν από τις αρχές του 20^{ου} αι (ανάλογη εξέλιξη παρατηρείται στη Μέση Ανατολή με μία νομαδική φυλή των Παστούν βλ. Frederiksen 1996). Οι πρώτες χαράξεις εθνικών συνόρων στα τέλη του 19^{ου} αι. ακύρωσαν μία από τις σημαντικότερες προϋποθέσεις των νομάδων: την ελευθερία της μετακίνησης.

Ο Ήφαιστος και η Αδριανουπόλεως είναι δύο χαρακτηριστικοί οικισμοί στις παρυφές της Κομοτηνής, που εκπροσωπούν τις δύο παραπάνω γενικές κατηγορίες και από αυτή την άποψη εκφράζουν το γενικότερο τοπίο των κοινοτήτων των Ρομά στη Θράκη.

Και οι δύο συγκροτήθηκαν από πληθυσμούς που εγκατέλειψαν τον νομαδισμό σε πολύ διαφορετικές περιόδους και κάτω από ανόμοιες συνθήκες. Οι κάτοικοι της Αδριανουπόλεως έχουν νωπές μνήμες του νομαδικού ή ημι-νομαδικού τρόπου ζωής, σε αντίθεση με τους Ήφαιστιώτες, οι οποίοι δεν διατήρησαν παρόμοιες μνήμες, επειδή ακριβώς η μόνιμη εγκατάσταση πραγματοποιήθηκε πολύ νωρίτερα και μάλιστα σε περιοχές της νότιας Βουλγαρίας (βόρειας Θράκης), από όπου λόγω των Ρωσοτουρκικών πολέμων του 1877-78 μετακινήθηκαν και έφθασαν στην Κομοτηνή μαζί με άλλους μουσουλμάνους πρόσφυγες.

Η παρούσα έρευνα παρακολουθεί ιστορικά και συγχρονικά τον τρόπο που διαμορφώθηκε, μετασχηματίστηκε και μετεξελίχθηκε η συλλογική ταυτότητα των δύο ομάδων. Οι διαφορετικές κοινωνικές καταβολές τους, οι αποκλίνουσες ιστορικές τους πορείες καθώς και η αλληλεπίδραση εξωτερικών και εσωτερικών συνθηκών επαναπροσδιορίζουν διαρκώς τη συνείδησή τους. Η συλλογική ταυτότητα δεν είναι σταθερή και αναλλοίωτη μέσα στο χρόνο, όπως άλλωστε προκύπτει και από τα συμπεράσματα της έρευνας. Η ποικιλία της ίδιας της ζωής συναντά το αντίστοιχό της στις πολλές παράλληλες, διασταυρούμενες ή αντιθετικές ατομικές και συλλογικές ταυτότητες, που ναι μεν έχουν ένα κοινό (για τον ερευνητή) «τσιγγάνικο» άξονα αναφοράς, οι ίδιοι όμως συχνά προσδίδουν σ' αυτές πολύ διαφορετικό περιεχόμενο.

Οι προσεγγίσεις που πραγματοποιούνται είναι τομές σε ένα χώρο όπου συχνά επιβιώνει ο φολκλωρικός εξωτισμός. Η «τσιγγάνικη σκέψη» καθ' εαυτήν δεν προσήλκυσε το ενδιαφέρον της έρευνας, προφανώς υποτιμημένη ως σκέψη της προβιομηχανικής κοινωνίας ή ακόμη ως το αντίστοιχο ή ως έκφραση της «άγριας σκέψης».

Η αναλυσή ενός μόνο τμήματος των διαφοροποιημένων τσιγγάνικων ομάδων στη Θράκη δεν μας επιτρέπει να γενικεύσουμε τα συμπεράσματά μας και να προτείνουμε τυπολογικές κατατάξεις. Εν τούτοις πολλά κοινά σημεία μπορούν να επισημανθούν και να ενταχθούν σε ένα γενικότερο πλαίσιο μελέτης των μουσουλμάνων Ρομά. Οι διαφορές που αναπτύχθηκαν στο πολιτισμικό και το κοινωνικό πεδίο δίνουν τη συνολική εικόνα ενός μωσαϊκού, την πολυμέρεια του οποίου αντικατοπτρίζει εύγλωττα η ποικιλία των χρησιμοποιούμενων ακόμη τσιγγανώνυμων. Οι κοινές

στρατηγικές εκμετάλλευσης και οι πρακτικές αξιοποίησης των ευκαιριών που εφαρμόζουν, τους οδηγούν συχνά στους ίδιους ομογενοποιητικούς δρόμους της οικονομίας. Είτε προέρχονται από πρόσφατα εγκατασταθέντες νομάδες, είτε από παλιά εγκατεστημένους, θα βρεθούν στους ίδιους δρόμους των οικονομικών ευκαιριών που προσφέρει το περιβάλλον. Θα συναντηθούν στις λαϊκές αγορές των αστικών κέντρων της Θράκης όπου εξασκούν το μικροεμπόριο, στα πομάκια πανηγύρια της ορεινής Ροδόπης, στην αγορά της Κωνσταντινούπολης από όπου θα αγοράσουν εμπορεύματα, στη Θεσσαλονίκη από τις αρχές της δεκαετίας του 2000 για τα κινέζικα εμπορεύματα, στις «πιάτσες» ως αχθοφόροι, στα αγροκτήματα της Θράκης και της Μακεδονίας ως εποχιακοί εργάτες κ.α. Αν και η ρητορική των μεταξύ τους διαφορών ανθεί, εν τούτοις σχεδιασμένα ή ασυνείδητα, αναπτύσσουν κοινωνικές σχέσεις που φθάνουν έστω και οριακά στο ουσιαστικό και κρίσιμο σημείο της ανταλλαγής συζύγων, φαινόμενο που δεν εμφανίζεται στις σχέσεις τους με τους «άλλους», τους μη τσιγγάνους, χριστιανούς και μουσουλμάνους.

Βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια μεγάλη ποικιλία πολιτιστικών και κοινωνικών μορφών που χαρακτηρίζουν τις διάσπαρτες ομάδες των Ρομά όχι μόνο στην ελληνική, αλλά και στη μείζονα Θράκη (βουλγαρική και τουρκική). Πίσω από αυτή την πολυμορφία υποθέτουμε ότι υπάρχει μία κοινή πραγματικότητα, η οποία και αποτελεί το συνεκτικό κρίκο (μέχρι σήμερα τουλάχιστον) των τσιγγάνικων ομάδων. Η κατανόηση της κοινής πραγματικότητας επιβάλλει να κινηθούμε σε άλλο ιστορικό χρόνο και να αναπλάσουμε την περίοδο κατά την οποία οι πάσης φύσεως διαδικασίες αλληλεπίδρασης χαρακτηρίζαν τις μεταξύ τους σχέσεις.

Γενικότερα είναι εμφανής στους Ρομά η σύγχυση ανάμεσα στους παραδοσιακούς (προβιομηχανικούς) και τους μοντέρνους τρόπους αντίληψης του κόσμου. Οι δύο αυτές εκφάνσεις συνοδοιπορούν παράλληλα η μία με την άλλη, συγκρούονται, αλληλοανααιρούνται ή και συντίθενται δίνοντας όλο το σκηνικό της αντινομίας όπως εκφράζεται μέσα από τις καθημερινές τους συμπεριφορές στο εσωτερικό και το εξωτερικό των ομάδων. Η τσιγγάνικη σκέψη εμφανίζεται συχνά ανέτοιμη να αποκολληθεί από το ...βολικό «παρελθόν» (όπως εμείς οι «άλλοι» το οριοθετούμε) και να χαθεί στο σύγχρονο απρόσωπο ορθολογισμό των αστικών κοινωνιών. Ο «ρομαντικός» και «μελαγχολικός» ταυτόχρονα χαρακτήρας της παρούσας ανάλυσης, μας οδηγεί συχνά σε φανερούς ή σε υπολανθάνοντες παραλληλισμούς με την τύχη των ινδιάνικων φυλών τόσο της βόρειας όσο και της νότιας Αμερικής, οι οποίες σχεδόν εξαφανίστηκαν αριθμητικά και πολιτισμικά στα Reserves (Βοράς) και στα προάστια των αστικών κέντρων (νότος). Δεν είναι ακόμη ξένη προς την ευρωπαϊκή μας παιδεία η κλίμακα του εξελικτισμού, που τοποθετεί τους «άγριους» στην κατώτερη βαθμίδα, τους βάρβαρους στη μεσαία και στην πιο ψηλή τους εκπροσώπους του δυτικού πολιτισμού, η οποία αν και ανατράπηκε επιστημονικά (Λεβί-Στρώς), συνεχίζει να χρωματίζει επιστημονικές και πολιτικές θεωρίες.

Ιδιαίτερη σημασία στην κατανόηση και περιγραφή της κοινωνικής οργάνωσης των Ρομά έχει η εξέταση του ιστορικού πλαισίου μέσα στο οποίο κινήθηκαν από το 19^ο αι., οπότε και υποθέτουμε ότι οι ριζικές αλλαγές στον εθνικό και πολιτικό χάρτη της περιοχής επηρέασαν και μετασχημάτισαν την κοινωνία τους. Η χάραξη των εθνικών συνόρων στη Θράκη από το 1878 (ίδρυση του βουλγαρικού κράτους), η ενσωμάτωση της Ανατολικής Ρωμυλίας το 1885, οι Βαλκανικοί Πόλεμοι, η ενσωμάτωση στην Ελλάδα τμήματος της Θράκης το 1920, σε συνδυασμό με τις κοινωνικές αλλαγές στο εσωτερικό της περιοχής άσκησαν πρωτοφανείς πιέσεις πάνω στις κοινωνίες τους. Η απεριόριστη πρόσβαση στις πεδιάδες και τα ορεινά της ευρείας Θράκης έπαψε να υπάρχει και πολλές ομάδες απομονώθηκαν από δρόμους, αγορές και οικονομικά περιβάλλοντα που αξιοποιούσαν επί αιώνες. Είναι πολλές οι περιπτώσεις των

οικογενειών που συγγενικές τους διακλαδώσεις εγκλωβίστηκαν στις εκατέρωθεν πλευρές και των τριών εθνικών συνόρων που χαράχθηκαν στην περιοχή. Οι κατακερματισμένες οικογένειες έπαψαν να επικοινωνούν μεταξύ τους και ακολούθησαν ποικίλες εξελικτικές πορείες ανάλογα με τις συνθήκες που αντιμετώπισαν.

Πολλές φορές στα πρώιμα στάδια της έρευνας όταν ετίθεντο σε γέρους και αγράμματους Τσιγγάνους ζητήματα ταυτότητας, αυτοί με μεγάλη ευκολία συνέθεταν ένα ιστό αντιφατικών επιχειρημάτων, γεγονός που με οδήγησε κατ' αρχάς να θεωρήσω ότι παρόμοιες απόψεις είναι μάλλον ακατάλληλες ως πραγματολογικό υλικό και συχνά να αναρωτηθώ αν πρόκειται για το αποτέλεσμα της απόλυτης αγραμματοσύνης τους. Επρόκειτο σαφώς για μια επιφανειακή αντι-επιστημονική προσέγγιση, αφού η συχνότητα επανάληψης παρόμοιων τοποθετήσεων οδήγησε στην εύλογη υποψία ότι επρόκειτο για μια συλλογική ιδεολογική στάση και όχι για μεμονωμένες και αποκλίνουσες τοποθετήσεις. Οι ιδέες που προβάλλονταν ήταν πολιτισμικά προσδιορισμένες και αντικατόπτριζαν τη βαθιά ιδεολογική κρίση της τσιγγάνικης ταυτότητας. Η σύγκρουση των επιχειρημάτων αντανάκλασε ένα διαφορετικό σύστημα νοηματοδότησης του κόσμου και την αμηχανία των παραδοσιακών μηχανισμών πρόσληψης να αποκωδικοποιήσουν το νέο κόσμο των εθνικών ταυτοτήτων που διαμορφώθηκε γύρω τους. Να σημειωθεί πάντως ότι η γενιά των Τσιγγάνων που στα τέλη της δεκαετίας του 1990 (οπότε και μορφοποιήθηκε η έρευνα και τα αποτελέσματά της) ήταν πάνω από 65 ετών, εκλείπει σταδιακά. Η γενιά αυτή, η οποία δεν είχε σχεδόν καμιά επαφή με το θεσμό της εκπαίδευσης, εξέφραζε με τον πιο «αυθεντικό» τρόπο τις αντιφάσεις αυτές. Οι νεότερες γενιές έχουν υποστεί τη βαθιά επίδραση των Μ.Μ.Ε., του σχολείου και άλλων σύγχρονων θεσμών και συλλογικών παραστάσεων, που ποδηγετούν τη σκέψη και την κατευθύνουν σε προκαθορισμένους δρόμους.

Ο στόχος της επιστημονικής έρευνας είναι να φωτίσει όσο το δυνατόν καλύτερα πτυχές της ύπαρξης τους και να αναδείξει, παράλληλα με την επιστημονική προσέγγιση, και την ελπίουσα ανθρωπιστική διάσταση του θέματος. Προσδοκά να συμβάλει έτσι στον αποστιγματισμό τους στα μάτια των άλλων, αλλά και των ίδιων, αποκαθιστώντας την βαθύτατα τραυματισμένη αυτοεικόνα τους. Μέσα σε τέτοιες συνθήκες - επιστημονικές, πολιτισμικές, πολιτικές και ανθρωπιστικές - η ταυτότητά τους έχει το δικαίωμα να αναπτυχθεί, να μετασχηματισθεί ή ακόμα και να εξαφανιστεί. Ο οδυνηρός από ανθρωπιστική σκοπιά κύκλος, που λόγω του περιθωρίου παρέτεινε την επιβίωση μορφωμάτων του παρελθόντος, φαίνεται να κλείνει. Τέτοια μορφώματα σε απολιθωματική μορφή, όσο γοητευτικά και αν είναι για την έρευνα, δεν είναι όμως και για τους ίδιους.

Το εμπειρικό υλικό που προσκομίζει η παρούσα έρευνα, εστιάζει το ενδιαφέρον στη δράση του τουρκικού εθνικισμού ως καθοριστικού παράγοντα παρέμβασης στις διαδικασίες μετασχηματισμού της τσιγγάνικης ταυτότητας στην ελληνική Θράκη, έχοντας πάντα υπόψιν ότι *«το ζήτημα του εθνικισμού αποτελεί ένα από τα δυσκολότερα θέματα για ανάλυση στο χώρο των κοινωνικών επιστημών. Εμπεριέχει έννοιες...με χαμαιδόντειο φύση που προσαρμόζονται κάθε φορά και παρουσιάζουν διαφορετικά χαρακτηριστικά μέσα στο ευρύτερο κοινωνικό, πολιτισμικό και πολιτικό πλαίσιο που τις δημιουργεί και τις φιλοξενεί»* (Άντερσον 1997:11). Η διατύπωση προτάσεων με αναλυτικό χαρακτήρα είναι επίπονη, τη στιγμή μάλιστα που η απουσία συνολικών θεωρητικών θέσεων για τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς της Θράκης ενισχύει τον κίνδυνο της γενίκευσης συμπερασμάτων, που εξάγονται από την προσδιορισμένη επιστημονικά (τοπικά και χρονικά) έρευνα πεδίου.

Σε ένα τμήμα της ελληνικής επιστημονικής κοινότητας διαμορφώνεται σταδιακά μία «παράδοση» κριτικής στο ελληνικό κράτος, ως αποκλειστικό παράγοντα για την εξέλιξη των φαινομένων που σχετίζονται με τις ταυτότητες στη Θράκη. Από την οπτική των αναλύσεων αυτών διαφεύγει ή υποτιμάται η καθοριστική σημασία της ανάπτυξης του τουρκικού εθνικισμού. Η αιτία των μονομερών αναλύσεων αυτής της κατηγορίας δεν εντοπίζεται τόσο στην έλλειψη πραγματολογικού υλικού, που να τεκμηριώνει τον αποφασιστικό ρόλο του εν λόγω εθνικισμού, όσο στις κυρίαρχες ιδεολογικοπολιτικές τάσεις της ελληνικής κοινωνίας. Η ορθότητα όμως μιας επιστημονικής προσέγγισης δεν κρίνεται από την ταύτισή της με τις πολιτικώς ορθές θέσεις της κάθε χρονικής συγκυρίας, αλλά από την αντιστοιχία της με την ίδια την πραγματικότητα που επιδιώκει να αναλύσει. Η εξυπηρέτηση του πολιτικώς ορθού και η μηχανιστική μεταφορά ερμηνευτικών σχημάτων οδηγεί στην παραποίηση ή αποσιώπηση θεμελιωδών τμημάτων της πραγματικότητας και τελικά στη διαμόρφωση ενός ιδεολογικοποιημένου αντικειμένου, στο όνομα της αντικειμενικότητας.

Τα τελευταία πενήντα περίπου χρόνια η χώρα μας αποτέλεσε πεδίο εθνογραφικών μελετών, που βασίζονταν σε θεωρίες εισηγμένες από το εξωτερικό και οι οποίες παρήχθησαν από υλικό που δεν είχε σχέση με την ελληνική πραγματικότητα. Πολύ συχνά, οι Έλληνες επιστήμονες που σπούδασαν σε ευρωπαϊκά και αμερικανικά πανεπιστήμια ζήτησαν να επαληθεύσουν στο χώρο της έρευνάς τους τις θεωρίες που ακολουθούσαν οι μέντορές τους κατά την περίοδο των σπουδών τους (Γκιζέλης 2004:14). Ειδικότερα μάλιστα στο πεδίο της ανθρωπολογίας φαίνεται ότι δυο δεκαετίες θεσμικής αναγνώρισης της επιστήμης από το πανεπιστημιακό μας σύστημα δεν είναι ικανό διάστημα για να παραχθούν από τους Έλληνες ανθρωπολόγους θεωρίες βασισμένες σε υλικό που προέρχεται από τις έρευνές τους σε διάφορες κοινότητες της χώρας ή κοινωνικές ομάδες. Οι επιστήμονες ορισμένες φορές είναι δέσμιοι θεωρητικών και μεθοδολογικών σχολών και παγιδεύονται μέσα σε αυτές, ώστε να μην αντικρύζουν όλες τις όψεις της πραγματικότητας. Άλλωστε «ο παρατηρητής αποτελεί τμήμα του παρατηρούμενου αντικειμένου και, ταυτόχρονα, τα παρατηρούμενα άτομα μπορούν να αντιδρούν στην παρατήρηση, πράγμα που νοθεύει αναπόφευκτα την ανάλυση. Συχνά, οι ισχυρισμοί, περί «αντικειμενικότητας» ή «αδέκαστης» ερμηνείας του επιστήμονα δεν είναι στην πραγματικότητα παρά φενάκη, η οποία καλύπτει τα *a priori*, τις προκαταλήψεις και τις νοητικές δομές της κατεστημένης κοινωνίας...οι εγχώριες πνευματικές ηγεσίες οδηγούνται να συγκροτήσουν το λόγο τους στη βάση εισαγόμενων αναλυτικών κατηγοριών...εντελώς ξένων προς τις τοπικές ιστορικές, κοινωνιο-οικονομικές και ανθρωπολογικές συνθήκες» (Δαμιανάκος 2004:247,252). Ο Δαμιανάκος προχωρά ακόμα πιο πέρα για να αμφισβητήσει τους δύσμοις που κυριάρχησαν (ταυτότητα vs ετερότητα, παρατηρητής vs παρατηρούμενος, γραπτός vs προφορικός πολιτισμός, νεωτερισμός vs παράδοση κλπ), οι οποίοι εξαιτίας των ισχυρών ιδεολογικών επιπολέων τους διαφθείρουν το βλέμμα των επιστημόνων πάνω στις ίδιες τους τις κοινωνίες. Ο συγγραφέας ζητάει την επαναδιατύπωση των βασικών αναλυτικών κατηγοριών, χωρίς φυσικά να αναιρεθεί το κοινωνιολογικό αντικείμενο, και να αναγνωριστεί το πρωτείο των βιωματικών ταυτοτήτων απέναντι στις δοτές ταυτότητες (Δαμιανάκος 2004:254).

Η Θράκη ως περιοχή έντονης πολιτισμικής ετερότητας προσελκύει και θα προσελκύει το ενδιαφέρον των διαφόρων κλάδων της επιστήμης. Η διατύπωση θεωριών στο χώρο αυτό, σχεδόν αναπόφευκτα, προσλαμβάνει διαστάσεις όχι μόνο ακαδημαϊκές αλλά και ιδεολογικο-πολιτικές. Ακούσια ή εκούσια η επιστήμη γίνεται τμήμα του συγκρουσιακού τοπίου - σε επίπεδο εθνικών ιδεών - της περιοχής. Άλλωστε και οι πολιτικές προτιμήσεις των επιστημόνων, άλλοτε φανερά και άλλοτε πιο

διακριτικά, αντανακλώνται στις προσεγγίσεις τους διογκώνοντας έτσι τον κατάλογο της μονοσήμαντης οπτικής θεώρησης των πραγμάτων. Η επιστήμη είναι κι αυτή επιρρεπής στους επιστημονικούς συρμούς και ακολουθεί συχνά το ιδεολογικό εκκρεμές της κάθε εποχής.

Η υποδοχή που επιφυλάσσουν στην έρευνα οι αντιμαχόμενες εθνικές ιδέες είναι συνάρτηση του τρόπου με τον οποίον τις αξιολογούν. Έτσι έρευνες που υπό κανονικές συνθήκες θα προκαλούσαν το ενδιαφέρον μόνο της επιστήμης, σε ένα συγκρουσιακό περιβάλλον μπορεί να δημιουργήσουν οξείες αντιδράσεις. Οι φορείς της τουρκικής ιδέας στη Θράκη θεωρούν ότι η επιστημονική ενασχόληση με τους Πομάκους και τους Ρομά είναι εξ ορισμού μία προσπάθεια διαίρεσης της *«ενιαίας πολιτισμικά και εθνικά τουρκομουσουλμανικής μειονότητας της δυτικής Θράκης»*! Πρόκειται για μια πολιτική θέση η οποία υπηρετεί εμφανώς εθνικιστικούς σκοπούς. Είναι ενδιαφέρον ότι και σε άλλες χώρες της Χερσονήσου του Αίμου υπάρχουν ανάλογες τοποθετήσεις. Μεγαλύτερο ίσως ενδιαφέρον για την περίπτωση των Τσιγγάνων παρουσιάζει η περίπτωση του Κοσσυφοπεδίου. Εκεί, κάποιες μικρές τσιγγάνικες ομάδες, όπως οι *Aigyphtioi* και οι *Ashkali*, έχουν πάρει αποστάσεις από τη μεγάλη ομάδα των Τσιγγάνων (Ρομά) και ζητούν την πολιτική και πολιτισμική τους αναγνώριση ως ανεξάρτητων ομάδων. Πολιτικοί εκπρόσωποι των Ρομά όμως θεωρούν ότι η μελέτη και η ανάδειξη των δύο μικρών ομάδων αποτελεί προσπάθεια διαίρεσης και αποδυνάμωσης του ...τσιγγάνικου έθνους! (Marushiakova... 2001:7).

Η διάσταση ετεροπροσδιορισμών και αυτοπροσδιορισμών και οι συντεταγμένες των αποκλινουσών επιστημονικών προσεγγίσεων μας αποκαλύπτουν σε πολλά επίπεδα το σύνθετο ζήτημα των όρων συγκρότησης των συλλογικών ταυτοτήτων και του τρόπου που αυτές εννοιολογούνται από τους «άλλους». Στην Ελλάδα αναπτύχθηκε πρόσφατα ένας διάλογος με ενδιαφέρουσες, αλλά αντιφατικές απόψεις. Από μία μερίδα επιστημόνων ασκείται αρνητική κριτική στις ετεροπροσδιοριστικές απόψεις, που επιδιώκουν να παρουσιάσουν τους Τσιγγάνους ως εθνότητα, μη περικλειόμενη στην ελληνική, και να τους αντιμετωπίσουν ως ξεχωριστό συλλογικό υποκείμενο. Οι εκπρόσωποι της άποψης αυτής υποστηρίζουν ότι οι μηχανισμοί κατασκευής και αναπαραγωγής του εθνοτικού ορίου «Τσιγγάνος» δεν είναι εγχώριοι, αλλά εκκινούν από την κυρίαρχη αυτή την εποχή ευρωπαϊκή θεσμική σκέψη. Εξειδικεύοντας την κριτική, θεωρούν ότι οι παραπάνω μηχανισμοί έχουν τις θεωρητικές τους απαρχές στον γερμανό τσιγγανολόγο H.M.G. Grellmann (τέλη 18^{ου} αι.) μέχρι και το σύγχρονό μας Angus Fraser, μετατρέποντας τις στρατηγικές επιβίωσης ατόμων που είναι στο περιθώριο της κοινωνίας, ως διαχρονική πολιτισμική οντότητα, ως «φύση» του Τσιγγάνου.(πρόλογος Α. Γκότοβου, στο Βαξεβάνογλου 2001:14-15).

Ο Σαρτρ (Jean Paul Sartre) υποστήριζε ότι τους Εβραίους πρέπει να τους κατανοήσουμε ως προϊόντα του αντισημιτισμού, υπαινισσόμενος ότι εάν δεν υπήρχε αντισημιτισμός, δεν θα υπήρχαν και Εβραίοι (Vermeulen 2004:193), ενώ άλλοι εκφράζοντας την ίδια άποψη με διαφορετικό τρόπο υποστήριζαν ότι η πολιτική της πολιτισμικής ανεκτικότητας είναι ο πιο βέβαιος δρόμος για την αφομοίωση. Στο βαθμό που θα μπορούσαν να ισχύουν τέτοιοι εμπειρικοί ισχυρισμοί, θα μπορούσε να υποστηριχθεί και η άποψη ότι η περιθωριοποίηση των Τσιγγάνων είναι αυτή που περιχαράκνει και αναπαράγει την τσιγγάνικη ταυτότητα!

Κριτική δέχεται και η τάση να επικεντρώνεται η - γοητευμένη από τον εξωτισμό - έρευνα στη μελέτη της γλώσσας και των εθίμων των Τσιγγάνων, που «υποτίθεται» ότι αποτελούν ένα λαό καταγόμενο από την Ινδία: *«...έχουν την πεποίθηση ότι ο όρος Τσιγγάνος αναφέρεται σε ένα λαό ή μια φυλή που κατάγεται από την Ινδία...οι διωγμοί φαίνεται να είναι η επικρινόμενη, αλλά και σε πολλές περιπτώσεις επίσης η κατανοούμενη συνέπεια της θεμελιώδους ασυμβατότητας του νομαδικού και του εδραίου*

τρόπου ζωής...Η συχνά περιθωριακή θέση των Τσιγγάνων και παρόμοιων ομάδων πρέπει κατ'αρχάς να ιδωθεί υπό το φως του τρόπου με τον οποίο τους έχουν μεταχειριστεί οι κυρίαρχες ομάδες της κοινωνίας, ιδιαίτερα οι αρχές...» (Willems 2001:9)

Αυστηρή κριτική έχει ασκηθεί και σε βάρος ευρωπαϊκών θεσμικών οργάνων, που αφορούν σε διακηρύξεις αρχών υπέρ των γλωσσικών και πολιτιστικών δικαιωμάτων των μειονοτήτων *«Ως χαρακτηριστικό κείμενο αναφέρουμε την έκθεση Σχετικά με τις Γλώσσες και τα Πολιτιστικά Στοιχεία των Περιφερειακών και Εθνικών Μειονοτήτων στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα, και το οποίο φέρει την υπογραφή του Βέλγου Φλαμανδού εθνικιστή κ. W.Kuijpers και ψηφίστηκε από το Κοινοβούλιο της ΕΟΚ στις 30.10.1987...ο ευρωκοσμοπολίτικος αυτός διεθνισμός...ως δούρειος ίππος, έχει ως στόχο την αφύπνιση της εθνικιστικής συνείδησης, το θέσιμο του ζήτηματος της αυτονομίας και του διαμελισμού του κράτους... (Ντούσας 1997:271 κ.εξ.)*

Είναι ενδιαφέρον ότι ακόμα και ο Κωστής Παλαμάς εξαιτίας του *Δωδεκάλογου του Γύφτου*, έχει αξιολογηθεί με πολύ διαφορετικό τρόπο. Το ποιητικό του έργο στα σημεία που αφορά τους Τσιγγάνους χαρακτηρίζεται ως ανοιχτά ...φυλετικό (Γκότοβος 2001:41), αν και άλλοι επιστήμονες διατυπώνουν αντίθετες απόψεις και ο ίδιος ποιητής χαρακτηρίζεται ως ...διεθνιστής (Ντούσας 1997:279).

Οι σύγχρονες οπτικές θα έπρεπε να αξιοποιούν και να προβάλλουν τα στοιχεία της πολιτισμικής πραγματικότητας χωρίς ωστόσο να είναι δέσμιες αυτής και ταυτόχρονα να διεισδύουν βαθύτερα στην κοινωνική και ιστορική πραγματικότητα, να αναλύουν τις κατεξοχήν εξουσιαστικές σχέσεις που διέπουν τους δεσμούς τους με τις κυρίαρχες ομάδες, να απομυθοποιούν το ρομαντισμό, να προωθούν την επιστημονική γνώση και να καλλιεργούν ένα πνεύμα αλληλεγγύης και ένταξης στις σύγχρονες κοινωνικές και οικονομικές δομές.

Η επαφή με τους Ρομά και ιδιαίτερα με τα πιο εξαθλιωμένα τμήματά τους, προκαλεί θλίψη για τις άθλιες συνθήκες της ζωής τους και για το γεγονός ότι οι μηχανισμοί που αναπαράγουν την περιθωριοποίησή τους λειτουργούν εντατικά αποξενώνοντάς τους από τα σύγχρονα αγαθά (παιδεία, ασφάλιση, κατοικία κλπ). Ταυτόχρονα η ανέχεια και η περιθωριοποίηση έχουν έντονες κοινωνικές συνέπειες, που διαμορφώνουν μια εικόνα εντελώς διαφορετική από αυτή της αστικής ή της αγροτικής Ελλάδας. Η ελληνική κοινωνία, αν και δεν στερείται εμπειριών που να παραπέμπουν σε συνθήκες εξαθλίωσης, εν τούτοις δεν αντιμετώπισε το θέμα με την ευαισθησία που θα επέβαλε το μέγεθος του προβλήματος. Είναι χαρακτηριστικά τα λόγια του προέδρου της Επιτροπής Αποκαταστάσεως Προσφύγων, το 1926: *«...το πρόβλημα της συρροής...προσφύγων...περιείχε δύο στοιχεία, ένα ανθρωπιστικό και ένα πολιτικό. Από ανθρωπιστική άποψη, η φαντασία δεν είναι ικανή να συλλάβει το γεγονός. Οι μόνοι που μπορούν να καταλάβουν, είναι εκείνοι που είδαν την ανέχεια, την αβλιότητα, τη δυστυχία και το θάνατο σε όλες τους τις μορφές...Ο σεβασμός προς την τάξη και τους νόμους εξαφανίζεται όταν κανείς βλέπει τη γυναίκα του και τα παιδιά του να πεθαίνουν από την πείνα. Ο άνθρωπος τότε γίνεται αναρχικός»* (Γκιζελί 1984:152).

Στην ελληνική Θράκη, μία σειρά παραγόντων με κυρίαρχο στοιχείο τις αφομοιωτικές δυνάμεις - κοινωνικές και εθνικές - που ασκούνται πάνω στους Τσιγγάνους, διαμορφώνουν ένα ιδιαίτερο σκηνικό που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια. Στο σημείο αυτό πρέπει να επισημανθεί η αρνητική υποδοχή που έτυχε από την τουρκική εθνική ιδέα η έννοια της πολυπολιτισμικότητας (ως απόπειρα... διαίρεσης της μειονότητας) στα μέσα της δεκαετίας του 1990, οπότε και εμφανίστηκε στην περιοχή μέσα από την εφαρμογή διαφόρων προγραμμάτων. Σε συνδυασμό μάλιστα με την αμφισβήτηση της ίδιας της φιλοσοφίας της πολυπολιτισμικότητας, οι

Τσιγγάνοι έχασαν την ευκαιρία να αναδείξουν μέσα από την πολιτισμική τους ιδιαιτερότητα την κοινωνική διάσταση των προβλημάτων τους.

Οι Ρομά της Θράκης παρά τις εσωτερικές τους διαφοροποιήσεις έχουν εκτεθεί σε μεγάλο βαθμό σε κοινές βιωματικές συνθήκες και στις αφηγήσεις τους επαναλαμβάνουν συχνότατα τις ίδιες εμπειρίες και την ίδια ανάλυση της πραγματικότητας. Η ζωή τους σήμερα διανύει ένα μεταβατικό στάδιο, μεταξύ των παραδοσιακών και των σύγχρονων δομών. Νέες κοσμοαντιλήψεις εισέρχονται στις κοινότητές τους και αναπτύσσονται τάσεις, των οποίων δεν γνωρίζουμε την «τελική» μορφή.

Οι ποιοτικές αλλαγές που συνδέονται με τις κοινωνικές αναπαραστάσεις και την αντίληψη του «εαυτού» στις εθνοτικές ομάδες, είναι μάλλον ανέφικτο να ποσοτικοποιηθούν και να αποδοθούν με δείκτες. Ωστόσο, η ποιοτική τους αποτίμηση έχει μια ευρύτερη εφαρμογή, καθώς οι αλλαγές στο μικρο-κοινωνικό περιβάλλον είναι απόλυτα συνυφασμένες με τις αλλαγές στο αντίστοιχο μακρο-κοινωνικό. Οι Τσιγγάνοι ουσιαστικά και συμβολικά βρίσκονταν πάντα στην κατώτερη κοινωνική βαθμίδα, μεταξύ όλων των κοινωνικών και εθνοτικών μορφωμάτων. Οι σχέσεις ανισότητας είναι το μόνιμο μοτίβο στο τοπίο των διεθνοτικών τους σχέσεων.

Οι Αδριανουπολίτες και οι Ηφαιστίωτες βιώνουν πλέον τις ψυχολογικές συνέπειες και τους περιορισμούς της μόνιμης εγκατάστασης. Η κηδεμονία διοικητικών, θρησκευτικών και ιδεολογικών μηχανισμών πάνω τους αποκτά μόνιμο χαρακτήρα και η παραδοσιακή τακτική της φυγής δεν μπορεί να δώσει λύσεις τουλάχιστον σε ομαδικό επίπεδο.

Πολλές φορές ο ερευνητής αισθάνεται να κυριαρχεί αθόρυβα ένα υπόστρωμα νομαδικού πνεύματος και να προσδιορίζει ασυνείδητα (για τους ίδιους) με καθοριστικό τρόπο ένα σημαντικό πεδίο αντιλήψεων και στάσεων ζωής. Η αντοχή στην πάλη με τα στοιχεία της φύσης και η τέχνη της αντοχής στις δυσκολίες του ταξιδιού, που αποτελούσαν υψηλές κοινωνικές αξίες και προϋπόθεση επιβίωσης έχασαν τη σημασία τους. Ο καλά βιωμένος παραδοσιακός κόσμος άλλαξε σε τέτοιο βαθμό, ώστε να αισθάνονται ανίκανοι να εξασφαλίσουν την επιβίωσή τους με τους παραδοσιακούς τρόπους. Ο γανωτής και ο σιδεράς είναι πλέον αχρείαστοι. Ο φόβος και η αβεβαιότητα καταστρέφουν την εσωτερική γαλήνη, όχι μόνο των γερασμένων τεχνιτών αλλά και των επιγόνων τους, οι οποίοι ανατρέφονται μέσα σε ένα κλίμα φόβου και αβεβαιότητας. Η αλληλεγγύη - βασική αξία των νομαδικών πληθυσμών - δεν μπορεί και αυτή να αποτελέσει απάντηση στις νέες συνθήκες, μια και όλη η ομάδα, αλλά και το κάθε μέλος ξεχωριστά, βιώνει την ίδια σκληρή πραγματικότητα. Ειδικά στη σύγχρονη εποχή, η αντιμετώπιση των δυσκολιών της ζωής σε ατομική βάση και όχι -όπως στο παρελθόν- μέσα από τη γενικότερη στρατηγική της ομάδας, αποξενώνει τα άτομα και επιτείνει το αίσθημα της μοναξιάς και του άγχους. Η ομάδα δεν λειτουργεί πλέον ως τέτοια και στο οικονομικό τουλάχιστον επίπεδο πρέπει ο καθένας μόνος του να αναζητήσει τις ευκαιρίες. Η ατμόσφαιρα αλλά και η μικρή πληθυσμιακή κλίμακα της ομάδας, όπου ο καθένας ανέπνεε και εισέπαιρτε αποδοχή και αλληλεγγύη στις δυσκολίες της ζωής, έχουν καταστραφεί. Κερδίζει έδαφος η ανωνυμία των ανθρωπίνων σχέσεων, η αλληλεγγύη επιβιώνει στα όρια του συγγενειακού δικτύου: «...μοιράζομαι υπονοεί το *μοίρασμα της τροφής* με *γείτονες* και *φίλους*, όπως συνέβαινε με τους *Inuit* (Εσκιμώους) στις κατασκηνώσεις, όταν χτυπούσαν ένα *μορς* ή έναν *τάρανδο*. Αλλά σήμερα ... η τροφή στοιχίζει πολλά χρήματα. Από την άλλη πλευρά, υπάρχουν πολλοί άνθρωποι: δεν μπορούμε να μοιραζόμαστε τα αγαθά μας *μ' όλους*, όταν δεν είναι γνωστοί μας» (Zavalloni-Louis Guerin 1996:265).

Η κοσμοαντίληψή τους είναι διαποτισμένη από προκαταλήψεις του παρελθόντος. Όλο το οικοδόμημα φέρει ακόμα χαρακτηριστικά της προβιομηχανικής εποχής, είναι

δυσλειτουργικό και παρουσιάζει σοβαρά προβλήματα προσαρμογής. Είναι όμως μοιραίο να «διαβρωθεί» και ήδη το έχει υποστεί σε ένα πλήθος επιπέδων (με πιο φανερό το οικονομικό) από τις δυνάμεις της εκβιομηχάνισης, της αστικοποίησης και της τεχνολογικής εξέλιξης. Οι αλλαγές στο περιβάλλον τους είναι τόσο γρήγορες σε ταχύτητα, που σε πολλές περιπτώσεις ξεπερνούν την προσαρμοστική τους ικανότητα.

Οι Τσιγγάνοι ανήκουν στη συντριπτική πλειοψηφία των λαών εκείνων που πέρασαν χωρίς να αφήσουν υλικά δημιουργήματα, γραπτά μνημεία ή κατασκευές, και βέβαια κανείς δεν μπορεί να γράψει την «ιστορία των λαών χωρίς ιστορία». Η τσιγγάνικη ιστορία είναι γνωστή μέσα από τις ιστορίες των άλλων, όπως και από τα κατάλοιπα που έχουν ενσωματωθεί μέσα στον προφορικό τους πολιτισμό, στους θεσμούς τους και στη γλώσσα τους. Είναι ενδιαφέρων ο κοινωνιολογικός ορισμός της ενσωματωμένης ιστορίας η οποία έχει γίνει έξις (habitus): «...η έξις...δεν παίρνει ποτέ υλική υπόσταση, είναι σχεδόν ασυνείδητη...υπερβαίνει την ατομική ιστορία ενός ανθρώπου...αποτελείται από δομημένες προδιαθέσεις, εθισμούς...κάτι σαν ασυνείδητα και εξαρτημένα από το παρελθόν ανακλαστικά που (λίγο σαν το ψυχικό τραύμα της παιδικής ηλικίας) είναι μεν ξεχασμένα (θαμμένο στο ασυνείδητο, ως επεισόδιο) αλλά τόσο ενεργά ώστε να οργανώνουν καταδυναστευτικά το σήμερα, να καθορίζουν, να προκαθορίζουν και να κυριαρχούν και στο παρόν...Προϊόν της ιστορίας το *habitus* παράγει πρακτικές ατομικές και συλλογικές...Εξασφαλίζει την ενεργή παρουσία περασμένων, ιστορικών εμπειριών που εναποτέθηκαν μέσα σε κάθε ανθρώπινο οργανισμό, έχοντας μετουσιωθεί σε συγκεκριμένες μορφές πρόσληψης (του κόσμου, του εαυτού, της κοινωνίας, του άλλου) σε συγκεκριμένες μορφές σκέψης και δράσης» (Βαξεβάνογλου 2001:84). Η έξις αποτελεί ένα εργαλείο ανάλυσης, χρήσιμο για να αποκωδικοποιήσουμε τις εικόνες και τις αντιδράσεις των Τσιγγάνων έναντι των Ελλήνων και των Τούρκων, το υπόστρωμα των οποίων δεν είναι σύγχρονο αλλά έρχεται από το παρελθόν. Οι εικόνες αυτές, τα στερεότυπα που έχουν οι Τσιγγάνοι για τους άλλους, μαζί με την σύγχρονη πραγματικότητα, την οποία προσλαμβάνουν με τον δικό τους ιδιαίτερο τρόπο καθορίζουν σε σημαντικό βαθμό τις «σύγχρονες» εκφάνσεις της τσιγγάνικης ταυτότητας.

2. Μέθοδος

Η παρούσα έρευνα είναι εμπειρική. Εφαρμόστηκε η έρευνα πεδίου με τη μέθοδο της συμμετοχικής παρατήρησης, συνεπικουρούμενη από τις τεχνικές της συνέντευξης, της σύνταξης γενεαλογικών δέντρων, ερωτηματολογίων, βιογραφικών προσεγγίσεων, της συλλογής δημογραφικών δεδομένων κλπ. Η χρήση των ερωτηματολογίων εμπλουτίστηκε με στοιχεία από τα ερωτηματολόγια ψυχοκοινωνικής ταυτότητας -ως πολυσύνθετου μέσου ανίχνευσης της κοινωνικής ταυτότητας - που προτείνουν οι Zavalloni-Louis-Guerin (1996).

Οι τεχνικές συλλογής και ανάλυσης του υλικού προσαρμόζονταν αναπόφευκτα στις ιδιαίτερες περιστάσεις που επικρατούσαν κάθε φορά. Για παράδειγμα η μέθοδος των δομημένων συνεντεύξεων (κατευθυνόμενων) και των ερωτηματολογίων (τυποποιημένων) δεν φάνηκε πάντα ιδιαίτερα χρήσιμη, μια και ο λόγος των Ρομά δεν μπορεί εύκολα να τυποποιηθεί και να ακολουθήσει μία αυστηρά οριοθετημένη πορεία. Έτσι, υπήρχε μεν ένας σταθερός προσανατολισμός στη συζήτηση, αλλά αυτός δεν δέσμευε την εξέλιξη και το περιεχόμενό της. Αρκούσαν κατάλληλες ερωτήσεις - ερεθίσματα για να ξεδιπλωθεί ένας λόγος γεμάτος με στοιχεία που θα ήταν αδύνατον να εκμαιευθούν με άλλο τρόπο. Η συνέντευξη ως τεχνική έρευνας χρησιμοποιήθηκε σε μεγάλο βαθμό. Όχι όμως πάντα στην κλασική από άποψη τεχνικής και διαδικασίας



μορφή. Αυτό ήταν εξαιρετικά δύσκολο όσον αφορά *ευαίσθητα* ζητήματα ταυτότητας και αυτοπροσδιορισμών, όπου εύκολα η καχυποψία, ο φόβος, η ντροπή, ο θυμός και άλλα συναισθήματα μπορούσαν να αλλοιώσουν το χαρακτήρα και την αντικειμενικότητα των όσων θα δήλωναν οι πληροφορητές. Παρόμοια ζητήματα εθίζοντο στα αρχικά τουλάχιστον στάδια μόνο με έμμεσο τρόπο. Η χρήση μαγνητοφώνου και φωτογραφικής μηχανής, όταν γίνεται «άκοιμψα» και χωρίς να έχει μεσολαβήσει ένα ικανό διάστημα επαφής και εξοικείωσης, δεν αποτελούν χρήσιμα ερευνητικά βοηθήματα. Η σχέση μεταξύ πληροφορητή και ερευνητή είναι κατεξοχήν δυναμική διαδικασία, τα μηνύματα και το περιεχόμενο της οποίας μπορεί να μεταβάλλονται ανάλογα με την ποιότητα της προαναφερθείσας σχέσης, τον χρόνο και το πλαίσιο συζήτησης (κλίμα εμπιστοσύνης και αίσθηση ασφάλειας ότι τα λόγια του πληροφορητή δεν θα γίνουν ευρύτερα γνωστά στα άλλα μέλη της κοινότητας). Το ίδιο άτομο μπορεί να έχει διαφορετική συμπεριφορά και να εκφράζει διαφορετικές απόψεις από ένα ερευνητικό πλαίσιο σε άλλο (Νιτσιάκος 1995:153).

Γενικότερα οι σύνθετες ερευνητικές στρατηγικές που επιλέχθηκαν συνδύαζαν ποσοτικές και ποιοτικές μεθόδους.

Η αρχαιολογική έρευνα περιορίστηκε σημαντικά από την έλλειψη αρχείων που να αφορούν στο θέμα. Τα αρχεία του δήμου Κομοτηνής (όπου ανήκουν και οι δύο ομάδες) πρόσφεραν πολύτιμο υλικό για τη διερεύνηση των ποσοστών της ενδογαμίας και εξωγαμίας των δύο πληθυσμών. Τοπικές εφημερίδες και πενιχρότατη βιβλιογραφική παραγωγή (ελληνική και τουρκική), με ιστορικό προσανατολισμό, αξιοποιήθηκαν στο βαθμό που ήταν δυνατό.

Ο σχεδιασμός της έρευνας και ειδικά της προσέγγισης στους πληθυσμούς δεν παρουσίασε στα πρώτα τουλάχιστον στάδια δυσκολίες, διότι ξεκίνησε από τα προϋφιστάμενα φιλικά κοινωνικά δίκτυα (οικογένειες, άτομα κλπ). Έτσι η έρευνα στους δύο οικισμούς υπήρξε εντατική και εκτεταμένη, ενώ παράλληλα πραγματοποιήθηκαν πολλές - ολιγοήμερες - ερευνητικές αποστολές σε Τουρκία και Βουλγαρία, από όπου η συγκομιδή και αξιοποίηση του ερευνητικού υλικού βοήθησε στη συγκριτική προσέγγιση των Ρομά της ελληνικής και κυρίως της βουλγαρικής Θράκης. Σύντομες επισκέψεις πραγματοποιήθηκαν και σε περιοχές της Ελλάδας με χριστιανούς Τσιγγάνους όπως στον Δενδροπόταμο Θεσσαλονίκης (για τον οικισμό βλ. Ιωαννίδου 1990), Κάτω Αχαγιά (Παυλή-Σιδέρη 1990) κ.ά.. Στη Βουλγαρία και την Τουρκία, επειδή ο διαθέσιμος χρόνος προσέγγισης των πληθυσμών ήταν περιορισμένος, η στρατηγική προσέγγισης στηρίχτηκε στην αναζήτηση παραδοσιακών τεχνιτών (γανωτές, χτενάδες, καλαθάδες κλπ), ώστε με όχημα τις παραδοσιακές τσιγγάνικες ασχολίες να οδηγηθούμε στα θέματα του ερευνητικού ενδιαφέροντος με ταχύτερο ρυθμό, χωρίς να τηρούνται πολλές από τις προϋποθέσεις που υπήρχαν στην Ελλάδα. Η συγκυρία υπήρξε ευνοϊκή, διότι το γεγονός ότι ο ερωτών ήταν ξένος προς την βουλγαρική και τουρκική κοινωνία αντίστοιχα, έθετε το πλαίσιο της συζήτησης έξω από τα τοπικά συμφραζόμενα και τα συναισθήματα ντροπής και φόβου, και οδηγούσε με μεγαλύτερη ειλικρίνεια σε θέματα ταυτότητας και σχέσεων με τις σύνοικες μουσουλμανικές ή χριστιανικές κοινωνίες. Ο ερωτών, ως ουδέτερος ξένος, δεν ενεργοποιούσε αρνητικές εικόνες που θα συνόδευαν ενδεχομένως ένα εγχώριο ερευνητή.

Λόγω της συνθετότητας του αντικείμενου και της ανάγκης για μια πιο «ολιστική» προσέγγισή του, η έρευνα από μεθοδολογική άποψη επεδίωξε ένα διεπιστημονικό χαρακτήρα (κοινωνιολογικό, ανθρωπολογικό, ιστορικό, ψυχο-κοινωνικό κλπ) πάνω στη βάση της εμπειρικής τεκμηρίωσης.

Ένας αποκλειστικά συγχρονικός προσανατολισμός, ο οποίος δεν θα λάμβανε υπόψιν του το παρελθόν, θα έχανε από την ερευνητική του οπτική το μεγαλύτερο

μέρος του ορίζοντα. Σε παραδοσιακές κοινότητες αυτής της μορφής, το παρελθόν είναι παρόν ως επίδραση, ως απόηχος σε κάθε κοινωνική έκφραση. Τα φαινόμενα δεν είναι ούτε α-χρονικά ούτε και α-ιστορικά. Έτσι η ιστορικότητα σχηματισμών και κοινωνικών φαινομένων απασχολεί την έρευνα, επιδιώκοντας την αναζήτηση της αλληλεπίδρασής τους.

Μία σημαντική δυσκολία είναι το γεγονός ότι η βεβιασμένη και άμεση αναφορά σε θέματα ταυτότητας προκαλεί οξείες αντιδράσεις - αντανάκλαση του τραυματικού χαρακτήρα του ζητήματος και των αρνητικών βιωμάτων των πληθυσμών - σε όλες σχεδόν τις περιοχές της Χερσονήσου του Αίμου (Βαλκάνια), από την Τουρκία μέχρι το Κοσσυφοπέδιο. Είναι επίσης αξιοπρόσεκτο το γεγονός ότι σε όλη την Χερσόνησο του Αίμου και στην Ευρώπη, αυτοί που αυτοπροσδιορίζονται ως Τσιγγάνοι είναι πολύ λιγότεροι από αυτούς που οι άλλοι θεωρούν Τσιγγάνους. Άρα η άποψη ότι, εάν στις επίσημες στατιστικές του ελληνικού κράτους ετίθετο σχετικό ερώτημα, θα γνωρίζαμε τον πραγματικό αριθμό τους στη Θράκη, δεν ευσταθεί. Η παρατήρηση αφορά τόσο σε μεμονωμένα άτομα όσο και σε ολόκληρες ομάδες, όπως εν προκειμένω ο Ήφαιστος, όπου, επίσημα τουλάχιστον, η τσιγγάνικη ταυτότητα δεν είναι αποδεκτή.

Η έκρηξη του διεθνούς ενδιαφέροντος και της βιβλιογραφικής παραγωγής στην Ευρώπη από τη δεκαετία του 1980 και στην Ελλάδα από τις αρχές και τα μέσα της δεκαετίας του 1990, δεν φαίνεται να ευαισθητοποιεί άμεσα όλους τους Ρομά. Αντίθετα, το επιστημονικό ενδιαφέρον τρομάζει και ανησυχεί κυρίως όσους επιθυμούν να αποστασιοποιηθούν από τη ταυτότητά τους, διότι φοβούνται ότι παρόμοιες παρεμβάσεις θα αναδείξουν με επίσημο τρόπο το θέμα της καταγωγής τους. Ανάλογη στάση επιφυλάσσουν και στον ερευνητή, οι εξηγήσεις του οποίου για τις αιτίες του ενδιαφέροντός του δεν είναι πάντα αποδεκτές.

Το κλασικό και εξιδανικευμένο μοντέλο του ερευνητή που εμφανίζεται αιφνης στο πεδίο της έρευνάς του και κερδίζει με τον καιρό την εμπιστοσύνη ή την ανοχή τους, ώστε τελικά να του αποκαλύψουν απώτερες πτυχές της ζωής τους, δεν ισχύει στην προκειμένη περίπτωση. Παρόμοια σχέση - εάν από την αρχή νοσηματοδοτούνταν ως τέτοια - θα τους ενοχλούσε ιδιαίτερα, καθώς θα θεωρούσαν ότι μπαίνει στη λογική της σταδιακής άμβλυνσης των αμυντικών ανακλαστικών τους, της «εκμετάλλευσης» της φιλοξενίας και των συναισθημάτων τους - έστω και για επιστημονικούς σκοπούς. Ο γράφων θα μπορούσε να θεωρηθεί και ως «ιθαγενής» ερευνητής, με την έννοια ότι λόγω συγκυριών λειτούργησε κοινωνικά για πολλά χρόνια - από την παιδική του ακόμα ηλικία - μεταξύ των δύο ομάδων και πολύ πριν αυτές καταστούν ερευνητικό αντικείμενο για τον ίδιο ή ενδεχομένως και για άλλους. Δεν ήταν ξένη και άγνωστη φιγούρα (από αρκετούς ηλικιωμένους του Ήφαιστου ακόμα και σήμερα θεωρείται ως ο *μπιζ'ιμ Αντόν*, δηλ. *ο δικός μας Αντώνης*), παρά τις σημαντικές κοινωνικές διαφορές που χαρακτήριζαν την μακρόχρονη (από τα μέσα της δεκαετίας του 1960) σχέση. Διαρκείς, πολύχρονες και σε βάθος επαφές αποκάλυψαν μύχιες δομές σκέψης και αισθήματα, που θα ήταν δύσκολο να εκδηλωθούν κάτω από άλλες περιστάσεις. Η έρευνα, αν και αξιοποίησε εμπειρικό υλικό συγκεντρωμένο από πολλά χρόνια πριν, εν τούτοις εφάρμοσε επιστημονικές μεθόδους και τεχνικές από το καλοκαίρι του 1995. Στη διάρκεια της δεκαετίας η προσπάθεια παρουσίασε εξάρσεις αλλά και περιόδους ύφεσης. Οι περίοδοι αδράνειας, αν και αρχικά νοσηματοδοτήθηκαν ως περίοδοι αδικαιολόγητης καθυστέρησης της πορείας της έρευνας, εν τούτοις - αποτιμώμενες εκ των υστέρων - υπήρξαν ιδιαίτερα χρήσιμες, διότι έδωσαν τη δυνατότητα αποστασιοποίησης από το αντικείμενο και επαναπροσέγγισής του από διαφορετικές οπτικές γωνίες, ενώ ταυτόχρονα έδωσαν και τον απαραίτητο χρόνο για ένα μακρύ και χωρίς χρονικό άγχος προβληματισμό γύρω από τις εξελίξεις στον χώρο αυτό.

Η ανοιχτή σχέση ερευνητή και ερευνώμενου, όπου συχνά άλλαζαν ακόμη και οι ρόλοι, έδωσε την ευκαιρία σε ορισμένους Ρομά να εμπλακούν και οι ίδιοι στη διαδικασία της έρευνας από εναλλασσόμενες σκοπιές και να γευθούν πρωτόγνωρα μάλλον επίπεδα αυτογνωσίας και ενδοσκόπησης, να ξεφύγουν και να δουν για λίγο τον «εαυτό τους» με τα μάτια του «άλλου». Μία πρακτική που ακολούθησα ήταν η ακόλουθη: στις ερευνητικές εξορμήσεις στη Βουλγαρία (περισσότερες από 8) και στην Τουρκία (10 περίπου), συμμετείχαν εναλλάξ «επιλεγμένοι» Ρομά από την Αδριανουπόλεως και τον Ήφαιστο, η ματιά των οποίων διέκρινε πραγματικότητες και λεπτομέρειες που ήταν μάλλον αδύνατο να απομονώσω εγώ, ως μη-Τσιγγάνος. Αυτό έδωσε τη δυνατότητα να γίνουν πιο ουσιαστικές παρατηρήσεις, οι οποίες βοήθησαν συγκριτικά στη βαθύτερη κατανόηση της ελληνικής θρακικής πραγματικότητας. Οι Τσιγγάνοι δεν ήταν μόνο παθητικά «αντικείμενα» έρευνας, αλλά συμμετείχαν ενεργά στην παρατήρηση του εαυτού τους, ενώ στις ατέλειωτες συζητήσεις που έγιναν στη διάρκεια των ταξιδιών αναδείχθηκαν πτυχές των πραγμάτων που εντυπωσίαζαν και τους ίδιους...

Το υλικό της έρευνας και κυρίως τα γενεαλογικά δένδρα (22 περίπου) που συνετάχθησαν, παρά τις ελλείψεις τους (λόγω των φτωχών οικογενειακών μνημών ή της απουσίας πολύ ηλικιωμένων ατόμων) βοήθησαν να αποκαλυφθούν γενεαλογικές και κατ' επέκταση πολιτισμικές σχέσεις του παρελθόντος μεταξύ ομάδων που πλέον για διαφόρους λόγους έπαψαν να επικοινωνούν. Τα γενεαλογικά δένδρα αποκάλυψαν ακόμη - ιδίως στην περίπτωση της Αδριανουπόλεως - περιπτώσεις προγόνων οι οποίοι προέρχονταν από περιοχές της ανατολικής (τουρκικής) Θράκης και οι οποίοι είτε εγκλωβίστηκαν είτε επέλεξαν να μείνουν μόνιμα στην ελληνική Θράκη. Τα συμπεράσματα επεκτάθηκαν και στα γλωσσολογικά πεδία, αφού έτσι μπορούσε να εξηγηθεί η χρήση διαφορετικής γεωγραφικής προέλευσης λέξεων (π.χ. σλαβικής προέλευσης) από ορισμένα τμήματα του πληθυσμού.

Οι προϋπάρχουσες μακρόχρονες κοινωνικές σχέσεις (μεταξύ εμού και των Ρομά) στη διάρκεια της έρευνας καλλιεργήθηκαν σε ένα άλλο επίπεδο ξεφεύγοντας από την απλή αλληλοκατανόηση, τη συναισθηματική και φιλική επικοινωνία. Πλέον η επίσκεψη σε κάποιο καφενείο του οικισμού ή, συχνότερα, επισκέψεις μακράς διαρκείας σε σπίτια ενσωμάτωνονταν στις στρατηγικές της έρευνας, αφού στόχος ήταν να καταγραφεί όλο το φάσμα των απόψεων που αφορούν στην ταυτότητα και γι' αυτό η επαφή με τα άτομα που είχαν τις πιο ακραίες και αντιθετικές απόψεις, ήταν εξίσου σημαντική με αυτά που εξέφραζαν τις πλειοψηφικές τάσεις. Τα δείγματα ήταν μάλλον ικανοποιητικά αφού η ουσιαστική και μακρόχρονη συζήτηση πάνω στο αντικείμενο της έρευνας κάλυψε δεκάδες άτομα, διαφορετικών ηλικιών, εμπειριών και οικονομικής κατάστασης. Οι διαφορές μεταξύ των δύο φύλων ήταν επίσης εμφανείς. Οι γυναίκες φαίνονταν ανέτοιμες να διατυπώσουν ουσιαστικό λόγο πάνω στα συγκεκριμένα ζητήματα. Εμφανείς όμως ήταν και οι διαφορές στο μορφωτικό επίπεδο, καθώς όσοι εκτέθηκαν στην επιρροή του σχολείου, παρουσίαζαν ουσιαστικές διαφοροποιήσεις από τους υπολοίπους.

Στην έρευνα ενεπλάκησαν ως πληροφορητές «έντασης εργασίας» περισσότερα από 16 άτομα στον Ήφαιστο και άλλα τόσα περίπου στην Αδριανουπόλεως. Επρόκειτο για «προνομιακούς» πληροφορητές, οι οποίοι σε κάθε στιγμή ήταν προσβάσιμοι και έτοιμοι να συζητήσουν αναλυτικά οποιοδήποτε ζήτημα και να καταθέσουν τις εμπειρίες και τις σκέψεις τους. Η επαφή με αυτούς διήρκεσε χρονικά περισσότερο από ότι με τους υπολοίπους «περιστασιακούς» πληροφορητές, οι οποίοι όμως υπήρξαν εξίσου σπουδαίοι για τη συλλογή του ερευνητικού υλικού, αφού πρόσφεραν πλούσιες πρωτογενείς μαρτυρίες από την ατομική τους εμπειρία, που - όπως και όλων των υπολοίπων - διασυνδέεται με τη συλλογική εμπειρία των οικισμών. Οι περιστασιακοί

πληροφορητές δεν ήταν πάντα ενήμεροι για τη σκοπιμότητα της συζήτησης, διότι αφ' ενός κάτι τέτοιο θα δέσμευε το λόγο τους σε ένα στερεοτυπικό άξονα επιβολής στον ερωτώντα της άποψης ότι οι ίδιοι δεν είναι Τσιγγάνοι (Ηφαιστος) και αφ' ετέρου υπήρχε ο κίνδυνος να διακόψουν τη συζήτηση είτε από ντροπή είτε και από φόβο.

Αναπόφευκτη συνέπεια της συχνής επαφής - διακριτικής ή φανερής - με τους πληροφορητές «έντασης» ήταν η πρόκληση αντιπάθειας από άτομα που είχαν προσωπικές διαφορές - τελείως άσχετες με την έρευνα - μαζί τους. Ως αντίδραση, διατυπωνόταν συχνά σε βάρος τους η κατηγορία ότι «...πουλούν τον συνοικισμό και θα μας λένε γύφτους» (Ηφαιστος). Βασικός στόχος τέτοιων μομφών ήταν να αποκοπούν οι πληροφορητές «έντασης» από τον ερευνητή, διότι οι «αντίπαλοι» θεωρούσαν ότι αυτή η σχέση, όσο πιο πολύ καλλιεργούνταν, τόσο θα προσέφερε πλεονεκτήματα στους «προνομιακούς», όπως καλύτερη πρόσβαση στο τοπικό πελατειακό σύστημα, σε διοικητικές υπηρεσίες της πόλης, στην παροχή διευκολύνσεων από δημαρχία και νομαρχία, και ίσως οικονομικά οφέλη που αποκρύπτονται. Ο φθόνος γρήγορα μεταλλάχθηκε σε ιδεολογική αντίθεση με κεντρικό σημείο αναφοράς των «αντιπάλων» την απόρριψη της τσιγγάνικης ταυτότητας. Ο ερευνητής θα πρέπει να έχει υπόψιν του παρόμοιες δυσκολίες, οι οποίες οδηγούν σε αναπροσανατολισμό των στρατηγικών προσέγγισης του ερευνητικού αντικείμενου και των μεθόδων που χρησιμοποιεί. Σε ορισμένες περιόδους δαπανήθηκε περισσότερη ενέργεια για τη διαχείριση προβλημάτων αυτής της φύσης, παρά για την έρευνα καθ' εαυτήν. Άλλωστε το αντικείμενο της μελέτης (ταυτότητα και σχέση με τις περιβάλλουσες εθνικές ομάδες) είναι από τη φύση του φορτισμένο με ένταση και προκαταλήψεις. Σε κάθε περίπτωση η ύπαρξη και περαιτέρω καλλιέργεια στενών προσωπικών δεσμών με μέλη της ομάδας βοηθά στην υπέρβαση των αναπόφευκτων δυσκολιών που θα ανακύψουν.

Οι σημειώσεις, με εξαίρεση τα γενικά ερωτηματολόγια, ήταν πολλές αλλά πρόχειρες, χωρίς αρχικά λογική σειρά, καθώς σε ορισμένες περιπτώσεις η κινηματογραφικής ταχύτητας ροή των πληροφοριών δεν επέτρεπε να καταγραφούν όλα τα στοιχεία. Ορισμένες φορές υπήρχε το συναίσθημα ότι διέφυγαν ανεπιστρεπτί πολύτιμα στοιχεία, αλλά σε ανύποπτο χρόνο και απρόσμενες συνθήκες επανεμφανίζονταν με διαφορετικό τρόπο, ώστε να υπάρχει πρακτικά η δυνατότητα να «συλληφθούν» στο χαρτί ή στο μαγνητόφωνο. Το ερευνητικό πλαίσιο μπορούσε να διαμορφωθεί από μία τυχαία συζήτηση σε ένα καφενείο, σε ένα σουβλατζίδικο της Κομοτηνής, στη διάρκεια μιας πρόχειρης συζήτησης με ένα αχθοφόρο της πλατείας ή στη λαϊκή αγορά της πόλης. Με τον καιρό το υλικό αποκαθάρθηκε από τα «μη χρήσιμα» για τη συγκεκριμένη έρευνα στοιχεία, συσχετίστηκε με θεωρητικές γενικεύσεις και άρχισε να διαφαίνεται ένας αρχικά αδρός και αργότερα πιο αναλυτικός χάρτης της πραγματικότητας. Απαραίτητο και τελικό στάδιο για κάθε συμπέρασμα, πριν ενσωματωθεί στον ευρύτερο κορμό, ήταν η επαλήθευσή του μέσα από επαφές με διαφορετικά άτομα και ομάδες από αυτά που αρχικά προκάλεσαν τη συγκρότησή τους. Στη διατύπωση των τελικών συμπερασμάτων επανελέγχθηκε η «συμβατότητα» του καθενός με τα υπόλοιπα.

Ήταν εμφανές εκ μέρους των Ρομά η τάση να αφομοιώσουν τον ερευνητή ουσιαστικά και συμβολικά, ώστε να αμβλυνθούν τα όποια χαρακτηριστικά του «άλλου» αναγνώριζαν επάνω του και εγκυμονούσαν τον «κίνδυνο» της ανάδειξης των ουσιαστικών διαφορών μας. Η διαδικασία αυτή βρήκε ανταπόκριση από τη δική μου πλευρά όχι τόσο (ή μόνο) από ερευνητική σκοπιμότητα, όσο από τη διάθεση να στηρίξω την τραυματισμένη αυτοεικόνα τους. Το ντύσιμο προσαρμόστηκε στη δική τους αισθητική, ο λόγος διανθίστηκε από φράσεις και λογικά σχήματα οικεία στην καθημερινότητά τους, σε βαθμό που να πιστοποιούν ιδεολογική και πολιτισμική

συγγένεια με την κοινότητα. Η θέση που θα καταλάμβανα σε μία γιορτή - χωροταξικά και συμβολικά - έπαψε να είναι αυτή που επιφυλασσόταν στους ξένους. Έγινε εκούσιος δέκτης του κοινωνικοποιητικού μηχανισμού της ομάδας, ώστε να αισθανθώ τη δύναμη ενός - έστω λανθάνοντα ή αβαθούς - εκτισγγανισμού σε αισθητικές και ιδέες. Αυτή η σχέση απελευθέρωνε τις συμπεριφορές τους από το βάρος και το άγχος των οποιονδήποτε στρατηγικών.

Η εξέλιξη αυτή, πέρα από τα συναισθηματικά της προαπαιτούμενα, προϋπέθετε και μια λεπτή τεχνική αποκρυπτογράφησης του πρόδηλου και επιφανειακού από το εσωτερικό και δυσανάγνωστο νόημα των λόγων και των πράξεών τους (Λυδάκη 1998:92). Ακόμα και η σιωπή έκρυβε το δικό της νόημα. Άλλωστε η υπερβολική χρήση της γλώσσας του σώματος, αλλά και των παραγλωσσικών φαινομένων (τρόπος ομιλίας, τόνοι φωνής, ταχύτητα, παύσεις κ.ά.) αντιστάθμιζε την περιγραφική ικανότητα του φτωχού από άποψη τεχνικής και όγκου λεξιλογίου τους (τσιγγανόφωνων και τουρκόφωνων). Και είναι φυσικό, καθώς η σοφία αιώνων και οι εμπειρίες από τη μάχη της επιβίωσης τους διδάξαν συμπεριφορές αναγνωριστικές, ευέλικτες και αμυντικές. Το βάθος της επικοινωνίας που θα επιτευχθεί μαζί τους, κρίνεται από την δυνατότητα να αντιλαμβανόμαστε την πολυσημία των λόγων και των παραμικρών κινήσεων και να ξεχωρίζουμε τα σημαίνοντα από τα πολλαπλά σημαίνόμενα. Η συχνή αποτυχία του σύγχρονου αστού να αντιληφθεί αυτή την πραγματικότητα, ενεργοποιεί τα συνήθη ανακλαστικά και τις στρατηγικές συμπεριφορές που επιφυλάσσουν στους «άλλους». Η συναισθηματική νοσημοσύνη (Goleman 1998) αποτελεί ένα σπουδαίο εργαλείο προσέγγισης και κατανόησης.

Η συγκέντρωση των στοιχείων, όπως ήδη προαναφέρθηκε, βασίστηκε σε μεθοδολογία που προσαρμοζόταν περιοδικά στις ιδιομορφίες του αντικείμενου της έρευνας. Αν και δεν ήταν επιθυμητή εξαρχής η ερμηνεία του πραγματολογικού υλικού με την εφαρμογή προκατασκευασμένων ερμηνευτικών σχημάτων, εν τούτοις γρήγορα διαφάνηκε ότι και η τσιγγάνικη κοινωνία δεν ήταν παρά μια παραδοσιακή κοινωνία του ελληνικού και ευρύτερα του βαλκανικού χώρου με πολλές δομικές ομοιότητες. Το μεγάλο τσιγγάνικο μωσαϊκό της Χερσονήσου του Αίμου το συνθέτουν κοινότητες που αντιμετωπίζουν λίγο πολύ κοινά οικονομικά, οικολογικά και πολιτικά προβλήματα.

Είναι σχεδόν ανύπαρκτες οι μελέτες μικρής κλίμακας με αυστηρή θεμελίωση σε εμπειρικά δεδομένα, ώστε να δίνουν τη δυνατότητα να προχωρήσουμε σε ευρείες συγκριτικές προσεγγίσεις και να κατανοήσουμε καλύτερα τις ιδιαιτερότητες των τσιγγάνικων κοινωνιών. Αν και οι δύο ομάδες της Αδριανουπόλεως και του Ηφαίστου γεωγραφικά είναι πολύ κοντά, εν τούτοις έχουν αναπτύξει σε ορισμένες πτυχές τους εντυπωσιακές πολιτισμικές και κοινωνικές διαφορές. Η σύγκριση μεταξύ των δύο οικισμών αποκτά ιδιαίτερο νόημα και στο επίπεδο της ανάλυσης των σχέσεών τους με τις περιβάλλουσες κοινωνίες από τις οποίες εξαρτώνται και επηρεάζονται άμεσα. Άλλωστε την ιστορία και τους μετασχηματισμούς των τσιγγάνικων ομάδων μπορούμε να τους προσεγγίσουμε, μόνο εάν έχουμε υπόψιν μας τις αλλαγές που συνέβησαν στις ευρύτερες κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές κλίμακες μέσα στις οποίες αναδόφευκτα εντάσσονται και λειτουργούν.

Η επικέντρωση της έρευνας στους όρους διαμόρφωσης και μετασχηματισμού της τσιγγάνικης ταυτότητας φιλοδοξεί να προτείνει νέες θεωρήσεις των φαινομένων εθνικής συνειδησης στη Θράκη. Αν στην υπόλοιπη Ελλάδα η ταυτότητα και η αίσθηση του «ανήκειν» ισορροπεί μεταξύ ελληνικής κοινωνίας και τσιγγάνικης πραγματικότητας, στη Θράκη η παρεμβολή μιας κυρίαρχης πολιτικά και πολιτισμικά μειονοτικής ομάδας (τουρκικής), αλλοιώνει το κλασικό μοτίβο ανάλυσης και επιβάλλει τη χρήση νέων επεξηγηματικών σχημάτων. Η πληθυσμιακή ετερογένεια και οι διασταυρούμενες εθνικές ιδέες διαμορφώνουν ένα ιδιαίτερο ερευνητικό αντικείμενο.

3. Ζητήματα ορολογίας

Σε ένα ιδεολογικό περιβάλλον όπου οι Ρομά αποτελούν αντικείμενο αφομοιωτικής πολιτικής, είναι ίσως ανέφικτο να υπάρξουν εθνοτικοί ή άλλοι προσδιορισμοί αποφορτισμένοι από το ιδεολογικό τους περιεχόμενο. Οι φορείς της τουρκικής ιδέας επιδιώκουν τον εκτουρκισμό του συνόλου των μουσουλμανικών πληθυσμών της ελληνικής Θράκης και δίνουν έμφαση στο εθνικό κριτήριο για τον προσδιορισμό τους, ενώ αντίθετα το ελληνικό κράτος επικαλούμενο τη Συνθήκη της Λωζάνης δίνει έμφαση στο θρησκευτικό χαρακτήρα της μειονότητας. Αντίθετα, η παρούσα έρευνα δίνει έμφαση στο πολιτισμικό κριτήριο και κρατά αποστάσεις τόσο από το θρησκευτικό, όσο και από τα εθνικιστικά κριτήρια των μηχανισμών που έχουν εδραιωθεί μεταπολεμικά στο χώρο της μειονότητας. Έτσι οι όροι *Τούρκοι* (σε πλάγια γραφή), Πομάκοι και Ρομά είναι αυτοί που κυριαρχούν, χωρίς να αποκλείονται και εναλλακτικοί προσδιορισμοί (τουρκογενείς κλπ). Ο όρος *Τούρκοι* έχει επιλεγθεί να διατυπώνεται σε πλάγια γραφή, αφ' ενός για να δώσει έμφαση στο πολιτισμικό περιεχόμενο (και όχι στο εθνικό) και αφ' ετέρου για να υποδηλώσει τα μεθοδολογικά προβλήματα που - με το ίδιο κριτήριο πάντα - ανακύπτουν γι' αυτούς που αυτοπροσδιορίζονται στην ελληνική Θράκη ως *Τούρκοι* στην καταγωγή. Στην πραγματικότητα πρόκειται για ετερόκλητους ιστορικά πληθυσμούς, ομογενοποιημένους και εκτουρκισμένους στο πέρασμα του χρόνου, εθνικά απομεινάρια της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Πρόκειται για ένα πολυώνυμο πλήθος ομάδων, μέσα στις οποίες υπάρχουν και επιβιώνουν ακόμη και εκτουρκισμένοι *νέγροι*, που κατοικούν στην περιοχή Ξάνθης (Εύλαλο, Κύρνος, Μικροχώρι, Άβατο, κλπ). Σύμφωνα μάλιστα με απόψεις που κατά καιρούς έχουν διατυπωθεί και από τον ίδιο τον εθνικιστικό μειονοτικό Τύπο της ελληνικής Θράκης, οι μουσουλμανικές εθνοτικές ομάδες της οθωμανικής Θράκης αποτελούνταν από μουσουλμάνους Τατάρους, Αλβανούς, Άραβες, Τούρκους, Βόσνιους, Κιρκάσιους, Λαζούς, Κούρδους... ακόμα και Έλληνες και Βούλγαρους, οι οποίοι εκτουρκίστηκαν και συναπαρτίζουν σήμερα τους μειονοτικούς πληθυσμούς (εφημ. Κομοτηνής *İleri* 31.10.1997, α.φ. 896).

Όσον αφορά τα μέλη της παραπάνω ομάδας, ένα αιώνα πριν, ούτε οι ίδιοι αυτοπροσδιορίζονταν ως *Τούρκοι*, αλλά ούτε και οι Πομάκοι ή οι Τσιγγάνοι τους αποκαλούσαν έτσι. Ομοίως, ούτε και πρόσφατα (οπότε και άρχισαν να αυτο-ορίζονται ως *Τούρκοι*) αναγνώριζαν στους Πομάκους και τους Ρομά την ιδιότητα του Τούρκου. Το ζήτημα βέβαια έχει ευρύτερες διαστάσεις και σχετίζεται με την ανάδυση της σύγχρονης τουρκικής ταυτότητας στην μετα-οθωμανική Τουρκία. Πομάκοι και (τουρκόφωνοι) Τσιγγάνοι αποκαλούσαν - και αποκαλούν εν μέρει - τους μουσουλμάνους του κάμπου *Γκατζάλ* και *Τσιτάκ* (εθνοτικοί όροι με συχνά έκδηλο υποτιμητικό περιεχόμενο). Οι τσιγγανόφωνοι Τσιγγάνοι αποκαλούν μέχρι σήμερα γενικά τους Τούρκους - αλλά και τους σύγχρονους *Τούρκους* της ελληνικής Θράκης - *Χοραχάι*. Σχετικό και το λογοπαίγνιο στη ρομανί: «*Ο χοραχάι ε χορένσα, ο ρομ ε ρομένσα, ο ντας ε ντασένσα*» (μετάφρ. ο *Τούρκος με τα γαϊδούρια, ο Ρομ με τους Ρομά και ο Έλληνας με τους Έλληνες* [Λιάπης 1998:143]).

Με την ίδια λογική και τα ίδια κριτήρια, ο όρος μειονότητα (ή μειονότητες) είναι γενικευτικός και δημιουργεί εντυπώσεις ομοιογενούς πολιτισμικά και κοινωνικά πληθυσμού. Η έρευνα δεν είναι υποχρεωμένη να κινείται στα όρια που χαράσσουν οι τρέχουσες και ρευστές πολιτικές πραγματικότητες. Ο εθνικός αυτοπροσδιορισμός μέσα σε ένα δεδομένο πολιτικό και κοινωνικό περιβάλλον, με συγκροτημένες σχέσεις εξουσίας και μηχανισμούς ιδεολογικού ελέγχου, είναι διαφορετικό ζήτημα από τις πολιτισμικές πραγματικότητες, οι οποίες διαμορφώνουν το δικό τους τοπίο,

ανεξάρτητα ακόμα και από τις συλλογικές ή ιδιωτικές δηλώσεις των ιδίων τους των μελών.

Στο τέρμα της οδού Αδριανουπόλεως, στο βορειοανατολικό τμήμα της Κομοτηνής, βρίσκεται η ομώνυμη συνοικία, γνωστή στο λαϊκό ιδίωμα ως Αλάν Κουγιού (στα τουρκικά *alan* σημαίνει πεδίο και *kyu* πηγάδι). Η ονομασία Αλάν Κουγιού (ή ορθότερα ως σύνθετη λέξη, σύμφωνα με την τουρκική γλώσσα από όπου προέρχεται *Αλάνκουγιού/Alankuyu*) έχει γίνει συνώνυμο της παράγκας (από εκεί και το *τενεκέ μαχαλάς*) και της εξαθλίωσης και περικλείει αρνητικές αξιολογικές αναφορές, που τραυματίζουν ψυχολογικά τους κατοίκους. Για το λόγο αυτό επιλέξαμε αντί της περιφραστικής περιγραφής «η συνοικία στο τέλος της οδού Αδριανουπόλεως» συντομογραφικά και σε γενική πτώση την ονομασία η «Αδριανουπόλεως», για δε τους κατοίκους τον όρο οι «Αδριανουπολίτες». Οι δύο όροι στο εξής για καθαρά πρακτικούς λόγους θα χρησιμοποιούνται χωρίς εισαγωγικά (Αδριανουπόλεως και Αδριανουπολίτες). Η ενδεχόμενη σύγχυση μεταξύ της συνοικίας Αδριανουπόλεως της Κομοτηνής και της πόλης Αδριανούπολη της τουρκικής Θράκης (τουρκ. Edirne) αποτρέπεται εν μέρει από το γεγονός ότι, σήμερα πλέον, η πόλη εκείνη της ανατολικής Θράκης (το όνομα της οποίας φέρει και η οδός της Κομοτηνής όπου ζουν οι Ρομά) μνημονεύεται στη δημοτική σε γενική πτώση (της *Αδριανούπολης*), ενώ η γενική της καθαρεύουσας (της *Αδριανουπόλεως*) θα παραπέμπει στο κείμενο απευθείας στην τσιγγάνικη συνοικία της Κομοτηνής. Η επί μακρόν σχεδιαζόμενη από την πολιτεία μετεγκατάσταση των κατοίκων της συνοικίας σε ανατολικότερη περιοχή της πόλης, κοντά σε ένα άλλο υφιστάμενο οικιστικό πυρήνα, γνωστό ως *Ανάχωμα* (από το τεχνητό χωμάτινο ανάχωμα του παρακείμενου ποταμού Τρελοχείμαρρου) θα δημιουργήσει πιθανότατα νέους επίσημους ή ανεπίσημους τοπωνυμικούς προσδιορισμούς.

Η επίσημη ονομασία (*Ηφαιστος*) του δεύτερου οικισμού ενδιαφέροντος της μελέτης, είναι πιο ουδέτερη αξιολογικά, ενώ αντίθετα η λαϊκή ονομασία του (*Καλκάντζα*), παραπέμπει σε ρόμικο οικισμό/καταγωγή και έχει πάρει σαφώς υποτιμητική σημασία. Οι ίδιοι οι κάτοικοι, έξω τουλάχιστον από τα όρια της συνοικίας, προτιμούν την επίσημη ονομασία *Ηφαιστος*. Τα τοπικά τουρκόφωνα μέσα μαζικής επικοινωνίας (εφημερίδες, ραδιόφωνο) και η εθνικιστική διανόηση στο πλαίσιο της τακτικής τους να προκρίνουν τα τουρκικά τοπωνύμια έναντι των ελληνικών, χρησιμοποιούν τον όρο *Καλκάντζα*. Βέβαια εδώ υπάρχει το εξής παράδοξο, που αναδεικνύει και το άτοπο των συμβολισμών των εθνικιστικών απόψεων. Ο όρος δεν είναι τουρκικό τοπωνύμιο, αλλά είναι παραφθορά του επωνύμου του Έλληνα Γεν. Διοικητή Θράκης Ευάγγελου Καλαντζή (αν και η ετυμολογία του επιθέτου είναι πιθανότατα τουρκική), επί της θητείας του οποίου έγινε η μετεγκατάσταση του οικισμού (1938). Μάλιστα για μερικά χρόνια ο οικισμός - προς τιμήν του Γεν. Διοικητή επί των ημερών του οποίου πραγματοποιήθηκε η μετεγκατάσταση - ονομαζόταν (η) *Καλάντζεια*, αλλά στο στόμα των αγράμματων τουρκόφωνων Ρομά παρεφθάρη και έγινε *Καλκάντζα*. Η ονομασία *Καλκάντζα* ηχητικά τουλάχιστον παρέπεμπε - έμοιαζε με κάποιες από τις παλιές οθωμανικές ονομασίες χωριών της περιοχής: *Kalanca/Καλάντζα* (Παλαιά Καλλίστη), *Yalanca/Γαλιάντζα* (Γαλήνη) και *Büyük Doğanca/Μπιουγιούκ Ντογάντζα* (Μέγα Δουκάτο). Από τη δεκαετία του 1980, η ανάγκη του τουρκικού εθνικισμού να χρησιμοποιεί τουρκικά τοπωνύμια, ώθησε στην αποδοχή του όρου *Καλκάντζα*, ως τουρκοπρεπέστερου αισθητικά, ηχητικά και ετυμολογικά. Έτσι, το τουρκικής ετυμολογίας επίθετο του νεότερου «ιδρυτή» του *Ηφαιστού* το οποίο δημιούργησε το τοπωνύμιο *Καλκάντζα*, κατά ένα παράδοξο τρόπο και μάλλον απρόβλεπτο από τον ίδιο, εντάχθηκε στον γλωσσικό εθνικιστικό κώδικα της περιοχής. Πάντως κανένας όρος δεν μπορεί να

θεωρηθεί πολιτικά ουδέτερος, αφού ο χρήστης αξιολογεί την αντικειμενικότητα ανάλογα με την οπτική του γωνία.

Για την αποφυγή λογικών που υποβόσκουν σε άλλους προσδιορισμούς, το τμήμα της Θράκης που ανήκει στην Ελλάδα προσδιορίζεται με εθνικο-γεωγραφικούς όρους, δηλαδή ως ελληνική Θράκη. Στο τουρκικό εθνικιστικό λεξιλόγιο η περιοχή χαρακτηρίζεται με τον γεωγραφικό της προσδιορισμό (δυτική Θράκη), για να αποφευχθεί η χρήση του εθνικού προσδιοριστικού (ελληνική Θράκη) (Λιάπης 1991). Όμως ο όρος *δυτική Θράκη* (*Bati Trakya*) είναι σαφώς λανθασμένος γεωγραφικά, αφού η ελληνική Θράκη καταλαμβάνει όχι το δυτικό αλλά το νοτιοδυτικό τμήμα του συνόλου της Θράκης. Ιστορικά, δυτική Θράκη εθεωρείτο το τμήμα εκείνο της ευρύτερης Θράκης, το οποίο μετά την προσάρτηση της ανατολικής Ρωμυλίας στο Βουλγαρικό Βασίλειο το (1885) είχε απομείνει στην οθωμανική αυτοκρατορία (συμπεριλαμβανομένης της σημερινής ελληνικής Θράκης αλλά και των πομάκικων καζάδων Εγρί Ντερέ, Νταρί Ντερέ κλπ, που σήμερα ανήκουν στη Βουλγαρία). Ο όρος *δυτική Θράκη* στο τουρκικό εθνικιστικό πλαίσιο ιδεών και στην πληθώρα των σχετικών δημοσιεύσεων παραπέμπει και σήμερα ακόμη σε μια περιοχή με δυστυχείς Τούρκους που υποφέρουν αναμένοντας τη λύτρωση από τη Μητέρα Πατρίδα κλπ. Η ελληνική πλευρά, αν και τον χρησιμοποιεί έξω από τα ιδεολογικά και ιστορικά συγκείμενά του, δείχνει να μην έχει γνώση της σημασίας της χρήσης του γεωγραφικού όρου δυτική Θράκη. Σε μία μόνο περίπτωση στο παρελθόν υπήρξε επίσημη αντίδραση στην χρήση του επιθέτου σε ονομασία μειονοτικού συλλόγου (περιод. *Hür Hakka Davet*, Νοε-Δεκ 1995, 51[24]). Τα σύνορα και η εθνική κυριαρχία είναι δεδομένα και με αυτή τη λογική, χωρίς ιστορικούς αναχρονισμούς και λογικές αμφισβήτησης των εθνικών συνόρων, τα δύο άλλα τμήματα που συγκροτούν από κοινού με το ελληνικό την ευρεία ή μείζονα Θράκη, αποκαλούνται τουρκική και βουλγαρική Θράκη.

Το εθνώνυμο Ρομ συνδυάζει αυτοπροσδιορισμό και ετεροπροσδιορισμό. Οι τσιγγάνοφωνοι Ρομά αυτοπροσδιορίζονται ως Ρομά: *με σεμ Ρομ*, δηλαδή, *εγώ είμαι Ρομ*. Με την ίδια ονομασία είναι γνωστοί σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες αλλά και σε επίσημα κείμενα της Ευρωπαϊκής Ένωσης και του Ο.Η.Ε. Στην Τουρκία ο όρος αποδίδεται ως Roman.

Η λέξη Ρομ μπορεί να γραφεί και με ωμέγα (Ρωμ), διότι στην σανσκριτικής προέλευσης λέξη υπήρχε πιθανότατα μακρά συλλαβή, η οποία επηρέαζε τη γραφή (Λιάπης 1998:40). Ειδικά στο εθνώνυμο αυτό η μελέτη ακολουθεί τους κανόνες κλίσης της τσιγγάνικης γραμματικής (α' ενικό και α' πληθυντικό αριθμό του αρσενικού γένους), και έτσι μνημονεύονται ο Ρομ και οι Ρομά. Ομοίως, όταν χρησιμοποιείται το επίθετο *ρομανί*, γράφουμε *η ρομανί γλώσσα* (η τσιγγάνικη), *τα ρομανέ* (τα τσιγγάνικα). Αντίθετα, σε όλα τα άλλα εθνώνυμα (εξώνυμα) που τους προσάπτουν οι άλλοι, χρησιμοποιούνται οι κανόνες της ελληνικής γραμματικής (οι Αθίγγανοι, οι Τσιγγάνοι, οι Γύφτοι κ.ά.).

Στα τουρκικά, η λέξη *τσιγκενέ* (*Çingene*) δεν είναι απλά μια απαξιωτική έννοια, ενταγμένη στο τουρκικό λαϊκό ή νεότερο εθνικιστικό λεξιλόγιο, που συντάσσεται με όρους ιστορικών πεπρωμένων, αλλά εκφράζει μια ριζικότερη αντίθεση, καθώς αρνείται το δικαίωμα συμμετοχής στο τουρκικό έθνος κάτω από οποιεσδήποτε συνθήκες (ενώ αντίστοιχη απαγόρευση δεν υπάρχει για τους Πομάκους), περιορίζοντας τους Τσιγγάνους στην βιολογική τους φυσιογνωμία. Ακόμα και ένας χριστιανός μπορεί να αλλαξοπιστήσει και να γίνει αποδεκτός με τιμές ως Τούρκος, όμως ένας Τσιγγάνος, αν και είναι ήδη μουσουλμάνος, είναι δύσκολο να γίνει ολοκληρωτικά αποδεκτός. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μια φυλετική προσέγγιση με φαντασιώσεις «καθαρότητας» και «μολύνσεων» και σε μια τέτοια κλίμακα οι Τσιγγάνοι ενσαρκώνουν το απόλυτο κακό, όπως οι νέγροι στην περίοδο

του απαρτχάιντ στη Νότια Αφρική. Το «νέγρικο αίμα» που έρρεε στις φλέβες τους ήταν μια μη αναστρέψιμη πραγματικότητα, αυτό ήταν που καθόριζε τις εθνικές/φυλετικές τους εντάξεις!

Σε αντίθεση με τους εκτουρκισμένους Τσιγγάνους που αυτο-φαντασιώνονται ως μέλη του τουρκικού έθνους, οι *Τούρκοι* μουσουλμάνοι της Θράκης δεν συμμερίζονται αυτή την... υπερφίαλη και... προσβλητική για την τουρκική εθνική αξιοπρέπεια αξίωση των Ρομά! Οι παραχωρήσεις, δηλαδή η ρητορική αποδοχή τους ως Τούρκων, και η στρατηγικού χαρακτήρα ανοχή στη διάθεσή τους να συμμετάσχουν σε ορισμένες θεσμοθετημένες εκφάνσεις της μειονοτικής ζωής, στηρίζονται στις ανάγκες ενίσχυσης της πολιτικής τουρκικής ισχύος και όχι στην διάθεση κοινωνικής αποδοχής τους. Και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, οι λιγοστοί Ρομά που μετανάστευσαν παλαιότερα στην Τουρκία και βγήκαν από το πολιτικό πλαίσιο της Θράκης, έχασαν αυτομάτως τη στρατηγική αξία που είχαν ως τότε για τον τουρκικό εθνικισμό και κατήλθαν στην κατώτατη κοινωνική κλίμακα, στη θέση όλων των Τσιγγάνων της γειτονικής χώρας.

Στη Θράκη ήταν από παλιά γνωστοί ως Κατσιβελ(λ)οι και στους λόγιους κύκλους ως Αθίγγανοι. Οι όροι Γύφτοι και Αθίγγανοι κυριάρχησαν μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Οι τουρκόφωνοι πληθυσμοί της Θράκης τους ονομάζουν παραδοσιακά Kibti (στη λήγουσα αντί για τόνο τίθεται το επιμηκυντικό σύμβολο της τουρκικής ^ γνωστό ως *uzatma* ή *düzeltme izareti*) και στα νεότερα χρόνια Kipti (δηλ. Κόπτης).

Οι οθωμανικοί τύποι Cingane (Τζινγκανέ) και Çingane (Τσινγκανέ) προέρχονται από τις αντίστοιχες βυζαντινές ονομασίες Ατζίνγκανοι και Ατσίνγκανοι. Στα νεότερα όμως χρόνια και ιδιαίτερα μετά τη γλωσσική μεταρρύθμιση, που εισήγαγε ο Μ. Κεμάλ στην Τουρκία (1929), ο όρος Çingane (αν και ξενικός) ακολούθησε τον κανόνα της φωνηεντικής συμφωνίας των τουρκικών λέξεων, σύμφωνα με τον οποίο το πρώτο φωνήεν της λέξης, δηλ. το -i «λεπτό», καθορίζει και το χαρακτήρα των υπολοίπων, που επίσης θα πρέπει να είναι «λεπτά». Έτσι, είχαμε ποιοτική μεταβολή του «χοντρού» φωνήεντος -a της παραλήγουσας στο «λεπτό» -e και τον νεότερο τύπο Çingene, με τον οποίο είναι γνωστοί σήμερα.

Η οθωμανική προφορά ως Τσινγκανέ της λέξης Cingane επιβίωσε παλαιότερα τουλάχιστον μεταξύ των Ελλήνων του Ιάσμου. Η οθωμανική λέξη στην παραλήγουσα και πάνω από το γράμμα -a είχε το σύμβολο ^ που τροποποιούσε την προφορά από Τσιγγανέ σε Τσινγκανέ. Σε ελληνική εφημερίδα της Κωνσταντινούπολης βρίσκουμε τη λέξη «τσιγγιανέδων» (εφημ. Κων/πολης Βυζαντίς 24.2.1872, α.φ.482)

Οι οθωμανικοί όροι Kibti (Σαρρής 1990b:167), Kipti και Kibtiyan αποτελούν παραφθορά του όρου Κόπτης, όπου έχουμε τη συνήθη μεταβολή του συμφώνου -π σε -b (π.χ. Πύργος> Burgaz). Το εθνώνυμο αποτελεί και επίθετο αρκετών οικογενειών Ρομά του νομού Ροδόπης και συναντάται στα χωριά Αρίσβη, Άρατο, Νεύρα, Μαυρομμάτι, Μελέτη, Βέννα, Εργάνη, Μίρανα, Μικρό Πιστό κ.α. Υπό την πίεση όμως της έντονης περιθωριοποίησης που υφίστανται, της απαξίωσης του όρου στην τουρκική γλώσσα και στο σύγχρονο εθνικιστικό λεξιλόγιο (όπου η ύπαρξη γλωσσικών δεικτών τσιγγάνικης παρουσίας δεν είναι αποδεκτή), πολλά άτομα από τη δεκαετία του 1980, υπέβαλαν αιτήσεις στις αρμόδιες υπηρεσίες για την απόλεια και αντικατάσταση του επιθέτου Kizti (εφημ. Κομοτηνής 9.6.1988, α.φ.6969).

Ο αραιά πλέον απαντούμενος αυτοπροσδιορισμός *Τουρκόνγφτοι*, (τουρκ. *Türk Cingeneleri*) οθωμανικής λογικής, παραμένει εν μέρει λειτουργικός στις νέες συνθήκες καθώς συνδυάζει την αποδοχή της ταυτότητας του *Τσιγγάνου* (από επιλογή ή από αδυναμία απόκρυψής της), αλλά και της ιδιότητας *Τούρκος*. Πρόκειται για αυτοπροσδιορισμό με ιστορική νομιμοποίηση και αναγνωρισιμότητα και είναι ένα καλό δείγμα προσαρμογής και διατήρησης ισορροπιών σε ψυχολογικό κυρίως επίπεδο,

μία και το υψηλό κύρος του πρώτου συνθετικού (Τούρκος), εξισορροπεί το αντιστρόφως ανάλογα χαμηλό κύρος του δευτέρου (Γύφτος).

Οι κάτοικοι του Ηφαιστού αποκαλούν την περιοχή τους στην ελληνική γλώσσα «συνοικισμό Ηφαιστού» θεωρώντας ότι έτσι διαφοροποιείται και αποστιγματίζεται από το υποτιμητικό και κακόηχο Καλκάντζα.

Μεταπολεμικά -και για να αποσυνδεθεί ο όρος πολιτικά από την δικτατορία του Ιωάννη Μεταξά, στην περίοδο της οποίας έγινε η μετεγκατάσταση (1938)- οι αρχές μετονόμασαν την μέχρι τότε επίσημη ονομασία του συνοικισμού (Καλκάντζεια) σε Ήφαιστο, παραπέμποντας στον αρχαίο έλληνα θεό, ο οποίος ασχολιόταν με τη φωτιά και το σίδηρο, όπως κάποιοι πρόγονοι των κατοίκων. Στην Κομοτηνή άλλωστε υπάρχει και πλατεία Ηφαιστού όπου είναι συγκεντρωμένα τα λευκοσιδηρουργεία (τενεκετζήδικα) της πόλης, χωρίς όμως να έχουν σχέση με τους κατοίκους του συνοικισμού Ηφαιστού. Αντίθετα η οδός Ηφαιστού στην Αθήνα φαίνεται να είχε στο παρελθόν σχέση με τους Γύφτους σιδηρουργούς (Μπίρης 1954:14).

Στον Ήφαιστο, μία πολύ μικρή μερίδα τουρκοφρόνων νέων χρησιμοποιεί στην ελληνική γλώσσα τον όρο «χωριό», για δύο διαφορετικούς αλλά συσχετιζόμενους λόγους. Πρώτον, διότι έτσι αποφεύγει να τον ονομάσει μαχαλά ή συνοικισμό, καθώς πιστεύουν - όχι πάντα ορθώς - ότι στον κοινό λόγο των ελληνόφωνων κατοίκων της Κομοτηνής η λέξη συνοικισμός παραπέμπει μόνο στον Ήφαιστο και συνεπικώς στους «γύφτους», ενώ η λέξη μαχαλάς επίσης παραπέμπει στο συνθετικό «γυφτομαχαλάς» (και στην τουρκική γλώσσα «Çingene mahallesii») και, δεύτερον, διότι έτσι φαντασιώνονται ότι αποκόπτουν πολιτισμικά τον Ήφαιστο από την Κομοτηνή (όπου μόνο ως «συνοικισμός Αθιγγάνων» είναι γνωστός από το 1937) και τον εντάσσουν στην ενότητα των μειονοτικών χωριών του «Γιακά» (Ασώματος, Θάμνα, Μίσχος, Ρίζωμα κλπ), παρά το γεγονός ότι αυτά απέχουν κάποια χιλιόμετρα από τον Ήφαιστο, ενώ με την Κομοτηνή έχει σχεδόν ενωθεί (μετά μάλιστα και την κατασκευή του νέου οικισμού των παλιννοστούντων Ποντίων). Πάντως, εάν εξαίρσει κανείς τον μινιάρ του συνοικισμού που υψώνεται στο κέντρο του και είναι ορατός σε όποιον πλησιάζει τον συνοικισμό από την Κομοτηνή (ανατολικά), κανένα άλλο στοιχείο δεν θυμίζει χωριό και μάλιστα του Γιακά...

Αντίθετα οι κάτοικοι της Αδριανουπόλεως δεν διστάζουν να αποκαλούν τη συνοικία τους στα ελληνικά και στα τουρκικά Αλάνκουγιου, παρά το γεγονός ότι οι καθιερωμένοι συνειρμοί και εδώ παραπέμπουν σε Τσιγγάνους και τενεκεδόσπιτα. Σε ορισμένους νέους όμως διαπιστώθηκε μία τάση να αποφεύγουν τον όρο Αλάνκουγιου και να χρησιμοποιούν την επίσημη ονομασία «τέρμα οδού Αδριανουπόλεως». Οι ίδιοι χρησιμοποιούν επίσης τον όρο «γειτονιά».

Οι Αδριανουπολίτες αποκαλούν τους εκατεστημένους Ρομά του Ηφαιστού και των Σατών *γερλίο* (τσιγγανοποιημένη τουρκική λέξη που σημαίνει ντόπιος και κατ' επέκταση εγκατεστημένος), με μία σαφώς υποτιμητική σημασία. Στην παραδοσιακή νοηματοδότηση των παλαιότερων, γερλίο είναι ο «μπασταρδεμένος, που δεν είναι ούτε Τούρκος, ούτε Τσιγγάνος, και δεν ξέρει τσιγγάνικα». Γενικότερα υπάρχει μία πλειάδα τσιγγανώνων από το παρελθόν, τα οποία πλέον υπό το βάρος των κοινωνικών αλλαγών και των πληθυσμικών ανακατατάξεων έχουν μείνει είτε μετέωρα χωρίς πληθυσμό αναφοράς, είτε αναφέρονται σε ομάδες που τείνουν να εξαφανιστούν.

4. ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α': Το Παρόν και το Παρελθόν

4.1 *Ιστορία*

Στο β' μισό του 14^{ου} αι. καταλαμβάνεται από τους Οθωμανούς η σημερινή ελληνική Θράκη, αφού είχε προηγηθεί μία μακρά περίοδος αναταραχών και αστάθειας (Λουγγής 2000:98). Από τις γνωστές πηγές της εποχής (βυζαντινές ή οθωμανικές) καμία δεν αναφέρεται στους Ρομά της περιοχής (για την παρουσία τους γενικότερα στο Βυζάντιο βλ. Soulis 1961). Υποθέτουμε ότι η πρώτη παρουσία τους από τον 11^ο ήδη αι. στην Κωνσταντινούπολη, δεν μπορούσε παρά να σημαίνει ότι στο β' μισό του 14^{ου} αι. είχαν απλωθεί μέχρι και τη νοτιοδυτική Θράκη. Οι οχυρωμένες πόλεις ήταν μάλλον οι διαδοχικοί προορισμοί των караβανίων, καθώς στην ύπαιθρο λόγω της μεγάλης αναστάτωσης από τους εμφυλίους των βυζαντινών και της διαρκούς ληστρικής δράσης των ανεξάρτητων από την κεντρική σουλτανική διοίκηση τούρκων πολεμιστών, δεν υπήρχαν κατάλληλες συνθήκες για περιπλάνηση χωρίς κινδύνους. Μόνο μετά την καθοριστική για την τύχη της Χερσονήσου του Αίμου μάχη στο Τζερνομιάνο (σημερινό Ορμένιο) το 1371, όπου νικήθηκαν οι συνασπισμένες χριστιανικές δυνάμεις, τερματίστηκαν οι εκτεταμένες πολεμικές επιχειρήσεις στη νοτιοδυτική Θράκη.

Ακολούθησε η περίοδος των εποικισμών με μουσουλμάνους από τη Μ. Ασία με σκοπό να εδραιωθεί η οθωμανική κυριαρχία στην περιοχή (Gökbilgin 1957). Οι έποικοι ήταν νομάδες και ανταποκρίνονταν με μεγαλύτερη ευχέρεια στους σχεδιασμούς της κεντρικής οθωμανικής διοίκησης, αφού είχαν τη δυνατότητα να μετακινούνται (Βογιατζής 1998:205). Είναι πιθανόν τα κύματα των νομάδων να συμπαρέσυραν μαζί τους και εξισλαμισμένους νομάδες Τσιγγάνους της μικρασιατικής ενδοχώρας, οι οποίοι προσετίθεντο στον αριθμό των μουσουλμάνων των νεοκατακτηθέντων εδαφών (για τους εξισλαμισμούς και τις εγκαταστάσεις μουσουλμανικών ομάδων στη Θράκη βλ. ενδεικτικά Salci 1943, Gökbilgin 1957, Yavuz 1986). Αυτό όμως δεν μας επιτρέπει να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι οι μουσουλμάνοι Ρομά της Θράκης και ευρύτερα του Αίμου εξισλαμίστηκαν στην Μικρά Ασία. Αντίθετα, είναι μάλλον πολλοί αυτοί που πρέπει να προσηλυτίστηκαν στη Θράκη, πιθανόν στους πρώτους αιώνες μετά την κατάκτηση, ακολουθώντας το παράδειγμα των ορεσίβιων Πομάκων κ.ά. Λαμβάνοντας υπόψιν και τη μαρτυρία του οθωμανού περιηγητή Εβλιγιά Τσελεμπί (17^{ος} αι.) ο οποίος αναφέρει ότι οι Οθωμανοί όταν κατέκτησαν την Κομοτηνή, βρήκαν στην πόλη Τσιγγάνους, μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι Τσιγγάνοι είχαν φθάσει στην περιοχή πριν τους Οθωμανούς.

Η παρουσία των Τσιγγάνων στον ευρύτερο ελληνικό χώρο αποτυπώνεται σε δύο διοικητικούς θεσμούς, ενός οθωμανικού της Θράκης και ενός της Κέρκυρας η οποία τελούσε υπό Ανδυγαυική κυριαρχία. Στα 1381 δημιουργείται στην Κέρκυρα το «Feudum Acigaporum» με πρώτο βαρόνο τον Αλοΐσιους ντε Τσίτρο (Αθανασοπούλου 2001:20), ενώ στα μέσα του 16^{ου} αι. στη διοικητική διαίρεση της αυτοκρατορίας συναντάμε το Σαντζάκι των Τσιγγάνων (Çingene sancağı), με έδρα τις Σαράντα Εκκλησιές (Kırklareli) και κυριότερα κέντρα τις πόλεις Χαριούπολη, Μάλγαρα, Ύψαλα, Κεσσάνη, Διδυμότειχο, Φέρρες, Κομοτηνή κ.ά. (Λιάπης 1998:19). Η μαρτυρημένη παρουσία των Τσιγγάνων στην Κρήτη ανάγεται στα 1323 (Μαυρομάτης 2001:12).

Το έτος 1695, εποχή του Σουλτάνου Μουσταφά II, ο αριθμός των Τσιγγάνων ανδρών στη Χερσόνησο του Αίμου και στην Ανατολή υπολογιζόταν στους 45.000

άνδρες, από τους οποίους 35.000 ήταν χριστιανοί και 10.000 μουσουλμάνοι (Gökbilgin 1988:424).

Στην πρώτη γενική απογραφή του πληθυσμού της οθωμανικής αυτοκρατορίας, που πραγματοποιήθηκε το 1831 για φορολογικούς σκοπούς και κάλυπτε μόνο τον άρρενα πληθυσμό, οι Τσιγγάνοι καταχωρούνται ξεχωριστά από χριστιανούς και μουσουλμάνους. Στην απογραφή αυτή και ειδικότερα στον καζά της Κομοτηνής (Γκιουμουλτζίνας) που ανήκε στο νομό (βιλαέτι) της Αδριανούπολης, καταγράφηκαν 1.712 Τσιγγάνοι (Τοντόροφ 1986:433). Γενικότερα και σύμφωνα με στοιχεία του Salname των ετών 1871-1872, στο βιλαέτι Αδριανούπολης υπάρχουν 762 άρρενες Τσιγγάνοι. Πιθανότατα όμως να πρόκειται μόνο για χριστιανούς άρρενες Τσιγγάνους, διότι σε επόμενο Salname των ετών 1875-1876 ο συνολικός αριθμός των Τσιγγάνων είναι πολύ αυξημένος και μάλιστα διακρίνονται οι πολυπληθέστεροι μουσουλμάνοι Τσιγγάνοι (22.688), από τους χριστιανούς (4.614).

Το 1871, ο Μ. Μελίρρυτος αναφέρει ότι στην Γκιουμουλτζίνα [για τη βυζαντινή προέλευση της οθωμανικής ονομασίας Γκιουμουλτζίνε (-α) (Κομοτηνή) βλ. Αλή 1994:13] υπήρχαν σαράντα κατοικίες Τσιγγάνων (Μελίρρυτος 1980:82), χωρίς να δώσει περισσότερες πληροφορίες για τον τόπο κατοικίας τους ή το θρήσκευμά τους. Σύμφωνα με άλλη αόριστη μάλλον μαρτυρία, Ρωμιοκατσιβελιοι (χριστιανοί Τσιγγάνοι) εμφανίζονται στην Κομοτηνή - άγνωστο αν ήταν διερχόμενοι ή εγκατεστημένοι - στις αρχές του 20^{ου} αι. (Φαίς 1994:99). Λίγο πριν την απελευθέρωση της Θράκης (σημερινό ελληνικό τμήμα), στην απογραφή που πραγματοποιήσε η διασυμμαχική διοίκηση Θράκης τον Μάρτιο του 1920, βρέθηκαν 1.834 Τσιγγάνοι (Lausanne... 1923:72), ενώ στα 1928 σύμφωνα με την ελληνική απογραφή βρέθηκαν 850. Το στοιχείο που μας αφορά δεν είναι η ορθότητα των απογραφών, αλλά το γεγονός ότι οι τσιγγάνικες ομάδες σε επίπεδο Θράκης ήταν ολιγομελείς και αποτελούσαν ένα πολύ μικρό ποσοστό όχι μόνο στο σύνολο του πληθυσμού, αλλά ειδικότερα στο σύνολο των μουσουλμάνων της περιοχής. Σταδιακά, χάρη στον υψηλό δείκτη γεννητικότητας σε συνδυασμό με την ραγδαία μείωση της παιδικής θνησιμότητας και την αύξηση του προσδόκιμου ορίου ζωής, τα ποσοστά ανατράπηκαν και πλέον οι Ρομά αντιπροσωπεύουν τουλάχιστον το 15% (από 2% περίπου στην περίοδο υπογραφής της Συνθήκης της Λωζάνης) του μουσουλμανικού πληθυσμού της Θράκης. Το αξιοπρόσεκτο πλέον πληθυσμιακό μέγεθος της ομάδας, αναβαθμίζει την πολιτική της βαρύτητα και την καθιστά υπολογίσιμο παράγοντα στις στρατηγικές των κρατών της περιοχής.

Η τελευταία εθνοτική καταγραφή των μουσουλμανικών πληθυσμών της Θράκης πραγματοποιήθηκε στα πλαίσια της γενικής απογραφής του έτους 1951 με τα ακόλουθα αποτελέσματα: 67.099 *Τούρκοι*, 26.592 *Πομάκοι*, 10.616 *Τσιγγάνοι*, 32 *Τσερκέζοι*. Σύμφωνα με τα στοιχεία της απογραφής, οι Ρομά αποτελούσαν στις αρχές της δεκαετίας του 1950 το 10,2% του συνόλου του μουσουλμανικού πληθυσμού.

Συγκριτικός πίνακας εξέλιξης πληθυσμού Κομοτηνής και Ήφαιστου

Έτος απογραφής	1961	1971	1981	1991	2001
Πληθυσμός Κομοτηνής (χωρίς τον Ήφαιστο και λοιπούς οικισμούς)	28.355	28.896	34.051	37.036	43.326
Ήφαιστος	1.203	1.414	1.568	1.285	1.519

Σύμφωνα με την απογραφή του 2001, ο Ήφαιστος είχε 1.519 άτομα (βλ. Πίν.), και ως οικισμός είναι ο πολυπληθέστερος από τους 27 οικισμούς που ανήκουν στο Δήμο Κομοτηνής. Για την Αδριανουπόλεως δεν υπάρχουν επίσημα στατιστικά στοιχεία, διότι ο πληθυσμός της είναι ενσωματωμένος μέσα στο πολεοδομικό συγκρότημα της Κομοτηνής. Από την απογραφή των οικογενειών που έγινε στα πλαίσια της παρούσας έρευνας το 1997, προέκυψε ότι στον οικισμό και στην περιοχή Ανάχωμα κατοικούσαν συνολικά 1.097 άτομα.

Η συλλογική τους μνήμη διατηρεί φαντασιακές εκτιμήσεις όχι μόνο για την απώτερη καταγωγή και την ιστορία τους, αλλά ακόμα και για τον πληθυσμό τους: «Σε όλη την Ευρώπη είμαστε πάνω από 70 εκ. Όμως τα κράτη κρύβουν τον πραγματικό μας αριθμό. Κάποτε ζήτησαν από την Ελλάδα να στείλει τους Τσιγγάνους στη Ρουμανία να κάνουν εκεί δικό τους κράτος, όμως η βασίλισσα Φρειδερίκη έκρυψε την αλήθεια και τους είπε: εμείς δεν έχουμε Τσιγγάνους στην Ελλάδα, γιατί εδώ δεν έχουμε Τσιγγάνες που να βάζουν στο...αυτί τους ένα λουλούδι. Εμείς δεν έχουμε τέτοιους στην Ελλάδα» (γέρος πληροφορητής από Αδριανουπόλεως, 2000). Γενικά υπάρχει η τάση για υπερβολή στον καθορισμό του μεγέθους των οικισμών τους. Στον Ήφαιστο πολλοί απάντησαν ότι ο οικισμός έχει 5 χιλ. κατοίκους ενώ οι πιο συντηρητικοί τους περιόρισαν σε 2,5 χιλ. Οι λόγοι είναι πολλές φορές πολιτικοί και αφορούν στην επιθυμία των ηγετίσκων των οικισμών να εκπροσωπούν μεγάλες ανθρώπινες ομάδες και μέσω αυτών να αυξάνεται η διαπραγματευτική τους ισχύ στις συναλλαγές με την πολιτεία και το πελατειακό σύστημα. Ανάλογες υπερβολές για τον αριθμό τους συναντά κανείς σε όλες τις περιοχές που ζουν Τσιγγάνοι, αλλά και στο εξωτερικό (Λυδάκη 1998:31).

Τα μεταναστευτικά ρεύματα των Τσιγγάνων προς όλες τις κατευθύνσεις της Χερσονήσου του Αίμου ήταν πολλά και συνήθως προκαλούνταν από τις στρατιωτικές και πολιτικές εξελίξεις.

Στα τέλη του 17^{ου} και στις αρχές του 18^{ου} αι. οι συγκρούσεις μεταξύ Αυστρίας και Οθωμανικής αυτοκρατορίας προκάλεσαν μεταναστευτικά ρεύματα προς το νότο της Χερσονήσου, για να συνεχισθούν μετά το 1860, όταν καταργήθηκε η δουλεία στα ρουμανικά πριγκιπάτα (Chiroi 1976:112). Τέλος, το μαζικότερο ίσως ρεύμα το προκάλεσαν οι Ρωσοτουρκικοί πόλεμοι. Βέβαια μικρότερες ή μεγαλύτερες ομάδες συνέχισαν να μετακινούνται αδιάκοπα από την εποχή των Βαλκανικών Πολέμων μέχρι και το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, για να φτάσουμε στη σημερινή εποχή, όπου η μετανάστευση προς την ελληνική Θράκη Τσιγγάνων, κυρίως της Βουλγαρίας και σε μικρότερο βαθμό της Τουρκίας, έχει χαρακτήρα ατομικό και είναι κυρίως παράνομη και εποχιακή.

Στη διάρκεια των Ρωσοτουρκικών συγκρούσεων του 1877-78, μετά από την κατάληψη της Φιλιππούπολης και τμημάτων της κεντρικής Ροδόπης από τα ρωσικά στρατεύματα (Ιανουάριος 1878), ο οθωμανικός στρατός υπό τον Σουλεϊμάν πασά οπισθοχωρεί και τον ακολουθεί ένα μεγάλο ρεύμα 150.000 μουσουλμάνων προσφύγων, το οποίο διασκορπίζεται στη νοτιοδυτική κυρίως Θράκη. Η περιοχή της Κομοτηνής δέχεται το μεγαλύτερο όγκο μουσουλμάνων προσφύγων, συνολικά 80.000 άτομα, από τους οποίους τα 40.000 παρέμειναν ως μόνιμοι κάτοικοι τόσο μέσα στην πόλη, όσο και στα γύρω χωριά (Şimşir 1989:117). Μέσα σε αυτούς τους μουσουλμάνους βρίσκονταν και οι πρόγονοι των σημερινών κατοίκων του Ήφαιστου, οι οποίοι εγκαταστάθηκαν μόνιμα στην περιοχή. Οι πρόγονοι των Ηφαιστιωτών κατάγονται από τις περιοχές Κίρτζαλι, Χάσκοβο, Ούλμπε κ.α., ενώ κάποιοι συγγενείς τους είχαν κατευθυνθεί προς τη Δράμα, τη Δοϊράνη και άλλες περιοχές της Μακεδονίας, με τις οποίες όμως έχασαν κάθε επαφή.

Στις δεκαετίες που ακολούθησαν μέχρι και την απελευθέρωση της σημερινής ελληνικής Θράκης, εκδηλώθηκαν πολλαπλά μεταναστευτικά κύματα, ώστε τελικά να δημιουργηθούν διαφορετικά τσιγγάνικα στρώματα, από την άποψη του χρόνου άφιξης αλλά και του χώρου προέλευσής τους.

Ο *δομικά* καθορισμένος νομαδισμός, που είναι το αποτέλεσμα και η προϋπόθεση ταυτόχρονα μιας συγκεκριμένης μορφής οικονομικής και κοινωνικής οργάνωσης και η *συγκυριακή* νομαδική ζωή, η οποία οφείλεται σε εξωγενείς παράγοντες, όπως πόλεμοι, διώξεις από τοπικούς πληθυσμούς κ.ά., διαγράφουν τα χαρακτηριστικά των τσιγγάνικων μετακινήσεων. Ένα σημαντικό τμήμα των Ρομά της Θράκης κατοικούσε από παλαιότερα στην περιοχή ή ήρθε με προσφυγική ιδιότητα ή εγκλωβίστηκε από τη χάραξη συνόρων μέσα από ένα συνδυασμό δομικού και συγκυριακού νομαδισμού, ως συνέπεια των στρατιωτικο-πολιτικών εξελίξεων στην ευρύτερη περιοχή. Είναι επίσης δύσκολο να προσδιορίσουμε την αναλογία των εγκατασταθέντων στον 19^ο και 20^ο αι. σε σχέση με όσους εγκαταστάθηκαν σε παλαιότερες εποχές. Άλλωστε στη σύγχρονη εποχή η διάκριση νομάδων και εγκατεστημένων δεν έχει παρά μόνο κοινωνιολογικό νόημα, διότι δεν υπάρχουν αμιγώς νομαδικοί πληθυσμοί.

Ο Ήφαιστος ως «κοινότητα» άρχισε να υφίσταται μετά τον Ρωσοτουρκικό Πόλεμο, όταν στην Κομοτηνή καταλήγουν μαζί με τους χιλιάδες μουσουλμάνους πρόσφυγες και Ρομά από διάφορες περιοχές της νότιας Βουλγαρίας. Αυτοί οι Ρομά προέρχονται από ήδη εγκατεστημένους και πιθανότατα τουρκοφωνήσαντες Ρομά των περιοχών που εγκατέλειψαν και έτσι παρουσιάζουν μεταξύ τους ομοιότητες που τους επιτρέπουν να συγκατοικήσουν στην περιοχή της Κομοτηνής (περιοχή εθνικού σταδίου-παλαιού Ηρώου και Υγειονομικού Σταθμού) και να σχηματίσουν μία συνοικία προσφύγων Τσιγγάνων, ετερογενών όσον αφορά τη γεωγραφική προέλευση, αλλά ομοιογενών όσον αφορά τα κοινωνικά και πολιτισμικά τους χαρακτηριστικά. Στην περιοχή υπήρχε ένας κεντρικός πυρήνας τενεκεδόσπιτων (ο πολυπληθέστερος) στο χώρο του παλαιού Ηρώου της πόλης, δεύτερος προς τον παρακείμενο ποταμό Μπουκλουτζά (κοντά στον Υγειονομικό Σταθμό) και τρίτος (ο μικρότερος) στην περιοχή του πρώην Γυμνασίου Αρρένων. Στις 19 Νοεμβρίου 1919, ο πρώτος έλληνας εφημερίδοπώλης που έφθασε με τρένο στο σιδηροδρομικό σταθμό της Κομοτηνής, βαδίζοντας προς το κέντρο της πόλης συνάντησε τις παράγκες των προγόνων των σημερινών κατοίκων του Ήφαιστου (Τσαϊλός 1974:5).

Αντίθετα, τους λόγους ίδρυσης της Αδριανουπόλεως πρέπει να τους αναζητήσουμε στην οριστική τριχοτόμηση της Θράκης και στις διαδικασίες μετασχηματισμού των αγροτικών κοινωνιών στις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αι. Ο πρώτος οικιστικός πυρήνας στην περιοχή συγκροτήθηκε από λιγοστές σκηνές, οι οποίες αποτέλεσαν μέσα από μια μάλλον αργή χρονικά διαδικασία πόλο έλξης Ρομά από διαφορετικές περιοχές, μουσουλμάνων αλλά και χριστιανών (οι τελευταίοι μετακινήθηκαν αργότερα στον Άρατο). Επρόκειτο για ημιεδραίους Ρομά, οργανωμένους ακόμα πάνω στην αυστηρή αρρενογονική συγγένεια και στις ράτσες, οι οποίοι δεν είχαν αποκατασταθεί οικιστικά και έβρισκαν στην Αδριανουπόλεως ένα συγγενές πολιτισμικό και γλωσσικό (τσιγγανόφωνο) περιβάλλον, αλλά ταυτόχρονα ήταν και ο οικισμός εκείνος που, σε αντίθεση με τον (τουρκόφωνο) Ήφαιστο, μπορούσαν ευκολότερα να βρουν ελεύθερο χώρο για την κατασκευή παρατήγματος. Ο Ήφαιστος (στην αρχική περιοχή εγκατάστασης) συγκροτήθηκε ως ομάδα αμέσως μετά την άφιξη στην Κομοτηνή των προσφύγων του Ρωσοτουρκικού πολέμου. Αντίθετα η Αδριανουπόλεως συγκροτήθηκε ως ομάδα πολύ αργότερα, ουσιαστικά μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, διότι τα πρώτα παρατήγματα (περίοδος 1920-1923) ήταν λιγοστά και η περιοχή λειτούργησε για μεγάλο διάστημα ως χώρος προσωρινής υποδοχής Ρομά από τα χωριά της ευρύτερης περιοχής, οι οποίοι δεν είχαν οριστικοποιήσει την έξοδο από το

νομαδισμό και αναζητούσαν εναλλακτικές λύσεις μέσα από προσωρινές μετακινήσεις. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι όταν στα 1937-38 πύκνωσε η αρθρογραφία στις τοπικές εφημερίδες της Κομοτηνής για την ανάγκη μετεγκατάστασης των «Αθιγγάνων» της Κομοτηνής, που τελικά μεταφέρθηκαν στη σημερινή περιοχή Ηφαίστου, δεν γίνεται πουθενά αναφορά στους Ρομά της Αδριανουπόλεως. Οι λόγοι σχετίζονται μάλλον με την απομακρυσμένη τοποθεσία της Αδριανουπόλεως από το τότε αστικό κέντρο, με τον μικρό αριθμό των οικογενειών που υπήρχαν εκεί, αλλά και με το γεγονός ότι δεν υπήρχαν μόνιμες κατασκευές παρά αντίσκηνα (και τενεκεδόσπιτα) και ένα σημαντικό τμήμα των εκεί διαμενόντων ήταν μετακινούμενο. Ως τέτοιος πληθυσμός δεν είχε χαρακτηριστικά εγκατεστημένων, δεν αποτελούσαν «αθιγγανική συνοικία» και δεν τράβηξαν την προσοχή των οπαδών του ευπρεπισμού της πόλης! Η Αδριανουπόλεως συνέχισε να αυξάνεται πληθυσμιακά όχι μόνο λόγω των υψηλών δεικτών γεννητικότητας, αλλά κυρίως εξαιτίας της εισροής οικογενειών ημι-νομάδων για αρκετές δεκαετίες. Αντίθετα, η πληθυσμιακή αύξηση του Ηφαίστου προήλθε μόνο από τη φυσιολογική αύξηση του πληθυσμού (συμπεριλαμβανομένων όμως και των πολλών επιγαμιών). Δεν υπήρξαν εδώ κύματα αφίξεων οικογενειών-μεταναστών, όπως στην Αδριανουπόλεως.

4.2 Ο χώρος και η κατοικία

Η διαδικασία συγκρότησης αρχικά μίας «οικιστικής» ομάδας – πυρήνα, γύρω από την οποία συγκεντρώνονται προοδευτικά Ρομά από πολλές και διαφορετικές περιοχές, είναι μάλλον το κυρίαρχο μοντέλο δημιουργίας των σύγχρονων αστικών τσιγγάνικων οικισμών στη Θράκη, όπως στη Νέα Ορεστιάδα, στην Αλεξανδρούπολη, στο Δροσερό Ξάνθης, στην Αδριανουπόλεως αλλά και σε πολλές άλλες περιοχές της Ελλάδας. Οι Τσιγγάνοι για παράδειγμα των Άνω Λιουσίων είναι «μαζέματα» από την Πελοπόννησο, την Ήπειρο, την Φθιώτιδα, την Αιτωλοακαρνανία και άλλες περιοχές (Λυδάκη 1997:15). Είναι χαρακτηριστικές οι δηλώσεις του προέδρου του Πολιτιστικού Συλλόγου Μουσουλμάνων Αλεξανδρούπολης, ο οποίος στις αρχές Μαΐου του 2004, δήλωσε σε τοπικά Μ.Μ.Ε. ότι τα αυθαίρετα στο τέρμα της οδού Άβαντος δεν τα χτίζουν οι κάτοικοι του οικισμού, αλλά μετανάστες (σ.σ. Τσιγγάνοι) από άλλες περιοχές του νομού Έβρου «...η γειτονιά θυμίζει Μπαγκλαντές...Εμείς ήμασταν 400 οικογένειες και σήμερα φτάσαμε τις 1800. Αυτούς τους ξένους εμείς δεν τους θέλουμε εδώ στη γειτονιά μας» (εφημ. Αλεξανδρούπολης Επαρχιακός Τύπος, 4.5.2004).

Η διαδικασία αυτή συνδέεται με τη γεωγραφική διασπορά των τσιγγάνικων ομάδων στην ύπαιθρο, όπου οι βαθιές κοινωνικο-οικονομικές αλλαγές που πραγματοποιήθηκαν τις έθεσαν εκτός τροχιάς επιβίωσης και υποχρεώνονται πλέον να καταφύγουν στα αστικά κέντρα. Πρόκειται για ένα ιδιότυπο τσιγγάνικο ρεύμα εσωτερικής μετανάστευσης, κύριο χαρακτηριστικό του οποίου είναι η συγκέντρωση των εσωτερικών μεταναστών σε περιοχές όπου ήδη προϋπάρχουν οικιστικοί πυρήνες Τσιγγάνων (κυρίως στις παρυφές των μεγάλων αστικών κέντρων). Ο κυριότερος λόγος για τον οποίο ο Ηφαίστος δεν μπόρεσε να αποτελέσει οικισμό υποδοχής μεταναστών Τσιγγάνων είναι η έλλειψη ελεύθερης-διαθέσιμης γης για αυθαίρετες κατασκευές, καθώς ο οικισμός έχει συγκεκριμένη και ανυπέρβλητη οριοθέτηση και από τις τέσσερις πλευρές του. Στα ανατολικά από τον ποταμό Βοζβόζη, στα βόρεια από το Ανάχωμα και στα δυτικά από την επαρχιακή οδό Κομοτηνής Ασωμάτων. Στα δυτικά υπήρχαν στο παρελθόν περιφραγμένες ιδιωτικές εκτάσεις και αμελόμενες που απέτρεπαν οποιαδήποτε αυθαίρετη κατάληψη (η παρουσία του αγροφύλακα στις κρίσιμες δεκαετίες μέχρι και τις αρχές του 1970 ήταν καθοριστική). Στο εσωτερικό δε

του οικισμού, το υποδάμειο σύστημα που επικράτησε κυρίως μετά τη μεγάλη πλημμύρα του 1961, απέτρεψε την αυθαίρετη δόμηση σε οποιοδήποτε σημείο του χώρου, καθώς οι πολλοί καλοχαραγμένοι δρόμοι αποτελούσαν οριοθετικές γραμμές. Δεν είναι επομένως η έλλειψη πολιτισμικής συνάφειας τουρκόφωνων (Ηφαιστιωτών) και τσιγγανόφωνων (δυνητικά μεταναστών) Ρομά που απέτρεψε την συγκατοίκηση, έστω σε χωριστές συνοικίες στην περιοχή Ηφαίστου, αλλά η αντικειμενική δυσκολία της έλλειψης ελεύθερης γης. Άλλωστε υπάρχουν πολλοί οικισμοί όπου τουρκόφωνοι Ρομά συγκατοικούν (σε διακριτές μεν, αλλά συνορεύουσες συνοικίες) με τσιγγανόφωνους. Στο τέρμα της οδού Άβαντος στην Αλεξανδρούπολη, στην Ξάνθη όπου η συνοικία Δροσερό δημιουργήθηκε δίπλα στην συνοικία των τουρκόφωνων Ρομά της Πετρελαιοαποθήκης (Γκαζχανέ), αλλά και σε πολλές περιοχές της βόρειας Θράκης, όπως στη συνοικία Σεκέρ Μα(χα)λεσί της Φιλιππούπολης.

Οικισμοί με πληθυσμούς μουσουλμάνων Ρομά στο νομό Ροδόπης είναι: Αμαξάδες, Αμβροσία, Άρατος, Αρίσβη, Αρχοντικά, Βάκος, Βέλκιο, Βέννα, Βραγιά, Γαλήνη, Διαλαμπή, Εργάνη, Ίασμος, Ίσαλος, Λοφάριο, Μαυρομμάτι, Μελέτη, Μικρό Δουκάτο, Μέγα Πιστό, Μικρό Πιστό, Μοίρανα, Μωσαϊκό, Μύστακας, Νεύρα, Παγούρια, Πολύανθος, Σαλμώνη, Σάπες, Σάλπη, Σώστης, Φιλύρα και Χαμηλό. Ενδιαφέρον παρουσιάζει ο οικισμός Νεύρα που είναι ο μοναδικός «αυτόνομος» χωροταξικά οικισμός της υπαίθρου με αμιγή πληθυσμό Ρομά. Οι κάτοικοι υποστηρίζουν ότι παλαιότερα υπήρχαν *Τούρκοι* αλλά μετανάστευσαν πριν από λίγες δεκαετίες.

Στην Κομοτηνή α) η συνοικία Αδριανουπόλεως (ανατολικά) με τους δορυφορικούς της «πυρήνες», β) η συνοικία Πος-Πος και Κουμάρων, με πληθυσμό ουσιαστικά διασκορπισμένο μέσα σε μη τσιγγάνικους πληθυσμούς, με τον τελευταίο πυρήνα να φθάνει στο βορειότερο άκρο της πόλης και γ) ο Ηφαίστος (δυτικά) [βλ. χάρτη].

Πρέπει να σημειωθεί ότι περιφερειακά της Αδριανουπόλεως έχουν δημιουργηθεί πυρήνες από Ρομά οι οποίοι όμως διατηρούν στενές κοινωνικές σχέσεις με τον οικισμό προέλευσης. Πρόκειται για την περιοχή «Ανάχωμα» στα ανατολικά της Αδριανουπόλεως (ο πολυπληθέστερος δορυφορικός οικισμός με 73 οικογένειες), η περιοχή Δωδεκανήσου με 14 οικογένειες, η περιοχή αθλητικού γηπέδου με 13 οικογένειες και, τέλος, στην περιοχή νεόκτιστα οδού Περδίκας (πίσω από το νοσοκομείο, με 58 οικογένειες), όπου συγκατοικούν με νεοφερμένους μετανάστες Πομάκους από τα χωριά της ορεινής Ροδόπης. Ελάχιστες οικογένειες κατοικούν διασκορπισμένες μέσα στις μουσουλμανικές ή χριστιανικές συνοικίες της βόρειας Κομοτηνής σε ενοικιασμένα σπίτια.

Σε αστικά κέντρα κυρίως της νότιας Ελλάδας υπάρχουν πυρήνες μουσουλμάνων Τσιγγάνων μεταναστών του τελευταίου τέταρτου του 20^{ου} αι. Η μεγαλύτερη συγκέντρωση παρατηρείται στην Αθήνα και ειδικότερα στις περιοχές Γκάζι, Ρουφ, Βοτανικός και Κεραμεικός.

Το πρώτο μεγάλο μεταναστευτικό ρεύμα από τον Ήφαιστο εκδηλώθηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1970 με κατεύθυνση την πρώην Δυτική Γερμανία, για να ακολουθήσει αυτό προς την Αθήνα, το οποίο έφτασε στο αποκορύφωμά του στα μέσα της δεκαετίας του 1980, όταν η κυβέρνηση στην προσπάθειά της να ενισχύσει την κοινωνική ένταξη των Ρομά, πρόσφερε σε μερικές δεκάδες άτομα του Ηφαίστου (και άλλων περιοχών) εργασία σε δημόσιους οργανισμούς και τράπεζες. Αυτοί σύντομα μετέφεραν τις οικογένειές τους και στη συνέχεια ακολούθησαν πολλοί άλλοι αναζητώντας καλύτερες συνθήκες διαβίωσης. Μικρότερα ρεύματα είχαν κατεύθυνση προς τη Θεσσαλονίκη και άλλα αστικά κέντρα της χώρας.

Αρκετές οικογένειες Ρομά του νομού Ροδόπης βρίσκονται σήμερα στην Φρανγκφούρτη, το Ντύσελντορφ, τη Νυρεμβέργη κ.α. και λιγότερο στην Ολλανδία.

Περίπου 10 οικογένειες μεταναστών από τον Ήφαιστο έχουν εγκατασταθεί στην Αυστραλία.

Η μετανάστευση προς την Τουρκία είναι σχεδόν μηδενική, σε αντίθεση με τις άλλες δύο μουσουλμανικές εθνοτικές ομάδες (περισσότερο οι *Τούρκοι* και λιγότερο οι Πομάκοι).

Αξιοπρόσεκτη είναι η παρουσία μικρών τσιγγάνικων ομάδων στις ορεινές περιοχές των Πομάκων. Αποτελούνταν κυρίως από οικογένειες σιδεράδων, γανωτήδων κλπ, οι οποίες εγκαθίσταντο είτε περιστασιακά είτε σε μονιμότερη βάση σε πομακοχώρια. Κάποιοι από αυτούς παρασύρθηκαν από τη γενικότερη μεταναστευτική κάθοδο των Πομάκων προς τα πεδινά το τελευταίο τέταρτο του 20^{ου} αι, ενώ άλλοι παρέμειναν εκεί ασκώντας πλέον το επάγγελμα του γεωργού και του κτηνοτρόφου. Πολλοί από τους Ρομά μετά από μακρά παραμονή στην ορεινή Ροδόπη αφομοιώθηκαν γλωσσικά από το πομακόφωνο περιβάλλον και απέβαλαν τη ρομανί, στη συνέχεια όμως, όταν κατέβηκαν στα πεδινά, άλλαξαν και πάλι γλώσσα, καθώς αυτή τη φορά έχασαν την πομακική και μαζί με τους μετανάστες Πομάκους τουρκοφώνησαν ομαδικά. Οικογένειες Ρομά, υπάρχουν ακόμη στην Άνω Βυρσίνη, στον Κέχρο κ.α.

Ο τελευταίος Τσιγγάνος σιδεράς στο πομακοχώρι Σαρακηνή, έφθασε από τη Βουλγαρία πριν τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Δούλεψε εκεί μέχρι το θάνατό του, το 1958-59. Παντρεύτηκε δύο φορές Τσιγγάνες από την Κομοτηνή και απέκτησε επτά παιδιά. Στα πομάκικα τον αποκαλούσαν Εγκουπτίν (δηλ. Αιγύπτιο, Τσιγγάνο). Η αμοιβή του ήταν συνήθως μια ποσότητα τροφίμων, για να ζήσει με την οικογένειά του (Ευστρατίου 2002:232-233).

Μεμονωμένες οικογένειες Ρομά υπάρχουν διάσπαρτες σε περισσότερα χωριά του νομού Ροδόπης από αυτά που αναφέρονται παραπάνω, αλλά αποτελούν μία ή δύο οικογένειες με αβέβαιο το μέλλον της παρουσίας τους εκεί. Στο μουσουλμανικό χωριό Στροφή για παράδειγμα, ζει ακόμη μία οικογένεια Τσιγγάνων (ο παπούς της οικογένειας σιδεράς απεβίωσε το 2000) και κανείς πλέον δεν ασκεί το επάγγελμα.

Οι δημογραφικές εξελίξεις των δεκαετιών 1970 και 1980 επηρέασαν σημαντικά τους συνοικισμούς των Ρομά. Πολλές μικρές κοινότητες στην περιφέρεια αποδιαρθρώθηκαν από τη μετανάστευση προς τα μεγάλα αστικά κέντρα, ενώ αντίθετα άλλοι οικισμοί έγιναν οι ίδιοι χώροι υποδοχής μεταναστών.

Φαίνεται ότι η απόφαση της μετεγκατάστασης Ηφαιστου, λήφθηκε στις αρχές της δεκαετίας του 1930 «...ατσίγγανοι...κατοικούν εις ιδίαν συνοικίαν αποτελούσαν άγος της πόλεως και την οποίαν ο Δήμος απεφάσισε να κατεδαφίση και μεταφέρη εκτός της πόλεως, τα δε προκύψαντα οικόπεδα θα διαθέση δι' ανέγερσιν νέων οικοδομών» (Λευκωμία, Θράκης...1932:249). Από την καθημερινή εφημερίδα *Πρωία* της Κομοτηνής, μαθαίνουμε ότι το δημοτικό συμβούλιο της πόλης στη συνεδρίαση της 28.2.1937, αποφάσισε την παραχώρηση οικοπέδου «*δια την αποκατάστασιν των αθιγγάνων, καθόσον προβλέπεται πολύ σύντομος η κατεδάφισις της συνοικίας των*» (εφημ. *Πρωία*, 4.3.1937, α.φ. 2211). Όμως οι Αθιγγανοί φαίνεται ότι πρώτα διαμαρτυρήθηκαν προς την Γενική Διοίκηση για την σχεδιαζόμενη μεταφορά τους, όπου όμως δεν βρήκαν ανταπόκριση, και στη συνέχεια κατέφυγαν στη δικαιοσύνη (εφημ. *Πρωία*, 24.2.1937, α.φ. 2210).

Ανώνυμος αρθρογράφος της *Πρωίας*, έγραφε ότι «*η Κομοτηνή ύστερα από λίγες μέρες χάνει μια από τις πιο άσχημες ομορφιές της, την αθιγγανική της συνοικία...αποτελούν κι αυτοί μια απόχρωση λουλουδιών μέσα στο απέραντο ανθοκήπιο της ανθρωπότητας...μια απόχρωση που αποτελείται από ένα μάτσο από γαϊδουράγκαθα αληθινά*» (εφημ *Πρωία*, 22.2.1937, α.φ. 2208).

Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι η μετεγκατάσταση του Ηφαιστου πραγματοποιείται στη διάρκεια της μεταξικής δικτατορίας, την ίδια περίοδο που ο νόμος 1223 της 3-4 Μαΐου 1938, επιβάλλει την αναγκαστική εγκατάσταση των νομάδων Σαρακατσάνων.

Ο Ήφαιστος, στην αρχική του θέση, είχε την «ατυχία» να βρεθεί πάνω στην οδό που συνέδεε την πόλη με τον σιδηροδρομικό σταθμό, γεγονός που προκαλούσε πολλά αρνητικά σχόλια επισκεπτών για την αισθητική και την υγιεινή, ώστε εν τέλει να αποφασιστεί η υποχρεωτική απομάκρυνση της ομάδας. Όμως, μακροπρόθεσμα η μετεγκατάσταση θα είχε θετικές συνέπειες στην οικιστική αποκατάσταση των κατοίκων. Πιθανόν η “επιλογή” της αρχικής θέσης (στο παλιό Ηρώων) να οφείλεται στο γεγονός ότι πολλοί κάτοικοι ήταν αχθοφόροι και για τα δεδομένα της εποχής οι υπηρεσίες τους ήταν απαραίτητες στους επιβάτες που έφθαναν ή έφευγαν από την πόλη με το τρένο, το κύριο μεταφορικό μέσο της εποχής, που συνέδεε την Κομοτηνή με την Κωνσταντινούπολη και την Θεσσαλονίκη. Αρθρογράφος της εφημ. *Νεολόγος* της Κωνσταντινούπολης συνάντησε προγόνους των σημερινών Ηφαιστιωτών: «...αχθοφόροι εν αφθονία έτοιμοι να σου προσφέρουν τας υπηρεσίας των, από σταθμού (σ.σ. σιδηροδρομικού) μέχρι πόλεως ήτις απέχει περίπου 15 λεπτά...» (εφημ. *Κων/πόλεως Νεολόγος* 28.10.1925). Μάλιστα σύμφωνα με μαρτυρίες γεροντότερων, οι αχθοφόροι ήταν «ζωσμένοι» με το «σαμάρι», που πλέον μόνο στο χώρο της Σκεπαστής Αγοράς (Karalı Çarşı) της Κωνσταντινούπολης μπορεί κανείς να το δει. Στον παλιό χώρο εγκατάστασης των Ηφαιστιωτών έρχονταν έμποροι και κτηματίες, προκειμένου να βρουν αχθοφόρους και εργάτες γης. Η συνοικία τους ήταν αποθήκη χειρωνακτικής εργατικής δύναμης. Το επάγγελμα των αχθοφόρων το ασκούσαν οι Ρομά σε όλες τις πόλεις της Θράκης, από τη Νέα Ορεστιάδα μέχρι την Ξάνθη (Σιναπίδης 1955:301).

Εάν δεν είχε πραγματοποιηθεί η οδυνηρή μετεγκατάσταση του 1937-38, ήταν αδύνατο ο σημερινός όγκος των κατοίκων να μπορέσει να στεγαστεί σε κατασκευές οι οποίες θα πληρούσαν έστω τις στοιχειώδεις ιδιότητες μιας κατοικίας. Αντίθετα, οι «τυχεροί» του παρελθόντος, αλλά «άτυχoi» σήμερα, κάτοικοι της Αδριανουπόλεως δεν βρίσκονταν πάνω σε κάποιο ζωτικό οδικό άξονα που να προκαλεί την αισθητική των αστών της πόλης και παρέμεναν στο ίδιο σημείο από ιδρύσεως του οικισμού, με συνέπεια να μην ξεφύγουν από το καθεστώς του παραπήγματος. Η Αδριανουπόλεως βρισκόταν πάνω στον ήσσονος σημασίας παλιό δρόμο που οδηγούσε στην Γρατινή και από εκεί στα πομακοχώρια της ορεινής Ροδόπης.

Η πλημμύρα του Ιανουαρίου του έτους 1960 ήταν η μεγαλύτερη φυσική καταστροφή που έπληξε τον Ήφαιστο. Τα ορμητικά και λασπωμένα νερά του ποταμού Βοζβόζη κατέκλυσαν τον οικισμό μέσα σε λίγη ώρα και πολλά από τα παραπήγματα παρασύρθηκαν ή γκρεμίστηκαν. Η μέριμνα του κράτους και του στρατού εκδηλώθηκε άμεσα. Συνεργείο της κοινωνικής πρόνοιας δημιούργησε υπαίθριο μαγειρείο και διένειμε φαγητό και κορινθιακή σταφίδα (τρεις φορές την ημέρα) σε όλους τους κατοίκους. Επιπλέον το μοναδικό αρτοποιείο του οικισμού, του Αντ. Λιάπη, τέθηκε στην υπηρεσία των πλημυροπαθών και παρασκεύαζε ψωμιά μόνο για τον οικισμό. Οι κάτοικοι εφοδιάστηκαν από τις πολιτικές και στρατιωτικές υπηρεσίες με είδη ρουχισμού και κουβέρτες (εφημ. Πρωία 18.2.1960, α.φ.720). Από την πλευρά του στρατού δημιουργήθηκε υπαίθριο ιατρείο, διανεμήθηκαν αντισκηνα, ενώ αρκετοί άστεγοι μεταφέρθηκαν σε δημόσια κτίρια της Κομοτηνής. Ο 1^{ος} Λόχος του Μηχανικού, με επικεφαλής έφεδρο αξιωματικό πολιτικό μηχανικό, ανέλαβε την ανοικοδόμηση και τη διανομή σύγχρονων υλικών, όπως οπτών πλίνθων και τσιμέντου, τα οποία θα αντικαταστάσουν τους ωμούς πλίνθους (κερπίτσια) και τα άλλα πρόχειρα υλικά των παραγκόσπιτων. Μερικοί μάλιστα κάτοικοι, όταν είδαν ότι ο στρατός βοηθά στην ανοικοδόμηση, γκρέμιζαν οι... ίδιοι τα σπίτια τους, ακόμα και αν μπορούσαν να

επιδιορθωθούν, για να ζητήσουν στη συνέχεια την συνδρομή του στρατού και να κατασκευάσουν καινούργια!

Πάντως λίγο πριν το τέλος της οθωμανικής περιόδου και την ενσωμάτωση στην Ελλάδα, βρίσκουμε τους δύο κύριους πυρήνες Τσιγγάνων απωθημένους σε υποβαθμισμένες περιοχές και ειδικότερα δίπλα σε μουσουλμανικά νεκροταφεία. Ο παλιός Ήφαιστος δίπλα στα νεκροταφεία που υπήρχαν στο χώρο όπου βρίσκεται σήμερα το παλιό Ηρώον της πόλης (απέναντι από το αρχαιολογικό μουσείο, αλλά και το παρακείμενο-κατεστραμμένο-σήμερα χριστιανικό του Αγίου Χαραλάμπους) και η περιοχή Πος-Πος δίπλα στα νεκροταφεία που λειτουργούν ακόμη στην οδό Φιλίππου (απέναντι από την Υ.Ε.Β.). Η εξουσιαστική σχέση των οθωμανών προσφύγων του 1877-78 και των Ρομά προσφύγων του παλιού Ήφαιστου εγγράφηκε χωροταξικά στην Κομοτηνή. Μπορεί και οι δύο πληθυσμοί να ήταν πρόσφυγες από τις ίδιες περιοχές και να έφθασαν ταυτόχρονα στην πόλη, εν τούτοις οι οθωμανοί εγκαταστάθηκαν κυρίως στα βόρεια της Κομοτηνής (περιοχή Μάστανλι, το όνομα της οποίας μάλιστα είναι το όνομα της περιοχής προέλευσης από τη νότια Βουλγαρία, το σημερινό Μόμτσιλγκραντ), ενώ οι παλιοί Ήφαιστίωτες απωθήθηκαν στο νοτιότερο άκρο της πόλης. Οι οθωμανικές αρχές της πόλης δεν προέβλεψαν φυσικά την «ενόχληση» που θα δημιουργούσε αργότερα η αθιγγανική συνοικία, καθώς ήταν στο δρόμο που οδηγούσε από το κέντρο της πόλης στον σιδηροδρομικό σταθμό. Μπορούμε λοιπόν βάσιμα να υποθέσουμε ότι και οι πρώτοι και λιγοστοί κάτοικοι της Αδριανουπόλεως αν και εγκαταστάθηκαν λίγο μετά την απελευθέρωση (1920), εν τούτοις διάλεξαν την περιοχή εγκατάστασής τους με κριτήρια που επικρατούσαν επί αιώνες στην οθωμανική περίοδο. Θεώρησαν ότι η σημερινή περιοχή της Αδριανουπόλεως, επειδή ήταν κοντά σε μουσουλμανικά νεκροταφεία, δεν εθεωρείτο προνομίους και ως εκ τούτου θα ήταν αποδεκτός χώρος εγκατάστασης των «Τσιγγάνων», παρέχοντάς τους έτσι μια «ασυλία» έναντι των τυχόν αρνητικών διαθέσεων των αρχών και του λαού της πόλης. Η διαφορά δε στους ιστορικούς, αλλά και πολεοδομικούς όρους συγκρότησης των οικισμών, έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη σημερινή τους εικόνα, καθώς ο Ήφαιστος το 1938 μετεγκαταστάθηκε σε δημόσια έκταση, με δρόμους που χαράχθηκαν κατά το υποδόμειο σύστημα (όπου πραγματοποιήθηκαν στοιχειώδεις αλλά ουσιαστικές υποδομές - ιδίως μετά την πλημμύρα του 1961), ενώ η Αδριανουπόλεως οικοδομήθηκε με απόλυτα άτακτο τρόπο πάνω σε ιδιωτική έκταση (λέγεται ότι το μέρος ανήκε σε κάποιο οθωμανό γαιοκτήμονα, από τον οποίο αρχικά το νοίκιασαν και στη συνέχεια το αγόρασαν), γεγονός που κατ' αρχήν έθετε το χώρο εκτός ορίων ευθύνης των δημοτικών αρχών της πόλης. Σχετικές με το θέμα είναι οι δηλώσεις του πρώην δημάρχου Κομοτηνής Γ. Παπαδριέλη: *«Η Αδριανουπόλεως είναι περισσότερο ιδιωτικός χώρος, λίγα κομμάτια είναι του δημοσίου και κάποια ελάχιστα δημοτικά, γι' αυτό και τόσα χρόνια δεν μπορούσαν να γίνουν στοιχειώδη έργα υποδομών. Βλέπετε, στον Ήφαιστο που ήταν διαφορετικό το ιδιοκτησιακό καθεστώς, σιγά-σιγά βελτιώθηκε η κατάσταση, έχει αλλάξει η φυσιογνωμία του οικισμού και μπορεί να βελτιωθεί περισσότερο»* (εφημ Ο Χρόνος, 12.1.2001, α.φ.10.132). Ο Ήφαιστος απέκτησε τους πρώτους τσιμεντοστρωμένους δρόμους περίπου το 1984 (και στη συνέχεια έγινε αντικατάσταση του δικτύου ύδρευσης και κατασκευάστηκε δίκτυο αποχέτευσης ομβρίων), ενώ η Αδριανουπόλεως απέκτησε τον μοναδικό τσιμεντοστρωμένο δρόμο (τον κεντρικό δρόμο που διασχίζει τον οικισμό) πολύ αργότερα. Οι κάτοικοι της Αδριανουπόλεως κατά καιρούς κατηγορούσαν τις δημοτικές αρχές ότι μεροληπτούσαν υπέρ του Ήφαιστου και ότι η δική τους συνοικία έχει παραμεληθεί. Σε δηλώσεις για το θέμα αυτό ο Γ. Παπαδριέλης είχε δηλώσει: *«Όχι, δεν ισχύει κάτι τέτοιο, απλά δεν μπορεί να γίνει τώρα παρέμβαση στην Αδριανουπόλεως σε καταπατημένες εκτάσεις του δημοσίου ή των ιδιωτών. Στον Ήφαιστο υπήρχαν ήδη οι εγκαταστάσεις, γι' αυτό*

χτίστηκε νηπιαγωγείο και ιατρείο. Ξανατονίζω πως δεν υπάρχει καμιά απολύτως διάθεση για διαφορετική αντιμετώπιση» (εφημ. Κομοτηνής Παρατηρητής, 19.11.1997, α.φ.1.923)

Η συγκέντρωση του πρώτου πυρήνα παραπηγμάτων στην Αδριανουπόλεως, πέραν των κοινωνικών αιτιών που την προκάλεσαν, είναι ενταγμένη στη λογική που επέβαλαν την συγκεκριμένη περίοδο οι πολιτικοστρατιωτικές εξελίξεις στις ελληνοτουρκικές σχέσεις, αφού μια πρωτόγνωρη σε όγκο πλημμυρίδα προσφύγων δημιούργησε ανάλογες εστίες παραπηγμάτων σε όλη την ελληνική επικράτεια. Την περίοδο (1920-23) που οι πρώτοι οικιστές της Αδριανουπόλεως εγκαθίστανται στον χώρο, το (προσφυγικό) παράπηγμα είναι το κυρίαρχο αισθητικό και οικιστικό μοντέλο σε ένα μεγάλο τμήμα των αστικών κέντρων και των αγροτικών οικισμών της Θράκης.

Οι προφορικές μνήμες αναφέρουν ότι οι πρώτοι οικιστές ήταν εγκατεστημένοι είτε σε σκηνές, είτε σε παραπήγματα. Αναπαρήγαγαν στον νέο χώρο τη χωροταξία ενός καταυλισμού νομάδων. Τα μονόχωρα παραπήγματα κατασκευάστηκαν με τη λογική του αντίσκηνου, όπου από τον εσωτερικό - ιδιωτικό χώρο έβγαине το άτομο απευθείας στον δημόσιο και κοινό για όλους, χωρίς τη μεσολάβηση της αυλής ή έστω κάποιας στοιχειώδους περιφράξης. Το εσωτερικό του σιγγάνικου παραπήγατος - όπως στο παρελθόν η σκηνή - είναι το αρχιτεκτονικό κέλυφος πενιχρών μάλλον λειτουργιών και σχέσεων. Πραγματικά, οι Ρομά της Αδριανουπόλεως δαπανούν συγκριτικά πολύ λίγο χρόνο μέσα στο σπίτι. Είναι χαρακτηριστικό ότι το καλοκαίρι, κάθε μεσημέρι, όταν η θερμοκρασία αγγίζει τα μέγιστα όριά της, τη στιγμή που όλοι οι δρόμοι της Κομοτηνής είναι άδεια, οι δρόμοι της Αδριανουπόλεως είναι πλημμυρισμένοι από κόσμο και δεν είναι βέβαια μόνο η αφόρητη ζέση των παραπηγμάτων που τους κρατά έξω.

Η παράγκα γεφυρώνει οικιστικά τους νομάδες και τους μόνιμα εγκατεστημένους, είναι το ενδιάμεσο δημιούργημα σκηνής της υπαίθρου και αστικής κατοικίας. Στους σιγγάνικους οικισμούς αναπαράγονται ακόμη και σήμερα δομές του νομαδισμού. Η ψυχολογία της προσωρινής διαμονής, η οποία για αρκετό διάστημα χαρακτήριζε και τους πρόσφυγες της μικρασιατικής καταστροφής του 1922, είναι «εγεγγραμμένη» στη συλλογική τους συνείδηση και αποτυπωμένη στο χώρο. Η σχέση δομημένου χώρου και κοινωνικής οργάνωσης είναι αμφίδρομη και η μία αντανakλάται μέσα στην άλλη. Την ψυχολογία της προσωρινότητας (Αδριανουπόλεως) συντηρεί επίσημα και η πολιτεία, η οποία έχει υποσχεθεί κατ'επανάληψιν (με αντίστοιχο αριθμό αναβολών) την μετεγκατάστασή τους σε άλλη περιοχή.

Πάντως ο νομαδισμός σε οικισμούς μόνιμα εγκατεστημένων Ρομά, όπως ο Ήφαιστος, αποτελεί περισσότερο μια διανοητική κατάσταση παρά φυσική γεωγραφική περιπλάνηση, βρίσκοντας όμως αφορμές να εκδηλώσει το εναπομείναν ψυχικό του φορτίο με συνήθως μη περιοδικές βραχυρόνιες μετακινήσεις, εκμεταλλευόμενος ή ακόμη προφασιζόμενος οικονομικές ευκαιρίες (μεταβάσεις σε μεγάλα αστικά κέντρα, αγροτικές ασχολίες έξω από τα όρια του νομού κλπ). Στο κεφάλαιο περί της ταυτότητας θα καταδειχθεί ότι ο νομαδισμός υπήρξε κορυφαία πραγματικότητα, μέσω της οποίας οι Ρομά βίωναν την ταυτότητά τους και συμμετείχαν στη δημιουργία της πραγματικής και συμβολικής τους ταυτότητας, όπως άλλωστε και πολλές άλλες ομάδες, στηριζόμενες ακόμα και σε δραστηριότητες που εκ πρώτης όψεως δεν θα πρόσδιδαν τη σημασία τους στη δόμηση της συλλογικής ταυτότητας (ενδεικτικά για την αμπελλοκαλλιέργεια στη Ραψάνη Ολύμπου βλ. Ασπράκη 2000:249 κ.εξ.). Όσο και αν το βάρος της πραγματικότητας συνθλίβει πτυχές της ιδιομορφίας τους, όσο και αν ο νομαδισμός με την παραδοσιακή του μορφή έχει σχεδόν εκπνεύσει (περισσότερο στον Ήφαιστο και λιγότερο στην Αδριανουπόλεως), οι ίδιοι έχουν μεταλλαχθεί σε μία σύγχρονη μορφή νεο-νομάδων, αναπτύσσοντας «μια σπάνια διαπολιτισμική

ικανότητα, ικανοί να κινούνται με επιδεξιότητα μέσα στα νερά των εθνοτικών, κοινωνικών και γλωσσικών διαφορών... μπορούν να μεταμορφώνονται ταχύτατα... να προσαρμόζονται σε οποιοδήποτε... περιβάλλον, διατηρώντας άθικτη την πολύπλοκη και ενδόμυχη ταυτότητά τους» (Dagnino 2001:19-20).

Ο πολιτισμός που συνδέεται με τη ψυχολογία της μετακίνησης και το αντίσκηνο είναι ακόμη ζωντανά στοιχεία της καθημερινής τους ύπαρξης. Σε κανένα σχεδόν παράπληγμα της Αδριανουπόλεως (και σε μικρότερο βαθμό στον Ήφαιστο) δεν υπάρχει κήπος είτε οπωρολαχανικών είτε λουλουδιών. Ο νομαδισμός δεν μπορούσε να ταυτισθεί με μόνιμη καλλιέργεια, λόγω της διαρκούς μετακίνησης της ομάδας. Η έλλειψη σήμερα ικανοποιητικού χώρου για κήπο δεν αιτιολογεί απόλυτα την απουσία του για δύο λόγους: α) στο παρελθόν οι οικισμοί ήταν πολύ πιο αραιοκατοικημένοι, χωρίς και πάλι να υπάρχουν κήποι και β) Ρομά κατοικούν και σε αγροτικούς οικισμούς της Θράκης, όπου διαθέτουν άφθονο χώρο, αλλά και πάλι, παρόλα αυτά, σπάνια ασχολούνται με την καλλιέργεια στοιχειώδους έστω κήπου. Ακόμα και οι Ρομά που ασχολήθηκαν στην ύπαιθρο με την γεωργία (π.χ. καπνοπαράγωγή), έχουν μια σχέση με τη γη καθαρά «οικονομική», χωρίς να φθάσουν στο επίπεδο του πολιτιστικού στοιχείου που ονομάζεται *κήπος*, και προσιδιάζει σε πληθυσμούς με μακρά παράδοση μόνιμης εγκατάστασης.

Η Αδριανουπόλεως ως μητροπολιτικό κέντρο-εξαιρουμένων των «δουροφορικών» οικισμών της- αποτελεί σήμερα ένα ενιαίο οικιστικό (αλλά όχι και αρχιτεκτονικό) σύνολο με άναρχη δόμηση. Ειδικά στο εσωτερικό μοιάζει περισσότερο με ένα τεράστιο σκηνικό παραπηγμάτων, παρά με οργανωμένο οικισμό. Κυριαχούν τα αρχιτεκτονικά εξαμβλώματα, απαράδεκτες κατασκευές με άναρχη αισθητική, και σουρεαλιστικές εικόνες, με αφόρητες συνθήκες ζωής που ωθούν την ανθρώπινη ύπαρξη στην εξαθλίωση και την παραβατικότητα. Είναι μια ακραία απόδειξη της συμμόρφωσης οικιστικού και κοινωνικο-οικονομικού περιθωρίου.

Τα υλικά των πρώτων παραπηγμάτων που κατασκευάστηκαν παράλληλα ή μετά από τις σκηνές δεν διέφεραν από αυτά των παραγκουπόλεων της ίδιας περιόδου των Ελλήνων προσφύγων από τη Μικρά Ασία, δηλαδή τενεκέδες, ξύλα και κάσες οπωροκηπευτικών προϊόντων. Αρχικά τα σπίτια τα κατασκευάζουν οι ίδιοι, όσο όμως η τεχνολογία και τα υλικά εξελίσσονται, τόσο είναι απαραίτητη η βοήθεια τεχνιτή-μάστορα. Τον τενεκέ (η χρήση του οποίου δεν απαιτεί μάστορα) τον αντικαθιστούν σε ένα μικρό βαθμό η πλινθόκτιστη κατασκευή, το ξύλο (στο σκελετό) και αργότερα ο τσιμεντόλιθος και η λαμαρίνα. Η λάμπα πετρελαίου ακόμα και σήμερα είναι πηγή φωτισμού για ένα μικρό ποσοστό σπιτιών.

Παρόμοιες κατασκευές παρέχουν πολύ κακές συνθήκες στέγασης και προφύλαξης από το έντονο ψύχος και το χιόνι που χαρακτήριζε το κλίμα της Κομοτηνής πριν τη δεκαετία του 1960. Ήταν - και σε ένα βαθμό είναι - εκτεθειμένοι στις κλιματολογικές διακυμάνσεις. Οι περιγραφές για τις προπολεμικές δεκαετίες μιλούν για ρακένδυτους ανθρώπους με πλήθος ασθενειών, με ορίζοντα ζωής τα σαράντα χρόνια και οι οποίοι λόγω της μόνιμης πείνας τους δεν δίσταζαν να τρώνε ακόμα και άρρωστα ή ψόφια κοτόπουλα. Οι τουρκογενείς της Κομοτηνής αναφέρονταν στην πρακτική αυτή με μεγάλη αποστροφή, όχι μόνο για λόγους υγιεινής αλλά γιατί στο ισλάμ απαγορεύεται «να τρώει κανείς *ψοφίμ*» (Πατσαμάν 1989:136).

Σήμερα, η αντίθεση με τις κατοικίες των κατοίκων της πόλης είναι εξαιρετικά έντονη. Πολυμελείς οικογένειες ζουν μέσα στα ελάχιστα τετραγωνικά μέτρα ενός δωματίου, κάποιες δεν έχουν καν πόσιμο νερό στο σπίτι και χρησιμοποιούν τις κοινόχρηστες βρύσες του οικισμού. Οι αποχετεύσεις είναι ανύπαρκτες, ενώ αντί για τουαλέτες, υπάρχουν μη απορροφητικοί βόθροι ή μάλλον ανθυγιεινές τρύπες, μόνιμη εστία μόλυνσης.

Την τελευταία δεκαετία κάποιες «εύπορες» οικογένειες, κυρίως στην περιοχή Αναχώματος και στα νεόκτιστα της οδού Περδίκας (πομάκινη συνοικία), έχτισαν ικανοποιητικά για τις σύγχρονες απαιτήσεις σπίτια. Παράλληλα όμως δεν σταμάτησαν να κατασκευάζονται παράγκες από ξύλα και σκληρό χαρτόνι, που καλύπτονται από ναύλον, για να προφυλάσσονται από τη βροχή και τον αέρα, τεχνική που είναι διαδεδομένη και μεταξύ των υπολοίπων Ρομά της Ελλάδας, όπως για παράδειγμα στα Άνω Λιόσια (Λυδάκη 1997:32).

Συνηθισμένο οικοδομικό υλικό, εκτός από τη λαμαρίνα, είναι και ο τσιμεντόλιθος. Πρόκειται για σχετικά φθινό υλικό που εξασφαλίζει, ταχύτητα και ευκολία κατασκευής χωρίς ιδιαίτερες τεχνικές απαιτήσεις. Η ταχύτητα κατασκευής είναι ιδιαίτερα σημαντικός παράγοντας, διότι τα αυθαίρετα χτίζονται νύχτα, ώστε η διαδικασία να μη γίνεται αντιληπτή από τις αστυνομικές αρχές.

Τα υλικά κατασκευής (συνολικό κόστος 550 ευρώ περίπου) που χρησιμοποιήθηκαν τον Οκτώβριο του 2003, για αυθαίρετο παράπηγμα περίπου 15 τετρ. μέτρων στην Αδριανουπόλεως (βλ. φωτο.), ήταν: 1) λαμαρίνες 19 τεμ. χ 11ευρώ= 209 ευρώ, 2) χαρτόνια σκληρά 11 τεμ χ 16 ευρώ=163 ευρώ, 3) τσιμέντο 5 σακιά (για το πάτωμα) χ 6 ευρώ= 30 ευρώ, 4) 2 κυβικά άμμο, 5) ξύλα (4 μέτρα μήκος, 7 εκ. φάρδος, 5 πάχος, από έλατο Τσεχίας, όχι λεύκα) 20 τεμ. χ 3 ευρώ=65 ευρώ (πουλιούνται σε τετράδες), 6) 4 «λατάκια» (τριμετρα ξύλα, 8 εκ. φάρδος, 8 εκ. πάχος) για τις γωνίες, 7) 2 κιλά καρφιά (2 ευρώ). Εργάστηκαν 2 άτομα επί μιάμιση περίπου εργάσιμη ημέρα. (βλ. φωτο)

Το κρύο, ο αέρας και η βροχή συνεχίζουν να ταλαιπωρούν τους Ρομά της Αδριανουπόλεως. Στις αρχές Ιανουαρίου του 2005, ο δυνατός άνεμος προξένησε πολλές ζημιές στα παραπήγματα. Σε μερικά από αυτά έφυγαν οι στέγες και χρειάστηκε η παρέμβαση και η βοήθεια της Πολιτείας για να επισκευαστούν οι ζημιές. (εφημ. Κομοτηνής Ελεύθερο Βήμα, 21.1.2005, α.φ. 6088).

Στον πολιτικό λόγο και τα προγράμματα των δημοτικών συνδυασμών της Κομοτηνής τις τελευταίες δεκαετίες επαναλαμβάνεται σταθερά ως προεκλογική δέσμευση η μετεγκατάσταση της Αδριανουπόλεως, η οποία όμως γνωρίζει αλλεπάλληλες αναβολές. Παρά τις προθέσεις, μέχρι σήμερα η μετεγκατάσταση δεν πραγματοποιήθηκε. Στα μέσα της δεκαετίας του 1990, το θέμα απέκτησε για πρώτη φορά ιδιαίτερη δυναμική και οι κάτοικοι πίστεψαν ότι ήρθε η ώρα που περίμεναν και οι ίδιοι για πολλά χρόνια. Σε δηλώσεις, τον Νοέμβριο του 1997, ο τότε δήμαρχος Κομοτηνής εκτιμούσε ότι «στα επόμενα τρία χρόνια θα έχει βρεθεί και διανεμηθεί σίγουρα η έκταση. Ήδη οι τεχνικοί του Δήμου εξετάζουν δύο προτάσεις» (δηλώσεις Γ. Παπαδριέλη, εφημ. Παρατηρητής 19.11.1997, α.φ. 1923). Σε μία περίπτωση είχε βρεθεί έκταση 60 στρεμμάτων ανατολικά της περιφραξής του μελλοντικού άλσους πάρκου και κυριαρχούσε η άποψη να γίνει εκεί η μετεγκατάσταση έως ότου «μειονοτικός δημοτικός σύμβουλος ανακάλυψε ότι είχε χωράφι που θα υποβαθμισθεί. Έτσι άρχισε να αντιδρά και η ιστορία σταμάτησε» (εφημ. Κομοτηνής Περίσκοπιο, 25.9.2000, α.φ.367).

Μετά από πολλές αντιδικίες γύρω από το χώρο που τελικά θα επιλεγεί και αφού ο υποψήφιος χώρος υποδοχής άλλαξε πολλές φορές θέση πάνω στο χάρτη, ο Δήμος κατέληξε ότι πιο πρόσφορος είναι αυτός που βρίσκεται ανατολικά του «αναχώματος», διότι υπάρχουν μεγάλες ιδιοκτησίες για αγορά ή για απαλλοτρίωση. Στο ανάχωμα υπάρχει ήδη ένας σημαντικός τσιγγάνικος οικιστικός πυρήνας. Όμως παράγοντες θεσμικού πλαισίου (πολεοδομικές ρυθμίσεις κλπ), αναγκαίες πιστώσεις, ιδιωτικά συμφέροντα αλλά κυρίως οι αντιδράσεις των μουσουλμάνων (Τούρκων και Πομάκων) των γύρω περιοχών, οι οποίοι δεν επιθυμούσαν τη συγκατοίκηση με τους Ρομά, ανέστειλαν για πολλά χρόνια ακόμα τη μετεγκατάσταση. Οι Ρομά της

Αδριανουπόλεως δυσανεκτήθηκαν από τη στάση των ομοθηρήσκων τους, οι οποίοι από τη μια τους έλεγαν «εσείς δεν είστε Τσιγγάνοι. Διαβάστε τις ταυτότητές σας και δέστε ότι πουθενά δεν αναγράφονται οι λέξεις αυτές, είσαστε Τούρκοι, δεν είστε Ρομά. Όλοι οι μουσουλμάνοι είμαστε αδέρφια. Δεν είστε Ρομά, αυτά είναι εφευρέσεις κάποιων» και από την άλλη έλεγαν «από Τσιγγάνους χωριό δεν γίνεται. Όπου πατάει Τσιγγάνος δεν φυτρώνει χόρτο» (καταγγελία κατοίκου της Αδριανουπόλεως στην εφημ. Ο Χρόνος, 24.1.2001, α.φ.10140). Μάλιστα μία τουρκόφωνη εφημερίδα, προκειμένου να αποτρέψει την μετεγκατάσταση, πρότεινε ο νέος οικισμός να χτισθεί...πάνω στον υφιστάμενο! (εφημ Κομοτηνής Olay, 31.5.2001, α.φ.79).

Ένα ουσιαστικό εμπόδιο που προέκυψε στις αρχές του 2002 (εφημ. Ελεύθερο Βήμα, 17.1.2002, α.φ.5.356) στον χώρο που τελικά επελέγη για το νέο συνοικισμό (κοντά στο ανάχωμα στην περιοχή Κικιδίου, έκτασης 90 στρεμμάτων) είναι ότι η περιοχή ήταν χαρακτηρισμένη ως αγροτική γη υψηλής παραγωγικότητας, αφού υπάρχουν πολλά καπνοχώραφα μουσουλμάνων της Κομοτηνής και του Κικιδίου. Στις 24 Ιουνίου 2004, ο υπουργός Εσωτερικών, Δημόσιας Διοίκησης και Αποκέντρωσης Προκόπης Παυλόπουλος επισκέφθηκε τον οικισμό και υποσχέθηκε στους κατοίκους την επίλυση του συγκεκριμένου προβλήματος. Πράγματι την 1.9.2004, απεστάλη για δημοσίευση στην εφημερίδα της κυβερνήσεως κοινή υπουργική απόφαση αφ' ενός του υπουργού Εσωτερικών, Δημόσιας Διοίκησης και Αποκέντρωσης και αφ' ετέρου του υπουργού Αγροτικής Ανάπτυξης και Τροφίμων, η οποία αποφάσισε «την αποκατάσταση των Τσιγγάνων του Δήμου Κομοτηνής και την εξασφάλιση των απαραίτητων συνθηκών διαβίωσής τους στο Βορειοανατολικό άκρο της πόλης της Κομοτηνής και Βόρεια της υφιστάμενης θέσης του οικισμού...(Αυτό) χαρακτηρίζεται μεγάλο αναπτυξιακό έργο του Δήμου Κομοτηνής και η απαγόρευση του τελ. εδαφ. της παρ. 6(α) του άρθρου 36 του Ν. 2637/1998 δεν ισχύει, για την προκειμένη περίπτωση»

Οι Ηφαιστίωτες ευνοήθηκαν πολύ ενωρίτερα (1938) από τα αγαθά της οργανωμένης μετεγκατάστασης, όσο και αν στην εποχή που πραγματοποιήθηκε τους βρήκε όλους αντίθετους (κατέφυγαν και στη δικαιοσύνη), μια και φάνταζε ως μέτρο βίαιου εκπατισμού. Οι σύγχρονες εξαγγελίες για την Αδριανουπόλεως λειτουργούν ανασταλτικά για την όποια (ελάχιστη) δυνατότητα οικιστικής αναβάθμισης των υπαρχόντων παραπηγμάτων, διότι ακριβώς έχει καλλιεργηθεί η ψυχολογία της προσωρινής παραμονής στο χώρο, που καθιστά μάταιη οποιαδήποτε βελτίωση οικοδομικού χαρακτήρα. Η προσμονή της μετεγκατάστασης καθιστά ψυχολογικά πιο υποφερτή την άθλια κατάσταση, αλλά ταυτόχρονα υπονομεύει και την πολιτική διεκδίκηση της βελτίωσης των σημερινών - έστω και προσωρινών - συνθηκών διαβίωσης. Οι συνέπειες όμως είναι ακόμα βαθύτερες, καθώς η παράταση της προσωρινότητας, συνδέει ψυχολογικά τον πληθυσμό με τις μνημές του πλανόδιου βίου των προηγούμενων γενεών, και τελικά ο νομαδισμός έστω και ασυνείδητα με τη μορφή καθημερινών πρακτικών παραμένει ζωντανός. Για παράδειγμα, η έννοια της ακίνητης περιουσίας σε ένα οικισμό που «ετοιμάζεται» να μετεγκατασταθεί είναι εκ των πραγμάτων πολύ αδύναμη και ο πλούτος επενδύεται κυρίως σε κινητά αγαθά (αυτοκίνητα, οικουσκευές κλπ).

Με απόφαση των υπουργείων Οικονομίας και Οικονομικών και Εσωτερικών, Δημόσιας Διοίκησης και Αποκέντρωσης, της 31.3.2003 (ΦΕΚ 396/4.4.2003/τεύχος Β), αποφασίστηκε η χορήγηση «4.500 δανείων και μέχρι ύψους 60.000 ευρώ το καθένα, σε Έλληνες Τσιγγάνους οι οποίοι διαβιούν σε καταυλισμούς της χώρας, μέσα σε σκηνές, παράγκες ή άλλες κατασκευές που δεν πληρούν τις ελάχιστες προϋποθέσεις μιας μόνιμης κατοικίας». Στη συνέχεια με νεότερη απόφαση (30.1.2004) αποφασίστηκε η αύξηση του αριθμού των δανείων σε 9.000 και η παράταση υποβολής αιτήσεων μέχρι την 30.7.2004 (ΦΕΚ170/30.1.2004/τεύχος Β). Το μέτρο αντιμετωπίστηκε αρχικά θετικά

από τους Ρομά, αλλά τελικά οι αιτήσεις δεν ξεπέρασαν τις μερικές δεκάδες και αυτοί που πραγματικά επωφελήθηκαν ήταν πολύ λιγότεροι. Οι κάτοικοι της Αδριανουπόλεως φοβήθηκαν όχι τόσο την εμπλοκή τους σε γραφειοκρατικές-τραπεζικές διαδικασίες με τις οποίες δεν είναι εξοικειωμένοι, αλλά κυρίως από τον μάλλον δικαιολογημένο φόβο ότι όσοι πάρουν δάνειο και γίνουν ιδιοκτήτες σύγχρονης στέγης έξω από την Αδριανουπόλεως, δεν θα δικαιούνται οικόπεδα ή σπίτια στο μελλοντικό χώρο μετεγκατάστασης. Η προοπτική της αποκοπής από την ομάδα λειτούργησε αποτρεπτικά στην υποβολή αιτήσεων. Οι ελάχιστοι που αξιοποίησαν τον ευεργετικό νόμο αγόρασαν σπίτια στην Κομοτηνή και κάποιoi σε χωριά. Ομως σύντομα διαδόθηκε ότι αγοράστηκαν παλιά σπίτια σε τιμή πολύ χαμηλότερη από αυτή που δηλώθηκε στο συμβόλαιο αγοράς, με αποτέλεσμα η διαφορά δανείου και πραγματικής αξίας αγοράς να ενθυλακωθεί από επιτηδείς (μη Τσιγγάνους) διαμεσολαβητές και τους ίδιους τους Ρομά. Η πρακτική αυτή διαδόθηκε περισσότερο στο νομό Ξάνθης, γεγονός που «πάγωσε» για ένα σημαντικό διάστημα της διαδικασίες έγκρισης και χορήγησης των δανείων.

Είναι ενδιαφέρουσα η αντιμετώπιση της «περίπτωσης των δανείων» εκ μέρους των Ηφαισιωτών. Ενώ στην αρχή η αντίδραση ήταν καθολική, αφού κανείς δεν θα έπαιρνε δάνειο μέσω του οποίου θα χαρακτηριζόταν επίσημα ως Τσιγγάνος, σταδιακά το κλίμα άλλαξε για μια μερίδα και τελικά υποβλήθηκαν μερικές αιτήσεις. Το γεγονός είναι μάλλον μια σπουδαία ρωγμή στην κυρίαρχη αντιτσιγγάνικη ιδεολογία του οικισμού. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι το κλίμα, σε μια μερίδα τουλάχιστον, αντιστράφηκε τόσο πολύ, ώστε όταν κάποιοι ενδιαφέρθηκαν να υποβάλλουν αιτήσεις στα Κέντρα Εξυπηρέτησης Πολιτών (Κ.Ε.Π.) και πληροφορήθηκαν ότι οι ημερομηνίες είχαν παρέλθει (Σεπτέμβριος 2004), επέστρεψαν αγανακτισμένοι στον οικισμό.

Ο χώρος όπου βρίσκεται ο σημερινός Ήφαιστος ήταν μια ελώδης ακατοίκητη έκταση (μάλιστα τον ίδιο χώρο τον διέρρεε παραπόταμος του Βοζβόζη μέσα στον οποίο οι πρώτοι οικιστές έπιαναν ψάρια, ενώ στα νότια του Ήφαιστου υπήρχαν μεγάλα έλη όπου οι κυνηγοί έβρισκαν αγριόπαπιες) και εποικίστηκε σταδιακά μέσα σε διάστημα 2 ετών από τους Ρομά που εγκατέλειψαν το χώρο του παλιού Ήφαιστου (Κομοτηνή).

Οι πρώτες οικογένειες που ήρθαν από την Κομοτηνή στον Ήφαιστο πλησίαζαν τις 90, και εγκαταστάθηκαν σε χώρο 90 περίπου στρεμμάτων. Στην κάθε οικογένεια παραχωρούσαν 120 τ.μ. με αποτέλεσμα να μείνει πολύς ελεύθερος χώρος και τα σπίτια να είναι διάσπαρτα. Σε κάθε οικόπεδο χτίστηκε ένα δωμάτιο (16 τ.μ. περίπου) όπου όλα τα μέλη της οικογένειας κοιμούνταν μαζί στο πάτωμα, πάνω σε ψάθες που έπλεκαν στον οικισμό.

Τα πρώτα σπίτια ήταν δύο κατηγοριών: α) τα κατασκευασμένα από ωμούς πλίνθους (κερπίσια) και β) από κορμούς ηλιάνθων. Σπίτια της πρώτης κατηγορίας έχτισαν ελάχιστοι, ενώ τα περισσότερα κατασκευάστηκαν με τον ακόλουθο τρόπο: κάθε ενάμιση μέτρο περίπου, τοποθετούσαν κάθετα στο έδαφος, από ένα «ζεύγος» ξύλων, ώστε να μην εφάπτονται μεταξύ τους αλλά να υπάρχει διάκενο 4 περίπου εκατοστών, ίσα - ίσα για να χωρούν οι κορμοί των ηλιάνθων οι οποίοι τοποθετούνταν (στο διάκενο) ο ένας πάνω στον άλλον, παράλληλα με το έδαφος. Τα ζεύγη των ξύλων ήταν τα «δοκάρια» της καλύβας και οι κορμοί του ηλιάνθων «τα τούβλα». Η οροφή ήταν καλυμμένη είτε από καλαμωτή, πλεγμένη με ψαθόχορτο (μερικές φορές μόνο από δεμάτια χόρτου). Η κατασκευή εσωτερικά και εξωτερικά επιχρίζονταν με λάσπη (χώμα, νερό και άχυρο), ενώ στην οροφή γύρω από από την τρύπα από την οποία έβγαине ο σωλήνας της ξυλόσομπας, επίσης έβαζαν λάσπη για να μην πιάσει φωτιά το χόρτο από τη θερμότητα. Στο μικρό παράθυρο αντί για γυαλί υπήρχε συνήθως ένα κιλίμι. Η προχειροφτιαγμένη «πόρτα» ήταν από ξύλα. Το ύψος της κατασκευής ήταν

πολύ χαμηλό και ένας φυσιολογικός σε ύψος άνθρωπος έσκυβε για να περπατήσει όρθιος μέσα σε αυτήν. Στο πάτωμα υπήρχε πάντα ατλωμένη ψάθα. Τα ξύλα για τα «δοκάρια» τα κουβαλούσαν στην πλάτη τους από το βουνό της Ροδόπης, όπου πήγαιναν με τα πόδια.

Στον Ψυχογιό (1987:67-68) βρίσκουμε την περιγραφή εποικισμού και κατασκευής των πρώτων καλυβών σε ένα χωριό της Ηλείας (αρχές του δεκαετίας του 1850), η οποία βοηθάει να κατανοήσουμε καλύτερα τις αντίστοιχες διαδικασίες εποικισμού «άδειων» περιοχών από Ρομά αλλά και των κατασκευών: «μονίμους καλύβας με πλέκτην από βέργες, τον οποίον έχριον με πηλόν και με σκεπήν από ξιφάραν (χόρτο)»

Για την ποιότητα των σπιτιών στον παλιό Ήφαιστο είναι χαρακτηριστική η αναφορά τοπικής εφημερίδας εν όψει της μετεγκατάστασής τους στην σημερινή περιοχή: «Σε λίγες μέρες θα δούμε να γκρεμίζονται-εάν είναι δυνατόν να χρησιμοποιήση κανείς τη λέξη αυτή στην προκειμένη περίπτωση γιατί πολλά απ' αυτά, για να κατεδαφισθούν δεν χρειάζεται περισσότερο από μερικές κλοτσιές...» (εφημ. Πρωία, 22.2.1937, α.φ. 2208). Πράγματι ορισμένοι γέροι του Ηφαιστού, αναφέρονται στον παλιό οικισμό ως «κόλιμπαλικ» (δηλ μέρος με καλύβες, παραπήγματα).

Η περιγραφή των καλυβιών που ακολουθεί, οι τύποι της τσιγγάνικης κατοικίας, όπως και οι βαθμίδες της οικιστικής εξέλιξης (συμβατικά τρεις περίοδοι), οι οποίες συνδέονται με την οικονομική κατάσταση των Ρομά, αφορά «σπίτια» Τσιγγάνων κολλήγων σε αγροκτήματα (τσιφλικία) του κάμπου της Ροδόπης, που μάλλον κυριαρχούσαν από αιώνες (καταγραφή στον Πολύανθο το 1995 από γέρο Ρομ). Οι συγκεκριμένες κατασκευές βρίσκονταν στα χωριά Γαλήνη, Πολύανθο, Ίασμο, Μωσαϊκό, Μελέτη κ.α. Ήταν ο διαδεδομένος τύπος «κατοικίας» των φτωχών Ρομά. Η περιγραφή της κατασκευής στον Ήφαιστο (παρπάνω), αν και έχει διαφορές, εν τούτοις παρέχει ουσιαστικά την ίδια «ποιότητα ανέσεων» και προπάντων η κατασκευή όλων είναι ανέξοδη, γρήγορη και γίνεται από τους ίδιους.

Πρώτη περίοδος:

«Το μέρος που φτιάχναμε τις καλύβες δεν ήταν δικό μας. Ζούσαμε καθημερινά με το φόβο. Μπορούσε όποτε ήθελε ο μπέης να μας διώξει. Σε ένα μπέη μπορεί να δούλευαν 50 ή και περισσότερα άτομα. Τα σπίτια που περιγράφω ήταν στο χωριό Γαλήνη. Για να φτιάξουμε σπίτια, σκάβαμε κυκλικά 20-30 πόντους βάθος και ορθώναμε δεμάτια με σάζια από τα οποία φτιάχναμε ψάθες (αυτό που χρησιμοποιούνταν για την κατασκευή ήταν το «αρσενικό» και για τις ψάθες ήταν το «θηλυκό»). Κάθε ένα μέτρο στερεώναμε όρθιους πασσάλους (από λεύκες κλπ) ύψους το πολύ 2 μέτρων. Τα δεμάτια τα ενώναμε μεταξύ τους με σύρματα και ήταν οι τοίχοι. Η καλύβα ήταν στρογγυλή και στο κέντρο υψωνόταν ένας ψηλότερος πάσσαλος που στην κορυφή του κατέληγαν όλα τα δεμάτια που κάλυπταν τη σκεπή.

Η πόρτα ήταν μικρή και χιζόταν στο νότο για μα μην μπαίνει αέρας. Παράθυρα δεν υπήρχαν. Από μέσα επιχιζαμε με λάσπη ανακατεμένη με άχυρα, για να προφυλασσόμαστε από τον αέρα και το κρύο. Η καλύβα είχε εμβαδόν 8 - 10 τ.μ. και άντεχε 1 με 2 χρόνια, αφού σάπιζαν τα σάζια που ήταν μπηγμένα μέσα στο χώμα ή την κατέστρεφε ο αέρας ή πάρα πολύ συχνά καιγόταν. Όταν έβρεχε από την πλευρά που το έδαφος ήταν λίγο πιο ψηλό βάζαμε λάσπη για να μην μπαίνει το νερό που κυλούσε. Διαλέγαμε να έχει το χώμα μια μικρή κλίση, γιατί αν ήταν επίπεδο θα γέμιζε νερά όλο το σπίτι

Πάντως ό,τι και να κάναμε, όταν έβρεχε πολύ, το πάτωμα μέσα στο σπίτι γινόταν λάσπη. Σε ένα σημείο απλώναμε κάτω ψάθα για να κοιμόμαστε. Θυμάμαι μικρός ότι τη νύχτα από τα διάκενα των δεματιών της οροφής φαινόταν το φεγγαρόφωτο. Στη μέση του σπιτιού ήταν η «φωτιά». Γύρω γύρω από αυτήν υψώναμε ένα κυκλικό τοίχο λάσπης

4 με 5 εκατοστά ύψος, ώστε η φωτιά να μην κάψει τη ψάθα ή τα ρούχα μας. Εκεί μέσα καίγαμε και γκοσνά (αποξηραμένη κοπριά από αγελάδες). Εκαιγαν πολύ καλά σαν ξύλα, αλλά είχαν το μεγάλο κακό ότι έβγαζαν πολύ καπνό. Μας προστάτευαν όμως από τα πολλά κουνούπια. Πάνω στη φωτιά υπήρχε η πιριστία (σ.σ. πυροστία: τριγωνικός μεταλλικός τρίποδας που τοποθετείται πάνω στη φωτιά) και επάνω το πήλινο σκεύος όπου μαγειρεύαν οι γυναίκες. Το ψωμί ψηνόταν στη θράκα, αφού παραμερίζαμε τη στάχτη, σκεπάζαμε το ζυμάρι και από πάνω ανάβαμε φωτιά. Πολλές φορές αν η φωτιά πύρωνε λίγο παραπάνω η καλύβα καιγόταν. Δίπλα στη φωτιά καταγής, υπήρχε το Καντίλ (καντήλι) για φωτισμό: ήταν ένα μεταλλικό κουτί -συνήθως κονσέρβα- το οποίο γεμίζαμε με λάδι και βάζαμε για φυτίλι ένα λεπτό κομμάτι ύφασμα και το ανάβαμε (κάπνιζε πάρα πολύ). Τα σκεπάσματα και τα στρώματα τα στρώναμε το βράδι και τα μάζευαν οι γυναίκες το πρωί. Οι καλύβες απειχάν η μία από την άλλη 10-15 μέτρα, ώστε αν πιάσει η μία φωτιά να μην πιάσουν και οι άλλες. Τις πρόχειρες «αυλές» τις χώριζαν φρύγανα (τσολιά). Στην αυλή ήταν η τουαλέτα, με «τοίχους» από φρύγανα ή από δεμάτια σαζιού. Ήταν άσκεπη και χαμηλού ύψους. Ήταν μια τρύπα στο έδαφος, που όταν γέμιζε την αδειάζαμε με τα φτυάρια».

Δεύτερη περίοδος:

«Από το 1952 περίπου άλλαξαν σταδιακά οι κατασκευές. Τότε άρχισαν τα μεροκάματα σε χωράφια στα χωριά της περιοχής Ξάνθης, όπου πηγαίναμε με τα γαιδούρια ή με τα πόδια για να θερίσουμε ρύζια και σιτάρια. Μέχρι τότε μόνο τσομπάνηδες γινόμασταν. Από τότε άλλαξαν οι καλύβες μας και από στρόγγυλες έγιναν τετράγωνες. Οι τοίχοι ήταν φτιαγμένοι από πλεγμένες βέργες, ήταν πιο ψηλοί (δεν χρειαζόταν να σκύβουμε) και ο εσωτερικός χώρος της καλύβας ήταν μεγαλύτερος. Το σχήμα της καλύβας ήταν παραλληλόγραμμο και στις δύο απέναντι (στενές) πλευρές της υπήρχαν μπηγμένες κάθετα στο έδαφος (στο μέσον της κάθε μιας) από ένα διχαλωτό ξύλο στο ύψος της οροφής. Ένα μακρύ ξύλο «γέφυρα» (παράλληλα με το έδαφος) συγκρατούσε και ένωνε της δύο διχάλες. Δεξιά και αριστερά από αυτό, γινόταν η σκεπή. Τα τοιχώματα εσωτερικά και εξωτερικά και η σκεπή επιχρίζονταν με ασβέστη και λάσπη. Το μίγμα αυτό ήταν πιο ανθεκτικό στη βροχή γιατί δεν έλιωνε. Η κωνική οροφή της παλιάς στρόγγυλης καλύβας δεν μπορούσε να επιχριστεί, ενώ της νέας επιχριζόταν αφού ήταν σχετικά επίπεδη. Στην οροφή υπήρχε ένα άνοιγμα για να φεύγει ο καπνός και η ζέστη από την εστία. Από το άνοιγμα αυτό όμως έμπαινε νερό ή χιόνι και πολλές φορές το χειμώνα μας έσβηνε η φωτιά. Ο εσωτερικός χώρος ήταν πλέον πιο όμορφος και πιο εύκολος για να κινηθούμε. Τα στρωσίδια πιο περιποιημένα. Και αυτή η καλύβα κινδύνευε από τον αέρα και τη φωτιά. Όμως η κατασκευή ήταν πιο στερεή και πιο ζεστή αφού ήταν επιχρισμένη από παντού και δεν υπήρχαν κενά».

Τρίτη περίοδος:

«Από τις αρχές του 1960 αρχίσαμε να χτίζουμε τα πρώτα κανονικά σπίτια από τούβλα. Εδώ πιά χρειαζόμασταν λεφτά για να πληρώσουμε τον μάστορα και τα υλικά. Μέσα στον οικισμό με τις καλύβες ξεπρόβαλαν αραιά τα πρώτα σπίτια με τούβλα ή και με τσιμεντόλιθα. Οι τελευταίες καλύβες χάλασαν πριν περίπου 25 χρόνια (περίπου το 1970). Στην αρχή φτιάχναμε ένα δωμάτιο. Μετά μαζεύαμε λεφτά και φτιάχναμε και δεύτερο δωμάτιο κ.ο.κ. Αργότερα άρχισε η μετανάστευση στη Γερμανία, στην Αθήνα και αλλού. Ο κόσμος έφερε λεφτά και άρχισαν να χτίζονται καινούργια σπίτια, ενώ κάποιοι μετά το 1974, αγόρασαν σπίτια Τούρκων που μετανάστευσαν στην Τουρκία».

Άλλες μαρτυρίες γέρων Τσιγγάνων του Ιάσμου και του Πολυάνθου (έτους 1986), αναφέρουν τα εξής για τις σκηνές που υπήρχαν στον θρακικό κάμπο: «Το αντίσκηνο

(σάρα στη ρομανί) το παραγγέλναμε σε μικρές βιοτεχνίες ή σε οικιακά εργαστήρια. Ήταν χοντρό πανί κατασκευασμένο σε αργαλειό. Λόγω του βάρους του, χρειάζονταν πάντα δύο άτομα για να το φορτώσουν και να το ξεφορτώσουν στο γαϊδούρι που το μετέφερε (στα άλσος - όταν υπήρχαν - φορτώναμε οικιακά σκεύη και τα παιδιά). Παρείχε αποτελεσματική προστασία από τον αέρα, το κρύο και τη βροχή. Στη βάση του αντίσκηνου ράβιμε περιμετρικά «ποδιά» από τσουβάλια, για να μην εισχωρεί το νερό της βροχής. Η αντοχή του πανιού κυμαινόταν από 10 μέχρι 15 χρόνια. Τα μπαλώματα πάνω στο σώμα του πανιού ήταν συχνό θέαμα.

Το χρώμα ήταν συνήθως καφέ, μαύρο αλλά και κρεμ. Το σχήμα του αντίσκηνου ήταν άλλοτε στρόγγυλο και άλλοτε παραλληλόγραμμο. Τα στρόγγυλα ήταν ευκολότερα στο στήσιμο και μάλιστα τα προτιμούσαν οι πιο φτωχές ομάδες.

Πολλές ράτσες χρησιμοποιούσαν ένα μόνο χρώμα σε όλα τα αντίσκηνα ώστε να ξεχωρίζει από μακριά η ταυτότητά τους. Η χωρητικότητα τους ποίκιλε και ήταν ανάλογη του μεγέθους της οικογένειας. Ένα μέσο αντίσκηνο φιλοξενούσε δέκα περίπου άτομα.

Ως θερμαντική ύλη χρησιμοποιούσαμε τα κάρβουνα τα οποία τοποθετούσαμε σε μεταλλική σκάφη στη μέση του αντίσκηνου. Κάποιες όμως οικογένειες που κατασκεύαζαν το χειμώνα καλύβες από χόρτα (σάζια) για μεγαλύτερη προστασία, χρησιμοποιούσαν αποξηραμένη κοπριά αγελάδας (γκοσνί στη ρομανί). Η κοπριά δεν μπορούσε να χρησιμοποιηθεί στα πάνινα αντίσκηνα γιατί αυτά δεν είχαν οπή στην οροφή για να διαφεύγει ο πολύς καπνός που έβγαζε».

Μέχρι και τη δεκαετία του 1980, στον Ήφαιστο υπήρχε διάχυτο ένα αίσθημα ανασφάλειας, όσον αφορά την μονιμότητα της εγκατάστασης. Αποτελούσε κοινή πεποίθηση η άποψη ότι κάποια μέρα «θα σηκώσουν» τον συνοικισμό για να τον μεταφέρουν αλλού. Την ανασφάλεια επέτεινε το γεγονός ότι - μέχρι και σήμερα - δεν έχουν δοθεί τίτλοι ιδιοκτησίας στους κατοίκους. Ο δήμαρχος Κομοτηνής Αναστάσιος Βαβατσικλής σε υπόμνημά του (29.9.2004) προς την Κεντρική Ένωση Δήμων και Κοινοτήτων Ελλάδος (Κ.Ε.Δ.Κ.Ε.), αναφερόμενος στο ζήτημα της διανομής τίτλων, σημειώνει μεταξύ άλλων: «...σε ένα ζήτημα μεγάλης σημασίας, το οποίο απασχολεί τη Δημοτική Αρχή και την τοπική κοινωνία επί δεκαετίες και αφορά μια πολυάριθμη κοινωνική ομάδα συνδημοτών μας, αθιγγανικής φυλετικής καταγωγής...με την υπ. αριθ. 159/82 απόφαση του Δημοτικού Συμβουλίου απεφασίσθη παμψηφεί η απευθείας εκποίηση δημοτικών εκτάσεων στον συνοικισμό Ηφαιστου στους κατόχους αυτών...Συνολικά υπεβλήθησαν 394 αιτήσεις ισαρίθμων δημοτών...κατόπιν τούτου, απεστάλησαν οι αιτήσεις με όλα τα δικαιολογητικά ...προκειμένου να συνταχθούν συμβόλαια, πλην όμως επεστράφησαν με την αιτιολογία ότι είναι αδύνατη η σύνταξη συμβολαίων λόγω αντίθεσης στις διατάξεις του Ν.651/1977...Το καθεστώς αυτό της ημιπαρανομίας, καθιστά αδύνατη τη σύνταξη οιοδήποτε συμβολαίου, διαθήκης, δωρεάς...όσα δε καταστήματα λειτουργούν εκεί, είναι όλα αυθαίρετα. Περαιτέρω, καίτοι οι ίδιοι οι αθιγγανοί έκτισαν τα σπίτια σε οικοπέδα βεβαίως του Δήμου προ πολλών ετών, ήταν αδύνατο να τα δηλώσουν ως ιδιοκτησίες τους στο Εθνικό Κτηματολόγιο, με αποτέλεσμα να δηλώσει ο Δήμος Κομοτηνής τα οικόπεδα ως ιδιοκτησία του, τα οποία όμως, κατέχονται από το 1937 από τους αθιγγάνους και επί των ανεγερθέντων κτισμάτων κατοικούν οι ίδιοι...θα ήταν σκόπιμο, εν προκειμένω, να παραχωρηθούν τα δημοτικά οικόπεδα στους αθιγγάνους που τα κατέχουν από τον έτος 1937, αυθαίρετα μεν, αλλά με υπόδειξη της ίδιας της Πολιτείας και βεβαίως συναίνεση του ιδιοκτήτη Δήμου Κομοτηνής, άνευ οιοδήποτε τιμήματος» (εφημ. Ο Χρόνος, 20.10.2004, α.φ. 11054).

Μόνο μετά το 1994-95, όταν εκδόθηκαν οι πρώτες οικοδομικές άδειες με ανοχή της Διεύθυνσης Πολεοδομίας Κομοτηνής και του Ι.Κ.Α., οι κάτοικοι ένιωσαν ότι ζήτημα

μετεγκατάστασής τους δεν υφίσταται. Παρόλα αυτά μερίδα του τουρκόφωνου Τύπου επιδιώκοντας να συντηρεί την ανασφάλεια και τα παράπονα σε βάρος της ελληνικής πολιτείας, συνεχίζει μέχρι σήμερα να κινδυνολογεί. Ενδεικτικός είναι ο τίτλος τουρκόφωνης εφημερίδας για το ζήτημα: «Μετά το Αλάνκουγιου, σειρά έχει η Καλκάντζα,» (εφημ. Κομοτηνής Cumhuriyet 29.10.2004, α.φ.84).

Πάντως αν και με διαφορετικό τρόπο, το οικιστικό πρόβλημα τόσο στην Αδριανουπόλεως, όσο και στον Ήφαιστο, δεν έχει λυθεί ακόμη. Αποτελεί τη σύγχρονη εκδοχή ή τον απόηχο του προβλήματος της μόνιμης εγκατάστασης των ρόμικων ομάδων της Θράκης. Είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι στον 19^ο αι. στα όρια της οθωμανικής περιόδου εκδηλώθηκε προσπάθεια για την μόνιμη εγκατάσταση των περιπλανώμενων Αθιγγάνων, σύμφωνα με μαρτυρία της εποχής από ελληνική εφημερίδα της Κωνσταντινούπολης. «Κατά την εν Αδριανουπόλει εκδιδομένην... ομώνυμον εφημερίδα (Αδριανούπολην), ελήφθη πρόνοια όπως οι εν τω σαντζακίω της Αδριανουπόλεως νομαδικόν μέχρι τούδε ζώντες βίον Αθιγγανοί αποκατασταθώσιν εις μονίμους συνοικίας σποραδικώς του λοιπού» (εφημ. Κων/πολης Ανατολικός Αστήρ, 7.3.1868, α.φ.546).

4.3 Οι άνθρωποι

Οι Ρομά ασκούσαν συνήθως συμπληρωματικές/τεχνικές λειτουργίες και για αυτό μάλλον δεν υπήρχαν ανεξάρτητοι χωρικά και αυτάρκεις από άποψη παραγωγής αιμιγείς τσιγγάνικοι οικισμοί. Οι γειτονιές τους ήταν προσαρτήματα των υπολοίπων πληθυσμών. Σε ορισμένα χωριά τα οποία αποψιλώθηκαν από τον μη τσιγγάνικο πληθυσμό τους, οι Ρομά έχουν ουσιαστικά καταστεί πλειοψηφία ή ισχυρή μειοψηφία (π.χ. Μαυρομμάτι), ενώ αντίθετα από άλλα χωριά εξαφανίστηκαν οι δικές τους γειτονιές λόγω της μετανάστευσης (κεντρικός Έβρος).

Οι ρόμικοι οικισμοί των αστικών κέντρων της Θράκης λειτούργησαν από τη μια ως πόλοι έλξης μεταναστών «χωριατών» Ρομά από την θρακική ενδοχώρα (Δροσερό, τέρμα οδού Άβαντος, Νέα Ορεστιάδα), αλλά ταυτόχρονα και ως αφετηρία άλλων μεταναστευτικών ρευμάτων προς την Αθήνα, τη Θεσσαλονίκη και το εξωτερικό (κυρίως Γερμανία).

Η ζωή στην Αδριανουπόλεως σε σχέση με τον Ήφαιστο είναι ένας δυσβάσταχτος καθημερινός αγώνας επιβίωσης. Οι κακές συνθήκες δημιουργούν μία διαρκή ανησυχία που υπονομεύει την ψυχική ηρεμία των κατοίκων και φαίνεται να υποθάλλει σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο την επιθετικότητα. Το σύγχρονο αστικό περιβάλλον σε πολλές περιπτώσεις είναι πολύ πιο σκληρό από την φύση του παρελθόντος, όπου η μαγειρική ή βασισμένη σε άγρια χόρτα, η θήρευση σκαντζόχοιρων και χελώνων έδινε μια λιγότερο ή περισσότερο σταθερή διέξοδο στο καθημερινό πρόβλημα της επιβίωσης. Για τον άνεργο Ρομ το αστικό περιβάλλον, σε αντίθεση με το παραδοσιακό αγροτικό, είναι «γυμνό», δεν προσφέρει διεξόδους κατά της «πεινας». Μόνο η παρασιτική διαβίωση δίπλα στους - επίσης άπορους - συγγενείς, τα κρατικά επιδόματα ή σε ακραίες περιπτώσεις η επαίτεια και η κλοπή, προσφέρουν προσωρινές λύσεις.

Αποτελεί πεποίθηση της τοπικής κοινωνίας ότι οι συνοικισμοί των Ρομά είναι χώροι όπου ανθεί η παραβατικότητα, ο αλκοολισμός, τα ναρκωτικά, τα υψηλά ποσοστά ασθενειών που στην υπόλοιπη Ελλάδα μειώθηκαν ή εξαφανίστηκαν (ηπατίτιδα Β', φυματίωση, σεξουαλικά κλπ). Παρόμοιες πεποιθήσεις αφορούν στις ψυχικές ασθένειες, αν και δεν υπάρχουν επαρκώς τεκμηριωμένα επιστημονικά στοιχεία, ώστε να γνωρίζουμε αρκετά για τη φύση και τη συχνότητά τους. Εμπειρικές παρατηρήσεις - μη αποδεδειγμένες στατιστικά - οδηγούν στην άποψη ότι τα ποσοστά

λήψης ψυχοφαρμάκων ακόμα και σε εφήβους, ιδιαίτερα δε στις γυναίκες, είναι πολύ υψηλά.

Η ηλικία γάμου, αν και για τους δύο υπό μελέτη οικισμούς δεν υπάρχουν τεκμηριωμένες δημογραφικές μελέτες (σε αντίθεση με τους χριστιανούς του Αράτου, βλ. σχετ. Ζαφείρης-Ξηροτύρης 2002), εκτιμάται σημαντικά χαμηλότερη από την αντίστοιχη των χριστιανών και των υπολοίπων μουσουλμάνων της περιοχής, και σαφώς τοποθετείται στην εφηβική και στην πρόωπη μετεφηβική ηλικία.

Είναι απαραίτητη η δημογραφική έρευνα ώστε να αποδειχθεί και επιστημονικά η υποτιθέμενη δημογραφική ευρωστία μέσα από τη γρήγορη ανακύκλωση γενεών αλλά ταυτόχρονα και το χαμηλό προσδόκιμο όριο ζωής.

Τα χαμηλά ποσοστά κοινωνικής ασφάλισης, οι άθλιες οικιστικές συνθήκες, η έλλειψη αποχετευτικού δικτύου και υποδομών υγιεινής, οι συχνές εντάσεις μεταξύ των κατοίκων που παίρνουν τη μορφή μακροχρόνιων βεντετών, οι παραδοσιακές και συχνά αναχρονιστικές κοσμοαντιλήψεις θα μπορούσαν να περιγράψουν τα χαρακτηριστικά της Αδριανουπόλεως. Οι εικόνες από τα σμήνη των παιδιών που περιφέρονται ατημέλητα μέσα στον κεντρικό δρόμο, ή οι μπουγάδες των γυναικών καταγής στις σκάφες δίπλα στις δημοτικές βρύσες με τα απόνερα να πλημμυρίζουν τον κεντρικό δρόμο, είναι εικόνες που ταυτίζονται στον κοινό νου με πληθυσμό που έχει χαμηλή οικονομική και κοινωνική ανάπτυξη.

Στον Ήφαιστο, αν και η κατάσταση στους παραπάνω τομείς συγκριτικά με την Αδριανουπόλεως είναι καλύτερη, εν τούτοις υπάρχουν προβλήματα που διαφοροποιούν σημαντικά τον πληθυσμό από το μέσο όρο της υπόλοιπης Ελλάδας. Η συγκριτική προσέγγιση των δύο οικισμών θα φανερώσει στην πορεία ομοιότητες και «σύνορα», άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο φανερά, όπως άλλωστε συμβαίνει και σε άλλους πληθυσμούς της Ευρώπης (Cole 1974).

Οι Ρομά αποτελούν την πιο εξαθλιωμένη κοινωνικά και οικονομικά ομάδα της Θράκης, όχι μόνο σε σύγκριση με τους χριστιανούς αλλά και σε σχέση με τους *Τούρκους* και τους *Πομάκους*. Από διάφορες μεταβλητές, όπως το εισόδημα, η στέγαση, ο βαθμός ικανοποίησης από την επάρκεια εισοδήματος, η ανεργία και η απασχόληση, φαίνεται ότι τα περισσότερα νοικοκυριά των Αθιγγάνων χαρακτηρίζονται από μια κατάσταση κοινωνικής και οικονομικής στέρησης (Ζαϊμάκης-Καλλινικάκη 2004:227).

Σε τέτοιες συνθήκες συντήρησης του κοινωνικού αποκλεισμού των Ρομά είναι εξαιρετικά δύσκολο οι άνθρωποι να αναπτύξουν τις φυσικές τους ικανότητες και να διαρρήξουν τα δεσμά με το παρελθόν. Η σημερινή εικόνα των οικισμών συνεχίζει να τροφοδοτεί αδιάλειπτα με στερεοτυπικές εικόνες την οπτική που έχουν οι «άλλοι» (είτε μουσουλμάνοι είτε χριστιανοί) γι αυτούς.

Οι ευρωπαίοι αποικιοκράτες θεωρούσαν «τεμπέληδες» και «ανάξιους» τους κατακτημένους αφρικανούς ή τους ιθαγενείς της Αμερικής. Κάπως έτσι και οι σύγχρονοι Ευρωπαίοι αντιμετωπίζουν τους Τσιγγάνους. Όμως, πόσο θελκτικά μπορεί να είναι τα δυσκολότερα επαγγέλματα που προορίζονται για τους ανειδίκευτους Τσιγγάνους, όταν τα ασκούν κάτω από πολύ κακές συνθήκες διατροφής, ψυχικής και σωματικής υγείας, έλλειψης ικανοποιητικής στέγης, και όταν μάλιστα οι χαμηλές αμοιβές που προορίζονται γι αυτούς ως ανειδίκευτους εργάτες δεν δίνουν την παραμικρή ελπίδα ότι μέσω αυτών θα βελτιώσουν με ουσιαστικό τρόπο τις συνθήκες της ζωής τους; Η «παραδοσιακότητα» των τσιγγάνικων ομάδων τις εμποδίζει να αφομοιώσουν τις σύγχρονες αντιλήψεις για την εργασία, τον χρόνο και την κυκλικότητά του (εργασιακά ωράρια κλπ).

Ο καταμερισμός της εργασίας στην αγροτική κοινωνία είχε σταθερό χαρακτήρα σε αντίθεση με αυτόν της σύγχρονης κοινωνίας, που τον θέλει αέναα κινητικό και ταχύ.

Τα παραδοσιακά τσιγγάνικα επαγγέλματα αποτελούν καρπό προσαρμογής στον προ-βιομηχανικό κόσμο, είναι το αποτέλεσμα μιας παρατεταμένης χρονικά αναζήτησης η οποία ήδη είχε μορφοποιηθεί πριν την ανατολή του βιομηχανικού κόσμου. Στη βιομηχανική εποχή οι δομές μέσα στις οποίες θα μπορούσε να εξασφαλισθεί η συνέχειά τους διαλύονται και υπονομεύεται ολόκληρη η διαδικασία μετάδοσης της πολιτισμικής και κοινωνικής κληρονομιάς. Τα σύγχρονα ήθη που περιβάλλουν την εργασία, όπως η εντατικοποίηση και η οργάνωσή της, ως έννοιες ήταν άγνωστες στους Τσιγγάνους της προ-βιομηχανικής περιόδου. Η οικονομία τους ήταν «οικονομία της μίας ημέρας», αφού ως νομάδες ήταν ανέφικτο να αποθεματοποιούν ή να καταστρώνουν οικονομικά πλάνα διαρκείας.

Επιπλέον η παραδοσιακή κοινωνική οργάνωση της ομάδας απαιτεί καθημερινή επαφή μαζί της χωρίς το προκαθορισμένο ημερήσιο χρονοδιάγραμμα του σύγχρονου ανθρώπου. Αν η κοινωνική συνοχή και η αλληλεγγύη επιβάλλουν την παρουσία του Τσιγγάνου σε ένα γεγονός, π.χ. υπεράσπιση ενός συγγενή του σε μία διένεξη ή δίπλα στο κρεβάτι ενός αρρώστου, τότε η έννοια της εργασίας έρχεται σε δεύτερη προτεραιότητα. Προέχει η υπεράσπιση του συλλογικού αγαθού της συνοχής, της συγγένειας, σε σχέση με τις υποχρεώσεις που δημιουργεί η εργασία σε σταθερά και επαναλαμβανόμενα ωράρια. Τα χρήματα και η εργασία δεν μυθοποιούνται ούτε και μπορούν να ανατρέψουν την ανάγκη για ελεύθερο χρόνο, για επαφή με την κοινωνική ομάδα. Βιώνοντας από πολύ μικρή ηλικία μια ζωή με τον πλούτο των καθημερινών εναλλαγών σε συνθήκες και περιστατικά, δεν μπορεί ο Τσιγγάνος να συμβιβαστεί με την τυποποίηση της καθημερινής του ζωής, με τη μονότονη επανάληψη της καθημερινότητας στο ίδιο γεωγραφικό σημείο και χωρίς την πρόκληση της αλλαγής. Αυτό το στοιχείο του πολιτισμού του τον καθιστά «δυσπροσάρμοστο» και τον φέρνει αντιμέτωπο με τη νοοτροπία των εγκαταστημένων, οι οποίοι και αντικειμενικά και υποκειμενικά έχουν αποδεχθεί τις συνθήκες της επαναλαμβανόμενης καθημερινότητας.

Στο παραδοσιακό πλαίσιο η εκχρηματισμένη οικονομία και οι μορφές μισθωτής εργασίας ήταν περιορισμένης εμβέλειας. Από τη δεκαετία του 1950 ο εκχρηματισμός της οικονομικής τους ζωής και η ανάπτυξη λίγο αργότερα εμπορικών δραστηριοτήτων μικρής κλίμακας επέφερε κοινωνικο-οικονομικές διαφοροποιήσεις στο εσωτερικό των κοινωνιών τους. Η «κοινωνική» λειτουργία του χρήματος όμως συνέχισε να υπερτερεί της καθαρά «οικονομικής». Στις κοινωνίες τους το χρήμα γίνεται εν μέρει αντιληπτό ως ένα στοιχείο πολυτέλειας, αποτέλεσμα της ιδεολογικής επίδρασης που ασκεί ακόμα η πρόσφατη μη εκχρηματισμένη περίοδος της ιστορίας τους. Η «εξαγορά της νύφης» για παράδειγμα δεν εκχρηματίστηκε πλήρως και οι Ρομά της Αδριανουπόλεως συνεχίζουν να ζητούν εκτός από χρήματα και υλικά αγαθά (ύφασμα, κεντήματα, παπούτσια κλπ), χωρίς να δέχονται πάντα σε χρήμα το ισότιμό τους.

Το πλεόνασμα που παρήγαγαν στην προ-βιομηχανική περίοδο ήταν ασήμαντο και τα προϊόντα τους είχαν χαμηλή ανταλλακτική αξία. Άλλωστε, όπως προαναφέρθηκε, ο νομαδικός τρόπος ζωής δεν επιτρέπει την αποθήκευση πλεονάσματος. Τα κέρδη ή τα προϊόντα από την ανταλλακτική μορφή οικονομίας καταναλώνονται από ολόκληρη την οικογένεια (και τους συγγενείς) και όχι από μεμονωμένα άτομα. Η κοινοκτημοσύνη απομακρύνει την αίσθηση του ατομικού πλούτου και αυτός είναι ένας από τους πολιτισμικούς λόγους που πολλοί Τσιγγάνοι ακόμα και σήμερα δεν έχουν εσωτερικεύσει τις σύγχρονες αντιλήψεις περί αποταμίευσης και πλουτισμού. Το χρήμα δεν ανήκει μόνο σε ένα άτομο και είναι διαδεδομένη πρακτική να δανείζουν με μεγάλη ευκολία το σύνολο των χρημάτων που κατέχουν σε συγγενείς όταν αυτοί τα έχουν ανάγκη (ασθένεια, δικαστικά έξοδα, πληρωμή εγγύησης αποφυλάκισης κ.ά.). Είναι ο απόηχος της νομαδικής ζωής όπου ό,τι κέρδιζε ο ένας ήταν για το καλό όλης

της συγγενικής ομάδας. Το φαγητό άλλωστε ήταν για όλους και αναπόφευκτα είχε εφήμερο χαρακτήρα, μια και, εάν δεν το κατανάλωναν, ήταν αδύνατον να συντηρηθεί για πολλές ημέρες. Σε ένα βαθμό οι κοινωνικές τους σχέσεις ως «αξία» υπερέχουν ακόμη και δεν έχουν διαβρωθεί ολοκληρωτικά από την εκρηγματισμένη οικονομία.

Η απελευθέρωση και η αγροτική μεταρρύθμιση εξαφάνισαν το «τσιφλικό», ένα οικονομικό αλλά και κοινωνικό θεσμό με τον οποίο ταυτίστηκε η ζωή πολλών γενεών Ρομά στη Θράκη. Η εκμηχάνιση της γεωργίας και η μαζική αγροτική έξοδος έδωσαν το οριστικό χτύπημα στην «παραδοσιακή τσιγγάνικη οικονομία». Οι πρώτες δύο δεκαετίες μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο άλλαξαν την εικόνα του τσιγγάνικου οικονομικού μωσαϊκού. Σχεδόν όλα τα παραδοσιακά επαγγέλματα το ένα μετά το άλλο, σαν ένα μεγάλο ντόμινο, άρχισαν να καταρρέουν και να χάνονται. Η εποχή των εξειδικευμένων ομάδων (γανωτήδες, σιδεράδες, καλαθάδες κ.ά.) παρήλθε οριστικά. Η μεγάλη λύση δόθηκε και πάλι μέσα από τη μετακίνηση στο χώρο, αλλά με διαφορετικό τρόπο. Οι μαρτυρίες αναφέρουν ότι οι μεταπολεμικές ομαδικές μετακινήσεις, αρχικά σε περιοχές της ανατολικής Μακεδονίας και στη συνέχεια της κεντρικής Μακεδονίας, έσωσαν τις τσιγγάνικες κοινωνίες της Θράκης από την πείνα. Με τα χρήματα που συγκέντρωνε η οικογένεια - όλα τα μέλη της οποίας εργάζονταν στο χωράφι (τσάπισμα, θέρισμα κλπ) - μπορούσε να επιβιώσει έστω πολύ δύσκολα το χειμώνα, μέχρι την επόμενη άνοιξη. Οι μετακινήσεις αυτές επηρέασαν και τη δομή των τσιγγάνικων οικογενειών (βλ. σχετικό κεφάλαιο), αλλά ακόμα και τη μορφή της κατοικίας μια και άρχισαν να χτίζονται τα πρώτα πλινθόκτιστα σπίτια, που αντικατέστησαν τα τσαντήρια και τα παραπήγματα (βλ. παραπάνω). Στον Ήφαιστο στη δεκαετία του 1960, κάθε άνοιξη επικρατούσε μία πυρετώδης προετοιμασία αναχώρησης για τη Χαλάστρα, τα Γιαννιτσαά κ.α. Η κατανάλωση ψωμιών στα δύο αρτοποιεία του οικισμού μειωνόταν τουλάχιστον κατά 50%, που σήμαινε ότι σχεδόν ο μισός συνοικισμός «άδειαιζε». Η μετακίνηση γινόταν με λεωφορεία και σε κάθε ομάδα εργασίας (τσέργα) υπήρχε ένας επικεφαλής ο οποίος έκανε τις διαπραγματεύσεις με το γαιοκτήμονα. Ο μεσολαβητής («δραγουμάν»), επέλεγε τα άτομα, ρύθμιζε το ύψος των αμοιβών και εκτελούσε χρέη επιστάτη. Ο «δραγουμάν» αμοιβόταν καλύτερα από τους άλλους. Την ίδια δεκαετία κάποιοι γίνονταν τσομπάνηδες σε κοπάδια του νομού, από την άνοιξη μέχρι το φθινόπωρο.

Μέχρι και τα μέσα της δεκαετίας του 1970, λίγοι ήταν οι κάτοικοι του Ηφαιστου που είχαν σταθερή απασχόληση και μεροκάματο. Σε αυτούς περιλαμβάνονταν οι εργάτες στους λαχανόκηπους των χριστιανών στην ευρύτερη περιοχή του συνοικισμού (πληρώνονταν κάθε εβδομάδα), οι φορτοεκφορτωτές της Κομοτηνής, οι οποίοι ήταν εγγεγραμμένοι σε επαγγελματικό σωματείο (τους αποκαλούσαν τιμητικά *σοματιάι*, δηλ. μέλη του σωματείου, υπονοώντας ανώτερη εισοδηματική τάξη), οι αρτεργάτες κλπ.

Μερικές δεκαετίες μετά, η μετανάστευση στο εσωτερικό και το εξωτερικό ολοκληρώνει το τοπίο των αλλαγών και πλέον εμφανίζονται οι πρώτες σχετικά εύπορες οικογένειες.

Ενδιάμεσο στάδιο (μεταξύ μετακινήσεων και μεταναστεύσεων) και από κάποια στιγμή και μετά παράλληλο με τις μαζικές περιοδικές μετακινήσεις στη Μακεδονία, υπήρξε η ανάπτυξη του μικροεμπορίου (για παρόμοιες διαδικασίες μιας νομαδικής φυλής στη Μέση Ανατολή βλ. Frederiksen 1996). Στον τομέα αυτό εντάχθηκαν ταχύτερα οι «νομάδες» της Αδριανουπόλεως, οι οποίοι ήταν εθισμένοι στη λογική της μετακίνησης που προϋποθέτει το εμπόριο του πλανόδιου πωλητή, και πολύ λιγότερο οι «εγκατεστημένοι» του Ηφαιστου, από την πρόσφατη παράδοση των οποίων έλειπαν ανάλογες εμπειρίες. Λέγεται ότι ο πρώτος μικροπωλητής από την Αδριανουπόλεως που εμφανίστηκε στην εβδομαδιαία λαϊκή αγορά της Κομοτηνής στις αρχές της

δεκαετίας του 1960, πουλούσε πάνω σε ένα αυτοσχέδιο καρτσάκι παπούτσια και ρούχα. Αυτός άνοιξε το δρόμο ώστε σήμερα να υπάρχουν δεκάδες μικροπωλητές στο παζάρι της Κομοτηνής, της Ξάνθης, της Αλεξανδρούπολης, των Σαπών κ.α. Πλέον, ένα μεγάλο μέρος της οικονομίας της Αδριανουπόλεως στηρίζεται στη λαϊκή αγορά (παζάρι). Η παρουσία των Ηφαιστιωτών στα παζάρια είναι περιορισμένη. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες των γέροντων Ηφαιστιωτών το εμπορικό πνεύμα το μετέφεραν στον συνοικισμό τους οι Αδριανουπολίτες: «*εμείς δεν ξέραμε από τέτοια εσνάφια [επαγγέλματα] και από εμπόριο. Εδώ παλιά είμασταν όλοι χαμώληδες, εργάτες στα χωράφια και είχαμε λίγους σιδεράδες, γανωτήδες και καλαθάδες. Το Αλάνκουγιου μας άνοιξε τα μάτια. Και μάλιστα η πρώτη γυναίκα του Ηφαιστου που πήγε στην Τουρκία για να αγοράσει εμπορεύματα, ήταν παντρεμένη με έναν από το Αλάνκουγιου και αυτός ήταν που την έσπρωξε στο εμπόριο. Μετά το έκαναν κι άλλοι*». Άλλος αφηγητής πρόσθεσε: «*Ο Ηφαιστος έχει πολλούς φορτοεκφορτωτές στην Κομοτηνή, στις πιάτσες αλλά και στις μεταφορικές εταιρείες. Έχουν οργανωθεί από πολύ παλιά σε σωματεία. Όταν ένας από τον Ηφαιστο δει ένα φορτηγό γεμάτο με εμπορεύματα σκέφτεται πόσα λεφτά θα κερδίσει εάν το ξεφορτώσει. Αντίθετα, όταν βλέπει το ίδιο φορτηγό ένας από το Αλάνκουγιου σκέφτεται πόσα λεφτά θα βγάλει εάν πουλήσει αυτό το εμπόρευμα στο παζάρι*». Η εξαιρετική παρατήρηση του αφηγητή συμπυκνώνει τη διαφορά στο «εμπορικό πνεύμα» των εγκατεστημένων με τους (πρώην) νομάδες Ρομά: «*Όταν κάποιος παντρευόμαστε με το Αλάνκουγιου, μας έλεγαν εκεί: Γιατί ρε είστε χαμώληδες στον Ηφαιστο; Ελάτε, πάμε να φέρουμε πράγματα από την Τουρκία να βγάλουμε λεφτά...*».

Από τις αρχές της δεκαετίας του 1970, γυναίκες του συνοικισμού Ηφαιστου, άρχισαν να φέρνουν μικρο-εμπορεύματα από την Τουρκία (ρούχα, δαχτυλίδια, σκουλαρική, κολιέ, κομπολόγια, μαντήλες, τσεβρέδες κλπ). Κάποιες μάλιστα πηγαίνονταν σε συστηματική βάση και με τον καιρό δεν ασχολούνταν με τα φθηνά ρούχα και τα παπούτσια, αλλά μετέφεραν λαθραία αντίκες και ποσότητες χρυσού (μέσα στα ρούχα τους και στα ψωμιά), τα οποία πουλούσαν σε καταστήματάρχες της Κομοτηνής και αργότερα της Αθήνας. Επαιρόνταν ότι φορούσαν σκόπιμα κάτω από τον ολόσωμο μαύρο φερετζέ, την παραδοσιακή βράκα και αντί για λάστιχο στη μέση, έβαζαν τις χρυσές αλυσίδες. Για πιο εκτεταμένο λαθρεμπόριο - και σε ορισμένες ακραίες περιπτώσεις μεταφοράς ναρκωτικών - συνεννοούνταν με τούρκους βαρκάρηδες στον ποταμό Έβρο και τη νύχτα περνούσαν τα σύνορα μεταφέροντας το λαθραίο εμπόρευμα. Στη συνέχεια με ταξί έφθαναν στην Κομοτηνή. Η μέθοδος αυτή από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 έχει ατονήσει λόγω των αυξημένων μέτρων επιτήρησης των συνόρων και ιδίως μετά την ίδρυση του σώματος των συνοριοφυλάκων.

Τα πρώτα χρόνια στην Τουρκία πήγαιναν μόνο με τρένο. Εκείνη την εποχή αγόραζαν τσάι από την Ελλάδα, το πουλούσαν στην Τουρκία - όπου υπήρχε έλλειψη - και με τα λεφτά που κέρδιζαν, αγόραζαν εμπορεύματα. Οι παράνομες δοσοληψίες στα τουρκικά τελωνεία και οι απαιτήσεις (συχνά σχετιζόμενες με το γυναικείο φύλο) των τούρκων τελωνειακών από τις νεαρές γυναίκες, προκειμένου να μην τις ελέγχουν εξονυχιστικά, δημιούργησε την εποχή εκείνη μία πολύ κακή εικόνα στον οικισμό, για την ηθική των γυναικών - εμπόρων αλλά και για τους ίδιους τους Τούρκους. Οι «καλές» οικογένειες δεν έστελναν ποτέ μόνη μία γυναίκα, αλλά πάντα με τη συνοδεία κάποιας πιο ηλικιωμένης. Το λαθραίο εμπόριο συσσωρεύσε «πλούτο» στον οικισμό, αφού στις αρχές της δεκαετίας του 1980 είχε απλωθεί και σε εμπορικά καταστήματα μεγάλων αστικών κέντρων της Ελλάδας και σε όλες τις λαϊκές αγορές της Θράκης. Μάλιστα το φαινόμενο πήρε τέτοιες διαστάσεις ώστε κάτοικοι της Αδριανουπόλεως και του Ηφαιστου, νοίκιαζαν ομαδικά λεωφορεία που τους μετέφεραν στην Αδριανούπολη και στην Κωνσταντινούπολη. Στα μέσα της δεκαετίας του 1990, κατά

μέσο όρο έφευγαν κάθε εβδομάδα πέντε λεωφορεία με «παζαρτζήδες» Ρομά, μόνο από την Κομοτηνή. Η έκταση του φαινομένου δημιούργησε αντιδράσεις σε παράγοντες της τοπικής αγοράς. Σύμφωνα με πρόχειρες εκτιμήσεις της περιόδου εκείνης «...εξακόσια εκατομμύρια δραχμές χάνει το κράτος κάθε μήνα από φοροδιαφυγή που κάνουν αθίγγανοι, Πόντιοι και μουσουλμάνοι που πηγαυοέρχονται στην Τουρκία...είναι απορίας άξιο γιατί τόσο ελευθερία στην φοροδιαφυγή αυτή εκ μέρους του τελωνείου Κήπων και Καστανιών...» (Ο Χρόνος 11.3.1997, α.φ. 9189)

Από τις αρχές της δεκαετίας του 1990, η τσιγγάνικη οικονομία της Θράκης, δέχθηκε ένα ανέλπιστο, όσο και οδυνηρό χτύπημα. Τα νεοαφιχθέντα κύματα κυρίως των Αλβανών λαθρομεταναστών απασχολούνταν με ελάχιστη αμοιβή στις αγροτικές εργασίες και σταδιακά η ροή των χιλιάδων Ρομά προς τη Μακεδονία σταμάτησε. Η εξέλιξη αυτή αποτέλεσε πλήγμα με σοβαρές κοινωνικές συνέπειες (ανεργία, ναρκωτικά κλπ), που αφ' ενός έφερε σε απόγνωση τους Ρομά και αφ' ετέρου ενεργοποίησε ή εντατικοποίησε τις μεταναστευτικές τους τάσεις προς το εσωτερικό και το εξωτερικό.

Η οικονομία τους δεν ήταν απλά προσανατολισμένη στον έξω κόσμο αλλά εξαρτιόταν απόλυτα από αυτόν, σε αντίθεση - για παράδειγμα - με τους Πομάκους, των οποίων η παραδοσιακή ορεινή οικονομία στηριζόταν στην αυτάρκεια της παραγωγής. Η απόλυτη εξάρτηση των Ρομά και η απουσία δραστηριοτήτων του πρωτογενούς τομέα, τους καθιστούσε πολύ πιο ευάλωτους σε σχέση με τους Πομάκους, στις οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές μεταβολές που υφίστατο το μακρο-περιβάλλον μέσα στο οποίο εκινούντο.

Η τσιγγάνικη οικονομία αρθρώνεται σε εποχιακές απασχολήσεις και σε διαφορετικά επαγγέλματα που σε κάθε χρονική συγκυρία μπορούν να εξασφαλίσουν κάποιο εισόδημα. Πολλές φορές νιώθει κανείς ότι γίνεται ένα κυνήγι ευκαιριών, μια συνεχής αναζήτηση «φλεβών χρυσού» μέσα στην οικονομική συγκυρία, η οποία όταν βρεθεί γίνεται αντικείμενο ομαδικής εκμετάλλευσης. Αν διαπιστώσουν ότι κάποια συγκεκριμένη απασχόληση στην οποία επιδόθηκε κάποιος είναι κερδοφόρα είναι βεβαίο ότι σύντομα θα ασχοληθούν με αυτήν περισσότερα άτομα από όσα θα χρειαζόταν για να αξιοποιηθεί ορθολογικά η ευκαιρία. Αυτές οι μαζικές μετατοπίσεις προς και από μια απασχόληση είναι ένα χαρακτηριστικό που δεν έχει να κάνει μόνο με τις στρατηγικές επιβίωσης των φτωχών πληθυσμών, αλλά και με τις νομαδικές παραδόσεις και την παραδοσιακή συνοχή και το ομαδικό τους πνεύμα.

Στη διάρκεια του χρόνου εκδηλώνονται πολλαπλές απασχολήσεις ανάλογα με την χρονική περίοδο, τον τόπο όπου βρίσκονται και τις επαγγελματικές γνώσεις που διαθέτουν. Από μικροί διδάσκονται την τέχνη του να βρίσκονται σε διαρκή εγρήγορση ώστε να μπορούν να μαθαίνουν ταχύτατα οτιδήποτε καινούργιο. Μαθαίνουν την τέχνη «του να μαθαίνουν». Κανένas σχεδόν δεν θα διαβεί τον επαγγελματικό του βίο ασκώντας ένα μόνο επάγγελμα. Ο κάθε ηλικιωμένος του συνοικισμού έχει να διηγηθεί πολλές ιστορίες για τα επαγγέλματα που έχει αλλάξει. Κάποιος διετέλεσε διαδοχικά εργάτης γης, κτίστης, παράνομος «ταξιτζής» (με το ιδιωτικό του αυτοκίνητο μετέφερε επιβάτες στην Τουρκία), ιδιωτικός υπάλληλος, δημοτικός υπάλληλος με σύμβαση, έμπορος ρούχων σε παζάρια, δάσκαλος χορού καθώς και «πολιτευτής», ενώ σήμερα έχει πάρει πρόωρη αναπηρική σύνταξη. Το παραπάνω βιογραφικό δεν ξενίζει στον Ήφαιστο, αφού όλοι οι ηλικιωμένοι έχουν πλούσια βιογραφικά με εφημερες επαγγελματικές διαδρομές.

Το μαγαζί στην πόλη (Κομοτηνή) είναι ένα όνειρο πολλών και έχει διπλή σημασία, αφ' ενός σηματοδοτεί και εκπληρώνει το όνειρο της οικονομικής ανόδου και αφ' ετέρου σε κοινωνικό επίπεδο συμβολοποιεί την είσοδό τους στον κόσμο της πόλης, στον κόσμο των εγκατεστημένων, οι οποίοι «ως νοικοκύρηδες έχουν μαγαζιά». Σε

αυτή τη δήλωση υποβόσκει το αίσθημα της μειονεξίας που νιώθουν απέναντι στον αστικό πληθυσμό, απέναντι στην ταυτότητά τους, η οποία είναι συνδεδεμένη με τη φτώχεια, με τη μη μόνιμη εγκατάσταση. Αν και κατά καιρούς κάποιοι από τον Ήφαιστο έχουν ανοίξει καταστήματα στην Κομοτηνή (ηλεκτρικά είδη κλπ), σήμερα λειτουργούν τουλάχιστον επτά (τέσσερα πώλησης κασετών και CD, δύο σουβλατζίδικα/ουζερί, ένα με υποδήματα και ρούχα και ένα με μικροπράγματα καθημερινής χρήσης). Από την Αδριανουπόλεως μόνο ένας κάτοικος διατηρεί κατάστημα με ρούχα που προορίζονται για χαμηλά εισοδήματα. Πάντως και στη Αγία Βαρβάρα, το κατάστημα εμφανίζεται ως ιδανικό (Βαξεβάνογλου 2001:129).

Μία ενδεικτική λίστα επαγγελμάτων και περιστασιακών απασχολήσεων (συνήθως συνδυάζονταν), που έχουν καταγραφεί στη διάρκεια της έρευνας και αφορούν τόσο παραδοσιακά επαγγέλματα που δεν ασκούνται πια αλλά και εν ενεργεία, είναι η ακόλουθη: καλαθάδες, καρεκλάδες (αλλαγή ψάθας), ψαθάδες, κατασκευαστές καλαμωνής, γανωτήδες, κοσκινάδες, σιδεράδες (μασιές, καρφιά, πέταλα κλπ), εργάτες γης (κάθε είδους γεωργική απασχόληση: θέρισμα, τσάπισμα, συλλογή καρπών κλπ), τραγουδιστές και οργανοπαίκτες σε γάμους αλλά και σε νυχτερινά κέντρα διασκεδάσεως με μοντέρνα όργανα αλλά και νταούλι και ζουρνά (για τη σχέση εθνοτικής ταυτότητας και παραδοσιακής μουσικής βλ. Εμπειρικός-Μαυρομμάτης 2000), πωλητές μεταχειρισμένων ρούχων κυρίως στα πομάκια πανηγύρια, οργανοπαίκτες, εκδορείς (σφάχτες) στα δημοτικά σφαγεία και σε ιδιωτική επιχείρηση, στιλβωτές παπουτσιών, βοηθοί σε ψαράδικα και κρεοπωλεία της Κομοτηνής, πωλητές ψημένων καλαμποκιών, πωλητές μπαλονιών για παιδιά, πωλητές ελληνικών σημαίων σε εθνικές επετείους, πωλητές λαμπάδων πριν την Ανάσταση έξω από εκκλησίες, πωλητές λουλουδιών σε νυχτερινά κέντρα, πλανόδιοι πωλητές γλυκών (σάμαλι, γλυφτζουριών από μίλο επιχρισμένο με κόκκινη καραμέλα), βοηθοί σε λούνα παρκ, οδοκαθαριστές στο δήμο Κομοτηνής, βοηθοκαθαριστές (παλιά με βαρέλια φορτωμένα πάνω σε αλογάμαξα και σήμερα βοηθοί σε σύγχρονα βυτία), επαγγελματίες οδηγοί, δάσκαλοι, εργάτες σε εργοστάσια, γεωργός, κηπουρός, ξυλοκόποι με πριόνι, ξυλοκόποι με μηχανοκίνητες πριονοκορδέλες, συλλογή παπαρούνων (τσάι) από τους αγρούς, χορταρούδες (κυρίως ραδίκια από τους αγρούς), καντίνα (μηχανοκίνητη ή με κουβάδες στο χέρι με αναψυκτικά και σάντουιτς σε πανηγύρια, γάμους κλπ), κατασκευαστές χτενιών (κυρίως από κέρατα βουβαλιού), εμπόριο παλιοσίδερων, ρακοςυλλέκτες στον σκουπιδότοπο, συλλογή άδειων αλουμινένιων κουτιών αναψυκτικών για πώληση, επιδιορθωτής ομπρελών, τεχνίτης αλουμινίου, πώληση φρέσκων ψαριών σε χωριά με αυτοκίνητο-ψυγείο, πλανόδιοι πωλητές οπωροκηπευτικών, αχθοφόροι στις πιάτσες της Κομοτηνής, φορτοεκφορτωτές σε μεταφορικές εταιρείες, μεταφορείς εμπορευμάτων με μηχανοκίνητα τρίκυκλα, παλιατζήδες, σαρωθοποιοί, κοσκινάδες, λαχειοπώλες-ξυστά, εμπόριο φθηνών απομιμήσεων κοσμημάτων, αρτεργάτες, γκαρσόν σε νυχτερινά μπαρ, «παιδιά των φαναριών» (από την Αδριανουπόλεως), ζητιάνες, συλλογείς υπολειμμάτων βαμβακιού που πέφτουν από τις μηχανοκίνητες καρότσες μεταφοράς προς τα εκκοκιστήρια, καρβουνιάρηδες, χτίστες, βαφείς, οι γυναίκες καθαρίστριες σε σπίτια των αστών της Κομοτηνής ή καθαρίσμα κοινόχρηστων χώρων οικοδομών, στα λαϊκές αγορές: ρούχα, σφουγγάρια, παπούτσια, κάλτσες, φυτά για σπορά, λαχανικά, κεράσια κλπ. Μέσα στους οικισμούς υπάρχουν καφενεία, παντοπωλεία, πρατήρια άρτου και σουβλατζίδικα, ενώ περιστασιακά λειτουργούν και άλλα μικρομάγαζα (πώληση κασετών και cd κ.ά.).

Στα νεότερα χρόνια κάποιοι διορίστηκαν ως κατώτερο προσωπικό σε τράπεζες και οργανισμούς (ΔΕΗ, ΟΣΕ, ΟΤΕ κ.ά.), ενώ άλλοι εργάστηκαν ως ανειδίκευτοι εργάτες σε βιομηχανίες του Λαυρίου, της Αθήνας κλπ. Στον Ήφαιστο ζουν τρεις δάσκαλοι

απόφοιτοι της Ειδικής Παιδαγωγικής Ακαδημίας. Στο χώρο των μεταναστών του εσωτερικού και του εξωτερικού μεγαλώνουν νέες γενιές, οι οποίες προοδευτικά εντάσσονται στα εκπαιδευτικά - και αργότερα στα οικονομικά - συστήματα των πόλεων και των χωρών όπου ζουν.

Η βιομηχανική εποχή έδωσε τέλος σε επαγγέλματα που ασκούσαν οι Ρομά από την εποχή που πρωτοεμφανίστηκαν στην βυζαντινή αυτοκρατορία. Πρώιμες αναφορές σε δύο παρόμοια επαγγέλματα που επιβίωναν στη Θράκη τουλάχιστον μέχρι τα μέσα του 20^{ου} αι. βρίσκουμε σε βυζαντινές αναφορές του 12^{ου} αι. και μετά.

Αναφορά στο επάγγελμα του αρκουδιάρη βρίσκουμε: α) στον σχολιαστή των Ιερών Κανόνων, Θεόδωρο Βαλσαμών (12^{ος} αι.), ο οποίος σχολιάζοντας τους κανόνες ΞΑ' και ΞΕ' της εν Τρούλλω Στ' Οικουμενικής Συνόδου αναφέρεται σε Ατσιγγανούς «*τους τας άρκτους επισυρομένους*» (Ζεγκίνης 1994:23-24) και β) στο έτος 1365, σε σατιρικό ποίημα ανώνυμου ποιητή με τίτλο «*Παιδιόφρατος διήγησις των τετραπόδων ζώων*», όπου ο λύκος απευθυνόμενος στην αρκούδα την αποκαλεί «*παίγνιον των μωροατσιγγάνων*» (Μαλιγκούδης 2001:4)

Αναφορά στο επάγγελμα του κοσκινά έχουμε ήδη από τον 13^ο αι., στην έμμετρη σάτιρα με τίτλο «*Φυσιολογική διήγησις του υπερτίμου κρασποπάτερος Πέτρου του Ζυφομούστου*», όπου ο ανώνυμος στιχουργός γράφει «...ο πεινασμένος χάσκοντας την πήτταν ενθυμάται, ο μυλωνάς τον μύλον του...και ο μαυροκατζίβελλος τον γυροκόσκινόν του...» (Μαλιγκούδης 2001:4).

4.4 Οι Ρομά της Κομοτηνής και ο Εβλιγά Τσελεμπί

Η Κομοτηνή φιλοξένησε το 1668, τον σπουδαιότερο ίσως οθωμανό περιηγητή, τον Εβλιγά Τσελεμπί (1611-1682). Τα ταξιδιωτικά του κείμενα περιελήφθησαν σε δέκα συνολικά βιβλία με τον γενικό τίτλο *Σεγιαχατναμέ*. Στον όγδοο τόμο, που γράφτηκε με αφορμή την εκστρατεία των Οθωμανών κατά της βενετοκρατούμενης Κρήτης, αναφέρονται όλες οι εντυπώσεις του από την Κομοτηνή, στην οποία - όπως προκύπτει από την εκτεταμένη περιγραφή και τα συμπραζόμενα - θα πρέπει να έμεινε αρκετές ημέρες.

Οι παρατηρήσεις του για τους Ρομά, αποτελούν τη σπουδαιότερη μέχρι τότε αναφορά για την παρουσία τους στον ελληνικό και ευρύτερα στον χώρο της Χερσονήσου του Αίμου. Σε αυτές συμπυκνώνεται η οθωμανική οπτική - κράτους και λαϊκών στρωμάτων - του 17^{ου} α. για τους Τσιγγάνους, η οποία θεμελιωνόταν πάνω στην ιερή μουσουλμανική παράδοση. Συχνά όμως μύθος και πραγματικότητα συνυπάρχουν στις «ιστορικές» πληροφορίες του περιηγητή!

Το στοιχείο που καθιστά το κείμενο μοναδικό είναι η θησαύριση των τσιγγάνικων λέξεων και φράσεων (Λιάπης 1998), οι οποίες έδωσαν πολύτιμο υλικό στη διεθνή «τσιγγανολογία» (Friedman-Dankoff 1991).

Ο περιηγητής εξετάζει και δίνει απαντήσεις με απόλυτο τρόπο στο θέμα της καταγωγής των Τσιγγάνων, καθώς στο ερμηνευτικό του σχήμα εμπλέκεται η θρησκευτική παράδοση και προχωρά ακόμα πιο πέρα, προσπαθώντας να ερμηνεύσει τα κοινωνικά τους χαρακτηριστικά (νομαδικότητα, φτώχεια κλπ) ως συνέπεια θειικής κατάρας.

Θεωρεί ότι οι Τσιγγάνοι είναι Κόπτες (Κυπτί), απόγονοι του...Φαραώ (τουρκ. Firavun) και πατρίδα τους είναι η Αίγυπτος. Κατά τον Εβλιγά, ο λαός των Κοπτών από την εποχή ακόμα του Μωυσή και της εξόδου των Εβραίων από την Αίγυπτο διαρέθηκε σε τρία τμήματα. Το πρώτο ήταν αυτό που συμμετείχε στρατιωτικά στην καταδίωξη των Εβραίων από την Αίγυπτο. Το δεύτερο είναι υποσύνολο του πρώτου

και είναι το τμήμα εκείνο του στρατού που επιβίωσε από τον καταποντισμό στην Ερυθρά Θάλασσα, αλλά επέσυρε την κατάρα του Μωυσή και έφυγε περιπλανώμενο στη χώρα των Ρουμ (αναχρονισμός που αναφέρεται στην περιοχή της βυζαντινής αυτοκρατορίας). Οι Τσιγγάνοι (*Κιπτί* στην οθωμανική αυτοκρατορία) είναι απόγονοι του δεύτερου τμήματος και ως φέροντες την κατάρα του Μωυσή περιπλανώνται χωρίς θρησκεία και χωρίς να μπορούν ποτέ να αποκτήσουν πατρίδα. Είναι «κλέφτες, νηστικοί και δύσμορφοι».

Η εκδοχή της καταγωγής των Τσιγγάνων από την Αίγυπτο - που ενισχυόταν από τις μυστηριακές σχέσεις των Αιγυπτίων με τον αποκρυφισμό και την μαντική - είχε ήδη επικρατήσει το Βυζάντιο, τουλάχιστον από τον δέκατο πέμπτο αιώνα (Fraser 1998:56). Εξάλλου και η ελληνική λέξη Γύφτος είναι παραφθορά του “ψευδοεθνικού” Αιγύπτιος (Κόμης 1998:17). Τις απόψεις του Εβλιγιά για την καταγωγή από την Αίγυπτο, υιοθετεί και ο Μπίρης, ο οποίος υποστηρίζει τη διαφορά των Γύφτων (Αιγυπτίων) από τους Τσιγγάνους (Μπίρης 1942:14 κ.εξ.). Μία πλειάδα συγγραφέων αποδέχεται την εκδοχή αυτή, ενώ άλλοι συνδέουν τους Τσιγγάνους με άλλα αρχαία ή νεότερα φύλα (Εξαρχος 1996:11-29).

Είναι άξια παρατήρησης η ερμηνεία που δίνει ο Εβλιγιά, στην διαπιστωμένη από τότε πολυμορφία των τσιγγάνικων ομάδων. Στο κείμενό του αναφέρει μία περίπτωση μετανάστευσης Κοπτών στη χώρα των Ρουμ, όταν ξέσπασαν στην Αίγυπτο θρησκευτικές έριδες με επίκεντρο την ειδωλολατρεία, στην οποία επέμεναν ορισμένοι βασιλείς της. Έτσι, κατά τον περιηγητή, οι Κόπτες (Τσιγγάνοι) έχουν μεταναστεύσει κατά κύματα, σε διαφορετικές περιόδους και για διαφορετικούς λόγους (θρησκευτικές έριδες, πολεμικές συγκρούσεις) προς τη χώρα των Ρουμ. Η αντίληψη αυτή ανεξάρτητα από τα συγκεκριμένα ιστορικά στοιχεία που την πλαισιώνουν, δεν διαφέρει και πολύ από τις σύγχρονες θεωρίες περί μετανάστευσης κατά κύματα των Ρομά από τις Ινδίες, σε διαφορετικές χρονικές περιόδους (Liegeois 1994:18). Θα μπορούσαν μάλιστα να υπάρχουν και ταυτόσημα στοιχεία μεταξύ των δύο ερμηνευτικών σχημάτων, αν υποθέσουμε ότι κάποιες μεταναστεύσεις Ρομά από την Ινδία προς την Ευρώπη, έγιναν με ενδιάμεσο σταθμό την Αίγυπτο.

Ο Εβλιγιά, έχοντας υπόψιν του θρησκευτικά και κοινωνικά κριτήρια, παρουσιάζει μια σαφή διάθεση απαξίωσης των Τσιγγάνων της Ρούμελης (Χερσόνησος του Αίμου), σε σχέση με τους ομόφυλους τους της Μικράς Ασίας. Οι Τσιγγάνοι της Ρούμελης περιγράφονται ως ιδιαίτερα ασταθείς, χωρίς να διστάζουν να γιορτάζουν με τους μουσουλμάνους το Κουρμπάν Μπαϊράμ, με τους χριστιανούς τη γιορτή των κόκκινων αυγών (δηλ. το Πάσχα) και με τους εβραίους το εβραϊκό Πάσχα. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «έχουν μεν την μορφήν μουσουλμάνων, αλλά ούτε τους ασίστους και ασεβείς δεν ομοιάζουν». Κατά τον ιδιον, οι Τσιγγάνοι της Μικράς Ασίας δεν ήταν τόσο καιροσκόποι και άπιστοι, όσο αυτοί της Χερσόνησου του Αίμου. Η εκτίμησή του αυτή μπορεί να εξηγηθεί από πραγματικούς παράγοντες, αν ληφθεί υπόψιν ότι οι Τσιγγάνοι της Μικράς Ασίας ζούσαν μέσα σε συμπαγέστερους μουσουλμανικούς πληθυσμούς, σε αντίθεση με αυτούς των Βαλκανίων. Οι αξιολογήσεις του όμως θα μπορούσαν να έχουν και ψυχολογικό υπόβαθρο, μια και οι Τσιγγάνοι της Κομοτηνής, εξαιτίας ενός περιστατικού κλοπής όλων των χρημάτων του και της προσωρινής απώλειας ενός «μόρφου δούλου», του «μάτωσαν την ψυχή και γέμισαν με δάκρυα τα μάτια».

Η Κομοτηνή, κατά τον περιηγητή, είχε ιδιαίτερη σημασία στη συνείδηση των Ρομά της Ρούμελης καθώς όταν ορκίζονταν μεταξύ τους έλεγαν «Μα την Αίγυπτο, μα την Κομοτηνή μας». Οι Τσιγγάνοι αμέσως μετά την κατάληψη της Κομοτηνής από τους Οθωμανούς (περίπου 1361) ισχυρίστηκαν ενώπιον του κατακτητή της πόλης Γαζή Εβρενός Μπέη, ότι η παρουσία τους στην περιοχή ανάγεται στα χρόνια του Μεγάλου

Αλεξάνδρου! Πρόκειται βέβαια για μία από τις μυθοπλασίες που εμφανίζονται σε πολλά σημεία του *Σεγιαχατναμέ*. Είναι φανερή η πολιτική σκοπιμότητα της διατύπωσης από τους Ρομά, οι οποίοι αντιδίκησαν ενώπιον του κατακτητή για το ποιος τελικά θα παραμείνει μέσα στα ασφαλής όρια του φρουρίου της Κομοτηνής, και ήθελαν με την άποψη αυτή να τεκμηριώσουν την από παλιά διαμονή τους στην πόλη. Σύμφωνα με άλλη λαϊκή παράδοση που μεταφέρει ο Εβλιγιά, το φρούριο χτίστηκε για να προστατεύει τους κατοίκους από τις επιδρομές των Τσιγγάνων! Όπως μας βεβαιώνει ο Εβλιγιά, στα περίχωρα της Κομοτηνής υπήρχε μεγάλος αριθμός Τσιγγάνων, διασπαρμένος σε συμπαγείς ομάδες. Πολλοί ήταν εκλεκτοί *μουσικοί*, *τραγουδιστές*, *κατασκευαστές κιβδηλών νομισμάτων*, αλλά και *κλέφτες*. Ακόμα και σήμερα οι τουρκόφωνοι Ρομά της περιοχής αποκαλούν υποτιμητικά τους τσιγγανόφωνους Ρομά *Kalpazan Çingeneleri* (χωριά Μελέτη, Πολύανθος, Σώστης κλπ), δηλ. *Καλπαζάνηδες Τσιγγάνους*. Στα οθωμανικά *kalpazan* σήμαινε κατασκευαστής κιβδηλών νομισμάτων (Redhouse 1986:589). Οι Τσιγγάνοι όμως φαίνεται ότι απασχολούνταν και ως *υψητικό προσωπικό* σε σπίτια πλούσιων Οθωμανών. Στο σπίτι όπου φιλοξενήθηκε ο περιηγητής, υπήρχαν και τρεις Τσιγγάνοι υπηρέτες «*νόθοι και κλέφτες*». Ένας από αυτούς παρέσυρε τον «*πολύ ωραίο νέο και εις άκρον σκανδαλοποιό*» δούλο του Εβλιγιά, για να κλέψουν τα χρήματά του.

Όταν ο Εβλιγιά αντιλήφθηκε την κλοπή των διακοσίων χρυσών νομισμάτων που είχε για τις ανάγκες του μεγάλου ταξιδιού του, καθώς και την απουσία του δούλου (και του Τσιγγάνου υπηρέτη), ενημέρωσε τον ιδιοκτήτη του σπιτιού. Οργανώθηκε αμέσως ένοπλο απόσπασμα αναζήτησης των κλεφτών. Μετά από μέρες αναζήτησης οι κλέφτες συνελήφθησαν στην Χρυσούπολη. Τον μεν δούλο τον τιμώρησαν με διακόσιους ραβδισμούς, τον δε τσιγγάνο κλέφτη τον απαγχόνισαν στην τότε είσοδο της αγοράς της Κομοτηνής, στη γωνία του - σωζόμενου ως σήμερα - παωχοκομείου (νυν εκκλησιαστικού μουσείου), προς αυστηρό παραδειγματισμό των υπολοίπων Τσιγγάνων της Κομοτηνής.

Στο περιστατικό της σύλληψης των κλεφτών, το οποίο περιγράφει με λεπτομέρειες ο περιηγητής, έχει ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο μεν δούλος συνελήφθη έφιππος, ενώ ο Τσιγγάνος ήταν πάνω σε ένα γαϊδούρι με μία πόρνη. Η «επιλογή» και χρήση του γαϊδουριού ως μεταφορικού μέσου του Τσιγγάνου δεν είναι τυχαία και ούτε μπορεί να δικαιολογηθεί μόνο από το γεγονός ότι το άλογο απαιτεί μεγαλύτερη ποσότητα τροφής και φροντίδας. Αντίθετα, συνδέεται ιστορικά με την απαγόρευση που είχαν επιβάλλει οι Οθωμανοί από το 1552 στους Ρομά, να μην υπεύουν γρήγορα άλογα, αλλά μόνο τα βραδυκίνητα γαϊδούρια και βόδια (Λιάπης 1998:18), ώστε να μην μπορούν να διαπράττουν κλοπές και στη συνέχεια να απομακρύνονται με ταχύτητα σε άλλες περιοχές, αποφεύγοντας τη σύλληψη και την τιμωρία. Μέχρι και τη δεκαετία του 1970 σε όλες τις περιοχές της Θράκης, το γαϊδούρι ήταν ταυτισμένο με την επαγγελματική και κοινωνική τους ζωή.

Σε άλλο σημείο ο Εβλιγιά αναφέρει ότι την εποχή του Μωάμεθ του Πορθητή, μεταφέρθηκαν Τσιγγάνοι από την πόλη Μπάλατ (Balat στο σαντζάκι Mentese) της Μικράς Ασίας στο ομώνυμο προάστειο της Κωνσταντινούπολης. Η συνοικία αυτή κατοικείται ακόμα και σήμερα από Τσιγγάνους, οι οποίοι την αποκαλούν Λόντζα. Βρίσκεται μεταξύ της εκκλησίας του Αγίου Δημητρίου Ευλόπορτας (περιοχή Βλαχερνών) και Φαναρίου. Στο χώρο αυτό συναντήθηκαν με εξόριστους Τσιγγάνους της Κομοτηνής, όπου όμως η συμβίωση των δύο ομάδων δεν ήταν αρμονική και με την πάροδο του χρόνου οι Τσιγγάνοι της Κομοτηνής επέστρεψαν στην πόλη τους, ενώ οι ομόφυλοί τους του Μπάλατ παρέμειναν εκεί ως «*μουσουλμάνοι*». Κατά τον Εβλιγιά, η Κομοτηνή και το Μπάλατ ήταν ιστορικές κοιτίδες των Τσιγγάνων της Χερσονήσου του Αίμου και της Μικράς Ασίας αντίστοιχα.

Σε ένα από τα παλαιότερα κατάστιχα που αναφέρονται στην είσπραξη του φόρου *cizye*, στα έτη 1491-1492, αναφέρεται μεταξύ άλλων ο εξισλαμισμός 12 νοικοκυριών Τσιγγάνων στην Κομοτηνή και τις Σέρρες (Τοντόφορ 1986:86). Η μαρτυρία έχει ιδιαίτερη βαρύτητα, καθώς μπορούμε να υποθέσουμε βάσιμα ότι οι Τσιγγάνοι εκείνης της εποχής (τουλάχιστον ένα τμήμα τους) δεν ήρθαν ως μουσουλμάνοι από την Μικρά Ασία, αλλά εξισλαμίστηκαν στην Κομοτηνή.

Επειδή οι Τσιγγάνοι δεν πρόσβευαν μία θρησκεία αλλά ήταν *καιροσκόποι*, οι ιμάμηδες της Κωνσταντινούπολης δεν τελούσαν γι' αυτούς τη νεκρώσιμη ακολουθία και τους παραχώρησαν ξεχωριστό νεκροταφείο έξω από τη συνοικία Εγρίκαπου (Eğrikapı). Η πρακτική αυτή φαίνεται ότι επεκτάθηκε σε όλη την αυτοκρατορία. Αντίστοιχα και στο νομό Ροδόπης λειτουργεί ακόμα και σήμερα από την οθωμανική περίοδο ξεχωριστό νεκροταφείο στο χωριό Σώστης (στην δεξιά πλευρά του δρόμου προς το Μέγα Πιστό). Στο χωριό Ίσαλος υπάρχουν δύο νεκροταφεία, τα οποία χωρίζει ένας από τους χωματόδρομους που οδηγούν έξω από το χωριό, προς βόρεια κατεύθυνση. Το μεγάλο στην αριστερή πλευρά του χωματόδρομου (450 μ. από το τζαμί) ήταν το *τουρκικό*, ενώ το μικρό στη δεξιά πλευρά του δρόμου (500 μ. από το τζαμί) ήταν το *τσιγγάνικο*. Όπως όμως μαρτυρούν οι Τσιγγάνοι στα μέσα της δεκαετίας του 1980, ο ιμάμης του χωριού με οδηγίες του τουρκικού προξενείου Κομοτηνής, απομάκρυνε από το τσιγγάνικο νεκροταφείο την πέτρα (νεκροτράπεζα / *musalla taşı*) πάνω στην οποία αποτίθεται η σωρός του νεκρού πριν τον ενταφιασμό, ώστε τελικά όλοι να μεταφέρονται στο *τουρκικό* νεκροταφείο και στη συνέχεια να θάβονται χωρίς κριτήρια καταγωγής. Την περίοδο εκείνη η έξαρση του εθνικισμού και ο στόχος της τουρκοποίησης των Τσιγγάνων επέβαλλαν την απόσυρση και καταστροφή της «πέτρας», ώστε πλέον να μην ξεχωρίζουν οι νεκροί Τσιγγάνοι και οι νεκροί *Τούρκοι*. Στο χωριό Μελέτη όμως τα πράγματα πήραν διαφορετική τροπή. Οι Τσιγγάνοι αντέδρασαν στην «*πρόταση αδελφοποίησης*» των Τούρκων, και είπαν ότι «*δεν θέλουμε να ανακατευτούμε με τους Γκατζάληδες. Όπως τόσα χρόνια μας έβαβαν χώρα, έτσι θέλουμε να συνεχιστεί!*». Πράγματι οι Τσιγγάνοι στη Μελέτη συνεχίζουν να θάβουν χωριστά τους νεκρούς τους, στο τσιγγάνικο νεκροταφείο, σε απόσταση 750 περίπου μέτρων νότια του τζαμιού.

Το 2003, ένας νεαρός τουρκόφωνος Ρομ από το χωριό Μέγα Πιστό, όπου κατοικούν λίγες οικογένειες Ρομά, ενσωματωμένες σε σημαντικό βαθμό στην τοπική *πομακο-τουρκική* πλειοψηφία του χωριού, «έκλεψε» μία τσιγγανόφωνη ρόμισσα από το Σώστη, την παντρεύτηκε και την έφερε στο χωριό. Το γεγονός θεωρήθηκε προσβλητικό για το χωριό. Ο πατέρας του γαμπρού, στην διάρκεια της προσευχής της Παρασκευής, δέχθηκε μέσας στο τζαμί του Μέγα Πιστού την εξής παρατήρηση - απειλή: «*Είναι η πρώτη και τελευταία φορά που επιτρέπουμε να γίνει τέτοιος γάμος και να μας κοιβαλάτε Τσιγγάνους από τον Σώστη. Εάν ξανασυμβεί κάτι τέτοιο θα κάνουμε ξεχωριστό νεκροταφείο και θα σας θάβουμε χώρια...*».

Σύμφωνα με τον Εβλιγιά, είχε επιβληθεί στους Τσιγγάνους με σουλτανικό διάταγμα ιδιαίτερος φόρος, ο οποίος εισπραττόταν και στην εποχή του, ενώ με άλλο διάταγμα φόρος έπρεπε να εισπραχθεί ακόμα και από όσους Τσιγγάνους πέθαιναν, μέχρι να βρεθεί κάποιος ζωντανός για να φορολογηθεί στη θέση του...

Ο Εβλιγιά φαίνεται να έχει κάποιες γενικές πληροφορίες για τις γλώσσες των Τσιγγάνων, τον αριθμό των οποίων ανεβάζει σε δώδεκα («*παραμελημένες και απεχθείς*»). Όπως έχει κάνει και σε άλλα σημεία του ογκώδους έργου του για γλώσσες άλλων λαών, καταγράφει και στην Κομοτηνή ορισμένες λέξεις και φράσεις που χρησιμοποιούσαν οι Τσιγγάνοι της πόλης (για τις τσιγγάνικες διαλέκτους της οθωμανικής επικράτειας βλ. Paspatis 1870). Πρόκειται κυρίως για άσεμνες φράσεις και γι' αυτό προβάλλει το αιτιολογικό επιχείρημα ότι οι περιηγητές είναι υποχρεωμένοι να

γνωρίζουν λίγα στοιχεία από τις τσιγγάνικες γλώσσες και επομένως δεν πρέπει α κατακριθεί που αναγκάστηκε να καταγράψει τόσο απρεπείς και ανόητες προτάσεις:

«-so kerez so bikengyan. Τι κάνεις, τι πούλησες;

-sukram (a) tu so keres. Καλά είμαι, εσύ τι κάνεις;

-ake kay keras. Να, δουλεύουμε.

-buki keres. Πώς πάει η δουλειά;

-orda-parda keras. Ψιλοπράγματα.

-ca, be, biken. Τράβα ρε, πούλα.

-so bikengyan. Τι πούλησες;

-bul bikinyum. Κώλο πούλησα (σ.σ. εξαπάτησα κάποιον).

-kaneste diyan. Σε ποιόν έδωσες κώλο;

-yekh kal balame diyum. Σε έναν ξένο (σ.σ. Έλληνα) έδωσα

-dav oleskere daya buye. Να γαμήσω τη μάνα του.

-da me te phe(n)ya bu(l)ye. Κι εγώ να γαμήσω την αδελφή σου.

-nanay lacavo ka den tumen. Δεν είναι ντροπή να μαλώνουμε;

-sar te na das/des tut. Πώς να μη μαλώσουμε;

-sar o g(y)is av[e]la akusela. Όλη μέρα έρχεται και με βρίζει.

-ca igyan oles ko kakes. Τράβα, πηγαίνε τον στο θείο (σ.σ. αφεντικό).

-igyangyum mar kergyum oles. Τον πήγα και τον έδειραν.

-em os igyangyan oles. Επειδή τον πήγα και τον έδειραν.

-ha be me mincatar. Να φας από το μουνί μου.

-soske te hal me rom te minc. Γιατί καλέ να φάει ο άνδρας μου από το μουνί σου;

-te na hala me (mincatar te) hal me bu(l)yatar. Αν δεν φάει από το μουνί μου, να φάει από τον κώλο μου».

Η απόπειρα αναζήτησης γενεαλογικής σχέσης των παραπάνω διαλόγων με τα σημερινά ρομανέ που μιλούνται στην Κομοτηνή (Αδριανουπόλεως), μας οδηγεί σε αντιφατικά συμπεράσματα. Τις δύο διαλέκτους τις χωρίζουν τρεισήμισι αιώνες και επιπλέον οι διάλογοι του Εβλιγιά περιέχουν γραμματικά και λεξιλογικά στοιχεία που παραπέμπουν σε διαφορετικές μεταξύ τους διαλέκτους και δεν αποκλείεται οι πληροφορητές του να προέρχονταν από διαφορετικές γλωσσικές ποικιλίες ή και το χειρότερο κάποιες φράσεις να μην έχουν θησαυριστεί καν στην Κομοτηνή. Αλλά και η φωνητική απόδοση στο γραπτό κείμενο (σε αραβική μάλιστα γραφή με τις γνωστές δυσκολίες στην απόδοση κυρίως των φωνηέντων), των όσων πραγματικά άκουσε μπορεί να παράλλαξε λέξεις και καταλήξεις. Για παράδειγμα, η απόπειρα ένταξης των διαλόγων σε μία από τις συνήθεις κατηγορίες *βλαχ* και *μη βλαχ*, προσκρούει στην αντίφαση της συνύπαρξης μέσα στο ίδιο κείμενο λέξεων και από τις δύο κατηγορίες: *akusela* με το γράμμα *-a* στην κατάληξη και *keres* χωρίς το γράμμα *-a* στην κατάληξη (για σχόλια και παρατηρήσεις στους διαλόγους βλ. Λιάπης 1998).

Αυτό που μπορούμε να βεβαιώσουμε όμως είναι ότι οι ίδιες βρισιές συνεχίζουν να ακούγονται μέχρι σήμερα στη ρομανί των κατοίκων της Αδριανουπόλεως, αλλά και σε όλους σχεδόν τους οικισμούς των Ρομά της τουρκικής και της βουλγαρικής Θράκης. Το ίδιο «ερείστικό πνεύμα» και η ίδια προφορική παραγωγή του λόγου επιβίωσε ακόμα και στους Ρομά που ξέχασαν τη ρομανί και τουρκοφώνησαν. Στο τέλος της δεκαετίας του 1960, ακούγονταν οι ίδιες φράσεις μεταξύ των τουρκόφωνων Ηφαιστιωτών - κυρίως των γυναικών - οι οποίες εμπλέκονταν σε ομηρικούς καυγάδες στη μέση των χωμάτων τότε δρόμων του οικισμού, και μάλιστα ο εκρηκτικός σε ένταση, ταχύτητα και παραστατικότητα εικόνων λόγος τους, συνεπικουρούνταν από τη γλώσσα του σώματος και χειρονομίες, οι οποίες κλιμακώνονταν από τις αλληπάλληλες ηχηρές «μούτζες» για να φτάσουν στο μαλλιοτράβηγμα ή στην προκλητική επίδειξη των οπισθίων μετά το στιγμιαίο κατέβασμα της βράκας!

Στο «forum» (ziyaretçi defteri) της ιστοσελίδας (www.kalkanca.com), που δημιούργησαν μετανάστες του Ηφαίστου στην Γερμανία (κυρίως νέοι), ανταλλάσσονται μεταξύ άλλων και «απρεπή» μηνύματα τα οποία παραπέμπουν στο πνεύμα και την αισθητική των διαλόγων του Εβλιγιά Τσελεμπί. Ενδεικτικά παρατίθενται μερικά από αυτά αυτούσια από την τουρκική γλώσσα (αμετάφραστα) διατηρώντας την σύνταξη και την ορθογραφία που εμφανίζουν στο διαδίκτυο (χρήση αγγλικής γραμματοσειράς και απουσία μερικών τουρκικών γραμμάτων όπως ğ, ş, ç κλπ) : *bende senin bütün sülalenin amını ve göten sıkeyim, ben senin ananı aminası yagirtirayım götveren* κλπ (Διαδίκτυο 28.4.2005).

5. ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄ : Κοινωνική Οργάνωση

5.1 Γενικά

Αν και η διερεύνηση της κοινωνικής οργάνωσης των Τσιγγάνων της Θράκης δεν είναι ο κύριος σκοπός της παρούσας έρευνας, εν τούτοις κρίθηκε σκόπιμο να παρεμβληθεί ένα σχετικό κεφάλαιο, όπου θα επιδιωχθεί η σκιαγράφηση με αδρές γραμμές των σχετικών ζητημάτων. Σε πολλά σημεία ακροθιγώς και μόνο αναφερόμαστε σε ζητήματα, που από μόνα τους εγείρουν τεράστιες θεωρητικές συζητήσεις και έχουν απασχολήσει ειδικούς επιστήμονες (από κοινωνικούς ανθρωπολόγους μέχρι και δημογράφους). Στόχος δεν είναι να εμπλακούμε σε μια τέτοια συζήτηση, ούτε να εμπλουτισθεί θεωρητικά το σχετικό πεδίο, αλλά απλά και μόνο να δοθεί μια γενική εικόνα των Ρομά της Θράκης, η οποία θα βοηθήσει στην καλύτερη κατανόηση των ζητημάτων που αφορούν στις διαδικασίες διαμόρφωσης ταυτοτήτων.

Η κοινωνική οργάνωση είναι ένας ιστός λίγο-πολύ σταθερών λειτουργικών σχέσεων μεταξύ προσώπων ή ομάδων, που προσδίδουν στη συλλογική ζωή ένα χαρακτήρα σταθερότητας και προβλεψιμότητας. Οι γαμήλιοι δεσμοί π.χ. είναι συστατικό στοιχείο αυτής της οργάνωσης, της προσδίδουν σταθερότητα και ταυτόχρονα την τροποποιούν. Κατά τον Νιτσιάκο (1993:52-53), όλες οι μελέτες που έγιναν σε χωριά του ελλαδικού χώρου συγκλίνουν, όσον αφορά την κοινωνική οργάνωσή τους στο δίπτυχο συγγενειακή οργάνωση και οικογενειακές δομές. Πρόκειται για κοινωνίες όπου κυριαρχούν οι ομάδες συγγένειας (Αλεξάκης 2001:12). Ο ρόλος της συγγένειας στις προβιομηχανικές κοινωνίες υπήρξε καθοριστικός από πολλές απόψεις.

Με αντίστοιχο τρόπο φαίνεται ότι είναι δομημένες και οι τσιγγάνικες κοινωνίες που οργανώνονται σε ιδιαίτερους οικισμούς – κοινότητες, όπου είναι έντονη η παρουσία των συγγενειακών σχέσεων (για τα Άνω Λιόσια και την Αγία Βαρβάρα βλ. Λυδάκη 1997:51 και 1998: 154 αντίστοιχα, για τη Θήβα βλ. Καραθανάση 2000:188, κ.ά.). Η γενεαλογική σειρά και η οικογένεια είναι οι σημαντικότερες πτυχές της κοινωνικής οργάνωσης των μουσουλμάνων Ρομά στη Θράκη. Πάνω σε αυτές οργανώνεται όλο το κοινωνικό οικοδόμημα.

Βασική μονάδα στο σύστημα κοινωνικής οργάνωσης των Ρομά είναι η οικογένεια, σε επόμενο επίπεδο το συγγενειακό δίκτυο και τέλος η ράτσα/ομάδα/γένος (εσωτερικές κατηγοριοποιήσεις, αναγνωρίσιμες από γλωσσικά στοιχεία, επαγγελματική εξειδίκευση και άλλα πολιτιστικά χαρακτηριστικά.). Σχηματικά, η κοινωνική οργάνωση αρθρώνεται σε αυτά τα τρία επίπεδα και όλα μαζί εντάσσονται στην απώτατη κατηγοριοποίηση, που είναι η «φυλή» των Ρομά.

Ο κύριος κοινωνικός δεσμός της ομάδας είναι ο συγγενικός, πάνω στον οποίο αρθρώνονται οικογένεια, γραμμές καταγωγής, ράτσες κλπ. Η ένταση του αισθήματος ότι ανήκουν σε ένα από τα παραπάνω επίπεδα, κλιμακώνεται από την οικογένεια, όπου το αίσθημα της συμμετοχής είναι ισχυρότατο, για να εξασθενήσει προοδευτικά μέχρι το επίπεδο της ράτσας ή γενικότερα της «φυλής». Η ένταση του αισθήματος επηρεάζεται ακόμη και από τον πλούτο της διαβάθμισης. Μία τσιγγάνικη κοινωνία, που από την οικογένεια και την οικογενειακή κοινότητα έχει ως επόμενο και τελικό επίπεδο την ομάδα/ράτσα, σαφώς βιώνει σε διαφορετική ένταση το επίπεδο της ομάδας από μία άλλη κοινωνία, της οποίας οι ενδιάμεσες διαβαθμίσεις είναι περισσότερες και ακολουθούν παραλλαγές του τύπου που αναφέρεται παραπάνω.

Οι αμφιλεγόμενοι όροι *ράτσα*, *γένος*, *φυλή*, *τσέργα* κ.ά. αλληλοδιαπλέκονται, το περιεχόμενο και η νοηματοδότησή τους ποικίλλει και γενικά δεν υπάρχει ένα σταθερό περιεχόμενο που να επιτρέπει να έχει γενική ισχύ και να περιγράφει όμοιων χαρακτηριστικών ομάδες. Για την ποικιλία των όρων και τις πολυσημίες τους υπάρχουν πολλά παραδείγματα στον ελληνικό χώρο, όπως τις παράδειγμα στους Βλάχους του Κεφαλόβρυσου, όπου οι όροι *μελιέτι*, *φυλή*, *σειρά*, *σσί*, *φονμέγια*, *κάσα*, αλλά και *ράτσα*, *φάρα* και *νταμάρι* αλληλοεπικαλύπτονται ή τέμνονται, όσον αφορά το μέγεθος των συγγενειακών ομάδων που επιδιώκουν να περιγράψουν (Αλεξάκης 2001:115).

Ο όρος *ομάδα* που χρησιμοποιείται συχνά στην παρούσα έρευνα αφορά σε μια γενική κοινωνική κατηγορία με ποικίλα κριτήρια, όπως η εθνότητα, η ηλικία, το φύλο, αλλά αναφέρεται και σε επιμέρους στοιχεία, όπως οι ρόλοι, η κοινωνική θέση (π.χ. επάγγελμα), οι σχέσεις συγγένειας ή κοινών δεσμών (π.χ. ένταξη σε μια πολιτική ή πολιτισμική ομάδα κλπ). Χρησιμοποιείται με ευρύ τρόπο, ώστε να καλύπτει τις ανάγκες της περιγραφής, χωρίς ωστόσο να επιμένει στην μικρο-ανάλυση αλλά στην μακροανάλυση. Συχνά γίνεται αναφορά στην τσιγγάνικη ομάδα ως σύνολο από το άθροισμα όλων των επιμέρους κοινοτήτων της Θράκης ή σε κάποιες από αυτές (π.χ. η ομάδα της Αδριανουπόλεως) ή ακόμα και σε ομάδα οικογενειών.

Οι Τερζοπούλου-Γεωργίου (1996:12) σημειώνουν σχετικά «...το διαχωρισμό σε επιμέρους ομάδες και υποομάδες με αντίστοιχες ονομασίες, με λιγότερο ή περισσότερο σαφή όρια και πολύπλοκα κριτήρια διάκρισης, που πιθανά απηχούν πανάρχαια μοντέλα οργάνωσης, αλλά που συχνά είναι ακόμη τόσο αυστηρά, ώστε οι ομάδες να λειτουργούν στεγανά με όρους συντεχνίας και να μην αναμιγνύονται καν μεταξύ τους»

Ο Ήφαιστος συγκροτείται από οικογενειακές ομάδες (σύνολο οικογενειών που συνδέονται μεταξύ τους με συγγενικούς δεσμούς). Αποφεύγουν να εντάσουν τους εαυτούς τους σε διευρυμένα σύνολα, ενώ όταν θέλουν να αναφερθούν σε άλλους πληθυσμούς με ίδια πολιτιστικά χαρακτηριστικά (τουρκόφωνοι και εγκατεστημένοι), συνήθως λένε *μπιζίκιλέρ* (οι δικοί μας). Αντίθετα οι Ρομά της Αδριανουπόλεως έχουν συγκεκριμένη άποψη για τη θέση των κατοίκων του Ήφαιστου στο σύστημα των τσιγγάνικων ομάδων και τους εντάσουν στην μεγάλη κατηγορία των *Γερλία* (δηλαδή των εγκατεστημένων Τσιγγάνων), που συναντάται εκτεταμένα και στη Βουλγαρία, απ' όπου άλλωστε προέρχονται οι Ήφαιστίωτες.

Η ομάδα του Ήφαιστου-όπως προαναφέρθηκε- είναι το αποτέλεσμα μιας κοινωνικής διαδικασίας ομογενοποίησης Ρομά από διαφορετικές περιοχές της βόρειας Θράκης (Κίρτζαλι, Χάρμανλι κλπ), οι οποίες παρασύρθηκαν από τα μουσουλμανικά προσφυγικά κύματα του Ρωσοτουρκικού πολέμου του 1877-78, και βρέθηκαν κάποια στιγμή να συγκατοικούν στην Κομοτηνή. Ως πρόσφυγες με κοινή πολιτισμική και εθνοτική ταυτότητα συγκατοίκησαν και διαμόρφωσαν σταδιακά μια νέα ταυτότητα, η οποία πήρε την τελική της μορφή μετά το 1938, οπότε και μετεγκαταστάθηκαν στον σημερινό Ήφαιστο. Οι μνήμες των αρχικών κοιτίδων ξεθώριασαν, διευκολύνοντας έτσι την ομογενοποίηση του πρώην ετερόκλητου πληθυσμού. Εξάλλου ανάλογες κοινωνικές διαδικασίες βίωσαν οι τουρκογενείς μουσουλμάνοι πρόσφυγες της ίδιας περιόδου στην Κομοτηνή, οι οποίοι εγκαταστάθηκαν στις βορειοανατολικές συνοικίες της πόλης αλλά και οι Έλληνες που έφθασαν εδώ μετά τη μικρασιατική καταστροφή.

Θα ήταν μάταιο να επιχειρήσουμε την κατηγοριοποίηση των τσιγγάνικων ομάδων στη βάση ενός και μόνο κριτηρίου, όπως η θρησκεία, η γλώσσα ή το επάγγελμα. Στο πέρασμα των αιώνων έχουν εκθεθεί κατά τόπους και ανάλογα με τις ιδιαίτερες συνθήκες της κάθε εποχής, σε πλήθος επιρροών οι οποίες άφησαν ισχυρά σημάδια στην κοινωνική τους οργάνωση και στα πολιτισμικά τους χαρακτηριστικά. Ειδικά στη

Χερσόνησο του Αίμου, η οποία και απετέλεσε τη σημαντικότερη οδό διέλευσής τους προς την δυτική Ευρώπη (για τους Τσιγγάνους σε ευρωπαϊκές και μη χώρες βλ. ενδεικτικά Kenrick 1993, Liegeois 1994, Okely 1994, Harvey 1979, Yoors 1967, Bloch 1969), το τσιγγάνικο καλειδοσκόπιο δίνει ένα αναρίθμητο πλήθος ομάδων και υποδιαρέσεων με διασταυρούμενα και αλληλεπικαλυπτόμενα όρια, τα οποία εν τέλει αναιρούν κάθε απόπειρα κατηγοριοποίησής τους. Πάντως, οι συζητήσεις γύρω από τα όρια των τσιγγάνικων ομάδων εμπλουτίζουν τη διεθνή βιβλιογραφία με ερευνητικό υλικό και νέες προσεγγίσεις, οι οποίες όλο και περισσότερο απομακρύνονται από τον εξωτισμό του παρελθόντος.

Οι δομές της εξουσίας των παραδοσιακών ομάδων στηρίζονταν κυρίως στους συγγενικούς δεσμούς, την αρχαιότητα, το φύλο και την προσωπική υπεροχή. Αυτές είναι οι παράμετροι των εσωτερικών τους διαφορών. Με τέτοια κριτήρια δεν υπάρχει κάποιο ιδιαίτερο στοιχείο που να διαφοροποιεί τους Τσιγγάνους δραματικά από άλλες μικρο-κοινωνίες της προβιομηχανικής περιόδου και μάλιστα νομαδικές. Τα κοινωνικά τους σχήματα ανταποκρίνονταν στις οικολογικές και τις κοινωνικές συνθήκες που επικρατούσαν.

Η ρομαντική άποψη ότι οι κοινωνίες τους είναι κάτι σαν μεσαιωνικοί κιβωτοί, όπου διατηρούνται αναλλοίωτες δομές, τις οποίες παρατηρώντας τες είναι σαν να κοιτάμε πίσω στους αιώνες, όταν πρωτοέφθασαν στην Θράκη, είναι μάλλον μακριά από την αλήθεια. Εξάλλου, μέχρι και το πρώτο μισό του 20ού αι. όλη η Ελλάδα ήταν δομημένη πάνω σε μικρές κλειστές κοινωνίες με συγκεκριμένα ήθη και έθιμα, όπου σπουδαίο ρόλο έπαιζαν η οικογένεια και οι συγγενικοί δεσμοί. Οι σαρωτικές αλλαγές του β' μισού του 20ού αι. με κύριο χαρακτηριστικό τον μετασχηματισμό της αγροτικής υπαίθρου κινητοποίησαν διαδικασίες, οι οποίες όταν τελικά αποκρυσταλλωθούν, θα δώσουν στο μωσαϊκό των Ρομά ένα διαφορετικό σχήμα.

Η μελέτη θα ήταν φυσικά ευχερέστερη, εάν γνωρίζαμε τις τσιγγάνικες κοινωνίες άθικτες από τις σύγχρονες επιρροές. Για να τις ανασυγκροτήσουμε θεωρητικά, καταφεύγουμε στη διατύπωση υποθέσεων, οι οποίες δεν θα μπορέσουν μάλλον ποτέ να επαληθευθούν ή να διαψευδθούν. Θα λέγαμε ότι σε σχέση με την πραγματικότητα των αρχών του 20ού αι. οι τσιγγάνικες κοινωνίες βρίσκονται σήμερα σε προχωρημένη αποσύνθεση και ότι προσπαθούμε να συγκολλήσουμε θρύψαλα του παρελθόντος που είτε κονιορτοποιούνται και χάνονται οριστικά, είτε παίρνουν άλλες σημασίες και λειτουργίες στο νέο περιβάλλον. Και αν δεν παραιτηθούμε απογοητευμένοι από μια μάταιη προσπάθεια γενικής σύνθεσης, περιορίζουμε το ερευνητικό μας εύρος σε μια ειδική προσπάθεια να περιγράψουμε και να ερμηνεύσουμε τα κατάλοιπα.

Η δημογραφική και κοινωνική βάση πολλών τσιγγάνικων κοινοτήτων της Θράκης καταρρέει, αλλά η αλλαγή αυτή δεν αντανακλάται αυτοστιγμεί σε όλα τα επίπεδα: πολιτισμικό, κοινωνικό, γλωσσικό. Οι αλλαγές θα επέλθουν με κάποια υστέρηση και ποικιλία, όσον αφορά το χρόνο και την ένταση. Ο πρωταρχικός προσανατολισμός, οι παραδοσιακοί τρόποι σκέψης, θα εξακολουθήσουν να υφίστανται για ένα διάστημα και έστω έμμεσα θα επηρεάζουν τις συλλογικές και ατομικές συμπεριφορές των Τσιγγάνων. Οι νέοι προσανατολισμοί θα υφίστανται αρκετό διάστημα την κεντρομόλο έλξη του παρελθόντος.

Έτσι, παρά τη διαρκή και αναπόφευκτη μέσα στο χρόνο μετεξέλιξη των κοινοτήτων τους, η μελέτη των τσιγγάνικων θεσμών μας υποχρεώνει σε συνεχείς αναδρομές στο παρελθόν - όπως εμείς το ορίζουμε - διότι γι αυτούς εν πολλοίς είναι ενεργό παρόν. Παραδοσιακά έθιμα - όπως της παρθενίας - ενώ για εμάς είναι αναχρονισμοί, για τους ίδιους αποτελούν μια α-χρονική και απτή πραγματικότητα.

Οι τσιγγάνικες ομάδες, όσο πιο γρήγορα μετασχηματίζονται, τόσο γρηγορότερα ενσωματώνονται στους μηχανισμούς της υπόλοιπης κοινωνίας. Έτσι, σε ένα πρώτο

στάδιο οι διαφορές μεταξύ του Ηφαίστου - που διανύει προχωρημένα στάδια μετασχηματισμού - σε σχέση με την Αδριανουπόλεως που παραμένει παραδοσιακή σε οργάνωση και δομές, ήταν περισσότερο διαφορές οικονομικής τάξης παρά κουλτούρας. Προοδευτικά η απομάκρυνση του Ηφαίστου από τις τοιγάνικες δομές και η ενσωμάτωσή του στις δομές κυρίως των *Τούρκων*, δημιουργεί διαφορές όχι απλά οικονομικής τάξης αλλά και κουλτούρας, οι οποίες ενισχύονται ακόμη περισσότερο από τη δράση τους εθνικισμού, ώστε τελικά οι δύο ομάδες να εμφανίζουν μία εικόνα πολύ διαφορετική μεταξύ τους.

Οι (ημι)νομάδες Τσιγγάνοι στις συνθήκες της φεουδαλικής οθωμανικής κοινωνίας, είχαν το προνόμιο να περιφέρονται και να εκτίθενται σε ποικιλία επιρροών που ασκούσαν αφυπνιστική δράση επάνω τους, σε σύγκριση πάντα με τους ομόφυλους τους που ζούσαν εφ' όρου ζωής, καθηλωμένοι στα στενά όρια μιας περιοχής ή ενός τσιφλικιού. Το μεγάλο αυτό πλεονέκτημα των νομάδων μετατράπηκε στη σύγχρονη εποχή σε μειονέκτημα. Οι απόγονοί τους (εγκατεστημένοι πλέον κι αυτοί) παραμένουν εγκλωβισμένοι στους στενούς δεσμούς της συγγένειας που χαρακτηρίζει τους νομάδες και δυσκολεύονται να αποδεσμευτούν από την ομάδα τους. Αντίθετα, οι πρώην εγκατεστημένοι ακολούθησαν αναπόφευκτα τους μετασχηματισμούς της κοινωνίας, και, ή πήραν μέρος μαζικά στην αγροτική έξοδο προς τα μεγάλα αστικά κέντρα της Ελλάδας και ενσωματώθηκαν ταχύτερα στην ευρύτερη κοινωνία, ή παρέμειναν στις αγροτικές περιφέρειές τους και μετατράπηκαν σταδιακά σε μικροκαλλιерηγτές, ιδιοκτήτες γης (π.χ. Μελέτη, Εργάνη). Οι Αδριανουπολίτες είναι τυπικό παράδειγμα της πρώτης κατηγορίας, ενώ οι Ηφαιστίωτες ως εγκατεστημένος από παλιά αστικός πληθυσμός παρουσίασαν ισχυρή μετανάστευση στο εσωτερικό και το εξωτερικό. Το μεταναστευτικό ρεύμα από την Αδριανουπόλεως είναι πολύ μικρό (αναλογικά και ποσοτικά) σε σχέση με τον Ήφαιστο.

Η σχέση ιδιοκτησίας πολλών ομάδων - που χαρακτηρίζονται ως ιθαγενείς ή ακόμα και παραδοσιακές- με τη γη, είναι ιδιαίτερη και όχι στενά οικονομική με τη σύγχρονη καπιταλιστική έννοια. Για παράδειγμα, στους Αβορίγινες της Αυστραλίας η σχέση αυτή είναι περισσότερο θρησκευτική παρά οικονομική. Για αυτούς άνθρωπος χωρίς γη είναι άνθρωπος χωρίς ταυτότητα (Μιχαήλ 2003:34-36). Αντίθετα, η σχέση των νομάδων Τσιγγάνων με τη γη είναι διαφορετική και έχει όλα τα χαρακτηριστικά των νομαδικών πληθυσμών οι οποίοι εκ των πραγμάτων δεν μπορούν να συνδεθούν με ένα κομμάτι της, αλλά με το σύνολο της φύσης μέσα στην οποία κινούνται. Στην Αδριανουπόλεως επιβιώνουν ακόμη νομαδικές λογικές σε σχέση με την ιδιοκτησία, μια σχέση ιδιαίτερα αδύναμη εμπρός στη χαρά της μετακίνησης έστω και της περιστασιακής. Είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος-με ομοιότητες στην Αδριανουπόλεως- με τον οποίο περιγράφει η ανθρωπολόγος Jean Briggs το κλίμα λίγο πριν τη μετακίνηση των Ινουίτ (Εσκιμώων) στη δεκαετία του 1960: *«Ενθουσιάζονται ακόμη και με τη διαδικασία της μετακίνησης. Ενόψει κάποιας επικείμενης μετακίνησης, η ατμόσφαιρα είναι πολύ χαρούμενη. Το μάζεμα των πραγμάτων γίνεται εξαιρετικά γρήγορα και οι οδηγίες εκτελούνται στο λεπτό, πράγμα που σπάνια βλέπει κανείς στην καθημερινή νωχελικά ήσυχη ζωή των καταυλισμών»* (Μιχαήλ 2003:63).

Η ίδρυση της Αδριανουπόλεως (αρχές της δεκαετίας του 1920) συμπύκνωση χρονικά με τη χάραξη των συνόρων και το μαρασμό του παραδοσιακού τοπίου των τσιφλικιών. Οι θεσμοί των (ημι)νομάδων προγόνων τους ήταν προσαρμοσμένοι στις ανάγκες λειτουργίας ενός κατεξοχόν αγροτικού περιβάλλοντος και από το 1920 και μετά βρέθηκαν εγκατεστημένοι στις παρυφές ενός αστικού κέντρου. Επρόκειτο για δραματική αλλαγή κοινωνικού και οικονομικού χώρου δράσης, η οποία επηρέασε καταλυτικά τους θεσμούς της κοινότητας.

Οι επιπτώσεις της «ατελούς εγκατάστασης» των Αδριανουπολιτών αντανακλώνται και στην ραγδαία αύξηση της απόστασης του επιπέδου διαβίωσης σε σχέση με τους άλλους πληθυσμούς. Ο βαθμός απόκλισης θα μπορούσαμε να υποθέσουμε εμπειρικά ότι αυξήθηκε σε σχέση με το παρελθόν, μια και η κοινωνία των άλλων γίνεται όλο και πιο σύνθετη και παρά τα όποια προβλήματα, προσφέρει στα μέλη της αυξανόμενη ποιότητας αγαθά κάθε μορφής. Οι «άλλοι» κινούνται με μεγάλες ταχύτητες πάνω στους άξονες των αλλαγών, τις οποίες η δική τους κοινωνία δεν μπορεί να αφομοιώσει και μόνο μέσω ορισμένων εκφάνσεών της π.χ. οικειοποίηση καταναλωτικών αγαθών (αυτοκίνητο, τηλεόραση κλπ) έχουν την αίσθηση ότι μετέχουν στη σύγχρονη εποχή. Ο ρυθμός ενσωμάτωσης θεσμών της σύγχρονης κοινωνίας είναι πολύ χαμηλός και συχνά η νεωτερικότητα αφομοιώνεται αφού πρώτα σφυρηλατηθεί με ένα ιδιόμορφο τρόπο μέσα στους δικούς τους θεσμούς.

Στον Ήφαιστο η εσωτερική διαφοροποίηση της ομάδας διαφαίνεται ήδη από τη δεκαετία του 1980, όταν γίνονται ορατά σε οικονομικό επίπεδο τα οφέλη της εσωτερικής και της εξωτερικής μετανάστευσης. Οι κάτοικοι του οικισμού σταδιακά διακρίνονται σε αυτούς που διαθέτουν σταθερή εργασία, ασφάλιση και πρόσβαση στους μηχανισμούς της εξουσίας με όλα τα πλεονεκτήματα που προκύπτουν από αυτή στη σύνδεση και σε αυτούς που αποτελούν τη μεγάλη μάζα, χωρίς σταθερή εργασία, με περιστασιακές απασχολήσεις σε αγροτικές εργασίες κλπ. Η πρώτη ομάδα είναι «πρωτογενής», με την έννοια ότι η διαφοροποίησή της είναι πρόσφατο φαινόμενο και οφείλεται σε πετυχημένες ατομικές πορείες. Ως κοινωνική κατηγορία δεν έχει αναπτύξει διαφορετικούς συνεκτικούς δεσμούς και ούτε θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια ξεχωριστή «τάξη», η οποία πιθανόν θα αποκτούσε δυναμική αναπαραγωγής της στις επόμενες γενιές. Στην Αδριανουπόλεως η κατάσταση παρουσιάζεται πιο ομογενοποιημένη, αφού όλοι σχεδόν κινούνται σε παρόμοιο επίπεδο και αυτοί ακόμα που έχουν αποθεματοποιήσει κάποια χρήματα, τα έχουν αποκτήσει από συγκυριακές επιτυχίες, το μέλλον των οποίων είναι αβέβαιο.

Μετά τη χάραξη των συνόρων στην ευρύτερη περιοχή, ο νομαδισμός των Τσιγγάνων δεχθηκε ισχυρό πλήγμα και σήμερα δεν υπάρχουν νομάδες με τη στενή έννοια του όρου. Αν και ο νομαδισμός ως τέτοιος εξέλιπε, δεν συνέβη το ίδιο και με τις πολιτισμικές και κοινωνικές αξίες που τον συνόδευσαν. Με αυτή την έννοια χρησιμοποιείται στην παρούσα εργασία ο όρος απόγονοι νομάδων (ή ημινομάδων) και - κατ' αντιδιαστολή - ο όρος εγκαταστημένοι.

Η διάσπαση, η υπο-εκμετάλλευση λόγω των πολεμικών περιπετειών και αργότερα η απαλλοτρίωση των τσιφλικιών επηρέασε τους νομάδες, καθώς πολλοί από αυτούς απασχολούνταν σε αυτά στις περιόδους των αγροτικών εργασιών. Οι μικροί αγροτικοί κλήροι της υπόλοιπης υπαίθρου (ή αργότερα αυτοί που αντικατέστησαν τα απαλλοτριωθέντα τσιφλίκια) δεν είχαν απαιτήσεις πολλών εργατικών χεριών και οι ανάγκες καλύπτονταν συχνά από τις ίδιες τις πολυμελείς οικογένειες των χωρικών. Η χάραξη των συνόρων επέφερε ίσως το ισχυρότερο πλήγμα στην ελευθερία κινήσεων των νομάδων. Ανάλογα φαινόμενα που συνοδεύουν την κατάργηση των τσιφλικιών παρατηρούμε και στα σαρακατσάνικα τσελιγκάτα που και αυτά επηρεάζονται δραματικά, καθώς χάνουν τα μεγάλα βοσκοτόπια των τσιφλικιών, που τα ενοικίαζαν από τους ιδιοκτήτες τους.

Οι παραδοσιακές μορφές κοινωνικο-οικονομικής οργάνωσης πληθυσμών (νομάδες Τσιγγάνοι, νομάδες κτηνοτρόφοι κλπ) δεν εξυπηρετούν πλέον τις ανάγκες των μελών τους και ενεργοποιείται η διαδικασία αποσάρθρωσής τους. Την ίδια περίοδο των μεγάλων αλλαγών πολλοί Σαρακατσάνοι εγκαταλείπουν τα τσελιγκάτα, «εκατό περίπου οικογένειες...εγκατέλειψαν τον ημινομαδισμό και την κοινότητα στην δεκαετία του 1920...αποτελούσαν το φτωχότερο και πιο καταπιεσμένο τμήμα της

κοινότητας που πρώτο επωφελήθηκε της ευκαιρίας να απαλλαγεί, όπως οι ίδιοι υποστηρίζουν, από την τυραννία των τσελιγκάδων» (Νιτσιάκος 1995:73). Την ίδια ακριβώς εποχή συγκροτείται ο πρώτος πυρήνας οικογενειών στην Αδριανουπόλεως. Είναι οι πρώτοι κάτοικοι που ήρθαν από τα χωριά της υπαίθρου, όπου πλέον δεν υπήρχε μέλλον. Έτσι, τα αίτια δημιουργίας της Αδριανουπόλεως φαίνεται να είναι κοινωνικά/οικονομικά (κατάργηση τσιφλικιών, μαρσμός της υπαίθρου) και πολιτικά (χάραξη εθνικών συνόρων) ενώ τα αντίστοιχα του Ηφαίστου καθαρά πολιτικά (Ρωσοτουρκικός πόλεμος).

Ο τσιγγάνικος κοινωνικός χάρτης των αρχών του 20^{ου} αι. στη Θράκη, παρουσίαζε τις ακόλουθες κατηγορίες: α) νομάδες ή ημι-νομάδες (περιπλανώμενες επαγγελματικές ομάδες ή μεμονωμένες οικογένειες), β) εγκατεστημένοι στα όρια των τσιφλικιών ή περιμετρικά αυτών σε πολύ μικρούς «οικισμούς», γ) εγκατεστημένοι σε αστικές κυρίως περιοχές ή χωριά.

5.2 Η οικογένεια

Κατά τον Τσαούση (1989:192) «οικογένεια είναι η νόμιμη, μόνιμη και κατά κανόνα τυπική Γενετήσια Ένωση των δύο συζύγων με τα τέκνα τους, που περιλαμβάνει συχνά και τρίτα πρόσωπα που συνδέονται με στενούς δεσμούς συγγένειας με έναν από τους συζύγους. Η οικογένεια αποτελεί την αφετηρία και το κέντρο των δεσμών συγγένειας».

Η απουσία πηγών και πληροφοριών για τον τύπο της τσιγγάνικης οικογένειας, η οποία - αν βασιστούμε στις υπάρχουσες ιστορικές/θεολογικές μαρτυρίες - πρωτοεμφανίστηκε τουλάχιστον στα μέσα του 11^{ου} αι. στην ευρεία Θράκη (Ζεγκίνης 1994:23), δεν μας επιτρέπει να μελετήσουμε τη διαχρονική της εξέλιξη. Με βάση τις παρατηρήσεις από την έρευνα πεδίου, θα προχωρήσουμε στη διατύπωση ορισμένων απόψεων, οι οποίες βοηθούν στην κατανόηση των υποτιθέμενων αλλοιώσεων και των επιρροών που δέχθηκε από το πολιτικό, οικονομικό και εθνικό της περιβάλλον. Αναφορικά με τις πρώτες ομάδες των Ρομά διατυπώθηκε η υπόθεση ότι «μετέφεραν το ινδικό μοντέλο οργάνωσης, ένα μοντέλο μάλιστα που βασίζεται όχι τόσο στις κύριες κλάσεις αλλά στη διαίρεση σε κάποιες μορφές υπο-κλάσεις με βάση την εξειδίκευση της εργασίας» (Τερζοπούλου-Γεωργίου 1996:5).

Αναπόφευκτη συνέπεια του εξισλαμισμού μερίδας των Τσιγγάνων της Θράκης - κατά μία άποψη μόνο το 1/3 των χριστιανών Τσιγγάνων της αυτοκρατορίας μεταστράφηκε στο ισλάμ (Ζεγκίνης 1994:36) - ήταν η μερική τουλάχιστον αποδοχή της αξιολογίας του ισλάμ για την οικογένεια, τις εσωτερικές σχέσεις των μελών της, τη θέση της γυναίκας, τα θέματα οικογενειακού και κληρονομικού δικαίου καθώς και μία σειρά άλλων ανάλογων συνιστωσών που προέκυπταν από την «εισδοχή» τους ως μουσουλμάνων πλέον στην οσμάνική κοινωνία (π.χ. για τη δυσμενή θέση της γυναίκας στην οθωμανική κοινωνία βλ. Σαρρής 1990:21 και Στεφανίδης 1994).

Οι αντιλήψεις που επικρατούν ακόμα και σήμερα μεταξύ των μουσουλμάνων Τσιγγάνων για την οικογένεια σε κάποιες από τις εκφάνσεις και δραστηριότητές της παραπέμπουν αναμφίβολα στην οθωμανική κοινωνία (για την χριστιανική τσιγγάνικη οικογένεια στην Ελλάδα βλ. Νόβα-Καλτσούνη 2000:241-272) χωρίς αυτό να σημαίνει ότι τα ίδια φαινόμενα δεν απαντώνται σε άλλες παραδοσιακές κοινωνίες της εποχής, όπως για παράδειγμα η απόλυτα αρνητική στάση στην αγαμία, στις εξωσυζυγικές σχέσεις και τα νόθα τέκνα (Σαρρής 1990:14). Οι άνδρες που συνέρρεαν από τις επαρχίες στις μεγαλουπόλεις (π.χ. Κωνσταντινούπολη), για να εργαστούν, διέμεναν υποχρεωτικά στα χάνια των εργένηδων και ο βίος τους ελεγχόταν από τις αρχές. Από

τους πίνακες που ακολουθούν, διαπιστώνουμε ότι οι ίδιες αντιλήψεις για την αγαμία είναι ακόμη πολύ ισχυρές μεταξύ των Τσιγγάνων, καθώς σε κανέναν από τους δύο οικισμούς δεν ανευρέθηκε άγαμος άνδρας ή γυναίκα να κατοικεί μόνος του/της (πλην των περιπτώσεων χηρείας).

Βέβαια στη ροή του χρόνου πολλές αντιλήψεις αλλάζουν. Σήμερα για παράδειγμα, οι ηλικιωμένοι Τσιγγάνοι έχασαν τον απόλυτο έλεγχο μέσα στα όρια της οικογένειας, ούτε και ισχύει η αρχή της μη διάλυσης του νοικοκυριού (αποχωρισμός έγγαμων αδελφών) πριν το θάνατο του αρχηγού (πρεσβύτερου).

Η οικογένεια είναι (ήταν) η θεσμική βάση πάνω στην οποία αναπτύσσεται η οικονομική δραστηριότητα. Είναι κοινωνικό και ταυτόχρονα οικονομικό μόρφωμα. Όσο οι οικονομικές σχέσεις δεν μεταβάλλονται, τόσο διατηρεί τα παγιωμένα χαρακτηριστικά της. Το μοντέλο αυτό ήταν ευρύτατα διαδεδομένο ιδίως σε μικρές κλειστές κοινωνίες. Η οικογένεια προμηθεύει εργατικά χέρια, χωρίς ιδιαίτερες απαιτήσεις οικονομικού χαρακτήρα, αφού η εργασία - με όποια ένταση και αν προσφέρεται - είναι δεδομένη υποχρέωση του ατόμου.

Στην απομυθοποίηση της «εξωτικότητας» της τσιγγάνικης οικογένειας και της κοινωνικής οργάνωσης του παρελθόντος, συμβάλλει η περίπτωση της ενετοκρατούμενης Κέρκυρας όπου από τον 14^ο αι. υπάρχει φέουδο με τον τίτλο Feudum Aciganorum. Η παρουσία των Τσιγγάνων είναι διαρκής και από ό,τι φαίνεται είναι ενταγμένοι στην κερκυραϊκή κοινωνία, σε βαθμό μάλιστα που, από το 1645 και μετά, στις πηγές να καταγράφονται μικτοί γάμοι μεταξύ Τσιγγάνων και εντοπίων. Τα επαγγέλματά τους (γεωργοί κλπ) δεν παραπέμπουν σε νομαδικό πληθυσμό. Στην απογραφή του 1781, καταγράφονται 61 οικογένειες Τσιγγάνων με συνολικό πληθυσμό 296 άτομα. Άρα ο μέσος αριθμός ατόμων της κάθε οικογένειας ήταν 4,85 άτομα, χωρίς να διαφέρει σημαντικά από το μέσο μέγεθος των σημερινών οικογενειών στην Αδριανουπόλεως (4,52 άτομα). Αν και η περίπτωση των Τσιγγάνων της ενετοκρατούμενης Κέρκυρας έχει σημαντικές διαφορές από αυτή της οθωμανικής Θράκης, εν τούτοις είναι μια ιστορική μαρτυρία ιδιαίτερα χρήσιμη για την μελέτη της διαχρονικής εξέλιξης της τσιγγάνικης οικογένειας στη Χερσόνησο του Αίμου (Αθανασοπούλου 2001:21-22).

Η διευρυμένη οικογένεια θεμελιώνεται σε αρρενογονικές βάσεις, δηλαδή απαρτίζεται από τους γονείς και τις οικογένειες των αρσενικών τέκνων. Από το υλικό της έρευνας προέκυψε ότι ο καθοριστικός λόγος που διευκόλυνε τη διάσπαση της τσιγγάνικης διευρυμένης οικογένειας στο β' μισό του 20^{ου} αι., ήταν η οικονομική ανεξαρτησία των νέων Ρομά, ως συνέπεια περιοδικών μετακινήσεών τους σε αγροτικές περιοχές της Θράκης και της Μακεδονίας. Στις αρχές και στα μέσα της δεκαετίας του 1950 ομάδες εργατών από τον Ιασμο, τη Μελέτη, τον Πολύανθο, τον Ήφαιστο κ.α έφθαναν στη Χρυσούπολη (ν. Καβάλας) για να θερίσουν ορυζώνες. Ήταν η πρώτη φορά που *«γυρίσαμε πίσω με χρήματα και νιώσαμε ικανοί να αποχωριστούμε από τους γονείς μας. Μέχρι τότε όλοι έμεναν σε μια οικογένεια. Ήταν δύσκολο να φύγεις. Δεν υπήρχαν λεφτά»* (μαρτυρία από Μελέτη). Στη δεκαετία αυτή δέχτηκε το πρώτο μαζικό πλήγμα η διευρυμένη οικογένεια και συνεχίστηκε λίγο αργότερα με την εποχιακή μετακίνηση στα Γιαννιτσά.

Η μετανάστευση, η απόκτηση ατομικού εισοδήματος και η συνακόλουθη ανάπτυξη της ατομικιστικής συμπεριφοράς (που ήδη άρχισε να αναδύεται στην ευρύτερη κοινωνία) οδήγησαν στην διάσπαση της διευρυμένης οικογένειας.

Ένας άλλος συνεκτικός παράγοντας του σύνθετου νοικοκυριού, η ασφάλεια που πηγάζει από τη συγκατοίκηση, απέναντι στους εξωτερικούς κινδύνους, με δεδομένη στο παρελθόν την αδυναμία των κρατικών θεσμών να την παρέχουν είχε αρχίσει να εκλείπει. Η ενδυνάμωση των κρατικών θεσμών, η βελτίωση των επικοινωνιών και των

συγκοινωνιών, η «εξημέρωση» του φυσικού περιβάλλοντος, ακόμη και η προοδευτική αλλαγή στις συμπεριφορές των ανθρώπων αποδυνάμωσαν την σημασία της συγκατοίκησης ως παράγοντα προστασίας από εξωτερικούς κινδύνους κάθε μορφής.

Τη σημασία που είχαν οι περιοδικές μετακινήσεις των Ρομά σε αγροτικές περιοχές και τις επιπτώσεις στην κοινωνική και οικονομική τους κατάσταση αποδίδουν οι παρακάτω φράσεις «τα Γιαννισά μας έκαναν ανθρώπους. Αν δεν ήταν τα Γιαννισά, θα ήμασταν χειρότερα και από το Αλάνκουγιου!» (σ. εννοεί την Αδριανουπόλεως που εδώ συμβολίζει την απόλυτη φτώχεια)» (μαρτυρία από Πολύανθο). Οι περιοδικές μετακινήσεις στα Γιαννισά ξεκίνησαν στα τέλη της δεκαετίας του 1950 ή στις αρχές της δεκαετίας του 1960. Οι πρώτες οικογένειες ξεκίνησαν από τη Μελέτη και μάλιστα δεν ήξεραν ούτε καν που βρίσκεται γεωγραφικά η Θεσσαλονίκη. Έως τότε «μόνο το όνομά της ακούγαμε...» Στη συνέχεια ακολούθησαν άτομα και ολόκληρες οικογένειες από το Σώστη, τον Πολύανθο, τον Ιασμο, τη Γαλήνη, τη Σάλπη, το Μωσαϊκό, τον Ήφαιστο και την Αδριανουπόλεως. Επρόκειτο για μεγάλης κλίμακας μετακινήσεις (τουλάχιστον 1.500 άτομα κάθε άνοιξη-καλοκαίρι). Οι Ρομά ήταν η μόνη εθνοτική ομάδα που μετακινιόταν τόσο μαζικά για αγροτικές εργασίες προς τη Μακεδονία. Η ατμόσφαιρα που επικρατούσε στον Ήφαιστο στη δεκαετία του 1960 και αρχές του 1970, ενόψει αυτών των μετακινήσεων ήταν σχεδόν πανηγυρική. Στη διάρκεια της παραμονής τους στη Μακεδονία έγιναν και πολλοί γάμοι, μέσα βέβαια σε πολύ πρώχειρες αλλά και δύσκολες συνθήκες.

Η οικογένεια του Τσιγγάνου είναι το συστατικό κύτταρο της κοινωνικής οργάνωσης, το προσωπικό σταθερό σημείο αναφοράς του, μέσα σε ένα ρευστό και ευμετάβλητο περιβάλλον. Όλες οι δραστηριότητές του εκκινούν από την οικογενειακή βάση, η οποία επιτελεί ταυτόχρονα πολλές λειτουργίες. Του παρέχει (όπως και το συγγενικό δίκτυο) κοινωνική ταυτότητα, ψυχολογική στήριξη και αλληλεγγύη σε περίπτωση σύγκρουσης με άλλα άτομα, είναι ή, καλύτερα, ήταν, ενιαία μονάδα παραγωγής που συμβάλλει στον πλουτισμό όλων των μελών της, εκπαιδευτικός μηχανισμός που αναπαράγει την κοινωνική οργάνωση κ.ά.

Στον κύκλο ζωής της οικογένειας, δύο είναι οι προνομιακές στιγμές κατά τις οποίες παρεμβαίνουν οι σχέσεις με τα περιουσιακά αγαθά: η στιγμή του γάμου (κυρίως των θυγατέρων) και η στιγμή της κληρονομιάς.

Τα κινητά αγαθά (ή τα ακίνητα όταν υπάρχουν) κυκλοφορούν κατά μήκος της αρρενογονικής γραμμής δια της αλληλοδιαδοχής των γενεών (ανάλογα και στον ελληνικό χώρο βλ. Pialt 1985:26). Η διαδικασία αυτή προϋποθέτει τον αποκλεισμό των γυναικών από τα κληρονομικά δικαιώματα.

Το εθιμικό δίκαιο σύμφωνα με το οποίο τα κορίτσια πρέπει να εξαιρούνται από την κληρονομιά απεδείχθη πιο ισχυρό από τις προβλέψεις του αστικού κώδικα. Ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά του τρόπου μεταβίβασης αγαθών κυρίως κινητών στην Αδριανουπόλεως συνοψίζονται στους παρακάτω εθιμικούς κανόνες:

“Την κινητή (ολογάμαξο, πριονοκορδέλα κ.ά.) και ακίνητη κληρονομιά (σημειώνεται ότι ως «σπίτια» θεωρούνται τα αυθαίρετα παρατήγματα) την παίρνει όποιος γιός μετά την παντρεία του μένει με τους γονείς, μέχρι να πεθάνουν.

-Αν οι γονείς πεθάνουν μόνοι, τότε τους κληρονομεί ο γιός που τους φρόντιζε περισσότερο με οικονομικά βοηθήματα, επισκέψεις κ.ά. ή ο γιος που συγκατοικούσε τελευταίος πριν το θάνατο του πατέρα.

-Αν οι γονείς πεθάνουν και συνοικούν ανύπαντρα αδέρφια, την κληρονομιά την παίρνει όλη ο μικρότερος γιός. Είναι στη διακριτική του ευχέρεια να δώσει μερικά ενθυμήματα στους άλλους αδερφούς (π.χ. ένα μαγειρικό σκεύος).

-Τα κινητά που κληρονομούν περιβάλλονται με μεγάλο σεβασμό. Δεν υπάρχει περίπτωση να πουληθεί ούτε ένα αντικείμενο. Κάτι τέτοιο θα θεωρούνταν ιεροσυλία και θα

προκαλούσε τις σφοδρές αντιδράσεις των άλλων αδελφών, οι οποίοι να μην δεν κληρονόμησαν, απαιτούν όμως το σεβασμό και την προστασία των αντικειμένων των γονιών, ακόμα και όταν δεν βρίσκονται στα χέρια τους.

-Στην Αδριανουπόλεως το 1999 υπήρχαν 3 με 4 πριονοκορδέλες (αγαθά υψηλής οικονομικής στάθμης και γοήτρου), που παρέμεναν ακινήτοποιημένες. Οι κληρονόμοι δεν ακολούθησαν το επάγγελμα αυτό, αλλά αρνούνταν να τις πουλήσουν στις δελεαστικές τιμές που τους προσφέρονταν, επειδή ακριβώς ήταν κληρονομικές. Μια αντίθετη απόφαση θα προκαλούσε την οργή και τις αντιδράσεις των άλλων αδελφών, άσχετα αν δεν τις κληρονόμησαν εκείνοι.

-Σε ορισμένες περιπτώσεις ο πατέρας πριν πεθάνει όριζε προφορικά και συνήθως ενώπιον τρίτων για να μην υπάρχουν αμφισβητήσεις, τι θα πάρει ο καθένας. Σε εκείνες τις περιπτώσεις αποφεύγονταν οι μετά θάνατον διαμάχες των αδελφών.

-Σε κάθε περίπτωση:

α) ο μεγαλύτερος γιος δικαιούται το δαχτυλίδι γάμου του νεκρού πατέρα, το οποίο φορά συχνά μαζί με τη δική του βέρα, ώστε κάποιοι να φορούν ταυτόχρονα δύο βέρες.

β) Τα κορίτσια των οικογενειών αλλά και οι νύφες δεν δικαιούνται κληρονομιά. Στην περίπτωση των νυφών τα αρσενικά αδέρφια λένε: «Να πάει να πάρει από τον πατέρα της!».

Η θέση της τσιγγάνας γυναίκας διαφέρει ριζικά από αυτή των άλλων μουσουλμανικών εθνοτικών ομάδων, όπου το ισλάμ καθορίζει το ρόλο και τη σημασία τους. Για παράδειγμα, στην παραδοσιακή ορεινή πομακική κοινότητα η πομάκισσα δεν στέκεται ποτέ δίπλα στον άνδρα, αλλά μερικά βήματα πίσω αυτόν. Η Τσιγγάνα είναι πολύ πιο ελεύθερη και απολαμβάνει υψηλότερα επίπεδα ισότητας. Αν και το θέμα εκφεύγει των στόχων της έρευνας, εν τούτοις θα παρατεθεί ένα περιστατικό από όπου φαίνεται η θέση της γυναίκας και η δυνατότητά της να μπαίνει μέσα σε χώρους όπου βρίσκονται μόνο άνδρες, να διαπληκτίζεται μαζί τους και να κατηγορεί τον άνδρα της ενώπιον των άλλων ανδρών ότι δεν φέρεται ανδροπρεπώς. Το 1996, τα μέλη του διοικητικού συμβουλίου του συλλόγου Ρωμ στην Αδριανουπόλεως συσκέπτονταν για να αποφασίσουν πού θα έπρεπε να κατασκευαστεί το εντευκτήριο του νεοσύστατου συλλόγου τους. Τελικά συμφώνησαν να γίνει στις παρυφές του οικισμού. Όταν αργότερα διατύπωσα την απορία «γιατί δεν γίνεται μέσα στον οικισμό», ο πρόεδρος έδωσε την εξής απρόσμενη απάντηση: «Καλύτερα έξω. Καμιά φορά οι άνδρες στα καφενεία μιλάμε για σημαντικά ζητήματα, όπως οι θέσεις πώλησης στο παζάρι και έχει τύχει να ορμήξει μέσα στο καφενείο η γυναίκα κάποιου που δεν μπόρεσε να εξασφαλίσει θέση πώλησης και να μας βρίζει και να ζητάει το λόγο εξαίρεσης του άνδρα της. Ακολουθεί καυγάς με τη γυναίκα και όλους τους άνδρες και τελικά η συνάντηση διαλύεται. Και τι να κάνουμε, πώς να εμποδίσουμε τη γυναίκα να μπει στο καφενείο; Τουλάχιστον, αν ο σύλλογος είναι στην άκρη της γειτονιάς, δεν θα ξέρει πότε μιλάμε και για ποια πράγματα».

Τα παιδιά ως ένα από τα σπουδαιότερα δομικά κύτταρα της οικογένειας, ακολουθούν από τις φασκίες ακόμη τη μητέρα τους σε όλες τις δουλειές, στο σπίτι, στις εποχιακές μετακινήσεις στις αγροτικές περιοχές και παλιότερα στην πώληση των καλαθιών μέχρι την επαιτεία. Μόλις αυτονομηθούν από τη μητέρα, προσκολλώνται στον πατέρα και τον ακολουθούν σε πολλές δουλειές: από τα μάζεμα παλιοσιδερων, ή την πώληση προϊόντων στις λαϊκές, μέχρι την κοπή ξύλων με πριονοκορδέλα. Πάντα υπάρχει ένα κομμάτι δουλειάς στο οποίο μπορούν να συμμετέχουν. Η επαφή με τον κόσμο των μεγάλων και η σχεδόν ίση αντιμετώπισή τους από αυτούς τα οδηγεί στο να συμπεριφέρονται ανάλογα. Μαθαίνουν δίπλα στους μεγάλους την τέχνη της ζωής, τις χαρές αλλά και τις λύπες. Δεν υπάρχουν τομείς της κοινωνικής ζωής που να μην έχουν κάποιας μορφής πρόσβαση, ακόμα και στις διενέξεις που ξεσπούν μεταξύ των

οικογενειών. Αναπτύσσουν πρωτοβουλίες, παίρνουν γρήγορες αποφάσεις, ριψοκινδυνεύουν, επιδιώκουν και απολαμβάνουν την αυτονομία που κατακτούν καθημερινά με πολύ ταχύτερους ρυθμούς από τα παιδιά των περιβαλλουσών κοινωνιών.

Οι παραγωγικές και οι καταναλωτικές διαδικασίες στην παραδοσιακή τσιγγάνικη οικογένεια ελέγχονταν πάντα από τον αρχηγό της οικογένειας τον γέρο πατέρα, ή τον μεγαλύτερο αδερφό. Αυτός συγκέντρωνε το προϊόν της εργασίας των μελών του οίκου και το ανακατένεμε είτε άμεσα είτε έμμεσα μέσω των επικεφαλής των επιμέρους πυρηνικών οικογενειών. Ο *οικονομικός έλεγχος* του γέροντα του έδινε τη δυνατότητα να ελέγχει ένα ευρύ φάσμα των δραστηριοτήτων των νέων ανδρών αλλά και των γυναικών (και νυφών) της οικογένειας, ακόμα και σε θέματα όρων αναπαραγωγής του οίκου (γαμήλιες ανταλλαγές). Οι συμφωνίες και η εξαγορά της νύφης ήταν θέματα που συμφωνούνταν μεταξύ των αρχηγών γερόντων των δύο οικογενειών χωρίς την ανάμιξη του μελλοντικού ζευγαριού.

Σήμερα ο ρόλος των γερόντων, αν και φθίνει ραγδαία, παραμένει πιο καθοριστικός στην Αδριανουπόλεως συγκριτικά με τον Ήφαιστο, έχουμε δηλ. άλλο ένα πεδίο όπου η κοινωνία της Αδριανουπόλεως διανύει μια προγενέστερη φάση στη πορεία του κοινωνικού μετασχηματισμού της. Και ναι μεν σήμερα δεν μπορούν οι γέροντες να ελέγξουν την οργάνωση των παραγωγικών σχέσεων της παραδοσιακής σύνθετης οικογένειας, καθώς αυτή έχει διασπαστεί, εν τούτοις σε ιδεολογικό επίπεδο παραμένει ισχυρή η επίδρασή τους πάνω στις αποσχισθείσες πυρηνικές οικογένειες και συνολικά της κοινότητας.

Οι γέροι σήμερα και ιδιαίτερα στον Ήφαιστο, είναι τα θύματα της κοινωνικής εξέλιξης, μια και δεν έχουν τη δυνατότητα να απολαύσουν σε αυτό τον κύκλο της ζωής τους ό,τι οι ίδιοι έδωσαν ή είδαν να απολαμβάνουν οι ηλικιωμένοι που υπήρχαν στα παιδικά τους χρόνια, δηλ. καθολικό σεβασμό, ισχύ, φροντίδα και συντροφιά από το σύνολο των μελών της οικογένειας. Είναι συχνά μόνοι, ανασφαλείς, χωρίς οικονομικούς πόρους και αποστερημένοι της παραδοσιακής τους εξουσίας, έρμια πλέον της καλής διάθεσης των παιδιών τους, η οποία δεν αρκεί πάντα - ελλείπει οικονομικών πόρων - να γιατρέψει τις θλιμμένες ψυχές τους. Κάποιοι περιμένουν απλώς το θάνατο, με συντροφιά το αλκοόλ !

Με τον όρο πυρηνική οικογένεια αναφερόμαστε στην οικογενειακή μονάδα που αποτελείται από ένα παντρεμένο ζευγάρι με (ή χωρίς) τα παιδιά του. Ο όρος νοικοκυριό χρησιμοποιείται σε αντιδιαστολή με την οικογένεια, για να περιλάβει περιπτώσεις συνοίκησης κάτω από την ίδια στέγη ατόμων που δεν έχουν συγγενικές σχέσεις μεταξύ τους. Επειδή δεν συναντήσαμε τέτοιες περιπτώσεις μέσα στο υλικό που συγκεντρώθηκε, θεωρούμε ότι στην περίπτωση μας ταυτίζονται. Ο όρος διευρυμένη πυρηνική οικογένεια αναφέρεται στη συνοίκηση μιας πυρηνικής οικογένειας με άλλους συγγενείς, ανιόντες, κατιόντες ή εκ πλαγίου. Ο όρος πολυπυρηνική οικογένεια δηλώνει το νοικοκυριό στο οποίο συναντάμε περισσότερες από μία πυρηνικές οικογένειες με ή χωρίς άλλους συγγενείς (ανιόντες, κατιόντες ή εκ πλαγίου).

Οι πυρηνικές οικογένειες που δημιουργήθηκαν τις μεταπολεμικές δεκαετίες απέχουν πολύ από το να θεωρηθούν απομονωμένες - τουλάχιστον στην Αδριανουπόλεως. Είναι οργανικά συνδεδεμένες με το δίκτυο της ευρείας συγγένειας. Στην καθημερινή ζωή συγκροτείται μία άλλη πολυκλαδική-πολυπυρηνική οικογένεια, με τη συμμετοχή των άμεσων συγγενών, ποικιλόμορφη σε ηλικίες και κοινωνικούς ρόλους, η οποία συχνά ακυρώνει την εικόνα των ολιγοπρόσωπων πυρηνικών οικογενειών των απογραφών της έρευνάς μας. Αν λοιπόν η αλλαγή των οικονομικών δεδομένων και των αντιλήψεων οδηγούν στη τυπική απόσχιση των πυρηνικών

οικογενειών από τον κορμό των πολυπληρυνικών, εν τούτοις σε πρακτικό επίπεδο επιβιώνουν ακόμα οι συνήθειες και αντιλήψεις που κρατούν εξαιρετικά ισχυρούς τους δεσμούς μεταξύ νέας πυρηνικής οικογένειας (γιός που πρόσφατα παντρεύτηκε) με την οικογένεια προέλευσης (γονείς του, που συνοικούν με τυχόν ανύπαντρα ή και παντρεμένα παιδιά).

Δεν υπάρχει αρχειακό υλικό για την τσιγγάνικη οικογένεια, παρά μόνο μαρτυρίες, οι οποίες όπως είναι αναμενόμενο δεν εκτείνονται σε μεγάλο χρονικό βάθος. Έτσι είναι δύσκολη η διαχρονική μελέτη των τυχόν αλλαγών στη δομή και το μέγεθος της οικογένειας. Παρόλα αυτά η μνήμη των μεγαλύτερων μας βοηθά να αναπαραστήσουμε έστω και αποσπασματικά τη δομή της, τουλάχιστον του πρόσφατου παρελθόντος.

Η οικογένεια ακολουθεί τον κύκλο της ζωής της. Μια πυρηνική οικογένεια με τα παιδιά της θα διευρυνθεί κατ' αρχάς οριζόντια με τη συνοίκηση (κυρίως) των αγοριών που μεγαλώνουν και παντρεύονται. Μπορεί για παράδειγμα να προκύψει η μορφή γιαγιά-παπούς, παντρεμένος γιος με τη νύφη και ανύπαντρες κόρες ή γιοί (αδέρφια του παντρεμένου γιου). Στη συνέχεια από την αποχώρηση ενός ζευγαριού δημιουργείται μια νέα πυρηνική οικογένεια η οποία με τη σειρά της θα γίνει διευρυμένη κ.ο.κ.

Ένα πραγματικό παράδειγμα του κύκλου ζωής μιας διευρυμένης οικογένειας στον Ήφαιστο είναι το ακόλουθο (για ευνόητους λόγους τα ονόματα έχουν παραλλαχτεί):

Πρώτο στάδιο: Η οικογένεια ξεκίνησε τον κύκλο της ζωής της με το γάμο του άνδρα (Ιμπραήμ) με τη γυναίκα (Νατζίε) σε νεοτοπική εγκατάσταση στις αρχές της δεκαετίας του 1970. Ακολουθεί η γέννηση ενός αγοριού και δύο κοριτσιών.

Δεύτερο στάδιο: Μετά την παντρεία του αγοριού, παίρνει τη μορφή της διευρυμένης οικογένειας, αφού ζουν πλέον μαζί οι Ιμπραήμ, η Νατζίε, ο νιόπαντρος γιός τους Μουσταφά με τη γυναίκα του και τα παιδιά τους, καθώς και οι δύο ανύπαντρες αδελφές. Ακολουθεί η γέννηση δύο παιδιών. Όσο τα μικρά παιδιά μεγαλώνουν, το νέο ζευγάρι γίνεται όλο και πιο ανεξάρτητο και το χάσμα με τον παππού και τη γιαγιά μεγαλώνει. Τελικά, καταλήγει σε χωριστά γεύματα του ζεύγους των παππούδων από την οικογένεια του Μουσταφά, καθώς και σε ξεχωριστή οικονομική διαχείριση.

Τρίτο στάδιο: Γάμος και σταδιακή αποχώρηση δύο γυναικών-αδερφών του Μουσταφά (η εγκατάσταση των δύο κοριτσιών θα είναι ανδροπατροτοπική, δηλ. εγκατάσταση της νύφης στο σπίτι του πεθερού). Η διευρυμένη οικογένεια αποτελείται πλέον από τον παππού, τη γιαγιά, τον Μουσταφά με τη γυναίκα και τα δύο παιδιά τους. Η νεωτερικότητα και οι κακές σχέσεις τους με τη νύφη ωθούν προς την κατεύθυνση της αποχώρησης της οικογένειας του Μουσταφά. Οι συνεχείς σχάσεις της διευρυμένης οικογένειας είναι δυνατόν να την επαναφέρουν κάποια στιγμή στην αρχική πυρηνική της μορφή (παππούς και γιαγιά).

Παρατηρούμε ότι οι διάφορες μορφές οικογενειακής οργάνωσης διαδέχονται η μία την άλλη, χωρίς όμως να μπορούμε με ακρίβεια να ορίσουμε την περιοδικότητα της εναλλαγής, αφού οι διάφορες δημογραφικές μεταβλητές (ηλικία γάμου, αριθμός ανενικών παιδιών, η σειρά γέννησής τους) μπορούν να αλλοιώσουν αποφασιστικά τους χρονικούς προσδιορισμούς που θα θέταμε.

Πάντως ένας ουσιαστικός παράγοντας που συμβάλλει στη μείωση του αριθμού των διευρυμένων οικογενειών τουλάχιστον από τη δεκαετία του 1970, είναι η εσωτερική και η εξωτερική μετανάστευση, μια και πολλά ζευγάρια που ζούσαν στα πλαίσια διευρυμένων οικογενειών αποχωρίζονται και μεταναστεύουν.

Η οικονομική ανεξαρτησία των νέων ζευγαριών και κυρίως η αλλαγή των αντιλήψεων λόγω της επίδρασης της εκπαίδευσης, της τηλεόρασης και των συνηθειών που έχουν οι σύνοικοί τους πληθυσμοί, συμπιέζουν ακόμη περισσότερο τα ποσοστά των διευρυμένων οικογενειών. Οι αντιλήψεις αρκετών γονέων μεταβάλλονται δηλώνουν πλέον ότι «εγώ, τους πάντρεψα, από εδώ και πέρα ας κάνουν ό,τι θέλουν».

Μία από τις βασικές υποθέσεις εργασίας σε ότι αφορά την κοινωνική οργάνωση και την οικογένεια είναι ότι κοινωνίες που βρίσκονται σε διαφορετικό επίπεδο ανάπτυξης παρουσιάζουν διαφορετικούς τύπους οικογενειών.

Με βάση τους Πίνακες που συντάξαμε, προχωρήσαμε στη σύγκριση της μορφής των οικογενειών στους δύο οικισμούς (Ηφαιστός-Αδριανουπόλεως) σε μία συγκεκριμένη χρονική στιγμή και αναζητήσαμε τη μορφή της οικογένειας που επικρατεί, καθώς και το μέσο μέγεθός της.

Για τη μέθοδο συλλογής το δεδομένων, αναφέρουμε ότι τόσο στον Ηφαιστο όσο και στην Αδριανουπόλεως, έγινε καταγραφή των οικογενειών που κατοικούσαν σε κάθε σπίτι ξεχωριστά, με συνεργασία ηλικιωμένων και νέων ατόμων του οικισμού, όπου σε κάθε σπίτι καταγράφηκε ο αριθμός των ατόμων που έμεναν μόνιμα μέσα σε αυτό τη στιγμή της καταγραφής καθώς και οι συγγενικοί τους δεσμοί. Η καταγραφή στηρίχθηκε στην καλή γνώση των πληροφορητών, για τη σύνθεση και τον αριθμό των οικογενειών που ζούσαν σε κάθε δρόμο ή γειτονιά των δύο οικισμών. Να σημειωθεί επιπλέον ότι δεν καταγράφηκαν μέλη που απουσίαζαν για κάποιο χρονικό διάστημα (π.χ. νέοι που υπηρετούσαν στο στρατό) ή εσωτερικοί και εξωτερικοί μετανάστες. Η μέτρηση δεν δίνει τον μέσο αριθμό απογόνων ανά οικογένεια, αλλά μία εκτίμηση της συγκεκριμένης στιγμής σε κάθε σπίτι.

Για τη συγκρότηση των πινάκων αριθ. 1 και 2 χρησιμοποιήθηκε, κατά βάση, το ταξινομικό σχήμα των Laslett-Wall (1972) [με όμοιο σχεδόν τρόπο χρησιμοποιήθηκε και για την περιγραφή των οικογενειών στο Συρράκο βλ. Καυταντζόγλου-Ναούμη 1987:39]. Η ανάλυση και οι πίνακες που ακολουθούν στηρίζονται σε στοιχεία που συγκεντρώθηκαν το έτος 1997 (Μάρτιος).

Π Ι Ν Α Κ Α Σ 1

Ταξινόμηση οικογενειών του Ηφαιστού το 1997

(σύνολο οικογενειών)

1. ΜΟΝΟΜΕΛΗ ΝΟΙΚΟΚΥΡΙΑ

Α. Άγαμοι	
α. Άνδρες	0
β. Γυναίκες	0
Β. Χήροι	
Γ. Χήρες (και διαζευγμένες)	8
Δ. Απροσδιοριστου καταστάσεως	
α. Άνδρες	26
β. Γυναίκες	0

2. ΝΟΙΚΟΚΥΡΙΑ ΧΩΡΙΣ ΣΥΖΥΓΙΚΕΣ ή ΓΟΝΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ

Α. Άγαμα αδέλφια	
Β. Άλλοι συγγενείς	0
Γ. Μη συγγενείς συνοικούντες	0

3. ΝΟΙΚΟΚΥΡΙΑ ΠΥΡΗΝΙΚΩΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΩΝ

A. Ζεύγη χωρίς παιδιά (νέοι ή γέροι)	63
B. Ζεύγη με παιδιά	86
Γ. Χήροι με παιδιά	0
Δ Χήρες (και διαζευγμένες) με παιδιά	21

4. ΝΟΙΚΟΚΥΡΙΑ ΔΙΕΥΡΥΜΕΝΩΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΩΝ

A. Πυρηνικές οικογένειες διευρυμένες με ανιόντες ή κατιόντες συγγενείς	23
B. Πυρηνικές οικογένειες διευρυμένες με εκ πλαγίου συγγενείς	3
Γ. Άλλες μορφές διευρυμένων πυρηνικών οικογενειών.	1

5. ΝΟΙΚΟΚΥΡΙΑ ΠΟΛΥΠΥΡΗΝΙΚΩΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΩΝ

A. Ανιόντες ή κατιόντες πυρήνες	
α. Συνοίκηση ζεύγους γονέων με έναν έγγαμο γιό	28
β. Συνοίκηση ζεύγους γονέων με έναν τουλάχιστον έγγαμο γιο και άλλα έγγαμα ή άγαμα παιδιά	18
B. Οριζόντιοι πυρήνες	
α. Συνοίκηση έγγαμων αδελφών με ή χωρίς άγαμους αδελφούς/ές	4
β. Συνοίκηση έγγαμων αδελφών με ή χωρίς άγαμους αδελφούς/ές και έναν από τους γονείς	4
Γ. Άλλες μορφές πολυπυρηνικών οικογενειών (και εσώγαμπροι)	10

6. ΔΙΑΦΟΡΑ

Διάφορες Αταξινόμητες	2
-----------------------	---

ΣΥΝΟΛΟ	297
---------------	------------

Η έρευνα κάλυψε 297 οικογένειες ή 1082 άτομα. Μέσο μέγεθος οικογένειας 3,6 άτομα.

Π Ι Ν Α Κ Α Σ 2
Ταξινόμηση οικογενειών της Αδριανουπόλεως το 1997
(σύνολο οικογενειών)

1. ΜΟΝΟΜΕΛΗ ΝΟΙΚΟΚΥΡΙΑ

A. Άγαμοι	
α. Άνδρες	0
β. Γυναίκες	0
B. Χήροι	4
Γ. Χήρες (και διαζευγμένες)	6
Δ. Απροσδιορίστου καταστάσεως	
α. Άνδρες	0
β. Γυναίκες	0

2. ΝΟΙΚΟΚΥΡΙΑ ΧΩΡΙΣ ΣΥΖΥΓΙΚΕΣ ή ΓΟΝΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ

A. Άγαμα αδέλφια	0
B. Άλλοι συγγενείς	0
Γ. Μη συγγενείς συνοικούντες	0

3. ΝΟΙΚΟΚΥΡΙΑ ΠΥΡΗΝΙΚΩΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΩΝ

A. Ζεύγη χωρίς παιδιά	19
B. Ζεύγη με παιδιά	129
Γ. Χήροι με παιδιά	1
Δ. Χήρες (και διαζευγμένες) με παιδιά	12

4. ΝΟΙΚΟΚΥΡΙΑ ΔΙΕΥΡΥΜΕΝΩΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΩΝ

A. Πυρηνικές οικογένειες διευρυμένες με ανιόντες ή κατιόντες συγγενείς	15
B. Πυρηνικές οικογένειες διευρυμένες με εκ πλαγίου συγγενείς	1
Γ. Άλλες μορφές διευρυμένων πυρηνικών οικογενειών	4

5. ΝΟΙΚΟΚΥΡΙΑ ΠΟΛΥΠΥΡΗΝΙΚΩΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΩΝ

A. Ανιόντες ή κατιόντες πυρήνες	
α. Συνοίκηση ζεύγους γονέων με έναν έγγαμο γιό	21
β. Συνοίκηση ζεύγους γονέων με έναν τουλάχιστον έγγαμο γιο και άλλα έγγαμα ή άγαμα παιδιά	1
B. Οριζόντιοι πυρήνες	
α. Συνοίκηση έγγαμων αδελφών με ή χωρίς άγαμους αδελφούς/ές	1
β. Συνοίκηση έγγαμων αδελφών με ή χωρίς άγαμους αδελφούς/ές και έναν από τους γονείς	0
Γ. Άλλες μορφές πολυπυρηνικών οικογενειών (και εσώγαμπροι)	2

6. ΔΙΑΦΟΡΑ

Διάφορες Αταξινόμητες	0
-----------------------	---

ΣΥΝΟΛΟ	226
---------------	------------

Η έρευνα κάλυψε 226 οικογένειες ή **1023** άτομα. Μέσο μέγεθος οικογένειας **4,5** άτομα.

Η κατανομή των οικογενειών, σύμφωνα με τα παραπάνω δεδομένα, κατά τύπο και μέγεθος, μας δίνει τους ακόλουθους πίνακες:

ΠΙΝΑΚΑΣ 3

Αριθμός παρόντων μελών και τύποι οικογενειών στον Ήφαιστο

Αριθμός μελών	Πυρηνικές	Σύνθετες		Μονομελή νοικοκυριά	Σύνολο οικογενειών
		Διευρυμένες πυρηνικές	πολυπυρηνικές		
1	-	-	-	34	34
2	74	-	-	-	74
3	40	5	-	-	45
4	36	9	10	-	55
5	16	11	11	-	38
6	4	-	27	-	27
7	-	2	11	-	13
8+	-	-	7	-	7
Σύνολο	170	27	66	34	297

ΠΙΝΑΚΑΣ 4

Αριθμός παρόντων μελών και τύποι οικογενειών στην Αδριανουπόλεως

Αριθμός μελών	Πυρηνικές	Σύνθετες		Μονομελή νοικοκυριά	Σύνολο οικογενειών
		Διευρυμένες πυρηνικές	Πολυπυρηνικές		
1	-	-	-	10	10
2	25*	-	-	-	25
3	26	4	-	-	30
4	45	6	8**	-	59
5	27	3	7	-	37
6	30	2	6	-	38
7	4	3	3	-	10
8+	4	2	11	-	17
Σύνολο	161	20	35	10	226

* ο μεγάλος αριθμός πυρηνικών οικογενειών με μόνο δύο μέλη στην Αδριανουπόλεως οφείλεται στα ηλικιωμένα ζευγάρια, καθώς και στις χωρισμένες γυναίκες που ζουν μαζί με ένα παιδί

** πολυπυρηνικές με 4 μέλη είναι συνήθως ζεύγος γονέων και γιος με τη νύφη που δεν απέκτησαν ακόμα παιδί.

Π Ι Ν Α Κ Α Σ 5
(συγκριτικός)

Σχετικές συχνότητες τύπου οικογενειακού μορφώματος ανά οικισμό
Αποτελέσματα επί του συνόλου του πληθυσμού

	Μονομελή Νοικοκυριά	Πυρηνικές	Διευρυμένες Πυρηνικές	Πολυπυρηνικές
«Αδριανουπόλεως»	4,4%	71,2%	8,9%	15,5%
Ήφαιστος	11,5%	57,2%	9%	22,3%

Οι ποσότητες των οικογενειών που μελετήθηκαν είναι στατιστικά ιδανικές, αφού καλύπτουν το σύνολο των κατοίκων των δύο κοινοτήτων που εξετάζουμε, στο σύνολο δε των Ρομά της Θράκης αγγίζει τουλάχιστον το 10% των οικογενειών. Και ναι μεν η γεωγραφική διασπορά δεν καλύπτει με επάρκεια το χώρο της Θράκης (νομοί Έβρου, Ροδόπης, Ξάνθης), όμως στη συγκεκριμένη περίπτωση το καθοριστικό κοινωνικό κριτήριο που καλύπτεται με επάρκεια είναι η προέλευση των πληθυσμών [από πρώην (ημι)νομάδες/Αδριανουπόλεως και εδραίους/Ήφαιστος]. Από αυτή την άποψη υπάρχει ικανοποιητική αντιπροσωπευτικότητα.

Τα νοικοκυριά στους δύο οικισμούς και ιδιαίτερα στην Αδριανουπόλεως ενδέχεται να ήταν πιο σύνθετα στις αρχές του 20ού αιώνα (σύμφωνα με τις μαρτυρίες των γεροντότερων), μια και η ηλικία του γάμου ήταν ακόμη μικρότερη τόσο για τα κορίτσια όσο και για τα αγόρια (συνήθως δύο χρόνια μεγαλύτερα από τα κορίτσια)

Το ποσοστό των πυρηνικών οικογενειών στον Ήφαιστο αυξάνεται σημαντικά από ζευγάρια τα οποία είναι ηλικιωμένα και ζουν χωρίς τα παιδιά τους επειδή αυτά είτε παντρεύτηκαν είτε μετανάστευσαν

Π Ι Ν Α Κ Α Σ 6
(συγκριτικός)

	Οικογένειες	Άτομα	Μέσο Μέγ. Οικογένειας
Ήφαιστος	297	1082	3,64
«Αδριανουπόλεως»	226	1023	4,52

Π Ι Ν Α Κ Α Σ 7
(συγκριτικός)

	Οικογένειες με 5 ή περισσότερα μέλη	Ποσοστό επί του συνόλου του οικισμού
Ήφαιστος	85	28,62%
«Αδριανουπόλεως»	102	45,14%

Οι διαφορές στο μέγεθος της οικογένειας (κυρίως λόγω του αριθμού των παιδιών) αντικατοπτρίζει τον βραδύτερο κοινωνικό μετασχηματισμό της Αδριανουπόλεως σε

σχέση με τον Ήφαιστο. Ένας εξωγενής παράγων που συμβάλλει στη διατήρηση του υψηλού δείκτη γεννητικότητας είναι τα επιδόματα πολυτέκνων. Η Αδριανουπόλεως παρνούσάζει εντονότερους ρυθμούς πληθυσμιακής ανάπτυξης.

Η ταχεία αύξηση του πληθυσμού δεν είναι μόνο αποτέλεσμα του μεγαλύτερου δείκτη γεννητικότητας, αλλά και της ταχύτερης «ανανέωσης» των γενεών, καθώς παντρεύονται και τεκνοποιούν σε πολύ μικρή ηλικία.

Μπορούμε να υποθέσουμε ότι το μέσο μέγεθος της οικογένειας στους υπόλοιπους οικισμούς της Θράκης - υπό την αίρεση της διάκρισής τους σε εδραίους και ημιεδραίους - δεν παρουσιάζει καμμία αξιοπρόσεκτη απόκλιση από τους μέσους όρους του Ήφαιστου (εδραίοι) και Αδριανουπόλεως (ημιεδραίοι).

Από την αξιολόγηση των αποτελεσμάτων της έρευνας στους δύο οικισμούς διαπιστώνουμε την κυριαρχία της πυρηνικής οικογένειας. Κατ' αρχάς το αποτέλεσμα ξενίζει, μια και έρχεται σε αντίθεση με την κυρίαρχη αίσθηση ότι οι Ρομά έχουν πολυμελείς οικογένειες και άρα θα αναμέναμε σημαντικά υψηλότερα ποσοστά πολυπυρηνικών οικογενειών και στους δύο οικισμούς.

Στη συνέχεια διαπιστώνουμε την - σε μεγαλύτερο ποσοστό - παρουσία της πυρηνικής οικογένειας στην Αδριανουπόλεως σε σχέση με τον Ήφαιστο. Οι προφορικές μαρτυρίες «βεβαιώνουν» ότι λίγες δεκαετίες πριν, η δομή της οικογένειας ήταν διαφορετική αφού οι οικογένειες ήταν σε μεγάλο ποσοστό πολυπυρηνικές. Πάντως οι δυνατότητές μας για συγκρίσεις, έστω με το πρόσφατο παρελθόν, όπως προαναφέρθηκε, περιορίζονται από την έλλειψη αρχαιακού/δημογραφικού υλικού σχετικού με τη δομή και το μέγεθος των τσιγγάνικων οικογενειών της Θράκης. Οι γενικεύσεις εμπεριέχουν τον κίνδυνο του λάθους, μια και η άποψη ότι σε προβιομηχανικές κοινωνίες ή έστω παραδοσιακές κυριαρχούσε η σύνθετη οικογενειακή δομή αποδεικνύεται συχνά λανθασμένη (Ψυχογιός 1987:34 και γενικά για τις οικογένειες στο παρελθόν βλ. Flandrin 1979). Αν υποθέσουμε ότι οι δομές των τσιγγάνικων νοικοκυριών παρέμειναν αρκετά σταθερές στον προηγούμενο αιώνα, ειδικά από την περίοδο των Βαλκανικών Πολέμων και μετά (1912-13), τότε η κυριαρχία της πυρηνικής οικογένειας είναι εμφανής. Δεν μπορούμε να εκτιμήσουμε τις επιπτώσεις που είχε στη δομή της τσιγγάνικης οικογένειας η χάραξη των εθνικών συνόρων στη Θράκη και ο περιορισμός του ζωτικού οικονομικού χώρου που διέθεταν οι Τσιγγάνοι, οι οποίοι έπρεπε να προσαρμοστούν στις νέες γεωπολιτικές και οικονομικές συνθήκες.

Ο κυρίαρχος πάντως τύπος στη μυχιότερη έκφραση της ισχύουσας αξιολογίας είναι ο τύπος της πατριαρχικής οικογένειας. Αν και οι νέοι υπό την πίεση των οικονομικών και κοινωνικών παραγόντων δημιουργούν πυρηνικές οικογένειες και αποκόπτονται από τις πατριαρχικές, εν τούτοις πέρα από τη μορφική σύνθεση της οικογένειάς τους, στη συνειδησή τους η πατριαρχική αποτελεί τον ιδεατό τύπο (Σαρρή 1990:110).

Η αποχώρηση των νεαρών ζευγαριών της Αδριανουπόλεως, από τις οικογένειες - κυρίως των ανδρών - όπου θα εγκαθίσταντο, ευνοείται από δύο καθοριστικούς παράγοντες α) τις αντιλήψεις και τις απαιτήσεις που έχουν οι ίδιοι για το χώρο όπου θα ζήσουν, καθώς τα πρόχειρα παραπήγματα για τα νιόπαντρα ζευγάρια δεν είναι σπάνια επιλογή και β) την ύπαρξη «ελεύθερης» γης όπου θα μπορούσαν να κατασκευάσουν παραπήγματα ή καλύτερης ποιότητας σπίτια. Η διάθεση των νέων ζευγαριών να ζήσουν χωριστά από τους γονείς αντικειμενικά μπορεί να επιτευχθεί με μικρές σχετικά-ακόμα και τα για δικά τους δεδομένα-δαπάνες, σε αντίθεση με τον Ήφαιστο όπου οι οικιστικές προδιαγραφές είναι πιο απαιτητικές-δαπανηρές και εγγύτερα στις σύγχρονες απαιτήσεις, ενώ ταυτόχρονα η διαθέσιμη ελεύθερη γη είναι ελάχιστη και δεν δίνει περιθώρια κατασκευής πρόχειρων παραπηγμάτων σε ελεύθερους χώρους. Εξάλλου η οικοδομική δραστηριότητα στον Ήφαιστο δεν γίνεται άναρχα στο χώρο

καθώς ο συνοικισμός είναι χωρισμένος σε οικοδομικά τετράγωνα (υποδάμειο σύστημα). Μόνο έξω από τα όρια του συνοικισμού και ιδίως προς τα βόρεια (μετά το ανάχωμα) και τα δυτικά όπου εξαπλώνεται οικιστικά, η δόμηση είναι άναρχη.

Στην περίπτωση των δύο οικισμών είναι φανερός ο χωρικός καταναγκασμός και ειδικότερα η σχέση διαθέσιμης γης για οικίες και δομής της οικογένειας. Οι οικιστικές συνθήκες στον Ήφαιστο (έλλειψη ελεύθερης γης) πιέζουν προς την κατεύθυνση της διατήρησης της πολυπυρηνικής ή διεγερμένης οικογένειας ενώ στην Αδριανουπόλεως η ύπαρξη διαθέσιμης, ακόμα και αδέσποτης, γης ευνοεί τη σχάση των πολυπυρηνικών οικογενειών. Σε περιοχές με υψηλή πληθυσμιακή πυκνότητα και χαμηλή διαθεσιμότητα γης, η τάση για δημιουργία σύνθετων νοικοκυριών είναι εντονότερη.

Εάν δεν παρεμβλόταν ο παράγοντας διαθέσιμη γη τότε τα αποτελέσματα της δομής της οικογένειας θα αναμέναμε να είναι μάλλον αντίστροφα, μια και ο κοινωνικός και οικονομικός μετασχηματισμός στον Ήφαιστο έχει προχωρήσει σε μεγαλύτερο βαθμό.

Το μικρότερο μέγεθος των οικογενειών στον Ήφαιστο και ειδικότερα των πυρηνικών επηρεάζεται σημαντικά και από την ύπαρξη 59 ζευγών χωρίς παιδιά, από τα οποία τα περισσότερα είναι άτομα πάνω από 50 ετών το καθένα και δεν ζουν με τα παιδιά τους είτε γιατί αυτά παντρεύτηκαν είτε γιατί μετανάστευσαν στο εσωτερικό ή στο εξωτερικό.

5.3 Η συγγένεια

Η συγγένεια κατά τον R. Firth μπορεί να οριστεί ως «*δεσμοί αίματος και γάμου, ή ακριβέστερα ως το σύστημα κοινωνικών δεσμών, που βασίζονται στην αναγνώριση γενεαλογικών σχέσεων*» (Νιτσιάκος 1993:69), ενώ κατά τον Sahlins «*η ανθρώπινη συγγένεια δεν είναι στενά γενεαλογικοί δεσμοί, αλλά ένα μεταβλητό πολιτισμικά σύστημα νοηματοδοτημένων κατηγοριών που αξιοποιούν τις πραγματικές σχέσεις αίματος*» (Sahlins 1997:63-64). Η ηθική της συγγένειας, είτε ως αιματική είτε ως συμβασιακή και πλασματική, διαπερνά το σύνολο των σχέσεων και αποτελεί θεμελιακό στοιχείο ερμηνείας των τσιγγάνικων κοινωνικών φαινομένων.

Στην παραδοσιακή κοινωνία η συγγένεια είναι η βάση για οικονομική συνεργασία, πολιτική συμμαχία, συμμετοχή σε τελετές, γάμους κ.ά. Το πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων και η συμπεριφορά ατόμων και ομάδων καθορίζεται από το σύστημα της συγγένειας. Η ίδια η κοινωνική δομή αντιστοιχεί σε αυτό. Το σύστημα συγγένειας των Ρομά της Θράκης εντάσσεται μέσα στο ευρύτερο πεδίο συστημάτων της βαλκανικής όπου παρατηρούνται πολλές ομοιότητες με οικογένειες γειτονικών λαών.

Η ισχυρή συγγένεια ήταν η δύναμη συνοχής των διάσπαρτων γεωγραφικά ομάδων, οι οποίες μέσω αυτής κατόρθωναν να είναι «κοινωνικά και αιματολογικά συμπαγείς». Οι παραδοσιακές τσιγγάνικες κοινότητες αποτελούνταν από τοπικά συγγενειακά δίκτυα αρθρωμένα γύρω από κοινά επαγγέλματα και πολιτισμικά στοιχεία. Αντίθετα οι νέοι οικισμοί στον 20^ο αι. δημιουργήθηκαν από τη συγκατοίκηση ετερογενών συγγενειακών δικτύων σε ένα χώρο (τέρμα οδού Άβαντος, Δροσερό, Αδριανουπόλεως κλπ)

Ακόμα και στα αστικά περιβάλλοντα της Θεσσαλονίκης και της Αθήνας, όπου δεν ευνοούνται τέτοιου είδους δομές, η συγγένεια μεταξύ των Τσιγγάνων εσωτερικών μεταναστών επιβιώνει σε ποικίλους βαθμούς εντασόμενη λειτουργικά στις νέες συνθήκες.

Οι πληθυσμοί της Θράκης βρίσκονται σήμερα σε διαφορετική φάση κοινωνικής εξέλιξης. Οι χριστιανικές κοινωνίες έχουν εξελιχθεί ταχύτερα ακολουθώντας τα

πρότυπα του ευρύτερου εθνικού πλαισίου, με κύρια χαρακτηριστικά την αποδιάρθρωση των παραδοσιακών κοινοτήτων, των συγγενειακών δομών και την αυτονόμηση του ατόμου από τα πλαίσια της διευρυμένης οικογένειας, που έχει υποχωρήσει ή και έχει εξαφανιστεί στα αστικά κέντρα. Αντίθετα, στους μπουσουλμανικούς πληθυσμούς διατηρείται η παραδοσιακή κοινωνική μορφολογία. Διευρυμένη οικογένεια και συγγενειακές ομάδες συνεχίζουν να αποτελούν συστατικό στοιχείο κοινωνικής συγκρότησης και πρότυπα που επηρεάζουν συμπεριφορές και ιδεολογίες. Βέβαια, αν και με διαφορετικό τρόπο, η δυναμική της εξέλιξης και γεγονότα όπως η εσωτερική μετανάστευση, επηρεάζουν σημαντικά και τις κοινωνίες αυτές. Οι Πομάκοι για παράδειγμα που δημιούργησαν μια νέα συνοικία στα βορειοανατολικά της Κομοτηνής, μετέφεραν στην πόλη μορφές κοινωνικών σχέσεων και συμπεριφορών των τόπων καταγωγής τους από την ορεινή Ροδόπη. Οι δομές αυτές παρά την ανθεκτικότητά που φαίνεται να έχουν, θα ακολουθήσουν μοιραία τον δρόμο του μετασχηματισμού. Οι *Τούρκοι* φαίνεται να έχουν ήδη μπει σε μεγαλύτερο βαθμό στην διαδικασία κοινωνικής εξέλιξης, καθώς παρατηρείται μία προοίονσα αποδυνάμωση της συγγενειακής οργάνωσης, ιδιαίτερα στα αστικά κέντρα της Θράκης. Αντίθετα, στα χωριά η συγγένεια ασκεί ακόμη καθοριστική επιρροή στην ζωή των ανθρώπων.

Ένας σχηματικός τύπος τσιγγάνικης ομάδας του παρελθόντος θα μπορούσε να αναπαρασταθεί ως ένα σύνολο αλληλεοξεαρτόμενων διευρυμένων οικογενειών στην υποχρεωτική βάση του αρρενογονικού κριτηρίου και με ελάχιστους δεσμούς με τις οικογένειες προέλευσης των γυναικών - νυφών που ζουν και λειτουργούν αποκλειστικά στα όρια του συγγενειακού δικτύου των ανδρών τους. Εξάλλου και ο τρόπος ζωής και οι οικονομικές τους σχέσεις ήταν συνυφασμένες με μια τέτοιου είδους κοινωνική οργάνωση. Οι συγγενειακές ομάδες των περιπλανώμενων σκηνιτών που ήταν συγκροτημένες στη βάση του αρρενογονικού κριτηρίου, συμπωματικά μόνο έρχονταν σε άμεση - γεωγραφική επαφή με τις συγγενειακές ομάδες της νύφης, οι οποίες επίσης περιπλανιόντουσαν σε ευρείς γεωγραφικούς χώρους. Η αποκοπή της νύφης από την οικογένειά της ήταν αναπόφευκτη. Αργότερα, η ημιμόνιμη και σταδιακά η μόνιμη εγκατάσταση ομάδων των Ρομά σε κοινούς οικισμούς μετέβαλε τις συνθήκες μια και οι γυναίκες είχαν πλέον τη δυνατότητα της συχνότερης επαφής με τις οικογένειες προέλευσής τους. Έτσι, δεσμοί που άλλοτε βίαια διακόπτονταν, είχαν πλέον τη δυνατότητα να συνεχίσουν την λειτουργία τους και με την βαρύτητα που διέθεταν να επηρεάζουν το συνολικό πλαίσιο των σχέσεων μεταξύ των οικογενειών. Δεν ήταν μόνο ο συγχρωτισμός που επιφέρει η συγκατοίκηση, αλλά και οι ανάγκες και οι στρατηγικές αναζήτησης κοινωνικών συμμάχων στις νέες - άγνωστες εν πολλοίς - συνθήκες μόνιμης εγκατάστασης, που φέρνουν σε στενότερη επαφή οικογένειες της νύφης και του γαμπρού. Σε αυτή την ιστορική φάση, ο απόλυτος χαρακτήρας της πατρογραμμής αποδυναμώνεται προς όφελος της μητρογραμμής, η οποία σταδιακά και υπό την επίδραση της διαδικασίας του μετασχηματισμού θα εξισωθεί όσον αφορά την έκτασή της, θα παραμείνει όμως υποδεέστερη όσον αφορά την βαρύτητά της, αφού οι συγγενείς από την πλευρά του άνδρα θα συνεχίσουν να έχουν μεγαλύτερη σημασία στη συνείδηση όλων.

Το συγγενειακό δίκτυο είναι η μεγαλύτερη κινητοποιήσιμη σε μέγεθος και πλέον σταθερή σε διάρκεια ένωση ατόμων μέσα στην τσιγγάνικη κοινότητα, για την αντιμετώπιση ενός προβλήματος, π.χ. απειλής ενός μέλους της από μέλος άλλου δικτύου. Η συγγένεια ως μηχανισμός αυτοάμυνας έναντι εξωτερικών κινδύνων καλύπτει την απουσία πολιτικής οργάνωσης και κρατικών προστατευτικών θεσμών. Στο νομαδικό τρόπο ζωής δημιουργεί ασφάλεια, σχέσεις αλληλοβοήθειας και αυξημένες πιθανότητες επιβίωσης σε ένα εχθρικό από κάθε άποψη περιβάλλον.

Η εξάρτηση του ατόμου από την τσιγγάνικη οικογένεια, το συγγενικό δίκτυο και την ομάδα έχει απόλυτο χαρακτήρα. Είναι οι μόνοι κοινωνικοί χώροι όπου απολαμβάνει αξιοπρεπή κοινωνική υπόσταση, συναισθηματική επικοινωνία με άλλους ανθρώπους και αίσθηση ασφάλειας χωρίς περιθωριοποιήσεις και απορρίψεις. Είναι το δικό του κοινωνικό πεδίο δράσης, τους κώδικες του οποίου έχει αφομοιώσει και αποδεχθεί από την παιδική του ακόμη ηλικία.

Η ισχύς της συγγένειας αναγνωρίζεται και από τον μεγάλο σεβασμό - πραγματικό και συμβολικό - προς τους συγγενείς. Οι Ρομά δεν θα διστάσουν ακόμα και να συγκρουστούν για χάρη των συγγενών τους ανεξάρτητα από το δίκαιο ή άδικο της διένεξης στην οποία έχουν εμπλακεί. Οι δεσμοί της συγγένειας είναι έξω και πέρα από λογικά επιχειρήματα. Η φράση *«με υπερασπίστηκε ο ξάδερφός μου στο παζάρι, όταν με επιτέθηκαν»* δεν είναι απλά μια πληροφορία για ένα γεγονός, αλλά υποδηλώνει τη δύναμη της συγγένειας και την αυτονόητη υποχρέωση του ξαδέρφου να υπερασπιστεί τον πληροφορητή.

Στη σύγκρουση με τους ξένους δεν υπάρχει η αίσθηση της προσωπικής αναμέτρησης, αλλά της συλλογικής, και η ανάγκη προστασίας του συγγενειακού δικτύου και της κοινότητας. Το άτομο έχει μικρότερη σημασία σε σχέση με την κοινότητά του και όταν έρθει η ώρα της βίαιης αναμέτρησης με ξένο, τότε από πίσω του σύρεται αυτομάτως και μία σειρά συγγενών ή ομοφύλων, οι οποίοι ακολουθούν τις επιταγές της κοινωνικής τους οργάνωσης και της *κοινωνικής τους αλληλεγγύης*. Αυτή τη κοινωνική διάσταση υποκρύπτουν φράσεις του τύπου *«όρμησαν όλοι μαζί οι γύφτοι»*. Ομοίως, όταν συγκρούονται μέλη ενός συγγενειακού κλάδου με μέλη άλλου μέσα στην ίδια την κοινότητα, είναι απολύτως «φυσιολογικό» να εμπλακούν όλοι οι συγγενείς και των δύο πλευρών.

Ο ισχυρός συγγενειακός προσανατολισμός των κοινοτήτων τους αναδεικνύεται σε πολλές πτυχές της κοινωνικής τους ζωής. Το Πάσχα του 2004, από αναστάσιμο κερί που έφερε μουσουλμάνος Τσιγγάνος στο σπίτι του, προκλήθηκε πυρκαγιά, με αποτέλεσμα να καταστραφεί όλη η οικοσυσκευή και τμήμα του σπιτιού. Όταν κάποιος μη Τσιγγάνος ενδιαφέρθηκαν να βοηθήσουν την οικογένεια του φτωχού νεαρού, έλαβαν την απρόσμενη απάντηση ότι πρώτα θα τον βοηθήσει η οικογένειά του, μετά οι συγγενείς του και τέλος οι κάτοικοι του οικισμού με έρανο. Εάν μετά από όλα αυτά δεν μπορέσουν να συγκεντρωθούν τα απαραίτητα χρήματα, τότε μόνο θα μπορούσε να δεχθεί βοήθεια από μη μέλη της κοινότητας! Είναι εκπληκτική η κλιμάκωση των επιτεδών προστασίας (οικογένεια-συγγένεια-ομάδα), όπως τόσο παραστατικά και με ακρίβεια την περιέγραψε ο νεαρός Ρομ. Εάν οι δυνατότητες του μηχανισμού αλληλεγγύης σε επίπεδο συγγενειακού δικτύου κριθούν ανεπαρκείς, τότε η ευθύνη της αλληλεγγύης μετατίθεται στο επίπεδο της ομάδας.

Η δύναμη της συγγένειας αναδεικνύεται και στη χαρά και στο θάνατο, αφού στην πρώτη περίπτωση συμμετέχουν όλα τα μέλη της, ενώ στη δεύτερη πενθούν πάλι όλα μαζί. Το ίδιο και στις λύπες, όπως στις ομαδικές πάντα επισκέψεις στο νοσοκομείο. Ακόμα και η αμοιβαία ανταλλαγή εργασίας υποστασιοποιεί, σταθεροποιεί και ενισχύει τις σχέσεις στο συγγενειακό δίκτυο.

Γενικά, η ιχνηλάτηση των δεσμών σε παραδοσιακές ομάδες μικρού μεγέθους είναι σχετικά εύκολη, αφού απλώνεται σε ένα μεγάλο φάσμα της κοινωνικής τους ζωής. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη συγγενειακή δομή εκδηλώνουν οι φορείς των ...πελαταικών σχέσεων, καθώς στις εκλογικές αναμετρήσεις τα συγγενειακά δίκτυα μετατρέπονται σε «πολιτικά» και αποτελούν ένα ισχυρό διαπραγματευτικό χαρτί για τους Ρομά, προκειμένου να εξασφαλίσουν ποικίλα ανταλλάγματα από τα πολιτικά κόμματα.

Πάντως είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι το βάθος των γενεαλογιών που μνημονεύουν, δεν ξεπερνά τα δύο ή σπανιότερα τα τρία άτομα, από τον πιο ηλικιωμένο κάθε φορά ομιλητή. Πολλές φορές οι ηλικιωμένοι δυσκολεύονται να θυμηθούν ακόμα και τα ονόματα των παππούδων τους! Το ποσοστό αυτών που μπορούν να ονοματίσουν ή να θυμηθούν ένα στοιχειώδες βιογραφικό στοιχείο από έναν έστω προπάππο, είναι εξαιρετικά μικρό. Αναδεικνύεται ότι οι συγγένειες και η αίσθηση γι' αυτές εκτείνονται περισσότερο οριζόντια παρά κάθετα.

Το σύστημα συγγένειας των Ρομά θα μπορούσε να χαρακτηριστεί αμφιπλευρικό και συμμετρικό ως προς την έκταση των δύο γραμμών, αλλά αρρενογονικό ως προς την έμφαση ή την βαρύτητά τους (ιδεολογική, συναισθηματική). Συμμετρικό μεν όσον αφορά το μήκος των δύο συγγενειακών γραμμών (πατέρα και μητέρα), ασύμμετρο όμως όσον αφορά τη βαρύτητα των δύο πλευρών, αφού είναι προεξάρχουσα η προτίμηση στην γραμμή του πατέρα. Η παρατηρούμενη έλλειψη ισοτιμίας των δύο πλευρών, παραπέμπει σε παλαιότερες ιστορικές φάσεις, όπου η κυριαρχία της πατρογραμμής ήταν σχεδόν απόλυτη. Η σμίκρυνση της ανισοτιμίας αποτελεί εξέλιξη του θεσμού της συγγένειας και συνδέεται όπως και σε άλλους πληθυσμούς (π.χ. Βλάχους [Νιτσιάκος 1993:77]) με τις διαδικασίες μόνιμης εγκατάστασης των πληθυσμών και συγκρότησης οικιστικών μονάδων, οι οποίες επίσης οργανώθηκαν στη βάση πατρο-γραμμικών συγγενειακών ομάδων, οι οποίες ενώθηκαν για το σκοπό αυτό (περίπτωση Αδριανουπόλεως και Δροσερού).

Μεγαλύτερη έμφαση στην αμφιπλευρικότητα καταγράφεται στον Ήφαιστο. Η εγκατάσταση με τους γονείς του πατέρα ή της μητέρας τείνει να γίνει ζήτημα ατομικής επιλογής έξω από κοινωνικές επιταγές, σε αντίθεση με την Αδριανουπόλεως, όπου η πατροτοπική εγκατάσταση ως παραδοσιακή αρχή παραμένει ισχυρή.

Φαίνεται ότι η μεταβαση από τη νομαδική ζωή στη μόνιμη εγκατάσταση είχε αντανάκλαση και στη μορφή της συγγένειας, η οποία από κάθετης κατεύθυνσης μονοπλευρική-πατρογραμμική χωρίς εδαφική πρόσδεση, μετεξελίσσεται σε οριζόντιας κατεύθυνσης και αμφίπλευρη (συγγενείς και από τη πλευρά του άνδρα και της γυναίκας) με εδαφικές αναφορές (ιδιαίτερα εμφανές στην Αδριανουπόλεως). Το παραδοσιακό μονογραμμικό σύστημα συγγένειας - προϊόν άλλων συνθηκών - παρακμάζει και αναδύεται η αμφιπλευρική συγγένεια, καθώς η συγκατοίκηση της νύφης σε σταθερό οικισμό με τους γονείς της, αναπόφευκτα διευκολύνει τη συνέχιση των επαφών μαζί τους και με όλο το δίκτυο συγγενών της, κάτι που δεν ήταν εφικτό στο παραδοσιακό σύστημα της οργανωμένης και συνεχούς μετακίνησης.

Θεωρητικά, η πατρογραμμική συγγένεια στον Ήφαιστο είναι ισχυρότερη, αλλά στην πράξη και η μητρογραμμική έχει σημαντική βαρύτητα. Αντίθετα στην Αδριανουπόλεως κυριαρχεί με πιο καθαρό τρόπο η προτίμηση προς τους πατροπλευρικές γραμμές, οι οποίες καθορίζουν ένα πλαίσιο εξουσίας πολλών μορφών. Εδώ, η έκταση και η ένταση της συγγένειας από την πλευρά της γυναίκας είναι εμφανώς αποδυναμωμένη.

Οι συγγενικές σχέσεις εγγράφονται και στο γεωγραφικό χώρο, καθώς η ανδροπατροτοπική εγκατάσταση, δημιουργούσε «γειτονιές», που αποτελούνταν από πατροπλευρικούς συγγενείς. Η συνήθης αυτή παραδοσιακή μορφή κοινωνικής οργάνωσης που αντανάκλα στο χώρο, λόγω του χωρικού καταναγκασμού/της διαθέσιμης γης, λειτούργησε με διαφορετικό τρόπο και ένταση στους δύο οικισμούς. Στον Ήφαιστο η παραχώρηση γης από την πολιτεία το 1937-8, δεν έδωσε τη δυνατότητα στους κατοίκους να αποτυπώσουν τέτοιας μορφής κοινωνική εγγραφή στο χώρο ενώ αντίθετα οι πρώτοι σκηνίτες Ρομά της Αδριανουπόλεως διέθεταν πολύ ελεύθερο χώρο, χωρίς νομικούς ή άλλους περιορισμούς και σύμφωνα με τις προφορικές μνήμες οι συγγενείς έστησαν τα παραπήγματα τους κατά συγγενειακές

ομάδες. Η πίεση που ασκούν σήμερα οι πολεοδομικές διατάξεις, έρχονται σε αντίθεση με τον προσανατολισμό που δίνει η παραδοσιακή μορφή της πατροτοπικής εγκατάστασης στο διπλανό σπίτι ή στην ίδια γειτονιά. Η άναρχη δόμηση σε πολλές περιπτώσεις δεν ήταν μόνο αποτέλεσμα οικονομικών παραγόντων και έλλειψης συμμόρφωσης στο νόμο, αλλά αποτέλεσμα και της παραδοσιακής κοινωνικής οργάνωσης. Σήμερα, πάντως, όλο και λιγότερο έχουμε τη δυνατότητα να ανιχνεύσουμε τις ευρύτερες συγγενειακές ομάδες με κριτήριο την εγκατάστασή τους στο χώρο. Ο Ήφαιστος είναι κορεσμένος οικιστικά και μόνο περιφερειακά (βόρεια πέρα από το ανάχωμα και δυτικά) μπορούν να λειτουργήσουν νέες εγγραφές της συγγένειας στο χώρο από τις οικογένειες που θα εγκατασταθούν εκεί. Στην Αδριανουπόλεως αντίθετα, η περιοχή του Αναχώματος με την ευρύτητα του χώρου που διαθέτει, προσφέρεται για την αποτύπωση συγγενικών δεσμών στο χώρο.

Γενεαλογική γραμμή, είναι η ρίζα, το σόϊ - από την πλευρά κυρίως του πατέρα, δηλ. το σύνολο των προσώπων που συνδέονται μεταξύ τους με δεσμούς μονογραμμικής αιματοσυγγένειας (Τσαούσης 1989:46). Η μελέτη του συστήματος συγγένειας στους ρόμικους πληθυσμούς της Θράκης, εκφεύγει των ορίων της μελέτης, αλλά ορισμένες γενικές παρατηρήσεις θα βοηθήσουν στην πληρέστερη αντίληψη των κοινωνικών τους χαρακτηριστικών.

Στην αρχή της γενεαλογικής γραμμής θεωρείται ότι υπάρχει ένας κοινός πρόγονος, τον οποίο είναι όλοι σε θέση να υποδείξουν, αλλά και να περιγράψουν τους κατόντες συγγενείς του και την μεταξύ τους γενεαλογική σχέση. Είναι όμως δύσκολο να υπολογίσουν προφορικά το μέγεθος - τον αριθμό των ατόμων - που συναπαρτίζουν την γενεαλογική γραμμή, η οποία κατά μέσο όρο μπορεί να απαρτίζεται από μερικές δεκάδες άτομα και η οποία πλέον είναι διασκορπισμένη γεωγραφικά στους οικισμούς της Θράκης, στα ελληνικά αστικά κέντρα ή στις ευρωπαϊκές χώρες (κυρίως Γερμανία). Η γυναίκα είναι ο γενεαλογικός ειδήμων και άξονας πάνω στον οποίο στηρίζεται η συγγένεια (ειδικά η αμφιπλευρική).

Η δύναμη της γενεαλογικής γραμμής υπολογίζεται με βάση τον αριθμό των αρσενικών της μελών. Τα αγόρια «ανήκουν» στη γενιά του άνδρα - και αν ακόμα αυτός χωρίσει με την γυναίκα του και αυτή τα πάρει μαζί της. Το γεγονός ότι τα αγόρια ζουν με την μητέρα τους, η οποία ενδεχομένως να παντρευτεί για δεύτερη φορά, δεν αλλάζει τον κανόνα.

Οι ισχυρές γραμμές έχουν μεγαλύτερη πολιτική δύναμη, γεγονός που εξασφαλίζει στα μέλη τους μεγαλύτερη πρόσβαση στους τοπικούς κομματικούς μηχανισμούς που είναι οργανωμένοι σε πελατειακή βάση.

Τόσο στην Αδριανουπόλεως, όσο και στον Ήφαιστο, υπάρχουν γενεαλογικοί σχηματισμοί πολυπληθέστεροι των άλλων αστικών πληθυσμών, τα μέλη των οποίων αισθάνονται ασφαλείς λόγω της ισχύος που τους παρέχει ο αριθμός τους, μια και τα μέλη ολιγαριθμών γραμμών αποφεύγουν τη σύγκρουση μαζί τους.

Στον Ήφαιστο παρατηρείται μεταξύ των συγγενών μία προϊούσα μείωση της ανταλλαγής υπηρεσιών, της αλληλοβοήθειας, της συνεργασίας, της παροχής συμβουλών, παραινήσεων και εν τέλει της συμπάθειας. Ταυτόχρονα στο πλαίσιο της διευρυμένης οικογένειας μειώνεται και ο βαθμός σεβασμού στις γηραιές γενιές, οι οποίες χάνουν τη απόλυτη εξουσία τους και τη δυνατότητα λήψης δεσμευτικών αποφάσεων. Γενικά, η συγγένεια στον Ήφαιστο έχει εκτεθεί σε μεγαλύτερο βαθμό απέναντι στις δυνάμεις του μετασχηματισμού και πλέον διανύει ένα μεταβατικό στάδιο με ριζικές αλλαγές στη δομή και τη λειτουργία της.

Οι δεσμοί συγγένειας ειδικά με Ρομά που κατοικούν σε άλλους οικισμούς, λειτουργούν και ως κανάλια επικοινωνίας και ενημέρωσης παρέχοντας πληροφορίες για οικονομικές ευκαιρίες που θα μπορούσαν να αξιοποιηθούν κατ' αρχήν από τα

συγγενικά δίκτυα. Τα ίδια δίκτυα είναι ταυτόχρονα και δίαυλοι ενημέρωσης με ταχύτερη ροή πληροφοριών για γάμους, γεννήσεις, θανάτους κ.ά.

Η ευημερία, η ασφάλεια και η αξιοπρέπεια εξαρτώνται όλο και λιγότερο από το συγγενειακό δίκτυο, το προστατευτικό κάλυμμα του ανθρώπου. Η επιβίωση ορισμένων τύπων εποχιακής (ομαδικής) εργατικής μετανάστευσης ενισχύει την συνθέμελα κλονιζόμενη σημασία του συγγενειακού δικτύου. Στην Αδριανούπολεως η νομιμοφροσύνη που επιδεικνύουν προς το συγγενειακό δίκτυο είναι μεγαλύτερη από οποιοδήποτε άλλο είδος πολιτικής ή κοινωνικής νομιμοφροσύνης. Η χρήση των δεσμών της συγγένειας μπορεί να μην έχει την ένταση του παρελθόντος, αλλά σε καμιά περίπτωση δεν θα μπορούσε να έχει ένα απλό περιστασιακό χαρακτήρα.

Η συγγένεια και η οικογένεια ειδικότερα πλήττονται επιπλέον από την σύγχρονη κοινωνική πολιτική του κράτους: επιδόματα πολυτέκνων, ενισχύσεις σε ορφανά και χήρες, αναξιοπαθόντες, συντάξεις αναπηρίας των ασφαλιστικών ταμείων κ.α. Έτσι το κράτος υποκαθιστά και άλλους βασικούς ρόλους της διευρυμένης οικογένειας, η οποία στο παρελθόν όφειλε να περιθάλπει τα ανήμπορα μέλη της (ανάπηρους, ορφανά, χήρες, άρρωστους, άνεργους). Άλλος ένας παραδοσιακός της ρόλος ελαχιστοποιείται και η σημασία της για το άτομο μικραίνει ακόμα περισσότερο.

Η εξάπλωση της εκπαίδευσης (δεν υπάρχει πλέον καθολικός αναλφαριθμητισμός), η διαφοροποίηση σε επίπεδο απασχόλησης και χώρων εγκατάστασης, η γεωγραφική και κοινωνική κινητικότητα έχουν επηρεάσει τις παραδοσιακές αρχές της συγγένειας και τα πρότυπα συμπεριφοράς ειδικά των νεότερων γενεών. Μεταξύ των νέων αναπτύσσονται φιλοδοξίες και προσδοκίες που δεν τις παράγει το συγγενειακό δίκτυο, αλλά το μετασηματισμένο περιβάλλον που απαιτεί και προϋποθέτει την ατομικότητα στη θέση της ομαδικότητας.

Ο Τσιγγάνος που θέλει ατομικά να διαχωριστεί από την κοινότητά του, για να ενταχθεί στο αστικό περιβάλλον, έχει να αντιμετωπίσει αφ' ενός την αβεβαιότητα που προκαλεί η αποστέρηση των δεσμών από το οικείο συγγενειακό δίκτυο και αφ' ετέρου τη μοναξιά και τους κινδύνους του αστικού περιβάλλοντος (μέσα στο οποίο θα εισέλθει χωρίς κανένα κοινωνικό και οικονομικό εφόδιο) και η περιθωριοποίηση είναι στις περισσότερες των περιπτώσεων η διαφαινόμενη κατάληξη. Μόνο ορισμένοι που κατάφεραν να κερδίσουν χρήματα, έχουν κάποιες ουσιαστικές προϋποθέσεις για να αλλάξουν τη σχέση τους με την κοινότητα. Για αυτούς η ποσότητα και η ποιότητα της ασφάλειας που προσφέρει η παραδοσιακή κοινότητα στα μέλη της, υστερεί σε σχέση με όσα οι ίδιοι μπορούν να εξασφαλίσουν - χάρη στις οικονομικές τους δυνατότητες - στους εαυτούς τους και στις οικογένειές τους.

5.4 Οι ράτσες

Μία άλλη μορφή κοινωνικής συγκρότησης με ιδιαίτερη παρουσία στο κοινωνικό χάρτη των Τσιγγάνων είναι οι «ράτσες», οι οποίες αν και μοιάζουν με συγκροτήσεις αιματολογικού χαρακτήρα, εν τούτοις έχουν σχέση με επαγγελματικές/πολιτισμικές ομάδες, κάτι σαν εκτεταμένες συντεχνίες, με βάση το κοινό επάγγελμα των νοικοκυριών που τις συγκροτούν. Οι ράτσες είναι το κοινωνικό (με έντονο και το αιματολογικό στοιχείο) αποτέλεσμα μακρόχρονων κοινωνικών και ιστορικών διαδικασιών προσαρμογής και επιβίωσης στο κοινωνικο-οικονομικό περιβάλλον.

Οι ευρύτερες αυτές συγγενειακές συσσωματώσεις, μετά από πολλές γενιές απλώνονται γεωγραφικά και πληθυσμιακά τόσο πολύ, ώστε είναι αδύνατη η αναγνώριση της - θεωρητικής πλέον - εξ αίματος συγγένειας των ακραίων σημείων μιας ενδεικτικής γραφικής απεικόνισης της συγγενειακής διασποράς. Τέτοιες ομάδες

Τσιγγάνων από ένα σημείο και μετά δεν στηρίζουν καν τη σχέση τους στην ιδεολογία ενός κοινού προγόνου, αλλά σε άλλα πολιτισμικά στοιχεία με προεξάρχον το κοινό επάγγελμα (αλλά και σε ιδιωτισμούς στη γλώσσα, κοινές συνήθειες, προέλευση από συγκεκριμένες γεωγραφικές περιοχές κ.ά.).

Σύμφωνα με το υλικό που συγκεντρώθηκε, σε μια σχηματική ανάλυση των επιπέδων που οδηγούν στη ράτσα, θεωρούμε ως *πρώτη βαθμίδα* την οικογένεια, *δεύτερη* το συγγενειακό δίκτυο, *τρίτη* μια ομαδοποίηση συγγενειακών δικτύων και *τέλος* τις μεγαλύτερες σε όγκο και διασπορά ενώσεις συγγενειακών δικτύων, οι οποίες οδηγούν ή ταυτίζονται με την ράτσα. Σε ένα τέτοιο επίπεδο, διαπλέκονται πολλές συσσωματώσεις, όπου τα κριτήρια δεν είναι μόνο συγγενειακά, αλλά κυρίως πολιτισμικά και οικονομικά.

Σύμφωνα πάντα με το διαθέσιμο εμπειρικό υλικό «τμήματα» της κάθε ράτσας αποτελούμενο από ομάδες των 3 έως 8 οικογενειών (τσαντηριών) περιφέρονταν στο χώρο. Το μέγεθος της κάθε ομάδας εξαρτιόταν από οικονομικούς και ευρύτερα οικολογικούς παράγοντες. Ο όγκος της ζήτησης καθόριζε τη συγκέντρωση των οικογενειών. Κατά μη τακτά διαστήματα, «τμήματα» των ρατσών συναντιόντουσαν σε πανηγύρια ή σε άλλους χώρους και τότε είχαν την ευκαιρία να επαναβεβαιώσουν τους δεσμούς τους, να ανταλλάζουν πληροφορίες και εμπειρίες και ενδεχομένως να συμφωνήσουν για γαμήλιες ανταλλαγές, οι οποίες ενδυνάμωναν τη συνοχή και τους δεσμούς τους. Το χειμώνα οι ομάδες κατασκήνωναν έξω από πόλεις ή οικισμούς. Στα μέσα Μαρτίου ξεκινούσε η περιπλάνηση. Η χειμωνιάτικη ανάπαυλα διαρκούσε 3 ή 4 το πολύ μήνες, καθώς εξαντλούνταν όλα τα υλικά και οικονομικά αποθέματά τους. Στην κάθε ομάδα υπήρχε πάντα ένας αρχηγός (*μπαρό* στη ρομανί), ο οποίος και έπαιρνε τις οριστικές αποφάσεις για τις μετακινήσεις και για την επίλυση των διαφορών μεταξύ των μελών της ομάδας. Αυτός επιπλέον ερχόταν σε επαφή με τις διοικητικές αρχές του κάθε τόπου και ρύθμιζε τα θέματα που ανέκυπταν. Η εξουσία του ήταν αποδεκτή από όλα τα μέλη, καθώς αναγνώριζαν τη σπουδαιότητα του έργου του. Ένας Τσιγγάνος από τη Μελέτη, ανέφερε ότι «*αν δεν υπήρχε ο μπαρό, θα είχαμε σκοτωθεί όλοι μεταξύ μας από τις διαφωνίες που υπήρχαν*».

Φαίνεται ότι η ράτσα (καλαθάδες κλπ) είναι οργανωμένη πάνω σε κοινές αξίες, εθιμικούς κανόνες, λαϊκές παραδόσεις και διάλεκτο, που συμβάλλουν στη συνοχή της και τη διάκρισή της από τις άλλες. Η ενδογαμία και τα κληρονομικά επαγγέλματα λειτουργούν ως κεντρομόλες δυνάμεις, που διαφυλάσσουν τη συνοχή.

Όπως προαναφέρθηκε η σχηματική κοινωνική συγκρότηση υλοποιείται στις βαθμίδες οικογένεια, συγγενειακό δίκτυο, ένωση διαφορετικών συγγενειακών δικτύων και ράτσα. Ο βαθμός συνεκτικότητας των επιπέδων αυτών είναι ανάλογος της εξωτερικής πίεσης και της αβεβαιότητας μέσα σε ένα εχθρικό περιβάλλον, οπότε η εσωτερική ενίσχυση των επιπέδων συγκρότησης της ράτσας είναι η μόνη εφικτή οδός για την αύξηση του επιπέδου ασφάλειας που απολαμβάνει το άτομο στο εσωτερικό μιας οποιασδήποτε βαθμίδας.

Οι ράτσες δεν συναγωνίζονταν μεταξύ τους για τον έλεγχο συγκεκριμένων αγορών, αφού η κάθε μια είχε τη δική της εξειδίκευση κατά επάγγελμα. Δεν έχουν αναφερθεί περιπτώσεις συγκρούσεων μεταξύ ρατσών για οικονομικούς λόγους. Ενώ οι ράτσες σε επίπεδο κοινωνικό εμφανιζόντουσαν εσωστρεφείς και κλειστές, αντίθετα στο οικονομικό επίπεδο ήταν ανοικτές και εξωστρεφείς, καθώς η αυτάρκεια και η αυτοσυντήρηση ως στόχοι ήταν ανέφικτες.

Οι ράτσες, υπολείμματα των οποίων βρίσκουμε σήμερα στη Θράκη (καλαθάδες, γανωτήδες, έμποροι αλόγων, μπαλκαντζήδες κ.ά.), φαίνεται να είναι δομές που έχουν τις ρίζες τους στη βυζαντινή ακόμη περίοδο. Πρόσφατες έρευνες υποστηρίζουν ότι η οργάνωση σε φυλές (αν και διαφέρουν από τις τσιγγάνικες ράτσες) τόσο στο

Μαυροβούνιο, όσο και στην Αλβανία, είναι προϊόν των συνθηκών της τουρκοκρατίας (Νιτσιάκος 2000:109).

Στη Θράκη πρέπει να ήταν αρκετά ρευστά τα όρια μεταξύ ράτσας (ή «φυλής») και μεγάλων συγγενειακών συσσωματώσεων. Ήταν στην πραγματικότητα θολά τα κριτήρια ένταξης, αφού αλλού υπερίσχυαν τα επαγγελματικά κριτήρια σε βάρος της συγγένειας, αλλού σύνθετα κριτήρια (γεωγραφικής προέλευσης και πολιτισμικά) και γενικά μία μεγάλη ποικιλία συσχετισμών κριτηρίων, χωρίς όμως να συγχέεται η βασική αρχή ότι η ράτσα ήταν έννοια γένους (οικονομικο-κοινωνική με εκφάνσεις αιματολογικές) ενώ η συγγενειακή συσσωμάτωση έννοια είδους (με χαρακτήρα κατεξοχήν αιματολογικό). Η συγγενειακή συσσωμάτωση μπορεί σε μια ακραία της μορφή να ταυτιζόταν ποσοτικά με τη ράτσα, αλλά δεν μπορούσε να την ξεπεράσει.

Γενικά δεν είναι εύκολο να καταλήξουμε σε σαφείς ορισμούς των εννοιών της ράτσας, του γένους, της φάρας κλπ, διότι η σημασία που τους απέδιδαν οι πρώην νομάδες αλλά και οι από παλιά εγκαταστημένοι, διαφέρει. Έτσι οι όροι άλλοτε φαίνεται να προσδιορίζουν κοινωνικά σύνολα με κριτήρια περισσότερο βιολογικά (π.χ. το συγγενειακό δίκτυο), ενώ άλλοτε τα κριτήρια ρέπουν προς τον κοινωνικό και κυρίως επαγγελματικό χαρακτήρα της ομάδας, ανεξαρτήτως του βαθμού ύπαρξης ή μη συγγενικών δεσμών, τουλάχιστον σε κάποιο πρωταρχικό στάδιο ίδρυσης της ομάδας. Μια πρόσθετη δυσκολία είναι η απουσία γραπτών πηγών για την κοινωνική τους δομή οπότε αναπόφευκτα καταφύγαμε στη μνήμη των γεροντότερων, για να συγκεντρώσουμε στοιχεία τα οποία θα μας βοηθήσουν να αναπαραστήσουμε έστω και μερικώς την οικογενειακή και κοινωνική δομή των παρελθόντων χρόνων.

Όταν από τις αρχές του 20^{ου} αι. άρχισε η αποσύνθεση του παραδοσιακού κοινωνικού μωσαϊκού, μέσα στα νέα περιβάλλοντα οι ράτσες έχασαν τη λειτουργικότητα και τη σημασία τους. Οι μεταξύ τους σχέσεις μεταβλήθηκαν, άρχισαν να «ανοίγουν» διάυλοι ουσιαστικών επαφών (ενδογαμία) με άλλες ράτσες καθώς τα παλαιά σχήματα στις νέες συνθήκες περισσότερο εμποδίζαν, παρά διευκόλυναν τις δραστηριότητες των ατόμων. Οι ράτσες των καλαθάδων προχωρούσαν πλέον με μεγαλύτερη ευκολία σε γαμήλιες ανταλλαγές π.χ. με τους γανωτήδες. Όμως οι αλλαγές αυτές ήταν προϊόν και ένδειξη της μετάβασης από τον παλιό τσιγγάνικο κόσμο της προβιομηχανικής εποχής στη νέα περίοδο της τεχνολογικής εξέλιξης. Η εναλλαγή των παλιών επαγγελμάτων πήρε δραματικές διαστάσεις, αλλά μάλλον ήταν μάταιη και αναποτελεσματική τακτική, καθώς όλο το φάσμα των παραδοσιακών επαγγελμάτων εισήλθε σε φάση πλήρους αποσύνθεσης. Εξάιρεση αποτελεί η καλαθοπλεκτική, η οποία ναί μεν συρρικνώθηκε δραματικά, αλλά παρουσιάζει ακόμα αντοχές και επιβίωσε σε τουλάχιστον μια εκατοντάδα οικογενειών σε όλη τη Θράκη στα τέλη της δεκαετίας του 1990.

Όσα τσιγγάνικα τμήματα αποκόπηκαν από τον παραδοσιακό κορμό και αναζητήσαν οικονομικές ευκαιρίες έξω από τις γνωστές στρατηγικές επιβίωσης του παρελθόντος (κύκλος πατροπαράδοτων επαγγελμάτων), κατάφεραν να προχωρήσουν ταχύτερα στη κλίμακα της ενσωμάτωσής τους στο νέο οικονομικό περιβάλλον. Τα ανακλαστικά του παρελθόντος όμως δεν έπαψαν να τους καθοδηγούν και συνέχισαν να αποτελούν άλλοτε πολύτιμο και άλλοτε αναχρονιστικό υπόστρωμα γνώσης και σοφίας.

5.5 Η τσέργα

Όπως προαναφέρθηκε, ο όρος ράτσα στην τσιγγάνικη πραγματικότητα της Θράκης

χρησιμοποιείται όχι πάντα με τις βιολογικές της αναφορές ως γραμμικό φυλετικό σύστημα, αλλά ως εργαλείο κατηγοριοποίησης στη βάση κοινωνικών κριτηρίων. Έτσι και ο ορισμός της τσέργας αναφέρεται σε έναν ιδεότυπο και έχει αναπόφευκτα θεωρητική εφαρμογή και αξία. Οι τσέργες θα μπορούσαν να οριστούν ως ασταθή κοινωνικά μορφώματα με κυρίαρχο τον οικονομικό προσανατολισμό, τα οποία δημιουργούνταν και έσβηναν ανάλογα με τις συνθήκες και την ζήτηση εργασίας. Επρόκειτο δηλαδή για περιστασιακές ενώσεις τσιγγάνικων οικογενειών ή ατόμων με σκοπό να εκμεταλλευτούν οικονομικά μία ευκαιρία, η οποία, όταν εξαντλούνταν, σηματοδοτούσε και τη διάλυση της τσέργας. Τέτοια μορφώματα δημιουργούνταν πολλά στον Ήφαιστο στις δεκαετίες του 1960 και 1970, όταν πολυπληθείς ομάδες ανδρών και γυναικών ξεκινούσαν για να απασχοληθούν σε αγροκτήματα της Κεντρικής Μακεδονίας (Χαλάστρα, Γιαννιτσά κλπ). Πρόκειται δηλαδή για ομάδες, οι οποίες συγκροτούνται έξω από συγγενειακά κριτήρια (χωρίς να αποκλείονται) και αναλαμβάνουν «εργολαβικά» τη διεκπεραίωση ενός συγκεκριμένου έργου.

Ως όρος, στην τσιγγάνικη νοηματοδότησή του, είναι πολύσημος και χρησιμοποιείται μέσα σε ποικιλία συμφραζομένων. Πάντως υπήρξε ένας ενδιαφέρων οικονομικο-κοινωνικός σχηματισμός, που διαπερνούσε τα αυστηρά όρια των ρατσών και επέτρεπε την περιστασιακή οικονομική συνεργασία και κοινωνική επαφή Τσιγγάνων με διαφορετική γεωγραφική και πολιτισμική προέλευση.

Την τσέργα των «διοικούσε» ένας αρχηγός, ο οποίος όμως δεν ήταν «εκμεταλλευτής» των άλλων, αλλά πρώτος μεταξύ ίσων και παρά το γεγονός ότι η ευθύνη των διαπραγματεύσεων με τους εργοδότες του έδινε αυξημένο κύρος και ισχύ. Η εξουσία του εδραζόταν στην συγκατάβαση των άλλων και όχι στον εξαναγκασμό.

5.6 Ο γάμος

Ο γάμος είναι ο ισχυρός παράγοντας στη διαμόρφωση των συγγενικών δεσμών, αφού δίνει τη δυνατότητα να δημιουργηθούν νέες σχέσεις με μη συγγενικά νοικοκυριά ή να ενδυναμωθούν υπάρχουσες. Είναι πράξη που διαγωνίζει βιολογικά την ομάδα, έχει συνεκτική δράση και ουσιαστικά επιβεβαιώνει τη δυναμική της ομάδας για αναπαραγωγή.

Οι γονείς και οι πολύ στενοί συγγενείς είναι αυτοί που αποφάσιζαν και εν μέρει αποφασίζουν για το γάμο και τις γαμήλιες τελετές, είτε χρησιμοποιώντας το θεσμό του προξενιού, είτε αρνούμενοι να συγκαταθέσουν σ' ένα γάμο που δεν θεωρούν αποδεκτό. Η μικρή ηλικία του γαμπρού και της νύφης και η ανωριμότητά τους δεν τους έδιναν μεγάλα περιθώρια αυτονομίας (για τον τσιγγάνικο γάμο στην Ευρώπη βλ. ενδεικτικά Williams 1984).

Σήμερα η μεγάλη πλειοψηφία των γάμων στον Ήφαιστο (και λιγότερο στην Αδριανουπόλεως) είναι προϊόν ελεύθερης επιλογής των ζευγαριών. Η οικογένεια και το συγγενικό δίκτυο δεν εμπλέκονται μεν στη διαδικασία επιλογής, διατηρούν όμως σε μεγάλο βαθμό το δικαίωμα της αρνησικυρίας. Η άσκηση του «δικαιώματος» αυτού οδηγεί στο γνωστό από πολλές άλλες παραδοσιακές ομάδες φαινόμενο του «κλεψίματος της νύφης» ή και (σε πολύ ακραίες περιπτώσεις) σε φαινόμενα απόπειρας αυτοκτονιών.

Εκτός των παραδοσιακών «νομομοποιήσεων» που δικαιολογούσαν την πολύ μικρή

ηλικία κατά τον πρώτο γάμο, όπως λόγοι βιολογικοί (χαμηλό προσδόκιμο όριο ζωής, κυρίως λόγω των κακουχιών), πολιτισμικοί (η παρθενία αποτελούσε υψηλή αξία και έτσι προστατευόταν πιο αποτελεσματικά), οικονομικοί (η αποχώρηση της νεαρής κόρης για να παντρευτεί άφηνε κενό εργατικής δύναμης, που έπρεπε να καλυφθεί με την αντίστοιχη εισδοχή νέας νύφης στην οικογένεια) προστέθηκε και μία νέα παράμετρος: πολλοί επιδιώκουν να παντρευτούν, ακόμα και να αποκτήσουν παιδιά, πριν στρατολογηθούν, ώστε ή να υπηρετήσουν λιγότερο χρόνο στρατιωτικής θητείας ή να εξασφαλίσουν με βεβαιότητα αναβολή στράτευσης. Είναι μία γενικευμένη στρατηγική και στους δύο οικισμούς.

Στην Αδριανουπόλεως και λιγότερο στον Ήφαιστο, αναφέρθηκαν περιπτώσεις - για το παρελθόν - με φαινόμενα πολυγαμίας. Ομοίως από προφορικές μαρτυρίες πολυγαμία εφάρμοζαν παλαιότερα και οι Τσιγγάνοι της Μέσης Ανατολής και συγκεκριμένα οι φυλές Ghorbati και Nawari (<http://www.acts.edu/oldmissions/iran/hist3.htm>) [17.3.2004]. Προφορικές μαρτυρίες αναφέρουν περιπτώσεις πολυγαμίας και των Τσιγγάνων της Τουρκίας, ενώ σήμερα στην ίδια χώρα η πολυγαμία επιβιώνει σε πολύ μικρό ποσοστό στην ανατολική και νοτιοανατολική Μικρά Ασία μεταξύ των αγροτών Κούρδων (Σαρής 1990:85). Στον ελληνικό χώρο μεταξύ των σκηνιτών Βλάχων μπορούσε να γίνει «*πρόσληψη δεύτερης γυναίκας, αν η πρώτη έχει αποκτήσει μόνο κόρες ή δεν έχει αποκτήσει καθόλου παιδιά*» (Αλεξάκης 2001:25).

Η πολυγαμία (πολυγυνία), αν και νομιμοποιημένη από το ισλάμ, δημιουργούσε πολλά πρακτικά προβλήματα κυρίως σε συναισθηματικό επίπεδο, μεταξύ των γυναικών που έπρεπε να μοιράζονται τον ίδιο άνδρα. Στην Αδριανουπόλεως καταγράφηκε η περίπτωση πολυγυνίας (δεκαετία 1950) του παππού ενός πληροφορητή, ο οποίος συντηρούσε ταυτόχρονα τρεις γυναίκες. Έμεναν σε ξεχωριστές σκηνές/παραπήγματα και φθονούσαν με έντονο τρόπο η μία την άλλη. Ο ίδιος ήταν «*πλούσιος*» για τα δεδομένα και μπορούσε να τις συντηρεί και να μοιράζεται τη στέγη της κάθε μιας εκ περιτροπής, κάθε δέκα ημέρες. Από την πρώτη γυναίκα έκανε 5 παιδιά, από τη δεύτερη 2 και από την τρίτη 1.

Στις αρχές της δεκαετίας του 1990 υπήρχε στην Αδριανουπόλεως γέρος Τσιγγάνος που ζούσε με δύο γυναίκες ταυτόχρονα στην ίδια στέγη. Μάλιστα η μία ήταν από την Αδριανουπόλεως και η άλλη Τσιγγάνα από την ανατολική Θράκη. Οι μαρτυρίες αναφέρουν ότι τα προβλήματα ζηλοφθονίας των δύο γυναικών ήταν ατελείωτα. Είναι χαρακτηριστική η ιστορία με τον Ναστρεντίν Χότζα, που διηγήθηκε γέρος του Ήφαιστου για να υπογραμμίσει τις δυσκολίες της πολυγυνίας και των αυξημένων συναισθηματικών υποχρεώσεων του άνδρα: «*κάποτε ο Ναστρεντίν Χότζα είχε παντρευτεί σαράντα γυναίκες και τις έβαλε στο χωράφι του να θερίσουν. Σε κάθε μια έδωσε κρυφά από μία χάντρα την οποία έπρεπε να κουβαλά επάνω της χωρίς να το γνωρίζουν οι άλλες. Την ώρα δε που θερίζαν και οι σαράντα γυναίκες το χωράφι του, μονολογούσε: άχ, γλυκιά μου χάντρα! Η κάθε μια από τις σαράντα νόμιζε ότι αυτήν κολακεύει με τα γλυκά του λόγια και δούλευε με ευχαρίστηση...*».

Ο μέσος όρος ηλικίας γάμου είναι υψηλότερος σε περιπτώσεις δεύτερων γάμων, όπου όμως δεν γίνεται το παραδοσιακό γλέντι. Οι περιπτώσεις δεύτερου ή και τρίτου ακόμα γάμου είναι συχνές. Από συγκριτική έρευνα που πραγματοποιήθηκε στο νομό Έβρου (Παναγιωτίδης 1995:86) διαπιστώθηκε ότι τα ποσοστά διαζυγίων κατά εθνотική ομάδα έχουν ως ακολούθως:

Πομάκοι	Στους 100 γάμους αντιστοιχούν 5,1 διαζύγια
Τουρκογενείς	Στους 100 γάμους " 7,2 "
Ρομά	Στους 100 γάμους " 27,1 "

Στο παρελθόν ήταν συχνό φαινόμενο οι χωρισμοί, όσο και οι γάμοι που ακολουθούσαν, να γίνονται χωρίς νομικές διατυπώσεις. Πληροφορίες από τον Ήφαιστο αναφέρουν ότι «*χώριζαν πολύ πιο εύκολα απ' ότι σήμερα, ακόμα και στη μέση του δρόμου. Αρκεί ο άνδρας να έλεγε τρεις φορές τη λέξη: φύγε, και τη φράση: στον άλλο κόσμο να είσαι αδερφή μου!*». Τότε, η γυναίκα έφευγε στο σπίτι του πατέρα της. Αν ο πατέρας της δεν ζούσε, πήγαινε στα αδέρφια της και αν ούτε και εκεί μπορούσε να βρει καταφύγιο, τότε έπρεπε να ξαναπαντρευτεί το συντομότερο δυνατό. Στην Αδριανουπόλεως οι χριστιανοί Τσιγγάνοι παραπονιούνται ότι οι μουσουλμάνοι Τσιγγάνοι μπορούν και χωρίζουν ταχύτατα και χωρίς γραφειοκρατικές δυσκολίες, αρκεί να παρουσιαστούν ενώπιον του μουφτή, ενώ αντίθετα για να χωρίσουν οι ίδιοι, πρέπει να προηγηθεί μακροχρόνια και δαπανηρή δικαστική διαδικασία!

Σε κάποιες περιπτώσεις, σκόπιμα, ο γάμος δεν δηλώνεται στο ληξιαρχείο του δήμου Κομοτηνής. Το παιδί που θα γεννηθεί δηλώνεται ως εξώγαμο, αλλά στο όνομα του φυσικού πατέρα του. Σε αυτές τις περιπτώσεις η μητέρα δικαιούται κοινωνικό επίδομα για το εξώγαμο.

Στην Αδριανουπόλεως και λιγότερο στον Ήφαιστο η εγκατάσταση μετά το γάμο είναι πατροτοπική και έτσι η οικογένεια πρέπει να εξασφαλίσει χώρο για όπου ζευγάρι θα μείνει στην πατρική οικία. Ιδιαίτερα στον Ήφαιστο, όπου η διαθέσιμη γη ήταν περιορισμένη, ο μόνος χώρος άμεσης οικιστικής επέκτασης ήταν οι αυλές των σπιτιών όπου προστέθηκαν καινούργια δωμάτια, με αποτέλεσμα σε διάστημα λίγων δεκαετιών οι αυλές είτε να εξαφανιστούν, είτε να μειωθεί δραματικά το εμβαδόν τους. Σε πολλές περιπτώσεις χτίστηκαν ακόμα και τα πεζοδρόμια μπροστά από τα σπίτια. Στην Αδριανουπόλεως αναπτύχθηκαν παρόμοια φαινόμενα, αλλά η πληθυσμιακή έκρηξη έβρισκε ευκολότερες χωρικές διεξόδους εγκατάστασης σε ελεύθερους χώρους, ώστε οι πατρογραμμικές συγγένειες να μην είναι αναγνωρίσιμες στο επίπεδο μιας αυλής μόνο, αλλά και στον χώρο μιας μικρής γειτονιάς όπου κατοικούν συγγενείς.

Οι γάμοι μεταξύ συγγενών και μάλιστα της αρρενογονικής γραμμής δεν θεωρούνται αποδεκτοί. Ειδικά, πρώτα και δεύτερα ξαδέρφια δεν μπορούν να παντρευτούν. Τρίτα ξαδέρφια μπορούν να παντρευτούν μεταξύ τους, μόνο εφόσον στην ανιούσα γενεαλογική γραμμή προηγούνται κορίτσια. Εάν μεσολαβεί έστω και ένα αγόρι, τότε τα τρίτα ξαδέρφια δεν παντρεύονται. Ο κανόνας του προσδιορισμού της συγγένειας κατά την αρρενογονική γραμμή είναι ισχυρός («οι άνδρες κρατούν το σπόρο», «ο άνδρας είναι το θεμέλιο», «του άνδρα η συγγένεια μετράει»). Ο άνδρας θεωρείται ο αρχηγός, ο αξιωματούχος του σπιτιού, και η γυναίκα ο «καθρέπτης» (υπεύθυνη για την καθαριότητα, την τάξη ακόμα και τη διαχείριση των οικονομικών). Στις ανταλλαγές βρισίων δεν είναι σπάνιο να εκστομίσουν τη φράση «*Ι...ώ τον 'καθρέπτη' του σπιτιού*».

Τα τέταρτα ξαδέρφια μπορούν να παντρευτούν, αλλά αν η γραμμή είναι αρρενογονική, υπάρχουν ενδοιασμοί. Για τα ετεροθαλή αδέρφια ισχύουν τα ίδια. Θεωρούνται κανονικά αδέρφια, διότι στη βάση υπάρχει ο ίδιος πατέρας (αρσενικός).

Η αίσθηση της συγγένειας παραπέμπει σε συγχρωτισμό και συχνή συναισθηματική επαφή και είναι τόσο ισχυρή, ώστε ξεπερνά τα βιολογικά της όρια και αγγίζει και τον βιωματικό γεωγραφικό χώρο: «*ούτε γειτονοπούλες θέλουμε να παντρευόμαστε, που μεγαλώσαμε μαζί τους*» (Ήφαιστος).

Δείχνουν ισχυρή απέχθεια για τους γάμους μεταξύ συγγενών, ειδικά όταν πληροφορούνται ότι γίνονται σε ορισμένες περιοχές της Τουρκίας, με στόχο τη μη

διάσπαση της περιουσίας και τη μη εισδοχή ξένων ατόμων στην συγγένεια. Η εκστρατεία μάλιστα που γίνεται κατά καιρούς στη γειτονική χώρα για την εξάλειψη του φαινομένου δίνει στους Ρομά της ελληνικής Θράκης την αίσθηση της ορθότητας των πεποιθήσεών τους!

Λέγεται ότι ορισμένοι μετανάστες από τον Ήφαιστο παντρεύτηκαν στη Γερμανία με πρώτα ή δεύτερα ξαδέρφια. Οι κάτοικοι του Ηφαιστου στιγματίζουν αυτά τα περιστατικά, αλλά ταυτόχρονα εξ ανάγκης τα εκλογικεύουν αναφέροντας ότι τα ίδια κάνουν και οι μετανάστες από την Τουρκία με τους οποίους αναπόφευκτα έρχονται σε επαφή και επηρεάζονται πολιτισμικά.

5.7 Το τίμημα «εξαγοράς της νύφης»

Το τίμημα «εξαγοράς της νύφης» είναι συστατικό στοιχείο του γάμου, ένας θεσμός εγγενής στην παραδοσιακήτσιγγάνικη κοινωνία, όσο και αν η παρακμή του σε ένα μελλοντικό στάδιο «εκσυγχρονισμού» είναι αναπόφευκτη.

Οι προγαμιαίες διαπραγματεύσεις γίνονται ανάμεσα σε δύο «ανταγωνιστικές» ομάδες-οικογένειες, μεταξύ των οποίων υπάρχουν αντιθετικά συμφέροντα. Η σημασία του γίνεται αντιληπτή, μόνο εάν ανασυντεθεί το σύστημα των κοινωνικών συμβάσεων το οποίο αρθρώνεται γύρω από τον γάμο και την εξαγορά και στο οποίο οικοδομείται ένα ολόκληρο σύστημα σημασιών που δίνει περιεχόμενο και νοηματοδοτεί την κοινωνική πρακτική του γάμου. Στην παραδοσιακή κοινότητα το να αποκτήσει κανείς μία νέα σύζυγο σημαίνει ότι αποκτά πρόσθετη εργατική δύναμη και γι' αυτό πρέπει να πληρώσει. Για τον άνδρα βέβαια το «τίμημα» δεν παίζει αποφασιστικό ρόλο στην επιλογή της νύφης, αλλά δεν ισχύει το ίδιο για τον πατέρα του-αρχηγό, ο οποίος θα το καταβάλει.

Το «τίμημα» είναι ανάλογο της οικονομικής δύναμης της οικογένειας του γαμπρού και επηρεάζεται φυσικά από τις ευρύτερες κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες. Είναι χαρακτηριστικό ότι από το τέλος της δεκαετίας του 1950, όταν οι Ρομά της Θράκης άρχισαν να δουλεύουν για μεγάλα διαστήματα σε αγροτικές περιοχές της Μακεδονίας, το ύψος του «τιμήματος» εκτινάχθηκε στα ύψη, φέρνοντας σε δύσκολη θέση όσους δεν συμμετείχαν στις μετακινήσεις αυτές και άρα η οικονομική τους κατάσταση δεν είχε μεταβληθεί. Ένα άλλο ενδιαφέρον περιστατικό καταγράφηκε στα μέσα της δεκαετίας του 1990 στον Σώστη, όπου ένας μετανάστης (πατέρας της νύφης) ζήτησε το τίμημα να καταβληθεί σε γερμανικά τότε μάρκα (10.000 μάρκα), παρά τις έντονες διαμαρτυρίες του πατέρα του αγοριού ότι και το τίμημα είναι υψηλό, αλλά και το ξένο νόμισμα ήταν αδύνατο να βρεθεί. Η απαίτηση του πατέρα της νύφης ήταν αδιαπραγμάτευτη, διότι όπως έλεγε αυτά τα λεφτά μπορούσε να τα πάρει από άλλο γαμπρό στη Γερμανία, όπου θα γινόταν και καλύτερος γάμος...

Στο παραπάνω περιστατικό ο ρομ πατέρας της νύφης είχε υπόψιν του το γεγονός ότι ως μετανάστης είχε αυξημένο κύρος και αίγλη έναντι του πατέρα του αγοριού, που παρέμεινε στο χωριό. Ο πατέρας ουσιαστικά, εκτός από την κόρη του, «εκποιούσε» και ένα μέρος του συμβολικού κεφαλαίου της οικογένειάς του, το οποίο όμως απετίμησε σε γερμανικά μάρκα. Οι οικογένειες με μεγάλο συμβολικό κεφάλαιο σαφώς υπερέχουν των λιγότερο προνομιούχων.

5.8 Η αρπαγή

Το «κλέψιμο» ή η «αρπαγή» της νύφης είναι μια γνωστή πρακτική σε πολλούς παραδοσιακούς πληθυσμούς. Οι κυριότεροι λόγοι μεταξύ των Ρομά της Θράκης, που οδηγούσαν (και εν μέρει οδηγούν ακόμη) σε αυτή τη λύση ήταν:

α) Όταν γινόταν διαπραγματεύσεις μεταξύ δύο οικογενειών για το «τίμημα εξαγοράς της νύφης» ή αλλιώς το «δίκιο του πατέρα» (τουρκ. buba hakkı), μπορούσε να παρεμβληθεί δεύτερη οικογένεια και να προσφέρει μεγαλύτερο ποσό στον πατέρα της νύφης. Τότε, ο νέος της πρώτης οικογένειας την έκλεβε και τη «μαγάριζε», οπότε η δεύτερη οικογένεια δεν είχε ηθικά περιθώρια και αποχωρούσε.

β) Αν οι οικογένειες του υπονήφιου γαμπρού και της νύφης δεν συμφωνούσαν στο ύψος του τιμήματος που έπρεπε να καταβληθεί στον πατέρα της νύφης, τότε ο νέος ανυπόμονος και ανήσυχος για τυχόν αδιέξοδη κατάληξη των πραγμάτων «έκλεβε» τη νύφη με τη συγκατάθεσή της. Το «κλέψιμο» ήταν και μία τακτική για να μειωθούν οι υπερβολικές απαιτήσεις του πατέρα της νύφης, ο οποίος μετά από αυτό δεν είχε πολλά περιθώρια να διαπραγματευτεί το ύψος της εξαγοράς, εφόσον πλέον «η παρθενιά της κόρης του είχε χαθεί» και η αποχώρησή της από το σπίτι πραγματοποιήθηκε χωρίς τη συναίνεσή του.

γ) Εάν οι δύο οικογένειες ή η μία από αυτές δεν ήταν έτοιμες οικονομικά να πραγματοποιήσουν το γάμο, τότε οι δύο νέοι για να αποφύγουν αυτή τη δυσκολία και την παράταση της εκκρεμότητας, «κλεβόντουσαν» και η σχέση αποκτούσε μία άτυπη «νομιμοποίηση», ενώ ο γάμος γινόταν, όταν οι οικονομικές συγκυρίες το επέτρεπαν.

δ) Εάν ο γαμπρός ήταν φτωχός ή για άλλους λόγους ο πατέρας της νύφης δεν τον ήθελε, τότε με τη συμφωνία της νύφης μπορούσε να σχεδιασθεί κρυφά (μέσω τρίτων) η αρπαγή της.

ε) Πολύ σπάνια μπορούσε να αρπαγεί η νύφη με τη βία και παρά τη θέλησή της, αλλά σε αυτές τις περιπτώσεις ανέκυπταν προβλήματα που μπορούσαν να καταλήξουν σε αιματηρές συγκρούσεις.

Αν η κοπέλα ήταν ανήλικη (σχεδόν πάντα ήταν) η αρπαγή σε νομικό επίπεδο συνιστούσε αυτόφωρο αδίκημα. Συνήθως οι «κλεμμένοι» κρυβόντουσαν για μερικές μέρες σε συγγενικά πρόσωπα, σε άλλες περιοχές. Το συγγενικό δίκτυο του γαμπρού δεν είχε κανένα ηθικό ενδοιασμό να κρύψει το νεαρό ζευγάρι. Τους αντιμετώπιζε σαν να ήταν ήδη παντρεμένοι, ως de facto ανδρόγυνο, και όχι ως ένα ζευγάρι με παράνομο δεσμό.

Συγγενείς-μεσολαβητές των δύο πλευρών έρχονταν σε επαφή με τις οικογένειες και προσπαθούσαν να καθορίσουν αφ' ενός το τίμημα της εξαγοράς και αφ' ετέρου να εξασφαλίσουν τη συναίνεση και των δύο οικογενειών. Πάντως η όλη διαδικασία σε όλες τις φάσεις έχει ένα τελετουργικό χαρακτήρα και, εάν εξαίρεσουμε τις περιπτώσεις βίαιης αρπαγής του κοριτσιού (χωρίς τη θέλησή του), τότε έχει κανείς την αίσθηση ότι όλοι γνωρίζουν ότι παίζουν ένα ρόλο σε μια σκηνή που το τέλος της είναι γνωστό από πριν. Στην οικογένεια του γράφοντος, στις αρχές τις δεκαετίας του 1970, φιλοξενήθηκε για λίγο ένα τέτοιο ζευγάρι από τον Ήφαιστο. Επρόκειτο για μια εντυπωσιακή διαδικασία, όπου όλες οι εμπλεκόμενες πλευρές με πολλούς τρόπους ήθελαν να έχουν τον πρώτο ρόλο στη σκηνή. Επιτηδευμένη οργή των συγγενών, βαριές απειλές που στην πραγματικότητα κανείς δεν τις πίστευε, αγωνία του πατέρα του κοριτσιού να βρει όσο το δυνατόν γρηγορότερα την κοπέλα, ώστε να προλάβει την «απώλεια της παρθενιάς της» και να κατοχυρώσει έτσι τη διαπραγματευτική του

ικανότητα στη διαδικασία καθορισμού του τιμήματος εξαγοράς που θα ακολουθούσε, και πολλά άλλα συνιστούσαν το σκηνικό της έντασης, στο οποίο συχνότατα συμμετείχε και η αστυνομία, στην οποία κατήγγειλαν οι γονείς της κοπέλας την «απαγωγή». Στο περιστατικό που προαναφέρθηκε, η αστυνομία αναζητώντας το κορίτσι έγινε ακούσια όργανο της διάθεσης του πατέρα να πιάσει, όσο μπορεί, τον γαμπρό και την οικογένειά του, ώστε να εξασφαλιστεί μεγαλύτερο τίμημα εξαγοράς. Μερικές φορές το ζήτημα κατέληγε στα δικαστήρια, αλλά ο κανόνας ήταν να καταλήγει η υπόθεση σε συμβιβασμό.

5.9 Οι ενδογαμικές πρακτικές των Ρομά

Οι γαμήλιες ανταλλαγές αποτελούν δείκτη πολιτισμικής συνάφειας. Αν τις δούμε μέσα από ένα τέτοιο πρίσμα τότε εξηγούνται και οι - περιορισμένες έστω - ανταλλαγές μεταξύ Ηφαιστου και Αδριανουπόλεως, οι οποίες συμβάλλουν στην άρση της στεγανότητας των δύο πληθυσμών. Αν και οι κάτοικοι του Ηφαιστου δεν δέχονται γενεαλογικούς δεσμούς με την Αδριανουπόλεως, εν τούτοις η πολιτισμική και κοινωνική ομοιότητα, τους επιτρέπει να παντρεύονται μεταξύ τους.

Οι «γαμικές προτιμήσεις», η συχνότητα ή η απουσία τους, αποτελούν και ένα οδηγό ανεύρεσης ιστορικών σχέσεων μεταξύ ομάδων, που αν και απομακρυσμένες γεωγραφικά, εν τούτοις η κοινωνική τους οργάνωση παρουσιάζει μεγάλη ομοιότητα. Τέτοιο παράδειγμα είναι οι γάμοι μεταξύ Ρομά του Ηφαιστου και του Ιδρυμοτείχου. Στην ουσία, όταν παντρεύεται ένα άτομο από τον Ηφαιστο με άλλο από το Ιδρυμοτείχο, δεν κυριαρχεί η αίσθηση ότι το άτομο από τον Ηφαιστο παραβίασε την αρχή της ενδογαμίας, μια και οι Ρομά του Ιδρυμοτείχου προσλαμβάνονται ως σύνολο με τα ίδια κοινωνικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά (τουρκόφωνοι εγκατεστημένοι). Ο Ηφαιστος παρουσιάζεται ενδογαμικός ως προς τη «φυλή» και εξωγαμικός ως προς τον τόπο.

Γάμοι μεταξύ Ρομά διαφορετικών ομάδων, οι οποίοι στο περιβάλλον της Θράκης φαίνονται δύσκολοι, σε άλλα περιβάλλοντα π.χ. στην Αθήνα δεν εμφανίζουν τον ίδιο βαθμό δυσκολίας.

Οι επιγαμίες που ήταν σε θέση να υποδείξουν οι πληροφορητές μεταξύ Ηφαιστου και Αδριανουπόλεως στα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια, ήταν ελάχιστες, σε αντίθεση με τις δύο τελευταίες δεκαετίες, στη διάρκεια των οποίων υπήρξαν δύο ή τρεις δεκάδες περιπτώσεων. Οι κάτοικοι του Ηφαιστου, που έχουν εγκαταλείψει από παλιά τη νομαδική ζωή, υποτιμούν τους Ρομά της Αδριανουπόλεως (οι οποίοι πρόσφατα εγκατέλειψαν τον ημι-νομαδικό) και συχνά τους αποκαλούν Τσιγγάνους (τσιγκενέ). Πρόκειται για διαδεδομένη πρακτική των εγκατεστημένων Τσιγγάνων σε βάρος των σκηνιτών, σαν ένα είδος ενδο-τσιγγάνικου ρατσισμού, ο οποίος συναντάται όχι μόνο στην Ελλάδα, αλλά και στις περιοχές της βόρειας (βουλγαρικής) και ανατολικής (τουρκικής) Θράκης, όπου κατοικούν Ρομά.

Η προβιομηχανική κοινωνική συγκρότηση, το χαμηλό οικονομικό-μορφωτικό επίπεδο, η χαλαρή θρησκευτικότητα, η διατήρηση της μητρικής τσιγγάνικης γλώσσας, οι διαφορετικές παραδόσεις στον τρόπο πρόσληψης της πραγματικότητας και μια σειρά άλλων πολιτισμικών χαρακτηριστικών, είναι στοιχεία που διαφοροποιούν έντονα τους Αδριανουπολίτες από τους τουρκόφωνους Ηφαιστιώτες, η κοινωνία των

οποίων έχει υποστεί μεγάλους δομικούς μετασχηματισμούς. Στην ερώτηση για τους λόγους που εμπόδιζαν στο παρελθόν τις ευρείας κλίμακας επιγαμίες μεταξύ τους, οι απαντήσεις των γεροντότερων (Ήφαιστος) ήταν: *«Αυτοί παλιά δεν είχαν ούτε μέρος, ούτε σπίτι. Πού να τους έβρισκες, για να ζητήσεις το κορίτσι; Και να θέλαμε να παντρευτούμε, δεν μπορούσαμε να συνεννοηθούμε μεταξύ μας. Αυτοί μιλούσαν τσιγγάνικα και εμείς τούρκικα»*. Οι πρακτικές δυσκολίες τις οποίες επικαλείται η συγκεκριμένη αιτιολόγηση, λειτουργούν ως ιδεολογικά στηρίγματα της ενδογαμίας των κατοίκων του Ήφαιστου.

Φαίνεται να υπάρχει μια σχέση μεταξύ του χρόνου μόνιμης εγκατάστασης/αφομοίωσης στις δομές των εγκαταστημένων και του βαθμού επιγαμιών με τους άλλους τσιγγάνικους πληθυσμούς. Στην εξελικτική πορεία από τη σκηνή προς τη μόνιμη κατοικία, δημιουργούνται κύκλοι ομάδων, οι οποίες χρονικά και πολιτισμικά είναι πιο κοντά στο ένα (σκηνή) ή στο άλλο (μόνιμη κατοικία) άκρο. Μεταξύ των ομάδων αυτών δημιουργούνται μεγαλύτερα ποσοστά και προτιμήσεις επιγαμιών, από ότι μεταξύ αυτών που βρίσκονται στα δύο αντίθετα άκρα. Με βάση την ερμηνεία αυτή μπορούμε να εξηγήσουμε το δίκτυο επιγαμιών που έχει αναπτύξει ο Ήφαιστος και η Αδριανουπόλεως στη Θράκη (βλ. πίν. 8 και 9). Τα στοιχεία αφορούν στην περίοδο από Ιανουάριο 1991 έως και Σεπτέμβριο του 1994, και προήλθαν από έρευνα στα οικεία βιβλία του δήμου Κομοτηνής. Πάντως ο συνολικός αριθμός των γάμων στην Αδριανουπόλεως, ανεξάρτητα από τη διαφορά μεγέθους πληθυσμού με τον Ήφαιστο, εμφανίζεται συγκριτικά με τον δεύτερο πολύ μικρός. Ενδεχομένως, οφείλεται αφενός στο ότι η Αδριανουπόλεως επειδή δεν είναι ξεχωριστός οικισμός πολλές φορές (όπως και στα εκλογικά αποτελέσματα) δεν μπορεί να απομονωθεί και άρα στην καταγραφή ενδέχεται να διέφυγαν γάμοι και αφετέρου κάποιοι να μην έχουν δηλωθεί καν στο δήμο Κομοτηνής. Παρόλο αυτά εκτιμούμε ότι και με το συγκεκριμένο μέγεθος καλύπτεται η απαιτούμενη αντιπροσωπευτικότητα για την ασφαλή εξαγωγή συμπερασμάτων.

Στον Ήφαιστο αναφέρθηκαν περιπτώσεις γάμων - ασήμαντες από στατιστική άποψη - με Έλληνες και Τούρκους, καθώς και γάμοι γυναικών που ζουν στην Αθήνα, με πολιτικούς πρόσφυγες από την Τουρκία (πολλούς κουρδικής καταγωγής), στους οποίους μπορεί να ανιχνευθεί μια καιροσκοπική διάσταση, καθώς εξασφάλισαν στους άνδρες το δικαίωμα της νόμιμης παραμονής στην Ελλάδα. Στην Αδριανουπόλεως επίσης αναφέρθηκαν παρόμοιοι γάμοι, οι οποίοι όμως δεν ξεπερνούν τις 4 ή 5 περιπτώσεις την τελευταία δεκαετία. Ο Ήφαιστος και η Αδριανουπόλεως παραμένουν δύο έντονα ενδογαμικές ομάδες.

Η κατάρρευση του πρώην «ανατολικού μπλοκ» είχε ως συνέπεια την αύξηση των επαφών μεταξύ των Ρομά της βουλγαρικής και της ελληνικής Θράκης. Μάλιστα πραγματοποιήθηκαν μερικοί γάμοι με ρόμισες της Βουλγαρίας, οι οποίες εγκαταστάθηκαν στον Ήφαιστο. Σε μία χαρακτηριστική περίπτωση, μία ρόμισσα εγκατέλειψε το σύζυγό της ισχυριζόμενη ότι ενώ στη Βουλγαρία ήταν χριστιανή, εδώ την δήλωσαν ως μουσουλμάνα και επιπλέον της έδιναν *«χάπια για να παχύνει»* για να ανταποκρίνεται στα πρότυπα ομορφιάς που υπάρχουν στον Ήφαιστο, τα οποία βρίσκονται σε αντίθετη κατεύθυνση με τα καλλιγράμμα γυναικεία σώματα που επιβάλλουν οι μοντέρνες αισθητικές. Η αισθητική του Ήφαιστου ανταποκρίνεται στις προπολεμικές δεκαετίες, τότε που το πάχος των γυναικών ήταν αισθητικό πλεονέκτημα και συμβολικά ένδειξη πλούτου και ευζωίας.

Στην Αδριανουπόλεως δεν καταγράφηκαν γάμοι με ρόμισες της Βουλγαρίας, παρά μόνο ένας γάμος με Τσιγγάνα από την Αλβανία. Πάντως οι αλλαγές στους προσανατολισμούς της ενδογαμίας αντανακλώνται σε ένα μοντέρνο τσιγγάνικο τραγούδι, που συνέθεσε και μελοποίησε ρομ οργανοπαίκτης από το Δροσερό:

Στη ρομανί: *-Μο, πάλα, Λέϊλου, κάι τζας;
-Μπουλγκαρία κάι τζαβ Γκαρίπ
-Τε αβάβ μέντα;
-Κι ρομνί μουκέλ τουτ;
-Κα μουκέλμαν μι ρομνί
-Αιντε τζάσταρ
με ρομνάντα κα μουκάβ
μπασκά ρομνί με καλάβ.*

Μετάφραση: *-Ρε, φίλε, Λέϊλου, πού πας;
-Στη Βουλγαρία θα πάω Γκαρίπ
-Να έρθω και εγώ;
-Σε αφήνει η γυναίκα σου;
-Θα με αφήσει η γυναίκα μου
-Αντε πάμε
θα παρατήσω και τη γυναίκα μου
άλλη γυναίκα θα πάρω.*

(το τραγούδι είναι από τις μεγάλες επιτυχίες που μεταδίδονται στις αρχές του 2005, από την εκπομπή Ρομανό Γκιβέ - παραγωγή του πολιτιστικού συλλόγου Ρωμ - σε ιδιωτικό ραδιοφωνικό σταθμό της Κομοτηνής).

Οι υποψήφιοι για γάμο στον Ήφαιστο δεν προτιμούν τις αγροτικές περιοχές της θρακικής υπαίθρου, όπου θεωρούν ότι υποβαθμίζονται κοινωνικά και δυσχεραίνονται οι συνθήκες διαβίωσης (δείγμα γαμήλιας στρατηγικής). Η γειτνίαση του οικισμού με το αστικό κέντρο της Κομοτηνής του δίδει μια υπεροχή έναντι των άλλων οικισμών, οι κάτοικοι των οποίων με μεγαλύτερη ευκολία εγκαθίστανται εδώ μετά το γάμο. Το ισοζύγιο για παράδειγμα μεταξύ Ήφαιστου και Σαπών είναι πλεονασματικό υπέρ του πρώτου, όπου έχουν έρθει περισσότερες νύφες και γαμπροί - τουλάχιστον 40 - σε σύγκριση με αυτούς που εγκαταστάθηκαν στις Σάπες.

Ακόμη μεγαλύτερο πόλο έλξης όμως αποτελεί η Αλεξανδρούπολη, όπου η συνοικία των Ρομά (τουρκόφωνων και λιγοστών πλέον τσιγγανόφωνων) στο τέρμα της οδού Αβαντος είναι ενσωματωμένη πολεοδομικά (το παλαιό τμήμα), σε μεγαλύτερο βαθμό στο αστικό κέντρο από ότι ο Ήφαιστος στην Κομοτηνή. Μάλιστα μια γειτονιά της συνοικίας την ονομάζουν Καλκάντζα (όπως αποκαλούν τον Ήφαιστο οι Ρομά), επειδή εκεί υπήρχε μεγάλη συγκέντρωση γαμπρών ή νυφών από τον Ήφαιστο! Αντίστοιχες προτιμήσεις εκδηλώνονται και για την πόλη της Ξάνθης και ειδικότερα για τις συνοικίες της Ρέμβης (Πούρναλικ) και της Πετρελαιοαποθήκης (Γκαΐχανέ), όπου κατοικούν τουρκόφωνοι Ρομά.

ΠΙΝΑΚΑΣ 8

**Προέλευση και φύλο των Ρομά
που παντρεύτηκαν με Ρομά του Ηφαιστου
(περίοδος Ιαν. 1991-Σεπτ. 1994)**

Τόπος καταγωγής	Άνδρας	Γυναίκα	Σύνολο
Κομοτηνή (Πος Πος, Μαραθώνος)	7	8	15
Σάπες	4	7	11
Αλεξανδρούπολη	7	2	9
Αρατος	7	2	9
Αρίσβη	2	4	6
Ξάνθη (Πετρελαιοαποθήκη, Ρέμβη)	4	1	5
Ίασμος	2	2	4
Αδριανουπόλεως	2	2	4
Φιλύρα	2	2	4
Αμάραντα	2	2	4
Πελαγία	1	2	3
Μίρανα	-	3	3
Μαυρομμάτι	2	-	2
Μωσαικό	1	1	2
Ίσαλος	-	1	1
Ξάνθη (Δροσερό)	1	-	1
Μελέτη	1	-	1
Αγριανή (v. Εβρου)	1	-	1
Λοφάριο	1	-	1
Σέλερο (v. Ξάνθης)	-	1	1
Σάλπη	1	-	1
Βραγιά	-	1	1
Σώστης	1	-	1
Γενισέα (v. Ξάνθης)	1	-	1
Βέννα	1	-	1
Μικρό Πιστό	-	1	1
Βέλκιο	1	-	1
ΣΥΝΟΛΑ	51	42	93

*Ο αριθμός των 93 ξένων ατόμων αφορά ποσοστό 33% επί του συνόλου των 282 (100%), ατόμων που παντρεύτηκαν συνολικά στον Ήφαιστο στην εξεταζόμενη περίοδο. Δηλαδή 189 άτομα με καταγωγή από τον Ήφαιστο και 93 από αλλού.

*Στο σύνολο των 141 γάμων της περιόδου

-ποσοστό 34% (48 γάμοι) ήταν ενδογαμικοί (άνδρας και γυναίκα από τον Ήφαιστο)

-ποσοστό 66% (93 γάμοι) ήταν εξωγαμικοί (ένας από τον Ήφαιστο και άλλος από αλλού)

*Στον Πίνακα 8 δεν φαίνονται τα άτομα που κατάγονται από τον Ήφαιστο αλλά παντρεύτηκαν αλλού, αφού τα στοιχεία αντλούνται από τα βιβλία ληξιαρχικών πράξεων του δήμου Κομοτηνής.

Οι ενδο-τσιγγάνικες ιεραρχήσεις σε ανώτερους και κατώτερους κατόπτριζε ουσιαστικά τον βαθμό ενσωμάτωσης στις κοινωνίες των γηγενών και την οικονομική τους κατάσταση. Στο προαπελευθερωτικό παραδοσιακό πλαίσιο την τελευταία βαθμίδα της κλίμακας κατείχαν οι ράτσες των εμπόρων ζώων και ειδικά των γαϊδουριών, οι οποίοι φημίζονταν για τις ληστρικές τους διαθέσεις. Τους απέφευγαν όχι μόνο οι μη-τσιγγάνοι κάτοικοι των χωριών, όπου μόνο για μικρό χρονικό διάστημα τους επέτρεπαν να εγκατασταθούν, αλλά και όλοι οι άλλοι Ρομά.

ΠΙΝΑΚΑΣ 9

Προέλευση και φύλο των Ρομά που παντρεύτηκαν με Ρομά της Αδριανουπόλεως

(περίοδος Ιαν. 1991-Σεπτ. 1994)

Τόπος καταγωγής	Άνδρας	Γυναίκα	Σύνολο
Δροσερό (ν. Ξάνθης)	7	4	11
Ήφαιστος	-	1	1
Λοφάριο	-	1	1
Αμάραντα	-	1	1
Πολύανθος	-	1	1
Μελέτη	1	-	1
Αρίσβη	-	1	1
Αλβανία	-	1	1
ΣΥΝΟΛΑ	8	10	18

*Ο αριθμός των 18 ξένων ατόμων αφορά ποσοστό 27% επί του συνόλου των 68 ατόμων (100%), που παντρεύτηκαν συνολικά στην Αδριανουπόλεως στην εξεταζόμενη περίοδο. Δηλαδή 50 άτομα με καταγωγή από την Αδριανουπόλεως και 18 από αλλού.

*Στο σύνολο των 34 γάμων της περιόδου

-ποσοστό 47% (16 γάμοι) ήταν ενδογαμικοί (άνδρας και γυναίκα από την Αδριανουπόλεως)

-ποσοστό 53% (18 γάμοι) ήταν εξωγαμικοί (ένας από την Αδριανουπόλεως και άλλος από αλλού)

*Στον Πίνακα 9 δεν φαίνονται τα άτομα που κατάγονται από την Αδριανουπόλεως αλλά παντρεύτηκαν αλλού, αφού τα στοιχεία αντλούνται από τα βιβλία ληξιαρχικών πράξεων του δήμου Κομοτηνής.

Ως περίπτωση ισχυρής ενδογαμίας υποδεικνύεται αυτή των κατασκευαστών χτενιών (από κέρατα ζώων), που έφθασαν από τη Βουλγαρία και εγκαταστάθηκαν στα μουσουλμανικά χωριά Μίσχος και Πολύανθος του νομού Ροδόπης στην περίοδο 1913-1918 (βουλγαρική κατοχή της Θράκης). Ήταν μία ομάδα με υψηλό κύρος στη συνείδηση των Ρομά της Μελέτης, οι οποίοι έλεγαν ότι «αυτοί ούτε έδιναν, ούτε και έπαιρναν από άλλους νύφες».

Είναι χαρακτηριστικό ότι στο Δροσερό της Ξάνθης, όπου κατέληξαν για μόνιμη εγκατάσταση σκηνίτες ή ημιεδραίοι Ρομά διαφορετικών ρατσών (μπαλκαντζία, γκιουμπρετζία, καλαθάδες κλπ.) και παρ' όλο που οι παραδοσιακές δομές των ρατσών τους αποσαφηνώθηκαν, εν τούτοις υπολείμματα της ενδογαμικής ιδεολογίας επηρεάζουν ακόμα τις επιλογές των ατόμων.

Στην Αδριανουπόλεως το επιγαμικό δίκτυο παρουσιάζει μια διαφοροποιημένη εικόνα, αφού το ποσοστό της ενδογαμίας (47%) είναι αισθητά υψηλότερο από αυτό του Ηφαιστου (34%), αλλά και στο σύνολο των εξωγενών γάμων τη συντριπτική πλειοψηφία την κατέχουν άτομα με καταγωγή από το Δροσερό Ξάνθης, γεγονός που υποδηλώνει την πολιτισμική συνάφεια Αδριανουπόλεως και Δροσερού.

Πάντως και οι δύο ομάδες σε μεγάλο βαθμό αποφεύγουν τις επιγαμίες με όλους τους άλλους πληθυσμούς (ελληνικούς και τουρκικούς). Από την άλλη πλευρά πάλι, αποκαλυπτική για το πώς αντιμετωπίζουν οι εγκατεστημένοι πληθυσμοί τους Τσιγγάνους είναι η φράση *«καλύτερα να δώσουμε την κόρη μας σε Τσιγγάνο, παρά σε πρόσφυγα»*, που υποδηλώνει μεν την αντίθεση των εντοπίων της Μακεδονίας προς τους πρόσφυγες, αλλά ταυτόχρονα απηχεί και τα λαϊκά στερεότυπα για τους Τσιγγάνους (Καρακασίδου 2000:277).

Η σκιαγράφηση του επιγαμικού πλέγματος των μουσουλμάνων Ρομά της Θράκης, μας επιτρέπει να διατυπώσουμε την άποψη ότι η γεωγραφική ασυνέχεια των τσιγγάνικων ομάδων γεφυρώνεται από την πολιτισμική συνέχεια (Δροσερό Ξάνθης-Αδριανουπόλεως Κομοτηνής) και αντίστροφα η γεωγραφική συνέχεια μπορεί να μηδενισθεί από την πολιτισμική ασυνέχεια (Αδριανουπόλεως Κομοτηνής-Ηφαιστος Κομοτηνής).

Μία πρώιμη περίπτωση τσιγγάνικης εξωγαμίας, με βάση τουλάχιστον τις μέχρι σήμερα γνωστές πηγές, μαρτυρείται στην ενετοκρατούμενη Κέρκυρα (στο Feudum Aciganorum), από το 1645 και μετά. Οι αρχαιακές πηγές αναφέρονται σε μικτούς γάμους μεταξύ Τσιγγάνων και εντοπίων κατοίκων, οι οποίοι σταδιακά αυξάνονται, ενώ ταυτόχρονα μειώνονται σημαντικά οι γαμήλιες πράξεις μεταξύ των τσιγγάνικων οικογενειών (Αθανασοπούλου 2001:22).

Οι Ρομά της βόρειας/βουλγαρικής Θράκης, αν και ιδεολογικά είναι ενδογαμικοί, εν τούτοις στην πράξη δεν φαίνεται να θεωρούν ως μεγάλο πρόβλημα την εξωγαμία. Στα τέλη της δεκαετίας του 1990, σε οικισμούς Τσιγγάνων υπήρχαν νύφες βουλγαρικής καταγωγής (Πέστερα, Τεκέτο, Μπολιάρτζι, συνοικία Σεκέρ Μαλεσί της Φιλιππούπολης κλπ). Οι ίδιοι αναφέρουν ότι *«όποιος αγαπάει κάποια την παίρνει, είτε είναι βουλγάρα, είτε τσιγγάνα, είτε τουρκάλα»* (Τεκέτο 2001). Θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε ότι υπάρχει σχετική ενδογαμία και ελεγχόμενη εξωγαμία. Υπήρξαν περιπτώσεις εγκατεστημένων Ρομά πληροφορητών, οι οποίοι έδειχναν μεγαλύτερη αντιπάθεια προς τους «ομόφυλούς τους» σκηνίτες παρά στους μη-τσιγγάνους. Τους σκηνίτες τους αποκαλούν υποτιμητικά τσεργκάρ (σκηνίτες, κουρελήδες) (χωριό Μπολιάρτζι, βουλγαρικής Θράκης). Στην ανατολική/τουρκική Θράκη οι επιγαμίες μεταξύ Τούρκων και Τσιγγάνων είναι σπάνιες: *«δεν παντρενόμαστε μαζί τους»* (Χάφσα 1998).

Στις μικρές ομάδες η ενδογαμία βοηθούσε στη διατήρηση ενός «πληθυσμιακού ισοζυγίου», καθώς περιόριζε τις ενδεχόμενες απώλειες μελών μέσω των επιγαμιών με μέλη άλλων εθνοτικών ομάδων, γεγονός που θα μπορούσε να υπονομεύσει την αριθμητική ευρωστία τους. Σε επίπεδο σχέσεων μεταξύ των διαφορετικών τσιγγάνικων ομάδων, η τήρηση της ενδογαμίας ενισχύει περισσότερο την μεταξύ τους διαφορετικότητα, παρά την ενότητα.

Η στρατηγική της επαγγελματικής ενδογαμίας των ρατσών υπαγορευόταν και από την ανάγκη να διατηρήσουν το οικονομικο-κοινωνικό τους στάτους έναντι των άλλων

οικονομικών και κοινωνικών ομάδων. Πέραν του ότι η ενδογαμία είναι το κατεξοχήν γνώρισμα εσωστρέφειας των κοινωνικών ομάδων, παρέχει το πλεονέκτημα της προαγωγής της εσωτερικής συνοχής της ομάδας μέσω των δεσμών εξ αγκιστείας που δημιουργεί. Πολλές ευρωπαϊκές αγροτικές κοινότητες τηρούσαν στο παρελθόν μια αυστηρή τοπική ενδογαμία, συχνά σε ένα επίπεδο 4-20 γειτονικών χωριών.

Πλέον, υπό την πίεση των συνθηκών, πραγματοποιείται μία σχετική μετάβαση από την ενδογαμία στην εξωγαμία. Η γεωγραφική κινητικότητα και η μετανάστευση πλήττουν ιδεολογικά την ενδογαμία, η οποία φαίνεται να χάνει τον απόλυτο χαρακτήρα της και εμφανίζεται ένας μεγαλύτερος βαθμός ανεξαρτησίας στην επιλογή του συντρόφου. Μία χαρακτηριστική περίπτωση εξωγαμίας είναι αυτή που πραγματοποιήθηκε το 1997, όταν ρόμισσα του Ιάσμου παντρεύτηκε Πομάκο από την Ξάνθη. Μεταξύ τους, λόγω της αμοιβαίας γλωσσικής άγνοιας, δεν μιλούσαν ούτε πομάκικα, ούτε τσιγγάνικα, ούτε τουρκικά, αλλά ελληνικά. Τα ελληνικά ήταν η *lingua franca* του ζευγαριού.

5.10 Κοινότητα - συνοχή - μετασχηματισμός

Την σύγχρονη τσιγγάνικη κοινότητα την αντιμετωπίζουμε ως μικρό τμήμα του ευρύτερου πλέγματος κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών σχέσεων που έχουν διαμορφωθεί, και εξετάζοντας τον τρόπο λειτουργίας της, τη δυναμική και τον τρόπο ενσωμάτωσής της σε αυτό το πλέγμα, ερχόμαστε αντιμέτωποι με τα φαινόμενα του κοινωνικού και οικονομικού της μετασχηματισμού, τις μετεξελίξεις του περιεχομένου της ταυτότητας και πλήθους άλλων φαινομένων.

Η τσιγγάνικη κοινότητα δεν είναι απλά ένας «οικισμένος» χώρος με κοινωνικές, οικονομικές, πολιτικές και πολιτισμικές λειτουργίες, αλλά μια πραγματικότητα τόσο σε βιωματικό, όσο και σε επίπεδο συνείδησης. Η τσιγγάνικη κοινότητα είναι ένα σύγχρονο μόρφωμα διάδοχος των ευρύτερων συγγενειακών δικτύων και των πολυκερματισμένων ρατσών. Είναι οι νέοι οικισμοί, τα νέα τσιγγάνικα χωνευτήρια (Αδριανουπόλεως, Δροσερό κλπ), όπου ποικίλης πολιτισμικής και γεωγραφικής προέλευσης ομάδες Ρομά έχουν εγκατασταθεί και μέσα από την κοινωνική αλληλεπίδραση, την πολιτισμική όσμωση και τις μεταξύ τους επιγαμίες, αναδύονται νέες ταυτότητες με στοιχεία όχι μόνο εθνοτικά, αλλά και τοπικά (εθνοτοπικές). Για μεθοδολογικούς σκοπούς σε πολλά σημεία είμαστε υποχρεωμένοι να ταυτίζουμε την κοινότητα με την παραδοσιακή (α-τοπική) ομάδα στην οποία αναφερόμαστε σε άλλα σημεία και η οποία είναι πρωτογενές συστατικό των σύγχρονων εθνοτοπικών ομάδων.

Οι τσιγγάνικες κοινότητες είναι κοινωνικοί σχηματισμοί μικρής κλίμακας, όπου όλα τα μέλη είναι μεταξύ τους αναγνωρίσιμα, η επικοινωνία είναι άμεση και στηρίζεται στις προσωπικές επαφές, είναι αυτό που ο Λεβί-Στρώς ονόμαζε «αυθεντική», όπου οι άνθρωποι έχουν άμεση και συγκεκριμένη γνώση ο ένας του άλλου, σε αντίθεση με τις σύγχρονες πολυάριθμες κοινωνίες (Λεβί-Στρώς 1977:33).

Η τσιγγάνικη κοινότητα δεν είναι δυνατόν να εξετάζεται ρομαντικά και έξω από τα χωροχρονικά της πλαίσια, έξω από την ευρύτερη κοινωνία όπου ανήκει. Υπήρχε στο παρελθόν και υπάρχει, μια διαλεκτική σχέση της τσιγγάνικης κοινότητας με αυτές των άλλων πληθυσμών. Έτσι μόνο μπορούμε να έχουμε μια συνολική θέαση του αντικειμένου της μελέτης μας. Ο χώρος των τσιγγάνικων κοινοτήτων παραμένει ένας προνομιακός χώρος έρευνας, γιατί παρ' όλη την αποδιάθρωση της παραδοσιακής κοινότητας επιβιώνουν στοιχεία από την «παραδοσιακή» κοινωνική συγκρότηση.

Από ψυχολογική άποψη, η κοινότητα με τις σχέσεις αλληλεγγύης και της κοινωνικής συνοχής που τη διέπουν, είναι πλαίσιο που προσφέρει ασφάλεια στο

άτομο, και σε διάφορες μορφές, σε σύγχρονα μοντέλα, η κοινότητα είναι πεδίο αποκατάστασης ψυχικής υγείας, αφού η συλλογική ζωή αντιπαράκειται στην απομόνωση και η κοινωνική αποδοχή στην κοινωνική περιθωριοποίηση (Νιτσιάκος 1995:16). Η διάσταση αυτή αποδίδει και τη σημασία σε ψυχικό επίπεδο της τσιγγάνικης κοινότητας. Η σπουδαιότητά της μεγαλώνει στο παραδοσιακό κοινωνικό πλαίσιο, όπου η τύχη του Ρομ έξω από τα όρια της δικής του ομάδας ήταν αμφίβολη.

Εντυπωσιακό στοιχείο της σημασίας που έχει η κοινότητα είναι η στάση πολλών Ρομά της Αδριανουπόλεως, οι οποίοι αρνήθηκαν να επωφεληθούν από τα δάνεια που χορηγήθηκαν για τους Τσιγγάνους, επειδή φοβούνταν ότι εάν αγόραζαν σπίτι αλλού, έξω από τα αυθαίρετα παραπήγματα, θα υποχρεώνονταν να αποκοπούν από την κοινότητα, προοπτική που τους τρόμαζε ακυρώνοντας κάθε διάθεση αξιοποίησης του ευεργετικού μέτρου της Πολιτείας. Η κοινότητα είναι ο κόσμος τους. Η αμοιβαίότητα σε συναισθηματικό, συμβολικό και υλικό επίπεδο και το κοινό σύστημα αξιών, καθιστούν την ομάδα μοναδικό και αναντικατάστατο κοινωνικό χώρο, στον οποίο επιθυμούν να διαγράψουν όλο τον βιολογικό τους κύκλο.

Ακόμα και στους οικισμούς-δορυφόρους (αποτελούμενους από μερικές δεκάδες σπίτια) που έχουν δημιουργηθεί περιμετρικά της Αδριανουπόλεως (Ανάχωμα, οδός Δωδεκανήσου, περιοχή πίσω από το γήπεδο, πομάκινη συνοικία) αναπαράγουν μικρογραφίες του μητρικού οικισμού και ως δομημένο περιβάλλον και ως κοινωνικές σχέσεις. Σε κάθε περίπτωση η ομάδα αναδιοργανώνεται με μεγάλη ευκολία, σε χώρους όπου μέλη της θα βρεθούν απομονωμένα, όπως π.χ. στη λαϊκή αγορά μιας ξένης πόλης, στον προθάλαμο ενός νοσοκομείου, όπου ομαδικά θα επισκεφθούν τον άρρωστο και θα αναπαραστήσουν γρήγορα ένα μικροπεριβάλλον όμοιο του οικισμού προέλευσης.

Η ανασφάλεια, γνώρισμα των νομάδων που κινούνται σταθερά μέσα σε ένα κόσμο αβεβαιωτήτων, διατηρείται ζωντανή στην Αδριανουπόλεως και ενδυναμώνεται από το κλίμα προσωρινότητας που είναι διάχυτο τα τελευταία χρόνια, ως συνέπεια του διαρκώς αναβαλλόμενου σχεδίου μετεγκατάστασής τους.

Στο Γκάζι, στον Βοτανικό και σ' άλλες περιοχές της Αθήνας, όπου ζουν μετανάστες από τον Ήφαιστο, έχουν μετεμφυτεύσει μορφές κοινωνικότητας από τον οικισμό καταγωγής και τελικά πραγματοποιούν μία συμβολική ανασυγκρότηση την κοινοτικής ζωής του Ηφαιστού, ακόμα και σε επίπεδο πολιτιστικών συλλόγων που έχουν ιδρυθεί εκεί. Το όραμα των περισσότερων παραμένει η επιστροφή στον οικισμό και πολλοί από αυτούς, οι οποίοι στα μέσα της δεκαετίας του 1980 είχαν διοριστεί υπάλληλοι σε τράπεζες και οργανισμούς, είτε έχουν ζητήσει μεταθέσεις και επέστρεψαν, είτε περιμένουν τη συνταξιοδότηση, για να εγκαταλείψουν την Αθήνα.

Η κοινότητα ως ιστορική κατηγορία, η οποία λειτουργεί σε σχέση αμφίδρομης επιρροής με το κοινωνικό της πλαίσιο, έχει τη δική της διαδρομή και της φάσεις της ιστορικής της εξέλιξης. Οι μορφές και ο χαρακτήρας της μεταβάλλονται μέσα στον χρόνο σε συνάρτηση πάντα με το περιβάλλον της. Η ανάπτυξη της βιομηχανίας σήμανε, όπως και για πολλές άλλες κοινότητες, την κατάρρευση του κοινωνικού ιστού, πάνω στον οποίο στηρίχτηκε η λειτουργία τους για πολλούς αιώνες. Ο προβληματισμός που αναδύεται σήμερα, όταν παρατηρεί κανείς τις τσιγγάνικες κοινότητες της Θράκης, συνοψίζεται στο ερώτημα: οι αλλαγές που βιώνουν είναι τόσο βαθιές, ώστε να εκθεμελιώσουν όλο το κοινωνικό μόρφωμα (το οποίο θα πάψει να υπάρχει και ως δεδομένη μορφή, αλλά και ως προς τα επιμέρους συστατικά του στοιχεία) ή απλώς ό,τι συμβαίνει είναι μια φάση εξέλιξης των τσιγγάνικων κοινωνιών, που προσαρμόζονται στις συνθήκες και προχωρούν σε νέα πρότυπα και μορφές κοινωνικής οργάνωσης; Άλλες παραδοσιακές κοινότητες του ελληνικού χώρου, μέσα από τις διαδικασίες της δημογραφικής αποψίλωσης και της εξόδου στα μεγάλα αστικά

κέντρα, έχασαν για πάντα την υλική τους υπόσταση και είναι βέβαιο ότι θα εξαφανισθούν. Με τους Ρομά τουλάχιστον των δύο υπό μελέτη οικισμών δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο, αφού αναπαράγονται βιολογικά (διατηρώντας σε εξαιρετικά υψηλά ποσοστά την ενδογαμία), αλλά και κοινωνικά, με όλους τους μετασχηματισμούς που θα μας απασχολήσουν.

Τα δεδομένα της εμπειρικής έρευνας σήμερα δεν βοηθούν ιδιαίτερα στην ανασύνθεση της ιστορίας, της γένεσης και της εξέλιξης των διαφόρων κοινωνικών τους θεσμών. Μόνο με αμφίβολες πολλές φορές υποθέσεις μπορούμε να βυθομετρήσουμε το σκοτεινό κοινωνικό τους παρελθόν. Και όσο και αν η εξελικτική θεώρηση, σύμφωνα με την οποία οι κοινωνίες εξελίσσονται κατά ένα γραμμικό τρόπο με αποκορύφωμα τις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, έχει αναιρεθεί (Νιτσιάκος 1995:18), εν τούτοις μας βοηθάει να αντιληφθούμε μακροσκοπικά την εξέλιξη των κοινωνιών τους, έχοντας πάντα υπόψιν τον ιστορικό και κοινωνικό τους περίγυρο. Ο θεσμός της τσιγγάνικης τσέργας (ομάδας συνεργασίας για συγκεκριμένη, αγροτική κυρίως, εργασία) για παράδειγμα, δεν είναι ένα αυθαίρετο α-χρονικό και α-τοπικό κατασκεύασμα, αλλά η τσιγγάνικη απάντηση στις ανάγκες της παραδοσιακής αγροτικής οικονομίας, έχοντας υπόψιν ότι στο ίδιο πλαίσιο και οι άλλες, οι μη τσιγγάνικες ομάδες, ανέπτυξαν θεσμούς όπως τα εσνάφια, τα μπουλούκια των περιφερόμενων μαστόρων κλπ.

Σε περιπτώσεις όπου οι απόπειρες προσαρμογής στις νέες συνθήκες οδηγούν σε αδιέξοδο, τότε οι ομάδες μέσα από τη δημογραφική αιμορραγία, κινδυνεύουν να χάσουν ακόμα και την υλική τους υπόσταση, όπως συνέβη για παράδειγμα σε τσιγγάνικες κοινότητες του νομού Έβρου (Αβδέλα, Πολιά, Αγγιάνη κ.α.).

Η ισότητα στο εσωτερικό της ομάδας ήταν μια γενική αρχή, όπως και η σύμμετρη σχεδόν συμμετοχή της γυναίκας σε πολλές υποθέσεις του ανδρικού φύλου. Η αφοσίωση στην παραδοσιακή νομαδική ομάδα έπαιρνε ουσιαστικό, αλλά και συμβολικό χαρακτήρα, με το μοίρασμα της τροφής ή ακόμα με την υιοθέτηση παιδιών που για κάποιους λόγους έμεναν ορφανά. Το μοίρασμα της τροφής ή άλλων αγαθών είναι μια διαδεδομένη πρακτική με βαθιά ανθρωπολογικό χαρακτήρα μεταξύ πολλών λαών, όπως των Βουσμάτων στην Αφρική (Μιχαήλ 2003:55). Είναι πράξη κοινωνικής αλληλεγγύης και αφοσίωσης στην ομάδα. Μια σύγχρονη εκδοχή της πρακτικής αυτής επιβιώνει μεταξύ των Ρομά κυρίως της Αδριανουπόλεως, όπου το αγαθό που πολλοί δεν διστάζουν να μοιραστούν είναι το χρήμα. Ακόμα και η συσώρευση του χρήματος δεν γίνεται μέσα από μια λογική πλεονεξίας δυτικού τύπου, αλλά ως μια ασφαλιστική δικλείδα...όπως το αυξανόμενο μέγεθος των κοπαδιών των κτηνοτρόφων της ανατολικής Αφρικής, οι οποίοι πωλούν τα ζώα μόνον όταν οι ίδιοι έχουν ανάγκη και όχι όταν ανεβαίνουν οι τιμές στην αγορά. Αυτή η στρατηγική ερμηνεύει ενδεχομένως σε ένα βαθμό και τη στάση κάποιων πρόσφατα εγκατεστημένων Ρομά, οι οποίοι εργάζονται μόνο για όσο διάστημα χρειάζεται, για να καλύψουν κάποια συγκεκριμένη ανάγκη, και στη συνέχεια εγκαταλείπουν τη δουλειά, μέχρι η επόμενη ανάγκη να διαδεχθεί αναπόφευκτα την προηγούμενη κ.ο.κ. Η δυτική λογική αποδίδει με δικά της κριτήρια μια τέτοια συμπεριφορά στην τεμπελιά, χωρίς να είναι σε θέση να διακρίνει το πολιτισμικό υπόβαθρο του πρώην νομάδα Τσιγγάνου, που επηρεάζει ακόμα τη συμπεριφορά του και τον δυσκολεύει να προσαρμοστεί στον νέο κόσμο. Ένας τέτοιος Τσιγγάνος είναι ατελώς αφομοιωμένος στον καπιταλιστικό κόσμο.

Στη ζωή μιας μερίδας Τσιγγάνων ρομαντικές αλλά και «αιρετικές» πολιτικές απόψεις θα έβρισκαν τη δικαίωσή τους. Ο Βανεγκέμ στο «Έγχειρίδιο της εκλεπτυσμένης τεμπελιάς», διατυπώνοντας απόψεις σαν τις ακόλουθες, θα μπορούσε κάλλιστα να περιγράφει τους Τσιγγάνους: «*μέσα σε μια κοινωνία που μας διχάζει ακατάπανστα, πώς είναι δυνατόν να πλησιάζουμε τον εαυτό μας;*» ή «*...αντιλαμβάνόταν*

ορθά, στην τέχνη του να μην κάνεις τίποτα, το σημάδι μιας συνείδησης πραγματικά απελευθερωμένης από τους πολυάριθμους καταναγκασμούς...» και αλλού «αρχίζει να ανακαλύπτει εντυπωσιακά πράγματα: τη δύση του ήλιου, το παιχνίδισμα του φωτός κάτω από τα δένδρα, τη μυρωδιά της θάλασσας...το τραγούδι των βατράχων...τις ονειροπολήσεις...την ώρα της πρωινής ή της εσπερινής δροσιάς» (Βανεγκέμ 1997:14,18).

Η έλλειψη στοιχείων για την κοινωνική οργάνωση των Ρομά, για παράδειγμα στον 19^ο αιώνα, περιορίζει τη δυνατότητα να περιγράψουμε τις αλλαγές σε διαχρονική κλίμακα. Για τη θεωρητική αναπαράσταση της παραδοσιακής τσιγγάνικης κοινότητας της οθωμανικής περιόδου είναι αναγκαία η ανίχνευση της ιστορικότητας των κοινωνικών δομών. Για τη θεώρησή τους απαιτείται όχι μια στατική, αλλά μια δυναμική προοπτική σε βάθος χρόνου, η περιγραφή αυτού που ονομάζουμε «δομικός χρόνος», δηλ. του χρόνου γένεσης και διάρκειας των δομών. Μπορούμε όμως να υποθέσουμε ότι το κοινωνικό σύστημα που έχει μπει στη διαδικασία μεταβολής, παρέμεινε «αναλλοίωτο» μέχρι τουλάχιστον τους βαλκανικούς πολέμους;

Οι κοινότητές τους, έστω και με μεγάλες χρονικές υστερήσεις, εξελίσσονται παρακολουθώντας τις ευρύτερες κοινωνίες μέσα στις οποίες κινούνται. Επιπλέον, δεν χαρακτηρίζονται όλες από ταυτόσημες κοινωνικές σχέσεις, ούτε καν στην ίδια περιοχή.

Η βαθύτερη κατανόηση της τσιγγάνικης κοινότητας προϋποθέτει αντίστοιχο επίπεδο κατανόησης της οθωμανικής κοινωνίας (για την οθωμανική και τη σύγχρονη τουρκική κοινωνία βλ. ενδεικτικά Ancioğlu 1995, Kongar 1997). Ποιες ήταν για παράδειγμα οι κοινωνιολογικές/δομικές συνέπειες της απαγόρευσης χρήσης γρήγορων μεταφορικών ζώων; Ο σουλτάνος Σουλεϊμάν ο Νομοθέτης με επιστολή του, το 1552, προς τον διοικητή και ιεροδίκη της περιοχής Σαράντα Εκκλησιών (Ανατ. Θράκης) διέταξε να ασκηθεί πολιτική υποχρεωτικής εγκατάστασης των Τσιγγάνων: να τους απαγορευθεί να υπεύουν γρήγορα μέσα μετακίνησης (άλογα), να υποχρεωθούν να χρησιμοποιούν γαϊδούρια και βόδια, ώστε να μην περιφέρονται διαπράττοντας κλοπές και ληστείες στις επαρχίες και να ασχοληθούν με τη γεωργία. Στο φιρμάνι του σουλτάνου Σουλεϊμάν του Νομοθέτη μπορούμε να εντοπίσουμε έναν από τους σπουδαιότερους παράγοντες μετασχηματισμού των τσιγγάνικων κοινωνιών στους αιώνες που ακολούθησαν. Όσοι τελικά εγκαταστάθηκαν στα χωριά και τις πόλεις της Θράκης, ενσωματώθηκαν σε μεγαλύτερο βαθμό στην περιβάλλουσα κοινωνία και είναι αυτοί που πρώτοι εγκατέλειψαν τη ρομανί για να υιοθετήσουν την τουρκική. Πιθανότατα απόγονοι τέτοιων πληθυσμών είναι οι κάτοικοι του Ηφαίστου, τους οποίους άλλωστε οι «πρόσφατα» εγκατεστημένοι νομάδες (Αδριανουπόλεως) τους αποκαλούν γερλία (δηλ ντόπιους, εγκατεστημένους, μη μετακινούμενους), όπως και τους ομόφυλούς τους στη νότια Βουλγαρία από όπου προέρχονται οι πρόγονοι των Ηφαιστιωτών (Λιάπης 1998:18).

Το οθωμανικό φιρμάνι, ευνόησε πιθανότατα και μια ενδιάμεση κατάσταση, ένα ημινομαδισμό, όπου το χειμώνα υπάρχει μόνιμη κατοικία σε συγκεκριμένο τόπο, αλλά από την άνοιξη ξεκινά μια περιυλάνηση που διαρκεί μέχρι τον επόμενο χειμώνα, οπότε και επιστρέφουν στον τόπο τους. Τη μορφή αυτή του ημινομαδισμού τη βίωναν μέχρι την απελευθέρωση μεγάλα τμήματα των τσιγγάνικων πληθυσμών.

Θα είχαν διαμορφωθεί τόσο πρώιμα οι συνθήκες εγκατάστασης των Ρομά, εάν δεν υπήρχε το σουλτανικό φιρμάνι του 16ου αι.; Σύμφωνα με μία άποψη, που αναφέρεται στο νομαδισμό «τις αιτίες ...της ύπαρξης νομάδων στον ελλαδικό χώρο πρέπει να τις αναζητήσουμε (με δεδομένο τον οικολογικό παράγοντα) στην πολιτική, οικονομική και κοινωνική ιστορία κι όχι στα γονιδιά τους» (Ψυχογιός 1987:111).

Ανάλογες ή και βαθύτερες ήταν οι δομικές συνέπειες του εξισλαμισμού σε όλο το εύρος της κοινωνίας και των αντιλήψεών τους. Άλλωστε το ισλάμ όρθωσε ένα ψηλό και αδιαπέραστο τείχος, ισχυρό μέχρι σήμερα, διαιρώντας τους Ρομά σε χριστιανούς και μουσουλμάνους.

Ο κάθε Τσιγγάνος είναι ένα αναπόσπαστο κομμάτι από την ομάδα, δεμένος με αυτήν με ισχυρούς δεσμούς. Όπως προαναφέρθηκε, όταν απειλείται ένα μέλος, αυτόματα η απειλή διαχέεται σε όλα τα μέλη τα οποία αισθάνονται αλληλέγγυα. Αυτός είναι και ο λόγος που, όταν ξεσπάσει διαμάχη μεταξύ ενός Τσιγγάνου και μη Τσιγγάνου, θα σπεύσουν να τον ενισχύσουν οι Τσιγγάνοι που βρίσκονται τριγύρω. Τέτοια περιστατικά έχουν συμβεί μεταξύ Τσιγγάνων και μη Τσιγγάνων σε λαϊκές αγορές, σε πανηγύρια κ.α. Στην αστική κοινωνία η απειλή σε βάρος ενός ατόμου είναι προσωπική και δεν έχει να κάνει με τα υπόλοιπα μέλη. Την υπεράσπιση του απειλούμενου μέλους θα την αναλάβει ο κρατικός μηχανισμός και οι νόμοι, ενώ στην παραδοσιακή ομάδα τα ίδια τα μέλη της κοινότητας.

Στα καφενεία, στα στέκια, στις τσέργκες, στο πάρκο, στις συχνές ανταλλαγές επισκέψεων στα σπίτια, στους γάμους, στις κηδείες, στους ποδοσφαιρικούς αγώνες, εκδηλώνεται αυθόρμητα το πολιτισμικό τους δυναμικό και οι χώροι αυτοί μετατρέπονται περιστασιακά ή σε μόνιμη βάση σε χώρους έκφρασης συλλογικότητας και κοινωνικής δράσης. Ιδιαίτερα στις κηδείες, όπου πολλοί άνθρωποι ξενυχτούν στο σπίτι του νεκρού, αναπτύσσονται μακρές συζητήσεις πάνω σε όλα τα θέματα που αφορούν την κοινότητα. Οι κηδείες, χάρη στο συγκινησιακό κλίμα που προκαλούν από το φόβο του θανάτου και την απώλεια ενός μέλους της ομάδας, πέρα από το γεγονός ότι ανανεώνουν και συσφίγγουν τις σχέσεις, ενεργοποιούν και τα αμυντικά ανακλαστικά της ομάδας - και εκεί τα άτομα με κύρος και επιρροή θα επιλύσουν θέματα που αφορούν στην κοινωνική συνοχή και που σε άλλους χώρους θα ήταν δύσκολο να τεθούν πειθαρχημένα και χωρίς το φόβο της βίαιης σύγκρουσης. Οι κηδείες αποτελούν κορυφαίες εκδηλώσεις επικοινωνίας των μελών μέσα σε συνθήκες άνεσης χρόνου (ολονυκτίες), έκφρασης αλληλεγγύης και επιβεβλημένης νηφαλιότητας και χαμηλών - ουσιαστικά και μεταφορικά - τόνων. Είναι ένα πεδίο ουσιαστικού και δυναμικού εσωτερικού διαλόγου της ομάδας, μία οιονεί λαϊκή συνέλευση όπου λαμβάνονται αποφάσεις για την ομάδα και διαμορφώνονται οι συλλογικές αντιλήψεις των μελών της. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι την εποχή που σοβούσε η μάχη της ταυτότητας στον Ήφαιστο, μετά από κάθε κηδεία όπου συζητούντο τα επίμαχα θέματα, ακολουθούσε την επομένη και μετά τη λήξη της κηδείας μία γενική ένταση στον συνοικισμό, καθώς οι «τσιγγανομάχοι» είχαν βρει την προηγούμενη νύκτα πρόσφορο πεδίο για την ανάπτυξη των επιχειρημάτων τους. Η κηδεία είναι τρόπον τινά ένα από τα υποκατάστατα (μαζί με τα καφενεία) της «συνέλευσης των γερόντων», που πιθανότατα υπήρχε σε προηγούμενα ιστορικά στάδια της ομάδας.

Ο κοινωνικός έλεγχος της ομάδας από τους γεροντότερους αλλά και από το σύνολο της κοινής γνώμης είναι αυτός που παίζει πιο καθοριστικό ρόλο στην καθημερινή ζωή της Αδριανουπόλεως, παρά ο νομικός. Στα όρια της κοινότητας, αυτό που βαραίνει στη συνείδηση των ατόμων είναι η γνώμη της κοινότητας. Ο νομικός έλεγχος δεν έχει απομειωθεί στο αξιολογικό τους σύστημα και μάλλον υπολείπεται σε πολλά επίπεδα σε ισχύ από τον παραδοσιακό. Και επειδή ακριβώς δεν έχουν εσωτερικεύσει τις αρχές της αστικής κοινωνίας, ρέπουν ευκολότερα σε συμπεριφορές που με τα αστικά πρότυπα κρίνονται παραβατικές, ενώ με τα παραδοσιακά θεωρούνται συχνά νόμιμες στρατηγικές επιβίωσης και προσαρμογής σε εχθρικά περιβάλλοντα. Η αίσθηση της παράβασης και της ενοχής του ατόμου είναι διαφορετική σε μια τσιγγάνικη κοινότητα. Η παράβαση του νόμου δεν προκαλεί τον κοινωνικό έλεγχο, ενώ η παράβαση του κώδικα συμπεριφοράς της ομάδας επιφέρει σκληρές ποινές και απόρριψη. Ο φόβος του

κοινωνικού ελέγχου προσδιορίζει την συμπεριφορά του ατόμου, αλλά συμβάλλει και στην ανάπτυξη της ομοιογένειας και της ομοιομορφίας της ομάδας. Είναι στοιχείο συνοχής, δύναμη αντίστασης στην αποσύνθεση και στους εξωτερικούς και εσωτερικούς κινδύνους.

Σε πολλές παραδοσιακές ομάδες η πολιτισμική νοηματοδότηση τέτοιων «παραβατικών» συμπεριφορών είναι εντελώς διαφορετική από τη δική μας. Στη γλώσσα των Τουαρέγκ για παράδειγμα, οι έννοιες «είναι ελεύθερος» και «είναι κλέφτης», εκφράζονται με το ίδιο ρήμα (Iohagh), γεγονός που υποδηλώνει την κλεψιά ως κοινωνική αξία (Μιχαήλ 2003:125)

Επιπλέον η παραβατικότητα δεν είναι πάντα ένας συνειδητός εκτροχιασμός από τις κρατούσες ηθικές αξίες, επειδή ακριβώς ως αδύναμη και εκτεθειμένη σε κάθε κίνδυνο εκμετάλλευσης ομάδα, είναι αδύνατο με ισότιμους όρους να κινηθεί μέσα στην αγορά. Ο δόλος ή ακόμα και η κλεψιά σε ορισμένες της εκφάνσεις, θα μπορούσε να αντιμετωπιστεί ως μηχανισμός άμυνας, προσαρμογής και επιβίωσης. Οι υπόλοιποι πληθυσμοί όμως αναπόφευκτα την ερμηνεύουν διαφορετικά! Η λαϊκή φράση «το έχει στο αίμα του ο γύφτος», π.χ. την κλεψιά, ενώ υποτίθεται ότι περιγράφει κάποιο βιολογικό γονίδιο, στην πραγματικότητα αναφέρεται σε κοινωνιολογικό «γονίδιο», απαραίτητο, για να επιβιώσουν ανάμεσα σε πληθυσμούς με πολύ ανώτερη οικονομική κατάσταση. Πώς άλλωστε να εργαστούν ισότιμα, παραγωγικά και με δυτικού τύπου συνέπεια, όταν διατρέφονται άθλια, ζουν σε συνθήκες «αταξίας», μαστίζονται από αρρώστειες, οι προσωπικές τους σχέσεις είναι συνήθως σε ένταση, νιώθουν αβεβαιότητα κλπ.

Η αντίφαση συνίσταται στο γεγονός ότι, ενώ καταναλώνουν ως αστοί, εργάζονται με λογικές προβιομηχανικής εποχής. Ένα καθημερινό παιχνίδι του χθες με το σήμερα. Όσο το χθες διεκδικεί τα πρωτεία του, τόσο απομακρύνονται από την καλπάζουσα σε εξελίξεις σύγχρονη πραγματικότητα. Η απόσταση από τους άλλους αυξάνει σε όλα τα πεδία.

Ο κοινωνικός έλεγχος της ομάδας θέτει κανόνες δημόσιας συμπεριφοράς, διαμορφώνει αντιλήψεις και στάσεις ζωής. Η ένταξη στην ομοιομορφία της ομάδας και η αποφυγή των αποκλίσεων από το κοινωνικώς αποδεκτό, προφυλάσσει το άτομο από την απομόνωση και τον ψόγο και του εξασφαλίζει το αγαθό της απρόσκοπτης συμμετοχής στην κοινωνική ζωή της κοινότητας. Η ζωή έξω από τα όρια της κοινότητας, στο αστικό περιβάλλον, όπου όλες οι αξίες διαφέρουν, είναι μάλλον μια περιπέτεια, που δεν μπορεί να αντιμετωπίσει μόνος του ο Τσιγγάνος. Το άτομο αισθάνεται ασφάλεια μόνο μέσα στην ομάδα, ενώ κάθε φορά που κάποιος ή κάποιοι σταθούν ενάντια στο ρεύμα, υφίστανται την ορμή όλης της κοινότητας η οποία συνήθως με την ισχύ που της προσδίδει το μέγεθός της και η νομιμοποίηση των θέσεων της πάνω στις παραδόσεις και τη συλλογική συνείδηση, θα εξέλθει νικήτρια.

Σε τέτοιες συνθήκες μοντέρνας κοινωνικής απειλής, όπου οι αγράμματοι και ημιμαθείς Ρομά δεν μπορούν να συναγωνιστούν ισότιμα στην αγορά εργασίας κανέναν άλλον, το συγγενειακό δίκτυο γίνεται ταυτόχρονα σανίδα σωτηρίας αλλά και γκιλοτίνα. Σανίδα σωτηρίας, διότι αυξάνεται η σημασία του ως δικτύου που παρέχει υποστήριξη στις νέες συνθήκες (ψυχολογική κλπ), αλλά και γκιλοτίνα, διότι αντί να απελευθερωθούν από τα δίκτυα του παρελθόντος, αντίθετα προσκολλώνται επάνω τους με μεγαλύτερη ορμή, γεγονός που επιβραδύνει και αλλοιώνει την αναπόφευκτη διάβρωσή τους από το χρόνο και τις εξελίξεις.

Ακόμα και μέσα στην ίδια την ομάδα, η επίδραση της παράδοσης από τη μια και του εκμοντερνισμού από την άλλη ποικίλουν αφ' ενός λόγω της πολύπλοκης φύσης και της διαφορετικής ταχύτητας των διαδικασιών αυτών και αφ' ετέρου λόγω του διαφορετικού βαθμού αφομοίωσης ή αντίστασης που παρουσιάζουν οι υπο-

κουλτούρες της ομάδας και τα μεμονωμένα άτομα. Έτσι παραβατικές συμπεριφορές, όπως η επιθετικότητα κλπ, δεν είναι μόνο συνάρτηση του πολιτισμικού πλαισίου μέσα στο οποίο εκδηλώνονται, αλλά και της ατομικής ψυχολογίας του «δράστη».

Ένα από τα βασικά ζητήματα που απασχόλησαν την αγροτική κοινωνιολογία μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο ήταν η ένταση και η ταχύτητα του μετασχηματισμού των αγροτικών κοινωνιών. Τα φαινόμενα της μαζικής αγροτικής εξόδου, η κυριαρχία της αγοράς της κατανάλωσης και η μεταβολή της παραγωγικής διαδικασίας με την εισαγωγή νέων τεχνολογιών επέφεραν μία ποιοτική και ποσοτική μεταβολή των κοινωνικών και οικονομικών δεδομένων στην υπαίθρο της Ελλάδας και ειδικότερα της Θράκης. Οι κοινωνίες των Ρομά ήταν απόλυτα ταυτισμένες και εξαρτημένες από τις αγροτικές κοινότητες της θρακικής υπαίθρου. Τόσο τα προϊόντα που παρήγαγαν (καλαθιά, εργαλεία, κόσκινα, χτένια αλόγων κ.ά.), όσο και η εργατική δύναμη που διέθεταν (όργωμα, σπορά, θερισμός, μεταφορά αγροτικών προϊόντων κ.α.), απευθύνονταν σε αυτές τις αγροτικές κοινότητες.

Ενώ όμως οι αγρότες της υπαίθρου συμμετείχαν όλο και πιο συνειδητά και μαζικά στις διαδικασίες του μετασχηματισμού των αγροτικών κοινωνιών (μετανάστευση, εισαγωγή μηχανών και τεχνολογίας στην γεωργική παραγωγή κ.ά.), οι Ρομά άργησαν να αντιληφθούν το εύρος και το βάθος των αλλαγών που επέρχονταν. Η ζήτηση των υπηρεσιών που προσέφεραν μειωνόταν ραγδαία (οι καλλιεργητικές και θεριστικές μηχανές στέρησαν σε χιλιάδες Ρομά της Θράκης ένα από τα κυριότερα εισοδήματά τους), η ζήτηση των προϊόντων που παρήγαγαν μειωνόταν με αντίστοιχους ρυθμούς (η διάδοση του πλαστικού στη δεκαετία του 1960 έφερε σε απόγνωση εκατοντάδες οικογένειες καλαθοπλεκτών). Ο κόσμος γύρω τους άλλαζε και οι ίδιοι προσπαθούσαν με τις παραδοσιακές μεθόδους που γνώριζαν για αιώνες να ανταπεξέλθουν στις καινοφανείς δυσκολίες. Ήταν φυσικά ένας αγώνας χωρίς προοπτική.

Η εξαθλίωση που ακολούθησε, επέφερε βίαιες αλλαγές στην ιδεολογία και τις συνθήκες τους. Στους νομάδες Ρομά της Θράκης, οι οποίοι περιφέρονταν για αιώνες, η έννοια της μετανάστευσης ως φαινομένου που μπορεί να αφορά για παράδειγμα ένα μεμονωμένο άτομο, ήταν εντελώς άγνωστη και ανεπιθύμητη. Όλες οι μετακινήσεις τους μέχρι τότε ήταν ομαδικές: οικογένεια, ομάδα, κοινωνικές σχέσεις περιφέρονταν από τόπο σε τόπο. Δεν ήταν νοητή η αυτονόμηση από σχέσεις και δεσμούς που εξασφάλιζαν επιβίωση, ασφάλεια και ταυτότητα. Στα παραδοσιακά τους μοντέλα το άτομο υπήρχε μόνο σε σχέση με την ομάδα του. Οι αιτίες αυτές καθυστέρησαν την εισδοχή των Ρομά στην διαδικασία της μετανάστευσης που σημάδεψε τις δεκαετίες του 1950, '60 και '70 την ζωή των άλλων πληθυσμών της Θράκης. Οι Ρομά (πρώτα οι τουρκόφωνοι/εγκατεστημένοι) εντάσσονται στο μεταναστευτικό ρεύμα με σημαντική καθυστέρηση στα μέσα της δεκαετίας του 1970, οπότε αρχίζουν να δημιουργούνται οι πρώτες παροικίες τους σε υποβαθμισμένες περιοχές των ελληνικών μεγαλουπόλεων, της Γερμανίας και σε λιγοστές περιπτώσεις της Αυστραλίας.

Δημιουργούνται νέες κοινωνικές και οικονομικές ομάδες, όπως οι μετανάστες, οι οποίοι αποδιοργανώνουν ιδεολογικά και πληθυσμιακά αρκετές οικογένειες και το παραδοσιακό κοινωνικό και συγγενειακό χάρτη.

Οι μεταβολές στο περιβάλλον τους εξελίσσονται με πολύ γρηγορότερους ρυθμούς από τις δυνατότητες των παραδοσιακών αντιληπτικών τους μηχανισμών και άρα οι αντιδράσεις τους είναι αναμενόμενο να εκδηλώνονται ετεροχρονισμένα, με τον κίνδυνο, όταν πια εκτιμήσουν ότι προσαρμόστηκαν στις κάποτε νέες συνθήκες, αυτές να έχουν ήδη καταστεί παλαιές και να έχουν εισέλθει σε νέες φάσεις εξέλιξης. Άλλωστε ποτέ καμία προσαρμογή δεν είναι τέλεια, αλλά επιδιώκεται η μεγιστοποίηση του βαθμού προσαρμογής, καθώς όλες οι εμπλεκόμενες παράμετροι του περιβάλλοντος μετασχηματίζονται ακατάπαυστα.

Οι παραδοσιακές σχέσεις παραγωγής παρακμάζουν. Το γνώριμο για αιώνες οικολογικό και οικιστικό περιβάλλον μεταμορφώνεται με ταχείς ρυθμούς. Οι βοϊδάμαξες, τα αλώνια, τα γεφύρια, οι παραδοσιακές μορφές της γεωργίας αλλάζουν και οι κοινότητες των Ρομά βρίσκονται ενώπιον αλλαγών, που ούτε μπορούσαν να προβλέψουν, αλλά και σε πρώτη φάση χωρίς δυνατότητα αντίδρασης ή προσαρμογής. Όλες οι δομές τους, οικονομικές, κοινωνικές και νοητικές, ήταν συμβατές με τον παλιό κόσμο που χάνεται. Ολόκληρο το τσιγγάνικο οικοδόμημα σε κάθε επίπεδο και σε όλες τις πτυχές του καταρρέει, αφού πλέον τα στηρίγματά του πάνω στις άλλες κοινωνίες έμειναν μετέωρα. Η έξοδός τους από το παραδοσιακό πλαίσιο είναι βίαιη και χωρίς συγκεκριμένη κατεύθυνση. Η προσκόλληση στις περιβάλλουσες κοινωνίες - η παλιά συνταγή επιβίωσης - δεν αποδίδει, διότι εκείνες οι κοινωνίες έχουν πλέον τέτοια οργάνωση και απαιτήσεις, που καθιστούν τους Ρομά μη απαραίτητους, παρασιτικούς, σε αντίθεση με το παρελθόν, τότε που οι ρομά καλαθάδες, γανωτήδες, σιδεράδες, έμποροι ζώων, κοσκινοποιοί, εργάτες στις αγροτικές εργασίες κ.ά. ήταν οργανικά δεμένοι και λειτουργούσαν συμπληρωματικά σε πολλά επίπεδα με τις κοινωνίες των μη Ρομά. Ανάλογα προβλήματα αντιμετώπισαν και οι νομάδες της Ιρλανδίας, οι γνωστοί ως Τίνκερς (βλ. Reffrich 1975, Gmelch 1977, Dodds 1966). Και ναί μεν εγκατέλειψαν - οι νομάδες - την περιπλάνηση και ακολούθησαν τις μεταναστευτικές μάζες της υπαίθρου στα αστικά κέντρα, όπου και αυτοί έκαναν τους δικούς τους οικισμούς στο οικιστικό περιθώριο των πόλεων, όμως εδώ οι νέες συνθήκες ήταν παντελώς άγνωστες και οι ανάγκες των «νέων» κοινωνιών πολύ διαφορετικές.

Στα σύγχρονα αστικά κέντρα απαιτούνται άτομα με επαγγελματικές ικανότητες, που δεν μπορούν να εφοδιασθούν οι Ρομά από το οικογενειακό και συγγενικό τους περιβάλλον. Ετσι υπεισέρχεται άλλος ένας παράγων διάρρηξης των παραδοσιακών σχέσεων με το συγγενικό πλέγμα, καθώς παλαιότερα - και σε αντίθεση με το παρόν - από την οικογένεια π.χ. των καλαθαδών ο νέος εφοδιαζόταν με τα επαγγελματικά προσόντα που θα του εξασφάλιζαν τα προς το ζειν. Οι παραγωγικές δομές συνέπιπταν με τις συγγενειακές.

Διαπιστώνουμε την προοδευτική ανάδυση του ατομικισμού ως νομιμοποιητικής αρχής απέναντι στη νομιμότητα της ομάδας: οικογένεια, συγγενικό δίκτυο, ράτσα. Ο Ήφαιστος, που σε πολλά επίπεδα είναι ενταγμένος σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ό,τι η Αδριανουπόλεως, βρίσκεται σε προχωρημένο στάδιο μετασχηματισμού, αφού η κοινωνική συνοχή έχει χαλαρώσει, το σύστημα αξιών δεν είναι ενιαίο, αλλά παρατηρούνται κενά και διαφοροποιήσεις, ενώ η ατομικότητα και ο ανταγωνισμός αναδύονται ως νέες αξίες και μοντέλα δράσης των ατόμων.

6. ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ' : Ταυτότητα

6.1 Κύκλοι συνείδησης

Τα επίπεδα της τσιγγάνικης συνείδησης, θα μπορούσαν σχηματικά - για τις ανάγκες της ανάλυσης και μόνο - να σχηματοποιηθούν σε ομόκεντρους κύκλους γύρω από το «εγώ» του ατόμου. Ο κάθε κύκλος αναπαριστά ένα επίπεδο συνείδησης. Όσο μεγαλώνουν και απομακρύνονται από το εγώ, τόσο η ένταση της συνείδησης φθίνει, καθώς οι απομακρυσμένοι κύκλοι αναφέρονται σε ευρύτερα σύνολα ταύτισης με πιο χαλαρούς δεσμούς. Η συγγένεια είναι αυτή που κρατά τον Τσιγγάνο στενά ταυτισμένο με τον μικρότερο κύκλο γύρω από το εγώ του. Να σημειώσουμε εδώ ότι το σχήμα αναδύει μια στατικότητα, η οποία όμως δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, καθώς οι ομόκεντροι κύκλοι βρίσκονται σε μία σχέση αλληλεπίδρασης, και ανάλογα με τη συγκυρία και το περιβάλλον ή τις επιδιώξεις του εγώ, αλλάζουν μέγεθος και ή απομακρύνονται ή πλησιάζουν προς τις πιο απόλυτες και καθοριστικές ταυτίσεις, που περιστρέφονται γύρω από τον μικρότερο κύκλο. Και για να προεκτείνουμε τον παραλληλισμό με μια πιο φυσική κατάσταση, όσο οι κύκλοι απομακρύνονται από το κέντρο, τόσο ελαττώνονται οι κεντρομόλες δυνάμεις και οι συνειδήσεις που απεικονίζουν φθίνουν, ώστε τελικά να είναι αρκετά ρευστές και ευμετάβλητες στην επίδραση εξωτερικών παραγόντων. Οι εξωτερικοί κύκλοι συμπίπτουν με ταυτίσεις εξαιρετικά γενικές και αναμικτές από άποψη πολιτικού βάρους και συναισθηματικής φόρτισης.

Οι κύκλοι προσδιορισμού της ταυτότητας όπως έχει επισημανθεί και από τον Ολλανδό κοινωνιολόγο De Swaan (1994) [Vermeulen 2004:177] επεκτείνονται. Η ταυτότητα του ανθρώπου ως πολίτη, που αρχικά αναφερόταν στο χωριό ή στην πόλη, συνδέθηκε με κάποιο κράτος και στη συνέχεια βαθμιαία όλο και περισσότερο με έννοιες όπως «μετα-εθνικός», «υπερ-εθνικός» και «παγκόσμιος». Για τους μουσουλμάνους Τσιγγάνους της Θράκης στη θέση του χωριού υπήρχε το συγγενειακό δίκτυο, η ράτσα. Στη συνέχεια η ανάπτυξη των εθνικισμών ανέτρεψε το παραδοσιακό σκηνικό των ταυτίσεων, εισάγοντας νέες λογικές και συμφέροντα.

Έτσι ένας Τσιγγάνος με φιλο-τουρκικό προσανατολισμό, μπορεί εσωτερικά να νιώθει και να γνωρίζει ότι είναι Τσιγγάνος (κύκλος στον πυρήνα της ταυτότητας), αλλά σε κάποιες συγκυρίες να αυτοπροσδιορίζεται ως «Τούρκος» (δεύτερος κύκλος που περιβάλλει τον πρώτο) και τέλος στον τελευταίο (εξωτερικά) ομόκεντρο κύκλο να αυτοπροσδιορίζεται γενικότερα ως «Έλληνας». Η νέα διεθνής συγκυρία προσθέτει και ένα ακόμη ευρύτερο κύκλο, αυτόν του «Ευρωπαίου». Είναι ίσως νωρίς να προβλέψουμε ποια θα είναι η πρόσληψη και η χρήση της νέας ευρωπαϊκής ταυτότητας, η οποία εμφανίζεται λιγότερο εθνική και αποφορτισμένη από κάθε είδους αρνητικό περιεχόμενο σύγκρουσης σε τοπικό αλλά και ευρύτερο επίπεδο.

Πάντως η τυποποίηση όλων των τάσεων είναι μια μάλλον ανέφικτη πραγματικότητα, γιατί οι κατακερματισμένες τσιγγάνικες ομάδες και τα μεμονωμένα άτομα βιώνουν διαφορετικά είδη συλλογικής και ατομικής ταυτότητας (με κριτήρια τοπικά, εθνοτικά, θρησκευτικά, ενδο-εθνοτικά κλπ). Για παράδειγμα, στο επίπεδο των ενδο-τσιγγάνικων διαιρέσεων και ταυτοποιήσεων υπάρχουν δεκάδες ονομασίες οι οποίες εγκιβωτίζονται διαδοχικά η μία μέσα στην άλλη, προς ένα απώτατο εξωτερικό σύνολο που θα μπορούσαμε να το ορίσουμε συμβατικά ως «οι απανταχού Ρομά», ενώ στο εσωτερικό σύνολο είναι μία οποιαδήποτε τσιγγάνικη οικογένεια και το άτομο.

Σε περιβάλλοντα όπου ο εθνικός αυτοπροσδιορισμός δεν θεωρείται λειτουργικός, αναδιατάσσεται η σειρά των κύκλων ή απορρίπτονται κάποιοι κ.ο.κ. Όσο διευρύνονται οι ομόκεντροι κύκλοι και απομακρύνονται από τον κύκλο-πυρήνα (με τσιγγάνικο περιεχόμενο), τόσο πιο εύκολα κοινοποιούνται δημόσια, εναλλάσσονται μεταξύ τους, αλλά ταυτόχρονα αντιπροσωπεύουν χαλαρότερες και λιγότερο ανθεκτικές μορφές συλλογικής ταυτότητας. Η απόσταση από το κέντρο και η σειρά διάταξης των κύκλων εξαρτάται πέραν των άλλων και από τον ιδιαίτερο τρόπο ένταξης της κάθε ομάδας, όπως και η συγκυριακή μεταβολή του ειδικού βάρους κάποιων συστατικών στοιχείων της ταυτότητάς τους. Σε κάθε περίπτωση η τσιγγάνικη ταυτότητα του πυρήνα παρουσιάζει μεγαλύτερη ανθεκτικότητα στις συγκυριακές προσαρμογές του περιβάλλοντός της, όποιο εθνικό χρώμα και αν έχει αυτό.

Οι εναλλαγές της σειράς των κύκλων και η συγκυριακή σχετικοποίηση του πολιτισμικού τους περιεχομένου δείχνουν τον εργαλειακό ή καιροσκοπικό χαρακτήρα που μπορεί να έχουν κάποια από τα χαρακτηριστικά τους. Θυμίζουν «συναλλαγές» που λίγο ή πολύ ανάγονται σε μια «ορθολογική» ανάλυση της σχέσης κόστους και οφέλους. Η διαδικασία αυτή περιορίζει τις αποστάσεις από τις άλλες ομάδες και τους βοηθά να διατηρούν σταθερά ένα ελάχιστο επαφών σε επίπεδο ταυτότητας. Είναι ένας μηχανισμός προσαρμογής μέσα σε ένα περιβάλλον που διακρίνεται από την αντιπαλότητα κυρίαρχων εθνικών ιδεών. Ως διαδικασία όμως έχει και αυτή το τίμημά της, καθώς οι αυξομειώσεις της υποκειμενικής σημασίας που έχει καθένα από τα γνωρίσματα για τα μέλη μιας κοινότητας, επηρεάζουν ανάλογα τη συνοχή και την αυτοσυνείδηση του σώματος των μελών της (Smith 2000:43).

Στις σύγχρονες αιτιολογήσεις της μιας ή της άλλης εθνικής ταυτότητας (ελληνικής ή τουρκικής) η επιχειρηματολογία επικεντρώνεται επιλεκτικά σε διαφορετικά στοιχεία, στα οποία ανάλογα με την περίπτωση δίδεται διαφορετικό ειδικό βάρος και αυτά με τη σειρά τους τροποποιούν τη σειρά των κύκλων της συνείδησης. Έτσι, διαφορετικά είναι τα επιχειρήματα (α) των ελληνιζόντων [*εδώ γεννηθήκαμε, εδώ θα πεθάνουμε* (προβολή εδαφικού και συναισθηματικού στοιχείου), *υπηρετήσαμε την ελληνική σημαία* (προβολή εθνικών αξιών), *τρώμε ψωμί από τους Έλληνες* (στοιχείο επιβίωσης/οικονομικό)], σε σύγκριση (β) με τους τουρκίζοντες [*είμαστε μουσουλμάνοι* (θρησκευτικό στοιχείο), *έχουμε τα ίδια ονόματα* (πολιτισμικό-θρησκευτικό)]. Τα επίκτητα πολιτισμικά γνωρίσματα που αφομοιώθηκαν έστω και πολύ πρόσφατα, θεωρούνται αντικειμενικές πραγματικότητες - χωρίς χρονική διάσταση - οι οποίες προικίζονται πλέον με πολιτική σημασία. Η αυξομειούμενη πολιτική-υποκειμενική σημασία του καθενός εξ αυτών των στοιχείων αντανακλά διεργασίες και πιέσεις του εξωτερικού περιβάλλοντος.

Τον ευκαιριακό χαρακτήρα χρήσης ορισμένων στοιχείων που αναφέρονται στην ταυτότητα, εκφράζει ο Cohen (1994:11) χαρακτηρίζοντας το άτομο ως «...ένα καλάθι εαυτών οι οποίοι αναδύονται στην επιφάνεια σε διαφορετικές κοινωνικές στιγμές καθώς επιβάλλει η αναγκαιότητα της στιγμής. Το καλάθι που περιέχει αυτούς τους εαυτούς είναι η ατομική ταυτότητα».

6.2 Ταυτότητα: Διλήμματα και απόκρυψη

Κατά τον Gellner (1992:13), έναν από τους σημαντικότερους θεωρητικούς της έννοιας του έθνους, ο εθνικισμός είναι μια πολιτική αρχή, η οποία υποστηρίζει την εναρμόνιση της πολιτικής και της εθνικής οντότητας. Η παραβίαση της αρχής προκαλεί αισθήματα οργής, ενώ η ικανοποίησή της αισθήματα εκπλήρωσης. Η αρχή του εθνικισμού φαίνεται να διαποτίζει τα κοινωνικά και πολιτικά φαινόμενα στη

Θράκη από πολλές πλευρές και να κινητοποιεί πολιτικές πρακτικές, οι οποίες στηρίζονται σε τέτοιου είδους συναισθήματα.

Δεν θα μας προβληματίσουν τα θεωρητικά προβλήματα γύρω από τον ορισμό της έννοιας του έθνους, που έχουν ήδη απασχολήσει βασανιστικά τη διεθνή επιστημονική κοινότητα, διότι «η λέξη έθνος χρησιμοποιείται σήμερα με τόση ευρύτητα και ανακρίβεια, ώστε η χρήση ενός λεξιλογίου σχετικού με τον εθνικισμό μπορεί όντως να σημαίνει ελάχιστα» (Hobsbawm 1994:21). Από την άλλη πλευρά ο όρος ταυτότητα (και συνείδηση) μεταπηδήσαν από τον χώρο της ψυχολογίας στον χώρο των κοινωνικών επιστημών, για να προσδιορίσουν τη σχέση της κοινωνικής ζωής με την αυτοαντίληψή μας (Παπαδημητρίου 2003:17). Τα άτομα κατανοούν, αισθάνονται, αντιδρούν στον κόσμο γύρω τους ανάλογα με το πρίσμα που τους παρέχει μία ταυτότητα που είναι συχνότερα το προϊόν καταναγκαστικών διαδικασιών επιβολής, παρά το αποτέλεσμα ελεύθερης επιλογής του ατόμου (ατομική ταυτότητα) ή και των ομάδων (συλλογική ταυτότητα).

Κύρια υπόθεση εργασίας είναι ότι η σύγχρονη *τουρκική* (ή τουρκοφανής) ταυτότητα μιας μερίδας μουσουλμάνων Ρομά αποτελεί έκφραση αναζήτησης κοινωνικής ταυτότητας, ενώ ταυτόχρονα διερευνάται το ισχυρό και καταναγκαστικό ενδιαφέρον του τουρκικού εθνικισμού σε αυτή τη διαδικασία και οι τρόποι με τους οποίους εκδηλώνεται και διασταυρώνεται με την τσιγγάνικη πολιτισμική ιδιαιτερότητα. Το φαινόμενο που αποκαλείται «εκτουρκισμός» (αισθήματα ταύτισης με την τουρκική ιδέα) σε ένα βαθύτερο επίπεδο ανάλυσης, δεν είναι μια εκούσια επιλογή. Όπως σημείωνε ο Ντυρκάιμ «όταν συμμορφώνομαι με τη θέλησή μου, ο εξαναγκασμός αυτός δεν είναι καθόλου ή είναι ελάχιστα αισθητός, αφού δεν ασκείται. Αλλά τούτο δεν τον κάνει λιγότερο εγγενή σε αυτά τα γεγονότα και η απόδειξη είναι πως γίνεται αισθητός, μόλις αποπειραθώ να του αντισταθώ» (Ντυρκάιμ 1994:66).

Δύο σπουδαίοι καταλύτες σχηματισμού των εθνών ή των ομάδων είναι από τη μια η θέληση (συναίνεση, ταύτιση) και από την άλλη ο φόβος (καταναγκασμός, καταπίεση). Συνήθως οι περισσότερες ομάδες προήλθαν από ένα μείγμα θέλησης και φόβου, η σύνθεση του οποίου - το μέγεθος δηλαδή του ενός συναισθήματος σε σχέση με το άλλο - εξαρτάται από τις ιδιαίτερες συνθήκες της κάθε περίπτωσης ξεχωριστά (Gellner 1992:102). Αναπόφευκτα η θέληση μεταβάλλεται μέσα στον χρόνο, για όσο διάστημα όμως διατηρείται σε ένα ικανό επίπεδο, η ομάδα συνεχίζει να απολαμβάνει αυτής της προϋπόθεσης. Έτσι καθημερινά διεξάγεται ένα σιωπηρό και άτυπο δημοψήφισμα επανεπιβεβαίωσης της θέλησης των μελών της να ανήκουν σε αυτήν.

Η πρόταση της έρευνας στηρίζεται στην άποψη ότι στην κλίμακα που ορίζεται στο ένα άκρο από τη θέληση και στο άλλο από τον φόβο, οι Ρομά είναι σχεδόν ταυτισμένοι με τον φόβο. Επιπλέον όπως ο Gellner (1992:103) διερωτάται, αποτελεί ένα ενδιαφέρον ερώτημα το κατά πόσον η αδράνεια συνόλων, μέσω της οποίας διαιωνίζεται η ύπαρξη μιας ομάδας, αποτελεί σιωπηρή συναίνεση ή κάτι άλλο. Στην περίπτωση των Ρομά η επαναδιατύπωση του ερωτήματος θα μπορούσε να έχει την ακόλουθη μορφή: η μετατόπιση ενός «άβουλου» εθνοτικού συνόλου - μη εξοικειωμένου και χωρίς ανακλαστικά - στο χώρο μιας εθνικής ταυτότητας, αποτελεί προϊόν ελεύθερης επιλογής και, ακόμα παραπέρα, η αδράνεια που συνεχίζει να επιδεικνύει και στη νέα κατάσταση, αποτελεί σιωπηρή συναίνεση ή κάτι άλλο;

Η εμφάνιση του έθνους και η κυριαρχία του φαινομένου του εθνικισμού έφεραν αντιμέτωπους τους Ρομά με νέες πραγματικότητες, όπου «όλοι οφείλουν να ανήκουν σε ένα έθνος». Ο Ρομ μοιάζει κατά κάποιο τρόπο με τον ήρωα του μυθιστορήματος *Πέτερ Σλέμι* (Σαμίσιο 1991), ο οποίος έχει χάσει τη σκιά του (μεταφορικά το έθνος του) και με το να κυκλοφορεί χωρίς τη σκιά του, το μόνο που πετυχαίνει είναι να

«αψηφά τις αναγνωρισμένες κατηγορίες» όλων των άλλων και να «προκαλεί την αποστροφή» τους (Gellner 1992:22).

Οι εξελίξεις στα θέματα ταυτοτήτων που αφορούν τους Ρομά, δεν παρουσιάζουν κάποια μεταφυσική πρωτοτυπία, αλλά εντάσσονται σε μια ευρεία κατηγορία φαινομένων που προκλήθηκαν, όταν οι εθνικισμοί συνάντησαν μικρές προ-εθνικές παραδοσιακές κοινότητες από τον 19^ο αι. και μετά. Η σύγχρονη μορφή του έθνους δεν παύει να είναι μια πρόσφατη σχετικά ιστορική κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα.

Ταυτότητα σημαίνει αναγνώριση του εαυτού μας μέσα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, αποτελούμενο από «δικούς» αλλά και από «άλλους», ταυτοποίηση του «εγώ» με ένα συλλογικό «εμείς», το οποίο διαχωρίζεται από τους «άλλους».

Στο διχοτομικό σχήμα «εμείς» και οι «άλλοι», το «εμείς» αντιπροσωπεύει το αυτονόητο, αυτό που δεν χρήζει περαιτέρω ανάλυσης, το δεδομένο, μια απόλυτη αλήθεια και μια πραγματικότητα που βιώνουν καθημερινά όλα τα μέλη της ομάδας. Στην Αδριανουπόλεως οι «άλλοι» αποτελούν γενικά τους ξένους χωρίς πάντα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τα χαρακτηριστικά και τις μεταξύ τους διαφορές (Έλληνες, Τούρκοι, Πομάκοι κλπ). Είναι η παραδοσιακή ματιά του νομάδα, όπου όλοι οι εγκατεστημένοι είναι λίγο πολύ ίδιοι, έχοντας ως κορυφαίο κριτήριο διαχωρισμού την μόνιμη εγκατάσταση. Αντίθετα στους εγκατεστημένους από παλιά κατοίκους του Ηφαίστου, οι άλλοι δεν αθροίζονται μέσα σε ένα θολό σύνολο, αλλά έχουν μια πιο συγκεκριμένη εικόνα, διακρινόμενοι ευκρινώς σε Έλληνες, Τούρκους, Πομάκους κλπ.

Ο γενικόλογος όρος ατομική ή συλλογική ταυτότητα, επειδή αναφέρεται σε δυναμικά και ρευστά φαινόμενα, θα ήταν προτιμότερο να αντιμετωπίζεται ως στιγμιαία αποτύπωση μιας πραγματικότητας, η οποία μεταβάλλεται μέσα από μια διαδικασία διαρκούς αλληλεπίδρασης με το εξωτερικό περιβάλλον. Θα ήταν προτιμότερο - και πιο χρήσιμο μεθοδολογικά - να γίνεται αναφορά στις διαδικασίες διαμόρφωσης ταυτοτήτων (Γούναρης 1997:60), δηλαδή ταυτοποίησης ατόμων και ομάδων, παρά σε «στατικές» ταυτότητες και στη συχνά αδιέξοδη αναζήτηση της ιστορικότητάς τους. Οι διαδικασίες αυτές λειτουργούν σε πολλά επίπεδα και η ιστορική εμπειρία στη Θράκη έδειξε ότι σε αυτές περιλαμβάνεται μια ατέλειωτη σειρά αντιφατικών ταυτίσεων και ιδεολογικών εκφάνσεων.

Σε ένα επίπεδο ανάλυσης η ταυτότητα έχει την αντικειμενική της υπόσταση (γλώσσα, θρησκεία, κοινωνική δομή, ιστορική εμπειρία, πολιτιστικά χαρακτηριστικά, ακόμα και «φυλετικούς» φαινότυπους) [Μιχαήλ 2003:36] και σε ένα άλλο την υποκειμενική (κυρίως αίσθηση του ανήκειν). Οι Τσιγγάνοι βιώνουν σήμερα έντονες αντιφάσεις ανάμεσα στα δύο πεδία. Η εσωτερική σύγκρουση αντανακλάται και σε ετερόκλητα στοιχεία που ενσωματώνονται μέσα στην ταυτότητά τους και στα οποία θα γίνει συχνή αναφορά.

Η ταυτότητα στον Ήφαιστο και στην Αδριανουπόλεως παραπέμπει στον οικογενειακό δεσμό, στο συναίσθημα αλληλεγγύης των μελών του συνοικισμού, σε ένα ισχυρό δίκτυο κοινωνικών και συγγενικών δεσμών και στα κοινά βιώματα των κατοίκων από τη συμβολική και ουσιαστική περιθωριοποίηση. Οι συναισθηματικές αντιδράσεις και οι κοσμοθεωρήσεις του εαυτού τους και των άλλων εντάσσονται σε ένα γενικό πλαίσιο λίγο ή πολύ ίδιο και από ένα σημείο και μετά επαναλαμβανόμενο.

Αναπαράσταση είναι η ψυχική εικόνα που έχει ένα άτομο ή μια ομάδα για ένα αντικείμενο ή για μια άλλη ομάδα, αλλά και η ίδια η διαδικασία παραγωγής αυτής της εικόνας (Νιτσιάκος 1995:80). Αν δεχτούμε την ιδεολογία ως «σύστημα που οργανώνει τις κοινωνικές αναπαραστάσεις» (Montlibert 1991:164-169), τότε προχωρώντας περαιτέρω θα μπορούσαμε να ορίσουμε ανάλογα και την εθνική ιδεολογία ως το σύστημα που οργανώνει τις κοινωνικές-εθνικές αναπαραστάσεις. Οι επαγγελματίες

διαχειριστές (κατά την έκφραση του Μαξ Βέμπερ) των αναπαραστάσεων μιας ομάδας επιδιώκουν να τις ελέγξουν και να τις προσανατολίσουν προς συγκεκριμένες κατευθύνσεις. Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις οργανώνουν συναισθήματα και βιώματα, οργανώνουν την πρόσληψη της κοινωνικής πραγματικότητας και σημασιοδοτούν τον κοινωνικό κόσμο.

Η σύνθεση των συλλογικών αναπαραστάσεων του Ηφάιστου και της Αδριανουπόλεως μέσα από τους ατομικούς λόγους των μελών τους οδηγεί στη σκιαγράφηση του ιστορικού και της ποιότητας των σχέσεων με τις άλλες ομάδες. Οι ψυχικές εικόνες που αναδύονται μέσα από τις προσωπικές αφηγήσεις, στο βαθμό που αποκτούν μια συχνότητα επανάληψης (πληροφοριακός κορεσμός), η οποία από κάποιο σημείο και μετά αρχίζει να γίνεται προβλέψιμη, οδηγούν στο συμπέρασμα ότι αγγίζουμε συλλογικά βιώματα των ομάδων, τα οποία κεφαλαιοποιήθηκαν στη συλλογική τους μνήμη με ένα συγκεκριμένο ψυχικό και κοινωνιολογικό τρόπο (Νιτσιάκος 1995:80-81). Μια τέτοια προσέγγιση δεν μπορεί να θεωρεί ως δεδομένη την απόλυτη ομοιομορφία στον - υποκειμενικό αναπόφευκτα - τρόπο πρόσληψης της κοινωνικής και ιστορικής πραγματικότητας από τα μέλη των δύο ομάδων, καθώς στην πραγματικότητα εμφανίζονται ατομικές ή ευρύτερες αποκλίσεις, οι οποίες όμως ποσοτικά είναι μικρότερες από τις κυρίαρχες αναπαραστάσεις. Ένα σχήμα απόλυτης ομοιομορφίας αναπαραστάσεων θα ήταν ουτοπικό και θα χαρακτήριζε μόνο μια φανταστική και απόλυτα αδιαφοροποίητη παραδοσιακή κοινωνία, όπου όλα τα κοινωνικά φαινόμενα θα προσλαμβάνονταν από τα μέλη της με τον ίδιο υποκειμενικό τρόπο!

Η παρούσα έρευνα αποπειράται να προσεγγίσει τα κοινωνικά και ψυχολογικά πλαίσια μέσα στα οποία παρήχθησαν οι πρώτες τσιγγάνικες τουρκίζουσες αναπαραστάσεις στην μεταπελευθερωτική περίοδο, και τις εκ των υστέρων εκλογικεύσεις που αυτές υπέστησαν. Ο κοινωνικός μετασχηματισμός που ακολούθησε την μετα-οθωμανική εποχή και η εξωστρέφεια των τσιγγάνικων ομάδων, προεξέτειναν τα δίκτυα αλληλεξαρτήσεων και επικοινωνίας μέσα από τα οποία εισέρουν και διαχέονται στις ομάδες νέα συστήματα κοινωνικών και εθνικών αναπαραστάσεων.

Το τι πραγματικά αισθάνονται οι Τσιγγάνοι και ο τρόπος που το εκφράζουν δεν γίνεται μέσα σε ένα αποστειρωμένο από ιδεολογίες πειραματικό σωλήνα. Ναι μεν προβαίνουν σε «συνειδητές» επιλογές με βάση τον τρόπο που αντιλαμβάνονται την κοινωνική πραγματικότητα, αλλά οι επιλογές αυτές είναι προϊόν ενός ισχυρά δομημένου εξουσιαστικού πλαισίου εθνικών σχέσεων. Κατά συνέπεια, η έννοια της ελεύθερης ατομικής και συλλογικής επιλογής σχετικοποιείται από το περιβάλλον.

Οι αφομοιωτικές δυνάμεις που ασκούνται από τις εξω-ομάδες είναι τόσο ισχυρές, ώστε να δημιουργούν μία σημαντική ποικιλία στάσεων και συμπεριφορών. Σε ένα άλλο εθνικό πλαίσιο, τα διαφοροποιητικά αποτελέσματα των αφομοιωτικών μηχανισμών γίνονται αντιληπτά με ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα που καταγράφηκε σε τσιγγάνικη οικογένεια των Σκοπίων, όπου στη διάρκεια γιορτής έφθασαν τρεις Τσιγγάνοι αδελφοί από διαφορετικά μέρη: ο ένας δήλωσε ότι είναι (αισθάνεται) Τσιγγάνος, ο άλλος... Αλβανός και ο τρίτος... Αιγύπτιος! (Marushiakova 2001:11)

Οι συσχετισμοί δυνάμεων προκαθορίζουν την τύχη των ιδεολογικών αναπαραστάσεων που κατασκευάζουν οι κυρίαρχοι για τους κυριαρχούμενους. Για παράδειγμα, στους Πομάκους της Θράκης διοχετεύθηκαν κατά καιρούς θεωρίες καταγωγής, σύμφωνα με τις οποίες κατάγονται από αρχαία τουρκικά φύλα (και πως «είναι για τους Τούρκους ό,τι είναι - αναλογικά - και οι Σαρακατσάνοι για τους Έλληνες»)! Οι Τσιγγάνοι αντίθετα δεν ήταν επιδεκτικοί σε τέτοιου είδους ιστορικούς ακροβατισμούς, αφ' ενός διότι η ταυτότητά τους έχει παγκόσμια αναγνωρισιμότητα (γεγονός που την καθιστά μη οικειοποιήσιμη και μη διαστρεβλώσιμη και αφ' ετέρου

επειδή οι ίδιοι αποτελούν έναν ιδιόμορφο πληθυσμό, μη δυνάμενο να ενταχθεί για ποικίλους λόγους στην μακρά αλυσίδα των μικρών λαών που αφομοιώθηκαν ή τελούν υπό αφομοίωση από τους Τούρκους. Στην δική τους περίπτωση, η στρατηγική «αφομοίωσης» επιβάλλει την απόλυτη αποσιώπηση της ταυτότητάς τους.

Στην ελληνική βιβλιογραφία των δύο τελευταίων δεκαετιών όπου κυριαρχεί ο κοινωνιολογικός και ανθρωπολογικός προσανατολισμός, κατά παράδοχο τρόπο ασκείται δριμεία κριτική στην «εθνικιστική ελληνική» προσέγγιση Πομάκων και Τσιγγάνων, με όρους όπως: εξωθεσμική παρέμβαση (sic), πρωτοβουλίες χωρίς τη βούληση των ιδίων, επιβολή ετεροπροσδιορισμών, υποκριτικό ενδιαφέρον, εκδόσεις που εξυπηρετούν συμφέροντα κλπ. Αντίθετα, απουσιάζει ή είναι εξαιρετικά υποβαθμισμένη η ανάλυση των μεθόδων της τουρκικής εθνικής ιδέας, οι οποίες υπήρξαν μεγαλύτερες σε διάρκεια, σε έκταση και σε βάθος, σε οργάνωση, σε καταναγκασμό, σε χρήση υλικών μέσων και ανθρωπίνου δυναμικού, και εν τέλει επέφεραν σπουδαιότερες αλλαγές στις συνειδήσεις και τις εθνοτικές σχέσεις των δύο μικρών και μη αναγνωρισμένων εθνοτικών ομάδων, σε αντίθεση με τις εξαιρετικά σποραδικές και συχνά θορυβώδεις, βραχύβιες και επιφανειακού χαρακτήρα προσπάθειες που προήλθαν από το εσωτερικό της Ελλάδας.

Για το αργοπορημένο και όχι πάντα ανιδιοτελές ελληνικό ενδιαφέρον στα θέματα των Τσιγγάνων, είναι χαρακτηριστικά τα σχόλια εφημερίδας της Κομοτηνής: «...*οι Μάρτυρες του Ιεχωβά και οι ρομαντικοί ποιητές ήταν όσες οι μόνοι που έδειξαν σταθερό ενδιαφέρον για τις κοινωνίες τους...η εισαγόμενη από την Ευρώπη ευαισθησία κέρδισε έδαφος...έφθανε στα όρια της εξώφθαλμης υπερβολής...εμφανίστηκαν στον ορίζοντα τα μεγάλα ευρωπαϊκά προγράμματα...Ποιος να το φανταζόταν άλλωστε ότι η αυτή η τόσο παλιά και οικεία μιζέρια τους θα μεταβαλόταν ξαφνικά σε πολύτιμο προνόμιο και δυσεύρετο αγαθό που μαγνέτιζε, ως εκ θαύματος, ευαίσθητους ανθρώπους οι οποίοι εγκατέλειπαν τη βολή και τα σαλόνια των Αθηνών, για να φθάσουν μέχρι το ...Αλάνκουγιού (Αδριανουπόλεως) της Κομοτηνής...Το φαινόμενο όμως της νεόκοπης τσιγγανολαγνείας επρόκειτο σύντομα να βαλκανοποιηθεί και να προσλάβει τα τυπικά χαρακτηριστικά ενός ελληνικού φαινομένου...πανεπιστημιακούς οι οποίοι έχουν άλλωστε και το επιστημονικό κύρος και τις απαραίτητες τεχνικές ώστε να στοχοθετήσουν με μεγαλύτερη ακρίβεια την πίτα των ευρωπαϊκών κονδυλίων...αλλά ο φιλομαθής ερευνητής του χώρου των Τσιγγάνων θα συναντήσει ακόμα και επιδοξους απογόνους του Λένιν, οι οποίοι εισέβαλαν τα τελευταία χρόνια στις κοινωνίες των σκηνιτών και τους ετοιμάζουν πυρετωδώς ένα ρόλο επαναστάτη ενάντια στο αστικό κράτος...ανακάλυψαν ένα πλουτοπαραγωγικό πόρο, με υψηλές αποδόσεις ευρωπαϊκών κονδυλίων τα οποία και "λιπαίνουν" το μηχανισμό του νεόκοπου και χειμαρρώδους ενδιαφέροντός τους...*» (εφημ. Κομοτηνής Αντιφωνητής, 29/4/1999, α.φ.18)

Ποιό είναι όμως το περιεχόμενο της «τσιγγανότητας» που πολλοί μουσουλμάνοι Τσιγγάνοι της Θράκης αρνούνται; Η τσιγγάνικη ταυτότητα είναι ταυτόχρονα εθνοτική (γλώσσα κλπ) και κοινωνική (συγγένεια κλπ). Αυτό που προφανώς αρνούνται πέρα από τα εθνοτικά πολιτισμικά χαρακτηριστικά (βλ. σχετ. Acton-Mundy 1997), είναι η αποδοχή της κατηγοριοποίησής τους στην κατώτερη βαθμίδα της τοπικής εθνοτικής κλίμακας (με επικεφαλής την τουρκική ομάδα, από κάτω οι Πομάκοι και τελευταίοι οι Τσιγγάνοι), η αποδοχή του συμβολισμού αλλά και των πραγματικών συνεπειών της φτώχειας και του αποκλεισμού. Οι φράσεις στα ελληνικά «ζουν σαν γύφτου», «παντρεύονται σαν τους γύφτους», πέραν από την ιδεολογική απαξία που εκφράζουν, αναφέρονται συνήθως σε φτωχούς, περιγράφοντας έτσι μια κοινωνιολογική συγγένεια των φτωχών μη Τσιγγάνων με τους Τσιγγάνους (για τη σχέση φτώχειας και κουλτούρας βλ. Valentine 1968). Άλλωστε, πολλά κοινωνικά χαρακτηριστικά των Τσιγγάνων έχουν παρατηρηθεί σε εξαθλιωμένους και περιθωριακούς πληθυσμούς

άλλων περιοχών του κόσμου (Λατινική Αμερική, στα γκέτο των μαύρων στις Η.Π.Α. κλπ), όπου όταν οι διαφορές στην ανάπτυξη συμπέσουν και με πολιτισμικές διαφορές, συχνά έχουν την τάση να αλληλοενισχύονται (Pistoi 1991:48).

Κατά μία άποψη «...η συγκρότηση της όποιας 'τσιγγάνικης ιδιαιτερότητας' αποτελείται από δάνεια, επιρροές αποκλεισμούς και απορρίψεις. Τα κοινωνιολογικά και πολιτισμικά γνωρίσματα που ιδιοτελώς ή από σκέπη άγνοια οι τσιγγανολόγοι ορίζουν ως αποκλειστικά 'τσιγγάνικα' είναι στην πραγματικότητα χαρακτηριστικά ενός ευρύτερου γεωγραφικού, κοινωνικού και ιστορικού χώρου» (Βαζεβάνογλου 2001:67).

Δεν είναι για παράδειγμα τσιγγάνικη αποκλειστικότητα η διαφύλαξη της παρθενίας, καθώς συνάδει με τον ηθικό κώδικα πολλών παραδοσιακών λαών της προβιομηχανικής εποχής. Απλώς στους Τσιγγάνους τα έθιμα αυτά επιβιώνουν μέχρι σήμερα, διότι ακριβώς δεν κατάφεραν να ακολουθήσουν την ταχύτητα μετασχηματισμού των άλλων. Πώς ορίζεται για παράδειγμα ένα γνήσιο «τσιγγάνικο» φαγητό; Είναι αυτό που έφεραν από την...Ινδία, ή αυτό που μόνο αυτοί παρασκευάζουν μέχρι σήμερα στην Ελλάδα; Αν μπορούσαμε να θεωρήσουμε κάτι ως «τσιγγάνικο», αυτό θα ήταν ο «ιδιαιτερός τρόπος» με τον οποίο ενσωματώθηκαν στις κοινωνίες και ο «επιλεκτισμός» με τον οποίο υιοθέτησαν πρότυπα και έθιμα. Και για αυτή τη διαδικασία πάλι, δεν υπάρχουν ούτε κανόνες, ούτε προκαθορισμένα σχήματα. Απλώς διάσπαρτες ομάδες Τσιγγάνων, με ισχυρό ενδογαμικό προσανατολισμό αναπαράχθηκαν βιολογικά στην Ευρώπη (δέχθηκαν φυσικά και μεταφορά γονιδίων από σύνοικους πληθυσμούς μέσω νόμιμων ή περιστασιακών σχέσεων), και εκτέθηκαν σε μια ποικιλία πολιτισμικών επιρροών, οι οποίες ανάλογα με την περίσταση και τις ανάγκες της κάθε ομάδας, ενσωματώθηκαν αυτούσιες ή σε νόθα μορφή μέσα στο δικό τους πολιτισμικό κόσμο.

Οι Ρομά, χωρίς πρόσβαση στα κέντρα κατασκευής στρατηγικών αφομοίωσης, μετατρέπονται σε παθητικούς αποδέκτες αφομοιωτικών ιδεολογιών, που στην συνέχεια τις αναπαράγουν οι ίδιοι, έχοντας κάποια στιγμή ξεχάσει τότε και ποιοί διοχέτευσαν και επέβαλαν τη συγκεκριμένη ιδέα μέσα στην κοινωνία τους. Πιστεύουν ότι ήταν έτσι από πάντα, μια ιδέα παλιά, όσο και η μνήμη της ομάδας. Αν οι κυρίαρχοι ετεροπροσδιορίζουν τους κυριαρχούμενους Ρομά ως *Τούρκους* και αν αυτό είναι το αποδεκτό πρότυπο στάσης για τους κυρίαρχους, τότε και οι ίδιοι οι Ρομά βλέπουν τους εαυτούς τους ως *Τούρκους*. Αποδεικνύεται εμπειρικά ότι η δύναμη κινητοποίησης που διαθέτουν οι εθνικισμοί, ακόμα και για τις πιο φανταστικές κοινωνικές αναπαραστάσεις είναι τεράστια.

Η επιτυχής επιβίωσή τους συναρτάται από τον επιδέξιο χειρισμό και τη διατήρηση ισχυρών αμφισχημιών γύρω από την ταυτότητά τους. Ένας άκαμptos, μονοσήμαντος και κατηγορηματικός εθνικός αυτοπροσδιορισμός του τύπου «*είμαστε Τούρκοι*», είναι έξω από οποιοδήποτε «ορθολογικό» σχεδιασμό. Σε μια τέτοια περίπτωση θα υπήρχε το ενδεχόμενο να ενσωματωθούν μεν εθνικά στην κυρίαρχη μειονοτική ομάδα, αλλά σε κοινωνικό επίπεδο δεν θα άλλαζε η θέση τους. Σύντομα θα έχαναν την πολιτική τους βαρύτητα και θα είχαν τη μοίρα των Τσιγγάνων της Τουρκίας. Από την άλλη πλευρά πάλι, ο τοίχος που θα όρθωναν με την χριστιανική πλειοψηφία θα ήταν τόσο μεγάλος, που θα έπληττε αποφασιστικά τα κοινωνικά συμφέροντα που πηγάζουν από τη στενή - οικονομική τουλάχιστον - σχέση με τον χριστιανικό πληθυσμό. Ενίοτε η αμφισχημία δεν προέρχεται από κάποιου είδους ιδεολογική σύγκρουση ή σοβαρά διλήμματα, αλλά πρόκειται για συνειδητή στρατηγική χρήση των ταυτοτήτων με όλα τα συμφραζόμενά τους.

Η φράση των χριστιανών «οι κατσίβελλοι, δεν έχουν πίστη, τη μια είναι με τους Τούρκους και τη μια με μας», μαρτυρά ακριβώς τη χρήση της ταυτότητας, ως μέσου πολιτικής προσαρμογής στο εκάστοτε περιβάλλον. Οι εθνικές ταυτότητες -

τουλάχιστον στο παρελθόν - δεν είχαν για τους Ρομά τη σημασία που είχαν στη συνείδηση των κυρίαρχων ομάδων. Η εθνική ταυτότητα ως έννοια κινητοποιούσε ελάχιστα τους συναισθηματικούς μηχανισμούς τους. Την αντιμετώπισαν περισσότερο ως σκιά των μεγάλων ομάδων, κάτω από την οποία θα μπορούσαν να συμπεριληφθούν ως «ίσιου». Ένα «εμπορικό» είδος χωρίς άμεση οικονομική, αλλά με μεγάλη κοινωνική και πολιτική αξία. Είναι μια ευτυχής συγκυρία για τον ταπεινωμένο και κυριαρχούμενο Τσιγγάνο, να έχει μέσω αυτής την ευκαιρία να διαλέξει, με πολύ πρακτικά κριτήρια, την ομάδα με την οποία θα «ταυτισθεί». Η επικρατούσα ρευστότητα είναι ευνοϊκή συγκυρία. Ο σύγχρονος νεο-νομάδας Τσιγγάνος διαισθητικά και αμυντικά αντιμετωπίζει τη σταθερότητα και την ακαμψία ως παθολογία της συμπεριφοράς. Ο Τσιγγάνος, όπως και κάποιες μοντέρνες κατηγορίες μετακινούμενων ανθρώπων, «είναι συνειδητά ανοιχτός, αφήνει να τον διαπεράσει η εξωτερική πραγματικότητα, να εισχωρήσει μέσα του, μεταμορφώνοντάς τον με την πάροδο του χρόνου. Μεταμόρφωση δεν σημαίνει απώλεια της ταυτότητάς του, αλλά διαρκής προσαρμογή... όπου κι αν βρεθεί να ζήσει και να δράσει, γνωρίζει ότι θα μπορέσει να φέρει στην επιφάνεια την αντίστοιχη ταυτότητα, εκείνη που ανταποκρίνεται καλύτερα στο τοπικό πνεύμα. Και όμως εκείνος θα παραμείνει πάντα ο εαυτός του» (Dagnino 2001:66).

Τις τελευταίες δεκαετίες, κυρίως μετά την κρίση της μαρξιστικής θεωρίας, καταγράφεται μια έντονη στροφή των κοινωνικών επιστημών προς θεωρίες της κατασκευής. Στο πλαίσιο αυτής της προσέγγισης θεωρείται δεδομένο ότι όχι μόνο ο υλικός κόσμος, αλλά και οι έννοιες, οι ιδέες και οι αξίες, με βάση τις οποίες οι άνθρωποι βιώνουν τον κόσμο και τον εαυτό τους, αποτελούν πολιτισμικές κατασκευές (βλ. πρόλογο Μπακαλάκη στο Sahlin 1997:17). Στην ίδια λογική και ανάλυση εντάσσονται και οι κατασκευές των εθνικών ταυτοτήτων, στον τρόπο διαμόρφωσης των οποίων εστιάζεται και το μεγαλύτερο μέρος του ενδιαφέροντος της παρούσας μελέτης.

Ο εθνικισμός εκφράζει μια νέα μορφή συνείδησης και ανάγνωσης του κόσμου. Ανακατασκευάζει μνήμες, αποσιωπεί ή καταδικάζει στη λήθη πραγματικότητες και επιβάλλει φαντασιώσεις που απλώνονται βαθιά στον ιστορικό χρόνο. Η αμνησία και η ανακατασκευή είναι βασικές διαδικασίες και κοινό γνώρισμα των ανά τον κόσμο εθνικισμών (Αντερσον 1997:297).

Οι εθνικές ταυτότητες κατασκευάζονται σε διαφορετικά πολιτισμικά συμφραζόμενα, κάτω από ποικιλία συνθηκών και οι ίδιες αντίστροφα «κατασκευάζουν» διαφορετικές πραγματικότητες και εμπειρίες. Η Συνθήκη της Λωζάνης (1923) προέβλεψε τη μη ανταλλαγή ενός πληθυσμού της ελληνικής Θράκης, οριζόμενο μόνο με το θρησκευτικό κριτήριο. Η αρχή του εθνικού κριτηρίου δεν εκπληρώθηκε και ο τουρκικός εθνικισμός, ο οποίος επικαλείται έκτοτε τα θεσμικά του δικαιώματα είχε μεν μουσουλμάνους, αλλά όχι Τούρκους, τους οποίους έπρεπε να «κατασκευάσει». Η διαδικασία παραπέμπει στην χαρακτηριστική φράση του 1864 που αποδίδεται στον Massimo D' Azeglio «*Δημιουργήσαμε την Ιταλία, τώρα πρέπει να δημιουργήσουμε τους Ιταλούς*» (Allen 2004:112).

Στη δική μας περίπτωση, το ενδιαφέρον εστιάζεται στις αντιδράσεις της τσιγγάνικης εθνοτικής ταυτότητας, όταν αυτή συναντά το νέο κόσμο των εθνικών ταυτοτήτων στη Θράκη. Οι «υποκειμενικές» ερμηνείες του εξωτερικού «αντικειμενικού» κόσμου δημιουργούν μια μεγάλη ποικιλία αντιλήψεων και αυτές με τη σειρά τους νέα πολιτισμικά δεδομένα και κατασκευές.

Στο προ-εθνικό περιβάλλον της οθωμανικής αυτοκρατορίας οι τσιγγάνικες ελίτ δεν ανέπτυξαν ιδεολογίες που να θέσουν τις προϋποθέσεις για τον μελλοντικό μετασχηματισμό της εθνοτικής τους ταυτότητας σε εθνική. Αντίθετα στη νεότερη

περίοδο, μέσα σε ένα εθνικό περιβάλλον που ταχύτατα μετεξελισσόταν σε εθνικό, ανέπτυξαν πρωτοβουλίες, οι οποίες όμως δεν είχαν στόχο να κατοχυρώσουν σε πολιτικό επίπεδο τις πολιτισμικές τους συνιστώσες, αλλά αντίθετα να τις αποκρύψουν ή να τις αποβάλλουν. Οι νέες συνθήκες πρόσφεραν πολλαπλές ευκαιρίες, μια και για πρώτη φορά είχαν τη δυνατότητα με δική τους επιλογή να ανακατατάξουν την ομάδα στον παραδοσιακό χάρτη των κοινωνικών κατηγοριοποιήσεων της οθωμανικής περιόδου και από την κατώτατη βαθμίδα της κλίμακας να αναρριχηθούν στο στάτους μιας ομάδας κύρους (ιδιαίτερα της τουρκικής), γεγονός ακατόρθωτο και αδιανόητο για τις προηγούμενες εξοστρακισμένες και καταφρονημένες τσιγγάνικες γενιές. Πολλοί αντιμετώπισαν την συγκυρία ως τη μεγάλη ιστορική πρόκληση που θα ανέτρεπε όλο το κληρονομημένο φορτίο της υποτίμησης και της καταπίεσης. Φάνταζε ως η ώρα της δικαίωσης. Το μεγάλο ηφαισίοει των εθνικών ιδεολογιών ήταν σε αναβρασμό και ήταν μια μοναδική χρονική συγκυρία να ενταχθούν εγκαίρως σε ένα μεγάλο εθνικό σχηματισμό, πριν αποκρυσταλλωθούν οι νέες εθνικές πραγματικότητες και βρεθούν πάλι στο γνωστό από αιώνες χώρο του απόλυτου περιθωρίου. Οι εθνικές ιδέες στη Θράκη (και πρωτίστως η τουρκική), αν και άργησαν, τελικά, τις τελευταίες δεκαετίες έδωσαν προσοχή στους Τσιγγάνους, που αποτελούσαν ένα ακμαίο δημογραφικά πληθυσμό, αλλά ταυτόχρονα ανυπεράσπιστο ιδεολογικά και ευάλωτο σε μια συγκροτημένη προσπάθεια οικειοποίησής του.

Μέσα από μια «βιολογική οπτική γωνία», οι μουσουλμάνοι Ρομά της Θράκης είναι ένας αναπαραγωγικός πληθυσμός μερικών χιλιάδων ατόμων, χωρίς πολιτικούς θεσμούς, προσδιορισμένοι από δεσμούς συγγένειας και ενδογαμίας. Παρά το γεγονός ότι η αλυσίδα των ποικίλων αλληλεξαρτήσεων με *Τούρκους* και *Έλληνες* γίνεται περιπλοκότερη, μπορούμε να διατυπώσουμε την άποψη ότι «αφομοιώνονται» εθνικά, όχι όμως και αναπαραγωγικά (βλ. σχετ. κεφ.).

Η ένταξη των Τσιγγάνων στον κόσμο των εθνικών ταυτοτήτων έγινε υπό καθεστώς συγχύσεως και διλημάτων, ώστε αυτές να εμφανίζονται σήμερα ασαφείς, διφορούμενες και εναλλασσόμενες. Από το περιθώριο και τη σκιά της ιστορίας βρέθηκαν στο επίκεντρο μιας διαμάχης, στην οποία δεν μπορούσαν να παραμένουν για πολύ αμέτοχοι θεατές. Οι διαδικασίες ένταξης στις νέες εθνικές ταυτότητες δεν γίνονται πάντα με συνειδητό τρόπο. Ακόμα και οι ίδιοι αδυνατούν να περιγράψουν με σαφήνεια τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της όποιας ταυτότητας επικαλούνται, χωρίς να περιτέσουν σε αντιφάσεις. Η φανταστική σύλληψη της πραγματικότητας είναι το φάρμακο που συμπληρώνει τα μεγάλα κενά και θεραπεύει από το βάρος της πραγματικότητας. Η σχέση των φαντασιώσεων με την πραγματικότητα, είναι αμφίδρομη, αφού αυτές οδηγούν σε συμπεριφορές που τελικά υποστασιοποιούν τα (φαντασιακά) δημιουργήματά τους και παράγουν πραγματικά κοινωνικά και εθνικά αποτελέσματα.

Είναι δύσκολο να εννοήσουμε το τι πραγματικά αντιπροσωπεύει ο εθνικός αυτοπροσδιορισμός για αγράμματος ή μη πολιτικοποιημένες μάζες, πέρα από τον ήχο ενός εθνωνύμου ή την εικόνα της γραπτής αποτύπωσής του. Το τι συναισθήματα ανασύρει, ποιες ανασφάλειες καλύπτει και ποιες προσδοκίες συντηρεί. Η απόκτηση εθνικής συνειδήσης δεν μπορεί να διαχωριστεί από την απόκτηση άλλων μορφών κοινωνικής και πολιτικής συνειδήσης. Η εθνική συνειδήση δεν είναι ένα «καθαρό» διαμάντι, όπως θα επιθυμούσαν ακραίοι εθνικιστές, αλλά ένα μίγμα υλικών που και αυτά με τη σειρά τους προήλθαν από ατέλειωτες διεργασίες μέσα στον χρόνο. Η εξέλιξη της δεν είναι προδιαγεγραμμένη και είναι πιθανόν στο μέλλον να μη μπορεί να χειραγωγείται από τις κλασσικές δυνάμεις (παιδεία, ΜΜΕ, θρησκεία κλπ).

Η ταξινόμηση του κόσμου από τους Τσιγγάνους δεν γίνεται πάντα από εθνικά (Τούρκοι, Έλληνες, Βούλγαροι κλπ.), αλλά και μέσα από άλλα πανάρχαια

εννοιολογικά σχήματα, με κορυφαίο το αντιθετικό ζεύγος «ισχυρός-αδύναμος». Πάνω σε αυτό τον γνώμονα (ισχυρός-αδύναμος) τοποθετούν τα έθνη για να διαπιστώσουν τις διαστάσεις και την ισχύ του καθενός. Η επιλογή δεν γίνεται με συναισθηματικά, αλλά πρωτίστως με ωφελιμιστικά κριτήρια, που άπτονται του ενστίκτου της επιβίωσης. Οι Τσιγγάνοι εφαρμόζουν ομαδικά και ενστικτωδώς ό,τι επιδιώκει με επισημονική πλέον μέθοδο και ατομικά στην σύγχρονη κοινωνία ο μοντέρνος και άκρατα ωφελιμιστής άνθρωπος. Από αυτή την οπτική γωνία ανάλυσης, οι συμπεριφορές τους δεν παρουσιάζουν καμία πρωτοτυπία.

Οι τσιγγάνικες κοινότητες δεν είναι «φαντασικά» νοητικά κατασκευάσματα, αλλά πραγματικές ανθρώπινες κοινότητες, με άμεσα δίκτυα αλληλεπίδρασης και καθημερινής προσωπικής επικοινωνίας των ανθρώπων. Όλες οι γειτονιές και οι συνοικισμοί τους είναι βιωματικοί χώροι, στους οποίους γεννιούνται και πεθαίνουν μαζί.

Η διάγνωση των ψυχολογικών και νοητικών συνισταμένων της συνειδήσής τους έχει να κάνει με την κατανόηση ενός αγράμματου στην συντριπτική του πλειοψηφία πληθυσμού, ο οποίος κολυμπά ακόμα στο παρελθόν, είναι θρησκόληπτος, πιστεύει έντονα στην εμφάνιση φαντασμάτων (περ. *Ενδοχώρα*, Ιαν.1991, τ.18, σ.24) και έχει μάθει να μη συγκρατεί την οργή, το μίσος, την επιθετικότητα, αλλά ταυτόχρονα τον έρωτα και την αγάπη, τη συμπόνοια και την ευαισθησία για κάθε λυπημένο και δυστυχισμένο άνθρωπο. Είναι χαρακτηριστικό ότι δύο Άγγλοι ακτιβιστές στη μηχανοκίνητη πορεία διαμαρτυρίας για τα ορφανά του πολέμου στο Ιράκ, διασχίζοντας όλη την Ευρώπη, έμειναν στην Κομοτηνή για πολύ μεγάλο διάστημα (2004-2005). Όπως οι ίδιοι ανέφεραν εντυπωσιασμένοι: «οι μόνοι που μας έφεραν αυτόβουλα φαγητό, δεν ήταν ούτε οι Έλληνες, ούτε οι *Τούρκοι*, παρά μόνο οι Τσιγγάνοι της Κομοτηνής». Είναι δύσκολο να κατανοήσουμε με μοντέρνα νοητικά σχήματα τον τρόπο σκέψης ενός πληθυσμού, που εδράζεται ακόμη επάνω σε λογικές αλληλεγγύης του παρελθόντος. Ο αποξενωτικός και εγωϊστικός ατομισμός της Δύσης είναι ακόμη άγνωστος ως πρότυπο συμπεριφοράς στις ομάδες τους. Είναι δύσκολο να ενοήσουμε τις αποχρώσεις της λογικής του πρόσφατα εγκαταστημένου αγράμματου νομάδα, ο οποίος έχει μια αντίληψη του κόσμου και του χώρου «επίπεδη» στο ύψος του ανθρώπινου ματιού, χωρίς χάρτες, χωρίς πολιτικές ή διοικητικές ενότητες, χωρίς πινακίδες ονοματοθεσιών, παρά μόνο χωριά και πολιτείες, κορυφές εκκλησιών ή τζαμιών, λόφους και ποτάμια ως σημάδια προσανατολισμού.

Δεν είναι δύσκολο να καταγράψει ο επισκέπτης του οποιουδήποτε τσιγγάνικου οικισμού μια σχιζοφρενική άρνηση του εαυτού τους, η οποία έχει κολοσσιαίες συνέπειες, συγκρινόμενη με ό,τι για παράδειγμα στην Ελλάδα αποκαλούμε κρίση της νεοελληνικής ταυτότητας. Η δική τους κρίση ταυτότητας έχει και μεταφυσικές διαστάσεις, για τις οποίες δεν διαθέτουμε τα κατάλληλα θεωρητικά και αναλυτικά εργαλεία να τις περιγράψουμε και να τις κατανοήσουμε. Μέλη των νεότερων κυρίως γενεών αισθάνονται «ξένου» προς την εσωτερική υφή της ταυτότητάς τους. Μια αίσθηση αποξένωσης τους απομακρύνει από τη ζεστασιά του ανθρώπου της Ανατολής, από τους ισχυρούς οικογενειακούς δεσμούς, από το «όλοι για έναν και ένας για όλους» και τους ωθεί στο δυτικότροπο «ο καθένας για τον εαυτό του».

Η ασυνέχεια της συλλογικής μνήμης είναι άλλη μια συνέπεια της διάθεσης αποκοπής από τις «τσιγγάνικες» παραδόσεις. Η συσκότιση του παρελθόντος και η απώθησή του στη σφαίρα του άγνωστου εξυπηρετεί ως ένα βαθμό τον συλλογικό στόχο της συνειδητής λήθης. Από τις αφηγήσεις τους λείπει η αίσθηση της μακράς διάρκειας και της ιστορικής συνέχειας της ομάδας τους. Η συνείδηση της «δικής τους» αμνημόνευτης και μόνο βιωμένης πολιτισμικής ιδιαιτερότητας, υποστασιοποιείται στη συγγένεια, την ενδογαμία, τις αντιλήψεις τους για τον κόσμο, τις αισθητικές τους κ.α.

Η εθνικιστική ιδεολογία κινητοποίησε ως νέα πρόκληση το ένστικτο και τη φαντασία τους. Οι αντανακλάσεις γεγονότων στις σκέψεις των Ρομά υπήρξαν πολύ διαφορετικές από ό,τι στις δικές μας και όπως θαυμάσια γράφει ο Hobsbawm «διατρέχουμε διαρκώς τον κίνδυνο να βαθμολογούμε τους λαούς με κριτήριο μια ύλη που δεν έχουν μελετήσει και κάποιες εξετάσεις που δεν έδωσαν» (1994:114). Οι απόψεις τους, οι συμπεριφορές τους είναι κατανοητές μόνο μέσα στο περιβάλλον που τα παράγει, και όχι με τις λογικές του καταναλωτικού ανθρώπου. Στόχος μας είναι να ξεδιαλύνουμε λίγο την πυκνή ομίχλη που καλύπτει τις διεργασίες αυτές, των οποίων μόνο τα αποτελέσματα βλέπουμε και κρίνουμε.

Το πραγματολογικό υλικό από τη έρευνα πεδίου στις κοινότητες τους μας οδηγεί στην εκτίμηση ότι οι Τσιγγάνοι είναι δέσμιοι ενός ιστορικού και κοινωνικού φόβου (αποτελεσμα της πάγιας θέσης τους στην εθνοτική κλίμακα), ο οποίος δημιουργεί ένα πλαίσιο ανελευθερίας και δεν τους επιτρέπει να απαλλαγούν από το παρελθόν

Στη λαϊκή συνείδηση των «άλλων» η τσιγγάνικη συμπεριφορά ανάγεται σε βιολογικά εγγεγραμμένες τάσεις και προδιαθέσεις («έτσι είναι οι γύφτοι, το έχουν στο αίμα τους, δεν αλλάζουν»). Πρόκειται για απόψεις που καθόριζαν τις κοινωνικές σχέσεις στην εθνοτική ακόμα περίοδο (πριν δηλ. την ανάδειξη του εθνικισμού) και αντανακλούσαν στερεότυπα που διαμόρφωναν οι πληθυσμοί μεταξύ τους. Στην περίπτωση των Τσιγγάνων τα στερεότυπα παρουσιάζονται με μεγαλύτερη ένταση, διαχρονία και αποτελούν ένα πεδίο όπου συναντώνται και συμπίπτουν απόψεις ομάδων πολύ διαφορετικών μεταξύ τους. Σοβαρό ρόλο σε αυτό θα πρέπει να διαδραμάτισε όχι μόνο η αποκλίνουσα κοινωνική συμπεριφορά κυρίως των νομάδων, αλλά και οι θρησκείες, είτε το ισλάμ είτε ο χριστιανισμός, οι οποίες από πολύ νωρίς στιγμάτισαν τσιγγάνικες θρησκευτικές πρακτικές - με ειδωλολατρικές καταβολές - όπου αναμείγνυναν στοιχεία από διαφορετικά μεταξύ τους δόγματα και λατρείες. Οι Τσιγγάνοι ήταν βυθισμένοι στην γενική απαξία. Θα ήταν αδιανόητο στις περιόδους εκείνες να γίνει αντιληπτό ότι και αυτοί, όπως άλλωστε και όλοι οι λαοί του κόσμου έχουν το δικό τους πολιτισμό και ότι οι αξιακές διαστάσεις περί ανώτερων και κατώτερων πολιτισμών είναι απολύτως σχετικές. Ακόμη, έννοιες πολύ πιο πρακτικές από την έννοια της ταυτότητας, όπως, για παράδειγμα, η επιθετικότητα ή η κλεψιά, έχουν απολύτως πολιτισμικό προσδιορισμό και υπόκεινται, όπως όλες, στις πολλαπλές εκφράσεις και μετασχηματιζόμενες μορφές της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Σύμφωνα άλλωστε με έναν από τους ορισμούς του πολιτισμού που διατύπωσε ο Boas (Sahlins 1997:16), αυτός συγκροτεί τις συλλογικές παραδόσεις που διαμεσολαβούν ανάμεσα στον αντικειμενικό κόσμο και την υποκειμενική εμπειρία, παρέχοντας την (κάθε φορά διαφορετική) λογική μέσα από την οποία οι άνθρωποι βιώνουν τον κόσμο τους.

Τα σύμβολα στην τσιγγάνικη παράδοση έχουν ένα σημαντικό ρόλο. Οι υπερβολές των εθνικισμών όπου τονίζονται πάντα σε υπερθετικό βαθμό διάφορες αξίες και γεγονότα, βρίσκουν κατάλληλο πολιτισμικό έδαφος στη συνείδησή τους. Ιδιαίτερα τα τουρκικά εθνικά σύμβολα που δίνουν πάντα έμφαση στις ποσοτικές διαστάσεις των πραγμάτων, καθώς και η μυθοποίηση προσώπων με κύριο αυτό του Μουσταφά Κεμάλ (Ατατούρκ), είναι απολύτως συμβατά με τους παραδοσιακούς τους αντιληπτικούς και αξιολογικούς μηχανισμούς. Ο δυτικός ορθολογισμός, απογυμνωμένος από σύμβολα και μυθικούς ήρωες, μοιάζει πολύ ξένος γι αυτούς.

Η ελληνοτουρκική διαμάχη στη Θράκη αλλοίωσε το παραδοσιακό πλαίσιο σχέσεων *Τούρκων* και Τσιγγάνων και ευνόησε την ιδεολογική ένταξη των μουσουλμάνων Τσιγγάνων στην *τουρκική* ομάδα. Η διαμάχη αυτή «εξέτρεψε» μια αναπόφευκτη πορεία σύγχρονης περιθωριοποίησης, όμοιας με αυτήν στην οποία οδηγήθηκαν όσες από τις τσιγγάνικες ομάδες παρέμειναν σε τουρκικό έδαφος. Ιδιαίτερα στην ανατολική Θράκη, οι σχέσεις Τούρκων και Τσιγγάνων παρέμειναν έξω

από το ενεργό ενδιαφέρον του τουρκικού εθνικισμού και ακολούθησαν ένα πιο «φυσιολογικό» δρόμο, χωρίς εξωγενείς παρεμβολές. Διακρίνονται από τον πολύ μικρό βαθμό ένταξης των Ρομά τόσο σε πολιτισμικό, όσο και σε οικονομικό και ιδεολογικό επίπεδο. Οι μεταξύ τους σχέσεις, μετεξέλιξη της οθωμανικής περιόδου, διαμορφώνονται μέσα σε ένα άκαμπτο εξουσιαστικό πλαίσιο με ισχυρή περιθωριοποίηση των Τσιγγάνων.

Οι ίδιοι οι Ρομά προσαρμόζουν τις ξένες γι' αυτούς εθνικές ταυτότητες στις δικές τους λειτουργικές και αισθητικές ανάγκες. Μία σημαντική μερίδα επιδιώκει τη σύμμετρη εκπροσώπηση των στοιχείων των δύο κυρίαρχων ταυτοτήτων (ελληνική και τουρκική) στη δική τους «κατασκευή», δίνοντας σε κάθε μια διαφορετικά πεδία ανάπτυξης, ώστε και να μη συναντώνται κατά το δυνατόν και να αποφεύγονται ανεπιθύμητες δυναμικές. Το θρησκευτικό πεδίο για παράδειγμα, θεσμικά και παραδοσιακά κατοχυρωμένο με τη μορφή του ισλάμ, θεωρείται προνομιακό πεδίο της τουρκικής ταυτότητας, ενώ αντίθετα το οικονομικό πεδίο σε μια ευρύτερη κοινωνική διάσταση, θεωρείται «εκχωρημένο» στην ελληνική ταυτότητα. Σε αυτό το τελευταίο πεδίο είναι θεμιτή ακόμα και η ανεπίσημη υιοθέτηση ελληνικών ονομάτων, που εκτιμούν ότι βοηθούν καλύτερα στην ενσωμάτωση στις λειτουργίες της αγοράς. Βέβαια η μηχανιστική διαίρεση των κοινωνικών πεδίων προτείνεται για καθαρά μεθοδολογικούς σκοπούς, καθώς η πραγματικότητα και η συνάρθρωσή τους είναι απείρως πιο σύνθετη. Για παράδειγμα ακόμα και στο θρησκευτικό πεδίο που κατηγοριοποιήθηκε ως προνομιακό πεδίο της τουρκικής ιδέας, τα πράγματα μπορούν να πάρουν διαφορετική τροπή είτε με ακραίες ατομικές επιλογές, όπως η αλλαξοπιστία (εκχριστιανισμός), είτε με τη σχετικοποίησή του, δηλαδή με την προσήλωση στους επίσημους μυστηφίδες που διορίζονται από το ελληνικό κράτος και όχι σε αυτούς που υποστηρίζονται από τον τουρκικό εθνικισμό.

Αν για τους «άλλους» τουρκική και ελληνική εθνική ιδέα είναι αμοιβαία ασύμβατες, δεν είναι για τους Τσιγγάνους. Οι ίδιοι νιώθουν να βρίσκονται μακριά από τα οχυρά των εθνικών ιδεών και δεν φαίνεται να έχουν δυσκολία να ενσωματώνουν ετερογενή στοιχεία μέσα στη σκέψη και τη ζωή τους. Στους Ευρωπαίους ένα κείμενο με κινεζική γραφή δεν φαίνεται να διαφέρει καθόλου από ένα άλλο με ιαπωνική γραφή. Μόνο οι γνώστες μπορούν να διακρίνουν τη διαφορά. Τηρουμένων των αναλογιών, για τους αμόρφωτους Τσιγγάνους της προ-εθνικής περιόδου τα τουρκικά και ελληνικά στοιχεία διέφεραν τόσο, όσο και τα κινέζικα από τα ιαπωνικά του παραδείγματός μας. Ακόμα και όταν διέκριναν με ευκρίνεια τη διαφορά δεν είχαν καμία ιδεολογική ή άλλης μορφής δυσκολία να τα αναμείξουν, διότι σε συμβολικό επίπεδο κατατάσσονταν στην ίδια κατηγορία των «ξένων» γι αυτούς στοιχείων. Την ιδεολογική αυτή στάση την καταγράφει με εύγλωττο τρόπο ο οθωμανός περιηγητής Εβλιγιά Τσελεμπί (17^{ος} αι.), ο οποίος αναφέρει την τάση τους να γιορτάζουν κάθε θρησκευτική γιορτή των άλλων (μουσουλμάνων, χριστιανών και εβραίων) χωρίς να αισθάνονται κανένα πρόβλημα.

Αλλά οι αντιφάσεις μικρών ομάδων σε τέτοιου είδους ζητήματα είναι μίγμα της ανάγκης να επιβιώσουν και του τρόπου που αντιλαμβάνονται τον κόσμο. Έτσι μπορεί να εξηγηθεί και η ασυμβατότητα που παρατηρείται, για παράδειγμα, στις Κάτω Χώρες, όπου τα εθνικά αισθήματα του μικρού λαού των Φρήζων εκπροσωπούνται μέσα από ένα αριστερό ριζοσπαστισμό, υποτίθεται αντίθετο στα έντονα εθνικά συναισθήματα (Hobsbawm 1994:177).

Στις μικρές ομάδες όμως θα πρέπει να εξετάζει κανείς όχι μόνο τα κυρίαρχα ρεύματα αλλά και τις ατομικές προτιμήσεις, είτε φαίνονται, είτε υπολανθάνουν. Ο ατομικός αυτοπροσδιορισμός διαφοροποιείται συχνά από το συλλογικό. Ο πρώτος έχει μεγαλύτερα πεδία αυτονομίας και οι στάσεις του μπορεί να ενσωματώνουν

φυγόκεντρες δυνάμεις που αναπτύσσονται σε ένα ευρύτερο περιβάλλον, όπου το ενδιαφέρον για τους εθνικούς αυτοπροσδιορισμούς είτε έχει υποχωρήσει σημαντικά, είτε δεν έχει αναπτυχθεί στον κατάλληλο βαθμό.

Η παρατήρηση των ατομικών συμπεριφορών είναι συνάρτηση του χρόνου και των συμφραζομένων μέσα στα οποία εκδηλώνονται. Η διαχρονική προσέγγιση των απόψεων που καταγράφονται (όπου παρελθόν και παρόν αναλύονται συγκριτικά), δίνει μια πιο αντικειμενική εικόνα και προφυλάσσει από επίκαιρες αλλά απλουστευτικές προσεγγίσεις. Στα ζητήματα συνείδησης, όπως άλλωστε και σε άλλα κοινωνικά πεδία, υπάρχει ο «...*χρόνος που λειτουργεί τη στιγμή της καταγραφής και ένας παρελθόν χρόνος, του οποίου τα ακριβή χαρακτηριστικά δεν προσφέρονται για άμεση εμπειρική καταγραφή...*» (Ευστρατίου 2002:124).

Τα θεωρητικά ζητήματα που προκύπτουν γύρω από τις διαδικασίες διαμόρφωσης της τσιγγάνικης ταυτότητας, γίνονται βαθύτερα κατανοητά, όταν ενταχθούν σε ένα επίπεδο μακροσκοπικής ανάλυσης με πλαίσιο τις αντίστοιχες εξελίξεις στα άλλα εθνικά κράτη στη νότια Χερσόνησο του Αίμου.

Η νομικού χαρακτήρα επίκληση του δικαιώματος στον αυτοπροσδιορισμό δεν νομιμοποιεί το δικαίωμα καθ' εαυτό. Από πολιτική άποψη, νομιμοποιεί και ενθαρρύνει τις δυνάμεις που αγωνίζονται για τη στοχοθετημένη μετάλλαξη, να συνεχίσουν το έργο τους, αντί να δημιουργεί συνθήκες τέτοιες (αλλαγή εξουσιαστικών δομών), που θα οδηγούσαν σε κλίμα ουσιαστικής ελευθερίας.

Στη Χερσόνησο του Αίμου, η τσιγγάνικη ταυτότητα, ακολούθησε ποικίλες διαδρομές. Με κριτήριο την αποδοχή της τσιγγάνικης ταυτότητας εκ μέρους των ιδίων των Τσιγγάνων, οι πληθυσμοί τους κατηγοριοποιούνται σε τρεις μεγάλες ομάδες: α) σ' αυτούς που δέχονται δημόσια ότι είναι Τσιγγάνοι, β) σ' αυτούς που απορρίπτουν την τσιγγάνικη ταυτότητα, αλλά όμως αρνούνται και να ταυτιστούν με τους πληθυσμούς που συγκαταοικούν (αυτοπροσδιορίζονται με ποικίλα κριτήρια, όπως για παράδειγμα μουσουλμάνοι) και τέλος γ) σ' αυτούς που απορρίπτουν την τσιγγάνικη ταυτότητα και υιοθετούν εθνικές ταυτότητες πληθυσμών με τους οποίους συμβιώνουν.

Οι Ρομά της Αδριανουπόλεως εντάσσονται στην πρώτη κατηγορία, ενώ οι Ρομά του Ηφαίστου σε ένα ποσοστό στην δεύτερη και στην τρίτη. Παρά το γεγονός ότι όσοι ανήκουν στην τρίτη κατηγορία, αρνούνται να συνδεθούν με τους Τσιγγάνους, η ομάδα την ταυτότητα της οποίας οικειοποιούνται (*Τούρκοι*) συνεχίζει - σε επίπεδο λαϊκού λόγου - να τους θεωρεί Τσιγγάνους.

Στη δεύτερη κατηγορία εντάσσονται τσιγγάνικες ομάδες, οι οποίες πλέον διαχωρίζουν τη θέση τους από τους Ρομά, διεκδικούν μια ξεχωριστή ταυτότητα και ανακαλύπτουν μυθικές καταγωγές για να θεμελιώσουν την ιστορικότητα και τη διαφορά τους. Οι *Ashkali* (στο Κοσσυφοπέδιο) υποστηρίζουν ότι προέρχονται από το Ιράν (!), οι *Αιγύπτιοι* (Κοσσυφοπέδιο, Π.Γ.Δ.Μ. και Σερβία) από την Αίγυπτο (!), οι *Ουστά Μιλέτ* (βορειοανατολική Βουλγαρία) από το Αφγανιστάν (!), ορισμένοι *μουσουλμάνοι τουρκόφωνοι Τσιγγάνοι* της Βουλγαρίας (περιοχή Ludogorie) από τους Άραβες (!), οι *Ρουντάρα* (Ρουμανία) από αρχαίους (!) πληθυσμούς των Βαλκανίων που εκλατίνιστηκαν στη διάρκεια της Ρωμαϊκής κατοχής, ενώ εκπρόσωποι της ίδιας ομάδας (στη Βουλγαρία) από πρωτοβούλγαρους του Χαν Ασπαρούχ (!) κλπ.

Οι διαδικασίες μετεξέλιξης της τσιγγάνικης ταυτότητας στη Χερσόνησο του Αίμου συνεχίζονται με διαφορετικούς τρόπους σε κάθε περιοχή επιβεβαιώνοντας ότι η ταυτότητα είναι ένα δυναμικό φαινόμενο που δεν παραμένει σταθερό, αλλά μετασχηματίζεται και μετεξελίσσεται μέσα στον χρόνο.

Είναι ενδιαφέρονσα επιστημονικά η εξέλιξη της ταυτότητας της τσιγγάνικης ομάδας των *Ashkali* στο Κοσσυφοπέδιο. Αρχικά επιθυμούσαν να ταυτισθούν με τους Αλβανούς (κυρίως λόγω γλωσσικού κριτηρίου, αφού ξέχασαν τη ρομανί και μιλούσαν

αλβανικά), αλλά στη συνέχεια «ανακάλυψαν» ξανά την ταυτότητά τους, η οποία όμως θεώρησαν ότι δεν συνδέεται με αυτήν των υπόλοιπων Τσιγγάνων του Κοσσυφοπεδίου, όσο και αν οι τελευταίοι τους θεωρούν τμήμα της ευρύτερης οικογένειας των Ρομά (Marushiakova 2001:29)

Η τριχοτόμηση της ευρείας Θράκης από την εποχή των Ρωσοτουρκικών Πολέμων (1877-78) μέχρι το 1920, είχε καταλυτικές συνέπειες για τις ολιγάριθμες κοινότητες Τσιγγάνων της ελληνικής Θράκης. Σε γλωσσικό επίπεδο, οι τσιγγανόφωνοι αποκόπηκαν από τις μεγάλες μάζες που μιλούσαν ρομανί στα δύο άλλα τμήματα, ενώ σε κοινωνικό και οικονομικό επίπεδο, τόσο οι τουρκόφωνοι όσο και οι τσιγγανόφωνοι, αποκόπηκαν από ένα τεράστιο ζωτικό οικονομικό χώρο και τα ευρύτατα συγγενικά τους δίκτυα. Οι συνέπειες ήταν οξύτερες για τους νομάδες που μετακινούνταν προς κάθε κατεύθυνση μέσα στα όρια της ευρείας Θράκης, αλλά και πέρα από αυτήν.

Και ναι μεν οι τσιγγάνικοι πληθυσμοί δεν υπήρξαν ποτέ συμπαγείς, εν τούτοις όμως επί αιώνες επικοινωνούσαν μεταξύ τους και μία διαδικασία κοινωνικής αλληλεπίδρασης κρατούσε ζωντανή την αίσθηση της πολιτισμικής ταυτότητας και της αντίστοιχης διαφοράς από τους άλλους. Ακόμα και η ανανεούμενη μέσω των διαρκών επαφών αντίληψη των εσωτερικών τσιγγάνικων διαφοροποιήσεων (επαγγελματικών, γλωσσικών κλπ) θωράκιζε την συνείδηση της συνολικής διαφορετικότητάς τους από τους μη Τσιγγάνους. Η περίοδος 1920-1922, οπότε η νοτιοδυτική και η ανατολική Θράκη τελούσαν υπό ενιαία ελληνική διοίκηση, απετέλεσε μία περίοδο κατά την οποία ανανεώθηκαν οι επαφές μεταξύ των Τσιγγάνων ανατολικά και δυτικά του Έβρου, ενώ στις περιόδους 1913-1919 και 1941-1944 αντίστοιχη επικοινωνία (λόγω ενιαίας βουλγαρικής διοίκησης) εξασφαλίστηκε μεταξύ νοτιοδυτικής και βόρειας Θράκης. Ο κατακερματισμός των τσιγγάνικων ομάδων - και ιδιαίτερα της σημερινής ελληνικής Θράκης - τις κατέστησε πιο ευάλωτες σε όλες τις αφομοιωτικές προσπάθειες που θα εκδηλώνονταν σε βάρος τους από τα εθνικιστικά κινήματα κυρίως στις μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο δεκαετίες.

Η "ένταξη" των Τσιγγάνων στην ελληνική κοινωνία στις πρώτες δεκαετίες μετά την απελευθέρωση της Θράκης, δεν συνάντησε τα εθνικά διλήμματα και τις ιδεολογικές παλινδρομήσεις που αντιμετώπισαν οι άλλες εθνοτικές ομάδες (*Τούρκοι*, *Πομάκοι*). Η απόλυτη αποχή τους από όλες τις συγκρούσεις που είχαν προηγηθεί στην περιοχή μεταξύ Οθωμανών, Βουλγάρων και Ελλήνων, η χαλαρή θρησκευτική τους ταυτότητα, το μικρό τότε πληθυσμιακό τους μέγεθος, σε συνδυασμό με τη νομαδικότητα ενός σημαντικού τμήματός τους, τους άφηνε έξω από τα ενδιαφέροντα και τις πρακτικές δυνατότητες ιδιαίτερα του τουρκικού εθνικισμού, ο οποίος είχε να επιλύσει το σπουδαίο ζήτημα της κάμψης της αντίστασης που προέβλεπαν οι παλαιομουσουλμάνοι στην επέλαση του κεμαλισμού. Πολύ αργότερα, όταν η κοινωνική και πληθυσμιακή τους κατάσταση είχε μεταβληθεί ουσιαστικά και αφού οι συνθήκες στη σύγκρουση των δύο εθνικών ιδεών στη Θράκη (τουρκικής και ελληνικής) απέκτησαν νέα χαρακτηριστικά και ισορροπίες, ήρθε το πλήρωμα του χρόνου για να αντιμετωπίσουν και οι ίδιοι την ορμή του εθνικιστικού φαινομένου. Ήταν η μόνη εθνοτική ομάδα μέχρι τότε, που έμεινε έξω από το πεδίο των ιδεολογικών συγκρούσεων.

Η υιοθέτηση μιας εθνικής ταυτότητας συνεπάγεται την αποδοχή προτύπων αντίληψης του κόσμου και των συμπεριφορών που υπαγορεύει. Δεσμεύει δηλαδή το νέο φορέα να προσεγγίζει συναισθηματικά και γνωσιολογικά την πραγματικότητα με ένα συγκεκριμένο τρόπο, που ήδη έχει κρυσταλλωθεί από την αρχική ομάδα "δημιουργό" της ταυτότητας. Έτσι, η επίσκεψη στο τζαμί είναι συνήθως επιτελεστική απόδειξη τουρκισμού. Πρόκειται για πολιτισμικές κατασκευές με έντονο συμβολικό περιεχόμενο, που υπογραμμίζουν τη σχέση ανάμεσα στην παράσταση της τουρκικής

ταυτότητας με ένα ενδεδειγμένο τρόπο συμπεριφοράς, τον οποίο όσοι ακολουθούν, μετασχηματίζονται σε *Τούρκους*.

Η αποστασιοποίηση από την ταυτότητα, όταν περιορίζεται μόνο στην άρνησή της, χωρίς ταυτόχρονα να συνοδεύεται από άλλη καταφατική δήλωση (π.χ. αποδοχή τουρκικής), υποσκάπτει τη διαδικασία αποτισγανοποίησης. Είναι πιο πειστικό να ισχυρίζεται κάποιος «δεν είμαι Τσιγγάνος», αλλά (ταυτόχρονα) να δηλώνει «*Τούρκος*», παρά να περιορίζεται στο τι δεν είναι. Αυτή είναι η μέση τσιγγάνικη συλλογιστική που αντανακλά στα εμπειρικά δεδομένα.

Οι Ρομά έχουν επενδύσει ενέργεια και χρόνο, για να επεξεργαστούν τη συλλογιστική της άρνησης, ακόμα και όταν αυτή στηρίζεται σε επιχειρήματα ευκαιριακά, που αλλάζουν ανάλογα με τις περιστάσεις. Από τις συζητήσεις με τους ίδιους, φαίνεται ότι η βαρύτητα των επιχειρημάτων τους δεν εξαρτάται από την ορθότητα του περιεχομένου τους, αλλά από τη δυνατότητα να πείσουν - έστω και μόνο τους ίδιους. Οι παραβιάσεις της λογικής και τα άλματα στα οποία καταφεύγουν, είναι πολιτισμικές κατασκευές οι οποίες, εάν δεν συνδεθούν με το περιβάλλον στο οποίο λειτουργούν, δεν θα μπορούσαν να κατανοηθούν. Η άρνηση έχει γίνει τμήμα της συλλογικής τους συνείδησης και ως τέτοια έχει μια ιδιαίτερη επιρροή.

Ιστορικά, με κριτήριο την πολιτική κινητοποίηση των μελών της η τσιγγάνικη ταυτότητα δεν είχε διεκδικητικό χαρακτήρα. Η πολιτισμική της ετερότητα ήταν αναγνωρισμένη από τους άλλους, αλλά οι ίδιοι δεν διεκδίκησαν ποτέ την αναγνώριση της διαφοράς τους.

Η σύγχρονη ιστορία τους, από την εποχή της εμφάνισης των εθνικών κρατών, είναι ιστορία λιγότερο ή περισσότερο επιτυχημένων προσπαθειών απόκρυψης της ταυτότητάς τους. Εξάλλου στη Χερσόνησο του Αίμου, όπου οι εθνικές πιέσεις είναι ισχυρές, από τη μια αναδύονται νέες ταυτότητες και από την άλλη κάποιες τείνουν να εξαφανιστούν. Στις υπό απειλή ταυτότητες (τουλάχιστον στο επίπεδο της δημόσιας διακήρυξής τους) είναι και αυτή των μουσουλμάνων Τσιγγάνων της Θράκης

Στον Ήφαιστο, οι αόρατοι πρωταγωνιστές στον αγώνα απόκρυψης της ταυτότητας είναι η ντροπή και ο φόβος - που θα αναλυθούν στην πορεία. Κυριαρχούν ως κινητήρια δύναμη σε πολλαπλές κοινωνικές εκδηλώσεις και παρακινούν τα άτομα σε μια ατέρμονη προσπάθεια απόκρυψης. Αποτελούν μια ισχυρή συνεκτική δύναμη, η οποία δίνει ένα κοινό στόχο στα μέλη της ομάδας. Στο επίπεδο αυτό η ομάδα διατηρεί με ισχυρό τρόπο τη συλλογικότητά της, αφού η ενότητα είναι προϋπόθεση - όπως άλλωστε σε άλλα επίπεδα - για την κοινωνική επιβίωση. Η ντροπή και οι πρακτικές της απόκρυψης στηρίζονται ιδεολογικά από τη σύγχρονη οικονομική περιθωριοποίηση, η οποία και νομιμοποιεί ηθικά την άρνηση - έστω και συμβολική - αποδοχής της φτώχειας.

Εάν αλλάξει η στάση των «άλλων» και η επίκληση της ταυτότητας πάψει να δημιουργεί ανασφάλεια και απόρριψη, τότε ίσως είναι ευκολότερη η προβολή της. Σχετική ήταν και η περίπτωση των ολιγάριθμων ποντίων προσφύγων στη νότια Ελλάδα. Όταν πλέον τα παιδιά που γεννήθηκαν στην Ελλάδα, δεν είχαν τις τραυματικές εμπειρίες απόρριψης από την περιβάλλουσα κοινωνία (που βίωσαν οι γονείς τους) και απομακρύνθηκαν από το σύνδρομο του στερημένου πρόσφυγα, άρχισαν να εκδηλώνουν την ταυτότητά τους χωρίς αναστολές και μάλιστα με περηφάνεια (Βεργέτη 1994:244).

Δεν υπάρχει ενιαία στάση στον Ήφαιστο, όσον αφορά την κατεύθυνση που πρέπει να έχει η διαδικασία διαφυγής από την τσιγγάνικη ταυτότητα. Συμφωνούν οι περισσότεροι στην ανάγκη διαφυγής, όχι όμως στον προσανατολισμό. Θυμίζει η διαδικασία ένα σύνολο νομάδων, που νιώθουν έντονα την ανάγκη να εγκαταλείψουν ένα τόπο, αλλά δεν ξέρουν ποια είναι η σωστή κατεύθυνση στον ορίζοντα.

Αντιμετωπίζουν το δίλημμα εάν θα πρέπει να είναι... Τούρκοι ή Έλληνες ή, συνήθως, μια ενδιάμεση κατάσταση, όπου αποφεύγουν τη σταθερή τοποθέτηση και διατηρούν τη δυνατότητα να ελίσσονται ανάλογα με τον συσχετισμό δυνάμεων.

Θέλουν για παράδειγμα να ταυτιστούν με την *τουρκική* ταυτότητα (με την κοινωνική νοσηματοδότηση που της προσδίδουν), όμως ταυτόχρονα αρνούνται να σηκώσουν το εθνικό άγχος που αυτή συνεπάγεται από τη σύγκρουση με την ελληνική. Η σύγκρουση δεν τους αφορά, ούτε και τους συγκινεί ιδιαίτερα. Οι αποχρώσεις στάσεων ή οι αλλαγές στάσεων ανάλογα με την συγκυρία φαντάζουν ως πιο πρόσφορες επιλογές.

Οι καθορισμοί και οι σημασιοδοτήσεις του «ομοεθνούς» και του «ξένου» έχουν σαφώς κοινωνικό και όχι γενεαλογικό-αιματολογικό χαρακτήρα. Ο γενεαλογικός χαρακτήρας, όσο και αν παίζει καθοριστικό ρόλο μέσα στις ίδιες τις τσιγγάνικες ομάδες, εν τούτοις από αυτές τις ίδιες αποσιωπάται ως παράμετρος και υποβαθμίζεται δραματικά στις δια-εθνοτικές σχέσεις (κυρίως με τους *Τούρκους*), μόνο και μόνο για να εξυπηρετηθούν σπουδαίοι συλλογικοί στόχοι, όπως η εξίσωση - έστω και φανταστική - με μια κυρίαρχη ομάδα. Πρόκειται για ιδεολογική χρήση ή καλύτερα μη χρήση του αιματικού στοιχείου, καθώς συγγενικοί δεσμοί μεταξύ των *Τούρκων* και *Τσιγγάνων* δεν υφίστανται, αφού οι τελευταίοι διατηρούν ισχυρό ενδογαμικό προσανατολισμό.

Μεμονωμένα άτομα επιδιώκουν κατά καιρούς να σύρουν την ομάδα προς ακραίες κατευθύνσεις, αλλά το συλλογικό αισθητήριο προσαρμόζεται με τρόπο εύκαμπτο, στις εκάστοτε συνθήκες και πάντως σε ενδιάμεσες καταστάσεις. Οι Ρομά επί αιώνες ανέπτυξαν μηχανισμούς προσαρμογής στη φύση, τώρα φαίνεται ότι αναπτύσσουν με την ίδια επιτυχία και ικανότητες προσαρμογής μέσα στις σύγχρονες «αντιθετικές» ιδεολογίες.

Οι εικόνες εξαθλίωσης των *Τσιγγάνων*, που συναντούν όσοι Ρομά του Ηφαίστου επισκέπτονται την Τουρκία (συνήθως για αγορές εμπορευμάτων στην Κωνσταντινούπολη), τους πείθει ότι οι ίδιοι - ως κοινωνικά αναπτυγμένοι - νομιμοποιούνται να ισχυρίζονται ότι δεν έχουν καμία ορατή σχέση με ό,τι στην Τουρκία αναγνωρίζεται ως τσιγγάνικο. Τα τουρκικά Μ.Μ.Ε. ενισχύουν τα ρατσιστικά αισθήματα της τουρκικής κοινωνίας, προβάλλοντας τους *Τσιγγάνους* ως μόνιμους παραβάτες του νόμου. Σε ένα τόσο σκληρό κοινωνικά περιβάλλον, οι εξ Ελλάδος μουσουλμάνοι Ρομά του Ηφαίστου, όταν ερωτώνται «*από πού είναι και τι είναι*», δεν αποκαλύπτουν ποτέ την ταυτότητά τους. Η απάντηση είναι: «*είμαστε Τούρκοι από την Ελλάδα*». Η αποδοχή του συγκεκριμένου ισχυρισμού από τους Τούρκους της Τουρκίας εκλαμβάνεται από τους Ρομά ως μια ισχυρή επιβεβαίωση, ένα αποφασιστικό ψυχολογικό βήμα, για να πεισθούν «όλοι» ότι δεν είναι *Τσιγγάνοι*. Αν λοιπόν τους δέχονται ως μη *Τσιγγάνους* στην ίδια την ομόθρησκη Τουρκία, γιατί να μην τους δέχονται έτσι και στην αλλόθρησκη Ελλάδα; Άλλωστε ισχυρά - από ψυχολογική και ιστορική άποψη - πιστοποιητικά αποτσιγγανοποίησης νομιμοποιείται να εκδώσει μόνο ο λαός εκείνος που επί αιώνες κατοχύρωνε τη τσιγγανότητα με φερμάνια, διοικητικές και κοινωνικές πρακτικές (οθωμανική διοίκηση). Τότε μόνο επέρχεται ο πραγματικός εξαγνισμός από το βάρος της ιστορίας. Επισκέψεις αυτής της μορφής στην Τουρκία ενισχύουν την αποφασιστικότητα τους να συνεχίσουν τον αγώνα της αποτσιγγανοποίησης. Άλλωστε οι ίδιοι στο τέλος του 20^{ου} αι. βίωσαν μια οικονομική άνοδο, η οποία διαφοροποιεί σε πολύ μεγάλο βαθμό τα χαρακτηριστικά τους από τα αντίστοιχα των *Τσιγγάνων* της Τουρκίας. Δεν θέλουν να αναγνωρίζει κανένας τρίτος οποιαδήποτε ομοιότητα μεταξύ των ιδίων με τους εκεί «ομόφυλους» τους.

Από την άλλη πλευρά, δεν διστάζουν να εξορκίζουν τις όποιες κακές συνθήκες της εντός Ελλάδος διαβίωσής τους προβάλλοντάς τες στα μάτια του παρατηρητή: «*δες τα*

χάλια μας...». Η κοινωνική, οικονομική και η οικιστική υποβάθμιση συμβολίζει στη συνείδησή τους την ίδια τους την ταυτότητα. Νιώθουν ότι η εξαθλίωση είναι συνώνυμο του Τσιγγάνου. Ως τέτοια, η ταυτότητα όχι μόνο δεν ασκεί καμία γοητεία πάνω τους, αλλά αντίθετα προκαλεί έντονη δυσφορία. Όσοι ομόφυλοι τους επιδιώκουν να τους αναγνωρίσουν οι «άλλοι» ως Τσιγγάνους, είναι σαν αγωνίζονται για την βαθύτερη θεμελίωση της εξαθλίωσης...

Η φτώχεια προκαλεί διπλή ντροπή, και ως τέτοια, αλλά και επειδή είναι επιδεικτικά και προσβλητικά συνδεδεμένη με μια εθνοτική ταυτότητα. Ο Τσιγγάνος ντρέπεται διπλά, και ως φτωχός και ως Τσιγγάνος, και συχνότατα επιρρίπτει την ευθύνη για τη φτώχεια του στο γεγονός ότι είναι Τσιγγάνος. Άρα ψυχολογικά τουλάχιστον, η δαιμονοποίηση και η απόρριψη της ίδιας του της ταυτότητας, του προκαλεί μια ανακούφιση και απεμπλοκή από συντριπτικά σχήματα του τύπου «Τσιγγάνος ίσον φτωχός». Τουλάχιστον έτσι θα είναι ένας απλός φτωχός, όπως τόσοι άλλοι σε όλο τον κόσμο.

Πάντως η εξαθλίωση δεν νοηματοδοτείται σε καθημερινή βάση ως τέτοια, διότι θα ήταν εξολοκλήρου αβίωτη. Οι άνθρωποι αξιολογούν το καλό με πολύ σχετικό τρόπο και συγκρίνοντάς το με ό,τι ήδη έχουν οι άλλοι άνθρωποι (Sahlins 1997:137). Αν ισχύει αυτή η αρχή, τότε μπορούμε να αντιληφθούμε ότι ένας τέτοιος μηχανισμός σύγκρισης των Τσιγγάνων μόνο μεταξύ τους, είναι που τους δίνει τη δυνατότητα να αισθάνονται «καλά» δίπλα σε μια κοινωνία που έχει αυξήσει προκλητικά σε σχέση με αυτούς τον πλούτο και έχει βελτιώσει σε εξαιρετικό βαθμό τις συνθήκες διαβίωσης. Αν ο μηχανισμός σύγκρισης εστιαζόταν αδιάλειπτα στον άξονα «εμείς οι Τσιγγάνοι» και οι «άλλοι οι μη-Τσιγγάνοι», τότε μόνο δυστυχία και απογοήτευση θα προκαλούσε. Όπως σημειώνει ο Evans-Pritchard (1991:163) για τους φτωχούς και άγριους ιθαγενείς πληθυσμούς: *«δεν είναι να απορεί κανείς που οι φιλόσοφοι σκέφτηκαν πως τέτοιοι άνθρωποι πρέπει να ζουν μέσα σε διαρκή φόβο και δυστυχία. Το ότι δεν ζουν έτσι οφείλεται στο γεγονός ότι ζουν σε μια ηθική τάξη, η οποία τους δίνει ασφάλεια και αξίες, που κάνουν υποφερτή τη ζωή».*

Δυστυχώς όμως, ο μηχανισμός που περιορίζει το πεδίο σύγκρισης μόνο μεταξύ των Τσιγγάνων, υπονομεύει ταυτόχρονα τη διάθεσή τους για ανάληψη πολιτικής δράσης, που θα άλλαζε συνολικά τους όρους διαβίωσης της ομάδας. Τα τενεκοδόσπια προκαλούν μικρότερη δυστυχία στους κατόχους τους, επειδή ακριβώς οι περισσότεροι έχουν τέτοια, ομοίως οι ασθενείς, ο αναλφαριθμητισμός κ.ο.κ.

Οι δρόμοι που ανοίγονται μπροστά τους είναι είτε αφομοίωση μέσα στους μεν, είτε αφομοίωση μέσα στους δε. Το χάσμα όμως και με τους δύο είναι τόσο μεγάλο, που η επιτυχία του εγγειφίματος είναι αμφισβητήσιμη. Από την άλλη, ο δρόμος της μοναχικής πορείας είναι σαν πορεία ανάμεσα σε εθνικές Συμπληγάδες Πέτρες με πολύ υψηλό τίμημα και θα έπρεπε να ανακαλύψουν πολλούς λόγους, που θα αντιστάθμιζαν ένα τέτοιο κόστος. Εν τούτοις δεν είναι απολύτως βέβαιοι ότι μακροπρόθεσμα θα είχαν εξίσου ικανοποιητικά αποτελέσματα, εάν προωθούσαν την αφομοίωση μέσα στη μια ή στην άλλη ομάδα.

Τα διλήμματα των Τσιγγάνων τα έχουν αντιμετωπίσει και άλλες μικρές εθνοτικές ομάδες της Ευρώπης. Είναι ενδιαφέρουσα η προσέγγιση και οι προβληματισμοί του Mill που μεταφέρει ο Hobsbawm (1994:55): *«κανείς δεν μπορεί να υποθέσει ότι δεν είναι πιο ωφέλιμο για έναν Βρετόνο ή ένα Βάσκο ή ένα Γάλλο της Ναβάρρας να είναι...μέλος της γαλλικής εθνικότητας, εφόσον γίνεται αποδεκτός με ίσους όρους σε όλα τα προνόμια που απορρέουν...από το να κάθεται κακόκεφος πάνω στους βράχους του, ημιάγριο λείψανο του παρελθόντος, περιστρεφόμενος γύρω από τη δική του μικρή πνευματική τροχιά και χωρίς να συμμετέχει ή να ενδιαφέρεται για τη γενική κίνηση του κόσμου».*

Η ιδιαιτερότητα των μουσουλμάνων Ρομά της Θράκης, σε σχέση με τους χριστιανούς ομόφυλους τους της υπόλοιπης Ελλάδας, είναι ότι τίθενται ενώπιόν τους κορυφαία διλήμματα για το ποια κατεύθυνση θα έχει η «ενσωμάτωση», με ποια κριτήρια θα γίνει και ποιο θα είναι το όφελος για την ομάδα, για κάθε ξεχωριστή εκδοχή προσανατολισμού. Η περιβάλλουσα κοινωνία δεν είναι μία αλλά δύο, η χριστιανική και η μουσουλμανική. Οι διαδικασίες προσαρμογής σε ένα τέτοιας μορφής κοινωνικό περιβάλλον είναι πρωτόγνωρες για τους νομάδες και η εμπειρία της ομάδας δεν έχει ιστορικό προηγούμενο, για να αποτελέσει οδηγό επιλογών. Αυτός ο δυϊσμός και οι παράλληλες (προς χριστιανούς και μουσουλμάνους), αλλά εντελώς διαφορετικές διαδικασίες προσαρμογής, επιτείνουν τη σύγχυση και εν τέλει τον αποπροσανατολισμό της ομάδας, με έντονη αντανάκλαση στον εσωτερικό ψυχικό κόσμο των ατόμων.

Ενώσω το πρόβλημα της ταυτότητάς τους παραμένει άλυτο και αποτελεί διελκυστιδα μεταξύ αντιτιθέμενων εθνικών ιδεών, η συλλογική τους συνείδηση και τα άτομα παραμένουν σε κατάσταση εγρήγορσης και ψυχολογικής έντασης. Και ενώ για ορισμένα τμήματα πληθυσμού των κυρίαρχων ομάδων τέτοιου είδους προβληματισμοί είναι πρακτικώς ανούσιοι, αντίθετα οι ίδιοι οι Ρομά τους προσλαμβάνουν μέχρι σήμερα τουλάχιστον ως ζητήματα ζωτικής σημασίας, που θα κρίνουν τη μελλοντική τους θέση στην κοινωνική κλίμακα του τόπου. Είναι διατεθειμένοι να δαπανήσουν ενέργεια και χρόνο, για να πετύχουν τα επιθυμητά αποτελέσματα. Διακατέχονται από μια άγρυπνη επιθυμία να αλλάξουν ταυτότητα και να προλάβουν τυχόν εξελίξεις, που θα συνεχίζουν το βασανιστικό στιγματισμό.

Οι Ρομά έχουν απελευθερωθεί από τις φεουδαρχικές σχέσεις του οθωμανικού παρελθόντος, όχι όμως και από το ιστορικό/νοηματικό φορτίο που αυτές απόθεσαν πάνω στην εθνοτική τους ταυτότητα, στη συνείδηση των ιδίων και των περιβαλλουσών ομάδων. Σε συμβολικό επίπεδο ο αγώνας αποτίναξης της τσιγγάνικης ιδιότητας παίρνει και το χαρακτήρα της απελευθέρωσης από τα επιβιούντα νοηματικά κατάλοιπα των οθωμανικών-φεουδαρχικών δομών.

Η άνοδος του βιοτικού επιπέδου στον Ήφαιστο εξαλείφει μερικούς από τους αντικειμενικούς παράγοντες (με κυριότερο τη φτώχεια) πάνω στους οποίους βασίστηκε η κατασκευή της συλλογικής τους ταυτότητας. Αντίθετα οι φτωχότεροι κάτοικοι της Αδριανουπόλεως διατηρούν εντονότερη την αίσθηση της «τσιγγανότητας». Όσο εύκολη είναι η αναγνώριση της ανισότητας και της περιθωριοποίησης γενικά, τόσο εύκολη είναι και η αναγνώριση των Τσιγγάνων από τα κοινωνικά τους χαρακτηριστικά.

Συμπερασματικά, η αποδυναμούμενη εθνοτική τους ταυτότητα φαντάζει μετέωρη και αναχρονιστική, ανάμεσα στις διαμορφωμένες εθνικές ταυτότητες (ελληνική και τουρκική). Το ερώτημα που αναδύεται είναι: με ποιά τελικά κριτήρια και κάτω από την πίεση ποιών παραγόντων θα γίνει η μετάβαση (εφόσον τελικά γίνει) και σε ποιάν από τις δύο κυρίαρχες εθνικές ταυτότητες θα οδηγηθούν; Ποικίλες δυνάμεις, μέσα και έξω από τις ομάδες, θα δώσουν το «τελικό» σχήμα στη νέα τσιγγάνικη ταυτότητα. Σε διαφορετική περίπτωση, τα υπολείμμά της θα φαντάζουν μάλλον ως τα σκόρπια κομμάτια ενός ιστορικού μωσαϊκού, που δεν κατορθώσαν να ενωθούν σε μια σύγχρονη εθνική ή εθνική ταυτότητα και με τον ένα ή τον άλλο τρόπο θα χαθούν. Το εργαστήρι της ιστορίας και της κοινωνίας εργάζεται αδιάκοπα και το τελικό αποτέλεσμα θα το καταγράψουν μάλλον οι ερευνητές στο μέλλον.

Ο χριστιανικός πληθυσμός με την έντονη κοινωνική κινητικότητα που παρουσιάζει, έχει χάσει την ιδιομορφία της προ-βιομηχανικής περιόδου, σε αντίθεση με τον μουσουλμανικό που διατηρεί ακόμα - σε ένα κυμαινόμενο βαθμό - δομές προ-βιομηχανικές (κυρίως με τη συνέργεια της θρησκείας) και την - έστω εξασθενημένη - αύρα της οθωμανικής περιόδου. Η χριστιανική ομάδα αποκτά όλο και περισσότερο τα

χαρακτηριστικά μιας ευρείας και άχρωμης πολιτισμικά ομάδας, με την οποία είναι προβληματική η ανάπτυξη συναισθηματικών δεσμών. Οι δεσμοί μοιάζουν περισσότερο εργαλειακοί, αφηρημένοι και εγκεφαλικοί, για να μπορέσουν να ανταγωνιστούν στο συναισθηματικό πεδίο τους αντίστοιχους του μουσουλμανικού πληθυσμού.

6.3 Η “ανώνυμη” ταυτότητα

Στον Ήφαιστο έχει αναπτυχθεί μια ιδιόμορφη «ανώνυμη» ταυτότητα, η οποία αν και δεν αυτο-ορίζεται ως τσιγγάνικη και έχει αποκηρύξει ρητορικά όλα τα εξωτερικά χαρακτηριστικά του ιστορικού της εαυτού, όμως σε επίπεδο συνοχής, ενδογαμίας και κοινωνικών δεσμών παραμένει αυθεντική και «τσιγγάνικη». Πρόκειται για μια αδιόρατη και υπόκωφη εθνοτική ταυτότητα, που συγκροτείται στη βάση «αφανών» δομικών πολιτισμικών στοιχείων (συγγένεια, ενδογαμία κλπ), τα οποία απέχουν από τη συνήθη κλίμακα των εμφανών και θορυβωδών πολιτισμικών στοιχείων που προκαλούν αντιπαραθέσεις, όπως για παράδειγμα η γλώσσα (για τη γλώσσα και την εθνικότητα βλ. Giles 1977). Οι γεροντότεροι σπάνια νοηματοδοτούν τη χρήση της τουρκικής ως δείκτη εθνικής ταυτότητας και αυτό γιατί μεταφέρουν μέσα τους (ασυνείδητα) την αίσθηση της τουρκικής ως της *lingua franca* της Οθωμανικής αυτοκρατορίας - την οποία κάποια στιγμή υιοθέτησαν - και όχι ως γλώσσα μιας συγκεκριμένης εθνικής ομάδας (Τούρκων). Για το λόγο αυτό οι γεροντότεροι, όταν απαριθμούν τους λόγους για τους οποίους είναι *Τούρκοι*, ξεχνούν να αναφέρουν τη γλώσσα ή και, όταν την αναφέρουν, δεν της δίνουν τη βαρύτητα που θα της άρμοζε μέσα σε έναν εθνικιστικό λόγο. Μόνο όσοι στα νεότερα χρόνια εκτέθηκαν στην επιρροή της τουρκικής εκπαίδευσης και υιοθέτησαν εθνικιστικά σχήματα σκέψης, την επικαλούνται ως έναν από τους κορυφαίους εθνοτικούς δείκτες. Η συνήθης επιχειρηματολογία τους για την «ανώνυμη» ταυτότητα είναι απολογητική ή απαντητική στα ενδεχόμενα επιχειρήματα που θα την αναδείκνυαν ως τσιγγάνικη. Σε έρευνα μεταξύ των εσωτερικών μεταναστών στο Γκαζοχώρι (Αθήνα) με προέλευση από τον Ήφαιστο, το ανώνυμο «εμείς», αν και «σαφέστατα εκπεφρασμένο, δεν μπορούσε, ακόμα και για τους ίδιους, να βρει μια αποκωδικοποίηση, ένα ‘προς τα έξω’ νομιμοποιητικό χαρακτηρισμό». Είναι άξιο προσοχής ότι στα πλαίσια της ίδιας έρευνας, ένας Ηφαιστιώτης εκφράζει με παραστατικό τρόπο το ανώνυμο εθνοτικό «εμείς», διερύνοντας την εθνοτική βάση των μουσουλμάνων στη Θράκη, με την εισαγωγή μιας νέας ομάδας, πέρα από τους μουσουλμάνους, τους Πομάκους και τους Τουρκόγυφτους, «μετά είμαστε εμείς που κανείς δεν λέει τι είμαστε ακριβώς» (Αβραμοπούλου-Καρακατσάνη 2001:8).

Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι σε συζητήσεις, όπου οι αναφορές ξεπερνούν τον οικισμό τους, αλλά κινούνται σε ευρύτερες κλίμακες σύγκρισης, όπως χριστιανοί και μουσουλμάνοι της Θράκης, τότε το «εμείς» (ή το «οι δικοί μας») αποκτά ένα συγκεκριμένο αλλά άχρωμο από άποψη συναισθημάτων περιεχόμενο προσδιορίζοντας το ομόθρησκο με τις άλλες δύο ομάδες (*Τούρκους*, Πομάκους). Το χαλαρό ενδο-μουσουλμανικό «εμείς», το οποίο αναφέρεται στον θρησκευτικό δεσμό, εμφανίζεται εξαιρετικά ασθενές από άποψη συνοχής σε σχέση με το ενδο-τσιγγάνικο «εμείς».

Το μη κατονομαζόμενο δημοσίως με εθνοτικούς όρους τσιγγάνικο «εμείς» είναι ταυτότητα κοινωνική και πολιτισμική. Η εθνική ταυτότητα ως νεότερο ιστορικά φαινόμενο δεν έχει νόημα μέσα στο παραδοσιακό σημασιολογικό τους σύμπαν. Υπό την πίεση των συνθηκών το «κενό» καλύπτεται από εθνικές ψευδο-ταυτότητες. Οι «άλλοι» συνεχίζουν να παραμένουν πέρα από τη διαχωριστική γραμμή. Μόνο όσοι

Ρομά υιοθετήσουν τις σημασιολογικές κλίμακες των άλλων, θα αντιληφθούν το εμείς ενταγμένο μέσα σε έναν εθνικό προσδιορισμό. Για τους υπολοίπους οι εθνικοί προσδιορισμοί είναι στοιχεία της πραγματικότητας των άλλων, των ξένων. Οι τοπικοί συσχετισμοί μεταξύ των εθνικών ιδεών που λειτουργούν στην περιοχή, είναι από τα πρωταρχικά στοιχεία που θα συνεκτιμηθούν στις περισσότερο ή λιγότερο συγκυριακές επιλογές όσων ανήκουν στην ομάδα του «εμείς». Τα αντικειμενικά πολιτισμικά στοιχεία που χαρακτηρίζουν την ομάδα (γλώσσα, θρησκεία κλπ) ανάλογα με τις διαμορφούμενες επιλογές, είτε προβάλλονται για να τεκμηριώσουν τη σχέση π.χ. με την *τουρκική* ομάδα (κοινή θρησκεία), είτε αδρανοποιούνται και αποσιωπούνται, προκειμένου να διευκολύνουν τη σύνδεση με την άλλη ομάδα (ελληνική), που δεν φέρει αντίστοιχα χαρακτηριστικά.

Το μη προσδιοριζόμενο δημοσίως «εμείς» του Ηφαιστου, είναι ο ιστορικός συμβιβασμός των εγκατεστημένων Ρομά, με μία διαφοροποιητική αλλά και ομογενοποιητική ταυτόχρονα λειτουργία. Αφ' ενός κατοχυρώνει την διαφορά από τους νομάδες (στους οποίους πλέον δεν ανήκει κοινωνικά), αλλά ταυτόχρονα κρατά σε απόσταση όλους τους άλλους (μη-Ρομά), με τους οποίους αρνείται να αφομοιωθεί. Έτσι, ενώ από τη μια αρνείται δημοσίως κάθε σχέση με την ομάδα των Ρομά, από την άλλη με τρόπο άρρητο, υποσυνείδητο και υπονοούμενο, συνεχίζει να διατηρεί τους δεσμούς με αυτούς από τους οποίους άλλωστε προέρχεται κοινωνικά και πολιτισμικά.

Το «εμείς» είναι από τις πραγματικότητες που δεν επιδέχονται ανάλυση, είναι αλήθεια πέρα από αποδεικτικές διαδικασίες και σημασιολογικές εμβασύνσεις. Σε αυτό κατοπτρίζεται το παρελθόν, η κοινωνική ιστορία όλο τον στιγματισμό της ομάδας. Προσπάθειες οι οποίες κατευθύνονται στο εννοιολογικό περιεχόμενο του «εμείς», αναμοχλεύουν απλώς το τραυματικό παρελθόν, το οποίο αρνούνται τόσο να αποδεχθούν, όσο και να απορρίψουν. Τέτοιου είδους διλήμματα φανερώνουν τα πολλά επίτεδα της εθνοτικής εμπειρίας και του τρόπου πρόσληψης των σχέσεων με τις άλλες ομάδες.

Η χρήση προσωπικών ανωνυμιών αντί εθνώνυμων («εμείς» και όχι «εμείς οι *Τούρκοι*» ή οι «άλλοι» και όχι οι «άλλοι οι Έλληνες») στον Ηφαιστο, έχει το δικό της νόημα στο ιδεολογικό πλαίσιο της Θράκης. Μέσω των ανωνυμιών, επιδιώκουν να αποστασιοποιηθούν από τον τρέχοντα εθνικιστικό λόγο των εθνο-προσδιορισμών, υποδηλώνοντας ταυτόχρονα μία τάση «αναχωρητισμού», χωρίς να παραλείπουν ταυτόχρονα να απομακρύνουν με επιμέλεια από το οπτικό πεδίο του συνομιλητή τους πλευρές της πραγματικότητας, οι οποίες θα οδηγούσαν στην τσιγγάνικη ταυτότητα. Το κενό εθνο-προσδιορισμού και η απουσία εθνωνύμου κύρους είναι πολύ λιγότερο ενοχλητικά από την ιδιότητα του Τσιγγάνου.

Το τσιγγάνικο «οι δικοί μας» [«αμαρό τζενό» (δηλ. δικός μας) για τους τσιγγανόφωνους της Αδριανουπόλεως και «μπιζίμκιλέρ» (δηλ. δικοί μας) για τους τουρκόφωνους του Ηφαιστου] παραπέμπει στην ιδιαίτερη ψυχολογική σημασία που έχει η έννοια του «δικού μας» και για πολλές άλλες παραδοσιακές ομάδες. Για το ποντιακό «τεμέτερον» (δικός μας), είναι ενδεικτικό το απόσπασμα από την εισήγηση του Μιχάλη Χαραλαμπίδη στο Β' Παγκόσμιο Συνέδριο Ποντιακού Ελληνισμού: «*Αυτό το δυνατό αίσθημα της κοινής ταυτότητας εκδηλώνεται ταυτόχρονα με ένα αίσθημα ευθύνης για την κοινότητα, για κάθε Πόντιο. Είναι αυτό που εκδηλώνουμε στην πρώτη γνωριμία μας με έναν συμπατριώτη μας τεμέτερον. Αυτό το συναίσθημα ευθύνης, που ειδικά για τους άλλους είναι ακατανόητο, είναι απόρροια ενός ιδιαίτερου ψυχισμού που διαμορφώθηκε στον λαό μας από αιώνες βίας, απειλών, διακρίσεων, αποδιάρθρωσης και καταστροφών*» (Βεργέτη 1994:335). Προφανώς, παρόμοια εθνοτικά αισθήματα προσπαθεί να αποδώσει και η λαϊκή φράση: «*Είδε ο γύφτος τη γενιά του κι αναγάλιασε η καρδιά του*» (Μπίρης 1954:8).

Η συμμετοχή στην κοινωνική ζωή της ομάδας δεν είναι μόνο μια αναπόφευκτη καθημερινότητα, αλλά και επιβεβαίωση της «ανώνυμης» ταυτότητας, της ένταξης στην «ανώνυμη» ομάδα. Καταφέρνει να παραμένει «τσιγγάνικη» τη στιγμή που όλοι τη δαιμονοποιούν και την αποκτηρύσσουν. Ακόμα και αυτή η ιδιαίτερη ψυχολογική σχέση μαζί της είναι στοιχείο που τους κρατά δέσμιους σε ένα «τσιγγάνικο» πλαίσιο αναφοράς.

Ακόμα και όταν επικαλούνται την *τουρκική* ταυτότητα, δεν αισθάνονται ότι ταυτίζονται με κάποιο εθνικό κέντρο στο εξωτερικό. Ενώ ο εθνικιστής μουσουλμάνος νοσηματοδοτεί την ελληνοτουρκική σύγκρουση ως πεδίο ανάδειξης της τουρκικής ισχύος, ο Τσιγγάνος την αντιμετωπίζει ως μια γενική απειλή που μπορεί να έχει πολλά πρόσωπα (οικονομικό, κοινωνικό κλπ).

Η ανώνυμη ταυτότητα προβάλλει και μέσα από την ευέλικτη στρατηγική της σιωπής, ενώ η *τουρκική* μπορεί να δηλώνεται και έμμεσα: *Εμείς γιορτάζουμε το μπαϊράμι...* Η ταυτότητα *Τούρκος* δεν προβάλλεται αυτόνομα και έξω από τις ιδεολογικές συνθήκες που τη γέννησαν, παρά μόνο σε συνάρτηση και ως αντίβαρο στην τσιγγάνικη ταυτότητα, την οποία μπορεί να επικαλούνται ή απλά να υπονοούν οι «άλλοι». Από μόνος του, έξω από τα συμφραζόμενά του, ο αυτοπροσδιορισμός *Τούρκος* μοιάζει ξένος και η χρήση του χωρίς κοινωνικό νόημα.

Η συχνή επίκληση του όρου Τσιγγάνος εκ μέρους των άλλων, τον έχει ιδεολογικοποιήσει και του έχει προσδώσει μία ασυνήθιστη σημειολογική βαρύτητα. Η βίαιη συχνά αντίδραση στον χαρακτηρισμό τους ως Τσιγγάνων, δεν αντανακλά την προσπάθεια αποκατάστασης μιας «παραχάραξης» της ταυτότητάς τους, αλλά εκφράζει πρωτίστως τη συσσωρευμένη από αιώνες οργή, η οποία επιτέλους έχει τη δυνατότητα να εκφράζεται ακόμα και με εκρηκτικό τρόπο.

Η ταυτότητα δεν καθορίζεται μόνο από αυτό καθ' εαυτό το πολιτισμικό της περιεχόμενο, αλλά και από την αντιδιαστολή της με την περιβάλλουσα «ομόφυλη» κοινωνία. Στον Ήφαιστο η αντιδιαστολή προς τους γενικά αναγνωρισμένους Ρομά της Αδριανουπόλεως είναι μόνιμο μοτίβο στις σχετικές συζητήσεις.

Οι σημερινές διαφορές μεταξύ Ηφαιστου και Αδριανουπόλεως παραπέμπουν σε πεδία διαφορών της προ-εθνικής περιόδου, τα οποία μεταφέρθηκαν μεταλλαγμένα στη σύγχρονη εποχή. Η οθωμανική περίοδος βιώθηκε με πολύ διαφορετικό τρόπο από τις δύο ομάδες, καθώς οι Ηφαιστιώτες είχαν εγκατασταθεί μόνιμα και «συγκατοίκησαν» με τους οθωμανούς (και τουρκοφώνησαν), ενώ οι Αδριανουπολίτες διατήρησαν νομαδικές δομές (και διατήρησαν τη γλώσσα τους). Η εποχή των εθνικών ταυτοτήτων τους βρήκε σε διαφορετικά επίπεδα ανάπτυξης και ενσωμάτωσης στα περιβάλλοντά τους.

Η υποτιμητική στάση των Ηφαιστιωτών έναντι των κατοίκων της Αδριανουπόλεως και των εξαθλιωμένων «ομοφύλων» τους της Τουρκίας, δεν είναι άγνωστη στις δια-τσιγγανικές σχέσεις. Όσες ομάδες αναρριχήθηκαν σε υψηλότερα επίπεδα της κοινωνικής και οικονομικής κλίμακας, παρουσιάζουν την τάση να απομακρύνονται από τις πιο υπανάπτυκτες, αλλά και να τις περιφρονούν, υιοθετώντας ενίοτε τις αρνητικές εικόνες των άλλων.

Η συνοικία της Αδριανουπόλεως υποδεικνύεται από τους κατοίκους του Ηφαιστου ως ο τσιγγάνικος ιδεότυπος, από τον οποίο οι ίδιοι διαφέρουν τόσο πολύ κοινωνικά, πολιτισμικά και οικονομικά, ώστε δεν νομιμοποιείται κανείς να τους ταυτίζει. Την αντιδιαστολή σε όλα τα επίπεδα με την Αδριανουπόλεως τη βιώνουν ως απόδειξη του γεγονότος ότι οι ίδιοι δεν είναι Τσιγγάνοι. Η σταδιακή απώλεια πολιτισμικών χαρακτηριστικών (όπως η φτώχεια) που ταυτίζονται στη συνειδήσή τους ως τσιγγάνικα, τους δίνει μία αίσθηση ισχύος και ελπίδας ότι η προσπάθεια οριστικής απόκρυψης ή απόταξης της «τσιγγάνικης» ταυτότητας δεν είναι μάταιη.

Η αγωνία των κατοίκων του Ηφαίστου μήπως εξομοιωθούν στα μάτια των χριστιανών και των μουσουλμάνων με αυτούς της Αδριανουπόλεως, δημιουργεί μια ισχυρή προκατάληψη εναντίον τους. Είναι μάλλον μια τακτική των ελαφρώς ανώτερων στρωμάτων, τα οποία επικεντρώνουν την προσοχή στα λίγα ή πολλά πράγματα που τους διαφοροποιούν από τους κάτω. Υιοθετούν την κριτική των ανώτερων-κυρίαρχων στρωμάτων και την εμπλουτίζουν με στοιχεία, τα οποία αναδεικνύουν τη δική τους διαφορά με τους κάτω. Ειδικά στην περίπτωση της Αδριανουπόλεως, η έλλειψη των συμβολοποιημένων ως δεικτών τουρκισμού (τζαμί και μειονοτικό σχολείο), αλλά και η ποιότητα των σπιτιών, συνιστούν το τμήμα εκείνο της επιχειρηματολογίας των Ηφαιστιωτών που τονίζεται περισσότερο απ' όλα. Δυστυχώς οι κάτοικοι της Αδριανουπόλεως δεν έχουν σημείο αναφοράς πιο κάτω από αυτούς και συχνά αρέσκονται με θλίψη να συγκρίνουν την ομάδα και τον οικισμό τους μόνο με το Δροσερό της Ξάνθης.

Είναι ενδιαφέρον ότι οι κάτοικοι του Ηφαίστου δεν θα επιθυμούσαν τον «εκτουρκισμό» της Αδριανουπόλεως, διότι τότε θα ομαδοποιηθούν από κοινού στην κατηγορία «εκτουρκισμένοι Τσιγγάνοι». Οι Ηφαιστιώτες προτιμούν οι Ρομά της Αδριανουπόλεως να παραμείνουν Τσιγγάνοι και φτωχοί, ώστε να απορροφούν εκείνοι όλα τα διάχυτα στερεότυπα και την αρνητική κριτική της χριστιανικής και μουσουλμανικής κοινωνίας. Αν και εκείνοι (οι Αδριανουπολίτες) δηλώσουν με την ίδια ένταση *Τούρκοι* και πάντως να είναι Τσιγγάνοι, τότε κάποιος κάποτε θα μπουν στον κόπο να ψάξουν να βρουν τι έγιναν οι Τσιγγάνοι της Θράκης! Όταν τους βρουν πλάι-πλάι (Ηφαιστιώτες και Αδριανουπολίτες) κάτω από τη σκιά του τουρκικού άρματος, οι Ηφαιστιώτες θα έχουν χάσει το πλεονέκτημα να ετεροπροσδιορίζουν τους *Τούρκους* (πλέον) της Αδριανουπόλεως ως Τσιγγάνους και να τους διαχωρίζουν. Και οι δύο θα είναι *Τούρκοι* μεν αλλά ταυτόχρονα πρώην Τσιγγάνοι...! Θα υποχρεωθούν έτσι σε μία οδυνηρή συμβίωση και μία υποτιμητική - με σημερινά κριτήρια - ισοότητα, η οποία σε κάθε στιγμή με την ελάχιστη αλλαγή των πολιτικών συνθηκών θα μπορούσε να μετατραπεί σε μία ταπεινωτική επαναστατηνοποίηση και απώλεια κάθε πλεονεκτήματος και διαφοράς που κατακτήθηκε με πολύ κόπο και χρόνο...

Από τις αφηγήσεις των κατοίκων του Ηφαίστου διαφαίνεται άλλοτε συγκεκριμένα και άλλοτε πιο φανερά η τάση να αισθάνονται ως η «αριστοκρατία» των «Ρομά» της Θράκης, χωρίς όμως να αυτοπροσδιορίζονται ως τέτοιοι. Η σύγκριση από τους ίδιους του οικισμού τους σε τέτοιες κλίμακες προκαλεί ευφορία, αν φυσικά δεν αναμειχθεί το θέμα της ταυτότητας.

Στον Ηφαίστο, σε αντίθεση με την Αδριανουπόλεως, η εκδήλωση της τσιγγάνικης ταυτότητας, όταν και εφόσον εκδηλωθεί, περιορίζεται στο στενό συγγενικό περιβάλλον, χωρίς να επεκταθεί στον κοινωνικό περίγυρο, παρά μόνο κάτω από ειδικές συνθήκες και οπωσδήποτε χωρίς την παρουσία ξένων.

Στο άλλο άκρο της κλίμακας βρίσκονται ομάδες οι οποίες έχουν νοσηματοδοτήσει θετικά την ταυτότητά τους και δεν αισθάνονται να μπορούν να τη μοιραστούν με εξαθλιωμένους «ομόφυλους» τους. Για παράδειγμα, οι Τσιγγάνοι της Αγίας Βαρβάρας στην Αθήνα, αν και δεν απορρίπτουν την ταυτότητά τους, εν τούτοις, υποτιμούν τους άλλους Τσιγγάνους «*Δεν είναι Τσιγγάνοι καθαρόαιμοι, όπως στην Αγία Βαρβάρα, «Είναι γύφτοι», «Αυτοί είναι μασταρδεμένοι...», «Δεν έχουμε συναναστροφές»*» (Βαξεβάνογλου 2001:30)

Οι ιδεολογικά από-τσιγγανοποιημένοι πολλές φορές εκφράζουν μια βαθιά απορία για το ποιοι είναι πραγματικά και από πού προέρχονται. Καμιά όμως ιστορική τεκμηρίωση δεν μπορεί να διαπεράσει το τείχος της ντροπής και του στιγματισμού που νιώθουν. Όταν η εξιστόρηση του ιστορικού παρελθόντος της δικής τους ομάδας συνδέεται αναπόφευκτα με τους τσιγγάνικους πληθυσμούς των Βαλκανίων, από εκείνο

το σημείο και μετά το ενδιαφέρον υποχωρεί. Θα τους ενδιέφερε οποιοσδήποτε μύθος καταγωγής, αρκεί να μην συνδέεται με Τσιγγάνους. Αντί η αναδρομή στο ιστορικό παρελθόν, αντί να ισχυροποιεί την ταυτότητα, αντιθέτως την αποδυναμώνει. Είναι προτιμότεροι οι εθνικοί μύθοι των άλλων και οι ξένες ταυτότητες με το κύρος που είναι περιβεβλημένες από ένα οδυνηρό - έστω και αληθινό - παρελθόν.

6.4 Το παρελθόν συγκρούεται με το παρόν

Οι γεροντότεροι οι οποίοι βίωσαν όλο το ψυχολογικό βάρος της διαδικασίας μόνιμης εγκατάστασης, αποτελούν κοινωνική κατηγορία ταυτισμένη με το παρελθόν. Η επόμενη γενιά δεν είναι εύκολο να ξεφύγει, συμβολικά τουλάχιστον, από την επιρροή τους. Μόνο η τρίτη γενιά μετά την εγκατάσταση αρχίζει να αποκτά στοιχειώδη μόρφωση και να διαρρηγνύει τον ιστό σύνδεσης με το νομαδικό παρελθόν. Η ιστορική μνήμη μπαίνει σε φθίνουσα πορεία και αφομοιώνει ευκολότερα πολιτισμικά στοιχεία από την περιβάλλουσα κοινωνία. Υιοθετεί εικόνες, που δεν ενισχύουν την παράδοση, αλλά μάλλον την αποδυναμώνουν. Η πρώτη γενιά μεταβιβάζει στη δεύτερη στοιχεία ταυτότητας απευθείας από τη «μήτρα» του νομαδισμού. Η δεύτερη γενιά είναι γενιά εγκατεστημένων και η ταυτότητα επαναπροσδιορίζεται από τις σχέσεις με το περιβάλλον. Η ιδιότητα του Τσιγγάνου σε ένα τέτοιο περιβάλλον είναι ιδιαίτερος δυσλειτουργική και ενεργοποιούνται τάσεις απόρριψής της. Η πρώτη γενιά απασχολημένη με το άγχος της εγκατάστασης δεν είχε την πολυτέλεια να αποκρύψει μια ταυτότητα, που άλλωστε ήταν τόσο εμφανής αντικειμενικά, ώστε η απόκρυψή της θα ήταν μια πράξη χωρίς καμιά πιθανότητα επιτυχίας. Η έννοια της κατώτερης ταυτότητας και της αρνητικά σημασιοδοτημένης έχει άλλη βαρύτητα στη συνείδηση του νομάδα και άλλη στου εγκατεστημένου. Ο δεύτερος κινείται και αναπνέει μέσα στον κοινωνικό χώρο των μη-Τσιγγάνων, εξαρτάται από αυτούς όχι μόνο οικονομικά, αλλά ως ένα βαθμό και κοινωνικά. Αναπτύσσει άλλες σχέσεις με τις τοπικές εξουσίες. Αντίθετα ο νομάδας εξαρτάται περισσότερο οικονομικά παρά κοινωνικά από τους άλλους. Έτσι και η αξιολογική κλίμακα των μη-Τσιγγάνων δεν έχει σπουδαία σημασία γι αυτόν.

Σήμερα, οι διακυμάνσεις των στάσεων απέναντι στην ταυτότητα επηρεάζονται από την ηλικία, το μορφωτικό και το οικονομικό επίπεδο. Οι πλέον εύποροι και μορφωμένοι έχουν μεγαλύτερο βαθμό ένταξης στην υπόλοιπη κοινωνία και είναι συνήθως φανατικότεροι πολέμιοι της «τσιγγανότητας».

Οι νέοι προοδευτικά χάνουν σε μεγαλύτερο βαθμό το ευδιάκριτο της πολιτισμικής τους ιδιαιτερότητας. Η ενσωμάτωση στην καταναλωτική κοινωνία μέσω της αγοράς καταναλωτικών προϊόντων (στερεοφωνικών, τηλεοράσεων κλπ), αποδυναμώνει το παραδοσιακό κλίμα και τους εθίζει πολιτισμικά και οικονομικά σε νέα και «λαμπερά» κοινωνικά πλαίσια.

Οι νέοι που γεννήθηκαν στη δεκαετία του 1980 στον Ήφαιστο ζουν πλέον σε μια πιο ανοικτή και ανεκτική κοινωνία, δεν τραυματίζονται ψυχολογικά από την απόρριψη στον βαθμό που την υπέστησαν οι παππούδες τους. Η περιβάλλουσα κοινωνία ή έστω κάποια πιο συνειδητοποιημένα και καλλιεργημένα τμήματά της έχουν βελτιώσει πολύ τη συμπεριφορά τους. Η στάση ενός σημαντικού ποσοστού νέων ελλείπει έντονων αρνητικών βιωμάτων είναι μάλλον αδιάφορη για κάποιες πτυχές του προβλήματος της ταυτότητας.

Νέα πρότυπα συμπεριφοράς διαχέουν τα μέσα μαζικής ενημέρωσης και το σύστημα παιδείας, στην επιρροή του οποίου έχουν εκτεθεί για περισσότερο διάστημα οι Ηφαιστιώτες, όπου το σχολείο λειτουργεί αδιάλειπτα από τη δεκαετία του 1950.

Στη νέα εποχή οι Ρομά βρίσκονται στο επίκεντρο διαφορετικών μηχανισμών ενσωμάτωσης. Από τη μια της σύγχρονης κοινωνίας γενικά (ανεξάρτητα από τον τυχαίο ελληνικό εθνικό χαρακτήρα της) και από την άλλη του εθνικισμού ειδικά. Η δυναμική της ελληνικής κοινωνίας ωθεί στην αποδιοργάνωση των δομών της μικρο-κοινωνίας τους, ενώ ο τουρκικός εθνικισμός επιδιώκει να αιχμαλωτίσει τη συνείδηση, τις σκέψεις και τα αισθήματά τους. Δεν είναι δύσκολο να αντιληφθεί κανείς το ιδεολογικό τους εκκρεμές να αιωρείται με κυμαίνόμενη - ανάλογα με τις περιστάσεις - ταχύτητα από το ένα άκρο στο άλλο. Οι διαφορετικές επιλογές που αναπόφευκτα ορθώνονται μπροστά τους, τους οδηγούν σε αμφιταλαντεύσεις, τις ψυχολογικές συνέπειες των οποίων μόνο οι ίδιοι μπορούν να αισθανθούν. Οι επιλογές τους, ακόμα και αν ήταν οριστικές, πάλι δεν θα έλυναν τα προβλήματα, γιατί δεν αρκεί μια δική τους ισχυρή διάθεση αφομοίωσης από ένα μεγάλο εθνικό σύνολο, καθώς γνωρίζουν ότι πίσω από την πόρτα της εισόδου καιροφυλακτεί η απειλή της απόρριψής τους σε ατομικό, κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο. Αυτοί που θα επιβιβαστούν μελλοντικά (άρα και καθυστερημένα) στο άρμα κάποιου εθνικισμού, θα είναι εύκολα αναγνωρίσιμοι και συνεπώς εκτεθειμένοι στις βαθιά ριζωμένες αντι-τσιγγάνικες προκαταλήψεις. Όσο και αν η Σειρήνα του εθνικισμού τους καλεί ακούραστα, οι ίδιοι γνωρίζουν ότι σε αντίθεση με άλλες μικρές ομάδες που αφομοιώθηκαν επιτυχώς στο παρελθόν, θα είναι πάντα οι διαφορετικοί, οι κατώτεροι, οι βρώμικοι. Νοιώθουν ότι έχουν χάσει ακόμα και τον σωστό χρόνο οριστικής επιβίβασης στο τρένο ...

Οι Τσιγγάνοι έμειναν μόνοι, σαν ένα είδος απολιθώματος μέσα σ' ένα νέο και ξένο περιβάλλον. Αυτός ο αναχρονισμός υποκινεί μάλλον τη ρομαντική οπτική μας για τους Τσιγγάνους, τους αντιπροσώπους μιας άλλης εποχής. Διατηρούν ακόμη χαρακτηριστικά που ο Gellner (ό.π. σ.121) θα χαρακτήριζε ως «ανθεκτικά στην εντροπία» και αποτελούν εμπόδιο στην ολοκληρωτική επικράτηση της βιομηχανικής κοινωνίας. Οι Τσιγγάνοι, με μια ρομαντική διάθεση, θα λέγαμε ότι ενσαρκώνουν ένα από τα τελευταία οχυρά, όπου κατέφυγε το παρελθόν και αμύνεται σθεναρά με όλες του τις δυνάμεις. Σε αυτούς έπεσε ο κλήρος, να υπερασπιστούν τελευταίοι μια κοινωνία, που εξαφανίστηκε κυριολεκτικά και της οποίας υπήρξαν πάντα τα αποδιοπομπαία αποπαιδιά.

6.5 Η θρησκεία

Η σταδιακή εμφάνιση του τουρκικού εθνικισμού από τα τέλη του 19^{ου} αι. ήταν η απάντηση στα εθνικά φαινόμενα που αναπτύχθηκαν στην Ευρώπη, αλλά και στα χριστιανικά κράτη της Χερσονήσου του Αίμου. Η αυτοκρατορία, κυρίως επί Αμπντούλ Χαμίτ του Β', ενίσχυσε το ισλάμ μέσω της εντατικοποίησης του θρησκευτικού χαρακτήρα της παιδείας και της ίδρυσης τεμενών, θρησκευτικών σχολείων, αλλά και μνημείων. Στην περίοδο του Αμπντούλ Χαμίτ χτίστηκε και ο εντυπωσιακός για την εποχή του (1884) Πύργος του Ωρολογιού, δίπλα στο Γενί Τζαμί, στην Κομοτηνή.

Πρωταρχικό στοιχείο αυτοπροσδιορισμού των πληθυσμών της οθωμανικής αυτοκρατορίας παρέμενε το θρήσκευμα. Η μετάβαση στην εθνική ταυτότητα πραγματοποιήθηκε καθυστερημένα και ακόμη πιο αργά στην ελληνική Θράκη, όπου μία σημαντική μερίδα των μουσουλμάνων συνέχισε μέχρι και τη δεκαετία του 1960 να αντιλαμβάνεται τον εαυτό της μέσα από θρησκευτικούς προσδιορισμούς («δόξα τω θεώ είμαι μουσουλμάνος»).

Ο κεμαλισμός συνάντησε τοπικά ισχυρότατα εμπόδια, τα οποία ανάσχεσαν για πολλές δεκαετίες την απρόσκοπτη εξάπλωσή του, με κυριότερο τον τελευταίο

(εξόριστο) σείχουλισλάμη της οθωμανικής αυτοκρατορίας Μουσταφά Σαμπρί Εφέντη. Ο Σαμπρί Εφέντη, άτομο με υψηλή θρησκευτική και πολιτική παιδεία, εγκαταστάθηκε στην ελληνική Θράκη και με υποστηρικτές κυρίως τους Πομάκους πολέμησε τον κεμαλισμό μέχρι το 1931, όταν η ελληνική κυβέρνηση υποχώρησε στις τουρκικές πιέσεις και τον απέλασε στην Αίγυπτο. Οι υπερεθνικές και όχι σπάνια έντονα αντι-εθνικές απόψεις που εξέφραζε ο Σαμπρί Εφέντη, απηχούσαν τη μακραιώνη οθωμανική παράδοση διάκρισης των πληθυσμών με βάση το θρήσκευμα.

Στην εφημερίδα *Γιάριν*, την οποία εξέδιδε ο Σαμπρί Εφέντη, διαβάζουμε στις 14.6.1929 (αναδημοσίευση και μετάφραση στην εφημ. της Κομοτηνής Αντιφωνητής 19.4.2001, α.φ. 68): «*Άνοικτη επιστολή από δυτικοθρακιώτες Πομάκους*». Όμως ρωτούμε όσους μιλώντας πομάκικα λένε «είμαστε Τούρκοι και είμαστε περήφανοι που είμαστε Τούρκοι». Ο αγώνας των παππούδων σας έγινε για να σωθεί το ισλάμ ή ο τουρκισμός;...Είναι λοιπόν μεγάλη ατιμία να αρνείσαι την πομακική φυλή και να μπαίνεις πίσω από τις κουκουβάγιες. Στο ισλάμ δεν υπάρχει διάκριση φυλής. Άνθρωποι που ισχυρίζονται ότι η ράτσα τους είναι πάνω από τις άλλες...Τι θα πει «είμαστε Τούρκοι και περήφανοι που είμαστε Τούρκοι»; Κι αν πούμε «Αν οι Τούρκοι είναι περήφανοι που είναι Τούρκοι, κι εμείς οι Πομάκοι είμαστε περήφανοι που είμαστε Πομάκοι» τι πάει να πει; Ξεχάσατε ότι πριν τρία χρόνια οι Πομάκοι γράψαν μια διακήρυξη που άρχιζε ως εξής: «Δεν είμαστε Τούρκοι, είμαστε Μουσουλμάνοι από την πομακική φυλή». Μέχρι και σήμερα επιβιώνουν λιγοστά ιδεολογικά υπολείμματα των «παλαιομουσουλμάνων» με έμφαση στις υπερεθνικές αντιλήψεις.

Η εμφάνιση και η εξάπλωση του εθνικού φαινομένου ανέτρεψε τη συνείδηση των παραδοσιακών πληθυσμών πανευρωπαϊκά και παγκόσμια. Για παράδειγμα, οι Εσθονοί χωρικοί δεν σκέφτονταν με εθνικούς όρους, ούτε και αποκαλούσαν τους εαυτούς τους Εσθονούς, παρά μόνο μετά τη δεκαετία του 1860. Προηγούμενως αυτοπροσδιορίζονταν ως «άνθρωποι της εξοχής». Στη Σρι Λάνκα υπάρχουν ακόμη πληθυσμοί, οι οποίοι αρνούνται να αυτοπροσδιοριστούν με εθνικούς όρους (Ταμίλ) και προτιμούν απλώς το θρησκευτικό προσδιορισμό «μουσουλμάνου» (Hobsbawm 1994:18,73).

Η κυριαρχία των θρησκευτικών ταυτοτήτων στα αγροτικά χριστιανικά στρώματα της Θράκης αναδύεται από τις περιγραφές της έκθεσης του Στυλ. Γονατά, Περὶ Θράκης (1907), τις παραμονές του Νεοτουρκικού Κινήματος (1908) και των Βαλκανικών Πολέμων (1912-13), όπου σημειώνει: «*Οι δε κάτοικοι της υπαίθρου χώρας διατελούσιν εις αθλίαν κατάστασιν εθνικής ουδετερότητας, μέχρι μάλιστα του σημείου ώστε αρκετόν μέρος τούτων να αρκῆται εις την θρησκευτικὴν και μόνον διακρίσιν μεταξύ Χριστιανών και Μωαμεθανών ή Εβραίων και να αδιαφορή ή να αγνοή την εθνικὴν διάκρισιν μεταξύ Ελλήνων και Βουλγάρων ή Ρώσων...*».

Αντιληπτικά σχήματα με βάση την θρησκευτική οθωμανική παράδοση εκφράζονται ή υπολανθάνουν με διάφορους τρόπους στους σύγχρονους συλλογικούς τους αυτοπροσδιορισμούς («είμαστε μουσουλμάνου»). Η υιοθέτηση των νεόκοπων εθνικών κριτηρίων έγινε συχνά με τρόπο ατελή και προβληματικό, ώστε μια σειρά αντιφάσεων με βάση τη λογική της εθνικής διάκρισης να εμφανίζονται ως ανεξήγητες στάσεις. Ήταν αντικειμενικά δύσκολο αγράμματοι πληθυσμοί που δεν υφίσταντο την επίδραση της παιδείας να αποβάλλουν το επί αιώνες κυρίαρχο στοιχείο των συλλογικών ταυτοτήτων. Οι Τσιγγάνοι, ως ομάδα, άργησαν να βρεθούν στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος του - απασχολημένου στο πομακικό πεδίο - τουρκικού εθνικισμού. Μόνο όταν τα αποτελέσματα στους Πομάκους κρίθηκαν ικανοποιητικά, το ενδιαφέρον στράφηκε στους Ρομά, τους τελευταίους μη εκτουρκισμένους μουσουλμανικούς πληθυσμούς της ελληνικής Θράκης.

Η Σύμβαση της ανταλλαγής πληθυσμών Ελλάδας και Τουρκίας (Λωζάνη, Ιανουάριος 1923), αν και υποτίθεται ότι έγινε επί τη βάσει εθνικών κριτηρίων, εν τούτοις χρησιμοποίησε το μόνο εφαρμόσιμο εκείνη την εποχή κριτήριο, αυτό της θρησκευτικής υπαγωγής, ανεξαρτήτως της καταγωγής των πληθυσμών. Το κριτήριο αυτό λειτούργησε στη συνέχεια καταλυτικά υπέρ του τουρκικού εθνικισμού, αφού έγινε στοιχείο ιδεολογικού και θεσμικού εκτουρκισμού μεγάλης μερίδας των Πομάκων και αργότερα των Ρομά. Η εξαίρεση από την ανταλλαγή των μουσουλμάνων της Θράκης και η παραμονή τους στην Ελλάδα περιείχε ως εξέλιξη όλη τη δυναμική της μελλοντικής ταύτισης του θρησκευτικού με το εθνικό κριτήριο και την ανάδειξη της Τουρκίας θεσμικά και ιδεολογικά σε εθνικό κέντρο. Η παραδοσιακή αντίληψη για την ενότητα του υπερ-εθνοτικού ισλάμ, έγινε αντικείμενο εκμετάλλευσης, με στόχο να μεταλλαχθούν οι θρησκευτικοί δεσμοί των ετερογενών μουσουλμανικών ομάδων σε εθνικούς/τουρκικούς.

Ενώ στην Οθωμανική αυτοκρατορία οι εθνοτικές ομάδες διατήρησαν σε μεγάλο βαθμό την πολιτισμική τους αυτοτέλεια (γλώσσα, έθιμα κ.ά.), το νέο και περιορισμένο γεωγραφικά και πολιτισμικά περιβάλλον της ελληνικής Θράκης δεν θυμίζει σε τίποτα το παλιό πρότυπο διαβίωσης. Το παλιό «κρατικό και θρησκευτικό κέντρο», η Κωνσταντινούπολη, έχει πλέον μετατραπεί σε «εθνικό κέντρο», που δια του κεμαλισμού στρέφεται κατά του ίδιου του ισλάμ και υπέρ του κοσμικού κράτους. Η διείσδυση του νέου εθνικού κέντρου την πρώτη δεκαετία μετά την απελευθέρωση στις πομακικές μάζες είναι σχεδόν ανύπαρκτη ή τουλάχιστον ορίζεται από μια μικρή ομάδα ανθρώπων.

Σταδιακά, η ομοιόμορφη πίεση που ασκήθηκε από το ελληνικό κράτος, μέσα από διοικητικά και πολιτικά μέτρα, σε βάρος και των τριών μειονοτικών ομάδων (Τσιγγάνοι, Πομάκοι, *Τούρκοι*) ενίσχυσε την ανασφάλειά τους και ανέδειξε σε ένα νέο συνεκτικό ρόλο τη θρησκεία.

Διαμορφώθηκαν δύο διαφορετικές εκφάνσεις θρησκευτικής πίστης: η πρώτη η παραδοσιακή («παλαιομουσουλμάνου») με περιεχόμενο αντικεμαλικό και απολίτικες στάσεις και η δεύτερη με χαρακτήρα συγκρουσιακό και ανθελληνικό, ουσιαστικά υποχείριο της κεμαλικής ιδεολογίας. Η σύγκρουση μεταξύ των δύο τάσεων, αν και πολύ εξασθενημένη λόγω της συντριπτικής εξάπλωσης της δεύτερης, σοβεί μέχρι σήμερα.

Ενώ λοιπόν η πρώτη τάση έδειξε σοβαρή ανοχή απέναντι στην εθνοτική υπόσταση των Πομάκων τόσο σε θέματα γλώσσας, όσο και καταγωγής τους, η δεύτερη εμφάνισε μια ρατσιστική αντίθεση και αφού τη στιγμάτισε με πολλαπλούς τρόπους, την απαξίωσε και επεδίωξε τον απόλυτο αφανισμό της. Σήμερα η πομακική εθνοτική κουλτούρα συνεχίζει να επικαλύπτεται από το κεμαλικό ισλάμ. Το πομακικό κίνημα της δεκαετίας του 1990 επεδίωξε να πολιτικοποιήσει την κουλτούρα και να τροποποιήσει τη σχέση της με την κεμαλική έκφανση του ισλάμ. Όμως, η εθνικοποιημένη θρησκεία αντέδρασε επικαλούμενη τη νομιμοφροσύνη των Πομάκων στην ισλαμική τους πίστη και μία από τις βασικές κατηγορίες σε βάρος των πρωτεργατών του κινήματος ήταν ότι αυτοί επεδίωκαν να τους ξεριζώσουν την πίστη και να τους κάνουν... χριστιανούς, παρομοιάζοντας την κατάσταση με αυτή της Βουλγαρίας της δεκαετίας του 1980! Δημιούργησε στη συνείδηση των θρησκευόμενων Πομάκων την παράσταση των πρωτεργατών του πομακικού κινήματος ως εχθρών της πίστης. Η αμόρφωτη μάζα αντιμετώπισε τελικά την κρίση ως θρησκευτική και όχι ως πολιτισμική ή πολιτική. Άλλωστε γι' αυτούς η θρησκευτική πτυχή ήταν πολύ σπουδαιότερη της πολιτισμικής. Μέσα από αυτή την υποτιθέμενη υπεράσπιση της πίστης τους, αναβίωσαν μνήμες της περιόδου που οι παλαιομουσουλμάνοι (Πομάκοι στην πλειοψηφία τους) με σημαία το ισλάμ μάχονταν

κατά του εκδυτικιστικού κεμαλισμού. Από το εμπειρικό υλικό συνάγεται ότι στη νέα σύγκρουση μεταξύ κεμαλικού ισλάμ και πομακικού κινήματος οι πάλαι ποτέ παλαιομουσουλμάνοι Πομάκοι (και νυν κεμαλιστές) φαντασιώνονταν τις περιόδους που μάχονταν για τον θεό τους και την πίστη τους. Η διαθλαστική προβολή του φορτισμένου αγωνιστικού παρελθόντος των Πομάκων καθόρισε καταλυτικά την τύχη του πομακικού κινήματος.

Η ανάπτυξη του θρησκευτικού συναισθήματος μεταξύ των παραδοσιακά αδιάφορων Ρομά, δηλαδή η αντιρόπηση της κοινωνικής και εθνοτικής μειονεξίας με την τόνωση της θρησκευτικότητας, οδήγησε σε άλλο ένα μονοπάτι ενσωμάτωσης στην *τουρκική* ομάδα. Η νεότερη πρόσβαση στην αλήθεια του Αλλάχ έγινε μέσω θεσμών, οι οποίοι είχαν ήδη αλωθεί από τον εθνικισμό. Η πίστη λειτούργησε σε πολλά επίπεδα: κοινωνικό, εθνικό και καθ' εαυτό θρησκευτικό.

Ο όψιμος προσανατολισμός τους στο ισλάμ δεν ήταν ένα είδος αναχρονικής εισδοχής σε μια φάση θρησκευτικότητας, από την οποία άλλες ομάδες πέρασαν σε παλαιότερες εποχές, αλλά αντανakλούσε μια «απαραίτητη» πτυχή της διαδικασίας εκτουρκισμού. Ο λαϊκός κεμαλισμός είναι νεότερη πραγματικότητα, η οποία δεν βιώθηκε μέσα στο εθνικό πλαίσιο ανάπτυξής του (τουρκικό κράτος) και επομένως τουρκική ταυτότητα χωρίς ισλάμ δεν θα μπορούσε να γίνει αντιληπτή. Άλλωστε ο θεωρητικός του τουρκικού εθνικισμού Z. Gökalp είχε ταυτίσει τον εξισλαμισμό με τον εκτουρκισμό (Gökalp 2001).

Ειδικά στον Ήφαιστο, η διείσδυση του τουρκικού εθνικισμού έγινε μέσω της πολιτικοποιημένης θρησκείας, καθώς οι πρώτες οικογένειες που διακρίθηκαν για την θρησκευτικότητά τους, απετέλεσαν το διαμεσολαβητή μεταξύ *Τούρκων* και Ρομά. Επειδή η διαμεσολάβηση γινόταν μέσα από την οδό του ιερού και του θείου, είχε ιδιαίτερα θετικό αποτέλεσμα. Η θρησκεία, σε αντίθεση με την κοινωνική πραγματικότητα, θα μπορούσε να αποτελέσει προνομιακό χώρο πρόσβασης των Ρομά και να επιτελέσει τις διαδικασίες από-τσιγγανοποίησης και ενσωμάτωσης στην *τουρκική* ομάδα.

Ενώ, στους Πομάκους το ισλάμ λειτούργησε αρχικά ως υπερ-εθνοτικός προμαχώνας κατά του τουρκικού εθνικισμού (κεμαλισμού), αντίθετα στους Τσιγγάνους λειτούργησε ως οδός κοινωνικής ανέλιξης, αλλά και εν πολλοίς ακούσιας διάβασης προς τα πεδία της τουρκικής εθνικής συνείδησης.

Το παραδοσιακό ισλάμ των αγίων τόπων και των ιερών οικογενειακών γραμμών καταγωγής (σογιών) έπαψε να είναι υπο-εθνοτικό και υπο-πολιτικό.

Στον Ήφαιστο, παράγοντες διαμόρφωσης συνείδησης, όπως η εκπαίδευση και η θρησκεία, δεν είχαν διεισδύσει οργανωμένα μέχρι τη δεκαετία του 1950 (το μειονοτικό σχολείο ιδρύθηκε το 1949). Ο πληθυσμός στη συντριπτική του πλειοψηφία παρέμεινε αγράμματος, προσκολλημένος σε δεισιδαιμονίες και προκαταλήψεις. Αργότερα, αφού χτίστηκε καινούργιο κτίριο του σχολείου και στη δεκαετία του 1980 ανακαινίστηκε το τέμενος του Ήφαιστου, παρατηρείται μια τάση ενεργητικής σύνδεσης με τη θρησκεία, από ένα μικρό ποσοστό των κατοίκων. Η «αναζωπύρωση» του θρησκευτικού συναισθήματος φαίνεται αδικαιολόγητη στην περίοδο που εκδηλώνεται, μια και στο ευρύτερο μουσουλμανικό περιβάλλον της Θράκης δεν διαφαίνεται μια αντίστοιχη εξέλιξη. Οι αιτίες δεν είναι πνευματικού χαρακτήρα, αλλά συνδέονται περισσότερο με τις διαδικασίες ενσωμάτωσης στην ευρύτερη κοινωνία. Η ομάδα έχει για πρώτη φορά ένα τέμενος ισάξιο από άποψη όγκου και αισθητικής με αυτά άλλων μουσουλμανικών χωριών και η πραγματικότητα αυτή δεν μπορεί παρά να συμβολίζει τη μείωση της κοινωνικής διαφοράς από τους άλλους μουσουλμάνους. Ένας τέτοιος συμβολισμός προσφέρει ικανοποίηση και λειτουργεί ανταγωνιστικά προς τα συναισθήματα μειονεξίας που κατατράχουν όλον τον συνοικισμό. Το

ανακαινισμένο τέμενος προκαλεί μία έντονη διάθεση για μεθοδικότερη τήρηση του ισλαμικού τυπικού.

Πάντως για την πλειοψηφία των κατοίκων, το θρησκευτικό συναίσθημα δεν ήκμασε στη νεότερη ιστορία του Ηφαίστου, πολύ περισσότερο δε στην Αδριανουπόλεως, όπου δεν υπάρχει τέμενος. Είναι χαρακτηριστική η τσιγγάνικη φράση στην τουρκική γλώσσα «Τούρκ ολσάν, ναμαζή τσόκ, Χριστιάν ολσάν, πεχριζή τσόκ, Τσιγκενλήκ, γκένε Τσιγκενλήκ», δηλ. «αν είσαι Τούρκος έχει πολλές προσευχές (5 την ημέρα), αν είσαι Χριστιανός, έχει πολλές νηστείες, γι' αυτό Τσιγγάνος και πάλι Τσιγγάνος» (Δελιγιάννης 1944-45:157).

Η ελληνική πλευρά αντιμετώπισε με μεγάλη ανοχή τη θρησκευτική πτυχή της ταυτότητας των μουσουλμάνων και μάλιστα επέμενε με επίσημο τρόπο στον θρησκευτικό χαρακτήρα της μειονότητας. Έτσι οι Ρομά με μία ευφυή προσαρμογή στις ιδιαιτερότητες της ελληνοτουρκικής αντιπαράθεσης, επέλεξαν να δώσουν έμφαση στο θρησκευτικό στοιχείο, το οποίο ήταν αποδεκτό - έστω και με διαφορετική νοηματοδότηση - και από τις δύο αντιμαχόμενες πλευρές. Η τουρκική πλευρά το θεωρεί στοιχείο «εθνικό», ενώ αντίθετα η ελληνική ως στοιχείο καθαρά θρησκευτικό, αναγνωρισμένο από τη Συνθήκη της Λωζάνης.

Η συλλογική συνείδηση και μνήμη τους ανακαλούν ακόμη τη φανταστική (υπερεθνική) ισλαμική κοινότητα της οθωμανικής αυτοκρατορίας, μέσω της οποίας όλες οι ομόδοξες εθνότητες ανεξάρτητα από το πολιτισμικό τους περιεχόμενο ενώθηκαν αναβαθμισμένες και ισότιμες με την κυρίαρχη τουρκική ομάδα. Οι μνήμες αυτές απετέλεσαν στη σύγχρονη κεμαλική εποχή σπουδαίο υλικό για τις επιδιώξεις του τουρκικού εθνικισμού, ο οποίος πέτυχε τη συνάρθρωση με την τουρκική εθνική ιδέα πολλών ετερόκλητων εθνοτικά μουσουλμάνων της Χερσονήσου του Αίμου. Το θρησκευτικό υλικό (σχέσεις και αλληλεγγύη) που κληροδότησε η οθωμανική αυτοκρατορία, λειτούργησε για πολλές ομάδες ως καταλύτης μετασχηματισμού των πολιτισμικών (εθνοτικών) σχέσεων σε εθνικές (τουρκικές).

Είναι μάλλον δύσκολο να εκτιμήσουμε την ψυχολογική ανάταση που αισθάνεται ο επί αιώνες περιθωριοποιημένος Τσιγγάνος, ο οποίος έχει για πρώτη φορά τη δυνατότητα να προσεύχεται από κοινού στο ίδιος τέμενος με τους χθεσινούς αφέντες (Οθωμανούς/Τούρκους). Αυτή η τελετουργική συμμετοχή στην προσευχή είναι μια συμβολική συμμετοχή στην ανώτερη εθνότητα, με την οποία δεν καλύπτει μόνο τις θρησκευτικές του ανάγκες, αλλά και τις κοινωνικές. «Οι Τούρκοι παλιά δεν έρχονταν σε εμάς, ούτε στους γάμους ούτε στα μεβλίτια, τα τελευταία χρόνια όμως κάποιοι από αυτούς άρχισαν να έρχονται» (Σάπες 1999).

Η αντιγραφή θρησκευτικών μοντέλων συμπεριφοράς των ισχυρών (μμητισμός) συμβολικά τους εντάσσει στην ίδια τάξη με αυτούς. Πρόκειται για μια στρατηγική αντιρρόπησης της μειονεκτικής κοινωνικής και εθνοτικής τους θέσης, αντίστοιχη της οποίας συναντάμε και μεταξύ χριστιανών Ρομά (Αυδίκος 1995/96:164). Είναι η πρακτική πλευρά της φαντασίωσης ότι συμμετέχουν σε ένα ευρύτερο αναγνωρισμένο σύνολο κύρους. Όμως μια τέτοια διαδικασία με έντονο συμβολισμό χάνει το βάρος της και την μεταφυσική της μαγεία, όταν πραγματοποιείται μέσα στο τέμενος του οικισμού καταγωγής τους, όπου όλοι οι κάτοικοι είναι «ίδιου». Σε ένα τέτοιο περιβάλλον, χωρίς την παρουσία των ανώτερων «άλλων», των σημείων αναφοράς, η τελετουργία συμβολικά και φαντασιακά είναι αποδυναμωμένη. Για τον λόγο αυτό δεν είναι λίγοι αυτοί, οι οποίοι κυρίως στις μεγάλες θρησκευτικές γιορτές των μπαϊραμιών και των καντιλιών επισκέπτονται τα τζαμιά της Κομοτηνής (Εσκή τζαμί) και ανακατεύονται με το τουρκικό πλήθος, για να βιώσουν συμβολικά και πρακτικά την ισότητά.

Από πλήθος προφορικών μαρτυριών προκύπτει ότι τόσο στην οθωμανική περίοδο, όσο και μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, οι Τσιγγάνοι δεν γίνονταν δεκτοί μέσα στα τεμένη όπου προσευχόταν η κυρίαρχη τάξη των Οθωμανών. Ήταν αδύνατο να συμπροσεύχονται στον ίδιο χώρο ο οθωμανός μπέης και ο δούλος Τσιγγάνος. *«Παλιά, όταν ο Ήφαιστος ήταν ακόμη στην Κομοτηνή, δηλ. πριν το 1938, ο παππούς μου μου έλεγε ότι οι Τούρκοι της Κομοτηνής είχαν φύλακες στις πόρτες των τζαμιών, για να μην μπαίνουν οι γύφτοι, δηλαδή εμείς, γιατί δεν μας ήθελαν»* (Ηφαιστος 1997).

Σύμφωνα με μαρτυρίες κατοίκων του Ηφαιστού *«εμείς κατεβαίνουμε σε τζαμί στην Κομοτηνή, μόνο στα δύο μεγάλα μπαϊράμια. Πηγαίνουμε μόνο στο Εσκή Τζαμί, κοντά στη δημοτική αγορά, γιατί είναι μέρος πολύ συνηθισμένο και δεν αισθανόμαστε άσχημα. Εκεί μπροστά περιμένουμε τα ταξί για τον Ήφαιστο, εκεί κάνουν πιάτσα κάποιοι αχθοφόροι μας, εκεί κοντά υπάρχει καφενείο που συχνάζουν δικοί μας, εκεί δίνουν με φίλους και συγγενείς»*. Άλλος πληροφορητής αναφέρεται σε πρόσφατο περιστατικό *«Φέτος την ημέρα του μπαϊράμιού (10.1.2006), πολλοί δικοί μας ήρθαν για την πρωινή προσευχή στο Εσκή Τζαμί. Εκεί ήταν και ο Τούρκος υπουργός δικαιοσύνης της Τουρκίας Cemil Çiçek. Το τζαμί λόγω του μεγάλου επισκέπτη ήταν γεμάτο. Εμείς όλοι οι Αθίγγανοι (από τον Ήφαιστο και το Πος-Πος), καθόμασταν στο πίσω μέρος του τζαμιού, ενώ μπροστά οι Τούρκοι. Αν μας τραβούσε κάποιος μια φωτογραφία θα το έβλεπες. Μπροστά οι Τούρκοι πίσω οι Αθίγγανοι. Οι δικοί μας καθονται πάντα πίσω, είναι ψυχολογικό το πρόβλημα. Δεν βρίσκουμε τη δύναμη να πάμε μπροστά από τους Τούρκους»*. Άλλος πληροφορητής *«Οι δικοί μας δεν κατεβαίνουν σε τζαμιά της Κομοτηνής. Μόνο στα μπαϊράμια πάμε στο Εσκή Τζαμί. Στα άλλα δεν πάμε. Ντρέπονται οι δικοί μας. Δεν ξέρουμε καλά και τα θρησκευτικά και μπορεί να ρεζιλευτούμε»*.

Εξουσιαστικές σχέσεις στο επίπεδο της θρησκείας λειτουργούν και σε πολλά άλλα επίπεδα. Μόλις στη δεκαετία του 1980, υπό την πίεση της ανάγκης να ενσωματωθούν ιδεολογικά οι Τσιγγάνοι στις δομές του κεμαλισμού, μπόρεσαν να συμμετάσχουν για πρώτη φορά στην ιστορία τους στις επιτροπές των τεμενών στα μουσουλμανικά χωριά. Πάντως η επιβολή μέτρων συμβολικής εξίσωσης βρίσκει συχνά αντίθετο το λαϊκό αίσθημα των υπολοίπων μουσουλμάνων. Στις αρχές της δεκαετίας του 1990, οι μουσουλμάνοι κάτοικοι του μειονοτικού χωριού Θάμνα της Ροδόπης αρνήθηκαν να δεχτούν στο τέμενος νεοδιορισθέντα ιμάμη, όταν έμαθαν ότι αυτός είχε τσιγγάνικη καταγωγή. Ο ιμάμης του Ηφαιστού (Ρομ στην καταγωγή), είχε πρωτοδιοριστεί από τον μουφτή Κομοτηνής, σε τέμενος της οδού Μεγάλου Αλεξάνδρου (Τέμενος του Γενί Μαχαλά). Όμως λόγω της δυσφορίας και των αντιδράσεων που υπήρξαν από τους *Τούρκους* της περιοχής, οι οποίοι θεωρούσαν ότι δεν είναι δυνατόν να προσεύχονται *«με επικεφαλής ένα γύφο»*, ο μουφτής αναγκάστηκε να τον μεταθέσει στον Ήφαιστο. Ο ίδιος ο ιμάμης δικαιολογήθηκε ότι προτιμάει τον Ήφαιστο γιατί εκεί οι άνθρωποι παντρεύονται πιο συχνά και γενικά θα έχει μεγαλύτερα έσοδα από τα θρησκευτικά του καθήκοντα...».

Στις σύγχρονες προσπάθειες του τουρκικού εθνικισμού να τονώσει και να χρησιμοποιήσει το θρησκευτικό συναίσθημα για να ενσωματώσει ιδεολογικά τους μουσουλμάνους Τσιγγάνους, εντάσσεται και η εντυπωσιακή ομαδική περιτομή (σουνέτ) σάραντα τσιγγανόπαιδων του οικισμού Δροσερό της Ξάνθης. Η τελετή προβλήθηκε πομπωδώς από τον τουρκόφωνο Τύπο και έγινε με τη συμμετοχή δεκάδων εθνικιστών εκπροσώπων μειονοτικών συλλόγων, του ψευδομουφτή Ξάνθης Μεχμέτ Εμίν Αγγά, ενώ διαβάστηκε μήνυμα του τότε Τούρκου προξένου Κομοτηνής Αβνί Μποτσαλή (εφημ. Κομοτηνής *Gündem* 9.4.2004, α.φ.369). Παρόμοια τελετή, με την παρουσία του τούρκου προξένου Κομοτηνής Ουμίτ Γιαρντίμ, έγινε και στον Ήφαιστο την 1^η Σεπτεμβρίου 2005, στον Πολιτιστικό Μορφωτικό Σύλλογο Συνοικισμού Ηφαιστού (εφημ. Κομοτηνής *Gündem* 9.9.2005, α.φ.443).

Ένας επιπλέον παράγοντας διαφοροποίησης των Ρομά από τους υπόλοιπους μουσουλμάνους, ήταν η σύνδεσή τους με τον μπεκτασισμό. Πρόκειται για πρακτικές του μυστικού φιλοσοφικού τάγματος των μοναχών δερβίσηδων, οι οποίοι ονομάστηκαν και μπεκτασήδες, από το όνομα του ιδρυτή του τάγματος Χατζή Μπεκτάς Βελή (13^{ος} αι.). Οι μπεκτασήδες σέβονταν με έμπρακτο τρόπο όλες τις θρησκευτικές πεποιθήσεις των άλλων και γιόρταζαν τις μεγάλες γιορτές του χριστιανισμού και του ιουδαισμού. Στους ιερούς χώρους των δερβίσηδων (τεκκέδες) μπορούσαν να βρουν τροφή όλοι οι φτωχοί ανεξαρτήτως φυλής και θρησκείας (Κουγιουρούκη 2003:84 κ.εξ.).

Ο αλεβιτισμός γενικότερα παρέμεινε η θρησκεία των πτωχών και της διαμαρτυρίας, ενώ υπάρχει η άποψη ότι τον ακολούθησαν κατεξοχήν οι μη τουρκικής καταγωγής πληθυσμοί της αυτοκρατορίας, προκειμένου να διαφοροποιηθούν σε αυτό το επίπεδο από τους κατακτητές. Εθνοτική υπόσταση στον αλεβιτισμό δίνουν πλέον και οι αλεβίτες μέσα στη ίδια την Τουρκία, προκαλώντας μεγάλες αντιδράσεις στο πολιτικό και θρησκευτικό κατεστημένο. Ο πρόεδρος της Ομοσπονδίας Αλεβιτών Μπεκτασήδων Αλή Ντογάν δήλωσε ότι «ο αλεβιτισμός προϋπήρξε χιλιάδες χρόνια του Ισλάμ και επηρεάστηκε από τις ειδωλολατρικές θρησκείες της κεντρικής Ασίας και αργότερα από τον χριστιανισμό και τον ισλαμισμό... το μόνο κοινό σημείο που έχει με τον μουσουλμανισμό είναι ο Αλλάχ, ο Μωάμεθ και ο Αλή» (εφημ. Hürriyet 1.10.2004).

Πράγματι μέχρι σήμερα σε πολλούς τεκκέδες της Θράκης, οι Αθίγγανοι συνεχίζουν να ακολουθούν μπεκτασικές πρακτικές, έξω από την επίσημη και εθνικοποιημένη σουνιτική γραμμή των υπολοίπων μουσουλμάνων. Μέσα στον συνοικισμό Ηφαιστου υπάρχουν τουλάχιστον τρία προσκυνήματα (τεκκέδες), που απηχούν τις μπεκτασικές παραδόσεις των Ρομά. Ένας άλλος θρησκευτικός χώρος (τεκκές), στον οποίο προσφεύγουν οι Ρομά, είτε για τάματα, είτε για να δώσουν όρκους σε διάφορες περιστάσεις της ζωής τους (μοιχεία, κλοπές κλπ), είναι ο τεκκές έξω από το χωριό Βέννα, ο οποίος συμβολίζει την ενότητα των Ρομά, καθώς σε αυτόν προσέρχονται τόσο οι Αθίγγανοι του Ηφαιστου, όσο και της Αδριανουπόλεως. Η επιρροή του συγκεκριμένου τεκκέ στη πίστη των Ρομά είναι πολύ ισχυρότερη από αυτή των τεμενών, στα οποία πολλοί Αθίγγανοι δεν πηγαίνουν, είτε από παράδοση, είτε από χαλαρή θρησκευτικότητα.

Τα φαινόμενα θρησκευτικού συγκρητισμού αποτελούσαν πάντα χαρακτηριστικό της λαϊκής θρησκευτικότητας, και δεν μπορούν να αποδίδονται αποκλειστικά σε αλλαξοπιστίες και να τίθενται έτσι στην υπηρεσία ιδεολογικών κατασκευών. Τα λατρευτικά έθιμα έχουν τη δυνατότητα να μεταπηδούν παραλλαγμένα από θρησκεία σε θρησκεία και να εμφανίζουν μια αξιολογήσιμη μακροβιότητα, την οποία ενισχύει η σύζευξή τους με καθαρά μαγικά στοιχεία, που καταπολεμούνται δύσκολα σε ψυχικό επίπεδο (Μερακλής 1983:54). Λόγω πάντως της πρώιμης παρουσίας των Ρομά στη Θράκη σε σχέση με το ισλάμ, υποθέτουμε ότι κάποιοι Τσιγγάνοι πέρασαν στο ισλάμ, μέσω του χριστιανισμού και όχι απευθείας από την «ειδωλολατρεία».

Ο εορτασμός του Χιντερλέζι ή Εντερλέζι (στην τσιγγάνικη απόδοση), ή της γιορτής του Αη Γιώργη, είναι έθιμο με βαθιές λατρευτικές και ιστορικές ρίζες, τη σπουδαιότητα του οποίου υπογραμμίζει η παρακάτω δήλωση κατοίκου της Αδριανουπόλεως: «Αυτή είναι η δική μας γιορτή. Είναι μεγαλύτερη και από το μπαϊράμ». Πράγματι, όταν στις 6 Μαΐου 1989 ο εορτασμός του Αη Γιώργη συνέπεσε με την ημέρα του μπαϊραμιού (κινητή γιορτή), η αίσθηση που υπήρχε, αλλά και οι απαντήσεις των κατοίκων της Αδριανουπόλεως συμφωνούσαν στο ότι την πρωτοκαθεδρία την είχε ο Αη Γιώργης και όχι το μπαϊράμ που γιόρταζαν οι άλλοι μουσουλμάνοι. Αντίθετα, στον Ηφαιστο η συστηματική καλλιέργεια του επίσημου σουνιτικού θρησκευτικού συναισθήματος και η παρουσία του τεμένους αντιμάχεται

τον εορτασμό του εθίμου, που ενώ μέχρι και τη δεκαετία του 1980 το γιόρταζαν όλοι, σταδιακά και επειδή στη συνείδηση των άλλων ομάδων ως έθιμο είναι ταυτισμένο με τους Τσιγγάνους, το εγκαταλείπουν. Κάτοικος του Ηφαιστου θυμάται ότι στα παιδικά του χρόνια (αρχές δεκαετίας 1970) ο τούρκος δάσκαλος του δημοτικού σχολείου κήρυττε κατά του εθίμου και απαγόρευε στους μαθητές να συμμετέχουν σε αυτό, τονίζοντας ότι δεν υπάρχει τέτοια γιορτή στο ισλαμικό εορτολόγιο! (Μαρτυρία Χ.Γ. 1993)

Οι Ρομά του χωριού Μελέτη (όπου οι ηλικιωμένοι μιλούν ακόμα τσιγγάνικα) μαρτυρούν ότι υποχρεώθηκαν να εγκαταλείψουν το έθιμό τους αρκετά νωρίς, από τις αρχές τις δεκαετίας του 1980, γιατί συγκατοικούν με *Τούρκους*, από τους οποίους εξαρτώνται οικονομικά και κοινωνικά και οι οποίοι αντιμετώπιζαν με πολύ αρνητικό τρόπο τους τσιγγάνικους εορτασμούς.

Η εθνικιστική ηγεσία της μειονότητας, προκειμένου να αποσοβηθεί ο κίνδυνος συμβολοποίησης της γιορτής ως εθνοτικού δείκτη των Τσιγγάνων (αλλά και των Πομάκων, οι οποίοι επίσης τη γιορτάζουν), ακολουθώντας πρακτικές που εφαρμόζονται από το τουρκικό κράτος εγκαινίασε από το 2000 και εξής, ανάλογους εορτασμούς για το σύνολο των μουσουλμάνων, ώστε να μη μπορούν οι εορτασμοί να αποκτήσουν διασπαστικό χαρακτήρα. Ενδεικτικά, στο χωριό Αρσάκειο της περιοχής Σαπών, την «αναβίωση» του εθίμου Χιντρελέζ από τον τοπικό μειονοτικό σύλλογο, τιμήσε την παρουσία του, ο Τούρκος πρόξενος Κομοτηνής, Ουμίτ Γιαρντίμ (εφημ. Παρατηρητής 12.5.2005, α.φ.3997). Οι Ηφαιστίωτες όμως με βαθιά αίσθηση της ταύτισης του εθίμου με την τσιγγάνικη παράδοση, δεν ακολουθούν παρόμοιες λογικές εθνικιστικής σκοπιμότητας. Αρνούνται να το αναβιώσουν... Η κοινωνική τους «ανάγκη» να απαλλαγούν από στιγματισμένα τσιγγάνικα έθιμα είναι σπουδαιότερη από τις συγκυριακές επιταγές του τουρκισμού.

Οι μουσουλμάνοι Τσιγγάνοι τρέφουν έναν ιδιαίτερο σεβασμό στην Παναγία και στους χριστιανούς Αγίους. Είναι πολύ συνηθισμένο φαινόμενο Τσιγγάνοι οδηγοί της Αδριανουπόλεως να ανάβουν κερί και να προσεύχονται σε προσκυνητάρια ή σε εκκλησίες, όταν κατευθύνονται ή επιστρέφουν από τη Θεσσαλονίκη (όπου πηγαίνουν για την αγορά εμπορευμάτων για τις λαϊκές αγορές). Η βυζαντινού ρυθμού εκκλησία της Αγίας Μαρίας στη Ρεντίνα, είναι συνηθισμένος τόπος στάσης για τους Ρομά ταξιδευτές, οι οποίοι επικαλούνται τη βοήθεια της Παναγίας στο ταξίδι τους.

Στις 15 Αυγούστου κάθε χρόνο δεκάδες ή εκατοντάδες Ρομά της Αδριανουπόλεως μεταβαίνουν ομαδικά στην Παναγία της Τήνου για προσκύνημα. Τον Αύγουστο του 2004, επισκέφθηκαν το νησί πάνω από 150 (μουσουλμάνοι) Τσιγγάνοι της Αδριανουπόλεως με τρία τουριστικά λεωφορεία, τα οποία νοικιάστηκαν αποκλειστικά γι' αυτόν τον σκοπό.

Την παραμονή του εορτασμού της Παναγίας Φανερωμένης Βαθυρρύακα/Φατύργιακα (23 Αυγούστου), μεταξύ των χιλιάδων επισκεπτών διακρίνονται κάθε χρόνο και μουσουλμάνοι Ρομά (Τιμόθεος 1972:25).

Το θετικό περιεχόμενο της σχέσης τους ή της ανοχής τους απέναντι στον χριστιανισμό, αντανακλάται στο γεγονός ότι οι βαπτίσεις και η μεταστροφή στο χριστιανισμό μουσουλμάνων Τσιγγάνων στην Αδριανουπόλεως δεν είναι σπάνιο φαινόμενο. Σήμερα υπάρχουν στην συνοικία αυτή περίπου 115 χριστιανοί Ρομά και άλλοι 935 μουσουλμάνοι. Χριστιανοί Ρομά, κυρίως πρόσφυγες από την ανατολική Θράκη - όπου υπήρχε αξιόλογος χριστιανικός πληθυσμός Ρομά (Βαφειδής 1953 και Σταμούλη 1956) - ζουν και στον Άρατο (βλ. σχετ. Βαρβούνης 1999-2000 και Ζαφείρης-Ξηροτόρης 2002). Στον Ηφαιστο ο εκχριστιανισμός είναι σπανιότερος και αφορά ειδικές περιπτώσεις (ανδρών ή γυναικών), όπως γάμο με χριστιανό ή και για άτομα που έχουν αποκοπεί για πολλά χρόνια από το περιβάλλον της ομάδας και ζούν

με χριστιανούς. Η τελευταία γνωστή περίπτωση μεταστροφής στον χριστιανισμό αναφέρθηκε το Νοέμβριο του 2005. Δύο μήνες νωρίτερα (Σεπτέμβριος) τελέστηκε για πρώτη φορά χριστιανική κηδεία στον Ήφαιστο (με εξόδιο ακολουθία από ιερέα της Κομοτηνής), όταν απεβίωσε κάτοικος του οικισμού, ο οποίος έζησε για πολλά χρόνια με την επίσης εκχριστιανισμένη σύζυγό του στην Αθήνα.

Για τους Ηφαιστιώτες επιδεικνύουν σταθερό ενδιαφέρον οι Μάρτυρες του Ιεχωβά, με περιστασιακά και μεμονωμένα μάλλον αποτελέσματα. Οι προσπάθειές τους ξεκίνησαν από τα τέλη της δεκαετίας του 1960, όταν μάλιστα κατάφεραν να προσηλυτίσουν μία δραστήρια πολυμελή οικογένεια, η οποία διέδιδε με σθένος τις αρχές τους, αλλά μετά από χρόνια εγκατέλειψε τις προσπάθειες και ενσωματώθηκε και πάλι στην ομάδα ακολουθώντας μάλιστα ενεργό φιλοτουρκική δράση. Σήμερα σύμφωνα με εκτιμήσεις των κατοίκων πρέπει να είναι ελάχιστοι αυτοί οι οποίοι σχετίζονται μαζί τους. Μεμονωμένες περιπτώσεις έχουν αναφερθεί και μεταξύ των μεταναστών Ηφαιστιωτών στην Αθήνα (Αβραμοπούλου-Καρακατσάνης 2001:12).

Στα μέσα της δεκαετίας του 1990 στελέχη της Ευαγγελικής εκκλησίας δραστηριοποιήθηκαν - χωρίς μάλλον επιτυχία - στον χώρο των Τσιγγάνων.

Πάντως η βάπτιση παραμένει ένα τυπικό γεγονός, καθώς οι αλλαγές στην καθημερινή ζωή και τις αξίες των νεοφώτιστων είναι ελάχιστες. Η τοπική Ορθόδοξη εκκλησία έχει στάση ουδέτερη έως αρνητική απέναντι στο ζήτημα, αφού τα στελέχη της δεν εκδηλώνουν πνευματικό ενδιαφέρον ούτε για αυτούς που θέλουν να βαπτιστούν, αλλά ούτε και γι' αυτούς που ήδη το έχουν κάνει. Αντιμετωπίζουν το θέμα μέσα από το στερεότυπο της ιδιοτελούς προσέγγισης των Τσιγγάνων στην χριστιανική θρησκεία και της ατελούς τήρησης των χριστιανικών τους υποχρεώσεων.

Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η βάπτιση αποτελεί την ακραία έκφανση της διάθεσης ενσωμάτωσης στην χριστιανική πλειοψηφία, ενώ η αντίστοιχη επιθυμία προς την τουρκική ομάδα συνοδεύεται από εντατικοποίηση της τήρησης του τυπικού της ισλαμικής θρησκείας. Τα άτομα που δεν εμφορούνται από διάθεση ενσωμάτωσης σε καμιά από τις δύο κυρίαρχες ομάδες παραμένουν αδιάφορα απέναντι και στις δύο θρησκείες.

6.6 Οθωμανική αυτοκρατορία: μπέηδες και αγάδες

Η τσιγγάνικη ταυτοποιητική κατασκευή *Τούρκος*, για μεν τους *Τούρκους* λειτουργεί ως επιβεβαίωση της ηγεμονικής τους θέσης στην περιοχή, για δε τους Τσιγγάνους ως απόκρυψη των πραγματικών εξουσιαστικών σχέσεων των δύο ομάδων. Η ταυτοποίηση *Τούρκος* αντανακλά κληρονομημένες από το οθωμανικό παρελθόν ταξινομήσεις των εθνοτικών ομάδων οι οποίες λειτουργούν ως πρότυπα αντίληψης του σύγχρονου κόσμου. Η ιεράρχηση εθνών και ομάδων γίνεται με υλικό του παρελθόντος. Σε αυτό το ταξινομικό σύμπαν η αρχετυπική εικόνα του «Τούρκου» είναι αυτή του κυρίαρχου και του ισχυρού και η υποταγή απέναντί του - συχνά δουλικού χαρακτήρα - είναι για τους αδύναμους η πιο συνετή στάση. Η νομιμοφροσύνη και η ταύτιση σε αυτές τις περιπτώσεις δεν είναι τίποτα παραπάνω από μεταλλαγμένο εθνοτικό φόβο. Οι Τσιγγάνοι παραμένουν δέσμιοι παρόμοιων ιστορικών αναπαραστάσεων, που επιβιώνουν στο συλλογικό τους υποσυνείδητο και αναδύονται ή αναγνωρίζονται εύκολα στις προσωπικές τους διηγήσεις. Ο παράγοντας αυτός είναι κατά ένα περίεργο τρόπο καθ' ολοκληρίαν αγνοημένος από τις πρόσφατες λιγοστές επιστημονικές προσεγγίσεις, όσο και αν οι εμπειρικές παρατηρήσεις σε αυτά τα επίπεδα ανάλυσης οδηγούν εκεί.

Η τουρκική, η οποία προσλαμβάνεται καθ' ολοκληρίαν ως κληρονόμος της οθωμανικής ταυτότητας, είναι σαν το φανταχτερό αριστοκρατικό ένδυμα, που παρόλο τον αναχρονισμό του συνεχίζει να ασκεί σε πολλούς μια ισχυρή γοητεία. Τώρα, εκτός από τον αυθεντικό του χρήστη, είναι εύκολο σε όποιονδήποτε να το φορέσει και να φαντασιώνεται την αίγλη της πάλας ποτέ αριστοκρατίας.

Τα τουρκικά πολιτισμικά στοιχεία περιβάλλονται ακόμα από την αίγλη του παρελθόντος και μια ισχυρή φαντασική υπόσταση. Η θέση της Τουρκίας στο συλλογικό τους υποσυνείδητο, είναι προϊόν μνημών και εμπειριών της οθωμανικής περιόδου.

Η Κωνσταντινούπολη με τα επιβλητικά δημόσια κτίρια, την εφιαλτική ανοικοδόμηση στα περίχωρά της - πολλά χιλιόμετρα - πριν την είσοδο στον κεντρικό πολεοδομικό της ιστό, προκαλεί επιφωνήματα θαυμασμού σε όσους Τσιγγάνους αντικρύζουν για πρώτη φορά το θέαμα. Οι συνειρμοί που ενεργοποιούνται φθάνουν στο θολό, αλλά σαφώς εγγεγραμμένο στη συλλογική τους μνήμη πρότυπο της αχανούς αυτοκρατορίας, της Υψηλής Πύλης, των σουλτάνων. Είναι το δέος της ασιατικής ματιάς του κόσμου και ο εντυπωσιασμός από το ογκώδες και το υπερβολικό.

Ο γιγαντισμός της Κωνσταντινούπολης, είναι διαφορετικής κλίμακας και υφής από αυτόν της Αθήνας: *«Ένας γιγαντισμός που ταιριάζει στην Ασία και είναι έξω από τα δικά μας μέτρα. Εκεί, η αστική επέκταση βασιίζεται σε ισχυρά συμφέροντα, που συνδέονται με το αυταρχικό κεμαλικό κατεστημένο και που δημιουργούν γιγάντιες συσσωματώσεις ομοιόμορφων κατοικιών...εκεί δεν έχουνε ατομική δράση, αλλά κρατικο-οικονομικό αυταρχισμό»* (Μαυρίδης 2003:168). Οι Τσιγγάνοι έζησαν μέσα στον «ασιατισμό». Αυτόν αντιλαμβάνονται πιο πρακτικά, αφού τους αγγίζει επί αιώνες στην καθημερινή τους ζωή και όχι τις αφηρημένες δυτικές αξίες.

Είναι γεγονός ότι η οθωμανική αυτοκρατορία, όπως και κάθε άλλη αυτοκρατορία των προηγούμενων αιώνων, υποχρεώθηκε να ανεχθεί ή να αδιαφορήσει για την πολιτισμική ποικιλία των πληθυσμών της. Δεν ήταν εθνικό κράτος με τη σύγχρονη έννοια του όρου, ώστε να διαθέτει σύγχρονους θεσμούς (π.χ. εκπαιδευτικούς), μέσω των οποίων να στοχεύει στην ομογενοποίηση (ιδεολογική, γλωσσική κλπ) των πολιτών της. Στις περισσότερες περιπτώσεις ήταν αρκετή η δουλική νομιμοφροσύνη και η απρόσκοπτη είσπραξη των φόρων. Το γεγονός αυτό δεν οφείλεται σε κάποιου είδους μεγαλοψυχία των αυτοκρατοριών, αλλά στην απουσία του εθνικού φαινομένου. Αλλά και πάλι δεν έλειψαν περιπτώσεις πολιτισμικού σωβινισμού τοπικά, όπως αυτή που καταγράφηκε στο Ελαιχώρι της Καβάλας, όπου-σύμφωνα με τις τοπικές μνήμες- οι ορεινοί Πομάκοι της περιοχής υποχρεώθηκαν να αποδεχθούν ως όρο την εγκατάλειψη της μητρικής τους γλώσσας (και την αποδοχή της τουρκικής) προκειμένου να τους δοθεί άδεια από τον οθωμανό διοικητή της Δράμας να μετεγκατασταθούν σε ευφορότερη πεδινή γη (Λιάπης 1995:16).

Η οθωμανική αυτοκρατορία υπήρξε τόσο σκληρή και τόσο ανεκτική, όσο επέβαλαν οι νόμοι διατήρησης της ακεραιότητάς της. Οι υποτιθέμενες αρετές ανοχής και μακροθυμίας των Οθωμανών απέναντι στους λαούς που κυβερνούσαν, είναι ιδεολογικές κατασκευές, χωρίς να λαμβάνουν υπόψη τις πραγματικές αιτίες των φαινομένων και χωρίς να προσεγγίζουν το θέμα συγκριτικά με άλλες ευρωπαϊκές αυτοκρατορίες, οι οποίες ήταν επίσης πολυεθντικές και πολύ πιο ανεκτικές (πριν την εμφάνιση του εθνικισμού) στην τεράστια ευρωπαϊκή πολιτισμική ποικιλία. Σε αντίθεση με τους Οθωμανούς, οι άμεσοι χρονικά και βιολογικά απόγονοί τους οι κεμαλιστές, απαλλαγμένοι αίφνης από την οθωμανική «ανοχή» και μολυσμένοι από τις εθνικιστικές αρχές διέπραξαν γενοκτονίες σε βάρος των αυτόχthonων πληθυσμών της αυτοκρατορίας (Αρμένιοι, Πόντιοι, Κούρδοι κλπ).

Οι μπέηδες και οι αγάδες αποτελούσαν την περιφερειακή-επαρχιακή ηγεσία στα τέλη του 19^{ου} και στις αρχές του 20^{ου} αι.: διοικητικοί υπάλληλοι, τοπικοί άρχοντες με πλούτο, κληρονομημένη υψηλή κοινωνική θέση και κύρος. Την παραμονή του 20^{ου} αι. ένα μεγάλο μέρος της καλλιεργήσιμης γης στη Θράκη ήταν χωρισμένο σε μεγάλης και μεσαίας έκτασης αγροκτήματα (τσιφλίκια), τα οποία κατείχαν οι μπέηδες (μεγάλες εκτάσεις) και οι αγάδες (συνήθως μικρότερες εκτάσεις). Η προοδευτική εξασθένηση της κεντρικής οθωμανικής εξουσίας και η εκτεταμένη διαφθορά, ενίσχυσε τη θέση τους στις επαρχίες, ώστε να αυξήσουν την εκμετάλλευσή και την καταπίεση σε βάρος των χωρικών, αλλά πολύ περισσότερο των Τσιγγάνων.

Οι αναπαράστάσεις των μπέηδων και των αγάδων στην θρακιώτικη τσιγγάνικη μνήμη, συγκροτούνται από εξαιρετικά αρνητικές εικόνες και νοήματα. Οι διαφορετικές περιγραφές περιστρέφονται γύρω από σταθερά επαναλαμβανόμενους χαρακτηρισμούς όπως «*ύφος βλοσυρό, αυταρχικοί, χωρίς διαχτυκότητα, σκληροί, αγέλαστοι*».

Ο Πουκεβίλ, περιγράφοντας στα 1806, το σαράι του Αλή πασά στα Ιωάννινα αναφέρεται στους πολυάριθμους μπέηδες που είχαν συγκεντρωθεί εκεί, «*...σ' αυτούς τους βαριούς μουσουλμάνους, που μερικοί τους καταδέχονταν κάπου κάπου να χαμογελάσουν*» (Πουκεβίλ 1990:38). Κατά μία άποψη, ακόμα και σήμερα στην αυταρχική και συντηρητική τουρκική κοινωνία, οι άνθρωποι είναι συνήθως «*σοβαροί και δεν γελούν με μεγάλη ευκολία*» (Μαυρίδης 2003:49). Και σε άλλες περιγραφές οι κάτοικοι των τουρκικών μεγαλουπόλεων παρουσιάζονται «*αγέλαστοι*», χωρίς να αστειεύονται εύκολα και, όπως φέρεται να δηλώνουν -αυτοκριτικά-Τούρκοι με ευρωπαϊκή παιδεία, «*ο αφέντης δεν γελάει ποτέ, ο δούλος χαμογελάει, για να αρέσει στον δεσπότη*» (Γιανναράς Χ., *Καθημερινή*, 12.12.2004).

Ίσως παρόμοιες ηγετικές στάσεις - πολιτισμικά πρότυπα να επιβιώνουν και να εκδηλώνονται στη συμπεριφορά σύγχρονων Τούρκων αξιωματούχων, όπως τουλάχιστον τα αντιλαμβάνονται οι άλλοι. Είναι χαρακτηριστική η περιγραφή της στάσης του Τούρκου πρωθυπουργού Τ. Ερντογάν - που υπό το πρίσμα των παραπάνω παραδοχών - φαίνεται να είναι κάτι παραπάνω από τα προσωπικά χαρακτηριστικά της συμπεριφοράς κάποιου συγκεκριμένου ηγέτη: «*συγκρατημένος, αρχοντικός, με άσπογο αυτοέλεγχο*», αντιδιαστελλόμενη μάλιστα με αυτήν έλληνα αξιωματούχου: «*πληθωρικά χαμόγελα, νευρικά χασκογελάκια, επίδειξη οικειότητας...άμετρα περιχαρής...φτιασιδωμένα χασκόγελα εναγκαλιζόμενος και ασπάζόμενος τον δυνάστη*» ή σε άλλη παλαιότερη περίπτωση έλληνα πρωθυπουργού που επισκέφθηκε τον πρόεδρο των Η.Π.Α.: «*να κάθεται άκρη στο χέιλος του καναπέ, με δουλική ετοιμότητα έγερσης, πειθήνιο χαμόγελο...*» (Γιανναράς Χ., *Καθημερινή* 12.12.2004).

Άξιες προσοχής είναι οι παρατηρήσεις αμερικανού ανθρωπολόγου στις αρχές του 1970, για το «δέος» και τη «δουλοπρέπεια» που ένιωθαν οι έλληνες χωρικοί απέναντί του, ως εκπροσώπου μιας μεγάλης και ισχυρής χώρας. Η στάση αυτή εκδηλώνονταν ακόμα και στο επίπεδο μιας απλής συναλλαγής, αποκαλύπτοντας συμπλέγματα κατωτερότητας. (Allen 2004:107-110). Ανάλογα συναισθήματα και ψυχολογικές στάσεις έχουν και οι Τσιγγάνοι για τους Τούρκους.

Είναι εντυπωσιακό, όσο και διαφωτιστικό ταυτόχρονα για το τι πραγματικά συνέβαινε στο παρελθόν, το γεγονός ότι ακόμα και στα χριστιανικά χωριά της περιοχής διακρίνει ο ερευνητής μια εκλεπτυσμένη αίσθηση σεβασμού ανάμικτη με ίχνη κληρονομημένου -συχνά αδιόρατου- φόβου, στις αναφορές των γεροντότερων Ελλήνων για τους κατά τόπους μπέηδες. Άλλωστε σε όλες τις περιοχές της αυτοκρατορίας οι Έλληνες βίωσαν παρόμοια επίπεδα φόβου: «*Οι φυσικοί Τούρκοι είναι...τολμηροί και άγριοι εις τρόπον οπού, μόνο το όνομά των όταν ακούωσιν οι Χριστιανοί, συστέλλονται και φοβούνται*» (Γεωργίου 1760:177). Είναι δύσκολο να

αντιληφθούμε σήμερα σε όλο το ψυχολογικό του εύρος έναν κόσμο, όπου το δυναστικό καθεστώς ήταν η μόνη υπέρτατη αρχή.

Η σχέση Τσιγγάνων και οθωμανικού κράτους ήταν σχέση φόβου, μάλιστα τόσο έντονου και βαθιά ριζωμένου, ώστε και όταν ακόμα η περιοχή ενσωματώθηκε στην Ελλάδα, ο τουρκικός εθνικισμός κατάφερε να μετατρέψει το ιστορικό δέος και τον φόβο σε πολιτική αφοσίωση. Δεν γνωρίζουμε σήμερα ποιος ήταν ο ψυχολογικός αντίκτυπος στους Τσιγγάνους από την απολυταρχική διοίκηση της αυτοκρατορίας (1876-1909), του «αιμοσταγή» σουλτάνου Αβδούλ Χαμίτ του Β', λίγα μόλις χρόνια πριν την απελευθέρωση. Δεν γνωρίζουμε αν και σε ποιο βαθμό η περίοδος εκείνη επηρέασε τα τσιγγάνικα στερεότυπα για τους Οθωμανούς που καταγράφηκαν στη διάρκεια της έρευνας στον Ήφαιστο (*«άθλιοι Τούρκοι», «κακοί», «γαμιάδες»*...). Και ο φόβος αυτός θα είχε ενδεχομένως αποδυναμωθεί ως ιστορικό συναίσθημα ή μνήμη, αν ο τουρκικός εθνικισμός δεν συντηρούσε την ιδέα ότι η αλλαγή συνόρων στη Θράκη μετά τους Βαλκανικούς Πολέμους, ήταν συγκυριακή και ότι πολύ σύντομα θα περνούσε πάλι σε τουρκικά χέρια. Η ρήση του Κεμάλ για τη «δυτική» Θράκη, η οποία έπρεπε με κάθε τρόπο να περάσει στα χέρια των Τούρκων, αν και διατυπώθηκε πριν την Συνθήκη της Λωζάνης και την προσέγγιση Βενιζέλου - Κεμάλ, εν τούτοις ως κατευθυντήρια αρχή δεν έχασε ποτέ την ισχύ της στην ανθούσα στους κόλπους της μειονότητας εθνικιστική ρητορία.

Οι απομονωμένες παραδοσιακές κοινότητες της αυτοκρατορίας, είχαν μυθοποιήσει την άρχουσα τάξη και σε αυτή τη φάση (κυρίως πριν τον 19^ο αι.) η απόπειρα ταύτισης με αυτήν είναι έξω από οποιαδήποτε «ανάγκη» και κυρίως έξω από το πλαίσιο των κυρίαρχων νοσηματοδοτήσεων. Η μίμηση και η ταύτιση με την άρχουσα τάξη, ως πολιτική πράξη, θα εμφανισθεί αργότερα χάρη στον καταλύτη του εθνικισμού και τις αλυσιδωτές αντιδράσεις που αυτός προκάλεσε. Οι παραδοσιακές ομάδες, έως τότε ζούσαν στο δικό τους κόσμο, όπου σχημάτιζαν αυτόνομα συστήματα λογικής και συναισθημάτων, σε αντίθεση με τη σύγχρονη κοινωνία που προωθεί το ενιαίο ιδίωμα σε όλα τα επίπεδα.

Ειδικά για τους Τσιγγάνους ήταν αδύνατη οποιαδήποτε «ταύτιση» με τους κυρίαρχους Οθωμανούς, οι οποίοι συνήθως στις απογραφές τους κατέτασσαν ως ξεχωριστή ομάδα, ακόμα και όταν ήταν καταγεγραμμένοι ως μουσουλμάνοι. Το «τουρκικό» φρόνημα των Τσιγγάνων είναι νεότερη κατασκευή, του β' μισού του 20^{ου} αι. Κανείς στην οθωμανική περίοδο δεν ζητούσε από τους Τσιγγάνους της Θράκης να αρχίσουν να αισθάνονται ή να δηλώνουν Οθωμανοί ή Τούρκοι. Αυτό που ζητούσαν οι οθωμανοί χωρικοί ήταν να περνά σε τακτά διαστήματα ο γύφτος σιδεράς, ο γύφτος καλαθάς, ο γύφτος γανωτής κ.ο.κ. Οι δε ευγενείς (μπέηδες και αγάδες) απαιτούσαν από αυτούς να είναι υπάκουοι και πειθαρχημένοι, για να δουλεύουν με συνέπεια και αποτελεσματικότητα από το πρωί μέχρι το βράδι στα τσιφλίκια τους. Το οθωμανικό κράτος από την πλευρά του ενδιαφερόταν να πληρώνουν έγκαιρα τους φόρους που τους αναλογούσαν.

Σε ένα πρώτο στάδιο, ο τουρκικός εθνικισμός προσλήφθηκε από τους Τσιγγάνους ως «ο εθνικισμός της τάξεως των ευγενών», που αντλούσε το κύρος και τη δύναμή του από την ίδια τη θέση τους. Ειδικά οι αστοί Οθωμανοί και στη συνέχεια πολλοί απόγονοι τους στην πόλη της Ξάνθης και περισσότερο στην Κομοτηνή, αποτελούσαν τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα, τα οποία γοήτευαν όλους τους «Τούρκους» των χωριών. Η μικρή *τουρκική* αστική τάξη της Κομοτηνής, απομεινάρια της οθωμανικής περιόδου, ξεχώριζε από την αφανή μειονοτική μάζα πριν και μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, από την οικονομική της δύναμη και «από τον αέρα ανωτερότητας» που ανέδυε. Η κομοτηναϊκή, ήταν η «ανώτερη κοινωνία», καθώς η πόλη και στην τουρκοκρατία υπήρξε διοικητικό, οικονομικό και στρατιωτικό κέντρο, που επισκίαζε

όλες τις άλλες πόλεις της περιοχής. Η Αλεξανδρούπολη ως αστικό κέντρο είναι δημιούργημα μόλις του 19^{ου} αι.

Οι μπέηδες και οι αγάδες συνεχίζουν στα όρια πλέον του ελληνικού κράτους, με τη δύναμη των χρυσών λιρών που διαθέτουν, να διαπλέκονται με την τοπική εξουσία σε διάφορα ιεραρχικά επίπεδα και να απολαμβάνουν δικαιώματα άγνωστα στους υπόλοιπους μουσουλμάνους. Η εικόνα αυτή συντελεί στο να παραμένει ακλόνητο το γόητρό τους μεταξύ των Τσιγγάνων. Στην περίοδο κατά την οποία ως αντίμετρα στο διωγμό των Ελλήνων της Πόλης εφαρμόστηκαν διοικητικοί περιορισμοί στη Θράκη (1967-1974), κάποιοι πλούσιοι μουσουλμάνοι, γόνοι παλαιών οικογενειών μπέηδων και αγάδων, συνέχιζαν να απολαμβάνουν πολυτέλειες σκανδαλώδεις ακόμη και για τα ανώτερα χριστιανικά στρώματα: σκάφη αναψυχής, πολυτελή ταξίδια, επιδεικτική χλιδή, προνομιακές σχέσεις με υψηλόβαθμα στελέχη της τοπικής διοίκησης κλπ.

Ο Gellner αναφέρεται στις άρχουσες τάξεις των αγροτικών κοινωνιών, οι οποίες είναι διαποτισμένες με ένα ήθος που δίνει αξία στην αρχή της εξουσίας, στην παρορμητική βία, στην επιδεικτική δαπάνη και στη σχόλη, ενώ ταυτόχρονα απορρίπτει με περιφρόνηση την ευταξία, την οικονομική διαχείριση του χρόνου, την αποταμίευση, την συστηματική προσπάθεια και την πρόνοια (Gellner 1992:166).

Αν ο Gellner περιέγραφε ορισμένες συμπεριφορές των σύγχρονων υποβαθμισμένων Τσιγγάνων της Θράκης, μάλλον θα χρησιμοποιούσε τις ίδιες λέξεις. Πέρα από τις όποιες άλλες κοινωνικές/μορφωτικές αιτίες ανάλογων συμπεριφορών, προκύπτει το ερώτημα κατά πόσο το ήθος των μπέηδων και των αγάδων έχει διαποτίσει στο παρελθόν και τις τσιγγάνικες κοινωνίες. Σε ποιο βαθμό δηλαδή αποτελεί πρότυπο συμπεριφοράς κληρονομημένο από το παρελθόν. Θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε την υπόθεση ότι ειδικά στη Θράκη οι στάσεις αυτές - υπό τη σκιά των εθνικών φαινομένων - υποστηρίζονται επιπλέον και ιδεολογικά, από την διάθεση ταύτισης των Τσιγγάνων με την άρχουσα τάξη - όπως την εννοιολογούν στη σκέψη τους.

Οι αγάδες και οι μπέηδες αποτελούν πρότυπες εικόνες, η ανάμνηση των οποίων (με τα συμπαραδηλούμενα συναισθήματα φόβου, εξάρτησης, ταύτισης) προσανατολίζουν σημαντικά τις σύγχρονες αναπαραστάσεις για τους Τούρκους - εμποτισμένες σε υλικό του πρόσφατου και του απώτερου παρελθόντος. Οι πρότυπες εικόνες ουσιαστικά δεν περιγράφουν τίποτα, αλλά συμπαραδηλώνουν σχεδόν τα πάντα (Zavalloni-Louis Guerin 1996:94). Είναι σταθερά στοιχεία του ψυχικού κόσμου, σημαντικά για την ταυτότητα και τη δράση του ατόμου.

Μέσα από μια θεώρηση κατά την οποία «οι αναπαραστάσεις των ομάδων ταυτότητας συνιστούν αποκλειστικά προϊόν μιας γνωστικής διαδικασίας απομνημόνευσης» (Zavalloni-Louis Guerin 1996:58), αποκαλύπτεται με μεγαλύτερη ενάργεια γιατί η ανάμνηση των αγάδων διαμορφώνει τη στάση των Τσιγγάνων απέναντι στην ομάδα εκείνη των μουσουλμάνων, που αυτοαποκαλούνται σήμερα *Τούρκοι* και φαντάζουν ως οι άμεσοι απόγονοί τους. Πρόκειται για συναισθηματική κινητήρια μνήμη, δηλ. μνήμη συναισθηματικά φορτισμένη, ένα υπολανθάνον δικτυο αναμνήσεων και συναισθημάτων, που ως αφανής οπισθοφυλακή συνοδεύει τις έκδηλες συμπεριφορές και την καθημερινή στάση των Τσιγγάνων απέναντι στους άλλους.

Στα πλαίσια αυτά οι τουρκογενείς μουσουλμάνοι είναι «κληρονόμοι» του κύρους των μπέηδων. Αυτούς αναγνωρίζουν οι Τσιγγάνοι ως συνεχιστές της κοινωνικής παράδοσης. Αποτελούν σήμερα το μεταφορικό ισοδύναμο των αγάδων και των μπέηδων του παρελθόντος.

Ο τούρκος συγγραφέας Baskin Oran, περιγράφοντας τις αιτίες της έλξης που ασκεί σήμερα η Τουρκία πάνω στους Πομάκους και στους Τσιγγάνους αναφέρει εύστοχα ότι εξαιτίας των μηνμών της οθωμανικής διοίκησης, η οποία είχε ανώτερη γλώσσα,

κουλτούρα, ιστορία κλπ, το να λέει σήμερα κάποιος στη Θράκη «είμαι Τούρκος» είναι πολύ τιμητικό (Ogan 1986:89).

Πράγματι, το στοιχείο αυτό αναδύεται από τις απόψεις που διατυπώθηκαν στη διάρκεια της έρευνας. Η *τουρκική* ταυτότητα είναι ελκυστικότερη, επειδή στη συλλογική μνήμη είναι ταυτισμένη με μια κυρίαρχη κουλτούρα, σε αντίθεση με την ελληνική, η οποία ήταν κουλτούρα υπόδουλων πληθυσμών. Η κουλτούρα της αριστοκρατίας, έχει και σήμερα τον αντίκτυπό της στα λαϊκά στρώματα της Τουρκίας με τη μορφή -κακόγουστων συνήθως - απομυμήσεων σε πολλά επίπεδα. Είναι η λεγόμενη «κουλτούρα του σαραγιού», της χλιδής και της επίδειξης, απ' όπου εκπήγαζαν ιδέες, αισθητικές, μόδες, φαγητά-γλυκίσματα κ.ά. για τα ανώτερα στρώματα της αυτοκρατορίας (Bon 2005). Αυτή η απαστράπτουσα και αντιληπτή στις αισθήσεις του Τσιγγάνου κουλτούρα καθίσταται πολύ ελκυστικότερη από την σύγχρονη ελληνική την επικεντρωμένη σε αφηρημένες ιδέες και σύγχρονα δυτικά πρότυπα.

Έχει ενδιαφέρον το γεγονός και τεκμηριώνει σε ένα βαθμό τις παραπάνω απόψεις περί της σουλτανικής αίγλης, ότι κάποιοι Τσιγγάνοι συνεχίζουν να ονομάζουν τουρά (τουρκ. *tuğra*) το κέντρο της περίτεχνα πλεγμένης βάσης των καλαθιών, παρομοιάζοντάς το με το μεγαλοπρεπές όσο και δυσανάγνωστο σουλτανικό μονόγραμμα.

Οι «αστοί» Ρομά του Ηφαιστου και της Αδριανουπόλεως έχουν ξεφύγει σε ένα σημαντικό βαθμό από το αγροτικό φυσικό και κοινωνικό πλαίσιο με τις εξουσιαστικές σχέσεις, ενώ αντίθετα άλλες ομάδες όπως εκείνες της Μελέτης, του Ιάσμου, του Πολυάνθου, ζουν μέσα σε αυτό, όπου οι δομές, το φυσικό περιβάλλον και κυρίως η συγκατοίκηση με *Τούρκους* (απογόνους πραγματικών ή φαντασιακών των μπέηδων) συντηρούν σε μεγαλύτερο βαθμό τον ιστορικό φόβο. Εδώ ο φόβος αγγίζει τις υψηλότερές του διαβαθμίσεις και αναδύεται με έντονο τρόπο κάθε φορά που οι γεροντότεροι αναφέρονται στο παρελθόν. Μάλιστα οι συζητήσεις γίνονται πάντα χαμηλόφωνα και με μέτρα προφύλαξης, αναβιώνοντας έτσι τον φόβο του χθεσινού δούλου στον απόλυτο αφέντη του.

Και ενώ παρόμοιες συζητήσεις περιγράφουν ένα κλίμα ανάμικτου φόβου και μίσους για τους μπέηδες, ταυτόχρονα αντιγράφουν συμπεριφορές τους (όπως προαναφέρθηκε ήδη) ως κοινωνικά καταξιωμένες. Μάλιστα σε μικτά χωριά, όπου παρατηρήθηκε έντονη μετανάστευση (μουσουλμάνων τουρκογενών) προς την Τουρκία και έχει ανατραπεί η πληθυσμιακή αναλογία υπέρ των Τσιγγάνων, τη θέση των μπέηδων την «καταλαμβάνουν» τώρα αυτοί και νιώθουν...μπέηδες. Στο χωριό Μαυρομάτι της Κομοτηνής, παρατηρήθηκε μία ανάλογη εξέλιξη. Σε επιτόπια έρευνα, υπέδειξαν την οικογένεια ενός Ρομ, λέγοντας «*αυτός τώρα είναι μπέης*». Επρόκειτο για οικογένεια καλαθά, τα παιδιά του οποίου με την πολύμοχθη εργασία τους απέκτησαν γη, γεωργικά μηχανήματα, ζωικό κεφάλαιο και χρήματα. Οι παραδοσιακοί μπέηδες του χωριού έφυγαν, αλλά το πρότυπό τους είναι ζωντανό στη συνείδηση των Τσιγγάνων. Εξελίξεις της μορφής αυτής ανοίγουν νέους διαύλους για την υιοθέτηση της σύγχρονης τουρκικής ταυτότητας.

Ο Μπ. Άντερσον αναλύοντας το εθνικό φαινόμενο θεωρεί ότι μία από τις προϋποθέσεις της φαντασιακής σύλληψης του έθνους ήταν η πίστη ότι η κοινωνία είναι φυσικά οργανωμένη γύρω και κάτω από υψηλά κέντρα-μονάρχες, που ήταν ανώτεροι από τα υπόλοιπα ανθρώπινα όντα και που κυβερνούσαν με τη θέληση κάποιας μορφής κοσμολογικής δύναμης (Άντερσον 1997:60). Παρόμοια ήταν η πρόσληψη του ρόλου των αγάδων και των μπέηδων από τους Ρομά της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Η παρακμή παρόμοιων βεβαιοτήτων δεν έχει ολοκληρωθεί στη συλλογική συνείδησή τους, στην οποία - αθόρυβα αλλά ουσιαστικά - θεραπεύουν ακόμα

οι μεταφυσικές συλλήψεις από το παρελθόν. Αποτελούν, πέρα από οποιαδήποτε «γοητεία» οδυνηρές αγκυλώσεις, που τους κρατούν σφηνωμένους στο χθες. Οι οθωμανοί μπέηδες και αγάδες (για τη σημασία των εννοιών στην τουρκική βλ. Σαρρή 1993:330,364) ήταν το μεσαιωνικό αντίστοιχο της ευρωπαϊκής φεουδαλικής κοινωνίας με τους λόρδους και τους βαρόνους (και στην ύστερη βυζαντινή περίοδο υπήρχαν αγρότες προσαρτήματα ιδιωτών βλ. σχετ. Λάιου-Θωμαδάκη 1987:192 κ.εξ.). Είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι στην τσιγγάνικη γλώσσα κάθε άτομο με ισχύ και εξουσία (όπως οι μπέηδες και οι αγάδες) ονομάζεται γενικά «μπαρό» (δηλ. μεγάλος), και πιθανόν η λέξη να προέρχεται ετυμολογικά από τη μεσαιωνική λέξη βαρόνος (μπαρόν-μπαρό). Η ονοματολογία είναι χαρακτηριστική των κοινωνικών συνθηκών και των αντιλήψεων του κόσμου. Μάλιστα στη ρομανί δεν υπάρχουν τα αντίστοιχα των λέξεων μπέης ή αγάς, αφού μια τέτοια διαφοροποιητική λειτουργία των λέξεων δεν είχε ιδιαίτερο νόημα. Για τους Τσιγγάνους όλοι οι ξένοι αριστοκράτες (ευρωπαίοι ή οθωμανοί) που είχαν ισχύ και εξουσία, ήταν αδιακρίτως «μπαρό» (βαρόνοι, μεγάλοι, αρχηγοί).

Όπως προαναφέρθηκε, ακόμα και μετά την απελευθέρωση της Θράκης και μέχρι τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, μέσα από τις πελατειακές σχέσεις και τον οικονομικό πλούτο που διέθεταν οι ευγενείς, επηρέαζαν και τον ελληνικό διοικητικό μηχανισμό. Από την έρευνα πεδίου προέκυψε ότι οι τσιφλικάδες σε ότη αφορά τη συμπεριφορά τους απέναντι στους Τσιγγάνους, απολάμβαναν μια μορφή άτυπης ασυλίας από τοπικά αστυνομικά όργανα, τα οποία κάλυπταν πολλές έκνομες ενέργειές τους. Στις σπάνιες περιπτώσεις που Τσιγγάνοι έβρισκαν τη δύναμη να καταγγείλουν σοβαρά περιστατικά βιαιοπραγιών ή βιασμών σε βάρος τους, η αστυνομία επισκέπτονταν τους αγάδες στα τσιφλίκια τους και αφού συζητούσαν εν κρυπτώ, χωρίς την παρουσία των Τσιγγάνων, αποχωρούσαν. Οι Τσιγγάνοι θυμούνται ότι το χρυσάφι των αγάδων εμπόδιζε οποιαδήποτε δίωξη εναντίον τους.

Σύμφωνα με μαρτυρίες Τσιγγάνων της Αρίσβης, μετά την απελευθέρωση της περιοχής, οι Τούρκοι αγάδες προκειμένου να μην εξομοιωθούν κοινωνικά και εθνοτικά μαζί τους, υπέδειξαν στις νεοαφιχθείσες ελληνικές αρχές (1920) να γράψουν στις ταυτότητες των Τσιγγάνων της περιοχής, καταγωγή: *Κιπτί*. Τα άτομα που έφεραν τέτοιες ταυτότητες ήταν ανεπιθύμητα στην Τουρκία, όπου δεν μπορούσαν ούτε να μεταναστεύσουν αλλά ούτε καν να πάρουν βίζα (θεώρηση εισόδου) από το τουρκικό προξενείο Κομοτηνής, για επίσκεψη. Μετά το Β' παγκόσμιο Πόλεμο καταργήθηκε η πρακτική της αναγραφής τους ως Κιπτί.

Οι Τσιγγάνοι μέχρι και την απελευθέρωση δεν μπορούσαν να συμπροσεύχονται στα τεμένη με τους κυρίαρχους, ή να συχνάζουν στα οθωμανικά «καφενεία». Βέβαια διακρίσεις σε μια αυστηρά ιεραρχημένη κοινωνία εκδηλώνονταν και στα πλαίσια της ίδιας εθνοτικής ομάδας. Για παράδειγμα, σε ορεινό πομάκικο χωριό η παραδοσιακή ανδρική ιεραρχία αποτυπωνόταν χωροταξικά μέχρι πρόσφατα μέσα στο καφενείο: «οι γέροντες χατζήδες σε απόσταση από την τηλεόραση στα τραπέζια αριστερά και δεξιά της εισόδου με άμεσο οπτικό έλεγχο του δρόμου και της πλατείας, οι υπόλοιποι ηλικιωμένοι στο βάθος του καφενείου δίπλα στον πάγκο και σχετικά κοντά στην τηλεόραση και οι μεσήλικες σε μοναχικά τραπέζια στη δεξιά πλευρά του καφενείου» (Φραγκόπουλος 2004:247). Ακόμα και μετά την απελευθέρωση της περιοχής, «επειδή είμασταν Τσιγγάνοι, σε όποια καφενεία μπαίναμε, όταν είχε αγάδες μέσα, δεν μπορούσαμε να καθήσουμε κοντά στην θερμάστρα, αλλά μακριά από αυτήν, κοντά στην πόρτα, όπου πάντα έμπάζε αέρα και είχε κρύο» (Μελέτη).

Σύμφωνα με τις αφηγήσεις γέρων Τσιγγάνων, όσοι εργάζονταν σε αγροκτήματα μπέηδων, απαγορευόταν να τρώνε ακόμα και μέσα στην αυλή του σπιτιού του μπέη. Οι τοίχοι και οι φράκτες ήταν τα όρια «τα σκυλιά μπορούσαν να φάνε μέσα στην αυλή,

εμείς όχι» (Σάπες). Στην περίοδο της συγκομιδής «χωρίζαν» τους άνδρες από τις γυναίκες (τους υποχρέωναν να κοιμούνται χωριστά τα βράδια), για να είναι πιο αποδοτικοί στα χωράφια! (Πολύανθος). «Μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο φοβόμασταν να πλησιάσουμε τους μπεήδες στον δρόμο, για να μην μας χτυπήσουν. Περνούσαμε από μακριά. Χτυπούσαν με βούρδουλα. Μας φέρονταν σαν σκυλιά. Μας έπαιρναν βοσκούς στα κοπάδια τους και εργάτες στα χωράφια τους με το ζόρι. Όποιος δεν ήθελε να πάει έτρωγε ξύλο... όταν κάποιος Τσιγγάνος έκανε κάτι κακό, τότε δεν ερχόταν η αστυνομία, αλλά μαζεύονταν οι μπεήδες και οι αγάδες μπροστά στο τζαμί και έπαιρναν αποφάσεις. Όποιος έφταιγε έτρωγε «ξυλιές» με μια μαγκούρα που την φυλούσαν στο τζαμί, για να μην το ξανακάνει. Όταν γινόταν γάμος στο χωριό μας, ο μπεής μπορούσε να καλέσει ξαφνικά τα όργανα και να χαλάσει ο τσιγγάνικος γάμος» (Μελέτη). «...Οι μπεήδες και οι αγάδες, έπαιρναν για βοσκούς όσους Ρομά είχαν τις ωραιότερες γυναίκες και έτσι ήταν υποχρεωμένοι να λείπουν για πολύ από το σπίτι. Τα βράδια οι αγάδες καλούσαν τις γυναίκες και τις υποχρέωναν να χορεύουν μπροστά τους ακόμα και γυμνές και να διασκεδάζουν μαζί τους...» (Μελέτη). «Οι γυναίκες του μαχαλά πήγαιναν να ζητιανέψουν για ένα ψωμί στα χωριά των Τσιτάκηδων (σ.σ. εννοεί των Τούρκων) στον Γιακά, αλλά εκεί όσες ήταν νέες τις έβαζαν οι αγάδες να χορεύουν... Τι να κάνεις όταν είσαι μανά και τα παιδιά σου περιμένουν πίσω να φάνε λίγο ψωμί;» (Ηφαιστος). Μετά την απελευθέρωση, στους γάμους των Ρομά, «όταν τύχαινε να έρθει κάποιος αγάς, όταν χόρευε, έπρεπε όλοι οι δικοί μας να είναι μακριά και μόνο όταν τελείωνε τον χορό ο αγάς θα μπορούσαν να χορέψουν οι άλλοι. Αυτό σταμάτησε πριν από σαράντα χρόνια, όταν κάποιοι δικοί μας έδειραν με ξύλα έναν αγά... Για να μας φωνάζουν στο δρόμο δεν έλεγαν το όνομά μας, αλλά σφύριζαν με ένα ρυθμικό τρόπο και ξέραμε ότι ήταν για εμάς. Ήταν το γύφτικο σφύριγμα. Τα σκυλιά και τα ζώα τα σφύριζαν αλλιώς» (Σάπες). «Είμασταν φτωχοί δεν μπορούσαμε να αντιδράσουμε εναντίον των μπεήδων. Ούτε και μετά τον πόλεμο. Μετά την ασαυλοτρίωση των τσιφλικιών, ζητούσαμε χωράφια και οι αγάδες μας νοίκιαζαν τα χειρότερα. Αν αντιδρούσαμε, δεν μας έδιναν καθόλου γη και τότε ακολουθούσε πείνα για όλη την οικογένεια. Ας είναι καλά ο Καραμανλής. Αυτός για πρώτη φορά μας έδωσε χωράφια από αναδασμό το 1957. Για πρώτη φορά οι Ρομά είχαν έστω λίγη δική τους γη να καλλιεργήσουν. Εγώ πήρα 20 στρέμματα» (Μελέτη). «Κάποιους, οι παλιοί αγάδες τους εκβίασαν τους φοβέρισαν και τους άρπαξαν σχεδόν με τη βία και για ένα κομμάτι ψωμί τα χωραφάκια τους. Οι Ρομά δεν μπορούσαν να αντιδράσουν. Είμασταν δούλοι τους. Η γιαγιά μου πήγαινε στα σπίτια των αγάδων και έπλενε ρούχα στο ποτάμι και καθάριζε όλη μέρα. Την κακομεταχειρίζονταν και της έδιναν για αμοιβή ένα γκιούμι ξυνόγαλα. Πώς να ζήσουμε με ξυνόγαλα;» (Μελέτη). «Για να φιλοξενήσεις συγγενείς από αλλού έπρεπε να πάρεις άδεια από τον μπεή. Για να παντρέψεις το παιδί σου έπρεπε να πάρεις άδεια από τον μπεή, έπρεπε να σου πει εντάξει και να σου υποσχεθεί ψωμί για το φαγητό. Τότε δεν υπήρχαν μαγαζιά στα τσιφλίκια για να αγοράσεις ψωμί. Χωρίς το ψωμί από την αποθήκη του μπεή δεν μπορούσαμε να κάνουμε κανένα γάμο» (Ισαλός). «Καλύτερα να σε δείρει ο μπεής, παρά να σε διώξει. Αν σε διώξει, θα πεινάσεις και θα πεθάνεις από την πείνα. Έμενες δίπλα σε ένα μπεή, όσο πιο πολλά χρόνια γινόταν» (Μελέτη).

Οι μπεήδες ήταν το ισοδύναμο του βαρόνου του Feudum Acinganogum της Κέρκυρας, του οποίου οι κάτοικοι, κυρίως σιδηρουργοί και χαλκουργοί, εξαρτώνταν ολοκληρωτικά από τον βαρόνο, με εξαίρεση την ποινή του θανάτου (Λιεζουά 1999:25). Ο βαρόνος του συγκεκριμένου φέουδου είχε αυξημένες αρμοδιότητες σε σχέση με τους υπόλοιπους φεουδάρχες. Είχε το δικαίωμα να εισπράττει φόρους, να εξορίζει Τσιγγάνους, να τους στρατολογεί, να τους φυλακίζει και να τους μετατρέπει σε κατάδικους (Αθανασοπούλου 2001:20). Στη Θράκη ίσχυε εν μέρει το αντίστοιχο του φεουδαρχικού πατερναλισμού της δυτικής Ευρώπης. Ο αφέντης προσφέρει

προστασία και τροφή στους εργαζόμενους με αντάλλαγμα τη νομιμοφροσύνη και την εργασία τους (Van den Berg 2004:169). Σε κάποιες περιπτώσεις δίνει λίγα ζώα ή γη, για να καλυφθούν οι ανάγκες των εργατών.

Η ισχύς των αγάδων τους ανέδειξε στη συλλογική συνείδηση (πολύ περισσότερο των κολλήγων) Τσιγγάνων ως φιγούρες δυναστών, αλλά ταυτόχρονα και ως αδιαμφισβήτητου κύρους ηγέτες, των οποίων οι ίδιοι αποτελούσαν απλά προσαρτήματα. Η επιβίωσή τους εξαρτιόταν από αυτούς. Η αποβολή από το τσιφλίκι έφερνε τον Τσιγγάνο στα όρια της πείνας. Οι αγάδες σε παρόμοια ζητήματα διατηρούσαν κώδικες αλληλεγγύης και δεν δέχονταν εύκολα διωγμένο από αλλού Τσιγγάνο. Ο μπές ήταν σαν τον ποιμένα που βόσκει, δηλαδή διοικεί και κατευθύνει το κοπάδι (Σαρρήν 1992:143). Αντίθετα, οι μεταξύ τους έριδες στην περίοδο της τουρκοκρατίας έδιναν αφορμή στους καταπιεσμένους να επιχαίρουν «*As τρώγονται οι αγάδες για να γελούν οι Γύρτοι*» (Μπίρης 1954:8).

Όπως γράφει ο Ε. Τσελεμπί, οι Τσιγγάνοι ήταν προσαρτήματα του κάθε λαού «*έκαστον έθνος με θεία διαταγή έχει και Αθιγγάνους*». Ως προσαρτήματα ακολουθούν τη μοίρα της κυρίαρχης ομάδας, από την οποία εξαρτώνται. Με βάση αυτή την αρχή μπορούμε να υποθέσουμε ότι η μετανάστευση των προγόνων του Ηφαίστου από τη βόρεια Θράκη στη διάρκεια του Ρωσοτουρκικού πολέμου 1877-1878, δεν έγινε επειδή τα επελαύνοντα ρωσικά στρατεύματα θα καταδίωκαν οπωσδήποτε τους μουσουλμάνους Τσιγγάνους, αλλά κυρίως διότι αυτοί θα αναγκαζόντουσαν να μείνουν «μόνοι» σε περιοχές, από όπου αποχωρούσαν οι κυρίαρχοι οθωμανοί μπέηδες.

Το 1987, στη διάρκεια επιτόπιας έρευνας, γέροι Τσιγγάνοι ανέφεραν ότι εγκαταστάθηκαν μεταπολεμικά στη Ν. Ορεστιάδα, επειδή οι μπέηδες και απλοί μουσουλμάνοι του Τριγώνου (βόρειος Έβρος) έφυγαν για την Τουρκία, με αποτέλεσμα να μείνουν «μόνοι» στα εκεί χωριά, χωρίς τους παραδοσιακούς κυρίαρχους, πάνω στους οποίους ήταν «προσκολλημένοι» για αιώνες. Μικρές ομάδες από τα Κόμαρα (3-4 οικογένειες), το Φυλάκιο (3-4 οικογένειες), την Ελιά, την Πλάτη, το Φερύγιο (δεν υπάρχει πια), την Χελιδώνα κ.α. εγκατέλειψαν τα χωριά όπου συγκατοικούσαν με τους μεταναστεύσαντες «οθωμανούς» και εγκαταστάθηκαν στη Ν. Ορεστιάδα. Οι Τσιγγάνοι δεν μπόρεσαν να ακολουθήσουν την μεταναστευτική πορεία με κατεύθυνση την Τουρκία, επειδή αφ' ενός δεν είχαν τα οικονομικά μέσα, όπως οι αγάδες, οι οποίοι πριν ακόμα μεταναστεύσουν εκεί είχαν αγοράσει μεγάλα ακίνητα (Γουδελής 1991:20,49), ενώ αφ' ετέρου η Τουρκία με πολλά προσχήματα δεν δεχόταν Τσιγγάνους στο εσωτερικό της ούτε από την Βουλγαρία, ούτε από την Ελλάδα!

Η απελευθέρωση της Θράκης δεν νοσηματοδοτήθηκε ως τέτοια από τους Τσιγγάνους και είχε ενδιαφέρον μόνο στο βαθμό που θα επηρέαζε την καθημερινή τους ζωή. Η αξιολόγηση της διαμάχης των πλειονοτικών ομάδων γινόταν μόνο υπό το πρίσμα της επιβίωσης. Η πολιτική ερμηνεία των συγκρούσεων ήταν μάλλον αδύνατη από τη δική τους οπτική γωνία. Η ανάγνωση είχε καθαρά κοινωνικά-οικονομικά χαρακτηριστικά και όχι εθνικά.

Οι Οθωμανοί, είχαν ενσωματωθεί στην παραδοσιακή τους θεώρηση, ως σύμβολα σταθερότητας και ασφαλείας, ως παράγοντες που εξασφάλιζαν τη συνέχιση του κοινωνικού και οικονομικού πλαισίου, μέσα στο οποίο κινούνταν και αναπαραγόταν η ομάδα. Έτσι σε συμβολικό επίπεδο πάντα, αυτοί που επιτίθονταν στους Οθωμανούς, ταυτίστηκαν με «εχθρικές δυνάμεις», που στρέφονταν έμμεσα εναντίον της ασφάλειας και σταθερότητας του δικού τους κοινωνικού σύμπαντος.

Οι ιστορικές και ψυχολογικές αυτές παράμετροι έπαιζαν καθοριστικό ρόλο για τους προσανατολισμούς της τσιγγάνικης εθνικής ταυτότητας στη μετά την απελευθέρωση της Θράκης περίοδο. Όταν λοιπόν, από τη δεκαετία του 1920, οι εθνικές ταυτότητες, ελληνική και τουρκική, συγκρούονταν ιδεολογικά, ο Τσιγγάνος που ήταν

εγκλωβισμένους μέσα στα ιστορικά (οθωμανικά) του στερεότυπα, ένωσε ότι η απειλή προς το σύμβολο «μπέτης», που το ενσάρκωνε πλέον η τουρκική εθνική ταυτότητα, ήταν απειλή προς την ίδια του την ύπαρξη. Το σύμβολο του μπέτη κλονιζόταν και μαζί του η (φανταστική) ασφάλεια που ένιωθαν οι Τσιγγάνοι δίπλα σε αυτόν. Μια τέτοια νοηματοδότηση των πραγμάτων διευκόλυνε τη ανάπτυξη συναισθημάτων ταύτισης και τη συνέχιση της ψυχολογικής εξάρτησης από τους *Τούρκους* κατά τη μεταπελευθερωτική περίοδο.

Ποικιλώνυμοι «μπέηδες», (όπως για παράδειγμα στις αρχές της δεκαετίας του 1930, ο Ιμπραήμ Ντεμίρ Σερνταραζέ, της Ξάνθης) έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στη διάδοση του κεμαλισμού στην περιοχή (Τσιούμης 1997:71 κ.εξ.), αλλά και στην επικράτησή του σε βάρος των παλαιομουσουλμάνων (Μαλκίδης 2004)..

Η δυνατότητα οικειοποίησης - σήμερα - της τουρκικής ταυτότητας τους επιτρέπει να νιώθουν την αναδρομική εκκλήρωση ενός ονείρου, να γίνουν και αυτοί αγάδες, όχι για να τους εξουσιάζουν (αυτό είναι πέρα από το όνειρο), αλλά για να είναι ίσοι με αυτούς. Σαν τη χωριατοπούλα του παραμυθιού, που ονειρεύεται να γίνει βασιλοπούλα. Η χωριατοπούλα δεν αντιλαμβάνεται τον κόσμο μέσα από πολιτικούς όρους διαστρωμάτωσης, εξουσιαστικών κοινωνικών και εθνοτικών σχέσεων, ούτε προσεγγίζει το θέμα κριτικά. Έτσι και οι Τσιγγάνοι δεν αντιμετώπιζαν τους μπέηδες ως υπεύθυνους για τη δυστυχία τους, αλλά ως πρόσωπα τη θέση των οποίων όλοι οι Τσιγγάνοι θα φαντασιώνονταν να έχουν. Άλλωστε κατά καιρούς εμφανίστηκαν Τσιγγάνοι «βασιλιάδες», «πρίγκηπες», ακόμη και «τσάροι»!

Φαίνεται λοιπόν ότι οι μπέηδες παλαιά δυνάστευαν τη ζωή και σήμερα τη φαντασία τους. Το παρόν βιώνεται με όρους του παρελθόντος. Η αγγραμματοσύνη, οι παραδοσιακές κοινωνικές δομές, η ενδογαμία και το κοινωνικό περιθώριο δεν τους επιτρέπουν να απελευθερωθούν. Οι ραγδαίες εξελίξεις, τους δημιουργούν ανασφάλεια και αμυντικές συμπεριφορές, που υποστασιοποιούνται μέσα από την αναζήτηση της κοινωνικής σταθερότητας, την οποία απολάμβαναν στο παρελθόν.

Οι σταθερές συντεταγμένες του οθωμανικού περιβάλλοντος (γεωγραφικές, εθνοτικές κ.ά.) παραχώρησαν τη θέση τους σε ένα κόσμο αβεβαιοτήτων, με αλλαγές συνόρων, ανακατατάξεις στην εθνοτική ιεραρχία και αλλαγή του συνόλου των κοινωνικο-οικονομικών συνθηκών. Το οικοδόμημα των βεβαιοτήτων κατέρρευσε μαζί με την οθωμανική κυριαρχία από την περίοδο των Βαλκανικών Πολέμων. Οι ορίζουσες της προσωπικής και κοινωνικής ταυτότητας πλέον επαναπροσδιορίζονταν με τρόπους που έπρεπε να αντιληφθούν γρήγορα, να τους χειραγωγήσουν οι ίδιοι και όχι απλά να αφεθούν στην απροσδιόριστη εξέλιξη των πραγμάτων. Από τη στιγμή που αλλάζει η ίδια η κοινωνία και η θέση τους μέσα σε αυτήν, αλλάζει ή τουλάχιστον θα έπρεπε να αλλάξει και ο τρόπος που οι ίδιοι αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους και τους άλλους.

Η μνήμη των μπέηδων και των αγάδων, πέρασε στις τσιγγάνικες παραδόσεις και τα τραγούδια (χαρακτηριστική η περίπτωση των τραγουδιών του Δροσερού), και συνεχίζει να δημιουργεί αισθήματα μειονεξίας και υποταγής των Τσιγγάνων στους ισχυρούς «Τούρκους». Επιπλέον, όσο και αν φαντάζει παράδοξο, ενεργοποιούνται συναισθήματα ταύτισης μαζί τους, αλλά και «*ψύχωση υποταγής και ενγλωμοσύνης*» (Miljoska 1969:29), αφού χωρίς τη «μεγαλοθυμία» του μπέτη, ο οποίος προσλαμβάνει τον Ρομ στο κτήμα του και του δίνει φαγητό, δεν είναι δυνατή η επιβίωση. Άρα, με τη λογική του ανισότιμου, αλλά αδιαχώριστου ζεύγους (μπέης-Τσιγγάνος), η πορεία του Τσιγγάνου είναι ταυτισμένη με την πορεία του αφεντικού, υπάρχει μια ενότητα και ένα δέσιμο ουσιαστικό και ψυχολογικό. Μέσα από αυτή τη σχέση διαμορφώνεται και η ψυχολογία του φόβου για την επιβίωση, της υποταγής και της ευγλωμοσύνης προς τον μπέη. Ο μπέης είναι εγγύηση επιβίωσης.

Στις λαϊκές τσιγγάνικες παραδόσεις υπάρχουν αφηγήσεις, μέσα στις οποίες αντιστρέφονται οι ρόλοι και ο φτωχός Ρομ αποκτά φανταστικά κυρίαρχη θέση σε σχέση με τον μπέη (αφήγηση από την Μελέτη):

«Κάποτε, μόλις τέλειωσε ο πόλεμος στην Αλβανία [1941], επέστρεφαν στη Μελέτη ένας φτωχός Ρομ και ένας νεαρός γιος μπέη. Στο δρόμο όμως τους τελείωσαν τα χρήματα και άρχισαν να πεινούν. Τότε, λέει ο φτωχός στον πλούσιο:

-Δεν πας, σε εκείνο το χωριό να ζητιανέψεις για να φάμε;

-Αποκλείεται! Εγώ, γιος μπέη, να ζητιανέψω; Ντρέπομαι, δεν μπορώ, απαντά ο πλούσιος.

-Καλά, του λέει ο Ρομ. Περίμενε και θα δεις τώρα πώς θα φάμε!

Πήγε λοιπόν ο φτωχός Ρομ σε ένα διπλανό χωράφι έκοψε βέργες με το μαχαίρι του, τις καθάρισε και έπλεξε μερικά μικρά όμορφα πανεράκια. Με τη μαύρη δε βαφή παπουτσιών που κουβαλούσε μαζί του από το στρατό, ζωγράφισε πάνω τους όμορφα σχέδια, και είπε στον πλούσιο:

-Αφού ντρέπεσαι να ζητιανέψεις, πήγαινε τουλάχιστον να τα πουλήσεις.

Πραγματικά, πήγε ο πλούσιος στο κοντινό χωριό, και από πόρτα σε πόρτα πούλησε τα πανέρια και με τα χρήματα που κέρδισαν έφαγαν και κατάφεραν να γυρίσουν στο χωριό τους» (Λιάπης 2002:322).

Ο συμβολισμός της διήγησης στα συμφραζόμενα της τσιγγάνικης συνείδησης είναι έντονος: πέρα από την ιδεολογική καταξίωση της περιφρονημένης καλαθοπλεκτικής τέχνης εκ μέρους του μπέη, προβάλλει η εικόνα του καλομαθημένου *Τούρκου* (ο απόηχος της εικόνας του οκνηρού οθωμανού μπέη), ο οποίος μόλις βρέθηκε σε δύσκολες συνθήκες, ήταν ανήμπορος να επιβιώσει. Τον έσωσε ο χθесινός του δούλος, ο Ρομ, με τον οποίο μάλιστα εμφανίζονται να συνυπηρετούν και να ακολουθούν «κοινή μοίρα» λίγες δεκαετίες μετά την πτώση της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Μπέης και κολλήγος μαζί. Όμως μία βαθύτερη ανάγνωση μας αποκαλύπτει ότι ναι μεν η μεγαλοθυμία του Ρομ σώζει τον «μπέη», αλλά από την άλλη ο «μπέης» ταπεινώνεται με ένα ιδιαίτερο τρόπο και συμβολισμό, αφού η πώληση καλαθιών από πόρτα σε πόρτα ήταν δουλειά των Τσιγγάνων γυναικών και όχι των ανδρών, οι οποίοι μόνο έπλεκαν καλάθια. Το ανδρικό πρότυπο του μπέη που επί αιώνες καταπίεζε σεξουαλικά τον τσιγγάνικο γυναικείο πληθυσμό καταρρακώνεται και υποβιβάζεται σε ένα γυναικείο ρόλο. Στη διήγηση, η αδικία της πραγματικής ζωής αντιστρέφεται και η ηθική τάξη αποκαθίσταται. Ο «μπέης», σύμβολο καταπίεσης, πεινάει, όπως για αιώνες πεινούσε ο Ρομ, και, τελικά, παραδίδεται στην μεγαλοψυχία του. Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η εκδοχή του να εγκατέλειπε ο Ρομ τον «μπέη» μάλλον δεν θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί, διότι θα συνιστούσε μια ριζική ανατροπή της «καθεστηκυίας τάξης» της οθωμανικής παράδοσης, που ακόμα παρέμενε ζωντανή. Μία τέτοια πράξη ιδεολογικά θα συνιστούσε εξώθηση σε «επανάσταση» και θα μπορούσε να αντανάκλα μια ρήξη με το παρελθόν, μια πολιτικοποιημένη συνείδηση στη βάση κοινωνικών και εθνικών κριτηρίων, όπου ο μπέης δεν θα εκλαμβάνονταν παθητικά ως ο αμετάκλητα ανώτερος, αλλά ως ένας καταπιεστής, που πρέπει να γκρεμιστεί από το θρόνο της αδικίας. Μια τέτοια πολιτική συνείδηση ελευθερίας και αγωνιστικής διάθεσης ούτε τότε αλλά ούτε και σήμερα υπάρχει μεταξύ των Τσιγγάνων και για αυτό η δεύτερη εκδοχή της διήγησης είναι σχεδόν αδύνατη. Σκοπός της διήγησης δεν είναι να ανατρέψει τη δεδομένη κοινωνική πραγματικότητα, αλλά να αλλάξει προσωρινά (και λυτρωτικά) τους ρόλους στη φαντασία τους και οι καταπιεζόμενοι να έχουν την ελευθερία και τη δυνατότητα να παίρνουν αποφάσεις και πρωτοβουλίες από τις οποίες εξαρτάται η ίδια η επιβίωση των καταπιεστών τους!

Η επιλογή της καλαθοπλεκτικής στην παραπάνω αφήγηση συνδέεται με το γεγονός ότι ως επάγγελμα είχε ιδιαίτερη καταξίωση στη συνείδηση των ίδιων, αλλά και των μη

Τσιγγάνων. Στο μυθιστόρημα *Γιασμίνα* του Β. Φυτισλή, με όμορφες περιγραφές της ζωής των Τσιγγάνων στο Θεσσαλικό κάμπο, διαβάζουμε: «*Και την έχουν αυτή την τέχνη, τιμή και καύχημά τους. Αν χρειαστεί να τους ζητήσει καμιά φορά αστυνόμος ή χωροφύλακας να δηλώσουν το επάγγελμά τους, οι πιο πολλοί απαντούν με καμάρι: Καλαθοποιός!*» (Φυτισλής 1985:21).

Ο Τσιγγάνος μέσα στα όρια του τσιφλικιού εξασφάλιζε τροφή και στοιχειώδη εφόδια, περισσότερο χάρη στην «γενναιοδωρία» του μπέη, παρά εξαιτίας της δικής του εργασίας. Στην πραγματικότητα ήταν απομονωμένος από την κοινωνία και λόγω της σκληρής δουλειάς από την ανατολή μέχρι τη δύση του ηλίου, έχανε την αίσθηση της ελευθερίας, γεγονός ισότιμο με δουλεία. Άλλωστε τις ίδιες περιόδους σε άλλες ηπείρους, οι μεγάλες φυτείες (βαμβακιού κλπ) καλλιεργούνταν κάτω από παρόμοιες συνθήκες από μαύρους σκλάβους της Αφρικής και κατακτημένους ιθαγενείς της Νότιας Αμερικής. Και εκεί, όπως μεταξύ αγάδων και Τσιγγάνων, αναπτύσσονταν σταθερές και μακροχρόνιες σχέσεις, αλλά στηριγμένες πάνω στην απόλυτη ανισοτιμία και το δουλοκτητικό καθεστώς. Σε ένα τέτοιο ευρύτερο πλαίσιο αναφοράς θα αντιληφθούμε ίσως καλύτερα τις συνθήκες εργασίας των Τσιγγάνων στα οθωμανικά τσιφλίκια της Θράκης. Θεωρητικά ο κολλήγος Τσιγγάνος μπορούσε να φύγει, αλλά στην πραγματικότητα δεν είχε να πάει πουθενά αλλού, μακριά από το συγγενειακό του δίκτυο, που αρθρωνόταν γύρω από το τσιφλίκι. Οι τσιγγάνοι εργάτες γης γεννιούνταν και πέθαιναν με άξονα αναφοράς το τσιφλίκι και τον μπέη. Και αν θεωρήσουμε ορθή τη ρήση του Μαρξ, ότι δηλαδή οι σκλάβοι σπάνια αναπτύσσουν ταξική συνείδηση ή πολιτική εθνολογική συνείδηση, στην περίπτωση των Τσιγγάνων που μας ενδιαφέρει, τότε δεν πρέπει να φαίνεται παράλογη η μετατροπή των σκληρών φεουδαρχικών σχέσεων σε μοντέρνες πατερναλιστικές και η αδυναμία των Τσιγγάνων να αυτοπροσδιοριστούν εθνικά σε αντιπαράθεση με τους επί αιώνες δυνάστες τους. Η μη δημιουργία συνθηκών πολιτικής συνειδητοποίησης της εκμετάλλευσής τους, εμφάνιζε την κοινωνική ιεραρχία σαν κάτι φυσικό και αιώνιο. Η μη εναντίωση οδήγησε στην παγίωση μιας «αλλοτριωμένης συνειδήσης» και την αναπαραγωγή των σχέσεων υποταγής ουσιαστικά και συμβολικά. Όπως στο εσωτερικό τους άλλες κοινωνίες τείνουν να νομιμοποιούν τις σχέσεις κυριαρχίας ανάγοντάς τις στους νόμους της φύσης (Vernier 2004:165), μια παρόμοια διαδικασία παρατηρούμε και στις δι-εθνολογικές σχέσεις των Τσιγγάνων. Άλλωστε, η βίωση της κατωτερότητάς τους συνεχίστηκε και μετά την πτώση της οθωμανικής κυριαρχίας, οπότε σε κοινωνικό τουλάχιστον επίπεδο δεν άλλαξε κάτι για τους ίδιους. Είναι μάλλον απαραίτητη μια ανάλυση που να συνδέει την κοινωνιολογία με την ψυχανάλυση και να εστιάζει στο υποκειμενικό μέρος της ταυτότητας, διότι η ταυτοποίηση δεν είναι μια μονοδιάστατη και ορθολογική επιλογή, αλλά μια διαδικασία στην οποία εμπλέκονται φόβοι, προσδοκίες κλπ

Δεν είναι άγνωστο φαινόμενο στην ιστορία, οι άνδρες των κυρίαρχων λαών να εκμεταλλεύονται σεξουαλικά τις γυναίκες των κυριαρχούμενων και επιπλέον η ασυμμετρία στο πάρε-δώσε να γεννάει μίσος (Van den Berg 2004:173). Στην περίπτωση των Ρομά της Θράκης η αρχή αυτή φαίνεται να ισχύει, αν κρίνουμε ότι στην κορυφή του εθνολογικού κατηγορητηρίου των Ρομά κατά των Τούρκων, βρίσκεται η κατηγορία ότι οι μπέηδες και οι αγάδες έπαιρναν με τη βία τις όμορφες Τσιγγάνες για να κοιμηθούν μαζί τη πρώτη νύχτα του γάμου τους και μόνο μετά τις άφηναν να πάνε στον τσιγγάνο άντρα τους. Η ανάμνηση αυτή είναι διάχυτη σε πολλές τσιγγάνικες περιοχές, μνημονεύεται πάντα με έκδηλη οργή από τους Τσιγγάνους και φαίνεται ότι αποτελούσε μια διαδεδομένη πρακτική των μπέηδων (όπως και σε άλλες περιοχές της αυτοκρατορίας [Ντούσας 1997:103]), η οποία συνεχίστηκε με διαφορετικούς βέβαια τρόπους και μετά την απελευθέρωση. Ήταν επίσης σύνηθες φαινόμενο, οι φτωχές

Τσιγγάνες να πέφτουν θύματα των σεξουαλικών διαθέσεων των αγάδων και των μπέηδων, οι οποίες «για να ταΐσουν τα παιδιά τους, που περίμεναν ψωμί, υποχρεώνονταν να χορεύουν γυμνές μέσα στα σπίτια». Ανάλογες πληροφορίες έχουν θησαυριστεί κατά τη διάρκεια της έρευνας στον Ιασμο, τη Μελέτη, τον Ήφαιστο, τις Σάμπες κ.α. Στο μυθιστόρημα του Λεντερίκ, με επίκεντρο την οθωμανική Θεσσαλονίκη, σε κάποια σκηνή εμφανίζεται ο Ντερβίς πασάς, να έχει για τη... διασκέδασή του, τρεις μικρές Τσιγγάνες χορεύτριες, που είχε μαζέψει ο επιστάτης του σε ένα καταγώγι της πόλης... (Λεντερίκ 1990:81). Ο Πουκεβύλ (1990:38), περιγράφοντας το σαράϊ του Αλή πασά στα Ιωάννινα, αναφέρεται σε «... Τσιγγάνες που, όπως οι αυλητρίδες στα δείπνα των φιλοσόφων της Αθήνας, χόρευαν τους πιο παθιάρικους χορούς, μπροστά σε αυτούς τους βαριούς μουσουλμάνους...».

Στις αναπαραστάσεις των Ρομά, τις σεξουαλικές διαθέσεις των Τούρκων στη σύγχρονη εποχή συμβολοποιούν οι τούρκοι τελωνειακοί του σταθμού εισόδου Υνόλων (İpsala), οι οποίοι στις δεκαετίες 1970 και '80, προκειμένου να επιτρέπουν σε Τσιγγάνες να εισάγουν αφορολόγητα εμπορεύματα από την Τουρκία στην Ελλάδα, ζητούσαν και πετύχαιναν - συχνά με απειλές - σεξουαλικά ανταλλάγματα. Το γεγονός αυτό απωθείται για ευνόητους λόγους στη συνείδηση των κατοίκων του Ηφαιστου, αλλά υποδαυλίζει ένα μη εκδηλούμενο εξωτερικά, υπαρκτό όμως εθνοτικό μίσος. Η γενετήσια πράξη προσλαμβάνει πολιτική σημασία, ως σχέση κυριαρχίας και υποτέλειας (Σαρρής 1990b:333).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η «οθωμανικής αντίληψης» κατηγοριοποίηση των «τουρκογενών» μουσουλμάνων σε τέσσερις ομάδες (σε έκδοση στην οποία ο ένας εκ των συγγραφέων είναι Πομάκος) και αντικατοπτρίζει εθνοτικά στερεότυπα που διαμορφώθηκαν στο παρελθόν. Στο βιβλίο πέρα από τους Πομάκους και τους Αθίγγανους, διακρίνονται οι Γκατζέληδες, οι Τσιτάκηδες, οι Τουρκομάνοι και οι Πετσενέγκοι. Ειδικά για τους Τσιτάκηδες, αναφέρεται ότι είναι η δεύτερη σε πληθυσμό ομάδα μεταξύ των τουρκογενών και είναι γνωστοί ως «... αγάδες ή τσιφλικάδες ή μπέηδες. Οι Τσιτάκηδες, ασχολούνται κυρίως με το εμπόριο ή διαθέτουν μεγάλα κτήματα στον κάμπο της Θράκης, είναι ευκατάστατοι, δεν έχουν οικονομικά προβλήματα και αποτελούν την ηγετική ομάδα των Τουρκογενών» (Ιμάμ-Τσακνιρίδη, 2003:47).

Στις διηγήσεις των γέρων Τσιγγάνων της Θράκης αντιμετωπίζουν ακόμη τους Τούρκους με τα ίδια συμπλέγματα φόβου, κατωτερότητας και μοιρολατρικής προσήλωσης, ανάλογης του μαύρου δούλου στον αφέντη. Η έντονη κρίση ταυτότητας, το άγχος και ο φόβος για το άγνωστο, βρίσκει τουλάχιστον ένα σταθερό στοιχείο αναφοράς, αυτό της κοινωνίας των μπέηδων και των αγάδων. Τελικά η «εικόνα» αυτή, έξω από την εποχή και τα συγκεκριμένα της λειτουργεί ως στοιχείο... ψυχολογικής σταθερότητας και ταυτοποίησης με την έννοια που προαναφέρθηκε. Οι ταυτότητες παγιώνονται εξαιτίας του φόβου που προκύπτει από τις τρομακτικές αλλαγές στο σύνολο του περιβάλλοντός τους, από μια αίσθηση νοσταλγίας για την εποχή εκείνη όπου η σταθερότητα των σχέσεων δουλοπαροικίας και οι ισχυροί κοινοτικοί δεσμοί φαίνονται -εκ των υστέρων- πιο ελκυστικοί από ένα σύγχρονο κόσμο, όπου το άτομο βιώνει μια αβάστακτη ατομική και συλλογική μοναξιά χωρίς τη ζεστασιά των δεσμών της συγγένειας και της ομάδας, που όλο και περισσότερο εξασθενίζουν. Ο τουρκικός εθνικισμός συντηρεί χωρίς να το επιδιώκει πάντα το - κοινωνικό - παρελθόν στο φανταστικό των Ρομά.

Ο ισχυρός οθωμανικός στιγματισμός της τσιγγάνικης ταυτότητας, επέφερε τη «συναίνεση» ακόμα και των ιδίων, ώστε να νομιμοποιηθούν στον ψυχικό/πνευματικό τους κόσμο όλα τα επιχείρηματα που «δικαιολογούν» το περιθώριο ως το μόνο αρμόζοντα γι'αυτούς συμβολικό και ουσιαστικό χώρο. Και αν στην περίοδο της

οθωμανικής κατάκτησης η εξομοίωση με τους εξουσιαστές ήταν αδιανόητη και αδύνατη, τώρα που οι απόγονοί τους τελούν εν αδυναμία, είναι η καταλληλότερη στιγμή για να προχωρήσει η επί αιώνες ματαιούμενη τραυματική ταύτιση μαζί τους. Αποτελεί εκδίκηση της...τσιγγάνικης ιστορίας, το γεγονός ότι οι χθесиноί αγάδες και μπέηδες, υπό την πίεση των σύγχρονων πολιτικών συγκυριών, αποκαλούν πλέον τους πρώην «δούλους» τους ως «ομογενείς» και αγωνίζονται να τους ενσωματώσουν πολιτικά. Τις ψυχολογικές αυτές διεργασίες και την αναχρονιστική επαναβίωση του παρελθόντος είναι δύσκολο να τα αντιληφθούν τόσο οι μουσουλμάνοι, όσο και χριστιανοί της Θράκης, αρκούμενοι σε απλοϊκές ερμηνείες της συμπεριφοράς των Ρομά.

Ο «αναχρονισμός» προσφέρει το κατάλληλο ιδεολογικό υπόβαθρο, για να χρησιμοποιούνται οι Τσιγγάνοι πολιτικά. Η οικονομική και κοινωνική εξάρτηση του παρελθόντος παραχώρησε πλέον τη θέση της στην ιδεολογική εξάρτηση. Είναι χαρακτηριστικό ότι το επεισόδιο της 29.1.1988 (στη γέφυρα του Ηφαιστου για το οποίο γίνεται λόγος παρακάτω) έκρυβε μέσα του τέτοιες παραμέτρους και τελικά η ποθούμενη ταύτιση με τους *Τούρκους* δημιούργησε ανθελληνικές συμπεριφορές, οι οποίες δεν είχαν ως κύριο στόχο την Ελλάδα, αλλά την ταύτιση με τους «μπέηδες». Είναι φανερό και σ' αυτήν την περίπτωση ότι το παρελθόν καθορίζει με τον δικό του αδιόρατο πολλές φορές τρόπο συμπεριφορές και στάσεις ζωής, οι οποίες διαμορφώνονται στο εργαστήρι του συλλογικού ασυνείδητου των ομάδων και δεν υπακούν σε λογικές του παρόντος. Όμως το παρελθόν που ακροβατεί μέσα στο παρόν, αντιμετωπίζει ανυπέρβλητα εμπόδια και διλήμματα και μπαίνει πολλές φορές σε δρόμους, που οδηγούν σε ένα φαύλο κύκλο, ο οποίος με τη σειρά του εμποδίζει την ομαλή ένταξη στις σύγχρονες πραγματικότητες.

Η ελληνική πλευρά είναι σε μεγάλο βαθμό αποενοχοποιημένη από συλλογικές μνήμες σκληρής συμπεριφοράς, μια και η ίδια επί αιώνες ήταν σε καθεστώς δουλείας. Η νεόκοπη ελληνική διοικητική και οικονομική ελίτ δεν είχε τον απαιτούμενο χρόνο, τη γνώση, τον τρόπο, αλλά κυρίως τη βούληση να εισέλθει στη συλλογική συνείδηση των Τσιγγάνων ως μια νέα ανατρεπτική πραγματικότητα με μέλλον, σε αντίθεση με την αντίστοιχη οθωμανική (και άρτι *τουρκική*), η οποία εγκαθιδρύθηκε εκεί με την πάροδο πολλών αιώνων. Τα αναχρονιστικά σχήματα, με τα οποία προσλάμβαναν την πραγματικότητα, εμποδισαν για πολλές δεκαετίες (με απόληχο και στο σήμερα) να παγιώσουν στη συλλογική τους συνείδηση την αλλαγή των ιστορικών συνθηκών και να αναπροσαρμόσουν έτσι τις στρατηγικές τους στη διαδικασία μετεξέλιξης της εθνοτικής τους ταυτότητας.

Οι Τσιγγάνοι αποτελούν την τελευταία ομάδα που διατήρησε «ακμαία» μία εθνοτική ταυτότητα της οθωμανικής περιόδου. Όσο και αν οι αφηγήσεις των γέρων Τσιγγάνων της Θράκης διανθίζονται από τις δυσκολίες της παλιάς εποχής, δεν είναι δύσκολο στον προσεκτικό ακροατή να διαπιστώσει ότι πίσω από αυτές κρύβεται μια νοσταλγία για την εποχή όπου η κοινωνία είχε μια σταθερή δομή και ο καθένας είχε τον δικό του προδιαγεγραμμένο ρόλο.

6.7 «Είμαστε Τούρκοι»

Στην Τυνησία του πρώιμου 19^{ου} αι., το άρχον στρώμα θεωρούσε τον εαυτό του τουρκικό, αν και ήταν μάλλον ανίκανο να μιλήσει την τουρκική γλώσσα (Gellner 1992:28). Τον ίδιο αιώνα στο Σεράγεβο, ένας μουσουλμάνος σλαβικής καταγωγής, χωρίς ενδεχομένως να γνωρίζει καθόλου τουρκικά θα αυτοπροσδιοριζόταν ως Τούρκος. Η περίπτωση αυτή υποδηλώνει τη σχετικότητα των αυτοπροσδιορισμών

και την άμεση σύνδεσή τους με τις συνθήκες που επικρατούν. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι, όταν αργότερα η εθνότητα αντικατέστησε τη θρησκεία ως αυτοπροσδιοριστική αρχή, τότε εγκαταλείφθηκε το *Τούρκος* και υιοθετήθηκε η λέξη *μουσουλμάνος*. Έτσι στη Βοσνία, ένας εθντικός όρος παρέπεμπε στο παρελθόν σε μία θρησκεία, και, στο εξής, ένας θρησκευτικός όρος αναφερόταν σε μία εθνοτική ομάδα (Gellner 1992:258-259). Είναι φανερό ότι πολλές πολιτισμικές-προεθνικές ομάδες με δυσκολία συνειδητοποιούσαν ότι αποτελούσαν διακριτές εθνοτικές ομάδες. Άλλωστε στις προβιομηχανικές κοινωνίες, κανένας ή σχεδόν κανένας δεν ενδιαφερόταν να προαγάγει την πολιτισμική ομοιογένεια, αλλά και ούτε η τελευταία ήταν επιβίβη, καθώς απουσίαζε η διαδεδομένη εγγραμματοσύνη, η οποία θα αντικαθιστούσε σε αξιολογικό βαθμό την κουλτούρα που μεταδίδεται από την οικογένεια και θα ενσωμάτωνε έτσι πλατιές μάζες του πληθυσμού σε έναν υψηλό πολιτισμό. Η αγραμματοσύνη και η σταθερότητα των δομών δίνει την αίσθηση του του διαχρονικού.

Το «είμαι *Τούρκος*» στην ελληνική Θράκη εννοιολογείται ως αντιθετικό του «είμαι Τσιγγάνος» και δεν έχει κατ' αρχήν σημείο αναφοράς το αντιθετικό ζεύγος Έλληνας-Τούρκος, που κυριαρχεί στους μη Τσιγγάνους. Μεμονωμένες περιπτώσεις ατόμων με ισχυρή διάθεση σύνδεσης με την τουρκική ομάδα προσδίδουν συνειδητά στον αυτοπροσδιορισμό *Τούρκος* ένα χαρακτήρα εθνικιστικό και ταυτόχρονα αντιθετικό προς την ελληνική ομάδα. Τα άτομα αυτά έχουν συνήθως την υψηλή προστασία και επιβράβευση των ιδυνόντων της *τουρκικής* ομάδας, καθώς πρωτοστατούν στον ιδεολογικό εκτουρκισμό των Τσιγγάνων. Πρόκειται συχνά για άτομα μεγαλύτερης ηλικίας, που στο υποσυνειδητό τους είναι ακόμα ισχυρή η επίδραση της εποχής των αγάδων και των μπέδων. Συνήθως προσβλέπουν σε κοινωνική αποδοχή και αποτισιγανοποίηση, μέσω της ενεργοποίησής τους στο ανθελληνικό μέτωπο. Οι νέες γενιές - με τις αναμενόμενες φυσικά εξαιρέσεις - δεν φαίνεται να εμφορούνται από ανάλογες ιδέες, αν και η μαζικότερη συμμετοχή τους στην τουρκόφωνη παιδεία - με τη μορφή που έχει σήμερα - και τις συλλογικές παραστάσεις των τουρκοφώνων θα μπορούσε να διευκολύνει την ανάπτυξη ανθελληνικών συναισθημάτων.

Στο ερώτημα «*τι είσαι;*», όταν αυτό διατυπώνεται από Έλληνες, η απάντηση «*είμαι μουσουλμάνος*», ικανοποιεί πληρέστερα την ανάγκη αυτοπροσδιορισμού από ό,τι η απάντηση «*είμαι Τούρκος*». Στους *Τούρκους* αντίθετα δηλώνουν «*είμαστε Τούρκοι*» και η αποδοχή της δήλωσης παρέχει την φαντασίωση ότι και οι ίδιοι αποτελούν τμήμα της ηγετικής ομάδας. Είναι ένα συνηθισμένο πρότυπο συμπεριφοράς για όσους παρουσιάζουν διάθεση να διατηρήσουν παράλληλους δεσμούς με τις δύο κυρίαρχες ομάδες.

Η *τουρκική* εθνική ταυτότητα δεν έχει ούτε χρονικό, ούτε εννοιολογικό βάθος. Ως ένα βαθμό εντάσσεται στον γενικότερο μιμητισμό των Τσιγγάνων, οι οποίοι αναζητούν τρόπους προσαρμογής στα περιβάλλοντα, μέσα στα οποία κινούνται. Οι Τούρκοι αντιμετωπίζονται με έντονη αμφιθυμία, είναι ταυτόχρονα εικόνα ταύτισης αλλά και αντίθεσης, λόγω των ιστορικών βιωμάτων: «*όλοι ξέρουν και το ομολογούν μεταξύ τους ότι είναι Γύφτοι. Όμως δεν το δέχονται, όταν τους το λένε οι άλλοι. Εξαγριώνονται. Θέλουν έξω να λέγονται Τούρκοι, να έχουν αυτό το όνομα. Και να το παραδόξο! Ενώ θέλουν να λέγονται Τούρκοι, τους ίδιους τους Τούρκους δεν τους θέλουν, τους θεωρούν σκληρούς και κακούς... προτιμούν να δουλεύουν σε Έλληνες παρά σε Τούρκους*» (Ήφαιστος).

Η *τουρκική* ταυτότητα γίνεται το σταθερό σημείο αναφοράς ενός συνόλου κοινωνικών συμφερόντων. Έχει *ωφελιμιστική διάσταση*, αφού προσφέρει ευκολότερη πρόσβαση σε κοινωνικά αγαθά στα όρια της ευρύτερης μουσουλμανικής μειονότητας. Έχει *ανταλλακτική αξία* στην αγορά εθνικών ταυτοτήτων, είναι *ασφαλιστική δικλείδα*

έναντι πιθανών κινδύνων, αφού η Τουρκία είναι ο «ισχυρός εθνικός παράγων στην περιοχή», είναι *λειτουργική* τόσο σε επίπεδο γλώσσας, όσο και θρησκείας, σε αντίθεση με την ελληνική ταυτότητα, η οποία είναι ασύμβατη με την έννοια του ισλάμ, που προσλαμβάνεται ως χαρακτηριστικό των Τούρκων. Είναι *εξαγνιστική*, αφού προσφέρει τη φαντασίωση μιας νέας εξαγνισμένης κοινωνικής υπόστασης, ατομικά και συλλογικά, απαλλαγμένης από όλα τα δυσάρεστα γνωρίσματα, που συνδέθηκαν με την τσιγγάνικη ταυτότητα. Είναι *ψυχοθεραπευτική*, καθώς επιτρέπει το άτομο να εξέλθει από το φαύλο κύκλο των οδυνηρών συναισθημάτων, των αμφιταλαντεύσεων και της αίσθησης της κοινωνικής απομόνωσης.

Μια άλλη ιστορική συνισταμένη των αυτοπροσδιορισμών είναι το γεγονός ότι στον αυτοπροσδιορισμό *Τούρκοι* αποτυπώνεται η τσιγγάνικη ιστορική μνήμη της ιδιότητάς τους ως υπηκόων της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Το «*Τούρκος*» από το πραγματολογικό υλικό της έρευνας πεδίου προκύπτει ότι ταυτίζεται στη συνείδηση, ειδικά των παλαιότερων τσιγγάνικων γενεών, με το «Οθωμανός», και επομένως είναι μια «ταυτότητα» νομιμοποιημένη ιστορικά και βαθιά βιωμένη χρονικά. Από αυτή την οπτική γωνία και με αυτή τη νοηματοδότηση της έννοιας *Τούρκος*, λείπει το εθνικό περιεχόμενο, αναφέρεται στη «νομική» ιδιότητα του οθωμανού υπηκόου, ο οποίος μετά την κατάρρευση της αυτοκρατορίας μετονομάστηκε σε *Τούρκο*. Άλλωστε και οι ίδιοι οι Έλληνες υπήρξαν οθωμανοί υπήκοοι. Στη Θράκη αρκετές δεκαετίες μετά την απελευθέρωση πολλοί μουσουλμάνοι (τουρκογενείς) συνέχιζαν να αυτοπροσδιορίζονται, αλλά και να ετεροπροσδιορίζονται στον προφορικό λόγο ως Οθωμανοί. Το εθνώνυμο Οθωμανός είναι ταυτόχρονα ανώδυνο και λιγότερο «προκλητικό» συνώνυμο της λέξης Τούρκος. Και στα Δωδεκάνησα πολλοί μουσουλμάνοι συνεχίζουν να αυτοπροσδιορίζονται ως Οθωμανοί! (Μ. Γεωργαλίδου «Η περίπτωση των μουσουλμάνων της Δωδεκανήσου» στο περ. *Azinlikça*, τ.9, Απρ.2005, σ.92)

Είναι διαφορετική η νοηματοδότηση του όρου *Τούρκος*, από τον εθνοτικά Τούρκο και από τον εθνοτικά Τσιγγάνο. Ο Τσιγγάνος είναι αμετάκλητα Τσιγγάνος, αλλά συγκαταβατικά και για λόγους εθνικής σκοπιμότητας γίνεται αποδεκτός ως «αδερφός», αλλά δύσκολα ως «ομογενής»! («*Η Καλκάντζα*» *Cumhuriyet*, 29 Οκτ. 2004, α.φ. 84). Ο Πομάκος έχει το δικαίωμα να αισθάνεται «κανονικός» Τούρκος, ο Τσιγγάνος όμως μόνο κατά παραχώρηση μπορεί να το πράξει.

Η παράλληλη εξέταση στη Θράκη της πορείας της τσιγγάνικης εθνοτικής ταυτότητας από τη μια και της τουρκικής εθνικής από την άλλη, μας φανερώνει τη δυναμική και τις μεταλλαγές τους. Πριν το 1900 οι *Τούρκοι* της περιοχής, όπως και «*της Ανατολίας...αγνοούσαν σε μεγάλο βαθμό ακόμα και την ύπαρξη μιας ξεχωριστής "τουρκικής" ταυτότητας - διαφορετικής από την κυρίαρχη οθωμανική ή την υπερκείμενη ισλαμική - και, πέραν τούτου, συχνά θεωρούσαν ακόμα πιο σημαντικές τις τοπικές τους ταυτότητες, οι οποίες εστιάζονταν στη συγγένεια, το χωριό ή την περιοχή τους*» (Smith 2000:39). Η καλλιέργεια από τις αρχές του 20ού αι. της εθνικής τουρκικής συνείδησης και μία σειρά παραγόντων, που της εξασφάλισαν ηγεμονική θέση μεταξύ των μειονοτικών ομάδων, οδήγησαν στην πολιτική «υποταγή» των αρχαιότερων εθνοτικών συνειδησεων της περιοχής (πομάκικη και τσιγγάνικη).

Στην ύστερη οθωμανική περίοδο οι Ρομά αισθανόντουσαν περισσότερο προσκολλημένοι στην οικογένεια και την «σενή» πολιτισμική τους ομάδα, αρθρωμένη συνήθως πάνω σε δεσμούς συγγένειας και πολύ λιγότερο σε ευρύτερους σχηματισμούς, όπως για παράδειγμα το «μυλέτ των πιστών» της αυτοκρατορίας. Το αίσθημα ταυτότητας είχε ως κεντρικό άξονα την οικογένεια και τη - συγγενική συνήθως - πολιτισμική ομάδα. Κάποιες τοπικές αναφορές ταυτότητας στους νομάδες Τσιγγάνους φαίνεται να υπήρχαν, ειδικά όταν πραγματοποιούνταν μεταναστεύσεις από

μία περιοχή στην άλλη (π.χ. Φιλιππίνες, δηλ. αυτοί που ήρθαν από την περιοχή της Φιλιππούπολης).

Δεν είναι πάντα δυνατό να διακρίνουν με σαφήνεια το «πολιτικό» από το «εθνικό» περιεχόμενο της συνειδήσής τους. Τα συμφραζόμενα των Τσιγγάνων όταν αυτοπροσδιορίζονται ως μέλη της υπολοίπου μειονότητας και γενικά ως «Τούρκοι» δεν είναι τα ίδια με αυτά των τουρκογενών, που επίσης αυτοπροσδιορίζονται ως «Τούρκοι». Ο αυτοπροσδιορισμός *Τούρκος* για ένα Τσιγγάνο δεν φέρει «το φοτίο που έχει εναποτεθεί και καλλιεργηθεί μέσα από την εκπαίδευση και την προπαγάνδα», δεν συμπεριλαμβάνει ούτε τους τουρκικούς εθνικούς μύθους, ούτε και ερμηνεύεται ως αργιογία ταύτιση με τους εθνικά Τούρκους, παρά αντανάκλα τη διάθεση να συνδεθεί σε κοινωνικό επίπεδο με μία άλλη ομάδα κύρους και ισχύος, η οποία και θα αποτελέσει το όχημα διαφυγής από το περιβάλλον του περιθωρίου και της υποτίμησης. Η τουρκική ταυτότητα είναι ένα εργαλείο, ένα μέσο πρόσκτησης κύρους και ισότιμης αντιμετώπισης. Πρόκειται για μια στρατηγική επιλογή άμυνας, από την οποία προσβλέπουν σε συγκεκριμένα - πρωτίστως κοινωνικά - οφέλη και όχι εθνικά. Οι Τσιγγάνοι μπορεί να εκθαμβώνονται από εικόνες, παραστάσεις και μύθους που καλλιεργήθηκαν επί δεκαετίες στην ελληνική Θράκη, για την «τεράστια σε έκταση, όγκο και στρατιωτική ισχύ Τουρκία», αλλά ποτέ δεν την είδαν ως εθνικό κέντρο, ως «μητέρα πατρίδα», όπως την αντιλαμβάνονται και τη σημασιοδοτούν οι τουρκογενείς. Ο θαυμασμός τους έχει στη βάση του το φόβο, το αίσθημα με το οποίο επί αιώνες «διαβάζουν» τον κόσμο γύρω τους.

Η *τουρκική* ταυτότητα που σημασιοδοτείται με αυτόν τον τρόπο από τους Τσιγγάνους, επειδή ακριβώς δεν φέρει εθνικιστικά στοιχεία, δεν έχει και περιεχόμενο συγκρουσιακό, δεν έχει με άλλα λόγια χαρακτήρα αντιθετικό προς την ελληνική ταυτότητα. Στις ακραίες περιπτώσεις όπου μια τέτοια ταυτότητα εκδηλώνεται πολιτικά ως ανθελληνική (με υπαρκτά ή εν δυνάμει ανθελληνικά στοιχεία), τότε και πάλι μπορεί να διακρίνει ο παρατηρητής έναν «μμητικό επιθετικό ανθελληνισμό», ο οποίος ακριβώς λειτουργεί ως μέσο σύγκλισης με την τουρκική ομάδα. Αυτή η βαθιά έλλειψη «αυθεντικότητας» στον «τσιγγάνικο ανθελληνισμό» δικαιολογεί και τις αντιφατικές συμπεριφορές που ανέπτυξαν μετά το «επεισόδιο στη γέφυρα» στον Ήφαιστο, στις 29.1.1988. Λίγα εικοσιτετράωρα μετά τη συμπλοκή μερίδας των κατοίκων με τις αστυνομικές δυνάμεις, τίποτα δεν μαρτυρούσε ότι τα άτομα αυτά έχουν μέσα τους ριζωμένα αισθήματα μίσους κατά της χριστιανικής ομάδας. Η στάση τους ήταν μίγμα διάθεσης μηχανικής ταύτισης με την *τουρκική* ομάδα και τις συγκρουσιακές της επιλογές (ανεξαρτήτως του εάν συμφωνούν μ' αυτές ή όχι), καθώς και μιας κοινωνικά καταπιεσμένης συνειδήσης που έβρισκε διέξοδο εκτόνωσης εναντίον των μηχανισμών καταστολής, με τους οποίους οι σχέσεις δεν είναι πάντα αρμονικές.

Ενδεικτικός της σύγχυσης που προκαλεί η διάθεση σύνδεσης με τις ταυτότητες των κυρίαρχων ομάδων, είναι ο συγκρητισμός στοιχείων και συμβόλων, που δημιουργείται κατά τη διαδικασία πρόσληψής τους. Αντιφατικές στάσεις μαρτυρούν την αδυναμία τους να ταξινομήσουν και να διακρίνουν τα αντιθετικά και ασύμβατα στοιχεία των δύο μεγάλων αντιπαρατιθεμένων ομάδων. Το 1999, *μουσουλμάνος* Τσιγγάνος από την Αδριανουπόλεως με *σταιρό* στον λαιμό, ισχυριζόταν ότι είναι *Τούρκος*, αλλά η καταγωγή του είναι από την *Ινδία*!

Πολλές φορές, τουρκόφωνες συνομιλητές μου αυτοπροσδιορίζονταν ως «Τούρκοι από τον Ήφαιστο» και όχι απλά ως «Τούρκοι». Στη διατύπωση αυτή είναι φανερό η έλλειψη αναφοράς στη λέξη Ρομ. Όμως, το γεγονός ότι συνδέουν την εθνική αναφορά (Τούρκοι) με κάποια συγκεκριμένη γεωγραφική περιοχή (Ήφαιστος) και όχι γενικά ως «Τούρκοι» ή έστω ως «Τούρκοι της Δυτικής Θράκης» (κατά την προσφιλή ορολογία του εθνικισμού), αναδεικνύει την έκταση στην οποία θεωρούν ότι μια ταυτότητα

τοπική σ' ένα «δικό τους χώρο και ομάδα» είναι ισότιμη ή έστω αδιάσπαστο και αδιαπραγμάτευστο κομμάτι της εικόνας αυτοαναφοράς τους. Η παραπάνω φράση, ασυνήθιστη μάλλον σε ένα παρόμοιο πλαίσιο συζήτησης για οποιοδήποτε *Τούρκο* κάτοικο μουσουλμανικού χωριού, ο οποίος θα αυτοπροσδιοριζόταν απλά ως *Τούρκος* χωρίς περαιτέρω - και άσκοπες για την οικονομία της συζήτησης - αναφορές στο χωριό του, σχετικοποιεί το απόλυτο του εθνικού αυτοπροσδιορισμού *Τούρκος* και μας βοηθά να κατανοήσουμε τους διαφορετικούς τρόπους πρόσληψης των εθνικών ταυτοτήτων, όταν αυτές επιδιώκουν να αφανίσουν τις εθνοτικές-τοπικές. Παρόμοιες και εξίσου ενδιαφέρουσες διαδικασίες κατάγγραφεκαν και στην πόλη Κρούσοβο της Π.Γ.Δ. Μακεδονίας (Brown 1997:173).

Ο Τούρκος συγγραφέας N. Alpman κατέγραψε ένα εξαιρετικά «αποκαλυπτικό επεισόδιο» σε οδοπορικό του τον Ιούνιο του 1992, στο προάστιο Üsküdar (ελλ. Χρυσούπολη) της ασιατικής πλευράς της Κωνσταντινούπολης. Αναφέρει ότι επισκέφθηκε την γειτονιά του Selamsiz, όπου κατοικούν από πολύ παλιά μουσουλμάνοι Τσιγγάνοι. Οι συμπεριφορές και οι στάσεις που συνάντησε στη γειτονιά τους, ήταν αντιφατικές, παρόμοιες με αυτές που θα συναντήσει σήμερα ο επισκέπτης του Ηφαίστου. Άλλοι δεχόντουσαν την καταγωγή τους και άλλοι όχι. «*Αν γράφεις ότι είμαστε Τσιγγάνοι(Çingenele), να μην αναφέρεις το δικό μου όνομα*» τον προέτρεψε ο πρώτος ηγετίσκος με τον οποίο ήρθε σε επαφή, χάρη στη βοήθεια της τουρκικής αστυνομίας. Ο ίδιος Τσιγγάνος, όπως αναφέρει ο συγγραφέας, αν και αρνιόταν επίμονα την καταγωγή του, εν τούτοις «*απαριθμούσε ένα προς ένα όλα τα τσιγγάνικα έθιμα και τις συνήθειες*». Διάφοροι Τσιγγάνοι συνομιλητές υποστήριζαν με λύπη ότι, αν και οι κάτοικοι είναι καλοί και «*θρησκευόμενοι*», εν τούτοις «*έβγαλε όνομα η περιοχή ότι είναι τσιγγάνικη...*». Μια γυναίκα απευθυνόμενη προς αυτόν του είπε με επιθετικό τρόπο «*κάνεις έρευνα για τους Τσιγγάνους. Μεγάλη ντροπή τέτοια πράματα...Εδώ Τσιγγάνοι και τέτοιοι δεν υπάρχουν!*». Αντίθετα άλλοι του απάντησαν: «*Γιατί δεν υπάρχουν; Όλοι Τσιγγάνοι δεν είμαστε;*», «*είμαστε Ρομά, γιατί να το κρύψουμε;*». Σε κάποια στιγμή, όπως αναφέρει ο συγγραφέας, η συζήτηση γύρω από την καταγωγή των κατοίκων οξύνθηκε τόσο πολύ, ώστε θεώρησε σκόπιμο να εγκαταλείψει αμέσως την περιοχή. Και όταν στη συνέχεια δημοσιεύθηκε άρθρο του στην εφημ. *Milliyet* για τους Τσιγγάνους, προκλήθηκαν επεισόδια στον οικισμό, αφού κάποιοι επιτέθηκαν σε ένα καφενείο απ' όπου είχε περάσει ο συγγραφέας (Alpman 1993:55-63).

Η λέξη Çingene στο τουρκικό νοηματικό και συμβολικό λεξιλόγιο συγκροτείται από ένα πλήθος εξαιρετικά αρνητικών σημασιολογικών και συναισθηματικών συμπαραδηλώσεων άγνωστων στους άλλους, αλλά πολύ κατανοητών και τραυματικών στους ίδιους τους Τσιγγάνους. Δεν μπορούμε να κατανοήσουμε το βάθος και το μέγεθος των αρνητικών φορτίων, ανασύροντας αντίστοιχες έννοιες από το ελληνικό σύστημα αναφοράς. Η ανάκληση των στοιχείων στη συνείδησή τους είναι δυνατόν να γίνει σε συνθήκες ελάχιστου ερεθισμού και έτσι να αιτιολογηθούν οι συχνά βίαιες αντιδράσεις σε όσους τους αποκαλούν Çingene, είτε αυτοί είναι Τούρκοι είτε Έλληνες.

Παρόμοιες σκηνές με αυτήν που περιγράφει ο τούρκος συγγραφέας, εξελίχθηκαν στον Ήφαιστο αρκετές φορές στο παρελθόν, με αφορμή δημοσιεύματα στον τοπικό Τύπο, όπου οι κάτοικοι του οικισμού αναφέρονταν ως Αθίγγανοι. Ομάδες ηγετίσκων με προκλητικές διαθέσεις κατευθύνθηκαν σε γραφεία εφημερίδων: «*Γράψε ό,τι θέλεις, γράψε ότι είμαστε Έλληνες, ότι είμαστε Τούρκοι, αλλά όχι Τσιγγάνοι*» (μαρτυρία Αλέκου Φανφάνη, εκδότη εφημ. Ο Χρόνος της Κομοτηνής). Δεν είναι προφανώς ο ελληνικός...εθνικισμός που προκαλεί παρόμοιες βίαιες αντιδράσεις, αλλά μια βαθύτερη τσιγγάνικη πραγματικότητα, που συχνά τα αναλυτικά εργαλεία των επιστημονικών προσεγγίσεων μοιάζουν πολύ χονδροειδή και ακατάλληλα για να την

αποκωδικοποιήσουν, όταν μάλιστα από τις προσεγγίσεις λείπει η σφαιρικότερη ματιά και προ πάντων η ανθρώπινη διάσταση.

Ο συγκρητισμός αντιθετικών εθνικών ή θρησκευτικών συστατικών των περιβαλλουσών ομάδων, παράλληλα με την συγκυριακή χρήση της ταυτότητας (ανάλογα με τις προσδοκίες ή τις επιφυλάξεις των Τσιγγάνων), δημιουργούν μία πολύπλοκη πραγματικότητα. Και αν τα σύμβολα είναι ευκολότερο να αναγνωριστούν και να ομαδοποιηθούν ανάλογα με την κυρίαρχη ομάδα που εκφράζουν, δεν συμβαίνει το ίδιο και με τις εικόνες και τα σχήματα ερμηνείας που χρησιμοποιούν, για να αναγνώσουν και να ερμηνεύσουν τον κόσμο γύρω τους. Στο πεδίο αυτό έχουν αφομοιωθεί διαφορετικής προέλευσης ιδεολογήματα και αντιλήψεις, που δημιουργούν ένα τείχος αντιφάσεων και στρεβλώσεων, ώστε μαζί με την έλλειψη στοιχειώδους μορφώσεως τους βυθίζουν στο πέλαγος της άγνοιας και του αποπροσανατολισμού. Η διαχωριστική γραμμή μεταξύ πραγματικότητας και μύθου γίνεται όλο και πιο θολή.

Οι αυτοπροσδιοριζόμενοι ως *Τούρκοι* αισθάνονται μια πολιτικού χαρακτήρα νομιμοφροσύνη έναντι της Ελλάδας, διότι, όπως προαναφέρθηκε, το στοιχείο που κυριαρχεί στη νοσηματοδότηση του εθνώνυμου *Τούρκος* δεν είναι το εθνικό, αλλά το κοινωνικό. Συχνά ο υπέρμετρος ανθελληνισμός είναι πρόσχημα για την απόκτηση τίτλων σύνδεσης σε βάθος με την ταυτότητα *Τούρκος*.

Το εθνώνυμο *Τούρκος*, στερείται ανάκλησης εθνικών εικόνων στη συνείδηση του Ρομ, είναι απλώς μια ταυτότητα αναγνωρισμένη από τους «άλλους», μια συμβατή λόγω θρησκείας ταυτότητα, μια ταυτότητα για δημόσια χρήση, ένα διαβατήριο για τον έξω από την τσιγγάνικη κοινωνία κόσμο. Όταν όμως την ίδια ταυτότητα την προσάπτει στους τουρκογενείς μουσουλμάνους, τότε αυτή ανακαλεί ένα διαφορετικό φάσμα εικόνων, ένα μεγάλο ιστορικό φορτίο (αγάδες, μπέηδες, καταπίεση κλπ). Ο Τσιγγάνος όταν δηλώνει *Τούρκος*, εκφράζει τη διάθεσή του να βγει από τον κύκλο της ντροπής και της απαξίωσης των άλλων. Είναι μια δήλωση με παραλειπόμενα που εκφράζουν πόνο και ντροπή, είναι μια κοινωνική αντίδραση και όχι μια εθνική πράξη. Είναι έμμεση έκκληση για να σταματήσει η απαξίωση των άλλων. Όμως οι «άλλοι» συχνά ερμηνεύουν και εντάσσουν τη δήλωση αυτή μέσα στο ιστορικό πλαίσιο της ελληνοτουρκικής αντιπαράθεσης, χωρίς να μπορούν να την ερμηνεύσουν με κοινωνικά και ψυχολογικά κριτήρια. Έτσι, όταν οι άλλοι - εν προκειμένω οι Έλληνες - μέσα στην ταυτότητα που επικαλούνται οι Ρομά (δηλ. *Τούρκοι*), αναγνωρίζουν το αντίπαλο δέος και τους αποδέχονται στο συγκεκριμένο ρόλο ως τέτοιους, ουσιαστικά δίνουν στους Ρομά πιστοποιητικά μη τσιγγανότητας. Η εξέλιξη αυτή αντιμετωπίζεται από τους ίδιους με συναισθήματα ικανοποίησης για την «αναγνώρισή τους» ως μη Τσιγγάνων, αλλά και ανησυχίας διότι η *τουρκική* ταυτότητα τους εισάγει σε ένα ανεπιθύμητο πεδίο ιδεολογικής αντιπαράθεσης. Το παραπάνω σχήμα μπορεί να λειτουργήσει με την πρωτοβουλία μιας κυρίαρχης ομάδας, όπως για παράδειγμα στην Αλεξανδρούπολη, όπου η χριστιανική κοινωνία αντιμετώπιζε τους Ρομά της πόλης συγκυριακά ή σαν Κατσιβελους (Ρομά) ή σαν *Τούρκους*. Ο ετεροπροσδιορισμός *Τούρκοι* βάραινε ιδίως σε περιόδους έντασης των ελληνοτουρκικών σχέσεων, όπου το θυμικό του πληθυσμού έψαχνε διόδους εκτόνωσης και αντιπαράθεσης και έτσι πολιτισμικά στοιχεία όπως η μουσουλμανική θρησκεία των Τσιγγάνων, θεωρούνταν κορυφαία σημεία διαφοροποίησης. Οι συνέπειες παρόμοιων ετεροπροσδιορισμών είχαν μεγαλύτερη διάρκεια από τις περιόδους έντασης, μέσα στις οποίες κορυφώνονταν. Στη συνείδηση των Ρομά της πόλης, σύμφωνα πάντα με το πραγματολογικό υλικό που συγκεντρώθηκε από την Αλεξανδρούπολη, ο αυτοπροσδιορισμός *Τούρκος* σε περιόδους ύφεσης των ελληνοτουρκικών σχέσεων φαινόταν ελκυστικός, αφού ικανοποιούσε την πάγια ανάγκη τους να ξεφύγουν από την «γυφτιά». Η γκάμα των διαθέσιμων επιλογών είναι περιορισμένη, καθώς οι ταυτότητες κύρους είναι μόνο η

ελληνική και η τουρκική. Δεν είναι παράξενο λοιπόν ότι από το 1974 στην Αλεξανδρούπολη, όπου κατοικούν μόνο Έλληνες και μουσουλμάνοι Τσιγγάνοι, γίνεται το ακόλουθο παιχνίδι: σε περιόδους ελληνοτουρκικής έντασης να διογκώνεται η έννοια της *τουρκικής* ταυτότητας ως ετεροπροσδιορισμός (από τους Έλληνες για τους Τσιγγάνους) και να συρρικνώνεται ως αυτοπροσδιορισμός (από τους Τσιγγάνους για τους εαυτούς τους), ενώ αντίθετα σε περιόδους ύφεσης να υποχωρεί ο ετεροπροσδιορισμός *Τούρκοι* προς όφελος του ετεροπροσδιορισμού Κατσιβελοι και ταυτόχρονα να κερδίζει σημαντικό έδαφος ο αυτοπροσδιορισμός *Τούρκοι*, σε βάρος του αυτοπροσδιορισμού μουσουλμάνοι ή Τσιγγάνοι. Φαίνεται και πάλι ότι οι ιδεολογικές κατασκευές, όπως οι ταυτότητες, είναι πάντα συνάρτηση των κοινωνικών συνθηκών, μέσα στις οποίες συγκροτούνται.

Στην ανάλυση της δομής και του περιεχομένου της συνείδησης των Ρομά είναι σημαντικό να επιστημόνουμε και την πολυσημία των εννοιών στο λεξιλόγιο του ατόμου. Οι σημασίες αυτές θα μας διαφύγουν, αν περιοριστούμε στις εικόνες που παράγονται από το δικό μας αναφορικό σύστημα και αγνοήσουμε το τσιγγάνικο πλαίσιο, μέσα στο οποίο οργανώνονται. Οι σημασίες πάντως που διακινούνται από την κυρίαρχη σε κάθε περίοδο ιδεολογία, επηρεάζουν καθοριστικά - μέσα και από τη σχέση της αλληλεπίδρασης συλλογικού και ατομικού βιώματος - τη συνείδηση της συλλογικότητας της ομάδας (Zavalloni-Louis Guerin 1996:113).

Ενώ η σύγχρονη βιωματική παράσταση για τους Τούρκους της Τουρκίας είναι χρωματισμένη αρνητικά (τραυματικές εμπειρίες από το παρελθόν, από Τούρκους τελωνειακούς υπαλλήλους, από συμπεριφορά αστυνομικών οργάνων κλπ), εν τούτοις η υιοθέτηση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας γίνεται μέσα από μια αφαιρετική διαδικασία ενός επιλεκτικού εξωραϊσμού και εξιδανίκευσής της, ώστε να μπορεί να είναι συμβατή με τα ιστορικά συλλογικά τους βιώματα, τα οποία ωθούν στην απόρριψη, αντί στην αποδοχή της. Όμως κάθε φορά που η πραγματικότητα αναδεικνύει πλευρές της τουρκικής ταυτότητας, που έχουν απωθηθεί ή δεν είναι επιλέξιμες (π.χ. πτυχή που επιβάλλει ανθελληνικά αισθήματα), δημιουργεί σε επίπεδο ατομικής ψυχολογίας μια έντονη αμφιθυμία και αντιφατικές στάσεις.

Από τη μια η τουρκική είναι ταυτότητα κύρους, αλλά από την άλλη έχει πτυχές που τους υποχρεώνει να έρθουν σε σύγκρουση με το ελληνικό στοιχείο, για λόγους που οι ίδιοι δεν κατανοούν. Έτσι μια σημαντική μερίδα, προκειμένου να αποφύγει αυτή τη διεκλυστική, αποφεύγει τον αυτοπροσδιορισμό *Τούρκοι* και προτιμά τον όρο *μουσουλμάνοι*, ο οποίος δεν περικλείει αρνητισμό και εχθρικά συναισθήματα προς μια συγκεκριμένη εθνική ομάδα. Είναι μια στρατηγική διαχείρισης της ταυτότητάς τους, η οποία όμως οδηγεί στην οδυνηρή πραγματικότητα, της άρνησης του ίδιου τους του εαυτού. Όμως, όσο αποκηρύσσουν σε ρητορικό επίπεδο την τσιγγάνικη ταυτότητα, άλλο τόσο την υπερασπίζονται μέσα στην κοινότητά τους σε πρακτικό και υλικό επίπεδο, όπου βρίσκεται ασφαλές καταφύγιο για κοινωνική και βιολογική αναπαραγωγή.

Η τουρκική ταυτότητα περικλείει ως εξωτερικός κύκλος υλικό τσιγγάνικο, που όμως οι ίδιοι θέλουν να είναι αδιόρατο στον εξωτερικό παρατηρητή και αγωνίζονται γι' αυτό. Φυσικά δεν πρόκειται για περιεχόμενο απρόσβλητο από τις αλλαγές που συντελούνται στην ευρύτερη κοινωνία, αλλά αντίθετα βρίσκεται σε σχέση αλληλεπίδρασης με αυτήν, μετασχηματίζεται και μετεξελίσσεται. Η αναπαραγωγή δεν είναι συμβολική, αλλά ουσιαστική. Δεν πρόκειται για κοινότητα που έχασε την υλική της υπόσταση και ανασυγκροτείται συμβολικά από κάποια μέλη της, αλλά αντίθετα είναι κοινότητα ζωντανή και λειτουργική. Στόχος τους είναι να παραμένουν अपαρατήρητοι, ώστε να είναι όσο το δυνατόν λιγότερο εκτεθειμένοι σε κινδύνους...

Η ανάδειξη της ψυχολογικής διάστασης του «εκτουρκισμού» ως πράξης αυτοάμυνας και όχι ως απόλυτης προτίμησης, προκαλεί ανησυχία και φόβο - καθώς εκτιμούν ότι υπονομεύει το εγχείρημά τους - και αντιμετωπίζεται με εχθρότητα.

Την τάση εκτουρκισμού υποκινεί ασυνείδητα και η ίδια η *τουρκική* κοινωνία, στην οποία επιθυμούν να προσχωρήσουν, διότι τα εθνотικά στερεότυπα της και οι ιστορικές εξουσιαστικές σχέσεις αποκλείουν επί του παρόντος τουλάχιστον μία ολοκληρωτική αποδοχή των Τσιγγάνων.

Κατά καιρούς, παρά το γεγονός ότι καταβάλλεται συστηματική προσπάθεια να μην γίνεται καμία δημόσια αναφορά στους μουσουλμάνους Τσιγγάνους, έχουν δημοσιευθεί κείμενα στον μειονοτικό τουρκόφωνο τύπο, που αντανάκλουν τα αρνητικά στερεότυπα για τους Ρομά. Με αφορμή αντιπαράθεση που προκλήθηκε για τη βακουφική περιουσία της Κομοτηνής και την εμπλοκή σε αυτήν, κατοίκου από τον Ήφαιστο, πολιτικός παράγοντας της μειονότητας, δήλωσε με πολύ υποτιμητικό τρόπο «*δε θα αφήσουμε αυτήν τη μειονότητα στα χέρια των Γύφτων*» (İleri, 1/3/1991, α.φ.626). Άλλος πάλι παράγοντας κατηγόρησε το 1958 τον αποθανόντα μουφτή Κομοτηνής Χαφούζ Χουσεϊν Μουσταφά, ότι ήταν...τσιγγάνικης καταγωγής, από τον τσιγγάνικο κλάδο των Ορχάνγκαζι (İleri, 27/1/1989, α.φ.541). Στις 30.6.1993 η εφημ. της Κομοτηνής Akin αποκαλούσε περιφρονητικά τον Αχμέτ Φαϊκογλου (πρώην μειονοτικό βουλευτή του ΠΑΣΟΚ, με τσιγγάνικη καταγωγή από την Ξάνθη/συνοικία Ρέμβης) «*Τσερίμπασι*» δηλ. επικεφαλής των Γύφτων! Επίσης Γύφτο τον αποκαλούσε υποτιμητικά και ο ανεξάρτητος βουλευτής Ροδόπης Αχμέτ Σαδικ (Trakya'nın Sesi 24/3/1994, αφ.479), προσθέτοντας ότι «*δεν μπορεί ένας γύφτος να κρίνει το ισλάμ*» (Aile Birlik 10.10.1991).

Οι διαθέσεις των Τσιγγάνων εκλαμβάνονται από τους Τούρκους ως συνήθεις καιροσκοπικές επιλογές και, όσο περισσότερα πειστήρια εκτουρκισμού ζητούν, τόσο οι Τσιγγάνοι εκδηλώνουν συμπεριφορές ταύτισης, και θωπείας των εθνικιστικών αντανάκλαστικών τους. «Ανθελληνικές» συμπεριφορές (όπως στις 29.1.1988) εκδηλώνονται όχι τόσο για να στραφούν κατά των Ελλήνων, όσο για να αποδείξουν στους Τούρκους ότι είναι τόσο «Τούρκοι», όσο και εκείνοι.

Σήμερα, το ζήτημα δεν είναι απλώς ότι κατέχουν την τελευταία θέση στην εθνотική ιεραρχία (Ξηροτύρης 1994), είναι επιπλέον το γεγονός ότι θεωρούνται ηθικά ξεπεσμένοι και στιγματισμένοι θρησκευτικά. Σύμφωνα με τις χριστιανικές λαϊκές δοξασίες «*κατασκεύασαν τα καρφιά με τα οποία σταυρώθηκε ο Χριστός*» και για τους μουσουλμάνους είναι «*άνθρωποι χωρίς καν ιερά βιβλία*», γεγονός πολύ πιο αρνητικό από το αν απλώς ήταν άπιστοι (π.χ. χριστιανοί), καθώς ο ισλαμισμός αναγνωρίζει και σέβεται τα ιερά βιβλία των χριστιανών και των εβραίων (Πατσαμάν 1989:163). Στην Κωνσταντινούπολη τους χρησιμοποιούσαν και ως δήμευς. Μια παρόμοια περιγραφή δίνει ελληνική εφημερίδα, αναφορικά με ομαδικό απαγχονισμό στην πλατεία Σουλτάν Βαγιαζίτ των υπαιτιών της δολοφονίας του Σεφκέτ Πασά (εφημ. Κων/πολης Πρόοδος, 12.6.1913, α.φ. 3262). Ένα ανεξίτηλο στίγμα ταπείνωσης, πολιτισμικής και βιολογικής κατωτερότητας, τους ακολουθεί τόσο σε ατομικό, όσο και σε εθνотικό επίπεδο.

Διέξοδος, όπως και στις κατώτερες κάστες των Ινδουιστών, δεν υπάρχει. Μόνο η «εξαπάτηση», δηλαδή η απόκρυψη της ταυτότητας προσφέρει ανακούφιση από το βάρος της κληρονομικής «κάστας». Η διάθεση της απόκρυψης και η απελπισία σε ένα κόσμο που εξελίσσεται ραγδαία είναι αυτές που προσδιορίζουν και τις στρατηγικές που ακολουθούν στα θέματα ταυτοτήτων. Η αλληλεγγύη μεταξύ των στιγματισμένων τσιγγάνικων ομάδων είναι χαλαρή, διότι ακριβώς δεν πηγάει από κάποια συναισθήματα περηφάνειας για κάτι που έχει αξία, αλλά αντίθετα εδράζεται πάνω στη εσωτερικευμένη συλλογική και ατομική ντροπή. Κανείς δε συμμαχεί για να υπερασπιστεί κάτι, που όλοι οι άλλοι θεωρούν ως «μίασμα». Τέτοιες στιγματισμένες

ομάδες συνήθως ακολουθούν στρατηγικές αφομοίωσης, οι οποίες έχουν πολύ μεγαλύτερες πιθανότητες επιτυχίας, παρά ένας εξ' υπαρχής στιγματισμένος εθνοτικός εθνικισμός, ο οποίος θα τις περιθωριοποιούσε ακόμα περισσότερο.

Για πρώτη φορά στην ιστορία ο τουρκικός εθνικισμός τους δίνει τη δυνατότητα να ξεφύγουν από το πλέγμα της κατωτερότητας και να αναπνεύσουν ή έστω να φαντασιώσουν έναν αέρα κοινωνικής ισότητας και εξίσωσης με τους μέχρι χθες αφέντες. Ποια ομάδα δεν θα ανταποκρινόταν σε μία τέτοια πρόσκληση, αποκηρύσσοντας με προθυμία τον εαυτό της; Όταν ένα τμήμα του πληθυσμού στον Ήφαιστο αυτοπροσδιορίζεται ως *τουρκικό*, δεν ασκεί απλά και μηχανικά το δικαίωμα του αυτοπροσδιορισμού, αλλά ουσιαστικά εθνο-αυτοκτονεί. Το αν αυτή η επιλογή είναι πράξη βαθύτερης και ουσιαστικής ελευθερίας ή απλώς το οδυνηρό αποτέλεσμα ενός σκληρού κοινωνικού καταναγκασμού, διαφαίνεται από τις προσεγγίσεις που αναπτύσσονται στην παρούσα έρευνα. Και στο ινδουιστικό σύστημα, πολλές από τις κάστες, εάν είχαν τη δυνατότητα, θα θυσίαζαν ευχαρίστως την ταυτότητά τους, για να απορροφηθούν από τις κυρίαρχες κοινωνικές ομάδες (Βαν ντεν Μπεργκ 2004:309). Η εθνο-αυτοκτονία της μορφής αυτής φανερώνει την αδυναμία παρόμοιων ομάδων να δουν τον εαυτό τους έξω από τις οπτικές γωνίες που επιβάλλουν οι κυρίαρχες ομάδες και να διεκδικήσουν αυτόνομη και ισότιμη θέση μεταξύ των άλλων.

Κανένα επιχείρημα που φωτίζει τις σκοτεινές ψυχολογικές πλευρές του εκτουρκισμού, δεν μπορεί να επηρεάσει τη δυναμική τη αναζήτησης μιας ταυτότητας κύρους. Η επιστημονική ανάλυση δεν προσφέρει μια εναλλακτική λύση στο μεγάλο τους πρόβλημα, αλλά αντίθετα με τον προβληματισμό που εισάγει, ανακόπτει την ορμή και τον ασυνείδητο χαρακτήρα της διαδικασίας αποτισιγανοποίησης. Μια τέτοια προσέγγιση θεωρείται από τους ίδιους επιζήμια και μη αποδεκτή. Όσο μάλιστα η απόσταση ευημερίας και ποιότητας ζωής μεγαλώνει μεταξύ των Τσιγγάνων και όλων των άλλων, τόσο και οι πιέσεις για αφομοίωση μεγαλώνουν...

Παρ' όλα αυτά δεν πρέπει να θεωρούμε δεδομένο ότι η εθνοτική-πολιτισμική αλλοτρίωση θα οδηγήσει στο ορατό μέλλον στην «βιολογική αλλοτρίωση» και κυρίως την άρση του κανόνα της ενδογαμίας. Οι τσιγγάνικες κοινότητες αποδείχθηκαν πολύ ευέλικτες και ανθεκτικές μέσα σε διαφορετικά περιβάλλοντα. Προς το παρόν, αυτό που καταγράφει η έρευνα είναι η «εθνοτική» αφομοίωση και όχι η «βιολογική».

Στο «χρηματιστήριο» των εθνικών ταυτοτήτων, οι επιλογές τους μεταβάλλονται ανάλογα με τα συμφέροντά τους. Ως καλοί διαπραγματευτές έχουν πολύ αναπτυγμένη την αίσθηση της σχέσης κόστους/κέρδους. Επειδή λοιπόν οι εθνοτικές προτιμήσεις ανάγονται και σε ένα τέτοιο μη συναισθηματικό επίπεδο, ακόμα κι αν παρασυρθούν από συναισθηματικές εξάρσεις των ισχυρών ομάδων, σύντομα επανέρχονται στην πρότερη κατάσταση. Οι ίδιοι δεν μπορούν να αισθανθούν ότι οι ιστορικές μνημές ή η οργανωμένη προπαγάνδα μέσα από την παιδεία, τη θρησκεία, τα Μ.Μ.Ε., επιβάλλει στους άλλους. Για μια μερίδα Τσιγγάνων πολιτικώς ορθή συμπεριφορά είναι η πιο ωφέλιμη. Βέβαια όταν η ισχυρή ομάδα κρατά τη θέση της στην εθνοτική ιεραρχία για μεγάλα χρονικά διαστήματα (π.χ. τουρκική), τότε αυτό που ξεκινά ως (τσιγγάνικος) καιροσκοπισμός, μπορεί να γίνει στην ίδια ή τις επόμενες γενιές κομμάτι της ταυτότητας. Άλλωστε η ενσωμάτωση σε ένα σύνολο δεν είναι το αποτέλεσμα μιας στιγμιαίας απόφασης ή κίνησης, αλλά πολλών μικρών καθημερινών πρακτικών που παγιώνονται μέσα στο χρόνο...

Όμως υπάρχουν και ατομικές πρακτικές, οι οποίες χωρίς να θίγουν τα εθνοτικά τους αισθήματα, αξιοποιούν το κοινωνικό πλαίσιο με πολύ πιο ευέλικτο και σύνθετο τρόπο. Εάν μια κυρίαρχη ομάδα ανταμοίβει την τσιγγάνικη ταυτότητα, τότε απέναντι σε αυτήν θα αυτοπροσδιοριστούν ως Τσιγγάνοι, ενώ εάν μια άλλη επίσης ισχυρή ομάδα (αντίπαλη της πρώτης) λειτουργεί αφομοιωτικά, τότε έναντι εκείνης θα

υποδυθούν το ρόλο του αφομοιωμένου. Οι στρατηγικές προσαρμογής απαιτούν οξυδέρκεια, καλή γνώση του περιβάλλοντος και διαρκή εγρήγορση, διότι εάν δεν έχουν την προσδοκώμενη επιτυχία, τότε αντί να αμβλύνουν, επιτείνουν την καχυποψία. Άλλωστε αποτελούν εθνότητα «αφ' εαυτής» και δεν ενδιαφέρονται να είναι εθνότητα «δί' εαυτήν» για να παραλλάξουμε τη μαρξιστική άποψη για τις κοινωνικές τάξεις.

Ο Τσιγγάνος αρνείται να δεχτεί τον σκληρό κόσμο των εικόνων, που έχουν επιβάλλει οι άλλοι γι' αυτόν, και αγωνίζεται με ποικιλία μεθόδων να υπερβεί την πραγματικότητα, επιθυμώντας να δημιουργήσει μια άλλη, για την οποία πρέπει πρώτα να πεισθεί ο ίδιος και μετά να πείσει και τους άλλους. Δεν είναι παράξενο που μία μερίδα τουρκοφρόνων Τσιγγάνων επικαλείται φαιδρά επιχειρήματα για να στηρίξει τις απόψεις της. Για τους ίδιους όμως είναι τόσο λογικά και αληθινά, όσο η νευρωτικού πλέον χαρακτήρα επιθυμία τους να κρύψουν αυτό που αισθάνονται ότι είναι. Ο χείμαρρος των λεκτικά διατυπωμένων επιχειρημάτων είναι αρθρωμένος με τέτοιο τρόπο, ώστε στην ουσία αποτελεί αντίλογο στη δική τους άρρητη εσωτερική φωνή διαφωνίας, παρά στις απόψεις των συνομιλητών τους. Η επιθυμία αυτή είναι εναποθηκευμένη και χρωματίζει κάθε ιδέα και άποψη γύρω από θέματα που θίγουν την ταυτότητά τους. Πρόκειται για μια οδυνηρή ψυχολογική συνέπεια του κοινωνικού αποκλεισμού. Η περιθωριοποίηση των Τσιγγάνων στη Θράκη έχει διττό χαρακτήρα, καθώς δεν κινούνται στη σκιά μιας μόνο κυρίαρχης ομάδας, αλλά ανάμεσα σε δύο, οι οποίες φαίνεται ότι δεν έχουν λύσει οριστικά τις ιδεολογικές τους διαφορές.

Στις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες ήταν αδιανόητο ο Τσιγγάνος να δηλώνει *Τούρκος*, αφ' ενός γιατί ο ίδιος δεν το αισθανόταν και αφ' ετέρου γιατί ούτε οι Τούρκοι, ούτε οι Έλληνες αποδέχονταν έναν τέτοιο αυθαίρετο και οικειοποιητικό μιας ξένης ταυτότητας αυτοπροσδιορισμό. Είναι χαρακτηριστικό ότι στην άλλη πλευρά των συνόρων στην τουρκική (ανατολική) Θράκη, οι εκεί Τσιγγάνοι ζουν στο κοινωνικό και εθνικό περιθώριο, χωρίς να έχουν το «δικαίωμα της οικειοποίησης του εθνικού Τούρκου», επειδή ακριβώς από το σκηνικό απουσιάζουν οι σκοπιμότητες της ελληνοτουρκικής αντιπαράθεσης. Αντίθετα, ορισμένες ομάδες αστών Τσιγγάνων στη βουλγαρική (βόρεια) Θράκη έχουν ενσωματωθεί στη λογική της βουλγαροτουρκικής αντιπαράθεσης και δηλώνουν «Τούρκου» (Κιρτζαλη, Χάσκοβο βουλγαρικής Θράκης).

Ο τρόπος διαχείρισης των προσδιορισμών αποκαλύπτει πάντα τις εξουσιαστικές σχέσεις (κοινωνικές, πολιτικές, θρησκευτικές, ιστορικές κλπ), μέσα από τις οποίες διαμορφώνονται. Η χρήση εθνωνύμων γίνεται υπό το βάρος του βλέμματος των κυρίαρχων ομάδων.

Οι τουρκόφρονες Τσιγγάνοι προσπαθούν πλέον να γνωρίσουν καλά τις τουρκικές αξίες, να προσαρμοστούν σ' αυτές και να τις εσωτερικεύσουν. Η επιλογή της *τουρκικής* ταυτότητας δεν αντικατοπτρίζει επιλογή της συγκεκριμένης ως εκλεκτής μέσα από μια πλειάδα διαφορετικών ταυτοτήτων, αλλά αντίθετα φαντάζει υπό τις παρούσες συνθήκες ως μοναδική υφιστάμενη οδός για κοινωνική άνοδο και απόσχιση του τσιγγάνικου άχθους. Το εθνικό έπεται του κοινωνικού. Αντίθετα, οι τουρκοί εθνικιστικοί μηχανισμοί αδυνατούν να προβούν σ' αυτή τη θεμελιώδη διάκριση. Γι αυτούς το κοινωνικό έπεται του εθνικού. Ο Τσιγγάνος επιλέγει την τουρκική ταυτότητα από κοινωνική και όχι από εθνική ανάγκη. Η *τουρκική* ταυτότητα των Ρομά στον Ήφαιστο είναι περισσότερο «αντι-τσιγγάνικη» και λιγότερο «φιλο-τουρκική».

Πάγια επιδίωξη των τουρκοφρόνων Τσιγγάνων είναι να πείσουν τους Τούρκους ότι είναι όμοιοι με αυτούς, ότι δεν είναι Ρομά, ότι έχουν απορρίψει ιδεολογικά και πρακτικά όλες τις τσιγγάνικες αξίες και τον τρόπο ζωής. Ειδικά όσοι έχουν ζήσει για κάποιο χρονικό διάστημα εκτός οικισμού (π.χ. Αθήνα ή Γερμανία), πιστεύουν ότι

μπορούν να το πράξουν με πιο ικανοποιητικό τρόπο. Όταν επιστρέφουν στον οικισμό είτε για διακοπές, είτε για μόνιμη εγκατάσταση, έχοντας τον «αέρα» και το κύρος του μετανάστη που επιστρέφει πλουσιότερος σε χρήματα και εμπειρίες, ασκώντας κάποιο είδος εθνοτικής αλληλεγγύης, επιδιώκουν να βοηθήσουν και τους άλλους να ξεφύγουν από το παρελθόν και να ενσωματωθούν στους *Τούρκους*. Όμως πολλές φορές η αίσθηση που δίδεται είναι ότι η απόρριψη του «τιγγάνικου» γίνεται μόνο σε ένα επίπεδο συμβολικό και φραστικό και κυρίως δημόσια και ενώπιον άλλων. Όταν από τον συνοικισμό φύγουν οι ξένοι, η ζωή επανέρχεται στη φυσιολογική της κατάσταση και κανείς δεν χρειάζεται να προσποιείται ή να αποδείξει κάτι σε κάποιον. Λίγοι είναι διατεθειμένοι - όσο και αν ισχυρίζονται το αντίθετο - να αποκοπούν ολοκληρωτικά από τον τρόπο που έμαθαν να ζουν, να εγκαταλείψουν τις κληρονομημένες συμπεριφορές, τον τρόπο σκέψης, να αφομοιώσουν ξένες αξίες, σε βαθμό που θα διασαλεύσουν τη «φυσιολογική» καθημερινή τους τάξη.

Η μετανάστευση στη Γερμανία ενίσχυσε τον εκτουρκισμό των Ηφαιστιωτών που έμειναν εκεί. Ειδικά όταν ζουν σε οικοδομές ή δουλεύουν σε εργοστάσια μαζί με Τούρκους μετανάστες, είναι αδύνατο να παραδεχθούν ότι οι ίδιοι είναι Ρομά. Αντίθετα νιώθουν ένα είδος μειονεξίας και επιδιώκουν να μιμούνται σε όλα τα επίπεδα τους Τούρκους μετανάστες (γλωσσικό, ήθη και έθιμα κλπ). Μεγάλες δυσκολίες προκύπτουν, όταν κάποιοι από τον Ήφαιστο παντρευτούν με μετανάστες Τούρκους. Τέτοιοι γάμοι έχουν γίνει τα τελευταία 20 χρόνια. Η αφήγηση κατοίκου του Ήφαιστου είναι χαρακτηριστική: *«Ο άνδρας της ξαδέρφης μου είναι Τούρκος από την Τουρκία. Γνωρίστηκαν και παντρεύτηκαν στη Γερμανία. Η οικογένεια της ξαδέρφης μου ανέβαλε διαρκώς τις επισκέψεις στην Ελλάδα, αλλά κάποια στιγμή ο Τούρκος γαμπρός επέμενε το καλοκαίρι να έρθουν στην Ελλάδα, να γνωρίσει το "χωριό" της γυναίκας του. Στο σπίτι μας στον Ήφαιστο, σήμανε συναγερμός. Μας τηλεφώνησαν και μιλούσαμε με τις ώρες, για το πώς θα τον φέρουμε, από ποιο δρόμο του οικισμού θα τον περάσουμε, ώστε να δει όσο το δυνατόν λιγότερες εικόνες της πραγματικότητάς μας. Καταστρώσαμε σχέδια, για να μείνει όσο το δυνατόν λιγότερο στον συνοικισμό, να έχουμε ακόμα και την εξώπορτα κλειστή, ώστε να μην εμφανιστούν περίεργοι γείτονες και με την γνωστή αδιάκριτη συμπεριφορά των κατοίκων, μας εκθέσουν στα μάτια του Τούρκου γαμπρού. Το πρόβλημά μας ήταν πώς θα κάνουμε τον Τούρκο να μην καταλάβει ότι είμαστε Τιγγάνοι. Μόνο ο θεός μου μας βοήθησε λίγο, όταν μας είπε: Μη στεναχωριέστε, το δικό του χωριό στην Τουρκία είναι χειρότερο! Να σας πω ακόμη ότι, όταν κάθε καλοκαίρι χιλιάδες Τούρκοι μετανάστες περνούν έξω από την Κομοτηνή με τα αυτοκίνητά τους για την Τουρκία, οι δικοί μας που έρχονται από την Γερμανία, αποφεύγουν να συνταξιδεύουν με φίλους τους από εκεί και αλλάζουν τις ώρες ή τις μέρες αναχώρησης, ώστε να μην υποχρεωθούν να τους προσκαλέσουν για λίγη ξεκούραση και φαγητό στον Ήφαιστο, γιατί τότε θα καταλάβουν τι είμαστε και αυτό θα είναι μεγάλη ντροπή! Για αυτό το λόγο δεν έχει σταματήσει ποτέ κανένα αυτοκίνητο Τούρκου μετανάστη που επιστρέφει από τη Γερμανία, έστω για ένα καφέ»*

Οι εξελικτικές διαδικασίες, για την ενσωμάτωσή τους σε ευρύτερα σύνολα γίνονται συχνά μέσα από συνθήκες, που δεν μπορούν να επηρεάσουν οι ίδιοι. Η δραματική αλλαγή του οικονομικο-κοινωνικού περιβάλλοντος τους ωθεί σε νέες πραγματικότητες, τις οποίες και πάλι θα κληθούν να αντιμετωπίσουν με εικόνες και βιώματα από το παρελθόν. Η αγωνιώδης προσπάθεια πρόβλεψης των εξελίξεων ως προϋπόθεση ορθών επιλογών ταύτισης με την κυρίαρχη ομάδα, αποτελεί καταναγκασμό, ο οποίος προσδιορίζει τις βίαιες και αντιφατικές στάσεις που εκδηλώνουν.

Ο αυτοπροσδιορισμός *Τούρκος* δεν αντανάκλα την ούτως ή άλλως απύουσα τουρκική «καταγωγή» και πολιτισμική προέλευση, αλλά τις προσδοκίες αυτού που

υιοθετεί τον όρο. Η ενδεχόμενη θεσμική κατηγοριοποίησή τους ως εθνότητα Τσιγγάνων, δημιουργούσε το φόβο ότι έτσι θα παγιωνόταν στο διηνεκές η κοινωνική τους περιθωριοποίηση. Επομένως η επίσημη αναγνώρισή τους ως διακριτής ομάδας δεν απετέλεσε ποτέ προτεραιότητα των τουρκόφωνων τουλάχιστον Τσιγγάνων της Θράκης. Θέλουν να ζουν στην Ελλάδα, αλλά μέσα από μια ήδη αναγνωρισμένη ταυτότητα κύρους. Είναι αξιοσημείωτο ότι προτιμούν πολύ περισσότερο να είναι «Τούρκοι της Ελλάδας» και πολύ λιγότερο «Τούρκοι της Τουρκίας», κάτι το οποίο δεν συμμερίζονται οι *τούρκοι* μουσουλμάνοι εθνικιστές.

Η ταυτότητά τους, όσο και αν επικαλείται το τουρκικό εθνικό περίβλημα, παραμένει βαθιά υπερ-εθνική. Όπως η ενσωμάτωση στη θρησκεία παρέμεινε ατελής και συχνά αιρετικός χαρακτήρα (μπεκτασιδικές πεποιθήσεις), έτσι και η ενσωμάτωση στη σφαίρα της σύγχρονης εθνικής ταυτότητας παρουσιάζεται τουλάχιστον προβληματική. Ο σκληρός πυρήνας της ταυτότητάς τους δεν είναι η πίστη σε κάποια εθνική ιδέα, αλλά η αθόρυβη αφοσίωση στην ίδια τους την ομάδα, με όποιο επίθετο και αν την προσδιορίζουν εξωτερικά.

Η υιοθέτηση κεμαλικής τουρκικής ταυτότητας εννοιολογήθηκε ως πρόδος σε σχέση με το οθωμανικό παρελθόν. Η δυναμική που ανέπτυξε η τάση αυτή σε όλους τους μουσουλμανικούς εθνοτικούς πληθυσμούς (Πομάκοι, *Τούρκοι*) της ελληνικής Θράκης δεν θα μπορούσε φυσικά να μην επηρεάσει και τους Τσιγγάνους, οι οποίοι συνδέονταν μαζί τους με δεσμούς αλληλεξάρτησης.

Η συγκεκριμένη τάση παραμένει μειοψηφική μεταξύ των τσιγγανόφωνων Ρομά (Αδριανουπόλεως) και πλειοψηφική μεταξύ των τουρκόφωνων Ρομά (Ήφαιστος). Η έννοια όμως της «πλειοψηφίας» και των εντονότατων ποσοτικών διακυμάνσεων στις οποίες υπόκειται ανάλογα με τις πολιτικές συγκυρίες είναι πολύ σχετική. Οι ετεροπροσδιορισμοί με τη σειρά τους μορφοποιούν ένα τμήμα της πραγματικότητας. Είναι ενδεικτικό το παρακάτω περιστατικό που εξελίχθηκε στο 11^ο δημόσιο Δημοτικό Σχολείο της Κομοτηνής, στις αρχές του 2005. Μαθήτρια της Γ' Δημοτικού στα πλαίσια ενός σύντομου διαλόγου αποτύπωσε με χαρακτηριστικό τρόπο τους όρους συγκρότησης της αυτοσυνειδησίας των παιδιών και των πρώτων τραυματικών τους εμπειριών. Η μαθήτρια προέρχεται από τον Ήφαιστο, όπου παρά το γεγονός ότι υπάρχει τουρκόφωνο μειονοτικό σχολείο, ορισμένοι γονείς εκφράζοντας μια έντονη διάθεση ενσωμάτωσης στην ελληνική κοινωνία, προτιμούν να στέλνουν τα παιδιά τους στα δημόσια «ελληνικά» σχολεία.

Μαθήτρια: Κύριε, μιλάς τουρκικά?

Δάσκαλος: Ναι, μιλάω.

Μαθήτρια: Κύριε, είσαι Τούρκος?

Δάσκαλος: Όχι. Απλώς γνωρίζω τη γλώσσα.

Τότε η κοπέλα λυπημένη, κατέβασε το κεφάλι και είπε:

-Κύριε και εγώ δεν είμαι, αλλά όλοι οι συμμαθητές μου με φωνάζουν Τουρκάλα...

Σε άλλες περιπτώσεις, μικροί μαθητές με δυσκολίες προσαρμογής στο πολιτισμικό περιβάλλον του δημόσιου σχολείου, εν τέλει απορρίπτονται από τον πλειοψηφικό μαθητικό περίγυρο και ή περιθωριοποιούνται ή εγκαταλείπουν τη φοίτηση. Παρόμοιο περιστατικό καταγράφηκε στο 10^ο Δημοτικό Σχολείο στις αρχές της σχολικής χρονιάς του 2004, με μαθήτη της Στ' τάξης από τον Ήφαιστο, ο οποίος μετά από περιστατικά αντιδικίας με τους συμμαθητές του εγκατέλειψε το σχολείο.

Η ανάδυση του σύγχρονου πολιτισμικού μοντέλου που προάγει τον ατομικό αυτοκαθορισμό σε βάρος του συλλογικού, ευνοεί τις τάσεις ταυτοποίησης με την τουρκική ιδέα. Ο συλλογικός αυτοπροσδιορισμός «Τούρκου», λόγω των εμφανών πολιτισμικών χαρακτηριστικών της ομάδας ως συνόλου, μάλλον έχει μειωμένη αποδεικτική ισχύ, σε σχέση με ένα άτομο το οποίο κατέβαλε συνειδητές προσπάθειες

να αποβάλει τα τσιγγάνικα πολιτισμικά του χαρακτηριστικά. Η ανάδυση του ατομικού αυτοκαθορισμού πλεονεκτεί σε σχέση με το συλλογικό, διότι παρέχει στο μεμονωμένο άτομο δυνατότητες ελιγμών, συγκαλύψεων και κατασκευής της εικόνας του προς τους άλλους, που δεν θα ήταν δυνατόν να γίνει στα πλαίσια της δυσκίνητης και άκαμπτης τσιγγάνικης μάζας. Όνειρο ορισμένων είναι να εγκατασταθούν μέσα στην πόλη της Κομοτηνής, ώστε να μην είναι δυνατός ο χαρακτηρισμός τους ως Τσιγγάνων με βάση τη γεωγραφική αναφορά (τόπος κατοικίας Ήφαιστος). Όταν τα τελευταία χρόνια οι οδοί του Ηφαιστού ονοματοδοτήθηκαν, πολλοί νέοι στις συναλλαγές με τις δημόσιες υπηρεσίες, με τις τράπεζες κλπ αποφεύγουν πλέον να μνημονεύουν το οικισμό καταγωγής, παρά δηλώνουν μόνο την οδό και τον αριθμό της κατοικίας τους, δίνοντας έτσι την αίσθηση ότι ζουν σε μια οποιαδήποτε οδό της πόλης. Οι Αδριανουπολίτες είναι λιγότερο τυχεροί, διότι οι υποτυπώδεις δρόμοι του οικισμού τους δεν έχουν ονοματοδοτηθεί και ο μόνος προσδιορισμός παραμένει το «τέρμα οδού Αδριανουπόλεως», που «προδίδει» στη στιγμή την εθνικία καταγωγή του δηλούντος! Η κακή σχέση με τον πολιτισμικό τους εαυτό και όλες οι στρεβλώσεις που αναδύονται στη διαδικασία της δημόσιας προβολής του, ενσωματώνουν και αντανακλούν βαθιές ιστορικά και κοινωνικά καταπιεστικές σχέσεις. Η τσιγγάνικη ματιά στον «εαυτό» και τους «άλλους», όσο και αν χρησιμοποιεί την εθνική ρητορία και το εθνικό λεξιλόγιο, είναι βαθύτατα κοινωνική. Ο αυτοπροσδιορισμός ως *Τούρκοι* είναι ιδιότυπος και από την άποψη ότι - όπως και προηγούμενα τονίστηκε - δεν καθορίζει απλά *το τι είναι κάποιος*, αλλά συχνότερα το έμμεσο μήνυμα που μεταφέρει ο όρος είναι *το τι δεν είναι* ο αυτοπροσδιοριζόμενος. Ενδιαφέρεται περισσότερο να τονίσει ότι δεν είναι Τσιγγάνος και λιγότερο ότι είναι *Τούρκος*.

Ορισμένοι Ρομά, όταν πλέον μιλούν για τον εαυτό τους, τον περιγράφουν με όρους και σχήματα σκέψης που τους διδάξε ο τουρκικός εθνικισμός (η τουρκική ελίτ, η θρησκεία, το μειονοτικό σχολείο, τα τουρκικά Μ.Μ.Ε. κλπ). Πρόκειται για μια τυποποιημένη και προβλέψιμη διαδικασία αυτοαναφοράς, που δεν μπορεί παρά να αποκαλύπτει την πηγή που την επέβαλε σε όλες τις μη τουρκικές εθνοτικές ομάδες. Αυτό σαφώς αποτελεί δείγμα συνειδησιακού «εκτουρκισμού». Η αντίφαση της πολιτισμικής πραγματικότητας των Τσιγγάνων και του ιδεατού τουρκικού προτύπου που προβάλλουν παρόμοιες περιγραφές, αποκρύπτεται μάλλον με άκομψο τρόπο από τους περιγράφοντες, οι οποίοι επιθυμούν να περιβάλλουν την πραγματικότητα με αυτό που οι ίδιοι επιθυμούν να φαίνεται ότι είναι. Οι κατασκευές αυτές έχουν ένα βαθύτατο ανθρωπολογικό χαρακτήρα, αντανακλούν πολύπλοκες διαδικασίες και δεν μπορούν να προσεγγιστούν επιφανειακά με όρους τρέχουσας πολιτικής, όπως για παράδειγμα ως δικαίωμα στον αυτοπροσδιορισμό.

Η ανάλυση των εν λόγω κατασκευών συμβάλλει στη βαθύτερη κατανόηση της πραγματικότητας με σαφείς επιπτώσεις στον τρόπο που αντιμετωπίζουμε τα πράγματα, διότι μία επιφανειακή προσέγγιση της δηλούμενης ως *τουρκικής* ταυτότητας, εάν περιοριστεί σε ένα στενά εθνικό ή εθνικιστικό επίπεδο, δεν μας βοηθά στο να διαγνώσουμε τη βαθύτερη κοινωνική ανισότητα και την αγωνία εξίσωσης που περικλείει η δήλωση «είμαι Τούρκος». Διαστρέβλωση της πραγματικότητας αποτελούν τόσο η αρνητική υποδοχή του όρου από την ελληνική κοινωνία (η οποία τον εννοιολογεί μηχανιστικά ως εκτουρκισμό), όσο και η πανηγυρική αποδοχή του από τον τουρκικό εθνικισμό, ο οποίος νιώθει να εκπληρώνεται το όραμα για την βίαιη ομογενοποίηση της μειονότητας, ανεξάρτητα από τις κοινωνικές παραμέτρους.

Στον δημόσιο και κοινό λόγο των κατοίκων του Ηφαιστού έχει κωδικοποιηθεί μια σειρά επιχειρημάτων, τα οποία εκτιμούν ότι τεκμηριώνουν τους ισχυρισμούς τους, όσον αφορά τη διαφορά τους από τους Αδριανουπολίτες. Συνήθως γίνεται επιλογή κριτηρίων γλωσσικών (*αυτοί μιλούν γύφτικα, ενώ εμείς δεν τα ξέρουμε*), οικιστικών

(αυτοί ζουν σε τσαντήρια, ενώ εμείς έχουμε σπίτια), θρησκευτικών-εκπαιδευτικών (αυτοί δεν έχουν ούτε τζαμί, ούτε σχολείο, ενώ εμείς έχουμε και τζαμί και σχολείο), οικονομικών (αυτοί είναι πάμφτωχοι), τα οποία τους εντάσσουν μεταξύ των εγκατεστημένων πληθυσμών και όχι στους νομάδες. Εν τούτοις, σε ένα πλήθος κοινωνικών και άλλων εκδηλώσεων δεν θα ενοχληθούν, εάν παραβρεθούν μαζί (πχ στα γλέντια για το μπαϊράμι ή στους γάμους), αλλά και στις εργασίες (αγροτικές, αχθοφόροι κλπ).

Μία κωδικοποίηση των επιχειρημάτων που χρησιμοποιεί η τουρκίζουσα μερίδα των κατοίκων του Ηφαιστού, είναι η ακόλουθη:

Είμαστε Τούρκοι, γιατί:

-Έχουμε την ίδια θρησκεία.

-Έχουμε τα ίδια ονόματα.

-Με τον χότζα πάμε στο νεκροταφείο.

-Έχουμε τζαμί.

Είναι εντυπωσιακή η βαρύτητα που δίδεται στη θρησκεία, η οποία επί αιώνες υπήρξε το κορυφαίο στοιχείο συλλογικού αυτοπροσδιορισμού. Επίσης η απουσία της τουρκικής στην κορυφή της επιχειρηματολογίας υποδηλώνει το ρόλο της γενικά ως *lingua franca* της οθωμανικής περιόδου και όχι στενά ως τη γλώσσα μιας εθνικής/εθνοτικής ομάδας. Αντίστοιχα και σήμερα, όποιος μιλάει αγγλικά (ακόμα και ως μητρική γλώσσα), δεν σημαίνει ότι είναι Άγγλος. Όμως, οι νεότερες τσιγγάνικες γενιές ανατρέπουν αυτή την αύρα της - οθωμανικής - υπερ-εθνοτικής γλώσσας και με την επίδραση του μειονοτικού σχολείου σταδιακά αναβιβάζουν τη γλώσσα ως εθνοτικό δείκτη, στις πρώτες θέσεις της επιχειρηματολογίας περί του τουρκισμού τους. Όπως και στην πρώην αποικιακή Αφρική «η γλώσσα είναι το πιο χαρακτηριστικό στοιχείο για να ανήκει ή να νομίζει κανείς πως ανήκει στην τοπική ελίτ» (Beti 1987:106).

Η επιχειρηματολογία της ίδιας μερίδας με την οποία τεκμηριώνεται η διαφορά τους, από τους κατοίκους της Αδριανουπόλεως, έχει ως εξής:

-Εκείνοι ζουν σε λαμαρίνες και τσαντήρια.

-Δεν έχουν τζαμί.

-Δεν έχουν σχολείο.

-Δεν έχουν σταθερό σπίτι.

-Εκείνοι είναι Τσιγγάνοι, εμείς είμαστε Τούρκοι.

Για να ενισχύσουν μάλιστα την εικόνα των Αδριανουπολιτών ως μη εχόντων σταθερή στέγη, δεν διστάζουν να τους εξομοιώνουν με τους χριστιανούς σκηνίτες (πλέον επωχούμενους σε φορτηγά), οι οποίοι κατά καιρούς εμφανίζονται στην περιοχή προερχόμενοι από τη νότια Ελλάδα (πωλητές πατάτας, πλαστικών καρεκλών κλπ).

Οι τουρκίζοντες με το κοινωνικό κύρος που τους χαρίζει η ταυτότητα *Τούρκος*, και με την αίσθηση ανωτερότητας που νιώθουν, αντιγράφουν συμπεριφορές νοηματοδοτημένες ως τουρκικές: συχνές επισκέψεις στο τζαμί, κοινωνικός συγχρωτισμός με *Τούρκους* της Κομοτηνής, παρακολούθηση τουρκικής τηλεόρασης, ανάγνωση τουρκόφωνων εντύπων της Κομοτηνής, επισκέψεις σε *τουρκικά* καφενεία, ιδεολογική αφομοίωση θέσεων του τουρκικού εθνικισμού, επιδίωξη καλής γνώσης των εξελίξεων της τουρκικής κοινωνικής και πολιτικής ζωής κλπ

Το θέμα του ετερο-προσδιορισμού παίρνει πλέον πολιτικές και ηθικές διαστάσεις, τόσο στη ρέουσα καθημερινή πολιτική πραγματικότητα όσο και στον επιστημονικό λόγο. Διατυπώνονται απόψεις, σύμφωνα με τις οποίες δεν πρέπει οι άλλοι να επιμένουν να τους ετεροπροσδιορίζουν ως Τσιγγάνους, από τη στιγμή που οι ίδιοι «θέλουν να δηλώνουν *Τούρκοι*». Η συγκεκριμένη θέση έχει σαφώς γενικευτικό χαρακτήρα, διότι ένα μόνο κυμαινόμενο ανά οικισμό ποσοστό θέλει να

αυτοπροσδιορίζεται ως *Τούρκοι*. Η χρήση του ενεστώτα «θέλει» παραπέμπει στο γεγονός ότι η δυνατότητα εκ μέρους των ιδεολογικά εξουσιαζομένων (Τσιγγάνων) να αυτοπροσδιορίζονται με τις ταυτότητες των εξουσιαστών (Τούρκων), είναι μια πολύ πρόσφατη εξέλιξη, της περιόδου κατά την οποία ο τουρκικός εθνικισμός συνάντησε την επιθυμία των Τσιγγάνων να διαφύγουν - συχνά με οποιοδήποτε τίμημα - από το κοινωνικό περιθώριο. Στην συγκεκριμένη περίπτωση οι ουσιοκρατικές προσεγγίσεις αναφέρονται στην τσιγγάνικη «πραγματικότητα» ή στην προσδοκία της μερίδας εκείνης των Τσιγγάνων που επιθυμεί να ανακατασκευάσει τις συλλογικές αναπαραστάσεις που έχουν οι άλλοι για αυτούς; Εάν στόχος της επιστημονικής έρευνας είναι η συμβολή στην καλύτερη κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας, τότε ποια στάση θα εξυπηρετούσε καλύτερα τους σκοπούς αυτούς; Η αποδοχή των εξουσιαστικών κατασκευών ή η κριτική ανάλυσή τους και η διαμόρφωση ενός ελεύθερου πεδίου επιλογών;

Σταδιακά νέα στερεότυπα επιβάλλονται στον επιστημονικό χώρο από αναλύσεις που ναι μεν χρησιμοποιούν μοντέρνα εργαλεία προσέγγισης, αλλά εν τούτοις κατασκευάζουν μια άλλη εκδοχή της «πραγματικότητας». Περιορίζουν τον οπτικό και αναλυτικό ορίζοντα και εγκλωβίζονται σε μία μάλλον ολιγοδιάστατη συγχρονική ανάλυση, όπου οι προσεγγίσεις αναδιατάσσουν πραγματικότητες και παρακάμπτουν μακρόχρονες κοινωνικές και ιστορικές διαδικασίες, που διαμόρφωσαν τη σημερινή εθνική «τάξη» στη Θράκη. Σε τέτοιου είδους αναλύσεις ο ρόλος του τουρκικού εθνικισμού στη διαμόρφωση εθνικής συνείδησης, όχι μόνο στους μουσουλμανικούς πληθυσμούς της ελληνικής Θράκης, αλλά και των υπολοίπων χωρών της Χερσονήσου του Αίμου, παρουσιάζεται υποβαθμισμένος ή και ανύπαρκτος.

Παρόμοιας λογικής είναι η άποψη ότι η επιμονή του ετεροπροσδιορισμού τους ως Τσιγγάνων, δημιουργεί ανακλαστικές αντιδράσεις στους ίδιους και ουσιαστικά τους ωθεί πιο κοντά στην τουρκική ιδέα. Η άποψη πολιτικά είναι εν μέρει ορθή, μια και για τους τουρκίζοντες Τσιγγάνους η αμφισβήτηση του τουρκισμού προέρχεται από την ελληνική πλευρά και άρα πιστεύουν ότι η επιβεβαίωση του τουρκισμού πάλι από εκεί θα πρέπει να παγώσει. Σε αυτό το επίπεδο η χριστιανική πλειοψηφία αποκτά αντιθετικό χαρακτήρα.

Σύμφωνα με την ίδια άποψη οι διανοούμενοι πρέπει να «σέβονται» το δικαίωμα του αυτοπροσδιορισμού. Τα ερωτήματα που προκύπτουν από μια τέτοια θέση είναι πολλά. Ποια άποψη τελικά εκφράζει τον «αυθεντικό» αυτοπροσδιορισμό και κάτω από ποιες συνθήκες εκδηλώνεται; Επηρεάζεται από τις εκάστοτε πολιτικές συγκυρίες και με ποιο τρόπο; Είναι το πολιτικό πλαίσιο και οι συνθήκες ώριμες μέσα στον μειονοτικό μουσουλμανικό χώρο, ώστε να μπορούν ελεύθερα να διατυπωθούν και να εκδηλωθούν οι βαθύτερες επιθυμίες των ανθρώπων;

Όταν το τσιγγάνικο κίνημα διατύπωσε την αντιθετική άποψη *είμαστε Τσιγγάνοι*, κινητοποιήθηκε όλος ο τουρκικός εθνικιστικός μηχανισμός για να το συνθλίψει, με μεθόδους εξώχως αντιδημοκρατικές. Τελικά ποιού δικαίωμα πρέπει να γίνει σεβαστό, του εθνικισμού να τους ετεροπροσδιορίζει δημόσια και θορυβωδώς ως Τούρκους, ή αυτών που τρομαγμένοι και βουβοί αισθάνονται Τσιγγάνοι;

Ο «ετεροπροσδιοριστικός αυτοπροσδιορισμός» *είμαστε Τούρκοι* είναι προϊόν βαθύτατου φόβου μέσα σε ένα περιβάλλον ψυχικής βίας και καταναγκασμών του παρόντος και του παρελθόντος. Διαπιστώνουμε μάλιστα ότι προοδευτικά η χρήση του όρου Τσιγγάνος αλλά και Πομάκος «ποινικοποιείται», τόσο στον καθημερινό, όσο και στον επιστημονικό λόγο.

Εκφράστηκε ακόμη η άποψη ότι γραπτά ερωτηματολόγια θα μπορούσαν να διαγνώσουν το φρόνημα των Ρομά! Τα τυποποιημένα ερωτηματολόγια ούτως ή άλλως βασίζονται στο συμπεριφοριστικό σχήμα «ερέθισμα-αντίδραση» και αυτό που

καταγράφουν συνθήως, σε ζητήματα που αφορούν αντιλήψεις και ιδέες, δεν είναι μία αυθόρμητη και πηγαία απάντηση, αλλά την φιλτραρισμένη αντίληψη του «κοινώς αποδεκτού» στο δημόσιο λόγο. Όταν οι εκπρόσωποι της τουρκικής ιδέας στη Θράκη προβάλλουν το επιχείρημα ότι θα έπρεπε να γίνει ένα δημοψήφισμα, για να καταγραφεί η εθνικότητα των «Τσιγγάνων» της Θράκης («οι οποίοι είναι όλοι *Τούρκοι*»), έχουν κατά του αυτή την τυποποιημένη ψυχολογική αντίδραση των παραδοσιακών κοινοτήτων των Τσιγγάνων, οι οποίες πολύ δύσκολα θα δήλωναν επίσημα μια ταυτότητα στιγματισμένη κοινωνικά. Η ίδια ταυτότητα ήταν αιτία άπειρων διωγμών στους περασμένους αιώνες. Κάθε ερώτηση που σχετίζεται με επίμαχες ιδιαιτερότητες μιας ομάδας, ενεργοποιεί την καχυποψία και το φόβο, που με τη σειρά τους οδηγούν στην απόκρυψη ή την παραποίηση της πραγματικότητας.

Η μηχανική εκφώνηση ενός μοντέρνου εθνωνύμου (π.χ. Τούρκος) από ένα συνθήως αγράμματο Τσιγγάνο δεν αποτελεί για τον ίδιο άσκηση του δικαιώματος του αυτοπροσδιορισμού, αλλά περισσότερο μια «υποχρέωση» στην οποία τον υποβάλλουν οι άλλοι, αυτοί οι οποίοι του ζητούν να αυτοπροσδιοριστεί εκών άκων, με εθνικά κριτήρια. Μικρή ψυχική σχέση τον συνδέει με ό,τι στους άλλους περιβάλλεται από έντονα συναισθήματα. Ως τέτοια, η δήλωση αυτοπροσδιορισμού έχει πολύ μικρή διαγνωστική αξία για την ασφαλή εξαγωγή συμπερασμάτων - ή διαφορετικά η μη εθνοκεντρική του στάση αποτελεί μία συνισταμένη της τσιγγάνικης ιδιαιτερότητας, που δεν ενσωματώθηκε ακόμη στον σύγχρονο κόσμο των εθνικών ταυτοτήτων και κατά συνέπεια κανένα ερωτηματολόγιο ή δημοψήφισμα δεν ανταποκρίνεται στη δική του «αλήθεια». Όπως πολύ εύστοχα διατύπωσε Ρομ από τον Ήφαιστο (Δεκ. 2004): «*Τι με νοιάζει εμένα; Εγώ τους ρωτάω τι είναι; Αν δεν μου αρέσει η μπάλα, γιατί με ρωτάνε τι ομάδα είμαι;*» Παρόμοιες στάσεις σε μεγαλύτερο ποσοστό καταγράφηκαν σε Τσιγγάνους του κεντρικού και βόρειου Έβρου, οι οποίοι έμειναν μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1990 αρκετά μακριά από την ιδεολογική επιρροή των κεμαλικών μηχανισμών που δρούσαν στην υπόλοιπη Θράκη. Από τα στοιχεία της έρευνας μπορούμε να υποθέσουμε βάσιμα ότι ανάλογη στάση είχαν και οι Τσιγγάνοι των νομών Ροδόπης και Ξάνθης μέχρι και τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Στη συνέχεια η ιδεολογική διείσδυση των κεμαλικών μηχανισμών πίεσε προς την αποδοχή της τουρκικής ταυτότητας.

Αυτό που αναδεικνύεται είναι ότι η «εθνική» ένταξη των Τσιγγάνων στην τουρκική ομάδα, δεν είναι το αντίστοιχο μιας εθελοντικής συμμετοχής σε οποιαδήποτε ένωση ή μεμονωμένη ομάδα. Είναι αντίθετα μια διαδικασία πολιτικά υποκινούμενη και θεσμικά υποστηριζόμενη από τη μειονοτική εκπαίδευση, την εθνικοποιημένη θρησκεία και από τον ίδιο τον τουρκικό εθνικισμό.

Η ιδεολογική σύγχυση, η αντιφατικότητα και η ατελής ένταξη στο χώρο των εθνικών ταυτοτήτων των κυρίαρχων ομάδων αποτυπώνεται με πολύ χαρακτηριστικό τρόπο στις απαντήσεις των Τσιγγάνων που μετανάστευσαν στην Αθήνα: «*Εμείς είμαστε μωαμεθανοί...Είμαι γύφτος, άλλη ράτσα...Είμαστε Έλληνες, όμως μωαμεθανοί, όχι μουσουλμάνοι...Αν ήμασταν μουσουλμάνοι, θα πολεμούσαμε στην Τουρκία*» ή «*Εγώ νοιώθω Έλληνας, γιατί, κακά τα ψέματα, εκεί που ζεις και μεγαλώνεις είναι η πατρίδα σου...κάνουμε παιδιά για να μεγαλώσουμε την Ελλάδα...*» ή αλλιώς στο ίδιο πλαίσιο συνεντεύξεων «*Εγώ, κοπέλα μου, είμαι τουρκάλα...μπαλκαντζιά...*» (Κανταράκη 2005). Οι δύο πρώτες απαντήσεις συμπυκνώνουν με χαρακτηριστικό τρόπο την πρόσληψη των εθνικών ταυτοτήτων από τους ερωτώμενους, μέσα από τα αντιθετικά σχήματα Έλληνας-Τούρκος, σε ένα υπόβαθρο σχέσεων, όπου ο πόλεμος, ρητά στην πρώτη απάντηση και με υπονοούμενο τρόπο στη δεύτερη, ως δυνητική και ακραία έκφραση της εθνικής σύγκρουσης, διακρίνει τους «δικούς μας» από τους «άλλους». Η διάκριση του θρησκευτικού αυτοπροσδιορισμού *μωαμεθανός* από το *μουσουλμάνος*

έχει τις ρίζες του στην περίοδο της σύγκρουσης παλαιομουσουλμάνων και κεμαλικών στη Θράκη, όπου ο όρος *μουσουλμάνος* ιδεολογικά αντανakλούσε περισσότερο την εθνικοποιημένη-κεμαλική θρησκευτικότητα. Άλλωστε και στις ταυτότητες των μουσουλμάνων της Θράκης, όταν αναγραφόταν το θρήσκευμα, ανέγραφε *Μωαμεθανός*. Η τρίτη απάντηση είναι προϊόν ιδιότυπης ζευξης τουρκικής («είμαι τουρκάλα») και τσιγγάνικης ταυτότητας («μπαλκαντζία») είναι ονομασία τσιγγάνικης ομάδας του Δροσερού Ξάνθης)!

6.8 «Είμαστε μουσουλμάνοι»

Το σύγχρονο «τσιγγάνικο ισλάμ» χαρακτηρίζεται ακόμη από την επιβίωση ισχυρών «οθωμανικών» χαρακτηριστικών, χωρίς να υποφέρει από την εθνικοποίηση και την πολιτικοποίηση που υπέστη στην Τουρκία (Γεώργιας-Καραμπελιάς 1997), αλλά και στις άλλες εθνοτικές μουσουλμανικές ομάδες της Θράκης.

Ο θρησκευτικός αυτοπροσδιορισμός σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο διατηρεί ισχυρές αναμνήσεις της οθωμανικής περιόδου, τότε που όλοι οι μουσουλμάνοι της περιοχής ανεξαρτήτως καταγωγής στο ερώτημα «*τί είσαι;*», δήλωναν «*δόξα τω θεώ είμαι μουσουλμάνος*» (για ανάλογες πραγματικότητες μεταξύ των ορθοδόξων βλ. Κονόρτας 2000:169 κ.εξ.).

Οι Τσιγγάνοι στην περιοχή δεν αντιλαμβάνονταν τον εαυτό τους ως τμήμα των αντιθέσεων των κυρίαρχων ομάδων. Γι' αυτούς ήταν μια ξένη υπόθεση. Το περιθώριο που βίωναν, ήταν έξω από αυτή τη πραγματικότητα, είχε τις δικές του λογικές και κυρίως τις δικές του ανάγκες, με πρώτη αυτήν της επιβίωσης. Στη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας ήταν έξω από τα συστήματα του ισλαμικού/κυρίαρχου και χριστιανικού/υποταγμένου μύλλετ. Μπορεί οι Οθωμανοί να τους φορολογούσαν με βάση το θρήσκευμα, εν τούτοις στις απογραφές και στην καθημερινή πράξη τους αντιμετώπιζαν συνήθως ως ξεχωριστή πληθυσμιακή κατηγορία.

Αυτή η ιστορική κληρονομιά βαραίνει ακόμα στη συλλογική τους συνείδηση και γι' αυτό πολλοί αρνούνται να ενταχθούν στη λογική της ελληνοτουρκικής αντιπαράθεσης δηλώνοντας απλά μουσουλμάνοι. Πρόκειται για στάση με βαθιές ρίζες στο ιστορικό παρελθόν και όχι για απλή και εκ των υστέρων «αδιαφορία» στις εθνικές εξελίξεις. Είναι ταυτόχρονα μια στάση σιωπής και παθητικής αντίστασης στις πιέσεις των εθνικών ιδεών. Είναι οπωσδήποτε μια πολιτική επιλογή, η οποία προωθεί συνειδητά την παραχώρηση μέρους της πρωτογενούς αφοσίωσης από την (τσιγγάνικη) ομάδα προς το ισλάμ. Επομένως, δεν είναι αυτή καθ' εαυτή η βαρύτητα της θρησκείας που τους ωθεί να αυτοπροσδιορίζονται έτσι, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση των Πομάκων, όπου το θρησκευτικό στοιχείο ως συστατικό της ταυτότητάς τους έχει παράδοση ισχυρής προσήλωσης στο ισλάμ.

Διαμορφώνεται σταδιακά μια συλλογική «θρησκευτική-πολιτική» ταυτότητα, χωρίς να αυτοπροσδιορίζεται ως «τσιγγάνικη», «τουρκική» ή «ελληνική», αφήνοντας σε εκκρεμότητα το ζήτημα της εθνικής της μετάλλαξης, γεγονός που της δίνει «διαπραγματευτική ισχύ» και δυνατότητες ελιγμών. Ο χρόνος που κερδίζει η ομάδα θα βοηθήσει να έχει μια σαφέστερη εικόνα της αποκρυστάλλωσης των εθνικών ισορροπιών στο μέλλον. Ταυτόχρονα εξασφαλίζει στον χρήστη μία θέση σχετικά ίσων αποστάσεων από τις δύο αντιπαρατιθέμενες πλευρές, αφού με την ουδετερότητά του εξισορροπεί τις αντιτιθέμενες δυνάμεις που ασκούν πιέσεις πάνω στους Ρομά. Υποδηλώνει μια σαφή διάθεση εξόδου από το συγκρουσιακό περιβάλλον της περιοχής και σε αρκετές περιπτώσεις μια διακριτική, αλλά σαφή προσήλωση στις «επιθυμίες» του ελληνικού κράτους.

Όσο και αν οι θρησκευτικοί αυτοπροσδιορισμοί είναι ταυτισμένοι με το παρελθόν και την ιδεολογική ακαμψία του, στην περίπτωση των Ρομά της Θράκης το «είμαι μουσουλμάνος» είναι ευέλικτο και δίνει μία νέα μορφή πολιτικής συνειδητότητας. Ως όρος εμφανίζεται να υστερεί σε φόρτιση και σε διεκδικητικές προεκτάσεις εθνικού χαρακτήρα. Υποδηλώνει μια στάση «εθνικής ουδετερότητας» και πολιτικής αδρανοποίησης του ατόμου που τον χρησιμοποιεί. Έχει το πρόσθετο πλεονέκτημα της θεσμικής αναγνώρισης, αφού συνάδει με την επίσημη θέση του ελληνικού κράτους για τον χαρακτηρισμό της μειονότητας από τη Συνθήκη της Λωζάνης, ως μουσουλμανικής. Παράλληλα η αναγραφή στην ταυτότητα (παλαιάς εκδόσεως) του όρου «Μωαμεθανός» καθίσταται κορυφαίο νομιμοποιητικό επιχείρημα, για όσους αυτοπροσδιορίζονται ως «μουσουλμάνου».

Η επίκληση του θρησκευτικού στοιχείου ως πρωταρχικού στον αυτοπροσδιορισμό, δεν ενοχλεί την ελληνική πλευρά, διότι δεν αμφισβήτησε ποτέ τη σημερινή θρησκευτική πραγματικότητα και ταυτόχρονα εξοβελίζει τυχόν αυτοπροσδιορισμό ως «Τούρκων», ο οποίος θα μπορούσε να αξιοποιηθεί πολιτικά από την τουρκική πλευρά. Ταυτόχρονα προκαλεί τη μικρότερη δυνατή αντίδραση της τουρκικής πλευράς, η οποία νιώθει ως απειλή για τα σχέδια εκτουρκισμού της μειονότητας το «τσιγγάνικο κίνημα» στη Θράκη. Είναι προφανές ότι το άτομο που αυτοπροσδιορίζεται ως μουσουλμάνος και επικεντρώνεται στη θρησκευτική του πίστη, κρατά κάποια απόσταση από την «τσιγγάνικη ταυτότητα», γεγονός που ικανοποιεί την τουρκική πλευρά, η οποία και ελπίζει ότι ευκολότερα θα μεταλλαχθεί σε «εθνική» (τουρκική) η θρησκευτική πτυχή της ταυτότητας, παρά η εθνοτική (τσιγγάνικη). Άλλωστε σύμφωνα με το ισλάμ «όλοι οι μουσουλμάνοι είναι αδέρφια» και άρα από αυτήν την οπτική γωνία «Τούρκοι και Τσιγγάνοι είναι αδέρφια». Γενικά και η ελληνική και η τουρκική πλευρά για διαφορετικούς λόγους η κάθε μια, αισθάνονται ασφαλείς από τη χρήση του αυτοπροσδιορισμού «μουσουλμάνος».

Δυναμικότερη έκφανση του αυτοπροσδιορισμού με σαφές όμως πολιτικό περιεχόμενο και προτίμηση προς την ελληνική πλευρά είναι το «έλληνας μουσουλμάνος», που θεμελιώνεται στην ισχυρή διάθεση ενσωμάτωσης στην ελληνική κοινωνία και νομιμοποιείται με εκφράσεις όπως *«η Ελλάδα είναι η πατρίδα μας, αφού εδώ γεννήθηκαμε και εδώ θα πεθάνουμε»*.

Ο όρος «έλληνας μουσουλμάνου» ενσωματώθηκε στον τίτλο του συλλόγου «Εκπολιτιστικός Μορφωτικός Σύλλογος Ελλήνων Μουσουλμάνων Νοτίου Ελλάδος» (με μέλη μετανάστες κυρίως από τον Ήφαιστο), στον «Πολιτιστικό Σύλλογο Ελλήνων Μουσουλμάνων Ηφαιστου ο Μέγας Αλέξανδρος», καθώς και στον πολιτικό λόγο αρκετών Ρομά της ελληνικής Θράκης.

7. ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄ : Εθνικισμός

7.1 Στη δίνη του εθνικισμού

Μία από τις βασικές υποθέσεις εργασίας είναι ότι οι νέες υπό διαμόρφωση ταυτότητες δεν αντανακλούν μια διαδικασία ελεύθερης ανάγνωσης του κόσμου, αλλά βίαιες πολιτικά και θεσμικά διαδικασίες, που υποχρεώνουν σε συγκεκριμένους-καταναγκαστικούς τρόπους πρόσληψης της πραγματικότητας. Παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον οι «κατασκευαστικές» δυνάμεις και τα κανάλια μέσα από τα οποία εκδηλώνονται. Ειδικότερα, αν θεωρήσουμε ότι δύο «αντίπαλες» εθνικές ιδέες (τουρκική, ελληνική) επιδεικνύουν ενδιαφέρον για το αποτέλεσμα των υπο διαμόρφωση ταυτοτήτων, τότε θα πρέπει να εξετάσουμε ξεχωριστά, αλλά και συγκριτικά με ποιο τρόπο εκδηλώνουν το ενδιαφέρον τους, τις πρακτικές που ακολουθούν, τις δυνατότητες και την έκταση παρέμβασης της κάθε μιας.

Μια πρώτη εκτίμηση βασισμένη στο εμπειρικό υλικό είναι ότι πέρα από την πληθώρα των αλληλοαναιρούμενων εκλαϊκευμένων αναλύσεων ή σε επιστημονικές προσεγγίσεις κοινωνιολογικού και ανθρωπολογικού χαρακτήρα που πραγματοποιήθηκαν την τελευταία δεκαετία από Έλληνες δημοσιογράφους και επιστήμονες, η τουρκική εθνική ιδέα φαίνεται να απολαμβάνει μια ιδιότυπη ασυλία και να διαφεύγει του ουσιαστικού ερευνητικού ενδιαφέροντος, παρά το γεγονός ότι, όπως αναδεικνύεται στην παρούσα έρευνα, είναι κορυφαίος παράγων στη διαμόρφωση των νέων «κατασκευών». Οι αναλύσεις αυτές (με έντονη πολιτική φόρτιση) εστιάζουν κυρίως στην ελληνική εθνική ιδέα, υπονομεύοντας έτσι την συνολική ανάγνωση της πραγματικότητας. Στις ίδιες μονόπλευρες λογικές εδράζεται και η αντιμετώπιση των αυτοπροσδιορισμών, η οποία γίνεται μάλλον με τρέχοντα πολιτικά κριτήρια παρά με επιστημονικούς όρους. Ο αυτοπροσδιορισμός των Τσιγγάνων ως *Τούρκων* αντιμετωπίζεται ως μια «φυσιολογική» και «αναμενόμενη» δήλωση, η οποία μάλιστα καλύπτεται νομικά από διεθνείς συμβάσεις, ενώ στους αυτοπροσδιορισμούς ως *Έλλήνων* προτάσσεται ένα ολόκληρο θεωρητικό και ερμηνευτικό οπλοστάσιο, για να αναλυθεί το ζήτημα υπό το πρίσμα των θεωριών κατασκευής, με ασύμμετρη έμφαση στην ελληνική εθνική ιδέα, σαν η αντίστοιχη τουρκική να ήταν αμέτοχη στην όλη διαδικασία. Πέρα από ενστάσεις πολιτικού ή άλλου χαρακτήρα, προκύπτει μια σοβαρή επιστημονική μονομέρεια και άγνοια, η οποία με τη σειρά της «κατασκευάζει» μια νέα επιστημονική, αλλά και πολιτική πραγματικότητα. Οι Τσιγγάνοι και οι Πομάκοι συνεχίζουν να ταλαιπωρούνται στη σύγχρονη εποχή, όχι μόνο ως εθνότητες, αλλά και ως ερευνητικά αντικείμενα. Η αντιπαράθεση γύρω από αυτούς μετατοπίζεται από το εθνικό στο επιστημονικό πεδίο.

Στόχος της επισήμανσης δεν είναι να αμβλυνθεί η σημασία του ελληνικού παράγοντα, αλλά να διευρυνθεί το οπτικό πεδίο της έρευνας. Εξάλλου δεν διαφεύγει της προσοχής ούτε της παρούσας προσέγγισης ότι τα ζητήματα ταυτοτήτων είναι σύνθετα και συχνά οι επιστημονικές θέσεις φέρουν έντονο ιδεολογικό φορτίο. Εκ προοιμίου γίνεται αποδεκτό ότι οι ίδιες οι θεωρίες είναι εγκλωβισμένες στο πολιτισμικό σύστημα μέσα στο οποίο παράγονται.

Η έρευνα δεν έχει ως στόχο να μελετήσει την ουσία ενός εθνικισμού (κεμαλικού), αλλά να διερευνήσει την ιδιαίτερη σχέση του με την εθνοτική ομάδα των μουσουλμάνων Ρομά της Θράκης. Ενδιαφέρεται για τη ρητορική και το λεξιλόγιο, τις προσαρμογές, τις ελαστικότητες και τις τακτικές που ακολουθεί προκειμένου να

επιτευχθούν οι πολιτικοί του στόχοι. Ο εθνικισμός συχνά είναι καλά καλυμμένος κάτω από αιτιάσεις-πραγματικές ή φανταστικές- κατά του ελληνικού κράτους. Η βαθύτερη ανάλυση των τσιγγάνικων μικρο-κοινωνιών της Θράκης οδηγεί στην απόδοση αιτιακής ή έστω προσδιοριστικής ευθύνης στον υπό έρευνα παράγοντα, σε σχέση με τις πραγματικότητες που διαμορφώνει.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο εκμοντερνισμός της ρητορικής, λόγω της προσαρμογής στις αλλαγές της κοινωνίας και των διεθνών συνθηκών από τις αρχές της δεκαετίας του 1990. Άλλωστε, στο παρελθόν πολύ συχνά εθνικισμοί, κινήματα και εθνικά κόμματα φόρεσαν τον μοντέρνο τότε μανδύα της κοινωνικής επανάστασης και του μαρξισμού, προκειμένου να αυξήσουν την επιρροή και την εμβέλειά τους, όπως για παράδειγμα στην Ουαλία, στη χώρα των Βάσκων, στη Φλάνδρα και αλλού (Hobsbawm 1994:178).

Η ιστορία μέσα σε ένα αιώνα ανέτρεψε το τοπίο και οι Οθωμανοί-Τούρκοι από αφέντες-εκμεταλλευτές των Τσιγγάνων μάχονται πλέον για την έστω «συμβολική» πολιτική ενσωμάτωση των χθεσινών υποτακτικών στην ομάδα τους. Όσο και αν η εξίσωση *Τούρκων* και *Τσιγγάνων* ενοχλεί τα ρατσιστικά αισθήματα των ακραίων εθνικιστών, αυτά υποχωρούν εμπρός στην εξυπηρέτηση των πολιτικών τους στόχων.

Ο τουρκικός εθνικισμός δεν είναι μόνο ιδεολογική, αλλά και πολιτική δύναμη. Η συνήθης ικανότητά του να κινητοποιεί υπέρ των θέσεών του την πλειοψηφία του μειονοτικού πληθυσμού σε όλα τα επίπεδα στις φάσεις των εκλογικών διαδικασιών, του δίνει ισχύ, την οποία οι ελληνικές πολιτικές δυνάμεις δεν είναι διατεθειμένοι να αγνοήσουν. Οι σχεδιασμοί όλων των κομμάτων σε ό,τι αφορά τη Θράκη, καταστρώνονται έχοντας υπόψιν αυτό που με πολλή αοριστία ονομάζουν «μειονοτική ψήφο». Η διαπλοκή του τουρκικού εθνικισμού με το πελατειακό σύστημα τοπικά, πολλαπλασιάζει συχνά τα επίπεδα ανοχής που απολαμβάνει από το ελληνικό πολιτικό σύστημα, αλλά και μεγιστοποιεί την αποτελεσματική προώθηση των θέσεών του μέσα σε αυτό (για τη γενικότερη μειονοτική εκλογική συμπεριφορά βλ. ενδεικτικά Δώδος 1994:25 και ειδικότερα για τους Τσιγγάνους βλ. Μαραντζίδης-Μαυρομμάτης 1999).

Είναι χαρακτηριστικό ότι δεν δυσκολεύεται να εναλλάσσει τα δύο πρόσωπα του Ιανού, ώστε όταν απευθύνεται στον μειονοτικό πληθυσμό να χρησιμοποιεί μια άκαμπτη γλώσσα εθνικιστικής ρητορίας, κατάφορτη από εθνικούς και ιστορικούς συμβολισμούς, πλούσια σε λογικές κυρίαρχων και κυριαρχούμενων πληθυσμών (απόγονοι ηρωικών κατακτητών κλπ), ενώ όταν διεκδικεί από την ελληνική πολιτεία - και εσχάτως όταν απευθύνεται σε διεθνείς οργανισμούς - να επικαλείται τις δημοκρατικές αρχές, τα ανθρώπινα/μειονοτικά δικαιώματα και τις διεθνείς συμβάσεις που τα κατοχυρώνουν. Δεν είναι σπάνια η χρήση των όρων και της αισθητικής του κυρίαρχου σε πολλούς ιδεολογικούς χώρους...αντιεθνικιστικού αριστερού λόγου. Ο λόγος της αριστεράς επηρέασε μέσω του συνόλου της ελληνικής κοινωνίας περισσότερο την τοπική χριστιανική κοινωνία από ό,τι την μουσουλμανική, η οποία παρέμεινε σταθερά προσκολλημένη σε ένα αυταρχικό μιλιταρισμό που τροφοδοτούσε η πολιτική σκηνή της Τουρκίας. Η τουρκική πολιτική ουδέποτε αντιμετώπισε με συμπάθεια την πιθανότητα ενός αριστερού κινήματος, το οποίο θα αποσπούσε κομμάτι της μειονότητας από την πολιτική επιρροή της Άγκυρας.

Οι Τσιγγάνοι στο β' μισό του 20^{ου} αι. θα μουν για πρώτη φορά στον αστερισμό του τουρκικού εθνικισμού, θα εγκαταλείψουν το προ-εθνικό παρελθόν, αν και οι νέοι καιροί που θα ακολουθήσουν έχουν τα δικά τους «σκοτάδια»...

Αν και έχει από καιρό προαναγγελθεί το τέλος της εποχής του εθνικισμού, εν τούτοις η προοπτική αυτή δεν είναι ορατή στον ορίζοντα, τη στιγμή μάλιστα που ο Ο.Η.Ε. δέχεται ακόμα νέα μέλη-κράτη...

Ο τουρκικός εθνικισμός στη λαϊκή του τουλάχιστον εκδοχή παραμένει στα άκαμπτα φυλετικά στερεότυπα των εθνικισμών του 19^{ου} αι. Ειδικά στην ελληνική Θράκη, επιδιώκει την καλλιέργεια ανθελληνικών συναισθημάτων, που ανιχνεύονται εύκολα στα κείμενα της εθνικιστικής ηγεσίας και των παραγωγών θεσμικού και ιδιωτικού λόγου (δημοσιογράφων, συγγραφέων κλπ), όπου προωθείται η διχοτομική λογική σε όλο το εύρος των εθνοτικών σχέσεων χριστιανών και μουσουλμάνων. Κυρίαρχη παραμένει η λογική του «αυτά δικά μας» και «εκείνα δικά σας», δικά μας σχολεία, δικοί μας σύλλογοι, δικά μας νηπιαγωγεία, δικοί μας επαγγελματικοί και επιστημονικοί σύλλογοι, δικά μας νοσοκομεία, δικά μας γηροκομεία κλπ, με στόχο πάντα την περιχαράκωση της μειονότητας μέσα στα «δικά της» τείχη.

Πρόκειται για λογικές διαποτισμένες από αλτρωτισμό, που καλλιεργούν την αίσθηση της αποκοπής από την υπόλοιπη κοινωνία και διανθίζονται από τη χρήση εθνικιστικά φορτισμένων γεωγραφικών όρων (οθωμανικές ονομασίες τοπωνυμίων κλπ), διαστρεβλωμένων συνήθως ιστορικών γεγονότων (ανεξάρτητα τουρκικά κράτη στην περιοχή [βλ. Dede 1978, Çeşen 1985], εκθιαστικές αναφορές στην οθωμανική αυτοκρατορία [βλ. Çetiner 1994]), εξιδανίκευση της εικόνας της σύγχρονης Τουρκίας, θυμίζοντας έτσι ένα κλασικό βαλκανικό εθνικισμό του μεσοπολέμου, ο οποίος δεν φαίνεται να μετεξελίχθηκε στον βασικό ιδεολογικό του πυρήνα.

Ενώ τα τουρκικά εθνικιστικά ιδεολογήματα που εμφανίστηκαν στα τέλη του 19^{ου} αι. προβάλλουν για τους Πομάκους καταγωγές, που τεκμηριώνουν τον τουρκισμό τους, αντίθετα στο θέμα των Τσιγγάνων υπάρχει μία απολύτη αμηχανία και έλλειψη προτάσεων θεωριών καταγωγής, καθώς οι Τσιγγάνοι, από άποψη θελκτικότητας και... αίγλης, είναι εξόχως ασύμβατοι με τους ηρωοποιημένους αρχαίους Τούρκους νομάδες της κεντρικής Ασίας. Μια τέτοια σύνδεση δεν θα ήταν μόνο άτοπη προς τις λαϊκές περί Τσιγγάνων αντιλήψεις, αλλά θα υποβάθμιζε τα θεωρήματα του ίδιου του τουρκισμού!

Η διάδοση και επικράτηση της εθνικιστικής ιδεολογίας δεν υπήρξε καθολική και ταυτόχρονη για τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς της νοτιοδυτικής (και της ευρείας) Θράκης, οι οποίοι παρουσίασαν μία σημαντική χρονική υστέρηση. Ο τουρκικός εθνικισμός στα τέλη του 19^{ου} αι. διήνυε ακόμα την πρωτόγονη φάση ανάπτυξής του σε στενούς κύκλους διανοουμένων, έχοντας ως γενικό στόχο τη διατήρηση της ακεραιότητας της οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Μετά τη συνθήκη της Λωζάνης επιδίωξε να μετατρέψει την παραδοσιακή ισλαμική ταυτότητα των αγροτικών πληθυσμών της Θράκης σε νεωτερική-εθνική, συγκρουόμενος για αρκετές δεκαετίες με το θρησκευτικό συναίσθημα. Όταν όμως οι πολιτικοί υπερασπιστές του ισλάμ (παλαιομουσουλμάνοι) εξοντώθηκαν (λίγο πριν τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο), τότε η ίδια η θρησκεία με τους λειτουργούς και τα δίκτυα επιρροής της εξυπρέτησαν την εθνικοποίηση μεγάλων τμημάτων του μουσουλμανικού πληθυσμού. Με πρακτικές και ρητορία προσχηματικά θρησκευτικές, αλλά στην ουσία ακραία εθνικιστικές, διάχυσαν τις τουρκικές ιδέες στους μειονοτικούς πληθυσμούς της Θράκης.

Εξάλλου ο τουρκικός εθνικισμός στις αρχές του 20ού αι. απέκτησε τεράστια εμπειρία από το χώρο της Μικράς Ασίας, όπου πλειάδα μικρών εθνοτήτων υπέστη το αφομοιωτικό του πρόγραμμα. Οι γενοκτονίες Ποντίων και Αρμενίων προανήγγειλαν την πρόθεσή του να χειριστεί με βίαιο τρόπο ανάλογα ζητήματα τόσο στο εσωτερικό του εθνικού του κέντρου (Τουρκία), όσο και έξω από αυτό, όπου υπήρχαν τουρκικές ομάδες ή πληθυσμοί που όφειλαν να εκτουρκιστούν με οποιοδήποτε κόστος. Οι Πομάκοι αρχικά, και πολύ αργότερα υπό την πίεση των συνθηκών οι Ρομά, ανήκαν σε αυτήν την κατηγορία εθνοτήτων-στόχων. Είναι μάλλον εντυπωσιακό το γεγονός (και υποδηλώνει το ιδεολογικό και ιστορικό βάθος των προθέσεων του τουρκικού

εθνικισμού απέναντι στους Πομάκους) ότι ένας από τους σημαντικότερους πρώιμους εκπροσώπους του, ο Ζιγιά Γκιοκάλπ, σημείωνε προφητικά για αυτούς: «Οι Πομάκοι που μιλάνε πλέον τη βουλγαρική... μπορεί να μάθουν στο μέλλον την τουρκική και να πάσουν να είναι βουλγαρόφωνοι...» (Παπαδημητρίου 2003:168). Ως ιδεολογία και ως πρακτική δράση ο τουρκικός εθνικισμός μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα, μόνο εάν εξεταστεί στο ευρύτερο πλαίσιο αναφοράς του και συγκριτικά πάντα με τη λογική που τον χαρακτηρίζει σε σχέση με τις μειονότητες που διαβιούν στο εσωτερικό της Τουρκίας (Κούρδοι, Αρμένιοι, Άραβες, Έλληνες κλπ).

Στο δεύτερο μισό του 20^{ου} αι. συντελείται η πολιτικοποίηση της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας ενός τμήματος των Τσιγγάνων της ελληνικής Θράκης. Για πρώτη φορά άρχισαν να οργανώνουν στη συνειδήσή τους την πολιτισμική τους ιδιαιτερότητα και να τη βλέπουν μέσα από τους φακούς του εθνικισμού. Η αυτοσυνειδησία τους υποκινήθηκε και διαμορφώθηκε από τον τουρκικό εθνικισμό, ο οποίος τους αντιμετώπιζε με νέα μη κοινωνικά κριτήρια.

Είναι γνωστή η έλξη που ο ασκεί ο εθνικισμός γενικά, αλλά και ιδιαίτερα σε υπανάπτυκτες περιοχές - όπως επί δεκαετίες υπήρξε η Θράκη - όπου διαφαίνεται ότι είναι κάτι περισσότερο από ένα πολιτικό ή ιδεολογικό φαινόμενο. Οι Ρομά ήταν η τελευταία χρονικά ομάδα που προκάλεσε το ενδιαφέρον του κεμαλισμού στην ελληνική Θράκη.

Ο «ασυνείδητος εκτουρκισμός» από την εποχή ακόμα της οθωμανικής αυτοκρατορίας, με την έννοια της υιοθέτησης τουρκικών προτύπων και εθνοτικών δεικτών -κυρίως της γλώσσας- απέκτησε πολιτική σημασία μόνο όταν αυτές οι πραγματικότητες νοηματοδοτήθηκαν διαφορετικά και αξιοποιήθηκαν από τον επελαύνοντα τουρκικό εθνικισμό. Η κληρονομιά του παρελθόντος ήταν το ευνοϊκό πολιτισμικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο κινήθηκε ο εκτουρκισμός. Ότι έως τότε γίνονταν ασυνείδητα και με πραγματιστικά κριτήρια, άρχισε να γίνεται πλέον συνειδητά, σχεδιασμένο με πολιτικά κριτήρια και πολύ ταχύτερους ρυθμούς.

Ο τουρκικός εθνικισμός είχε φυσικά υπόψιν του το αμετάκλητο του τσιγγάνικου «χρώματος και αίματος», ενδιαφερόταν αποκλειστικά για την πολιτική και πολιτισμική διάσταση των πραγμάτων και όχι για μια «βιολογική συγχώνευση» (ενθάρρυνση επιγαμιών), η οποία ήταν ανεκτή μόνο για τον πομακικό πληθυσμό. Οι πολιτικές επιδιώξεις δεν θα μπορούσαν να έχουν τόσο σπουδαία σημασία, ώστε να ευνοήσουν μια διαδικασία βιολογικής επιμιξίας με τους Τσιγγάνους. Ο έλεγχος της νεόκοπης εθνικής συνειδησης και της πολιτικής συμπεριφοράς των Τσιγγάνων οριοθετούσε τα επίπεδα εκπλήρωσης των τουρκικών επιδιώξεων. Πρόκειται για φαινόμενα που συναντήθηκαν στο παρελθόν και σε άλλες περιοχές του κόσμου, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της Ινδίας, όπου ο Άγγλος Τόμας Μπάμπινγκτον Μακόλεϊ, ως πρόεδρος της Επιτροπής Δημόσιας Διδασκαλίας από το 1834, διεκήρυξε ότι το αγγλικό αφομοιωτικό σύστημα εκπαίδευσης των Ινδών θα δημιουργούσε «μία τάξη ανθρώπων, Ινδών στο αίμα και στο χρώμα, αλλά Άγγλων στα γούστα, στις απόψεις, στα ήθη και στη διάνοια» (Άντερσον 1997:142). Το είδος του επιδιωκόμενου εξαγγλισμού των ανώτερων τάξεων στην Ινδία δεν άγγιζε τη βιολογία, όπως ακριβώς και του εκτουρκισμού των Τσιγγάνων στη Θράκη.

Στόχος του τουρκικού εθνικισμού παραμένει η δημιουργία μια εκτουρκισμένης ελίτ, η οποία θα είναι έμπιστη, αφοσιωμένη πολιτικά και κυρίως ευγνώμων, που της δίδεται η ευκαιρία να αναρριχηθεί κοινωνικά και εθνικά...

Η ενιαία πολιτισμικά μειονότητα είναι μία ιδεολογική κατασκευή, η οποία προβάλλεται συστηματικά με ακόμη εντονότερους ρυθμούς σήμερα. Το γεγονός ότι οι Τσιγγάνοι στην προβιομηχανική περίοδο (οθωμανική), δεν αφομοιώθηκαν, οφείλεται στο γεγονός ότι δεν υπήρχε τέτοια βούληση, αλλά ούτε και τα σημερινά τεχνικά και

ιδεολογικά μέσα (μειονοτικό σχολείο, δορυφορικά τουρκικά μέσα μαζικής επικοινωνίας κ.ά.). Οι σύγχρονοι αφομοιωτικοί μηχανισμοί είχαν σχετικά εύκολο έργο, αφού δεν προσέκρουσαν σε κάποια συμπαγή - πολιτικά - εθνοτική συνείδηση, αλλά σε προβιομηχανικού τύπου κοινότητες, χωρίς ιδιαίτερες ιδεολογικές αντιστάσεις. Ήδη οι Οθωμανοί ως εξουσία (και ως το αριστοκρατικό κομμάτι της οθωμανικής κοινωνίας) είχαν επιβάλει και τη γλώσσα και τη θρησκεία τους στους μη νομάδες Ρομά.

Οι φιλοδοξίες του τουρκικού εθνικισμού μετριάζονται από το γεγονός ότι οι μειονότητες δεν είναι ακόμη τουλάχιστον πλήρως ομογενοποιημένες γλωσσικά και πολιτιστικά. Αυτό που ανησυχεί είναι η προοπτική ανάπτυξης ελασσόνων πολιτιστικών εθνικισμών από τη πλευρά μικρών, αλλά ριζοσπαστικοποιημένων ομάδων Πομάκων και Τσιγγάνων, οι οποίοι θα υπονόμευαν την εργώδη και θεσμοθετημένη προσπάθεια εκτουρκισμού, που σε λίγα χρόνια θα συμπληρώσει ένα αιώνα ζωής. Για αυτό, οποιαδήποτε προσπάθεια ανάδειξης της πολιτιστικής κληρονομιάς των Τσιγγάνων και των Πομάκων αντιμετωπίζεται με ιδιαίτερη επιθετικότητα και εκνευρισμό ως ... διασπαστική κίνηση (προφανώς της ιδεολογικής εθνικιστικής κατασκευής της ομοιογένειας), αποκλείοντας εκ προοιμίου την πιθανότητα να πρόκειται για γνήσια διάθεση κάποιων μελών των δύο μικρών εθνοτήτων να διατηρήσουν παραδοσιακά τους στοιχεία έξω από τους σχεδιασμούς του τουρκικού εθνικισμού.

Αυτό που ονειρεύεται ο τουρκικός εθνικισμός τοπικά, δε θα μπορούσε παρά να είναι το τελικό αποτέλεσμα ενός βίαιου εκτουρκισμού των μη τουρκικών πληθυσμών. Όσοι δεν ακολουθούν το πνεύμα του λαϊκού εθνικισμού που καλλιεργείται με πείσμα στους κόλπους των μουσουλμάνων της Θράκης, θεωρούνται... προδότες και... πράκτορες των Ελλήνων! Ο πρώην μουφτής Κομοτηνής Μουσταφά Χιμί, σε «θρησκευτικό» μήνυμά του για τη γιορτή του Κουρμπάν Μπαϊράμ, τόνιζε : «...κάποιες ανόητες φωνές, προσπαθούν μέω του Τύπου να μας διασπάσουν σε Τούρκους, Πομάκους και Αθίγγανους...Είμαι βέβαιος ότι κανένας δυτικοθρακιώτης ομογενής μου, που ξέρει ότι η θρησκεία μας και η γλώσσα αποτελούν ενιαίο σύνολο, δεν θα πάφει στα σοβαρά, τίποτε από όλα αυτά!» (εφημ. Κομοτηνής Gercek 22.7.1988, α.φ.213).

Τόσο η δικτατορία της 21^{ης} Απριλίου του 1967 με τις διακρίσεις και την ομογενοποίηση που επέβαλε, όσο και η δημοκρατία στη συνέχεια, παραχωρώντας πεδίο ελεύθερης δράσης στα πλαίσια των δημοκρατικών θεσμών, ευνόησαν τον τουρκικό εθνικισμό και τις αφομοιωτικές πιέσεις σε βάρος των Τσιγγάνων και των Πομάκων.

Ο θορυβώδης τουρκικός αλτρωτισμός, που σε επίπεδο λαϊκής επιχειρηματολογίας ευαγγελιζόταν την ανακατάληψη της Θράκης από τα τουρκικά στρατεύματα (Ogan 1986:213 και Γουδελής 1991:43), αρχικά προκάλεσε το ενδιαφέρον των Τσιγγάνων μόνο ως μια δύναμη, η οποία θα έπρεπε να προσεχθεί στρατηγικά, διότι τυχόν εκπλήρωση των οραμάτων της θα τους έφερνε και πάλι ενώπιον νέων καταστάσεων. Όφειλαν να προετοιμαστούν με σοφό τρόπο και για αυτό το ενδεχόμενο. Παράλληλα οι συγκυρίες ευνόησαν τον τουρκικό εθνικισμό εξαιτίας των αισθημάτων φόβου, ντροπής και κατωτερότητας των Ρομά. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο υποκινούμενος ή ο εκούσιος εκτουρκισμός υπήρξε ένα ιδεολογικό υποκατάστατο ή ένα αντίβαρο στην ταχύτατα αποσυντιθέμενη κοινωνία τους.

Κάθε αναφορά της ελληνικής πλευράς στην τσιγγάνικη καταγωγή φαίνεται να απομακρύνει την τουρκίζουσα μερίδα από αυτήν. Αντίθετα, μια προπαγανδιστική βιομηχανία αποτελούμενη από στελέχη του τουρκικού εθνικισμού, διοικήσεις μειονοτικών συλλόγων, δημοσιογράφους σε τουρκόφωνες εφημερίδες (Γονατάς-

Κυδωνιάτης 1985) και ραδιόφωνα, θρησκευτικούς λειτουργούς, δασκάλους σε μειονοτικά σχολεία κ.ά. εργάστηκε ακατάπαυστα, για να τους κάνει να ξεχάσουν τις πολιτισμικές τους ρίζες και να τους εντάξει στους κόλπους της τουρκικής εθνικής ιδέας.

Η δημιουργία δικτύου πολιτιστικών και αθλητικών συλλόγων είχε ως σκοπό την προώθηση της τουρκικής ιδέας, την όρθωση διαχωριστικών γραμμών και τη μετατροπή γενικότερα των μετριοπαθών μουσουλμάνων σε μαχητικούς εθνικιστές. Συγκριτικά, είναι ενδιαφέρον ο ρόλος των ελληνικών μειονοτικών συλλόγων της Κωνσταντινούπολης πριν τις μεγάλες καταστροφές (Εξερτζόγλου 1996).

Η προσπάθεια εθνικοποίησης κάθε κοινωνικής εκδήλωσης των *Τούρκων* (εκθέσεις ζωγραφικής, θεατρικές παραστάσεις κλπ) και προώθησης συλλογικής και ατομικής εθνικής ταυτότητας, συνεχίζεται. Σύλλογοι, που καταστατικά δεν έχουν σχέση με ζητήματα διαμόρφωσης και προώθησης εθνικής συνείδησης, παρεμβαίνουν πολιτικά σε περιόδους έντασης των σχέσεων με την πολιτεία. Στις 19 Φεβρουαρίου 2005 ο αθλητικός σύλλογος «Γαλατά Σαράι» της Κομοτηνής εξέδωσε ανακοίνωση στρεφόμενος εναντίον της απόφασης του Αρείου Πάγου σχετικά με την διάλυση σωματείων, που έφεραν στον τίτλο τους τη λέξη τουρκικός...

Το τουρκικό ενδιαφέρον για τους Τσιγγάνους εκφράστηκε μεταξύ άλλων με πολιτικές ομιλίες, με οργανωμένες επισκέψεις στους οικισμούς τους, με αποδοχή Τσιγγάνων σε σχολικές και βακουφικές επιτροπές των αγροτικών οικισμών, με δημοσιεύματα για την κοινωνική τους υποβάθμιση, που αποδόθηκε στην... τουρκική τους καταγωγή, εμπεδώνοντας έτσι μία φαντασική σύνδεση με την τουρκόφρονα ομάδα. Όμως οι Τσιγγάνοι παραμένουν «ξένου» και οι «περιέργες χάρες» του τουρκικού εθνικισμού προς αυτούς αποδεικνύονται συχνότατα *πηγή περιφρόνησης* (βλ. ανάλογα και για τη θέση των ξένων στη Γαλλία σύμφωνα με την Kristeva 1997:58).

Το αίτημα και οι δράσεις για ισονομία και ισοπολιτεία που προέβλεπαν οι οργανωμένοι εθνικιστικοί μηχανισμοί της τουρκόφωνης μειονότητας (επικαλούμενοι υπαρκτά στο παρελθόν προβλήματα διακρίσεων) λειτούργησαν αφομοιωτικά για τις άλλες οργανώντες εθνοτικές ομάδες, υπέσκαψαν την εσωτερική τους συνοχή και δημιούργησαν νέους πολιτικούς και πολιτισμικούς δεσμούς με την κυρίαρχη τουρκική ομάδα. Ως τότε η αμοιβαία καχυποψία και οι εξουσιαστικές σχέσεις απέτρεπαν τη δημιουργία συναισθηματικών δεσμών και πολύ περισσότερο επιγαμιών. Ο πολιτικός αγώνας ήταν αυτός που δημιούργησε τις προϋποθέσεις, για να συσπειρωθούν μέσα στα τουρκικά πολιτισμικά πλαίσια τμήματα των Τσιγγάνων και των Πομάκων. Όσο η αντιπαράθεση με το ελληνικό κράτος οξυνόταν, τόσο ενισχόνταν για διαφορετικούς λόγους οι δεσμοί των Πομάκων και των Τσιγγάνων με τους *Τούρκους*.

Οι Τσιγγάνοι, ζούσαν πολύ κοντά στην Τουρκία, για να αποφύγουν την έκθεσή τους στην επίδραση που έχουν οι εθνικισμοί αυτής της μορφής. Για να έχουμε μια πολυδιάστατη θεώρηση του φαινομένου θα πρέπει να εντάξουμε παρόμοιες διεργασίες μέσα στο ευρύτερο βαλκανικό πλαίσιο, όπου οι εθνικές συγκρούσεις φαίνεται ότι δεν έχουν ακόμα διαγράψει πλήρως τον κύκλο τους. Το ζήτημα των Πομάκων και των Τσιγγάνων θα μπορούσε να ιδωθεί ως ένας μακρινός απόηχος του πάλαι ποτέ Ανατολικού Ζητήματος.

Η δράση του τουρκικού εθνικισμού δημιουργεί εξ αντανakλάσεως παροδικές αντιδράσεις στο χριστιανικό στοιχείο, κάτι το οποίο προφανώς επιδιώκει, όπως όλοι οι εθνικισμοί που επιθυμούν να συσπειρώσουν τους οπαδούς τους. Ανακλαστικές εθνικιστικές εξάρσεις μερίδας του χριστιανικού στοιχείου εκδηλώθηκαν σε περιόδους έξαρσης της δράσης του τουρκικού εθνικισμού (1988-1990), χωρίς οργανωτική υποδομή και συνέχεια, οι οποίες παρ' όλα ταύτα τροφοδοτούν και «νομιμοποιούν» τον τουρκικό εθνικισμό ως δύναμη προστασίας και εγγύησης των μουσουλμάνων.

Σήμερα, οι εθνικιστές τείνουν να «ποινικοποιήσουν» τη χρήση της λέξης Τσιγγάνος, αλλά και οποιοδήποτε στοιχείο παραπέμπει στην τσιγγάνικη κουλτούρα και ζωή. Με τη λογική αυτή ασκήθηκαν πιέσεις για να αφαιρεθούν από τα σχολικά βιβλία της Γ' Δημοτικού (από το πρόγραμμα Εκπαίδευση Μουσουλμανοπαίδων και το βιβλίο της Γ' τάξης/2β με τίτλο *Η Λενίτσα*, έκδοση έτους 2001, σσ.76-77), τρία «τσιγγάνικα» ονόματα από τον τίτλο και το περιεχόμενο ενός παραμυθιού. Πρόκειται για τα ονόματα Μπόικο, Ρόικο και Ντούλκα τα οποία τελικά μετατράπηκαν σε...Ρουκ, Μπουκ και Ντουκ αντίστοιχα θυμίζοντας πλέον ήρωες εικονογραφημένων περιοδικών (βιβλίο Γ' τάξης/2β με τίτλο *Η Λενίτσα*, έκδοση έτους 2003, σσ.76-77). Στο ίδιο βιβλίο ανάλογη τύχη είχαν και οι πομάκικες λέξεις Λεσίτσα και Μάικα, που μετατράπηκαν σε...Λενίτσα και Μάνα αντίστοιχα (Λιάπης 2004:442-443). Οι αλλαγές πραγματοποιήθηκαν μετά από ερώτηση στη βουλή (αλλά κυρίως μετά από παρασηκυστικές πιέσεις) των βουλευτών του ΠΑ.ΣΟ.Κ. στο νομό Ροδόπης Γκαλήπ Γκαλήπ και Μεχμέτ Αχμέτ (εφημ. Παρατηρητής 12.4.2003, α.φ.3376).

Στη διάρκεια της παράστασης «Υμέναιος» (1996), που αφορούσε επίδειξη των τελετουργικών του γάμου στους δρόμους της Κομοτηνής από τις διαφορετικές εθνοτικές ομάδες, οι οργανωμένοι φορείς των *Τούρκων* εθνικιστών αρνήθηκαν να συμμετάσχουν, επειδή οι Πομάκοι και οι Τσιγγάνοι συμμετείχαν ξεχωριστά με δικές τους ομάδες (Τσιμπιρίδου 2004:9).

Πάντως ο τουρκικός εθνικισμός άργησε πολύ να αποτάξει τα στερεότυπα, σύμφωνα με τα οποία οι «Τούρκοι» ήταν αφέντες και οι Τσιγγάνοι «δούλοι». Η ρητορική αλλαγή όμως συνεχίζει να μην ανταποκρίνεται στα λαϊκά αισθήματα των μη Τσιγγάνων μουσουλμάνων της Θράκης, μεταξύ των οποίων βασιλεύουν τα στερεότυπα του παρελθόντος.

Όπως προαναφέρθηκε, από τη δεκαετία του 1990 ο μειονοτικός αλυτρωτισμός, αναδιπλώθηκε και πλέον οι αξιώσεις του είναι διατυπωμένες μέσα από ένα επιτηδευμένο και μοντέρνο πολιτικό λεξιλόγιο, πιο σύγχρονο και κυρίως τέτοιο που να βοηθά στον προσεταιρισμό προσοδευτικών πολιτικών δυνάμεων της Ελλάδας. Άρθρα και πολιτικά κείμενα ακόμα και ακραίων αριστερών πολιτικών οργανώσεων φιλοξενήθηκαν κατά καιρούς σε μειονοτικά έντυπα (κυρίως στην Τράκιανιν Σεσί). Από την εποχή του ανεξάρτητου βουλευτή νομού Ροδόπης Αχμέτ Σαδίκ (β' μισό της δεκαετίας του 1980), ο εθνικισμός συνεργάστηκε με μέλη και οργανώσεις του αριστερού εξωκοινοβουλευτικού χώρου, αλλά και με σλαβομακεδόνες ακτιβιστές. Ο Αχμέτ Σαδίκ μάλιστα προκειμένου να συγκροτήσει ένα κοινό ανθελληνικό μέτωπο, δεν δίστασε να υποστηρίξει ενώπιον του επικεφαλής των χριστιανών Τσιγγάνων των Δωδεκανήσων, ότι και ο ίδιος έχει τσιγγάνικη καταγωγή! (Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία 15.9.1991, α.φ.711).

Μία μακρά σειρά τουρκικών εκδόσεων εθνικιστικού χαρακτήρα με θέμα την ελληνική αλλά και τη βουλγαρική Θράκη είχε σκοπό να επηρεάσει τόσο την τουρκική κοινή γνώμη, όσο και τους «ομοεθνείς» της Ελλάδας και της Βουλγαρίας (Aydınlı 1971, Özgüç 1974, Cebecioğlu 1975, Batibey 1976, Kurtuluş 1979, Balkanlı 1986, Haki 1988, Şimsir 1989 κ.ά.).

Ο εθνικισμός αξιοποιεί επιλεκτικά κάθε γνώρισμα, το οποίο θα μπορούσε να λειτουργήσει ως τουρκικός εθνοτικός δείκτης Τσιγγάνων και Πομάκων (γλώσσα, θρησκεία κλπ), ώστε να ενσωματωθεί σε θεωρητικές κατασκευές, που σκοπό έχουν να συγκροτήσουν τις ιδεολογικές βάσεις για την αφομοίωσή τους. Όμως η αποτσιγγανοποίηση περιορίζεται σε ιδεολογικό μόνο επίπεδο, χωρίς να συνοδεύεται από αντίστοιχους μετασχηματισμούς σε θεσμούς, όπως η ενδογαμία και γενικά η κοινωνική οργάνωση της ομάδας, οπότε πρόκειται για μια μάλλον ασταθή κατάσταση. Η έκφραση «εκτουρκισμένος Τσιγγάνος» παραμένει ένας πολύ σχηματικός και γενικός

όρος, με μεγάλο εύρος νοημάτων και αποχρώσεων. Ο εκτουρκισμός δεν είναι απλά ποσοτικό ζήτημα, αλλά αναφέρεται σε νοηματοδοτήσεις και τρόπους πρόσληψης της πραγματικότητας σε διαφορετικές συγκυρίες.

Συνήθως η κατανόηση της δύναμης του εθνικού φαινομένου δεν είναι δεδομένη ούτε για τους ίδιους τους πρωταγωνιστές, αλλά πολύ περισσότερο για τους άλλους, οι οποίοι σκέπτονται έξω από τους συμβολισμούς και τους στόχους του. Όταν, για παράδειγμα, στο παρελθόν διατυπωνόταν η άποψη ότι η αποκατάσταση των μειονοτικών κοινωνικών δικαιωμάτων αυτομάτως ή έστω προοδευτικά θα αποδυνάμωνε τον εθνικιστικό προσανατολισμό της μειονότητας, υπήρχε μάλλον μία υπέρμετρη αισιοδοξία, η οποία πέραν των άλλων παρέβλεπε το γεγονός ότι οι ιδεολογικές εξελίξεις στον μειονοτικό χώρο είναι άμεσα συναρτημένες από τις αντίστοιχες στην Τουρκία και ότι ο εθνικισμός πάντα μεταθέτει το επίπεδο των διεκδικήσεων του μέχρι το «ποθητό» αποτέλεσμα, που κάθε φορά έχει επιλέξει να θέσει. Η άρση των διοικητικών διακρίσεων που είχαν επιβληθεί, δεν ανέστειλε τις εθνικιστικές φιλοδοξίες, ούτε επηρέασε μέχρι σήμερα τουλάχιστον την ουσία τους, παρά μόνο τις υποχρέωσε να προσαρμοστούν στα νέα δεδομένα τροποποιώντας το λεξιλόγιο και τον τρόπο έκφρασης.

Παραμένει εκπληκτικό το γεγονός της μαζικής οικειοποίησης των επιχειρημάτων της εθνικιστικής ιδεολογίας. Δεκαετίες προσπάθειες έφεραν αξιοσημείωτα αποτελέσματα, αφού ο δημόσιος και ιδιωτικός μειονοτικός λόγος παρουσιάζουν σπουδαίο βαθμό ομογενοποίησης. Την ίδια σειρά-ιεράρχηση θεμάτων ή διεκδικήσεων που κάθε φορά είναι στην επικαιρότητα, θα την ακούσει κανείς είτε μιλήσει σε ένα πομάκινο καφενείο της ορεινής Ξάνθης, είτε σε ένα χωριό *Τούρκων* της πεδιάδας της Κομοτηνής. Ακόμα και οι βαθιά ριζωμένες αρνητικές κοινωνικές αναπαράστασεις για τους Τσιγγάνους, εμπρός στη σκοπιμότητα να μην παρουσιαστούν ως διαφορετική εθνοτική ομάδα, υποχωρούν, όταν εκφράζονται γι' αυτούς ενώπιον των ξένων. Η υποτιμητική αντιμετώπισή τους, η οποία στηρίζεται ιδεολογικά από τη συμπεριφορά της Τουρκίας απέναντι στους δικούς της Τσιγγάνους, εκδηλώνεται μόνο στις μεταξύ τους συζητήσεις και πρακτικές. Αντίθετα οι δημόσιες απαντήσεις των χριστιανών πάνω στα ίδια ζητήματα δεν φαίνεται να διαπνέονται από κάποια σκοπιμότητα απόκρυψης και για αυτό είναι αυθόρμητες, αλλά επίσης αρνητικές (*«με Τούρκους ναι, με Γύφτους όχι, τους Γύφτους δεν τους θέλω»*) (Ζαϊμάκης-Καλλινικάκη 2004:301,303). Όπως προαναφέρθηκε, υπάρχουν δύο διαφορετικά είδη και επίπεδα μειονοτικού εθνικιστικού λόγου. Αυτό που απευθύνεται στους χριστιανούς και είναι διανοητικό συχνά με ένα μελοδραματικό τόνο για αδικίες που υφίστανται - πραγματικές ή φανταστικές, σημαντικές ή ασήμαντες ή ακόμα διογκωμένες και παραποιημένες - και ένα που απευθύνεται στους ίδιους τους μουσουλμάνους, ένα ύφος σχεδόν επικό για τον τουρκισμό τους, για το μεγαλείο του τουρκικού έθνους, για την αποφασιστικότητά τους, για την προσήλωση στις αρχές του τουρκισμού κλπ., κλπ. Τον τόνο αυτό απέδωσε με τον πιο χαρακτηριστικό τόνο ο *«εθνικός ποιητής της μειονότητας»*, ο Αλή Ριζά Σαράτσογλου (A. Saraçoğlu). Σε ανθολογίες των μουσουλμάνων ποιητών κατέχει ξεχωριστή θέση, όπως σε αφιέρωμα του περιοδικού Αζινλίκτσα, όπου αναφέρεται τιμητικά πρώτος κατά σειράν... (περ. Azinlikca, τ. 16/Νοε. 2005, επίσης βλ. Sağlam 1990). Μέχρι σήμερα δεν ασκήθηκε η παραμικρή κριτική για το αποκάλυπτα ρατσιστικό πνεύμα της ποίησής του.

Μία κοινή επιχειρηματολογία και αντίληψη των πραγμάτων έχει καλλιεργηθεί συστηματικά από τον μειονοτικό τύπο και την εθνικοποιημένη θρησκεία. Οι προσεγγίσεις στα σύγχρονα γεγονότα φαίνεται να μην είναι μόνο αποτέλεσμα της ατομικής αντίληψης και παιδείας του ατόμου, αλλά μιας ομαδικά καλλιεργημένης κοσμοθεώρησης. Για παράδειγμα σε ότι αφορά τις ελληνοτουρκικές σχέσεις, απόψεις

του τύπου «για όλα φταίνε οι αμερικανοί ή φταίνε οι κυβερνήσεις, που δεν μπορούν να τα βρουν», δεν υποδηλώνουν μια κριτική ανάλυση των διεθνών σχέσεων, αλλά υιοθετημένα από την εθνικιστική ρητορία σχήματα, τα οποία μεταθέτουν τις ευθύνες από τους πρωταγωνιστές, δηλαδή τις ίδιες τις κυβερνήσεις και κατ' επέκτασιν από τους ίδιους τους ανθρώπους (τοπικά στη Θράκη), οι οποίοι μετέχουν σε αυτές τι πολιτικές. Πρόκειται για τακτικές ουδετεροποίησης των φορτισμένων εθνικά πράξεων, για υπεκφυγές ή ταυτόχρονα και τακτικές μετατόπισης ευθυνών και απενοχοποίησης των ίδιων των ερωτωμένων, οι οποίοι μοιρολατρικά αυτο-προβάλλονται ως άβουλα όργανα ισχυρότερων δυνάμεων και άρα δεν θα πρέπει να τους χρεώνουν οι άλλοι (κυρίως οι χριστιανοί) με ευθύνες για εθνικιστικές πράξεις, τις οποίες διαπράττουν ή αποδέχονται, καθώς δεν μπορούν να τις αποφύγουν («Δεν μπορούσα να μην το κάνω, θα είχα πρόβλημα στο χωριό, θα με κατηγορούσαν»). Η επικοινωνία σε αυτό το επίπεδο απευθύνεται αφ' ενός στο λογικό και αφ' ετέρου στο θυμικό του αποδέκτη του επιχειρήματος («Άνθρωπος είναι, τι να έκανε; Τον πίεζε ο ιμάμης του χωριού, ίσως και εγώ το ίδιο να έκανα»)

Από πρόσφατη έρευνα φαίνεται ότι οι μειονοτικές προκαταλήψεις και οι αρνητικές απόψεις δεν είναι αντιληπτές στον ανυποψίαστο: «Η κοινωνία είναι ειρηνική και εξαιρετικά ήσυχη. Δεν εκπέμπει εντάσεις ούτε εκδηλώνονται συγκρούσεις. Οι κατ' ιδίαν συζητήσεις με τον επισκέπτη διεξάγονται σε πολύ ζεστό και φιλόξενο κλίμα» (Ζαϊμάκης-Καλλινικάκη 2004:302-303).

Στην μετά το 1974 περίοδο η ταυτότητα των Τσιγγάνων έχει καταστεί μέρος της ελληνοτουρκικής αντιπαράθεσης στη Θράκη. Η τουρκική πλευρά εκδήλωσε έντονη δραστηριότητα σε πολλά επίπεδα για την ιδεολογική ενσωμάτωση των Τσιγγάνων. Προκαταλήψεις, ακόμα και άτυπες απαγορεύσεις εισόδου σε τεμένη, ήρθαν και στον πολιτικό λόγο των μουσουλμάνων πολιτευτών οι Ρομά υιοθετούνται έστω και διστακτικά ως «ομογενείς». Η σοβαρή αυτή στροφή αντανακλάται και σε πλειάδα δημοσιευμάτων του τουρκόφωνου Τύπου της Θράκης. Κοινωνικά προβλήματα των Ρομά, κοινά σε όλους τους τσιγγάνικους πληθυσμούς της υπολοίπου Ελλάδας, παρουσιάζονται υστερόβουλα ως μέρος των προβλημάτων, που αντιμετωπίζει η «τουρκική» μειονότητα, λόγω της εθνικής της καταγωγής!

Ο εγκιβωτισμός διαφορετικών κοινωνικών και εθνοτικών υποκειμένων (που μέχρι χθες ζούσαν σε σχέση κυρίαρχου και κυριαρχούμενου) σε ένα σύνολο υπό τον γενικευτικό και ασαφή τίτλο μειονότητα, είναι απλά μια ιδεολογική κατασκευή, όσο και αν η αντικειμενική βάση αυτής της «ομοιογένειας» εδράζεται στην νομική-πολιτική πρόβλεψη της Συνθήκης της Λωζάνης (1923). Στο φαντασιακό τουλάχιστον επίπεδο, οι εξουσιαστικές σχέσεις της οθωμανικής περιόδου έχουν μεταλαμπαδευτεί στη νέα θρακική πραγματικότητα και διατηρούν αμείωτο το συμβολικό τους φορτίο. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι φορείς του τουρκικού εθνικισμού ανησυχούσαν για το γεγονός ότι ελληνικοί κύκλοι έδραζαν την τρι-εθνοτική διαφοροποίηση της μειονότητας (Τουρκογενείς-Πομάκοι-Τσιγγάνοι) στην αναφορά της ελληνικής μετάφρασης του κειμένου της Λωζάνης όπου αναφέρεται στο άρθρο 45, ο όρος «μουσουλμανικές μειονότητες». Η διευκρίνιση που δόθηκε σε ερώτηση του βουλευτή Ροδόσης της Νέας Δημοκρατίας Ιλχάν Αχμέτ από το Ελληνικό Υπουργείο Εξωτερικών και στην οποία αναφέρεται ότι «το αυθεντικό κείμενο της Συνθήκης» είναι το αναγραφόμενο στη γαλλική γλώσσα (όπου γίνεται μνεία μιας και όχι πολλών μειονοτήτων της Θράκης), αντιμετωπίστηκε με πανηγυρικό σχεδόν τρόπο από τους εθνικιστικούς μειονοτικούς κύκλους (εφημ. Ο Χρόνος, 6.4.2005, α.φ. 11169).

7.2 Η τουρκική εισβολή στην Κύπρο το 1974

Οι πολιτικές και στρατιωτικές εξελίξεις που ακολούθησαν τους Βαλκανικούς Πολέμους σε όλη τη διάρκεια του 20^{ου} αι., προσέφεραν πρώτης τάξεως πραγματολογικό και ιδεολογικό υλικό στους εθνικιστές, προκειμένου να εμπεδώσουν βαθιά στις συνειδήσεις όλων των εθνοτικών ομάδων της Θράκης την άποψη για την ανίκητη στρατιωτικά Τουρκία. Ο αλτρωτισμός που καλλιέργησαν στην *τουρκική* ομάδα, έδινε ελπίδες για ένα μέλλον, που θα αναστρέψει το παρόν και θα επιφέρει την ένταξη της περιοχής και πάλι στον τουρκικό εθνικό κορμό, αλλά για τις δύο άλλες εθνότητες λειτουργούσε ως φόβητρο και απειλή, προκειμένου να παραμείνουν προσδεμένοι στην ομόδοξη τουρκική εθνότητα - φορέα και σύμβολο της νωπής ακόμη στις μνήμες μεγάλης οθωμανικής αυτοκρατορίας. Κατά τον Baskin Organ πολλοί ηλικιωμένοι μουσουλμάνοι της Θράκης έτρεφαν για πολλές δεκαετίες μια νوستαλγία για την Τουρκία αναμένοντάς την ως ελευθερωτή, αίσθηση που ενισχύθηκε μετά την τουρκική εισβολή στην Κύπρο *«Η Κύπρος περίμενε 75 χρόνια και πέτυχε το στόχο. Πρώτα ο θεός και εμείς μια μέρα...»* (Organ 1986:162). Η μικρασιατική καταστροφή, η απέλαση του Μουσταφά Σαμπρί Εφέντη, η επικράτηση των κεμαλικών σε βάρος των παλαιομουσουλμάνων, τα γεγονότα της 5^{ης} - 6^{ης} Σεπτεμβρίου 1955 σε βάρος της ελληνικής μειονότητας στην Κωνσταντινούπολη, οι απελάσεις και τέλος η εισβολή στην Κύπρο, έγιναν αντικείμενο έντονης εκμετάλλευσης και προβολής από τους κήρυκες του τουρκικού εθνικισμού στην ελληνική Θράκη.

Η εισβολή στην Κύπρο το 1974 επηρέασε βαθειά τις σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων (όπως μαρτυρούν οι προφορικές και γραπτές πηγές/κυρίως τοπικές εφημερίδες). Η ένταση που δημιουργήθηκε στην περιοχή άγγιξε και τους Τσιγγάνους οι οποίοι για πρώτη φορά ένιωθαν να απειλούνται λόγω της -έστω ισχνής- θρησκευτικής τους ταυτότητας. Οι «άλλοι» αναγνώριζαν αναγνώριζαν στο ισλάμ στοιχεία εθνικά, που οι ίδιοι δεν αισθανόντουσαν. Έγιναν αποδέκτες συναισθημάτων εχθρότητας της χριστιανικής πλειοψηφίας και ένιωσαν πολύ πιο έντονα την απόρριψη όχι πλέον σε κοινωνικό επίπεδο, αλλά σε εθνικοπολιτικό. Ταυτόχρονα εντάθηκε η πίεση και από την τουρκική πλευρά, ώστε να αισθανθούν αναπόσπαστο τμήμα της *τουρκικής* μειονότητας. Οι συγκυρίες της περιόδου με προεξάρχουσα την ανασφάλεια που ένιωθαν, ευνόησαν εξαιρετικά σε συναισθηματικό τουλάχιστον επίπεδο τις διαδικασίες προσέγγισης *Τούρκων* και Τσιγγάνων. Οι τελευταίοι παρά τη θέλησή τους, βρίσκονται με απόλυτο τρόπο εμπρός στην ελληνοτουρκική διαμάχη. Οι *Τούρκοι* αντιλαμβάνονται πλέον τους Ρομά ως εν δυνάμει συμμάχους τους, ενώ η χριστιανική πλειοψηφία με κριτήριο το θρήσκευμα για πρώτη φορά τους τους τοποθετεί με τόσο έντονο τρόπο στην «άλλη πλευρά». Μετά το 1974 συντελείται η ετεροχρονισμένη, αλλά μαζική είσοδος των Τσιγγάνων στην εποχή των εθνικισμών.

Ο,τι για τους πολιτικούς αναλυτές προσδιορίζεται ως ένταση στις ελληνοτουρκικές σχέσεις της περιόδου εκείνης, για τους εγχώριους μουσουλμάνους εθνικιστές (με ισχυρές διασυνδέσεις με το επίσημο τουρκικό κράτος και το στρατό) ερμηνευόταν ως η απόδειξη της αδιαμφισβήτητης στρατιωτικής και εθνικής υπεροχής της Τουρκίας έναντι της Ελλάδας, *«ενός μικρού κρατιδίου, το οποίο δεν μπορεί καν να συγκριθεί σε κανένα επίπεδο με την Τουρκία και τον μεγάλο τουρκικό κόσμο των 150 εκ. που απλώνεται από την Κίνα μέχρι τα βαλκάνια»* (σεπτερότυπη επιχειρηματολογία που επαναλάμβαναν λαθρόβια φυλλάδια ή επίσημα περιοδικά που εισάγονταν την εποχή εκείνη από την Τουρκία). Στους πομπώδεις πανηγυρισμούς και τους πολεμικούς θριάμβους του τουρκικού έθνους μετά την εισβολή, αντιπαράτασσονταν οι θρήνοι του ελληνικού έθνους για τις απώλειες και τους αγνοούμενους. Η Τουρκία προσλήφθηκε στη συλλογική τους συνείδηση για άλλη μια φορά ως ο ισχυρός, ενώ η Ελλάδα ως ο

θρηνών ηττημένους. Το φανταστικό πρότυπο των πανίσχυρων μπέηδων και των αγάδων συναντούσε το σύγχρονο ισοδύναμό του!

Είναι η δεκαετία που ο τουρκικός εθνικισμός με την υπεροχή και την αυτοπεποίθηση που του έδωσε η εισβολή, υπόσχεται ότι ο επόμενος στόχος της τουρκικής στρατιωτικής μηχανής θα είναι η ελληνική Θράκη. Σε ένα τέτοιο κλίμα πολιτικής και ψυχολογικής αστάθειας, με πολεμικές συγκρούσεις που αποσοβούνταν μεν την τελευταία στιγμή, αλλά που η έλευσή τους φαινόταν αναπόφευκτη, οι αλλαγές του τοπίου στο εσωτερικό των μουσουλμανικών πληθυσμών ήταν ραγδαίες σε περιεχόμενο και ταχύτητα. Οι παλαιομουσουλμάνοι, οι παραδοσιακοί θεματοφύλακες του ισλάμ και αντίπαλοι του κεμαλισμού, βάλλονταν ταυτόχρονα και από τις δύο πλευρές: και από τους κεμαλιστές, οι οποίοι ήταν πανίσχυροι πλέον και κινούνταν με την ψυχολογία του μελλοντικού κυρίαρχου στην περιοχή, αλλά και από τους χριστιανούς οι οποίοι εμπρός στην οργή τους για την τουρκική εισβολή, δεν είχαν καμία διάθεση να ασχοληθούν με τις εσωτερικές ιδιαιτερότητες των μουσουλμάνων. Οτιδήποτε σχετιζόταν με το ισλάμ αντιμετωπιζόταν με εχθρικό τρόπο (χώροι λατρείας, θρησκευτική περιβολή κλπ). Ενώ λοιπόν μέχρι τότε η προβολή της θρησκευτικής διάστασης της ταυτότητας ήταν σεβαστή από τον τοπικό χριστιανικό πληθυσμό και συνήδε με τη Συνθήκη της Λωζάνης, στο εξής φαινόταν ότι το ίδιο το κριτήριο θα είχε εντελώς διαφορετική πορεία. Η μερίδα των παλαιομουσουλμάνων πιεζόμενη από κάθε πλευρά, εξασθενεί και «παραδίδει τα όπλα». Το 1977 σταματά να εκδίδεται το τελευταίο παλαιομουσουλμανικό έντυπο στη Θράκη και η μερίδα των παλαιομουσουλμάνων χάνει και τα τελευταία ερείσματα στον μειονοτικό πληθυσμό. Ο τουρκικός εθνικισμός είναι πλέον πανίσχυρος και ανενόχλητος, για να ολοκληρώσει το έργο του εκτουρκισμού των Πομάκων και των Τσιγγάνων.

Αμέσως μετά την εισβολή ελάχιστες οικογένειες Ρομά (κυρίως από τον Ήφαιστο), φοβούμενες για τις πιθανές εξελίξεις στην περιοχή, μετανάστευσαν εσπευσμένα στην Τουρκία, ακολουθώντας ένα μεγαλύτερο ρεύμα, που είχε δημιουργηθεί μεταξύ των εθνοτικά *Τούρκων*. Μια τέτοια κίνηση επιδέχεται πολλαπλές αναγνώσεις. Κατ' αρχάς η μετανάστευση σε τουρκικές περιοχές (Κεσσάνη κλπ) κοντά στα ελληνικά σύνορα, μαρτυρεί την πεποίθηση που τους καλλιέργησε ο εθνικισμός ότι σε περίπτωση πολεμικής σύγκρουσης μεταξύ των δύο χωρών, η μετατόπιση της γραμμής των συνόρων (κατά τη νοπή εμπειρία της Κύπρου) θα έχει κατεύθυνση δυτικά προς την Ελλάδα και όχι ανατολικά προς την Τουρκία. Με βάση τη λογική αυτή η προσωρινή εγκατάσταση σε περιοχές εντός της Τουρκίας, αλλά κοντά στα ελληνικά σύνορα εξυπηρετούσε καθαρά πρακτικούς σκοπούς. Άλλωστε ανάλογη ψυχολογία, αντίστροφης όμως κατεύθυνσης, είχε αναπτυχθεί και μεταξύ πολλών Ελλήνων προσφύγων λίγο μετά την μικρασιατική καταστροφή.

Αντίθετα, οι κάτοικοι της Αδριανουπόλεως αντιμετώπισαν τα γεγονότα με μεγαλύτερη ψυχραιμία, μια και η ελληνοτουρκική σύγκρουση ελάχιστα τους άγγιζε ψυχολογικά. Το ενδιαφέρον τους εστιαζόταν σε ζητήματα ασφάλειας και όχι συναισθηματικής συμμετοχής στη σύγκρουση. Τα ιδεολογήματα του τουρκικού εθνικισμού εξοστρακίστηκαν εμπρός στο μονοσήμαντο ενδιαφέρον τους για την επιβίωση, η οποία είτε σε περιόδους πολέμου, είτε ειρήνης ήταν εξίσου προβληματική.

Ο πόλεμος πρέπει να είναι μια πολύ δραματική εμπειρία στη συλλογική συνείδηση των Τσιγγάνων και η ιδέα του τους φόβιζε πάντα, όπως άλλωστε και τους χριστιανούς Τσιγγάνους: *«Προχτές ακούσαμε θα γίνει πόλεμο, κλαίγαμε όλοι, στο πόδι ήμασταν»* (Λυδάκη 1997:40).

Η καταλυτική αλληλουχία γεγονότων στο πεδίο των ελληνοτουρκικών σχέσεων από την απελευθέρωση του 1920 και μετά (τουρκικές επιτυχίες-ελληνικές αποτυχίες), ευνόησε την εικόνα της πανίσχυρης Τουρκίας και τροφοδότησε τις εθνικιστικές-

αλτρωτικές φαντασιώσεις σε τέτοιο βαθμό, ώστε-σύμφωνα με τις μαρτυρίες της εποχής- ακόμα και ακίνητες περιουσίες χριστιανών είχαν...προεπιλεγεί για αρπαγή και οικειοποίηση, κατά το πρότυπο της νωπής και πραγματικής εμπειρίας της Κύπρου.

7.3 Κεμαλισμός - αλτρωτισμός

Η πατερναλιστική παρουσία του Μουσταφά Κεμάλ σε όλες τις πτυχές της καθημερινότητας στην Τουρκία έχει το ισοδύναμό της στη Θράκη στις συνειδήσεις των εγχώριων εθνικιστών. Προτομές και φωτογραφίες του κοσμούν τις αίθουσες συλλόγων (Σύλλογος Επιστημόνων Μειονότητας κ.ά), ενώ το πνεύμα και οι αρχές που διακήρυξε επηρεάζουν το σύνολο σχεδόν του μειονοτικού τύπου. Οι απόψεις του [όπως «...η εσωτερική δομή ενός κράτους θα είναι σαθρή και δεν θα έχει βάση, αν μέσα στα σύνορά του υπάρχουν άτομα με διαφορετική παιδεία και ιδανικά...» (Μαυρίδης 2003:68)], δικαιολογούν ρατσιστικές πρακτικές και βίαιο εκτουρκισμό στα όρια των μουσουλμανικών εθνοτικών ομάδων.

Το καλοκαίρι του 1930 στη διάρκεια των διακοπών του, ο Μουσταφά Κεμάλ φέρεται να συνάντησε ομάδα παιδιών, τα οποία ρώτησε «*Εσείς τι είστε;*» και αυτά απάντησαν «*Είμαστε Λαζοί και κάποιοι Γεωργιανοί*». Τότε ο Κεμάλ ενοχλημένος παρατήρησε: «*Σε αυτή τη χώρα Γεωργιανοί, Λαζοί, Πομάκοι, Κούρδοι, Ζαζά...είναι γνήσια παιδιά της. Πρέπει να ομογενοποιηθούν και να αποτελέσουν ένα αδιάσπαστο σύνολο. Αυτοί στους οποίους αναφερθήκατε είναι γνήσιοι Τούρκοι. Μην ξεγελιέστε από αυτούς, είναι σκόπιμη απόπειρα διάσπασης της πατρίδας*» (εφημ. Hürriyet, 20.11.2004). Οι αρχές και οι θεωρίες του Μουσταφά Κεμάλ για την ανωτερότητα του τουρκικού έθνους (Βρυώνης 1993:84) παραμένουν ζωντανές στη Θράκη, αφού μέχρι σήμερα όλες οι προσπάθειες ανάδειξης της πομακικής και τσιγγάνικης κουλτούρας αντιμετωπίζονται με τις ίδιες λογικές, ως...εθνικός κίνδυνος. Αν και σε πρακτικό επίπεδο είναι αδύνατο ο εθνικισμός να μετατρέψει το διαφορετικό σε ίδιο, είναι όμως εφικτό σε φαντασιακό επίπεδο, το οποίο θα παράγει με τη σειρά του πραγματικές πολιτικές συμπεριφορές και εθνικές προτιμήσεις.

Στην Τουρκία η βιβλιοπαραγωγή και η αρθρογραφία σε εφημερίδες και περιοδικά με άξονα τους Τσιγγάνους παρέμεινε σε πολύ χαμηλά επίπεδα δίνοντας έμφαση περισσότερο στο οθωμανικό παρελθόν ή στη φολκλορική διάστασή τους (Kiliç 1986, Gökbilgin 1988, Kayaoglu-Pekin 1992, Martinez 1994, Muhtar 1995, Aydın 2004, κ.ά.), με πιο σημαντικό το βιβλίο του Kaygılı (α' έκδοση 1972 και επανεκδόσεις), ενώ αντίθετα στην βιβλιογραφία για την ελληνική Θράκη απουσιάζει κάθε αναφορά στους μουσουλμάνους Τσιγγάνους. Σε μία από τις λιγοστές αναφορές, ο συγγραφέας, τους παρουσιάζει ως φανατικούς Τούρκους και ανθέλληνες (Yaz 1986:4).

Ο σεβασμός της πολιτισμικής ετερότητας ως αξία δεν προωθείται από τις πολιτικές και πνευματικές δυνάμεις της μειονότητας. Επικλήση της αρχής γίνεται μόνο σε σχέση με το δίπολο «Τούρκοι - Έλληνες», αλλά ποτέ στο ζεύγος «Τούρκοι-Πομάκοι» ή «Τούρκοι-Τσιγγάνοι». Στο μειονοτικό θεσμοθετημένο λόγο παρουσιάζεται μόνο σε σχέση με τη στάση της χριστιανικής πλειοψηφίας προς τη μουσουλμανική μειοψηφία, ενώ αντίθετα δεν μνημονεύεται στις ενδο-μειονοτικές σχέσεις, οι οποίες θεωρούνται προνομιακό πεδίο του εθνικισμού. Η κουλτούρα της ανοχής είναι επιθυμητή ως στάση της πλειοψηφίας έναντι της μειονότητας, αλλά όχι ως στάση της κυρίαρχης τουρκικής εθνοτικής ομάδας προς την αντίστοιχη τσιγγάνικη και την πομακική.

Η θρακική εκδοχή του κεμαλισμού αντιλαμβάνεται τα εθνотικά φαινόμενα στη Θράκη μέσα από το οθωμανικό σχήμα «κυρίαρχη και κυριαρχούμενη» ομάδα και όχι ως συμβίωση ισότιμων πληθυσμών. Η λογική αυτή ενισχύεται παραδοσιακά και από

το μανιχαϊστικό ισλαμικό δίπτυχο «πιστών και απίστων». Για τους εθνικιστές της μειονότητας, όπως άλλωστε και για την πλειοψηφία των κατοίκων της Τουρκίας «το πιθανότερο είναι ότι...δεν βλέπουν καμία αντίφαση μεταξύ του Ισλάμ και της προσκόλλησής τους στα κεμαλικά σύμβολα. Θεωρούν και τα δύο ως αναπόσπαστα στοιχεία της εθνικής τους ταυτότητας. Είναι εντυπωσιακό ότι σε μία...δημοσκοπήση, το 41% από αυτούς που ψήφισαν το ισλαμικό Κόμμα της Ενημερίας ...θεωρούσε τον Ατατούρκ ως τον μεγαλύτερο άνδρα όλων των εποχών, πιο πάνω ακόμα και από τον ίδιο τον προφήτη» (Ζουμπάιμπα 1997:61).

Οι συνθήκες ένταξης των μουσουλμανικών ομάδων στα χριστιανικά κράτη της περιοχής οδήγησαν σε μεγάλο βαθμό στην περιθωριοποίησή τους, αλλά χωρίς την ενεργή δράση του εθνικισμού δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί βέβαιη η ένταξή τους στην τουρκική σφαίρα επιρροής. Είναι οι πολιτικές συνθήκες και ο επί δεκαετίες συγχρωτισμός τουρκικών και μη τουρκικών ομάδων, που σφυρηλάτησαν την ιδέα ενός κοινού πεπρωμένου. Τον Απρίλιο του 1962 το Κ.Κ. Βουλγαρίας εξέδωσε απόφαση με τίτλο «*Εντατικοποίηση των μέτρων ενάντια στον αυτοπροσδιορισμό ως Τούρκων των Τσιγγάνων, Τατάρων και Βουλγάρων Μουσουλμάνων*» (Παπαδημητρίου 2003:195), γεγονός που μαρτυρεί τη διείσδυση του κεμαλισμού και την προϊούσα μετατροπή των παραδοσιακών εθνοτικών ταυτοτήτων σε εθνικές.

Η αλλαγή των συνόρων ήταν ακλόνητη πεποίθηση μεταξύ των τουρκογενών. Στις πρώτες μεταπελευθερωτικές δεκαετίες το ψυχολογικό κλίμα στη Θράκη χαρακτηριζόταν από ιδιαίτερη αστάθεια. Οι φήμες για νέες ανταλλαγές πληθυσμών δεν είχαν κοπάσει. Ο Γεν. Διοικητής Θράκης Αθ. Σουλιάτης στις αρχές του 1936, κάνει λόγο για «...κατοίκους εν αμφιβολία και υποκαρδία τινί φόβω δια το μέλλον αυτοίς» (Τσιούμης 1997:60). Την πεποίθηση αυτή περιγράφει με δύο περιστατικά ο Baskin Oran. Στο πρώτο αναφέρεται στο συνοδό του, μουσουλμάνο της Κομοτηνής, ο οποίος του είπε ότι ο πατέρας και η μητέρα του δεν έμαθαν ούτε μία λέξη ελληνικά, επειδή πίστευαν ότι από μέρα σε μέρα θα έρθει η Τουρκία! Σύμφωνα με το δεύτερο, κάποιος γέρος, ο Σαλήχ Αγάς, πήγε στη Νομαρχία Κομοτηνής και όταν ένας υπάλληλος τον ρώτησε γιατί δεν έμαθε τόσα χρόνια ελληνικά, του απάντησε: «*Πού να ξέρω ρε Γιώργο ότι θα μένατε τόσο πολύ; Εγώ νόμιζα ότι θα φύγετε αμέσως!*» (Oran 1986:161). Η προσδοκία της κατάληψης της περιοχής από την Τουρκία επιβίωνε τουλάχιστον στις παλαιότερες γενιές, όπως προκύπτει από το πλήθος των μαρτυριών που θησαύρισε η εθνικιστική βιβλιογραφική παραγωγή στην Τουρκία (Çetiner 1994:308 κ.α.). Τα κύματα της βεβαιότητας αυτής άγγιζαν και τους Τσιγγάνους, οι οποίοι τρόμαζαν στην ιδέα ενός αναπόφευκτου μέλλοντος, που απλώς θα αναβίωνε το τραυματικό παρελθόν. Το παρελθόν (των μπέηδων και των αγάδων) φαινόταν στα μάτια τους όχι ως μια νεκρή ανάμνηση, αλλά και ως μια τρομακτική προοπτική, ο κίνδυνος της οποίας έπρεπε να ελαχιστοποιηθεί μέσω της οικειοθελούς ταύτισης με την τουρκική εθνική ιδέα. Εν τούτοις, ο φιλοτουρκικός τους προσανατολισμός δεν είχε το αλτρωτικό περιεχόμενο των εθνικιστών. Γνώριζαν ότι μια επαναφορά της περιοχής στους Τούρκους θα υποβίβαζε αυτόματα την κοινωνική θέση και το ειδικό τους βάρος στους εθνοτικούς συσχετισμούς της περιοχής και αυτόματα θα επανέρχονταν στην προτεραιότητα κατάστασης ως ταπεινοί Τσιγγάνοι, όπως χιλιάδες άλλοι που ζουν στην Τουρκία σε πολύ δυσκολότερες συνθήκες από ό,τι στην Ελλάδα. Αυτή η συγκυρία γεωγραφικού χώρου και εθνικών συνθηκών τους έδινε μια πλεονεκτική θέση και ένα στρατηγικό ενδιαφέρον, που δεν θα απολάμβαναν σε καμία γωνιά της τουρκικής επικράτειας.

7.4 Τουρκία: Η μεγάλη δύναμη

Η μυθολογία για την τουρκική στρατιωτική ισχύ τρομοκρατούσε τους Τσιγγάνους, εμπόδιζε τις προσπάθειες προσέγγισης με το ελληνικό στοιχείο, συντηρούσε τον έντεχνα καλλιεργημένο φόβο και αποθάρρυνε κάθε φυγόκεντρο δύναμη μεταξύ των εθνοτικών ομάδων, οι οποίες όφειλαν να ενσωματωθούν στο τουρκικό έθνος.

Οι στρατιωτικές τελετές που παρουσιάζονταν με εντυπωσιακό τρόπο από τα τουρκικά Μ.Μ.Ε. με σκοπό να προωθήσουν την εθνική συνείδηση στην Τουρκία, είχαν ανάλογες επιπτώσεις και μεταξύ των ευεπηρεάστων Τσιγγάνων της Θράκης.

Ο φόβος ως γενεσιουργός αιτία φαινομένων που άπτονται της ταυτότητας δεν έχει μελετηθεί επαρκώς. Είναι χαρακτηριστικό ότι στην περίοδο που άνθισε το τσιγγάνικο κίνημα, φορείς του τουρκικού εθνικισμού στην Κομοτηνή αξιοποίησαν την ιδιαίτερη ψυχολογία των Τσιγγάνων και απειλούσαν στελέχη του συλλόγου Ρομ ότι «η Τουρκία θα στείλει εκπαιδευμένους κομμάντος, οι οποίοι θα περάσουν κρυφά τα ελληνοτουρκικά σύνορα στον Έβρο και θα τους σκοτώσει»! Οι απειλές αυτές βρήκαν πρόσφορο έδαφος και επηρέασαν εξελίξεις, σε μια περίοδο όπου το κουρδικό ένοπλο αντάρτικο ήταν σε έξαρση και το τουρκικό παρακράτος (Γκρίζοι Λύκοι κ.ά.) εξήγαγε την τρομοκρατία και εκτός συνόρων με πολιτικές δολοφονίες (Γερμανία), στρατιωτικές εισβολές (Ιράκ), ενώ μεγάλες ομάδες πολιτικών προσφύγων περνούσαν παράνομα τον ποταμό Έβρο, μέσα στις οποίες εφημολογείτο ότι υπήρχαν και Τούρκοι πράκτορες, επιφορτισμένοι με...ειδικές αποστολές. Είναι η αθέατη ψυχολογική πλευρά της πραγματικότητας, η μη καταγεγραμμένη σε ιστορικά αρχεία, σε εφημερίδες και σε περιοδικά.

Τα εγκώμια για την εξέλιξη των δημογραφικών, οικονομικών και στρατιωτικών μεγεθών της Τουρκίας, ακούγονται συχνά στις συζητήσεις των φορέων του τουρκικού εθνικισμού, ενώ είναι πάντα επίκαιρη μία άκρατη αισιοδοξία και ταυτόχρονα υπεροπτική-συμπλεγματική οπτική επί της Δύσης, την είσοδο στην οποία αντιλαμβάνονται ως έναν ανοιχτό ιστορικό λογαριασμό, ο οποίος έχει μείνει εκκρεμής μπροστά στα τείχη της Βιέννης! Η άποψη για τη μικρή Ελλάδα και οι συγκρίσεις με την οικονομική ισχύ, τη βαριά και τη στρατιωτική βιομηχανία είναι από τα πρώτα σχόλια που ακούει ο ενδιαφερόμενος μέσα στην ίδια την Τουρκία (Μαυρίδης 2003:46-47, 68-69). Ένα αυταρχικό «ασιατικό κράτος» με έμφαση στους στρατιωτικούς εξοπλισμούς, με σοβαρά γεωγραφικά και πληθυσμιακά μεγέθη, ασκεί μεγαλύτερη γοητεία στους Τσιγγάνους από μια μικρο-μεσαία δημοκρατία δυτικού τύπου. Δηλώσεις του τύπου «Δεν πρόκειται να διατάσουμε να θυσιάσουμε άλλους 135.000 στρατιώτες και να καταλάβουμε την Κύπρο και την Ελλάδα» (από ομιλία του πρύτανη του Πανεπιστημίου της Κωνσταντινούπολης Αλεμντάρογλου Κεμάλ. Ιστοσελίδα εφ. *Καθημερινή* 29.3.2004), αναπαράγονται με ιδιαίτερη προθυμία στην ελληνική Θράκη, προκειμένου να ενισχύσουν την εγχώρια αλτρωτική ιδεολογία. Οι απειλές στρέφονται και εναντίον άλλων γειτονικών κρατών με τη συγχορδία του τουρκικού Τύπου, ο οποίος στην περίοδο της τουρκο-συριακής κρίσης με επίκεντρο τον κούρδο ηγέτη Αμπντουλλάχ Οτσαλάν (1998) έγραφε ότι ο ισχυρός τουρκικός στρατός είναι σε θέση να καταλάβει σε 24 ώρες το Χαλέπι! (δηλώσεις του πρώην αρχηγού του τουρκικού Γενικού Επιτελείου Στρατού, Χουσεϊν Κιβρίκογλου στο περιοδικό *Aksiyon*, τεύχος 567/Οκτ. 2005).

Οι προτιμήσεις της τσιγγάνικης κοινής γνώμης προς τη μια ή την άλλη εθνική ομάδα περιέχουν ένα στοιχείο διακύμανσης, που συχνά αντανάκλα τις εξελίξεις στο πεδίο της ελληνοτουρκικής αντιπαράθεσης. Από την εμπειρική έρευνα διαφαίνεται ότι οι εκάστοτε διαμάχες (κρίση του 1987, κρίση στα Ίμια, εντάσεις γύρω από το Κυπριακό κλπ) αξιολογούνται από το αποτέλεσμά τους. Το έθνος που φαίνεται ότι απώλεσε κύρος από κάθε τέτοιο περιστατικό, έχει μάλλον και τις λιγότερες

πιθανότητες να έλξει, έστω βραχυπρόθεσμα, την προτίμηση των Τσιγγάνων, οι οποίοι μέσα στις άπειρες ανασφάλειές τους επιδιώκουν πάντα τη σύνδεση με τον ισχυρό.

Οι αντιφάσεις αποτελούν συστατικό στοιχείο του τσιγγάνικου λόγου, όσο και αν έχουν διαποτισθεί από την ιδέα του μεγάλου τουρκικού έθνους. «Οι Γερμανοί ήρθαν εδώ. Οι μπέηδες φοβήθηκαν και εξαφανίστηκαν. Οι Γερμανοί ήταν καλοί, δεν πείραζαν τους φτωχούς. Όταν έφθασαν μέχρι την Τουρκία, η Τουρκία τους είπε "στοπ, δεν πάτε πιο πέρα, εδώ είναι Τουρκία". Η Τουρκία είναι δυνατή. Ο Γερμανός φοβήθηκε και σταμάτησε. Τι να κάνει; Μετά άρχισαν οι δικοί μας (σ.σ. οι Έλληνες) να μαζεύουν κόσμο στα βουνά. Στην αρχή λίγοι, μετά πολλοί. Μετά άρχισαν να βομβαρδίζουν τους Βούλγαρους. Τους τσάκισαν. Μετά άρχισαν οι δικοί μας (σ.σ. Έλληνες) να μαλώνουν μεταξύ τους» (αφήγηση 70 χρονου τουρκόφωνου Τσιγγάνου από τις Σάπες, 23.4.2004). Οι Έλληνες σε μια τέτοια κλίμακα περιγραφής είναι οι «δικοί» μας, όμως οι Τούρκοι είναι οι δυνατοί, αφού αυτοί σταμάτησαν τους Γερμανούς, ενώ οι «δικοί» μας εννοείται πως δεν τα κατάφεραν. Οι μπέηδες - αρνητικό στοιχείο - «εξαφανίστηκαν». Άρα οι δυνατοί Γερμανοί, ως αίτιοι εξαφάνισης των μισητών μπέηδων, αντιμετωπίζονται θετικά, αφού και τους μπέηδες έδιωξαν, αλλά και τους φτωχούς δεν τους πείραξαν. Το γεγονός ότι νίκησαν τους «δικούς» μας δεν αξιολογείται στην αφήγηση, αλλά δεν φαίνεται να ενοχλεί ή να προκαλεί αίσθημα δυσaráσκειας. Οι Βούλγαροι είναι στην άλλη όχθη. Παρόμοιες μαρτυρίες πρέπει να αξιολογούνται σε σχέση με το πλαίσιο, μέσα στο οποίο διατυπώνονται. Στη συγκεκριμένη περίπτωση ο Τσιγγάνος είχε επίγνωση του γεγονότος ότι ο αποδέκτης ήταν μέλος της ελληνικής ομάδας.

Η τουρκική εθνική ιδέα πέτυχε μεταξύ των Τσιγγάνων και των Πομάκων πολύ περισσότερα από ότι η αντίστοιχη ελληνική, η οποία περιορίστηκε σε μία φτωχή ρητορία, που απλώς επεσημαινε επί δεκαετίες με μονότονο τρόπο την διαφορετική εθνοτική σύνθεση των μουσουλμάνων της Θράκης. Το προβάδισμα της τουρκικής εθνικής ιδέας σε βάρος της ελληνικής, όσον αφορά τον προσεταιρισμό των Τσιγγάνων, είναι ορατό και σήμερα στους περισσότερους οικισμούς τους. Οργανωμένες προσπάθειες από τη μεριά του ελληνικού κράτους για τον προσεταιρισμό των μουσουλμάνων Τσιγγάνων της Θράκης δεν εκδηλώθηκαν ποτέ. Οι ελληνικές «προσπάθειες» είχαν εφήμερο χαρακτήρα, ήταν ανοργάνωτες και χωρίς ιδεολογικό βάθος. Μέχρι και τη δεκαετία του 1990, οπότε και εκδηλώθηκε το πρώτο ενδιαφέρον μέσα από ευρωπαϊκά προγράμματα, δεν υπήρξε καμία εξειδικευμένη κρατική πολιτική για τους Τσιγγάνους. Το ελληνικό κράτος απουσίασε σε όλη τη διάρκεια των δραματικών μετασχηματισμών της τσιγγάνικης ταυτότητας. Και όταν ακόμα στις αρχές και τα μέσα της δεκαετίας του 1980 μερικές δεκάδες οικογένειες (ελάχιστες συγκριτικά με το συνολικό αριθμό των Ρομά) ευεργετήθηκαν και κατέλαβαν θέσεις στον ευρύτερο δημόσιο τομέα (ΔΕΗ, ΟΣΕ, Τράπεζες κλπ) στην Αθήνα και αλλού, στην πραγματικότητα η προσφορά δεν απευθυνόταν αποκλειστικά στους Ρομά, αλλά αυτοί ήταν οι μόνοι από τις μειονοτικές ομάδες που ανταποκρίθηκαν με προθυμία στα νέα μέτρα. Με την ίδια προθυμία δέχονται κάθε πρωτοβουλία που αφορά στο σύνολο των μουσουλμανικών ομάδων, ακόμα και όταν οι άλλες τα αρνούνται (π.χ. δημόσια νηπιαγωγεία), ένδειξη της διαφοροποίησής τους σε επίπεδο πολιτικών προτιμήσεων και εθνοτικών συναισθημάτων.

Για τους Ρομά, η Ελλάδα, στις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αι. ήταν ένα ξένο κράτος, χωρίς καμία εμπειρία διαβίωσης σε αυτό, και οι Έλληνες της αυτοκρατορίας ως ραγιάδες, έξω από την κυρίαρχη ομάδα, δεν ασκούσαν κάποια ιδιαίτερη γοητεία στους μουσουλμάνους Τσιγγάνους.

Η διεισδυτικότητα των ελληνικών εθνικών δογμάτων στη συνείδηση των Τσιγγάνων αποδείχθηκε εξαιρετικά αδύναμη σε σχέση με την αντίστοιχη τουρκική. Η

ελληνική θεσμική παρουσία μέσω κρατικών μηχανισμών χαρακτηριζόταν από αναποτελεσματικότητα και συχνά από ιδιοτελείς ή αυταρχικές συμπεριφορές τοπικών δημοσίων λειτουργών, οι οποίοι προκαλούσαν την αντίδραση μάλλον, παρά τη συμπάθεια των Τσιγγάνων. Αντίθετα τον κεμαλισμό τον υπηρέτησαν στη Θράκη φλογεροί κήρυκες με πολλές ιδιότητες και από πολλές επάλξεις, οι οποίοι πέτυχαν τελικά κάτω από μια μεγάλη ποικιλία συνθηκών την επιβολή του. Οι Τσιγγάνοι κυκλώθηκαν από τον τουρκικό εθνικισμό και εν τέλει είναι αυτός που στη θέση των αδιαπέραστων ιστορικών τειχών (θεσμική περιθωριοποίηση από Οθωμανούς) χάραξε πλατιές λεωφόρους διάβασης στην τουρκική εθνική ταυτότητα. Η τσιγγάνικη επιθυμία για κοινωνική άνοδο και αποστιγματισμό διασταυρώθηκε με τις τουρκικές επιδιώξεις, ώστε από ένα σημείο και μετά να αλληλοενισχύονται.

Η ενσωμάτωση στην τουρκική εθνική ταυτότητα δεν ήταν μια αργή και απροσχεδιαστική εξέλιξη των πραγμάτων, αλλά αντίθετα μια οργανωμένη προσπάθεια του ορμητικού κεμαλισμού, ο οποίος ακολούθησε πρακτικές και μεθόδους που εφάρμοσε μέσα στην ίδια τη μητρόπολή του, την Τουρκία, προκειμένου να αφομοιώσει πολλές μικρές εθνικές και εθνοτικές ομάδες (Λαζοί, Ασσύριοι, Γεωργιανοί, Άραβες, Κιρκάσιοι κ.ά.) [Για τις εθνοτικές ομάδες της Τουρκίας βλ. Andrews 1989].

Οι ευρύτερες ομάδες αναφοράς των Ελλήνων και *Τούρκων* της Θράκης, δηλαδή το ελληνικό και τουρκικό έθνος, γίνονται αντιληπτά μέσα από μετρήσιμα μεγέθη όπως ο πληθυσμιακός όγκος, η στρατιωτική ισχύς και όχι μέσα από αφηρημένες έννοιες σύγκρισης (κοινωνικό ή πολιτισμικό επίπεδο), οι οποίες εν τέλει δεν απαντούν σε καμιά περίπτωση στα συναισθήματα ανασφάλειας που αισθάνονται. Οφείλουν να είναι πρακτικοί και αποτελεσματικοί στις επιλογές τους, διότι έτσι μόνο θα «επιβιώσουν».

7.5 Η επίδραση του μειονοτικού σχολείου και των Μ.Μ.Ε.

Το μειονοτικό δημοτικό σχολείο στον Ήφαιστο ιδρύθηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1940 (περί το 1956 μεταφέρθηκε στη σημερινή του θέση). Το Δημοτικό Συμβούλιο της Κομοτηνής (με την αριθ. 110/1954 της 28.1.1954 απόφασή του) χορήγησε 600.000 δρχ. στη σχολική εφορεία Ηφαιστού, στην οποία είχαν ήδη χορηγηθεί και κατασκευαστικά υλικά. Το δημοτικό σχολείο αφ' ενός άρχισε να αντιμάχεται την αγραμματοσύνη, αφετέρου όμως προώθησε τον εθνικιστικό του προσανατολισμό και την ιδέα της ταύτισης με την τουρκική ομάδα. Η διαδικασία δεν ήταν απλή. Οι γέροι κάτοικοι θυμούνται ένα περιστατικό που διαδραματίστηκε στον Ήφαιστο το 1955. Τότε το σχολείο λειτουργούσε μέσα σε ένα χαμόσπιτο σε άλλο σημείο του οικισμού (νοτιότερα του σημερινού). Ο μουσουλμάνος δάσκαλος (κεμαλικής ιδεολογίας) ονομαζόταν Γιασάρ και πολύ σύντομα ξεχώρισε από τους λιγοστούς μαθητές έναν ιδιαίτερα έξυπνο, τον Σαμπάν Μεμέτ, για τον οποίο μεσολάβησε να σταλεί στην Τουρκία, για να συνεχίσει εκεί τις σπουδές του. Το γεγονός διαδόθηκε με πανηγυρικό τρόπο στον Ήφαιστο και την ημέρα της αναχώρησης σχεδόν όλος ο οικισμός «σηκώθηκε στο πόδι» για να αποχαιρετήσει τον μικρό. Μέχρι τότε ελάχιστοι είχαν επισκεφθεί την Τουρκία. Μόνο το όνομά της άκουγαν. Δυστυχώς όμως στον σταθμό του τρένου η οικογένεια του μικρού ειδοποιήθηκε από ανθρώπους του τουρκικού προξενείου Κομοτηνής, ότι δεν μπορεί να επισκεφθεί την Τουρκία. Ανεπίσημα έμαθαν ότι «Τσιγγάνοι από το εξωτερικό δεν γίνονται δεκτοί σε τουρκικά σχολεία, παρά μόνο Τούρκοι». Ο μικρός με τις βαλίτσες του και η πολυπληθής συνοδεία από τον συνοικισμό, επέστρεψαν λυπημένοι και ταπεινωμένοι πίσω. Ο μαθητής εγκατέλειψε το σχολείο και έγινε γανωτής. Στα

τελευταία χρόνια της ζωής του έφυγε μετανάστης στη Γερμανία (απεβίωσε το 2004). Η δυσμενής μεταχείριση των μουσουλμάνων Τσιγγάνων είχε αρχίσει από τη λήξη του ελληνικού εμφυλίου πολέμου, όταν η Τουρκία είχε αρχίσει να επαναπροωθεί στην ελληνική Θράκη τους λαθρομετανάστες - κυρίως Τσιγγάνους - που είχαν καταφύγει στις εδάφους της. Ήταν ανεπιθύμητοι στο τουρκικό έδαφος (Ανδρεάδης 1956:51). Παρόμοιες πληροφορίες έχουν καταγραφεί και για τους Ρομά του Διδυμοτείχου, οι οποίοι προκειμένου να αναζητήσουν καλύτερη τύχη στην Τουρκία αυτοπροσδιορίζονταν ως Τούρκοι, ελπίζοντας να κερδίσουν έτσι την συμπάθεια της τουρκικής κυβέρνησης, η οποία παρ' όλα αυτά τους γύριζε πίσω με το αιτιολογικό ότι είναι μη ανταλλάξιμοι! (Σιναπίδης 1953:297). Την ίδια τύχη, σύμφωνα με τουρκικές πηγές, είχαν και οι Ρομά της Βουλγαρίας. Λίγο πριν κλείσουν τα βουλευαροτουρκικά σύνορα (7 Οκτωβρίου 1950), η τουρκική κυβέρνηση αρνήθηκε να δεχθεί Τσιγγάνους πρόσφυγες από τη Βουλγαρία, με το αιτιολογικό ότι δεν ήταν εφοδιασμένοι με ταξιδιωτικά έγγραφα ή ότι δεν ήταν γνήσια (Şimşir 1986:53).

Οι μακροχρόνιες συνέπειες της παρουσίας του μειονοτικού σχολείου, παρά την ελλιπή φοίτηση των μαθητών (Τρουμπέτα 2001:177), είναι ορατές. Το σχολείο ενστάλλαξε με θεσμοθετημένο, αν και συχνά υποδόρειο τρόπο την εθνικιστική ιδεολογία.

Η δράση εθνικιστών δασκάλων ενίσχυσε τους αναπτυσσόμενους φαντασιακούς δεσμούς με την τουρκική εθνική ιδέα. Πολλές φορές οι δάσκαλοι μέσα στις σχολικές αίθουσες ασχολήθηκαν περισσότερο με την σφυρηλάτηση εθνικής ιδεολογίας και λιγότερο με την παροχή γνώσης. Μουσουλμάνος δάσκαλος του σχολείου το 1991 δήλωσε: *«Έχω πει στους μαθητές μου να μην δέχονται ότι είναι Τσιγγάνοι. Είναι ντροπή. Αφού μιλούν τουρκικά, είναι Τούρκοι»*.

Είναι χαρακτηριστικό το περιστατικό που διηγήθηκε μουσουλμάνος δάσκαλος αποστασιοποιημένος από τον τουρκικό εθνικισμό, που υπηρέτησε στον Ήφαιστο το 2004. Ορισμένα παιδιά των μεγαλύτερων τάξεων του δημοτικού όταν ρωτήθηκαν από τον δάσκαλο *«Εσείς τι είστε;»*, απάντησαν: *«Δεν είμαστε Τσιγγάνοι, είμαστε Τούρκοι»*. Ο δάσκαλος βέβαια στην ερώτησή του δεν είχε αναφέρει καθόλου τη λέξη Τσιγγάνοι, αλλά οι μαθητές με τον αυθορμητισμό τους και με τα ανακλαστικά που τους καλλιέργησαν οι προηγούμενοι δάσκαλοι και οι οικογένειές τους, ένωσαν ότι στην πραγματικότητα απαντούν σε αυτό το ερώτημα και μάλιστα η άρνηση είναι πιο πειστική, όταν συνοδεύεται από μια κατάφαση της μορφής *«είμαστε Τούρκοι»*. Στη συνέχεια ο ίδιος δάσκαλος ρώτησε τους μαθητές αν παρακολούθησαν στην τηλεόραση τους αγώνες της εθνικής ομάδας ποδοσφαίρου της Ελλάδας, η οποία το προηγούμενο καλοκαίρι (2004) είχε αναδειχθεί πρωταθλήτρια Ευρώπης. Τότε τα παιδιά με τον ίδιο αυθορμητισμό άρχισαν να φωνάζουν ρυθμικά το ποδοσφαιρικό σύνθημα *«Ελλάς, Ελλάς!!!»* και να χτυπούν τα χέρια και τα πόδια από ενθουσιασμό.

Είναι γεγονός ότι στα θέματα παιδείας ο Ήφαιστος διαφοροποιήθηκε πάντα από την εθνικιστική μειονοτική ηγεσία. Οι πτυχιούχοι δάσκαλοι της Ειδικής Παιδαγωγικής Ακαδημίας Θεσσαλονίκης (Ε.Π.Α.Θ.) δεν αντιμετώπισαν ποτέ πρόβλημα στο έργο τους, όπως συνέβη σε άλλους-μη τσιγγάνικους-οικισμούς, ενώ λειτουργεί απρόσκοπτα ελληνόφωνο νηπιαγωγείο με τη συγκατάθεση των κατοίκων, τη στιγμή που πάγια διεκδίκηση των *Τούρκων* εθνικιστών είναι η δημιουργία δίγλωσσων.

Το μονοδιάστατο ενδιαφέρον της Τουρκίας για τη μειονοτική παιδεία επικεντρώθηκε στην ενίσχυση του τουρκικού της χαρακτήρα, ώστε αυτή να μεταδώσει με αποτελεσματικότητα τα εθνικά ιδεώδη στους τουρκόφωνους, πομακόφωνους και τσιγγανόφωνους νεαρούς μαθητές. Στις αίθουσες του μειονοτικού σχολείου όλες οι εθνοτικές διαφορές και οι μητρικές γλώσσες των μαθητών χάνονται στο χωνευτήρι του τουρκικού εθνικισμού.

Το μειονοτικό σχολείο λειτουργεί αφομοιωτικά και ούτε ήταν δυνατόν από τους όρους της ιδεολογικής του συγκρότησης να λειτουργήσει πολυπολιτισμικά στο επίπεδο των διαφορετικών εθνοτικών ταυτοτήτων των μουσουλμάνων. Οι επιδράσεις του στον σχηματισμό ταυτότητας είναι εμφανείς και μαζί με το τέμενος, αποτελούν από κοινού σημαντικά σύμβολα της προσδοκώμενης ταύτισης με τους τουρκογενείς και ταυτόχρονα διαφοροποίησης από την Αδριανουπόλεως. Σχολείο και τέμενος, σύμφωνα με την επιχειρηματολογία των Ηφαιστιωτών, υπογραμμίζουν με τον πιο εμφανή τρόπο την ετερότητα με την «τσιγγάνικη Αδριανουπόλεως». Είναι μηχανισμοί αναβάθμισης και ένταξης στο επίπεδο μιας κυρίαρχης ομάδας.

Στην Αδριανουπόλεως μέχρι σήμερα δεν λειτουργεί σχολείο και οι μαθητές είναι διεσπαρμένοι σε δημοτικά γειτονικών περιοχών (κυρίως χριστιανικών), όπου αφομοιώνουν και υιοθετούν άλλα πρότυπα συμπεριφοράς και δια αυτών νιώθουν να συμμετέχουν στη ζωή των υπολοίπων μουσουλμάνων ή χριστιανών.

Η σύγχρονη παιδεία και οι συλλογικές παραστάσεις του βιομηχανικού καπιταλισμού αλλοιώνουν αναπόφευκτα την τσιγγάνικη συλλογική ταυτότητα. Η αντίστασή της παίρνει ένα πολύπλοκο χαρακτήρα προσαρμογής, αποκτώντας νέα νοήματα και λειτουργίες στο επίπεδο της μνήμης, των συμβόλων και γενικά της διαχείρισης της παράδοσης.

Οι νέες εγγράμματος γενιές των Τσιγγάνων - με αμβλυμένη ντροπή και φόβο - μεγαλώνουν σε ένα κόσμο διαφορετικό από αυτό των άμεσων προγόνων τους. Θα αναζητήσουν άραγε νέες πολιτισμικές αναφορές, για να συγκροτήσουν τη δική τους εικόνα ή θα συνεχίσουν να σχοινοβατούν μεταξύ των δύο κυρίαρχων εθνικών ταυτοτήτων, συγκροτώντας εναλλασσόμενες και περιστασιακές υβριδικές ταυτότητες; Μήπως, όπως και σε πολλές άλλες περιπτώσεις εθνοτικών ομάδων, η αυξανόμενη ευημερία οδηγήσει σε πτωτικές τροχιές το ενδιαφέρον για την ταυτότητα και τη διάθεση για συγκρούσεις γύρω από αυτήν; (Pistoi 1991:20)

Η δράση των μηχανισμών εθνικής ενσωμάτωσης (εκπαίδευση, θρησκεία κλπ) ευνοήθηκε απρόσμενα από την τεχνολογική εξέλιξη και συγκεκριμένα από την εμφάνιση της τουρκικής δορυφορικής τηλεόρασης στη δεκαετία του 1990, όταν όλοι οι μουσουλμάνοι της Θράκης είχαν τη δυνατότητα να εφοδιαστούν με δορυφορικές κεραίες και να παρακολουθούν για πρώτη φορά δεκάδες τουρκικά κανάλια όλο το εικοσιτετράωρο.

Η μυθοποιητική επίδραση των τουρκικών Μ.Μ.Ε. στη συλλογική ταυτότητα, ιδιαίτερα στις αγγράμματος τσιγγάνικες κοινότητες είναι εμφανής από το πλήθος των τηλεοπτικών ειδώλων/προσώπων συναισθηματικής ταύτισης που δημιούργησαν (ηθοποιοί, τραγουδιστές, ποδοσφαιριστές κ.ά.). Αν και από παλιά τα τουρκικά είδωλα της επικαιρότητας επηρέαζαν τους Τσιγγάνους, οι οποίοι έδιναν τα ονόματά τους στα τσιγγανόπουλα, εν τούτοις η δορυφορική τηλεόραση αναζωπύρωσε αυτή την τάση και τους έφερε πιο κοντά στα είδωλα της τουρκικής κοσμικής, καλλιτεχνικής και αθλητικής Τουρκίας. Οι φαντασιακές ταυτίσεις με τα τηλεοπτικά είδωλα είχε σημαντική επίδραση στην ονοματολογία των Τσιγγάνων, καθώς στα προπολεμικά χρόνια τα ονόματά τους ήταν αμιγώς ισλαμικά/αραβικά (Χουσεϊν, Ιμπραήμ, Μουσταφά, Μεμέτ κλπ), ενώ στα νεότερα χρόνια έχουν διεισδύσει πολλά τουρρανικά/κεντροασιατικά (Τουρκάι, Ατάι, Ταρκάν, Αλτάν κλπ), χωρίς οι ίδιοι να έχουν επίγνωση των συμβολικών αναφορών των τουρρανικών ονομάτων, παρά μόνο έχουν υπόψιν τους τις υλικές και ηθικές ιδιότητες του σύγχρονου προσωπικότητας (ομορφιά, καλλιτεχνική επίδοση κλπ) του ατόμου, του οποίου το όνομα δανείστηκαν. Βέβαια με τον καιρό το πλαίσιο και το όνομα αναφοράς (καλλιτέχνης, ποδοσφαιριστής κλπ), θα ξεχαστούν και απλά τα τουρρανικά ονόματα θα διαμορφώσουν (ήδη το έχουν κάνει σε ένα βαθμό) ένα νέο τοπίο στην τσιγγάνικη ονοματολογία της Θράκης. Η

επιλογή ονόματος είτε συνειδητά, είτε ασυνειδήτα, ισχυροποιεί τα αισθήματα ένταξης σε μια ομάδα (Γεωργούλας 1997:18). Στην Τουρκία η ονοματοδοσία προσέλαβε έντονα ιδεολογικό χαρακτήρα και η «ορθή» επιλογή ονόματος ταυτίστηκε με εθνικό χρέος (Erol 1992:VII). Οι εκδόσεις με καταλόγους και επεξηγήσεις του νοήματος των ονομάτων παραμένουν δημοφιλείς και πολλές από αυτές έχουν φθάσει και στην ελληνική Θράκη (Kaya 1992).

Οι μύθοι για την εικόνα της Τουρκίας διαχέονται στην πραγματικότητα, δημιουργώντας μια αξιοσημείωτη πίστη στο μεγαλείο και την ισχύ της. Τα πρότυπα συμπεριφοράς που διαχέονται από τα τουρκικά μέσα μαζικής επικοινωνίας, ενσωματώνονται με ιδιαίτερη ευκολία και με την επίκληση της αυθεντίας της τηλεόρασης γίνονται ισχυρές αξίες. Πολλοί ακολούθησαν τουρκικό προσανατολισμό όχι μέσα από σχεδιασμένες επιλογές, αλλά ασυνειδήτα, μέσα από την επίδραση της τουρκικής τηλεόρασης.

Μερικοί από τους λόγους για τους οποίους οι Ρομά προτιμούν συνήθως την τουρκική τηλεόραση είναι: α) οι τηλεοπτικές σειρές της αγγίζουν περισσότερο τον τρόπο ζωής τους, αφού έχουν σταθερά επαναλαμβανόμενα θέματα για την κοινωνική αδικία, τους γάμους πλουσίων με φτωχούς, τη μετανάστευση στις μεγάλες πόλεις κλπ. Αντίθετα η ελληνική τηλεόραση (ένα τμήμα της τουλάχιστον) προωθεί άλλα κοινωνικά πρότυπα, τύπους ανθρώπινων σχέσεων και αξιολογήσεις, οι οποίες αποκλίνουν πολιτισμικά, β) όλα τα ξενόγλωσσα έργα και οι σειρές της τουρκικής τηλεόρασης είναι μεταγλωττισμένες στα τουρκικά, γεγονός που διευκολύνει πολύ τον τηλεθεατή, ενώ αντίθετα στην ελληνική η ανάγνωση των υποτίτλων είναι μια βασανιστική διαδικασία γι' αυτούς που γνωρίζουν σχετικά λίγα γράμματα, ενώ αντίθετα αποκλείεται η μεγάλη μερίδα που είναι αναλφάβητη, γ) για τους τουρκόφωνους η παρακολούθηση τουρκικής τηλεόρασης έχει ιδιαίτερη σημασία, αφού ενισχύει την εικόνα τους ως *Τούρκων* και επιπλέον ενημερώνονται για την επικαιρότητα και είναι σε θέση σε κοινωνικούς χώρους να συζητούν θέματα, που αφορούν στην Τουρκία, και άρα να αισθάνονται *Τούρκοι*.

Τα τουρκικά Μ.Μ.Ε. έδωσαν νέα δυναμική και επιτάχυναν το ρυθμό εκτουρκισμού σε χώρους όπου, είτε η απουσία μειονοτικού σχολείου, είτε η έλλειψη δικτύων μέσα από τα οποία θα διαχέονταν ο εθνικισμός, υπήρχε κενό εκτουρκιστικής διαδικασίας. Συμπλήρωσαν την επίδραση του τουρκικού ραδιοφώνου, που στα παλιότερα χρόνια ήταν ο μόνος τρόπος καθημερινής επαφής με την τουρκική πραγματικότητα. Θεράπευσαν την αδυναμία του τουρκικού γραπτού λόγου να διεισδύσει στους αγράμματους Τσιγγάνους. Οι εκδοχές των ελληνοτουρκικών διαφορών που ενστερνίζονται οι Ρομά, ή οι εκδοχές περιστατικών, όπως στα Ίμια, είναι αυτές που μεταδίδουν τα τουρκικά Μ.Μ.Ε. Είναι ο μοντέρνος και πανίσχυρος τρόπος εκτουρκισμού και χειραγώγησης της τσιγγάνικης σκέψης.

7.6 Το επεισόδιο στη «γέφυρα» στις 29 Ιανουαρίου 1988

Στις 29 Ιανουαρίου 1988, μέσα σε ένα κλίμα εθνικά φορτισμένο, η ηγεσία της μειονότητας κάλεσε σε συγκέντρωση διαμαρτυρίας στην Κομοτηνή τους μουσουλμάνους της Θράκης, διεκδικώντας όχι τόσο την άρση των διοικητικών διακρίσεων που είχαν επιβληθεί από την δικτατορία (ως αντίμετρα στις αντίστοιχες πρακτικές της Τουρκίας έναντι της ελληνικής μειονότητας στην Τένεδο, στην Ίμβρο και στην Κωνσταντινούπολη), όσο το δικαίωμα να αυτοπροσδιορίζονται ως Τούρκοι. Ειδικότερα οι διοργανωτές επικαλέστηκαν την απόφαση του Αρείου Πάγου 1729/20.11.1987, σύμφωνα με την οποία απαγορεύτηκε η χρήση των όρων «Τούρκος»

και «τουρκικός», στους τίτλους των μειονοτικών συλλόγων «*Ένωση Τουρκικής Νεολαίας Κομοτηνής*» και «*Ένωση Τούρκων Δασκάλων Δυτικής Θράκης*». Το κεντρικό σύνθημα των συγκεντρωθέντων στην Κομοτηνή, ήταν «*Είμαστε Τούρκοι*», παρά το γεγονός ότι πολλοί χωρικοί και ιδίως Πομάκοι από τα ορεινά, που παρακινήθηκαν από τους ιμάμηδες και τους εθνικιστικούς κύκλους να κατέβουν στην πόλη, για να προσκυνήσουν την ιερή μέρα της Παρασκευής, δεν γνώριζαν για ποιο λόγο γίνεται η συγκέντρωση! Στις εισόδους της πόλης έγιναν μικροσυμπλοκές με τις αστυνομικές δυνάμεις, οι οποίες πήραν μυθικές διαστάσεις στον εθνικιστικό λόγο και εν τέλει η ημέρα εκείνη συμβολοποιήθηκε ως ... εθνική επέτειος εξέγερσης της μειονότητας, η οποία «γιορτάζεται» κάθε χρόνο με δέησεις (μεβλίτ), ομιλίες κλπ.

Σύμφωνα με μαρτυρίες Ηφαιστιωτών που συμμετείχαν ή παρακολούθησαν το περιστατικό στη γέφυρα του Ηφαιστου, αυτό εξελίχθηκε ως εξής: Το πρωί της Παρασκευής της 29^{ης} Ιανουαρίου 1988, οι κάτοικοι του Ηφαιστου διαπίστωσαν έκπληκτοι ότι αρκετές εκατοντάδες *Τούρκοι* των χωριών του «Γιακά» (Ασώματος, Μίσχος, Θάμνα, Ριζώμα κλπ) συγκεντρώθηκαν μπροστά στη γέφυρα του Βοζβόζη, όπου η αστυνομία τους εμπόδιζε να προχωρήσουν προς την Κομοτηνή, επειδή η πορεία διαμαρτυρίας μέσα στην πόλη είχε απαγορευθεί για λόγους δημόσιας ασφάλειας. Όπως κάθε πρωί, έτσι και εκείνη την Παρασκευή δεκάδες κάτοικοι του οικισμού αχθοφόροι και υπάλληλοι σε μαγαζιά της Κομοτηνής ετοιμάστηκαν να πάνε στην πόλη, άλλοι πεζοί και άλλοι με ποδήλατα και μηχανάκια. Η αστυνομία εμπόδισε και αυτούς να περάσουν, παρά τις εκκλήσεις τους στον επικεφαλής της τοπικής αστυνομικής δύναμης και παρά τις διαβεβαιώσεις τους ότι οι ίδιοι δεν έχουν σχέση με την πορεία διαμαρτυρίας. Μάλιστα πιο διεκδικητικός υπήρξε ένας συγκεκριμένος αχθοφόρος, ο οποίος φώναζε ότι ο ίδιος δεν γνωρίζει τίποτα για την πορεία, ότι είναι αχθοφόρος και ότι πρέπει οπωσδήποτε σε μισή ώρα να βρίσκεται στο ραντεβού του στην Κομοτηνή, για να ξεφορτώσει ένα φορτίο στραγάλια από μεταφορική εταιρεία, της οποίας έδινε το όνομα και τον χώρο εκφόρτωσης. Συμπλήρωσε δε ότι, εάν δεν εμφανιστεί, θα χάσει το μεροκάματο, τη δουλειά και το μεσημέρι τα παιδιά του θα μείνουν νηστικά στο σπίτι. Σε επίρρωση των ισχυρισμών του, εμφανίστηκε ο ένας εκ των δύο παρέδρων του συνοικισμού και βεβαίωσε και εκείνος την ορθότητα των ισχυρισμών, προτείνοντας να υποδείξει ο ίδιος - ως πάρεδρος - ποιοι από το πλήθος είναι κάτοικοι του οικισμού που πηγαίνουν για το μεροκάματο, ώστε να τους επιτραπεί η διέλευση. Οι αστυνομικοί όμως, όπως βεβαιώνουν οι κάτοικοι, όχι μόνο δεν δέχθηκαν τη λύση αυτή, αλλά προφανώς εκνευρισμένοι από την ένταση της στιγμής και τη φορτικότητα των αχθοφόρων άρχισαν να χτυπούν αρχικά τον πρώτο και στη συνέχεια τους υπόλοιπους. Το γεγονός ότι κάποιοι κάτοικοι του οικισμού χτυπιούνται από την αστυνομία, διέρρησε αστραπιαία στον οικισμό κι όλοι οι συγγενείς και φίλοι των αχθοφόρων προσέτρεξαν για βοήθεια, με αποτέλεσμα να επεκταθεί η σύγκρουση και από ένα σημείο και μετά να πάρει διαστάσεις, αφού οι ουσιαστικά θεατές ως εκείνη τη στιγμή *Τούρκοι* θεώρησαν κατάλληλη τη στιγμή να εμπλακούν και αυτοί.

Οι κάτοικοι του Ηφαιστου μέχρι σήμερα κατηγορούν την αστυνομία για την ανελαστικότητα που έδειξε και θεωρούν ότι εκείνη είναι αποκλειστικά υπεύθυνη για το συμβάν. Πιστεύουν ότι εντελώς αναίτια οι κάτοικοι κατηγορήθηκαν για συμμετοχή σε μία *τουρκική* εθνικιστική εκδήλωση, τη διοργάνωση της οποίας έως εκείνη τη στιγμή αγνοούσαν. Θεωρούν δε «ύπουλη» την εκμετάλλευση του περιστατικού από την τουρκική πλευρά και σημειώνουν με νόημα ότι κανείς από τους κατοίκους-πρωταγωνιστές του επεισοδίου δεν μετείχε στα επόμενα χρόνια σε οποιαδήποτε από τις εκδηλώσεις μνήμης που διοργανώνουν οι *Τούρκοι*, οι οποίοι ανακήρυξαν την ημέρα εκείνη ως ... εθνική επέτειο!

Οι παριστάμενοι *Τούρκοι* των χωριών, όπως αναφέρουν οι Ηφαιστιώτες, φέρθηκαν έξυπνα, διότι παρέμειναν - ακόμα και λίγο μετά την έναρξη των επεισοδίων - μακριά από το μέτωπο με την αστυνομία καθώς γνώριζαν τον οξύθυμο χαρακτήρα και το ομαδικό πνεύμα των Ηφαιστιωτών, ώστε δεν ήταν δύσκολο να προβλέψουν την εξέλιξη των γεγονότων. Αντίθετα, σύμφωνα πάντα με τους ίδιους πληροφορητές, η αστυνομία δεν φέρθηκε έξυπνα και για ένα ακόμα λόγο. Εάν το «μπλόκο» το έστηναν 100 μέτρα έξω (δυτικά) από τον Ήφαιστο προς την κατεύθυνση των χωριών, ώστε οι μεροκαματιάρηδες του οικισμού να μπορούν ελεύθερα να πάνε στην πόλη (ανατολικά), κανείς από τους κατοίκους δεν θα νοιαζόταν στο ελάχιστο για το τι συμβαίνει μεταξύ αστυνομίας και *τούρκων* διαδηλωτών. «*Εμείς που δεν δουλεύουμε, μαζευτήκαμε από περιέργεια και σε απόσταση από τους Τούρκους. Ξέρετε και δύο άτομα να μαλώνουν εμείς μαζεύομαστε όλοι. Έτσι είμαστε, περίεργοι. Εκείνη την ημέρα πήγαμε από μακριά να δούμε θέαμα, αλλά ξαφνικά όταν είδαμε την αστυνομία να δέρνει δικούς μας, από θεατές γίναμε πρωταγωνιστές. Δεν με νοιάζει για τους Τούρκους, αυτοί έχουν τα καλύτερα χωράφια. Εμείς όταν πεινάμε, δεν μας σκέφτονται, γιατί να σκεφτώ εγώ αυτούς;*».

Οι *Τούρκοι* συγκρούονταν με την αστυνομία για εθνικούς λόγους, ενώ οι Ηφαιστιώτες, για να υπερασπιστούν τα μέλη της ομάδας τους. Η στιγμιαία σύμπραξη δεν κράτησε για πολύ, αφού λίγο μετά τη λήξη των επεισοδίων ένας χωρικός *Τούρκος* από τα Θάμνα, είπε δυνατά «*Ευτυχώς που ήταν οι γύφτοι και μας έσωσαν, αλλιώς θα μας σκότωνε η αστυνομία*», φράση που άκουσαν κάποιοι Ηφαιστιώτες και εξαγριώθηκαν για δεύτερη φορά με αποτέλεσμα πολλοί *Τούρκοι* χωρικοί να απομακρυνθούν βιαστικά από τον οικισμό.

Αν και ο τουρκικός εθνικιστικός λόγος εκθειάζει μέχρι σήμερα (Cumhuriyet 29.10.2004, α.φ. 84) τη συμμετοχή των Ηφαιστιωτών στα επεισόδια, αυτά θα πρέπει να αναλυθούν σε ένα βαθύτερο επίπεδο, για να γίνουν κατανοητά τα αίτια συμμετοχής τους-έστω και συμπτωματικής-σε τέτοιου είδους ριζοσπαστικές πολιτικές ενέργειες.

Οι μόνες πτυχές που δεν περιγράφουν οι πληροφορητές του Ηφαίστου, οι οποίες όμως θα μπορούσαν να επηρεάσουν τη νοηματοδότηση των επεισοδίων, αφορούν στον κοινωνικό χαρακτήρα της συμμετοχής, με την έννοια ότι ήταν μια πρώτης τάξεως συγκυρία να αποδείξουν ότι δεν είναι Τσιγγάνοι, καθώς η διαμάχη με άξονα την «τσιγγάνικη» ταυτότητα των κατοίκων είχε αρχίσει ήδη και επικρατούσε μεγάλη αναταραχή σε όλο τον συνοικισμό.

Η συμμετοχή τους, παρά το γεγονός ότι ήταν συμπτωματική και χωρίς εθνικές διαστάσεις, εν τούτοις υποθέτουμε ότι περιείχε και το στοιχείο της αντίθεσης στην ενδεχόμενη αναγνώρισή τους ως Τσιγγάνων. Ήταν το πρώτο επεισόδιο αποποίησης της ταυτότητάς τους μέσα από μια διαδικασία, που δεν αφορούσε τον ίδιο τον οικισμό, αλλά μια ευρύτερη διαμάχη.

Στη «γέφυρα» εκδηλώθηκε περισσότερο η κοινωνική βούληση μιας μερίδας να αποστασιοποιηθεί από την ταυτότητά της (τσιγγάνικη) και λιγότερο να αναγνωρισθούν ως *Τούρκοι*. Τα κίνητρα των εμπλεκομένων ήταν και παρέμειναν διαφορετικά. Οι *Τούρκοι* συγκρούστηκαν για άλλους λόγους και οι Ηφαιστιώτες για τους δικούς τους. Παρ' όλα αυτά κάποιοι από αυτούς που προσέτρεξαν στη γέφυρα μετά την εκδήλωση της συγκρούσεως και οι οποίοι έτρεφαν φιλοτουρκικά αισθήματα, είχαν συνείδηση του γεγονότος ότι τη στιγμή εκείνη κολακεύουν τα αισθήματα των *Τούρκων* εθνικιστών και ανταποκρίνονται στην αρχή, σύμφωνα με την οποία υπάρχει μια αμοιβαία σχέση ανάμεσα στην παράσταση της τουρκικής ταυτότητας και σε ένα ενδεδειγμένο τρόπο δράσης, ώστε όσοι τον ακολουθούν (Τσιγγάνοι ή Πομάκοι), να μετασχηματίζονται σε *Τούρκους*. Η συμμετοχή στα γεγονότα για αυτή την κατηγορία των Ηφαιστιωτών ήταν επιτελεστική απόδειξη μιας τέτοιας σχέσης.

ΡΙζικά αντίθετη ήταν η στάση των κατοίκων της Αδριανουπόλεως, οι οποίοι όχι μόνο δεν συμμετείχαν στα επεισόδια της 29^{ης} Ιανουαρίου 1988, αλλά είχαν αντίθετη στάση με τους *Τούρκους* εθνικιστές και μάλιστα οι κάτοικοι αναφέρουν περιστατικά συμπλοκών μαζί τους.

7.7 Τσιγγάνικη ηγεσία και τουρκικός εθνικισμός

Οι τσιγγάνικοι, όπως και οι πομάκικοι πληθυσμοί, ανοργάνωτοι, αγράμματοι και χωρίς ιδεολογικά ή εθνικά ανακλαστικά, απετέλεσαν στον 20^ο αι. το Ελντοράντο του τουρκικού εθνικισμού. Καθοριστικός υπήρξε ο ρόλος των μικροσκοπικών αλλά στρατηγικής σημασίας ηγεσιών μέσα στους τσιγγάνικους οικισμούς, οι οποίες ανέλαβαν να σύρουν τον χορό του εκτουρκισμού. Οι τσιγγάνικες ηγεσίες είναι το άθροισμα μεμονωμένων ατόμων ή μικρών ομάδων, συνυφασμένων συνήθως με το πελατειακό σύστημα. Δεν υπάρχει μια ενιαία συγκροτημένη πολιτική ή οικονομική ελίτ, που να μπορεί να επιβληθεί στο σύνολο του πληθυσμού. Στο βαθμό που είναι κατακερματισμένες οι ίδιες, είναι και το κοινό, στο οποίο απευθύνονται.

Η ένταξη των τσιγγάνων ηγετίσκων στην τουρκική σφαίρα επιρροής είχε περισσότερο πολιτικό, παρά κοινωνικό χαρακτήρα, αφού τα άτομα αυτά συνέχιζαν να κινούνται μέσα στον τσιγγάνικο περίγυρο. Αντλούσαν κύρος από την ταύτιση με την *τουρκική* ομάδα, για να διεκδικήσουν στη συνέχεια τον ρόλο του ηγέτη μέσα στον συνοικισμό τους. Σε ρητορικό και ιδεολογικό επίπεδο επιδίωξαν να αποβάλλουν κάθε ιδιαιτερότητά τους και να ταυτισθούν έτσι ευχερέστερα με την τουρκογενή ομάδα. Αντλαμβάνονταν ότι η κοινωνική άνοδος προϋποθέτει απώλεια της τσιγγάνικης ταυτότητας. Όμως, όσο και αν η απώλεια του πολιτισμικού ευδιάκριτου είναι επιλογή, η οποία εκτιμά το άτομο ότι θα του προσφέρει κοινωνική άνοδο, εν τούτοις στην πράξη οποιαδήποτε αποκοπή από την ομάδα και την κοινωνική ασφάλεια που προσφέρει, οδηγεί σε μοναξιά, την οποία αρνείται να αποδεχθεί και να βιώσει. Από το σημείο αυτό προκύπτει η ορατή στον παρατηρητή αντίφαση, ενώ δηλαδή «συμπεριφέρεται» κάποιος ως «Τσιγγάνος», να ισχυρίζεται ότι δεν είναι αυτό που «είχανε», αλλά αυτό που θα ήθελε να είναι.

Η πολιτική αποτελούσε μονοπώλιο πολύ μικρών ομάδων (2-6 άτομα), τα οποία σε σχέση με τον τουρκικό εθνικισμό πρόσφεραν τουρκοφοσύνη, σε σχέση δε με το ελληνικό πελατειακό σύστημα εκλογική στήριξη στις κάθε είδους τοπικές ή εθνικού επιπέδου αναμετρήσεις, αποκομίζοντας μικρού συνήθως μεγέθους οικονομικά οφέλη. Ήδη από το 1950 έχει επισημανθεί για τους Ρομά του Διδυμοτείχου ότι «...ο αριθμός των είναι αξιοσέβαστος ως ευμάλακτος εκλογική μάζα...Οι γύφτισσες εκινήθησαν τας ημέρας αυτάς προς όλα τα αρμόδια γραφεία που ήταν ανάγκη και επέτυχαν εκλογικόν βιβλιαρίον. Το όλον διακόσιες πενήντα όσες το επήρην, δεν είναι ασίθανον ν' αναδειχθούν εν καιρώ εις υπολογισίμους ρυθμιστριάς της εκλογικής καταστάσεως» (άρθρο του Κ. Κουκίδη στην εφημ. Τα Νέα 12.1.1950). Η στάση αυτή ήταν εναρμονισμένη με την παραδοσιακή τους αντίληψη για την εφήμερη αξιοποίηση πόρων είτε του φυσικού (παλαιότερα), είτε του πολιτικού/κομματικού (στη νεότερη εποχή) περιβάλλοντος.

Οι ηγεσίες αυτού του τύπου υπήρξαν ιδιοτελείς και με βραχύ ορίζοντα ζωής, αφού τόσο η αναπόφευκτη με την πάροδο του χρόνου αποκάλυψη των μεθοδεύσεών τους, όσο και οι άμετρες φιλοδοξίες άλλων μελών της ομάδας να παίξουν αυτοί το ρόλο του μεσολαβητή με το πελατειακό σύστημα, τις έφεραν σε αντίθεση με την κοινή γνώμη.

Οι επίσημες τοποθετήσεις των πολιτικών ελίτ των ίδιων των Τσιγγάνων δεν αποτελούν τους πιο αξιόπιστους οδηγούς για το ποιες είναι οι βαθύτερες επιθυμίες και

προσδοκίες των τσιγγάνικων ομάδων. Συχνότατα στα όρια των οικισμών αναπτύσσονται προσπάθειες των κατοίκων να διαφοροποιηθούν από το ρεύμα και τις φιλοτουριστικές πρακτικές των ηγετικών ομάδων.

Η παρουσία του τουρκικού εθνικισμού στον Ήφαιστο διευρύνθηκε από τα δίκτυα επαφής, που δημιούργησαν οι μικρές και συχνά αλληλοσυγκρουόμενες ελίτ του οικισμού οι οποίες επιθυμούσαν να ξεχωρίσουν από την ομοιόμορφη προ-εθνική τσιγγάνικη μάζα. Πρόκειται για άτομα, που έχουν ουσιαστικούς ή συμβολικούς δεσμούς με εκπροσώπους της *τουρκικής* ελίτ, η οποία και καθορίζει τα κριτήρια, με τα οποία προσλαμβάνεται εννοιολογικά η ίδια και ο ρόλος της από τους Τσιγγάνους. Αυτή κατασκευάζει (ή εισάγει από την Τουρκία) και προωθεί τα πολιτισμικά πρότυπα και το περιεχόμενο των αναπαραστάσεων του μειονοτικού πληθυσμού γενικότερα και των Τσιγγάνων ειδικότερα. Η *τουρκική* ελίτ της Κομοτηνής αντιλαμβάνεται τον εαυτό της και λειτουργεί ως εκπρόσωπος του τουρκικού έθνους.

Η Τουρκία για την τουρκόφρονα τσιγγάνικη ελίτ αντιπροσώπευε την αδιαμφισβήτητη ισχυρή χώρα της περιοχής. Τα μέλη της από τη δεκαετία του 1960, κάθε φορά που επισκέπτονταν για εμπορικούς κυρίως λόγους την Τουρκία (αγορά εμπορευμάτων για τις λαϊκές αγορές της Θράκης ή παράνομη εισαγωγή μικροποσοτήτων χρυσού κλπ), εντυπωσιάζονταν από την αυτοκρατορική αίγλη και από τα πληθυσμιακά μεγέθη της Κωνσταντινούπολης, συγκρίνοντάς τα με την υποβαθμισμένη και λιλιπούτεια Κομοτηνή και τους οικισμούς της. Είναι ενδεικτικό του δέους που τους προκαλούσε η Κωνσταντινούπολη, το γεγονός ότι ακόμα και μετά από πολλά ταξίδια, επαναλαμβάνονταν στον λόγο τους εκφράσεις όπως «μόνο η Κωνσταντινούπολη έχει πιο πολλούς κατοίκους, απ' όσους ολόκληρη η Ελλάδα!». Επιπλέον στην αχανή πληθυσμιακά Κωνσταντινούπολη μπορούσαν να φαντασιώνονται την τουρκική ταυτότητα, άγνωστοι μέσα σ' αγνώστους, χωρίς να κουβαλούν το στίγμα του Τσιγγάνου, και μάλιστα να αισθάνονται ουσιαστική ανωτερότητα ανάμεσα σε άπειρους φτωχούς εσωτερικούς μετανάστες. Άλλωστε είχαν κάθε δικαίωμα να αισθάνονται περισσότερο Τούρκοι, από τους εσωτερικούς μετανάστες, πολλοί των οποίων (Κούρδοι, Άραβες κλπ) μιλούσαν πολύ χειρότερα τα τουρκικά, από ό,τι οι ίδιοι. Επιπλέον η «δυτική Θράκη», κάτι σαν υπόδοιλη πατρίδα που περιμένει την απελευθέρωσή της (Yaz 1986, Eren 1997), έδινε μια ιδιαίτερη εθνική βαρύτητα στους ίδιους, κάθε φορά που τους ρωτούσαν οι Τούρκοι της Κωνσταντινούπολης για τον τόπο καταγωγής τους. Κάθε επίσκεψη στην Κωνσταντινούπολη μελών της ελίτ των εκτουρκισμένων Τσιγγάνων, προσελάμβανε εθνικο-προσκληματικό χαρακτήρα, κάτι σαν το προσκύνημα στη Μέκκα για τους θρησκευόμενους.

7.8 Το ζήτημα των Πομάκων

Η εθνοτική ιστορία των Πομάκων δεν είναι επαρκώς καταγεγραμμένη συγκριτικά με αυτή των Τσιγγάνων. Η «εθνογένεσή τους» προκαλεί το ενδιαφέρον αντικρουόμενων θεωριών. Η πομακική εθνοτική ταυτότητα παραμένει παθητική και συρρικνούμενη. Με εξαίρεση το Κέντρο Πομακικών Ερευνών (1997), δεν δημιουργήθηκε καμία άλλη ομάδα που να την κινητοποιήσει, να της δώσει πολιτικούς στόχους ή εθνοτικούς μύθους. Η πομακική κίνηση συνάντησε την αντίσταση της ήδη διαμορφωμένης κατά τόπους πομακικής (κεμαλικής) ηγεσίας, η οποία ένιωθε να απειλείται από το νέο ορισμό της κοινότητας και τις τυχόν συνέπειες στην κοινωνική της θέση. Ο νέος προσανατολισμός που σχεδιάστηκε έξω από αυτούς εμπειρείχε στοιχεία, που διακύβευε την πρωτοκαθεδρία τους και την ιδεολογική τους κυριαρχία.

Τελικά, ο ζήλος των εκτουρκισμένων (Πομάκων) εθνικιστών κρίθηκε από το πόσο μαχητικοί υπήρξαν στην καταστροφή ή στον εκτουρκισμό της πομάκινης κληρονομιάς.

Από τα μέσα του 20^{ου} αι. η τεχνολογία ευνόησε τη διάδοση του τουρκικού εθνικισμού και, όσο αυτή βελτιωνόταν, τόσο τα αποτελέσματα διευρύνονταν. Στην αρχή εμφανίστηκαν οι τουρκικές εφημερίδες, στη συνέχεια τα ραδιόφωνα, ο κινηματογράφος, οι κασέτες μαγνητοφώνου, οι βιντεοκασέτες και τελικά από τα μέσα της δεκαετίας του 1990 η δορυφορική τηλεόραση, η οποία απετέλεσε κορυφαίο σταθμό στη διάδοση τουρκικών πολιτιστικών προτύπων στις δύο μικρές εθνότητες. Είναι χαρακτηριστικό ότι, ενώ για πάνω από μία δεκαετία η τουρκική δορυφορική τηλεόραση επέμεινε ανελλιπώς στα ορεινά της Ροδόπης, στην ίδια περιοχή πολλά χωριά συνεχίζουν να μην έχουν ακόμη και σήμερα τη δυνατότητα να δουν ελληνική τηλεόραση (εφημ. Ο Χρόνος Δεκ-Ιαν 2004-05). Ήταν μάλλον αναμενόμενο ότι η παρουσία των τουρκικών Μ.Μ.Ε. στην ορεινή Ροδόπη, σε συνδυασμό με την πολύ χαμηλή κλίμακα παρουσίας θεσμών του ελληνικού κράτους, θα εμφύτευε τουρκικά εθνικά αισθήματα και τουρκικά πολιτιστικά ή αθλητικά πρότυπα. (για την γλωσσική επίδραση βλ. απόψεις των ίδιων των μουσουλμάνων: Καραντζόλα-Μπαλτσιώτης 2001:41).

Από τα μέσα της δεκαετίας του 1990 το Διαδίκτυο προσφέρει νέες δυνατότητες επαφής με τα τουρκικά εθνικιστικά δίκτυα.

Στην περίπτωση των Ρομά ο τουρκικός εθνικισμός εστιάζει μόνο στην αριθμητική οικειοποίηση τους, ενώ αντίθετα στους Πομάκους προχωρά παραπέρα και ιδιοποιείται τα πολιτισμικά στοιχεία της λαϊκής τους παράδοσης (έθιμα) ακόμα και φαγητά. Τα διαφορετικά επίπεδα στόχων, όσον αφορά τους Τσιγγάνους και τους Πομάκους, εδράζονται στην αξιολογική προσέγγισή τους και στην πεποίθηση ότι οι δεύτεροι έχουν «ανώτερη» κουλτούρα από τους πρώτους. Οι Τσιγγάνοι λόγω της διεθνούς «κατοχύρωσης» της ιδιαιτερότητάς τους αποτελούν «δύσπεπτο» είδος για τις ορέξεις του τουρκικού εθνικισμού, ενώ αντίθετα ο ίδιος εθνικισμός με πολύ μεγάλη ευκολία προτείνει μύθους τουρκικής καταγωγής στους Πομάκους. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι στο δεύτερο μισό του 20^{ου} αι. η πρωιμότερη προσχώρηση των Πομάκων - συγκριτικά με τους Ρομά - στον αστερισμό του τουρκικού εθνικισμού ενίσχυσε την δυναμική εκτουρκισμού που ήδη άρχισε να διαμορφώνεται μέσα στις τσιγγάνικες κοινότητες. Ο εκτουρκισμός πολλών Πομάκων λειτούργησε ως ευρύτερο μοντέλο μουσουλμανικής συμπεριφοράς.

Ο εθνικισμός, αναπόφευκτα, έδειξε μια υποχρεωτική ευκαμψία στο θέμα των Πομάκων, αλλά καθόλου στους Τσιγγάνους, οι οποίοι έπρεπε να εγκαταλείψουν συλλήβδην οτιδήποτε αφορούσε στην ταυτότητά τους. Πομάκικες παραδοσιακές φορεσιές μπορούσαν να παρουσιάζονται ως τουρκικές, αλλά αντίθετα κανείς τσιγγάνικος εθνοτικός δείκτης δεν μπορούσε να καταστεί αντικείμενο εθνικής εκμετάλλευσης. Στο πεδίο της αντιπαράθεσης των εθνικών ιδεών, η μεν τουρκική ιδέα επικεντρώνεται στα ομογενοποιητικά χαρακτηριστικά της κοινής θρησκείας και της γλώσσας (για την πλειοψηφία των τουρκοφωνησάντων Ρομά), ενώ η ελληνική ιδέα στηρίζεται στα διαφοροποιητικά στοιχεία (κουλτούρα, τσιγγάνικη γλώσσα κλπ), εναρμονιζόμενη έτσι με τις κυρίαρχες διεθνείς παραστάσεις. Η ιδιαιτερότητα των Τσιγγάνων σε σχέση με τους Πομάκους της Θράκης είναι ότι οι μεν πρώτοι παρουσιάζουν σοβαρές δυσκολίες ένταξης στις εθνικιστικές ιδεολογίες (αφού είναι διεθνώς αναγνωρισμένη η ταυτότητά τους), ενώ οι δεύτεροι (χωρίς διεθνή πολιτιστική αναγνώριση) έχουν καταστεί αντικείμενο διεκδίκησης από τις εθνικές ιδέες της Βουλγαρίας, της Ελλάδας και της Τουρκίας.

Ο τουρκικός εθνικισμός, αφού απέτυχε ν' αποσιωπήσει την πομάκινη ιδιαιτερότητα (για ένα μεγάλο διάστημα παρουσιάζονταν ως *ορεινοί Τούρκοι*), μετέβαλε την επιχειρηματολογία του και πλέον προβάλλει τον ισχυρισμό ότι οι Πομάκοι έχουν αναμφίβολα πολιτισμικές ιδιαιτερότητες, αλλά αυτές είναι μια απλή πολιτισμική εσωτερική διαφοροποίηση στα όρια του τουρκικού έθνους, σαν αυτές που υπάρχουν σε όλα τα έθνη. Στην περίπτωση όμως των Τσιγγάνων το επιχείρημα αυτό είναι αδύνατο να προβληθεί, γιατί οποιαδήποτε παραδοχή πολιτισμικής ιδιαιτερότητας, θα τους ενέτασσε αυτομάτως στη διεθνή κατηγορία Τσιγγάνοι. Η τσιγγάνικη ταυτότητα με την παγκόσμια αναγνώριση είναι ανεπίδεκτη διεκδίκησης και επομένως ο μόνος τρόπος αντιμετώπισής της με τη λογική του τουρκικού εθνικισμού είναι η εξαφάνισή της.

Το κρίσιμο σημείο είναι ότι η μη θεσμική αναγνώριση των Πομάκων και η βίαιη καταστολή εκ μέρους των κεμαλικών μηχανισμών οποιονδήποτε προσπαθειών έγιναν προς αυτή την κατεύθυνση, οδήγησαν σ' ένα κλίμα ποινικοποίησης της πομακικής ταυτότητας και συμβολοποίησης της ως οργάνου των...Ελλήνων. Μέσα σε τέτοια ατμόσφαιρα είναι εξαιρετικά παράτολμο οποιοσδήποτε Πομάκος να εγείρει πλέον διεκδικητικό λόγο και να συγκρουσθεί με τους πανίσχυρους κεμαλικούς μηχανισμούς της μειονότητας.

Εν τούτοις, ακόμη και σήμερα, μετά από δεκαετίες καταστολής και ομογενοποιητικής δράσης, είναι εμφανής η αμηχανία του τουρκικού εθνικισμού εμπρός στην κοινωνική και πολιτισμική ετερότητα των Πομάκων.

7.9 «Είμαστε Τσιγγάνοι»

Οι Τσιγγάνοι έμειναν αμέτοχοι στα εθνικά κινήματα της περιοχής από τον 19^ο αι. και μετά. Έλειπε το στρώμα εκείνο των διανοουμένων ή η ηγετική κοινωνική και οικονομική τάξη, που θα οδηγούσε στην πολιτικοποίηση της εθνοτικής τους ταυτότητας ή στην μετεξέλιξή της σε εθνική. Δεν έχουν «εθνική» ιστορική μνήμη με πολέμους ή άλλα σπουδαία πολιτικά γεγονότα. Ως απόγονοι νομάδων δεν έχουν καν ιστορικούς τόπους αναφοράς. Άλλωστε ούτε ένας τόπος στην περιοχή δεν έχει ονοματιστεί από τους ίδιους, αν και τα ετεροπροσδιοριστικά όνοματά τους (Γύφτοι, Τσιγγάνοι) συναντώνται σε τοπωνύμια των περιοχών όπου έζησαν (Γυφτόκαστρο κλπ). Οι Τσιγγάνοι γενικά, όπως και άλλες «πρωτόγονες» ομάδες, δεν έχουν ιστορική συνείδηση. *«Μοιάζουν σαν να κολυμπούν μέσα σε ιστορικό υγρό προσπαθώντας να παραμείνουν αδιάβροχοι, ενώ οι δικές μας, οι μοντέρνες κοινωνίες, εσωτερικεύουν, θα μπορούσε κανείς να πει, την ιστορία για να την κάνουν κίνητρο της ανάπτυξής τους»* (Λεβί-Στρώς 1977:27).

Ο χρόνος των αφηγήσεών τους έχει το βάθος των προφορικών μνημών, αν και ό,τι διαφυλάσσουν ως ομάδα, είναι πολύ βαθύτερο αυτών που θυμάται το κάθε μέλος ξεχωριστά. Η ιστορία τους είναι περισσότερο εγγεγραμμένη στους κοινωνικούς θεσμούς και στα πολιτισμικά στοιχεία, με τα οποία αυτοί είναι συνδεδεμένοι, παρά στην προφορική τους μνήμη.

Οι νεότερες απόψεις γύρω από την τσιγγάνικη ταυτότητα στην Ελλάδα, εκκίνησαν από τον άκρατο (ετερο)προσδιορισμό τους ως ομάδας ξένης προς την ελληνική φυλή (παλαιότερα κυρίαρχη άποψη, την οποία εκφράζει με πολύ έντονο χρώμα ο Φαλτάιτς 1942,1954), για να φτάσουν σε σύγχρονες απόψεις, σύμφωνα με τις οποίες η ταυτότητα *«...εξαρτάται από την κοινωνικο-οικονομική θέση της εν λόγω ομάδας και όχι από εγγενή αντικειμενικά γνωρίσματα των μελών της»* (Γκότοβος 1992:11). Παρόμοια προσεγγίζει το ζήτημα ο Willems, σύμφωνα με τον οποίο *«...οι Τσιγγάνοι*

και άλλες μετακινούμενες ομάδες δεν είναι καθόλου ξένο σώμα ή εξωτικός λαός, αλλά άρρηκτα συνδεδεμένοι με την ανάπτυξη των ευρωπαϊκών κοινωνιών ήδη από το Μεσαίωνα...ο,τιδήποτε έκαναν αυτοί το έκαναν και μη Τσιγγάνοι...όσοι επέλεξαν αυτόν τον τρόπο ζωής ήταν πιθανόν ότι θα έφεραν την ταμπέλα Τσιγγάνοι εκ μέρους των διοικητικών αρχών. Η δύναμη αυτού του προσδιορισμού, που έχει αποκτήσει τη δυναμική του από τον 15^ο αι., ήταν τόσο ισχυρή, ώστε ήταν δύσκολο για τον λαό να ξεφύγει από αυτόν. Επιπλέον μπορούσε εύκολα να οδηγήσει στην ανάπτυξη εθνικής συνείδησης. Οι άνθρωποι αυτοί άρχισαν να αισθάνονται ότι ήταν διαφορετικοί απ' τους άλλους και να αναπτύσσουν τον δικό τους τρόπο ζωής και τους συμβολισμούς, που συνδέθηκαν με αυτούς» (Willems 2001:10).

Η ελληνική τσιγγάνικη ομάδα δεν ανέπτυξε εθνοτικό ακτιβισμό, «...ούτε υπάρχει και γειτονικό κράτος που να τη διεκδικεί και να θέλει να παίξει μειονοτικά παιχνίδια...δεν αποτελεί ούτε πρόκειται να αποτελέσει μειονοτικό πρόβλημα...οι ίδιοι αισθάνονται και δηλώνουν Έλληνες» (Ντούσας 1997:83-84).

Μέσα στο «καλάθι της ταυτότητας» των μουσουλμάνων Τσιγγάνων της Θράκης από το 1920 και μετά, εισέρχεται και το ελληνικό κράτος, το οποίο θα συμβάλλει με τη σειρά του στη δημιουργία νέων συχνά αντιφατικών σχημάτων ταυτότητας. Η θεσμική τους ένταξη στην Ελλάδα ως μη ανταλλάξιμου πληθυσμού προσδιόρισε εξ αρχής τους όρους ετερότητας, με τους οποίους αντιμετωπίστηκαν. Δεν άργησαν να έρθουν σε επαφή με τους εκπροσώπους του ελληνικού κράτους, οι οποίοι αντικατέστησαν - με μικρή μεσολάβηση στη δεκαετία του 1910 της βουλγαρικής κατοχής και της διασυμμαχικής διοίκησης στη συνέχεια - τους αντίστοιχους της οθωμανικής αυτοκρατορίας

Από τις διηγήσεις φαίνεται ότι η σχέση τους ως περιθωριακού πληθυσμού με τους μηχανισμούς ενός κράτους (ελληνικού), που συμβόλιζε την εποχή εκείνη την πρόοδο, υπήρξε τραυματική. Ο χωροφύλακας στα χωριά, το δασαρχείο που απαγόρευε την αυθαίρετη υλοτομία, η εφορία που καταδίωκε το παράνομο εμπόριο, γενικά συνέθεταν ένα κατασταλτικό μηχανισμό, απέναντι στον οποίο δημιουργήθηκαν αντιφατικά συναισθήματα και συμπεριφορές.

Αντίθετα, η παραχώρηση ίσων πολιτικών δικαιωμάτων για πρώτη φορά μετά από αιώνες τους ανέσυρε από τη ηθική καταφρόνια του παρελθόντος και τους αναβάθμισε σε πολίτες ενός σύγχρονου κράτους με ευρωπαϊκές στοχεύσεις. Ήταν μια αναπάντεχης έκτασης και σημασίας εξέλιξη στην ιστορία των Τσιγγάνων της Θράκης. Οι ίδιοι άργησαν να συνειδητοποιήσουν τι πραγματικά είχε συμβεί. Από ταλαιπωρημένοι και κυνηγημένοι οθωμανοί υπήκοοι, αναβαθμίστηκαν σε Έλληνες πολίτες με δικαίωμα ψήφου, έστω και με την ταχύτερη ένταξη τους στα δίκτυα των πελατειακών σχέσεων που ούτως ή άλλως κυριαρχούσαν στην ελληνική κοινωνία. Όσο ο τουρκικός εθνικισμός ανδρώνόταν στη Θράκη, τόσο συνειδητοποιούσαν τη θέση τους μέσα στα νέα δεδομένα και προσανατόλιζαν τη σκέψη τους με βάση τα συμφέροντά τους, όσο τουλάχιστον μπορούσαν να τα εννοήσουν μέσα από την παχυλή άγνοια και την συντριπτική αγραμματοσύνη τους. Την αρχική αμηχανία της αναβάθμισης αντικατέστησε η ανάγκη προσαρμογής στις νέες και άγνωστες εθνικές συνθήκες.

Οι αντιφάσεις της «σύγχρονης τσιγγάνικης ταυτότητας» συνιστούν αναζήτησεις κιβωτών σωτηρίας στη σύγχρονη πλημμυρίδα των εθνικών ιδεών. Το ελληνικό κράτος «υπέθαλψε» θεσμικά τη δράση του τουρκικού εθνικισμού, αφού ομαδοποίησε *Τούρκους* και Τσιγγάνους σε πολύ πρακτικά ζητήματα. Για παράδειγμα, ασκούσαν το εκλογικό τους δικαίωμα σε κοινά εκλογικά κέντρα, αλλά χωριστά από τους χριστιανούς με κριτήριο το κοινό θρήσκευμα, ενώ μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1990 υπήρχαν υποχρεωτικά διερμηνείς της τουρκικής γλώσσας σε εκλογικά τμήματα, παρά το γεγονός ότι πολλά από αυτά ήταν αμιγή τμήματα τσιγγανόφωνων ή

πομακόφωνων ψηφοφόρων. Ακόμη εγγράφονται σε κοινά με τους *Τούρκους* δημοτολόγια (χωριστά από τους χριστιανούς) κλπ. Έτσι οι τεχνικές και διοικητικές απαιτήσεις του σύγχρονου ελληνικού κράτους (με θεσμική αναφορά στις προβλέψεις της Συνθήκης της Λωζάνης) εξανάγκασαν σιωπηρά τους Τσιγγάνους να συνυπάρχουν με τρόπο διαχωριστικό από τη χριστιανική πλειοψηφία και ενωτικό με την *τουρκική* μειοψηφία.

Οι ίδιοι δεν αποφεύγουν να αξιολογήσουν τη θέση τους στην Ελλάδα συγκριτικά με τους Τσιγγάνους της Τουρκίας και των άλλων χωρών της περιοχής. Σε αυτό το επίπεδο η Ελλάδα είναι χώρα προτίμησης και η πολιτική ταυτότητα Έλληνας (πολίτης) προτάσσεται από την εθνοτική ταυτότητα Τσιγγάνος ή την εθνική *Τούρκος*. Οι Τσιγγάνοι της Τουρκίας - και της ανατολικής Θράκης ειδικότερα - δεν παρουσιάζουν κανένα πολιτικό ενδιαφέρον για τον τουρκικό εθνικισμό, σε αντίθεση με τους γειτνιάζοντες ομοφύλους τους της ελληνικής Θράκης.

Η συγκριτική αξιολόγηση των δύο κοινωνιών (ελληνικής και τουρκικής) γίνεται με «αναχρονιστικά» κριτήρια, έξω από ένα σύγχρονο δυτικό μοντέλο σκέψης. Για παράδειγμα, ο βαθμός εκδημοκρατισμού της κοινωνίας, η ανοχή στη διαφορετικότητα, η συμμετοχή των πολιτών στη λήψη αποφάσεων, ο κοινωνικός χαρακτήρας του κράτους, το σύστημα υγείας, το κατά κεφαλήν εισόδημα, το ποσοστό του αναλφαριθμητισμού και ένα πλήθος άλλων δεικτών, με βάση τους οποίους θα μπορούσε να αποτιμηθεί η εικόνα μιας σύγχρονης κοινωνίας και ενός κράτους, αντικαθίστανται από το πληθυσμιακό μέγεθος της χώρας, την γεωγραφική έκταση, το μέγεθος και την ισχύ των ενόπλων δυνάμεών της, τον όγκο των κτιρίων, την έκταση των μεγαλουπόλεων και μία σειρά άλλης ποιότητας κριτηρίων, που ουσιαστικά αντανακλούν τα νοητικά σχήματα αντίληψης που επιβάλλονται από τις εθνικιστικές αρχές και τον φόβο που επιδιώκουν να καλλιεργήσουν παρόμοιες συγκρίσεις. Αν πάλι η σύγκριση επικεντρωθεί στους πιο πάνω ποιοτικούς δείκτες και όχι στους ποσοτικούς, τότε οι απαντήσεις μπορεί να είναι απρόσμενες, αλλά απόλυτα εναρμονισμένες με τις συνθήκες μέσα στις οποίες παράγονται. Για παράδειγμα, η συζήτηση γύρω από το «μέσο» επίπεδο ευημερίας στην Ελλάδα, σε σχέση με το αντίστοιχο τουρκικό, μπορεί να αντιμετωπιστεί με την επισημάνση ότι στην Τουρκία υπάρχουν περισσότεροι πλούσιοι άνθρωποι απ' ό,τι στην Ελλάδα.

Η σχέση τους με την Ελλάδα αντανακλάται σε τυποποιημένες εκφράσεις που ακούγονται στον Ήφαιστο, όπως *«τρώμε ψωμί από την Ελλάδα»*, *«να 'ναι καλά η Ελλάδα»* κλπ. Οι Ρομά ιστορικά αλλά και στη σύγχρονη εποχή δεν αντιμετωπίζουν τους Έλληνες μέσα από εθνικά στερεότυπα, από λογικές ανταγωνισμού, αλλά αντίθετα τους βλέπουν ως δυνατότητα επιβίωσης, καλύτερευσης των συνθηκών ζωής, ως ένα οικονομικό περιβάλλον. Η επιλογή της Ελλάδας σε αυτόν τον τομέα είναι μια συνειδητή και ελεύθερη επιλογή. Δεν αισθάνονται καμία πολιτική πίεση, που να στοχεύει στον εξελληνισμό τους. Οι ταυτίσεις που γίνονται εκ μέρους τους, είναι αυθόρμητες και μη υποκινούμενες, όπως π.χ. στην επιτυχία της Εθνικής Ελλάδος στο ποδόσφαιρο το καλοκαίρι του 2004. Οι Ρομά ήταν η μόνη μουσουλμανική εθνοτική ομάδα της Θράκης, που πανηγύρισε μαζικά την κατάκτηση του ευρωπαϊκού κυπέλλου. Δεκάδες νέοι και από τους δύο οικισμούς (Αδριανουπόλεως και Ήφαιστο) κατέφθασαν στην κεντρική πλατεία της Κομοτηνής, όπου κορυφώθηκαν οι πανηγυρικές εκδηλώσεις του χριστιανικού πλήθους, ενώ σε πολλά σπίτια και καφενεία των Ρομά αναρτήθηκαν ελληνικές σημαίες για πολύ καιρό μετά τη βραδιά εκείνη. Βέβαια, παρόμοιες συμπεριφορές προκαλούν την καχυποψία των τούρκων εθνικιστών. Ένα κύμα φιελληνισμού ανανέωσε ψυχολογικά τους ήδη διακείμενους φιλικά με την ελληνική εθνική ιδέα εξαιτίας της κατάκτησης του κυπέλλου Ευρώπης, ενώ δημιούργησε συναισθήματα ταύτισης ακόμα και σε άτομα που είχαν αντίθετο

προσανατολισμό. Γεγονότα ακόμα και αθλητικού χαρακτήρα επηρεάζουν τις νέες γενιές των Τσιγγάνων, όπως άλλωστε και γενικότερα τη νεολαία. Αν από το προσκήνιο έλειπε η ελληνοτουρκική αντιπαράθεση και ο παράγων τουρκικός εθνικισμός, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε βάσιμα ότι ο βαθμός ενσωμάτωσης και τα επίπεδα ταυτίσεων με την Ελλάδα θα ήταν πολύ περισσότερα.

Οι Ρομά έχουν δημιουργήσει μόνοι τους ένα ιδιαίτερο πεδίο εμπειρίας, όπου χωρούν όλες οι εθνικές ταυτότητες. Το μήνυμα που εκπέμπει ο αυτοπροσδιορισμός *Τούρκος* είναι η άρνηση να αποδεχθούν την οικονομική και κοινωνική αθλιότητα που υποδηλώνει ο όρος Τσιγγάνος, πολύ περισσότερο μάλιστα που στη δεκαετία του 1990, το βιοτικό επίπεδο μιας μερίδας του συνοικισμού Ηφαιστου βελτιώθηκε σημαντικά, ώστε να απομακρύνει οπτικά ό,τι προσλαμβάνεται στερεοτυπικά ως τσιγγάνικη εικόνα. Υποδηλώνει την άρνηση να δεχθούν την ιστορικά βιωμένη στο κοινωνικό πεδίο κατωτερότητά τους, την άρνησή τους να εξισωθούν με τη σύγχρονη εξώφθαλμη αθλιότητα των Ρομά της Αδριανουπόλεως!

Βυθισμένοι συνήθως στην φτώχεια και στη σκληρή εκμετάλλευση δεν είχαν τη δυνατότητα να αναπτύξουν την πολιτική βούληση ή τη διανόηση, η οποία θα διεκδικήσει την αναγνώριση της ιδιαίτερης εθνοτικής τους ταυτότητας. Δεν υπήρξαν ποτέ κοινότητα ελίτ, ένα ανώτερο κοινωνικό ή πολιτικό στρώμα. Όλη η κουλτούρα τους είναι κουλτούρα στρατηγικών επιβίωσης με ένα βαρύ φορτίο άγχους και ντροπής. Και όταν ακόμη ακούστηκαν οι πρώτες φωνές στη δεκαετία του 1990, δεν μπόρεσαν να ξεφύγουν από το σύμπλεγμα του *«Είμαι ένα τίποτα, τί να διεκδικήσω ως τέτοιος; Τι μπορεί να πετύχει το τίποτα;»*.

Αξίζει να μνημονευθεί η λαθρόβιου χαρακτήρα κυκλοφορία το 1997 λαϊκού αναγνώσματος στην τουρκική γλώσσα - μόλις 23 σελίδων - όπου περιγράφεται η «οδύσσεια» ενός νέου του Ηφαιστου. Ο συγγραφέας (S. Hasan) είναι και ο πρωταγωνιστής, ο οποίος μετανάστευσε στην Κωνσταντινούπολη, για να βρει καλύτερη τύχη, αλλά τελικά συνάντησε άπειρες δυσκολίες με εξαίρεση τη γνωριμία του με ένα Πομάκο επίσης πρόσφυγα (από τη Βουλγαρία). Ο Πομάκος βοήθησε τον Ηφαιστιώτη να αποκτήσει εθνοτική αυτοσυνειδησία και να απεμπλακεί από τα σύνδρομα της ντροπής για την καταγωγή του. Όταν τελικά επιστρέφει στην Ελλάδα, θέτει ως στόχο την εθνοτική και πολιτική αφύπνιση των ομοφύλων του, πάντα όμως με προσοχή και επιφυλάξεις. Το μικρό βιβλίο είναι γραμμένο με ωραίους ιδιοματισμούς και απλοϊκές εικόνες, που δίνουν ανάγλυφα το ψυχολογικό υπόστρωμα της σύγχρονης τσιγγάνικης σκέψης στη Θράκη. Ο τίτλος σε μετάφραση στα ελληνικά είναι: *«Εγώ ποιος είμαι, τι είμαι;»* (Ben kimim, neyim).

Σε κάθε περίπτωση, η διαδικασία εθνοτικής κινητοποίησης των εγκατεστημένων περιορίστηκε σε ένα μικρό κύκλο κυρίως νέων. Η ενστικτώδης συμπαράταξη ενός άλλου ευρύτερου αριθμητικά και γεωγραφικά κύκλου, στηριζόταν στη συναισθηματική ταύτιση και δεν πήρε ποτέ τον χαρακτήρα ενεργούς πολιτικής δράσης. Μία άλλη δυσκολία που ανέκυψε είναι το γεγονός ότι οι πιέσεις για πολιτική ενοποίηση του κινήματος, συνάντησαν μία ποικιλία πολιτισμικών διαφορών στους επιμέρους τσιγγάνικους οικισμούς, ώστε τελικά να ορθώνονται αδιάβαστα εμπόδια για τους πρωτοπόρους Τσιγγάνους. Αν όλα αυτά συνδυαστούν με την έντονη και σκληρή πολιτική καταστολή, που υιοθέτησαν εξ αρχής οι τουρκογενείς (πιέσεις, προπαγάνδα, συκοφάντηση κ.ά.), σε συνδυασμό με την αδιαφορία των κρατικών θεσμών και της τοπικής αυτοδιοίκησης, τότε έχουμε ένα καλό ερμηνευτικό σχήμα της αποτυχίας του πρώτου και μοναδικού μέχρι σήμερα τσιγγάνικου κινήματος στην ελληνική Θράκη.

Η κλιμάκωση της αντιπαράθεσης με τον τουρκικό εθνικισμό και η επιτυχημένη εκ μέρους του αξιοποίηση του θρησκευτικού φόβου (κυρίως του ισχυρισμού ότι απώτερος στόχος του τσιγγάνικου κινήματος είναι ο εκχριστιανισμός), συσκότισε το

πραγματικό περιεχόμενο της αντιπαράθεσης, επιβάλλοντας προς όφελος των τουρκοφρόνων τόσο το υποτιθέμενο περιεχόμενό της, όσο και τους όρους διεξαγωγής της. Επρόκειτο για μια πολύ επιτυχημένη τακτική, η οποία όρθωσε σοβαρά εμπόδια στην εξάπλωση του τσιγγάνικου κινήματος. Οι *Τούρκοι* έπεισαν σημαντική μερίδα των τουρκοφώνων Τσιγγάνων ότι η αντιπαράθεση έχει θρησκευτικό περιεχόμενο αποσιωπώντας πλήρως το εθνοτικό/ πολιτισμικό της αίτημα. Οι ίδιοι οι Τσιγγάνοι που ένιωθαν ισχυρή αμηχανία εμπρός στα διλήμματα που έθετε το κίνημα, ήταν πρόθυμοι να υιοθετήσουν την τουρκική εκδοχή της σύγκρουσης, διότι έτσι απόφευγαν να πάρουν θέση στο ζήτημα της καταγωγής τους και να εμπλακούν σε μια πρωτόγνωρη και παρατεταμένη σύγκρουση με τους ισχυρούς τουρκογενείς. Όσοι λοιπόν δεν είχαν τη δύναμη να αντιμετωπίσουν το δίλημμα, προτίμησαν να ακολουθήσουν την πλαστή του εκδοχή η οποία αφ' ενός τους έβγαζε από τη δύσκολη θέση και αφ' ετέρου τους εξασφάλιζε α) την υποστήριξη των *Τούρκων* και β) την αδιάφορη στάση της τοπικής ελληνικής κοινωνίας, η οποία ποτέ δεν θα ένιωθε ενόχληση από την προάσπιση της... θρησκευτικής τους πίστης.

Το τσιγγάνικο κίνημα δεν πέτυχε την παραμικρή παραχώρηση από την πολιτεία, τα όργανα της οποίας σε τοπικό επίπεδο το αντιμετώπιζαν μάλλον με εχθρότητα, υπολογίζοντας ότι ενδεχόμενη στήριξή του θα τους έφερνε σε αντίθεση με τους πολυπληθέστερους και ισχυρότερους εθνικιστές μουσουλμάνους της Θράκης. Έτσι το ζήτημα κατέστη αυτόματα ακανθώδες και όλες οι πλευρές (για διαφορετικό λόγο η κάθε μια) ή το πολέμησαν με σφοδρότητα ή έμειναν απαθείς στις εκκλήσεις του για στήριξη.

Το βάρος της θεσμικής κατοχύρωσης του *τουρκικού* χαρακτήρα της μειονότητας ως συνόλου συνέθλιψε την όποια προοπτική πολιτικής ενεργοποίησης της τσιγγάνικης εθνοτικής ομάδας. Η αποστροφή και ο φόβος των Τσιγγάνων προς τους *Τούρκους* μέχρι λίγες δεκαετίες πριν - απόηχος του οθωμανικού παρελθόντος - θα μπορούσε υπό άλλες συνθήκες να είχε εξελιχθεί σε ένα κίνημα μαζικής διαφοροποίησης.

Την ίδια περίοδο μία μερίδα Πομάκων, μέσω του Κέντρου Πομακικών Ερευνών ανέπτυξε ένα πολιτιστικό εθνικισμό (που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί μια πρώιμη φάση ενός ενδεχομένου πολιτικού εθνικισμού), που στόχευε στην αναγνώριση και ενίσχυση της πομακικής γλώσσας. Στους Τσιγγάνους, ψήγματα γλωσσικού εθνικισμού θα μπορούσαν να αναζητηθούν στην εκπομπή Ρομανό Γκιβέ (ο Καϊρός των Τσιγγάνων), η οποία μεταδόθηκε για πρώτη φορά από ιδιωτικό ραδιοφωνικό σταθμό της Κομοτηνής (1.2.1996) και με διαλείμματα μεταδίδεται μέχρι σήμερα.

Ο διάλογος που προέκυψε στη διεθνή βιβλιογραφία για την «εμφάνιση τσιγγάνικου εθνικισμού» διχάσε τους συγγραφείς. Ο Ian Hancock (Hancock 1991) αναζητεί μέσα στις διεθνείς οργανώσεις των Τσιγγάνων - κατ' αναλογία με κινήσεις άλλων ομάδων - διαστάσεις τσιγγάνικου εθνικισμού (για ταυτότητα χωρίς έθνος βλ. και Stewart 1997), ενώ ο Werner Cohn (Cohn 1993) αντικρούει τις απόψεις του πρώτου αποκαλώντας τις μυθεύματα και φιλολογικά κατασκευάσματα.

Πάντως στην Ελλάδα «...η διάσπαρτη εθνότητα των *Roma* δεν ανέπτυξε ποτέ εθνικιστικές τάσεις, ούτε και ισχυρή εθνική συνείδηση... μικροαστοί διανοούμενοι, αγήρες εκπρόσωποι των Τσιγγάνων και αξιωματούχοι του κράτους. Προσπαθούν να φτιάξουν και να εφαρμόσουν ξεχωριστά εκπαιδευτικά προγράμματα, ξεχωριστά βιβλία για τα Τσιγγανόπουλα απ' τα υπόλοιπα Ελληνόπουλα, χρηματοδοτούν ξεχωριστούς, εθνικά καθαρούς, πολιτιστικούς συλλόγους *Roma* - και μάλιστα πρωτοστατούν στη δημιουργία τέτοιων εθνικιστικών, ρατσιστικών συλλόγων - στους οποίους με βάση το καταστατικό τους, ασκούνται από μέλη οι ελληνικής εθνικής καταγωγής! Επιδιώκουν - έτσι λένε - να φτιάξουν μια κοινωνία αντιρατσιστική, ενισχύοντας την εθνική και πολιτισμική καθαρότητα, τον εθνικισμό, τον ρατσισμό, την πολιτισμική περιχαράκωση,

την ξεχωριστή εκπαιδευτική και κοινωνική ανάπτυξη, δηλαδή το άπαρχαίντ στα άκρα» (Ντούσας 1997:295). Στη συνέχεια ο ίδιος συγγραφέας επισημαίνει τον εξής κίνδυνο: «αν το κίνημα αλληλεγγύης προς τους γκετοποιημένους Τσιγγάνους... ξεστρατίσει προς τον αντιδραστικό και μικροαστικό εθνικισμό, τότε είναι σίγουρο πως θα παίξει τα παιχνίδια των αστών Τσιγγάνων, των πολιτικώντηδων, των πατριαρχών και των εθνικιστών. Θα φέρει τους Τσιγγάνους αντιμέτωπους με τους Έλληνες. Τον ένα πολιτισμό ενάντια στον άλλο. Θα οδηγήσει στη διαρκή εθνικιστική αλληλοφαγωμάρα και στην αντιδραστική εθνικιστική κατεύθυνση, στην οποία το σπρώχνουν το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο, το Συμβούλιο της Ευρώπης, κύκλοι της ευρωπαϊκής αστικής τάξης και μικροαστοί διανοούμενοι κι αξιωματούχοι του κράτους» (Ντούσας 1997:300).

Τα αισθήματα κατωτερότητας των μουσουλμάνων Τσιγγάνων και η απουσία πολιτικού ενδιαφέροντος από μία μεγάλη μερίδα του πληθυσμού τους, που παραμένει βυθισμένη στην αγραμματοσύνη και στον σκληρό αγώνα της καθημερινής επιβίωσης δεν επέτρεψαν να εξελιχθεί η δυναμική του τσιγγάνικου κινήματος. Οι δράσεις που ανέπτυξε συνέτειναν πρωταρχικά στη δημιουργία αισθημάτων αυτοεκτίμησης, αν όχι και ανωτερότητας. Ό,τι συμβολοποιήθηκε μέχρι τότε ως αρνητικό, μέσα από μια θετικού περιεχομένου αναστοχαστική φανταστική διαδικασία (π.χ. ταύτιση με τα αεικίνητα караβάνια των νομάδων), νοηματοδοτήθηκε θετικά και διεκδικήθηκε ως δικό τους παρελθόν.

Οι αναφορές στους τσιγγάνικους εθνοτικούς δείκτες αναζωπύρωνε στη συνείδηση μιας «συντηρητικής» μερίδας τις οδυνηρές οθωμανικές κοινωνικές κατηγοριοποιήσεις, προκαλώντας αντιδράσεις που συχνά οδηγούσαν στην όλο και βαθύτερη άρνηση του "εαυτού τους" (κυρίως στον Ήφαιστο). Οι αντιδράσεις προς όσους επιδίωξαν να αφυπνίσουν την «υπνώττουσα» τσιγγάνικη συνείδηση, υπήρξαν συχνά βίαιες. Στους τουρκόφρονες Τσιγγάνους, τα κυρίαρχα νοητικά σχήματα είναι χρωματισμένα από ένα ισχυρό πάθος να απωθήσουν στη συλλογική τους μνήμη την ταυτότητα της οθωμανικής εποχής και να μπουν στο νέο εθνικό κόσμο αποκαθαρμένοι από το στίγμα του Τσιγγάνου.

Οι τουρκόφρονες Ρομά συμβολοποίησαν στη συνείδησή τους την κοινωνική και οικονομική ευημερία με την τουρκική ταυτότητα και επομένως η διαδικασία απόκτησής της έχει και μια κατεξοχήν πρακτική και ωφελμιστική διάσταση, πέρα από ιδεολογικές προεκτάσεις. Η δυνατότητα συμμετοχής μέσω της τουρκικής ταυτότητας κύρους στην εξουσία και τα σύγχρονα αγαθά φαντάζει ως απείρως θελκτικότερη προοπτική από την «ανάκτηση» της υποτιμημένης τσιγγάνικης ταυτότητας. Και εδώ όμως οι ραγδαίες αλλαγές στο κοινωνικό και πολιτικό περιβάλλον έχουν μεγαλύτερη ταχύτητα από τη δυνατότητα της συλλογικής τους συνείδησης να αντιλαμβάνεται και να αφομοιώνει δημιουργικά τις αλλαγές. Η οχύρωση μιας μερίδας Ρομά πίσω από τη διαδικασία απόκτησης τουρκικής ταυτότητας, τους εμπόδισε να αντιληφθούν ότι πλέον οι θετικές διακρίσεις που διαμορφώνονται σε ευρωπαϊκό επίπεδο για τις μειονεκτικές κοινωνικές ομάδες, όπως οι δικές τους, δημιουργούν νέες ευνοϊκές και άγνωστες ως σήμερα συνθήκες, οι οποίες αλλάζουν ριζικά τις νοηματοδοτήσεις του παρελθόντος. Έτσι όσοι εγκλωβίστηκαν στην οπτική που εξισώνει την τουρκική ταυτότητα με το συμφέρον, δεν κατόρθωσαν να αξιοποιήσουν τη δυνατότητα που δόθηκε από την πολιτεία στους Ρομά να αποκατασταθούν οικιστικά, με εξαιρετικά ευνοϊκούς όρους. Μάλιστα τα χορηγηθέντα στεγαστικά δάνεια (60.000 ευρώ ανώτατο ποσό ανά οικογένεια) συνοδεύθηκαν από την άρρητη προσδοκία ότι δεν θα πληρωθούν ποτέ και ότι στο μέλλον θα χαρισθούν, καθώς όλοι εκτιμούν ότι οι φτωχοί Ρομά θα είναι αδύνατο να φανούν συνεπείς στην εκπλήρωση των υποχρεώσεών τους.

Η σημασία παρόμοιων εξελίξεων θα αξιολογηθεί μελλοντικά, αφού αλλάζουν συνολικά το σκηνικό και θέτουν τους Ρομά ενώπιον νέων δεδομένων. Οι Ηφαιστιώτες

που με όρους κέρδους έχουν εγκλωβιστεί στη λογική «εκτουρκισμός ίσον κοινωνικό και κατ' επέκταση οικονομικό συμφέρον», βλέπουν για πρώτη φορά ένα συγκεκριμένο μέτρο της πολιτείας να ανατρέπει όσα η συλλογική τους συνείδηση είχε τακτοποιήσει. Ως αντίδραση στην ενδεχόμενη υποσκέλισή τους από τα νέα φίλο-τσιγγάνικα μέτρα και εμπρός στον κίνδυνο η (τσιγγάνικη) Αδριανουπόλεως λόγω δανείων αλλά και μετεγκατάστασης να λύσει το στεγαστικό της πρόβλημα γρηγορότερα και με πιο ικανοποιητικό τρόπο από τον υποτιθέμενα μη τσιγγάνικο και πιο ανεπτυγμένο Ήφαιστο, κάποιοι ενέτειναν τις πιέσεις στον Δήμο Κομοτηνής και τον Οκτώβριο του 2004 μία επιτροπή κατοίκων (στην οποία συμμετείχαν οι κατά καιρούς πάρεδροι και πολιτευτές του οικισμού) μετέβη στον Δήμο για να ασκήσει πιέσεις για την παραχώρηση τίτλων κυριότητας. Ο δήμαρχος υποσχέθηκε να προωθήσει το θέμα της απόδοσης τίτλων κυριότητας στον Ήφαιστο, το οποίο εκκρεμεί από το 1937, αλλά ουσιαστικά είχε τεθεί μόλις το 1979. Είναι αξιοπερίεργο ότι στο υπόμνημα που αναγνώσθηκε ενώπιον όλων, αν και η λέξη Αθίγγανος επαναλήφθηκε πολλές φορές, δεν ενόχλησε κανέναν! (Ο Χρόνος, 20.10.2004, α.φ.11054)

Ενώ λοιπόν μέχρι τότε ένιωθαν να διαφοροποιούνται σημαντικά από τους κατοίκους της Αδριανουπόλεως σε οικιστικό επίπεδο, αφού κατέχουν πολύ καλύτερης ποιότητας σπίτια, τα οποία συμβολικά και αντικειμενικά τους διαφοροποιούν από τους «γύφτους», τώρα κινδυνεύουν να χάσουν αυτό το σπουδαίο κοινωνικό πλεονέκτημα, μια και οι Αδριανουπολίτες (με την αναγγελθείσα μετεγκατάσταση) θα βρεθούν σε καινούργιο οικισμό με όλες τις σύγχρονες ανέσεις ή θα έχουν τη δυνατότητα να αγοράσουν μοντέρνα διαμερίσματα στην Κομοτηνή, τη στιγμή που οι ίδιοι δεν έχουν καν τίτλους ιδιοκτησίας. Οι εξελίξεις δημιούργησαν μια γενικευμένη δυσφορία και πιέσεις για την επίλυση του ζητήματός τους.

Οι δύο κυρίαρχες ομάδες αναζητούν πληθυσμιακά και πολιτικά ερείσματα και οι Τσιγγάνοι αποτελούν έναν εν δυνάμει σύμμαχο. Η περιθωριοποίηση που είχε επιβληθεί από τους δύο κυρίαρχους (στο παρελθόν και στο παρόν) αίρεται - τουλάχιστον σε συμβολικό επίπεδο - και τα κοινωνικά στεγανά φαίνεται να αποκτούν ρωγμές, απ' όπου η αποκλεισμένη τσιγγάνικη ομάδα μπορεί να διεισδύσει πολύμορφα και κάτω από μεγάλη ποικιλία ιδιαίτερων συνθηκών στις κυρίαρχες ομάδες. Έτσι η επιλογή της μιας ή της άλλης ταυτότητας μέσα στο συγκρουσιακό θρακικό περιβάλλον είναι ουσιαστικά επιλογή σκοπιμότητας, πράξη αξιοποίησης της σύγκρουσης, που συναρτάται άμεσα με τη διάθεσή αποβολής της τσιγγάνικης ταυτότητας και της ενσωμάτωσής σε ένα κυρίαρχο σύνολο κύρους και εξουσίας.

Τις κοινωνικές τους σχέσεις με τους χριστιανούς δεν τις βαρύνει το οθωμανικό παρελθόν. Συμμετέχουν σε κοινές εκδηλώσεις με Έλληνες, μιλούν άνετα ελληνικά, χωρίς να πολιτικοποιούν τη χρήση της γλώσσας, ψηφίζουν σε μεγαλύτερα ποσοστά από ότι οι άλλες δύο μουσουλμανικές ομάδες Έλληνες υποψηφίους στις εκλογικές διαδικασίες και δεν διαστάζουν να συμμετέχουν σε γιορτές των χριστιανών ή και σε άλλες λαογραφικές εκδηλώσεις, όπως το καρναβάλι κλπ. Στα κοινωνικά δίκτυα επικοινωνίας τους με τις υπόλοιπες ομάδες, συχνά κυριαρχούν οι χριστιανοί, σε αντίθεση με τις δύο άλλες εθνοτικές ομάδες.

Οι τσιγγάνικες κοινότητες της Θράκης στο επίπεδο της ανάλυσης των εθνοτικών σχέσεων ακόμα και σήμερα μεταφέρουν την ατμόσφαιρα που επικρατούσε στην περίοδο της οθωμανικής αυτοκρατορίας, όταν όλες οι ομάδες επικοινωνούσαν μεταξύ τους χωρίς «εθνικιστικά εμπόδια» στο επίπεδο της αγοράς, της ανταλλαγής υπηρεσιών και προϊόντων. Άλλωστε η συλλογική ταυτότητα των επιμέρους ομάδων σφυρηλατούνταν από παράγοντες όπως οι κοινές παραγωγικές δραστηριότητες (από εδώ και οι κοινωνικές κατηγορίες των επαγγελματιών π.χ. καλαθάδες, γανωτήδες), οι

συγγενικές σχέσεις και η υποταγή σε μια συγκεκριμένη κεντρική εξουσία (Παπαδημητρίου 2003:19)

Η παράσταση των εντόπιων χριστιανικών πληθυσμών της Θράκης για τους Τσιγγάνους είναι αφοριστική και γενικευτική. Βασίζεται σε εξωτερικά πολιτισμικά και οικονομικά κριτήρια και δεν μπορεί να διακρίνει τις βαθιές πολιτισμικές διαφορές των τσιγγάνικων ομάδων. Για την αγροτική Θράκη αποτελούν εργατικό δυναμικό για τις εργασίες στα χωράφια. Οι αναφορές στους Τσιγγάνους της περιοχής είχαν φολκλορική διάθεση, ενώ είναι χαρακτηριστικό ότι καμία μελέτη δεν υπάρχει στην τουρκόφωνη ιστορική ή φιλολογική παραγωγή τοπικά, γεγονός που ερμηνεύεται κυρίως από τη διάθεση αποσιώπησης της ταυτότητάς τους.

Η στάση της ελληνικής κοινωνίας απέναντι στους μουσουλμάνους Ρομά της Θράκης είναι αρκετά ιδιόμορφη σε σχέση μ' αυτήν της υπόλοιπης Ελλάδας. Οι Τσιγγάνοι αντιμετωπίζονται μέσα από διαχρονικά αρνητικά στερεότυπα. Ταυτόχρονα όμως λόγω του διαφορετικού τους θρησκευματος απέχουν πολιτισμικά, ιδεολογικά, ακόμα και γεωγραφικά από τη μεγάλη χριστιανική μάζα. Η διαφορά θρησκευματος, ενώ θα ανέμενε ο παρατηρητής ότι θα ενίσχυε την προκατάληψη εναντίον τους, αντιθέτως, όπως αποδεικνύεται από την εμπειρική έρευνα, την αποδυναμώνει με την έννοια ότι η απουσία των μουσουλμάνων Τσιγγάνων από τη θρησκευτική ζωή των χριστιανών, η απουσία συνολικού συγχρωτισμού σε κοινωνικό επίπεδο, η διαφορετική γεωγραφική διασπορά συνολικών κλπ, απομακρύνουν τα ενδεχόμενα τριβών που παρουσιάζονται από την κοινή παρουσία ετερόκλητων πολιτισμικά ομάδων. Εξάλλου και ιστορικά, οι Έλληνες στον χώρο της Θράκης λόγω της μακραίωνης τουρκικής υποδούλωσης δεν ανέπτυξαν μηχανισμούς καταπίεσης των Τσιγγάνων όπως οι κυρίαρχοι (Οθωμανοί). Στις σχέσεις χριστιανών Ελλήνων και μουσουλμάνων Τσιγγάνων προέχει η οικονομική διάσταση, πάνω στην οποία αναπτύσσεται ένα δίκτυο κοινωνικών και πελατειακών σχέσεων. Η εκατέρωθεν απουσία μνημών, είτε στο ρόλο του καταπιεστή, είτε του καταπιεσμένου, δημιουργεί σχέσεις απαλλαγμένες από τα βάρη του παρελθόντος.

Μια προσέγγιση στο ζήτημα των σχέσεων των Τσιγγάνων με Έλληνες και Τούρκους στο παρελθόν, θα επέβαλε τη διατύπωση των παρακάτω παρατηρήσεων. Οι μουσουλμάνοι Τσιγγάνοι, αν και ομόδοξοι των κατακτητών, δεν απολάμβαναν την ίδια ποιότητα σχέσεων με τα λαϊκά μουσουλμανικά στρώματα, απ' ό,τι οι ορθόδοξοι Τσιγγάνοι με τα αντίστοιχα ελληνικά. Σ' αυτό βοήθησε προφανώς από τη μια η υπεροψία των Οθωμανών ως κατακτητών και από την άλλη ότι οι χριστιανοί Τσιγγάνοι και οι Έλληνες τελούσαν κάτω από την κυριαρχία του ίδιου κατακτητή. Οι χριστιανοί Τσιγγάνοι είχαν «ζυμωθεί» βαθύτερα μέσα στην ελληνική κοινωνία, η οποία δεν ήταν δυνατόν ως υποταγμένη να κατατρυχεται από τα σύνδρομα υπεροψίας των κατακτητών. Ούτε να αυθαιρέτήσει μπορούσε μέσω διοικητικών και άλλων μηχανισμών καταστολής. Ήταν κατά συνέπεια απενοχοποιημένη και εκ της θέσεώς της ανίκανη να προβεί σε παρόμοιες πρακτικές, που θα εγγράφονταν στην τσιγγάνικη συνείδηση ως πράξεις βίας. Αντίθετα οι μουσουλμάνοι Τσιγγάνοι της Θράκης έχουν βιώσει βαθύτατα την μεσαιωνική-οθωμανική δουλοπαροικία μέχρι πρόσφατα.

Η επιλογή του αυτοπροσδιορισμού «Τσιγγάνος» απελευθερώνει το άτομο ψυχολογικά από τα πλαίσια της ελληνοτουρκικής διαμάχης και επικεντρώνοντας στα θετικά στοιχεία της κουλτούρας του, το κάνει να νιώθει αποφορτισμένο από το βάρος της εξωτερικής πίεσης που ασκούν με διαφορετικό τρόπο οι κυρίαρχες - χριστιανική και μουσουλμανική - κοινωνίες. Τα συναισθήματα αυτά βίωσε μία μερίδα νέων (στην πλειοψηφία τους τσιγγανόφωνοι Ρομά της Αδριανουπόλεως), που συνειδητά εργάστηκε για την καλλιέργεια της παράδοσής τους, την ενίσχυση της γλώσσας τους και την αναβίωση εθίμων που είχαν ατονήσει. Παρ' όλα αυτά ο αυτοπροσδιορισμός

Ρομ για τη μεγάλη μάζα των τουρκόφωνων Ρομά, η οποία διαθέτει χαλαρή εθνοτική συνοχή και χαμηλό επίπεδο εθνοτικής αυτοσυνειδησίας παραμένει μία δύσκολη επιλογή

Η ιστορική εμπειρία με τους πρόσφυγες της μικρασιατικής καταστροφής, καθιστά εναργέστερη τη δυσκολία των ανθρώπων, όπως οι Τσιγγάνοι, να αποκαλύψουν, σε κάθε περίπτωση την ταυτότητά τους. Την εποχή εκείνη «το επίθετο πρόσφυγας παίρνει τέτοια περιφρονητική και υποτιμητική σημασία...» (Γκιζελή 1984:80), ώστε πολλοί Πόντιοι αποφεύγουν να λένε το όνομά τους, για να μην αποκαλυφθεί η ταυτότητά τους. Και σε νεότερες εποχές δεν είναι λίγοι οι Έλληνες του εξωτερικού, που αλλάζουν ή τροποποιούν τα ονόματά τους, με σκοπό να κρύψουν την ελληνική τους καταγωγή. Με συγκρίσεις του είδους αυτού κατανοούμε βαθύτερα την διάθεση των Ρομά να απαλλάγουν από τον ταπεινωτικό όρο «Τσιγγάνοι» ή «Γύφτοι».

Η ψυχαναγκαστική αναζήτηση ταυτοτήτων κύρους και η προβολή προς τα έξω «δανεισμένων ταυτοτήτων» είναι πηγή έντασης και άγχους τόσο σε ατομικό, όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Το άγχος της ορθής επιλογής και οι προσπάθειες να πεισθούν οι άλλοι για τη δικαιωματική κατοχή τους, είναι ίσως από τους καθοριστικούς - αλλά μάλλον λανθάνοντες - παράγοντες της ευρείας κλίμακας ψυχολογικών προβλημάτων, που απαντώνται στις τσιγγάνικες κοινότητες.

Το κοινωνικό περιβάλλον του πολιτιστικού συλλόγου ΡΩΜ στην Αδριανουπόλεως λειτουργεί ως πρόχειρο κέντρο «αυτο-ανάλυσης», όπου σε ατέλειωτες «κεκλεισμένων των θυρών» συζητήσεις τα μέλη περιέγραφαν τα προβλήματα, τη ντροπή και το άγχος που νιώθουν. Μια τέτοια υποτυπώδης μεθοδολογικά και ελεμματική θεωρητικά διαδικασία είχε θεαματικά αποτελέσματα στο ηθικό και στη ψυχολογική κατάσταση των μελών του συλλόγου, που πλέον ένιωθαν πιο σίγουρα για τις επιλογές τους, οι οποίες δεν ήταν ψυχαναγκαστικές, ούτε και προϊόντα ρηχού καιροσκοπισμού. Οι κατακτήσεις αυτές όμως δεν ήταν εύκολο να διαδοθούν στη μεγάλη μάζα, η οποία συνέχισε να κινείται με γνώμονα το ένστικτο, τις συγκυρίες, τα συναισθήματα της ντροπής, του φόβου και της απόρριψης.

Εναλλακτική συμπεριφορά αυτοπροσδιορισμού (όπως και αλλού σημειώθηκε) αποτελεί η χρήση του όρου *αμαρό τζενό* (δικός μας) για τους τσιγγανόφωνους και *μιτζικιλέρ* (δικοί μας) για τους τουρκόφωνους. Ο όρος *δικός μας* (δικοί μας) σε πολιτικό επίπεδο λειτουργεί υπαινικτικά, καθώς αποφεύγει να τοποθετηθεί μέσα στο σημασιολογικό στερέωμα της ελληνοτουρκικής σύγκρουσης. Είναι λέξη ταυτότητας, απαλλαγμένη από το φορτίο της εξωτερικής πίεσης, χωρίς πολιτικούς κινδύνους, για χρήση κυρίως στο εσωτερικό της ομάδας (χωρίς να αποκλείεται η χρήση του και έξω από αυτήν). Έχει μια διαχρονικότητα και ανθεκτικότητα στις εξωτερικές αλλαγές και συνδέεται περισσότερο με τη σκέψη βάθους, παρά με την έκδηλη σκέψη και τις καιροσκοπικές (ταυτότητες) παραμέτρους που την επηρεάζουν. Ταυτόχρονα, ενεργοποιεί τη συναισθηματική μνήμη των Τσιγγάνων, είναι γνήσια και αυθόρμητη χρήση λέξης ταυτότητας, που περιγράφει την ομάδα ένταξης του ατόμου. Το υποσυνειδητο περιεχόμενο της λέξης αποτελεί τη «σκέψη βάθους» όπως αυτή ορίζεται από τους θεωρητικούς της ενδοσκόπησης του ψυχοκοινωνικού εαυτού (Zavalloni 1996:14-15). Από αυτή τη σκέψη βάθους πηγάζουν οι σκέψεις, οι αναπαραστάσεις, τα συναισθήματα, οι εικόνες και οι αναμνήσεις. «Το περιεχόμενο και ο τρόπος με τον οποίο είναι οργανωμένες οι αναπαραστάσεις του Εαυτού, του Άλλου και της Κοινωνίας συνιστούν την ψυχοκοινωνική ταυτότητα...το ρόλο αυτών των αναπαραστάσεων στην καθημερινή συμπεριφορά του κοινωνικού δράστη και στα συναισθήματα εχθρότητας ή συμπάθειας, που έμμεσα καθορίζουν τις ιδεολογικές επιλογές και τους κοινωνικούς προσανατολισμούς, καθώς και τις καθημερινές σχέσεις...» (Zavalloni 1996:39). Οι αναπαραστάσεις αυτές επηρεάζουν την καθημερινή συμπεριφορά των Τσιγγάνων,

διαμορφώνουν συναισθήματα συμπάθειας ή εχθρότητας και καθορίζουν έμμεσα ιδεολογικές επιλογές, κοινωνικούς προσανατολισμούς και καθημερινές σχέσεις που συνάπτουν με τους Άλλους.

Οι όροι *αμαρό* τζενό και *μιτζίκιλέρ* έχουν διαχρονικά πλούσιο βιωματικό, συναισθηματικό και αναπαραστατικό περιεχόμενο. Το παρελθόν στην τσιγγάνικη σκέψη είναι βασανιστικά παρόν. Άλλωστε η «...*ανθρωπότητα δεν έζησε ποτέ εντελώς στο παρόν. Οι ιδεολογίες... διαιώνίζουν το παρελθόν, τις παραδόσεις της φυλής και του έθνους, οι οποίες υποχωρούν πολύ αργά στην επίδραση του παρόντος και στις καινούργιες εξελίξεις...*» (Freud 1936:95-96). Έτσι και οι Ρομά βιώνουν σ' ένα βαθμό τις σχέσεις τους με τους άλλους σε χρόνο του παρελθόντος. Οι συλλογικές αναπαραστάσεις των *Τούρκων* (ως απογόνων των μπέηδων και των αγάδων) νοηματοδοτούνται από το παρελθόν. Ενώ το ερέθισμα του όρου *Τούρκος* είναι σύγχρονο και πηγάζει από το εξωτερικό περιβάλλον, εν τούτοις ενεργοποιεί ένα εσωτερικό λειτουργικό περιβάλλον κατασκευάσμα της μνήμης, ατομικής ή συλλογικής. Οι δηλώσεις του τύπου «*είμαι Τούρκος*», δεν είναι παρά η επιφάνεια και το αποτέλεσμα αναπαραστατικών και συμβολικών δραστηριοτήτων στο εσωτερικό περιβάλλον, για το οποίο όμως δεν μαρτυρούν τίποτα. Το περιεχόμενό του δύσκολα γίνεται αντικείμενο επικοινωνίας αυτό καθ' εαυτό, βιώνεται ουσιαστικά σε ένα υποσυνείδητο επίπεδο. Οι ομάδες ταυτότητας ως ερεθίσματα ενεργοποιούν πολύπλοκα τμήματα στη μνήμη (εικόνες, αναμνήσεις), που δεν φθάνουν στη συνείδηση, αλλά εκφράζονται έμμεσα από κατηγορίες και συνθετικές αναπαραστάσεις.

Οι λέξεις ή φράσεις ταυτότητας είναι μονάδες, που αποτελούν τη βάση για τη μελέτη του συστήματος ταυτότητας, είναι αυτές που ένα άτομο χρησιμοποιεί αυθόρμητα, για να περιγράψει μια ομάδα ένταξης ή τον εαυτό του. Μία λέξη ή φράση γίνεται λέξη ταυτότητας, εφ' όσον καταχωρηθεί στη συναισθηματική κινητήρια μνήμη. Οι λέξεις αυτές είναι ριζωμένες στη *σκέψη βάθους*. Κάθε μια έχει το δικό της βιωματικό, συναισθηματικό και αναπαραστατικό πεδίο. Από αυτή τη σκέψη βάθους πηγάζουν τα συναισθήματα φόβου και οι οδυνηρές αναμνήσεις για τους μπέηδες και τους αγάδες.

Ο δημοσιοποιημένος λόγος των Τσιγγάνων (εμπρός σε ξένο, σε εκπρόσωπο των Μ.Μ.Ε., σε κρατικό υπάλληλο, σε χριστιανό ή μουσουλμάνο μη Τσιγγάνο κλπ), διαφέρει από τον ιδιωτικό, αυτόν που γίνεται ανάμεσα σε μέλη της ομάδας, όπου κοινές παραδοχές (π.χ. τσιγγάνικη καταγωγή) μπορούν να εκφραστούν χωρίς κίνδυνο. Ο δημόσιος λόγος εντάσσεται στις λογικές των κυρίαρχων ομάδων και οφείλει να συμμερίζεται τις δικές τους αξίες. Στον ιδιωτικό, ο οποίος δεν εκθέτει τον ομιλητή στους «άλλους» και άρα δεν μπορεί να ενεργοποιήσει αντίδραση και απόρριψη, είναι αυθόρμητος, χωρίς να καταφεύγει σε τακτικές. Στον ιδιωτικό λόγο, του οποίου μέτοχος μπορεί να γίνει και ένας από τους «άλλους» (ο οποίος όμως πρέπει απαραίτητα να απολαμβάνει την εμπιστοσύνη τους), συχνά θα καταγραφούν και φράσεις αυτοσαρκασμού και διακωμώδησης της προσπάθειάς τους να δείξουν ότι είναι κάτι άλλο από αυτό που πραγματικά είναι. Έτσι και στον Ήφαιστο σε πολύ χαλαρές στιγμές συζήτησης έχουν καταγραφεί οι φράσεις «*Δεν βλέπουμε τα μούτρα μας, θέλωμε να λεγόμαστε και Τούρκοι!*», «*Ο Χίτλερ εμάς έπρεπε να κάψει, είμαστε σαζάνοσπορες*», «*Βρε, παλιόγυφτοι, η Τουρκία μας μάρανε, να φάμε δεν έχουμε*» κ.ά.

Οι αντιφατικές και συχνά βίαιες στάσεις απέναντι στην τσιγγάνικη ταυτότητα (Ήφαιστος) δεν κάνουν τίποτε άλλο, παρά να αναδεικνύουν με έμμεσο αλλά πολύ ουσιαστικό τρόπο την καταπιεστική ύπαρξή της.

Κάποια παραδοσιακά στοιχεία της τσιγγάνικης ταυτότητας, όπως και αλλού τονίστηκε, δεν είναι προνόμιο των Τσιγγάνων, αλλά πολλών φτωχών και εθνοτικά καταπιεσμένων πληθυσμών. Οι βασανιστικές έγνοιες της καθημερινότητας, η πιεστική

ανάγκη του τώρα, δεν τους έδινε το περιθώριο να ασχοληθούν με το μέλλον («*οι κασιβέλαι μόνο για το σήμερα νοιάζονται*»). Είναι μια στάση, η οποία σφυρηλατήθηκε για αιώνες στα αδιάκοπα ταξίδια μεταξύ ξένων και εχθρικών πληθυσμών, όπου προείχε η αντιμετώπιση των άμεσων δυσκολιών που ανέκυπταν.

Η σπουδαιότητα που έδιναν στην παρούσα στιγμή, τους αποσυνέδεε ψυχολογικά από το παρελθόν, ενώ ταυτόχρονα μείωνε το άγχος για το μέλλον. Το αύριο σύντομα θα γινόταν με τη σειρά του ένα απλό επεισόδιο στην ατελείωτη σειρά των βασάνων που συνθέτουν τη ζωή ενός Τσιγγάνου μέχρι και την τελευταία ημέρα της ζωής του.

Αυτό το παραδοσιακό «πολιτιστικό» χαρακτηριστικό (η έγνοια μόνο για το παρόν), σήμερα είναι στοιχείο αναχρονιστικό και τους περιθωριοποιεί ακόμα περισσότερο μέσα σε μια κοινωνία, όπου όλα στηρίζονται στην πρόβλεψη και τους πάσης φύσεως υπολογισμούς για το μέλλον (αποταμίευση, συνταξιοδότηση κ.ά.).

Αλλά «χαρακτηριστικά» τους όπως η «απατεωνιά» ή η «κλεψιά» θα μπορούσαν να ερμηνευθούν, αν λαμβάναμε υπόψιν το πολιτισμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εκδηλώνονται. Το «ψέμα» στις διάφορες μορφές του είναι με τη σειρά του ένας τρόπος άμυνας των Τσιγγάνων προς τον έξω κόσμο, μία άλλη «αλήθεια», που αντανακλά «τις ελλείψεις και τις επιθυμίες τους». Το ψέμα είναι συχνά τρόπος άμυνας ανήμπορων και περιθωριοποιημένων ανθρώπων. Είναι ένα πολιτισμικό στοιχείο από αυτά που συγκροτούν την τσιγγάνικη ταυτότητα, στηριγμένο στην κοινωνική και ψυχολογική πραγματικότητα που βιώνουν. Οι μη Τσιγγάνοι είναι δύσκολο να αντιληφθούν την κοινωνική διάσταση του τσιγγάνικου ψεύδους, το αντιμετωπίζουν ως ένα αυτόνομο και εγγενές αρνητικό τσιγγάνικο χαρακτηριστικό (Λυδάκη 1998:84 κ.εξ.).

Στοιχεία που παραπέμπουν σε αποκλίνουσες (παραδοσιακές) συμπεριφορές, αλλά ερμηνεύονται με ανάλογες προσεγγίσεις είναι η απουσία σταθερών επαγγελματικών σχέσεων, η μη τήρηση υποσχέσεων κ.ά. Η νομαδική νοοτροπία, που παραπέμπει σε συνεχή κινητικότητα, και η αναζήτηση νέων ευκαιριών δεν μπορούν να δεσμεύονται από κανόνες, που προϋποθέτουν σταθερότητα στον χώρο και στις κοινωνικές σχέσεις. Είναι αντιφατικές κοσμοθεωρήσεις. Η σταθερότητα είναι έννοια ασυμβίβαστη με τη νομαδική ζωή, που ρέει μέσα στη διαρκή κίνηση και την αλλαγή. Για τον ταξιδευτή Τσιγγάνο ή για τον εγκατεστημένο (αλλά εν δυνάμει ταξιδευτή), κάθε «σταθμός» δεν δημιουργεί δεσμούς, αλλά είναι απλά εφήμερα περιστατικά, τα οποία τον απασχολούν μόνο στο σήμερα, ενώ αύριο θα αποτελούν λησμονημένο παρελθόν, που δεν μπορεί να δεσμεύει ηθικά ή με άλλο τρόπο το παρόν. Στη σύγχρονη εποχή, που εγκαταστάθηκαν μόνιμα, συνεχίζουν να αντιμετωπίζουν το περιβάλλον με τα ανακλαστικά του παρελθόντος, τα οποία όμως τους οδηγούν σε διαρκή αδιέξοδα, μια και δεν υπάρχει πλέον ο λυτρωτικός χαρακτήρας του ταξιδιού.

Το ταξίδι σχετικοποιεί την έννοια της σταθερότητας και της διάρκειας, του δεσμού με ένα τόπο, με υλικά στοιχεία, με ανθρώπους κ.ά. Όσο και αν διαχωρίζουμε τους Ρομά σε εγκατεστημένους ή ημιεγκατεστημένους, εν τούτοις τα υπολείματα της νοοτροπίας του νομάδα αναδεικνύονται έντονα στη συμπεριφορά τους, είτε ως βαθμός ετοιμότητας για μετανάστευση (πολύ περισσότερο όταν το επιβάλλει η οικονομική ανάγκη), είτε ως ενδιαφέρον για το παρόν μόνο. Και όπως σημειώνει ο Λιεζούα (1999:86) «*υπάρχει μεγάλη διαφορά ανάμεσα στην αντικειμενικότητα του ταξιδιού, το γεγονός δηλαδή του ταξιδιού αυτό καθαυτό, και την υποκειμενικότητα του ταξιδιού, το να αισθάνεται δηλαδή κάποιος Ταξιδευτής*». Είναι μήπως προτιμότερο να μιλάμε για εγκατεστημένους ταξιδευτές, οι οποίοι αν άλλαζαν τα κοινωνικο-οικονομικά δεδομένα, θα μπορούσαν να επιστρέψουν με ευχέρεια στο νομαδικό τρόπο ζωής; Το παράδειγμα της Βουλγαρίας είναι χαρακτηριστικό: ένα τμήμα των Τσιγγάνων της χώρας ξανάρχισε από το 1995 περίπου και μετά μία εν μέρει νομαδική ζωή. Όμως «στοιχεία» νομαδικής ζωής δεν έχουν λείψει και από τσιγγάνικες κοινότητες, για τις οποίες επικρατεί η

αντίληψη ότι έχουν εδραιωθεί γεωγραφικά σε μεγαλύτερο βαθμό σε σχέση με άλλες. Στον Ήφαιστο, για παράδειγμα, με αφορμή τις εποχιακές αγροτικές απασχολήσεις, η νομαδική έκφανση της κουλτούρας τους έβρισκε διέξοδο με τις ομαδικές μετακινήσεις σε περιοχές, όπως η Χαλάστρα, τα Γιαννιτσά κ.α.

Ποιο είναι το μέλλον των τσιγγάνικων ομάδων της Θράκης; Οι ίδιοι δεν φαίνεται να είναι διατεθειμένοι επί του παρόντος να θυσιάσουν την κοινωνία τους βυθίζοντάς την σε μια μεγάλη ανώνυμη κοινωνία, όπου πάνω από οποιοδήποτε συγγενειακό και κοινωνικό δίκτυο θα είναι ο σύγχρονος μοναχικός και ατομιστής άνθρωπος. Μια τέτοια προοπτική τους γεμίζει θλίψη και ανησυχία. Δυστυχώς όμως οι εξελίξεις είναι τόσο ισχυρές και τέτοιες κλίμακας, που η σύγκρουση της θέλησής τους με την εποχή της παγκοσμιοποίησης παραπέμπει στη μάχη του Δαβίδ με τον Γολιάθ. Θα έχει άραγε την ίδια εξέλιξη με το βιβλικό περιστατικό;

7.10 Το «Τσιγγάνικο Κίνημα»

Τμήματα των Τσιγγάνων της Ευρώπης με κακές σχέσεις και αρνητικά ιστορικά βιώματα από τις κυρίαρχες εθνότητες, άρχισαν να διατυπώνουν την ιδέα του ξεχωριστού τσιγγάνικου έθνους. Πέρα από τους πολιτισμικούς δεσμούς επιδιώκουν να δημιουργήσουν και πολιτικούς δεσμούς, που θα οδηγήσουν σε μια δι-ευρωπαϊκού ή και παγκόσμιου επιπέδου συνεργασία των Τσιγγάνων. Έκφραση των προσπαθειών είναι η Παγκόσμια Ομοσπονδία Τσιγγάνων, η οποία κατά καιρούς έχει διακηρύξει με σαφήνεια θέσεις και απόψεις, που συνάδουν με τη λογική ενός διακριτού έθνους. Αντίθετα στην Ελλάδα στην καταστατική διακήρυξη της Πανελλήνιας Ομοσπονδίας Συλλόγων Ελλήνων Ρομά (Π.Ο.Σ.Ε.Ρ.) προβάλλεται η ταύτιση με το ελληνικό έθνος.

Ως τσιγγάνικο κίνημα της Θράκης ορίζουμε τις πρωτοβουλίες που εκδηλώθηκαν στα τέλη της δεκαετίας του 1980 και κορυφώθηκαν στα μέσα της επόμενης δεκαετίας, από διαφορετικές ομάδες μουσουλμάνων Τσιγγάνων, κυρίως στην Αδριανουπόλεως, στον Ήφαιστο, στο Δροσερό και δευτερευόντως στα χωριά Μελέτη και Πολύαθο.

Η ιδεολογία του «τσιγγάνικου κινήματος» στην Αδριανουπόλεως συνοψιζόταν στη φράση «Είμαστε Τσιγγάνοι, δεν θέλουμε να χάσουμε την ταυτότητά μας, θέλουμε να βελτιώσουμε τη ζωή μας» (εθνοτική και κοινωνική διάσταση των αιτημάτων). Αντίθετα, στον Ήφαιστο μεταλλάχθηκε και πήρε τη μορφή αιτήματος ενσωμάτωσης στην ελληνική κοινωνία και άρνησης ταύτισης με την τουρκική ομάδα.

Οι διαφορές των δύο κινήσεων, μεταξύ Ηφαιστού και Αδριανουπόλεως, θα μπορούσαν να σχηματοποιηθούν ως εξής: στην Αδριανουπόλεως η κίνηση είχε δύο σκέλη. Ειδικότερα, στο πρώτο σκέλος προείχε η διεκδίκηση και η θετική νοηματοδότηση της τσιγγάνικης ταυτότητας, ενώ στο δεύτερο είχε τεθεί ως αίτημα η κοινωνική άνοδος και ενσωμάτωση στην ευρύτερη ελληνική κοινωνία. Αντίθετα, οι συνθήκες στον Ήφαιστο επέβαλαν την αποσιώπηση και άρνηση του πρώτου σκέλους (διεκδίκηση τσιγγάνικης ταυτότητας) και την απευθείας διεκδίκηση του στόχου που ενυπάρχει στο δεύτερο, δηλαδή της έντονης προσδοκίας και απαίτησης για γρήγορη και εκτεταμένη κοινωνική ενσωμάτωση.

Το τσιγγάνικο κίνημα στόχευε στην αναγέννηση της τσιγγάνικης εθνότητας, στο να επαναπροσδιορίσει με θετικό τρόπο το περιεχόμενό της και τις σχέσεις με τις άλλες ομάδες. Επιδίωκε την αναδιάρθρωση συμβολισμών και μνημών. Για πρώτη φορά στην ιστορία της ομάδας μετά από αιώνες, κινητοποιήθηκαν πολιτικά με άξονα την ταυτότητά τους και επεδίωξαν να καταστήσουν τα πολιτιστικά τους χαρακτηριστικά προνομιούχο φορέα, να ανατρέψουν την εξίσωση «Τσιγγάνος ίσον φτωχός και καταφρονεμένος, τελευταίος στην κοινωνική κλίμακα».

Στον Ήφαιστο οι αντιδράσεις κατά της κίνησης εκ μέρους των τουρκοφρόνων είχαν την αναμενόμενη ένταση. Αντίθετα στην Αδριανουπόλεως η ισχυρότερη αντίδραση προέκυψε από μία απρόσμενη πηγή, αυτή των γεροντότερων του οικισμού.

Στην Αδριανουπόλεως, όπου η κοινωνική οργάνωση διατηρεί πολύ πιο έντονα τα χαρακτηριστικά της προβιομηχανικής κοινωνίας, ο ρόλος των γεροντότερων ως φορέων γνώσης είναι σημαντικός, καθώς και η επιρροή που ασκούν στην ομάδα. Οι γέροντες είναι οι ενσάρκωτές της παράδοσης της κοινότητας, η εγγύηση της συνέχειάς της, η σύνδεση με το παρελθόν και τις αξίες του. Ο ρόλος τους λοιπόν, πέρα από ουσιαστικός, είναι και συμβολικός. Οι γέροντες ένιωσαν ότι από το τσιγγάνικο κίνημα απειλείται ο παραδοσιακός ορισμός της κοινότητας, όλο το συμβολικό σύμπαν, η κοινωνική του υπόσταση και ο χαρακτήρας της. Η απειλή αυτή σε πρακτικό επίπεδο θα είχε ως αναπόφευκτη συνέπεια και την απώλεια της πρωτοκαθεδρίας τους, αφού δεν ήταν αυτοί που είχαν την πρωτοβουλία των κινήσεων. Ένωσαν να δημιουργείται ένα νέο κέντρο εξουσίας (τα μέλη του συλλόγου Ρωμ), που αμφισβητούσε το δικό τους κοινωνικό και πολιτικό στάτους. Δεν θα ήταν αυτοί πλέον που θα είχαν το μονοπώλιο της εκπροσώπησης της ομάδας στους εκπροσώπους της δημοτικής και νομαρχιακής αυτοδιοίκησης, στους κάθε λογής εκπροσώπους του κράτους και ακόμη χειρότερα στα πολιτικά κόμματα με τις έντονες πελατειακές σχέσεις και οικονομικά οφέλη που απέρρεαν για τους γεροντότερους από αυτές τις συναλλαγές. Έτσι, το κίνημα βιώθηκε ως «απειλή» για την «κοινότητα», την οποία ενσάρκωναν συμβολικά οι ίδιοι, ανεξάρτητα από το περιεχόμενο και τον ιδεολογικό του προσανατολισμό. Ακόμη και ενστικτωδώς μπορούσαν να αντιληφθούν ότι το κίνημα ήταν προάγγελος μεγάλων ρήξεων με το παρελθόν τους και θα αναθεωρούσε ριζικά καθιερωμένες από αιώνες σχέσεις με τις κυρίαρχες ομάδες. Το ενδεχόμενο αυτό και η προοπτική της διάρρηξης των παραδοσιακών σχέσεων με τις κυρίαρχες ομάδες δημιούργησαν εξ αρχής έντονες ανησυχίες και αντιδράσεις.

Οι νέοι όμως λειτουργούσαν έξω από τέτοια σχήματα σκέψης και γι' αυτό η στάση τους ήταν εντελώς διαφορετική και δεν δίστασαν να πλαισιώσουν μαζί με το κίνημα. Το διακύβευμα για τους γεροντότερους δεν ήταν ο ελληνοκεντρικός ή τουρκοκεντρικός προσανατολισμός του κινήματος, αλλά η ενστικτώδης ανάγκη προστασίας της φυσιογνωμίας της ομάδας και της δικής τους θέσης μέσα σε αυτήν. Η αντίδρασή τους στο κίνημα αξιοποιήθηκε από παράγοντες εκτός ομάδας, οι οποίοι υπέθαλψαν και ενίσχυσαν την αντίδραση αποδίδοντας ανυπόστατες προθέσεις στους πρωταγωνιστές. Οι εξωτερικοί παράγοντες (κυρίως εθνικιστές μουσουλμάνοι και μειονοτικός Τύπος) θεώρησαν ότι πιθανή επικράτηση των νέων ιδεών θα εκθεμελιώσει τουρκικά πολιτισμικά στοιχεία (ακόμα και τη θρησκεία) και για αυτό αντέδρασαν με σθένος. Το κίνημα ήταν μια απειλή για την τουρκική ιδέα στη Θράκη. Κανάλια επικοινωνίας μεταξύ τουρκοφρόνων και γεροντότερων ενεργοποιήθηκαν, όπως και μηχανισμοί επιρροής (τουρκοφρόνες εργοδότες με τσιγγάνους υπαλλήλους, νομαρχιακοί και δημοτικοί σύμβουλοι με πελατειακές σχέσεις με την ομάδα, μιάμιγδες με θρησκευτική επιρροή κλπ), οι οποίοι πίεζαν για την εξάρθρωση του κινήματος. Οι εκτός οικισμού Ρομά, που κατοικούσαν σε μικρές νησίδες ανάμεσα σε άλλους μουσουλμάνους (οδός Δωδεκανήσου κλπ), δέχονταν ισχυρότερες πιέσεις από τον περίγυρο των τουρκοφρόνων και γι' αυτό κράτησαν εχθρική ή ουδέτερη στάση στο κίνημα.

Στην αιχμή του δόρατος της τσιγγάνικης κίνησης βρισκόταν οι Τσιγγάνοι της Αδριανουπόλεως, οι οποίοι μέσω του συλλόγου τους Ρωμ (1996), επεχείρησαν να συνδέσουν για πρώτη φορά τους μουσουλμάνους Τσιγγάνους της Θράκης με τους χριστιανούς Τσιγγάνους της υπόλοιπης Ελλάδας. Ο Πολιτιστικός Σύλλογος Ρωμ και ο Αθλητικός Σύλλογος Ρωμά ενεγράφησαν στα ιδρυτικά σωματεία της Πανελλήνιας Ομοσπονδίας Συλλόγων Ρομά της Ελλάδας. Οι εκπρόσωποι του Ήφαιστου, αν και

συμμετείχαν στην ιδρυτική συνέλευση (Αθήνα 13-14 Ιουνίου 1998), εν τούτοις ο φόβος για τυχόν αντιδράσεις από τους τουρκόφρονες του οικισμού, τους υποχρέωσε να κρατήσουν μια διακριτική απόσταση από την Ομοσπονδία. Από την άλλη πλευρά, στην ιδρυτική συνέλευση της Αθήνας αρκετά μέλη της Ομοσπονδίας (χριστιανοί Τσιγγάνοι) αντιμετώπισαν με καχυποψία την τουρκοφωνία των μουσουλμάνων Τσιγγάνων της Θράκης.

Οι μουσουλμάνοι Ρωμά - με εξαίρεση τους πολιτιστικούς συλλόγους - δεν έχουν έναν πολιτικό ή άλλης μορφής φορέα, στον οποίο θα υπαχθούν ή από τον οποίο θα οργανωθούν οι κατά καιρούς αναφυόμενες περιστασιακές κινητοποιήσεις, που χάνονται στο χείμαρρο των εθνικιστικών αντιδράσεων. Οι *σύλλογοι* που εμφανίστηκαν στην Αδριανουπόλεως, στον Ήφαιστο, στον Πολύανθο, στις Σάπες, ανεξάρτητα από τους προβαλλόμενους σκοπούς, είναι στην πραγματικότητα μορφές και απόπειρες πολιτικής κινητοποίησης και οργάνωσης των ομάδων με άξονα την πολιτισμική τους ιδιαιτερότητα, είτε αυτή γίνεται αποδεκτή σε ρητορικό και ιδεολογικό επίπεδο, είτε όχι. Πρόκειται για έμμεσο τρόπο διεκδίκησης εκ μέρους των μικρών κοινοτήτων τους ενός ρόλου και πρόσβαση στην εξουσία. Εκφράζει την ανάγκη τους να οργανωθούν σε ένα άλλο επίπεδο. Όμως η ανάγκη τους αυτή αφ' ενός αναπληρώνεται από το πελατειακό σύστημα, αφ' ετέρου καθίσταται μέσο εκπλήρωσης στενών πολιτικών συμφερόντων παραγόντων της τοπικής κομματικής διαπλοκής.

Η συμμετοχή των κατοίκων στον *Πολιτιστικό Σύλλογο Ρωμ* της Αδριανουπόλεως είχε πέραν των άλλων και χαρακτηριστικά αντιστάθμισης στην προϊούσα χαλάρωση της εθνοτικής συνοχής. Ο σύλλογος ανέλαβε την αναζωογόνηση παραδοσιακών εθίμων, όπως τον εορτασμό του Εντερλέζι, που σημασιοδοτείται - παρά το γεγονός ότι γιορτάζεται και από τους Πομάκους - ως η εθνική γιορτή των Τσιγγάνων. Της ίδρυσής του (1996) είχε προηγηθεί στον Ήφαιστο η δημιουργία της *Θρακιώτικης Φιλίας* (1994), του *Μουσείου Καλαθοπλεκτικής των Ρωμά* (1995) στην Κομοτηνή και του *Αθλητικού Συλλόγου Ρωμά* (1995), της πρώτης - αυτοπροσδιοριζόμενης ως τέτοιας - τσιγγάνικης ποδοσφαιρικής ομάδας της Θράκης. Το 1997 ακολούθησε η ίδρυση του Πολιτιστικού Συλλόγου *Η Φιλία των Ρωμά* (με έδρα τον Πολύανθο) και του Πολιτιστικού Συλλόγου Ελλήνων Μουσουλμάνων *Ο Μέγας Αλέξανδρος* (με έδρα τον Ήφαιστο).

Ο σύλλογος Ρωμ, όπως άλλωστε και η ονομασία του υποδηλώνει, ήταν πρωτοβουλία με εθνοτικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά. Στόχος ήταν η τόνωση της τσιγγάνικης συνειδήσης και η δημιουργία αισθημάτων υπερηφάνειας και αλληλεγγύης. Και ενώ μέχρι τότε σκόπιμα έκρυβαν την ταυτότητά τους, από το σημείο εκείνο και μετά την τόνισαν σκόπιμα και προσπαθούσαν να αναπτύξουν αισθητικές στρατηγικές που να προσεγγίζουν ένα ιδεοτυπικό τσιγγάνικο μοντέλο, κάτι σαν το κίνημα των μαύρων των Η.Π.Α. και τον ηθελημένο τονισμό των νέγκρικων χαρακτηριστικών, που συμβολικά αποδόθηκε με το σύνθημα *black is beautiful*.

Η συμμετοχή για πρώτη φορά στις εκδηλώσεις των Ελευθερίων της πόλης, στις παρελάσεις των εθνικών επετείων, η ραδιοφωνική εκπομπή Ρομανό Γκιβέ, η διοργάνωση εκδρομών μορφωτικού και ψυχαγωγικού χαρακτήρα, η διοργάνωση των εορτασμών του Εντερλέζι, οι παραστάσεις σε φορείς της τοπικής και νομαρχιακής αυτοδιοίκησης για την επίλυση κοινωνικών και οικονομικών προβλημάτων, η διοργάνωση θεατρικής ομάδας σκιών με παραστάσεις καραγκιόζη στην τσιγγάνικη γλώσσα ενώπιον του κοινού της πόλης κλπ, αποτελούν δείγματα της δραστηριότητας του συλλόγου. Ο τουρκικός εθνικισμός αντιμετώπιζε πάντα με τον ίδιο στερεότυπο τρόπο κάθε εκδήλωση του τσιγγάνικου συλλόγου. Μετά την εξαιρετική και πρωτόγνωρη επιτυχία της παράστασης του θεάτρου σκιών (14.12.96) στην κατάμεστη αίθουσα εκδηλώσεων του ιδρύματος Ν. Παπανικολάου της Κομοτηνής, όπου για

πρώτη φορά η τσιγγάνικη γλώσσα ακούστηκε σε μία τέτοια αίθουσα, ο τουρκόφωνος Τύπος έγραψε: «Ακόμα ένα (ύποπτο) παιχνίδι των Ελλήνων...Εδώ και χρόνια οι αρμόδιοι εργάζονται για να διαιρέσουν την μειονότητα...» (εφημ. Bati Trakya Ekspres 18.12.1996, α.φ. 51).

7.11 Η χέννηση της Θρακιώτικης Φιλίας: Μεταξύ Σκύλλας και Χάρυβδης

Οι κινήσεις μέσα στον Ήφαιστο για την προσέγγιση και τη δημιουργία διαύλων ενσωμάτωσης στην ελληνική κοινωνία πήραν για πρώτη φορά οργανωμένο χαρακτήρα στα τέλη της δεκαετίας του 1980, ως αντίδραση στην κλιμακούμενη πίεση που υφίσταντο οι κάτοικοι από τον τουρκικό εθνικισμό, για να συσπειρωθούν σε ένα κοινό ανθελληνικό μέτωπο. Ο ανεξάρτητος βουλευτής Ροδόπης Αχμέτ Σαδίκ είχε κατ' επανάληψιν επισκεφθεί τον Ήφαιστο, προτρέποντας τους κατοίκους να συστρατευθούν μαζί του, αλλά δεν έβρισκε την κατάλληλη ανταπόκριση και μάλιστα πολλοί τον ειρωνεύονταν (Μαυρομμάτης 2005:127). Όταν στις βουλευτικές εκλογές του 1990 ο ανεξάρτητος συνδυασμός πήρε μόλις το 20% των ψήφων του οικισμού, η αγανάκτηση των εθνικιστών ήταν μεγάλη. Η τουρκόφωνη εφημερίδα της Κομοτηνής *Ιλερί* έσπευσε να γράψει: «Φتون, σε αυτούς που ψήφισαν χριστιανούς» (Ileri 20.4.1990, α.φ.593). Ο κύριος όγκος όμως αυτών που ψήφισαν χριστιανούς και δεν ψήφισαν τον ανεξάρτητο συνδυασμό ήταν οι Ρομά του νομού Ροδόπης. Το πρόβλημα της «ψήφου των Ρομά» είναι πολύ διαφορετικό από αυτό της αποκαλούμενης «μειονοτικής ψήφου» και φαίνεται ότι απασχολούσε τους κεμαλιστές από πολύ παλιά. Διαφωτιστικό από πολλές πλευρές είναι άρθρο της τουρκόφωνης Trakya, η οποία ενόψει των δημοτικών εκλογών του έτους 1959, ανέφερε με δυσφορία ότι στα εκλογικά ζητήματα υπάρχει και το ζήτημα των *Τουρκόγυφτων* (*Türk Çingene meselesi*) οι οποίοι «θεωρούν τους εαυτούς τους γύφτους/*kendilerini çingene sayanlar* » και για διαφόρους λόγους βρίσκονται υπό την «επιρροή των Ελλήνων» και έτσι δεν ψηφίζουν μουσουλμάνους υποψηφίους.

Κύρια ανησυχία των κατοίκων του Ήφαιστου ήταν ότι ο εξτρεμισμός των *Τούρκων* εθνικιστών θα υπονόμειε τις παραδοσιακά πολύ καλές σχέσεις τους με τους χριστιανούς της Κομοτηνής. Μάλιστα αρκετοί θεώρησαν ότι ο πιο πρόσφορος τρόπος για να διαφοροποιηθούν από τους *Τούρκους* εθνικιστές, ήταν να το πράξουν σε εθνοτική βάση, προβάλλοντας την «αθιγγανική τους καταγωγή». Ήταν σύνηθες στο φορτισμένο κλίμα της εποχής εκείνης να ακούει κάποιος σε συζητήσεις των κατοίκων απόψεις, όπως: «Εμάς δεν μας νοιάζει τι κάνουν αυτοί. Εμείς δεν είμαστε Τούρκοι. Αν ξανάρθουν στον μαχαλά θα τους κινήσουμε με τις πέτρες». Το ζήτημα πήρε μεγάλες διαστάσεις, όταν οι κινήσεις για ίδρυση «αθιγγανικού κόμματος» από μια ομάδα του Ήφαιστου, διέρρευσε στον τοπικό Τύπο «*Η ίδρυση αθιγγανικού κόμματος προχωρά με ταχύτατο ρυθμό στην Κομοτηνή. Ήδη, 25 επώνυμα στελέχη του οικισμού...Ήφαιστου ετοιμάζουν σε δικηγόρο της πόλης, το καταστατικό του νέου κόμματος. Σημειώνεται ότι οι μουσουλμάνοι αθίγγανοι στη Θράκη υπερβαίνουν τους 20.000 και με ενθουσιασμό αναμένουν την ίδρυση του δικού τους κόμματος*» (Ο Χρόνος 28.2.1991, α.φ. 7699). Η πληροφορία αυτή, σε συνδυασμό με το γεγονός ότι ο Χαλίλ Γασάρ, πολυειτής του συνουκισμού, απέστειλε τηλεγράφημα στην πρεσβεία των Η.Π.Α. στην Αθήνα (εφημ. Καθημερινή 21.2.1991 α.φ.21694), με το οποίο συνέχαιρε την αμερικανική κυβέρνηση, η οποία επρόκειτο να ανασκευάσει τις θέσεις που είχαν διατυπωθεί στην ετήσια έκθεση για την κατάσταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην Ελλάδα, εξόργισε τους εθνικιστικούς κύκλους της Κομοτηνής, οι οποίοι με πύρινα άρθρα στον

μειονοτικό Τύπο (βλ. αρθρογραφία εφημ Trakya'nın Sesi 7.3.1997, α.φ. 378 κ.ά.) απειλούσαν και ειρωνεύονταν τον Χαλήλ Γιασάρ, αλλά και τον Αμπντούλάχ Αμπντούλάχ, έναν ακόμη πολίτευτή του οικισμού, που τοποθετούνταν δημόσια κατά των *τούρκων* εθνικιστών. Στο τηλεγράφημα του Χαλήλ Γιασάρ χαρακτηριζόταν η μειονότητα της Θράκης ως η *«ευτυχέστερη των Βαλκανίων σε αντίθεση με τις μειονότητες που διαβιούν στην Τουρκία!»*. Ήταν φανερό πλέον ότι οι κινήσεις αυτές ξεπερνούσαν τα όρια του συνοικισμού, αποκτούσαν μεγάλη - συμβολική τουλάχιστον - σημασία και δυναμίτιζαν την προσπάθεια να παρουσιαστεί στο εσωτερικό και το εξωτερικό η εικόνα μιας *«ενιαίας τουρκομουνουσουλμανικής μειονότητας»*. Οι πρωτεργάτες των κινήσεων με τις *«ανεξέλεγκτες»* κλίμακας πρωτοβουλίες που αναλάμβαναν, θεωρήθηκαν ως οι σημαντικότεροι εχθροί των εθνικών συμφερόντων της Τουρκίας στην ελληνική Θράκη.

Προτού οι αντιδράσεις των εθνικιστών δεν άργησαν να εκδηλωθούν. Στις 3.3.1991, επιστρατεύθηκε η μέθοδος της πειθούς. Στα μέσα Φεβρουαρίου 1991 εκδότης γνωστής μειονοτικής εφημερίδας συναντήθηκε με επικεφαλής του κινήματος και αφού απέτυχε να τον πείσει να εγκαταλείψει τις προσπάθειες, στο τέλος του είπε *«Πώς ξέπεσε τόσο πολύ το ελληνικό κράτος να βασίζεται σε εσάς...»*, υπονοώντας ότι οι κινήσεις ήταν σχεδιασμένες από το...ελληνικό κράτος και το *«σε εσάς»* σήμαινε *«τους γύφτους»*, γεγονός που εξαγρίωσε τον Ηφαιστιώτη...

Οι βίαιες αντιδράσεις των εθνικιστών δεν άργησαν να εκδηλωθούν. Στις 3.3.1991, ο ανεξάρτητος βουλευτής Αχμέτ Σαδίκ, επικεφαλής ομάδας εθνικιστών επισκέφθηκε τον Ηφαιστο, όπου τον υποδέχθηκαν οι τουρκόφρονες του οικισμού. Στην ομιλία του κατηγορήσε τους πρωτεργάτες του κινήματος ότι θέλουν να τους κάνουν με τη βία Γύφτους, ότι είναι εχθροί της Τουρκίας και διατύπωνε πλήθος απειλών, υποκινώντας τους εναντίον τους. Πράγματι αμέσως μετά την αποχώρηση του βουλευτή, οι οπαδοί του (150 περίπου άτομα) κατευθύνθηκαν στην οικία του Χαλήλ Γιασάρ, την οποία πετροβόλησαν σπάζοντας τζάμια και πόρτες και απειλούσαν με θάνατο τα τρομοκρατημένα μέλη της οικογένειάς του (εφημ. Καθημερινή 5.3.1991, α.φ.21704). Τις επόμενες νύχτες η οικογένεια Χαλήλ Γιασάρ ζήτησε αστυνομική προστασία, διότι οι τουρκόφρονες διατύπωναν απειλές κατά της ζωής του. Πλέον ο κύκλος της βίας μέσα στον οικισμό είχε ανοίξει. Άλλωστε οι εθνικιστές δεν ήταν ασυνήθιστοι σε πράξεις βίας σε βάρος όσων δεν τους ακολουθούσαν. Την επομένη των επεισοδίων επισκέφθηκε τον οικισμό ο τότε νομάρχης Ροδόπης Διονύσης Καραχάλιος, ο οποίος δήλωσε ότι *«...η Πολιτεία είναι αποφασισμένη να σεβαστεί τα δικαιώματα όλων των πολιτών και είναι αστείο αυτή τη στιγμή, που δήθεν κόπτεται ο κ. Σαδίκ για κάποια δικαιώματα, να προσπαθεί να εμποδίσει την έκφραση αυτών των δικαιωμάτων. Γιατί, τι ζητούν οι άνθρωποι, τους οποίους απειλεί και τρομοκρατεί; Να δημιουργήσουν ένα πολιτιστικό σύλλογο, τον οποίο ο κ. Σαδίκ δεν θέλει»* (εφημ. Ο Χρόνος 5.3.1991). Ο νομάρχης δήλωσε ακόμη ενώπιον των 500 περίπου συγκεντρωμένων κατοίκων του οικισμού, ότι τους αναγνωρίζει ως Έλληνες μουσουλμάνους και όταν απηύθυνε δημόσια προς *«έγκριση»* τον όρο που χρησιμοποίησε, οι παριστάμενοι ζητωκραύγαζαν και επευφημούσαν (εφημ. Κομοτηνής Ελεύθερο Βήμα 5.3.1991, α.φ. 2691). Την ίδια στιγμή κάτοικος του Ηφαιστου, αντίθετος με την πολιτική των *Τούρκων* εθνικιστών δήλωνε: *«Οι κύριοι αυτοί έχουν την εντύπωση ότι η Θράκη είναι επαρχία του τουρκικού κράτους και κινούνται ανάλογα. Εμείς εκπροσωπούμε την ελεύθερη δημοκρατική φωνή της μειονότητας και υφιστάμεθα το κόστος. Ζητάμε από την ελληνική Πολιτεία να μας προστατεύσει και να μην στέκεται αδιάφορη σαν απλός θεατής. Έχουμε παράπονα από τους τοπικούς φορείς. Στη Θράκη, αν δηλώσεις ότι αισθάνεσαι Έλληνας, τιμωρείσαι...»* (Ο Χρόνος 5.3.1991).

Την περίοδο εκείνη είχαν δει το φως της δημοσιότητας περιστατικά ξυλοδαρμού, καταστροφής περιουσιακών στοιχείων και απειλών κατά τουρκογενών μουσουλμάνων οι οποίοι αρνούνταν να συμπαράταχθούν με τους εθνικιστές. Δύο Κομοτηναιοί μουσουλμάνοι μαγαζάτορες, που αρνήθηκαν να συνδράμουν σε προεκλογική ομιλία του Α. Σαδίκ, βρήκαν το βράδι σπασμένους τους υαλοπινάκες των καταστημάτων τους (Ο Χρόνος 22.6.1989, α.φ. 7278). Στα τέλη Ιανουαρίου του 1990 μουσουλμάνος οπαδός του Α. Σαδίκ μετά από λογομαχία με αφορμή την επικείμενη δίκη του μουσουλμάνου βουλευτή, επιτέθηκε μέσα στο νοσοκομείο Κομοτηνής εναντίον του νοσηλευόμενου Άγγελου Σολακίδη και τον τραυμάτισε θανάσιμα (εφημ. Έθνος 22.2.1990, α.φ.2546). Το κλίμα της περιόδου εκείνης στη Θράκη μεταφέρει δημοσίευμα τουρκόφωνης εφημερίδας: «*Δεν πρέπει να ξεχνάμε την κομπανία αυτών, οι οποίοι αντί να καλλιεργήσουν την αγάπη για την Τουρκία μεταξύ των Τούρκων της Δυτικής Θράκης, καλλιέργησαν τον φόβο...θα έρθει η ώρα που θα λογοδοτήσουν...Τα λόγια αυτά γράφθηκαν πριν το 1990. Όσοι δεν έζησαν εκείνα τα χρόνια δεν μπορούν να καταλάβουν τι εννοούμε...Κάποιος φίλος μας δέχθηκε τηλεφώνημα από την Τουρκία με το εξής περιεχόμενο: "πήγαινε και πες σ' εκείνον ότι εάν δεν αποσυρθεί και δεν στηρίζει τον Μεχμέτ (σ.σ. εννοεί τους Τούρκους υποψηφίους) στις εκλογές, το βράδι θα αρπάζουμε το κορίτσι του και αφού το περιφέρουμε από αγκαλιά σε αγκαλιά (σ.σ. υπονοεί ομαδικό βιασμό) θα το πετάξουμε μπροστά στο σπίτι του σαν άδαιο σουυβάι...Πώς να ξεχάσω αυτά τα λόγια...Και όλα αυτά λέγονται στο όνομα της Μητέρας Πατρίδας! Εί, θεέ μου, πού είσαι» (εφημ. Κομοτηνής Cumhuriyet 10.12.2004, α.φ.90). Ο πολιτευτής της μειονότητας Ιμπράμ Ονσούνουγλου κατήγγειλε την ίδια περίοδο ότι στον μειονοτικό χώρο λειτουργεί μία «μαφία» με την ψευδεπίγραφη ιδιότητα της «ηγεσίας», η οποία λειτουργεί χωρίς κώδικα τιμής, καταπιέζει και εκμεταλλεύεται τη μειονότητα... (εφημ. Κομοτηνής Ελεύθερο Βήμα 17.10.1991, α.φ.2863), ενώ ο εκδότης του μειονοτικού εντύπου Diyalog, Ομέρ Αϊντίνογλου δήλωσε για την προσωπικότητα του Α. Σαδίκ: «*εκθρέψαμε ένα στυγνό δικτάτορα*» (Ο Χρόνος 23.8.1994, α.φ.8564).*

Μετά τις βιαιότητες που προκλήθηκαν σε βάρος των τσιγγάνων πρωτεργατών των κινήσεων, οι οποίοι στόχευαν στην αποστασιοποίηση από τον τουρκικό εθνικισμό, τα σχέδια άλλαξαν και πλέον υπό το βάρος της καταστάσεως που είχε διαμορφωθεί αποφασίστηκε να εγκαταλειφθεί το εθνοτικό (αθιγγανικό) κριτήριο και να δοθεί βάση στο θρησκευτικό.

Το καλοκαίρι του 1991 συγκεντρώθηκαν δεκάδες υπογραφές και παραδόθηκαν εκ νέου σε δικηγόρο για την ίδρυση «*Μουσουλμανικού Συλλόγου Ηφαιστου*». Οι εθνικιστές όμως δεν ήταν μόνοι. Με τη δύναμη και την επιρροή που διέθεταν σε επίπεδο τοπικής αυτοδιοίκησης (νομαρχίας και δημαρχίας) κατάφεραν να «μπλοκάρουν» οποιαδήποτε ενδεχόμενη επαφή των πρωτεργατών με τους εκπροσώπους του κράτους και της αυτοδιοίκησης. Έτσι πλέον όλοι οι χριστιανοί τοπικοί παράγοντες έστρεψαν τα νώτα στους πρωτεργάτες του ανώνυμου πλέον κινήματος, για να εξευμενίσουν τους κυρίαρχους στην τοπική πολιτική σκηνή *τούρκους* εθνικιστές. Τα προσχήματα και οι εκλογικεύσεις τέτοιων συμπεριφορών, που έφθαναν σε ακραία όρια ήταν πολλά. Οι πρωτεργάτες, παρ' όλες τις εκκλήσεις για στήριξη, έβρισκαν παντού κλειστές πόρτες, ενώ αντίθετα οι τουρκόφωνες του οικισμού με τη στήριξη των εθνικιστών προήχθησαν σε προνομιακούς συνομιλητές με τους φορείς της τοπικής και κεντρικής εξουσίας στην Κομοτηνή. Ακόμα και ο «*Μουσουλμανικός Σύλλογος Ηφαιστου*» μπλοκαρίστηκε σε επίπεδο ιδιωτικού δικηγορικού γραφείου με πολλά γραφειοκρατικά προσχήματα και αναβολές, ώστε οι αιτούντες να απογοητευθούν και να σταματήσουν. Όπως θυμούνται οι πρωτεργάτες, η απογοήτευση στο στρατόπέδό τους ήταν μεγάλη και επικρατούσε η άποψη «*Η Τουρκία*

μας πολεμάει, η Ελλάδα μας πολεμάει, τι θα πετύχουμε έτσι;». Το κίνημα βρισκόταν ανάμεσα σε Συμπληγάδες. Πράγματι, «όλες οι πόρτες των γραφείων της Κομοτηνής έκλεισαν για εμάς. Νομαρχία και δημαρχία ήταν πλέον σαν απαγορευμένες περιοχές. Δεν μπορούσαμε να τους δούμε και όταν τους βλέπαμε, μάς αντιμετώπιζαν πολύ ψυχρά και δεν βοηθούσαν σε τίποτα. Αντίθετα έκαναν τα πάντα για τους τουρκόφρονες. Οι φανατικοί οπαδοί του Σαδίκ στον Ήφαιστο, έξι ή επτά άτομα, κατέβαιναν στην Κομοτηνή σαν βασιλιάδες. Τριγυρνούσαν με άνεση στις δημόσιες, νομαρχιακές και δημοτικές υπηρεσίες, συναντούσαν ό,τι ώρα ήθελαν και χωρίς ραντεβού οποιονδήποτε υψηλόβαθμο παράγοντα και στη συνέχεια πήγαιναν στα γραφεία τουρκικών εφημερίδων και ιδίως του πρώην βουλευτή Ισμαήλ Ροδοπλού, στο σπίτι του Σαδίκ, ακόμα και στο τουρκικό προξενείο. Όλες οι πόρτες ήταν ανοιχτές. Αυτοί κατάφεραν και έβγαζαν άδειες οδήγησης για μηχανάκια και αυτοκίνητα, έκαναν μεταθέσεις στο στρατό, έπαιρναν άδειες για τους φαντάρους στα μπαράκια, βοηθούσαν στις αναστητικές συντάξεις, τότε ο μισός μαχαλάς πήρε επιδόματα ή αναστητικές συντάξεις, ακόμα και νεαροί...Ο κόσμος σιγά σιγά άρχισε να αποτραβιέται από εμάς, καθώς έβλεπε ότι έχει συμφέρον από αυτούς. Αυτοί ήταν οι δυνατοί. Είχαν επιρροή. Δίκιο είχε ο κόσμος. Ίσως και εγώ το ίδιο να έκανα. Είναι φτωχοί και ανήμποροι άνθρωποι. Πάνε εκεί που είναι το συμφέρον τους. Δεν τους κατηγορώ για αυτό. Κατηγορώ την Ελλάδα. Αυτοί δεν καταλάβαιναν ούτε το συμφέρον του κράτους τους. Απορώ, δεν έχουν ελληνικό αίμα μέσα στις φλέβες τους; Μόνο οι ψήφοι τους νοιάζουν;» (δήλωση Χ.Γ. 1999).

Ο Ήφαιστος ως οικισμός είχε και έχει στρατηγική σημασία για τον τουρκικό εθνικισμό. Η επιτυχία και ο βαθμός εκτουρκισμού των κατοίκων του θα κρίνει το συνολικό αποτέλεσμα του εκτουρκισμού των Ρομά της Θράκης. Οι Ηφαιστιώτες αποτελούν την αριστοκρατία των ομογενών πληθυσμών, καθώς είναι πιο αναπτυγμένοι πολιτιστικά, κοινωνικά και οικονομικά, αλλά διαθέτουν και αξιόλογο πληθυσμιακό μέγεθος, όπως και διασπορά στο εξωτερικό και το εσωτερικό.

Η ίδρυση του Πολιτιστικού Συλλόγου *Θρακιώτικη Φιλία* το 1994, ήταν στον πυρήνα της μία σαφής εθνική/πολιτική πράξη, στρεφόμενη ενάντια στον εκτουρκισμό, που εμπόδιζε την ομάδα να ενσωματωθεί στον εθνικό κορμό. Με τη λειτουργία της ανανέωσε το ενδιαφέρον και αναζωπύρωσε το διάλογο γύρω από τα θέματα ταυτότητας. Η διεκδίκηση ενσωμάτωσης ήταν σε απόλυτη αντίθεση με τις επιδιώξεις του τουρκικού εθνικισμού, ο οποίος επιθυμούσε την αποκοπή των κατοίκων του οικισμού από τον εθνικό κορμό και την υπαγωγή του κοινωνικά και εθνικά στον τοπικό μειονοτικό πληθυσμό. Η *Θρακιώτικη Φιλία* εξέφραζε τη διεκδίκηση μιας καλύτερης θέσης στον τοπικό κοινωνικό χάρτη. Ουσιαστικά δεν είχε ούτε φιλλελληνικό ούτε φιλοτουρκικό χαρακτήρα. Ο κατά τους *Τούρκους* εθνικιστές «φυλλελληνισμός» της ήταν στην ουσία διάθεση ένταξης στην πλειοψηφική κοινωνία.

Το χριστιανικό πελατειακό σύστημα που επί δεκαετίες δρέπει καρπούς από τις τσιγγάνικες κοινότητες, αντέδρασε στην ίδρυση του συλλόγου, ο οποίος έθετε ιδεολογικά ζητήματα και απειλούσε το υφιστάμενο καθεστώς. Οι διάφορες πτυχές του πελατειακού συστήματος, είτε από τη χριστιανική, είτε από τη μουσουλμανική πλευρά, συμφωνούσαν για διαφορετικούς λόγους η κάθε μια, στην ανάγκη διάλυσης της κίνησης, η οποία απειλούσε την καθεστηκία τάξη και ισορροπία. Τα μέλη του συλλόγου πολύ σύντομα έθεσαν ως στόχο να βοηθήσουν τον οικισμό να απαλλαγεί από άτομα (κάτι σαν «τσιγγανοπατέρες»), που λόγω των πελατειακών διασυνδέσεων που είχαν στην Κομοτηνή, μεσολαβούσαν σε διάφορες κρατικές υπηρεσίες και με το πρόσχημα της διεκπεραίωσης διοικητικών και γραφειοκρατικών διαδικασιών ζητούσαν αμοιβές, που δεν ήταν πάντα εύκολο να πληρώσουν οι φτωχοί κάτοικοι. Οι ίδιοι οι κάτοικοι, αμόρφωτοι καθώς ήταν, αδυνατούσαν να συμπληρώσουν έστω και

μια απλή αίτηση ή ακόμη και να διαβάσουν την πινακίδα σε ένα γραφείο της νομαρχίας.

Ένα τμήμα της κοινότητας κράτησε εχθρική στάση απέναντι στον σύλλογο, διότι θεώρησε ότι ακυρώνει τη συλλογική προσπάθεια, όσον αφορά την ταυτότητα, και ότι, αντί να κινείται προς την κατεύθυνση της απόκρυψης και εξαφάνισης των τσιγγάνικων πολιτισμικών προτύπων, αυτός αντίθετα τα ενισχύει και τα προβάλλει, δίνοντας προσχήματα στους έξω να τους αποκαλούν και πάλι Τσιγγάνους. Θεωρήθηκε ως ένα είδος προδοσίας. Τη στάση αυτή ενίσχυσαν τουρκογενείς παράγοντες της Κομοτηνής, την επέμβαση των οποίων ζήτησαν οι τουρκόφρονες του οικισμού. Έως τότε στον Ήφαιστο λειτουργούσαν βραχύβιοι προσωποκεντρικοί σύλλογοι, ενταγμένοι στη λογική του πελατειακού συστήματος, οι οποίοι με προσχηματικές και περιστασιακές κινητοποιήσεις επεδίωκαν την εξασφάλιση χρηματοδοτήσεων από διάφορους φορείς ή κομματικούς παράγοντες.

Οι αντιθέσεις στη *Θρακιώτικη Φιλία* δεν είχαν πάντα ιδεολογικό χαρακτήρα, αλλά κάτω από αυτές υπέβρισκαν παλαιότερες προσωπικές αντιπαλότητες και αντιδράσεις των επικεφαλής των κυκλωμάτων πατρωνίας. Τα παραδοσιακά κυκλώματα ανησύχησαν ότι θα χάσουν την εξουσία τους και δεν έμειναν αδρανή μπροστά σε ένα τέτοιο ενδεχόμενο. Η υποτιθέμενη απόλυτη αντίδρασή τους στην τσιγγανοποίηση ήταν σε μεγάλο βαθμό αντίδραση στον κίνδυνο να πληγούν τα κατεστημένα συμφέροντά τους. Η ιδεολογικοποίηση της σύγκρουσης είχε σκοπό να συμπαρασύρει και τα μη μετέχοντα στο σύστημα της πατρωνίας στρώματα του πληθυσμού κατά του συλλόγου. Δημιουργήθηκε κλίμα έντονης σύγκρουσης, απόλυτα συμβατό με την αυθόρμητη και έντονη ψυχολογία των κατοίκων. Η πατρωνία πάντως για τους Ρομά του Ήφαιστου, όπως αναπτύχθηκε μετά την απελευθέρωση του 1920, αποτέλεσε καθοριστική βαθμίδα πολιτικής και κοινωνικής ανέλιξης σε σχέση με το οθωμανικό πολιτικό σύστημα, μέσα στο οποίο ούτε πολιτικό ρόλο είχαν, ούτε και ήταν δυνατόν να διατυπωθεί έστω η γνώμη τους σε κάποια βαθμίδα της διοίκησης. Αντίθετα τώρα, μέσω των ισχυρών πατρώων που διέθεταν στο αστικό κέντρο της Κομοτηνής, πετύχαιναν όχι μόνο την εξυπηρέτηση προσωπικών συμφερόντων, αλλά και αιτήματα ευρύτερου ενδιαφέροντος, όπως η υδροδότηση του συνοικισμού, η ασφαλιστήσωσή του κλπ.

Μία άλλη διάσταση της σύγκρουσης προκλήθηκε από τον φθόνο μιας μερίδας, η οποία αισθανόταν αποκλεισμένη από τις πηγές χορηγιών (κυρίως του προέδρου της κατασκευαστικής εταιρείας ΜΗΧΑΝΙΚΗ Α.Ε. Πρ. Εμφιετζόγλου) και αποδύθηκαν σε αγώνα αποδυνάμωσης του συλλόγου, προκειμένου να τον αντικαταστήσουν στον ρόλο του διαμεσολαβητή μεταξύ χορηγών και τσιγγάνικης ομάδας, ελπίζοντας ότι έτσι θα εξυπηρετήσουν τα προσωπικά τους συμφέροντα. Και ενώ ο δημόσιος λόγος τους στρεφόταν τόσο κατά του συλλόγου, όσο και κατά των χορηγών, στους οποίους απέδιδαν μυθικές προθέσεις, εν τούτοις παρασκηνιακά ασκούσαν αόρητες πιέσεις, προκειμένου να αναλάβουν αυτοί την διαχείριση των υποτιθέμενων τεράστιων ποσών, που έρρεαν προς τους τσιγγάνικους οικισμούς και εξήπταν τη φαντασία τους.

Ο σύλλογος *Θρακιώτικη Φιλία* απετέλεσε ιστορικό σταθμό στη νεότερη ιστορία του οικισμού, καθώς ιδρύθηκε σε μια χρονική συγκυρία, όπου πλέον φαινόταν ότι και η τελευταία σπίθα αντίστασης στον τουρκικό εθνικισμό μέσα στον Ήφαιστο έσβηνε.

Ιδρυτής του συλλόγου υπήρξε ο Χαλήλ Γιασάρ, κάτοικος του οικισμού, ο οποίος για αρκετά χρόνια εργάστηκε στην Αθήνα ως εργάτης στον βιομηχανικό τομέα. Η επιστροφή του στον οικισμό συνοδεύτηκε με την ανάμιξή του στα κοινά και την ένταξή του στο κόμμα της Νέας Δημοκρατίας. Σύντομα αναδείχθηκε σε έναν ακόμη πόλο «εξουσίας», μάλλον ισοδύναμο με τους υπόλοιπους που ήδη λειτουργούσαν. Όμως ο Χ. Γιασάρ για πρώτη φορά σε σχέση με τους άλλους παράγοντες του Ήφαιστου, ξεπέρασε τα όρια της πολιτικής, που εξαντλείται στον μικρο-κομματισμό,

και ανέπτυξε λόγο εθνотικό και συχνά εθνικό, αντιπατατασόμενος, με άρθρα του σε εφημερίδες της Κομοτηνής με πρωτοφανές σθένος στην πολιτική του τουρκικού προξενείου και του Α. Σαδίκ. Η αρθρογραφία ξεκίνησε το 1991, όταν για πρώτη φορά με αφορμή τις «εκλογές» μουφτή επιτέθηκε κατά του εθνικιστή Ιμπραήμ Σερήφ καταγγέλοντας μεταξύ άλλων ότι «*εκβίασε μουσουλμάνο εκπαιδευτικό πως αν δεν τον ψηφίσει για μουφτή, θα τον κάνει τσομπάνο...!*» (Ο Χρόνος 4.1.1991, α.φ. 7660).

Στη συνέχεια ακολούθησε πλήθος άρθρων και καταγγελιών, αλλά και επαφές ενημέρωσης θρησκευτικών και πολιτικών παραγόντων, όπως του μουφτή Ξάνθης Εμίν Σινικόγλου (Ο Χρόνος 20.5.1992, α.φ. 8008) και του πρώην υπουργού Εξωτερικών Αντώνη Σαμαρά (Ο Χρόνος 30.4.1993, α.φ. 8239).

Η δράση του Χαλήλ Γιασάρ κινητοποίησε και άλλους πολιτευτές του Ηφαιστου, όπως τον Απτούλλαχ Απτούλλαχ, ο οποίος με χαρακτηριστικό και δριμύ τρόπο επιτέθηκε δια του Τύπου στον επικεφαλής της εθνικιστικής κίνησης, Α. Σαδίκ: «*...αν κάποιοι μας καταπίεσαν, αυτοί είναι οι Τούρκοι αγάδες. Μας θεωρούσαν πάντα κατώτερους και ούτε καν στο στρατό δεν καταδέχονταν να μας πάρουν. Εάν μας εκτιμούσαν στ' αλήθεια, θα είχαμε και εμείς σήμερα τα πλούσια χωράφια που έχουν κληρονομήσει οι άλλοι μουσουλμάνοι. Αυτά για να μάθει και λίγη ιστορία ο Σαδίκ Αχμέτ...Εμείς δεν έχουμε περιουσίες στην Τουρκία, για να το παίζουμε δίπορτο. Εδώ γεννηθήκαμε και εδώ θα πεθάνουμε. Το μόνο περιουσιακό στοιχείο που διαθέτουμε είναι η καθαρή ματιά, με την οποία θέλουμε να κοιτάζουμε τους χριστιανούς αδελφούς μας, κάθε πρωί που ξυπνάμε*» (Ο Χρόνος 9.1.1991, α.φ.7663).

Οι κινήσεις του Χαλήλ Γιασάρ και η απήχηση που είχαν αρχικά, συνέχισαν να κλιμακώνουν την ανησυχία των επικεφαλής των μηχανισμών πατρωνίας του Ηφαιστου, διότι έβλεπαν ότι μέσα στο τοπικό στερέωμα, κέρδιζε με απρόσμενα ταχύ τρόπο έδαφος. Είχε γίνει πρόσωπο ενδιαφέροντος ακόμα και στο πανελλήνιο, αφού με επιστολές του σε αθηναϊκές εφημερίδες κέρδιζε αναγνωρισιμότητα και κύρος. Οι εξελίξεις απειλούσαν την ισχύ όλων των άλλων αρχηγίσκων του οικισμού, οι οποίοι ένιωθαν να επισκιάζονται. Την αρχική τους αμηχανία διαδέχθηκε η συγκρότηση ενός κοινού μετώπου ανησυχίας για την εξέλιξη του φαινομένου. Έτσι, ο Χαλήλ Γιασάρ είχε αρχίσει να εισπράττει τις πρώτες αρνητικές αντιδράσεις μέσα στον ίδιο τον οικισμό.

Αφού λοιπόν προηγήθηκαν άκαρπες προσπάθειες σχεδόν μιας δεκαετίας, οι επιθέσεις και η απομόνωση των πρωτεργατών του «κινήματος» από όλους τους τοπικούς διοικητικούς και κομματικούς παράγοντες, αποφασίστηκε το 1994 η ίδρυση πολιτιστικού συλλόγου με την επωνυμία *Θρακιώτικη Φιλία*.

Την περίοδο εκείνη στην περιοχή της Ξάνθης, είχε εκδηλωθεί πρωτόγνωρη για τα δεδομένα της Θράκης κινητικότητα γύρω από την εθνотική ομάδα των Πομάκων, στην οποία κυρίαρχο ρόλο διαδραμάτισε ο Πρόδρομος Εμφιετζόγλου. Οι πρωτεργάτες του κινήματος δεν άργησαν να ζητήσουν επίσημα τη βοήθεια του Πρ. Εμφιετζόγλου για τον σύλλογο που οραματιζόνταν επί μια δεκαετία. Σύντομα, ακολούθησε και επίσκεψή του στον οικισμό (12.11.1994), γεγονός που αφ' ενός έφθασε στα άκρα την ανησυχία των παραδοσιακών ηγετίσκων του οικισμού και αφ' ετέρου ανησύχησε και τους ίδιους τους τουρκόφωνες της Κομοτηνής, διότι πλέον οι πρωτοβουλίες του κινήματος ξεπέρασαν τις μικροκλίμακες του οικισμού. Όλοι νοηματοδότησαν τη σχέση αυτή ως πρωτόγνωρη σε ισχύ και μέγεθος, ικανή να ανατρέψει τα πάντα. Ο φόβος και ο φθόνος ταυτόχρονα, πήραν τη μορφή κλιμακούμενης αντίδρασης. Η συκοφαντία, ως πολιτικό μέσο εξόντωσης σε μικρές αγράμματες κοινωνίες, αποδείχθηκε εξαιρετικά πρόσφορη. Οι τουρκόφωνες του οικισμού διέδωσαν ότι οι πρωτεργάτες υπήρξαν αποδέκτες τεράστιων χρηματικών ποσών (*«πήραν δέκα βαλίτσες γεμάτες με πεντοχίλιαρα»*) και ότι με τα λεφτά αυτά θα έχουν τη δυνατότητα, αν θέλουν, να ...καταστρέψουν τον

οικισμό. Οι συκοφαντίες διασταυρώθηκαν με την αγωνία των τουρκοφρόνων και του τουρκικού προξενείου Κομοτηνής, το οποίο εκπλήκτο παρακολουθούσε τη ροή των πραγμάτων μέσα στον Ήφαιστο. Μάλιστα η ανησυχία ήταν ακόμη μεγαλύτερη, λόγω του ενδεχομένου να επηρεαστούν οι πρωτεργάτες της *Θρακιώτικης Φιλίας* από την προσπάθεια ανάδειξης της εθνотικής ομάδας των Πομάκων και να προχωρήσουν σε ένα ανάλογο κίνημα με άξονα την «αθιγγανική» ταυτότητα. Έτσι γρήγορα διοχετεύθηκε η φήμη ότι θέλουν να τους κάνουν «*βρώμικους Γύφτους, να τους αλλάξουν τα ονόματα όπως ο Ζίρκωφ στη Βουλγαρία, να τους πάνε στον δεσπότη να τους φορέσει σταυρό*» κ.ά. Εκπρόσωποι των *τούρκων* εθνικιστών άρχισαν να επισκέπτονται συχνά τον οικισμό, απειλώντας ότι όλοι οι αντίπαλοι θα περιληφθούν στην περιβόητη «μαύρη λίστα» (σ.σ. ανεπιθύμητων προσώπων στην Τουρκία), ότι δεν θα μπορέσουν να ξαναεπισκεφθούν την Τουρκία και ειδικά όσοι κάνουν εμπόριο, θα καταστραφούν οικονομικά κλπ κλπ. Αλλά και το τουρκικό προξενείο ασχολήθηκε επανειλημμένως με το ζήτημα. Ο ίδιος ο πρόξενος μάλιστα κάλεσε για πρώτη φορά ομάδα κατοίκων από τον Ήφαιστο στο προξενείο σε επίσημη συνάντηση, για να εξετάσουν την κατάσταση.

Αρκετοί χριστιανοί πάτρωνες επανεξέτασαν τη στάση τους στο φαινόμενο που είχε ήδη διογκωθεί και νοηματοδότησαν τη σύγκρουση με κομματικά κριτήρια, θεωρώντας ότι επειδή κάποιοι επικεφαλής του κινήματος ανήκουν στη Νέα Δημοκρατία, θα μπορούσε να αποτελέσει απειλή για τα δικά τους κομματικά συμφέροντα εντός του οικισμού. Το ενδεχόμενο αυτό ήταν αρκετό, για να τους κινητοποιήσει και να συνασπιστούν έκτοτε με τους τουρκόφρονες. Τοπική εφημερίδα θα σημειώσει αργότερα: «*Στην κομματική τους παραζάλη οι ηγέτες του ΠΑ.ΣΟ.Κ. και πιστεύοντας ότι βοηθούν το κόμμα, αγνοώντας την εθνική ζημιά που κάνουν, χρηματοδοτούν αφειδώς τον κ. Χασάν* (σ.σ. τον επικεφαλής της μερίδας των τουρκοφρόνων του Ηφαιστού)... *ο οποίος δίνει το δικαίωμα το γλέντι του γάμου να μετατραπεί σε πολιτικό βήμα, από όπου ο τέως βουλευτής του ΠΑ.ΣΟ.Κ. Ξάνθης Αχμέτ Φαϊκογλου ρίχνει χολή και όζος κατά της Ελλάδας και κάνει μήνυμα ενωτικό τουρκογενών και αθιγγάνων, που τους παρομοιάζει ενωμένους, όπως είναι ενωμένο το νύχι με το δάχτυλο*» (Ο Χρόνος 29.9.1995, α.φ.8835). Η εμπλοκή του ζητήματος στα κομματικά γρανάδια των δύο μεγάλων κομμάτων περιέπλεξε την κατάσταση ακόμα περισσότερο προς όφελος της φιλοτουρκικής μερίδας, η οποία είχε με το μέρος της όλο τον τότε τοπικό κυβερνητικό μηχανισμό και τους μηχανισμούς του τουρκικού προξενείου Κομοτηνής. Πάντως από την έρευνα διαπιστώθηκε ότι η σύνθεση των μελών της Θρακιώτικης Φιλίας κάθε άλλο παρά ήταν μονοκομματικής προέλευσης. Συμμετείχαν άτομα από κάθε πολιτικό χώρο, μια και εξ αρχής (μια δεκαετία περίπου πριν) τα κριτήρια συμμετοχής δεν ήταν πολιτικά, αλλά ως τέτοια τα νοηματοδότησε εκ των υστέρων και έτσι αντιμετώπισε το κίνημα ο τοπικός πελατειακός μηχανισμός των δύο μεγάλων κομμάτων. Η χριστιανική κοινωνία στο σύνολό της είτε αγνοούσε τις εξελίξεις στον Ήφαιστο, είτε επικεντρώθηκε μονομερώς σε ορισμένες πτυχές του προβλήματος, χωρίς να το αντιμετωπίσει συνολικά και να το εντάξει μέσα στη γενικότερη διαδικασία συγκρότησης ταυτότητας των κατοίκων του οικισμού.

Εκτός όμως από τον κύκλο των πρωτεργατών του κινήματος, κατά καιρούς εμφανίστηκαν δημόσια αρκετοί κάτοικοι του συνοικισμού Ηφαιστού, οι οποίοι διαφοροποιήθηκαν ατομικά από τον τουρκικό εθνικισμό. Ενδεικτικές είναι οι δηλώσεις του Μ. Μουμίν κατοίκου του Ηφαιστού [*Μπορεί εδώ στην Ελλάδα* (σ.σ. ο Α. Σαδίκ) *να ασκεί την πολιτική της Τουρκίας; ...και μεις που ζούμε στη χώρα αυτή δεν θέλουμε τον άχρηστο και φιλότουρκο Σαδίκ...*]: Ο Χρόνος 29.12.1992, α.φ.8157], του προέδρου του *Εκπολιτιστικού Μορφωτικού Συλλόγου Ελλήνων Μουσουλμάνων Αττικής και Νοτίου Ελλάδας* (ιδρύθηκε το 1987) Μουμίν Τζαχίτ με καταγωγή από τον

Ηφαιστο («Δεν ψήφισα τον Σαδίκ και δεν με εκπροσωπεί», «πράκτορες από την Τουρκία και άλλους ύποπτους τους κάνουμε πέρα... Αν μας προσεγγίσει κανείς, θα τον καταγγείλουμε στο υπουργείο Δημόσιας Τάξης»: Ελεύθερος Τύπος 5.5.1999), καθώς και του προέδρου Χασίμ Μεμέτ Αλή και των μελών του συλλόγου Αλληλεγγύη με έδρα το Γκάτζι στην Αθήνα («Είμαστε Έλληνες»: Ελευθεροτυπία 8.12.1997).

Πριν την ίδρυση της *Θρακιώτικης Φιλίας* (1994), προηγήθηκε η δημιουργία το έτος 1987, του Αθλητικού Συλλόγου Π.Α.Ο.Κ. Ηφαιστου. Είναι χαρακτηριστικό ότι από τα 28 ιδρυτικά μέλη, οι 4 ήταν χριστιανοί, εκ των οποίων ο ένας με παρουσία στον οικισμό από ιδρύσεώς του, ο άλλος παράγοντας της Κομοτηνής με ευρύτατο κύκλο γνωριμιών και τέλος δύο χριστιανοί Ρομά από την Αδριανουπόλεως. Οι υπόλοιποι ήταν κάτοικοι του συνοικισμού. Η ονομασία του συλλόγου είναι ενδεικτική της διαθέσης για ενσωμάτωση στην ελληνική κοινωνία, αν ληφθεί υπόψη ότι πολύ αργότερα οι *Τούρκοι* της Κομοτηνής ίδρυσαν συλλόγους, που φέρουν ονομασίες γνωστών τουρκικών ομάδων (Γαλατά Σαράι και Φενέρ Μπαχτσέ).

Η *Θρακιώτικη Φιλία* άνοιξε μία νέα σελίδα στις σχέσεις των κατοίκων του συνοικισμού με την χριστιανική κοινωνία της Κομοτηνής. Τα μέλη ένωσαν να αναβαθμίζεται το κύρος του οικισμού, έπαψαν να νιώθουν ντροπή. «Δεν ντρεπόμασταν πλέον να λέμε ότι είμαστε από τον Ηφαιστο. Για τις δραστηριότητές μας όλοι μας έδιναν συγχαρητήρια. Η παρέλαση που κάναμε στις 14 Μαΐου 1995, ήταν μαγική. Για πρώτη φορά στην ιστορία του οικισμού ένας σύλλογος, η *Θρακιώτικη Φιλία*, κατέβασε μια ολόκληρη ομάδα παιδιών του Ηφαιστου, ντυμένους με ελληνικές παραδοσιακές στολές και μας χειροκροτούσε όλη η πόλη. Δεν πρόκειται να ξεχάσω τα χειροκροτήματα των Κομοτηναιών. Όταν γύρισα σπίτι ένιωθα ωραία. Για πρώτη φορά έβλεπα αλλιώς την πόλη. Δεν ντρεπόμουν, ένιωθα περήφανος και ήθελα να το λέω σε όλους» (δηλώσεις μελους της Θ.Φ., Ηφαιστος 1999).

Ο σύλλογος δημιούργησε εντυπωσιακό εντευκτήριο στο κέντρο του οικισμού, κοντά στο δημοτικό σχολείο και κατάφερε να πραγματοποιήσει μια ατέλειωτη σειρά εκδηλώσεων και πρωτοβουλιών: μαθήματα ελληνικής γλώσσας για μικρούς και μεγάλους, μαθήματα αγγλικών, μαθήματα παραδοσιακών χορών, ομιλίες για θέματα υγείας, εκδρομές σε περιοχές της Βόρειας Ελλάδας (για να έρθουν σε επαφή με αρχαιολογικούς χώρους, μουσεία, σπήλαια, βιότοπους κλπ.), διανομή εισιτηρίων σε μέλη για θεατρικές παραστάσεις, παρελάσεις, εμφανίσεις σε πολιτιστικές εκδηλώσεις άλλων περιοχών (Θεσσαλονίκης, Έβρου, Σαπών κλπ), συνεντεύξεις σε Μ.Μ.Ε., παραστάσεις σε φορείς για την επίλυση των σοβαρών κοινωνικών και οικονομικών προβλημάτων του οικισμού με κορυφαίο την διανομή τίτλων ιδιοκτησίας και την καταπολέμηση της εξάπλωσης των ναρκωτικών, βοήθεια σε ασθενείς και απόρους του οικισμού, εθελοντική αιμοδοσία στο νοσοκομείο Κομοτηνής κλπ. Η απήχηση των εκδρομών στους νέους ήταν μεγάλη και αναδεικνύεται από φράση 17χρονου μετά από επίσκεψη στη Θάσο και στη Θεσσαλονίκη: «Σας ευχαριστώ. Άλλαξα κόσμο. Δεν είχα βγει ποτέ έξω από τον Ηφαιστο. Μόνο στην Κομοτηνή είχα πάει. Από τη λάσπη πήγα στον παράδεισο...» (Ηφαιστος 1996).

Στις 16.6.1995 η *Θρακιώτικη Φιλία* κάλεσε στο συνοικισμό πολυπληθές ιατρικό επιτελείο (σε συνεργασία με τον ραδιοφωνικό σταθμό της Θεσσαλονίκης Ράδιο Θεσσαλονίκη και την Μ.Κ.Ο. Γιατροί Εντός Συνόρων) και εξετάστηκε σχεδόν το σύνολο του συνοικισμού στα 11 εξωτερικά ιατρεία που δημιουργήθηκαν στην αυλή του δημοτικού σχολείου. Τα έξοδα θεραπείας πολλών ασθενών καλύφθηκαν από τον σύλλογο.

Ξεχωριστή σημασία για την προβολή του συλλόγου, αλλά και για το ηθικό των μελών του, απετέλεσε η συμμετοχή στο καρναβάλι της Ξάνθης στις 25.2.1996. Η παρέλαση μεταδόθηκε ζωντανά από την ΕΤ1 και σε κάποια στιγμή οι κάτοικοι του

οικισμού είδαν στις τηλεοπτικές τους οθόνες τη *Θρακιώτικη Φιλία*, γεγονός που τους χαροποίησε αφάνταστα και τους έκανε να νιώσουν περήφανοι, αφού για πρώτη φορά έφθασαν στο επίπεδο να παρουσιάζονται ενώπιον όλου του τηλεοπτικού κοινού της Ελλάδας. Τις επόμενες ημέρες πολλοί εργάτες του οικισμού διηγούνταν με περηφάνεια το περιστατικό σε Κομοτηνραίους φίλους τους.

Οι τουρκόφωνες, στην προσπάθεια τους να αυξήσουν την πίεση και να θέσουν εμπόδια στη λειτουργία του συλλόγου, χρησιμοποίησαν ακόμα και πρώην ποινικούς κατάδικους του οικισμού, οι οποίοι σύχναζαν μέσα στο εντευκτήριο και προκαλούσαν με τη συμπεριφορά τους τα μέλη. Στη διάρκεια της επίσκεψης του κλιμακίου των γιατρών, περίμεναν στην είσοδο του σχολείου και παρότρυναν τους κατοίκους «να μην εξεταστούν, γιατί θα τους βγάλουν όλους άρρωστους, μόνο και μόνο για να λένε στην τηλεόραση ότι είναι γύφτοι...».

Οι *Τούρκοι* εθνικιστές και οι εγχώριοι συνεργάτες τους προχωρούν ακόμα παραπέρα και ιδρύουν και αυτοί σύλλογο (καλοκαίρι 1995) με την επωνυμία *Πολιτιστικός και Μορφωτικός Σύλλογος Συναϊκισμού Ηφαιστου* με επικεφαλής τον Χασάν Αλή. Στελέχη του τουρκικού προξενείου επισκέπτονται σε τακτική βάση τον Ήφαιστο και στην παρέλαση της 28.10.1995 τα μέλη του Π.Μ.Σ.Σ. Ηφαιστου, ακολουθώντας τον δρόμο που άνοιξε η *Θρακιώτικη Φιλία*, παρελαύνουν για πρώτη φορά στην Κομοτηνή με τουρκικές παραδοσιακές στολές, που αγοράστηκαν από την Τουρκία (Ο Χρόνος 31.10.1995, α.φ.8857). Κορυφαίος στόχος όλων των προσπαθειών ήταν η ματαίωση του τεράστιου «ανοίγματος» που πραγματοποιούσε ο συναϊκισμός στην τοπική ελληνική κοινωνία και η διατήρηση των συνθηκών του γκέτο, μέσα στις οποίες η εθνοτική ταυτότητα των κατοίκων ήταν ευκολότερο να μετατραπεί σε εθνική τουρκική. Ενώ η *Θρακιώτικη Φιλία* εξαρχής έδωσε έμφαση στον κοινωνικό χαρακτήρα των δραστηριοτήτων της, ο αντι-σύλλογος κινήθηκε χωρίς προσχήματα σε επίπεδο άκρατου φιλοτουρκισμού και αντι-τσιγγανότητας.

Σημειώνεται πάντως ότι ο αυτοπροσδιορισμός «Τούρκος» για τα μέλη του αντι-συλλόγου, παρέμεινε μια αρκετά θολή υπόθεση, αφού χρησιμοποιήθηκε με πολύ μεγάλη ελαστικότητα ανάλογα με τη συγκυρία και τις επιδιώξεις των ατόμων, τα οποία εύκολα «μέσα σε μια νύχτα» μεταπηδούσαν από το ένα στρατόπεδο στο άλλο. Ο ίδιος ο επικεφαλής του συλλόγου πολιτευτής του ΠΑ.ΣΟ.Κ. Αλή Χασάν, ένα περίπου χρόνο πριν την ίδρυση του Π.Μ.Σ.Σ. Ηφαιστου, όταν ακόμα μαχόταν να μη χαθεί πολιτικά στη σκιά της ραγδαία αναπτυσσόμενης *Θρακιώτικης Φιλίας*, δήλωσε σε τοπική εφημερίδα της Κομοτηνής: «...πατρίδα μας είναι η Ελλάδα, Εδώ γεννηθήκαμε, εδώ προκόψαμε, εδώ θα πεθάνουμε...εμείς δεν θέλουμε να μας εκπροσωπεί ο Σαδίκ...Τι δουλειά έχουμε εμείς με την Τουρκία, κράτος είναι αυτό; Πάω για τουρισμό και το βλέπω. Χολέρα τους έπιασε...δεν θέλουμε να μας λέτε Τσιγγάνους...καλύτερα χριστιανούς να μας λέγατε, θα καμαρώναμε, όχι όμως Τσιγγάνους, εμείς δεν ζούμε σε τσαντήρια, χτίζουμε στίτια...» (Ο Χρόνος 22.8.1994, α.φ.8563).

Όσο οι δραστηριότητες της *Θρακιώτικης Φιλίας* αναπτυσσόταν, τόσο έσφιγγε και ο εθνικιστικός κλοιός γύρω από αυτήν. Με τραμπουκικές μεθόδους που θύμιζαν άλλες εποχές, κατάφεραν να τρομοκρατήσουν μία μερίδα κορυφαίων στελεχών της, σε συνδυασμό με την αρνητικότητα στάση των αρχών της νομαρχιακής αυτοδιοίκησης, οι οποίες συνέχιζαν να αντιμετωπίζουν το ζήτημα όχι ως κορυφαίο αγώνα ενσωμάτωσης στην ελληνική κοινωνία και προσπάθεια εξόδου από το γκέτο, αλλά μέσα από καθαρά κομματικά κριτήρια. Το όνειρο άρχισε αργά, αλλά σταθερά να σβήνει. Τα μέλη του συλλόγου καταχωρήθηκαν στη Μαύρη Λίστα των εθνικιστών, οι οποίοι συνέχιζαν να εξαντλούν όλη την επιρροή τους πάνω στους τοπικούς χριστιανούς παράγοντες, ώστε να μη βοηθούν σε κανένα επίπεδο τον σύλλογο, που από κάποιο σημείο και μετά έπαψε και επίσημα να προσκαλείται σε εκδηλώσεις στην Κομοτηνή - σε αντίθεση με

τον φιλοτουρκικό Π.Μ.Σ.Σ. Ηφαιστου. Ο τελευταίος μάλιστα απολάμβανε χρηματικές επιδοτήσεις, διοικητικές διευκολύνσεις, αλλά και παραχώρηση λεωφορείων για δωρεάν προσκυνηματικές εκδρομές των μελών του στην Τουρκία.

Τελικά, ο τουρκικός εθνικισμός πέτυχε να αλλοιώσει τα χαρακτηριστικά μιας τίτνιας προσπάθειας μερίδας των κατοίκων να απεμπλακούν από το πλαίσιο της ελληνοτουρκικής διαμάχης, κατάφερε να επιβάλλει την οπτική του στους χριστιανούς τοπικούς παράγοντες και τέλος να τρομοκρατήσει όσους αντιτάχθηκαν σε αυτόν.

Εκτοτε διατηρεί αδιάλειπτο το ενδιαφέρον για τον Ήφαιστο και με πρωτοφανείς κινήσεις, οι οποίες θα ήταν αδιανόητες μία δεκαετία πριν, επιδιώκει να «εγκλωβίσει» τον Ήφαιστο μέσα στους μηχανισμούς του. Στη διάρκεια των συζητήσεων για τη σύνθεση της *«Συμβουλευτικής Επιτροπής των Τούρκων της Δυτικής Θράκης»*, προτάθηκε όπως μεταξύ μουσουλμάνων βουλευτών, κοινοταρχών, εκπροσώπων επιστημονικών συλλόγων, επαγγελματιών σωματιών, γιατρών κλπ συμμετάσχουν θεσμοθετημένα και δύο εκπρόσωποι της... Καλκάντζας (Ηφαιστου), όπως και δύο του...Πούρναλκ (Ρέμβης) από τη Ξάνθη! (Trakya'nin Sesi, 26.12.1996, α.φ.527). Πρόκειται για τους δύο σημαντικότερους από στρατηγική άποψη οικισμούς τουρκοφώνων Ρομά της Κομοτηνής και της Ξάνθης αντίστοιχα.

Στο 4^ο Συνέδριο των «Τούρκων της Δυτικής Θράκης», που πραγματοποιήθηκε στο Λονδίνο (16-18 Ιουνίου του 2000), κλήθηκε και συμμετείχε από τον Ήφαιστο ο πρόεδρος του Πολιτιστικού και Μορφωτικού Συλλόγου Συνοικισμού Ηφαιστου Αλή Χασάν, και μεταξύ των αποφάσεων που καταγράφονται στο τελικό κείμενο περιλαμβάνεται και η *«Δημιουργία (τουρκικής) βιβλιοθήκης στον Πολιτιστικό και Μορφωτικό Σύλλογο Συνοικισμού Καλκάντζας»*.

Την προπαραμονή του ραμαζάν μπαϊραμιού του 2004 (12.11.2004), για πρώτη φορά επισκέφθηκε πρόξενος της Τουρκίας (ο Γιαντίμ Ουμίτ) τον Ήφαιστο. Στην ομιλία που έκανε στο τέμενος του οικισμού μετά την προσευχή, κάλεσε όλον τον πληθυσμό στο τουρκικό προξενείο την ημέρα του μπαϊραμιού. Λίγες μέρες μετά σε δημοσίευμα τοπικής εφημερίδας ο τούρκος πρόξενος εικονιζόταν στο προαύλιο του προξενείου να εναγκαλιζεται με τον πρόεδρο του Πολιτιστικού και Μορφωτικού Συλλόγου Συνοικισμού Ηφαιστου και τον γιό του (Ο Χρόνος 15.11.2004, α.φ.11071).

Δεν είναι δυνατόν να συνταχθεί ακόμη το ισοζύγιο ωφελειών ή ζημιών των κινήσεων που έγιναν φανερά ή συγκεκαλυμμένα γύρω από την ταυτότητα και τη διεκδίκηση ουσιαστικής ένταξης των κοινωνικά αποκλεισμένων κοινοτήτων τους. Η πορεία του χρόνου, σε συνδυασμό με τις συνθήκες που θα διαμορφωθούν, θα καθορίσουν και την εξέλιξη του κινήματος, το οποίο πάντως για πρώτη φορά απέκτησε συνειδητοποιημένους και πολιτικά ενεργούς εθνοτικούς πυρήνες. Οι μικρές και φτωχές σε πολιτική οργάνωση και εθνοτική ιστορία ομάδες έχουν ανάγκη να αντισταθμίσουν την έλλειψη αυτή, διεξάγοντας μετωπικούς πολιτικούς και πολιτισμικούς αγώνες μέσω μαχητικών μειοψηφιών, στις οποίες όμως είναι δύσκολο να προσχωρήσουν, αν αυτές δεν πετύχουν προηγουμένως σπουδαίες νίκες, ώστε να αποφασίσουν να τις ακολουθήσουν χωρίς φόβο και ντροπή.

8. Επιμύθιο

Η έρευνα θέλγεται συνήθως από τα κομμάτια εκείνα της κοινωνικής πραγματικότητας, που θεωρούνται πρόσφορα για την παραγωγή επιστημονικής γνώσης, αν και συχνά ο εντοπισμός τους δεν είναι αυτονόητα απλός. Αποτέλεσμα της δυσκολίας αυτής είναι το ασύμμετρο ενδιαφέρον για το κομμάτι εκείνο της τσιγγάνικης πραγματικότητας, που αθόρυβα ενσωματώνεται και χάνεται μέσα στις

περιβάλλουσες κυρίαρχες ομάδες και από την άλλη για όλα εκείνα που ανθίστανται με έναν ιδιαίτερο τρόπο, τον οποίο ίσως δεν αντιλαμβανόμαστε ακόμη και ούτε έχουμε ανακαλύψει τα σχετικά αναλυτικά εργαλεία που θα μπορούσαν να τον περιγράψουν. Πιθανότατα μας διαφεύγουν φαινόμενα, που δεν έχουν ακόμα οριστεί και ονομαστεί. Και ίσως, όταν θα φωτιστούν ως επιστημονικά προβλήματα, να έχει εξαφανισθεί το μεγαλύτερο τμήμα του πραγματολογικού τους υλικού. Αν μπορούσαν ποτέ να ποσοτικοποιηθούν τα φαινόμενα αυτά, ποιο κομμάτι άραγε θα είχε τη μερίδα του λέοντος στο ενδιαφέρον μας για τις εξελίξεις στο εσωτερικό των τσιγγάνικων ομάδων; Μήπως τελικά μέσα από τους ερευνητικούς συρμούς που κυριαρχούν κατά περιόδους, συνεχίζουμε να εστιάζουμε στο έλασσον αντί στο μείζον; Θα είχε επιστημονικό ενδιαφέρον μια κοινότητα Τσιγγάνων απόλυτα ενσωματωμένη σε ένα ευρύτερο σύνολο, χωρίς κανένα διακριτό εξωτερικό πολιτισμικό γνώρισμα; Μήπως τελικά τα κριτήρια επιλογής των ερευνητικών θεμάτων είναι έμμεσα παράγωγα του -απορισμένου από πολλούς- εθνικού φαινομένου, το οποίο όμως οι ίδιοι συντηρούν, ακόμα και μέσα από την κριτική τοποθέτηση; Στις επόμενες δεκαετίες τα θέματα αυτά θα συνεχίσουν να βρίσκονται στην πρώτη γραμμή των ερευνητικών ενδιαφερόντων;

Η περίπτωση των Ηφαιστιωτών (και σε πολύ μικρότερο βαθμό των Αδριανουπολιτών) εντάσσεται μέσα στο ευρύτερο πρόβλημα της άρνησης τμημάτων, των ανά τον κόσμο Ρομά, να ταυτιστούν με την ομάδα προέλευσής τους. Μία σημαντική μερίδα των κατοίκων του Ηφαίστου ακολουθεί αυτήν την πρακτική, ενώ ταυτόχρονα ένα μεγάλο τμήμα του πληθυσμού δεν έχει ακόμη εσωτερικεύσει οριστικά μια νέα εθνική ταυτότητα.

Η ντροπή και ο φόβος είναι συναισθήματα που διαπλάσθηκαν και μορφοποιήθηκαν από την περίοδο της οθωμανικής αυτοκρατορίας, έχουν παγιωθεί και εγγραφεί στη συλλογική τους συνείδηση ως συστατικό της στοιχείο. Την ίδια μακρόχρονη περίοδο σημείο αναφοράς των Ρομά ήταν τα όρια της οικογένειας και του συγγενειακού δικτύου και όχι ευρύτερα σύνολα. Άλλωστε η μετεξέλιξη των εθνοτικών ταυτοτήτων πολλών μουσουλμανικών πληθυσμών σε εθνικές είναι πολύ νεότερο φαινόμενο με ρίζες στο τέλος του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αι.

Τα ανακλαστικά και οι εμπειρίες των Ρομά έχουν διαμορφωθεί διαφορετικά σε σχέση με ομόθρησκους ή αλλόθρησκους πληθυσμούς, με αποτέλεσμα οι ίδιοι να κάνουν ιδιόμορφους λογικούς συσχετισμούς. Η σκέψη τους πηγάζει από ένα διαφορετικό μητρώο νοημάτων, διατρέχει άλλα πεδία σημασιών, σε ένα διαφορετικό επικοινωνιακό πλαίσιο.

Το παρελθόν είναι σαν το βάρος των αποσκευών, που δεν μπορεί να μεταφέρει ένας μετακινούμενος πληθυσμός. Αν και δεν συζητείται, αν και δεν ανακατασκευάζεται με ψευδο-θεωρήσεις (όπως στην περίπτωση των Πομάκων), εν τούτοις υπάρχει ενσωματωμένο στις δομές της σκέψης και της κοινωνίας τους. Η σύγχρονη εξίσωση με τους χθεσινούς οθωμανούς αφέντες παίρνει ψυχοθεραπευτικές διαστάσεις, σαν την αποκατάσταση ψυχολογικών τραυμάτων της παιδικής ηλικίας. Το ζήτημα που προβάλλει σήμερα αφορά στο ερώτημα ποιοί είναι πλέον οι αφέντες και σε ποιά επίπεδα. Από το εμπειρικό υλικό της έρευνας, διαπιστώθηκε ότι σε επίπεδο παράδοσης και ψυχισμού κυριαρχούν οι *Τούρκοι* ως καθολικοί διάδοχοι των αγάδων και των μπέηδων, ενώ σε πρακτικό, καθημερινό και διοικητικό οι Έλληνες.

Παρ' όλο που η μορφοποίηση της ταυτότητας είναι σε σημαντικό βαθμό ψυχολογικού χαρακτήρα, εν τούτοις πολλά από τα αισθήματά τους ανάγονται σε υπολογισμούς εξόδου από το στιγματισμένο κοινωνικό περιθώριο, αλλά και υλικών ωφελειών, που θα επιφέρει μια τέτοια αλλαγή. Ποτέ άλλωστε από την σκηνή των εθνικών φαινομένων δεν έλειψε ο υπολογισμός, ο φόβος και το συμφέρον. Έτσι, για τον Ήφαιστο, η τσιγγάνικη ταυτότητα διατηρήθηκε ως ετεροπροσδιορισμός μεταξύ

των άλλων, αλλά υποχώρησε ως - δημόσιος τουλάχιστον - αυτοπροσδιορισμός. Μια τέτοια στάση είναι πέρα από τις κοινωνικές της αιτίες, πολιτικά υποκινούμενη από εξωγενείς δυνάμεις (τουρκικός εθνικισμός). Ο *τσιγγανοκτόνος* Ρομ του Ηφαιστου επιδαψιλεύεται με τιμές από τον τουρκικό εθνικισμό και απολαμβάνει επίπεδα αποδοχής στην *τουρκική* ομάδα, αδιανόητα τόσο για τους εμμένοντες στην «τσιγγανότητα», όσο και για τους ομοφύλους τους, που ζουν στην άλλη πλευρά των ελληνοτουρκικών συνόρων.

Η παράσταση του εαυτού τους επηρεάζεται από την περιθωριοποίηση που τους επιβάλλουν οι άλλοι και είναι συνήθως εικόνα ετεροπροσδιορισμού παρά αυτοπροσδιορισμού. Σε ένα πρώτο επίπεδο ενδοσκοπήσης δεν βλέπουν τον εαυτό τους μέσα από τα δικά τους μάτια, αλλά μέσα από τις στερεότυπες εικόνες που έχουν δημιουργήσει και επιβάλλει οι άλλοι για αυτούς. Εκκινούν από μία αριότι αρνητική αξιολόγηση της κοινωνικής τους ζωής και των αξιών που την περιβάλλουν. Η συνειδητοποίηση της κατώτατης κοινωνικής τους θέσης και η ανάγκη απαλλαγής από αυτό το κοινωνικό άγχος, επηρεάζει βαθιά τον ψυχοπνευματικό τους κόσμο. Είναι μια σταθερά που εμφανίζεται ή υπολανθάνει σε όλες τις απόψεις που εκφράζουν για τον εαυτό τους και τις σχέσεις τους με τους άλλους. Αποτέλεσμα αυτής της αρνητικής αυτο-αξιολόγησης είναι η ισχυρή διάθεση αποστασιοποίησης από τα στοιχεία εκείνα που συνθέτουν την παράστασή τους στα μάτια των άλλων. Από αυτή τη διάθεση ξεκινάει ο αγώνας ανακατασκευής της εμπεδωμένης εικόνας τους, όχι τόσο στα δικά τους μάτια, όσο στα μάτια των άλλων. Η μίμηση προτύπων των άλλων και οι στρατηγικές ιδιοποίησης «ξένων» ταυτοτήτων (εθνικών ή κοινωνικών ή θρησκευτικών) σκοπό έχουν να απομακρύνουν το κοινωνικό στίγμα, το οποίο πολλές φορές οι ευπορότεροι (Ηφαιστος) με μεγάλη ανακούφιση το επιφυλάσσουν για τους κατοίκους λιγότερο αναστυγμέναν οικισμών (Αδριανουπόλεως), καθώς οι τελευταίοι στον αγώνα «συγκάλυψης της πραγματικότητας» δεν είναι τόσο ευνοημένοι από τα εμφανή οικονομικά και κοινωνικά τους χαρακτηριστικά, που τους «προδίδουν» με μια πρώτη ματιά.

Η λέξη *Τσιγγάνος* (με το εξόχως αρνητικό φορτίο και τα σημαινόμενα που φέρει στην τουρκική του νοηματική εκδοχή ως *Çingene*) δαιμονοποιήθηκε σε τέτοιο βαθμό ώστε - όχι σπάνια - να αυτονομηθεί ακόμα και από αυτό το περιεχόμενό της. Είναι τέτοια η ψυχολογία που δημιουργήθηκε, ώστε υπήρξαν περιπτώσεις που επισκέπτες τσιγγάνικων οικισμών, πριν ακόμα διατυπώσουν οποιονδήποτε προβληματισμό γύρω από ζητήματα ταυτότητας, υποχρεώθηκαν «προληπτικά» να δηλώσουν ότι δεν τους θεωρούν *Τσιγγάνους*.

Όμως φαίνεται ότι η μάχη της ταυτότητας στον Ήφαιστο διαίρει τελικά την κοινότητα, αφού η τουρκική πρόταση δεν είναι καθολικής αποδοχής και σε ορισμένους εκλαμβάνεται - δεδομένων και των εθνικών ανταγωνισμών στην περιοχή - ως εμπόδιο στις επιθυμητές καλές σχέσεις με τον ελληνικό πληθυσμό. Με αφορμή τις σχετικές αντιπαράθεσεις, η ενότητα της ομάδας δοκιμάζεται σκληρά και η παραδοσιακή ομοιομορφία - ως μοντέλο συμπεριφοράς προς τα έξω - παρουσιάζεται μάλλον ανέφικτη. Εξάλλου, στη σκέψη τους παρεισφρύνει πάντα και το ενδεχόμενο εκδήλωσης μελλοντικής πίεσης από την πλευρά της ελληνικής κοινωνίας, σε περίπτωση ολοκληρωτικής και καθολικής αποδοχής της τουρκικής ταυτότητας. Η ελληνική κοινωνία μέχρι σήμερα υπήρξε αδιάφορη, αλλά κυρίως αγνοούσε σε πολύ μεγάλο βαθμό τα εσωτερικά διλήμματα των *Τσιγγάνων*, την ένταση των εσωτερικών τους συγκρούσεων, την αντιπαράθεση του επιθυμητού με το εφικτό, την ανάγκη μιας στάσης, η οποία θα παρέχει ψυχολογική ασφάλεια, θα εξασφαλίζει κοινωνική πρόοδο, αλλά και θα μπορεί να εξισορροπεί σε κάποια έκρυθμη κατάσταση τις συγκρουόμενες δυνάμεις που δρουν στην περιοχή.

Περισσότερο στον Ήφαιστο και λιγότερο στην Αδριανουπόλεως, κάποιοι εκδηλώνουν αποκλίνουσες στάσεις, από τις κυρίαρχες. Πρόκειται για άτομα που έζησαν σε διαφορετικά περιβάλλοντα «μαθητείας» και η σκέψη τους έχει διαφοροποιηθεί (π.χ. όσοι μετανάστευσαν σε αστικά κέντρα της Ελλάδας). Άλλωστε μέσα στον Ήφαιστο δεν υπάρχει σήμερα η μονότονη ομοιομορφία της δεκαετίας του 1960, όπου όλοι ήταν πάμφτωχοι και ίσοι προς τα κάτω. Η μετανάστευση και κάποιες άλλες οικονομικές δραστηριότητες δημιούργησαν εμφανώς ένα στρώμα ευπορότερων. Ο κατακερματισμός της εσωτερικής τους ομοιομορφίας αντανακλάται και στις ιδεολογικές στάσεις που προβάλλουν προς τους «άλλους». Οι συνθήκες ενσωμάτωσης που επιδιώκει πλέον η κάθε διαφοροποιημένη εσω-ομάδα στηρίζεται πάνω σε διαφορετικές οικονομικές και πολιτισμικές προϋποθέσεις. Η κοινοτική ζωή στον Ήφαιστο έχασε τα χαρακτηριστικά του παρελθόντος, τον έντονο και καθολικά συλλογικό χαρακτήρα της. Οι άνθρωποι χαράσσουν ανεπαίσθητα μεν, ουσιαστικά δε τα ατομικά τους όρια μέσα στην ίδια την κοινότητα. Τα μέλη της ομάδας εγκαταλείπουν τις συλλογικές αξίες προς όφελος των ατομικών. Μία σύγκρουση ενός μέλους της κοινότητας δεν θα ξεσηκώσει πλέον το σύνολό της εναντίον του ξένου. Οι αντιδράσεις θα είναι πιο υπολογισμένες, θα λειτουργήσουν περισσότερο σαν μια αστική ομάδα, παρά σαν μια αγέλη της οποίας απειλείται ένα μέλος. Ο αυθορμητισμός - αν και πολύ έντονος ακόμη - εν τούτοις χάνει σταδιακά έδαφος προς όφελος της λογικής και ψύχραιμης αντίδρασης. Είναι χαρακτηριστικό ότι στη δεκαετία του 1960 ήταν αδιανόητο για έναν αστό της Κομοτηνής, χριστιανό ή μουσουλμάνο, να δημιουργήσει κάποιο επεισόδιο μέσα στον Ήφαιστο. Η πρόκληση θα αντιμετωπιζόταν ομαδικά από τους κατοίκους και με μεγάλη βιαιότητα. Αλλά και οι εσωτερικές συγκρούσεις μεταξύ δύο μελών της κοινότητας γενικευόνταν και συμπαρέσυραν όλα τα συγγενειακά δίκτυα των αντιπαρατιθεμένων. Σήμερα τέτοια μοντέλα σκέψης και συμπεριφοράς, αν και είναι ακόμη ζωντανά, βρίσκονται ωστόσο σε φανερή διαδικασία υποχώρησης.

Το αξίωμα, σύμφωνα με το οποίο συνήθως υιοθετούν την ταυτότητα πληθυσμών, με τους οποίους συγκατοικούν, επαληθεύεται - αν και με πολλές ιδιαιτερότητες - στην περίπτωση των μουσουλμάνων Ρομά της ελληνικής Θράκης.

Οι Ρομά βρίσκονται μπροστά σ' ένα χείμαρρο αλλαγών, που όμοιο τους δεν γνώρισαν από τότε που πρωτοεμφανίστηκαν στην Ευρώπη. Οι αλλαγές γύρω τους διαδέχονται η μία την άλλη σε κάθε επίπεδο. Η κρίση της ταυτότητας συνεχώς μεγαλώνει. Η αδυναμία «οριστικής» νοσηματοδότησής της με ένα ξεκάθαρο «εθνικού» τύπου περιεχόμενο είναι αιτία έντονης ανασφάλειας και διαρκούς δυσφορίας. Αν και σε κάποιους η ανταμοιβή της αφομοίωσης φαντάζει πολύ ικανοποιητική, όμως η επιτυχίας της δεν εξαρτάται μόνο από τη θέληση των Τσιγγάνων, αλλά και από τον βαθμό που η ομάδα υποδοχής είναι έτοιμη να τους δεχθεί ολοκληρωτικά, ακόμα και αναπαραγωγικά (επιγαμίες).

Είναι φανερό ότι η ταυτότητα δεν μπορεί να επανοδηγηθεί σε μια πρωτογενή μορφή της. Το άτομο και η ομάδα αιωρούνται όλο και περισσότερο ανάμεσα σε πολλές και διαφορετικές λειτουργικές ταυτότητες. Μέχρι χθες βίωναν την περιθωριοποίηση, επειδή ήταν Τσιγγάνοι, χωρίς ποτέ να τους ζητηθεί να δηλώσουν ή να αισθανθούν κάτι άλλο.

Οι σύγχρονες συνθήκες διευρύνουν παρά μικραίνουν τις κλίμακες που λειτουργούν οι ανθρώπινες κοινωνίες. Οι ίδιες κοινωνίες δεν είναι πλέον πρόσφορες σε μονολιθικές ταυτότητες του παρελθόντος, αλλά κατάλληλες σε πολλαπλές, συχνά διφορούμενες και εναλλασσόμενες.

Η βιαστική και ταυτόχρονα επιφανειακή μίμηση της τουρκικής ταυτότητας κύρους (σαν φθηνή απομίμηση επώνυμου προϊόντος) γέννησε κάτι διαφορετικό στην ουσία

του, κάτι σαν «γυφτο-μαπαρόκ», με ερανίσματα αντιφατικών μεταξύ τους στοιχείων. Επί αιώνες βίωσαν ένα προεθνικό περιθώριο και αίφνης βρέθηκαν εμπρός στην νεωτερικότητα του εθνικισμού. Αν και αδυνατούσαν να αντιληφθούν το εθνικό φαινόμενο σε όλες του τις διαστάσεις, εν τούτοις οι ευαίσθητοι μηχανισμοί προσαρμογής τους, επέβαλαν την είσοδο στον χώρο αυτό, που πλέον μετά και την προσχώρηση των Πομάκων διεκδικούσε χαρακτήρα καθολικής πραγματικότητας στην ελληνική Θράκη. Ούτε οι ιστορικές εμπειρίες τους, ούτε η ταχύτητα και ο άτακτος τρόπος, με τον οποίο εισήλθαν στον εθνικό κόσμο, δεν προδιέγραφαν ότι θα ήταν σε θέση να καρπωθούν συνολικά και μονομιάς ό,τι οι άλλοι απέκτησαν με μακρόχρονο ιδεολογικό και πολιτικό βάσανο. Η εθνική ταυτότητα παραμένει ένα εργαλείο προσαρμογής έξω από εθνικούς μύθους, ιστορικούς τόπους και αξίες. Το χάσμα αυτό αντίληψης μεταξύ τσιγγάνικης και μη τσιγγάνικης νοηματοδότησης, μας βοηθά να κατανοήσουμε τις βαθύτερες αιτίες των αντιφάσεων και τις χαμαιλεοντικές μεταλλάξεις της σημερινής τσιγγάνικης ταυτότητας και να αποφύγουμε τις απλοϊκές προσεγγίσεις και τα κυρίαρχα στερεότυπα.

Οι Τσιγγάνοι δεν έχουν ακόμη ολοκληρώσει τον εθνοτικό τους «κύκλο». Η «τσιγγανότητα» συνεχίζει να βρίσκεται σε μια δυναμική κατάσταση επαναπροσδιορισμού του περιεχομένου και των σχέσεών της με τις κυρίαρχες ταυτότητες.

Θα οδηγηθούμε τελικά σε ένα μονοδιάστατο και τελεσίδικο περιεχόμενο της, θα γίνουν οριστικά Τούρκοι, θα γίνουν Έλληνες, θα παραμείνουν Τσιγγάνοι ή θα είναι λίγο από όλα, μέχρι νέες συνθήκες να αλλάξουν και πάλι συνολικά τον κόσμο των ιδίων και των άλλων; Έως τότε, είμαστε υποχρεωμένοι να τους εξασφαλίσουμε συνθήκες, μέσα στις οποίες θα απολαμβάνουν τα ίδια κοινωνικά δικαιώματα, που απολαμβάνουν οι υπόλοιποι πολίτες αυτής της χώρας, και κυρίως να διαμορφώσουμε συνθήκες, μέσα στις οποίες θα μπορούν οι ίδιοι να επιλέξουν ελεύθερα τα δρομολόγια, που θα χαράξουν τα καραβάνια της συνειδήσής τους στους δύσβατους δρόμους των μοντέρνων εθνικών ταυτοτήτων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. Ελληνόγλωσση

- Αβραμοπούλου Ε. - Καρακατσάνης Α. (2001). Διαδρομές ταυτότητας: Από τη δυτική Θράκη στο Γκάζι (Ιστοσελίδα www.kepo.gr)
- Αθανασοπούλου, Ι. (2001). *Feudum Asiganoium*: Οι ενταγμένοι Τσιγγάνοι της Κέρκυρας. Ένθετο *Ιστορικά*, εφημ. Ελευθεροτυπία, 21 Ιουνίου 2001, σσ.20-23
- Αλεξιάκης, Ε.Π. (2001). Ταυτότητες και ετερότητες. Αθήνα: Δωδώνη
- Αλή, Κ. (1994). Οι παλαιές "Οθωμανικές" ονομασίες των πόλεων Κομοτηνή και Ξάνθη. Κομοτηνή: Θρακική Εταιρεία
- Ανδρεάδης, Κ.Γ. (1956). Η μουσουλμανική μειονότητα της Δυτικής Θράκης. Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών-Ι.Μ.Χ.Α.
- Ασπράκη, Γ.Ε. (2000). Η δόμηση της τοπικής ταυτότητας στη Ραψάνη Ολύμπου. Στο συλλ. έργο *Ο ορεινός χώρος της Βαλκανικής* (επιμ. Ντισιάκος Β-Κασίμης Χ.). Αθήνα: Δήμος Κόνιτσας-Πλέθρον
- Αυδίκος, Ε.Γ. (1995,-96). Το κουρμπάνι του Αγίου Αθανασίου Διδυμοτείχου. Η θρησκευτικότητα ως έκφραση κοινωνικής αντιρρόπησης. *Εξώπολις*, τ.3-4. (164-174)
- Allen, P. (2004). Επιτόπια έρευνα σ' ένα ελληνικό χωριό. Στο συλλ. έργο *Όψεις Της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα* (σελ. 91-116). Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας
- Άντερσον, Μπ. (1997). Φαντασιακές Κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού. Αθήνα: Νεφέλη
- Βανεγκέμ, Ρ. (1997). Εγκώμιο της εκλεπτυσμένης τεμπελιάς. Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος
- Βαξεβάνογλου, Α. (2001). Έλληνες Τσιγγάνοι, περιθωριακοί και οικογενειάρχες. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Βαρβούνης, Μ.Γ. (1999-2000). Θρησκευτική και εθνική ταυτότητα στους Χριστιανούς Τσιγγάνους του χωριού Άρατος. *Θρακικά*. Τόμ. 12, σειρά Β' (95-107)
- Βαφειδης, Ν. (1953). Οι Κατσιβέλλοι της Θράκης. Γνώμη αρχιμανδρίτου Βαφειδή Νικόλαου. Στο *Αρχείο του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού*. Τόμ. ΙΗ' (299-301). Αθήνα.
- Βαφειδης, Ν. (1955). Άλλα σημειώματα περί Κατσιβέλλων. Στο *Αρχείο του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού*. Τόμ. Κ' (315-317). Αθήνα.
- Βεργέτη, Μ.Κ. (1994). Από τον Πόντο στην Ελλάδα. Διαδικασίες διαμόρφωσης μιας εθνοτοπικής ταυτότητας. Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη
- Βογιατζής, Γ. (1998). *Η πρώτη Οθωμανοκρατία στη Θράκη*. Αθήνα: Ηρόδοτος.
- Βρυώνης, Σ. (1993). Το τουρκικό κράτος και η ιστορία. Η Κλειώ συναντά τον Γκρίζο Λύκο. Θεσσαλονίκη: Ι.Μ.Χ.Α.
- Beti, M (1987). Αφρικανικές γλώσσες και ιδεολογία. Στο *Ο πολιτιστικός ιμπεριαλισμός*. Αθήνα: Ηρόδοτος
- Bon, O. (2005). Το Σαράϊ του Σουλτάνου. Αθήνα: Κέδρος
- Brown, K. (1997). Ανάμεσα στο Κράτος και την Ύπαιθρο. Το Κρούσοβο από το 1903 και εφεξής. Στο συλλ. έργο Γούναρης κ.ά. (επιμελητές έκδοσης). *Ταυτότητες στη Μακεδονία*. (σελ. 171-195). Αθήνα:

Παπαζήσης

- Γεωργίου, Ιερέως Φατζέα (1760). Γραμματική Γεωγραφική. Τόμ. Β'. Ενετία
Γεωργούλας, Αντ. (1997). Αφανείς Διαδρομές. Διαφοροποίηση, Ταυτότητα,
Ονοματοθεσία. Αθήνα: Gutenberg
- Γεώργιας, Κ-Καραμπελιάς, Γ. (επιμελ.) (1997). Τουρκία Ι. Ισλάμ και κρίση του
κεμαλισμού. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις
- Γιανναράς, Χρ. (2004). Ο δεσπότης και ο ραγιάς. Εφημ *Καθημερινή* 12.12.2004
- Γκιζελή, Β. (1984). Κοινωνικοί Μετασχηματισμοί και Προέλευση της Κοινωνικής
Κατοικίας στην Ελλάδα (1920-1930). Αθήνα: Επικαιρότητα
- Γκιζέλης, Γρ. (2004). Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην
Ελλάδα. Στο συλλ. έργο *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και
Έρευνας στην Ελλάδα* (σελ.13-21). Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία
Εθνολογίας
- Γκότοβος, Αθ. (1992). Ρόμικη Ταυτότητα στην Ελληνική Κοινωνία:
προσδιορισμοί σε σύγκρουση. Στον τόμο : *Ανδρομάχη Οικονόμου*
(συντον. έκδοσης). *Οι Ρομά στην Ελλάδα* (σελ. 111-
135). Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας
- Γκότοβος, Αθ. (2001). *Η Ρόμικη Ταυτότητα*. Ένθετο *Ιστορικά*, εφημ.
Ελευθεροτυπία, 21 Ιουνίου 2001, σσ.38-43
- Γονατάς, Ν.-Κυδωνιάτης Π. (1985). Η μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης
Μέσα από τα άρθρα του τοπικού Τύπου. Κομοτηνή
- Γουδελής, Σ. (1984). Η αποκατάσταση των προσφύγων γενικά και ειδικά στο νομό
Ροδόπης. Κομοτηνή: Μ.Ο.Κ.
- Γουδελής, Σ. (1991). Σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων στην ελληνική
Θράκη.
Κομοτηνή: Ι.Κ.Τ.Α.Θ.
- Γούναρης, Β. (1997). Ανακυκλώνοντας τις παραδόσεις: εθνοτικές ταυτότητες και
μειονοτικά δικαιώματα στη Μακεδονία. Στο *Ταυτότητες στη
Μακεδονία* (επιμελ. Γούναρης Β., Μιχαηλίδης Ι., Αγγελόπουλος Γ.).
Αθήνα: Παπαζήσης
- Δαμιανάκος, Στ. (2004). Η κατασκευή του ανθρωπολογικού αντικειμένου σήμερα:
Μετασχηματισμοί και αναθεωρήσεις. Στο συλλ. έργο *Όψεις
της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα* (σελ.
245-261). Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας
- Δεληγιάννης, Β.Ν. (1944,-45). Οι Γύφτοι της Θράκης. Στο *Αρχείο του Θρακικού
Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού*. Τόμ. ΙΑ' (157-162).
Αθήνα.
- Δώδος, Δ.Χ. (1994). Εκλογική γεωγραφία των μειονοτήτων. Αθήνα: Εξάντας
- Dagnino, A. (2001). Οι Νέοι-νομάδες. Πρωτοπόροι της αλλαγής. Κουλτούρες της
εξέλιξης. Νέα επαγγέλματα. Αθήνα: οξυ Α.Ε.
- Εμπεϊρικός, Λ.-Μαυρομμάτης Γ. (2000). Εθνοτική Ταυτότητα και Παραδοσιακή
Μουσική στους Μουσουλμάνους της Ελληνικής Θράκης. Στον
Τόμο *Εθνολογία* (6-7/1998-1999). Αθήνα:Ελληνική Εταιρεία
Εθνολογίας (309-343)
- Έξαρχος, Γ. (1996). Αυτοί είναι οι Τσιγγάνοι. Αθήνα: Γαβριηλίδης
- Εξερτζόγλου, Χ. (1996). Εθνική ταυτότητα στην Κωνσταντινούπολη τον
19ο αι. Αθήνα: Νεφέλη
- Ευστρατίου, Ν. (2002). Εθνοαρχαιολογικές αναζητήσεις στα πομακοχώρια της
Ροδόπης. Θεσσαλονίκη: Βάνιας
- Evans-Pritchard, E.E. (1991). Κοινωνική ανθρωπολογία. Αθήνα: Καρδαμίτσας

- Fraser, A. (1998). Οι Τσιγγάνοι. Αθήνα: Οδυσσέας
- Ζαϊμάκης, Γ.-Καλλινικάκη, Θ. (2004). Τοπικός χώρος και πολυπολιτισμικότητα. Σάπες, Θράκη. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Ζαφείρης, Κ. Ν.-Ξηροτύρης, Ν. Ι. (2002). Οι Ρομά του Αράτου: δημογραφική και γενεαλογική μελέτη (25-109), στο *Οι Ρομά στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας
- Ζεγκίνης, Ε. (1988). Ο Μπεκτασισμός στη Δ. Θράκη. Θεσσαλονίκη: Ι.Μ.Χ.Α.
- Ζεγκίνης, Ε. (1991). Εορτολόγιο και αγιολατρεία των μπεκτασήδων της Δ. Θράκης. Στο *Πρακτικά ΣΤ' Συμποσίου Λαογραφίας Βορειοελλαδικού Χώρου*. Θεσσαλονίκη: Ι.Μ.Χ.Α.
- Ζεγκίνης, Ε. (1994). Οι μουσουλμάνοι Αθίγγανοι της Θράκης. Θεσσαλονίκη: Ι.Μ.Χ.Α.
- Ζουμπάιντα, Σ. (1997). Τουρκικό ισλάμ και εθνική ταυτότητα. Στο *Τουρκία Ι. Ισλάμ και κρίση του κεμαλισμού*. (επιμ. έκδ. Γεώργιας, Κ.-Καραμπελιάς, Γ.) Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις
- Zavalloni, M.-Louis-Guerin C. (1996). Κοινωνική Ταυτότητα και Συνείδηση. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Gellner, E. (1992). Έθνη και Εθνικισμός. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Goleman, D. (1998). *Η Συναισθηματική Νοημοσύνη*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Hobsbawm, E.J. (1994). Έθνη και Εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα. Αθήνα: Καρδαμίτσα
- Ιμάμ, Μ. & Τσακνριδη, Ό. (2003). Μουσουλμάνοι και κοινωνικός αποκλεισμός. Αθήνα: Λιβάνης
- Ιωαννίδου, Α.Ι. (1990). Οι Ρομ (Τσιγγάνοι) του Δενδροποτάμου. Στην *Επιστημονική Επετηρίδα Θεσσαλονίκη*. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Ιστορίας Θεσσαλονίκης.
- Κανταράκη, Μ. (2005). Αυτοπροσδιορισμοί και αυτοσυνείδηση των ελλήνων μουσουλμάνων τσιγγάνων της Αθήνας. Στο ανθολόγιο: *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Κοινωνιολογίας: Ετερότητα και Κοινωνία*, 7-10 Μαΐου 2003, Ε.Κ.Κ.Ε. Αθήνα: σε ηλεκτρονική μορφή
- Καραθανάση, Ε. (2000). Το κατοικείν των Τσιγγάνων. Ο βιο-χώρος και ο κοινωνιο-χώρος. Αθήνα: Gutenberg
- Καρακασίδου, Αν. (2000). Μακεδονικές ιστορίες και πάθη 1870-1990. Αθήνα: Οδυσσέας
- Καραντζόλα, Ε.-Μπαλτσιώτης, Λ. (επιμελ.) (2001). Πρακτικά διημερίδας για τις γλώσσες της μειονότητας της δυτικής Θράκης, Κομοτηνή 30-31 Μαΐου 1998. Στο *Γλωσσική ετερότητα στην Ελλάδα* (27-67). Αθήνα: Κ.Ε.Μ.Ο.
- Καυταντζόγλου, Ρ.-Ναούμη, Μ. (1987). Μορφές οικογένειας στο Συρράκο στις Αρχές του αιώνα. Στο *Ο οικονομικός και κοινωνικός Μετασχηματισμός αγροτικών κοινοτήτων*. Αθήνα: Ε.Κ.Κ.Ε.
- Κόμης, Κ. (1998). Τσιγγάνοι. Ιστορία, δημογραφία, πολιτισμός. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Κονόρτας, Παρ. (2000). Από τα μιλλέτ στα έθνη: Διαμόρφωση συλλογικών ταυτοτήτων στη Θράκη (19^{ος}-αρχές 20^{ου} αιώνα), στο ΘΡΑΚΗ "Ιστορικές και Γεωγραφικές Προσεγγίσεις", Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών (169-195)
- Κουγιουρούκη, Α. (2003). Ισλαμικός μυστικισμός-ισλαμική φιλοσοφία. Ενδοχώρα τ. 88 (81-90)

- Kristeva, J. (1997). Έθνη χωρίς Εθνικισμό. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις
- Λάιου-Θωμαδάκη, Α. (1987). Η αγροτική κοινωνία στην ύστερη Βυζαντινή εποχή. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης
- Λεβί-Στρώς, Κ. (1977). *Άγρια Σκέψη*. Αθήνα: Παπαζήσης (μετάφραση Εύα Καλπουρτζή, επιμέλεια-προλεγόμενα Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος)
- Λεβί-Στρώς, Κ. (1991). *Φυλή και Ιστορία*. Αθήνα: Γνώση.
- Λεντερίκ, Μπ. (1990). Τα παιδιά της Θεσσαλονίκης. Αθήνα: Χατζηνικολή
- «Λεύκωμα Θράκης – Μακεδονίας. Θρακική Στοά» (1932). Κομοτηνή: Δρακόπουλος
- Λιάπης, Α. Κ. (1991). *Θράκη ή Δυτική Θράκη*; Άρθρο στον Οικονομικό Ταχυδρόμο, 31.1.1991
- Λιάπης, Α. Κ. (1995). Η υποθηκευμένη γλωσσική ιδιαιτερότητα των Πομάκων. Κομοτηνή: Θρακική Εταιρεία
- Λιάπης, Α. Κ. (1998). *Γλωσσάριο της Ρομανί*. Κομοτηνή: Αυτοέκδοση
- Λιάπης, Α. Κ. (2002). Η καλαθοπλεκτική των μουσουλμάνων Ρομά στη Θράκη (307-328) στο *Οι Ρομά στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας
- Λιάπης, Α. Κ. (2004). Οι Πομάκοι στη σύγχρονη ελληνική και ευρωπαϊκή πραγματικότητα. Η επιλεκτική πολυπολιτισμικότητα της Θράκης. Στο *Θρακικά τόμ. 14 (β' σειρά)*, σσ. 433-454. Αθήνα: Θρακικό Κέντρο-Εταιρεία Θρακικών Μελετών
- Λιάπης, Α. Κ. (2005). *Οι Ρομά της Κομοτηνής στο έργο του Εβλιγιά Τσελεμπί*. Πρακτικά 3^{ου} Διεθνούς Συμποσίου Θρακικών Σπουδών: Μεταβυζαντινή Θράκη ΙΕ'-ΙΘ' αι. (σ.45-55). Κομοτηνή: Περιφέρεια Ανατολικής Μακεδονίας και Θράκης
- Λουγγής, Γ. (2000). Η ιστορική διαδρομή της Θράκης, στα πλαίσια της βυζαντινής αυτοκρατορίας. Στο *ΘΡΑΚΗ "Ιστορικές και Γεωγραφικές Προσεγγίσεις"*, Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών (77-106)
- Λυδάκη, Α. (1997). Μπαλαμέ και Ρομά. Οι Τσιγγάνοι των Άνω Λιοσίων. Αθήνα: Καστανιώτης
- Λυδάκη, Α. (1998). Οι Τσιγγάνοι στην πόλη. Μεγαλώνοντας στην Αγία Βαρβάρα. Αθήνα: Καστανιώτης
- Μαλιγκούδης, Φ. (2001). *Ένα διαχρονικό στερεότυπο*. Ένθετο *Ιστορικά*, εφημ. Ελευθεροτυπία, 21 Ιουνίου 2001, σ.4
- Μαλκίδης, Θ. (2005). Κοινωνία, οικογένεια και γυναίκα στις μουσουλμανικές μειονότητες της ελληνικής Θράκης. Τετράδια Πολιτικού Διαλόγου Έρευνας και Κριτικής. τ.49 (31-47)
- Μαλκίδης, Θ. (2004). Η διαμάχη «παλαιομουσουλμάνων»-κεμαλικών στην Ελλαδική Θράκη στην περίοδο του Μεσοπολέμου. Νέα Κοινωνιολογία τ.39 (73-88)
- Μαραντζίδης Ν.-Μαυρομάτης Γ. (1999). Εθνοτική ταυτότητα και πολιτική συμπεριφορά: Η εκλογική συμπεριφορά μια ε ομάδας μουσουλμάνων τσιγγάνων στη Θράκη (1-21). Στο: Φύλλα εργασίας στην πολιτική επιστήμη. Θεσσαλονίκη: Ερευνητικό Πανεπιστημιακό Ινστιτούτο Εφαρμοσμένων Οικονομικών και Κοινωνικών Επιστημών Πανεπιστημίου Μακεδονίας.
- Μαυρίδης, Δ. Α. (2003). Από την Κωνσταντινούπολη στη Ραιδεστό. Σε αναζήτηση της νεοελληνικής ταυτότητας. Ξάνθη: ΠΑΚΕΘΡΑ
- Μαυρομάτης, Γιάν. (2001). *Τσιγγάνοι στην Ενετοκρατούμενη Κρήτη*. Ένθετο *Ιστορικά*, εφημ. Ελευθεροτυπία, 21 Ιουνίου 2001, σ.15

- Μαυρομαμάτης, Γιώρ. (2005). Τα παιδιά της Καλκάντζας. Αθήνα: Μεταίχμιο
- Μελίρρυτος, Μ. (1871). Περιγραφή ιστορική και γεωγραφική υπ'εκκλησιαστικήν έποψιν της Θεοσώστου επαρχίας Μαρωνείας. Εν Κωνσταντινουπόλει.
- Ανατύπωση στη Θρακική Επετηρίδα (1980), τόμ. Α' (47-112), Κομοτηνή: Μορφωτικός Όμιλος Κομοτηνής
- Μερακλής, Μ.Γ. (1983). Ο σύγχρονος λαϊκός πολιτισμός. Αθήνα: Καλλιτεχνικό Πνευματικό Κέντρο ΩΡΑ.
- Μιχαήλ, Δόμ. (2003α). Έθνος, Εθνικισμός και Εθνική Συνείδηση. Γ' έκδ. Αθήνα: Σταμούλης
- Μιχαήλ, Δόμ. (2003b). Κόσμοι που χάνονται, μια ανθρωπογεωγραφία των Ιθαγενών λαών. Αθήνα: Σταμούλης
- Μουχελή, Α. (1995). Διαφοροποιήσει, φάρες, οικογένεια και γάμος στην τσιγγάνικη Κοινωνία. Ένθετο αφιέρωμα στην εφημ *Καθημερινή* (8.1.1995, α.φ.22866), σσ.8-10
- Μπίρης, Κ.Η. (1942). Οι Γύφτοι. Μελέτη λαογραφική και εθνολογική. Αθήνα: Εστία
- Μπίρης, Κ.Η. (1954). Ρομ και Γύφτοι. Εθνογραφία και ιστορία των Τσιγγάνων. Αθήνα
- Mattelart, A. (1987). Οι πολιτιστικοί μηχανισμοί του ιμπεριαλιστικού κράτους. Στο *Ο πολιτιστικός ιμπεριαλισμός*. Αθήνα: Ηρόδοτος
- Miljoska, D. (1969). Ταξική διάρθρωσις της μακεδονικής κοινωνίας κατά το δεύτερον ήμισυ του ΙΘ' αιώνας. Στο Δελτίο Σλαβικής Βιβλιογραφίας, τ.23 (σ.31). Θεσσαλονίκη: Ι.Μ.Χ.Α.
- Νικολαΐδης, Γ.Σ. (2004). Κοινωνική και σχολική ένταξη των τσιγγανοπαίδων του νομού Δράμας. Δράμα: αυτοέκδοση
- Νιτσιάκος, Βασ. (1993). Παραδοσιακές Κοινωνικές Δομές. Αθήνα: Οδυσσεάς
- Νιτσιάκος, Βασ. (1995). Οι Ορεινές Κοινότητες της Βόρειας Πίνδου, στον απόηχο της μακράς διάρκειας. Αθήνα: Πλέθρον
- Νόβα-Καλτσούνη, Χ. (2000). Η ελληνική τσιγγάνικη οικογένεια. Στο *Κείμενα κοινωνιολογίας του γάμου και της οικογένειας*. Αθήνα: Τυπωθήτω
- Ντούσας, Δ. (1997). Ρομ και φυλετικές διακρίσεις. Αθήνα: Gutenberg
- Ντυρκάιμ, Ε. (1994). Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου (επιμελ./μετφρ. Λ.Μ. Μουσούρου). Αθήνα: Gutenberg
- Ξηροτύρης, Ν. (1994). Θράκη: Διαχρονική αξία στον ελλαδικό χώρο. Ανακοίνωση σε συνέδριο Δήμου Αθηναίων-Δημοκρατείου Πανεπιστημίου Θράκης. Αθήνα
- Παναγιωτίδης, Ν. (1995). Μουσουλμανική μειονότητα και εθνική συνείδηση. Αλεξανδρούπολη: ΤΕΔΚ ν. Έβρου
- Παπαδημητρίου, Παν. (2003). Οι Πομάκοι της Ροδόπης. Από τις εθνοτικές σχέσεις στους βαλκανικούς εθνικισμούς (1870-1990). Θεσσαλονίκη: Αδελφοί Κυριακίδη
- Παπαταξιάρχης, Ε.-Παραδέλλης, Θ. (επιμελητές έκδοσης) (1993). Ανθρωπολογία και παρελθόν. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Πασπάτη, Α.Γ. (1995). Μελέτη περί των Ατσιγγάνων και της γλώσσας αυτών. Αθήνα: Εκάτη
- Πατσμάν, Χ. (1989). Σταγόνες από το ισλάμ. Κομοτηνή
- Παυλή, Μ.-Σιδέρη, Α. (1990). Οι Τσιγγάνοι της Αγίας Βαρβάρας και της Κάτω Αχαΐας. Υπουργείο Πολιτισμού-Γ.Γ. Λαϊκής Επιμόρφωσης: Αθήνα
- Πουκεβίλ, Φ. (1990). Ταξίδι στη Δυτική Μακεδονία- άνοιξη 1806. Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη

- Piault, C. (1985). Η γένεση της περιπέτειας. Στο *Οικογένεια και περιουσία στην Ελλάδα και στην Κύπρο* (επιμ. έκδ. Μαροπούλου Μ.). Αθήνα: Εστία
- Pistoi, P. (1991). Εθνική Ταυτότητα και Πολιτική Κινητοποίηση. Αθήνα: Λεβιάθαν
- Σαμίου, Α. Φ. (1991). Η αξιοθαύμαστη ιστορία του Πέτερ Σλέμιλ. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή
- Σαρρής, Ν. (1990α). *Η Οικογένεια στην Τουρκία*. Αθήνα: Ρήσος.
- Σαρρής, Ν. (1990b). Οσμανική πραγματικότητα. Συστηματική παράθεση δομών και λειτουργιών. Ι. Το δεσποτικό κράτος. Αθήνα: Αρσενίδης
- Σαρρής, Ν. (1990b). Οσμανική πραγματικότητα. Συστηματική παράθεση δομών και λειτουργιών. ΙΙ. Η δογματική διοίκηση. Αθήνα: Αρσενίδης
- Σαρρής, Ν. (1992). Εξωτερική πολιτική και πολιτικές εξελίξεις στην πρώτη τουρκική δημοκρατία. Η άνοδος της στρατογραφειοκρατίας (1923-1950). Αθήνα: Γόρδιος
- Σαρρής, Ν. (1993). Προεπαναστατική Ελλάδα και Οσμανικό κράτος. Αθήνα: Ηρόδοτος
- Συναπίδης, Β.Σ. (1953). Φυλετική καταγωγή, ήθη και έθιμα των Κατσιβέλλων του Διδυμοτείχου. Στο *Αρχείο του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού*. Τόμ. ΙΗ' (289-298). Αθήνα.
- Συναπίδης, Β.Σ. (1955). Προσφορά στην έρευνα για την φυλετική προέλευση των Κατσιβέλλων Διδυμοτείχου Θράκης. Στο *Αρχείο του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού*. Τόμ. Κ' (301-317). Αθήνα.
- Σκαλιέρης, Γ.Κ. (1990). Λαοί και φυλαί της Μικράς Ασίας (πρώτη έκδοση 1922). Αθήνα: Ρήσος
- Σκαλιέρης, Γ.Κ. (1997). Τα δίκαια των εθνοτήτων. Αθήνα: Τροχαλία
- Σταμούλη-Σαράντη, Ε. (1956). Από την Ανατολική Θράκη. Η Σηλυβρία με τα γύρω της χωριά. Αθήναι
- Στεφανίδης, Α.Δ. (1994). Η γυναίκα στο ισλάμ. Μύθος και πραγματικότητα. Κατερίνη: Τέρτιος
- Sahlins, M. (1997). Χρήσεις και Καταχρήσεις της Βιολογίας. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Smith, An. (2000). Εθνική ταυτότητα. Αθήνα: Οδυσσεάς
- Τερζοπούλου, Μ.-Γεωργίου, Γ. (1996). Οι Τσιγγάνοι στην Ελλάδα. Ιστορία-Πολιτισμός. Αθήνα: Γ.Γ. Λαϊκής Επιμόρφωσης
- Τιμόθεος (1972). Η ιερά Μονή Φανερωμένης Βαθυρρύακος (Φατήρ Γιακά). Κομοτηνή: Έκδοση Μονής
- Τοντόροφ, Ν. (1986). Η βαλκανική πόλη 15^{ος}-19^{ος} αι (τόμ. α' & β'). Αθήνα: Θεμέλιο
- Τρουμπέτα, Σ. (2001). Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους μουσουλμάνους της Θράκης. Το παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων. Αθήνα: Κ.Ε.Μ.Ο.
- Τσαϊλός, Λ. (1974). Αναμνήσεις από την απελευθέρωσιν της Κομοτηνής την 14^{ην} Μαΐου 1920. Κομοτηνή: αυτοέκδοση
- Τσαούσης, Δ.Γ. (1983). Ελληνισμός -Ελληνικότητα: Ιδεολογικοί και Βιωματικοί Άξονες της Νεοελληνικής Κοινωνίας. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Τσαούσης, Δ.Γ. (1989). Χρηστικό λεξικό κοινωνιολογίας. Αθήνα: Gutenberg
- Τσιμπιδίου, Φ. (2004). Πώς μπορεί κάποιος να είναι Πομάκος στην Ελλάδα σήμερα; Κείμενο ομιλίας στην Ξάνθη τον Απρίλιο του 2004 (υπό δημοσίευση τότε στο περιοδικό *Ethnologie française*).
- Τσιούμης, Κ.Α. (1997). Οι Πομάκοι στο ελληνικό κράτος. Αθήνα: Προμηθεύς

- Van den Berg, P.L. (2004). Το Εθνοτικό Φαινόμενο. Αθήνα: Κυρομάνος
- Vermeulen, H. (2004). Επιστροφή οίκοι με έμμεσο τρόπο. Η ανθρωπολογία της διεθνούς μετανάστευσης στην Ελλάδα. Στο συλλ. έργο *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα* (σελ. 175-202). Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας
- Vernier, B. (2001). Η κοινωνική γέννεση των αισθημάτων. Πρωτότοκοι και υστερότοκοι στην Κάρπαθο. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Vernier, B. (2004). Η εργασία μου στην Ελλάδα μέσα στο γαλλικό θεωρητικό πλαίσιο. Στο συλλ. έργο *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα* (σελ.137-173). Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας
- Φαίς, Μ. (1995). Αυτοβιογραφία ενός βιβλίου. Αθήνα: Καστανιώτης
- Φότεφ, Γ. (1996). Κοινωνική πραγματικότητα και φαντασία. Αθήνα: Δελφίνι
- Φραγκόπουλος, Ι.Θ. (2004). Κοινωνική μετάβαση και χωρική οργάνωση σε μία ορεινή μειονοτική κοινότητα της Θράκης. Στο ανθολόγιο: *Σειρά Ερευνητικών Εργασιών* 10(9):221-258. Διεύθυνση διαδικτύου: <http://www.prd.uth.gr>
- Φυτισλής, Β. (1985). Γιασιμίνα. Αθήνα: Δρυμός
- Willems, W. (2001). *Μετακινούμενο Εργατικό Δυναμικό*. Ένθετο *Ιστορικά*, εφημ. Ελευθεροτυπία, 21 Ιουνίου 2001, σ.6-11

B. Ξενόγλωσση

- Acaroğlu, M. T. (1988). Bulgaristan'da Türkçe yer adları kilavuzu. Ankara:Sevinç
- Acton, Th.-Mundy, M. (edit). (1997). Romani culture and Gypsy identity. Hatfield: University of Hertfordshire
- Alpman, N. (1993). Çingeneler, başka dünyanın insaları. İstanbul: Ozan
- Andrews, P.A.(1989). Ethnic Groups in the Turkey. Wiesbaden:Dr. Ludwig Reichert Verlag
- Avcioglu, D. (1995). Türkiye'nin düzeni. Dün bugün yarın. İstanbul: Tekin (cilt 1,2)
- Aydın, H. (2004). Çingene öyküleri, Türk ve dünya yazarlarından. İstanbul: İnkılap
- Aydınlı, A. (1971). Batı Trakya faciasının iç yüzü. Akın
- Balkanlar'da yaşanan son durumu (1994). Konferans 7 Ağustos 1994. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi
- Balkanlı, A. K. (1986). Şarkı Rumeli ve buradaki Türkler. Ankara:Elhan
- Batıbey, K.Ş. (1976). ...ve Bulgarlar geldi. İstanbul:Boğaziçi
- Bloch, J. (1969). Les Tsiganes. Paris: Presses Universitaires de France
- Cevat, A. (χ.χ.). Balkanlar'da akan kan. İstanbul: Şamil
- Cebecioğlu, S. (1975). Batı Trakya Türkleri'nin yaşam savaşı. İstanbul:Erol
- Chirot, D. (1976). Social change in a peripheral society. The creation of a Balkan colony. New York, San Francisco, London: Academic Press
- Cohen Antony P.(1994). *Self Consciousness:An Alternative Anthropology of Identity*. London, Routledge
- Cohn, Wer. (1993). *The Myth of Gypsy Nationalism*. Nationalities Papers, vol. XXI (2)
- Cole, J.W.-Wolf, E.R. (1974). The hidden frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine valley. New York, San Francisco, London: Academic Press

- Çeçen, A. (1985). Türk devletleri. İstanbul: İnkılap
- Çetiner, Y. (1994). Su bizim Rumeli. İstanbul: Milliyet
- Dede, A. (1975). Rumeli'nde bırakılanlar. İstanbul
- Dede, A. (1978a). Balkanlar'da Türk İstiklal hareketleri. İstanbul: Türk Dünyası Yayınları
- Dede, A. (1978b). Batı Trakya Türk folkloru. Ankara: Kültür Bakanlığı
- Dede, A. (1988). Hak verilmez alınır. İstanbul: Trakya'nın Sesi
- Dodds, N. (1966). Gypsies, Didikois and other travellers. London: Johnson
- Eren, H. (1997). Batı Trakya Türkleri. İstanbul
- Erol, A. (1992). Adlarımız. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü
- Flandrin, J-L. (1979). Families in former times. Cambridge: Cambridge University Press
- Fraser, A. (1994). The Gypsies. Oxford UK-Cambridge USA: Blackwell
- Frederiksen, B. (1996). Caravans and trade in Afganistan. London: Thames and Hudson
- Friedman, V.A. and Dankoff, R. (1991). The earliest known text in Balkan (Rumelian) romani: a passage from Evliya Celebi's Seyahatname. *Journal of the Gypsy Lore Society*, vol.1(1), pp.1-20
- Giles, H. (1977). Language, ethnicity and intergroup relations. London, New York and San Francisco: Academic Press
- Gmelch, G. (1977). The Irish Tinkers: the urbanization of an itinerant people. California: Cummings Publishing Company
- Gökarp, Z. (2001). Türkleşmek, islamlaşmak, muasırlaşmak. İstanbul: Kum Saati
- Gökbilgin, T. (1957). Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve evlad-ı Fatihan. İstanbul: Osman Yalçın
- Gökbilgin, T. (1988). Çingeneler. İslam Ansiklopedisi (cilt 3), 420-426
- Haki, H. S. (1988). Azınlık musalla taşında. İstanbul
- Hancock, Ian (1991). The East European Roots of Romani Nationalism. *Nationalities Papers*, vol. IXI (3), p.251-268. (Διαδίκτυο)
- Harvey, D. (1979). The Gypsies. Waggon-time and after. London: Batsford
- Hasan, S. (χ.χ., πιθανότερο 1997). Ben kimim, neyim. İstanbul: Neşriyat
- Hilmi, M. (1988). Kurban Bayramı Mesajı. Gerçek 22.7.1988, sayı 213
- Hüseyin, N. (derleyen) (2004). Tarihe bir not. İstanbul: Batı Trakya Türkleri Dayanışma Derneği
- Kaya, H. (1992). Çocuk isimleri ansiklopedisi. İstanbul: Gonca
- Kayaoglu, G.- Pekin, E. (1992). Eski İstanbul'da gündelik hayat. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
- Kaygılı, O. C. (1972). Çingeneler. Ankara: Bilgi
- Kazancıgil, R. (1992). Edirne mahalleleri tarihçesi 1529-1990. İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi
- Kenrick, D. (1993). Gypsies: from India to the Mediterranean. Gypsy Research Centre, CRDP Midi Pyrenees
- Kiliç, H. (1986). Çingenem çengi çengi. Ankara: Saypa
- Kongar, E. (1997). Türkiye'nin toplumsal yapısı. İstanbul: Remzi (cilt 12)
- Kurtuluş, Ü. (1979). Batı Trakya'nın dünü bugünü. Sincan
- Laslett P. – Wall R. (1972). *Household and Family in Past Time*. Cambridge University Press
- Lausanne Conference on Near Eastern Affairs, 1922-1923. Records of proceedings and draft terms of peace (1923). London: By his Majesty's Stationery Office

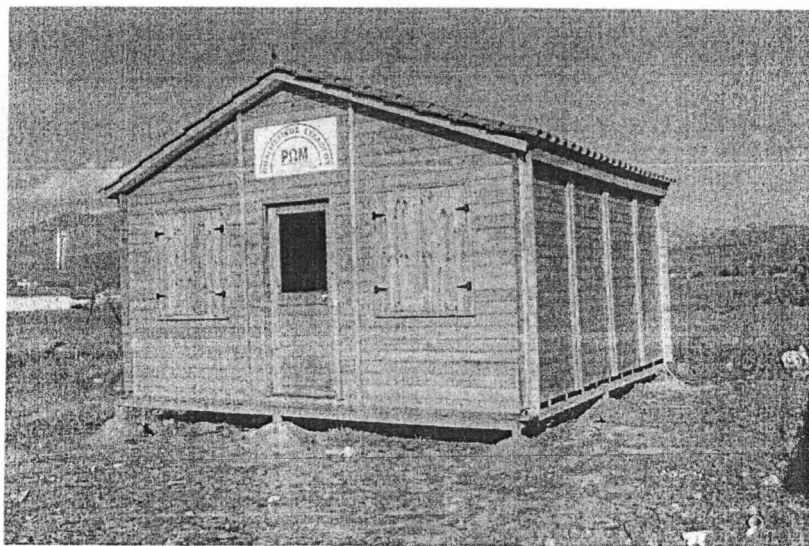
- Liegeois, J.-P. (1994). Roma, Gypsies, Travellers. Strasbourg: Council of Europe
- Lockwood, W. G. European Moslems. Economy and ethnicity in Western Bosnia. Academic Press
- Martinez, N. (1994). Çingeneler. İstanbul: İletişim
- Marushiakova Elena, Herbert Heuss, Ivan Boev, Jan Rychlik, Nadege Ragaru, Rubin Zemon, Vesselin Popov, Victor Friedman (2001). *Identity Formation among minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo*. Sofia: Minority Studies Society
- Studii Romani
- Marushiakova, E.- Popov, V. (1997). Gypsies (Roma) in Bulgaria. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang
- Marushiakova, E.- Popov, V. (2000). Gypsies/Roma in times past and present. Sofia: Litavra
- Montlibert, Ch. De (1990). Introduction au raisonnement sociologique. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg
- Muhtar-Sermet, A. (1995). Eşki İstanbulda Çingeneler. *Tarih ve Toplum* s. 137 (286-289)
- Okely, J. (1994). The Traveller-Gypsies. Cambridge University Press
- Ömeroğlu, A. (1994). Batı Trakya Türkleri ve gerçek I. İstanbul
- Oran, B. (1986). Türk Yunan ilişkilerinde Batı Trakya sorunu. Ankara: Mülkiyeliler Vakfı
- Özgüç, A. (1974). Batı Trakya Türkleri İstanbul: Kutluğ
- Pakalın, M. Z. (1971). Osmanlı deyimleri ve terimleri sözlüğü. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Paspati, A. (1870). Etudes sur les Tchinghianes ou Bohemiens de l'empire Ottoman. Constantinople: Antoine Koromela
- Pitcher, D.E. (1999). Osmanlı imparatorluğu'nun tarihsel coğrafyası. İstanbul: Yapı Kredi
- Redhouse (1986). Türkçe-İngilizce sözlük. İstanbul: Redhouse
- Refrisch, F.(ed.) (1975). Gypsies, Tinkers and other Travellers. London-New York-San Francisco: Academic Press
- Sağlam, F. (1995). Yunanistan'da (Batı Trakya'da) çağdaş Türk şiiri antolojisi. İzmir: BTDD
- Salci, V. L. (1943). Trakya'da Türk kabileleri. *Türk Amacı* sayı 7 (311-315)
- Saraçoğlu, A. (1989a). Ey yağız toprak. Komotini: Akın
- Saraçoğlu, A. (1989b). Yarınlr sizin olacak. Komotini: Akın
- Sarides, E. (1987). Ethnische minderheit und zwischenstaatliches streitobjekt. Die Pomaken in nordgriecheland. *Στο Freie universitat Berlin forschungsbereichsschwerpunkt*. Ocassional Parers Nr. 11. Berlin
- Sertoğlu, M. (1986). Fetih ve Fatih. İstanbul: Tercüman
- Situation of Roma in the republic of Moldova (2001). Chisinau: Juvlia Romani
- Soulis, G.C. (1961). The Gypsies in the Byzantine empire and the Balkans in the late Middle Ages. *Dumbarton Oaks Papers*, No15 (141-165).
- Stewart, M. (1997). The puzzle of Roma persistence: group identity without a nation. In *Romani culture and Gypsy identity* (edit. T. Acton and G. Mundy). (82-96). Hatfield: University of Hertfordshire
- Straube, H. (1980). Türkisch sprechende minderheiten in Griechenland. (πολυγραφούμενο)
- Studii Romani (1994). Ed. Marushiakova, E.- Popov, V. (vol. I) Sofia: Club '90 Publishers

- Studii Romani (1995). Ed. Marushiakova, E.- Popov, V. (vol.II) Sofia: Club '90 Publishers
- Studii Romani (1997). Ed. Marushiakova, E.- Popov, V. (vol. III,IV) Sofia: Litavra
- Studii Romani (1998). Ed. Marushiakova, E.- Popov, V.-Igla, B. (vol. V,VI) Sofia: Litavra
- Şimşir, B. (1986). The Turks of Bulgaria and the immigration question. In: *The Turkish Presence in Bulgaria*. Ankara: Türk Tarih Kurumu
- Şimşir, B. (1989). Rumeli'den Türk göçleri. Cilt II. Ankara: Türk Tarih Kurumu
- The Roma minority of the republic of Moldova (2002). Chisinau: Juvlia Romani
- Uzer, T. (1979). Makedonya eşkiyalık tarihi ve son Osmanlı yönetimi. Ankara: Türk Tarih Kurumu
- Valentine, C. (1968). Culture and poverty: a critique and Counter proposals. Chicago: University of Chicago Press
- Willians, P. (1984). Mariage Tsigane. Paris: L' Harmattan-Selaf
- Yaz, N. (1986). Ağlayan Batı Trakya. İstanbul:Yeni Batı Trakya
- Yavuz, E. (1986). Devşirme sorunu, devşirmenin Anadolu ve Balkanlardaki Türkleşme ve islamlaşmaya etkisi. Beletten, sayı 198, Aralık 1986. Ankara: Türk Tarih Kurumu
- Yoors, J. (1967). The Gypsies. New York: Simon and Schuster

%%



Αεροφωτογραφία της Αδριανουπόλεως από ανατολικά
(28.6.1997)



Εντακτήριο Πολιτιστικού Συλλόγου «ΡΩΜ» (περιοχή αναχώματος)
(12.12. 2005)



Η πρώτη σύνθεση της ποδοσφαιρικής ομάδας «ΡΩΜΑ»
(4.2.1996)



Χριστουγεννιάτικη εκδήλωση του συλλόγου ΡΩΜΑ
(22.12.1995)



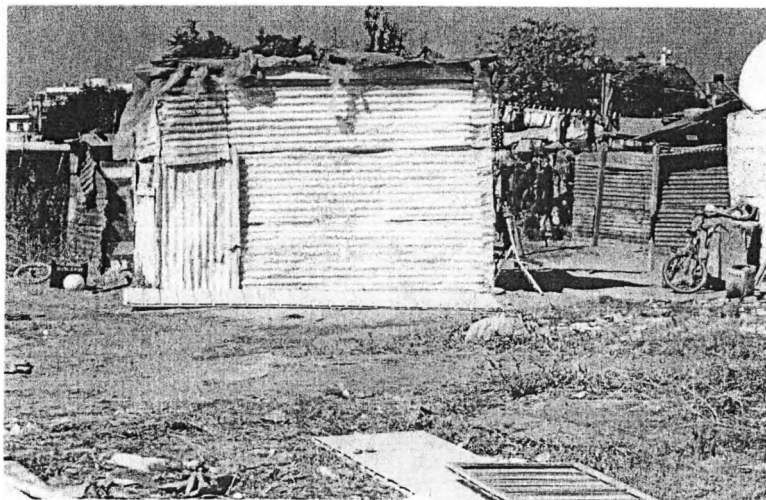
Ρομά αθροφόροι (απέναντι από το ηρώον Κομοτηνής)
(11.5.2001)



Το έθιμο του Κζήδωνα (εορτασμός του Εντερλέζι στην Αδριανούπολη)
(5.5.1995)



Κατασκευή υαθαίρετου στην Αδριανονπόλεις
(Οκτώβριος 2003)



Υαθαίρετος κατασκευές στην Αδριανονπόλεις
(Οκτώβριος 2003)



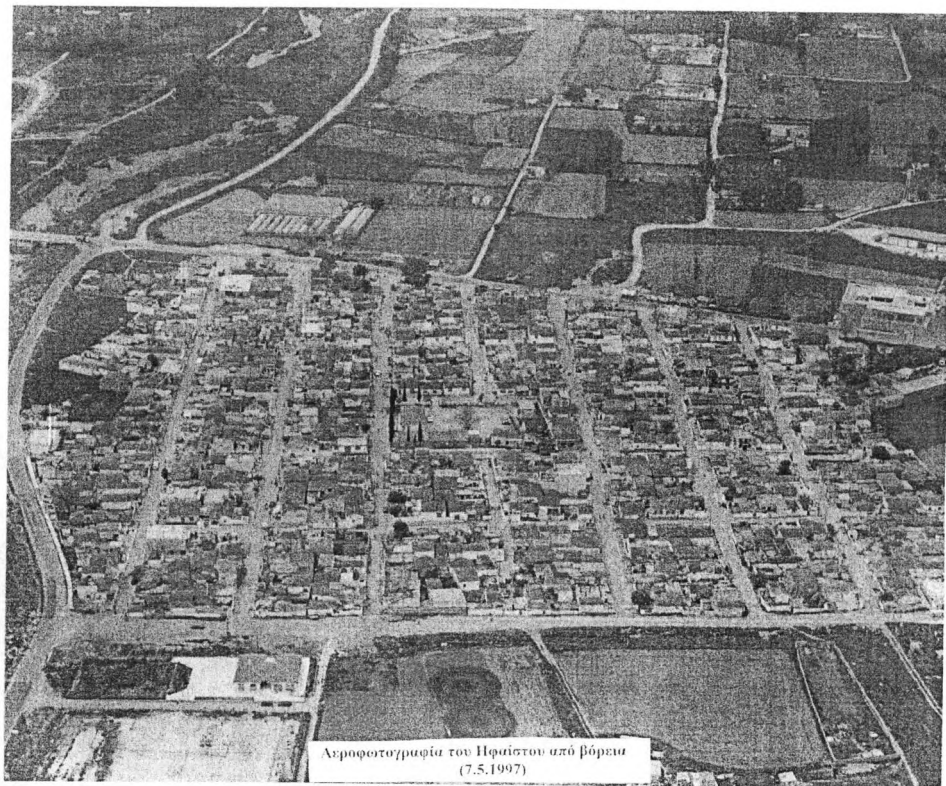
Αναχωρώντας για τις θερινές αγροτικές εργασίες
(με πρόχειρη οικοσκευή στην καρότσα)
(3.5.2000)



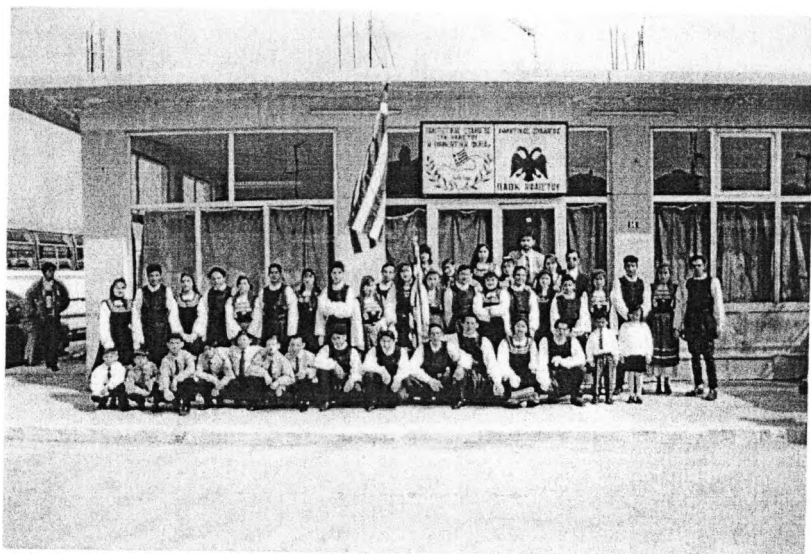
Επίσκεψη οικογένειας καταθλιπτική στο Μουσείο Καταθλιπτικής των Ρωμιά
(28.1.2006)



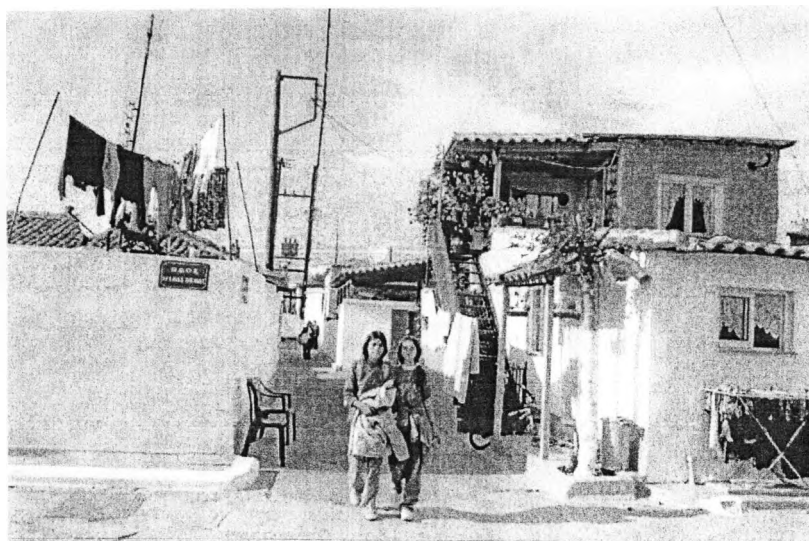
Στο ραδιοθάλαμο για την εκπομπή Ρωμανό Γκιβέ
(1.2.1996)



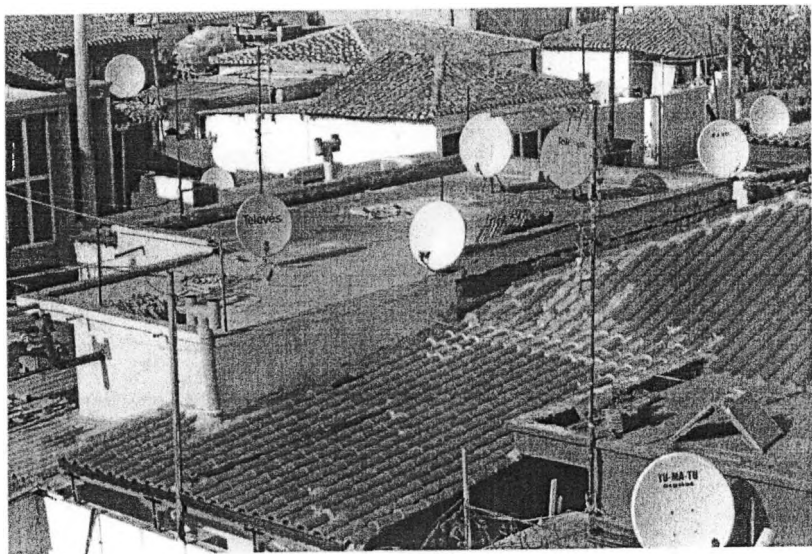
Αεροφωτογραφία του Ηραΐστου από βόρεια
(7.5.1997)



Αναμνηστική φωτο. μελών χορευτικού συγκροτήματος ΘΡΑΚΙΩΤΙΚΗΣ
ΦΙΛΙΑΣ (μπροστά στο εντευκτήριο). Ήφαιστος
(25.3.1996)



Λόφος στον Ήφαιστο
(Μάιος 2005)



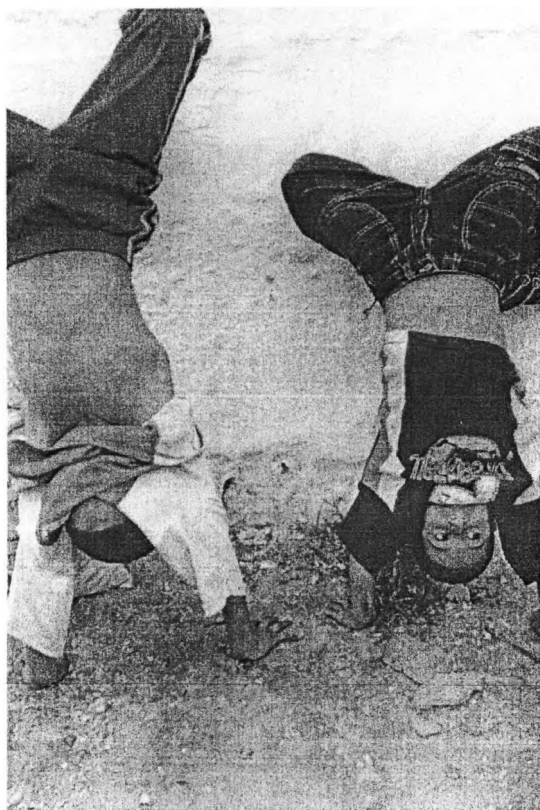
Αερυφορικός καράβι σε οροφές σπιτιών. Ήφαιστος
(Μάιος 2005)



Σε δρόμο του Ήφαιστου
(Μάιος 2005)



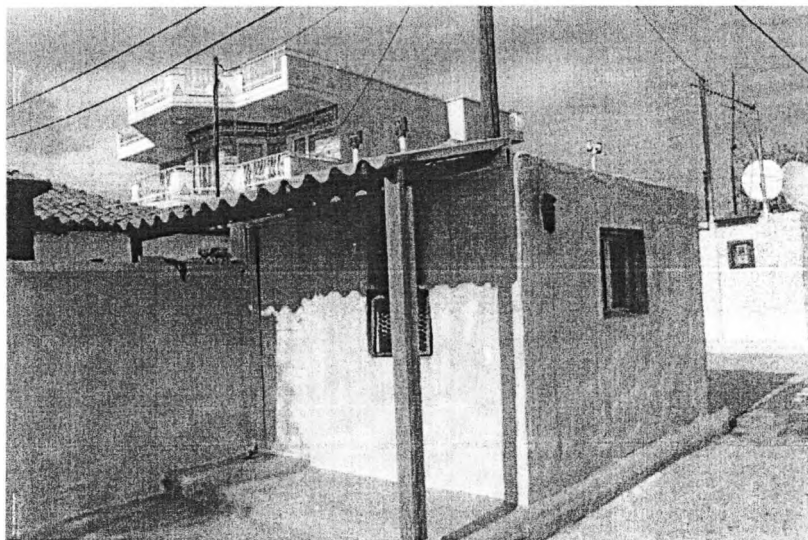
Προεκλογική ομιλία υποψήφιου δημάρχου Χαρ. Κατσιμίγα
σε καφενείο του Ηφαίστου
(Οκτώβριος 1982)



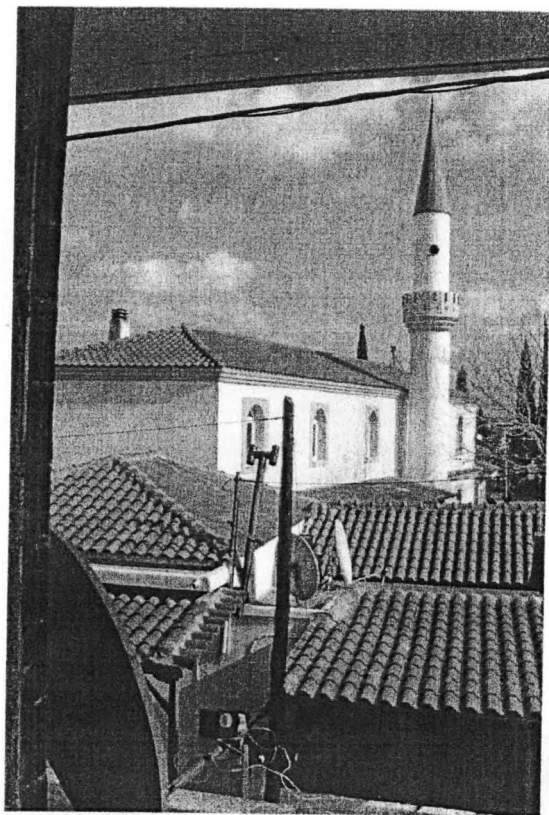
Νεαροί ...ακροβάτες του δρόμου, Ήφαιστος
(Ιούνιος 2005)



Παιδική χαρά, Ήφαιστος
(4.2.2006)



Τεκές στον Ήφαιστο
(Ιούνιος 2006)



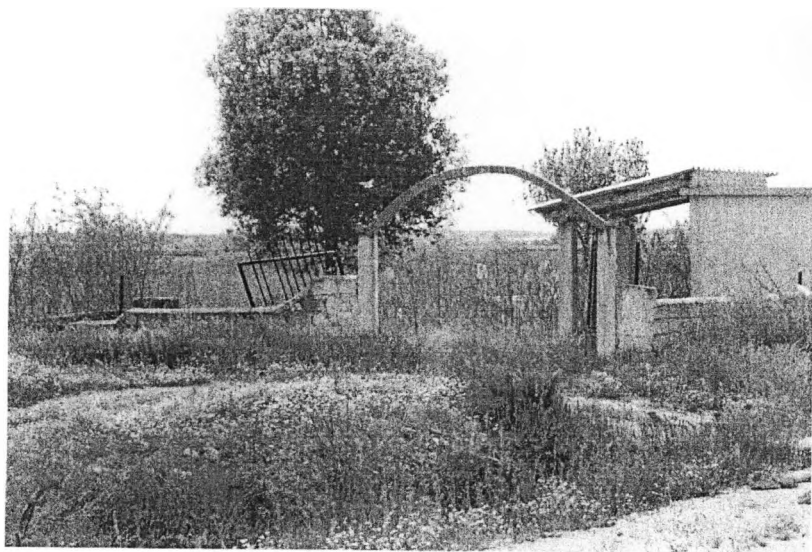
Το τέμενος του Ηραΐστου
(Ιούνιος 2006)



Μουσουλμανικός τεκές στην περιοχή Ηος-Ηος.
Θρησκευτικός συγκρητισμός: συνάντηση ισλάμ και χριστιανισμού
(9.11.2005)



Οικογένεια Ρομά στο χωριό Μελέτη
(11.1.2006)



Η είσοδος του ρομανό νεκροταφείου της Μελέτης
(Ιούλιος 2005)



ΚΟΜΟΤΗΝΗ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΧΑΡΤΗ : ΚΩΣΤΑΣ ΚΑΤΣΙΜΠΑΣ
ΙΟΥΝΙΟΣ 2005

Εγκαταστάσεις Ρομά
σε αστικές περιοχές

- ① Οδός (τέρμα) Αδριανουπόλεως,
Ανάχωμα, κ.ά.
- ② Συνοικία Πος - Πος,
Κουμάρων
- ③ Ήφαιστος

