Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΜΕΙΟΝΟΤΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

Αθανάσιος Γκότοβος, καθηγητής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων,
Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας

Η ταραχή που προκάλεσε το 1830 και ξανά το 1835 ο Jacob Phillip Fallmerayer με τα έργα του *Η Ιστορία της Χερσοννήσου του Μωρέα κατά τον Μεσαίωνα* και *Περί της Καταγωγής των σημερινών Ελλήνων* στη μορφωμένη Ελλάδα της εποχής[1] δεν θα μπορούσε να είχε προκληθεί, εάν στο νοηματικό σύμπαν των ταραγμένων Ελλήνων και φιλελλήνων δεν υπήρχε η αυτονόητη σύνδεση ανάμεσα στο αίμα και το πνεύμα, ανάμεσα δηλαδή στη βιολογική και την πολιτισμική συνέχεια ενός πληθυσμού. Κατά τον Fallmerayer, όσοι σύγχρονοι Έλληνες είχαν ελληνική συνείδηση, συναίσθηση του ανήκειν στην κοινότητα των Ελλήνων, ως δήθεν Έλληνες –αφού δεν έρρεε στις φλέβες τους ούτε σταγόνα ελληνικού αίματος–, είχαν όλοι κατ' ανάγκην φενακισμένη συνείδηση. Κατά κάποιον τρόπο, ισχυριζόταν ότι είναι «Έλληνες το γένος», ακριβώς με τον ίδιο τρόπο που ερασιτέχνης τσιγγανολόγος πολύ αργότερα θα σημειώσει για τη δήθεν ελληνική συνείδηση μιας άλλης ομάδας, των Γύφτων[2], που ήρθαν από την επικράτεια της Τουρκίας στα Πετράλωνα με την ανταλλαγή πληθυσμών. Ασφαλώς δεν ήταν μόνο η ανακάλυψη από τον Fallmerayer της πλαστής συνείδησης των Ελλήνων ο μόνος λόγος που τάραξε την ελληνική διανόηση της εποχής. Ήταν και μια άλλη παραδοχή, ότι είναι φυσικό η γη στην οποία κατοικεί μια ομάδα ανθρώπων να είναι η γη που κατείχαν και οι βιολογικοί τους πρόγονοι. Η προβολή του δικαιώματος να κατοικούν την Ελλάδα οι γνήσιοι απόγονοι των αρχαίων Ελλήνων έμενε, με βάση τα διδάγματα του γερμανού ιστορικού μελετητή, μετέωρη. Οι δήθεν Έλληνες κατά βάσιν όφειλαν να μετακομίσουν, γιατί κατοικούσαν περίπου σε ξένη γη.

Πριν εξετάσουμε το χαρακτήρα αυτών των παραδοχών –και ειδικά της πρώτης– μπορούμε να ρωτήσουμε το εξής: Πόσο δεκτική είναι η σημερινή μορφωμένη

1. Βλ. Ι. Φ. Φαλμεράυερ, *Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα, 1984.

2. Μ. Δημητρίου, «Ισχυρίζονταν ότι ήταν Έλληνες το γένος», εφημ. *Ελευθεροτυπία*, 11.3.2000.

Ελλάδα, που ασφαλώς μετά τη γενίκευση της υποχρεωτικής εκπαίδευσης είναι κατά πολύ διευρυμένη από την αντίστοιχη μετεπαναστατική Ελλάδα, σε τέτοιου είδους αναταράξεις; Ποια θα ήταν η τύχη των ιδεών του J. P. Fallmerayer σε μια νέα τους εκδοχή; Θα ήταν η σημερινή μας αντίδραση ένα συγκαταβατικό χαμόγελο, όπως εκείνο που χαρίζουμε στους εκφραστές ακραίων γραφικών απόψεων, ή μήπως οργή για τα ξενοκίνητα όργανα που με τις ανθελληνικές τους θέσεις επιθυμούν να προξενήσουν βλάβη στα συμφέροντα του έθνους; Οι πιθανές αντιδράσεις απέναντι στις θεωρίες περί βιολογικής ασυνέχειας των Ελλήνων δεν έχουν μετρηθεί, δεν τις γνωρίζουμε προς το παρόν. Η υπόθεση, όμως, που μπορεί κανείς να κάνει με βάση ενδείξεις από τη δομή και το περιεχόμενο τόσο του εθνικιστικού λόγου που υπηρετείται κυρίως από πολιτικούς φορείς και θεσμούς, όσο και του εθνοτικού λόγου που υπηρετείται κυρίως από ομίλους προστασίας μειονοτήτων και από εκφραστές ενός αντίστοιχου μειονοτικού λόγου, είναι ότι οι παραδοχές οι οποίες επέτρεψαν στη διδασκαλία του Fallmerayer να ταράξει τις συνειδήσεις της μορφωμένης μετεπαναστατικής Ελλάδας δεν ανήκουν καθόλου στην ιστορία. Αντίθετα, οι παραδοχές αυτές – και ειδικότερα η πρώτη – είναι υπεύθυνες για μια σειρά από ταξινομήσεις υποκειμένων που θεσμικά ή πολιτισμικά (δηλ. άτυπα) γίνονται στην κοινωνία μας καθημερινά, προκαλώντας και αντίστοιχες συνέπειες.

Ας ξεκινήσουμε τη συζήτηση από το γεγονός των ταξινομήσεων, δηλ. της πίστωσης στα υποκείμενα μιας ή περισσότερων συλλογικών ταυτοτήτων, και συγκεκριμένα με την υιοθέτηση της γενικής διάκρισης ανάμεσα στην προσωπική ταυτότητα και την κοινωνική ταυτότητα, όπως την προτείνει ένας από τους σημαντικότερους αμερικανούς κοινωνιολόγους του περασμένου αιώνα, ο Erving Goffman[3]. Η έκφραση «προσωπική ταυτότητα» παραπέμπει στη μοναδικότητα του υποκειμένου, αποτέλεσμα της προσωπικής του ιστορίας, της πορείας του μέσα στο χρόνο, στην αίσθηση ότι η ύπαρξή του δεν επαναλαμβάνεται, στο ότι έχει συνείδηση της αποκλειστικότητας της ατομικής του ύπαρξης. Αντίθετα, η έκφραση «κοινωνική ταυτότητα» παραπέμπει σε συλλογικότητες, στο γεγονός ότι το υποκείμενο ανήκει σε κοινωνικές κατηγορίες, στοιχεία ενός πολύπλοκου συστήματος ταξινόμησης των κοινωνικών ιδιοτήτων που είναι ενεργό στην κοινωνία του. Η *εθνική ταυτότητα* ανήκει στην κατηγορία των κοινωνικών ταυτοτήτων, των ταυτοτήτων που προκύπτουν από την ένταξη των υποκειμένων σε αμοιβαία αναγνωρίσιμες κοινωνικές κατηγορίες[4], σε συλλογικότητες. Η εθνική, όπως επίσης η θρησκευτική ταυτότητα μπορεί να πιστοποιούνται μέσα από διαδικασίες γραφειοκρατικού τύπου και αναγνωριζόμενες δημόσια να αποτελούν δεσμευτικές πραγματικότητες για όσους προβλέπεται. Μπορεί, όμως, να συμβαίνει και το αντίθετο: να είναι άτυπες συλλογικές ταυτότητες, ταυτότητες που έ-

3. Βλ. E. Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Pelican, London 1976.

4. Βλ. A. Gotowos, «Ausländer bleibt Ausländer», στο H. Barkowski, G. Hoff (Hrsg.), *Berlin Interkulturell. Ergebnisse einer Berliner Konferenz zu Migration und Pädagogik*. Colloquium Verlag, Berlin 1991, σσ. 75-106.

χουν επικοινωνιακή ισχύ στην κοινωνία των πολιτών, όχι στη σχέση του φορέα της ταυτότητας με τις αρχές. Και στις δύο περιπτώσεις υφίστανται ως *κοινωνικά γεγονότα*, ανεξάρτητα από το πλήθος των υποκειμενικών νοηματοδοτήσεων που περικλείουν[5]. Πέρα από τη διάκριση ανάμεσα σε προσωπική και κοινωνική ταυτότητα, ο Goffman προχωρεί και σε μια περαιτέρω διάκριση της κοινωνικής ταυτότητας, αυτήν τη φορά, σε *δυνητική* και *πραγματική*. Η δυνητική κοινωνική ταυτότητα αφορά τις ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά που υπό κανονικές συνθήκες αναμένονται από τον κάτοχο της εν λόγω ταυτότητας, ενώ η πραγματική ταυτότητα παραπέμπει στην εμπειρικά βιούμενη (από τη σκοπιά πάντοτε του παρατηρητή) εικόνα του «άλλου», στις de facto ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά του. Με αφετηρία τη σκέψη του Goffman, εθνική ταυτότητα σε ένα πρώτο επίπεδο είναι η κατηγορία στην οποία ο παρατηρητής ταξινομεί ένα υποκείμενο, μία ανάμεσα σε πολλές άλλες, και η οποία αφορά το συγκεκριμένο του στίγμα μέσα σε ένα πολύπλοκο σχήμα ταξινόμησης εθνοτήτων[6]. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, όμως, η εθνική (ή εθνοτική) ταυτότητα παραπέμπει σε *περιεχόμενο*, στις περιβόητες ιδιότητες που λογίζεται ότι έχουν κοινές τα μέλη ενός έθνους, δηλαδή οι φορείς της εθνικής ταυτότητας. Συχνά στη βιβλιογραφία οι ιδιότητες αυτές, το περιεχόμενο της εθνικής ταυτότητας, ονομάζεται *πολιτισμική ταυτότητα*, ιδιαίτερα όταν οι παραγωγοί λόγου βλέπουν πίσω από κάθε έθνος – και ορισμένες φορές πίσω από κάθε κράτος – έναν διακριτό πολιτισμό[7].

Στην ελληνική κοινωνία, και όχι μόνον σ' αυτήν, εκδηλώνεται ένα έντονο ενδιαφέρον για ταξινομήσεις των υποκειμένων σε εθνοτικές ομάδες, δηλ. σε κατηγορίες ενός γενικότερου σχήματος όπου ταξινομούνται τα γνωστά στον κάθε φορέα της εν λόγω ταξινόμησης έθνη ή «λαοί». Το ενδιαφέρον αυτό για ταξινομήσεις των υποκειμένων σε συλλογικότητες αλλά και οι αντίστοιχες ταξινομικές πρακτικές που εκδηλώνονται ως εφαρμογή στην καθημερινή πράξη αυτού του ενδιαφέροντος, συνιστούν μια κοινωνική πραγματικότητα: αποτελούν τμήμα της εμπειρικά διαπιστώσιμης και συνεπώς ερευνήσιμης κοινωνικής πραγματικότητας σε δύο επίπεδα: είτε πρόκειται για θεσμικές ταξινομήσεις, είτε πρόκειται για άτυπες, πολιτισμικού τύπου –αλλά εξίσου πραγματικές ως προς τις συνέπειες– ταξινομήσεις. Και στις δύο περιπτώσεις τα υποκείμενα τοποθετούνται σε αντίστοιχα εθνικά ή εθνοτικά κελύφη. Στη θεσμική εκδοχή τα κελύφη έχουν μια κρατική αναγνώριση, στην πολιτισμική εκδοχή πρόκειται για άτυπες, μη-αναγνωρισμένες από το κράτος κατηγορίες. Στην περίπτωση των πολιτισμικών ταξινομήσεων, διακρίνουμε δύο υποκατηγορίες: εθνοτικά κελύφη, τα οποία ισοδυναμούν με κατηγορίες ξεχωριστών εθνοτήτων (ή λαών) στους οποίους

5. Βλ. περισσότερα στο Α. Γκότοβος, *Οικουμενικότητα, ετερότητα και ταυτότητα. Η επαναδιαπραγμάτευση του νοήματος της παιδείας*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2001, σσ. 50 κ.ε.

6. Ήδη αυτό προϋποθέτει ότι το υποκείμενο που προβαίνει στην ταξινόμηση διαθέτει και ενεργοποιεί την έννοια του «έθνους» (ή κάποια σημασιολογικά ομόλογη έννοια) στο νοηματικό του σύμπαν. Μόνον έτσι μπορεί η οικουμένη να γίνει αντιληπτή ως ένα μωσαϊκό εθνοτήτων.

7. Βλ. Α. Γκότοβος, *ό.π.* (σημ. 5), σελ. 47.

ταξινομείται ένα συγκεκριμένο υποκείμενο, και σε πολιτισμικά κελύφη, στα οποία ταξινομούνται υποκείμενα μιας και της αυτής εθνότητας, που όμως διακρίνονται μεταξύ τους εξαιτίας κάποιων – φαντασιακών ή υπαρκτών – πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων. Παραδείγματα της πρώτης περίπτωσης για τα ελληνικά δεδομένα είναι οι μουσουλμάνοι (Τούρκοι, Πομάκοι, αθίγγανοι), ενώ της δεύτερης περίπτωσης ομάδες όπως οι Βλάχοι, οι Αρβανίτες, οι Σαρακατσάνοι κ.ά. Οι τσιγγάνοι/γύφτοι (Ρόμηδες) αυτήν τη στιγμή εντάσσονται και στις δύο κατηγορίες, ανάλογα με το ποιος επιχειρεί την ταξινόμηση. Αυτός ακριβώς είναι και ο λόγος για τον οποίο η ρόμικη ταυτότητα σήμερα στην Ελλάδα είναι μια ταυτότητα υπό διαπραγμάτευση[8].

Ας μείνουμε λίγο περισσότερο στις ταξινομήσεις που γίνονται με θεσμικό κριτήριο. Επίσημα, ένα πρόσωπο που βρίσκεται επί ελληνικού εδάφους, δηλ. στο γεωγραφικό χώρο όπου ισχύει η νομοθεσία του ελληνικού κράτους, μπορεί (στο βαθμό που δεν είναι ακαθόριστης υπηκοότητας) να είναι αλλοδαπός ή ημεδαπός, ομογενής ή αλλογενής, μέλος της μουσουλμανικής μειονότητας ή όχι. Αυτές οι τρεις ταξινομήσεις και οι συνδυασμοί τους – π.χ. ημεδαπός αλλογενής μουσουλμάνος– είναι τα θεσμικώς κατοχυρωμένα *πλαίσια ταυτότητας* (κελύφη). Μέχρι στιγμής η ελληνική πολιτεία δεν προβλέπει εθνοτικές κατηγορίες, όπως λ.χ. «Βλάχοι», «Αρβανίτες», «Σαρακατσάνοι», «Πόντιοι», «Εβραίοι», «Σλαβομακεδόνες», «τσιγγάνοι», παρά το ότι ευρωπαϊκοί θεσμοί, όπως π.χ. το Συμβούλιο της Ευρώπης, αναγνωρίζουν μειονοτικό status σε ορισμένες τουλάχιστον από τις προαναφερθείσες κατηγορίες (π.χ. για τους τσιγγάνους)[9]. Η θεσμική διάκριση «αλλοδαπός - ημεδαπός» παραπέμπει στο δικαίωμα του χαρακτηριζόμενου ατόμου να είναι πολίτης του ελληνικού κράτους: ο ημεδαπός είναι, ο αλλοδαπός δεν είναι. Είναι μια διάκριση που ταξινομεί τα υποκείμενα σε δύο γενικά κρατικά[10] κελύφη, στο ελληνικό και στο μη-ελληνικό (αλλοδαπό). Η θεσμική, πάλι, διάκριση σε ομογενείς και αλλογενείς[11] τοποθετεί τα υποκείμενα σε δύο άλλης τάξεως κελύφη, στο εθνοτικά ελληνικό και στο εθνοτικά μη-ελληνικό (ξένο). Με άλλα λόγια, μας πληροφορεί γύρω από την εθνοτική ταυτότητα του υποκειμένου. Ο ομογενής ανήκει στο ελληνικό γένος –στην ίδια «φυλή», λένε ορισμένοι– ενώ ο αλλογενής σε «ξένο» γένος, σε ξένη «φυλή»[12]. Προς το παρόν οι (Έλληνες) τσιγγάνοι θεσμικά λογίζονται ως ομογενείς ημεδαποί, αυτή είναι η επίσημη θέση τους στο ταξινομικό σχήμα των εθνικών και των εθνοτικών ταυτοτήτων.

8. Βλ. Α. Ε. Γκότοβος, «Ρόμικη ταυτότητα στην ελληνική κοινωνία. Προσδιορισμοί σε σύγκρουση» (υπό δημοσίευση στο περ. *Εθνολογία*, 2001).

9. Βλ. Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς κ.ά., *Μετανάστες, Ρατσισμός και Ξενοφοβία. Ελληνικές και Ευρωπαϊκές Εμπειρίες Διακρίσεων*. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου στην Αθήνα, Μάιος 1997: Στρογγυλό Τραπέζι: Μια Πανευρωπαϊκή Δράση κατά του Ρατσισμού, εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα 1998, σσ. 43-62.

10. Με την έννοια του εθνικού κράτους ή του έθνους-κράτους.

11. Βλ. Ζωή Παπασιώπη-Πασιά: *Δίκαιο Ιθαγένειας*. Εκδ. Σάκκουλα: Αθήνα/Θεσσαλονίκη, 2000.

12. Για μια κριτική στην έννοια της «φυλής» βλ. Pat Shipman: *Η εξέλιξη του ρατσισμού*. Εκδ. Νέα Σύνορα-Λιβάνη: Αθήνα 1998.

Παράλληλα, όμως, με την πραγματικότητα των θεσμικών ταξινομήσεων και των επίσημων ταυτοτήτων υπάρχει, όπως ήδη αναφέρθηκε παραπάνω, και η πραγματικότητα των άτυπων, πολιτισμικού τύπου ταξινομήσεων, στις οποίες προβαίνουν οι μετέχοντες στην καθημερινή κοινωνική αλληλεπίδραση, δηλ. τα άνευ θεσμικών ιδιοτήτων δρώντα υποκείμενα. Αν ήθελε κανείς να είναι περισσότερο ακριβής, θα έπρεπε να διακρίνει τα εξής επίπεδα ταξινομικών πρακτικών:

α) Θεσμικό επίπεδο με την έννοια των νομικά ισχυουσών ρυθμίσεων

Είναι το επίπεδο του κρατικού, επίσημου και δεσμευτικού λόγου, μέσω του οποίου στην επικράτεια ενός κράτους οι πολίτες ταξινομούνται σε εθνοτικές κατηγορίες με βάση διακρατικές ή διεθνείς συμβάσεις οι οποίες δίνουν τη δυνατότητα σε κάποιο τμήμα του πληθυσμού να διεκδικήσει και να κατοχυρώσει *ειδική ταυτότητα*, παραμένοντας πάντοτε μέσα στο ενιαίο *εθνικό κέλυφος* ως πολίτης του εν λόγω κράτους. Οι πολίτες αυτοί ορίζονται επίσημα ως *ειδικές περιπτώσεις*, ταξινομούνται δηλ. σε μία μειονοτική κατηγορία, για την οποία υφίστανται ειδικές ρυθμίσεις σε ό,τι αφορά πτυχές του δημόσιου και του ιδιωτικού βίου των μελών, π.χ. ανάμεσα στις πλευρές αυτές η εκπαίδευση και το οικογενειακό δίκαιο[13]. Η επίκληση της μειονοτικής ταυτότητας και η διαπραγμάτευση με το κράτος από τη σκοπιά του μέλους της μειονότητας είναι επιλογή του ίδιου του υποκειμένου. Η εναλλακτική λύση είναι να θεωρήσει τη μειονοτική ταυτότητα ατομική υπόθεση και προσωπικό δεδομένο, υπόθεση που δεν αφορά τους θεσμούς, και να επικοινωνεί με το κράτος με βάση το ενιαίο για τα μη-μειονοτικά υποκείμενα, γενικό status του πολίτη.

β) Θεσμικό επίπεδο με την έννοια της αμφισβήτησης του ισχύοντος θεσμικού ταξινομικού σχήματος

Πρόκειται συνήθως για τους φορείς πολιτικού λόγου, ο οποίος όμως δεν είναι κυρίαρχος, στα πλαίσια του οποίου συγκεκριμένοι πολίτες ταξινομούνται σε ειδικές κατηγορίες (εδώ εννοούμε *εθνοτικές*), με απώτερο στόχο την επίσημη αναγνώριση των κατηγοριών αυτών ως μειονοτήτων, δηλ. ως διαφορετικών από την κυρίαρχη εθνότητα λαών (εθνοτήτων), οι οποίοι συγκατοικούν με τη δεσπόζουσα ομάδα στην ίδια επικράτεια. Ο πολιτικός αυτός λόγος είναι ουσιαστικά ένας υποψήφιος θεσμικός λόγος, ένας προς-το-παρόν-μη-ισχύων, αλλά μελλοντικά με προοπτικές να ισχύσει, λόγος.

γ) Πολιτισμικό επίπεδο, ετεροταξινόμηση

Πρόκειται για την ενεργοποίηση στο πλαίσιο της καθημερινής κοινωνικής αλληλεπίδρασης πρακτικών αναγνώρισης διαχωριστικών γραμμών, εντεύθεν και εκείθεν των οποίων τοποθετούνται (συνειδητά ή αυθόρμητα) πολίτες που από τη σκοπιά του πα-

13. Η περίπτωση της μουσουλμανικής μειονότητας στην Ελλάδα είναι μια τυπική περίπτωση γι' αυτό.

ρατηρητή (δηλ. του ενεργούντος τη σχετική ταξινόμηση υποκειμένου) εμφανίζουν συγκεκριμένες διαφορές σε σχέση με την πληθυσμιακά δεσπόζουσα ομάδα.

δ) Πολιτισμικό επίπεδο, αυτοταξινόμηση

Είναι οι περιπτώσεις όπου κάποιο άτομο ορίζει τον εαυτό του ως μέλος μιας (εθνοτικής) ομάδας διακριτής κατά την αντίληψή του από όλες τις υπόλοιπες ομόλογες ομάδες, συμπεριλαμβανομένης της πληθυσμιακά δεσπόζουσας ομάδας. Στην περίπτωση της εθνοτικής αυτοταξινόμησης, το υποκείμενο αποδέχεται την εθνοτική διαφοροποίηση της κοινωνίας και του κράτους του οποίου είναι πολίτης, και τοποθετεί τον εαυτό του εκείθεν του εθνοτικού ορίου της δεσπόζουσας ομάδας.

Η πρώτη περίπτωση –περίπτωση όπου υπάρχει επίσημη αναγνώριση της ετερότητας– σχετίζεται είτε με την πολιτική του εθνικού κράτους απέναντι σε συγκεκριμένες ομάδες του πληθυσμού οι οποίες ζουν στην επικράτεια του κράτους ως πολίτες της χώρας, είτε με διακρατικές ή διεθνείς σχετικές αποφάσεις και συνθήκες τις οποίες η διοίκηση είναι υποχρεωμένη να σεβαστεί. Το πώς τεκμηριώνεται η ύπαρξη ετερότητας εδώ, είναι δευτερεύον. Σημασία έχει το γεγονός ότι το κράτος επιβάλλει στον εαυτό του ή άλλοι παράγοντες επιβάλλουν στο εθνικό κράτος να αναγνωρίσει επίσημα την ύπαρξη μιας μειονότητας (εθνικής/εθνοτικής, γλωσσικής, θρησκευτικής), την οποία και λαμβάνει υπόψη στη σχετική νομοθεσία. Η επίσημη αναγνώριση από κάποιο κράτος μιας ομάδας του πληθυσμού ως ιδιαίτερης ομάδας και η εξαίρεση της υπαγωγής της για ορισμένα (ή και για περισσότερα) θέματα στη γενική νομοθεσία του κράτους δεν έχει γίνει στην ιστορία πάντοτε με αναφορές στην έννοια της μειονότητας, ούτε έχει γίνει πάντοτε για την προστασία της πολιτισμικής ταυτότητας της εν λόγω ομάδας. Αντίθετα, σε ορισμένες περιπτώσεις η επίσημη αναγνώριση ή η πίεση για αναγνώριση μιας πληθυσμιακής ομάδας ως εθνοτικής μειονότητας υπηρετεί συνειδητά την περιχαράκωση και τη βλάβη του εν λόγω πληθυσμού[14].

Στις υπόλοιπες περιπτώσεις και ειδικότερα στις δύο τελευταίες, η ετερότητα νομιμοποιείται μέσα από δείκτες που παραπέμπουν συνήθως στην καταγωγή[15] (πραγματική ή φαντασιακή), τη θρησκεία[16], τη γλώσσα[17], την εμφάνιση[18], τον τρόπο ζωής[19]

14. Βλ. Ingo von Münch (Hrsg), *Gesetze des NS-Staates*, Schöningh, Paderbon 1994.

15. Οι δείκτες ετερότητας από την περιοχή της καταγωγής αφορούν πληροφορίες που έχει το ταξινομούν υποκείμενο σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο σε ό,τι αφορά τον ταξινομούμενο, πληροφορίες που συνήθως ανήκουν στο σώμα της κοινής γνώμης και συνήθως ελέγχονται για την εγκυρότητά τους. Πρόκειται δηλ. λιγότερο για πληροφορίες γύρω από γενεαλογικά δεδομένα και περισσότερο για προβολές σχετικά με τα γενεαλογικά δεδομένα ενός ατόμου, τέτοιες που να δικαιολογούν την ταξινόμησή του σε διαφορετική (εθνοτική) κατηγορία από εκείνη του υποκειμένου.

16. Οι θρησκευτικοί δείκτες που από τη σκοπιά του ταξινομούντος υποκειμένου τεκμηριώνουν την ετερότητα, δεν παραπέμπουν κατ' ανάγκην σε κάποια διαφορετική θρησκεία ή δόγμα. Ενδέχεται να αναφέρονται και στον τρόπο που το ταξινομούμενο υποκείμενο (υποτίθεται ότι) θρησκεύεται. Για παράδειγμα, ένα από τα πάγια και διαχρονικά στερεότυπα μέσω των οποίων ορίζεται ο τσιγγάνος είναι η (υποτιθέμενη) επιφανειακή του σχέση με τη θρησκεία της κοινωνίας στην οποία ζει. Βλ. Α. Γ.

και σε ορισμένα περιβάλλοντα το επάγγελμα[20] του ταξινομούμενου υποκειμένου. Οι δείκτες αυτοί συλλογικής ταυτότητας μπορεί να εμφανίζονται μεμονωμένα ή και σε συνδυασμούς, αλλά πρέπει να γίνει σαφές ότι από μόνοι τους δεν είναι δυνατόν να δημιουργήσουν ετερότητα, ειδικότερα εθνοτική ετερότητα. Το συμπέρασμα του υποκειμένου που παρατηρεί κάποιον ή κάποιους από τους προαναφερθέντες δείκτες ότι αυτός που τους εμφανίζει είναι διαφορετικός σε σύγκριση με το υποκείμενο όχι σε ατομικό αλλά σε συλλογικό επίπεδο, προϋποθέτει εκτός από τους δείκτες κάτι πολύ πιο σημαντικό: ένα σύστημα πεποιθήσεων και παραδοχών ότι (α) στην κοινωνία υπάρχουν πληθυσμοί που διαφέρουν μεταξύ τους, και (β) ότι οι πληθυσμοί αυτοί διαφέρουν σε συγκεκριμένα πράγματα, και όχι αφηρημένα[21]. Χωρίς αυτές τις παραδοχές, οι δείκτες της ετερότητας θα ήταν άχρηστοι. Όταν, όμως, οι παραδοχές υφίστανται, οι δείκτες λειτουργούν ως εργαλεία προσανατολισμού της δράσης του υποκειμένου απέναντι στον «άλλο», λειτουργώντας ως ένας ψυχο-κοινωνικός μηχανισμός πίστωσης συλλογικής ταυτότητας στον κοινωνικό εταίρο. Ένα άτομο που δεν έχει μάθει ότι σε μια κοινωνία υπάρχουν πληθυσμοί που διαφέρουν μεταξύ τους, ούτε έχει μάθει ποιες είναι οι διαφορές αυτές, ούτε πάλι πώς να τις ανιχνεύει, είναι ένα άτομο που δεν μπορεί να προβεί σε ταξινομήσεις οι οποίες αφορούν την ετερότητα. Η ικανότητα ταξινόμησης που η καθημερινή εμπειρία δείχνει πως έχουν σχεδόν όλοι οι μέτοχοι στην κοινωνική αλληλεπίδραση, μαρτυρεί με τη σειρά της ότι έχει υπάρξει αντίστοιχη μάθηση στα παιδαγωγικά περιβάλλοντα των δρώντων υποκειμένων: στην οικογένεια, στις ομάδες συνομηλίκων, στο σχολείο, στα μέσα μαζικής επικοινωνίας, στον εργασιακό χώρο κ.α. [22]

Πασπάτη, *Μελέτη περί των Ατσιγγάνων και της καταγωγής αυτών*. Εκάτη, 1995 (1857), σελ. 113.

17. Ως προς τη γλώσσα, οι καταστάσεις ετερότητας είναι πολλές: ξεκινούν από την άλλη (ξένη) γλώσσα του ταξινομούμενου υποκειμένου, περνούν μέσα από διάφορους τύπους διγλωσσίας, για να καταλήξουν σε μονογλωσσία αλλά με συμβολικά χαρακτηριστικά (μελωδία, συγκεκριμένες γλωσσικές αποκλίσεις, φωνολογικές ιδιαιτερότητες κ.λπ.).

18. Η εμφάνιση αφορά τη σωματική διάπλαση, κυρίως το χρώμα της επιδερμίδας και ορισμένα χαρακτηριστικά του προσώπου. Σε πιο «επεξεργασμένες» εκδοχές ενδέχεται να περιλαμβάνει το σχήμα της κεφαλής, το μέγεθος του κρανίου, το σχήμα της γνάθου κ.ά.

19. Οι δείκτες αυτοί αναφέρονται γενικά στην κουλτούρα της ομάδας στην οποία ταξινομείται το άτομο και μπορεί να περιλαμβάνουν πρότυπα αμφίεσης, οικογενειακή ζωή, χαρακτηριστικά ήθη και έθιμα, παραδοσιακές αξίες και προτεραιότητες του υποκειμένου – ρεαλιστικές ή φαντασιακές.

20. Για ορισμένες ομάδες όπου συγκεκριμένα επαγγέλματα, συνήθως περιθωριακά, υπηρετούνται σχεδόν αποκλειστικά από άτομα της ίδιας πληθυσμιακής ομάδας, το επάγγελμα μπορεί να δηλώνει συλλογική ταυτότητα.

21. Είναι τα στερεότυπα που υπάρχουν σε μια κοινωνία εκείνα που συγκροτούν το σύνολο των παραδοχών του δεύτερου τύπου. Για τη φύση των στερεοτύπων βλ. ιδιαίτερα P. F. Secord / C. W. Backmann, *Sozialpsychologie. Fachbuchhandlung für Psychologie*, Frankfurt am Main, 1976.

22. Εδώ ακριβώς βρίσκεται το σημείο τομής ανάμεσα στις Επιστήμες της Αγωγής και τη διαχείριση της ετερότητας στην εκπαίδευση και την κοινωνία: οι πεποιθήσεις περί διαφοράς και οι τεχνικές αναγνώρισης του διαφορετικού είναι προϊόντα διαδικασιών αγωγής και κοινωνικοποίησης. Δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές έξω από αυτό το πλαίσιο.

Οι συλλογικές ταυτότητες, όπως όλες οι κοινωνικές ταυτότητες, είναι τα προϊόντα διαρκών και επαναλαμβανόμενων μέσα στο χρόνο ετερο- και αυτοπροσδιορισμών. Η αρχή αυτή αφορά και την εθνική / εθνοτική ταυτότητα: τους (ετερο- και αυτο-) προσδιορισμούς οι οποίοι αναφέρονται στη συνείδηση του «ανήκειν» σε μια διαχρονική ομάδα με κοινή καταγωγή και κοινό πολιτισμό[23], τουλάχιστον από τη σκοπιά του αυτοπροσδιοριζόμενου, αλλά συνήθως και από τη σκοπιά του ετεροπροσδιορίζοντος υποκειμένου. Τόσο στο σύστημα συμβόλων που ο Schütz[24] ονόμασε «κοινή γνώση» και ο Garfinkel[25] «δεδομένα της καθημερινής ζωής», όσο και στο επεξεργασμένο σε επίσημη ιδεολογία σύστημα παραδοχών γύρω από την εθνική/εθνοτική ταυτότητα υφίσταται ορισμός της ταυτότητας (π.χ. της ελληνικότητας) τόσο σε επίπεδο εθνικού/εθνοτικού ορίου (ποιος τοποθετείται εντεύθεν και ποιος εκείθεν του ορίου), όσο και σε επίπεδο περιεχομένου (ποια είναι τα κοινά χαρακτηριστικά αυτών που ταξινομούνται στη συγκεκριμένη εθνική/εθνοτική κατηγορία)[26]. Το επίση-

23. Θα πρέπει να διακρίνει κανείς τη συνείδηση του ανήκειν σε μια συλλογικότητα από την αναπαράσταση της συλλογικότητας αυτής στη συνείδηση του υποκειμένου, εάν δηλ. η συλλογικότητα έχει κατά το υποκείμενο κοινή καταγωγή, ιστορία, γλώσσα, θρησκεία και πολιτισμό, κοινά χαρακτηριστικά κ.λπ. Ορισμένοι έχουν προτείνει να δούμε την εθνική/εθνοτική ταυτότητα ως προϊόν της νεωτερικότητας (βλ. E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press 1990, E. J. Hobsbawm/T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, at the University Press· Π. Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*. Κατάρτι, Αθήνα 1996) και το έθνος (τη συλλογικότητα στην οποία αυτή παραπέμπει) ως φαντασιακή κοινότητα (βλ. B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London 1983). Η παρατήρηση αυτή είναι ορθή σε ό,τι αφορά τις νοηματοδοτήσεις της εθνικής/εθνοτικής ταυτότητας, οι οποίες στη νεωτερικότητα επηρεάζονται σημαντικά από τον τρόπο συγκρότησης του εθνικού κράτους, στα πλαίσια του οποίου «αναπλαισιώνεται» η έννοια της ταυτότητας. Αλλά η ταξινόμηση ατόμων σε ομάδες (συλλογικότητες) που και ονοματολογικά (π. χ. «Έλληνες/Ιουδαίοι», «Έλληνες / Πέρσες, «Έλληνες / Τρώες» κ.λπ.) και από πλευρές αποδιδόμενων σ' αυτές γνωρισμάτων από τη σκοπιά του ενεργούντος την ταξινόμηση υποκειμένου διαφέρουν, είναι σαφές. Το ταξινομούν υποκείμενο πιστώνει τα μέλη μιας τέτοιας συλλογικότητας με κάποιου είδους κοινά χαρακτηριστικά, βλέπει μέσα τους κάποια εγγύτητα και συγγένεια. Οι παραδοχές αυτές ως προς την κοινότητα των ταξινομούμενων στην ίδια (εθνική) κατηγορία υποκειμένων κατά πόσα πιθανότητα διαφέρει από εποχή σε εποχή και ίσως και μέσα στην ίδια εποχή. Από το σημείο αυτό όμως μέχρι να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι η εθνική/εθνοτική ταυτότητα είναι προϊόν της νεωτερικής εποχής, μεσολαβεί ένα μεθοδολογικά ανεπίτρεπτο άλμα, το οποίο παραπέμπει και σε ένα αντίστοιχο θεωρητικό σφάλμα. Αυτό που μένει να μελετηθεί είναι πώς στην προ-νεωτερική εποχή, ακόμη και στην αρχαιότητα, παρά τις αντιρρήσεις του Ρενάν (βλ. E. Ρενάν, *Τι είναι έθνος*, ΡΟΕΣ/microMEGA, Αθήνα 1998) νοηματοδοτούνται τα συγκεκριμένα «εθνικά κελύφη», οι γλωσσικές κατηγορίες με τις οποίες εξισώνονται σε επίπεδο ταξινόμησης *όμοια υποκείμενα* και διαφοροποιούνται *ανόμοια υποκείμενα*. Για έναν εκτενέστερο σχολιασμό του σημείου αυτού βλ. Α. Γκότοβος, ό.π. (σημ. 5), σσ. 53 κ.ε.

24. Βλ. A. Schütz, *Gesammelte Aufsatze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Nijhoff, Den Haag, 1971 .

25. Βλ. H. Gartinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1967.

26. Οι παραδοχές αυτές ανήκουν συνήθως στα «αυτονόητα» της καθημερινής ζωής, σε εκείνα που δεχόμαστε και πιστεύουμε ότι και οι άλλοι τα δέχονται ως δεδομένα. Βλ. A. Gotowos, «Ausländer

μο ιδεολογικό σύστημα ορισμού της ελληνικότητας δεν ταυτίζεται κατ' ανάγκην επί της ουσίας των παραδοχών του με το αντίστοιχο που πηγάζει από την τρέχουσα ιδεολογία της καθημερινότητας γύρω από το ίδιο θέμα[27]. Τόσο η τρέχουσα όσο και η επίσημη ιδεολογία της εθνικής ταυτότητας είναι ανοιχτά συστήματα και υπόκεινται σε διαφοροποίηση[28]. Η εκπαίδευση, ως θεσμικός χώρος αφ' ενός (επίσημα αναλυτικά προγράμματα, εγκεκριμένα εγχειρίδια, έλεγχος της διδασκαλίας), αλλά και ως προέκταση της καθημερινότητας (ο εκπαιδευτικός μπορεί, αξιοποιώντας τα περιθώρια αυτονομίας που διαθέτει αλλά και από κεκτημένη πολιτισμική ταχύτητα, να μεταφέρει στοιχεία της «κοινής γνώσης» στο σχολείο) είναι ένας χώρος όπου συνυπάρχουν οι επίσημοι και οι τρέχοντες ορισμοί της ελληνικότητας. Σε ορισμένες περιπτώσεις αυτό έχει ως συνέπεια την πλήρη απώλεια της αξιοπιστίας της επίσημης ιδεολογίας και την υποκατάστασή της από τα στοιχεία της «κοινής γνώσης». Η παρατήρηση αυτή αφορά και το ιδεολογικό σύστημα ορισμού της (εθνικής) ταυτότητας. Ειδικά, όμως, στην περίπτωση που εξετάζουμε, την περίπτωση των τσιγγάνων, η μέχρι σήμερα επίσημη ιδεολογία και η τρέχουσα ιδεολογία για τον ορισμό της συλλογικής ταυτότητας φαίνεται να συμπίπτουν και να εκβάλλουν στην επιβεβαίωση μιας μειονοτικής ταυτότητας για τους μαθητές που προέρχονται από ρόμικες οικογένειες. Η καταγωγή, η γλώσσα, το έθιμο, ο χαρακτήρας και η θρησκεία είναι τα στοιχεία πάνω στα οποία η επίσημη ιδεολογία στηρίζει μέσα και έξω από την εκπαίδευση την ελληνική ταυτότητα τα τελευταία 170 χρόνια. Τα πιο κεντρικά όμως από τα πέντε αυτά στοιχεία είναι η καταγωγή, το έθιμο και ο χαρακτήρας, με το κύριο βάρος να πέφτει στην καταγωγή[29]. Ανεξάρτητα από την κεντρικότητα ή την περιφε-

---

bleibt Ausländer», στο H. Barkowski, G. Hoff (Hrsg.), *Berlin Interkulturell. Ergebnisse einer Berliner Konferenz zu Migration und Pädagogik*, Colloquium Verlag, Berlin 1991, σσ. 75-106.

27. Μια χτυπητή διαφορά ανάμεσα στα δύο π.χ. για τα ελληνικά δεδομένα είναι η αναγνώριση σε επίπεδο τρέχουσας ιδεολογίας εθνοτικών κατηγοριών για την ονοματοδοσία μειονοτικών πληθυσμών (π.χ. «Τούρκοι»), πράγμα που συστηματικά αποφεύγεται σε επίπεδο επίσημης ιδεολογίας, όπου προτιμούνται αντί των εθνοτικών, οι επίσημοι θρησκευτικοί όροι (π.χ. «μουσουλμάνοι»· βλ. L. Danforth, *Η Μακεδονική Διαμάχη*, Αθήνα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1999).

28. Η διάκριση ανάμεσα στην εθνική και την εθνοτική ταυτότητα έχει νόημα μόνον από τη στιγμή που μέσω της συγκρότησης του νεωτερικού εθνικού κράτους, με την ενιαία ταυτότητα του πολίτη (εθνική ταυτότητα, ταυτότητα μέλους του συγκεκριμένου εθνικού κράτους), ενδέχεται να υπάρχουν και πληθυσμοί που σε ένα χαμηλότερο επίπεδο (εθνοτικό επίπεδο) αυτο- και ετερο-προσδιορίζονται με διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι τα μέλη της πληθυσμιακά δεσπόζουσας ομάδας (π.χ. Τούρκοι/Κούρδοι, Αμερικανοί/Αφροαμερικανοί). Εάν και σε ποιο βαθμό το δεύτερο επίπεδο ταυτότητας βρίσκει αναγνώριση σε θεσμικό επίπεδο είναι τελείως διαφορετική υπόθεση, ουσιαστικά είναι υπόθεση πολιτική και αφορά τις πολιτικές διαχείρισης της ετερότητας. Έτσι π.χ. διάφοροι προτείνουν κατά καιρούς την αναθεώρηση της επίσημης πρακτικής να χρησιμοποιείται η θρησκευτική κατηγορία για το χαρακτηρισμό της μουσουλμανικής μειονότητας της Θράκης, συνοδεύοντας την πρότασή τους από ένα συγκεκριμένο σκεπτικό. Το ζήτημα, βεβαίως, είναι πιο περίπλοκο από ό,τι οι ίδιοι συνήθως φαντάζονται.

29. Η ανασκευή της θέσης του Fallmerayer κυρίως από τον Κ. Παπαρρηγόπουλο μέσω της σχετικής αυτονομίας της συνέχειας της πολιτισμικής παράδοσης από τη βιολογική συνέχεια της

ρειακή θέση καθενός από τα προαναφερθέντα στοιχεία, η απόκλιση ενός υποκειμένου ως προς ένα από αυτά είναι αρκετή να εγείρει υποψίες για την ελληνικότητά του, δηλ. για το εάν νομιμοποιείται να ταξινομηθεί στην κατηγορία «Έλληνας» – με την εθνοτική έννοια και όχι με την έννοια της υπηκοότητας.

Παρά την καχυποψία αυτή, το ελληνικό κράτος, ειδικά μετά από κάθε επέκταση των συνόρων του και την ένταξη στην επικράτειά του νέων πληθυσμών, δεν μπορούσε εκ των πραγμάτων να μεταφράσει σε πράξη εθνικού εξοστρακισμού την υποψία για το εάν οι νέοι πληθυσμοί είναι ή όχι γνήσιοι Έλληνες. Ο λόγος είναι απλός: για μια σημαντική περίοδο –και μάλιστα με αναβιώσεις μέχρι τη σημερινή εποχή– μέρος των νέων πληθυσμών διεκδικούνται από άλλα ανταγωνιστικά εθνικά κράτη της περιοχής των Βαλκανίων, και η Ελλάδα δεν ήταν (ούτε είναι) διατεθειμένη να τους χαρίσει. Ήταν, λοιπόν, υποχρεωμένη ενεργοποιώντας ποικίλους μηχανισμούς –και κυρίως την εκπαίδευση– να αποκρούσει διεκδικήσεις τρίτων, οι οποίες συνήθως ήταν μεταμφιεσμένες ως αιτήματα αναγνώρισης μειονοτήτων, ενώ πριν από την επικράτηση του ελληνικού στρατού στις εν λόγω περιοχές εμφανιζόταν ως αλυτρωτικά αιτήματα.

Ένα από τα πεδία στα οποία έλαβε χώρα η απόκρουση διεκδικήσεων τρίτων επί των πληθυσμών αυτών ήταν το ιδεολογικό επίπεδο. Το ελληνικό κράτος με αιχμή του δόρατος το ελληνικό σχολείο επιχείρησε να σταθεροποιήσει τη συλλογική ταυτότητα εκεί όπου ήδη υφίστατο και να τη δημιουργήσει εκεί όπου δεν υπήρχε, μετασχηματίζοντας τις πολιτισμικές παραδόσεις και ταυτότητες και υπάγοντάς τες στην εθνική παράδοση και ταυτότητα. Πώς αντιμετωπίζει, όμως, η εκπαίδευση την ασυμβατότητα ανάμεσα στις επιταγές της κυρίαρχης ιδεολογίας για την ελληνικότητα και στην πολιτισμική πραγματικότητα των νέων πληθυσμών; Πώς ξεπερνιέται το εμπόδιο της αλλοφωνίας ή της διγλωσσίας, των εθίμων και του χαρακτήρα[30]; Σε όλες σχεδόν τις μέχρι τώρα περιπτώσεις, όπου η επίσημη ιδεολογία χρειάστηκε να λύσει προβλήματα αυτού του τύπου, επέλεξε την ίδια στρατηγική: στήριξε την ελληνικότητα στην *καταγωγή*, με την οποία και πίστωσε τους αμφισβητούμενους πληθυσμούς, ενώ δευτερευόντως αξιοποίησε γλωσσικά στοιχεία, εθιμική παράδοση και στοιχεία του «εθνικού χαρακτήρα» για την τεκμηρίωση της καταγωγής αλλά και της ένταξης των προγόνων των εν λόγω πληθυσμών σε κοινότητες ελληνικών πληθυσμών στο

ομάδας και της υποστήριξης μιας μερικής τουλάχιστον βιολογικής συνέχειας, δεν διαφοροποίησε ουσιαστικά τον επίσημο και τον τρέχοντα τρόπο σκέψης σε ό,τι αφορά την εθνική ταυτότητα. Η κεντρική θέση της αρχαίας ελληνικής γλώσσας και του πολιτισμού στο επίσημο πρόγραμμα συγκρότησης της ταυτότητας –ιδιαίτερα μέσω της εκπαίδευσης – και ο αυτονόητος χαρακτηρισμός των αρχαίων Ελλήνων από όλους ανεξαιρέτως τους συντελεστές αυτού του ιδεολογικού προγράμματος (αρχαϊστές και δημοτικιστές, συντηρητικούς και προοδευτικούς, βενιζελικούς και βασιλικούς, χουντικούς και δημοκράτες) με την αρωγή και των ευρωπαίων φιλελλήνων λογίων και πολιτικών, ως *προγόνων*, είναι από μόνος του αρκετός για να δείξει το γεγονός αυτό.

30. Ειδικά στην περίπτωση αυτή η θρησκεία δεν αποτέλεσε επιβαρυντικό παράγοντα για τον ορισμό της εθνικής ταυτότητας.

απώτερο παρελθόν. Αυτή η λογική αποκατάστασης της εθνικής συνέχειας σε μια ομάδα του πληθυσμού, όταν από κάποιους -και κυρίως από εξωτερικούς παράγοντες- αμφισβητείται η νομιμότητα της υπαγωγής των υποκειμένων που συγκροτούν την εν λόγω ομάδα στα μέλη της κυρίαρχης εθνότητας, δεν είναι ελληνικό προϊόν αλλά έλκει την καταγωγή της από τη Δύση και κυρίως από τον ευρωπαϊκό διαφωτισμό και τον γερμανικό ρομαντισμό. Η αντίληψη της οικουμένης ως μιας πολυκατοικίας των εθνών και η αναγωγή της εθνότητας ως βασικής μονάδας για τη συγκρότηση της ετερότητας ανάμεσα στους ανθρώπους διαπερνούν την Ευρώπη από τον Montesqieu και τον Hume, μέσω των Ranke και Herder και του Συμβουλίου της Ευρώπης, μέχρι σήμερα[31]. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, κάθε έθνος έχει μια ξεχωριστή ταυτότητα, έναν εθνικό χαρακτήρα, ο οποίος στις βασικές του πτυχές μένει αναλλοίωτος ανά τους αιώνες κληρονομούμενος από τους απογόνους.

Αν το *αίμα* (βιολογική συνέχεια) και το *πνεύμα* (πολιτισμική συνέχεια) είναι οι δύο κοινές ατμομηχανές του έθνους, αλλά ξεχωριστές για κάθε έθνος, τότε εξηγούνται δύο τινά: Πρώτον, γιατί στις (παραδοσιακές) εθνικές αφηγήσεις δεν γίνεται αναφορά σε τμήματα μιας άλλης εθνότητας, δηλαδή σε «πρώην αλλοεθνείς» που πλησιάζουν το έθνος, εντάσσονται στην εθνική οικογένεια και γίνονται πλήρη μέλη, δηλαδή νυν ομογενείς. Ο λόγος είναι ότι η ανάμειξη με άλλα έθνη δημιουργεί ασυνέχεια στο αίμα, ενώ η υιοθέτηση ενός νέου εθνικού πνεύματος, η αναπροσαρμογή του εθνικού χαρακτήρα είναι αναγκαστικά επιφανειακή: κάτω από τη μάσκα του νέου εθνικού χαρακτήρα κρύβονται -και θα κρύβονται εσαεί- τα βασικά στοιχεία του παλιού. Αυτοί είναι οι λόγοι που δεν ενδιαφέρουν τις παραδοσιακές εθνικές αφηγήσεις οι εμπλουτισμοί της εθνικής οικογένειας με τμήματα άλλων εθνικών οικογενειών. Είναι οι ίδιοι λόγοι που καθιστούν ύποπτους όσους επιχειρούν ή αναγκάζονται να κάνουν τέτοιες εθνικές μεταγραφές. Οι έννοιες της *σπίλωσης* και της *αλλοίωσης* είναι κλασικές έννοιες που εκφράζουν τη στάση όσων υιοθετούν αυτήν τη λογική ασπέναντι στους μετοίκους, αποτρέποντας ταυτόχρονα δυνητικούς μετοίκους από το εγχείρημα.

Δεύτερον, εξηγεί γιατί είναι δυνατή η αποκατάσταση της εθνικής ταυτότητας ύστερα από μια λοξοδρόμηση ή περιπέτεια, όταν δηλ. τμήμα της εθνικής οικογένειας για λόγους ανωτέρας βίας αποκόπτεται από το υπόλοιπο σώμα της οικογέ-

31. Βλ. Α. Γκότοβος, *ό.π.* (σημ. 5). Γι' αυτόν το λόγο εξάλλου είναι ενμέρει μεροληπτική η κριτική που έχει ασκηθεί από νεότερους ερευνητές της επίσημης ιδεολογίας του ελληνικού σχολείου (Βλ. Α. Φραγκουδάκη / Θ. Δραγώνα, *Τι είν' η Πατρίδα μας. Εθνοκεντρισμός στην εκπαίδευση*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997), σύμφωνα με την οποία το ελληνικό σχολείο, διαφοροποιούμενο από τα αντίστοιχα των υπόλοιπων κρατών της Ευρωπαϊκής Ένωσης, παρουσιάζει το έθνος ως αρχαία οικογένεια που εξελίσσεται μέσα στο χρόνο και υφίσταται μέχρι σήμερα, διατηρώντας τα πάγια χαρακτηριστικά του. Πρόκειται για ιδεολογική προίκα του ευρωπαϊκού διαφωτισμού και ειδικότερα του γερμανικού ρομαντισμού, που, ενώ τα σύγχρονα εκπαιδευτικά συστήματα ευρωπαϊκών κρατών την έχουν κάπως διαφοροποιήσει επί το ορθολογικότερον, το ελληνικό σχολείο συνεχίζει με συνέπεια να διατηρεί στην προγενέστερη εκδοχή.

νειας, αναγκάζεται να συγκατοικήσει με άλλη εθνική οικογένεια από το πνεύμα –και λιγότερο από το αίμα– της οποίας επηρεάζεται. Στο πλαίσιο της ίδιας πάντοτε λογικής, η λοξοδρόμηση τμήματος του γνήσιου αρχικού πληθυσμού και ο συγχρωτισμός του με αλλοεθνείς είναι μεν μια ανωμαλία και μια επώδυνη περιπέτεια, αλλά δεν οδηγεί αναγκαστικά στην απώλεια της αρχικής εθνικής ταυτότητας. Διότι οι όποιες επιρροές δεν μπορούν να εξαλείψουν πλήρως τα αρχικά συστατικά τα οποία υποτίθεται ότι διατηρούνται εν υπνώσει, μέχρι να έλθει ο χρόνος όπου με εξωτερική παρέμβαση θα ξαναζωντανέψουν, θα αφυπνιστούν, επαναστατώντας κατά κάποιον τρόπο εναντίον των επίκτητων χαρακτηριστικών που σχετίζονται με τις επιρροές της ξένης εθνότητας.

Από την ανάλυση αυτή φαίνεται ότι το κρίσιμο σημείο για να δημιουργηθεί η προοπτική αποκατάστασης της εθνικής ταυτότητας σε πληθυσμούς που από τη σκοπιά της καθαρότητας των εθνικών χαρακτηριστικών (δηλ. από τη σκοπιά της επίσημης ιδεολογίας για την εθνική ταυτότητα) παρουσιάζουν αποκλίσεις λόγω των επιρροών από άλλες εθνότητες, είναι να στοιχειοθετηθεί η ένταξη των προγόνων των εν λόγω πληθυσμών στην εθνική οικογένεια σε κάποια χρονική στιγμή του παρελθόντος. Το σχήμα αυτό χρησιμοποιήθηκε (αλλά εν μέρει χρησιμοποιείται ακόμη) για πληθυσμούς όπως π.χ. οι Βλάχοι, οι Σαρακατσάνοι, οι Καραγκούνηδες, οι Αρβανίτες, οι Πομάκοι και οι σλαβόφωνοι κάτοικοι της ελληνικής Μακεδονίας. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις η ελληνικότητα των πληθυσμών νομιμοποιείται μέσω της κοινής καταγωγής και της (περιορισμένης σε χρόνο) κοινής πορείας[32]. Η ενδιάμεση απομάκρυνση και αποξένωση από τον εθνικό κορμό δεν στάθηκε ικανή να σβήσει τα ίχνη της εθνικής συνείδησης. Δικαίωμα στη διεκδίκηση ελληνικότητας έχουν με βάση αυτήν τη λογική εκείνοι οι πληθυσμοί που ανεξάρτητα από το σημερινό τους status μπορούν να στοιχειοθετήσουν *ελληνικές ρίζες*.

Το μοντέλο αυτό λειτούργησε ως προς το αποτέλεσμα που επεδίωκε, αλλά με σχετικές αβαρίες: δημιούργησε και τροφοδότησε τάσεις αποξένωσης με το να στιγματίζει ως ξένες επιρροές πολιτισμικά στοιχεία και πρακτικές που για τους υπό ένταξη πληθυσμούς είχαν μεγάλη συναισθηματική αξία και λειτουργικότητα σε τοπικό πλαίσιο (τραγούδια, μουσική, χοροί, έθιμα, γλώσσα) από τη μια, ενώ δεν απέφυγε πενιχρές σε πειστικότητα ακροβασίες από την άλλη[33]. Καθώς οι γενεαλογικές έρευνες, οι οποίες θα τεκμηρίωναν τη βιολογική συνέχεια και την (αρχαιο)ελληνική

32. Ανάλογα με την περίπτωση, υπάρχει πάντοτε περιθώριο μετατόπισης της έμφασης στο αίμα ή το πνεύμα, έτσι ώστε τουλάχιστον το ένα από τα δύο να λειτουργήσει ως η κιβωτός της εθνικής ταυτότητας. Έτσι όταν τα ιστορικά δεδομένα δείχνουν π.χ. υψηλή συχνότητα επιγαμιών, η έμφαση θα δοθεί στα πολιτισμικά στοιχεία, ενώ όταν υποκαθίστανται η γλώσσα και άλλα πολιτισμικά στοιχεία, η έμφαση θα δοθεί στο μικρό ποσοστό επιγαμιών. Ακόμη και στις δύσκολες για την εσωτερική επιχειρηματολογία της παραπάνω λογικής περιπτώσεις, όπου υποχωρούν αμφότερα (αίμα και πνεύμα), υπάρχουν λύσεις, όπως λ.χ. του αντιδάνειου αίματος ή πνεύματος.

33. Βλ. Π. Κωστόπουλος, *Η απαγορευμένη γλώσσα. Κρατική καταστολή των σλαβικών διαλέκτων στην ελληνική Μακεδονία*, Μαύρη Λίστα, Αθήνα, 2000, σελ. 143.

καταγωγή των εν λόγω πληθυσμών, ήταν ανέφικτες λόγω του πολύ μεγάλου χρονικού διαστήματος που έπρεπε να γεφυρώσουν, οι λύσεις έπρεπε να κινηθούν προς άλλη κατεύθυνση:

- Είτε να ανακαλυφθούν ψήγματα των αρχαίων ριζών στο παρόν (π.χ. να νοηματοδοτήσει κανείς καθημερινές πρακτικές του πληθυσμού ως *αναβιώσεις* της αρχαίας ουσίας, κάτι που ανέλαβαν η λαογραφία και η αρχαιολογία ως κατ' εξοχήν εθνοποιητικές επιστήμες, με τις γνωστές θεωρητικές ακροβασίες).
- Είτε να ανακαλύψει κανείς στο παρελθόν στοιχεία (π.χ. ιστορικές κατηγορίες) που παραπέμπουν στο σήμερα (κυρίως στο πεδίο της γλώσσας και του χαρακτήρα).

Παρά τις ακροβασίες αυτές, το βασικό μήνυμα που εκπέμπει η λογική του εθνικού ρομαντισμού είναι το εξής: κάτω από την κίβδηλη ταυτότητα του σήμερα, πίσω από το μανδύα μιας εξωτερικώς επιβληθείσας ταυτότητας, πρέπει να αναζητήσει κανείς τους δείκτες της γνήσιας ελληνικότητας (και κατ' επέκταση κάθε ομόλογης ταυτότητας), να τους εντοπίσει και να τους απελευθερώσει από τα ξένα πολιτισμικά ζιζάνια – η ελληνική ουσία δεν μπορεί να αποκρυβεί πλήρως, επειδή η φενάκη δεν μπορεί να είναι τέλεια[34].

Υπήρξαν όμως πληθυσμιακές ομάδες για τις οποίες η ενταξιακή φιλοσοφία δεν λειτούργησε, δεν μπορούσε να λειτουργήσει. Για τις ομάδες αυτές, με άλλα λόγια, η δεσπόζουσα ιδεολογία συγκρότησης εθνικής ταυτότητας έφτασε στα όριά της: πρόκειται για ομάδες όπως π.χ. οι τουρκογενείς μουσουλμάνοι, οι Εβραίοι και οι τσιγγάνοι/γύφτοι. Στις δύο από τις ομάδες αυτές φαίνεται εκ πρώτης όψεως ότι η ενταξιακή δύναμη της ιδεολογίας σκοντάφτει στη θρησκευτική ταυτότητα των πληθυσμών, αλλά αυτή είναι όντως μια πρώτη επιφανειακή εντύπωση. Ο πραγματικός λόγος είναι η εμπλοκή του ιδεολογικού συστήματος στο ζήτημα της καταγωγής[35] των εν λόγω πληθυσμών, καθώς *τόσο στη μία περίπτωση όσο και στην άλλη* η θρησκευτική ταυτότητα παραπέμπει –για τον μέσο ανυποψίαστο παρατηρητή– σε εθνικές/εθνοτικές ταυτότητες (Τούρκος/Ιουδαίος). Από τις τρεις πληθυσμιακές ομάδες

34. Οι μαζικές δηλώσεις αφοσίωσης στην ελληνική γλώσσα και τον ελληνικό πολιτισμό που έγιναν από πληθυσμούς των «νέων χωρών» στο πλαίσιο της επανενεργοποίησης της εθνικής συνείδησης (βλ. Π. Κωστόπουλος, *Η απαγορευμένη γλώσσα. Κρατική Καταστολή των Σλαβικών Διαλέκτων στην Ελληνική Μακεδονία*. Μαύρη Λίστα, Αθήνα, 2000, Α. Καρακασίδου· *Μακεδονικές Ιστορίες και Πάθη 1870-1990*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 2000) είναι από τη σκοπιά της παρούσας ανάλυσης τελετουργίες απαλλαγής από ένα αλλότριο προσωπείο με στόχο να φανεί το αληθινό εθνικό πρόσωπο, τελετουργίες αποκαθήλωσης μιας φενακισμένης συνείδησης, για να έλθει στο προσκήνιο η γνήσια. Παρόμοιες αναδομήσεις της προσωπικής ταυτότητας ύστερα από τη διάβαση του εθνοτικού ορίου αναφέρει και ο L. Danforth στη μελέτη του για τους μετανάστες της δεύτερης γενιάς στην Αυστραλία. Βλ. L. Danforth, *Η Μακεδονική Διαμάχη*, Αθήνα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1999, σσ. 257 κ.ε.

35. Εννοείται, της νομιζόμενης καταγωγής.

η λιγότερο κοινωνικά ορατή είναι η εβραϊκή, όχι μόνον εξαιτίας του μικρού της μεγέθους, αλλά και λόγω της πλήρους κοινωνικο-οικονομικής και κοινωνικο-πολιτισμικής ένταξης των μελών της. Παρά την ένταξη αυτή, η θέση της ομάδας πάνω στον εθνοτικό άξονα διαμορφώθηκε διαφορετικά σε σχέση με τις αντίστοιχες άλλων πληθυσμών με πολιτισμικές ιδιαιτερότητες[36] (όπως π.χ. οι Βλάχοι, οι Σαρακατσάνοι, οι Πόντιοι και οι Αρβανίτες), καθώς η ελληνικότητά της δεν μπορούσε να υπαχθεί στην ίδια θεωρητική επεξεργασία όπως στις ομάδες σύγκρισης[37]. Οι δύο άλλες ομάδες είναι πολυπληθέστερες και, εν μέρει για διαφορετικούς, εν μέρει για τους ίδιους λόγους, κοινωνικά ορατές. Στο παρόν άρθρο θα γίνει αναφορά μόνο στους τσιγγάνους και ιδιαίτερα στους ορθόδοξους χριστιανούς τσιγγάνους που αποτελούν και το 80% περίπου του ρόμικου πληθυσμού στη χώρα[38]. Το βασικό ερώτημα που τίθεται σε σχέση με την ελληνικότητα αυτής της πληθυσμιακής ομάδας είναι το ακόλουθο: γιατί δεν απασχολεί το ελληνικό κράτος (και τους οργανικούς του διανοούμενους) η αποκατάσταση της εθνικής συνείδησης στους Ρόμηδες, όπως το απασχόλησε στην περίπτωση των Βλάχων, των Αρβανιτών και των σλαβόφωνων (ή δίγλωσσων) Μακεδόνων; Γιατί στις τελευταίες ομάδες αποκρούστηκε και μέχρι σήμερα αποκρούεται η έννοια της εθνικής/εθνοτικής μειονότητας, ενώ για τους τσιγγάνους όχι μόνο δεν φαίνεται να υπάρχει σχετική αντίρρηση, αλλά ανώτατα κυβερνητικά στελέχη δεν παύουν να διαλαλούν σε κάθε ευκαιρία ότι οι τσιγγάνοι στην Ελλάδα είναι μια εθνοτική ομάδα, τμήμα της τσιγγάνικης εθνότητας των δέκα και πλέον εκατομμυρίων τσιγγάνων που ζουν στην ανατολική και δυτική Ευρώπη, ευθυγραμμιζόμενα ως προς αυτό με την κυρίαρχη εθνοτική τσιγγανολογική σκέψη στην Ευρώπη εδώ και αιώνες;[39]

Φυσικά αυτό που διαφοροποιεί τους τσιγγάνους απέναντι στις υπόλοιπες ομάδες, όταν το κράτος αναλαμβάνει ιδεολογική δράση μέσω κυρίως της εκπαίδευσης, είναι ότι δεν έχουν αποτελέσει ποτέ αντικείμενο διεκδίκησης από ανταγωνιστικά γειτονικά ή άλλα βαλκανικά κράτη. Αλλά αυτό από μόνο του δεν ερμηνεύει τη στάση

36. Ο όρος «πολιτισμική ιδιαιτερότητα» χρησιμοποιείται εδώ συμβατικά. Για μια κριτική της ιδεολογικής λειτουργίας της έννοιας της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας βλ. Αλίκη Βαξεβάνογλου, *Οι Έλληνες Τσιγγάνοι. Περιθωριακοί και οικογενειάρχες*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001 και Α. Γκότοβος, *Η πολιτισμική ιδιαιτερότητα ως ετερότητα και η κοινωνική της κατασκευή*. Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου των Φίλων του Ιδρύματος Μελίνα Μερκούρη, Θεσσαλονίκη 5-6 Μαΐου 2001 (υπό έκδοση).

37. Δεν πρέπει να παραγνωρίζει κανείς και το ρόλο του Ολοκαυτώματος στην ανάδειξη του εθνοτικού ορίου σε ό,τι αφορά τον εβραϊκό πληθυσμό, έναν πληθυσμό που τουλάχιστον στις χώρες της Δ. Ευρώπης –και ειδικά στη Γερμανία το εθνικοσοσιαλιστικό καθεστώς της οποίας δημιούργησε το Ολοκαύτωμα – είχε σε πολύ μεγάλο βαθμό ενσωματωθεί στα αντίστοιχα έθνη. Βλ. M. Lazarus, *Was heisst national?* Dümmler, Berlin, 1880· M. Lazarus, *Unser Standpunkt*, Stuhr, Berlin, 1881.

38. Ο πληθυσμός αυτός υπολογίζεται στις 80.000, σύμφωνα με τα στοιχεία του Προγράμματος του ΥΠΕΠΘ «Εκπαίδευση Τσιγγανοπαίδων»· βλ. Α. Ε. Γκότοβος, *ό.π.* (σημ. 8).

39. Βλ. Wim Willems, *In Search of the True Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*, Frank Cass, London, Portland, Or 1997, σσ. 305 κ.ε.

του ελληνικού κράτους να μην ενεργοποιεί τα αντανακλαστικά του τα τελευταία δέκα τουλάχιστον χρόνια, διάστημα στο οποίο πυκνώνουν οι αναφορές πολιτικών, διανοουμένων, αξιωματούχων, παραγόντων της τοπικής αυτοδιοίκησης, ακτιβιστών των μη-κυβερνητικών οργανισμών (ΜΚΟ), εκπροσώπων ευρωπαϊκών οργάνων κ.ά. στον εν λόγω πληθυσμό ως εθνοτικής μειονότητας[40]. Γιατί, λοιπόν, οι τσιγγάνοι άνετα μπορούν σήμερα από επίσημα και ανεπίσημα χείλη να χαρακτηρίζονται ως μειονότητα, χωρίς να κινδυνεύει κανείς να λογοδοτήσει για διασπορά ψευδών ειδήσεων, όπως κινδυνεύει στην περίπτωση π.χ. των Βλάχων;[41] Μια απλοϊκή απάντηση του τύπου «μα μπορεί κανείς να ονομάζει τους τσιγγάνους μειονότητα, επειδή είναι μειονότητα, ενώ τους Βλάχους δεν μπορεί, επειδή δεν είναι» δεν θα είχε κανένα νόημα, στο βαθμό που η έννοια της μειονότητας παραπέμπει σε ειδικού τύπου ετερότητα, στον πυρήνα της οποίας υπάρχει μια κοινωνική κατασκευή: το εθνοτικό όριο. Με άλλα λόγια, *το ίδιο ερώτημα θα μπορούσε να τεθεί ως εξής*: Τι είναι αυτό που κάνει όσους χρησιμοποιούν τον όρο *μειονότητα* για τους τσιγγάνους να πιστεύουν ότι η πληθυσμιακή αυτή ομάδα *είναι* μειονότητα;

Το κυρίαρχο ιδεολογικό σχήμα μέσω του οποίου ανιχνεύεται ελληνικότητα σε πληθυσμούς με πολιτισμικές ιδιαιτερότητες –και ως τέτοιες λογίζονται συνήθως γλώσσα, θρησκεία, έθιμα, τρόπος ζωής– αχρηστεύονται στις περιπτώσεις ομάδων όπως οι τσιγγάνοι, καθώς, όπως είπαμε, το σχήμα αυτό προϋποθέτει κοινή καταγωγή σε κάποιο σημείο της ιστορίας –που για την ελληνική ιδεολογία είναι η αρχαιότητα– και τουλάχιστον ένα χρονικό διάστημα με κοινή πορεία. Το σχήμα προβλέπει κοινή αρχική ταυτότητα και αδιάσπαστη συνέχεια μέσα στο χρόνο. Είναι σε θέση να χειριστεί καταστάσεις μερικής αποκόλλησης και αποξένωσης, αλλά μόνον εφόσον οι αποξενωθείσες ομάδες διαθέτουν την αρχική εθνική σκευή. Οι τσιγγάνοι –με βάση τις λαϊκές θεωρίες για την καταγωγή και την πορεία της πληθυσμιακής αυτής ομάδας, θεωρίες που είναι κοινές σε πολλές χώρες της Ευρώπης[42]– δεν είναι γηγενείς, αλλά λαός νομαδικός που περιφέρεται χωρίς πατρίδα, ακριβώς όπως τον περιγράφει ο Κωστής Παλαμάς στο *Δωδεκάλογο του Γύφτου*. Πρώτον, λοιπόν, λείπει η κοινή καταγωγή, δεύτερον, λείπει η δέσμευση για κοινή πορεία, έστω από τη στιγμή της προσκόλλησης στην εθνική οικογένεια και μετά. Από τη σκοπιά του κυρίαρχου ιδεολογικού συστήματος ορισμού της εθνικής ταυτότητας, οι τσιγγάνοι είναι *άλλο έθνος* (ξεχωριστός λαός, «φυλή»)[43], η συγκατοίκηση με τους Έλληνες στον ίδιο γεωγραφικό χώρο μπορεί μεν να μεταβάλλει ορισμένα από τα επιφανειακά τους γνω-

40. Βλ. Α. Γκότοβος, *ό. π.* (σημ. 8).

41. Βλ. Κ. Τσιτσελίκης, «Η ελευθερία της έκφρασης σε κρίση», εφημ. *Αυγή*, 11.2.2001.

42. Βλ. Wim Willems, *ό.π.* (σημ. 39) και W. Wippermann, *Wie die Zigeuner. Antisemitismus und Antiziganismus in Vergleich*, Elefanten Press, Berlin 1997.

43. Τη θέση αυτή υιοθετούν ακόμη και σύγχρονα λεξικά της Ελληνικής, όπως λ.χ. αυτό του Γ. Μπαμπινιώτη. Βλ. Γ. Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε., Αθήνα, 1998, σελ. 1831.

ρίσματα, αλλά ο τσιγγάνικος χαρακτήρας μένει αναλλοίωτος. Καθώς το ιδεολογικό σύστημα δεν προβλέπει *ελληνοποιήσεις*[44] *από προσκόλληση*, είναι αδύνατον σε τσιγγάνο, όπως και σε κάθε άλλη πληθυσμιακή ομάδα που πλησιάζει την εθνική οικογένεια στο μέσον της πορείας της, να αποκτήσει ποτέ τα γνήσια χαρακτηριστικά του Έλληνα: θα είναι για πάντα «ξένος», δέσμιος της αρχικής του φύσης, του δικού του αίματος και πνεύματος. Ό,τι μπορεί να βελτιωθεί βελτιώνεται, αλλά πάντοτε στο πλαίσιο της καλύτερης συγκατοίκησης, όχι της τήξης του εθνοτικού ορίου και της εθνικής ταύτισης. Έτσι εξηγείται γιατί μέχρι πριν από λίγα χρόνια τσιγγάνοι ταξινομούνταν από το επίσημο ελληνικό κράτος ως άτομα ακαθορίστου υπηκοότητας.

Πέρα, όμως, από το γεγονός ότι οι λαϊκές θεωρίες για την αρχική κοιτίδα (είτε θεωρείται η Αίγυπτος ως κοιτίδα, είτε η Ινδία) και την καταγωγή των Ρόμηδων τους τοποθετούν εξαρχής εκτός εθνικής οικογένειας, προκαλώντας εμπλοκή στη λειτουργία του ιδεολογικού συστήματος αποκατάστασης της εθνικής ταυτότητας, υπάρχουν δύο πρόσθετα στοιχεία τα οποία συμβάλλουν στη μειονοτοποίηση του ρόμικου πληθυσμού: η περιθωριακή κοινωνική θέση μεγάλου τμήματος του πληθυσμού και οι συστηματικές πρακτικές διάκρισης απέναντι στον εν λόγω πληθυσμό[45].

Πληθυσμοί οι οποίοι ονομάζονται «αθίγγανοι», «ατσίγγανοι», «τσιγγάνοι», «Αιγύπτιοι», «γύφτοι» είναι γνωστοί στις επικράτειες της σημερινής Ελλάδας και Τουρκίας τουλάχιστον εδώ και μια χιλιετία[46]. Αντίθετα με ό,τι γενικώς πιστεύεται για την κοινωνική θέση και την ιστορική πορεία αυτών των πληθυσμών, η ένταξή τους (οικονομική, πολιτισμική και κοινωνική) είναι ο κανόνας και όχι η εξαίρεση[47]. Αυτό ισχύει και για την εποχή μας, στην οποία εξαιτίας της μετανάστευσης (μέσω της ανταλλαγής πληθυσμών αλλά και μέσω αδέσποτων μετακινήσεων ρόμικου πληθυσμού από βαλκανικές χώρες προς την Ελλάδα) προκύπτει ένα περιθωριακό στρώμα με ρόμικη προέλευση, το οποίο γίνεται εντονότερα κοινωνικά ορατό όσο ο υπόλοιπος πληθυσμός αναφοράς (φτωχοί των πόλεων[48], φτωχοί της υπαίθρου) με την οικονομική και κοινωνική ανάπτυξη απομακρύνεται αισθητά από το περιθώριο, αφήνοντας σ' αυτό σχεδόν μόνους εκείνους τους τσιγγάνους, οι οποίοι, ασκώντας (όχι τόσο από παράδοση, όσο από συρρίκνωση του φάσματος επαγγελματικών επιλογών) περιθωριακά επαγγέλματα και μη διαθέτοντας εκπαιδευτικό κεφάλαιο, απαραίτητο από μια χρονική στιγμή και μετά για τη διεκδίκηση υψηλότερης κοινωνικής θέσης, δυσκο-

44. Με την εθνοτική και όχι με τη διοικητική έννοια.

45. Βλ. Δ. Ντούσας, *Ρομ και φυλετικές διακρίσεις*, Gutenberg, Αθήνα, 1997.

46. Βλ. Γ. Έξαρχος, *Αυτοί είναι οι Τσιγγάνοι*, εκδ. Γαβριηλίδης: Αθήνα, 1996, σσ. 39 κ.ε.

47. Τσιγγανολόγοι διαφόρων εποχών και διαφόρων κρατών βλέπουν συνήθως τους τσιγγάνους ως περιθωριακούς πληθυσμούς, αγνοώντας την έκταση της ένταξης. Βλ. W. Willems, *ό. π.* (σημ. 39), W. Wippermann, *ό.π.* (σημ. 42), J. Giere (Hg.), *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners. Zur Genese eines Vorurteils*, Campus, Frankfurt/New York, 1996.

48. Βλ. Π. Πιζάνιας, *Οι Φτωχοί των πόλεων. Τεχνογνωσία της επιβίωσης στην Ελλάδα το μεσοπόλεμο*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1993.

λεύονται να αποκολληθούν από το κοινωνικό περιθώριο. Όπως, όμως, συνήθως συμβαίνει σε παρόμοιες περιπτώσεις[49], η περιθωριακή θέση του πληθυσμού ερμηνεύεται ως προϊόν ενός διαφορετικού από τον ελληνικό χαρακτήρα, ενός τσιγγάνικου χαρακτήρα[50]. Υπό το φως αυτής της ερμηνείας της περιθωριακής θέσης του ρόμικου πληθυσμού, η εγγραφή ελληνικότητας στους τσιγγάνους είναι δύσκολη, αν όχι απαγορευτική, και το ευρέως διεδεδομένο επιχείρημα –πέραν εκείνου της διαφορετικής αρχικής κοιτίδας– είναι αφοπλιστικό: αν είχαν ελληνικά γνωρίσματα, θα συμπεριφέρονταν διαφορετικά, θα προτιμούσαν το διαμέρισμα και όχι το τσαντίρι.

Οι τσιγγάνοι είναι μια πληθυσμιακή ομάδα απέναντι στην οποία ενεργοποιούνται ισχυρά αρνητικά, σχεδόν εχθρικά, στερεότυπα τόσο στο θεσμικό επίπεδο, όσο και στο επίπεδο της καθημερινής αλληλεπίδρασης. Τα στερεότυπα είναι προάγγελοι προκατάληψης και συχνά νομιμοποιούν, από τη σκοπιά του δράστη, πρακτικές διάκρισης. Η ιστορία της προκατάληψης και της διάκρισης απέναντι σε ανίσχυρες κοινωνικές ομάδες στην Ευρώπη αλλά και στις Ηνωμένες Πολιτείες[51], δείχνει ότι πέρα από το οικονομικό όφελος που έχει ο ρατσισμός για τους οπαδούς του, έχει και ψυχολογικά οφέλη. Οι ομάδες οι οποίες υφίστανται την προκατάληψη είναι πιθανό να λειτουργούν ως δεξαμενές εκκένωσης της επιθετικότητας των δραστών, μιας επιθετικότητας η οποία μπορεί μεν να προέρχεται από άσχετες με το θύμα αιτίες, αλλά σε ψυχολογικό επίπεδο συνδέεται άμεσα με το θύμα, το οποίο τοποθετείται βίαια στο ρόλο του αποδιοπομπαίου τράγου[52]. Η τοποθέτηση του θύματος στο ρόλο αυτό σημαίνει ταυτόχρονα και μια επιβεβαίωση του χάσματος χαρακτήρα που υπάρχει ανάμεσα στο δράστη και στο θύμα – στην περίπτωσή μας επικυρώνει την ορθότητα του εθνοτικού ορίου. Οι τσιγγάνοι γίνονται το αρνητικό μέτρο σύγκρισης μέσα από το οποίο ακόμη και το ιεραρχικά κατώτερο μέλος της πλειοψηφίας θα βιώσει τη διαφορά του ως υπεροχή, μια διαφορά που ψυχολογικά συμφέρει.

Η μέχρι τώρα κατασκευή μειονοτικής ταυτότητας για τους τσιγγάνους είναι η αντανάκλαση της λειτουργίας του εθνοποιητικού λόγου για τη συγκρότηση της ελληνικής ταυτότητας στο πλαίσιο της κλασικής ιδεολογίας του έθνους. Τα τελευταία

49. Το γεγονός ότι δεν υπάρχουν νόμοι ή διατάξεις που να κατοχυρώνουν διάκριση απέναντι στον εν λόγω πληθυσμό δεν αρκεί να συμπεράνουμε ότι στο θεσμικό πεδίο απουσιάζει η διάκριση. Όταν η συμπεριφορά των φορέων θεσμικής αρμοδιότητας απέναντι σε τσιγγάνους εκδηλώνεται ως εάν υπήρχαν τέτοιες διατάξεις, το αποτέλεσμα είναι το ίδιο, κυρίως όταν οι μηχανισμοί προστασίας απέναντι στη διοικητική αυθαιρεσία τους οποίους διαθέτουν τα θύματα της διάκρισης, είναι ανίσχυροι να την αποκρούσουν.

50. Σε δεκάδες επιμορφωτικά σεμινάρια εκπαιδευτικών πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης σε όλη τη χώρα από το 1998 μέχρι το 2001 στα πλαίσια υλοποίησης του προγράμματος του ΥΠΕΠΘ «Εκπαίδευση Τσιγγανοπαίδων» διαπιστώθηκε η μεγάλη εμβέλεια και η ανθεκτικότητα αυτής ακριβώς της ερμηνείας ανάμεσα στους εκπαιδευτικούς.

51. Βλ. Α. Γκότοβος, *Ρατσισμός. Κοινωνικές, ψυχολογικές και παιδαγωγικές όψεις μιας ιδεολογίας και μιας πρακτικής*. ΥΠΕΠΘ/Γενική Γραμματεία Λαϊκής Επιμόρφωσης, Αθήνα, 1998.

52. Βλ. Ζ. Δ. Παπαδημητρίου, *Ο ευρωπαϊκός ρατσισμός. Εισαγωγή στο φυλετικό μίσος*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2000, σελ. 47.

χρόνια, ωστόσο, παρατηρείται μια απόπειρα για ιδεολογική μετακίνηση του σχολείου, μια προσπάθεια απεγκλωβισμού του από το κλασικό σχήμα αντίληψης της εθνικής ταυτότητας, πυρήνας του οποίου είναι ένας κλειστός κατάλογος αντικειμενικών χαρακτηριστικών, και μετακόμισης σε ένα πιο λειτουργικό, πιο ορθολογικό και πιο φιλελεύθερο πρότυπο ορισμού της εθνικής ταυτότητας. Στο πλαίσιο αυτής της ανανέωσης του εκπαιδευτικού λόγου περί εθνικής ταυτότητας, δεν είναι η λίστα των αντικειμενικών χαρακτηριστικών που καθορίζει το εθνικό/εθνοτικό όριο, αλλά οι νοηματοδοτήσεις της κοινωνίας. Οι πολιτισμικές ιδιαιτερότητες ενός υποκειμένου (ή μιας πληθυσμιακής ομάδας), όπως π.χ. διγλωσσία, έθιμα, θρησκεία, επάγγελμα, τρόπος ζωής, δεν μπορούν να είναι λόγοι για την εγγραφή στο υποκείμενο μιας εναλλακτικής προς την ελληνική ταυτότητας με αποτέλεσμα τον εθνοτικό εξοστρακισμό του υποκειμένου. Καθώς για τον προσδιορισμό της εθνικής ταυτότητας η έμφαση μετατοπίζεται από το παρελθόν στο παρόν, ή από την καταγωγή στη συμμετοχή και από την καθαρότητα των χαρακτηριστικών στη σχετικότητα και πολλαπλότητα των χαρακτηριστικών, η κρίσιμη παράμετρος στη νέα προσέγγιση είναι οι κληρονομημένες από το παρελθόν *πεποιθήσεις περί διαφορετικότητας* συγκεκριμένων πληθυσμιακών ομάδων, πεποιθήσεις που είναι γεννήτριες εναλλακτικών εθνοτικών ταυτοτήτων και λειτουργούν ως κυματοθραύστες στην προσπάθεια του σχολείου να συγκροτήσει μια ενιαία εθνική ταυτότητα για όλους τους μαθητές. Η κριτική αντιμετώπιση αυτών των μύθων που μεταφέρονται στο σχολείο όχι τόσο μέσω της επίσημης σχολικής γνώσης, όσο κυρίως μέσω των εξωσχολικών επιρροών πάνω σε μαθητές και εκπαιδευτικούς (οικογένεια, μέσα μαζικής επικοινωνίας, δημοσιότητα), καθώς επίσης μέσω των μορφών οργάνωσης της σχολικής μάθησης και ζωής που υποβαστάζονται από τους εν λόγω μύθους (π.χ. σχολεία για τσιγγάνους, τάξεις τσιγγανοπαίδων, ανοχή απέναντι στη διαρροή τσιγγανοπαίδων, διαφοροποίηση της έντασης με την οποία προβάλλονται οι μαθησιακές απαιτήσεις του σχολείου σε τσιγγανόπαιδες), είναι ένα από τα στρατηγικής σημασίας βήματα στο πλαίσιο της νέας προσέγγισης, με στόχο τον απογαλακτισμό μαθητών και εκπαιδευτικών από το κοινωνικά και επικοινωνιακά ενεργό σύστημα στερεοτύπων και προκαταλήψεων γύρω από το ρόμικο πληθυσμό.

Το δεύτερο βήμα είναι η ενθάρρυνση ενός πιο φιλελεύθερου τρόπου αντίληψης της συλλογικής ταυτότητας, στο πλαίσιο του οποίου η ελληνικότητα είναι μια πολυμορφική σύνθεση, μπορεί δηλαδή να περικλείσει διαφορετικές εκφάνσεις και διαφορετικές επιμέρους ταυτότητες[53]. Αυτό δεν είναι τίποτε καινούριο, αφού ήδη στους πληθυσμούς που δεν αμφισβητείται η ελληνικότητα (δηλ. δεν ανήκουν σε εθνοτικές μειονότητες) υπάρχει πολύ μεγάλη διαφοροποίηση των επιμέρους ταυτοτήτων των μελών που τους συγκροτούν (γεωγραφική, οικονομική, κοινωνική, γλωσσική, πολιτική, πολιτισμική διαφοροποίηση). Είναι απλά επέκταση της αρχής της πολ-

53. Βλ. Α. Γκότοβος, *ό.π.* (σημ.5), σελ. 114 κ.ε.

λαπλής ταυτότητας και στο πεδίο των πληθυσμιακών ομάδων που μέχρι τώρα εξοστρακίζονται εθνοτικά, λόγω της υποτιθέμενης ασυμβατότητας κάποιων χαρακτηριστικών τους γνωρισμάτων με την ελληνική ταυτότητα. Ο φιλελεύθερος τρόπος αντίληψης της ελληνικότητας πρεσβεύει ότι η ελληνικότητα είναι επιλογή του ατόμου, και συγκεκριμένα επιλογή *ταύτισης με μία συλλογικότητα από την οποία προσδοκά* ορισμένα πράγματα και στην οποία οφείλει άλλα. Ασφαλώς δεν πρόκειται για εντελώς ελεύθερη από πλευράς εξωτερικών επιρροών (ιδεολογίας, εξουσίας, εμπειρίας) επιλογή, ιδιαίτερα όταν η ένταξη στην εν λόγω συλλογικότητα γίνεται μέσω παιδαγωγικών επιρροών σε πολύ μικρή ηλικία και πάντοτε πριν το παιδί δεχτεί την επίσημη επιρροή του σχολείου. Αυτό, όμως, αφορά περισσότερο το «κέλυφος» της ταυτότητας, δηλαδή την (εθνική) κατηγορία στην οποία ταξινομείται και αυτοταξινομείται κανείς. Ο όρος «επιλογή» αναφέρεται κυρίως στη διαπραγμάτευση του περιεχομένου της εθνικής ταυτότητας, στο τι σημαίνει π.χ. να είναι κανείς Έλληνας[54].

Η προσπάθεια εκσυγχρονιστικής αναπροσαρμογής του παραδοσιακού ιδεολογικού συστήματος ορισμού της εθνικής ταυτότητας –ενός σχήματος το οποίο έχει καταστεί για ποικίλους λόγους[55] αντιπαραγωγικό– σηματοδοτεί μια ασυνέχεια στη μακρόχρονη παράδοση του αντικειμενιστικού παραδείγματος της ελληνικότητας[56] στη νεοελληνική εκπαίδευση. Η αναγκαιότητα αυτής της στροφής διατυπώνεται ως αίτημα ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '80, αλλά αρχίζει να αποκτά θεσμικό χαρακτήρα με τη νομοθεσία για τη διαπολιτισμική εκπαίδευση[57] και αγγίζει ουσιαστικά την εκπαιδευτική πραγματικότητα με πανελλαδικής εμβέλειας καινοτομικές πρωτοβουλίες του ΥΠΕΠΘ μετά το 1997[58]. Η διαπολιτισμική εκπαίδευση, σε αντίθεση με την πολυπολιτισμική εκπαίδευση, τοποθετεί την ανάπτυξη της συλλογικής (εθνικής) ταυτότητας σε άλλη βάση. Απομακρύνεται από τις έννοιες της καταγωγής και του εθνικού χαρακτήρα ως προαπαιτούμενων για την εγγραφή εθνικής/εθνοτικής ταυτότητας στο μαθητή και προσανατολίζεται στις έννοιες της *συμμετοχής* (το «ανήκειν» σε μια συλλογικότητα συνδέεται με συμμετοχή στο επικοινωνιακό και κοινωνικό γίγνεσθαι αλλά και συμμετοχή στο παραγόμενο προϊόν της εθνικής κοινότητας), της *πρόσβασης* (με την έννοια της ισότητας των ευκαιριών, με πρώτη την τυπική ισότητα

54. Βλ. Α. Γκότοβος, *στο ίδιο*, σελ. 48.

55. Ο πιο σημαντικός από τους λόγους αυτούς αφορά τη διεύρυνση της ετερότητας εντός των ορίων του εθνικού κράτους μέσω της έλευσης μεγάλου αριθμού μεταναστών, προσφύγων και παλιννοστούντων, αλλά και η αναζωπύρωση του εθνοτικού εθνικισμού στους πληθυσμούς που το εθνικό κράτος ούτε θέλησε ούτε , όταν προσπάθησε, κατάφερε να εντάξει στο κοινωνικό σώμα.

56. Βλ. Α. Ε. Γκότοβος, «Ο "χρυσούς αιών" της παιδαγωγικής ιδεολογίας και η εμφάνιση της παιδαγωγικής επιστήμης. Ξένες επιδράσεις στην ελληνική παιδαγωγική θεωρία και έρευνα», στο Α. Γκότοβος, Γ. Μαυρογιώργος, Π. Παπακωνσταντίνου. *Κριτική Παιδαγωγική και Εκπαιδευτική Πράξη*, εκδ. Σύγχρονη Εκπαίδευση, Αθήνα 1986, σσ. 25 - 71.

57. Ν. 2413, ΦΕΚ 124/17.6.1996.

58. Αναφέρομαι στα προγράμματα του ΥΠΕΠΘ «Εκπαίδευση Αλλοδαπών και Παλιννοστούντων Μαθητών», «Εκπαίδευση Τσιγγανοπαίδων» και «Εκπαίδευση Μουσουλμανοπαίδων» τα οποία προβλέπεται να συνεχιστούν μέχρι το 2006.

των εκπαιδευτικών ευκαιριών, της αξιοποίησης των δυνατοτήτων, την κατάργηση φραγμών οι οποίοι απαγορεύουν ή δυσχεραίνουν άνευ αποχρώντος λόγου –δηλ. λόγου σχετιζόμενου με την αρχή της αξιοκρατίας– την κοινωνική κινητικότητα των υποκειμένων που προέρχονται από πληθυσμούς με πολιτισμικές ιδιαιτερότητες) και της *ευθύνης* (με την έννοια της συνείδησης των υποχρεώσεων που δημιουργεί το «ανήκειν» σε μια συλλογικότητα, υποχρεώσεων που ξεκινούν από την αφοσίωση σε κοινές αρχές και συμφέροντα και φτάνουν μέχρι την κριτική πολιτικών προγραμμάτων ή της αναποτελεσματικότητας στην εξαργύρωση συνταγματικών και άλλων νομοθετικών επιταγών).

Η μετακίνηση του σχολείου στο νέο παράδειγμα (τόσο σε επίπεδο παιδαγωγικής σκέψης, όσο και σε επίπεδο νομοθετικών πρωτοβουλιών και αντίστοιχων εκπαιδευτικών πρακτικών) δεν είναι ούτε αυτονόητη ούτε εύκολη, καθώς συνεχίζουν να υπάρχουν στην ελληνική κοινωνία ρεύματα αντίστασης στον εξορθολογισμό της παιδαγωγικής σκέψης και της εκπαιδευτικής πολιτικής, και ιδιαίτερα στη μετάφραση αυτών των δύο προϋποθέσεων της εκπαιδευτικής πράξης σε πράξη. Επιστροφικά κινήματα κάνουν ήδη την εμφάνισή τους αμέσως μετά το 1976, το έτος-σταθμό στην προώθηση σημαντικών εκπαιδευτικών αλλαγών, και δρέπουν τους πρώτους καρπούς με τη μερική επαναφορά του προ του 1976 εκπαιδευτικού status quo στις αρχές της δεκαετίας του '90[59]. Η οποιουδήποτε τύπου ετερότητα –εθνοτική, γλωσσική, πολιτισμική, θρησκευτική– που φιλοξενείται στη σημερινή ελληνική κοινωνία δεν συνιστά από μόνη της πρόβλημα. Όταν, όμως, η ετερότητα αυτή εμφανίζει συνάφεια με την κοινωνική, την οικονομική και τη γεωγραφική ανισότητα, μεμονωμένα ή από κοινού, τότε συνδέεται με προβλήματα, καθώς επιταχύνει τις διαδικασίες αποξένωσης τμημάτων του πληθυσμού μεταξύ τους και σε σχέση με το κράτος, αλλά και την πολιτική κοινότητα (εθνικό κράτος) στην οποία τυπικά ανήκουν όλοι οι έλληνες πολίτες. Υπό όρους, συνεπώς, η ετερότητα μπορεί να συνδεθεί με κοινωνική ένταση και είναι σ' αυτό ακριβώς το σημείο όπου αρχίζει να ενδιαφέρει ο ρόλος της εκπαίδευσης. Πολλοί, όταν αποφαίνονται για το ρόλο του σχολείου στην πρόληψη κοινωνικών εντάσεων και συγκρούσεων και ιδιαίτερα εκείνων που σχετίζονται με την ετερότητα, φαίνεται να πιστεύουν ότι το σχολείο είναι σε θέση μέσα από μια αντιρατσιστική αγωγή που συμπληρώνεται και από μια δημοκρατική αγωγή του πολίτη να διδάξει στους μαθητές να σέβονται ο ένας τον άλλο, παρά τη διαφορετικότητά τους, και να συνυπάρχουν αρμονικά μέσα στην κοινωνία.

Μια τέτοια προσέγγιση δεν προβληματίζεται γύρω από το αν είναι σοφό για το σχολείο να υιοθετήσει μια αντικειμενιστική θεωρία για την ελληνική ταυτότητα, και μάλιστα τέτοια που να περιορίζει εκ προδιαγραφής εκείνους που πληρούν τα κριτή-

59. Σε ό,τι αφορά π.χ. τη διδασκαλία του μαθήματος των αρχαίων ελληνικών (από το πρωτότυπο) στην υποχρεωτική βαθμίδα της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Βλ. σχετικά Α. Φραγκουδάκη, *Γλώσσα και Ιδεολογία*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 1987 και Α. Ε. Γκότοβος, *Παράδοση και γλώσσα στο σχολείο*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1991.

ρια της ελληνικότητας. Ο λόγος για τον οποίο δεν προβληματίζεται είναι απλός: Το πρόβλημα, λένε, δεν είναι η πολλαπλότητα των εθνοτικών ταυτοτήτων σε μια κοινωνία, αλλά εάν οι φορείς τους, αποδεχόμενοι ότι ανήκουν σε διαφορετικά έθνη αλλά στο ίδιο κράτος, συνεργάζονται ως πολίτες του κράτους αυτού. Η προσέγγιση αυτή αγνοεί ή παραβλέπει δύο βασικά πράγματα: πρώτον, ότι η συνοχή μιας κοινωνίας και η συνεργασία, η αλληλεγγύη ανάμεσα στα μέλη της, δεν μπορεί επαρκώς να θεμελιωθεί μόνον πάνω στη νομική υπόσταση του πολίτη χωρίς η κοινή αυτή ιδιότητα να συνοδεύεται από μια επίσης κοινή συνείδηση πολιτισμικής κοινότητας, μέσω της οποίας το υποκείμενο αντιλαμβάνεται την (εθνική) κοινωνία στην οποία ανήκει και δραστηριοποιείται, ως κοινότητα αλληλεγγύης[60]. Δεύτερον, ότι η αποδόμηση στερεοτύπων και η απελευθέρωση από προκαταλήψεις είναι δύσκολη έως ανέφικτη, όταν η πολιτισμική, εθνοτική και θρησκευτική διαφορά παραπέμπει σε οικονομικές, γεωγραφικές και κοινωνικές ανισότητες. Οι τελευταίες συνιστούν κίνδυνο για τη συνοχή μιας κοινωνίας ακόμη και στην κλασική περίπτωση του εθνοτικά και πολιτισμικά σχεδόν ομοιογενούς κράτους, όπως δείχνει η ιστορία των ταξικών συγκρούσεων και των εμφυλίων συρράξεων στην Ευρώπη και αλλού. Πολύ περισσότερο ισχύει για τις περιπτώσεις όπου οι ασυμμετρίες αυτές συνοδεύονται από εθνοτικές και πολιτισμικές διαφορές, όπως επίσης δείχνουν πρόσφατα συγκρουσιακά γεγονότα στην Ευρώπη, αλλά και σε άλλες περιοχές του πλανήτη, και ακόμη πιο πρόσφατα στη γειτονιά μας.

Όσοι οραματίζονται κοινωνικές συγκρούσεις και αποδόμηση του εθνικού κράτους, το μίγμα κοινωνικο-οικονομικών ανισοτήτων και εθνο-πολιτισμικής ετερότητας είναι ο πιο ελπιδοφόρος καταλύτης. Όσοι όμως, αντίθετα, δεν βλέπουν τη σύγκρουση ως αναγκαίο ή κατάλληλο μέσο κοινωνικής εξέλιξης, δικαιούνται να κάνουν σκέψεις για έναν διαφορετικό ρόλο του σχολείου. Ποιος θα μπορούσε, συνεπώς, να είναι ο ρόλος τους σχολείου στην σημερινή Ελλάδα στο πλαίσιο της πρόληψης της κοινωνικής έντασης και της αμοιβαίας αποξένωσης των ομάδων που συγκροτούν την ελληνική κοινωνία;

Ένας θετικός ρόλος τους σχολείου προς την παραπάνω κατεύθυνση θα απαιτούσε μεταρρυθμιστικές παρεμβάσεις σε δύο επίπεδα:

Πρώτον, στο επίπεδο του ορισμού της ελληνικότητας, όπου θα χρειαζόταν να μετακινηθεί με μεγαλύτερη τόλμη από μια παραδοσιακή λογική του καταλόγου των «αντικειμενικών» χαρακτηριστικών που μέχρι τώρα το σχολείο δέχεται ότι συγκρο-

60. Ένα πρόταγμα του έθνους ως «κοινότητας συμφερόντων», όπως π.χ. η εξασφάλιση ευημερίας στα συμβαλλόμενα μέρη (πολίτες), δεν ανταποκρίνεται στην ανάγκη για μη-εργαλειακή επικοινωνία ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας, στην ανάγκη για αμοιβαία αναγνώριση νοηματοδοτήσεων που υπερβαίνουν τις ινστρουμενταλιστικές τεχνικές προώθησης της ευημερίας και περιλαμβάνουν γενικότερους κώδικες και προσανατολισμούς. Η αντίληψη της εθνικής κοινότητας ως κοινότητας διαπραγμάτευσης τεχνολογιών για την εξασφάλιση της «προόδου» είναι μια πολύ περιορισμένη – και γι' αυτό εξωπραγματική σε ό,τι αφορά τις ιστορικές πραγματώσεις του έθνους – αντίληψη.

τούν την ελληνικότητα, όπως π.χ. η καταγωγή, η ορθόδοξη θρησκεία και η (ελληνική) μονογλωσσία, σε μια λογική ορισμού της ελληνικότητας μέσω του πολιτικού κριτηρίου (δημοκρατική κοινότητα αλληλεγγύης, ελευθερίας και ευθύνης) και ενός ανοιχτού πολιτισμικού κριτηρίου, υπό την προϋπόθεση ότι το δεύτερο έχει δύο όψεις: μια κοινή και ενιαία για όλους, και μια άλλη με ταυτότητες περιορισμένης εμβέλειας, ανάλογα με τις επιμέρους εντάξεις τμημάτων του πληθυσμού σε μερικότερες συλλογικότητες, μη-ανταγωνιστικές προς την ενιαία συλλογικότητα, την εθνική κοινότητα[61]. Μια τέτοια αντίληψη της εθνικής ταυτότητας δεν είναι συμβατή με τη μέχρι σήμερα διπλή ταξινόμηση όσων βρίσκονται επί της ελληνικής επικράτειας με βάση μια γενική εθνική (αλλοδαπός, ημεδαπός) και μια μερική εθνοτική (αλλογενής, ομογενής)[62] ταυτότητα. Μια τέτοια ιδεολογική υπέρβαση του χθεσινού εαυτού του σημερινού και αυριανού σχολείου θα επέτρεπε σε πληθυσμούς που αυτήν τη στιγμή αισθάνονται αποξενωμένοι ως ομογενείς ημεδαποί, αλλογενείς ημεδαποί, ομογενείς αλλοδαποί ή αλλογενείς αλλοδαποί να βιώσουν τον εαυτό τους ως μέλη της ίδιας εθνικής κοινότητας, εάν υπάρχει από την πλευρά τους τέτοιο ενδιαφέρον. Η ελληνική ταυτότητα θα ήταν λιγότερο μίζερη και πιο φιλόξενη: το χρώμα, οι φαντασιώσεις για την καταγωγή, η θρησκεία και η διγλωσσία π.χ. δεν θα ήταν πλέον εμπόδιο για να αισθανθεί κανείς Έλληνας – και όχι απλώς να είναι τυπικά μέσω του διαβατηρίου ή της αστυνομικής ταυτότητας πολίτης του ελληνικού κράτους[63].

Δεύτερον, στο επίπεδο της συσσώρευσης εκπαιδευτικού (μορφωτικού) κεφαλαίου, τόσο με την έννοια των ικανοτήτων και δεξιοτήτων (γνώσεις, τεχνικές), όσο και με την έννοια των πιστοποιήσεών τους (σχολικοί τίτλοι, κατοχυρώσεις), όπου θα

61. Η οικοδόμηση της εθνικής ταυτότητας με βάση μόνο το πολιτικό πεδίο, ή ο ορισμός της εθνικής ταυτότητας ως «συνταγματικού πατριωτισμού», αφήνει εκτός αναφοράς τον πλούσιο σε νοηματοδοτήσεις επικοινωνιακό χώρο των μη-πολιτικών αξιών και των αντίστοιχων πρακτικών οι οποίες συνήθως λειτουργούν ως μηχανισμοί παραγωγής κοινωνικής αλλά και ιδεολογικής συνοχής και ερμηνεύονται από τα υποκείμενα ως εμπειρικοί δείκτες του «ανήκειν» σε μια συλλογικότητα. Το πρόβλημα ενός μονομερούς ορισμού της εθνικής ταυτότητας με βάση το κριτήριο του πολιτικού πολιτισμού φαίνεται και από τη σχέση ανάμεσα στον πολιτικό και τον οικονομικό πολιτισμό. Έτσι ο συνταγματικός πατριωτισμός – στη θέση του παραδοσιακού φυλετικού εθνικισμού – μπορεί σε τελευταία ανάλυση να σημαίνει απλά οικονομικός εθνικισμός («Standortnationalismus»). Βλ. και Ch. Butterwegge, «Globalisierung, Standortnationalismus und politische Bildungsarbeit», στο *Interkulturell*, 3/4, 1999, 137-160.

62. Η διάκριση αυτή είναι μια από τις πλέον προβληματικές τόσο σε ό,τι αφορά τη θεωρητική της τεκμηρίωση (με βάση τι είδους πληροφορίες ή παραδοχές κάποιος είναι ομογενής και κάποιος άλλος αλλογενής), αλλά και σε ό,τι αφορά τη σκοπιμότητα μιας τέτοιου επιπέδου διάκρισης, ιδιαίτερα όταν η χώρα δεν δέχεται ότι έχει εθνοτικές ομάδες ή εθνικές μειονότητες, παρά μόνον μία και αυτή θρησκευτική. Είναι σαφές ότι μια χώρα που ταυτόχρονα δέχεται ότι οι πολίτες της μπορεί να είναι είτε ομογενείς είτε αλλογενείς, αλλά και ότι δεν υπάρχουν στη χώρα εθνοτικές μειονότητες, είναι ανακόλουθη και αντιφατική. Μένει να εξεταστεί γιατί η συνειδητή αυτή αντιφατικότητα αξιολογείται ως ιδιαίτερα λειτουργικό πλεονέκτημα και γι' αυτό αναπαράγεται.

63. Ότι η κατοχή της ιθαγένειας ενός κράτους δεν συνιστά κατ' ανάγκην πράξη ψυχολογικής ταύτισης με τον πληθυσμό του εν λόγω κράτους, με τα συμφέροντά του και τον πολιτισμό του έχει επισημανθεί από πολλές πλευρές.

χρειαζόταν η υπέρβαση της περιθωριακής εκπαιδευτικής θέσης των ατόμων σχολικής ηλικίας που προέρχονται από κοινωνικά περιβάλλοντα τα οποία διακρίνονται για τη θρησκευτική, εθνοτική ή γλωσσική τους ιδιαιτερότητα. Η βελτίωση των εκπαιδευτικών ευκαιριών αυτών των πληθυσμών περνά μέσα από τον ίδιο δρόμο όπως η βελτίωση των αντίστοιχων ευκαιριών των μαθητών του γενικού πληθυσμού που διαφοροποιούνται από τους υπόλοιπους συμμαθητές τους εξαιτίας των κοινωνικών, οικονομικών και γεωγραφικών ανισοτήτων. Στο πλαίσιο αυτής της στρατηγικής προέχει η ενθάρρυνση της ανοδικής κοινωνικής κινητικότητας μέσω της απόκτησης προσόντων με ανταλλακτική αξία στην ευρύτερη κοινωνία όπου μελλοντικά ο μαθητής θα αναζητήσει την επαγγελματική του τύχη. Έχει σημασία να τονιστεί ότι αυτή η κοινωνική κινητικότητα συνδέεται με την απόκτηση μορφωτικού κεφαλαίου και την ανταλλαγή του με επαγγελματικό και οικονομικό status μέσω της λειτουργίας της αρχής της αξιοκρατίας, και όχι μέσω της θέσπισης ειδικών βοηθητικών ρυθμίσεων, οι οποίες κατά παρέκκλιση από την αρχή της αξιοκρατίας διευκολύνουν την πρόσβαση ορισμένων σε υψηλότερο εκπαιδευτικό ή επαγγελματικό status[64].

Αυτή η διπλή αναθεώρηση των μέχρι τώρα πρακτικών της εκπαίδευσης θεωρητικά δεν είναι ανέφικτη. Ήδη κάτι έχει αρχίσει να κινείται στο χώρο αυτό τα τελευταία πέντε χρόνια[65]. Υπάρχουν, όμως, ισχυρές φωνές και σημαντικά εμπόδια, τα οποία δεν είναι βέβαιο ότι το σχολείο θα μπορέσει εύκολα να ξεπεράσει. Τα εμπόδια αυτά προέρχονται από δύο διαφορετικές μεταξύ τους, και ως προς το περιεχόμενο αντίθετες, ιδεολογικές σχολές: υπάρχουν, από τη μια μεριά, όλοι εκείνοι οι οποίοι εντός και εκτός του σχολείου συνεχίζουν να ορίζουν την ελληνικότητα τόσο στενά,

64. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο αποκτούν σαφώς αρνητική παιδαγωγική και εκπαιδευτική αξία τα λεγόμενα μέτρα «θετικής δράσης», δηλαδή η θεσμοθέτηση εξαιρέσεων σε ό,τι αφορά τους γενικούς κανόνες κίνησης των μαθητών εντός του εκπαιδευτικού συστήματος, αλλά και από το εκπαιδευτικό σύστημα προς το σύστημα της οικονομίας. Τα μέτρα αυτά, υπαγορευόμενα κατά κανόνα από μια αμιγώς πραγματιστική πολιτική λογική της μείωσης των εντάσεων ανάμεσα σε ομάδες μέσω κατ' εξαίρεση παροχών, επιτυγχάνουν ακριβώς το αντίθετο: την επιβεβαίωση των στερεοτύπων και της προκατάληψης εναντίον της ομάδας, που είναι ο καρπωτής αυτών των παροχών, ουσιαστικά την επικύρωση των ήδη υφιστάμενων διαχωριστικών γραμμών. Η επικύρωση αυτή υπογραμμίζεται και από τη δημιουργία στη συνείδηση των μελών της ωφελούμενης ομάδας της πεποίθησης ότι «οι άλλοι» (δηλαδή η δεσπόζουσα ομάδα) έχουν ηθική υποχρέωση να αισθάνονται ένοχοι για τις υφιστάμενες ανισότητες, ενοχή την οποία είναι επίσης υποχρεωμένοι να ξεπληρώσουν μέσω των μέτρων «θετικής δράσης», όπως λέγονται τελευταίως στο λεξιλόγιο της πολιτικής ευπρέπειας ό,τι ονομαζόταν παλιότερα «μέτρα θετικής διάκρισης». Ουσιαστικά πρόκειται για την ίδια συνειδησιακή κατάσταση με εκείνη του ανθρώπου που αισθάνεται ότι δικαιούται προτεραιότητα έναντι των ομολόγων του, επειδή «έχει μπάρμπα στην Κορώνη». Απλά στην περίπτωση των «θετικών μέτρων» ο «μπάρμπας» είναι ο ίδιος θεσμός.

65. Αναφέρομαι ειδικότερα στον Ν. 2413/96 για την παιδεία των ομογενών και τη διαπολιτισμική εκπαίδευση, αλλά και στα τέσσερα προγράμματα του ΥΠΕΠΘ κατά τη διάρκεια της περιόδου 1997-2000 (Εκπαίδευση Τσιγγανοπαίδων, Εκπαίδευση Αλλοδαπών και Παλιννοστούντων Μαθητών, Εκπαίδευση Μουσουλμανοπαίδων και Εκπαίδευση Ομογενών Μαθητών).

ώστε να αποκλείεται για ορισμένους μαθητές να βιώσουν κάποτε τον εαυτό τους ως μέλη της ελληνικής κοινότητας, είτε λόγω της θρησκείας[66], είτε λόγω της γλώσσας (διγλωσσία), είτε λόγω της καταγωγής και των φαντασιώσεων οι οποίες τη συνοδεύουν (π.χ. τσιγγάνος)[67]. Τα παιδιά αυτά αισθάνονται συστηματικά «εκτός νυμφώνος» κάθε φορά που το σχολείο χρησιμοποιεί την έκφραση «εμείς οι Έλληνες» και αναφέρεται στην ορθόδοξη πίστη ή στην αρχαιοελληνική καταγωγή. Με τέτοιες γλωσσικές –και αντίστοιχες συνοδευτικές παιδαγωγικές– πρακτικές το σχολείο υπονομεύει την ίδια την (εθνοποιητική) αποστολή του: να δημιουργήσει στους μαθητές την αίσθηση μιας ενιαίας κοινότητας στην οποία όλοι οι μαθητές δικαιωματικά –και όχι κατ' οικονομίαν και κατά παραχώρηση– ανήκουν. Το σχολείο αδυνατεί να εντάξει πληθυσμούς με ιδιαιτερότητες στην ενιαία κοινότητα, επειδή η ιδεολογία πάνω στην οποία στηρίζεται το πρόγραμμα συγκρότησης της εθνικής ταυτότητας αποκλείει από την ελληνικότητα άτομα με συγκεκριμένους δείκτες ετερότητας.

Από την άλλη μεριά, υπάρχουν οι λεγκαλιστές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, οι ακτιβιστές των μη-κυβερνητικών οργανώσεων (ΜΚΟ) που ενεργοποιούνται ως φορείς αιτημάτων αναγνώρισης μειονοτικού status σε ομάδες του πληθυσμού με ιδιαιτερότητες, οι παιδαγωγοί οι οποίοι επιχειρούν τη δημιουργία ενός αντιρατσιστικού πολιτικού προφίλ μέσω της υπεραντίδρασης σε ό,τι εκείνοι ονομάζουν «αφομοίωση», εννοώντας την εκμάθηση από τους μαθητές που προέρχονται από πληθυσμό με πολιτισμικές ιδιαιτερότητες του ισχύοντος, κοινωνικο-ιστορικά κυρίαρχου, πολιτισμικού κώδικα, και οι οποίοι επιμένουν στη διατήρηση και την αναπαραγωγή του εθνοτικού ορίου[68]. Κατ' αρχήν η επιμονή στην καλλιέργεια και τη διατήρηση του ε-

66. Για τη μεγάλη πλειονότητα του ρόμικου πληθυσμού η θρησκεία δεν λειτουργεί ως μηχανισμός εθνοτικού εξοστρακισμού, καθώς οι τσιγγάνοι παραδοσιακά υπήρξαν και συνεχίζουν στη συντριπτική τους πλειονότητα να είναι μέλη της ορθόδοξης κοινότητας των πιστών, ανεξάρτητα από το εάν στο πλαίσιο της ίδιας κοινότητας εκδηλώνονται ποικίλες διακρίσεις σε ό,τι αφορά στα της λατρείας ειδικά των τσιγγάνων. Αντίθετα, η συμμετοχή στην ορθόδοξη κοινότητα των πιστών επέτρεψε και επιτρέπει μέχρι σήμερα την άντληση «κεφαλαίου εθνικής ταυτότητας. Για μια, όμως, κατηγορία τσιγγάνων και συγκεκριμένα για τους τσιγγάνους μουσουλμανικού θρησκεύματος, η Εκκλησία, ιδιαίτερα όταν ορίζει την ορθόδοξη πίστη ως προαπαιτούμενο της ελληνικότητας, κατ' ανάγκην λειτουργεί ως μηχανισμός εθνοτικού εξοστρακισμού. Η πρακτική αυτή βρίσκει στις μέρες μας και άλλους μιμητές οι οποίοι προτιμούν τη δημιουργία μιας ακόμη εθνοτικής μειονότητας στα πλαίσια της απόκρουσης του «εκτουρκισμού» των μουσουλμάνων της ελληνικής Θράκης. Εδώ είναι το σημείο σύμπτωσης του Συμβουλίου της Ευρώπης και των «εμπειρογνωμόνων» του, του Παρατηρητηρίου του Ελσίνκι και των φίλων των μειονοτήτων, της υπερουντηρητικής πολιτικής κουλτούρας, και όσων για ποικίλους άλλους λόγους, ανάμεσα σε αυτούς και τους οικονομικούς, εκπέμπουν στο ίδιο μήκος κύματος και τραβούν το ίδιο κουπί.

67. Ιδιαίτερα όταν κάποιες ζηλωτικές μη-κυβερνητικές οργανώσεις διανέμουν στα σχολεία «διαφωτιστικό υλικό», μέσω του οποίου οι μαθητές με τσιγγάνικη προέλευση θα κατακτήσουν την «αυτογνωσία της τσιγγάνικης φυλής», όπως υπόσχεται το πόνημα με τίτλο *Ο Μεγάλος Ίσκιος και οι Τσιγγάνοι*, του Φ. Μανδηλαρά (εκδ. Πατάκη, Αθήνα 1999).

68. Είναι αυτός ο φονταμενταλισμός των λεγκαλιστών των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην πάση θυσία διατήρηση του εθνοτικού ορίου που τους καθιστά ευεπίφορους σε μυθοπλασίες από το χώρο

θνοτικού ορίου δεν είναι παράδοξη, όταν κανείς όχι τόσο ως μέλος της ομάδας με πολιτισμικές ιδιαιτερότητες, όσο ως μέλος της πληθυσμιακά δεσπόζουσας ομάδας, έχει επενδύσει ακριβώς στο εθνοτικό όριο για τη δόμηση του πολιτικού του προφίλ: χωρίς εθνοτικό όριο δεν υπάρχουν μειονότητες, χωρίς μειονότητες δεν νοούνται πάτρωνες ή φίλοι μειονοτήτων, συνεπώς η τήξη του εθνοτικού ορίου κινδυνεύει να θέσει εκτός παιγνίου όσους έχουν επενδύσει σ' αυτό. Η διαφορά είναι ότι το εθνοτικό όριο είναι επιδεκτικό πολλαπλών επενδύσεων: ξεκινά από την εξτρεμιστική Δεξιά και καταλήγει στην εξωκοινοβουλευτική Αριστερά.

Σε προηγούμενες εποχές το ελληνικό σχολείο αντιμετώπισε την κατά την άποψή του επικίνδυνη για τη συνοχή του έθνους πολιτισμική ετερότητα με έναν τρόπο που σήμερα δεν θα μπορούσε να εφαρμοστεί -ανεξάρτητα από το εάν ο τρόπος αυτός είχε την απαιτούμενη νομιμοποίηση και ήταν ή όχι αποτελεσματικός για την καταπολέμηση των φυγόκεντρων τάσεων. Όταν, τότε, το σχολείο πίστευε ότι η ύπαρξη των αποκλινόντων χαρακτηριστικών (π.χ. διγλωσσία, μη-ελληνόφωνη μονογλωσσία, τοπικοί χοροί, τοπική μουσική κ.ά.) ήταν προβληματική για τη δημιουργία γνήσιας εθνικής συνείδησης, αλλά ταυτόχρονα πίστευε ότι η δημιουργία εθνικής συνείδησης ήταν αναγκαία πάση θυσία, έβλεπε τη λύση μέσα από πρακτικές στιγματι-

του ιστορικού ρομαντισμού αναφορικά με την καταγωγή και το χαρακτήρα ως «τεκμηρίων» της ξεχωριστής ταυτότητας. Για λειτουργικούς, δηλαδή, λόγους δέχονται στο σύνολό του το μύθο του διαφωτισμού και του ρομαντισμού ότι η οικουμένη αποτελείται ανέκαθεν από διαφορετικά έθνη, όπως ένας κήπος από διαφορετικά άνθη, και ότι αυτή είναι η φυσική κατάσταση των πραγμάτων. Αφύσικο είναι όταν υπάρχουν μετακινήσεις από έθνος σε έθνος, όταν υπάρχει απόκλιση από την ξεχωριστή και αυτόνομη πορεία κάθε έθνους στην ιστορία. Εδώ ακριβώς έχει τις ρίζες της η πολεμική απέναντι σ' αυτό που ονομάζουν οι ακτιβιστές των δικαιωμάτων των μειονοτήτων «αφομοίωση». Περιττό να προσθέσουμε ότι αν οι κριτικοί της «αφομοίωσης» έκαναν τον κόπο να ερευνήσουν τη δική τους προσωπική βιογραφία αλλά και τη γενεαλογική τους ιστορία, θα ανακάλυπταν κατά πάσα πιθανότητα μια σειρά από «αφομοιώσεις» στους κοντινούς και μακρινούς τους προγόνους, προς μεγάλη τους απογοήτευση, καθώς οι πρόγονοι δεν στάθηκαν αντάξιοι των προσδοκιών των επιγόνων για πόλεμο στην «αφομοίωση». Περιττό, επίσης, να προσθέσουμε ότι η ίδια κριτική στάση που επιβάλλεται απέναντι στον παραδοσιακό συγκροτησιακό μύθο του εθνικισμού, απαιτείται και απέναντι στη θέση του ρομαντισμού για τη φυσικότητα της εθνικής/εθνοτικής ποικιλίας. Η όποια εθνική /εθνοτική ετερότητα δεν μπορεί να ερμηνευθεί ως φυσική κατάσταση των πραγμάτων, αλλά ως αποτέλεσμα κοινωνικο-ιστορικών διαδικασιών, μέσα στις οποίες η κατασκευή ορίων – γεωγραφικών και ιδεολογικών – από ομάδες που διαθέτουν την ισχύ για κάτι τέτοιο, είναι κεντρική πτυχή. Η ιστορία αλλά και το παρόν διδάσκουν ότι η χάραξη και των δύο τύπων ορίων θα μπορούσε να είναι και διαφορετική. Είναι αυτή που είναι, όχι εξαιτίας των προδιαγραφών κάποιου εξωτερικού σχεδίου το οποίο καθορίζει τη «φυσική ροή των πραγμάτων», αλλά εξαιτίας της αλληλεπίδρασης πολλαπλών παραγόντων. Αντίθετα, υπάρχουν ισχυροί λόγοι – ορισμένοι από το χώρο των επιστημών της βιολογίας αλλά οι περισσότεροι από το χώρο της παιδαγωγικής επιστήμης, της ψυχολογίας και της κοινωνιολογίας – να δεχτούμε ότι ανεξαρτήτως της πλευράς του εθνικού ή εθνοτικού ορίου στην οποία βρίσκεται ή τοποθετείται κανείς, δεν διαφέρει πρωτογενώς από το συνάνθρωπό του που βρίσκεται στην άλλη όχθη. Διαφέρει, όταν διαφέρει, δευτερογενώς. Αυτό είναι και το πρόβλημα με τα εθνοτικά όρια: από τη στιγμή που καθιερώνονται, νομιμοποιούν εκπαιδευτικά και παιδαγωγικά προγράμματα παραγωγής δευτερογενών διαφορών και κυρίως φαντασιώσεων για ουσιαστικές διαφορές.

σμού των αποκλινόντων πολιτισμικών στοιχείων και απαγόρευσής τους στη δημόσια σφαίρα, και ιδιαίτερα στο σχολείο, ενώ ταυτόχρονα επιχειρούσε να επεξεργαστεί θεωρίες, οι οποίες ερμήνευαν γιατί τμήματα του ελληνικού πληθυσμού κάτω από δυσμενείς συνθήκες αναγκάστηκαν να υιοθετήσουν για μια περίοδο αυτά τα αποκλίνοντα πολιτισμικά στοιχεία, τα οποία είναι λογικό να αποβάλουν τώρα που έχουν εκλείψει αυτές οι δυσμενείς προϋποθέσεις[69]. Για ποικίλους λόγους –κυρίως πολιτικούς, επιστημονικούς και επικοινωνιακούς– αυτό δεν είναι δυνατόν να επαναληφθεί σήμερα. Υπάρχει όμως λύση: το σημερινό σχολείο δεν έχει να φοβηθεί τίποτε από την πολιτισμική ετερότητα, αρκεί (α) να μην επιχειρεί το ίδιο να την ορίζει υποχρεωτικά ως μη-ελληνικότητα, (β) να δίνει σε όλους τους μαθητές τη δυνατότητα εκμάθησης ενός ενιαίου πολιτισμικού κώδικα που θα είναι και το εφόδιό τους στην αναζήτηση της κοινωνικής και επαγγελματικής τους τύχης. Η μαθητεία σ' αυτόν τον ενιαίο κώδικα δεν απειλεί κατ' ανάγκην μερικότερους, περιορισμένους ως προς την εμβέλεια κώδικες, τους οποίους όλοι οι μαθητές διαθέτουν και χρησιμοποιούν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στην καθημερινή ζωή. Χωρίς ενιαίο κώδικα δεν μπορεί να υπάρξει κοινός επικοινωνιακός χώρος, δεν μπορεί να υπάρξει δημόσιος χώρος, με την πολιτική έννοια. Χωρίς μερικούς κώδικες δεν μπορεί να υπάρξει ιδιαίτερος χώρος, τοπικές νοηματοδοτήσεις. Οι τοπικές νοηματοδοτήσεις κάνουν όσους συμμετέχουν σε δύο διαφορετικές τοπικότητες «ξένους» μεταξύ τους. Όσο και οι δύο μπορούν και θέλουν να συμμετέχουν και στον ενιαίο και κοινό δημόσιο χώρο, αυτή η αποξένωση δεν δημιουργεί πρόβλημα. Πρόβλημα θα δημιουργούσαν δύο ενδεχόμενα: είτε η απαγόρευση τοπικών νοηματοδοτήσεων, στηριγμένη σε μια καχυποψία ότι μέσα από αυτές υπονομεύονται οι προϋποθέσεις για τη συμμετοχή στον ενιαίο δημόσιο χώρο, είτε το αίτημα για την αναβάθμιση μιας τοπικής σφαίρας επικοινωνίας σε παράλληλη δημόσια σφαίρα, αίτημα που σηματοδοτεί τη διάθεση ενός τμήματος του πληθυσμού να απαλλαγεί από την υποχρέωση να συμμετέχει σε έναν και ενιαίο δημόσιο χώρο, διάθεση που μπορεί να νομιμοποιηθεί με ποικίλους τρόπους. Το ζήτημα είναι αλλού: η δημιουργία και λειτουργία περισσότερων του ενός δημόσιων χώρων στα πλαίσια του εθνικού κράτους οδηγεί σε μορφές συμμετοχής στην πολιτική και οικονομική κοινότητα οι οποίες μεσοπρόθεσμα –ανάλογα και με το γενικότερο κλίμα– οδηγούν στην ενίσχυση φυγόκεντρων τάσεων, ειδικά στις περιπτώσεις που αυτές οι πρόσθετες δημόσιες σφαίρες επικρατήσουν σε συγκεκριμένες περιοχές της επικράτειας του εθνικού κράτους. Με αυτή την έννοια οι παραπάνω προτάσεις για έναν μεταρρυθμιστικό ρόλο του σχολείου έχουν νόημα μόνον για όσους συνεχίζουν να δέχονται την ύπαρξη του εθνικού κράτους ως αξία. Για τους υπόλοιπους, η καλλιέργεια και η τόνωση των εθνοτικών ορίων είναι μονόδρομος.

Το σύνολο των αιτημάτων που κατά καιρούς προβάλλουν παιδαγωγοί, λεγκαλιστές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ακτιβιστές των ΜΚΟ στην Ελλάδα και σε άλ-

69. Βλ. Βλ. Π. Κωστόπουλος, *ό.π.* (σημ. 33)

λες χώρες της Ευρώπης, λειτουργεί υπέρ της δημιουργίας –όπου αυτό δεν υφίσταται ακόμη– και της παγίωσης του εθνοτικού ορίου ανάμεσα στους ρόμηδες και τον υπόλοιπο πληθυσμό[70]. Πρακτικές όπως η αναγνώριση του πληθυσμού των τσιγγάνων/γύφτων ως μειονότητας, όπως η διδασκαλία της τσιγγάνικης γλώσσας και της τσιγγάνικης πολιτισμικής παράδοσης ως μη-ελληνικής παράδοσης στο σχολείο με διακηρυγμένο στόχο την αφύπνιση της τσιγγάνικης συνείδησης – και μάλιστα σε σχολεία που φοιτούν μόνο μαθητές με ρόμικη προέλευση, για τα οποία «αντιρατσιστές» παιδαγωγοί όχι μόνο δεν έχουν αντίρρηση, αλλά την ίδια στιγμή τα ενθαρρύνουν, ευθυγραμμιζόμενοι απολύτως με τις πιο ακραίες αντιδραστικές φωνές των τοπικών κοινωνιών –, η πανταχού παρουσία της συλλογικής ταυτότητας εντός και εκτός του εκπαιδευτικού περιβάλλοντος, είναι κλασικές πρακτικές παγίωσης μέσα στο χρόνο και αναπαραγωγής μιας συνήθως κοινωνικο-ιστορικά και κοινωνικο-οικονομικά προσδιοριζόμενης ιδιαιτερότητας ως αντιτιθέμενης προς την ελληνική ταυτότητα εναλλακτικής εθνοτικής ταυτότητας.

Η διαρκής παρουσία της συλλογικής αυτής ταυτότητας στη συνείδηση του μα-

70. Στο σημείο αυτό οφείλει να τονίσει κανείς το συντηρητικό ρόλο τμήματος της ακαδημαϊκής κοινότητας να εμφανίζει πολιτικο-ιδεολογικές επιλογές του κράτους – του κράτους με την ευρύτερη έννοια και όχι απλώς με την έννοια της κεντρικής διοίκησης – ως νομικά επιβεβλημένες και παιδαγωγικά κατάλληλες λύσεις, και μάλιστα μέσα σε ένα πλαίσιο δήθεν οικουμενικού ανθρωπισμού, ο οποίος υπερβαίνει τον ανθρωπισμό του εθνικού κράτους. Είναι αυτό ακριβώς το στοιχείο του οικουμενικού ανθρωπισμού που εξηγεί τη σύμπτωση απόψεων ανάμεσα στους εν λόγω ειδικούς του προοδευτικού («αριστερού») λόγου, και σε πανίσχυρους φορείς πολιτικής, στρατιωτικής και οικονομικής ισχύος σε οικουμενικό επίπεδο, οι οποίες ειδικά μετά το 1989 ενεργοποιούνται κυρίως στην ανατολική Ευρώπη για την αναγνώριση των τσιγγάνων από τα κράτη των οποίων είναι πολίτες, ως εθνοτικών μειονοτήτων. Μένει, βεβαίως, να εξεταστεί εάν οι συμπτώσεις στο ζήτημα των τσιγγάνων λειτουργήσουν ως προάγγελοι γενικότερων συμπτώσεων σε πολιτικό επίπεδο ανάμεσα στους (συνήθως καταγγελλόμενους από τους εθνοτικά σκεπτόμενους διανοούμενους του προοδευτικού χώρου ως «ιμπεριαλιστικές δυνάμεις») φορείς παγκόσμιας ισχύος και ταυτόχρονα προστάτες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και στους εγχώριους προστάτες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων των μειονοτήτων, άνευ οικουμενικής ισχύος. Αυτού του τύπου οι ειδικοί («διανοούμενοι») στην ουσία νομιμοποιούν λύσεις περιχαράκωσης των πληθυσμών που κατοικούν ως πολίτες ενός κράτους στην επικράτειά του, εν ονόματι του σεβασμού και της διατήρησης της (εθνοτικής και πολιτισμικής) ταυτότητας των εν λόγω πληθυσμών. Οι δύο πληθυσμιακές ομάδες που βρίσκονται στο «προοδευτικό» στόχαστρο αυτών των διανοουμένων και ακτιβιστών στη σημερινή Ελλάδα είναι οι δίγλωσσοι κάτοικοι της Δ. Μακεδονίας, οι οποίοι δηλώνουν «Μακεδόνες», αντιπαραθέτοντας την ταυτότητά τους αυτή προς την ελληνική, και οι τσιγγάνοι. Καθώς από τις δύο αυτές ομάδες η δεύτερη κινείται σε μεγάλο βαθμό στο κοινωνικό περιθώριο, είναι πολυπληθέστερη, σε σημαντικό βαθμό κοινωνικά ορατή, και λογίζεται από το μέσο πολίτη της χώρας ως «άλλη φυλή», η συχνότητα των αναφορών στους τσιγγάνους ως μειονοτικής ομάδας είναι πολύ υψηλότερη συγκριτικά με τους δίγλωσσους (σλαβόφωνους/ελληνόφωνους) «Μακεδόνες». Ένας ακόμη λόγος που κάνει την κάννη του προοδευτικού λόγου να στρέφεται συστηματικά προς την κατεύθυνση των τσιγγάνων είναι ότι (α) οι διαμαρτυρίες των ίδιων των τσιγγάνων όταν τους πιστώνουν με μειονοτική ταυτότητα είναι ακόμη χλιαρές, (β) οι διαμαρτυρίες των τυπικών εκπροσώπων της ιδεολογίας περί ενιαίου έθνους, ειδικά όταν εξοβελίζονται οι τσιγγάνοι από αυτό, είναι ανύπαρκτες, για να μην πούμε ότι μεταλλάσσονται σε εύλογη συναίνεση.

θητή, η ανάδειξη της σχέσης των εννοιών «Έλληνας/τσιγγάνος» ως σχέσης δύο αμοιβαία αποκλειόμενων ταυτοτήτων, διευκολύνουν την αποξένωση και την αποκόλληση του παιδιού από την ενιαία ελληνική ταυτότητα, από τη φαντασιακή κατά τον Anderson[71] κοινότητα των Ελλήνων, και νομιμοποιούν ένα διαφορετικό «ανήκειν»: το «ανήκειν» στον -εξίσου όμως φαντασιακό με βάση την ίδια σχολή σκέψης- λαό (εθνότητα) των τσιγγάνων. Η αναγωγή της μερικής ταυτότητας («τσιγγάνος») σε κεντρική συλλογική ταυτότητα εγκλωβίζει το άτομο σε μια ταυτότητα με τη μορφή *πολιτισμικής φυλακής*, όπου μαθαίνει ότι είναι συνολικά διαφορετικός από τους Έλληνες, όπως επίσης ποια είναι η «γνήσια» τσιγγάνικη προσωπικότητα και συμπεριφορά, ποια είναι η *φύση* του τσιγγάνου[72].

Αν τελικά τα παιδιά που κατάγονται από ρόμικες οικογένειες εγκλωβιστούν *και* με τη βοήθεια του επίσημου σχολείου σε μια τέτοια πολιτισμική φυλακή, θα εξαρτηθεί όχι τόσο από τη δράση των ακτιβιστών για τις μειονότητες και τη χρημοτοδότηση από την ευρωπαϊκή κοινότητα ποικίλων προγραμμάτων βελτίωσης της υφιστάμενης κατάστασης του τσιγγάνικου πληθυσμού, που όμως παραπλεύρως ενδέχεται να λειτουργούν ως εθνοποιητικοί μηχανισμοί, αλλά κυρίως από τη στάση των εκπαιδευτικών: οι διαχωριστικές γραμμές και η αντίστοιχη συνείδηση εθνοτικής διαφοράς θα πέσουν ή θα μείνουν όρθιες, ανάλογα με τη θέση που θα υιοθετήσουν οι ενεργοί εκπαιδευτικοί πάνω στο συγκεκριμένο θέμα και τις παιδαγωγικές πρακτικές στις οποίες η θέση αυτή θα εκβάλει. Αυτό σημαίνει ότι το καλύτερο χαρτί για τη μία ή την άλλη έκβαση το έχουν στα χέρια τους εκείνοι που είναι σε θέση να οργανώσουν καλύτερες προσβάσεις στα σχολεία και που έχουν να πουν κάτι στους εκπαιδευτικούς.

71. Βλ. B. Anderson, *ό.π.* (σημ. 23).

72. Ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δοθεί στη γλώσσα του σχολείου ως παραγωγού εθνοτικής ταυτότητας. Σε ένα περιβάλλον παιδαγωγικό, όπως αυτό που περιγράψαμε παραπάνω, ο μαθητής εκτίθεται σε έναν διαιρετικό λόγο, όταν κυριαρχούν οι αντωνυμίες «εμείς / αυτοί», η αντίθεση πρώτου και τρίτου προσώπου («έχουμε / έχουν», «είμαστε / είναι», «κάνουμε / κάνουν», «πιστεύουμε / πιστεύουν») και σε ό,τι αφορά την (ιστορική) αφήγηση, το τρίτο πληθυντικό πρόσωπο του αορίστου («έφυγαν από την Ινδία...» / «πέρασαν στην Περσία...» / «έμειναν στην Ελλάδα....»). Αυτού του είδους η γλώσσα επικυρώνει την ύπαρξη του ορίου ανάμεσα στην ομάδα του ομιλητή (του δασκάλου, εν προκειμένω) και στην ομάδα των τσιγγάνων, και μάλιστα χωρίς να μπορούν οι μαθητές να αποκτήσουν συνείδηση της συγκεκριμένης επικυρωτικής λειτουργίας. Η φυσικότητα της γλωσσικής χρήσης παραπέμπει στη φυσικότητα του εθνοτικού ορίου. Η αντικειμενική δυσκολία του μαθητή να ασκήσει κριτική στην αφήγηση είναι μια από τις βασικές προϋποθέσεις της αποτελεσματικότητας αυτού του τύπου της παιδαγωγικής βίας.