

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

**Προσεγγίσεις του εσωτερικού «Άλλου»:
Οικειοποίηση ρομ στοιχείων από μη Ρομά**

Βαφειάδου Παναγιώτα-Ευτέρπη

AM 5222M016

Τριμελής εξεταστική επιτροπή:

Επίκουρος Καθηγητής Ανδρέας Νοταράς (επιβλέπων)

Επίκουρη Καθηγήτρια Έλενα Μαμουλάκη

Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Νίκη Μαρωνίτη

ΑΘΗΝΑ ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 2024

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1.	Εισαγωγή.....	5
2.	Μεθοδολογία	8
3.	Εσωτερικοί «Άλλοι»: η περίπτωση των Ρομά	11
	3.1. Πολιτικές διαχείρισης της Ετερότητας.....	11
	3.2. Περί Ρομά ο λόγος: από τον εθνοκεντρισμό στο κοινωνικό περιθώριο.....	16
4.	Τσιγγάνικες αναπαραστάσεις	23
5.	Πολιτισμική οικειοποίηση.....	26
6.	Παρουσίαση αποτελεσμάτων έρευνας πεδίου: περιπτώσεις συσχέτισης και αλληλεπίδρασης μη Ρομά με Ρομά.	31
	6.1 Αλληλοεπιδράσεις - Πολιτισμικές και κοινωνικές μετατοπίσεις	31
	6.2 Βαλκανικοί ήχοι και Γύφτικα.....	37
	6.3 Πρόβες στην αποθήκη του Ελαιώνα.....	42
7.	Συμπεράσματα	45
	Βιβλιογραφία	48

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα εργασία επιχειρεί να προσεγγίσει με ποιους τρόπους οι Ρομά γίνονται αντιληπτοί ως ετερότητα εντός του ελληνικού εθνικού κράτους, μέσα από τη συσχέτισή τους με τους μη Ρομά. Παρουσιάζονται ορισμένες μορφές πολιτικής αντιμετώπισης πληθυσμών εντός της ελληνικής κοινωνίας και παραδείγματα αυτών, όπως συνέβη με μορφές καταστολής και επιτήρησης, προκειμένου να επιτευχθεί εθνική ομοιομορφία και συνοχή. Σε αυτό το πλαίσιο, ο πληθυσμός των Ρομά εκτιμάται ότι αποτελεί μία κατεξοχήν περίπτωση διαφορετικότητας εντός της ελληνικής κοινωνίας, ένας «εσωτερικός Άλλος», ο οποίος βρίσκεται και καθορίζεται από το κοινωνικό περιθώριο διαχρονικά. Μορφές ορατότητας που «παρέχονται» στους Ρομά, εκτιμάται ότι έχουν συχνά διαστρεβλωτικό χαρακτήρα και βρίσκονται σε άμεση συσχέτιση με την συνθήκη της κοινωνικής περιθωριοποίησης στην οποία βρίσκονται. Παρουσιάζεται επίσης το ζήτημα της κατασκευής της ετερότητας μέσω της αναπαράστασης και των στερεοτύπων τα οποία χρησιμοποιούνται κατά κόρον από την δυτική σκέψη σε μία προσπάθεια να κατανοήσουν και να ερμηνεύσουν τι είναι οι Ρομά. Τέλος, γίνεται λόγος για το ζήτημα της πολιτισμικής οικειοποίησης ως αναλυτικό εργαλείο, προκειμένου να κατανοηθούν νέες μορφές επανεφεύρεσης και ορατότητας της Τσιγγανικότητας.

Σε εθνογραφικό επίπεδο, πραγματοποιήθηκε επιτόπια έρευνα με μη Ρομά καλλιτέχνες, προκειμένου να εντοπιστούν οι διαπολιτισμικές και διαπροσωπικές συνδέσεις ανάμεσα σε Ρομά και μη Ρομά. Παρατηρείται ότι υπάρχει διάκριση μεταξύ του κοινωνικού και του πολιτισμικού, ως αποτέλεσμα της ποιότητας των σχέσεων που αναπτύσσονται. Επιπλέον, η οικειοποίηση των Ρομ στοιχείων από μη Ρομά, όπως εστιάζεται στην έρευνα, ενδέχεται να υποδηλώνει ένα πλαίσιο διαπολιτισμικότητας με σαφείς εξουσιαστικές διαστάσεις.

Λέξεις κλειδιά: Ετερότητα, έθνος-κράτος, Ρομά, αναπαράσταση, πολιτισμική οικειοποίηση

ABSTRACT

This paper attempts to approach the ways in which the Roma people are perceived as an otherness within the Greek nation-state, through their association with non-Roma people. It presents some forms of political treatment of populations within Greek society and examples of such treatment, such as through forms of repression and surveillance, in order to achieve national uniformity and cohesion. In this context, the Roma population is considered to be a predominant case of diversity within Greek society, an 'internal Other', located and defined by the social margin throughout time. Forms of visibility 'provided' to the Roma are often considered to have a distorting character and are directly related to the condition of social marginalization in which they find themselves. It also presents the issue of the construction of otherness through representation and stereotypes which are heavily used by Western thought in an attempt to understand and interpret what the Roma are. Finally, the issue of cultural appropriation is discussed as an analytical tool in order to understand new forms of reinvention and visibility of Gypsyism.

On an ethnographic level, fieldwork was conducted with non-Roma artists in order to identify the intercultural and interpersonal connections between Roma and non-Roma. It is observed that there is a distinction between the social and the cultural as a result of the quality of the relationships developed. Furthermore, the appropriation of Rom traits by non-Roma, as focused on in the research, may suggest a context of interculturalism with power dimensions.

Key words: Otherness, nation-state, Roma, representation, cultural appropriation

1. Εισαγωγή

Με αφορμή την τελετή έναρξης των Ολυμπιακών Αγώνων που διοργανώθηκαν φέτος στο Παρίσι και την κριτική που ασκήθηκε σ' αυτήν, το ελληνικό internet ανακάλεσε στη συλλογική μνήμη, μεταξύ άλλων, και ένα ενδιαφέρον απόσπασμα από την τελετή έναρξης της διοργάνωσης της Αθήνας, το 2004. Η εν λόγω εκτέλεση (performance) αναπαριστούσε Ρομά γυναίκες οι οποίες τρέχουν χαρούμενες κι ανέμελες πίσω από ένα ημιφορτηγό φορτωμένο με καρπούζια και χορεύουν εκστασιασμένες, υπό τους ήχους όχι κάποιου τσιγγάνικου τραγουδιού ή μουσικής, αλλά του τραγουδιού *Άναψε το τσιγάρο* με τη φωνή της Μαρινέλας. Το παραπάνω γεγονός, παρότι ανήκει πλέον στην ιστορία, έφερε στην επιφάνεια έναν διάλογο, με κάποιους να υποστηρίζουν ότι η τελετή έναρξης περιείχε ένδοξες στιγμές εθνικής υπερηφάνειας, ωστόσο εικόνες σαν την παραπάνω μας έκαναν «εθνικά ρεζίλι», καθώς επρόκειτο για «τσίρκο» και όχι για απεικόνιση της πραγματικής Ελλάδας. Ως εκ τούτου, θα έπρεπε να παραλειφθεί από τον δημιουργό - όπως παραλείφθηκε άλλωστε εξολοκλήρου και η απεικόνιση επεισοδίων από την εποχή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Μια άλλη παρόμοια διατύπωση, με ειρωνική διάσταση, ανέφερε ότι τελικά «αυτοί είμαστε», υπονοώντας όλες τις αρνητικές συνδηλώσεις και τα στερεότυπα που έχουν διαμορφωθεί παραδοσιακά σχετικά με τους Ρομά. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, δεν μπορεί να μην εντυπωσιάσει το γεγονός ότι, είκοσι χρόνια αργότερα, αναπτύχθηκε ένας έντονος δημόσιος διάλογος γύρω από το ερώτημα «τι δουλειά έχουν οι Τσιγγάνοι στην αφήγηση της εθνικής μας ιστορίας;»

Η παρούσα εργασία λοιπόν, πραγματεύεται το αν υπάρχουν μορφές ή στιγμές ορατότητας των Ρομά που μπορούν να παρατηρηθούν, τουλάχιστον τις τελευταίες δεκαετίες. Κύριο ερώτημα της εργασίας αποτελεί το, αν σημειώνεται αλληλεπίδραση μεταξύ των Ρομά με τους μη Ρομά, εντός της ελληνικής κοινωνίας. Σε αυτό το πλαίσιο αναλύεται η σύνδεση των Ρομά με το κοινωνικό περιθώριο, τα μοντέλα πολυπολιτισμικότητας ως ορατότητα επιβεβλημένη εργαλειακά «από τα πάνω», αλλά και η πολιτισμική οικειοποίηση, ως εκδήλωση ενός φάσματος κυριαρχικής και κυριαρχούμενης διαπολιτισμικότητας. Τέλος, θέτω ως ερευνητικό ερώτημα αν η τάση που εντοπίζεται σχετικά με την πολιτισμική οικειοποίηση Ρομ στοιχείων από μη Ρομά, ενδέχεται να «υποτάσσεται» σε μία εξωτικοποιημένη και ρομαντικοποιημένη επιθυμία για το «άλλο» ή και να εμπεριέχει μια κριτική ως προς την κυρίαρχη υπάρχουσα κατάσταση.

Η εργασία χωρίζεται σε δύο βασικούς άξονες. Στον πρώτο παρουσιάζονται και αναλύονται ορισμένα στοιχεία που οδήγησαν στην ύπαρξη των λεγόμενων «εσωτερικών Άλλων» εντός του ελληνικού έθνους-κράτους και πιο συγκεκριμένα στους Ρομά οι οποίοι

βρίσκονται παραδοσιακά στο περιθώριό του. Επιχειρείται μία σύντομη ανασκόπηση σε κρατικά και κατ' επέκταση κυρίαρχα κοινωνικά μοντέλα συμπεριφοράς και διαχείρισης των πληθυσμών στην ελληνική επικράτεια, με κριτική ματιά. Έτσι, συχνά γίνονται αναφορές στα καθεστώτα «εξαίρεσης», όπως συνέβη με τη Μακεδονία και τη Θράκη, που αποτελούν τόπους εθνοπολιτισμικής ποικιλότητας. Σημαντική συμβολή για την κατανόηση και την ορατότητα των ετεροτήτων στα βόρεια ελληνικά σύνορα, τα οποία μετατράπηκαν σε χώρους επιτήρησης, αποτελούν τα εθνογραφικά εγχειρήματα των Cowan (1998) και Ρόμπου-Λεβίδη (2016).

Ως εκ τούτου, εξετάζονται ζητήματα πολυπολιτισμικότητας και πολιτισμικής οικειοποίησης/ιδιοποίησης (cultural appropriation), καθώς και ο ρόλος των αναπαραστάσεων των Ρομά από τους μη Ρομά. Η παρούσα εργασία δεν επιχειρεί να απαντήσει ή να προσεγγίσει με μία ολοκληρωμένη ιστορική ή χρονολογική τοποθέτηση τα παραπάνω ερώτημα, αλλά επικεντρώνεται σε ορισμένες χρονικές στιγμές που εκτιμάται ότι έχουν κάποια σημαντική συμβολική αξία.

Αντλώ επιχειρήματα από τους λόγους ετερότητας μέσα από το έργο του Παπαταξιάρχη (2006), αλλά και της Τρουμπέτα (2008), η οποία μέσα από τον συλλογικό τόμο *Οι Ρομά στο σύγχρονο ελληνικό κράτος*. Συμβιώσεις, αναιρέσεις, απουσίες προσεγγίζει με κριτική ματιά τον ρόλο των Ρομά στη σύγχρονη εποχή. Παρατηρείται ότι, από τη δεκαετία του 1990 κι έπειτα, εμφανίζεται στην Ελλάδα ένα σημαντικό ανθρωπολογικό και κοινωνιολογικό ενδιαφέρον για τους Ρομά, που έχει ως απόρροια τη σύνθεση ενός σημαντικού πρωτογενούς εθνογραφικού έργου. Τέτοιες περιπτώσεις είναι το έργο της Λυδάκη Μπαλαμέ και Ρομά (Λυδάκη, Α. 1997), το συλλογικό *Ρομά: πρόσωπα πίσω από τα στερεότυπα* (Λυδάκη, Α. 2013), το Έλληνες Τσιγγάνοι περιθωριακοί και οικογενειάρχες της Βαξεβανόγλου Α. (2001), οι δημοσιεύσεις της Θεοδοσίου για τις περιοχές του Παρακαλάμου στην Ήπειρο (Theodosiou, 2004, 2007, 2011), τα οποία σε μεγάλο βαθμό έθεσαν σημαντικά θεμέλια για τη συγκέντρωση ενός πρωτογενούς υλικού και έστρεψαν την προσοχή στον ίδιο τον λόγο των Ρομά, φανερώνοντας άγνωστες πτυχές και καταπολεμώντας ισχυρά στερεότυπα. Τα έργα αυτά σε πολλές περιπτώσεις συνομιλούν, συμπληρώνουν και εξελίσσουν την έρευνα γύρω από τα αθέατα ζητήματα της καθημερινότητας των Ρομά. Επιπλέον, συμπεριλαμβάνονται σε μία προσπάθεια να ξεκαθαρίζουν το σαθρό και συγκεχυμένο τοπίο που διαμόρφωσε η λεγόμενη «τσιγγανολογία»¹ των προηγούμενων ετών.

¹ Η Τσιγγανολογία αποτελεί τη συμπύκνωση ενός μεγάλου όγκου θεωρητικού έργου με θεματολογία τους Τσιγγάνους από κύκλους διανοούμενων της Ευρώπης του 18^{ου} αιώνα που ανθίζει ακόμα και σήμερα. Συνδέεται με τον παραεπιστημονικό χώρο, ελλείπει επιστημονικής μεθοδολογίας και θεωρίας και έχει συμβάλει στη διαίωνη των στερεοτύπων με μυθοπλαστικές προεκτάσεις. Αναλύεται με περισσότερες λεπτομέρειες στο 4^ο Κεφάλαιο.

Στον δεύτερο άξονα, η εργασία επικεντρώνεται στο εθνογραφικό κομμάτι αναφορικά με τις αλληλεπιδράσεις των μη Ρομά με τους Ρομά σε κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο. Οι συμμετέχοντες/ουσες αποτελούν ένα μουσικό συγκρότημα από 20 μη Ρομά μέλη, οι οποίοι/ες ασχολούνται με βαλκανικούς, «χάλκινους» ήχους, έχοντας ως βασικές μουσικές επιρροές τα τσιγγάνικα συγκροτήματα της Βορείου Ελλάδας και των υπόλοιπων Βαλκανίων. Επιπλέον, συνομιλώ με έναν σκηνοθέτη/κινηματογραφιστή μη Ρομά, ο οποίος δημιουργεί ντοκιμαντέρ σε έναν καταυλισμό Ρομά της Αττικής. Μέσα από τις παραπάνω συνομιλίες, γίνεται προσπάθεια να προσεγγιστεί η τάση που παρατηρείται από πολιτισμικά κυρίαρχες ομάδες να ενσωματώνουν και να αναπαράγουν στοιχεία από τους Ρομά, σε μία προσπάθεια προσέγγισης του «Άλλου», αλλά και καλλιτεχνικής έκφρασης.

Με βάση το επιχείρημα ότι οι διαφορές των πολιτισμών δεν οφείλονται στην απομόνωση μεταξύ τους, αλλά πολύ περισσότερο στις συνδέσεις που αναπτύσσουν (Behdad, 1994), επιχειρώ να εξετάσω τα πορώδη σημεία που ενδέχεται να επιτρέπουν πολιτισμικές αλληλεπιδράσεις μεταξύ των Ρομά με τους μη Ρομά. Με ποιους όρους και σε τι βαθμό επιτυγχάνεται αλληλεπίδραση, δεδομένου ότι πολλές κοινότητες των Ρομά ζουν απομονωμένες, ρατσιστικά προσδιορισμένες και σε πολλές περιπτώσεις εξοστρακισμένες, όπως συμβαίνει για παράδειγμα στις περιπτώσεις των καταυλισμών των Ρομά;

2. Μεθοδολογία

Μεθοδολογικά επιχειρήθηκε η παραγωγή εμπειρικής γνώσης που προσφέρει η εθνογραφική έρευνα σε μικρή κλίμακα, δεδομένου του περιορισμένου χρονικού ορίου ολοκλήρωσης της μεταπτυχιακής εργασίας. Τα ερωτήματα εξετάστηκαν αναστοχαστικά, με όσο το δυνατόν μεγαλύτερη προσοχή, καθώς αφορούσαν μία κοινότητα ήδη στοχοποιημένη από ποικίλα στερεότυπα, προκαταλήψεις και ρατσισμό, της οποίας δεν είμαι μέλος, αλλά παρατηρήτρια.

Οι συμμετέχοντες ήταν μη Ρομά μεταξύ 33 και 45 ετών, οι αντιλήψεις των οποίων έχουν διαμορφωθεί σ' ένα συγκεκριμένο και σύγχρονο εθνοπολιτισμικό περιβάλλον, με ερεθίσματα από τον αστικό χώρο της Αθήνας, όπου κατοικούν. Δραστηριοποιούνται στον καλλιτεχνικό χώρο, έχοντας επιρροές από τη ρομ κοινότητα και με βάση αυτά τα κριτήρια πραγματοποιήθηκε η επιλογή των συνεντευξιαζόμενων.

Η σύνδεσή τους με μορφές τέχνης αποτέλεσε το εργαλείο προσέγγισης των σχέσεων που έχουν αναπτύξει άμεσα ή έμμεσα με μέλη της ρομ κοινότητας. Ως εκ τούτου, είναι σημαντικό να διευκρινιστεί ότι στην παρούσα εργασία κεντρικό άξονα δεν αποτελεί η ανθρωπολογική έρευνα και προσέγγιση των λόγων της μουσικής, του ντοκιμαντέρ και των τεχνών, αλλά οι διαπροσωπικές σχέσεις, οι αλληλεπιδράσεις και οι κοινωνικές σχέσεις που έχουν αναπτυχθεί και είναι δυνατόν να παρατηρηθούν και να ερμηνευτούν, μεταξύ των μη Ρομά καλλιτεχνών με τους Ρομά.

Ως προς το φύλο, πρόθεση της εν λόγω εργασίας ήταν η ισοβαρής προσέγγιση των ατόμων που απασχολούνται στον καλλιτεχνικό χώρο και έχουν αλληλεπιδράσεις με Ρομά, προκειμένου να καταγραφούν και να κατανοηθούν οι, ενδεχομένως, διαφοροποιημένες ενσώματες εμπειρίες, πρακτικές και σχέσεις. Παρόλα αυτά, η πλειοψηφία των συμμετεχόντων αφορούσε άντρες, ιδιαίτερα όσον αφορά τον τομέα της μουσικής παραγωγής και της σκηνοθεσίας, γεγονός που δεν διαφέρει αλλά επιβεβαιώνεται και σε άλλες εγχώριες εθνογραφίες με παρόμοια θεματολογία (Ρόμπου-Λεβίδη, 2016).

Η επιτόπια έρευνα πραγματοποιήθηκε από τον Δεκέμβριο του 2023 έως τον Ιούλιο του 2024. Στην προσπάθεια προσέγγισης της έρευνας και των ερωτημάτων η θεματολογία αναδιαμορφώθηκε αρκετές φορές και ερευνητικά βήματα που είχαν πραγματοποιηθεί σε αρχικό στάδιο επιλέχθηκε να μην τύχουν περαιτέρω επεξεργασίας. Παρόλα αυτά βοήθησαν στην απόκτηση μιας πολύπλευρης εμπειρικής γνώσης και στην καλύτερη κατανόηση

ζητημάτων που προέκυψαν στη βιβλιογραφική επισκόπηση μετέπειτα, σε θεωρητικό επίπεδο. Παρακάτω, παρατίθενται αναλυτικά τα ερευνητικά βήματα.

Πραγματοποιήθηκε συμμετοχική παρατήρηση σε μία σειρά πολιτικών-πολιτιστικών εκδηλώσεων με θεματολογία την αλληλεγγύη προς τους Ρομά. Συγκεκριμένα, τον Μάιο πραγματοποιήθηκε ημερήσια εκδήλωση και ακολούθησε γλέντι με τίτλο «Ρομά και αλληλεγγύη» στο πάρκο του Μπαρουτάδικου, στον Δήμο Αιγάλεω, από συλλογικότητα αλληλέγγυων ατόμων που έχουν έρθει σε επαφή με οικογένειες θυμάτων αστυνομικής βίας. Εκεί πραγματοποιήθηκαν τοποθετήσεις Ρομά από τις κοινότητες Σοφού, Ασπρόπυργου και Γέρακα και ακολούθησε γλέντι με μουσικό ορχηστρικό συγκρότημα αποτελούμενο από μη Ρομά.

Η μεγαλύτερη εστίαση της εθνογραφικής έρευνας έγινε σε ένα μουσικό συγκρότημα δρόμου, πνευστών και κρουστών, τους «Αγία Φανφάρα», που αποτελείται από 20 μη Ρομά μέλη. Το εν λόγω συγκρότημα αντλεί έμπνευση και περιεχόμενο από τις τσιγγάνικες αναπαραστάσεις και την βαλκανική μουσική της Βόρειας Ελλάδας. Βασικός «φορέας» της βαλκανικής («χάλκινης») μουσικής, όπως αποτυπώνεται από τη βιβλιογραφική ανασκόπηση, αλλά και από την εν λόγω έρευνα, προκύπτει ότι είναι οι Τσιγγάνοι μουσικοί και οι ορχήστρες τους, τουλάχιστον σε περιοχές της Μακεδονίας και της Ηπείρου. Ως εκ τούτου πραγματοποίησα τρεις οργανωμένες συνεντεύξεις ημιδομημένου χαρακτήρα με μέλη της ορχήστρας και δύο ομαδικές συνεντεύξεις με παραπάνω άτομα, μετά τις πρόβες τους. Επιπλέον, πραγματοποίησα συμμετοχική παρατήρηση σε χώρο όπου ο Ρομά ιδιοκτήτης μιας αποθήκης φιλοξενεί χωρίς αντίτιμο το εν λόγω συγκρότημα προκειμένου να κάνει πρόβες κάθε εβδομάδα τον τελευταίο χρόνο. Η αποθήκη βρίσκεται στη βιομηχανική ζώνη του Ελαιώνα και δόθηκε η δυνατότητα επίσκεψης συνολικά δύο φορές, με στόχο την παρατήρηση των μεταξύ τους αλληλεπιδράσεων και δυναμικών.

Επιπλέον, συμμετείχα σε «πατινάδες», δηλαδή οργανωμένα ή αυθόρμητα παιχνίδια στους δρόμους του κέντρου της Αθήνας, όπως η Βαρβάκειος Αγορά, το Μοναστηράκι και τα Εξάρχεια, με περιπατητικό χαρακτήρα, κάτι που μου επέτρεψε να παρατηρήσω το ρεπερτόριο των τραγουδιών και τις αλληλεπιδράσεις με άλλους Ρομά πλανόδιους μουσικούς ή μικροπωλητές. Μεγάλο μέρος της έρευνας και της παρούσας εργασίας, βασίστηκε στο παραπάνω μουσικό συγκρότημα και στον τρόπο αυτοπαρουσίασής του, καθώς και στις επιδιωκόμενες ή τυχαίες μορφές συνύπαρξης με Ρομά.

Ταυτόχρονα, πραγματοποίησα μια σειρά συνομιλιών και από κοινού επισκέψεις σε καταυλισμό Ρομά της Αττικής με έναν σκηνοθέτη/κινηματογραφιστή, ο οποίος γυρίζει ντοκιμαντέρ για τη ζωή των Ρομά στο συγκεκριμένο σημείο τα τελευταία δυόμισα χρόνια. Οι

επισκέψεις στον καταυλισμό και η γνωριμία μου με ορισμένα άτομα της ρομ κοινότητας μου επέτρεψαν να καταγράψω ένα μικρό, αλλά υπαρκτό, πρωτογενές υλικό για την καθημερινότητα των ατόμων αυτών και να έχω μια πρώτη επαφή με την πραγματικότητα ενός καταυλισμού Ρομά. Επιπλέον, διεξήγαγα πολλές, μη οργανωμένου χαρακτήρα, συνομιλίες και μία οργανωμένη ημιδομημένη συνέντευξη για την καθημερινότητα του σκηνοθέτη, όπως αυτή έχει μετατραπεί τα τελευταία χρόνια, καθώς πλέον νιώθει ότι ζει ανάμεσα σε δύο κόσμους.

Σε εθνογραφικό επίπεδο επιχείρησα μία νοητή «συνομιλία» μεταξύ των δύο καλλιτεχνικών εκπροσώπων, δηλαδή του μουσικού συγκροτήματος με τον σκηνοθέτη. Οι πρώτοι δεν επεδίωξαν εξαρχής την συνύπαρξη με τους Ρομά, αλλά ήταν κάτι που προέκυψε στους χώρους που επέλεξαν να παίξουν τη μουσική τους. Δηλαδή στους δρόμους, σε μακεδονίτικα γλέντια και βαλκανικά φεστιβάλ, σε ιδιόκτητη αποθήκη Ρομά που τους δόθηκε η άδεια να πραγματοποιούν πρόβες, καθώς και σε φυλακές. Αυτή η συνθήκη τους έχει επιτρέψει να γνωριστούν και να αλληλοεπιδράσουν με τα Ρομά υποκείμενα, αλλά με περιορισμένο τρόπο.

Αντιθέτως ο σκηνοθέτης έστρεψε την προσοχή του στοχευμένα σε ένα γένος Ρομά που κατοικεί σε καταυλισμό της Αττικής και ανέπτυξε βαθιές κοινωνικές και συναισθηματικές σχέσεις μαζί τους. Τα τελευταία δυόμισα χρόνια που πραγματοποιεί έρευνα και γυρίζει το ντοκιμαντέρ, βρίσκεται σχεδόν καθημερινά στο χώρο τους και περνάει τον περισσότερο χρόνο εργασίας καθώς και τον ελεύθερό του χρόνο εκεί, έχοντας εξοικειωθεί και γνωριστεί εις βάθος με τους ανθρώπους του καταυλισμού.

Η διάκριση μεταξύ του σκηνοθέτη, ο οποίος εξαιτίας της στενής και καθημερινής επαφής που έχει αναπτύξει με τους Ρομά επηρεάζεται βαθιά, σε συσχέτιση με τα μέλη του μουσικού συγκροτήματος που δεν έχουν μετατοπίσεις στον πυρήνα τους, αλλά σε καλλιτεχνικό κυρίως επίπεδο, επιλέχθηκε συνειδητά. Σκοπός μου ήταν να μπορέσω να έχω μία καλύτερη αποτύπωση της ματιάς των μη Ρομά σε διαφορετικά επίπεδα και να κατανοήσω σε τι βαθμό οι αλληλοεπιδράσεις που πραγματοποιούνται επιτρέπουν τελικά συναισθηματικούς, υπαρξιακούς, κοινωνικούς, πολιτισμικούς κ.α. μετασχηματισμούς .

3. Εσωτερικοί «Άλλοι»: η περίπτωση των Ρομά

3.1. Πολιτικές διαχείρισης της Ετερότητας

Κύριος προσανατολισμός της εργασίας είναι η έρευνα γύρω από ορισμένες μορφές διαπολιτισμικών σχέσεων των μη Ρομά με τους Ρομά. Προκειμένου να προσεγγιστούν οι μεταξύ τους επαφές, επιχειρείται πρώτα η κατανόηση της απόστασης που έχει αναπτυχθεί μεταξύ αυτών των δύο «ομάδων», δηλαδή της κυρίαρχης ελληνικής κοινωνίας με τους ετερογενείς πληθυσμούς εντός της, μέρος των οποίων αποτελούν και οι κοινότητες των Ρομά. Στο παρόν κεφάλαιο παρουσιάζονται ορισμένες μορφές εθνοποιητικών διαδικασιών, οι ρίζες των οποίων εντοπίζονται αρκετά χρόνια πίσω, σε προεθνικό στάδιο που συνεχίζουν να υφίσταται αφού έχει παγιωθεί η εγκαθίδρυση των εθνών-κρατών (Todorova, 2005, Παπαταξιάρχης, 2015, Ρόμπου-Λεβίδη, 2016) Ωστόσο, εντοπίζονται και νέες μορφές ή προεκτάσεις του, οι οποίες διαμορφώνονται σε συνάρτηση με τις ιστορικές μεταβολές που συντελούνται συνεχώς.

Η Τρουμπέτα (2008), αντιλαμβάνεται ότι, παρότι η αναζήτηση για τους Ρομά μας παραπέμπει σε κάτι μακρινό και μη οικείο, τελικά βρίσκεται σε συνάρτηση με το πεδίο της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας. Άλλωστε σ' αυτό το πλαίσιο διανοητικών επεξεργασιών και ιστορικών συγκυριών δημιουργήθηκε η αντίληψη για το τι εννοούμε «Γύφτος», «Τσιγγάνος», «Ρομά».

Λαμβάνοντας υπόψη τις υπογραμμίσεις του Λένι-Strauss ότι «οι διαφορές οφείλονται στη γειννίαση» και του Barth ότι «η ταυτότητα δημιουργείται στο σύνορο» (Αγγελόπουλος, 2015, σελ.95), προσεγγίζεται ο λόγος περί ετερότητας και της ύπαρξης εσωτερικών «Άλλων» εντός του ελληνικού εθνικού κράτους. Τέτοιες ομάδες αποτέλεσαν παραδοσιακά οι Ρομά, οι σλαβόφωνοι πληθυσμοί της Μακεδονίας, οι Πομάκοι και οι εθνοτικά Τούρκοι της Θράκης, οι οποίοι παράλληλα διαθέτουν και το ισλαμικό θρησκευτικό στοιχείο (Μάρκου, Α., 2010). Σε μεταγενέστερο επίπεδο, οι ετερογενείς αυτοί πληθυσμοί εμπλουτίστηκαν με την είσοδο των παλιννοστούντων, των μεταναστών από τις χώρες των πρώην Σοσιαλιστικών Δημοκρατιών (Νοταράς, 2016) μεταξύ των οποίων κι ένας μεγάλος αριθμός Ρομά, αλλά και των προσφύγων από τις χώρες της Ασίας και της Αφρικής, ιδιαίτερα την τελευταία δεκαετία (Παπαταξιάρχης, 2015).

Η έννοια της πολιτισμικής ετερότητας, όπως εντοπίζεται στην Ελλάδα, αναλύεται ως ιστορικό απότοκο δύο μεγάλων τάσεων που (συν)υπήρξαν από τον 19ο αιώνα και μετέπειτα και οι ρίζες τους ανάγονται στο σύστημα των οθωμανικών μιλλέτ και κατόπιν στη σύσταση του νεωτερικού έθνους-κράτους (Παπαταξιάρχης, 2015, Ρόμπου-Λεβίδη, 2016, Μάρκου, Α.,

2010). Την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας παρατηρείται ως επικρατούσα παράδοση η σχετικοποιημένη ετερότητα που γίνεται αντιληπτή στον κοντινό «Άλλο», τον γείτονα, το άτομο εκτός του σογιού, τον κάτοικο μίας γειτονικής περιοχής. Η συνύπαρξη με τα εν λόγω άτομα/ομάδες παρατηρείται μέσα από ανταγωνιστικές συμπεριφορές και αντιλήψεις που δυνητικά μπορούν να οδηγήσουν ακόμα και σε εχθρότητα. Αντίθετα, με τη δημιουργία του έθνους-κράτους στον πυρήνα του οποίου βρίσκεται η ιδεολογία του εθνικισμού, το βάρος εντοπίζεται στην εθνική ταυτότητα, η οποία αποδεικνύεται ικανή να υψώσει με ηγεμονικό τρόπο πολιτισμικά τείχη, ιδιαίτερα απέναντι στις περιπτώσεις των οικείων και γειτονικών «άλλων», όπως είναι χαρακτηριστικά οι περιπτώσεις των γειτονικών εθνικών βαλκανικών κρατών. Αλλά και εντός αυτών, στις περιπτώσεις των μειονοτικών εθνοτικών ομάδων, με διαφορετικές ωστόσο διαδικασίες (Παπαταξιάρχης, 2015).

Κατά τον 20ό αιώνα παρατηρούμε τη συνύπαρξη των δύο παραπάνω αντιθετικών προσεγγίσεων, κυρίως βάσει του τρόπου έκφρασής τους στον επίσημο λόγο, αλλά και σε επίπεδο καθημερινότητας. Έτσι, μέσω των ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους, αρθρώθηκε ένας εθνικιστικός λόγος και το αίσθημα εθνικής υπεροχής απέναντι σε οτιδήποτε διαφορετικό. Αντίθετα, στις καθημερινές κοινωνικές αλληλεπιδράσεις των ατόμων δεν είναι λίγες οι φορές που εντοπίζονται στοιχεία συνύπαρξης και ορισμένης αποδοχής προς τον κοντινό «Άλλο», με την απαίτηση, ωστόσο, μιας άρρητα υπεσχημένης σταδιακής αφομοίωσης από την κυρίαρχη πολιτισμική ομάδα και της μη διεκδίκησης περαιτέρω ταυτοτήτων. Πρόκειται για διαδικασίες που συνέβαλαν, οριζοντίως και καθέτως, στην επίτευξη της εθνικής ομογενοποίησης του ελληνικού νεωτερικού κράτους (Παπαταξιάρχης, 2015).

Ο πυρήνας του εθνικιστικού λόγου στοχεύει στην επίτευξη ενός ομογενοποιημένου πληθυσμού, εθνικά προσδιορισμένου, ικανού να αντικρούει και να επιβάλλεται στην οποιαδήποτε ετερότητα. Αυτή η βασική αρχή εντοπίζεται σε όλες τις σφαίρες του κοινωνικού, πολιτικού και πολιτισμικού, όχι μόνο στους θεσμούς και στις λειτουργίες του κράτους, αλλά στο σύνολο της κοινωνικής ζωής των ατόμων. Έτσι, η ελληνική κοινωνία γίνεται αντιληπτή ως μία κυριαρχική και πλειοψηφική ομάδα ανθρώπων ενός έθνους, μέσα στην οποία υπάρχουν άλλες εθνοτικές ομάδες, συχνά καταπιεσμένες. Όπως αναφέρουν οι Νιτσιάκος κ.ά. (2018, σελ. 240)

Κάθε μορφή επιτέλεσης θεμελιώνει το «εμείς», το οποίο συνδέεται φαντασιακά με έναν τόπο και μια ομάδα ανθρώπων. Σε αυτό το πλαίσιο παίζουν ρόλο οι πολιτισμικές πρακτικές των «Άλλων» ομάδων, οι οποίες κατοικούν σε άλλους τόπους και προσλαμβάνονται ως διαφορετικές. Ενώ το συγκροτούμενο «Εμείς» έχει συσχετιστεί με την έννοια της αυθεντικότητας και της μοναδικότητας, οι «Άλλοι» αποκτούν υπόσταση επειδή δεν έχουν τα χαρακτηριστικά που έχουμε

«Εμείς». Αυτοί οι «μη δικοί μας» μπορούν να χρησιμοποιούνται ως απειλή για «συμβολική ρύπανση», με τη μορφή της εισδοχής εξωγενών πολιτισμικών στοιχείων σε έναν ομοιογενή και «αμιγή» γηγενή πολιτισμό, η οποία μπορεί να προκαλέσει πολιτισμική αμφισημία.

Ο Παπαταξιάρχης (2015) παρατηρεί τη σχεσιακότητα μεταξύ των κυρίαρχων και των μειονοτικών ή περιθωριακών ομάδων. Η πολιτισμική ομοιότητα αποτελεί προϋπόθεση, τις περισσότερες φορές, για την ανάπτυξη του αισθήματος οικειότητας και κατ' επέκταση την επίτευξη της αναγκαίας κοινωνικοποίησης μεταξύ των ατόμων. Έτσι διαμορφώνονται πολιτισμικές κοινότητες όμοιες και συμβατές μεταξύ τους. Η πολιτισμική διαφορά προσλαμβάνεται πολύ συχνά ως απειλή και η ετερότητα αντιμετωπίζεται περιπαικτικά, ειρωνικά ή και εχθρικά. Ως εκ τούτου, όταν ο «Άλλος» γίνεται ορατός και εμμένει στη διαφορετικότητά του, πολλές φορές απορρίπτεται από την κυρίαρχη ομάδα.

Ωστόσο, δεν είναι λίγες οι φορές που παρατηρείται η αναπαραγωγή ορισμένων στοιχείων από τις κυρίαρχες ομάδες, οι οποίες αποσκοπούν ή καταλήγουν στην ενσωμάτωση και αφομοίωση ετερόδοξων ταυτοτήτων. Μ' αυτό τον τρόπο καταλήγουν οι εσωτερικοί «Άλλοι» να γίνονται αντιληπτοί και ορατοί βάσει μιας φολκλορικού τύπου ταυτότητας, ικανής να γίνει εμπορικά εκμεταλλεύσιμη, ακίνδυνη και ανίκανη να ταραξει τα νερά της εθνικής πολιτισμικής ομοιογένειας, κάτι το οποίο θα αναλυθεί περαιτέρω στα επόμενα κεφάλαια.

Ως προς τις μεθόδους που παρατηρείται ότι ακολουθήθηκαν εκ μέρους του κράτους προκειμένου να επιτευχθεί η εθνική ομοιογένεια, σημαντικό έργο αποτελεί αυτό της Ρόμπου-Λεβίδη (2016) στην έρευνά της σ' ένα μεγάλο μέρος της Μακεδονίας, στο οποίο αποτυπώνεται η ποικιλότητα της πολιτισμικής ετερογένειας, αλλά και οι διαδικασίες εξάλειψης ή μετασχηματισμού των κοινοτήτων. Η Μακεδονία και η Θράκη διαθέτουν ιδιαίτερα ιστορικά χαρακτηριστικά, καθώς παραδοσιακά συνυπήρχαν εκεί πολλές διαφορετικές πληθυσμιακές ομάδες με διαφορετικό πολιτισμικό και εθνοτικό υπόβαθρο: τουρκόφωνοι μουσουλμάνοι, σλαβόφωνοι ορθόδοξοι, Πομάκοι, Ρομά μουσουλμάνοι και χριστιανοί, Εβραίοι κλπ. Η άνοδος των ανταγωνιστικών εθνικισμών προκάλεσε σημαντικές μεταβολές στον τρόπο αντιμετώπισης και διαχείρισης της πολιτισμικής ή εθνοτικής ετερότητας εκ μέρους των αρχών. Η βασική αιτία αυτών των αλλαγών ήταν το γεγονός ότι ο εθνικισμός, ως ιδεολογία και πρακτική, στηρίζεται στην πολιτισμική και ταυτοτική ομοιογένεια. Έτσι, η συγκρότηση των εθνικών κρατών στα Βαλκάνια, συμπεριλαμβανομένης της Ελλάδας, συντελέστηκε μέσω διαδικασιών διαχείρισης της διαφορετικότητας, οι οποίες την αντιμετώπιζαν ως εγγενή αδυναμία, και, τελικά, απειλή και κίνδυνο για την υποτιθέμενη ομοιογένεια του έθνους και του κράτους.

Είναι γεγονός άλλωστε οι πολιτικές εθνοκάθαρσης που ακολούθησε το ελληνικό κράτος μετά τους Βαλκανικούς Πολέμους (1912-1913), οι αυστηρές και κατασταλτικές

πολιτικές κατά τη δεκαετία του 1920, με την είσοδο των προσφύγων, η ύπαρξη απαγορευμένων και επιτηρούμενων ζωνών στα βόρεια σύνορα από την κυβέρνηση του Μεταξά (1936) και διάφορες άλλες αντίστοιχες εθνοποιητικές πρακτικές. Ενδιαφέρον έχει το γεγονός ότι, συγκροτώντας και διατηρώντας εσωτερικά σύνορα, τα οποία μάλιστα είχαν διάρκεια ζωής έως και το 1995, όπως στην περίπτωση της Θράκης, διαμορφώνεται και συντηρείται αντίστοιχα ένα κανονικοποιημένο πλαίσιο θεσμικής βίας, ρατσισμού, πληθυσμιακού διαχωρισμού και εγκατάλειψης κοινωνικών ή εθνοτικών ομάδων. Όπως εύστοχα παρατηρεί η Ρόμπου-Λεβίδη (2016, σελ. 46) «στο πλαίσιο του νεότερου ελληνικού κράτους η συγκεκριμένη συνθήκη αποτελεί συστατικό χαρακτηριστικό της έννοιας του συνόρου και συνδέεται άμεσα με την παραγωγή και αναπαραγωγή συμβολικής και φυσικής βίας». Έτσι, τόσο το ίδιο το κράτος, όσο και η ελληνική κοινωνία υιοθέτησαν αυστηρές ηγεμονικές και κατασταλτικές πολιτικές περισσότερο διευρυμένα, στοχεύοντας στην εξάλειψη της διαφορετικότητας και στη μετατροπή της σε ομοιομορφία (Ρόμπου-Λεβίδη, 2016, Παπαταξιάρχης, 2015).

Το Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων (2008) στρέφει την προσοχή του στους τρόπους με τους οποίους οι μειονοτικοί πληθυσμοί καταπιέστηκαν και παρουσιάζει πώς αναπτύχθηκε μία ολόκληρη «κουλτούρα» λογοκρισίας και απαγορεύσεων για τις μειονότητες στην ελληνική επικράτεια και ιδιαίτερα στα βόρεια σύνορα, που όπως αναφέρθηκε αποτέλεσαν μια ζώνη κρατικής επιτήρησης εντός του εθνικού κράτους.

Σ' αυτό το σημείο ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η λογοκρισία στη μουσική, σε ένα συνολικότερο πλαίσιο ελέγχου του λόγου, της γλώσσας και της έκφρασης. Διακρίνεται μία ταξινόμηση των απαγορεύσεων, με την κατασταλτική μορφή να αποτελεί το παραδοσιακό λογοκριτικό σχήμα, ιδιαίτερα στην περίπτωση των λεγόμενων σλαβόφωνων τραγουδιών, ακόμα και στη δεκαετία του 1990. Ταυτόχρονα, τα μακεδονικά πανηγύρια μέχρι πρόσφατα συνιστούσαν εθνικό ταμπού, ενώ τα «χάλκινα», που αποτελούν την τοπική μουσική παράδοση και είναι συνδεδεμένα πολύ συχνά με Τσιγγάνους μουσικούς, είναι διαδεδομένα χωρίς στίχους Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων (2008).

Συμπληρωματικά, διακρίνεται και η ανάδυση μίας νέας μορφής λογοκρισίας που, μέσω της πειθούς και της χειραγώγησης, συνδέει τις μειονοτικές μουσικές με σημάδια πολιτισμικής καθυστέρησης και αντίστασης στην περαιτέρω επίτευξη κοινωνικής ενσωμάτωσης. Ο λογοκριτικός αυτός λόγος, παρότι αντιλαμβάνεται σε ατομικό ή κοινοτικό επίπεδο την επιθυμία των υποκειμένων να επικοινωνούν και να τραγουδούν στη γλώσσα τους, συγχρόνως την υποτιμά και την απορρίπτει ως ενέργεια όταν διεκδικεί αναγνώριση και ορατότητα, καθώς εκτιμάται ότι αποτελεί εν δυνάμει κίνδυνο για την ομογενοποιημένη εθνική ταυτότητα. Ο

δεύτερος λογοκριτικός λόγος θεωρείται ότι διαδέχτηκε τον πρώτο κατασταλτικό και βίαιο, καθώς έδειξε μεγαλύτερη ευελιξία και προσαρμογή σ' ένα πλαίσιο που γινόταν υπό προϋποθέσεις ολοένα και πιο «πολυπολιτισμικό» (Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων, 2008).

Από τη δεκαετία του 1990 κι έπειτα, πράγματι, παρατηρείται ότι προωθείται στον ελληνικό χώρο η πολυπολιτισμικότητα ως κατεύθυνση από την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ε.Ε.) (Αγγελόπουλος, 2015, Theodosiou, 2011). Η κατάρρευση της ΕΣΣΔ επηρέασε άμεσα τον ευρύτερο βαλκανικό και ευρωπαϊκό χώρο. Η Ελλάδα εκείνη την εποχή, από χώρα αποστολής μεταναστών, μετατρέπεται σε χώρα υποδοχής μεταναστών και παλιννοστούντων (Νοταράς, 2016). Μια παρόμοια συνθήκη, με τον προσανατολισμό του κυρίαρχου λόγου σε ζητήματα πολυπολιτισμικότητας, πολιτικές ταυτότητας και ενδυνάμωσης/αναγνώρισης των εθνοτικών μειονοτήτων, εντοπίζεται συνολικότερα, ήδη από προηγούμενες δεκαετίες και στον υπόλοιπο δυτικό κόσμο (Cowan, 1998). Μάλιστα, σε άλλες δυτικές χώρες, εκτιμάται ότι η πολυπολιτισμική στροφή έχει ξεκινήσει λίγες δεκαετίες νωρίτερα, ως απόρροια των αφομοιωτικών πολιτικών στην υποδοχή μεταναστών, όπως για παράδειγμα στις ΗΠΑ και στις σκανδιναβικές χώρες, αλλά και της αποαποικιοποίησης που συντελέστηκε τις δεκαετίες του 1960 και του 1970 και είχε ως αποτέλεσμα την αύξηση των μεταναστευτικών μετακινήσεων προς τη Δύση (Αγγελόπουλος, 2015). Παράλληλα προωθήθηκε μια προσπάθεια προστασίας και διαφύλαξης των ενδο-εθνικών και εθνοτικών ιδιαιτεροτήτων που εκφράζονται από μειοψηφικές πληθυσμιακές ομάδες εντός των εθνών-κρατών. Αυτή η περίπτωση αφορά φυσικά και τον πληθυσμό των Ρομά μέσω πληθώρας κοινοτικών προγραμμάτων χρηματοδοτούμενων από Ευρωπαϊκά Κονδύλια που αφορούσαν παρεμβάσεις κυρίως για ζητήματα εκπαίδευσης, στέγασης και κοινωνικής ένταξης (Βαξεβανόγλου, 2001, Τρουμπέτα, 2008).

Ο Αγγελόπουλος (2015, σελ.77) εντοπίζει και αναλύει την έννοια της πολυπολιτισμικότητας ως «πολιτικό σχέδιο και κοινωνικό γεγονός». Σε κοινωνικό επίπεδο παρατηρεί το παράδειγμα των τηλεοπτικών σειρών που άνθισαν από τη δεκαετία του 1990 και έπειτα, με βασικούς πρωταγωνιστές άτομα από διαφορετικό πολιτισμικό, εθνοτικό ή/και ταξικό περιβάλλον. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η σειρά *Ψίθυροι Καρδιάς*, αλλά και μια πληθώρα σειρών όπου αναπαρίστανται έρωτες μεταξύ ατόμων της πλειοψηφικής ελληνικής κοινωνίας, με άλλα άτομα προερχόμενα από μειονότητες όπως μουσουλμάνοι, Αλβανοί, Τούρκοι κ.ά. Ο ρυθμός παραγωγής τέτοιων σειρών και η μεγάλη αποδοχή που είχαν από το τηλεοπτικό κοινό, αποτελεί ένα εντυπωσιακό στοιχείο. Παρατηρεί λοιπόν, ένα νέο

επαναπροσδιορισμό των κοινωνικών σχέσεων και της διαπολιτισμικής αλληλεπίδρασης μεταξύ ομάδων και ατόμων που μέχρι πρότινος δεν υπήρχε (Αγγελόπουλος, 2015).

Ωστόσο η λεγόμενη «πολυπολιτισμικότητα» εμφανίζεται ως πρότυπο προωθούμενο από «τα πάνω», καθώς παρατηρείται η τάση για αποδοχή της διαφορετικότητας σε ό,τι μέχρι πρότινος θεωρείτο όχι απλώς ανοίκειο, αλλά είχε εξοβελιστεί από τον δημόσιο χώρο, όπως αναλύθηκε παραπάνω (Παπαταξιάρχης, 2015). Αυτή η τάση παρουσιάστηκε με θολό και αδιευκρίνιστο τρόπο από τις πολιτικές αρχές και εκτιμάται ότι είχε εργαλειακή και ωφελμιστική χροιά. Για τα ελληνικά δεδομένα, εκτιμήθηκε ότι θα επέτρεπε στη χώρα να εισέλθει σε μία εκσυγχρονιστική και ευρωενωσιακή τροχιά (Αγγελόπουλος, 2015).

Ο Appadurai (2014) με την έννοια των «εθνοτοπίων» (ethnoscapes) αντιλαμβάνεται την ύπαρξη ενός ολοένα και περισσότερο μεταβαλλόμενου κόσμου, ο οποίος επηρεάζεται όσο ποτέ άλλοτε από τις μετακινήσεις των πληθυσμών σε επίπεδο πολιτικής μεταξύ των εθνών. Παρόλο που τα κοινωνικά δίκτυα τείνουν να διατηρούν τη σταθερότητά τους, ταυτόχρονα σημειώνονται μεταβολές σε τέτοια επίπεδα που τα υπό διαμόρφωση «κοινωνικά τοπία» χαρακτηρίζονται από ρευστότητα.

Η Theodosiou (2011) υποστηρίζει ότι παρόλο που μέσω της πολυπολιτισμικότητας τίθεται ως στόχος η προσπάθεια απαλοιφής αρνητικών στερεοτύπων και εμφανίζονται με πιο διακριτό τρόπο οι μειονότητες, τελικά ο τρόπος με τον οποίο προωθήθηκε λειτούργησε ως μια διαδικασία για σύγκλιση στη συγκρότηση της πολιτισμικής και της εθνικής ταυτότητας.

Σε ό,τι αφορά τους Τσιγγάνους, προωθήθηκε μια υπεργενικευμένη εικόνα ευάλωτων και κοινωνικά αποκλεισμένων που είχε διαστρεβλωτικό και στερεοτυπικό χαρακτήρα, ενώ εφαρμόστηκαν πολιτικά σχέδια «από τα πάνω», χωρίς να έχει προηγηθεί ένας δημοκρατικός διάλογος με τις κοινότητες (Theodosiou, 2011). Ως εκ τούτου, δεν ελήφθησαν υπόψη η φωνή, οι ανάγκες και τα ειδικά χαρακτηριστικά των τσιγγάνικων κοινοτήτων. Τελικά, η «πολυπολιτισμικότητα» συνέθεσε εκ νέου την εθνική αφήγηση και συνοχή, με την επιλεκτική και καταστασιακή συμπερίληψη έτερων εθνοτικών και άλλων ομάδων, ενώ απέκλεισε ή υποτίμησε άλλες (Αγγελόπουλος, 2015, Theodosiou, 2011).

3.2. Περί Ρομά ο λόγος: από τον εθνοκεντρισμό στο κοινωνικό περιθώριο

Παραπάνω παρουσιάστηκαν σχηματικά ορισμένες πρακτικές, με τις οποίες το ελληνικό κράτος αντιμετώπισε τις διάφορες ετερογενείς εθνοτικές ομάδες εντός της επικράτειάς του, προκειμένου να διαμορφωθεί μία όσο το δυνατόν περισσότερο επιτυχημένη εθνική συνοχή.

Έτσι είδαμε από αυστηρά κατασταλτικές και βίαιες μεθόδους ομογενοποίησης, να εισερχόμαστε στη σφαίρα μίας συμπληρωματικής εκδοχής της εθνικής αφήγησης, μέσω της πολυπολιτισμικότητας.

Οι Ρομά οπωσδήποτε αποτελούν εντός του έθνους-κράτους έναν ετερογενή πληθυσμό, ο οποίος δέχθηκε τις πολιτικές διαχείρισης σε ένα πνεύμα εθνοκεντρισμού, όπως αυτές αναφέρθηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, ανάλογα με τη γεωγραφική τοποθεσία που ήταν εγκατεστημένοι. Το «μυστήριο» της καταγωγής, το νομαδικό παρελθόν από τα χρόνια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, η διάλεκτος των ρομανί (με κατά τόπους και ανά περιπτώσεις διαφοροποιήσεις), η παράδοση σε συγκεκριμένα επαγγέλματα όπως μουσικοί ή σιδεράδες, αποτέλεσαν κάποια από τα χαρακτηριστικά που τους διαμόρφωσαν σε διακριτή ετερότητα (Τερζοπούλου & Γεωργίου, 1996).

Η Theodosiou (2004, 2007), μέσα από το έργο της στην περιοχή των ελληνοαλβανικών συνόρων, στο χωριό Παρακάλαμος, παρουσιάζει τις μεταβαλλόμενες «πραγματικότητες» που αναδύθηκαν σε περιοχές της Βόρειας Ελλάδας, μετά τους Βαλκανικούς Πολέμους και την κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Οι Τσιγγάνοι, καθότι αποτελούσαν προεθνικά νομαδικούς πληθυσμούς, με τη δημιουργία των εθνικών κρατών και τη μόνιμη εγκατάστασή τους σε αυτά, εντάσσονται σε τοπικούς μύθους που σχετίζονται κυρίως με τη μυστηριώδη καταγωγή τους και με όψεις της καθημερινότητάς τους.

Ακόμα και με τη μόνιμη εγκατάστασή τους στην Ελλάδα, αναπτύσσουν τις πρώτες δεκαετίες ημινομαδικότητα εντός των συνόρων, καθώς ταξιδεύουν συχνά για λόγους απασχόλησης, όντας φτωχοί και χωρίς κατοχή γης. Στην περίπτωση του χωριού του Παρακαλάμου, καθώς και σε μια σειρά από κοντινά χωριά, εκτιμάται ότι εγκαταστάθηκαν εκεί καθώς αποτελούσε μέρος με δυνατότητες αγροτικών δραστηριοτήτων. Πάντως σε άλλα χωριά, περισσότερο εύπορα, παρατηρείται ότι οι Ρομά δεν έγιναν αποδεκτοί. Από όταν εγκαταστάθηκαν εκεί, βαφτίστηκαν για λόγους ενσωμάτωσης και σταμάτησαν να μετακινούνται, καθώς σταδιακά απέκτησαν γη μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Κυρίως ασχολούνταν με τη μουσική, κάτι που τους αποδίδει μία μυθική διάσταση και αποτελεί σημαντικό σημείο αναγνώρισης και ορατότητας. Επομένως, ένα σημαντικό στοιχείο ετερότητας που είχαν σε μεταγενέστερο επίπεδο, ήταν η ομιλία της ρομανί γλώσσας. Ωστόσο κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και με άλλους πληθυσμούς της ευρύτερης περιοχής, όπως για παράδειγμα τους Βλάχους, ωστόσο δεν θεωρήθηκε απροσπέλαστο εμπόδιο για την αποδοχή τους από την τοπική κοινωνία (Theodosiou 2004, Theodosiou 2007, Theodosiou 2011).

Το νομαδικό παρελθόν των Ρομά, το οποίο προέρχεται από την περιπλάνηση κατά την Οθωμανική Αυτοκρατορία, αρθρώνεται ως τύπος κατασκευής της ετερότητας και απασχολεί

συχνά ως καταγωγικό και ταυτοτικό στοιχείο τους. Η χωρικήτητα αποτελεί σημαντικό στοιχείο διάκρισης (Levinson & Sparkes, 2004), καθώς στο παρελθόν η τσιγγανικότητα συνδεόταν με την κίνηση των ρόμικων πληθυσμών στις οθωμανικές περιοχές, ως νομάδες (Theodosiou 2004, Theodosiou 2007). Η διάσταση της χωρικότητας για τους Ρομά αποτελεί ακόμα και σήμερα ένα ζήτημα που τους αποδίδει συγκεκριμένες ταυτότητες και φανερώνει το βαθμό τσιγγανικότητας -το δρόμο από το περιθώριο μέχρι την ενσωμάτωση- στην ματιά των μη Ρομά. Για παράδειγμα, στο συλλογικό φαντασιακό οι Ρομά ενός καταυλισμού στο Ζεφύρι ενδέχεται να δημιουργούν εικόνες αρνητικά φορτισμένες, συνδεδεμένες με την παραβατικότητα κι ένα περικλειστο κοινωνικό περιθώριο ανομίας. Αντιθέτως, οι Ρομά στα διαμερίσματα της Αγίας Βαρβάρας, καθώς εκτιμώνται ως ενσωματωμένοι που ζουν σε κοινές γειτονιές με μη Ρομά απολαμβάνουν μεγαλύτερη αποδοχή και ανεκτικότητα (Κοφινά, 2017). Επομένως, εκτός από τις εθνοποιητικές διαστάσεις ως προς τη διαχείριση των Ρομά από το κράτος, γίνεται αντιληπτό κι ένα φάσμα κοινωνικού περιθωρίου στο οποίο ζουν.

Εκτιμάται ότι το κύριο χαρακτηριστικό που τους καθόρισε στο βλέμμα των μη Ρομά ήταν το στοιχείο της περιθωριοποίησης. Έτσι, στο συλλογικό φαντασιακό οι Ρομά ταυτίζονται με μία διακριτή ομάδα, φτώχη και κοινωνικά αποκλεισμένη. Ο καθορισμός των σχέσεων μεταξύ των Ρομά με τους μη Ρομά, αποτελεί διαχρονικά μια πρόκληση καθώς δεν είναι εφικτό να προσδιοριστεί με ακριβή ταξινομητικά κριτήρια το «εμείς» και το «άλλου», χωρίς να υποπέσουμε σε ουσιοκρατικές αστοχίες. Ωστόσο, ανάλογα με τα ειδικά χαρακτηριστικά των τόπων και τις κοινωνικοοικονομικές συνθήκες, εντοπίζονται διαφορετικά επίπεδα ανεκτικότητας, αποδοχής και ενσωμάτωσης των Ρομά από την κυρίαρχη κοινωνία (Theodosiou, 2004).

Ο χώρος του περιθωρίου αναγνωρίζεται και συγκροτείται πάντοτε σε συνάρτηση με τη δομή και τη λειτουργία της επίσημης κοινωνίας, της οποίας αποτελεί «αόρατο» τμήμα. Επομένως, κάθε πεδίο ιδεολογικό, οικονομικό, πολιτιστικό, κοινωνικό κ.ο.κ., έχει και τις περιθωριακές προεκτάσεις του. Τα όρια του περιθωρίου, όπως οι περισσότερες μορφές «συνόρων», είναι πορώδη, αλλάζουν και μεταβάλλονται, ανάλογα με την ιστορική στιγμή. Ενδιαφέρον εντοπίζεται στη σχεσιακότητα που αναπτύσσεται μεταξύ των ατόμων που αποτελούν την επίσημη, «κυρίαρχη» κοινωνία, με αυτά που βρίσκονται στο περιθώριό της ή σε μία οριακή θέση μεταξύ αυτών των δύο. Έτσι διαμορφώνεται ένα φάσμα από την ανοχή έως την εχθρότητα, ως προς τις συμπεριφορικές τροπικότητες (Βαξεβάνογλου, 2001).

Ο Γκότοβος (2003) υποστηρίζει ότι αυτό που παρέχει ορατότητα στους Ρομά, είναι η περιθωριοποίηση καθαυτή. Γι' αυτό άλλωστε, προωθείται υπέρμετρα η εικόνα των Ρομά που βρίσκονται σε καταυλισμούς, ως περιθωριακά και παραβατικά στοιχεία, έναντι όσων ζουν

ενσωματωμένοι στις αστικές περιοχές (Τρουμπέτα, 2008). Όσοι αυτοπροσδιορίζονται ως «Ρομά» ταυτίζονται αυτομάτως με έναν διαφορετικό λαό από τον κυρίαρχο και επίσημο ελληνικό και πολύ συχνά δεν λειτουργεί αντανάκλαστικά η σκέψη ότι πρόκειται για Έλληνες πολίτες. Ωστόσο, η αντίληψη ότι οι Ρομά αποτελούν έναν κοινό λαό, με κοινή καταγωγή, γλώσσα και πολιτισμό, είναι μια θεώρηση με εγγενή ελλείμματα ως προς την επιστημονική της τεκμηρίωση. Η προέκταση αυτής της θεώρησης μάλιστα είναι, ότι οι Ρομά αποτελούν μέρος ενός παγκόσμιου και ενιαίου λαού, ο οποίος ζει διασκορπισμένος, διατηρώντας σταθερά και αμετάβλητα τα χαρακτηριστικά του. Βάσει αυτής της λογικής, πρόκειται για ένα ξεχωριστό έθνος με την παραδοσιακή του έννοια, καθώς δεν αλλοιώνεται και δεν μεταβάλλεται στον χρόνο (Γκότοβος, 2003).

Σ' αυτό το πλαίσιο, το γεγονός ότι το 1977 τα Ηνωμένα Έθνη αναγνώρισαν επίσημα ως μειονότητα τη «Rom» και αποδέχτηκαν τον ορισμό περί «ενός λαού με κοινή προέλευση διασκορπισμένου ανάμεσα στα εθνικά κράτη» (Βαξεβανόγλου, 2001, σελ.28), εγείρει περισσότερα ερωτήματα και προβληματισμό παρά απόδοση αναγνώρισης και ορατότητας. Ο Hekman (2000), διατυπώνοντας κριτική ως προς τους τρόπους αναγνώρισης ταυτοτήτων που σημειωνόταν στον δυτικό κόσμο εκείνη την περίοδο, παρατηρεί ότι η καθήλωση σε μία ταυτότητα χωρίς να λαμβάνονται υπόψη διαφοροποιήσεις και με αποϊστορικοποίηση του κοινωνικού πλαισίου, ενέχει σημαντικούς ουσιοκρατικούς κινδύνους.

Προκειμένου να γίνει αντιληπτό αν πρόκειται πράγματι για έναν ενιαίο και αμετάβλητο λαό με συνεκτικότητα ή υπάρχουν πολλαπλές διαφοροποιήσεις εντός των Ρομά, ενδιαφέρον αποτελούν οι εξελίξεις στις μεταναστευτικές κινήσεις πληθυσμών. Στα τέλη της δεκαετίας του 1990 και τις αρχές του 2000, εισήχθη στον ελλαδικό χώρο ένας σημαντικός αριθμός Ρομά μεταναστών, προερχόμενος από άλλες βαλκανικές χώρες. Παρόλο που δεν έχει εκτιμηθεί με εγκυρότητα ο αριθμός τους και υπάρχει εντυπωσιακή αορατότητα ως προς τους πληθυσμούς αυτούς, φαίνεται ότι οι χώρες προέλευσης ήταν κυρίως η Αλβανία και δευτερευόντως η Βουλγαρία και η Ρουμανία. Ο Baltsiotis (2015) στο έργο του ερευνά και περιγράφει τις σχέσεις και τις διαφοροποιήσεις των Ελλήνων Ρομά με τους υπόλοιπους Βαλκάνιους Ρομά, αλλά και τα σημεία σύγκλισης που υπήρξαν.

Σε ορισμένες μεταναστευτικές ομάδες Ρομά από τη Βουλγαρία και τη Ρουμανία, διακρίνονται διαφορετικά επίπεδα κοινωνικής ένταξης στις χώρες καταγωγής, ενώ πολλοί απορρίπτουν τον ρόμικο αυτοπροσδιορισμό ή δεν γίνονται αντιληπτοί με αυτή την ταυτότητα, με αποτέλεσμα να έχουν μεγαλύτερη αποδοχή από την ελληνική κοινωνία, κυρίως σε αγροτικές ή περιφερειακές περιοχές. Για παράδειγμα, οι μουσουλμάνοι τουρκόφωνοι Ρομά από την περιοχή της Φιλιπούπολης της Βουλγαρίας έγιναν αντιληπτοί ως Βούλγαροι στις

αγροτικές περιοχές της Ελλάδας όπου εγκαταστάθηκαν. Ένα ακόμα σημαντικό εύρημα αποτέλεσε η δυναμική των κοινωνικών δικτύων μεταξύ των πληθυσμών σε άλλες χώρες, όπως συνέβη με τους Βούλγαρους Ρομά και τους ελληνόφωνους Σαρακατσάνους της Βουλγαρίας. Καθώς οι δεύτεροι λάμβαναν βίζα από το ελληνικό κράτος ευκολότερα, παρείχαν βοήθεια προς τους Ρομά της Βουλγαρίας, ως προς τη μετεγκατάσταση προς την Ελλάδα και την εύρεση εργασίας (Baltsiotis, 2015).

Η συμβίωση Ελλήνων Ρομά, με Ρομά άλλων εθνικοτήτων σε καταυλισμούς, παρόλο που δεν αποτελεί τον κανόνα, συναντάται σε ορισμένες περιπτώσεις. Στη Δυτική Αττική υπολογίζεται ότι κατοικεί ένας μεγάλος, αλλά άγνωστος αριθμός Ρομά, προερχόμενος από την Αλβανία. Οι μετανάστες Αλβανοί Ρομά παρατηρήθηκε ότι προσέγγισαν τους πιο περιθωριακούς καταυλισμούς για την εγκατάστασή τους και αποτέλεσαν τη μειοψηφία σ' αυτούς. Τη δεκαετία του 1990, εκτιμάται ότι είχε διαμορφωθεί αλληλέγγυο κλίμα μεταξύ των γηγενών με τους νεοεισερχόμενους μεταναστες Ρομά, κυρίως για κοινά ζητήματα που τους αφορούσαν, όπως ήταν η αυτοπροστασία τους απέναντι σε ρατσιστικά φαινόμενα από μη Ρομά. Ωστόσο, αυτή η τάση εκτιμάται ότι έχει αποδυναμωθεί σημαντικά, καθώς πλέον καταγράφονται πολλά και συχνά περιστατικά επιθέσεων και αντιπαλοτήτων μεταξύ των καταυλισμών, όπως έχει παρατηρηθεί στη περιοχή του Μενιδίου. Ο συνδετικός κρίκος ανάμεσα στους πληθυσμούς που συμβιώνουν στους ίδιους καταυλισμούς, φαίνεται να μην είναι κάποια «τσιγγάνικη καταγωγή», αλλά η δυνατότητα παραμονής σε οικισμούς που βρίσκονται σε μία συνθήκη αυθαιρεσίας και περιθωρίου, καθώς και το είδος εργασίας όσων διαμένουν σ' αυτούς. Πάντως, υπάρχουν και οι περιπτώσεις όπου Έλληνες Ρομά αναγκάζονται να αποχωρούν σταδιακά από οικισμούς όπου κατοικούν Αλβανοί Ρομά, όπως συμβαίνει στον καταυλισμό της Νέας Ζωής του Ασπροπύργου (Baltsiotis, 2015).

Η Theodosiou (2011), διαπιστώνει μάλιστα τις διαφοροποιήσεις και την πολυπλοκότητα του ζητήματος της αναγνώρισης ταυτοτήτων, καθώς όπως παρατηρεί στο έργο της, αναπτύσσονται πολλαπλές αντιθέσεις ανάμεσα στους διαφορετικούς πληθυσμούς, ακόμα και στην ίδια περιοχή. Συγκεκριμένα, παρατηρείται η σχεσιακότητα που αναπτύσσεται ανάμεσα στους Ρομά και τους μη Ρομά κατοίκους στο συγκεκριμένο χωριό. Στοιχεία όπως η εντοπιότητα, η μόνιμη και σταθερή χωρική παρουσία, η σύνδεση με τη μουσική και η παρόμοια στάση με τους «μπαλαμούς» μέσω των αλληλεπιδράσεων που έχουν επιτευχθεί, συμβάλλουν ώστε οι Ρομά κάτοικοι να αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους με διαφορετικό τρόπο σε σχέση με τους υπόλοιπους Ρομά, «προτάσσοντας το κοινωνικό έναντι του πολιτιστικού» (Theodosiou, 2011, σελ.100).

Τι συμβαίνει όμως με τις περιπτώσεις εκείνες όπου οι Ρομά είναι κοινωνικά ενταγμένοι και ακολουθούν τον κυρίαρχο τρόπο ζωής, αν λάβουμε υπόψη τη θεώρηση του «ενός ενιαίου λαού παγκόσμια διασκορπισμένου»; Σ' αυτές τις περιπτώσεις λοιπόν, οι Ρομά θεωρούνται αφομοιωμένοι, έχοντας απωλέσει την τσιγγάνικη συνείδηση. Μάλιστα, οι Ρομά είναι σε τέτοιο βαθμό συνδεδεμένοι με το κοινωνικό περιθώριο, που οι περιπτώσεις των κοινωνικά ενταγμένων δεν λαμβάνονται υπόψη ή αποσιωπούνται. Μάλιστα, στα παλαιότερα κείμενα των τσιγγανολόγων, ταυτίζεται άμεσα η τσιγγανικότητα με την περιθωριοποίηση και την «αδυναμία αφομοίωσης» από τον κυρίαρχο πολιτισμό (Τρουμπέτα, 2008).

Επιπλέον, διακρίνεται και η θεώρηση εκείνη που σχετίζεται με την ευαισθητοποίηση ορισμένων πολιτικών χώρων και κινημάτων και προσδίδουν συλλήβδην στους Ρομά τον χαρακτήρα της ευαλωτότητας. Ο Γκότοβος (2003) σ' αυτές τις περιπτώσεις κάνει λόγο για *λαϊκιστικό εθνοτισμό*, καθώς υπάρχει η προτροπή να ενδυναμώνονται οι πληθυσμοί των Ρομά προκειμένου να διεκδικήσουν αναγνώριση ως μειονοτική ομάδα, καθώς έχουν υποστεί ιστορική εθνοτική καταπίεση. Μάλιστα, παρατηρεί τον κίνδυνο οι φωνές αυτές να κανονικοποιούν και να υποστηρίζουν τελικά τα γκέτο, ως χώρους πολιτισμικής ασφάλειας για τα τσιγγάνικα υποκείμενα. Ο Fassin (2005), στο έργο του *Compassion and Repression: the moral economy of immigration policies in France*, παρουσιάζει την εξής αντίφαση: ενώ οι γαλλικές αρχές και τμήματα της κυρίαρχης κοινωνίας παρουσίαζαν συμπόνια και ευαισθητοποίηση για τις ευάλωτες προσφυγικές ομάδες, ταυτόχρονα συνηγορούσαν υπέρ κατασταλτικών και πειθαρχικών πολιτικών εναντίον τους. Ο Fassin (2005) υποστηρίζει ότι η συμπόνια μπορεί να λειτουργήσει ως βιοπολιτικό εργαλείο όσον αφορά τους μετανάστες, ωστόσο θα μπορούσε να γίνει αντίστοιχη αναλογία και για τις περιπτώσεις των Ρομά. Έτσι, τα λεγόμενα ευάλωτα υποκείμενα μπορεί να απεικονίζονται ως άξιοι συμπόνιας, λόγω της φτώχειας και των αποκλεισμών που έχουν υποστεί. Η ίδια η συμπόνια, όμως, γίνεται μηχανισμός που δικαιολογεί τον περιορισμό των δικαιωμάτων τους και την αυστηροποίηση των ελέγχων και των επιτηρήσεων τους. Αυτό το φαινόμενο εκφράζει τη σύγχυση μεταξύ της ευαισθησίας και των καταπιεστικών πολιτικών που εφαρμόζονται στο όνομα της εξωγενούς «προστασίας» αυτών των πληθυσμών. Η έννοια της κατασταλτικής συμπόνιας, τονίζει τον διπλό ρόλο που έχει, η οποία μπορεί να είναι τόσο μέσο ηθικής ευαισθησίας, όσο και εργαλείο κοινωνικού ελέγχου και καταστολής.

Η θεώρηση του Τσιγγάνου ως «εσωτερικός Άλλος», είναι προτιμότερο να πραγματοποιείται μέσω της εξερεύνησης των συνδέσεων που αναπτύσσει με τους μη Ρομά. Είναι σημαντικό να παρατηρηθούν και να ερμηνευτούν οι σχέσεις, σε περιβάλλοντα όπου αναπτύσσονται διαπολιτισμικές κοινωνικές συναναστροφές και συναρθρώσεις. Επομένως

απαιτείται να στραφεί η προσοχή στις κατασκευές της «τσιγγανικότητας» ως μιας ρευστής κατηγορίας, ικανής να μετασχηματίζει και να μετασχηματίζεται (Theodosiou, 2011).

4. Τσιγγάνικες αναπαραστάσεις

Οι Ρομά ως ο εξωτικός «Άλλος», αποτελούν τις φιγούρες που έχουν δεχθεί μεγάλη παραγωγή αναπαραστάσεων στο επίπεδο των τεχνών και του καθημερινού λόγου, αποδυναμωμένοι και παραδομένοι σε έναν στερεοτυπικό λόγο που αρθρώθηκε πρωτίστως από τους μη Ρομά του δυτικού κόσμου. Άλλωστε, η δυτική σκέψη είναι συνηθισμένη να κληροδοτεί μια πλούσια δημιουργία αναπαραστάσεων για τους «Άλλους», τους έχει εφεύρει και επανασυστήσει (Ρίκου, 2013).

Η αναπαράσταση ως έννοια και ως διαδικασία ανήκει στο κοινωνικό σύστημα του συμβολισμού και αποτελεί μεταφορά της εικόνας και του νοήματος σε μία νέα και ολοκληρωμένη εκδοχή, ως κατ' εξοχήν έργο των καλλιτεχνών. Δεν περιχαρακώνεται σε ηθικούς κανόνες σχετικά με την απόδοση ενός πιστού αντιγράφου, αλλά έχει το χαρακτηριστικό ότι επιζητά την αποστασιοποίηση του θεατή και την αντικειμενοποίηση του θεάματος. Η συμβολική αξία που φέρει η αναπαράσταση υποδηλώνει την κατοχή του «αντικειμένου» που αναπαρίσταται και μεταφέρει το βιωματικό στοιχείο σε έναν μακρινό συμβολικό χώρο (Δημητρίου, 2009). Βάσει της παραπάνω ανάλυσης, μπορεί να γίνει κατανοητό το πώς οι Ρομά, μεταξύ άλλων ετεροτήτων, αντικειμενοποιήθηκαν και επανασυστήθηκαν από τη δυτική σκέψη, με την αναπαραγωγή μίας στερεοτυπικής οπτικής (Gay y Blasco, 2008, Ρήγα-Δαιμονάκου, 2002).

Ουσιαστικά, οι Ρομά, εξαιτίας της προφορικότητας της γλώσσας τους, δεν κατόρθωσαν να αποτυπώσουν με γραπτό τρόπο την ιστορία τους στους τόπους όπου υπήρξαν στη διάρκεια των χρόνων. Έτσι αναπτύχθηκαν πολλά «μυστήρια» και αινίγματα γύρω από το ζήτημα της καταγωγής και της ταυτότητάς τους, με αποτέλεσμα όποιες γραπτές ιστορικές αναφορές υπάρχουν να αποτελούν έργο κυρίως μη Ρομά από αμφιλεγόμενες αρχειακές πηγές (Τερζοπούλου-Γεωργίου, 1996).

Το ιστορικό κενό που υπήρξε ως προς τη μελέτη των τσιγγάνικων πληθυσμών επιχείρησε να καλύψει κατά τον 18^ο αιώνα στην Ευρώπη ένας αναδυόμενος κλάδος «λόγιων», ο οποίος έγινε γνωστός με τον όρο «Τσιγγανολογία» και εκτιμάται ότι αποτέλεσε ένα παραεπιστημονικό πεδίο. Οι κύριες έρευνες των τσιγγανολόγων αφορούσαν τη γλωσσολογική ανάλυση της ρομανί γλώσσας, την οποία συνέδεσαν με την ινδική, εξαιτίας ορισμένων εικαζόμενων ομοιοτήτων που παρατηρήθηκαν σε επίπεδο διαλέκτων. Έτσι διατυπώθηκαν διάφορες θεωρίες σχετικά με την καταγωγή των Ρομά από την Ινδία, που ωστόσο δεν μπορούν να επιβεβαιωθούν, αλλά αντίθετα συνδέονται με έναν αναδυόμενο δυτικό οριενταλισμό της εποχής. Τα δίκτυα των λόγιων βρέθηκαν σε απόσταση από τους ακαδημαϊκούς χώρους και τις

επιστημονικές μεθόδους, παρόλα αυτά άσκησαν επιρροή από θέση αυθεντίας, καθώς συνέβαλαν στη διάδοση και κανονικοποίηση στερεοτυπικών αναπαραστάσεων των Ρομά μέσω ενός αμφιλεγόμενου και ουσιοκρατικού ψευδοεπιστημονικού λόγου. (Τρουμπέτα, 2008, Τερζοπούλου-Γεωργίου, 1996, Βαξεβάνογλου, 2001).

Κατά τον 19^ο αιώνα, ιδιαίτερα στη Μεγάλη Βρετανία, διακρίνονται στην τσιγγανολογία δύο τάσεις, οι οποίες φυσικά τέμνονται και συμπληρώνονται με βασικό εκπρόσωπο τον Grellman (18^ο αιώνα). Η μία επιδιώκει τη διαπαιδαγώγηση, την αφομοίωση και τελικά της εξαφάνιση των Ρομά από τον κυρίαρχο δυτικό πολιτισμό. Η δεύτερη προβάλλει την εξιδανικευμένη ρομαντικοποίηση για τους Ρομά, καθώς υποστηρίζει ότι πρόκειται για ελεύθερους από τη φύση τους ανθρώπους που αποτελούν τους μοναδικούς πλέον εκπροσώπους ενός αρχέγονου τρόπου ζωής, φολκλοροποιώντας τους. Από την άλλη μεριά στην Γερμανία, η αντίστοιχη ανάπτυξη της τσιγγανολογίας, συνηγορεί υπέρ της ποινικοποίησης των Ρομά και της αποδοχής σκληρών κατασταλτικών μεθόδων και ελέγχων προκειμένου να «καταπολεμηθεί η ύπαρξη των Τσιγγάνων». Μία λογική που, σε συνδυασμό με την υπόλοιπη ιστορική συνθήκη της ανόδου του εθνικοσοσιαλισμού, οδήγησε τελικά στο «Ποράμιος» γνωστό ως γενοκτονία των Ρομά της Ευρώπης από το Τρίτο Ράιχ (Τρουμπέτα, 2008, σελ. 31).

Η τσιγγανολογία επηρέασε σημαντικά τη δυτική σκέψη ως τον 20^ό αιώνα και διαμόρφωσε ένα γενικευτικό πλαίσιο της τσιγγάνικης κουλτούρας, το οποίο εξίσωσε όλους τους Ρομά και δεν επεδίωξε να αντιληφθεί χωρικές, ιστορικές και άλλες διαφοροποιήσεις. Ένα πρόσφατο έργο το οποίο δεν κατάφερε να διαχωριστεί από τις επιρροές της Τσιγγανολογίας και γίνεται συχνά κριτική ότι οι Τσιγγάνοι παρουσιάζονται ακόμη μια φορά ως ένας λαός με κοινή καταγωγή και ιστορία, παρά την σημαντική έρευνα που έχει πραγματοποιηθεί, είναι το γνωστό έργο *Οι Τσιγγάνοι* του *Angus Fraser* (Fraser A., 1998). Πάντως, η τσιγγανολογία συνέβαλε καθοριστικά, έτσι ώστε οι Ρομά να λάβουν μυθοπλαστικές διαστάσεις και μέσω του κατ' επίφαση επιστημονικού προφίλ των μελετών αυτών να διαδοθεί πληθώρα μύθων ως αληθείς. Μάλιστα, είναι πολύ συχνή η εξής αντίφαση: τόσο άτομα με τσιγγάνικη καταγωγή, αλλά από προνομιούχο θέση συνήθως, να συμβάλουν στον περαιτέρω εμπλουτισμό της λεγόμενης τσιγγανολογίας, όσο και οι Τσιγγάνοι να αποδέχονται μύθους που τους αφορούν, όπως είναι για παράδειγμα η αποδοχή διάφορων καταγωγικών θεωριών (Βαξεβανόγλου, 2001).

Δεν είναι λοιπόν περίεργο το γεγονός ότι οι Ρομά αποτυπώθηκαν ως παγκόσμια ετερότητα και τους αποδόθηκαν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, ως αποτέλεσμα ενός πλούσιου φάσματος στερεοτύπων. Σε ρομαντικές ή περισσότερο φοβικές εκδοχές, πολλά ειπώθηκαν

σχετικά με την «τσιγγάνικη φύση» τους: «έχουν στο αίμα τους τη μουσική, διαθέτουν μαντικές ικανότητες, είναι ελεύθεροι, απάτριδες ταξιδιώτες, δεν είναι άξιοι εμπιστοσύνης, είναι μικροαπατεώνες και παραβατικοί». Η κατασκευή των στερεοτύπων για τους Τσιγγάνους είχαν πολύ σοβαρές επιπτώσεις σε ιδεολογικό, πολιτικό και κοινωνικό επίπεδο, ενώ αποτέλεσαν απόρροια μίας κατεξοχήν ουσιακρατικής σκέψης (Βαξεβανόγλου, 2001, Olivera & Poueyto, 2018, Gay y Blasco, 2008).

Η Αμπατζοπούλου (1998) αναφέρει σχετικά με τα στερεότυπα που στοχεύουν μη προνομιούχες ομάδες, ότι έχουν στον πυρήνα τους έναν γενικευτικό τρόπο αντίληψης των πραγμάτων και αποδίδουν στα υποκείμενα χαρακτηριστικά σταθερά που δεν μεταβάλλονται στον χρόνο. Εξηγεί ότι μέσω της γενικευτικής οδού, δεν λαμβάνεται υπόψιν το κάθε υποκείμενο ως μία ξεχωριστή οντότητα, ικανή να ανατρέψει μία κατάσταση που μπορεί να θεωρείται, με αυθαίρετο τρόπο ή όχι, σταθερή μέχρι εκείνη την χρονική στιγμή. Δίνει βαρύτητα στις εξελίξεις που συντελούνται στις επιστήμες κατά τον 19^ο αιώνα και εκτιμάει ότι ο τρόπος σκέψης που δομήθηκε στην βάση των ταξινομητικών κριτηρίων και της επιστημολογίας, επέφερε διάφορες παραδοξότητες σε κοινωνικό επίπεδο. Έτσι, όλα τα φαινόμενα και τα επίπεδα της κοινωνικής ζωής, ακόμα και οι τύποι ανθρώπων, έπρεπε να «τακτοποιούνται» και να κατηγοριοποιούνται προκειμένου να ερμηνεύονται. Ταυτόχρονα με τις εξελίξεις στις επιστήμες, σημειώνονται αντίστοιχες εξελίξεις και στις τέχνες. Για παράδειγμα η λογοτεχνία, αποτελεί έναν χώρο όπου εμφανίζονται και αναπαρίστανται οι διάφοροι τύποι ανθρώπων με συγκεκριμένα λογοτεχνικά χαρακτηριστικά, τα οποία επαναλαμβάνονται με μεγάλη ταχύτητα, καταλήγοντας να επινοηθεί ο κόσμος των στερεοτύπων. Τα στερεότυπα στηρίζονται σε ένα σύνολο ηθικών αξιών, αντιλήψεων και φαντασιώσεων με τη μορφή ιδεοληψιών. Ωστόσο, μετά την λήξη του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και την ολοκληρωτική εξόντωση των «Άλλων» ασκείται έντονη κριτική η οποία ιδεολογικοποιείται σχετικά με την λειτουργία των στερεοτύπων για τα ζητήματα φυλετικών διακρίσεων. Εντοπίζονται λοιπόν στην λογοτεχνία νέες τάσεις αμφισβήτησης που προσπαθούν να παρουσιάσουν την αποδοχή της ετερότητας στους μέχρι πρότινος, φορείς των στερεοτύπων. Ταυτόχρονα ωστόσο συνεχίζουν να παρουσιάζονται και οι κυρίαρχες τάσεις που συνεχίζουν να διατηρούν την αναπαραγωγή των στερεοτύπων (Αμπατζοπούλου, 1998).

5. Πολιτισμική οικειοποίηση

«Έχω *tribal* στυλ σπίτι, είναι πολιτισμική οικειοποίηση;»

Με μία πρόχειρη αναζήτηση στο διαδίκτυο, το παραπάνω ερώτημα ενός/μίας χρήστη/τριας εμφανίζεται ως πρώτο αποτέλεσμα. Έπειτα συνεχίζεται πληθώρα ερωτημάτων σχετικά με το τι συνιστά πολιτισμική οικειοποίηση. Είναι πολιτισμική οικειοποίηση η yoga; Κάνουν πολιτισμική οικειοποίηση οι οίκοι μόδας στα στυλ ένδυσης όταν αναπαριστούν στοιχεία ιθαγενιστικών πολιτισμών από τα μεγάλα μητροπολιτικά κέντρα; Εντοπίζεται πολιτισμική οικειοποίηση στις μορφές τέχνης και την καλλιτεχνική έκφραση;

Τα τελευταία χρόνια υπάρχει μία μεγάλη σύγχυση γύρω από το ερώτημα του τι συνιστά πολιτισμική οικειοποίηση/ιδιοποίηση (*cultural appropriation*) και σε τι βαθμό είναι αποδεκτές οι πρακτικές οικειοποίησης ορισμένων χαρακτηριστικών από φορείς άλλων πολιτισμών. Καθώς ο κεντρικός άξονας την παρούσας εργασίας αφορά τους τρόπους αναπαράστασης των Ρομά και τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των Ρομά με τους μη Ρομά, επιλέγεται να αναπτυχθεί και το πως έχουν επηρεαστεί οι Ρομά από ζητήματα πολιτισμικής οικειοποίησης.

Αρχικά παρατηρείται μία λεπτομερής διαφορά στην μετάφραση του όρου *cultural appropriation* στα ελληνικά, καθώς το λατινογενές *appropriation* μπορεί να μεταφραστεί άλλοτε ως οικειοποίηση κι άλλοτε ως ιδιοποίηση. Οι δύο παραπάνω έννοιες είναι παρόμοιες, ωστόσο στη λέξη «ιδιοποίηση» δηλώνεται το στοιχείο της υφαρπαγής, ενώ η «οικειοποίηση» εκτός από την υφαρπαγή ενέχει λιγότερο ζημιογόνες ή ουδέτερες συνδηλώσεις. Ως εκ τούτου, η λέξη «ιδιοποίηση» επιλέγεται να χρησιμοποιείται σε περιπτώσεις με εξολοκλήρου αρνητικές συνδηλώσεις, ενώ η «οικειοποίηση» όταν εννοούνται και χαρακτηριστικά διαπολιτισμικότητας. Βάσει αυτής της διάκρισης πραγματοποιείται και η εθνογραφική έρευνα, σχετικά με τους καλλιτέχνες που έχουν επηρεαστεί από στοιχεία των Ρομ πληθυσμών.

Για τον Rogers (2006) στην κατανόηση της πολιτισμικής οικειοποίησης διαπλέκονται οι όροι της ανταλλαγής, της κυριαρχίας, της εκμετάλλευσης και της διαπολιτισμικότητας. Αν και καθένας από αυτούς τους όρους μπορεί να κατανοηθεί σε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες και πλαίσια, η διαπολιτισμικότητα εκτιμάται ως περισσότερο έγκυρη στο να αποδώσει μία πιο ολοκληρωμένη απόδοση στην ανταλλαγή πολιτισμικών στοιχείων, καθώς αντιλαμβάνεται τον πολιτισμό ως ένα σχεσιακό φαινόμενο που συγκροτείται από πράξεις οικειοποίησης και όχι ως μία οντότητα που απλώς συμμετέχει στην οικειοποίηση (Rogers, 2006, Schneider, 2007).

Η αρχική ιδέα της πολιτισμικής ιδιοποίησης θα μπορούσε να έχει ως βάση το επιδραστικό έργο του Said “*Orientalism*” (1978) στο οποίο συμπυκνώνεται η κριτική του για

τους τρόπους που ο δυτικός πολιτισμός στην Αμερική και την Ευρώπη κατασκεύασε και ταξινόμησε την Ανατολή ως τον κατεξοχήν «Άλλο». Με αυτό τον τρόπο ο χώρος της Ανατολής εξωτικοποιήθηκαν από τον κοινό δυτικό νου και παρουσιάστηκαν ως ένας ιστορικός, γεωγραφικός και πολιτισμικός χώρος οπισθοδρόμησης και επικινδυνότητας. Έτσι, εκτιμήθηκε ότι επιτεύχθηκε μία νέου τύπου κυριαρχία και εξουσία πάνω στην Ανατολή, που στον πυρήνα της υπήρξαν αποικιοκρατικές και ιμπεριαλιστικές εμπνεύσεις ή επιδιώξεις. Στο έργο του Said (1978) τίθεται προς προβληματισμό η διαλεκτική σχέση από την οποία έχει προκύψει ο οριενταλισμός, ανάμεσα στις ταυτότητες που αναπτύχθηκαν μεταξύ Ανατολής και Δύσης, έχοντας ως σημείο αναφοράς την ίδια την διάκρισή τους. Από αυτή τη σχέση, γίνεται αντιληπτό ότι η Δύση βρίσκεται σε ηγεμονική θέση -ιστορικά, οικονομικά και πολιτικά- και διαμορφώνει τον τρόπο που ορίζονται «οι Άλλοι», εντός ή εκτός αυτής, αλλά και τον τρόπο που γίνεται αντιληπτή η ίδια απέναντι στους Άλλους, με τον κίνδυνο ωστόσο η αφηρημένη έννοια της κυριαρχίας της Δύσης, πολλές φορές να υποτάσσεται σε ουσιοκρατικά ολισθήματα.

Ωστόσο, τι σύνδεση μπορεί να έχει η ανάλυση του Said για τον οριενταλισμό με τη σύγχρονη μορφή της πολιτισμικής ιδιοποίησης; Η ιδιοποίηση, δηλαδή το -να κάνω κάτι δικό μου με αυθαίρετο τρόπο-, καλύπτει ένα μεγάλο εύρος υλικών και άυλων αγαθών, συμπεριλαμβανομένων ιδεών, θρησκευτικών συμβόλων, τεχνών και στυλ αισθητικής τα οποία αποσπώνται από έναν πολιτισμό και προβάλλονται από έναν άλλο. Η απόσπαση αυτή συνήθως εμπορευματοποιεί τα εν λόγω «προϊόντα», ενώ καθοριστικό σημείο είναι η ανισότητα που εντοπίζεται ανάμεσα στα εμπλεκόμενα μέρη. Δηλαδή, η εκάστοτε ηγεμονική κουλτούρα αποσπά στοιχεία από άλλες κοινωνικές, εθνοτικές ή πολιτισμικές κουλτούρες, οι οποίες είθισται να βρίσκονται στο κοινωνικό περιθώριο. Επομένως οι σχέσεις εξουσίας, διαμορφώνουν ένα άνισο πεδίο υφαρπαγής πολιτισμικών στοιχείων, όπως σχηματικά μπορούμε να αντιληφθούμε και στην σχέση Δύσης/Ανατολής. Μάλιστα κατά την Agya (2021) το στοιχείο της πολιτισμικής ανισότητας και εκμετάλλευσης των περισσότερο ισχυρών κομματιών μιας κοινωνίας, έναντι άλλων λιγότερο προνομιούχων, αποτελεί ένα σημείο που συχνά συσκοτίζεται, με αποτέλεσμα να δημιουργείται σύγχυση στη δημόσια σφαίρα. Έτσι, πολύ συχνά αναπαράγεται η άποψη ότι η πολιτισμική ιδιοποίηση/οικειοποίηση αφορά οτιδήποτε «δανικό» από έναν άλλο πολιτισμό, στο πλαίσιο της διαπολιτισμικής ανταλλαγής (Schneider, 2007, Lenard & Balint, 2020).

Σε έναν παγκοσμιοποιημένο κόσμο, όπου πραγματοποιείται πλέον με εύκολο τρόπο η διάδοση εικόνων μέσω του διαδικτύου, αναπτύσσεται ο τουρισμός και πληθυσμοί βρίσκονται σε κίνηση λόγω της μετανάστευσης, θεωρείται αρκετά βέβαιο ότι διαμορφώνεται ένα έδαφος αρκετά προωθητικό για την ανάπτυξη διαπολιτισμικών επαφών. Συνεπώς, η ύπαρξη

υβριδοποιημένων πολιτισμικών στοιχείων και ταυτοτήτων είναι μια διαδικασία που δεν θα μπορούσε να ενοχοποιηθεί ή να εμποδιστεί, όταν σε αυτά τα φαινόμενα δεν παρατηρείται κάποια στρατηγική, επιβολή ή σχέσεις εξουσίας (Schneider, 2007).

Σε περιπτώσεις πολιτισμικής ιδιοποίησης σημαντική παράμετρος αποτελεί η πρόσληψη του πολιτισμικού προϊόντος, ως εμπορικό προϊόν. Μια συνηθισμένη πρακτική που σχετίζεται με την εμπορευματοποίηση είναι η πολιτισμική αξία του υπό διαμόρφωση αγαθού, η οποία αισθητικοποιείται από την κυρίαρχη κουλτούρα και απολαμβάνει ευρεία αποδοχή, ενώ μέχρι πρότινος βρισκόνταν στο κοινωνικό περιθώριο. Η Arya (2021) συνδέει την παραπάνω παρατήρηση με την ποπ κουλτούρα, η οποία πολύ συχνά χρησιμοποιεί μορφές ετερότητας, αναφέροντας ότι:

Η εθνότητα γίνεται καρύκευμα που μπορεί να ζωντανέψει το βαρετό πιάτο της κυρίαρχης λευκής κουλτούρας. Οι περιθωριοποιημένες ομάδες δεν απολαμβάνουν τα ίδια προνόμια ή δικαιώματα αυτοέκφρασης, γεγονός που καθιστά ζωτικής σημασίας την ανάγκη να έχουν την κυριότητα του πολιτισμού τους. Τα αντικείμενα της κουλτούρας τους είναι πολιτικά σύμβολα της καταπίεσης. Σε ένα πλαίσιο όπου η ταυτότητα κάποιου είναι περιθωριοποιημένη, το δικαίωμα διεκδίκησης αποκτά μεγαλύτερη επιτακτικότητα» (Arya, 2021, σελ.4)

Η Todorova (2005) παρατηρεί ότι τις τελευταίες δεκαετίες, πολλά καλλιτεχνικά σχήματα από δυτικές χώρες εκδηλώνουν ενδιαφέρον για τη βαλκανική λαϊκή παράδοση, όπως για παράδειγμα συμβαίνει συχνά με τα πολυφωνικά σχήματα από την Βουλγαρία. Συμπληρωματικά με τον οριενταλισμό του Said, παρουσιάζει τα στοιχεία της πολιτισμικής «βαλκανικοποίησης» κατά τον οποίο οι χώρες των Βαλκανίων αποτελούν την ενδογενή ετερογένεια της Ευρώπης. Όπως παρατηρεί, η λαϊκή/δημοτική παράδοση της κάθε βαλκανικής χώρας, η οποία προέρχεται κυρίως από τις αγροτικές περιοχές, είθισται να αποκόπτεται από το πολιτισμικό και χωρικό της πλαίσιο και να λαμβάνει τη μορφή αστικής τέχνης, μέσα από την αντανάκλαση των δυτικότροπων καλλιτεχνών. Η παραπάνω διαδικασία σύμφωνα με τον Rice, διακρίνεται ως προς τη:

μίμηση του πρωτότυπου και προσπάθεια ακριβούς αναπαράστασής του, είτε εκλεκτική αφομοίωση της μουσικής, συχνά στα πλαίσια του μουσικού κολάζ (Rice όπως αναφέρεται σε Todorova, 2005, σελ. 144-145).

Στις περιπτώσεις όπου διασκευάζονται καλλιτεχνικά τα παραδοσιακά έργα, γίνεται αντιληπτή η προβληματική όχι στην ίδια την επεξεργασία του αρχικού περιεχομένου από ένα διαφορετικό πολιτισμικό υποκείμενο και της μετέπειτα κυκλοφορίας του «νέου», «πειραγμένου» καλλιτεχνικού προϊόντος, αλλά στην αίσθηση που δημιουργείται στο υπό παρατήρηση υποκείμενο (Piotrowska, 2013). Μεταφέρεται ως παράδειγμα η περίπτωση του

Βούλγαρου Ρομ μουσικού Ίβο Παπάζοφ, στο πρόσωπο του οποίου ο αγγλικός και ο αμερικάνικος τύπος είδαν τον πρωτογονισμό, το μυστήριο, τον εξωτισμό, αλλά και το μεγαλείο του βουλγαρικού πολιτισμού. Ταυτόχρονα οι εγχώριοι κριτικοί τέχνης αποδύθηκαν σε μία «δυτική ξеноφιλία» και σε εσωτερικευση της «κατωτερότητας» του βαλκανικού πολιτισμού σε σχέση με τον δυτικό, αποδεχόμενοι ωστόσο με χαρά το γεγονός ότι ο βαλκανικός πολιτισμός προκαλεί γοητεία στα δυτικά ακροατήρια, αν και αποκομμένος από το κοινωνικό-πολιτικό-πολιτισμικό πλαίσιο και συγκείμενό του (Todorova, 2005).

Οι Ρομά συνδέθηκαν με κάποιου είδους μουσικού οριενταλισμό και «τροπικών ήχων» λόγω των καταγωγικών μύθων που ήταν ευρέως διαδεδομένοι στην Ευρώπη (Πανόπουλος, 2005). Πρακτικά η μουσική που συνδέεται με τους Ρομά έγινε αντιληπτή από τον δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό σε ορισμένες περιπτώσεις, ως ικανή να αφομοιωθεί. Οι Ρομά αποτελούν ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα πληθυσμών που έχουν υποστεί πολιτισμική οικειοποίηση σε διαφορετικά επίπεδα. Το επιχείρημα της Piotrowska (2013) για παράδειγμα, φανερώνει την στρατηγική επιλογή της άρχουσας τάξης κατά τη διάρκεια της ίδρυσης του Ουγγρικού έθνους-κράτους, η οποία επιθυμεί τον πλήρη διαχωρισμό από το παρελθόν της Αυτοκρατορίας των Αψβούργων. Οικειοποιείται λοιπόν, σταδιακά, πολιτισμικά στοιχεία των ουγγρικών ετεροτήτων, όπως των Ρομά, παρουσιάζοντάς τα μετέπειτα ως την επίσημη εθνική πολιτισμική κουλτούρα.

Πρακτικά, τα πολιτισμικά στοιχεία των Ρομά, μέσω της διαδικασίας της πολιτισμικής οικειοποίησης, -σε άμεση συνάρτηση με την έννοια της αναπαράστασης- τοποθετούνται ως «αντικείμενα προς παρατήρηση» μακριά, σε απόσταση, ανακατασκευάζονται και αντικειμενοποιούνται, έχοντας ως στρατηγικό σκοπό την οικειοποίησή τους από δυνάμεις επικυριαρχικές. Ταυτόχρονα αποϊστορικοποιούνται και αποσυνδέονται από το πολιτικό και κοινωνικό γίνεσθαι. όμως, τα πολιτισμικά «προϊόντα» που δεν εισάγονται σε τέτοιες πρακτικές, τα οποία βρίσκονται κοντά και όχι σε απόσταση, με λίγα λόγια, όχι η αντανάκλασή τους, αλλά η πραγματική τους εικόνα, απορρίπτονται, εξοβελίζονται και περιθωριοποιούνται (Arya, 2021).

Κάτι αντίστοιχο συνέβη με την περίπτωση της μουσικής του Goran Bregovic και τις ταινίες του Emir Kusturica. Σε μια περίοδο που οι κυρίαρχες δυτικές κοινωνίες στρέφονταν όλο και περισσότερο στην πολυπολιτισμικότητα, ο Goran Bregovic έγραψε τη μουσική για την κινηματογραφική ταινία *Ο καιρός των Τσιγγάνων*. Ο Bregovic, έχοντας σπουδαίες ενορχηστρωτικές ικανότητες και με μουσικούς Ρομά από την Σερβία, διασκευάζει ένα πλήθος τραγουδιών τα οποία είναι παραδοσιακά τσιγγάνικα γιουγκοσλάβικα τραγούδια, μεταξύ των οποίων το εμβληματικό *Ederlezi*. (Ντούσιας, 2001). Η επιδραστικότητα του κινηματογράφου

και η αμεσότητα της μουσικής, καθώς και η κοινωνική συνθήκη που αναζητά την ετερότητα, μετατρέπουν τους Bregonic και Kusturica σε ταυτοτικά βαλκανικά σύμβολα. Ο *Καιρός των Τσιγγάνων* γνωρίζει μεγάλη επιτυχία και απολαμβάνει αναγνώριση από το κοινό, με μία εξωτική αίσθηση και «από απόσταση».

Όλες οι παραπάνω πτυχές, προσεγγίζουν ορισμένες μόνο από τις σταδιακές ιδεολογικές κατασκευές σχετικά με τη μυθοπλασία των Ρομά. Ενώ δεν υπάρχει καθόλου ορατότητα και αντιληπτικότητα σχετικά με το τί είναι Ρομ, υπάρχει αντίθετα σημαντική θεμελίωση ως προς τα στερεότυπα που τους αφορούν (Λυδάκη, 2013).

6. Παρουσίαση αποτελεσμάτων έρευνας πεδίου: περιπτώσεις συσχέτισης και αλληλεπίδρασης μη Ρομά με Ρομά.

6.1 Αλληλοεπιδράσεις - Πολιτισμικές και κοινωνικές μετατοπίσεις

Στο παρόν κεφάλαιο, παρουσιάζεται και αναλύεται ο λόγος αυτοπαρουσίασης και οι συνδέσεις των συμμετεχόντων στην έρευνα με Ρομά υποκείμενα. Πρόκειται για μουσικούς του συγκροτήματος «Αγία Φανφάρα» οι οποίοι αποτελούν μία εικοσαμελή μουσική μπάντα «χάλκινων» στην Αθήνα εδώ και οκτώ χρόνια και λειτουργούν ως κολλεκτίβα μουσικών του δρόμου. Λόγω του γεγονότος ότι το συγκρότημα αποτελείται από μεγάλο αριθμό ατόμων, με ιδεολογικό υπόβαθρο συμβατό με τη μη ιεραρχική δομή και τις αμεσοδημοκρατικές λήψεις αποφάσεων, οι βασικές συνεννοήσεις των μελών και οι αποφάσεις λαμβάνονται με τη μορφή συνελεύσεων. Οι τρεις συνομιλητές μου ήταν άντρες, στο ηλικιακό φάσμα των 35-45.

Στη δεύτερη περίπτωση, ο συνομιλητής μου είναι ο Σ., ένας νέος σκηνοθέτης, 33 ετών ο οποίος έχει λάβει χρηματοδότηση από το Ελληνικό Κέντρο Κινηματογράφου για το ντοκιμαντέρ που σκηνοθετεί σ' έναν καταυλισμό Ρομά στην Αττική. Με τον Σ. επισκεφθήκαμε από κοινού τρεις φορές τον καταυλισμό πάνω στον οποίο πραγματοποιεί την έρευνά και γυρίζει το ντοκιμαντέρ του και είχα την ευκαιρία να γνωρίσω και να συνομιλήσω με ορισμένα άτομα, στον χώρο τους. Τα τελευταία 2,5 χρόνια βρίσκεται σχεδόν καθημερινά στον συγκεκριμένο καταυλισμό, με αποτέλεσμα ο κόσμος του καταυλισμού να τον αποδέχεται πλήρως, και έχει αναπτύξει πλέον φιλικές σχέσεις σε βάθος με τα άτομα ενός συγκεκριμένου σογιού στους οποίους εστιάζει κινηματογραφικά. Όπως αναφέρει σε αστεία διάθεση, έχει μπλεχτεί στα προβλήματά τους. Πολλές φορές τους μεταφέρει σε νοσοκομεία για να δουν κάποιο συγγενή τους, μιλάνε στο τηλέφωνο και λένε τα νέα τους, νιώθει ότι έχουν καθημερινή ουσιαστική επαφή καθώς περνάει τον ελεύθερο χρόνο του, ακόμα και τις γιορτές, μαζί τους και φαίνεται να έχουν χτίσει μία αμοιβαία σχέση εμπιστοσύνης. Το ντοκιμαντέρ του έχει εθνογραφική οπτική και η θεματολογία του επιλέγεται να μην αναφερθεί, καθώς βρίσκεται ακόμα σε διαδικασία υλοποίησης. Παρόλο που το κίνητρό του είναι η εθνογραφική καταγραφή ζητημάτων της καθημερινότητας των Ρομά, εξαιτίας της κοινωνικής διασύνδεσης μαζί τους, φαίνεται ότι αυτό μερικές φορές κινδυνεύει να μείνει πίσω.

Η επιλογή των μουσικών της Αγίας Φανφάρας και του κινηματογραφιστή Σ., επιλέχθηκαν συνειδητά προκειμένου να αποδοθεί το εύρος, οι διαφοροποιήσεις και οι αντιφάσεις που παρατηρούνται στην αλληλεπίδραση που έχουν με τους Ρομά. Η «Αγία Φανφάρα», όπως θα γίνει αντιληπτό και παρακάτω, δεν διαθέτει ρομ κοινωνικό δίκτυο και εις βάθος αλληλεπίδραση με Ρομά, επομένως οι αλληλοεπιδράσεις τους εμφανίζονται περισσότερο σε πολιτιστικό επίπεδο. Αντιθέτως, ο κινηματογραφιστής Σ., έχει αναπτύξει

σημαντικές κοινωνικές σχέσεις με τους Ρομά, το βάθος των οποίων εμποδίζει σε πολλές περιπτώσεις το καλλιτεχνικό του έργο. Επομένως, παρατηρείται η διάκριση μεταξύ του κοινωνικού και του πολιτισμικού, σε σχέση με τις επαφές και τις ποιότητες που αναπτύσσονται διαπροσωπικά.

Στην περίπτωση των μουσικών της Αγίας Φανφάρας, οι διασυνδέσεις με τους Ρομά εντοπίζονται κυρίως σε πολιτιστικό επίπεδο. Ωστόσο, παρουσιάζονται και πιο περιορισμένες όψεις κοινωνικής διασύνδεσης, οι οποίες έχουν περισσότερο επιφανειακή μορφή και θα αναλυθούν στη συνέχεια. Όπως αναφέρει ο Χ.:

Στην πραγματικότητα δεν έχουμε ιδιαίτερες επαφές μαζί τους [τους Ρομά]. Δηλαδή η επαφή που έχουμε είναι μέσω της μουσικής, είναι μέσω του δρόμου όπου συναντιόμαστε, ή σε μουσικά δρώμενα, αλλά στην πραγματικότητα δεν έχουμε στις παρέες μας Τσιγγάνους. Είναι πολύ διαχωρισμένοι ακόμη αυτοί οι δύο κόσμοι.

Αντίστοιχα ο Ν. αναφέρει:

Δεν θεωρώ ότι είμαι αυθεντία να σου πω για τους Ρομά, θα μου πεις δεν υπάρχει αυθεντία, αλλά υπάρχουν τα στοιχεία που έχουμε συλλέξει στην προσπάθεια να καταλάβουμε τι είναι αυτό που προσπαθούμε να παίξουμε και ας πάρουμε κι ό,τι θέλουμε τελικά από αυτό το τσιγγάνικο στοιχείο. Δεν προσπαθούμε να γίνουμε gypsies στην θέση των gypsies γιατί δεν θα γίνουμε ποτέ, θα ήταν χαζό να πιστεύουμε κάτι τέτοιο.

Ο Β. αναφέρει:

Θυμάμαι οι γονείς μου να έχουν κάποιους φίλους Ρομά από τα Λιόσια, αλλά εγώ τα θυμάμαι θολά αυτά. Πρακτικά με τους Ρομά ήρθα σε επαφή μέσω της Αγίας Φανφάρας. Δεν σημαίνει δηλαδή ότι έχουμε ασχοληθεί με τους Ρομά γενικά και ξέρω να σου πω πράγματα για αυτούς, νιώθω ότι δεν ξέρω τίποτα. Αλλά ψάχνουμε την μουσική τους, τι παίζουν, από ποιες χώρες, τι διαφορές εντοπίζουμε στην μουσική που παίζουν οι Τσιγγάνοι ανάλογα την χώρα. Πρακτικά με τους Ρομά ερχόμαστε σε επαφή στα Ραγκουτσάρια που μας καλούνε και πάμε τα τελευταία χρόνια και συνυπάρχουμε σαν συνάδελφοι.

Η ύπαρξη της Αγίας Φανφάρας στην Αθήνα παρουσιάζει ένα πολιτιστικό παράδοξο, καθώς δεν συναντώνται παραδοσιακά στον Αττικό χώρο τα χάλκινα πνευστά μουσικά όργανα με παραδοσιακούς, δημοτικούς και βαλκανικούς σκοπούς. Η Αγία Φανφάρα καταλαμβάνει ένα εξαιρετικά πλούσιο φάσμα χρήσης πνευστών και κρουστών από επαγγελματίες και ερασιτέχνες μουσικούς, που μοιράστηκαν την ίδια επιθυμία με το να «μεταφέρουν» τα γλέντια της Βόρειας Ελλάδας στην Αθήνα, τον τόπο όπου κατοικούν και δραστηριοποιούνται καλλιτεχνικά. Οι μουσικές τους εμπειρίες και οι αναπαραστάσεις των «γλεντιών» προέρχονται κυρίως από το τοπικό καρναβάλι «Ραγκουτσάρια» της Καστοριάς, που λαμβάνει χώρα κάθε χρόνο, το τριήμερο 6, 7 και 8 Ιανουαρίου, και στο οποίο συμμετέχουν ενεργά. Επιπλέον, πολλά

μέλη από την μπάντα έχουν επισκεφτεί το Βαλκανικό Φεστιβάλ στην περιοχή Γκούτσα της Σερβίας, το οποίο μετράει ζωή ήδη από το 1961 και πλέον έχει γίνει ιδιαίτερος δημοφιλής στις υπόλοιπες ευρωπαϊκές χώρες, εκτός από αυτές των Βαλκανίων. Στο εν λόγω φεστιβάλ συμμετέχουν ως επί το πλείστον τσιγγάνικα συγκροτήματα από τις βαλκανικές χώρες που έχουν παράδοση στα «χάλκινα» μουσικά όργανα και πραγματοποιείται ένας διαγωνισμός όπου κάθε χρόνο βραβεύεται η καλύτερη μπάντα χάλκινων. Τα περισσότερα βραβεία τα έχουν αποσπάσει Τσιγγάνοι μουσικοί, αποκτώντας μ' αυτό τον τρόπο κοινωνικό στάτους λόγω της μουσικής δεξιοτήτάς τους, η οποία αναγνωρίζεται πολλές φορές και σε διεθνές επίπεδο, όπως συμβαίνει παραδείγματος χάριν με τη δημοφιλή ορχήστρα του τρομπετίστα Μπόμπαν Μάρκοβιτς (Ντούσας, 2001).

Οι παραπάνω εμπειρίες συνέβαλαν καθοριστικά στην απόπειρα κάποιων να δημιουργήσουν έναν μουσικό πυρήνα που θα μετατρέψει σε αστικό γλέντι μία κουλτούρα των πληθυσμών στη μεθόριο, την οποία το εθνικό κράτος τις προηγούμενες δεκαετίες προσπάθησε επίμονα να αποσιωπήσει και να καταστείλει, όπως είδαμε και παραπάνω (Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων, 2008).

Ωστόσο μία αρχική σύνδεση που είχαν ορισμένα από τα αρχικά μέλη του συγκροτήματος, αφορούσε τρεις οικογένειες τσιγγάνων στην περιοχή του Μεταξουργείου με τις οποίες κατοικούσαν στην ίδια γειτονιά.

Ο αρχικός πυρήνας της μπάντας έμενε στο Μεταξουργείο και υπήρχε αρκετά έντονο στη γειτονιά το στοιχείο των Ρομά το οποίο ακόμα υπάρχει από τις οικογένειες που παίζουν τα κλαρίνα στα μαγαζιά της περιοχής, παρόλο το gentrification που συντελείται. Υπάρχουν πολλές ιστορίες για τους Ρομά του Μεταξουργείου, ότι δηλαδή βγαίνουν, κλείνουν έναν δρόμο, τον γεμίζουν τραπέζια και τρώνε. Αυτές οι εικόνες πιστεύω περάσανε στην μπάντα σαν ένα στοιχείο που θα θέλαμε να έχουμε. Όλο αυτό είναι κάπως μία εναλλακτική πρόταση για ανθρώπους που προσπαθούν να ζούνε με ένα διαφορετικό τρόπο κι όχι με τον περιχαρακωμένο του «κοινωνικά φρόνιμου» που συμπυκνώνεται κάπως χονδροειδώς στο «πατρίς-θρησκεία-οικογένεια» - το λέω λίγο υπερβολικά τώρα. Αλλά υπάρχουν κάποια πράγματα που στην Αθήνα δεν τα κάνεις, δεν κλείνεις το στενό όπου μένεις για να κάνεις τραπέζι στο σόι σου. Οι Gypsies έχουν κάπως πιο «γεμάτη» σχέση με τον δημόσιο χώρο. Βγαίνουν έξω στην πλατεία και αράζουνε, τρώνε, δεν τους νοιάζει, δηλαδή αυτό μου κάνει μεγάλη εντύπωση. Σαν να έχουν μια διαφορετική αίσθηση των πραγμάτων. Οπότε νομίζω ότι η μπάντα οπωσδήποτε έχει επηρεαστεί σε κοινωνικό επίπεδο από αυτές τις προσλαμβάνουσες.

Ο συνομιλητής Ν. δείχνει ότι το κοινωνικό στοιχείο της διασύνδεσης με τους Ρομά σε επίπεδο μιας γειτονιάς στην Αθήνα έχει φέρει μετατοπίσεις στο φαντασιακό των μελών της μπάντας κι ένα όραμα ως εναλλακτική πρόταση ζωής και διασκέδασης. Μ' αυτό τον τρόπο

τοποθετούνται κριτικά και απορρίπτουν πυλώνες του κυρίαρχου εθνικού πολιτισμού που συμπυκνώνεται στο τρίπτυχο «πατρίς-θρησκεία-οικογένεια». Στον λόγο του ωστόσο διακρίνονται στοιχεία εξωτικοποίησης των Ρομά, καθώς παρουσιάζονται ως ένα σύμβολο επαναδιαπραγμάτευσης του δημόσιου χώρου. Οι Ρομά, όπως αποδεικνύεται και στο εθνογραφικό έργο των Λυδάκη (1997) και Βαξεβανόγλου (2001), ζουν μέσα στο πλαίσιο της πατρίδας, της θρησκείας και της οικογένειας. Υποχρεούνται να πραγματοποιήσουν θητεία στον στρατό, έχουν έντονο το θρησκευτικό αίσθημα και πραγματοποιούν αρραβώνες με σκοπό τη δημιουργία οικογένειας. Ως εκ τούτου, δεν λειτουργούν ως ελεύθερα άτομα, υπεράνω όλων των παραπάνω, χωρίς υποχρεώσεις. Παρόλα αυτά, όπως διαπιστώνει η Gefou-Madianou (1999) ορισμένες φορές η χωρική εγγύτητα φαίνεται ότι ταυτόχρονα αποδίδει πολιτιστική εγγύτητα. Έτσι σ' αυτή την περίπτωση ο αστικός χώρος του Μεταξουργείου και η εγγύτητα που δημιούργησε η συνύπαρξη σε επίπεδο γειτονιάς, αποτέλεσε έναυσμα για τους μουσικούς να εμπνευστούν έναν τσιγγανικοποιημένο τρόπο διασκέδασης, με την μουσική υπόκρουση των «χάλκινων».

Αντίθετα, ο Σ. (κινηματογραφιστής) ως προς την εξωτικοποιημένη αναπαράσταση των Ρομά διαπιστώνει ότι αναπαράγονται με μεγάλη συχνότητα ρομαντικοποιημένα στερεότυπα χωρίς να λαμβάνονται υπόψη η πραγματικές συνθήκες του κοινωνικού περιθωρίου, όπως είναι για παράδειγμα οι συνθήκες αστεγίας και απομόνωσης στους καταυλισμούς. Όπως είδαμε και στην θεωρητική ανάλυση της εν λόγω εργασίας, συναντώνται με κυρίαρχο τρόπο γενικεύσεις και στερεότυπα είτε ρομαντικοποιημένα, είτε ρατσιστικά προσδιορισμένα τα οποία επιχειρούν να ερμηνεύσουν τα στοιχεία κουλτούρας των Ρομά, γενικεύοντας και αναπαράγοντας το στίγμα της ετερότητας. Αυτό ενδέχεται να συμβεί από μία εθνοκεντρική ή/και δυτική ματιά, αλλά και από μία ευαισθητοποιημένη/πολιτικοποιημένη (Γκότοβος, 2003).

Όπως αναφέρει ο Σ.:

Πιστεύω ότι υπάρχει η ανάγκη να διατηρείται ο Άλλος ως τέτοιος. Με την αναπαραγωγή του σ' ένα εξωτικό επίπεδο, ουσιαστικά απαλούνται και οι ευθύνες της κοινωνίας και του κράτους για το ότι υπάρχουν άνθρωποι που το 2024 ζουν σε παράγκες χωρίς ρεύμα και νερό, μέσα στα σκουπίδια. Το να το κάνουμε αυτό μια εικόνα εξωτική στην ουσία μας κάνει να σιωπούμε και να τη διατηρούμε. Όλοι πέφτουμε σ' αυτή την παγίδα βέβαια. Κι εγώ νιώθω ότι πέφτω σ' αυτή την παγίδα. Όσο είμαι εκεί [στον καταυλισμό], η τριβή που έχω μου αρέσει, ενώ δεν θα έπρεπε να λέω, τι είναι αυτά τα πράγματα; πώς ζούνε έτσι οι άνθρωποι αυτοί; Βλέπω ότι μ' έχει απορροφήσει... Όλοι ονειρευόμαστε αυτό που δεν έχουμε. Αυτοί θέλουν να ξεφύγουν από όλο αυτό, λένε συχνά «να έβρισκα μια κανονική δουλειά, να ξυπνούσα το πρωί, να πιά τον καφέ μου, να πάω, να σχολάσω, να έπαιρνα τα εγγόνια μου και να τα

πήγαινα στην παιδική χαρά αργότερα...» Υπάρχει και σ' αυτούς ο δικός μας τρόπος ζωής σαν φανταστικό, αλλά επικοινωνείται ως κάτι πολύ μακρινό.

Βάσει του παραπάνω, αντιλαμβανόμαστε ότι οι Ρομά ανέκαθεν περιβάλλονταν από μη Ρομά άτομα σε κοινωνίες που αποτελούσαν μειονότητα, όπως συμβαίνει επί του παρόντος. Επομένως διαθέτουν και οι ίδιοι εικόνες για τους μη Ρομά, όπως μεταφέρει ο συνομιλητής Σ. Σύμφωνα με τη Λυδάκη (2013) οι Ρομά βρίσκονται ανάμεσα σε δύο κόσμους που στην μία μεριά βρίσκεται ο δικός τους κι από την άλλη αυτός από τον οποίο περιβάλλονται με ηγεμονικό τρόπο. Συνεπώς υπάρχει ως αποτέλεσμα κάποιου είδους «μεσοπολιτισμικής» εμπειρίας. Υπό αυτή την έννοια κυριαρχούν οι αναπαραστάσεις του πλειοψηφικού Άλλου, ενώ οι ίδιοι βιώνουν κάτι διαφοροποιημένο, σα να τους υπενθυμίζεται μόνιμα ότι ζουν σε δύο κόσμους και ανάμεσα σε διαφορετικούς πολιτισμούς. Παρόλα αυτά, το ότι ορισμένοι Ρομά ζουν σε καταυλισμούς δεν παύει να σημαίνει ότι υπάρχει κάποιου είδους αλληλεπίδραση και διάλογος με την υπόλοιπη κοινότητα (Βαξεβάνογλου, 2001, Alexandrakis, 1993, Λυδάκη, 1997).

Ως προς τις επιρροές και τις μετατοπίσεις ο Σ. εκτιμάει ότι από την καθημερινή τους αλληλεπίδραση περισσότερο έχει επηρεαστεί ο ίδιος, παρά η οικογένεια με την οποία συναναστρέφεται καθημερινά. Ο ίδιος παρατηρεί ότι υπάρχουν στους Ρομά των καταυλισμών ταυτοτικά στοιχεία αρκετά ισχυρά και ακλόνητα, όπως είναι οι έμφυλοι ρόλοι. Με αυτό τον τρόπο φαίνεται ότι υπάρχουν βαθύτερα αξιακά ζητήματα που λειτουργούν ως όρια και για τις δύο πλευρές, όσον αφορά τους μετασχηματισμούς που δύναται να υπάρξουν.

Θα μιλήσω με την Τ. [άτομο από τη ρομ οικογένεια] και θα μου πει ότι η γυναίκα πρέπει να καθαρίζει, να φροντίζει όταν έρθει ο άντρας, να έχει πλυμένα ρούχα. Άμα της πω εγώ το αντίθετο, θα το υποτιμήσει και θα διαχωριστεί αμέσως. Θα πει «εμείς έτσι το έχουμε». Γνωρίζουν ότι υπάρχει και το άλλο, αλλά προβάλλεται σαν ένα ασφαλές καταφύγιο το «εμείς έτσι το έχουμε». Είναι μία πολύ κλασική έκφραση που ακούω εκεί. Ξέρουν τι συμβαίνει στους μη Ρομά, έχουν καλή εικόνα. Μου το είχε πει μια φορά ωραία η κουνιάδα της Τ., μου λέει «οι δικοί σας έχουν έναν άλλο τρόπο με τις σχέσεις. Δεν θες τον άντρα σου, τον χωρίζεις, τελείωσε. Εμείς, με το που ήρθαν να με ζητήσουν από τη μάνα μου "πάρ' την" είπε, λες και της έτρωγα το ψωμί». Έβγαλε ένα παράπονο, ότι «ακόμα ελεύθερη να ήμουν, όπου ήθελα θα πήγαινα. Ο άντρας μου την κάνει την ζωή του, πάει στα μπαράκια, πίνει ποτά, μ' άφησε εμένα τώρα εδώ, αυτός τριγυρνάει στην Αθήνα», έχει εικόνα δηλαδή και το ζηλεύει πολλές φορές.

Στο παραπάνω παράδειγμα όπως αποδεικνύεται οι Ρομά γνωρίζουν βασικά σημεία του κυρίαρχου τρόπου ζωής των μη Ρομά, ακόμα κι αν ζουν απομονωμένοι σε καταυλισμούς. Παρόλα αυτά, είναι αντιληπτό ότι με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, υπάρχουν και κινούνται εντός μίας ηγεμονικής πολιτισμικά και κοινωνικά ομάδας και ως εκ τούτου έχουν πολλαπλές αναπαραστάσεις και προσλαμβάνουσες ως προς τον τρόπο ζωής των μη Ρομά (Λυδάκη, 2013).

Ωστόσο συχνά επιλέγεται να ορθώνεται ένα κοινωνικό και πολιτισμικό τείχος του «εμείς έτσι το έχουμε», το οποίο παράλληλα συνυπάρχει με τάσεις χειραφέτησης όπως εμφανίζει η κουνιάδα της Τ., η οποία λεκτικοποιεί την αμφισβήτηση και την επιθυμία της για αλλαγή στις έμφυλες σχέσεις (Richman & Leary, 2009). Ορισμένες Ρομά γυναίκες αντιλαμβάνονται τα προνόμια των αντρών τους, σε συνάρτηση με τα προνόμια αντρών και γυναικών που δεν ανήκουν στη ρομ κοινότητα, ωστόσο οι έμφυλες διαστάσεις, δεν είναι δυνατόν να αναλυθούν περισσότερο στη συγκεκριμένη εργασία (Drydakis, 2012).

Παρόλα αυτά, αξίζει να σημειωθεί ότι δεν είναι βέβαιο σε ποιο βαθμό, ένθεν και ένθεν, έχει αποκτηθεί βαθύτερη γνώση της κοινωνικής ζωής της κάθε ομάδας. Άλλωστε οι έμφυλες ταυτότητες και η γυναικεία υποκειμενικότητα, είναι ένα προσφιλές πεδίο, τόσο για τους μεν όσο και για τους δε στην αναπαραγωγή μύθων και στερεοτύπων (Βαξεβανόγλου, 2001). Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις, οι μυθοπλασίες και τα στερεότυπα που (ανά)παράγονται δεν επικεντρώνονται πάντοτε στην πληθυσμιακή ομάδα που αποτελεί τον στόχο τους, αλλά, αντίθετα, σχετίζονται με τις ανάγκες και τις λειτουργίες της πληθυσμιακής ομάδας που τις δημιουργεί. Με άλλα λόγια, η εικόνα που έχουμε για τους «Άλλους» βρίσκεται σε άμεση συσχέτιση με εμάς.

Ο Σ. αντιλαμβάνεται ότι έχουν σημειωθεί σημαντικοί μετασχηματισμοί κυρίως σε κοινωνικό και υπαρξιακό επίπεδο στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τη ζωή του. Για ορισμένα ζητήματα της ρομ κοινότητας διατηρεί κριτική στάση, όπως παρατηρήθηκε με τα έμφυλα ζητήματα παραπάνω και αποδέχεται θερμά τις τάσεις χειραφέτησης όταν σημειώνονται. Ωστόσο, ο ίδιος αντιλαμβάνεται με περισσότερο ξεκάθαρο τρόπο, μέσα από τη συναναστροφή του με τους Ρομά, ότι ως μη Ρομά ζούμε τελικά ατομικιστικά, σε κοινωνίες αποξενωμένες, και διατηρεί διάθεση και τάσεις αυτοκριτικής και μετατόπισης.

Κάτι που σκέφτομαι έντονα, είναι όλη αυτή η κριτική που τους κάνουμε για το ότι κάνουν παιδιά και γεννάνε από μικρές ηλικίες. Αυτό, βλέποντάς το τόσο καιρό από κοντά, μου έχει κάνει μια εικόνα κάπως θετική. Δες, είναι όλοι νέοι εδώ πέρα, δεν βλέπω τη μοναξιά της πόλης, το γήρας, αυτή τη φθορά που βιώνουμε εμείς. Έχουν πολύ χαμηλό προσδόκιμο ζωής βέβαια, αλλά υπάρχει μια άλλη διάθεση. Υπάρχουν παντού μικρά παιδιά, είναι νέοι γονείς, νέοι παππούδες, υπάρχει μια διάχυτη ζωή κι ένα πιο χαρούμενο κλίμα σε σχέση με την εσωστρέφεια που συναντάς στην πόλη. Σίγουρα αν το δούμε με τη δική μας ματιά έχει προβλήματα το πώς μεγαλώνουν αυτά τα παιδιά και πώς ζούνε συνολικά, αλλά ως συνθήκη είναι κάτι που λείπει από εμάς. Εμείς λέμε δεν κάνουμε παιδιά γιατί θα μας στερήσουν τη ζωή και λες, ποια είναι εντέλει αυτή η τρομερή ζωή που κάνουμε και θα τη στερηθούμε; Σίγουρα υπάρχουν και χωρικές διαστάσεις σε όλο αυτό, ίσως παραπέμπει σε μια διαφορά υπαίθρου-πόλης. Ωστόσο υπάρχει μια συλλογική στάση. Ακόμα και στη διαχείριση του πένθους το βλέπω έντονα αυτό. Δεν βλέπω

αυτή την εσωστρέφεια και το υπαρξιακό τέλμα στο οποίο βυθιζόμαστε σχετικά με τον χρόνο που τελειώνει. Βλέπω μια συλλογικοποίηση γύρω από το τραύμα και το πένθος, το οποίο σαν στοιχείο μου λείπει από τη δική μας κοινωνία.

6.2 Βαλκανικοί ήχοι και Γύφτικα

Τα μέλη της Αγίας Φανφάρας, πριν δημιουργηθεί το συγκρότημα, έψαχναν τρόπους να φέρουν στην Αθήνα το γλέντι που γνώρισαν μέσα από τα τσιγγάνικα συγκροτήματα της Δυτικής Μακεδονίας και τον βαλκανικό ήχο και παλμό του χάλκινου. Η εστίασή τους είναι σαφώς στη συλλογικοποίηση του καθημερινού τρόπου ζωής, αν κρίνει κανείς από το γεγονός ότι εξαρχής ήταν ανοιχτοί στη συμμετοχή ανθρώπων που γνωρίζουν να παίζουν πνευστά και έφτασαν να συγκροτούνται από 20 μέλη, λειτουργώντας ταυτόχρονα με αρκετά ισότιμο τρόπο. Ο Χ., από τα ιδρυτικά μέλη της Αγίας Φανφάρας, αναφέρει:

Γενικά, η Φανφάρα όταν φτιάχτηκε, φτιάχτηκε πολύ συγκεκριμένα γιατί κάποιοι άνθρωποι είχαμε πάει στην Καστοριά, άλλοι είχαν πάει στην Γκούτσα [Σερβία], είχαμε ακούσει αυτή τη μουσική από κοντά. Και βλέπαμε ότι όλα αυτό το πράγμα το υπέροχο, πολλές τρομπέτες και ευφώνια, σαξόφωνα τενόρο κ.λπ. μαζί να παίζουνε ταυτόχρονα, αυτό που σε κοπανάει στα αυτιά και μέσα σου, δεν υπήρχε στην Αθήνα μ' αυτόν τον τρόπο. Δηλαδή δεν υπήρχε άλλη Φανφάρα εκείνη την περίοδο, να παίζει αυτό το στιλ βαλκανικής μουσικής. Δεν ψάχναμε να βρούμε το «αυθεντικό» ή κάτι τέτοιο, θέλαμε να ζήσουμε αυτά τα γλέντια κι αυτό το κέφι που βλέπαμε από μέσα. Κι αφού δεν υπήρχε τρόπος να φέρνουμε τσιγγάνικες μπάντες να παίζουνε εδώ και να κάνουμε γλέντια, όπως συμβαίνει στην Καστοριά -γιατί δεν μπορούσαμε να πληρώνουμε μπάντες να έρχονται να παίζουνε για εμάς- είπαμε να φτιάξουμε εμείς την μπάντα. Μουσικοί ήμασταν όλοι, παρέα φίλων και κάτσαμε και το κάναμε. Επομένως, η Φανφάρα φτιάχτηκε για να φτιάχνει γλέντια, για να δημιουργεί τέτοιες καταστάσεις. Δεν ήταν συνειδητά μια αναζήτηση του να μιμηθούμε τους Ρομά, ή, πώς να το πω, να ψάξουμε κάποια «αυθεντικότητα» που βρίσκεται μακριά.

Ενδιαφέρουσα διάσταση αποτελεί η συνύπαρξη στον δρόμο της Αγίας Φανφάρας με τους Ρομά πλανόδιους. Τα μέλη του συγκροτήματος αναφέρουν ότι εξαρχής ήταν φοβικοί για το πώς θα τους αντιμετώπιζαν οι Ρομά στον δρόμο, καθώς ένιωθαν μειονεκτικά ως μουσικοί απέναντί τους. Αναφέρεται συχνά ότι ο δρόμος έχει τρομερή γοητεία λόγω της αμεσότητας, της εναλλαγής του «σκηνικού» και τελικά της αποδοχής και της δημιουργίας μικρών γλεντιών, που ήταν εξαρχής ο στόχος του συγκροτήματος (Ντούσας, 2001).

Αλλά ταυτόχρονα υπάρχει σημαντική έκθεση σε ρίσκο και συσσώρευση κούρασης. Από τη συμμετοχική παρατήρηση σε πατινάδες στους δρόμους της Αθήνας, παρατηρείται μια διάθεση επαγγελματικής αλληλεγγύης και σεβασμού της εργασίας από όλες τις μεριές, με

τρόπο μη λεκτικό και αυτοματοποιημένο. Ακολουθείται ένας καταμερισμός για το πού θα παίζει ο κάθε μουσικός με πολύ γρήγορα αντανακλαστικά και χωρίς να χρειάζονται περαιτέρω συνεννοήσεις. Όταν η Αγία Φανφάρα συναντήθηκε με Ρομά που έπαιζε μόνος του κλαρίνο, τυχαία στο ίδιο μαγαζί, οι Αγία Φανφάρα αρχικά κατέβασαν τα όργανα και κατόπιν, καθώς υπήρχε θετικό κλίμα, ακολούθησαν τον ρυθμό του υποστηρίζοντάς τον και ταυτόχρονα εντάσσοντας τον Ρομά κλαριντζή στο επίκεντρο, καθώς είχε πάει εκεί πρώτος.

Είναι προφανές ότι εμείς έχουμε κάποια προνόμια παραπάνω. Δεν το ξεχνάμε ούτε εμείς ούτε αυτοί. Αλλά παρόλα αυτά, υπάρχει μια συνεννόηση των ανθρώπων που δουλεύουν στον δρόμο, όταν είναι αυτοί, πάμε εμείς από την άλλη. Ένα άλλο πολύ χαρακτηριστικό είναι ότι πολύ συχνά εκεί που παίζουμε, έρχονται οι κοπέλες [Ρομά] με τα λουλούδια ή τα πιτσιρίκια [Ρομά] με τα τουμπερλέκια, κοπανιούνται αυτά – κοπανάνε τα τουμπερλέκια την ώρα που παίζουν. Υπάρχει συνύπαρξη. Και χορεύουν οι κοπέλες. Μπορεί να ρίξουνε τσιφτετέλια μαζί με τα λουλούδια τους. Αυτά είναι τα καλά ας πούμε. Ή άλλες φορές μπορεί εκεί που παίζουμε να είναι το πιτσιρίκι και να γυρνάει με το καπέλο του, χρησιμοποιώντας το σαν ευκαιρία να πάρει λεφτά που θα πηγαίνουν κανονικά στο δικό μας καπέλο, στην οποία περίπτωση πρέπει να το συζητήσουμε μαζί του. Έχουν γίνει κι αυτά εννοείται.

Ωστόσο, μεγάλο ενδιαφέρον για τους μουσικούς της Αγίας Φανφάρας έχει η συμμετοχή τους στο τριήμερο Καρναβάλι της Καστοριάς, τις ημέρες των Φώτων, γνωστό ως Ραγκουτσάρια. Τα Ραγκουτσάρια, αποτελούν ένα σημαντικό σημείο συνάντησης για τα λεγόμενα «Χάλκινα», καθώς εκεί συγκεντρώνονται σημαντικές τσιγγάνικες -κι όχι μόνο- μουσικές ορχήστρες από τις χώρες των Βαλκανίων. Σύμφωνα με τους μουσικούς της Αγίας Φανφάρας, υπάρχουν κανάλια επικοινωνίας μεταξύ των ντόπιων της Καστοριάς που διοργανώνουν τα Ραγκουτσάρια, με το βαλκανικό φεστιβάλ της Γκούτσα στη Σερβία, καθώς είθισται να επιλέγουν να καλούν τον νικητή του φεστιβάλ προκειμένου να παίζει στην επίσημη συναυλία που διοργανώνει ο Δήμος Καστοριάς από το 2017 με τίτλο «Βαλκανικό Φεστιβάλ Μουσικής» (Ιστορικά Καστοριάς, 2017). Η τάση αυτή για συνάντηση βαλκανικών ήχων και ορχηστρών στην Καστοριά και συνομιλία με το μεγάλο βαλκανικό φεστιβάλ της Γκούτσα, είναι πιθανό να συνδέεται με το γενικότερο ενδιαφέρον της δυτικής ματιάς προς τα εξωτικοποιημένα Βαλκάνια και τους εσωτερικούς Άλλους εντός αυτών (Todorova, 2005). Οι «Αγία Φανφάρα» από τις περιοδείες και τις συναυλίες που πραγματοποιούν σε όλη την Ελλάδα, αντιλαμβάνονται ότι τα τελευταία περίπου 5 χρόνια υπάρχει μία μεγάλη στροφή προς τον βαλκανικό ήχο και την παραδοσιακή μουσική, ίσως με έναν δυτικοποιημένο τρόπο (Todorova, 2005).

Και οι τρεις συνομιλητές Ν., Χ., και Β., κατά τη διάρκεια της συζήτησης, ανακαλούν μνήμες από τα Ραγκουτσάρια που δείχνουν ότι σε καλλιτεχνικό επίπεδο, η συνύπαρξη με τσιγγάνικες μπάντες αποτελεί κομβικό σημείο, ίσως και κορυφαίο γι'

αυτούς. Αναφέρονται στην Boban Marković Orkestar με την οποία έχουν συνευρεθεί καλλιτεχνικά σε κοινή συναυλία στην Αθήνα, αλλά και στην Καστοριά ως «Γολιάθ», ενώ εξαιτίας της σύνθεσης της Αγίας Φανφάρας που περιλαμβάνει καλλιτέχνες διαφορετικών ταχυτήτων αντιλαμβάνονται ότι σε σύγκριση με τις τσιγγάνικες μπάντες, οι οποίες έχουν μία σχεδόν στρατιωτική πειθαρχία και εκπαιδεύονται σκληρά από την παιδική τους ηλικία στα πνευστά, οι ίδιοι διαθέτουν συστολή, νιώθοντας οργανοπαικτικά μέτριοι. Παρόλα αυτά είναι σαφής η προνομιακή τοποθέτηση των Ελλήνων μη Ρομά που παίζουν ημι-επαγγελματικά σ' ένα κλίμα αρκετά παρεϊστικό, με κίνητρο τον πλούτο της εμπειρίας, σε σχέση με τις τσιγγάνικες μπάντες που βιοπορίζονται.

Από τις περιγραφές των συνομιλητών μου αντιλαμβάνομαι ότι οι Ρομά παίζουν σε ολιγομελείς ορχήστρες κυρίως για οικονομικούς λόγους και συνήθως πρόκειται για ένα κοινό σόι/οικογένεια. Η οργάνωσή τους είναι εντυπωσιακά πειθαρχημένη και πρόκειται αποκλειστικά για ανδροκρατούμενο χώρο, σε αντίθεση με την Αγία Φανφάρα, στην οποία συμμετέχουν αρκετές γυναίκες μουσικοί. Επιπλέον, παρατηρείται σαφής και έντονη ιεραρχία καθώς ακολουθούν πιστά τον μαέστρο, τον αρχηγό της ορχήστρας, παίζουν συντονισμένα, δεν καταναλώνουν αλκοόλ, δεν αλληλεπιδρούν ιδιαίτερα με τους ντόπιους Καστοριανούς και διακρίνονται για τη σοβαρότητα και τη στιβαρότητά τους. Τα παραπάνω στοιχεία περιγράφονται και ταυτίζονται με το εθνογραφικό έργο της Cowan (1998), που πραγματοποίησε εθνογραφική έρευνα στο χωριό Σοχό της Μακεδονίας.

Σε όλα τα παραπάνω όπως περιγράφηκαν, η Αγία Φανφάρα διαφέρει σημαντικά. Δεν διαθέτουν συνειδητά κάποιον αρχηγό της ορχήστρας, αποτελούν μία διευρυμένη παρέα ανθρώπων χωρίς συγγενικές σχέσεις, ενώ αυτοπαρουσιάζονται ως επιρρεπείς στο κέφι και στο αλκοόλ, όπως διαμορφώνεται στα Ραγκουτσάρια, και πολλές φορές καταλήγουν μεθυσμένοι.

Ωστόσο οι ορχήστρες μεταξύ τους καταφέρνουν να συνευρίσκονται εκτός της «σκηνής» του δρόμου και των πατινάδων και να αλληλεπιδρούν σε καλλιτεχνικό επίπεδο. Παρόλο που οι τσιγγάνικες μπάντες δεν αναπτύσσουν σχέσεις και διαλόγους, εκτός από τις απαραίτητες διαδικαστικές συνεννοήσεις με τους Καστοριανούς, με την Αγία Φανφάρα φαίνεται ότι υπάρχει σημαντικά διαφορετική στάση καθώς αναπτύσσεται κάποιος βαθμός επικοινωνίας και οικειότητας, λόγω της κοινής μουσικής εμπειρίας.

Εκεί όλοι πηγαίνουμε για τον ίδιο σκοπό. Είμαστε όλοι μπάντες παρόμοιες σε κατανομή ρόλων σε αριθμό ατόμων και τέτοια. Εντάξει, εμείς ήμαστε μία από τις μεγαλύτερες που κυκλοφορούν εκεί πέρα. Είμαστε 20 άτομα, αυτοί συνήθως είναι 7 με 8. Είναι καλύτερο και για το μεροκάματο δηλαδή. Μια χαρά θα έπαιζαν και 20, αλλά αυτοί πάνε εκεί για να

βγάλουν λεφτά για μήνες. Εμείς πάμε εκεί για να κάνουμε την πλάκα μας, να βγάλουμε και κανένα φράγκο. Είναι το προνόμιο που λέγαμε. Κι εκεί έλεγα, «α καλά θα πάμε στην Καστοριά και θα μας κοροϊδεύουν όλοι», γιατί δεν παίζαμε και τόσο καλά όσο αυτοί. Μιλάμε για μουσικές αδιανόητες, για βιρτουόζους που δεν τους βρίσκεις εύκολα. Ούτε εκεί νιώσαμε να μας βλέπουν υποδεέστερους όμως. Δηλαδή το θυμάμαι χαρακτηριστικά, το πρώτο βράδυ που παίζαμε εκεί πέρα γνωριστήκαμε με μία μπάντα Ρομά από τη Βόρεια Μακεδονία, τους οποίους ακούσαμε να παίζουνε και είχαμε μείνει με το στόμα ανοιχτό για ώρες. Από τις καλύτερες μπάντες που κυκλοφορούν εκεί έξω. Και ήτανε τρομερά ανοιχτοί να κάτσουνε εκεί να τα πούμε. Να δούμε ο ένας το όργανο του άλλου, «α κι εσύ παίζεις αυτό» και «ωραία τρομπέτα, βαλβίδες κ.λπ.». Και κάναμε τέτοια συζήτηση, πολύ συχνά χωρίς να πούμε λέξεις ακριβώς, γιατί δεν ξέρουν αγγλικά. Εμείς δεν ξέρουμε, πως το λένε, μακεδονίτικα. Ξέρουν πέντε λέξεις ελληνικά κάποιοι από τη Μακεδονία επειδή πάνε στην Καστοριά κάθε χρόνο, ξέρουμε κι εμείς πέντε λεξούλες από εδώ κι από εκεί. Ήταν φοβερό το πώς κατευθείαν αράξαμε, βλέπαν τα όργανα, παίζανε ο ένας με το όργανο του άλλου. Λέγανε «ε, θέλω το επιστόμιο σου, πόσο κάνει; Πες μου πόσο, σ' τα δίνω τώρα επιτόπου» και παζάρια κ.λπ. «βρε δεν το δίνω».

Ενδιαφέρον παρουσιάζουν από την άλλη μεριά και οι επαφές της Αγίας Φανφάρας με τους ντόπιους Καστοριανούς μη Ρομά. Όλοι οι μουσικοί αντιλαμβάνονται ότι υπάρχει απαξιώτικη στάση απέναντι στους Ρομά μουσικούς από τα Βαλκάνια, παρόλο που οι ίδιοι τους καλούν, και η εμφάνιση των σέρβικων ορχηστρών αντιμετωπίζεται ως το κορυφαίο γεγονός. Η Cowan (1998) στο έργο της αναφέρει επίσης κοινά στοιχεία με αυτά που καταθέτουν οι μουσικοί της Αγίας Φανφάρας. Οι μουσικοί που ονομάζονται με τον απρόσωπο τρόπο «τα όργανα» ή «τα χάλκινα» γίνονται αποδέκτες παραγγελιών και παρόλο που οι ντόπιοι εκτιμούν τις μουσικές τους δεξιότητες, εφόσον τους προτιμούν και τους καλούν, ταυτόχρονα τους υποτιμούν εξαιτίας της τσιγγανικότητάς τους. Παρόλα αυτά νιώθουν πιο κοντά με τους Έλληνες Τσιγγάνους, τους οποίους διαχωρίζουν από τους μουσουλμάνους Τούρκους της μειονότητας, παρόλο που έχουν κοινή εθνικότητα. Σε κάθε περίπτωση, παρατηρείται ότι συγκροτείται μία ιεραρχική αλληλεξάρτηση ανάμεσα στους Τσιγγάνους μουσικούς και στους ντόπιους (Cowan, 1998), καθώς οι ντόπιοι έχουν ανάγκη από δεξιότητες μουσικούς προκειμένου να υλοποιήσουν ένα δυναμικό γλέντι κι αυτό το βρίσκουν κυρίως στους Τσιγγάνους μουσικούς, ακόμα κι αν προέρχονται από τις γειτονικές βαλκανικές χώρες. Ωστόσο, πάντα χρειάζεται να είναι διακριτή η εξουσία των ντόπιων, οι οποίοι είναι διοργανωτές, τους «φιλοξενούν» στην περιοχή τους και τους πληρώνουν.

Οι Τσιγγάνοι από την άλλη πλευρά συμμετέχουν στα γλέντια όχι για το βίωμα, όπως οι μουσικοί της Αγίας Φανφάρας, αλλά πρωτίστως για βιοποριστικούς λόγους, καθώς εκείνη την ώρα εργάζονται σε πόστα που θα τους εξασφαλίσουν χρήματα για μεγάλο χρονικό διάστημα.

Δείχνουν εξοικειωμένοι με επίπεδα ταπείνωσης ως προς την τέχνη που παράγουν, καθώς έχουν ανάγκη τα χρήματα.

Υπάρχει πολύς ρατσισμός, υπάρχει μια προκατάληψη, σαν να θεωρούν [οι ντόπιοι, Καστοριανοί] ότι οι μουσικοί είναι υπηρέτες μας, υπάρχει η νοοτροπία ότι τους πετάμε λεφτά για να κάνουν ό,τι θέλουμε. Το είδαμε έντονα αυτό. Βλέπαμε πολύ καλές μπάντες, με πολύ αξιόλογους μουσικούς, εμάς δηλαδή μας έπεφταν τα σαγόνια και καθόμασταν δίπλα και τους ακούγαμε και οι ντόπιοι τους πετάγανε τα λεφτά και συνέχεια τους αλλάζανε τα κομμάτια. Δεν τους αφήνανε να ολοκληρώσουν τα κομμάτια, δεν τους ενδιέφερε. Επίσης, κάτι άλλο που μου έκανε εντύπωση, που δεν το 'χω ξανασυναντήσει αλλού, είναι ότι κάποιες στιγμές αυτός που σε πληρώνει κι αυτός που κάνει το νταραβέρι με τα χρήματα και σου ζητάει κομμάτια σου κάνει παραγγελιές και στο ενορχηστρωτικό κομμάτι, σου λέει π.χ. τώρα θέλω το *Ederlezi* αλλά θέλω να μπει μόνο με τα «ξύλινα». Κι εμάς μας το κάνανε, αλλά σ' εμάς όχι με τόσο άσχημο τρόπο, προφανώς γιατί εμείς είμαστε Έλληνες και δεν είμαστε Ρομά. Η σχέση μας, με αυτούς που μας κάλεσαν ήταν πιο ήπια, πιο ισότιμη, ήμασταν κάπως ίδια κατηγορία. Μας λέγανε συχνά «επιτέλους δικά μας παιδιά, παλιά δεν είχαμε τόσους ξένους». Εννοώντας μάλλον τις τσιγγάνικες ορχήστρες από τις υπόλοιπες χώρες των Βαλκανίων, γιατί προφανώς ντόπιοι Τσιγγάνοι υπήρχαν. Επειδή είναι στα σύνορα, η μίξη ανάμεσα στις διαφορετικές κουλτούρες και στις διάφορες εθνικότητες είναι πολύ έντονη και στα Ραγκουτσάρια είναι πολύ εμφανές αυτό. Αποτυπώνεται και στη μουσική, καταλαβαίνεις ότι στη μουσική δεν υπάρχουν σύνορα και υπάρχουν ταυτόχρονα. Δεν ξεχωρίζεις εύκολα, αν δεν έχεις εκπαιδευμένο αφτί τι είναι ελληνικό, τι είναι βορειομακεδονίτικο, τι είναι αλβανικό ή βουλγάρικο στα χάλκινα. Ταυτόχρονα όμως υπάρχουν σύνορα ακόμα και μέσα στην Ελλάδα. Κάτω από τη Λάρισα δεν περνάει χάλκινο, ούτε καν κλαρίνο.

Ο Σ. που σχετίζεται με τους Ρομά σε καταυλισμό στην Αττική, ωστόσο, αντιλαμβάνεται ότι τα «χάλκινα» πράγματι δεν αποτελούν παραδοσιακή έκφραση των Ρομά σ' αυτό το γεωγραφικό μήκος. Οι προτιμήσεις τους είναι Ρομ τραγουδιστές και τραγουδίστριες όπως η Μαρία Πολύζου, που μουσικά παραπέμπουν σ' αυτό που δημόσια γίνεται αντιληπτό με τον υποτιμητικό όρο «γύφτικο» ή «σκυλάδικο».

Τα ακούω κι εγώ τα τραγούδια τους πια. Μου έχουν κολλήσει γιατί τα ακούνε όλη μέρα και τα συνήθισα και βάζω να τ' ακούσω και μόνος μου, ενώ δεν άκουγα τέτοια μουσική, αλλά με βοηθάνε να μαθαίνω και την γλώσσα [ρομανί]. Σκέφτομαι κι αυτούς, τα έχω συνδυάσει μαζί τους και μου δημιουργούνται ωραία συναισθήματα. Έχει πλάκα πώς μπορείς να βρεις τα τραγούδια αυτά στο YouTube, γράψε «ΚΠ», δυό γράμματα και ανοίγεται ένας άλλος κόσμος. Είναι τραγούδια που ακούνε τώρα, όχι παλιά παραδοσιακά. Είναι το στυλ των σκυλάδικων, με σινθεσάιζερ και κλαρίνο και κυρίαρχο το στοιχείο της καψούρας. Αυτά ακούνε, δε ξέρω για *Ederlezi* και τέτοια... Στο ντοκιμαντέρ ROM είχαν φτιάξει τραγούδι και καλά τσιγγάνικο, με τσιγγάνικους στίχους. Δικό μας τραγούδι για αυτούς, λίγο παραδοσιακό, λίγο έντεχνο, λίγο πολυφωνικό... ότι και καλά αυτά ακούνε. Καμία σχέση.

Την ημέρα της πολύμορφης εκδήλωσης με θεματολογία την Αλληλεγγύη προς τους Ρομά, από μία πολιτική συλλογικότητα που πραγματοποιήθηκε στο πάρκο Μπαρουτάδικο,

του Δήμου Αιγάλεω και είχε ως περιεχόμενο την στήριξη καταυλισμών που ζουν σε συνθήκες αστεγίας, χωρίς νερό, ηλεκτρικό και υποδομές και που έχουν βιώσει στο παρελθόν αστυνομική βία, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της οικογένειας του δολοφονημένου Νίκου Σαμπάνη. Αφού πραγματοποιήθηκαν τοποθετήσεις Ρομά από τις κοινότητες Σοφού, Ασπρόπυργου και Γέρακα, ακολούθησε γλέντι με μουσικό ορχηστρικό συγκρότημα αποτελούμενο από μη Ρομά. Τόσο τα τραγούδια, όσο και το ύφος της μουσικής δεν στάθηκε αρκετό για να κάνει τους Ρομά και τους μη Ρομά να έχουν αλληλεπίδραση και να χορέψουν ή να τραγουδήσουν κάτι κοινό. Η αισθητική και το περιεχόμενο είχαν εξολοκλήρου δυτική χροιά, ως εκ τούτου οι Ρομά δεν είχαν «χώρο» και τρόπο για να συμμετέχουν σε ένα τέτοιο γλέντι. Ωστόσο κατόπιν, το πλαίσιο της διοργάνωσης της εκδήλωσης, στάθηκε ένας ασφαλής χώρος ώστε να βάλουν οι ίδιοι την μουσική που επιθυμούσαν σε μεγάφωνα προκειμένου να διασκεδάσουν, αν όχι ταυτόχρονα, έστω ετεροχρονισμένα, αλλά στον ίδιο χώρο, με τον ίδιο κόσμο.

ήταν ότι το γεγονός μίας πολιτικής εκδήλωσης είχε κοινωνικό γεγονός έδωσε την ευκαιρία στους Ρομά να σπάσουν την ρουτίνα της αχρονικότητας του καταυλισμού. Όπως τόνισε ο Σ. σε έντονο τόνο

Ο χρόνος στον καταυλισμό δεν περνάει. Δεν συμβαίνουν πράγματα, οι ίδιοι έχουν διαφορετική σχέση με τον χρόνο, πολύ συχνά με ρωτάνε τι μήνας είναι ή τι χρόνος είναι. Κυρίως οι γυναίκες, γιατί οι άντρες εργάζονται και φεύγουν καθημερινά εκτός του καταυλισμού. Νομίζω αυτό ήταν πολύ σημαντικό, ότι η εκδήλωση αυτή τους έβγαλε από την ρουτίνα. Τις προηγούμενες ημέρες είχαν κάτι να περιμένουν και μετά είχαν για κάτι να συζητάνε σαν σημαντικό γεγονός. Ότι βγήκαν από τον καταυλισμό, είδαν κόσμο, άκουσαν μουσική, ξέσκασαν. Αυτό σαν κοινωνικό γεγονός τους έδωσε μεγάλη χαρά.

6.3 Πρόβες στην αποθήκη του Ελαιώνα

Οι μουσικοί της Αγίας Φανφάρας πριν από 1,5 χρόνο βίωσαν και οι ίδιοι τα αποτελέσματα του «εξευγενισμού» (gentrification) και βρέθηκαν χωρίς στέγη για τις πρόβες τους. Όπως μου ανέφεραν όλοι, σε μία περιπλάνηση που είχαν κοντά στο Γεωπονικό Πανεπιστήμιο, καθώς πήγαιναν από μία συναυλία σε μία άλλη, πέτυχαν τον Κ.. Ο Κ. είδε 20 νέους ανθρώπους με τρομπέτες και όργανα στους ώμους να περπατάνε στην περιοχή του Βοτανικού και να παίζουν στον δρόμο χαλαρά, πρακτικά επειδή λόγω χρόνου δεν είχαν προλάβει να ξαναβάλουν τα όργανα μέσα στις θήκες τους. Αρχισε να τους φωνάζει να πάνε στο μαγαζί του να παίζουν και η Αγία Φανφάρα του υποσχέθηκε ότι θα πάνε όταν τελειώσουν από το δεύτερο κοντινό live όπου έπρεπε να εμφανιστούν. Στην

επιστροφή τήρησαν την υπόσχεση και μπήκαν στο μαγαζί του κατευθείαν παίζοντας μουσική.

Τότε στήθηκε ένα γλέντι από τον Κ., την οικογένειά του, τους εργαζόμενους του και την Αγία Φανφάρα. Το επίκεντρο του γλεντιού ήταν ο Κ., ο οποίος κατά την περιγραφή ήταν ξαπλωμένος πάνω στα χαλιά του, υποδηλώνοντας ότι είναι το αφεντικό. Γύρω γύρω ο υπόλοιπος κόσμος χόρευε και οι μουσικοί έπαιζαν. Όλοι το περιγράφουν ως αυθόρμητο γλέντι με τελετουργική σημασία για τον Κ., καθώς όλοι του πήγαιναν πούρα και τσιγάρα, δεν χόρευε, αλλά απολάμβανε την μουσική.

Ο Κ. είναι Τσιγγάνος, ιδιοκτήτης επιχείρησης ηλεκτρικών ειδών και χαλιών, ενώ γενικά ασχολείται με το εμπόριο. Μένει στο Μενίδι κι έχει τις δικές του αποθήκες στον Ελαιώνα για τα εμπορεύματά του. Ο ίδιος είναι ευκατάστατος και στις επιχειρήσεις του έχει για εργαζόμενους επίσης Ρομά που είναι συγγενείς του και εμφανώς πιο φτωχοί.

Μετά την γνωριμία τους, προσφέρθηκε από μόνος του να φιλοξενήσει την Αγία Φανφάρα σε αποθήκη που έχει στον Ελαιώνα για να κάνουν τις πρόβες τους, καθώς είναι δίπλα από την Εθνική και την Ιερά Οδό και δεν ενοχλούν με τη φασαρία των χάλκινων. Έτσι, εδώ κι ενάμισι χρόνο το συγκρότημα πραγματοποιεί τις εβδομαδιαίες συναντήσεις του στην αποθήκη του Ελαιώνα, κάθε Πέμπτη βράδυ, ώστε να μην υπάρχει εμπορική δραστηριότητα στον χώρο, χωρίς οικονομικό αντάλλαγμα.

Οι μουσικοί αναφέρονται με χιουμοριστικό τρόπο στη φιλοξενία που απολαμβάνουν ως «αντιστροφή των ρόλων», καθώς οι κοινωνικά προνομιούχοι έχουν την ανάγκη των κοινωνικά αποκλεισμένων, αποδεικνύοντας μία ρευστότητα και σε επίπεδο προνομίων.

Τους πρώτους μήνες, κάθε Πέμπτη στηνόταν γλέντι από τον Κ., ο οποίος έφερνε την οικογένειά του και το σόι του στην αποθήκη, πίνανε, χορεύανε, ψήνανε κρέατα κι ακούγανε τα χάλκινα με μεγάλο ενθουσιασμό. Οι μουσικοί ωστόσο ένιωσαν αμηχανία, καθώς υπέβασκε μία ανάγκη για ανταποδοτικότητα του «δώρου» του χώρου με παραγγελιές και γλέντια, το οποίο παρακώλυε τη δική τους ανάγκη για πρόβες, παραπέμποντας στην ανάλυση του Παπαταξιάρχη (2015) σχετικά με τις εξουσιαστικές σχέσεις που αναπτύσσει η έννοια της «φιλοξενίας». Έτσι, πρότειναν στον Κώστα να κάνουν ένα μεγάλο γλέντι, να φέρει ο καθένας τους φίλους του κι από εκεί κι έπειτα οι Πέμπτες τους να είναι πιο ήσυχες και αφιερωμένες στις πρόβες τους.

Στις επισκέψεις μου στην αποθήκη, ο Κ. φαινόταν ότι είναι ο «ενορχηστρωτής» του χώρου. Υπήρχε κλίμα χαράς και κεφιού και έντονο το αίσθημα φιλοξενίας, καθώς όταν ήρθε στον χώρο με τους φίλους του αμέσως έστρωσε μπροστά από την μπάντα δύο

τραπέζια και έβγαλε πολλά ποτά τα οποία πρόσφερε σε μεγάλη αφθονία σε όλους μας. Οι συγκεκριμένοι Ρομά, εμφανώς φροντισμένοι, περιποιημένοι και εύποροι, έδειχναν να απολαμβάνουν στο έπακρο τη συνύπαρξη με την Αγία Φανφάρα καθώς τους τραβούσαν βίντεο συνέχεια και ζητούσαν με ενθουσιασμό να παίξουν το *Ederlezi*.

Οι σχέσεις τους ωστόσο φαίνεται ότι έχουν κανονικοποιηθεί και οριοθετηθεί σε αυτή τη συναναστροφή του βραδιού της Πέμπτης. Η Αγία Φανφάρα τον καλεί συχνά σε συναυλίες που κάνουν και συχνά τους έχει επισκεφτεί με την οικογένειά του, καθώς δηλώνει μεγάλος θαυμαστής. Ο ίδιος έχει επιχειρήσει να τους διασυνδέσει με τσιγγάνικες οικογένειες από τη Βουλγαρία, προκειμένου να παίξουν σε γάμους τους, γιατί «τέτοια ακούνε εκεί».

Ωστόσο, παρόλο που οι συνομιλητές μου έχουν ανταλλάξει μερικές πληροφορίες για τη ζωή τους με τον Κώστα, παρατηρούν ότι είναι πιο δύσκολο από όσο νόμιζαν να αφιερώσει κανείς τον ελεύθερο χρόνο του σε ανθρώπους που νιώθουν ότι υπάρχει κάποιου είδους απροσδιόριστη απόσταση.

Στα γλέντια αυθόρμητα μιλάμε μεταξύ μας, με τους φίλους μας. Δεν θα γνωριστούμε σε βάθος με τον Κώστα και τους φίλους του, παρόλο που τους βλέπουμε κάθε Πέμπτη. Έχει τύχει μια φορά να χρειαστώ βοήθεια σε μια μετακόμιση και σκέφτηκα να πω στον Κώστα, και αμέσως μου την οργάνωσε και μου έφερε εργάτες με λίγα λεφτά. Ωστόσο, ενώ υπάρχει μια καλή σχέση στην πραγματικότητα δεν γνωρίζουμε πραγματικά ο ένας τον άλλον.

7. Συμπεράσματα

Οι προσπάθειες που κατέβαλε το εθνικό κράτος για τη δημιουργία ενός ομοιογενούς έθνους που θα αποσιωπούνται οι ετερογένειες στο εσωτερικό του, αξιοποίησε τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του σε συνδυασμό με κατασταλτικές μεθόδους. Σταδιακά, σε συνδυασμό με τις εξελίξεις σε εγχώριο και διεθνές επίπεδο, παρατηρείται ότι οι μέθοδοι αλλάζουν. Ενώ έχει σταθεροποιηθεί και δεσμευτεί μία δεδομένη πολιτική και ιδεολογική κυριαρχία, τόσο σε θεσμικό επίπεδο, όσο και σε κοινωνικό, πραγματοποιείται στροφή σε εναλλακτικές μεθόδους εθνικής συνοχής που βρίσκουν χώρο και προωθούνται εν μέρει, αφηγήματα συμβατά με την αναγνώριση και την προστασία των εσωτερικών μειονοτήτων. Αυτό φυσικά, ανά περιπτώσεις και περιόδους μεταβάλλεται, όπως βλέπουμε την τελευταία δεκαετία με την έλευση νέων πληθυσμιακών ομάδων, δηλαδή τους μεταναστευτικούς και προσφυγικούς πληθυσμούς από τις χώρες της Ασίας και της Αφρικής. Οι πολιτικές διαχείρισης πληθυσμών επιστρέφουν ή εφευρίσκουν νέες βιοπολιτικές, για τον έλεγχο των προσφυγικών υποκειμένων.

Οι Ρομά, σε όλο αυτό το πλαίσιο, αποτελούν σταθερά στην πάροδο των χρόνων έναν διακριτό «Άλλο» εντός της ελληνικής επικράτειας, ορατό και αόρατο ταυτόχρονα. Τοποθετημένοι σε ένα σκληρό κοινωνικό περιθώριο, παράγουν περαιτέρω περιθωριοποίηση, ενώ τα ενταξιακά κοινοτικά προγράμματα εμφανίζουν σημαντικές παθογένειες στο σχεδιασμό και την υλοποίησή τους και δε φαίνεται να λύνουν κάποιο πρόβλημα. Οι πληθυσμοί των Ρομά όμως, δεν έχουν να αντιπαλέψουν μόνο την υφιστάμενη πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα και ακραίες μορφές φτώχειας και αποκλεισμού. Πολύ περισσότερο έχουν να αντιμετωπίσουν τη διαχρονική μεθόδευση της δυτικής ματιάς που εφευρίσκει μύθους, στερεότυπα και πρακτικές, για να τους τοποθετεί απέναντί, στον εξωτισμό ή τον ρατσισμό. Επίσης, έχει να αντιπαλέψει τη σύγχρονη τσιγγανολογία, η οποία ούσα κραταιά, περιπλέκει, συσκοτίζει και (ανά)παράγει επικίνδυνες ατραπούς.

Η πολιτισμική οικειοποίηση Ρομ στοιχείων από μη Ρομά, σε συνδυασμό με την έννοια της αναπαράστασης και των στερεοτύπων, αποτελεί ένα επίκαιρο ζήτημα, καθώς συνδυάζει την συσχέτιση των Ρομά με τους μη Ρομά σε παρόντα χρόνο. Διαφαίνονται οι λεπτές γραμμές και η ρευστότητα σχετικά με νέες μορφές εκμετάλλευσης ή διαπολιτισμικότητας που μπορεί να σημειώνονται. Εκτιμώ ότι οι έρευνες για τους Ρομά χρειάζεται να γίνονται σε συσχέτιση με τους μη Ρομά και την υπόλοιπη κοινωνία, προκειμένου να εντοπίζονται σημεία επαφής που ενδέχεται να μην είναι φανερά.

Ως προς τα ευρήματα της επιτόπιας έρευνας διαφάνηκε ότι παρόλο που αρχικά ορισμένα από τα μέλη του συγκροτήματος «Αγία Φανφάρα» εξέφρασαν το εξωτικοποιημένο στερεότυπο της επανοικειοποίησης του χώρου από τους Ρομά, στη συνέχεια της συζήτησης έδειξαν σημαντική συνειδητοποίηση ως προς τα στερεότυπα που αναπαράγονται, τόσο τα εξωτικοποιημένα, όσο και τα ρατσιστικά. Οι ίδιοι ως καλλιτέχνες του δρόμου, συχνά φέρουν κοινές ενσώματες εμπειρίες με άλλους Ρομά καλλιτέχνες, κυρίως από τη Βόρεια Ελλάδα και άλλες περιοχές των Βαλκανίων, μέσα από την επιτέλεση της «χάλκινης» μουσικής. Ωστόσο παρατηρείται ότι οι διαπροσωπικές επαφές τους εξαντλούνται κυρίως σε ένα επαγγελματικό ή και «ανταλακτικό» επίπεδο, όπως συμβαίνει με την περίπτωση της φιλοξενίας τους στην αποθήκη του Ελαιώνα. Αντιλαμβάνονται ότι εκτός από τα Ραγκουτσάρια και την αποθήκη όπου τους φιλοξενούν Ρομά, δεν έχουν άλλες κοινωνικές συνδέσεις μαζί τους. Ωστόσο απολαμβάνουν τις επαφές σε αυτή τη μορφή, καθώς εκτός από τις γενικότερες εμπειρίες, καταγράφεται και καλλιτεχνικό «όφελος». Οι Ρομά έχουν διδακτικό ρόλο πολλές φορές για τους ίδιους, τους μεταφέρουν νέες τεχνικές και εκτίθενται σε νέες μουσικές μορφολογίες και ερεθίσματα. Οι συνδηλώσεις δείχνουν ότι, το γεγονός ότι διανύουν την απόσταση του κοινωνικού περιθωρίου και καταφέρνουν να έρθουν σε επαφή με τους Τσιγγάνους μουσικούς, είναι μια κατεύθυνση που τους δημιουργεί θετικά συναισθήματα, παρόλο που κατέχουν προνομιακή θεσιακότητα σε αυτή τη σχέση.

Αντιθέτως ο Σ. έχει καθιερώσει την παρουσία του στον καταυλισμό των Ρομά που πηγαίνει και έχει χτίσει μία αμοιβαία σχέση εμπιστοσύνης. Αντιλαμβάνεται ότι συμβαίνουν εσωτερικές μετατοπίσεις εντός του και βρίσκεται σε μία διαδικασία προσπάθειας επανεφεύρεσης νοήματος σε υπαρξιακό επίπεδο, καθώς νιώθει ότι βρίσκεται ανάμεσα σε δύο πολιτισμούς: τη μισή μέρα στον καταυλισμό και τη μισή μέρα στο κέντρο της Αθήνας.

Οι συνομιλητές μου προέρχονται από την πλειοψηφική/κυριαρχική κοινωνική ομάδα και οι ίδιοι εκτιμούν ότι δεν πραγματοποιούν πολιτισμική οικειοποίηση/ιδιοποίηση, με τα κριτήρια που αποδόθηκαν από τη βιβλιογραφία, καθώς σε επίπεδο αιτίου κι αποτελέσματος των διαπολιτισμικών και διαπροσωπικών σχέσεων, δεν εντοπίζονται στοιχεία εκμετάλλευσης των Τσιγγάνων, ούτε συντελείται κάποια μορφή υφαρπαγής των ρόμικων άυλων ή υλικών αγαθών με σκοπό την εμπορική χρήση τους (Arya, 2021, Rogers, 2006, Schneider, 2007, Lenard, 2020). Επιπλέον, δεν επιδιώκουν να μετατραπούν σε «τσιγγάνους στη θέση των τσιγγάνων» ή να εμπορευματοποιήσουν ένα είδος δυτικοποιημένης Τσιγανικότητας. Παρόλα αυτά, μια αξιόπιστη αξιολογική εκτίμηση θα μπορούσε να απαντηθεί περαιτέρω από τα ίδια τα Ρομά υποκείμενα.

Τα προηγούμενα χρόνια παράχθηκε ένα χρήσιμο εθνογραφικό έργο με αποτέλεσμα να διαθέτουμε πολύτιμο πρωτογενές υλικό για τις κοινότητες των Ρομά στην Ελλάδα. Ωστόσο οι περισσότερες επικαιροποιημένες έρευνες αναφορικά με τους Ρομά αφορούν ως επί το πλείστον ζητήματα εκπαίδευσης, με αποτέλεσμα να εντοπίζεται ένα σημαντικό ερευνητικό κενό στην εθνογραφία. Το γεγονός ότι η ακαδημαϊκή κοινότητα δεν ιεραρχεί και δεν παράγει ποσότητες ερευνών σε πληθυσμούς Ρομά ίσως αποτελεί μία ακόμη όψη του ρατσισμού και των διακρίσεων που ο πληθυσμός αυτός υφίσταται.

Βιβλιογραφία

Αγγελόπουλος Γ. (2015). Πολυπολιτισμικότητα "αλά γκρέκα": από το 1980 στο 2009. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 30, 75–103. <https://doi.org/10.12681/sas.644>

Alexandrakis O. (1993). Working with the Athenian Roma: Contemporary research methodologies for a complex field. Rice University

Αμπατζοπούλου, Φ. (2020). Ο Άλλος εν διωγμό, η εικόνα του Εβραίου στη λογοτεχνία και στον κινηματογράφο. Πατάκη.

Appadurai, A. (2014). Νεωτερικότητα χωρίς σύνορα. Πολιτισμικές διαστάσεις της παγκοσμιοποίησης. Αλεξάνδρεια

Arya, R. (2021). Cultural appropriation: What it is and why it matters? *Sociology Compass*, e12923. <https://doi.org/10.1111/soc4.12923>

Baltsiotis, L. (2015). Balkan Roma immigrants in Greece: An initial approach to the traits of a migration flow. *International Journal of Language, Translation and Intercultural Communication*, 2, 14–30. <https://doi.org/10.12681/ijltic.47>

Βαξεβανόγλου, Α. (2001). Έλληνες τσιγγάνοι, περιθωριακοί και οικογενειάρχες. Αλεξάνδρεια

Behdad, A. (1994). *Belated Travelers, Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*. Duke University Press

Cowan J. (1998). Η πολιτική του σώματος. Χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα. Αλεξάνδρεια

Δημητρίου Σ. (2009). Η πολιτική διάσταση στην τέχνη: Μια ανθρωπολογική προσέγγιση. Σαββάλας

Drydakis N. (2012). Roma women in Athenian firms: do they face wage bias?, *Ethnic and Racial Studies*, 35:12, 2054-2074, DOI: 10.1080/01419870.2011.634981

Fassin, D. (2005). Compassion and repression: the moral economy of immigration policies in France, *Cultural Anthropology*, 20(3), pp. 362-387

Fraser, A. (1998). Οι τσιγγάνοι. Οδυσσέας

Gay y Blasco, P. (2008). Picturing ‘Gypsies’: Interdisciplinary Approaches to Roma Representation. *Third Text*, 22(3), 297–303. <https://doi.org/10.1080/09528820802204235>

Gefou-Madianou, D. (1999). Cultural polyphony and identity formation: Negotiating tradition in Attica. *American Ethnologist*, 26(29) pp. 412-439.

Γκότοβος, Α. (2003). Τσιγγάνοι και τσιγγανολογία στην Ελλάδα, Ένταξη τσιγγανοπαίδων στο σχολείο: συνέχειες και ασυνέχειες [πρακτικά συνεδρίου], pp. 1-9

Gupta A., Ferguson J. (1992). Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), pp. 6-23

Hekman, S. (2000). Beyond identity: Feminism, identity and identity politics. *Feminist Theory*, 1(3), 289-308. <https://doi.org/10.1177/14647000022229245>

Ιστορικά Καστοριάς (2017). Project Ιστορικής Έρευνας
<https://istorikakastorias.blogspot.com/2017/08/23.html>

Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων (2008). Ετερότητες & μουσική στα Βαλκάνια: τα κείμενα. Εκδόσεις τμήματος λαϊκής & παραδοσιακής μουσικής ΤΕΙ Ηπείρου

Κοφινά, Σ. (2017). Το δικαίωμα στην πόλη: η Χωρική Προσέγγιση Ζητημάτων Κοινωνικής Πολιτικής μέσα από το Παράδειγμα του Δήμου Αγίας Βαρβάρας, *Κοινωνική Πολιτική*, 5, 80-100. <https://doi.org/10.12681/sp.10602>

Lenard, P. T., & Balint, P. (2020). What is (the wrong of) cultural appropriation? *Ethnicities*, 20(2), 331-352. <https://doi.org/10.1177/1468796819866498>

Levinson, M.P., Sparkes, A.C. (2004). Gypsy Identity and orientations to space. *Journal of Contemporary Ethnography*, 33(6), pp. 2054-2074

Λυδάκη, Α. (1997). Μπαλαμέ και Ρομά, οι τσιγγάνοι των Άνω Λιοσίων. Καστανιώτης

Λυδάκη, Α. (2013). Ρομά: πρόσωπα πίσω από τα στερεότυπα. Αλεξάνδρεια

Μάρκου, Α. (2010). Εθνοτικά σύνορα, λαϊκός πολιτισμός, πολιτική και δυναμικές των ταυτοτήτων στην Ελληνική Θράκη. Αυδίκος Ε. (επιμ.) *Λαϊκοί πολιτισμοί και σύνορα στα Βαλκάνια*, Αθήνα: Πεδίο

Νιτσιάκος Β., Μάνος Ι., Δαλκαβούκης Β., Αγγελίδου Α. & Αγγελόπουλος Γ. (2018). Τα πολλαπλά σύνορα ενός μεταβαλλόμενου κόσμου. Θεωρητικές προσεγγίσεις και εθνογραφικές δοκιμές στη Νοτιοανατολική Ευρώπη. Κρήτη

Νοταράς Α., (2016). «Εντός, εκτός και επί τα αυτά». Εθνικό ανήκειν, ιδιότητα του πολίτη και πολιτική της εξαίρεσης: Το παράδειγμα των παλιννοστούντων». *Δοκιμές*, 19-20, 149-190

Ντούσας, Δ. (2001). Rom και Μουσικοχορευτικός Κόσμος. Τυπωθήτω

Olivera M., Poueyto J.-L. (2018), Gypsies and anthropology: Legacies, challenges, and perspectives. *Ethnologie française*, Volume 48, Issue 4, p. 581 – 600.

Παπαταξιάρχης, Ε. (2015). Περιπέτειες της ετερότητας, η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα. Δεύτερη έκδοση συμπληρωμένη, Αλεξάνδρεια.

Piotrowska A. (2013) 'Gypsy music' as music of the Other in European culture, *Patterns of Prejudice*, 47:4-5, 395-408, DOI: 10.1080/0031322X.2013.846615

Ρίκου Ε. (2013). *Ανθρωπολογία και σύγχρονη τέχνη*. Αλεξάνδρεια

Ρήγα Α.-Β., & Δαιμονάκου Σ. (2002). Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις των Ελλήνων για τον εαυτό και τον άλλο (τον Τσιγγάνο). *The Greek Review of Social Research*, 108, 257–283. <https://doi.org/10.12681/grsr.9072>

Rogers, R. (2006). *From Cultural Exchange to Transculturation: A Review and Reconceptualization of Cultural Appropriation*. Communication Theory. International Communication Association

Ρόμπου-Λεβίδη, Μ. (2016). *Επιτηρούμενες ζωές. Μουσική, χορός και διαμόρφωση της υποκειμενικότητας στη Μακεδονία*. Αλεξάνδρεια.

Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York, Pantheon Books.

Schneider, A. (2007). On 'appropriation'. A critical reappraisal of the concept and its application in global art practices*. *Social Anthropology*. European Association of Social Anthropologists

Πανόπουλος Π. (2005). *Εθνογραφικές μελέτες των Seeger A., Roseman B. & Feld S. Από τη μουσική στον ήχο*. Αλεξάνδρεια.

Richman, S. L., & Leary, M. R. (2009). Reactions to discrimination, stigmatization, ostracism, and other forms of interpersonal rejection: A multimotive model. *Psychology Review*, 116, 2, pp. 365-83.

Τερζοπούλου Μ. & Γεωργίου Γ. (1996). *Οι τσιγγάνοι στην Ελλάδα. Ιστορία – Πολιτισμός*. Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων. Γενική Γραμματεία Λαϊκής Επιμόρφωσης

Theodosiou, A. (2004). 'Be-longing' in a 'doubly occupied place': The Parakalamos Gypsy musicians, *Romani Studies* 5, Vol. 14, 25–58

Theodosiou, A. (2007). Disorienting Rhythms: Gypsiness, "Authenticity" and Place on the Greek–Albanian Border, *History and Anthropology*, 18:2, 153-175, DOI: 10.1080/02757200701702901

Theodosiou, A. (2010). "What Kind of People Do You Think We Are?": The Scenography of Gypsy Performances of Difference. *Identities: Global Studies in Culture and Power*. Routledge, Taylor & Francis Group.

Theodosiou, A. (2011). Multiculturalism and the Catachresis of Otherness: Settling Gypsies, *Unsettling Gypsy Belongings*. *Critique of Anthropology - CRIT ANTHR.* 31. 89-107. 10.1177/0308275X11399971.

Τοδορονα, Μ. (2005). Βαλκάνια, η Δυτική Φαντασίωση, Επίκεντρο.

Τρουμπέτα, Σ. (2008). Οι Ρομά στο σύγχρονο ελληνικό κράτος, συμβιώσεις, αναιρέσεις, απουσίες. Κριτική