

Ασπασία Θεοδοσίου*

«ΟΤΑΝ ΕΓΙΝΕ ΕΛΛΗΝΙΚΟ»:
ΓΥΦΤΟΙ, ΜΟΥΣΙΚΗ ΚΑΙ «ΑΥΘΕΝΤΙΚΟΤΗΤΑ»
ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΟ-ΑΛΒΑΝΙΚΑ ΣΥΝΟΡΑ¹

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ποια η σημασία της «αυθεντικότητας» στο νεωτερικό κόσμο του επικρατειακού κράτους και της εθνοτικής εθνικότητας; Ποιες οι συνέπειές της στην παραγωγή της ετερότητας; Με φόντο την ιστορική στιγμή της εγχάραξης των ελληνο-αλβανικών συνόρων και της εδραίωσης του ελληνικού έθνους-κράτους στην περιοχή, το άρθρο διερευνά τα παραπάνω ερωτήματα εστιάζοντας στην περίπτωση των Γύφτων του Παρακαλάμου. Υποστηρίζει ότι αυτοί αποτελούν την ορατή και επιτελούμενη αναπαράσταση του αμφίσημου και οριακού «άλλου», που ταυτόχρονα συμπεριλαμβάνεται και αποπέμπεται από το εθνικό φαντασιακό. Εμπειρομένη στις συνέργειες «αυθεντικότητας», «παράδοσης» και «ουσιοκρατίας», η «διπλή οριακότητά» τους συγκροτείται στη βάση της ιστορικής τους σχέσης με τον τόπο των συνόρων. Το άρθρο επιλογικά θίγει το ζήτημα των συνεπειών της κατασκευής «αυθεντικών άλλων» στα σύγχρονα συμφραζόμενα.

Οι πολιτικές της ετερότητας αποτελούν αναμφισβήτητα ένα από τα πιο σημαντικά αντικείμενα της πρόσφατης ενασχόλησης με το ζήτημα του έθνους-κράτους. Είναι αυτή η διερεύνηση που αναδεικνύει μεταξύ άλλων την από κοινού εναπόθεση και αμοιβαία εμπέδωση των ιδεολογικών λόγων της «παράδοσης» και της «νεωτερικότητας»² (βλ. ενδεικτικά Gilroy, 1991·

* Επίτιμη Καθήγητο στο Τμήμα Λαϊκής και Παραδοσιακής Μουσικής του ΤΕΙ Ηπείρου, Μέλος ΣΕΠ στο ΕΑΠ, Επίτιμη Ερευνήτρια στο Πανεπιστήμιο του Manchester.

1. Προγενέστερη εκδοχή του δοκιμίου αυτού παρουσιάστηκε στο Διεθνές Μουσικολογικό Συνέδριο με θέμα «Όψεις της Ελληνικότητας στη Μουσική», Αθήνα, 5-7 Μαΐου 2006. Θερμότατα ευχαριστώ για τα εποικοδομητικά σχόλια τους ανώνυμους κριτές της *Επιθεώρησης Κοινωνικών Ερευνών*.

2. Η διαμάχη για τη σχέση μεταξύ νεωτερικότητας και παράδοσης, τόσο στην παγκόσμια

Comaroff και Comaroff [eds], 1993· Bhabha, 1994· Harvey, 1996· Wade, 2000) στην τελεολογική χρονικότητα της νεωτερικής συνθήκης, και ταυτόχρονα εστιάζει στις υιοθετούμενες από το κράτος διαδικασίες διαπραγμάτευσης και διαχείρισης «παράδοξων», με κυριότερη αυτή της «ομοιογένειας και της ετερογένειας». Μια πληθώρα πρόσφατων μελετών διερευνούν τους πολλαπλούς και ποικίλους τρόπους αποσταθεροποίησης της εθν(ιστι)κής τάξης πραγμάτων και την ανάδυση νέων τοπικών, εθνοτικών, και πολιτισμικών ταυτοτήτων που προκύπτουν μέσα από τις πολιτικές ενσωμάτωσης των εθνοτικο-πολιτισμικών υποκειμένων τους και οικειοποίησης των πολιτισμικών πρακτικών και «προϊόντων» τους (βλ. ενδεικτικά Alonso, 1992· Handler, 1988· Zerubavel, 1995· Herzfeld, 2004· Gefou-Madianou, 1999· Manos, 2003· Yiakoumaki, 2006· Γιακουμάκη, 2006· Τσιμπιρίδου, 2006· Παπαταξιάρχης, 2006). Στενά συνυφασμένο είναι το ενδιαφέρον προσεγγίσεων που διερευνούν, μεταξύ άλλων, τις καταλυτικές συνέπειες της «αυθεντικότητας» στην παραγωγή της ετερότητας, όπως αυτές εκβάλλουν στις διαδικασίες πολλαπλασιασμού νέων μορφών ταυτοποίησης και διάκρισης. Κεντρικής σημασίας θέση για την κατανόηση των συνεπειών αυτών κατέχει η εμπλοκή της «αυθεντικότητας» στο ζεύγμα «πολιτικές της παράδοσης και της ουσιοκρατίας», το οποίο, κατά την εύστοχη παρατήρηση του Γουργουρή (Gourgouris, 1996), έχει συνηχήσεις με τον πυρήνα του Διαφωτιστικού «παραδείγματος» και την ίδια τη νεωτερική συνθήκη.³

Έχοντας ως έναυσμα αυτές τις αναζητήσεις και με φόντο την ιστορική στιγμή του καθορισμού των συνόρων και εδραίωσης του ελληνικού έθνους-κράτους στην περιοχή, το παρόν κείμενο επιζητεί να αναδείξει τη σημασία του τόπου (συνόρων) ως γεωγραφικής και συμβολικής εναπόθεσης αναφορικά με τις διαδικασίες ετεροποίησης.⁴ Σε εθνογραφικό επίπεδο το δοκίμιο εστιάζει στις αλλαγές που, σύμφωνα με τους κατοίκους της περιοχής, προκλήθηκαν στον Παρακάλαμο, ένα χωριό στην περιοχή των συνόρων στα ΒΔ της Ηπείρου, από τη διαδικασία επιβολής του επίσημου ελληνικού εθνικισμού: πίσω και πέρα από τη διαδικασία της ιστο-

όσο και στην ελληνική της διάσταση, είναι πλέον γνωστή και παρέλκει, νομίζω, οποιαδήποτε ανασυγκρότηση έστω και αδρομερή των εκατέρωθεν επιχειρημάτων. Σκοπός των παρατηρήσεων που ακολουθούν λοιπόν είναι να αναδείξουν εν συντομία τη θεωρητική μου οπτική.

3. Για το ζήτημα της «αυθεντικότητας» και του τρόπου που αυτή διαπλέκεται με τον εθνικιστικό λόγο, βλ., ενδεικτικά, Γκέφου-Μαδιανού, 2003, σ. 51.

4. Για τις συνοριακές ταυτότητες, βλ., ενδεικτικά, Sahlins, 1989· Wilson and Donnan, 1998.

ρικής παραγωγής του ως «γυφτοχωριά» και τις ιδιαίτερα σύνθετες, δυναμικές, αλλά και ασταθείς, προβληματικές αντιφάσεις και αμφισημίες που αυτό ενσωματώνει ως «τόπος διπλής κατάληψης», πάλλεται το μόρφωμα της «διπλής οριακότητας» (στα πλαίσια του νεότευκτου στην περιοχή εθνικιστικού αφηγήματος) των Γύφτων του. Εμπεδωμένη στις συνέργειες «αυθεντικότητας», «παραδόσης» και «ουσιοκρατίας», η «διπλή οριακότητα» των γύφτων μουσικών του Παρακαλάμου συγκροτείται στη βάση της ιστορικής τους σχέσης με τον τόπο των συνόρων: από τη μια παράγονται ως «νέα», αναγνωρίσιμα εθνικά υποκείμενα, όταν το «μέρος γίνεται ελληνικό», και προβάλλουν ως οι «αυθεντικοί» φορείς της μουσικής του παραδόσης, και από την άλλη η «αυθεντικότητά» τους διασφαλίζεται μέσω της ουσιοκρατικής διαφοράς τους. Στη βάση αυτή, λοιπόν, οι γύφτοι μουσικοί συνιστούν την ορατή και επιτελούμενη αναπαράσταση του αμφίσημου και συνεπώς οριακού «άλλου», ο οποίος συμπεριλαμβάνεται και ταυτόχρονα αποκλείεται από το εθνικό φαντασιακό.

ΠΡΟΪΔΕΑΣΜΟΙ

Ο Παρακάλαμος με μόνιμο πληθυσμό περίπου 1000 κατοίκους βρίσκεται στο κέντρο του κάμπου των Δολιανών, στα βορειοδυτικά των Ιωαννίνων, περίπου 30 Km από τα ελληνο-αλβανικά σύνορα. Η χασοτική οικιστική του διάταξη,⁵ απότοκος της σχετικά πρόσφατης συγκρότησης του οικισμού, καθιστά δύσκολη την ανίχνευση της χωρικής συνιστώσας των ετεροτήτων που εσωκλείει. Ωστόσο, όπως και στα περισσότερα μέρη στην Ήπειρο,⁶ ο πληθυσμός του χωριού αποτελείται από σειρά εθνοπολιτισμικών ομάδων: υπάρχουν οι «Γκραιίκτοι»⁷ που συνιστούν την πλειονότητα του πληθυσμού και οι οποίοι άρχισαν να εγκαθίστανται στον κάμπο λίγο πριν το τέλος της Οθωμανικής κυριαρχίας στην περιοχή (1913)⁸ προερχόμενοι από την Πογδόριανη, το «παλιό χωριό» στους

5. Ο οικισμός στη σημερινή του μορφή συγκροτήθηκε από την οικοδόμηση σπιτιών στα σημεία όπου παλαιότερα, όταν ακόμη το χωριό δεν είχε μεταφερθεί από τα ορεινά, βρισκόνταν τα καλύβια της κάθε οικογένειας.

6. Ενδεικτικά για την εθνογραφική παραγωγή σχετικά με την Ήπειρο, βλ. Campbell, 1964· Hart, 1995· Νιτσιάκος, 1995· Green, 2005· Δαλκαβούκης, 2005.

7. Για μια ολοκληρωμένη συζήτηση για τους «Γκραιίκτους», βλ. Green, 2005.

8. Στην Ήπειρο η οθωμανική κυριαρχία διήρκεσε μέχρι το 1913. Για το ζήτημα, βλ. ενδεικτικά, Clogg, 1980[1979]· Galland, 2001 και Peckham, 2001. Στα Ελληνικά, βλ., ενδεικτικά, Κοκολάκης, 2003.

παρακείμενους λόφους. Η διαδικασία της εγκατάστασής τους ολοκληρώθηκε λίγο μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο.⁹ Υπάρχουν επίσης οι Βλάχοι, οι οποίοι στο παρελθόν, και πριν την μόνιμη εγκατάστασή τους στο χωριό, ήταν νομάδες κτηνοτρόφοι, και, βέβαια, οι Γύφτοι.¹⁰ Παρά τη γενικότερη αναπαράσταση του χωριού ως «γυφτοχωριού», είναι σημαντικό να τονίσει κανείς ότι σήμερα δεν υπάρχουν περισσότερες από είκοσι οικογένειες Γύφτων που διαμένουν στον Παρακάλαμο σε σχετικά μικτές γειτονιές,¹¹ αφού οι υπόλοιποι έχουν ακολουθήσει το μεταναστευτικό κύμα της περιοχής και ζουν στα Γιάννινα, την Αθήνα και τις ΗΠΑ,¹² διατηρώντας, ωστόσο, ιδιαίτερα στενές σχέσεις με το χωριό.

Οι Γύφτοι καταγράφονται για πρώτη φορά στα δημοτολόγια του Παρακάλαμου τη δεκαετία του 1920. Πριν την τελική τους εγκατάσταση στο χωριό, διαδικασία που ολοκληρώθηκε τη δεκαετία του 1960 (Γκόγκος, 1995), μετακινούνταν – «γυρνούσαν», όπως χαρακτηριστικά λέγεται – το καλοκαίρι στην ευρύτερη περιοχή που εκτείνεται από το Ζαγόρι μέχρι τη Θεσπρωτία, ενώ τον υπόλοιπο καιρό διέμεναν στον Παρακάλαμο και σε άλλα χωριά της περιοχής, όπως στη Πωγωνιανή και στη Χρυσόδουλη, χωριά που είναι γνωστά ως «τουρκοχώρια».¹³ Σχετικός

9. Μέχρι το 1927 η τωρινή τοποθεσία του Παρακάλαμου ονομαζόταν επίσημα «τα καλύβια της Πογδόριανης». Βλ. Γκόγκος, 1995, για περισσότερες πληροφορίες. Τα ονόματα των περισσότερων χωριών στην περιοχή, όπως εξάλλου και σε άλλες περιοχές, άλλαξαν το 1927 εξαιτίας της σλαβικής τους «καταγωγής», οπότε και μετατράπηκαν σε ελληνικά.

10. Χρησιμοποιώ τον όρο «Γύφτοι» σε όλο το κείμενο, αναφερόμενη αποκλειστικά στους Γύφτους του Παρακάλαμου και προκειμένου ο λόγος μου να συνάδει με τις κατηγοριοποιήσεις που υιοθετούνται από τα ερευνητικά μου υποκείμενα. Για το ζήτημα των όρων Γύφτος (Gypsy)/Roma, βλ., ενδεικτικά, Gay Y Blasco, 2002. Για την ελληνική περίπτωση, βλ., ενδεικτικά, Hunt, 1996 και Blau κ.ά., 2002. Στα Ελληνικά, βλ. Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, 2002· Τρουμπέτα, 2001.

11. Η έμφαση της παρούσας μελέτης στον τρόπο που προσλαμβάνεται το παρελθόν των Γύφτων με αναγκάζει να περιορίσω τις εθνογραφικές μου αναφορές σχετικά με το παρόν της ομάδας αυτής, τις συνθήκες αναπαραγωγής της, τις σχέσεις της με την πλειονότητα κ.ά. Βλ. σχετικά Theodosiou, υπό έκδοση c.

12. Δες τη σχετική έννοια της «επικουρικής διασποράς» («auxiliary diaspora»), όπως διατυπώνεται από τον Cohen, 1997.

13. Ο όρος «τουρκοχώρια» χρησιμοποιείται εδώ εθνογραφικά. Ο όρος δεν αναφέρεται σε κάποια εθνική κατηγορία – δεν υπονοεί ότι οι κάτοικοί τους ήταν «Τούρκοι», στις περισσότερες περιπτώσεις εξάλλου ήταν Αλβανοί (Λαμπριδής, 1993 [1889]) – αλλά στο γεγονός ότι οι κάτοικοί τους ήταν Μουσουλμάνοι, είχαν ασπαστεί σε κάποια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή το Ισλάμ, και δε μιλούσαν συνήθως Ελληνικά. Βλ., ενδεικτικά, Κοκολάκης, 2003.

εξάλλου είναι και ο χαρακτηρισμός τους ως «Τουρκόγυφτοι». Κατά τη διάρκεια της έρευνάς μου στον Παρακάλαμο,¹⁴ κοινή πεποιθήση όλων, Γύφτων και μη, ήταν ότι η ιστορία των Γύφτων είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την περιοχή των συνόρων.¹⁵ Σε όλες αυτές τις αφηγήσεις ο Παρακάλαμος λειτουργεί μάλλον ως υποβλητικό, στενογραφημένο, «κομβικό σημείο» αναφοράς, με αφορμή το οποίο στρέφεται κανείς στο παρελθόν των Γύφτων στην περιοχή για να αναφερθεί κυρίως στις μετακινήσεις τους αλλά και στην εποχική διαμονή τους στα «τουρκοχώρια». Η εμπέδωση εξάλλου της συναρμολόγησης αυτής ως παράγοντα άρθρωσης μιας σειράς διαφοροποιήσεων μεταξύ των ομάδων των ντόπιων Γύφτων της περιοχής είναι κρίσιμης σημασίας: οι Γύφτοι του Παρακάλαμου χαρακτηρίζονται ως «Τουρκόγυφτοι»¹⁶ σε αντίθεση με τους «Ρωμιόγυφτους ή Χριστιανόγυφτους»¹⁷ των γειτονικών χωριών (πχ. Δολιανά, Δελβινάκι), οι οποίοι, παρότι είναι και αυτοί μουσικοί στην πλειονότητά τους, δεν χαρακτηρίζονται από τη χρήση της *Romani*.¹⁸ Τελικά, ο Παρακάλαμος αποτελεί το σημείο όπου όλες οι σχετικές αφηγήσεις συναντιούνται, επιβεβαιώνοντας έτσι τη σχέση μεταξύ του ίδιου και της εννοιολόγησης μιας «νέας» κατηγορίας Γύφτων: των γύφτων μουσικών του Παρακάλαμου. Χαρακτηριστική έκφραση αυτής εξάλλου είναι η κυριολεκτική διαγραφή των «παλαιών», μουσουλμανικών, ονομάτων των Γύφτων και η αντικατάστασή τους από «νέα», χριστιανικά, ελληνικά, στα δημοτολόγια του χωριού, όταν επιτελέστηκε ο εκούσιος εκχριστιανισμός τους, το 1945 (Γκόγκος, 1995, σ. 55).

14. Η έρευνά μου πραγματοποιήθηκε σε διάφορες φάσεις, με εκτενέστερη αυτή στα πλαίσια της διδακτορικής μου διατριβής (1999-2000).

15. Ιστορικά είναι πολύ δύσκολο να αποτυπώσει κανείς τη σχέση των Γύφτων με την περιοχή λόγω των ελαχίστων γραπτών πηγών που έχουμε στη διάθεσή μας. Αντλώντας στοιχεία από βιβλία τοπικής ιστορίας και προφορικές μαρτυρίες (βιογραφίες και γενεαλογίες), μπορεί κανείς να υποστηρίξει την παρουσία των Γύφτων στην περιοχή από τα μέσα του 19ου αιώνα. Ο Ι. Λαμπρίδης γράφει χαρακτηριστικά το 1889: «Το Πογώνι ή Πογώνιον εις τας πλευράς της Νεμέρτσικας Ν. της Λιντζουριάς και Ζαγοριάς και μεταξύ Ζαγορίου, Κονίτσης, Δροπόλεως, Κορρέντων και Τσιαμουριάς κείμενον, αριθμεί οικίας 3594, ων 204 Αλβανικά και 6 Αθιγγανικά είνε Μωαμεθανικά, αι δε λοιπά 3154 Ελληνικά, 141 Αλβανοβλαχικά, 76 Αλβανικά και 13 Αθιγγανικά Χριστιανικά» (Λαμπρίδης, 1993 [1889], σ. 58).

16. Υπάρχουν ελάχιστες οικογένειες Ρωμιόγυφτων στον Παρακάλαμο (Γκόγκος, 1995, σ. 40).

17. Για τον Friedman (1994) μεταξύ άλλων, οι χαρακτηρισμοί Ρωμιοί και Χριστιανοί είναι ταυτόσημοι.

18. Στον Παρακάλαμο υπάρχουν ελάχιστες οικογένειες Χριστιανόγυφτων. Βλ., σχετικά, Γκόγκος, 1995.

Σύμφωνα λοιπόν με αυτό το κυρίαρχο αφήγημα, οι Γύφτοι πριν την οριστική εγκατάστασή τους στο χωριό ήταν φτωχοί, δεν είχαν ακίνητη περιουσία και, παρά τη σχέση τους με συγκεκριμένα χωριά της περιοχής, όπως προαναφέρθηκε, θεωρούνταν «νομάδες»,¹⁹ αφού μετακινούνταν στην ευρύτερη περιοχή απασχολούμενοι σε σειρά εργασιών: καλαθοπλεκτική, επισκευή ομπρελών, αγοραπωλησίες ζώων –γνωστές και ως «τράμπες»– και μουσική. Κατά κοινή ομολογία, ωστόσο, δε μπορούσαν να θεωρηθούν ούτε εδραίοι, ούτε μουσικοί. Ο Παρακάλαμος ανέκυψε ως τόπος εγκατάστασής τους για μια σειρά από πρακτικούς λόγους, με κυριότερο αυτό του κάμπου του· είναι γνωστός εξάλλου ο χαρακτηρισμός του χωριού ως «ψωμοτόπου» της περιοχής. Η ίδια η γεωγραφική του θέση συνδέεται μάλιστα άρρηκτα με την «κατωτερότητά» του, σε σχέση με τα άλλα χωριά της περιοχής, σε επίπεδο «μόρφωσης και πολιτισμού», γεγονός που για πολλούς θεωρείται ο βασικός λόγος που επέτρεψε στους Γύφτους να εγκατασταθούν εκεί απρόσκοπτα.²⁰ Και από τη στιγμή της οριστικής εγκατάστασής τους εκεί οι Γύφτοι άλλαξαν πολύ: σταμάτησαν τη νομαδική ζωή, «βαπτίστηκαν», και έγιναν μουσικοί.

Με λίγα λόγια, αν οι Γύφτοι ταυτίζονταν στο παρελθόν κυρίως με τη «νομαδικότητα», η εγκατάστασή τους στον Παρακάλαμο σηματοδοτεί την απαρχή μιας σειράς ριζικών αλλαγών για τη ζωή τους: προκαλεί, διαμορφώνει, αλλά και αντανακλά μια σειρά από διαφορετικές ιδέες σχετικές με την ιδιαιτερότητά τους, με τη μουσική να αποτελεί όχι ένα τυχαίο φαινόμενο, αλλά θεμελιακή συνιστώσα της. Οι Γύφτοι του Παρακάλαμου παράγονται λοιπόν μέσω αυτού του αφηγήματος ως κοινοί

19. Το ευρέως γνωστό στερεότυπο του «νομαδισμού», του «πλάνητα βίου» έχει πολυθθενή χαρακτήρα, αφού περιλαμβάνει μια σειρά εννοιολογήσεις, όπως «παράξενο είδος», «παράξενη φυλή», «μη αυτοχθονία» και «μη εδραία ζωή», χαρακτηρισμοί που φυσικά σχετίζονται με την αδυναμία δημιουργίας από μέρους τους δικού τους εθνικού κράτους (Trubeta, 2003, σ. 498-499), αλλά και υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις ευνοεί την πρόσληψη του τρόπου ζωής τους ως «παθολογικού», μιας και τους απομακρύνει από την καθιερωμένη οργανωτική τάξη του χώρου και του χρόνου (Τρουμπέτα, 2001, σ. 189). Η ταύτιση των Γύφτων με τη νομαδικότητα είναι φυσικά διαφορετική από εκείνη των Γκαράικων της περιοχής, για την οποία κάνει λόγο η Green στη μελέτη της (2005). Είναι, επίσης, διαφορετική από τον τρόπο που οι μετακινήσεις των νομαδικών ποιμενικών ομάδων της περιοχής (Βλάχοι, Σαρακατσάνοι) γίνονται αντιληπτές. Για τις τελευταίες η μετακίνηση προσλαμβάνεται ως η διακριτή τους παράδοση (βλ. χαρακτηριστικά Campbell, 1964· Νιτσιάκος, 1985). Για μια πιο εκτεταμένη συζήτηση του «νομαδισμού» στους Γύφτους του Παρακάλαμου βλ. Theodosiou, 2004 και υπό έκδοση (a).

20. Βλ., επίσης, Theodosiou, 2004 και υπό έκδοση (a). Επίσης, Green, 1999.

Παρακαλαμιώτες, ως ντόπιοι, έχοντας να επιδείξουν ως μοναδικά σημεία διαφοροποίησής τους τη χρήση μιας άλλης γλώσσας, της Romani²¹ –και οι Βλάχοι του χωριού χαρακτηρίζονται από τη χρήση μιας άλλης γλώσσας– και, κυρίως, τη σχέση τους με τη μουσική. Η τελευταία πεποίθηση έρχεται, εξάλλου, να υποστηριχθεί από τη φυσικοποιημένη προδηλότητα που εκφράζεται μέσω της κοινής πεποίθησης ότι «η μουσική είναι στο αίμα τους».

Ένα τέτοιο αφήγημα, σύμφωνα με το οποίο ο Παρακάλαμος ερμηνεύεται ως η γεωγραφική και συμβολική εκείνη εναπόθεση που λειτουργεί προϋποθετικά για τη δημιουργία μιας νέας μορφής υποκειμενικότητας, ενός «νέου» είδους Γύφτων, των Γύφτων μουσικών του Παρακάλαμου, παρουσιάζει ασφαλώς πολλά κενά και ασυνέχειες, τα οποία λόγω της ένδειας σχετικού ιστορικού υλικού δεν μπορούν να καλυφθούν με ασφάλεια. Είναι ενδεικτικό, για παράδειγμα, ότι η ιστορική στιγμή της βάπτισής τους, το 1945, δεν ταυτίζεται χρονικά με την οριστική εγκατάστασή τους, αν ως βασική προϋπόθεση αυτής ορίσουμε το τέλος των εποχικών τους μετακινήσεων που συντελέστηκε κατά τη δεκαετία του 1970. Κατ' αναλογία, η αποκλειστική, επαγγελματική τους, ενασχόληση με τη μουσική δεν μπόρεσε να επιτευχθεί παρά πολύ αργότερα, όταν οι γενικότερες κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες ευνόησαν μια τέτοια επιλογή γύρω στα τέλη της δεκαετίας του 1970· συνεπόμενο αυτής εξάλλου ήταν και η δραματική αλλαγή των μετακινήσεών τους τόσο ως προς τη συχνότητα, όσο και ως προς το είδος τους. Συνεπώς, η επιτελεστική ανάταξη της συναρμολόγησης αυτής (Παρακάλαμος, τέλος του πλάνητα βίου, εκχριστιανισμός, μουσική ζωή) μεταθέτει την έμφαση στη χρονική ενότητα, στη συγχώνευση και αφομοίωση στο εσωτερικό μιας «υπερέχουσας» (και δυνητικά περιέχουσας) θέσης, αυτής της εγκατάστασης, όλων των επιμέρους εννοιολογήσεων του συντακτικού της ένταξης στον «εθνικό κορμό». Αυτό το συντακτικό προσπαθεί να κατανοήσει ο Hesse (1993) στη μελέτη του για τη μεταπολεμική εγκατάσταση των Μαύρων στη Βρεταννία, όταν κάνει λόγο για «πολιτικές επαναχάραξης του χρόνου και του χώρου» (a politics of reinscribing times and spaces). Κατ' αναλογία, στην περίπτωση του Παρακάλαμου, τέτοιες πολιτικές πρέπει να διερευνηθούν στα ευρύτερα πλαίσια της εδραίωσης στην περιοχή του ελληνικού εθνικού κράτους και του τρόπου που αυτό αντιμετώπισε την

21. Βλ. Matras, 2004, για μια αναλυτική παρουσίαση της Romani διαλέκτου του Παρακάλαμου.

ετερότητα, των επαναπροσδιορισμών που συνακόλουθα επήλθαν στην έννοια του τόπου στα ελληνοαλβανικά σύνορα, και, φυσικά, της συνάρθρωσης όλων αυτών με το ζήτημα της μουσικής.²²

Το πλέγμα των παραπάνω διεργασιών είναι δυνατό να διερευνηθεί σε δύο επίπεδα: το πρώτο, στο οποίο και αναφέρομαι εδώ συνοπτικά, αφορά τη διαδικασία κατά την οποία ο ίδιος ο Παρακάλαμος «ελληνοποιήθηκε» και, στη συνέχεια, αποτέλεσε «πατρίδα» για τους θεωρούμενους μέχρι τότε «νομάδες» Γύφτους της περιοχής.²³ Ως αποτέλεσμα αυτής, η οποία έχει τις απαρχές της στη χρονική στιγμή της μεταφοράς και εγκατάστασης του χωριού στον κάμπο²⁴ και ολοκληρώνεται μετά το πέρας του Β' Παγκόσμιου Πολέμου, ο Παρακάλαμος παράγεται μέσα από τη συνεχή διαπλοκή μιας σειράς αντιτιθέμενων διπόλων: Γύφτοι-χωρικοί, «Τούρκοι»-χριστιανοί, μετακίνηση-εγκατάσταση, μουσική-αγροτική ζωή και ως τέτοιος καθίσταται τόπος αμφίσημος, τόπος «διπλής κατάληψης».²⁵ Στο σημείο αυτό είναι σημαντικό να αναφερθεί κανείς στις θέσεις του Boon (1999, κεφ. 9) για την αμφισημία και τη μεταίχμιακότητα ως θεμελιακά χαρακτηριστικά της οριακότητας, παρά την κοινή πεποιθήση που θέλει την τελευταία ως καταστασιακή σχέση που χαρακτηρίζεται από τον εγκιβωτισμό της στο περιθώριο.²⁶

Τι παράγεται όμως κοινωνικά και πολιτισμικά από μια τέτοια «συνέργεια» και ποια η «φύση» της κείμενης (situated) παρουσίας των Γύφτων; Έχοντας να επιδειξουν σημαντικούς δεσμούς με την ευρύτερη περιοχή στο απώτερο παρελθόν – αυτοί επιτεύχθηκαν τόσο μέσω του πλάνητα βίου τους,²⁷ όσο και μέσω των σχέσεών τους με τα «τουρκοχώρια» της περιοχής – και τον Παρακάλαμο στην πιο πρόσφατη ιστορία τους, αυτοί συν-αποτελούν και συν-επιτελούν ταυτόχρονα τη θεμελιακή αμφισημία που χαρακτηρίζει τον Παρακάλαμο ως «τόπο διπλής κατάληψης». Θα αναφερθώ πιο διεξοδικά σε αυτή τη συνάρθρωση στη συνέχεια, προκειμένου να υπο-

22. Για μια ολοκληρωμένη συζήτηση του θέματος, βλ. Theodosiou, 2004 και 2007, και Green, 2005.

23. Για μια πιο εκτενή συζήτηση, βλ. Theodosiou, 2004 και υπό έκδοση (a).

24. Βλ. υποσημείωση 8.

25. Ο όρος είναι μετάφραση της έννοιας «doubly occupied space» που χρησιμοποιείται από τη Stewart, 1996.

26. Βλ., επίσης, Green, 2005, για μια πιο ολοκληρωμένη συζήτηση γύρω από το ζήτημα της οριακότητας.

27. Βλ., ενδεικτικά, Green, 2005, κεφ. 2 για μια αναλυτική συζήτηση της έννοιας της μετακίνησης στην περιοχή, καθώς και Νιτσιάκος, 1985 και Chang, 1993.

στηρίζω τη θέση μου για τη «διπλή οριακότητα» των Γύφτων μουσικών του Παρακαλάμου στα πλαίσια του νεοσύστατου στην περιοχή ελληνικού εθνικού κράτους. Αυτή θα ήταν άστοχο να αναχθεί σε μονοσήμαντη ένδειξη της «διαφορετικότητας» που προκύπτει από τη συνάντησή²⁸ της σαφώς «διακριτής» και «μοναδικής» κουλτούρας τους με την κουλτούρα της πλειονότητας, πεποίθησε η οποία κατακλύζει το πεδίο ακόμα και των πιο πρόσφατων τσιγγανολογικών μελετών (βλ. ενδεικτικά Stewart, 1997· Gay y Blasco, 1999).²⁹ Στην υπό εξέταση συνθήκη η «διπλή οριακότητά» τους λειτουργεί ως παλίμψηστο, εντός του οποίου το διακύβευμα της «αυθεντικότητας» αποτελεί τη σημαίνουσα εκφορά της συνύφανσης πολιτισμικών και ουσιοκρατικών χαρακτηριστικών, και αναδεικνύει τη σημασία ζητημάτων, όπως αυτά του τόπου και της εναπόθεσής του.³⁰

28. Η θέση «οριακότητας» αποδίδεται συχνά στους Γύφτους μουσικούς. Βλ., ενδεικτικά, Cowan, 1990· Lortat-Jacob 1994· Manuel, 1989· Mitschell, 1994· Rice 1994.

29. Πέρα από ελάχιστες εξαιρέσεις, η πρόσφατη εθνογραφική παραγωγή για τους Τσιγγάνους –αλλάυ χρησιμοποιώ τον όρο «νέα εθνογραφία των Γύφτων/Τσιγγάνων» (new gypsy ethnography) Theodosiou, 2003– προσδίδει έμφαση στο «λόγο των ίδιων των Τσιγγάνων για θέματα που άπτονται της κοινωνικής τους οργάνωσης, ταυτότητας και τρόπων επικοινωνίας και ανταλλαγής με τις κοινωνίες της πλειονότητας» (Παπαπαύλου, 2002, σ. 13). Είναι σημαντικό, ωστόσο, να παρατηρήσει κανείς ότι μια τέτοια έμφαση ακολουθείται κατ'αρχάς από τη διερεύνηση των τρόπων/μέσων παραγωγής της τσιγγάνικης ιδιαιτερότητας (ταυτότητας- διαφοράς) σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο, συνήθως εθνικό (η αντιμετώπισή τους μέσα από γενικευτικού τύπου κατηγορίες έχει κριθεί έντονα στο παρελθόν), χωρίς ωστόσο, να υπάρχει σαφής αναφορά στον τρόπο που αυτή τελείται (πραγματώνεται και επισυμβαίνει). Το δεύτερο χαρακτηριστικό της σχετίζεται άρρηκτα με το πρώτο και αφορά την επιστημολογική εξάρτηση αυτής της παραγωγής από την αναγωγική διαξυγκτική εννοιολόγηση (Τσιγγάνοι - gadje). Θα αποφύγω, στο σημείο αυτό, να αναπτύξω διεξοδικά την παραπάνω κριτική (για μια αναλυτική παρουσίασή της, βλ. Theodosiou (υπό έκδοση c), αξίζει, ωστόσο, να σημειώσω ότι για συγγραφείς, όπως για παράδειγμα οι Gay Y Blasco και Stewart, η ερμηνεία για τη συνέχιση της πολιτισμικής διαφοράς των Τσιγγάνων (the persistence of gypsies' cultural difference) –που αποτελεί και το κεντρικό θέμα που διερευνούν– δεν θα πρέπει να αναζητηθεί σε μια αρχέγονη υπεριθθέμενη ταυτότητα ή ως κάτι που σφρηλατείται με αναφορές στο παρελθόν ή τον τόπο. Αντίθετα, κατανοούν την ταυτότητα ως επιτελεστική (performative) και όχι αναπαραγωγική κατηγορία (reproductive), που επιχωριάζει και διακωλύεται παρά τον/εξαιτίας του εχθρικού έξω κόσμου των «Αλλων». Στα Ελληνικά, βλ., ενδεικτικά, Παπαπαύλου, 2002. Υποστηρίζω ότι μια τέτοια προσέγγιση εγριβωπίζει τη «διαφορετικότητά» τους στα όρια μιας «διακριτής» κουλτούρας, αδυνατώντας συνακόλουθα να προσλάβει σημαντικά ζητήματα, όπως η σχέση τους με τον τόπο και οι συνέργειες που αυτή μπορεί να προκαλέσει στο ταυτοτικό πεδίο.

30. Σε αντίθεση με την υπόλοιπη Ελλάδα, όπου οι όροι «Γύφτοι» και «Τσιγγάνοι» χρησιμοποιούνται ως ταυτόσημοι και αναφέρονται σε νομάδες (βλ., ενδεικτικά, Λυδάκη, 1988·

ΑΙΣΘΗΣΗ ΤΟΥ «ΑΝΗΚΕΙΝ» ΚΑΙ ΕΛΔΑΦΙΚΟΤΗΤΑ

Η έκκληση στην αίσθηση του «ανήκειν»,³¹ σε ένα πολυμορφικό συναισθηματικό δεσμό που εμπεδώνεται πολλαπλώς μέσα από μια σειρά σχέσεων και μας επιτρέπει να αισθανόμαστε αναπόσπαστα μέλη μιας κοινότητας-κατάστασης, παρότι συχνά φυσικοποιημένη, αλλάζει χαρακτήρα στα συμφραζόμενα μιας επιδιωκόμενης «εθνικιστικής τάξης πραγμάτων» (Malkki, 1995) («the national order of things»). Σε αυτές τις περιπτώσεις αποπνέει και συγχρόνως παράγει μια αγωνία γύρω από τη διαχείριση των πολιτικών διαστάσεών της, δίνοντας άλλοτε έμφαση στην «αρχέγονη» ύπαρξή της, άλλοτε σε διερωτήσεις σχετικά με το μέλλον της. Ο εθνικισμός ως συγκεκριμένο πολιτικό πρόταγμα στοχεύει στην άρθρωση και εμπέδωση της αίσθησης του «ανήκειν» στη συλλογικότητα του έθνους, η οποία παράγεται με τη σειρά της από τον ίδιο τον εθνικισμό.

Μια πληθώρα μελετών (βλ., ενδεικτικά, Aggelopoulos, 1993· Cowan, 1998· 2000· Kitromilides, 1989· Veremis, 1990· Αγγελόπουλος, 1997· Καρακασίδου, 2000· Σκοπετέα, 1992· Τρουμπέτα, 2001) υποστηρίζει ότι κατά τη διάρκεια της Οθωμανικής κυριαρχίας άνθρωποι και τόποι γίνονταν αντικείμενο διάκρισης και οργάνωσης³² με τρόπο που αποδείχθηκε προβληματικός, όταν αργότερα αναμετρήθηκε με το χαρακτήρα του έθνους-κράτους (Todorova, 1997, σ. 121-127). Η λογική αυτή —το κατά πολλούς επονομαζόμενο «τμηματικό μοντέλο» (βλ., ενδεικτικά, Παπαταξιάρχης, 2006· Hart, 1999)— αποκτά ειδική βαρύτητα, αν ληφθεί υπόψη ότι το παρελθόν του συνόρου στην περιοχή ανάγεται στη διασπορά, και στα Βαλκάνια, του έθνους-κράτους ως καταστατικής αρχής της γεωπολιτικής.³³ Αναπόφευκτα, η συνάντηση της εθν(ιστι)κής τάξης πραγμάτων

Γιαννακόπουλος, 1981· Ντούσας, 1997· 2001· Βαξεβάνογλου, 2001), στην Ήπειρο, και πιο συγκεκριμένα στην υπό εξέταση περιοχή, οι Γύφτοι θεωρούνται διαφορετικοί από τους Τσιγγάνους. Οι Γύφτοι θεωρούνται ντόπιοι και έχουντες μόνιμη κατοικία, ενώ οι Τσιγγάνοι διάγουν νομαδικό βίο ή, τουλάχιστον, αναπαρίστανται με αυτόν τον τρόπο (Βλ., ενδεικτικά, Λυδάκη, 1998· Βαξεβάνογλου, 2001· Τρουμπέτα, 2001).

31. Χρησιμοποίησε τον όρο «αίσθηση του ανήκειν» προσπαθώντας να αποδώσω στα Ελληνικά τη λεπτή εννοιολογική απόχρωση που η Probyn (1996) προσέδωσε στον όρο «be-longing».

32. «... σε περιοχές της νότιας Βαλκανικής, στη διάρκεια της ύστερης οθωμανικής κυριαρχίας, επικρατούσε μια άλλη λογική, η λεγόμενη τμηματική, στην παραγωγή και διαχείριση της διαφοράς, μια λογική που κατά τη γνώμη μου συναρτάται με την πολυεθνική συνύπαρξη πολιτισμικά ετερογενών και χωρικά προσδιορισμένων πληθυσμών στο πλαίσιο του αναβιωμένου από τον Τανζιμάτ συστήματος των 'μιλλέτ'» (Παπαταξιάρχης, 2006, σ. 425).

33. «[Η Ευρώπη]..είναι η γενέτειρα της ίδιας της αναπαράστασης του συνόρου ως αυτού του αισθητού και υπεραισθητού "πράγματος" που πρέπει να είναι ή να μην είναι, να

με την αντίστοιχη Οθωμανική, του συνόρου με τη διαπερατότητα των συνόρων με άλλα λόγια, φέρνει στο προσκήνιο μια σειρά αντινομιών, και αμφίλογων και ασύμμετρων συναφειών.

Πιο συγκεκριμένα, και για να επιστρέψουμε σε ένα από τα καίρια σημεία του κυρίαρχου αφηγήματος: οι Γύφτοι επέδειξαν προθυμία στην αλλαγή των ονομάτων τους και της θρησκευτικής τους ταύτισης τη στιγμή ακριβώς που «εγκαταστάθηκαν» οριστικά στον Παρακάλαμο και «έγιναν» μουσικοί, ανταποκρινόμενοι έτσι συνολικά στο συντακτικό ένταξης της κάθε λογής ετερότητας που αρθρώθηκε από το κυρίαρχο εθνικό αφήγημα. Γι' αυτούς, λοιπόν, φαίνεται ότι δεν ήταν αναπόδραστη η εκδίπλωση και εδραίωση της επίσημης ελληνικής εθνικής ιδεολογίας με τη μορφή εδαφικών διενέξεων και ταυτοτικών διαφορών· «συμμορφώθηκαν» θα μπορούσε να πει κανείς με τα εμβληματικά χαρακτηριστικά του εθνικού «ανήκειν», καθώς απέταξαν όλα τα ενδεχόμενα διακριτικά του αποκλεισμού τους από το νεωτερικό εθνικό εγχείρημα – διαφορετική θρησκεία, ονόματα, πλάνητας βίος. Στο μέτρο εξάλλου που προσλαμβάνει κανείς την αίσθηση του «ανήκειν» στον Παρακάλαμο ως μια σειρά εν-τοπισμένων διαδικασιών ταύτισης (Hall, 1996),³⁴ οι οποίες εμπεδώνονται πολλαπλώς μέσα από τη σχέση τόπου, ανθρώπων, και μουσικής, μπορεί να τη θεωρήσει ως μια εμβληματική στιγμή ισχύος του τμηματικού³⁵ μοντέλου της ταυτότητας, που μια σειρά μελετών αναδεικνύει ως βασική όψη της συλλογικής ταυτότητας στην Οθωμανική Ήπειρο (βλ., ενδεικτικά, Hart, 1999· Green, 2005· Campbell, 1964), και το οποίο εξακολουθεί και μετά το τέλος της οθωμανικής κυριαρχίας «να τροφοδοτεί τους τρόπους πρόσληψης της διαφοράς» (Παπαταξιάρχης, 2006, σ. 428).³⁶

είναι εδώ ή εκεί, λίγο πιο πέρα ή λίγο πιο κάτω από την ιδεατή του “θέση”, αλλά πάντοτε κάπου», Balibar (1998, σ. 216-217).

34. Για τον Hall ο όρος «ταύτιση» (identification) είναι προτιμότερος από τον όρο «ταυτότητα» (identity) (1996, σ. 2), γιατί επιτρέπει τη σαφέστερη αντίληψη των διαδικασιών μέσω των οποίων ταυτίζομαστε με πολλαπλούς ηγεμονικούς λόγους. Βλ., επίσης, Skeggs, 1997. Για μια κριτική ανασκόπηση της βιβλιογραφίας σχετικά με την ταυτότητα στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία, βλ. Γκέφρου-Μαδιανου, 2003, σ. 15-110.

35. Για μια εκτεταμένη συζήτηση της λογικής της τμηματικότητας, βλ. Παπαταξιάρχης, 2006

36. Σύμφωνα με το Herzfeld (2003, σ. 306) «μια τμηματική θεώρηση των κοινωνικών και πολιτισμικών σχέσεων δε συγκρούεται αναγκαστικά με τις ενοποιητικές απαιτήσεις της κρατιστικής ιδεολογίας. Αντίθετα, όπως σε κάθε τμηματικό συμφραζόμενο, η ενότητα είναι πάντα νοητή, ακόμη και αν δεν παίρνει στην πράξη τη μορφή της υπακοής στις κεντρικές εξουσίες».

Τόσο ως προς το εννοιολογικό τους φάσμα, όσο και ως προς το υλικό-πολιτικό τους αναφερόμενο, οι μορφές υποκειμενικότητας που γίνονται «κατανοητές» και αναγνωρίσιμες από τους κανονιστικούς λόγους του επικρατειακού έθνους-κράτους χαρακτηρίζονται από την απόδοση βαρύνουσας σημασίας στο εθνοτικό/εθνικό (περισσότερο από το ρατσιστικό) στοιχείο, όπως αυτό εμφανίζεται από την ύπαρξη μιας μορφής προκατάληψης απέναντι σε ανθρώπους που είναι διαφορετικοί σε πολιτισμικό³⁷ και όχι βιολογικό-φυλετικό επίπεδο.³⁸ Ενδεικτικά είναι τα όσα αναφέρει ο Παπαταξιάρχης: «Στα πλαίσια της εννοιολογικής σύλληψης του “Ελληνισμού”, η αφομοίωση αποτελεί την άλλη όψη της επέκτασης. Ως προς το “έξω”... η ετερότητα, που νοείται ως πολιτισμική ατέλεια ή προϊόν αφελληνισμού, αναγνωρίζεται μεν, περισσότερο όμως ως ύλη προς συγχώνευση και αφομοίωση... Ως προς το “μέσα”... το εθνικό αφήγημα προσέφερε ένα συντακτικό ένταξης των τοπικών κοινωνιών και των επιμέρους εθνοπολιτισμικών και γλωσσικών ομάδων στον “εθνικό κορμό” μέσα από την άρση της διαφοράς τους» (2006, σ. 424). Ο εκούσιος εκχριστιανισμός των Γύπτων λοιπόν φαίνεται να εδράζεται στην πεποίθηση ότι η «διαφορετικότητα» στην περιοχή προσλαμβάνεται και γίνεται αντικείμενο διαπραγμάτευσης στα πλαίσια της άρσης της διαφοράς και της συνάφειας, προϋπόθεση των οποίων είναι η δύναμη ομοιότητα του εαυτού με τον «άλλο», ομοιότητα η οποία στην περίπτωση του ρατσισμού αναστέλλεται. Στην υπό εξέταση περίπτωση η «ελληνικότητα» ήταν αποτέλεσμα συνδυασμού παραγόντων και αφορούσε

37. Όπως έχουν δείξει πλέον αρκετές μελέτες, ο εθνικισμός του Ζαμπέλιου και του Παπαρηγόπουλου, για παράδειγμα, μπορεί να θεωρηθεί ως «πολιτισμικός» (Κουμπουρλής, 1998), χωρίς αυτό, ωστόσο, να σημαίνει ότι δεν αναμειγνύονται σε αυτόν φυλετικές αναφορές.

38. Η Stolcke (1995 και 1999), στη συζήτησή της για το «νέο ρατσισμό» ως μια μορφή «πολιτισμικού φονταμενταλισμού», εγείρει μια σειρά από παρόμοια ζητήματα: διερευνώντας τις αντιδράσεις των «συντηρητικών» και «δεξιών» στα κύματα της πρόσφατης μετανάστευσης στην Ευρώπη, η Stolcke εστιάζει στο ρόλο της κουλτούρας ως ιδιώματα αποκλεισμού. Υποστηρίζει ότι αυτή η νέα πολιτισμική –και όχι ρατσιστική– ρητορική προϋποθέτει την άποψη ότι «οι σχέσεις μεταξύ διαφορετικών πολιτισμών είναι “από τη φύση” τους εχθρικές και αμοιβαία ολέθριες, γιατί ο εθνοκεντρισμός είναι ιδιον της ανθρώπινης φύσης. Θα πρέπει, λοιπόν, να διατηρείται μια απόσταση μεταξύ τους» (1995, σ. 5). Μολονότι συμφωνώ με την Stolcke, όσον αφορά τις διαφορές μεταξύ ρατσισμού και πολιτισμικού φονταμενταλισμού, καθώς επίσης και με την τοποθέτησή της ότι και οι δύο πρακτικές έλκουν την καταγωγή τους στις αντιφάσεις που χαρακτηρίζουν προγενέστερες μορφές του φιλελεύθερου εθνικισμού, το ζήτημα της σαφούς διάκρισης μεταξύ των δύο αυτών μορφών αποκλεισμού – ζήτημα που τίθεται και από άλλους (1995, σ. 15) – είναι απολύτως σχετικό με την περίπτωση που εξετάζεται εδώ. Βλ., επίσης, Wright, 1998.

πρωτίστως το «χαρακτήρα του τόπου» και μόνο ως αποτέλεσμα αυτών των ανθρώπων του. Η αξίωση μετατροπής των διαφορών πληθυσμών της περιοχής σε εθνικά υποκείμενα δε φάνηκε να λαμβάνει υπόψη της το «ποιοι» ήταν αυτοί, την ιδιαιτερότητά τους δηλαδή, αλλά έγινε με άξονα το «πού» ακριβώς αυτοί βρίσκονταν. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Green (2005), η αίσθηση του «ανήκειν» επανασηματοδοτείται από τον ανερχόμενο εθνικό λόγο στη βάση της εδαφικότητας. Στα πλαίσια εξάλλου του επεκτατισμού που χαρακτήριζε την ιδεολογία της Μεγάλης Ιδέας, η Ελλάδα έπρεπε να οριστεί σε επίπεδο συνόρων και να διαμορφωθεί σε επίπεδο φαντασιακό,³⁹ ενώ οι κάτοικοί της έπρεπε να εννοιοποιηθούν ως έχοντες «ρίζες» στα εδάφη της,⁴⁰ γεγονός που, όπως προαναφέρθηκε, αναπόφευκτα προσέκρουε στην προϋπάρχουσα οθωμανική τάξη πραγμάτων.

Κεντρικής σημασίας ρόλο στην εμπέδωση αυτής της διαδικασίας «τακτοποίησης» των «κατάλληλων» πληθυσμών στον «κατάλληλο» τόπο διαδραμάτισε η μαζική ανταλλαγή πληθυσμών που επιβλήθηκε ως αποτέλεσμα της αποτυχίας της Μεγάλης Ιδέας.⁴¹ Η διαδικασία «ελληνοποίησης» αφορούσε συνεπώς περισσότερο την ταυτότητα του τόπου, και λιγότερο αυτή των ανθρώπων του, οι οποίοι έπρεπε να μετακινηθούν, να ανταλλαχθούν ή να αλλάξουν οι ίδιοι, όπως συνέβη στην περίπτωση των Γύφτων, έτσι ώστε ο τόπος να μπορεί να προσδιοριστεί ως «αμιγώς» ελληνικός. Αναφαίνεται, λοιπόν, ανάγλυφα στον εθνικιστικό αυτό λόγο η φυσικοποίηση του ίδιου του τόπου: πίσω και πέρα από τη θεώρηση της ράτσας ως αποκλειστικά και μόνο ανθρώπινης κατηγορίας, αυτή αποτελεί διαμορφωτική συνιστώσα της εδαφικότητας/εδαφοποίησης του νέου έθνους-κράτους.⁴²

39. Μέσα από τη νεότευκτη εθνική αφήγηση που προϋποθέτει την έννοια της συνέχειας πραγματοποιήθηκε η παραγωγή του ενιαίου εθνικού χώρου στα μέτρα της Μεγάλης Ιδέας.

40. Βλ., χαρακτηριστικά, Malkki, 1992.

41. Για παράδειγμα όσοι θεωρήθηκαν ότι ανήκαν σε αλύτρωτες περιοχές (π.χ. Β. Ήπειρος) δεν μετακινήθηκαν. Σχετικές είναι οι παρατηρήσεις της Green: «το ριζωμα των αρχών της εθνικιστικής εδαφικότητας είχε ως αποτέλεσμα την ανυπαρξία ενός ηρωϊκού καλωσορίσματος των Β. Ηπειρωτών στην Ελλάδα» (2000, σ. 15). Βλ., επίσης, Green, 2005, κεφ.4.

42. Χαρακτηριστική είναι η τοποθέτηση του Παπαταξιάρχη (2006, σελ. 36): «ο τοπικισμός μοιράζεται λοιπόν την ίδια ισχυρή υποστασιοποιητική λογική με την εθνική ιδεολογία». Σύμφωνα με τη Λεοντή (1998, σ. 127), η νέα μεταφυσική του χώρου επανεδαφικοποίησε την κλασική παράδοση «μεταθέτοντας τον άξονα σύλληψης του “Ελληνισμού” από το χρόνο στο χώρο, που νοείται πλέον ως οργανισμός με δικό του πνεύμα». Για τον «αισθητικό ιθαγενισμό» στη δεκαετία του 1930, βλ., Τζιόβας, 1989.

ΕΛΛΗΝΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ «ΔΙΠΛΗ ΟΡΙΑΚΟΤΗΤΑ»

Μια τέτοιου είδους θεώρηση επιβεβαιώνει με διαφορετικό, αλλά κριτικό τρόπο, την άρρηκτη σχέση μεταξύ της παραγωγής του τόπου⁴³ και του ταυτοτικού πεδίου, και, συνεπώς, το γεγονός ότι ο πρώτος δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να τεθεί ως οντολογικά προηγούμενος του δεύτερου, ως μια προϋπάρχουσα, παρασκηνιακή ενότητα, στη βάση της οποίας δομούνται τα ζητήματα ταυτότητας.⁴⁴ Παρόλα αυτά, μια τέτοια θεώρηση δε φαίνεται να κατέχει κεντρική θέση ανάμεσα στα ζητήματα που έχουν διερευνηθεί από μελέτες που εστιάζουν στις διαδικασίες διαμόρφωσης του σύγχρονου ελληνικού έθνους-κράτους, και όπου σταθερή έμφαση προσδίδεται στη γλώσσα και τη θρησκεία (βλ., ενδεικτικά, Kitromilides, 1989) ως καταλυτικούς παράγοντες διαμόρφωσης μιας ομοιογενούς και διακριτής εθνικής ταυτότητας.⁴⁵

Κεντρικό διακύβευμα στο πλαίσιο αναζήτησης και κατασκευής του ιδεολογήματος της πολιτισμικής συνέχειας, συγκεκριμένο όπου η έννοια της κουλτούρας προσέλαβε το χαρακτήρα «δίκουπου μαχαιριού»⁴⁶ (Just, 1989, σ. 85), αποτελεί, σύμφωνα με τον Just, η ανάγκη στα πλαίσια του αναδυόμενου ελληνικού εθνικισμού για έναν «ουσιοκρατικό ορισμό της εθνικότητας: οι Έλληνες και το έθνος ως ολότητα, όποια και αν είναι η γλώσσα τους, τα έθιμά τους, ο τόπος τους και η υπηκοότητά τους, είναι Έλληνες επειδή έχουν “ελληνικό αίμα”» (όπ. π.). Ανάλογες είναι και οι τοποθετήσεις πρόσφατων μελετών του έργου του Ζαμπέλιου και του Παπαρρηγόπουλου που περιγράφουν τον «ελληνισμό» με όρους ουσίας, ως ένα πλέγμα πολιτισμικών γνωρισμάτων που υπάρχει αναλλοίωτο μέσα στο χρόνο – «αυτό τουλάχιστον υποδεικνύει η χρήση των μεταφο-

43. M. de Certeau (1984) έκανε τη διάκριση ανάμεσα στην έννοια του «place» που παραπέμπει στη γεωμετρική επιφάνεια μιας συγκεκριμένης σταθερής τοποθεσίας και στην έννοια του «space» που παραπέμπει στη χρήση ή στην «πρακτική» ενός χώρου.

44. Βλ., ενδεικτικά, στα Ελληνικά, Λεοντή, 1998· Νιτσιάκος, 2003· Κωνταντζόγλου, 2001.

45. Η μελέτη του Pechkam, 2001 είναι αξιοσημείωτη λόγω ακριβώς της διαφορετικής της προσέγγισης. Εστιάζοντας στη σχέση μεταξύ των πολιτικών εννοιολογήσεων της επικράτειας (territory) στην ΝΑ Ευρώπη και τις διαδοσμένες κοινωνικές και πολιτισμικές μονομερείς ενασχολήσεις με τον τόπο, όπως αυτές αναδύονται μέσα από τις τοπικές γεωγραφίες, τη λογοτεχνία, την αρχαιολογία και τη λαογραφία, ο Pechkam διερευνά τον τρόπο που έχει κατασκευαστεί η έννοια του ελληνικού εθνικού χώρου στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αι. Βλ., επίσης, Παπαταξιάρχης, 2006.

46. Για σχετικές τοποθετήσεις, βλ., ενδεικτικά, Pechkam, 2001 και Κυριακίδου-Νέστορος, 1978, σ. 31-33.

ρών της “καταγωγής”, του “γένους” και του “αίματος”» (Παπαταξιάρχη, 2006, σ. 422, υποσ. 28). Παρά την αναγνώριση της κραταιάς ισχύος της θέσης που συνδέει τον εθνικισμό με τη βιολογική αναπαραγωγή (βλ. ενδεικτικά, Alonso, 1994), υποστηρίζω ότι τέτοιες τοποθετήσεις καθίστανται προβληματικές. Κατ’ αρχάς, η πεποίθηση ότι η ακλόνητη αλήθεια για τον ελληνικό εθνικισμό μπορεί να αναζητηθεί στο ελληνικό αίμα, πεποίθηση ταυτοποιητική και ολοποιητική θα έλεγα, εγκιβωτίζει μια σειρά από σημαίνουσες διαφοροποιήσεις, με κυριότερες αυτές της διαφοράς τόπου και χρόνου ενσωμάτωσης, και συνεπώς δεν επιτρέπει τη μελέτη του τρόπου που αυτή διαμεσολαβεί στην απόδοση του χαρακτηρισμού της «ελληνικότητας». Κατά δεύτερο λόγο, τέτοιου είδους ισχυρισμοί δε λαμβάνουν υπόψη τους τη σύνθετη φύση της συγκεκριμένα ποικιλότροπης υποκειμενικότητας, και του ρόλου που οι πολλαπλές υλικές και λογοθετικές (discursive) πρακτικές κάθε φορά διαδραματίζουν στην απόδοσή της «ελληνικότητας».⁴⁷ Σε αυτό το σημείο είναι καιρικές οι παρατηρήσεις του Γουργουρή (Gourgouris, 1996) σχετικά με την ταυτόχρονη συνύπαρξη αντιτιθέμενων σημασιών στο πλαίσιο της «ελληνικότητας», ζήτημα στο οποίο θα αναφερθώ παρακάτω.

Αναφερόμενη στο πρώτο σημείο θα ήθελα να τονίσω την ανάγκη να απομακρυνθούμε από τις αναγνώσεις της «ελληνικότητας» που εξαντλούνται στην αντιθετική απλοϊκότητα των προσδοκιών που την αφορούν (Leontis, 1997), και να στραφούμε στο γεγονός ότι αυτή παραμένει διάστικτη από αντινομίες, οι οποίες θα πρέπει να κατανοηθούν πέρα από τις γνωστές θέσεις του Herzfeld για τη δισημία.⁴⁸ Αν για τον Παπαροηγόπουλο και το Ζαμπέλιο καταληκτικό στάδιο του ελληνισμού

47. Υπό μία έννοια, αυτή η παρατήρηση του Just επανεισάγεται από μια πλειάδα πρόσφατων μελετών που αφορούν το ζήτημα των μειονοτήτων στην Ελλάδα (βλ., ενδεικτικά, Pollis, 1992· Stavros, 1995 και Triantafyllidou, 2002). Για παράδειγμα η Triantafyllidou (2002) διερευνά το ζήτημα της κατασκευής μιας μορφής ιεραρχίας γύρω από την έννοια της ελληνικότητας, με αφορμή τον τρόπο που διαφορετικές ομάδες προσφύγων και μεταναστών οργανώνονται σε ομόκεντρους κύκλους γύρω από τον εθνικιστικό πυρήνα. Αυτού του τύπου η ιεραρχία ανταναλλάται στις πρόσφατες αλλαγές στην ελληνική μεταναστευτική πολιτική, σύμφωνα με τις οποίες οι μετανάστες με ελληνική εθνική καταγωγή –Ελληνοπόντιοι, και Βορειοηπειρώτες– τυγχάνουν ειδικής μεταχείρισης.

48. Οι μελέτες του Herzfeld (1987 και 1997) που διερευνούν την καταγωγή και σημασία της ρομείζης και της ελληνίζουσας ιδεολογίας είναι ακόμη αξεπέραστες. Ο Herzfeld αντιλαμβάνεται τα κοινωνικά του υποκείμενα ως ενεργητικούς διαμορφωτές των δικών τους αμφισχημών και ιδανικών και σε καμία περίπτωση ως παθητικούς αποδέκτες μιας δυτικής πολιτισμικής κληρονομιάς.

είναι ο συνδυασμός «ηθικής» (πολιτισμικής) και «πολιτικής» ενότητας του ελληνικού έθνους, η συνένωση του Έλληνα και του Ρωμιού στο πρόσωπο του νεότερου Έλληνα (Κουμπουρλής, 1998, σ. 57), για τον Herzfeld, το εννοιολογικό ζεύγος Έλληνας–Ρωμιός παράγεται από την ιδιότυπη θέση ενός λαού με «δύο ιστορίες»: το «ελληνικό» μοντέλο κατευθύνεται προς τα έξω, κυρίως την Ευρώπη, και το «ρωμαίικο» είναι περισσότερο ενδοσκοπικού χαρακτήρα και αναδεικνύεται κυρίως στο επίπεδο της καθημερινότητας και των άτυπων πρακτικών. Είναι σημαντικό, ωστόσο, να τονίσει κανείς ότι το «παιχνίδι με τη δισημία», για να χρησιμοποιήσω τη γνωστή φράση του Herzfeld, δε συνιστά μια διαρκώς ανανεούμενη πιθανότητα για μια σειρά συγκεκριμένων τόπων-εναποθέσεων.⁴⁹

Η μορφή που εξέλαβε η υιοθετούμενη από το ελληνικό έθνος κράτος «εθνική κάθαρση» στην περίπτωση των Γύφτων είναι ενδεικτική: σ' αυτήν δε μαρτυρεί κανείς περιπτώσεις βίαιης απομάκρυνσης του «άλλου» (όπως για παράδειγμα έγινε στην ανταλλαγή των πληθυσμών το 1922), ούτε την επιδίωξη της θανάτωσής του (χαρακτηριστικό παράδειγμα της οποίας αποτελεί η περίπτωση του πρόσφατου πολέμου στην πρώην Γιουγκοσλαβία). Η αλλαγή ονομάτων και θρησκευτικής «συγγένειας» συνοδευόταν από την προσδοκία ότι σταδιακά οι Γύφτοι θα προσέγγιζαν και θα ταυτίζονταν με το «εμείς», απεμπολώντας την ετερότητά τους. Ανάλογες πολιτικές εξελληνισμού σχετικά με τους Αθιγγάνους της Θράκης παρατηρεί η Τρουμπέτα (2001, σ. 192-193), παρό το γεγονός ότι δεν αναφέρεται στην ίδια χρονική στιγμή. Πιο συγκεκριμένα, η ιδεολογική συνάρθρωση των Αθιγγάνων στην ελληνική εθνική κοινωνία προϋποθέτει στην αντιμετώπιση της διττής παρέκκλισής τους από το εθνικό πρότυπο. Το ανήκειν τους στη μουσουλμανική μειονότητα αντιμετωπίζεται με την προβολή των διαφορών της ομάδας αυτής από τους μειονοτικούς Τούρκους. Η δεύτερη παρέκκλισή τους αφορά γενικότερα τις πρακτικές τους που τους διαφοροποιούν από τους κυρίαρχους κανόνες της ελληνικής πλειονοτικής κοινωνίας. Ωστόσο, είναι σημαντικό να παρατηρήσει κανείς ότι οι αλλαγές αυτές υιοθετήθηκαν εκουσίως⁵⁰ από

49. Βλ. επίσης Green (2005, σ. 84-85). Ο Παπαταξιάρχης (2006, σ. 415, υποσ. 12) στην αντιστικτική θεώρηση των ταυτοτήτων του «Έλληνα» και του «Ρωμιού» τονίζει ότι θα πρέπει να έχει κανείς υπόψη του τους διαφορετικούς χρόνους συγκρότησής τους.

50. Η πολιτική προσέγγισής τους δε χαρακτηρίζεται από την εφαρμογή αυταρχικών κρατικών μέσων τα οποία θα επιδίωκαν την αναγκαστική αφομοίωση των μελών της ομάδας. Η Ελλάδα αποτελεί μια από τις ελάχιστες περιπτώσεις στην Ευρώπη όπου η μόνη

τους ίδιους του Γύφτους⁵¹ (όπως άλλωστε και από τους Αθίγγανους της Θράκης) και, παρά την έλευσή τους, οι Γύφτοι του Παρακαλάμου συνεχίζουν να αποτιμώνται ως τέτοιοι, ενώ ο Παρακαλάμος συνεχίζει να προσλαμβάνεται ως «γυφτοχώρι». Υπό αυτήν την έννοια λοιπόν, οι αλλαγές που επιτεύχθηκαν ήταν εθνικές (national) και όχι εθνικιστικές (ethno-national): οι «Τουρκόγυφτοι» έγιναν λοιπόν «Ελληνόγυφτοι», αφού βαπτίστηκαν και απέκτησαν ελληνικά ονόματα. Όπως τονίζει και η Τρουμπέτα: «Συνοπτικά το ζητούμενο είναι η συγκρότηση μιας ομάδας “Ελλήνων Τσιγγάνων”, των οποίων η πολιτική συνείδηση θα στερείται αυτόνομης δυναμικής, κυρίως δεν θα είναι ανταγωνιστική προς το ελληνικό εθνικό δόγμα και συνεπώς θα φέρει ένα “φολκλορικό” χαρακτήρα. Το επιθυμητό αποτέλεσμα είναι “Αθίγγανοι”, οι οποίοι... ακόμη και αν δεν είναι δομικά ενταγμένοι στην ελληνική κοινωνία, θα είναι τουλάχιστον ιδεολογικά αφομοιωμένοι» (2001, σ. 193).

Σε αυτά τα συμφραζόμενα η κατηγορία «Γύφτος» συν-αποτελεί και συν-επιτελεί τη θεμελιακή αμφισημία που χαρακτηρίζει τον Παρακαλάμο ως τόπο «διπλής κατάληψης» και αναφέρεται στην κατάσταση/διευθέτηση μιας αμφίσημης διαφοράς: οι Γύφτοι χαρακτηρίζονται από εντοπιότητα με βάση την ιστορική τους σχέση με την περιοχή των συνόρων, αλλά δε θεωρούνται αυτόχθονες, λόγω του νομαδικού παρελθόντος τους· αυτό/ετερο- προσδιορίζονται ως χριστιανοί, έχοντας ωστόσο να επιδείξουν σημαντικούς δεσμούς με τα «τουρκοχώρια» της περιοχής στο παρελθόν· έγιναν μουσικοί ως «νέα» εθνικά υποκείμενα, ενώ πάντα η μουσική ακολουθεί ως φυσικοποιημένη προδηλότητα την ύπαρξή τους. Τα παραπάνω συνιστούν ένα μάγμα πρακτικών, σχημάτων αντίληψης, και υποσυστημάτων αναφοράς των οποίων η συνάρθρωση επιτρέπει την αποτίμηση των Γύφτων ως «ελλειμματικών εαυτών» (Todorova, 1997), σε σχέση με τους εκάστοτε «άλλους» της περιοχής, Γύφτους (πχ. Ρωμιόγυφτοι) και μη. Με εθνογραφικούς όρους οι Γύφτοι του Παρακαλάμου δεν θεωρούνται Γκραίκοι, ούτε Βλάχοι, ούτε Ρωμιόγυφτοι, αλλά βέβαια ούτε και Τσιγγάνοι, με αποτέλεσμα η ετερότητά τους να εμπεριέχει την εξάρτηση από τα συμφραζόμενα υποκείμενα ως βασικό, διακριτικό γνώρισμά της. Έτσι συχνά θέτουν και οι ίδιοι το ερώτημα τι είναι «στην πραγματικότητα», αφού δεν είναι ό,τι οι υπόλοιποι, για να καταλήξουν την επόμενη στιγμή στην άποψη ότι είναι απλά «Γύφτοι», πεποίθηση την

εγκατάσταση των Τσιγγάνων δεν έχει επιβληθεί με αυταρχικά διοικητικά μέτρα. Βλ. επίσης Τρουμπέτα (2001, σ. 192-193).

51. Σε αντίθεση με άλλες περιπτώσεις. Βλ., ενδεικτικά, Karakasidou, 1993.

οποία έρχονται ωστόσο στη συνέχεια να ανασκευάζουν τονίζοντας την ιστορική εντοπιότητά τους για να θέσουν τελικά εκ νέου το ερώτημα τι είναι «στην πραγματικότητα» στον κάθε φορά συνομιλητή τους.⁵²

Από αυτήν την «πρωτο-ελλειμματικότητά» τους σε σχέση με το «εμείς» της ελληνικότητας ενορχηστρώνεται και κινητοποιείται η «ελλειμματική ετερότητα» ή «διπλή οριακότητά» τους στα πλαίσια μιας διαφορετικής λογικής από την πρόσληψη του ελληνισμού με όρους ουσίας, στην οποία αναφέρθηκα παραπάνω. Η εναλλακτική θεώρηση που υιοθετείται από τον Γουργουρή στο έργο του «Dream Nation» (1996) κατέχει προεξάρχουσα θέση στο συλλογισμό μου εδώ.⁵³ Θεωρητική αφηρησία αυτής αποτελεί η παραδοχή ότι τα έθνη μπορούν να θεωρηθούν ως προϊόντα της νεωτερικότητας στο βαθμό που ο Διαφωτισμός έχει διαδραματίσει κεντρικής σημασίας ρόλο στη θέσπιση της νεωτερικής τάξης. Το επιστημολογικό αυτό αφήγημα διαχειρίζεται τη διαμόρφωση των εθνών με όρους που υπαγορεύονται από τα κλασικά (στα πλαίσια του εμπειριστικού θετικισμού) ζεύγματα στοιχείων, που από τη μια διαφοροποιούνται, μεταλλάσσονται, είναι ασταθή και ρευστά (πχ. κουλτούρα, τόπος), και από την άλλη παραμένουν σταθερά, συμπαγή και απαράλλαχτα στο πέρασμα του χρόνου («φύση», κάθε λογής ουσίες). Το έθνος πρέπει να θεσμισθεί· σε κάθε περίπτωση ωστόσο η ίδια η διαδικασία της θέσμισής του θα πρέπει να υπακούει στην προώστερη λογική της διαχρονικής παρουσίας του. Με άλλα λόγια η θέσμιση μιας εθνικότητας δε συνιστά τίποτε άλλο παρά την ιστορική καταγραφή της γλώσσας της αποκλειστικότητας/αποκλεισμού (όπ. π., σ. 18) που χαρακτηρίζει το παράδειγμα του Διαφωτισμού.

Αν και —ή επειδή— οι Γύφτοι «ελληνοποιήθηκαν», εξομοιώθηκαν δηλαδή με τους άλλους ντόπιους μέσω μιας διαδικασίας που σφυρηλάτησε την άρρηκτη σχέση μεταξύ τόπου και εθνικής ταυτότητας (η «αυθεντική», με την έννοια της ιστορικότητας, εντοπιότητά τους διαδραμάτισε καίριο ρόλο σε αυτή τη διαδικασία), η «ελληνοποίησή» τους, στα πλαίσια της θεώρησης που προτάσσεται από τον Γουργουρή, έχει ανάγκη εξισορρόπησης. Αυτή επιτυγχάνεται μέσω της επιτελεστικής ανάταξης του φάσματος της ουσιοκρατίας, το οποίο και φέρνει στο προσκήνιο το συστατικό δεσμό εν-τοπιοποίησης και εκ-τόπισης. Κεντρικό διακύβευμα

52. Για μια πιο εκτεταμένη συζήτηση, βλ. Theodosiou, (υπό έκδοση b).

53. Στα ίδια πλαίσια κινείται και η πρόσφατη κριτική ιστοριογραφία που κάνει λόγο για τη συνύπαρξη φυλετικών και πολιτισμικών αναφορών στα πλαίσια του εθνικού αφηγήματος για τον ελληνισμό. Βλ., ενδεικτικά, Λιάκος, 1994· Κουμπουρλής 1998· Σιγάλας, 2001.

στα εθνικιστικά συμφραζόμενα της περιόδου αποτελεί η «διατήρηση» ή, καλύτερα, η θέσμιση της μουσικής «παράδοσης» και συνακόλουθα της «αυθεντικότητάς» της.⁵⁴ Σημαντική υποστήριξη στη διαδρομή εμπέδωσης αυτής παρέχει η περίπτωση των ντόπιων γύφτων μουσικών: οριζόμενη ως μια «παραδοσιακή» πρακτική τους και/ή ως μια συνεχώς υποτροπιάζουσα ουσιοκρατική «διαφορά» τους, η μουσικότητά τους αποτελεί εχέγγυο «αυθεντικότητας», το οποίο η νέα εθνική διευθέτηση πρέπει να οικειοποιηθεί και να επαναπλαισιώσει. Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι στην Ήπειρο, όπως άλλωστε και σε άλλες περιοχές της ηπειρωτικής Ελλάδας, η έννοια Γύφτος είναι ακόμη και σήμερα συνώνυμη του «παραδοσιακού»⁵⁵ μουσικού.⁵⁶ Παρότι λοιπόν η μουσική υποστασιοποιείται και γίνεται αντιληπτή ως «φυσικό» κομμάτι της ταυτότητάς τους, η εμπέδωση της συναρμολόγησης «ταυτότητα-μουσική» προσλαμβάνεται ως πρόσφατη διεργασία. Σ' αυτήν σημαίνοντα ρόλο διαδραματίζει, όπως προαναφέρθηκε, η έννοια του τόπου και ο επαναπροσδιορισμός του στα πλαίσια του νεότευκτου εθνικού αφηγήματος.

Από τα παραπάνω καθίσταται σαφές ότι η σύζευξη δύο σαφώς διαφορετικών θεωρήσεων περί «αυθεντικότητας» (η μία στοιχειοθετείται μέσω του τόπου, είναι μεταβλητή και έχει ιστορικό χαρακτήρα· η άλλη σχετίζεται με την ανθρώπινη «φύση» και έχει αμετάβλητο χαρακτήρα) γίνεται η αρένα στην οποία διευθετείται η «διπλή οριακότητα» των γύφτων μουσικών του Παρακαλάμου. Η «αυθεντικότητα» λοιπόν αναδεικνύεται σε ένα ιστορικά οροθετημένο πεδίο συμβολικού αγώνα για τη διευθέτηση μιας σειράς διαδικασιών ταυτοποίησης και διάκρισης.

«ΠΑΡΑΔΟΣΗ», «ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ» και «ΑΥΘΕΝΤΙΚΟΤΗΤΑ»

Στα πλαίσια της παρούσας συζήτησης ιδιαίτερα σημαντικές θεωρώ τις πρόσφατες χειρονομίες εννοιολόγησης της παραγωγής της «διαφοράς» που απορρέει από την επίκληση της «παράδοσης» και της «νεωτερικότη-

54. Βλ., ενδεικτικά, Roginsky, 2006 σχετικά με τον τρόπο που ο ισραηλινός εθνικισμός αντιμετώπισε τους αμφίσημους «άλλους» του στο πεδίο του λαϊκού χορού.

55. Οι σημαντικές συνδηλώσεις του χαρακτηρισμού «παραδοσιακός», αλλά και οι συσχετισμοί που αυτός εγείρει με ζητήματα όπως αυτά του τόπου κ.λπ., στα συγκεκριμένα της πρόσφατης στροφής στο «νεο-παραδοσιακό» δεν εμπίπτουν στην προβληματική του παρόντος άρθρου.

56. Για μια ανάλογη διαπίστωση, βλ. Blau, κ.ά. (2002, σ. 95). Συχνά, ο όρος που χρησιμοποιείται εναλλακτικά είναι «τα όργανα».

τας», καθώς και διερεύνησης της πολιτικής συνάφειας των πρακτικών, εμπειριών και εμπειρικοτήτων, οι οποίες, με αυτόν τον τρόπο, εκποτίζονται, αποκεντροθετούνται ή αναδιατυπώνονται. Οι ανθρωπολόγοι που υιοθετούν αυτήν την οπτική παρατηρούν εύστοχα ότι οι μελέτες που προσδίδουν περισσή έμφαση ή αντίστοιχα υποτιμούν σχέσεις «ομοιότητας» και «διαφοράς» επισκιάζουν, τελικά, την πρόσληψη των πολλαπλά διαφοροποιούμενων θέσεων του υποκειμένου, και τη σχέση αυτών με τις συχνά μεταλλασσόμενες σχέσεις εξουσίας.⁵⁷ Γι' αυτούς, εκείνο που σήμερα αναδύεται ως επιτακτική ανάγκη είναι η μετατόπιση της προβληματικής στη διασαφήνιση κοινωνικών σχέσεων και εξουσιαστικών διεργασιών που ανακύπτουν από την επίκληση λεκτικών ενεργημάτων, όπως αυτά της «παράδοσης» και της «νεωτερικότητας» (Harvey, 1996, σ. 19).

Σημαντική ώθηση σε αυτή τη διαδικασία έχει δοθεί από τη γνωστή μελέτη της Starthern με τίτλο «Partial Connections» (1991). Εκεί η συγγραφέας επισημαίνει εύστοχα ότι, αν όλες οι αναπαραστάσεις δεν μπορούν παρά να είναι μερικές (στην έννοια της μερικότητας συμπτυκνώνονται παραδειγματικά η προκατάληψη και η ελλειμματικότητα) και να γεννούν μια αίσθηση ασυμβατότητας μεταξύ τους, αλλά και ταυτόχρονης συσχετικότητας και συγκρισιμότητας, τότε το ερώτημα που ανακύπτει αφορά το είδος της πολιτισμικά διανοητής, αναγνωρίσιμης και αναπαραστάσιμης σχέσης μεταξύ οντοτήτων/ειδών που κατασκευάζονται και αναπαράγονται με διαφορετικούς τρόπους, έχουν, δηλαδή, διαφορετική προέλευση, αλλά συνυπάρχουν και συλλειτουργούν (όπ. π., σ. 37, η έμφαση δική μου).

Οι παραπάνω παρατηρήσεις είναι σημαντικές προκειμένου να κατανοήσουμε πώς εμπλέκονται και αλληλοδιαρθρώνονται δύο πολύ διαφορετικά αλλά συσχετιζόμενα πεδία: από τη μια, το πεδίο της «παράδοσης» και της «νεωτερικότητας», και, από την άλλη, αυτό της «διαφοράς-ετερότητας» και της υπονοούμενης «ταυτότητας-ομοιότητας». Για το

57. Βλ., ενδεικτικά, Strathern, 1991· Harvey, 1991· Wade, 2000· Ravetz, 2001· Rockefeller (x.x.). Στα πλαίσια της ελληνικής εθνογραφίας, η δεκαετία του 1990 χαρακτηρίζεται από την έντονη ανάπτυξη εθνογραφικών μελετών (βλ., ενδεικτικά, Aggelopoulos, 1993· Αγγελόπουλος, 1997· Cowan, 2000· Danforth, 1999· Karakasidou, 1993· Καρακασίδου, 2000· Manos, 2003· Demetriou, 2004) που αφορούν την εσωτερική «ετερότητα» και τον τρόπο που αυτή γίνεται αντικείμενο οικειοποίησης και αναδιανομής από το ελληνικό έθνος-κράτος. Πολύ συχνά στα πλαίσια αυτών των μελετών η διαρκής διαλεκτική μεταξύ του ηγεμονικού εθνικού λόγου και των κάθε λογής αντιπαραθέσεών του διερευνάται μέσα από τη λογική του έθνους-κράτους (Γεφού-Madianou, 1999, σ. 415).

πρώτο ζεύγμα εννοιών, η έννοια της χρονικότητας είναι σημαντική, ενώ στην έννοια της «διαφοράς» αποδίδονται ουσιολογικές ιδιότητες, οι οποίες προσλαμβάνονται ως α-χρονικές εξ ορισμού. Λαμβάνοντας υπόψη τη θεώρηση του Γουργουρή ότι δυο διακριτά (αν και αλληλοσυνδεόμενα) καθεστώτα, η χρονικότητα και οι ουσιολογικές θεωρήσεις, συγκροτούν τη βάση του Διαφωτισμού και, συνεπώς, του τρόπου που ο εθνικός/εθνικιστικός ηγεμονικός λόγος λειτουργεί, γίνεται προφανής η σημαντική θέση της «αυθεντικότητας» στο νεωτερικό κόσμο (βλ., ενδεικτικά, Handler, 1989· Bayart, 1996· Herzfeld, 2004· Heynen, 2006): ως μια νέα εκ-μάγευση, η αξίωσή της διαδραματίζει σημαντικό ρόλο σε συγκείμενα όπου η πρόσληψη της «διαφοράς» επιτελείται με όρους ουσιολογικούς, και όπου οι περισσότεροι, άνθρωποι και υλικά, υποτροπιάζουν στην από-μάγευση της «μη-αυθεντικότητας» –εξαιρέση αποτελούν όσοι/όσα στοιχεία «διατηρούν την παράδοση» ή/και μπορούν να αποτιμηθούν με ουσιοκρατικούς όρους.⁵⁸

Οι διατυπώσεις του Diawara (1998) για το «cool» ως δεσπόζον χαρακτηριστικό των Αφρο-αμερικάνων παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την περίπτωση των Γύφτων του Παρακαλάμου: οι Γύφτοι φέρονται να χαρακτηρίζονται από το δικό τους «cool»: τη «φυσική» τους (αυτή δηλαδή που απορρέει από τη γύφτικη «ουσία» τους) μουσική ικανότητα. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, και κατ' αναλογία με την περίπτωση των Αφρο-αμερικάνων, το «αυθεντικό cool» φέρει μαζί του μια σειρά ιδιαίτερων διευθετήσεων, με κυριότερη αυτή της αδυναμίας απειμολόγησής του. Ο Diawara αναφέρεται στις αντινομίες που διέπουν, αλλά και παράγονται από την εννοιολόγηση αυτή: αυτό που έχουν από κοινού οι μαύροι και οι λευκοί Αμερικάνοι είναι ταυτόχρονα και το παράδοξο που τους διαφοροποιεί, ορίζει: για τους μαύρους Αμερικάνους το «cool» υπάρχει ως

58. Η αυθεντικότητα είναι εξ ορισμού εναποτιθέμενη κάπου αλλού, δεν μπορεί κανείς να απαλλαγεί από αυτήν με αυτόματο τρόπο, αλλά μπορεί να απολεσθεί και, σε αυτή την περίπτωση, πρέπει να ανακτηθεί. Η επιθυμία απόκτησής της, ωστόσο, εκλαμβάνει διαφορετικές μορφές. Η Heynen (2006), για παράδειγμα, εστιάζει στις διαφορετικές εννοιολογήσεις της αυθεντικότητας που επιχωριάζουν από τη μια στις διάφορες πρακτικές συντήρησης, και από την άλλη στα πλαίσια του μοντερνικού λόγου που αναπτύσσεται στο Νεωτερικό Κίνημα της Αρχιτεκτονικής. Η μοντερνική πρόσληψη της αυθεντικότητας υποστηρίζει ότι τα προηγούμενα αρχιτεκτονικά στυλ δεν κατάφεραν να αποδώσουν τις θεμελιώδεις, ουσιαστικές ποιότητες των κτηρίων– η νέα προσέγγιση αποδεχόταν την ύπαρξη στυλ σε καθετί που ήταν αληθινό στην κατασκευή και λειτουργία του, με άλλα λόγια δηλαδή αποδεχόταν την ύπαρξη αυθεντικότητας στην ουσία τους. Αντίθετα, για τους υποστηρικτές της συντήρησης, η αυθεντικότητα εναποτίθεται στην παράδοση, στα ίδια δηλαδή τα απομεινάρια του παρελθόντος.

όλον, ως μοναδικότητα που τους συγκροτεί, ως από-κάλυψη της ουσίας του «είναι» τους. Η ιδιότητα αυτή λοιπόν καθίσταται η μοναδική δυνατότητα για απόκτηση εμπειρίας παρ-ουσίας, σε αντίθεση με τους λευκούς Αμερικάνους, οι οποίοι έχουν τη δυνατότητα επιλογής μέσα από μια πλειάδα δυνατοτήτων: μίμηση, προσομοίωση, απόκτηση του «cool». Ποια είναι όμως τα συμπαρομαρτούντα στοιχεία μιας τέτοιας θεώρησης; Ως λευκός Αμερικάνος μπορεί κανείς να απωλέσει την «αυθεντικότητά» του και μια τέτοια εμπειρία μπορεί να βιωθεί ως προβληματική (βλ., ενδεικτικά, Hagaway, 1997). Το ίδιο, αν όχι περισσότερο προβληματική εμπειρία, ωστόσο, συνιστά η ανικανότητα να απεμπολήσει κανείς την «αυθεντικότητά» του,⁵⁹ όπως συμβαίνει στην περίπτωση των μαύρων Αμερικανών και των Γύφτων μουσικών. Μια τέτοια κατασκευη «άλλων» έχει ωστόσο άμεσες και συχνά αμείλικτες συνέπειες στον επιμερισμό κοινωνικού, πολιτικού, πολιτισμικού και συμβολικού κεφαλαίου.

ΕΠΙΛΟΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Εμπεδωμένο λοιπόν στις συνέργειες που στο παρελθόν επέτρεψαν την ενσωμάτωση, έστω πρωτο-ελλειμματική, των Γύφτων μουσικών στο ελληνικό εθνικό ιδεολόγημα, το αξιακά φορτισμένο ιδίωμα της «αυθεντικότητας», με τα πολιτισμικά και ουσιολογικά συνδηλούμενά του, αναδεικνύεται σε ιστορικά οροθετημένο πεδίο συμβολικού αγώνα. Αναδεικνύεται σε ένα πεδίο καταστατικά συγκρουσιακό που διέπεται από εγγενείς παραδοξότητες και ετερολογίες, και τελικά συνιστά την αρένα στην οποία διευθετούνται οι διαδικασίες ασύμμετρης ταύτισης, και διαφοροποίησης, αποξένωσης και ιδιοποίησης.

Ποικίλες όψεις των διαδικασιών αυτών φωτίζει σήμερα ο πολυμορφικός λόγος γύρω από τον «πολιτισμό», την «πολιτιστική κληρονομιά» και την «πολιτισμική διαφορά» που συγκροτείται και στην Ελλάδα τις δύο τελευταίες δεκαετίες (βλ., ενδεικτικά, Aggelopoulos, 2000· 2007· Yiakumaki, 2006· Τσιμπιρίδου, 2005· Theodosiou, υπό έκδοση [c]) αποτελώντας, εξάλλου, σημαντικό μέρος των πρακτικών κυβερνητικότητας (Moore, 1996). Η εγκαθίδρυση αυτού του λόγου μπορεί να ερμηνευθεί στη βάση αυτών που οι Wilk (1995) και Herzfeld (2004) ορίζουν ως «παγκόσμια συστήματα κοινής διαφοράς» (global systems of common

59. Βλ. Conklin (1997), για ένα ενδιαφέρον εθνογραφικό παράδειγμα. Βλ., επίσης, Γκέφου-Μαδιανού, 2003, σ. 51.

difference) και «παγκόσμια ιεραρχία των αξιών» (global hierarchy of value), αντίστοιχα. Στα συμφραζόμενα της ευέλικτης καπιταλιστικής νεωτερικότητας, αυτός ο λόγος επικαλείται φορτισμένα λεκτικά ενεργήματα όπως αυτά της «παράδοσης» και της «νεωτερικότητας» και εδραιώνεται συγκεκριμένα στην αξιακή σήμανση της «πολιτισμικής ταυτότητας» (Wade, 1999, σ. 452· Γκέφου-Μαδιανού, 1999, σ. 195-196), η οποία προσλαμβάνεται με όρους που προσιδιάζουν στην έννοια του αναπαλλοτριώτου περιουσιακού στοιχείου (Strathern, 1995).⁶⁰

Ο σύγχρονος λόγος για τις μουσικές πρακτικές των Γύφτων παρουσιάζει αναμφίβολα συνέχειες με το παρελθόν. Αυτές, ωστόσο, γίνονται σταδιακά όλο και περισσότερο πολιτισμικά ορατές και αναγνώσιμες με αποκλειστική αναφορά σε μια ουσιοκρατική θεώρηση της ταυτότητάς τους, στην «αυθεντικότητα» του γύφτικου «cool» θα λέγαμε. Αν, λοιπόν, καταλυτικής σημασίας για την κατανόηση της «διπλής οριακότητάς τους» υπήρξε, την ιστορική στιγμή που αναλύσαμε στο παρόν δοκίμιο, η αμφίσημη θέση του Παρακαλάμου ως «τόπου διπλής κατάληψης», τούτη η νέα «αυθεντικότητα» φαίνεται να συγκροτείται στη βάση του αποκλεισμού του τόπου και της ιστορικής σχέσης των Γύφτων με αυτόν.⁶¹

60. Βλέπε, επίσης, Friedman, 1994· Wright, 1998.

61. Βλ. Theodosiou (υπό δημοσίευση ε).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Αγγελόπουλος Γ., 1997, «Γαμήλιες ανταλλαγές σε πολιτισμικά μεικτές αγροτικές κοινότητες της Μακεδονίας. Η σημασία τους για τη διάκριση των πληθυσμών», στο Β. Γούναρης, Ι. Μιχαηλίδης και Γ. Αγγελόπουλος (επιμ.), *Ταυτότητες στη Μακεδονία*, Αθήνα, Παπαζήσης.
- Αγγελόπουλος Γ., (επιμ.) 2007, «Ελλάδα-Βαλκάνια: Πολύ-πολιτισμικότητα και αντι-εθνικιστικός λόγος», *Α Φάκελος Ερευνητικών Αποτελεσμάτων, Ερευνητικό Πρόγραμμα Πυθαγόρας II, Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, Θεσσαλονίκη*.
- Γιακουμάκη Β., 2006, «Περί (δια)τροφής και εθνικής ταυτότητας: Οι διαστάσεις μιας νέας “πολιτισμικής ποιικιλότητας” στη σημερινή Ελλάδα», στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περίπετες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, σ. 105-138.
- Γκέφου-Μαδιανού Δ., 1999, *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.
- Γκέφου-Μαδιανού Δ. (επιμ.), 2003, *Εαυτός και “άλλος”: Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Αθήνα, Gutenberg.
- Γκόγκος Α., 1995, *Παρακάλαμος. Η πρόσφατη ιστορία του χωριού (από την Απελευθέρωση του 1913 ως τις μέρες μας)*, Β' Τόμος, Ιωάννινα, Δωδώνη.
- Cowan, J., 1998, «Ιδιώματα του ανήκειν: Πολυγλωσσικές (συν)αρθρώσεις της τοπικής ταυτότητας σε μια ελληνική κομόπολη της Μακεδονίας», στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.) *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες τάσεις*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, σ. 583-618.
- Δάλκαβουκής Β., 2005, *Η πένα και η γκλίτσα. Εθνοτική και εθνοτοπική ταυτότητα στο Ζαγόρι τον 20ό αι.*, Αθήνα, Οδυσσεάς.
- Danforth L., 1999, *Η Μακεδονική διαμάχη. Ο εθνικισμός σε έναν υπερεθνικό κόσμο*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, 2002, *Οι Ρομά στην Ελλάδα*, Αθήνα.
- Καρακασίδου Α., 2000, *Μακεδονικές ιστορίες και πάθη (1870-1990)*, Αθήνα, Οδυσσεάς.
- Καυταντζόγλου Ρ., 2001, *Στη σκιά του Ιερού Βράχου. Τόπος και μνήμη στα Αναφιώτικα*, Αθήνα, ΕΚΚΕ, Ελληνικά Γράμματα.
- Κοκολάκης Μ., 2003, *Το ύστερο ριαννότικο πασαλίκι: χώρος, διοίκηση και πληθυσμός στην τουρκοκρατούμενη Ήπειρο*, Αθήνα, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών/Εθνικό ίδρυμα Ερευνών.
- Κουμπουρλής Γ., 1998, «Εννοιολογικές πολυσημίες και πολιτικό πρόταγμα: ένα παράδειγμα από τον κ. Παπαρηγόπουλο», *Τα Ιστορικά*, 28, 29, σ. 31-58.
- Κυριακίδου-Νέστορος Α., 1978, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Αθήνα, Σχολή Μωραΐτη.
- Λαμπρίδης Ι., 1993 [1889], *Ηπειρώτικα Μελετήματα*, Ιωάννινα, Εταιρεία Ηπειρωτικών Μελετών.
- Λεοντή Α., 1998, *Τοπογραφίες ελληνισμού: Χαρτογραφώντας την πατρίδα*, Αθήνα, Scripta.
- Λιάκος Α., 1994, «Προς επίσπευσιν ολομέλειας και ενότητος. Η δόμηση του εθνικού χρόνου», στο Τ. Σκλαβενίτης (επιμ.), *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ.Θ. Δημαρά*, Αθήνα, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών/Ε.Ι.Ε
- Νιτσιάκος Β., 1985, «Η ημι-νομαδική κτηνοτροφική κοινότητα στη Ήπειρο: Σχέσεις Παραγωγής και Κοινωνική Συγκρότηση» στο *Ήπειρος: Κοινωνία- Οικονομία 15^{ος}- 20^{ος} αι.*, Ιωάννινα, σ. 277-288.

- Νιτσιάκος Β., 1995, *Οι ορεινές κοινότητες της Β. Πίνδου στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Αθήνα, Πλέθρον.
- Νιτσιάκος Β., 2003, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Αθήνα, Οδυσσέας.
- Παπαταλάου Μ. και Οικονομέα-Κοπάση Ε., 2002, «Τσιγγάνοι και Τσιγγανολογία: Λόγοι περί ετερότητας», στο *Οι Ρομά στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, σ. 9-24.
- Παπαταξιάρχης Ε. (επιμ.), 2006, *Περιπέτειες της ετερότητας: η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Σιγάλας Ν., 2001, «Ελληνισμός και εξελληνισμός: ο σχηματισμός της νεοελληνικής έννοιας ελληνισμός», *Τα Ιστορικά*, 34, σ. 3-70.
- Σκοπετέα Ε., 1992, *Η Δύση της Ανατολής: Εικόνες από το τέλος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα, Γνώση.
- Τζιόβας Δ. 1989, *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο Μεσοπόλεμο*, Αθήνα, Οδυσσέας.
- Τρουμπέτα Σ., 2001, *Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους Μουσουλμάνους της Θράκης. Το παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων*, Αθήνα, Κριτική.
- Τσιμπιρίδου Φ., 2006, «Πώς μπορεί κανείς να είναι Πομάκος στην Ελλάδα σήμερα; Αναστοχασμοί για ηγεμονικές πολιτικές σε περιθωριακούς πληθυσμούς», στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, σ. 105-138.
- Τσιμπιρίδου Φ., 2005, «Πολιτικές της ετερότητας στο τέλος του 20ού αι. Η πορεία προς την “πολυπολιτισμικότητα” της ελληνικής Θράκης», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, ΕΚΚΕ, 118, σ. 59-93.

Ξενόγλωσση

- Aggelopoulos G., 1993, «Mothers of the Nation: Gender and ethnicity in Greek Macedonia» στο *Proceedings of the Conference on the Anthropology of Ethnicity: A critical Evaluation*, Άμστερνταμ, σ. 1-16.
- Aggelopoulos G., 2000, «Political practices and multi-culturalism: The case of Salonica», J. Cowan (ed.), *Macedonia: The Politics of Identity and Difference*, Λονδίνο, Pluto Press.
- Alonso A. M., 1994, «The Politics of space, time and substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity», *Annual Review of Anthropology*, 23, σ. 379-405.
- Balibar E., 1998, «The Borders of Europe», στο P. Cheah και B. Robbins (eds), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, Μινεάπολις, University of Minnesota Press, σ. 216-29.
- Bayart J. F., 1996, *The illusion of cultural identity*, Λονδίνο, Hurst & Company.
- Bhabha H., 1994, *The location of culture*, Λονδίνο, Routledge.
- Blau D., Keil Ch., Vellou-Keil A., Feld St. 2002, *Bright Balkan Morning: Romani lives and the power of music in Greek Macedonia*, Μίντλτσαουν, Κονέχτικουτ, Wesleyan University Press.
- Boon J., 1999, *Verging on extra-vagance: anthropology, history, religion, literature, arts... showbiz*, Πρίνστον, Princeton University Press.
- Campbell J., 1964, *Honour, family and patronage: A study of institutions and moral values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Clarendon Press.
- Clogg R., 1980 [1979], *A short history of Modern Greece*, Κέμπριτζ, University Press.
- Cohen R., 1997, *Global Diasporas*, Λονδίνο, UCL Press.
- Comaroff J., Comaroff J. (eds), 1993, *Modernity and Its Malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*, Σικάγο, The University of Chicago Press.

- Conklin B. A., 1997, «Body faint, feathers, and VCRs: Aesthetics and authenticity in Amazonian activism», *American Ethnologist*, 24 (4), σ. 711-737.
- Cowan J., 1990, *Dance and body politic in Northern Greece*, Πρίνστον, Princeton University Press.
- Cowan J. (ed.), 2000, *Macedonia: The Politics of Identity and Difference*, Λονδίνο, Pluto Press.
- de Certeau M., 1984, *The practice of everyday life*, Μπέηζλεϊ, University of California Press.
- Demetriou O., 2004, «Prioritising ethnicities: The uncertainty of Pomak-ness in the urban Greek Rhodope», *Ethnic and Racial Studies*, 27, σ. 95-119.
- Diawara M., 1998, «Homebody Cosmopolitan», *October*, 83, σ. 51-70.
- Fortier A.-M., 1999, «Re-Membering places and the performance of belonging(s)», *Theory, Culture and Society*, 16 (2), σ. 41-64.
- Friedman J., 1994, *Cultural identity and global process*, Λονδίνο, Sage.
- Galland T. W., 2001, *Modern Greece*, Λονδίνο, Arnold.
- Gay Y Blasco P., 1999, *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of identity*, Οξφόρδη, Berg.
- Gay Y Blasco P., 2002, «Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective», *Social Anthropology*, 10(2), σ. 173-88.
- Gefou-Madianou D., 1999, «Cultural polyphony and identity formation: negotiating tradition in Attica», *American Ethnologist*, 26(2), σ. 412-439.
- Gilroy P., 1991, «Sounds authentic: Black music, ethnicity, and the challenge of a changing same», *BMR Journal*, 11(2), σ. 111-36.
- Gourgouris S., 1996, *Dream Nation: Enlightenment, colonization and the institution of modern Greece*, Στάνφορντ, Stanford University Press.
- Green S., 1999, *Negotiating perceptions of fragile environments in Epirus, Northwestern Greece* (Πρόγραμμα Archaeomedes II, ENV 4-CT95-0159, DGXII of the Commission of the European Union).
- Green S., 2005, *Notes from the Balkans: Locating ambiguity and marginality on the Greek-Albanian Border*, Πρίνστον, Princeton University Press.
- Hall S. και P. du Guy (eds), 1996, *Questions of cultural identity*, Λονδίνο, Sage.
- Handler R., 1986, «Authenticity», *Anthropology Today*, 2 (1), σ. 2-4.
- Handler R., 1988, *Nationalism and the politics of culture in Quebec*, Μάντισον, University of Wisconsin Press.
- Haraway D., 1997, «Mice into Wormholes: A comment on the nature of no nature», στο G. L. Downey, J. Dumit (eds) *Cyborgs and Citadels: Anthropological Interventions in Emerging Sciences and Technologies*, Σάντα Φε, School of American Research Press, σ. 209-43.
- Hart L., 1999, «Culture, civilization and demarcation at the northwestern borders of Greece», *American Ethnologist*, 26, σ. 196-220.
- Harvey P., 1996, *Hybrids of Modernity: Anthropology, the nation-state and the universal exhibition*, Λονδίνο, Routledge.
- Herzfeld M., 1987, *Anthropology through the Looking Glass, Κέμπριτζ*, Cambridge University Press.
- Herzfeld M., 1997, *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*, Λονδίνο, Routledge.
- Herzfeld M., 2004, *The body impolitic: Artisan and artifice in the global hierarchy of value*, Σικάγο, University of Chicago Press.
- Hesse B., 1993, «Black to front and black again: Radicalisation through contested times and spaces», στο M. Keith, S. Pile (eds), *Place and the politics of identity*, Λονδίνο, Routledge, σ. 162-182.
- Heynen H., 2006, «Questioning Authenticity», *National Identities*, 8(3), σ. 287-300.

- Hunt Y., 1996, «Yiftos, Tsinganos: A note on Greek terminology», *Journal of the Gypsy Lore Society*, 9(1), σ. 71-8.
- Just R., 1989, «Triumph of the ethnos», M. Chapman, M. McDonald και E. Tonkin (eds), *History and Ethnicity*, Λονδίνο, Routledge, σ. 71-88.
- Karakasidou A., 1993, «Politicizing culture: Negating ethnic identity in Greek Macedonia», *Journal of Modern Greek Studies*, 11(1), σ. 1-28.
- Kitromilides P., 1989, «Imagined communities and the Origins of the National Question in the Balkans», *European History Quarterly*, 19(2), σ. 149-92.
- Leontis A., 1997, «Essay Review: Ambivalent Greece», *Journal of Modern Greek Studies*, 15, σ. 125-36.
- Lortat-Jacob B., 1994, *Musiques en Fêtes: Maroc, Sardaigne, Roumanie*, Παρίσι, Galliard.
- Malkki L., 1992, «National Geographic: The Rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees», *Cultural Anthropology*, 7(1), σ. 24-44.
- Manos I., 2003, «To dance or not to dance: Dancing dilemmas in a border region in northern Greece», *Focaal. European Journal of Anthropology*, 41, σ. 21-32.
- Manuel P., 1989, «Andalusian, gypsy and class identity in the contemporary Flamenco complex», *Ethnomusicology*, 33(2), σ. 47-65.
- Matras Y., 2004, «Romacilikanes: The Romani dialect of Parakalamos», *Romani Studies*, 14(1), σ. 59-109.
- Mitschell T., 1994, *Flamenco Deep Song*, Νιου Χέβεν, Yale University Press.
- Moore H. (ed.), 1996, *The Future of Anthropological Knowledge*, Λονδίνο, Routledge.
- Peckham R. S., 2001, *National histories, natural pasts: Nationalism and the Politics of Place in Greece*, Λονδίνο, I.B.Tauris και Co Ltd.
- Pollis A., 1992, «Greek National Identity: Religious Minorities, Rights, and European Norms», *Journal of Modern Greek Studies*, 10(2), σ. 171-95.
- Probyn E., 1996, *Outside Belongings*, Λονδίνο, Routledge.
- Ravetz A., 2001, «Vision, knowledge and the invention of place in an English town», *Ανέκδοτη Διδακτορική Διατριβή*, Μάντσεστερ, University of Manchester.
- Rockfeller S., [χ.χ.], «There is a culture here: Spectacle and the inculcation of folklore in Highland Bolivia», αδημοσίευτο άρθρο.
- Roginsky D., 2006, «Nationalism and ambivalence: ethnicity, gender and folklore as categories of otherness», *Patterns of Prejudice*, 40(3), σ. 237-58.
- Rice T., 1994, *May it fill you soul. Experiencing Bulgarian music*, Σικάγο, Chicago University Press.
- Sahlins P., 1989, *Boundaries: The making of France and Spain in the Pyrenees*, Μπέριγκλεϊ, University of California Press.
- Skeggs B., 1997, *Formations of class and gender: Becoming respectable*, Λονδίνο, Sage.
- Stavros S., 1995, «The legal status of minorities in Greece today: The adequacy of their protection in the light of current human rights perceptions», *Journal of Modern Greek Studies*, 13, σ. 1-32.
- Stewart K., 1996, *A space on the side of the road. Cultural poetics in an 'other' America*, Πρίνστον, Princeton University Press.
- Stewart M., 1997, *The time of The Gypsies*, Οξφόρδη, Westview Press.
- Stolcke V., 1995, «Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe», *Current Anthropology*, 36(1), σ. 1-24.

- Stolcke V., 1999, «New rhetorics of exclusion in Europe», *International Social Science Journal*, 51(1), σ. 25-35.
- Strathern M. (ed.), 1991, *Partial connections*, Σάββατς, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Strathern M. (ed.), 1995, *Shifting contexts: Transformations in Anthropological knowledge*, Λονδίνο, Routledge.
- Theodosiou A., 2003, *Authentic performances and ambiguous identities: Gypsy musicians on the Greek Albanian border*, Ανεξέδωτη Διδακτορική Διατριβή, Μάντσεστερ, University of Manchester.
- Theodosiou A., 2004, «Be-longing in a doubly occupied place': The Parakalamos Gypsy Musicians», *Romani Studies*, 13(2), σ. 25-58.
- Theodosiou A., 2007, «Disorienting rhythms: Gypsiness, authenticity and place on the Greek-Albanian Border», *History and Anthropology*, 18(2), σ. 153-176.
- Theodosiou A., (υπό έκδοση α), «Marginal majority and disheveled otherness: debating Gypsiness on the Greek-Albanian Border», στο K. Tyler και B. Peterson (επιμ.), *Whose house is this? Majority cultures and the politics of ethnic difference*, Λονδίνο, Palgrave.
- Theodosiou A., (υπό δημοσίευση β) «What kind of people do you think we are?': understanding gypsy difference differently», *Identities*.
- Theodosiou A., (υπό δημοσίευση γ) «Multiculturalism and the logic of identity: A Greek-Gypsy case», *Journal of the Hellenic Diaspora*.
- Todorova M. 1997, *Imagining the Balkans*, Νέα Υόρκη, Oxford University Press.
- Triantafyllidou A., Veikou M., 2002, «The hierarchy of Greekness ethnic and national identity considerations in Greek immigration policy», *Ethnicities*, 2(2), σ. 189-208.
- Trubeta S., 2003, «Gypsiness, racial discourse and persecution: Balkan Roman during the Second World War», *Nationalities Papers*, 31(4), σ. 495-514.
- Verdery K., 1996, *What was Socialism and what comes next*, Πρίνστον, Princeton University Press.
- Wade P., 1999, «Working culture. Making identities in Cali, Colombia», *Current Anthropology*, 40(4), σ. 449-62.
- Wade P., 2000, *Music, race and nation. Musica Tropica in Colombia*, Σικάγο, Chicago University Press.
- Wilk R., 1995. «Learning to be local in Belize: Global systems of common difference», στο D. Miller (ed.) *Worlds apart: Modernity through the prism of the local*, Λονδίνο, Routledge, σ. 110-33.
- Wilson T., H. Donnan (eds), 1998, *Border identities: Nation and State at International Frontiers*, Κέιμπριτζ, Cambridge University Press.
- Wright S., 1998, «The politicization of culture», *Anthropology Today*, 14(1), σ. 7-15.
- Yiakoumaki V., 2006, «Ethnic Turks and “Muslims” and the performance of multiculturalism: The case of the Dromeno of Thrace», *South European Society and Politics*, 11, σ. 145-161.
- Zerubavel Y., 1995, *Recovered roots: Collective memory and the making of Israeli national tradition*, Σικάγο, Chicago University Press.