

Ποθητή Χαντζαρούλα

Ανδρισμός, εργασιακές ταυτότητες και ιδιότητα του πολίτη στις αφηγήσεις των αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα

Το κείμενο εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους συγκροτούνται και διαπλέκονται οι εργασιακές και έμφυλες ταυτότητες καθώς και οι αντιλήψεις για την ιδιότητα του πολίτη στις αφηγήσεις των αλβανών μεταναστών. Βασίζεται κυρίως στην εργασιακή εμπειρία των ανδρών και στο ρόλο της στη διαμόρφωση της υποκειμενικότητάς των αλβανών μεταναστών.¹

Ο ανδρισμός αποτελεί κεντρική αναλυτική κατηγορία στη μελέτη αυτή καθώς συνιστά πεδίο εξουσίας μέσω του οποίου αρθρώνονται οι κοινωνικές ιεραρχίες αλλά και μέσω του οποίου επαναπροσδιορίστηκαν οι ανδρικές ταυτότητες των μεταναστών. Όπως παρατηρούν οι φεμινίστριες ιστορικοί ο ανδρισμός διαμορφώνεται από ένα ευρύ φάσμα κοινωνικών σχέσεων αλλά αποτελεί και ο ίδιος στοιχείο διαμόρφωσής τους (Sinha 1995, 1999, Nandy 1983, Chowdury-Sengupta 1998). Η μελέτη του ανδρισμού θέτει σε κριτική τη μελέτη του φύλου ως σχέσης μεταξύ ανδρών και γυναικών και εισάγει τη διαδραστική σχέση του ανδρισμού με την τάξη, την φυλή, την σεξουαλικότητα, την θρησκεία και την εθνική ταυτότητα, αναδεικνύοντας την κεντρικότητα του ζητήματος της εξουσίας στην ιστορία του ανδρισμού.² Ο ανδρισμός αποτέλεσε το πεδίο πάνω στο οποίο συγκροτήθηκαν οι ιεραρχίες ανάμεσα στους έλληνες και στους αλβανούς. Η αλβανική ταυτότητα αναμετριέται και επαναπροσδιορίζεται σε σχέση με το μοντέλο του κανονιστικού ανδρισμού στην ελληνική κοινωνία. Υπό αυτό το πρίσμα, ο ανδρισμός θα μελετηθεί ως σχέση και όχι ως μία αυτάρκης ιστορία μιας συγκεκριμένης ομάδας.

¹ Το παρόν κείμενο προέρχεται από τη μεταδιδακτορική έρευνα που διεξήχθη στο πλαίσιο της ερευνητικής δράσης Πυθαγόρας «Έμφυλες διαστάσεις της μετανάστευσης στη Νοτιοανατολική Ευρώπη: ένταξη, εργασία και διαπολιτισμική επικοινωνία» στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας. Το πρόγραμμα, το οποίο διήρκεσε από το 2004 ως το 2007, διηύθυνε η Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν και χρηματοδοτήθηκε από το ΕΠΕΑΕΚ II (<http://extras.ha.uth.gr/pythagoras1/el/>). Το κείμενο βασίζεται σε 22 συνεντεύξεις, με Αλβανούς μεταξύ 18-25 και 30-45 ετών, οι οποίες πραγματοποιήθηκαν κυρίως στο Βόλο από την Λαμπρινή Στύλιου, την Αλεξάνδρα Σιώτου, τον Ραϋμόνδο Αλβανό και εμένα. Η πλειοψηφία των πληροφορητών εργάζεται στον κατασκευαστικό τομέα και πολλοί, καθώς πρόκειται για την πρώτη γενιά μεταναστών που ήρθαν τη δεκαετία του 1990, ξεκίνησαν την εργασιακή τους πορεία στις αγροτικές εργασίες μέσα σε πολύ σκληρές συνθήκες εργασίας και διαβίωσης.

² Για τη συγκρότηση της εξουσίας ως «αρσενικής» και του ανδρισμού ως συστατικού στοιχείου της εξουσίας βλ. Γιαννακόπουλος 2003: 183-204.

Ανδρισμός και εργασιακή ταυτότητα

Η έννοια της εργασίας κατέχει κεντρική θέση στη δημιουργία της ανδρικής ταυτότητας. Οι αφηγήσεις περιστρέφονται γύρω από τους άξονες της οδύνης και της περηφάνιας (βλ. Λαμπροπούλου 2009). Η τιμή, η αξιοπρέπεια, η σκληρή δουλειά, το να βοηθάει κανείς τους συντρόφους του, και πάνω από όλα η εντιμότητα και η καρτερικότητα και το ηθικό σθένος απέναντι στις πιο αντίξοες συνθήκες και καταστάσεις αποτελούν τα συστατικά στοιχεία της εργασιακής ηθικής των μεταναστών.³ Παρόλο που αυτή η εργασιακή ηθική είναι γνωστή και αναγνωρίσιμη από τις μελέτες για τις σημασίες της εργασίας στην Ευρώπη του δεκάτου ενάτου αιώνα και στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου αλλά ακόμα και στη μεταπολεμική Ελλάδα όπως μας έχει δείξει η Δήμητρα Λαμπροπούλου,⁴ οι μαρτυρίες των μεταναστών δείχνουν ότι η εργασιακή ηθική τους δεν χαρακτηρίζεται από μαχητικότητα και συλλογική διεκδίκηση εργασιακών δικαιωμάτων. Η ατομική αξιοπρέπεια δεν δημιουργεί δεσμούς συμφερόντων με τους συνεργάτες καθώς ο ρατσισμός αποτελεί εμπόδιο στη δημιουργία ταξικής αλληλεγγύης.

Η αφηγηματοποίηση της εμπειρίας της εργασίας οργανώνεται ως πορεία από τη μαθητεία στην πλήρη κατοχή της τέχνης, η οποία είναι επίσης μια πορεία ενηλικίωσης και επιβεβαίωσης του ανδρισμού. Οι ταπεινώσεις, ο φυσικός κάματος, και η οδύνη που χαρακτηρίζουν την περίοδο της μαθητείας παραμερίζονται και αντικαθίστανται από την κατοχή της τέχνης, την ηθική ακεραιότητα του εαυτού και την πάλη με τα αφεντικά.⁵

³ Βλ. Joyce 1987. Η σύνδεση της έννοιας της τιμής και της ιστορίας των συναισθημάτων με τη μελέτη του ανδρισμού αποτελεί ένα νέο πεδίο έρευνας του «ανδρικού κόσμου των συναισθημάτων» (Reddy 1997: 327-351, Gallant 2002). Η Έφη Αβδελά (2002) ανιχνεύει τις μορφές του πολιτισμικού μετασχηματισμού στη μεταπολεμική Ελλάδα αναλύοντας τις αλλαγές στις νοηματοδοτήσεις της έννοιας της τιμής. Η αλλαγή σηματοδοτεί και νέα πρότυπα ανδρισμού, αφού η τιμή αποτελούσε συστατικό στοιχείο της ανδρικής ταυτότητας.

⁴ Λαμπροπούλου 2009: 301-323. Για την εργασιακή ηθική το Μεσοπόλεμο, βλ. Φουντανόπουλος 2005. Σύμφωνα με τον Φουντανόπουλο, η εργατική αριστοκρατία χρησιμοποιούσε το λόγο του *κουβαλητή* και το ιδεώδες της οικιακότητας ως αναπόσπαστα στοιχεία της ταυτότητάς της. Η ταυτότητα του εργάτη χιζόταν πάνω στον κατά φύλο καταμερισμό της εργασίας.

⁵ Ο Τάκης ήρθε στην Ελλάδα το 1996 σε ηλικία 14 ετών. Η μητέρα του (Αγγελική) και η αδελφή του (Μάγια) ήταν ήδη στην Ελλάδα και εργάζονταν στην Λούτσα. Η πρώτη του δουλειά ήταν στην οικοδομή: «Αλλά δε μου δίνανε τα λεφτά που έπρεπε για τη δουλειά που έκανα. Κράταγα ένα μάστορα ... κι έπρεπε να πάρω πέντε χιλιάρικα. Και μου δίνανε δύομισι, επειδή με λέγαν 'πιτσιρίκι'. Και με φωνάζαν 'Πιτσιρίκι, πιτσιρίκι'. Μέχρις ένα σημείο μετά από πέντε μήνες, του λέω: 'Η θα μου δώσεις τόσα ή σηκώνομαι και φεύγω σ' άλλον' ... Και μου 'δωσε τεσσεράμισι χιλιάρικα, μου έκανε απότομα δύομισι χιλιάδες, δύο χιλιάδες». [Τάκης, γεννημένος το 1980, συνέντευξη στην Ποθητή Χαντζαρούλα.]

Το νόημα του ανδρισμού ορίζεται, διαμορφώνεται και αποδιαρθρώνεται μέσα στις εργασιακές πρακτικές. Η έννοια της ειδικευσης αποτελεί κεντρική κατηγορία νοηματοδότησης της εργασιακής και ανδρικής ταυτότητας αλλά και πεδίο νοηματοδότησης των σχέσεων εξουσίας.⁶ Η σχέση με τους εργοδότες δεν είναι μια απρόσωπη σχέση μισθωτής εργασίας αλλά μια σχέση διαπροσωπική στην οποία η συμβολική, λεκτική και ακόμα σωματική βία κατέχει κεντρική θέση. Η πρόσληψή της ως πατερναλιστική σχέση διευκολύνει στο επίπεδο της υποκειμενικότητας την απορρόφηση της βίας που ασκείται στα υποκείμενα. Οι πρώτες εμπειρίες στην εργασία όταν οι πληροφορητές δεν είχαν άδεια παραμονής και ήταν περισσότερο εξαρτημένοι από τους εργοδότες από ό,τι σήμερα, παρά την επιμονή της μαύρης οικονομίας, περιγράφεται σαν σχέση πατέρα-γιου.⁷ Ο ειδικευμένος τεχνίτης στην οικοδομή έπαιρνε τη θέση του πατέρα που προστάτευε, συμβούλευε και φρόντιζε για τον μαθητευόμενο και έξω από το χώρο της δουλειάς. Ο καλός εργοδότης είναι αυτός που αγαπάει και φροντίζει τον εργάτη, του δίνει επιπλέον χρήματα όταν η δουλειά γίνεται καλά και ο εργάτης φτάνει στα όρια της αντοχής του.⁸ Το σώμα αποτελεί κεντρική μεταφορά και συστατικό στοιχείο του ανδρισμού στη δουλειά. Η εργασιακή ταυτότητα που κατοχυρώνει το ανδρικό στάτους ενσωματώνεται και επιτελείται μέσω της επανάληψης των σωματικών πράξεων: αιμορραγία, σήκωμα βάρους, διακινδύνευση της ζωής, εργατικό ατύχημα, βαρύς τραυματισμός των χεριών από τη λείανση των τοίχων με γυαλόχαρτο. Ο εαυτός γίνεται ο τόπος της ενσώματης ιστορίας της οδύνης.⁹

⁶ Για έναν μεγαλύτερο τεχνίτη (50 ετών) από την Σκόντρα που είχε μάθει την τέχνη από τον πατέρα του, η ειδικευση «πρέπει να ξεκινάει από μέσα σου, να έχεις το μυαλό. Να το ξέρεις τη δουλειά, κατάλαβες; Δεν είναι πως θα 'ρθω σε σένα να το μάθω...» [Πωλ, γεννημένος το 1957, συνέντευξη στο Ραϋμόνδο Αλβανό, 12/1/06]. Παρ' όλα αυτά θεωρεί σκληρή τη δουλειά στην οικοδομή και δεν είναι ευχαριστημένος που εργάζεται σε αυτό τον τομέα. Η ικανοποίηση από την εργασία και το αίσθημα της υπερηφάνειας εντοπίζεται στους πληροφορητές που ανέλαβαν εργασίες επίβλεψης είτε στην οικοδομή είτε αλλού και ξέφυγαν από τη χειρωνακτική εργασία.

⁷ Για την εκφορά της ιεραρχικής σχέσης ως σχέσης πατέρα-γιου και τη συμβολική σημασία της ως νέα γέννηση των υποψήφιων δόκιμων στο πλαίσιο του στρατού βλ. Γιαννακόπουλος 2003: 188-191. Για τη λειτουργία των ρατσιστικών λόγων ως βιοπολιτικών εξουσίας και την υιοθέτηση των ιεραρχικών όρων της συγγένειας, βλ. Τσιμπιρίδου 2004: 162-163.

⁸ Η Πηνελόπη Παπαηλία αναλύει το ιδίωμα της εμπιστοσύνης ως συστατικό στοιχείο της εργασιακής σχέσης ελλήνων εργοδοτών και αλβανών εργαζομένων. Η διάψευση της προσδοκίας της φροντίδας πλήττει το αίσθημα τιμής των εργαζομένων και ενεργοποιεί το ιδίωμα της μπέσας (Papaïlias 2003: 1067).

⁹ «Ξεκίνησα ως πρώτη μου δουλειά οικοδομή. Έπαιρνα τότε δυόμισι-τρία χιλιάρικα δραχμές. Και δούλευα από τις εφτάμισι μέχρι τις τρεις. Πάρα πολύ δύσκολη δουλειά για μένα. Δεν μπορούσα να το αντιμετωπίσω. Η οικοδομή ήταν ότι χειρότερο: θάνατος. Ερχόμουνα ... αίματα στα χέρια από τους ασβέστες που είχανε σκάσει, στις πλάτες μου όλο αίματα από τους κουβάδες που κουβαλούσαμε μέχρι στο πέμπτο όροφο με τα πόδια». [Τάκης]

Έχω κάνει τέσσερα χρόνια με το μάστορα στο Αίγιο και εγώ ξέρω τι έπαθα και τώρα πια είμαι μάστορας. Και πιστεύω ότι ναι, αυτά που πέρασα δηλαδή τα τέσσερα χρόνια εκεί που τα δάχτυλά μου γινόσαντε τσιγαρόχαρτο έτσι απ' το γυαλόχαρτο απ' το τρίψιμο και βγάζανε αίμα τώρα τα έχω ξεχάσει. Και είμαι σα μάστορας και ξέρω όντως αυτή τη δουλειά που το αξίζω αυτό το όνομα μάστορα που λένε. Γιατί πρέπει να περάσουν χρόνια για να σε πει ο άλλος μάστορας. Και νιώθω όμορφα όταν το ακούω, όταν μου λέει ο βοηθός φερ' ειπείν μάστορας. Και κάνουμε αυτές τις δουλειές που γίνονται στην οικοδομή. Γενικά σπατουλέρνουμε. Είναι μια δουλειά που είναι δύσκολη όμως την κάνω με ευχαρίστηση, έτσι με κέφι.¹⁰

Ο πατερναλισμός εξακολουθεί να αποτελεί δομικό στοιχείο της σχέσης ακόμα και όταν ο εργαζόμενος κατέχει την τέχνη και την εργασιακή διαδικασία εξαιτίας της εξάρτησης της άδειας παραμονής από τις εισφορές. Και ο εργοδότης και ο εργαζόμενος μιλούν ο ένας για τον άλλο σαν πατέρας με γιο. Ο δεσμός σπάει όταν ο εργάτης δεν υπακούει στον εργοδότη και τότε ο τελευταίος καταφεύγει στην άσκηση φυσικής βίας και στη χρήση ρατσιστικών και σεξιστικών προσβολών: «Γαμώ το σπίτι σου, Αλβανέ».¹¹ Η σύζευξη του ηγεμονικού ανδρισμού με την ερωτικοποίηση του εθνικού σώματος καθιστά τον «άλλο» ελλειμματικό άνδρα, καθώς αδυνατεί να υπερασπίσει το σπίτι και την πατρίδα.¹²

Επιπλέον, η εγκαθίδρυση ενός ψευδο-οικογενειακού δεσμού προϋποθέτει την απέκδυση της αλβανικότητας. Η αυτοεκτίμηση και αυτοαναγνώριση κερδίζεται με τεράστιο τίμημα: την άρνηση της ταυτότητας. Ο Σταύρος προσπαθούσε να περάσει για Έλληνας για να βρει δουλειά. Ο εργοδότης του αφηγείται μπροστά στον Σταύρο την ιστορία που έχει επαναλάβει πολλές φορές και δικαιώνει τη στάση του: αν ήξερε ότι ο Σταύρος είναι Αλβανός δεν θα τον έπαιρνε ποτέ στη δουλειά επειδή δεν συνεργάζεται με Αλβανούς. Όμως τον ξεγέλασε επειδή δεν κατάλαβε ότι είναι Αλβανός και δεν του είπε

¹⁰ [Σταύρος, γεννημένος το 1966, συνέντευξη στην Ποθητή Χαντζαρούλα.]

¹¹ Ο Τάκης αφού εγκατέλειψε την οικοδομή και έπειτα από μια σειρά εργασίες, εργάστηκε στην αποθήκη ενός εργοστασίου. Είχε ζητήσει από τον εργοδότη του να φύγει νωρίτερα ένα βράδυ από τη δουλειά και εκείνος όχι μόνο τού το αρνήθηκε αλλά άρχισε να τον βρίζει χυδαία. Οι ρατσιστικοί χαρακτηρισμοί και προσβολές αποτελούσαν κυρίαρχο στοιχείο της συμπεριφοράς του εργοδότη προς τον Τάκη. Σε άλλο σημείο ανέφερε ότι όταν δεν καταλάβαινε κάποια εντολή, ο εργοδότης τού φώναζε «Γαμώ την Αλβανία σου».

¹² Η εννοιολόγηση της ομοφυλοφιλίας ως εκθήλυνση του αρσενικού υποκειμένου που το καθιστά ελλειμματικό άνδρα και ως απειλή για το έθνος στο σύγχρονο εθνικιστικό λόγο στη Σερβία έχει αποτελέσει κεντρικό εργαλείο απονομιμοποίησης των πολιτικών αντιπάλων. (Κανάκης 2010: 120-136).

ότι είναι Αλβανός. Ο Σταύρος, κατά τον εργοδότη, δεν έχει τίποτα «αλβανικό» και αυτός είναι ο λόγος που «πέρασε» για Έλληνας.

Δεν είπα τίποτα και το ντύσιμο μου ξέρω 'γω, το φέρσιμο, όπως φέρθηκα και ξέρω 'γω δεν το κατάλαβε ότι είμαι Αλβανός. Γιατί αυτός δεν έπαιρνε Αλβανό στο συνεργείο. Ήτανε πρώτη φορά, εγώ δηλαδή, που πήγα σε αυτό το συνεργείο.

[...]

Όντως αυτός και τώρα δηλαδή που έχουν περάσει 4 χρόνια και περνάμε μια χαρά, είμαστε φίλοι πια μου λέει ότι αν σε ήξερα ότι ήσουν Αλβανός δε θα σε 'παιρνα για δουλειά. Που τώρα έχει πάρει άλλους τρεις, τέσσερις στη δουλειά. Ήτανε η εποχή, ήτανε η εποχή πώς το λένε, τα χρόνια αυτά που είχε φτιαχτεί μια εικόνα κακιά για τους Αλβανούς γενικά που δεν ξέρω αν είναι...

Και πιστεύω ότι δεν υπάρχει αμφιβολία για μένα ότι, δε με θεωρεί πια Αλβανό για κάτι, όταν σε βάζει σε μια δουλειά σαν υπεύθυνο να φτιάξει μια δουλειά μεγάλη και να σε βάλει υπεύθυνο μπροστά σε άλλους ανθρώπους Έλληνες μαστόρους που είναι χρόνια στο συνεργείο. Αυτό είναι εκτίμηση και εμένα μ' αρέσει πάρα πολύ. [Σταύρος]

Το να «περνάς για άλλος» αποτελεί μια συνηθισμένη τακτική αντίστασης στην αντιμετώπιση των φυλετικών διακρίσεων. Το να «περνάς για Έλληνας» είναι προϋπόθεση για την αποδοχή και την ενσωμάτωση στην ελληνική κοινωνία. Το νόημα αυτής της τακτικής πρέπει να διερευνηθεί σε σχέση με τη διαδικασία διαμόρφωσης της ελληνικής πολιτικής κοινότητας. Όπως έχουν δείξει οι μελετητές, οι πολιτικές της ιθαγένειας και οι πολιτικές απέναντι στις μειονότητες στη διάρκεια του 20ού αιώνα, έχουν χρησιμοποιήσει τη στρατηγική της αφομοίωσης, η οποία αποτελεί μια πολιτική διαδικασία που στοχεύει στην όμοια στράτευση των υποκειμένων στους κυρίαρχους κώδικες συμπεριφοράς.¹³ Όπως υποστηρίζει ο Δημήτρης Χριστόπουλος (2004: 348) αναφορικά με την αντιμετώπιση των μειονοτήτων, «η Ελλάδα [...] κατάφερε [...] να νομιμοποιήσει εξολοκλήρου στις συνειδήσεις των πολιτών της τη φαντασίωση της εθνικής ομοιογένειας». Ο μύθος της ομοιογένειας αναπαράγεται από τους ίδιους τους πληθυσμούς οι απόγονοι των οποίων είχαν υποστεί διωγμούς για να αποβάλουν τη μειονοτική ταυτότητά τους ή την όποια ετερότητά τους (στο ίδιο, σ. 348). Όμως η τακτική του να «περνάς για Έλληνας» πρέπει να τοποθετηθεί ταυτόχρονα στα

¹³ Χριστόπουλος 2004: 352 και Μπαλτσιώτης 2004: 302-337. Η Laurie Kay Hart αναφέρεται στην ταύτιση του εαυτού με το κράτος και στην εξάλειψη της ετερογένειας ως συστατικών στοιχείων του ελληνικού και αλβανικού εθνικισμού του Μεσοπολέμου μέσω της αναγκαστικής αλλαγής ονομάτων, τοπωνυμίων, της εφαρμογής της μονογλωσσίας στο εκπαιδευτικό σύστημα κλπ. (Hart 1999: 204).

συμφραζόμενα του 21^{ου} αιώνα και να συσχετιστεί με τους μετασχηματισμούς της συγκρότησης της ελληνικής εθνικής ταυτότητας. Όπως τονίζει η Anne Marie Fortier, η διάκριση ανάμεσα σε φυλετικούς και πολιτισμικούς λόγους της εθνότητας, που απαντάται σε κάποιες αναλύσεις, είναι παραπλανητική.¹⁴ Όταν η εθνότητα συνδέεται, σε αυτές τις αναλύσεις, με την κουλτούρα, τότε γίνεται αντιληπτή ως κάτι διαφορετικό από το φύλο και τη φυλή. Επακόλουθο αυτής της διαφοροποίησης είναι ότι η εθνότητα θεωρείται ζήτημα της δημιουργίας ενός κοινού πολιτισμικού υποβάθρου και μιας φαντασιακής κοινής καταγωγής. Αντίθετα το φύλο και η φυλή εκλαμβάνονται ως παράγωγα αυθαίρετων σημασιών που αποδίδονται στις σωματικές διαφορές.

Ασκώντας κριτική σε αυτές τις θεωρήσεις, η Fortier υποστηρίζει ότι «αυτό που εγείρει το ζήτημα του ‘να περνάς για άλλος’ είναι ότι η εθνότητα κατασκευάζεται στη βάση παρόμοιων ‘σωματικών’ χαρακτηριστικών. Παρόλο που το σώμα μπορεί να μην λογίζεται ως φορέας μιας ανάλλαχτης πολιτισμικής και βιολογικής διαφοράς στην διαμόρφωση της εθνότητας, επιστρατεύεται σε κάθε περίπτωση για να κάνει ‘ορατό’ ό,τι δεν είναι ορατό» (Fortier 2000: 6-7). Επομένως, η Fortier απορρίπτει τη διχοτομική διάκριση μεταξύ του φυλετικού λόγου και του πολιτισμικού προσδιορισμού της εθνότητας. Αντίθετα, η έννοια της εθνότητας επιτρέπει τη σύνδεση κουλτούρας και φυλής καθώς χρησιμοποιεί το σώμα ως επιβεβαίωση της διαφοράς. Η εθνότητα είναι το σημείο, όπως υποστηρίζει ο Paul Gilroy, όπου η κουλτούρα και η φυλή διαπλέκονται και επιτρέπει να συγκολληθούν σε ψευδο-βιολογικές διατυπώσεις. Όσο περισσότερο πολιτισμικός είναι ο ορισμός της εθνικής ταυτότητας, τόσο περισσότερο βιολογικά γίνονται τα χαρακτηριστικά του.¹⁵ Αντίστοιχα, η συγκρότηση της ελληνικής ταυτότητας φυσικοποιεί την κουλτούρα και την μετατρέπει σε μια ψευδο-βιολογική ιδιότητα της

¹⁴ Μία εκδοχή της διάκρισης στα ελληνικά συμφραζόμενα εκφράζεται στο παρακάτω απόσπασμα: «Ναι μεν η κοινότητα των Ελλήνων αναπαράγεται σταθερά με βάση το δίκαιο του αίματος, ωστόσο στην Ελλάδα ποτέ δεν μπόρεσαν να στεριώσουν θεωρίες βιολογικού ρατσισμού που απροσχημάτιστα αποδίδουν στο αίμα εθνικούς προσανατολισμούς» (Χριστόπουλος 2004: 364).

¹⁵ Paul Gilroy, 1986. Ο Gilroy μας καλεί να αντιμετωπίσουμε το ρατσισμό ως διαδικασία και ως ιστορική κατηγορία. Ο ρατσισμός δεν βασίζεται σε ψυχολογική απέχθεια ούτε σε κάποια ανιστορική αντιπάθεια για τους μαύρους η οποία αποτελεί πολιτισμική κληρονομιά της αυτοκρατορίας. Ο Gilroy ανιχνεύει στα τέλη της δεκαετίας του 1980 την φυλετικοποίηση της πολιτικής ζωής, την ισχύ της «φυλής» ως μέσο οργάνωσης και εστίασης των παραπόνων των υπάλληλων στρωμάτων των πόλεων. Η σχέση με τον εθνικισμό προσέδωσε στην ταξική πολιτική ρατσιστικές αναφορές. Στο ίδιο, σ. 20.

κοινοτικής ζωής.¹⁶ Η κουλτούρα δεν προσδιορίζεται ως κάτι ρευστό και δυναμικό ούτε ως συσχετικό πεδίο στο οποίο οι κοινωνικές ομάδες σχετίζονται και βιώνουν κοινωνικές και ιστορικές σχέσεις, αλλά σαν μια παγιωμένη ιδιότητα των κοινωνικών ομάδων.

Το σώμα αποτελεί κατώφλι, οριακή έννοια στη διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητας. Είναι σημειωμένο ως «άλλο» και αυτή η ετερότητα έχει φυλετικές συνδηλώσεις. Η δυνατότητα του να περνάει κανείς για άλλος είναι πηγή μεγάλης αναταραχής, καθώς το σώμα ως κατώφλι θα έπρεπε να δηλώνει τη διαφορά, που γίνεται αντιληπτή με όρους ουσίας και επομένως φυλετικής διαφοράς. Η μίμηση πρέπει πάντοτε να παράγει τη διαφορά της με τον κανόνα - αυτό που μιμείται.¹⁷

Αγγελική: Που να ήξερα εγώ; Εμένα έτσι στο λεωφορείο... Εμένα ποτέ δεν με πήραν για Αλβανίδα έτσι στα έξω...

Μάγια (κόρη της Αγγελικής): Την καταλάβανε στην ομιλία ...παπ.. εκεί... «Αλβανίδα είσαι εσύ; Δεν φαίνεσαι!»... «Γιατί, ρε παιδιά, τι έχουν οι Αλβανοί»,... «να δεν φαινόσαστε καθόλου»... τι έχουν οι Αλβανοί; Άνθρωποι...»¹⁸

Τα καθεστώτα του να παρατηρείς τον «άλλο» λειτουργούν με τέτοιο τρόπο ώστε να μετασηματίζουν τις πολιτικές των φυλετικών διακρίσεων σε βιοπολιτική. Σε αυτά τα καθεστώτα ενυπάρχει το όνειρο της σωματικής διαφάνειας όπου επιβεβαιώνεται ότι η

¹⁶ Ένα παράδειγμα της βιολογικοποίησης του πολιτισμού μεταφέρει η δήλωση της Φανής Χαλκιά στους Ολυμπιακούς αγώνες το 2000, όταν κέρδισε το χρυσό μετάλλιο: «Είμαστε γεννημένοι για να είμαστε πρώτοι, και μέσα στα κύτταρά μας κουβαλάμε έστω λίγο από την ιστορία των προγόνων μας».

¹⁷ Με την έννοια της μίμησης (mimicry) που δίνει ο Homi Bhabha (1994: 90). Η Αλεξάνδρα Μπακαλάκη αναλύει τη ρευστότητα του κοινωνικού πλαισίου στην ελληνική κοινωνία χρησιμοποιώντας την έννοια της μίμησης. Αναφέρεται στην επιθυμία των υποκειμένων που διεκδικούν να συμπεριληφθούν στην κατηγορία εκείνων που αντιπροσωπεύουν έναν ανώτερο τρόπο ζωής και υποστηρίζει ότι στην Ελλάδα αυτή η διεκδίκηση θεωρείται φυσική και εύλογη. Η διεκδίκηση αναδεικνύει, σύμφωνα με την Μπακαλάκη, τις ομοιότητες στις οποίες θεμελιώνεται και οι οποίες την καθιστούν αναπόφευκτη. Οι ομοιότητες απορρέουν από την υπαγωγή των ανθρώπων που τοποθετούνται σε διάφορες βαθμίδες της κοινωνικής ιεραρχίας στο ίδιο κοινωνικό σύμπαν αλλά και από την αναγωγή της επιθυμίας να βρεθεί κανείς στη θέση εκείνων που ζουν μια καλύτερη ζωή στην ανθρώπινη φύση. Οι αναφορές στην ανθρώπινη υπόσταση και στην ψυχή («δεν είμαστε/είναι άνθρωποι», «δεν έχουμε/έχουν ψυχή») παραπέμπουν, κατά την Μπακαλάκη, στην υπέρτατη ομοιότητα, δηλαδή στην κοινή μοίρα του θανάτου από τη σκοπιά της οποίας οι εγκόσμιες διακρίσεις είναι ασήμαντες, μάταιες και ψευδείς (Μπακαλάκη 2007: 400-401). Θεωρώ ότι η αναταραχή που προκαλεί η μίμηση εξαιτίας της ικανότητάς της να συγκαλύπτει τη διαφορά που θα έπρεπε να είναι ορατή μέσω του σώματος αντιμετωπίζεται από τους κυρίαρχους με τη στέρηση της ανθρώπινης ιδιότητας του άλλου. Η στέρηση της ανθρώπινης ιδιότητας αποτελεί μια μορφή άσκησης συμβολικής βίας που ενεργοποιείται επειδή η μίμηση ανατρέπει την αναφομοιωτή διαφορά που επιχειρούν να εγκαθιδρύσουν οι κυρίαρχοι. Η απάντηση «είμαστε άνθρωποι» είναι απάντηση των υπόλληλων υποκειμένων στην προσπάθεια αφαίρεσης της ανθρώπινης υπόστασης από αυτούς που κατέχουν τη δύναμη να ορίζουν το ανώτερο και το κανονικό.

¹⁸ [Αγγελική, γεννημένη το 1952, συνέντευξη στην Ποθητή Χαντζαρούλα.] Η Αγγελική έφτασε στην Ελλάδα και εγκαταστάθηκε στη Λούτσα το 1996. Ο σύζυγός της, ο οποίος δολοφονήθηκε στο καφενείο ενός χωριού, είχε μεταναστεύσει έξι μήνες νωρίτερα.

κυρίαρχη εθνική κοινότητα είναι μη σημειωμένη και περνάει απαρατήρητη. Πρόκειται, όπως παρατηρεί η Fortier, για μια τεχνολογία επιβεβαίωσης στην οποία ενυπάρχει ο φόβος του τι είναι κανείς και τι μπορεί να γίνει. Το σώμα θα έπρεπε να επιτελέσει τη λειτουργία του: να κάνει ορατό ό,τι δεν είναι ορατό.

Το να «περνάς για άλλος» απαιτεί πράξεις επιτέλεσης καθώς ο νόμος ή οι κανονιστικές αξίες δεν εσωτερικεύονται κυριολεκτικά αλλά ενσωματώνονται με συνέπεια τα σώματα να σηματοδοτούν το νόμο ή την κανονιστική αξία πάνω και μέσω τους σώματος (Butler 2009: 176).

Ο μηχανισμός της αποταύτισης από την αλβανική ταυτότητα και το να περνάς για Έλληνας προβάλλεται ως παραστασιακή φαντασία ενσωμάτωσης. Όπως υποστηρίζει η Judith Butler, «οι πράξεις, οι χειρονομίες, η εκδραμάτιση είναι επιτελεστικές με την έννοια ότι η ταυτότητα υποστηρίζεται από σωματικά σημεία και άλλα λογοθετικά μέσα και εγκαθίσταται μέσω μιας στυλιζαριμένης επανάληψης πράξεων» (Στο ίδιο: 173). Η βία, οι γλωσσικές δεξιότητες, η ομιλία, το να μη δέχεται κανείς αλβανούς επισκέπτες στο σπίτι, να βγαίνει έξω μόνο με Έλληνες αποτελούν επιτελεστικές πρακτικές που επινοούν μια νέα ταυτότητα. Όμως το να περνάει κανείς για Έλληνας ενέχει πάντοτε τον κίνδυνο της τραυματικής αποκάλυψης μιας στιγματισμένης ταυτότητας, την έκθεση και την απο-ανθρωποποίηση καθώς η εθνική ταυτότητα διαμεσολαβείται από πολιτισμικές και φυλετικές αντιλήψεις.

Αλλά οι άνθρωποι όμως [στην Αγγλία] είναι πιο καλοί, πιο καλοί; Λέω ότι δεν ασχολούνταν πολύ με σένα. Κατάλαβες; Δεν θέλαν να ξέρεις τι είσαι, και από πού είσαι, δεν τον ένοιαζε. Εδώ πού; Εδώ δεν μπορούσα να μιλάω ούτε σε άντρα, όχι σε γυναίκα, να πω ότι είμαι Αλβανός. Όχι, σε γυναίκα, να πας να μιλάς σε μία κοπέλα εδώ πέρα που ... σαν να μιλάς σε κάνα σκύλο, έτσι.¹⁹

Η εισαγωγή της έννοιας του ανδρισμού στις κοινωνικές σχέσεις ανέδειξε τη διαπλοκή του με την ταξική ταυτότητα και αναίρεσε την ύπαρξη ενός παγιωμένου ορισμού του ανδρισμού τόσο της αστικής όσο και της εργατικής τάξης (Roper & Tosh 1991, Cody 1995, Avdela 2000). Οι ανύπαντροι άντρες είχαν πάντοτε μια αμφίβολη θέση στην κοινωνία, ενώ η εργασία των γυναικών και η αδυναμία των εργατών να παρέχουν τα μέσα για την επιβίωση της οικογένειας χωρίς την εργασία των γυναικών συνιστούσε

¹⁹ [Σωκράτης, γεννημένος το 1977, συνέντευξη στην Αλεξάνδρα Σιώτου.] Ο Σωκράτης μετανάστευσε από την Αλβανία στην Ελλάδα το 1997. Το 2000 πήγε στην Αγγλία για δύομισι χρόνια απ' όπου απελάθηκε και έπειτα για δύο χρόνια στην Ιταλία. Κατόπιν επέστρεψε στην Ελλάδα.

απειλή για τον ανδρισμό των εργατών. Το να έχει κανείς πρόσωπο είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με τη δυνατότητα να συντηρεί τον εαυτό του και την οικογένειά του με την εργασία του (Psimmenos & Kasimati 2004).

Η εργασία αποτελεί το τελετουργικό πέρασμα στην ενηλικίωση και είναι συνυφασμένη με τον ανδρισμό. Η ανασφάλεια της υπόστασης των μεταναστών στην Ελλάδα αποτελεί απειλή και για την ανδρική τους υπόσταση και για το ρόλο τους ως στυλοβατών της οικογένειας. Η απασχόλησή τους σε ανειδίκευτες και χωρίς προοπτική εργασίες στον δευτερογενή τομέα και σε μια υπάλληλη αγορά εργασίας αποτελεί πηγή απογοήτευσης και πολλές φορές κατάθλιψης. Στις οικοδομικές εργασίες, η καθημερινή αβεβαιότητα της απασχόλησης αποτελούσε χαρακτηριστικό γνώρισμα του οικοδομικού κλάδου ενώ η πλειονότητα των μισθωτών ήταν συγχρόνως και αυτοαπασχολούμενοι.²⁰ Η πλειοψηφία των ανδρών και των γυναικών στις ηλικίες μεταξύ 30 και 40 αντιμετωπίζουν τον εαυτό τους σαν χαμένη γενιά.

Η δική μου η γενιά πάει. Είναι καταδικασμένη. Να δουλέψει. Ενώ αυτοί που θα μείνουν πίσω μάλλον θα ζουν καλύτερα. Εάν δουλέψω εγώ, που λες εσύ να βγω έξω, γιατί αν βγω έξω και αυτός τα ίδια θα έχει. Και τα παιδιά που θα έχω τα ίδια θα πάθουν. Όπως δουλεύω εγώ, θα δουλέψουν και αυτοί. Άρα πρέπει να δουλέψω εγώ. Και να μη κάνω ζωή εγώ. Πολύ διαφορετικό το μέλλον. Αλλά είπαμε, υπομονή. Υπομονή έχει και τα όρια αλλά... (γέλια) Πού να πάω; Είναι δύσκολο δεν, δεν υπάρχει άλλη λύση. Εκτός αν κερδίσουμε κάνα τζόκερ, που λεν όλοι να κερδίσω.²¹

*Ποια είναι τα σχέδιά σου; Τι σκέφτεσαι, ας πούμε; Και σε σχέση με τη δουλειά ...; Τίποτα, τώρα είναι νεκρά. Όπως πάει, όπως κινείται.*²²

Για τη νεότερη γενιά η ταξική ταυτότητα, το να γνωρίζει κανείς την υποτελή θέση του στην ελληνική κοινωνία, κατασκευάζεται από τον αποκλεισμό από το σχολικό σύστημα και την εγκατάλειψη του σχολείου με στόχο την απόκτηση μιας τέχνης που θα εξασφαλίσει ανεξάρτητη διαβίωση.²³ Η αίσθηση των ορίων που προέρχεται από την πρόσκρουση και την συνειδητοποίηση των αντικειμενικών εμποδίων οδηγεί τους

²⁰ Για τα χαρακτηριστικά του οικοδομικού κλάδου στη μεταπολεμική Ελλάδα βλ. Λαμπροπούλου 2009: 201-222. Για την συμμετοχή του μεταναστευτικού εργατικού δυναμικού στον οικοδομικό κλάδο, βλ. Baldwin-Edwards & Κυριακού 2004: 16-21.

²¹ [Φατμίρ, γεννημένος το 1973, συνέντευξη στην Ποθητή Χαντζαρούλα.] Ο Φατμίρ ήρθε στην Ελλάδα το 1999 και εργάζεται ως μουσικός.

²² [Αγκρόν, γεννημένος το 1975, συνέντευξη στην Λαμπρινή Στύλιου.]

²³ Πολλοί από τους πληροφορητές στην ηλικιακή κατηγορία 18-25 εργάζονταν και κατά τη διάρκεια της σχολικής φοίτησης.

πληροφορητές να αποκλείσουν τον εαυτό τους από αυτά από τα οποία είναι ήδη αποκλεισμένοι ή θα είναι αποκλεισμένοι στο μέλλον: μια θέση ειδικευμένης ή μη χειρωνακτικής εργασίας. Η απομάκρυνση από το σχολείο συντελείται στο πλαίσιο της κουλτούρας της εργατικής τάξης, όπου η συμμετοχή στην ανδρική ταυτότητα προϋποθέτει τη σκληρή δουλειά (Willis 1993) αλλά στην περίπτωση των νεαρών Αλβανών διαπλέκεται με τον εθνοτικό καταμερισμό εργασίας και τις δυσκολίες που συναντούν εξαιτίας της γλώσσας και της αδυναμίας του σχολικού συστήματος να ενισχύσει τις γλωσσικές και μαθησιακές ικανότητες των αλλοδαπών μαθητών και να διευκολύνει την προσαρμογή τους στο νέο περιβάλλον. Οι κοινωνικές διακρίσεις ενσωματώνονται και γεννούν πρακτικές που προσδίδουν νόημα στα πράγματα (Bourdieu 2006: 86-87).

Η έννοια της ανεξαρτησίας διαπλέκεται με τον ανδρισμό καθώς συνδέεται με το στόχο του γάμου και της δημιουργίας οικογένειας. Παρόλο που για τη νεότερη γενιά αυτός ο στόχος μετατίθεται στην ηλικία των 30, οι πληροφορητές σκέφτονται το γάμο ως βέβαιη προοπτική. Για την πραγμάτωση αυτού του στόχου πρέπει να συγκεντρώσουν χρήματα. Για τους νεότερους, ο ρομαντικός έρωτας αποτελεί το κυρίαρχο μοντέλο μέσα από το οποίο φαντασιώνουν τη σταθερή σχέση που θα οδηγήσει στο γάμο, ενώ για τους άνδρες που αναζητούσαν σύζυγο το προξενιό (συνήθως με νεαρές γυναίκες που ζουν στην Αλβανία) είναι ο κυρίαρχος τρόπος εξεύρεσης συζύγου.²⁴

Η αναγνώριση του ανδρικού στάτους εξαρτάται από την κατάκτηση ενός συγκεκριμένου εργασιακού έθους, την ανεξαρτησία, την αυτονομία, τα σύμβολα της επιδεικτικής κατανάλωσης και την κατάκτηση Ελληνίδων. Η απόκτηση προσώπου και ο σεβασμός στην προσωπικότητα εγκαθιδρύονται μέσω της υιοθέτησης των κανονιστικών προτύπων της κοινωνίας στην οποία βρίσκονται οι μετανάστες.

Ακόμα ο Κώστας, ο συχωρεμένος, που έχει πεθάνει και σήμερα, πολύ καλό παιδί, βγαίναμε, κάναμε, ποτέ δε μιλούσε «Ο Αλβανός» ... και μάλιστα η κουβέντα που μου 'χει ο Κώστας στο μαγαζί του που τρώγαμε «Σε σέβομαι, είσαι κύριος, έχεις κατακτήσει πολλά εδώ στην Ελλάδα ... διότι είσαι δουλευταράς, και είσαι κύριος. Δουλεύεις», μου λέει. «Ενώ οι άλλοι», μου λέει, «το παίζουν ιστορία», μου λέει, «με τις πλάτες του μπαμπά. Ή το παίζουν ιστορία», μου λέει, «διότι είναι στη χώρα τους», μου λέει. «Δε ξέρουν τι σημαίνει να 'ρθεις απ' έξω, να 'ρθεις εδώ», αυτά είναι τα λόγια του Κώστα. Αυτά τα λόγια μου δίνανε

²⁴ Για τις διαφοροποιήσεις στις γαμηλιακές πρακτικές των Αλβανών, οι οποίες προσδιορίζονται και από το γεωγραφικό παράγοντα, βλ. Mangalakova 2007. Επίσης, Βαν Μπούσχοτεν σε αυτό τον τόμο.

περισσότερο θάρρος, μου δίναν' περισσότερη καρδιά να ... να αντιμετωπίσω πρόβλημα, μου δίνανε περισσότερη ... απόλαυση, μπορούσα να απολαύσω (από θέματα;), δηλαδή ... όταν μου μίλαγε κάποιος ... η ψυχή μου γέμιζε όλο ... όλο θάρρος κι όλο θα μπορούσα να κάνω γι' αυτούς τα πάντα! Θα μπορούσα ... να βγαίνω μ' άλλο πρόσωπο έξω στους δρόμους. Να μην ... να μη με δείξουνε π.χ. να λένε, «Να ο Αλβανός», δεν το 'χα αυτό ποτέ. Μερικές φορές είχε χρειαστεί να πω ... ότι, «Ναι, δεν είμαι Αλβανός, σε θέμα παρέες ... να δω κι οι συμπεριφορές πώς θα 'τανε. Μερικές φορές πάρα πολύ άσχημες, μερικές φορές πάρα πολύ καλές. Είχα γνωρίσει και κοπέλα και να μου λέει ... «Γιατί μου είπες ψέματα ότι είσαι Έλληνας και Αλβανός ...;», και να μου λέει, «Ναι, είσαι κύριος», μου λέει, «σε σέβομαι ...». [Τάκης]

Η εργασιακή ηθική προβάλλεται ως ένα επιπλέον διαφοροποιητικό χαρακτηριστικό του αλβανικού πληθυσμού σε σχέση με τους Έλληνες. Κυρίως όμως οι νεαροί Έλληνες περιγράφονται ως τεμπέληδες, ενώ ο ανδρισμός τους θεωρείται ψεύτικος καθώς όλα τα σύμβολα επιδεικτικής κατανάλωσης τα παρέχει και τα πληρώνει ο «μπαμπάς». Το να είναι κανείς αυτοδημιούργητος αποτελεί πηγή αξιοπρέπειας. Οι πληροφορητές θεωρούν ότι η κατανάλωση και η διασκέδαση τους εξισώνουν με τους Έλληνες και τους κάνουν επιθυμητούς στις γυναίκες. Η ανταγωνιστική σχέση με τους Έλληνες που αποτελεί απόρροια της ρατσιστικής και απορριπτικής συμπεριφοράς των νεαρών Ελλήνων που ζητούν ακόμα και τον αποκλεισμό τους από τις παρέες, αρθρώνεται γύρω από τους άξονες της κατανάλωσης, της διασκέδασης, και της σχέσης με τις γυναίκες. Το να έχει κανείς γεμάτο πορτοφόλι και καινούριο αυτοκίνητο προσδίδει κύρος και αποτελεί έκφραση ανωτερότητας των Αλβανών απέναντι στους Έλληνες που δεν τα διαθέτουν. Αλλά ταυτόχρονα μπορεί να προκαλέσει αισθήματα ζήλειας και ανταγωνισμού.

Υπήρχε ανταγωνισμός, αλλά εκεί ήμουν πιο μικρός. Όταν έγινα είκοσι χρονών και άρχισα να αντιμετωπίζω τον ανταγωνισμό, ήταν λίγο πιο διαφορετικά ... Εδώ με πείραζαν μόνο τα μεγάλα λόγια που λέγανε ... Ξέρεις τι, αν θα πάρουμε ...- μια φορά μου το 'χει πει ένας φίλος- σου λέει ... «Τι; Θα πάρουμε και τον Τάκη, τον Αλβανό, μαζί μας τώρα;» ...

[...]

Έβγαينا απ' αυτό, πίναμε ένα καφέ ... ή πηγαίναμε για διασκέδαση, πειράζαμε και δύο- τρεις κοπέλες στο δρόμο, είχαμε και δύο-τρία κορίτσια ... Αυτό πλέον άρχισε να ξελαφρύνει πάρα πολύ τη ζωή μου σε θέμα δουλειές και σε θέμα ... ρατσισμού που είχαμε. Δεν άρχισα να αντιμετωπίζω πρόβλημα στη παρέα ποτέ. Υπήρχαν μεγάλοι εγωισμοί, αλλά ... κανείς νωρίς για μένα ... Από τότε που άρχισα, που έριξα και την πρώτη μου κοπέλα, που ήταν και Ελληνίδα λόγω και αυτά οι άλλοι κοιτάζανε λίγο έτσι ... δύο άτομα ... επειδή ίσως και για το μηχανάκι ... επειδή ίσως πάντα ντυνόμουνα καλά, επειδή δούλευα ... Υπήρχε ...

σιγά- σιγά αρχίζω να καταλάβω και στην παρέα υπήρχε κάποιος ανταγωνισμός, αλλά όχι από δύο συγκεκριμένους μου φίλους, Έλληνες που ήτανε [Τάκης]

Η σχέση με Ελληνίδες γίνεται μέσο για την ενσωμάτωση στην ελληνική κοινωνία. Σύμφωνα με την ανάλυση του Franz Fanon, «η κατανόηση της φυλετικής κατάστασης μέσα από μια ψυχαναλυτική οπτική, μέσω δηλαδή του τρόπου που βιώνεται από την ατομική συνείδηση και όχι μέσα από μια καθολική οπτική, πρέπει να δώσει τη δέουσα σημασία στα σεξουαλικά φαινόμενα» (Fanon 1967: 160). Όπως αναφέρει ο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης αναλύοντας την πολιτισμική κατασκευή του ανδρισμού, το ενδιαφέρον των ερευνητών για τις ανδρικές πρακτικές δεν εξαντλείται απλώς στο ότι είναι πρακτικές του ανδρισμού. Το σημαντικό είναι ότι αυτές οι πρακτικές είναι ταυτόχρονα απόψεις για την εξουσία, είναι θεωρίες γοήτρου και δύναμης (Παπαταξιάρχης 1998: 212-213). Με τον ίδιο τρόπο και ο αποκλεισμός από την παρέα κατασκευάζει μια εικόνα του κόσμου σύμφωνα με την οποία όσοι συμμετέχουν σε αυτόν είναι ίσοι, ενώ όσοι αποκλείονται ή συμμετέχουν υπό όρους είναι κατώτεροι. Παράλληλα η παρέα γίνεται και ο χώρος της αλληλεγγύης και της υπέρβασης της ανισότητας.

Η εργασία δεν αποτελεί σημαντικό δείκτη της ταυτότητας για όλους τους πληροφορητές. Σε κάποιες αφηγήσεις παρουσιάζεται με μηχανιστικό τρόπο ως εργαλείο για την επίτευξη μιας ανεξάρτητης ύπαρξης. Η εργασία είναι απλώς ένα μέσο που επιτρέπει στο άτομο να είναι ελεύθερο, να ταξιδεύει στην Ευρώπη και να γνωρίζει νέους τρόπους ζωής. Σε μια άλλη μαρτυρία, η ταυτότητα συγκροτείται ως ο αντίποδας της στερεοτυπικής εικόνας του αλβανού μετανάστη ως οικοδόμου. Ο Φατμίρ αναπαριστά τον εαυτό του ως ανίκανο να κάνει οποιαδήποτε χειρωνακτική εργασία και αφηγείται αστεία επεισόδια στα οποία οι συνεργάτες του γελούν με την ανικανότητά του να φτιάξει τσιμέντο και τον καλύπτουν στο αφεντικό. Η απόλυσή του από την οικοδομή είναι σε συμφωνία με την ανικανότητα των νεαρών Ελλήνων να δουλέψουν σε σκληρές εργασίες. Η ομοιότητά του με τους Έλληνες συγκροτείται μέσω της τεμπελιάς.

Μ' έβλεπαν έτσι. Εγώ έδινα τα πάντα, αλλά αυτοί βλέπανε ότι δεν ήμουνα γι' αυτή τη δουλειά, γιατί είχαν συνηθίσει, ξέρεις, εγώ δούλευα σαν ... πώς να στο πω; σαν τους Έλληνες που δουλεύουνε τώρα, που είναι αραχτοί ... έρχονται στη δουλειά ... «Έλα, ρε! Τι κάνεις; Καλά; ... Κάνουμε ένα τσιγάρο; Καφέ;» ... Έτσι ήμουνα. Αραχτός. Αλλά μου φαινότανε ότι έδινα τα πάντα. Ενώ αυτοί είχαν συνηθίσει από τους άλλους, που δουλεύανε σκληρά εκεί, τα δίνανε όλα στη δουλειά, ξέρω

’γω, πώς να στο πω; Και με διώχνανε, δεν με κρατούσαν. Μια βδομάδα, «Φιλαράκο, δε μπορούμε να σε κρατήσουμε ...». Εντάξει, ευχαριστώ, έλεγα, τι να πω; Πήγαινα σε άλλον, πάλι κι αυτός ... πήγαινα σε άλλον πάλι κι αυτός. «Α, ρε», λέω, «τι θα γίνει;» ... Και αυτά. Μετά εντάξει ... Πήγα καλουπατζής ...

Η αυτο-αναπαράσταση μέσω της οποίας φτιάχεται η ομοιότητα με τους Έλληνες αποτελεί μια ατομική μυθολογία που αποτελεί προβολή της ταυτότητας στο συμβολικό επίπεδο. Στις αυτο-αναπαραστάσεις που συγκροτούνται γύρω από την έννοια της εργασίας το πραγματικό και το φαντασιακό επίπεδο συγχέονται (Πασσερίνι 1997). Η πρόταξη των συγκεκριμένων στοιχείων της ταυτότητας υποδηλώνει τη σημασία των διαδικασιών πολιτισμικής μεταβολής παρά αντανάκλα την πραγματικότητα. Για την άρθρωσή της, επιστρατεύονται διαφορετικοί αφηγηματικοί μηχανισμοί, όπως η (αυτο-)ειρωνεία.

Ως μουσικός που δεν μπορεί να ασκήσει την τέχνη του ισότιμα με τους Έλληνες, έχει συμβιβαστεί με το βάψιμο σπιτιών. Θεωρώντας τη δουλειά του ελαιοχρωματιστή λιγότερο σκληρή και περισσότερο δημιουργική από του οικοδόμου, το βάψιμο σπιτιών του επιτρέπει να εκφράσει τον καλλιτεχνικό εαυτό του. Στην ειρωνική αφήγησή του τα χέρια -μετωνυμία του εργάτη- απεικονίζονται ως γυναικεία σε μια ύστατη προσπάθεια να δείξει την αδυναμία του να ταυτιστεί με τη στερεοτυπική εικόνα του μετανάστη και να διαφοροποιηθεί από αυτή.

Ναι, χρώματα και τέτοια ... δημιουργείς κάτι καλό, ξέρω ’γω, ενώ με τα μεπατζής ρίχνεις κάτι αλλά δεν δείχνει.[...]
Δεν είχα πιάσει ποτέ φτυάρι κι αυτά ... Ποτέ, δεν είχα δουλέψει ποτέ! Φαντάσου τώρα. Μόνο ακορντεόν. Τα χέρια μου ήτανε γυναικεία! (γέλιο) γυναικεία χέρια. Και τα ‘βλεπα όλα έτσι παράξενα, σου λέω. Είχα φρικάρει. Σου λέω ... πολύ ...

Η ομοιότητα με τους Έλληνες εργάτες που εισάγουν οι μνήμες του εαυτού αναιρείται μέσω της αφήγησης ενός περιστατικού στο νυχτερινό σχολείο και της αντιπαράθεσης με τον καθηγητή των θρησκευτικών.

Και ... εκεί που μιλούσαμε, ξέρω ’γω, μου λέει ... α, λέει ... δε θυμάμαι ... «Αλβανό», κάτι με Αλβανία, αλλά τέλος πάντων, είπε κάτι για μένα, ε ... και μετά εγώ το πέρασα αυτό, εντάξει, βέβαια στεναχωρήθηκα, αλλά το πέρασα. Και μετά καθόμουν με μία κοπέλα, Αλβανίδα κι αυτή, στο θρανίο και άργησε αυτή να έρθει και τη ρωτάει, λέει, «Εσύ πού ήσουν;» λέει, «τόση ώρα», λέει ... άργησε να έρθει πρώτη ώρα.

Αυτός ήταν ο θρησκευτικός;

Ναι, ο θρησκευτικός. «Γιατί άργησες», λέει, «Πού ήσουνα τόση ώρα;» «Δουλεύω», λέει αυτή, «και άργησα απ' τη δουλειά». Λέει, «Πού δουλεύεις;» λέει, έτσι, τη ρώτησε κανονικά ... «Πού δουλεύεις;» λέει, «Είμαι πωλήτρια», λέει σε ένα μαγαζί. «Άντε, ρε», λέει ... «Δουλεύουνε οι Αλβανίδες», λέει, «και οι Ελληνίδες», λέει, «είναι άνεργες;» λέει ... Και εκεί τα πήρα! Σοβαρά τα πήρα, ε.

Φυσικά ...

Λέω εγώ ... «Τι είπες;», λέω ... Γιατί ήδη είχα πάρει κάτι και η κοπελιά, εντάξει, αυτή δεν μίλαγε, δεν ήτανε τόσο, σαν και μένα. Και τα πήρα! Και λέω, «Γιατί, ρε φίλε», λέω, «Τι έχουν οι Αλβανοί να μη δουλέψουνε;» ... «Όχι, δεν το 'πα με αυτή την έννοια ...» λέει. «Με ποια έννοια το είπες;» Λέει ... «Όχι», λέει, «επειδή πωλήτρια», λέει, κι αυτά ... «Γιατί; Τι έχουν οι Αλβανοί;», λέω ... «Κατ' αρχάς είναι εργάτες, δουλεύει ... εργατική κοπέλα ... δουλεύει κανονικά, γιατί να μην πάει να δουλέψει εκεί, εκεί που θέλει, εκεί που την δίνεται; Εκεί. Αμα ήταν να πάρουνε μια Ελληνίδα και μία Αλβανίδα, την Ελληνίδα θα έπαιρναν! Απλά παίρνουν την Αλβανίδα, κατ' αρχάς, παίρνει λιγότερα και δουλεύει και περισσότερο». Κατάλαβες; Γιατί είναι, είναι τεμπέληδες! Πώς να στο πω; Όχι μόνο γυναίκες, εντάξει, γυναίκες δεν μπορώ να πω, αλλά τους άντρες, που τους έχω δει, είναι τεμπέληδες. Όλοι! Όλοι αυτοί που έρχονται στην οικοδομή, τους βλέπω, έρχονται μία βδομάδα, κάθονται και φεύγουνε, δεν μπορούν να κάνουν δουλειά.

Δεν μπορούν. Δεν αντέχουν τη δουλειά. Και άμα δουλεύουνε βέβαια ... θα θέλουν χαλαρά, πολύ χαλαρά. Έρχονται εκεί με το κινητό τους, με το καφέ τους, με τα τσιγάρα τους ... Έρχονται, κάθονται μέχρι τις εννιά καφέ, πιάνουν δουλειά, έντεκα: καφέ, ψωμί, ξέρω 'γω, φαΐ κι αυτά, κολατσιά ... πάλι ε ... έρχεται δύο η ώρα «Δύο η ώρα, φύγαμε! Τι κάνουμε; Καθόμαστε ακόμα;». Κατάλαβες; Ενώ σε μας, εμείς δεν μπορούμε να το κάνουμε αυτό, γιατί, ξέρουμε ότι θα μας διώξει. [Φατμίρ]

Ρατσισμός και προσλήψεις της ιδιότητας του πολίτη

Η έννοια της χαμένης γενιάς είναι χαραγμένη στην υποκειμενικότητα και αποτελεί κοινό τόπο στον τρόπο με τον οποίο βιώνεται η μεταναστευτική εμπειρία. Ο Ζίγκφριντ Κρακάουερ έχει μιλήσει για καταστάσεις ταπείνωσης, ή ανεστιότητας, όπως η εξορία και για νοητικές καταστάσεις στις οποίες ο εαυτός είναι ένας ξένος που δεν ανήκει πλέον σε ένα μέρος. Σε αυτές τις καταστάσεις το μυαλό γίνεται *παλίμψηστο*, με την έννοια ότι ο εαυτός ο οποίος ήταν, συνεχίζει να υφίσταται κάτω από το πρόσωπο που πρόκειται να γίνει, η ταυτότητά του δηλαδή βρίσκεται σε ρευστή κατάσταση (Kracauer 1969: 83-4). Η δυνατότητα να κάνει την «άλλη» κουλτούρα δική του και η διαδικασία του να βγει από τη δική του κουλτούρα μπορεί να είναι μια πράξη ελευθερίας και την ίδια στιγμή πηγή μεγάλης αγωνίας. Τι συμβαίνει όμως όταν η «άλλη» κουλτούρα αρνείται στο υποκείμενο

τη συμμετοχή του σε αυτή, είτε εξαιτίας των υλικών όρων της ενσωμάτωσης είτε εξαιτίας των πολιτισμικών συντεταγμένων της ελληνικής κοινωνίας;

Ίδια είναι η θρησκεία, όπου και να πας, ίδια είναι. Δηλαδή η θρησκεία είναι το δεύτερο απ' το ... απ' τη βουλή, ξέρω 'γω. Ενώ είναι πρώτη εδώ, στην Ελλάδα. Είναι η θρησκεία, μετά η βουλή εδώ. Ενώ εκεί, εντάξει, είναι δεύτερη. Και σε πολλά άλλα κράτη. Αλλά ... είναι ... το θεωρώ, δεν ξέρω. Είναι ... το παρατραβάνε. Το έχουνε παρατραβήξει, σοβαρά. Γιατί σε όλα τα πράγματα έχουν σχέση με τη θρησκεία. Σ' όλα ... Και δεν ξέρω γιατί. [Φατμίρ]

Η επίκληση σε ένα φαντασιακό παρελθόν επιστρατεύεται για να σηματοδοτήσει τη ρήξη στην υποκειμενικότητα, την δημιουργία μιας διαφορετικής ταυτότητας που εμφανίζεται σαν προσαρμογή στις νέες συνθήκες.

Κανονικά, όπως είμαι τώρα, απλά να είμαι ... εντάξει, να είμαι πιο μαζεμένος. Γιατί ακόμα είμαι έτσι ... Δηλαδή ... δεν ... Τα λεφτά τα πετώ, δεν τα κρατάω πολύ, είμαι πολύ ανοιχτοχέρης ... Έτσι έχω συνηθίσει από μικρός. Αυτό ... πρέπει να πάω ...

Γιατί έχουν αλλάξει τα πράγματα, δεν είναι όπως παλιά.

Τι εννοείς έχουν αλλάξει;

Έχουν αλλάξει ...

Πώς ήταν παλιά; Εννοώ εσύ έχεις ζήσει αυτό το «παλιά» ή είναι ένα «παλιά» που ... το φαντάζεσαι;

Να ξέρεις, στην Αλβανία, εγώ μεγάλωσα με άλλο τρόπο. Δηλαδή η γυναίκα ήτανε ... σπίτι.

Η μαμά σου ήταν σπίτι;

Δούλευε. Όχι, δούλευε βέβαια ... όχι ήτανε σπίτι, πώς να στο πω; Νοικοκυρά του σπιτιού.

Η Πηνελόπη Παπαηλία (2003: 1064) υποστηρίζει ότι η αναφορά σε ένα ιδεατό προκομμουνιστικό παρελθόν χρησιμοποιείται για να φυσικοποιήσει σύγχρονες έμφυλες ιεραρχίες και τον έμφυλο καταμερισμό εργασίας. Φαίνεται, όμως, ότι και το κομμουνιστικό παρελθόν αναπαρίσταται ως τόπος στον οποίο τα υποκείμενα βίωναν μία «αυθεντική» και ανάλλαχτη ζωή στο πλαίσιο της οικογένειας που λειτουργεί νομιμοποιητικά για τις σημερινές αντιλήψεις για τον έμφυλο καταμερισμό εργασίας.

Το υποκείμενο στη διαδικασία της αλλαγής ταλαντεύεται διαρκώς ανάμεσα σε ένα «εκεί» και «εδώ», στο «τότε» και το «τώρα». Η ρευστότητα της ταυτότητας επιτρέπει στο υποκείμενο να δοκιμάσει διαφορετικούς τρόπους επικοινωνίας, να βιώσει διαφορετικές πνευματικές εμπειρίες, να δοκιμάσει και να απορρίψει.

Πιστεύω στο Θεό ... χωρίς, ξέρεις, δεν μου αρέσουν αυτά ... δηλαδή να πάω σε εκκλησίες και τέτοια, αυτά δεν μου αρέσουν.

Ούτε στη μεν ούτε στη δε; (ενν. στην Ορθόδοξη και στην Ευαγγελική)

Μπα, δεν μου αρέσουν, απλά, ξέρεις, όταν έχω κάτι, ξέρω 'γω, και μου αρέσει και θέλω να πάω κάπου, πάω εκεί στην εκκλησία ... Ευαγγελική, κάθομαι εκεί, κάνω την προσευχή μου, ξέρω 'γω ... Αυτά, βέβαια, μπορείς να τα κάνεις και σπίτι. Γιατί, απλά είναι ... ξέρεις, είσαι στο σπίτι του Θεού ... όπως λένε, ξέρεις. Αυτά δεν ... έχω πολύ ... Μ' αρέσει, αυτή που μ' αρέσει, η μόνη θρησκεία που μου αρέσει αυτή είναι. Δηλαδή, που δεν έχει πολλά πράγματα. Το θεωρώ ... τώρα εάν πας να προσεύχεσαι, να κάνεις προσευχή τώρα σε μία εικόνα ... που στο κάτω- κάτω είναι εικόνα, είναι ζωγραφιά ... το έχουνε ζωγραφίσει. Δεν έχει τίποτα, κατάλαβες;

[...]

Είχα πάει εκεί στην Αλβανία. Πήγα εκεί, ήθελα να δω βέβαια, γιατί μου λέγανε ... γιατί λένε ότι είσαι μουσουλμάνος, εντάξει; Και κάτι από μέσα σου νιώθεις ... νιώθεις ότι είμαι μουσουλμάνος, κάτσε να δω, τι είμαι ... Αυτό αρχίζει ... βέβαια αρχίζει όταν καταλαβαίνεις, όταν είσαι μεγάλος. Στα δεκατέσσερά μου κάτι καταλάβαινα, ξέρω 'γω. Και πήγα να δω τι έχει ... Πήγα, ξέρω 'γω, ένα- δύο μήνες ... Πήγα εκεί, έβλεπα εκεί ... λέω ... πρέπει να προσευχηθείς πέντε φορές την ημέρα ... να πλένεις τα πόδια πριν πας εκεί, να βγάζεις τα παπούτσια σου ... κι αυτά. Λέω, «Γιατί να τα κάνουμε αυτά τα πράγματα;» ... Που πολύ απλά, άμα πιστεύεις στο Θεό, μπορείς να κάτσεις σπίτι σου ... Ο Θεός έχει πει: η γωνία του σπιτιού σου είναι η εκκλησία σου, κατάλαβες; Ε, αυτό. Γιατί να πας, ξέρω 'γω, εκεί. Και να κάνεις αυτά τα πράγματα, ούτε αυτά τα μπορώ. [Μπεσί]

Το να πληγωθεί κάποιος από το λόγο σημαίνει να υποστεί μια απουσία πλαισίου, να μην γνωρίζει πού βρίσκεται. Σημαίνει την αστάθεια και την αβεβαιότητα της θέσης του μέσα στην κοινότητα των ομιλητών. Η γλώσσα μέσα από την επίκληση και την απόδοση του ονόματος «Αλβανός» πληγώνει και η αναμονή της εκφοράς οδηγεί το υποκείμενο να αποκλείσει τον εαυτό του από αυτό που ήδη έχει αποκλειστεί: τη σχέση ή το γάμο με Ελληνίδα.

Αλλά θα θεωρούσα με Ελληνίδα ... θα ... θεωρούσα πιο χαμηλά τον εαυτό μου. Δηλαδή, θα με είχε πάντα, ξέρεις, «Αλβανέ!», ξέρω 'γω, κάτι τέτοιο Όχι εμένα. Όχι, εμένα. Εμένα όχι, εντάξει ... μου 'χει συμβεί μόνο αυτό. Για να μου πει Αλβανέ και τέτοια, ναι. Μου 'χει συμβεί. Μου 'χει συμβεί, εντάξει. Αλλά ... δε θεωρούσα άσχημο, ξέρω 'γω, γιατί δεν είχα σοβαρό σχέση, κατάλαβες; Αν το λέει, ε, εντάξει ... καλά. Αλλά άμα σ' το πει αυτό κάποιος που έχεις δίπλα, που θεωρείς γυναίκα σου ... είναι δύσκολα, δε χωνεύεται ... δεν το μπορείς να ...
Δεν χωνεύεται

Δεν χωνεύεται εύκολα. Κατάλαβες; Και είναι πολλά, θα πας, ξέρω 'γω, στα ... πεθερικά σου, ξέρω 'γω, θα πας εκεί ... θα σε βλέπουνε με άλλο μάτι, έτσι νομίζω βέβαια ... δεν το 'χω συνειδητοποιήσει ακόμα αυτό.

Δε νιώθει άνετα, ξέρεις. Όταν ... καταλαβαίνεις ότι οι άλλοι σε βλέπουν με άλλο μάτι είσαι πάντα ... είσαι χαμηλά. Θεωρείς τον εαυτό σου χαμηλά ... Γι' αυτό δεν θέλω πολύ να παντρευτώ μια Ελληνίδα, αλλά, εντάξει, αυτό δεν είναι ... αυτό, άμα ερωτητώ κάποια, ξέρω 'γω ... [Μπεσί]²⁵

Ο κυρίαρχος ανθρωπιστικός λόγος συγκρίνει τις εμπειρίες των Ελλήνων στη Γερμανία με την εμπειρία των Αλβανών στην Ελλάδα έχοντας ως κεντρικό άξονα τα βάσανα των Ελλήνων στην Γερμανία. Στόχος αυτού του λόγου είναι να επηρεάσει την κοινή γνώμη ώστε να αποκτήσει μια θετική εικόνα για τους μετανάστες. Η αφήγηση των Αλβανών επιστρέφει αντεστραμμένη την εικόνα των βασάνων των Ελλήνων στη Γερμανία. Οι Έλληνες μπαίνουν στη θέση των Γερμανών αλλά υστερούν σε ανθρωπισμό. Οι Γερμανοί αντιμετώπισαν τους Έλληνες με σεβασμό καθώς εργάζονταν με σύμβαση εργασίας, οι εργοδότες πλήρωναν ασφάλιση και το κράτος τους αναγνώριζε δικαιώματα.²⁶ Η σύμβαση εργασίας και η άδεια παραμονής αποτελούν τα σύμβολα της αξιοπρέπειας.

Ταυτόχρονα με την περιορισμένη διάχυση αυτού του ανθρωπιστικού λόγου, οι λόγοι του κράτους και των μαζικών μέσων επικοινωνίας έχουν επιδοθεί σε μια εκστρατεία «φυλετικοποίησης» της κοινωνικής και πολιτικής ζωής μέσω της σύνδεσης των Αλβανών με την εγκληματικότητα.²⁷ Από τα τέλη της δεκαετίας του '90, ο ρατσισμός αποτέλεσε μέσο οργάνωσης και έκφρασης της δυσαρέσκειας των υπάλληλων στρωμάτων των πόλεων. Η σύνδεση με τον εθνικισμό νομιμοποίησε τις ρατσιστικές αναφορές τόσο στον πολιτικό λόγο όσο και στις ατομικές σχέσεις. Οι πορείες και οι συγκεντρώσεις σε γειτονίες της Αθήνας και η οργάνωση των πολιτών που πληθαίνουν από τα τέλη της δεκαετίας του 2000 εναντίον των μεταναστών, οι δολοφονίες μεταναστών και η ισχυροποίηση της Χρυσής Αυγής αναδεικνύουν το ρατσισμό ως κεντρική οργανωτική αρχή της πολιτικής ζωής. Η εναντίωση στη μετανάστευση γεφύρωσε την απόσταση ανάμεσα στην πολιτική ατζέντα των ομάδων της άκρας δεξιάς

²⁵ Βλ. και έρευνα της ΚΑΠΑ RESEARCH στις 25-27 Απριλίου 2005, η οποία δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Ταχυδρόμος*. Σύμφωνα με την έρευνα, τέσσερις στους πέντε Έλληνες εναντιώνονται στο γάμο συγγενούς τους με αλλοδαπό.

²⁶ Για την στρατηγική του φιλελεύθερου λόγου σύμφωνα με τον οποίο «οι Έλληνες ήταν κάποτε Αλβανοί», τις στερεοτυπικές συνδηλώσεις της προόδου που εμπερικλείει αυτός ο λόγος και την ιδιοποίησή του από τους συντηρητικούς που εισάγουν την διάκριση μεταξύ Ελλήνων και Αλβανών υποστηρίζοντας ότι «οι Έλληνες ήταν νόμιμοι, εργατικοί και πολιτισμένοι», βλ. Papailia 2003: 1073 και Κωνσταντινίδου 2001.

²⁷ Παύλου 2001, Κωνσταντινίδου 2001. Οι Lazaridis και Wickens (1999) κάνουν λόγο για τη δημιουργία μιας «επικίνδυνης τάξης».

και του κόσμου της αξιοσέβαστης κοινής γνώμης.²⁸ Κατά τον Gilroy, οι εννοησιογράφοι της πολιτικής πληροφόρησης έφεραν στο προσκήνιο το ζήτημα του ρατσισμού. Ο «νέος ρατσισμός» στον οποίο αναφέρεται ο Gilroy νοηματοδοτείται από τη σύνδεση σε ένα πολύπλοκο σύστημα των λόγων του πατριωτισμού, του εθνικισμού, της ξеноφοβίας που έχει τη δυνατότητα να καταστήσει εύληπτη την εθνική κρίση. Η διαπλοκή αυτών των θεμάτων παρέχει έναν ορισμό της φυλής με όρους κουλτούρας και ταυτότητας.²⁹ Ο Ιορδάνης Ψημμένος (2004) υποστηρίζει ότι η κρατική πολιτική κατασκευάζει την «εθνική κοινωνική συλλογικότητα» στη σύγχρονη Ελλάδα μέσω του κοινωνικού και πολιτισμικού αποκλεισμού των αλβανών μεταναστών με συνέπεια η εργασία του να «φυλετικοποιείται».

Η αλβανική εγκληματικότητα στο λόγο των ΜΜΕ νοηματοδότησε την σύγχρονη «φυλετική» πολιτική. Η εγκληματικότητα των Αλβανών έγινε σύμβολο, μετατράπηκε σε εγγενές στοιχείο της αλβανικής κουλτούρας και έφτασε να αντιπροσωπεύει όλους τους Αλβανούς.³⁰ Ο ρατσιστικός λόγος των ΜΜΕ φωτίζει και την διαμόρφωση της υποκειμενικότητας των Αλβανών αλλά και την αναδιοργάνωση και αναδιαμόρφωση της ελληνικής εθνικής ταυτότητας.³¹ Η θεσμοποίηση του ρατσισμού στα ΜΜΕ αλλά και η εγκατάστασή του στις διαπροσωπικές σχέσεις έχουν δημιουργήσει μια ισχυρή εικόνα με την οποία πρέπει διαρκώς να αναμετρώνται οι πληροφορητές. Η χρήση του ονόματος «Αλβανός» ως συνώνυμο της εγκληματικότητας, η καθυστέρηση του ελληνικού κράτους να αναγνωρίσει την ύπαρξη μεταναστών στο ελληνικό έδαφος κρατώντας τους αόρατους και η ένταξή τους σε ένα σύστημα καταμερισμού εργασίας που παράγει ταξικές και φυλετικές ανισότητες οδηγεί στην αδυναμία της ταύτισης με το όνομα «Αλβανός».³²

²⁸ Πρβλ. την ανάλυση του Paul Gilroy (2002: xxxv), ο οποίος ανιχνεύει στα τέλη της δεκαετίας του 1980 τη «φυλετικοποίηση» της πολιτικής ζωής μέσω της σύνδεσης της εγκληματικότητας με τους μαύρους.

²⁹ Στο ίδιο, σ. 42. Η Λίνα Βεντούρα (2004) αναλύει την έξαρση του εθνικισμού στην Ελλάδα στις αρχές της δεκαετίας του 1990 και την σύνδεσή του με το ρατσισμό.

³⁰ Ο Gilroy (1986: 90) εφαρμόζει την αρχαιολογική μέθοδο για να δείξει τις συνθήκες κάτω από τις οποίες ο λόγος της εγκληματικότητας των μαύρων έγινε κεντρικός στην σύγχρονη «φυλετική» πολιτική, ενώ άλλοι λόγοι έχουν εκπέσει. Η παράβαση του νόμου από τους μαύρους είναι εγγενές στοιχείο της μαύρης κουλτούρας.

³¹ Για μια γενεαλογία των «καθεστώτων διαφορετικότητας», της παραγωγής διαφοράς από τους εθνικιστικούς λόγους και των μετασχηματισμών τους στην ελληνική κοινωνία βλ. Παπαταξιάρχης 2006: 407-460.

³² Οι βασικοί λόγοι αποτυχίας των προγραμμάτων νομιμοποίησης ήταν η ασυλία που παρέχόταν από το κράτος στους εργοδότες στην απασχόληση μαύρης εργασίας, η δυσκολία που συνάντησαν οι μετανάστες στην ανεύρεση νόμιμης εργασίας προκειμένου να αποκτήσουν τα απαραίτητα ένσημα και η άρνηση των εργοδοτών να επισημοποιήσουν τις ήδη συναφθείσες σχέσεις απασχόλησης με τους μετανάστες.³²

Όπως λέει ο Σταύρος, «Δεν με πειράζει να με φωνάζουν ‘φαλάκρα’, με πειράζει να με φωνάζουν ‘Αλβανό’».

Η Judith Butler (1997: 17) υποστηρίζει ότι υπάρχουν συγκεκριμένα είδη έγκλησης που αποδίδουν μία ταυτότητα και την συγκροτούν μέσω της οδύνης που προκαλούν. Η επανάληψη κάνει την έγκληση τραυματική. «Για να εδραιωθούν οι σχέσεις εξουσίας πρέπει να επαναληφθούν. Το υποκείμενο είναι ο τόπος της επανάληψης». Η έγκληση «Αλβανός» είναι ένα όνομα που προκαλεί οδύνη εξαιτίας του συγκεκριμένου πλαισίου στο οποίο λαμβάνει χώρα.

Έτσι είναι, έτσι ... Δεν ξέρω, τώρα μπορεί να έχουν αλλάξει λίγο τα πράγματα. Εμένα μου έχει κάνει πολύ εντύπωση ότι πρώτα, ό,τι γινόταν και κάποιος έκλεβε, ξέρω 'γω, ποιος το 'κανε; Οι Αλβανοί, οι Αλβανοί. Αλλά στο τέλος, όταν τους πιάνανε, έβγαιναν Έλληνες. Οι πιο πολλοί Έλληνες ή άλλοι, ξέρω 'γω. Αλλά, εντάξει, δεν λέω ότι είμαστε..., αλλά τουλάχιστον όταν γίνεται κάτι δεν πρέπει να πεις όνομα γιατί προσβάλεις τον άλλον, κατάλαβες, όσο να 'ναι. Γιατί γι' αυτό βγήκε κακό όνομα.

[...]

Ναι, εντάξει, πέρασα καλά, αλλά, όσο να 'ναι, εντάξει βγαίναμε στο δρόμος α ... λέγαν οι άνθρωποι, α, Αλβανός. Μας μιλούσαν άσχημα. Εγώ πήγαινα σε κανένα σπίτι, έτσι, μας κοιτούσαν παράξενα, ξέρω 'γω ... Αλλά και η αστυνομία με είχε πιάσει κανά δυο φορές μας πλακώναν στο ξύλο στα καλά καθούμενα χωρίς να κάνεις τίποτα, εντάξει, θα πεις ότι είμαι λαθρομετανάστης, δηλαδή, ... αλλά εντάξει, δεν είχα κάνει και κανά έγκλημα. Αυτό είναι το κακό εδώ πέρα. [Σωκράτης]

Το να αποκτήσει ταυτότητα και κοινωνική ύπαρξη ένα υποκείμενο σημαίνει ότι έχει θεωρηθεί ένοχο (απέναντι σε ένα κανονιστικό ιδεώδες) και προσπαθεί να διακηρύξει την αθωότητα του. Αυτή η διακήρυξη δεν είναι μια στιγμιαία πράξη αλλά μια κατάσταση που επαναλαμβάνεται, που αναπαράγεται. Σε κάθε επιτέλεση υπάρχει η αγωνία της αποτίναξης της ενοχής και της διακήρυξης της αθωότητας που εκφράζεται και τίθεται σε λειτουργία στην περίπτωση της επίπληξης.³³

Σύμφωνα με τον Απόστολο Καψάλη (2007: 50), κατά τη διάρκεια της οκταετίας 1998-2005 περίπου 250.000 μετανάστες ήταν αναγκασμένοι να διαβιούν με το φόβο της σύλληψης και να εργάζονται σε καθεστώς μαύρης εργασίας. Για την άρνηση των εργοδοτών να καλύψουν την ασφάλιση των εργαζομένων, βλ. Καβουνίδη 2003 και Κατσορίδας 2007. Βλ. επίσης την παρουσίαση μελετών για τη μετανάστευση στην Επιτροπή Κοινωνικής Ασφάλισης της Βουλής (Ρομπόλης, Μαρούκης, Ψημμένος 2011) <http://www.hellenicparliament.gr/Vouli-ton-Ellinon/ToKtirio/Fotografiko-Archeio/#5c03984e-b34c-4e44-b868-d46c278f261f>.

³³ Butler 1997: 118. «Όταν ακούω τη φράση ‘αυτή είναι Αλβανίδα’ αισθάνομαι ότι το λένε για να με κάνουν να νιώσω ένοχη για την καταγωγή μου. Αυτό συνέβαινε κυρίως τα πρώτα χρόνια, αλλά ευθύνες σε αυτό έχουν και οι Αλβανοί και όχι μόνο οι Έλληνες. Προσπαθούμε να δουλέψουμε τίμια και όλοι πρέπει

Ο Giorgio Agamben θεωρεί ότι, στη σύγχρονη πολιτική, η κατάσταση εξαίρεσης παρουσιάζεται ως το κυρίαρχο παράδειγμα διακυβέρνησης. Η κατάσταση εξαίρεσης είναι σύμφωνα με τον Agamben (2007) μία άνομη περιοχή στην οποία αυτό που διακυβεύεται είναι η ισχύς νόμου χωρίς το νόμο και όπου μέσω της αναστολής της εφαρμογής του νόμου ο κανόνας μπορεί να αναφέρεται στην κανονική κατάσταση.

Ναι, παράνομος έτσι. Σαν να μην είσαι σαν ... ξέρεις τώρα, χωρίς πατρίδα, χωρίς όνομα, χωρίς κανένα δικαίωμα στο κόσμο. Δηλαδή, απλώς να ζήσεις, κατάλαβες; Το τι ζεις ... Γιατί όταν δεν έχεις χαρτιά ή κάποιος δεν σε αναγνωρίζει ή ξέρεις, άμα γίνει κάτι και δεν μπορείς και να πας, γιατί δεν ξέρεις τι να τους πεις ότι ποιος είσαι ο χωρίς χαρτιά ... παράνομος. [Σωκράτης]

Τα δικαιώματα αποτελούν για τους πληροφορητές το σύμβολο της αξιοπρέπειας. Ο απο-στιγματισμός και η απόρριψη του σημαδέματος του άλλου που υπόσχονται τα δικαιώματα, και αναφέρομαι εδώ στην πολιτογράφηση, έχουν ένα τίμημα και αυτό είναι η απώλεια της γλώσσας που θα περιγράψει το χαρακτήρα της κυριαρχίας, της παραβίασης και της εκμετάλλευσης. Ο νέος νόμος για την ιθαγένεια, παρ' όλους τους περιορισμούς στην απόδοσή της και τις υπαναχωρήσεις που έγιναν υπό την πίεση της ακροδεξιάς, αποτελεί τομή ως προς τις αρχές με τις οποίες προσεγγίζει η πολιτεία τους μετανάστες που ζουν στην Ελλάδα.³⁴ Στη σχέση τους με το κράτος εναποθέτουν τις ελπίδες τους για τη βελτίωση της θέσης τους αλλά και της εικόνας τους.

Σ' αυτή τη γενιά είναι που πιστεύω ότι θα ξεχαστεί το όνομα Αλβανός. Αυτό το πιστεύω. Γιατί όποιος γεννήθηκε εδώ και θα μεγαλώσει και θα πάει στο σχολείο και αν θέλει και πανεπιστήμιο και τα λοιπά, εγώ πιστεύω ότι δε θα του πει, θα χαθεί. Αυτή τη γνώμη που έχει ο κόσμος τώρα δηλαδή για τους Αλβανούς πιστεύω ότι ναι θα χαθεί. Όταν εγώ θα είμαι ξέρω 'γω εξήντα χρονών. [...] Μακάρι να φτιαχτεί ακόμη καλύτερα η σχέση μας δηλαδή θέμα κράτος και Σταύρος και Αλβανό που λέμε. Αλβανό; Γενικά και οι άλλοι με τα χαρτιά έχουμε αυτό το, τη δυσκολία δηλαδή. [Σταύρος]

να κάνουν κάτι για να αποκαταστήσουμε το όνομα των Αλβανών. Δεν υστερούμε σε εξυπνάδα και σε περηφάνια». Από το ντοκιμαντέρ του Ylli Peco, *Τσιος*. Πλάνα που δημοσιεύτηκαν στον Ιό της Κυριακής: «Το ανεπιθύμητο ντοκιμαντέρ: Η κομμένη ταινία για τους αλβανούς μετανάστες», *Ελευθεροτυπία*, 10 Ιουνίου 2007.

³⁴ Στις 16 Μαρτίου 2010 ψηφίστηκε το σχέδιο νόμου για την ιθαγένεια *Σύγχρονες διατάξεις για την Ελληνική Ιθαγένεια και την πολιτική συμμετοχή ομογενών και νομίμως διαμενόντων μεταναστών και άλλες ρυθμίσεις*. Η σημερινή συζήτηση για την κατάργηση του θεσμικού πλαισίου και οι πολιτικές που εφαρμόζονται συνιστούν οπισθοχώρηση ως προς τα παραπάνω και εγκαθιστούν το ρατσισμό ως οργανωτική αρχή διακυβέρνησης.

Η δημοκρατία προϋποθέτει έναν συμβιβασμό: την άρνηση της ταξικής χειραφέτησης εξαιτίας της ιδιωτικοποίησης των δικαιωμάτων. Ο λόγος των δικαιωμάτων επανεγγράφει στην ιδιότητα του πολίτη το αστικό ιδεώδες που αναφέρεται στην πρόοδο μέσω της εκπαίδευσης, τις επαγγελματικές ευκαιρίες, την κοινωνική κινητικότητα, τη σχετική προστασία από την αυθαίρετη βία, την ανταμοιβή η οποία αντιστοιχεί στην προσπάθεια. Αν υπάρχει μια τάξη που διατυπώνει και πολιτικοποιεί τον εαυτό της στην πρόσφατη ιστορία είναι αυτή που ονομάζει τον εαυτό της αστική τάξη. Όσα δικαιώματα και αν αποδοθούν στο υποκείμενο, ο στιγματισμός δεν αλλάζει. Γιατί τα δικαιώματα, σύμφωνα με την ανάλυση της Wendy Brown (1995), ενώ τυπικά αναφέρονται στην ατομικότητα, δεν την εκχωρούν. Ενώ υπόσχονται προστασία από την ταπεινωτική έκθεση, δεν την παρέχουν. Συσκοτίζουν την αδυναμία τους να αποδοθούν στο άτομο, ενώ ο ανιστορικός και αφαιρετικός λόγος τοποθετεί εκτός του ιστορικού πλαισίου το υποκείμενο αγνοώντας την ιστορία του, τις συνθήκες και τις σχέσεις εξουσίας που το διαμόρφωσαν ως υποκείμενο δικαιωμάτων. Το καθιστούν υπεύθυνο για την κατάστασή του και μεταφέρουν σε αυτό όλη την ευθύνη για την αποτυχία του, την κατάστασή του, την απόγνωσή του.

Ο νέος ρατσισμός είναι το μίσος για τον άλλο που εμφανίζεται όταν οι πολιτικές διαδικασίες της κοινωνικής πολεμικής καταρρέουν. Το όνομα «μετανάστης» δεν μπορεί να λειτουργήσει ως *πολιτικό* όνομα. «Η πολιτική κουλτούρα της σύγκρουσης», γράφει ο Jacques Rancière (1992: 70), «ίσως είχε απογοητευτικά αποτελέσματα. Αλλά ήταν ένας τρόπος να συμφιλιωθούμε με κάτι που κείται πριν και κάτω από την πολιτική: το ζήτημα του άλλου ως σύμβολο της ταύτισης για το αντικείμενο του φόβου». Παρείχε τη δυνατότητα της υιοθέτησης του ονόματος «του άλλου», το οποίο σήμερα έχει γίνει αντικείμενο φόβου και απόρριψης, την πρόσληψη της ταυτότητας ως σχέσης με τον άλλο. Για τον Rancière, η ταυτότητα είναι πάνω από όλα ζήτημα φόβου: του φόβου για τον άλλο, του φόβου για το τίποτα, που βρίσκει στο σώμα του άλλου το αντικείμενό του. Και η πολεμική κουλτούρα της χειραφέτησης, η υιοθέτηση του ονόματος του άλλου -η ετερολογική επιτέλεση του άλλου -, ήταν ένας τρόπος να εκπολιτίσει κανείς το φόβο. Η νέα έκβαση του ρατσισμού και της ξενοφοβίας αποκαλύπτει την κατάρρευση της πολιτικής, απεμπολώντας την επιθυμία της διόρθωσης του άδικου και υιοθετώντας το

μίσος. «Το ερώτημα τότε», συνεχίζει ο Rancière (1992: 70), «δεν είναι πώς αντιμετωπίζουμε ένα πολιτικό πρόβλημα αλλά πώς επινοούμε ξανά την πολιτική».

Βιβλιογραφία

- Agamben, Giorgio, 2007, *Κατάσταση εξαίρεσης: Όταν η «έκτακτη ανάγκη» μετατρέπει την εξαίρεση σε κανόνα*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Avdela, Efi, 2000, «Work, Gender and History in the 1990s and Beyond». Στο Davidoff, Leonore, Keith McClelland και Eleni Varikas (επιμ.), *Gender and History: Retrospect and Prospect*. Οξφόρδη: Blackwell. 528-541.
- Αβδελά, Έφη, 2002. «Διά λόγους τιμής»: βία, συναισθήματα και αξίες στη μετεμφυλιακή Ελλάδα. Αθήνα: Νεφέλη.
- Baldwin-Edwards, Martin, και Ιωάννης Κυριακού, «Στατιστικά δεδομένα για τους μετανάστες στην Ελλάδα: Αναλυτική μελέτη για τα διαθέσιμα στοιχεία και προτάσεις για τη συμμόρφωση με τα standards της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Μεσογειακό Παρατηρητήριο Μετανάστευσης», ΙΠΑΔ, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 15 Νοεμβρίου 2004. (http://diversity.commedia.net.gr/files/statistics/statistika_dedomena_gia_metanastes_sthn_ellada.pdf)
- Bhabha, Homi, 1994, *The Location of Culture*. Λονδίνο: Routledge.
- Βεντούρα, Λ., 2004, «Εθνικισμός, ρατσισμός και μετανάστευση στη σύγχρονη Ελλάδα». Στο Μ. Παύλου, Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Η Ελλάδα της μετανάστευσης: Κοινωνική συμμετοχή, δικαιώματα και ιδιότητα του πολίτη*. Αθήνα: Κριτική. 174-204.
- Bourdieu, Pierre, 2006, *Η αίσθηση της πρακτικής* (μτφρ. Θεόδωρος Παραδέλλης). Αλεξάνδρεια.
- Brooke, Stephen, 2001, «Gender and Working-Class Identity in Britain in the 1950s». *Journal of Social History*, 35: 773-795.
- Brown, Wendy, 1995, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Πρίνστον: Princeton UP.
- Butler, Judith, 1997a, *The Psychic Life of Power*. Στάνφορντ: Stanford UP.
- Butler, Judith, 2009, *Αναταραχή φύλου: ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας* (μτφ. Γιώργος Καράμπελας), Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Chowdury-Sengupta, Indira, 1998. *The Frail Hero and Virile History: Gender and the Politics of Culture in Colonial Bengal*. Νέο Δελχί: Oxford University Press.
- Γιαννακόπουλος, Κώστας, 2003, «Εμφυλη τάξη και αταξία: "φυσικός" ανδρισμός και άσκηση εξουσίας». Στο Δήμητρα Γκέφου Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος». Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg. 183-205.
- Cody, Lisa, 1995, «This Sex Which Seems to Have Won: The Emergence of Masculinity as a Category of Historical Analysis». *Radical History Review*, 61: 175-83.
- Fanon, Franz, 1967, *Black Skin White Masks*. Νέα Υόρκη: Grove Press.
- Fortier, Anne-Marie, 2000, *Migrant Belongings: Memory, Space, Identity*. Λονδίνο: Berg

- Φουντανόπουλος, Κώστας, 2005. *Εργασία και εργατικό κίνημα στη Θεσσαλονίκη (1908-1936): Ηθική οικονομία και συλλογική δράση στο Μεσοπόλεμο*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Gallant, Thomas, 2002. *Experiencing Dominion: Culture, Identity, and Power in the British Mediterranean*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Gilroy, Paul, 1986, *There Ain't No Black in the Union Jack*. Λονδίνο: Routledge.
- Hart, Laurie Kay, 1999, «Culture, Civilization, and Demarcation at the Northwest Borders of Greece». *American Ethnologist*, 26, 1: 196-220.
- Ιός της Κυριακής, «Ρεπο, Υλλι, Τσιος. Το ανεπιθύμητο ντοκιμαντέρ: Η κομμένη ταινία για τους αλβανούς μετανάστες», *Ελευθεροτυπία*, 10 Ιουνίου 2007.
- Joyce, Patrick, 1987. *The Historical Meanings of Work*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Καβουνίδη, Τζένη, 2003, Έρευνα για την οικονομική και κοινωνική ένταξη των μεταναστών. ΤΟΠΟΣ; Παρατηρητήριο Απασχόλησης.
- Κανάκης, Κώστας, 2010, «Ο εθνικός κορμός': Γλώσσα, σεξουαλικότητα και εθνότητα στο εθνικό βάλκανικό αφήγημα», *Ένεκεν*, 18: 120-136.
- Κατσορίδας, Δημήτρης, 2007, «Μετανάστες εργαζόμενοι και οικονομική ανάπτυξη». Στο Απόστολος Καψάλης (επιμ.), *Αδήλωτη απασχόληση και 'νομιμοποίηση' των μεταναστών*, ΙΝΕ/ΓΣΕΕ-ΑΔΕΔΥ, Αθήνα, 97-136.
- Καψάλης, Απόστολος, 2007. «Η ποσοτική διάσταση της μετανάστευσης», Στο Απόστολος Καψάλης (επιμ.), *Αδήλωτη απασχόληση και 'νομιμοποίηση' των μεταναστών*. ΙΝΕ/ΓΣΕΕ-ΑΔΕΔΥ, Αθήνα.
- Kracauer, Siegfried, 1969, *History: The Last Things before the Last*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Κωνσταντινίδου, Χριστίνα, 2001. *Κοινωνικές αναπαραστάσεις του εγκλήματος*. Αθήνα/Κομοτηνή: Σάκκουλας.
- Λαμπροπούλου, Δήμητρα, 2009. *Οικοδόμοι: οι άνθρωποι που έχτισαν την Αθήνα, 1950-1967*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Lazaridis, Gabriela και Eugenia Wickens, 1999, «'Us' and the 'Others': Ethnic Minorities in Greece», *Annals of Tourism Research*, 26, 3, 623-655.
- Roper, Michael, και John Tosh (επιμ.), 1991. *Manful Assertions: Masculinities in Britain since 1800*. Λονδίνο: Routledge.
- Mangalakova, Tanya, 2007, «Ο Kanun στη σύγχρονη καθημερινότητα της Αλβανίας, του Κοσόβου και του Μαυροβουνίου». Στο Ευτυχία Βουτυρά και Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν (επιμ.), *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν: Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου*. Αθήνα: Κριτική, 507-551.
- Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα, 2007, «Για την ποιητική της ομοιότητας». Στο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της Ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια. 383-406.
- Μπαλτσιώτης, Λάμπρος, 2004. «Ιθαγένεια και πολιτογράφηση στην Ελλάδα της μετανάστευσης: (αντι)φάσεις μιας αδιέξοδης πολιτικής». Στο Μίλτος Παύλου και Δημήτρης Χριστόπουλος (επιμ.), *Η Ελλάδα της μετανάστευσης: Κοινωνική συμμετοχή, δικαιώματα και ιδιότητα του πολίτη*, Κριτική και ΚΕΜΟ. 302-337.
- Nandy, Ashis, 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Νέο Δελχί: Oxford University Press.

- Papailias, Penelope, 2003, «‘Money of kurbet is money of blood’: the making of a ‘hero’ of migration at the Greek-Albanian border». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29, 6: 1059-1078.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος, 1998, «Ο κόσμος του καφεενείου: ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό». Στο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης και Θεόδωρος Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος, 2006, «Το καθεστώς της διαφορετικότητας στην ελληνική κοινωνία: Υποθέσεις εργασίας». Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας: η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια. 407-460.
- Πασσερίνι, Λουίζα, 1997, «Προφορικές πηγές και ανάλυση πολιτισμικών ταυτοτήτων», *Σπαράγματα του 20ού αιώνα*. Αθήνα: Νεφέλη, σ. 101-165.
- Παύλου, Μίλτος, 2001, «Οι ‘λαθρέμποροι του φόβου’: ρατσιστικός λόγος και μετανάστες στον τύπο μιας υπονήφιας μητρόπολης». Στο Α. Μαρβάκης, Δ. Παρσάνογλου και Μ. Παύλου (επιμ.), *Μετανάστες στην Ελλάδα*, 127-62. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Rancière, Jacques, 1992, «Politics, Identification, Subjectivization». Στο John Rachman (επιμ.), *The Identity in Question*. London: Routledge.
- Reddy, William 1997, «Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions». *Current Anthropology* 38: 327-351.
- Sinha, Mrinalini, 1995, *Colonial Masculinity: The ‘Manly Englishman’ and the ‘Effeminate Bengali’ in the Late Nineteenth Century*. Manchester: Manchester University Press.
- Sinha, Mrinalini, 1999, «Giving Masculinity a History: Some Contributions from the Historiography of Colonial India». *Gender and History*: 11, 3: 445–460.
- Psimmenos, I., και Kasimati, K., 2004, «Shifting work identities and oppositional work narratives». Στο Netherlands Institute in Athens, *Immigration and integration in Northern versus Southern Europe*. Αθήνα.
- Τσιμπιρίδου, Φωτεινή, 2004, «Μετανάστες και Πολιτισμός. Σκέψεις για την εννοιολόγηση και χρήση των αναλυτικών εργαλείων στο ζήτημα της «μετανάστευσης». Στο Μίλτος Παύλου και Δημήτρης Χριστόπουλος (επιμ.), *Η Ελλάδα της μετανάστευσης: Κοινωνική συμμετοχή, δικαιώματα και ιδιότητα του πολίτη*, Κριτική και ΚΕΜΟ. 141-173.
- Willis, Paul, 1997 [1993]. *Learning to Labour: How Working-Class Kids Get Working Class Jobs*, Aldershot.
- Χριστόπουλος, Δημήτρης, 2004. «Οι μετανάστες στην ελληνική πολιτική κοινότητα». Στο Μίλτος Παύλου και Δημήτρης Χριστόπουλος (επιμ.), *Η Ελλάδα της μετανάστευσης: Κοινωνική συμμετοχή, δικαιώματα και ιδιότητα του πολίτη*, Κριτική και ΚΕΜΟ.
- Ψημμένος, Ιορδάνης, 2004, *Μετανάστευση από τα Βαλκάνια - Κοινωνικός αποκλεισμός στην Αθήνα*. Αθήνα: Παπαζήσης.