



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

**Διδακτορική Διατριβή:**

**Πολιτισμικές κινητικότητες, εργασία και συγγένεια:**

**Αλβανοί μετανάστες μεταξύ Ελλάδας και Αλβανίας**

**Μαρία Παντελέου**

ΜΥΤΙΛΗΝΗ 2021

## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Θα ήθελα να ευχαριστήσω τους Αλβανούς/ίδες συνομιλητές μου στην Ελλάδα και στην Αλβανία πρωτίστως για τη «φιλία» τους και δευτερευόντως για τη δυνατότητα που μου παρείχαν μέσω αυτής να εισέλθω στον μικρόκοσμο της κοινωνικής πραγματικότητάς τους. Επίσης, την επιβλέπουσα καθηγήτριά μου, Πηνελόπη Τοπάλη, καθώς και τα μέλη της επιτροπής μου, τον Ευθύμιο Παπαταξίαρχη και την Ευφροσύνη Πλεξουσάκη, για τις πολύτιμες συμβουλές και την καθοδήγησή τους. Τέλος, την οικογένειά μου, Αθανασία και Χρήστο Παντελέου και Καλλιόπη Χατζάκη για την αμέριστη υποστήριξη καθόλη τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας αλλά και της συγγραφής της παρούσας διατριβής.

Η διδακτορική διατριβή υλοποιήθηκε με υποτροφία του ΙΚΥ, η οποία χρηματοδοτήθηκε από την πράξη: «Πρόγραμμα χορήγησης υποτροφιών για μεταπτυχιακές σπουδές δεύτερου κύκλου σπουδών» από πόρους του ΕΠ «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Δια Βίου Μάθηση», 2014-2020 με τη συγχρηματοδότηση του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Ταμείου (Ε.Κ.Τ.) και του Ελληνικού Δημοσίου.

Copyright © Μαρία Παντελέου, 2021.

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διατριβής, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τη συγγραφέα.

Η έγκριση διδακτορικής διατριβής από το Πανεπιστήμιο Αιγαίου δεν δηλώνει αποδοχή των γνωμών της συγγραφέως.

## Περίληψη

Η παρούσα διατριβή χρησιμοποιεί την προσέγγιση των πολιτισμικών κινητικότητων στην εξέταση των Αλβανών/ίδων μεταναστών/τριών στην Ελλάδα και διερευνά μορφές κινητικότητάς τους, όπως οι εσωτερικές, οι πολυτοπικές, οι διεθνικές, οι διασυνοριακές και οι φαντασιακές κινητικότητες, και μορφές σχεσιακών σχημάτων με τις οποίες οι παραπάνω συνδέονται από τη δεκαετία του 1990 έως και τη δεκαετία του 2010 στο ελληνικό και αλβανικό πλαίσιο.

Συγκεκριμένα, μέσα από πολυ-τοπική έρευνα με Αλβανούς/ίδες μετανάστες της ευρύτερης περιοχής της Κορινθίας και με Αλβανούς/ίδες της βόρειας Αλβανίας, η παρούσα διατριβή εξετάζει το ευρύ φάσμα κινητικότητων τους. Πρώτον, μελετά τις μεταναστευτικές μνήμες και νοηματοδοτήσεις της εργασιακής κινητικότητας των Αλβανών/ίδων της Κορινθίας «από τα κάτω» από τη δεκαετία του 1990 έως και την οικονομική «κρίση» στην Ελλάδα τη δεκαετία του 2010. Δεύτερον, εξετάζει τις διεθνικές, πολυτοπικές και διασυνοριακές πρακτικές κινητικότητας των Αλβανών μεταναστών στην Κορινθία και των κοινωνικών δικτύων («γνωστών») με τα οποία οι πρώτοι συνδέονται. Οι «γνωστοί» εξασφαλίζουν την εποχική εργασία στην Ελλάδα αλλά και την εύρεση θέσεων εργασίας σε άλλες χώρες τους κόσμου. Τρίτον, μελετά τις προσωρινές επιστροφές των Αλβανών μεταναστών και το αίσθημα ξενότητας που βιώνουν στην Αλβανία, αποσυνδέοντας τις νοηματοδοτήσεις του «σπιτιού» και της «πατρίδας» από τη χώρα προέλευσης. Τέταρτον, διερευνά αντιλήψεις, τελετουργικές αλλά και καθημερινές πρακτικές που οι Αλβανοί/ίδες 'μετακινώντας' τις από τον αρχικό αλβανικό πλαίσιο στο ελληνικό άλλοτε αναπαράγουν τις οικείες πολιτισμικές αντιλήψεις, δράσεις και κοσμοθεωρίες στο κορινθιακό συγκείμενο και άλλοτε τις μετασχηματίζουν και τις ανασηματοδοτούν αναλόγως των νοημάτων που οι ίδιοι επιθυμούν να προσδώσουν στις δράσεις τους. Πέμπτον, εξετάζει τις φαντασιακές κινητικότητες στη «δύση», η οποία στο λόγο των Αλβανών μεταναστών εξιδανικεύεται και λειτουργεί ως μέτρο σύγκρισης εμπειριών με το ελληνικό κράτος από τη δεκαετία του 1990 έως και τη δεκαετία του 2010 στην Κορινθία.

## Περιεχόμενα

### **Κεφάλαιο 1: Θέμα της έρευνας και μεθοδολογικά ζητήματα**

1.1 Θέμα της έρευνας.....	6
1.2 Πολυ-τοπική έρευνα και μεθοδολογία.....	10
1.2.1 Ζητήματα επιτόπιας έρευνας σε Αλβανούς/ίδες μετανάστες στην περιοχή της Κορινθίας στην Ελλάδα .....	10
1.2.2 Ζητήματα επιτόπιας έρευνας σε Αλβανούς/ίδες στο δήμο Kurbin στη βόρεια Αλβανία .....	18

### **Κεφάλαιο 2: Θεωρητική και εθνογραφική πλαισίωση**

2.1 Πολιτισμικές κινητικότητες και η μελέτη της μετανάστευσης .....	23
2.1.1 Θεωρητικές προσεγγίσεις της κινητικότητας .....	23
2.1.2 Οι πολιτισμικές κινητικότητες στη μελέτη της μετανάστευσης .....	28
2.2 Εθνογραφική πλαισίωση .....	33
2.2.1 Η αλβανική εθνογραφία από το 1947 έως το 2020 .....	33
2.2.2 Η ανθρωπολογική μελέτη των Αλβανών/ίδων μεταναστών από το 1990 έως το 2020 .....	43

### **Μέρος Πρώτο: Εργασιακή κινητικότητα και κοινωνικά δίκτυα στην Ελλάδα**

#### **Κεφάλαιο 3: Εργασιακή κινητικότητα Αλβανών μεταναστών από τη δεκαετία του 1990 στην Ελλάδα έως τη δεκαετία του 2010 στην Κορινθία**

3.1 Από την θεσμοθετημένη ακινησία στην Αλβανία του 1950 στην επανεμφάνιση του «kurbet» τη δεκαετία του 1990 .....	47
3.1.1 «Γνωστοί» και εργασιακή κινητικότητα στην Ελλάδα του 1990 για ένα «κομμάτι ψωμί» .....	52
3.1.2 «Γνωριμίες» και εργασιακή κινητικότητα στην Κορινθία του 2010 ως αντίβαρο της οικονομικής «κρίσης» ..	56
3.2 Έλλειψη «γνωριμιών» και εργασιακή ακινησία στην Κορινθία του 2010 εξαιτίας της οικονομικής «κρίσης»...	71
Συμπεράσματα .....	82

#### **Κεφάλαιο 4: Εργασιακή κινητικότητα και δίκτυα «γνωστών» στην Ελλάδα**

4.1 Εργασιακή κινητικότητα προσωρινά μετακινούμενων Αλβανών αντρών στην Ελλάδα .....	84
4.1.1 «Γνωστοί» και εργασιακή κινητικότητα προσωρινά μετακινούμενων Αλβανών αντρών μεταξύ Αλβανίας και Ελλάδας .....	86
4.1.2 «Γνωστοί» εκτός Ελλάδας και εργασιακή κινητικότητα προσωρινά μετακινούμενων Αλβανών αντρών μεταξύ άλλων χωρών .....	99
4.2 Εργασιακή κινητικότητα Αλβανίδων γυναικών στην Ελλάδα .....	110
4.2.1 Έλλειψη «γνωριμιών» και εργασιακή ακινησία Αλβανίδων γυναικών στην Ελλάδα .....	110
4.2.2 Εργασιακή κινητικότητα Αλβανίδων γυναικών και η διάρρηξη της οικιακής ευταξίας .....	123
Συμπεράσματα .....	126

### **Μέρος Δεύτερο: Εργασιακή κινητικότητα και κοινωνικά δίκτυα στη βόρεια Αλβανία**

#### **Κεφάλαιο 5: «Γνωστοί», «ξένοι» και σχέσεις αμοιβαιότητας στη βόρεια Αλβανία**

5.1 «Γνωστοί» και «ξένοι» στη βόρεια Αλβανία .....	127
5.1.1 Ομοεθνεϊς «ξένοι», αιματοσυγγενείς «γνωστοί» .....	127

5.1.2 Αλλοεθνείς «ξένου», «φίλοι» «γνωστοί» .....	133
5.1.3 Αφιλόξενοι «ξένου», «φιλοξενούμενοι» «γνωστοί» .....	141
5.2 Διαβαθμίσεις «γνωστών» και «ξένων» στη βόρεια Αλβανία .....	148
Συμπεράσματα .....	157

## **Κεφάλαιο 6: «Γνωστοί», εργασία και σχέσεις αμοιβαιότητας στη βόρεια Αλβανία**

6.1 «Γνωστοί», εργασία και σχέσεις αμοιβαιότητας στη βόρεια Αλβανία .....	160
6.1.1 «Συγγενείς», «φίλοι», εργασία και σχέσεις αμοιβαιότητας μεταξύ γυναικών στη βόρεια Αλβανία .....	161
6.2 «Συγγενείς», «φίλοι», εργασία και σχέσεις αμοιβαιότητας μεταξύ αντρών στη βόρεια Αλβανία .....	174
Συμπεράσματα .....	188

## **Μέρος Τρίτο: Κινητικότητα και συγγένεια σε Ελλάδα και Αλβανία**

### **Κεφάλαιο 7: Η συγγενειακή αμοιβαιότητα Αλβανών μεταναστών σε Ελλάδα και Αλβανία**

7.1 Από τη συγγενειακή υποχρέωση στην Αλβανία στη συγγενειακή «γενναιοδωρία» στην Ελλάδα .....	190
7.1.1 Η πρακτική των «δανεικών» σε Ελλάδα και Αλβανία .....	191
7.1.2 Όψεις των επικήδειων τελετών σε Ελλάδα και Αλβανία .....	198
7.1.3 Νοηματοδοτήσεις της «βοήθειας» από συγγενείς σε Ελλάδα και Αλβανία .....	207
7.2 Η έλλειψη αμοιβαιότητας ως διάρρηξη συγγενειακών δεσμών σε Ελλάδα και Αλβανία .....	213
Συμπεράσματα .....	215

### **Κεφάλαιο 8: Η διάρρηξη συγγενειακών σχέσεων Αλβανίδων μεταναστριών σε Ελλάδα και Αλβανία**

8.1 Ο χωρισμός ως αιτία οικογενειακής «ντροπής» και τα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα σε Αλβανία και Ελλάδα .....	217
8.1.1 Η οικογενειακή «ντροπή» στη βόρεια Αλβανία .....	218
8.2 Η οικογενειακή «ντροπή» στην Ελλάδα .....	233
Συμπεράσματα .....	242

### **Κεφάλαιο 9: Φαντασιακές κινητικότητες μεταξύ «Ελλάδας» και «δύσης»**

9.1 Φαντασιακές κινητικότητες Αλβανών μεταναστών στη «δύση» .....	244
9.2 Φαντασιακές κινητικότητες και «γνωστοί» στη «δύση» και στην «Ελλάδα» .....	253
Συμπεράσματα .....	273

### **Κεφάλαιο 10: Συμπεράσματα**

Συμπεράσματα .....	276
Βιβλιογραφία .....	280

## Κεφάλαιο 1: Θέμα της έρευνας και μεθοδολογικά ζητήματα

### 1.1 Θέμα της έρευνας

Η παρούσα διατριβή πραγματεύεται την κινητικότητα των ανθρώπων εντός εθνικών κρατών αλλά και μεταξύ αυτών<sup>1</sup> μέσα από τη μελέτη της αλβανικής μετανάστευσης. Πρόκειται για ένα εκ πρώτης όψεως «ανεπίκαιρο» ζήτημα (Ρόμπου-Λεβίδη, 2017: 18), ωστόσο σημαντικό δεδομένου ότι οι Αλβανοί/ίδες συνιστούν την κυριότερη (62,12%, 308.529) εθνική ομάδα μεταναστών/τριών στην Ελλάδα (Υπουργείο Μετανάστευσης και Ασύλου, 2021: 2)<sup>2</sup>. Στην αυξανόμενη κινητικότητα των Αλβανών μεταναστών αποτυπώνεται η διαχρονική αλληλεπίδραση κοινωνικών, πολιτικών, πολιτισμικών και οικονομικών παραγόντων που διαμορφώνουν, ενισχύουν, περιορίζουν ή/και υποκινούν την ανθρώπινη μετακίνηση.

Στην παρούσα διατριβή υιοθετείται το αναλυτικό εργαλείο των πολιτισμικών κινητικότητων, το οποίο ενοποιεί, τρόπον τινά, ετερόκλητες μορφές της μετακίνησης στο εκάστοτε πολιτισμικό πλαίσιο χωρίς να ορίζει ως μετακινούμενους μόνο εκείνους, οι κινητικότητες των οποίων διαπερνούν τα εθνικά σύνορα. Η εξέταση της διεθνούς μετανάστευσης των Αλβανών από την «πατρίδα» τους στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1990 συνιστά, υπό αυτό το πρίσμα, μια μόνο ψηφίδα του σύνθετου μωσαϊκού των ποικίλων, αλληλένδετων και εναλλάξιμων μορφών κινητικότητας και ακινησίας, τις οποίες βιώνουν οι Αλβανοί μετανάστες από την αρχική μετακίνησή τους στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1990 έως και τη δεκαετία του 2010 στην Κορινθία, όπου διαμένουν. Εισαγάγει δε στη συζήτηση της μετανάστευσης σε κεντρική θέση εκείνους τους Αλβανούς/ίδες που επίσης μετακινούνται (σύζυγοι, γονείς, ομοεθνείς συγγενείς και «φίλοι») στην Ελλάδα και μετέχουν ενεργά στην

---

<sup>1</sup> Η πρόσφατη πανδημία του κορωνοϊού ανέδειξε την αλληλεξάρτηση του παγκόσμιου και του τοπικού μέσα από την επιβολή μίας σχεδόν καθολικής ανθρώπινης ακινησίας προκειμένου να αποφευχθεί η μετακίνηση της ασθένειας.

<sup>2</sup> Σύμφωνα με τα στοιχεία του Υπουργείου Μετανάστευσης και Ασύλου (2021: 2) τον μήνα Απρίλιο του 2021 οι Αλβανοί/ίδες συνιστούν την κυρίαρχη εθνική ομάδα (σε ποσοστό 62,12%) με ισχύουσες άδειες διαμονής στη χώρα. Επιπλέον, η Αλβανία συγκαταλέγεται στις πέντε κυριότερες χώρες από τις οποίες προέρχεται η πλειονότητα των μεταναστών/τριών που υπέβαλαν αιτήσεις ασύλου στην Ελλάδα από το 2013 έως 2015, μαζί με το Αφγανιστάν, το Πακιστάν, τη Συρία και το Μπαγκλαντές (Τριανταφυλλίδου, 2015α: 6). Σύμφωνα με τα στοιχεία του Διεθνούς Οργανισμού Μετανάστευσης, οι Αλβανοί/ίδες συνιστούν, επίσης, την πέμπτη πολυπληθέστερη μεταναστευτική ομάδα (12, 637), κατά το 2015 όχι μόνο στην Ελλάδα αλλά και στην Ιταλία, την Ισπανία και τη Μάλτα, μετά τους Σύριους/ες (277,899), Αφγανούς/ές (76,620), Ιρακινούς/ές (21,552) και Πακιστανούς/ές (14,323) (Τριανταφυλλίδου, 2015α: 2).

κινητικότητα μέσα από δίκτυα και σχέσεις που συγκροτούν με τους υπό μελέτη Αλβανούς στην Κορινθία.

Η κινητικότητα μελετάται μέσα από το πρίσμα των υποκειμενικών νοηματοδοτήσεων των ανωτέρω δρώντων υποκειμένων («από τα κάτω») και εντός του πολιτισμικού συγκείμενού τους, που εκτείνεται από την Κορινθία στην Ελλάδα έως το δήμο Kurbin στην Αλβανία. Κινητικότητα και ακινησία είναι δύο διαδικασίες αλληλένδετες και ανοιχτές στη διαπραγμάτευση, οι οποίες μεσολαβούνται από ένα σύνολο κανόνων και άνισων σχέσεων εξουσίας (Schewel, 2019: 20, Hackl, Schwarz, Gutekunst & Leoncini, 2016: 24, Glick Schiller & Salazar, 2013: 186). Συνεπώς, πέραν των λόγων και των πρακτικών «από τα κάτω» λαμβάνεται υπόψη τόσο ο τρόπος με τον οποίο οι κινητικότητες και οι ακινησίες των ανθρώπων προωθούνται, οριοθετούνται ή/και περιορίζονται (Hackl κ.ά., 2016: 23, 26) από τους εκάστοτε κοινωνικούς, οικονομικούς, πολιτικούς και πολιτισμικούς παράγοντες («από τα πάνω») όσο και ο τρόπος με τον οποίο αυτοί οι παράγοντες νοηματοδοτούνται μέσα από το πρίσμα της βιωμένης εμπειρίας των υπό εξέταση Αλβανών/ίδων.

Τα δύο βασικά πεδία μέσα στα οποία και μέσα από τα οποία μελετάται η αλβανική κινητικότητα είναι η εργασία και η συγγένεια. Συγγενειακές σχέσεις αμοιβαιότητας (επεκτεινόμενες στο πλαίσιο της «φιλίας») οργανώνουν τη μεταναστευτική και μη μεταναστευτική δικτύωση και στηρίζουν από την προκομμουνιστική έως τη μετασοσιαλιστική περίοδο, τη σχέση με την εργασία τόσο στο αλβανικό όσο και στο ελληνικό συμπεριέχον. Τη δεκαετία του 1990 Αλβανοί μετανάστες στην Ελλάδα κατασκευάζουν τα κοινωνικά τους δίκτυα, στηριζόμενοι σε συγγενειακά και φιλικά πρόσωπα, προκειμένου να αποκτήσουν πρόσβαση στην εργασία. Η καταστολή αυτών των δικτύων τη δεκαετία του 2010 και η δημιουργία νέων σχέσεων «εμπιστοσύνης» και «βοήθειας» που οι Αλβανοί αναπτύσσουν πλέον με Έλληνες εργοδότες, συνιστά μια μόνο όψη των ετερογενών, νέων μορφών αμοιβαιότητας και δικτύωσης, που η παρούσα έρευνα στη βόρεια Αλβανία, αναδεικνύει ως κυρίαρχη στρατηγική των Αλβανών/ίδων για την εξασφάλιση εργασίας στη μετασοσιαλιστική Αλβανία, η οποία 'μετακινείται' και στο ελληνικό συγκείμενο.

Η παρούσα διατριβή δομείται σε δέκα κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο περιγράφεται το πεδίο της πολυ-τοπικής έρευνας σε Ελλάδα και Αλβανία και τα μεθοδολογικά ζητήματα που ανέκυψαν σε αμφότερες τις χώρες. Στο δεύτερο κεφάλαιο παρουσιάζεται η συζήτηση γύρω από την έννοια της κινητικότητας και ο

τρόπος που η γράφουσα προτείνει να συνδεθεί ο φακός των πολιτισμικών κινητικότητων με τις μελέτες της μετανάστευσης, για να απεγκλωβιστούμε από το ζήτημα του «μεθοδολογικού εθνικισμού» (Wimmer & Glick Schiller 2003) που επισημαίνουν οι σύγχρονοι μελετητές της μετανάστευσης. Επιπλέον, σκιαγραφείται ο τρόπος με τον οποίο μια απεδαφικοποιημένη ανθρωπολογική θεώρηση των Αλβανών, η οποία συνενώνει την ανθρωπολογία της μετασοσιαλιστικής Αλβανίας με τις ανθρωπολογικές έρευνες των Αλβανών/ίδων μεταναστών στην Ελλάδα και σε άλλες χώρες, στις οποίες οι Αλβανοί/ίδες μετανάστευσαν (Ιταλία, Γερμανία, Ηνωμένο Βασίλειο, Ελβετία) αλλά και εγκαταστάθηκαν (Κόσοβο και Δημοκρατία της Βόρειας Μακεδονίας), βοηθά στην κατανόηση ποικίλων όψεων της κινητικότητάς τους στο αλβανικό και ελληνικό συγκείμενο.

Στο τρίτο κεφάλαιο αναδεικνύεται το ζήτημα της εποχικής απασχόλησης και κινητικότητας Αλβανών μεταναστών από τη δεκαετία του 1990 έως και τη δεκαετία του 2010 σε διάφορες περιοχές εντός της ευρύτερης περιοχής της Κορινθίας αλλά και εκτός αυτής (π.χ. Αθήνα, Πάτρα). Ο ρόλος που διαδραματίζουν οι ομοεθνείς («γνωστοί») και οι Έλληνες εργοδότες («γνωριμίες») είναι κεντρικός στην αλβανική κινητικότητα, κατά συνέπεια στην εξεύρεση εργασίας και συνδέεται με υποκειμενικές θεωρήσεις της πολιτικής και οικονομικής «κρίσης» τοποθετημένες στην Αλβανία (κομμουνισμός, κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος) και στην Ελλάδα.

Στο τέταρτο κεφάλαιο εξετάζεται ο τρόπος με τον οποίο Αλβανοί μετανάστες, που διαθέτουν «γνωριμίες» με Έλληνες εργοδότες στην Κορινθία, κινητοποιούν αυτές τις σχέσεις τη δεκαετία του 2010, για την εξασφάλιση εποχικών εργασιών στην περιοχή σε ομοεθνείς («γνωστούς») τους. Οι τελευταίοι διαβιούν κατά το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου τους στην Αλβανία και μεταναστεύουν προσωρινά στην Ελλάδα, προκειμένου να εργαστούν σε αυτές τις θέσεις. Μελετώντας τις υποκειμενικές νοηματοδοτήσεις των πολλαπλών εσωτερικών, εξωτερικών (διεθνείς σε Ιταλία, Γερμανία κτλ.) μετακινήσεών τους πριν, κατά τη διάρκεια ή μετά τη διεθνή μετανάστευσή τους από την Αλβανία στην Ελλάδα, σε συνδυασμό με τις υποκειμενικά βιωμένες εμπειρίες ακινησίας τους, διαφαίνεται ότι η κινητικότητά τους στην Κορινθία συνιστά τμήμα ενός ευρύτερου, πολυτοπικού μεταναστευτικού ταξιδιού και καθιστά προβληματική και ασαφή την αναγόρευση εθνικών τόπων και ενδιάμεσων σταθμών της μεταναστευτικής εμπειρίας σε χώρες προορισμού ή/και εγκατάστασης. Επιπλέον, εξετάζονται οι εργασιακές εμπειρίες των Αλβανίδων μεταναστριών (συζύγων των ανωτέρω Αλβανών) στην αγροτική Κορινθία από τη



δεκαετία του 1990 έως και τη δεκαετία του 2010 και συγκεκριμένα ο τρόπος με τον οποίο η εργασιακή κινητικότητα των γυναικών μετασηματίζεται σε ακινησία εξαιτίας της έλλειψης προσωπικών δεσμών με τους Έλληνες εργοδότες («γνωριμίες») και της επιλεκτικής, και συχνά περιορισμένης, ενεργοποίησης του δικτύου των «γνωριμιών» από τους Αλβανούς συζύγους τους.

Στο πέμπτο κεφάλαιο αναδεικνύεται το περιεχόμενο και η σημασία των «γνωστών», η οποία παρουσιάστηκε ανωτέρω στο εργασιακό πλαίσιο της Ελλάδας, στο αλβανικό συμπεριέχον. Παρουσιάζοντας εθνογραφικό υλικό από τη βόρεια Αλβανία αλλά και από τις μετακινήσεις μου μεταξύ Ελλάδας και Αλβανίας, υποστηρίζω ότι το αντιθετικό σχήμα «γνωστών» και «ξένων», όχι μόνο εντοπίζεται στην Αλβανία αλλά συνιστά τον πυρήνα της κοινωνικής οργάνωσης και αλληλεπίδρασης στη βόρεια Αλβανία.

Στο έκτο κεφάλαιο, υποστηρίζεται ότι τα κοινωνικά δίκτυα αμοιβαίας «βοήθειας» των Αλβανών/ίδων, τα οποία κινητοποιούνται για εξεύρεση εργασίας πρωτίστως στη βόρεια Αλβανία και δευτερευόντως στην Ελλάδα ή/και σε άλλες χώρες, συγκροτούν στο συγγενειακό και φιλικό πλαίσιο σχέσεις αμοιβαιότητας με τους «γνωστούς» τους. Τα σχεσιακά αυτά μορφώματα αμοιβαιότητας 'μετακινούνται' από τη βόρεια Αλβανία στον μεταναστευτικό τόπο της ευρύτερης περιοχής της Κορινθίας και οργανώνουν τον τρόπο με τον οποίο οι Αλβανοί μετανάστες κατασκευάζουν τα κοινωνικά τους δίκτυα στην Ελλάδα από τη δεκαετία του 1990 έως και τη δεκαετία του 2010, καταδεικνύοντας ότι η πολιτισμική οργάνωση της εύρεσης εργασίας στο μεταναστευτικό πλαίσιο συνιστά ένα μόνο κομμάτι του πολύπλευρου δικτύου αμοιβαιότητας που εντοπίζεται στη βόρεια Αλβανία. Επιπλέον, εξετάζοντας τις νοηματοδοτήσεις των έμφυλων εργασιών Αλβανών/ίδων στη βόρεια Αλβανία, ιδωμένες μέσα από ένα συγκριτικό πρίσμα με τις αντίστοιχες έμφυλες εργασίες που εντοπίστηκαν στην Ελλάδα, αναδεικνύεται ότι η εργασιακή κινητικότητα των Αλβανίδων στη βόρεια Αλβανία δεν συγκροτείται βάσει της νοηματοδότησης της γυναικείας εργασιακής μετακίνησης ως παράγοντα διάρρηξης της οικογενειακής ευταξίας, όπως συμβαίνει στην Κορινθία, αλλά σε συνάρτηση άλλοτε με τα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα της βόρειας Αλβανίας και άλλοτε με την απροθυμία των ανδρών Αλβανών να αναλάβουν κακοπληρωμένες θέσεις εργασίες στην βόρεια Αλβανία, με αποτέλεσμα αυτές μοιραία να καταλαμβάνονται από γυναίκες Αλβανίδες.

Στο έβδομο κεφάλαιο εξετάζω βαθύτερα τα ζητήματα αμοιβαιότητας και συγκεκριμένα την παροχή αμοιβαίας «βοήθειας» μεταξύ των Αλβανών μεταναστών στο συγγενειακό πεδίο στην Αλβανία στο πλαίσιο ορισμένων τελετουργικών αλλά και καθημερινών πρακτικών, οι οποίες εμπλέκουν Αλβανία αλλά και Ελλάδα. Οι παραπάνω πρακτικές που στην Αλβανία νοηματοδοτούνται ως τμήμα συγγενειακών αμοιβαίων «υποχρεώσεων», στην Κορινθία επανασημασιοδοτούνται και συνιστούν ενδείκτες της συγγενειακής ανιδιοτελούς «γενναιοδωρίας» των Αλβανών.

Στο όγδοο κεφάλαιο εστιάζω στο ζήτημα της διάρρηξης των θεωρούμενων ως δεδομένων αμοιβαίων δεσμών «βοήθειας» μεταξύ Αλβανίδων μεταναστριών ή μη και αιματοσυγγενών τους στην Αλβανία λόγω του συζυγικού χωρισμού που νοηματοδοτείται ως αιτία πρόκλησης οικογενειακής «ντροπής» στη χώρα. Αντλώντας εμπειρικό υλικό από τις ιστορίες ζωής δύο Αλβανίδων, μιας στην βόρεια Αλβανία και μιας στην Ελλάδα, διαπιστώνω ποιά είναι τα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα που επικρατούν στην Αλβανία και 'μετακινούνται' στην Ελλάδα, αλλά και πώς η κινητικότητα (εσωτερική και εξωτερική μετανάστευση) συνδέεται στην αντίληψη των ανθρώπων με την απόκτηση νέων γνώσεων, αντιλήψεων και στάσεων που τους επιτρέπουν να διαπραγματεύονται τα 'παλιά' οικεία ζητήματα (χωρισμός=οικογενειακή «ντροπή») με καινούριους, εναλλακτικούς τρόπους.

Στο ένατο κεφάλαιο εξετάζονται οι φαντασιακές κινητικότητες των Αλβανών μεταναστών στην εξιδανικευμένη «δύση», οι οποίες διαμορφώνονται μέσα από αφηγήσεις εμπειριών Αλβανών συγγενών τους, που εργάζονται και διαμένουν σε διάφορες χώρες του κόσμου πλην της «Ελλάδας». Υιοθετώντας το διπολικό σχήμα του «εδώ» - «Ελλάδα» και του «εκεί» - «δύση», οι Αλβανοί μετανάστες, επιθυμούν «δικαιώματα» και κρατική «βοήθεια» που θεωρούν ότι παρέχουν τα «δυτικά» κράτη, και τα αντιπαραβάλλουν με μια ελλειμματική «Ελλάδα» που δεν είναι ικανή να προσφέρει τα δέοντα.

Στο δέκατο κεφάλαιο παρουσιάζονται τα συμπεράσματα της παρούσας διατριβής και ακολουθεί η βιβλιογραφία.

## **1.2 Πολυ-τοπική έρευνα και μεθοδολογία**

### **1.2.1 Ζητήματα επιτόπιας έρευνας σε Αλβανούς/ίδες μετανάστες στην περιοχή της Κορινθίας στην Ελλάδα**

Η παρούσα έρευνα διεξήχθη από το 2015 έως το 2017 στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας και συγκεκριμένα στο χωριό Βρύση, το οποίο υπάγεται διοικητικά στο δήμο Βέλου - Βόχας, στο χωριό Γέφυρα, το οποίο εντάσσεται διοικητικά στο δήμο Λουτρακίου- Περαχώρας- Αγίων Θεοδώρων και στην πόλη της Κορίνθου<sup>3</sup>. Τον Ιανουάριο του 2019<sup>4</sup> πραγματοποιήθηκε μια σύντομη επιστροφή μου στο πεδίο διάρκειας δύο εβδομάδων στις τρεις ανωτέρω περιοχές. Το ενδιαφέρον μου για τους Αλβανούς μετανάστες ξεκίνησε στις αρχές του 2013 από ένα τυχαίο και σχεδόν συμπτωματικό γεγονός. Παρευρισκόμενη σε μια παρέα τριών Ελλήνων και δύο Ελληνίδων σε μια καφετέρια της πόλης της Κορίνθου η συζήτηση μας περιστράφηκε γύρω από τα όσα έλεγαν δύο άνδρες ηλικίας 38 και 47 ετών αντιστοίχως, μεγαλοκτηματίες της περιοχής. Οι συγκεκριμένοι απασχολούσαν στα χωράφια τους στο χωριό Βρύση κυρίως Αλβανούς εργαζόμενους. Ο πρώτος, ο Σταύρος, 38 χρονών, ήταν έξω φρενών εκείνη την ημέρα, γιατί ο Αλβανός εργαζόμενος, τον οποίο περίμενε δύο ώρες το πρωί «μέσα στον ήλιο» για δουλειά στο χωράφι του: *«Έξαφανίστηκε. Άνοιξε η γη και τον κατάπιε»*. Και πρόσθεσε *«Δεν είναι να έχεις εμπιστοσύνη σε Αλβανό. Αυτοί σήμερα λένε και αύριο ξελένε. Είναι άτιμη φάρα»*, υποστηρίζοντας ότι είχαν συμφωνήσει με τον Αλβανό εργαζόμενο, πριν από τρεις ημέρες τηλεφωνικά, τόσο τις ώρες εργασίας όσο και την αμοιβή που θα του κατέβαλε. Ο δεύτερος άνδρας της παρέας, ο Κώστας 41 ετών, είχε διαφορετική γνώμη για τους Αλβανούς και δη για έναν συγκεκριμένο Αλβανό εργαζομένο του: *«Εγώ τον Γιώργο (44 ετών από το Μπεράτ, που διαμένει στο χωριό Βρύση) δεν τον αλλάζω με 10 Έλληνες. Τη δουλειά που θα βγάλει ο Γιώργος δεν τη βγάζει κανείς. Ότι ώρα του πεις θα 'ρθει και 10 το βράδυ να τον πάρεις (τηλέφωνο) πάλι θα 'ρθει να τρέξει, να σε βοηθήσει»*. Τους μήνες που ακολούθησαν μετά από αυτή την τυχαία

<sup>3</sup> Οι ανωτέρω περιοχές εντάσσονται στην Περιφέρεια Πελοποννήσου, όπου βάσει της τελευταίας απογραφής πληθυσμού της Ελληνικής Στατιστικής Αρχής (2011) διαβιεί το 12% του συνολικού μεταναστευτικού πληθυσμού της Ελλάδας, το μισό από το οποίο (48,22%) είναι αλβανικής καταγωγής. Σε μικρότερα ποσοστά εντοπίζονται μετανάστες βουλγαρικής (14,82%) και ρουμανικής (14,64) καταγωγής (Περιφέρεια Πελοποννήσου, 2015: 57-58).

<sup>4</sup> Ένα απρόσμενο τηλεφώνημα στα μέσα Ιανουαρίου του 2019 από τον βασικό μου πληροφορητή στην πόλη της Κορίνθου, τον Θάνο, 45 χρονών από τη Φιέρι, ιδιοκτήτη αλβανικού «καφενείου» στην Κορίνθο, το οποίο είχε ως στόχο τη μεταβίβαση ευχών για το νέο έτος, 'διατάραξε' την πορεία της συγγραφής της διδακτορικής μου διατριβής. Ο Θάνος αφού με ενημέρωσε ότι η γυναίκα του, η Στέλλα, 35 χρονών επίσης καταγόμενη από τη Φιέρι είναι καλά στην υγεία της, όπως και τα δύο παιδιά τους, μου ανέφερε, μεταξύ άλλων, τα ονόματα των επτά Αλβανών που παρευρίσκονταν στο «καφενείο» τη συγκεκριμένη στιγμή. Οι συγκεκριμένοι Αλβανοί θαμνόμενοι ήταν οι ίδιοι με εκείνους που μου ανέφεραν μετά βεβαιότητας την περίοδο 2015-2017 ότι θα μεταναστεύσουν σε μια άλλη χώρα. Αυτή η πληροφορία στάθηκε αφορμή για την επιστροφή μου στο πεδίο, προκειμένου να επικαιροποιήσω και να συμπληρώσω δεδομένα μου που αφορούσαν την κινητικότητα των Αλβανών μεταναστών στη «δύση».

συζήτηση με τους δύο Έλληνες εργοδότες άλλοι δύο Έλληνες φίλοι μου, πρώην συνέταιροι, μου ζήτησαν να τους φέρω σε επαφή με τον Σταύρο, 38 χρονών, τον έναν από τους προαναφερθέντες γαιοκτήμονες. Αναζητούσαν εργαζόμενους για τα χωράφια τους και δεν εύρισκαν γιατί «*οι Αλβανοί εξαφανίζονται*». Οι ιστορίες των «εξαφανισμένων Αλβανών» πλήθαιναν με τον καιρό και αφορούσαν ολοένα και περισσότερους Έλληνες εργοδότες, οι οποίοι μάταια αναζητούσαν εργαζόμενους για τα χωράφια τους. Έχοντας συγκεντρώσει δέκα ιστορίες από Έλληνες εργοδότες για Αλβανούς μετανάστες, που «εξαφανίζονται», είναι δηλαδή αναξιόπιστοι ως εργαζόμενοι, δεν τηρούν τα προσυμφωνημένα ωράρια εργασίας, απουσιάζουν χωρίς να ενημερώνουν αλλά και «έμπιστους» Αλβανούς εργαζόμενους, αξιόπιστους και υπεύθυνους απασχολούμενους εκτός του ενδεδειγμένου ωραρίου εργασίας, άρχισα να αναρωτιέμαι σχετικά με την κυριολεκτική και μεταφορική «εξαφάνιση» των Αλβανών μεταναστών στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας.

Στα μέσα Μαΐου του 2013 ξεκίνησε η πιλοτική μου έρευνα για τους Αλβανούς μετανάστες, μη γνωρίζοντας η ίδια προσωπικά κανέναν Αλβανό στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας. Τα αποτελέσματα της αναζήτησης Αλβανών εργαζομένων αποδείχθηκαν άκαρπα και στην πόλη του Λουτρακίου, από όπου κατάγομαι και στην οποία εντάσσεται διοικητικά το χωριό Γέφυρα της παρούσας έρευνας αλλά και της Κορίνθου και του Κιάτου (δήμος Σικυωνίων). Πρόθυμοι φίλοι και γνωστοί μου κανόνιζαν συναντήσεις με Αλβανούς εργαζόμενους τους, οι οποίοι, όμως, δεν εμφανίζονταν στα ραντεβού μας. Οι περισσότεροι από αυτούς δεν τηλεφώνουσαν ούτε για να διατυπώσουν μια προσχηματική δικαιολογία για την απουσία τους. Οι δέκα ιστορίες των «εξαφανισμένων» Αλβανών δεν αφορούσαν πλέον μόνο τον τομέα της εργασίας αλλά και της έρευνάς μου.

Τόσο οι δικές μου εικασίες εκείνη την περίοδο όσο και εκείνες των Ελλήνων φίλων μου - εργοδοτών - καταρρίπτονταν εκ θεμελίων από τα ποιοτικά δεδομένα της έρευνας του Kasimis (2008), ο οποίος υποστηρίζει ότι στο Δήμο Βέλου - Βόχας, όπου υπάγεται διοικητικά το χωριό Βρύση της παρούσας έρευνας, τα 2/3 των αγροτικών οικογενειών, τα οποία δραστηριοποιούνται στον τομέα της γεωργίας, απασχολούν σχεδόν εξ ολοκλήρου αλβανικής εθνικότητας μεταναστευτικό εργατικό δυναμικό. Η μισθωτή εργασία στην ελληνική γεωργία σχεδόν διπλασιάστηκε κατά τη δεκαετία του 1990. Οι ημέρες εργασίας αυξήθηκαν από 80 ημέρες ανά αγρόκτημα το 1989 σε 157 ημέρες το 2000. Ειδικότερα, όπως ένας Έλληνας γεωργός εργοδότης αναφέρει στον Kasimis: «*υπήρξε μια περίοδος κρίσης στο εργατικό δυναμικό, αλλά όταν ήρθαν [οι*

Αλβανοί= η παρούσα και οι υπόλοιπες διευκρινήσεις προέρχονται από το πρωτότυπο κείμενο], *μας βοήθησαν πολύ να πετύχουμε και μπορώ να πω ότι σήμερα λύσαμε το πρόβλημα της εργασίας. Οι Έλληνες ... θέλουν [να εργαστούν] σε ένα εργοστάσιο. Η νεότερη γενιά έχει απομακρυνθεί από τον αγροτικό τομέα. [Σήμερα] κάθε νοικοκυριό έχει τους δικούς του Αλβανούς»* (Kasimis, 2008: 517-520). Παρόμοιες απόψεις διατυπώνονται και από άλλους Έλληνες γεωργούς, Εκπροσώπους του Οργανισμού Γεωργικής Ασφάλισης Κορινθίας, αγρονόμους και συνδικαλιστές (Kasimis 2008).

Υπό το ίδιο πρίσμα, η μελέτη των Λιανός, Κανελλόπουλος, Γρέγου, Γκέμι και Παπακωνσταντίνου (2008) για τον προσδιορισμό του αριθμού των παράτυπων μεταναστών στην Ελλάδα παρουσιάζει αντίστοιχα ευρήματα. Συγκεκριμένα, με βάση τις εκτιμήσεις των τοπικών αρχών στο δήμο Βέλου - Βόχας, ο αριθμός των νόμιμων ανδρών Αλβανών μεταναστών, οι οποίοι διαβιούν στην περιοχή, υπολογίζεται στους 900 και των παράτυπων στους 140 (14%). Το 5% είναι γυναίκες και ο τομέας απασχόλησης όλων τους είναι ο αγροτικός χώρος (Λιανός κ.ά., 2008: 46, 90). Επιπλέον, σύμφωνα με τα μηνιαία απογραφικά στοιχεία του Υπουργείου Μετανάστευσης και Ασύλου το μήνα Δεκέμβριο του 2016, 1.290 Αλβανοί υπήκοοι έλαβαν άδεια διαμονής για εργασία στην Κορινθία εκ των οποίων 903 ήταν άνδρες και 387 γυναίκες. Το μήνα Δεκέμβριο του έτους 2017 ο αριθμός των Αλβανών μεταναστών που έλαβε άδεια διαμονής για εργασία στην Κορινθία μειώθηκε σε 723, 470 άνδρες και 253 γυναίκες, ενώ το μήνα Δεκέμβριο του 2018 αυξήθηκε σε 1.114, 754 άνδρες και 360 γυναίκες. Αξίζει να σημειωθεί ότι τα ποσοστά των Αλβανών/ίδων μεταναστών/τριών που έλαβαν άδεια διαμονής για εργασία στην Κορινθία παραμένουν σχετικά σταθερά τόσο κατά το μήνα Δεκέμβριο του 2019 (1.013 συνολικά, 682 άνδρες και 331 γυναίκες) όσο και κατά το μήνα Απρίλιο του 2020 (1.019 συνολικά, 701 άνδρες, 318 γυναίκες) (Υπουργείο Μετανάστευσης & Ασύλου 2016 - 2020).

Τα ανωτέρω ποσοτικά στοιχεία για τη διαχρονική παρουσία των Αλβανών εργαζομένων στην Κορινθία έρχονταν σε αντίθεση με τις δικές μου εμπειρίες «εξαφανισμένων» Αλβανών (δεν συνάντησα προσωπικά κανέναν Αλβανό στα μέσα Μαΐου του 2013, μόνο τους περίμενα) και τις εμπειρίες Ελλήνων εργοδοτών που γνώριζα. Προκειμένου να επιλύσω το γρίφο στράφηκα στον Κώστα, 41 ετών, τον Έλληνα γαιοκτήμονα, του οποίου η περιγραφή για τους Αλβανούς μετανάστες και συγκεκριμένα για τον Γιώργο, 44 ετών από το Μπεράτ, ο οποίος διαμένει στο χωριό

Βρύση και δραστηριοποιείται στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, ήταν μια από τις ελάχιστες θετικές εικόνες που είχα συλλέξει για Αλβανούς μετανάστες στην περιοχή.

Τηλεφώνησα στον Κώστα την Τρίτη 23 Ιουλίου του 2013 και ώρα 18:00, εξηγώντας του ότι ψάχνω σχεδόν δύο μήνες σε όλη την Κορινθία για να βρω τουλάχιστον ένα Αλβανό εργαζόμενο για να συζητήσουμε για τον τρόπο ζωής τους, την εργασία τους κτλ. και δεν μπορώ να βρω κανέναν. Του ζήτησα, εάν μπορεί, να μου γνωρίσει τον Γιώργο, τον Αλβανό εργαζομένο του που είχε επαινέσει. Ο Κώστας δέχτηκε μετά χαράς και συμφωνήσαμε να πάμε την επόμενη ημέρα στις 18:00 στον οικιακό χώρο του Γιώργου στη Βρύση. Ο Γιώργος και η σύζυγός του, η Άννα, 38 χρονών από το χωριό Gjorm (βόρεια Αλβανία), καθισμένοι αρχικά στις δύο από τις τρεις λευκές καρέκλες που περιστοιχίζαν το πλαστικό τραπέζι στην αυλή του οικιακού τους χώρου, σηκώθηκαν μόλις αντιλήφθηκαν την παρουσία του Κώστα. Κουβεντιάσαμε, κυρίως με τον Γιώργο, για περίπου δύο ώρες για διάφορα ζητήματα, όπως για την εργασία του, τη ζωή στο χωριό, τα δύο παιδιά τους, την Κατερίνα, 19 ετών και το γιό τους 21 χρονών. Σε αυτή την πρώτη συνάντηση, η Άννα μίλησε ελάχιστα και όταν το έκανε αναφέρθηκε κυρίως στα παιδιά τους.

Λίγο πριν αναχωρήσουμε ρώτησα τον Γιώργο εάν διαμένουν και άλλοι Αλβανοί στο χωριό και αποκρίθηκε ότι έχει φιλικές σχέσεις με τρεις οικογένειες Αλβανών, οι οποίες διαβιούν λίγα μέτρα πιο κάτω από τον οικιακό του χώρο. Πρόσθεσε, δε, ότι γνωρίζει γύρω στους επτά Αλβανούς στα γύρω χωριά (του νομού Βέλου- Βόχας), με τους οποίους εργάζεται σε περιστασιακές εργασίες στα χωράφια και εάν «*θες και άλλο(υς); Ρωτάω 'γω αύριο πρωί αφεντικά που έχω και το βρίσκουμε. Πού το(υς) θες; Σε Κόρινθο, Αγιονόρι (ορεινό χωριό νομού Κορινθίας), Λουτράκι, Γκούρα (ορεινό χωριό νομού Κορινθίας); Έχει παντού [...] Εδώ με ξέρουν όλοι και 'γω τους ξέρω [...] Όσο(υς Αλβανούς) θέλεις θα το βρούμε*». Ο φίλος μου, ο Κώστας, πετάχτηκε, διακόπτοντας τον Γιώργο και προσθέτοντας στη συζήτησή μας ότι: «*Εδώ όποια πέτρα και να σηκώσεις θα βρεις έναν Αλβανό από κάτω (γελάνε όλοι/ες οι παρευρισκόμενοι/ες) [...] Εγώ το πρωί είχα 5 Αλβανούς εργάτες στα χωράφια. Εντάξει, εξαρτάται από τη μέρα, τη δουλειά και την εποχή [...] Βάλε και του Γιώργου με ένα τηλέφωνο σήμερα κιόλας σου βρήκαμε γύρω στους είκοσι Αλβανούς έτσι για πλάκα*».

Κατάλαβα ότι η δυσκολία μου εύρεσης συνομιλητών έφτανε στο τέλος της με μια απλή επίσκεψη στον οικιακό χώρο ενός Αλβανού εργαζομένου, διαμεσολαβημένη από τον Έλληνα εργοδότη του. Προσπαθώντας να ξεμπερδέψω το

κουβάρι των μεθοδολογικών προκλήσεων μου, ανέτρεξα στην Backer (2003) και την επιτόπια έρευνά της σε Αλβανούς στο χωριό Isniq του Κοσόβου στις αρχές του 1970 (έτη 1974-1975) και την Prato (2012) που μελέτησε Αλβανούς στο Δυρράχιο. Αμφότερες επεσήμαναν την καχυποψία των Αλβανών απέναντι στον εκάστοτε «ξένο» (Backer, 2003: 31, Prato, 2012: 96)<sup>5</sup>. Η Backer (2003), επιχειρώντας να κατανοήσει την αρχική επιφυλακτικότητα των χωρικών του Isniq, διαπίστωσε ότι την θεωρούσαν «κατάσκοπο» ή/ και «πράκτορα της CIA». Δεδομένου ότι οι περισσότεροι χωρικοί γνωρίζονταν προσωπικά μεταξύ τους και με την ανταλλαγή ελάχιστων ερωτήσεων και εξωλεκτικών στοιχείων (π.χ. νεύμα) μπορούσαν να συνεννοηθούν μεταξύ τους «σε έναν πολύ περιορισμένο κώδικα», η δική της παρουσία ως «ξένη» και μη γνώστρια αυτού του «κώδικα» επικοινωνίας την καθιστούσε τουλάχιστον παράταιρη στο κοινωνικό πλαίσιο του χωριού (Backer, 2003: 31). Ομοίως, η Prato (2012), παρότι κατόρθωσε με την πάροδο του χρόνου να κατασκευάσει ένα δίκτυο έμπιστων Αλβανών πληροφορητών στο Δυρράχιο, αναφέρει ότι *«ήμουν ενήμερη για το ευρύτατο αίσθημα καχυποψίας, κυρίως στους ξένους, αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις (αυτό) επεκτείνεται σε συγγενείς και φίλους»* (Prato, 2012: 96). Στη δική της περίπτωση, οι βασικές υπόνοιες των Αλβανών επικεντρώνονταν άλλοτε στην αντίληψη τους ότι οι «ξένοι» (αλλοεθνείς) αντιμετωπίζουν τους Αλβανούς με «επικριτική στάση» και άλλοτε στο φόβο τους μήπως οι προσωπικές τους συναλλαγές ή εκείνες των άμεσα σχετιζόμενων με αυτούς ανθρώπους αποδειχθεί, μέσω των συζητήσεων με την ανθρωπολόγο, ότι είναι παράνομες (Prato, 2012: 97).

Η Prato (2012), προσπαθώντας να άρει τις επιφυλάξεις των πληροφορητών της, αρκέστηκε στις αφηγήσεις όσων «ένιωθαν ότι μπορούσαν να μοιραστούν μαζί» της (Prato, 2012: 97) ορισμένες πτυχές της εμπλοκής τους στο σύστημα της ανταλλαγής εννοιών της μετασοσιαλιστικής Αλβανίας. Από την άλλη πλευρά, η Backer (2003: 34) επέλεξε να εισέλθει στον μικρόκοσμο των χωρικών του Isniq μέσα από επισκέψεις αρχικά στους οικιακούς χώρους των Αλβανών, με τους οποίους η ίδια αισθανόταν ένα βαθμό οικειότητας. Ομοίως, η De Waal (2014) στην επιτόπια έρευνά της με Αλβανούς, η οποία διεξήχθη στο μεγαλύτερο μέρος της στην πόλη Rrëshen

---

<sup>5</sup> Η Kurotani (2004) υποστηρίζει ότι οι κοινότητες ομογενών των Ιαπώνων επιχειρηματιών στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής θα μπορούσαν να περιγραφούν ως ένα κλειστό πλέγμα, στο οποίο αφενός όλοι οι Ιάπωνες επιχειρηματίες γνωρίζονται μεταξύ τους, αφετέρου «η είσοδος συνήθως απαιτεί κάποιο είδος εισαγωγής από ένα ήδη αναγνωρισμένο μέλος» της κοινότητας, δεδομένης της καχυποψίας των ανθρώπων απέναντι στους «ξένους» (Kurotani, 2004: 208).

(βόρεια Αλβανία), ακολούθησε την πρακτική των επαναλαμβανόμενων επισκέψεων σε διάφορες οικογένειες Αλβανών/ίδων, οι οποίες διαβιούσαν σε διαφορετικές περιοχές. Η πρόσβαση σε αυτές τις οικογένειες επετεύχθη μέσω της γνωριμίας της με Αλβανούς καθηγητές, ιδιοκτήτες σχολής ξένων γλωσσών, στην οποία πήγαινε η εντεκάχρονη τότε (1992) κόρη της. Ακολούθησαν οι συναντήσεις της με συμμαθητές/τριες της κόρης της, οι οποίες οδήγησαν σε προσκλήσεις για επίσκεψη στους οικιακούς χώρους τους, τις οποίες αποδέχθηκε και έτσι κατάφερε να γνωρίσει και τις οικογένειες των παιδιών (De Waal, 1998: 17). Η De Waal (1998) υπογραμμίζει ότι η σημαντικότερη προϋπόθεση για την κατανόηση της αλβανικής κοινωνίας είναι η κατασκευή μακροχρόνιων σχέσεων με τους πληροφορητές, οι οποίες ποικίλλουν σε βαθμό οικειότητας. Για την επίτευξη αυτών των σχέσεων υποστηρίζει ότι η συμμετοχική παρατήρηση και η μακροχρόνια εμπάθυση στο πεδίο της επιτόπιας έρευνας συνιστούν τις καταλληλότερες μεθόδους συλλογής δεδομένων (De Waal, 1998: 17).

Στην περίπτωση των Αλβανών της ευρύτερης περιοχής της Κορινθίας, τους οποίους συναναστράφηκα, το ζήτημα της καχυποψίας των Αλβανών απέναντι στους «ξένους» επιβεβαιωνόταν. Ήμουν η «ξένη», μια αλλοεθνής, η οποία δεν διέθετε πρότερες κοινωνικές σχέσεις μαζί τους. Είχα όμως σχέσεις με έναν Έλληνα εργοδότη και ήταν οι μακρόχρονες σχέσεις «εμπιστοσύνης», οικειότητας, αμοιβαίας «βοήθειας» και διευκολύνσεων του Γιώργου μαζί του που επέτρεψαν την αναίρεση της καχυποψίας και την εισαγωγή μου στον κόσμο των Αλβανών μεταναστών, σε επισκέψεις και συζητήσεις μαζί τους στους οικιακούς τους χώρους, και στη δημιουργία ενός πολύπλευρου δικτύου Αλβανών πληροφορητών. Σταδιακά, έγινα μια δικιά τους «φίλη», χωρίς να δίνουν περαιτέρω διευκρινήσεις ούτε για τον τρόπο γνωριμίας μας ούτε για το χρονικό διάστημα, κατά το οποίο γνωριζόμαστε. Η λέξη «φίλος», μια κεντρικής σημασίας ιθαγενής κατηγορία στην αλβανική κοινωνία, παραπέμπει σε ένα υφιστάμενο πλαίσιο αμοιβαίων ευνοιών και εξυπηρετήσεων που εντοπίζεται μεταξύ των ανθρώπων που έχουν κοινωνικές διασυνδέσεις. Ως «φίλοι» εννοιολογούνται άλλοτε οι συγγενείς εξ αγχιστείας, άλλοτε ένας «φιλοξενούμενος» στον οικιακό χώρο του «οικοδεσπότη» (Latifi, 2018: 154-155, De Waal, 2014: 138-139, 1998: 18, Bardhoshi, 2011β: 101-102, Backer, 2003: 81, Doja 1999β: 221-222), άλλοτε ένας πρώην εχθρός από βεντέτα, ο οποίος μετά την διαδικασία της συμφιλίωσης έγινε «φίλος» και άλλοτε ένας πολιτικός σύμμαχος (Schwandner-Sievers, 2010: 3, 1996α: 116, 1996β: 87-88, 1999: 143-144, Doja, 2006: 262-263).



Παρουσιαζόμενη ως «φίλη» γινόμουν μέρος δεσμών αμοιβαίας «βοήθειας» που συνεχώς διευρύνονταν. Έτσι, γνώρισα Αλβανούς «φίλους» και «συγγενείς» των «φίλων» μου, οι οποίοι διαμένουν στο χωριό Βρύση, Γέφυρα και στην πόλη της Κορινθίας αλλά και Αλβανούς, που διαβιούν κατά το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου τους στην Αλβανία και μετακινούνται προσωρινά στην Κορινθία προκειμένου να εργαστούν «εποχικά»<sup>6</sup>. Συνολικά, στην Ελλάδα συνομίλησα με 39 άνδρες Αλβανούς, ηλικίας 38 έως 50 ετών. Οι περισσότεροι εξ αυτών (21/39) κατάγονται από τη «βόρεια»<sup>7</sup> Αλβανία (δώδεκα από την Κρούγια, οκτώ από το Μπεράτ, ένας από τη Λέζα), αρκετοί από την νότια Αλβανία (δεκατρείς κατάγονται από το Φιέρι) και λιγότεροι προέρχονται από τη δυτικοκεντρική (δύο από την Λούσνια) και κεντρική Αλβανία (δύο από το Ελμπασάν και ένας από τα Τίρανα).

Οι Αλβανίδες πληροφορήτριές μου στην Ελλάδα είναι συνολικά 12 και οι ηλικίες τους κυμαίνονται από 32 έως 44 ετών. Έξι εξ αυτών προέρχονται από τη νότια Αλβανία (τέσσερις από το Φιέρι, μια από ένα χωριό κοντά στο Φιέρι, μια από τον Αυλώνα), τέσσερις από τη βόρεια Αλβανία (δύο από το Μπεράτ, μια από ένα χωριό του Μπεράτ, μια από το χωριό Gjorm) και δύο από την κεντρική Αλβανία (μια από το Ελμπασάν και μια από τα Τίρανα). Τις γνώρισα μέσω των συζύγων τους κατά τη διάρκεια επισκέψεών μου σε οικιακούς χώρους τους. Εκεί οι γυναίκες σύζυγοι ήταν παρούσες, ενεργές και συχνά προσέθεταν σημαντικές πληροφορίες στις αφηγήσεις των ανδρών τους. Σε μια δεύτερη φάση της έρευνάς μου τις επισκεπτόμουν, κυρίως τα πρωινά, κατά τα οποία οι άντρες σύζυγοι έλειπαν στις εργασίες τους. Στην πλειονότητά τους γνωρίζονταν μεταξύ τους καθώς οι περισσότερες απασχολούνταν στο συσκευαστήριο σταφυλιού που βρίσκεται στη Βρύση.

Η μέθοδος που ακολούθησα κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου ήταν η συμμετοχική παρατήρηση σε μια πολυ-τοπική μελέτη που εκτεινόταν από την ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας στην Ελλάδα έως το δήμο Kurbin στη βόρεια Αλβανία. Δευτερογενή δεδομένα για τα δύο παραπάνω εθνικά και τοπικά πλαίσια

---

<sup>6</sup> Οι προσωρινά μετακινούμενοι Αλβανοί στην Κορινθία είναι συνολικά 13 και οι περισσότεροι ζούσαν στην Ελλάδα κατά τη δεκαετία του 1990. Επέστρεψαν στην Αλβανία για διάφορους λόγους (π.χ. οικογενειακούς, οικονομικούς) και τη δεκαετία του 2010 μετακινούνται από την Αλβανία στην Ελλάδα ή/και σε άλλες χώρες για να εργαστούν περιστασιακά σε εργασίες που τους εξασφαλίζουν οι μονίμως διαμένοντες ομοεθνείς τους («γνωστοί»).

<sup>7</sup> Οι πληροφορητές μου αναφέρουν ότι το Μπεράτ, η Κρούγια και η Λέζα ανήκουν στο «βορρά». Συγκεκριμένα, υποστηρίζουν ότι «είμαι από βόρεια εγώ». Το Μπεράτ βρίσκεται στην νοτιοκεντρική Αλβανία, η Κρούγια στη βορειοκεντρική Αλβανία και η Λέζα στη βορειοδυτική. Ομοίως, οι Αλβανίδες σύζυγοί τους, που θα δούμε στη συνέχεια, τοποθετούν το Μπεράτ «βόρεια».

μελέτης αντλήθηκαν από τις υπάρχουσες ανθρωπολογικές έρευνες της μετασοσιαλιστικής Αλβανίας, που πραγματεύονται ζητήματα εργασίας και συγγένειας των Αλβανών/ίδων στη χώρα, τις ανθρωπολογικές έρευνες που εξετάζουν τις εργασιακές και συγγενειακές σχέσεις των Αλβανών/ίδων μεταναστών στην Ελλάδα αλλά και σε άλλες χώρες, στις οποίες οι Αλβανοί της Ελλάδας και της Αλβανίας μεταναστεύουν (Ιταλία, Γερμανία, Ηνωμένο Βασίλειο) ή είναι μόνιμως εγκατεστημένοι (Κόσοβο και Δημοκρατία της Βόρειας Μακεδονίας). Η επιτόπια έρευνά μου διενεργήθηκε κυρίως σε οικιακούς χώρους Αλβανών/ίδων πληροφορητών μου στην Ελλάδα και στην Αλβανία, όπου διεξήγαγα κυρίως ημιδομημένες συνεντεύξεις, τις οποίες μαγνητοφώνησα εν γνώσει και με τη συγκατάθεση των πληροφορητών μου. Διεξήγαγα, επίσης στην Ελλάδα σε χώρους εργασίας των Αλβανών/ίδων εργαζομένων, όπως σε χωράφια της αγροτικής Κορινθίας. Τέλος, η έρευνά μου περιλάμβανε το αλβανικό «καφενείο» στην πόλη της Κορίνθου, κύριο χώρο διασκέδασης, αναψυχής και κοινωνικής συνδιαλλαγής των Αλβανών μεταναστών. Στο αλβανικό «καφενείο» πραγματοποίησα τελικά τις περισσότερες συνεντεύξεις μου με άντρες Αλβανούς, που κατοικούν στην πόλη της Κορίνθου. Σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, όπου απαιτούνταν μια πληρέστερη εικόνα της δράσης και των εμπειριών συγκεκριμένων πληροφορητών για την κατανόηση ιδιαίτερων πτυχών της ζωής τους (λ.χ. της οικογενειακής «ντροπής»), συνέλλεξα ιστορίες ζωής.

Τόσο για τα ονόματα των πληροφορητών/τριών μου όσο και των χωριών στην Ελλάδα, όπου αυτοί διαμένουν, χρησιμοποίησα ψευδώνυμα, προκειμένου να εξασφαλίσω με κάθε τρόπο την ανωνυμία τους.

### **1.2.2 Ζητήματα επιτόπιας έρευνας σε Αλβανούς/ίδες στο δήμο Kurbin στη βόρεια Αλβανία**

Η επιτόπια έρευνα στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας συνιστά το πρώτο κομμάτι της πολυ-τοπικής έρευνας για τους Αλβανούς/ίδες μετανάστες και μη μετανάστες, που πραγματεύεται η παρούσα διατριβή. Το δεύτερο κομμάτι αποτελεί η επιτόπια έρευνα, η οποία διεξήχθη στην πόλη Laç αλλά και στις γειτονικές πόλεις Mamurras, Milot και στο χωριό Gjorm της βορειοδυτικής Αλβανίας και διήρκησε από το Δεκέμβριο του 2017 έως τον Ιούλιο του 2018. Οι ανωτέρω περιοχές ανήκουν στο δήμο Kurbin που έχει έδρα το Laç. Σε αντίθεση με την ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, η οποία έχει μελετηθεί εθνογραφικά μόνο από την Δασκαλοπούλου

(2019) και εξετάζει τα ζητήματα της κοινωνικής, οικονομικής και συγγενειακής οργάνωσης της αγροτικής κοινότητας του Αγιονορίου υπό το πρίσμα των εντόπιων (Ελλήνων) κατοίκων, το Laç έχει μελετηθεί από την ιστορικό-κοινωνιολόγο Nixon (2009) (μελετά το ζήτημα της οικογενειακής «ντροπής» στην Αλβανία από την κομμουνιστική έως τη μετασοσιαλιστική περίοδο), την ανθρωπολόγο De Soto, τους οικονομολόγους Gordon, Gedeshi και την κοινωνιολόγο Sinoimeri (εξετάζουν το ζήτημα της φτώχειας) (De Soto κ.ά., 2002: xi, 108-109).

Η γλώσσα στην οποία πραγματοποιήθηκαν οι συζητήσεις και οι συνεντεύξεις μου με Αλβανούς/ίδες πληροφορητές στην Κορινθία ήταν, κυρίως, τα ελληνικά. Εκείνες που διενήργησα στην Αλβανία, έγιναν στα αλβανικά. Στις αρχές του 2017 ξεκίνησα εντατικά μαθήματα αλβανικών στην πόλη της Κορίνθου με Αλβανίδα καθηγήτρια, απόφοιτη του τμήματος Αγγλικής Γλώσσας και Φιλολογίας του Πανεπιστημίου των Τιράνων. Τα μαθήματα έληξαν στις 10 Ιουνίου του 2017, οπότε έδωσα εξετάσεις στο Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου και έλαβα το πτυχίο των αλβανικών. Κατέχοντας το παραπάνω πτυχίο στο επίπεδο Α2 ανέμενα ότι θα μπορούσα να επικοινωνήσω με τους πληροφορητές/τριές μου, παρότι πληροφορητές μου στην Ελλάδα από τη νότια Αλβανία ήταν απαισιόδοξοι: *«εδώ δεν τους καταλαβαίνουμε 'μεις. Θα τους καταλάβεις εσύ;»*. Αυτή η διόλου ενθαρρυντική στάση, της Στέλλας, 35 χρονών από το Φιέρι, συζύγου του Θάνου και βασικού πληροφορητή μου στην πόλη της Κορίνθου, δεν απείχε πολύ από την πραγματικότητα που βίωσα αρχικά στην Αλβανία. Οι άνθρωποι μου φαίνονταν ότι μιλούσαν πολύ γρήγορα και δυσκολευόμουν να τους καταλάβω. Σταδιακά, άρχισαν να δείχνουν κατανόηση για τις λανθασμένες συντακτικά προτάσεις που διατύπωνα και για τον καταϊγισμό ερωτήσεων από τη μεριά μου και η μεταξύ μας επικοινωνία άρχισε να εξομαλύνεται.

Βασική μου πληροφορήτρια στην Αλβανία είναι η Σόνια, 43 ετών από το χωριό Gjorm, η οποία ζει στη πόλη Laç και είναι η κουνιάδα (η αδερφή της γυναίκας) του Γιώργου, 44 ετών από το Μπεράτ, του βασικού μου πληροφορητή στην Ελλάδα. Ο Γιώργος με σύστησε στη Σόνια το 2015 ως η *«φίλη μας η Μαρία»*. Με την Σόνια αναπτύξαμε έναν ιδιαίτερο τρόπο επικοινωνίας. Εκείνη μου μιλούσε στα ελληνικά και εγώ στα αλβανικά. Το είχαμε συμφωνήσει πριν το κοινό μας ταξίδι από την Κόρινθο στην Αλβανία: *«Φεύγοντας από 'κει θα τα λες όλα αλβανικά, θα τα μάθεις όλα και 'γω θα με μάθεις όλα ελληνικά, εντάξει;»*. Αν δεν μπορούσαμε να εκφράσουμε αυτά που θέλουμε, μιλούσε η καθεμία στη μητρική της γλώσσα. Το πλαίσιο

γλωσσικής επικοινωνίας, που ορίστηκε εξ αρχής, άλλαξε στην πράξη και επικράτησε ένα πάντρεμα των δύο γλωσσών, στοιχείο που εντοπίζεται σε μικρότερο βαθμό και στις συνομιλίες μου με Αλβανούς και Αλβανίδες μετανάστες στην Κορινθία.

Οι Αλβανοί/ίδες πληροφορητές μου στη βόρεια Αλβανία είναι κυρίως οι «φίλες»/ «φίλοι» και συγγενείς της Σόνιας, στους οποίους είχα πρόσβαση μέσω της τελευταίας (με σύστησε ως δική της «φίλη»). Συνολικά είναι 11 γυναίκες ηλικίας 38-49 ετών με καταγωγή κυρίως από τη βόρεια Αλβανία (δύο από το Gjorm, μια από την πόλη Mamurras, μια από ένα χωριό κοντά στο Μπεράτ, τρεις από το Laç, μια από ένα χωριό κοντά στο Laç, μια από ένα χωριό κοντά στο Kukës, μια από ένα χωριό κοντά στην Fushë-Kruja και μια από το Ελμπασάν). Οι Αλβανοί πληροφορητές μου στην Αλβανία είναι συνολικά 9, ηλικίας 32 με 47 ετών και καταγωγής κυρίως από τη βόρεια Αλβανία (τέσσερις από το Laç, δύο από τη Λέζα, ένας από ένα χωριό κοντά στην Fushë-Kruja, ένας από ένα χωριό έξω από τα Τίρανα και ένας από το Μπεράτ).

Βασικός στόχος της επιτόπιας έρευνάς μου στην βόρεια Αλβανία ήταν η νοηματοδότηση της κινητικότητας προς Ελλάδα αλλά και των επιστροφών στην Αλβανία και η σημασία των συγγενειακών δικτύων στην κατασκευή των σχέσεων που οργάνωναν μέσω των μετακινήσεων οι μετανάστες/τριες μεταξύ των δύο χωρών. Όπως το θέτει ο Hannerz (2003), ο όρος «πολυτοπικός» αναδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο δύο περιοχές της έρευνας συνδέονται μεταξύ τους μέσω ενός κοινού ζητήματος. Ειδικότερα, αναφέρει ότι οι σχέσεις μεταξύ αμφότερων των περιοχών αλλά και οι δεσμοί που αναπτύσσονται στο εσωτερικό των δύο περιοχών διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο, με αποτέλεσμα οι τόποι να μην μπορούν απλώς να θεωρηθούν «μια απλή ομαδοποίηση των τοπικών μονάδων» (Hannerz, 2003: 206). Συνεπώς, το πρώτο μεθοδολογικό ζήτημα, που καλούνται οι μελετητές των πολυτοπικών ερευνών να αντιμετωπίσουν, είναι η διερεύνηση των διατοπικών δεσμών και διασυνδέσεων τόσο μεταξύ των τόπων όσο και στο εσωτερικό αυτών των τόπων, προκειμένου να ορίσουν τα πεδία της έρευνάς τους (Hannerz, 2003: 206-207).

Στην αρχική σχεδίαση της επιτόπιας έρευνας στη βόρεια Αλβανία προσδιόρισα για τη μελέτη μου ως σημαίνοντες διατοπικούς δεσμούς εκείνους που διαμορφώνονταν με συγγενειακά πρόσωπα, τα οποία διαβιούν στην Αλβανία. Όμως, κατά την πρώτη επιτόπια έρευνά μου στην Αλβανία και ούσα «φιλοξενούμενη» στον οικιακό χώρο μιας Αλβανίδας (της Σόνιας), διαπίστωσα ότι οι αρχικές μου υποθέσεις εργασίας έπρεπε να μετασχηματιστούν και να συμπεριλάβω τις κατηγορίες των «φίλων», «γνωστών» και «ξένων» στη συγκρότηση της διατοπικής συνθήκης. Μέσα

από τους διατοπικούς δεσμούς στην παρούσα διατριβή εξέτασα μετακινούμενες αντιλήψεις και πρακτικές, στον τομέα της συγγένειας και της εργασίας, που διαρκώς επανασημασιοδοτούνται μέσα από την κινητικότητα τους μεταξύ Ελλάδας και Αλβανίας. Η πολυ-τοπική εθνογραφία κρίθηκε ως καταλληλότερη μέθοδος για την μελέτη της μετακίνησης, ανθρώπων αντιλήψεων και πρακτικών και των μετασχηματισμών που αυτοί υφίστανται (Marcus, 1998: 79).

Σύμφωνα με τον Marcus (1995), η πολυ-τοπική έρευνα περιλαμβάνει το να ακολουθούμε τους ανθρώπους («follow the people» Marcus, 1995: 106). Αρχέτυπο της είναι η επιτόπια έρευνα και η συμμετοχική παρατήρηση του Malinowski για τις ετήσιες ανταλλαγές δώρων των Τρομβριανών στο πλαίσιο του kula. Ο Marcus (1995), εισηγητής της πολυ-τοπικής έρευνας το 1995 στην ανθρωπολογία, υποστηρίζει ότι η πολυ-τοπική εθνογραφία δεν επιχειρεί να αποδομήσει την μακροχρόνια επιτόπια έρευνα αλλά να την εμπλουτίσει με την αναλυτική υπέρβαση των παρωχημένων διακρίσεων μεταξύ του τοπικού και του παγκόσμιου. Ο Appadurai (1991) έχει νωρίτερα υποστηρίξει ότι απαιτείται η δημιουργία μιας νέας θεώρησης για την ερμηνεία του σύγχρονου απεδαφικοποιημένου κόσμου, καθώς οι τοπικές εννοιολογήσεις, που εμφανίζονται στις κλασικές εθνογραφίες, αδυνατούν να συλλάβουν τις πολύπλοκες σχέσεις μεταξύ της φαντασιακής ζωής των ανθρώπων και του απεδαφικοποιημένου κόσμου, στον οποίο διαβιούν. Έργο του ανθρωπολόγου είναι η μελέτη του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται και εννοιολογούν την «τοπικότητα» («locality»), ως βιωμένη εμπειρία, η οποία λαμβάνει χώρα σε έναν παγκοσμιοποιημένο κόσμο (Appadurai, 1991: 196). Η Frello (2008: 26), συνηγορώντας υπέρ της άποψης ότι η τοπικότητα θα πρέπει να εξεταστεί ως βιωμένη εμπειρία, υποστηρίζει ότι η έννοια του «τόπου» θα πρέπει να θεωρηθεί ως μια διαδικασία, η οποία περιλαμβάνει τόσο τις σχέσεις που οι άνθρωποι κατασκευάζουν με συγκεκριμένους τόπους όσο και τα νοήματα που εκείνοι αποδίδουν σε αυτούς τους τόπους. Η αναγνώριση του γεγονότος ότι οι «τοπικοί τόποι» («local place») διαπλέκονται στη σύγχρονη εποχή με εθνικές, διεθνικές και παγκόσμιες μετακινήσεις ανθρώπων, κεφαλαίων, ιδεών και εικόνων δημιουργεί μια νέα πρόκληση για την ανθρωπολογία, η οποία καλείται να απαντήσει στο «πώς αυτά τα μεγαλύτερα πλαίσια διαμορφώνουν την τοπική ζωή» (Merry, 2000: 203). Ο Salazar (2010γ) προτείνει μια σχεσιακή αντίληψη της παγκοσμιοποίησης και του τοπικού. Εάν λάβουμε υπόψη ότι η παγκοσμιοποίηση λαμβάνει χώρα πάντοτε σε μια συγκεκριμένη τοπικότητα και το τοπικό επανακατασκευάζεται και μετασχηματίζεται

μέσα από την παγκόσμια κυκλοφορία προϊόντων, συζητήσεων, φαντασιακών εικόνων και μετακινήσεων, διαφαίνεται ότι το τοπικό δεν αντιτίθεται στο παγκόσμιο αλλά συνιστά το παγκόσμιο και αντιστρόφως (Salazar, 2010γ: 189). Η Wulff (2002), τέλος, επιχειρώντας να τονίσει τη σημασία της παρουσίας του εθνογράφου στο πεδίο, κατά τη διάρκεια των πολυ-τοπικών ερευνών, υποστηρίζει ότι εάν η ίδια δεν ήταν σε θέση να ακολουθήσει τους Ιρλανδούς χορευτές, που μελετούσε στις περιοδείες τους στην Ιαπωνία και στην Ουάσινγκτον, θα ήταν η μόνη που θα έμενε πίσω στο πεδίο. Σκεφτείτε έναν ερευνητή πεδίου χωρίς πεδίο (Wulff, 2002: 119).

Έτσι και εγώ κινδύνευα, αν δεν ακολουθούσα τους πληροφορητές/τριες μου στην Αλβανία να μείνω χωρίς πεδίο. Συχνά με προβλημάτιζε η μερικότητα της γνώσης που αποκομίζεται στις πολυ-τοπικές έρευνες και προσπαθούσα να συμβιβαστώ με το ότι ακόμα και αν κατόρθωνα να βρίσκομαι διαρκώς μαζί με τους πληροφορητές μου, παραφράζοντας τον Geertz, πάντα θα άκουγα μια συζήτηση, η οποία θα είχε ξεκινήσει πριν φτάσω στο πεδίο και η οποία θα συνεχιζόταν αφότου θα είχα φύγει από αυτό (Kurotani, 2004: 211).

## Κεφάλαιο 2: Θεωρητική και εθνογραφική πλαισίωση

### 2.1 Πολιτισμικές κινητικότητες και η μελέτη της μετανάστευσης

#### 2.1.1 Θεωρητικές προσεγγίσεις της κινητικότητας

Δεν υφίσταται μια «μεγάλη θεωρία» (Salazar, 2018: 162) ή μια «μεγάλη αφήγηση» (Sheller & Urry, 2006: 210) που να εξηγεί την πολυπλοκότητα των κινητικότητων σε παγκόσμιο επίπεδο (Salazar, 2018: 162). Αυτό συμβαίνει, γιατί οι μορφές που λαμβάνει η κινητικότητα είναι πολιτισμικά ορισμένες και θα πρέπει να μελετώνται εντός συγκεκριμένων πολιτισμικών, οικονομικών και κοινωνικών συνθηκών, όπου εμφανίζονται. Η μελέτη της κινητικότητας πρέπει περαιτέρω να περιλαμβάνει την εξέταση σχέσεων εξουσίας, που διαπερνούν τα στενά τοπικά πλαίσια αποκτώντας διεθνικό και παγκόσμιο χαρακτήρα (Glick Schiller & Salazar, 2013: 196, Salazar, 2011: 594, 2010α: 64). Κεντρικά ερωτήματα που συνδέονται με τις κινητικότητες είναι: Τι κάνει τους ανθρώπους να μετα-κινούνται ή να είναι κινητικοί<sup>8</sup>; Τι είδους σχέσεις κατασκευάζουν αφενός με τους τόπους από τους οποίους προέρχονται, αφετέρου με τους τόπους, στους οποίους ή/ και μέσω των οποίων μετακινούνται; Τι σχέσεις διαμορφώνουν οι άνθρωποι εν κινήσει ή σε σχέση με την μετακίνηση οικείων τους προσώπων; Τα παραπάνω ερωτήματα μπορούν να απαντηθούν μόνο εάν διερευνήσουμε τις υποκειμενικές νοηματοδοτήσεις της κινητικότητας των εκάστοτε μετακινούμενων και στη συνέχεια τις ερμηνεύσουμε σε συνάρτηση με το κοινωνικο-πολιτισμικό τους συγκείμενο (Salazar, 2018: 162).

Η μελέτη της κινητικότητας (Salazar, 2020: 4-5, 17-18 υποσημείωση 4, 2016α: 1, 2010α: 54, Dahinden, 2016: 2215, Hackl κ.ά., 2016: 21, Hannam κ.ά., 2006: 5, Sheller & Urry, 2006: 208-209) συμπορεύεται τη δεκαετία του 2020 με θεωρητικές προσεγγίσεις που αμφισβητούν τους θεωρούμενους ως δεδομένους δεσμούς μεταξύ ανθρώπων, τόπων και πολιτισμών (Gupta & Ferguson 2006, 1997: 1-32, Malkki, 1992: 25-26, 33-34). Εθνοκεντρικές και τοπο-κεντρικές προσεγγίσεις, οι οποίες κυριάρχησαν στην ανθρωπολογία αλλά και σε άλλες κοινωνικές επιστήμες κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970 (Glick Schiller κ.ά., 1992: 6) και στις αρχές

---

<sup>8</sup> Παρακολουθώ εδώ τη φράση του Salazar (2018: 162) «what makes people mobile». Στην παρούσα διατριβή, για λόγους νοηματικής συνοχής, η έννοια της μετακίνησης χρησιμοποιείται ως συνώνυμη της έννοιας της κινητικότητας.

του 1980 (Rouse, 1995: 353) σφυρηλάτησαν την αντίληψη ότι οι πολιτισμικές εμπειρίες, πρακτικές και ταυτότητες των ανθρώπων τοποθετούνται σε σταθερούς, γεωγραφικά οριοθετημένους τόπους, περιοχές ή έθνη κράτη. Αυτά τα πλαίσια θεωρήθηκαν ότι συνιστούν τα βασικά αντικείμενα μελέτης των κοινωνικών επιστημών (Sheller & Urry, 2006: 208) με βάση την πεποίθηση ότι περικλείουν στο εσωτερικό τους τον ‘μοναδικό’, ‘αυθεντικό’ πολιτισμό, την ιστορία και την οικονομία της εκάστοτε διακριτής κοινωνίας που είναι θεμελιωδώς διαφορετική από τις υπόλοιπες κοινωνίες (Glick Schiller κ.ά., 1992: 6). Οι μελετητές της κινητικότητας απέρριψαν αυτή την ιδέα, εστιάζοντας στους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι και οι πολιτισμικές τους πρακτικές αποσυνδεδεμένες από ένα σταθερό τόπο καθίστανται τμήματα πολύπλοκων χρονικά και χωρικά κατασκευασμένων δικτύων και διασυνδέσεων (Salazar, 2018: 154, Salazar κ.ά., 2017: 2, Glick Schiller & Salazar, 2013: 185-186, Sheller & Urry, 2006: 209).

Υπό το φακό των κινητικοτήτων αναδύεται ένα ευρύ πεδίο μελέτης, το οποίο περιλαμβάνει τόσο την εξέταση της (σωματικής) κινητικότητας των ανθρώπων, οι οποίοι μετακινούνται εντός μιας χώρας ή σε άλλες χώρες, όπως διεθνείς, προσωρινοί, εσωτερικοί, επιστρέφοντες μετανάστες/τριες, τουρίστες/τριες, φοιτητές/τριες, εθελοντές/τριες, εργαζόμενοι/ες (Salazar, 2016α: 2, Glick Schiller & Salazar, 2013: 183-184) όσο και της μετακίνησης εικόνων και πληροφοριών, που ταξιδεύουν κατά μήκος τοπικών, εθνικών και παγκόσμιων πλαισίων μέσω των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης (Sheller & Urry, 2006: 112, Hannam κ.ά., 2006: 15, Urry, 2004: 28) αλλά και ιστοριών, που οι μετανάστες/τριες, επαναπατρισθέντες, εργαζόμενοι/ες αφηγούνται στους επίδοξους μετακινούμενους είτε δια της φυσικής παρουσίας τους σε κοινούς τόπους συνάντησης, είτε δια της ψηφιακής επικοινωνίας<sup>9</sup> τόσο σε κοινούς όσο και διαφορετικούς τόπους διαμονής.

Εικόνες, πληροφορίες και ιστορίες που συγκροτούν το φαντασιακό της μετανάστευσης ενημερώνουν τους δυνητικά μετακινούμενους για τον τρόπο ζωής στους νέους τόπους, όπου ευελπιστούν να μετακινηθούν. Ωστόσο, η παραπάνω νεοαποκτηθείσα γνώση δεν γίνεται αποδεκτή παθητικά αλλά φιλτράρεται και επανερμηνεύεται μέσα από το πρίσμα πολιτισμικών αντιλήψεων και προσωπικών

---

<sup>9</sup> Ως ψηφιακή επικοινωνία λογίζεται στο παρόν πλαίσιο η επικοινωνία που επιτυγχάνεται με τη χρήση των διαθέσιμων τεχνολογικών μέσων επικοινωνίας, όπως κινητά τηλέφωνα, φάξ (Sheller & Urry, 2006: 112) αλλά και μέσα κοινωνικής δικτύωσης (social media), όπως το skype και το facebook (Dimitriadis, 2020: 143-144, Withaecx κ.ά., 2015: 32-33). Τα παραπάνω υπερβαίνουν τη χωροχρονική απόσταση μεταξύ των άμεσα εμπλεκόμενων ανθρώπων και επιτρέπουν την ανταλλαγή πληροφοριών, εικόνων και ιστοριών (Urry, 2004: 28).



φιλοδοξιών. Μέσα από αυτό το συνδυασμό λαμβάνονται αποφάσεις είτε μετακίνησης σε ένα νέο τόπο, είτε παραμονής στον παλιό (Seiger κ.ά., 2020: 14, 17-18, King, 2020: 198, Appadurai, 2014: 22-23). Σύμφωνα με τον Salazar (2011: 576), τα «φαντασιακά» είναι εικόνες και αναπαραστάσεις ιστορικά και κοινωνικά κατασκευασμένες, οι οποίες κυκλοφορούν τόσο εντός ενός συγκεκριμένου πολιτισμού όσο και μεταξύ διαφόρων πολιτισμών. Αλληλεπιδρούν με τις προσωπικές φιλοδοξίες, επιδιώξεις και φαντασιώσεις των ανθρώπων και χρησιμοποιούνται ως «συσκευές» παραγωγής νοήματος και συγκρότησης της υποκειμενικής κοσμοθεωρίας (Salazar, 2018: υποσημείωση 10). Ο Salazar (2011, 2010α), εξετάζοντας την κινητικότητα των Τανζανών, διαπίστωσε ότι τα κυρίαρχα φαντασιακά της μετανάστευσης είτε αληθή, είτε ψευδή, βοηθούν τους ανθρώπους να διευρύνουν τους ορίζοντές τους και να αισθανθούν ότι ελέγχουν τη ζωή τους (Salazar, 2010α: 59-60). Λειτουργούν ως συλλογικές αναπαραστάσεις, αλληλεπιδρούν με τις υποκειμενικές φιλοδοξίες των Τανζανών και εν τέλει καθορίζουν την μετακίνηση ή την ακινησία τους. Ακόμα και αν ένα άτομο είναι προσκολλημένο σε έναν τόπο, η φαντασία του μπορεί να ταξιδεύει, να κινείται σε πολλούς τόπους και χρόνους. Αντιστοίχως, ακόμα και όταν ένα άτομο βρίσκεται σε κίνηση, η φαντασία του μπορεί να είναι προσκολλημένη σε ένα μόνο μέρος (αφορά συνήθως διασπορικές κοινότητες που είναι προσανατολισμένες προς τον τόπο καταγωγής τους) (Salazar, 2011: 577). Παλαιότερες έρευνες της κινητικότητας έτειναν να διαχωρίζουν την φαντασία από την πράξη της μετακίνησης. Ωστόσο, η φαντασία είναι ενσωματωμένη στην ίδια την πράξη της μετακίνησης και υπερβαίνει τόσο τη σωματική όσο και την κοινωνικο-πολιτισμική απόσταση (Salazar, 2011: 577). Συνεπώς, η εξέταση των κινητικότητων δεν αφορά μόνο τη σωματική μετακίνηση των ανθρώπων από έναν τόπο σε άλλο(ους) αλλά και τα φαντασιακά τους, τα οποία άλλοτε τους κινητοποιούν (Seiger κ.ά., 2020: 17) και άλλοτε τους ακινητοποιούν (Dimitriadis 2020, Salazar 2011).

Πέρα από σωματικές και φαντασιακές κινητικότητες, υφίστανται και άλλες διεργασίες, εξωτερικές και, ακριβέστερα, κατασκευασμένες «από τα πάνω», οι οποίες προωθούν, περιορίζουν ή/ και οριοθετούν τις κινητικότητες και τις ακινησίες των ανθρώπων. Οι Glick Schiller και Salazar (2013: 189-190) περιγράφουν αυτές τις διαδικασίες με τον όρο «καθεστώτα κινητικότητας» («regimes of mobility»). Οι Hackl κ.ά. (2016: 23, 26) προτείνουν τον όρο «οριοθετημένες κινητικότητες» («bounded mobilities»), η Schewel (2019: 688) αναφέρεται σε «δομικούς περιορισμούς» («structural constraints») της κινητικότητας και η Sheller (2008: 28,

30) κάνει λόγο για την «κυριαρχική ελευθερία» («sovereignal freedom») της μετακίνησης. Όλες οι ανωτέρω κατηγορίες έχουν ένα κοινό παρονομαστή. Αναγνωρίζουν ότι η σωματική κινητικότητα δεν συνδέεται a priori με την ατομική ελευθερία και μια, θεωρούμενη ως δεδομένη, δυνατότητα μετακίνησης<sup>10</sup> των ανθρώπων. Τα εθνικά κράτη, λαμβάνοντας το ρόλο του «φύλακα» των εθνικών συνόρων και του «διαιτητή» της ιδιότητας του πολίτη (Kearney, 1995: 548), σε συνδυασμό με το παγκόσμιο πολιτικό σύστημα των εθνών-κρατών, ρυθμίζουν και ελέγχουν από κοινού σε επίπεδο διακυβέρνησης, νομιμότητας, άσκησης εξουσίας και πολιτικής (Sheller, 2008: 30) τις παραμέτρους των σύγχρονων (δι)εθνικών μετακινήσεων (Salazar & Smart, 2011: iii). Εθνικές ταυτότητες και εθνικιστικές ιδεολογίες καθίστανται εργαλεία δικαιολόγησης του αποκλεισμού ή της συμπερίληψης των ατόμων, οι οποίοι διασχίζουν τα σύνορα ενός κράτους (Glick Schiller & Salazar, 2013: 195), ενώ κρατικοί φορείς συχνά ορίζουν την κατηγορία του «μετανάστη» ως συνδεδεμένου με την παρατυπία, την εγκληματικότητα και την παράβαση.

Σε αυτό το πλαίσιο, τα εθνικά σύνορα επανακατασκευάζονται διαρκώς και ενθαρρύνουν ‘επιθυμητά’ είδη κινητικότητας: επιχειρηματιών, τουριστών, κυκλικών μεταναστών (προσωρινών) που καλύπτουν τις ελλείψεις εργατικού δυναμικού των χωρών (Vertovec, 2007: 5) αλλά και φοιτητών. Αποθαρρύνουν δε ‘ανεπιθύμητα’ είδη, όπως των παράτυπων μεταναστών και των προσφύγων (Salazar & Smart, 2011: iii, Salazar, 2013β: 21). Η νοηματοδότηση της κινητικότητας ως μιας a priori ελεύθερης και θετικής εμπειρίας που οι άνθρωποι απολαμβάνουν, αγνοεί το γεγονός ότι ένα σύνολο κανόνων, εθνικών και παγκόσμιων σχέσεων εξουσίας κινητοποιεί ορισμένους ανθρώπους ενώ, παράλληλα, ακινητοποιεί άλλους (Hackl κ.ά., 2016: 24, 27).

Η διάκριση μεταξύ κινητικότητας και ακινησίας συνιστά μια σημαντική διάσταση της συζήτησης για την κινητικότητα. Πρόκειται για διάκριση που έχει

---

<sup>10</sup> Σύμφωνα με τον Salazar (2016α: 2, 2016β: 283, 2017: 5-6), ο κυρίαρχος λόγος συνδέει την κινητικότητα με τρία θετικά χαρακτηριστικά, παρόλο που υπάρχουν ποικίλες μορφές τόσο ακούσιων όσο και εκούσιων μετακινήσεων παγκοσμίως. Πρώτον, την ικανότητα των ανθρώπων να κινούνται, δεύτερον την ελευθερία της ατομικής μετακίνησης και τρίτον την δυνατότητα εύκολης και γρήγορης βελτίωσης της ζωής τόσο των μετακινούμενων ανθρώπων όσο και των συγγενών τους. Αυτές οι υπεραπλουστευτικές γενικεύσεις οδηγούν σε τρεις αντιστοίχως λανθασμένες πεποιθήσεις. Η πρώτη αφορά την αυξανόμενη κινητικότητα ως βασικό στοιχείο της σύγχρονης μετα-νεωτερικής εποχής. Η δεύτερη εκλαμβάνει την κινητικότητα ως δεδομένο, σχεδόν ‘φυσικό’ φαινόμενο της εποχής, το οποίο δεν χρήζει μελέτης και η τρίτη συνδέει a priori την μετακίνηση με την «επιτυχία», θεωρώντας την μια θετική πορεία αλλαγής στη ζωή των μετακινούμενων ανθρώπων.

θεωρηθεί ότι υποβιβάζει την ακινησία σε μια παθητική κατάσταση, ανάξια διερεύνησης, παραβλέποντας την έννοια της εξουσίας που ενυπάρχει σε αμφότερες τις έννοιες και αποκλείοντας μια διαλεκτική σχέση μεταξύ των δύο. Η κινητικότητα καθορίζεται πάντοτε σε σχέση με την ακινησία και η τελευταία σε σχέση με την πρώτη (Hackl κ.ά., 2016: 22-23, Glick Schiller & Salazar, 2013: 186, 195, Salazar, 2013β: 21-22). Για να συλλάβουμε συνεπώς την κινητικότητα, ο Salazar (2013β: 25) προτείνει να στρέψουμε το βλέμμα μας στην ακινησία και συγκεκριμένα στις δομές εκείνες που παραμένουν ίδιες, ή που αλλάζουν με βραδύτερο ρυθμό. Η Schewel (2019), από την άλλη πλευρά, υποστηρίζει ότι η ακινησία συνιστά μια δυναμική διαδικασία, που χαρακτηρίζεται από χωρική συνέχεια στον τόπο διαμονής/ κατοικίας ενός ατόμου σε μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο. Δεδομένου ότι η ακινησία δεν είναι ποτέ απόλυτη, το χρονικό αλλά και το χωρικό πλαίσιο διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο, προκειμένου να κατανοήσουμε, εάν η ακινησία συνιστά παραμονή σε ένα χωρικό συγκείμενο και αφορά όλη τη διάρκεια ζωής του ατόμου ή συγκεκριμένες χρονικές περιόδους ή/ και σχετίζεται με παραμονή, η οποία εντοπίζεται κατά μήκος των γενεών (Schewel, 2019: 2, 17). Όπως η κινητικότητα δεν θα πρέπει να συγγέται με την ελευθερία και μια θεωρούμενη ως δεδομένη ικανότητα των ανθρώπων να μετακινούνται, έτσι και η ακινησία υπόκειται σε καθεστώτα ελέγχου και μεσολαβείται από άνισες σχέσεις εξουσίας. Συνιστά προνόμιο για όσους έχουν την ικανότητα να επιλέξουν την παραμονή τους σε έναν τόπο και ακούσια απόφαση για όσους δεν έχουν τη δυνατότητα να μετακινηθούν (Schewel, 2019: 20). Κοινωνικά φαινόμενα, όπως για παράδειγμα η φτώχεια και η ανεργία, μπορεί να καταστήσουν επιτακτική την ανάγκη μετακίνησης των ανθρώπων σε μια άλλη χώρα προς αναζήτηση καλύτερων συνθηκών διαβίωσης, στερώντας το δικαίωμα ή/ και την επιθυμία να παραμείνουν σε ένα συγκεκριμένο τόπο (King, 2020: 195). Επιπλέον, κρατικές, γραφειοκρατικές διαδικασίες (π.χ. ανανέωση νομιμοποιητικών εγγράφων, απόκτηση υπηκοότητας, ασύλου) μπορούν να επιβάλλουν την επί μακρόν σωματική ακινησία των ανθρώπων (Anderson, 2019: 6).

Συνοψίζοντας, η μελέτη της κινητικότητας, που δεν αφορά μόνο τη σωματική μετακίνηση των ανθρώπων αλλά και τα φαντασιακά τους, προβληματοποιεί παρελθούσες διακρίσεις μεταξύ κινητικότητας και ακινησίας, προτείνοντας τη διαλεκτική τους εξέταση, σε συνδυασμό με τη μελέτη των διαδικασιών από «τα πάνω», δηλαδή των περιορισμών, των φραγμών ή των διευκολύνσεων, που θέτουν τα έθνη κράτη και η παγκοσμιοποίηση.

### 2.1.2 Οι πολιτισμικές κινητικότητες στη μελέτη της μετανάστευσης

Όπως δεν υφίσταται μια «μεγάλη θεωρία» (Salazar, 2018: 162), η οποία να περιγράφει όλο το φάσμα των ανθρώπινων κινητικότητων σε παγκόσμιο επίπεδο (Salazar, 2018: 162), έτσι δεν υφίσταται και ένας ενιαίος τρόπος σύνδεσης των θεωρητικών προσεγγίσεων της κινητικότητας και εκείνων της μετανάστευσης, γιατί, όπως οι Heil, Priori, Riccio και Schwarz (2017: 1) υποστηρίζουν, κάθε μελετητής προτείνει το δικό του τρόπο συσχέτισης. Εξετάζοντας προσεκτικά την υπάρχουσα βιβλιογραφία (Seiger κ.ά. 2020, King 2020, Anderson 2019, Heil κ.ά. 2017, Dahinden 2016, Salazar, 2010α, 2011, Hannam κ.ά., 2006: 10-11) διαπιστώνεται μια τάση απομάκρυνσης της μελέτης της κινητικότητας από την εξέταση της μετανάστευσης, καθώς η δεύτερη περιορίζει την μελέτη της μετακίνησης μόνο σε εκείνους, οι οποίοι διασχίζουν τα εθνικά σύνορα ή εγκαθίστανται σε ένα άλλο κράτος (Hackl κ.ά., 2016: 22).

Οι Wimmer και Glick Schiller (2003) ονομάζουν αυτήν την θεώρηση των συνόρων και των εθνικών κρατών ως φυσικοποιημένων, οριοθετημένων και δεδομένων μονάδων ανάλυσης και της σύγκρισης διαφορετικών κοινωνιών, στη βάση του ότι διαθέτουν κοινή ιστορία, πολιτισμό, αξίες, θεσμούς και κανόνες (Çağlar & Glick Schiller, 2018: 3) «μεθοδολογικό εθνικισμό» (Wimmer & Glick Schiller, 2003: 576, 578, 599). Η ανωτέρω προσέγγιση οδήγησε στην λαθεμένη αντίληψη ότι α. οι διεργασίες που εκτυλίσσονται εντός των εθνικών συνόρων διαφέρουν σημαντικά από εκείνες που λαμβάνουν χώρα εκτός των συνόρων, β. οι διεθνικές και παγκόσμιες διασυνδέσεις παραγκωνίζονται (Wimmer & Glick Schiller, 2003: 579) και γ. η εσωτερική και η διεθνής μετανάστευση πρέπει να διαχωρίζονται αυστηρά (Glick Schiller & Salazar, 2013: 192, Vullnetari 2012).

Η εθνογραφία του Duany (2002) προβληματοποιεί την αποκλειστική επικέντρωση των μελετητών της μετανάστευσης στη σωματική κινητικότητα μεταξύ εθνικών συνόρων, εισάγοντας τον όρο «μετακινούμενοι βιοπορισμοί» («mobile livelihoods») (Duany, 2002: 358). Με τον όρο αυτό περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο οι Πορτορικανοί επεκτείνουν χωρικά τα μέσα διαβίωσής τους, μετακινούμενοι σε διάφορα τοπικά, περιφερειακά και εθνικά πλαίσια των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής, τα οποία δεν απαιτούν απαραίτητα τη διέλευση των γεωπολιτικών συνόρων. Εξετάζοντας τις μετακινήσεις των Πορτορικανών μεταξύ του νησιού τους και των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής, αναδεικνύει ότι οι συγκεκριμένες

μετακινήσεις δεν μπορούν να θεωρηθούν διεθνικές, καθότι οι Πορτορικανοί ως πολίτες των Η.Π.Α.<sup>11</sup> δεν διασχίζουν πολιτικά σύνορα. Οι ίδιοι, όμως, αντιλαμβάνονται την κινητικότητα τους ως συνδεδεμένη με σύνορα, όπως αυτά διαμορφώνονται από τη διαφορετική γλώσσα των Η.Π.Α., το διαφορετικό κλίμα, τις θρησκευτικές πεποιθήσεις, τα έθιμα και τις έμφυλες ιδεολογίες (Duany, 2002: 364)<sup>12</sup>. Τα «διπλά σπίτια» που διαθέτουν οι Πορτορικανοί στις Η.Π.Α. και στο νησί τους, τους επιτρέπουν να διατηρούν ισχυρούς κοινωνικούς δεσμούς σε αμφότερες τις πλευρές (Duany, 2002: 376). Δεσμούς που κατασκευάζονται μέσω των δικτύων τους στο νησί και περιλαμβάνουν αρωγή για εύρεση εργασίας και οικονομική και συναισθηματική υποστήριξη (Duany, 2002: 358, 365). Οι πολλαπλές μετακινήσεις τους δεν εκκινούν από τα ίδια σημεία αναχώρησης και δεν καταλήγουν στα ίδια σημεία άφιξης. Περιλαμβάνουν δε διάφορες περιοχές στο εσωτερικό των Ηνωμένων Πολιτειών, όπως την Νέα Υόρκη, τη Βοστώνη και τη Φιλαδέλφεια (Duany, 2002: 362, 378), θολώνοντας, με τον τρόπο αυτό, τη διάκριση μεταξύ χώρας προέλευσης και χώρας προορισμού και καθιστώντας σαφές ότι το 'εδώ' και το 'εκεί' δεν συνιστούν «αυτοτελείς χωρικές οντότητες» (Αθανασίου & Τσιμουρή, 2013: 27). Προκειμένου να κατανοηθούν οι παραπάνω μετακινήσεις, ο Duany προτείνει τον απεγκλωβισμό από την εξέταση της μετανάστευσης με αποκλειστικό επίκεντρο τη διέλευση των εθνικών συνόρων και την εξέταση των τρόπων με τους οποίους οι άνθρωποι δημιουργούν ρευστές κοινωνικές και οικονομικές σχέσεις σε τοπικά, εθνικά και διεθνικά πλαίσια (Duany, 2002: 365).

Άλλες ανθρωπολογικές μελέτες υποστηρίζουν, υπό το ίδιο πρίσμα, ότι η μετανάστευση στον σύγχρονο παγκοσμιοποιημένο κόσμο είναι μια συνεχής, αδιάκοπη και πολύπλοκη διαδικασία, κατά την οποία οι μετανάστες κατασκευάζουν σχέσεις, δημιουργούν δίκτυα και συνδέουν πολλές περιοχές, που υπερβαίνουν τα τοπικά και εθνικά σύνορα (Withaekx κ.ά., 2015: 23-24). Οι πολλαπλές διαδρομές των μεταναστών είναι συχνά απρόβλεπτες και ακούσιες (Schrooten κ.ά., 2016: 1201,

---

<sup>11</sup> Το Πουέρτο Ρίκο αποτελεί έδαφος των Η.Π.Α. Δεν συνιστά κυρίαρχο κράτος αλλά μια εξαρτημένη χώρα με περιορισμένη αυτονομία υπό το καθεστώς της Κοινοπολιτείας. Έτσι, οι Πορτορικανοί όταν μετακινούνται μεταξύ του τόπου καταγωγής τους και των Η.Π.Α. δεν χρειάζεται να διαθέτουν ταξιδιωτικά έγγραφα (visa) καθώς οι κρατικές αρχές δεν ελέγχουν τις μετακινήσεις τους (Duany, 2002: 359, 362).

<sup>12</sup> Ειδικότερα, οι Πορτορικανοί ερμηνεύουν τις μετακινήσεις τους προς τις Η.Π.Α. με τον όρο «irse pa' fuera», που κυριολεκτικά σημαίνει «βγαίνω έξω» από το νησί, από τη χώρα. Η λαϊκή έκφραση «irse pa' fuera» υποδηλώνει τη σαφή διάκριση μεταξύ ενός εξωτερικού συνόρου (afuera) και ενός εσωτερικού συνόρου (adentro), το οποίο συνδέεται με τη εθνική αίσθηση του τόπου, του πολιτισμού και της ταυτότητας (Duany, 2002: 362).

Withaecx κ.ά., 2015: 36) και περιλαμβάνουν πολλαπλές εσωτερικές ή και εξωτερικές (διεθνείς) μετακινήσεις πριν, κατά τη διάρκεια ή μετά τη διεθνή μετανάστευση σε μια συγκεκριμένη χώρα (Schrooten, κ.ά., 2016: 1208)<sup>13</sup>. Ομοίως, ο χρόνος παραμονής σε μια χώρα ή ο χρόνος μιας διεθνούς ή εσωτερικής μετακίνησης καθίσταται απρόβλεπτος, γιατί η μετακίνηση των μεταναστών εξαρτάται άμεσα από τη δυνατότητα έκδοσης ή/και ανανέωσης των απαραίτητων νομιμοποιητικών εγγράφων, που καθορίζουν το νόμιμο ή παράτυπο καθεστώς τους (Anderson, 2019: 11, Schrooten κ.ά., 2016: 1203, 1210) όσο και από διεθνοτικές σχέσεις, που οι μετανάστες συγκροτούν και παρέχουν σημαντικές πληροφορίες, υποστήριξη και ενημέρωση για τις διαθέσιμες ευκαιρίες διαμονής και απασχόλησης στους τόπους, όπου ευελπιστούν να μετακινηθούν (Withaecx κ.ά., 2015: 32-33, Glick Schiller κ.ά., 1995: 54, Massey, Arango, Hugo, Kouaouci, Pellegrino & Taylor, 1993: 448-449).

Η μετανάστευση, λοιπόν, νοούμενη ως μια γραμμική μετακίνηση, κατά την οποία οι μετανάστες «ξεριζώνονται από την πατρίδα τους και αντιμετωπίζουν την επίπονη διαδικασία της ενσωμάτωσης σε μια διαφορετική κοινωνία και πολιτισμό» (Glick Schiller κ.ά. 1995: 48), αποτελεί πλέον ένα ανεπαρκές αναλυτικό εργαλείο. Αποτυγχάνει να καλύψει τις εμπειρίες και τις στρατηγικές των ανθρώπων, οι οποίοι είτε εκούσια είτε ακούσια επιλέγουν έναν πιο κινητικό τρόπο ζωής (Schrooten κ.ά. 2016, Withaecx κ.ά. 2015, Duany 2002), ο οποίος δεν περιορίζεται αποκλειστικά σε ένα σταθερό έδαφος αλλά αποτελεί τμήμα πολλαπλών χωρικών και χρονικών δικτύων και διασυνδέσεων (Glick Schiller & Salazar, 2013: 185-186). Στην ανθρωπολογία αυτή η αμφισβήτηση της μετανάστευσης ως γραμμικής διαδικασίας μεταξύ δύο πόλων τίθεται ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1990, την εποχή που η θεωρία του διεθνισμού κυριάρχησε στις μελέτες της μετανάστευσης. Σύμφωνα με τις Glick Schiller κ.ά. (1992), το θεωρητικό πλαίσιο του διεθνισμού, το οποίο ξεκίνησαν να αναπτύσσουν το 1985 (Glick Schiller, 2018: 202), πραγματεύεται τις διαδικασίες με τις οποίες οι μετανάστες κατασκευάζουν «κοινωνικούς χώρους/ πεδία» («social

---

<sup>13</sup> Οι Schrooten κ.ά. (2016: 1208, 1211) υποστηρίζουν ότι πολλοί Βραζιλιάνοι έχουν μετακινηθεί σε περισσότερες από μια χώρες (Πορτογαλία, Ισπανία, Ηνωμένο Βασίλειο ή άλλες χώρες της Βόρειας Ευρώπης) πριν μεταναστεύσουν στο Βέλγιο. Επιπλέον, σχεδόν όλοι οι Βραζιλιάνοι έχουν μετακινηθεί δύο φορές στο εσωτερικό της Βραζιλίας πριν την άφιξή τους στο Βέλγιο. Τέλος, η άφιξή τους στο Βέλγιο δεν σηματοδοτεί το τέλος των μετακινήσεών τους, καθότι οι Βραζιλιάνοι μετακινούνται και εντός διαφόρων περιοχών και πόλεων του Βελγίου. Ομοίως, οι Μαροκινοί, που διαβιούν σήμερα στις πόλεις των Βρυξελλών και της Αμβέρσας, έχουν μετακινηθεί σε πολλές τοποθεσίες πριν αποφασίσουν να μεταναστεύσουν στο Βέλγιο. Η εγκατάσταση στο Βέλγιο δεν αποτελεί το τέλος του μεταναστευτικού ταξιδιού και συχνά το Βέλγιο συνιστά απλώς μια «χώρα διέλευσης» προς το Ηνωμένο Βασίλειο ή κάποια άλλη χώρα (Withaecx κ.ά., 2015: 30).

fields»), που συνδέουν την χώρα καταγωγής τους με την χώρα εγκατάστασής τους. Οι μετανάστες που κατασκευάζουν αυτά τα πεδία αποκαλούνται «διαμετανάστες» («transmigrants»). Οι τελευταίοι δημιουργούν και διατηρούν πολλαπλές κοινωνικές σχέσεις, που μπορεί να είναι οικογενειακές, οικονομικές, κοινωνικές, θρησκευτικές ή/και πολιτικές και εκτείνονται πέραν των συνόρων ενός έθνους- κράτους. Πρόκειται για ενεργά υποκείμενα, τα οποία διαμορφώνουν τις ταυτότητές τους μέσα από τη συμμετοχή τους σε κοινωνικά δίκτυα, τα οποία συνδέονται με δύο ή περισσότερες κοινωνίες ταυτόχρονα (Glick Schiller κ.ά., 1992: 1-2) και διατηρούν τις συνδέσεις τους με την χώρα καταγωγής, διεξάγοντας συναλλαγές και επηρεάζοντας σημαντικά τα τοπικά και εθνικά ζητήματα (Glick Schiller κ.ά., 1995: 48).

Τη δεκαετία του 2020 ούτε η θεωρία του διεθνισμού<sup>14</sup> συνιστά πλέον το καταλληλότερο αναλυτικό εργαλείο για την κατανόηση των σύγχρονων μετακινήσεων. Πέραν του γεγονότος ότι έχει επικριθεί για την μερικότητα της εφαρμογής της, καθώς αφορά μόνο όσους μετανάστες κατασκευάζουν διεθνικούς δεσμούς και «κοινωνικά πεδία» και όχι εκείνους που ενσωματώνονται στα τοπικά πλαίσια, όπου εγκαθίστανται (Salazar & Smart, 2011: vi), έχει επίσης επικριθεί για «μεθοδολογικό διεθνισμό» (Καραγιάννης, 2006: 24) αφού παραμένει επικεντρωμένη στο φακό του εθνικού κράτους καταγωγής αλλά και εγκατάστασης των μεταναστών.

Την επιτακτική ανάγκη κριτικής επανεξέτασης της θεωρίας του διεθνισμού διατυπώνει και μια εκ των εισηγητριών της θεωρίας, η Glick Schiller (2018), η οποία επισημαίνει ότι η διεθνική θεωρία της μετανάστευσης θα πρέπει να ιδωθεί σε

---

<sup>14</sup> Αντιστοίχως, η θεωρία της κυκλικής μετανάστευσης χρησιμοποιείται κυρίως από γεωγράφους και κοινωνιολόγους, οι οποίοι εξετάζουν τις παλινδρομικές μετακινήσεις των μεταναστών μεταξύ της χώρας προέλευσης και προορισμού. Σύμφωνα με τους γεωγράφους Charpan και Prothero (1985), ο όρος «κυκλική μετανάστευση», καθίσταται ιδιαίτερος συγκεκριμένος. Όταν χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά σηματοδοτούσε συγκεκριμένα είδη κυκλοφορίας (circulation) όπως, την «ημερήσια παλινδρομη μετακίνηση» («commuting»), τη «μετανάστευση εργατικού δυναμικού» («labour migration») και την «εκκρεμή/ αιωρούμενη μετανάστευση» («pendular migration») (Charpan & Prothero, 1985: xvii). Ο Charpan σε προσωπική επικοινωνία με τον ανθρωπολόγο Duany το 2000 είχε υποστηρίξει πως ο όρος «κυκλική μετανάστευση» στερείται νοήματος, καθώς επιχειρεί να συνδέσει δυο διακριτές έννοιες της δράσης των ανθρώπων, οι οποίες παρατηρούνται με την πάροδο του χρόνου. Η πρώτη δράση, η μετανάστευση σχετίζεται με την γεωγραφική ανακατανομή του πληθυσμού ενώ η δεύτερη δράση, η κυκλοφορία, συνδέεται με τη μετακίνηση, η οποία δεν αλλάζει τη μακροχρόνια κατανομή του πληθυσμού (Duany, 2002: 357). Επιπλέον, ο κοινωνιολόγος Skeldon (2012) υποστηρίζει ότι είναι αρκετά δύσκολο να ορίσουμε την κυκλική μετανάστευση καθώς η μορφή, η διάρκειά της και η σύνθεσή της (π.χ. ανά φύλο) αλλάζουν με την πάροδο του χρόνου. Ακόμα πιο ανέφικτο είναι να προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε συγκεκριμένες αλλαγές (επιπτώσεις) που οφείλονται στην κυκλική μετανάστευση και συμβάλλουν στην ευημερία των οικονομιών και εν γένει των κοινωνιών καταγωγής των μεταναστών (Skeldon, 2012: 43). Τέλος, υποστηρίζει ότι οι όροι «κυκλοφορία», «κυκλική μετανάστευση», «προσωρινή μετανάστευση» και «επιστροφή των μεταναστών» αλληλεπικαλύπτονται και συνεπώς είναι δύσκολο να τις διαχωρίσουμε τόσο εννοιολογικά όσο και προς τη σύνθεσή τους (Skeldon, 2012: 46).

συνάρτηση με την συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, κατά την οποία αναπτύχθηκε, δηλαδή ως ένα επιστημονικό εγχείρημα, το οποίο αναδύθηκε για να θεωρητικοποιήσει τους μετασχηματισμούς, που συντελέστηκαν στις αρχές της δεκαετίας του 1990 ως απόρροια της παγκόσμιας ανασυγκρότησης των τοπικών οικονομιών και η οποία ώθησε πολλούς ανθρώπους να μετακινηθούν πέραν των εθνικών συνόρων και να κατασκευάσουν διεθνικές ζωές (Glick Schiller, 2018: 201). Η Glick Schiller (2018) τονίζει ότι οι μελετητές του διεθνισμού και συγκεκριμένα τόσο οι εισηγήτριες της θεωρίας (Glick Schiller κ.ά., 1992: 1-24, Basch κ.ά. 1994) όσο και μεταγενέστεροι μελετητές της, απέτυχαν να θεωρητικοποιήσουν τον τρόπο, με τον οποίο οι σύγχρονες δομές εξουσίας («καθεστώτα κινητικότητας»), που διευκολύνουν ή παρεμποδίζουν τις μεταναστευτικές κινητικότητες, διαφέρουν σημαντικά από εκείνες της δεκαετίας του 1990 που αναπτύχθηκε η θεωρία του διεθνισμού, με αποτέλεσμα να υποθέσουν λανθασμένα ότι υφίσταται «ένα σταθερό κανονιστικό καθεστώς κινητικότητας σε όλα τα πορώδη σύνορα» (Glick Schiller, 2018: 202-203, 208: υποσημείωση 1) και προσδίδοντάς του διαχρονική ισχύ. Η Glick Schiller (2018: 201) προτείνει να παραμερίσουμε τη διεθνική θεωρία της μετανάστευσης και να στρέψουμε το ενδιαφέρον μας σε μια «πολλαπλής κλίμακας συγκυριακή ανάλυση» («multiscalar conjunctural analysis») της «μετανάστευσης», όρο που εισήγαγε στην ανθρωπολογία το 2018 μαζί με την Çağlar (Çağlar & Glick Schiller 2018). Οι Çağlar και Glick Schiller (2018) προβληματοποιούν τη διάκριση μεταξύ μεταναστών και μη μεταναστών, υποστηρίζοντας ότι οι ζωές και οι πρακτικές των ανθρώπων που μεταναστεύουν από μια χώρα σε μια συγκεκριμένη τοποθεσία δεν θα πρέπει να θεωρούνται a priori ως διαφορετικές από τις εμπειρίες των μη μεταναστών. Οι επιτόπιες έρευνές τους στις πόλεις Μαρντίν (Τουρκία), Μάντσεστερ/ Νιού Χάμσαϊρ (Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής) και Χάλλε/ Ζάαλε (Γερμανία) αναδεικνύουν ότι το σύνολο των πολιτών (μετανάστες, μη μετανάστες, μειονότητες) έρχεται αντιμέτωπο με διαφορετικές δομές εξουσίας, με αποτέλεσμα όλοι οι πολίτες ανεξαιρέτως να βιώνουν καθεστώτα επισφάλειας και εκτοπισμού (Çağlar & Glick Schiller, 2018: 3-6, 12, 210, Glick Schiller, 2018: 205). Η κατανόηση των ανωτέρω εμπειριών στα χρονικά, χωρικά και κοινωνικά πλαίσια, όπου εντοπίζονται, επιτυγχάνεται μέσω της ένταξης αλλά και της εξέτασής τους εντός των πολλαπλής κλίμακας (π.χ. τοπικά, εθνικά, διεθνικά, υπερεθνικά, παγκόσμια) επίσημων ή ανεπίσημων δικτύων διαφορικής και άνισης «οικονομικής, πολιτικής και πολιτισμικής εξουσίας» (Çağlar & Glick Schiller, 2018: 8-9, Glick Schiller, 2018:



205), τα οποία επηρεάζουν, επιτρέπουν αλλά και διαμορφώνουν τον τρόπο με τον οποίο τα δρώντα υποκείμενα αφενός κατασκευάζουν τις σχέσεις, τις εμπειρίες και τις πρακτικές τους στους τόπους, όπου διαμένουν, αφετέρου αντιλαμβάνονται τον κόσμο και συγκροτούν τις κοσμοθεωρίες τους (Çağlar & Glick Schiller 2018).

Το ζήτημα του «μεθοδολογικού εθνικισμού» εξακολουθεί να υφίσταται τη δεκαετία του 2020 στις μελέτες της μετανάστευσης και ως αντίβαρο αυτού προτείνεται η μη διάκριση μεταξύ μεταναστών μη μεταναστών (Çağlar & Glick Schiller 2018), η «απομεταναστευτικοποίηση» της ανθρώπινης μετακίνησης<sup>15</sup> (Dahinden, 2016: 2212), η «μεταναστευτικοποίηση του πολίτη» («migrantizing the citizen»)<sup>16</sup> (Anderson, 2019: 2) και η υιοθέτηση ενός ευρύτερου αναλυτικού φακού. Στην παρούσα διατριβή χρησιμοποιώ στην εξέταση της μετακίνησης Αλβανών/ίδων στην Ελλάδα την προσέγγιση των πολιτισμικών κινητικότητων και διερευνώ την αμφίδρομη σχέση μεταξύ κινητικότητας και πολιτισμού (τοπικού, εθνικού, διεθνικού). Λαμβάνοντας υπόψη ότι οι κινητικότητες σημαίνουν «διαφορετικά πράγματα, σε διαφορετικούς ανθρώπους, σε διαφορετικά κοινωνικά πλαίσια» (Salazar και Smart, 2011: ii) ξεκινώ από την κινητικότητα των Αλβανών μεταναστών τη δεκαετία του 1990 και μεταβαίνω στις εσωτερικές κινητικότητες τους εντός και εκτός της ευρύτερης περιοχής της Κορινθίας κατά τη δεκαετία του 2010 καθώς και στις προσωρινές επιστροφές στην «πατρίδα» τους. Μήνες εμπειριών και εμπειρίες από την κομμουνιστική εποχή μέχρι τη μετασοσιαλιστική περίοδο στην Αλβανία και από τη διεθνή μετανάστευση στην Ελλάδα έως τις διαρκείς μετακινήσεις εντός αυτής συνδέονται συγκροτώντας ένα πολιτισμικό συνεχές, που οργανώνεται μέσα από την ιδέα της κινητικότητας και την παρακολούθησή της στο χρόνο και στο χώρο, προκειμένου να διαπιστωθούν κοινωνικοί και πολιτισμικοί μετασχηματισμοί.

## 2.2 Εθνογραφική πλαισίωση

### 2.2.1 Η αλβανική εθνογραφία από το 1947 έως το 2020

---

<sup>15</sup> Η Dahinden (2016: 2212-2213) αμφισβητεί την κατηγορία του «μετανάστη», υποστηρίζοντας ότι καλύπτει τις πολιτικές ανάγκες των εκάστοτε κρατών και δεν συνιστά απαραίτητως μια σημαίνουσα αναλυτική κατηγορία.

<sup>16</sup> Ο «μεθοδολογικός αποεθνικισμός» («methodological denationalism») προτείνει να «μεταναστευτικοποιήσουμε τον πολίτη» προκειμένου να αναδειχθεί όχι μόνο ο τρόπος με τον οποίο οι έλεγχοι και οι περιορισμοί που επιβάλλονται στη μετανάστευση τελικά επηρεάζουν και τους εγκατεστημένους πολίτες των κρατών, αλλά και το πώς συνδέονται οι επίσημοι αποκλεισμοί που βιώνουν οι μη εντόπιοι με εκείνους που βιώνουν οι ντόπιοι (Anderson, 2019: 2-7).

Στις 28 Ιανουαρίου του 1947 το κομμουνιστικό κόμμα ιδρύει ως μέρος του νεοσύστατου Ινστιτούτου Ερευνών στα Τίρανα το αλβανικό Τμήμα Εθνογραφίας, στόχος του οποίου ήταν η μελέτη της αλβανικής κοινωνίας και του πολιτισμού<sup>17</sup> (Bardhoshi & Lelaj, 2019: 2). Το ιστορικό και πολιτικό πλαίσιο ανάπτυξης της εθνογραφίας διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο, καθώς αυτή χρησιμοποιήθηκε κυρίως ως μέσο προώθησης των πολιτικών του κομμουνιστικού κράτους και ελέγχου της αλβανικής κοινωνίας (De Rapper, 2017: i, Doja, 2015: 48, Hysa Kodra, 2014: 23, Dalipaj, 2013: 35, Bardhoshi & Lelaj 2019, Saltmarshe, 1999: 4)<sup>18</sup>. Οι Αλβανοί εθνογράφοι κλήθηκαν να ανιχνεύσουν τις εθνοτικές ρίζες των Αλβανών (De Rapper, 2017: v, Doja, 2015: 48-49, Hysa Kodra, 2014: 23) και να πιστοποιήσουν την «αυθεντικότητα», την «αυτοχθονία» καθώς και την ιστορική τους συνέχεια με τους Ιλλυριούς (Bardhoshi & Lelaj, 2019: 14, Gregorič Bon, 2019: 207, De Rapper, 2017: iii, 2008: 3). Επιπλέον, η μελέτη του πολιτισμού περιοριζόταν σε καταγραφές και ταξινομήσεις εθίμων, είτε ένδοξων «απομεινاريών» του παρελθόντος είτε «οπισθοδρομικών» στοιχείων που έπρεπε να εκλείψουν, προκειμένου να επιτευχθεί η κατασκευή της «νέας σοσιαλιστικής κοινωνίας» (Hysa Kodra, 2014: 23, Bardhoshi & Lelaj, 2019: 10, 14-15, Bardhoshi, 2013: 77).

Υπό αυτό το πρίσμα θα μπορούσε να γίνει κατανοητή και η εθνογραφία του αλβανικού οικιακού χώρου κατά την κομμουνιστική περίοδο. Κατά την Dalipaj (2013), η εθνογραφία του οικιακού χώρου αποτέλεσε τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο την «ιδανική συσκευή στα χέρια της επιστήμης»: αφενός βοηθούσε τους εθνογράφους να κατασκευάσουν την «αυτοχθονία» του αλβανικού έθνους- κράτους, αφετέρου πιστοποιούσε τις επιτυχίες και προόδους του κομμουνιστικού κόμματος (Dalipaj, 2013: 11). Το «σπίτι» («shtëri») χρησιμοποιήθηκε ως συνώνυμο της

---

<sup>17</sup> Σύμφωνα με τον Doja (2015: 48), το αντικείμενο μελέτης των Αλβανών εθνογράφων κατά τη διάρκεια του κομμουνισμού περιγράφεται με τον όρο «kultura popullore», ο οποίος έχει μεταφραστεί λανθασμένα στα αγγλικά ως «μελέτες του λαϊκού πολιτισμού» («studies of popular culture») αντί της ορθής απόδοσης ως «επιστήμη των ανθρώπων» («people science»). Ο τελευταίος όρος, κατά τον Doja, σκιαγραφεί με μεγάλη ακρίβεια το ευρύ πεδίο εθνογραφιών στην Αλβανία και περιλαμβάνει μελέτες για τον υλικό πολιτισμό (π.χ. «παραδοσιακά» υφάσματα και χειροτεχνίες, Bardhoshi & Lelaj, 2019: 12), αντικείμενα των δημωδών τεχνών (folk art objects), την «παραδοσιακή» κοινωνική οργάνωση των χωριών, θεσμούς, το εθμικό δίκαιο (Bardhoshi & Lelaj, 2019: 12), προφορικές παραδόσεις, μύθους, πεποιθήσεις και έθιμα. Ο όρος πολιτισμός στο παρόν κεφάλαιο περιγράφει το ανωτέρω εκτενές πεδίο μελέτης της αλβανικής εθνογραφίας κατά την κομμουνιστική περίοδο.

<sup>18</sup> Αντίστοιχες χρήσεις εντοπίζονται τόσο στην βουλγαρική (Zhelyazkova, 2007: 513) όσο και στην σοβιετική εθνογραφία (Tishkon, 2007: 406-413). Η Zhelyazkova (2007: 513) υποστηρίζει, συγκεκριμένα, ότι σε πρώην κομμουνιστικές χώρες, κυρίως στη Βουλγαρία, το κράτος χρηματοδοτούσε και κατεύθυνε έρευνες, οι οποίες αποσκοπούσαν αποκλειστικά στην ενσωμάτωση, τον περιορισμό και τον έλεγχο διαφορετικών εθνοτικών ομάδων (π.χ. μειονοτήτων, θρησκευτικών ομάδων) βάσει των αναγκών και πολιτικών που εφάρμοζε.

οικογένειας ενώ η οικιακή ομάδα (njësi shtëriake) αποτέλεσε αντικείμενο μελέτης κυρίως της ιστοριογραφίας. Οι εθνογράφοι εξέταζαν την οικιακή ομάδα είτε από τη σκοπιά των «αρχαίων έμφυλων ρόλων» (πατριαρχική εξουσία), είτε στο πλαίσιο αναφορών μιας «χαμένης μορφής της οικιακής οικονομικής οργάνωσης» (οικιακή αυτάρκεια) (Dalipaj, 2013: 25). Η εκτεταμένη πατριαρχική οικογένεια ερμηνεύθηκε στις περισσότερες εθνογραφίες ως το ένδοξο χαρακτηριστικό της «αυθεντικότητας» και της «αυτοχθονίας» των Αλβανών (Dalipaj, 2013: 10-11) αλλά και επικρίθηκε ως «οπισθοδρομική», γιατί «εμπόδιζε την σοσιαλιστική πρόοδο» (Dalipaj, 2013: 25-26). «Καθήκον» των εθνογράφων ήταν η εξέταση των αλλαγών που συντελέστηκαν στο θεσμό της οικογένειας, κατά τη διάρκεια του κομμουνισμού, λόγω της εμφάνισης του προτύπου της «σοσιαλιστικής» οικογένειας, η οποία θεωρήθηκε εκ των προτέρων ως άμεσο αποτέλεσμα αφενός των νέων παραγωγικών σχέσεων, οι οποίες προέκυψαν από την ίδρυση κρατικών συνεταιρισμών (κολεκτιβοποίηση), αφετέρου της διάσπασης των εκτεταμένων οικογενειών. Η επικέντρωση στη μελέτη των εκτεταμένων οικογενειών επιβεβαίωνε την κατάλυσή της και την ανάδυση της νέας, «σοσιαλιστικού» τύπου, οικογένειας (Dalipaj, 2013: 18, 25).

Πώς, όμως, ορίζεται η εκτεταμένη οικογένεια και πώς η «σοσιαλιστική» στο πλαίσιο των συγκεκριμένων εθνογραφιών; Οι διαθέσιμες εθνογραφίες της εποχής δεν διευκρινίζουν πώς διαμορφώθηκαν οι εκτεταμένες οικογένειες, πόσες γενιές διαβιούσαν στις οικογένειες και με ποιά κριτήρια οι άνθρωποι επέλεξαν να συνεχίσουν την κοινή συμβίωσή τους ή να διασπάσουν την οικογένεια σε μικρότερες (Dalipaj, 2013: 28). Εθνογραφίες που εξετάζουν την «σοσιαλιστική» οικογένεια παρουσιάζουν, επίσης, κενά: η σχέση μεταξύ οικιακού χώρου και οικογένειας παραμένει συγκεχυμένη και δεν διευκρινίζεται σε ποιο βαθμό οι «σοσιαλιστικές» οικογένειες, που προέρχονταν από τη διαίρεση της εκτεταμένης οικογένειας, διαβιούσαν κάτω υπό την ίδια σκέπη ή εάν εγκαθίσταντο σε νέους οικιακούς χώρους ειδικά στο αστιακό πλαίσιο (Dalipaj, 2013: 28-29). Η ανάδυση του οικογενειακού προτύπου της «σοσιαλιστικής» οικογένειας στην Αλβανία συνδέεται με μεταρρυθμίσεις, που υιοθέτησε το κομμουνιστικό κόμμα στον τομέα της στέγασης παράλληλα με τη σταδιακή εξάλειψη της ιδιωτικής ιδιοκτησίας. Οι μεταρρυθμίσεις αυτές στηρίχθηκαν στη δημιουργία προκατασκευασμένων πολυκατοικιών (συχνά 2 έως 5 ορόφων) σε αστικές περιοχές, στην απαλλοτρίωση της ακίνητης περιουσίας της προηγούμενης 'οικονομικής ελίτ' και στην παροχή μικρότερων οικιακών χώρων. Ορισμένα τμήματα του πληθυσμού αναγκάστηκαν να μετακινηθούν από αγροτικές

περιοχές σε νέες βιομηχανικές αστικές περιοχές (Musaraj, 2016: 134-135, Rojani, 2010: 484). Σύμφωνα με την Rojani (2010: 484-485, υποσημείωση 3), τα διαμερίσματα που δόθηκαν στους Αλβανούς, βάσει των ανωτέρω μεταρρυθμίσεων, ήταν κατά κανόνα στενόχωρα και συνήθως διέμεναν στο εσωτερικό τους δύο ή περισσότερες οικογένειες, οι οποίες συνδέονταν με εξ αίματος δεσμούς. Σε αντίθεση με τους κατοίκους της πόλης, οι οποίοι διαβιούσαν στα προκατασκευασμένα ενοικιαζόμενα διαμερίσματα, οι χωρικοί έχτιζαν μόνοι τους τους οικιακούς τους χώρους (Musaraj, 2016: 139), στους οποίους συμβιούσαν έως και τρεις γενιές Αλβανών (Rojani, 2010: 485 υποσημείωση 3). Τα νέα, παντρεμένα ζευγάρια συχνά αδυνατούσαν να βρουν κατοικία για τη νέα τους οικογένεια, με αποτέλεσμα να διαβιούν μαζί με τη γενέθλια οικογενειακή ομάδα του ανδρός συζύγου χωρίς καμία αίσθηση ιδιωτικότητας (Musaraj, 2016: 135), δεδομένου ότι η αναμονή στη λίστα για την απόκτηση καινούριας οικίας διαρκούσε πολλά χρόνια (Rojani, 2010: 485).

Η Rojani (2010: 485, υποσημείωση 3) επισημαίνει ότι παρά το ιδεώδες της «σοσιαλιστικής οικογένειας», το κυρίαρχο οικογενειακό πρότυπο στην κομμουνιστική Αλβανία παρέμεινε η εκτεταμένη οικογένεια, στοιχείο που επιβεβαιώνεται και από την μελέτη της Backer (2003). Η τελευταία διεξήγαγε μια από τις πρώιμες ανθρωπολογικές μελέτες για τους Αλβανούς στο χωριό Isniq στις αρχές του 1970 (έτη 1974-1975) και περιγράφει με μεγάλη ενάργεια τον τρόπο συγκρότησης των πατριαρχικών εκτεταμένων οικογενειακών ομάδων.

Πέρα από τη σχέση εκτεταμένης και «σοσιαλιστικής» οικογένειας που παρουσιάζει κενά, η κοινωνική έρευνα στην κομμουνιστική Αλβανία παρουσιάζει σημαντικά ζητήματα στον τομέα της μεθοδολογίας και ανάλυσης που προβληματίζουν. Η επιτόπια έρευνα τόσο για τον οικιακό χώρο όσο και για το σύνολο των ζητημάτων που εξετάστηκαν από τους εθνογράφους την συγκεκριμένη περίοδο, ήταν συνήθως διάρκειας μιας εβδομάδας έως ενός μήνα και δεν διενεργούνταν συμμετοχική παρατήρηση (Dalipaj, 2013: 33, Hysa Kodra, 2014: 38). Η συλλογή εθνογραφικών δεδομένων πραγματοποιούνταν κυρίως μέσω της χρήσης ερωτηματολογίων, τα οποία πολλές φορές διανέμονταν στους ανθρώπους από τους γραμματείς του κόμματος, τους επικεφαλής των συνεταιρισμών, καθιστώντας περιττή την μακρόχρονη παρουσία του εθνογράφου στο πεδίο και υποχρεωτική τρόπον τινά τη συμμετοχή των «εκφοβισμένων χωρικών» στην έρευνα (Hysa Kodra, 2014: 38).

Γίνεται λόγος περί χωρικών, διότι η πλειονότητα των εθνογραφικών ερευνών λάμβανε χώρα σε αλβανικά χωριά. Αυτή η επιλογή στηρίχθηκε στην αντίληψη ότι

υπάρχουν «άθικτα προ-βιομηχανικά περιβάλλοντα» (Doja, 2015: 48), όπου μπορούν να εντοπιστούν τα «αυθεντικά πολιτισμικά χαρακτηριστικά» της αλβανικής κοινωνίας και να εξεταστούν τα αποτελέσματα των κρατικών πολιτικών μετά τη δημιουργία αγροτικών συνεταιρισμών (Bardhoshi & Lelaj, 2019: 11). Ακόμα και όταν το πεδίο της έρευνας ήταν ένα συγκεκριμένο χωριό, οι εθνογράφοι συνέλεξαν κατά μέσο όρο δεδομένα από 300 χωριά από όλη τη χώρα, τα οποία δεν ανέλυαν συγκριτικά αλλά τα περιέγραφαν και στη συνέχεια τα ταξινομούσαν σε κατηγορίες (π.χ. οι τύποι των «παραδοσιακών» ενδυμασιών, οι τύποι των «παραδοσιακών» γεωργικών εργαλείων) (Hysa Kodra, 2014: 37-38). Επιπλέον, όλοι οι ερευνητές όφειλαν να υιοθετήσουν ως αναλυτικό τους φακό τον μαρξισμό και να συνοδεύουν τις μελέτες τους υποχρεωτικώς με βιβλιογραφικές αναφορές στο προφορικό (ομιλίες) και γραπτό (βιβλία) έργο του Ενβέρ Χότζα (Bardhoshi & Lelaj, 2019: 11, Hysa Kodra, 2014: 23, Saltmarshe, 1999: 4).

Μετά την πτώση του κομμουνισμού<sup>19</sup> και συγκεκριμένα το 1992, η αλβανική εθνογραφία περιλαμβάνει αναστοχαστικές θεωρήσεις και επαναπροσδιορισμούς, προβληματοποιήσεις και μια κριτική εξέταση του εθνογραφικού έργου που παράχθηκε κατά την κομμουνιστική περίοδο. Την περίοδο αυτής της «αποκομμουνιστικοποίησης του εθνογραφικού λόγου» («decommunisation of ethnographic discourse») (Bardhoshi & Lelaj, 2019: 3), η οποία ξεκίνησε τη δεκαετία του 2000 (De Rapper, 2017: iii, vi-vii) και συγκεκριμένα το 2004 και συνεχίζεται έως και σήμερα (Hysa Kodra, 2014: 22, 29) διακρίνεται μια απομάκρυνση από την πρότερη, επιβεβλημένη μαρξιστική ερμηνεία του πολιτισμού και τις υποχρεωτικές βιβλιογραφικές αναφορές στο παραχθέν έργο του Ενβέρ Χότζα. Ταυτόχρονα,

---

<sup>19</sup> Η Αλβανία περιγράφηκε πρωτίστως στον πολιτικό λόγο και έπειτα στο δημόσιο λόγο μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος ως μια κοινωνία σε «μετάβαση» (Bardhoshi, 2010: 116-117, Prato, 2012: 94). Αρχικά οι Burawoy και Verdery (1999: 4-7, 16 υποσημείωση 1), ο Hann (2007: 474-476) και έπειτα ανθρωπολόγοι που μελετούν την αλβανική κοινωνία (Bardhoshi, 2010: 116-117, 2007: 19, Prato, 2012: 94, 2010: 134-136, 2004, Saltmarshe, 1999: 7-15) επισημαίνουν ότι η έννοια της «μετάβασης», η οποία υιοθετείται από κοινωνικούς επιστήμονες για να περιγράψουν την αλλαγή του καθεστώτος τόσο στην αλβανική όσο και σε άλλες πρώην κομμουνιστικές κοινωνίες είναι προβληματική. Υπονοεί μια γραμμική εξελικτική πορεία από ένα γνώριμο αρχικό στάδιο (κομμουνισμός) σε ένα επίσης γνώριμο τελικό στάδιο (καπιταλισμός, ελεύθερη αγορά) και αναπαράγει ταξινομήσεις μεταξύ «δυνατών» και «αδύναμων» κρατών, παραγκωνίζοντας τους ποικίλους τρόπους, με τους οποίους οι άνθρωποι, τόσο εντός της ίδιας κοινωνίας όσο και μεταξύ διαφορετικών κοινωνιών, ανταποκρίνονται σε κοινωνικούς, οικονομικούς και πολιτικούς μετασχηματισμούς, κατά τη διάρκεια του μετασοσιαλισμού. Στην παρούσα διατριβή επιλέγεται εσκεμμένα η περιγραφική οδός (=μετά την πτώση του κομμουνισμού) ή, εναλλακτικά, ο όρος μετασοσιαλιστική περίοδος αφενός για να περιγράψει τα χρόνια που έπονται της κατάρρευσης του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία υπό το πρίσμα της νοηματοδότησης των υπό εξέταση Αλβανών/ίδων, αφετέρου για να αποφευχθεί η αναπαραγωγή του όρου της «μετάβασης» για τους ανωτέρω λόγους.

παρουσιάζεται μια στροφή στην ελευθερία του ακαδημαϊκού λόγου (Bardhoshi & Lelaj, 2019: 3-4) και τη ‘συνομιλία’ της αλβανικής εθνογραφίας με παραγόμενες στον ‘δυτικό’ κόσμο ανθρωπολογικές μελέτες.

Παράλληλα υποστηρίζεται από ορισμένους Αλβανούς και μη μελετητές μια «επιστροφή» στη μελέτη παρελθόντων (προκομμουνιστικών) σχημάτων σκέψης και γνώσης, τα οποία θεώρησαν ότι καταπνίγηκαν κατά τη διάρκεια του κομμουνισμού και επανεμφανίστηκαν στη μετασοσιαλιστική Αλβανία (Bardhoshi & Lelaj, 2019: 4-5). Το αίτημα της «επιστροφής» δεν συνιστά χαρακτηριστικό μόνο της αλβανικής εθνογραφίας. Οι Burawoy και Verdery (1999: 1-2) υποστηρίζουν ότι κοινωνικά μορφώματα που εμφανίζονται σε πολλές μετασοσιαλιστικές κοινωνίες ερμηνεύονται εσφαλμένα από τους ανθρωπολόγους ως «επιστροφή» ή/ και «αποκατάσταση» σχημάτων της κομμουνιστικής περιόδου. Κατά τη μετασοσιαλιστική περίοδο οι άνθρωποι, αντί να κατασκευάζουν καινούρια σύμβολα και λέξεις για να περιγράψουν την κοινωνική πραγματικότητά τους, τείνουν να υιοθετούν εκείνα παρελθόντων χρόνων. Τα παλιά σχήματα, εφαρμοζόμενα σε νέες συνθήκες, παράγουν καινούριες μορφές δράσεων με νέα νοήματα στις ρευστές μετασοσιαλιστικές συνθήκες. Οι Burawoy και Verdery προτείνουν την ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο το παρελθόν διεισδύει με απρόβλεπτους τρόπους στο παρόν «όχι ως κληρονομία αλλά ως μια νέα προσαρμογή» (Burawoy & Verdery, 1999: 4), ενώ οι Gal και Kligman (2000: 38, 113) δίνουν, επίσης, έμφαση στο γεγονός ότι οι πρακτικές των ανθρώπων στην Ανατολική Ευρώπη δεν μπορούν να θεωρηθούν ίδιες με εκείνες του κομμουνιστικού παρελθόντος, εφόσον το συγκείμενο (πολιτικό, κοινωνικό, οικονομικό), στο οποίο εμφανίζονται, έχει σε μεγάλο βαθμό πλέον μετασχηματιστεί.

Μέσα από την παραπάνω προοπτική η παρακολούθηση του ζητήματος της συγγενειακής αμοιβαιότητας και των κοινωνικών δικτύων στην Αλβανία από την προκομμουνιστική έως τη μετασοσιαλιστική περίοδο, αντικείμενο της παρούσας διδακτορικής διατριβής, αποκτά ιδιαίτερη σημασία καθώς δεν αφορά την «επανεμφάνιση παραδοσιακών» τρόπων σκέψης και δράσης των Αλβανών στη μετασοσιαλιστική Αλβανία αλλά τις νέες μορφές που λαμβάνει η πολιτισμική πρακτική της συγγενειακής και φιλικής δικτύωσης και αμοιβαιότητας στη χώρα τη δεκαετία του 2010, η οποία ‘μετακινούμενη’ στο ελληνικό πλαίσιο αναδεικνύει την ετερογένειά τους. Η βιβλιογραφία της αλβανικής μετανάστευσης, στηριζόμενη είτε στη θεωρία του διεθνισμού είτε σε εκείνη των κοινωνικών δικτύων, έχει αναγνωρίσει τη σπουδαιότητα που διαδραματίζουν τα κοινωνικά δίκτυα ομοεθνών τόσο για την

επιλογή των αρχικών τόπων εγκατάστασης των Αλβανών μεταναστών όσο και για τη λήψη πολύτιμων πληροφοριών σχετικά με την περαιτέρω διαβίωση και εργασία τους είτε στην Ελλάδα, είτε σε άλλες χώρες (Γκέμι, 2015α: 266-267, 2015β: 52-54, Gemi, 2015: 28-30, Ιωσηφίδης & Κίζος, 2012: 332-334, Παπαγεωργίου, 2011: 142-152, Athanasopoulou, 2011: 317, Κοκκάλη, 2011: 236-237, Davies, 2009: 161-162, Stampini κ.ά., 2008: 80-81, Iosifides, Lavrentiadou, Petracou & Kontis, 2007: 1352, Vullnetari, 2007: 48, King κ.ά., 2006: 418, Λαμπριανίδης & Λυμπεράκη, 2005: 206-209, Carletto κ.ά. 2005, Hatziprokopiou, 2003: 1049-1050, De Soto κ.ά., 2002: 42-43, 96, Dahinden, 2010α: 132-134, 2010β: 64, Droukas, 1998: 359-360, King κ.ά., 1998: 169), είτε στην ίδια την Αλβανία (Vullnetari, 2012: 143). Η ανωτέρω βιβλιογραφία, ωστόσο, δεν έχει προχωρήσει σε βάθος στην πολιτισμική ερμηνεία των τρόπων συγκρότησης αλλά και λειτουργίας των εν λόγω δικτύων. Η παρούσα διατριβή συμπληρώνει αυτό το κενό τοποθετώντας την συγγενειακή αμοιβαιότητα και δικτύωση στην Αλβανία σε μια ιστορική προοπτική και παρακολουθώντας την να μετακινείται στο χώρο και στο χρόνο.

Οι απαρχές της συγγενειακής αμοιβαιότητας στην προκομμουνιστική αλβανική κοινωνία εντοπίζονται στο εθιμικό της δίκαιο, που είναι ευρέως γνωστό με τον όρο «kanun»<sup>20</sup>. Κατά το «παραδοσιακό» σύστημα ανταλλαγής, οι συναλλαγές δεν συνέβαιναν περιστασιακά μεταξύ μεμονωμένων ατόμων αλλά συνήθως μεταξύ των οικογενειών με επικεφαλής τους άνδρες συγγενείς, συνιστώντας μια αλυσίδα αμοιβαίων σχέσεων «βοήθειας» μεταξύ οικογενειακών αλλά και τοπικών δικτύων. Αυτά τα δίκτυα ενεργοποιούνταν κυρίως σε περιπτώσεις έκτακτης ανάγκης αλλά και σε κοινωνικές περιστάσεις, όπως στις επικήδειες και γαμήλιες τελετές. Η αξία της αμοιβαιότητας δεν προέκυπτε από ορθολογικούς υπολογισμούς (π.χ. αξία προϊόντος που δίδεται) αλλά κρινόταν από το βαθμό ετοιμότητας που η εκάστοτε οικογένεια επιδείκνυε απέναντι στην έκκληση «βοήθειας». Η μη παροχή αρωγής οδηγούσε σε κοινωνικό εξοστρακισμό, ενώ η παροχή αυτής ενίσχυε τους ήδη υπάρχοντες συγγενειακούς δεσμούς και δημιουργούσε νέες σχέσεις εμπιστοσύνης. Το συγκεκριμένο σύστημα αμοιβαίας «βοήθειας» στηριζόταν σε άγραφους κανόνες και η εμπιστοσύνη, η αξιοπιστία και η υπευθυνότητα αποτελούσαν τους ακρογωνιαίους

---

<sup>20</sup> Το «kanun» συνιστά ένα σύνολο κανόνων που οργανώνει όλα τα ζητήματα που αφορούν την ιδιωτική και κοινωνική ζωή στην Αλβανία (π.χ. οικογένεια, γάμος, οικιακός χώρος, «φιλοξενία», περιουσία, εργασία κτλ.) (Hasluck 2013, Tarifa, 2008: 11-12, Schwandner - Sievers, 1996β: 89).

λίθους που διασφάλιζαν αλλά και ήλεγχαν τις εμπλεκόμενες σε αυτό κοινωνικές σχέσεις (Prato, 2017: 108, 117, 2010: 137, Saltmarshe, 1999: 156-157).

Κατά τον Bardhoshi (2007), η αμοιβαιότητα στην Αλβανία βασίστηκε στην αρχή «εγώ θα σε βοηθήσω σήμερα και εσύ θα με βοηθήσεις αύριο<sup>21</sup>», αρχή που πέραν των κοινωνικών σχέσεων που εγκαθιδρύει, υποδηλώνει και την υποχρέωση κάθε οικογένειας που είχε βοηθηθεί κατά το παρελθόν, να πράξει αντιστοίχως στο παρόν ή και στο μέλλον. Όποιος δεν ανταπέδιδε την αρωγή που λάμβανε, πέραν των ψυχολογικών και οικονομικών επιπτώσεων που υφίστατο (διακοπή της επικοινωνίας, της υποστήριξης κτλ.), χαρακτηριζόταν ως άνθρωπος «χωρίς μπέσα»<sup>22</sup>, προσδιορισμός που αφενός αναδεικνυε την ηθική πτυχή της ανταπόδοσης, αφετέρου στιγματίζε όχι μόνο το άτομο που δεν δρούσε σύμφωνα με την κοινωνικά προσδοκώμενη συμπεριφορά αλλά και την οικογένειά του, ακόμα και μετά από πολλές γενιές (Bardhoshi, 2007: 24, Lawson & Saltmarshe, 2002: 489, 494-495).

Η λογική της συγγενειακής αμοιβαιότητας και δικτύωσης εντοπίζεται και κατά τη διάρκεια του κομμουνισμού, παρά τις συστηματικές και μεθοδευμένες προσπάθειες που το κράτος κατέβαλε για να την εξαλείψει. Σύμφωνα με την Schwandner - Sievers (1996a: 119), το κομμουνιστικό κόμμα απέτυχε να κερδίσει την εμπιστοσύνη των ανθρώπων και να αντικαταστήσει τις συγγενειακές σχέσεις, γιατί δεν εξασφάλισε στην πράξη ούτε την ασφάλεια δικαίου ούτε την επιβίωση των ανθρώπων. Συγγένεια αλλά και «φιλία» συνέχισαν να οργανώνουν κοινωνικές σχέσεις αμοιβαίων ευνοιών και χαρών, συμπεριλαμβάνοντας μεταξύ τους επίσης συγγενείς εξ αγχιστείας (Latifi, 2018: 154-156, De Waal, 2014: 138-139, 1998: 18, Musaraj, 2009: 160, Backer, 2003: 81 και υποσημείωση 25) και γείτονες (Pojanjani & Buka, 2015: 70-71, Schwandner - Sievers, 2000: 76).

Κατά την κομμουνιστική διακυβέρνηση, η «φιλία» ήταν ένα σχεσιακό σχήμα που χρησιμοποιούνταν για να παρακάμψει κάποιος τα γρανάζια της γραφειοκρατίας, να βγάλει μια βίζα, να αποκτήσει προτεραιότητα στον κατάλογο της στέγασης (De Waal, 2014: 138-139, 1998: 18), να λάβει ειδική άδεια για την απόκτηση υλικών

---

<sup>21</sup> Πρόκειται για ελεύθερη μετάφρασή μου, καθώς στο πρωτότυπο αλβανικό κείμενο δεν υπάρχει ρήμα στην πρόταση και η φράση είναι «unë sot për ty e ti nesër për mu» που μεταφράζεται κατά λέξη «εγώ σήμερα για 'σένα εσύ αύριο για 'μένα» (Bardhoshi, 2007: 24).

<sup>22</sup> Ετυμολογικά η λέξη «besëprerë» που χρησιμοποιείται στο πρωτότυπο αλβανικό κείμενο και την οποία μεταφράζω «χωρίς μπέσα» προέρχεται από το «besë» που είναι ο λόγος τιμής, ο όρκος, η πίστη (Ομάδα Καθηγητών Αλβανικής Γλώσσας, 2004: 60) Η ηθική πλευρά της ανταπόδοσης ανακύπτει από τον λόγο τιμής δηλαδή κάποιου (Voell, 2003: 92, Papailias, 2003: 1067, Tarifa, 2008: 8, Schwandner - Sievers, 1999: 144) που στην εν λόγω περίπτωση τον δεσμεύει να ανταποδώσει τη «βοήθεια» που έλαβε.



αγαθών (π.χ. τηλεόραση), τα οποία παρέχονταν μέσω ενός συστήματος οικονομικής αναδιανομής (Musaraj, 2016: 135-136). Η «φιλία» συνιστούσε τον ακρογωνιαίο λίθο της αλβανικής «οικονομίας των ευνοιών» (Musaraj, 2009: 160, King & Vullnetari, 2016: 203), με άλλα λόγια της ανεπίσημης, «δεύτερης οικονομίας», η οποία αναπτυσσόταν παράλληλα με την κρατική (επίσημη) οικονομία σε κομμουνιστικές κοινωνίες (π.χ. την πολωνική, τη ρωσική, την κινεζική) (βλ. Galbraith, 2003: 6, 11, Humphrey, 2002: 127-146, Yang, 1994: 109-145). Κατά τους King και Vullnetari (2016: 198, 203), η «οικονομία των ευνοιών» στην Αλβανία αναδύθηκε ως άμεση απόκριση των ανθρώπων στις ελλείψεις της οικονομίας. Οι τελευταίες ήταν αποτέλεσμα πολιτικών αποφάσεων του κομμουνιστικού κόμματος, που έδιναν προτεραιότητα στην παραγωγή βιομηχανικών και εξοπλιστικών προϊόντων αντί καταναλωτικών αγαθών. Οι ελλείψεις ήταν πιο έντονες και συχνές στην Αλβανία σε σύγκριση με άλλες κομμουνιστικές χώρες, διότι η χώρα, υιοθετώντας το σταλινικό μοντέλο οικονομικού σχεδιασμού, είχε επικεντρωθεί στη βαριά βιομηχανία εις βάρος όλων των άλλων τομέων παραγωγής. Η πολυ-τοπική επιτόπια έρευνα των King και Vullnetari (2016) στη βόρεια και νότια Αλβανία, φωτίζει τον τρόπο με τον οποίο 40 Αλβανοί και 40 Αλβανίδες γεννημένοι από τα μέσα της δεκαετίας του '40 έως τα τέλη της δεκαετίας του '80 συμμετείχαν στο σύστημα «ανταλλαγής ευνοιών» κατά την κομμουνιστική περίοδο, αξιοποιώντας τις σχέσεις τους με τους εκάστοτε «φίλους» (π.χ. συγγενείς, γείτονες κτλ.). Ειδικότερα, Αλβανοί/ίδες, οι οποίοι εργάζονταν στις κρατικές μονάδες παραγωγής, στα εργοστάσια ή στους συνεταιρισμούς, συχνά υπεξαιρούσαν προϊόντα κατά τη διαδικασία της παραγωγής ή της διανομής, όταν η επιτήρηση των προϊσταμένων τους ήταν χαλαρή. Τα προϊόντα προοριζόνταν άλλοτε για προσωπική-οικογενειακή χρήση και άλλοτε για πώληση στην άτυπη οικονομία, με υπερκοστολόγηση για εξαγωγή κέρδους. Η «ανταλλαγή ευνοιών» περιλάμβανε, επίσης, τη δωροδοκία ανθρώπων που κατείχαν σημαντικές θέσεις εργασίας σε όλα τα στάδια της παραγωγής, διανομής και μεταφοράς (π.χ. οδηγοί) προϊόντων, είτε μέσω της κινητοποίησης των οικογενειακών δικτύων είτε της αρωγής που οι Αλβανοί/ίδες δέχονταν από «φίλους» (King & Vullnetari, 2016: 204-206).

Η συγγενειακή και κοινωνική δικτύωση αποτέλεσε τη βάση για τη δημιουργία ενός νέου συστήματος «ανταλλαγής ευνοιών» στη μετασοσιαλιστική, αυτή τη φορά, Αλβανία, προκειμένου να αντιμετωπιστούν οι καθημερινές προκλήσεις που βίωναν οι πολίτες της. Πολλοί ανθρωπολόγοι έχουν διαπιστώσει τη δυσπιστία των Αλβανών

πολιτών απέναντι στους νόμους και το κράτος δικαίου της μετασοσιαλιστικής Αλβανίας, εξαιτίας του φαινομένου της διαφθοράς (Prato 2017, 2004, Musaraj 2009, De Waal 2004), της αδυναμίας του κράτους πρόνοιας να παράσχει κοινωνικά δικαιώματα στους ανθρώπους (π.χ. υγεία, εκπαίδευση, εργασία κτλ.) (Latifi 2015, Schwandner - Sievers 2010), της μη συμπόρευσης των νέων, ‘δυτικών’ νόμων με τις κοινωνικοπολιτισμικές ιδιαιτερότητες της αλβανικής κοινωνίας (Bardhoshi 2007, 2010, 2011α, Voell 2003) και της αδιαφορίας που το αλβανικό κράτος επιδείκνυε απέναντι στα δικαιώματα των εργαζόμενων πολιτών του στο εξωτερικό (Παπαηλία, 2013: 463, Papailias, 2003: 1070, 1974). Αποτέλεσμα των παραπάνω ήταν η κινητοποίηση συγγενειακών και φιλικών δικτύων για την απόκτηση αγαθών, την υπέρβαση των νομικών και γραφειοκρατικών εμποδίων (Musaraj 2009) και την πρόσβαση σε τομείς όπως η υγεία (Danaj, 2014: 125, Prato, 2010: 144, Elsie, 2010: 188), η εργασία (Danaj, 2014: 126), η κατασκευή ή/και αγορά ακινήτων (Prato, 2010: 145-146, Bardhoshi 2011α).

Τα δίκτυα αυτά συνιστούν έναν μετασχηματισμό, και όχι «επανεμφάνιση», προηγούμενων μορφών κοινωνικής οργάνωσης και αμοιβαιότητας της προκομμουνιστικής και κομμουνιστικής περιόδου<sup>23</sup> (Prato, 2017: 118, 2012: 95-96, 2010: 143-148). Άλλοτε εκκινούν από την πυρηνική οικογένεια καταλήγοντας στην εκτεταμένη (Arsovska, 2015: 122, Voell, 2012: 154, 156, Lawson κ.ά., 2000: 1503), άλλοτε στρέφονται στους μητρογραμμικούς συγγενείς που αντικαθιστούν τους πατροπλευρικούς (Bardhoshi, 2011α: 18, Prato, 2010: 146), άλλοτε κατασκευάζουν νέες σχέσεις εμπιστοσύνης και αμοιβαιότητας με μη συγγενειακά πρόσωπα (Prato, 2012: 95-96, 2010: 148, Lawson & Saltmarshe, 2002: 497, Lawson κ.ά., 2000: 1511, Saltmarshe, 1999: 126-128).

Συνοψίζοντας, η σύγχρονη αλβανική εθνογραφία του οικιακού χώρου, της συγγενειακής και φιλικής δικτύωσης και των σχέσεων αμοιβαιότητας από την προκομμουνιστική έως την μετασοσιαλιστική περίοδο αναδεικνύει δύο καίρια

---

<sup>23</sup> Δύο συνοπτικά παραδείγματα από τη βιβλιογραφία καθιστούν κατανοητή την ανωτέρω διαπίστωση. Αν υποθέσουμε ότι στόχος ήταν η απόκτηση προτεραιότητας στον κατάλογο της στέγασης επί της κομμουνιστικής περιόδου, εκείνη θα μπορούσε να επιτευχθεί βάσει ενός «φίλου» (De Waal, 2014: 138-139, 1998: 18), ο οποίος εργαζόταν στους κρατικούς θεσμούς, είτε της τοπικής εργασιακής διοίκησης είτε του συμβουλίου της συνοικίας, οι οποίοι εξέδιδαν άδειες για την απόκτηση νέας κατοικίας στην κομμουνιστική Αλβανία (Musaraj, 2016: 135). Αν υποθέσουμε ότι στόχος είναι η απόκτηση πρόσβασης στο τομέα της υγείας επί της μετασοσιαλιστικής περιόδου, εκείνος μπορεί να πραγματοποιηθεί με την αρωγή που δέχεται μια Αλβανίδα από το γιό της, ο οποίος διαθέτει επαφές με το γιατρό ενός νοσοκομείου (Prato, 2010: 144). Σε αμφότερες τις περιπτώσεις κινητοποιείται η πολιτισμική λογική της αμοιβαιότητας και της δικτύωσης των Αλβανών και μετασχηματίζεται μόνο ο υποκειμενικά καθοριζόμενος στόχος στο αντίστοιχο ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο.

ζητήματα. Πρώτον, η γνώση παρελθόντων (κομμουνιστικών) τρόπων δράσης, σχέσεων και συμπεριφοράς των Αλβανών/ίδων πρέπει να χρησιμοποιείται προσεκτικά για την ερμηνεία παρόντων πολιτισμικών σχημάτων, γιατί, όπως επισημαίνουν Αλβανοί ανθρωπολόγοι (Doja, 2015: 48, Hysa Kodra, 2014: 23, Dalipaj, 2013: 35, Bardhoshi & Lelaj 2019) αλλά και ανθρωπολόγοι που μελετούν την σύγχρονη αλβανική κοινωνία (De Rapper 2017, Saltmarshe, 1999: 4) η ανάπτυξη της εθνογραφίας την κομμουνιστική περίοδο και η προώθηση των πολιτικών του κομμουνιστικό κράτους είναι τόσο στενά συνυφασμένες, ώστε η εθνογραφία καταλήγει «αναμφίβολα ένα όργανο του κόμματος» (De Rapper, 2017: i). Δεύτερον, η αλβανική εθνογραφία παρότι ξεκίνησε τη ‘συνομιλία’ της με τις δυτικές ανθρωπολογικές και εθνολογικές γνώσεις μόλις στις αρχές της δεκαετίας του 2000 (De Rapper, 2017: iii, vi-vii, Hysa Kodra, 2014: 22, 29)<sup>24</sup>, είναι απαραίτητη για την κατανόηση του κόσμου των Αλβανών/ίδων μεταναστών σήμερα, καθώς πάνω στους οικείους πολιτισμικούς κώδικες που αυτή ανιχνεύει οι σύγχρονοι μετανάστες/τριες επαναδιαπραγματεύονται και επανασηματοδοτούν τις εμπειρίες κινητικότητάς τους.

### **2.2.2 Η ανθρωπολογική μελέτη των Αλβανών/ίδων μεταναστών από το 1990 έως το 2020**

Κατά τη μετασοσιαλιστική περίοδο, ο δημόσιος τομέας, κύριος τομέας απασχόλησης των Αλβανών πολιτών, συρρικνώθηκε σημαντικά. Το 1989 889.000 Αλβανοί απασχολούνταν στο δημόσιο τομέα, ποσοστό που μειώθηκε σε 615.000 το 1992 και σε 276.000 το 1995. Μεταξύ των ετών 1991 και 1993, το πραγματικό εισόδημα των Αλβανών μειώθηκε κατά μέσο όρο κατά 30% στις αστικές περιοχές και το αντίστοιχο ποσοστό της ανεργίας άγγιξε το 40% έναντι του ποσοστού 60% στις αγροτικές περιοχές (Kajsiu, 2010: 237, King κ.ά., 1998: 167). Τα αυξανόμενα επίπεδα ανεργίας σε συνδυασμό με την μείωση των μισθών, την μη καταβολή τους αλλά και την κατάρρευση της βιομηχανίας προκάλεσαν τη μαζική μετανάστευση των Αλβανών τόσο στο εξωτερικό (Arsovska, 2015: 91, King, 2008: 289, Pajo, 2001: 102) όσο και στο εσωτερικό της χώρας (Prato, 2020: 35-36, Musaraj, 2016: 136, Pojani & Buka, 2015: 69, Danaj, 2014: 121-122, Vullnetari & King, 2014: 139-140, Vullnetari,

---

<sup>24</sup> Τα προηγούμενα χρόνια ήταν «απομονωμένη» (Hysa Kodra, 2014: 22) και «παγωμένη μέσα σε ένα status quo» (De Rapper, 2017: iii) εξαιτίας της μείωσης των χρηματοδοτούμενων ερευνών και της αδυναμίας των εθνογράφων να επανεξετάσουν κριτικά τις εθνογραφίες της κομμουνιστικής περιόδου.

2012: 115, 2007: 60-62, Bardhoshi, 2011α: 13, Pojani, 2010: 486, Schwandner - Sievers, 2000: 75).

Οι κυριότερες μελέτες, οι οποίες αφορούν Αλβανούς/ίδες που μετανάστευσαν στην Ελλάδα διενεργήθηκαν ως επί το πλείστον στα αστικά κέντρα της χώρας, όπως την Αθήνα (Xhaho κ.ά. 2020, Danaj, 2019: 148-150, Xhaho & Çaro 2016, Βέικου 2001, Παπαταξιάρχης κ.ά., 2009: 93-100, Rajo 2008, Ψημμένος 2004), τη Θεσσαλονίκη (Vathi 2015, Κοκκάλη 2011, Λαμπριανίδης & Λυμπεράκη 2005, Pratsinakis 2005), την Πάτρα (Παπαγεωργίου 2011) και τον Βόλο (Van Boeschoten 2015, Χατζαρούλα 2012, Styliou 2006) και σε μικρότερο βαθμό σε αγροτικές περιοχές (Κασίμης & Παπαδόπουλος, 2012α, 2012β, Λαμπριανίδης & Συκάς 2012, Labrianidis & Sykas 2009α, 2009β, 2009γ, Kasimis 2008, Lawrence 2005α, 2005β, 2006, Αθανασοπούλου 2002). Στο επίκεντρο των ανωτέρω ερευνών εντοπίζονται ζητήματα, όπως η περιθωριοποίηση των Αλβανών μεταναστών στα αστικά κέντρα (Ψημμένος, 2004: 149-184, King κ.ά., 1998: 171, Dalakoglou, 2013: 31, Κούκα, 2001: 361-365) και στις αγροτικές περιοχές (Lawrence, 2005α: 327-329), ο στιγματισμός τους από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης/ Επικοινωνίας (Λαμπριανίδης & Λυμπεράκη, 2005: 276-277, Παύλου, 2001: 135-137) και οι στρατηγικές ένταξης που αναπτύσσουν για να ενσωματωθούν τόσο στον εργασιακό τομέα (Παπαταξιάρχης κ.ά. 2009, Κοκκάλη 2011) όσο και στην ελληνική κοινωνία εν γένει. Αυτές οι στρατηγικές περιλαμβάνουν την επαναδιαπραγμάτευση της ατομικής ταυτότητας (π.χ. απόκτηση ελληνικού ονόματος, αλλαγή θρησκευματος) (Bardhoshi & Lelaj, 2018: 327-328, 333-335, Χατζαρούλα, 2014: 336, Ρόμπου- Λεβίδη, 2017: 28-29, Λαμπριανίδης & Λυμπεράκη, 2005: 193, Αθανασοπούλου, 2006: 243, 249, 2002: 87-88, Hatziprokiou, 2003: 1051, Νιτσιάκος, 2003: 24, Kokkali, 2013: 207, Van Boeschoten, 2007α: 7-8, Ψημμένος, 2004: 215-218, De Rapper, 2002: 89-90), της συλλογικής - εθνοτικής ταυτότητας (Αθανασοπούλου, 2006: 250-262, Βέικου 2001) αλλά και της εργασιακής ταυτότητας (Van Boeschoten, 2015: 169, Pratsinakis, 2005: 204-205, Χατζαρούλα 2012). Ακόμα, αναδεικνύεται ο σημαντικός ρόλος που διαδραματίζει η εργασία των Αλβανών μεταναστών στην ελληνική κοινωνία κατά τα πρώτα χρόνια της άφιξής τους στη χώρα τη δεκαετία του 1990, καλύπτοντας ήδη υπάρχοντα εργασιακά κενά στην ελληνική κοινωνία (Vullnetari, 2007: 51, Λαμπριανίδης & Λυμπεράκη, 2005: 28, Kasimis, 2008: 517-520, Lawrence, 2005α: 326, 330, Παπαστεργίου & Τάκου, 2005: 44-45, Ψημμένος, 2004: 206-207, Sitaropoulos, 2003:16-17). Οι μελέτες της δεκαετίας του 2010 και του 2020

επικεντρώνονται στις εργασιακές (κυκλικές, (δι)εθνικές), οικογενειακές αλλά και επιχειρηματικές στρατηγικές (Dimitriadis 2020, Xhaho κ.ά. 2020, Danaj 2019, Xhaho & Çaro 2016, Papadopoulos, Fratsea, Karanikolas & Zografakis 2019, Gemi, 2019, 2015, 2014, Χατζηπροκοπίου & Φραγκόπουλος 2016, Γκέμι, 2015α, 2015β, Μιχαήλ 2014, Michail 2013, Gedeshi & De Zwager 2012) που υιοθετούν οι Αλβανοί/ίδες για να ανταποκριθούν στις ρευστές οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες στην Ελλάδα. Η παρούσα διατριβή συμπληρώνει τις υπάρχουσες μελέτες, αναδεικνύοντας -μεταξύ άλλων- τις μνήμες «κρίσεων» και τον τρόπο με τον οποίο αυτές χρησιμοποιούνται για να νοηματοδοτηθεί αλλά και αντιμετωπιστεί η πρόσφατη οικονομική «κρίση»<sup>25</sup> στην Ελλάδα.

Τα ζητήματα της ένταξης, του αποκλεισμού, της στοχοποίησης Αλβανών/ίδων μεταναστών από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης/ Επικοινωνίας, της (επανα)κατασκευής της ατομικής, εθνοτικής και εργασιακής τους ταυτότητας αλλά και της εργασιακής επισφάλειας κατά τη δεκαετία του 2010 (Dimitriadis 2020, Danaj 2019, Gemi 2015, Gedeshi & De Zwager, 2012) απασχόλησαν επίσης μελετητές σε άλλες χώρες, στις οποίες επίσης μετανάστευσαν οι Αλβανοί, όπως την Ιταλία (Vathi 2015, King & Mai, 2009, Prato 2009, Mai 2003, Perlmutter 1998), το Ηνωμένο Βασίλειο (King κ.ά. 2006, Vathi 2015) και την Ελβετία (Dahinden 2010α, 2010β: 63-66). Έρευνες που αφορούν την εσωτερική μετανάστευση των Αλβανών από αγροτικές περιοχές σε αστικές (Vullnetari 2012) αλλά και στα προάστια των Τιράνων (Prato 2020, Çaro κ.ά. 2012, Bardhoshi 2011α) εξέτασαν ζητήματα, όπως η επαναδιαπραγμάτευση των έμφυλων σχέσεων, των επιτελέσεων της ανδρικής και γυναικείας ταυτότητας σε δημοσίους και οικιακούς χώρους κατά τη διαδικασία της εσωτερικής οικογενειακής μετανάστευσης στην Αλβανία (Çaro κ.ά. 2018, 2012) και τις μεταβαλλόμενες αιματοσυγγενειακές σχέσεις μέσα από την πώληση ακινήτων στις

---

<sup>25</sup> Ο Papataxiarchis (2018: 228-232) υποστηρίζει ότι οι δημοφιλείς χρήσεις του όρου «κρίση» στην άτυπη καθημερινή συνδιαλλαγή της ελληνικής κοινωνίας, οι οποίες φέρουν πολιτικές και ιδεολογικές συνδηλώσεις θολώνουν τα όρια μεταξύ της άσκησης πολιτικής και της αναλυτικής χρησιμότητας του όρου στην ανθρωπολογία. Δεδομένου ότι η «κρίση» συνιστά αυτό που πρέπει να μελετηθεί υπό την σκοπιά των εντόπιων, προτείνει αντί του αναλυτικού όρου της «κρίσης», εκείνον της «(δια)ταραχής» («trouble») για να καταδείξει ότι οι τρέχουσες συνθήκες της οικονομικής επισφάλειας είναι απόρροια πολιτικών, οικονομικών και κοινωνικών μετασχηματισμών, που εκτυλίσσονται στην Ελλάδα ήδη από τον 20<sup>ο</sup> αιώνα (Παπαταξιάρχης, 2014: 17-32). Στην παρούσα διατριβή χρησιμοποιείται ο όρος «κρίση» όταν τα ίδια τα υποκείμενα την υιοθετούν και επιλέγεται εσκεμμένα για τους ανωτέρω λόγους η περιγραφική οδός (οικονομική δυσχέρεια, ρευστότητα, αστάθεια, επισφάλεια), όταν η γράφουσα αναλύει τις υποκειμενικά συγκροτημένες νοηματοδοτήσεις της «κρίσης» των υπό εξέταση Αλβανών/ίδων.

«άτυπες περιοχές»<sup>26</sup> των προαστίων των Τιράνων (Bardhoshi 2011α) αλλά και του Δυρραχίου (Prato, 2010: 145-146) κατά τη μετασοσιαλιστική περίοδο. Οι ανωτέρω εθνογραφίες σε συνδυασμό με εκείνες που εξετάζουν τους Αλβανούς/ίδες του Κοσόβου (Latifi 2018, 2015, Bardhoshi 2011β, 2007, Dahinden 2010α, Backer 2003) και της Δημοκρατίας της Βόρειας Μακεδονίας (Neofotistos 2019, 2008) πραγματεύονται ζητήματα ταυτότητας (Neofotistos 2019, 2008), εργασιακών, συγγενειακών (Latifi 2018, 2015, Bardhoshi 2007, Backer 2003) και εθνοτικών σχέσεων και εμπειριών και θα χρησιμοποιηθούν στην παρούσα διατριβή ως το βασικό πλαίσιο ερμηνείας των σχέσεων που δομούνται σε συνθήκες κινητικότητας στο πλαίσιο της εργασίας και της συγγένειας.

Συνοψίζοντας, η απεδαφικοποιημένη ανθρωπολογική θεώρηση των Αλβανών/ίδων, που προτείνεται στην παρούσα διατριβή, ‘συνομιλεί’ με την ανθρωπολογία της μετασοσιαλιστικής Αλβανίας και συγκεκριμένα με τις εθνογραφίες τόσο των Αλβανών ανθρωπολόγων όσο και των ανθρωπολόγων που μελετούν την αλβανική κοινωνία και τις ανθρωπολογικές έρευνες των Αλβανών/ίδων μεταναστών στην Ελλάδα και σε άλλες χώρες, στις οποίες οι Αλβανοί μετανάστευσαν (Ιταλία, Γερμανία, Ηνωμένο Βασίλειο) και εγκαταστάθηκαν (Κόσοβο και Δημοκρατία της Βόρειας Μακεδονίας). Αυτή η θεώρηση προσφέρει μια πολύπλευρη και σφαιρική κατανόηση του τρόπου με τον οποίο οι μετακινούμενοι και αμετακίνητοι Αλβανοί/ίδες πραγματεύονται τις πολιτισμικές τους αντιλήψεις και πρακτικές με επίκεντρο τις εργασιακές και συγγενειακές τους σχέσεις στο εκάστοτε συγκείμενο και καταδεικνύει κοινωνικές αλλαγές και μετασχηματισμούς της αλβανικής κοινωνίας.

---

<sup>26</sup> Πρόκειται για περιοχές ανεπίσημων οικισμών, οι οποίες εντοπίζονται σε ολόκληρη την Ανατολική Ευρώπη μετά την κατάρρευση του κομμουνισμού. Στην Αλβανία δημιουργήθηκαν μετά την άφιξη των εσωτερικών μεταναστών από βορειοδυτικές περιοχές της χώρας στις μεγάλες πόλεις. Ο όρος «άτυπη περιοχή» υφίσταται, επίσης, ως νομική κατηγορία (Νόμο αριθ. 9482 / 03.04.2006) και εμφανίζεται ήδη από την κομμουνιστική περίοδο της χώρας (Bardhoshi, 2011α: 13).

## **Μέρος Πρώτο: Εργασιακή κινητικότητα και κοινωνικά δίκτυα στην Ελλάδα**

### **Κεφάλαιο 3: Εργασιακή κινητικότητα Αλβανών μεταναστών από τη δεκαετία του 1990 στην Ελλάδα έως τη δεκαετία του 2010 στην Κορινθία**

#### **3.1 Από την θεσμοθετημένη ακινησία στην Αλβανία του 1950 στην επανεμφάνιση του «kurbet» τη δεκαετία του 1990**

Η εγκαθίδρυση του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία το 1945 με επικεφαλής τον Ενβέρ Χότζα σηματοδότησε την απαρχή μιας μεγάλης περιόδου ακινησίας για τους περισσότερους Αλβανούς πολίτες. Τα κρατικά σύνορα έκλεισαν και οι εμπορικές σχέσεις εκτός της χώρας περιορίστηκαν σημαντικά (Gregorič Bon, 2019: 201, 2017α: 303, 2017β: 140, Green, 2014: 207, Stampini κ.ά., 2008: 50). Το προνόμιο της μετακίνησης προς το εξωτερικό δόθηκε σε συγκεκριμένα πρόσωπα ή ομάδες ανθρώπων, όπως διπλωμάτες, μέλη του κόμματος, αθλητές, οδηγούς φορτηγών με προϊόντα εισαγωγής - εξαγωγής, καθώς και σε επιλεγμένα άτομα που τους επιτράπηκε να σπουδάσουν ή να εκπαιδευτούν στο εξωτερικό. Κοινός παρονομαστής όλων των παραπάνω ήταν η αποδεδειγμένη προσωπική ή οικογενειακή πίστη και αφοσίωση στο κομμουνιστικό ιδεώδες. Πάνω στην ίδια λογική στηρίχθηκε και η επιλογή των συνοριοφυλάκων, προσώπων που τοποθετήθηκαν σε περιοχές μακριά από τον τόπο καταγωγής τους, ώστε να αποφευχθεί ο επηρεασμός τους από τον τοπικό πληθυσμό. Οι συνοριοφύλακες μαζί με τους αδιαπέραστους φράκτες που είχαν τοποθετηθεί στα σύνορα αποτέλεσαν τα οχήματα της 'υπεράσπισης' του αλβανικού κράτους (Danaj, 2019: 141, Tošić, 2017: 83, Vullnetari & King, 2014: 127, King, 2008: 284-285, De Rapper, 2002: 96, Pajo, 2001: 102).

Ο έλεγχος διάδοσης πληροφοριών συνέβαλλε επίσης στον περιορισμό των μετακινήσεων των ανθρώπων, η πλειοψηφία των οποίων ως μη ανήκουσα σε προνομιούχες κατηγορίες, δεν ήταν σε θέση να εφοδιαστεί με διαβατήριο και να μεταναστεύσει. Η ακρόαση ξένων ραδιοφωνικών σταθμών και η παρακολούθηση ξένων τηλεοπτικών εκπομπών επέσυρε βαριά ποινή φυλάκισης. Ορισμένοι Αλβανοί, φοβούμενοι τις κυρώσεις, συμμορφώθηκαν με τις κομμουνιστικές επιταγές. Άλλοι κάλυπταν με κουβέρτες τα παράθυρά τους, όταν παρακολουθούσαν τηλεόραση. Τη δεκαετία του 1980, κυρίως όσοι διέμεναν σε παράκτιες περιοχές, είχαν πρόσβαση σε

ιταλικά τηλεοπτικά κανάλια και κατ' επέκταση σε φαντασιακά ταξίδια ενός κατακριτέου για το κομμουνιστικό καθεστώς ηδονιστικού κόσμου, που έσφυζε από αφθονία και απολαύσεις (King & Vullnetari, 2016: 203, Musaraj, 2016: 134, Vullnetari & King, 2014: 128-129, Mai, 2014: 8, 2003: 79, King κ.ά., 1998: 162). Η παρεμπόδιση των καπιταλιστικών προτύπων συμπορεύτηκε με την κομμουνιστική προπαγάνδα, προκειμένου να πειστούν οι Αλβανοί πολίτες ότι ζουν σε έναν επίγειο σοσιαλιστικό παράδεισο. Στο πλαίσιο της προπαγάνδας αυτής, η μετανάστευση της προκομμουνιστικής περιόδου επικρίθηκε ως βασική αιτία του βίαιου αποχωρισμού μεταναστών από τις οικογένειές τους και την εκμετάλλευση που οι μετανάστες υφίσταντο από τους καπιταλιστές. Η μετανάστευση ταυτίστηκε με την ανεργία, την ανισότητα και τη φτώχεια, που θεωρούνταν ότι άνθιζαν σε καπιταλιστικά, και όχι σε κομμουνιστικά, κράτη και αντιμετώπιστηκε ως μια πρακτική που στόχευε στην ανατροπή του καθεστώτος (King κ.ά., 1998: 161).

Η δυνατότητα κινητικότητας των Αλβανών πολιτών και η μετουσίωση των φαντασιακών τους ταξιδιών σε πραγματικά ταξίδια ξεκίνησε τη δεκαετία του 1990 μετά την πτώση του κομμουνιστικού καθεστώτος, όταν το «kurbet» επανεμφανίστηκε μετά την σαρανταπεντάχρονη απαγόρευσή του από το καθεστώς του Ενβέρ Χότζα. Ως «kurbet» περιγράφεται το ταξίδι ή η προσωρινή παραμονή σε μια ξένη χώρα, συνήθως για εργασία και συνδέεται με την αποξένωση που βιώνουν οι άντρες μετανάστες από τις οικογένειες και την «πατρίδα» τους<sup>27</sup>. Η πρακτική του «kurbet», που μαρτυρείται ήδη από το δεύτερο μισό του 15ου αιώνα<sup>28</sup>, επανήλθε μετά την πτώση του κομμουνισμού και το άνοιγμα των συνόρων, με αποτέλεσμα η πλειονότητα των Αλβανών μεταναστών να καταφύγει στην Ελλάδα και δευτερευόντως στην Ιταλία<sup>29</sup> αναζητώντας καλύτερες συνθήκες διαβίωσης (Gregorič

---

<sup>27</sup> Κατά την Gregorič Bon (2017a), το «kurbet» συνιστά μια διαφορούμενη έννοια στην αλβανική κοινωνία. Από την μια πλευρά, στη συλλογική μνήμη των Αλβανών, που αποτυπώνεται μέσα από αφηγήσεις, ραψωδίες και πολυφωνικά τραγούδια, αναδεικνύει την έννοια του «πόνου» («dhimbje») και ειδικότερα της οδυνηρής απώλειας αλλά και της λαχτάρας για την οικογένειά τους, που οι άντρες μετανάστες βιώνουν εργαζόμενοι στο εξωτερικό (Papaïlias, 2003: 1064-1066). Από την άλλη πλευρά, λαμβάνει θετικές νοηματοδοτήσεις, καθώς προβάλλεται ως 'όχημα' που μεταφέρει τον «πολιτισμό» («civilizim»), την «οικονομική ανάπτυξη» («zhvilim») αλλά και την ευημερία από τους τόπους μετανάστευσης των Αλβανών στη χώρα τους και ειδικότερα στις περιοχές διαμονής των οικογενειών τους (Gregorič Bon, 2017a: 303).

<sup>28</sup> Στα τέλη του 15<sup>ου</sup> αιώνα υπολογίζεται ότι 200.000 Αλβανοί μετανάστευσαν κυρίως προς την Ιταλία για να ξεφύγουν από τον ζυγό της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Οι μετακινήσεις τους, γνωστές ως «kurbet», ήταν αποτέλεσμα αφενός της φτώχειας, που εκείνη την περίοδο επικρατούσε στις ορεινές αγροτικές κτηνοτροφικές περιοχές της Αλβανίας και αφετέρου της έλλειψης ευκαιριών απασχόλησης (Gregorič Bon, 2017a: 302, Vullnetari, 2015: 143, 2002: 59, King & Vullnetari, 2009: 21).

<sup>29</sup> Με βάση τα συγκριτικά στατιστικά στοιχεία μεταξύ των δύο χωρών που παρουσιάζει ο King (2008) επιβεβαιώνεται ότι στις αρχές της δεκαετίας του '90 η πλειοψηφία των Αλβανών μετανάστευσε στην



Bon, 2017α: 302-303, 2016: 64-65, King κ.ά., 2006: 413-414, Vullnetari, 2012: 59-60, Papailias, 2003: 1064, King & Vullnetari, 2003: 18-19).

Οι Αλβανοί συνομιλητές μου, που μετανάστευσαν στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1990, περιγράφουν με ηρωικούς όρους το περιπετειώδες αρχικό τους ταξίδι από την Αλβανία στην Ελλάδα, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στις σωματικές κακουχίες, την ταλαιπωρία και τους κινδύνους που συνάντησαν κατά τη διάρκεια του ταξιδιού αυτού. Όπως αναφέρει ο Γιώργος, 44 χρονών από το Μπεράτ, που διαβιεί στο χωριό Βρύση και εργάζεται σήμερα στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας:

*Περπατάγαμε μέρες, νύχτες, με χιόνια, βροχή [...] με μέσο που ούτε το μυαλό σου μπορεί να βάλει. 7 μέρες με τα πόδια πάρα πολλά χιλιόμετρα, δηλαδή έχω περάσει όλα τα βουνά που είναι στα σύνορα. Άλλοι τους πιάσανε και τους στείλανε πίσω και μετά ήρθανε πάλι και πληρώσανε πάλι 1000 ευρώ [...] Η αστυνομία μας κυνήγαγε. Φοβόσουν θα σε σκοτώσουν τώρα; Θα σε σκοτώσουν αύριο; Γιατί λίγοι έχουν σκοτωθεί τότε στα σύνορα; [...] Θυμάμαι μια φορά, έτρεχα, επειδή ερχόταν αστυνομία, έτρεχα στις γραμμές του τραίνου και επειδή ήμουν με σα(γ)ιονάρες, το ένα μου 'φυγε και πήγα να βγάλω και το άλλο για να τρέξω περισσότερα, να τρέξω πιο γρήγορα, μπερδεύομαι και πέφτω πάνω στις γραμμές και έγινα κομμάτια. Έτρεξε αίμα παντού και λέω Γιώργο σήκω, να τρέξω γρήγορα και πηδάω σε γραμμές και με χάσανε η αστυνομία.*

Οι King κ.ά. (1998: 165) και η Van Boeschoten (2015: 169, 2007β) υποστηρίζουν πως ιστορίες των Αλβανών μεταναστών, στις οποίες προβάλλονταν και υπερτονιζόταν η ανθεκτικότητα και η ικανότητα να ξεφεύγουν από τις αστυνομικές περιπολίες των ελληνικών αρχών, αφθονούσαν, έχοντας οι περισσότερες λάβει μυθικές διαστάσεις. Ο φόβος της σύλληψης από την αστυνομία λόγω του παράτυπου καθεστώτος τους και η επακόλουθη απέλαση συνιστούσαν λόγους διαρκούς

---

Ελλάδα, σε τέτοιο, μάλιστα, βαθμό που οι Αλβανοί μετανάστες αποτελούσαν τα 2/3 όλων των μεταναστευτικών εθνικοτήτων της χώρας. Ο αριθμός τους υπολογίζεται σε 450.000 σε πληθυσμό 10,5 εκατομμυρίων Ελλήνων και είναι περίπου 12 φορές μεγαλύτερος από τον αριθμό των Αλβανών μεταναστών της Ιταλίας, ο οποίος υπολογίζεται περίπου σε 200.000 σε πληθυσμό 57,8 εκατομμυρίων Ιταλών (King, 2008: 289, Arsovska, 2015: 91, Rajo, 2001: 102). Πιο πρόσφατα συγκριτικά δεδομένα μεταξύ των δύο χωρών επιβεβαιώνουν τα αρχικά ευρήματα του King (2008). Ειδικότερα, σύμφωνα με τα στοιχεία που δημοσίευσε το Αλβανικό Υπουργείο Εργασίας και Κοινωνικών Υποθέσεων, ο συνολικός πληθυσμός της Αλβανίας κατά το έτος 2001 ανέρχεται σε 3,8 εκατομμύρια κατοίκους, εκ των οποίων 500.000 Αλβανοί διαβιούν στην Ελλάδα και 200.000 στην Ιταλία (Pistrick, 2013: 65). Το 2004, τα στοιχεία που παρέχονται από την Κυβέρνηση της Αλβανίας αναφέρουν ότι 600.000 Αλβανοί διαμένουν στην Ελλάδα και 250.000 στην Ιταλία (King κ.ά., 2006: 413). Τέλος, σύμφωνα με τα αναθεωρημένα αποτελέσματα της Απογραφής Πληθυσμού - Κατοίκων του 2011, τα οποία δημοσίευσε η Ελληνική Στατιστική Αρχή το 2014, η πλειοψηφία του μεταναστευτικού πληθυσμού της Ελλάδας εξακολουθεί να είναι αλβανικής καταγωγής σε ποσοστό 52,7% (480.851 Αλβανοί/ίδες) έναντι όλων των άλλων εθνικοτήτων (Ελληνική Στατιστική Αρχή, 2014: 9-10).

ανησυχίας τους, όπως υποδεικνύει η αφήγηση του Γιώργου, αλλά και άλλων Αλβανών πληροφορητών μου, οι οποίοι διαβιούν στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας.

Ο Θάνος, ενός από τους βασικούς πληροφορητές μου στην Ελλάδα, ηλικίας 45 χρονών και καταγωγής από το Φιέρι εξιστορεί τα όσα βίωσε: *«Δηλαδή, δεν ήταν ανάγκη να μας βεράγανε, επειδή δεν κάναμε και τίποτα, δεν κλέψαμε, ήρθαμε για ένα κομμάτι ψωμί»*. Ο Θάνος σκιαγραφεί τη σωματική βία που ασκούνταν κατά τη μετακίνηση σε αντιπαράθεση με την εντιμότητα των Αλβανών μεταναστών, και νοσηματοδοτεί την μετανάστευση στην Ελλάδα ως μετακίνηση *«για ένα κομμάτι ψωμί»*. Οι Αθανασίου και Τσιμουρή (2013) υποστηρίζουν ότι οι μελετητές της μετανάστευσης θα πρέπει να απεγκλωβιστούν από τον εθνοκρατικό τρόπο προσέγγισης και να αναζητήσουν τις αιτίες της σε υπερ-εθνικά φαινόμενα όπως η υπανάπτυξη, η φτώχεια, ο πόλεμος, ο καπιταλισμός, η παγκοσμιοποίηση, η ανισότητα κτλ. που αυξάνουν τον αριθμό των μεταναστών ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια του εικοστού αιώνα (Αθανασίου & Τσιμουρή, 2013: 14-15). Στην περίπτωση των Αλβανών μεταναστών η αιτία της μετανάστευσης περιγράφεται από τους ίδιους με τη φράση *«ήρθαμε για ένα κομμάτι ψωμί»* που εντασσόμενη στο αλβανικό συγκείμενο, αποκαλύπτει τις ιδιαίτερες κοινωνικές, οικονομικές και πολιτισμικές εκφάνσεις της προκομμουνιστικής, κομμουνιστικής και μετασοσιαλιστικής αλβανικής κοινωνίας. Ακόμα θυμάμαι την ανεπιτυχή προσπάθειά μου να σκεφτώ τι σημαντικό υπάρχει πάντοτε πάνω στο τραπέζι την ώρα του γεύματος, όπως με προέτρεπε η Αλβανίδα καθηγήτριά μου κατά τη διάρκεια ενός από τα μαθήματά μου εκμάθησης αλβανικών. Ενώ εγώ απαντούσα «σαλάτα, νερό, κρασί, μύρα», εκείνη αφαιρούσε τα πολιτισμικά μυωπικά μου γυαλιά και μου εξηγούσε με ιστορικούς όρους ότι το «bukë», το «ψωμί», ήταν το μοναδικό πράγμα που οι αλβανικές οικογένειες πάντοτε προσπαθούσαν να εξασφαλίσουν στην οικιακή τους ομάδα λόγω της ακραίας φτώχειας που επικρατούσε στην Αλβανία από τη δεκαετία του 1920 μέχρι και μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Το «ψωμί», εξαιτίας της σπουδαιότητας που είχε στο παρελθόν, ποτέ δεν έλειπε και ποτέ, ακόμα και σήμερα, δεν λείπει από κανένα τραπέζι, έστω και εάν κανένας δεν επιθυμεί να το καταναλώσει. *«Πρόσεχε Μαρία μη μείνεις νηστική»*, πρόσθεσε η καθηγήτριά μου, *«αν σε ρωτήσουν αν έχεις φάει ψωμί εννοούν αν έχεις φάει γενικά»*. Οι διαπιστώσεις της De Waal (2014) επιβεβαιώνουν τον ισχυρισμό της καθηγήτριάς μου. Σύμφωνα με την De Waal, ο τυπικός προκομμουνιστικός τρόπος επικοινωνίας μεταξύ των Αλβανών περιελάμβανε την

ερώτηση: «Είχατε ψωμί;», που σημαίνει «Είχατε φαγητό;». Η εξασφάλιση ενός γεύματος δηλώνεται μέσω της ύπαρξης «ψωμιού» στην αλβανική κοινωνία, διότι το «ψωμί» συνιστούσε αλλά και συνιστά το σημαντικότερο μέρος του κάθε γεύματος<sup>30</sup>. Κατά την De Waal, η ερώτηση για το ψωμί υπενθυμίζει τη φτώχεια, που επικρατούσε στην Αλβανία κατά την προκομμουνιστική εποχή και εξακολούθησε να την μαστίζει και κατά την μεσοσιαλιστική περίοδο (De Waal, 2014: 51, 189, 204).

Μέσα από την προσέγγιση της «ιστορικότητας» που προτείνουν οι Hirsch και Stewart (2005)<sup>31</sup>, το «ψωμί» αναδεικνύεται ως το κυρίαρχο μέσο έκφρασης παρελθουσών, παροντικών αλλά και μελλοντικών εμπειριών των Αλβανών μεταναστών, οι οποίες, υπό το πρίσμα του Sutton (2011α)<sup>32</sup>, διαπλέκονται σε μια πολυχρονική (polytemporal) βάση και αρθρώνονται στο ελληνικό μεταναστευτικό συγκείμενο. Το παρελθόν ενσωματώνεται στο παρόν, καθώς το «ψωμί» μετακινούμενο από το αλβανικό πλαίσιο στο ελληνικό αναμοχλεύει συλλογικές μνήμες πείνας και ταλαιπωρίας των προκομμουνιστικών χρόνων (De Waal 2014), της δεκαετίας του 1920 και της περιόδου που έπεται του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, όπως υποστηρίζει η καθηγήτρια των αλβανικών μου. Το «*ήρθαμε για ένα κομμάτι ψωμί*»,

---

<sup>30</sup> Η Naguib (2013) επισημαίνει τη σπουδαιότητα του «ψωμιού» και για τους Αιγύπτιους. Το «aish» δεν δηλώνει απλώς την αιγυπτιακή αραβική λέξη για το «ψωμί» αλλά και για την ίδια τη «ζωή». Το «ψωμί» καταναλώνεται από τους Αιγύπτιους με οποιοδήποτε γεύμα, όπως ακριβώς συμβαίνει και με τους Αλβανούς. Για τους φτωχούς Αιγύπτιους, μάλιστα, συνιστά πολλές φορές το μοναδικό διαθέσιμο γεύμα, που μπορούν να καταναλώσουν. Η Naguib περιγράφει ότι το «ψωμί» αποτελεί έναν από τους βασικότερους παράγοντες της αιγυπτιακής κοινωνικής, πολιτικής και οικονομικής ζωής και χρησιμοποιείται συμβολικά από τους Αιγύπτιους, π.χ. κυματίζοντας ψωμί, φορώντας κράνη από ψωμί στις διάφορες εκδηλώσεις διαμαρτυρίας του 2007 και του 2011 ενάντια στα μέτρα της κυβέρνησης για την περικοπή των επιδοτήσεων σε τρόφιμα και καύσιμα για να εκφράσουν τα αιτήματά τους για «ψωμί, αξιοπρέπεια και δικαιοσύνη» (Naguib, 2013: 348, 351-352).

<sup>31</sup> Οι Hirsch και Stewart (2005) αναδεικνύουν τη σημασία της έννοιας της «ιστορικότητας» στην εθνογραφική έρευνα. Ειδικότερα, υποστηρίζουν ότι η «ιστορικότητα» συνιστά μια δυναμική κοινωνική διαδικασία, η οποία εξετάζει τις συνδέσεις μεταξύ παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος και τους τρόπους με τους οποίους το παρελθόν και το μέλλον διαπλέκονται στις παρούσες συνθήκες. Αυτή η προσέγγιση δεν υποθέτει ότι τα γεγονότα και ο χρόνος εκτύλιξης των γεγονότων βρίσκονται σε γραμμική πορεία. Η εν λόγω αντίληψη της δυτικής «ιστορίας», η οποία τείνει να απομονώνει το παρελθόν από το παρόν, θεωρούν ότι αποτελεί μια πολιτισμικά συγκροτημένη ανάγνωση της «ιστορίας», η οποία δεν συνιστά τον ενδεδειγμένο τρόπο μελέτης για την σύγχρονη εθνογραφία (Hirsch & Stewart, 2005: 261-263).

<sup>32</sup> Κατά τον Sutton (2011α), οι άνθρωποι κατά την προσπάθειά τους να σχεδιάσουν τις μελλοντικές τους ενέργειες αποζητούν μνήμες του παρελθόντος για να νοηματοδοτήσουν το παρόν ή και να το συνδέσουν με ένα ήδη οικείο παρελθόν. Εξετάζοντας τη μνήμη ως αναπόσπαστο κομμάτι της παρούσας πραγματικότητας προτείνει τη διερεύνηση του παρόντος σε μια πολυχρονική βάση. Υποστηρίζει ότι διαφορετικές κοινωνικές ομάδες υιοθετούν διαφορετικές σημαίνουσες παρελθούσες μνήμες, οι οποίες εγγράφονται στο παρόν, προκειμένου να το σημασιοδοτήσουν. Η μνήμη του παρελθόντος μπορεί άλλοτε να θεωρηθεί από τους ανθρώπους σαν να βιώνεται στο παρόν και άλλοτε να φαντάζει μια μακρινή «αρχαία ιστορία» (Sutton, 2011α: 472-473).

δηλώνει έναν αναγνωρισμένο πολιτισμικά στην Ελλάδα<sup>33</sup> τρόπο διαχείρισης ενός «αλλόκοτου» μεταναστευτικού «παρόντος»<sup>34</sup> αλλά και ενός μέλλοντος, απαλλαγμένου από την ακραία πείνα και φτώχεια που γνώριζαν ήδη από το παρελθόν και συνεχίζει να μαστίζει την αλβανική κοινωνία.

### 3.1.1 «Γνωστοί» και εργασιακή κινητικότητα στην Ελλάδα του 1990 για ένα «κομμάτι ψωμί»

Επιδιώκοντας να εξασφαλίσουν «ένα κομμάτι ψωμί», οι Αλβανοί μετανάστες, κατά την πρώτη άφιξή τους στην Ελλάδα στις αρχές της δεκαετίας του 1990, διαμένουν και εργάζονται προσωρινά σε διαφορετικές περιοχές της χώρας πριν καταλήξουν στην Κορινθία. Η επιλογή των ενδιάμεσων σταθμών συνδέεται με δύο παράγοντες: πρώτον, την ύπαρξη «γνωστών» και δεύτερον την ύπαρξη εργασιών. Ως «γνωστοί» περιγράφονται συγγενειακά πρόσωπα, αμφιπλευρικής καταγωγής, που διέμεναν στην εκάστοτε περιοχή αλλά και ομοεθνείς, μη συγγενείς, κυρίως γείτονες με τους οποίους συνδέονται με φιλικές σχέσεις. Οι μη συγγενείς ομοεθνείς προσδιορίζονται από τους Αλβανούς με τον όρο «φίλος» στον ελληνικό συμπεριέχον, δηλώνοντας το προϋπάρχον πλαίσιο αμοιβαίων ευνοιών και εξυπηρετήσεων που εντοπίζεται μεταξύ ανθρώπων που διαθέτουν κοινωνικές διασυνδέσεις στην Αλβανία (De Waal, 2014: 138-139, 1998: 18). Οι συγκεκριμένες φιλικές σχέσεις αλληλοβοήθειας σε συνδυασμό με τους δεσμούς αμοιβαιότητας που οι Αλβανοί μετανάστες διαθέτουν με αμφιπλευρικούς συγγενείς τους στην Αλβανία συγκροτούν κοινωνικά δίκτυα αμοιβαίας «βοήθειας» και πληροφόρησης στην Ελλάδα της

---

<sup>33</sup> Στην ελληνική κοινωνία το «ψωμί» συνιστά, επίσης, ένα κυρίαρχο σύμβολο έκφρασης της παρελθούσας πείνας αλλά και της καταπίεσης που έχουν γνωρίσει οι Έλληνες πολίτες. Μέσω της μεταφοράς του «ψωμιού» συνυφαίνονται διάφορες ιστορικές και χρονικές στιγμές, οι οποίες εκκινούν από ιστορικές μνήμες του παρελθόντος, ιδίως των εποχών της ένδειας, του πόνου και της καταπίεσης (π.χ. της οθωμανικής, γερμανικής κατοχής, του εμφυλίου πολέμου, της δικτατορίας κτλ.) και καταλήγουν στην παρούσα εποχή της δυσαρέσκειας αλλά και του φόβου που οι Έλληνες πολίτες εκδηλώνουν για την ενδεχόμενη επιστροφή στους παρελθόντες χαλεπούς καιρούς εξαιτίας των μέτρων λιτότητας, τα οποία η ελληνική κυβέρνηση υιοθέτησε για την αντιμετώπιση της οικονομικής δυσχέρειας της χώρας (Knight, 2015α: 231, 234, 240, 242, 2015β: 103-104, 110, 2012: 56-59, 63-68).

<sup>34</sup> Η Bryant (2016) εισάγει την έννοια του «αλλόκοτου παρόντος» («uncanny present») στην εθνογραφία της για την Κύπρο για να αναδείξει ότι οι στιγμές του παρόντος δεν βιώνονται ως παρούσες από τα υποκείμενα, αλλά ως μετέωρες μεταξύ του παρελθόντος και του μέλλοντος. Αναφορές των Ελληνοκύπριων σε ιστορικά σημαινόμενες παρελθούσες εποχές (π.χ. το έτος 1974, που πραγματοποιήθηκε η διαίρεση του νησιού) συμπεραίνει ότι δεν αποτελούν απλά σύμβολα του παρελθόντος, τα οποία επανεμφανίστηκαν στο παρόν αλλά συνιστούν μέσα υπερνίκησης των τρεχουσών δυσκολιών και τρόπους πρόβλεψης του μέλλοντος στηριζόμενους στο παρελθόν (Bryant, 2016: 20, 26-29).

δεκαετία του 1990, που στόχο έχουν την εξεύρεση εργασίας των Αλβανών μεταναστών σε διάφορες περιοχές της χώρας. Η ύπαρξη εργασιών σχετίζεται με συγκεκριμένες χρονικές περιόδους του χρόνου, κατά τις οποίες οι Αλβανοί μετανάστες αποκτούν πρόσβαση σε αυτές μέσω των ανωτέρω «γνωστών».

Οι δεσμοί αλληλοβοήθειας των Αλβανών μεταναστών με συγγενειακά και φιλικά τους πρόσωπα κομμάτι σχέσεων αμοιβαιότητας και δικτύωσης που διαμορφώνονται αρχικά στην αλβανική κοινωνία (βλ. κεφ. 2.2.1) χρησιμοποιούνται εκεί κατά τη προκομμουνιστική, κομμουνιστική περίοδο, αλλά και μετακομμουνιστική περίοδο, προκειμένου οι άνθρωποι να αποκτήσουν αγαθά (Musaraj 2009) και πρόσβαση σε τομείς, όπως η υγεία (Danaj, 2014: 125, Prato, 2010: 144, Elsie, 2010: 188) και η εργασία (Danaj, 2014: 126). Η συγκεκριμένη πολιτισμικά συγκροτημένη σχέση 'μετακινείται' από το αλβανικό συμπεριέχον στο ελληνικό κατά τις αρχές της δεκαετίας του 1990, εξασφαλίζοντας στους Αλβανούς θέσεις εργασίας σε διάφορες περιοχές της χώρας. Ο Κώστας, 44 ετών με καταγωγή από την Κρούγια, ο οποίος διαμένει στο χωριό Βρύση και δραστηριοποιείται στην πόλη της Κορίνθου, εξηγεί ποιοί είναι οι «γνωστοί» που «βοηθούν» τους Αλβανούς μετανάστες κατά την αρχική άφιξή τους στην Ελλάδα: *«Είναι αδερφός μου, αδερφή μου, ένα πρώτος ξάδερφος του πατέρα ή αυτοί που είναι παντρεμένοι αδερφός της γυναίκας [...] Είναι ένα φίλο, γείτονα από το χωριό. Έκει αυτός μια δουλειά και βοηθάει. Μου είπε έλα έκω δουλειά και πάω. Έτσι με γνωστούς»*. Ο Κώστας επιβεβαιώνει τη σπουδαιότητα των δικτύων Αλβανών ομοεθνών για την επιλογή τόπων εγκατάστασης στη νέα χώρα αλλά και για τη λήψη πολύτιμων πληροφοριών για την διαβίωση και εργασία τους (βλ. επίσης Γκέμι, 2015α: 266-267, 2015β: 52-54, Gemi, 2015: 28-30, Ιωσηφίδης & Κίζος, 2012: 332-334, Παπαγεωργίου, 2011: 126-128, 142-152, Athanasopoulou, 2011: 317, Κοκκάλη, 2011: 236-237, Davies, 2009: 161-162, Stampini κ.ά., 2008: 80-81, Iosifides κ.ά., 2007: 1352, Vullnetari, 2007: 48, King κ.ά., 2006: 418, Λαμπριανίδης & Λυμπεράκη, 2005: 206-209, Carletto κ.ά. 2005, Hatziprokopiou, 2003: 1049-1050, Αθανασοπούλου, 2002: 85-86, De Soto κ.ά., 2002: 42-43, 96, Nicholson, 2002: 439, Dahinden, 2010α: 132-134, 2010β: 64, Droukas, 1998: 359-360, King, κ.ά., 1998: 169). Στην περίπτωση του Κώστα εννοιολογούνται ως «γνωστοί» οι εξ αίματος συγγενείς, οι εξ αγχιστείας, οι πατροπλευρικοί συγγενείς και οι «φίλοι» που είναι γείτονες. Οι «γνωστοί» διαθέτοντας ήδη θέσεις εργασίας σε διάφορες περιοχές της Ελλάδας «βοηθούν» τους νεοεισελθόντες Αλβανούς να αποκτήσουν εργασία τη δεκαετία του '90,

ενημερώνοντάς τους για τις διαθέσιμες ευκαιρίες απασχόλησης στην εκάστοτε περιοχή.

Κατά όμοιο τρόπο, ο Σταύρος, 43 χρονών από το Ελμπασάν, που διαβιεί στο χωριό Γέφυρα και εργάζεται στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, εξηγεί τον τρόπο που οι διασκορπισμένοι «γνωστοί» του σε διάφορες περιοχές της Ελλάδας τον έχουν «βοηθήσει» πολλές φορές να βρει εργασία τη δεκαετία του '90. Ρωτώντας τον ποιοί είναι αυτοί οι «γνωστοί», που επαναλαμβάνει κατά τη διάρκεια της συνομιλίας μας, απαντάει τα εξής:

*Οι γνωστοί που λέω δεν είναι ένα. Τότε στην αρχή ο ξαδερφός μου ήταν στη Κρήτη ένα χρόνο έκανα εκεί στο χωράφι εποχικά. Ο αδερφός μου μετά, εγώ μετά πήγα στη Βέροια, εκεί κοντά στα σύνορα ξέρεις. Μου λέει έχει δουλειά εποχικά εδώ, έχει ροδάκινα, καλλιέργεια και αυτά και θα σε βάλω και 'σενα μεροκάματο και έκανα και 'κει για λίγο δύο και μισό έκανα 'κει (2,5 μήνες έμεινε στη Βέροια). Μετά ο γαμπρός μου είπε έλα Αθήνα και ξέρω εγώ, θα σε βοηθήσω εγώ για δουλειά. Έμεινα και 'κει λίγο. Τότε με οικοδομή είχε δουλειά εκεί (στην Αθήνα) και πολλοί Αλβανοί κάναμε 'κει δύο μεροκάματα τη μέρα.*

Οι «γνωστοί» στην αφήγηση του Σταύρου εναλλάσσονται με την πάροδο του χρόνου. Ως «γνωστός» θεωρείται πρώτον ο ξάδελφός του, ο οποίος τον «βοήθησε» να βρει αγροτική εργασία και να απασχοληθεί «εποχικά» στην Κρήτη. Στη συνέχεια, στην κατηγορία του «γνωστού» εντάσσεται ο αδερφός του, ο οποίος διαμένοντας στη Βέροια εξασφάλισε στο Σταύρο εποχική εργασία στην περιοχή. Τέλος, ως «γνωστός» εννοιολογείται και ο γαμπρός του Σταύρου, ο οποίος εργαζόμενος στον τομέα της οικοδομής στην Αθήνα συνέβαλε στο να βρει εργασία στην περιοχή και ο Σταύρος. Σχέσεις αιματοσυγγένειας και σχέσεις αγχιστείας μεταξύ αντρών της ίδιας γενιάς συγκροτούν τα δίκτυα των «γνωστών» στο παραπάνω πλαίσιο.

Οι εργασίες που οι Αλβανοί βρίσκουν μέσω «γνωστών», περιγράφονται από τους ίδιους με τον όρο «εποχικά», όπως αναδεικνύει και η αφήγηση του Σταύρου. Παρόλο που ο όρος παραπέμπει σε εργασίες που είναι διαθέσιμες συγκεκριμένες εποχές του χρόνου, στην πράξη τα «εποχικά» προσδιορίζονται από την «ανάγκη για ένα κομμάτι ψωμί» και καταλήγουν να αφορούν οποιαδήποτε μορφή απασχόλησης. Ο περιορισμός των «εποχικών» στις διαθέσιμες εργασίες ανά περίοδο και περιοχή<sup>35</sup>,

<sup>35</sup> Σύμφωνα με τους King (2008: 298-299), Vullnetari (2012: 84, 2007: 50) και King και Vullnetari (2003: 37-38), υπάρχει μια προφανής σχέση μεταξύ της χωρικής κατανομής των Αλβανών μεταναστών και του είδους της εργασίας που αναλαμβάνουν. Στις αστικές περιοχές, όπως στην Αθήνα, τη

αδυνατεί να φωτίσει το ευρύ και ευπροσάρμοστο πεδίο εργασιακής δραστηριοποίησης των Αλβανών μεταναστών. Συζητώντας με τον Γιάννη, 41 χρονών από το Μπεράτ στην αυλή του οικιακού του χώρου στο χωριό Βρύση και πίνοντας καφέ, του ζήτησα να μου εξηγήσει τι σημαίνει η φράση «*δουλεύαμε εποκικά τότες*». Πρόκειται για φράση που συχνά επαναλαμβάνει, κατά τη διάρκεια της συνομιλίας μας αλλά και την οποία άκουσα από πολλούς άλλους πληροφορητές μου με αναφορά στη δεκαετία του 1990. Ο Γιάννης αποκρίθηκε:

*Δεν είκε, κυνηγάγαμε δηλαδή αυτή τη περίοδο, αυτή τη εποκή τι έκει (=έχει); Λέμε τώρα, έκει, είναι οι ελιές. Πάμε να μαζεύουμε ελιές στο τάδε μέρος. Αυτή η περιοκή τι έκει; Πύργο παράδειγμα, πάμε για τα καρπούζια, ξέρεις που έκει. Έτσι επιλέγαμε τις περιοκές, ό,τι βρούμε εποκικά, είκαμε ανάγκη ένα κομμάτι ψωμί [...] Αν βρίσκει και οικοδομή μαζί με καρπούζια, πλακάκια; Ακόμα καλύτερα. Δεν λέμε ποτέ όκι σε δουλειά, σε καμιά δουλειά.*

Μέσα από τα λόγια του Γιάννη διαφαίνεται ότι η κινητικότητα των Αλβανών μεταναστών εντός Ελλάδας για εύρεση εποχικής εργασίας αποτελεί ταυτοχρόνως και εργασιακή κινητικότητα με ένα πλήθος εργασιών να περιλαμβάνονται στις εργασιακές εμπειρίες, όπως λ.χ. αγροτικές αλλά και οικοδομικές εργασίες.

Η «ανάγκη»<sup>36</sup> οδηγεί όχι μόνο σε διεθνική κινητικότητα αλλά και σε διατοπική και εργασιακή κινητικότητα ως η ασφαλέστερη δίοδος για να εξασφαλιστεί ένα «κομμάτι ψωμί».

---

Θεσσαλονίκη και την Πάτρα, υπάρχει η δυνατότητα εύρεσης εργασίας καθ' όλη τη διάρκεια του χρόνου, ενώ στην αγροτική Ελλάδα οι Αλβανοί απασχολούνται κυρίως στο γεωργικό τομέα και είναι απαραίτητοι ειδικά τους καλοκαιρινούς μήνες, κατά τη διάρκεια της συγκομιδής των εποχικών φρούτων.

<sup>36</sup> Η Αθανασοπούλου (2006, 2002) περιγράφει την περίπτωση ετεροπροσδιορισμού των Αλβανών μεταναστών υπό το πρίσμα της «ανάγκης» από τους Γκερμπεσιώτες (Αργολίδα). Ειδικότερα, οι Γκερμπεσιώτες νοσηματοδοτούν την αλβανική μετανάστευση μέσα από τις εντόπιες πολιτισμικές κατηγορίες της «ανάγκης», του «πόνου» και του «φιλότιμου». Θεωρούν ότι οι Αλβανοί εργάζονται στο χωριό, επειδή «η ανάγκη τον φέρνει», όπως αναφέρουν, δηλαδή εγκαταλείπουν τους τόπους διαμονής τους και αφήνουν με «πόνο» τα μέλη της οικογενειακής τους ομάδας αλλά και τους «φίλους» τους, προκειμένου να εργαστούν στην Ελλάδα. Ο «φιλότιμος» εργοδότης, υπό το πρίσμα των Γκερμπεσιωτών, θα αναγνωρίσει την «ανάγκη» των Αλβανών μεταναστών να εργαστεί αλλά από την άλλη πλευρά οι Αλβανοί αναμένεται κοινωνικά να επιδείξουν και εκείνοι «φιλότιμο», αναγνωρίζοντας την «ανάγκη» του εργοδότη για βοήθεια στα χωράφια ή σε άλλους τομείς εργασίας. Τόσο η έννοια του «φιλότιμου» όσο και της «ανάγκης» λειτουργούν εξισωτικά, διότι οι Αλβανοί έχουν την «ανάγκη» εργασίας αλλά και οι Γκερμπεσιώτες έχουν την «ανάγκη» των Αλβανών για μισθωτή εργασία. Η Αθανασοπούλου καταλήγει ότι οι μεταξύ τους σχέσεις μετακινούνται από τη σφαίρα της εργασίας και εγγράφονται στη σφαίρα της ηθικής κατά την οποία ο «άλλος» (οι Αλβανοί) αντιμετωπίζεται αλλά και εκλαμβάνεται σύμφωνα με τους όρους πρόσληψης του «εαυτού» (οι Γκερμπεσιώτες) (Αθανασοπούλου, 2006: 251-252, 254, 2002: 272-273).

### 3.1.2 «Γνωριμίες» και εργασιακή κινητικότητα στην Κορινθία του 2010 ως αντίβαρο της οικονομικής «κρίσης»

Οι πολλαπλές μετακινήσεις των Αλβανών μεταναστών εντός Ελλάδας με βάση τους «γνωστούς» τους και ο εποχικός χαρακτήρας της εργασίας τους θα αποτελέσουν τα βασικά συστατικά της μεταναστευτικής τους εμπειρίας στη χώρα τη δεκαετία του 1990. Οι ίδιοι εντοπίζουν την αρχική τους άφιξη και εγκατάσταση στην Κορινθία μεταξύ των ετών 1994 - 1998<sup>37</sup> και δικαιολογούν την επιλογή του συγκεκριμένου τόπου λέγοντας:

*Εδώ η Κορινθία είναι λίγο διαφορετική, γιατί και πιο πολλές δουλειές βρίσκουμε, κάθε εποχή έχει τις δουλειές του [...] Τώρα το καλοκαίρι ας πούμε ξέρεις είναι η σουλτανίνα εδώ, το σταφύλι και με αυτό κάτι κάνουμε και εμείς και οι Έλληνες εδώ με αυτό βασιτούνται. Είναι τα βερίκοκα. Είναι οι εποχές που είναι το βερίκοκο, το σταφύλι, το χειμώνα ελιές, πορτοκάλι και τέτοια είναι η εποχή που βρίσκεις, κάτι βρίσκεις εδώ στην Κορινθία εποχικά. Άμα σου πω να πας στη Θήβα, ξέρω 'γω, γιατί έχω δουλέψει εκεί (το 1993), εκεί έχει μόνο πατάτες και κρεμμύδια, ή μόνο ντομάτες, δηλαδή δυό μήνες το καλοκαίρι. Δεν μπορείς να κάτσεις εκεί όλο το κρόνο ή θα βρεις δουλειά σε οικοδομή, ενώ εδώ κάτι θα βρεις όλο το κρόνο, γι' αυτό και έμεινα εδώ.*

Η δυνατότητα εύρεσης εργασίας στην Κορινθία καθ' όλη τη διάρκεια του χρόνου, αποτελεί βασικό κίνητρο εγκατάστασης και εργασίας των Αλβανών μεταναστών στα χωριά της στον τομέα της γεωργίας και συγκεκριμένα στην καλλιέργεια εσπεριδοειδών (πορτοκάλια, μανταρίνια, λεμόνια), εποχικών φρούτων (βερίκοκα, σύκα) αλλά και στην συγκομιδή ελαιοκάρπου<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Σύμφωνα με την έρευνα του Εθνικού Ινστιτούτου Εργασίας από τους 369.629 μετανάστες που υπέβαλαν αίτηση για να τους χορηγηί άδεια παραμονής στην Ελλάδα το διάστημα 1/1/1998 έως 31/5/1998, το 65% προέρχεται από την Αλβανία. Η τέταρτη πολυπληθέστερη Περιφέρεια της Ελλάδας, στην οποία συγκεντρώνεται το 6,7% επί του συνόλου των μεταναστών της χώρας, είναι αυτή της Πελοποννήσου (Λαμπριανίδης & Λυμπεράκη, 2005: 161-162, 165), όπου διεξήχθη η παρούσα έρευνα.

<sup>38</sup> Η Απογραφή Πληθυσμού του 2001 αναδεικνύει ότι το ποσοστό των μεταναστών που απασχολούνται στον τομέα της γεωργίας ανέρχεται στο 17,5% και ξεπερνά οριακά το ποσοστό των ντόπιων εργαζομένων. Η ενασχόληση με τη γεωργία που αποτελεί κατά βάση εργασία των μεταναστών διαφαιίνεται και μέσα από την Απογραφή Γεωργίας- Κτηνοτροφίας του 2000, σύμφωνα με την οποία το 1991-2000 οι ημέρες απασχόλησης των μόνιμων εργατών αυξήθηκαν κατά 85%, ενώ το αντίστοιχο ποσοστό των εποχικών κατά 43%. Οι μετανάστες προσφέρουν το 1/5 της συνολικής γεωργικής εργασίας και στις περιοχές εντατικής εκμετάλλευσης η συμβολή τους ανέρχεται στο 1/3 σχεδόν της συνολικής καταβεβλημένης εργασίας (Κασίμης & Παπαδόπουλος, 2012α: 37). Τα στοιχεία της έρευνας του Εργατικού Δυναμικού που διεξήχθη το 2008 αναφέρουν ότι οι Αλβανοί μετανάστες πρωταγωνιστούν σε όλους τους τομείς απασχόλησης στην Ελλάδα. Στη γεωργία συγκεκριμένα 7 στους 10 εργαζόμενους μετανάστες είναι αλβανικής καταγωγής. Τα στατιστικά μεγέθη της αγοράς εργασίας



Τη δεκαετία του 2010 η οικονομική δυσχέρεια της Ελλάδας<sup>39</sup> εντείνει την επιλογή των «εποχικών» και την κινητικότητα που τα συνοδεύει και τα καθιστά έναν κυρίαρχο τρόπο διαχείρισης της εργασίας από τους Αλβανούς μετανάστες. Ο Μιχάλης, 45 χρονών από τον Αυλώνα, εξηγεί αφενός τον τρόπο με τον οποίο η εποχική εργασία έχει διευρυνθεί κατά τη δεκαετία του 2010 για να συμπεριλάβει μια σειρά διαφορετικών εργασιών σε ποικίλα χωρικά πλαίσια και αφετέρου τον τρόπο που επιτυγχάνεται η πρόσβαση σε αυτές τις εργασίες. Πίνοντας καφέ με τον Μιχάλη στην αυλή του οικιακού του χωριού Βρύση τον Μάιο του 2015 και ρωτώντας τον πού εργάζεται, εκείνος αποκρίθηκε:

*Εποχικά στο κωράφι με ελιές, πορτοκάλια, κλαδέματα [...] βαγίματα σε σπίτια, ζεκ(χ)ορτάρισμα σε κήπο, κωράφι. Έκανα πέρυσι δύο μεροκάματα και Αθήνα πλακατζής, μπετατζής έκανα μετά σε Κόρινθο, πολλά έκανα. Τώρα με τη κρίση πάω σε πολλά κωριά όπου βγει η δουλειά. Δεν είναι ότι δουλεύω μόνο εδώ (χωριό Βρύση) στο κωράφι. Θα μου βγει η δουλειά σε δύο κωριά πιο πέρα και τρεις και στη Κόρινθο όπου βγει. Θα πάω, θα τρέξω, γιατί άμα δεν πας, δεν μπορείς να βγάλεις το μήνα, δεν μπορείς να ζήσεις. Από 'δω θα πάμε και στη Γκούρα (ορεινό χωριό του νομού Κορινθίας) ας πούμε, θα πάμε και Αθήνα, όπου βγει το μεροκάματο (Και πώς ξέρεις σε ποιές περιοχές έχει δουλειά; Τον ρωτάω) Με γνωριμίες που 'χω (ε)γώ; (χαμογελάει δείχνοντας παράλληλα με*

---

για το 1<sup>ο</sup> τρίμηνο του 2013 αναφέρουν ότι το ποσοστό των μεταναστών στον γεωργικό τομέα έχει υπερδιπλασιαστεί σε σύγκριση με το αντίστοιχο ποσοστό του 2008 (13,5% το 2013 έναντι 5,4% το 2008) (Ζωγραφάκης & Κασίμης, 2014: 387-388). Όπως υποστηρίζουν οι Κασίμης και Παπαδόπουλος (2012α: 37-38) αλλά και όπως θα δούμε στην παρούσα έρευνα, ο σημαντικός ρόλος των μεταναστών δεν εντοπίζεται αποκλειστικά στην εργασία τους στον γεωργικό τομέα καθώς προσφέρουν ευρύτερη υποστήριξη στις τοπικές κοινωνίες, διαθέτοντας έναν πολυλειτουργικό ρόλο (π.χ. πολυαπασχόληση, εναλλαγή εργασιών κατά τη διάρκεια του έτους κτλ.) που τους καθιστά απαραίτητους.

<sup>39</sup> Τα ποσοτικά και ποιοτικά δεδομένα που παρουσιάζουν στην έρευνά τους οι Gedeshi και De Zwager (2012: 245) συνηγορούν υπέρ της άποψης ότι παρατηρείται μείωση των εργάσιμων ημερών και ωρών εργασίας των Αλβανών μεταναστών κυρίως στον τομέα της γεωργίας σε ποσοστό 52% και έπειτα στον τομέα των κατασκευών σε ποσοστό 50%. Υποστηρίζουν πως το φαινόμενο είναι ιδιαίτερος διαδεδομένο στην Ελλάδα και λιγότερο εμφανές στην Ιταλία. Σημειώνουν πως η κατάσταση θεωρείται πιο κρίσιμη και ανησυχητική για τους παράτυπους μετανάστες, δηλαδή για εκείνους που εργάζονται στον ανεπίσημο τομέα ή/ και αναλαμβάνουν περιστασιακές εργασίες. Επιπλέον, σύμφωνα με τις Gemī και Triandafylidou (2019: 9-10), οι εργαζόμενοι μετανάστες στην Ελλάδα, που στην πλειοψηφία τους είναι Αλβανοί/ίδες, πλήττονται από υψηλά ποσοστά ανεργίας κατά την περίοδο της οικονομικής «κρίσης» στη χώρα, σε σημείο που κατά τα έτη 2012-2014 εκτιμάται ότι το ποσοστό ανεργίας τους ανέρχεται στο 36%. Από την άλλη πλευρά, όμως, οι κύριοι οικονομικοί τομείς της Ελλάδας, ο αγροτικός και ο τουριστικός, εξαρτώνται άμεσα από την άτυπη απασχόληση των μεταναστών. Οι διαπιστώσεις των Gemī και Triandafylidou (2019) σκιαγραφούν το κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου οι υπό μελέτη Αλβανοί μετανάστες, ερχόμενοι αντιμέτωποι με τα μειωμένα μεροκάματα στο τοπικό κορινθιακό πλαίσιο και φοβούμενοι την επερχόμενη ανεργία, που πλήττει το 36% του μεταναστευτικού πληθυσμού στη χώρα, αναζητούν επιπλέον εργασία, συνήθως άτυπη, τόσο στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας όσο και εκτός αυτής (π.χ. Αθήνα, Πάτρα) για να αντισταθμίσουν τις εργασιακές τους απολαβές.

το δεξί του χέρι το στέρνο του, υπονοώντας ότι πρόκειται για πλήθος γνωριμιών) *Τι; Όπως ήρθε ο άλλος προηγουμένως* (Έλληνας εργοδότης πέρασε από την αυλή του οικιακού χώρου του Μιχάλη, όπου καθόμασταν, ρωτώντας τον εάν την αυριανή ημέρα μπορεί να βάψει την αποθήκη του οικιακού του χώρου) *με ξέρουν όλοι, όλο το κωριό* (το τονίζει) *και εγώ τους ξέρω και μας εξυπηρετούνε και με δουλειά και με όλα και εμείς το ίδιο.*

Στο ανωτέρω απόσπασμα διαφαίνεται ότι η κινητικότητα των Αλβανών μεταναστών σε διάφορα χωριά της Κορίνθου, στην πόλη της Κορίνθου αλλά και της Αθήνας συνοδεύεται με την ανάληψη ποικίλων εργασιών: εποχικών (μάζωμα ελιών, πορτοκαλιών, κλάδεμα), οικιακών (βάψιμο οικιακών χώρων, εκκρίωση χόρτων από κήπους) και οικοδομικών. Όλες οι παραπάνω εργασίες περιγράφονται ως «εποχικά». Η «κρίση», η οποία γίνεται αντιληπτή από την σκοπιά των Αλβανών ως αδυναμία εξασφάλισης επαρκών μεροκάματων στο τοπικό εργασιακό πλαίσιο, καθίσταται βασική αιτία μιας νέας διατοπικής κινητικότητας, γιατί, σύμφωνα με τον Μιχάλη, εάν κάποιος δεν επιδιώξει τη μετακίνηση *«δεν μπορείς να βγάλεις το μήνα, δεν μπορείς να ζήσεις»*. Η διαφορά στη νέα αυτή κινητικότητα είναι ότι δεν οργανώνεται πλέον μέσω «γνωστών» (ομοεθνών συγγενών και «φίλων») αλλά μέσω «γνωριμιών»<sup>40</sup> (Ελλήνων εργοδοτών με τους οποίους οι Αλβανοί μετανάστες έχουν αναπτύξει σχέσεις).

Οι «γνωριμίες» συνιστούν το ‘διαβατήριο’ των Αλβανών μεταναστών για συχνές μετακινήσεις και κατ’ επέκταση εύρεση επιπρόσθετων θέσεων εργασίας. Αποκτώνται μέσω της μακρόχρονης παρουσίας τους σε έναν τόπο, της ανάληψης «βαριών» εργασιών και της διαμόρφωσης μιας ανδρικής φήμης, η οποία θεωρείται από τους Αλβανούς μετανάστες ότι τους εξασφαλίζει θέσεις εργασίας. Δεν ήταν λίγες οι φορές που στα χωριά Γέφυρα και Βρύση, ντόπιοι παρουσία εμού, περνούσαν από την αυλή του οικιακού χώρου Αλβανών μεταναστών όπου καθόμουν, ή από κάποια καφετέρια στην οποία είχα κανονίσει να συναντηθούμε για να ρωτήσουν τους πληροφορητές μου εάν είναι διαθέσιμοι για εργασία, ή αν έχουν άλλους εργάτες να προτείνουν για εργασία.

---

<sup>40</sup> Οι «γνωριμίες» δεν συνιστούν μόνο στην Ελλάδα ένα ιδιαίτερο πολιτισμικά συγκροτημένο όχημα που οδηγεί τους Αλβανούς μετανάστες στην εύρεση απασχόλησης. Η σπουδαιότητα και η συμβολή τους εντοπίζεται και στην Ιταλία, τη δεύτερη προτιμητέα χώρα εγκατάστασης και εργασίας των Αλβανών μεταναστών. Όπως ένας Αλβανός μετανάστης αναφέρει στους Gedeshi και De Zwager (2012: 243): «Η οικονομική κρίση έχει επηρεάσει τους περισσότερους μετανάστες που γνωρίζω. Ωστόσο, όσοι έχουν μεταναστεύσει για μεγάλο χρονικό διάστημα έχουν περισσότερες γνωριμίες και μπορούν να βρουν ευκολότερα εργασία. Όσον αφορά τους πρόσφατους μετανάστες, είναι δύσκολο να βρουν δουλειά».

Αλβανοί συνομιλητές μου ανέφεραν συχνά γεμάτοι περηφάνια πασίγνωστα, κατά τη γνώμη τους, επίθετα εργοδοτών, τα οποία θεωρούσαν δεδομένο ότι γνωρίζω (μόνο εσύ δεν το ξέρει αυτόν. Όλοι τον ξέρουν εδώ), προκειμένου να καταδείξουν ότι, οι ίδιοι «έχουν το όνομα» και εργάζονται και σε εργοδότη που διαθέτει «όνομα» (πολιτικό πρόσωπο, τοπικό επιχειρηματία, μεγάλο-γαιοκτήμονα). Ήταν ιδιαιτέρως συνηθισμένη η φράση: «δουλεύω στον (αναφέρει το επίθετο Έλληνα εργοδότη), επειδή έκω και το όνομα εδώ» ή «παλιά δούλεψα και σε (επίθετο του Έλληνα εργοδότη), με όνομα που έκω». Το προφερόμενο επίθετο προσδίδει, σε τέτοιες στιγμές, αυτομάτως αξία στον εργοδότη, αξία που μεταφέρεται και στον εργαζόμενο του, κατασκευάζοντας την ανδρική αξία μέσω της εργασίας, τη φήμη, το «όνομα».

Η αξία αυτή αυξάνεται, επίσης, μέσα από την επί μακρόν παραμονή σε έναν συγκεκριμένο τόπο. Οι Αλβανοί μετανάστες θεωρούν ότι είναι, «παλιοί», διαμένοντας σε χωριά της Κορινθίας ήδη από το 1998. Όπως το θέτει ο Χρήστος, 40 χρονών από την Λούσνια: «Εμείς είμαστε παλιοί. Δεν είναι ότι ήρθαμε χτες, προχτές όπως κάτι άλλοι από το Πακιστάν, από το Μπαγκλαντές και δεν ξέρουν τι είναι». Επιπλέον, η ικανότητα των Αλβανών μεταναστών για «βαριές» εργασίες αλλά και η διευρυμένη γνώση τους πολλών διαφορετικών εργασιών τους καθιστά προτιμητέους εργάτες, έναντι άλλων, σύμφωνα πάντα με τη δική τους γνώμη. Όπως αναφέρει ο Χρήστος: «δεν υπάρχει δουλειά να μη ξέρουμε»<sup>41</sup>. Αυτό συμβαίνει κατά τον ίδιο επειδή «έχουμε συνηθίσει τις βαριές δουλειές. Θα πιάσω και το ζινιάρι, θα πιάσω οτιδήποτε βγει μπροστά [...] Δουλεύουμε και πολύ. Όταν έχουμε δουλειά, δηλαδή, καμιά φορά έχω δουλέψει και όλη μέρα. Μπορεί να κάτσω την άλλη μέρα, γιατί έτσι είναι οι δουλειές τώρα». Οι «βαριές» δουλειές, με ιδιαίτερη έμφαση στη σωματική

---

<sup>41</sup> Οι Κασίμης και Παπαδόπουλος (2012β), επιχειρώντας να διερευνήσουν τις μεταναστευτικές ροές δύο διαφορετικών περιφερειακών αγορών εργασίας (της εντατικής γεωργίας του πρώην δήμου Βουπρασίας, νυν Ανδραβίδας- Κυλλήνης του νομού Ηλείας και του τουριστικού, κατασκευαστικού και γεωργικού τομέα του δήμου Ζακύνθου), ώστε να εξετάσουν τα χαρακτηριστικά των μεταναστών και τις επιπτώσεις της απασχόλησής τους σε αυτές τις αγορές εργασίας, διαπίστωσαν ότι η υψηλή πολυαπασχόληση των Αλβανών μεταναστών τους καθιστά κυρίαρχους και στις δύο ανωτέρω περιοχές έναντι άλλων εθνικοτήτων. Αυτή η διαπίστωση μπορεί να ερμηνευθεί ως ένας ισχυρός δείκτης της οικονομικής και κοινωνικής ένταξής τους στις τοπικές αγορές εργασίας, στηρίζεται δε στα ακόλουθα χαρακτηριστικά. Πρώτον, στο γεγονός ότι οι Αλβανοί μετανάστες επιδεικνύουν «ετοιμότητα» στην τοπική ζήτηση για «ευέλικτη» απασχόληση ή, όπως αναφέρουν οι εντόπιοι, είναι διαθέσιμοι, όταν ψάχνουν για «έναν άνθρωπο για όλες τις δουλειές». Δεύτερον, επενδύοντας στα κοινωνικά δίκτυα με τους γηγενείς, κατακτώντας την εμπιστοσύνη τους μέσω της μακρόχρονης παρουσίας τους στις περιοχές και διαμορφώνοντας μέσω της ποιότητας της εργασίας τους ένα «καλό όνομα», έχουν κατορθώσει να θεωρούνται αξιόπιστοι, με συνέπεια οι εντόπιοι να τους εμπιστεύονται τις πιο εξειδικευμένες και υπεύθυνες εργασίες. Στην αντίπερα όχθη εμφανίζονται οι νεοεισερχόμενοι μετανάστες, οι οποίοι, όπως σχολιάζουν οι συγγραφείς, «παραμένουν 'απρόσωποι', χωρίς ταυτότητα στις τοπικές κοινωνίες» και λαμβάνουν χαμηλότερες αμοιβές σε χαμηλότερου κύρους εργασίες σε σύγκριση με τους πρώτους (Κασίμης & Παπαδόπουλος, 2012β: 294-297, 310-311, 319-320).

δύναμη και αντοχή, έχουν περιγραφεί από τον Pratsinakis (2005: 204) ως το εργασιακό έθος των Αλβανών μεταναστών στη Θεσσαλονίκη. Σε παρόμοιες διαπιστώσεις καταλήγει και η Παπαγεωργίου (2011), η οποία μελετώντας «Βορειοηπειρώτες» στην Πάτρα αναφέρει πως η εργασία στο λόγο τους παρουσιάζεται αφενός ως ένα ενσώματο έθος, *habitus* και αφετέρου ως μια αξία που έχει τις ρίζες της στην Αλβανία και συγκεκριμένα στην πολιτική του κομμουνισμού. Οι Αλβανοί μετανάστες αυτοπαρουσιάζονται ως άνθρωποι της «σκληρής εργασίας», όχι μόνο λόγω των ιδιαίτερων συνθηκών που τους ανάγκασαν να μεταναστεύσουν στην Ελλάδα αλλά επειδή «είναι συνηθισμένοι» στην εργασία. Η τελευταία ήταν υποχρεωτική πτυχή της ατομικής ζωής κατά την επίσημη ιδεολογία του κομμουνισμού στην Αλβανία. Η εθελοντική<sup>42</sup> εργασία συνιστούσε, μάλιστα, τη συμβολική επιβεβαίωση αυτής της ιδεολογίας (Παπαγεωργίου, 2011: 264-265). Λόγω της εγγραφής αυτών των ιθαγενών νοσηματοδοτήσεων σε ένα διαφορετικό πολιτισμικό συγκείμενο, η αυτοπραγμάτωση μέσω της απασχόλησης επανασηματοδοτείται στην Ελλάδα και αφορά πλέον το ατομικό επίπεδο ευημερίας και συγκεκριμένα το οικογενειακό και όχι το συλλογικό, όπως συνέβαινε κατά το παρελθόν στην Αλβανία (Παπαγεωργίου, 2011: 268). Επιπλέον, η «σκληρή δουλειά» χρησιμοποιείται ως μέσο για να περιγράψουν οι Αλβανοί μετανάστες τις συνθήκες απασχόλησής τους στην Ελλάδα με ιδιαίτερη αναφορά στην ακραία σωματική καταπόνηση και στα εξαντλητικά ωράρια εργασίας (Van Boeschoten, 2015: 169, Παπαγεωργίου, 2011: 265-266).

Οι Έλληνες εργοδότες, σύμφωνα με τους Αλβανούς μετανάστες, δεν τους αναθέτουν απλώς ποικίλες εργασίες στα χωριά Γέφυρα και Βρύση, αλλά τους συστήνουν και σε άλλους εργοδότες τόσο στα γειτονικά χωριά όσο και στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας. Τη δυνατότητα για διαρκείς μετακινήσεις και κατ' επέκταση επιπλέον απασχόληση, όπως θα διαφανεί στη συνέχεια, δεν την διαθέτουν όλοι οι Αλβανοί μετανάστες, αλλά όσοι έχουν κατορθώσει να αναπτύξουν σχέσεις οικειότητας με τους εντόπιους, οι οποίες στηρίζονται τόσο στην «εμπιστοσύνη» όσο και σε μια σειρά διευκολύνσεων<sup>43</sup>, που και αφορούν οικονομικές υποθέσεις και

---

<sup>42</sup> Ως «εθελοντική» εργασία ορίζεται η απασχόληση σε περιόδους διακοπών ή τα Σαββατοκύριακα, που αποσκοπούσε στην αποπεράτωση διαφόρων δημοσίων έργων. Όπως σχολιάζει η Παπαγεωργίου στην πράξη είχε καταστεί υποχρεωτική (Παπαγεωργίου, 2011: 305, υποσημείωση 6). Για την «εθελοντική» εργασία των Αλβανών στην κατασκευή δημοσίων δρόμων βλ. Dalakoglou, 2017: 39-41.

<sup>43</sup> Ο Pardo (1996), εξετάζοντας τις επίσημες και ανεπίσημες (άτυπες) επιχειρηματικές δραστηριότητες των Ναπολιτάνων («*porolìno*»), οι οποίες διεξάγονται μέσα σε ένα σύνθετο σύστημα ανταλλαγής ευνοιών με επαγγελματίες, συνδικαλιστές, γραφειοκράτες και άλλους ανθρώπους, που τους βοηθούν

απομακρύνονται από αυτές όταν αναγνωρίζεται η δεινή οικονομική κατάσταση των συμβαλλόμενων μερών.

Ο Γιώργος στη Βρύση, περιγράφει τον τρόπο που οι εργαζόμενοι και οι εργοδότες αλληλεπιδρούν στο τοπικό, κορινθιακό πλαίσιο επιτυγχάνοντας να καλύψουν οικονομικές τους ανάγκες με τρόπο επωφελή και για τις δύο πλευρές.

*Εδώ πρέπει να σε ξέρουνε, να σε έχουνε εμπιστοσύνη το αφεντικό. Ο Κώστας (41 ετών, Έλληνας γαιοκτήμονας) εδώ που έχει το σπίτι σε ότι δουλειά υπάρχει, όταν, ας πούμε, δυσκολευόμαστε και δεν έχουμε λεφτά να πληρώσουμε λέει αα ελάτε να κάνετε μια δουλειά και θα το κλείσουμε το ενοίκιο. Τα βρίσκουμε έτσι, δεν μας πιέζει ας πούμε για τα λεφτά. Μας ξέρουνε και έχουνε εμπιστοσύνη και 'μεις δεν βλέπουμε, όταν έχει ανάγκη ας πούμε για κάτι άλλο, όχι μόνο να δουλειά, τους βοηθάμε, έτσι βαστιόμαστε εδώ πέρα.*

Όπως διαφαίνεται από τα λόγια του Γιώργου αλλά και άλλων Αλβανών μεταναστών, οι σχέσεις οικειότητας και, ειδικότερα, η «εμπιστοσύνη» κατασκευάζονται μέσω της μακρόχρονης συνδιαλλαγής των δύο μερών στο εργασιακό πλαίσιο. Ωστόσο δεν περιορίζονται σε τυπικές συναλλαγές στο εσωτερικό του. Επεκτείνονται και πέραν αυτού, γιατί τόσο οι εργοδότες όσο και οι μετανάστες συχνά δεν μπορούν να ανταποκριθούν στις οικονομικές τους υποχρεώσεις, με αποτέλεσμα εκείνες να διευθετούνται είτε με επιπλέον εργασία, είτε με οποιαδήποτε άλλη μορφή «βοήθειας». Για παράδειγμα, όταν οι μετανάστες δε δύνανται να πληρώσουν το ενοίκιο του οικιακού τους χώρου είναι σύνηθες να το αποπληρώνουν, προσφέροντας επιπλέον εργασία στον εργοδότη - εκμισθωτή. Από την άλλη πλευρά, όταν οι εργοδότες δεν έχουν χρήματα για να καταβάλουν ακέραιο το σύνολο του μισθού στους Αλβανούς μετανάστες, είτε τους δίνουν ένα μικρό χρηματικό ποσό και το υπόλοιπο το αποπληρώνουν σε είδος (κυρίως σε μπιτόνια λαδιού<sup>44</sup>), είτε εξοφλούν όλο το ποσό εν καιρώ.

Η «εμπιστοσύνη» έχει περιγραφεί από την Prato (2010: 145) ως μια ασφαλιστική δικλείδα για την κατασκευή νέων κοινωνικών δικτύων αμοιβαιότητας ή

---

είτε να αποκτήσουν υλικούς και άυλους πόρους (π.χ. εργασιακή φήμη, επαφές), είτε να επεκτείνουν τους ήδη υπάρχοντες, διαπίστωσε ότι οι άνθρωποι «δυσπιστούν απέναντι στους ισχυρούς που διοικούν τα θεσμικά όργανα, αν και όχι απαραίτητα απέναντι στους ίδιους τους θεσμούς» (Pardo, 1996: 159). Οι ενέργειες των Ναπολιτάνων εντός τους συστήματος ανταλλαγής ευνοιών στην Ιταλία και ερμηνευμένες μέσα από έναν ηθικό κώδικα (ενδείξεις «τιμιότητας», «γενναιοδωρίας», «στοργής», «καλής καρδιάς» κτλ. Pardo, 1996: 45-46, 58-59), συνιστούν εναλλακτικούς τρόπους απόκτησης πόρων.

<sup>44</sup> Τα πορτοκάλια, τα σταφύλια, τα βερίκοκα και τα άλλα εποχικά φρούτα δίνονταν από τον εργοδότη στον εργαζόμενο υπό τη μορφή δώρου.

για επέκταση των ήδη υπαρχόντων στην μετασοσιαλιστική Αλβανία. Περιγράφοντας το παράδειγμα ενός οικονομικά επιφανούς επιχειρηματία, ο οποίος δάνεισε χωρίς αντάλλαγμα τα οικοδομικά - κατασκευαστικά μηχανήματά του σε μια μη σχετιζόμενη (μη συγγενειακή και μη φιλική) με αυτόν οικογένεια, η ανθρωπολόγος δείχνει πώς οι Αλβανοί μέσω της «ανιδιοτελούς» παροχής «βοήθειας» σε μη συγγενείς και μη «φίλους» κατασκευάζουν νέες κοινωνικές σχέσεις «εμπιστοσύνης» στη χώρα. Ενισχύουν την ηθική αξία τους, το κοινωνικό στάτους τους και συγκροτούν νέες διόδους αμοιβαιότητας και αρωγής, οι οποίες μπορεί να τους φανούν χρήσιμες στο μέλλον<sup>45</sup> (Prato, 2010: 148). Στο μεταναστευτικό πλαίσιο, οι «παλιοί» Αλβανοί στην Κορινθία κατασκευάζουν τη δεκαετία του 2010 κοινωνικά δίκτυα αμοιβαιότητας με τους Έλληνες εργοδότες. Εκδηλώνουν την «ανιδιοτελή» παροχή «βοήθειάς» τους στους Έλληνες εργοδότες, προσφερόμενοι να αναλάβουν όλες τις δουλειές, ιδιαίτερα τις «βαριές», ζητούν χαμηλότερη αμοιβή από εκείνη που ίσχυε το 2008<sup>46</sup> και παρέχουν εργασία χωρίς αντάλλαγμα στο πλαίσιο διευκολύνσεων (π.χ. μεταφορά, (εκ)φόρτωση καφασιών, εργασία πέραν του συμφωνηθέντος ωραρίου κλπ.). Έλληνες εργοδότες στο χωριό Βρύση και Γέφυρα τους αποδίδουν τον τίτλο του «έμπιστου» εργαζόμενου και μαζί συμβάλλουν στο «συμβολικό κεφάλαιο» (Bourdieu 1986: 249-251) των εργαζομένων τους, δηλαδή στη δημιουργία «ονόματος» - φήμης που διευρύνει το δίκτυο των δυνητικών εργοδοτών και διαμορφώνει συνθήκες διαρκούς κινητικότητας και εξασφάλισης περισσότερων θέσεων εργασίας<sup>47</sup>.

Συζητώντας με τον Δημήτρη, 42 χρονών από το Φιέρι, ένα απόγευμα του Φεβρουαρίου του 2017 στο αλβανικό «καφενείο» της πόλης της Κορίνθου και ρωτώντας τον πού εργάζεται εκείνος αποκρίθηκε:

---

<sup>45</sup> Συγκεκριμένα, ο πληροφορητής της Prato (2010: 148) αναφέρει: «Δεν μπορεί κανείς να ξέρει τι φέρνει το μέλλον. Τώρα, είμαι σχετικά ισχυρός, αλλά η τύχη μου μπορεί να αλλάξει και θα μπορούσα να χρειαστώ βοήθεια από εκείνους που είναι τώρα λιγότερο τυχεροί από μένα».

<sup>46</sup> Η ζήτηση χαμηλής αμοιβής από τους Αλβανούς εντοπίζεται και κατά τη δεκαετία του 2000. Σύμφωνα με τις απόψεις Αλβανών μεταναστών στη Θεσσαλονίκη, ο βασικότερος λόγος πρόσληψής τους από τους Έλληνες εργοδότες, σε ποσοστό 73,8%, είναι οι χαμηλές τιμές της εργασίας τους. Έπεται, η υψηλή παραγωγικότητά τους, σε ποσοστό 15,2% και η ανάληψη σκληρών, μη ελκυστικών εργασιών από άλλους εργαζόμενους σε ποσοστό 3,4% (Λαμπριανίδης & Λυμπεράκη, 2005: 264).

<sup>47</sup> Ομοίως, Έλληνες εργαζόμενοι στη βιομηχανία ναυπηγικής και επισκευής στον Πειραιά, επηρεασμένοι από την ανεργία που μαστίζει τον κλάδο, αναζητούν περιστασιακή εργασία τόσο εντός της τοπικής αγοράς όσο και εκτός αυτής για να συμπληρώσουν το εισόδημά τους. Σημαντικό ρόλο στην εξεύρεση απασχόλησης διαδραματίζουν τα κοινωνικά τους δίκτυα με φίλους, γείτονες, οικογενειακά και συγγενειακά πρόσωπα, εμπορικούς και τοπικούς συνδικαλιστές, τα οποία συνδέονται με όλα τα πολιτικά κόμματα. Οι ανωτέρω κοινωνικοί δεσμοί παρέχουν πληροφορίες στους Έλληνες εργαζόμενους σχετικά με νέες ευκαιρίες απασχόλησης και εντάσσονται στο ιστορικά καθορισμένο πλαίσιο ανταλλαγής ευνοιών, υπηρεσιών και αμοιβαίας υποστήριξης της χώρας (Spryidakis 2010).

Υπάρκει αντρώποι που δεν δουλεύουνε λόγω επαγγέλματος ξέρω 'γω. Δύσκολη για αυτούς για εργάτης. Σήμερα δεν βρίσκεις, αν ξέρεις κάποια τέχνη ας πούμε μπορείς να πας να δουλεύεις και να πάρεις κάποια χρήματα να ζεις [...] Εγώ ήρθα εδώ έμαθε δυο τρεις τέχνες άλλες (τι τέχνες; Τον ρωτάω). Βάζει πλακάκια και βασιμάτα, πάμε και να μαζεύουμε ελιές, σταφύλια μετά. Η γνωριμία με το αφεντικό και να ξέρεις τέχνες πολλές βοηθάει να πάρεις κάποια χρήματα να ζεις [...] Εγώ άμα ρωτήσεις με ξέρει όλοι στο Λουτράκι και σε Κόρινθο και σε κωριά γύρω τι όνομα έκω εγώ. Τι δουλειά κάνω εγώ το ξέρει όλοι (Πώς το ξέρουν; Τον ρωτάω. Ο Δημήτρης γελάει). Είμαι πολλά χρόνια εδώ στη περιοκή (το 1998 εγκαταστάθηκε στην πόλη της Κορίνθου). Είμαι παλιός που λέμε. Δεν είναι ότι ήρθα χτές ας πούμε και δεν ξέρει το αφεντικό τι είμαι. Το αφεντικό έκει εμπιστοσύνη σε 'μένα, γιατί το ξέρει θα πάρω το Δημήτρη και θα βγει καλό το δουλειά. Δε θα το κάνω ξεπέτας που λέμε εμείς (Τι εννοείς ξεπέτας; Τον ρωτάω) Ξεπέτας λέμε όταν κάνω το δουλειά γκρήγκορα να το κάνω γκρήγκορα για να πάω σε άλλο δουλειά μετά αλλά δεν το κάνω καλά. Αυτό θα το κάνει ο άλλος που δεν ξέρει το αφεντικό. Δεν το νοιάζει τι θα πει το αφεντικό μετά. Δεν έκει και όνομα αυτός. Εγώ που έκω όνομα στην περιοκή δεν το κάνω έτσι, γιατί το αφεντικό έκει δει το δουλειά μου τόσα χρόνια και το όνομα που έκω στη περιοκή δεν είναι έτσι στην αέρα. Μέσα από σκληρή δουλειά το έκανα (το τονίζει) και με ξέρει όλοι στην περιοκή γι' αυτό παίρνει εμένα (Τι εννοείς το όνομα που έχεις στην περιοχή; Τον ρωτάω. Ο Δημήτρης ξαναγελάει) Το αφεντικό θα πάρει εμένα. Δε θα πάρει εσένα, το άλλο (δείχνει το διπλανό μας τραπέζι στο «καφενείο», όπου κάθεται μια παρέα τριών Αλβανών), γιατί δε ξέρει τι είναι το άλλο, δεν ξέρει το δουλειά που κάνει. Είναι καλό; Είναι ξεπέτας; Δεν το ξέρει αυτό. Εγώ τόσα χρόνια που είμαι εδώ το αφεντικό ξέρει το δουλειά που κάνω. Όταν εσύ θα φεύγεις ευκαριστημένος σαν αφεντικό θα το πει σε άλλο αφεντικό που το ξέρεις. Εγώ έχω το Δημήτρη σε δουλειά, είναι καλός σε πλακάκια, σε βασιμάτα για παράδειγμα. Η γνωριμία με το αφεντικό σε πάει σε άλλο αφεντικό άμα έκεις το όνομα που λέμε (Άμα δεν έχεις το όνομα τι γίνεται; Τον ρωτάω) Άμα δεν έκεις το όνομα δεν έκεις γνωριμία. Άμα δεν έκεις γνωριμία δεν έκεις ψωμί να φας (Τι εννοείς; Τον ρωτάω) Η γνωριμία στο είπα σε πάει σε άλλο αφεντικό, γιατί έκεις το όνομα. Αν δεν έκεις το όνομα, δεν έκεις ψωμί να φας, να ζήσει το οικογένεια, τα παιδιά. Εδώ θα ακούς πολλοί (κουνάει το δεξί του χέρι και δείχνει το εσωτερικό του

«καφενείο», στο οποίο υπάρχουν συνολικά τη δεδομένη στιγμή επτά άνδρες Αλβανοί) που λένε έκει κρίση στη Ελλάδα. Δεν έκει μεροκάματο, δεν έκει δουλειά. Εγώ λέω τώρα το συνηθίσαμε το κρίση. Κοίτα ο άντρωπος το κάνει το εαυτό του όπως θέλει. Τι εννοώ; Δηλαδή εγώ είμαι που έκανα 300 ευρώ τη βδομάδα, έτσι; Εγώ είμαι που κάνω 150 τώρα. Σου μιλάω αυτά που ξέρω δηλαδή όσα παραπάνω θα πάρεις, τόσα παραπάνω θα καλάσεις, οπότε πάλι εγώ είμαι με λίγκα με πολλά. Δεν έκω μάθει στα πολλά, κάνεις οικονομία, τρέκεις από 'δω και 'κει με τη γνωριμία που έκεις και το προκωράς (Τι εννοείς ότι δεν έχεις μάθει στα πολλά; Τον ρωτάω) Δεν είκα ποτέ πολλά ια να πω, α το κρίση έκανε αυτό, τι θα κάνω τώρα δεν το ξέρω. Το ξέρω το κρίση (το τονίζει), γιατί το είκαμε και στη Αλβανία με το Χότζα. Τότε όλοι Αλβανοί δουλεύαμε όλη μέρα και δεν είκαμε ψωμί να φάμε. Δηλαδή, περίμενες εσύ σε ουρά με το κουπόνι(ι) στο κέρι σαν αυτό πες το (παίρνει την απόδειξη από το τραπέζι, η οποία βρίσκεται κάτω από το τασάκι και κάνει τη κίνηση σαν να μου δίνει την απόδειξη και κατά συνέπεια το 'κουπόνι') και να γυρνάς πίσω σπίτι κωρίς το τίποτα. Το σκέφτεσαι αυτό που λέω; (κάνει παύση δευτερολέπτων. Επικρατεί σιωπή από αμφοότερες τις πλευρές). Μπορεί να τέλειωνε η γάλα ας πούμε και 'συ να γυρνάς πίσω έτσι κωρίς το τίποτα (το τονίζει). Τότε το κόσμο γι' αυτό λέω δεν είκε το τίποτα, όχι 150 ευρώ τη βδομάδα που έκουμε 'δω (το τονίζει). Δεν είκε το τίποτα, καθόλου και λέω εγώ που ακούω πατριώτες δικούς μου, να λένε το κρίση εδώ. Είκες ποτέ το κρήμα; Όχι λέει. Τότε τι αλλάζει για 'μένα; Για 'σένα; Το τίποτα αλλάζει (Δεν το κατάλαβα αυτό με τους πατριώτες. Του απαντάω) Το λέω έτσι σε πατριώτες για να καταλάβει ότι το ξέρει το κρίση. Με το κρίση τότε με το Χότζα προκωρήσαμε, προκωράς και τώρα. Κωρίς το τίποτα τότε τον κόσμο προκωρήσαμε, 150 ευρώ είναι κάτι προκωράς εδώ [...] Άμα έκεις το όνομα, θα πάει και σε Κλένια (χωριό της Κορινθίας), θα πάει και Αι Βασίλη (χωριό της Κορινθίας) θα πάει με γνωριμία και όπου το βρει και θα ζήσει. Όπως τότε με κρίση θα ζήσει και τώρα. 150 (ευρώ το σύνολο των εβδομαδιαίων μεροκάματων); Μια καρά είναι.

Στην αρχή της μακράς αφήγησής του, ο Δημήτρης υποστηρίζει πως εάν κάποιος γνωρίζει πολλές δουλειές ή και «τέχνες», όπως συμβαίνει και στην περίπτωση των Αλβανών μεταναστών που διαβιούν στη Βρύση και στη Γέφυρα Κορινθίας «η γνωριμία με το αφεντικό» θα του εξασφαλίσει τη δυνατότητα να εργαστεί. Σύμφωνα με την Χατζαρούλα (2012), η αφηγηματοποίηση της εμπειρίας της εργασίας στον



λόγο των Αλβανών μεταναστών περιγράφεται ως μια ανοδική πορεία με αφετηρία την περίοδο της μαθητείας και κατάληξη την απόλυτη κατοχή της τέχνης, η οποία συμβολικά ταυτίζεται με την ενηλικίωση και την επιβεβαίωση του ανδρισμού, αποσιωπώντας τις ταπεινώσεις και τη σωματική κόπωση, που έχουν προηγηθεί καθ' όλα τα στάδια της εκμάθησης. Ο Δημήτρης, παραλείπει τα στάδια της εκμάθησης των «τεχνών» του και αυτοπαρουσιάζεται ως ήδη γνώστης αυτών. Η ιδιότητά του αυτή σε συνδυασμό με τις «γνωριμίες», που διαθέτει στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, το «όνομα» και την παλαιότητά του του εξασφαλίζουν επιπρόσθετες ευκαιρίες εργασίας.

Εξαίρεση αποτελούν οι εργαζόμενοι εκείνοι που ολοκληρώνουν μεν ταχύτατα την εκάστοτε αναλαμβανόμενη εργασία, παράγουν, όμως, έργο χαμηλής ποιότητας («ξεπέτα»). Η βιασύνη και η προχειρότητα, με τις οποίες ορισμένοι εργαζόμενοι αντιμετωπίζουν τη δουλειά τους, οφείλεται στο γεγονός ότι δεν γνωρίζουν τον εκάστοτε εργοδότη προσωπικά και δεν ενδιαφέρονται για τη γνώμη, την οποία ο εργοδότης θα σχηματίσει με αναφορά στην παρεχόμενη εργασία, διότι «δεν έχει και όνομα». Όσοι δεν έχουν «όνομα» στερούνται ευκαιρίες μετακίνησης και απασχόλησης, και παρουσιάζονται ως ανήμποροι να εξασφαλίσουν το «ψωμί» της οικογένειας.

Η αφήγηση του Δημήτρη είναι, επίσης, σημαντική γιατί αναδεικνύει τις νοηματοδοτήσεις της «κρίσης» από Αλβανούς μετανάστες στην Κορινθία. Αναφερόμενος στις συζητήσεις μεταξύ Αλβανών μεταναστών στο χώρο του αλβανικού «καφενείου» δηλώνει ότι «εγώ λέω τώρα το συνηθίσαμε το κρίση». Η «κρίση» δεν αποτελεί μια ανοίκεια, πρωτόγνωρη κατάσταση για τους Αλβανούς μετανάστες αλλά συνδέεται τόσο με το κομμουνιστικό παρελθόν όσο και με το παρελθόν εισόδου στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1990. Στη ρητορική των Αλβανών μεταναστών (το *ξέρω το κρίση*) παρατηρείται η διαδικασία που ο Knight (2015β) ονόμασε «πολιτισμική εγγύτητα» («cultural proximity») ερμηνεύοντας τη διεργασία, μέσω της οποίας, ιδίως σε περιόδους ταχείας κοινωνικής αλλαγής, οι άνθρωποι τείνουν να εκλαμβάνουν ορισμένα σημαίνοντα πλην χρονικά απομακρυσμένα, παρελθόντα γεγονότα ως πολιτισμικά κοντά στο παρόν. Στην συλλογιστική των Αλβανών μεταναστών οι σημαίνουσες χρονικές περίοδοι αφορούν την εποχή του κομμουνισμού και την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος. Επιστρατεύονται δε στο παρόν μέσα από προσωπικές αναμνήσεις και αφηγήσεις που

μεταβιβάζονται από γενιά σε γενιά (Knight, 2015β: 3-4) και ερμηνεύουν παρούσες εμπειρίες της «κρίσης» στην Ελλάδα.

Η αφήγηση του Δημήτρη εντάσσεται στην πρώτη κατηγορία, σε εκείνη των Αλβανών μεταναστών που ερμηνεύουν την δεινή οικονομική κατάσταση της Ελλάδας μέσα από μια αναγωγή στην εποχή του κομμουνισμού. Κατά τη διάρκεια της «κρίσης» στην κομμουνιστική Αλβανία, όλοι οι Αλβανοί πολίτες, παρουσιάζονται από τον Δημήτρη να εργάζονται όλη την ημέρα. Η εργασία τους, όμως, δεν αποδίδει πόρους ικανούς να εξασφαλίσουν «ψωμί» για την οικιακή τους ομάδα. Περιμένουν σε ουρές κρατώντας «το κουπόν στο κέρι» και αναμένουν τη σειρά τους για να λάβουν κρατικά παρεχόμενα καταναλωτικά αγαθά. Συχνά τα διαθέσιμα αγαθά έχουν πλέον εξαντληθεί<sup>48</sup>, με αποτέλεσμα να επιστρέφουν στις οικιακές τους εστίες «*χωρίς το τίποτα*». Η «κρίση» στην κομμουνιστική Αλβανία ‘μετακινείται’ από την Αλβανία στην Κορινθία για να αναδείξουν την παροντική εμπειρία ως βελτίωση σε σχέση με το παρελθόν. Τα μεροκάματα των 150 ευρώ εβδομαδιαίως, που οι Αλβανοί κερδίζουν τη δεκαετία του 2010 από εργασίες τους στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας είναι σαφώς καλύτερα σε σύγκριση με την παρελθούσα «κρίση» της Αλβανίας, στην οποία «*δεν είχε το τίποτα, καθόλου*». Συλλογικές, παρελθούσες μνήμες «κρίσης» που οι Αλβανοί μετανάστες βίωσαν καθιστούν την νέα «κρίση» μια γνώριμη κατάσταση στην οποία έχουν ήδη μαθητεύσει<sup>49</sup>. Ο Δημήτρης επισημαίνει ότι για τους Αλβανούς μετανάστες που έχουν «όνομα» η δυνατότητα εργασιακής κινητικότητας εντός της ευρύτερης περιοχής της Κορινθίας, λόγω των «γνωριμιών» τους, επιβεβαιώνει την προηγούμενη μαθητεία τους σε συνθήκες «κρίσης» και την γνώση που έχουν καταφέρει να εφαρμόζουν ώστε να επιβιώνουν σε αυτές τις συνθήκες.

Η «κρίση» στην Αλβανία, κατά τη διάρκεια του κομμουνισμού, σχετιζόμενη αλλά και κείμενη εγγύς στην παρούσα «κρίση» στην Ελλάδα, φαίνεται να αποκτά μια σύγχρονη διάσταση (Knight, 2015β: 3-4) που δεν αντηχεί μόνο την άποψη του

<sup>48</sup> Αντίστοιχες περιγραφές Αλβανών που περιμένουν σε ουρά για να προμηθευτούν τα απαραίτητα για τη διαβίωσή τους αγαθά στην κομμουνιστική Αλβανία, όπως λάδι, ψωμί, αλεύρι ή αφηγήσεις για τις φορές που η διανομή τελείωνε, πριν έρθει η σειρά των Αλβανών, αναφέρει και η Παπαγεωργίου (2011: 315). Την έλλειψη καταναλωτικών αγαθών κατά τη διάρκεια του κομμουνισμού στην Αλβανία επισημαίνει πλήθος ερευνητών (King & Vullnetari, 2016: 203, Musaraj, 2012: 178-181, 2011: 96, 2009: 158, Vullnetari & King, 2014: 133, 141, Lutjona, 2017: 121).

<sup>49</sup> Ο Knight (2015α, 2015β), εξετάζοντας ελληνικά συνθήματα σε τοίχους της δυτικής Θεσσαλίας, τα οποία στηρίζονται σε ισχυρές πολιτιστικές αντιλήψεις, που συνδέουν την τρέχουσα οικονομική ρευστότητα στην Ελλάδα με ιστορικές στιγμές της σύγκρουσης, της πείνας και της πολιτικής καταπίεσης της χώρας, υποστηρίζει ότι η επίκληση στη συλλογική οδύνη του παρελθόντος δεν αποσκοπεί μόνο στην επίρριψη πολιτικών ευθυνών για τις παρούσες συνθήκες αβεβαιότητας στην Ελλάδα αλλά και στην υπενθύμιση των ανθρώπων ότι οι παρούσες συνθήκες μπορούν να αντιμετωπιστούν (Knight, 2015α: 231).

Δημήτρη αλλά και άλλων Αλβανών μεταναστών στην πόλη της Κορινθίας και στα χωριά Βρύση και Γέφυρα. Ο Γιάννης, 41 χρονών, που κατάγεται από το Μπεράτ, κατοικεί στο χωριό Βρύση και δραστηριοποιείται στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, συσχετίζει επίσης την παρούσα οικονομική κατάσταση στην Ελλάδα με την «κρίση» στην κομμουνιστική Αλβανία αλλά η συσχέτιση αυτή τον οδηγεί στο να αναδειξει μια βασική πολιτισμική διαφορά Αλβανών και Ελλήνων, το ότι οι πρώτοι έχουν μάθει να ζουν λιτά, άρα να προσαρμόζονται σε συνθήκες «κρίσης», ενώ οι δεύτεροι είναι μαθημένοι σε διακοπές και διασκέδαση<sup>50</sup>: *«οι Έλληνες έκανε την κρίση όκι οι Αλβανοί που έκουμε μάθει με τα λίγκα»*, καθώς οι Έλληνες *«έκουμε μάθε με πολλά πράγματα»*. Επιπλέον ο Γιάννης συσχετίζει την ελληνική «κρίση» με την πρώτη φάση της μετανάστευσης των Αλβανών στη χώρα: *«τα πράγματα είναι δύσκολα τώρα με την κρίση και πρέπει να το τρέξεις όπως στην αρχή τότε που ήρθαμε Ελλάδα (τη δεκαετία του '90 εννοεί) να πας από 'δω και 'κει για να ζήσει τώρα»*. Τον ρώτησα τι έχει αλλάξει στις μέρες μας από την θεωρούμενη ως «αρχή» των Αλβανών μεταναστών στη χώρα την δεκαετία του 1990 κι εκείνος αποκρίθηκε:

*Εμείς έκουμε μεγαλώσει με την κρίση πριν, με τη φτώχεια, γιατί από 'κει ήρθαμε στο μηδέν και δεν έκουμε τόσο πολύ δηλαδή. Έκουμε μάθει από 'κει με λίγκα πράγματα, ζούμε και προκοράμε. Το μεροκάματο είναι λίγγο τώρα. Εκεί (το τονίζει) εμείς το καταλάβαμε λίγγο την κρίση αλλά εμείς έκουμε συνηθίσει στο λίγγο στη κρίση (Τι εννοείς ότι έχετε συνηθίσει στο λίγο, στην κρίση; Τον ρωτάω) Εμείς, το οικογένειά μου, δηλαδή, δεν είχε ποτέ πολλά. Επί Χότζα κανένα στη Αλβανία δεν είχε πολλά, όκι μόνο εμείς. Όλοι τα φέραμε βόλτα με δυσκολία. Είχε φτώχεια τότε πολύ στη Αλβανία. Εγώ έκω μάθει με τα λίγκα πράγματα, δηλαδή λίγγο ψωμί να βγαίνει η μέρα. Εδώ έκουμε μάθει με πολλά πράγματα, να κ(χ)αλάει 100 ευρώ, 50 ή με 200 τη μέρα (Όταν λες εδώ τι εννοείς; Τον ρωτάω) Οι Έλληνες έκουμε μάθει με τα πολλά. Να έκουμε λεφτά και να πάμε Ιταλία, διακοπές από 'δω και από 'κει, στο μπουζούκι, στο γλέντι. Εντάξει εμείς έκουμε μεγαλώσει αλλιώς, με δουλειά, σπίτι [...] Είναι δύσκολα τώρα με την κρίση και πρέπει να το τρέξεις με δουλειά σε Κόρινθο αλλού, όπου*

---

<sup>50</sup> Οι απόψεις των Αλβανών μεταναστών συγκλίνουν με εκείνες των Ελλήνων μεταναστών, που διαβιούν στο Ηνωμένο Βασίλειο και τις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής (Knight 2015a) αλλά και στον Παναμά (Theodossopoulos 2013). Αμφότερες οι μελέτες αναδεικνύουν ότι οι ομογενείς θεωρούν ότι οι ομοεθνείς τους στην Ελλάδα σπαταλούν τα χρήματά τους για ψυχαγωγία και άλλες «παράλογες» οικονομικές συμπεριφορές (Knight, 2015a: 238), οι οποίες υποδεικνύουν, κατά τη συλλογιστική τους, ότι οι Έλληνες δεν δικαιούνται να παραπονοούνται για τη δυσχερή οικονομική κατάσταση της χώρας (Knight, 2015a: 238-239, Theodossopoulos, 2013: 203-204).

*βρίσκει με γνωριμία για να ζήσει τώρα αλλά εγώ λέω οι Έλληνες έκανε την κρίση όκι οι Αλβανοί που έκοιμε μάθει με τα λίγκα.*

Η αφήγηση του Γιάννη διατυπώνεται, σχεδόν στο σύνολό της, σε πρώτο πληθυντικό πρόσωπο σαν ο ίδιος να μιλάει τρόπον τινά εξ ονόματος όλων των Αλβανών. Συγκεκριμένα, ισχυρίζεται ότι οι Αλβανοί «έκοιμε μεγαλώσει με την κρίση πριν», η οποία τοποθετείται χρονικά στην εποχή του κομμουνισμού, κατά την οποία η «φτώχεια» ήταν κυρίαρχη στην Αλβανία, με αποτέλεσμα η παρελθούσα εμπειρία της «κρίσης» στην Αλβανία να καθιστά τους Αλβανούς εξοικειωμένους με τα «λίγκα» και ειδικότερα με τα μειωμένα μεροκάματα, τα οποία λαμβάνουν από την εργασία τους πλέον στην Ελλάδα. Η «κρίση» στην κομμουνιστική Αλβανία συνιστά στο λόγο του μια συλλογική εμπειρία, που ‘μύησε’ τους Αλβανούς στη γενικευμένη «φτώχεια» και στη «δυσκολία».

Η δεύτερη κυρίαρχη αφήγηση της «κρίσης» από Αλβανούς πληροφορητές μου αναγάγει την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία σε σημαίνουσα, ιστορική στιγμή του παρελθόντος, η οποία εκλαμβάνεται ως πολιτισμικά κοντά (εγγύς) στο παρόν (Knight, 2015β: 3-4) της Ελλάδας. Είναι η κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος της Αλβανίας το ‘βάπτισμα του πυρός’ των Αλβανών στην «κρίση», με αποτέλεσμα οι παρούσες ρευστές οικονομικές συνθήκες στην Ελλάδα να περιγράφονται ως «κρίση μικρή». Ο Φίλιππος, 40 χρονών από το Μπεράτ, ο οποίος διαμένει στο χωριό Γέφυρα και εργάζεται «εποχικά» στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, κατά τη συζήτησή μας στον οικιακό του χώρο, αναφέρει ότι το «μεροκάματο που είναι καμηλό τώρα με τη κρίση» τον ώθησε να επιδιώξει πολλαπλές ευκαιρίες απασχόλησης σε διάφορα χωρικά πλαίσια. Όταν τον ρώτησα τι εννοεί με τη λέξη «κρίση», εκείνος απάντησε:

*Κοίτα αυτό που έχουμε εδώ δεν είναι κρίση, (είναι) κρίση μικρή. Όταν έπεσε το καθεστώς, εγώ ήμουν 14 χρονών όταν έκανε πτώχευση η Αλβανία, ο κόσμος δεν ήξερε πού να πάει. Εμείς φεύγαμε τότε με μέσον που δεν μπορεί να φανταστεί το μυαλό σου. Λεφτά; Δουλειά; Φαί; Τίποτα δεν είχαμε εμείς (το τονίζει). Ούτε ένα κομμάτι ψωμί. Αυτό είναι κρίση (το τονίζει) και εμείς οι Αλβανοί ξέρουμε από κρίση (Τι εννοείς εσείς οι Αλβανοί ξέρετε από την κρίση; Τον ρωτάω). Οι Αλβανοί είναι ευαίσθητοι της κρίσης. Μόλις τους έπιασε η κρίση φοβηθήκανε αφού ξέρουν. Ξέρουν καλά, έχουνε φρέσκο στη μνήμη τους τη κρίση, τι σημαίνει κρίση [...] Όπως εγώ, πέρασα τη φτώχεια, μεγαλώσαμε με τη φτώχεια, ζούσαμε με τη φτώχεια, είμαστε στη φτώχεια.*

*Είμαστε πιο σκληροί, σου λέει εντάξει θα φάω φασολάδα, δεν έχει μάθει ποτέ με τα καλά τυριά, με τις καλές ζωές, με τις φεράρες τις καλές. Οπότε δε του κακοφαίνεται, ότι το νιώθει, το νιώθει πολύ. Το βλέπει στο μεροκάματο που είναι καμηλό τώρα αλλά σου λέει εντάξει θα δουλέψω πιο πολύ θα πάω και στο κωριό στο κωράφι, θα πάω και σε πόλη (της Κορίνθου), θα πάω και σε Αθήνα, Πάτρα και όπου με βγάλει. Γι' αυτό λέω εγώ ότι όποιος έχεις γνωριμίες εδώ θα ζήσει.*

Κατά τον Φίλιππο, η «μικρή» οικονομική «κρίση» στην Ελλάδα που βιώνει ως ενήλικας αναδεικνύει ως «μεγάλη» την οικονομική «κρίση» της καταρρέουσας Αλβανίας που βιώνει ως νέος 14 χρονών. Όπως στην εξιστόρηση του Γιάννη που προαναφέρθηκε, έτσι και στην παρούσα του Φίλιππου, η χρήση του πρώτου πληθυντικού προσώπου, επιχειρεί να τονίσει μνήμες της ταλαιπωρίας, της «φτώχειας» αλλά και της ανθεκτικότητας ως εθνικές, συλλογικές των Αλβανών μεταναστών. Οι πρότερες εμπειρίες της «κρίσης» στην Αλβανία καθιστούν τους Αλβανούς μετανάστες ανεξοικειώτους «*με τις καλές ζωές*», δηλαδή με την επιθυμία κατανάλωσης τροφίμων καλής ποιότητας ή με την αγορά ακριβών αυτοκινήτων, καθώς οι ίδιοι αρκούνται σε βασικά καταναλωτικά αγαθά (*σου λέει εντάξει θα φάω φασολάδα. Οπότε δε του κακοφαίνεται*)<sup>51</sup>.

Η διαχείριση της ελληνικής «κρίσης» από Αλβανούς μετανάστες της Κορινθίας είναι η εργασιακή κινητικότητα. Εκκινώντας από «γνωριμίες» με Έλληνες εργοδότες στο εκάστοτε τοπικό πλαίσιο καταλήγουν στην ενεργοποίηση ενός κινούμενου από τους ντόπιους δικτύου δυνητικών εργοδοτών, το οποίο επιτρέπει την μετακίνηση και εξασφάλιση θέσεων εργασίας ως αντιστάθμισμα στα μειωμένα μεροκάματα στην περιοχή της Κορινθίας. Κάποιες εργασίες που αναλαμβάνονται δεν αποπληρώνονται στο πλαίσιο των διευκολύνσεων με ντόπιους, όπως ανέφερα παραπάνω, αλλά αφήνουν ανοιχτό το ενδεχόμενο ευκαιριών απασχόλησης. Τον Σωτήρη τον γνωρίζω από το 2013, τότε που διενεργούσα πιλοτική έρευνα για τους Αλβανούς μετανάστες στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας. Συναντηθήκαμε ξανά

---

<sup>51</sup> Καλυμνιώτες υποστηρίζουν ότι η επιστροφή σε παλαιότερες εποχές, κατά τις οποίες κατανάλωναν φασόλια πέντε ημέρες την εβδομάδα είναι μια 'σωστή' απόκριση στις τρέχουσες ρευστές συνθήκες στην Ελλάδα. Ορισμένοι, βέβαια, επιμένουν ότι οι Καλυμνιώτες έχουν εξοικειωθεί τόσο πολύ με την κατανάλωση κρέατος, που αυτή η υιοθέτηση διαφορετικών διατροφικών συνηθειών είναι μάλλον ανέφικτη. Η κυκλοφορία φτηνών τεμαχίων κρέατος λόγω της ύπαρξης πολυεθνικών σούπερ μάρκετ στο νησί θα μπορούσε να θεωρηθεί ως εναλλακτική λύση αλλά αντιβαίνει στην ηθική πτυχή της αγοράς καταναλωτικών αγαθών που εντοπίζεται στην Κάλυμνο, σύμφωνα με την οποία, οι εντόπιοι αγοράζουν αγαθά από μικρά τοπικά καταστήματα, τα οποία διαθέτουν φίλοι και γείτονές τους, τους οποίους επιθυμούν να ενισχύσουν οικονομικά (Sutton 2011β).

ένα απόγευμα Παρασκευής του 2016 σε μια καφετέρια στο χωριό Γέφυρα για να συζητήσουμε, μετά από την εργασία του. Με αφορμή την λευκή του μπλούζα, η οποία είχε διάσπαρτες κίτρινες και πράσινες κηλίδες χρώματος, τον ρώτησα πώς πάνε οι δουλειές του. Εκείνος αποκρίθηκε:

*Πώς να πάνε; Τα μεροκάματα έχουνε πέσει. Τα μεροκάματα που είχαμε πριν εκείνο το 35άρι που λέγαμε, το 40άρι ξέχασέ τα. Τώρα είσαι αναγκασμένος να δουλέψεις για 23, 24 ευρώ μεικτά, με τις κρατήσεις που γίνονται άντε να πας στα 18 ευρώ. Εγώ με γνωριμίες είμαι και κρατιέμαι και παίρνω τόσο και είμαι σιδεράς (το τονίζει). Τα πάντα κάνω αλλά σιδεράς πού να περίμενα μόνο πορτοκάλια και ελιές όπως άλλοι; [...] Πρέπει να ξέρεις τι σου γίνεται (Τι πρέπει να ξέρεις δηλαδή; Τον ρωτάω) Δε στα 'πε; Πάει ο Αλέξης (46 χρονών από το Φιέρι) χθες και λέει στον άλλον ένα 40άρι. Τον έστειλε το αφεντικό (Έλληνας εργοδότης από το χωριό Γέφυρα) σε έναν (άλλο εργοδότη εννοεί) στον Άγιο Βασίλη (χωριό του δήμου Κορινθίων). Τι 40 (ευρώ) ρε μαλάκα που ζεις; (ανασηκώνει τους ώμους του και τα δύο χέρια του εμφανώς εκνευρισμένος) Και μετά δεν έχω δουλειά, πώς να χεις ρε Μαρία;*

Ο Σωτήρης σκιαγραφεί μέσα από τα λόγια του τον τρόπο που αφενός τα μειωμένα μεροκάματα στην περιοχή αντισταθμίζονται μέσω των «γνωριμιών», οι οποίες εξασφαλίζουν κινητικότητα και επιπρόσθετες θέσεις εργασίες σε άλλες περιοχές, αφετέρου τη σημασία που διαδραματίζει η γνώση και η συμπόρευση με τα οικονομικά δεδομένα της τοπικής αγοράς, ώστε κάποιος να κατορθώσει να διατηρήσει τη θέση εργασίας, που του παρουσιάστηκε. Στον Αλέξη, 46 χρονών, που επίσης κατάγεται από το Φιέρι, διαμένει στο χωριό Γέφυρα και δραστηριοποιείται στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, παρουσιάστηκε η δυνατότητα εργασίας μέσω του δικτύου των «γνωριμιών» ενός Έλληνα εργοδότη αλλά εκείνος δεν αποδέχθηκε ότι τα μεροκάματα των Αλβανών θα κυμαίνονται μεταξύ 25-30 ευρώ ημερησίως, με αποτέλεσμα ο εργοδότης από τον Άγιο Βασίλη να αναθέσει την εργασία σε κάποιον άλλο εργαζόμενο.

Συμπεραίνεται, ότι το «όνομα» αποτελεί ένα συμβολικό κεφάλαιο που διαθέτουν ορισμένοι Αλβανοί μετανάστες, άρρηκτα συνδεδεμένο με το οικονομικό κεφάλαιο. Η επιτέλεση και προβολή της υλικής και συμβολικής δύναμης που διαθέτουν οι Έλληνες εργοδότες λόγω των «γνωριμιών» τους με άλλους εργοδότες μεταφέρεται στους μετανάστες με «όνομα». Το συμβολικό κεφάλαιο που οι Αλβανοί υπερηφανεύονται ότι κατέχουν μέσω του «ονόματός» τους και των «γνωριμιών» τους

μεταφράζεται σε «πίστη»/πίσωση<sup>52</sup>, που λειτουργεί μέσω της ύπαρξης «εμπιστοσύνης» από τους ντόπιους εργοδότες και συνιστά την ασφαλέστερη δίοδο μέσω της οποίας «το κεφάλαιο πηγαίνει στο κεφάλαιο» (Bourdieu, 2006: 193-194).

Ο Dalakoglou (2013) ορίζει ως κοινωνική «κρίση» ορισμένες διαδικασίες που τοποθετούνται χρονικά στις δεκαετίες του 1990 και του 2000. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι η πλειονότητα των μεταναστών που προέρχονται από τις πρώην κομμουνιστικές χώρες βίωσαν μια έντονη περίοδο οικονομικής, κοινωνικής και πολιτικής (λόγω της μη κατοχής νομιμοποιητικών εγγράφων) επισφάλειας στην Ελλάδα στις αρχές τις δεκαετίας του 1990. Η επισφάλεια παρατηρείται επίσης και σε ομάδες του γηγενούς πληθυσμού, όπως οι άνεργοι, οι υποαπασχολούμενοι κτλ. Συνεπώς, το 2010 που σηματοδοτεί την ‘επίσημη’ οικονομική «κρίση» στην Ελλάδα, η κοινωνική «κρίση» που αντιμετώπιζαν ορισμένες ομάδες αφενός εντείνεται, αφετέρου αφορά πλέον το μεγαλύτερο μέρος του ελληνικού πληθυσμού με τη φτώχεια, την οικονομική και κοινωνική ανισότητα των περισσότερων εντόπιων στην Ελλάδα να υποδεικνύουν ότι «οι σημερινές εκτεταμένες και εντατικές ιδιότητες της κρίσης σηματοδοτούν ένα παραδειγματικό μετασχηματισμό» της ήδη προϋπάρχουσας κοινωνικής «κρίσης» (Dalakoglou, 2013: 36). Οι Αλβανοί μετανάστες έχοντας βιώσει και μαθητεύσει σε τέτοιες παρελθούσες «κρίσεις» έχουν πλέον καταστεί εξαιρετικά ικανοί να τις διαχειριστούν, ενώ όσοι δεν έμαθαν είναι καταδικασμένοι, όπως θα δείξω αμέσως παρακάτω, σε εργασιακή ακινησία, δηλ. σε ανεργία.

### **3.2 Έλλειψη «γνωριμιών» και εργασιακή ακινησία στην Κορινθία του 2010 εξαιτίας της οικονομικής «κρίσης»**

Στο παρόν υποκεφάλαιο εξετάζονται οι εργασιακές εμπειρίες των Αλβανών μεταναστών που δεν διαθέτουν «γνωριμίες» στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας. Οι μετανάστες αυτοί δεν έχουν αναπτύξει σχέσεις οικειότητας με τους Έλληνες εργοδότες, παρόμοιες με εκείνες των Αλβανών μεταναστών στο Γκέρμπεσι, που, όπως υποστηρίζει η Αθανασοπούλου (2006: 257) ότι ομοιάζουν περισσότερο με «ανταλλαγές χαρών» στο πλαίσιο μιας εργασιακής σχέσης παρά με συνήθειες εργασιακές πρακτικές. Είναι εκτεθειμένοι στην εργασιακή και οικονομική

---

<sup>52</sup> Για να κατανοήσουμε τον τρόπο που το συμβολικό κεφάλαιο αποτελεί «πίστη», ο Bourdieu μας παροτρύνει να το αντιληφθούμε υπό την ευρεία έννοια, δηλαδή ως ένας είδος προκαταβολής ή και πίστωσης (Bourdieu, 2006: 194).

επισφάλεια<sup>53</sup> που μαστίζει τους Έλληνες που, πλέον, επικαλούμενοι την οικονομική δυσχέρεια της χώρας επιλέγουν να κάνουν μόνοι τις εργασίες που απαιτούνται και παλιότερα αναλάμβαναν Αλβανοί μετανάστες, ή τις αναθέτουν σε κάποιον «δικό» τους (Έλληνα εργαζόμενο), ή, τέλος, αναζητούν εργαζόμενους που απαιτούν χαμηλότερες αμοιβές. Σε κάθε περίπτωση με τις πρακτικές τους οι Έλληνες εργοδότες οδηγούν τους συγκεκριμένους Αλβανούς μετανάστες σε εργασιακή ακινησία στην Κορινθία.

Ο Άρης, 44 χρονών από την Κρούγια, ο οποίος διαμένει στο χωριό Γέφυρα, αποτελεί χαρακτηριστική περίπτωση Αλβανού μετανάστη στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, που, ελλείψει «γνωριμιών» με Έλληνες εργοδότες, υποστηρίζει ότι «τα μεροκάματα τώρα (το 2016) έχουνε πέσει πολύ». Ρωτώντας τον για ποιά λόγο έχει συμβεί αυτό, ανατρέπει σε παρελθούσες εργασιακές συνθήκες και εμπειρίες των Αλβανών εργαζόμενων στην Κορινθία του 1997 και τις συγκρίνει με τις παρούσες:

*Πριν το 2008 τα πράματα ήταν καλά εδώ, μετά (το 2008) ήρθε η κρίση [...] Το 1997 που ήρθα στο κωριό δούλευα στο κωράκι με ελιές το πρωί και έκανες κανά μεροκάματο εξτρά τότε (Πώς έκανες μεροκάματο εξτρά; Τον ρωτάω) Πήγαινες εσύ πλατεία (του χωριού Γέφυρα), που ήταν Αλβανοί όλοι μαζί και περίμενες το πρωί, πιάτσα το λέμε 'μείς και πέρναγε το αφεντικό με αμάξι. Σε έπαιρνε εσένα για δουλειά σε κωράφι, σε οικοδομή, να κάνεις το κήπο δικό του, να φτιάξεις ταράτσα σε μαγαζί στη Κόρινθο, σε άλλη περιοχή να βάζεις πλακάκι(α). Τότε είχε πολλές δουλειές εδώ στη Κόρινθο (Πότε είχε πολλές δουλειές; Τον ρωτάω) Το '97 και μετά όχι μόνο στο κωριό εδώ, στη Κόρινθο όλη είχε δουλειές που κάτι έβρισκες εποχικά όλο το χρόνο [...] Τα μεροκάματα τώρα έχουνε πέσει πολύ και άμα έρθεις από το πρωί στο λέω εγώ σε πιάτσα θα*

---

<sup>53</sup> Η έννοια της επισφάλειας στο παρόν πλαίσιο περιγράφει τις αβέβαιες εργασιακές και οικονομικές συνθήκες της δεκαετίας του 2010 στην Ελλάδα, στις οποίες οι υπό μελέτη Αλβανοί μετανάστες, επιχειρούν μόνοι τους, ελλείψει συμβολικού κεφαλαίου («γνωριμίες») να λάβουν πρόσβαση σε θέσεις εργασίας στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, προκειμένου να αντισταθμίσουν τα μειωμένα μεροκάματα που επικρατούν πλέον στην περιοχή. Δεδομένου ότι οι θέσεις εργασίας που αναζητούν είναι στην πλειονότητά τους άτυπες, περιστασιακές και στηριζόμενες στον αστάθμητο παράγοντα της επιθυμίας των Ελλήνων εργοδοτών να προσλαμβάνουν οποιοδήποτε εργαζόμενο για να διεκπεραιώσει τις εκάστοτε εργασίες, οι Αλβανοί μετανάστες «δεν μπορούν να προγραμματίσουν το μέλλον τους και τείνουν να είναι κοινωνικά απομονωμένοι και υλικά στερημένοι» (Spyridakis, 2020: 70). Κατά την Athanasiou (2011), η επισφάλεια στην Ελλάδα αποτελεί μια έμφυλη και φυλετικοποιημένη κατηγορία, η οποία συνιστά μορφή «κανονιστικής βίας», καθώς αναδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο διαφορετικά υποκείμενα ή/και κοινωνικές ομάδες «εκτίθενται διαφορετικά στον τραυματισμό, στη βία, στη φτώχεια και στο θάνατο», που καθορίζουν εν τέλει τους όρους αλλά και τη δυνατότητα διαβίωσής τους (Athanasiou 2011). Κατ' αυτόν τον τρόπο διαμορφώνεται μια ομάδα πολιτών «δεύτερης κατηγορίας», οι οποίοι στερούνται πρόσβασης σε θεμελιωμένα δικαιώματα, όπως εκείνο της εργασίας αλλά και «ίσης δυνατότητας να ζουν με αξιοπρέπεια» (Spyridakis, 2020: 69).



*το δεις (το τονίζει). Δεν περνάει το αφεντικό με αμάξι να πάρει εσένα για δουλειά στο κοράφι ή να σε πάει αλλού (Γιατί δεν περνάει; Τον ρωτάω) Περισσότερο είναι η κρίση που δεν έχουνε χρήματα ο κόσμος. Μετά από αυτό πάει αλυσίδα. Δεν έχει χρήματα, δεν θα με πάρει εμένα για δουλειά. Θα τα κάνει μόνος του. Εγώ προσωπικά (δείχνει με το αριστερό του χέρι το στέρνο του) όχι πιο μακριά από χθες μια κυρία που μου είπε έλα να βάψω ένα σπίτι και έχει χρήμα και είναι κυρία που λες αυτή (το τονίζει) να κάνει δουλειά; Να βάψει πριν ένα κρόνο, δυο κρόνια; Με τίποτα. Έλεγε χθες, με ρώτησε της λέω τόσα κάνει η δουλειά να βάψει ένα διαμέρισμα, μετά λέει μπορώ να το κάνω και μόνος μου.*

Ο χώρος του χωριού περιγράφεται από τον Άρη ως ένας παρελθοντικός χώρος εργασιακών συναντήσεων Ελλήνων και Αλβανών με την κεντρική πλατεία του χωριού Γέφυρα να αποτελεί τόπο συγκέντρωσης αλλά και αναμονής για εξεύρεση απασχόλησης των Αλβανών μεταναστών<sup>54</sup>. Η μνήμη εκείνης της περιόδου αφορά μια κατάσταση αυξημένης κινητικότητας, κατά την οποία εργοδότες δεν προσλαμβάνουν απλώς Αλβανούς για να διεκπεραιώσουν τις δικές τους εργασίες αλλά τους προσφέρουν επιπρόσθετες ευκαιρίες απασχόλησης σε άλλες περιοχές της ευρύτερης περιοχής της Κορινθίας, μεταφέροντάς τους, μάλιστα, με τα ιδιωτικά τους οχήματα στις περιοχές αυτές. Ο κεντρικός ρόλος της «πιάτσας» της Γέφυρας για την εξεύρεση εργασίας από Αλβανούς μετανάστες από το 1998 έως το 2008 στην Κορινθία, περιγράφεται με μεγαλύτερη ενάργεια μέσα από τα λόγια του Σπύρου, 49 χρονών από το Φιέρι, που διαβιεί επίσης στο συγκεκριμένο χωριό. Συζητώντας με τον Σπύρο στην αυλή του οικιακού του χώρου το 2017 για την τρέχουσα εργασία του αναφέρει: «*Τώρα (2017), όχι μόνο τώρα δηλαδή από το (200)9 και ύστερα είναι άλλοοο, είναι αλλιώς εδώ. Είναι η κρίση που ήρθε και η πιάτσα είναι άδεια τώρα. Άδεια λέμε όχι από Αλβανούς από αφεντικό*». Ρωτώντας τον τι εννοεί, ανατρέχει σε παρελθούσες μνήμες εύρεσης εργασίας στην Κορινθία του 1998:

<sup>54</sup> Σύμφωνα με τον Κούκα (2001), πολλές πλατείες της Ελλάδας κατά τη δεκαετία του 1990 «μετατράπηκαν σε πιάτσες Αλβανών» (Κούκα, 2001: υποσημείωση 3), στις οποίες περίμεναν, Έλληνες εργοδότες να τους προσλάβουν για διάφορες εργασίες (Κούκα, 2001: 361-362). Ο Lawrence (2005β) υποστηρίζει ότι οι κεντρικές πλατείες της Αγίας Τριάδας και των όμορων χωριών της αγροτικής Αργολίδας βρίθουν από Αλβανούς μετανάστες, οι οποίοι αναζητούν απασχόληση κυρίως κατά τις πρωινές ώρες και κατά τις περιόδους της συγκομιδής εσπεριδοειδών. Μερικές φορές ο αριθμός τους φτάνει έως και τα εκατό άτομα ημερησίως. Κατά τις πρωινές ώρες, οι αγρότες πηγαίνουν με τα φορτηγά τους στις πλατείες και επιλέγουν όσους εργαζόμενους χρειάζονται και «εάν ο μετανάστης είναι τυχερός, η εργασία μπορεί να διαρκέσει αρκετές εβδομάδες. Σε άλλες περιπτώσεις μπορεί να είναι μόνο για μια μέρα. Φυσικά, ο μετανάστης μπορεί επίσης να μην προσληφθεί καθόλου και πρέπει να περιμένει μέχρι την επόμενη ημέρα» (Lawrence, 2005β: 137-138).

*Αυτός (Έλληνας εργοδότης) που σε έπαιρνε από τη πιάτσα τότε το είχε συνεννοηθεί με άλλο αφεντικό σε δύο κωριά πιο πέρα και στη πόλη (της Κορίνθου) καμιά φορά. Πήγαινες δηλαδή και δούλευες και εκεί εποχικά (και στον δεύτερο Έλληνα εργοδότη). Όχι μόνο εδώ στο κωράφι δικό του (του πρώτου Έλληνα εργοδότη) και στου άλλου πήγαινες (Τι δουλειές έκανες εκεί που πήγαινες; Τον ρωτάω) Ό,τι δουλειά μπορείς να το σκεφτείς. Μιλάμε τότε είχες δουλειά πολύ, το '97, '98 έβρισκες κάθε μέρα και δύο δουλειές τη μέρα από τη πιάτσα. Θυμάμαι το (200)5 ή (200)6 ήταν; Εκεί κοντά (χρονικά. Κουνάει το δεξί του χέρι). Ήταν Σεπτέμβριος το θυμάμαι σαν τώρα αυτό. Με πήρε από πιάτσα ένα αφεντικό από το κωριό (Γέφυρα) και με πάει σε ένα κωράφι πόσο να σου πω; Πολλά, πάρα πολλά στρέμματα σε Νεμέα ήτανε αυτό. Κάνω δουλειά στο κωράφι και έρχεται το αφεντικό που κάνει κουμάντο εκεί από πάνω μου και μου λέει θες να δουλέψεις και το βράδυ; Τα έκ(χ)ασα εγώ (γουρλώνει τα μάτια του, δείχνοντάς μου ότι αιφνιδιάστηκε. Ο Έλληνας εργοδότης πρόσθεσε) Εμείς το κάνουμε σαν γλέντι εδώ με κρασί, φαί, κόσμος πολύς μου λέει και θέλω χέρια για τελάρα (την μεταφορά τελάρων) και άλλο δουλειά [...] Ναι πήγα (στη βραδινή εργασία). Το ρωτάς; Αυτό ήταν έτσι. Έτυκε δηλαδή (το τονίζει) και έκανα δύο δουλειές τη μέρα, άλλη μέρα έκανα δουλειά μόνο στο κωριό εδώ. Τότε όλο και κάτι έβρισκες. Τώρα είναι δύσκολο και πρέπει να το τρέξεις μόνο σου.*

Η αφήγηση του Σπύρου αναδεικνύει ένα υπερκινητικό εργασιακό παρελθόν που ωστόσο δεν αποτελεί απόρροια μακρόχρονων εργασιακών και κοινωνικών σχέσεων «εμπιστοσύνης», που οι Αλβανοί κατασκευάζουν με τους Έλληνες εργοδότες στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, αλλά προσωρινών εργασιακών σχέσεων που λειτουργούν ανεξαρτήτως εργασιακής αξίας, «ονόματος» και «εμπιστοσύνης». Πρόκειται για ένα εξιδανικευμένο εργασιακό παρελθόν αποσυρτισμένων, ουσιαστικά, γηγενών και μεταναστών, αδιάφορων για οικείες σχέσεις εργοδοτών και εξίσου αδιάφορων για οικείες σχέσεις Αλβανών εργαζομένων που συναντώνται γύρω από μια ουδέτερη σχέση παροχής συγκεκριμένης εργασίας και συγκεκριμένης αμοιβής, δηλαδή εργασίας που ορίζεται με καθαρά οικονομικούς όρους<sup>55</sup>. Όπως το

---

<sup>55</sup> Ο Ψημμένος (2004) υποστηρίζει ότι από τα τέλη του 1993 οι Αλβανοί μετανάστες που δραστηριοποιούνταν κυρίως στην Ομόνοια συναποφάσιζαν να μην αποδέχονται θέσεις εργασίας με ημερήσια αμοιβή κάτω των 2.000-3.000 δραχμών. Όπως ένας Αλβανός εργάτης αναφέρει στον Ψημμένο: «Προσπαθούμε στην Ομόνοια να μην επιτρέπουμε σε κανέναν Αλβανό να δεχτεί με

θέτει ο Θανάσης, 50 χρονών από Φιέρι: «και με δραχμές ήταν καλά [...] το 2003 ήταν 30 με 35 ευρώ τη μέρα (το μεροκάματο) [...] Εντάξει το κάναμε συζήτηση εμείς στη πιάτσα και όλοι λέμε θέλουμε τόσο [...] Αυτό ήτανε, δεν έκανε σε αφεντικό διαφορά αν πάρεις το Μήτσο ή εμένα (ως εργαζόμενο). Πάνω κάτω όλοι τόσο (παίρναμε ως αμοιβή) 30,35 (ευρώ) ήταν». Όσοι διαφοροποιούνται και ζητούν χαμηλότερη αμοιβή από εκείνη των 30 ή 35 ευρώ ημερησίως που επιλέγουν οι περισσότεροι Αλβανοί άντρες περιγράφονται ως ατομικιστές που διαταράσσουν την κοινωνική συνοχή. Όπως αναφέρει ο Άγγελος, 45 χρονών από την Κρούγια που διαμένει στο χωριό Γέφυρα: «Δεν το ένοιαζε αυτόν κοιτούσε μόνο το εαυτό του να πάρει αυτό το δουλειά. Ό,τι αρπάξω εγώ δηλαδή και για 'σένα, εσύ κάνε το κουμάντο σου μόνο σου».

Οι εργασιακές συνθήκες και οι εμπειρίες των Αλβανών μεταναστών, όμως, αλλάζουν με την πάροδο του χρόνου. Η αλλαγή αυτή συντελείται χρονικά από το 2008 και μετά, κατά τον Άρη, 44 χρονών από την Κρούγια και «από το (200)9 και ύστερα», σύμφωνα με τον Σπύρο, 49 χρονών από το Φιέρι. Εκδηλώνεται δε μέσα από τον μετασχηματισμό της συνήθους πρακτικής των Ελλήνων εργοδοτών να επιλέγουν Αλβανούς εργαζόμενους από την κεντρική πλατεία του χωριού Γέφυρα, όπως έκαναν κατά τα προηγούμενα έτη (1997-2008). Η «πιάτσα» παρουσιάζεται τη δεκαετία του 2010 ως τύπος εργασιακής ακινησίας, ο οποίος από σημείο αφετηρίας μιας αυξημένης κινητικότητας και δραστηριοποίησης μετατρέπεται σε τόπο εγκλωβισμού των ανέργων πια Αλβανών μεταναστών: «Δεν περνάει το αφεντικό με αμάξι να πάρει εσένα για δουλειά στο κωράφι ή να σε πάει αλλού». Αλβανοί μετανάστες που στερούνται προσωπικών «γνωριμιών» με Έλληνες εργοδότες, πρέπει πλέον ατομικά και χωρίς την ασφάλεια της συλλογικής διαπραγμάτευσης να διεκδικήσουν θέσεις απασχόλησης. Οι ατομικές επιλογές που προηγουμένως κατακρίνονται ως αντι-κοινωνικές γίνονται ο βασικός τρόπος επιβίωσης των Αλβανών μεταναστών.

Ωστόσο, ακόμα και η ατομική αναζήτηση εργασίας δεν έχει πάντοτε το αναμενόμενο αποτέλεσμα. Το συμβάν που περιγράφει ο Άρης στην αρχή του παρόντος υποκεφαλαίου με την Ελληνίδα εργοδότρια που αποφάσισε να βάλει μόνη της το σπίτι της αντί να αναθέσει αυτή την εργασία σε Αλβανό εργαζόμενο παραπέμπει στις διαπιστώσεις των King κ.ά. (1998), οι οποίοι υποστηρίζουν ότι οι Αλβανοί μετανάστες αποτελούν το βασικό γρανάζι ενός μηχανισμού, του οποίου η λειτουργία τους επιτρέπει να δημιουργούν επιπρόσθετες θέσεις εργασίας για τους

---

μεροκάματο κάτω από τρεις χιλιάδες. Ο καθένας μας προσέχει και αν κάποιος δεχτεί, επεμβαίνουμε όλοι μαζί, γιατί αλλιώς κατεβαίνει το μεροκάματο» (Ψημμένος, 2004: 211).

εαυτούς τους, αναλαμβάνοντας εργασίες, όπως το βάνσιμο οικιακών χώρων, τις οποίες ποτέ προηγουμένως δεν είχε αναλάβει κάποιος άλλος εργαζόμενος πέραν του ιδιοκτήτη. Παρέχοντας τέτοιου είδους εργασίες σε χαμηλό κόστος, αφενός προσελκύουν τους Έλληνες εργοδότες επεκτείνοντας το πεδίο της άτυπης εργασίας τους, αφετέρου δίνουν τη δυνατότητα στους Έλληνες να κερδίσουν επιπλέον χρόνο για αναψυχή ή και (άλλη) εργασία (King κ.ά., 1998: 170, Lawrence, 2005α: 325). Η επιλογή της Ελληνίδας εργοδότης ερμηνεύεται από τον Άρη μέσα από το πρίσμα της «κρίσης» στην Ελλάδα, η οποία, τόσο στη δική του συλλογιστική όσο και στον Σπύρου, 49 χρονών από το Φιέρι, διαθέτει εξωγενή χαρακτηριστικά. Φαντάζει να «ήρθε» από αλλού, έχοντας μια «αυθύπαρκτη οντότητα<sup>56</sup>», «δοσμένη από τα πάνω» (Καπετανάκη, 2017: 126, 128). Λόγω της οικονομικής κατάστασης της χώρας οι Έλληνες εργοδότες επιβαρύνονται και το βάρος αυτό μετακυλιείται, αυξανόμενο, στους Αλβανούς εργαζόμενους, όπως αναδεικνύει ο Αποστόλης, 42 χρονών από το Φιέρι, ο οποίος διαμένει μαζί με τη σύζυγό του και τα δύο παιδιά του στο χωριό Βρύση:

*Αλλά το πρόβλημα είναι ότι έχοντε δυσκολέψει τα πράγματα και αυτοί (=οι Έλληνες εργοδότες) δεν μπορούνε να βγούνε και αυτοί και δυσκολεύουν τα πράγματα και (γ)ια μας. Εφόσον δεν παίρνει το αφεντικό, δεν βγάζει κάτι, δεν μπορεί να μου δώσει και εμένα και το βάρος θα πέσει πιο πολύ σε 'μένα. Θα πέσει πιο πολύ, γιατί δε θα με βάλει μεροκάματο και θα δυσκολευτώ.*

Οι περισσότεροι Αλβανοί μετανάστες στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, όπως ο Αποστόλης, αναγνωρίζουν τις οικονομικές δυσχέρειες των Ελλήνων εργοδότην αλλά τις θεωρούν μικρότερες από των ιδίων. Αυτό αποδίδεται στην ύπαρξη οικογενειακών δικτύων που συνεισφέρουν από κοινού στη συντήρηση και στην ευημερία της ελληνικής οικιακής ομάδας και την απουσία τους στην περίπτωση των Αλβανών μεταναστών (De Rapper, 2012α: 82, King κ.ά., 2011: 393, 407, Backer, 2003: 79-80). Ο Πάνος, 38 χρονών από το Φιέρι, περιγράφει την απουσία «βοήθειας» των Αλβανών, εν αντιθέσει με τους Έλληνες:

*Εσείς είστε εδώ (κατάγεστε από την Ελλάδα και μένετε στην Ελλάδα) είναι άλλο πράγμα. Εντάζει και 'σεις είστε σε ανάγκη δεν λέμε λίγο πολύ βοήθεια*

<sup>56</sup> Η Καπετανάκη (2017) υποστηρίζει πως η «κρίση» στην αντίληψη των Αλβανών πληροφορητών της θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως μια μυθολογική περσόνα, μακρινή και απροσπέλαστη από τις δράσεις των ανθρώπων, η οποία επαναφέρει στην επιφάνεια μια σειρά υποκειμενικών νοημάτων για παρελθούσες πράξεις (π.χ. η επιλογή της μετακίνησης στην Ελλάδα) που ο αντίκτυπος αυτών εκλαμβάνει στο παρόν μια τιμωρητέα διάσταση λόγω της οικονομικής δυσχέρειας της χώρας (Καπετανάκη, 2017: 126-128, 2015: 310).

*έχετε, γιατί έχεις πατέρα, μητέρα, θείο (που διαμένουν στην Ελλάδα) ενώ εγώ; Κανέναν εγώ δεν έχω, τίποτα εδώ. Τα δύο χέρια έχω μόνο (δείχνει τα δύο χέρια του). Ό,τι μπορεί να καταφέρει να ζήσει, να βγάλει ένα φράγκο για να τρέφει την οικογένεια, τα παιδιά.*

Η αρωγή μεταξύ των μελών της πυρηνικής ομάδας και μεταξύ των αμφιπλευρικών συγγενών, κοινωνικά αναμενόμενη στην Αλβανία (Backer, 2003: 86-88, Schwandner - Sievers 1996β: 80-81, 86), αποδυναμώνεται στο μεταναστευτικό περιβάλλον και οδηγεί στην (αυτο-)θυματοποίηση των Αλβανών μεταναστών που χωρίς τα συγγενειακά τους δίκτυα αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους αδύναμους και σε αδιέξοδο.

Ένα άλλο στοιχείο που συμβάλλει στην εργασιακή ακινησία των Αλβανών μεταναστών, που δε διαθέτουν «γνωριμίες» με Έλληνες εργοδότες, είναι η επιλογή των τελευταίων να επιλέγουν «δικούς» τους ανθρώπους, δηλαδή ομοεθνείς για να τους αναθέσουν κάποια δουλειά. Σύμφωνα με τον Νίκο, 43 χρονών από το Ελμπασάν, παλιότερα κάτι τέτοιο δε συνέβαινε.

*Τώρα που το 'χω ζήσει και εγώ πολλές φορές. Λέμε, πάω εγώ να δω μια δουλειά πριν ένα μήνα. Ήθελε να πάρει ένα σιδερά, πάει δίνει την προσφορά αυτός (=δείχνει με το χέρι του τον Σπύρο, 42 χρονών, καταγόμενο από το Μπεράτ, ο οποίος είναι παρών στη συζήτησή μας), μετά πάει ένας άλλος. Μετά λέει καλύτερα να πάρω έναν Έλληνα, να βοηθήσω τον δικό μου. Το 'χω ακούσει εγώ, δεν το λέω έτσι, ρώτα και Σπύρο να σου πει [...] Αλλά όχι τώρα που ήρθε η κρίση και έχω εγώ τώρα ανάγκη. Γιατί δεν το 'κανες στην αρχή ας πούμε; Τώρα είναι αυτό, γιατί πριν χρόνια γιατί δεν λέγανε δουλεύουνε μόνο οι Αλβανοί, οι ξένοι; Ο άλλος να υποφέρει για ένα κομμάτι ψωμί, να μην έχει να πληρώσει ρεύμα, ανάγκες και τώρα να παίρνει Έλληνα;*

Κατά τον Νίκο και άλλους Αλβανούς πληροφορητές μου, οι Έλληνες εργοδότες, μεσούσης της οικονομικής «κρίσης» διακρίνουν πλέον μεταξύ «δικών» τους και «ξένων» (Campbell 1965). Δημιουργείται μια φανταστικά ομοιογενής εθνική ομάδα των Ελλήνων ως ανταγωνιστική στη ρητορική των Αλβανών μεταναστών για πρόσβαση σε συγκεκριμένες εργασίες. Η πρακτική αυτή αναδεικνύει τις εργασιακές μετατοπίσεις των Ελλήνων εργαζομένων της δεκαετίας του 2010, οι οποίοι, όπως αναφέρουν οι King κ.ά. (1998: 170-171), κατά τη διάρκεια του 1990, δεν επιθυμούσαν να αναλάβουν τις εποχικές, αβέβαιες και σωματικά σκληρές θέσεις εργασίες που καταλάμβαναν οι Αλβανοί μετανάστες και επέλεγαν καλύτερα

αμειβόμενες, ευκολότερες και με μεγαλύτερο στάτους δουλειές. Οι Λαμπριανίδης και Λυμπεράκη (2005) συνηγορούν υπέρ αυτής της άποψης, αναφέροντας ότι οι Έλληνες εργαζόμενοι απέφευγαν τις εργασίες που αναλάμβαναν συνήθως οι Αλβανοί μετανάστες, καθώς αυτές θεωρούνταν «ανθυγιεινές, επικίνδυνες και κακοπληρωμένες» (Λαμπριανίδης & Λυμπεράκη, 2005: 28), με αποτέλεσμα οι Αλβανοί εργαζόμενοι να καλύπτουν τα κενά που πρόεκυπταν στην προσφορά εργασίας διαφόρων εργασιακών κλάδων, παρά να αντικαθιστούν τους Έλληνες εργαζόμενους (Papadopoulos κ.ά., 2019: 486, Κασίμης & Παπαδόπουλος, 2012β: 293, Vullnetari, 2007: 51, Lawrence, 2006: 82, 2005α: 326, 330, Παπαστεργίου & Τάκου, 2005: 44-45, Ψημμένος, 2004: 206-207, Baldwin - Edwards, 2004: 55-56, 2002: 15-16, Sitaropoulos, 2003:16-17, Ιωακείμογλου, 2001: 85-87).

Κατά την οικονομική δυσχέρεια, όμως, η έλλειψη ευκαιριών απασχόλησης, έχει εντείνει τον ανταγωνισμό μεταξύ μεταναστών και γηγενών και έχει οδηγήσει στην επαναφορά της αντιπαλότητας μεταξύ Ελλήνων και Αλβανών (Michail 2013). Η Μιχαήλ (2014) αναφέρει συγκεκριμένα το παράδειγμα Αλβανών επιχειρηματιών στον κατασκευαστικό τομέα, οι οποίοι κατορθώνουν να αναλαμβάνουν κατασκευαστικά έργα προσφέροντας μειωμένες ανταγωνιστικές τιμές<sup>57</sup>, σχεδόν στο ήμισυ των τιμών που προσφέρουν Έλληνες επιχειρηματίες. Στη ρητορική των Ελλήνων, οι Αλβανοί παρουσιάζονται ως «ξένοι» που «κλέβουν το ψωμί» από τους εντόπιους σε μια περίοδο που «δεν υπάρχει αρκετό ψωμί ούτε για τους Έλληνες στην Ελλάδα» (Μιχαήλ, 2014: 144, Michail, 2013: 271-272). Στην αντίληψη των Αλβανών μεταναστών στην Κορινθία, οι Έλληνες «κλέβουν το ψωμί» από τους Αλβανούς μετανάστες, καθώς αποφασίζουν ξαφνικά να εργαστούν σε τομείς που δεν επέλεγαν και έτσι ‘καταλήφθηκαν’ από μετανάστες. Μέσα από τέτοιες αφηγήσεις οι Αλβανοί μετανάστες αναπαράγουν το στερεότυπο του Έλληνα «τεμπέλη»<sup>58</sup> και δημιουργούν

---

<sup>57</sup> Η έρευνα των Χατζηπροκοπίου και Φραγκόπουλος (2016) εξετάζει τις στρατηγικές αντιμετώπισης της οικονομικής «κρίσης» των αυτοαπασχολούμενων μεταναστών επιχειρηματιών, η πλειονοπία των οποίων είναι Αιγύπτιοι, Αλβανοί και Πακιστανοί. Συγκρίνοντάς τις με τις αντίστοιχες στρατηγικές ντόπιων επιχειρηματιών στις γειτονιές του Μεταξουργείου, της Κυψέλης και των Αμπελοκήπων της Αθήνας κατά τα έτη 2012-2013 δείχνει ότι αμφότεροι προσελκύουν πελάτες στις μικρής κλίμακας επιχειρήσεις τους (π.χ. καταστήματα ψιλικών ειδών, καφετέριες, εστιατόρια κτλ.), προσφέροντας μειωμένες τιμές σε σύγκριση με εκείνες που ίσχυαν κατά το παρελθόν. Οι μετανάστες, μάλιστα, κάνουν ιδιαίτερη μνεία στις φθηνές τιμές τους, θεωρώντας τες τον βασικότερο λόγο προσέλκυσης και μεταναστών και γηγενών. Το στοιχείο που διαφοροποιεί έντονα τις δύο επιχειρηματικές ομάδες είναι ότι οι μετανάστες επιλέγουν να διατηρούν ανοιχτά τα καταστήματά τους μέχρι αργά το βράδυ ή/και τα Σαββατοκύριακα, υιοθετώντας πιο ευέλικτα ωράρια εργασίας σε σύγκριση με εκείνα των εντόπιων επιχειρηματιών (Χατζηπροκοπίου & Φραγκόπουλος, 2016: 40, 44, 46).

<sup>58</sup> Το στερεότυπο του Έλληνα «τεμπέλη», που εργάζεται λίγο ή και καθόλου, επιβιώνοντας είτε από τα χρήματα που λαμβάνει από την οικογένειά του είτε από το κράτος, αναπαράγεται, επίσης, από

χώρο για τη δική τους θέση στην τοπική αγορά εργασίας (Van Boeschoten, 2015: 170, 2007, Παπαγεωργίου, 2011: 268). Το στερεότυπο του Έλληνα «τεμπέλη» συνδέεται όχι μόνο μέσα από την αποσύνδεση από συγκεκριμένες εργασίες αλλά και μέσα από τη σύνδεση με τη διασκέδαση. Ο Άγγελος, 45 χρονών από την Κρούγια, που διαβίει στο χωριό Γέφυρα, αφηγείται:

*Ημouνα σε μια δουλειά μια μέρα και συζητούσαμε έτσι για κρίση. Μου λέει ένα Έλληνας γέρο για να λέμε τη αλήθεια φταίμε εμείς οι Έλληνες για τη κατάσταση που φτάσαμε τώρα, γιατί όταν είχαμε το χρήμα πηγαίναμε στο γλέντι, στα μπουζούκια και τέτοια, εσείς τι κάνατε; Δουλεύατε όλη μέρα ας πούμε. Τώρα που μας ήρθε έτσι εμάς η κατάσταση αρχίζουμε και μιλάμε. Εγώ το θεωρώ σωστό αυτό που είπε ο κύριος, είναι αλήθεια. Δεν δουλεύανε και πολλοί Έλληνες την αλήθεια πριν από 5 χρόνια, γιατί ζούσανε μόνο από το κράτος, παίρνανε μισθό όλοι. Πόσα παίρνανε; Ήτανε 12 μήνες το κρόνο; Παίρνανε 16, 14 πόσο ήτανε; Δύο μισθοί τα παίρνανε έτσι. Ποτέ δεν έχω πάρει εγώ.*

Η αναφορά στα λόγια του ηλικιωμένου Έλληνα επιβεβαιώνει την ‘αλήθεια’ ως κατασκευασμένη εκ των ένδον και με αναφορά στο παρελθόν (μεγάλη ηλικία). Κατά την Γκέφου - Μαδιανού (2006: 68), η ταυτότητα συγκροτείται πάντα σε σχέση με τον «άλλον», με αυτό που το εκάστοτε υποκείμενο «δεν είναι» ή που «δεν έχει» και συνεπώς το κατατάσσει στον «καταστατικά εκτός». Κατά αυτόν τον τρόπο, οι ταυτότητες εγκαθιδρύονται μέσα από σχέσεις ιεραρχίας και διαφοράς που προϋποθέτουν δύο άκρα (π.χ. «άντρας» / «γυναίκα»), όπου το ένα αποκλείει το άλλο και ταυτόχρονα το θέτει σε υποδεέστερη θέση έναντι του πρώτου. Ομοίως, η ταυτότητα του «σκληρά» εργαζόμενου Αλβανού κατασκευάζεται σε συνάρτηση με εκείνη του Έλληνα «τεμπέλη», που είτε ξόδευε τα χρήματά του στη διασκέδαση, είτε

---

Έλληνες μετανάστες που διαβιούν στον Παναμά (Theodossopoulos 2013), στο Ηνωμένο Βασίλειο και τις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής (Knight, 2015α: 238). Οι ομογενείς υποστηρίζουν ότι οι Έλληνες στην Ελλάδα τα τελευταία 20 ή και 30 χρόνια εργάζονται λιγότερο σε σύγκριση με το παρελθόν και στηρίζονται άλλοτε σε επιδοτήσεις και άλλοτε σε «γραφειοκρατικές μηχανογραφίες για να τρώνε ευρωπαϊκό ή κρατικό χρήμα» (Theodossopoulos, 2013: 203). Η μεταφορά του φαγητού («τρώνε χρήμα») χρησιμοποιείται στο ελληνικό πλαίσιο για να δηλωθεί η κλοπή χρημάτων, ιδίως των πολιτικών ή και δημόσιων υπαλλήλων, οι οποίοι θεωρείται ότι αποσπούν χρήματα από τα δημόσια ταμεία (Theodossopoulos, 2013: 203 υποσημείωση 6, Vournelis 2011, Sutton 2011β). Οι Έλληνες θεωρείται ότι δε δικαιούνται να διαμαρτύρονται για τα επιβεβλημένα μέτρα λιτότητας στη χώρα, ως «τεμπέληδες» και άνθρωποι που «ξέρουν μόνο να ξοδεύουν χρήματα και να παραπονιούνται» (Theodossopoulos, 2013: 204). Επιπλέον, Βούλγαροι μετανάστες/τριες, που εργάζονται και διαβιούν στην Αθήνα και στον Μαραθώνα, θεωρούν ότι οι Έλληνες είναι σπάταλοι, «τεμπέληδες» και ξοδεύουν αλόγιστα τα χρήματά τους στη διασκέδαση. Οι συνήθειες και οι στρατηγικές των Ελλήνων έρχονται σε αντίθεση με τις δικές τους πρακτικές, που στόχο έχουν την εξοικονόμηση χρημάτων από την εργασία τους για την εκπαίδευση των παιδιών τους, την αγορά ή/και επισκευή των οικιακών τους χώρων (Angelidou, 2008α: 10, 2008β: 219).

ήταν αποδέκτης «βοήθειας», με αποτέλεσμα οι τρέχουσες οικονομικές συνθήκες της «κρίσης» να τον ‘αναγκάσουν’ να εργαστεί διεκδικώντας τις θέσεις εργασίες των Αλβανών μεταναστών. Η αλβανική εργασία περιγράφεται ως μια εθνική ποιότητα που καταγράφεται σε βάθος χρόνου, και μεταναστευτικού χρόνου, ενώ η ελληνική εργασία υποτιμάται ως πρόσφατη, καιροσκοπική, μη αληθινά ανήκουσα σε Έλληνες.

Επιπλέον, η οικονομική δυσχέρεια μετασχηματίζει τις παρελθούσες «καλές σχέσεις» Ελλήνων εργοδοτών και Αλβανών μεταναστών και τραντάζει τα θεμέλια των δικτύων «γνωριμιών» αφού πλέον οι οικονομικές συναλλαγές έχουν αλλάξει μορφή. Ο Τάσος αναφέρει:

*Τώρα σε στριμώχνουνε (οι Έλληνες εργοδότες) πολύ, γιατί λέει είναι η κατάσταση έτσι. Είναι πολύς κόσμος χωρίς δουλειά και λίγο πολύ θα πας. Είσαι αναγκασμένος. Λέει αν δεν έρθεις εσύ θα πάρω τον άλλον. Παλιά επέλεγα εγώ (το τονίζει) και αυτός που με ήξερε και τον ήξερα δεν με άλλαζε με τίποτα και όσο να του ‘παιρνα. Αν μια δουλειά κάνει 400 και είσαι ευκαριστημένος στο τέλος εσύ, μου δίνεις 50 ευρώ παραπάνω, δηλαδή να πιούμε ένα καφέ. Τώρα ούτε το μεροκάματο δεν μπορείς να πάρεις. Επειδή είναι η κατάσταση, η κρίση και τώρα αν εμένα που με ξέρει τόσα χρόνια λέω θέλω πενήντα ευρώ παράδειγμα, πάει ο άλλος ας πούμε και λέει εγώ έρχομαι με τριάντα, παίρνει αυτόν, δεν με παίρνει εμένα. 90% αυτές οι καλές σχέσεις φύγανε, 10% έχουνε μείνει.*

Η αφήγηση του Τάσου παραπέμπει στις διαπιστώσεις της Parailias (2003), η οποία υποστηρίζει πως η συγκρότηση σχέσεων οικειότητας ανάμεσα στα δύο συμβαλλόμενα εργασιακά μέρη επιχειρεί να συσκοτίσει «τις άβολες πτυχές των εμπορικών σχέσεων» δημιουργώντας προσδοκίες και στις δύο πλευρές (Parailias, 2003: 1067). Ειδικότερα, η Parailias υποστηρίζει ότι οι μεν εργοδότες επιθυμούν να μετατρέψουν οι Αλβανοί μετανάστες την εργασία τους σε δωρεάν υπηρεσία, όπως ακριβώς θα έκανε ένα μέλος της οικιακής τους ομάδας, οι δε εργαζόμενοι εκλαμβάνοντας τις σχέσεις με τους εργοδότες με όρους φιλίας ή και οικογένειας θεωρούν πως και εκείνοι με τη σειρά τους θα είναι πρόθυμοι να τους «βοηθήσουν» σε διάφορες προσωπικές τους υποθέσεις (π.χ. με τα έγγραφα εργασίας) (Parailias, 2003: 1067). Τελικώς, η εγγραφή του ιδιώματος της συγγένειας σε μια οικονομική σχέση με καθαρά ιεραρχικό περιεχόμενο ευνοεί τους εντόπιους, οι οποίοι κατορθώνουν να δημιουργήσουν αποτελεσματικές και επωφελείς σχέσεις για τους εαυτούς τους με τους όρους που οι ίδιοι επιβάλλουν (Αθανασοπούλου, 2002: 266-278). Στην



περίπτωση, όμως, των Αλβανών μεταναστών που δραστηριοποιούνται στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας οι ιεραρχικές αυτές σχέσεις, ανάλογα με τις πρακτικές που υιοθετούν τα συμβαλλόμενα μέρη, τείνουν να ισοσταθμίζονται στον βαθμό που αμφότερες οι πλευρές κατορθώνουν να κερδίσουν αυτό που οι ίδιοι ορίζουν ως επιθυμητό στον εργασιακό τομέα. Οι μεν εργοδότες εξασφαλίζουν τις εργασίες τους σύμφωνα με τις κοινωνικά αποδεκτές αμοιβές (σαφώς χαμηλότερες από αυτές που ίσχυαν από το 1998 έως το 2008) ή και δωρεάν στο πλαίσιο των διευκολύνσεων που εξετάστηκαν στο προηγούμενο υποκεφάλαιο. Οι δε εργαζόμενοι αποδέχονται αυτούς τους όρους απασχόλησης, λαμβάνοντας τα χαμηλότερα διαθέσιμα μεροκάματα στην τοπική αγορά εργασίας και παράλληλα επιστρατεύοντας το «όνομά» τους, επωφελούνται από τους εργοδότες μέσα από το δίκτυο των «γνωριμιών» τους και των ευκαιριών που προκύπτουν για επιπλέον μετακίνηση και εργασία σε διάφορα χωρικά πλαίσια. Στην αντίπερα όχθη, αυτού του εκλαμβανόμενου, μέσα από την οπτική των Αλβανών μεταναστών, ισοσταθμισμένου για αμφότερα τα συμβαλλόμενα μέρη εργασιακού πλαισίου, εντοπίζονται αφηγήσεις σαν εκείνη του Τάσου. Εξιδανικεύοντας το «τότε» και συγκρίνοντάς το με το «τώρα» ερμηνεύουν την οικονομική «κρίση» ως έναν διαβρωτικό παράγοντα παρελθουσών σχέσεων οικειότητας, οι οποίες έχουν πλέον μετατραπεί σε σχέσεις εκμετάλλευσης. Σύμφωνα με τους συγκεκριμένους Αλβανούς μετανάστες, οι εργοδότες παραγκωνίζουν τις «καλές σχέσεις» που είχαν με τους Αλβανούς μετανάστες κατά το παρελθόν, αναζητώντας χαμηλότερες αμοιβές εργασίας.

Αυτό που παραλείπεται, ωστόσο, από αυτές τις αφηγήσεις είναι η απροθυμία ορισμένων Αλβανών μεταναστών αφενός να παράσχουν δωρεάν υπηρεσίες στο πλαίσιο των διευκολύνσεων με τους Έλληνες εργοδότες, αφετέρου να ζητήσουν τις τοπικά οριζόμενες, σαφώς χαμηλότερες από αυτές που ίσχυαν στο παρελθόν αμοιβές. Ο Τάσος, παραδείγματος χάριν, κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου στο χωριό Βρύση, όπου διαμένει και δραστηριοποιείται, αρνήθηκε να εξυπηρετήσει Έλληνα εργοδότη, στου οποίου το χωράφι απασχολείται. Ο Έλληνας εργοδότης του είπε μπροστά μου: *«Έλα να βάλεις ένα χεράκι ρε Τάσο με τα τελάρα για να τελειώνω και 'γω σήμερα»* και ο Τάσος του αποκρίθηκε ότι *«ναι, θα περάσω σε λίγο»*, πράγμα που δεν συνέβη. Λίγο πριν αποχωρήσω από τον οικιακό χώρο του Τάσου μου εξήγησε ότι *«έτσι (του) το 'πα. Έκω κλείσει σε άλλο αφεντικό (εργασία) [...] Ρε Μαρία αυτό θα 'ναι έτσι, κωρίς λεφτά. Θα 'ρθω και 'γω Λουτράκι εκεί είναι το αφεντικό που λέω (για την εργασία)»*. Πράγματι, ο Τάσος και εγώ αποχωρήσαμε από

τον οικιακό του χώρο κατευθυνόμενοι προς την πόλη του Λουτρακίου. Ο Τάσος δεν ειδοποίησε ποτέ τον Έλληνα εργοδότη ότι δεν θα τον «βοηθήσει» με τα τελάρα. Αρνήθηκε να τροφοδοτήσει το τοπικά καθορισμένο πλαίσιο διευκολύνσεων μεταξύ εργοδοτών και εργαζομένων και αποσυνδέθηκε, τουλάχιστον προσωρινά, από τη λογική του «ονόματος» και των «γνωριμιών», εστιάζοντας σε συγκεκριμένες οικονομικές απολαβές.

Συνολικά, Αλβανοί μετανάστες που δεν έχουν αναπτύξει σχέσεις οικειότητας με Έλληνες εργοδότες και «γνωριμίες» μαζί τους είναι εκτεθειμένοι σε εργασιακή ακινησία και οικονομική επισφάλεια. Απέναντι σε πρακτικές των εργοδοτών, όπως το να κάνουν τις εργασίες μόνοι τους, να τις αναθέτουν σε κάποιον «δικό» τους Έλληνα ή να αναζητήσουν χαμηλότερη αμοιβή, αυτοί οι Αλβανοί μετανάστες προβάλλουν τη ρητορική του «σκληρά» εργαζόμενου Αλβανού μετανάστη, η οποία έρχεται σε αντίθεση με εκείνη του Έλληνα «τεμπέλη», επιρρεπή στις απολαύσεις, αποδέκτη «βοήθειας» είτε από τους συγγενείς του είτε από το ελληνικό κράτος. Η αδυναμία διαχείρισης των προκλήσεων που εμφανίζονται στο εργασιακό πεδίο επί «κρίσης» εξισορροπούνται από μια εθνική υπεροχή έναντι των Ελλήνων που ξεκινά από παλιά και φτάνει μέχρι σήμερα. Σε άλλες περιπτώσεις η «κρίση» διαβρώνει παρελθούσες «καλές σχέσεις» με Έλληνες εργοδότες στο κορινθιακό συγκείμενο και αφήνει όσους Αλβανούς μετανάστες αρνούνται να δείξουν σχεσιακή και εργασιακή ελαστικότητα άνεργους. Η διάρρηξη των «καλών σχέσεων» μεταξύ Αλβανών εργαζομένων και Ελλήνων εργοδοτών αναδεικνύει εκμεταλλευτικές σχέσεις που στο παρελθόν εξισορροπούνταν μέσω του «ονόματος» και του συμβολικού και οικονομικού κεφαλαίου που δημιουργούσαν για τους εργαζόμενους, πράγμα στο οποίο ορισμένοι Αλβανοί μετανάστες παύουν να επενδύουν.

## **Συμπεράσματα**

Συμπεραίνεται ότι τα βασικά συστατικά της μεταναστευτικής εμπειρίας των Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα στις αρχές της δεκαετίας του 1990, οι «γνωστοί» και η εποχική εργασία με την πάροδο του χρόνου μετασχηματίζονται. Τη δεκαετία του 2010, οι «γνωστοί» (ομοεθνείς) έχουν αντικατασταθεί με τις «γνωριμίες» με τους Έλληνες εργοδότες, ενώ η εποχική εργασία, παρότι παραμένει δύσκολο να οριστεί με ακρίβεια λόγω του ευρέος και ευπροσάρμοστου πεδίου επαγγελματικής δραστηριοποίησης των Αλβανών μεταναστών στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας,

επιτυγχάνεται πλέον μέσω της ανδρικής φήμης (του «ονόματος»), των «γνωριμιών», των διευκολύνσεων και της συμπόρευσής τους με τοπικά προσδιορισμένες λογικές αμοιβών.

Οι Αλβανοί μετανάστες, που στηρίζονται σε μια αυξημένη γεωγραφική και εργασιακή κινητικότητα εντός και εκτός της Κορινθίας, την εξασφαλίζουν μέσω της μακρόχρονης παρουσίας και βαθιάς αλληλεπίδρασής τους με την τοπική κοινωνία. Για να λάβουν, με άλλα λόγια το προνόμιο της κινητικότητας, δηλαδή για να μπορέσουν να απομακρυνθούν από τον τόπο εγκατάστασής τους πρέπει να 'ριζώσουν' σε αυτόν αναπτύσσοντας στενούς δεσμούς «εμπιστοσύνης» με τους κατοίκους του. Όσοι αρνούνται να συμμετάσχουν σε αυτό το δια-πολιτισμικά συγκροτημένο σύστημα σχέσεων εργασίας αντιμετωπίζουν εργασιακή και οικονομική επισφάλεια. Όσοι, δηλαδή, δεν ενσωματώνονται στον τόπο διαμονής τους και δεν αναπτύσσουν βαθιές διαπολιτισμικές εργασιακές σχέσεις τελικά ακινητούν και καταλήγουν στην ανεργία.

## **Κεφάλαιο 4: Εργασιακή κινητικότητα και δίκτυα «γνωστών» στην Ελλάδα**

### **4.1 Εργασιακή κινητικότητα προσωρινά μετακινούμενων Αλβανών αντρών στην Ελλάδα**

Στο παρόν κεφάλαιο εξετάζονται οι νοηματοδοτήσεις και πρακτικές που αφορούν την κινητικότητα μιας συγκεκριμένης ομάδας Αλβανών μεταναστών, την οποία μελέτησα, εκείνων που διαβιούν κατά το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου στην Αλβανία. Οι συγκεκριμένοι άνθρωποι τη δεκαετία του 2010 μετακινούνται προσωρινά στην Ελλάδα προκειμένου να εργαστούν σε εποχικές εργασίες, που τους εξασφαλίζουν οι «γνωστοί» τους στην Κορινθία, δηλαδή οι «μόνιμα» διαμένοντες Αλβανοί μετανάστες στην περιοχή, οι οποίοι, κινητοποιώντας το δίκτυο των «γνωριμιών» τους με τους Έλληνες εργοδότες, εξασφαλίζουν στους προσωρινά μετακινούμενους Αλβανούς απασχόληση στο κορινθιακό συγκείμενο.

Η ιδιαιτερότητα των προσωρινά μετακινούμενων Αλβανών μεταναστών στην Κορινθία έγκειται στο γεγονός ότι οι περισσότεροι εξ αυτών διαθέτουν ένα μεταναστευτικό παρελθόν σε αστικά κέντρα της Ελλάδας (Αθήνα, Θεσσαλονίκη, Πάτρα), σε αγροτικές περιοχές (νομός Κορινθίας, Ηλείας, Πέλλας) αλλά και σε νησιά (Κρήτη, Σαντορίνη) ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 και επιστρέφουν στην Αλβανία τη δεκαετία του 2010 κυρίως για οικονομικούς λόγους<sup>59</sup>. Η βασική διαφορά τους από τους Αλβανούς που περιγράφονται στη βιβλιογραφία της αλβανικής διεθνικής (Γκέμι 2015α, 2015β, Michail 2013) και κυκλικής μετανάστευσης (Triandafyllidou 2013, Maroukis & Gemi 2011, 2010, Vadean & Piracha 2009, Labrianidis & Lyberaki, 2004: 93) έγκειται στο γεγονός ότι οι εργασιακές κινητικότητες των συγκεκριμένων Αλβανών δεν μπορούν να κατανοηθούν εξετάζοντας αποκλειστικά την εκ νέου εξωτερική -διεθνή- κινητικότητά τους από την Αλβανία στην Ελλάδα τη δεκαετία του 2010. Αυτό συμβαίνει, γιατί διαθέτουν ένα πολυτοπικό πλέγμα εργασιακών εμπειριών και πρακτικών, το οποίο περιλαμβάνει πολλαπλές επιστροφές στην Αλβανία, εσωτερικές εργασιακές κινητικότητες, άλλοτε εντός της Ελλάδας τη δεκαετία του 2010, πριν την άφιξη τους στην Κόρινθο, άλλοτε εντός της ευρύτερης περιοχής της Κορινθίας, μετά την άφιξη τους στην Κόρινθο,

---

<sup>59</sup> Οι 11 από τους 13 προσωρινά μετακινούμενους Αλβανούς μετανάστες, με τους οποίους συνομίλησα, διέμεναν και εργάζονταν σε διάφορες περιοχές της Ελλάδας από τη δεκαετία του 1990. Οι εννέα εξ αυτών επέστρεψαν στην Αλβανία τη δεκαετία του 2010 (ο ένας το 2007) για οικονομικούς λόγους και δύο για οικογενειακούς λόγους.

αλλά και εξωτερικές (διεθνείς) εργασιακές κινητικότητες σε άλλες χώρες (π.χ. Αγγλία, Ιταλία, Γερμανία) ή/και εσωτερικές, εργασιακές κινητικότητες εντός αυτών των χωρών. Οι τελευταίες τοποθετούνται χρονικά επίσης κατά τη δεκαετία του 2010 και στηρίζονται σε δίκτυα αρωγής «γνωστών», που οι υπό μελέτη Αλβανοί διαθέτουν με άλλους ομοεθνείς τους, διαβιούντες και εργαζόμενους σε διάφορες ευρωπαϊκές χώρες.

Εξετάζοντας το πώς νοηματοδοτείται η προ-μεταναστευτική και μετα-μεταναστευτική<sup>60</sup> εργασιακή εμπειρία γίνεται αντιληπτό πώς η κινητικότητα στην Κόρινθο διαπλέκεται με τις προαναφερθείσες μετακινήσεις, συνιστώντας τμήμα ενός ευρύτερου, πολυτοπικού μεταναστευτικού ταξιδιού, το οποίο θα παρέμενε αθέατο, εάν εστιάζαμε την ανάλυσή μας αποκλειστικά στη διεθνή μετακίνηση από την Αλβανία στην Ελλάδα. Οι ανωτέρω εργασιακές κινητικότητες των Αλβανών μεταναστών καθίστανται συχνά χρονικά απρόβλεπτες<sup>61</sup> και εναλλάσσονται με περιόδους εργασιακής ακινησίας<sup>62</sup>, «αναμονής» («waiting»), «στασιμότητας» («stuckness») (Jacobsen & Karlsen, 2021: 9-10, Cangia 2020, Jacobsen 2017,

---

<sup>60</sup> Ως προ-μεταναστευτικές κινητικότητες εκλαμβάνονται οι μετακινήσεις των Αλβανών που προηγούνται χρονικά της κινητικότητάς τους στην Κόρινθο και ως μετα-μεταναστευτικές θεωρούνται εκείνες που έπονται της μετακίνησής τους στην Κόρινθο. Ο Kalir (2013: 312-213), εξετάζει επίσης τις κινητικότητες Κινέζων εργαζόμενων μεταναστών στο Ισραήλ από τη δική τους σκοπιά και λαμβάνει υπόψη το πριν και το μετά της μετανάστευσης. Χρησιμοποιώντας το παράδειγμα ενός υπερκινήτου Κινέζου εργαζόμενου στο εσωτερικό της χώρας αλλά και έξω από αυτήν, διαπιστώνει ότι η διεθνής (εξωτερική) κινητικότητα στο Ισραήλ δεν συνιστά την πιο σημαίνουσα μετακίνηση για τον ίδιο. Αναφερόμενος στο Ισραήλ το περιγράφει ως «απλώς ένα[ν] ακόμα τόπο εργασίας» και «όχι ένα[ν] επιθυμητό προορισμό» (Kalir, 2013: 325). Καταλήγει ότι μελετώντας ολιστικά τις κινητικότητες, μέσα από το πρίσμα των ίδιων των δρώντων υποκειμένων, απομακρυνόμαστε από το μεθοδολογικό εθνικισμό, ο οποίος εκλαμβάνει εκ των προτέρων ως σημαίνουσες τις κινητικότητες των ανθρώπων που διασχίζουν τα εθνικά σύνορα των εκάστοτε κρατών (Kalir, 2013: 325, 312). Υπό το ίδιο πρίσμα, οι Heil κ.ά. (2017: 4) και οι Camenisch και Müller (2017) υποστηρίζουν ότι θα πρέπει να εξετάζονται οι προ-μεταναστευτικές και μετα-μεταναστευτικές εμπειρίες των μεταναστών, καθώς ποικίλες μορφές κινητικότητας (γεωγραφική, επαγγελματική, κοινωνικο-οικονομική) μπορεί να «προηγούνται, να τέμνονται και να διαμορφώνουν τις τροχιές εσωτερικής και διεθνούς μετανάστευσης» των υπό εξέταση μεταναστών (Camenisch & Müller, 2017: 45, 55). Οι τελευταίες, όμως, παραμένουν άορατες, εάν υιοθετήσουμε την παραδοσιακή εννοιολόγηση της μετανάστευσης ως διάσχιση εθνικών συνόρων, γιατί αποτυγχάνουμε να αναγνωρίσουμε μέσα από το φακό των ίδιων των μεταναστών πώς η μετανάστευση συνιστά μια απλώς, μεταξύ πολλών άλλων, μορφή κινητικότητας (Heil κ.ά., 2017: 4, Camenisch & Müller, 2017: 45, 55).

<sup>61</sup> Ο Schapendonk (2012: 578-581), διεξάγοντας επιτόπια έρευνα και συνεντεύξεις με 57 υποσαχάριους Αφρικανούς στο Μαρόκο και την Τουρκία, διαπίστωσε ότι τα σχέδια της μετακίνησης προς την Ισπανία και την Ελλάδα είναι ασαφή και χρονικά αόριστα, καθώς ενδέχεται να μετασχηματιστούν με την πάροδο του χρόνου. Οι τόποι διέλευσης των μεταναστών μετασχηματίζονται ξαφνικά σε τόπους εγκατάστασης και αντιστρόφως, ενώ εκκινούν νέες μετακινήσεις που αποκλίνουν κατά πολύ από τα αρχικά σχέδια και τις φιλοδοξίες των μεταναστών.

<sup>62</sup> Κατά τον Adey (2006: 83-85), η κινητικότητα και η ακινησία έχουν σχεσιακό (relational) και βιωματικό (experiential) περιεχόμενο. Αναφορικά με τη βιωματική τους διάσταση αναφέρει διάφορα παραδείγματα ανθρώπων, οι οποίοι, παρόλο που μετακινούνται, όπως οι καθημενοί επιβάτες μέσα σε εν κινήσει αεροσκάφος, «βιώνουν και αισθάνονται ακινησία» (Adey, 2006: 83). Συνεπώς, η βιωμένη εμπειρία της ακινησίας δεν ταυτίζεται απαραίτητως με την κυριολεκτική σωματική ακινησία (Schapendonk, 2012: 581).

Schapendonk, 2012: 579-581), περιορισμένης κινητικότητας (Seiger κ.ά., 2020: 19) και βραδύτητας του χρόνου (π.χ. λόγω γραφειοκρατικών εμποδίων στην έκδοση νομιμοποιητικών εγγράφων) (Griffiths, 2014: 1994-1996), που λαμβάνουν χώρα είτε καθώς οι Αλβανοί είναι εν κινήσει για να εργαστούν στην Ελλάδα, είτε καθώς διαμένουν στην Αλβανία και αναμένουν πληροφορίες από «γνωστούς» τους για να μεταναστεύσουν και να εργαστούν σε άλλες χώρες.

Μελετώντας συγκριτικά εσωτερικές, εξωτερικές, προ-μεταναστευτικές και μετα-μεταναστευτικές εργασιακές κινητικότητες (και ακινησίες) προσωρινά μετακινούμενων Αλβανών μεταναστών στην Κόρινθο και Αλβανών μεταναστών που διαβιούν ‘μόνιμα’ στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας γίνεται κατανοητή η περιορισμένη χρησιμότητα του δίπολου χώρα προέλευσης και χώρα προορισμού<sup>63</sup>, όπως και της ιδέας ότι η μετανάστευση συνιστά γραμμική και χρονικά πεπερασμένη μετακίνηση, κατά την οποία οι μετανάστες «ξεριζώνονται από την πατρίδα τους και αντιμετωπίζουν την επίπονη διαδικασία της ενσωμάτωσης σε μια διαφορετική κοινωνία και πολιτισμό» (Glick Schiller κ.ά., 1995: 48), προκειμένου να περιγραφεί και να ερμηνευθεί το σύνολο της εμπειρίας της κινητικότητας των σύγχρονων μεταναστών.

#### **4.1.1 «Γνωστοί» και εργασιακή κινητικότητα προσωρινά μετακινούμενων Αλβανών αντρών μεταξύ Αλβανίας και Ελλάδας**

Οι Αλβανοί μετανάστες, που διαθέτουν «όνομα» και «γνωριμίες» και εργάζονται και διαβιούν ‘μόνιμα’ στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας αποτελούν τη βασική ομάδα μεσολάβησης για εύρεση απασχόλησης για τους Αλβανούς, οι οποίοι διαμένουν κατά το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου, συνήθως με τις οικογένειές τους, στην Αλβανία και έρχονται να εργαστούν «εποχικά» τη δεκαετία του 2010 στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, δηλαδή κατά βάση στον γεωργικό τομέα. Ο Χάρης,

---

<sup>63</sup> Οι Pratsinakis κ.ά. (2017) αναφέρουν έναν ακόμη λόγο κατά τον οποίο η διάκριση μεταξύ των χωρών προέλευσης και προορισμού θα πρέπει να εξετάζεται κριτικά. Υποστηρίζουν ότι η αντίστιξη αυτή στηρίζεται σε μια γραμμική σχέση μεταξύ της μετανάστευσης και της διαδικασίας εκσυγχρονισμού, σύμφωνα με την οποία οι αναπτυσσόμενες χώρες εκλαμβάνονται ως τόποι εκκίνησης της μετανάστευσης και οι ανεπτυγμένες ως τόποι προορισμού σε συνάρτηση με λανθάνοντες υπαιτιγμούς περί ανισοτήτων στα «κράτη» ή στα «στάδια» ανάπτυξής τους, που συνδέονται άμεσα με τις διαδικασίες της μετανάστευσης. Η μετανάστευση και η ανάπτυξη είναι σαφώς αλληλένδετες έννοιες αλλά δεν υπάρχει κοινή συναίνεση για το εάν η μετανάστευση είναι η αιτία ή το αποτέλεσμα της ανάπτυξης και αντιστρόφως (Pratsinakis κ.ά., 2017: 3).

41 χρονών από το Φιέρι είχε εργαστεί σε διάφορες περιοχές της Ελλάδας στις αρχές της δεκαετίας του 1990:

*Πρώτα με γνωστοί πήγα για ελιές σε Πύργο (Ηλείας). Κρήτη, Σαντορίνη έκανα σε μπαρ λάντζα και χωράφι [...] Αθήνα σε οικοδομή (Πώς πήγες σε όλες αυτές περιοχές; Τον ρωτάω) Είπε θείο έχω δουλειά, πηγαίναμε. Είπε πατριώτες έχω δουλειά, πηγαίναμε. Έτσι το κάναμε ό,τι βρούμε εποχικά είχαμε ανάγκη για ένα κομμάτι ψωμί.*

Στηριζόμενος σε «γνωστούς», δηλαδή στο θείο του και σε ομοεθνείς, οι οποίοι, διαβιώνοντας σε διάφορες περιοχές της Ελλάδας, επέτρεψαν την κινητικότητα του στο εσωτερικό της χώρας (Αθήνα, Ηλεία, Κρήτη, Σαντορίνη) για «εποχικά» (χωράφι, ελιές, μπαρ, οικοδομή), ο Χάρης καλύπτει την «ανάγκη» του για εξεύρεση εργασίας. Η κινητικότητα εντός της Ελλάδας διακόπτεται το 2007 λόγω της προτροπής των γονιών του να επιστρέψει στην Αλβανία και να συνάψει γάμο με μια νεαρή Αλβανίδα στο Φιέρι μέσω της πρακτικής του «προξενιού»: «είπε πατέρα, η μητέρα έλα να παντρευτείς». Η συγκεκριμένη πρακτική συνιστούσε και, σε ένα βαθμό εξακολουθεί να αποτελεί, μέθοδο εξεύρεσης συντρόφου τόσο για Αλβανούς/ίδες που διαμένουν στην Αλβανία όσο και για Αλβανούς μετανάστες που διαβιούν στην Ελλάδα (βλ. Styliou 2006)<sup>64</sup>. Ο Χάρης προσθέτει αναφορικά με το γάμο του:

*Με το γάμο ναι, τα πήγα καλά, με δουλειά και λεφτά είχα πρόβλημα (στο Φιέρι). Δεν βγάζαμε το μήνα. Εγώ το μήνα έκανα σε οικοδομή μεροκάματο 135 ευρώ. Είναι χαμηλό πολύ. Τι να κάνεις πρώτα με 135 ευρώ; Να φας; Να ζεις; Να πληρώνεις ανάγκες; Πώς να ζεις; Δανεικά (χρήματα) από συγγενείς μια και δυο (φορές) πόσο να πάει; Οι γονείς μου δηλαδή ακόμα και σήμερα (2017) με δανεικά είναι και γυναίκα μου που είναι (διαμένει) μαζί (τους) αλλά είναι αλλιώς τώρα, όταν γυρίσω από εδώ (από το χωριό Βρύση στο Φιέρι) εγώ τα δίνω στο αδερφό του πατέρα και ό,τι μπορεί να ζήσει εκεί με αυτά που βγάζει*

<sup>64</sup> Η Styliou (2006: 5) υποστηρίζει ότι, όταν ένας νεαρός Αλβανός/ίδα φτάσει στην κατάλληλη ηλικία για γάμο «φίλου» και συγγενείς αναζητούν τον/την κατάλληλο σύντροφο. Η γνώμη της οικογένειας διαδραματίζει σπουδαίο ρόλο στην επιλογή του τελικού συντρόφου. Οι Αλβανοί μετανάστες που διαβιούν και εργάζονται στο Βόλο επιβεβαιώνουν την ισχύ της εν λόγω πρακτικής, καθώς όταν επιθυμούν να παντρευτούν επιστρέφουν για λίγες ημέρες στην Αλβανία για να συναντήσουν τις μέλλουσες νύφες που τους έχουν ήδη βρει «φίλου» και συγγενείς με την αιτιολογία ότι δεν υπάρχουν αρκετές Αλβανίδες στην Ελλάδα και ότι οι γυναίκες στην Αλβανία είναι καταλληλότερες ως σύζυγοι και μητέρες, γιατί φροντίζουν πάνω από όλα την ευημερία της οικογένειάς τους (Styliou, 2006: 5). Η Nicholson (2004) υποστηρίζει ότι οι γάμοι στην Αλβανία ήταν ήδη από τη δεκαετία του '70 προσυμφωνημένοι. Οι προσπάθειες που κατέβαλλε το κομμουνιστικό καθεστώς για να προωθήσει την ιδέα της «ρομαντικής αγάπης» οδήγησαν σε μετασχηματισμούς με τις γυναίκες να έχουν, πλέον, τη δυνατότητα να συναντούν τον μέλλοντα σύζυγό τους πριν από το γάμο και να δίνουν ή να αρνούνται τη συγκατάθεσή τους για την πραγματοποίησή του.

εδώ (Πότε ήρθες για πρώτη φορά εδώ -στο χωριό Βρύση-; Τον ρωτάω) Όχι εδώ. Πρώτα πήγα το 2010 στην Αθήνα αλλά δεν προχώρησε το πράμα εκεί, δύσκολα πολύ με κρίση. Μετά πήγα πάνω πάλι (επιστροφή στην Αλβανία τον Οκτώβριο του 2010), μετά ήρθααα το 2015 ήρθα εδώ (για τρεις μήνες στην Κόρινθο) και μετά πάνω πάλι (επιστροφή στην Αλβανία) και μετά εδώ και πάνω και έχει γίνει το διαβατήριο γεμάτο σφραγίδες. Δεν ξέρω πόσο πάνω και κάτω έχω κάνει [...] (Γιατί πήγες στην Αθήνα το 2010; Τον ρωτάω) Γιατί με το μεροκάματο Αλβανία δεν βγάζεις το μήνα και εντάζει τότε πήγα για πιο καλύτερα άλλο πουν. Ήταν όλοι οι γνωστοί μου εκεί [...] Ήμουν σε σπίτι φίλο μου [...] (Ο) Γιώργος (48 χρονών από το Φιέρι, ο «φίλος» του) ήταν σε καθαρισμό (καθαριστήριο) με ρούχο, χαλιά τέτοια πράματα και πήγα, γιατί μου πε έλα θα βάλω και εσένα, τα κανόνισα με το αφεντικό και έτσι πήγα [...] Η πελατεία στο μαγαζίι, εγώ έκανα 18. Όχι ήτανεε 20 το πολύ μεροκάματα όχι παραπάνω και μετά νέκρα που λέμε, κάθε μέρα και πιο κάτω. Χωρίς το μεροκάματο δύσκολα πολύ (Πώς έπεσε το μεροκάματο; Τον ρωτάω) Ήρθε η κρίση στη Ελλάδα και Γιώργος (ο «φίλος» του στην Αθήνα) βοήθησε με αφεντικό, τα κανόνισε στο μαγαζί να μπω εγώ. Είπε έχω σπίτι να μένεις και 'συ αλλάαα η κρίση δεν βοήθησε με δουλειά [...] Εδώ Γιώργος έκανε μεροκάματο ένα τη βδομάδα, εγώ δεν είχε ούτε αυτό με νέκρα που λέμε και πελατεία που έπεσε (Τι εννοείς ότι η κρίση δεν βοήθησε; Τον ρωτάω) Με ζόρι τα βγάζανε πέρα οι γνωστοί μου όχι να βοηθήσουν εμένα [...] Είχα και άλλοι γνωστοί σε Αθήνα να δω για κανένα μεροκάματο μετά ξέρεις (για να βρει νέα εργασία) αλλά ήταν οικοδομή αυτοί. Εκεί να δεις το πέσιμο πελατεία και νέκρα. Η οικοδομή το 2010 έπεσε πολύ. Ήταν άλλη (το τονίζει) Αθήνα το '95 που ήμουν σε οικοδομή εγώ (εργαζόταν ως οικοδόμος το 1995 στην Αθήνα) άλλη το 2010, όλα με τη κρίση ήταν αλλιώς (Τι άλλαξε; Τον ρωτάω) Όλοι οι γνωστοί μου ήταν σε οικοδομή και αυτοί ήταν πρώτα που χάσαν το μεροκάματο με το που ήρθε η κρίση όχι να βοηθήσουν εμένα (Ποιοί ήταν αυτοί οι γνωστοί; Τον ρωτάω) Γνωστοί είχα ξαδερφό μου, ανιψιό μου σε Πειραιά, είχα πατριώτες από Φιέρι ήταν σε Πατήσια αυτοί και Ομόνοια. Αυτοί δεν είχαν ψωμί να φάει οικογένεια, παιδιά στη Ελλάδα. Έψαχνε και αυτοί να βρει μεροκάματο αλλού, γιατί οικοδομή δεν είχε, σου λέω νέκρα. Το έψαχνα και 'γω εδώ και 'κει αλλάαα δεεν. Ήταν τα πράματαααα και εγώ πήγα πάνω (επέστρεψε στην Αλβανία) Οκτώβρη το 2010 ήτανε. Κοντά Νοέμβρη, Δεκέμβρη (του 2010)



*μιλάω σε τηλέφωνο με Γιώργος (ο «φίλος» στην Αθήνα) να δω τι κάνει, πώς πάει τα πράγματα με δουλειά ξέρεις και πήγε Γερμανία αυτός, όπου έχει γνωστό ο καθένας Μαρία, γιατί εγώ δεν είχα γνωστό να πεις πάω κάπου καλύτερα, α έχει γνωστός δουλειά και βάζει και 'μένα σε δουλειά και έτσι πήγα πάνω (Αλβανία) αναγκαστικά στα ίδια. (Τι εννοείς δεν είχες γνωστό να πας κάπου καλύτερα; Τον ρωτάω) Δεν είχα, γιατί τώρα όλοι Αλβανοί σε Ελλάδα, Γερμανία που έχω ανιψιό μου, Ιταλία το ξαδελφός μου και ξέρω (το τονίζει), έχουν οικογένεια μαζί. Αυτοί δεν είναι σαν πρώτα που το '92 παράδειγμα είπε θείο, πατριώτες έχω δουλειά και εμείς πηγαίναμε, γιατί είχα γνωστό και αυτός σε έβαζε και 'σένα σε δουλειά. Τώρα δεν έχει δουλειά αυτός (το τονίζει. Ο «γνωστός» εννοεί) και λέει πρώτα το μεροκάματο για 'μένα (δείχνει με το δεξί του χέρι το στέρνο του) να ζει οικογένεια, παιδιά, γυναίκα και μετά (το τονίζει ξανά) κοιτάς γνωστοί και 'σένα παράδειγμα να έβαζε σε δουλειά [...] (Στην Αλβανία πώς ήταν τα πράγματα όταν γύρισες το 2010; Τον ρωτάω) Αλβανία τα ίδια στο είπα. Δουλειά να βρεις ξανά, γιατί οικοδομή που ήμουνα εγώ (από το 2007-2010 εργαζόταν ως οικοδόμος στο Φιέρι) πήραν άλλο εκεί (εργαζόμενο). Ούτε αυτά τα λίγα, το ψίχουλο (εννοεί τα 135 ευρώ που ήταν η μηνιαία αμοιβή του) δεν είχα από οικοδομή, όταν γύρισα πάνω. Ήμουν πάλι στο μηδέν, γιατί με δανεικά ήμουν πάνω μη νομίζεις. Αυτά τα 20 μεροκάματα που λέω εγώ έκανα εδώ (στην Αθήνα το 2010), μη νομίζεις εγώ τα 'φαγα εδώ μην πω όλα, γιατί εδώ (το τονίζει) να κάτσεις εδώ τρεις μήνες, θες λεφτά να ζεις εδώ.*

Ο Χάρης πράγματι επέστρεψε στο Φιέρι για να παντρευτεί το 2007 αλλά οι κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες της Αλβανίας (χαμηλές απολαβές από απασχόληση στον κατασκευαστικό τομέα και αναζήτηση «δανεικών» χρημάτων από συγγενείς), τον ώθησαν να μεταναστεύσει εκ νέου στην Ελλάδα τον Αύγουστο του 2010, προκειμένου να εξασφαλίσει τα απαραίτητα σε γονείς και σύζυγο. Η επιλογή της Ελλάδας, ειδικότερα της Αθήνας, ως τόπου διαμονής και εργασίας, έγινε με γνώμονα ότι όλοι οι «γνωστοί» διέμεναν στην Αθήνα. Πρόκειται για «φίλους» από την Αλβανία που συνδέονται μέσω αμοιβαίων ευνοιών και εξυπηρετήσεων (De Waal, 2014: 138-139, 1998: 18). Ο Χάρης, διατηρώντας μέσω τηλεφώνου φιλικές σχέσεις με τον συντοπίτη του Γιώργο, 48 χρονών, που διέμενε στην Αθήνα, κατόρθωσε να εργαστεί στο καθαριστήριο ρούχων και χαλιών, όπου ο δεύτερος απασχολούνταν

αλλά και εξασφάλισε στέγη στον οικιακό του χώρο. Αμφότερα τα έλαβε ως «βοήθεια» στο πλαίσιο των φιλικών δεσμών που μοιράζονταν οι δύο άνδρες.

Σε αντίθεση, όμως, με τον Γιώργο «η κρίση δε βοήθησε» τον Χάρη. Ο Χάρης προσωποποιεί την οικονομική «κρίση» στην Αθήνα του 2010. Την φαντάζεται σαν κάποιον που κατέχει μεταφυσική δύναμη, φτάνει απροσδόκητα στην Ελλάδα και επιφέρει αλλεπάλληλες αλλαγές στην απασχόλησή του. Η πρώτη επίπτωση της «κρίσης», για τον Χάρη, είναι η μείωση της πελατείας στο αθηναϊκό κατάστημα, όπου εργάζεται. Αυτή η μείωση οδηγεί σε συρρίκνωση των ημερών απασχόλησής του, συνεπώς των απολαβών του και τον οδηγεί τελικά στην ανεργία, δηλαδή την πλήρη εργασιακή ακινησία και στασιμότητά του<sup>65</sup>. Επιχειρώντας να ξεφύγει από αυτό το τέλμα, ο Χάρης στρέφεται σε άλλους «γνωστούς», σε πατροπλευρικούς συγγενείς και σε συντοπίτες του από το Φιέρι, οι οποίοι διαμένουν σε διάφορες περιοχές της Αθήνας και απασχολούνται κυρίως σε οικοδομές, προκειμένου να του παράσχουν αρωγή για να βρει καινούρια απασχόληση. Οι συγκεκριμένοι «γνωστοί» του, όμως, τελικά δεν καταφέρνουν να «βοηθήσουν» εξαιτίας της ανεργίας που μαστίζει τον κλάδο τους.

Τα υψηλά ποσοστά ανεργίας των Αλβανών εργαζομένων στον οικοδομικό - κατασκευαστικό τομέα της Ελλάδας αλλά και της Ιταλίας κατά την περίοδο της οικονομικής δυσχέρειας σε αμφότερες τις χώρες καταγράφονται από πλήθος ερευνών (Dimitriadis 2020, Gemi, 2019: 70, Γκέμι, 2015β: 8, 26, Μιχαήλ, 2014: 133, Michail, 2013: 267, Gedeshi & De Zwager, 2012: 245). Τη δεκαετία του 2010, όμως, σημειώνεται μια σημαντική αλλαγή στον τρόπο, με τον οποίο οι «γνωστοί» παρέχουν πλέον «βοήθεια» στους Αλβανούς για εύρεση απασχόλησης στην Ελλάδα. Η οικογενειακή επανένωση και οι περιορισμένες ευκαιρίες απασχόλησης καθιστούν προτεραιότητα την εξασφάλιση ατομικής εργασίας και τη διασφάλιση της πυρηνικής οικογένειας. Η διευρυμένη συγγενειακή ομάδα, όπως και οι «φίλοι», είτε μπαίνουν σε δεύτερη μοίρα είτε αναπτύσσονται μεταξύ τους ανταγωνιστικές σχέσεις. Η Gemi

---

<sup>65</sup> Η ανεργία έχει περιγράψει από την Cangìà (2020) ως μια μορφή σωματικής και υπαρξιακής ακινησίας. Εξετάζει 15 άνδρες και γυναίκες από τη Βόρεια και Νότια Ευρώπη, τη Βόρεια και Νότια Αμερική, την Κεντρική Αφρική και την Ανατολική Ασία, οι οποίοι ακολουθούν τους/τις επαγγελματίες υψηλής ειδίκευσης συντρόφους τους σε διάφορες χώρες. Υποστηρίζει ότι εξαιτίας της διαρκούς κινητικότητάς τους η ανεργία που αντιμετωπίζουν κατά την προσωρινή τους διαμονή στην Ελβετία, όπου η Cangìà τους/τις μελέτησε, αποτελεί μια μορφή σωματικής και υπαρξιακής ακινησίας. Η αναμονή για εύρεση απασχόλησης νοηματοδοτείται από τα ίδια τα υποκείμενα ως ένα είδος αποκλεισμού, παγίδευσης που λαμβάνει χώρα στο συγκεκριμένο χρονικό, σωματικό, υπαρξιακό και κοινωνικό επίπεδο, συγκροτώντας την αντίληψη «ότι η ζωή δεν πάει πουθενά» (Cangìà, 2020: 699 - 701).

(2015) υποστηρίζει ότι η διεθνική κινητικότητα των Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα και στην Ιταλία, κατά τη περίοδο της οικονομικής «κρίσης», συνιστά «διαδικασία ατομικής/οικογενειακής αντίδρασης έναντι του θεσμικού και κοινωνικοοικονομικού αποκλεισμού» (Gemi, 2015: 30) που οι Αλβανοί βιώνουν σε αμφότερες τις χώρες. Η Michail (2013) καταγράφει ζητήματα ανταγωνισμού και φθόνου μεταξύ των Αλβανών στην Ελλάδα, κυρίως στις περιπτώσεις Αλβανίδων μεταναστριών, οι οποίες αναφέρουν ότι οι κοινωνικές τους σχέσεις έχουν κλονιστεί εξαιτίας της οικονομικής ρευστότητας στην Ελλάδα και της έλλειψης χρημάτων. Αποτέλεσμα είναι να επικρατεί ζήλια για το ποιά Αλβανίδα διαθέτει περισσότερα χρήματα, ποιά είναι πιο επιθυμητή εργαζόμενη από τους Έλληνες εργοδότες και ποιά έχει, τελικά, κατορθώσει να ενσωματωθεί καλύτερα στην ελληνική κοινωνία και μπορεί να επιδείξει μεγαλύτερη ανθεκτικότητα απέναντι στις ασταθείς οικονομικές συνθήκες της χώρας. Οι Αλβανοί άντρες εκδηλώνουν ανταγωνισμό απέναντι σε συγγενείς τους, ενώ επιλέγουν να υποστηρίζουν μη συγγενείς ομοεθνείς τους (Michail, 2013: 272, 276). Αντιστοίχως, η Παπαγεωργίου (2011) αναφέρει ότι το μοντέλο των κοινωνικών σχέσεων των «Βορειοηπειρωτών» στην Πάτρα έχει ως αφετηρία και επίκεντρο την οικιακή ομάδα και βασίζεται σε έναν περιορισμένο αριθμό οικιακών και συγγενειακών δικτύων. Η ανάπτυξη της κοινωνικότητάς τους στηρίζεται στην αντίληψη ότι οι άνθρωποι δρουν με βάση το «συμφέρον» τους και οποιαδήποτε πράξη «βοήθειας» (π.χ. εύρεση εργασίας) κινητοποιείται από το προσωπικό όφελος (Παπαγεωργίου, 2011: 148).

Οι Αλβανοί μετανάστες που εργάζονται και διαβιούν 'μόνιμα' στην Κορινθία κατασκευάζουν το μεταναστευτικό παρελθόν τους τη δεκαετία του '90 στην Ελλάδα να διέπεται από μια περισσότερο δοτική στάση απέναντι στους συγγενείς τους (*«τότε δεν κοιτάγαμε τόσο και λέω ας βοηθήσω τη αδερφή μου, το αδερφό μου»*). Τη δεκαετία του 2010, οι οικονομικές «ανάγκες» της οικογένειάς τους τους παρακινούν να παραμένουν στη χώρα. Αν φύγουν, οι «γνωστοί», δηλαδή οι ομοεθνείς συγγενείς και «φίλοι» στην Κορινθία, ενδέχεται να αδράξουν την ευκαιρία και να καταλάβουν τις θέσεις εργασίας τους, διαρρηγνύοντας έτσι την αμοιβαιότητα των συγγενειακών τους δεσμών. Επίσης, αν φύγουν οι Έλληνες εργοδότες, δηλαδή οι «γνωριμίες» τους, θα τους ξεχάσουν, το «όνομά» τους θα ξεχαστεί και η δυνατότητα εύρεσης εργασίας στο μέλλον θα καταστεί εξαιρετικά δύσκολη.

Η αποδυνάμωση της συγγενειακής αλληλοβοήθειας ανάμεσα στους Αλβανούς μετανάστες στην Ελλάδα και στην Ιταλία και η εξασθένιση των δεσμών μεταξύ

μεταναστών και μη μεταναστών συγγενών στην Αλβανία, «προς όφελος της πυρηνικής οικογένειας» (Smith, 2009α: 570) συνεχίζεται από τη δεκαετία του 2000, όπως υποδεικνύει η σχετική βιβλιογραφία (Smith 2009α, 2009β, De Rapper, 2002: 99-101) έως και τη δεκαετία του 2010. Το αίσθημα ξενότητας που οι 'μόνιμα' διαβιούντες Αλβανοί στην Κορινθία βιώνουν κατά τη διάρκεια των προσωρινών επιστροφών τους στην Αλβανία τη δεκαετία του 2010, διότι είτε πέραν της οικογένειάς τους, το ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο της χώρας τους είναι ανοίκειο<sup>66</sup>, είτε γιατί η ίδια η οικογένεια ή/και συγγενείς τους έχουν πλέον μεταναστεύσει και διαβιούν στο εξωτερικό, συνθήκες ικανές να μετασχηματίσουν την «πατρίδα» και το «σπίτι» σε κενές νοήματος έννοιες<sup>67</sup>, φανερώνει ότι η εξασθένιση των δεσμών των Αλβανών μεταναστών και των συγγενών τους στην Αλβανία οφείλεται και στη διεθνή μετανάστευση των τελευταίων σε άλλους τόπους. Πολλοί Αλβανοί μετανάστες

<sup>66</sup> Η αίσθηση του «σπιτιού» των Αλβανών τόσο στην Ελλάδα όσο και στην Αλβανία δεν σχετίζεται μόνο με την κατοικία αυτή κάθε αυτή αλλά και με το δίκτυο των κοινωνικών σχέσεων που διαθέτει κανείς σε αμφοτέρωτες τις χώρες. Στην Ελλάδα αισθάνονται ότι βρίσκονται «σπίτι» λόγω των «γνωριμιών» που έχουν κατορθώσει να αναπτύξουν μέσω της μακρόχρονης διαμονής και δραστηριοποίησής τους σε αυτήν. Αντιθέτως, στην Αλβανία αυτή η οικειότητα εντοπίζεται μόνο στο εσωτερικό του οικιακού τους χώρου, όταν βρίσκονται σε επαφή με τα μέλη της οικογένειάς τους αλλά και με τους λιγοστούς «γνωστούς» και «φίλους» που διαθέτουν, καθώς το ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο, δηλαδή, οι εντόπιοι που διαβιούν στην Αλβανία, στον τόπο όπου γεννήθηκαν, είναι άγνωστο σε αυτούς. Όπως αναφέρει Ο Παντελής, 45 χρονών, καταγόμενος από τη Κρούγια: «*Νιώθουμε εκεί σας στο σπίτι μας όταν μπαίνουμε στα σπίτια μας με τους συγγενείς μας. Όταν βγαίνουμε στο δρόμο είμαστε ξένοι για όλους. Δεν μας ξέρουν, γιατί ας πούμε πάμε δέκα, δεκαπέντε μέρες το πολύ. Πάμε εκεί πώς να σου πω σα ξένοι, ξέρουμε 5, 6 συγγενείς, φίλους εκεί και πιο πολύ γνωριζόμαστε εδώ, γιατί καθόμαστε εδώ όλο το κρόνο σχεδόν [...] Είναι οι γνωριμίες που έχω πιο πολύ εδώ, ενώ εκεί πέρα πάω δέκα μέρες. Ποιόν να γνωρίσω εκεί;».*

<sup>67</sup> Ο Χρήστος, 40 χρονών από τη Λούσνια, περιγράφει την προσωρινή επιστροφή του στην Αλβανία ως εξής: «*100% αλλαγή αλλά για μένα δεν είχε κανένα ενδιαφέρον, γιατί ήμουν ξένος εδώ, ξένος εκεί. (Γιατί; Τον ρωτάω). Γιατί μετά από 12 κρόνια να γυρίσεις κάπου, κάπου δηλαδή στο σπίτι σου, στη πατρίδα σου, δηλαδή το σπίτι μου είναι ακόμα εκεί αλλά είναι άδειο. Δεν έχω οικογένεια εκεί, γιατί πατέρας μου, μητέρα μου μένουν Ιταλία. Ο αδερφός μου ήταν εδώ Κόρινθο αλλά εκεί φύγει, εκεί πάει Βέλγιο, συγγενείς δεν έχω, έχω κάτι θείους σε άλλες χώρες».* Η έλλειψη ενδιαφέροντος των Αλβανών για το «σπίτι» και την «πατρίδα» εξηγείται από την απουσία των γονέων τους αλλά και στενών συγγενειακών προσώπων που επίσης έχουν μεταναστεύσει στο εξωτερικό. Το «άδειο σπίτι» 'ευθύνεται' για την αδιαφορία των μεταναστών απέναντι στις ριζικές κοινωνικές αλλαγές που έχουν συντελεστεί κατά την απουσία τους από την Αλβανία. Η Βουτυρά (2007: 338-339) αναφέρει ότι ο λόγος για την «εστία», ο οποίος παραπέμπει στην οικία ως στέγη και χώρο προστασίας συνιστά την αίσθηση «ανήκειν» των ανθρώπων. Χρησιμοποιώντας το παράδειγμα μιας Ρωσίδας μετανάστριας που διαβιεί στις Η.Π.Α. υποστηρίζει ότι η νοσταλγία για τη Ρωσία δεν σχετίζεται με το έθνος ή το κράτος αλλά με τον «βιωματικό» τόπο, τον οικιακό χώρο, δηλαδή, στον οποίο μεγάλωσε. Κατά παρόμοιο τρόπο, η «πατρίδα» στην περίπτωση του Χρήστου, όπως και των περισσότερων Αλβανών μεταναστών στην Κορινθία, αφορά σε βιωμένες παρελθούσες σχέσεις εντός του οικιακού τους χώρου. Το «άδειο» «σπίτι» είναι το «σπίτι» χωρίς σχέσεις, το «μη-σπίτι», το άγνωστο και το ανοίκειο υπό την έννοια των Al - Ali και Koser (2002). Οι τελευταίοι υποστηρίζουν ότι οι αντιλήψεις για το «σπίτι» είναι αντιλήψεις που έχουν τα μέλη της εκάστοτε οικιακής ομάδας μεταξύ τους και ορίζονται σε σχέση με τους «έξω», το φόβο, τον κίνδυνο, το άγνωστο, τους «ξένους», τα μη οικεία μέρη που αποτελούν μέρος αυτού που δεν είναι το «σπίτι». Για τους μετανάστες που επιστρέφουν το «εδώ» και το «εκεί», το «σπίτι» και το «μη-σπίτι» συσκοτίζονται στο πλαίσιο της διεθνικής ζωής τους και τα μεταξύ τους όρια γίνονται πλέον δυσδιάκριτα (Al -Ali & Koser, 2002: 6-8).

υποστηρίζουν ότι δεν επισκέπτονται πλέον τόσο συχνά την «πατρίδα» τους λόγω της αβεβαιότητας που επικρατεί στον εργασιακό τομέα τη δεκαετία του 2010 στην Ελλάδα και απαιτεί τη διαρκή παρουσία τους στην Κορινθία και την αδιάλειπτη αναζήτηση ευκαιριών απασχόλησης, γιατί *«πρέπει να κυνηγήσεις και τη δουλειά, γιατί αλλιώς δεν βγαίνεις πέρα σήμερα. Άμα κάθομαι εκεί τι να πληρώσει; Δεν γίνεται. Είναι δύσκολα τα πράγματα τώρα»*, όπως υποστηρίζει ο Φίλιππος, 40 χρονών από το Μπεράτ, στο χωριό Γέφυρα. Προκειμένου να ανταπεξέλθουν στις παρούσες συνθήκες, οι Αλβανοί μετανάστες αναπτύσσουν μια νέα στρατηγική, η οποία τους επιτρέπει να διατηρούν δεσμούς με τα μέλη της οικογένειάς τους και παράλληλα να μην χάνουν ευκαιρίες εργασίας. Η στρατηγική αυτή είναι η προσωρινή μετακίνηση, υπό τη μορφή συχνών επισκέψεων των γονιών τους στην Ελλάδα και συγκεκριμένα στην Κορινθία. Μαζί με την προσωρινή μετακίνηση των γονέων στην Κορινθία, οι Αλβανοί μετανάστες αναφέρουν ότι ‘μετακινείται’ και η αίσθηση του «σπιτιού» τους, καθώς τη συγκροτούν σε συνάρτηση με τις σχέσεις των μελών της οικιακής ομάδας που διαβιεί στο εσωτερικό αυτού, αναδεικνύοντας ότι το «σπίτι» μπορεί να είναι εξίσου μετακινούμενο<sup>68</sup>, όσο και οι άνθρωποι που το αποτελούν. Συνεπώς, η εξασθένηση της συγγενειακής αμοιβαιότητας των Αλβανών εντείνεται τη δεκαετία του 2010, εξαιτίας της διατήρησης δεσμών κυρίως με τα μέλη της οικογενειακής ομάδας που τους επισκέπτονται στην Κορινθία, με αποτέλεσμα η μείωση των διαθέσιμων θέσεων εργασίας στην Ελλάδα και στην Ιταλία και η ακόλουθη συρρίκνωση του οικογενειακού προϋπολογισμού τους σε αμφότερες τις χώρες (Gedeshi & De Zwager, 2012: 242-245)<sup>69</sup> να οδηγούν στην επικέντρωση των

---

<sup>68</sup> Οι ταυτίσεις των ανθρώπων με ένα συγκεκριμένο τόπο και οι σχέσεις που αναπτύσσουν με αυτόν δεν μπορούν απλώς να ερμηνευθούν είτε ως «ρίζωμένες στο ανήκειν» («rooted belonging») είτε ως «άρριζες στην κινητικότητα» («rootless mobility») (Baker, 2012: 26). Ακόμα και όταν αυτοί οι τόποι είναι το «σπίτι» και η «πατρίδα», τους οποίους ανθρωπολογικές μελέτες έχουν εξετάσει κριτικά και μακριά από την εδραία υπερβολικά συναισθηματική προσέγγιση όπου το «σπίτι» νοείται ως «μια μοναδική, σταθερή τοποθεσία, ένας τόπος γέννησης, που συνδέεται με τους γονείς, την παιδική ηλικία και το παρελθόν» (Van Boeschoten & Danforth, 2015: 290), υποστηρίζοντας πως λαμβάνοντας υπόψη κατά την εξέτασή τους και την χρονική διάσταση, πέραν της γεωγραφικής, αντιλαμβανόμαστε ότι το πολιτισμικό νόημα που αποδίδεται σε συγκεκριμένους τόπους με την πάροδο του χρόνου, μπορεί να παραπέμπει σε έναν εντελώς διαφορετικό τόπο / «σπίτι» από αυτόν που αρχικά επιδείκνυε. Υπό το ίδιο πρίσμα, η έννοια της μιας και μοναδικής, σταθερής «πατρίδας», η οποία είναι κατά ένα βαθμό επινοημένη στη φαντασία κυρίως των απεδαφακοποιημένων ομάδων (Appadurai, 2014: 78), έχει αμφισβητηθεί και αντικατασταθεί από τη θεώρηση μιας «κινητής» πατρίδας, η οποία επιτρέπει στους ανθρώπους να «νιώθουν στο σπίτι τους σε περισσότερα από ένα μέρη» (Van Boeschoten & Danforth, 2015: 290-291). Ομοίως, η προσωρινή μετακίνηση των συγγενών των Αλβανών μεταναστών στην Κορινθία ‘μετακινεί’ και την αίσθηση του «σπιτιού» τους, εφόσον η παρουσία των συγγενών στην Ελλάδα διασφαλίζει στους Αλβανούς μετανάστες την αίσθηση ότι βρίσκονται «στο σπίτι τους».

<sup>69</sup> Τα ποσοτικά και ποιοτικά δεδομένα της έρευνας των Gedeshi και De Zwager (2012: 242) με Αλβανούς μετανάστες, που διαβιούσαν στην Ελλάδα, την Ιταλία και άλλες χώρες και παροδικά

Αλβανών στα συμφέροντα της πυρηνικής τους οικογένειας, που διαβιεί μαζί τους στην Ελλάδα.

Για τον Χάρη η έλλειψη αρωγής των «γνωστών» για εύρεση εργασίας στην Αθήνα όσο και οι δικές του ανεπιτυχείς προσπάθειες παρέτειναν την περίοδο εργασιακής ακινησίας που βίωνε ήδη, με τη λήξη της τελευταίας απασχόλησής του στο κατάστημα καθαρισμού. Αυτή η στασιμότητα συνέβαλλε στην εκ νέου επιστροφή του στην Αλβανία τον Οκτώβρη του 2010, προκειμένου να διαφύγει από την ανεργία στην Ελλάδα. Ήδη, όμως, το σύνολο των χρημάτων που είχε συγκεντρώσει από την αθηναϊκή επιχείρηση (20 μεροκάματα), όπου εργαζόταν το 2010, είχε δαπανηθεί σχεδόν εξ ολοκλήρου κατά τη διάρκεια της τρίμηνης διαμονής του στην Ελλάδα. Στην Αλβανία αναζήτησε χωρίς επιτυχία εργασία στην πόλη Φιέρι. Η προηγούμενη εργασία του στον οικοδομικό τομέα κατά τα έτη 2007-2010, πριν μετακινηθεί στην Αθήνα, είχε δοθεί πλέον σε άλλον εργαζόμενο. Ζήτησε λοιπόν «δανεικά» από συγγενείς του στο Φιέρι. Η κινητικότητα του στην Ελλάδα, προκειμένου να βελτιωθεί η οικονομική κατάσταση τόσο του ίδιου όσο και της οικογένειάς του στην Αλβανία, οδήγησε τελικά σε συγγενειακές σχέσεις οικονομικής εξάρτησης, επιβεβαιώνοντας τον ισχυρισμό του Salazar (2016α: 2, 2016β: 283, 2017: 5-6) ότι η κινητικότητα δεν θα πρέπει να συνδέεται a priori με την «επιτυχία», την εύκολη και γρήγορη βελτίωση της ζωής τόσο των μετακινούμενων μεταναστών όσο και των συγγενών τους.

Το 2015 ο Χάρης μετανάστευσε ξανά στην Ελλάδα. Αυτή τη φορά επέλεξε το χωριό Βρύση, στο οποίο απασχολήθηκε «εποχικά» σε αγροτικές εργασίες (*«με ελιές, πορτοκάλια, σταφύλι, σταφίδα έκανα»*) που του εξασφάλισε άλλος «γνωστός» του, ο κουνιάδος του, ο Τάκης, 45 χρονών, επίσης καταγόμενος από το Φιέρι, που διαβιεί και εργάζεται στην Κορινθία (*«Εδώ ήρθα [στην Κόρινθο], γιατί είναι αυτός [δείχνει με το δεξί του χέρι τον κουνιάδο του] αυτός τα κανόνισε με αφεντικό. Όταν με παίρνει [τηλέφωνο] να 'ρθω, ξέρω θα δουλέψω»*). Έκτοτε ο Χάρης μετακινείται από την Αλβανία στην Ελλάδα κάθε τρεις ή κάθε έξι μήνες, αναλόγως τη διαθεσιμότητα των εργασιών στην Κορινθία. Τα χρήματα που συγκεντρώνει από την εργασία του στην Ελλάδα είναι περισσότερα από αυτά που θα κέρδιζε αν δούλευε στην Αλβανία,

---

επέστρεψαν στην Αλβανία μεταξύ του Δεκεμβρίου του 2009 και του Ιανουαρίου του 2010, υποδεικνύουν ότι σχεδόν το 75% των ανέργων Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα έχασε την απασχόληση του κατά το έτος 2009, ενώ στην Ιταλία το ποσοστό ανέρχεται στο 30%. Επιπλέον, το 46% όλων των Αλβανών μεταναστών δήλωσε ότι μία από τις συνέπειες της οικονομικής «κρίσης» ήταν η «έλλειψη εργασιμών ημερών ή ωρών», η οποία οδήγησε στη μείωση του οικογενειακού τους εισοδήματος σε Ελλάδα και Ιταλία (Gedeshi & De Zwager, 2012: 245).

στοιχείο στο οποίο συμφωνούν όλοι οι Αλβανοί μετανάστες<sup>70</sup> που διαβιούν προσωρινά ή ‘μόνιμα’ στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας. Με τα χρήματα αυτά αποπληρώνει τα «δανεικά» χρήματα που έλαβε τον Οκτώβριο του 2010 από τον αδερφό του στο Φιέρι αλλά και «δανεικά» που λαμβάνουν οι γονείς του από τον πατροπλευρικό του θείο στην Αλβανία. Με τα ελάχιστα, που περισσεύουν, ζει στο Φιέρι κατά το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου. Ρωτώντας τον Χάρη πώς σκέφτεται το εργασιακό μέλλον του, απαντάει:

*Όσο μπορώ και έχει δουλειά εδώ, θα είμαι εδώ. Πόσο θα είναι αυτό δεν το ξέρω να στο πω. Τα είδες τι έπαθα τότε (2010) Αθήνα, γιατί λέμε έχεις γνωστό αλλά γνωστό το ξέρει τι θα βγει μπροστά; (Τι εννοείς; Τον ρωτάω) Δεν το ξέρει, γιατί άμα πέσει μεροκάματο παράδειγμα, γιατί το έπαθα εγώ (το τονίζει και δείχνει παράλληλα με το δεξί του χέρι το στέρνο του) και το ξέρω, δεν λέμε για άλλο. Ήξερε Γιώργος (ο «φίλος» του) ότι θα πέσει (το μεροκάματο στην Αθήνα το 2010) και είναι Γερμανία τώρα αυτός. Στο λέω εγώ δεν ήξερε ούτε το έχει κάνει σα σκέψη από μυαλό μετά από τόσα χρόνια, κοντά τα 20 και βάλε (χρόνια) ήτανε εδώ (στην Ελλάδα). Δεν το ξέρει κάνεις αυτό. Είσαι σε αέρα έτσι που έχει η κατάσταση και περιμένεις τι θα βγει μπροστά.*

Το μέλλον συνιστά για το Χάρη μια χρονικά αόριστη περίοδο γεμάτη αναμονές και κινητικότητες σε Αλβανία και Ελλάδα, περίοδο συσχετισμένη με την παρελθούσα εργασιακή κινητικότητα του στη Αθήνα το 2010. Αποτυχημένες παρελθούσες μεταναστευτικές προσπάθειες συγκροτούν την αντίληψη ότι το παρόν και το μέλλον είναι ρευστό και απρόβλεπτο.

Η κινητικότητα του Χάρη στην Κόρινθο θεωρείται από τον ίδιο άμεσα εξαρτώμενη από την ενημέρωση που λαμβάνει (από το 2015 έως το 2017) από τον «γνωστό» του, τον κουνιάδο του, Τάκη. Ο τελευταίος, ένας «παλιός στο κωριό» εργαζόμενος ‘μόνιμα’ στην Κορινθία από το 1998, αναλαμβάνει το ρόλο του μεσολαβητή μεταξύ του Έλληνα εργοδότη και του Αλβανού εργαζόμενου και όταν προκύψει εργασία τηλεφωνεί στον Χάρη και εκείνος έρχεται στην Ελλάδα. Ο Τάκης

---

<sup>70</sup> Οι King κ.ά. (1998: 169) επισημαίνουν τη δυσαναλογία μεταξύ του μισθού στην Ελλάδα και στην Αλβανία. Αναφέρουν, συγκεκριμένα, το παράδειγμα Αλβανού μετανάστη, ο οποίος υποστηρίζει ότι κόβοντας δύο ημέρες ξύλα στην Ελλάδα κερδίζει το ισοδύναμο του μηνιαίου μισθού του ως γεωπόνος στην Αλβανία. Επιπλέον, ο Zybi, Αλβανός μετανάστης, 45 ετών αναφέρει στην Γκέμι (2015β: 30) ότι η άτυπη απασχόληση σε διάφορους εργασιακούς τομείς (όπως ο οικοδομικός, τουριστικός και γεωργικός) της Ρόδου, όπου διαβιεί, συνιστά πόλο έλξη για Αλβανούς μετανάστες, καθώς η απασχόληση στους ανωτέρω τομείς στην Ρόδο εξασφαλίζει στους Αλβανούς περισσότερη από τετραπλάσια αμοιβή από εκείνη που θα εξασφάλιζαν εργαζόμενοι στην Αλβανία.

που είναι παρών στη συνομιλία μου με τον Χάρη εξηγεί τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί αυτό το δίκτυο επικοινωνίας και διευθέτησης των συγκεκριμένων εργασιακών υποθέσεων:

*Δηλαδή αυτός που ήθελε δουλειά (ο Έλληνας εργοδότης) με ρώταγε εμένα, με έπαιρνε εμένα και μου έλεγε θέλω άλλα δύο άτομα. Τα βρισκα εγώ και γω έπαιρνα το δικό μου (δείχνει με το χέρι του τον Χάρη) [...] Τώρα κάθε δουλειά που έχει με παίρνει (ο Έλληνας εργοδότης) και μου λέει Τάκη έλα, γιατί θέλω να μου κάνεις αυτό. Αν είσαι παλιός και στο κωριό, να η Σοφία (56 χρονών Ελληνίδα, σύζυγος Έλληνα γαιοκτήμονα, στου οποίου το χωράφι εργάζεται ο Τάκης) που ήρθε, δεν ήρθε; Και λέει θα κάνω παράδειγμα τα κάγκελα και αυτά. Έτσι πάει. Και μετά για δικό που έρχεται σαν αυτό (δείχνει πάλι τον Χάρη), επειδή ξέρω είναι δικό μου, ζαδερφός παράδειγμα, αδερφός ή γαμπρός, ξέρω είναι εκεί (στην Αλβανία) και του λέω έλα (σηκώνει τα δύο ακριανά δάχτυλα του δεξιού χεριού του σαν να μιλάει στο τηλέφωνο) και ξέρω ότι θα το βοηθήσω εγώ. Θα πάρω δουλειά που θέλει άτομα αυτόν, τον δικό μου πρώτα. Έτσι πάει μετά για όλους.*

Μέσα από την αφήγηση του Τάκη αναδύεται εκ νέου η σημασία που διαδραματίζει η ανδρική φήμη και οι «γνωριμίες». Εδώ, όμως, η ανδρική φήμη δεν ενεργοποιεί ένα δίκτυο πιθανών εργοδοτών για προσωπική χρήση αλλά χρήση από συγγενείς. Οι «γνωριμίες», με άλλα λόγια, των ‘μονίμως’ διαβιούντων Αλβανών μεταναστών κατασκευάζουν και τροφοδοτούν τους «γνωστούς» των προσωρινά διαμενόντων Αλβανών μεταναστών, δημιουργώντας ένα σπιράλ διαρκούς κινητικότητας μεταξύ Αλβανίας και Ελλάδας.

Η εξέλιξη της τεχνολογίας και ιδιαιτέρως η ανάδυση των μέσων επικοινωνίας (κινητό τηλέφωνο, διαδίκτυο, φαξ κτλ.) και των υποδομών μεταφοράς (οδικά δίκτυα, λιμάνια, αεροδρόμια κτλ.) έχουν συμβάλει αποφασιστικά στη διατήρηση διεθνικών δεσμών των Αλβανών μεταναστών με τους γενέθλιους τόπους τους (Nicholson, 2002: 440). Τους επιτρέπουν να διατηρούν κοινωνικούς δεσμούς με συγγενείς τους στην Αλβανία μέσα από συχνά τηλεφωνήματα (Gregorič Bon, 2017β: 148, Vathi, 2015: 128), αποστολή χρημάτων - εμβασμάτων<sup>71</sup> (Μιχαήλ, 2014: 140, Dalakoglou, 2010:

<sup>71</sup> Η πιο σημαντική επίπτωση των διεθνικών δεσμών των Αλβανών μεταναστών εντοπίζεται στην μαζική ροή των εμβασμάτων που στέλνουν στις οικογένειές τους. Σύμφωνα με το νομοσχέδιο της «Εθνικής στρατηγικής για τη διασπορά και τη μετανάστευση για τα έτη 2018-2024» του Υπουργείου Επικρατείας της Διασποράς της Αλβανίας, τα εμβάσματα της αλβανικής μετανάστευσης θα μπορούσαν να χωριστούν σε τρεις φάσεις. Η πρώτη φάση περιλαμβάνει τα έτη 1991-1997 κατά τα οποία τα



765-766), δώρων (π.χ. ρούχα, παιχνίδια. Vathi, 2015: 132), οικοδομικών υλικών για τα «σπίτια» που «κάνουν» / «φτιάχνουν» στην Αλβανία (Dalakoglou, 2017: 155-161, 2010, 2009) αλλά και μέσα από αμοιβαίες ροές υλικών αγαθών (π.χ. πορτοκάλια, ελιές κτλ.), που «δημιουργούν κυκλικές αντιλήψεις του χρόνου που ξεπερνούν την υλικότητα των συνόρων» (Gregorič Bon, 2017β: 140-141, 146-148, 151). Η συμβολή σύγχρονων μέσων επικοινωνίας στην εύρεση εργασίας τονίζεται και από τον Ιάκωβο, 42 χρονών από την Κρούγια, ο οποίος υποστηρίζει:

*Σε ένα μήνα με τα τηλέφωνα που είναι σήμερα, γιατί παλιά δεν ήτανε, εκείς το κινητό μαζί σου, εκείς το σταθερό, δεν υπήρχανε παλιά. Σε παίρνει ο άλλος σε θέλω σε αυτή τη δουλειά, μπαμ μπαμ έρκεσαι (Ποιός σε παίρνει τηλέφωνο; Τον ρωτάω) Μου είπε ο τάδε έλα, θα σε κρατάω εγώ και ήρθα. Με γνωστούς, δεν μπορώ να έρθω έτσι και να κάθομαι. Είναι το κωράφι, έκει δουλειά σταφύλι, πορτοκάλι εδώ (στο χωριό Βρύση) [...] Έπιασε και ο Βασίλης (49 χρονών από την Κρούγια. Ο «γνωστός» του Ιάκωβου) οικοδομή ας πούμε. Το ξέρεις δεν έκει οικοδομή τώρα (2016) αλλά αν δεν ερκόμουν δεν θα είκα αυτό. Έτυκε Βασίλης. Άμα είσαι έτσι στην αέρα δεν θα βρίσκεις. Είναι κάτι και αυτό. Ο Βασίλης με πήρε, είπε έλα και εκεί (=στην οικοδομή εννοεί). Είπε έλα, γιατί το 2013 έκανα πάλι οικοδομή και δεν είμαι πρωτάρης που λέμε (Πού έκανες οικοδομή; Τον ρωτάω) Και Ρέθυμνο και Ηράκλειο οικοδομή έκανα και ξέρω [...] Το 2013 κλαδεύαμε με ελιές στο Ρέθυμνο [...] Ο Λάκης (42 χρονών από την Κρούγια. Ο πατροπλευρικός ξάδερφος του Ιάκωβου, που του βρήκε την εργασία στο Ρέθυμνο) ήξερε αφεντικό που έκανε κουμάντο σε οικοδομή. Αυτός (ο Έλληνας εργολάβος στο Ρέθυμνο) είκε συνεργείο για οικοδομή εργάτες κοντά τα 15 άτομα από Αλβανία, Πακιστάν, Μπαγκλαντές [...] Έκανα μπετά, σκαλωσιά, μερεμέτια τα πάντα έκανα. Τα 2 μαγκαζιά που λέω τα κάναμε σαν καινούριο στο Ηράκλειο (ανακαίνιση καταστημάτων στο Ηράκλειο το 2013)*

---

εμβάσματα των μεταναστών οδήγησαν σε πρωτοφανή οικονομική ανάπτυξη στη χώρα, ιδίως από το 1993 έως το 1997. Η δεύτερη φάση εντοπίζεται στο 1997, τότε που η κατάρρευση των πυραμίδων συνοδεύτηκε με την μείωση των εμβασμάτων σχεδόν κατά το ήμισυ. Στην τρίτη φάση παρατηρείται αύξηση των εμβασμάτων, η οποία βοήθησε το αλβανικό κράτος να ανακάμψει από την «κρίση» των πυραμίδων. Το 2004 τα εμβάσματα αυξήθηκαν σημαντικά και ο αριθμός τους υπερέβη το ένα δισεκατομμύριο δολάρια. Η ροή τα επόμενα χρόνια ήταν αργή και το 2009 παρατηρήθηκε μείωση, η οποία σχετίστηκε με την παγκόσμια οικονομική αστάθεια κυρίως στην Ελλάδα και στην Ιταλία. Τις τελευταίες δύο δεκαετίες η αλβανική οικονομία εξαρτάται άμεσα από τα εμβάσματα των μεταναστών, τα οποία αντιπροσωπεύουν ποσοστό από 9% έως 22% του ΑΕΠ της χώρας, υπερβαίνοντας κατά πολύ το ποσό των ξένων επενδύσεων και της αρωγής που παρέχεται στο αλβανικό κράτος από διεθνείς οργανισμούς (Republika e Shqipërisë, 2018: 22-24, Barjaba & Barjaba 2015, Danaj, 2014: 123-125, Stampini κ.ά., 2008: 51, Vullnetari, 2007: 70-75, Nicholson, 2002: 441).

*[...] Ρέθυμνο με βάλανε, εκεί έκανα πλακάκια πιο πολύ σε οικοδομή και ξέρω οικοδομή. Δεν είμαι πρωτάρης να πεις έκανα οικοδομή εδώ πρώτη φορά (στην Κόρινθο το 2016) [...] (Πώς βλέπεις τα πράγματα στο μέλλον; Τον ρωτάω) Εγώ λέω είναι σαν να έκεις δύο πόρτες και να κτυπάς και τα δύο. Κτυπάω στο Λάκη (ο ξάδερφός του στο Ρέθυμνο), κτυπάω στο Βασίλη (ο άντρας της αδερφής του στην Κόρινθο), κτυπάω σε άλλοι γνωστοί και λέει ο τάδε σε θέλω σε αυτή τη δουλειά και έρκεσαι (Σε ποιούς άλλους γνωστούς χτυπάς; Τον ρωτάω) Είναι και άλλοι γνωστοί, συγγενείς, φίλοι σε Αθήνα, Κατερίνη και μακάρι αύριο να σηκώσω τηλέφωνο και γνωστοί να πει έλα (στην Ελλάδα για εργασία).*

Ο Ιάκωβος αποτελεί αντιπροσωπευτική περίπτωση Αλβανού μετανάστη που διαβιεί κατά το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου στην Αλβανία και μετακινείται στην Ελλάδα για να εργαστεί «εποχικά» στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, έπειτα από ενημέρωση κάποιου «γνωστού» του. Το τηλέφωνο αναδεικνύεται το βασικό μέσο διατήρησης κοινωνικών και εργασιακών σχέσεων των δύο αντρών. Η δε αμεσότητα της επικοινωνίας που προσφέρει, δεδομένου ότι οι δραστηριότητες μπορούν να προγραμματιστούν, να τροποποιηθούν ή/ και να αναβληθούν σε σύντομο χρονικό διάστημα (Eriksen, 2021: 67-68), δίνει την δυνατότητα στον Ιάκωβο να επισκέπτεται την Ελλάδα όποτε υπάρχει διαθέσιμη για τον ίδιο εργασία.

Η απόφαση για μετακίνηση στην Κόρινθο αποδεικνύεται συχνά διπλά επωφελής για τους Αλβανούς, καθώς ενδέχεται, πέραν της ήδη συμφωνηθείσας, να προκύψει απρόσμενα επιπρόσθετη εργασία. Ο Βασίλης, 49 χρονών από την Κρούγια, (τον αναφέρει ο Ιάκωβος στη συζήτησή μας) είναι σύζυγος της αδερφής του, ο οποίος ανέλαβε το 2016 ένα οικοδομικό έργο στην πόλη της Κορίνθου. Εν συνεχεία πρότεινε και στον Ιάκωβο να εργαστεί σε αυτό, παράλληλα με την εργασία στο χωράφι, που του είχε εξασφαλίσει στο χωριό Βρύση κατά την αρχική τους επικοινωνία. Ο Ιάκωβος, όπως και η πλειονότητα (11/13) των υπό μελέτη προσωρινά μετακινούμενων Αλβανών στην Κόρινθο, μετακινήθηκε και μετακινούνταν στο εσωτερικό της ευρύτερης περιοχής της Κορινθίας, αποδεχόμενος όποια ευκαιρία εργασίας παρουσιαζόταν στον γεωργικό, κατασκευαστικό και τουριστικό τομέα.

Κεντρικό σχήμα αναφοράς των εργασιακών σχέσεων του Ιάκωβου αποτελούν παλαιότερες εργασιακές εμπειρίες του στον οικοδομικό – κατασκευαστικό τομέα στο Ρέθυμνο και το Ηράκλειο το 2013. Τόσο τότε όσο και τώρα η κινητικότητα του στηριζόταν, σύμφωνα με τον ίδιο, στην ύπαρξη «γνωστών». Στο Ρέθυμνο, η

κατηγορία του «γνωστού» περιλάμβανε πατροπλευρικά ξαδέρφια του, ενώ στην Κόρινθο τον γαμπρό του, στοιχείο που υποδεικνύει μια διεύρυνση του δικτύου των «γνωστών» μέσα στο χρόνο από τις σχέσεις αιματοσυγγένειας στις αγχιστειακές σχέσεις. Η μελλοντική εργασιακή κινητικότητα του Ιάκωβου περιλαμβάνει και άλλους «γνωστούς», όχι μόνο συγγενείς αλλά και «φίλους» του, ευρισκόμενους σε άλλες πόλεις της Ελλάδας (Αθήνα, Κατερίνη), εντασσόμενη σε ένα πολυτοπικό μεταναστευτικό σχέδιο που στηρίζεται σε συνεχείς διευρύνσεις της συγγενειακής δικτύωσης.

#### **4.1.2 «Γνωστοί» εκτός Ελλάδας και εργασιακή κινητικότητα προσωρινά μετακινούμενων Αλβανών αντρών μεταξύ άλλων χωρών**

Οι προσωρινές μετακινήσεις των Αλβανών, έπειτα από ενημέρωση των «γνωστών» τους στην Κορινθία δεν περιορίζονται σε διάφορες περιοχές της Ελλάδας αλλά εκτείνονται και εκτός αυτής. Ο Βαγγέλης, 43 χρονών από το Φιέρι, εξηγεί ότι η οικονομική αστάθεια της Ελλάδας λειτούργησε ως ανασταλτικός παράγοντας για τα όνειρα που είχε κάνει με την οικογένειά του και περιγράφει πώς αυτά ναυάγησαν, όταν έμεινε άνεργος το 2013 για μεγάλο χρονικό διάστημα, με αποτέλεσμα να αναγκαστεί να επιστρέψει στην Αλβανία. Το 2017 μέσω «γνωστών» του τόσο στην Ελλάδα όσο σε άλλα κράτη, αναζητά πλέον ευκαιρίες μετακίνησης και εργασίας στην Αγγλία, την Ιταλία και την Γερμανία για να μπορέσει να εξασφαλίσει ένα μεροκάματο. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει:

*Εμείς κάναμε όνειρα εδώ πέρα να προσπαθήσουμε να κτίσουμε ένα σπίτι, να δουλέψουμε, να προχωρήσουμε και τελικά αυτά τα όνειρα κοπήκανε στη μέση, γιατί ήρθε η κρίση και η κρίση χτυπάει πάντα τον αδύναμο, γιατί πάντα ο μετανάστης κάθε μετανάστης όπου βρίσκεται είναι σε αέρα [...] Τώρα (2017) πηγαινοέρχομαι με τους γνωστούς και θα δω πώς θα είναι με τους γνωστούς που έχω, με κανένα φίλο άμα βρίσκει καμιά δουλειά Αγγλία για ένα, δύο μήνες, για να δούμε. Έχω πάει και στην Ιταλία (το 2014) που γίνονται τα ίδια για ένα μήνα, δύο μήνες με τους γνωστούς. Το κειμώνα δουλεύω στην Αλβανία με τις ελιές τώρα (2017) μαζεύουμε και με τα λάδια. Αυτή είναι η ζωή μας μέχρι τώρα. Όπου βρίσκουμε μεροκάματο, είκοσι μέρες, ένα μήνα, ενάμισο μήνα ή Ιταλία ή Ελλάδα ή Γερμανία τώρα έχω πάει. Πέρυσι (2016) πήγα Γερμανία για δύο μήνες με γνωστούς έτσι πάλι [...] Εδώ είναι ο αδερφός μου (ο Παντελής, 48*

ετών, από το Φιέρι που διαμένει στην πόλη της Κορίνθου) και από το 2014 πηγαينوέρχομαι, όταν ακούει για καμιά δουλειά Κόρινθο έρχομαι αλλάααα δεν είναι μόνο εδώ [...] Τώρα έχεις αφτιά που λέμε ανοικτό ό,τι ακούσει από γνωστό για καμιά δουλειά πάω, όπου έχει μεροκάματο λέω εγώ [...] Πέρυσι (2016) ήταν μια καλή χρονιά για 'μένα. Πήγα Γερμανία δουλειά, ήρθα εδώ δουλειά, βγάλαμε το χρόνο με πιο άνεση η οικογένεια (στην Αλβανία) αλλά φέτος (2017) δεν έχω παράδειγμα την ανακαίνιση (σε κατάσταση της Κορίνθου) που ήμουνα εγώ κάθε μέρα και πληρώνανε το αφεντικό και με το παραπάνω. Δεν είχε να μας δώσει ψιλά μας έδινε πεντακοσάευρα. Σε δουλειά που είχε 30, 40 χιλιάρικά μια ανακαίνιση που κάναμε. Όλο πεντακοσάρικα δεν είχε ψιλά μέχρι που τους λέγαμε δεν έχουμε να σας δώσουμε πίσω (ρέστα) και τώρα (2017) πάει αυτό. Είσαι με 25 ευρώ τη μέρα μόνο από μεροκάματο στο χωράφι και άμα πας σε χωριό άλλο για καμιά δουλειά. Άμα τυχαίνει το έξτρα εδώ γύρω γύρω (στην Κόρινθο) [...] (Πώς βλέπεις τα πράγματα στο μέλλον; Τον ρωτάω) Εγώ ξέρω να σου πω το κειμώνα. Ξέρω θα 'μαι πάνω στην Αλβανία να μαζεύουμε ελιές το μετά θα το δω πώς θα είναι με τους γνωστούς, αν βρει καμιά δουλειά, γιατί υπάρχει και αυτό. Μπορεί γνωστοί να μην πάρει, δεν έχει δουλειά. Δηλαδή εμείς αυτό το κακό έχουμε είμαστε σε αέρα και λες για να δούμε, περιμένεις τους γνωστούς αλλά περιμένεις και στην Αλβανία, γιατί δεν έχουμε το σίγουρο, δεν έχουμε κάτι σταθερό για αύριο ούτε εκεί (στην Αλβανία) ούτε αλλού. Πουθενά εμείς δεν έχουμε (Το τονίζει. Τι περιμένεις στην Αλβανία; Τον ρωτάω) Πολλά περιμένεις. Θα πουλήσει το λάδι τώρα που κάνουμε με ελιές; Θα βρω κανένα μεροκάματο στην Αλβανία; Θα πάρει οι γνωστοί να κάνω μεροκάματο έξω (στο εξωτερικό); Θα 'χει του χρόνου ο Παντελής (ο αδερφός του στην Κόρινθο. Εννοεί εργασία) για να 'χω και 'γω (εργασία. Τα απαριθμεί στα δάχτυλα του δεξιού του χεριού);

Ο Βαγγέλης σκιαγραφεί τον τρόπο, με τον οποίο οι προσωρινά μετακινούμενοι Αλβανοί στην Κόρινθο κινητοποιούν τη δεκαετία του 2010 τους διασκορπισμένους σε διάφορα χωρικά πλαίσια (Αγγλία, Ιταλία, Γερμανία) «γνωστούς» τους, προκειμένου να κατορθώσουν να εξασφαλίσουν ευκαιρίες απασχόλησης. Η κινητικότητα του Βαγγέλη μεταξύ Αλβανίας και Ελλάδας διαρκεί από το 2014 έως και το 2017 και στηρίζεται στην αρωγή που λαμβάνει όλα αυτά τα χρόνια από τον «γνωστό» του, τον αδερφό του Παντελή, 48 ετών που διαμένει και εργάζεται από το 1997 στην πόλη της Κορίνθου. Ο Παντελής εξασφαλίζει στον Βαγγέλη διαρκώς

εκείνη την περίοδο θέσεις εργασίας στην Κορινθία μέσω «γνωριμιών» του. Το 2017 ο Βαγγέλης βιώνει μια περίοδο καθοδικής εργασιακής και παράλληλα οικονομικής κινητικότητας στην Κόρινθο, σε σχέση με το έτος 2016. Οι υψηλές αμοιβές που λάμβανε στην πόλη της Κορίνθου, εργαζόμενος σε ανακαίνιση καταστήματος αλλά και στον τομέα της βιομηχανίας στην Γερμανία, του εξασφάλιζαν, και στην οικογένειά του στο Φιέρι, μια «άνετη» ζωή. Το 2017 οι συγκεκριμένες εργασίες έπαψαν να είναι διαθέσιμες και τα χρήματα, που λάμβανε, μειώθηκαν σημαντικά. Η εργασία του το 2017 περιορίστηκε αποκλειστικά σε χωράφια της ευρύτερης περιοχής της Κορινθίας με 25 ευρώ ημερησίως, γεγονός που τον ώθησε να αναζητήσει δουλειά και στο Φιέρι, αλλά και να κινητοποιήσει «γνωστούς» του σε διάφορες χώρες.

Στο παρελθόν ο Βαγγέλης είχε μετακινηθεί πρώτα από την Αλβανία στην Ιταλία το 2014 και έπειτα από την Αλβανία στην Γερμανία το 2016. Το 2017 οι μελλοντικές μετακινήσεις του τοποθετούνται χωρικά στην Ιταλία, τη Γερμανία, την Αγγλία και την Ελλάδα. Η τελευταία συνιστά απλώς μια από τις πιθανές χώρες μετακίνησης και εργασίας. Η χρονική ασάφεια των μελλοντικών μεταναστευτικών ταξιδιών του Βαγγέλη, σε συνδυασμό με την αναμονή του για εύρεση εργασίας στο Φιέρι και την αβεβαιότητα των οικονομικών του απολαβών από τη πρόσφατη δραστηριοποίησή του στον τομέα της πώλησης λαδιού στο Φιέρι, περιγράφεται από τον ίδιο ως περίοδος εργασιακής ακινησίας, αναμονής και οικονομικής ανασφάλειας στην Αλβανία. Η αναμονή για εύρεση εργασίας είναι πολυτοπική τόσο για τον Βαγγέλη όσο και για τους υπόλοιπους υπό εξέταση Αλβανούς, γιατί οι περισσότεροι (8/13) εξ αυτών υποστηρίζουν ότι αναμένουν ειδοποίηση για «εποχικά» (*«με ελιές πιο πολύ»*) από «γνωστούς» τους στην Ελλάδα<sup>72</sup>, οι οποίοι διαμένουν στις πόλεις ή/και σε χωριά των νομών Αχαΐας, Λακωνίας, Αργολίδας, Λασιθίου, Φωκίδας, Πρέβεζας και Κέρκυρας. Επιπλέον, αναμένουν ειδοποίηση για εργασία από «γνωστούς» που

<sup>72</sup> Λαμβάνοντας υπόψη τα επίσημα δεδομένα που αναφέρουν ότι κατά την περίοδο 2011-2017, το ποσοστό ανεργίας στις αγροτικές περιοχές παρέμεινε 5 - 7% χαμηλότερο σε σχέση με το αντίστοιχο ποσοστό των αστικών περιοχών της χώρας (Papadopoulos κ.ά., 2019: 480) μπορούμε να υποθέσουμε ότι πράγματι είναι πιθανό οι «γνωστοί» των Αλβανών να τους παράσχουν θέσεις εργασίας μελλοντικά λόγω του μικρότερου ποσοστού ανεργίας στις αγροτικές περιοχές σε σχέση με τις αστικές περιοχές της Ελλάδας. Από την άλλη πλευρά, όμως, απαιτείται έρευνα καθώς, όπως συμπεραίνουν οι Papadopoulos κ.ά. (2019) στα νησιά της Σύρου και της Άνδρου κατά την περίοδο της οικονομικής δυσχέρειας, «η ανθεκτικότητα των αγροτικών περιοχών» δεν θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως εγγενές χαρακτηριστικό των γεωργικών περιοχών αλλά «ως ικανότητα να είναι κάποιος ανθεκτικός μέσω της διαβίωσης και της δραστηριοποίησης στις αγροτικές περιοχές» (Papadopoulos κ.ά., 2019: 489). Αυτή η «ικανότητα» ανθεκτικότητας στην περίπτωση των Συριανών, των κατοίκων της Άνδρου αλλά και των Αλβανών μεταναστών αντικατοπτρίζεται στην ενασχόλησή τους με τη γεωργική δραστηριότητα και την παραγωγή τοπικών προϊόντων, την μετατροπή των παρελθουσών δραστηριοτήτων αναψυχής (π.χ. ψάρεμα) σε εργασία (πώληση ψαριών) και την στενή συνεργασία μεταξύ των εργαζόμενων στον τομέα του τουρισμού, της γεωργίας και της αλιείας (Papadopoulos κ.ά., 2019: 485-488).

δραστηριοποιούνται στον κατασκευαστικό, βιομηχανικό τομέα αλλά και στον τομέα των υπηρεσιών, όπως υπάλληλοι σε καταστήματα, «σέρβις, λάντζα» κυρίως της Ιταλίας (10/13), της Γερμανίας (7/13), της Αγγλίας (5/13), της Γαλλίας (4/13) και σε μικρότερο ποσοστό του Βελγίου (3/13) και της Σουηδίας (2/13)<sup>73</sup>.

Η αναμονή συνιστά ένα κοινωνικό φαινόμενο, το οποίο, προκειμένου να κατανοηθεί, θα πρέπει να εξεταστεί εντός του κοινωνικού - πολιτισμικού πλαισίου, όπου εμφανίζεται (Eriksen, 2021: 59). Στην αλβανική κοινωνία, η αναμονή έχει μακρά παράδοση που ξεκινά από την κομμουνιστική περίοδο και καταλήγει στην μετασοσιαλιστική περίοδο<sup>74</sup>. Η επιτόπια έρευνα του Frederiksen (2008) στην πόλη Burrel της βόρειας Αλβανίας αναδεικνύει ότι η αναμονή για εύρεση εργασίας στην Αλβανία επιτελείται με συγκεκριμένους τρόπους, ώστε να θεωρείται αποτελεσματική από άνεργους άνδρες Αλβανούς αλλά και από τους πρόσφατα επιστρέφοντες Αλβανούς μετανάστες από την Ελλάδα και το Ηνωμένο Βασίλειο στην Αλβανία. Δεδομένου ότι οι ανωτέρω κατηγορίες Αλβανών δε δύνανται να βρουν απασχόληση στην μετασοσιαλιστική Αλβανία κάθονται σε καφετέριες του Burrel, πίνοντας καφέ με άλλους άνδρες και συζητούν μαζί τους για το ότι πράγματι δεν μπορούν να κάνουν τίποτα, ώστε να μετασχηματίσουν την εργασιακή τους ακινησία αλλά «τουλάχιστον είναι σε θέση να συζητήσουν το γεγονός ότι δεν είχαν τίποτα να κάνουν» (Frederiksen 2008). Θεωρούν ότι «σκοτώνουν τον χρόνο» τους «αποτελεσματικά» και δεν τον αφήνουν απλώς να παρέλθει (Frederiksen 2008). Ομοίως, οι προσωρινά μετακινούμενοι Αλβανοί στην Κόρινθο συζητούν την απουσία εργασίας αλλά και την αναμονή εύρεσης εργασίας με άλλους άνδρες ομοεθνείς αλλά όχι τόσο διά ζώσης στους δημόσιους χώρους των καφετεριών/ «καφενείων» της Αλβανίας, όπως υποδεικνύει ο Frederiksen (2008), αλλά κυρίως μέσω των σύγχρονων εφαρμογών επικοινωνίας, ανταλλαγής άμεσων δωρεάν κλήσεων ή/ και μηνυμάτων (viber,

<sup>73</sup> Λαμβάνοντας υπόψη ότι η αλβανική διασπορά εντοπίζεται κυρίως στις χώρες του Ηνωμένου Βασιλείου, της Γερμανίας, της Ελλάδας, της Ιταλίας, της Ελβετίας, της Νορβηγίας, της Σουηδίας, της Φινλανδίας και της Γαλλίας, σύμφωνα με το νομοσχέδιο της «Εθνικής στρατηγικής για τη διασπορά και τη μετανάστευση για τα έτη 2018-2024» του Υπουργείου Επικρατείας της Διασποράς της Αλβανίας (Republika e Shqipërisë, 2018: 12), διαφαίνεται ότι οι μόνιμα διαμένοντες Αλβανοί στην εκάστοτε χώρα, διατηρώντας μέσω των ψηφιακών δικτύων των ομοεθνών τους δεσμούς με τους προσωρινά μετακινούμενους Αλβανούς, ενδέχεται να τους προσφέρουν μελλοντικά θέσεις εργασίας σε αυτές τις χώρες.

<sup>74</sup> Οι ακινητοποιημένες ουρές, κατά την κομμουνιστική περίοδο, στις οποίες οι Αλβανοί ανέμεναν τη σειρά τους, προκειμένου να λάβουν κρατικά παρεχόμενα αγαθά, μετασχηματίστηκαν, κατά την μετασοσιαλιστική περίοδο, σε μεγάλες ουρές πολιτών είτε έξω από τις ξένες πρεσβείες, όπου οι Αλβανοί περιμένουν την παραλαβή ή/και την ανανέωση των νομιμοποιητικών τους εγγράφων είτε στα σημεία διέλευσης των συνόρων, όπου επίσης οι προσωρινά επιστρέφοντες Αλβανοί περιμένουν να ελεγχθούν τα έγγραφά τους από τις αστυνομικές αρχές, προκειμένου να τους επιτραπεί η είσοδος στη χώρα (Vullnetari & King, 2014: 122).

messenger) με άνδρες ομοεθνείς («γνωστούς»), οι οποίοι διαμένουν σε διάφορες χώρες του κόσμου. Συζητώντας με τον Σωτήρη, 47 ετών από την Κρούγια στην αυλή του οικιακού χώρου του κουνιάδου του, του Σπύρου, 50 χρονών, επίσης καταγόμενου από την Κρούγια, στο χωριό Γέφυρα το 2017, ο Σωτήρης ανέφερε μεταξύ άλλων ότι «το κινητό για μένα είναι σαν να λέμε τρίτο κέρι (δείχνει τα δύο χέρια του) για να βρεις δουλειά σήμερα (2017)». Όταν τον ρώτησα τι εννοεί, εκείνος αποκρίθηκε:

*Με παίρνει (τηλέφωνο) ο Σπύρος όταν έχει δουλειά στο κωράφι και έρχομαι. Αν δεν με βρει, δεν έχει κάρτα παράδειγμα, με παίρνει σε viber. Ξέρεις το viber; (Την εφαρμογή στο κινητό; Τον ρωτάω) Ναι, από αυτό βρίσκεις δουλειά σήμερα άμα έχεις γνωστοί (Και πώς βρίσκεις δουλειά από το viber; Τον ρωτάω). Το 2015 με παίρνει ανιψιός μου μεγάλος (ο γιος του αδερφού του, που διαμένει στην Ανκόνα) σε viber. Εγώ ήμουν με Σπύρος (τον κουνιάδο του) στο κωράφι (στο χωριό Γέφυρα) και λέει θείο έγω την άκρη εδώ (Ανκόνα) να μπεις σε εργοστάσιο με ρούκο που φτιάχνει. Το θέλεις να ρθείς; Έκανα το κωράφι εδώ και γύριζε αυτό εδώ (δείχνει το κεφάλι του). Να πάω; Να μην πάω; Πώς να πάω; Γύριζε αυτό [...] Ρωτάω Έντι (τον ανιψιό του στην Ανκόνα), ρωτάω Σπύρος (τον κουνιάδο του στην Κορινθία), άλλοι γνωστοί από πάνω (Αλβανία), Ιταλία, Γαλλία γνωστοί πώς πάει (εννοεί ποιά διαδρομή πρέπει να ακολουθήσει), δεν είκα πάει εγώ Ιταλία ξανά [...] Ο αδερφός μου μικρός (που μένει) στο Ελμπασάν από 'δω μέσα (δείχνει το κινητό του) βρήκε γνωστό να φύγω από Πάτρα (για Ανκόνα. Πώς βρήκε γνωστό από το κινητό; Τον ρωτάω) Υπάρχει εταιρεία (κινητής τηλεφωνίας) πολλές όκι μια, που δίνει με πακέτο που αγοράζεις να μιλάς (χρόνο ομιλίας) πολύ ίντερνετ και πάνω (στην Αλβανία) και εδώ (στην Ελλάδα), γιατί το τηλέφωνο να μιλήσεις είναι ακριβό. Ίντερνετ έκουν μην πω όλοι, οι περισσότεροι [...] Οι γνωστοί έκοιμε επαφές με δικούς μας, στέλνουμε σε viber, σε messenger σαν ομάδα το κάνουμε, 10, 15 άτομα το πολύ, μόνο γνωστοί είναι εδώ (ξαναδείχνει το κινητό του. Τι στέλνετε; Τον ρωτάω) Μήνυμα πιο πολύ. Λέμε Σπύρος πώς είναι Κόρινθο; Ξάδερφος, φίλος σε Γερμανία, Γαλλία έχει δουλειά; Πώς είναι Αλβανία στα σύνορα να πάω από 'δω ή από το άλλο; Το δρόμο το ξέρεις από γνωστοί, γιατί γνωστοί που έχει κάνει (τη διαδρομή) με πόδια πολλές φορές, τα ξέρει αυτά να στα πει [...] Λέμε εκεί αστυνομία; Έτσι το κάνουμε [...] Ρωτάει μικρός (αδερφός του, που μένει στο Ελμπασάν) γνωστοί σε viber πώς είναι Πάτρα τα πράγματα; Έκει αστυνομία; Λέει πατριότης εγώ έγω γνωστό με νταλίκες σε*

*Πάτρα [...] Πλήρωσα 200 ευρώ (στον οδηγό νταλίκας στο λιμάνι της Πάτρας) να βάλει εμένα πίσω, γιατί δεν είκα καρτί να πάω, ήμουν παράνομο [...] Έκανα δύο μήνες και 6 μέρες μεροκάματο εκεί (στο εργοστάσιο ρούχων) [...] Ο Έντι (ο ανιψιός του στην Ανκόνα) είναι με γνωριμίες εκεί και κανόνισε με αφεντικό και έκανα δυο φορές τη βδομάδα μεροκάματο άλλο [...] Αυτό ήταν, γιατί είναι γνωριμίες στη μέση που το βρήκα (Τι μεροκάματο άλλο έκανες; Τον ρωτάω) Κουβάλημα ήταν καφάσια με ντομάτα, πατάτα σαν το μανάβη που το λέμε εδώ [...] Ήταν μικρό μαγαζί και εκεί πήγαινα βράδυ μόνο [...] Το αφεντικό ερχότανε βράδυ με αμάξι μεγάλο σαν autobusi (=λεωφορείο στα αλβανικά) που λέμε, με πάει μαγαζί και πίσω, γιατί το μαγαζί ήτανε σε περιοκή έξω από Ανκόνα και το αφεντικό και 'γω μαζί (το τονίζει) φοβότανε η αστυνομία μην έρθει, μη με πιάσει, μη πιάσει αυτός (τον Ιταλό εργοδότη) [...] Ο Έντι με γνωριμίες με αφεντικό βοήθησε να πάω πάνω, όταν τελείωσα με μεροκάματο (να επιστρέψει από την Ανκόνα στην Αλβανία) [...] (Πώς ήταν τα πράγματα όταν γύρισες στην Αλβανία; Τον ρωτάω) Όταν γύρισα πάνω (Αλβανία) ήτανε (χαμογελάει). Εγώ πρώτη φορά είκα τόσα λεφτά μαζί σε τζέπια (τσέπες) μου [...] (Ναι αλλά σε συμφέρει οικονομικά που πλήρωσες 600 ευρώ<sup>75</sup> για να πας στην Ιταλία και να γυρίσεις μετά στην Αλβανία; Τον ρωτάω) Αυτό που έδωσα, το 200άρι σε αυτόν με νταλικά (για να τον μεταφέρει από το λιμάνι της Πάτρας στις Ανκόνα) το έκανα μεροκάματο στο κωράφι (στο χωριό Γέφυρα) εφτά οκτώ μέρες δουλειά εδώ. Εσύ το βάζεις κάτω και το βλέπεις, αν δεν βγάλεις (χρήματα) εκεί που πας, δεν πας. Εμένα με βοήθησε όλο αυτό, εδώ (στο χωριό Γέφυρα) έκανα τρεις μήνες γύρω στα 2 χιλιάρικα μάζεψα. Ιταλία έκανα διπλάσιο (4.000 ευρώ συνολικά από τις δύο εργασίες στην Ιταλία). Αν ήμουν πάνω (στην Αλβανία) 200 (ευρώ) να δώσει σε αυτόν με νταλικά; Με τίποτα, γιατί πάνω 200 (ευρώ) είναι μεροκάματο να δουλεύεις όλο το μήνα εργάτης ή πλακατζής που έκανα εγώ παλιά [...] Εγώ γι' αυτό πήγα (στην Ιταλία) να βοηθήσω γυναίκα και παιδιά, γιατί αυτά που έκανα (τα χρήματα που συγκέντρωσε) όκι μόνο Ιταλία και εδώ (χωριό Γέφυρα) με κρατάει ένα κρόνο και βάλε να ζει πάνω (στην Αλβανία). Από αυτό εδώ (δείχνει με το δεξί χέρι το*

<sup>75</sup> Τα 600 ευρώ, για τα οποία τον ρωτάω, προκύπτουν από τα 200 ευρώ που ο Σωτήρης πλήρωσε σε οδηγό νταλίκας για να τον μεταφέρει παράτυπα από το λιμάνι της Πάτρας στις Ανκόνα και από τα 400 ευρώ που πλήρωσε πάλι σε οδηγό νταλίκας για να τον μεταφέρει από το λιμάνι της Ανκόνα στου Δυρραχίου (Αλβανία). Συγκεκριμένα, για την τελευταία διαδρομή αναφέρει: «τα διπλάσια (χρήματα) έκανε Ιταλία Αλβανία με νταλικά».



κινητό του τηλέφωνο) βρίσκεις δουλειά σε όλο το κόσμο αν έχεις γνωστοί [...] Την επόμενη κρουνιά (2016) πήγα πάλι σε Έντι (στην Ανκόνα) [...] Ήμουν Αλβανία τότε με γυναίκα και παιδιά σε γκονείς vizitë (επίσκεψη στους γονείς του) και βλέπω σε viber Έντι. Κάνω έτσι (μου δείχνει την οθόνη του κινητού του) βλέπει γυναίκα (την οθόνη) και το κατάλαβε (χαμογελάει. Εννοεί ότι η σύζυγός του κατάλαβε ότι θα ξαναπάει στην Ιταλία), γιατί εγώ το περίμενα [...] Πήγα με pasaportë εκεί νόμιμο με το καρτί (με βιομετρικό διαβατήριο ξεκίνησε το ταξίδι από την Αλβανία προς την Ιταλία το 2016) [...] Έκανα σε εργοστάσιο με ρούκα μεροκάματο και το αφεντικό ήταν ευκαριστημένο με δουλειά και όταν κάνεις εκεί πιο πολύ δουλειά το πληρώνει αφεντικό όλα (τις υπερωρίες). Λέει (ο Ιταλός εργοδότης του εργοστασίου) σε Έντι (στον ανιψιό του) λίγο είναι σαν το Σωτήρης ποτέ δεν λέει όκι σε πολύ δουλειά. Εγώ έκανα παραπάνω (ώρες), γιατί είκα ανάγκη τα λεφτά. Θα έκανα και πιο πολλά αλλάααα τελείωσε οι μήνες με pasaportë (με το διαβατήριο), γιατί εμείς από Αλβανία μπορείς μέκρι τρεις μήνες να είσαι εκεί, το νόμιμο λέμε ή μένεις παραπάνω κρόνο και πάλι Έντι (ο ανιψιός του στην Ανκόνα) με γνωριμίες να πας πίσω [...] Τώρα (2017) πιο πολύ είμαι εδώ (χωριό Γέφυρα), γιατί όταν ακούς γνωστοί ότι έχει αστυνομία δεν πας (στην Ιταλία) [...] Πριν ένα μήνα πιάσανε πέντε γνωστοί σε Πάτρα κωρίς καρτιά και το στείλανε πίσω (απέλαση). Μου το 'πε πατριώτες και μου λέει τώρα με νταλικά να σε πάει το πιο καμηλό είναι 400 (ευρώ για να τον μεταφέρουν στην Ανκόνα) αν το θες, γιατί τώρα σε πιάνει αστυνομία [...] Όταν έχει αστυνομία ανεβάζει τιμή αυτός (ο διακινητής). Αυτό το κάνουνε και στα σύνορα με Ελλάδα αλλά αυτό θα πέσει το 400άρι σε κανένα δυο τρεις μήνες που δεν έχει αστυνομία, στο λέει οι γνωστοί και πας πάλι [...] (Πώς βλέπεις τα πράγματα στο μέλλον; Τον ρωτάω) Εγώ το περιμένω να πέσει το 400άρι να πάω Ιταλία. Φέτος (2017) που δεν πήγα, το καταλάβαμε η οικογένεια. Ζούμε με ότι έμεινε το μεροκάματο πέρυσι από το κωριό (Γέφυρα) και Ιταλία. Δεν είμαι εντελώς σε αέρα έκουμε κάτι αλλάααα εγώ περιμένω και Έντι, ξέρω τη σειρά σε εργοστάσιο, τι να κάνω, πώς να κάνω και όταν το βλέπεις ότι αφεντικό πληρώνει, όταν κάνεις δουλειά πολύ (τις υπερωρίες) πληρώνει όλα, το θέλεις να πας και εσύ αλλά το φοβάσαι τώρα ακούς η αστυνομία πιάνει πατριώτες, στέλνει πίσω. Δεν μπορείς να κάνεις κάτι. Το περιμένεις να κοπάσει.

Πέραν της σπουδαιότητας που καταλαμβάνουν οι διαμένοντες «γνωστοί» στο εκάστοτε χωρικό συγκείμενο, διαφαίνεται ότι η συμμετοχή των Αλβανών σε ψηφιακά (στο *video* και στο *messenger*), κοινωνικά δίκτυα ομοεθνών («γνωστών») είναι ύψιστης σημασίας για την εκκίνηση, τον περιορισμό ή/και τη λήξη των πολυτοπικών μεταναστευτικών τους τροχιών. Τα συγκεκριμένα δίκτυα συνδέουν και ταυτόχρονα τροφοδοτούν τόσο μετακινούμενους όσο και εγκατεστημένους μόνιμα (μη μετανάστες) Αλβανούς, οι οποίοι διαμένουν σε Αλβανία, Ελλάδα, Γαλλία, Γερμανία και Ιταλία, με πολύτιμες πληροφορίες για τις ευκαιρίες απασχόλησης, τις συνθήκες εργασίας και την αστυνόμευση των συνόρων στον εκάστοτε επιθυμητό τόπο μετανάστευσης.

Ο Σωτήρης θυμάται ότι το 2015, ενώ απασχολούταν «εποχικά» στη συγκομιδή πορτοκαλιών σε χωράφι του χωριού Γέφυρα, εργασία που του είχε εξασφαλίσει «γνωστός» του, ο κουνιάδος του, δέχτηκε μια αιφνίδια κλίση στην εφαρμογή *video* στο κινητό του τηλέφωνο από άλλο «γνωστό» του, τον ανιψιό του Έντι, 34 χρονών που διαβιούσε και εργαζόταν στην Ανκόνα. Ο Έντι τον ενημέρωσε ότι υπήρχε διαθέσιμη εργασία σε εργοστάσιο ρούχων στην Ανκόνα. Ο Σωτήρης, παρότι αρχικά είχε ενδιασμούς για τον τρόπο που θα μετακινούνταν στην Ιταλία, κινητοποίησε ψηφιακά το κοινωνικό δίκτυο των διασκορπισμένων σε διάφορες χώρες «γνωστών» του και κατόρθωσε να λάβει σαφείς πληροφορίες για το πώς να ταξιδέψει παράτυπα μιν, με ασφάλεια δε ακτοπλοϊκώς από την Πάτρα στην Ανκόνα χωρίς να γίνει αντιληπτός από τις λιμενικές αρχές. Κατά την άφιξή του στην Ανκόνα το 2015, οι «γνωριμίες» του ανιψιού του Έντι με Ιταλούς εργοδότες, του έδωσε τη δυνατότητα να εργαστεί τόσο σε εργοστάσιο ρούχων, όπως είχαν αρχικά συμφωνήσει, όσο και δύο φορές την εβδομάδα σε ένα οπωροπωλείο παρακείμενης περιοχής. Οι εσωτερικές, εργασιακές κινητικότητες των προσωρινά μετακινούμενων Αλβανών μεταναστών στην Κορινθία, σε άλλες περιοχές της Ελλάδας (π.χ. Κρήτη) αλλά και στην Ιταλία λαμβάνουν χώρα, καθώς οι «γνωστοί» (μόνιμα διαμένοντες Αλβανοί) ενεργοποιούν το δίκτυο «γνωριμιών» τους με εντόπιους εργοδότες<sup>76</sup>, παρέχοντας στους πρώτους τη δυνατότητα μετακίνησης και ανάληψη επιπρόσθετων εργασιών. Η επιστροφή του

---

<sup>76</sup> Η Gemì (2015: 28), εξετάζοντας τις διεθνικές μετακινούμενες πρακτικές Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα και την Ιταλία ως συνέπεια της οικονομικής ύφεσης, διαπίστωσε ότι οι διεθνικές κινητικότητες των Αλβανών καθορίζονται αφενός από την ζήτηση που υπάρχει για εποχική, άτυπη εργασία στους τομείς του τουρισμού και της γεωργίας αμφοτέρων των χωρών, αφετέρου από την πρόσβαση σε αυτούς τους τομείς απασχόλησης. Αυτή η πρόσβαση επιτυγχάνεται μέσα από την αρωγή που λαμβάνουν οι μετακινούμενοι Αλβανοί από τα μεταναστευτικά δίκτυα των ομοεθνών τους στις δύο χώρες αλλά και από τους εντόπιους Ιταλούς και Έλληνες εργοδότες.

Σωτήρη το 2015 από την Ιταλία στην Αλβανία θεωρήθηκε από τον ίδιο θετική, λόγω του οικονομικού κεφαλαίου, που είχε κατορθώσει να συγκεντρώσει τη συγκεκριμένη χρονιά, απασχολούμενος σε εποχική εργασία στην Κόρινθο και σε δύο διαφορετικές θέσεις εργασίας στην Ανκόνα. Τα χρήματα που δαπάνησε για τη μετάβαση από την Ελλάδα στην Ιταλία (200 ευρώ, δηλαδή επτά ή οκτώ ημέρες απασχόλησης στην Κόρινθο) θεωρήθηκαν αμελητέο ποσό, καθώς στην Ιταλία κέρδισε διπλάσια χρήματα από ότι θα εξασφάλιζε απασχολούμενος μόνο στην Ελλάδα. Για έναν ανειδίκευτο εργάτη στην Αλβανία, όμως, που κερδίζει έως 200 ευρώ, το ποσό που θα απαιτούνταν για την μετακίνηση θα ήταν υπέρογκο, ίσο με το σύνολο των μηνιαίων απολαβών του στη χώρα. Η κατοχή οικονομικού κεφαλαίου διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο για την μορφή και την έκταση που θα λάβει η κινητικότητα των Αλβανών μεταναστών.

Τα ζητήματα της αναντιστοιχίας των μηνιαίων εργασιακών απολαβών μεταξύ ευρωπαϊκών χωρών και του οικονομικού κεφαλαίου που προαπαιτείται για να ξεκινήσουν νέα ταξίδια φωτίζονται από έναν άλλον προσωρινά μετακινούμενο Αλβανό μετανάστη στην Κόρινθο, τον Σάκη, 43 ετών από τη Λέζα, ο οποίος εργάζεται «εποχικά» από το 2013 στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας:

*Είναι καλύτερα όταν είσαι νόμιμος, όπως έρχομαι εδώ με το διαβατήριο [...] Τώρα (2016) στη Σουηδία μου κάνανε πρόταση τα παιδιά (του), να πάω για δύο μήνες για δουλειά, γιατί παραπάνω από δύο μήνες δεν θα μπορέσω αλλά όταν σου ζητάει (ο διακινητής) κοντά 2.000 ευρώ να σε πάει και να σε φέρει Ελλάδα και 2.800 με 3.000 (από και προς την) Αλβανία πρέπει να 'χεις μαζεμένο το χρήμα και πού να το βρεις άμα δεν έχεις δουλειά εδώ ή στην Αλβανία; [...] Για 'μένα είναι πολλά να τα πληρώσω, γιατί δεν το έχω μαζεμένα και στη Σουηδία τόσα θα κάνω πάνω κάτω και μέσα θα μπω (Τι εννοείς; Τον ρωτάω) Τα έβαλα κάτω με τα παιδιά με χαρτί και μολύβι που λέμε και δύο μήνες στη δουλειά (στη Σουηδία) θα κάνω κοντά 2.500 άντε 3.000 (ευρώ) να πάει. Μου λέει ο μεγάλος γιός πατέρα εσύ θα μπεις μέσα και έχει δίκιο. Δεν μπορώ να πάω εγώ. Δεν θα βγάλει κάτι για 'μένα αυτό.*

Το καθεστώς απελευθέρωσης της βίζας στην Ευρωπαϊκή Ένωση, με την υπογραφή της συνθήκης Σένγκεν το 2010, θεωρείται ότι συμβάλλει στην ελεύθερη κυκλοφορία των Αλβανών πολιτών. Η εν λόγω συνθήκη επιτρέπει στους Αλβανούς πολίτες, οι οποίοι διαθέτουν βιομετρικά διαβατήρια, να εισέλθουν στον χώρο του Σένγκεν χωρίς θεώρηση για σύντομες διαμονές 90 ημερών για τουριστικούς ή επιχειρηματικούς/

επαγγελματικούς σκοπούς (Danaj, 2019: 142). Κατ' αυτό τον τρόπο, ορισμένοι Αλβανοί μετακινούνται νόμιμα από Αλβανία σε Ελλάδα και εργάζονται παράτυπα<sup>77</sup> σε εποχικές εργασίες στην Κορινθία ή/ και σε άλλες περιοχές της χώρας, άλλοτε για διάστημα τριών μηνών και άλλοτε για μεγαλύτερο χρονικό διάστημα. Ο Σάκης μετακινείται μεν στην Ελλάδα αλλά όχι ακολούθως στη Σουηδία, μη διαθέτοντας οικονομικό κεφάλαιο και γνωρίζοντας ότι η αμοιβή του εκεί θα πρέπει να δαπανηθεί σχεδόν εξ ολοκλήρου στην αποπληρωμή των εξόδων μετακίνησης.

Επιστρέφοντας στην αφήγηση του Σωτήρη, 47 ετών από την Κρούγια, ο οποίος, σε αντίθεση, με τον Σάκη, τόλμησε να μετακινηθεί μετά από την Ελλάδα στην Ιταλία το 2015, παρατηρείται η αλλαγή μεταναστευτικής αφετηρίας (Αλβανία αντί για Ελλάδα) αλλά και νομικού καθεστώτος (κατέχοντας βιομετρικό διαβατήριο) το 2016. Μετά από μια τρίμηνη περίοδο κοινωνικής και οικονομικής κινητικότητας στην Ανκόνα το 2016, ο Σωτήρης επιστρέφει στην Αλβανία με αεροπλάνο εντός του νόμιμου χρονικού διαστήματος (90 ημέρες), που προβλέπεται για τους κατέχοντες βιομετρικού διαβατηρίου και έτσι εξοικονομεί το πόσο των 300 ευρώ, που το έτος 2015 είχε πληρώσει σε διακινητές για να επιστρέψει παράτυπα από την Ιταλία στην Αλβανία (είχε πληρώσει 400 ευρώ για την μετακίνησή του από την Ιταλία στην Αλβανία το 2015 και 100 για το αεροπορικό εισιτήριο).

Στα τέλη Οκτώβρη του 2017, όταν συνάντησα τον Σωτήρη στο χωριό Γέφυρα απασχολούμενο στη συγκομιδή ελιών στην περιοχή της Νεμέας, είχε μετακινηθεί νομίμως από την Αλβανία στην Ελλάδα και επιθυμούσε να μετακινηθεί πάλι στην Ιταλία, προκειμένου να εργαστεί ξανά και εκεί. Το σχέδιο μετακίνησής του άλλαξε, όμως, καθώς τον Νοέμβριο του 2017 «γνωστοί» του τον ενημέρωσαν ότι οι αστυνομικές αρχές συνέλαβαν και απέλασαν πέντε ομοεθνείς του που ταξίδευαν χωρίς νόμιμα έγγραφα από το λιμάνι της Πάτρας στην Ιταλία. Ο Σωτήρης θορυβήθηκε και αποφάσισε να αναβάλλει προσωρινά το ταξίδι προς την Ιταλία. Οι συλλήψεις των αρχών<sup>78</sup> αποτελούν ανασταλτικό παράγοντα στο ταξίδι των Αλβανών

---

<sup>77</sup> Σύμφωνα με την Gemì (2013), οι Αλβανοί μετανάστες, έχοντας βιομετρικά διαβατήρια, εισέρχονται νόμιμα στην Ελλάδα, όπου μπορούν να ταξιδεύουν ως τουρίστες αλλά δεν έχουν το δικαίωμα στην εργασία, καθώς «δεν προβλέπεται από το καθεστώς απελευθέρωσης της θεώρησης εισόδου» (Gemì, 2013: 27).

<sup>78</sup> Στην Ελλάδα, σύμφωνα με τα στοιχεία που εξέδωσε η Ελληνική Αστυνομία για τις συλλήψεις παράτυπων μεταναστών κατά τα έτη 2013 έως 2018, οι Αλβανοί συγκαταλέγονται μεταξύ των πέντε εθνικοτήτων με τις περισσότερες συλλήψεις. Το 2013 οι Αλβανοί αποτέλεσαν την πολυπληθέστερη ομάδα συλληφθέντων (15.389). Το 2014 ο αριθμός τους αυξήθηκε (16.751), ενώ το 2015 αυξήθηκε περαιτέρω (16.910). Μείωση παρουσιάστηκε το 2016 (11.333) και ακόμα μεγαλύτερη το 2017 (6.761).

στο εξωτερικό και οδηγούν σε διπλασιασμό της αμοιβής των διακινητών. Πληροφορούμενοι από το ψηφιακό πολυτοπικό δίκτυο των «γνωστών» τους τέτοια συμβάντα οι Αλβανοί μετανάστες επανασχεδιάζουν διαρκώς μελλοντικά ταξίδια, βρισκόμενοι σε μια διαρκή κατάσταση διαχείρισης ζητημάτων κινητικότητας.

Συνοψίζοντας, η προσωρινή εργασιακή κινητικότητα των Αλβανών στην Κόρινθο τη δεκαετία του 2010 συνιστά τμήμα ενός ευρύτερου πολυτοπικού μεταναστευτικού ταξιδιού. Το πολυτοπικό αυτό ταξίδι συσκοτίζει διακρίσεις μεταξύ χωρών προέλευσης και εγκατάστασης, εμπλέκοντας ανθρώπους σε μια διαρκή κατάσταση κινητικότητας. Τόσο Αλβανοί προσωρινά διαμένοντες στην Ελλάδα ή/και σε άλλες χώρες μέσω «γνωστών» όσο και μόνιμως διαμένοντες στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας μέσω «γνωριμιών» τους συγκροτούν τις ζωές τους μέσα σε αυτά τα πολυτοπικά σχήματα κινητικότητας. Ζώντας «μέσα στην κινητικότητα» (Schrooten κ.ά. 2016)<sup>79</sup> επιτυγχάνουν σημαντική βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης της οικιακής τους ομάδας στην Αλβανία. Η ικανότητά τους να παραμένουν μετακινούμενοι συναρτάται με το νόμιμο ή παράτυπο καθεστώς τους (Schrooten κ.ά., 2016: 1203, 1210), τις ομοεθνοτικές σχέσεις τους («γνωστοί») (Withaecx κ.ά., 2015: 32-33) και, τις ευρύτερες κοινωνικές και εργασιακές συνθήκες, εκεί όπου διαβιούν οι «γνωστοί» τους. Σχέδια εργασιακής κινητικότητας μετασχηματίζονται διαρκώς (ακόμα και όταν επιλέγονται σε μια σχετικά τακτική βάση οι ίδιοι προορισμοί) και παρελθόντα εργασιακής αποκατάστασης επανανοηματοδοτούνται. Ο χώρος και ο χρόνος των μορφών που λαμβάνει η αλβανική κινητικότητα καθίσταται απρόβλεπτος. Μέσα σε αυτή τη διαρκή μετακίνηση μετασχηματίζονται επίσης οι έννοιες της «πατρίδας» και του «σπιτιού»<sup>80</sup> και καθίστανται αποσυνδεδεμένες από τη

---

Το 2018, όμως, ο αριθμός των συλληφθέντων Αλβανών σχεδόν διπλασιάστηκε (11.191) (Gemi & Triandafyllidou, 2019: 26).

<sup>79</sup> Οι Schrooten κ.ά. (2016) υποστηρίζουν ότι οι Βραζιλιάνοι, που μεταναστεύουν και κατοικούν στο Βέλγιο και στο Ηνωμένο Βασίλειο, «ζουν μέσα στην κινητικότητα». Μέσα από πολλαπλές και απρόβλεπτες μετακινήσεις επιτυγχάνουν να βελτιώσουν τις συνθήκες διαβίωσής του οικιακού τους χώρου στη Βραζιλία, όπως συμβαίνει και με τους υπό μελέτη Αλβανούς. Συνεπώς, το να απομακρυνθεί κάποιος από τον οικιακό του χώρο, επιλέγοντας να μεταναστεύσει, συνιστά μια προσωρινή στρατηγική για να ενισχύσει οικονομικά τη γενέθλια εστία του.

<sup>80</sup> Η Βουτυρά (2007) αναφέρει ότι η ασάφεια του όρου πατρίδα ως ιδεολογική έννοια, στην οποία ανήκει κάποιος εξ αιτίας της ιδιότητας του μέλους που διαθέτει σε ένα συγκεκριμένο έθνος και της πατρίδας ως εστία υπό την έννοια του χώρου/ τόπου όπου μεγάλωσε και όπου ανέπτυξε τις παιδικές του αναμνήσεις, συνιστά ένα από τα δομικά χαρακτηριστικά που αναδεικνύουν την αμφισημία της έννοιας του «επαναπατριισμού» (Βουτυρά, 2007: 339). Υποστηρίζω εδώ ότι η έννοια της χώρας καταγωγής ως ιδεολογικής κατηγορίας, όπου 'επιβεβλημένα' εντάσσεται κάποιος στο αντίστοιχο έθνος για αναλυτικούς σκοπούς, παραγκωνίζει τις υποκειμενικές εννοιολογήσεις του αισθήματος της ξενότητας των συγκεκριμένων μεταναστών, κατατάσσοντάς τους εκ των προτέρων σε έναν τόπο («πατρίδα») που οι ίδιοι νοηματοδοτούν ως «ξένο» και ανοίκειο. Η προσωρινή συγγενειακή

χώρα καταγωγής. Ο διαρκής προσανατολισμός στην κινητικότητα καθίσταται μια πολιτισμικά συγκροτημένη αλβανική στρατηγική επιβίωσης στις αβέβαιες συνθήκες που επικρατούν στην Ελλάδα, στην Αλβανία<sup>81</sup> αλλά και όπου κάθε φορά διαβιούν.

## **4.2 Εργασιακή κινητικότητα Αλβανίδων γυναικών στην Ελλάδα**

### **4.2.1 Έλλειψη «γνωριμιών» και εργασιακή ακινησία Αλβανίδων γυναικών στην Ελλάδα**

Στο παρόν υποκεφάλαιο εξετάζονται η σκοπιά και οι πρακτικές των Αλβανίδων μεταναστριών στην αγροτική Κορινθία τη δεκαετία του 2010 σε σχέση με ζητήματα κινητικότητας. Οι συγκεκριμένες γυναίκες διακρίνονται από μια, συγκριτικά με τους Αλβανούς άντρες, ακινησία στο εργασιακό πεδίο, απασχολούμενες σε σταθερή βάση στα χωράφια και στο συσκευαστήριο της αγροτικής Κορινθίας. Μη διαθέτοντας ατομικές «γνωριμίες» με Έλληνες εργοδότες στην Κορινθία, που θα τις επέτρεπαν να μετακινηθούν σε άλλους τόπους και να εργαστούν σε άλλες εργασίες, παραμένουν εξαρτημένες από τις «γνωριμίες» των Αλβανών συζύγων τους, οι οποίοι επιθυμούν και οργανώνουν στην αγροτική Κορινθία μια σχετική εργασιακή σταθερότητα ή ακινησία των Αλβανίδων μεταναστριών.

Η άφιξη των περισσότερων Αλβανίδων μεταναστριών στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας τοποθετείται χρονικά το 1998, τότε που το πρώτο πρόγραμμα νομιμοποίησης των παράτυπων μεταναστών έλαβε χώρα στην Ελλάδα (Cavounidis, 2013: 61-62, 2003: 233, Nikas & Aspasiou, 2011: 296, King κ.ά., 2011: 401, King & Vullnetari, 2009: 31, Vullnetari, 2007: 49-50). Λόγω αυτού, οι περισσότεροι Αλβανοί μετανάστες που ζουν και εργάζονται στην Κορινθία κατόρθωσαν να νομιμοποιήσουν την παραμονή τους στην Ελλάδα και κάποιοι από αυτούς να επανενωθούν νομίμως με

---

κινητικότητα στην Ελλάδα 'μεταφέρει' μαζί της το αίσθημα του «σπιτιού» και της «πατρίδας» στο ελληνικό πλαίσιο.

<sup>81</sup> Η κινητικότητα συνιστά διαχρονική πολιτισμική αλβανική πρακτική, γιατί καταγράφεται ήδη από το δεύτερο μισό του 15ου αιώνα («kurbet») ως μέσο διαφυγής ορισμένων Αλβανών από τον ζυγό της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και της φτώχειας, που εκείνη την περίοδο επικρατούσε κυρίως στις ορεινές αγροτικές κτηνοτροφικές περιοχές της χώρας (Gregorič Bon, 2017a: 302, Vullnetari, 2015: 143, 2002: 59, King & Vullnetari, 2009: 21).

τις συζυγούς ή/και τα παιδιά τους<sup>82</sup>. Η απουσία γυναικών, κατά τα πρώτα χρόνια της αλβανικής ανδρικής μετανάστευσης στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1990, ερμηνεύεται από τους King κ.ά. (2011) με βάση το γεγονός ότι μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος εντοπίζεται η ρητορική της «επανεφεύρεσης των παραδοσιακών και ισχυρών πατριαρχικών στάσεων» (King κ.ά., 2011: 404) στην Αλβανία, στο πλαίσιο της οποίας οι πατέρες και οι σύζυγοι δεν επέτρεπαν σε κόρες και συζύγους τους, αντίστοιχα να διασχίσουν εθνικά σύνορα φοβούμενοι μη χάσουν τον έλεγχο της κινητικότητας και, κατά συνέπεια, της σεξουαλικότητάς τους. Με εξαίρεση μερικές χιλιάδες Αλβανών που έγιναν δεκτοί ως πρόσφυγες στην Ιταλία και σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες, πλην της Ελλάδας, δεν υπήρχε άλλη νόμιμη οδός για τη διέλευση των συνόρων, πλην της παράτυπης μετακίνησης, η οποία θεωρήθηκε μια «αντρική» επικίνδυνη εμπειρία (Vullnetari & King, 2014: 138, Papailias, 2003: 1064). Η διεθνής μετανάστευση των Αλβανίδων μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία της δεκαετίας του 1990 εξ αιτίας των έμφυλα προσδιορισμένων προτύπων της κινητικότητας ως κατ' εξοχήν «ανδρικής» εμπειρίας περιορίστηκε σημαντικά. Η ανωτέρω επιβεβλημένη, έμφυλα κατασκευασμένη, ακινησία των Αλβανίδων μετασηματίστηκε το 1998 σε κινητικότητα και ειδικότερα σε διεθνή μετανάστευση μέσω του προγράμματος νομιμοποίησης των Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα και διαδικασιών οικογενειακής επανένωσης.

Τη δεκαετία του 2010, οι Αλβανοί μετανάστες, που εργάζονται και διαβιούν 'μόνιμα' στην Κορινθία, επιβεβαιώνουν αυτή τη διαπίστωση. Περιγράφουν ότι πριν την άφιξή τους στη χώρα ήταν όλοι ανύπαντροι, ορισμένοι μόλις είχαν τελειώσει το στρατό και οι αδερφές τους ή οι σύντροφοί τους εκείνη την περίοδο, βρίσκονταν στην Αλβανία. Έστειλαν δε εμβάσματα στην οικογένειά τους, όσα περισσότερα μπορούσαν, προκειμένου να καλύψουν τις καθημερινές ανάγκες του οικιακού τους χώρου. Οι Αλβανίδες μετανάστριες περιγράφουν, ότι, κατά την αρχική έλευσή τους στα χωριά της Κορινθίας το 1998, δεν εργάζονταν και φρόντιζαν τον οικιακό τους χώρο καθώς και τα ανήλικα παιδιά, που ορισμένες είχαν φέρει μαζί τους, στοιχείο που εντοπίζεται και στην περίπτωση Αλβανίδων μεταναστριών που διαβιούν στο Λονδίνο (Vathi, 2015: 91, King κ.ά., 2006: 419) αλλά και σε άλλες περιοχές της

---

<sup>82</sup> Η οικογενειακή επανένωση συνιστά το βασικότερο χαρακτηριστικό της γυναικείας αλβανικής μετανάστευσης τόσο στην Ελλάδα όσο και στην Ιταλία, ενώ παρατηρείται επίσης και μεταξύ των Αλβανίδων που μεταναστεύουν στο Ηνωμένο Βασίλειο (King κ.ά., 2006: 418, 428).

Ελλάδας (Ιωσηφίδης & Κίζος, 2012: 335)<sup>83</sup>. Η είσοδός τους στον εργασιακό τομέα χρονολογείται περίπου το 2008, περίοδος που περιγράφεται από την πλειονότητα των Αλβανίδων μεταναστριών στην αγροτική Κορινθία ως η «κρίση»: «*Ηρθε η κρίση, δυσκολέψανε τα πράματα για 'μας*»<sup>84</sup>, όπως αναφέρει η Ειρήνη, 36 χρονών από το Ελμπασάν. Όταν ρωτάω την Ειρήνη, που διαβιεί μαζί με τον σύζυγό της Γιάννη, 41 χρονών καταγόμενο από το Μπεράτ και τα τρία παιδιά τους στο χωριό Βρύση, πότε ήρθε στην Ελλάδα για πρώτη φορά, απαντά:

*Εγώ ήρθα το '98, τότε ξέρεις που κάναμε τα καρτιά και φέραμε και τα παιδιά μαζί. Ο Γιάννης ήταν 'δω κρόνια, πριν έρθω 'γω. Είναι παλιός στο κωριό που λέμε και αυτό μας βοήθησε τώρα με κρίση με δουλειά. Αν δεν ήταν παλιός στο κωριό δεν ξέρω τι θα γινόμαστε με κρίση, γιατί βλέπω τι γίνεται γύρω γύρω και λέω είμαστε καλά, που έκοιμε δουλειά να ζήσουμε (Τι εννοείς; Την ρωτάω). Παλιά οι γυναίκες εδώ, όταν εγώ ήρθα το '98 λέμε δεν δούλευα. Δεν δουλεύανε από τη Αλβανία, που ξέρω 'γω γυναίκες σαν εμένα, η Κατερίνα (35 χρονών από τα Τίρανα, που διαμένει στο χωριό Βρύση) ας πούμε, η Άννα (38 χρονών από το χωριό Gjorm, η οποία διαβιεί στο χωριό Βρύση), τις ξέρεις; (ναι, της απαντάω). Ναι δεν δουλεύανε στο κωριό παλιά. Ήτανε δηλαδή με τα παιδιά όλη μέρα, με το σπίτι να φέρεις βόλτα με τέτοια πράματα σε σπίτι. Ο άντρας μου ήτανε που δούλευε στο κωριό, σε Κόρινθο από 'δω και 'κει και φέρναμε βόλτα σε σπίτι. Έτσι ζούσαμε εμείς στο κωριό. Τώρα (το τονίζει) αλλάζανε τα*

<sup>83</sup> Η Vathi (2015: 91) διεξάγοντας επιτόπια έρευνα σε Αλβανούς μετανάστες, οι οποίοι διέμεναν κατά μέσο όρο 12 χρόνια στο Λονδίνο τα έτη 2007-2008, υποστηρίζει ότι μετά την άφιξη τους στο Ηνωμένο Βασίλειο βρήκαν αμέσως απασχόληση και οι περισσότεροι εξ αυτών περισσότερες από μια θέσεις εργασίας. Αντιθέτως, οι Αλβανίδες σύζυγοί τους διέμεναν στον οικιακό χώρο με τα παιδιά ή εργάζονταν σε καθεστώς μερικής απασχόλησης και παρακολουθούσαν μαθήματα αγγλικών ή/και διαλέξεις σε κολλέγια. Οι διαπιστώσεις της Vathi (2005) επιβεβαιώνουν προγενέστερη έρευνα (2002-2003) που διεξήγαγαν οι King κ.ά. (2006: 419) στο Λονδίνο με Αλβανίδες μετανάστριες, για τις οποίες αναφέρουν ότι οι περισσότερες εξ αυτών δεν εργάζονταν αλλά φρόντιζαν τα μικρά παιδιά στον οικιακό τους χώρο. Οι Ιωσηφίδης και Κίζος (2012: 327, 335), εξετάζοντας τις εμπειρίες της κοινωνικής ένταξης Αλβανών/ίδων μεταναστών κατά τα έτη 2005-2006 στην Περιφέρεια Δυτικής Ελλάδας (νομοί Αιτωλοακαρνανίας, Ηλείας και Αχαΐας), υποστηρίζουν ότι Αλβανίδες εργαζόμενες απασχολούνται κυρίως στον τομέα της παροχής υπηρεσιών (φύλαξη παιδιών, ηλικιωμένων και οικιακές εργασίες), ενώ «ένα σημαντικό ποσοστό δεν εργάζεται, αλλά απασχολείται αποκλειστικά με τη φροντίδα των παιδιών και του σπιτιού» (Ιωσηφίδης & Κίζος, 2012: 335).

<sup>84</sup> Οι Xhaho και Çago (2016), διεξάγοντας 31 βιογραφικές συνεντεύξεις από το 2015 έως το 2016 με Αλβανίδες μετανάστριες στην Ελλάδα, υποστηρίζουν ότι «εισήλθαν στην αγορά εργασίας όταν η ελληνική οικονομική κρίση εμφανίστηκε», απασχολούμενες στον τομέα των υπηρεσιών (κομμώτριες, οικιακές εργαζόμενες κτλ.). Πολλές από τις Αλβανίδες μετανάστριες αναγκάστηκαν να εργάζονται σε πολλαπλές θέσεις εργασίας και αρκετές ώρες την ημέρα, επειδή οι Αλβανοί σύζυγοί τους, απασχολούμενοι στον οικοδομικό - κατασκευαστικό τομέα έχασαν την εργασίας τους. Στην αντίπερα όχθη, οι μελέτες των Gedeshi και De Zwager (2012: 243) αλλά και της Μιχαήλ (2014: 134), Michail (2013: 267), αναφέρουν ότι η οικονομική «κρίση» στην Ελλάδα είχε ως συνέπεια πολλές Αλβανίδες που ήδη απασχολούνται ως οικιακές εργαζόμενες σε διάφορες περιοχές της χώρας είτε να χάσουν είτε να μειώσουν τις ώρες εργασίας τους.



*πράγματα (Πότε άλλαξαν τα πράγματα; Την ρωτάω) Το 2008 και μετά που ήρθε η κρίση δυσκολέψανε τα πράγματα για 'μας. Το μεροκάματο του Γιάννη έπεσε πολύ και το καταλάβαμε για τα καλά η κρίση που λέμε (γελάει. Τι καταλάβατε; Την ρωτάω). Έπρεπε και 'γω να δουλέψω, δεν τα φέρναμε βόλτα με το μεροκάματο του Γιάννη, τα παιδιά πολλά έξοδα, πράγματα, λογαριασμοί να πληρώσεις και τον ρώτησε, ρώτησε δηλαδή το ένα αφεντικό εδώ στο χωριό, τον έκει θάρρος αυτόν που λέμε, τον ξέρει χρόνια πολλά. Αυτός που μένει (αναφέρει την ακριβή τοποθεσία της κατοικίας του Έλληνα εργοδότη). Ξέρεις έκω και τη γυναίκα μου να 'ρθει και αυτή στο χωράφι; Και έτσι το βρήκα και 'γω δουλειά, είπε ναι, επειδή ο Γιάννης είναι παλιός στο χωριό τον ξέρουνε όλοι εδώ [...] Σε (συ)σκευαστήριο το καλοκαίρι έτσι βρήκα δουλειά. Ο Γιάννης δηλαδή ξέρει το αφεντικό εκεί, έκει γνωριμίες εκεί και με έβαλε στη δουλειά [...] Λέω είμαστε καλά, γιατί δεν είναι όλοι σαν το Γιάννη, παλιός στο χωριό, με γνωριμίες, πράγματα. Άλλοι δεν έκουνε αυτά που έκω 'γω, δεν έκουνε θάρρος το αφεντικό να πει έκω τη γυναίκα μου ξέρεις για αυτό και οι γυναίκες δεν έκουνε δουλειά στο χωριό όλοι και λέω εμείς (τοποθετεί το δεξί της χέρι στο στέρνο της) είμαστε καλά (Δεν το κατάλαβα αυτό. Αν ο Γιάννης δεν ήταν παλιός στο χωριό δεν θα πήγαινες εσύ στο συσκευαστήριο να ζητήσεις δουλειά; Την ρωτάω) Εγώ να πάω για 'μένα το λες; (με κοιτάει γεμάτη απορία. Ναι της απαντάω) Εμένα δεν με ξέρει εδώ στο χωριό το αφεντικό. Δεν ξέρει κανένας το ποιός είμαι να με πάρει στο (συ)σκευαστήριο. Είναι άλλο να πάει ο Γιάννης που το ξέρει. Η γυναίκα δεν θα πάει μόνο του να πει σε αφεντικό για δουλειά. Είναι δύσκολο να γίνει αυτό (γιατί είναι δύσκολο; Την ρωτάω) Γιατί αυτό το κάνει ο άντρας με το άλλο άντρα (το αφεντικό) που το ξέρει. Είναι δουλειά του άντρα αυτό όχι δικό μου δουλειά.*

Η συζήτησή μου με την Ειρήνη παρουσιάζει τις Αλβανίδες μετανάστριες να μην εργάζονται, κατά την αρχική άφιξή τους στην Ελλάδα το 1998 και να περιορίζονται στην ανατροφή των παιδιών τους και την φροντίδα του οικιακού χώρου. Η χρονική περίοδος από το 2008 έως και το 2017 περιγράφεται ως μια εποχή αλλαγών αλλά και δυσχερειών, που προκαλεί η «κρίση». Η «κρίση», στη συλλογιστική των περισσότερων Αλβανίδων, σηματοδοτεί τη μείωση των αμοιβών των συζύγων τους, και την ανάγκη να εργαστούν οι ίδιες. Η εύρεση εργασίας τους επιτυγχάνεται μέσω της ενεργοποίησης του δικτύου των «γνωριμιών» των συζύγων τους, οι οποίοι, έχουν το «θάρρος», την οικειότητα δηλαδή, να χρησιμοποιήσουν τους Έλληνες εργοδότες

ως μέσο για να βρεθεί εργασία κοντά τους στον αγροτικό τομέα. Κατά όμοιο τρόπο, δηλαδή μέσω του δικτύου των «γνωριμιών» των συζύγων τους, βρίσκουν επίσης εργασία στο συσκευαστήριο της περιοχής, στο οποίο απασχολούνται αποκλειστικά γυναίκες κατά του καλοκαιρινούς μήνες. Θεωρεί, όπως και οι υπόλοιπες συνομιλήτριές μου, ότι η δικτύωση και σύναψη διαπολιτισμικών κοινωνικών σχέσεων «είναι δουλειά του άντρα αυτό όχι δικό μου δουλειά». Η διαδικασία της μεσολάβησης μεταξύ εργοδότη/ εργαζόμενου, η συμφωνία των ωρών απασχόλησης, του μισθού κτλ. όλα περιγράφονται ως «ανδρικές» υποθέσεις, οι οποίες προϋποθέτουν ένα παρελθόν «γνωριμιών»<sup>85</sup>.

Η βιβλιογραφία της αλβανικής γυναικείας μετανάστευσης έχει επικεντρωθεί από τη δεκαετία του 1990 έως τη δεκαετία του 2020 κυρίως στην οικιακή εργασία σε διάφορες περιοχές της Ελλάδας (Xhaho κ.ά. 2020, Danaj, 2019: 148-150, Xhaho & Çaro 2016, Van Boeschoten 2015, Χατζαρούλα 2014, Vaiou 2012, Athanasopoulou, 2011: 320-322, 326, Παπαταξιάρχης κ.ά., 2009: 93-100, 200-222, 290-328, Kambouri 2007, Kassimati 2007, Moussourou 2007, Psimmenos 2007, Sakellis & Spyropoulou 2007, Λαμπριανίδης & Λυμπεράκη 2005). Λόγω του αγροτικού χαρακτήρα της περιοχής της Κορινθίας εντοπίζεται μια σημαντική διαφορά στην παρούσα έρευνα. Με εξαίρεση μια γυναίκα που εργάζεται ως οικιακή εργαζόμενη σε οικιακό χώρο Ελληνίδας, οι υπόλοιπες έντεκα πληροφορήτριές μου εργάζονται με τους συζύγους τους στα χωράφια τη δεκαετία του 2010 και κατά τους καλοκαιρινούς μήνες δουλεύουν στο συσκευαστήριο σταφυλιού που βρίσκεται κοντά στο χωριό Βρύση. Η Γεωργία, 32 χρονών από το Φιέρι, περιγράφει το 2015 την εργασία της ως εξής:

---

<sup>85</sup> Οι Αλβανίδες μετανάστριες στη Θεσσαλονίκη, οι οποίες απασχολούνται ως οικιακές εργαζόμενες (27%), εργάτριες σε βιοτεχνία (16,6%) και καθαρίστριες σε πολυκατοικίες, γραφεία κτλ. (9,7%, το 27% δηλώνει ως επάγγελμα «νοικοκυρά») βρίσκουν εργασία κυρίως μέσω των «φίλων» τους (42,6%), των συγγενών τους (22,6%) και σπανίως αναζητούν εργασία μόνες τους (5,1%) (Λαμπριανίδης & Λυμπεράκη, 2005: 260, 270-271). Επίσης, οι Αλβανίδες οικιακές εργαζόμενες στην Αθήνα στηρίζονται στα συγγενειακά τους δίκτυα, προκειμένου να βρουν εργασία, ενώ αναζητούν ευκαιρίες απασχόλησης και μόνες τους (Παπαταξιάρχης κ.ά., 2009: 101). Η περίπτωση των υπό μελέτη Αλβανίδων μεταναστριών, οι οποίες δεν διαθέτουν κοινωνικό - εργασιακό δίκτυο ομοεθνών ή εντόπιων, πλην των συζύγων τους, παρακολουθεί τα συμπεράσματα της έρευνας των King κ.ά. (2006: 419-420), οι οποίοι αναφέρουν ότι, παρότι το Λονδίνο προσφέρει σε Αλβανούς/ίδες μετανάστες τη δυνατότητα απόκτησης αμειβόμενης εργασίας, οι περισσότεροι Αλβανοί/ίδες αναπαράγουν τους έμφυλους ρόλους και τα κανονιστικά πρότυπα συμπεριφοράς που εντοπίζονται στους τόπους καταγωγής τους στην βόρεια Αλβανία. Ειδικότερα, οι Αλβανίδες μετανάστριες τονίζουν τον κυρίαρχο ρόλο που διαδραματίζουν τα ανδρικά κοινωνικά δίκτυα των εντόπιων και ομοεθνών στο Λονδίνο, τα οποία προσφέρουν στους συζύγους τους τη δυνατότητα πρόσβασης σε θέσεις εργασίας. Αναφορικά με τη δική τους κοινωνικότητα αναφέρουν: «Οι Αλβανίδες δεν γνωρίζουν τόσους πολλούς ανθρώπους εδώ, γιατί είναι πολύ δύσκολο για αυτές να βγουν έξω ... ξέρεις η αλβανική νοοτροπία συνεχίζεται και εδώ. Έχουν παιδιά, πρέπει να φροντίσουν το σπίτι» (King κ.ά., 2006: 420).

*Δουλεύω στα κτήματα με το άντρα μου. Με σεζόν έτσι εποχικά. Έκεις δει τι κάνουμε στο χωράφι και με ελιές και με όλα. Αυτά γύρω γύρω να φέρουμε βόλτα [...] Δεν υπάρχουν δουλειές κάτι άλλο εδώ στο χωριό και 'μεις και οι ντόπιοι με αυτά βαστιούνται. Έκει και το (συ)σκευαστήριο που (είναι) πιο κάτω ξέρεις σε δρόμο για (αναφέρει την περιοχή), παίρνουμε κανένα μεροκάματο και από 'κει [...] Τώρα ο Θεόδωρος (45 χρονών από το Φιέρι) είναι άλλο θα δουλέψει στο χωράφι μαζί θα πάει και Κόρινθο, θα του πει έλα αυτός, ο άλλος, είκοσι λεπτά; (η απόσταση μεταξύ του συγκεκριμένου χωριού και της πόλης της Κορινθίου) Είκοσι, θα πάει γιατί δεν βγαίνει αλλιώς [...] Μη λέμε έτσι, βοηθάνε και στο χωριό βοηθάνε. Να κτες έβαμε μεγάλο σπίτι εδώ (στη) γωνία (δείχνει με το χέρι της το σπίτι) βγάζει και από 'κει. Όποιος δουλεύει Μαρία είναι ευκαριστημένος, γιατί τώρα όπου βγαίνει το μεροκάματο. Τώρα κοιτάς να βγούνε έξοδα να κρατιέται το σπίτι.*

Η Γεωργία περιγράφει σε συζητήσεις μας με μεγάλη ακρίβεια τις εργασίες του συζύγου της, τις οποίες ήδη γνώριζα συνομιλώντας μαζί του αλλά αποφεύγει να μιλήσει για τις δικές της εργασίες. Όταν εκφράζω την απορία για αυτό το λόγο απαντά: «Μα σου είπα, χωράφι, (συ)σκευαστήριο, εδώ με το παιδίί, σπίτι, δουλειές. Τι άλλο να σου πω; (γελάει)». Η Γεωργία περιγράφει την απασχόλησή της ως «εποχικά» αλλά αντί αυτά να περιλαμβάνουν γεωργικές και άλλες εργασίες, που βρίσκονται διαρκώς με μετακινήσεις και δίκτυα στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, όπως στην περίπτωση των αντρών, εδώ ο όρος «εποχικά» αφορά αποκλειστικά τις γεωργικές εργασίες και την απασχόληση στον τομέα της συσκευασίας. Οι εργασίες των γυναικών εκλαμβάνονται ως συμπληρωματικές των αντρών ή και αμοιβαίως εξαρτώμενες. Συγκεκριμένα, στο συσκευαστήριο, όπου εργάζονται αποκλειστικά γυναίκες κατά τους καλοκαιρινούς μήνες, οι Αλβανίδες μετανάστριες ξεχωρίζουν τα ώριμα/ γινωμένα σταφύλια από τα χαλασμένα και τα τοποθετούν σε ειδικά τελάρα. Στα χωράφια αφαιρούν τα φύλλα από τις ελιές και από τα άλλα εποχικά φρούτα (βερίκοκα, πορτοκάλια, λεμόνια, μανταρίνια) και συλλέγουν τους καρπούς από τα χαμηλότερα κλαδιά των διαφόρων δέντρων. Οι εργασίες των Αλβανών μεταναστών (συζύγων τους) στα χωράφια περιλαμβάνουν τα εξής καθήκοντα: κόβουν τα εποχικά φρούτα από τα υψηλότερα κλαδιά με τη βοήθεια σκάλας, μεταφέρουν κιβώτια με καρπούς και φρούτα που έχουν συγκεντρώσει τόσο οι ίδιοι όσο και οι σύζυγοί τους από τα χωράφια και τα τοποθετούν στην περιοχή που οι Έλληνες εργοδότες υποδεικνύουν. Χρησιμοποιούν την βενζινοκίνητη μηχανή, το ραβδιστικό μηχάνημα

όπως ονομάζεται, για να ρίξουν τις ελιές στο έδαφος, όπου έχουν τοποθετήσει ειδικά δίχτυα, πανιά μεγάλων διαστάσεων, που αποκαλούνται απλάδες. Εκεί, αναμένουν οι Αλβανίδες εργαζόμενες, προκειμένου να απομακρύνουν τα φύλλα από τις ελιές που έχουν πέσει στο έδαφος, ώστε να παραμείνει στις απλάδες μόνο ελαιόκαρπος.

Οι εργασίες που αναλαμβάνουν οι Αλβανίδες περιγράφονται από τους Αλβανούς συζύγους τους ως «εύκολες», «ελαφριές» δουλειές, σε αντίθεση με τις «δύσκολες» και «βαριές» δουλειές που αναλαμβάνουν οι ίδιοι. Ο Γιώργος, 44 χρονών από το Μπεράτ, όταν κατά τη συζήτησή μας, ρωτήθηκε γιατί οι Αλβανίδες γυναίκες δεν εργάζονται σε άλλους χώρους πλην των χωραφιών μαζί με τους συζύγους τους και του συσκευαστηρίου αποκρίθηκε: *«Οι γυναίκες είναι πάντα το πιο αδύναμο σημείο γι' αυτό προσπαθούμε να τις έχουμε πάντα κοντά μας»*. Όταν αυτό δεν είναι εφικτό, όπως στην περίπτωση του συσκευαστηρίου, που δουλεύουν αποκλειστικά γυναίκες, αναφέρει πως *«αυτές οι δουλειές είναι γυναικείες και εμείς αναλαμβάνουμε τις πιο βαριές»<sup>86</sup>*. Μια προσεκτικότερη εξέταση του παρελθόντος και συγκεκριμένα των κομμουνιστικών πολιτικών στην Αλβανία για την επιβεβλημένη έμφυλη ισότητα στον εργασιακό τομέα μπορεί να φωτίσει καλύτερα τον τρόπο, με τον οποίο τα δύο φύλα εργάζονται μαζί στα χωράφια στην Κορινθία αλλά η εργασία τους προσλαμβάνεται ως έμφυλα κατανεμημένη. Σύμφωνα με τους Gal και Kligman (2000), στην Ανατολική Ευρώπη κατά τη διάρκεια του κομμουνισμού, επικράτησε ένας έμφυλος καταμερισμός της εργασίας, σύμφωνα με τον οποίο οι γυναίκες απασχολούνταν σε γεωργικές εργασίες, σε διοικητικές θέσεις, στην ελαφριά βιομηχανία κτλ., σε αντίθεση με τους άντρες που εργάζονταν σε διευθυντικές, ειδικευμένες θέσεις και στη βαριά βιομηχανία. Στο εσωτερικό αυτών των έμφυλα προσδιορισμένων εργασιών εντοπιζόταν ένας επιπλέον διαχωρισμός, σύμφωνα με τον οποίο οι γυναίκες αναλάμβαναν μη μηχανοποιημένες εργασίες, ενώ οι άντρες χρησιμοποιούσαν τα μηχανήματα (Gal & Kligman, 2000: 57, Nicholson 2004). Στην Ελλάδα εξακολουθεί

---

<sup>86</sup> Παρόμοιες αντιλήψεις περί «αντρικών» και «γυναικείων» εργασιών εντοπίζονται μεταξύ των εποχικά εργαζόμενων Μεξικανών μεταναστών στις Η.Π.Α. Όμως, η διαβίωση των Μεξικανών σε στρατώνες στις Η.Π.Α. τους έχει αναγκάσει να καταπιάνονται με τις εκλαμβανόμενες ως «γυναικείες δουλειές» στο Μεξικό (π.χ. πλύσιμο των ρούχων, μαγειρέμα κτλ.). Όπως ένας πληροφορητής αναφέρει στην Cohen (2006: 94): «Αφού κάνουμε τις ανδρικές δουλειές όλη την ημέρα, κάθε βράδυ κάναμε τις γυναικείες δουλειές». Κατά τους ίδιους, η «ανδρική» γεωργική εργασία που επιτελούν απαιτεί σωματική δύναμη και αντοχή, στοιχεία που τους κάνουν να νιώθουν υπερηφάνεια. Αισθάνονται, όμως, και «ντροπή» όταν καταπιάνονται με τις θεωρούμενες ως «γυναικείες εργασίες», τις οποίες κρίνουν ως «δεν είναι τόσο σκληρές» (Cohen, 2006: 94), όπως συμβαίνει και στην περίπτωση των Αλβανών μεταναστών. Οι Μεξικανοί υποχρεούνται να τις επιτελούν λόγω της θεσμοθετημένης διαβίωσής τους στους στρατώνες των Η.Π.Α., με αποτέλεσμα να 'παραβιάζονται' τα μέχρι πρότινος θεωρούμενα ως ανέγγιχτα έμφυλα κατανεμημένα κανονιστικά πρότυπα της εργασίας που εντοπίζονται στο Μεξικό (Cohen, 2006: 87, 94).

να υφίσταται η νοηματοδότηση των εργασιών των Αλβανίδων γυναικών ως «εύκολων» και «ελαφριών», λόγω της χειρωνακτικής επιτέλεσής τους, σε αντίθεση με τις «βαριές» εργασίες των συζύγων που απαιτούν γνώση και χρήση μηχανημάτων. Παράλληλα, οι «βαριές ανδρικές» εργασίες σχετίζονται με την ανδρική σωματική δύναμη και αντοχή σε σχέση με τις «εύκολες γυναικείες» εργασίες.

Από την δική τους σκοπιά, όμως, οι εργασίες που αναλαμβάνουν οι Αλβανίδες μετανάστριες περιγράφονται ως «δύσκολες» και «βαριές», κομμάτι μιας κοινής -σε άντρες και γυναίκες- εθνικής εργασιακής δύναμης και αξίας. Πίνοντας καφέ με την Δήμητρα, 34 χρονών από τον Αυλώνα, στον οικιακό της χώρο, ένα πρωινό της Τετάρτης του 2016, μου περιέγραφε το εξαντλητικό ωράριο εργασίας που είχε την ημέρα πριν συναντηθούμε και, μεταξύ άλλων, ανέφερε και τα εξής:

*Να σου πω χθες ήμουννα οκτώ ώρες (συ)σκευαστήριο, πέντε ήτανε; Έξι σε χωράφι με το Νίκο (43 χρονών από το Ελμπασάν. Ο σύζυγός της) για δουλειά, μετά σε σπίτι δουλεύεις σε σπίτι [...] Αν δε τρέξεις και 'συ δε θα βγάξει το μεροκάματο έτσι, άμα δε τρέξει και για εμάς δεν υπάρχει εδώ για εμάς τους Αλβανούς είναι δύσκολη η δουλειά και δεν θα μπορέσω να την κάνω. Ότι δουλειά, βαριά, δύσκολη θα την κάνω. Την πρώτη φορά θα δυσκολευτείς, τη δεύτερη λίγο πιο εύκολα, την τρίτη θα την μάθεις. Δεν υπάρχει δουλειά να μην την ξέρουμε. Με έχει μάθει και ο Νίκος έτσι.*

Κατά τη Δήμητρα, η «βαριά» εργασία αποτελεί συστατικό στοιχείο του αλβανικού εργασιακού έθους, σύμφωνα με το οποίο «ότι δουλειά, βαριά, δύσκολη θα την κάνω», διότι «δεν υπάρχει δουλειά να μην την ξέρουμε. Με έχει μάθει και ο Νίκος έτσι». Ωστόσο, εκείνοι που κατέχουν την πρωταρχική εργασιακή γνώση είναι οι άντρες. Η σκληρή εργασία 'μαθαίνεται' στις Αλβανίδες εργαζόμενες μέσα σε μια σχέση συζυγικής μαθητείας. Η εκμάθηση αυτή είτε πραγματοποιείται στην Ελλάδα από συζύγους, ομοεθνείς συναδέλφισσες και «φίλες», είτε σε παρελθόντες χρόνους στην Αλβανία, όταν οι γυναίκες «μαθημένες στη δουλειά»<sup>87</sup> δούλευαν επίσης στα χωράφια.

---

<sup>87</sup> Με μια παρόμοια φράση, το «εμείς ξέρουμε από σκληρή δουλειά», οι Αλβανίδες οικιακές εργαζόμενες νοηματοδοτούν τις εργασιακές τους εμπειρίες στην Αθήνα μέσω την αναπόλησης παρελθουσών εμπειριών εργασίας, που ανάγονται στην εποχή του κομμουνισμού. Οι ανωτέρω εμπειρίες συνυφαίνονται με τις τρέχουσες εργασιακές τους εμπειρίες στην Ελλάδα αλλά επανασηματοδοτούνται στο νέο μεταναστευτικό τόπο για να δηλώσουν ότι η συμβολική βαρύτητα που είχε η εργασία στην Αλβανία 'μετακινείται' στην Ελλάδα αλλά αφορά πλέον την ατομική, και όχι τη συλλογική, προσπάθεια που οι ίδιες καταβάλλουν για τη διασφάλιση μιας «καλύτερης ζωής» (Παπαταξιάρχης κ.ά., 2009: 298-303).

Μια μορφή εργασιακής ‘μαθητείας’ στην Ελλάδα αναδεικνύεται από τα λόγια της Στέλλας, 35 χρονών από το Φιέρι, στην οποία προτάθηκε να δουλέψει στο συσκευαστήριο της περιοχής με το που ήρθε στη χώρα. Δεν γνώριζε ούτε ελληνικά ούτε τη συγκεκριμένη εργασία. Παρ’ όλα αυτά επέδειξε θάρρος, πήγε στη δουλειά, την έμαθε και τα κατάφερε:

*Δέκα μέρες που είκα έρθει στη Ελλάδα και μου προτείναν να πάω με κάποιες γυναίκες από τη Αλβανία να πάω στο σταφύλι. Δεν ήξερα τίποτα, πώς να πιάνω το ψαλίδι. Δεν ήξερα δηλαδή πώς ήταν η σειρά στο σταφύλι και τι γίνεται και όμως, πήρα το κουράγιο (το τονίζει) και πήγα, γιατί αν δεν πήγαινα δεν θα μάθαινα ποτές. Δεν ήξερα ούτε να μιλήσω και όταν μου λέγαν κάτι εντάζει είκα κορίτσια που με βοηθάγανε, μου τα λέγανε στα αλβανικά, ούτε καλημέρα δεν ήξερα να πω. Ε λίγη προσπάθεια, λίγη υπομονή, λίγο πείσμα το ‘μαθα σε τρεις μήνες. Είναι αυτό ότι είναι η θέληση. Κανείς δεν γεννήθηκε μαθησμένος ξέρω ‘γω. Αν έχεις μεγάλη θέληση, κουράγιο, υπομονή μπορείς να τα καταφέρεις τα πάντα. Πρέπει να δουλέψεις για να ζήσεις.*

Σύμφωνα με τη Στέλλα και άλλες Αλβανίδες μετανάστριες, η δουλειά ‘μαθαίνεται’ μέσα από «λίγη προσπάθεια, λίγη υπομονή, λίγο πείσμα», «θέληση» και την καθημερινή τριβή στο εργασιακό πλαίσιο. Η Στέλλα, βέβαια, ξεπέρασε τον ανασταλτικό παράγοντα της άγνοιας της ελληνικής γλώσσας με την αρωγή που τις παρείχαν ομοεθνείς γυναίκες στο χώρο εργασίας.

Άλλες Αλβανίδες συνομιλήτριές μου, όπως η Βιολέτα 32 χρονών, καταγόμενη από ένα χωριό του Μπεράτ, ανατρέχουν σε παρελθούσες εργασιακές εμπειρίες για να τονίσουν το γεγονός ότι εργάζονταν από μικρά κορίτσια στην Αλβανία, συνεπώς η εργασία στην Ελλάδα τους είναι μια γνώριμη κατάσταση.

*Δηλαδή εγώ μικρή είχα μάθει να δουλέψω. Από πολύ μικρή πήγαινα στα κτήματα με τον πατέρα μου και δε μου φαινόταν κακό, επειδή δούλευα. Μ’ άρεσε αυτό το πράγμα. Βόηθαγα εγώ στο σπίτι μου, πήγαινα και με το πατέρα μου στα κτήματα, δεν είκα πρόβλημα και σήμερα λέω που έκω τη δύναμη να ξέρω δουλειά, να ‘μαι μαθησμένη σε δουλειά [...] Τότε μπορεί να μην μου φαίνονταν ωραία, γιατί μπορεί να δυσκολευόμουνα. Ήμουνα μικρή, κουραζόμουνα. Τώρα όμως το εκτιμώ, γιατί σε ό,τι δυσκολία τα ‘χω καταφέρει και αυτό ήταν μάθημα από τους γονείς μου. Ήταν μάθημα ζωής, δηλαδή μπορεί να μου τα ‘καναν σε μικρή ηλικία, εντάζει το ‘κανα σε πολύ μικρή ηλικία εγώ, γιατί και η μάνα μου είκε προβλήματα υγείας και αυτά αλλά εντάζει δε το*

μετάνιωσα ποτέ. Εντάξει κουραζόμουν, νευρίαζα και αυτά, όμως τώρα; Μιλάμε για μια ηλικία, 8, 9 κρονών, πολύ μικρή, σε κωριό, όλο το κωράφι εγώ, να έκεις ζώα, να έκεις κότες, να έκεις τα πάντα δηλαδή και να θέλεις να τα φροντίσεις εσύ για να βοηθάς. Τώρα μου φαίνονται ότι μπορεί να είναι για καλό σκοπό, γιατί ήτανε και η μάνα μου άρρωστη. Εγώ δε μπορούσα να το καταλάβω μέχρι σε τέτοιο σημείο τότε, σιγά σιγά όμως τα καταλάβαινα [...] Σηκωνόμουν πολύ νύκτα δηλαδή, μιλάμε για 2 η ώρα τη νύκτα έκανα τις δουλειές στο σπίτι για να μην τα κάνει η μάνα μου, μη σηκωθεί και τα κάνει η μάνα μου και έφευγα με το πατέρα μου στα κτήματα και αυτό μου ήτανε ωραίο.

Κατά τη Βιολέτα, οι εργασιακές της εμπειρίες ως παιδί αποτελούν ένα «μάθημα ζωής», που προσέφεραν οι γονείς της, το οποίο τότε δεν είχε αξιολογήσει ως προς τη χρησιμότητά του, σήμερα, όμως, την βοηθάει, γιατί «έκω τη δύναμη να ξέρω δουλειά, να 'μαι μαθησμένη σε δουλειά», ώστε να μπορεί να ανταπεξέλθει στο νέο εργασιακό της περιβάλλον στην αγροτική Κορινθία. Η εργασία γυναικών και αντρών από την Αλβανία προβάλλεται ως ένα εργασιακό έθος που έχει τις ρίζες του στο παρελθόν και συνοδεύεται από μια σταδιακή πορεία μαθητείας που καταλήγει στην πλήρη κατάκτηση της γνώσης της.

Πέρα από την αξία και γνώση της εργασίας, Αλβανοί άντρες και γυναίκες δομούν ένα ενιαίο λόγο αναφορικά με την εργασία των Ελλήνων/ίδων εργαζομένων. Η εργασιακή μαθητεία και γνώση χρησιμοποιείται για να ιεραρχήσει εθνικές ομάδες και συγκεκριμένα για να διακρίνει τις Αλβανίδες εργαζόμενες από τις Ελληνίδες, οι οποίες «δεν έκουνε μάθει» να δουλεύουν υπερωρίες. Η Κατερίνα, 35 χρονών από το Φιέρι, επίσης, «μαθημένη σε δουλειά από Αλβανία», υποστηρίζει μεταξύ άλλων:

*Δηλαδή αν δεις πολλές γυναίκες, όταν τους έλεγα εγώ πρόπερσι, όταν είκα τελειώσει από το σταφύλι, είκα πάει στο σταφύλι και τη πρώτη μέρα που πάτησα το πόδι στο σταφύλι δουλεύαμε 7ωρο και 6 ώρες υπερωρίες, πολλές ώρες. Στη αρκή μπορεί να σου φαινόταν δύσκολο ξέρω 'γω, απλά μετά μόλις λες εντάξει ρε παιδί μου είναι ένα μεροκάματο, δηλαδή παίρνεις διπλό μεροκάματο εεε σε σπρώχνει και μου 'γινε συνήθειο και μετά δεν είκα πρόβλημα και ήμουν από τις λίγες γυναίκες μέσα που δεν έλεγα ποτέ όχι στις υπερωρίες. Οι πιο πολλοί ήταν Ελληνίδες. Δε δε (κουνάει το κεφάλι της) δε μπορούσαν, δεν είκαν μάθει και είναι πολλές και τώρα (το τονίζει) που λένε 6, 4 ώρες υπερωρία; Μπα δε θέλω. Δεν μπορούνε, δεν έκουνε μάθει. Μη πω τώρα ότι δουλεύουμε όλη μέρα και 22 και 23 (ευρώ), γιατί τόσο παίρνεις στο σταφύλι, δε παίρνεις παραπάνω,*

*μέχρι 24 ευρώ. Παλιά εντάζει παίρναμε λεφτά. Παλιά (το τονίζει) σήμερα είναι πιο λίγα τα μεροκάματα.*

Η Κατερίνα, όπως και άλλες Αλβανίδες μετανάστριες, δουλεύοντας υπερωρίες στο συσκευαστήριο της περιοχής, όχι μόνο κερδίζουν περισσότερα χρήματα αλλά δείχνουν την υπεροχή τους έναντι των Ελληνίδων που δεν έχουν μαθητεύσει στην εργασία<sup>88</sup>.

Όπως ανέφερα παραπάνω, η διάκριση των εργασιών σε «γυναικείες» και «ανδρικές» δεν είναι μια διάκριση που κατασκευάζεται μέσα από ένα ενιαίο αφήγημα από άντρες και γυναίκες. Οι άντρες θεωρούν τη δική τους εργασία «βαριά», ενώ οι γυναίκες άλλοτε οικειοποιούνται αυτό το «βάρος» για δικές τους εργασίες, άλλοτε επιβεβαιώνουν τις αντρικές εργασιακές νοηματοδοτήσεις. Ένα πρωινό του Ιουλίου του 2017, συζητώντας με την Σοφία, 34 χρονών από το Μπεράτ στον οικιακό της χώρο στο χωριό Βρύση, όπου διαμένει με τον σύζυγό της, τον Σπύρο, 42 χρονών καταγόμενο από ένα χωριό κοντά στο Μπεράτ και το παιδί τους και ρωτώντας την τι δουλειά κάνει, αποκρίθηκε:

*Δουλεύω καλοκαίρι με σεζόν όπως ξεκινάνε τα σταφύλια. Το σταφύλι που θέλει να βγάζουμε στέφα, να μαζεύουμε και φύλλα. Ε και μετά, μέχρι τέλος Σεπτεμβρίου. Μετά περιμένουμε να γίνουνε οι ελιές, θα είναι ένα μήνα και εντάζει για τους άντρες πιο πολύ. Έχει κανένα μεροκάματο παραπάνω (Πώς έχουν παραπάνω μεροκάματα; Την ρωτάω) Ε ο άντρας πάει κλαδεύει, κάνει άλλες δουλειές, θα βάψει, θα κάνει που δεν μπορεί να πάει η γυναίκα να τα κάνει. Το καλοκαίρι για γυναίκα είναι πιο εύκολα, δεν δυσκολεύεται. Το χειμώνα είναι πιο δύσκολα (και τι κάνεις το χειμώνα; Την ρωτάω) Κάθομαι (γελάει), μαγειρεύω, πλένω, σιδερώνω, έχω και το παιδί, βλέπω τηλεόραση και αυτό πιο πολύ το κλείνω, γιατί όλο κουτσομπολιές έχει και μας ζαλίζει (γελάει ξανά).*

Σύμφωνα με τη Σοφία και άλλες Αλβανίδες μετανάστριες που εργάζονται στα χωράφια, οι γυναίκες δεν μπορούν να κλαδέψουν, να βάψουν και να κάνουν μια σειρά εργασιών, οι οποίες εννοιολογούνται και από τα δύο φύλα ως «αντρικές», διότι απαιτούν σωματική δύναμη και αντοχή παρόμοια με αυτή που απαιτείται κατά τη

---

<sup>88</sup> Αλβανίδες οικιακές εργαζόμενες στην Αθήνα υποστηρίζουν ότι οι νεότερες Ελληνίδες «δεν ξέρουν» από τις δουλειές του οικιακού χώρου και οι ηλικιωμένες δεν είναι εξοικειωμένες με τα νέα καθαριστικά, με αποτέλεσμα οι Αλβανίδες να συμβουλεύουν τις εργοδότες τους για τον τρόπο που πρέπει να ακολουθήσουν για να διατηρήσουν τον οικιακό τους χώρο καθαρό και λειτουργικό (Παπαταξιάρχης κ.ά., 2009: 322, Athanasopoulou, 2011: 321).



χρήση των μηχανημάτων στα χωράφια. Θεωρούν, όμως, ότι υπάρχουν και «γυναικείες» εργασίες, τις οποίες οι άντρες δεν μπορούν να φέρουν εις πέρας. Η Ντίνα, 33 χρονών από το Φιέρι, η οποία εργάζεται κατά τους καλοκαιρινούς μήνες «στο χωράφι και στο (συ)σκευαστήριο» και το «χειμώνα δουλειές του σπιτιού, παιδιά, σπίτι καθαρό, αυλή. Καλά όχι μόνο το χειμώνα όλες τους μήνες (=φροντίζει το «σπίτι»)», αποκρίθηκε, όταν επισήμανα ότι οι δουλειές του οικιακού χώρου είναι και αυτές εργασία ότι: «Μα οι δουλειές του σπιτιού δεν είναι σαν δουλειά στο χωράφι ξέρω 'γω. Οι γυναίκες, όλες οι γυναίκες έξω στο χωράφι, στο (συ)σκευαστήριο πρέπει να 'χουν και το σπίτι καθαρό. Όλα από 'δω ξεκινάνε και τελειώνουν». Η οικιακή εργασία, η φροντίδα και η ανατροφή των παιδιών δε θεωρούνται από τις Αλβανίδες γυναίκες ως εργασία. Η μη αμειβόμενη εργασία που επιτελείται στο εσωτερικό του οικιακού χώρου θεωρείται «φυσικό» να επιτελείται από τις γυναίκες, αντίληψη που εντοπίζεται και μεταξύ των Αλβανίδων μεταναστριών, οι οποίες απασχολούνται ως οικιακές εργαζόμενες στην Αθήνα (Kambouri, 2007: 48-49).

Επί κομμουνιστικού καθεστώσ επιδιώχθηκε η εγκαθίδρυση της έμφυλης ισότητας τόσο στον εργασιακό όσο και στον πολιτικό τομέα. Στην πράξη, ωστόσο, απέτυχε να μετασχηματίσει τον καταμερισμό της εργασίας στο εσωτερικό του οικιακού χώρου, με αποτέλεσμα οι γυναίκες να εργάζονται ως έμμισθοι υπάλληλοι στο δημόσιο τομέα και ταυτόχρονα να έχουν την αποκλειστική ευθύνη για την ευταξία του οικιακού χώρου και την ανατροφή των παιδιών<sup>89</sup> (Danaj, 2018: 998, Vullnetari & King, 2016: 204, King & Vullnetari, 2013: 10-11, Gal & Glickman, 2000: 47-48, Young, 2000: 147, Olsen, 2000: 55). Αυτό το «διπλό βάρος» των γυναικών (King κ.ά., 2006: 417) εντοπίζεται τόσο κατά την κομμουνιστική όσο κατά την μετασοσιαλιστική περίοδο στην Αλβανία (Danaj, 2019: 144, Danaj κ.ά. 2008,

---

<sup>89</sup> Σε αυτή τη διαπίστωση καταλήγουν και οι King κ.ά. (2011), οι οποίοι αναφέρουν πως παρά τη σημαντική βελτίωση της θέσης των γυναικών, κατά τη διάρκεια του κομμουνισμού, η οποία αντικατοπτρίζεται στον τομέα της εργασίας, της εκπαίδευσης και της πολιτικής, μια έμφυλη ανακατανομή των οικιακών καθηκόντων σπάνια λάμβανε χώρα. Οι γυναίκες συνέχισαν να έχουν την ευθύνη για την ανατροφή των παιδιών, τη φροντίδα των ηλικιωμένων και του οικιακού χώρου παράλληλα με την απασχόλησή τους στο δημόσιο χώρο (King κ.ά., 2011: 402). Η Pine (2007) διαπίστωσε ότι οι αντιλήψεις περί έμφυλου καταμερισμού της εργασίας στο Λοτζ της Πολωνίας τόσο κατά τη διάρκεια του κομμουνισμού όσο και της μετασοσιαλιστικής περιόδου περιγράφουν τις εργαζόμενες γυναίκες στο γεωργικό τομέα ως κατ' εξοχήν υπεύθυνες για τις οικιακές εργασίες. Η συνεισφορά τους στον τομέα της αγροτικής οικονομίας αποκρύπτεται ή/και αποσιωπάται καθώς κυριαρχεί η αναπαράσταση της καλλιέργειας της γης ως «ανδρικής» δραστηριότητας. Η γυναικεία εργασία προσλαμβάνεται ως κατά βάση βοηθητική και συγκροτησιακή της συγγένειας. Οι Πολωνές είναι αρκετά σύνηθες να αυτοπροσδιορίζονται ως σύζυγοι αγροτών ή ως «νοικοκυρές», μη εργαζόμενες δηλαδή, όταν ερωτώνται για την εργασιακή τους κατάσταση (Pine, 2007: 41-42). Και στο πολωνικό μετασοσιαλιστικό πλαίσιο διατηρούνται παρελθούσες αντιλήψεις για το φύλο και την εργασία είτε στο πλαίσιο της μετανάστευσης είτε εκτός αυτής.

Shehaj & Bimbashi, 2016: 66-67, 100-102, Plaku κ.ά., 2008: 115-116, 123, Danaj κ.ά. 2008) και σφυρηλατεί συγκεκριμένες αντιλήψεις για την οικιακή εργασία ως «φυσική» «γυναικεία» εργασία και στο νέο τόπο μετανάστευσης. Έτσι, μαζί με τους ανθρώπους ‘μετακινούνται’ και οι πολιτισμικές αντιλήψεις τους<sup>90</sup>, υποδεικνύοντας ότι το φύλο δεν αναφέρεται αποκλειστικά στην εμπρόθετη δράση των Αλβανίδων κατά την μετανάστευση αλλά στις δυναμικές και καταστασιακές (contextual) σχέσεις εξουσίας των Αλβανών και Αλβανίδων, που δεν είναι σταθερές αλλά συνιστούν ένα διαρκές αντικείμενο διαπραγμάτευσης, το οποίο μπορεί να εξεταστεί μέσω των βιωμένων εμπειριών αλλά και των παραστασιακών επιτελέσεων, που τα δύο φύλα υιοθετούν στο εκάστοτε συγκείμενο (Van Boeschoten, 2015: 163).

Βάσει των όσων εξετάστηκαν ανωτέρω, συμπεραίνεται, ότι οι Αλβανίδες μετανάστριες άλλοτε κατασκευάζουν παρόμοιες αντιλήψεις για το περιεχόμενο των «γυναικείων» και «ανδρικών» εργασιών με τους συζύγους τους, άλλοτε αντιλαμβάνονται τις «γυναικείες» εργασίες ως εξίσου «βαριές» με τις «ανδρικές». Αυτό, ωστόσο, που τις διαφοροποιεί ριζικά από τους συζύγους τους είναι ότι τελικά

---

<sup>90</sup> Η σημασία της διερεύνησης του πολιτισμικού κεφαλαίου των Αλβανών/ίδων μεταναστών/ριών στην Ελλάδα, που ‘ταξιδεύει’ μαζί με τους ανθρώπους, κατά μήκος των συνόρων, τονίζεται από την Van Boeschoten (2007α, 2007β), η οποία υποστηρίζει πως εάν αγνοήσουμε το ιστορικά διαμορφωμένο πολιτισμικό κεφάλαιο που φέρουν οι Αλβανοί/ίδες μετανάστες/ριες από την χώρα τους και εξετάσουμε μόνο το παρόν στην κοινωνία όπου εγκαθίστανται, αφενός συμβάλλουμε στην αναπαραγωγή των ουσιοκρατικών αναπαραστάσεων του «βαλκάνιου μετανάστη», αφετέρου αδυνατούμε να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι ίδιοι οι μετανάστες ανταποκρίνονται στις νέες προκλήσεις (Van Boeschoten, 2007α: 2). Αυτό το πολιτισμικά καθορισμένο κεφάλαιο προϋποθέτει εμπειριστατωμένη ιστορική γνώση και μελέτη σε βάθος του χρόνου, η οποία εκκινεί από την προκομμουνιστική περίοδο, προχωρά στην κομμουνιστική, στη μετασοσιαλιστική και καταλήγει στη μεταναστευτική εμπειρία (Van Boeschoten, 2007β: 8). Οι μελέτες των Xhaho κ.ά. (2020) και Xhaho και Çaro (2016) αναδεικνύουν ότι παρότι Αλβανίδες μετανάστριες, απασχολούμενες κυρίως στο τομέα των υπηρεσιών, στην Αθήνα, αναλαμβάνουν τη δεκαετία του 2010 (2014-2016) τον «ανδρικό» ρόλο του κυρίου παρόχου των μέσων διαβίωσης («breadwinner») της οικιακής ομάδας στην Ελλάδα, εξαιτίας της ανεργίας που μαστίζει τον κατασκευαστικό-οικοδομικό τομέα που δραστηριοποιούνται οι Αλβανοί σύζυγοί τους, εξακολουθούν να θεωρούν ότι πρέπει να επιτελέσουν τον «γυναικείο» τους ρόλο. Εκείνος της «καλής μητέρας», που οφείλει να φροντίζει πρωτίστως την ανατροφή των παιδιών, είτε αυτά διαβιούν στην Ελλάδα είτε στην Αλβανία, αλλά και την ευταξία του οικιακού χώρου. Σε παρόμοιες διαπιστώσεις καταλήγει και η Parrenas (2005: 97-119), η οποία αναδεικνύει το λεγόμενο «παράδοξο του φύλου». Εξετάζοντας Φιλιπινέζες εργαζόμενες στον οικιακό τομέα κυρίως των πόλεων της Ρώμης και του Λος Άντζελες, παρατηρεί ότι παρόλο που η διεθνής μετανάστευση των γυναικών Φιλιπινέζων αποδομεί τις έμφυλες αντιλήψεις περί της «γυναικείας» οικιακότητας και της «ανδρικής» εξασφάλισης των μέσων διαβίωσης στην οικιακή ομάδα, ο τρόπος που επιτελείται η φροντίδα των παιδιών των Φιλιπινέζων είτε από τις ίδιες τις γυναίκες εξ αποστάσεως (διεθνική φροντίδα μέσα από την αποστολή εμβασμάτων, δώρων, την οργάνωση του εβδομαδιαίου προγράμματος των παιδικών γευμάτων, την ψυχολογική-συναισθηματική υποστήριξη δια τηλεφώνου κτλ.), είτε από τις γυναίκες αμφιπλευρικούς συγγενείς και τις μεγαλύτερες ηλικιακά κόρες που διαμένουν στις Φιλιππίνες, ενισχύει την, από ελάχιστη έως ανύπαρκτη, εμπλοκή των ανδρών Φιλιπινέζων με τις εκλαμβανόμενες ως «γυναικείες» (οικιακές) εργασίες και παράλληλα επιβεβαιώνει τις «παραδοσιακά» έμφυλα συγκροτημένες αντιλήψεις, που επικρατούν στο φιλιπινέζικο περιεχόμενο.

εκείνοι κερδίζουν περισσότερα χρήματα<sup>91</sup>, λόγω των πολλαπλών μετακινήσεών τους εντός και εκτός της ευρύτερης περιοχής της Κορινθίας για εξεύρεση επιπλέον εργασίας μέσω της ενεργοποίησης του δικτύου των «γνωριμιών» τους. Οι γυναίκες δε διαθέτουν «γνωριμίες» και παραμένουν σε μια σχέση εξάρτησης για την εύρεση εργασίας από τα ανδρικά δίκτυα των συζύγων τους.

#### 4.2.2 Εργασιακή κινητικότητα Αλβανίδων γυναικών και η διάρρηξη της οικιακής ευταξίας

Οι έμφυλες εργασίες αποτελούν τη μια όψη της οριοθετημένης εργασιακής ακινησίας των Αλβανίδων μεταναστριών στην αγροτική Κορινθία. Η άλλη όψη αναδύεται μέσω της νοσηματοδότησης της εργασιακής κινητικότητας των Αλβανίδων μεταναστριών ως μιας διαδικασίας ικανής να θέσει σε κίνδυνο τη συνολική ευταξία και ευημερία του οικιακού χώρου στην αγροτική Κορινθία. Ο Νίκος, 43 χρονών από το Ελμπασάν, εξηγεί για ποιό λόγο οι Αλβανίδες «δεν μπορούν» να ακολουθήσουν τους συζύγους τους στις συχνές μετακινήσεις τους εντός και εκτός της ευρύτερης περιοχής της Κορινθίας:

*Οι γυναίκες δεν μπορούν να έρθουν, δεν μπορούν να κάνουν αυτές τις βαριές και δύσκολες δουλειές [...] Άλλο εμείς, εμείς έχουμε συνηθίσει τόσα χρόνια (να αλλά αν ερχόντουσαν και οι γυναίκες σας δεν θα κερδίζατε επιπλέον χρήματα για το σπίτι; Τον ρωτάω). Ε τότε να το κλείσουμε το σπίτι. Ποιός θα μείνει με τον Γιώργο (=το παιδί τους) με Μαρία; Αν τραβάει ο καθένας το δρόμο του αυτό δεν είναι σπίτι, είναι μη σου πω καλύτερα.*

Η αφήγηση του Νίκου επαναφέρει στο προσκήνιο την ρητορική της «επανεφεύρεσης των παραδοσιακών και ισχυρών πατριαρχικών στάσεων» στην Αλβανία που κατά τους King κ.ά. (2011: 404) ‘ευθύνονται’ για την απουσία των Αλβανίδων μεταναστριών κατά τα πρώτα χρόνια της αλβανικής «ανδρικής» μετανάστευσης στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1990. Με τη διαφορά, εδώ, πως αυτές οι αντιλήψεις ενεργοποιούνται τη δεκαετία του 2010 όχι για να αποτρέψουν τη διεθνή μετακίνησή τους αλλά την εσωτερική κινητικότητά τους εντός της ευρύτερης περιοχής της

<sup>91</sup> Οι Iosifides κ.ά. (2006) υποστηρίζουν πως οι άντρες εργαζόμενοι, που στην έρευνα που διεξήγαγαν στην Περιφέρεια της Δυτικής Ελλάδας και συγκεκριμένα στους Νομούς Αχαΐας, Αιτωλοακαρνανίας και Ηλείας, είναι οι περισσότεροι αλβανικής καταγωγής (47,5% έναντι των άλλων εθνικοτήτων). Κερδίζουν περισσότερα χρήματα από τις γυναίκες σε όλους τους τομείς απασχόλησης και δουλεύουν περισσότερες ώρες από τις πρώτες (Iosifides κ.ά., 2006: 95, 99), στοιχείο που συνάδει με την παρούσα έρευνα των Αλβανών/ίδων μεταναστών στην αγροτική Κορινθία.

Κορινθίας, η οποία δεν μπορεί στη ρητορική των Αλβανών μεταναστών να συνδυαστεί με τις κωδικοποιημένες ως «γυναικείες» εργασίες που επιτελούνται στο εσωτερικού του οικιακού χώρου. Με άλλα λόγια, ενώ τη δεκαετία του '90, πατέρες και σύζυγοι των Αλβανίδων μεταναστριών απέτρεψαν την μετακίνησή τους σε άλλη χώρα φοβούμενοι μη χάσουν τον έλεγχο της κινητικότητας και της σεξουαλικότητάς τους (King κ.ά., 2011: 404), τη δεκαετία του 2010 ο φόβος αυτός επανεμφανίστηκε από τους συζύγους για να αποτρέψει αυτή τη φορά την εσωτερική κινητικότητάς τους, ερμηνευμένη ως αποσταθεροποιητική της ευημερίας του οικιακού χώρου και της οικογένειας στην αγροτική Κορινθία<sup>92</sup>.

Η εργασιακή κινητικότητα των Αλβανίδων μεταναστριών, δηλαδή η ανάληψη διαφορετικών εργασιών πλην εκείνων στα χωράφια και στο συσκευαστήριο, παρότι συνιστά την εξαίρεση<sup>93</sup>, συμβαίνει μέσω της εργασιακής κινητικότητας των Αλβανών συζύγων τους στην πόλη της Κορίνθου. Τον Θάνο, έναν από τους βασικούς μου πληροφορητές στην Ελλάδα, τον γνώρισα τον Νοέμβριο του 2015. Εργαζόταν τότε στη μεγαλύτερη και γνωστότερη εποχική επιχείρηση ψυχαγωγίας και αναψυχής στην Κορινθία ως υπεύθυνος προσωπικού κατά τους καλοκαιρινούς μήνες. Η γυναίκα του, η Στέλλα 35 χρονών από το Φιέρι, εργαζόταν μαζί με τον Θάνο στην επιχείρηση ψυχαγωγίας και τρεις μήνες το καλοκαίρι δούλευε παράλληλα και στο συσκευαστήριο στο χωριό Βρύση. Το Φεβρουάριο του 2017, ο Θάνος αποφάσισε να ανοίξει μια «καφετέρια», όπως ο ίδιος τη χαρακτηρίζει, γιατί:

*Τώρα που δυσκολέψανε τα πράγματα κοιτάω και εγώ να κάνω κάτι για να ζήσω, να βγάλω τα έξοδά μου. Τα παιδιά μεγαλώνουν, θέλουν όπως είπαμε*

---

<sup>92</sup> Σε παρόμοιες διαπιστώσεις καταλήγει και η Bonfanti (2015: 106-116), η οποία υποστηρίζει ότι οι γυναίκες Punjabi στη βόρεια Ιταλία έρχονται αντιμέτωπες με λογικές περιορισμού παρόμοιες με εκείνες που τις εμπόδιζαν προηγουμένως να μεταναστεύσουν. Γι' αυτό προτρέπει την εξέταση των έμφυλων σχέσεων, οι οποίες ενδέχεται να αναπαράγονται και στα νέα μεταναστευτικά πλαίσια, ιδιαίτερος στις περιπτώσεις που αφορούν την οικογενειακή μετανάστευση (Hackl κ.ά., 2016: 30).

<sup>93</sup> Η εργασιακή κινητικότητα των Αλβανίδων μεταναστριών αποτελεί την εξαίρεση, γιατί από τις 12 συνολικά υπό μελέτη Αλβανίδες μόνο δύο εξ αυτών διαθέτουν αυτές τις εμπειρίες. Η ιστορία ζωής της μιας Αλβανίδας αναφέρεται στη συνέχεια. Η δεύτερη Αλβανίδα ήταν εργαζόμενη στον οικιακό χώρο Ελληνίδων εργοδοτριών, κυρίως στην πόλη της Κορίνθου, από το 2007 έως το 2016, τότε που άφησε την εργασία της λόγω της μείωσης των μεροκάματων και συναποφάσισε με τον σύζυγό της να ανοίξουν κατάστημα με ηλεκτρικά είδη στο κέντρο της Κορίνθου, προκειμένου να αυξήσουν τα έσοδα του οικογενειακού τους προϋπολογισμού. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Αναστασία, 36 ετών από το Φιέρι: «ή θα βάζαμε υπάλληλο (στο κατάστημα ηλεκτρικών ειδών) ή θα έκανα εγώ υπάλληλο [...] Είπαμε με το άντρα μου να κρατήσει πρωινή δουλειά, γιατί το δικό μου (κάνει παύση) οι γυναίκες εδώ (στην πόλη της Κορίνθου) τα κάνουν μόνοι τους (οικιακή εργασία). Πέντε μεροκάματα το μήνα έκανα εγώ και λέμε με Σπύρο (39 ετών από το Φιέρι) τα κορίτσια (οι δύο κόρες τους, ηλικίας 11 και 12 ετών) έχουνε ανάγκες, πράματα μεγαλώνουν τώρα (2016) και ανοίξαμε το μαγαζί για πιο καλύτερα [...] Ο Σπύρος που είναι σιδεράς κρατάει ακόμα τη δουλειά, θα πάει και σε κοράφι, αλλού με γνωριμίες και έτσι βαστιέται και το σπίτι και το μαγαζί».

*φροντιστήρια κτλ. Είναι δύσκολα και (γ)ια αυτό τώρα βάλουμε το μυαλό λίγο να δουλέψει τι μπορούμε να κάνουμε, γιατί μέχρι εχθές που ήταν όλα καλά κανείς δεν σκεφτότανε, όλοι. Τώρα που δυσκολέψανε τα πράγματα πρέπει να δουλέψει λίγο το μυαλό.*

Η Στέλλα εγκατέλειψε τις δύο δουλειές της και εργάζεται πλέον στην «καφετέρια» του συζύγου της μαζί με μια ακόμα Αλβανίδα σερβιτόρα. Ο Θάνος συνέχισε να εργάζεται κατά τους καλοκαιρινούς μήνες ως υπεύθυνος προσωπικού και παράλληλα εργάζεται στην «καφετέρια» όταν τελειώνει με την πρώτη του δουλειά, δηλαδή από το μεσημέρι μέχρι αργά το βράδυ. Τον Αύγουστο του 2017 με απόφαση των δύο ιδιοκτητών η εποχική επιχείρηση αναψυχής και διασκέδασης με έδρα την Κόρινθο μεταφέρεται στην Αθήνα. Ο Θάνος συνδέεται με συγγενειακούς δεσμούς με ένα από τα δύο αφεντικά του, που είναι ο νονός<sup>94</sup> της μίας του κόρης. Το αφεντικό αυτό αποφάσισε ότι ο Θάνος δεν θα μπορούσε να λείπει από το τιμόνι της εποχικής επιχείρησης στον νέο της χώρο. Η ευθύνη της «καφετερίας» δίνεται, λοιπόν, στη σύζυγό του, η οποία λόγω της εργασιακής κινητικότητας του άντρα της, δραστηριοποιείται στο μαγαζί και συνεπώς εγκαταλείπει την εργασία της στην εποχική επιχείρηση αναψυχής αλλά και στο συσκευαστήριο της αγροτικής Κορινθίας, στο οποίο εργαζόταν χρόνια.

Αυτή η σύντομη ιστορία ζωής αναδεικνύει ότι η επέκταση της εργασιακής δραστηριοποίησης των ανδρών Αλβανών στον επιχειρηματικό τομέα μετασχηματίζει την παρελθούσα εργασιακή ακινησία των Αλβανίδων συζύγων τους, μετατρέποντάς την σε εργασιακή κινητικότητα. Φανερώνει ότι οι έμφυλες εργασίες στην Ελλάδα είναι ανοιχτές στη διαπραγμάτευση, όταν η εργασία των Αλβανίδων λαμβάνει χώρα σε 'προστατευμένους' και ελεγχόμενους από τους άνδρες συζύγους τους τόπους<sup>95</sup>. Το ζητούμενο για τις Αλβανίδες μετανάστριες δεν είναι ποιο είδος εργασίας θα

<sup>94</sup> Η πνευματική συγγένεια συνιστά μια από τις βασικές στρατηγικές ένταξης των Αλβανών μεταναστών στην ελληνική κοινωνία. Η Παπαγεωργίου (2011) αναφέρει ότι στην περίπτωση των «Βορειοηπειρωτών» στην Πάτρα αποτελεί σύνηθες φαινόμενο να συνάπτονται τέτοιου είδους σχέσεις μεταξύ εργοδοτών και εργαζόμενων μεταναστών. Η πρακτική αυτή εκδηλώνεται ως μια σχέση αμοιβαίου συμφέροντος, η οποία επικυρώνεται ηθικά και συμβολικά μέσω της πλασματικής συγγένειας. Από την πλευρά των εργαζόμενων δεν επιχειρείται η αποτίναξη του ιεραρχικού περιεχομένου των εργασιακών σχέσεων αλλά η άσκηση εξουσίας στο εσωτερικό αυτών (Παπαγεωργίου, 2011: 158-162).

<sup>95</sup> Η Στέλλα αναφέρει χαρακτηριστικά: «Μη νομίζεις ο Θάνος εδώ είναι για κέρασμα και μπλα μπλα (να συζητάει με τους θαμώνες), δε βαστάει μαγαζί αυτός. Άσε που όλοι τον φοβούνται. Εμένα δε μου λένε παράδειγμα κράτα λίγο παραπάνω για 'σενα (από τα ρέστα), μου λένε για το μαγαζί, γιατί φοβούνται τον Θάνο (γιατί τον φοβούνται; Την ρωτάω) Ξέρουν είμαι γυναίκα του Θάνου. Ένας από πιωτό απόσο δεν ξέρω τι, πει κάτι για 'μένα, ο Θάνος θα το(ν) πετάξει έξω με κλωτσιές που 'λεμε [...] Δε τα σηκώνουν Αλβανοί αυτά. Εδώ είναι φίλοι του (Αλβανοί θαμώνες) σχεδόν όλοι. Ένα τηλέφωνο κάνει (ένας «φίλος») και το μάθει αμέσως ο Θάνος».

αναλάβουν αλλά πώς οι ίδιες θα διαπραγματευτούν στο εσωτερικό του οικιακού τους χώρου τον καρπό της εργασίας αυτής (χρήματα), σε συνδυασμό με τον καρπό που θα προσφέρουν οι σύζυγοί τους, ώστε να οργανωθεί με επιτυχία το σύνολο της κοινής, οικογενειακής, κοινωνικής τους δράσης στην Κορινθία.

### **Συμπεράσματα**

Συνοψίζοντας, οι Αλβανοί μετανάστες που διαθέτουν «όνομα» και είναι «παλιοί» στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας αναλαμβάνουν το ρόλο του μεσολαβητή μεταξύ εκείνων των Αλβανών μεταναστών που διαβιούν κυρίως στην Αλβανία και των Ελλήνων εργοδοτών. Οι πρώτοι, ενεργοποιώντας το δίκτυο των «γνωριμιών» τους στην Κορινθία κατορθώνουν να βρουν θέσεις εργασίας στους Αλβανούς που διαμένουν στην Αλβανία και μεταναστεύουν προσωρινά, ώστε να εργαστούν «εποχικά» στην Ελλάδα ή και σε άλλες χώρες μέσω άλλων «γνωστών», που διαθέτουν στο εκάστοτε χωρικό πλαίσιο. Οι διαρκείς μετακινήσεις των εν λόγω «εποχικά» εργαζόμενων Αλβανών μεταναστών όσο και εκείνων που διαμένουν και εργάζονται 'μόνιμα' στην Κορινθία, οδηγούν σε μια κριτική εξέταση των εργαλείων που χρησιμοποιούνται στη μετανάστευση στο σύγχρονο παγκοσμιοποιημένο κόσμο. Ευέλικτες και απρόβλεπτες πρακτικές κινητικότητας καθιστούν το δίπολο χώρα προέλευσης / χώρα εγκατάστασης ελάχιστης αξίας για την πλαισίωση της δράσης των ανθρώπων.

Ταυτοχρόνως, όμως, ζητήματα φύλου αναδεικνύουν την επιμονή, κατά τη μεταναστευτική διαδικασία, συγκεκριμένων πολιτισμικών αντιλήψεων. Η εργασία των Αλβανίδων εξακολουθεί να θεωρείται «φυσική», «εύκολη» και σε ακινησία εξαιτίας της επιλεκτικής ενεργοποίηση του δικτύου των «γνωριμιών» των Αλβανών συζύγων τους και της, κατά ένα βαθμό, αναπαραγωγής των πολιτισμικά συγκροτημένων ως «γυναικείων» και «ανδρικών» εργασιών στην Αλβανία. Τα ανωτέρω βγάζουν νόημα στο παρόν συγκείμενο της Ελλάδας, μόνο εάν αναγνωστούν αλλά και κατανοηθούν μέσω της πολιτισμικά διαμορφωμένης εννοιολόγησης της γυναικείας κινητικότητας ως ενός εν δυνάμει παράγοντα διάρρηξης της οικογενειακής και οικιακής ευταξίας στην Κόρινθο.

## **Μέρος Δεύτερο: Εργασιακή κινητικότητα και κοινωνικά δίκτυα στη βόρεια Αλβανία**

### **Κεφάλαιο 5: «Γνωστοί», «ξένοι» και σχέσεις αμοιβαιότητας στη βόρεια Αλβανία**

#### **5.1 «Γνωστοί» και «ξένοι» στη βόρεια Αλβανία**

Στο παρόν κεφάλαιο μελετώ την παρουσία της κατηγορίας των «γνωστών», η οποία παρουσιάστηκε ανωτέρω στο εργασιακό πλαίσιο της Ελλάδας, ως μια μορφή σχέσεων που διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο και στο αλβανικό συμπεριέχον. Το εθνογραφικό υλικό που χρησιμοποίησα συγκεντρώθηκε από μετακινήσεις μου μεταξύ Ελλάδας και Αλβανίας και από την παραμονή μου στην Αλβανία, στην πόλη Λας, τις γειτονικές πόλεις Mamurras, Milot αλλά και στο χωριό Gjorm της βορειοδυτικής Αλβανίας. Μέσα από αυτό το υλικό προκύπτει ότι το αντιθετικό σχήμα «γνωστών» και «ξένων», συνιστά τον πυρήνα της κοινωνικής οργάνωσης και αλληλεπίδρασης στη βόρεια Αλβανία. Οι κατηγορίες των «γνωστών» και των «ξένων» δεν είναι στατικές κατηγορίες και το νόημά τους<sup>96</sup> μεταβάλλεται ανάλογα με το συγκεκριμένο, στο οποίο εντάσσονται. Στόχος του παρόντος κεφαλαίου είναι να εξεταστεί η πολυσημία αυτών των κατηγοριών και ο τρόπος που οι υπό μελέτη Αλβανοί/ίδες συγκροτούν σχέσεις συνάφειας και ετερότητας με ανθρώπους, που άλλοτε ορίζουν ως «γνωστούς» και άλλοτε ως «ξένους».

##### **5.1.1 Ομοεθνείς «ξένοι», αιματοσυγγενείς «γνωστοί»**

Τρίτη 26 Δεκεμβρίου 2017. Το λεωφορείο από Κόρινθο για την Αλβανία και συγκεκριμένα για την Σκόδρα, θα αναχωρούσε στις 21:00. Οι γονείς μου και εγώ περιμέναμε από τις 20:00 τον Γιώργο, 44 χρονών από το Μπεράτ, τη γυναίκα του, την

---

<sup>96</sup> Το νόημα που λαμβάνουν οι κατηγορίες των «γνωστών» και «ξένων» στην αλβανική κοινωνία ομοιάζει με εκείνο του διπολικού αντιθετικού σχήματος των «δικών» και «ξένων» που ο Campbell (1964) περιγράφει στην μονογραφία του για τους Σαρακατσάνους. Ως «δικοί» και «γνωστοί» ορίζονται οι στενοί συγγενείς, δηλαδή το σόι μεταξύ των οποίων αναμένεται αμοιβαία «βοήθεια» και ανταπόδοση. Ως «ξένοι» θεωρούνται όσοι δεν εντάσσονται στο σόι και αποτελούν δυνητικούς εχθρούς. Όπως στην σαρακατσάνικη κοινωνία έτσι και στην αλβανική, οι «ξένοι» μπορούν να μετασχηματιστούν σε «δικούς» - «γνωστούς» μέσω της σύναψης γάμου (εξ αγχιστείας συγγένεια) και της κουμπαριάς/ αναδοχής (πνευματική συγγένεια) (Βλ. Doja, 1999β: 233-238 για την Αλβανία), κατασκευάζοντας σχέσεις αμοιβαίας υποστήριξης και προστασίας μεταξύ δύο οικογενειών. Τέλος, σε αμφότερες τις κοινωνίες λογίζονται ως «φίλοι» οι άνθρωποι που σχετίζονται μεταξύ τους μέσα σε ένα πλέγμα αμοιβαίας ανταλλαγής «βοήθειας».

Άννα 38 χρονών από το χωριό Gjorm και την αδερφή της, την Σόνια 43 ετών, σε έναν παράδρομο της παλαιάς εθνικής οδού Κορίνθου - Αθηνών. Η Σόνια, η οποία διαμένει στην πόλη Λαζ, είχε έρθει στην Κόρινθο πριν από μια εβδομάδα για να περάσει τις γιορτές των Χριστουγέννων μαζί με την αδερφή της, τον κουνιάδο της και τα δύο παιδιά τους. Εκείνο το βράδυ του Δεκέμβρη θα ταξιδεύαμε με τη Σόνια για το Λαζ. Αναμένοντας το λεωφορείο, το οποίο είχε αργήσει περίπου μια ώρα, ο Γιώργος συζητούσε με τον μπαμπά μου για τον ιδιοκτήτη ενός ελαιοτριβείου, τον οποίο γνωρίζουν και οι δύο, ενώ η Άννα, γυναίκα του Γιώργου, κάπνιζε το ένα τσιγάρο μετά το άλλο κρατώντας αγκαζέ την αδερφή της Σόνια, προκειμένου να ζεσταθούν, γιατί έκανε πολύ κρύο. Κάποια στιγμή η Άννα μου απεύθυνε το λόγο:

*Να μην πηγαίνεις πουθενά χωρίς τη αδερφή μου, γιατί δεν είναι όλοι ντόπιοι εκεί (=στο Λαζ), όπως λέμε Κορίνθιοι. Με το που έπεσε το καθεστώς, κομμουνισμό που είχαμε, ήρθαν από άλλα χωριά, από τα βουνά σου μακριά πολύ και δεν τους ξέρουμε είναι ξένοι αυτοί. Τους φοβόμαστε ακόμα και 'μεις οι ντόπιοι. Τους φοβόμαστε, γιατί δε ξέρουμε ποιοί είναι, τι είναι γι' αυτό να μην πηγαίνεις πουθενά χωρίς τη αδερφή μου [...] Είπαμε με τη Σόνια να λέει ότι είσαι η Κατερίνα (=η κόρη της Άννας και του Γιώργου, 18 χρονών) είναι αλλιώς να σε ξέρουνε εκεί ότι είσαι γνωστή, είσαι κόρη δική μου, του Γιώργου, είσαι με Σόνια τώρα. Κατάλαβες; Είναι αλλιώς (Δεν την ξέρουν την Κατερίνα; Δεν την έχουν δει; Ρωτάω σαστισμένη). Τη ξέρουνε, πως δεν τη ξέρουνε. Έκει καιρό να πάει εκεί να τη δούνε εκεί αλλάαα είναι αλλιώς να σε ξέρουνε θα το δεις.*

Η προτροπή της Άννας να μην μετακινούμαι στο Λαζ χωρίς τη συνοδεία της αδερφής της συναρτάται στην ανωτέρω αφήγηση με μια ιδιαίτερη κατηγορία «ξένων». Αυτή των εσωτερικών μεταναστών, οι οποίοι κατά τη διάρκεια του 1990, παράλληλα με τη διεθνή μετανάστευση, κατέφυγαν από τα αλβανικά χωριά στα Τίρανα αλλά και σε άλλες πόλεις της Αλβανίας, όπως το Λαζ (Prato, 2020: 35-36, Musaraj, 2016: 136, Pojani & Buka, 2015: 69, Vullnetari & King, 2014: 139-140, Danaj, 2014: 121-122, Vullnetari, 2012: 115, 2007: 60-62, Voell, 2012: 155, Bardhoshi, 2011α: 13, Pojani, 2010: 486, De Soto κ.ά., 2002: 40-41, Schwandner - Sievers, 2000: 75). Η κατηγορία των «ξένων» στην Αλβανία ως συγκροτημένη με την απουσία εντοπιότητας επισημαίνεται και στην εθνογραφία της Gregorië Bon (2008) για τους χωρικούς των Δρυμάδων. Οι Δρυμαδιώτες αλλά και οι κάτοικοι που κατάγονται από την περιοχή της Χιμάρας αυτοπροσδιορίζονται ως «χωριανοί» για να δηλώσουν την προέλευσή



τους και να διαφοροποιηθούν από τους «ξένους», δηλαδή τους νεοφερμένους ή όσους προέρχονται από άλλους τόπους, τους οποίους, εντείνοντας τις μεταξύ τους διαφορές, αποκαλούν «Τούρκους» ή «Αλβανούς». Οι «χωριανοί» είναι στην πλειονότητά τους χριστιανοί ορθόδοξοι και διαθέτουν το Ειδικό Δελτίο Ταυτότητας Ομογενούς που τους επιτρέπει να μετακινούνται στην Ελλάδα αλλά και σε άλλες χώρες της Ευρώπης. Διαφοροποιούνται από τους «ξένους» ως προς τον τόπο προέλευσης, τη θρησκεία (οι νεοφερμένοι είναι κατά κύριο λόγο μουσουλμάνοι), την οικονομική και κοινωνική τους θέση στην περιοχή (οι νεοφερμένοι είναι στην πλειονότητά τους εποχικά εργαζόμενοι) αλλά και τη δυνατότητα απεριόριστης διέλευσης των ελληνοαλβανικών συνόρων (για τους νεοφερμένους απαιτούνται συγκεκριμένα ταξιδιωτικά έγγραφα). Πάνω σε αυτές τις διαφορές κατασκευάζεται η κατηγορία του «ξένου» ως συνώνυμο της φτώχειας, του μη μοντέρνου και της έλλειψης «πολιτισμού» (Gregorič Bon, 2008: 87, υποσημείωση 9, 93-94, 101, 2017β: 66).

Στην περίπτωση της Άννας, η εντοπιότητα των «ξένων» από διάφορα χωριά της Αλβανίας δεν λογίζεται ως στοιχείο που αναδεικνύει την ανωτερότητα του «πολιτισμένου» 'εαυτού' («χωριανών») έναντι του «απολίτιστου» 'άλλου' («ξένου»), κατασκευάζοντας σχέσεις εξουσίας μεταξύ των δύο μερών (Gregorič Bon 2008), αλλά σκιαγραφεί τον τρόπο με τον οποίο η παντελής άγνοια για το «ποιοί είναι, τι είναι» οι «ξένοι» προσλαμβάνεται ως απειλητική και δημιουργεί αίσθημα φόβου στους «ντόπιους»<sup>97</sup>. Ο φόβος περιγράφεται ως ένα μόνιμο συναίσθημα επί κομμουνιστικού καθεστώτος, όταν οι κατασταλτικοί μηχανισμοί του κομμουνιστικού κόμματος<sup>98</sup> διατηρούσαν υψηλά επίπεδα καχυποψίας και δυσπιστίας μεταξύ των

---

<sup>97</sup> Ο De Rapper (2002), εξετάζοντας τις αναπαραστάσεις των εντόπιων του Devoll για τους μετανάστες που διασχίζουν τα ελληνοαλβανικά σύνορα, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι μετανάστες που κατάγονται από άλλα μέρη της χώρας (πλην του Devoll) και συνήθως από το βορρά αποκαλούνται «πρόσφυγες», μια λέξη που εισήχθη στην αλβανική κοινωνία μετά την μετανάστευση ορισμένων Αλβανών στην Ιταλία στις αρχές της δεκαετίας του '90. Στο Devoll, όμως, ο όρος «πρόσφυγες» έχει χάσει το αρχικό νόημά του και στις εντόπιες αντιλήψεις σημαίνει «ξένος» ή «ταξιδιώτης». Πιστεύεται, μάλιστα, ότι αυτοί οι «ξένοι» συνιστούν πηγή φόβου και ανασφάλειας για την τοπική κοινωνία, διότι όπως υποστηρίζει ένας πληροφορητής στον De Rapper: «ταξιδεύουν πολλοί άνθρωποι, που δεν γνωρίζουμε και αναρωτιόμαστε ποιοί είναι» (De Rapper, 2002: 89-90). Η άγνοια για το «ποιοί είναι» οι «ξένοι» προκαλεί στους εκάστοτε εντόπιους Αλβανούς αισθήματα επιφύλαξης και καχυποψίας απέναντι στους ανθρώπους που θεωρούνται «ξένοι».

<sup>98</sup> Ως κατασταλτικοί μηχανισμοί ορίζονται στο παρόν πλαίσιο αφενός η μυστική αστυνομία του κομμουνιστικού κόμματος που ήταν γνωστή στην Αλβανία ως *Sigurimi* και ήταν υπεύθυνη για τη διαρκή επιτήρηση των ανθρώπων, την επιβολή της ηθικής και κοινωνικής τάξης αλλά και την αναγνώριση των «εχθρών του λαού» (Prato, 2010: 138, Rojani & Buka, 2015: 70), αφετέρου η πρακτική της «βιογραφίας» (Nixon 2009, De Waal, 2014: 163, 335 υποσημείωση 1, King & Vullnetari, 2016: 200, Musaraj, 2016: 136, 140-141, Schwandner - Sievers, 1996a: 119-120) που επέβαλε το κομμουνιστικό καθεστώς για να διατηρήσει την εξουσία του. Εν ολίγοις, η πρακτική της «βιογραφίας» στηρίχθηκε στη διάκριση μεταξύ «καλών» και «κακών» οικογενειών. Το στίγμα στη

ανθρώπων (Pojani & Buka, 2015: 67, De Waal, 2014: 126-127, Nixon, 2009: 113-114, Prato, 2010: 138, Schwandner - Sievers, 2000: 76). Ο φόβος αποτελεί κυρίαρχο συναίσθημα και στο αβέβαιο μετασοσιαλιστικό παρόν και μέλλον στην Αλβανία, ενισχύοντας τους δεσμούς μεταξύ των μελών της πυρηνικής οικογένειας και εντείνοντας την επιφυλακτικότητα απέναντι στους άγνωστους «άλλους»<sup>99</sup> (Arsovska, 2015: 123, De Soto κ.ά., 2002: xvi).

Η μη εντοπιότητα των «ξένων», ωστόσο, δεν είναι το μόνο στοιχείο που προκαλεί αίσθημα κινδύνου και απειλής. Εξίσου ανησυχητική είναι και η άγνοια γύρω από το συγγενειακό τους περιβάλλον. Τούτο διαφαίνεται, κυρίως, μέσα από την ιδιαίτερη πολιτισμική γνώση που τόσο η Σόνια όσο και η Άννα διαθέτουν για τον τρόπο λειτουργίας της κοινωνικής αλληλεπίδρασης στην βόρεια Αλβανία, κατά την οποία, οι ντόπιοι αντιμετωπίζουν διαφορετικά όσους είναι «γνωστοί». Εκείνους, δηλαδή, που μπορούν να τους προσδιορίσουν με όρους εξ αίματος συγγένειας. Στην αλβανική κοινωνία, οι σχέσεις εξ αίματος αποτελούν το σημείο εκκίνησης για την κατασκευή των κοινωνικών σχέσεων. Ακόμα και σε περιπτώσεις που δύο άνθρωποι πράγματι δεν γνωρίζονται μεταξύ τους μπορούν να εντοπίσουν έναν κοινό τους «γνωστό» μέσα από μια σειρά ερωτήσεων (π.χ. γνωρίζεις τον τάδε;), η οποία τους επιτρέπει να τοποθετήσουν τον συνομιλητή τους με όρους εξ αίματος συγγένειας και κατ' επέκταση συνάφειας<sup>100</sup> (De Waal, 2014: 47, 125).

---

«βιογραφία» όσων εντάσσονταν στη δεύτερη κατηγορία θα μπορούσε να προκληθεί από μια διαμαρτυρία, επίκριση για τον τρόπο ζωής υπό το καθεστώς κτλ., το οποίο θα οδηγούσε σε φυλακή τον 'παραβάτη' και θα επηρέαζε τον τρόπο ζωής ολόκληρης της εκτεταμένης του οικογένειας (π.χ. αυξημένη επιτήρηση, περιορισμοί μετακίνησης, απασχόλησης, εκπαιδευτικών δυνατοτήτων κτλ.), με αποτέλεσμα οι άνθρωποι να φοβούνται το ενδεχόμενο της εμφάνισης μιας κηλίδας στην «βιογραφία» τους και να δυσπιστούν ακόμα και απέναντι σε συγγενειακά και οικογενειακά τους μέλη. Η πρακτική της «βιογραφίας» αναλύεται διεξοδικά στο κεφάλαιο 8.

<sup>99</sup> Η Holland (1998) περιγράφει τις προκλήσεις που οι εργαζόμενοι του αναπτυξιακού προγράμματος Phare αντιμετώπισαν στην νότια Αλβανία. Πρόκειται για ένα χρηματοδοτούμενο από την Ευρωπαϊκή Ένωση πρόγραμμα με στόχο την ενίσχυση του τοπικού πληθυσμού μέσω της σύστασης ιδρυμάτων, της εκμάθησης και απόκτησης οικονομικών δεξιοτήτων που αφορούν τον τομέα της γεωργίας, του τουρισμού κτλ. Εξ αιτίας της έλλειψης εμπιστοσύνης τόσο σε «ξένους» όσο και σε ντόπιους χωρικούς, οι Αλβανοί συχνά διατύπωναν κατηγορίες, υποψιαζόμενοι ότι εντόπιοι επωφελούνται από κρυφές συμφωνίες με τους συμμετέχοντες του προγράμματος στη χώρα (Holland, 1998: 68-69).

<sup>100</sup> Ο Hemming (2009) υποστηρίζει ότι κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς του στην πόλη Rrëshen (βόρεια Αλβανία) ήταν για τους εντόπιους ένας «απλός γείτονας, ανώνυμος, ξένος». Απέκτησε 'ορατότητα' αλλά και κοινωνική αλληλεπίδραση με τους ντόπιους, όταν οι τελευταίοι γνώρισαν προσωπικά τη γυναίκα και τον γιό του. Το κοινωνικό του προφίλ, μετά από αυτή τη συνάντηση της οικογένειάς του με τους ντόπιους ήταν πλέον κατανοητό από τους ανθρώπους και σύμφωνο με τις τοπικές αντιλήψεις τους, όπως ο ίδιος τονίζει (Hemming, 2009: 575-576). Επιπλέον, παρόλο που το παρόν εμπειρικό υλικό αναφέρεται στη βόρεια Αλβανία, για να καταδειχθεί μια σφαιρική κατανόηση της σπουδαιότητας της συγγένειας στο σύνολο της αλβανικής κοινωνίας, θα πρέπει να αναφερθεί ότι, σύμφωνα με τον De Rapper (2012α: 84-92), το πρώτο πράγμα που κάνουν οι κάτοικοι του Devoll (νότια Αλβανία), όταν συναντούν έναν «ξένο» είναι να προσπαθήσουν να τον ορίσουν με βάση τους αιματοσυγγενειακούς του δεσμούς.

Την Κυριακή 31 Δεκεμβρίου 2017, την παραμονή της Πρωτοχρονιάς, η Σόνια και εγώ πήγαμε επίσκεψη στον Ιλίρ, 46 χρονών, πατροπλευρικό ξάδελφο της Σόνιας, που διαμένει σε ένα χωριό κοντά στην Fushë-Kruja. Αποχωρήσαμε από τον οικιακό χώρο του Ιλίρ, όταν είχε σχεδόν νυχτώσει. Μετά από πολύ ώρα περπατήματος μέσα στο σκοτάδι, που εναλλασσόταν με λιγοστό φως από διάφορα καταστήματα που φώτιζαν τη διαδρομή μας, βρεθήκαμε σε έναν κεντρικό δρόμο διπλής κατεύθυνσης, ακριβώς πάνω από μια γέφυρα. Περιμέναμε να περάσει ένα furgon<sup>101</sup> για να πάμε στον οικιακό χώρο της Σόνιας στο Laç, προκειμένου να γιορτάσουμε το νέο χρόνο. Μας προσπέρασαν τρία furgonë, τα οποία, ήταν ασφυκτικά γεμάτα από κόσμο και εν τέλει σταμάτησε ένα άλλο, το οποίο είχε ελάχιστο κόσμο και τερματικό σταθμό την πόλη Mamurras. Επιβιβαστήκαμε και το furgon σταμάτησε στον προγραμματισμένο τερματικό του σταθμό. Η Σόνια κοίταξε το ρολόι της, ήταν 22:50 και πεπεισμένη ότι αποκλείεται να περάσει άλλο furgon τέτοια ώρα μου πρότεινε να προχωρήσουμε λίγο για να σταθούμε σε ένα ελαφρώς φωτισμένο σημείο «να δούμε φως, να δούμε πώς θα πάμε σε σπίτι». Δεν είχα κατανοήσει το «πώς θα πάμε σε σπίτι» και ακολούθησα τη Σόνια που περπατούσε. Η Σόνια σταμάτησε, όταν συναντήσαμε ένα φωτισμένο σημείο επί του δρόμου. Μας προσπέρασαν πολλά αυτοκίνητα και μια μαύρη mercedes με φιμέ τζάμια σταμάτησε πλάι μας. Ο οδηγός κατέβασε το παράθυρο του συνοδηγού και μας ρώτησε: «Πού πάτε;». «Στο Laçi» απαντάει η Σόνια. «Τι κάνετε εδώ στο Mamurrasi;» εκείνος ρώτησε. «Εδώ μένει η αδερφή μου, η Μόνικα (η Σόνια δείχνει με το δεξί της χέρι τον ανηφορικό δρόμο που βρίσκεται ακριβώς από πίσω μας, όπου διαμένει όντως η αδερφή της, η Μόνικα 45 ετών)». Ο οδηγός του αυτοκινήτου απάντησε: «Η Μόνικα είναι φίλη μου. Ελάτε, εγώ θα σας πάω στο Laçi». Όπως μου εξήγησε η Σόνια την επόμενη ημέρα:

*Αυτό το άντρα με mercedes μας πήρε, γιατί ήξερε τη αδερφή μου. Δε θα 'κανε κακό σε 'μας ποτέ, γιατί είμαστε γνωστοί (Αν δεν την ήξερε την Μόνικα δηλαδή θα μέναμε εκεί; Την ρώτησα απορημένη. Γελάει η Σόνια) Αν έχεις γνωστό εκεί που πας ρε Μαρία, το συγγενή σου εκεί, θα πεις το όνομά του. Τι θα 'λεγα 'γώ; Furgon δεν περνάει άλλο; Τη Μόνικα θα πω.*

---

<sup>101</sup> Το furgon (πληθυντικός furgonë) είναι ιδιωτικό μίνι βαν με χωρητικότητα περίπου 12 επιβατών (Nicholson, 2003: 149) και αποτελεί το σύνηθες μέσο μεταφοράς που οι Αλβανοί/ίδες πληροφορητές μου χρησιμοποιούν για τις μετακινήσεις τους από/προς πόλεις και χωριά της Αλβανίας εξ αιτίας της συχνότητας των διαθέσιμων δρομολογίων και της χαμηλότερης τιμής εισιτηρίου σε σύγκριση με τα δημόσια λεωφορεία. Πρόκειται για ένα άτυπο σύστημα μεταφοράς, το οποίο αναδύθηκε στην Αλβανία στα τέλη της δεκαετίας του 1990 για να καλύψει το δυσλειτουργικό δημόσιο σύστημα μετακίνησης που κληρονομήθηκε από την κομμουνιστική εποχή (Prato, 2020: 40).

Η εξεύρεση και επίκληση ενός κοινού «γνωστού» και μάλιστα αιματοσυγγενή αποτελεί στρατηγική που υιοθετούν οι Αλβανοί αφενός όταν βρίσκονται σε τόπους διαφορετικούς από αυτόν όπου διαμένουν (Young, 2000: 44-45, Schwandner - Sievers, 1999: 141)<sup>102</sup> και επιθυμούν να αναγνωριστούν από τους εκάστοτε ντόπιους με τους τοπικούς όρους του σχετίζεσθαι και να λάβουν αρωγή, αφετέρου σε περιπτώσεις όπου δεν υπάρχει άλλη διαθέσιμη επιλογή. Το γεγονός ότι ο οδηγός του αυτοκινήτου είναι «φίλος» με την αδελφή της Σόνιας, δηλαδή τους συνδέουν ήδη κοινωνικές σχέσεις αμοιβαίας «βοήθειας» (De Waal, 2014: 138-139, 1998: 18), αυτομάτως τον μεταφέρει από την κατηγορία των άγνωστων ομοεθνών «ξένων» σε εκείνη των «γνωστών» τόσο της Μόνικας όσο και της ίδιας της Σόνιας. Κρίνεται ως ακίνδυνος από την τελευταία και θεωρείται ως κοινωνικά αποδεκτό να εξυπηρετήσει την αδερφή της «φίλης» του, μεταφέροντάς την με το αυτοκίνητό του στον οικιακό της χώρο.

Η ανωτέρω πολιτισμική λογική που διέπει τη συγκρότηση κοινωνικών σχέσεων στην αλβανική κοινωνία, σύμφωνα με την οποία οι εκάστοτε ντόπιοι αντιμετωπίζουν ευμενώς όσους μπορούν να προσδιορίσουν ως «γνωστούς», κινητοποιεί την Σόνια και την Άννα να δημιουργήσουν πλασματικές σχέσεις συγγένειας μαζί μου (*είπαμε με τη Σόνια να λέει ότι είσαι η Κατερίνα* = η κόρη της Άννας και του Γιώργου, 18 χρονών). Εισάγοντάς με στον πυρήνα των συγγενειακών τους σχέσεων και παρουσιάζοντάς με στον κοινωνικό περίγυρο ως την κόρη της

---

<sup>102</sup> Η Young (2000) υποστηρίζει ότι ο Ισμαήλ Κανταρέ (διεθνώς αναγνωρισμένος Αλβανός λογοτέχνης) στο βιβλίο του *Broken april* (2003) αναπτύσσει την έννοια της αλβανικής «φιλοξενίας». Οι οικιακοί χώροι στην Αλβανία είναι γνωστοί στο τοπικό πλαίσιο με το οικογενειακό τους όνομα. Αυτό το όνομα συνιστά την δύναμη της «τιμής» τους καθώς οι οικογένειες που διαθέτουν κοινωνικό κύρος στο τοπικό πλαίσιο μπορεί να παροτρύνουν τους «φιλοξενούμενους» του οικιακού τους χώρου να το χρησιμοποιήσουν σε μια ευρεία περιοχή μακριά από τον τόπο διαμονής τους, προκειμένου να λάβουν προστασία και «βοήθεια» από οποιονδήποτε Αλβανό. Ο Κανταρέ, επιχειρώντας να διαπιστώσει την εγκυρότητα αυτής της πρακτικής, ανέφερε το οικογενειακό όνομα του «οικοδεσπότη» του κατά το ταξίδι του στην περιοχή που βρίσκεται κοντά στο Bregu i Lumit και εισέπραξε εκδηλώσεις αξιοσημείωτου σεβασμού, προσφοράς «βοήθειας» και «φιλοξενίας» (Young, 2000: 44-45). Ομοίως, η Schwandner - Sievers (1999) αναφέρει το παράδειγμα ενός Αλβανού «γνωστού» της στη βόρεια Αλβανία, ο οποίος ταξιδεύοντας με το φορτηγό του για κάποια δουλειά, έγινε στόχος μιας ομάδας ένοπλων ανδρών. Φοβούμενος για τη ζωή του ανέφερε το όνομα ενός επιφανούς βόρειου Αλβανού «φίλου» του. Οι ένοπλοι άνδρες σοκαρίστηκαν, διότι γνώριζαν τον συγκεκριμένο «φίλο» του άνδρα και τον ρώτησαν για ποιο λόγο δεν είχε προηγουμένως ότι είναι «ένας άνδρας με τιμή και επομένως προστατεύεται από την μέεσα» (στο παρόν πλαίσιο η έννοια της «μπέεσα» λαμβάνει το νόημα της προστασίας που παρέχεται από τον «οικοδεσπότη» στο «φιλοξενούμενο» έναντι οποιουδήποτε εξωτερικού κινδύνου). Έπειτα, η ομάδα των ανδρών προσκάλεσε τον μέχρι πρότινος άγνωστο άνδρα και εν δυνάμει θύμα τους σε μια γιορτή σφάζοντας ένα πρόβατο προς τιμήν του. Όπως σχολιάζει η Schwandner - Sievers, η μετέπειτα συμπεριφορά της ομάδας των ένοπλων ανδρών συνιστά λιγότερο εκδήλωση «των παραδοσιακών ιδανικών» της βόρειας Αλβανίας. Αντικατοπτρίζει περισσότερο τη σημασία του πλούτου και του χρήματος που διαθέτει ο κοινός «φίλος» (Schwandner - Sievers, 1999: 141).

Άννας επιχειρούν εκ των προτέρων να εξασφαλίσουν την ομαλή ενσωμάτωσή μου στο κοινωνικό πλαίσιο της Αλβανίας. Από «ξένη», χωρίς να πληρώ το κριτήριο της εντοπιότητας και ανήκουσα στην ίδια κατηγορία με τους Αλβανούς που μετανάστευσαν εσωτερικά από χωριά της Αλβανίας στη πόλη Λαζ τη δεκαετία του '90, μετατρέπομαι άμεσα σε (ψευδο)συγγενή, σε «γνωστή», η οποία ακριβώς επειδή μπορεί να προσδιοριστεί με όρους εξ αίματος συγγένειας δεν προκαλεί πλέον φόβο στους ντόπιους.

Ανακεφαλαιώνοντας, η κατηγορία των «ξένων» στο παρόν συγκεκριμένο κατασκευάζεται σε συνάρτηση αφενός με την μη εντοπιότητα των εσωτερικά μετακινούμενων Αλβανών, αφετέρου με την αδυναμία των ντόπιων να τους ορίσουν με όρους εξ αίματος συγγένειας εξαιτίας της διαφορετικής τους προέλευσης. Στην αντίπερα όχθη, βρίσκονται οι «γνωστοί» εκείνοι, δηλαδή, που μπορούν να καθοριστούν από τους ντόπιους με όρους εξ αίματος συγγένειας και συνεπώς συνάφειας. Βέβαια, το να είναι κάποιος «ξένος», αυτή τη φορά υπό την έννοια της διαφορετικής εθνικότητας, δεν προκαλεί σε όλα τα πλαίσια αίσθημα φόβου στους ντόπιους, όπως θα διαπιστωθεί στο επόμενο υποκεφάλαιο.

### 5.1.2 Αλλοεθνείς «ξένοι», «φίλοι» «γνωστοί»

Το λεωφορείο στην Κόρινθο με τελικό προορισμό την Αλβανία έφτασε γύρω στις 22:30. Οι περίπου τριάντα άνθρωποι, που περίμεναν όρθιοι το λεωφορείο με κλούβες από πορτοκάλια και μανταρίνια, σακούλες από τοπικά αρτοποιεία στα χέρια τους, τενεκέδες λαδιού και πολλές βαλίτσες πλάι τους, αποδείχθηκε ότι δεν ήταν ταξιδιώτες. Ο συνοδηγός φόρτωσε βιαστικά όλα τα αντικείμενα των μη επιβατών στον ήδη περιορισμένο αποθηκευτικό χώρο του λεωφορείου<sup>103</sup>. Η Σόνια και εγώ αποχαιρετίσαμε τα οικεία μας πρόσωπα και δώσαμε στον συνοδηγό να τακτοποιήσει τις βαλίτσες μας. Τότε, τη στιγμή που η Σόνια έκανε το δεύτερο βήμα για να ανέβει την μπροστινή σκάλα του λεωφορείου και εγώ το πρώτο, ο οδηγός την σταμάτησε

---

<sup>103</sup> Τα λεωφορεία που εκτελούν δρομολόγια από την Κορινθία προς την Αλβανία εκκινούν από την Αθήνα και σταματούν μόνο στην Κόρινθο για να λάβουν επιβάτες. Στην επόμενη στάση, στη γέφυρα του Ρίου-Αντιρρίου φορτώνονται ασυνόδευτα αντικείμενα (κλούβες με πορτοκάλια, σακιά με διάφορα εποχικά φρούτα κτλ). Στην τρίτη στάση, στα Γιάννενα το λεωφορείο, επίσης, φορτώνει αντικείμενα αλλά σταματά επίσης για να ξεκουραστούν οι επιβάτες του για μισή ώρα. Έχοντας πραγματοποιήσει τρία ταξίδια από την Κορινθία προς την Αλβανία και αντιστρόφως αξίζει να αναφερθεί πως τα λεωφορεία είναι συνήθως γεμάτα τόσο από επιβάτες όσο και από διάφορα αντικείμενα που στέλνουν Αλβανοί στους συγγενείς τους κατά τη διάρκεια των γιορτών (Χριστούγεννα, Πρωτοχρονιά) αλλά και το καλοκαίρι (Ιούλιο - Αύγουστο).

λέγοντας: «Πού πάτε; Εγώ έχω μόνο μια θέση». Ο κουνιάδος της Σόνιας, ο Γιώργος, ο οποίος βρισκόταν δίπλα από την είσοδο του λεωφορείου, απάντησε στον οδηγό ότι «εμείς έχουμε κλείσει δύο θέσεις, την 15 και την 16 (=αριθμοί θέσεων)». Ο οδηγός επέμενε ότι έχει μόνο μια θέση και όχι αρκετό χώρο για τις βαλίτσες και των δύο μας, οι οποίες ήταν στο σύνολό τους τέσσερις, τρεις της Σόνιας, μια η δική μου, καθόσον είχε φορτώσει όλα αυτά τα αντικείμενα των μη επιβατών<sup>104</sup>, κάνοντας παράλληλα με το χέρι του νόημα και στις δύο μας να αποβιβαστούμε από το λεωφορείο. Ο Γιώργος επέμεινε ότι έχει κάνει κράτηση για δύο θέσεις και «αυτό το κάνετε πολλές φορές. Δεν είναι σωστό. Ειδικά εσείς (=δείχνει με το δάχτυλό του τον οδηγό). Γι' αυτό και 'γω το ξέρω και δεν έρχομαι με την εταιρία σας. Ξέρω τι είστε». Ο οδηγός εξοργίστηκε και οι δύο άνδρες άρχισαν να διαπληκτίζονται, δημιουργώντας μια έκρυθμη κατάσταση, την οποία οι επιβάτες του λεωφορείου παρακολουθούσαν με τεταμένη την προσοχή, ορισμένοι όρθιοι και άλλοι με κολλημένα τα πρόσωπά τους στο τζάμι του λεωφορείου. Οι μη ταξιδιώτες, των οποίων τα αντικείμενα βρίσκονταν στον αποθηκευτικό χώρο του λεωφορείου, κοιτούσαν εξίσου σαστισμένοι. Το ίδιο κάναμε η Σόνια και εγώ. Η φράση του Γιώργου, η οποία πυροδότησε το διαξιφισμό μεταξύ των δύο ανδρών, αναδεικνύει μια πραγματικότητα που η πλειονότητα των Αλβανών/ίδων μεταναστών/τριών έχει βιώσει τόσο κατά τα ταξίδια τους από την Κορινθία προς την Αλβανία όσο και αντιστρόφως. Αποτελεί συνήθη πρακτική των ταξιδιωτικών γραφείων αμφοτέρων χωρών και ειδικά σε περιόδους έντονης μετακίνησης, όπως κατά τη διάρκεια των γιορτών (Χριστούγεννα, Πρωτοχρονιά) και του καλοκαιριού (κυρίως τους μήνες Ιούλιο και Αύγουστο), να κλείνουν θέσεις στους επιβάτες των λεωφορείων είτε τηλεφωνικώς είτε δια ζώσης χωρίς να καταχωρούν τον αριθμό της θέσης του επιβάτη σε ένα κεντρικό ηλεκτρονικό σύστημα. Έτσι, δύο επιβάτες που έχουν βγάλει εισιτήριο σε διαφορετικά ταξιδιωτικά πρακτορεία τυγχάνει να έχουν τον ίδιο αριθμό θέσης. Όποιος/α επιβάτης/ισσα φτάσει πρώτος/η στο λεωφορείο καταλαμβάνει την αντίστοιχη θέση.

---

<sup>104</sup> Η Σόνια με παρακάλεσε να πούμε ότι έχει η κάθε μια μας από δύο βαλίτσες, αν μας ρωτούσε ο οδηγός ή ο συνοδηγός. Μου έκανε ιδιαίτερη εντύπωση το γεγονός ότι είχε τρεις πολύ μεγάλες βαλίτσες μαζί της. Όπως αποδείχθηκε κατά την άφιξή μας στην Αλβανία, οι βαλίτσες αυτές είχαν σχεδόν αποκλειστικά καταναλωτικά αγαθά, όπως απορρυπαντικά για τα ρούχα, τρόφιμα, σαμπουάν κτλ., τα οποία είχαν αγοραστεί από την αδερφή της Σόνιας και τον κουνιάδο της στην Κόρινθο και προορίζονταν για τον οικιακό χώρο της Σόνιας. Τα μόνα προσωπικά αντικείμενα της Σόνιας ήταν μια λευκή μπλούζα και ένα σκούρο μπλε τζιν παντελόνι που ήταν στριμωγμένα στην εξωτερική τσέπη μίας από αυτές τις βαλίτσες.

Η καθοριστική φράση του Γιώργου που φαινομενικά έληξε τη λογομαχία μεταξύ των δύο ανδρών και μου επέτρεψε να ταξιδέψω με την Σόνια εκείνο το βράδυ του Δεκεμβρίου είναι η ακόλουθη: «*Είναι Ελληνίδα, είναι ξένη* (=με δείχνει με το χέρι του), *δεν μπορεί να πάει μόνη της αύριο* (=το επόμενο διαθέσιμο δρομολόγιο λεωφορείου). *Μόνο αυτή εδώ ξέρει* (=δείχνει με το χέρι του τη Σόνια). *Δεν ξέρει κανέναν. Πού να πάει μόνη της;*». Η πλασματική μου συγγένεια με την Σόνια, η οποία κατασκευάστηκε πριν από περίπου δύο ώρες, αποσιωπήθηκε στο παρόν πλαίσιο. Ούσα «ξένη» αυτή τη φορά με την έννοια της διαφορετικής εθνικότητας, η οποία γνωρίζει μόνο τη Σόνια και κανέναν άλλον στην Αλβανία δεν θα μπορούσα να ταξιδέψω με το επόμενο λεωφορείο ως μόνη νεαρή γυναικά, σύμφωνα με τον Γιώργο αλλά και με τον οδηγό, ο οποίος δέχτηκε τελικά να επιβιβαστώ στο λεωφορείο.

Και ενώ το σύνηθες ζήτημα της διευθέτησης της θέσης μου<sup>105</sup> φαινομενικά επιλύθηκε, όταν ο Γιώργος γνωστοποίησε στον οδηγό ότι είμαι «ξένη», δηλαδή διαφορετικής εθνικότητας, Ελληνίδα, πρακτικά, όπως αργότερα πληροφορήθηκα, διευθετήθηκε μέσα από την κινητοποίηση του δικτύου των «γνωστών» του οδηγού. Ο Τάκης, 32 χρονών που κατάγεται από ένα χωριό έξω από τα Τίρανα, κατείχε τον ίδιο αριθμό θέσης με εμένα στο λεωφορείο και, όπως όλα έδειχναν, κατά τη διάρκεια του ταξιδιού, μου είχε παραχωρήσει τη θέση του. Τα δεδομένα, όμως, άλλαξαν τη στιγμή που το λεωφορείο έκανε στάση στα Γιάννενα για να φορτώσει ορισμένα τελάρα εσπεριδοειδών και να ξεκουραστούν οι επιβάτες του περίπου για μισή ώρα. Λίγο πριν φτάσουμε στα Γιάννενα, ο Τάκης με πλησίασε μέσα στο λεωφορείο και μου είπε «*όταν φτάσουμε 'κει θέλω να σου πω. Μη φύγεις*». Έγνεψα καταφατικά και μόλις το λεωφορείο έφτασε στα Γιάννενα, ο Τάκης άδραξε την ευκαιρία και άρχισε να μου εξιστορεί τα εξής χωρίς να μου απευθύνει το λόγο:

*Να ξέρεις το Κώστα (=ο οδηγός) μου είπε να δώσω τη θέση. Είναι γνωστό μου πολλά χρόνια τώρα, επειδή εσύ είσαι ξένο από Ελλάδα. Αν ήταν Αλβανό θα*

<sup>105</sup> Ήμουν παρούσα τρεις φορές στα κεντρικά πρακτορεία των λεωφορείων στα Τίρανα, όταν οι ταξιδιώτες αναζητούσαν τις θέσεις τους μέσα στο λεωφορείο με βάση το εισιτήριο που είχαν στην κατοχή τους, τις οποίες, όμως, άλλοι επιβάτες που είχαν φτάσει νωρίτερα στο λεωφορείο και διέθεταν ακριβώς τον ίδιο αριθμό θέσης, είχαν καταλάβει. Σε αυτές τις περιπτώσεις, οι διαπληκτισμοί των επιβατών με τους οδηγούς δεν έλειπαν. Οι τελευταίοι παρέπεμπαν τους ταξιδιώτες στους υπαλλήλους των κεντρικών γραφείων των εταιριών στα Τίρανα, προκειμένου να βρεθεί η χρυσή τομή προτείνοντας τους, συνήθως, το επόμενο δρομολόγιο του λεωφορείου. Σχεδόν όλοι οι πληροφορητές μου, οι οποίοι διαβιούν στην Κορινθία, έχουν μια αντίστοιχη εμπειρία είτε προσωπική είτε των συγγενών τους να μου αφηγηθούν. Όσοι Αλβανοί έχουν την οικονομική δυνατότητα, όπως ο Σπύρος, 42 χρονών από το Μπεράτ, που διαμένει στο χωριό Βρύση, υποστηρίζουν ότι: «*Γι' αυτό δεν πάω εγώ με λεωφορείο μόνο αεροπλάνο. Συνέχεια γίνονται αυτά και στο αδερφό μου και σε κουνιάδο μου όλοι τα έχουμε πάθει. Δεν είναι να πεις το έπαθε ο τάδε έτυχε αυτό, όχι* (το τονίζει) *όλοι το 'χουμε πάθει αυτό. Το 'χουμε σύστημα και από 'δω (=Κόρινθο) και από 'κει (=Αλβανία). Μπάχαλο είμαστε*».

‘λεγε δεν έκω θέση να ξέρεις, θα πήγαινε με το επόμενο (=λεωφορείο) αύριο αν ήταν άλλος δηλαδή αλλά επειδή εσύ είσαι ξένο σε πήρε (η στάση του Τάκη, πρωτίστως μέσω του τόνου της φωνής του και δευτερευόντως μέσω των νευρικών κινήσεων των χεριών και του κεφαλιού του, υποδεικνύει ότι έκανε μια μεγάλη παραχώρηση σε εμένα, σαν να επρόκειτο για χάρη, ενώ στην πραγματικότητα και οι δυο μας είχαμε πληρώσει το αντίτιμο του εισιτηρίου. Τι εννοείς είμαι ξένο; Τον ρωτάω) Δεν ξέρεις κανένα πάνω (=Αλβανία) εσύ, είσαι ξένο από Ελλάδα γι’ αυτό και ‘μείς οι Αλβανοί είμαστεεε, είμαστε και φιλόξενοι σα λαός, έκουμε μπέσα που λέμε (τι εννοείς; Τον ρωτάω) Ό,τι σου πουν θα το κάνουν. Αν κάνεις μια δουλειά ακόμα και να καταστραφεί ο ίδιος θα κρατήσει το λόγο του, ακόμα και αν αυτός τα κ(χ)άσει όλα. Έτσι είμαστε εμείς (Αυτό που μου λες για το λόγο είναι η μπέσα; Τον ρωτάω) Ναι εμείς οι Αλβανοί έκουμε μπέσα, ό,τι σου πουν είναι νόμος (ωραία και αυτό πώς κολλάει με το ότι είστε φιλόξενοι σαν λαός; Δεν το κατάλαβα) Εγώ συμφωνήσαμε με το φίλο μου μέκρι τα Γιάννενα να κάτσει κάτω (=στη μπροστινή σκάλα του λεωφορείου. Δεν υπήρχε κενή θέση) δεν το ‘κανα για ‘σένα να σου πω τη αλήθεια δεν σε ξέρω ‘σένα. Εσύ είσαι ξένο για ‘μένα για το φίλο μου το ‘κανα. Έδωσα το λόγο μου (Από πού τον ξέρεις τον Κώστα, τον οδηγό και τι λόγο του έδωσες; Τον ρωτάω) Με το Κώστα είμαστε γειτόνοι, φίλο πολλά κρόνια. Είμαστε από ίδιο κοριό έξω λίγο από Τίρανα είναι. Πόσο είναι; Δέκα; Έντεκα κρόνια που το ξέρω και λέω ναι να κάτσει κάτω για το φίλο μου να κάτσει να το βοηθήσει τώρα που έχει ανάγκη αλλάα τώρα (τι εννοείς έχει ανάγκη; Τον διέκοψα ρωτώντας τον) Τώρα θα ‘μαστε σε Κόρινθο αν εγώ (=το τονίζει) δεν λέω ναι να κάτσει κάτω για το φίλο μου. Το άλλος που είναι μέσα (=δείχνει με το χέρι του το λεωφορείο που έχει μόνο Αλβανούς/ίδες επιβάτες/ισσες), το ξένο θα πει εκεί πληρώσει (=εισιτήριο) και ‘γω, γιατί να κάτσει εγώ τόσο ώρες κάτω (εννοεί στη σκάλα του λεωφορείου); Το Κώστα εμένα εκεί φίλο όκι το άλλο, το δίπλα, το ξένο και ‘γω το ‘κανα για το φίλο μου δεν το ‘κανα για ‘σένα αλλά τώρα θα κάτσεις εσύ (=στη σκάλα του λεωφορείου) που θα φύγουμε. Έτσι το συμφωνήσαμε μέκρι τα Γιάννενα το είπαμε. (Είχα μείνει άναυδη για μερικά δευτερόλεπτα. Κοίταξα στιγμιαία τη Σόνια που βρισκόταν λίγο πιο δίπλα μας και έτρωγε ένα μανταρίνι, κούναγε το κεφάλι της κάνοντας περίεργους μορφασμούς και γελούσε. Απάντησα στον Τάκη ότι μαζί δεν κάναμε καμία συμφωνία για να καθίσω στη σκάλα και σκεπτόμενη ότι πράγματι μπορεί να



καταλήξω στη σκάλα του λεωφορείου του είπα αυθόρμητα μεταξύ σοβαρού και αστείου ευτυχώς που είστε και φιλόξενοι, όπως μου είπες. Ο Τάκης δεν γέλασε με το σχόλιό μου. Αντιθέτως, μου απάντησε με σοβαρό σχεδόν εκνευρισμένο ύφος). *Κοίτα αν ήσουν φίλο δικό μου* (το τονίζει, δείχνοντας με το δεξί του χέρι το στέρνο του και κουνώντας νευρικά όλο του το σώμα) *και ήσουν μαζί μου και όρθιο να πάει πέρα* (=στην Αλβανία) *αλλά τώρα;* (ανασηκώνει τους ώμους του και κουνάει τα χέρια του). *Τώρα είσαι ξένο για μένα, δεν ξέρω για 'σένα ποιό είσαι, τι είσαι, από πού είσαι για να κάτσει κάτω εγώ. Το φίλο σου που γελάει* (=δείχνει τη Σόνια με το δάχτυλό του, η οποία πράγματι γελούσε) *να πάει αυτό όρθιο για 'σένα που σε ξέρει. Αυτό είναι φίλο σου, αυτό είναι φιλόξενοι που λες για 'σένα όκι εγώ που δε σε ξέρει 'σένα* (Η Σόνια συνέχισε να γελάει τρώγοντας μανταρίνια και ο Τάκης αποχώρησε κατευθυνόμενος προς το εσωτερικό του λεωφορείου).

Η συνομιλία μου με τον Τάκη μπορεί να έληξε άδοξα<sup>106</sup>, παρ' όλα αυτά παραμένει αποκαλυπτική για δύο λόγους. Από τη μια πλευρά, σκιαγραφεί τον τρόπο λειτουργίας του δικτύου των «γνωστών» και συγκεκριμένα της υποκατηγορίας των «φίλων», οι οποίοι αναμένεται «να το βοηθήσει τώρα που έχει ανάγκη», σε αντίθεση με την υποστήριξη των «ξένων», η οποία δεν συνιστά την κοινωνικά προσδοκώμενη συμπεριφορά. Ως «ξένοι» στο παρόν συγκεκριμένο λογίζονται άλλοτε οι άγνωστοι ομοεθνείς συνεπιβάτες/ισσες και άλλοτε η άγνωστη αλλοεθνής συνεπιβάτισσα. Από την άλλη πλευρά, με εισάγει στην πολιτισμική λογική που διέπει την αλβανική «φιλοξενία», η οποία σε ένα πρώτο επίπεδο παρουσιάζεται ως χαρακτηριστικό γνώρισμα όλων των Αλβανών για να αποδειχθεί, τελικώς σε ένα δεύτερο επίπεδο, ότι αποτελεί μια τμηματική<sup>107</sup> πρακτική, καθώς παρέχεται σε εκείνους που λογίζονται ως

<sup>106</sup> Μετά τη συνομιλία μας ο Τάκης μπήκε στο λεωφορείο και κάθισε στη θέση του (ή στη δική μου). Παραμένει άγνωστο σε ποιόν ανήκε τελικά αυτή η θέση. Δεν μου απηύθυνε ξανά τον λόγο μέχρι τα Τίρανα όπου και αποβιβάστηκε. Για να ολοκληρωθεί, όμως, η ιστορία με την πολυπόθητη θέση, η Δήμητρα, 38 χρονών, αλβανικής καταγωγής που διαμένει στην Αθήνα είχε κλείσει τέσσερις θέσεις, μια για τον εαυτό της και τρεις για τα μικρά παιδιά της. Κατά την αναχώρηση από τα Γιάννενα, προσφέρθηκε να μου παραχωρήσει τη μια εξ αυτών κρατώντας τον τετράχρονο γιο της στην αγκαλιά της, προκειμένου να μην μείνω όρθια. Όπως χαρακτηριστικά μου αναφέρει: «*Συμβαίνουν αυτά συνέχεια σε όλους μας. Όλοι το 'χουμε πάθει αυτό [...] αλλά και αυτός* (=ο Τάκης) *δυο μέτρα άντρας και δεν ντράπηκε να πάρει τη θέση; Του 'πες ότι πας πρώτη φορά πάνω* (=Αλβανία); *Γιατί εμείς οι Αλβανοί είμαστε φιλόξενοι σαν λαός*». Επίσης, ένας πληροφορητής του Νιτσιάκου (2003) που κατάγεται από ένα χωριό της Λούσνια και διαβιεί και εργάζεται στο χωριό Πλάτανος της Κρήτης αναπαράγει την ίδια αντίληψη περί αλβανικής «φιλοξενίας» υποστηρίζοντας: «γιατί στην Αλβανία εμείς τους ξένους τους φιλοξενούμε πολύ. Μπορεί εδώ πέρα να μην είναι αυτό το πράγμα, να μην το πιστεύουνε, αλλά όταν έρχεται κάποιος ξένος σ' εμάς, τον φιλοξενούμε και τον προσέχουμε» (Νιτσιάκος, 2003: 56).

<sup>107</sup> Η έννοια της τμηματικότητας (segmentation) εισήχθη στην ανθρωπολογία από τον Evans - Pritchard (1940), ο οποίος μελέτησε την πολιτική οργάνωση των Nuer του νοτίου Σουδάν (Eriksen,

«φίλοι», δηλαδή σε εκείνους, με τους οποίους οι Αλβανοί γνωρίζονται προσωπικά και συνδέονται με σχέσεις αμοιβαίας υποστήριξης. Όσοι, αντιθέτως, θεωρούνται «ξένοι», δηλαδή, δε διαθέτουν κοινωνικές σχέσεις με τους Αλβανούς στο παρόν πλαίσιο, δεν αναμένεται να καταστούν κοινωνοί της «φιλοξενίας»<sup>108</sup>.

Αναφορικά με το πρώτο ζήτημα, η αφήγηση του Τάκη αποκαλύπτει ότι η αποδοχή του οδηγού να ταξιδέψω μαζί τους για την Αλβανία, παρόλο που δεν υπήρχε διαθέσιμη θέση στο λεωφορείο, στηρίχθηκε στη «βοήθεια» που δέχτηκε από τον «γνωστό» του, τον Τάκη. Η κατηγορία του «γνωστού» στο παρόν συγκεκριμένο περιλαμβάνει τον «φίλο», καθώς οι δύο άνδρες θεωρούνται ως «φίλοι» (De Waal, 2014: 138-139, 1998: 18), διότι συνδέονται με μακροχρόνιες σχέσεις εντοπιότητας

---

2007: 264). Κατά τον Kaser (1999: 27) το σύστημα συγγένειας που συγκροτείται βάσει της ανδρικής ομάδας (male line) καταγωγής διαχωρίζει τις βαλκανικές κοινωνίες σε τμήματα. Μέχρι τον 19<sup>ο</sup> αιώνα που αναδύθηκαν τα σύγχρονα βαλκανικά κράτη αλλά και στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα δεν υπήρχε άλλος θεσμός που να υπερέχει της τμηματικής συγγενειακής λογικής. Η τμηματική οργάνωση του παραδοσιακού αλβανικού συγγενειακού συστήματος έχει επισημανθεί από πολλούς μελετητές (Latifi 2018, Backer 2003, Prato 2004, Voell, 2003: 92-94, Schwandner - Sievers 1996β) και ορισμένα τμήματα είναι ο οικιακός χώρος («shtëri=σπίτι»), η πατροπλευρική ομάδα καταγωγής («fis») και η αδελφότητα («vëllezëri»). Η συγκεκριμένη τμηματική οργάνωση ουδεμία σχέση έχει με την τμηματική οργάνωση των «φυλετικών» κοινωνιών που γνωρίζουμε από την ανθρωπολογία (όπως εκείνη των Nuer). Μελετητές, οι οποίοι προσεγγίζουν την αλβανική κοινωνία ως «φυλετική» και τους Αλβανούς ως «εξωτικούς», «πρωτόγονους» «άλλους» μέσα στην Ευρώπη, χρησιμοποιώντας ερμηνευτικά σχήματα «μη δυτικών κοινωνιών» για να ερμηνεύσουν την αλβανική κοινωνία, έχουν επικριθεί έντονα από τον Bardhoshi (2013), τον De Rapper (2012α: 79), την Backer (2003: 59-60) και τον Doja (1999α: 39). Στο παρόν κεφάλαιο υποστηρίζεται ότι η τμηματική οργάνωση της αλβανικής κοινωνίας συναρτάται με την πρακτική της αλβανικής «φιλοξενίας». Ο όρος τμηματικός/ή στηρίζεται στη διαπίστωση του Herzfeld (1998: 205) ότι όλες οι κοινωνίες μπορούν να θεωρηθούν τμηματικές «στο βαθμό που αναγνωρίζουν περισσότερα από ένα επίπεδα κοινωνικής διαφοροποίησης». Αυτά τα επίπεδα κατάτμησης είναι οι «γνωστοί» και οι «ξένοι» στην αλβανική κοινωνία. Κατά τον Herzfeld (1998) το ερώτημα εάν η εκάστοτε κοινωνία μπορεί να θεωρηθεί τμηματική ή όχι έχει λιγότερη αξία για την έρευνα σε σχέση με την εξέταση της επικρατούσας ιδεολογίας που είτε καθιστά ορατή και σαφή την παρουσία των τμηματικών σχέσεων στην κοινωνική πραγματικότητα των ανθρώπων, είτε επιχειρεί να την συγκαλύψει ή/ και την αποσιωπήσει. Για τους πληροφορητές μου, η «φιλοξενία» παρέχεται μόνο στους «γνωστούς» και πιο συγκεκριμένα στην υποκατηγορία των «φίλων» και όχι στους «ξένους». Επιπλέον, δεν είναι μόνο οι Αλβανοί που ανάγουν τη «φιλοξενία» σε εθνικό τους χαρακτηριστικό αλλά και οι Έλληνες. Οι τελευταίοι, μάλιστα, την νοσηματοδοτούν ως σύμβολο της υπεροχής τους έναντι των εκάστοτε «άλλων» (Παπαταξιάρχης, 2006β: 4). Πρόκειται και στην ελληνική περίπτωση για μια πρακτική συσχέτισης με τον «άλλο» που διέπεται από τμηματική λογική καθώς η πολιτισμική ταυτότητα του «φιλοξενούμενου» αναγνωρίζεται μόνο στο βαθμό που μπορεί να μετασχηματιστεί σε ομοιότητα μέσω της υιοθέτησης της πολιτισμικής ταυτότητας του «οικοδεσπότη» (Παπαταξιάρχης, 2009: 70, Παπαταξιάρχης, 2006β: 1-10).

<sup>108</sup> Αντιστοίχως, η ελληνική ρητορική της «φιλοξενίας» μεταβάλλεται αναλόγως του τρόπου, με τον οποίο ορίζεται η κατηγορία του «ξένου» στο εκάστοτε συγκεκριμένο. Σύμφωνα με τον Herzfeld (1987: 77-78), η στάση που υιοθετεί ο «οικοδεσπότης» απέναντι στον «φιλοξενούμενο» αναπαράγει τις συλλογικές εντόπιες αντιλήψεις για την κοινωνική και πολιτισμική πραγματικότητα, που αντιπροσωπεύει ο κάθε «φιλοξενούμενος». Η Du Boulay (1991: 40) διαπίστωσε, κατά την επιτόπια έρευνά της στο χωριό Αμπέλι της βόρειας Εύβοιας, ότι ως «ξένος» μπορεί να θεωρηθεί κάποιος που εντάσσεται στον οικιακό χώρο μέσω της εξ' αγχιστείας συγγένειας και της συμμαχίας του γάμου, στο χωριό, στη θρησκεία και στο έθνος. Λόγω του γεγονότος ότι ο ορισμός του «ξένου» συναρτάται με μια σειρά μεταβλητών στο εκάστοτε κοινωνικό πλαίσιο, η στάση που υιοθετούν οι εντόπιοι απέναντι στον «ξένο» δεν μπορεί να θεωρηθεί ούτε ως ενιαία, ούτε ως ομοιογενής και αξιολογείται από εχθρική έως φιλόξενη.

και γειτονίας. Οι «φίλοι» αναμένεται να παρέχουν αλληλοβοήθεια σε περίπτωση «που εκεί ανάγκη» ο «φίλος» τους. Ως «ανάγκη» μπορεί να ερμηνευθεί το αναπάντεχο συμβάν της κατοχής του ίδιου αριθμού θέσης λεωφορείου από δύο άτομα για τη διευθέτηση του οποίου ο οδηγός κινητοποίησε τις προϋπάρχουσες φιλικές - κοινωνικές του σχέσεις με τον Τάκη. Οι δύο άντρες, μάλιστα, συμφώνησαν ότι ο Τάκης θα καθίσει στη σκάλα του λεωφορείου μέχρι τα Γιάννενα και επικύρωσαν τη συμφωνία τους, δίνοντας ο ένας στον άλλο το λόγο του.

Η ιθαγενής κατηγορία του λόγου στο αλβανικό συμπεριέχον, η «μπέσα», δηλώνει στο παρόν πλαίσιο το λόγο της τιμής, την πίστη, την αφοσίωση (Voell, 2003: 92, Papailias, 2003: 1067, Tarifa, 2008: 8, Schwandner - Sievers, 1999: 144, Ομάδα Καθηγητών Αλβανικής Γλώσσας, 2004: 60) μεταξύ των «φίλων» και προϋποθέτει κοινωνικές σχέσεις μεταξύ αμφότερων των μερών, οι οποίες εντάσσονται στο πλαίσιο της αμοιβαίας «βοήθειας» αλλά και της ηθικής υποχρέωσης προς ανταπόδοσή της. Όπως υποστηρίζει η Schwandner - Sievers (2009, 1999: 146, 1996α: 116, 1996β: 88-89), όλοι οι άνθρωποι που ανήκουν στην κατηγορία των «φίλων» (π.χ. εξ αγχιστείας συγγενείς, πολιτικοί σύμμαχοι κτλ.) των Αλβανών συνιστούν μια ομάδα αμοιβαίας αλληλεγγύης και προστασίας μη συγγενειακού χαρακτήρα, η οποία διασφαλίζεται μέσω της «μπέσας». Η «μπέσα», ερμηνευόμενη αναλόγως το συγκεκριμένο<sup>109</sup>, επεκτείνει το πρωταρχικό δίκτυο υποστήριξης της αιματοσυγγενειακής ομάδας καταγωγής του εκάστοτε άνδρα, ενισχύοντας παράλληλα το κύρος της και την αμυντική και προστατευτική της δύναμη εναντίον οποιουδήποτε εξωτερικού κινδύνου.

Μπορεί ο Τάκης να αναγάγει την έννοια της «μπέσας» σε εθνικό χαρακτηριστικό όλων των Αλβανών, παραλληλίζοντας την ισχύ της με εκείνη του «νόμου», στην πράξη, όμως, ο λόγος της τιμής λειτουργεί δεσμευτικά μόνο ως προς την παροχή αλληλοβοήθειας μεταξύ ανδρών, οι οποίοι έχουν ήδη εκ των προτέρων κατασκευάσει κοινωνικές σχέσεις, τις οποίες μέσω της «μπέσας» διασφαλίζουν αλλά και ενεργοποιούν σε περιπτώσεις «ανάγκης». Τούτο διαφαίνεται από την αναφορά

---

<sup>109</sup> Η έννοια της «μπέσας» στην αλβανική κοινωνία νοηματοδοτείται αναλόγως το συγκεκριμένο στο οποίο εντάσσεται. Πέρα από τις έννοιες του λόγου της τιμής, της πίστης και της αφοσίωσης που προαναφέρθηκαν, μπορεί να λαμβάνει τη μορφή της προστασίας που παρέχεται από τον «οικοδεσπότη» στο «φιλοξενούμενο» έναντι οποιουδήποτε εξωτερικού κινδύνου (Voell, 2003: 92, Papailias, 2003: 1067), να δηλώνει την ανακωχή ή και την συμφιλίωση των δύο εμπλεκόμενων μερών/ οικογενειών σε μια βεντέτα (Mustafa & Young, 2008: 102-103, Tarifa, 2008: 8, Arsovska & Verduyn, 2008: 232, Mangalakova, 2007: 547-548, Voell, 2003: 92), τη συμμαχία, την «εμπιστοσύνη» και τον όρκο (Schwandner - Sievers, 2010: 3, 1999: 144, 1996α: 116, 1996β: 88-89, Elsie, 2010: 49-50, Young, 2000: 42, Waldmann, 2001: 440).

του Τάκη ότι «*το Κώστα εμένα έκει φίλο όκι το άλλο, το δίπλα, το ξένο*», σύμφωνα με την οποία οι «φίλοι» αναμένεται να «βοηθήσουν» τους Αλβανούς σε περιπτώσεις «ανάγκης». Αντιθέτως, ο Τάκης θεωρεί δεδομένο ότι οι «ξένοι», δηλαδή εν προκειμένω οι άγνωστοι ομοεθνείς συνεπιβάτες/ισσες, οι οποίοι δε διαθέτουν προϋπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις με τον οδηγό, δεν θα αποδέχονταν να καθίσουν στη σκάλα του λεωφορείου, σκεπτόμενοι ότι και οι ίδιοι έχουν πληρώσει το αντίστοιχο αντίτιμο του εισιτηρίου. Ελλείπει αντίστοιχων κοινωνικών - φιλικών σχέσεων μαζί μου αλλά και λόγω της διαφορετικής εθνικότητάς μου, εντάσσομαι, κατά τον Τάκη, στην κατηγορία των «ξένων», άγνωστων αλλοεθνών, σε εκείνους, δηλαδή, που οι Αλβανοί δεν προσδοκάται κοινωνικά να «βοηθήσουν».

Το δεύτερο ζήτημα που προβάλλει η παρούσα αφήγηση αφορά την πρακτική της αλβανικής «φιλοξενίας». Η αλβανική λέξη του όρου «φιλοξενία» είναι «mikpritje» που κυριολεκτικά σημαίνει περιμένω (pres) ένα «φίλο» ή ένα «φιλοξενούμενο/ καλεσμένο» (mik) (De Waal, 2014: 138, 1998: 18, Doja, 1999β: 221-222). Οι απαρχές της αλβανικής «φιλοξενίας» τοποθετούνται στο εθιμικό δίκαιο της χώρας, που είναι γνωστό με τον όρο «kanun». Οι κανόνες που με πεποίθηση δικαίου υιοθετούνται και αφορούν την «φιλοξενία», ιδωμένες μάλιστα υπό το πρίσμα της φράση του Τάκη «*είμαστε και φιλόξενοι σα λαός*», επιτάσσουν ότι οι «φιλοξενούμενοι», οι οικογενειακοί δηλαδή «φίλοι» ή οι «θεόσταλτοι ξένοι», μπορούν να διανυκτερεύουν σε οποιονδήποτε οικιακό χώρο της βόρειας Αλβανίας, λαμβάνοντας φαγητό και καταφύγιο μέχρι το πρωί. Κανένας Αλβανός δεν αρνείται την υποδοχή και την περιποίηση επισκεπτών, ούτε ζητά χρήματα για τα καλύψει τα έξοδα της διαμονής τους, πλην όμως αναμένεται οι ταξιδιώτες να αφήσουν ένα χρηματικό ποσό στον «οικοδεσπότη» ως δείγμα του δικού τους θεωρούμενου πλούτου (De Waal, 2014: 127, 1998: 19, Hasluck, 2012: 17, Young, 2000: 44). Έτσι, κατά το εθιμικό δίκαιο, η «φιλοξενία» παρέχεται τόσο σε «γνωστούς» υπό την έννοια των οικογενειακών «φίλων», όσο και σε άγνωστους «ξένους».

Στο λόγο του Τάκη, η «φιλοξενία» αφορά την προνομιακή μεταχείριση που προσφέρεται σε μια άγνωστη «ξένη», αλλοεθνή. Η εξεύρεση διαθέσιμης θέσης από τον οδηγό του λεωφορείου ερμηνεύεται ως ένδειξη «φιλοξενίας» λόγω της ανυπαρξίας κοινωνικών σχέσεων που ως «ξένη» διαθέτω στην Αλβανία. Αντίθετα, δεν αναμένεται ο οδηγός να πράξει αντιστοίχως σε περίπτωση που στη θέση της «ξένης» αλλοεθνούς βρίσκεται «ξένος» ομοεθνής, δηλαδή Αλβανός/ίδα πολίτης, καθώς εκ των προτέρων υπολαμβάνεται ότι εκείνος/η διαθέτει κοινωνικές σχέσεις

στην Αλβανία και δύναται τα ταξιδέψει με το επόμενο διαθέσιμο λεωφορείο. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, όμως, σε εκείνο της πράξης, η «φιλοξενία» δεν παρέχεται σε άγνωστους «ξένους», όπως οι κανόνες που εθιμικού δικαίου υποδεικνύουν. Ο Τάκης, μετά τη συνομιλία μας κατευθύνθηκε στο εσωτερικό του λεωφορείου και κάθισε στη θέση που ο ίδιος θεωρεί ότι του 'ανήκει'. Άλλωστε, τα λόγια του, είχαν ήδη προμηνύσει αλλά και εξηγήσει την στάση του. Αναφέροντας ότι «*αν ήσουν φίλο δικό μου και ήσουν μαζί μου και όρθιο να πάει πέρα*» μου εξηγούσε ότι αν μας συνέδεε «φιλία» («*miqesia*») και κατά συνέπεια σχέσεις αλληλοβοήθειας και προστασίας (De Waal, 2014: 138-139, 1998: 18) η αντιμετώπιση που θα μου επιφύλασσε θα ήταν διαφορετική. Όχι μόνο θα μου παραχωρούσε τη θέση αλλά θα αποδεχόταν και να μείνει όρθιος καθ' όλη τη διάρκεια των περίπου 12 ωρών που διαρκεί το ταξίδι από την Κορινθία στην Αλβανία χάριν των πρότερων κοινωνικών σχέσεων που θα μας συνέδεαν αλλά και εξαιτίας του γεγονότος ότι εκείνος θα ήταν ο συνοδός μου στο ταξίδι στην Αλβανία αντί της Σόνιας. Συνεπώς, η «φιλοξενία» είναι μια τμηματική πρακτική, διότι παρέχεται αποκλειστικά σε εκείνους που έχουν ενσωματωθεί εκ των προτέρων στην κατηγορία των «φίλων» των Αλβανών, με τους οποίους οι τελευταίοι συνδέονται με σχέσεις αμοιβαίας υποστήριξης, προστασίας και «βοήθειας» (Schwandner-Sievers, 1996β: 81-87-88). Σε όσους αντιθέτως, λογίζονται ως «ξένοι» είτε άγνωστοι ομοεθνείς (Αλβανοί/ίδες συνεπιβάτες/ισσες) είτε άγνωστοι αλλοεθνείς ελλείψει των αντίστοιχων δεσμών αλληλοβοήθειας και παρεχόμενης προάσπισης, οι Αλβανοί δεν αναμένεται να επιδείξουν ότι «*είναι φιλόξενοι*».

### 5.1.3 Αφιλόξενοι «ξένοι», «φιλοξενούμενοι» «γνωστοί»

Γνωρίζοντας την Σόνια, τη βασική μου πληροφορήτρια στην Αλβανία, από το 2015 και διαμένοντας στον οικιακό της χώρο στην πόλη Λαζ, κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου στην Αλβανία, μπόρεσα εκ των υστέρων να κατανοήσω καλύτερα τι ακριβώς εννοούσε ο Τάκης ότι «*αυτό (=η Σόνια) είναι φιλόξενοι που λες για 'ένα όκι εγώ που δε σε ξέρει*». Η εκδήλωση της «φιλοξενίας» συνεπάγεται στη βόρεια Αλβανία μια προνομιακή μεταχείριση που αγγίζει το επίπεδο της κηδεμονίας<sup>110</sup> και είχε ήδη από την πρώτη ημέρα που έφτασα στο Λαζ γίνει μέρος της

<sup>110</sup> Ένας από τους κανόνες που παρατίθενται στο «*kanun*» αναφέρει ότι η «φιλοξενία» είναι ένα είδος κηδεμονίας. Αφού έχει ειπωθεί το «*Καλώς ήλθατε*», ο «φιλοξενούμενος» δεν πρέπει να φοβάται,

καθημερινότητάς μου. Η Σόνια που εργάζεται καθημερινά από τις 10:00 έως τις 15:00 σε ένα μπαρ μου τηλεφώνουσε από την εργασία της τουλάχιστον δύο φορές την ημέρα για να δει αν είμαι καλά. Η κυριότερη ανησυχία της ήταν εάν κάποιος επισκέφτηκε τον οικιακό της χώρο, στον οποίο έμενα, όσο απουσίαζε, κατέληγε δε στη μόνιμη επωδό «να μην ανοίξεις σε κανένα (=την πόρτα του οικιακού της χώρου), γιατί ξέρουν ότι είμαι σε δουλειά αυτοί που είναι γνωστοί. Το φίλο το δικό μου, το Άλμα (42 χρονών από την πόλη Mamurras), το Λόλα (40 χρονών από ένα χωριό κοντά στο Μπεράτ) το ξέρουν αυτοί ότι είμαι σε δουλειά πρωί. Αν έρθει άλλο είναι ξένο αυτό και αυτό δεν είναι για καλό. Να μην ανοίξεις σε κανένα».

Κατά τη Σόνια, όσοι εντάσσονται στους «γνωστούς» της και συγκεκριμένα στην κατηγορία των «φίλων» της, όπως η Άλμα και η Λόλα, δύο γειτόνισσές της, οι οποίες διαμένουν σε παρακείμενους οικιακούς χώρους της πολυκατοικίας της και διαθέτουν κοινωνικές σχέσεις μαζί της υπό τη μορφή συχνών αμφίδρομων επισκέψεων, γνωρίζουν τις ώρες που η Σόνια εργάζεται, με αποτέλεσμα να μην επισκέπτονται ποτέ τον οικιακό της χώρο εν τη απουσία της. Αντιθέτως, εκείνοι, με τους οποίους η Σόνια δεν συνδέεται με κανενός είδους κοινωνική σχέση και δεν ξέρουν το καθημερινό πρόγραμμά της, θεωρούνται από την ίδια «ξένοι» και εν δυνάμει επικίνδυνοι. Χωρίς να καθίσταται σαφές αν «ξένος» θεωρείται ο άγνωστος ομοεθνής ή/ και αλλοεθνής στο παρόν συγκεκριμένο, αναδεικνύεται, ωστόσο, εναργώς η ασφαλιστική δικλείδα των διαπροσωπικών σχέσεων μέσα από την γειτονία και την μακροχρόνια κοινωνική συναναστροφή των Αλβανών/ίδων που κατασκευάζει και περιχαράκωνει την κατηγορία του «φίλου», αποκλείοντας και εντάσσοντας εκ των προτέρων στην κατηγορία του «ξένου» τον εκάστοτε «άλλο», με τον οποίο δεν υπάρχει διαπροσωπική σύνδεση. Η εξήγηση που δίνει η Σόνια για τη διαρκή ανησυχία της, εάν κάποιος «ξένος» επισκέφτηκε τον οικιακό της χώρο όσο εκείνη έλειπε στην εργασία της, είναι ιδιαιτέρως αποκαλυπτική:

*Τώρα που είσαι εδώ μαζί μου πρέπει να προσέξει για 'σένα μη γίνει κακό μη πάθεις κακό εσύ. Εγώ (το τονίζει, έχω) ευθύνη μεγάλο για 'σένα γι' αυτό όλο në telefon (=στο τηλέφωνο) [...] Αν πάθεις κακό Γιώργο, Άννα (=ο κουνιάδος και η αδερφή της που ζουν και εργάζονται στην Κόρινθο) τι θα πούνε σε πατέρα δικό σου μετά; Εμείς σε Αλβανία προσέξουμε για 'σένα, το άλλο που είναι σε σπίτι δικό μου (δείχνει με το χέρι της το στέρνο της) το έχουμε έτσι, ëstihë ligji*

---

γνωρίζοντας ότι ο «οικοδεσπότης» είναι έτοιμος να τον υπερασπιστεί από κάθε κίνδυνο (De Waal, 1998: 19).

*në veri* (=είναι νόμος στο βορρά. Τι νόμος είναι αυτός; Την ρωτάω). *Εγώ πρέπει να προσέξει μη γίνει κακό σε 'σένα. Αν γίνει κακό, το κακό είναι και σε 'μένα. Εσύ δεν έχει κανένα εδώ, είσαι ξένο εσύ στο Laçi* (Τι εννοείς είμαι ξένο; Την ρωτάω) *Εσύ το κύριο Κρήστο, το κύριο Πόπη* (=τα ονόματα των γονιών μου) *δεν είναι εδώ, δεν το έχεις εδώ. Εσύ είσαι μαζί μου εδώ τώρα* (Πες μου για αυτόν τον νόμο περισσότερα πράγματα για να τον καταλάβω. Της αποκρίθηκα) *Εμείς në veri* (=στο βορρά) *το 'χουμε να το προσέξουμε πολύ το φίλο, που λέμε μη πάθεις κακό, μη γίνει κακό. Είναι από Ελλάδα; Είναι από αλλού; Όλο, të gjithë miqtë* (=όλους τους φίλους) *που το λέμε [...] Το kanuni το λέει shtëria e Shqiptarit është e Zotit dhe e mikut* (=αυτολεξεί μετάφραση: «το σπίτι των Αλβανών ανήκει στο Θεό και στο φίλο»<sup>111</sup>. Τι σημαίνει αυτό; Την ρωτάω). *Σημαίνει ότι εμείς φίλο το έκοιμε ψηλό πολύ* (ψηλά εννοεί, αναποδογυρίζει το δεξί της χέρι προς την πλευρά της παλάμης και το ανασηκώνει για λίγα δευτερόλεπτα προς τα επάνω) *το προσέξουμε πολύ σα Zoti* (=Θεό) *να στο πω πολύ ψηλό εμείς φίλο* (Ποιοί είναι αυτοί οι φίλοι; Την ρωτάω) *Εσύ που σε ξέρω πολλά χρόνια, είσαι εδώ σε σπίτι δικό μου, μένει τώρα εδώ. Εσύ είσαι φίλη δικό μου. Όλοι Αλβανοί έτσι το κάνουμε, το 'κουμε έτσι εμείς εδώ δεν ξέρω πώς να σου πω [...]* (Αυτό γίνεται με όλους τους ανθρώπους ή μόνο με τους φίλους; Την ρωτάω. Η Σόνια σαστίζει για λίγα δευτερόλεπτα. Κουνάει το κεφάλι της απορημένη και υποθέτω ότι δεν καταλαβαίνει τι την ρωτάω στα ελληνικά. Επαναλαμβάνω την ίδια ερώτηση στα αλβανικά. Η αντίδρασή της είναι ακριβώς η ίδια. Σαφώς και είχε καταλάβει τι την ρώτησα. Μεσολαβούν λίγα δευτερόλεπτα σιωπής πριν μου απαντήσει). *Να βάλω σε σπίτι δικό μου εδώ μέσα* (το τονίζει και δείχνει παράλληλα με το δεξί της χέρι το χώρο του σαλονιού, όπου και καθόμαστε) *ένα από δρόμο; Αυτό λες;* (συνεχίζει να με κοιτάει σαστισμένη και απορημένη. Τι εννοείς από το δρόμο; Την ρωτάω) *Πώς να σου πω να σαν αυτό που είδαμε në pallatin* (=στην πολυκατοικία) *χτες. Να βάλω σαν αυτό σε σπίτι δικό μου; Αυτό λες;* (Γελάει. Της απαντάω ότι αυτός μου είπες χτες ότι 'është i huaj'= είναι ξένος. Γιατί είναι ξένος αυτός; Την ρωτάω). *Αυτό το άντρα δε μένει në pallatin* (=στην πολυκατοικία) *δικό μου. Ësthë i huaj* (=είναι ξένος) *δε ξέρω τι*

<sup>111</sup> Ελεύθερη μετάφραση: «Ο οικιακός χώρος των Αλβανών ανήκει στο Θεό και στο φίλο/φιλοξενούμενο».

*είναι, από πού είναι, ποιά είναι. Άλλο το φίλο δικό μου (το τονίζει) το έκοιμε ψηλό εμείς σε Αλβανία, έτσι το κάνουμε εμείς.*

Η ιδιαίτερη προσοχή που οι Αλβανοί επιδεικνύουν στους «φίλους» τους, που είναι ταυτόχρονα και «φιλοξενούμενοι» στον οικιακό τους χώρο, ανάγεται σε έναν «νόμο» στη βόρεια Αλβανία. Αυτός ο «νόμος», κατά την Σόνια, είναι το εθιμικό δίκαιο της Αλβανίας, το «kanun». Κατά τον Tarifa (2008), η σπουδαιότητα που καταλαμβάνει ο θεσμός της «φιλοξενίας» στη βόρεια Αλβανία αντικατοπτρίζεται μέσα από τον ορισμό, που το «kanun» δίνει για τον αλβανικό οικιακό χώρο. Ο ορισμός του οικιακού χώρου, τον οποίον υιοθετεί και η Σόνια για να περιγράψει τον τρόπο που οι βόρειοι Αλβανοί αντιμετωπίζουν τους «φίλους» και «φιλοξενούμενους» τους είναι ο εξής: «*shtëpia e Shqiptarit është e Zotit dhe e mikut*» (Tarifa, 2008: 10), που σημαίνει «το σπίτι των Αλβανών ανήκει στο Θεό και στο φίλο». Στο πλαίσιο του «kanun», η λέξη «mik» (η ονομαστική πτώση του *mikut*), σημαίνει «φίλος» και ταυτόχρονα «φιλοξενούμενος», δισημία που εντοπίζουν και άλλοι ανθρωπολόγοι στις μελέτες τους για την αλβανική κοινωνία (Latifi, 2018: 154-155, De Waal, 2014: 138, Musaraj, 2009: 160, Doja, 2006: 262-263, 1999β: 221-222, Backer, 2003: 81, υποσημείωση 25, Schwandner-Sievers, 1999: 144). Στην αφήγηση της Σόνιας η κατηγορία της «φίλης» που λαμβάνει και το νόημα της «φιλοξενούμενης» προϋποθέτει χρόνια γνωριμίας και σχέσεις οικειότητας με το εκάστοτε υποκείμενο, όπως ακριβώς συμβαίνει και στην περίπτωση του Τάκη και του «φίλου» του, του οδηγού που εξετάστηκε ανωτέρω. Επιπλέον, οι Αλβανοί αντιμετωπίζουν τους «φίλους» / «φιλοξενούμενους» τους σαν να είναι Θεοί. Φροντίζουν, δηλαδή, να τους προστατέψουν από οποιοδήποτε κίνδυνο ή απειλή, καθώς όποια τυχόν δυσάρεστη κατάσταση οι «φιλοξενούμενοι» / «φίλοι» τους βιώσουν αυτομάτως εκείνη μετατίθεται και στους ίδιους. Αντίληψη που μπορεί να κατανοηθεί λαμβάνοντας υπόψη ότι, σύμφωνα με το εθιμικό δίκαιο της Αλβανίας, αναπτύσσεται ένα είδος κηδεμονίας μεταξύ του «οικοδεσπότη» και του «φιλοξενούμενου», διότι εάν ο «φιλοξενούμενος» υποστεί βλάβη όσο βρίσκεται υπό την προστασία του «οικοδεσπότη», ο τελευταίος είναι υπεύθυνος για την επίλυσή της (De Waal, 2014: 127, 1998: 19, Young, 2000: 44, 46, Saltmarshe, 1999: 148-149). Ο Tarifa (2008: 9-10) εξηγεί αυτού του είδους την προστασία, αναφέροντας ότι ο «φιλοξενούμενος» παρουσιάζεται πράγματι ως θεός στο εθιμικό δίκαιο της Αλβανίας και η σχέση που κατασκευάζει με τον «οικοδεσπότη» λογίζεται ως πιο σημαντική και από εκείνη που έχει με τους εξ αίματος συγγενείς του. Ένας άνδρας θα μπορούσε να συγχωρέσει κάποιον που σκότωσε τον πατέρα ή και τον γιό του μέσω της πρακτικής



της συμφιλίωσης, αλλά ποτέ δεν θα συγχωρέσει εκείνον που σκότωσε τον «φίλο» του (Doja, 1999β: 226). Κατά την Schwandner - Sievers (1999, 1996β), οι κανόνες της ληστείας που προβάλλονται στον «kanun» είναι ενδεικτικοί του τρόπου με τον οποίο οι βόρειοι Αλβανοί εκλαμβάνουν τους «ξένους» ως εν δυνάμει εχθρούς και τους «φίλους» ως εκείνους που πρέπει να τους παράσχουν προστασία. Υποστηρίζει ότι μπορεί να διαπραχθεί νόμιμη, κατά την αντίληψη των ανθρώπων, βία (π.χ. ληστεία, δολοφονία) απέναντι σε οποιοσδήποτε «ξένο», που δεν έχει ενσωματωθεί στην κατηγορία των «φίλων». Αντιθέτως, εάν κάποιος κλέψει οτιδήποτε από τον οικιακό χώρο ή από το σακίδιο ενός «φίλου» θεωρείται κλέφτης, που έχοντας παραβιάσει τις υψηλότερες ηθικές αξίες της κοινωνίας, κρίνεται ως ατιμασμένος (Schwandner - Sievers, 1999: 141-142, 1996β: 89-91, 98).

Η ανησυχία της Σόνιας, βέβαια, «*μη γίνει κακό σε 'σένα*» συνδέεται άμεσα και με το γεγονός ότι είμαι ταυτόχρονα και «ξένη» στο Laç. Στο παρόν πλαίσιο, η κατηγορία της «ξένης», δεν κατασκευάζεται σε συνάρτηση με την μη εντοπιότητα, τη διαφορετική εθνικότητα ή και την κοινή εθνικότητα χωρίς προϋπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, την άγνοια γύρω από το συγγενειακό περιβάλλον του «ξένου», όπως εξετάστηκε στα ανωτέρω συγκεκριμένα αλλά με την απουσία των εξ αίματος συγγενών, η οποία λογίζεται ως αδυναμία υπεράσπισης του εαυτού έναντι οποιασδήποτε εξωτερικής απειλής. Ελλείπει εξ αίματος συγγενών και ειδικότερα του πατέρα μου, και βρισκόμενη υπό τη «φιλοξενία» της Σόνιας, η ευθύνη της υπεράσπισής μου έναντι των εξωτερικών απειλών μετατίθεται, κατά τη Σόνια, στην ίδια, η οποία καλείται να λογοδοτήσει μέσω των συγγενών της στην Ελλάδα στον πατέρα μου. Σκεπτόμενη, δηλαδή, μέσα από τον ιδιαίτερο πολιτισμικό φακό της αλβανικής κοινωνίας, κατά τον οποίο, ο πατέρας και οι άνδρες αδερφοί είναι υπεύθυνοι για την ευημερία της οικιακής τους ομάδας και ειδικότερα για τα γυναικεία μέλη της (Çaro κ.ά., 2012: 487, Nixon 2009, King & Vullnetari, 2009: 24-25, Young, 2000: 35) συγκροτεί αφενός την κατηγορία του «ξένου» μέσω της ανυπαρξίας εξ αίματος συγγενών στην Αλβανία, αφετέρου τη σχέση «φιλίας» / «φιλοξενίας» μαζί μου ως σχέση ευθύνης / λογοδοσίας των ανδρών συγγενών μας.

Το σαστισμένο και ταυτόχρονα απορημένο βλέμμα της Σόνιας, όταν την ρωτάω εάν οι Αλβανοί προσέχουν τόσο πολύ και «φιλοξενούν» όλους τους ανθρώπους ή μόνο τους «φίλους» τους και τα λιγοστά δευτερόλεπτα σιωπής που μεσολάβησαν μέχρι να μου απαντήσει «*να βάλω σε σπίτι δικό μου εδώ μέσα ένα από δρόμο; Αυτό λες;*» αντικατοπτρίζουν το διχοτομικό τρόπο σκέψης των Αλβανών, ο

οποίος αναγνωρίζει και παράλληλα κατατάσσει τους ανθρώπους σε «φίλους» - «φιλοξενούμενους» και «ξένους» ή όπως το θέτει η Schwandner - Sievers (1996β) σε «φίλους» και «εχθρούς». Η Σόνια μου έδωσε εν συνεχεία ένα παράδειγμα, χρησιμοποιώντας μια τυχαία συνάντηση που έλαβε χώρα την προηγούμενη ημέρα στις σκάλες της πολυκατοικίας. Εκείνο το απόγευμα του Ιανουαρίου του 2018, η Σόνια και εγώ κατεβαίναμε την σκάλα της πολυκατοικίας του οικιακού της χώρου κατευθυνόμενες προς την πλευρά του δρόμου στο Λας, που περνάνε τα furgonë, με αποκλειστικό προορισμό την Καθολική Εκκλησία του Αγίου Αντωνίου (*Shna Ndout Las - Sebaste*), την «*πιο γνωστή εκκλησία σε όλη την Αλβανία. Αυτή κάνει θαύματα*», σύμφωνα με τη Σόνια αλλά και άλλους πληροφορητές μου στην Κορινθία, που προέρχονται από περιοχές της βόρειας Αλβανίας<sup>112</sup>. Ένας άνδρας με μαύρα ρούχα πέρασε από δίπλα μας, ανεβαίνοντας βιαστικά τη σκάλα και η Σόνια για πρώτη φορά έμεινε σιωπηλή. Δεν τον χαιρέτισε, ούτε του απεύθυνε το λόγο συνεχίζοντας να κατεβαίνει τη σκάλα και στρέφοντας το κεφάλι της προς εμένα, που βρισκόμουν ακριβώς από πίσω της, τη στιγμή που ο συγκεκριμένος άνδρας και η Σόνια συναντήθηκαν στο ίδιο σκαλοπάτι. Μου προξένησε ιδιαίτερη εντύπωση αυτό το γεγονός, καθώς είχα συνηθίσει πάντοτε να χαιρετάμε και οι δύο όσους συναντούσαμε στη σκάλα, είτε γυναίκες είτε άνδρες, ή ακόμα και να συζητάμε μαζί τους μερικά δευτερόλεπτα. Όταν ρώτησα την Σόνια για ποιο λόγο δεν χαιρέτισαμε τον συγκεκριμένο άνδρα έλαβα την ακόλουθη απάντησή: «*αυτό το άντρα δε μένει në pallatin (=στην πολυκατοικία) δικό μου. Ësthë i huaj (=είναι ένας ξένος) δε ξέρω τι είναι, από πού είναι, ποιο είναι*». Η λεκτική αλλά και η εξωλεκτική της απόκριση αναδεικνύει τον τρόπο που οι Αλβανοί αντιμετωπίζουν τους «ξένους». Αρνούνται, δηλαδή, να αναγνωρίσουν την κοινωνική ύπαρξή τους, αποφεύγοντας εκουσίως να

---

<sup>112</sup> Ο Γιώργος, 44 χρονών από το Μπεράτ, ο κουνιάδος της Σόνιας, επεσήμανε πρώτος τη σπουδαιότητα της εν λόγω εκκλησίας για τους Καθολικούς Αλβανούς. Αναφέρει χαρακτηριστικά το Σάββατο 11 Νοεμβρίου 2017: «*θα πας και στην εκκλησία στο βουνό. Αυτήνη, στην πιο μεγάλη εκκλησία Καθολικών, έχει επαφές με Βατικανό. Η πιο μεγάλη στην Αλβανία. Κάθε Τρίτη έχει πάρα πολύ κόσμο, ουρές και Σάββατο, αλλά πιο πολύ Τρίτη. Είναι θαυματουργική εκκλησία αυτή. Είναι σαν στην Τήνο που έχετε εσείς. Δεν υπάρχει Αλβανός να μη ξέρει εκκλησία αυτή*». Άλλος πληροφορητής μου στην Κορινθία, ο Πάνος, 40 χρονών από την Κρούγια, κατά τη συζήτησή μας μετά από την επιστροφή μου από την πρώτη επιτόπια έρευνά μου στην βόρεια Αλβανία, αναφέρει «*Στο Λαζί πήγες; Πήγες Kisha e Shna Ndout (Εκκλησία του Αγίου Αντωνίου); (ναι του απαντάω). Καλά έκανες και πήγες. Μα είναι σαν να λες πάω Ελλάδα και δεν πάω Παρθενώνα (γελάει). Κάνει θαύματα αυτή η εκκλησία στο είπανε (τι θαύματα; Τον ρωτάω) Σε προστατεύει από το κακό, για να 'μαστε καλά όλοι σε υγεία. Κάνει θαύματα σου λέω. Οι Αλβανοί το ξέρουμε αυτό*». Παρόμοιες αντιλήψεις εντοπίζει και η Dubish (2006: 113-117, 1995) στα «θρησκευτικά καθήκοντα» (π.χ. τάματα, προσφορές) των γυναικών προς την θαυματουργική εικόνα του Ευαγγελισμού στην Παναγία της Τήνου, τα οποία θεωρούνται από τις γυναίκες ότι διασφαλίζουν την υγεία και την ευημερία τόσο ολόκληρης της οικιακής τους ομάδας όσο και των νεκρών.

επικοινωνήσουν μαζί τους, ενώ παράλληλα αποστρέφουν το βλέμμα<sup>113</sup> τους από αυτούς.

Για την κατανόηση του νοήματος της κατηγορία του «ξένου» θα εξετάσω το πλαίσιο της καθημερινής, δημόσιας αλληλεπίδρασης στην πόλη Laç αλλά και στις γειτονικές πόλεις Mamurras, Milot και στο χωριό Gjorm της βόρειας Αλβανίας για να διαφανεί στην πράξη πώς οι λεκτικές κατηγορίες των «φίλων» και των «ξένων» υποδηλώνουν και διαφορετικούς τρόπους αντιμετώπισης των Αλβανών/ίδων απέναντι στους ανθρώπους της εκάστοτε κατηγορίας. Στις ανωτέρω περιοχές της βόρειας Αλβανίας, οι περισσότεροι άνθρωποι γνωρίζονται προσωπικά μεταξύ τους. Οι γυναίκες «φίλες» είθισται όταν συναντιούνται τυχαία στο δρόμο, στο super market, στις βόλτες τους σε διάφορα μαγαζιά με ρούχα, στο παζάρι, στην πλατεία και σε άλλες άτυπες κοινωνικές περιστάσεις να σταματούν για λίγα λεπτά για να συνομιλήσουν. Ο τυπικός χαιρετισμός μεταξύ των γυναικών που παρατήρησα περιλαμβάνει το φίλημα σταυρωτά δύο φορές στο κάθε μάγουλο και συνοδεύεται με ερωτήσεις που έχουν κεντρικό άξονα την συγγένεια: *«Τι κάνεις; Πώς περνάς; Η δουλειά; Ο άνδρας σου; Τα παιδιά; (εάν είναι παντρεμένη η γυναίκα και έχει παιδιά) Ο μπαμπάς; Η μαμά;»*. Αναλόγως με το πόσο καλά η μια γνωρίζει το συγγενειακό πλαίσιο της άλλης, γίνονται ερωτήσεις για τους υπόλοιπους εξ αίματος συγγενείς, συνήθως για τα αδέρφια και σπανίως για τους εξ αγχιστείας συγγενείς (ρωτούν για τους τελευταίους μόνο εάν ήδη γνωρίζουν ότι αντιμετωπίζουν ένα πρόβλημα υγείας). Οι απαντήσεις σε όλες αυτές τις ερωτήσεις είναι *«καλά, καλά»*. Σπανίως, κάποια Αλβανίδα δίνει περιγραφικές απαντήσεις σε όλα αυτά τα σχεδόν τυποποιημένα ερωτήματα<sup>114</sup>, τα οποία συνοδεύονται πολλές φορές με χαμόγελο από αμφοτέρες τις πλευρές.

<sup>113</sup> Ο Παπαταξιάρχης (2009: 67-69) πραγματεύεται τις πολιτικές του βλέματος στην καθημερινή κοινωνική συναναστροφή των ανθρώπων στην ελληνική κοινωνία. Υποστηρίζει ότι το ελληνικό βλέμμα έχει γαλουχηθεί στη συμπερίληψη του όμοιου στο οπτικό του πεδίο και στον αποκλεισμό της εκάστοτε ετερότητας («ξένος» π.χ. μετανάστης, πρόσφυγας). Κατ' αυτό τον τρόπο, ο πολιτισμικά συγκροτημένος τρόπος του σχετίζεσθαι με τον «άλλο» αναπαράγεται και στο εξωλεκτικό επίπεδο. Η οπτική αορατότητα νοηματοδοτείται ως απροθυμία αφενός αναγνώρισης της κοινωνικής ύπαρξης του «άλλου», αφετέρου κατασκευής κοινωνικών σχέσεων μαζί του, στοιχείο που εντοπίζεται και στην αλβανική κοινωνία.

<sup>114</sup> Ομοίως, οι συνομιλίες μεταξύ Αλβανίδων και Αλβανών, που παρατήρησα, κυρίως στο πλαίσιο της καθημερινής αλληλεπίδρασης στην πόλη Laç, όπου έμενα μαζί με την Σόνια, περιλαμβάνουν τις ίδιες σχεδόν τυποποιημένες ερωτήσεις, που έχουν στο επίκεντρό τους την συγγένεια. Σε μια μόνο περίπτωση, κατά την οποία, η Σόνια και εγώ συναντήσαμε τυχαία στο δρόμο τον μητροπλευρικό ξάδερφο της, τον Dritan, 48 ετών, που διαμένει στο Laç, στις ερωτήσεις της Σόνιας: *«τι κάνεις; Η Kaltirina (η σύζυγός του); Τα παιδιά; Η θεία (η μητέρα του Dritan);»* εκείνος απάντησε *«καλά, καλά»*. Στη συνέχεια, πρόσθεσε ότι πήγαινε στον κρεοπώλη για να αγοράσει κρέας για την μητέρα του. Η Σόνια προσφέρθηκε να τον συνοδεύσουμε, προκειμένου να τον «βοηθήσει» να αγοράσει το καλύτερο

Οι ακρογωνιαίοι λίθοι αυτών των καθημερινών, αμφίδρομων περιστατικών κοινωνικής συνδιαλλαγής μεταξύ των γυναικών «φίλων» στη δημόσια σφαίρα είναι οι προϋπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις, δηλαδή η γνώση του οικογενειακού περιβάλλοντος και ειδικότερα των συγγενών εξ αίματος, καθώς η αλληλεπίδραση στρέφεται γύρω από την ανταλλαγή πληροφοριών που σχετίζονται με αυτούς τους συγγενείς. Υπό αυτό το πρίσμα, ως «ξένος» στο πλαίσιο της τυχαίας συνάντησης μας με τη Σόνια με τον άγνωστο άνδρα θεωρείται εκείνος που δεν είναι γείτονάς της, δεν γνωρίζει τον τόπο προέλευσής του, δε διαθέτει κοινωνικές σχέσεις μαζί του και συνεπώς δεν μπορεί να τον προσδιοριστεί με όρους εξ αίματος συγγένειας, που καταλαμβάνουν και το σημαντικότερο κομμάτι της επικοινωνίας στο συγκεκριμένο των άτυπων περιστάσεων της καθημερινής συνδιαλλαγής στη δημόσια σφαίρα της βόρειας Αλβανίας.

## 5.2 Διαβαθμίσεις «γνωστών» και «ξένων» στη βόρεια Αλβανία

Η άρνηση λεκτικής και εξωλεκτικής επικοινωνίας με «ξένους» και ταυτόχρονα η άρνηση αναγνώρισης της κοινωνικής ύπαρξής τους κατέστη ιδιαίτερος σαφής, όταν γινόμουν η ίδια αποδέκτριά της. Αυτό συνέβαινε στις περιπτώσεις

---

κομμάτι κρέατος. Ενώσω περιμέναμε τον κρεοπώλη να ζυγίσει το κρέας, που η Σόνια είχε επιλέξει, λέγοντας «αυτό είναι καλύτερο», ο Dritan και η Σόνια αποσύρθηκαν διακριτικά, προκειμένου να συζητήσουν. Όπως με ενημέρωσε αργότερα η Σόνια, η μητέρα του Dritan ήταν άρρωστη και η σύζυγός του προσφάτως απολύθηκε από το super market, όπου εργαζόταν. Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου στη βόρεια Αλβανία, διαπίστωσα ότι περιγραφικές απαντήσεις στα ανωτέρω ερωτήματα που περιλαμβάνουν λεπτομέρειες για την υγεία των συγγενών των Αλβανών/ίδων, την εργασία τους ή διάφορα καθημερινά προβλήματα που τους απασχολούν, δίνονται συνηθέστερα όχι στο δημόσιο χώρο αλλά στο πλαίσιο αμφίδρομων επισκέψεων στους οικιακούς χώρους είτε μεταξύ των Αλβανίδων γυναικών «φίλων», είτε μεταξύ των Αλβανίδων και των ανδρών/γυναικών συγγενών τους. Λαμβάνοντας υπόψη τη βιβλιογραφία, που πραγματεύεται την γυναικεία και ανδρική κοινωνικότητα στη βόρεια Αλβανία, η οποία αναφέρει ότι η κοινωνικοποίηση παντρεμένων γυναικών περιλαμβάνει οικιακές επισκέψεις σε αιματοσυγγενείς γυναίκες συγγενείς (Backer, 2003: 83, Young, 2000: 29-30) ή/και σε εξ αγχιστείας γυναίκες συγγενείς (Latifi, 2018: 153-154), ενώ η ανδρική κοινωνικότητα επιτελείται στο δημόσιο χώρο των μπαρ στην Αλβανία, δεδομένου ότι τα μπαρ θεωρούνται κατ'εξοχήν «ανδρικοί χώροι» (Çaro κ.ά. 2018, De Waal, 2014: 233-234, Frederiksen 2011, 2008), διαπιστώνεται ότι η κοινωνικότητα στο αλβανικό πλαίσιο οργανώνεται έμφυλα και χωρικά. Η σύντομη επικοινωνία μεταξύ Αλβανίδων «φίλων» αλλά και μεταξύ Αλβανίδων και Αλβανών συνιστά μια έκφραση της αναγνώρισης του κοινωνικού προσώπου του εκάστοτε ανθρώπου στη δημόσια σφαίρα. Οι Schwandner - Sievers (1996a: 118) και De Waal (2014: 189) αναφέρουν ότι οι χαιρετισμοί μεταξύ ανδρών σε ορεινές περιοχές της βόρειας Αλβανίας έχουν έμφυλες αναφορές. Είναι σύνθηρες, ακόμα και σήμερα, ένας άνδρας να ρωτήσει έναν άλλο: «A je bujt?», που σημαίνει «είσαι ένας άντρας;» ή «a je forte?»= «είσαι ισχυρός / δυνατός;». Όταν, όμως, οι Αλβανοί συναντούν «ξένους», ο τυπικός χαιρετισμός είναι: «Nga çë fis?» «από ποιά fis (είσαι εσύ);», αναζητώντας συγγενειακές σχέσεις προκειμένου να συνδεθούν. Αν δύο «fis», δηλαδή, δύο πατριαρχικές ομάδα καταγωγής που κατάγονται από έναν κοινό άντρα πρόγονο, βρίσκονται σε βεντέτα, η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα συχνά οδηγεί σε σύγκρουση των δύο ανδρών.

εκείνες που η Σόνια, κατά τις τυχαίες συναντήσεις μας με Αλβανίδες και Αλβανούς μη συγγενείς της στο δρόμο, ξέχναγε να με συστήσει ως Κατερίνα, κόρη της αδερφής της που διαμένει στην Κόρινθο. Η ψευδοσυγγενεία μου με τη Σόνια ενεργοποιούνταν κατά την επαφή μας με περιπτώσεις ανθρώπων με τους οποίους δεν είχε άμεσες καθημερινές κοινωνικές σχέσεις και επαφές, όμοιες με εκείνες των «φίλων» - γειτονισσών της. Οι συγγενείς της γνώριζαν την κόρη της αδερφής της αλλά και τη δική μου 'πραγματική' ταυτότητα. Ήμουν η ανιψιά της Σόνιας για μια πολύ ιδιαίτερη ομάδα ανθρώπων, οι οποίοι περιγράφονται από την ίδια ως «γνωστοί» αλλά ανήκουν σε μια απομακρυσμένη κατηγορία «γνωστών» σε σχέση με τους συγγενείς και τους «φίλους», μια κατηγορία που πλησιάζει μέσα στο φάσμα ετεροτήτων της αλβανικής κοινωνίας τα όρια του «ξένου».

Αυτή η ιδιαίτερη κατηγορία «γνωστών», κυρίως γυναικών, επικοινωνούσε μαζί μου στο πλαίσιο της άτυπης, καθημερινής, δημόσιας συναναστροφής με τρόπο όμοιο με αυτό που περιγράφηκε ανωτέρω στην περίπτωση των γυναικών «φίλων» και ερωτήσεις του τύπου: «*τι κάνεις;*» (χαμογελώντας) ή «*τι κάνεις; Ο μπαμπάς; Η μαμά; Ο αδερφός;*» (η 'πραγματική' Κατερίνα έχει όντως έναν αδερφό). Την πρώτη φορά ως Κατερίνα και μην έχοντας παρατηρήσει ή συμμετάσχει σε πολλές άτυπες συνομιλίες της καθημερινής επαφής μεταξύ γυναικών, αιφνιδιάστηκα απαντώντας περιγραφικά ότι ο μπαμπάς και η μαμά είναι καλά, δουλεύουν στην Ελλάδα. Η απάντησή μου αυτή δεν συνιστούσε την κοινωνικά αναμενομένη ανταπόκριση, που είναι «καλά, καλά» και την οποία έλαβα από την τότε συνομιλήτριά μου, την Μιρέλα, 49 χρονών, που κατάγεται από ένα χωριό στο Kukës. Στις συναντήσεις που ακολούθησαν μετά την αιφνίδια πρώτη κοινωνική μου συναναστροφή, όλα κύλησαν ομαλά, εφόσον πλέον γνώριζα ότι έπρεπε να απαντήσω απλώς «καλά, καλά», όταν η Σόνια με σύστηνε ως Κατερίνα.

Και ενώ ξεπέρασα τον σκόπελο του κοινωνικού ρόλου μου ως Κατερίνα, δεν άργησα να αναμειχθώ σε μια ακόμα αμήχανη κατάσταση. Ένα απόγευμα περπατούσαμε με τη Σόνια και την «φίλη» και γειτόνισσά της την Άλμα, 42 χρονών, που κατάγεται από την πόλη Mamurras, κατευθυνόμενες προς μια καφετέρια όπου όλες μαζί θα πίναμε καφέ στην πόλη Laç. Κάποια στιγμή η Σόνια σταμάτησε έξω από ένα κατάστημα ένδυσης, το οποίο βρίσκεται ακριβώς δίπλα από τη καφετέρια που πηγαίναμε, για να χαιρετήσει τη Λέλα, 45 χρονών, ιδιοκτήτρια του μαγαζιού. Αφού οι δύο γυναίκες φιλήθηκαν στα μάγουλα σταυρωτά δύο φορές, η Σόνια ρώτησε τη Λέλα: «*τι κάνεις; Ο άνδρας σου; Τα παιδιά σου; Η μαμά σου;*», εκείνη απάντησε

«καλά, καλά». Ύστερα, η Λέλα χαιρέτισε την Άλμα λέγοντας της «τι κάνεις;» και έστρεψε το πρόσωπό της ξανά προς την πλευρά της Σόνιας, η οποία βρισκόταν ανάμεσα στην Άλμα και σε εμένα, λέγοντάς της «συγγνώμη που δεν της μιλάω αλλά δεν την ξέρω ποιά είναι, από πού είναι και τι είναι» δείχνοντας εμένα με το αριστερό της χέρι. Η Σόνια έμεινε σιωπηλή για λίγα δευτερόλεπτα. Συνειδητοποίησε το ‘λάθος’ της και μου έριξε μια συνωμοτική ματιά. Είχε εκ παραδρομής παραλείψει να με συστήσει ως Κατερίνα. Αμέσως διόρθωσε την παράλειψή της λέγοντας στην ιδιοκτήτρια του καταστήματος: «*Η Κατερίνα είναι η κόρη της αδερφής μου, της Άννας, που μένει στην Ελλάδα. Ηρθε για διακοπές για λίγο*». Η Λέλα με κοίταξε, μου απεύθυνε ένα αμήχανο μειδίαμα χωρίς να μου αποτείνει το λόγο και η Σόνια, η Άλμα και εγώ αναχωρήσαμε για την καφετέρια.

Κατά τη διάρκεια του καφέ, καμία από τις δύο γυναίκες δεν αναφέρθηκε στη στάση της ιδιοκτήτριας του καταστήματος. Κρίνοντας από την στάση των δύο γυναικών, η στάση αυτή θεωρούνταν αυτονόητη ή και κοινωνικά αναμενόμενη. Η κατάλληλη αφορμή για να επαναφέρω το εν λόγω συμβάν στη συζήτησή μας, προκειμένου να κατανοήσω τον τρόπο, με τον οποίο οι δύο γυναίκες το νοηματοδοτούν, δόθηκε την επόμενη ημέρα, όταν η Άλμα, κατά την επίσκεψή της για καφέ στον οικιακό χώρο της Σόνιας, σχολίαζε την ιταλικής καταγωγής σύζυγο ενός Αλβανού μετανάστη. Η τελευταία, μαζί με τα δύο παιδιά και τον άνδρα της, ήλθαν λίγο πριν την Πρωτοχρονιά από την Ιταλία, όπου διαμένουν, για να επισκεφτούν οικογενειακώς τους γονείς και τον γενέθλιο τόπο του συζύγου της, στην πόλη Mamurras της Αλβανίας. Η γυναίκα αυτή πλήρωσε:

*100 ευρώ, όχι 1000 λεκ (περίπου 8 ευρώ), σε ευρώ 100 (το τονίζει έκπληκτη) για ένα χειροποίητο κέντημα, που το ίδιο το έχει και το παζάρι εδώ, εάν κοιτάξετε στον πάγκο. Στα Τίρανα θα αγόραζε δέκα κεντήματα ίδια [...] (μπορεί να είναι καλής ποιότητας. Της απαντάω. Η Άλμα γελάει, όπως και η Σόνια) Ρε Μαρία (απαντάει η Σόνια στα ελληνικά γελώντας και συνεχίζει στα αλβανικά), αυτή πήγε στο παζάρι στην Κρούγια, που πήγαμε και ‘μείς και σου λέω εδώ είναι μόνο για τουρίστες. Αν κάποιος δεν μιλάει αλβανικά του λένε άλλη τιμή. Είδαν ότι είναι τουρίστας, ξένος από άλλη χώρα και έτσι έγινε. Να πληρώσει 100 ευρώ;*

Αποτελεί κοινή αντίληψη μεταξύ των πληροφορητριών μου στη βόρεια Αλβανία ότι ορισμένα παζάρια σε τουριστικές περιοχές της Αλβανίας, όπως αυτό στην Κρούγια και στο Δυρράχιο, απευθύνονται αποκλειστικά στους «ξένους», δηλαδή στους

αλλοεθνείς, «τουρίστες», οι οποίοι αγοράζουν διάφορα σουβενίρ (κεντήματα, παραδοσιακές φορεσιές, μπλούζες που έχουν τυπωμένο τον χάρτη της Αλβανίας, οικιακά σκεύη κτλ.) σε τιμές ακριβότερες από τις ισχύουσες. Αυτό συμβαίνει, κατά την άποψή τους, εξ αιτίας του γεγονότος ότι ο «τουρίστας - ξένος» δεν γνωρίζει την αλβανική γλώσσα και δεν συνοδεύεται από κάποιον Αλβανό/ίδα που θα τον/την ενημερώσει για τις τοπικές τιμές των προϊόντων σε λεκ, με αποτέλεσμα οι ιδιοκτήτες των καταστημάτων να υπερκοστολογούν τα εν λόγω προϊόντα.

Οι Αλβανίδες γυναίκες γνωρίζουν ότι οι περισσότεροι ιδιοκτήτες καταστημάτων με είδη ένδυσης, υπόδησης, λευκών ειδών (π.χ. σεντόνια, πετσέτες κτλ.) αγοράζουν το εμπόρευσμά τους από τα κεντρικά παζάρια των Τιράνων σε τιμές χονδρικής και τα μεταπωλούν στο εκάστοτε τοπικό κατάστημα ή και στο παζάρι λίγο πιο ακριβά για να βγάλουν κέρδος. Τούτο επιβεβαιώνεται και από την De Waal (2014), η οποία υποστηρίζει ότι, το 1994 ελάχιστοι Αλβανοί διέθεταν ιδιωτικό μεταφορικό μέσο, ώστε να έχουν άμεση πρόσβαση στην περιοχή των Τιράνων. Έτσι, ο περισσότερος χώρος των λεωφορείων από τα Τίρανα για το Rrëshen (πόλη της βόρειας Αλβανίας) καταλαμβάνονταν από σάκους ξηράς τροφής και άλλα προϊόντα, τα οποία οι Αλβανοί αγόραζαν στα Τίρανα με στόχο να τα πωλήσουν είτε σε τοπικά καταστήματα ή και στο παζάρι, βγάζοντας ένα μικρό κέρδος (De Waal, 2014: 234-235). Η έντονη αντίδραση της Άλμας αντανακλά την κυρίαρχη αντίληψη των Αλβανίδων γυναικών περί σωστής διαχείρισης των οικονομικών της οικιακής ομάδας, την οποία εντοπίζει και η Παπαγεωργίου (2005) στη μελέτη της για τους «Βορειοηπειρώτες» στην Πάτρα<sup>115</sup>. Τη συγκεκριμένη στιγμή άδραξα την ευκαιρία για να ρωτήσω την Άλμα και τη Σόνια, εάν η Λέλα, η οποία πριν από μια ημέρα δεν μου απεύθυνε χαιρετισμό ούτε και λόγο, έπραξε κατά αυτόν τον τρόπο, επειδή είμαι «ξένη», αλλοεθνής δηλαδή σαν την Ιταλίδα που μονοπωλούσε το ενδιαφέρον της συζήτησής μας εκείνη τη στιγμή. Η Άλμα μου απάντησε:

---

<sup>115</sup> Η Παπαγεωργίου (2005) υποστηρίζει ότι η έννοια της κατανάλωσης στη συλλογιστική των «Βορειοηπειρωτών» στην Πάτρα νομομοποιείται στο βαθμό που είναι επικεντρωμένη στην κάλυψη των συλλογικών (οικογενειακών), οικιακών αναγκών. Ειδικότερα, αναφέρει ότι η κατανάλωση: «Όσο πιο εξατομικευμένη και απομακρυσμένη από το «νοικοκυριό», τόσο περισσότερο είναι μεμπτή και αποφευκτέα» (Παπαγεωργίου, 2005: 8). Τέτοιες περιπτώσεις κατανάλωσης είναι η διασκέδαση σε εξω-οικιακά πλαίσια, όπως για παράδειγμα στο καφενείο και σε ακραίες περιπτώσεις η κατανάλωση μεγάλων ποσοτήτων αλκοόλ και η συμμετοχή σε τυχερά παιχνίδια. Η ιδιαίτερη έμφαση των «Βορειοηπειρωτών» στο ζήτημα της κατανάλωσης συνδέεται, επίσης, και με «τη γνώση και την ενασχόληση με τους χώρους αγορών, τα προϊόντα, τις τιμές, τις προσφορές κλπ.» (Παπαγεωργίου, 2005: 8).

*Ναι αυτή (=η Λέλα, η ιδιοκτήτρια του καταστήματος) νομίζει ότι είσαι ξένη εδώ, επειδή δεν σε ξέρει, δεν σε έχει ξαναδεί, γι' αυτό δεν σου μίλησε και στην Κλέα (η Ιταλίδα που σχολίαζαν οι δύο γυναίκες) τώρα αυτό έγινε με την τιμή (του χειροποίητου κεντήματος που αγόρασε) με τους ανθρώπους που. Οι άνθρωποι εδώ είναι λίγο (κάνει παύση) πρέπει να σε ξέρουνε (Τι σημαίνει αυτό; Την ρωτάω). Εδώ μιλάνε μόνο στους γνωστούς (Ποιοί είναι αυτοί οι γνωστοί; Την ρωτάω) Οι γνωστοί είναι οι φίλοι, οι συγγενείς, κάποιος που τον γνωρίζεις και λες τι κάνεις; Μιλάμε όταν συναντηθούμε στο δρόμο, στο παζάρι, στη βόλτα. Αυτοί είναι όλοι γνωστοί σου.*

Κατά την Άλμα, η στάση της Λέλας να μην μου απευθύνει το λόγο αλλά ούτε και λεκτικό χαιρετισμό επιβαλλόταν, δεδομένου ότι με κατέταξε στην κατηγορία της «ξένης», εκείνης που δεν γνωρίζει προσωπικά, δε διαθέτει κοινωνικές σχέσεις μαζί της και συνακόλουθα δεν μπορεί να προσδιορίσει με τους τοπικούς όρους του σχετίζεσθαι (εξ αίματος συγγένεια). Στην συνέχεια υποδεικνύει ότι στην κατηγορία των «γνωστών» εντάσσονται και ορισμένοι άνθρωποι που δεν ανήκουν ούτε στην κατηγορία των «φίλων» αλλά ούτε σε εκείνη των «συγγενών». Τόσο η Σόνια όσο και οι «φίλες» της επαναλάμβαναν διαρκώς σε αυτές τις περιπτώσεις ότι: «Όχι. Αυτός/ή δεν είναι φίλος/η μας. Αυτός/ή είναι γνωστός/ή» αναφερόμενες είτε σε Αλβανό είτε σε Αλβανίδα αντιστοίχως χωρίς, όμως, να δύνανται να μου εξηγήσουν τι εννοούσαν με τον όρο «γνωστό/ή» στο εκάστοτε πλαίσιο. Η απορία, όμως, παρέμενε. Γιατί στις συγκριμένες περιπτώσεις ο «γνωστός»/ η «γνωστή» δεν είναι «φίλος» ή «φίλη»; Τι διαφοροποιεί τον «γνωστό»/«γνωστή» από τον «φίλο»/«φίλη»; Όπως διαφάνηκε ανωτέρω, οι «γνωστοί» μπορεί να είναι «φίλος» ή «φίλη», με την έννοια του γείτονα/ισσας (η περίπτωση του Τάκη και της Σόνιας) ή μπορεί να είναι «φίλη» με την έννοια της «φιλοξενούμενης», αναλόγως το συγκεκριμένο. Ενώ η Άλμα και η Σόνια, εκείνο το απόγευμα της Τετάρτης, που συζητούσαμε όλες μαζί στον οικιακό χώρο της Σόνιας στο Λαζ, αδυνατούσαν μετά από πολλές ερωτήσεις και άλλες τόσες ασαφείς απαντήσεις να μου εξηγήσουν γιατί η Λέλα ανήκει σε αυτή την κατηγορία των «γνωστών» μη «φίλων» δεν έμενε παρά να σκεφτώ 'δυνατά'. Η Λέλα δεν είναι συγγενής. Είναι φίλη σας, γι' αυτό τη χαιρετήσατε; Σωστά κατάλαβα; Η Άλμα λαμβάνει αυτοβούλως τον λόγο:

*Αυτό λες; Εσείς μιλάτε μόνο στους φίλους σας στην Ελλάδα; Δεν μιλάτε στους γνωστούς; (Γελάει. Σε όλους μιλάμε στην Ελλάδα απαντάω και εγώ χαμογελαστή αλλά η Λέλα είναι φίλη σου ή γνωστή σου; Την ρωτάω) Η Λέλα*



είναι γνωστή της Σόνιας και δική μου (Γιατί η Λέλα είναι γνωστή και δεν είναι φίλη; Τι έχει η φίλη που δεν το έχει η Λέλα; Την ρωτάω) *Με τους φίλους είναι διαφορετικά. Φίλη μου είναι η Σόνια για παράδειγμα (δείχνει την Σόνια με το δεξί της χέρι) που την ξέρω πολλά χρόνια. Μένουμε κοντά από τότε που ήρθε (από το χωριό Gjorm) για να μείνει στο Λαζί. Στη φίλη μου θα πάω για καφέ, θα συζητήσω, εάν συμβεί κάτι κακό σε εμένα, εάν έχω ανάγκη<sup>116</sup> για βοήθεια στην φίλη μου (το τονίζει) θα πάω για βοήθεια όχι στο γνωστό μου σαν τη Λέλα [...] Την Λέλα που εσύ λες την γνωρίζω, γιατί είναι γνωστή της Σόνιας και λέμε ένα τι κάνεις; Αλλά δεν θα πάω στο σπίτι της όταν έχω ανάγκη (Τι σημαίνει όταν έχεις ανάγκη; Την ρωτάω) Αυτό σημαίνει, η ανάγκη είναι όταν θες μια βοήθεια για παράδειγμα στο σπίτι σου, στη δουλειά σου, για κάτι άλλο, θα πας στη φίλη σου (παρεμβαίνει η Σόνια) Για ζάχαρη όταν εσύ δεν έχεις (δείχνει το φλιτζάνι του καφέ) πού θα πας; Στο φίλο σου θα πας (γελάει η Σόνια πίνει δύο γουλιές από τον καφέ της) για να συζητήσεις ένα πρόβλημα που έχεις, για βοήθεια. Εσύ θα πας για πολλά πράγματα (τρώει λίγο κέικ η Σόνια και ρωτάω τις δύο γυναίκες ο γνωστός δεν θα βοηθούσε;) Σαν την Λέλα λες; (αποκρίθηκε με ερώτηση η Άλμα. Ναι, της απαντάω) Αυτό είναι στο χαρακτήρα του ανθρώπου. Μπορεί κάποιος να θέλει να βοηθήσει τους γνωστούς του, άλλος δεν θέλει. Ο γνωστός θα (κάνει παύση). Ο φίλος σου πάντα θα σε βοηθήσει στην ανάγκη και εσύ θα τον βοηθήσεις. Έτσι είναι στην Αλβανία [...] Ο Αλβανός πρώτα θα βοηθήσει τους γνωστούς τους δικούς του στην ανάγκη (Ποιοί είναι οι γνωστοί οι δικοί του; Την ρωτάω) Οι συγγενείς οι δικοί του. Όλοι οι Αλβανοί θα βοηθήσουν πρώτα το σπίτι τους, τον αδελφό σου, την αδελφή σου, τους*

<sup>116</sup> Η φράση της Άλμας «έχω ανάγκη» στην πρωτότυπη συνομιλία στα αλβανικά είναι «kam nevojë». Αυτή τη φράση, δύο καθηγητές της αλβανικής γλώσσας στην Κορινθία, μου πρότειναν να την μεταφράσω ως «χρησιάζομαι», διότι, κατά τη γνώμη τους, συνάδει περισσότερο με την επίσημη απόδοση στα αλβανικά. Από την άλλη πλευρά, η Σόνια, όταν την ρώτησα τι σημαίνει το «kam nevojë», αποκρίθηκε: «αφού Άλμα στο είπε για ανάγκη και εσύ το είπες (ότι) κατάλαβες. Πώς δεν κατάλαβες τώρα το έχω ανάγκη για βοήθεια; Το ίδιο είναι ρε Μαρία με αυτό που λέει Άλμα το ίδιο». Οι πληροφορητήριές μου στην Αλβανία χρησιμοποιούν τη λέξη «kam» που σημαίνει στα αλβανικά «έχω» και την λέξη «nevojë» που σημαίνει «ανάγκη» (από μόνη της χωρίς τη συνοδεία ρήματος) με διαφορετικό τρόπο από αυτόν που κάποιος/α θα τις απέδιδε με βάση την επίσημη γλώσσα. Αν υιοθετούσαμε την 'επίσημη' οπτική της αλβανικής γλώσσας, η έννοια της «ανάγκης» εξαφανίζεται. Όπως θα διαφανεί στη συνέχεια της συνομιλίας ρωτάω την Άλμα τι σημαίνει ότι έχεις «ανάγκη» και με βάση τη δική της ερμηνεία σε συνδυασμό με αυτή άλλων πληροφορητριών/ών μου στην Αλβανία, διαπιστώνεται η σημασία της έννοιας της «ανάγκης». Αυτή η επισήμανση αποσκοπεί στην ανάδειξη του ζητήματος της πολιτισμικής μετάφρασης και ειδικότερα των υποκειμενικά καθοριζόμενων χρήσεων της γλώσσας, τις οποίες μπορούμε να αντιληφθούμε στο βαθμό μόνο που υιοθετούμε την συμβολική - ερμηνευτική προσέγγιση, η οποία αναδεικνύει τη σκοπιά των ντόπιων (Geertz 2003, 1983) και αποκλίνει πολλές φορές από την 'επίσημη' χρήση της γλώσσας.

*γονείς σου. Είναι σπάνιο να κάνεις κάτι διαφορετικό. Μπορεί να χρειαστεί να βοηθήσεις τον θείο από την πλευρά του πατέρα, την θεία από την πλευρά του πατέρα, τον θείο από την πλευρά της μητέρας, τη θεία από την πλευρά της μητέρας. Είναι παρά πολλοί οι γνωστοί οι δικοί σου στην Αλβανία. Οι συγγενείς οι δικοί σου (με δείχνει με το δάχτυλό της) είναι πολλοί, εάν σου πω όλοι ποιοί είναι, εμείς θα μιλάμε μέχρι αύριο το πρωί (γελάει). Αν είσαι παντρεμένος έχεις και άλλους πολλούς για να σου πω, τον κουνιάδο σου, την κουνιάδα σου θα βοηθήσεις (Με ποιά τρόπο εσύ βοηθάς όλους αυτούς τους συγγενείς; Την ρωτάω) Όχι μόνο εσύ (τους) βοηθάς (το τονίζει) αλλά και αυτοί σε βοηθάνε στην ανάγκη.*

Η μακρά συζήτησή μας με την Σόνια και την Άλμα αποκαλύπτει δύο διαφορετικές πτυχές της κατηγορίας των «γνωστών» πέρα από αυτές που ήδη έχουν εξετάσει. Η πρώτη κατηγορία της «γνωστής» δεν συγκροτείται στο παρόν πλαίσιο σε αντίθεση με εκείνη του «ξένου» / «ξένης», όπως διαφάνηκε στα ανωτέρω συγκεκριμένα αλλά σε αντιπαραβολή με αυτή της «φίλης». Για την κατανόησή της μπορούμε να σκεφτούμε μια σκάλα στις διαβαθμίσεις της οποίας τοποθετούνται κλιμακωτά όλες οι κατηγορίες των ανθρώπων («γνωστών» και «ξένων»), με τους οποίους οι Αλβανοί/ίδες κατασκευάζουν σχέσεις ετερότητας και συνάφειας στη βόρεια Αλβανία. Στο κατώτερο σκαλοπάτι βρίσκεται η κατ' εξοχήν κατηγορία της ετερότητας, εκείνη των «ξένων». Σε εκείνους, είτε ομοεθνείς είτε αλλοεθνείς, οι Αλβανοί δεν απευθύνουν λεκτικό χαιρετισμό στο πλαίσιο της καθημερινής αλληλεπίδρασης, διότι ούτε γνωρίζονται προσωπικά ούτε έχουν αναπτύξει κοινωνικές σχέσεις μαζί τους. Η 'ανοικτότητα' προς τον εκάστοτε «ξένο» και η ενδεχομενικότητα μετάβασής του σε πιο οικείες κατηγορίες συνάφειας επιτυγχάνεται μέσα από την αναζήτηση και τον εντοπισμό κοινού «γνωστού» μεταξύ δύο άγνωστων ανθρώπων. Πρόκειται για στρατηγική που υιοθετούν οι Αλβανοί όταν βρίσκονται σε τόπο διαφορετικό από εκείνο όπου διαμένουν και επιθυμούν να αναγνωριστούν από τους εντόπιους με οικείους τρόπους του σχετίζεσθαι (κυρίως εξ αίματος συγγένεια), ώστε να λάβουν αρωγή (βλ. επίσης Young, 2000: 44-45, Schwandner -Sievers, 1999: 141). Στο αμέσως επόμενο σκαλί της βαθμιδωτής σκάλας εντοπίζεται η «γνωστή» ή/και ο «γνωστός», πρόσωπα τα οποία οι Αλβανοί γνωρίζουν προσωπικά και μπορούν να προσδιορίσουν με όρους εξ αίματος συγγένειας. Οι Αλβανοί αναγνωρίζουν λεκτικά και κοινωνικά τα πρόσωπα της κατηγορίας αυτής αλλά επειδή οι μεταξύ τους σχέσεις δεν εντάσσονται στο πλαίσιο της αμοιβαίας «βοήθειας», δεν μπορούν να τα ορίσουν

ως «φίλους». Ο «φίλος» / η «φίλη» βρίσκονται στο τρίτο σκαλοπάτι αυτής της διαβαθμισμένης σκάλας.

Κατά την Άλμα, η Λέλα δεν μπορεί να θεωρηθεί «φίλη» της. Είναι απλώς «γνωστή» της, διότι δεν θα προστρέξει σε εκείνη όταν «έχει ανάγκη». Ως «ανάγκη» νοηματοδοτείται στο παρόν πλαίσιο η αρωγή που παρέχει η εκάστοτε «φίλη» στην άλλη για ζητήματα που αφορούν τον οικιακό της χώρο, τον εργασιακό, τον οικογενειακό κτλ. Αυτή η προσφορά «βοήθειας» θεωρείται δεδομένη μεταξύ των «φίλων» και αναμένεται κοινωνικά να ανταποδοθεί. Δεν είναι μόνο η έννοια της «ανάγκης» και η επακόλουθη παροχή «βοήθειας» που διαφοροποιεί την απλή «γνωστή» από τη «φίλη». Η γυναικεία «φιλία» προϋποθέτει μακροχρόνιες κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των Αλβανίδων, που ενδέχεται να είναι παράλληλα και γειτόνισσες, όμοια με την περίπτωση των ανδρών «φίλων» που εξετάστηκε μέσα από το παράδειγμα του Τάκη ανωτέρω. Οι κοινωνικές σχέσεις, στην περίπτωση των γυναικών, διατηρούνται 'ζωντανές' μέσα από αμοιβαίες επισκέψεις στους οικιακούς τους χώρους είτε σε καθημερινή είτε σε τακτική βάση και συνοδεύονται με την παροχή καφέ και τη συζήτηση διαφόρων ευχάριστων ή δυσάρεστων γεγονότων της προσωπικής ζωής τους. Στο συγκεκριμένο πλαίσιο των γυναικείων, αμφίδρομων, εσωτερικών (οικιακών) μορφών κοινωνικοποίησης, που λαμβάνουν τη μορφή των επισκέψεων, συγκαταλέγεται και η αμοιβαία παροχή αρωγής σε περίπτωση «ανάγκης». Ελλείψει αυτών των κοινωνικών δεσμών, που συνιστούν τη βάση πάνω στην οποία κατασκευάζεται η έννοια της «φίλης» και προσφέρεται η συνακόλουθη «βοήθεια», η παροχή αρωγής στους απλώς «γνωστούς» εναπόκειται στον χαρακτήρα του εκάστοτε Αλβανού/ίδας, στοιχείο που εντοπίστηκε και στην περίπτωση του Τάκη ανωτέρω. Συνεπώς, οι «φίλοι» ανεξαρτήτως φύλου προσδοκείται κοινωνικά να παράσχουν αρωγή στους Αλβανούς/ίδες. Αντιθέτως, η «βοήθεια» των απλώς «γνωστών» κρίνεται ως αβέβαιη, διότι επαφίεται «στο χαρακτήρα του ανθρώπου», ενώ η «βοήθεια» των «ξένων» ως μη αναμενόμενη (η περίπτωση του Τάκη).

Στην υψηλότερη θέση της βαθμιδωτής σκάλας εντοπίζονται οι «γνωστοί οι δικοί». Πρόκειται για τους εξ αίματος συγγενείς, οι οποίοι διαβιούν στην γενέθλια οικιακή εστία του εκάστοτε Αλβανού/ίδας και εκλαμβάνονται ως η πρωταρχική

ομάδα συνάφειας, υποστήριξης και αλληλοβοήθειας των ανθρώπων<sup>117</sup>. Στο αμέσως επόμενο σκαλοπάτι της διαβαθμισμένης σκάλας τοποθετούνται οι αμφιπλευρικοί συγγενείς και ειδικότερα οι πατροπλευρικοί και οι μητροπλευρικοί<sup>118</sup> συγγενείς, με τους οποίους οι Αλβανοί επίσης αναπτύσσουν σχέσεις συνάφειας και αμοιβαίας «βοήθειας». Όσοι Αλβανοί είναι παντρεμένοι κατασκευάζουν σχέσεις συνάφειας και αλληλοβοήθειας και με τους εξ αγχιστείας συγγενείς τους (Latifi, 2018: 153, 155-156, 164-165, Bardhoshi, 2011β: 101-102, Backer, 2003: 86-88), οι οποίοι καταλαμβάνουν την αμέσως επόμενη θέση στη διαβαθμισμένη σκάλα, μετά από τους αμφιπλευρικούς συγγενείς.

Οι σχέσεις των Αλβανών με τους ανωτέρω συγγενείς, δηλαδή με τους εξ αίματος πατροπλευρικούς μητροπλευρικούς και εξ αγχιστείας συγγενείς, οι οποίοι εννοιολογούνται ως «γνωστοί δικοί» θα πρέπει, προκειμένου να κατανοηθούν, να ενταχθούν εντός του πολιτισμικά καθορισμένου πλαισίου της γενικευμένης αμοιβαιότητας στην Αλβανία. Ο Sahllins<sup>119</sup> εισήγαγε στην ανθρωπολογία τον όρο «γενικευμένη αμοιβαιότητα», στηριζόμενος στις παρατηρήσεις και στις μορφές ανταλλαγής που διέκρινε ο Malinowski στα νησιά Τρόμπριαντ. Σύμφωνα με τον

---

<sup>117</sup> Βλ. στη σχετική εθνογραφία της βόρειας Αλβανίας (Latifi, 2015: 262, 265, Danaj 2014, Voell, 2012: 154, 158, Schwandner - Sievers, 2010: 3, 2000: 77, Lawson & Saltmarshe, 2002: 495, Saltmarshe, 1999: 123, 151, 194) αλλά και στο μεταναστευτικό πλαίσιο (King κ.ά., 2006: 422).

<sup>118</sup> Η σπουδαιότητα των πατροπλευρικών και μητροπλευρικών συγγενών στην αλβανική κοινωνία, αντικατοπτρίζεται και στο επίπεδο του λόγου. Στις περισσότερες χώρες της Ευρώπης και σε ορισμένες της Βόρειας Αμερικής, οι συγγενείς από την πλευρά του πατέρα και της μητέρας θεωρούνται εξίσου σημαντικοί ανεξαρτήτως φύλου. Σε πολλές χώρες, μάλιστα, δεν υφίστανται διαφορετικοί όροι για τις δύο ομάδες καταγωγής. Στην αγγλική γλώσσα, για παράδειγμα, υπάρχει μόνο ένας όρος που περιγράφει τη μητέρα του πατέρα και την μητέρα της μητέρας (Eriksen, 2007: 168), όπως συμβαίνει και στην ελληνική γλώσσα. Στην αντίπερα όχθη, στις βαλκανικές γλώσσες εντοπίζονται περίπου εβδομήντα όροι, που διαχωρίζουν αλλά και περιγράφουν τους συγγενείς από την πλευρά της μητέρας και από την πλευρά του πατέρα (Kaser, 1999: 23). Στην αλβανική γλώσσα υπάρχει μια και μοναδική λέξη που περιγράφει με απόλυτη ακρίβεια το φύλο και την πλευρά/ομάδα καταγωγής του αναφερόμενου Αλβανού/ίδας. Οι συγγενείς που η Άλμα ανέφερε στη συζήτησή μας δηλώνονται στα αλβανικά με μια μόνο λέξη. «Ο θεός από την πλευρά του πατέρα» λέγεται «xhaxhai», «η θεία από την πλευρά του πατέρα» ονομάζεται «halla», «ο θεός από την πλευρά της μητέρας» λέγεται «daja» και «η θεία από την πλευρά της μητέρας» αποκαλείται «tezja».

<sup>119</sup> Ο Sahllins εισήγαγε τρεις τύπους αμοιβαιότητας, τη γενικευμένη, την εξισωτική και την αρνητική, τους οποίους συνέδεσε με την κοινωνική απόσταση που έχουν οι άνθρωποι μεταξύ τους αναλόγως τη θέση που κατέχουν στην κοινωνική δομή των φυλετικών κοινωνιών, όπως εκείνη που περιγράφει ο Evans - Pritchard στην μελέτη του για τους Nuer. Για την ανάλυση των άλλων δύο μορφών αμοιβαιότητας βλ. Narotzky, 2007: 79-81. Επιπλέον, η Παπαγεωργίου (2011:145-147) υποστηρίζει ότι η αμοιβαιότητα και το συμβολικό βάρος που φέρει η ανταπόδοση της «βοήθειας» που έλαβε κάποιος συνιστά βασικό συστατικό των σχέσεων μεταξύ των «Βορειοηπειρωτών» στην Πάτρα. Οι ανταλλαγές δεν μπορούν να προσδιοριστούν με χρονική ακρίβεια και η μορφή τους ποικίλει, καθώς μπορεί να περιλαμβάνει «βοήθεια» στον τομέα της εργασίας (λ.χ. πληροφοριών για την ανεύρεση απασχόλησης), στον οικιακό χώρο (λ.χ. φύλαξη των παιδιών), στον οικονομικό τομέα (λ.χ. δανεισμός χρημάτων) και σε υλικά αγαθά (λ.χ. ρουχισμός, είδη διατροφής). Στο ίδιο συμπέρασμα καταλήγει και η Prato (2017: 117), η οποία υποστηρίζει ότι το σύστημα ανταλλαγής ευνοιών και αμοιβαίας «βοήθειας» μεταξύ των συγγενειακών και κοινωνικών δικτύων στη μετασοσιαλιστική Αλβανία μπορεί να ερμηνευθεί υπό το πρίσμα της γενικευμένης αμοιβαιότητας που περιγράφει ο Sahllins.

Sahlins, η «βοήθεια» υποκινείται από την ανάγκη του λήπτη, ο οποίος σε απροσδιόριστο χρόνο φέρει την κοινωνική ευθύνη και την ηθική υποχρέωση να την ανταποδώσει. Αυτή η μορφή αμοιβαιότητας εντοπίζεται κυρίως σε ανθρώπους που έχουν στενή συγγένεια (οικιακή ομάδα ή μικρό τοπικό πλαίσιο) και ελάχιστη κοινωνική απόσταση (Narotzky, 2007: 78-79). Εγγράφοντας τη συλλογιστική του Sahlins στο αλβανικό πλαίσιο, παρατηρείται ότι η συγγενειακή αλληλοβοήθεια αλλά και η αμοιβαία αρωγή των «φίλων», που αναδείχθηκε ανωτέρω, κινητοποιούνται λόγω της «ανάγκης», το νόημα της οποίας ποικίλει αναλόγως το συγκεκριμένο στο οποίο εντάσσεται και στηρίζεται στην ανταπόδοση, η οποία εκλαμβάνεται ως ηθικά αναγκαία και κοινωνικά αναμενόμενη. Συγκεκριμένα, όπως υποστηρίζει η Άλμα «*όχι μόνο εσύ βοηθάς αλλά και αυτοί σε βοηθάνε στην ανάγκη*». Η κτητική αντωνυμία «δικοί του», που συνοδεύει την κατηγορία των «γνωστών» (*ο Αλβανός πρώτα θα βοηθήσει τους γνωστούς τους δικούς του στην ανάγκη*) διαφοροποιεί στο παρόν πλαίσιο τον απλώς «γνωστό» / «γνωστή» του εκάστοτε Αλβανού/ίδας, με τους οποίους γνωρίζονται προσωπικά και συνομιλούν στο επίπεδο της καθημερινής αλληλεπίδρασης από τους «γνωστούς», με τους οποίους οι Αλβανοί συνδέονται με σχέσεις συγγένειας. Οι τελευταίοι δεσμοί κινητοποιούνται σε περίπτωση «ανάγκης», παρέχοντας «βοήθεια» στους ανθρώπους, η οποία αναμένεται να είναι αμφίδρομη βάσει του πολιτισμικά καθορισμένου πλαισίου της γενικευμένης αμοιβαιότητας στην αλβανική κοινωνία. Αντιθέτως, οι πρώτοι δεσμοί δεν εντάσσονται στο πλαίσιο της αμοιβαίας «βοήθειας», με αποτέλεσμα οι συγκεκριμένοι «γνωστοί» να μην αναπτύσσουν σχέσεις συνάφειας και αλληλοβοήθειας με τους Αλβανούς/ίδες.

## **Συμπεράσματα**

Συνοψίζοντας, η κατηγορία των «γνωστών» είναι πολύσημη στην αλβανική κοινωνία και το νόημά της εξαρτάται άμεσα από το πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται. Τις περισσότερες φορές αρθρώνεται σε συνάρτηση με την αντιτιθέμενη κατηγορία των «ξένων». Δηλαδή, των ομοεθνών ή/ και αλλοεθνών «άλλων», οι οποίοι στερούμενοι διαπροσωπικών αλλά και κοινωνικών σχέσεων με τους εκάστοτε Αλβανούς, δεν μπορούν να προσδιοριστούν με τους τοπικούς όρους του σχετιζομένου ή, με άλλα λόγια, με βάση τις εξ αίματος σχέσεις τους. Η έλλειψη κοινωνικών σχέσεων των «ξένων» με τους Αλβανούς συνιστά το κλειδί για να καταλάβουμε τον λόγο που κρίνεται ως κοινωνικά αποδεκτό οι Αλβανοί να μην τους αποτείνουν

λεκτικό χαιρετισμό, να μην τους προσφέρουν «φιλοξενία» αλλά και οι «ξένοι» να μην παράσχουν αρωγή στους Αλβανούς σε περίπτωση «ανάγκης».

Η παντελής άγνοια για το «ποιοί είναι» οι «ξένοι» δημιουργεί, επίσης, αίσθημα φόβου και καχυποψίας στους εντόπιους. Αυτή η επιφυλακτικότητα των Αλβανών αναστέλλεται στις περιπτώσεις κυρίως, όπου, ευρισκόμενοι σε τόπους διαφορετικούς από εκείνον όπου διαμένουν, η συνδρομή των μέχρι πρότινος άγνωστων «ξένων» είναι σημαντική, καθώς χρειάζονται την αρωγή τους. Η επιστράτευση της οικείας πολιτισμικής πρακτικής της συνάφειας μέσω της εξεύρεσης ενός κοινού «γνωστού», που δίνει τη δυνατότητα του ετεροπροσδιορισμού με όρους εξ αίματος συγγένειας, συνιστά μια στρατηγική που οι Αλβανοί υιοθετούν υπό συγκεκριμένες συνθήκες. Η στρατηγική αυτή αποδεικνύει ότι η 'κλειστότητα' των ανθρώπων απέναντι στον εκάστοτε «ξένο» μπορεί να τεθεί υπό διαπραγμάτευση ή ακόμα και να μετασχηματιστεί σε 'ανοικτότητα' αναλόγως τον τρόπο που οι άνθρωποι θα επικοινωνήσουν αλλά και θα χειριστούν τον πολιτισμικά συγκροτημένο κώδικα του σχετίζεσθαι στην Αλβανία.

Στην αντίπερα όχθη των «ξένων» εντοπίζονται οι «γνωστοί». Στην κατηγορία αυτή ανήκουν όσοι γνωρίζονται προσωπικά με τους Αλβανούς και μπορούν να προσδιοριστούν με όρους εξ αίματος συγγένειας στο τοπικό πλαίσιο. Εκείνοι αναγνωρίζονται λεκτικά, οπότε και κοινωνικά, αλλά ελλείπει σχέσεων αμοιβαιότητας μαζί τους δεν μπορούν να καταταχθούν στην κατηγορία των «φίλων». Άλλοτε η κατηγορία των «γνωστών» λαμβάνει το νόημα του «φίλου» ή της «φίλης», του γείτονα ή της γειτόνισσας αντιστοίχως. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις προϋποτίθενται μακροχρόνιες σχέσεις γνωριμίας, οικειότητας και αμοιβαίας «βοήθειας», οι οποίες κινητοποιούνται σε περίπτωση «ανάγκης». Ωστόσο, η βασική διαφορά μεταξύ των δύο ανωτέρω κατηγοριών των «γνωστών» έγκειται στο γεγονός ότι η αρωγή μεταξύ των «φίλων» θεωρείται κοινωνικά αναμενόμενη, ενώ η αρωγή των απλώς «γνωστών» -υπό την έννοια των ανθρώπων που οι Αλβανοί/ίδες αναγνωρίζουν λεκτικά και κοινωνικά- επαφίεται «στο χαρακτήρα του ανθρώπου. Μπορεί κάποιος να θέλει να βοηθήσει τους γνωστούς του, άλλος δεν θέλει».

Τέλος, ως «γνωστοί» εννοιολογούνται και οι «συγγενείς». Πρωτίστως, οι εξ αίματος συγγενείς, οι οποίοι διαμένουν στην γενέθλια οικιακή εστία του εκάστοτε Αλβανού και εκλαμβάνονται ως η πρωταρχική ομάδα υποστήριξης αλλά και παροχής «βοήθειας» των ανθρώπων. Έπονται, οι πατροπλευρικοί και οι μητροπλευρικοί συγγενείς και στην περίπτωση που κάποιος Αλβανός είναι παντρεμένος αναμένεται

να παράσχει αρωγή και στους εξ αγχιστείας συγγενείς του. Αυτοί οι δεσμοί των ανθρώπων, όπως και στην περίπτωση των «φίλων», κινητοποιούνται σε περίπτωση «ανάγκης», παρέχοντας «βοήθεια», η οποία αναμένεται να είναι ισορροπημένη στην αλβανική κοινωνία.

## Κεφάλαιο 6: «Γνωστοί», εργασία και σχέσεις αμοιβαιότητας στη βόρεια Αλβανία

### 6.1 «Γνωστοί», εργασία και σχέσεις αμοιβαιότητας στη βόρεια Αλβανία

Στο παρόν κεφάλαιο υποστηρίζεται ότι οι «γνωστοί» αποτελούν τους ακρογωνιαίους λίθους για την κατασκευή κοινωνικών δικτύων<sup>120</sup> αμοιβαίας «βοήθειας» στη βόρεια Αλβανία, τα οποία ενεργοποιούνται για την εξεύρεση εργασίας στη χώρα. Η εύρεση απασχόλησης, νοηματοδοτούμενη ως θεμελιακή «ανάγκη», ενεργοποιεί συγγενειακούς και φιλικούς δεσμούς με τους εκάστοτε «γνωστούς», ώστε να προστρέξουν σε «βοήθεια». Τα παραπάνω κοινωνικά δίκτυα δεν είναι στατικά. Μερικοί δεσμοί διαρρηγνύονται εν καιρώ, δημιουργούνται καινούριοι, ενώ άλλοι ενισχύονται μέσω ποικίλων μορφών αμοιβαιότητας, μετασχηματίζοντας τα δίκτυα κατά τη διάρκεια της ζωής των ανθρώπων. Κλειδί για την κατανόηση των διαρκώς μεταβαλλόμενων κοινωνικών δικτύων είναι η διερεύνηση του σύνθετου πλέγματος των προϋπαρχουσών και τρεχουσών μορφών γενικευμένης αμοιβαιότητας των Αλβανών/ίδων με τους «γνωστούς» στην βόρεια Αλβανία. Μέσα από αυτό φωτίζεται ο τρόπος οργάνωσης της αμοιβαιότητας στην ιστορική της διάσταση με την παρεχόμενη αρωγή να εκλαμβάνεται πάντοτε ως ανταπόδοση μιας πρότερης «βοήθειας» και τις σχέσεις να περιγράφονται ως συστατικά στοιχεία της σύνδεσης παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος. Ακολούθως, θα επιχειρήσω να περιγράψω μέρος του μικρόκοσμου των συγγενειακών και φιλικών σχέσεων και το πώς σχετίζονται με την εύρεση εργασίας στη χώρα, ποιές συγκεκριμένες μορφές αμοιβαιότητας («βοήθειας») κινητοποιούν για να καταδείξω έτσι σε βάθος την μορφή που λαμβάνουν σε συνθήκες κινητικότητας.

Πράγματι, η πολιτισμική λογική της δικτύωσης μέσω «γνωστών» για εξεύρεση εργασίας δεν περιορίζεται εντός των αλβανικών συνόρων αλλά 'μετακινείται' τρόπον τινά μαζί με τους Αλβανούς στις χώρες, όπου αυτοί μεταναστεύουν (π.χ. Γερμανία, Γαλλία, Ελλάδα). Στην Κορινθία, οι Αλβανοί

---

<sup>120</sup> Η σπουδαιότητα της συγγένειας και της φιλίας για την κατασκευή των κοινωνικών δικτύων των ανθρώπων έχει επισημανθεί ήδη από τη δεκαετία του 1950 και του 1960 από τους ανθρωπολόγους της σχολής του Μάντσεστερ και κυρίως από τον John Barnes, τον Clyde Mitchell και από κοινωνιολόγους όπως η Elizabeth Bott (Scott, 2000: 26, 28). Η περίπτωση των Αλβανών/ίδων παραπέμπει κυρίως στις διαπιστώσεις του Mitchell, ο οποίος υποστηρίζει ότι τα διαπροσωπικά κοινωνικά δίκτυα περιλαμβάνουν τόσο την ανταλλαγή πληροφοριών όσο και «τη μεταφορά / μεταβίβαση υλικών αγαθών και υπηρεσιών μεταξύ ανθρώπων» (Scott, 2000: 30). Ο Mitchell προτείνει ότι η ποιότητα των σχέσεων των ανθρώπων μπορεί να εξεταστεί μέσα από την «αμοιβαιότητα», δηλαδή από το βαθμό κατά τον οποίο οι άνθρωποι ανταποδίδουν ή όχι ορισμένες συναλλαγές (Scott, 2000: 31).



μετανάστες κατασκευάζουν κοινωνικά δίκτυα αμοιβαιότητας, τα οποία χρησιμοποιούν συστηματικά για την απόκτηση εργασίας στη χώρα ήδη από τη δεκαετία του 1990. Εξετάζοντας τις μορφές αμοιβαίας «βοήθειας» των συγκεκριμένων Αλβανών μεταναστών και των «γνωστών» τους στη βόρεια Αλβανία και εντάσσοντάς τις στο πολιτισμικά συγκροτημένο πλαίσιο της γενικευμένης αμοιβαιότητας στη χώρα, αναδεικνύεται ότι ο τρόπος εύρεσης εργασίας στην Ελλάδα, συνιστά τμήμα ενός πολύπλοκου δικτύου ετερογενών μορφών αμοιβαιότητας, οι απαρχές του οποίου τοποθετούνται στη βόρεια Αλβανία.

Ένα δεύτερο κεντρικό ζήτημα που πραγματεύεται το παρόν κεφάλαιο είναι το έμφυλο περιεχόμενο της εργασίας που αποκτάται μέσω «γνωστών» στη βόρεια Αλβανία και η νοηματοδότηση ορισμένων εργασιών ως «γυναικείων» και «ανδρικών» αντίστοιχα. Την έμφυλη συγκρότηση της εργασίας που μελέτησα στο πλαίσιο της Κορινθίας στην Ελλάδα (υποκεφάλαιο 4.2), την παρακολουθώ πλέον στο αλβανικό πλαίσιο, προκειμένου να εντοπίσω ‘μετακινήσεις’ ή ‘ακινήσεις’ του φύλου και της εργασίας και πιθανές επαναδιαπραγματεύσεις τους.

### **6.1.1 «Συγγενείς», «φίλοι», εργασία και σχέσεις αμοιβαιότητας μεταξύ γυναικών στη βόρεια Αλβανία**

Κοινή αντίληψη των Αλβανών/ίδων πληροφορητών μου στη βόρεια Αλβανία αλλά και στην Κορινθία αποτελεί το ότι υπάρχουν ελάχιστες διαθέσιμες θέσεις απασχόλησης στην Αλβανία. Αυτές, δε, εντοπίζονται και εξασφαλίζονται μόνο με τη «βοήθεια» «γνωστών». Η Σόνια, βασική μου πληροφορήτρια στη βόρεια Αλβανία, αναφέρει: *«δεν υπάρχουν δουλειές εδώ. Αυτοί που έχουν μπαρ, μαγαζί παίρνουν στο δουλειά συγγενείς, όπως εγώ στο μπαρ [...] Αν δεν έχεις γνωστό εδώ είναι δύσκολο»*<sup>121</sup>. Σύμφωνα με την Σόνια, συγκεκριμένα οι «συγγενείς» διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο στην εξεύρεση εργασίας, καθώς μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού

---

<sup>121</sup> Τα ποσοτικά δεδομένα που παρέχει η Danaaj (2014) στη μελέτη της επιβεβαιώνουν την αντίληψη των υπό μελέτη Αλβανών/ίδων περί αδυναμίας εξασφάλισης εργασίας στην Αλβανία απουσία «γνωστών». Στηριζόμενη στην Έρευνα Μέτρησης Βιοτικού Επιπέδου του 2002, υποστηρίζει ότι το 49% των νέων στην Αλβανία βρίσκουν εργασία μέσω «φίλων» και συγγενών και το 68% των ανέργων λαμβάνει πληροφορίες από την οικογένεια και τους «φίλους», προκειμένου να βρει απασχόληση στην Αλβανία. Επιπλέον, βάσει της Έρευνας Εργατικού Δυναμικού του 2009 συνάγεται ότι η συντριπτική πλειοψηφία των νέων Αλβανών αναφέρει τις οικογενειακές σχέσεις και τους «φίλους» ως βασικές πηγές εξεύρεσης απασχόλησης στη χώρα (Danaaj, 2014: 126).

καθεστώτος<sup>122</sup>, την απόσυρση του κράτους αλλά και την συρρίκνωση του δημόσιου τομέα, οι Αλβανοί στηρίχθηκαν κυρίως στα αιματοσυγγενειακά δίκτυα αμοιβαίας «βοήθειας» για να αποκτήσουν πρόσβαση στην εργασία (Danaaj, 2014: 123-126, Lawson & Saltmarshe, 2002: 492, 497, Saltmarshe, 1999: 127, 151). Στην περίπτωση της Σόνιας ως «γνωστή» νοηματοδοτείται η ξαδέρφη της από την πλευρά της μητέρας της, η Βαλμπόνα 40 χρονών, ιδιοκτήτρια μπαρ στην πόλη Λαζ, η οποία την προσέλαβε στην επιχείρησή της. Ο τρόπος με τον οποίο η Σόνια βρήκε τη συγκεκριμένη απασχόληση αλλά και η πρότερη εργασιακή της δραστηριοποίηση συμβάλλουν στην κατανόηση των πολλαπλών μορφών που λαμβάνουν τα κοινωνικά δίκτυα των Αλβανών/ίδων καθώς και του έμφυλου προσδιορισμού της εργασίας στη χώρα.

Την Πέμπτη 19 Νοεμβρίου του 2015 γνώρισα για πρώτη φορά την Σόνια στην πόλη της Κορίνθου. Κατά τη συζήτησή μας, η Σόνια ανέφερε πως εργάζεται ως γραμματέας σε ένα οδοντιατρείο στην πόλη Λαζ. Στις συναντήσεις που ακολούθησαν στην Κορινθία υποστήριζε ότι «καλά πάει το δουλειά». Την Παρασκευή 22 Δεκεμβρίου του 2017 κουβεντιάζοντας με τον Γιώργο, 44 χρονών από το Μπεράτ, κουνιάδο της Σόνιας, την Σόνια και τους γονείς μου για το επικείμενο ταξίδι της Σόνιας και το δικό μου στην πόλη Λαζ στον οικιακό χώρο του Γιώργου στη Βρύση, ο Γιώργος ανέφερε:

*Δουλεύει (η Σόνια) τετράωρο σε μια καφετέρια και πλένει ποτήρια και τέτοια έτσι για να συντηρεί τον εαυτό της. (Λάντζα; Πετάχτηκε ο μπαμπάς μου ρωτώντας) Ναι, είδες κύριο Κρήστο τα ξέρει αυτά αλλά θα κανονίσω εγώ να μην πάει αν είναι, γιατί είχε άδεια εδώ που ήρθε μια βδομάδα αλλά μπορεί να πάρει και άλλη, την καφετέρια την έχει συγγενής της (Α δεν είσαι στο οδοντιατρείο; Ρωτάω κοιτάζοντας την Σόνια). Εεε (αποκρίνεται η Σόνια και ο Γιώργος λαμβάνει το λόγο). Η συγγενής αυτή έκλεισε τοο (οδοντιατρείο), το έκλεισε δηλαδή, γιατί πέθανε αυτή.*

Η εργασιακή μετατόπιση της Σόνιας περιλαμβάνει τη μετάβαση από το οδοντιατρείο μιας «συγγενούς» που απεβίωσε και όπου απασχολούταν το 2015, σε «καφετέρια» άλλης «συγγενούς», όπου εργάζεται το 2017. Η αμήχανη απάντηση της Σόνιας στην Κορινθία, παρουσία του κουνιάδου της και των γονέων μου με το επιφώνημα «εεε»

<sup>122</sup> Η Danaaj (2014: 118 υποσημείωση 40, 131) επισημαίνει ότι ο ρόλος της οικογένειας ήταν κεντρικός και κατά τη διάρκεια του κομμουνισμού, παρότι όλες οι πτυχές της κοινωνικής ζωής ελέγχονταν από το κράτος. Αναφέρει ότι η οικογενειακή και η κρατική υποστήριξη θα πρέπει να θεωρηθούν συμπληρωματικές κατά την κομμουνιστική περίοδο.

στο ερώτημά μου, μετασχηματίστηκε σε μια ευθεία τοποθέτησή της στο ίδιο ζήτημα στην Αλβανία, ενώ ήμασταν οι δύο μας. Ήταν ένα απόγευμα του Ιανουαρίου του 2018, όταν περπατώντας μαζί με την Σόνια σε έναν κεντρικό δρόμο κοντά στην πλατεία του Λαζ και κατευθυνόμενες σε μια καφετέρια, όπου θα πίναμε καφέ, η Σόνια τινάζοντας το δεξί της χέρι μου υπέδειξε να κοιτάξω το ισόγειο ενός διώροφου κτηρίου, λέγοντάς μου «*εδώ είναι που έκανα γραμματέα που σου λέω σε Κόρινθο. Τώρα αυτή εκεί πάρει άλλο γνωστό της*». Ρωτώντας την Σόνια τι εννοεί, μου εξήγησε ότι η ιδιοκτήτρια του οδοντιατρείου, όπου εργαζόταν, ζει δεν πέθανε και είναι η αδερφή του δεύτερου πρώην συζύγου της. Όσο διαρκούσε ο γάμος δέχτηκε να απασχολήσει εκεί την Σόνια ως γραμματέα, γιατί:

*Το άντρα μου το κανόνισε για γραμματέα, γιατί είκα ανάγκη το δουλειά. Εδώ οι Αλβανοί κοιτάνε πρώτα το γνωστό, το συγγενής για δουλειά και αυτή έτσι πήρα το δουλειά εγώ [...] Επειδή εγώ κόρισα με το άντρα μου και οι σχέσεις μετά, αυτή ξέρεις δεν είναι σαν πρώτα με το συγγενής που είναι όλοι μαζί, αυτή εκεί πάρει άλλο γνωστή της τώρα [...] Ένα κρόνο έμεινα εκεί μετά το κωρισμό, αλλά δεν είμαι συγγενής με αυτή (=την ιδιοκτήτρια του οδοντιατρείου) τώρα. Επαφές δεν έκουμε, δεν μιλάμε με το οικογένεια το δικό της, με το άντρα μου και έτσι άλλη γνωστή πήρε το δουλειά [...] Η γνωστή (της ιδιοκτήτριας του οδοντιατρείου, που κατέλαβε τη δουλειά της Σόνιας) είναι ξαδερφή δική της, είναι συγγενής, είναι άλλο αυτό. Εγώ δεν είμαι συγγενής με αυτή μετά το κωρισμό με το άντρα μου [...] Εγώ είπα σε Βαλμπόνα (40 χρονών, η μητροπλευρική ξαδέρφη της, ιδιοκτήτρια του μπαρ στο Λαζ, όπου η Σόνια εργάζεται σήμερα) μετά για το δουλειά, είναι γνωστή δική μου, ξαδερφή μου αυτή, γιατί είκα ανάγκη το δουλειά και είπε ναι στο μπαρ, γιατί είναι γνωστή. Έτσι πήρα το δουλειά εγώ.*

Η Σόνια κατόρθωσε να αποκτήσει τη θέση της γραμματέα χάριν στον σύζυγό της, ο οποίος της «κανόνισε» να απασχοληθεί στο οδοντιατρείο της αδερφής του. Ο χωρισμός της, όμως, διέκοψε το εν λόγω δίκτυο υποστήριξής της, καθώς η Σόνια έπαψε να θεωρείται πλέον «συγγενής» της ιδιοκτήτριας του οδοντιατρείου. Έτσι, και αφού «*επαφές δεν έκουμε, δεν μιλάμε με το οικογένεια το δικό της, με το άντρα μου*», ήταν αναπόφευκτο «*άλλη γνωστή πήρε το δουλειά*». Η «γνωστή» της ιδιοκτήτριας του οδοντιατρείου που αντικατέστησε την Σόνια ήταν ξαδέρφη της πρώτης. Η Σόνια, αφού αποσυνδέθηκε από το δίκτυο υποστήριξης του πρώην συζύγου της, αποφάσισε να ενεργοποιήσει το δικό της συγγενειακό δίκτυο και συγκεκριμένα να στρέψει την

έκκληση «βοήθειας» για απασχόληση σε δική της «γνωστή», την μητροπλευρική ξαδέρφη της, Βαλμπόνα. Η Βαλμπόνα δέχτηκε την Σόνια για εργασία στο μπαρ της, με άλλα λόγια, την «βοήθησε» διότι:

*Την έγω βοηθήσει και 'γω παλιά σε ανάγκη [...] Εγώ το κρατάω τα παιδιά τα δικά της (της Βαλμπόνα), όταν ήταν μικρό πολλά χρόνια, που αυτή είχε ανάγκη για βοήθεια από 'μενα [...] Οι Αλβανοί κοιτάνε πρώτα το συγγενής για δουλειά αλλά και 'συ πρέπει σε ανάγκη να βοηθάει. Μπορεί εγώ να λέω γιατί να κρατάω τα παιδιά τα δικά της; Άσε με να πας αλλού σε αδερφή σου αλλά δεν το είπα (το τονίζει), ήμουν εκεί σε ανάγκη δικό της.*

Η Σόνια ανταποκρίθηκε στην έκκληση αρωγής της Βαλμπόνας κατά το παρελθόν, όταν η τελευταία είχε «ανάγκη» για «βοήθεια». Τότε ως «ανάγκη» περιγράφηκε η φύλαξη των παιδιών της Βαλμπόνας. Την αρωγή αυτή, που η Σόνια τονίζει ότι θα μπορούσε να είχε αρνηθεί, ανταποδίδει στο παρόν η Βαλμπόνα, προσφέροντάς της μια θέση εργασίας στην επιχείρησή της. Η Βαλμπόνα θα μπορούσε κάλλιστα να προσλάβει ένα μη συγγενειακό της πρόσωπο στην επιχείρησή της, κίνηση, που πολλοί Αλβανοί επιχειρηματίες<sup>123</sup> θεωρούν διπλά επωφελή, διότι οι συγγενείς, σε σχέση με τους μη συγγενείς, ζητούν συχνά υψηλότερο μισθό και ευνοϊκότερους όρους απασχόλησης, όπως επίσης επιζητούν να ασκήσουν επιρροή στον τρόπο λειτουργίας της επιχείρησης (Lawson & Saltmarshe, 2002: 497, Lawson κ.ά., 2000: 1502, Saltmarshe, 1999: 127). Οι σχέσεις αμοιβαίας «βοήθειας» των Αλβανών/ίδων κινητοποιούνται πολλές φορές κατά τη διάρκεια της ζωής τους και σε πολλές, διαφορετικές περιστάσεις, πάντα «ανάγκης». Συνεπώς, ο τρόπος λειτουργίας των κοινωνικών δικτύων τους απαιτεί για την κατανόησή του τη μελέτη προϋπαρχουσών, μαζί με τις τρέχουσες σχέσεις αμοιβαιότητας.

Ο συμβολικός θάνατος της «συγγενούς», ιδιοκτήτριας του οδοντιατρείου στην Αλβανία, τον οποίο ο κουνιάδος της Σόνιας, προέβαλε στην Κορινθία για να αιτιολογήσει την νέα εργασιακή απασχόληση της, αναδεικνύει τη βαθιά σύνδεση του συζυγικού χωρισμού στην Αλβανία με την «ντροπή» για την οικογένεια της νύφης, αντίληψη που 'μετακινείται' και στην Ελλάδα, όπως θα δείξω παρακάτω (κεφάλαιο 8). Επί του παρόντος, αξίζει να σημειωθεί ότι εξ αιτίας του χωρισμού των Αλβανίδων

<sup>123</sup> Η Prato (2010: 147-148, 2012: 95-96) αναφέρει το παράδειγμα Αλβανού επιχειρηματία, ο οποίος αφενός επιβεβαιώνει τη σπουδαιότητα των αιματοσυγγενειακών δεσμών στην Αλβανία, αφετέρου θεωρεί ότι η συμβολή τους δεν είναι δεδομένη. Ο συγκεκριμένος Αλβανός επιχειρηματίας απέκλεισε εκ των προτέρων την έκκληση αρωγής προς τους αιματοσυγγενείς του και αναζήτησε νέους αξιόπιστους συνεργάτες με τους οποίους κατασκεύασε κοινωνικές σχέσεις «εμπιστοσύνης», επεκτείνοντας το προσωπικό του δίκτυο υποστήριξης.

γυναικών διαρρηγνύεται το δίκτυο υποστήριξης της αιματοσυγγενειακής ομάδας καταγωγής των συζύγων τους, με αποτέλεσμα οι γυναίκες, προκειμένου να αποκτήσουν θέσεις εργασίας, να στρέφουν την έκκληση για «βοήθεια» στο δικό τους συγγενειακό δίκτυο.

Ένα δεύτερο σημείο που αξίζει προσοχή είναι η η πολιτισμική αντίληψη περί «γυναικείων» και «ανδρικών» εργασιών, που εντοπίστηκε και στην Κορινθία (υποκεφάλαιο 4.2). Στη βόρεια Αλβανία, η ανωτέρω κατηγοριοποίηση δεν συγκροτείται σε σχέση με την γυναικεία κινητικότητα και τον τρόπο που αυτή λειτουργεί διαταρακτικά για την οικογενειακή ευταξία. Ο βασικός άξονας αναφοράς είναι τα, σχεδόν φυσικοποιημένα, έμφυλα κανονιστικά πρότυπα στη χώρα, που ορίζουν ορισμένες εργασίες ως αποκλειστικά «ανδρικές» και άλλες ως αποκλειστικά «γυναικείες». Σε κάποιες άλλες περιπτώσεις οι «γυναικείες» εργασίες συγκροτούνται εξ ανάγκης λόγω της απροθυμίας των ανδρών Αλβανών να δεχτούν όρους θηλυκοποίησης της εργασίας τους, δηλ. το να αναλάβουν κακοπληρωμένες δουλειές στην Αλβανία, με αποτέλεσμα αυτές να καταλαμβάνονται από γυναίκες.

Αναφορικά με την πρώτη διάσταση, εκείνη των έμφυλα συγκροτημένων κανονιστικών προτύπων στην Αλβανία που κατασκευάζουν κάποιες εργασίες ως «ανδρικές», πρέπει να αναφερθεί ότι η Σόνια συνιστά τη μοναδική περίπτωση Αλβανίδας που παρατήρησα να εργάζεται σε μπαρ - καφετέρια. Καθ' όλη τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου στη βόρεια Αλβανία η ανυπαρξία γυναικών σερβιτόρων ήταν ιδιαίτερος εμφανής. Στα μπαρ - καφετέριες που επισκεπτόμασταν σχεδόν σε καθημερινή βάση με τη Σόνια και με τις «φίλες» της στο Λαζ, ποτέ δεν συνάντησα γυναίκα σερβιτόρα. Η παρουσία νεαρών κοριτσιών (Frederiksen, 2011: 71-74, 80) αλλά και μεγαλύτερων σε ηλικία γυναικών είναι συνολικά ισχνή στα μπαρ της βόρειας Αλβανίας (Frederiksen 2008). Αναφέροντας αυτή την παρατήρησή μου στη Σόνια και ρωτώντας της αν υπάρχουν στην περιοχή, πέρα από άνδρες σερβιτόροι, και γυναίκες σερβιτόρες, αποκρίθηκε τα εξής:

*Në veri (=στο βορρά) θα δεις μόνο kamarier (=σερβιτόρο) όχι kamariere (=σερβιτόρα. Γιατί; Την ρωτάω) Αν πάει γυναίκα να δουλέψει εκεί όλο άντρες είναι εκεί. Πίνουν πολύ θα της πει είσαι ομορφούλα, μετά θα 'ρθει το fisi και (Ποιό είναι το fisi; Την ρωτάω) Πατέρας, αδερφό, θείο και θα τσακωθούνε μετά. Εδώ έχει πολύ φασαρία σε μπαρ. Πίνουν πολύ το άντρες, όλο μέθυστας (=μεθυσμένοι) είναι, τσακώνεται μεταξύ τους. Πού να πάει γυναίκα εκεί; [...]*  
*Εμείς στο veri (βορρά) έχουμε και kanuni Μαρία. Μπορεί σε Τίρανα να έχει*

*λίγο kamariere* (σερβιτόρες) *εκεί αλλά εδώ δεν έχει* (Όταν λέμε *veri* (=βορρά) ποιές περιοχές εννοούμε; Την ρωτάω) *Από Kurbin και πάνω* (ποιές περιοχές είναι το Kurbin; Την ρωτάω) *Το Kurbin είναι Laç, Milot και Mamurras, Gjorm* (Στο νότο δηλαδή έχει σερβιτόρες; Την ρωτάω) *Νότο;* (Në jug= στο νότο της απαντάω στα αλβανικά. Στο Fier (=πόλη νότιας Αλβανίας) για παράδειγμα έχει σερβιτόρες;) *Δε ξέρω για Fieri να στο πω εκεί αλλά εδώ μόνο το άντρας έχει το μπαρ* (=είναι ιδιοκτήτης εννοεί), *πάει σε μπαρ* (οι άντρες) *για γυναίκα είναι, άντε το nëna* (=η μητέρα) *να πάει εκεί να καθαρίζει μετά* (το κλείσιμο του καταστήματος) *το μπαρ, όχι να πάει σε μπαρ* (το τονίζει) *να καθαρίζει μόνο [...]* *Για άλλο γυναίκα είναι turp* (=ντροπή) *να πάει εκεί με όλο άντρες όχι να είσαι kamariere που λες εσύ* (Εσύ δεν είσαι kamariere (=σερβιτόρα); Την ρωτάω) *Εγώ είμαι άλλο, είμαι plaka* (=γριά) *κανείς δεν θα πειράζει εμένα. Εγώ δεν έχω fisi σαν άλλες γυναίκες* (Τι εννοείς δεν έχεις fisi; Την ρωτάω) *Πατέρας, αδερφό δε μιλάνε σε 'μενα μετά το κωρισμό με το άντρα μου.*

Κατά την Σόνια, το εθιμικό δίκαιο της Αλβανίας, το «kanun», ισχύει από το δήμο Kurbin έως τις βόρειες περιοχές της χώρας<sup>124</sup> και ευθύνεται για την απουσία των Αλβανίδων σερβιτόρων στα μπαρ. Τα μπαρ στην Αλβανία περιγράφονται ως ανδροκρατούμενοι (Çaro κ.ά., 2018: 55-56) θορυβώδεις τόποι, στους οποίους οι άντρες θαμώνες λόγω της μεγάλης κατανάλωσης αλκοόλ και της μέθης ενδέχεται να διαπληκτιστούν ή/και να κάνουν κολακευτικά σχόλια στη σερβιτόρα. Στην περίπτωση των κολακευτικών σχολίων, η παρέμβαση του πατέρα, του αδερφού και του θείου της γυναίκας είναι άμεση, οι οποίοι θα φιλονικήσουν με τον άνδρα που διατύπωσε αυτά τα σχόλια. Η μόνη περίπτωση κατά την οποία επιτρέπεται η παρουσία γυναικών σε μπαρ είναι όταν πρόκειται για την μητέρα του άνδρα ιδιοκτήτη, η οποία ασχολείται κυρίως με τη διατήρηση της καθαριότητας του συγκεκριμένου χώρου<sup>125</sup>. Για τις υπόλοιπες Αλβανίδες, τόσο η παρουσία τους στα

<sup>124</sup> Η υπάρχουσα βιβλιογραφία, ωστόσο, αναφέρει ότι υπάρχει «kanun» -εθιμικό δίκαιο- και στη νότια Αλβανία (Mangalakona, 2007: 537-539, Elsie, 2010: 223, 2001: 146, Tarifa, 2008: 3, Doja, 1999: 44-47, υποσημείωση 2).

<sup>125</sup> Ομοίως, τα ελληνικά καφενεία είναι κατ' εξοχήν ανδροκρατούμενοι χώροι και η παρουσία των γυναικών 'νομιμοποιείται' αφενός υπό τη συνοδεία των ανδρών τους σε ειδικές περιστάσεις (Παπαταξιάρχης, 2006α: 215, Papataxiarchis 1991), όπως στις γιορτές (Friedl, 1967: 98), αφετέρου όταν καλούνται να βοηθήσουν τον άνδρα ή πατέρα τους, αντιστοίχως, στην προετοιμασία και στο σερβίρισμα των ποτών (Herzfeld, 1985: 149). Η ιστορικός Neuburger (2019), εξετάζοντας τη σημασία του «καφενείου» («kafene») ως βασικού τύπου καθημερινής, κοινωνικής αλληλεπίδρασης των Βουλγάρων, υποστηρίζει ότι τα «καφενεία» εμφανίστηκαν τον 16<sup>ο</sup> και τον 17<sup>ο</sup> αιώνα σε όλα τα

μπαρ<sup>126</sup> όσο και η εργασία τους ως σερβιτόρες εκλαμβάνεται από την Σόνια ως «ντροπή». Σύμφωνα με την Frederiksen (2011), στην πλειονότητα των 50 καφετεριών που διαθέτει η πόλη Burrel στη βόρεια Αλβανία, οι άντρες κυριαρχούν αριθμητικά και είναι ορατοί από τους περαστικούς στο δρόμο. Οι νεαρές γυναίκες επισκέπτονται μόνο δύο- τρεις καφετέριες, οι οποίες βρίσκονται σε σημεία στα οποία οι ίδιες δεν είναι άμεσα ορατές από το δρόμο, αποφεύγοντας τα αδιάκριτα βλέμματα των ανδρών διερχομένων και τα ανεπιθύμητα σχόλια που θα τις έφερναν σε αμηχανία<sup>127</sup>. Η συγκεκριμένη στάση των νεαρών κοριτσιών, η οποία πολλές φορές συνοδεύεται και από παράκαμψη του κεντρικού δρόμου, όπου βρίσκονται οι περισσότερες καφετέριες, ερμηνεύεται από την Frederiksen με βάση το εθιμικό δίκαιο της βόρειας Αλβανίας, το «kanun». Υποστηρίζει ότι ορισμένες πτυχές αυτού του άγραφου νόμου εξακολουθούν να διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο στην Αλβανία του 21<sup>ου</sup> αιώνα. Μια από αυτές είναι η έννοια της «τιμής» της οικογένειας (Frederiksen, 2011: 72), σύμφωνα με την οποία, ο έλεγχος των γυναικείων κινήσεων και της γυναικείας σεξουαλικότητας στη μετασοσιαλιστική Αλβανία έχει ως σκοπό την αποτροπή της αμαύρωσης της οικογενειακής φήμης και της οικογενειακής «ντροπής» (Nixon, 2009: 113-118). Στο Burrel, η διατήρηση της οικογενειακής «τιμής» και η αποφυγή της «ντροπής» εγγράφεται μέσα από άτυπους κανόνες, οι οποίοι κατασκευάζουν το δημόσιο χώρο

---

Βαλκάνια. Συνιστούσαν κυρίως ανδρικούς τόπους κοινωνικότητας, γιατί, σύμφωνα με τα απομνημονεύματα που γράφτηκαν από γυναίκες της προπολεμικής περιόδου, οι γυναίκες ανέπτυσαν κοινωνικότητα εκτός των «καφετειών» και ειδικότερα σε οικιακούς χώρους, στα δημόσια λουτρά και στην εκκλησία. Οι «ευπόληπτες / αξιοσέβαστες» («respectable») γυναίκες επισκέπτονταν δημόσιους χώρους αναψυχής, όπως εστιατόρια, μπουραρίες κτλ. πάντα υπό τη συνοδεία αρσενικών μελών της οικογένειάς τους.

<sup>126</sup> Μια Αλβανίδα, 51 ετών, πρώην εργαζόμενη στο κλωστοϋφαντουργικό εργοστάσιο «Στάλι» των Τιράνων, περιγράφοντας τη ζωή της στα τέλη της δεκαετίας του 1970 στους Vullnetari και King (2016: 204) υποστηρίζει: «Δεν πηγαίναμε στα μπαρ, γιατί ήταν ντροπή για εμάς τις γυναίκες. Οι άνδρες, ναι, πήγαιναν για ένα ποτό. Εμείς οι γυναίκες είχαμε όλα αυτά τα πράγματα: να ετοιμάσουμε το φαγητό, να πλύνουμε, να κάνουμε τις δουλειές, τα πάντα». Η ποιοτική και ποσοτική έρευνα των Plaku κ.ά. (2008: 113) στα Τίρανα αναδεικνύει ότι ακόμα και στην πρωτεύουσα της χώρας υπάρχει μεγάλο χάσμα μεταξύ των Αλβανών αντρών και γυναικών που πηγαίνουν στα μπαρ. Το 70% των Αλβανών και το 50% των Αλβανίδων πληροφορητών τους πηγαίνουν σε μπαρ σε καθημερινή βάση. Τονίζουν, όμως, ότι η παρουσία των νεαρών κοριτσιών αλλά και των γυναικών στα μπαρ μειώνεται σημαντικά στις μεγάλες πόλεις της Αλβανίας (π.χ. Δυρράχιο, Αυλώνα, Φιέρι, Κορυτσά και Σκόδρα), ενώ είναι σχεδόν ανύπαρκτη σε ορισμένες άλλες πόλεις. Η ανυπαρξία γυναικών σε μπαρ σε αγροτικές περιοχές της Αλβανίας περιγράφεται γλαφυρά από έναν πληροφορητή των Çaro κ.ά. (2018: 56): «Στο χωριό υπάρχει μόνο ένα μπαρ και είναι πιο αληθοφανές να δεις εκεί έναν νεκρό άνδρα παρά μια γυναίκα που αναπνέει».

<sup>127</sup> Αντιστοίχως, η Cowan (1998: 81) υποστηρίζει ότι οι γυναίκες και οι κοπέλες στο Σοχό «ντρέπονταν» να εισέλθουν στο καφενείο της περιοχής, καθώς τρόμαζαν στην ιδέα των αδιάκριτων βλεμμάτων και των συζητήσεων που θα ακολουθούσαν από πλευράς των ανδρών μετά την αποχώρησή τους. Αυτές οι αντιλήψεις των κοριτσιών τονίζουν, κατά την Cowan, το γεγονός ότι τα σύνορα του καφενείου ως ενός κατεξοχόν ανδρικού χώρου, αν και δεν δηλώνονται ρητά, είναι σαφώς προσδιορισμένα.

(καφετέριες) ως κατεξοχήν «ανδρικό» και τον ιδιωτικό ως «γυναικείο». Τα νεαρά κορίτσια ‘μαθαίνοντας’ μέσα από την κοινωνική αλληλεπίδρασή τους στο δημόσιο χώρο τους άγραφους, έμφυλους κανόνες επιλέγουν να παρευρίσκονται σε συγκεκριμένες καφετέριες της πόλης, προκειμένου να επιτελέσουν την κοινωνικά προσδοκώμενη στάση τους και, συνεπώς, να διατηρήσουν τόσο της δική τους «τιμή» όσο και της οικιακής τους ομάδας (Frederiksen, 2011: 71-74, 80).

Η περίπτωση της Σόνιας, όμως, είναι διαφορετική. Η εργασία της σε μπαρ δε διακυβεύει την οικογενειακή «τιμή» ούτε εγείρει ζήτημα «ντροπής» για δύο λόγους. Πρώτον, θεωρείται ηλικιωμένη άρα εκτός της κατηγορίας εκείνης των (αναπαραγωγικών) γυναικών, των οποίων η σεξουαλικότητα παραβιάζεται και ελέγχεται. Δεύτερον, οι σχέσεις της Σόνιας με τον πατέρα και τους αδερφούς της, οι οποίοι λογίζονται ως οι κατεξοχήν υπεύθυνοι για την υπεράσπιση των θηλυκών μελών της οικιακής ομάδας στην Αλβανία (Çaro κ.ά., 2012: 487, Nixon 2009, King & Vullnetari, 2009: 24-25, Young, 2000: 35), έχουν ήδη διαρρηχθεί εξαιτίας του χωρισμού της με τον πρώην σύζυγό της. Ο χωρισμός της έχει ήδη «ντροπιάσει» την οικογένειά της (βλ. υποκεφάλαιο 8.1.1), με αποτέλεσμα η Σόνια να βρίσκεται εκτός των έμφυλων κανονιστικών προτύπων της βόρειας Αλβανίας.

Σε αντίθεση με την εργασία σε μπαρ, η εργασία σε εργοστάσιο θεωρείται «γυναικεία». Η Άλμα, 42 χρονών από την πόλη Mamurras, «φίλη» και γειτόνισσα της Σόνιας στο Λας περιγράφει ότι οι Αλβανίδες δεν προστρέχουν πάντα για «βοήθεια» στην εύρεση εργασίας σε συγγενείς τους, καθώς είναι πιθανό οι μεταξύ τους δεσμοί να έχουν διαρρηχθεί<sup>128</sup>, αλλά κινητοποιούν γυναίκες «φίλες» τους. Συζητώντας μαζί της σε μία επίσκεψή της στη Σόνια στο Λας υποστηρίζει ότι:

*Η βοήθεια είναι και η δουλειά. Τη δική μου τη δουλειά (δείχνει με το χέρι της το στέρνο της) στο εργοστάσιο, που σου είπα, η φίλη μου η Λόλα (40 χρονών, καταγόμενη από ένα χωριό κοντά στο Μπεράτ, η άλλη «φίλη» - γειτόνισσα της Άλμας και της Σόνιας) με βοήθησε και μου τη βρήκε [...] Ο Μάρκος (ο άντρας της Λόλας. Κάνει παύση), γιατί αυτός έχει πολλούς γνωστούς και φίλους εδώ, τους ξέρει όλους εδώ, επειδή ο δικός μου ο άντρας έχει πεθάνει και*

<sup>128</sup> Και στην περίπτωση της Άλμας, όπως και της Σόνιας, η διάρρηξη των δεσμών με τους αιματοσυγγενείς της προήλθε εξαιτίας του χωρισμού από τον σύζυγό της. Άλλοι λόγοι που οδηγούν, όπως διαπιστώθηκε κατά τη διάρκεια της έρευνάς μου, σε αναζήτηση «βοήθειας» για εξεύρεση εργασίας από «φίλες» και όχι συγγενείς είναι: πρώτον, η κακή σχέση του συζύγου με την οικογένεια της γυναίκας εξαιτίας της απροθυμίας των μελών της να τον «βοηθήσουν» (π.χ. μη παροχή «δανεικών»). Δεύτερον, η παύση της αμοιβαιότητας με τη μη ανταπόδοση πρότερης «βοήθειας» είτε από την πλευρά των συγγενών της συζύγου προς τον σύζυγό της είτε αντιστρόφως.



*δεν έχω συγγενείς εδώ να με βοηθήσουν. Αυτή με βοήθησε στην ανάγκη (Εγώ κατάλαβα ότι ο Μάρκος σε βοήθησε. Της αποκρίθηκα) Όχι, όχι η Λόλα με βοήθησε. Ο Μάρκος δεν με βοήθησε. Η Λόλα είναι φίλη μου [...] επειδή είμαστε φίλες με την Λόλα.*

Η εξιστόρηση της Άλμας υποδεικνύει έναν εναλλακτικό τρόπο δικτύωσης των Αλβανίδων, εκείνο των γυναικείων «φιλιών», στις οποίες η προσφορά «βοήθειας» θεωρείται δεδομένη και αναμένεται κοινωνικά να ανταποδοθεί. Το δίκτυο των γυναικών «φίλων» λειτουργεί είτε απευθείας είτε μέσω των αντρών συζύγων που κινητοποιούνται για την εύρεση γυναικείων εργασιών. Ο Μάρκος, 52 χρονών, που κατάγεται από το Μπεράτ, σύζυγος της Λόλας, «φίλης» και γειτόνισσάς της Άλμας, την «βοήθησε» να βρει εργασία στο εργοστάσιο ύφανσης ρούχων στο Λας, διότι εκείνος διαθέτει «πολλούς γνωστούς και φίλους εδώ». Η συμβολή του συζύγου θεωρείται έμμεση, διότι η πραγματική αρωγή προέρχεται, κατά την Άλμα, από την «φίλη» της που άμεσα ανταποκρίνεται στην «ανάγκη» της. Αναγνωρίζεται μεν, αλλά δεν νοηματοδοτείται ως «βοήθεια», καθώς δεν συνδέεται με σχέσεις αμοιβαιότητας μαζί του. Το ίδιο συμβαίνει ότι εμπλέκονται άλλα πρόσωπα, με τα οποία δεν έχουν διαμορφωθεί σχέσεις «φιλίας»: αναγνωρίζεται ότι συμβάλλουν αλλά όχι ότι «βοηθούν» άμεσα και πραγματικά. Η κόρη της Άλμας, η Αρντίτα, 22 χρονών, η οποία σπουδάζει αγγλική φιλολογία στο Πανεπιστήμιο των Τιράνων, παραδίδει δωρεάν ιδιαίτερα μαθήματα στα δύο παιδιά της Λόλας, της «φίλης» της Άλμας στον οικιακό χώρο της Λόλας. Όταν η Άλμα, τον Μάιο του 2018, ανέφερε ότι η κόρη της «βοηθάει» τα δύο παιδιά της Λόλας, μαθαίνοντάς τους αφιλοκερδώς αγγλικά, πρόσθεσε:

*Η φίλια μου με τη Λόλα είναι πολλά χρόνια. Δεν μπορεί η Αρντίτα (κόρη της Άλμας) να ζητήσει χρήματα από την Λόλα. Η Λόλα είναι φίλη μου. Είναι, πώς να σου πω; Πολύ κακό στην Αλβανία (Γιατί είναι πολύ κακό; Την ρωτάω) Η Λόλα με έχει βοηθήσει πολλές φορές σε δύσκολες και εύκολες στιγμές, είναι πάντα δίπλα μου. Είσαι σαν να τα σβήνω αυτά, σαν να τα ξεχνάω (Ποιές είναι αυτές οι στιγμές; Την ρωτάω) Αν δεν είχα τη Λόλα, δεν θα είχα δουλειά, δεν θα είχα υποστήριξη, δεν θα είχα ένα άνθρωπο για καφέ, για να μιλήσω για τα προβλήματά μου. Δεν θα είχα πολλά.*

Τα μαθήματα αγγλικών της Αρντίτας δεν λαμβάνουν την μορφή αμειβόμενης εργασίας, αλλά εντάσσονται στο πλαίσιο της αμοιβαίας «βοήθειας» των δύο γυναικών «φίλων», της Άλμας και της Λόλας. Η Αρντίτα δε δύναται να ζητήσει

χρήματα για τα παρεχόμενα μαθήματα αγγλικών από τη «φίλη» της μητέρας της, γιατί έχει 'κληρονομήσει' τις δικές της σχέσεις αμοιβαιότητας και τις αναπαράγει. Η αμοιβαία «βοήθεια» μεταξύ γυναικών εκτείνεται στο χρόνο και λειτουργεί διαγενεακά, εμπλέκοντας θηλυκούς απογόνους και από τις δύο μεριές.

Επιστρέφοντας στο ζήτημα του έμφυλου περιεχομένου της εργασίας στο εργοστάσιο, που παρασκευάζει ρούχα («fasoneri») στο Λαζ και στο οποίο απασχολούνται συνολικά 100 Αλβανίδες, η Άλμα, σχολιάζει:

*Καλά είναι. Αν έχεις δουλειά είναι καλά εδώ [...] Η δουλειά είναι δύσκολη και σκληρή, γιατί είναι πολλές ώρες. Δουλεύω δώδεκα και δεκατέσσερις (ώρες), έχω εργαστεί και περισσότερες ώρες χωρίς διάλειμμα. Είμαι όρθια όλη μέρα και δεν έχω, δεν μπορώ να έχω άδεια, γιατί η δουλειά πρέπει να βγει [...] Είναι πολλές γυναίκες στο εργοστάσιο σαν εμένα. Οι περισσότερες είναι από εδώ (το Λαζ) είναι πολλές γνωστές μου, άλλες είναι ξένες (τι εννοείς ξένες; Την ρωτάω) Είναι γυναίκες από άλλα μέρη. Δεν μένουν στο Λαζι. Αυτές έρχονται εδώ μόνο για τη δουλειά. Αφήνουν τα παιδιά τους σε άλλες (γυναίκες) και έρχονται να δουλέψουν, γιατί η οικογένεια πρέπει να ζήσει (Πού αφήνουν τα παιδιά τους αυτές οι γυναίκες; Την ρωτάω) Στη γειτόνισσα, στη φίλη, στην αδερφή, εάν μένει κοντά η αδερφή. Κάποιον θα βρουν. Τα αφήνουν για να δουλέψουν. (Πώς έρχονται αυτές οι γυναίκες στη δουλειά; Την ρωτάω) Κάθε εργοστάσιο έχει το δικό του furgon. Περνάει κάθε μέρα σε συγκεκριμένη ώρα και οι γυναίκες πηγαίνουν για δουλειά και τις γυρίζει πίσω. Δεν είναι σαν τα άλλα furgonë, που αυτό περνάει όποτε ο οδηγός θέλει. Αυτό είναι διαφορετικό [...] (Εργάζονται και άντρες στο εργοστάσιο; Την ρωτάω) Όχι δεν δουλεύουν άντρες στο εργοστάσιο. Είναι μόνο γυναίκες. Αυτή είναι γυναικεία δουλειά (Γυναικεία; Μου κάνει εντύπωση, απαντάω στην Άλμα, γιατί γνωρίζω άντρες Αλβανούς, που αναζητούν εργασία σε εργοστάσιο στην Ελλάδα) Ναι, οι άντρες δουλεύουν σε εργοστάσιο στην Ελλάδα και εγώ έχω δύο γνωστούς που δουλεύουν σε εργοστάσιο στη Θεσσαλονίκη αλλά εδώ, εδώ στην Αλβανία είναι διαφορετικά τα πράγματα στο εργοστάσιο (το τονίζει. Πώς είναι τα πράγματα στο εργοστάσιο; Την ρωτάω) Εδώ δουλεύεις πολλές ώρες. Η δουλειά είναι σκληρή και δύσκολη. Είσαι όρθια όλη μέρα, χωρίς άδεια και τα χρήματα είναι λίγα, τα χρήματα εδώ. Ο άντρας δεν θα πάει να δουλέψει για 100, 200 λεκ (0,83 ευρώ και 1,65 ευρώ αντιστοίχως) την ημέρα. Εγώ έχω ανάγκη για δουλειά και πηγαίνω (Γιατί δεν θα πάει ο άντρας να δουλέψει; Την ρωτάω). Αυτός δεν θα*

*πάει στο εργοστάσιο. Ο άντρας κερδίζει χρήματα έξω (στο εξωτερικό) στην Ελλάδα, την Ιταλία, την Αμερική. Αυτά που θα βγάλει σε ένα μήνα εκεί (από την εργασία του στο εξωτερικό), αυτός μπορεί να τα κερδίσει εδώ σε ένα ή περισσότερα χρόνια. Δεν είναι το ίδιο για τον άντρα και τη γυναίκα στην Αλβανία (Γιατί δεν είναι το ίδιο; Την ρωτάω) Αυτός θέλει να πάει έξω. Μπορεί (το τονίζει) να πάει έξω για να ζήσει η οικογένειά του στην Αλβανία. Οι γυναίκες δεν είναι το ίδιο πράγμα (Η γυναίκα δεν μπορεί να πάει έξω; Την ρωτάω) Μπορούν και οι γυναίκες να πάνε, εάν ο σύζυγός τους είναι στην Ιταλία για παράδειγμα αλλά η μητέρα δεν αφήνει εύκολα τα παιδιά της πίσω στην Αλβανία, τους γονείς του άντρα της, το σπίτι της. Όλα αυτά η γυναίκα τα φροντίζει. Οι άντρες πάνε έξω πιο εύκολα. Ο άντρας δεν θα μείνει εδώ και δεν θα πάει στο εργοστάσιο σαν αυτό ή σαν το άλλο στο Λασι (το άλλο εργοστάσιο κατασκευάζει παπούτσια) για 100, 200 λεκ (0,83 ευρώ και 1,65 ευρώ αντιστοίχως), γιατί μπορεί να πάει έξω πιο εύκολα.*

Η Άλμα περιγράφει τη δουλειά στο εργοστάσιο παρασκευής ρούχων στην πόλη Λασι ως «δύσκολη» και «σκληρή». Αυτοί οι προσδιορισμοί προκύπτουν από τις πολλές, αδιάκοπες, ώρες εργασίας σε συνδυασμό με την ορθοστασία που απαιτείται και την αδυναμία εξασφάλισης αδειών εργασίας<sup>129</sup>. Στο εργοστάσιο, όπου η Άλμα εργάζεται,

---

<sup>129</sup> Τα ποσοτικά και ποιοτικά δεδομένα της έρευνας του Ινστιτούτου Κριτικής και Κοινωνικής Χειραφέτησης (Instituti për Kritikë dhe Emancipim Shoqëror 2017) επιβεβαιώνουν τους ισχυρισμούς της Άλμας. Το 85% των εργαζομένων στους τομείς της βιομηχανίας παραγωγής ρούχων και παπουτσιών («fasoneri») στα Τίρανα, στο Μπεράτ, στο Δυρράχιο, στο Φιέρι και στη Σκόδρα είναι Αλβανίδες. Οι υπερωρίες τους ανέρχονται στο 79% και ορισμένες Αλβανίδες λαμβάνουν μέρος της δουλειάς τους και στον οικιακό τους χώρο. Το 94% των Αλβανίδων υποστηρίζουν ότι έχουν μόνο μια ημέρα ή/και καμία ημέρα άδεια εργασίας και ο μέσος όρος των εργασιακών απολαβών των 88 Αλβανίδων είναι 23,000 λεκ μηνιαίως (περίπου 190 ευρώ), ενώ ο αντίστοιχος μηνιαίος μισθός των 16 Αλβανών εργαζομένων είναι 25,200 λεκ (περίπου 208 ευρώ). Η συγκεκριμένη έρευνα καλύπτει ένα ευρύ φάσμα Αλβανών (186 άντρες) και Αλβανίδων (206 γυναίκες) εργαζομένων σε ποικίλους τομείς απασχόλησης (υπηρεσιών, κατασκευών, βιομηχανίας εξόρυξης πετρελαίου, εργοστασίων παραγωγής χάλυβα και ελαφριάς βιομηχανίας) στη βόρεια και νότια Αλβανία και καταλήγει ότι ο τομέας της βιομηχανίας παραγωγής ρούχων και παπουτσιών συνιστά τον πιο κακοπληρωμένο κλάδο εργασίας στη χώρα. Δεδομένου ότι οι εργαζόμενοι στον εν λόγω τομέα αποτελούν το λιγότερο εξειδικευμένο εργατικό προσωπικό, βάσει των ποιοτικών στοιχείων, συνάγεται ότι αντιμετωπίζουν δυσχέρειες στην πρόσβαση σε καλύτερα αμειβόμενες θέσεις εργασίας και δεν επιδιώκουν την αλλαγή των συνθηκών εργασίας τους, φοβούμενοι μην χάσουν την τρέχουσα απασχόλησή τους. Η μισθολογική ανισότητα Αλβανίδων και Αλβανών εργαζομένων, που παρατηρείται σε όλους τους τομείς απασχόλησης, ερμηνεύεται βάσει της αλβανικής αντίληψης που λέει ότι η συμβολή των γυναικών στο οικογενειακό εισόδημα μέσω των εργασιακών απολαβών τους είναι χαμηλότερη από εκείνη των ανδρών (Instituti për Kritikë dhe Emancipim Shoqëror, 2017: 7, 16, 64, 66-67, 76-78, 94). Ο Saltmarshe (1999: 167) υποστηρίζει ότι οι μισές περίπου Αλβανίδες εργαζόμενες σε ιταλικό εργοστάσιο παραγωγής υποδημάτων στην Σκόδρα πληρώνονται με 1 δολάριο την ημέρα, απασχολούμενες 27 ημέρες το μήνα. Δεδομένου του αυξημένου ανταγωνισμού για εξασφάλιση εργασίας στην αλβανική κοινωνία, η πρόσβαση στο συγκεκριμένο εργοστάσιο δεν πρέπει να θεωρηθεί ως εύκολη υπόθεση. Ένας πληροφορητής του, προκειμένου να εξασφαλίσει απασχόληση, δώρισε 10 κιλά ψαριών στον υπάλληλο του τμήματος προσωπικού, η αξία των οποίων αντιστοιχεί στο μισθό τεσσάρων ημερών εργασίας. Η

απασχολούνται αποκλειστικά γυναίκες εργαζόμενες, οι οποίες είτε διαμένουν στην πόλη Λαζ, όπως η ίδια και είναι «γνωστές» της είτε διαμένουν αλλού και είναι «ξένες». Οι «γνωστές» της, είναι ντόπιες γυναίκες που (ανα)γνωρίζει και μπορεί να προσδιορίσει με όρους εξ αίματος συγγένειας. Οι «ξένες» εργαζόμενες προέρχονται από άλλες περιοχές της Αλβανίας, δε μένουν στο Λαζ και μετακινούνται με το furgon από τους τόπους διαμονής τους προς τον τόπο εργασίας τους και αντιστρόφως, δυνατότητα που εξασφαλίζεται από το εργοστάσιο<sup>130</sup>. Παρότι η κινητικότητα των γυναικών ελέγχεται στο αλβανικό πλαίσιο, οι εργάτριες μεταξύ τους, ντόπιες και «ξένες», αναγνωρίζουν την ύπαρξη γυναικείων σχέσεων «βοήθειας» και μέσα από αυτές αναγνωρίζουν τις μετακινούμενες «ξένες» γυναίκες κοινωνικά. Και οι «ξένες» όπως και οι ντόπιες «αφήνουν τα παιδιά τους» σε γειτόνισσες, σε «φίλες» και σε συγγενείς, προκειμένου να εργαστούν στον εργοστάσιο και να βοηθήσουν την οικογένειά τους. Κατά τη διάρκεια του κομμουνισμού, πολλές Αλβανίδες εργαζόμενες, ιδιαιτέρως εκείνες που έμεναν σε αγροτικές περιοχές, όπου δεν υπήρχαν κοινωνικές υπηρεσίες φύλαξης παιδιών ή το κρατικό νηπιαγωγείο ήταν ιδιαιτέρως ακριβό, αφήναν τα παιδιά τους για να εργαστούν σε γειτόνισσες, γιαγιάδες, άλλες γυναίκες συγγενείς ή μόνα τους (Danaj, 2014: 128, King & Vullnetari, 2013: 19-21, Lutjona, 2017: 121, Saltmarshe, 1999: 135). Οι γυναίκες αυτές μετακινούνταν και μαζί «παρακολουθούνταν» κατά την κινητικότητά τους από μέλη της οικογένειας για να διασφαλιστεί η «τιμή» τους. Η διατήρηση σχέσεων αλληλοβοήθειας στο μετασοσιαλιστικό πλαίσιο συμβάλλει και πάλι στη διευκόλυνση της απασχόλησης

---

Prato (2004), συζητώντας με τον διευθυντή ενός εργοστασίου υποδημάτων, συμπέρανε ότι το εν λόγω εργοστάσιο απασχολεί αποκλειστικά γυναίκες. Άνδρες δεν εργάζονται στο συγκεκριμένο εργοστάσιο, διότι οι Αλβανοί θεωρούνται «τεμπέληδες» αλλά και «ταραχοποιοί». Οι γυναίκες απασχολούνται 12 ώρες ημερησίως αδιάκοπα και ο μηνιαίος μισθός είναι 30 λίρες (περίπου 34 ευρώ). Σύμφωνα με τον διευθυντή του εργοστασίου, ο ελλειμματικός αυτός μισθός, ο οποίος αποτελεί το ήμισυ του μέσου όρου του καταβλητέου μισθού στη βόρεια Αλβανία, δικαιολογείται από την εκ μέρους του εργοστασίου κάλυψη παροχών, όπως ασφάλιση, αναρωτική άδεια κτλ., τις οποίες, ωστόσο, οι Αλβανίδες εκμυστηρεύονται στην Prato (2004) ότι δεν απολαμβάνουν.

<sup>130</sup> Η έρευνα των Çaro κ.ά. (2012) για Αλβανούς και Αλβανίδες εσωτερικούς μετανάστες από την αγροτική βόρεια Αλβανία, οι οποίοι εγκαθίστανται και διαβιούν στην πόλη Kamza (προάστιο των Τιράνων), αναδεικνύει ότι η πλειοψηφία των εργαζομένων στα εργοστάσια της περιοχής είναι γυναίκες. Τα εργοστάσια παρέχουν δωρεάν μετακίνηση από/ προς τον τόπο εργασίας. Μια Αλβανίδα υποστηρίζει ότι ο σύζυγός της, της επέτρεψε να εργαστεί στο εργοστάσιο, επειδή μια μεγαλύτερη σε ηλικία Αλβανίδα γειτόνισσα εργάζεται μαζί της και μπορεί να τη συνοδεύσει. Οι Çaro κ.ά. αναφέρουν ότι οι μεγαλύτερες σε ηλικία Αλβανίδες αναλαμβάνουν συνήθως από τους συζύγους ή/και συγγενείς εξ αγχιστείας των νεότερων εργαζομένων γυναικών την «παρακολούθηση» και υποστήριξή τους (Çaro κ.ά., 2012: 487). Η de Waal (2014: 293-294) αναφέρει ότι 100 Αλβανίδες διαφόρων ηλικιών απασχολούνται σε εργοστάσιο της βόρειας Αλβανίας από τις 7:00 π.μ. έως 3:30 μ.μ. με ένα διάλλεμα μισής ώρας. Αρκετές από αυτές μετακινούνται από γειτονικές περιοχές στον τόπο εργασίας τους και αντιστρόφως. Νεότερες Αλβανίδες, όπως για παράδειγμα εκείνες που προέρχονται από χωριά της πόλης Puka (βόρεια Αλβανία), θεωρείται αδιανόητο το να επιτραπεί από την οικογένειά τους να μετακινηθούν μόνες στον τόπο εργασίας τους.

των Αλβανίδων γυναικών και στη διασφάλιση των μέσων διαβίωσης της οικιακής τους ομάδας, αυτή τη φορά, όμως, η κινητικότητα των γυναικών δεν ελέγχεται (τουλάχιστον στον ίδιο βαθμό), ούτε αμφισβητείται από τις συναδέλφισσές τους η «τιμή» τους.

Στο συγκεκριμένο εργοστάσιο παρασκευής ρούχων αλλά και στο αντίστοιχο κατασκευής παπουτσιών της περιοχής, δεν απασχολούνται άντρες γιατί *«αυτή είναι γυναικεία δουλειά»*. Σκεπτόμενη ότι οι Αλβανοί μετανάστες στην Κορινθία συζητούν συχνά στο αλβανικό «καφενείο» στην Κόρινθο για τα επιπλέον χρήματα που, λόγω υπερωριών, κερδίζουν σε εργοστάσια των περιχώρων της Αττικής και της Κορινθίας, διατύπωσα τον προβληματισμό μου στην Άλμα, αναφέροντάς της ότι γνωρίζω Αλβανούς, που αναζητούν απασχόληση σε εργοστάσια στην Ελλάδα. Η Άλμα επιβεβαίωσε ότι και εκείνη γνωρίζει Αλβανούς εργαζόμενους σε εργοστάσια αλλά σημείωσε ότι δεν είναι η ίδια η εργασία αλλά ο χαμηλός μισθός της που κάνει την δουλειά αυτή ανεπιθύμητη για άνδρες στην Αλβανία<sup>131</sup>. Στο εξωτερικό, η ίδια εργασία είναι αποδεκτή καθώς μπορεί να εξασφαλίσει την ευημερία της οικογένειας. Οι Αλβανίδες γυναίκες, όμως, είναι πολύ λιγότερο κινητικές από τους άντρες και μεταναστεύουν στο πλαίσιο της οικογενειακής επανένωσης, δηλ. συνοδεία των συζύγων τους (King κ.ά. 2006: 418, 428). Η στατικότητα τους που συνδέεται με αντιλήψεις που τις συνδέουν με έναν 'φυσικό' τρόπο με την οικιακή εργασία, τη φροντίδα των παιδιών, των γονέων, των συζύγων τους διατηρείται στη μετασοσιαλιστική αλβανική κοινωνία (Danaj, 2019: 144, Danaj κ.ά. 2008, Shehaj & Bimbashi, 2016: 66-67, 100-102, Plaku κ.ά., 2008: 115-116, 123, King κ.ά., 2006: 417, Backer, 2003: 104-105, Young, 2000: 32-34, Young & Twigg, 2009: 120), στοιχείο που εντοπίζεται κατά τη διάρκεια της κομμουνιστικής διακυβέρνησης (Danaj, 2018: 998, Vullnetari & King, 2016: 204, King & Vullnetari, 2013: 10-11, Gal & Glickman, 2000: 47-48, Young, 2000: 147, Olsen, 2000: 55) και 'μετακινείται' (όπως είδαμε στο υποκεφάλαιο 4.2) με τη μετανάστευση στην Ελλάδα.

---

<sup>131</sup> Το 2000, ο μέσος μηνιαίος μισθός ενός αστυνομικού ήταν 30 λίρες (περίπου 34 ευρώ), όμοιος με εκείνον μιας εργαζομένης γυναίκας σε εργοστάσιο με 12ωρη απασχόληση και ο οποίος θεωρείται ως ο μισός μηνιαίος μισθός ενός τυπικού εργαζομένου. Τέλος, ο μισθός ενός δικαστικού ήταν περίπου 160 λίρες (180 ευρώ) το 2000 (Prato 2004). Από το 2012, ο μηνιαίος κατώτατος μισθός αναθεωρήθηκε τρεις φορές στην Αλβανία. Ειδικότερα, από 21,000 λεκ (169 ευρώ) το 2012 αυξήθηκε σε 22,000 λεκ (177 ευρώ) το 2013. Το 2017 σημειώθηκε περαιτέρω αύξηση, καθώς ο κατώτατος μηνιαίος μισθός ανήλθε σε 24,000 λεκ (193 ευρώ) και στα τέλη του 2018 ανέρχεται σε 26,000 λεκ (210 ευρώ. Ισχύει από την 1η Ιανουαρίου του 2019) (Jorgoni, 2019: 12). Τα ανωτέρα επίσημα δεδομένα, όμως, δεν αντικατοπτρίζουν τους μηνιαίους μισθούς των πληροφορητών/ριών μου στη βόρεια Αλβανία που είναι χαμηλότεροι.

Η μετανάστευση των νεαρών Αλβανών συνιστά ένα είδος «τελετουργίας διάβασης», που τους οδηγεί στην ενηλικίωση, στον ανδρισμό, στην οικονομική ανεξαρτησία και στην επιβεβαίωση του κοινωνικά προσδοκώμενου ρόλου του άνδρα κουβαλητή (breadwinner) της οικιακής ομάδας (Vullnetari, 2012: 186-188, Olsen, 2000: 38). Τα δε εμβάσματα που οι μετανάστες αποστέλλουν στις οικογένειές τους που διαβιούν στην Αλβανία, συμβάλλουν στην απόκτηση οικογενειακού, κοινωνικού και οικονομικού στάτους στη χώρα. Οι πολλαπλές προκλήσεις, τις οποίες οι Αλβανοί καλούνται να αντιμετωπίσουν στους τόπους μετανάστευσής τους και η θηλυκοποίηση της μεταναστευτικής τους εμπειρίας (χαμηλές απολαβές, δυσχερείς συνθήκες διαβίωσης κτλ.) συχνά αποσιωπώνται κατά τις επιστροφές τους στην Αλβανία και σε συνδυασμό με την επιδεικτική κατανάλωσή τους, κατασκευάζουν από κοινού το στερεότυπο του επιτυχημένου άνδρα μετανάστη στο εξωτερικό (Hemming, 2009: 581-584). Ταυτόχρονα, αφηγήσεις περιπετειωδών ανδρικών ταξιδιών στο εξωτερικό κατασκευάζουν τον ανδρικό 'εαυτό' ως ενεργητικό και απομειώνουν την στατική, κλεισμένη στον οικιακό χώρο ή κακοπληρωμένη «γυναικεία» εργασία, αναπαράγοντας έναν εξιδανικευμένο, «παραδοσιακό» προκομμουνιστικό έμφυλο καταμερισμό εργασίας στην Αλβανία (Papaïlias, 2003: 1064, 1068).

Ο χώρος του εργοστασίου συνιστά ένα «γυναικείο» τόπο εργασίας στην Αλβανία αλλά και στην Κορινθία (εργοστάσιο συσκευασίας σταφυλιού στο χωριό Βρύση) όπου εργάζονται αποκλειστικά Αλβανίδες γυναίκες κατά τους καλοκαιρινούς μήνες. Όμως, η κινητικότητα των δύο κατηγοριών γυναικών κατά την εργασία τους και η νοσηματοδότηση αυτής διαφέρουν. Στην Αλβανία οι «ξένες» γυναίκες συνδέονται με μια καθημερινή κινητικότητα που συμβάλλει στη εξασφάλιση των μέσων διαβίωσης της οικιακής τους ομάδα. Στην Ελλάδα, οι γυναίκες δεν μπορούν να αναπτύξουν κινητικότητα αφού αυτή εννοιολογείται ως διαταρακτική της οικιακής και οικογενειακής ευταξίας.

## **6.2 «Συγγενείς», «φίλοι», εργασία και σχέσεις αμοιβαιότητας μεταξύ αντρών στη βόρεια Αλβανία**

Η ακόλουθη σύντομη ιστορία ζωής του Ιλίρ, 46 χρονών, πατροπλευρικού ξάδελφου της Σόνιας που διαμένει με τη σύζυγό του Ζαμίρα, 38 ετών και τα τρία παιδιά τους σε ένα χωριό της Fushë-Kruja, δείχνει τον τρόπο ενεργοποίησης κοινωνικών δικτύων «γνωστών» για εξεύρεση εργασίας στην Αλβανία (ή σε άλλη

χώρα). Την παραμονή της Πρωτοχρονιάς του 2018, η Σόνια και εγώ επισκεφτήκαμε τον οικιακό χώρο του Ιλίρ. Προς μεγάλη μας έκπληξη τόσο ο Ιλίρ όσο και η Ζαμίρα, έλειπαν από τον οικιακό τους χώρο. Η Σόνια σκέφτηκε να περάσουμε από το κατάστημα με αλκοολούχα ποτά και αναψυκτικά, όπου η Ζαμίρα εργάζεται. Φτάνοντας στο κατάστημα, το οποίο απείχε από τον οικιακό τους χώρο περίπου δέκα λεπτά με τα πόδια, συναντήσαμε τον Ιλίρ να κάθεται σε ένα περβάζι και να καπνίζει, λέγοντας: *«περιμένω την Ζαμίρα να τελειώσει να πάμε σπίτι. Καθίστε και εσείς σε λίγο θα φύγουμε για το σπίτι»*. Στον εξωτερικό χώρο του μαγαζιού, όπου υπήρχε σταθμευμένο ένα λευκό φορτηγό, διέκρινα μια γυναίκα με γαλάζιο παντελόνι και λευκή μπλούζα να ξεφορτώνει από το φορτηγό κιβώτια με πορτοκαλάδες, νερό και κόκα κόλα, τα οποία έπειτα φόρτωνε στους ώμους της ή σήκωνε με τα χέρια της, ανέβαινε την σκάλα που οδηγούσε στο εσωτερικό του καταστήματος, όπου δύο άντρες καθόντουσαν και έπιναν καφέ και στη συνέχεια τοποθετούσε ορισμένα μπουκάλια στο ψυγείο και άλλα σε ράφια. Η γυναίκα επανέλαβε τρεις φορές αυτή τη διαδρομή και σε μια από αυτές, σηκώνοντας τρία τελάρα με πορτοκαλάδες και ανεβαίνοντας το δεύτερο σκαλοπάτι λόγω έλλειψης ορατότητας, καθώς το ύψος των τελάρων ξεπερνούσε εκείνο του προσώπου της, έπεσε στο δάπεδο μαζί με τα τελάρα. Ο δυνατός θόρυβος, που ακούστηκε, δεν θορύβησε τους δύο άνδρες που βρίσκονταν στο εσωτερικό του καταστήματος. Κοίταξαν στιγμιαία την πεσμένη γυναίκα και τα τελάρα και συνέχισαν τη συζήτησή τους. Ο Ιλίρ, που συζητούσε με την Σόνια, ακούγοντας το θόρυβο έστρεψε το κεφάλι του προς την σκάλα και αντικρίζοντας την πλάτη της γυναίκας, η οποία μάζευε τα μπουκάλια από πορτοκαλάδα που είχαν διασκορπιστεί σε διάφορα σημεία του δαπέδου, ανέφερε γελώντας: *«Αυτή είναι σίγουρα η γυναίκα μου»*.

Η εργαζόμενη που παρατηρούσα από την καγκελόπορτα του καταστήματος ήταν πράγματι η σύζυγος του Ιλίρ. Έπειτα περίπου από τρία τέταρτα, η Ζαμίρα σχόλασε από την εργασία της και οι τέσσερις μας κατευθυνθήκαμε προς τον οικιακό χώρο του ζευγαριού. Η Σόνια, κατά τη διαδρομή από το κατάστημα στην εστία τους, ρώτησε την Ζαμίρα πώς πάει η εργασία της και εκείνη αποκρίθηκε *«είναι δύσκολη και σκληρή δουλειά στο μαγαζί [...] Τα λεφτά είναι λίγα. 14,000 λεκ (114 ευρώ περίπου) το μήνα για 8 ώρες και μερικές φορές 10 και 12 ώρες. Ακόμα και σήμερα (το τονίζει. Δηλαδή παραμονή της Πρωτοχρονιάς) δούλευα. Δεν ξέρω τι θα κάνω. Δεν ξέρω αν»*. Ο Ιλίρ, ο οποίος κατάλαβε ότι η σύζυγός του υπαινίσσεται ότι θέλει να παραιτηθεί, την διέκοψε λέγοντας: *«Δεν πρέπει να αφήσεις τη δουλειά. Αυτή τη δουλειά δεν θα την*

αφήσεις (το τονίζει κατηγορηματικά). Παντού έτσι είναι. Σε όλες τις δουλειές». Πλησιάζοντας προς τον οικιακό χώρο ο Ιλίρ συνέχισε να επιμένει ότι η παραίτηση της συζύγου του θα ήταν σφάλμα, προτρέποντας την Σόνια να συμφωνήσει: «πες της εσύ. Παντού έτσι είναι στην Αλβανία. Πες της το, γιατί δεν ξέρει. Εγώ βρήκα γνωστό για να πάει εκεί. Δεν ανέλαβε τη δουλειά έτσι». Η Σόνια παρέμεινε σιωπηλή, ο Ιλίρ άνοιξε την πόρτα του οικιακού του χώρου και εισήλθαμε, κατευθυνόμενοι όλοι προς το σαλόνι.

Κατά τη διάρκεια της συζήτησής μας, το ζήτημα της εργασίας της Ζαμίρα επανήλθε στο προσκήνιο με αφορμή την ερώτηση του Ιλίρ στην Σόνια για το πώς πάει η εργασία της στο μπαρ. Η απάντηση της Σόνιας «Καλά, καλά. Πολύ κούραση αλλά καλά», οδήγησε τον Ιλίρ στο να πει: «Παντού έτσι είναι (κοιτάζει τη σύζυγό του που κάθεται δίπλα του στον καναπέ). Θέλει να φύγει από την δουλειά (απευθύνεται αλλά και κοιτάζει τη Σόνια και εμένα, που καθόμαστε στον απέναντι καναπέ) αλλά εγώ δεν την αφήνω. Βρήκα γνωστό για να δουλεύει εκεί. Δεν μπορεί να φύγει τώρα. Πώς θα βρει άλλη δουλειά και ποιός θα με βοηθήσει;». Η Σόνια έγνεψε καταφατικά και ρώτησε τον Ιλίρ «Ο Έντι (ο αδερφός του Ιλίρ), ο Αρμέν (ο θείος του Ιλίρ από την πλευρά του πατέρα του) μπορούν να βοηθήσουν για δουλειά, γιατί η Ζαμίρα (η σύζυγος του Ιλίρ) δεν θέλει να, το βλέπεις». Η Ζαμίρα τοποθέτησε τα χέρια της σταυρωτά λίγο πιο πάνω από τη μέση της και έστρεψε το βλέμμα της στην αντίθετη πλευρά από εκείνη που κοιτάζε ο σύζυγός της. Ο Ιλίρ απάντησε «ζήτησα βοήθεια για δουλειά από τον Έντι (τον αδερφό του), τον Αρμέν (τον πατροπλευρικό του θείο) και όταν οι συγγενείς δεν μπορεί κάποιος να σε βοηθήσει στην ανάγκη, καταλαβαίνεις». Δεν γνωρίζω τι κατάλαβε η Σόνια και έγνεψε πάλι καταφατικά το κεφάλι της αλλά εγώ, επειδή δεν κατανόησα τι εννοεί, ρώτησα τον Ιλίρ γιατί οι συγγενείς του δεν τον βοήθησαν στην «ανάγκη». Ο Ιλίρ εξήγησε ότι «εδώ στην Αλβανία, οι συγγενείς πάντα ο ένας βοηθάει τον άλλον. Είναι σπάνιο να γίνει κάτι άλλο». Η υπάρχουσα βιβλιογραφία επιβεβαιώνει την αντίληψη του Ιλίρ, καθώς οι πατροπλευρικοί συγγενείς στην Αλβανία συνιστούν ένα σημαντικό δίκτυο αμοιβαίας «βοήθειας», οικονομικής υποστήριξης, εξεύρεσης εργασίας κτλ. (Voell, 2012: 153-154, 156, 158, Lawson και Saltmarshe, 2002: 492, 497, Lawson κ.ά., 2000: 1502, Saltmarshe, 1999: 127, 151, Latifi, 2015: 262, 265, Danaj 2014, Schwandner - Sievers, 2010: 3, 2000: 77) και οι συγγενείς εξ αγχιστείας του αποτελούν επίσης ένα δίκτυο αμοιβαίας αρωγής (Latifi, 2018: 153, 155-156, 164-165, Bardhoshi, 2011β: 101-102, Backer, 2003: 86-88).



Η Σόνια διαφωνούσε, διέκοψε τον Ιλίρ και είπε: «Οι συγγενείς δεν θέλουνε (το τονίζει) να βοηθήσουν πολλές φορές, όχι γιατί δεν μπορούν, γιατί δεν θέλουνε. Δεν είναι κακό που ο Έντι (ο αδερφός του Ιλίρ) βοήθησε το φίλο του για τη δουλειά. Είναι κακό που δεν βοήθησε πρώτα εσένα και τη γυναίκα σου». Η Σόνια αναπαράγει την κυρίαρχη αντίληψη στη βόρεια Αλβανία, σύμφωνα με την οποία θεωρείται δεδομένη η ανταλλαγή «βοήθειας» μεταξύ ανδρών αδελφών αν και η ανταπόδοσή της ενδέχεται να καθυστερήσει (De Rapper, 2012α: 82, Backer, 2003: 79-80). Κατά τη Σόνια, η παρεχόμενη «βοήθεια» είναι διαβαθμισμένη και αφορά πρωτίστως τα μέλη της συγγενειακής ομάδας και δευτερευόντως τους «φίλους». Ο Ιλίρ έσπευσε να αιτιολογήσει την απόφαση του αδερφού του να μεσολαβήσει για «φίλο» του αντί για την σύζυγό του, υποστηρίζοντας ότι ο «φίλος» του αδερφού του, ανέλαβε να κατασκευάσει δωρεάν όλη την ηλεκτρική εγκατάσταση στον νέο οικιακό χώρο του αδερφού του «όταν δεν είχε χρήματα (ο Έντι, ο αδερφός του Ιλίρ). Όταν είχε ανάγκη για χρήματα, ο φίλος του ήταν εκεί. Όταν ο Έντι είχε ανάγκη, ο φίλος τον βοήθησε. Οι συγγενείς δεν έδωσαν ούτε δανεικά». Τόνισε, δηλαδή, ότι η εύρεση εργασίας αποτελούσε ανταπόδοση μιας αρχικά ιδιαιτέρως σημαντικής και μεγάλης παροχής «βοήθειας», τόσο μεγάλης που ανέτρεπε τις υπάρχουσες ιεραρχίες συγγενών και «φίλων»<sup>132</sup>.

Η οικονομική και εργασιακή επισφάλεια στην μετασοσιαλιστική Αλβανία έχει οδηγήσει πολλούς ανθρώπους στην εξυπηρέτηση των συμφερόντων της πυρηνικής τους ομάδας (Voell, 2012: 154, Lawson & Saltmarshe, 2002: 492, Saltmarshe, 1999: 123) μέσω νέων, διευρυμένων κοινωνικών δεσμών «εμπιστοσύνης» και αμοιβαίας «βοήθειας» με γείτονες, «φίλους», επαγγελματίες συνεταιίρους και άλλα μη συγγενειακά πρόσωπα (Prato, 2012: 95-96, 2010: 148, Lawson & Saltmarshe, 2002: 497, Lawson κ.ά., 2000: 1511, Saltmarshe, 1999: 126-128). Οι ανωτέρω τρόποι ακυρώνουν την πρωτοκαθεδρία της συγγένειας ή την μετασηματίζουν, εμπλέκοντας στην αμοιβαιότητα μη συγγενείς. Ο Ιλίρ δείχνει να αποδέχεται μεν την σημασία της συγγένειας αλλά και την αμφισβήτησή της, όταν αποτυγχάνει να συνεισφέρει και να υποστηρίξει. Οι «συγγενείς» αλλά και ο ίδιος ο Ιλίρ δεν κατάφεραν να δώσουν

---

<sup>132</sup> Στο πλαίσιο των φιλικών δικτύων των Αλβανών μπορούν να ενταχθούν και οι γείτονές τους, οι οποίοι παρέχουν ασφάλεια και υποστήριξη διαφόρων μορφών, όπως για παράδειγμα αρωγή στην κατασκευή οικιών, στη φύλαξη των παιδιών και αρρώστων κτλ. (Lawson κ.ά., 2000: 1502). Στο χωριό Malaaj (βόρεια Αλβανία), όπου οι πατροπλευρικοί συγγενείς είναι σκορπισμένοι σε διάφορες περιοχές, η αξία των γειτόνων είναι μεγάλη (Saltmarshe, 1999: 125).

«δανεικά» στον αδερφό του. Αυτός που το έκανε εισήχθη στο διευρυμένο δίκτυο αμοιβαιότητας του συγκεκριμένου ανθρώπου.

Σε μεταγενέστερη επίσκεψη της Σόνιας και δικής μου στον Ιλίρ και τη Ζαμίρα πέντε μήνες μετά την πρώτη μας συνάντηση, το ζήτημα της εργασίας της συζύγου του επανήλθε. Ο Ιλίρ είπε:

*Δεν υπάρχουν εργασίες στο χωριό (της Fushë-Kruja). Αν δεν έχεις γνωστό εδώ, δουλειά δεν υπάρχει (Τι εννοείς; Τον ρωτάω) Η Ζαμίρα θέλει να φύγει από τη δουλειά και δεν σκέφτεται ότι βρήκα γνωστό για να δουλεύει εκεί. Είναι δύσκολο να βρει εργασία αλλού (Ποιόν γνωστό βρήκες; Τον ρωτάω) Ο ιδιοκτήτης είναι γνωστός μου και η Ζαμίρα έτσι πήρε τη δουλειά (το τονίζει. Τι εννοείς γνωστός σου; Τον ρωτάω). Είμαστε φίλοι με τον Σοκόλ πολλά χρόνια όχι γιατί είμαστε συγγενείς, όχι γιατί είναι ο γιος του (πατροπλευρικού) θείου μου αλλά γιατί είμαστε φίλοι πρώτα, ο ένας δίπλα στον άλλον (τι σημαίνει είσαστε ο ένας δίπλα στον άλλον; Τον ρωτάω). Σημαίνει αν εσύ χρειαστείς βοήθεια πού να σου πω, στο δημαρχείο για να φτιάξεις χαρτιά, στο νοσοκομείο χρειάζεσαι ένα καλό γιατρό στην Αλβανία, ο Σοκόλ θα σε βοηθήσει αμέσως [...] Όταν άνοιξε την επιχείρηση στο χωριό και του είπα για τη Ζαμίρα, έχω ανάγκη για δουλειά, αν μπορεί να, μου λέει πες της να έρθει το απόγευμα να ξεκινήσει. Χωρίς να το σκεφτεί, χωρίς να δει άλλος συγγενής πιο κοντινός έχει ανάγκη για δουλειά; Αν η οικογένειά του (έχει ανάγκη για δουλειά); Αν η αδερφή της γυναίκας του (έχει ανάγκη για δουλειά); [...] Δεν μπορεί τώρα η Ζαμίρα να πει φεύγω. Δεν μπορώ να πω στον Σοκόλ ότι η Ζαμίρα (κάνει παύση δευτερολέπτων) είναι η φίλιά μας τόσα χρόνια. Είναι σαν να μην λογαριάζω τη φίλιά μας (επεμβαίνει η Ζαμίρα στη συζήτησή προσθέτοντας με κάπως ειρωνικό ύφος). Το χρυσό ρολόι που έκανες δώρο στον Σοκόλ από τη Γαλλία είναι πιο ακριβό από το μεροκάματό μου ετησίως (γελάει η Σόνια και ο Ιλίρ). Μαρία, η φίλιά κοστίζει πολύ ακριβά στην Αλβανία, γιατί σωστά τα λέει ο Ιλίρ. Ο Σοκόλ είναι δίπλα μας αλλά το κέρασμα στο μπαρ δεν το μετράς; Τα δανεικά (χρήματα) τα ξέχασες, όταν (ο Σοκόλ) είχε ανάγκη; Το γιο του (Σοκόλ) που του βρήκες δουλειά στη Γαλλία (ο Ιλίρ); Αυτά θυμάμαι τώρα, γιατί είναι και άλλα (Το τονίζει. Απαντάει ο Ιλίρ) Έτσι είναι η φίλιά. Εσύ έχεις δουλειά σήμερα από τον Σοκόλ (η Σόνια επεμβαίνει και αλλάζει τη κουβέντα. Η Ζαμίρα και ο Ιλίρ είναι εξίσου εκνευρισμένοι).*

Ο Σοκόλ, 48 χρονών, που κατάγεται και διαμένει σε χωριό της Fushë-Kruja, περιγράφεται ως «φίλος» και συγγενής (γιός του πατροπλευρικού θείου του Ιλίρ). Ο ξάδερφος (μέσω πατέρα) έχει γίνει, εδώ, «φίλος του σπιτιού»<sup>133</sup>. Η ανδρική «φιλία» του Ιλίρ και του Σοκόλ περιγράφεται ως μια αμοιβαία σχέση «βοήθειας» που παρουσιάζει συνέχεια στο χρόνο. Περιλαμβάνει την υποστήριξη του «φίλου» του σε ποικίλα ζητήματα, όπως γραφειοκρατικές υποθέσεις, πρόσβαση σε ιατρικές υπηρεσίες<sup>134</sup> αλλά και αρωγή σε ζητήματα που αφορούν τον εργασιακό τομέα. Μέσα από την μακροχρόνια, συνεχή ανταλλαγή «βοήθειας» ο ομόφυλος, στην ίδια γενιά συγγενής γίνεται «φίλος». Τυχούσα αποχώρηση της γυναίκα του Ιλίρ από το κατάστημα του «φίλου» συγγενούς του, θα σημάνει αμφισβήτηση των σχέσεων αμοιβαιότητας και του δικτύου «βοήθειας». Η εργασία της συζύγου εισάγεται στο σχεσιακό πλέγμα συγγένειας και «φιλίας» του συζύγου της και γίνεται συγκροτησιακό κομμάτι του. Όταν η Ζαμίρα υπενθυμίζει στο σύζυγό της ότι έχει ανταποδώσει ήδη ό,τι έπρεπε στη σχέση (χρυσό ρολόι, «δανεικά» χρήματα, κέρασμα στο μπαρ<sup>135</sup>, εύρεση εργασίας στο γιό του Σοκόλ που διέμενε στη Γαλλία) εκείνος δεν αλλάζει γνώμη. Κάποια στιγμή ρώτησα τον Ιλίρ πού εργάζεται. Ο Ιλίρ δεν πρόλαβε να απαντήσει, καθώς η Σόνια, που άρχισε να γελάει, απάντησε: *«Ο Ιλίρ δεν δουλεύει από τότε που παντρεύτηκαν. Δούλεψε μόνο στην Γαλλία, τότε δούλεψε που τα λεφτά*

---

<sup>133</sup> Ο Bardhoshi (2011β: 102) υποστηρίζει ότι στην περιοχή Has (βορειοανατολικά της Αλβανίας και νοτιοδυτικά του Κοσόβου) η έκφραση των Αλβανών «είμαστε φίλοι του σπιτιού» αναφέρεται όχι μόνο στις οικογένειες που σχετίζονται μέσω γάμου ή κουμπαριάς, αλλά και στα ξαδέλφια. Ο Latifi (2018: 155) αναφέρει ότι είναι αρκετά σύνηθες οι Αλβανοί στο χωριό Isniq (δυτικά του Κοσόβου) να αποκαλούν «φίλους» όλους τους μη αιματοσυγγενείς, με τους οποίους συνδέονται συνήθως μέσω γάμου και αμοιβαίων κοινωνικών σχέσεων υποστήριξης.

<sup>134</sup> Η Prato (2010: 144) αναφέρει ότι η μητέρα ενός πληροφορητή της κατόρθωσε να αποκτήσει πρόσβαση σε αξιοπρεπή νοσοκομειακή περίθαλψη της Αλβανίας χάριν στο δίκτυο των επαφών του γιού της με γιατρούς. Επιπλέον, ο Elsie (2010) υποστηρίζει ότι οι υπηρεσίες δημόσιας υγείας είναι θεωρητικά δωρεάν για όλους τους Αλβανούς πολίτες αλλά στην πράξη απαιτούνται ανεπίσημες πληρωμές στο προσωπικό υγείας και προς επίρρωση αυτής παραθέτει τα εξής στατιστικά στοιχεία. Σύμφωνα με την μελέτη του διεθνούς μη κερδοσκοπικού φορέα Transparency International το 2006, που ασχολείται με την καταπολέμηση της διαφθοράς παγκοσμίως, το 80% των ασθενών στην Αλβανία κατέβαλαν δωροδοκίες για να αποκτήσουν πρόσβαση σε υπηρεσίες υγείας (Elsie, 2010: 188). Τέλος, η Danaaj (2014: 125) επιβεβαιώνει τον ισχυρό του Elsie (2010), επισημαίνοντας ότι μεγάλο μέρος των εμβασμάτων, που οι Αλβανοί λαμβάνουν από τους συγγενείς τους στο εξωτερικό, χρησιμοποιείται για να αποκτήσουν πρόσβαση σε υπηρεσίες υγειονομικής περίθαλψης στην Αλβανία.

<sup>135</sup> Η ποιοτική έρευνα της Tahiraj (2007) αναδεικνύει ότι βασική ανάγκη των Αλβανών θεωρείται το να πίνουν με άλλους άνδρες. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει: «η κατανάλωση ρακής είναι μια κοινωνική ανάγκη του να είσαι ίσος» (Tahiraj, 2007: 16). Αυτή η διαπίστωση αποκτά ιδιαίτερη σημασία καθώς οι 100 Αλβανοί/ίδες της βόρειας και νότιας Αλβανίας, που η Tahiraj μελέτησε, εκλαμβάνονται από το αλβανικό κράτος ως άποροι, λαμβάνοντας κρατικό οικονομικό επίδομα. Περιγράφει, μάλιστα, την περίπτωση μιας Αλβανίδας, η οποία θυσιάζει μέρος του κρατικού επιδόματος, προκειμένου να καλύψει την κοινωνική ανάγκη του συζύγου της να πίνει με άλλους άνδρες. Η Tahiraj ερμηνεύει αυτή τη στάση ως απόρροια του γεγονότος ότι ακόμα και στις περιπτώσεις που οι Αλβανοί είναι άνεργοι, συνεχίζουν να θεωρούνται επικεφαλής της οικογένειας και διαχειρίζονται τον οικογενειακό προϋπολογισμό κατά το δοκούν (Tahiraj, 2007: 16-17).

ήταν πολλά [...] Μαρία ποιός έχει μεγαλώσει τα παιδιά; Για πες μου εσύ». Το ερώτημα της Σόνιας παρέμεινε αναπάντητο. Ο Ιλίρ δεν σχολίασε τίποτα και εξήγησε ότι μετανάστευσε μαζί με τη σύζυγό του και τα τρία παιδιά τους στη Γαλλία το 2011 για τρεις μήνες, «επειδή η Αλβανία δεν είναι στην Ευρωπαϊκή Ένωση, δεν μπορούσαμε να μείνουμε παραπάνω χρόνο». Η επιλογή της Γαλλίας ως χώρας μετανάστευσης έγινε με γνώμονα το γεγονός ότι είχε «γνωστό»: «Είχα γνωστό εκεί. Δεν θα πήγαινα έτσι χωρίς γνωστό, να είμαι στο δρόμο, δεν θα πήγαινα [...] Εμείς οι Αλβανοί δεν πάμε σε άλλη χώρα χωρίς γνωστό». Ο «γνωστός», αδερφός της γυναίκας του, Ερμίρ, 49 χρονών, διέμενε στη Γαλλία, απασχολούνταν σε εργοστάσιο κατασκευής επίπλων και μόλις προέκυψε κενή θέση στο εργοστάσιο, ενημέρωσε τον Ιλίρ. Σύμφωνα με τον Ιλίρ:

*Ηξερε ότι έχω ανάγκη για δουλειά [...] Ο εργοδότης του (Ερμίρ) απέλυσε τον Ιταλό (εργαζόμενο) από το εργοστάσιο. Αυτός (ο Ιταλός εργαζόμενος) μεγάλη μαφία να σου πω ιστορίες που ξέρω και του είπε (ο Ερμίρ στον εργοδότη), επειδή αυτός έχει καλές σχέσεις με τον εργοδότη, του είπε έχω ένα γνωστό μου για τη δουλειά και εγώ πήγα έτσι στο εργοστάσιο [...] Αν δεν είχα γνωστό, τις καλές σχέσεις με τον κουνιάδο μου, που δεν είναι μόνο κουνιάδος μου, είναι οικογένειά μου, δεν θα πήγαινα στη Γαλλία (Τι εννοείς; Τον ρωτάω). Αν δεν έχεις γνωστό δεν πας σε άλλη χώρα. Πώς να πας; Ποιός να σε βοηθήσει με τη δουλειά; Με το σπίτι; Ο κουνιάδος μου πρώτα ρώτησε το αφεντικό και μετά μου τηλεφώνησε, γιατί ήξερε ότι έχω ανάγκη για δουλειά [...] (Τι εννοείς ότι ο κουνιάδος σου είναι οικογένειά σου; Τον ρωτάω) Ο Ερμίρ πήγε στη Γαλλία το 2000, η γυναίκα του ήταν άρρωστη πολλά χρόνια και πέθανε (στην Αλβανία). Εμείς μόνο μέναμε στο χωριό (της Fushë-Kruja). Η Ζαμίρα δεν έχει μητέρα, αδερφή, αδερφό, δεν έχει κανέναν εδώ. Έχει μόνο πατέρα. Εμείς έπρεπε να βοηθήσουμε τον Ερμίρ στην ανάγκη. Μεγαλώσαμε τα δυο παιδιά του σαν να είναι δικά μας παιδιά [...] Μου έστειλε χρήματα από την Γαλλία για τα παιδιά του και για εμάς. Ήταν μια βοήθεια, επειδή είχαμε τα παιδιά του [...] Όταν (ο Ερμίρ) πήρε χαρτιά στη Γαλλία, ένας φίλος με βοήθησε με τα χαρτιά των παιδιών (του Ερμίρ) και πήγαν στη Γαλλία, γιατί εδώ αν δεν έχεις γνωστό τα χαρτιά αργούν πολύ να φτιαχτούν [...] Μιλάγαμε συνέχεια στο τηλέφωνο (με τον Ερμίρ) και με τα παιδιά (του). Δεν σταματήσαμε ποτέ να έχουμε σχέσεις και όταν πήγα με την Ζαμίρα και τα παιδιά (τα δικά του και της Ζαμίρα) στη Γαλλία, ο Ερμίρ έκλαιγε. Δεν μπορώ να πιστέψω ότι είμαστε όλοι μαζί, είπε (ο*

Ερμίρ). *Όλη η οικογένεια είναι μαζί, είπε (Η Ζαμίρα και η Σόνια συγκινήθηκαν). Είμαστε οικογένεια με τον Ερμίρ (το τονίζει). Εγώ έχω πέντε παιδιά όχι τρία (τα τρία παιδιά είναι δικά 'του' και της Ζαμίρα και τα δύο παιδιά είναι του Ερμίρ) [...] (Έχει και στην Αλβανία εργοστάσια. Δεν σκέφτηκες να βρεις δουλειά σε ένα εργοστάσιο, όταν επέστρεψες στην Αλβανία; Ρωτάω τον Ιλίρ) Τι εργοστάσιο έχει η Αλβανία; (Ο Ιλίρ γελάει) Εδώ δουλεύεις χωρίς λόγο. Τι να βρω; Δεν έχει τίποτα. Στην Γαλλία ήταν άλλο πράγμα, τα λεφτά ήταν πολλά. Το εργοστάσιο στην Γαλλία, τα λεφτά που κέρδισα σε τρεις μήνες αν δουλεύω εδώ θα τα κερδίσω σε 2 χρόνια. Εκεί δουλεύεις 8 ώρες. Αν δουλέψεις παραπάνω θα πληρωθείς. Τα 200 λεκ (1,65 ευρώ) που παίρνεις (ημερησίως) από τη δουλειά στην Αλβανία, εγώ τα δίνω για φιλοδώρημα στο καφέ (καφετέρια) ή στο εστιατόριο στην Γαλλία. Εδώ δουλεύεις χωρίς λόγο. Είναι ο άλλος σαν να σε κοροϊδεύει. Να δουλεύεις για 200 λεκ (1,65 ευρώ) την ημέρα; Είναι κοροϊδία (τι εννοείς είναι κοροϊδία; Τον ρωτάω) Το αφεντικό κάνει δύο βίλες στα Τίρανα με τη δουλειά σου. Είναι κοροϊδία και εσύ παίρνεις. Τι παίρνεις; Ούτε ψωμί δεν αγοράζεις. Όχι η οικογένεια δεν μπορεί να ζήσει αλλά ούτε και σκύλος (ναι αλλά τόσα κερδίζει και η Ζαμίρα την ημέρα από τη δουλειά της. Υπάρχουν άλλες δουλειές με υψηλότερο μισθό στην Αλβανία; Τον ρωτάω) Η Ζαμίρα είναι άλλο πράγμα. Δεν θα βρει η γυναίκα γνωστό να πάει μόνη της στη Γαλλία, την Ελλάδα ή την Ιταλία. Εγώ ψάχνω γνωστό να πάω έξω (στο εξωτερικό), ο άντρας θα πάει έξω. Αν μπορώ θα πάρω και τη Ζαμίρα και τα παιδιά να πάμε μαζί αλλά εγώ (το τονίζει) δεν θα μείνω στην Αλβανία να δουλεύω για 200 λεκ (1,65 ευρώ) την ημέρα.*

Ο Ερμίρ μετανάστευσε στη Γαλλία το 2000 και η σύζυγός του, η οποία διέμενε με τα δύο παιδιά τους σε ένα χωριό της Fushë-Kruja, απεβίωσε εξαιτίας της χρόνιας μάχης της με τον καρκίνο. Τότε ο Ερμίρ, μη έχοντας άλλο/η συγγενή εν ζωή, πλην του πατέρα και της αδερφής του Ζαμίρα, συζύγου του Ιλίρ, βρέθηκε σε δύσκολη θέση. Η Ζαμίρα και ο Ιλίρ αποφάσισαν αμέσως ότι «έπρεπε να βοηθήσουμε τον Ερμίν στην ανάγκη» (την ανατροφή των παιδιών του) και έτσι ανέλαβαν το μέγλωμά τους. Ο Ερμίρ έστειλε εμβάσματα από την Γαλλία στον Ιλίρ για το μέγλωμα των παιδιών του αλλά και για την οικογένεια του Ιλίρ σε ανταπόδοση της «βοήθειας» που λάμβανε. Όταν ο Ερμίρ κατόρθωσε να εξασφαλίσει την νόμιμη διαμονή του στην Γαλλία, επεδίωξε να συνενωθεί με τα παιδιά του, ακολουθώντας μια διαδικασία στην

οποία η συμβολή του Ιλίρ ήταν σημαντική. Ο τελευταίος αναζήτησε «γνωστό» και συγκεκριμένα έναν «φίλο», που τον βοήθησε να παρακάμψει τις απαιτούμενες για την έκδοση των κατάλληλων ταξιδιωτικών εγγράφων (των παιδιών του Ερμίρ) γραφειοκρατικές, χρονοβόρες διαδικασίες<sup>136</sup>. Παρότι τα παιδιά του Ερμίρ μετανάστευσαν νομίμως και επιτυχώς στη Γαλλία, οι κοινωνικοί δεσμοί του Ερμίρ και του Ιλίρ δε διακόπηκαν ποτέ. Ο Ιλίρ συνέχισε να επικοινωνεί τηλεφωνικώς τόσο με τον Ερμίρ όσο και με τα παιδιά του. Στο πλαίσιο αυτών των τηλεφωνικών συνομιλιών αλλά και δια ζώσης επαφών, ενημερώθηκε ο Ιλίρ για την προκύψασα κενή θέση στο εργοστάσιο παρασκευής επίπλων στη Γαλλία, όπου απασχολείτο ήδη ο Ερμίρ. Ο τελευταίος εξ αιτίας των «καλών σχέσεων» με τον εργοδότη του μπορούσε να διεκδικήσει τη θέση και ενημέρωσε τον Ιλίρ τηλεφωνικώς αν τη θέλει. Η συνάντηση του Ιλίρ, της Ζαμίρα, των τριών παιδιών τους, του Ερμίρ και των δύο παιδιών του στην Γαλλία περιγράφεται ως μια ιδιαιτέρως φορτισμένη στιγμή, κατά την οποία ο Ερμίρ ιδιαιτέρως συγκινημένος, δήλωσε: *«Όλη η οικογένεια είναι μαζί, είπε»*. Αντιστοίχως, ο Ιλίρ στην αρχή της εξιστόρησής του υποστηρίζει ότι ο Ερμίρ *«δεν είναι μόνο κουνιάδος μου, είναι οικογένειά μου»* αναβαθμίζοντας έτσι τον Ερμίρ από το πεδίο των πιο μακρινών σχέσεων αγχιστείας σε εκείνο των στενών οικογενειακών σχέσεων και μεταφέροντας αυτή τη σχέση και στα παιδιά του. Λέει *«Είμαστε οικογένεια με τον Ερμίρ. Εγώ έχω πέντε παιδιά όχι τρία»*. Οι σχέσεις αλληλοβοήθειας, που προηγούνται της μεταναστευτικής εμπειρίας του Ιλίρ στην Γαλλία, αναδεικνύουν την μετακίνησή τους σε άλλες χώρες.

Ρωτώντας τον Ιλίρ γιατί δεν εργάζεται σε κάποιο εργοστάσιο της Αλβανίας μιας και διαθέτει προϋπηρεσία από τη Γαλλία, ανατρέχει σε παρελθούσες, μεταναστευτικές εργασιακές του εμπειρίες και ειδικότερα στις χρηματικές απολαβές του και αναφέρει ότι τα χρήματα που συγκέντρωνε εργαζόμενος τρεις μήνες στη Γαλλία θα μπορούσε να τα αποκτήσει εργαζόμενος στην Αλβανία μέσα σε δύο

---

<sup>136</sup> Η Musaraj (2009) περιγράφει την τριήμερη περιπέτειά της για την ανανέωση του αλβανικού διαβατηρίου της στα Τίρανα. Αναδεικνύει το περίπλοκο πλέγμα συναλλαγών με επίσημους και ανεπίσημους φορείς καθώς και με μεσάζοντες («γνωστούς», «φίλους»), το οποίο κινητοποιείται για την παράκαμψη των γραφειοκρατικών εμποδίων σε δημόσιους φορείς. Αν και η ίδια κατόρθωσε να ανανεώσει το διαβατήριό της χωρίς να πληρώσει «δώρο σε μετρητά» (Musaraj, 2009: 161), συμπεραίνει, ότι οι Αλβανοί τείνουν να εμπιστεύονται αλλά και να χρησιμοποιούν τα δίκτυα των «γνωστών» τους, προσφεύγοντας σε ανεπίσημες συναλλαγές, προκειμένου να διεκπεραιώσουν τις προσωπικές τους υποθέσεις σε δημόσιους φορείς, στοιχείο που αναδεικνύει τη δυσπιστία των πολιτών απέναντι στους επίσημους θεσμούς της Αλβανίας και στο κράτος εν γένει.

χρόνια<sup>137</sup>. Το ποσό των 200 λεκ (1,65 ευρώ), με το οποίο ένας μέσος ανειδίκευτος εργαζόμενος αμείβεται ημερησίως στην Αλβανία, ο Ιλίρ το προσέφερε ως φιλοδώρημα στο προσωπικό των καφετεριών και των εστιατορίων που επισκεπτόταν στη Γαλλία. Η φράση του «*εδώ δουλεύεις χωρίς λόγο. Είναι σαν ο άλλος να σε κοροϊδεύει*» αντικατοπτρίζει τη διαφορά των μισθών σε Αλβανία και εξωτερικό (Eurostat, 2019α, 2019β)<sup>138</sup> αλλά και την αποδοχή της έμφυλα κατασκευασμένης σύνδεσης ανάμεσα στην εκμετάλλευση ή την κοροϊδία και τις γυναίκες<sup>139</sup>.

Η άποψη του Ιλίρ δείχνει το βαθμό στον οποίο η χαμηλά αμειβόμενη ανδρική εργασία στην Αλβανία αμφισβητεί την αξία του άνδρα κουβαλητή (breadwinner). Η μετανάστευση, από την άλλη, που περιγράφεται από τον Ιλίρ ως «ανδρική» υπόθεση, και ως διαδικασία κινητικότητας και λόγω της εξασφάλισης των μέσων διαβίωσης της οικογένειας, αυξάνει την ανδρική αξία. Οι Αλβανίδες γυναίκες μπορούν, λοιπόν, να εργάζονται σε χαμηλά αμειβόμενες εργασίες χωρίς αυτό να θίγει την αξία τους ως γυναίκες, ενώ επίσης δε διαθέτουν «γνωστούς» που να «βοηθήσουν» στη μεταναστευτική διαδικασία, με αποτέλεσμα να θεωρούνται συνοδοί των συζύγων τους<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> Αντιστοίχως, η Nicholson (2002: 437-438) υποστηρίζει ότι υπάρχουν ευρέως κυκλοφορούμενες ιστορίες στην Αλβανία, στις οποίες οι Αλβανοί που μεταναστεύουν στη Μεγάλη Βρετανία συμπεριλαμβανομένων και των επαγγελματιών, κερδίζουν, αναλαμβάνοντας «ταπεινωτικές» εργασίες, περισσότερα χρήματα, σε σύγκριση με εκείνα που θα ελάμβαναν απασχολούμενοι στην Αλβανία.

<sup>138</sup> Ο κατώτατος μισθός της Αλβανίας είναι περίπου 211 ευρώ μηνιαίως τον Ιανουάριο (Eurostat 2019α) και τον Ιούλιο του 2019 (Eurostat 2019β) και συνιστά το χαμηλότερο κατώτατο μισθό της Ευρώπης. Έπεται η Βουλγαρία με 286 ευρώ και η Ουγγαρία με 464 ευρώ. Οι ελάχιστοι εθνικοί μισθοί ήταν τουλάχιστον 500 ευρώ αλλά χαμηλότεροι από 1.000 ευρώ μηνιαίως στα εξής κράτη μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης: Κροατία, Τσεχία, Σλοβακία, Πολωνία, Εσθονία, Λιθουανία, Πορτογαλία, Ελλάδα, Μάλτα και Σλοβενία, στα οποία οι μισθοί κυμαίνονταν από 506 ευρώ στην Κροατία έως 887 ευρώ στη Σλοβενία. Τέλος, οι εθνικοί κατώτατοι μισθοί ήταν τουλάχιστον 1.000 ευρώ τον μήνα Ιανουάριο του 2019 στην Ισπανία, Γαλλία, Ηνωμένο Βασίλειο, Γερμανία, Βέλγιο, Κάτω Χώρες, Ιρλανδία και Λουξεμβούργο. Οι εθνικοί ελάχιστοι μισθοί των ανωτέρω χωρών ανέρχονται από 1.050 ευρώ στην Ισπανία έως 2.071 ευρώ στο Λουξεμβούργο (Eurostat 2019β).

<sup>139</sup> Τα ποσοτικά δεδομένα της έρευνας του Ινστιτούτου Κριτικής και Κοινωνικής Χειραφέτησης (Instituti për Kritikë dhe Emancipim Shoqëror 2017) αναδεικνύουν ότι το 57% των Αλβανίδων εργαζομένων στη βόρεια και νότια Αλβανία αισθάνεται ότι είναι θύμα εκμετάλλευσης από τους εργοδότες, ενώ το αντίστοιχο ποσοστό των Αλβανών ανέρχεται στο 70%. Από τα ποιοτικά δεδομένα της εν λόγω έρευνας συνάγεται ότι η αντίληψη της εκμετάλλευσης συνδέεται αφενός με τη διαφορά μεταξύ του καταβλητέου μισθού των εργαζομένων και του κέρδους του εργοδότη, αφετέρου με την αναντιστοιχία των μισθών στην Αλβανία σε σύγκριση με τους μισθούς άλλων χωρών. Αναφορικά με την τελευταία διάσταση ένας πληροφορητής αναφέρει: «πιστεύω να, ότι σε άλλες χώρες πληρώνονται τρεις φορές ή περισσότερες από ότι (εμείς) πληρωνόμαστε» (Instituti për Kritikë dhe Emancipim Shoqëror, 2017: 63, 77, 98). Επιπλέον, το υψηλότερο ποσοστό προσδοκιών των Αλβανών εργαζομένων, που επιθυμεί αλλαγή μισθού, σε σύγκριση με το αντίστοιχο ποσοστό των Αλβανίδων εργαζομένων, ερμηνεύεται βάσει της «παραδοσιακής κοσμοθεωρίας» και ειδικότερα του κοινωνικά αναμενόμενου ρόλου του άνδρα κουβαλητή στην αλβανική κοινωνία (Instituti për Kritikë dhe Emancipim Shoqëror, 2017: 79).

<sup>140</sup> Η μελέτη της Gregorič Bon (2017β: 141-142, 147, 154) σκιαγραφεί τον τρόπο με τον οποίο η κυριαρχία του στερεότυπου του άνδρα κουβαλητή στην αλβανική κοινωνία εντοπίζεται ακόμα και σε

Η Σόνια αμφισβητεί τη χρόνια εργασιακή ακινησία του Ιλίρ, γιατί αφενός προκύπτει από μειωμένη (γεωγραφική) κινητικότητα, αφετέρου αναστέλλει την επιθυμητή ακινησία της συζύγου του. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Μπέρτα, 32 ετών, καταγόμενη από ένα χωριό κοντά στο Laç: *«Όταν ο Κώστας είναι έξω (στο εξωτερικό), όλη η οικογένεια είναι καλά, γιατί έχουμε χρήματα για να ζήσουμε [...] Δεν χρειάζεται να πάω στο παζάρι (στο Laç, όπου εργάζεται) να πουλάω φιστίκια, πράγματα, όρθια όλη μέρα με κρύο ή με ζέστη»*. Ο Κώστας, 40 χρονών από το Μπεράτ μένει με την οικογένειά του στο Laç. Το 2014, κατόπιν ενημέρωσης από τον αδερφό του, ο οποίος απασχολείται ως εργάτης στον κατασκευαστικό τομέα στη Γερμανίας, μετανάστευσε και εργάστηκε στο Βερολίνο για τρεις μήνες σε εργασία που του εξασφάλισε ο αδερφός του. Επιπλέον, ο Κώστας μετακινείται τακτικά, μέσω «γνωστών» στην Κορινθία εργαζόμενος «εποχικά» από το 2016 έως και το 2018. Τον Κώστα, τον γνώρισα πρώτη φορά στην Κόρινθο το 2016 και τον συνάντησα ξανά τον Μάιο του 2018 στον οικιακό του χώρο στο Laç. Τότε γνώρισα για πρώτη φορά και τη σύζυγό του Μπέρτα, η οποία μόλις είχε επιστρέψει από την εργασία της. Ρωτώντας την πού εργάζεται, εκείνη αποκρίθηκε:

*Οι γονείς μου έχουν πάγκο με φρούτα και λαχανικά στο παζάρι (του Laç). Μας δίνουν για το σπίτι πολλές φορές (φρούτα και λαχανικά) και εγώ τους βοηθάω. Άλλες (φορές) μαζεύω ελιές, αμύγδαλα, φιστίκια, ό,τι βρω στο χωριό (καταγωγής της) και τα πουλάω στο παζάρι (του Laç) [...] Είχα φιστίκια σήμερα. Τα περισσότερα τα πούλησα. Κέρδισα λίγα (χρήματα), γιατί πολλοί περιμένουν να κλείσει το παζάρι. Είναι οι τιμές πιο χαμηλές στο τέλος [...] Ο Κώστας δε δουλεύει τώρα (2018) αλλά αυτά τα λίγα (χρήματα από την εργασία της στο παζάρι) είναι πολλά για την οικογένεια (Τι εννοείς; Την ρωτάω) Όταν ο Κώστας είναι έξω, όλη η οικογένεια είναι καλά, γιατί έχουμε χρήματα για να ζήσουμε. Δεν έχουμε ανάγκη για βοήθεια. Τα φρούτα και λαχανικά των γονιών μου δεν τα έχουμε ανάγκη. Μπορούμε να τους δανείσουμε χρήματα, γιατί και αυτοί έχουν ανάγκη. Δεν χρειάζεται να πάω στο παζάρι να πουλάω φιστίκια,*

---

περιπτώσεις κατά τις οποίες οι Αλβανίδες εργάζονται στην Ελλάδα και αποστέλλουν εμβάσματα στους συζυγούς τους, οι οποίοι διαβιούν στην Αλβανία. Η γυναικεία μετανάστευση και η ακόλουθη αντιστροφή των εκλαμβανόμενων ως έμφυλων ρόλων αποσιωπώνται, όμως, από το δημόσιο λόγο των χωρικών των Δρυμάδων, αποκρύπτοντας ότι οι γυναίκες αναλαμβάνουν στην πράξη τον κοινωνικό ρόλο του κύριου παρόχου της οικιακής ομάδας μέσω της μετανάστευσης αλλά και της εργασίας τους στο εξωτερικό. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αναπαράγεται η πατριαρχικά δομημένη σύσταση του χωριού των Δρυμάδων.



*πράγματα, όρθια όλη μέρα με κρύο ή με ζέστη. Είναι η ζωή μας καλύτερη, όταν ο Κώστας είναι έξω (στο εξωτερικό).*

Η Μπέρτα απασχολείται στο παζάρι άλλοτε «βοηθώντας» τους γονείς της να πουλήσουν φρούτα και λαχανικά και άλλοτε, συγκεντρώνοντας μικρές ποσότητες ελιών, αμύγδαλων και φιστικιών από το χωριό της και πουλώντας τες μόνη στο παζάρι του Λαζ. Οι χρηματικές απολαβές της στο παζάρι θεωρούνται χαμηλές μεν, αλλά αρκετές για να καλύψουν ένα σημαντικό μέρος των αναγκών της πυρηνικής της οικογένειας. Η εργασία της στο παζάρι εξαρτάται άμεσα από την εργασιακή κινητικότητα του συζύγου της. Ο Κώστας είναι άνεργος τον Μάιο του 2018, οπότε η Μπέρτα αναγκάζεται να εργαστεί στο παζάρι. Η «βοήθεια» προς τους γονείς της στο παζάρι γίνεται χωρίς χρηματική αποζημίωση και με ανταπόδοση φρούτα και λαχανικά για το σπίτι. Όταν ο σύζυγός της μεταναστεύει και εργάζεται στο εξωτερικό, η Μπέρτα σταματά να εργάζεται στο παζάρι, ενώ ταυτόχρονα δύναται να δίνει «δανεικά» στους γονείς της που αργότερα αναμένεται, σε περιόδους ανεργίας του, να ανταποδώσουν.

Μετά τη συζήτησή μας με την Μπέρτα για τη δουλειά της στο παζάρι, ο Κώστας πρόσθεσε: *«τόρα είναι και σαν καλοκαίρι (Μάιος του 2018). Το χειμώνα να δεις που (η Μπέρτα) πάει με βροχή, με κρύο, χιόνι (στο παζάρι). Είναι δύσκολο μη νομίζεις ότι είναι εύκολο»*. Η πρώτη σκέψη που μου ήρθε στο μυαλό είναι εάν και ο Κώστας πηγαίνει στο παζάρι για να βοηθήσει τη γυναίκα του, όταν βρίσκεται στην Αλβανία. Εκείνος αποκρίθηκε:

*Τι να κάνω στο παζάρι; Να πουλάει φιστίκι και ελιά; (γελάει. Ναι, του απαντώ να βοηθήσεις την Μπέρτα). Δεν πάει άντρας να πουλάει ελιά και φιστίκι στο παζάρι (Γιατί δεν πάει; Τον ρωτάω). Ο άντρας δεν πάει στη Αλβανία [...] Δε ξέρω πώς να το πω να το καταλάβεις. Αν το πεις στο πατέρα μου, σε άλλο μεγάλο άντρα θα στο πει, δεν πάει (το τονίζει. Πες μου εσύ γιατί δεν πας στο παζάρι. Του αποκρίθηκα) Το νιώθεις μειονέκτημα σαν άντρας, νιώθεις τον εαυτό σου μειωμένο να είσαι κάτω (δείχνει με το δεξί του χέρι το πάτωμα, εννοεί να κάθεται κάτω) σαν ζητιάνο σε δρόμο για λίγο λεκ (Τι εννοείς ζητιάνος; Τον ρωτάω). Στο παζάρι θα δεις λίγο γριά, θα δεις τη Μπέρτα, άλλο γυναίκες. Η γυναίκα πάει να είναι κάτω σε δρόμο να πουλάει τη γάλα, φιστίκι παράδειγμα. Άντρα δεν θα δεις. Το άντρα (να είναι) κάτω για λίγο λεκ;*

Σύμφωνα με τον Κώστα τόσο η εργασία στο δρόμο όσο και η χαμηλά αμειβόμενη εργασία απομειώνουν τον ανδρισμό και αποφεύγονται. Η δε ανδρική εργασία στο δρόμο συνδέεται στο λόγο του με τη ζητιανιά και την ελεημοσύνη, μια προσφορά χωρίς ανταπόδοση, και δημιουργεί συνθήκες θηλυκοποίησης. Διευκρινίζει, βέβαια, ότι η νόμιμη εργασία ανδρών στο παζάρι με πωλήσεις μεγάλης ποσότητας, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του πεθερού του, αποφέρει «κανονικό χρήμα» και δε θέτει σε κίνδυνο τον ανδρισμό («*αυτό με το πάγκο έχει το άδεια. Δεν είναι σε δρόμο κάτω. Το πατέρας της Μπέρτα ας πούμε δεν παίρνει το ψίχουλο σαν ζητιάνο κάτω που λέμε. Παίρνει κανονικό χρήμα*»). Η Nicholson (2003: 148) διαπίστωσε ότι περισσότερες γυναίκες από ότι άνδρες εμπλέκονται στο ανεπίσημο εμπόριο γάλατος στο Αργυρόκαστρο και σε ορεινά χώρια της νότιας Αλβανίας. Οι άντρες Αλβανοί, συνήθως, «ντρέπονται» να πωλούν γάλα στο δρόμο και ορισμένοι, μάλιστα, δεν επιθυμούν οι γυναίκες τους να απασχολούνται στην άτυπη οικονομία. Αναγκάζονται, όμως, να αποδεχτούν την εν λόγω δραστηριοποίηση των συζύγων τους εξ αιτίας της ανάγκης για συγκέντρωση χρημάτων. Συνολικά, το μικρεμπόριο, το οποίο αποφέρει χαμηλά κέρδη, αποφεύγεται από τους άνδρες Αλβανούς, γιατί αμφισβητεί τον ανδρισμό και επιφέρει «ντροπή» στην οικογένεια (Nicholson, 2003: 148).

Ο Κώστας μετακινείται σε άλλες χώρες με «γνωστούς», «*άμα βρω ένα γνωστό, ένα φίλο, κάτι ναι να πάω και σε άλλη χώρα. Ναι θα πάω τώρα που έχει ανάγκη για δουλειά*». Ρωτώντας τον Κώστα ποιοί είναι οι «γνωστοί» που αναμένει να βρει, προκειμένου να μεταναστεύσει σε άλλη χώρα, εκείνος απάντησε:

*Οι γνωστοί είναι κοντά σε 'σένα που λέμε. Αυτό(ς) που βοηθάει σε ό,τι βγει μπροστά (τι εννοείς σε ό,τι βγει μπροστά; Τον ρωτάω) Παράδειγμα έχεις ανάγκη το χρήμα, για γιατρό να πας το Γκέρτι (ο γιός του), θες να αφήσεις το Γκέρτι να παας, που να στο πω, έτυχε το δουλειά κάτι [...] Τα χαρτιά να κάνεις να παας έξω (στο εξωτερικό) σε Κόρινθο σε Γερμανία παντού (τα νομιμοποιητικά έγγραφα για τη μετανάστευση) [...] Σε γνωστό που είναι κοντά θα πας και αυτό(ς) θα 'ρθεί σε 'σένα ό,τι βγει μπροστά. Έτσι το 'χουμε στη Αλβανία (Κατάλαβα αλλά δεν μου είπες ποιοί είναι γνωστοί που εάν βρεις θα πας σε άλλη χώρα για δουλειά. Τον ρωτάω) Αυτό σου λέω. Είναι το ίδιο πράμα. Αν βγει μπροστά το δουλειά οι γνωστοί οι κοντά βοηθάει (Πες μου περισσότερα πράγματα για το καταλάβω. Του αποκρίθηκε) Παράδειγμα το αδερφό της γυναίκας μου είναι σε Ιταλία, αν έχει ανάγκη η γυναίκα του Αφρίμ (ο αδερφός της γυναίκας του, 48 ετών. Η γυναίκα του Αφρίμ, 36 χρονών,*

μένει στο Λαξ) σε 'μένα θα 'ρθει έχει την αέρα που λέμε, γιατί είμαστε κοντά εμείς (ενώνει τις παλάμες των χεριών του. Τι ανάγκη μπορεί να έχει; Τον ρωτάω) Να 'ρθει να μου πει Κώστα έχω ανάγκη για το παιδί αυτό, το σπίτι χάλασε αυτό, ό,τι ανάγκη έχει θα 'ρθει. Το κάνει πολλές φορές, γιατί είμαστε κοντά εμείς [...] Το αδερφό της γυναίκας μου το ξέρει αυτά (ότι ο Κώστας βοηθάει τη σύζυγό του), το ξέρει ότι έχω ανάγκη για δουλειά. Άμα ακούσει κάτι σε Ιταλία εμένα θα πάρει, γιατί είμαι γνωστός κοντά [...] Το αδερφός το δικό μου (ο αδερφός του είναι) σε Κόρινθο, το άλλο (ο άλλος αδερφός του) Γερμανία, το ξάδερφός μου από το πατέρα μεριά σε Αγγλία έχω γνωστό να πάω, αν μου πει έλα, έχω, θα πάω. Το ξέρει όλοι ότι έχει ανάγκη για δουλειά [...] Έτσι και ήρθα και τότες σε Κόρινθο (το 2016 μετανάστευσε προσωρινά στο χωριό Βρύση, όπου έμενε ο αδερφός του) ή ο Φατμίρ (46 χρονών από το Μπεράτ, ο οποίος διαμένει και εργάζεται στο χωριό Βρύση) που το ξέρεις είναι φίλο πολλά χρόνια ό,τι βρει λέει Κώστα έλα αμέσως σε Κόρινθο αλλά και 'γω σε ανάγκη δικό του ήμουν εκεί [...] Το '17 (2017) που ήταν η εκλογή εδώ (βουλευτικές εκλογές στην Αλβανία) και ήταν μέσα (υποψήφιος) το αδερφός του (Φατμίρ) είπα σε όλους συγγενείς δικό μου και της Μπέρτας όλους (τους συγγενείς της γυναίκας του) βάζει το φίλο μου το τάδε. Το όνομα (του συγκριμένου υποψηφίου) το βάλαμε όλοι από 'μας για βοήθεια. Έτσι είναι το σωστό το φίλος για 'μένα. Όχι σαν κάτι άλλους που το βοηθάς και μετά πάει φεύγει αυτό. Όχι να πει Κώστα έχω αυτό, το άλλο να βοηθήσει σε δουλειά. Ούτε τελέφωνο να δει ρε ζεις; Πέθανες; Υπάρχει και από αυτό μη λέμε ότι δεν υπάρχει. Όχι μόνο το φίλο. Εδώ το συγγενείς, το αδερφός δικό σου το βλέπεις, το κοιτάει τι θα πάρει πίσω.

Τα κοινωνικά δίκτυα «γνωστών» συνιστούν μια ψηφίδα του σύνθετου μωσαϊκού των προϋπαρχουσών και τρεχουσών συγγενειακών και φιλικών σχέσεων αμοιβαιότητας των Αλβανών με τους «γνωστούς» τους στη βόρεια Αλβανία που εν συνεχεία μεταφέρονται και διευρύνονται σε άλλες χώρες. Οι «γνωστοί», από τους οποίους ο Κώστας αναμένει αρωγή για εξεύρεση εργασίας είναι ο αδερφός της γυναίκας του, ο οποίος διαμένει στην Ιταλία, οι δύο άντρες αδερφοί του, που διαβιούν στο χωριό Βρύση της Κορινθίας και στη Γερμανία αντιστοίχως, ο πατροπλευρικός ξάδερφός του, που ζει στην Αγγλία και ο «φίλος» του, ο οποίος δραστηριοποιείται στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας. Αξίζει να αναφερθεί ότι η περίπτωση του Κώστα και του «φίλου» του, του Φατμίρ, 46 χρονών από το Μπεράτ που εργάζεται και

διαβιεί στο χωριό Βρύση της Κορινθίας, αναδεικνύει και μια άλλη σημασία που η κατηγορία των «φίλων» λαμβάνει στην αλβανική κοινωνία, πέραν εκείνων που εξετάστηκαν στο προηγούμενο και στο παρόν κεφάλαιο (γείτονας- γειτόνισσα, «φιλοξενούμενη», εξ αγχιστείας και εξ αίματος συγγενής κτλ.): του «φίλου» ως πολιτικού συμμάχου (βλ. επίσης Schwandner- Sievers, 2010: 3, 1996α: 116, 1996β: 87-88, 1999: 143-144, Doja, 2006: 262-263). Εξαιτίας των φιλικών δεσμών του με τον Φατμίρ, ο Κώστας ενημέρωσε τόσο τους δικούς του συγγενείς όσο και της συζύγου του να ψηφίσουν τον αδερφό του Φατμίρ, υποψήφιο στις βουλευτικές εκλογές της Αλβανίας το 2017. Με τον τρόπο αυτό θεώρησε ο ίδιος ότι «βοήθησε» στην «ανάγκη» (για εκλογή του αδερφού) του «φίλου» του<sup>141</sup> και ανταπέδωσε τις πληροφορίες που είχε λάβει και θα συνέχιζε να λαμβάνει από τον Φατμίρ για εργασίες στην Κορινθία.

Ανακεφαλαιώνοντας, η αμοιβαία παροχή «βοήθειας» από «γνωστούς» σε καταστάσεις «ανάγκης» στη βόρεια Αλβανία («δανεικά», φύλαξη παιδιού κτλ.) προηγούνται της μεταναστευτικής διαδικασίας και οργανώνουν τις σχέσεις κατά την εγκατάσταση στη νέα χώρα, τροφοδοτώντας εκ νέου -στη συνέχεια- τη σημασία της στο αλβανικό πλαίσιο. Η ευθραυστότητα των εν λόγω δεσμών είναι δεδομένη μέσα σε ένα σχήμα διαρκούς κινητικότητας και έμφυλων κανονικοτήτων που συνεχώς θίγονται. Η «βοήθεια» ούτε είναι δεδομένη ούτε οι σχέσεις «γνωστών» διατηρούνται πάντα συστηματικά (π.χ. μέσω τακτικών τηλεφωνημάτων). Ο πολιτισμικά συγκροτημένος κώδικας της γενικευμένης αμοιβαιότητας στην Αλβανία άλλοτε καταφέρνει να ενεργοποιήσει ανθρώπους και υπηρεσίες τους, ενώ άλλοτε όχι. Μέσα σε αυτή την ρευστή κατάσταση τα δίκτυα διαρκώς μετασχηματίζονται, διευρύνονται, ενώ συγγένεια και «φιλία» μετασχηματίζονται μαζί τους.

## Συμπεράσματα

---

<sup>141</sup> Περίπου 80.000 Αλβανοί μετανάστες, οι οποίοι διαβιούν στην Ελλάδα και 30.000 Αλβανοί που διαμένουν στην Ιταλία, επέστρεψαν στην Αλβανία για να ψηφίσουν στις εθνικές και τοπικές εκλογές που έλαβαν χώρα τον Ιούνιο του 2013 και τον Ιούνιο του 2015 αντιστοίχως (Gemì, 2015: 37). Ένας Αλβανός, 36 χρονών που διαβιεί στην Ελλάδα, εκλαμβάνοντας αυτή την κίνηση των Αλβανών ως ιδιοτελή πράξη κατασκευής κοινωνικών και πολιτικών δικτύων στην Αλβανία, που στόχο έχουν την εξεύρεση εργασία τους στη χώρα, αναφέρει στην Gemì (2015: 31): «Οι Αλβανοί πήγαν να ψηφίσουν, επειδή πιστεύουν ότι μπορεί να τους βοηθήσει να δημιουργήσουν κοινωνικούς και πολιτικούς δεσμούς με το (διεφθαρμένο. Επεξήγηση από το πρωτότυπο) σύστημα εκεί. Θεωρείται ως στρατηγική δικτύωσης και εύρεσης εργασίας για τον εαυτό τους και τα παιδιά τους στην Αλβανία».

Συνοψίζοντας, τα κοινωνικά δίκτυα των Αλβανών/ίδων στη βόρεια Αλβανία οργανώνονται μέσα από συγγενειακές και φιλικές σχέσεις αμοιβαιότητας με «γνωστούς». Προϋπάρχουσες και τρέχουσες σχέσεις αμοιβαιότητας που ρυθμίζουν οι εκάστοτε «ανάγκες» μετακινούνται διαρκώς από τη βόρεια Αλβανία, στην Ελλάδα ή και σε άλλες χώρες μετανάστευσης και επιστρέφουν στην Αλβανία, με την «ανάγκη για δουλειά» να συνιστά μια μόνο πτυχή ενός ετερόκλητου σχήματος αμοιβαίων δεσμών αλληλοβοήθειας. Η δεδομένη «βοήθεια» των αιματοσυγγενών συχνά υποχωρεί και αντικαθίσταται από εκείνη των «φίλων», μετασχηματίζοντας την πρωτοκαθεδρία της αιματοσυγγένειας στην αλβανική κοινωνία.

Η εργασιακή κινητικότητα στη βόρεια Αλβανία οργανώνεται έμφυλα μέσα στη συζυγική σχέση, οδηγώντας συχνά τους άντρες συζύγους σε ανεργία (ακινησία) και τις γυναίκες σε «βαριά» εργασία. Προκειμένου να υπηρετήσουν τα έμφυλα πρότυπα, οι άντρες σύζυγοι οδηγούνται, παραδόξως, συχνά στην ανατροπή τους (γυναικεία εργασία, ανδρική ανεργία). Έτσι, οι Αλβανίδες σύζυγοι στη βόρεια Αλβανία γίνονται, όταν ο σύζυγος δεν μεταναστεύει, «κουβαλήτριες», ενώ με την μετακίνηση του συζύγου επιστρέφουν στην ακινησία του οικιακού τους χώρου.

## **Μέρος Τρίτο: Κινητικότητα και συγγένεια σε Ελλάδα και Αλβανία**

### **Κεφάλαιο 7: Η συγγενειακή αμοιβαιότητα Αλβανών μεταναστών σε Ελλάδα και Αλβανία**

#### **7.1 Από τη συγγενειακή υποχρέωση στην Αλβανία στη συγγενειακή «γενναιοδωρία» στην Ελλάδα**

Στο παρόν κεφάλαιο σκιαγραφείται ο τρόπος με τον οποίο η αμοιβαία «βοήθεια» των εξ αίματος και εξ αγχιστείας συγγενών των Αλβανών μεταναστών, που εκδηλώνεται στα πλαίσια τόσο της καθημερινής συνδιαλλαγής (λ.χ. παροχή «δανεικών»), όσο και ορισμένων τελετουργικών πρακτικών (λ.χ. χρηματική δωρεά στις διαβατήριες τελετές) στην Αλβανία αλλά και στην Ελλάδα, επιτελείται και νοηματοδοτείται διαφορετικά ανάλογα με το συγκείμενο, στο οποίο εντάσσεται. Συγκεκριμένα, οι Αλβανοί μετανάστες μετακινούν ορισμένες καθημερινές αλλά και τελετουργικές πρακτικές από το αρχικό τους πλαίσιο της Αλβανίας στην Ελλάδα, πρακτικές, οι οποίες οργανώνονται μέσα από την αρωγή από και προς τους συγγενείς τους. Μετακινώντας αυτές τις πρακτικές επανασημασιοδοτείται ο τρόπος με τον οποίο η συγγενειακή γενικευμένη αμοιβαιότητα νοηματοδοτείται στην Αλβανία και παρουσιάζεται, πλέον, η αρωγή μεταξύ των συγγενών ως ένδειξη της ανιδιοτελούς «γενναιοδωρίας» τους. Η «γενναιοδωρία» επιστρατεύεται στο νέο μεταναστευτικό πλαίσιο για να κατασκευάσουν οι Αλβανοί μετανάστες μια ηθική ταυτότητα, η οποία άλλοτε αναδεικνύει την ηθική υπεροχή των ίδιων έναντι κυρίως των εντόπιων και άλλοτε απομονώνοντας την έννοια της «ανάγκης» από το αρχικό αλβανικό συγγενειακό της πλαίσιο και εγγράφοντάς την στον εργασιακό τομέα της Κορινθίας, δηλώνουν ότι οι Έλληνες εργοδότες παραμερίζουν τα αρνητικά στερεότυπα που κυκλοφορούν για τους Αλβανούς μετανάστες στην περιοχή, γιατί οι ίδιοι τους «βοηθούν» όταν έχουν «ανάγκη, σε αντίθεση με άλλους εργαζόμενους μετανάστες διαφορετικής εθνικότητας, που *«δε ξέρει από ανάγκη αυτός»*».

Η κινητικότητα των παραπάνω πρακτικών μπορεί να αναγνωστεί σε ένα πρώτο επίπεδο ως ενδείκτης της σημασίας που καταλαμβάνει η συγγένεια στην οργάνωση της καθημερινής αλλά και κοινωνικής ζωής στην Αλβανία αλλά και στο μεταναστευτικό πλαίσιο. Σε ένα δεύτερο επίπεδο αποτελεί όχημα που διαπλέκει

δημιουργικά τη χωροχρονική παραγωγή της αλβανικής τοπικότητας με εκείνη της ελληνικής μέσα από την εξιστόρηση, την ενεργό συμμετοχή και την εμπλοκή των Αλβανών μεταναστών στις εν λόγω πρακτικές. Κατά τον Appadurai (2014: 246-250), οι κοσμολογικές ή τελετουργικές πρακτικές θα πρέπει να εξεταστούν ως τρόποι ενσωμάτωσης της τοπικότητας και τοποθέτησης των υποκειμένων σε κοινωνικά και χωρικά ορισμένες κοινότητες. Το τοπικό έθος ως αναπόσπαστο κομμάτι της κοινωνικής ζωής, σε συνάρτηση με τα ενήμερα και εξοικειωμένα στην τοπική γνώση υποκείμενα, διασφαλίζουν από κοινού την επαναληψιμότητα των πρακτικών, αποδεικνύοντας την παραδοχή ότι η τοπικότητα είναι εφήμερη και συνεπώς άμεσα εξαρτώμενη από τη διαρκή αναπαραγωγή που εξασφαλίζει τη διατήρησή της. Εξετάζοντας τόσο τις καθημερινές όσο και τις τελετουργικές πρακτικές που εντοπίζονται αρχικά στην Αλβανία, υπό το πρίσμα του Appadurai (2014), ως βιωμένη τοπικότητα που φέρει τα ιδιαίτερα πολιτισμικά νοήματα του συγκεκριμένου πλαισίου στο οποίο εμφανίζονται, σε συνάρτηση με τα νοήματα που τους αποδίδονται στην Ελλάδα, διαπιστώνεται ότι αφενός το ‘εδώ’ και το ‘εκεί’ συνυφαίνονται στο σύγχρονο παγκοσμιοποιημένο κόσμο καθώς το ‘εκεί’ επηρεάζει και εμπλέκει τη ζωή των Αλβανών μεταναστών σε αμφοτέρους τους τόπους, αφετέρου ο τρόπος με τον οποίο η κατανόηση των μετακινούμενων αυτών πρακτικών προϋποθέτει την εννοιολόγησή τους στο αρχικό τους συγκείμενο, προκειμένου να αντιληφθούμε τη δυναμική διάσταση της κινητικότητας, που κατορθώνει να μετασχηματίζει και ταυτόχρονα να ανασημασιοδοτεί τις εν λόγω πρακτικές στην Κορινθία, όπου οι Αλβανοί μετανάστες τις εγγράφουν.

### **7.1.1 Η πρακτική των «δανεικών» σε Ελλάδα και Αλβανία**

Η πρώτη πρακτική που εξετάζεται στο παρόν κεφάλαιο αφορά το ζήτημα των «δανεικών» που λαμβάνει η οικογένεια των Αλβανών μεταναστών από τους συγγενείς της στην Αλβανία για να μπορέσει να εξασφαλίσει τα προς το ζην. Αυτά τα χρήματα τα αποπληρώνει ο μετανάστης, όταν επιστρέφει στην Αλβανία με τα χρήματα που έχει συγκεντρώσει από την εργασία του είτε στην Ελλάδα, είτε σε άλλη χώρα. Η ανάλυση της πρακτικής των «δανεικών» φανερώνει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που αποδίδουν οι ίδιοι οι μετανάστες στους συγγενούς τους, στους οποίους απευθύνονται για τη συγκεκριμένη αρωγή. Ο Ιάκωβος, 42 χρονών από την Κρούγια, διαβιεί κατά το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου του στην Αλβανία και

μεταναστεύει στην Ελλάδα για να εργαστεί «εποχικά» στην Κορινθία ή/και σε άλλη χώρα, έπειτα από ενημέρωση «γνωστού». Το καλοκαίρι του 2017 ήταν η δεύτερη φορά που τον συνάντησα στο χωριό Βρύση. Καθισμένοι σε μια καφετέρια και πίνοντας καφέ, τον ρώτησα πώς είναι η εργασία του στο χωριό. Ο Ιάκωβος απάντησε, περιγράφοντας την πρακτική των «δανεικών», εξηγώντας από ποιούς συγγενείς αναμένεται η αντίστοιχη αρωγή:

*Εμείς που δουλεύουμε, ας πούμε έρχομαι δουλέψω εδώ, ας πούμε, 3 μήνες, ότι κερδίζω εδώ, αυτό που έχοννε πάρει δανεικά εκεί, ότι περισσεύουνε πάω και πληρώνω εγώ εκεί. Έτσι πάει (τον ρωτάω από ποιόν παίρνει δανεικά). Συγγενείς. Θείο, αδερφό, αδερφό γυναίκα (παρεμβαίνει ο «φίλος» του, ο Γιώργος 44 χρονών από το Μπεράτ, που είναι παρών στη συνομιλία μας). Να και η Σόνια που είδες χτες στο ταβέρνα και σήμερα να της ζητήσω 2.000 ευρώ έχει δεν έχει θα μου το δώσει (συνεχίζει την αφήγηση ο Ιάκωβος). Τώρα δεν μιλάμε για σπάνιος ή για συγκεκριμένος μπορεί και στη οικογένεια αυτός που κοιτάει το εαυτό του. Δεν το νοιάζει αν έχουμε, γιατί εγώ έχω ένα θείο που είναι πιο ψηλό από 'μένα, έχει χρήμα. Έχω ας πούμε ανάγκη σήμερα (γ)ια 200 ευρώ να πάω να χτυπάω τη πόρτα να πω θείο έχω ανάγκη για τόσο λεφτά. Θα μου το δώσει και θα τα επιστρέφουμε. Έχω που να χτυπήσω ας πούμε να βρω τη λύση. Αν έχει θα σου δώσει αλλά έχει δεν έχει θα στριμωχτεί και θα σε βοηθήσει. Μακρινός όχι πολύ, είναι θέμα καρδιάς, εμπιστοσύνης που έχει. Θέμα καλός, το έχει στο αίμα του να βοηθάει.*

Μέσα από την αφήγηση του Ιάκωβου αναδεικνύεται η σημασία των συγγενειακών δεσμών για την εξασφάλιση των μέσων διαβίωσης της οικογένειας του μετανάστη που ζει στην Αλβανία και παράλληλα τονίζεται η υποχρέωση της χρηματικής ανταπόδοσης που είναι πολύ κεντρική για την κατανόηση αυτών των σχέσεων αμοιβαιότητας. Ως «συγγενείς» στο παρόν πλαίσιο περιγράφονται οι εξ αίματος, εξ αγχιστείας και πατροπλευρικοί συγγενείς, οι οποίοι το έχουν στην «καρδιά» τους και «στο αίμα του[ς] να βοηθάει». Στο αλβανικό συγκείμενο, η αρωγή δεν περιορίζεται στους εξ αίματος συγγενείς<sup>142</sup>, καθώς «βοήθεια» αναμένεται και μεταξύ των εξ

<sup>142</sup> Η αρωγή των αιματοσυγγενών που λαμβάνει τη μορφή των «δανεικών» στη βόρεια Αλβανία έχει εξεταστεί από τους Saltmarshe (1999: 180-181) και Lawson κ.ά. (2000: 1505, 1511). Σε αμφότερες τις μελέτες υποστηρίζεται ότι τα «δανεικά» παρέχονται συνήθως από αιματοσυγγενείς χωρίς την επιβολή επιτοκίου, εξαιτίας τόσο της υποχρέωσης όσο και της προσδοκίας της ένδειξης αμοιβαιότητας μεταξύ των συγγενών στην αλβανική κοινωνία. Υπάρχουν, βέβαια, περιπτώσεις όπου «δανεικά» δίνονται από αλλά και προς «φίλους» ή/και γείτονες. Πρόκειται για άτοκα δάνεια, τα οποία θα πρέπει να εξεταστούν ως τμήμα μιας ηθικής οικονομίας, καθώς χρησιμοποιούνται ως μέσα για τη διατήρηση ή/και ενίσχυση



αγχιστείας συγγενών (Latifi, 2018: 153, 155-156, 164-165, Bardhoshi, 2011β: 101-102), διαπίστωση που έχει τεκμηριωθεί από τη Backer (2003) σε μια από τις πρώιμες ανθρωπολογικές μελέτες για τους Αλβανούς, που διεξήχθη στο χωριό Isniq κατά τα έτη 1974-1975. Υποστηρίζει ότι οι συγγενείς από την πλευρά της συζύγου είναι εκείνοι που εξασφαλίζουν ένα δάνειο στον άντρα της, τον «βοηθούν» στο εμπόριο ή σε οποιαδήποτε άλλη δουλειά προκύψει, αλλά μόλις μια εξυπηρέτηση λάβει χώρα αναμένεται μια αμοιβαία και ισόρροπη ανταπόδοση. Κανένας δε θα δεχόταν μια αέναη άνιση ανταλλαγή μεταξύ εξ αγχιστείας συγγενών εκτός και αν μπορούσε να αποκομίσει από αυτή άλλα οφέλη, όπως ηθική ή και πολιτική στήριξη, που διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στο πλαίσιο του χωριού. Οι συγγενείς από την πλευρά της συζύγου εκλαμβάνονται ως μια χρήσιμη πηγή «βοήθειας», η οποία διατηρείται 'ζωντανή' μέσω των επισκέψεων της ίδιας της γυναίκας στους συγγενείς της. Ένας άντρας ενδέχεται να ντροπιαστεί αν το αίτημά του για «βοήθεια» απορριφθεί, ενώ μια γυναίκα μπορεί να ικετεύσει τους συγγενείς της για παροχή αρωγής, να μεσολαβήσει εκμαιεύοντας πληροφορίες, πιθανές αντιδράσεις και να γεφυρώσει τις όποιες αντιρρήσεις μεταξύ των δύο μερών, βρίσκοντας την καταλληλότερη λύση χωρίς να προσβληθεί κανείς (Backer, 2003: 86-88). Η «βοήθεια» των εξ αγχιστείας συγγενών εντάσσεται στη λογική της γενικευμένης αμοιβαιότητας που εξετάστηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, κατά την οποία όταν κάποιος δανειστεί χρήματα οφείλει να τα ανταποδώσει με την πάροδο του χρόνου, προκειμένου να υπάρξει μια ισόρροπη ανταλλαγή.

Η Σόνια που επικαλείται ο «φίλος» του Ιάκωβου, ο Γιώργος, 44 χρονών που κατάγεται από το Μπεράτ, κατά την παρεμβολή του στη συζήτηση μας, είναι η βασική μου πληροφορήτρια στη βόρεια Αλβανία, για την οποία αναφέρει «να και η Σόνια που είδες χτες στο ταβέρνα και σήμερα να της ζητήσω 2.000 ευρώ έχει δεν έχει θα μου το δώσει». Στο Λαζ, όπου διαμένει η Σόνια, ο μισθός της από την εργασία της σε μπαρ ανέρχεται στα 150 ευρώ μηνιαίως. Τα υλικά κυρίως αγαθά που της στέλνει ο κουνιάδος της μαζί με την σύζυγό του (αδερφή της) ανά τακτά χρονικά διαστήματα από την Κορινθία στην Αλβανία καλύπτουν το μεγαλύτερο μέρος της διαβίωσής της, καθώς ο μισθός της μετά βίας επαρκεί για να καλύψει τα πάγια έξοδα της οικιακής της ομάδας. Σε μια από τις συζητήσεις μας με τη Σόνια, ένα απόγευμα του Δεκεμβρίου του 2017 στον οικιακό της χώρο στο Λαζ, γράφοντας σε ένα τετράδιο, που

---

των νέων κοινωνικών δεσμών που οι Αλβανοί αναπτύσσουν με μη συγγενειακά πρόσωπα (Saltmarsh, 1999: 180).

παράλληλα χρησιμεύει και ως τηλεφωνικός κατάλογος, τα πάγια έξοδά της μου απάντησε σε μια ερώτηση που της είχα θέσει δύο ημέρες πριν. Της δόθηκε η κατάλληλη αφορμή σκέφτηκα:

*Εσύ λες πώς είναι εδώ. Να 10 euro televizor (=τηλεόραση), 15 euro ujë (=νερό), 10 euro gaz (=γκάζι), 40 elektike (=ηλεκτρικό ρεύμα), taksë për kazanin (=φόρος για το καζάνι); Φαί; Τι να τρώει; Rrobot (=ρούχα); (κουνώντας την μπλούζα της). Δε βγαίνει. Έκω τη Άννα (η αδερφή της, 38 χρονών που διαμένει στην Κορινθία) και το (Γ)ιώργο (σύζυγος της Άννας και κουνιάδος της Σόνιας) να βοηθάει. Τα βλέπεις τα πράματα valixhet (=στις βαλίτσες). Αλλιώς πώς να ζήσει; Τα δύο κέρια έκω μόνο.*

Η αφήγηση της Σόνιας αποκαλύπτει ότι η ίδια είναι κυρίως αποδέκτρια «βοήθειας» καθώς δε δύναται να δανείσει χρήματα στον κουνιάδο της, όπως ο ίδιος υποστηρίζει στη συνομιλία μας. Η αναφορά του Γιώργου μπορεί να γίνει κατανοητή υπό το πρίσμα της Prato (2017: 117), η οποία υποστηρίζει ότι στο νέο σύστημα ανταλλαγής ευνοιών της μετασοσιαλιστικής Αλβανίας η ετοιμότητα της παροχής «βοήθειας» αναδεικνύει κυρίως την αξία και την κοινωνική αναγνώριση που απολαμβάνει το πρόσωπο που δύναται να «βοηθήσει». Στο ελληνικό, όμως, πλαίσιο, η άμεση ανιδιοτελής προσφορά της Σόνιας, η οποία θα έδινε στον Γιώργο 2.000 ευρώ είτε διέθετε αυτό το ποσό είτε όχι, επιχειρεί να αναδείξει τη «γενναιοδωρία» της, εφόσον ο κουνιάδος της δεν έκανε καμία νύξη περί επιστροφής αυτών των χρημάτων στο μέλλον.

Αποτελεί άραγε η Σόνια την εξαίρεση του κανόνα περί μη αποδοχής άνισων σχέσεων ανταλλαγής μεταξύ των Αλβανών και των εξ αγχιστείας συγγενών τους στην Αλβανία που περιγράφει η Backer (2003); Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα μας εμπλέκει στην εξέταση ενός άλλου είδους σχέσεων αμοιβαιότητας που εντοπίζονται στην Αλβανία και οι οποίες επηρεάζουν άμεσα τη ζωή των Αλβανών μεταναστών στην Κορινθία. Η Σόνια από αποδέκτρια «βοήθειας» μετασηματίζεται σε δότρια στο πλαίσιο της γενικευμένης αμοιβαιότητας, όταν ο κουνιάδος της και η αδερφή της επιστρέφουν στην Αλβανία. Τότε, συνήθως, κατά τη διάρκεια των γιορτών (Πρωτοχρονιά) ή το καλοκαίρι, τους φιλοξενεί στον οικιακό της χώρο, ενώ τους εξυπηρετεί όταν χρειάζονται αρωγή με τα νομιμοποιητικά τους έγγραφα στις δημόσιες υπηρεσίες της Αλβανίας, όπου η ίδια σύμφωνα με τον Γιώργο, τον κουνιάδο της:

*Εκει πολλές γνωριμίες, θα σε βοηθήσει αυτή [...] Εγώ όταν είναι για καρτιά ας πούμε τα στέλνω σε αυτή να τα φτιάχνει τους ξέρει όλους, ούτε να περιμένεις εσύ σε ουρά, ούτε τίποτα. Όλοι είναι φίλοι της. Shumë miq που το λέμε εμείς, θα 'κεις ακούσει (=πολλοί φίλοι. Δηλαδή ποιοί είναι οι φίλοι; Τον ρωτάω) Η Σόνια και με γνωριμίες που εκεί ουουου όλο το Λαζί και παντού και ό,τι θέλεις εσύ θα σε πάει.*

Η αναφορά του Γιώργου στη Σόνια, αν και έλαβε χώρα στην Κορινθία πριν επισκεφτώ για πρώτη φορά την Αλβανία, προτρέποντάς με κατά ένα βαθμό να ακολουθήσω την κουνιάδα του κατά το ταξίδι μου, καθώς εκείνη μπορεί να με «βοήθησε» σε οτιδήποτε χρειαστώ, αποκαλύπτει τον τρόπο με τον οποίο τόσο οι εξ αγχιστείας συγγενείς (η Σόνια) όσο και οι «γνωριμίες» που οι πρώτοι διαθέτουν δηλώνονται στο αλβανικό συγκείμενο με τον όρο «mik» («φίλος») και εννοιολογούνται ως ένα πολύτιμο δίκτυο παροχής αμοιβαίας «βοήθειας» (Latifi, 2018: 154-155, De Waal, 2014: 138-139, 1998: 18, Bardhoshi, 2011β: 101-102, Backer, 2003: 81, Doja, 1999β: 221-222). Το δίκτυο αυτό ενεργοποιείται λόγω της παρελθούσας αλλά και εν συνεχεία υλικής «βοήθειας» που έχει δεχτεί και εξακολουθεί να λαμβάνει η Σόνια, την οποία ανταποδίδει προς τους συγγενείς της σε διαφορετικό πλαίσιο, πέραν του οικονομικού. Δηλαδή, κινητοποιώντας τους «φίλους», που η ίδια διαθέτει στην Αλβανία, κατορθώνει να φέρει εις πέρας τις γραφειοκρατικές υποθέσεις (νομιμοποιητικά έγγραφα) των Αλβανών μεταναστών που διαβιούν στην Κορινθία.

Κατά την αρχική αναφορά του Ιάκωβου, η αρωγή των συγγενειακών προσώπων που εμπλέκονται στην πρακτική των «δανεικών», ανάγεται σε «θέμα καρδιάς, εμπιστοσύνης που έχει. Θέμα καλός, το έχει στο αίμα του να βοηθάει». Με τον τρόπο αυτό αναδεικνύονται κυρίως τα ηθικά γνωρίσματά τους και δηλώνεται εμμέσως πως υπάρχουν ελάχιστες περιπτώσεις συγγενών, οι οποίοι κοιτούν μόνο τον εαυτό τους αδιαφορώντας για το εάν μπορεί να ανταποκριθεί στις υποχρεώσεις της η οικιακή ομάδα των Αλβανών. Εξετάζοντας, όμως, τον τρόπο, με τον οποίο η παροχή «βοήθειας» των εξ αγχιστείας συγγενών ισοδυναμεί με μη «βοήθεια», όταν «*δε είναι με το καρδιά τους*» και τη νοηματοδότηση της «γενναιοδωρίας» που συναρτάται στο αλβανικό πλαίσιο με το «*δε κοιτάς εσύ τι θα δώσω*», η οποία εκδηλώνεται κυρίως μεταξύ των εξ αίματος συγγενών, γίνεται φανερό πως στη περίπτωση των εξ αγχιστείας συγγενών η καθυστέρηση ανταπόδοσης της «βοήθειας» ή η μη ανταπόδοσή της ενδέχεται να διαρρήξει το συγκεκριμένο δίκτυο αμοιβαίας αρωγής.

Ο Σπύρος, 42 χρονών από το Φιέρι, που διαμένει και εργάζεται στην Κορινθία, όταν ρωτήθηκε για τον τρόπο με τον οποίο ζουν οι συγγενείς του στην Αλβανία απάντησε τα εξής:

*Κάθε συγγενής δεν είναι τέτοιο. Μόνο να σε ακούσουμε θέλουμε λέει πατέρας. Λέει δε θέλω να σου λέω στείλε (χρήματα εννοεί) μόνο να είσαι καλά, να μιλάμε, να κάνουμε, γιατί είμαστε μακριά. Μπορεί να στείλουμε αλλά δεν είναι σαν άλλους. Βλέπουνε προσπαθούμε να τα βγάλουμε πέρα και 'μεις εδώ, δε λένε φέρε, φέρε, ξέρουν τη δυσκολία και 'μείς που είμαστε από 'δω. Έκουν και συγγενείς εκεί να βαστιούνται κάπως (Ποιούς συγγενείς έχουνε; Τον ρωτάω) Να η γυναίκα του μικρού (=αδερφού), που μένουνε μαζί όλοι, εκεί συγγενείς που είναι πιο καλύτερα και μπορεί να δώσει κρήματα αν έχει ανάγκη (γ)ια κάτι και θα τα δώσουμε πίσω εγώ λίγο λίγο. Ας πούμε θα 'ρθει κάποιος για επίσκεψη πρέπει να πας κάπου να πάρει δανεικά να αγοράσει καφέ, κρέας και τέτοια [...] Μπορούνε να βαστιούνται και αυτοί ότι μπορεί να στείλουμε και 'μεις αλλά έκουνε και αυτοί. Στη Αλβανία έτσι το κάνουμε (δηλαδή βοηθάει ο ένας τον άλλον; Τον ρωτάω). Ναι, ναι βοηθάει όσο μπορεί αλλά δεεεν όχι πάντα έτσι. Υπάρχουν και συγγενείς που έκουνε το κρήμα που λέμε αλλά δε δίνουν όλοι. Δίνουν αλλάααα δε είναι με το καρδιά τους. Κατάλαβες; (όχι του απαντάω. Μπορείς να μου δώσεις ένα παράδειγμα να καταλάβω). Ας πούμε έκω εγώ κρήμα θα σου δώσω γιατί έτσι το 'κουμε εμείς να βοηθάει το συγγενείς, αλλά δεν είναι από το καρδιά μου (ποιοί είναι οι συγγενείς που βοηθάνε από την καρδιά τους; Τον ρωτάω) Όλοι συγγενείς βοηθάει. Όλοι. Το αδερφό, αδερφή, το θείο. Αυτοί που είναι παντρεμένοι έκουν ας πούμε, η γυναίκα του μικρού (=αδερφού του), το αδερφό της γυναίκας όλοι όλοι [...] Γενναιόδωρος δεν είμαι γιατί περιμένω από σένα αλλά αν εσύ δεν έχει; Τι θα δώσει; [...] Εσύ είσαι γενναιόδωρος και το 'κεις στο καρατήρας σου, στο αίμα σου που λέμε, είναι από το καρδιά σου, δε κοιτάς εσύ τι θα δώσω. Θα δώσει και εγώ θα δώσει σιγά σιγά ή άλλοι λέμε δε δίνουν, έκουν και δε δίνουν γιατί δεν παίρνει πίσω. Οι πιο κοντινοί θα δώσει, δεεεε κοιτάει εγώ τι θα δώσω. Ξέρει ότι σιγά σιγά θα δώσει πίσω, μα το ξέρει (το τονίζει. Ποιοί είναι αυτοί οι πιο κοντινοί; Τον ρωτάω) Το αδερφό, το αδερφή, το θείο θα δώσει. Άλλοι θα δώσει και αυτοί μη λέμε έτσι αλλά σου λέω δεεν δεεν είναι από το καρδιά θα κοιτάζει ο άλλος ναα, θα κοιτάζει ο άλλος τι θα πάρει πίσω.*

Κατά τον Σπύρο, ο πατέρας του δεν τον πιέζει για να του στείλει εμβάσματα. Αναγνωρίζει ότι και εκείνος αντιμετωπίζει οικονομικές δυσκολίες στην Ελλάδα για αυτό επιθυμεί απλώς να βρίσκεται σε τηλεφωνική επικοινωνία μαζί του. Όταν προκύψει «ανάγκη» που στο παρόν πλαίσιο περιλαμβάνει τα έξοδα που πρέπει να καλύψει ο «οικοδεσπότης» κατά τις επισκέψεις των «φιλοξενούμενων» ή/και καλεσμένων, που αφορούν την αγορά καφέ και κρέατος<sup>143</sup>, τα οποία συνήθως ο πρώτος προσφέρει στους δεύτερους, στηρίζονται στους εξ αγχιστείας συγγενείς τους, οι οποίοι βρίσκονται σε καλύτερη οικονομική κατάσταση από τους ίδιους, από τους οποίους μπορούν να αναζητήσουν «δανεικά», τα οποία οφείλουν να αποπληρώσουν με την πάροδο του χρόνου. Η σπουδαιότητα της αφήγησης του Σπύρου έγκειται στο γεγονός ότι αναδεικνύει τον τρόπο, με τον οποίο η οικονομική «βοήθεια» των συγγενών όταν *«δε είναι με το καρδιά τους»* σημασιοδοτείται ως μη «βοήθεια» στην Αλβανία. Το ζήτημα της «καρδιάς», που ανακύπτει σε αυτό το σημείο, συμπορεύεται με την έννοια του «γενναϊόδωρου», αυτού δηλαδή που έχει την οικονομική άνεση, «βοηθάει» τους συγγενείς του, χωρίς όμως να αναμένει την άμεση ανταπόδοση από αυτούς, γιατί οι τελευταίοι μπορεί να μη δύνανται να τους επιστρέψουν την αρωγή που έλαβαν την δεδομένη στιγμή. Η «βοήθεια» των αμφιπλευρικών συγγενών αρχικά παρουσιάζεται ως ένα αδιαφοροποίητο πλέγμα αμοιβαίας αρωγής, το οποίο ανάγεται στο *«γιατί έτσι το κουμε εμείς να βοηθάει το συγγενείς»*. Εν συνεχεία, όμως διαφοροποιείται όταν ορισμένοι συγγενείς που έχουν την οικονομική δυνατότητα να

---

<sup>143</sup> Στο πλαίσιο της άφιξης απρόσμενων και απρόσκλητων «φιλοξενούμενων» στον οικιακό χώρο Αλβανών, ο «οικοδεσπότης» είθισται να κόβει το ψωμί σε κομμάτια και να το μοιράζει σε κάθε παρευρισκόμενο άνδρα στην αλβανική κοινωνία. Στη συνέχεια, όλοι οι άνδρες τρώνε από ένα κοινό μπολ και το κρέας διανέμεται στον καθένα ξεχωριστά. Η συσσώρευση φαγητού μπροστά στον επισκέπτη συνιστά ένδειξη «φιλοξενίας» (Backer, 2003: 44-45, Tarifa, 2007: 82). Επιπλέον, στο συγκείμενο των επισκέψεων, οι «οικοδεσπότες» είθισται να παρέχουν τις «παραδοσιακές προσφορές» (Schwandner - Sievers, 2010: 6, υποσημειώσεις 36-37) στους «φιλοξενούμενους» τους, δηλαδή ρακί, τσιγάρα, καφέ και αναλόγως των περιστάσεων γεύμα, το οποίο περιλαμβάνει κρέας. Για τους ιδιαιτέρως τιμώμενους «φιλοξενούμενους» ενδέχεται ο «οικοδεσπότης» να έχει σφάξει ένα κοτόπουλο ή πρόβατο, προκειμένου να τους περιποιηθεί. Σε ορισμένα χωριά της Αλβανίας το κεφάλι του ζώου προσφέρεται στον «φιλοξενούμενο» ως ένδειξη σεβασμού. Ο Latifi (2018), στηριζόμενος στο «kanun» του Lekë Dukagjinit (εθιμικό δίκαιο της βόρειας Αλβανίας) αναφέρει τις παρεχόμενες προσφορές στον εκάστοτε «φιλοξενούμενο» βάσει των σχέσεων που διαθέτει με τον «οικοδεσπότη». Κάθε επισκέπτης λαμβάνει το φαγητό που καταναλώνει η οικιακή ομάδα, την οποία επισκέπτεται. Σε έναν ξεχωριστό «φιλοξενούμενο» προσφέρεται καφές, ρακί και διαφορετικό φαγητό από αυτό που καταναλώνεται συνήθως στην εστία και σε έναν «καρδιακό φιλοξενούμενο» («mik zemret») παρέχεται καπνός, καφές, ρακί, ψωμί και κρέας (Latifi, 2018: 155). Αντιστοίχως, η ρητορική της «φιλοξενίας» στους Γλεντιώτες της Κρήτης περιλαμβάνει την προσφορά κρέατος. Ο «οικοδεσπότης» που προσφέρει μικρή ποσότητα κρέατος στον «φιλοξενούμενο» βρίσκεται σε αμήχανη θέση, διότι δεν νοείται 'πραγματικό γεύμα' χωρίς κρέας στην κρητική κοινωνία (Herzfeld, 1985: 130, 135-136). Τέλος, η Musaraj (2016), περιγράφοντας μια επίσκεψή της στο διαμέρισμα πληροφορητριάς της στον Αυλώνα, υποστηρίζει ότι η προσφορά πορτοκαλάδας σε γυάλινο ποτήρι συνοδευόμενης με χαρτοπετσέτες, τα οποία η «οικοδέσποινα» της τοποθέτησε πάνω σε ένα δίσκο, συνιστούν τα «συνήθη/κοινά έθιμα των επισκέψεων» στην Αλβανία («adetet e zakonshme të vizitave») (Musaraj, 2016: 141).

«βοηθήσουν», αρνούνται να συνδράμουν τους Αλβανούς, όταν η ανταπόδοση μιας προηγούμενης «βοήθειας» είτε εκκρεμεί είτε δεν έχει δοθεί εξ ολοκλήρου. Εξ αίματος και πατροπλευρικοί συγγενείς παρουσιάζονται ως κατεξοχήν «γενναιοδωροι», γιατί «βοηθούν» και αποδέχονται το γεγονός ότι η ανταπόδοση μπορεί να καθυστερήσει χωρίς να παύουν να τους υποστηρίζουν εξαιτίας αυτής της αργοπορίας. Στην αντίπερα όχθη, βρίσκονται οι εξ αγχιστείας συγγενείς, οι οποίοι «βοηθούν» αφενός αλλά αφετέρου η αρωγή τους εννοιολογείται ως μη «βοήθεια», διότι αναμένουν την άμεση και ισόρροπη ανταπόδοση. Ορισμένοι εξ αγχιστείας συγγενείς, μάλιστα, μολονότι έχουν την οικονομική δυνατότητα, σταματούν να συνδράμουν τους συγγενείς τους καθώς δεν έλαβαν την ανταπόδοση μια πρότερης «βοήθειας», διακόπτοντας το συγκεκριμένο δίκτυο υποστήριξης των Αλβανών και επιβεβαιώνοντας τις διαπιστώσεις της Backer (2003) ότι κανένας Αλβανός δεν θα δεχόταν μια αέναη ανισόρροπη σχέση αμοιβαιότητας με εξ αγχιστείας συγγενείς του. Συνεπώς, η «γενναιοδωρία» των εξ αίματος συγγενών, δηλώνει στο παρόν πλαίσιο την αποδοχή του ενδεχόμενου της αργοπορημένης ανταπόδοσης, σε αντίθεση με τη μη συναίνεση αυτής μεταξύ των εξ αγχιστείας συγγενών, που μπορεί να αποτελέσει λόγο διάσπασης αυτού του δικτύου αλληλοβοήθειας.

Διερευνώντας, όμως, στη συνέχεια τον τρόπο με τον οποίο η «γενναιοδωρία» της αμοιβαίας «βοήθειας» ανάμεσα στους εξ αίματος συγγενείς, η οποία εκδηλώνεται στα πλαίσια ορισμένων τελετουργικών πρακτικών, λογίζεται με την ίδια ακρίβεια, όπως στην περίπτωση των εξ αγχιστείας συγγενών, δηλαδή βάσει της υποχρεωτικής ανταπόδοσης αλλά και ορισμένων άγραφων κανόνων που, κατά ένα βαθμό, υποκινούν την εκδήλωση της «γενναιοδωρίας» στις συγκεκριμένες περιστάσεις, αντιλαμβανόμαστε ότι η «γενναιοδωρία» συνιστά μια κοινωνική κατασκευή τόσο στην περίπτωση των εξ αγχιστείας συγγενών όσο και των εξ αίματος, το νόημα της οποίας εξαρτάται άμεσα από το συγκεκριμένο, στο οποίο εμφανίζεται.

### **7.1.2 Όψεις των επικήδειων τελετών σε Ελλάδα και Αλβανία**

Ο Άκης, 44 χρονών από την Κρούγια, περιγράφει τον τρόπο, με τον οποίο εκδηλώνεται η «γενναιοδωρία» των εξ αίματος συγγενών στα πλαίσια των

επικήδειων τελετών στην Αλβανία, όπου το «fis»<sup>144</sup>, η πατριαρχική εξωγαμική ομάδα καταγωγής, που προέρχεται από έναν κοινό άντρα πρόγονο (De Soto κ.ά., 2002: 84, De Rapper, 2000: 457), παρέχει χρηματική δωρεά στους γονείς του αποθανόντος, η οποία στο αλβανικό συγκείμενο συνιστά την κοινωνικά προσδοκώμενη συμπεριφορά βάσει του πολιτισμικά καθορισμένου πλαισίου αμοιβαιότητας, που θα εξεταστεί στη συνέχεια. Η πρακτική της χρηματικής δωρεάς που εκδηλώνεται στις διαβατήριες τελετές εντοπίζεται και στο ελληνικό πλαίσιο. Η ‘μετακίνησή’ της, όμως, στην Κορινθία συμπορεύεται με την αποσιώπηση της λογικής που λανθάνει πίσω από την εκδήλωση της συγγενειακής αμοιβαιότητας στην Αλβανία, παρουσιάζοντας τη χρηματική δωρεά, σε ένα πρώτο επίπεδο, ως ένδειξη της «γενναιοδωρίας» του πληροφορητή και όλων των Αλβανών, σε ένα δεύτερο επίπεδο, συγκροτώντας μια ηθική ταυτότητα, η οποία αποσκοπεί στην ανάδειξη της ηθικής υπεροχής των Αλβανών μεταναστών έναντι κυρίως των Ελλήνων. Συζητώντας με τον Άκη στην αυλή του οικιακού του χώρου στο χωριό Γέφυρα στην Ελλάδα για τον τρόπο με τον οποίο οι άνδρες αδερφοί αναμένεται να παράσχουν «δανεικά» ο ένας στον άλλον στο αλβανικό πλαίσιο («*το έχουμε εμείς να βοηθάει ο αδερφός αν θέλεις εσύ ας πούμε σε ανάγκη δανεικά. Έτσι είναι σε ‘μας*»), εκείνος συνεχίζει την αφήγησή του λέγοντας τα εξής:

*Εμείς το έχουμε στο αίμα μας να βοηθάει να το πω ένα παράδειγμα που είναι αληθινό στη χώρα μας. Όταν πεθαίνει κάποιος πάμε εμείς που δίνουμε λεφτά όλοι. Λεφτά λέμε αν έχει συμβεί κάτι σπίτι μου, όλο το κωριό, όλοι οι συγγενείς, μακρινοί, κοντινοί αφήνουμε στο καφέ όλοι δωρεάν λεφτά. Όλοι, όποιος έρχεται, όλοι. Στη κηδεία όσοι έρχονται και μπορεί να έρχονται 2.000, 3.000 άτομα. Δίνουμε, αυτά τα χρήματα βοήθεια ια το σπίτι. Δηλαδή σου συμβαίνει αυτό, είναι σα βοήθεια. Όλος ο κόσμος που θα έρχεται θα αφήνει λεφτά. Ό,τι έχει αλλά είναι ένα όχι σα νόμο, πώς να σου πω. Εγώ αφήνω 5 ευρώ, εσύ δεν μπορείς να αφήσεις 2, είναι λίγο σαν έτσιιι ντροπή, τι θα πούνε ια σένα; Το 5 είναι το στάνταρ και μετά όποιος θέλει, μπορεί να αφήσει και 100 και 200. Στο λέω σα παράδειγμα να το σκεφτείς πως είναι και είναι για βοήθεια και είναι σημάδι ότι εμείς ξέρουμε ότι έχεις ανάγκη, γιατί άμα σου συμβεί ένα κακό στο*

<sup>144</sup> Για την πολυσημία της έννοιας του «fis», η οποία αποκτά διαφορετικό νόημα αναλόγως το πλαίσιο στο οποίο εντοπίζεται π.χ. άλλοτε λαμβάνει την αφηρημένη έννοια της συγγένειας, άλλοτε της κοινής ανδρικής καταγωγής κτλ. βλέπε τις εθνογραφίες των De Rapper 2012α: 79-95, Voell, 2012: 154, Prato 2009, 2004, Backer 2003. Στο εξής θα χρησιμοποιείται η λέξη «fis» για να δηλώσει την πατριαρχική εξωγαμική ομάδα καταγωγής, που προέρχεται από έναν κοινό άντρα πρόγονο (De Soto κ.ά., 2002: 84, De Rapper, 2000: 457) εκτός εάν ορίζεται διαφορετικά.

σπίτι σίγουρα σπίτι έχει ανάγκη. Δεν έχει; Σε κάθε κηδεία. Σε όσολη τη κώρα. Ο αδερφός μου πριν από 3 κρόνια, 3 κρόνια έχει κάνει σίγουρα αύριο που έχει πέσει στη (αναφέρει την περιοχή που βρίσκεται κοντά στο χωριό Γέφυρα), πέθανε σε οικοδομή. Έπεσε από το σκαλωσιά και πέθανε. Αυτός που έχει φτιάξει σπίτι απέναντι από (αναφέρει ένα κεντρικό σημείο στο χωριό Γέφυρα) και λέμε το στείλαμε εκεί Αλβανία και το κηδέψαμε. Έχουνε μαζευτεί 5.000 ευρώ από τον κόσμο και είναι βοήθεια και μέκρι πριν 3 κρόνια, 4 κρόνια περίπου στη Κορινθία ξέρω ένα πατριώτη μου που πέθανε. Όσολος ο κόσμος πήγανε και βοηθούσανε. Ξέραμε ότι θέλει κρήματα, βοήθεια για να το στείλουμε στη Αλβανία. Πέθανε 25 κρονών, γιατί ξέρουμε λίγο πολύ ότι ο ένας που δουλεύει δεν έχει μαζεμένο κρήματα ας πούμε να κάνει, όταν του συμβεί ένα κακό ή νοσοκομείο ή αρρώστια ή αυτό. Οπότε κάνουμε αυτό, ακόμα το έχουμε [...] Και τα γράφουμε όλα εμείς (Τι γράφετε δηλαδή; Τον ρωτάω) Ο Ζερβός (ανδρικό επίθετο) άφησε τόσο, όλα τα ονόματα να ξέρω. Όταν θα μου συμβεί εμένα θα ξέρω ότι έχεις έρθει και έχεις αφήσει τόσα (Αν κάποιος δεν έρθει για καφέ, δεν θα πάνε και σε αυτόν; Τον ρωτάω) Πάλι θα έρθω, εγώ και να μην έχεις έρθει πάλι θα έρθω. Είναι θέμα χαρακτήρα. Ο ένας είναι η νοοτροπία του έτσι που δεν πάει για καφέ. Κάθε ένας έχει τη γενναιοδωρία του. Εσύ είσαι πολύ γενναιόδωρος, εγώ δεν είμαι πολύ όμως. Δεν μου έτυχε χαρακτήρας να είμαι τέτοιος (ποιός είναι γενναιόδωρος δηλαδή; Τον ρωτάω) Γενναιόδωρος είναι τα πάντα και βοηθάει και είναι καλός και είναι όλα μέσα. Γενναιόδωρος δεν μπορεί να είσαι κακός, μιλάς όπως σου είπα και δεν έχεις τρόπο να πεις στο άλλο καλημέρα, για ένα καφέ θα πας; Αν δεν έχεις τρόπο δεν είσαι γενναιόδωρος αλλά εμείς και να μην είσαι λέμε, να είσαι ο χειρότερος άνθρωπος και να έχεις ένα ατύχημα, ένα κακό πράμα θα έρθουμε όλοι. Όχι το ίδιο πάντα αλλά ένας που ήταν καλός στη κοινωνία, γενναιόδωρος, φίλοι, οικογένεια γεμίζει ο τόπος. Δέκα στρέμματα κόσμος.

Για την κατανόηση της αφήγησης του Άκη, που μετακινείται από τη χωροχρονική αλβανική τοπικότητα και καταλήγει στην ελληνική, διαπλέκοντάς τις με όχημα την πρακτική του καφέ, που δίδεται στους καλεσμένους πριν από τις κηδείες, η οποία συνοδεύεται με τη χρηματική δωρεά προς τους γονείς του αποθανόντος, θα πρέπει να στρέψουμε την εξέτασή μας στην εννοιολόγηση αυτής της πρακτικής στο αρχικό αλβανικό συγκείμενο, προκειμένου να αντιληφθούμε τον τρόπο που εκείνη νοηματοδοτείται στην Κορινθία. Αυτή η διερεύνηση αποκαλύπτει τον τρόπο με τον



οποίο η «γενναιοδωρία» της «βοήθειας» των εξ αίματος συγγενών παράγεται αλλά και επηρεάζεται από τα πολιτισμικά συγκροτημένα πρότυπα της γενικευμένης αμοιβαιότητας στην Αλβανία, όπου η μη συμπόρευση με τους συλλογικούς άγραφους κανόνες (ελάχιστη χρηματική δωρεά 5 ευρώ) που αποτελούν το μέτρο αξιολόγησης της παρουσιαζόμενης ως ανιδιοτελούς πράξης της αρωγής, τείνει να ντροπιάζει το εκάστοτε υποκείμενο. Η De Waal (2014: 222, 259-270, 1998: 19) υποστηρίζει πως στο πλαίσιο των τελετουργικών πρακτικών οι Αλβανοί υπολογίζουν με μεγάλη ακρίβεια την εκδήλωση της αμοιβαιότητας. Κατά την άφιξη σε ένα γάμο ή σε μια κηδεία στον καλεσμένο δίνεται ένα φλιτζάνι καφέ. Ο τελευταίος, αφού πιει τον καφέ του, επιστρέφει την κούπα αφήνοντας μια χρηματική δωρεά. Το ποσό αυτής εξαρτάται από το πόσο στενή σχέση, «φιλία» ή/και συγγένεια έχει ο δωρητής με το πρόσωπο που γίνεται προς τιμήν του η τελετή, πόσα άτομα από την οικιακή του ομάδα τον συνοδεύουν στην τελετή και, τέλος, από το ποσό των χρημάτων που ο ίδιος έχει ήδη λάβει από το τιμώμενο πρόσωπο σε κάποια αντίστοιχη περίπτωση. Ο άνθρωπος που συλλέγει τα φλιτζάνια του καφέ μαζί με τη δωρεά καταγράφει σε ένα τετράδιο το ποσό που του δόθηκε. Η καταχώρηση αυτή αποσκοπεί στην ανταπόδοση του ακριβούς ποσού, όταν αντιστραφούν οι ρόλοι μεταξύ καλεσμένου και τιμώμενου προσώπου. Συνεπώς, η «γενναιοδωρία» που υποδεικνύουν οι Αλβανοί στις επικηδείες τελετές κινητοποιείται από άτυπους ηθικούς κανόνες, που επικρατούν στην Αλβανία, σύμφωνα με τους οποίους, η γραπτή στοιχειοθέτηση του ακριβούς ποσού δίπλα από το όνομα του άντρα δωρητή<sup>145</sup> εγγυάται την αντίστοιχη «βοήθεια» σε παρόμοιες περιπτώσεις (Saltmarshe, 1999: 183-184). Η απόκλιση από αυτούς τους κανόνες αποφέρει την κοινωνική κριτική ή/και την περιθωριοποίηση του ατόμου<sup>146</sup>. Σε αυτό το πλαίσιο, χαρακτηρίζονται ως «γενναιοδωροι» εκείνοι που «βοηθούν», αναγνωρίζουν αλλά και αναγνωρίζονται από τους άλλους λεκτικά, οπότε και

---

<sup>145</sup> Κατά την Smith (2009α: 572, υποσημείωση 6, 2009β: 193), ακόμα και στις περιπτώσεις που οι γυναίκες διαχειρίζονται τον οικονομικό προϋπολογισμό της οικιακής ομάδας στην Αλβανία, ο άντρας επικεφαλής είναι εκείνος που αποφασίζει τον τρόπο που θα δαπανηθούν ορισμένα χρήματα για τις κοινωνικές υποχρεώσεις των «miq» («φίλων») και των «shokë» («συμμάχων») στους γάμους, στις κηδείες και στις επισκέψεις.

<sup>146</sup> Η έρευνα των Lawson και Saltmarshe (2002) σε ένα χωριό της βόρειας Αλβανίας αναδεικνύει ότι σχεδόν όλες οι οικιακές ομάδες επισκέπτονται η μία την άλλη στα σημαντικά γεγονότα του κύκλου της ζωής τους, όπως ο θάνατος και η γέννηση, παρέχοντας ένα χρηματικό ποσό ως ένδειξη σεβασμού. Η μη συμπόρευση με αυτή την κοινωνικά προσδοκώμενη συμπεριφορά οδηγεί στον κοινωνικό αποκλεισμό. Υπολογίζουν ότι ο μέσος όρος των δωρεών ανέρχεται στο 3% του οικογενειακού εισοδήματος των Αλβανών. Όταν οι αιματοσυγγενείς προσφέρουν το προσδοκώμενο χρηματικό ποσό κερδίζουν σεβασμό από τους Αλβανούς, ενώ όσοι δεν επιτελούν την αναμενόμενη συμπεριφορά επικρίνονται και στιγματίζονται (Lawson & Saltmarshe, 2002: 494, 497, Lawson κ.ά., 2000: 1510-1511).

κοινωνικά, προσελκύουν δε όλους τους συγγενείς και τους ντόπιους στις δικές τους διαβατήριες τελετές. Η παρουσία πλήθους ανθρώπων μεταφράζεται ως ένδειξη αμοιβαιότητας και ταυτόχρονα υποδηλώνει την εκτίμηση που απολαμβάνει το τιμώμενο πρόσωπο<sup>147</sup> λόγω των ηθικών συνδηλώσεων που φέρουν οι πράξεις, τις οποίες έχει ήδη αυτό επιδείξει κατά το παρελθόν στην κοινωνία<sup>148</sup>. Οι De Soto κ.ά. (2002: 84, 87-88) υποστηρίζουν ότι οι γαμήλιες και επικήδειες τελετές αποτελούν την έμπρακτη απόδειξη της σπουδαιότητας του κάθε «fis», καθώς σε αμφότερες τις τελετές παρέχεται χρηματική «βοήθεια» στο ζευγάρι ή στους συγγενείς του αποθανόντος αντίστοιχα, που ‘εκπροσωπούν’ όλο το «fis», το ύψος της οποίας αντανακλά την ηθική υπόσταση και υπόληψη που έχει/ είχε το άτομο στην κοινωνία. Υπό αυτό το πρίσμα, η επιτέλεση της «γενναιοδωρίας» των εξ αίματος συγγενών στην Αλβανία συναρτάται με μια εκ των υστέρων α(ντα)πόδοση ηθικής και κοινωνικής υπόληψης στο άτομο, η οποία φανερώνεται αφενός μέσω της φυσικής παρουσίας του πλήθους των καλεσμένων που παρευρίσκεται στις διαβατήριες τελετές, αφετέρου μέσω της χρηματικής δωρεάς που προσφέρεται και η οποία αναμένεται να ανταποδοθεί με την ίδια ακρίβεια σε αντίστοιχες περιστάσεις.

Γνωρίζοντας τα ιδιαίτερα πολιτισμικά νοήματα που συμπορεύονται με την εκδήλωση της συγγενειακής «γενναιοδωρίας» στο πλαίσιο των επικήδειων τελετών στην Αλβανία, μπορούμε να κατανοήσουμε τον τρόπο που αυτά επανασηματοδοτούνται στο νέο μεταναστευτικό πλαίσιο μέσω της ‘μετακίνησής’ τους σε αυτό. Η παράθεση των παραδειγμάτων του αδερφού του Άκη και ενός «πατριώτη» που σκοτώθηκαν στην Κορινθία και για τη μεταφορά των νεκρών σωμάτων τους στην Αλβανία συγκεντρώθηκαν χρήματα από άλλους Αλβανούς μετανάστες, αναδεικνύει την αναγνώριση, από την πλευρά των ομοεθνών τους αυτή τη φορά, της εργασιακής και οικονομικής επισφάλειας, που βιώνουν οι περισσότεροι Αλβανοί μετανάστες στην Κορινθία (βλ. κεφάλαιο 3). Επιπλέον, φανερώνει τον πολιτισμικά συγκροτημένο κώδικα παροχής «βοήθειας» που κινητοποιεί τους Αλβανούς μετανάστες να συνδράμουν τους ομοεθνείς τους στις εν λόγω περιστάσεις,

---

<sup>147</sup> Σύμφωνα με τον Kondi (2012), ο σεβασμός προς το πρόσωπο του αποθανόντος στην Αλβανία υπολογίζεται από τον αριθμό των παρευρισκόμενων στην τελετή, το μέγεθος του νεκρώσιμου γεύματος και την αβίαστη έκφραση του «αυθεντικού πόνου» (Kondi, 2012: 219).

<sup>148</sup> Παρόμοιες αντιλήψεις συναντώνται και στις επικήδειες τελετές των χωρικών Nalotan (Φίτζι), οι οποίοι νοηματοδοτούν το πλήθος των τοπικών και διεθνικών συγγενειακών δικτύων που παρίσταται στις διαβατήριες τελετές ως ένδειξη δημόσιας αναγνώρισης και σεβασμού προς το πρόσωπο του αποθανόντος αλλά και εκδήλωσης της αμοιβαίας «βοήθειας» και της κοινοτικής αλληλεγγύης προς την οικιακή ομάδα του εκλιπόντος (Eräsaari, 2018: 12-13, 18).

ακριβώς επειδή οι ίδιοι έχουν επίγνωση της «ανάγκης» για υποστήριξη, που έχει η οικιακή ομάδα του αποθανόντος στην Αλβανία. Η έννοια της «ανάγκης» στο παρόν συγκείμενο αφορά τα έξοδα που καλείται να αναλάβει η οικογένεια του αποβιώσαντος για τις επισκέψεις των καλεσμένων στον οικιακό του χώρο, οι οποίες αποτελούν ένα αναπόσπαστο κομμάτι των επικήδειων τελετών και περιλαμβάνουν την παροχή σε καφέ, ζάχαρη, ρακί και τσιγάρων σε καθένα από τους παρευρισκόμενους. Τα έξοδα αυτά πολλαπλασιάζονται στην περίπτωση των στενών συγγενών (κυρίως αιματοσυγγενών) που διαβιούν σε μεγάλη απόσταση από τον οικιακό χώρο του αποθανόντος και οι οποίοι συνήθως παραμένουν σε αυτόν μαζί με την οικογένεια του εκλιπόντος και μετά το πέρας των επισκέψεων (De Waal, 2014: 260, Vaqarri, 2011: 75).

Η χρηματική δωρεά που συνοδεύει τις διαβατήριες τελετές λαμβάνει χώρα και στους νέους τόπους, όπου οι Αλβανοί μετανάστες διαβιούν. Η «βοήθεια», όμως, αυτή δεν παρουσιάζεται ως αναπόσπαστο κομμάτι του πολιτισμικά καθορισμένου πλαισίου αμοιβαιότητας μεταξύ των εξ αίματος συγγενών, όπως συμβαίνει στην Αλβανία, αλλά ως μια ανιδιοτελής «γενναιόδωρη» πράξη στην Κορινθία, που αναδεικνύει την ηθική υπεροχή του πληροφορητή έναντι της ελληνικής κοινωνίας και συγκεκριμένα των Ελλήνων (*εγώ και να μην έχεις έρθει πάλι θα έρθω. Είναι θέμα χαρακτήρα*) και δευτερευόντως όλων των Αλβανών, οι οποίοι, αδιαφορώντας για τον χαρακτήρα του κάθε ανθρώπου και δηλώνοντας πως θα «βοηθούσαν» ανεξαιρέτως οποιονδήποτε χρειαζόταν αρωγή, τονίζουν εμμέσως την ηθική ανωτερότητά τους έναντι κυρίως των εντόπιων.

Η συγκρότηση της ηθικής ταυτότητας επιχειρεί να αντιστρέψει τα αρνητικά κυρίαρχα καθημερινά βιώματα των Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα, όπου οι Έλληνες, σύμφωνα με ορισμένους Αλβανούς, επηρεασμένοι από τις ευρέως κυκλοφορούμενες ιστορίες των Αλβανών «κακοποιών» στην Κορινθία (βλ. κεφάλαιο 9), αφενός δεν αναθέτουν εργασίες στους δεύτερους τη δεκαετία του 2010, όπως συνέβαινε κατά τη δεκαετία του 1990, αφετέρου αρνούνται να επικοινωνήσουν μαζί τους λεκτικά (*δεν έχεις τρόπο να πεις στο άλλο καλημέρα, για ένα καφέ θα πας;*). Όπως οι πολιτικές του βλέμματος στην καθημερινή συναναστροφή των ανθρώπων, που αναλύει ο Παπαταξιάρχης (2009), συνιστούν πολιτισμικά συγκροτημένους τρόπους του σχετίζεσθαι με τον «άλλον» και η οπτική αορατότητα μεταφράζεται ως μη σχέση, ειδικά στην περίπτωση του ελληνικού εκπαιδευμένου βλέμματος που επιλέγει να περικλείσει στο οπτικό του πεδίο τον δυνητικά όμοιο και να αποκλείσει τον εκάστοτε

«ξένο» (π.χ. πρόσφυγα, μετανάστη), δηλώνοντάς του υπόρρητα την παραβίαση των συνόρων σαν να επρόκειτο να «καλύψει τις ρωγμές των ελεγκτικών μηχανισμών» (Παπαταξιάρχης, 2009: 67-69), έτσι και η άρνηση της λεκτικής επικοινωνίας των Ελλήνων με τους Αλβανούς μετανάστες ισοδυναμεί αφενός με τη μη κοινωνική αναγνώριση της ύπαρξης των τελευταίων στην Κορινθία, αφετέρου με την απροθυμία που εκδηλώνουν οι πρώτοι για επικοινωνιακή συνδιαλλαγή μαζί τους και ανάπτυξη κοινωνικότητας εν γένει.

Αυτή η ηθική ταυτότητα, που κατασκευάζεται με αφορμή την αμοιβαία «βοήθεια» που επιδεικνύουν οι Αλβανοί μετανάστες απέναντι στους εξ αίματος συγγενείς τους στην Αλβανία, ανάγεται, κυρίως, στην «παράδοση», η οποία μεταβιβάζεται από γενιά σε γενιά μέσω της οικογένειας, σύμφωνα με τον Γιώργο, 44 χρονών από το Μπεράτ. Αυτή τη φορά, όμως, δεν επιστρατεύεται για να αναδειχθεί η ηθική υπεροχή των ίδιων έναντι των εντόπιων αλλά για να δηλωθεί ότι οι Αλβανοί εργαζόμενοι γνωρίζοντας τι σημαίνει «ανάγκη» «βοηθούν» τους Έλληνες εργοδότες, όταν εκείνοι τους χρειάζονται, σε αντίθεση με άλλους εργαζόμενους διαφορετικής εθνικότητας που «δε ξέρει από ανάγκη αυτός». Συζητώντας με τον Γιώργο στην αυλή του οικιακού του χώρου στη Βρύση και ζητώντας του να μου επεξηγήσει τη φράση του «εμείς το έκοιμε έτσι στη Αλβανία που βοηθάει τα αδέρφια μας» μου αποκρίθηκε τα εξής:

*Εμείς έκοιμε τη παράδοση που βοηθάει ο αδερφός, βοηθάμε τα αδέρφια μας και τη οικογένεια και όσο μπορούμε να στείλουμε 20, 30, 50 (ευρώ); Έκοιμε ανάγκη και αυτοί πέρα και το ξέρουμε ια αυτό ότι μπορούμε ιατί τώρα από δουλειά το είπαμε είναι και ια μας δύσκολο τώρα (Μπορείς να μου εξηγήσεις αυτή την παράδοση που λες για να καταλάβω; Τον ρωτάω). Ε δεν ξέρω να στο πω ακριβώς αλλά εκεί μείνει αυτή η νοοτροπία και θα ισχύει άλλα εκατό κρόνια πιστεύω. Περνάνε γενιές και μεταφέρει στο άλλο, έτσι πάει. Και αυτό πώς να στο πω το έκοιμε στη νοοτροπία εμείς και βλέπει ο άλλος τι είμαι εγώ, τι είναι το άλλο, βλέπει (τι βλέπει δηλαδή; Τον ρωτάω). Όταν εκείς ανάγκη εγώ θα έρθω θα βοηθάει, γιατί ξέρω ότι και εσύ είσαι σωστό με μένα, ο άλλος θα 'ρθει, θα βοηθάει; Είναι οι βάσεις από τη οικογένεια που σου λέω. Το αφεντικό βλέπει τι καρακτήρας είμαι εγώ, το άλλο. Εκεί ανάγκη ια κάτι θα πάω, θα τρέξω. Θα πει Γιώργο να κάνουμε αυτό, το άλλο, όποια δουλειά πει, θα πάω. Βλέπει τι καρακτήρας είμαι και ότι να λένε οι άλλοι οι γύρω γύρω, οι Αλβανοί το ένα, οι Αλβανοί το άλλο, κλεψιές πράματα ξέρω 'γω, βλέπει. Βλέπει σε*

*ανάγκη ότι εγώ (το τονίζει) δεν ήρθα στη Ελλάδα έτσι όπως ήρθανε άλλοι, εγώ είχα βάσεις από τη οικογένεια, ξέρω ότι είσαι σε ανάγκη και θα βοηθάει. Και αυτό που λένε να αυτός έκει γκνωριμίες, δεν έκει ανάγκη ο Γιώργος, θα ζήσει, γιατί, πώς έκει γκνωριμίες αυτός; Εγώ στη Ελλάδα ήρθα με βάσεις από τη Αλβανία από τη οικογένεια, ο άλλος πώς ήρθε; (Ποιές είναι αυτές οι βάσεις; Τον ρωτάω) Ξέρω από ανάγκη εγώ. Το Σπύρο (Έλληνας εργοδότης, 55 χρονών) με το μεκάνημα που τότες είχε πρόβλημα εδώ ήσουν. Εσύ πες μου ιατί πήρε εμένα και όχι άλλο; (Επειδή σε ξέρει τόσα χρόνια. Του απαντάω) Όχι Μαρία δεν είναι έτσι. Πες σε Πακιστανό να 'ρθει έτσι, πες έκω ανάγκη ια ελιές να μαζεύει σήμερα, αύριο πρωί, ξέρω 'γω, να κάλασε το μεκάνημα, κάτι, θα ρθει; Στο λέω 'γω δε θα 'ρθει, δε ξέρει από ανάγκη αυτός.*

Κατά τον Γιώργο, η «βοήθεια» που υποδεικνύουν οι Αλβανοί μετανάστες στους εξ αίματος συγγενείς τους ανάγεται στην «παράδοσή» τους, σύμφωνα με την οποία όταν προκύψει «ανάγκη» τόσο οι άνδρες αδερφοί όσο και τα μέλη της πυρηνικής οικογένειας εν γένει, αναμένεται να παράσχουν την αντίστοιχη αρωγή προς τους συγγενείς τους, αν και η ανταπόδοση ενδέχεται να καθυστερήσει (De Rapper, 2012α: 82, Voell, 2012: 153-154, 158, Backer, 2003: 79-80, Lawson & Saltmarshe, 2002: 495, Lawson κ.ά., 2000: 1502, Saltmarshe, 1999: 123-125, 127, 151). Αυτή η άυλη πολιτισμική κληρονομία, που παρουσιάζεται σαν να εκκινεί από την οικογένεια και μέσω αυτής να μετακινείται προς τις επόμενες γενιές, εννοιολογείται στην Κορινθία ως «βάσεις από τη οικογένεια». Αυτές οι «βάσεις» εντοπίζονται στο πολιτισμικά συγκροτημένο πλαίσιο αμοιβαίας «βοήθειας» μεταξύ των αιματοσυγγενών στην Αλβανία, στο οποίο η «ανάγκη» λαμβάνει τη μορφή της παροχής οικονομικής «βοήθειας» από πλευράς των μεταναστών προς την οικιακή τους ομάδα στην Αλβανία μέσω της αποστολής εμβασμάτων. Οι «βάσεις» αυτές, στη συνέχεια, εγγράφονται στο ελληνικό πλαίσιο και συγκεκριμένα στον εργασιακό τομέα για να δηλωθούν τα ηθικά γνωρίσματα που διακρίνουν τον πληροφορητή, ο οποίος γνωρίζει από «ανάγκη» σε αντίθεση κυρίως με άλλους εργαζόμενους διαφορετικής εθνικότητας, που «δε ξέρει από ανάγκη αυτός».

Η πολιτισμική γνώση της «ανάγκης» παρουσιάζεται στην εξιστόρηση του Γιώργου ως ένα έθος, υπό την έννοια του Bourdieu (2006)<sup>149</sup>, το οποίο ο Bourdieu

---

<sup>149</sup> Ως έξη (habitus) ορίζεται το σύστημα των προδιαθέσεων που δημιουργείται από παρελθόντα γεγονότα και δομές, το οποίο συνθέτει τη βάση για την εκτίμηση και αντίληψη οποιασδήποτε μελλοντικής εμπειρίας (Bourdieu, 2006: 88-90).

μας παροτρύνει να το εξετάσουμε συνδέοντας τις κοινωνικές συνθήκες στις οποίες συγκροτήθηκε με εκείνες στις οποίες εφαρμόζεται. Αυτή η προτροπή μπορεί να γίνει κατανοητή στο βαθμό που η έξη έχει συγκροτηθεί μέσα σε συγκεκριμένες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες και μπορεί να αναπαραχθεί στο μέλλον «μόνο στο μέτρο» που το πλαίσιο στο οποίο εντοπίζεται είναι ταυτόσημο ή και ομόλογο με αυτό από το οποίο δημιουργήθηκε (Bourdieu, 2006: 93, 101-102). Εν προκειμένω, το έθος της «ανάγκης» μετακινείται από το συγγενειακό αλβανικό πλαίσιο στο εργασιακό ελληνικό συγκεκριμένο για να εξηγήσουν οι Αλβανοί μετανάστες τον λόγο που ανταποκρίνονται στις εκκλήσεις «βοήθειας» των Ελλήνων εργοδοτών, όταν οι τελευταίοι βρίσκονται σε «ανάγκη». Αυτή η άμεση παροχή αρωγής ερμηνεύεται από τους Αλβανούς ως στοιχείο που αφενός στα μάτια των Ελλήνων εργοδοτών τους διακρίνει από άλλους ομοεθνείς τους, για τους οποίους κυκλοφορούν διάφορα στερεότυπα στην περιοχή («κλεψιές»), αφετέρου εξηγεί το λόγο που ορισμένοι Αλβανοί μετανάστες διαθέτουν «γνωριμίες», τις οποίες μπορούν να διαχειριστούν αποτελεσματικά εφαρμόζοντας τα σχήματα αμοιβαιότητας που γνωρίζουν καλά από τη χώρα τους.

Στη συνέχεια, ο Γιώργος παραθέτει ένα παράδειγμα «ανάγκης» των Ελλήνων εργοδοτών και συγκεκριμένα εκείνο του Σπύρου, Έλληνα εργοδότη 55 χρονών που διαβιεί και δραστηριοποιείται σε ένα παρακείμενο χωριό. Ο Σπύρος του τηλεφώνησε ένα απόγευμα Τρίτης για να τον ρωτήσει εάν μπορεί να τον «βοηθήσει», διότι του είχε χαλάσει το ραβδιστικό μηχάνημα και ήθελε να μαζέψει άμεσα τις ελιές. Το γεγονός αυτό αποδίδεται από τον Γιώργο στο «ξέρω από ανάγκη εγώ», σε αντίθεση με άλλους εργαζόμενους διαφορετικής εθνικότητας, οι οποίοι δε διαθέτουν αυτό το πολιτισμικό έθος, με αποτέλεσμα να δηλώνει μετά βεβαιότητας ότι αποκλείεται να ανταποκρίνονταν στην εκάστοτε έκκληση «ανάγκης» των Ελλήνων εργοδοτών. Αυτό που παραλείπεται από την υπάρχουσα αφήγηση, η οποία επανειλημμένα επιχειρεί να αναδείξει την υποκειμενικά κατασκευασμένη ηθική ταυτότητα του πληροφορητή μέσα από τη ρητορική «εγώ στη Ελλάδα ήρθα με βάσεις από τη Αλβανία από τη οικογένεια», είναι ότι η «ανάγκη» των Ελλήνων εργοδοτών τις περισσότερες φορές εντάσσεται στη σφαίρα των διευκολύνσεων (βλ. κεφάλαιο 3) και προϋποθέτει σχέσεις «εμπιστοσύνης», οικειότητας και μακρόχρονης συνδιαλλαγής μεταξύ αμφοτέρων των συμβαλλόμενων μερών στο τοπικό εργασιακό πλαίσιο, αποκλείοντας εκ των προτέρων τους εργαζόμενους, οι οποίοι δε διαθέτουν αυτού του είδους τις σχέσεις αλλά και «γνωριμίες». Επιπλέον, η ανταπόκριση των Αλβανών μεταναστών στην

«ανάγκη» των Ελλήνων εργοδοτών δεν είναι ενιαία, αλλά άμεσα εξαρτώμενη από τις διαπροσωπικές και εργασιακές σχέσεις των δύο μερών. Ελλείψει αυτών σημαντικό ρόλο διαδραματίζει το είδος της «βοήθειας» («ανάγκης») που ζητείται από τους Αλβανούς μετανάστες και το εάν υπάρχει εναλλακτική, ελκυστικότερη πρόταση εργασίας από αυτή που έχει ήδη διατυπωθεί<sup>150</sup>. Συνεπώς, το έθος της «ανάγκης» ‘μετακινείται’ από το αλβανικό συγγενειακό συμπεριέχον στο ελληνικό εργασιακό συγκείμενο για να δηλώσει την ηθική υπεροχή του πληροφορητή και εμμέσως όλων των Αλβανών έναντι άλλων εργαζομένων διαφορετικής εθνικότητας. Στην πράξη, όμως, η ανταπόκριση στην «ανάγκη» των Ελλήνων εργοδοτών εξαρτάται από τις προϋπάρχουσες κοινωνικές και εργασιακές σχέσεις, οι οποίες έχουν εγκαθιδρυθεί με την πάροδο του χρόνου στο τοπικό εργασιακό πλαίσιο, όπως ακριβώς συμβαίνει και με τη συγγενειακή αμοιβαιότητα στη βόρεια Αλβανία, η οποία κινητοποιείται ακριβώς λόγω αυτών των πρότερων αλλά και εν συνεχεία κοινωνικών σχέσεων και διασυνδέσεων των σχετιζόμενων μερών.

### 7.1.3 Νοηματοδοτήσεις της «βοήθειας» από συγγενείς σε Ελλάδα και Αλβανία

Η «βοήθεια» από/προς τους εξ αίματος συγγενείς παρουσιάζεται επίσης μέσα από την εξιστόρηση του Πέτρου, 47 χρονών από τη Λέζα, ο οποίος εννοιολογεί τα ζητήματα της «βοήθειας» μεταξύ των ανδρών αδερφών και της διεθνικής φροντίδας των γονέων μέσω της αποστολής εμβασμάτων στην Αλβανία ως ενδείξεις της «γενναιοδωρίας» των Αλβανών μεταναστών που διαβιούν στην Κορινθία. Εξετάζοντας, όμως, αυτές τις πρακτικές στο αλβανικό συγκείμενο αντιλαμβανόμαστε ότι νοηματοδοτούνται ως κοινωνικά αναμενόμενες πράξεις αμοιβαίας υποστήριξης μεταξύ των εξ αίματος συγγενών σε αυτό το πλαίσιο. Συζητώντας με τον Πέτρο και ζητώντας του να μου εξηγήσει τι ακριβώς σημαίνει η φράση του «έτσι το έχουμε εμείς να βοηθάει τα αδέρφια, να βοηθάει τους γκονείς» αποκρίθηκε τα εξής:

*Ο αδερφός μου λέμε είναι πιο μικρός. Πέντε αδέρφια είμαστε. Είναι ο πιο μικρός, αυτός ο πιο μικρός παντρεύτηκε πιο τελευταίος, θα μείνει με τους γκονείς εκεί μέχρι να πεθάνει. Έτσι είναι το έθιμο. Αν δεν είναι καλός, μπορεί*

<sup>150</sup> Σε πολλές περιπτώσεις ήμουν παρούσα όταν Έλληνες εργοδότες ζητούσαν τηλεφωνικά από Αλβανούς μετανάστες να βρουν άλλο ένα ή/και δύο άτομα για να διευθετήσουν μια συγκεκριμένη εργασία. Οι τελευταίοι πρώτα κοίταζαν τις διαθέσιμες επιλογές απασχόλησης και στη συνέχεια δέχονταν ή αρνούσαν μια πρόταση. Όταν επρόκειτο για εργοδότη με τον οποίο διέθεταν χρόνιες εργασιακές αλλά και κοινωνικές σχέσεις σχεδόν σε όλες τις περιπτώσεις ανταποκρίνονταν άμεσα σε οποιαδήποτε έκκληση λέγοντάς μου «έχει ανάγκη».

να είναι καρακτήρας ή παίρνει μια γυναίκα που δεν τους αγαπάει τους γκονείς, τους βρίζει, τους κάνει κάτι, έτσι λέμε τους παίρνω εγώ ή ο πρώτος ή ο δεύτερος δεν έχει σημασία. Μπορεί και να διαλέξει ο πατέρας αλλά το έθιμο είναι ότι ο τελευταίος τους κρατάει, γιατί και τον βοηθάνε λίγο, δεν είναι μεγάλοι ας πούμε, είναι πενήντα χρόνια ή πενήντα πέντε, μπορεί να έχει κάνει παιδιά πολύ νωρίς ή εξήντα χρόνια. Κάθονται με τον μικρό μέχρι να παντρευτεί, σιγά σιγά μεγαλώνουνε, γερνάνε και αυτοί και κάθονται με αυτούς και κρατάει το σπίτι. Αυτός ο μικρός, το σπίτι που φτιάχνουμε όλοι μαζί το κρατάει αυτός, εγώ δεν ζητάω τίποτα από αυτό. Το αφήνω στον αδερφό μου, επειδή κρατάει και τους γκονείς. Τα λεφτά που στέλναμε παλιά που σου λέω είναι για γκονείς και ο μικρός μαζί [...] Τώρα που δεν έχει ούτε μεροκάματο, δεν μπορεί να δώσει κάτι, μαζί είναι οικογένεια εδώ, έξοδα, παιδιά [...] Λέμε παράδειγμα έχουμε τα κτήματα όλα εκεί, εγώ 10, 20 χρόνια δεν ζητάω το δικό μου κομμάτι, εσύ το έχεις πάρε φύτεψε ό,τι θες μόνο να το πουλήσεις όχι. Λέμε αγοράζαμε στην αρχή ένα τρακτέρ όλοι μαζί, ο μικρός είναι μικρός τίποτα δεν έβαζε, τον αφήσαμε σε αυτόν (=το τρακτέρ). Καλλιεργεί τα κτήματα, δε ζητάμε τίποτα, είναι δικό του τώρα. Όλοι μαζί το αγοράζαμε όμως (το τονίζει) [...] (Τον ρωτάω στη συνέχεια αν έχει σημασία αν είναι άντρας ή γυναίκα ο μικρός) Όχι οι άντρες. Η μικρή θα φύγει στο σπίτι του. Έτσι είναι το νόμο, το έθιμο. Παντρεύεται πάει στον άντρα της. Ο άντρας με γκονείς. Έτσι είναι σε μας. Είναι σπάνια να γίνει άλλο.

Οι δύο βασικές μονάδες κοινωνικής οργάνωσης του συγγενειακού συστήματος στην Αλβανία είναι το «σπίτι»<sup>151</sup> («shtëri») και η πατρογραμμική ομάδα καταγωγής («fis»). Η εγκατάσταση είναι πατροτοπική (Latifi, 2018: 156, Gregorič Bon, 2017α: 306, 2016: 68, De Rapper, 2012α: 80-81, 2000: 457-458, Voell, 2012: 151, 2003: 92, King κ.ά., 2011: 401, King & Vullnetari, 2009: 23-24, Tarifa, 2007: 77-78, Βερνίκος & Δασκαλοπούλου, 2007: 207-209, Backer, 2003: 59-60, Doja, 1999α: 37-38, Schwandner - Sievers, 1996α: 117, 2000: 76, Durham, 1990: 458) και παρά τις προσπάθειες του κομμουνιστικού καθεστώος να μετασχηματίσει τις κυρίαρχες πατρογραμμικές πρακτικές της προπολεμικής περιόδου οι περισσότεροι Αλβανοί ακολουθούν τις πατρογραμμικές δομές συγγένειας και τα πατροτοπικά πρότυπα

<sup>151</sup> Ο Dalakoglou (2017: 160, 2010: 774, υποσημείωση 2, 2009) υποστηρίζει ότι τόσο στην ελληνική γλώσσα όσο και στην αγγλική δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ του «home» και του «house». Στα αλβανικά η έννοια του οικιακού χώρου εκφράζεται με τη λέξη «shtëri» που παραπέμπει επίσης στα μέλη της οικιακής ομάδας και περιστασιακά αναφέρεται στην οικογένεια.



εγκατάστασης και διαμονής (Dalakoglou, 2010: 775, υποσημείωση 9, Smith, 2009α: 556, 2009β: 189).

Ο Πέτρος, στην αρχή της αφήγησής του, αναφέρεται στην πρακτική της πατροτοπικής εγκατάστασης, σύμφωνα με την οποία ο μικρότερος αδερφός της οικογένειας διαβιεί με τους γονείς του. Η σύζυγός του έχει μετακινηθεί από την οικογενειακή της εστία σε εκείνη του άντρα της (De Rapper, 2012α: 81, 2000: 458, Smith, 2009α: 564, 2009β: 189, Backer, 2003: 82) και ο μικρότερος αδερφός κληρονομεί μετά το θάνατό των γονέων το πατρικό σπίτι (De Rapper, 2012α: 82, 2000: 458), φροντίζοντάς τους μέχρι τα βαθιά γεράματα μαζί με τη γυναίκα του, η οποία «ανήκει» πλέον στον οικιακό χώρο του άντρα της, μεταφέροντας τα καθήκοντα και τις υποχρεώσεις της στα μέλη της οικιακής του ομάδας (King & Vullnetari, 2014: 139, 2009: 24-25, Vullnetari & King, 2016: 201, Smith, 2009α: 564, 2009β: 200, Young, 2000: 21, 29, Schwandner - Sievers, 2000: 76). Σε περίπτωση που ο μικρότερος γιός ή/και η νύφη κριθούν ακατάλληλοι από τον πατέρα μπορεί να επιλέξει κάποιον άλλον από τους γιούς. Ο Bardhoshi (2007), που επιβεβαιώνει την ισχύ της εν λόγω πρακτικής και στην περιοχή Has μας προτρέπει να την κατανοήσουμε ως ένα έθιμο, το οποίο μέσω της συχνής εφαρμογής του αλλά και της αποδοχής του ως ηθικά και κοινωνικά αποδεκτού, έχει με την πάροδο των χρόνων ενσωματωθεί στην αλβανική κοινωνία και λαμβάνει όλα τα χαρακτηριστικά αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «νόμο» (Bardhoshi, 2007: 23). Αυτή η ιδιότητα του εθίμου να λαμβάνει νομικές διαστάσεις μέσω της καθημερινής επιτέλεσης αλλά και της συμπίευσής του με τους ηθικούς κανόνες της κοινωνίας διαφαίνεται και κατά την αφήγηση του Πέτρου, ο οποίος συγχέει τις έννοιες του «εθίμου» και του «νόμου» παρουσιάζοντάς τις ως συνώνυμες. Έτσι, επιβεβαιώνεται αφενός ο παραλληλισμός της Καπετανάκη (2017, 2015), σύμφωνα με τον οποίο η συγκατοίκηση του μικρού γιού με τους γονείς του και η κληροδότηση της οικιακής εστίας μοιάζει με ένα «άτυπο προσυμφωνημένο οικογενειακό συμβόλαιο» (Καπετανάκη, 2017: 156-157, 2015: 311-312), αφετέρου η διαπίστωση των King κ.ά. (2006), οι οποίοι υποστηρίζουν ότι πρόκειται για μια διάσταση «της παραδοσιακής αλβανικής οικογενειακής οργάνωσης» (King κ.ά., 2006: 425). Όπως οι νόμοι του εκάστοτε κράτους επιβάλλουν κυρώσεις στους παραβάτες τους, έτσι και τα έθιμα που διαθέτουν νομική ισχύ έχουν τη δύναμη να επιφέρουν βαθύτατες συνέπειες στη ζωή

όσων αποκλίνουν από αυτά<sup>152</sup>, διαρρηγνύοντας τους θεωρούμενους ως σταθερά στηριζόμενους στην αμοιβαιότητα συγγενειακούς δεσμούς, όπως θα διαφανεί στη συνέχεια.

Η ιδιαιτερότητα της αφήγησης του Πέτρου έγκειται στο γεγονός ότι η αμοιβαία «βοήθεια» και υποστήριξη που προσφέρουν οι Αλβανοί μετανάστες μέσα από την αποστολή εμβασμάτων προς τη νεοσύστατη οικιακή ομάδα στην Αλβανία, η οποία περιλαμβάνει τους γονείς του άντρα<sup>153</sup>, τον μικρότερο αδερφό ή/και τη γυναίκα του, ερμηνεύεται στο ελληνικό συγκείμενο ως ένδειξη της «γενναιοδωρίας» τους. Στο απόσπασμα που παρατέθηκε ανωτέρω, η επαναλαμβανόμενη έκφραση «*δε ζητάμε τίποτα*», οι επαναδιατυπώσεις της «*δεν ζητάω τίποτα από αυτό*», «*δεν ζητάω το δικό μου κομμάτι*» και η επεξήγηση «*όλοι μαζί το αγοράζαμε όμως*» αποσκοπούν στην ανάδειξη των ηθικών αρετών που υποστηρίζουν οι Αλβανοί μετανάστες ότι τους διακρίνουν. Συγκεκριμένα, οι Αλβανοί μετανάστες, κατά τα πρώτα χρόνια της άφιξής τους στην Ελλάδα, έστελναν εμβάσματα στους γονείς τους και στο μικρό αδερφό, προκειμένου εκείνος να κρατήσει «*το σπίτι που φτιάχνουμε όλοι μαζί*», το τρακτέρ, που «*αγοράζαμε στην αρχή ένα τρακτέρ όλοι μαζί, ο μικρός είναι μικρός τίποτα δεν έβαζε, τον αφήσαμε σε αυτόν*», να καλλιεργεί τα κτήματα, που «*εγώ 10, 20 χρόνια δεν ζητάω το δικό μου κομμάτι*». Αυτές οι πράξεις παρουσιάζονται ως ενδείξεις της «γενναιοδωρίας» τους στο κορινθιακό πλαίσιο, ενώ στο αλβανικό συγκείμενο συνιστούν την κοινωνικά αναμενόμενη συμπεριφορά. Προκειμένου να κατανοηθεί

---

<sup>152</sup> Η Καπετανάκη (2017, 2015) αναφέρει το παράδειγμα ενός μικρού γιού, ο οποίος μετά το θάνατο του πατέρα του όφειλε να διαμείνει με την μητέρα του λαμβάνοντας το ρόλο του προστάτη, ο ίδιος θα κληρονομούσε μετά το θάνατο της μητέρας την πατρική εστία. Αν δεν έπραττε κατά αυτόν τον τρόπο, ισχυρίζεται ότι «θα τον έφτυναν όλοι» (Καπετανάκη, 2017: 156-157, 2015: 312), αναδεικνύοντας τις κοινωνικές συνέπειες όσων δεν ακολουθούν την πολιτισμικά προσδοκώμενη συμπεριφορά.

<sup>153</sup> Οι King & Vullnetari (2009) υποστηρίζουν ότι εντοπίζεται μια «έμφυλη αδικία» αναφορικά με τα εμβάσματα των Αλβανών μεταναστών από το εξωτερικό στην Αλβανία, εξαιτίας των πατροπλευρικών εθίμων που ισχύουν στη χώρα. Ως «έμφυλη αδικία» ορίζουν το γεγονός ότι οι γυναίκες ‘χάνουν’ τους γονείς τους μετά τον γάμο τους, εφόσον τα έσοδα από την εργασία τους στο εξωτερικό διέρχονται στην Αλβανία μέσα από τα εμβάσματα που στέλνουν οι σύζυγοί τους στους γονείς τους (King & Vullnetari, 2009: 34, King κ.ά., 2006: 422-423), στοιχείο που εντοπίζεται κυρίως στις πατριαρχικά οργανωμένες κοινωνίες (Piper, 2005: 13). Σε μεταγενέστερη έρευνα των ίδιων μελετητών μαζί με την Castaldo διαπίστωσαν ότι εάν ο όρος των εμβασμάτων διευρυνθεί, σε τέτοιο βαθμό ώστε να μπορούν να συμπεριληφθούν τα δώρα και άλλες υλικές παροχές, που δεν ‘θίγουν’ άμεσα τα πατριαρχικά πρότυπα της αλβανικής κοινωνίας, τότε θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι παντρεμένες κόρες εμβάζουν «ανεπισημως» στους γονείς τους λίγα χρήματα «μόνο για έναν καφέ» (King κ.ά., 2011: 393, 413), τα οποία οι Αλβανίδες που διαμένουν είτε στο εξωτερικό (Ελλάδα και Ιταλία), είτε στην Αλβανία εννοιολογούν ως «δώρα» («dhurata») ή «φιλοδωρήματα» («bakshish»). Αυτό συμβαίνει ακόμα και αν πρόκειται για μεγάλα χρηματικά ποσά. Από την άλλη πλευρά, στην περίπτωση των ανδρών, είτε διαθέτουν την κοινωνική θέση του μικρότερου γιού είτε του μεγαλύτερου, η αποστολή εμβασμάτων θεωρείται υποχρεωτική «βοήθεια» προς τους γονείς, που διαβιούν στην Αλβανία (Smith, 2009α: 563, 569).

αυτή η διαπίστωση, πρέπει να διερευνηθεί πώς εννοιολογείται η αποστολή εμβασμάτων στους γονείς των μεταναστών στην Αλβανία.

Κατά τους King κ.ά. (2011: 393), η συγκεκριμένη πρακτική συνιστά στο αλβανικό συγκείμενο υποχρέωση για τους ανύπαντρους γιούς και σύμφωνα με την Smith (2009α: 570) πρόκειται για ένα «φυσικοποιημένο προκαθορισμένο καθήκον» των γιών απέναντι στους ηλικιωμένους γονείς τους. Κατά τη διάρκεια του γάμου, αυτή η ευθύνη διατηρείται στην περίπτωση του μικρότερου γιού. Οι υπόλοιποι γιοί εμβάζουν μικρά ποσά προς τους γονείς τους ως ένδειξη αγάπης αλλά και σεβασμού. Επίσης, στην αλβανική κοινωνία θεωρείται κοινωνικά αποδεκτό μετά το γάμο οι γιοί να θέτουν ως προτεραιότητα την ευημερία της πυρηνικής τους οικογένειας και στη συνέχεια να «βοηθούν» οικονομικά τους γονείς τους αναλόγως με τις δυνατότητες που έχουν (King κ.ά., 2011: 393, 407, 2006: 426, Vullnetari, 2007: 73, King & Vullnetari, 2003: 30). Υπό αυτό το πρίσμα, διαφαίνεται ότι στην περίπτωση του Πέτρου αλλά και των υπολοίπων Αλβανών μεταναστών στην Κορινθία, η μη αποστολή εμβασμάτων δικαιολογείται στην αλβανική κοινωνία τη δεκαετία του 2010 κυρίως λόγω της έλευσης της οικογένειάς τους στην Ελλάδα και δευτερευόντως λόγω της οικονομικής δυσχέρειας που επικρατεί στη χώρα.

Η «βοήθεια» προς τους γονείς των μεταναστών με τη μορφή των εμβασμάτων είναι, με άλλα λόγια, κοινωνικά αναμενόμενη στην αλβανική κοινωνία, ιδίως κατά τα πρώτα χρόνια της έλευσής τους στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1990 και όντες ανύπαντροι. Η έμμεση αρωγή προς το μικρό αδερφό μέσω των υλικών παροχών που προαναφέρθηκαν (χρήματα, τρακτέρ, παραχώρηση κτημάτων) μπορεί να ερμηνευθεί υπό το πρίσμα της Backer (2003), η οποία αναφέρει ότι οι οικιακές ομάδες που ανήκουν στην ίδια ανδρική γενεαλογική γραμμή συνιστούν ολοκληρωμένες ομάδες υπό την κοινωνική έννοια, εφόσον φέρουν την υποχρέωση της ανταλλαγής αγαθών, υπηρεσιών κτλ., η οποία αναμένεται να είναι αμοιβαία, αν και η ανταπόδοση ενδέχεται να έρθει με κάποια χρονική καθυστέρηση. Αυτή η ομάδα των ανδρών συγγενών ορίζεται ως «αδελφότητα» («vëllazëri») <sup>154</sup> και συνδέεται με την εγγύτητα

---

<sup>154</sup> Η Backer (2003: 80, 109) χρησιμοποιεί τον όρο «vllazni -a» (ο αόριστος και ο οριστικός τύπος του ουσιαστικού αντιστοίχως με την προσθήκη της κατάληξης -a για τη δεύτερη περίπτωση) για να αποδώσει τον όρο «αδελφότητα» και «αδέλφια», τον οποίο υιοθετούν και οι Schwandner - Sievers (1996β: 86), Lawson κ.ά. (2000: 1502), Doja (1999α: 42-44) και Saltmarshe (1999: 118, 123, 181). Από την άλλη πλευρά, ο De Rapper (2012α: 82) και η Prato (2010: 136-137, 221 υποσημειώσεις 5, 7, 2009) χρησιμοποιούν τον όρο «vëllazëri -a» (ισχύει ότι και στην προηγούμενη παρένθεση) για να δηλώσουν τον όρο «αδελφότητα», ενώ ο Voell (2012: 153) χρησιμοποιεί αμφότερες τις έννοιες, τοποθετώντας ανάμεσά τους ένα διαζευκτικό ή («vllazni» ή «vëllazëri») για να αναφερθεί στην «αδελφότητα». Σύμφωνα με την καθηγήτρια των αλβανικών μου στην Κορινθία, στην οποία

και τη «βοήθεια» που αναπτύσσουν μεταξύ τους οι συγκεκριμένοι άνδρες (Backer, 2003: 79-80, Lawson κ.ά., 2000: 1502, Doja, 1999α: 42-44, Schwandner - Sievers, 1996β: 86). Ο De Rapper (2012α: 82) ισχυρίζεται ότι ενώ οι αδερφοί χωρίζονται μετά το γάμο τους<sup>155</sup>, αφού ο κάθε αδερφός μαζί με τη σύζυγό του και τα παιδιά τους δημιουργούν μια ξεχωριστή κοινωνική ομάδα, η προηγούμενη ενότητα των αδερφών, υπό την σκέπη της πατρικής εστίας, υπενθυμίζεται μέσα από την επισήμανσή τους ως «αδελφότητα» («vëllazëri»). Η «αδελφότητα» δηλώνει κυρίως την αμοιβαία αλληλεγγύη και υποστήριξη που αναμένεται να υπάρχει μεταξύ των αδερφών αλλά και ανάμεσα στα μέλη της οικιακής ομάδας εν γένει. Η αμοιβαία «βοήθεια» που οφείλουν να δείχνουν οι γιοί προς τους γονείς τους εξακολουθεί να λαμβάνει βαρύνουσα σημασία στην αλβανική κοινωνία, όπως προαναφέρθηκε, αν και ο μικρότερος αδερφός παραμένει συνήθως με τους γονείς κληρονομώντας και την πατρική εστία («trung»).

Γνωρίζοντας τις ιδιαίτερες πολιτισμικές συνδηλώσεις που φέρουν οι πράξεις της αρωγής των Αλβανών μεταναστών προς τους γονείς τους αλλά και προς τους αδερφούς τους στο αλβανικό συμπεριέχον, συμπεραίνεται ότι η υλική «βοήθεια» που προσφέρουν, αν και θεωρείται αναμενόμενη, κυρίως προς τους γονείς, θα μπορούσε να ερμηνευθεί υπό την μορφή της γενικευμένης αμοιβαιότητας στην Αλβανία. Υπό

---

απευθύνθηκα, διότι ο όρος «vllazni» δεν ταίριαζε στα ‘μάτια’ μου με τη ρίζα της λέξης vëlla –i (αδερφός) απ’ όπου προκύπτει και η «αδελφότητα», το «vllazni -a» όντως σημαίνει «αδελφότητα» σε διάλεκτο που χρησιμοποιείται στην βόρεια Αλβανία. Πολλοί σύγχρονοι μελετητές τον προτιμούν, κατά την ίδια, διότι υπάρχει μία αλβανική ποδοσφαιρική ομάδα με βάση τη Σκόδρα που διαθέτει το ίδιο όνομα, η οποία ήταν πρωταθλήτρια Αλβανίας εννέα φορές και κυπελλούχος Αλβανίας έξι φορές. Στην παρούσα έρευνα υιοθετείται ο όρος «vëllazëri -a», ο οποίος, κατά την καθηγήριά μου, συνιστά τον κατάλληλο όρο στην επίσημη αλβανική γλώσσα για δύο λόγους. Πρώτον, επιχειρείται να αναδειχθεί η σπουδαιότητα που καταλαμβάνει η σημασία του εν λόγω όρου τόσο για τους ανθρώπους στη βόρεια όσο και στη νότια Αλβανία, φωτίζοντας τα κοινά σημεία αναφοράς των Αλβανών με επίκεντρο τους συγγενειακούς τους δεσμούς, γιατί οι συνομιλητές μου στην παρούσα έρευνα προέρχονται και από τις δύο πλευρές της Αλβανίας. Δεύτερον, κρίνεται σκόπιμο να υιοθετηθεί ο επίσημος όρος, προκειμένου να αποστασιοποιηθούμε από την στερεοτυπική διάκριση μεταξύ βορρά - νότου που έχει επισημανθεί από πολλούς μελετητές (De Rapper, 2012α: 83-84, 2002: 90-92, Παπαγεωργίου, 2011: 346, 365 υποσημείωση 42, Athanasopoulou, 2011: 317-318, Nixon, 2009: 119 υποσημείωση 6, Styliou, 2006: 3, υποσημείωση 5). Η ανωτέρω ρητορική αναπαράγει διάφορες αρνητικά φορτισμένες έννοιες («καθυστέρηση», έλλειψη «πολιτισμού» κτλ.) βάσει της περιοχής (βορράς- νότος) από την οποία προέρχεται ο εκάστοτε Αλβανός που ορίζεται ως «άλλος».

<sup>155</sup> Η συγκατοίκηση δύο ή περισσότερων αδερφών στην πατρική εστία, μετά το γάμο ή και τον θάνατο του πατέρα, συνιστούσε σύνηθες φαινόμενο πριν από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο. Σε αυτές τις περιπτώσεις η πατρική εστία χωριζόταν σε δύο ή περισσότερα ίσα μέρη, όπου το καθένα διέθετε τη δική του είσοδο προς το δρόμο και τη δική του κουζίνα (De Rapper, 2012α: 82). Η Hasluck (2012) αναλύοντας λεπτομερώς το εθιμικό δίκαιο των αλβανικών υψιπέδων περιγράφει με μεγάλη ακρίβεια τους λόγους αλλά και τον τρόπο που χωρίζονταν μεταξύ τους οι αδερφοί. Υποστηρίζει, μεταξύ άλλων, πως οι αλβανικοί νόμοι παρά τον εκσυγχρονισμό που υπέστησαν μετά το 1912, που στηρίχθηκαν στα ελβετικά πρότυπα, δεν κατόρθωσαν να μετασχηματίσουν στην πράξη τους εθιμικούς κανόνες που γνώριζαν ήδη από τους προγόνους τους οι Αλβανοί για τον τρόπο χωρισμού μεταξύ των αδερφών. Αναλυτικότερα βλ. Hasluck, 2012: 47-65.

την έννοια, ότι η οικονομική «βοήθεια» προς το μικρό αδερφό συνιστά την ανταπόδοση των Αλβανών μεταναστών για την φροντίδα που παρέχει ο μικρός αδερφός στους γονείς τους εν απουσία τους. Συνεπώς, η αρωγή των Αλβανών μεταναστών προς τον αδελφό αλλά και προς τους γονείς τους λαμβάνει τη μορφή της κοινωνικά προσδοκώμενης και αποδεκτής συμπεριφοράς στην Αλβανία, ενώ στην Ελλάδα ερμηνεύεται πλέον με όρους «γενναιοδωρίας».

## **7.2 Η έλλειψη αμοιβαιότητας ως διάρρηξη συγγενειακών δεσμών σε Ελλάδα και Αλβανία**

Η αμοιβαία υποστήριξη μεταξύ των αδερφών αλλά και εκείνη απέναντι στους γονείς θα μπορούσε να θεωρηθεί για το αλβανικό συγκείμενο ως η κανονιστική τάξη πραγμάτων ή όπως ένα πληροφορητής αναφέρει στην Backer (2003) «αυτοί είναι οι νόμοι μας», όπου η έννοια του «νόμου» («*ligj*»), όπως και στην περίπτωση των εθίμων με νομική διάσταση που εξετάστηκαν ανωτέρω, λαμβάνει τη μορφή του «αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο συμφωνήσαμε να κάνουμε τα πράγματα» (Backer, 2003: 55). Αυτή η άτυπη συμφωνία μεταξύ των ανθρώπων μερικές φορές αποδεικνύεται πιο ισχυρή και από τους ίδιους τους νόμους, καθώς η απόκλιση από την κοινωνικά αποδεκτή επιτέλεση της παροχής «βοήθειας» προς τους εξ αίματος συγγενείς ενδέχεται να κλονίσει και ταυτόχρονα να διαρρήξει τους θεωρούμενους ως σταθερά στηριζόμενους στην αμοιβαιότητα συγγενειακούς δεσμούς. Ο Παναγιώτης, 38 χρονών από το Φιέρι, ο οποίος διαμένει και δραστηριοποιείται στην Κορινθία, όταν ρωτήθηκε εάν οι συγγενείς του διαμένουν στην Αλβανία ή έχουν μεταναστεύσει, απάντησε τα εξής:

*Όχι όλοι οι συγγενείς μου και από το σόι του πατέρα μου και από το σόι της μάνας μου οι περισσότεροι είναι εδώ (στην Κόρινθο), Ιταλία, Γερμανία παντού δηλαδή και σκόρπια. Επαφές δεν έχουμε βέβαια, γιατί τα σόγια στην Αλβανία είναι λίγο περίπλοκα (δηλαδή πώς είναι; Τον ρωτάω). Σπάει η αλυσίδα δηλαδή όταν ο ένας αδερφός δεν βοηθάει τον άλλον σπάνε. Όπως έγινε η ζωή του πατέρα μου. Μεγάλωσε τα επτά αδέρφια που είχε και έμεινε να μην το πω, θα κάνω ένα μπιπ και ια αυτό περάσαμε αυτά τα μπλεξίματα εμείς. Οι συγγενείς οι δικοί μου, του πατέρα μου δηλαδή, ήταν πιο καλά, πιο φτιαγμένοι, με τις σπουδές πιο καλά, με τις δουλειές τους, δώσανε στα παιδιά τους ωραία πράγματα. Ο δικός μου ο μπαμπάς, επειδή ήταν ο πιο μικρός τα έκανε. Υπήρχε*

*ένας νόμος στο σπίτι ότι όταν πέθαινε ο πατέρας διόριζε κάποιον. Όταν πέθανε ο παππούς είπε του πατέρα μου εσύ θα κρατήσεις τη μάνα σου, τη γιαγιά μου και έτσι έκανε ο πατέρας μου. Από όλα τα αδέλφια δεν ήθελε κανένα να την κρατήσει, με ένα μισθό, δύο μισθούς δεν έβγαινε. Τρέξε από 'δω, τρέξε από 'κει [...]* Η γιαγιά μου αρχικά έμενε στο πατρικό σπίτι. Ο πατέρας μου αναγκάστηκε να στέλνει δυο γυναίκες να την φροντίζουνε. Ήταν μεγάλη η γιαγιά. Μετά αφού βρήκανε τον μαλ βάλε μπιπ. Είχε μια αδερφή ο πατέρας μου έτσι πέθανε και αυτή. Όταν πέθανε η αδερφή του πατέρα μου, την επόμενη μέρα πέθανε η γιαγιά μου. Την κράτησε για κανένα εξάμηνο, εκμετάλλευση πολύ του πατέρα μου. Τον εκμεταλλευτήκανε, το βρήκανε ότι αυτός πληρώνει κάτσε να του τα φάμε. Τέτοιο στυλ, δηλαδή δεν θέλανε την ίδια τους τη μάνα. Όλοι και έτσι έγινε. Ο πατέρας μου είναι 55 χρονών και αν τον δεις λες είναι 80 με αυτά που έχει περάσει.

Ο Παναγιώτης παραλληλίζει τους στενούς δεσμούς αλληλοβοήθειας που αναμένεται να υπάρχουν στο αλβανικό πλαίσιο μεταξύ των αδελφών με μια αλυσίδα, όπου ο κάθε κρίκος της αντιπροσωπεύει έναν αδερφό. Όταν ο ένας κρίκος - αδερφός δεν «βοηθάει» τον άλλο, τότε «σπάει η αλυσίδα». Ο πατέρας του, σύμφωνα με την δική του οπτική, συνιστούσε τον πιο αδύναμο κρίκο, καθώς όντας ο μικρότερος ηλικιακά από όλους τους αδερφούς, ο παππούς του, πριν το θάνατό του, εξαιτίας του «νόμος στο σπίτι» του ανέθεσε να προσέχει την μητέρα του, όπως και έκανε. Ο πατέρας του Παναγιώτη με τα χρήματα που συγκέντρωνε δουλεύοντας στην Ελλάδα «μεγάλωσε τα εφτά αδέρφια» του στην Αλβανία και «αναγκάστηκε να στέλνει δύο γυναίκες να την φροντίζουνε». Κανένα από τα αδέλφια του «δεν θέλανε την ίδια τους τη μάνα», εκτός από μια αδερφή του πατέρα του, η οποία έμεινε μαζί της για έξι μήνες αλλά και εκείνη, όπως και τα υπόλοιπα αδέλφια, «τον εκμεταλλευτήκανε, το βρήκανε ότι αυτός πληρώνει κάτσε να του τα φάμε». Η αναφορά στους συγγενείς του πατέρα του που «ήταν πιο καλά, πιο φτιαγμένοι, με τις σπουδές πιο καλά, με τις δουλειές τους, δώσανε στα παιδιά τους ωραία πράγματα» έρχεται σε αντίθεση τόσο με τη ζωή του Παναγιώτη, που «ήρθε ο πατέρας μου, τεσσάρων χρονών εγώ, με φόρτωσε, πέρασε τη Κακαβιά μέσα σε μπλε τσάντα σκουπιδιών [...] σε θέμα δουλειάς στα 14 παρατάω το γυμνάσιο, αναγκασμένος να τα παρατήσω για να δουλέψω για αυτούς (το τονίζει), γιατί είχαμε τραγωδίες στο σπίτι» όσο και με του πατέρα του, ο οποίος «είναι 55 χρονών και αν τον δεις λες είναι 80 με αυτά που έχει περάσει». Αυτές οι διαμετρικά αντίθετες εμπειρίες ζωής, όπου, όπως ο πατέρας του Παναγιώτη, έτσι και ο ίδιος έπρεπε να εργαστεί για να στείλουν χρήματα στους αδελφούς αλλά και στη μητέρα του πρώτου

στην Αλβανία αναδεικνύουν τα ανισομερή βάρη που καλείται να σηκώσει ο μικρός αδερφός, επειδή είθισται να φροντίζει εφ' όρου ζωής τους ηλικιωμένους του γονείς (King κ.ά., 2011: 393) και τον τρόπο που οι θεωρούμενες ως αμοιβαίες σχέσεις μεταξύ των αδελφών διαρρηγνύονται στην Αλβανία, όταν ο καθένας προσπαθεί να αποκομίσει προσωπικό όφελος από αυτές και δεν φροντίζει από κοινού τους γονείς τους.

Η πικρία και η ένταση που είναι διάχυτες στην συνομιλία μου με τον Παναγιώτη και που εντοπίζονται μόνο κατά την αναφορά του στους συγγενείς του αποτυπώνουν με μεγάλη ενάργεια τον πολιτισμικά συγκροτημένο τρόπο παροχής «βοήθειας» στην Αλβανία και πώς η απόκλιση από αυτές τις κοινωνικά αναμενόμενες συμπεριφορές κλονίζει και εν τέλει διαρρηγνύει τις θεωρούμενες ως σταθερά αμοιβαίες σχέσεις μεταξύ των συγγενών.

### **Συμπεράσματα**

Συμπεραίνεται, ότι η «βοήθεια» των εξ αίματος και εξ αγχιστείας συγγενών των Αλβανών μεταναστών κινητοποιείται λόγω της «ανάγκης», η οποία άλλοτε λαμβάνει τη μορφή των «δανεικών», που αναζητά η πυρηνική οικογένεια των δεύτερων στην Αλβανία από τους συγγενείς της και άλλοτε αφορά τα έξοδα που καλείται να καλύψει ο «οικοδεσπότης» κατά τις επισκέψεις των «φιλοξενούμενων» στον οικιακό του χώρο είτε στα πλαίσια των διαβατήριων τελετών είτε της καθημερινής συνδιαλλαγής. Κοινός παρονομαστής όλων αυτών των εκφάνσεων της «ανάγκης» είναι η υποχρεωτική ανταπόδοση της «βοήθειας» που έλαβε κάποιος και στηρίζεται πρωτίστως στο πολιτισμικά συγκροτημένο πλαίσιο της γενικευμένης αμοιβαιότητας στην Αλβανία, κατά το οποίο η ανταπόδοση εκλαμβάνεται ως δεδομένη, κοινωνικά αναμενόμενη και συνιστά την κινητήρια δύναμη που είτε ενεργοποιεί είτε απενεργοποιεί όλο αυτό το δίκτυο των εκλαμβανόμενων ως σταθερά στηριζόμενων στην αμοιβαιότητα σχέσεων.

Η επίκληση των Αλβανών μεταναστών σε πρακτικές που έχουν στην Αλβανία (κηδείες, πατροτοπική εγκατάσταση κτλ.) και η 'μετακίνησή' τους στην Κορινθία συσκοτίζει τη βασικότερη πτυχή της παροχής «βοήθειας» στην Αλβανία, εκείνη της ανταπόδοσης. Η εν λόγω αρωγή αποτελεί στο ελληνικό συμπεριέχον τη βάση για την απόδοση ηθικών γνωρισμάτων στους συγγενείς τους σε ένα πρώτο επίπεδο και στους εαυτούς τους σε ένα δεύτερο, η οποία άλλοτε επιχειρεί να αναδείξει την ηθική

υπεροχή των Αλβανών μεταναστών έναντι των εντόπιων και άλλοτε παρουσιάζοντας την «ανάγκη» ως ένα έθος υποστηρίζουν ότι «βοηθούν» τους Έλληνες εργοδότες, επειδή γνωρίζουν από «ανάγκη», σε αντίθεση με άλλους εργαζόμενους διαφορετικής εθνικότητας, που δε διαθέτουν αυτό το έθος.

Η «γενναιοδωρία» που ισχυρίζονται οι Αλβανοί μετανάστες ότι τους χαρακτηρίζει και η οποία συμβάλλει στην κατασκευή αυτής της ηθικής ταυτότητας αποδεικνύεται μια κοινωνική κατασκευή, καθώς η ερμηνεία της εξαρτάται από το συγκεκριμένο, στο οποίο εντάσσεται και εξετάζεται. Στο αλβανικό συγκεκριμένο νοηματοδοτείται τόσο εντός όσο και εκτός των επικήδειων τελετών (χρηματική «βοήθεια» προς τους συγγενείς, υλικές παροχές προς τους αδερφούς αλλά και τους γονείς) ως η κοινωνικά αποδεκτή και προσδοκώμενη συμπεριφορά. Στην περίπτωση των εξ αίματος συγγενών υποδηλώνει είτε την αποδοχή της αργοπορημένης ανταπόδοσης της «βοήθειας» που δόθηκε («δανεικά»), είτε τη συμπόρευση με τους άγραφους κανόνες της χρηματικής δωρεάς, η απόκλιση από τους οποίους τείνει να ντροπιάζει το εκάστοτε υποκείμενο (διαβατήριες τελετές), είτε την υλική «βοήθεια» προς τους γονείς των μεταναστών ως ένδειξη αγάπης αλλά και ανταπόδοσης προς τον μικρό αδερφό που φροντίζει τους γονείς εν απουσία των Αλβανών μεταναστών (υλικές παροχές προς τους αδερφούς αλλά και τους γονείς).

Αυτές οι νοηματοδοτήσεις της «γενναιοδωρίας» επισφραγίζουν τη σπουδαιότητα που καταλαμβάνει η εξέταση του 'εδώ' και του 'εκεί' ως ενός συνεχούς, επειδή τόσο η εμπρόθετη δράση των Αλβανών μεταναστών όσο και των συγγενών τους, κατά τη διάρκεια των εξεταζόμενων πρακτικών, λαμβάνει χώρα σε αμφότερους τους τόπους επηρεάζοντας άμεσα τη ζωή τους. Επιπλέον, διερευνώντας αυτές τις πρακτικές είτε μόνο 'εδώ', είτε μόνο 'εκεί' αποτυγχάνουμε να φωτίσουμε τη δυναμική διάσταση της κινητικότητας, η οποία επιτρέπει στους ανθρώπους να επανασηματοδοτούν τις οικείες πρακτικές τους στους νέους τόπους, όπου τις εγγράφουν, βάσει όχι των αρχικών τους νοημάτων αλλά εκείνων που οι ίδιοι επιθυμούν να τις προσδώσουν.



## **Κεφάλαιο 8: Η διάρρηξη συγγενειακών σχέσεων Αλβανίδων μεταναστριών σε Ελλάδα και Αλβανία**

### **8.1 Ο χωρισμός ως αιτία οικογενειακής «ντροπής» και τα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα σε Αλβανία και Ελλάδα**

Στο παρόν κεφάλαιο εξετάζονται οι πολιτισμικοί λόγοι που λανθάνουν πίσω από τη διάρρηξη των θεωρούμενων αμοιβαίων σχέσεων «βοήθειας» μεταξύ των Αλβανίδων και των αιματοσυγγενών τους στην Αλβανία. Συγκεκριμένα, η εξιστόρηση μιας Αλβανίδας μετανάστριας, η οποία χώρισε από τον Αλβανό σύζυγό της στην Ελλάδα ανοίγει τον ασκό του Αιόλου φέρνοντας στην επιφάνεια πληθώρα ζητημάτων. Τη «ντροπή» της οικογένειας στην Αλβανία εξ αιτίας του χωρισμού της γυναίκας στην Ελλάδα, το «ανοιχτό» και «κλειστό» μυαλό που διαθέτουν όσοι Αλβανοί μεταναστεύουν και όσοι δεν μεταναστεύουν αντιστοίχως, διάκριση που εν μέρει εξηγεί, κατά τη δική της ρητορική, τον τρόπο που γίνεται δεκτός ή απορρίπτεται ένας ενδεχόμενος χωρισμός στην Αλβανία, τη «σωστή οικογένεια» στο αλβανικό συγκείμενο και τις κοινωνικά αποδεκτές επιτελέσεις της γυναικείας και αντρικής ταυτότητας σε αυτό, οι οποίες αναμένεται να εκδηλωθούν και στο νέο μεταναστευτικό τόπο κυρίως από τους άντρες Αλβανούς μετανάστες. Πολλά από αυτά τα ζητήματα θίγονται και από άντρες πληροφορητές πλέκοντας μια τρόπον τινά ‘συνομιλία’ τους με τη βασική μου πληροφορήτρια.

Αυτή η πληροφορήτρια είναι η Εύα, 33 ετών, Αλβανίδα μετανάστρια, που κατάγεται από ένα χωριό κοντά στο Φιέρι (νοτιοδυτική Αλβανία). Τη συνάντησα στην Κόρινθο και μου αφηγήθηκε τον τρόπο με τον οποίο οι σχέσεις της διαρρήχθηκαν με τους εξ αίματος συγγενείς της στην Αλβανία εξαιτίας των πολιτισμικών νοημάτων που φέρει εκεί ένας χωρισμός. Η ιστορία ζωής της δεν είναι η μόνη, καθόσον παρόμοιες ιστορίες ζωής συνάντησα και κατά την επιτόπια έρευνά μου στη βόρεια Αλβανία. Πρωταγωνίστρια στη δεύτερη περίπτωση είναι η Σόνια, 43 ετών που κατάγεται από το χωριό Gjorm, η βασική μου πληροφορήτρια στην Αλβανία. Κρίνεται σκόπιμο να ξεκινήσει η ανάλυση από την ιστορία ζωής της καθώς μέσα από αυτήν αποκαλύπτεται ότι η «ντροπή» της οικογένειας λόγω ενός χωρισμού στην Αλβανία οδηγεί στην αποσιώπηση του ίδιου του γάμου αλλά και στην απόκρυψη της ύπαρξης και άλλων αδερφών στην Ελλάδα, με τους οποίους οι σχέσεις έχουν διακοπεί εξαιτίας του χωρισμού. Διερευνώντας το ζήτημα της «ντροπής» από

την οπτική των δύο γυναικών σε Ελλάδα και Αλβανία, αναδεικνύονται αφενός τα κοινά στοιχεία αναφοράς τους, που σχετίζονται με τα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα που επικρατούν στην Αλβανία, αφετέρου οι διαφορετικές εννοιολογήσεις της «ντροπής», οι οποίες απορρέουν τόσο από τα προσωπικά βιώματά τους, όσο και από τον τόπο, όπου αυτά εντοπίζονται.

### **8.1.1 Η οικογενειακή «ντροπή» στη βόρεια Αλβανία**

Πριν το πρώτο μου ταξίδι από την Κορινθία στην Αλβανία γνώριζα από τον κουνιάδο της Σόνιας, τον Γιώργο, 44 χρονών από το Μπεράτ, ότι η δεύτερη ήταν παντρεμένη με έναν Έλληνα, ο οποίος απεβίωσε και δεν απέκτησαν παιδιά. Επίσης, η ίδια μου ανέφερε στο λεωφορείο που ταξιδεύαμε μαζί από την Κορινθία στην Αλβανία ότι έχει άλλη μια αδερφή, που διαμένει στην Αλβανία, την οποία θα επισκεπτόμασταν σίγουρα, προκειμένου να τη γνωρίσω. Ένα απόγευμα Πέμπτης του Ιανουαρίου 2018, αφού είχε τελειώσει η αγαπημένη τούρκικη τηλεοπτική σειρά της Σόνιας και είχε αποχωρήσει η «φίλη» και γειτόνισσά της Άλμα, 42 χρονών, καταγόμενη από την πόλη Mamurras, από τον οικιακό χώρο της πρώτης στο Λαφ, όπου όλες μαζί παρακολουθούσαμε ανελλιπώς τη σειρά, η Σόνια έφερε τρία φωτογραφικά άλμπουμ για να μου δείξει. «Έλα να το δεις» μου είπε χαμογελώντας. Στην πρώτη φωτογραφία ήταν εκείνη αγκαλιά με «το άντρας μου» σε μια πολυσύχναστη παραλία του Δυρραχίου, όπου είχαν πάει για μπάνιο. Στη δεύτερη ήταν οι γονείς του άντρα της, ο ίδιος, οι αδερφοί του και εκείνη καθισμένοι γύρω από ένα τραπέζι και κρατώντας ποτήρια στο χέρι έδειχναν εμφανώς ευδιάθετοι. Βρίσκονταν σε ένα γάμο ενός οικείου τους προσώπου, όπως μου ανέφερε και στην τρίτη «το άντρας μου και τα παιδιά μου». Ο άντρας της πρώτης και της τρίτης φωτογραφίας δεν ήταν ο ίδιος και επίσης η Σόνια απ' ότι γνώριζα δεν είχε παιδιά. Οι απορίες πλήθαιναν, όταν προχωρώντας τις φωτογραφίες τα δύο μικρά αγόρια ήταν σε διάφορες σχολικές εκδηλώσεις και η Σόνια μου εξηγούσε τι τάξη πήγαιναν σε κάθε φωτογραφία, πώς τους έραγε στο χέρι τις στολές που φορούσαν στη συγκεκριμένη γιορτή, τον τρόπο που έμαθε λίγα αγγλικά εξαιτίας του γεγονότος ότι τα βοηθούσε να διαβάσουν κτλ.

Η κατάλληλη αφορμή να ρωτήσω για αυτά τα παιδιά αλλά και για τους διαφορετικούς άντρες των φωτογραφιών που αμφότεροι περιγράφονταν ως «το άντρας μου» δόθηκε όταν ο πρώτος απεικονιζόμενος άνδρας επανεμφανίστηκε στο άλμπουμ, αυτή τη φορά μόνος του, καθισμένος σε μια πλαστική λευκή καρέκλα,

κρατώντας ένα τσιγάρο στο δεξί χέρι. «*Το άντρας μου*» επανέλαβε. Αυτός με τα παιδιά; ρώτησα. «*Όχι, όχι το πρώτο το άντρας μου*» απάντησε. Επακολούθησαν πολλές διευκρινιστικές ερωτήσεις και άλλες τόσες ασαφείς απαντήσεις μέχρι να αναδυθούν στην επιφάνεια ορισμένα «οικογενειακά μυστικά», το έναυσμα για τα οποία δόθηκε εξ αιτίας αυτών των φωτογραφιών. Αυτές οι φωτογραφίες αφενός προβάλλουν το πολιτισμικά συγκροτημένο πρότυπο της οικογένειας, που οι απεικονιζόμενοι επιθυμούν να μεταβιβάσουν στις επόμενες γενιές (η εκτεταμένη οικογένεια παρούσα στο τραπέζι του γάμου ενός συγγενειακού τους προσώπου), αφετέρου «κουβαλάνε τα ίχνη των ρωγμών της βιωμένης πραγματικότητας της οικογενειακής ζωής και του προσωπικού βάρους που δημιουργούν οι εκάστοτε έμφυλοι και ηλικιακοί ρόλοι για τα υποκείμενα» (Παπαηλία, 2007: 3).

Αυτή η δεύτερη 'ανάγνωση' των φωτογραφιών περιγράφει με μεγάλη ενάργεια την ιστορία ζωής της Σόνιας, η οποία παντρεύτηκε για πρώτη φορά στα 19 της χρόνια και έμεινε στον οικιακό χώρο του Αλβανού συζύγου της μαζί με άλλα πέντε άτομα, τους γονείς του δηλαδή και τους τρεις αδερφούς του. Εκείνη ήταν «skllan» («σκλάβα») όπως υποστηρίζει, επειδή ήταν η «nuse» («νύφη») της οικογένειας και έπρεπε να κάνει όλες τις δουλειές: «*πλένει, καθαρίζει, δουλειά στα κωράφια*». Κατά τη Backer (2003), ο κοινωνικός ρόλος της «νύφης» («nuse») στο αλβανικό συγκεκριμένο διαρκεί περίπου από τρία έως πέντε χρόνια. Κατά τη διάρκεια αυτών των ετών, η γυναίκα θα πρέπει διαρκώς να αποδεικνύει ότι μπορεί να αναλάβει το ρόλο της μητέρας, που κυοφορεί ιδανικά ένα γιό, της «νοικοκυράς» («amvise») και παράλληλα θα πρέπει να μην λαμβάνει πρωτοβουλίες και να υπακούει στις διαταγές και επιθυμίες των άλλων μελών της οικιακής ομάδας, προκειμένου να λάβει την έγκρισή τους (Backer, 2003: 84, Çaro κ.ά., 2012: 482). Στην περίπτωση της Σόνιας, η επιτέλεση όλων αυτών των εργασιών εννοιολογούνται ως «skllan» («σκλάβα») και έρχονται σε αντίθεση με τον κοινωνικό ρόλο του άντρα συζύγου που «*το άντρας; Δουλειά λίγο, μετά καφέ, ρακί, τσιγάρο, μπίρα και σπίτι*». Στην αλβανική κοινωνία η συμβολή της εργασίας του κάθε άντρα, που διαβιεί σε μια εκτεταμένη οικιακή ομάδα, θεωρείται ισότιμη με εκείνη των υπολοίπων αντρών, ανεξαρτήτως των χρηματικών απολαβών του καθενός, καθώς η εργασία αποτιμάται με σωματικούς και όχι με οικονομικούς όρους. Κάθε διευρυμένη οικογενειακή ομάδα, που επεδίωκε να εξασφαλίσει την αυτάρκειά της, διαιρούσε τα εργασιακά καθήκοντα με βάση τον αριθμό των ανδρών που είχε στη διάθεσή της (π.χ. ένας άνδρας ήταν βοσκός, άλλος γεωργός κτλ.). Τα επιμέρους εργασιακά καθήκοντα ήταν συμπληρωματικά και

αλληλοεξαρτώμενα, ωστόσο, δεν αποτιμούνταν αυτοτελώς, εφόσον ο συνδυασμός αυτών των εκτελούμενων καταμερισμένων καθηκόντων εξασφάλιζε την ευημερία της οικιακής ομάδας και όχι το αποτέλεσμα της εργασίας του εκάστοτε άντρα (Backer, 2003: 50, 73). Τούτο, σε αντίθεση με ό,τι ίσχυε για τις γυναίκες και δη τη «νύφη», στις οποίες όχι μόνο είχαν ανατεθεί αποκλειστικά οι οικιακές υποχρεώσεις αλλά όφειλαν επιπλέον, αν εργάζονταν, για παράδειγμα στο δημόσιο τομέα, να παραδίδουν τον μισθό τους στον / στην<sup>156</sup> επικεφαλής της οικιακής ομάδας (Smith, 2009α: 558, 2009β: 192-103, Backer, 2003: 104-105). Συνεπώς, το εάν ένας άντρας εργαζόταν πολύ ή λίγο είναι δύσκολο να αποτιμηθεί, καθώς το αποτέλεσμα της εργασίας όλων των αντρών συνιστούσε το εισόδημα της οικιακής ομάδας χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η προσωπική συμβολή του καθενός. Η αναφορά περί «*μετά καφέ, ρακί, τσιγκάρο, μπύρα και σπίτι*» μπορεί να ερμηνευθεί υπό το πρίσμα της de Waal (2014), η οποία υποστηρίζει ότι πολλοί άντρες αφιέρωναν τον χρόνο τους στα καφέ- μπαρ για την κατασκευή ή την εδραίωση των κοινωνικών τους σχέσεων και δικτύων, μέσω των οποίων θα μπορούσαν να δημιουργήσουν θέσεις εργασίας σε μια περίοδο (1995), όπου η ανεργία μάστιζε την Αλβανία αλλά και να αποκτήσουν πρόσβαση στους κύκλους των πολιτικών διασυνδέσεων. Η πλειοψηφία βέβαια, των αντρών έβλεπε τα καφέ- μπαρ ως διαφυγή από τους συνωστισμένους οικιακούς τους χώρους και από τη μονοτονία (De Waal, 2014: 233-234, Frederiksen 2008). Από την άλλη πλευρά, η μη κατανομή της οικιακής εργασίας και τα πολλαπλά καθήκοντα που έπρεπε να φέρει εις πέρας κυρίως η «νύφη» ήταν προσωπική της υπόθεση. Το αποτέλεσμα της οικιακής της εργασίας ήταν αφενός άμεσα ορατό σε όλα τα μέλη της οικιακής ομάδας, αφετέρου ελεγχόταν από το άγρυπνο βλέμμα της πεθεράς της (Smith, 2009α: 558, 571 υποσημείωση 5). Η κοινωνικότητά της περιοριζόταν στις επισκέψεις στους δικούς της αιματοσυγγενείς, που συνήθως διαβιούν σε διαφορετική περιοχή από τον τόπο διαμονής της και στις γυναίκες συζύγους των αδερφών του άντρα της (Backer, 2003: 45, Young, 2000: 29-30, Latifi, 2018: 153-154).

Η Σόνια παρέμεινε ως «nuse» και ταυτόχρονα «skllav», κατά τη δική της οπτική, για πέντε χρόνια «*μετά με έδιωξε το άντρας μου, δε μπορούσα να κάνω παιδιά.*

---

<sup>156</sup> Οι Young και Twigg (2009: 128) επισημαίνουν ότι εντοπίζονται γυναίκες επικεφαλής στις οικιακές ομάδες της βόρειας Αλβανίας κατά τη μετασοσιαλιστική περίοδο, πέραν των «ορκισμένων παρθένων» (βλ. Young 2000). Οι γυναίκες επικεφαλής δεν απολαμβάνουν τον ίδιο σεβασμό στην αλβανική κοινωνία με εκείνον των ανδρών επικεφαλής, παρόλα αυτά η μαζική, διεθνής, ανδρική μετανάστευση έχει επηρεάσει τη ζωή αλλά και το στάτους των Αλβανίδων που παραμένουν στη χώρα. Δεν υφίσταται ριζική αλλαγή των παραδοσιακών έμφυλων ρόλων, διότι ο αριθμός των γυναικών, που ζουν μόνες τους ή/και ηγούνται της οικιακής ομάδας, παραμένει αρκετά μικρός.

Στη *Αλβανία αν δε μπορείς να κάνεις παιδιά σε διώχνει το άντρα σου*», επιβεβαιώνοντας τις διαπιστώσεις της de Waal (2014: 263), η οποία υποστηρίζει ότι ο βασικότερος λόγος σύναψης γάμου στην Αλβανία είναι η απόκτηση παιδιών και αν η γυναίκα δε δύναται να εκπληρώσει αυτό το σκοπό τότε ο γάμος συνήθως διαλύεται. Η ίδια, μη έχοντας που αλλού να πάει, επέστρεψε στην πατρική της εστία. Εκεί διέμενε ο πατέρας της μαζί με τους δύο άντρες αδελφούς της<sup>157</sup>, την ύπαρξη των οποίων είχε αποσιωπήσει η Σόνια όσο ήμασταν στην Ελλάδα. Αντί υποδοχής, της είπαν «να πας σπίτι σου» και ότι δεν έχει καμιά δουλειά εδώ, επιβεβαιώνοντας τις παραδοχές μελετητών, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι η γυναίκα μετά το γάμο μετακινείται στον οικιακό χώρο του συζύγου της στον οποίον πλέον και «ανήκει» (King & Vullnetari, 2014: 139, De Rapper, 2012α: 81, 2000: 458, Smith, 2009α: 564, 2009β: 200, Nicholson 2004, Backer, 2003: 82, Schwandner - Sievers, 2000: 76). Αφού, στη συνέχεια, τους εξήγησε ότι είχε γνωρίσει έναν άλλο (Αλβανό) άντρα και τον αγαπούσε πολύ, της απάντησαν ότι εάν παντρευτεί αυτόν τον άντρα «*εδώ δε θα ξανάρθεις ποτέ*». Εκείνη παρέβλεψε τις επιθυμίες του πατέρα της με αποτέλεσμα στο γάμο με τον νέο της σύζυγο να μην παρευρεθεί ούτε ο πρώτος, ούτε οι δύο άντρες αδερφοί της αλλά μόνο οι δύο αδερφές της (η Άννα, 38 χρονών, που διαμένει στο χωριό Βρύση και η Μόνικα, 45 χρονών, που διαβιεί στην πόλη Mamurras). Ο καινούριος σύζυγός της είχε ήδη δύο παιδιά από έναν προηγούμενο γάμο (=τα δύο αγόρια των φωτογραφιών). Διέμειναν όλοι μαζί στον οικιακό του χώρο για 15 χρόνια, ώσπου της είπε ότι είναι «*plaka*», γριά δηλαδή, πήρε τα δύο παιδιά του και μετανάστευσαν στην Ιταλία, όπου εκείνος ξαναπαντρεύτηκε μια αρκετά νεότερή της γυναίκα.

Η σπουδαιότητα της ιστορίας ζωής της Σόνιας έγκειται στο γεγονός ότι η στάση του πατέρα της, των δύο αντρών αδερφών της και μιας ακόμα αδερφής της, οι οποίοι δεν της μίλησαν ποτέ ξανά μετά το δεύτερο γάμο της, την ύπαρξη των οποίων θα εξακολουθούσα να αγνοώ αν δεν είχαμε αρχίσει το ξεφύλλισμα των φωτογραφικών άλμπουμ και αν η ίδια δεν είχε επιλέξει να μου αναφέρει εκείνο το απόγευμα Πέμπτης, αποδίδεται στο:

---

<sup>157</sup> Η μητέρα της απεβίωσε όταν η Σόνια ήταν 21 ετών. Ο μικρότερος από τους δύο αδελφούς έχει μεταναστεύσει στην Ιταλία από το 1995. Δεν υπάρχουν άλλα διαθέσιμα στοιχεία για τους δύο αδελφούς (π.χ. ακριβής ηλικία, οικογενειακή, εργασιακή κατάσταση κλπ.) καθώς η Σόνια απέφευγε να απαντήσει σε αυτές τις ερωτήσεις επαναλαμβάνοντάς μου συνεχώς με την ίδια πικρία: «*εγώ ρωτάω αδερφή* (=τη Μόνικα, 45 χρονών, που διαμένει στην Αλβανία, την οποία θα 'συναντήσουμε' στην συνέχεια της αφήγησής της) *πατέρα, αδερφός τι κάνει; Αυτοί τίποτα. Αν ζω; Αν πέθανε; Τίποτα*».

*Εδώ στη Αλβανία είναι το kanuni (τι είναι το kanuni; Την ρωτάω) Σημαίνει θα πάρεις αυτό το άντρα που θέλει πατέρα και αδερφός, δε τους νοιάζει εσύ ποιόν αγαπάς. Το fisi εδώ Μαρία είναι δύσκολο (ποιό είναι το fisi; Την ρωτάω). Πατέρας και αδερφός [...] Αν δεν πάρεις το άντρα που θέλει πατέρα και αδερφός δε σου μιλάνε ποτέ ξανά. Μ' αυτή τη αδερφή εδώ κοιτιόμαστε κάθε μέρα, μόνο κοιτάει αλλά δε μιλάμε (γιατί δε μιλάτε; Την ρωτάω). Έλα να δεις πού είναι (μου έδειξε από το παράθυρο του υπνοδωματίου της το μπαλκόνι της αδερφής της, που βρίσκεται ακριβώς απέναντι από το δικό της). Φοβάται το αδερφό και ακούει αυτόν, φοβάται, οπότε δε μιλάει. Η Άννα (38 χρονών από το Gjorm, η αδερφή που διαμένει στο χωριό Βρύση), εκείνη δε τη νοιάζει τι λέει πατέρα και εκείνη με το μεγάλο σπίτι που σου λέω μιλάει και αυτή (η Μόνικα, 45 χρονών, που μου ανέφερε στο λεωφορείο ότι διαμένει στην Αλβανία και πρέπει να γνωρίσω οπωσδήποτε).*

Κατά τη Σόνια, το εθιμικό δίκαιο της Αλβανίας, το «kanun», ευθύνεται για τη διάρρηξη των σχέσεών της τόσο με τον πατέρα της, όσο και με τα τρία αδέρφια της (=οι δύο άντρες αδερφοί και η αδερφή που διαμένει απέναντι από τον οικιακό της χώρο στο Λαζ). Πριν εξετάσω τα υποκειμενικά νοήματα που η ίδια αποδίδει στον άγραφο νόμο της Αλβανίας θα στρέψω την εξέταση στην εννοιολόγηση του «kanun»<sup>158</sup> στην Αλβανία από εθνογραφικές και ιστορικές έρευνες. Πρόκειται για ένα άγραφο σύνολο κανόνων που ρυθμίζει το σύνολο της ιδιωτικής και κοινωνικής αλληλεπίδρασης στην αλβανική κοινωνία (π.χ. κατανομή της περιουσίας, βεντέτες, κλπ.). Αρχικά υπήρχε μόνο σε προφορική μορφή και πιστεύεται ότι συστάθηκε από τον Lekë Dukagjini. Κωδικοποιήθηκε και «τηρείτο ορθότερα στη Μιρδιτία<sup>159</sup> της Αλβανίας» (Hasluck, 2013: 13), από όπου το 1913 ο φραγκισκανός μοναχός Shtjefën Gjeçoni συνέλλεξε τα στοιχεία του κώδικα και τα δημοσίευσε σποραδικά σε διάφορα αλβανικά περιοδικά (Elsie, 2010: 224, 2001: 148-149, Tarifa, 2008: 7-8, Schwandner - Sievers, 1996β: 89). Το βιβλίο του ολοκληρώθηκε και εκδόθηκε το 1933 από φραγκισκανούς μοναχούς, καθώς ο ίδιος δολοφονήθηκε από Γιουγκοσλάβους, όπως αναφέρει ένας από τους μοναχούς στον πρόλογο του βιβλίου του. Πολλοί μελετητές

<sup>158</sup> Η λέξη «kanun» προέρχεται από την ελληνική λέξη «κανών» και περιήλθε στα αλβανικά μέσω των οθωμανικών και των αραβικών, καθώς, όπως υποστηρίζει η Hasluck (2013: 14), η βόρεια Αλβανία δεν είχε άμεση επιρροή από την Ελλάδα (Tarifa, 2008: 3, Sadiku, 2004: 82-83). Για τη λεπτομερή μελέτη του «kanun» στα ελληνικά βλ. Hasluck 2013 (μετάφραση του ομώνυμου αγγλικού βιβλίου του 1954).

<sup>159</sup> Η περιφέρεια της Μιρδιτίας έχει διοικητική έδρα την πόλη Ρεσέν, συνορεύει με τις επαρχίες Λέζα προς τα δυτικά, Πούκα προς τα βόρεια, Κουκέσι και Ντίμπρα προς τα ανατολικά και Ματ προς τα νότια (Elsie, 2010: 305).

υποστηρίζουν ότι αυτή η εκδοχή αποτελεί τη βάση του κώδικα που εφαρμοζόταν σε ολόκληρη τη βόρεια Αλβανία. Ωστόσο, κατά την Backer (2003) αλλά και άλλους μελετητές (Prato 2009, 2004, Tarifa 2008, Mangalakova 2007, Young 2000, Elsie 2010, 2001), υπάρχουν ποικίλα σύνολα κανόνων σε διάφορες περιοχές της Αλβανίας<sup>160</sup>, απλώς εκείνος του Lekë Dukagjini έγινε ευρέως γνωστός. Ποιός πραγματικά είναι ο Lekë παραμένει αίνιγμα. Πιστεύεται πάντως ότι ήταν στενός σύντροφος του εθνικού ήρωα της Αλβανίας Σκεντέρμπεη (Backer, 2013: 56-58, Elsie, 2010: 223). Αυτή η σύνδεση μεταξύ των δύο αντρών και η σπουδαιότητα που φέρει το όνομα του Lekë Dukagjini για την επίσημη ιστορία της Αλβανίας πιστοποιείται και από την περίοπτη θέση που καταλαμβάνει η προτομή του στο Εθνικό Μουσείο του «Γεώργιου Καστριώτη Σκεντέρμπεη» στο κάστρο της Κρούγιας, η οποία, όπως διαπίστωσα κατά την επίσκεψή μου στο μουσείο, συνοδεύεται με την εξής επεξηγηματική επιγραφή: «Μετά το θάνατο του Σκεντέρμπεη έλαβε στα χέρια του τη στρατιωτική εξουσία».

Πολλοί Αλβανοί και μη μελετητές διατυπώνουν αντικρουόμενες απόψεις ως προς την ισχύ του εθιμικού δικαίου τόσο κατά τη κομμουνιστική διακυβέρνηση όσο και κατά την μετασοσιαλιστική περίοδο (De Waal 2014, Bardhoshi 2011α, 2011β, 2007, Voell 2012, 2011, Tarifa 2007, 2003, Young 2002, 2000, Schwandner - Sievers, 2010, 2009, 2000, 1999, King κ.ά. 2006, Shryock 1988, Whitaker 1981, 1976). Στην παρούσα έρευνα, υιοθετώντας την προβληματική της Nixon (2009), η οποία μελετά κριτικά την παραδοχή περί αναβίωσης του «kanun» μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος, θα οδηγηθούμε στη συνέχεια στην εξέταση άλλων κοινωνικών μηχανισμών του παρελθόντος που μπορούν να εξηγήσουν με μεγαλύτερη ακρίβεια πώς ένας χωρισμός επιφέρει την οικογενειακή «ντροπή» στην μετασοσιαλιστική Αλβανία. Επί του παρόντος, θα παραμείνουμε στην αφήγηση της

---

<sup>160</sup> Η Mangalakova (2007), εξετάζοντας το ζήτημα της «βεντέτας», το ρόλο και τις πρωτοβουλίες που αναλαμβάνουν «επαγγελματίες συμφιλιοτές» για την επίλυσή της μέσα από το φακό του «kanun» στη βόρεια και νότια Αλβανία, στο Κόσοβο και στο Μαυροβούνιο, υποστηρίζει ότι η άποψη ότι ο «kanun» ισχύει μόνο στη βόρεια Αλβανία δεν αληθεύει. Στη νότια Αλβανία εντοπίζεται ο «Κανούν του Ζούλι» που είναι γνωστός στους ανθρώπους που κατοικούν στον Αυλώνα ή στο κεντρικό κομμάτι του Κουρβελέσι (Mangalakova, 2007: 537-539). Ο Elsie (2001) αναφέρει ότι υπάρχει εθιμικό δίκιο και στη νότια Αλβανία που αποκαλείται «Κανούν της Labëria» και εντοπίζεται στις επαρχίες του Αυλώνα, του Κουρβελέσι, της Χειμμάρας, και του Τεπελένι και ιδίως εντός των περιοχών που αποκαλούνται 'τρεις γέφυρες' (=Ντρασοβίτσα, Τεπελένι και Καλάσα). Αυτό το σύστημα εθιμικών κανόνων αναφέρει ότι συνδέεται με έναν ιερέα που ονομάζεται Papa Zhuli, ιδρυτή του χωριού Zhulat κοντά στο Αργυρόκαστρο και έτσι είναι επίσης γνωστό και ως ο «Κανούν του Πάπα Ζούλι» (Elsie, 2010: 223, 2001: 146, Tarifa, 2008: 3, Doja, 1999α: 44-47 υποσημείωση 2). Τέλος, ο Elsie (2010: 225) εντοπίζει στη βόρεια Αλβανία, πέραν του «κανούν» του Lekë Dukagjini, τον «Κανούν των βουνών» (στα αλβανικά: *Kanuni i Maleve* ή *Kanuni i Malësisë së Madhe*) και τον «Κανούν του Σκεντέρμπεη» (στα αλβανικά: *Kanuni i Skënderbeut*).

Σόνιας, προκειμένου να αντιληφθούμε τα υποκειμενικά νοήματα που η ίδια προσδίδει σε αυτό το σύνολο εθιμικών κανόνων.

Από τις ποικίλες εκφάνσεις της ιδιωτικής και κοινωνικής ζωής που ο «kanun» οργανώνει, η ίδια επιλέγει να τον ερμηνεύσει με βάση τις προσωπικές της εμπειρίες. Εστιάζει στο ζήτημα της διευθέτησης του γάμου, το οποίο, κατά την αφήγησή της, επαφίεται στη δικαιοδοσία του πατέρα και του αδερφού χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η γνώμη και η επιθυμία της κόρης και ταυτόχρονα μέλλουσας νύφης. Ως «fisi» στο παρόν πλαίσιο εννοιολογείται ο «πατέρας και αδερφός», οι οποίοι διακόπτουν κάθε διάλογο επικοινωνίας σε περίπτωση που η κόρη - αδερφή δεν παντρευτεί τον άνδρα που επιθυμούν οι ίδιοι. Η εξουσία που διαθέτουν στο πλαίσιο της πυρηνικής τους οικογένειας αντικατοπτρίζεται από το βαθμό επιρροής που ασκούν στην τρίτη γυναίκα - αδερφή, η οποία κατοικεί απέναντι από τον οικιακό χώρο της Σόνιας στο Laç. Αυτή η γυναίκα ακολούθησε την επιθυμία τους να παντρευτεί τον άνδρα που εκείνοι ήθελαν («αυτή πήρε το άντρα που θέλανε πατέρας αδερφός [...] πέθανε νέο όμως το άντρας της από αρρώστια βαρύ») αλλά, σύμφωνα με τη Σόνια, επειδή «φοβάται το αδερφό», έπαψε να έχει οποιαδήποτε μορφή επικοινωνίας μαζί της μετά το δεύτερο γάμο της, όπως ακριβώς έπραξαν ο πατέρας και ο αδερφός της. Αντιθέτως, την Άννα, 38 χρονών από το Gjozim, που έχει μεταναστεύσει στην Κορινθία, «δε τη νοιάζει τι λέει πατέρας», όπως «και εκείνη με το μεγάλο σπίτι που σου λέω μιλάει και αυτή». Η ερμηνεία, που δίνει η Σόνια για τη διαμετρικά αντίθεση στάση αυτών των δύο αδερφών και για τις σχέσεις που έχουν διατηρήσει μεταξύ τους, είναι αποκαλυπτική:

*Η Άννα μια έρχεται μια όχι (=στην Αλβανία), πιο πολύ σε 'μένα να κάθεται. Θα πάει και στο πατέρας που είναι άρρωστο τώρα, θα πάει και στο fshat (=χωριό) αλλά δεεε δε τη νοιάζει τι λέει πατέρας και αδερφός είναι με το οικογένεια κρόνια τώρα στο Κόρινθο. Η Μόνικα δεν είναι σε fshat (=χωριό), είναι σε Maturras, με το οικογένεια όλο, δεν είναι το ίδιο. Αυτό που έχουνε στο fshat (=χωριό) το turp (=ντροπή) που λέω πατέρας και αδερφός, επειδή εγώ κώρισα με το άντρα μου και γνώρισα και το Φατιμίρ μετά (=το δεύτερο σύζυγό της) δε αλλάζει έτσι είναι στο fshat (=χωριό), είναι το νοοτροπία έτσι. Στο qutet (=πόλη) λέει παράδειγμα άντρας φέρε αυτό, η γυναίκα λέει άσε με ρε, πάρτο συ. Στο fshat (=χωριό) θα το φέρει. Άντρας στο fshat (=χωριό) λέει εσύ θα κάνεις αυτά, αυτά, κουμάντο μόνο. Δε δουλεύει. Είναι το νοοτροπία έτσι στο fshat (=χωριό) δε αλλάζει, δε ξέρω πώς να το πω (στην πόλη δεν είναι ντροπή,*



δηλαδή; Την ρωτάω). *Στη πόλη που λες; Εδώ σα Λας λες;* (po në qytet= ναι στην πόλη, της απαντάω). *Ju nuk e dini të gjithë botën. Është një qytet* (= δεν ξέρεις όλο τον κόσμο. Είναι μια πόλη).

Κατά τη Σόνια, η Άννα που έχει μεταναστεύσει στην Κορινθία δε βρίσκεται υπό την άμεση επιρροή του πατέρα και του αδερφού της. Μεταναστεύοντας στην Ελλάδα και δημιουργώντας τη δική της πυρηνική οικογένεια στην Κορινθία, αποδυνάμωσε τον έλεγχο των τελευταίων, με αποτέλεσμα όταν επιστρέφει στην Αλβανία να διαμένει στον οικιακό χώρο της Σόνιας αλλά και να επισκέπτεται τον άρρωστο πατέρα της στο «χωριό»<sup>161</sup>. Η άλλη αδερφή της, η Μόνικα, 45 χρονών, διαμένει στην «πόλη» Mamurras μαζί με τη δική της διευρυμένη οικογένεια, τον άντρα της δηλαδή, την μητέρα του άνδρα της, το γιό της, που κατά τη διάρκεια της πρώτης επιτόπιας έρευνάς μου στην Αλβανία είχε μεταναστεύσει στην Ιταλία, τη γυναίκα του (νύφη της) και τα δύο παιδιά τους. Έχοντας δημιουργήσει και εκείνη τη δική της οικογένεια και ανήκοντας στον οικιακό χώρο του συζύγου της, η επιρροή του πατέρα και του αδερφού της έχει ελαχιστοποιηθεί.

Η διάκριση «πόλης» / «χωριού» αναδύεται σε ολόκληρη την αφήγηση της Σόνιας ως βαρύνουσας σημασίας για τη νοσηματοδότηση τόσο του ζητήματος της «ντροπής», όσο και των έμφυλων σχέσεων. Αναφορικά με το πρώτο ζήτημα, ο πατέρας και ο αδερφός αισθάνονται «ντροπή» τόσο εξαιτίας του χωρισμού της Σόνιας, όσο και της επιθυμίας της να παντρευτεί έναν καινούριο άνδρα. Αμφότεροι τοποθετούνται στο «χωριό» και η «νοοτροπία» τους παρουσιάζεται ως δεδομένη και अपαράλλακτη, σε αντίθεση με την «πόλη» που κάποιος ενδέχεται να μην αισθανθεί «ντροπή», καθώς «δεν ξέρεις όλο τον κόσμο. Είναι μια πόλη». Αυτή την άποψη της Σόνιας μπορούμε να την ερμηνεύσουμε λαμβάνοντας υπόψη τη σύσταση των περισσότερων χωριών της βόρειας Αλβανίας, στα οποία ακολουθείται η πατροτοπική οργάνωση και εγκατάσταση, πράγμα που σημαίνει ότι οι γείτονες είναι πατρογραμμικοί συγγενείς (Bardhoshi, 2011a: 16, Pistrick & Dalipaj, 2009: 167,

---

<sup>161</sup> Η Σόνια μου ανέφερε πολλές φορές ότι θέλει να πάει στην πατρική εστία για να επισκεφτεί τον άρρωστο πατέρα της αλλά δεν την αφήνει ο αδερφός της. Όταν είχαμε πάει επίσκεψη στην αδερφή του πατέρα της στο χωριό Gjogin μου είχε πει χαρακτηριστικά: «θα πεθάνει και δε θα το δω. Αυτός (=ο αδερφός της) ούτε να περάσω από έξω δε μ' αφήνει [...] Αυτό είναι. Το τελευταίο σπίτι (=μου έδειξε με το δάχτυλό της από μακριά την πατρική της εστία) βγάλε το μια φωτογραφία να το δει και η Άννα». Φυσικά έβγαλα τη φωτογραφία αλλά δεν πρόλαβα να τη δείξω στην Άννα, που διαμένει στην Κόρινθο, καθώς την επόμενη μέρα που επέστρεψα για πρώτη φορά στην Ελλάδα, ο πατέρας της Σόνιας απεβίωσε. Ο αδερφός της Σόνιας της απαγόρευσε να παρευρεθεί στην κηδεία, ενώ η Άννα έφυγε με το πρώτο πρωινό λεωφορείο από την Κορινθία για την Αλβανία για να παραστεί στην κηδεία του πατέρα της.

Mustafa & Young, 2008: 92-93, Schwandner - Sievers, 2000: 76, 1996β: 81), με τους οποίους πέραν των σχέσεων οικειότητας που τους συνδέουν, αναμένεται αμοιβαία αλλά και ισόρροπη υποστήριξη και αρωγή τόσο στο πλαίσιο των τελετουργικών πρακτικών όσο και της καθημερινής συνδιαλλαγής. Συνεπώς, το αίσθημα της «ντροπής» του πατέρα και του αδερφού εκδηλώνεται πρωτίστως απέναντι στους αιματοσυγγενείς τους και δευτερευόντως έναντι του γνώριμου τοπικού πλαισίου, το οποίο έρχεται σε αντίθεση με την ανωνυμία που εξασφαλίζει μια «πόλη». Αντίληψη, που γίνεται κατανοητή λαμβάνοντας υπόψη το γεγονός ότι η εσωτερική μετανάστευση των Αλβανών κυρίως από τα χωριά προς τα Τίρανα αλλά και άλλες πόλεις πραγματοποιήθηκε ταυτόχρονα με τη διεθνή, ιδιαίτερος κατά τα μέσα της δεκαετίας του '90 (Prato, 2020: 35-36, Musaraj, 2016: 136, Pojani & Buka, 2015: 69, Danaj, 2014: 121-122, Vullnetari & King, 2014: 139-140, Vullnetari, 2012: 115, 2007: 60-62, Bardhoshi, 2011α: 13, Pojani, 2010: 486, Schwandner - Sievers, 2000: 75) και οι νεοσύστατες γειτονιές, που δημιουργήθηκαν λόγω αυτών των μετακινήσεων, δεν είναι κατ' ανάγκην πατροτοπικές, σε αντίθεση με την οργάνωση των περισσότερων χωριών (Çaro κ.ά., 2018: 58, 2012: 481-482, Bardhoshi, 2011α: 16, Pojani, 2010: 487).

Η εξέταση της συλλογιστικής που υιοθετεί η Nixon (2009), ασκώντας κριτική στην κυρίαρχη αφήγηση περί αναβίωσης του αρχαίου «kanun» στη σύγχρονη μετασοσιαλιστική Αλβανία, η οποία τείνει να αναπαριστά τους Αλβανούς ως «πρωτόγονους» που ζουν σε ένα μακρινό παρελθόν και όχι στο σύγχρονο παρόν, συμβάλλει στην κατανόηση του τρόπου, με τον οποίο η οικογενειακή «ντροπή» ερμηνεύεται στην αφήγηση της Σόνιας με βάση τη «νοοτροπία» που επικρατεί στο «χωριό». Η Nixon (2009), εξετάζοντας τον τρόπο, με τον οποίο το Αλβανικό Κόμμα Εργασίας οικειοποιήθηκε την οικογενειακή ορολογία του εθιμικού δικαίου για να περιγράψει την οργάνωση του πολιτικού συστήματος, υιοθετώντας αυτούς τους οικείους για τους ανθρώπους όρους, αποδεικνύει ότι όχι μόνο δεν αποτράπηκε η ισχύς των «κανονικών πατριαρχικών ηθικών» («kanunic patriarchal ethics») αλλά, αντίθετα, εφαρμόστηκαν στην πολιτική σφαίρα αποκτώντας, βέβαια, νέα νοήματα που ενίσχυαν την νομιμότητα του κομμουνιστικού καθεστώτος. Στηριζόμενη στον Artan Fuga (2001), υποστηρίζει ότι η επίσημη προπαγάνδα του κομμουνιστικού καθεστώτος γνωρίζοντας τη σπουδαιότητα της πατριαρχικής εκτεταμένης οικογένειας στην αλβανική κοινωνία, υιοθέτησε όρους που είτε αναφέρονταν στις γονεϊκές σχέσεις μέσα στην οικογένεια είτε στις σχέσεις μεταξύ των συγγενών της εκάστοτε

εκτεταμένης οικογένειας, για να περιγράψει την οργάνωση του πολιτικού συστήματος. Κατά αυτό τον τρόπο, η πολιτική θεωρήθηκε ως μια οικογενειακή σχέση και οι θεσμοί της σε ένα συμβολικό επίπεδο αποτελούσαν τα εκάστοτε μέλη της κάθε εκτεταμένης οικογένειας. Οι πολιτικές σχέσεις παραλληλίστηκαν με τις σχέσεις εξ αίματος και το κομμουνιστικό καθεστώς, υιοθετώντας τον αυταρχικό πατερναλισμό που κυριαρχούσε στο «kanun», κατόρθωσε να τον εγγράψει στο πλαίσιο μιας ‘πατριαρχικής’ πολιτικής εξουσίας, καταστέλλοντας, βέβαια, τις νομικές εκφάνσεις του εθιμικού δικαίου που δεν συμπορεύονταν με τις ανάγκες του. Αυτή η διαδικασία «εκκένωσης», όπως την χαρακτηρίζει η Nixon, κλονίζει την πεποίθηση περί αμετάβλητης επαναφοράς του «kanun» στην αλβανική κοινωνία μετά την πενήντάχρονη απουσία των νομικών ρυθμίσεών του (Nixon, 2009: 110-112, Schwandner - Sievers, 1999: 148-149).

Διαφαίνεται ότι η οικογενειακή «ντροπή» θα ήταν άτοπο να ερμηνευθεί μέσα από το φακό της αναβίωσης του αρχαίου εθιμικού δικαίου, καθώς η επανεμφάνισή του, που συντελέστηκε κατά την διάρκεια της κομμουνιστικής διακυβέρνησης, κλυδωνίζει την αναλλοίωτη και διαχρονική ισχύ που του αποδίδεται. Η Nixon (2009) προτείνει να εστιάσουμε την εξέταση στην πρακτική της «βιογραφίας» («biografi»), την οποία υιοθέτησε το καθεστώς του Χότζα ως μηχανισμό ελέγχου και χειραγώγησης των ανθρώπων, στηριζόμενος στις υπάρχουσες οικογενειακές δομές και συγκεκριμένα στη συλλογική «ντροπή» της διευρυμένης οικογένειας («fis»), η οποία επανεμφανίστηκε στο μετασοσιαλιστικό πλαίσιο μετά την κατάρρευση του καθεστώτος λαμβάνοντας, όμως, έμφυλο χαρακτήρα.

Αυτή η πρακτική στο αρχικό της συγκείμενο στηρίχθηκε στη διάκριση μεταξύ «καλών» και «κακών» οικογενειών. Το στίγμα στη «βιογραφία» όσων εντάσσονταν στη δεύτερη κατηγορία θα μπορούσε να προκληθεί από μια ελάχιστη λεκτική αναφορά σε βάρος του καθεστώτος, ικανή να οδηγήσει σε φυλακή τον ‘παραβάτη’ ή/και ολόκληρη την οικογένειά του στον εκτοπισμό, στην δε εκτεταμένη οικογένεια («fis») επιβαλλόταν, πέρα από αυξημένη επιτήρηση, και μια σειρά περιορισμών μετακίνησης, απασχόλησης, εκπαιδευτικών δυνατοτήτων κτλ. Ο διαρκής φόβος ότι μπορεί να εμφανιστεί μια κηλίδα στη «βιογραφία» κάποιου και συνεπώς στη «βιογραφία» ολόκληρης της διευρυμένης οικογένειάς του, δημιούργησε μια κουλτούρα φόβου για την ενδεχόμενη τιμωρία, δυσπιστίας ακόμα και απέναντι στα συγγενειακά και οικογενειακά μέλη και διαρκούς επιτήρησης και ελέγχου στις ενέργειες κυρίως των τελευταίων. Η ανησυχία των ανθρώπων περιστρεφόταν κυρίως

γύρω από τα «ιδεολογικά εγκλήματα», όπως για παράδειγμα στη διατύπωση μιας πολιτικής άποψης<sup>162</sup>, η οποία θα μπορούσε να ντροπιάσει την οικογένεια και να αμαυρώσει τη «βιογραφία» της. Ενώ θεωρητικά ο καθένας θα μπορούσε να προβεί σε μια τέτοια ‘επικίνδυνη’ πράξη, χωρίς να υπάρχει έμφυλη απόχρωση, ενεργοποιήθηκε ο έλεγχος της γυναικείας σεξουαλικότητας, με σκοπό να αποτραπεί η ενδεχόμενη αμαύρωση της οικογενειακής φήμης και συνεπώς η συλλογική «ντροπή». Μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος και την απομάκρυνση του αέναου φόβου της κηλίδωσης της «βιογραφίας», ο κίνδυνος των γυναικείων ενεργειών και ιδιαιτέρως της γυναικείας σεξουαλικότητας συνέχισαν να νοσηματοδοτούνται ως λόγοι πρόκλησης συλλογικής «ντροπής». Με άλλα λόγια, η οικογενειακή «ντροπή» του κομμουνιστικού παρελθόντος θηλυκοποιήθηκε στο μετασοσιαλιστικό παρόν. Η συμπεριφορά των γυναικών που θέτει υπό αμφισβήτηση πλέον την οικογενειακή «τιμή» και συνεπώς επιφέρει τη συλλογική «ντροπή» είναι η πορνεία, η μοιχεία, οι προγαμιαίες σχέσεις ή οποιαδήποτε αξίωση αμφισβητεί τη νομιμότητα της πατριαρχικής εξουσίας. Η σύγχρονη μορφή της συλλογικής «ντροπής» οδηγεί σε μια νέα μορφή πατριαρχικής εξουσίας στην Αλβανία του μετασοσιαλισμού, όπου η στενή επιτήρηση της γυναικείας συμπεριφοράς από τα μέλη της διευρυμένης οικογένειας

---

<sup>162</sup> Η de Waal (2014) αναφέρει και άλλα «ιδεολογικά εγκλήματα», όπως την επίκριση και τη διαμαρτυρία για τον τρόπο ζωής υπό το καθεστώς, τις ελλείψεις τροφίμων, γάλακτος κτλ. Επίσης, μας βοηθά μέσα από την ανάλυσή της να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ένα ατομικό ‘παράπτωμα’ είχε συλλογικές συνέπειες στην ευρύτερη οικογενειακή/συγγενειακή ομάδα. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει πως οποιοσδήποτε είχε κάποιο οικογενειακό μέλος στη φυλακή για πολιτικούς λόγους ή είχε σχέση με κάποιον που είχε δραπετεύσει από τη χώρα ή είχε πολεμήσει εναντίον των κομμουνιστών είχε μια «biografi keq»- «κακή βιογραφία», η οποία τον κατέτασσε ως «deklasuar» («declassified» στα αγγλικά, άτομο που επιβεβλημένα εξέπιπτε από την αρχική κοινωνική του τάξη σε κατώτερη στα ελληνικά). Η κοινωνικότητα με κάποιον που ανήκε στην ανωτέρω κατηγορία προκαλούσε την επίσημη κριτική και ταυτόχρονα αμφισβητούσε άμεσα την αφοσίωση του ατόμου απέναντι στο κόμμα. Οι άνθρωποι πολλές φορές αναγκάζονταν να παραγκωνίσουν την αφοσίωσή τους και τις αμοιβαίες υποχρεώσεις «βοήθειας» απέναντι στα μέλη του «fis» τους, για παράδειγμα αποφεύγοντας να παρευρεθούν στην κηδεία ενός οικογενειακού ή/και συγγενειακού τους προσώπου. Σε περίπτωση που έπρατταν διαφορετικά θα καλούνταν να κάνουν «αυτοκριτική» («auto-kritikë») από την τοπική επιτροπή του κόμματος. Κάποιος θα μπορούσε, βέβαια, να υπερασπιστεί τον εαυτό του στο πλαίσιο αυτής της ‘ανάκρισης’ λέγοντας ότι «δεν πήγα να φάω, δεν πήγα να πιώ, δεν πήγα για την πολιτική, πήγα για να κλάψω», αλλά ήταν πάντοτε μια ριψοκίνδυνη απόφαση που οι περισσότεροι άνθρωποι φοβόντουσαν αλλά και απέφευγαν να λάβουν. Έτσι, η ζωή των ανθρώπων που είχαν ‘στιγματιστεί’ ήταν κατά κάποιο τρόπο καταδικασμένη στην απομόνωση και στην ταπείνωση (De Waal, 2014: 165, 335 υποσημείωση 1, King & Vullnetari, 2016: 200, Musaraj, 2016: 136, 140-141, Schwandner - Sievers, 1996a: 119-120). Η Vullnetari (2012), εξετάζοντας την εσωτερική μετανάστευση των Αλβανών στα μέσα της δεκαετίας του ’90 κυρίως προς τα Τίρανα, υποστηρίζει ότι ο «πόλεμος της τάξης» ήταν πιο ήπιος στην πρωτεύουσα, λόγω της ανωνυμίας και της προστασίας που προσέφερε στους «deklasuar». Η ίδια ερμηνεύει τους τελευταίους ως εχθρούς του καθεστώτος, οι οποίοι δεν ανήκαν ιδεολογικά στην εργατική τάξη (klasa punëtore), ούτε στους συνεταιριστικούς αγρότες / χωρικούς (fshatarësia kooperativiste) αλλά ούτε και στους διανοούμενους (inteligjenca), με αποτέλεσμα ο όρος «deklasuar» κυριολεκτικά να σημαίνει «χωρίς τάξη» (=without class) (Vullnetari, 2012: 115, 251 υποσημείωση 3).

(«fis») νομιμοποιείται μέσω της δημιουργικής επανακατασκευής των παρελθοντικών αξιών και παραδόσεων, συμβάλλοντας ταυτόχρονα στην απομάκρυνση των γυναικών από τη δημόσια σφαίρα και στον περιορισμό τους στην ιδιωτική (Nixon, 2009: 113-118).

Εξετάζοντας τον τρόπο που η πρακτική της «βιογραφίας» αρχικά υπό το καθεστώς του Χότζα επέβαλε τεχνηέντως τη συλλογική «ντροπή» ως μηχανισμό χειραγώγησης και επιτήρησης των ανθρώπινων δράσεων, ακολούθως επανασηματοδοτήθηκε στην Αλβανία του μετασοσιαλισμού τόσο για να δηλώσει την εν δυνάμει επικινδυνότητα των γυναικείων πράξεων αλλά και της σεξουαλικότητάς τους όσο για να δικαιολογήσει τον έλεγχο που υφίσταντο από την διευρυμένη οικογένειά τους, κατανοούμε το λόγο που ο χωρισμός της Σόνιας (από τον πρώτο σύζυγό της) και η επιθυμία της να παντρευτεί έναν καινούριο άνδρα νοσηματοδοτούνται από την οικογένειά της (=πατέρας και αδερφός) ως αιτίες πρόκλησης οικογενειακής «ντροπής». Η αδυναμία τόσο του πατέρα όσο και του αδερφού να αποτρέψουν το ενδεχόμενο του χωρισμού της Σόνιας από τον πρώτο σύζυγό της, πόσο μάλλον τη σύναψη ενός νέου γάμου με έναν άνδρα που δεν ενέκριναν αμφότεροι, θέτει υπό αμφισβήτηση τόσο την πατριαρχική εξουσία όσο και την ‘νομιμοποιημένη’ μορφή επιτήρησης που υφίστανται οι γυναίκες εν δυνάμει ‘επικίνδυνες’ πράξεις από τη διευρυμένη οικογένειά τους και συγκεκριμένα από τους πατροπλευρικούς συγγενείς που διαβιούν στο πλαίσιο του «χωριού», με αποτέλεσμα να διακυβεύεται η οικογενειακή «τιμή» και να εντείνεται η συλλογική «ντροπή».

Η σύγχρονη εκδοχή της «ντροπής» με εμφανώς θηλυκοποιημένο περιεχόμενο συμπορεύεται στην αφήγηση της Σόνιας με τα παρουσιαζόμενα ως διαμετρικά αντίθετα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα που κυριαρχούν στο «χωριό» και στην «πόλη». Υποστηρίζει ότι στο «χωριό» εξαιτίας της «*νοοτροπία(ς)*» που επικρατεί, η οποία «*δε αλλάζει*», οι γυναίκες υπακούν στις επιθυμίες των αντρών τους και κατά κάποιο τρόπο ακολουθούν τις προσταγές τους, σε αντίθεση με την «πόλη» όπου οι τελευταίες παρουσιάζονται ως λιγότερο ‘υπάκουες’ στις επιθυμίες των συζύγων τους. Αυτές οι διαφορετικές αναπαραστάσεις μπορούν να κατανοηθούν υπό το πρίσμα της Παπαγεωργίου (2011: 351-352), η οποία υποστηρίζει ότι το «χωριό» στην Αλβανία παραπέμπει σε έναν κόσμο που ταυτίζεται με την καθυστέρηση, την οπισθοδρομικότητα και τη σκληρή ζωή, σε αντίθεση με την «πόλη», η οποία αντιπροσωπεύει ένα διαφορετικό κόσμο, στον οποίο βρίθουν ευκαιρίες για την κατασκευή μιας καλύτερης ζωής, ή αλλιώς για «κοινωνική κινητικότητα». Στην

περίπτωση της Σόνιας, η οπισθοδρομικότητα και η καθυστέρηση του «χωριού» εγγράφονται στις έμφυλες σχέσεις, όπου οι άντρες έχουν γαλουχηθεί στο να κάνουν «κουμάντο μόνο» και οι γυναίκες να υπακούουν στις επιθυμίες τους. Αντίθετα, στην «πόλη» οι ευκαιρίες, που δίδονται για τη δημιουργία μιας διαφορετικής ζωής, παρουσιάζονται από την Σόνια σαν να επηρεάζουν άμεσα και τις έμφυλες κανονιστικές επιταγές.

Η ιστορία ζωής της Σόνιας αποκαλύπτει με εύγλωττο τρόπο ότι το ζήτημα της οικογενειακής «ντροπής» εξαιτίας ενός χωρισμού στην Αλβανία επιφέρει ολέθριες συνέπειες στις σχέσεις της γυναίκας με τους εξ αίματος συγγενείς. Όπως υποστηρίζει η Wheeler (1998: 21), «οι διαζευγμένες γυναίκες είναι συχνά ντροπή για την οικογένειά τους» στην Αλβανία και οι μόνες επιλογές που έχουν είναι είτε να επιστρέψουν στον οικιακό χώρο των γονιών τους είτε να ζήσουν με τον αδερφό τους. Αν γίνουν αποδεκτές από τους πρώτους συχνά έρχονται αντιμέτωπες με άσχημες συμπεριφορές. Η Σόνια δεν ήταν ευπρόσδεκτη από κανέναν. Ακολούθησε τις δικές της επιθυμίες και μεταναστεύοντας εσωτερικά από το «χωριό» Gjorm, όπου γεννήθηκε και έζησε κατά τη διάρκεια και των δύο γάμων της, στην «πόλη» Las κατόρθωσε να δημιουργήσει μια διαφορετική ζωή από αυτή που ήθελαν να τις επιβάλλουν τόσο ο πατέρας της όσο και ο αδερφός της. Η επιλογή της να διαμένει στην «πόλη» και όχι στο «χωριό», θα πρέπει να ενταχθεί στη δομικής σημασίας διάκριση «πόλης»/«χωριού», προκειμένου να γίνει κατανοητή. Όπως η ίδια υποστηρίζει: «Στο *fshat* (=χωριό) τι να κάνω; Όλοι γύρω γύρω το συγγενείς μαζί και εγώ μόνο του; Ποιόν έκω εγώ; Εδώ στο *qitet* (=πόλη) έκω το δουλειά, έκω φίλες μου». Η εσωτερική μετανάστευση συνιστά στην εν λόγω περίπτωση μια έξοδο διαφυγής από τα στενά πλαίσια του «χωριού», της «νοοτροπία(ς)» που επικρατεί σε αυτό και ταυτόχρονα των αιματοσυγγενών που διαμένουν εκεί, ενώ στην «πόλη» η ίδια εργάζεται, έχει αναπτύξει τις δικές τις κοινωνικές σχέσεις και ταυτόχρονα απολαμβάνει κατά ένα βαθμό την ανωνυμία που της εξασφαλίζεται.

Η αποσιώπηση των γάμων της Σόνιας από τον κουνιάδο της, το Γιώργο, 44 χρονών από το Μπεράτ και η αναφορά του στο ότι είχε παντρευτεί έναν Έλληνα που απεβίωσε, αναδεικνύει σε ένα πρώτο επίπεδο τις σχέσεις ομοιότητας και οικειότητας που ο ίδιος επιχειρεί να κατασκευάσει μαζί μου μέσω της παρελθούσας ύπαρξης ενός Έλληνα συζύγου και σε ένα δεύτερο, την εννοιολόγηση του χωρισμού ως ζήτημα που επιφέρει «ντροπή» στην Αλβανία, η οποία 'μετακινείται' και στην Ελλάδα. Παρουσιάζοντας μια θεωρούμενη ως κοινωνικά αποδεκτή μορφή οικογενειακής ζωής

στην Ελλάδα (θάνατος του συζύγου της Σόνιας) δεν θίγει και ταυτόχρονα δεν διαταράσσει την κοινωνικά αποδεκτή επιτέλεση της γυναικείας ταυτότητας στην Αλβανία, η οποία εκλαμβάνεται, κατά τον ίδιο, ως ταυτόσημη με εκείνη που επικρατεί και στην Ελλάδα.

Η απόκρυψη ορισμένων αδερφών της Σόνιας από μέρους της, όσο βρισκόμασταν στην Ελλάδα, επισφραγίζει τη διαπίστωση ότι οι άνθρωποι ερμηνεύουν την κοινωνική πραγματικότητά τους με βάση τις οικείες τους αντιλήψεις, προβάλλοντας μόνο τις σχέσεις που πιστεύουν ότι θεωρούνται ως κοινωνικά αποδεκτές στο εκάστοτε πλαίσιο, όπου τις εγγράφουν. Η εμπίστευση, βέβαια, των «οικογενειακών μυστικών» της (Παπαηλία, 2007: 3) και η αμηχανία που συνόδευε τις ασαφείς απαντήσεις που αρχικά μου έδινε, όταν προσπαθούσα να καταλάβω τι ακριβώς συμβαίνει με τα παιδιά των φωτογραφιών και με τους δύο άντρες που αμφότεροι περιγράφονταν ως «*το άντρα μου*», φανερώνει ότι σε ένα βαθμό και οι ίδιες οι γυναίκες αισθάνονται «ντροπή» για το χωρισμό τους και πρωτίστως για τη συνακόλουθη διάρρηξη των σχέσεων με τους αιματοσυγγενείς τους.

Η αποκάλυψη αυτών των κρυμμένων πτυχών της προσωπικής της ζωής θα πρέπει να τοποθετηθεί χρονικά, προκειμένου να αντιληφθούμε ότι προϋπόθεσή της συνιστά η δημιουργία φιλικών σχέσεων μεταξύ της πληροφορήτριας και της ερευνήτριας, στο πλαίσιο των οποίων οι άνθρωποι θα αισθανθούν οικεία, ώστε να αφηγηθούν όψεις της ζωής τους που και για τους ίδιους δεν συνιστούν την κοινωνικά αποδεκτή συμπεριφορά. Αποδεικνύει, παράλληλα, ότι η φιλία συνιστά μια κατάλληλη μέθοδο εθνογραφικής έρευνας<sup>163</sup>, η οποία μέσω της μακρόχρονης συνδιαλλαγής συμβάλλει στην ανάδυση βαθύτερων γνώσεων από εκείνες που θα εξασφάλιζαν άλλες συμβατικές μέθοδοι (De Regt 2015). Αυτή η τελευταία διαπίστωση επισφραγίζεται στην περίπτωση της Άλμας, 42 χρονών από την πόλη Mamurras. Πρόκειται για μια από τις «φίλες» και γειτόνισσες της Σόνιας, με την οποία όπως προαναφέρθηκε, βλέπαμε μαζί καθημερινά την τούρκικη τηλεοπτική σειρά, κάναμε βόλτες στο Laç, στα Τίρανα και σε άλλες περιοχές και πίναμε καφέ. Ωστόσο, ποτέ δεν μου αποκάλυψε η ίδια ότι έχει χωρίσει με το σύζυγό της και για τον λόγο αυτό δε διατηρεί επαφές με κανένα από τα μέλη της γενέθλιας πυρηνικής της

---

<sup>163</sup> Για την προβληματοποίηση των σχέσεων εξουσίας, που κατασκευάζονται μεταξύ ερευνητή και πληροφορητή, παρά τη δημιουργία φιλικών σχέσεων βλ. De Regt 2015, Αγγελίδου 2011 αλλά και Ιωσηφίδου 1998. Η Ιωσηφίδου (1998: 437-475) υποστηρίζει ότι κατόρθωσε να αποκτήσει πρόσβαση σε «ανοίγματα» γνώσης, όπως τα ονομάζει, του μοναστικού βίου χάριν στις στενές, προσωπικές σχέσεις, που απέκτησε με ορισμένες μοναχές.

οικογένειας. Ο θάνατος του συζύγου της, που η Άλμα μου προέβαλε ως απάντηση στο ερώτημα αν είναι παντρεμένη, δεν θίγει και παράλληλα δεν διαταράσσει το κανονιστικό πρότυπο της οικογενειακής ζωής στην Αλβανία<sup>164</sup>. Εγείρει, όμως, το εξής εύλογο ερώτημα: Πώς μπορούμε να διερευνήσουμε την οικογενειακή «ντροπή», όταν αφενός τα υποκείμενα που την ‘προκαλούν’ (Σόνια), αφετέρου οι συγγενείς τους που την ερμηνεύουν ως τέτοια (κουνιάδος της Σόνιας), είναι από κοινού κοινωνοί των ίδιων πολιτισμικών αντιλήψεων, με αποτέλεσμα να αισθάνονται αμφότεροι «ντροπή»;

Η ιστορία ζωής της Σόνιας και η χρονική τοποθέτηση των φιλικών σχέσεων που έχουμε αναπτύξει αποδεικνύουν ότι οι μακρόχρονες σχέσεις οικειότητας συνιστούν την ασφαλιστική δικλίδα, ώστε οι άνθρωποι να μπορέσουν να ξεδιπλώσουν πτυχές της προσωπικής τους ζωής, οι οποίες ακόμα και για τους ίδιους αποκλίνουν από την κοινωνικά προσδοκώμενη συμπεριφορά. Συγκεκριμένα, η φιλική μου σχέση με τη Σόνια τοποθετείται χρονικά το 2015 στην περιοχή της Κορινθίας<sup>165</sup>, ενώ επακολούθησε η κοινή διαβίωση και συνδιαλλαγής μας τόσο στον οικιακό χώρο της ίδιας στο Λαζ όσο και στην ευρύτερη περιοχή της βόρειας Αλβανίας. Όμως, ήταν μόλις λίγο πριν επιστρέψω στην Ελλάδα για πρώτη φορά, όταν η ίδια επέλεξε να ξεφυλλίσουμε μαζί τα οικογενειακά της άλμπουμ. Με την Άλμα, από την άλλη πλευρά, η γνωριμία αλλά και η αλληλεπίδρασή μας έλαβε χώρα από το Δεκέμβριο του 2017 έως και τον Ιούλιο του 2018, δηλαδή κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου στη βόρεια Αλβανία, και δεν αποτέλεσε επαρκές χρονικό διάστημα για να νιώσει η ίδια τέτοιο βαθμό οικειότητας, ώστε να μου επιτρέψει να εισέλθω στις ενδότερες πτυχές της προσωπικής της ζωής.

---

<sup>164</sup> Την πληροφορία ότι ο σύζυγος της Άλμας ζει αλλά έχουν χωρίσει την έλαβα από τη Σόνια, όταν μου περιέγραφε τη δική της ιστορία ζωής και συγκεκριμένα μου εξηγούσε τι σημαίνει: «*To fisi edw Maria einai dýskolo*», δίνοντάς μου παράλληλα και άλλα παραδείγματα γυναικών, στις οποίες λόγω του χωρισμού τους, οι γονείς τους δεν τους μίλησαν ποτέ ξανά. Επίσης, μου ανέφερε ότι υπάρχει και άλλη μια γυναίκα στην πόλη του Λαζ που έχει χωρίσει και οι γονείς της μιλούν μόνο στο γιό της.

<sup>165</sup> Αξίζει να αναφερθεί πως στις σημειώσεις μου από το πεδίο η πρώτη μου συνάντηση με την Σόνια περιγράφεται την Πέμπτη 19 Νοεμβρίου του 2015 στην πόλη της Κορίνθου ως εξής: «Σήμερα γνώρισα την αδερφή της Άννας, τη Σόνια 41 ετών. Εργάζεται ως γραμματέας σε ένα οδοντιατρείο στην πόλη Λαζ όπου και μένει. Τη ρώτησα αν είναι παντρεμένη και μου είπε «είμαι μόνη μου». Ο Γιώργος και η Άννα σταμάτησαν να μιλούν με τους άλλους δύο Αλβανούς στο τραπέζι. Από ότι κατάλαβα δεν έπρεπε να ρωτήσω μπροστά σε τόσα άτομα. Όλοι ακούγανε τι λέγαμε και μάλλον φάνηκα αδιάκριτη». Έκτοτε με τη Σόνια πήγαμε πολλές φορές για καφέ αλλά και για φαγητό μαζί με το Γιώργο και την Άννα, όταν η πρώτη επισκεπτόταν την Κορινθία αλλά δε τη ρώτησα ποτέ ξανά για την οικογενειακή της κατάσταση. Η τελευταία αναφορά για την οικογενειακή κατάσταση της Σόνιας είναι το Σάββατο 11 Νοεμβρίου 2017, όταν συζητούσαμε με τον Γιώργο ότι θέλω να πάω στην Αλβανία, ο οποίος μου αναφέρει χαρακτηριστικά: «*Τη ξέρεις τη Σόνια. Αυτή είναι πολύ ευγενική, έχει πάρα πολλές γνωριμιές και θα σε βοηθήσει [...] Ο άντρας της έχει πεθάνει, ήταν Έλληνας και δεν έχει παιδιά*».



## 8.2 Η οικογενειακή «ντροπή» στην Ελλάδα

Εξετάζοντας στη συνέχεια την ιστορία ζωής της Εύας, 33 ετών, Αλβανίδας μετανάστριας στην Κορινθία, που κατάγεται από ένα χωριό κοντά στην πόλη Φιέρι (νότια Αλβανία), θα σκιαγραφήσουμε τον τρόπο που τόσο η ίδια όσο και η οικογένειά της, που διαβιεί στην Αλβανία, εκλαμβάνουν το χωρισμό της από τον Αλβανό σύζυγό της. Αυτές οι διαμετρικά αντίθετες εννοιολογήσεις του χωρισμού, που εντοπίζονται σε διαφορετικά χωρικά πλαίσια (Ελλάδα, Αλβανία), παραλληλίζονται με την ιστορία ζωής της Σόνιας, που μελετήσαμε ανωτέρω, επιδιώκοντας την ανάδειξη των σημείων που συγκλίνουν ή/ και αποκλίνουν αναφορικά με τον τρόπο που ένας χωρισμός επιδρά στη σχέση των γυναικών με τους αιματοσυγγενείς τους στην Αλβανία.

Η Εύα μετανάστευσε στην Κορινθία το 2004, όπως η ίδια αναφέρει: «*Ήτανε ο σύζυγός μου εδώ, ήμουνα παντρεμένη στη Αλβανία, αυτός με έφερε εδώ και κάπως έτσι ήρθα δηλαδή*». Εργαζόταν σε διάφορες δουλειές κατά την αρχική άφιξή της στη χώρα «*δούλευα σε ταβέρνα, (συ)σκευαστήριο, κορώφι και τώρα εδώ*». Το «εδώ» είναι το αλβανικό «καφενείο» στην πόλη της Κορίνθου, όπου τη γνώρισα και εργαζόταν ως σερβιτόρα. Όταν τη ρώτησα αν δουλεύει ο σύζυγός της μου απάντησε «*ε τώρα πια δεν είμαστε μαζί*». Η πρώτη αυθόρμητη σκέψη που μου ήρθε στο μυαλό ήταν γιατί δεν έλαβε την απόφαση να γυρίσει στην Αλβανία στους συγγενείς της, η απάντησή της ήταν αποφασιστική:

*Να πήγαινα που δηλαδή; Εντάξει από φίλους δε μένεις από συγγενείς ναι [...] Εεεε μου λείπει η στήριξη, που δε με έκουνε στηρίζει ποτέ. Πάντα όταν με βλέπανε στα δύσκολα μου γυρνάγανε τις πλάτες, στις χαρές ήτανε όλοι δίπλα μου. Αυτό είναι πιο πολύ από τη φτώχεια, οπότε δε μπορούν να βοηθήσουνε (μπορούσαν να κάνουν κάτι και δεν το έκαναν; Την ρωτάω) Και βέβαια. Τουλάχιστον θα μπορούσαν να κ(χ)αν κάνει, όταν εγώ χώρισα και ζήτησα τη βοήθεια, γιατί δε μπορούσα εγώ να πάω πέρα για να βγάλω το διαζύγιο και αυτά. Είκα βρει δικηγόρο από 'δω και το μόνο που ζήτησα ήταν να πάνε κάποια καρτιά. Δε ζήτησα κρήματα και ξέρω 'γω. Μόνο ζήτησα τη βοήθεια αυτή, να πάνε να μιλήσουν με το δικηγόρο τι καρτιά χρειάζεται για να τα δώσω, οπότε δεν μπορούσαν να κάνουνε κάτι. Μάλλον ελπίζανε ότι μπορεί να ξανασμίξουμε παρόλο που είναι η δεύτερη φορά που χωρίζω και από αυτή τη φορά έκουνε περάσει τρία κρόνια και δε βλέπω πώς το βλέπουνε εκείνοι. Δεν έχουν τη δυνατότητα και δε θέλουν να έχουν τη δυνατότητα. Όπως σου είπα δεν*

*μπορούσαν να με βοηθήσουνε στα καρτιά, όχι να με βοηθάνε σε κάτι άλλο [...] Είμαστε δύο κορίτσια και δύο αγόρια στη οικογένεια, όλοι πέρα είναι (μένουν στην Αλβανία). Κανένας δε βοήθησε [...] Η οικογένειά μου είναι καλή στα λόγια αλλά όχι σε πράξη. Δεν μου κάνει πολύ εντύπωση, επειδή εγώ έχω φύγει από τα 15 κρόνια, ήδη δηλαδή έκουμε χωριστεί, ούτε βλέπομαστε, ούτε το ένα, ούτε το άλλο, οπότε δεν μου κάνει πολύ εντύπωση. Έκω μάθει δηλαδή τη σκληρή ζωή, τα έκω μάθει όλα αυτά και δεν μου κάνει εντύπωση [...] Υπάρκει και αυτό αν και έκω δώσει όρκο και ξέρουνε ότι δεν υπάρχει περίπτωση να κάνω πίσω, γιατί πολύ απλά για τη Αλβανία είναι ότι όταν χωρίζεις, ένα ζευγάρι είναι ντροπή, σα γυναίκα πρέπει να είσαι σκλάβα του άλλου, του άντρα σου, πρέπει να τα ανέκεσαι όλα, δεν πρέπει να ... δηλαδή ο άντρας είναι πασάς και η γυναίκα είναι η δούλα [...] και γι' αυτό το λόγο χώρισα και δεν πρόκειται να ξανασιμίζω και δεν μ' ενδιαφέρει αν ντρέπεται η οικογένειά μου για μένα που χώρισα. Πρόβλημά τους.*

Η επίφαση της φτώχειας συνιστά ένα επαναλαμβανόμενο μοτίβο που υιοθετούν πολλοί Αλβανοί/ίδες μετανάστες στην Κορινθία για να παρουσιάσουν, κατά τη δική τους οπτική, έναν κοινωνικά αποδεκτό λόγο στην Ελλάδα, για τον οποίο τα συγγενειακά τους πρόσωπα στην Αλβανία δε 'δύνανται' να τους «βοηθήσουν». Όπως διαφαίνεται από την αφήγηση της Εύας, η «βοήθεια» που ζητούν οι μετανάστες/τριες δεν είναι πάντοτε χρηματική. Σε αυτές τις περιπτώσεις κυρίως, ο 'μανδύας' της φτώχειας πέφτει και αναδύονται άλλοι πολιτισμικοί λόγοι, για τους οποίους οι συγγενείς «*δε θέλουν να έχουν τη δυνατότητα*» να τους «βοηθήσουν». Στην περίπτωση της Εύας, η θεωρούμενη ως σταθερά αμοιβαία υποστήριξη μεταξύ των αιματοσυγγενών της συζύγου στο αλβανικό συγκείμενο, την οποία η Backer (2003: 82) χαρακτηρίζει ως η «στενότερη συναισθηματική σχέση» της γυναίκας, δεν επιβεβαιώνεται. Το ίδιο συμβαίνει και με τους δεσμούς ανάμεσα στην τελευταία και τους άντρες αδελφούς της, οι οποίοι εκλαμβάνονται στην Αλβανία ως ακόμα στενότεροι από εκείνους μεταξύ των μελών της οικιακής ομάδας, καθώς ο βασικός ρόλος του αδερφού είναι η παροχή προστασίας και «βοήθειας» απέναντι στην αδερφή του (Backer, 2003: 82, Young, 2000: 31)<sup>166</sup>.

<sup>166</sup> Ο αδερφός της νεαρής παντρεμένης γυναίκας είναι ο μόνος άνδρας που συνήθως βρίσκεται κοντά στην ηλικία της και εκείνος που την προστατεύει και την υπερασπίζεται από οποιαδήποτε αθέμιτη απόφαση ενδέχεται να λάβουν εναντίον της τα υπόλοιπα μέλη της οικογένειά της. Υπάρχουν πολλές ιστορίες, οι οποίες περιγράφουν τον τρόπο με τον οποίο ένας αδερφός παρέχει οικονομική ενίσχυση,

Η αρωγή που αναμένεται από τους αιματοσυγγενείς και η οποία δε δίδεται αποτελεί, όπως και στην περίπτωση των Αλβανών μεταναστών που εξετάστηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο, το λόγο διάρρηξης των εκλαμβανόμενων ως σταθερά αμοιβαίων σχέσεων «βοήθειας» στην αλβανική κοινωνία. Βέβαια η αφήγηση της Εύας αποκαλύπτει ότι στην περίπτωση των γυναικών, η αποκοπή από το συγγενειακό δίκτυο «βοήθειας» και υποστήριξης μπορεί να συμβεί και εξαιτίας της οικογενειακής «ντροπής» που νιώθει η οικογένεια των γυναικών στην Αλβανία εξαιτίας του χωρισμού τους στην Ελλάδα. Όπως στην περίπτωση της Σόνιας που εξετάσαμε προηγουμένως, έτσι και της Εύας, ο χωρισμός της νοηματοδοτείται από την οικογένειά της ως λόγος πρόκλησης «ντροπής», την οποία μπορούμε να κατανοήσουμε υπό το πρίσμα της επανασηματοδοτημένης και θηλυκοποιημένης σύγχρονης εκδοχής της στην Αλβανία του μετασοσιαλισμού (Nixon 2009), με τη μόνη διαφορά ότι δεν αποδίδεται στο «είναι το νοοτροπία έτσι στο *fshat* (=χωριό) δε αλλάζει» αλλά στην έλλειψη μετανάστευσης και στο «κλειστό μυαλό» που έχει η οικογένειά της, όπως θα διαφανεί στη συνέχεια.

Παραμένοντας στην αφήγηση της Εύας, παρατηρείται ότι η οικογενειακή «ντροπή» στην Αλβανία συνδέεται άμεσα με τις κοινωνικά αποδεκτές επιτελέσεις της γυναικείας και αντρικής ταυτότητας στο αλβανικό συμπεριέχον, οι οποίες αναμένεται να εκδηλωθούν και στο ελληνικό πλαίσιο. Ωστόσο, η ίδια αρνείται να ακολουθήσει αυτές τις έμφυλες επιταγές και, κατά τη δική της οπτική, τους κοινωνικούς ρόλους της «σκλάβας» και της «δούλας» επιλέγοντας να χωρίσει. Οι έννοιες της «σκλάβας» και της «δούλας», τις οποίες συναντήσαμε και στην αφήγηση της Σόνιας, μπορούν να γίνουν αντιληπτές μέσα από την διαπίστωση της Backer (2003), η οποία υποστηρίζει ότι η κοινωνική θέση της γυναίκας σύζυγου στο αλβανικό πλαίσιο θα μπορούσε να παραλληλιστεί με ένα εργασιακό καθεστώς (*occupational status*), όπου τα 'καθήκοντά' που η γυναίκα σύζυγος οφείλει να φέρει εις πέρας περιλαμβάνουν την φροντίδα των παιδιών, του οικιακού χώρου και ορισμένα άλλα που αφορούν τη δευτερογενή παραγωγή. Σε περίπτωση που εργάζεται στο δημόσιο τομέα τα χρήματα που κερδίζει δίνονται αλλά και συγκεντρώνονται από τον / την επικεφαλής του οικιακού χώρου και συνήθως επενδύονται στην περιουσία, από την οποία η ίδια δεν λαμβάνει μερίδιο. Οι οικιακές εργασίες, υπό αυτή την οπτική, δεν εκλαμβάνονται ως πραγματική δουλειά, στοιχείο που επιβεβαιώνουν τόσο οι Αλβανίδες μετανάστριες

---

ώστε να σπουδάσει η αδερφό του ή που την «βοηθάει» να διαλύσει έναν αρραβώνα που δεν επιθυμεί (Backer, 2003: 82, Young, 2000: 31).

που διαβιούν και εργάζονται στην Κορινθία (βλ. υποκεφάλαιο 4.2.1) όσο και οι Αλβανίδες που διαμένουν στη βόρεια Αλβανία (βλ. υποκεφάλαιο 6.1.1), με αποτέλεσμα όσες γυναίκες εργάζονται στο δημόσιο τομέα να αναμένεται να αναλάβουν και τα οικιακά τους ‘καθήκοντα’ (Backer, 2003: 104-105, Young, 2000: 32-34, Young & Twigg, 2009: 120).

Στη συνέχεια της εξιστόρησής της η Εύα περιγράφει τη «σωστή οικογένεια» στην Αλβανία και τον ιδεότυπο συμπεριφοράς των δύο φύλων εντός και εκτός του οικιακού χώρου, επιχειρώντας να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο οι Αλβανοί μετανάστες, προσδοκούν να εκδηλωθεί αυτός και στην Ελλάδα. Συγκεκριμένα, αναφέρει:

*Η σωστή οικογένεια γι’ αυτούς είναι ό,τι δυσκολία και να περνάς, ό,τι και να σου κάνει ο άντρας σου, στιδήποτε, πρέπει να το βουλώσεις, πρέπει να κάνεις υπομονή, πρέπει να τον έξεις τον άντρα στα όπα όπα, που εγώ δε τα μπορούσα άλλο αυτά [...] Η γυναίκα στη Αλβανία πρέπει να μη μιλάει, να είναι καμηλών τόνων, να κάνει υπομονή, να είναι η δούλα (απαριθμεί όλα αυτά που μου αναφέρει μετρώντας τα στα δάχτυλα του δεξιού χεριού της). Ο άντρας τι κάνει; Πασάς. Έτσι έχουν μεγαλώσει αυτοί. Οι άντρες τον κοροϊδεύουν, όταν ο άλλος βοηθάνε στο σπίτι. Να η φίλη μου η (αναφέρει το όνομά της. Πρόκειται για Αλβανίδα μετανάστρια, ηλικίας 38 χρονών, καταγόμενη από την πόλη Φιέρι) που σου λέω, δουλεύει και αυτή και ο άντρας της και (την) βοηθάει στο σπίτι. Οι άλλοι τον κοροϊδεύουν αλλά έτσι είναι το σωστό ια μένα. Δεν σου πα να πλύνει, να σκουπίσει αλλά κάτι να κάνει, αφού δουλεύουν και οι δύο και τα λεφτά πάνε σπίτι, πρέπει να βοηθάει ο ένας το άλλο όχι εσύ να ‘σαι σκλάβο και αυτός να ‘ναι μέθυστας εδώ και εκεί. Το βλέπεις τι γίνεται εδώ (δείχνει με το δεξί της χέρι τον εσωτερικό χώρο του αλβανικού «καφενείου» στην Κόρινθο).*

Ο κοινωνικά αποδεκτός ρόλος της γυναίκας «δούλας», που πρέπει να είναι υπομονετική, να μην εκφέρει γνώμη και να έχει «τον άντρα στα όπα όπα», εντοπίζεται στο εσωτερικό της «σωστής οικογένειας» στην Αλβανία, σύμφωνα με την Εύα, και έρχεται σε αντίθεση με εκείνον του άντρα «πασά», που εν μέρει δικαιολογείται, γιατί «έτσι έχουν μεγαλώσει αυτοί», με αποτέλεσμα να μην αναμένεται από το κοινωνικό σύνολο να «βοηθάει» στις δουλειές του οικιακού χώρου. Η κοινωνική επιτέλεση του άντρα «πασά» στην Αλβανία δεν συνάδει με την ενασχόλησή του με τις δουλειές στο εσωτερικό του οικιακού χώρου, καθώς τόσο οι γυναίκες αναγνωρίζουν κάποιες συγκεκριμένες εργασίες εντός αυτού ως καθαρά «γυναικείες», όπως το σκούπισμα

και το πλούσιμο, όσο και οι άντρες επικρίνουν αρνητικά όποιον καταπιάνεται με αυτές. Αυτή η δυσμενής κριτική προκύπτει από το γεγονός ότι η γνωστοποίηση σε άλλους άνδρες της ενασχόλησης των Αλβανών μεταναστών με «γυναικείες» δουλειές θέτει υπό αμφισβήτηση την κοινωνική τους φήμη στην ελληνική κοινωνία, καθώς ερμηνεύεται με βάση τον πολιτισμικό φακό του αλβανικού πλαισίου, όπου η εκδήλωση αγάπης και υποστήριξης απέναντι στη σύζυγο συνιστούν λόγους πρόκλησης «ντροπής»<sup>167</sup> (Backer, 2003: 83) και περιπαικτικών σχολίων στην Ελλάδα. Επίσης, η δημόσια επιτέλεση της ανδρικής εξουσίας στην αλβανική κοινωνία, η οποία ακόμα και κατά την κομμουνιστική διακυβέρνηση διατήρησε την ισχύ της, δεν συνάδει με την εκ μέρους των αντρών εκτέλεση «γυναικείων» εργασιών εντός του οικιακού χώρου, ακόμα και αν αυτό συνιστά μια συγκεκαλυμμένη πραγματικότητα, καθώς θέτει υπό αμφισβήτηση τη δημόσια εκδήλωση της ανδρικής υπεροχής και κυριαρχίας στην Αλβανία (Van Boeschoten, 2007a: 5)<sup>168</sup>, η οποία συνιστά την κοινωνικά προσδοκώμενη συμπεριφορά και στην Ελλάδα.

Το παράδοξο με τις κοινωνικά αποδεκτές επιτελέσεις της ανδρικής και γυναικείας ταυτότητας στο αλβανικό συγκείμενο είναι ότι αναπαράγονται και από άντρες πληροφορητές μου στην Ελλάδα, μολοντί ορισμένοι εξ αυτών εναντιώνονται

---

<sup>167</sup> Κατά τη Hasluck (2013: 26), όταν ένας άντρας τρώει μαζί με τη σύζυγό του ή περνάει πολλή ώρα μαζί της γελοιοποιείται δημοσίως και χαρακτηρίζεται ως «γυναικωτός» και σύμφωνα με τον Tarifa (2007: 82) υποβαθμίζεται στην υπόληψη των αντρών συγγενών του. Αυτές οι πράξεις διακυβεύουν το δημόσιο κύρος του. Η πολλή παρέα με τη σύζυγο συνιστά επίσης λόγο επίκρισης αλλά και διατύπωσης απειλών από μέρους των αντρών αδερφών του. Οι τελευταίοι, που διαβιούν συνήθως στον πατρικό οικιακό χώρο μαζί του, θα τον ανάγκαζαν να μετακομίσει αλλού, στερούμενος ορισμένες ανέσεις, σε περίπτωση που συνέχιζε να έχει αυτή τη συμπεριφορά (Hasluck, 2013: 26, 29).

<sup>168</sup> Η Van Boeschoten (2007a) υποστηρίζει ότι κατά την κομμουνιστική διακυβέρνηση μετασηματίστηκαν σε μεγάλο βαθμό οι έμφυλες σχέσεις στην Αλβανία κυρίως στην μεταπολεμική γενιά. Η δημόσια, όμως, επιτέλεση της ανδρικής εξουσίας συνέχισε να διατηρεί την ισχύ της. Προς επίρρωση αναφέρει το παράδειγμα μιας Αλβανίδας, γεννημένης το 1964, καταγόμενης από τη νότια Αλβανία, σύμφωνα με την οποία η μητέρα της ήταν η επικεφαλής του οικιακού τους χώρου αλλά ποτέ δεν έδειχνε την υπεροχή της έξω από τα στενά όρια αυτού. Ο πατέρας της, όταν καθάριζε τον οικιακό τους χώρο, κλείδωνε προσεκτικά την εξωτερική πόρτα για να αποφύγει τα αδιάκριτα βλέμματα των περαστικών που θα σχολίαζαν ότι εκτελεί τις δουλειές «σαν να ήταν η γυναίκα του σπιτιού» (Van Boeschoten, 2007a: 5). Αντιλαμβανόμεστε, συνεπώς, ότι η δημόσια γνωστοποίηση της ενασχόλησης των αντρών με «γυναικείες» δουλειές αποτελεί την μη κοινωνικά αποδεκτή συμπεριφορά και όχι η πραγματική «βοήθειά» τους, που μπορεί να αποτελεί μια συγκεκαλυμμένη πραγματικότητα. Επίσης, η κοινωνική κριτική που δέχονται όσοι Αλβανοί επιτηδεύονται με «γυναικείες» δουλειές μπορεί να ερμηνευθεί στο παρόν πλαίσιο και μέσα από την έννοια του «έντιμου άντρα» που περιγράφει ο Campbell (1964: 293) στην μονογραφία του για τους Σαρακατσάνους. Σύμφωνα με τον Campbell, για να αποδοθεί σε κάποιον ο χαρακτηρισμός του «έντιμου άντρα» θα πρέπει είτε να επιδεικνύει μια ιδανική θετική συμπεριφορά (π.χ. να είναι «φιλότιμος»), να εκτιμά και να σέβεται το γόητρο των άλλων αντρών που ενδέχεται να μην είναι συγγενείς τους κτλ.), είτε να αποφεύγει μια σειρά πράξεων που φέρουν αρνητικές συνδηλώσεις στο κοινωνικό πλαίσιο, όπως για παράδειγμα η εμπλοκή με τις γυναίκες και στη εν λόγω περίπτωση με τις «γυναικείες» δουλειές και η φιλονικία με έναν ηλικιωμένο ή έναν νεαρό άντρα. Αυτό το σύνολο των αρνητικά χρωματισμένων ενεργειών είναι ικανές να υπονομεύσουν και ταυτόχρονα να οδηγήσουν στην απώλεια της κοινωνικής του φήμης.

σε αυτές. Η ‘φωνή’ του Βαγγέλη, 46 χρονών από το Μπεράτ, επιλέχθηκε να ‘ακουστεί’ ως αντιπροσωπευτικό παράδειγμα απεικόνισης των έμφυλων προτύπων στην Αλβανία από την αντρική σκοπιά<sup>169</sup>, γιατί εισαγάγει στη συζήτηση ένα επαναλαμβανόμενο διπολικό ζεύγος, αυτό της «προόδου» / «οπισθοδρόμησης» μέσω του οποίου η πλειονότητα των Αλβανών/ίδων μεταναστών στην Κορινθία σημασιοδοτεί τις εμπειρίες της στην Ελλάδα και στην Αλβανία. Αρχικά ο Βαγγέλης παρουσιάζει την ιδανική πλευρά της αλβανικής «οικογένειας» στην Ελλάδα. *«Κοίτα προσπαθούμε να την έχουμε την οικογένεια ως μια γερή αλυσίδα ενωμένη μεταξύ μας. Να προσφέρουμε όλοι στο σπίτι, η γυναίκα εγώ που δουλεύουμε. Αν προσφέρουμε όλοι όλο και κάτι καλύτερο μπορεί να συμβεί»*, όπου οι σχέσεις του άντρα και της γυναίκας είναι τόσο δυνατές, όσο *«μια γερή αλυσίδα»*. Συνεισφέροντας ο καθένας τα χρήματα που κερδίζει από την εργασία του στο δημόσιο χώρο, *«κάτι καλύτερο μπορεί να συμβεί»*, ωστόσο, όπως ο ίδιος στη συνέχεια προσθέτει *«ναι αυτό έχει και τα καλά έχει και τα κακά του»*. Όταν τον ρώτησα ποιά είναι τα καλά και ποιά είναι τα κακά ανέφερε τα εξής:

*Υπάρχουν βέβαια κάποιες λεπτομέρειες. Είμαστε λίγο οπισθοδρομικοί ακόμα και σήμερα στη Αλβανία δηλαδή θέλουμε λίγο ο άντρας να είναι πάνω της γυναίκας, η γυναίκα να ‘ναι μόνο μέσα σπίτι, παιδιά, δουλειές αλλά αυτό σιγά σιγά με το χρόνο ξεπερνιέται, γιατί μεταναστεύονται εδώ, έρχονται σε μια ξένη χώρα ως μετανάστες, το ζευγάρι ενώνεται σαν δυνατό, γίνεται πιο ισχυρό. Ανοίγει ο τρόπος σκέψης, γιατί παίρνει γνώσεις και βλέπουνε ότι εκεί που βαδίζανε ήτανε λάθος εντός εισαγωγικών υπάρχει πιο σωστότερος, πιο καλύτερος τρόπος διαβίωσης για ένα ζευγάρι. Πρέπει να είναι ίσο το ζευγάρι, είτε αρσενικό είτε θηλυκό. Δεν υπάρχει αυτή η κατάταξη η γυναίκα πρέπει να ‘ναι υπό στο άντρα. Γιατί να υπάρξει αυτή; Υπάρχουν σε πανεπιστήμια, υπάρχουν πολλές γυναίκες που είναι αριστούχες στο νομικό τμήμα που ξέρω ‘γω και βάζουνε δέκα άντρες κάτω, δικηγόρος αλλά είναι όλα εδώ (δείχνει το*

---

<sup>169</sup> Ορισμένοι άντρες Αλβανοί πληροφορητές μου τονίζουν ότι *«η γυναίκα πάντα σπίτι είναι»* με το πρόσημα *«έτσι είναι»* σαν οι αόριστες έννοιες *«πάντα»* και *«έτσι είναι»* να μην επιδέχονται διαπραγμάτευση, ούτε μερικές φορές και συζήτηση. Το πλαίσιο, στο οποίο αρθρώνονται αυτοί οι λόγοι, είναι το αλβανικό «καφενείο» και διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο για την κατανόησή τους καθώς οι επιτελέσεις του ανδρισμού μέσα από την κατανάλωση μεγάλων ποσοτήτων αλκοόλ στο πλαίσιο αυτού δεν συμπορεύεται στη ρητορική πολλών Αλβανών πληροφορητών μου με την κοινωνικοποίηση των γυναικών τους σε αντίστοιχους δημόσιους χώρους, καθώς η φροντίδα των παιδιών και οι οικιακές εργασίες τους απαιτούν τη διαρκή ενασχόληση των Αλβανίδων με τα ‘καθήκοντά’ του οικιακού τους χώρου.

κεφάλι του). *Είναι μάλλον ότι μας επηρέασε το κύμα που είχαμε, το καθεστώς του Χότζα. Αυτό μας άφησε όντως έναν αιώνα πίσω.*

Ο Βαγγέλης χαρακτηρίζει τους Αλβανούς, οι οποίοι θέλουν τη γυναίκα να βρίσκεται διαρκώς στο εσωτερικό της οικιακής σφαίρας, να επιτελεί τις οικιακές εργασίες αλλά και να φροντίζει τα παιδιά και τον άντρα, ως «οπισθοδρομικούς». Η μετανάστευση στην Ελλάδα περιγράφεται ως μια διαδικασία εκμάθησης, η οποία ενημερώνει τους Αλβανούς μετανάστες ότι υπάρχει ένας εναλλακτικός, «καλύτερος» τρόπος διαβίωσης για το ζευγάρι. Μέσα από αυτή την πληροφόρηση αλλά και από τις δυσκολίες που περνάει το ζευγάρι στο νέο τόπο, σύμφωνα με τη δική του οπτική, «ενώνεται σαν δυνατό, γίνεται πιο ισχυρό». Η αναφορά του, ότι «πρέπει να είναι ίσο το ζευγάρι», την οποία επιχειρεί να ισχυροποιήσει μέσα από παραδείγματα γυναικών που διαπρέπουν σε διάφορους επαγγελματικούς κλάδους, έρχεται σε αντίθεση με τις κοινωνικά αποδεκτές επιτελέσεις της γυναικείας και αντρικής ταυτότητας στην αλβανική κοινωνία, που περιγράφει στην αρχή της αφήγησής του, με βάση τις οποίες χαρακτηρίζει τους Αλβανούς ως «λίγο οπισθοδρομικοί ακόμα και σήμερα στη *Αλβανία*». Το αντιθετικό ζεύγος «πρόοδος» έναντι «οπισθοδρόμησης»<sup>170</sup> εντοπίζεται και από την Παπαγεωργίου (2011), στη μελέτη της για τους «Βορειοηπειρώτες» στην Πάτρα. Υποστηρίζει ότι σε αυτές τις στερεοτυπικές απεικονίσεις ο νέος τόπος ταυτίζεται με την ανάπτυξη, την ευημερία, την πρόοδο, τη σωματική «κίνηση» (π.χ. αλλαγή τόπου) αλλά και την εκμάθηση, καθώς οι άνθρωποι έχουν πρόσβαση σε νέες γνώσεις, στην πληροφόρηση αλλά και στην επικοινωνία. Η αλβανική κοινωνία μέσα από το πρίσμα κυρίως του κομμουνισμού νοηματοδοτείται ως «στάσιμη», λόγω της θεσμοθετημένης ακινησίας των ανθρώπων, των κλειστών συνόρων, της έλλειψης επικοινωνίας με το «δυτικό» κόσμο αλλά και ως «καθυστερημένη» και «οπισθοδρομική» (Παπαγεωργίου, 2011: 342-344).

Ο Πάνος, 40 χρονών από την Κρούγια, υιοθετεί στην αφήγησή του αυτές τις αντιπαραβαλλόμενες αντιλήψεις για να περιγράψει την Αλβανία και τους νέους μεταναστευτικούς τόπους των Αλβανών, οι οποίες από τη μια πλευρά παρουσιάζουν

---

<sup>170</sup> Η Παπαγεωργίου (2011) σκιαγραφεί τέσσερα αντιθετικά ζεύγη, τα οποία περιγράφουν τους δύο βασικούς τόπους (Ελλάδα - Αλβανία), όπου οι «Βορειοηπειρώτες» εντάσσονται, συγκροτούν τις ταυτότητές τους αλλά και τις εμπειρίες τους. Τα ζεύγη αυτά είναι: 1) «Δύση» (καπιταλισμός, δημοκρατία) έναντι «κομμουνισμού». 2) «Πρόοδος» («μπροστά», ανάπτυξη, ευημερία) έναντι «οπισθοδρόμησης» (καθυστερήσης, φτώχειας, υπανάπτυξης). 3) «Κίνηση» έναντι «στασιμότητας» και 4) «Μοντέρνο» (νεωτερικό, «δυτικό») έναντι «παλιό» (παραδοσιακό). Το δεύτερο και το τρίτο ζεύγος, όπως υποστηρίζει και η ίδια είναι άμεσα αλληλένδετα και σχετιζόμενα (Παπαγεωργίου, 2011: 342-344), στοιχείο που επιβεβαιώνεται και από το εμπειρικό υλικό της παρούσας έρευνας και γι' αυτό το λόγο διαπλέκονται και από κοινού στηρίζουν την ανάλυση.

το «άνοιξαν τα σύνορα» ως σημάδι «προόδου» αλλά από την άλλη αναγνωρίζουν ότι αναφορικά με τις έμφυλες σχέσεις «είμαστε κάπως πιο συντηρητικοί»:

*Με το που άνοιξαν τα σύνορα έγιναν για 'μένα πρόοδοι να το πω; Στο τρόπο σκέψης, γιατί μας είχε κλείσει σε ένα φαύλο κύκλο ο Χότζα. Εμείς ήμασταν και κανείς άλλος. Ούτε εισχωρούσε γνώση, ούτε δίναμε γνώση. Δεν ανοίγαμε τα μάτια, ούτε τα κλείναμε, μείναμε σε μια ρουτίνα. Με το που ανοίξαν τα σύνορα, άρχισε ο πολιτισμός να εξελίσσεται, να μιμείται διάφορους πολιτισμούς, αναλόγως τα γούστα, αναλόγως το τι του άρεσε του καθενός. Με το που το άνοιξαν τα σύνορα τότες μέχρι σήμερα έχει εξελιχθεί προς το καλύτερο εκεί. Πέρασαν και 25 χρόνια όλοι οι Αλβανοί είχανε πάει Ιταλία, Ελλάδα, Γερμανία, Αμερική πήρανε και το εμπειρία της δύσης. Μάθανε περισσότερα. Με πόνο; Σκληρή δουλειά; Αλλά μάθανε και όλα αυτά τις γνώσεις που πήρανε από έξω τώρα τα ρίχνουνε εκεί πέρα και δεν είναι αυτή η νοοτροπία που ήτανε παλιά. Ναι μεν είμαστε κάπως πιο συντηρητικοί α γιατί η γυναίκα να φοράει μίνι πάνω από το γόνατο; (γελάει). Ή η γυναίκα να 'ναι έξω σε καφέ μπαρ; Το σπίτι; Τα παιδιά; (γελάει ξανά). Έτσι θα σου το πει ο Αλβανός εκεί (στην Αλβανία). Υπάρχουν αυτές οι αντιλήψεις, συντηρητικές, υπάρχουνε αυτά δε θα αλλάζουνε, όσα χρόνια και να περάσουνε (γιατί πιστεύεις ότι δεν θα αλλάζουνε; Τον ρωτάω). Αυτοί που είναι εκεί το μυαλό τους είναι κλειστό, ακόμη είναι κλειστό, στα ίδια σκηνικά. Δε βγήκανε ποτές έξω. Πώς να αλλάζουνε αυτοί εκεί;*

Κατά τον Πάνο, το «άνοιγμα» των συνόρων συνδέεται με τη σωματική και γνωστική μετακίνηση, την «πρόοδο» και την εξέλιξη του «πολιτισμού». Η έννοια του «πολιτισμού», που δηλώνει τις επαφές με τον έξω κόσμο μέσω της μετανάστευσης (De Rapper, 2012β: 328, 2002: 96-97) της εργασίας, της απόκτησης νέων γνώσεων και στάσεων, παρουσιάζεται στην αφήγησή του ως ένα σημαντικό συμβολικό κεφάλαιο, το οποίο οι Αλβανοί μετανάστες 'μεταφέρουν' πίσω στην Αλβανία με αποτέλεσμα να μετασχηματίζεται «η νοοτροπία που ήτανε η παλιά». Η αναφορά στη «δύση», η οποία εμφανίζεται σαν να έχει περισσότερο «πολιτισμό» και οι Αλβανοί να 'μυούνται' από τους ξένους για το πώς να συμπεριφέρονται και να ζουν (De Rapper, 2012β: 329) συχνά έρχεται σε αντιδιαστολή με την εποχή του κομμουνισμού, όπως υποστηρίζει η Καπετανάκη (2017: 81 υποσημείωση 144) και επιβεβαιώνει ο Πάνος στην αρχή της εξιστόρησής του.



Η εποχή της κομμουνιστικής διακυβέρνησης περιγράφεται πρωτίστως ως μια περίοδος γνωστικής «στασιμότητας». Βέβαια, η αλλαγή της «*νοοτροπία που ήταν παλιά*», η οποία επήλθε μέσω του ανοίγματος των συνόρων, της επακόλουθης μετανάστευσης και των θετικών συνδηλώσεων που εκείνη φέρει, παρουσιάζεται ως ατελέσφορη στο επίπεδο των έμφυλων σχέσεων. Ο Πάνος αποστασιοποιείται από ορισμένες αντιλήψεις, που υποστηρίζει ότι ακόμα και σήμερα επικρατούν στην Αλβανία, σύμφωνα με τις οποίες, κατά τους άνδρες Αλβανούς, κάποιες ενδυματολογικές επιλογές των γυναικών ή/και η κοινωνικοποίησή τους στο δημόσιο χώρο δεν συνάδουν με τις οικιακές τους υποχρεώσεις, όπως η ανατροφή των παιδιών και η διατήρηση της οικιακής ευταξίας. Όσοι ασπάζονται αυτές τις απόψεις χαρακτηρίζονται από τον ίδιο ως «*συντηρητικοί*» και μη έχοντας μεταναστεύσει και αποκτήσει νέες γνώσεις και εμπειρίες, «*το μυαλό τους είναι κλειστό στα ίδια σκηνικά*» και οι αντιλήψεις τους «*δε θα αλλάζουνε*». Αυτές οι αντιπαρατιθέμενες γενικευτικές εννοιολογήσεις, που υιοθετούν οι Αλβανοί μετανάστες για να περιγράψουν τις εμπειρίες τους τόσο στην Αλβανία όσο και σε άλλους μεταναστευτικούς τόπους, υιοθετούνται και από την Εύα, 33 ετών, τη βασική πληροφορήτρια του εν λόγω κεφαλαίου στην Ελλάδα. Με τη χρήση αυτών επιχειρεί να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο η μετανάστευση έχει «*ανοίξει*» τον τρόπο σκέψης των ανθρώπων, κάνοντάς τους πιο δεκτικούς στο ενδεχόμενο του χωρισμού ενός ζευγαριού στην Αλβανία, σε αντίθεση με την οικογένειά της που «*έκουνε το κλειστό μυαλό*».

*Και 'κει (στην Αλβανία) σκεδόν όλος ο κόσμος χωρίζει<sup>171</sup> αλλά είναι αλλιώς οι οικογένειες που χωρίζουνε, δεν είναι συντηρητικές. Έκουνε το κλειστό μυαλό, το πολύ παλιό, το ¼ έτσι είναι και περισσότεροι έκουνε ζυπνήσει (Πώς*

---

<sup>171</sup> Τα στατιστικά στοιχεία για τον αριθμό των διαζυγίων στην Αλβανία επιβεβαιώνουν τον ισχυρισμό της Εύας. Αυτά τα δεδομένα, που παρέχονται από το Υπουργείο Δικαιοσύνης και η INSTAT (Αλβανικό Ινστιτούτο Στατιστικής) τα δημοσιεύει, λαμβάνοντας υπόψη μόνο τις περιπτώσεις που τα διαζύγια έχουν επικυρωθεί με δικαστική απόφαση, αναφέρουν ότι ο απόλυτος αριθμός των διαζυγίων στην Αλβανία αυξήθηκε σε 5,6 χιλιάδες το 2016, σε σύγκριση με 3,3 χιλιάδες το 2007. Άλλος ένας δείκτης που χρησιμοποιείται από την INSTAT για να δώσει μια σαφέστερη εικόνα ως προς τα διαζύγια στη χώρα είναι η αναλογία του ποσοστού των διαζυγίων ανά έτος ως προς το ποσοστό των γάμων ανά χρόνο, όπου προκύπτει ότι από τα 14,8 διαζύγια ανά 100 γάμους το 2007 σημειώθηκε αύξηση της τάξεως των 24,7 διαζυγίων το 2016 (Instituti i Statistikave 2016). Κατά τη διάρκεια του κομμουνισμού, το κράτος επέτρεπε στο ζευγάρι να λάβει διαζύγιο μόνο σε περίπτωση μοιχείας. Υπό άλλες συνθήκες, θα επενέβαινε προκειμένου να επιλύσει τις διαφορές μεταξύ των συζύγων και να αποφευχθεί αυτή η έσχατη λύση. Το διαζύγιο συνιστούσε κοινωνικό στίγμα, το οποίο θα μπορούσε να αποτελέσει και εμπόδιο στην επαγγελματική σταδιοδρομία κυρίως των γυναικών (Olsen, 2000: 57). Κατά την Gregorič Bon (2017β: 150), η επιλογή του διαζυγίου γίνεται όλο και πιο διαδεδομένη στην μετασοσιαλιστική Αλβανία και εντοπίζεται τις περισσότερες φορές μεταξύ νεαρών ζευγαριών. Αντιθέτως, τα μεγαλύτερα σε ηλικία ζευγάρια εξακολουθούν να αποδοκιμάζουν το διαζύγιο και να το θεωρούν ως αιτία «*ντροπής*».

ξύπνησαν; Την ρωτάω) *Βγήκανε έξω, είδανε το ένα, είδανε το άλλο, άνοιξε το μυαλό, ενώ οι δικοί μου (η οικογένειά της) όσο και βλέπουνε, όσο και ακούνε έκουνε αυτό το σκληρό, παλιό το δικό τους τρόπο ζωής, δε αλλάζουνε.*

Επανερχόμενοι στο ζήτημα της οικογενειακής «ντροπής» που υποστηρίζει η Εύα ότι νιώθει η οικογένειά της εξ αιτίας του χωρισμού της στην Ελλάδα, παρατηρείται πως η «ντροπή» μπορεί να κατανοηθεί και μέσα από το πρίσμα της μετανάστευσης. Όσοι μετανάστευσαν διαθέτουν έναν «ανοιχτό» τρόπο σκέψης, σε αντίθεση με εκείνους, που δεν μετανάστευσαν ποτέ, όπως και η οικογένειά της, που διατηρούν τον «κλειστό» τρόπο σκέψης. Η υιοθέτηση του όρου «ανοιχτού», που παραπέμπει στις θετικές συνδηλώσεις που φέρει η καινούρια ζωή είτε στην Ελλάδα είτε σε άλλες χώρες (η περίπτωση του Πάνου που προαναφέρθηκε), στηρίζεται στην κοινωνικότητα και στη δυνατότητα μετασχηματισμού των παρελθοντικών πεποιθήσεων, όταν εκείνες έρχονται σε επαφή με νέα ερεθίσματα και οδηγούν στο «*περισσότεροι έκουνε ξυπνήσει, άνοιξε το μυαλό*». Αντιθέτως, όσοι συμβολικά ταξινομούνται στο «κλειστό», λαμβάνουν αρνητικές συνδηλώσεις εξαιτίας «της απομόνωσης, του περιορισμού, της στέρησης» (Hirschon - Φιλιππάκη, 1993: 353-354), της «στασιμότητας», στοιχεία, που από κοινού τους προσδίδουν τον χαρακτηρισμό του «*συντηρητικού*», που ταυτίζεται σε αυτή τη συλλογιστική με «*το σκληρό παλιό το δικό τους τρόπο ζωής*», που δεν επιδέχεται τροποποίησης εξαιτίας της μη μετανάστευσής τους και της μη δεκτικότητάς τους σε εναλλακτικούς τρόπους προσέγγισης των 'παλιών' ζητημάτων.

## **Συμπεράσματα**

Συνοψίζοντας, ο βασικότερος λόγος διάρρηξης των θεωρούμενων ως αμοιβαίων σχέσεων μεταξύ των Αλβανών μεταναστών, είτε αντρών είτε γυναικών, και των αιματοσυγγενών τους, είναι η «βοήθεια» που αναμένεται από τους τελευταίους προς τους πρώτους και η οποία δε δίδεται. Στην περίπτωση, όμως, των Αλβανίδων, όπως διαφάνηκε από το παρόν κεφάλαιο, το ζήτημα της οικογενειακής «ντροπής» εξαιτίας ενός ενδεχόμενου χωρισμού στην Ελλάδα ή/και στην Αλβανία, φέρνει στο προσκήνιο την εξέταση αφενός ορισμένων παρελθοντικών κοινωνικών μηχανισμών («kanun», «βιογραφία») που ενορχήστρωναν την ατομική και κοινωνική δράση των ανθρώπων στην Αλβανία, αφετέρου των δημιουργικών τρόπων επανακατασκευής τους στο παρόν πλαίσιο της μετασοσιαλιστικής περιόδου, όπου η

ανασημασιοδότησή τους στοχεύει πρωτίστως στον περιορισμό και στον έλεγχο των γυναικείων 'επικίνδυνων' πράξεων.

Η σπουδαιότητα του ζητήματος της «ντροπής» έγκειται και στο γεγονός ότι μέσω αυτού αναδεικνύονται τα χαρακτηριστικά της «σωστής οικογένειας» στην Αλβανία, τα οποία συμπορεύονται με τις κυρίαρχες κανονιστικές επιτελέσεις της γυναικείας και της ανδρικής ταυτότητας και στη συνέχεια αποκρυσταλλώνονται στην Ελλάδα μέσα από το διπολικό σχήμα της γυναίκας «σκλάβας» / «δούλας» και του άντρα «πασά», το οποίο αναμένεται κυρίως από τους άντρες Αλβανούς μετανάστες να εκδηλωθεί και στο νέο μεταναστευτικό περιβάλλον. Κάποιοι άλλοι Αλβανοί, βέβαια, επιβεβαιώνοντας την ισχύ του δίπολου από τη μία και αποδομώντας την από την άλλη, προτείνουν νέα αντιτιθέμενα ζεύγη. Οι υποστηρικτές αυτών των αντιλήψεων προσεγγίζονται ως «οπισθοδρομικοί», λαμβάνοντας υπόψη το γεγονός ότι δεν έχουν μεταναστεύσει ποτέ και αποδίδοντας στη στάση τους μια σειρά εξωγενών χαρακτηριστικών που παραπέμπουν στην κομμουνιστική διακυβέρνηση («στασιμότητα», «καθυστέρηση»). Στην αντίπερα όχθη, βρίσκονται όσοι έχουν μεταναστεύσει, έχουν έρθει σε επαφή με νέες γνώσεις και πληροφορίες και συμβολικά ταυτίζονται με την «πρόοδο».

Με την υιοθέτηση παρόμοιων αντιπαραβαλλόμενων εννοιολογήσεων, η βασική πληροφορήτρια του εν λόγω κεφαλαίου στην Ελλάδα επιχειρεί να σκιαγραφήσει τον τρόπο με τον οποίο ο «ανοιχτός» τρόπος σκέψης, προερχόμενος, κατά τη δική της οπτική, από τη διεθνή μεταναστευτική διαδικασία, κάνει τους ανθρώπους και τις οικογένειές τους πιο δεκτικούς στο ενδεχόμενο ενός χωρισμού στην Αλβανία, σε αντίθεση με εκείνους που επιμένουν πεισματικά στον «κλειστό» τρόπο σκέψης, ο οποίος οφείλεται στη μη μετανάστευση και στη γνωστική «στασιμότητά» τους. Η εσωτερική μετανάστευση της Σόνιας από το «χωριό» σε «πόλη» της Αλβανίας και η απομάκρυνσή της τόσο από τη «νοοτροπία» που «δε αλλάζει» όσο και από τους αιματοσυγγενείς της που από κοινού τοποθετούνται στο «χωριό», σε αντίθεση με την «πόλη» που «*δε ξέρεις όλο τον κόσμο. Είναι μια πόλη*» αποδεικνύουν ότι και στις δύο ιστορίες ζωής που μελετήθηκαν η κινητικότητα, είτε πρόκειται για εσωτερική είτε για εξωτερική, συνδέεται στην αντίληψη των ανθρώπων με την απόκτηση νέων γνώσεων, αντιλήψεων και στάσεων, οι οποίες τους επιτρέπουν να διαπραγματεύονται τα 'παλιά' οικεία ζητήματα (χωρισμός = οικογενειακή «ντροπή») με καινούριους, εναλλακτικούς τρόπους.

## Κεφάλαιο 9: Φαντασιακές κινητικότητες μεταξύ «Ελλάδας» και «δύσης»

### 9.1 Φαντασιακές κινητικότητες Αλβανών μεταναστών στη «δύση»

Στο παρόν κεφάλαιο σκιαγραφείται η κατασκευή των φαντασιακών κινητικότητων των Αλβανών μεταναστών στη μυθώδη «δύση». Ως φαντασιακές κινητικότητες ορίζονται οι χμιαϊρικές μετακινήσεις των Αλβανών προς τη «δύση», οι οποίες διαμορφώνονται μέσα από τις ερμηνείες μετακίνησης των συγγενών τους («γνωστών»)<sup>172</sup>, διαμενόντων και εργαζομένων σε διάφορες χώρες του κόσμου πλην της «Ελλάδας». Οι φαντασιακές κινητικότητες γίνονται για τους Αλβανούς ένα πλαίσιο ανάπτυξης αντιλήψεων για το πώς το ελληνικό κράτος θα έπρεπε να τους αντιμετωπίσει από τη δεκαετία του 1990, που μετανάστευσαν στην «Ελλάδα» για πρώτη φορά, έως και τη δεκαετία του 2010, σε αντίθεση με το τι πραγματικά συνέβη και εξακολουθεί να συμβαίνει. Πρόκειται για νοηματοδοτήσεις που παρουσιάζουν το ελληνικό κράτος ως αποκλίνον από το ιδεατά διαμορφωμένο πρότυπο της «δύσης». Η «δύση» καθίσταται μια κοινωνική κατασκευή, που υιοθετούν οι πληροφορητές για να περιγράψουν τις συνθήκες διαβίωσής τους στην «Ελλάδα», και η κατασκευή αυτή έχει σαφές περιεχόμενο (Jouhki & Pennanen, 2016: 4). Διερευνώντας τα νοήματα με τα οποία περικλείεται η «δύση» αναδεικνύεται, παράλληλα, σε τι υπολείπεται η «Ελλάδα», στην οποία διαβιούν. Αυτή η εξέταση φέρνει στην επιφάνεια τις αντιλήψεις του «εδώ» / «Ελλάδα» και του «εκεί» / «δύση», όπου «εδώ» τα πράγματα είναι συνήθως άσχημα, ενώ «εκεί» είναι καλύτερα ή τουλάχιστον έτσι μοιάζουν (Salazar, 2010α: 57).

---

<sup>172</sup> Ο Salazar (2011: 588, 2010α: 57) εξετάζοντας τα κυρίαρχα φαντασιακά της κινητικότητας των Τανζανών, τα οποία είναι επικεντρωμένα στην «δύση» και εννοιολογούνται με τον όρο «majuu», που κυριολεκτικά σημαίνει στα σουαχίλι «τα πράγματα εκεί πάνω / ψηλά» και μεταφορικά είναι συνώνυμο της «Ευρώπης» και της «δύσης», υποστηρίζει ότι ελάχιστοι Τανζανοί έχουν πράγματι ταξιδέψει στο εξωτερικό. Όμως, πολλοί από αυτούς έχουν φίλους ή/και συγγενείς, που έχουν μεταναστεύσει, με αποτέλεσμα οι περισσότερες από τις ιστορίες του «majuu» να αποτελούν στην πραγματικότητα ερμηνείες της μετακίνησης άλλων ανθρώπων. Επίσης, Βούλγαροι, τους οποίους μελέτησε η Manolova (2018: 8, 16), δεν έχουν ταξιδέψει στη «δύση» παρά τις λεπτομερείς αναπαραστάσεις που μεταφέρουν για το τρόπο ζωής εκεί. Κατά την Manolova, οι αφηγήσεις αυτές καταδεικνύουν τον τρόπο με τον οποίο τα υποκειμενικά φαντασιακά των Βούλγαρων ενημερώνονται, κυκλοφορούν αλλά και επαναδιαπραγματεύονται μέσω των πολιτισμικά συγκροτημένων «παγκόσμιων φαντασιακών» (δημόσιος λόγος, μέσα μαζικής επικοινωνίας / ενημέρωσης, αφηγήσεις μεταναστών/τριών ή/και επαναπατρισθέντων κτλ.), η διερεύνηση των οποίων φέρνει στην επιφάνεια τις αντιφάσεις αλλά και τις πολυπλοκότητες που λανθάνουν πίσω από τη δύσκολη απόφαση μεταξύ της μετακίνησης των ανθρώπων προς την ιδεατή «δύση» ή/και της παραμονής τους στη Βουλγαρία.

Κατά την Strauss (2006), η ανθρωπολογική ενασχόληση με τα φαντασιακά<sup>173</sup> συμπορεύεται με την κριτική που ασκήθηκε στην έννοια του «πολιτισμού» λόγω της σύνδεσής του με τη σταθερότητα και την ομοιογένεια των εκλαμβανόμενων ως γεωγραφικά οριοθετημένων υπό μελέτη ομάδων. Τα φαντασιακά, όμως, αναδεικνύονται σε μεγάλο βαθμό «απλώς πολιτισμός ή πολιτισμική γνώση με καινούρια ρούχα» (Strauss, 2006: 322). Οι ανθρωπολόγοι θα πρέπει να μελετούν τις υποκειμενικές αντιλήψεις, τα συναισθήματα και τις επιθυμίες που αναπτύσσουν τα δρώντα υποκείμενα στις συγκεκριμένες υλικές και συμβολικές συνθήκες, όπου αυτά εκδηλώνονται. Εστιάζοντας στα φαντασιακά συγκεκριμένων ανθρώπων και όχι σε εκείνα μιας ολόκληρης κοινωνίας, αποφεύγουμε την παγίδα να τα εκλαμβάνουμε ως περισσότερο ομοιογενή ή στατικά από ότι είναι (Strauss, 2006: 323) και μπορούμε αφενός να απαντήσουμε με ενάργεια στο ερώτημα: «ποιανού φαντασιακά είναι αυτά» (Strauss, 2006: 339) που εξετάζονται, αφετέρου να ερμηνεύσουμε τον τρόπο που άνθρωποι χωρίς κοινή ταυτότητα, διαβιώνοντας σε διαφορετικά χωρικά και πολιτισμικά πλαίσια του κόσμου μπορεί να μοιράζονται τα ίδια φαντασιακά. Αυτό συμβαίνει λόγω της κοινής έκθεσής τους στα παγκόσμια μέσα ενημέρωσης, σε όμοιους οικονομικούς θεσμούς ή και κοινωνικές πρακτικές (Strauss, 2006: 326). Από την άλλη πλευρά, ο Appadurai (2014: 17, 82, 87), αναγνωρίζοντας την αυξανόμενη επιρροή των μέσων επικοινωνίας αλλά και της μετανάστευσης στο έργο της φαντασίας των ανθρώπων και στην κατασκευή των νεωτερικών υποκειμενικοτήτων τους, προτείνει να εξεταστεί η σπουδαιότητα της φαντασίας στην κοινωνική ζωή από ένα είδος διαφορετικής εθνογραφίας. Η τελευταία δεν θα αρκείται στην πυκνότητα της περιγραφής του τοπικού αλλά θα εξετάζει το βαθμό επιρροής και τον αντίκτυπο που έχουν οι μεγάλης κλίμακας φαντασιακές πιθανές ζωές πάνω στις συγκεκριμένες βιωμένες τοπικές εμπειρίες.

---

<sup>173</sup> Η έννοια του φαντασιακού έχει τόσο ψυχολογικές όσο και φιλοσοφικές καταβολές. Οι πρώτες εντοπίζονται στο έργο του Ζακ Λακάν. Σύμφωνα με τον Evans (2005: 302), ο Λακάν χρησιμοποίησε τον όρο φαντασιακό για πρώτη φορά το 1936, αναφερόμενος στην αυταπάτη και στο δόλο και τη δυαδική σχέση ανάμεσα στο «εγώ» και στην «κατοπτρική εικόνα» (Homer 2017). Οι φιλοσοφικές καταβολές της έννοιας του φαντασιακού εντοπίζονται στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη *Η φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας* (1999), ο οποίος όρισε το κοινωνικό φαντασιακό ως το έθος μιας κοινωνίας, υπό την έννοια μιας ενοποιημένης δομικής μήτρας αντιλήψεων και νοημάτων μέσω της διερεύνησης της οποίας μπορούμε να κατανοήσουμε την εκάστοτε κοινωνία. Για μια διεξοδική μελέτη του τρόπου με τον οποίο ψυχολογικές αλλά και φιλοσοφικές κληρονομίες αποτέλεσαν τη βάση για τη διατύπωση των σύγχρονων χρήσεων της έννοιας του φαντασιακού στην ανθρωπολογία βλ. Sneath κ.ά. 2009, Strauss 2006 και στη φιλοσοφία, που επίσης επηρέασε πολλούς σύγχρονους ανθρωπολόγους βλ. Gaonkar 2002, Vogler 2002, Taylor 2002.

Εξετάζοντας την υπάρχουσα βιβλιογραφία της μετασοσιαλιστικής Ανατολικής Ευρώπης, υπό το πρίσμα του Appadurai (2014), παρατηρείται ότι το κυρίαρχο φαντασιακό που επηρεάζει την πλειονότητα των βιωμένων τοπικών εμπειριών είναι η «δύση». Αυτή η φαντασιακή κατασκευή χρησιμεύει ως ένα όχημα που οι επίδοξοι μετανάστες χρησιμοποιούν για να περιγράψουν τον τρόπο με τον οποίο οραματίζονται τη ζωή τους στη «δύση», όπως για παράδειγμα οι Βούλγαροι, που την αντιλαμβάνονται ως ένα τόπο με δίκαιες αμοιβές και ύπαρξη κράτους πρόνοιας, συνθήκες που ευελπιστούν ότι θα απολαύσουν μετακινούμενοι προς το Ηνωμένο Βασίλειο (Manolova, 2018: 13-18). Άλλοτε η «δύση» αποτελεί ένα σημείο εκκίνησης για να συγκροτηθούν ποικίλες νοηματοδοτήσεις της «κανονικότητας» («normality»), δηλαδή για να οριστεί το πώς θα «πρέπει» να είναι η ζωή στο παρόν μετασοσιαλιστικό τοπικό πλαίσιο, σε αντίθεση με το πώς πράγματι είναι, όπου το «πρέπει» ορίζεται σε σχέση με ορισμένα επιθυμητά χαρακτηριστικά, που τα δρώντα υποκείμενα εντοπίζουν στην εξιδανικευμένη «δύση» π.χ. «σταθερότητα» και οικονομική ευημερία (Greenberg, 2011: 92-97, Hartman, 2007: 197-201, Galbraith 2003, Fehérváry, 2002: 372-391, Manolova, 2018: 12), χωρίς, ωστόσο, να παραλείπεται ότι εντοπίζουν και ορισμένα αρνητικά<sup>174</sup> χαρακτηριστικά στη «δύση».

Η «δύση» άλλοτε παραπέμπει σε συγκριμένους γεωγραφικούς τόπους (Manolova 2018, Athanasopoulou, 2011, Angelidou, 2008α)<sup>175</sup> και άλλοτε αποτελεί ένα διαδεδομένο όνειρο της φαντασίας, που τοποθετείται σε ποικίλα χωρικά πλαίσια, τα οποία αφενός περιγράφονται με τον γενικευτικό όρο «δύση», αφετέρου

---

<sup>174</sup> Οι Πολωνοί, ενώ οραματίζονται την ιδεατή «δύση», διακρίνουν, ωστόσο, τα θετικά (π.χ. πλούτος, οργάνωση κτλ.) από τα αρνητικά (π.χ. εκμετάλλευση εργαζομένων κτλ.) χαρακτηριστικά της ελεύθερης αγοράς, ασκώντας κριτική τόσο στην ίδια τη «δύση» όσο και στην τοπική μετασοσιαλιστική βιωμένη πραγματικότητα, εκφράζοντας παράλληλα την ιδιαίτερη προσκόλλησή τους στην Πολωνία (Galbraith, 2003: 4, 10-11). Ομοίως, Αλβανοί δεύτερης γενιάς (14-22 ετών) που διαμένουν στην Αθήνα, περιγράφουν τις «δυτικές» χώρες ως «αναπτυγμένες», «πλούσιες», «καλά οργανωμένες» και «μοντέρνες», στις οποίες παρέχονται περισσότερες και καλύτερες ευκαιρίες εκπαίδευσης, απασχόλησης, υψηλότεροι μισθοί, απλούστερες, ταχύτερες και λιγότερο δαπανηρές διαδικασίες νομιμοποίησης από ότι στην Ελλάδα, όπου διαμένουν. Αυτές οι αναπαραστάσεις, που τροφοδοτούνται από εικόνες και πληροφορίες που αναπαράγονται από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης (διαδίκτυο, τηλεόραση κτλ.) και τις αφηγήσεις των συγγενών τους, οι οποίοι διαμένουν στο εξωτερικό, περιλαμβάνουν και ορισμένα αρνητικά χαρακτηριστικά που αποδίδονται στις «δυτικές» χώρες. Αυτά είναι η «αποξένωση» - «απομόνωση» των ανθρώπων, η έλλειψη «φιλοξενίας», οι πολλές ώρες εργασίας και η απουσία νυχτερινής ζωής, χαρακτηριστικά που εντοπίζονται, όμως, στην μεταναστευτική τους εμπειρία στην Ελλάδα (Athanasopoulou, 2011: 324).

<sup>175</sup> Στην περίπτωση Βούλγαρων, οι οποίοι διαμένουν σε διάφορες περιοχές της Βουλγαρίας αλλά και του Ηνωμένου Βασιλείου, η «δύση» εντοπίζεται στο Ηνωμένο Βασίλειο (Manolova 2018). Νεαροί Βούλγαροι, που διαβιούν στην Αθήνα και στον Μαραθώνα τοποθετούν χωρικά τη «δύση» στη Γαλλία, τη Γερμανία, το Ηνωμένο Βασίλειο και τις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής (Angelidou, 2008α: 11). Νεαροί/ές Αλβανοί/ίδες, ηλικίας 11-22 ετών, που διαμένουν μαζί με τους γονείς τους στην Αθήνα, νοηματοδοτούν ως «δυτικές» χώρες την Ιταλία, τη Γερμανία, τη Γαλλία, το Ηνωμένο Βασίλειο, τις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής και τον Καναδά (Athanasopoulou, 2011: 324, 327).

εκλαμβάνονται ως εκείνα που θα παράσχουν στους ανθρώπους τη δυνατότητα να αποκτήσουν τα συγκεκριμένα επιθυμητικά χαρακτηριστικά (π.χ. υψηλό επίπεδο διαβίωσης) (Salazar, 2011: 588, 2010a: 57, Hartman, 2007: 196-197, Galbraith 2003: 10-11). Το όραμα της εξιδανικευμένης «δύσης» δεν κινητοποιεί απαραίτητως τους ανθρώπους να μεταναστεύουν προς αναζήτηση αυτής, καθώς η ‘συνάντηση’ με τη «δύση» μπορεί να επιτευχθεί στο εκάστοτε μετασοσιαλιστικό πλαίσιο μέσα από την υιοθέτηση συγκεκριμένων πρακτικών υλικής κατανάλωσης ή/και αρχιτεκτονικής διακόσμησης / κατασκευής<sup>176</sup>. Μέσα από αυτές τις πρακτικές τα αμετακίνητα δρώντα υποκείμενα κατασκευάζουν το είδος του «μοντέρνου» - «δυτικού» εαυτού που οραματίστηκαν, επαναδιαπραγματεύοντας παράλληλα τη θέση τους στο εκάστοτε μετασοσιαλιστικό πλαίσιο (Hartman, 2007: 197-201, Yurchak, 2005: 158-206, Humphrey, 2002: 175- 201, Patino & Caldwell, 2002: 290, Fehérváry, 2002: 391-394).

Οι Cangia και Zittoun (2020), αναγνωρίζοντας ότι τα φαντασιακά είναι συνυφασμένα με το εκάστοτε κοινωνικο-πολιτισμικό πλαίσιο, στο οποίο εμφανίζονται, προτείνουν την εξέταση των φαντασιακών υπό το πρίσμα της κινητικότητας, ώστε να κατανοηθεί πώς οι φαντασιακές τροχιές των ανθρώπων

---

<sup>176</sup> Ορισμένοι νέοι Λιθουανοί σε μια ευαγγελική γαμήλια τελετή στη χώρα τους επέλεξαν εσκεμμένα να σερβίρουν αλλά και να καταναλώσουν μαζί με τους νεαρούς φίλους τους το εισαγόμενο νεοτερικό προϊόν της coca - cola, αντί της βότκα, του «παραδοσιακού» ποτού της Λιθουανίας, που συνοδεύει αυτή τη διαβατήρια τελετή. Η βότκα καταναλώνεται μόνο από τους γονείς των νεόνυμφων και τους συνομήλικους προσκεκλημένους συγγενείς τους. Η επιλογή της coca - cola συνιστά μια στρατηγική διάκρισης στο τοπικό πλαίσιο, εφόσον μέσω αυτής οι νέοι Λιθουανοί επιχειρούν να κατασκευάσουν και ταυτόχρονα να εκδηλώσουν την «σύγχρονη» εκδοχή της ταυτότητάς τους, η οποία έρχεται σε αντίθεση με την «παραδοσιακή» των γονέων τους (Lankauskas, 2002: 332-339). Ομοίως, η αναδύομενη πολιτισμική ομάδα των «Νέων Ρώσων» («New Russians») (Humphrey, 2002: 175-181) της Μόσχας και της Ανατολικής Σιβηρίας, που αντιπροσωπεύει την καινούρια οικονομική και πολιτική ελίτ κατά τη μετασοσιαλιστική περίοδο, δηλαδή τη γενιά των νέων ή/και μεσήλικων επιχειρηματιών και εμπόρων, οικοδομεί βίλες στο ρωσικό κοινωνικό πλαίσιο, όπου η ιδιωτική ιδιοκτησία κατοικίας ήταν απύσχα μέχρι και τις αρχές της δεκαετίας του 1990, επιχειρώντας να διακριθεί από την παλιά νομενκλατούρα αλλά και τους υπόλοιπους εντόπιους στο μετασοβιετικό συγκείμενο, επιδεικνύοντας τον καινοτόμο «δυτικό» τρόπο ζωής της, ο οποίος αναπαρίσταται στην κατασκευή πολυτελών βιλών αλλά και στην αγορά ακριβών αυτοκινήτων και επώνυμων ρούχων (Humphrey, 2002: 182-201). Επιπλέον, Ούγγροι οραματίζονται αλλά και συμμετέχουν στον υποκειμενικά καθοριζόμενο ως ιδεατό «δυτικό» τρόπο ζωής μέσω της κατασκευής «αμερικανικού» τύπου κουζινών και πολυτελών μπάνιων στο μετασοσιαλιστικό πλαίσιο. Τα καινούρια πλακάκια, ο φωτισμός, τα ντουλάπια, οι σύγχρονες οικιακές συσκευές των κουζινών και τα ευρύχωρα μπάνια δίνουν τη δυνατότητα στους ανθρώπους να συμμετέχουν στις «ουτοπικές φαντασίες του σύγχρονου τρόπου ζωής» (Fehérváry, 2002: 383), που εντοπίζεται πέρα από τα συγγρικά σύνορα και ειδικότερα στη «δύση». Συνιστούν πρακτικές, οι οποίες αφενός ενσωματώνονται στο διάλογο που κυριαρχεί στα έντυπα μέσα ενημέρωσης (περιοδικά διακόσμησης των οικιακών χώρων) ήδη από τη δεκαετία του 1980 στην Ουγγαρία και τροφοδοτεί την εικόνα της «σύγχρονης» οικιακότητας, αφετέρου αποτελούν υποκειμενικές στρατηγικές που εκλαμβάνονται από τους Ούγγρους ως τρόποι απομάκρυνσης από τις κομμουνιστικές αντιλήψεις της οικογενειακής και οικιακής ζωής και κατεύθυνσής τους προς τη μυθοποιημένη «δύση» (Fehérváry, 2002: 391-395).

(επιθυμίες, προσδοκίες μετακίνησης, επιστροφής στην «πατρίδα», αναμνήσεις παρελθόντων χρόνων και τόπων, ταξίδια κτλ.) ενεργοποιούνται, επαναδιαπραγματεύονται ή/και μετασχηματίζονται κατά μήκος του χωροχρόνου (Cangià & Zittoun, 2020: 5-7, 9), λαμβάνοντας είτε τη μορφή της κινητικότητας είτε της ακινησίας. Υπό αυτό το πρίσμα, κρίνεται σκόπιμο να παρουσιαστεί μια συνοπτική ανασκόπηση του τρόπου που ορίστηκε η «δύση» στην Αλβανία από την κομμουνιστική έως την μετασοσιαλιστική περίοδο, σε συνδυασμό με τις εθνογραφίες που παρουσιάζουν την «Ελλάδα» ως την εμπειρία της «δύσης» για τους Αλβανούς μετανάστες. Αυτή η εξέταση κρίνεται ιδιαίζουσας σημασίας, καθώς φωτίζει τα μετατοπιζόμενα νοήματα, που αποδίδονται στην έννοια της «δύσης» στο χωροχρονικό αλβανικό αλλά και ελληνικό συγκείμενο.

Κατά τον Lubonja (2016), ο μύθος της «δύσης» έλαβε δύο κυρίαρχες μορφές στην Αλβανία της δεκαετίας του 1950<sup>177</sup>. Στην πρώτη εξιδανικευμένη αναπαράσταση, η «δύση» παρουσιάστηκε ως η γη της επαγγελίας, ένας κόσμος ελευθερίας, πλούτου και ευτυχίας, στον οποίο οι άνθρωποι θα είχαν πρόσβαση, αν υπερνικούσαν τις κακουχίες που μάστιζαν την καθημερινή πραγματικότητά τους. Στη δεύτερη, η «δύση» σχεδιάστηκε με τη μορφή ενός σωτήρα, ο οποίος βρίσκεται έξω από τη χώρα. Αποτελεί μια εξέχουσα οντότητα και η έλευσή του θα προσέφερε ελευθερία, δικαιοσύνη και αγαθοεργίες σε όλους τους Αλβανούς πολίτες. Αυτές οι όψεις της ιδεατής «δύσης» συνενώθηκαν στην αντίληψη των Αλβανών και έλαβαν τη μορφή ενός «μονολιθικού θεού». Αν και οι Αλβανοί αναγνώριζαν τις ιστορικές διαφορές μεταξύ των δυτικών κρατών, η «δύση» δεν θεωρήθηκε κατακερματισμένη αλλά ένα διαδεδομένο διαρκές όνειρο ελευθερίας και δημοκρατίας. Έδειξαν, μάλιστα, ιδιαίτερη προτίμηση στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, οι οποίες συνιστούσαν «τον πρωταθλητή της δύσης» στην κοσμοθεωρία των Αλβανών (Lubonja 2016). Κατά τις δεκαετίες του 1970 και του 1980, εφόσον ελάχιστοι Αλβανοί είχαν μεταναστεύσει για να γνωρίζουν εάν ο κόσμος ήταν πράγματι καλύτερος πέρα από τα σύνορα της χώρας, το θέλημα της «δύσης» παρέμεινε ένα κοινωνικό φαντασιακό, που

---

<sup>177</sup> Οι απαρχές της εξιδανίκευσης της «δύσης» στην κομμουνιστική Αλβανία είναι τόσο δύσκολο να τοποθετηθούν χρονικά, όσο δύσκολο είναι να καθορίσει κάποιος με ακρίβεια το πότε συνέβη η απώλεια της πίστης των ανθρώπων αλλά και των επικεφαλής του κόμματος προς το κομμουνιστικό ιδεώδες. Ο Lubonja (2016) υποστηρίζει ότι κατά τη δεκαετία του 1950 ο κομμουνισμός άρχισε να χάνει την αξιοπιστία του και η μυθοποίηση της «δύσης» άρχισε να αναδύεται από τη λαϊκή φαντασία. Για ορισμένες κοινωνικές ομάδες και ιδιαίτερος για όσους ενεπλάκησαν με τις αντικομμουνιστικές παρατάξεις μεταξύ του 1939 και του 1945, ο Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος αποτέλεσε την αφορμή για να γεννηθεί η ιδέα της «δύσης» ως ενός πιο ευνοϊκού τόπου, όπου κάποιος θα μπορούσε να ζήσει.



συνυφασμένο με την δικαιοσύνη και την ηθική ευταξία, ερχόταν σε αντίθεση με τη βιωμένη τοπική πραγματικότητα της πλειονότητας των ανθρώπων. Επίσης, η «δύση» θεωρήθηκε ως ένας τόπος όπου «τα πράγματα»<sup>178</sup> είναι ακριβώς όπως πρέπει να είναι» (Pajo, 2008: 195). Αυτός ο ιδεατός τόπος, υπό το κομμουνιστικό καθεστώς, συνδέθηκε στενά με την Ιταλία. Η παρακολούθηση ιταλικών τηλεοπτικών εκπομπών, ιδιαίτερος για όσους διέμεναν σε παράκτιες περιοχές, αποτέλεσε την πρώτη, αν και εικονική, επαφή των Αλβανών με τον καπιταλιστικό κόσμο<sup>179</sup> (Lubonja 2016, Vullnetari & King, 2014: 128-129, Athanasopoulou, 2011: 321), ενώ διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο στην ταύτιση της Ιταλίας με τη «δύση» και στην κατασκευή μιας ενοποιημένης μυθικής αντίληψής της ως κόσμου απεριόριστης καταναλωτικής ευχαρίστησης και υλικής αφθονίας, προσιτής για όλους τους ανθρώπους (Mai, 2014: 8, 2003: 79, King & Vullnetari, 2016: 203, King & Mai, 2009: 122).

Η μεγάλη επίδραση του διαδεδομένου ονείρου της «δύσης» στην Αλβανία διαφαίνεται μέσα από την μαζική παρουσία εκατοντάδων χιλιάδων Αλβανών τη δεκαετία του 1990 στις ξένες πρεσβείες στο δρόμο των Τυράνων. Η πράξη της αίτησης πολιτικού ασύλου, που κατέστη εφικτή μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος στις πρεσβείες της Γερμανίας, της Γαλλίας και της Ιταλίας (δεν υπήρχε διπλωματική παρουσία των Η.Π.Α. στην Αλβανία εκείνη την περίοδο), σηματοδοτεί την πρώτη «πραγματική συνάντηση του μύθου και της πραγματικότητας» (Lubonja 2016, Dalakoglou, 2017: 120, 122-123). Αυτή η ‘συνάντηση’ δεν πραγματοποιήθηκε μόνο μέσω της μετανάστευσης όσων Αλβανών κατόρθωσαν να εξασφαλίσουν διαβατήριο για τη πολυπόθητη «δύση» αλλά και για

---

<sup>178</sup> Τα «πράγματα» («things»), στα οποία αναφέρεται ο Pajo (2008), είναι συγκεκριμένα υλικά αγαθά, τα οποία οι Αλβανοί μετανάστες, που μελέτησε στην Αθήνα, εξέφρασαν την επιθυμία να έχουν στην κατοχή τους. Ιδιαίτερη μνεία γίνεται στις ηλεκτρικές συσκευές, οι οποίες εξέλειπαν από την Αλβανία τη δεκαετία του '80. Θεωρούνταν συμβολικοί δείκτες της κοινωνικής διάκρισης στην Αλβανία και συνδέονται, στη συλλογιστική των Αλβανών μεταναστών με τη «δύση», όπου τα εν λόγω αγαθά παράγονται και όπου η δυνατότητα αγοράς και απόκτησής τους εξασφαλίζει την εκλαμβανόμενη ως επιθυμητή κοινωνική διάκρισή τους ή/και πρόοδο (Pajo, 2008: 195-196). Αντιστοίχως, η Καπετανάκη (2017: 81, υποσημείωση 144) υποστηρίζει ότι ο όρος «δύση» στην αντίληψη των Αλβανών πληροφορητών της αναφέρεται στις χώρες της Βόρειας Ευρώπης και της Αμερικής, στις οποίες υπόρρητα δηλώνεται ότι τα δρώντα υποκείμενα δύνανται να αποκτήσουν ορισμένα καταναλωτικά αγαθά και να βιώσουν τις καθοριζόμενες ως ιδανικές συνθήκες ζωής.

<sup>179</sup> Οι πρώτοι Αλβανοί μετανάστες που έφτασαν στην ιταλική ακτή τον Μάρτιο του 1991 υποστήριξαν ότι παρακολούθησαν τακτικά ιταλική τηλεόραση κατά τη διάρκεια των κομμουνιστικών χρόνων, σε ποσοστό μάλιστα 97%. Το 89% των ερωτηθέντων ανέφεραν, επίσης, ότι έμαθαν ιταλικά μέσω της ιταλικής τηλεόρασης. Σύμφωνα με την επιτόπια έρευνα του Mai (2004) σε νεαρούς Αλβανούς ηλικίας 15 έως 30 ετών, που διαβιών στις πόλεις των Τυράνων και του Δυρραχίου, η παρακολούθηση ιταλικής τηλεόρασης το 1991 αποτελούσε μια διαδεδομένη πρακτική στην Αλβανία καθόσον για αυτούς συνιστούσε μια αναζήτηση «για κάτι καινούριο». Εκείνο που κέντριζε ιδιαίτερος το ενδιαφέρον τους ήταν «η ομορφιά, η διασκέδαση και η αφθονία» (Mai, 2004: 7, 20 υποσημείωση 1).

εκείνους που παρέμειναν στην χώρα. Οι τελευταίοι, υποδέχτηκαν αλλά και έδειξαν ιδιαίτερη εμπιστοσύνη στους εκπροσώπους της «δύσης», πολιτικούς, επιχειρηματίες και αντιπροσώπους της κοινωνίας των πολιτών<sup>180</sup>, που κατέφτασαν στην Αλβανία, αντιμετωπίζοντάς τους ως σωτήρες, των οποίων την έλευση είχαν οραματιστεί ήδη από το κομμουνιστικό παρελθόν. Η επιτυχία, μάλιστα, των υπογήφιων πολιτικών κομμάτων ή/και κινημάτων, που δημιουργήθηκαν κατά τα πρώτα χρόνια της δημοκρατίας στη χώρα, δεν καθοριζόταν με βάση την ικανότητα των εκπροσώπων τους να υλοποιήσουν τις υποσχέσεις τους, αλλά με βάση το ποιός διέθετε ισχυρότερο δυτικό υπόβαθρο υποστήριξης, που θα εξασφάλιζε, κατά την οπτική των Αλβανών, την νίκη τους στον εντόπιο πολιτικό στίβο (Lubonja 2016).

Μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος, ο μύθος της «δύσης» άρχισε σταδιακά να ολισθαίνει στην αντίληψη των Αλβανών. Η εξιδανικευμένη «δύση» ως γη της επαγγελίας σχετίστηκε με την εμπειρία της μαζικής μετανάστευσης των περισσότερων Αλβανών πολιτών προς αυτήν. Αντί το όραμα της «δύσης» να συνενώσει αλλά και να κινητοποιήσει τους Αλβανούς να κάνουν τη χώρα τους τη «δύση» που οραματίστηκαν, τους ώθησε στην αναζήτηση αυτής έξω από τα σύνορα της Αλβανίας (Lubonja, 2012: 172). Βέβαια, όσοι κατόρθωσαν να μεταναστεύσουν προς αυτήν συνειδητοποίησαν γρήγορα ότι ο καπιταλιστικός κόσμος της κατανάλωσης, του ελεύθερου χρόνου και της πολυτέλειας, που είχαν γευτεί μέσω της παρακολούθησης της ιταλικής τηλεόρασης κατά το παρελθόν, δεν ανταποκρινόταν στην πραγματικότητα (Lubonja 2016). Η αντιμετώπισή τους «ως πολιτών δεύτερης

---

<sup>180</sup> Η εθνογραφία του Sampson (2007) περιγράφει τον τρόπο που ένα δανέζικο χρηματοδοτούμενο ίδρυμα για την κοινωνία των πολιτών επιχειρεί κατά τα πρώτα χρόνια της μετασοσιαλιστικής περιόδου να βοηθήσει ορισμένες Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις στην Αλβανία να γίνουν περισσότερο αυτόνομες από την ξένη χρηματοδότηση αλλά και να κατορθώσουν να αποκτήσουν μεγαλύτερη επιρροή στο χώρο της πολιτικής. Αξίζει να αναφερθεί, ότι πολλοί Αλβανοί θεωρούν ότι όσοι διαθέτουν προσωπικές διασυνδέσεις, που τις προσδιορίζουν με τον όρο «κλίκα», μπορούν να αποκτήσουν πρόσβαση σε θέσεις εργασίας, ταξίδια ή χρηματοδοτήσεις από το εξωτερικό θεωρώντας ότι δεν ισχύει ένα αδιάβλητο αξιοκρατικό σύστημα επιλογής των υποψηφίων στην Αλβανία. Την ίδια στιγμή, βέβαια, οι ίδιοι Αλβανοί επιδεικνύουν εμπιστοσύνη μόνο στις προσωπικές τους «γνωριμίες». Όπως υποστηρίζει, όμως, ο Sampson «τα κοινωνικά δίκτυα δεν μπορούν να λάβουν χρηματοδοτήσεις, οι αυτόνομες συλλογικότητες μπορούν» (Sampson, 2007: 128-129,132-133,138). Σε παρόμοιες διαπιστώσεις κατέληξε και ο Mai (2012) μέσω της προσωπικής του εμπλοκής (ως συντονιστής ενός αναπτυξιακού σχεδίου στην Αλβανία) με τις νεοσύστατες νεολαιίστικες Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις στη χώρα το καλοκαίρι του 1998. Μελετώντας την πολιτισμική κατασκευή της δημοκρατίας από την οπτική των νέων Αλβανών και τον τρόπο που εκείνη επηρέασε τη δημιουργία της κοινωνίας των πολιτών στη χώρα, διαπίστωσε, μεταξύ άλλων, ότι η υλιστική ερμηνεία της δημοκρατίας (απόκτηση καταναλωτικών αγαθών, πόρων, τεχνολογιών κτλ.) που κυριαρχεί ανάμεσα στους νέους οφείλεται στην ιστορικά απύσχα δυνατότητα απόκτησης υλικών αγαθών στη χώρα και συγκεκριμένα στην υπονομευτική ερμηνεία που έλαβε η έννοια της κατανάλωσης υπό το καθεστώς του Χότζα (Mai, 2012: 366-380). Για μια συνοπτική κριτική μελέτη των δυτικών παρεμβάσεων στην Αλβανία μετά την κατάρρευση του κομμουνισμού από τις «κινήτες ύπατες εξουσίες», δηλαδή διάφορους διεθνείς οργανισμούς, πρακτορεία, ιδρύματα και Μ.Κ.Ο. βλ. Pandolfi, 2012: 355-362.

κατηγορίας» στη «δύση» και συγκεκριμένα στην Ελλάδα και στην Ιταλία «προκάλεσε τον κατακερματισμό του μονολιθικού θεού της φαντασίας των Αλβανών» (Lubonja, 2012: 172)<sup>181</sup>.

Κατά την Gregorič Bon (2008), οι χωρικοί των Δρυμάδων στη νότια Αλβανία υιοθετούν τον όρο «δύση» ή / και «Ευρώπη» τόσο για να επαναδιαπραγματευθούν τη θέση τους στην εντόπια κοινωνία όσο και για να αναφερθούν στα ζητήματα της «νεωτερικότητας» και του εκσυγχρονισμού. Σύμφωνα με τους Δρυμαδιώτες, η «Ευρώπη» συνδέεται αξιωματικά με την «νεωτερικότητα», τον «πολιτισμό» και την οικονομική ευημερία. Ορισμένοι, μάλιστα υποστηρίζουν ότι οι δυσμενείς συνθήκες διαβίωσης στην Αλβανία (π.χ. διακοπή ρεύματος, νερού, διαφθορά) έρχονται σε αντίθεση με τη «νεωτερικότητα» και την αξιοπιστία της «Ευρώπης», που αντιστοιχεί στη δική τους ρητορική με τις εμπειρίες που βίωσαν κατά την μετανάστευσή τους στην Ελλάδα μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος (Gregorič Bon, 2008: 84, 91, 96). Σε παρόμοιες διαπιστώσεις καταλήγει και ο de Rapper (2008), ο οποίος υποστηρίζει ότι, ιδιαιτέρως για τους νότιους Αλβανούς, η εμπειρία της «Ευρώπης» είναι η εμπειρία που απέκτησαν ορισμένοι Αλβανοί μεταναστεύοντας και διαβιώνοντας στην Ελλάδα (De Rapper, 2008: 2). Η Ελλάδα αποτελεί το κοντινότερο παράδειγμα ενός σύγχρονου και ευημερούντος κράτους για τους Αλβανούς και ο ελληνικός τρόπος ζωής συνιστά την ενσάρκωση του «πολιτισμού». Σύμφωνα με τους εντόπιους του Devoll, ο «πολιτισμός» συνιστά «έναν τρόπο εκμάθησης του μοντερνισμού από το εξωτερικό» μέσω της μίμησης. Η «δύση» θεωρείται ότι διαθέτει αξιωματικά περισσότερο «πολιτισμό» και οι Αλβανοί θα πρέπει να μαθαίνουν από τους «ξένους» πώς να ζουν και να συμπεριφέρονται (De Rapper, 2012β: 329, 337). Ομοίως, η Παπαγεωργίου (2011: 344) αναφέρει ότι η Ελλάδα στην αντίληψη των «Βορειοηπειρωτών» στην Πάτρα αποτελεί το σύμβολο του δυτικού κόσμου. Μπορεί να μην συνιστά το αντιπροσωπευτικότερο παράδειγμα της «δύσης», όμως είναι εκείνο, στο οποίο έχουν πρόσβαση οι συγκεκριμένοι μετανάστες.

Σύμφωνα με τον Rajo (2001), η «δύση» στην αντίληψη των Αλβανών μεταναστών, που διαβιούν στην Αθήνα αναπαρίσταται ως ένας ομοιογενής τόπος. Ακόμα και για εκείνους που μετανάστευσαν προς αυτή και κατονομάζουν

---

<sup>181</sup> Κατά τον Lubonja, ο μύθος της «δύσης» σε συνδυασμό με τον μύθο του Σκεντέρμπεη (βλ. επίσης Νιτσιάκος, 2006: 4-6, Lubonja, 2012: 155-158) και με εκείνον που υποστηρίζει ότι η θρησκεία των Αλβανών είναι ο Αλβανισμός (βλ. επίσης Lubonja, 2012: 158-163, Malcolm, 2012: 145-152, Duijzings 2012, Mustafa 2008, Νιτσιάκος 2006, Καπλάνι 2002), συγκροτούν τις κυρίαρχες μυθολογικές κατασκευές της σημερινής αλβανικής πολιτισμικής και πολιτικής ζωής (Lubonja, 2012: 173).

συγκεκριμένες χώρες ως «δύση», η τελευταία παραμένει μια κατασκευή της αλβανικής κοινωνικής φαντασίας και όχι μια πραγματικότητα, την οποία ορισμένοι βίωσαν. Υποστηρίζει ότι η «δύση» συνιστά μια «θολή κοσμολογική κατασκευή του εδάφους» («blurry cosmological construction of territory») (Pajo, 2001: 101-103), καθώς οι Αλβανοί, στηριζόμενοι στις αφηγήσεις των εμπειριών των συγγενών τους, που διαμένουν σε άλλες χώρες του κόσμου, διαμορφώνουν βαθιά ριζωμένα οράματα μιας παγκόσμιας ιεραρχίας τοποθεσιών. Σε αυτή την κοσμοαντίληψη, ορισμένες χώρες θεωρούνται «καλύτερες» ή «χειρότερες» από άλλες. Για παράδειγμα, η Αμερική θεωρείται η «καλύτερη» και η πιο επιθυμητή χώρα μετανάστευσης καθώς οι Αλβανοί φρονούν ότι διαθέτει «τεχνολογία» και «επιστήμη». Είναι «μπροστά» και «πιο ανεπτυγμένη» από κάθε άλλη χώρα, παρέχει στους μετανάστες υψηλές εργασιακές απολαβές και αίσθημα «δικαιοσύνης» λόγω της απουσίας εθνοτικών διακρίσεων (Pajo, 2008: 156-159). Η μετανάστευση από την Αλβανία στην Ελλάδα, εντασσόμενη σε αυτή την κοσμοθεωρία, εννοιολογείται ως μια «πρόοδος» στην παγκόσμια ιεραρχία τοποθεσιών. Τούτο, μάλιστα, παρόλα τα δεινά που αντιμετωπίζουν στην Ελλάδα, αφού, σε κάθε περίπτωση, δεν θεωρούν ότι η επιστροφή στην Αλβανία θα τα επιλύσει. Η μετακίνηση στην Ελλάδα, εκλαμβάνόμενη ως «πρόοδος», δεν συνιστά τη βιωμένη εμπειρία τους αλλά τμήμα μιας ευρύτερης πραγματικότητας, που οραματίστηκαν ως αδιαμφισβήτητη «καλύτερη» από την αντίστοιχη στην Αλβανία. Η ύπαρξη άλλων «καλύτερων» χώρων (Αμερική, Γερμανία, Δανία κλπ.) υπονοεί απλώς εναλλακτικές λύσεις στην τρέχουσα πραγματικότητα των μεταναστών στην Αθήνα, τις οποίες, όμως, οι εν λόγω μετανάστες δεν αξιοποίησαν μετακινούμενοι σε αυτές. Ο Pajo καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι η κοσμολογική κατασκευή της παγκόσμιας ιεραρχίας τοποθεσιών συνιστά κοινωνική φαντασία, εφόσον εκείνη δεν προέρχεται από τις προσωπικές βιωμένες εμπειρίες των Αλβανών μεταναστών (Pajo, 2008: 10, 149, 153, 161, 172, 176-177).

Αυτή η σύντομη ανασκόπηση των νοηματοδοτήσεων, που έλαβε η έννοια της «δύσης» από την κομμουνιστική έως την μετασοσιαλιστική περίοδο, αποδεικνύει την κυριαρχία της φαντασιακής κατασκευής της «δύσης» ως της γης της επαγγελίας για τους περισσότερους Αλβανούς πολίτες, οι οποίοι αποφάσισαν μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος να μεταναστεύσουν και να τραπούν προς αναζήτησή της. Οι εθνογραφίες που παρατέθηκαν ανωτέρω καταδεικνύουν, επίσης, ότι οι Αλβανοί μετανάστες κατόρθωσαν σε μεγάλο βαθμό να βιώσουν την εμπειρία

της εξιδανικευμένης «δύσης» ή και της «Ευρώπης» μετακινούμενοι από την Αλβανία προς την «Ελλάδα».

## 9.2 Φαντασιακές κινητικότητες και «γνωστοί» στη «δύση» και στην «Ελλάδα»

Οι Αλβανοί μετανάστες, που εργάζονται και διαβιούν στην Κορινθία την περίοδο της οικονομικής «κρίσης» διατυπώνουν διαφορετικές απόψεις από τις προαναφερθείσες. Η «δύση» ή και η «Ευρώπη» στη δική τους συλλογιστική ισοδυναμεί με τις εμπειρίες των Αλβανών μεταναστών συγγενών τους, οι οποίοι διαμένουν σε διάφορες χώρες του κόσμου, πλην της «Ελλάδας». Η γνώση και η πληροφόρηση για τον τρόπο ζωής και εργασίας σε διάφορες χώρες του κόσμου, υιοθετείται από τους υπό μελέτη Αλβανούς και παρουσιάζεται ως αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα, υπό το πρίσμα «*ξέρω πολύ καλά τι γίνεται στη δύση*», μέσω της οποίας νοηματοδοτούν αλλά και αξιολογούν τόσο τις παρελθούσες (δεκαετία του 1990) όσο και τις τρέχουσες εμπειρίες (δεκαετία του 2010) τους στην «Ελλάδα».

Οι παρελθούσες εμπειρίες της δεκαετίας του 1990 στην «Ελλάδα», που μεταφέρονται μέσω της αφήγησης του Θάνου, 45 χρονών από το Φιέρι, συμπυκνώνουν τις απόψεις των περισσότερων Αλβανών μεταναστών, που διαβιούν στην Κορινθία. Ο Θάνος σκιαγραφεί τον τρόπο με τον οποίο τόσο η αργοπορημένη νομιμοποίηση των παράτυπων μεταναστών στην «Ελλάδα» όσο και τα αστυνομικά μέτρα καταστολής του φαινομένου της μετανάστευσης της δεκαετίας του '90 έρχονται σε αντίθεση με τις εμπειρίες των συγγενών του στη «δύση». Ρωτώντας τον Θάνο τον Νοέμβριο του 2016 για το πώς ήταν τα πράγματα όταν ήρθε στην Ελλάδα για πρώτη φορά, εκείνος απαντάει τα εξής:

*Δύσκολα, δηλαδή εγώ τότε ας πούμε έχω μείνει και μια εβδομάδα χωρίς φαί. Δεν μπορούσα να βγω στο δρόμο με έπιανε η αστυνομία και κρυβόμουνα μήπως βρω καμιά μέρα δουλειά που δύσκολα θα βρεις όταν κρύβεσαι, δηλαδή υπήρχανε πλατείες τότε που βγαίναμε για δουλειά εμείς. Εκείνη η αστυνομία έπρεπε να κάνει δουλειά ότι κάνουμε κάτι και τους πιάνουμε αλλά στην ουσία δεν έπιανε το κακό ποτέ. Γιατί ο κακός δεν έβγαινε εκεί, έπιανε εμένα και έναν και άλλον που είχαν βγει για να βρουν ένα μεροκάματο και ο κακός πάντα βασίλευε και η αστυνομία δικαιολογούσε τον εαυτό του με 'μας που πιάνανε που βγαίναμε για ένα μεροκάματο. Και με αυτά, γιατί εγώ πιστεύω ότι και με αυτά που γίνανε και εδώ, πολλοί καλοί που ήσανε γίνανε κακοί. Από τη στιγμή που*

εμένα η αστυνομία δεν με αφήνει να βγω εκεί για δουλειά αφού είμαι παράνομος κάπως έπρεπε να ζω και εγώ, να κάνω μια παρανομία. Για να μην βγω εκεί, θα έκανα μια παρανομία αλλού και φταίει το κράτος για αυτό. Γιατί οι Αλβανοί πήγαν και αλλού αλλά τι κάνανε σε άλλες χώρες στη δύση που λέμε; Τους μαζέψανε από την πρώτη μέρα, τους κρατήσανε ένα μήνα, δυο μήνες, δεν ξέρω πόσο κάπου μαζί και την επόμενη τους δώσανε καρτιά δηλώσανε νομιμότητα, γιατί έχουνε νόμους εκεί. (Όταν λες στη δύση, τι εννοείς; Τον ρωτάω). Εννοώ ότι μόνο εδώ γίνανε αυτά. Να σου πω για Ιταλία; Γιατί έχω τη ξαδέρφη μου σε Ιταλία. Το αδερφό μεγάλος της γυναίκας μου σε Γερμανία. Οι πιο πολλοί έξω είναι δικοί μου και ξέρω πολύ καλά τι γίνεται στη δύση να σου πω. Εκεί ήξερε οποιοσδήποτε ποιός ήσουν, τι έκανες κτλ. όχι σαν εδώ (το τονίζει). Η Ελλάδα αυτό δεν το έκανε. Στην ουσία δεν το έκανε. Η Ελλάδα τι έκανε; Τους άφηνε επτά χρόνια από το '91 μέχρι '97 χωρίς καρτιά και έπιανε και επειδή ήταν κοντά με ένα λεωφορείο σε πήγαινε πέρα. Πάρα πολλούς τους ανάγκασε το κράτος να γίνουμε κακοί στην ουσία, δηλαδή ο νόμος. Ο νόμος τους άφησε επτά χρόνια, αυτό έπρεπε να το είχαν κάνει από την πρώτη στιγμή. Ηρθες εδώ; Πολύ καλά έκανες. Έλα εδώ, ποιός είσαι; Ο τάδε. Πάρε αυτό το καρτί, έχεις δικαίωμα να δουλέψεις. Στην ουσία το έκανε αλλά το έκανε πάρα πολύ αργά. Αυτό έπρεπε να γίνει από τη πρώτη στιγμή. Όχι να με αφήσεις εσύ επτά χρόνια, να κάθομαι έξω εγώ και να ψάζω δουλειά και να μην το βρω, επειδή φοβάμαι να μην με πιάσεις εσύ και με στέλνεις πίσω και πάλι από την αρχή, γιατί εκεί που φτιάζανε τα καρτιά αμέσως ήξερε η αστυνομία ποιόν έπιανε μετά, θα έπιανε εμένα; Είχα το καρτί, γιατί είχα έρθει για δουλειά. Αυτός που δεν είχε το καρτί, πάει να πει ότι δεν είχε έρθει για δουλειά. Μα σου είπα ήταν λάθος χειρισμός της ελληνικής, του κράτους μόνο εδώ γίνανε έτσι. (Όταν λες εκεί που φτιάζανε τα χαρτιά πού εννοείς; Τον ρωτάω) Ιταλία, Γερμανία. Όλοι οι Αλβανοί έχουμε συγγενείς παντού, ξέρουμε τι γίνεται στη δύση να σου πω, γιατί έχουνε νόμους εκεί, όχι σαν εδώ. Λέμε, μα είναι μια Ευρωπαϊκή χώρα (η Ελλάδα εννοεί), γιατί να μην είναι νόμοι το ίδιο; Ιταλία, Γερμανία ας πούμε και αυτά κάποιοι νόμοι δεν έπρεπε να είναι το ίδιο; Γιατί εδώ άλλο μυαλό; Λέμε είναι Ευρωπαϊκή, Ευρώπη, πού είναι η Ευρώπη; (ανασηκώνει ελαφρώς τους ώμους του και κουνάει τα χέρια του απορημένος). Εγώ δε βλέπω Ευρώπη εδώ (γιατί; Τον ρωτάω). Η Ευρώπη έχει νόμους, η Ελλάδα τι έχει; Μας άφησε τόσα χρόνια στην αέρα χωρίς καρτιά. Αυτό λες νόμοι; Αυτό λες Ευρώπη εσύ;

Κατά τον Θάνο και άλλους Αλβανούς μετανάστες, οι εμπειρίες τους στην «Ελλάδα» τη δεκαετία του '90 περιγράφονται ως αβέβαιες. Πολλές φορές αδυνατούσαν να βρουν εργασία, αφού απέφευγαν να πηγαίνουν στις πλατείες, που αποτελούσαν τα κύρια σημεία συνάντησης με τους μελλοντικούς εργοδότες τους, φοβούμενοι μήπως συλληφθούν από την αστυνομία και απελαθούν λόγω του παράτυπου καθεστώτος τους. Πολλοί μελετητές επιβεβαιώνουν τους ισχυρισμούς τους υποστηρίζοντας ότι ο χωρικός και κοινωνικός αποκλεισμός των Αλβανών μεταναστών τόσο στο κέντρο της Αθήνας (King κ.ά., 1998: 171, Dalakoglou, 2013: 31, Ψημμένος 2004, Κούκα, 2001: 361-365) όσο και σε άλλες περιοχές της χώρας (De Rapper, 2002: 99) οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στο φόβο και στην απειλή που αισθάνονταν οι μετανάστες για τις διαρκείς επιδρομές της αστυνομίας<sup>182</sup>, που στόχευαν στην σύλληψη και στην απέλασή τους<sup>183</sup>. Το ελληνικό κράτος, στις αρχές της δεκαετίας του 1990, αντιμετώπισε την μετανάστευση ως ένα πρόσκαιρο φαινόμενο, που μπορεί να κατασταλεί με τη υιοθέτηση δρακόντειων αστυνομικών μέτρων, τα οποία ήταν επικεντρωμένα σχεδόν αποκλειστικά στον έλεγχο και στην πρόληψή της (Green 2018, Χατζηπροκοπίου & Φραγκόπουλος, 2016: 53, Zavos 2011, Sitaropoulos, 2003: 73-74, Λαμπριανίδης & Λυμπεράκη, 2005: 142-143). Αντιθέτως, οι «άλλες χώρες στη δύση», που σύμφωνα με την αφήγηση του Θάνου, είναι η Ιταλία και η Γερμανία<sup>184</sup>,

---

<sup>182</sup> Η έρευνα του Antonopoulos (2006) για τις αντιλήψεις Ελλήνων αστυνομικών αναφορικά με το ζήτημα της μετανάστευσης και της σχέσης της με την εγκληματικότητα αποκαλύπτει ότι οι Αλβανοί μετανάστες θεωρούνται από τους αστυνομικούς εκτός από «σκληρά εργαζόμενοι» ως εγγενώς «επικίνδυνοι», «εγκληματίες», «κλέφτες» και «δολοφόνοι». Επιπλέον, υποστηρίζουν ότι δεν υφίσταται το φαινόμενο της ρατσιστικής βίας απέναντι στους μετανάστες. Ορισμένες ακραίες πράξεις βίας των Ελλήνων εις βάρος Αλβανών μεταναστών, στο 90% των περιπτώσεων, ερμηνεύονται από πλευράς των αστυνομικών ως ένδειξη αυτοάμυνας απέναντι στον εγκληματία «άλλο» (Antonopoulos, 2006: 96-98).

<sup>183</sup> Κατά την Τριανταφυλλίδου (2015β), ιδίως οι νεαροί άνδρες Αλβανοί γνωρίζουν ότι αποτελούν στόχο της ελληνικής αστυνομίας λόγω της παράτυπης διέλευσής των ελληνοαλβανικών συνόρων. Για τους Αλβανούς οι διαδικασίες της σύλληψης, της κράτησης αλλά και της απέλασης συνιστούν ένα είδος ρουτίνας, η οποία, όμως, τους έχει βοηθήσει να αποκτήσουν αφενός την κατάλληλη τεχνογνωσία, δηλαδή πώς να διασχίσουν τα σύνορα ακίνδυνα επιλέγοντας τους κατάλληλους δρόμους, αφετέρου τις απαραίτητες επαφές που τους διευκολύνουν να επιστρέψουν στην Ελλάδα, όποτε το επιθυμούν. Όπως χαρακτηριστικά σχολιάζει η Τριανταφυλλίδου: «Κατά κάποιον τρόπο, η ρουτίνα του εσωτερικού ελέγχου και της απέλασης υπονομεύουν, τελικά, την αποτελεσματικότητά τους» (Τριανταφυλλίδου, 2015β: 195).

<sup>184</sup> Η Ιταλία και η Γερμανία κατέχουν επίσης περίοπτη θέση και στην φαντασία των «Βορειοηπειρωτών» στην Πάτρα. Συγκεκριμένα, η Γερμανία αναπαρίσταται ως ένα κράτος που εξασφαλίζει εργασία και σπουδές στους Αλβανούς συγγενείς των «Βορειοηπειρωτών», που μετανάστευσαν εκεί. Επίσης, η έλλειψη εθνοτικών διακρίσεων εις βάρος τους συνυπολογίζεται στα πλεονεκτήματα που θεωρούν ότι διακρίνουν τη χώρα (Παπαγεωργίου, 2011: 349-350). Οι Hackaj κ.ά. (2016: 11, 21), μελετώντας νεαρούς Αλβανούς ηλικίας 20-34 ετών, οι οποίοι επέστρεψαν από την Γερμανία στην Αλβανία, υποστηρίζουν ότι το υψηλό βιοτικό επίπεδο της Γερμανίας, η δυνατότητα προγραμματισμού του μέλλοντος, το κράτος δικαίου και η ελάχιστη ή/και ανύπαρκτη μορφή προκαταλήψεων εις βάρος τους συνιστούν τα βασικότερα θετικά στοιχεία της μεταναστευτικής τους εμπειρίας στην εν λόγω χώρα.

στις οποίες ζουν η ξαδέρφη του και ο αδερφός της γυναίκας του αντιστοίχως, χώρες που υιοθέτησαν διαφορετικές πρακτικές, διότι διαθέτουν «νόμους». Η Ιταλία έχει θεσπίσει περιοδικές νομιμοποιήσεις των παράτυπων μεταναστών ήδη από τα μέσα τη δεκαετίας του 1980 (King κ.ά., 1998: 166). Τον Μάρτιο του 1991, 26.000 Αλβανοί πολίτες, που κατέφτασαν στη νότια ιταλική ακτή, έγιναν αποδεκτοί ως πρόσφυγες και τοποθετήθηκαν σε κέντρα υποδοχής, εξαιτίας δε της ειδικής διάταξης του νόμου Martelli<sup>185</sup>, τους χορηγήθηκε το δικαίωμα εργασίας και διαμονής (King & Mai, 2009: 120). Δεν έτυχαν, όμως, ίδιας μεταχείρισης όσοι Αλβανοί μετανάστευσαν προς τις ιταλικές ακτές τον Αύγουστο το 1991, καθώς η πλειονότητα αυτών επαναπατρίστηκε. Η αλλαγή στάσης των ιταλικών αρχών επέσυρε δριμεία κριτική τόσο από τα Ηνωμένα Έθνη όσο και από διάφορες οργανώσεις, που δραστηριοποιούνται στην υπεράσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Όσοι Αλβανοί κατόρθωσαν να παραμείνουν στη χώρα κλήθηκαν να αποδεχτούν τον στιγματισμό και την ενοχοποίησή τους από τα ιταλικά μέσα ενημέρωσης, τα οποία εξακολουθούν να μεροληπτούν εις βάρος τους κατά τα τελευταία χρόνια (Albahari, 2015: 39-44, Barjaba & Barjaba 2015, Prato 2009, Mai, 2003: 86, King & Vullnetari, 2003: 33-35, Perlmutter, 1998: 203, 206-209, 211-213, 218)<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> Το Φεβρουάριο του 1990 θεσπίστηκε ο νόμος 39 στην Ιταλία, ο οποίος είναι γνωστός ως νόμος Martelli που επέτρεψε σε 223.000 παράτυπους μετανάστες να λάβουν άδεια παραμονής και εργασίας. Η μαζική, όμως, άφιξη Αλβανών μεταναστών στην Ιταλία οδήγησε την κυβέρνηση στην αναθεώρηση του νόμου, με αποτέλεσμα ορισμένοι Αλβανοί μετανάστες που κατέφτασαν στη χώρα το 1991 να λάβουν προσωρινές άδειες διαμονής, οι οποίες θα μπορούσαν από προσωρινές να γίνουν μόνιμες υπό την προϋπόθεση εξεύρεσης μέχρι τις 15 Ιουλίου του 1991 θέσεων εργασίας ή/ και προγραμμάτων επαγγελματικής κατάρτισης, σύμφωνα με τις αναθεωρημένες διατάξεις του νόμου Martelli (Campani, 1992: 9).

<sup>186</sup> Ενδεχομένως οι συγγενείς των Αλβανών μεταναστών να απέκρυσαν αυτές τις εμπειρίες στην Ιταλία, διότι η Ιταλία εξακολουθεί να καταλαμβάνει περίοπτη θέση στην κοσμοαντίληψη των περισσότερων υπό μελέτη Αλβανών στην Κορινθία τη δεκαετία του 2010. Αυτή η κυρίαρχη κοσμοαντίληψη μπορεί να ερμηνευθεί λαμβάνοντας υπόψη ότι οι συγγενείς των Αλβανών μέσω της επιδεικτικής κατανάλωσης κατά τις επιστροφές τους στην Αλβανία κατορθώνουν να αποκτήσουν την κοινωνική θέση και το γόητρο, που στερούνται στις χώρες, όπου μετανάστευσαν. Τείνουν, μάλιστα, να αναπαράγουν το στερεότυπο του επιτυχημένου μετανάστη στο εξωτερικό, όπου οι πτυχές της ανεπαρκούς αμειβόμενης εργασίας και διαβίωσής τους στην Ελλάδα, την Ιταλία, τη Γερμανία και το Ηνωμένο Βασίλειο αποσιωπώνται (Hemming, 2009: 581-584). Το στερεότυπο του επιτυχημένου μετανάστη στο εξωτερικό, που ενισχύει τα κυρίαρχα φαντασιακά της «δύσης» εντοπίζεται, επίσης, στην πολωνική (Galbraith, 2003: 9-10) και στην τανζανική κοινωνία (Salazar, 2011: 589-590, 2010α: 58-59). Από την άλλη πλευρά, βέβαια, πρέπει να αναφερθεί ότι οι νεαροί Αλβανοί, που μελέτησε ο Mai (2004) είναι εξίσου ενήμεροι και για τις αρνητικές εμπειρίες της μετανάστευσης των «φίλων» και των συγγενών τους στην Ιταλία και την Ελλάδα. Αυτή η γνώση, που παράγεται και ταυτόχρονα ενημερώνεται και κυκλοφορεί μέσω των αρνητικών στερεότυπων για τους Αλβανούς μετανάστες, που προβάλλονται από την ιταλική τηλεόραση, οδηγεί σε μια κριτική και πιο ενημερωμένη ανάγνωση της «δύσης». Η ανακατεύθυνση των μεταναστευτικών τους σχεδίων προς περισσότερο «δυτικούς» προορισμούς (Ηνωμένο Βασίλειο, Σκανδιναβία, Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής και Καναδά), όπου θεωρούν ότι οι φιλοδοξίες τους μπορούν να εκπληρωθούν, καταδεικνύει, κατά τον Mai, την ανάδυση ενός νέου κοινωνικού δρώοντος υποκείμενου: της μεταναστευτικής



Κατά τον Lubonja (2016), η απομυθοποίηση της «δύσης» πραγματοποιήθηκε, όταν οι πρώτοι Αλβανοί μετανάστευσαν στην Ιταλία. Η βάνουση αντιμετώπιση που τους επεφύλασσαν οι ιταλικές αρχές, κλειδώνοντας τους μετανάστες σε τοπικό στρατόπεδο χωρίς πόσιμο νερό και τροφή αλλά με σποραδική εναέρια ρίψη τροφίμων, περιγράφεται από τον ίδιο ως το πρώτο σοκ που υπέστησαν οι Αλβανοί μετανάστες κατά τη ‘γνωριμία’ τους με τη «δύση». Μέσω της επιλεκτικής πληροφόρησης των συγγενών ή/ και αφήγησης των υπό εξέταση Αλβανών καταδεικνύεται ότι η ιδεατή «δύση» παρέχει νομιμοποιητικά έγγραφα στους μετανάστες, επιτρέποντας τους να εργαστούν στην εκάστοτε χώρα δια της νομίμου οδού, στοιχεία που έρχονται σε αντίθεση με τις εμπειρίες τους στην «Ελλάδα». Η βραδυπορία του ελληνικού κράτους να δημιουργήσει το κατάλληλο νομοθετικό πλαίσιο, που θα επέτρεπε την νόμιμη είσοδο και εργασία των Αλβανών μεταναστών στη χώρα τη δεκαετία του 1990, πέραν του γεγονότος ότι παρουσιάζεται σε αυτή την αφήγηση ως η ρίζα του προβλήματος που ώθησε ορισμένους Αλβανούς να υιοθετήσουν παραβατικές συμπεριφορές, καταδεικνύει ότι η «Ελλάδα» δεν εντάσσεται κατά τη δική τους ρητορική στη «δύση» αλλά ούτε και στην «Ευρώπη»<sup>187</sup>.

Η «Ευρώπη», στη συλλογιστική αυτή παραπέμπει σε συγκεκριμένες χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης (Ιταλία, Γερμανία), που διαθέτουν «νόμους», σε αντίθεση με την «Ελλάδα», που δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κομμάτι της «Ευρώπης» καθώς στερείται αυτών. Η αδυναμία του ελληνικού κράτους να εναρμονιστεί με το Ευρωπαϊκό πλαίσιο μετανάστευσης τη δεκαετία του 1990, σύμφωνα με το οποίο όλα τα κράτη θα διέθεταν τα ίδια πρότυπα ασφάλειας των συνόρων και θα απολάμβαναν

---

νεολαίας, η οποία οραματίζεται διαφορετικούς τρόπους ύπαρξης και ζωής, που είτε οδηγούν στην μετακίνηση προς τη «δύση» είτε στην παραμονή στην Αλβανία (Μαί, 2004: 11-12,20). Τέλος, η Manolova (2018), αναδεικνύοντας την παραδοξότητα μεταξύ της ενημερότητας των Βούλγαρων περί των κακουχιών και της εκμετάλλευσης, που υφίστανται οι μετανάστες στη «δύση» (μέσω των αφηγήσεων των επαναπατρισθέντων αλλά και των βουλγάρικων και παγκόσμιων μέσων ενημέρωσης) και του αμείωτου ενδιαφέροντός τους να μετακινηθούν προς αυτήν, υποστηρίζει ότι θα πρέπει να εξεταστεί εμπειρικά κατά πόσον η μετανάστευση έχει πράγματι οικονομική σημασία για τους ανθρώπους, εφόσον οι επίδοξοι μετανάστες ακόμα και όταν έρχονται αντιμετώπι με την διάγνωση των προσδοκιών τους εξακολουθούν να οραματίζονται ένα καλύτερο μέλλον προσανατολισμένο προς τη «δύση» (Manolova, 2018: 2,18).

<sup>187</sup> Βούλγαροι μετανάστες/τριες, που εργάζονται και διαβιούν στην Αθήνα και στον Μαραθώνα, θεωρούν ότι η Ελλάδα έχει επωφεληθεί οικονομικά από την ένταξή της στην Ευρωπαϊκή Ένωση, παρόλα αυτά η αδυναμία της χώρας να εναρμονιστεί με τους «ευρωπαϊκούς» θεσμούς και ιδίως εκείνους που αφορούν τις πολιτικές της μετανάστευσης, καθιστά την Ελλάδα λιγότερο «ευρωπαϊκή» από τα άλλα κράτη μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Η «ευρωπαϊκότητα» («europeaness») για τους Βούλγαρους δεν παραπέμπει μόνο στις εργασιακές - οικονομικές ευκαιρίες απασχόλησης που εντοπίζονται στην Ελλάδα αλλά τόσο στην οργάνωση του κράτους όσο και στην επιβολή των νόμων, τομείς που εκλαμβάνονται ως «λιγότερο ανεπτυγμένοι» στη χώρα (Angelidou, 2008α: 12).

αμοιβαία εμπιστοσύνη (Sitaropoulos, 2003: 59), παρουσιάζεται σε αυτή την αφήγηση ως η βασική αιτία, που η «Ελλάδα», αν και αποτελεί κράτος - μέλος της Ευρωπαϊκής Ένωσης ήδη από το 1981 (Sitaropoulos, 2003: 12), δεν εντάσσεται σε αυτήν, κατά τη δική τους ρητορική.

Ενώ θα ανέμενε κανείς ότι η ένταξη των περισσότερων Αλβανών μεταναστών της παρούσας έρευνας στο πρώτο πρόγραμμα νομιμοποίησης των παράτυπων μεταναστών, που έθεσε σε εφαρμογή το ελληνικό κράτος το 1998<sup>188</sup>, θα βελτιώνει αισθητά τις συνθήκες διαβίωσής τους στην Κορινθία, οι ίδιοι υποστηρίζουν ότι εξακολουθούν να αντιμετωπίζουν προβλήματα τη δεκαετία του 2010. Αυτή τη φορά, όμως, για την έκδοση ή/και ανανέωση των δικών τους αδειών διαμονής<sup>189</sup> ή/και εργασίας των συζύγων τους. Πίνοντας καφέ με τον Κώστα, 44 ετών με καταγωγή από την Κρούγια, στην αυλή του οικιακού του χώρου στο χωριό Βρύση και συζητώντας για μια οικοδομική εργασία, που του πρότεινε ένας καινούριος εργοδότης, τον οποίο γνώρισε μέσω ενός παλιού του αφεντικού («το αφεντικό αυτό με ξέρει καλά τόσα χρόνια, ξέρει το ποιός είμαι γι' αυτό είπε ια μένα»), μου αναφέρει τα εξής:

*Λέμε (γ)ια δουλειά κάτι βρίσκουμε εμείς που είμαστε παλιοί τώρα αλλά να πούμε ότι με τα καρτιά μας ταλαιπωρούν ακόμα. Ακόμα και τώρα (τι εννοείς; Τον ρωτάω). Πάω τώρα να καταθέσω τα καρτιά της γυναίκας και μου λέει μετά από δυο τρεις μήνες. Να μην μπορεί να δουλέψει η γυναίκα στο (συ)σκευαστήριο; Θέλει τη πράσινη κάρτα. Τι πράγματα είναι αυτά; Αυτά δεν στέκουν πουθενά. Έχεις ακούσει εσύ να γίνονται τέτοια πράγματα σε άλλες χώρες; (το ευχάριστο κλίμα της συζήτησής μας πήρε άλλη τροπή. Ο Κώστας ήταν εμφανώς εκνευρισμένος). Να είμαι είκοσι χρόνια εδώ, να με ξέρει όλο το χωριό, όλη η Κορινθία. Πρέπει να έκομε κάποια δικαιώματα, είμαστε τόσα χρόνια εδώ και μας ξέρει όλο το χωριό αλλά και το κράτος ξέρει ποιός είναι ο*

<sup>188</sup> Η πλειονότητα των Αλβανών μεταναστών της παρούσας έρευνας απέκτησαν νομιμοποιητικά έγγραφα μέσω του πρώτου προγράμματος νομιμοποίησης των παράτυπων μεταναστών στη χώρα το 1998 και μόνο δύο περιπτώσεις στη διάρκεια του δεύτερου προγράμματος το 2001. Ακολούθησε και τρίτο πρόγραμμα νομιμοποίησης το 2005. Αυτά τα προγράμματα έχουν περιγραφεί ως δαπανηρές και χρονοβόρες διαδικασίες, καθώς οι άδειες διαμονής είναι πολυδάπανες και πρέπει να ανανεώνονται διαρκώς (King κ.ά., 2011: 402). Αναλυτικότερα, για τα τρία προγράμματα νομιμοποίησης των παράτυπων μεταναστών στην Ελλάδα, βλ. Γκέμι, 2015β: 62, Gemi, 2013: 12-14, Cavounidis 2013, 2003, Nikas & Aspasiou, 2011: 292-294, Λιανός κ.ά., 2008: 5, 65-67, Papadopoulou 2004, Sitaropoulos 2003, King & Vullnetari, 2003: 28.

<sup>189</sup> Οι άδειες παραμονής των Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα ανανεώνονται κάθε ένα ή/και δύο χρόνια για τα πρώτα δέκα χρόνια διαβίωσής τους στη χώρα, υπό την προϋπόθεση ότι απασχολούνται νομίμως στη χώρα αλλά και ασφαρίζονται. Το απαιτούμενο ελάχιστο όριο είναι 25 εργάσιμες ημέρες κάθε μήνα για το διάστημα πέντε μηνών ανά χρόνο. Επίσης, για την ανανέωση των αδειών εργασίας απαιτείται το ελάχιστο ετήσιο εισόδημά τους να ανέρχεται στις 10.200 ευρώ (έναντι των 5.000 ευρώ που ίσχυε κατά το παρελθόν) (Michail, 2013: 267).

*τάδε, ο τάδε, (γ)ιατί με τα καρτιά αυτά σε πιάνει όπου και να πας. Έτσι είναι τα πράγματα, δεν έχουμε βοήθεια από το κράτος. Ο ξάδερφός μου είναι στην Αγγλία, εε ήρθε δυο φορές εδώ λέει ήρθε εδώ πριν πέντε, έξι χρόνια, πόσο είχε έρθει λέει κάσιμο χρόνου είναι (γιατί χάσιμο χρόνου; Τον ρωτάω). Παράδειγμα λέει γιατί να τα πληρώσω εγώ 300 ευρώ για δύο χρόνια άδεια παραμονής; Πληρώνω 10, 20 τα καρτόσημα αυτά, άντεεεε μέχρι 50. Λέει θα πληρώσεις 300 ευρώ; Σαν να μένεις με ενοίκιο είναι εδώ. Είναι 300 ευρώ, μόνο 50 λεπτά την ημέρα τα πληρώνουμε, επειδή είμαστε εδώ στην Ελλάδα πουθενά δεν είναι έτσι (το τονίζει). Στην Ιταλία έχω κουνιάδο μου εκεί, 20 ευρώ πληρώνουνε (γ)ια τα καρτιά που καταθέτουνε για άδεια παραμονής. Δε λέω ρε Μαρία για άλλες κώρες στη δύση (γ)ια μεροκάματο, μισθός που 'ναι καλύτερα, οι τροφές είναι πιο φτηνά, το κράτος είναι κοντά, το ξέρουμε έκομε συγγενείς παντού εμείς. Δε λέω, λέω ότι είμαι είκοσι χρόνια εδώ (το τονίζει, χτυπώντας το δείκτη του δαχτύλου του πάνω στο τραπέζι) και το κράτος δε βοηθάει τίποτα, δεν μπορεί να δουλέψει η γυναίκα, πώς να ζήσουμε εμείς; Να πληρώνουμε τόσο για τα καρτιά και σε άλλες κώρες στη δύση να 'ναι 20, 50 ευρώ άντε πολύ 60; Γιατί έτσι εδώ; Μόνο που αναπνέεις στη Ελλάδα πληρώνεις 50 λεπτά την ημέρα. (Όταν λες σε άλλες χώρες στη δύση πού εννοείς; Τον ρωτάω) Αγγλία, Ιταλία, εμείς έκομε συγγενείς παντού, σε Βέλγιο έκομε, παντού και ξέρω τι λέω. Όλοι ξέρουν, όλοι Αλβανοί ξέρουν (Πώς ξέρουν; Τον ρωτάω). Μα σου είπα, έκομε συγγενείς, έκομε παντού όχι μόνο εγώ. Όλοι Αλβανοί ξέρουμε τι γίνεται σε άλλες κώρες, στη δύση που λέμε (Ωραία, πες μου και 'μένα τι γίνεται. Του αποκρίθηκα). Εκεί; Εκεί δεν είναι έτσι σαν εδώ. Το κράτος βοηθάει, το μεροκάματο ψηλό, με τα καρτιά βοηθάει. Εδώ όπου να πας θα πληρώσεις. Θα πληρώσεις τόσο για τα καρτιά, θα πληρώσεις το άλλο, το άλλο. Εδώ βλέπεις ο άλλος (ο εργοδότης) δεν στα κολλάει τα ένσημα, στα κλέβει. Αυτό το πράγμα γινότανε με αποτέλεσμα, όταν είσαι άνεργος να μην έκεις. Δε μπορεί να σε βοηθήσει ούτε ο ΟΑΕΔ (= Οργανισμός Απασχόλησης Εργατικού Δυναμικού). Εκεί αυτά δεν υπάρχουνε, είναι τα βασικά πράματα εκεί.*

Κατά τον Κώστα, η μακρόχρονη παραμονή του στην Ελλάδα, η φήμη (το «όνομα») που έχει κατορθώσει να αποκτήσει μέσω της εργασιακής του δραστηριοποίησης στο χωριό Βρύση αλλά και στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας και η γνώση του κράτους για το «ποιός είναι ο τάδε, ο τάδε (γ)ιατί με τα καρτιά αυτά σε πιάνει όπου και να πας» μέσω της αδιάλειπτης ανανέωσης των νομιμοποιητικών τους εγγράφων,

επαρκούν, ώστε να παραχωρηθούν στους Αλβανούς μετανάστες «δικαιώματα». Το σημαντικότερο πρόβλημα που ο Κώστας κλήθηκε να αντιμετωπίσει το 2015, τότε που πραγματοποιήθηκε η συζήτησή μας, ήταν η χρονοβόρα διαδικασία που απαιτείται για την έκδοση της πράσινης κάρτας της συζύγου του, η οποία εν τέλει δεν κατόρθωσε να εργαστεί στο συσκευαστήριο της περιοχής, καθώς δεν της χορηγήθηκε. Με αφορμή αυτό το γεγονός ξεδιπλώθηκαν και άλλες όψεις των αξιώσεων των Αλβανών μεταναστών απέναντι στο ελληνικό κράτος. Η δαπανηρή διαδικασία ανανέωσης της άδειας παραμονής τους στην «Ελλάδα», που σύμφωνα με τον Κώστα κοστίζει «300 ευρώ», εξηγείται με βάση τις εμπειρίες των συγγενών του, που διαμένουν στη «δύση». Η «δύση» εδώ τοποθετείται στην Αγγλία, όπου διαμένει ο ξάδερφός του, ο οποίος πληρώνει 50 ευρώ για την άδεια διαμονής, στην Ιταλία που διαβιεί ο κουνιάδος του, που «εκεί, 20 ευρώ πληρώνουνε», στο Βέλγιο και σε διάφορες άλλες χώρες, όπου «έκουμε συγγενείς, έκουμε παντού».

Η τελευταία αναφορά του Κώστα ότι όλοι οι Αλβανοί διαθέτουν συγγενείς στη «δύση» και συνεπώς γνωρίζουν «τι γίνεται σε άλλες χώρες», στοιχείο που εντοπίστηκε και στην προηγούμενη αφήγηση του Θάνου, καταδεικνύει, από τη μια πλευρά, τη σπουδαιότητα που διαδραματίζουν τα κοινωνικά δίκτυα των «γνωστών» όχι μόνο για την εύρεση απασχόλησης στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1990 (βλ. κεφάλαιο 3) αλλά και για τη κυκλοφορία και τη λήψη πολύτιμων πληροφοριών διαβίωσης και εργασίας σε διάφορες χώρες του κόσμου έως και τη δεκαετία του 2010. Από την άλλη πλευρά, φανερώνει ότι οι μεταναστευτικές εμπειρίες των συγγενών τους εκλαμβάνονται από τους Αλβανούς μετανάστες ως αναμφισβήτητες πραγματικότητες που συνθέτουν τη βάση για να ερμηνεύσουν αλλά και για να αξιολογήσουν τις υποκειμενικές τους εμπειρίες στην «Ελλάδα».

Η «δύση», οι χώρες, δηλαδή, στις οποίες διαμένουν οι συγγενείς των Αλβανών εντοπίζονται στο «εκεί» και η «Ελλάδα», όπου οι ίδιοι διαβιούν τοποθετείται στο «εδώ». Στο εξιδανικευμένο «εκεί» / «δύση», οι μισθοί είναι υψηλοί, τα καταναλωτικά αγαθά είναι σε προσιτές τιμές και το σημαντικότερο όλων «το κράτος βοηθάει, με τα καρτιά βοηθάει». Όλα αυτά τα ιδεατά χαρακτηριστικά, που διαθέτει η «δύση», αντιδιαστέλλονται με ό,τι βιώνουν οι ίδιοι στο «εδώ» / στην «Ελλάδα». Κατά τον Κώστα, «εδώ» η ανανέωση των νομιμοποιητικών εγγράφων κοστίζει ακριβά, οι εργοδότες δεν κολλάνε τα ένσημα στους εργαζομένους, με αποτέλεσμα, όταν οι τελευταίοι μείνουν άνεργοι, να μην έχουν τη δυνατότητα να

λάβουν επίδομα από τον ΟΑΕΔ<sup>190</sup>. Τόσο η «βοήθεια» των κρατικών υπηρεσιών απέναντι στους μετανάστες (για την έκδοση της άδειας διαμονής, για τη χορήγηση επιδόματος από τον ΟΑΕΔ), όσο και η νόμιμη απασχόλησή τους από τους εκάστοτε εργοδότες (ένσημα) περιγράφονται ως τα στοιχειώδη «δικαιώματα», που απολαμβάνουν οι συγγενείς τους στο ιδεατό «εκεί», που εκλείπουν όμως στο «εδώ».

Η παράτυπη απασχόληση, που συνοδεύεται με την μη χορήγηση ενσήμων από πλευράς των εργοδοτών και μελλοντικού επιδόματος από τον ΟΑΕΔ, πολλές φορές συνιστά εσκεμμένη στρατηγική των Αλβανών μεταναστών και όχι ένα επιβεβλημένο εργασιακό καθεστώς από τους εργοδότες. Ο Αποστόλης, 42 χρονών από το Φιέρι, κατά τη συζήτησή μας για την αμοιβή, που καλείται να ζητήσει ο εκάστοτε Αλβανός εργαζόμενος στην Κορινθία, εάν επιθυμεί να διατηρήσει την ευκαιρία απασχόλησης που του εμφανίστηκε, συνοπλογοίζοντας τα οικονομικά πεπραγμένα της περιοχής, υποστηρίζει τα εξής:

*Ο.Γ.Α., αγροτικά; Θα το αγοράσεις. Προς το παρόν κοιτάμε την ανάγκη, γιατί αν πεις 30 ευρώ (αμοιβή), θα πάρεις 20 και 10 τα ένσημα; Τι θα πάω εγώ για 20 και θα πάρει αυτός 10; Καλύτερα παίρνω 30 να σπρώξω τουλάχιστον δυο μέρες. Έχουμε την ανάγκη για τα λεφτά τώρα για να φάμε σήμερα, αύριο.*

Η εξαγορά ενσήμων είναι βέβαια μια δαπανηρή διαδικασία, σύμφωνα με τον Πάνο, 38 χρονών από το Φιέρι, ο οποίος εξηγεί γιατί «δεν έχει μέλλον εδώ κλείνει σιγά σιγά ο κύκλος», επαναφέροντας στο προσκήνιο τη διχοτομία του «εδώ» και του «εκεί». Ο Πάνος συμφωνεί με την πρακτική της παράτυπης εργασίας των Αλβανών χωρίς την χορήγηση ενσήμων. Όταν το 2016 του ανέφερα ότι μελλοντικά δεν θα έχει ένσημα για να ανανεώσει την άδεια διαμονή στη χώρα και ρωτώντας τον τι προτίθεται να κάνει γι' αυτό, απάντησε τα εξής :

*Γι' αυτό σου είπα εγώ δεν έχει μέλλον εδώ κλείνει σιγά σιγά ο κύκλος. Ο κύκλος είναι αυτό που λέμε εμείς. Δεν έχω ένσημα σήμερα ή ένα κρόνο, το δεύτερο κρόνο, το τρίτο κρόνο μόλις έρθει ο καιρός να καταθέσω για άδεια διαμονής θα*

---

<sup>190</sup> Οι Gedeshi και De Zwager (2012: 243-244), μελετώντας με τη χρήση ερωτηματολογίου 2.470 Αλβανούς μετανάστες, που διαβιούσαν στην Ελλάδα, την Ιταλία και άλλες χώρες και παροδικά επέστρεψαν στην Αλβανία μεταξύ του Δεκεμβρίου του 2009 και του Ιανουαρίου του 2010, υποστηρίζουν ότι μόνο το 53% των άνεργων μεταναστών στην Ελλάδα έχουν λάβει επίδομα ανεργίας από τον ΟΑΕΔ, λόγω του μεγαλύτερου αριθμού άτυπης απασχόλησης, που εντοπίζεται στη χώρα, σε σύγκριση με την Ιταλία, όπου το αντίστοιχο ποσοστό ανέρχεται στο 61%. Η μελέτη των Λιανός κ.ά. (2008: 46, 90) παρουσιάζει αντίστοιχα ευρήματα. Το 10,2% των Αλβανών μεταναστών που εργάζονται στον πρωτογενή τομέα στη χώρα είναι ανασφάλιστοι έναντι του ποσοστού του 5,6% που είναι ασφαλισμένοι. Στον δευτερογενή τομέα οι ανασφάλιστοι Αλβανοί μετανάστες ανέρχονται στο 47% έναντι του 60,6% των ασφαλισμένων και στον τριτογενή τομέα το ποσοστό των ανασφάλιστων Αλβανών εργαζομένων ανέρχεται στο 42,8% έναντι του 33,8% των ασφαλισμένων.

μου πεις δεν έχεις ένσημα, οπότε χάνεις την άδεια παραμονής. Αναγκαστικά, μετά είσαι αναγκασμένος να φύγεις. Αν δεν αλλάζει κανένας νόμος, τίποτα. Έχει χάσει τα χαρτιά αυτόματα, γιατί θα πας εκεί θα σου λέει τα δικαιολογητικά για να καταθέσεις άδεια παραμονής αυτό, αυτό, αυτό. Δεν έχεις ένσημα οπότε τα χάνεις αμέσως και έχουνε χάσει από τώρα, γιατί εγώ έχω δυο ξαδελφούς που έχουνε χρόνια μείνει. Μείνανε από ένα κρόνο χωρίς δουλειά, δεν έχουνε να βάλουνε ένσημα, μείνανε από τα χαρτιά τώρα (στην Ελλάδα εννοείς; Τον ρωτάω). Ναι είναι χωρίς χαρτιά σε Αθήνα και αν συμβεί κάτι να γίνει κανένα κακό ας πούμε. Αν τους πιάσει κάποιος θα τους στείλει πέρα. Τι να κάνει; Γιατί είναι ακριβά τα ένσημα να τα αγοράζεις. Εδώ είναι δύσκολα, γιατί δεν υπάρχει υποστήριξη από κανέναν. Ο δήμος δεν υποστηρίζει, το κράτος με νόμο δεν υποστηρίζει, ο άλλος δεν υποστηρίζει. Πας τουλάχιστο έξω στη κρίση και αλλού έχει κρίση και η δύση έχει κρίση. Όπως τα ξαδέρφια μου μείνανε Ιταλία, ναι μεν μείνανε με τη κρίση οκτώ μήνες άνεργος, κρόνο, ενάμισι κρόνο ο άλλος αλλά δεν πληρώνανε νοίκιο, τους πλήρωνε ο δήμος και φαγητό, εκεί τους κάλυπτε η ασφάλειά τους. Εκεί έχουνε νόμους, οι νόμοι είναι φτιαγμένοι τουλάχιστον δεν πεινάς. Ένας άνθρωπος άμα λείπει το βασικό; Είναι το φαί. Δεν έχει τώρα ένα κρόνο δουλειά; Έξι μήνες; Τα βρίσκει αλλά όταν δεν έχει καθόλου και δεν το βοηθάς εσύ, με τι θα πληρώσει; (η δύση που μου λες ότι έχει κρίση πού εννοείς; Τον ρωτάω) Σε Ιταλία είναι τα ξαδέρφια μου, σε Γερμανία το κουινιάδος μου, οι γκονείς της γυναίκας μου σε Βέλγιο και μου έχει πει έλα αν θες να το δοκιμάσεις από 'δω για να προχωρήσει το οικογένεια και λέω θέλω 1000 ευρώ να έρθω και άμα με πιάσουνε; Όχι λέει αν σε πιάσουνε δεν θα σε στείλουν πέρα, πίσω να πας πίσω, θα σε κρατάνε εδώ απλώς θα πας να σε δώσουνε ένα χαρτί. Στη δύση έχει νόμους όχι σαν εδώ αν έρθεις θα σε έχουν στο δρόμο χωρίς χαρτιά. Είμαστε δύο μέτρα τα σύνορα, όχι να πας μέχρι το Βέλγιο, που είναι μακριά. Να σου πω και το άλλο. Είναι εδώ δέκα κρόνια να έχει γεννηθεί το παιδί και να μην φτιάχνει χαρτιά; Να μην έχει δικαιώματα; Το ξέρεις πόσο Αλβανοί και ο Χρήστος (40 χρονών από τη Λούσνια) μαζί να σου πει, έκουνε πρόβλημα ότι έχουνε εδώ και παιδιά που έχουνε γεννηθεί και δεν φτιάχνει πάλι χαρτιά. Δεν μπορεί, ενώ στην Ιταλία, που είναι γειτονική χώρα, δεν λέω για άλλες που είναι καλύτερες, αν γεννηθεί το παιδί εκεί από το παιδί φτιάχνει χαρτιά και οι γκονείς, ενώ εδώ αν γεννηθεί και ένα και δύο και πέντε, δεν φτιάχνει χαρτιά (Να σε ρωτήσω, ποιές χώρες είναι καλύτερες που μου λες)

*Μαρία στο είπα η δύση έχει νόμους, όλες οι κόρες στη δύση έχουνε κρίση μόνο εδώ δεν έχει βοήθεια από κανένα. Εδώ λένε η κρίση φταίει για το καμηλό μεροκάματο, δεν έχει το αφεντικόοοο να δώσει λέει, γιατί (το τονίζει) και σε ρωτάω εγώ εσένα οι άλλες κόρες δεν έχουνε κρίση; Γιατί βοηθάνε τους Αλβανούς εκεί και εδώ όχι; (Πού τους βοηθάνε και πώς τους βοηθάνε; Τον ρωτάω). Στη δύση σε βοηθάνε με τα καρτιά. Εγώ έχω συγγενείς σε όλες τις κόρες και ξέρω καλά (το τονίζει) ότι τους βοηθάνε εκεί. Το ξέρω.*

Ο Πάνος παραλληλίζει την μεταναστευτική εμπειρία των Αλβανών με έναν «κύκλο», όπου η νόμιμη απασχόληση εξασφαλίζει ένσημα στους μετανάστες και αυτά τους δίνουν τη δυνατότητα να καταθέσουν τα απαιτούμενα έγγραφα για την ανανέωση της άδειας διαμονής τους. Μη έχοντας τον κατάλληλο αριθμό ενσήμων αλλά ούτε και την οικονομική δυνατότητα να τα αγοράσουν, η ανανέωση της άδειας παραμονής είναι ανέφικτη, με αποτέλεσμα οι Αλβανοί να αναγκάζονται να εγκαταλείψουν τη χώρα. Τα παραδείγματα των δύο ξαδελφών του, που διαμένουν στην Αθήνα, ανέργων, παράτυπων και φοβούμενων μήπως συλληφθούν από την ελληνική αστυνομία και στη συνέχεια απελαθούν, καθώς στερούνται τον αναγκαίο αριθμό ενσήμων για να ανανεώσουν τις άδειες διαμονής τους, περιγράφουν την επισφαλή κατάσταση, που βιώνουν πολλοί Αλβανοί μετανάστες στην Κορινθία αλλά και σε ολόκληρη τη χώρα. Η οικονομική δυσχέρεια έχει οδηγήσει τη δεκαετία του 2010 σε αλλαγές στο νομικό καθεστώς των περισσότερων Αλβανών μεταναστών τόσο στα αστικά κέντρα της χώρας όσο και στις αγροτικές περιοχές. Οι υποαπασχολούμενοι ή/και άνεργοι Αλβανοί/ίδες μετανάστες/τριες στην Ελλάδα, αφενός δε δύνανται να αγοράσουν τα ένσημα της κοινωνικής ασφάλειας, που απαιτούνται για την διατήρηση των αδειών διαμονής τους, αφετέρου λόγω της ασταθούς ή/και ανύπαρκτης εργασίας τους αποκλείονται εκ των προτέρων από τη διαδικασία υποβολής αίτησης για την ανανέωση των αδειών παραμονής τους (Γκέμι, 2015β: 50-51, Gemi, 2014: 412-414, Michail, 2013: 271, Cavounidis, 2013: 69-71). Κατά την Gemi (2014: 413), η ελληνική κυβέρνηση δεν έχει αναπτύξει κάποια νομοθετική ρύθμιση, η οποία θα αναγνωρίζει και ταυτόχρονα θα αντιμετωπίζει το χάσμα μεταξύ του παράτυπου καθεστώτος πολλών Αλβανών μεταναστών, των δυσέυρετων θέσεων εργασίας αλλά και της ανεργίας, που μαστίζει τους περισσότερους τομείς δραστηριοποίησής τους.

Ο Πάνος υιοθετεί το διπολικό ζεύγος «εδώ» και «εκεί» για να υποστηρίξει ότι στην «Ελλάδα» οι Αλβανοί μετανάστες δε δέχονται υποστήριξη ούτε από το δήμο αλλά ούτε και από τους νόμους του ελληνικού κράτους. Αντιθέτως, «εκεί», στη

«δύση», που εντοπίζεται στην Ιταλία, όπου διαμένουν τα ξαδέλφια του, στη Γερμανία που ζει ο κουνιάδος τους και στο Βέλγιο που διαβιούν οι γονείς της γυναίκας «οι νόμοι είναι φτιαγμένοι, τουλάχιστον δεν πεινάς». Η προτροπή των πεθερικών του Πάνου να μεταναστεύσει μαζί με την οικογένειά του στο Βέλγιο και η νοσηματοδότηση της μετακίνησής τους προς το Βέλγιο μέσα από το πρίσμα της προσωπικής μεταναστευτικής του εμπειρίας από την Αλβανία προς την «Ελλάδα» (διαρκής φόβος απέλασης λόγω του παράτυπου καθεστώτος τη δεκαετία του '90), η οποία δεν επαληθεύεται στην περίπτωση της υποθετικής μετακίνησης προς το Βέλγιο τον οδηγεί στο συμπέρασμα ότι «στη δύση έχει νόμους όχι σαν εδώ αν έρθεις θα σε έχουν στο δρόμο χωρίς καρτιά». Η έννοια του «δρόμου», που στο αλβανικό πλαίσιο συνιστά έναν τόπο αλληλεπίδρασης μεταξύ «γνωστών» και ανταλλαγής ευνοιών ανάμεσα στα άτυπα κοινωνικά δίκτυα (Musaraj 2009), υιοθετείται στο παρόν συγκείμενο για να περιγράψει το βαθμό τρωτότητας των Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα, οι οποίοι, όντες χωρίς νομιμοποιητικά έγγραφα, εγκαταλελειμμένοι από το ελληνικό κράτος, αναγκάζονται να διαβιούν σε «μια άγνωστη ζούγκλα, όπου κάποιος αντιμετωπίζεται σαν 'κανένας'» (Musaraj, 2009: 163).

Ακολουθώς, ο Πάνος, εισάγει την παράμετρο της οικονομικής δυσχέρειας, αναφέροντας το παράδειγμα των δύο ξαδελφών του, που ζουν άνεργοι στην Ιταλία αλλά «δεν πληρώνανε νοίκιο, τους πλήρωνε ο δήμος και φαγητό, εκεί τους κάλυπτε η ασφάλειά τους». Η οικονομική «κρίση» παρουσιάζεται ως ένα διαδεδομένο φαινόμενο, που ταλανίζει τόσο την «Ελλάδα» όσο και την ιδεατή «δύση», η ύπαρξη, όμως, νόμων στη «δύση» φαίνεται να μην επηρεάζει τη «βοήθεια» που εκεί θεωρούν ότι παρέχεται στους Αλβανούς μετανάστες συγγενείς τους. Αυτή η «βοήθεια» άλλοτε αφορά στην κρατική διευκόλυνση των Αλβανών μεταναστών για την έκδοση νομιμοποιητικών εγγράφων και άλλοτε παραπέμπει στα «δικαιώματα» που τα παιδιά των Αλβανών μεταναστών, έχοντας γεννηθεί στην Ελλάδα, θα έπρεπε να είχαν. Ο Πάνος αναφέρεται στη δυσκολία που αντιμετωπίζουν πολλοί Αλβανοί μετανάστες στην Κορινθία, πρωτίστως για να ανανεώσουν τις ήδη υπάρχουσες άδειες διαμονής των παιδιών τους και δευτερευόντως για να τις εκδώσουν εξ αρχής<sup>191</sup>. Το ζήτημα της

---

<sup>191</sup> Εντοπίστηκαν μόνο δύο περιπτώσεις, στις οποίες τα ανήλικα παιδιά των Αλβανών μεταναστών δεν κατάφεραν να εκδώσουν άδειες διαμονής. Η μια εξ αυτών είναι η περίπτωση του Χρήστου, 40 χρονών από τη Λούσνια, τον οποίο επικαλείται και ο Πάνος στην αφήγησή του για να ισχυροποιήσει το επιχείρημά του. Ο Χρήστος αποτελεί μια ιδιάζουσα περίπτωση γραφειοκρατικής βραδύτητας, δεδομένου ότι έχει από το 2015 καταθέσει τα απαιτούμενα έγγραφα για την έκδοση της άδειας διαμονής του στη χώρα, πλην όμως ακόμα δεν έχει λάβει επίσημη απάντηση από το Υπουργείο



ανανέωσης των αδειών διαμονής των παιδιών των Αλβανών μεταναστών ανακύπτει στις περιπτώσεις, όπου τα παιδιά αυτά μην έχοντας πολιτογραφηθεί παύουν μετά την ενηλικίωσή τους να θεωρούνται προστατευόμενα μέλη. Έτσι, προκειμένου να δικαιούνται άδεια διαμονής, θα πρέπει να αποδείξουν ότι είτε σπουδάζουν, είτε εργάζονται νόμιμα στην χώρα<sup>192</sup>. Αυτή η δυσχέρεια ερμηνεύεται από τον Πάνο μέσα από το πρίσμα της Ιταλίας, η οποία αν και γεωγραφικά εγγύς χώρα αντιμετωπίζει διαφορετικά το ζήτημα της γέννησης των παιδιών μεταναστών. Στην Ιταλία, η εκεί γέννηση παιδιών μεταναστών δίνει τη δυνατότητα στους γονείς τους να αποκτήσουν νομιμοποιητικά έγγραφα. Στην «Ελλάδα», αντίθετα, *«εδώ αν γεννηθεί και ένα και δύο και πέντε, δεν φτιάχνει καρτιά»*.

Οι ανωτέρω αφηγήσεις των Αλβανών μεταναστών στην Κορινθία που παρουσιάζουν την αβέβαια σχέση της «Ελλάδας» με τη «δύση», που χρονολογείται ήδη από τη δεκαετία του '90, τότε που το ελληνικό κράτος δεν τους παρείχε νομιμοποιητικά έγγραφα για να εργαστούν στη χώρα και εξακολουθεί να υφίσταται, εφόσον δεν παρέχει ούτε «δικαιώματα» στους Αλβανούς αλλά ούτε και «βοήθεια» για την ανανέωση των αδειών διαμονής τους, των συζύγων και των παιδιών τους, θυμίζει τις διαπιστώσεις της Neofotistos (2008) για τους «Αλβανούς»<sup>193</sup>, που διαμένουν στο δήμο Čair, της πόλης των Σκοπίων. Η Neofotistos (2008), εξετάζοντας τα φαντασιακά της «δύσης» των «Αλβανών» στο Čair, που αναδύθηκαν στον απόηχο της σύγκρουσης του 2001<sup>194</sup> στην περιοχή, υποστηρίζει ότι η απροθυμία του κράτους

---

Εσωτερικών για την τύχη του αιτήματός του. Του έχει παρασχεθεί η απόδειξη παραλαβής του αιτήματος, επί της οποίας αναγράφεται ότι (η ίδια) «δεν αποτελεί αποδεικτικό νόμιμης παραμονής».

<sup>192</sup> Η Gemi (2013: 24-26), εξετάζοντας το φαινόμενο της απο-νομιμοποίησης Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα εξαιτίας της ανεργίας αλλά και της αδυναμίας συγκέντρωσης των κατάλληλων δικαιολογητικών για την ανανέωση της άδειας διαμονής τους, υποστηρίζει ότι τα παιδιά της δεύτερης γενιάς πράγματι κινδυνεύουν να εκπέσουν της νομιμότητάς τους. Ένας πληροφορητής της Gemi ισχυρίζεται: «Όταν φτάνουν στην ενήλικη ζωή τους (= τα παιδιά των Αλβανών μεταναστών) ξαφνικά συνειδητοποιούν ότι είναι παράτυποι Αλβανοί μετανάστες, όπως οι πατεράδες τους στις αρχές της δεκαετίας του 1990. Γιατί αυτό; Έχουν γεννηθεί και μεγαλώσει εδώ. Η Ελλάδα είναι χώρα τους» (Gemi, 2013: 25).

<sup>193</sup> Η Neofotistos (2008) χρησιμοποιεί τον όρο «Αλβανοί» για να περιγράψει τους μουσουλμάνους Αλβανούς στο Čair (Δημοκρατία της Βόρειας Μακεδονίας), οι οποίοι προέρχονται από την περιοχή και θεωρούνται ως παλιοί κάτοικοι της, σε αντίθεση με τους «Αλβανούς» νεοεισερχόμενους που κατέφθασαν στην περιοχή από τα γύρω χωριά και από το Κόσοβο μετά το θάνατο του Τίτο και τη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας. Αντιστοίχως, υιοθετεί τον όρο «Μακεδόνες», που θα συναντήσουμε στη συνέχεια, τον οποίο χρησιμοποιούν τα ίδια τα δρόντα υποκειμένα με εθνοτικά μακεδονικό υπόβαθρο για να αυτοπροσδιοριστούν (Neofotistos, 2008: 33, υποσημείωση 2, 27).

<sup>194</sup> Το Φεβρουάριο του 2001 ξέσπασε σύγκρουση μεταξύ των Μακεδονικών Ένοπλων Δυνάμεων και του Αλβανικού Εθνικού Απελευθερωτικού Στρατού με αφορμή τον αγώνα του τελευταίου για παραχώρηση περισσότερων δικαιωμάτων στους «Αλβανούς», οι οποίοι αποτελούν το 25,17% του τοπικού πληθυσμού. Η σύγκρουση έληξε το 2001 με την υπογραφή της Συμφωνίας της Οχρίδας, που έθεσε τις βάσεις για τη βελτίωση των δικαιωμάτων των «Αλβανών» στην περιοχή (Neofotistos, 2008: 18).

να παράσχει πολιτικά δικαιώματα στους «Αλβανούς», όμοια με εκείνα που απολαμβάνουν οι «Μακεδόνες», συνιστά το βασικότερο λόγο που η χώρα δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κομμάτι της «δύσης», αφού εκεί κυριαρχεί η ισότητα και ο σεβασμός των δικαιωμάτων όλων των ανθρώπων. Οι «Αλβανοί», παραλληλίζοντας τη δική τους ενδιάμεση θέση στην περιοχή, όπου δεν έχουν πλήρη πολιτικά δικαιώματα μολονότι διαβιούν εκεί, με την αμφίσημη θέση της χώρας στην «Ευρώπη», η οποία δεν έχει γίνει αποδεκτή από τα όργανα της Ευρωπαϊκής Ένωσης, τονίζουν τις αξιώσεις τους απέναντι στο κράτος. Επιρρίπτουν, μάλιστα, στους «Μακεδόνες» την ευθύνη για την ενδιάμεση θέση της χώρας, καθώς εκείνοι είναι οι μόνοι «κάτοχοι κρατικής εξουσίας», που όταν επιλέξουν να συμβάλουν στην εξασφάλιση «ισότιμων όρων δράσης στην αλβανική κοινότητα», θα οδηγήσουν αυτομάτως τη χώρα στη «δύση». Διαφορετικά, η «οπισθοδρομικότητα» των «Μακεδόνων» οδηγεί στην ταύτιση της χώρας με τα «Βαλκάνια»<sup>195</sup> (Neofotistos, 2008: 18, 27-31). Η κατασκευή της «δύσης», σε συνάρτηση με τα «δικαιώματα» και τη «βοήθεια» που παρέχει το εκάστοτε κράτος στους Αλβανούς, και η μελέτη των φαντασιακών στη διαμόρφωση των μεταναστευτικών κινήτρων<sup>196</sup>, αποτελούν σημαντικό κομμάτι της κατανόησης της αλβανικής μετανάστευσης, ειδικά σε συνθήκες «κρίσης».

---

<sup>195</sup> Οι «Μακεδόνες» αντιστρέφουν το επιχείρημα των «Αλβανών» υποστηρίζοντας ότι οι «καθυστερημένες» κοινωνικές πρακτικές των τελευταίων και ο τρόπος ζωής τους θέτουν σε κίνδυνο τις προοπτικές της ένταξης της χώρας στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Αντίθετα, θεωρούν ότι ο «μακεδονικός εαυτός» βρίσκεται εξ ορισμού κοντά στη «δύση», είναι «ανώτερος» από τον «Αλβανό άλλο», ο οποίος ωθεί τη χώρα πίσω στα «Βαλκάνια» (Neofotistos, 2008: 23-26). Μετά την υπογραφή της Συμφωνίας της Οχρίδας (βλ. προηγούμενη υποσημείωση), το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο της Χάγης εξέτασε, έπειτα από αίτημα της διεθνούς κοινότητας, ισχυρισμούς για περιπτώσεις εγκλημάτων πολέμου στην πρώην Γιουγκοσλαβία. Σε αυτό το πλαίσιο, η Neofotistos (2019) μελετώντας περιπτώσεις εγκλημάτων πολέμου τόσο από την οπτική των «Μακεδόνων» όσο και των «Αλβανών», υποστηρίζει ότι οι τοπικές εννοιολογήσεις της δικαιοσύνης δεν συνάδουν με τις αποφάνσεις της διεθνούς δικαστικής παρέμβασης. Η τελευταία αντί να συμφιλιώσει τις αντίθετες πλευρές, συνέβαλε στην ενδυνάμωση των στερεοτύπων, που περιγράφηκαν ανωτέρω, αλλά και στην πόλωση των δύο κοινοτήτων. Συμπεραίνει ότι η τοπική κοινωνική πραγματικότητα δεν κατασκευάζεται εξ ολοκλήρου σε συνάρτηση με το τοπικό συγκείμενο αλλά επηρεάζεται, αν και αρνητικά, από τους διεθνείς θεσμούς της «καλής θελήσεως» (Neofotistos 2019).

<sup>196</sup> Η Manolova (2018) επισημαίνει ότι στην υπάρχουσα βιβλιογραφία της μετανάστευσης από την Ανατολή στη Δύση εκλείπει η εξέταση των φαντασιακών στη διαμόρφωση των μεταναστευτικών κινήτρων. Αυτά τα κίνητρα ερμηνεύονται συνήθως υπό τη διάσταση των «οικονομικών» αιτιών, παραγκωνίζοντας τον παράγοντα της επιθυμίας των ανθρώπων να μεταναστεύσουν για την απόκτηση συμβολικού κεφαλαίου (Manolova, 2018: 5, 10-11, 19 υποσημείωση 10, Pajo 2008). Εξάιρεση αποτελούν οι μελέτες των Dimitriadis (2020), Pajo (2008, 2001) και Mai (2004). Η πρώτη αποδεικνύει ότι Αλβανοί εργαζόμενοι στον κατασκευαστικό τομέα της Αθήνας και του Μιλάνου (2015-2016), παρότι φαντάζονται τη βελτίωση της εργασιακής και οικονομικής τους ζωής σε άλλες χώρες της Βόρειας Ευρώπης, δεν τολμούν την εκ νέου μετακίνησή τους σε αυτές, καθότι θεωρούν ότι τόσο οι ίδιοι όσο και τα παιδιά τους θα βιώσουν «νέες εμπειρίες ρατσισμού» στους καινούριους τόπους μετακίνησής τους (Dimitriadis, 2020: 140). Η δεύτερη και η τρίτη μελέτη, που εξετάστηκαν αναλυτικά ανωτέρω, παρουσιάζουν τις εννοιολογήσεις Αλβανών μεταναστών, που διαβιούν στην Αθήνα, για τη «δύση» ως μια «θολή κοσμολογική κατασκευή του εδάφους» (Pajo 2008, 2001) και νεαρών Αλβανών,

Από το 2015, που ξεκίνησε η παρούσα επιτόπια έρευνα, οι συζητήσεις μου με Αλβανούς μετανάστες, κατά τη διάρκεια των φαντασιακών τους κινητικότητων στη «δύση», ήταν διαποτισμένες με πολύ εκνευρισμό και ένταση από πλευράς τους. Αυτή η οξυθυμία προκαλούνταν αλλά και ανέκυπτε όταν οι φαντασιακές κινητικότητες στο «εκεί» («δύση») κατέληγαν να αξιολογούνται μέσα από το πρίσμα των εμπειριών τους στην «Ελλάδα», ή καλύτερα στο «εδώ», εγείροντας ένα κυρίαρχο, αέναο ρητορικό ερώτημα «γιατί έτσι εδώ;», το οποίο εμφανιζόταν σε διάφορες παραλλαγές, «*το ξέρεις ότι μόνο εδώ γίνανε αυτά;*», «*γιατί εδώ άλλο μυαλό;*», «*έχεις ακούσει εσύ να γίνονται τέτοια πράγματα στη δύση;*». Πεισμένη και η ίδια ότι σύντομα θα εγκαταλείψουν τη χώρα προς αναζήτηση των επιθυμητών «δικαιωμάτων» και της «βοήθειας», που ονειρεύονται ότι θα αποκτήσουν με τη μετακίνησή τους στην ιδεατή «δύση», στο τέλος αυτών των μακροσκελών αφηγήσεων, τους ρωτούσα εάν επιθυμούν πράγματι να μεταναστεύσουν σε κάποια από αυτές τις χώρες, που μου περιέγραφαν. Οι απαντήσεις που έλαβα ήταν ανέλπιστες.

Ο Μιχάλης, 45 χρονών από τον Αυλώνα, συμπυκνώνει τις απόψεις των περισσότερων Αλβανών μεταναστών, που διαβιούν, εργάζονται στην Κορινθία και διαθέτουν δίκτυο «γνωριμιών», ώστε να εξασφαλίζουν τη δυνατότητα εύρεσης εργασίας σε ποικίλα χωρικά πλαίσια. Η ανδρική φήμη («όνομα»), η οποία αναδείχθηκε αναλυτικά στο κεφάλαιο 3 ως σημαίνουσα στο πλαίσιο της εργασιακής κινητικότητας των Αλβανών τη δεκαετία του 2010, επανέρχεται στο προσκήνιο στο παρόν συγκείμενο των φαντασιακών κινητικότητων για να δηλώσει ότι η μετακίνηση σε άλλες χώρες της «δύσης» ερμηνεύεται από τους Αλβανούς «*σαν να ξεκινάς από την αρχή*». Ο Μιχάλης καθώς περιέγραφε τον τρόπο, με τον οποίο η εξιδανικευμένη «δύση» υποστηρίζει όλους τους μετανάστες ανεξαιρέτως, περιλαμβανομένων και των συγγενών του, για την ανανέωση των νομιμοποιητικών τους εγγράφων και «*ο δήμος εκεί δίνει. Ένα κομμάτι ψωμί; Αλλά κάτι δίνει. Όχι σαν εδώ*», τον ρώτησα εάν σκέφτεται πράγματι να μεταναστεύσει σε κάποια από αυτές τις χώρες. Εκείνος αποκρίθηκε τα εξής:

*Και πού να πας; Θα πάω εκεί πέρα. Τώρα είμαι και λίγοσο, εντάξει. Δεν μπορώ να πάω σε άλλες χώρες στη δύση. Είναι αργά τώρα, έχουμε κουραστεί κιόλας πολύ, είκοσι κρόνια έχουμε τραβήξει πολύ εδώ στη Ελλάδα και είναι σαν να*

---

που διαβιούν στις πόλεις των Τιράνων και του Δυρραχίου και κατασκευάζουν ιδεατές απεικονίσεις της «δύσης» μέσω παρακολούθησης ιταλικών τηλεοπτικών προγραμμάτων (Mai 2004).

*ξεκινάς από την αρχή. Να πας πάλι εκεί είναι λίγο δύσκολο να αρχίζεις πάλι, να λες θα πάω στις άλλες χώρες της Ευρώπης. Πάλι εκεί ποιόν να ρωτήσει για μένα; (όταν λες ποιόν να ρωτήσει για εσένα τι εννοείς; Τον ρωτάω) Ποιός ξέρει για μένα; Εκεί θα θέλουνε πιο νέα παιδιά, δεν ξέρω τι. Εδώ με ξέρουνε όλοι στο Κόρινθο. Όχι μόνο ένα αφεντικό, ο άλλος, έχω τις γνωριμίες μου εδώ. Είμαι, είναι άλλο να σε ξέρουνε. Εκεί ποιός ξέρει για μένα; Για δουλειά μου; Να πει πώς να σου πω αα το ξέρω το Μιχάλη είναι καλό σε δουλειά, να πει κάτι για μένα.*

Κατά τον Μιχάλη, η μετακίνησή του «σε άλλες χώρες στη δύση» θα έπρεπε να είχε συμβεί νωρίτερα, όταν ήταν νεότερος<sup>197</sup> και είχε τη δυνατότητα να διαμορφώσει «γνωριμίες». Όντας πολλά χρόνια στην Ελλάδα, η μετανάστευση σε μια καινούρια τοποθεσία ερμηνεύεται από τον ίδιο «σαν να ξεκινάς από την αρχή» ή, όπως το διατυπώνει με άλλα λόγια ο Σωτήρης, 43 χρόνων από το Φιέρι: «Θα πας εκεί θα ξεκινάς από την άλφα, να ξεκινάς από την άλφα είναι να ξεκινάς άλλη ζωή [...] Εδώ έχω τις γνωριμίες, εκεί; Εκεί πάλι από την άλφα;». Στην «αρχή / από την άλφα», δηλαδή, στη δεκαετία του '90, οι Αλβανοί μετανάστες δεν είχαν δίκτυο «γνωριμιών». Μέσα από κόπους κατόρθωσαν να το δημιουργήσουν, μεγιστοποιώντας, έτσι, τις ευκαιρίες απασχόλησής τους. Ένα τέτοιο δίκτυο θα κατέρρεε στην περίπτωση τυχόν εκ νέου μετακίνησής τους, αφού αυτό θα σήμαινε ότι θα ξεκινούσαν πάλι από το μηδέν. Θεωρώντας ότι και σε άλλες χώρες η επιβίωσή τους προϋποθέτει την κατασκευή ενός αντίστοιχου δικτύου «γνωριμιών», οι Αλβανοί μετανάστες επιλέγουν τη σωματική ακινησία<sup>198</sup>, λαμβάνοντας υπόψη ότι η έλλειψη «γνωριμιών» τους με εργοδότες στη «δύση», αποκλείει την εκ των προτέρων αναγνώριση της ποιότητας της εργασίας τους και συνακόλουθα τη δυνατότητα σύστασή τους σε άλλους εργοδότες, ώστε να εξασφαλίζουν επιπρόσθετες θέσεις εργασίας στο νέο μεταναστευτικό πλαίσιο, αρκούμενοι τελικώς στο πλαίσιο της φαντασιακής κινητικότητάς τους στη «δύση».

---

<sup>197</sup> Σε παρόμοιες διαπιστώσεις καταλήγει και ο Rajo (2008), ο οποίος υποστηρίζει ότι Αλβανοί μετανάστες στην Αθήνα, αν και οραματίζονται την μετακίνησή τους προς «καλύτερες» χώρες της «Ευρώπης» ή/και της «δύσης», δεν επιχειρούν να μεταναστεύσουν σε αυτές, διότι θεωρούν ότι θα έπρεπε αφενός να επενδύσουν αρκετά χρήματα για την μετακίνησή τους, αφετέρου να καταβάλουν μεγάλη «ανθρώπινη προσπάθεια», προκειμένου να «προσαρμοστούν» εκ νέου σε μια «άλλη χώρα». Μάλιστα, ένας πληροφορητής του Rajo υποστηρίζει: «Δεν πρόκειται να γίνουμε πάλι μετανάστες. Για δεύτερη φορά μετανάστες! Αυτό απαιτεί νεαρή ηλικία» (Rajo, 2008: 179).

<sup>198</sup> Ως σωματική ακινησία στο πλαίσιο των φαντασιακών κινητικοτήτων των Αλβανών μεταναστών ορίζεται αφενός η εκούσια μη μετανάστευσή τους στη «δύση», αφετέρου η εξίσου εκούσια παραμονή τους στην Κορινθία.

Άλλοι λόγοι που συνθέτουν την επιλογή της σωματικής ακινησίας των Αλβανών μεταναστών στην Κορινθία είναι ότι: *«τα παιδιά μεγαλώσανε. Τα παιδιά δε νομίζω ότι θέλουνε τώρα να φύγουμε, εντάξει είναι μεγάλοι και η γυναίκα της αρέσει εδώ πέρα. Τόσα κρόνια είμαστε εδώ [...] Είναι δύσκολο να τα αφήνεις όλα τώρα. Τις γνωριμίες που έχω, τα αφεντικά που ξέρουνε εσένα. Τόσο κρόνια είμαστε εδώ»*. Αυτή η άποψη, που διατυπώθηκε από τον Αλέξη, 46 χρονών από το Φιέρι, ως απάντηση στην ερώτηση αν επιθυμεί να μεταναστεύσει σε άλλη χώρα, μετατοπίζει την απροθυμία της μετακίνησης στην επιθυμία των παιδιών και της συζύγου να παραμείνουν στην Κορινθία. Μολονότι δεν είναι η κυρίαρχη, η άποψη αυτή μου δίνει τη δυνατότητα να αναφέρω στο σημείο αυτό ότι οι Αλβανίδες μετανάστριες δεν συμμερίζονται τις φαντασιακές κινητικότητες των συζύγων τους προς τη «δύση»<sup>199</sup>. Η πλειονότητα των Αλβανίδων είναι επικεντρωμένη στην Κορινθία, γι' αυτό και, όπως αναφέρει η Στέλλα, 35 χρονών από το Φιέρι: *«Δεν ασκολούμαι, γιατί όπως σου είπα θέλω να βλέπω πρώτα από τη πόρτα και μέσα, του σπιτιού εννοώ και μετά θα δω έξω. Ό,τι κάνουνε στο κράτος στη Ελλάδα και εκεί (=στην Αλβανία) και αυτά εμένα πουθενά δε με βοηθάνε. Δεν θα μου δώσει να φάω εμένα»*. Οι Αλβανίδες μετανάστριες είναι πολύ περισσότερο εσωστρεφείς και προσανατολισμένες προς τον οικιακό χώρο και την οικογένεια παρά προς πολιτικές συνθήκες και διαπραγματεύσεις.

Ενδιαφέρον, επίσης, παρουσιάζουν και οι απόψεις όσων Αλβανών μεταναστών δε διαθέτουν το προνόμιο των «γνωριμιών». Εκείνοι, μολονότι εμφανίζουν την απόφαση της μετακίνησής τους στην «δύση» ως ειλημμένη, καθώς τη συσχετίζουν με την τρέχουσα στάση των Ελλήνων εργοδοτών να μην τους αναθέτουν πλέον εργασίες, επηρεασμένοι από τους «κακοποιούς» ομοεθνείς τους στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας, συνεχώς αναβάλλουν την υλοποίησή της. Ο Ιάσωνας, 44 χρονών από Μπεράτ, όταν ρωτήθηκε αν σκοπεύει να μεταναστεύσει σε κάποια από τις χώρες, που *«βοηθάει εκεί τους Αλβανούς με τα καρτιά, με νόμο με όλα, γιατί έκουνε νόμο εκεί, όχι σαν εδώ»*, απάντησε τα εξής:

*Πολλές φορές το 'κουμε σκεφτεί τώρα (το 2016). Τώρα ειδικά με τους κακοποιούς, που έκουνε κάνει διάφορα, γιατί μετά αλλάζει η νοοτροπία του Έλληνα, αλλάζει, γιατί κάθε μέρα και κάτι γίνεται. Η δουλειά ας πούμε*

---

<sup>199</sup> Ο Dimitriadis (2020) υποστηρίζει ότι η εκ νέου μετανάστευση Αλβανών από την Ελλάδα και την Ιταλία προς χώρες, όπως η Γερμανία, το Βέλγιο, το Ηνωμένο Βασίλειο, η Σουηδία και η Αυστραλία, συνιστά «ανδρικό πρότυπο» (Dimitriadis, 2020: 146). Κατά τη διάρκεια της έρευνάς του τα έτη 2015-2016 σε Αλβανούς απασχολούμενος στον κατασκευαστικό τομέα του Μιλάνου και της Αθήνας, διαπίστωσε ότι εκλείπουν αναφορές για το ρόλο των Αλβανίδων συζύγων τους στους νέους τόπους μετανάστευσης, παρότι η πλειοψηφία των Αλβανών είναι παντρεμένοι με δύο ή/και τρία παιδιά.

μειώνεται. Κάθε μέρα και κάτι αλλάζει. Ακούει με τους κακοποιούς, ακούει το άλλο. Δεν θα πάρει εμένα για δουλειά. (Ποιοί είναι αυτοί οι κακοποιοί και τι κάνανε; Τον ρωτάω). Ας πούμε ένας έκλεψε και είναι Αλβανός μετά αλλάζει η νοοτροπία. Δεν μας κάνει καλό, αν ακούει ο κόσμος, λέμε εσύ ή ο άλλος, ή ο οποιοσδήποτε ακούει ότι είναι Αλβανός και έκανε αυτό. Με άλλο μάτι θα με βλέπει εμένα, που δουλεύει με το ιδρώτα και τρώει ψωμί με το ιδρώτα και μεγαλώνει τα παιδιά. Προσωπικά εμείς, δεν το λέμε για τους άλλους, προσωπικά εμείς, άλλαξε η συμπεριφορά. Όπως λέει από το ξερό χορτάρι καίγεται και το χλωρό, η παροιμία η ίδια το λέει. Το βλέπουμε. Πάω σε ένα γείτονα, σε ένα σπίτι, μπορεί στο δίπλα σπίτι να έκουνε κάνει κάτι, ένας, αυτός με άλλο μάτι με βλέπει, δεν λέμε αυτός που δουλεύω ο δίπλα. Με άλλο μάτι, με μίσος. Μπορεί να πει και κάτι, ενοκ(χ)λείται με το παραμικρό. Λέμε σκόνη να πάει, κάνεις κάτι το οικοδομικό λέει για Αλβανούς κακοποιοί. Ένα παράδειγμα λέμε. (Τώρα δηλαδή άλλαξε η συμπεριφορά των Ελλήνων; Τον ρωτάω) Ναι στην αρχή που ήρθαμε, πρώτα πρώτα σου λέω μας καλοδεχτήκανε, μας βάζανε και μέσα, δεν κοιτάζανε ας πούμε τι θα κάνεις ζημιά. Από 'κει και πέρα αλλάζανε τα πράγματα. Τώρα κάθεσαι ο άλλος στο σπίτι σε κοιτάει όλη την ημέρα, τι κάνεις, τι δουλειά; Έκουν και δίκιο με τόσα που έκουν γίνει με κακοποιούς. Ούτε λέμε είμαστε εμείς καλοί, δεν λέμε, αλλά η μπάλα τους παίρνει όλους. Για κάποιους, τους βάζουνε όλους σε ένα σακί [...] Εμένα μετά θα σκεφτείς δύο φορές να με πάρεις για δουλειά. Όταν δεν θα έχεις δουλειά δεν θα έχεις να ζήσεις. Οπότε λες γαμώτο δεν το κοπανάει να φύγω; Εκεί (στη «δύση») θα βγάλω τουλάχιστον ένα κομμάτι ψωμί. Εδώ τώρα ειδικά με κακοποιούς πού να βγάλεις το ψωμί;

Στον Ιάσωνα, το 2016, όταν και πραγματοποιήθηκε η συζήτησή μας, η ιδέα της μετακίνησης προς την ιδεατή «δύση» είχε ανακύψει αρκετές φορές, καθώς κάποια μεμονωμένα περιστατικά παραβατικότητας ομοεθνών του, τους οποίους περιγράφει ως «κακοποιούς»<sup>200</sup>, ευθύνονται για την αλλαγή της συμπεριφοράς τόσο των

---

<sup>200</sup> Σημαντικό ρόλο στη διάδοση της εντύπωσης ότι υπάρχουν «κακοποιοί» διαδραματίζει και ο κυρίαρχος δημόσιος λόγος των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης / Επικοινωνίας. Ο Παύλου (2001), εξετάζοντας δημοσιεύματα στον ημερήσιο τύπο της Θεσσαλονίκης, που στηρίζονται σε αστυνομικά δελτία, διαπίστωσε ότι η συχνή προβολή της εθνικότητας των φερόμενων ως «Αλβανών» δραστών, που μόνο το 29% των περιπτώσεων επαληθεύεται, αφού οι υπόλοιπες συνίστανται σε εικασίες των αστυνομικών για την εθνικότητα των εκάστοτε δραστών, τείνει να μετασχηματίζει την αλβανική εθνικότητα σε ιδιότητα που ανάγεται, τελικά σε «τεκμήριο εγκληματικής ή εγκληματογενούς συμπεριφοράς», αναπαράγοντας την στερεοτυπική σύνδεση μεταξύ της μετανάστευσης και της εγκληματικότητας (Παύλου, 2001: 135-137). Επίσης, η έρευνα των Λαμπριανίδης και Λυμπεράκη

Ελλήνων εργοδοτών όσο και των εντόπιων γενικά. Οι Έλληνες εργοδότες είτε δεν επιλέγουν καθόλου Αλβανό εργαζόμενο για τις δουλειές τους τη δεκαετία του 2010, είτε τηρούν επιφυλακτική στάση απέναντί τους, επηρεασμένοι από τις αρνητικές ιστορίες με πρωταγωνιστές ομοεθνείς τους, που κυκλοφορούν ευρέως στην Κορινθία. Αντιστοίχως, η στάση των εντόπιων παρουσιάζεται ως εξίσου προβληματική απέναντι στους Αλβανούς. Όταν η αποκλίνουσα συμπεριφορά ορισμένων «κακοποιών» έχει εκδηλωθεί σε παρακείμενους οικιακούς χώρους, όπου εργάζονται οι Αλβανοί μετανάστες<sup>201</sup>, το ελληνικό βλέμμα περιγράφεται ως εχθρικό και πολλές φορές συνοδεύεται με την αναπαραγωγή αντιλήψεων περί των «Αλβανών κακοποιών» αντί λεκτικού χαιρετισμού. Αυτή η αντιμετώπιση αντιπαραβάλλεται με τη μεταχείριση, που είχαν οι Αλβανοί μετανάστες από τους Έλληνες κατά τα πρώτα χρόνια της μεταναστευτικής τους εμπειρίας στη χώρα την δεκαετία του 1990, που «στην αρκή που ήρθαμε, πρώτα πρώτα σου λέω μας καλοδεχτήκανε». Η μεταστροφή της συμπεριφοράς των Ελλήνων και δη των εργοδοτών τη δεκαετία του 2010, που αποδίδεται στην ύπαρξη των «κακοποιών», είναι εμφανής και δια της παρουσίας τους πλέον στους χώρους εργασίας. Κατά τη διάρκεια της «δουλειάς» Αλβανών

---

(2005: 276-277) ξεδιαλώνει την «ευφάνταστη μυθοπλασία» της εγκληματικότητας των Αλβανών μεταναστών στην Θεσσαλονίκη, που τροφοδοτείται από τον ημερήσιο τύπο, υποστηρίζοντας ότι οι μετανάστες συλλαμβάνονται μεν πολύ συχνά από την αστυνομία, πλην όμως οι συλλήψεις αυτές αφορούν την εξακρίβωση της παράτυπης ή νόμιμης παραμονής τους στη χώρα και όχι τις θεωρούμενες ως εγκληματικές τους πράξεις. Ο Lawrence (2005α: 327-329) αναγνωρίζει την συμβολή των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης για τον στιγματισμό των Αλβανών μεταναστών στην ελληνική ύπαιθρο και συγκεκριμένα στα χωριά της Αργολίδας που μελέτησε, κατά τα έτη 2000-2004. Υποστηρίζει ότι ο ρατσισμός που καλλιεργείται στην τηλεόραση μέσω της προβολής ιστοριών, στις οποίες οι μετανάστες παρουσιάζονται ως απειλή για την ελληνική κοινωνία, συντελεί στην στοχοποίησή τους για μια σειρά τοπικών προβλημάτων (πορνεία, κλοπές, διακίνησης ναρκωτικών), η οποία εντείνει την περιθωριοποίηση των Αλβανών μεταναστών στην περιοχή και παράλληλα ευνοεί την εργασιακή τους εκμετάλλευση από τους Έλληνες αγρότες μέσω της διατήρησης χαμηλών αμοιβών. Τέλος, η Prato (2009) υποστηρίζει ότι οι Αλβανοί μετανάστες στην Ιταλία δεν κοινωνικοποιούνται με ομοεθνείς τους, καθώς έχουν ενστερνιστεί τις ευρέως διαδεδομένες αντιλήψεις περί των «Αλβανών εγκληματιών», εμπλεκόμενων σε ληστείες, βιασμούς, πορνεία, εμπορία ναρκωτικών αλλά και όπλων, που κατασκευάζονται και τροφοδοτούνται από τα ιταλικά Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης.

<sup>201</sup> Η Bakalaki (2003: 215-221), εξετάζοντας το ζήτημα των διαρρήξεων των οικιακών χώρων ως πηγή κινδύνου του παραδοσιακού θεσμού του «νοικοκυριού» στην Αθήνα, τη Θεσσαλονίκη και τη Μυτιλήνη, υποστηρίζει ότι οι «ξένοι» στερεοτυπικά συνδέονται με τους εγκληματίες, οι οποίοι εκπροσωπούν ιδιότητες, όπως η καθυστέρηση, ο αναλφαριθμισμός, η στέρηση κτλ. Οι Αλβανοί, η πλειοψηφούσα μεταναστευτική ομάδα στη χώρα, θεωρούνται στερεοτυπικά ως εξαθλιωμένοι, πεινασμένοι και αδίστακτοι. Υπό αυτό το πρίσμα, οι Έλληνες ερμηνεύουν διφορούμενα τις εν λόγω διαρρήξεις. Από την μια πλευρά, κατασκευάζουν την εικόνα των «πεινασμένων μεταναστών», οι οποίοι μέσω των διαρρήξεων αποδεικνύουν μεν την υλική ευμάρεια των Ελλήνων, απαλλάσσουν δε τους εαυτούς τους από τη φτώχεια και την «προς τα πίσω» ζωή του παρελθόντος, η οποία αποδίδεται πλέον στους μετανάστες. Από την άλλη πλευρά, οι διαρρήξεις αυτές επιτρέπουν στους Έλληνες κυρίως να παρουσιάσουν τους εαυτούς τους ως προστάτες των οικιακών χώρων, επιβεβαιώνοντας τις παραδοσιακές αξίες και τα πρότυπα κοινωνικότητάς τους. Όπως διαπιστώνει η Bakalaki (2003), απαλλάσσοντας τους εαυτούς τους από την υπανάπτυξη και όχι κατ' ανάγκη από την παράδοση, οι Έλληνες ασκούν κριτική στην νεωτερικότητα, η οποία είναι ταυτόχρονα «επιθυμητή» αλλά και «επικίνδυνη».

εργαζομένων εντός των οικιακών χώρων, οι εργοδότες τώρα, αντίθετα με παλιότερα, θεωρείται ότι ελέγχουν τις κινήσεις τους. Ο Ιάσωνας αποδίδει τη συμπεριφορά τους στην ευρεία αναπαραγωγή αρνητικών στερεότυπων για τους Αλβανούς μετανάστες, προσπαθώντας παράλληλα να διαχωρίσει τον εαυτό του από αυτά<sup>202</sup>. Η συγκρότηση της εργασιακής ταυτότητας του «σκληρά» εργαζόμενου Αλβανού μετανάστη (βλ. κεφάλαιο 3), που κατασκευάζεται στο πλαίσιο της εργασίας σε αντιπαραβολή με εκείνη του Έλληνα «τεμπέλη» για να νομιμοποιήσουν οι Αλβανοί τις αξιώσεις τους για εργασία στην Κορινθία, υιοθετείται και στο παρόν συγκείμενο. Με τη διαφορά εδώ ότι οι Αλβανοί μετανάστες επιχειρούν να διαχωρίσουν τον εαυτό τους από τους «κακοποιούς» ομοεθνείς τους. Το φαινόμενο της διαφοροποίησης από την υπόλοιπη μεταναστευτική ομάδα εντοπίζει και ο Ψημμένος (2004) στη μελέτη του για τους Αλβανούς μετανάστες στη πλατεία Βάθης και την Ομόνοια Αττικής. Οι εν λόγω Αλβανοί μετανάστες, ενστερνιζόμενοι την αρνητική αντίληψη της κυρίαρχης κοινωνίας για τους Αλβανούς μετανάστες, διαμορφώνουν μια αρνητική εικόνα για τον εαυτό τους, η οποία οδηγεί στην αυτο-αναίρεση και στην αυτο-διαφοροποίησή τους, προκειμένου να αποφύγουν τις προκαταλήψεις που ενδέχεται να επηρεάσουν την προσωπική τους επιβίωση (Ψημμένος, 2004: 221-223, Kokkali, 2013: 204-205, 207). Σε παρόμοιες διαπιστώσεις καταλήγει και η Παπαγεωργίου (2011), υποστηρίζοντας ότι οι «Βορειοηπειρώτες» συνομιλητές της συχνά έτειναν να ιδιοποιούνται αλλά και να αναπαράγουν τα στερεότυπα των Αλβανών μεταναστών στην Πάτρα, επιχειρώντας να αποδεσμευτούν από την ταύτισή τους με τους «επικίνδυνους Αλβανούς εγκληματίες» (Παπαγεωργίου, 2011: 392-394).

Οι «κακοποιοί» συχνά ευθύνονται για την μελλοντική φυγή των Αλβανών μεταναστών στην μυθοποιημένη «δύση». Οι Έλληνες εργοδότες παρουσιάζονται και σε αυτή τη ρητορική να *«φοβάται μετά να σε πάρει εσένα το αφεντικό, δεν σε έχουνε εμπιστοσύνη γι αυτό σου λέω, το 'χω σκεφτεί πολλές φορές να φύγω για εκεί»*, όπως υποστηρίζει ο Χριστόφορος, 41 ετών από το Ελμπασάν. Όπως η Seremetakis (1996, 2007), «περιμένοντας» να συναντήσει «τους βαρβάρους» στα ελληνοαλβανικά

---

<sup>202</sup> Η εθνογραφία της Schwandner - Sievers (2008: 49-51) αναδεικνύει περιπτώσεις Αλβανών, κατηγορούμενων για διάφορα αδικήματα στη Γερμανία και το Ηνωμένο Βασίλειο, οι οποίοι επανακατασκευάζουν την «παράδοση» του «kanun» για να δικαιολογήσουν τις βίαιες πράξεις τους. Η ίδια, ούσα εμπειρογνώμονας σε διάφορες υποθέσεις ασύλου και ποινικών υποθέσεων, κατέληξε ότι οι βίαιες πράξεις τους καθοδηγούνται συνήθως από άτυπο οικονομικό συμφέρον και ανταγωνισμό για την απόκτηση εξουσίας εντός των εθνοτικών τους ομάδων. Για τους πράγματι εγκληματίες, η βία της «αιώνιας παράδοσης της βεντέτας» και οι επανερμηνείες του «kanun» επιχειρούν να δικαιολογήσουν τις πράξεις τους. Ταυτόχρονα, όμως, συμβάλλουν στην αναπαραγωγή και στη διαιώνιση της εικόνας των βίαιων Αλβανών, που επηρεάζει αρνητικά το σύνολο της αλβανικής μεταναστευτικής ομάδας.



σύνορα, εκείνους «τους θρυλούμενους Αλβανούς» των ανεξάντλητων αφηγήσεων μιας «συνεχούς καθημερινής προφορικής εφημερίδας», διαπίστωσε ότι οι «βάρβαροι πια δεν υπάρχουν. Και τώρα τι θα γένουμε χωρίς βαρβάρους. Οι άνθρωποι αυτοί ήσαν μια κάποια λύσις»<sup>203</sup> (Seremetakis, 1996: 489, 491, 2017: 41-44), έτσι και εγώ αναζητώντας τους Αλβανούς «κακοποιούς» στην Κορινθία, συνάντησα μόνο Αλβανούς συνομιλητές. Κάποιους προνομιούχους εξ αιτίας των «γνωριμιών» που διαθέτουν στην Κορινθία και άλλους αρκετά επιρρεπείς στην εργασιακή και οικονομική επισφάλεια. Για τους τελευταίους, οι ευρέως κυκλοφορούμενες ιστορίες των «κακοποιών» «ήσαν μια κάποια λύσις» (Καβάφης 1984) και επαναφέρουν την διαρκώς αναβαλλόμενη επιλογή της μετακίνησης προς την «δύση».

Εν έτει 2019, οι «κακοποιοί» είναι ακόμα παρόντες στις αφηγήσεις των Αλβανών μεταναστών, όπως παρόντες είναι και οι ίδιοι στην Ελλάδα, θεωρώντας ότι «θα αλλάξει κάτι σιγά σιγά, η κατάσταση θα πάει λίγο πιο καλύτερα». Ο Πάνος, 38 χρονών από το Φιέρι, που το 2016 ανέφερε «γι' αυτό σου είπα εγώ δεν έχει μέλλον εδώ κλείνει σιγά σιγά ο κύκλος» εργάζεται και διαμένει έως και σήμερα στην Κορινθία. Η περίπτωση του Πάνου είναι μόνο ένα από τα πολλαπλά παραδείγματα των Αλβανών, που από το 2015 οραματίζονται συγκεκριμένα «δικαιώματα» και «βοήθεια» από το ελληνικό κράτος, που διαθέτει η «δύση». Η ηθελημένη σωματική ακινησία τους, όμως, δηλώνει έμπρακτα ότι οι τρέχουσες εμπειρίες τους στην «Ελλάδα» οπτασιάζονται να μετασχηματιστούν με τέτοιο τρόπο, ώστε να ομοιάζουν με τα ιδεατά χαρακτηριστικά, που αποδίδουν στην εξιδανικευμένη «δύση».

## Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας, οι Αλβανοί μετανάστες, που διαβιούν στην Κορινθία δε βίωσαν την εμπειρία της «δύσης» ή/και της «Ευρώπης» μεταναστεύοντας από την Αλβανία στην «Ελλάδα» τη δεκαετία του 1990, σε αντίθεση με τις εμπειρίες άλλων ομοεθνών τους (De Rapper 2012β, 2008, Παπαγεωργίου 2011, Gregorič Bon 2008, Rajó 2008). Έτσι, κατασκευάζουν τις φαντασιακές τους κινητικότητες στην εξιδανικευμένη «δύση» μέσα από τις αφηγήσεις των εμπειριών συγγενών τους, οι οποίοι μετανάστευσαν σε άλλες χώρες του κόσμου πλην της «Ελλάδας». Το δίκτυο των «γνωστών» διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο όχι μόνο στο επίπεδο της εργασίας

---

<sup>203</sup> Οι δύο τελευταίες γραμμές είναι αυτούσιοι, οι τρεις τελευταίοι στίχοι του ποιήματος του Καβάφη «Περιμένοντας τους Βαρβάρους» (1984), από όπου έχει εμπνευστεί και η Seremetakis (1996, 2007).

τη δεκαετία του 1990 αλλά και στο έως σήμερα (δεκαετία του 2010) συγκείμενο των φαντασιακών τους κινητικότητων στη «δύση» μέσω της παροχής πολύτιμων πληροφοριών και γνώσεων για τον τρόπο ζωής και διαβίωσης σε διάφορες χώρες του κόσμου.

Υιοθετώντας το διπολικό σχήμα του «εδώ» και του «εκεί», όπου «εδώ» τοποθετούνται οι μεταναστευτικές τους εμπειρίες στην «Ελλάδα», οι οποίες ερμηνεύονται αλλά και αξιολογούνται δια μέσου του «εκεί», όπου εντοπίζονται τα καθοριζόμενα ως επιθυμητικά κοινωνικά χαρακτηριστικά, που θεωρούν ότι διαθέτει ένα «δυτικό» κράτος, διατυπώνουν τις εννοιολογήσεις τους για το πώς το ελληνικό κράτος θα έπρεπε να τους αντιμετωπίσει από το 1990, που μετανάστευσαν για πρώτη φορά στην «Ελλάδα» έως και σήμερα, αντιδιαστέλλοντάς τις με το τι πραγματικά συνέβη και εξακολουθεί να συμβαίνει. Αυτές οι νοηματοδοτήσεις αναδεικνύουν την εκκρεμή σχέση της «Ελλάδας» με τη «δύση», η οποία χρονολογείται ήδη από τη δεκαετία του '90, τότε που το ελληνικό κράτος *«τους άφηνε εφτά χρόνια από το '91 μέχρι '97 χωρίς καρτιά»* και εξακολουθεί να υφίσταται έως και τη δεκαετία του 2010. Τούτο, διότι δεν παρέχει ούτε «δικαιώματα» στους Αλβανούς μετανάστες αλλά ούτε και «βοήθεια» για την ανανέωση των αδειών διαμονής τους, των συζύγων τους και των παιδιών τους τόσο σε επίπεδο τοπικής αυτοδιοίκησης (έλλειψη υποστήριξης από το δήμο) όσο και σε κρατικό με τη μορφή του κράτους πρόνοιας (επίδομα από τον ΟΑΕΔ). Η πικρία και η απογοήτευση των Αλβανών μεταναστών, η οποία αποκρυσταλλώνεται μέσα από το κυρίαρχο ρητορικό ερώτημα που αναφαιίνεται στις περισσότερες από τις αφηγήσεις τους *«γιατί έτσι εδώ;»*, μας προτρέπει να εξετάσουμε και τις πρακτικές τους.

Η ηθελημένη σωματική ακινησία των περισσότερων Αλβανών μεταναστών καταδεικνύει ότι μολονότι οραματίζονται τα επιθυμητικά κοινωνικά χαρακτηριστικά της εξιδανικευμένης «δύσης», δεν τολμούν την εκ νέου μετανάστευση αλλά ελπίζουν στη βελτίωση των τρεχουσών συνθηκών διαβίωσής τους στην Κορινθία, ώστε να ομοιάζουν με αυτές που εντοπίζονται στην ιδεατή «δύση». Για εκείνους που διαθέτουν το κατάλληλο δίκτυο «γνωριμιών», η μετακίνησή τους σε άλλη χώρα νοηματοδοτείται *«σαν να ξεκινάς από την αρχή»*, καθώς ερμηνεύεται μέσα από τις παρούσες μεταναστευτικές τους εμπειρίες στην «Ελλάδα». Ελλείψει του συμβολικού κεφαλαίου «εκεί» θεωρούν ότι θα πρέπει να κατασκευάσουν καινούριο δίκτυο «γνωριμιών», προκειμένου να μπορέσουν να επιβιώσουν σε μια άλλη χώρα. Από την άλλη πλευρά, όσοι δε διαθέτουν το προνόμιο των «γνωριμιών», συνεχώς αναβάλλουν

την απόφασή τους να μεταναστεύσουν προς τη «δύση». Αναπαράγουν τις ευρέως κυκλοφορούμενες ιστορίες των «κακοποιών» στην περιοχή, οι οποίοι ως αποδιοπομπαίοι τράγοι ευθύνονται για την οικονομική και εργασιακή τους επισφάλεια.

Τέλος, οι πρακτικές των Αλβανών μεταναστών επιβεβαιώνουν τους σύγχρονους μελετητές των μεταναστευτικών κινητικότητων, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι θα πρέπει να μελετάται η διαλεκτική σχέση μεταξύ της κινητικότητας και της ακινησίας και όχι ο διαχωρισμός τους (Hackl κ.ά., 2016: 22-23, Glick Schiller & Salazar, 2013: 186, 195, Salazar, 2013β: 21-22) και προσθέτουν μια νέα διάσταση ότι οι ίδιοι άνθρωποι επιλέγουν εσκεμμένα τη (σωματική) κινητικότητα σε ένα πλαίσιο της κοινωνικής ζωής τους, δηλαδή στον εργασιακό τομέα (της δεκαετία του 2010) και σε ένα άλλο συγκείμενο, εκείνο των φαντασιακών κινητικότητων προς τη μυθώδη «δύση» (επίσης τη δεκαετία του 2010), η σωματική ακινησία τους συνιστά μια εξίσου ηθελημένη στρατηγική.

## Κεφάλαιο 10: Συμπεράσματα

Η παρούσα διατριβή πραγματεύτηκε το ευρύ φάσμα των μορφών κινητικότητας των Αλβανών/ίδων μεταναστών/τριών στην Κορινθία από τη δεκαετία του 1990 έως και τη δεκαετία του 2010. Έδειξε πως πέραν της διεθνούς μετανάστευσης, υιοθετώντας τον αναλυτικό φακό της προσέγγισης των πολιτισμικών κινητικότητων, αναδύονται και άλλες σημαίνουσες μορφές μετακίνησης, όχι μόνο των ίδιων των μεταναστών/τριών αλλά και των σχετιζόμενων τους προσώπων (συζύγων, ομοεθνών συγγενών, «φίλων»), μορφές που οργανώνουν και οργανώνονται με έναν ενιαίο τρόπο από τα δίκτυα «γνωστών» και «γνωριμιών» των Αλβανών/ίδων μεταναστών/τριών σε Ελλάδα και Αλβανία. Η πρώτη μορφή κινητικότητας που εξετάστηκε, αφορά τη διεθνή μετανάστευση Αλβανών από την «πατρίδα» τους στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1990. Η κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία και η ανάδυση κοινωνικών ζητημάτων, όπως της ανεργίας και της φτώχειας, ερμηνευμένα ως αρχέτυπη «κρίση» στη συλλογιστική των Αλβανών στην Κορινθία, κινητοποίησε τη φυγή τους προς την Ελλάδα για αναζήτηση ενός «κομματιού ψωμί». Το «ψωμί», δηλαδή τα μέσα διαβίωσης των Αλβανών μεταναστών, εξασφαλίζεται τη δεκαετία του 1990 με την κινητοποίηση κοινωνικών δικτύων αμοιβαιότητας ομοεθνών («γνωστών») στην Ελλάδα. Οι τελευταίοι, διαβιώντας και εργαζόμενοι σε διάφορα χωρικά πλαίσια της χώρας, προσφέρουν τη δυνατότητα στους υπό εξέταση Αλβανούς αφενός να παραμείνουν μετακινούμενοι στο εσωτερικό της Ελλάδας καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1990, εργαζόμενοι σε ποικίλες θέσεις εργασίες, αφετέρου να αντιμετωπίσουν την (οικονομική) «κρίση» στην Αλβανία μέσω της εργασιακής κινητικότητάς τους στο εσωτερικό της Ελλάδας.

Η εγκατάσταση των Αλβανών μεταναστών στην Κορινθία το 1998, η μακρόχρονη διαβίωση και απασχόλησή τους στην περιοχή συμβάλλουν, ώστε οι περισσότεροι εξ αυτών να εγκαθιδρύσουν δεσμούς «εμπιστοσύνης» και αμοιβαίας «βοήθειας» και με Έλληνες εργοδότες («γνωριμίες»). Αυτές οι σχέσεις αποδεικνύονται ιδιαίτερος επωφελείς κατά τη διάρκεια της δεύτερης οικονομικής «κρίσης», αυτή τη φορά, στην Ελλάδα τη δεκαετία του 2010. Οι συγκεκριμένοι Αλβανοί, αποδεχόμενοι να αναλάβουν όλες τις εργασίες στην Κορινθία και δη τις «βαριές», ορισμένες άλλες (εργασίες) δωρεάν στο πλαίσιο των διευκολύνσεων και να ζητήσουν χαμηλές αμοιβές, κατορθώνουν να λάβουν τον τίτλο του «έμπιστου»

εργαζομένου από Έλληνες εργοδότες, οι οποίοι δεν τους προσφέρουν μόνο οι ίδιοι εργασία αλλά κινητοποιούν και το δικό τους δίκτυο «γνωριμιών» με άλλους εργοδότες στην ευρύτερη περιοχή της Κορινθίας και εκτός αυτής (π.χ. Αθήνα, Πάτρα), παρέχοντας στους Αλβανούς πρόσβαση στην κινητικότητα και στην απόκτηση επιπρόσθετων εργασιών σε ποικίλα χωρικά πλαίσια. Οι Αλβανοί μετανάστες μέσω των ανωτέρω δεσμών των «γνωριμιών» απομειώνουν σταδιακά και αντικαθιστούν συγγενειακά και φιλικά σχεσιακά σχήματα αμοιβαιότητας και δικτύωσης με «γνωστούς». Σε αμφότερες τις «κρίσεις» υιοθετούν μεν τις ίδιες πρακτικές: την κινητικότητα (διεθνή μετανάστευση) και τη ομοεθνοτική δικτύωση με βάση τη συγγένεια και τη «φιλία» («γνωστού») αλλά μετασχηματίζουν την πρώτη σε εσωτερική κινητικότητα ενώ τη δεύτερη σε διεθνοτική δικτύωση («γνωριμίες»).

Η εργασιακή κινητικότητα των Αλβανών μεταναστών αποτελεί διαχρονική πρακτική αλλά και προνόμιο των ικανών, όσων δηλαδή διαθέτουν πλέον «όνωμα» (εργασιακή φήμη) και «γνωριμίες» στην Κορινθία. Όσοι δεν διαθέτουν αυτό το συμβολικό κεφάλαιο, το οποίο είναι ταυτόχρονα και οικονομικό κεφάλαιο, είναι εκτεθειμένοι στην οικονομική και εργασιακή επισφάλεια που μαστίζει τόσο τους Αλβανούς μετανάστες όσο και τους Έλληνες εργοδότες κατά τη δεκαετία του 2010. Αυτή η απουσία «ονόματος» και δικτύωσης συντελεί στην εργασιακή ακινησία (ανεργία) στην Κορινθία. Αντιθέτως, το προνόμιο των «γνωριμιών» μεταφέρεται και χρησιμοποιείται για την εύρεση εργασίας και συζύγων. Οι εργασίες, όμως, που βρίσκουν οι Αλβανίδες γυναίκες μέσω των «γνωριμιών» των συζύγων τους είναι αποκλειστικά στα χωράφια μαζί τους και στο συσκευαστήριο, όπου απασχολούνται μόνο γυναίκες. Πρόκειται δηλαδή για εργασίες που είτε θεωρούνται αυστηρά «γυναικείες» είτε βρίσκονται υπό τον έλεγχο των αντρών. Άλλες μορφές εργασιακής κινητικότητας Αλβανίδων γυναικών ερμηνεύονται από τους συζύγους τους ως παράγοντας διάρρηξης της οικιακής ευταξίας στην Ελλάδα και της αξίας του «άνδρα» κουβαλητή, που έχει μεταφερθεί από την Αλβανία στην Ελλάδα. Σήμερα, ωστόσο, στη βόρεια Αλβανία η εργασιακή κινητικότητα των Αλβανίδων (συζύγων) συνιστά διεργασία ανοιχτή σε διαπραγμάτευση. Οι Αλβανίδες της βόρειας Αλβανίας αναλαμβάνουν τη δεκαετία του 2010 τον κοινωνικό ρόλο της γυναίκας κουβαλήτριας, καθώς οι σύζυγοί τους αρνούνται κακοπληρωμένες θέσεις εργασίας στη χώρα και προσδοκούν την εύρεση εργασίας στην Ελλάδα ή/και σε άλλη χώρα, επιβεβαιώνοντας την αξία και της μετανάστευσης και της (καλά αμειβόμενης) εργασίας στη συγκρότηση της ανδρικής ταυτότητας. Από την άλλη πλευρά, οι

Αλβανοί μετανάστες, διαθέτοντας «γνωριμίες» στην Κορινθία, ενεργοποιούν αυτούς τους δεσμούς, προσφέροντας θέσεις εργασίας στην περιοχή και σε άντρες ομοεθνείς, οι οποίοι διαμένουν το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου τους στην Αλβανία και μεταναστεύουν προσωρινά για να εργαστούν «εποχικά» στην Κορινθία ή σε άλλες περιοχές της Ελλάδας. Η κινητικότητα των Αλβανών μεταναστών στην Κόρινθο συνιστά τμήμα ενός ευρύτερου, πολυτοπικού μεταναστευτικού ταξιδιού, το οποίο εμπλέκει τους ίδιους, τους συγγενείς τους, τις συζύγους τους, τους «φίλους» τους και όσους μετακινούνται προσωρινά. Για αυτούς τους προσανατολισμένους στην κινητικότητα Αλβανούς μετανάστες, η μετασοσιαλιστική Αλβανία παύει να αποτελεί το «σπίτι», την «πατρίδα» και οι προσωρινές επιστροφές σε αυτήν σταδιακά μειώνονται. Η επιτόπια έρευνά μου στην βόρεια Αλβανία έδειξε τα πολλαπλά περιεχόμενα της κατηγορίας των «γνωστών» κατά τη μετακίνηση.

Μαζί με τους ανθρώπους μετακινούνται οι πολιτισμικές αντιλήψεις, οι πρακτικές και τελικά οι σχέσεις τους. Το παράδειγμα των Αλβανών/ίδων μεταναστών/τριών δείχνει την μετακίνηση τελετουργικών, εργασιακών και συγγενειακών πρακτικών και μαζί σχέσεων εξάρτησης και αμοιβαιότητας. Η «ντροπή» που η οικογένεια στην Αλβανία αισθάνεται εξαιτίας της νοσηματοδότησης του συζυγικού χωρισμού των Αλβανίδων μεταφέρεται στο ελληνικό συγκείμενο με την αποσιώπηση τόσο του ίδιου του γάμου όσο και των 'ντροπιασμένων' αιματοσυγγενών. Από την άλλη πλευρά, η υποχρεωτική συγγενειακή αμοιβαιότητα της Αλβανίας μετατοπίζεται στην Ελλάδα, λαμβάνοντας τη μορφή της συγγενειακής «γενναιοδωρίας». Σε κάθε περίπτωση, η κυρίαρχη και στις δύο χώρες αντίληψη περί της διαβαθμισμένης παροχής «βοήθειας» των αιματοσυγγενών άλλοτε αντικαθίσταται από εκείνη των μη συγγενειακών προσώπων («φίλων», Ελλήνων εργοδοτών) και άλλοτε διαρρηγνύεται οριστικά ελλείψει μιας κοινωνικά αναμενόμενης παρελθούσας «βοήθειας» στο πλαίσιο της γενικευμένης αμοιβαιότητας στην Αλβανία.

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί η σημασία των φαντασιακών κινητικοτήτων Αλβανών μεταναστών στην κατανόηση της μεταναστευτικής διαδικασίας. Δίκτυα συγγενών, επιθυμίες και φαντασιακά αλληλοδιαπλέκονται διαμορφώνοντας, όμως τελικά για τους Αλβανούς μετανάστες στην Ελλάδα προϋποθέσεις ακινησίας παρά μετακίνησης στη μυθώδη «δύση».

Η παρούσα διατριβή προτείνει ότι ο φακός των πολιτισμικών κινητικοτήτων διευρύνει το χωροχρονικό πλαίσιο κατανόησης των σύγχρονων μεταναστευτικών εμπειριών και πρακτικών. Εξετάζοντας τις ποικίλες, πολυχωρικές και πολυχρονικές

μετακινούμενες και αμετακίνητες τροχιές των ίδιων των μεταναστών/τριών αλλά και των συνδεδεμένων τους προσώπων (π.χ. συγγενείς), των ‘μετακινούμενων’ πολιτισμικών αντιλήψεων, πρακτικών και των φαντασιακών φανερώνεται πώς η κινητικότητα (ή ακινησία) των ‘σημαντικών άλλων’ (π.χ. σύζυγοι, συγγενείς μεταναστών/τριών), των ιδεών και των φαντασιακών τέμνονται, συνδιαμορφώνοντας και (επανα)κατασκευάζοντας τις βιωμένες και πολιτισμικά συγκροτημένες εμπειρίες των ανθρώπων.

## Βιβλιογραφία

Αγγελίδου, Α., 2011, «Κάνοντας επιτόπια έρευνα στους «γείτονες»: Η πολιτική της εμπιστοσύνης στην εθνογραφία της μετασοσιαλιστικής Βουλγαρίας». Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.) *Όψεις ανθρωπολογικής έρευνας: Πολιτισμός, ιστορία, αναπαραστάσεις*. Αθήνα: Πατάκη.

Adey, P., 2006, «If mobility is everything then it is nothing: Towards a relational politics of (im)mobilities». *Mobilities* 1 (1): 75-94.

Αθανασίου, Α. και Γ. Τσιμουρής, 2013, «Χαρτογραφώντας τη βιοπολιτική των συνόρων: Σώματα, τόποι, απεδαφοποιήσεις». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 140-141 (β' - γ'): 3-37.

Αθανασοπούλου, Α., 2002, *'Αρβανίτες' και Αλβανοί μετανάστες: Διαπραγμάτευση της συλλογικής ταυτότητας σε μια αγροτική κοινότητα του νομού Αργολίδας*. Διδακτορική διατριβή. Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας. Μυτιλήνη: Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Αθανασοπούλου, Α., 2006, «Αλβανοί και 'Αρβανίτες': Πολιτισμική συνάφεια και μεταναστευτική εργασία στη Βόρεια Πελοπόννησο». Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.) *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Al - Ali N. και K. Koser, 2002, «Transnationalism, international migration and home». Στο N. Al - Ali και K. Koser (επιμ.) *New approaches to migration? Transnational communities and the transformation of home*. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.

Albahari, M., 2015, «Genealogies of care and confinement». Στο M. Albahari (επιμ.) *Crimes of peace: Mediterranean migrations at the world's deadliest border*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.

Anderson, B., 2019, «New directions in migration studies: Towards methodological de-nationalism». *Comparative Migration Studies* 7 (36): 1-13.



Angelidou, A., 2008α, «Migrations in the “neighborhood”: Negotiations of identities and representations about “Greece” and “Europe” among Bulgarian migrants in Athens». *Balkanologie* XI (1-2): 1-18.

Angelidou, A., 2008β, «Re-imagining “Europe” through daily life in Greece: Representations of Greece and the EU among Bulgarian immigrants in Athens». Στο E. Marushiakova (επιμ.) *Dynamics of national identity and transnational identities in the process of European integration*. Νιούκαστλ: Cambridge Scholars Publishing.

Antonopoulos, G. A., 2006, «Greece: Policing racist violence in the “fenceless vineyard”». *Race & Class* 48 (2): 92-100.

Appadurai, A., 1991, «Global ethnospaces: Notes and queries for a transnational anthropology». Στο R. Fox (επιμ.) *Recapturing anthropology: Working in the Present*. Σάντα Φε, Νέο Μεξικό: School of American Research Press.

Appadurai, A., 2014, *Νεωτερικότητα χωρίς σύνορα: Πολιτισμικές διαστάσεις της παγκοσμιοποίησης*. Μετάφραση: Κ. Αθανασίου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Arsovska, J., 2015, *Decoding Albanian organized crime: Culture, politics, and globalization*. Όουκλαντ, Καλιφόρνια: University of California Press.

Arsovska, J. και P. Verduyn, 2008, «Globalization, conduct and norms and ‘cultureconflict’: Perceptions of violence of crime in an ethnic Albanian context». *British Journal of Criminology* 48 (2): 226-246.

Athanasίου, A., 2011, «Becoming precarious through regimes of gender, capital, and nation». *Society for Cultural Anthropology*. Διαθέσιμο: <https://culanth.org/fieldsights/becoming-precarious-through-regimes-of-gender-capital-and-nation> (Τελευταία Πρόσβαση: 7/6/2019).

Athanasopoulou, A., 2011, «Constructing a modern and / or western identity: The case of Albania and of Albanian immigrants in Greece. *Ethnologia Balkanica* 15: 311-330.

Backer, B., 2003, *Behind stone walls: Changing household organization among the Albanians of Kosova*. Επιμέλεια: R. Elsie και A. Young. Πέγια: Dukagjini Balkan Books.

Bakalaki, A., 2003, «Locked into security, keyed into modernity: The selection of burglaries as source of risk in Greece». *Ethnos: Journal of Anthropology* 68 (2): 209-229.

Baker, K., 2012, «Identity, memory and place». *The Word Hoard* 1 (1): 23-33.  
Διαθέσιμο: <https://ir.lib.uwo.ca/wordhoard/vol1/iss1/4/> (Τελευταία Πρόσβαση: 1/4/2018).

Baldwin - Edwards, M., 2002, *Southern European labour markets and immigration: A structural and functional analysis*. MMO Working Paper No. 5. Διαθέσιμο: [http://aei.pitt.edu/1079/1/MMO\\_WP5.pdf](http://aei.pitt.edu/1079/1/MMO_WP5.pdf) (Τελευταία Πρόσβαση: 19/12/2020).

Baldwin - Edwards, M., 2004, «Albanian emigration and the Greek labour market: Economic symbiosis and social ambiguity». *SEER: Journal for Labour and Social Affairs in Eastern Europe* 7 (1): 51-65.

Bardhoshi, N., 2007, «E drejta Kanunore dhe shteti i së drejtës». *Polis* 3: 19-29.

Bardhoshi, N., 2010, «The “citizen” and the “transformation” period in Albania: The case of Tirana’s periphery». Στο I. Pardo και G. B. Prato (επιμ.) *Citizenship and the legitimacy of governance: Anthropology in the Mediterranean region*. Φάρναμ: Ashgate.

Bardhoshi, N., 2011α, «An ethnography of land market in Albanian’s post-socialist informal areas». *Urbanities – Journal of urban ethnography* 1 (1): 11-20.

Bardhoshi, N., 2011β, *Gurtë e kufinit: Kanuni, pronësia, strukturimi social*. Τίρανα: UET Press.

Bardhoshi, N., 2013, «Fisi në mes përfytyrimeve antropologjike dhe jëtes së përditëshme: Një antropologji kritike e fisit në Shqipërinë e Veriut». *Kultura popullore* 1-2: 75-101.

Bardhoshi, N. και O. Lelaj, 2018, «Ανάμεσα στην ιδεολογική και την πραγματική ταυτότητα – Η διαπραγμάτευση της ύπαρξης στους Αλβανούς μετανάστες της Κόνιτσας». Στο Β. Νιτσιάκος, Ι. Μάνος, Β. Δαλκαβούκης, Α. Αγγελίδου και Γ. Αγγελόπουλος (επιμ.) *Τα πολλαπλά σύνορα ενός μεταβαλλόμενου κόσμου - Θεωρητικές προσεγγίσεις και εθνογραφικές δοκιμές στην Νοτιοανατολική Ευρώπη*.

Αθήνα: Κριτική.

Bardhoshi, N. και O. Lelaj, 2019, «*The state and/of ethnological knowledge in Albania: During and after communism (1947-2019)*». Εισήγηση στο Ινστιτούτο Μοντέρνας και Σύγχρονης Ιστορίας Ερευνών, Τμήμα Βαλκανικών Ερευνών. Βιέννη: Αυστριακή Ακαδημία Επιστήμης.

Barjaba K. και J. Barjaba, 2015, «Embracing Emigration: The migration - development nexus in Albania». *Migration Information Source* (Migration Policy Institute). Διαθέσιμο: <https://www.migrationpolicy.org/article/embracing-emigration-migration-development-nexus-albania> (Τελευταία Πρόσβαση: 27/08/2019).

Basch L., N. Glick Schiller και C. Blanc Szanton, 1994, *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. Λονδίνο: Routledge.

Βέικου, Μ., 2001, «Η επιτελεστική κατασκευή της εθνοτικής ταυτότητας: Ελληνο-Αλβανοί μετανάστες και η καθημερινή τους εμπειρία στη γειτονιά μιας ελληνικής πόλης». Στο Α. Μαρβάκης, Δ. Παρσάνογλου και Μ. Παύλου (επιμ.) *Μετανάστες στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Βερνίκος, Ν. και Σ. Δασκαλοπούλου, 2007, *Γενεαλογία και Ιδεολογία*. Αθήνα: Έλλην.

Bonfanti, S., 2015, *Social divides and transnational values. En-gendering homes in the intergenerational narratives of Punjabi diasporans in northern Italy*. Διδακτορική διατριβή. Τμήμα Antropologia ed Epistemologia della Complessità. Ιταλία: Πανεπιστήμιο του Μπέργκαμο.

Bourdieu, P., 1986, «The forms of capital». Στο J. G. Richardson (επιμ.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Νέα Υόρκη: Greenwood Press.

Bourdieu, P., 2006, *Η αίσθηση της πρακτικής*. Μετάφραση: Θ. Παραδέλλης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Βουτυρά, Ε., 2007, «Πρόσφυγες, παλιννοστούντες και μετανάστες. Η έννοια της «εστίας» στη μετασοβιετική Ρωσία». Στο Ε. Βουτυρά και Ρ. Βαν Μπουσχότεν (επιμ.) *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν: Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου*. Αθήνα: Κριτική.

Bryant, R., 2016, «On critical times: Return, repetition, and the uncanny present». *History and Anthropology* 27 (1): 19-31.

Burawoy M. και K. Verdery, 1999, «Introduction». Στο M. Burawoy και K. Verdery (επιμ.) *Uncertain Transition: Ethnologies of change in the postsocialist world*. Ηνωμένες Πολιτείες; Rowman & Littlefield Publishers.

Çağlar, A. και N. Glick Schiller, 2018, *Migrants and city-making: Multiscalar perspectives on dispossession and urban regeneration*. Ντάραμ: Duke University Press.

Camenisch, A. και S. Müller, 2017, «From (e)migration to mobile lifestyles: Ethnographic and conceptual reflections about mobilities and migration». *New Diversities* 19 (3): 43-57.

Campani, G., 1992, «Albanian refugees in Italy». *Refuge* 12 (4): 7-10.

Campbell, J. K., 1964, *Honour, family and patronage: A study of institutions and moral values in a Greek mountain community*. Οξφόρδη: Clarendon Press.

Campbell, J. K., 1965, «Honor and the Devil». Στο J. G. Peristiany (επιμ.) *Honour and Shame: The values of Mediterranean society*. Λονδίνο: Weidenfeld and Nicholson.

Cangià, F., 2020, «(Im)mobile imagination: On trailing, feeling stuck and imagining work on-the-move». *Culture & Psychology* 26 (4): 697-712.

Cangià, F. και T. Zittoun, 2020, «Exploring the interplay between (im)mobility and imagination». *Culture & Psychology*: 1-13.

Carletto, G., B. Davis και M. Stampini, 2005, *Familiar faces, familiar places: The role of family networks and previous experience for Albanian migrants*. ESA Working Paper No. 05-03. Ρώμη: Food and Agriculture Organization of the United Nations.

Çaro, E., A. Bailey και L. van Wissen, 2012, «Negotiating between patriarchy and emancipation: Rural-to-urban migrant women in Albania». *Gender, Place and Culture* 19 (4): 472-493.

Çaro, E., A. Bailey και L. van Wissen, 2018, «“I am the God of the house”: How Albanian rural men shift their performance of masculinities in the city». *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 20 (1): 49-65.

Cavounidis, J., 2003, «Gendered patterns of migration to Greece». *The Greek Review of Social Research* 110: 221-238.

Cavounidis, J., 2013, «Migration and the economic and social landscape in Greece». *South - Eastern Europe Journal of Economics* 1: 59-78.

Chapman, M. και R. M. Prothero, 1985, «Preface». Στο R. M. Prothero και M. Chapman (επιμ.) *Circulation in Third World countries*. Λονδίνο, Βοστώνη, Μελβούρνη, Χένλι: Routledge & Kegan Paul.

Cohen, D., 2006, «From peasant to worker: Migration, masculinity, and the making of Mexican workers in the US». *International Labor and Working - Class History* 69: 81-103.

Γκέμι, Ε., 2015α, «Διεθνικές πρακτικές Αλβανών μεταναστών ως στρατηγική εξόδου από την κρίση και την ‘απονομιμοποίηση’». Στο Δ. Μιχαήλ και Α. Χρήστου (επιμ.) *Ενδο-ευρωπαϊκή νεανική κινητικότητα/ Μετανάστευση στην εποχή της οικονομικής κρίσης. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*. Θεσσαλονίκη: Αντ. Σταμούλης.

Γκέμι, Ε., 2015β, «Η ατελής τροχιά της αλβανικής μετανάστευσης στην Ελλάδα». Στο Α. Τριανταφυλλίδου και Χ. Κούκη (επιμ.) *Δρώντες και παράγοντες στη διακυβέρνηση της μη νόμιμης μετανάστευσης: Συγκριτική ανάλυση των παράτυπων ροών προς την Ελλάδα*. Ευρωπαϊκό Πανεπιστημιακό Ινστιτούτο και Ελληνικό Ίδρυμα Ευρωπαϊκής & Εξωτερικής Πολιτικής (ΕΛΙΑΜΕΠ).

Γκέφου - Μαδιανού, Δ., 2006, «Εννοιολογήσεις του εαυτού και του «άλλου»: Ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία». Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.) *Εαυτός και «άλλος»: Εννοιολογήσεις, ταυτότητα και πρακτικές στην Ελλάδα και στην Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg.

Cowan, J., 1998, *Η πολιτική του σώματος. Χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Γραφείο ΟΕΥ - Πρεσβεία Τιράνων, 2019, «Έκθεση 2018: Για την κατάσταση της Αλβανικής οικονομίας και των διμερών οικονομικών και εμπορικών σχέσεων Ελλάδος - Αλβανίας». Διαθέσιμο: <http://agora.mfa.gr/infofiles/%CE%95%CE%A4%CE%97%CE%A3%CE%99%CE%91%20%CE%95%CE%9A%CE%98%CE%95%CE%A3%CE%97%202018%20al.pdf> (Τελευταία Πρόσβαση: 28/9/2019).

Dahinden, J., 2010α, «Are you who you know? A network perspective on ethnicity, gender and transnationalism: Albanian-speaking migrants in Switzerland and returnees in Kosovo». Στο C. Westin, J. Bastos, J. Dahinden και P. Góis (επιμ.) *Identity processes and dynamics in multi-ethnic Europe*. IMISCOE Research: Amsterdam University Press.

Dahinden, J., 2010β, «The dynamics of migrants' transnational formations: Between mobility and locality». Στο R. Bauböck και T. Faist (επιμ.) *Diaspora and transnationalism: Concepts, theories and methods*. IMISCOE Research: Amsterdam University Press.

Dahinden, J., 2016, «A plea for the 'de-migrantization' of research on migration and integration». *Ethnic and Racial Studies* 39 (13): 2207-2225.

Dalakoglou, D., 2009, «Building and ordering transnationalism: The "Greek house" in Albania as a material process». Στο D. Miller (επιμ.) *Anthropology and the individual: A material culture perspective*. Οξφόρδη: Berg.

Dalakoglou, D., 2010, «Migrating - remitting - 'building' - dwelling: House-making as 'proxy' presence in postsocialist Albania». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16: 761-777.

Dalakoglou, D., 2013, «The crisis before "the crisis": Violence and urban neoliberalization in Athens». *Social Justice* 39 (1): 24-42.

Dalakoglou, D., 2017, *The road: An ethnography of (im)mobility, space, and cross-border infrastructures in the Balkans*. Μάντσεστερ: Manchester University Press.

Dalipaj, G., 2013, «Domesticating the domestic: The House in Albanian ethnography during the communist regime» *Annuario* 2: 9-38.

Danaj, E., 2014, «Family in Albania as a primary solidarity network». Στο R. Pichler (επιμ.) *Legacy and change: Albanian transformation from multidisciplinary perspectives*. Ζυρίχη, Βερολίνο: Lit Verlag.

Danaj, E., 2018, «“I am not a feminist but...”: Women’s activism in post-1991 Albania». *Gender, Place & Culture* 25 (7): 994-1009.

Danaj, E., 2019, «Albanian women’s experiences of migration to Greece and Italy: A gender analysis». *Gender & Development* 27 (1): 139-156.

Danaj, E., A. Plaku, Z. Çavo και M. Ekonomi, 2008, *Unpaid care work in Albania*. Τίρανα: Advanced Studies Center (ASC).

Δασκαλοπούλου, Σ., 2019, *Αγιονόρι Ορεινής Κορινθίας: Οικογένεια και συγγένεια στον αγροτικό χώρο*. Διαθέσιμο: <https://archive.gr/?p=1418> (Τελευταία Πρόσβαση: 30/10/2019).

Davies, J., 2009, *“My name is not Natasha”: How Albanian women in France use trafficking to overcome social exclusion (1998-2001)*. Άμστερνταμ: Amsterdam University Press.

De Rapper, G., 2000, «Entre masculin et féminin: La vierge jurée, l’héritière et le gendre à la maison». *L’Homme* 154-155: 457-466.

De Rapper, G., 2002, «Grenzen überschreiten: Migration in der Albanischen grenzregion Devoll». Στο K. Kaser, R. Pichler και S. Schwandner-Sievers (επιμ.) *Die weite welt und das dorf: Albanische emigration am ende des 20. Jahrhunderts*. Βιέννη, Κολωνία, Βαϊμάρη: Böhlau Verlag.

De Rapper, G., 2008, «*Looking for Europe on the borders of Albania*». Εισήγηση στο Διεθνές συνέδριο “Europe at, across and beyond the Borders”, 27-29 Νοεμβρίου 2008. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο.

De Rapper, G., 2012α, «Blood and seed, trunk and hearth: Kinship and common origin in southern Albania». Στο A. Hemming, G. Kera και E. Pandejmoni (επιμ.) *Albania: Family, society and culture in the 20th century*. Μύνστερ: Lit Verlag.

De Rapper, G., 2012β, «'Κουλτούρα' και η επανεφεύρεση του μύθου σε μια μεθοριακή περιοχή». Στο S. Schwandner- Sievers και B. J. Fischer (επιμ.) *Αλβανικές ταυτότητες: Μύθος και ιστορία*. Αθήνα: Παπαζήση.

De Rapper, G., 2017, «Introduction: A new foundation for the anthropology of Albania». *Ethnologie française* 2 (166): i-xii.

De Regt, M., 2015, «Noura and me: Friendship as method in times of crisis». *Urban Anthropology* 44 (1, 2): 43-70.

De Soto, H., P. Gordon, I. Gedeshi και Z. Sinoimeri, 2002, *Poverty in Albania: A Qualitative Assessment*. World Bank Technical Paper No. 520. Ουάσινγκτον, D.C.: World Bank.

De Waal, C., 1998, «Reciprocity: The long and the short of it». *Anthropology Today* 14 (3): 17-20.

De Waal, C., 2004, «Post-socialist property rights and wrongs in Albania: An ethnography of agrarian change». *Conservation and Society* 2 (1): 19-50.

De Waal, C., 2014, *Albania: Portrait of a country in transition*. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: I.B. Tauris & Co. Ltd.

Dimitriadis, I., 2020, «“Working there is amazing, but life here is better”: Imaginaries of onward migration destinations among Albanian migrant construction workers in Italy and Greece». Στο F. K. Seiger, C. Timmerman, N. B. Salazar και J. Wets (επιμ.) *Migration at Work: Aspirations, imaginaries & structures of mobility*. Λουβέν: Leuven University Press.

Doja, A., 1999α, «Morphologie traditionnelle de la société Albanaise». *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists* 7 (1): 37-55.

Doja, A., 1999β, «Amitié, Alliance, Parenté: Idéologie et pratique dans la société traditionnelle Albanaise». Στο G. Ravis-Giordani (επιμ.) *Amitiés: Histoire et Anthropologie*. Αιξ-αν-Προβάνς: Presses de l'Université de Provence.

Doja, A., 2006, «Rituals of naming and exposure: Meaning and signification in a name». *Onoma: Journal of the International Council of Onomastic Sciences* 41: 237-



270.

Doja, A., 2015, «From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania». *History of the Human Sciences* 28 (4): 44-75.

Droukas, E., 1998, «Albanians in the Greek informal economy». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 24 (2): 347-365.

Duany, J., 2002, «Mobile Livelihoods: The sociocultural practices of circular migrants between Puerto Rico and the United States». *International Migration Review* 36 (2): 355-388.

Dubisch, J., 1995, *In a different place pilgrimage: Gender, and politics at a Greek Island Shrine*. Πρίντσεστον: Princeton University Press

Dubisch, J., 2006, «Κοινωνικό φύλο, συγγένεια και θρησκεία: Αναπλάθοντας της ανθρωπολογία της Ελλάδας». Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.) *Ταυτότητες και φύλο στην σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Du Boulay, J., 1991, «Strangers and gifts: Hostility and hospitality in rural Greece». *Journal of Mediterranean Studies* 1: 27-53.

Duijzings, G., 2012, «Θρησκεία και πολιτική του 'αλβανισμού'. Τα Μπεκτασικά κείμενα του Ναϊμ Φράσαρι». Στο S. Schwandner- Sievers και B. J. Fischer (επιμ.) *Αλβανικές ταυτότητες: Μύθος και ιστορία*. Αθήνα: Παπαζήση.

Durham, M. E., 1990, *High Albania and its customs in 1908*. Λονδίνο: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Ελληνική Στατιστική Αρχή, 2014, *Απογραφή πληθυσμού- Κατοικιών 2011*. Διαθέσιμο:

[https://www.statistics.gr/documents/20181/1210503/A1602\\_SAM01\\_DT\\_DC\\_00\\_2011\\_03\\_F\\_GR.pdf/e1ac0b1c-8372-4886-acb8-d00a5a68aabe](https://www.statistics.gr/documents/20181/1210503/A1602_SAM01_DT_DC_00_2011_03_F_GR.pdf/e1ac0b1c-8372-4886-acb8-d00a5a68aabe) (Τελευταία Πρόσβαση: 7/12/2020).

Elsie, R., 2001, *A dictionary of Albanian religion, mythology, and folk culture*. Λονδίνο: Hurst & Company.

- Elsie, R., 2010, *Historical dictionary of Albania*. Λάνχαμ: The Scarecrow Press.
- Eräsaari, M., 2018, «The good death? Paying equal respects in Fijian funerals». Στο C. Gregory και J. Altman (επιμ.) *The quest for the good life in precarious times: Ethnographic perspectives on the domestic moral economy*. Αυστραλία: Australian National University Press.
- Eriksen, T. H., 2007, *Μικροί τόποι, μεγάλα ζητήματα: Μια εισαγωγή στην κοινωνική και πολιτισμική ανθρωπολογία*. Μετάφραση: Α. Κατσικερός. Αθήνα: Κριτική.
- Eriksen, T. H., 2021, «Filling the apps: The smartphone, time and the refugee». Στο C. M. Jacobsen, M. A. Karlsen και S. Khosravi (επιμ.) *Waiting and the temporalities of irregular migration*. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.
- Eurostat, 2019α, Στατιστικά στοιχεία για τους κατώτατους μισθούς: Οι κατώτατοι μισθοί στα κράτη μέλη της Ε.Ε. κυμαίνονταν από 286 EUR έως 2 071 EUR μηνιαίως τον Ιανουάριο του 2019. Διαθέσιμο: [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Minimum\\_wage\\_statistics/el](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Minimum_wage_statistics/el) (Τελευταία Πρόσβαση: 28/9/2019)
- Eurostat, 2019β, Minimum wage statistics: Minimum wages in the EU Member States ranged from €286 to €2 071 per month in July 2019. Διαθέσιμο: [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Minimum\\_wage\\_statistics](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Minimum_wage_statistics) (Τελευταία Πρόσβαση: 28/9/2019)
- Evans, D., 2005, *Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ανάλυσης*. Μετάφραση: Γ. Σταυρακάκης. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Fehérváry, K., 2002, «American kitchens, luxury bathrooms, and the search for a 'normal' life in postsocialist Hungary». *Ethnos: Journal of Anthropology* 67 (3): 369-400.
- Frederiksen, M. D., 2008, «Temporality in participation and observation: perspectives from Albania and Georgia». *Anthropology Matters Journal* 10 (2). Διαθέσιμο: [https://www.anthropologymatters.com/index.php/anth\\_matters/article/view/33](https://www.anthropologymatters.com/index.php/anth_matters/article/view/33) (Τελευταία Πρόσβαση: 30/1/2019).
- Frederiksen, R., 2011, «Kønnet bevægelse I tid og rum: Tradition, uddannelse og

- fremtid blandt Albanske unge». *Tidsskriftet Antropologi* 63: 69-86.
- Frello, B., 2008, «Towards a discursive analytics of movement: On the making and unmaking of movement as an object of knowledge». *Mobilities* 3 (1): 25-50.
- Friedl, E., 1967, «The position of the women: Appearance and reality». *Anthropological Quarterly* 40 (3): 97-108.
- Gal, S. και G. Kligman, 2000, *The politics of gender after the socialism: A comparative - historical essay*. Πρίντσεστον: Princeton University Press.
- Galbraith, M., 2003, «“We just want to live normally”: Intersecting discourses of public, private, Poland, and the West». *Journal of the Society for the Anthropology of Europe* 3 (1): 2-13.
- Gaonkar, D. P., 2002, «Toward new imaginaries: An introduction». *Public Culture* 14 (1): 1-19.
- Gedeshi, I. και N. De Zwager, 2012, «Effects of the global crisis on migration and remittances in Albania». Στο I. Sirkeci, J. H. Cohen και D. Ratha, (επιμ.) *Migration and remittances during the global financial crisis and beyond*. Ουάσινγκτον: International Bank for Reconstruction and Development.
- Geertz, C., 1983, «From the native’s point of view: On the nature of anthropological understanding». Στο C. Geertz (επιμ.) *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. Νέα Υόρκη: Basis Books.
- Geertz, C., 2003, *Η ερμηνεία των πολιτισμών*. Μετάφραση: Θ. Παραδέλλης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Gemi, E., 2013, *Αλβανική παράτυπη μετανάστευση στην Ελλάδα: Η νέα τυπολογία της κρίσης. Εισαγωγική Έκθεση: Μεταναστευτικό Σύστημα 1 (Αλβανία)*. Ελληνικό Ίδρυμα Ευρωπαϊκής και Εξωτερικής Πολιτικής (ΕΛΙΑΜΕΠ).
- Gemi, E., 2014, «Transnational practices of Albanian families during the Greek crisis: Unemployment, de-regularization and return». *International Review of Sociology* 24 (3): 406-421.

Gemi, E., 2015, *Transnational mobility and transfers of Albanians in Greece and Italy: A comparative approach*. ITHACA Research Report N. 8/2015. Φλωρεντία: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies.

Gemi, E., 2019, *Integration and transnationalism in a comparative perspective: The case of Albanian immigrants in Vienna and Athens*. Βιέννη: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Gemi, E. και A. Triandafyllidou, 2019, *Migration in Greece: Recent developments in 2019*. Έκθεση για το Δίκτυο Διεθνών Εμπειρογνώμων της Μετανάστευσης του ΟΟΣΑ. Παρίσι.

Glick Schiller, N., 2018, «Theorising transnational migration in our times: A multiscale temporal perspective». *Nordic Journal of Migration Research* 8 (4): 201-212.

Glick Schiller, N., L. Basch και C. Blanc Szanton, 1992, «Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration». Στο N. Glick Schiller, L. Basch και C. Blanc Szanton (επιμ.) *Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity and nationalism reconsider*. Νέα Υόρκη: New York Academy of Sciences.

Glick Schiller, N., L. Basch και C. Blanc-Szanton, 1995, «From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration». *Anthropological Quarterly* 68 (1): 48-63.

Glick Schiller, N και A. Çağlar, 2011, «Locality and globality: Building a comparative analytical framework in migration and urban studies». Στο N. Glick Schiller και A. Çağlar (επιμ.) *Locating migration: Rescaling cities and migrants*. Ίθακα, Νέα Υόρκη: Cornell University Press.

Glick Schiller, N. και N. B. Salazar, 2013, «Regimes of mobility across the globe». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (2): 183-200.

Green, S., 2014, «Σε χρόνο μέλλοντα: Καθημερινές αφηγήσεις για τα ελληνοαλβανικά και ελληνοτουρκικά σύνορα». Μετάφραση: Π. Μαρκέτου. Στο E. Παπαταξιάρχης (επιμ.) *Πολιτικές της καθημερινότητας: Σύνορο, σώμα και ιδιότητα του πολίτη στην Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Green, S., 2018, «Crisis within a crisis? Foreigners in Athens and traces of transnational relations and separations». Στο D. Dalakoglou και G. Agelopoulos (επιμ.) *Critical times in Greece: Anthropological engagements with the crisis*. Νέα Υόρκη: Routledge.

Greenberg, J., 2011, «On the road to normal: Negotiating agency and state sovereignty in postsocialist Serbia». *American Anthropologist* 113 (1): 88-100.

Gregorič Bon, N., 2008, «"Where are we? Europe or Albania": Regionalism as seen by the local people of Dhërmi/ Drimades in southern Albania». *Dve domovini/ Two Homelands* 27: 83-106.

Gregorič Bon, N., 2016, «Rooting Routes: (Non-) Movements in Southern Albania» Στο N. Gregorič Bon και J. Repič (επιμ.) *Moving places: Relations, return and belonging*. Νέα Υόρκη: Berghahn Books.

Gregorič Bon, N., 2017α, «Movement matters: The case of Southern Albania». *Ethnologie française* XLVII (2): 301-308.

Gregorič Bon, N., 2017β, «Silenced border crossings and gendered material flows in southern Albania». Στο H. Donnan, M. Hurd και C. Leutloff - Grandits (επιμ.) *Migrating borders and moving times: Temporality and the crossing of borders in Europe*. Μάντσεστερ: Manchester University Press.

Gregorič Bon, N., 2019, «Neither the Balkans nor Europe: the “where” and “when” in present-day Albania». Στο D. W. Montgomery (επιμ.) *Everyday life in the Balkans*. Μπλούμινγκτον: Indiana University Press.

Griffiths, M. B. E., 2014, «Out of time: The temporal uncertainties of refused asylum seekers and immigration detainees». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40 (12): 1991-2009.

Gupta A. και J. Ferguson, 1997, «Culture, power, place: Ethnography at the end of an era». Στο A. Gupta και J. Ferguson (επιμ.) *Culture, power, place: Explorations in critical anthropology*. Λονδίνο: Duke University Press.

- Gurta A. και J. Ferguson, 2006, «Πέρα από την κουλτούρα: Χώρος, ταυτότητα και η πολιτική της διαφοράς». Στο Γ. Κυριακάκης και Μ. Μιχαηλίδου (επιμ.) *Η προσέγγιση του άλλου: Ιδεολογία, μεθοδολογία και ερευνητική πρακτική*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Hackaj, A., E. Shehaj και N. Zeneli, 2016, *Comprehending Albanian migration to Germany in the period 2014-2016*. Working Paper “Berlin Process Series” Migration 2/ 2016. Τίρανα: Cooperation and Development Institute.
- Hackl, A., J. S. Schwarz, M. Gutekunst και S. Leoncini, 2016, «Bounded mobilities: An introduction». Στο M. Gutekunst, A. Hackl, S. Leoncini, J. S. Schwarz και I. Götz (επιμ.) *Bounded mobilities: Ethnographies perspectives on social hierarchies and global inequalities*. Μπίλεφελντ: Transcript Verlag.
- Hann, C., 2007, «Μετά τον κομμουνισμό: Στοχασμοί για την ανθρωπολογία της Ανατολικής Ευρώπης και η «μετάβαση». Στο Ε. Βουτυρά και Ρ. Βαν Μπουσχότεν (επιμ.) *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν: Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου*. Αθήνα: Κριτική.
- Hannam, K., M. Sheller και J. Urry, 2006, «Editorial: Mobilities, immobilities and moorings». *Mobilities* 1 (1): 1-22.
- Hannerz, U., 2003, «Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography». *Ethnography* 4 (2): 201-216.
- Hartman, T., 2007, «Moral vectors, transitional time and a ‘utopian object of impossible fullness’». *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 15 (2): 187-203.
- Hasluck, M., 2012, *Ο άγραφος νόμος στην Αλβανία*. Μετάφραση: Ε. και Π. Χατζηπαυλή. Ιωάννινα: Ισνάφι.
- Hatziprokiou, P., 2003, «Albanian immigrants in Thessaloniki, Greece: processes of economic and social incorporation». *Journal of Ethnic and Migration studies* 29 (6): 1033-1057.
- Heil. T., A. Priori, B. Riccio και I. Schwarz, 2017, «Mobilities - migratory experiences ethnographically connected: An introduction». *New Diversities* 19 (3): 1-10.

Hemming, A., 2009, «Migrant identity on display: The *xhiro* in Rrëshen». *Southeast European and Black Sea Studies* 9 (4): 575-588.

Herzfeld, M., 1985, *The poetics of manhood: Contest and identity in a Cretan mountain village*. Πρίντσεστον: Princeton University Press.

Herzfeld, M., 1987, «'As in your own house': Hospitality, ethnography and the stereotype of Mediterranean society». Στο D. Gilmore (επιμ.) *Honor and shame and the unity of Mediterranean*. Special Publication 22. Ουάσινγκτον: American Anthropology Association.

Herzfeld, M., 1998, *Η ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη: Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*. Μετάφραση: Ρ. Αστρινάκη. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Hirsch, E. και C. Stewart, 2005, «Introduction: Ethnographies of historicity». *History and Anthropology* 16 (3): 261-274.

Hirschon - Φιλιππάκη, R., 1993, «Μνήμη και ταυτότητα: Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς». Μετάφραση: Α. Λυκιαρδοπούλου. Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.) *Ανθρωπολογία και παρελθόν: Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Holland, J., 1998, «Does social capital matter? The case of Albania». *IDS Bulletin* 29 (3): 65-71.

Homer, S., 2017, *Εισαγωγή στον Ζακ Λακάν*. Μετάφραση: Σ. Μαύρη. Αθήνα: Oposito.

Humphrey, C., 2002, *The unmaking of Soviet life: Everyday economies after socialism*. Ίθακα, Λονδίνο: Cornell University Press.

Hysa Kodra, A., 2014, «Between status quo and change: The State of post-communist Albanian ethnology». *Ethnologia Balkanica* 17: 21-44.

Instituti i Statistikave, 2016, *Lindjet, vdekjet dhe martesat*. Διαθέσιμο: <http://www.instat.gov.al/al/temat/treguesit-demografik%C3%AB-dhe-social%C3%AB/lindjet-vdekjet-dhe-martesat/> (Τελευταία Πρόσβαση: 28/4/2018).

Instituti për Kritikë dhe Emancipim Shoqëror, 2017, *Gjendja e klasës punëtore në Shqipëri* (ii). Τίρανα. Διαθέσιμο: [https://www.rosalux.rs/sites/default/files/publications/The\\_working\\_class\\_conditions\\_Albania\\_II.pdf](https://www.rosalux.rs/sites/default/files/publications/The_working_class_conditions_Albania_II.pdf) (Τελευταία Πρόσβαση: 23/12/2019).

Iosifides, T., T. Kizos, E. Petracou, E. Malliotaki, K. Katsimantou και E. Sarri, 2006, «Socio- economic characteristics of immigrants in western Greece region: Urban - rural continuum or divide?» *Migration Letters: An International Journal of Migration Studies* 3 (2): 91- 105.

Iosifides, T., M. Lavrentiadou, E. Petracou και A. Kontis, 2007, «Forms of social capital and the incorporation of Albanian immigrants in Greece». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33 (8): 1343-1361.

Ιωακείμογλου, Η., 2001, «Οι μετανάστες και η απασχόληση». Στο Α. Μαρβάκης, Δ. Παρσάνογλου και Μ. Παύλου (επιμ.) *Μετανάστες στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα

Ιωσηφίδης, Θ. και Α. Κίζος, 2012, «Κοινωνική ένταξη των μεταναστών/μεταναστριών και στάσεις του τοπικού πληθυσμού στη Δυτική Ελλάδα: Ο ρόλος των κοινωνικών δικτύων». Στο Χ. Κασίμης και Α. Γ. Παπαδόπουλος (επιμ.) *Μετανάστες στην Ελλάδα: Απασχόληση και ένταξη στις τοπικές κοινωνίες*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Ιωσηφίδου, Μ., 1998, «Δύναμη και γνώση στις πολιτισμικές αναπαραστάσεις: Σκέψεις από την επιτόπια έρευνα». Στο Δ. Γκέφου- Μαδιανού (επιμ.) *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: Σύγχρονες τάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Jacobsen, C. M., 2017, «Waiting at the borders of Europe». *WAIT University of Bergen*. Διαθέσιμο: <https://www.uib.no/en/project/wait/110414/waiting-borders-europe> (Τελευταία Πρόσβαση: 17/1/2020).

Jacobsen, C. M. και M. A., Karlsen, 2021, «Introduction: Unpacking the temporalities of irregular migration». Στο C. M. Jacobsen, M. A. Karlsen και S. Khosravi (επιμ.) *Waiting and the temporalities of irregular migration*. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.

Jorgoni, E., 2019, *ESPN Thematic Report on In-work poverty: Albania*. European Social Policy Network (ESPN). Βρυξέλλες: European Commission.



Jouhki, J. και H. R. Pennanen, 2016, «The imagined West: Exploring Occidentalism». *Suomen Anthropological: Journal of the Finnish Anthropological Society* 41 (2): 1-10.

Καβάφης, Κ. Π., 1984, «Περιμένοντας τους βαρβάρους». Στο Κ. Π. Καβάφης (επιμ.) *Τα ποιήματα 1897 - 1933*. Αθήνα: Ίκαρος. Διαθέσιμο: <http://www.kavafis.gr/poems/content.asp?id=153> (Τελευταία Πρόσβαση: 28/1/2019).

Kajsiu, B., 2010, «Down with politics! The crisis of representation in post-communist Albania». *East European Politics and Societies* 24 (2): 229-253.

Kalir, B., 2013, «Moving subjects, stagnant Paradigms: Can the ‘mobilities paradigm’ transcend methodological nationalism?». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (2): 311-327.

Kambouri, H., 2007, «Gender, migration and domestic work: Space and time in the discourse of Albanian domestic workers in Athens». *The Greek Review of Social Research* 124 (C): 35-53.

Καπετανάκη, Ε., 2015, «Στο όνομα της κρίσης, η έννοια του σπιτιού κατά την μετακίνηση από την Ελλάδα προς την Αλβανία». Στο Εργαστήριο συναντήσεις και συγκρούσεις στην πόλη (επιμ.) *Urban Conflicts*. Θεσσαλονίκη. Διαθέσιμο: <https://urbanconflicts.files.wordpress.com/2015/06/urban-conflicts3.pdf> (Τελευταία Πρόσβαση: 13/8/2018).

Καπετανάκη, Ε., 2017, *Νέα ζωή, επιστρέφοντας στην Αλβανία. Μια εθνογραφική προσέγγιση*. Διδακτορική διατριβή. Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών.

Καπλάνι, Γ., 2002, «Θρησκεία και αλβανική εθνική ταυτότητα. Μύθοι και πραγματικότητες». *Σύγχρονα Θέματα* 81: 50-57.

Καραγιάννης, Β., 2006, «Μετανάστευση – διεθνικότητα – κινητικότητα: Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης». *Σύγχρονα Θέματα* 92: 23-30.

Kaser, K., 1999, «Descent, relationship and the public». *Beiträge zur historischen Sozialkunde*: 21-31

Kasimis, C., 2008, «Survival and expansion: Migrants in Greek rural regions». *Population, space and place* 14: 511-524.

Κασίμης, Χ. και Α. Γ. Παπαδόπουλος, 2012α, «Εισαγωγή». Στο Χ. Κασίμης και Α. Γ. Παπαδόπουλος (επιμ.) *Μετανάστες στην Ελλάδα: Απασχόληση και ένταξη στις τοπικές κοινωνίες*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Κασίμης, Χ. και Α. Γ. Παπαδόπουλος, 2012β, «Απασχόληση και επαγγελματική κινητικότητα των μεταναστών σε δύο τοπικές αγορές εργασίας». Στο Χ. Κασίμης και Α. Γ. Παπαδόπουλος (επιμ.) *Μετανάστες στην Ελλάδα: Απασχόληση και ένταξη στις τοπικές κοινωνίες*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Kassimati, K., 2007, «Employers of migrant women domestic workers from Albania and Ukraine». *The Greek Review of Social Research* 124 (C): 95-119.

Καστοριάδης, Κ., 1999, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*. Μετάφραση: Σ. Χαλικιάς, Σ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκη. Αθήνα: Κέδρος - Ράππα.

Kearney, M., 1995, «The local and the global: The Anthropology of globalization and transnationalism». *Annual Review of Anthropology* 24: 547-565.

King, R., 2008, «Across the sea and over the mountains: Documenting Albanian migration». *Scottish Geographical Journal* 119 (3): 283-309.

King, R., 2020, «Afterword: Changing work, changing migrations». Στο F. K. Seiger, C. Timmerman, N. B. Salazar και J. Wets (επιμ.) *Migration at Work: Aspirations, imaginaries & structures of mobility*. Λουβέν: Leuven University Press.

King, R., A. Castaldo και J. Vullnetari, 2011, «Gendered relations and filial duties along the Greek - Albanian remittance corridor». *Economic Geography* 87 (4): 393-419.

King, R., M. Dalipaj και N. Mai, 2006, «Gendering migration and remittances: Evidence from London and northern Albania». *Population, Space and Place* 12: 409-434.

King, R., T. Iosifides και L. Myrivili, 1998, «A migrant's story: from Albania to Athens». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 24 (1): 159-175.

King, R. και N. Mai, 2009, «Italophilia meets Albanophobia: Paradoxes of asymmetric assimilation and identity processes among Albanian immigrants in Italy». *Ethnic and Racial Studies* 32 (1): 117-138.

King, R. και J. Vullnetari, 2003, *Migration and development in Albania*. Working Paper C5. Development Research Centre on Migration, Globalisation and Poverty.

King, R. και J. Vullnetari, 2009, «The intersections of gender and generation in Albania migration, remittances and transnational care». *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 9 (1): 19-38.

King, R. και J. Vullnetari, 2013, *Interrelationships between gender, care and migration: Albania during and after Communism*. Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations 3/13. Μάλμμε: Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare.

King, R. και J. Vullnetari, 2016, «From shortage economy to second economy: An historical ethnography of rural life in communist Albania». *Journal of Rural Studies* 44: 198-207.

Knight, D. M., 2012, «Turn of the screw: Narratives of history and economy in the Greek crisis». *Journal of Mediterranean Studies* 21 (1): 53-76.

Knight, D. M., 2015α, «Wit and Greece's economic crisis: Ironic slogans, food, and anti austerity sentiments». *American Ethnologist* 42 (2): 230-246.

Knight, D. M., 2015β, *History, time, and economic crisis in Central Greece*. Νέα Υόρκη: Palgrave Macmillan.

Κοκκάλη, Ι., 2011, «Στρατηγικές ενσωμάτωσης και μορφές προσαρμογής των Αλβανών μεταναστών στην ελληνική κοινωνία: Το παράδειγμα της Θεσσαλονίκης». Στο Α. Μωυσίδης και Δ. Παπαδοπούλου (επιμ.) *Η κοινωνική ενσωμάτωση των μεταναστών στην Ελλάδα*. Αθήνα: Κριτική.

Kokkali, I., 2013, «Being Albanian in Greece or elsewhere: Negotiation of the (national) self in a migratory context». Στο F. Tsibiridou και N. Palantzas (επιμ.) *Myths of the Other in the Balkans: Representations, social practices, performances*. Θεσσαλονίκη: Ebook. Διαθέσιμο:

<https://www.viaegnatiafoundation.eu/images/pdf/Balkan.Myth.final.pdf> (Τελευταία Πρόσβαση: 7/9/2019).

Kondi, B., 2012, *Death and ritual crying: An anthropological approach to Albanian funeral customs*. Βερολίνο: Logos Verlag Berlin.

Κούκα, Μ., 2001, «Φόρουμ Αλβανών μεταναστών». Στο Α. Μαρβάκης, Δ. Παρσάνογλου και Μ. Παύλου (επιμ.) *Μετανάστες στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Kurotani, S., 2004, «Multi-sited transnational ethnography and the shifting construction of fieldwork». Στο L. Hume και J. Mulcock (επιμ.) *Anthropologists in the field: Case in participant observation*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.

Λαμπριανίδης, Λ. και Α. Λυμπεράκη, 2005, *Αλβανοί μετανάστες στη Θεσσαλονίκη: Διαδρομές ευημερίας και παραδρομές δημόσιας εικόνας*. Αθήνα: Πατάκη.

Labrianidis, L. και T. Sykas, 2009α, «Migrants, economic mobility and socioeconomic change in rural areas: The case of Greece». *European Urban and Regional Studies* 16 (3): 237-256.

Labrianidis, L. και T. Sykas, 2009β, «Geographic proximity and immigrant labor in agriculture: Albanian immigrants in the Greek countryside». *Sociologia Ruralis* 49 (3): 394-414.

Labrianidis, L. και T. Sykas, 2009γ, «Preconditions for the economic mobility of immigrants working in the countryside: The case of Greece». *International Journal of Social Economic* 36 (8): 798-812.

Λαμπριανίδης, Λ και Θ. Συκάς, 2012, «Αλλοδαποί μετανάστες και ελληνική ύπαιθρος: Η περίπτωση των νομών Χαλκιδικής και Πέλλας». Στο Χ. Κασίμης και Α. Γ. Παπαδόπουλος (επιμ.) *Μετανάστες στην Ελλάδα: Απασχόληση και ένταξη στις τοπικές κοινωνίες*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Lankauskas, G., 2002, «On “modern” Christians, consumption, and the value of national identity in post-soviet Lithuania». *Ethnos: Journal of Anthropology* 67 (3): 320-344.

Latifi, T., 2015, «Poverty and social security from the perspective of post-war political, societal and family transformations in Kosovo. Macro- and micro-level points of view». *Ethnologia Balkanica* 18: 249-268.

Latifi, T., 2018, «The culture of relatedness in Kosovo: The role of kinship in the private and the public sphere». *Studia Ethnologica Croatia* 30 (1): 147-168.

Lawrence, C. M., 2005α, «Re-bordering the nation: Neoliberalism and racism in rural Greece». *Dialectical Anthropology* 29 (3-4): 315-334.

Lawrence, C. M., 2005β, *The European Union, immigration and inequality: "Albanian" labour in the political economy of rural Greece*. Διδακτορική Διατριβή. Τμήμα Ανθρωπολογίας. Νέα Υόρκη: The City University of New York.

Lawrence, C. M., 2006, «To hire an "Albanian": Household economy and immigration in rural Greece». *Choice in Economic Contexts: Ethnographic and Theoretical Enquiries. Research in Economic Anthropology* 25: 75-95.

Lawson, C. W., J. A. McGregor και D. K. Saltmarshe, 2000, «Surviving and thriving: Differentiation in a peri-urban community in northern Albania». *World Development* 28 (8): 1499-1514.

Lawson, C. W. και D. K. Saltmarshe, 2002, «The psychology of economic transformation: The impact of the market on social institutions, status and values in a northern Albanian village». *Journal of Economic Psychology* 23: 487-500.

Λιανός, Θ. Π., Κ. Κανελλόπουλος, Μ. Γρέγου, Ε. Γκέμι και Π. Παπακωνσταντίνου, 2008, *Εκτίμηση του όγκου των αλλοδαπών που διαμένουν παράνομα στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ινστιτούτο Μεταναστευτικής Πολιτικής (ΙΜΕΠΟ).

Lianos, T. R., A. H. Sarris και L. T. Katseli, 1996, «Illegal immigration and local labour markets: The Case of Northern Greece». *International Migration* 34 (3): 449-484.

Lubonja, F., 2012, «Ανάμεσα στη δόξα ενός εικονικού κόσμο και στην εξαθλίωση ενός πραγματικού κόσμου». Στο S. Schwandner- Sievers και B. J. Fischer (επιμ.) *Αλβανικές ταυτότητες: Μύθος και ιστορία*. Αθήνα: Παπαζήση.

Lubonja, F., 2016, «Albania after isolation: The transformation of public perceptions of the West». Στο A. Hammond (επιμ.) *The Balkans and the West: Constructing the European Other, 1945-2003*. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.

Lutjona, L., 2017, «Gender and traditional values during and after Communism: Detraditionalisation and retraditionalisation in Albania and Romania (case study)». *Analyze: Journal of Gender and Feminist Studies* 9 (23): 115-128.

Mai, N., 2003, «The cultural construction of Italy in Albania and vice versa: Migration dynamics, strategies of resistance and politics of mutual self-definition across colonialism and post-colonialism». *Modern Italy* 8 (1): 77-93.

Mai, N., 2004, «‘Looking for a more modern life...’: The role of Italian television in the Albanian migration to Italy». *Westminster Papers in Communication and Culture* 1 (1): 3- 22.

Mai, N., 2012, «Νεολαιστικές Μ.Κ.Ο. στην Αλβανία: Ανάπτυξη της κοινωνίας πολιτών, τοπικές πολιτισμικές κατασκευές δημοκρατίας και στρατηγικές επιβίωσης». Στο S. Schwandner- Sievers και B. J. Fischer (επιμ.) *Αλβανικές ταυτότητες: Μύθος και ιστορία*. Αθήνα: Παπαζήση.

Malcolm, N., 2012, «Μύθοι της Αλβανικής εθνικής ταυτότητας. Ορισμένα βασικά στοιχεία, όπως εκφράζονται στα έργα των Αλβανών συγγραφέων στην Αμερική στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα». Στο S. Schwandner- Sievers και B. J. Fischer (επιμ.) *Αλβανικές ταυτότητες: Μύθος και ιστορία*. Αθήνα: Παπαζήση.

Malkki, L., 1992, «National geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees». *Cultural Anthropology* 7 (1): 24- 43.

Mangalakova, T., 2007, «Ο kanun στη σύγχρονη καθημερινότητα της Αλβανίας, του Κοσόβου και του Μαυροβούνιου». Στο Ε. Βουτυρά και Ρ. Βαν Μπουσχότεν (επιμ.) *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν: Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου*. Αθήνα: Κριτική.

Manolova, P., 2018, «“Going to the West is my last chance to get a normal life”: Bulgarian would-be migrants’ imaginings of life in the UK». *Central and Eastern European Migration Review* (Online first): 1-24.

Marcus, G., 1995, «Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography». *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

Marcus, G., 1998, *Ethnography through thick and thin*. Πρίνστον: Princeton University Press.

Maroukis, T. και E. Gemi, 2010, *Circular migration between Albania and Greece*. Metoikos Project. European University Institute: Robert Schuman Centre for Advanced Studies.

Maroukis, T. και E. Gemi, 2011, *Circular migration between Albania and Greece: A case study*. Metoikos Project. Europe European University Institute: Robert Schuman Centre for Advanced Studies.

Massey, D. S., J. Arango, G. Hugo, A. Kouaouci, A. Pellegrino και J. E. Taylor, 1993, «Theories of international migration: A review and appraisal». *Population and Development Review* 19 (3): 431-466.

Merry, E. S., 2000, «Crossing boundaries: Ethnography in the twenty-first century». *Political and legal anthropology* 23 (2): 127-133.

Michail, D., 2013, «Social development and transnational households: Resilience and motivation for Albanian immigrants in Greece in the era of economic crisis». *Southeast European and Black Sea Studies* 13 (2): 265-279.

Μιχαήλ. Δ., 2014, *Αλβανική μετανάστευση στην Ελλάδα, μελέτες και ζητήματα: Ανθρωπολογικές και διεπιστημονικές προσεγγίσεις*. Θεσσαλονίκη: Αντ. Σταμούλης.

Moussourou, L. K., 2007, «The role of the women in the integration of immigrants». *The Greek Review of Social Research* 124 (C): 159-177.

Musaraj, S., 2009, «Passport troubles: Social tactics and places of informal transactions in post-socialist Albania». *Anthropology of East Europe Review* 27 (2): 157- 175.

Musaraj, S., 2011, «Tales from Albarado: The Materiality of Pyramid Schemes in postsocialist Albania». *Cultural Anthropology* 26 (1): 84–110.

Musaraj, S., 2012, «Alternative publics: Reflections on marginal collective practices

in communist Albania». Στο A. Hemming, G. Kera και E. Pandelejmoni (επιμ.) *Albania: Family, Society and Culture in the 20th Century*. Μύνστερ: Lit Verlag.

Musaraj, S., 2016, «Shtëpi evropiane për një të ardhme më të mirë». *Përprjekja: Shqiptarët dhe arkitektura* 34-35: 128-144.

Mustafa, M., 2008, «What remained of religion in an ‘atheist’ state and the return of religion in post-communist Albania». *MESS and RAMSES II, Mediterranean Ethnological Summer School* 7: 51-76.

Mustafa, M. και A. Young, 2008, «Feud narratives: Contemporary deployments of kanun in Shala Valley, northern Albania». *Anthropological Notebooks* 14 (2): 87-107.

Naguib, N., 2013, «The compassionate brother: A note on Islamic food activism». *Food, Culture and Society* 16 (3): 348–354.

Narotzky, S., 2007, *Οικονομική Ανθρωπολογία: Νέοι Προσανατολισμοί*. Μετάφραση: Α. Σίμογλου. Αθήνα: Σαββάλας.

Neofotistos, V. P., 2008, «“The Balkans’ Other within”: Imaginings of the west in the Republic of Macedonia». *History and Anthropology* 19 (1): 17-36.

Neofotistos, V. P., 2019, «War criminals, national heroes, and transitional justice in Macedonia». Στο D. W. Montgomery (επιμ.) *Everyday life in the Balkans*. Μπλούμινγκτον: Indiana University Press.

Neuburger, M., 2019, «Consuming lives: Inside the Balkan *Kafene*». Στο D. W. Montgomery (επιμ.) *Everyday life in the Balkans*. Μπλούμινγκτον: Indiana University Press.

Nicholson, B., 2002, «The wrong end of the telescope: Economic migrants, immigration policy, and how it looks from Albania». *The Political Quarterly Publishing* 73 (4): 436-444.

Nicholson, B., 2003, «From cow to customer: Informal marketing of milk in Albania». *Anthropology of East Europe Review* 21 (1): 148-158.

Nicholson, B., 2004, «Negotiating the legacy of tradition: Women’s rural empowerment in rural Albania». *Electronic Journal of Polish Agricultural*



Nikas, C. και D. Aspasio, 2011, «The changing characteristics and the maturity of Albanian emigration to Greece». *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 13 (3): 287-301.

Νιτσιάκος, Β., 2003, *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών*. Αθήνα: Οδυσσέας.

Νιτσιάκος, Β., 2006, «Θρησκεία και εθνική ταυτότητα στην Αλβανία. Η περίπτωση των Μπεκτασήδων». Εισήγηση στο Α΄ Επιστημονικό Συνέδριο του Τμήματος Βαλκανικών Σπουδών με θέμα 'Διαστάσεις της μετάβασης και η ευρωπαϊκή προοπτική των χωρών της Βαλκανικής', 10-12 Νοεμβρίου 2006. Φλώρινα: Πανεπιστήμιο Δυτικής Μακεδονίας.

Nixon, N., 2009, «“You can’t eat shame with bread”: Gender and collective shame in Albanian society». *Southeast European and Black Sea Studies* 9 (1-2): 105-121.

Olsen, N., 2000, *Albania*. Οξφόρδη: Oxfam GB.

Ομάδα Καθηγητών Αλβανικής Γλώσσας, 2004, *Αλβανο-ελληνικό και Ελληνο-αλβανικό λεξικό*. Αθήνα: Καλοκάθης.

Pajo, E., 2001, «Longing and belonging: The West as territory of nationness in Albanian cosmologies». *Anthropology of East Europe Review* 19 (1): 98-107.

Pajo, E., 2008, *International migration, social demotion, and imagined advancement: An ethnography of socioglobal mobility*. Νέα Υόρκη: Springer.

Pandolfi, M., 2012, «Μύθοι και νέες μορφές διακυβέρνησης στη σύγχρονη Αλβανία». Στο S. Schwandner- Sievers και B. J. Fischer (επιμ.) *Αλβανικές ταυτότητες: Μύθος και ιστορία*. Αθήνα: Παπαζήση.

Παπαγεωργίου, Β., 2005, «Η οικιακή οικονομία στην περίπτωση μιας ομάδας μεταναστών από την Αλβανία: Όψεις της διαχείρισης της μεταναστευτικής συνθήκης». Εισήγηση στο συνέδριο: Φύλο, χρήμα και ανταλλαγή. Μυτιλήνη: Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας.

Παπαγεωργίου, Β., 2011, *Από την Αλβανία στην Ελλάδα. Τόπος και ταυτότητα, διαπολιτισμικότητα και ενσωμάτωση: Μια ανθρωπολογική προσέγγιση της μεταναστευτικής εμπειρίας*. Αθήνα: Νήσος.

Papadopoulou, A., 2004, «Smuggling into Europe: Transit Migrants in Greece». *Journal of Refugee Studies* 17 (2): 167-184.

Papadopoulos, A. G., L. M. Fratsea, P. Karanikolas και S. Zografakis, 2019, «Reassembling the Rural: Socio-economic dynamics, inequalities and resilience in crisis-stricken rural Greece». *Sociologia Ruralis* 59 (3): 474-493.

Papailias, P., 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.

Παπαηλία, Π., 2007, «Αφηγήσεις μέσα από το φωτογραφικό άλμπουμ: Πόζες, μνήμες, βλέμματα». Βιβλιογραφική έκθεση / ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ “Εμφυλες διαστάσεις της μετανάστευσης στη νοτιοανατολική Ευρώπη: Εργασία, Ένταξη και Διαπολιτισμική Επικοινωνία”.

Παπαηλία, Π., 2013, «Η βία της οπτικοποίησης: Το πληγωμένο ξένο σώμα ως μιντιακό θέαμα στη σύγχρονη Ελλάδα». Στο Κ. Ροζάκου και Ε. Γκαρά (επιμ.) *Ελληνικά παράδοξα: Πατρωνία, κοινωνία πολιτών και βία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Παπαστεργίου Β. και Ε. Τάκου, 2005, *Η μετανάστευση στην Ελλάδα: Έντεκα μύθοι και περισσότερες αλήθειες*. Ανανεωμένη Έκδοση 2005. Ίδρυμα Ρόζα Λούξεμπουργκ-Παράρτημα Ελλάδας.

Παπαταξιάρχης, Ε., 2006α, «Ο κόσμος του καφενείου: Ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό». Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.) *Ταυτότητες και φύλο στην σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Παπαταξιάρχης, Ε., 2006β, «Εισαγωγή. Τα άχθη της ετερότητας: Διαστάσεις της πολιτισμικής διαφοροποίησης στην Ελλάδα του πρώιμου 21<sup>ου</sup> αιώνα». Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.) *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Παπαταξιάρχης, Ε., 2009, «Στην άκρη του βλέμματος: Η κρίση της «φιλοξενίας» την εποχή των διαπερατών συνόρων». *Σύγχρονα Θέματα* 107: 67-74.

Παπαταξιάρχης, Ε., 2014, «Εισαγωγή. Εκκρεμείς διαφορές: Σύνορο, σώμα και εθνοπολιτισμική υποκειμενικότητα στην καθημερινή πολιτική πράξη. Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.) *Πολιτικές της καθημερινότητας: Σύνορο, σώμα και ιδιότητα του πολίτη στην Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Papataxiarchis, E., 1991, «Friends of the heart: Male commensal solidarity, gender and kinship in Aegean Greece». Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.) *Contested identities: Gender and kinship in modern Greece*. Πρίντσεστον: Princeton University Press.

Papataxiarchis, E., 2018, «Pragmatism against austerity: Greek society, politics and ethnography in times of trouble». Στο D. Dalakoglou και G. Agelopoulos (επιμ.) *Critical times in Greece: Anthropological engagements with the crisis*. Νέα Υόρκη: Routledge.

Παπαταξιάρχης, Ε., Π. Τοπάλη και Α. Αθανασοπούλου, 2009, *Κόσμοι της οικιακής εργασίας: Φύλο, μετανάστευση και πολιτισμικοί μετασχηματισμοί στην Αθήνα του πρώιμου 21<sup>ου</sup> αιώνα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Pardo, I., 1996, *Managing existence in Naples: Morality, action and structure*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Parrenas, R. S., 2005, *Children of global migrations: Transnational families and gendered woes*. Στάνφορντ, Καλιφόρνια: Stanford University Press.

Patico, J. και M. L. Caldwell, 2002, «Consumers exiting socialism: Ethnographic perspectives on daily life in post-communist Europe». *Ethnos: Journal of Anthropology* 67 (3): 285-294.

Παύλου, Μ., 2001, «Οι ‘λαθρέμποροι του φόβου’: Ρατσιστικός λόγος και μετανάστες στον τύπο μιας υποψήφιας μητρόπολης». Στο Α. Μαρβάκης, Δ. Παρσάνογλου και Μ. Παύλου (επιμ.) *Μετανάστες στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Περιφέρεια Πελοποννήσου, 2015, «*Περιφερειακή στρατηγική για την κοινωνική ένταξη στην Περιφέρεια Πελοποννήσου 2014-2020*». Διαθέσιμο:

[http://www.eydpelop.gr/2014-2020/wp-content/uploads/2017/10/b\\_11\\_Perifereia-Peloponnhsou\\_Perifereaikh-stratigikh-gia-thn-koinwnikh-enta3h.pdf](http://www.eydpelop.gr/2014-2020/wp-content/uploads/2017/10/b_11_Perifereia-Peloponnhsou_Perifereaikh-stratigikh-gia-thn-koinwnikh-enta3h.pdf) (Τελευταία Πρόσβαση: 28/10/2020).

Perlmutter, T., 1998, «The Politics of proximity: The Italian response to the Albanian crisis». *The International Migration Review* 32 (1): 203-222.

Pine, F., 2007, «Αντιμετωπίζοντας τον κατακερματισμό: Οι συνέπειες της ιδιωτικοποίησης για τις γυναίκες της υπαίθρου της Κεντρικής και Νότιας Πολωνίας». Μετάφραση: Χ. Σίμος. Στο Ε. Βουτυρά και Ρ. Βαν Μπουσχότεν (επιμ.) *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν: Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου*. Αθήνα: Κριτική.

Piper N., 2005, *Gender and migration*. Global Commission on International Migration. Διαθέσιμο: [https://www.iom.int/jahia/webdav/site/myjahiasite/shared/shared/mainsite/policy\\_and\\_research/gcim/tp/TP10.pdf](https://www.iom.int/jahia/webdav/site/myjahiasite/shared/shared/mainsite/policy_and_research/gcim/tp/TP10.pdf) (Τελευταία Πρόσβαση: 30/08/2019).

Pistrick, E., 2013, «Performing absences: Seasonal returns in South Albanian villages». *Ethnologie française* 43 (1): 65-75.

Pistrick, E. και G. Dalipaj, 2009, «Celebrating the imagined village: Ways of organizing and commenting local soundscapes and social patterns in south Albanian feasts». *International Journal for Euro-Mediterranean Studies* 1 (2): 163-191.

Plaku, A., B. Picari, S. Pino, S. Danaj, E. Gjermeni και I. Shtraza, 2008, *The division of the private and public life in the Albanian households: A Gender-based approach*. Τίρανα: Gender Alliance for Development Center.

Pojani, D., 2010, «Tirana: City Profile». *Cities* 27 (6): 483-495.

Pojani, D. και M. Buka, 2015, «From camaraderie to detachment: The effect of changing built environment forms on neighborhood relations in a post-communist context». *Cities* 49: 66-75.

Prato, G. B., 2004, «“The devil is not as wicked as people believe, neither is the Albanian”: Corruption between moral discourses and national identity». Στο I. Pardo (επιμ.) *Between morality and law: Corruption, anthropology and comparative societies*. Όλντερσοτ: Ashgate.

Prato, G. B., 2009, «Minorities in Italy: The cases of Arbëresh and Albanian migrations». Στο G. B. Prato (επιμ.) *Beyond multiculturalism: Views from anthropology*. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.

Prato, G. B., 2010, «The “costs” of European citizenship: Governance and relations of trust in Albania». Στο I. Pardo και G. B. Prato (επιμ.) *Citizenship and the legitimacy of governance: Anthropology in the Mediterranean region*. Φάρναμ: Ashgate.

Prato, G. B., 2012, «Anthropological research in Brindisi and Durrës: Methodological reflections». Στο I. Pardo και G. B. Prato (επιμ.) *Anthropology in the city: Methodology and theory*. Φάρναμ, Μπέρλινγκτον: Ashgate.

Prato, G. B., 2017, «Corruption between public and private moralities: The Albanian case in a comparative perspective». *Urbanities - Journal of urban ethnography* 7 (1): 106-121.

Prato, G. B., 2020, «Changing cities: Migrations and new urbanities in contemporary Europe». *Urbanities - Journal of urban ethnography, Special issue* 10 (3): 33-50.

Pratsinakis, E., 2005, «Aspirations and strategies of Albanian immigrants in Thessaloniki». *Journal of Southern Europe and the Balkans* 7 (2): 195-212.

Pratsinakis, M, P. Hatziprokopiou και R. King, 2017, «Beyond migration binaries and linear transitions: The complexification of Greece’s migratory landscape at times of crisis». Working Paper No 92. Sussex Centre for Migration Research. University of Sussex.

Psimmenos, I., 2007, «Work culture and migrant women’s welfare marginalization». *The Greek Review of Social Research* 124 (C): 9-33.

Republika e Shqipërisë, 2018, *Strategjia kombëtare e diasporës dhe migracionit 2018-2024*. Διαθέσιμο: <http://www.diaspora.gov.al/wp-content/uploads/2017/10/Strategjia.pdf> (Τελευταία Πρόσβαση: 26/4/2018).

Ρόμπου- Λεβίδη, Μ., 2017, «Εδώ καπούτ»: *Η βία του συνόρου: Μετανάστευση, εθνοφοροσύνη και φύλο στην ελληνοαλβανική μεθόριο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Rouse, R., 1995, «Questions of identity: Personhood and collectivity in transnational migration to the United States». *Critique of Anthropology* 15 (4): 351-380.

- Sadiku, M., 2014, «The origins of the Kanun: Exploring the development of the Albanian customary law». *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 3 (2): 77-95.
- Sakellis, I. και N., Spyropoulou, 2007, «Employing immigrant women from Albania and Ukraine in domestic services in Greece». *The Greek Review of Social Research* 124 (C): 71-93.
- Salazar, N. B., 2010α, «Towards an anthropology of cultural mobilities». *Crossings: Journal of Migration and Culture* 1: 53-68.
- Salazar, N. B., 2010β, *Tanzanian migration imaginaries*. Working Papers, Paper 20. International Migration Institute.
- Salazar, N. B., 2010γ, «From local to global (and back): Towards glocal ethnographies of cultural tourism». Στο G. Richards και W. Munsters (επιμ.) *Cultural tourism research methods*. Γουόλινγκφορντ, Οξφορντσαίρ: CABI.
- Salazar, N. B., 2011, «The power of imagination in transnational mobilities». *Identities: Global studies in culture and power* 18 (6): 576-598.
- Salazar, N. B., 2013α, «Imagining mobility at the “end of the world”». *History and Anthropology*, 24 (2): 233-252.
- Salazar, N. B., 2013β, «*Ethnographies of mobility: What's in a name?*». International seminar: 'Ethnographies of Mobility'. Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts: Conference Programme and Book of Proceedings.
- Salazar, N., 2016α, «Introduction. Keywords of Mobility: What's' in a name?» Στο N. Salazar και K. Jayaram (επιμ.) *Keywords of Mobility: Critical Engagements*. Νέα Υόρκη, Οξφόρδη: Berghahn Books.
- Salazar, N. B., 2016β, «Conceptual notes on the freedom of movement and bounded mobilities». Στο M. Gutekunst, A. Hackl, S. Leoncini, J. S. Schwarz και I. Götz (επιμ.) *Bounded mobilities: Ethnographies Perspectives on social hierarchies and global inequalities*. Μπίλεφελντ: Transcript Verlag.
- Salazar, N. B., 2017, «Key figures of mobility: An introduction». *Social Anthropology, Special Issue: Key figures of mobility* 25 (1): 5-12.

Salazar, N. B., 2018, «Theorizing mobility through concepts and figures». *Tempo Social* 30 (2): 153-168.

Salazar, N. B., 2020, *Momentous mobilities: Anthropological musings on the meanings of travel*. Νέα Υόρκη, Οξφόρδη: Berghahn Books.

Salazar N. B., A. Elliot και R. Norum, 2017, «Introduction. Studying mobilities: Theoretical notes and methodological queries». Στο A. Elliot, R. Norum και N. B. Salazar (επιμ.) *Methodologies of mobility: Ethnography and Experiment*. Νέα Υόρκη, Οξφόρδη: Berghahn Books.

Salazar, N. B και A. Smart, 2011, «Anthropological takes on (im)mobility». *Identities: Global Studies in Culture and Power* 18: i–ix.

Saltmarshe, D., 1999, *Identity in a post-communist Balkan state: A study in north Albania*. Διδακτορική διατριβή. Μπαθ: University of Bath.

Sampson, S., 2007, «Η κοινωνική ζωή των προγραμμάτων. Εισάγοντας την κοινωνία των πολιτών στην Αλβανία». Στο Ε. Βουτυρά και Ρ. Βαν Μπουσχότεν (επιμ.) *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν: Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου*. Αθήνα: Κριτική.

Schapendonk, J., 2012, «Migrants' im/mobilities on their way to the EU: Lost in transit?». *Tijdschrift Voor Economische En Sociale Geografie* 103 (5): 577–583.

Schewel, K., 2019, «Understanding immobility: Moving beyond the mobility bias in migration studies». *International Migration Review* 1-28.

Schrooten, M., N. B. Salazar και G. Dias, 2016, «Living in mobility: trajectories of Brazilians in Belgium and the UK». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42 (7): 1199-1215.

Schwandner - Sievers, S., 1996α, «Zur logik der blutrache in Nordalbanien: Ehre, symbolik und gewaltlegitimation». *Sociologus* 46 (2): 109-129.

Schwandner - Sievers, S., 1996β, «Identität, ehre und staat in Nordalbanien: Hintergründe ethnizistischen denkens auf dem Balkan». Στο Ε. Hardten, A. Stanisavljevic και D. Tsakiris (επιμ.) *Der Balkan in Europa*. Φρανκφούρτη: Peter Lang.

Schwandner - Sievers, S., 1999, «Humiliation and reconciliation in Northern Albania: The logics of feuding in symbolic and diachronic perspectives». *Sociologus* 1: 133-152.

Schwandner - Sievers, S., 2000, «Kinship, family, and regional differentiation in Albania (annex 3)». Στο G. La Cava και R. Nanetti (επιμ.) *Albania: Filling the vulnerability gap*. World Bank Technical Paper No. 460. Ουάσινγκτον, DC: The World Bank.

Schwandner - Sievers, S., 2008, «Albanians, Albanianism and the strategic subversion of stereotypes». *Anthropological Notebooks* 14 (2): 47-64.

Schwandner - Sievers, S., 2009, «Zwei fingerbreit Ehre: Ehre und Schande in Albanien». *Journal Ethnologie*. Διαθέσιμο: [http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen\\_2009/Ehre\\_und\\_Schande/Zwei\\_fingerbreit\\_Ehre/index.phtml](http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2009/Ehre_und_Schande/Zwei_fingerbreit_Ehre/index.phtml) (Τελευταία Πρόσβαση: 16/3/2019).

Schwandner - Sievers, S., 2010, «Applying an anthropological perspective to social contracts in Albania». The Geneva Centre for the Democratic Control of Armed Forces. Διαθέσιμο: <https://issat.dcaf.ch/download/1451/10759/ISSAT%20Assessment%20Case%20Study%20-%20Applying%20an%20Anthropological%20Perspective%20to%20Social%20Contracts%20in%20Albania.pdf> (Τελευταία Πρόσβαση: 13/4/2019).

Scott, J., 2000, *Social network analysis: A handbook*. Λονδίνο: Sage.

Seiger, F. K., Salazar N. B. και J. Wets, 2020, «Introduction». Στο F. K. Seiger, C. Timmerman, N. B. Salazar και J. Wets (επιμ.) *Migration at Work: Aspirations, imaginaries & structures of mobility*. Λουβέν: Leuven University Press.

Seremetakis, C. N., 1996, «In search of the Barbarians: Borders in pain». *American Anthropologist* 98 (3): 489-511.

Σερεμετάκη, Κ. Ν., 2017, *Εισαγωγή στην πολιτισμική ανθρωπολογία*. Αθήνα: Πεδίο.

Shehaj, E. και E. K. Bimbashi, 2016, «Determinants of female labour force participation in Albania». Στο E. Shehaj, E. Bimbashi, A. Rizvanolli, A. Gashi, D.



Elshani, H. Abazi-Alili, V. Atanasovska, T. Angelelovska, M. Marcic, N. Kovacic και N. Adnett (επιμ.) *Women's inclusion in socio-economic life: Determinants of female labour force participation in the Western Balkans*. Τίρανα: Faculty of Economics, University of Tirana.

Sheller, M., 2008, «Mobility, freedom and public space». Στο S. Bergmann και T. Sager (επιμ.) *The ethics of mobilities: Rethinking place, exclusion, freedom and environment*. Όλντερσοτ: Ashgate.

Sheller, M. και J. Urry, 2006, «The new mobilities paradigm». *Environment and Planning A* (38): 207- 226.

Shryock, A. J., 1988, «Autonomy, entanglement, and the feud: Prestige structures and gender values in highland Albania». *Anthropological Quarterly* 61 (3): 113-118.

Sitaropoulos, N., 2003, *Immigration law and management in Greece – Towards and exodus from underdevelopment and a comprehensive immigration policy*. Centre of International and European Economic Law, Working Paper 3. Αθήνα, Θεσσαλονίκη: Sakkoulas.

Skeldon, R., 2012, «Going round in Circles: Circular migration, poverty alleviation and marginality». *International Migration* 50 (3): 43- 59.

Smith, E., 2009α, «“Gap-fillers” or “clan-destroyers”: Transnational female solidarity towards kin in the region of Fier». *Southeast European and Black Sea Studies* 9 (4): 555-573.

Smith, E., 2009β, «Solidariteti femëror dhe farefisi». *Përpyekja* 26-27: 188-210.

Sneath, D., M. Holbraad και M. A. Pedersen, 2009, «Technologies of the imagination: An introduction. *Ethnos: Journal of Anthropology* 74 (1): 5-30.

Spyridakis, M., 2010, «Between structure and action: Contested legitimacies and labour processes in the Piraeus». Στο I. Pardo και G. B. Prato (επιμ.) *Citizenship and the legitimacy of governance: Anthropology in the Mediterranean region*. Φάρναμ: Ashgate.

Spyridakis, M., 2020, «Living in precariousness: The Minimum Guaranteed Income in crisis». *Urbanities-Journal of Urban Ethnography* 10 (3): 69-80.

Stampini, M., C. Carletto και B. Davis, 2008, «International migration from Albania: The role of family networks and previous experience». *Eastern European Economics* 46 (2): 50-87.

Strauss, C., 2006, «The imaginary». *Anthropological Theory* 6 (3): 322-344.

Styliou, L., 2006, «*The Albanian migrant family: Negotiating gendered ideologies and practices*». Ανακοίνωση στο Διεθνές Συνέδριο ESSHC, 22-26 Μαρτίου 2006. Άμστερνταμ: IISH.

Sutton, D., 2011α, «Memory as a sense: A gustemological approach». *Food, Culture and Society* 14 (4): 468-475.

Sutton, D., 2011β, «Eating in times of financial crisis». *Society for the Anthropology of Food and Nutrition*. Διαθέσιμο: <https://foodanthro.com/2011/06/27/eating-in-times-of-financial-crisis/> (Τελευταία Πρόσβαση: 14/11/2019).

Tahiraj, E., 2007, «Gender and social change in Albania's transition». Στο *To be a Woman ... in Albania, after 1990*. Μετάφραση: D. Berisha. Τίρανα: Gender Alliance for Development Center.

Tarifa, F., 2007, «Balkan societies of "Social men": Transcending gender boundaries». *Societies Without Borders* 2: 75-92.

Tarifa, F., 2008, «Of time, honor, and memory: Oral law in Albania». *Oral Tradition* 23 (1): 3-14.

Taylor, C., 2002, «Modern social imaginaries». *Public Culture* 14 (1): 91-124.

Theodossopoulos, D., 2013, «Infuriated with the Infuriated? Blaming tactics and discontent about the Greek financial crisis». *Current Anthropology* 54 (2): 200-221.

Tishkov, V. A., 2007, «Η κρίση στη σοβιετική εθνογραφία». Στο Ε. Βουτυρά και Ρ. Βαν Μπουσχότεν (επιμ.) *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν: Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου*. Αθήνα: Κριτική.

Tošić, J., 2017, «Travelling genealogies: Tracing relatedness and diversity in the Albanian - Montenegrin borderland». Στο Η. Donnan, M. Hurd και C. Leutloff - Grandits (επιμ.) *Migrating borders and moving times: Temporality and the crossing*

*of borders in Europe*. Μάντσεστερ: Manchester University Press.

Triandafyllidou, A., 2013, «Circular migration at the periphery of Europe: choice, opportunity or necessity?» Στο A. Triandafyllidou (επιμ.) *Circular migration between Europe and its neighborhood: Choice or necessity?* Οξφόρδη: Oxford University Press.

Τριανταφυλλίδου, Α., 2015α, *Μετατρέποντας την προσφυγική κρίση σε ευκαιρία: Τρέχουσες προκλήσεις για την Ελλάδα*. Robert Schuman Center for Advanced Studies, European University Institute.

Τριανταφυλλίδου, Α., 2015β «Μετατοπίζοντας το ενδιαφέρον από τις πολιτικές διαχείρισης στους μετανάστες ως δρώντες: Συγκριτική ανάλυση των παράτυπων μεταναστευτικών ροών προς την Ελλάδα». Στο Α. Τριανταφυλλίδου και Χ. Κούκη (επιμ.) *Δρώντες και παράγοντες στη διακυβέρνηση της μη νόμιμης μετανάστευσης: Συγκριτική ανάλυση των παράτυπων ροών προς την Ελλάδα*. Ευρωπαϊκό Πανεπιστημιακό Ινστιτούτο και Ελληνικό Ίδρυμα Ευρωπαϊκής & Εξωτερικής Πολιτικής (ΕΛΙΑΜΕΠ).

Urry, J., 2004, «Connections». *Environment and Planning D: Society and Space* 22 (1): 27-37.

Vadean, F. και M. Piracha, 2009, *Circular migration or permanent return: What determines different forms of migration?* Discussion Paper No. 4287. Βόννη: IZA.

Vaiou, D., 2012, «Gendered mobilities and border - crossings: From Elbasan to Athens». *Gender, Place & Culture* 19 (2): 249-262.

Van Boeschoten, R., 2007α, «*Gendered memories: From communist past to migrant present*». Εισήγηση στο συνέδριο «Έμφυλες διαστάσεις της μετανάστευσης στη Νοτιοανατολική Ευρώπη», 30 Νοεμβρίου - 2 Δεκεμβρίου 2007. Βόλος: Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας.

Van Boeschoten, R., 2007β, «*Gender, work and migration from Bulgaria and Albania to Greece*». Paper presented at the International workshop ‘Gender, Work and the Household, Comparative Perspectives’, 30-31 Μαρτίου 2007. Μυτιλήνη: Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

- Van Boeschoten, R., 2015, «Transnational mobility and the renegotiation of gender identities: Albanian and Bulgarian migrants in Greece». Στο H. Vermeulen, M. Baldwin - Edwards και R. Van Boeschoten (επιμ.) *Migration in the southern Balkans: From ottoman territory to globalized nation states*. IMISCOE Research Series: Springer.
- Van Boeschoten, R. και L. M. Danforth, 2015, *Παιδιά του ελληνικού εμφυλίου: Πρόσφυγες και πολιτική της μνήμης*. Μετάφραση: Μ. Λαλιώτης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Vaqarri, S., 2011, «Zakone e rite mortore në zonën e Tiranës dhe rrethinat e saj». *Gjurmime Albanologjike - Folklor dhe etnologji* (41-42): 67-78.
- Vathi, Z., 2015, *Migrating and settling in a mobile world: Albanian migrants and their children in Europe*. IMISCOE Research. Ντόρντρεχτ: Springer.
- Vertovec, S., 2007, *Circular Migration: the way forward in global policy?* Working papers 4. International Migration Institute: University of Oxford.
- Voell, S., 2003, «The Kanun in the city: Albanian customary law as a habitus and its persistence in the suburb of Tirana, Bathore». *Anthropos* 98 (1): 85-101.
- Voell, S., 2011, «The kanun in ethnographic self-description: Research into Albanian traditional law during Socialism». Στο U. Brunnbauer, C. Kraft και M. Schulze Wessel (επιμ.) *Sociology and ethnography in East- Central and South-East Europe: Scientific self-description in state socialist countries*. Μόναχο: Oldenbourg.
- Voell, S., 2012, «"The smiling daughters": Traditional clan-structures and customary law in postsocialist Albania. Στο A. Hemming, G. Kera και E. Pandejmoni (επιμ.) *Albania: Family, Society and Culture in the 20th Century*. Μύνστερ: Lit Verlag.
- Vogler, C. A., 2002, «Social imaginary, ethics, and methodological individualism». *Public Culture* 14 (3): 625-627.
- Vournelis, L., 2011, «Bread, milk and the Greek Parliamentary record». *Society for the Anthropology of Food and Nutrition*. Διαθέσιμο: <https://foodanthro.com/2011/10/09/bread-milk-and-the-greek-parliamentary-record/> (Τελευταία Πρόσβαση: 14/11/2019).

Vullnetari, J., 2007, *Albanian migration and development: State of the art review*. IMISCOE, Working Paper 18. Άμστερνταμ: IMISCOE.

Vullnetari, J., 2012, *Albania on the move: Links between internal and international migration*. IMISCOE Research. Άμστερνταμ: Amsterdam University Press.

Vullnetari, J., 2015, «Albanian seasonal work migration to Greece? A case of last resort?». Στο H. Vermeulen, M. Baldwin- Edwards και R. Van Boeschoten (επιμ.) *Migration in the Southern Balkans: From Ottoman territory to globalized nation states*. IMISCOE Research Series: Springer.

Vullnetari, J., 2016, «“Home to go”: Albanian older parents in transnational social fields». Στο K. Walsh και L. Näre (επιμ.) *Transnational migration and home in older age*. Λονδίνο: Routledge.

Vullnetari, J. και R. King, 2014, «“Women here are like at the time of Enver [Hoxha] ...”: Socialist and post-socialist gendered mobilities in Albanian society». Στο K. Burrell και K. Hörschelmann (επιμ.) *Mobilities in socialist and post-socialist states: Societies on the move*. Ηνωμένο Βασίλειο: Palgrave Macmillan.

Vullnetari, J. και R. King, 2016, «“Washing men's feet”: Gender, care and migration in Albania during and after communism». *Gender, Place & Culture* 23 (2): 198-215.

Waldmann, P., 2001, «Revenge without rules: On the renaissance of an archaic motif of violence». *Studies in Conflict and Terrorism* 24 (6): 435-450.

Wheeler, R., 1998, *Past and present land tenure systems in Albania: Patrilineal, patriarchal, family - centered*. Working Paper, No.13: Albanian Series. Land Tenure Center University of Wisconsin–Madison.

Whitaker, I., 1976, «Familial roles in the extended patri-lineal kin-group in northern Albania». Στο J. G. Peristiany (επιμ.) *Mediterranean Family Structures*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Whitaker, I., 1981, «“A Sack for carrying things”: The traditional role of women in northern Albanian Society». *Anthropological Quarterly* 54 (3): 146-156.

Wimmer, A. και N. Glick Schiller, 2003, «Methodological nationalism, the social sciences, and the study of migration: An essay in historical epistemology». *International Migration Review* 37 (3): 576-610.

Withaecx, S., M. Schrooten και D. Geldof, 2015, «Living across borders: The everyday experiences of Moroccan and Brazilian transmigrants in Belgium». *Crossings: Journal of Migration and Culture* 6 (1): 23-40.

Wulff, H., 2002, «Yo-yo fieldwork: Mobility and time in a multi-local study of dance in Ireland». *Anthropological Journal on European Cultures, Shifting Grounds: Experiments in Doing Ethnography* 11: 117-136.

Χατζαρούλα, Π., 2012, «Ανδρισμός, εργασιακές ταυτότητες και ιδιότητα του πολίτη στις αφηγήσεις των Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα». *Historein - A review of the past and other stories*. Διαθέσιμο: [http://www.historein.gr/2012/11/blog-post\\_3.html#more](http://www.historein.gr/2012/11/blog-post_3.html#more) (Τελευταία πρόσβαση: 1/3/2018).

Χατζαρούλα, Π., 2014, «Προσλήψεις της ιδιότητας του πολίτη: Αλβανίδες οικιακές εργαζόμενες στην Ελλάδα». Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.) *Πολιτικές της καθημερινότητας: Σύνορο, σώμα και ιδιότητα του πολίτη στην Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Χατζηπροκοπίου, Π., και Γ., Φραγκόπουλος, 2016, «Αντιμέτωποι με την κρίση: Προκλήσεις για τη μεταναστευτική επιχειρηματικότητα στην Αθήνα σε μια εποχή ύφεσης και λιτότητας». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 145 β: 29-59.

Xhaho, A., και E. Çaro, 2016, «Gendered work-family balance in migration: Albanian migrants in Greece». Στο V. Ducu και A. Telegdi - Csetri (επιμ.) *Managing difference in Eastern- European transnational families*. Φρανκφούρτη: Peter Lang.

Xhaho, A., E. Çaro και A. Bailey, 2020, «Empowerment or a double burden? Work, family, and agency among Albanian migrant women in Greece». *Gender, Place & Culture* 1-21.

Yang, M. M. H., 1994, *Gifts, favors, and banquets: The art of social relationships in China*. Ίθακα, Νέα Υόρκη: Cornell University Press.

Young, A., 2000, *Women who become men: Albanian sworn virgins*. Οξφόρδη, Νέα Υόρκη: Berg.

Young, A., 2002, «Women's lack of identity and the myth of their security under Albanian patriarchy in Albania». Στο F. Kressing και K. Kaser (επιμ.) *Albania - A country in transition: Aspects of changing identities in a South - East European country*. Μπάντεν - Μπάντεν: Nomos Verlag.

Young, A. και L. Twigg, 2009, «Sworn virgins as enhancers of Albanian patriarchal society in contrast to emerging roles for Albanian women». *Etnološka tribina* 32 (39): 117-134.

Υπουργείο Μετανάστευσης και Ασύλου, 2016-2020, *Μηνιαία στατιστικά αδειών διαμονής εν ισχύ*. Διαθέσιμο: <https://migration.gov.gr/statistika/> (Τελευταία Πρόσβαση: 6/12/2020).

Υπουργείο Μετανάστευσης και Ασύλου, 2021, *Ενημερωτικό Σημείωμα Β Απριλίου 2021 Νόμιμη Μετανάστευση*. Διαθέσιμο: <https://migration.gov.gr/statistika/> (Τελευταία Πρόσβαση: 29/5/2021).

Yurchak, A., 2005, *Everything was forever, until it was no more: The last Soviet generation*. Πρίνστον, Νιου Τζέρσεϊ: Princeton University Press.

Zavos, A., 2011, «Hunger striking for rights: The alien politics of immigrant protest». *Society for Cultural Anthropology*. Διαθέσιμο: <https://culanth.org/fieldsights/hunger-striking-for-rights-the-alien-politics-of-immigrant-protest> (Τελευταία Πρόσβαση: 7/6/2019).

Zhelyazkova, A., 2007, «Επείγουσα ανθρωπολογία: Ερευνητικές μέθοδοι κρίσιμων καταστάσεων». Στο E. Βουτυρά και P. Βαν Μπουσχότεν (επιμ.) *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν: Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου*. Αθήνα: Κριτική.

Ζωγραφάκης, Σ. και Χ. Κασίμης, 2014, «Ελληνική οικονομία και μετανάστες: Χτες...σήμερα...αύριο». Στο Μ. Μασουράκης και Χ. Βλ. Γκόρτσος (επιμ.) *Ανταγωνιστικότητα για ανάπτυξη: Προτάσεις πολιτικής*. Αθήνα: Ελληνική Ένωση Τραπεζών.

Ψημμένος, Ι., 2004, *Μετανάστευση από τα Βαλκάνια: Κοινωνικός αποκλεισμός στην Αθήνα*. Αθήνα: Παπαζήση.