



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ  
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ**

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»**

## **ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

### **Η συγκρότηση της υποκειμενικότητας των γυναικών σε ένα χωριό της Κρήτης**

Σαλάμ Αμπουμόγλι

ΑΜ: 209

**Επιβλέπουσα καθηγήτρια:**

Ελένη Φουρναράκη

**Μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής:**

Βασιλική Πετούση

Ευγενία Πετροπούλου

**Ρέθυμνο 2024**

# Η συγκρότηση της υποκειμενικότητας των γυναικών σε ένα χωριό της Κρήτης

## Περιεχόμενα

<b>ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ</b>	<b>3</b>
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b>	<b>6</b>
<b>Αφετηρία- Συλλογή υλικού</b>	<b>6</b>
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1 ΘΕΩΡΙΑ</b>	<b>9</b>
<b>1.1. Θεωρητικό πλαίσιο</b>	<b>9</b>
<b>1.2. Έμφυλη διαφορά</b>	<b>10</b>
<b>1.3. Βιβλιογραφική επισκόπηση</b>	<b>13</b>
1.3.1. Πώς είδαν το φύλο οι εθνογραφίες που ασχολούνται με τον αγροτικό χώρο στην Ελλάδα	14
1.3.2. Γάμος και συμπληρωματικότητα	18
1.3.3. Δημόσιος και ιδιωτικός χώρος	20
1.3.4. Γυναίκες στον αγροτικό χώρο από κοινωνιολογική σκοπιά	24
<b>1.4. Λόγος και υποκειμενικότητα</b>	<b>31</b>
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2 ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ</b>	<b>34</b>
<b>2.1. Ερωτήματα</b>	<b>34</b>
<b>2.2. Μεθοδολογικό πλαίσιο</b>	<b>34</b>
<b>2.3. Μεθοδολογικές επιλογές</b>	<b>36</b>
<b>2.4. Το υλικό της έρευνας- οι συμμετέχουσες</b>	<b>38</b>
<b>2.5. Η παραγωγή των συνεντεύξεων</b>	<b>40</b>
<b>2.6. Ο χώρος της έρευνας: το χωριό...</b>	<b>42</b>
<b>...και εγώ ως ερευνήτρια</b>	<b>47</b>
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3 ΑΝΑΛΥΣΗ</b>	<b>50</b>
<b>3.1. Μέσα από ποιους λόγους και κοινωνικές πρακτικές νοηματοδοτείται ο εαυτός τους και η δράση τους;</b>	<b>50</b>
3.1.1. Παιδική ηλικία	50

3.1.2. Το προξενιό: από τον πατέρα στον σύζυγο	58
3.1.3. Ο γάμος	66
3.1.4. Έγγαμη ζωή- νοικοκυροσύνη	68
3.1.5. Μητρότητα	73
<b>3.2. Εννοιολογήσεις της έμφυλης διαφοράς</b>	<b>75</b>
<b>3.3. Έχουν εξουσία ή εξουσίες οι γυναίκες;</b>	<b>85</b>
3.3.1. Σχέση με την οικογένεια του συζύγου	85
3.3.2. Σχέση με τις άλλες γυναίκες	87
3.3.3. Σχέση με τη μητέρα	90
<b>3.4. Έμφυλες κανονιστικές επιταγές, στρατηγικές αντίστασης και λειτουργίες της εμπρόθετης δράσης. Αλλάζει η υποκειμενικότητα διαγενεακά;</b>	<b>93</b>
3.4.1. Η φυγή ως μοναδική διέξοδος	104
<b>ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ-ΣΥΖΗΤΗΣΗ</b>	<b>106</b>
<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ</b>	<b>110</b>
<b>Μονογραφίες- συλλογικοί τόμοι- κεφάλαια σε συλλογικούς τόμους</b>	<b>110</b>
<b>Άρθρα σε περιοδικά</b>	<b>116</b>
<b>ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ</b>	<b>120</b>

## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Θα ήθελα να ευχαριστήσω πολύ τις επιβλέπουσες καθηγήτριές μου Ελένη Φουρναράκη, Βασιλική Πετούση και Ευγενία Πετροπούλου για τις συζητήσεις μας, την εμπιστοσύνη τους και τη φεμινιστική φροντίδα που μου προσέφεραν τόσο απλόχερα όλα τα χρόνια του μεταπτυχιακού.

Επίσης θα ήθελα να ευχαριστήσω την ξαδέρφη μου Ν. Χ. για την πολύτιμη βοήθειά της στη διαδικασία της έρευνας, τις γυναίκες του χωριού για την εμπιστοσύνη και την ζεστασιά με την οποία μας φιλοξένησαν και μας ανοίχτηκαν, καθώς και τις συνεργάτιδες Θ.Δ., Μ.Μ., Ε.Κ. και Σ.Μ. για τη συμμετοχή τους και την προσφορά τους στο πρόγραμμα.

Επιπλέον, θα ήθελα να ευχαριστήσω όλες τις καθηγήτριες και τους καθηγητές, τις συμφοιτήτριες και τους συμφοιτητές του ΠΜΣ Κοινωνιολογία για το εξαιρετικό περιβάλλον σεβασμού, ανταλλαγής και ελευθερίας που υπήρχε κατά τη διάρκεια των σπουδών μας.

Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους γονείς μου και τα αδέρφια μου για τη διαρκή στήριξη και αγάπη, τις φεμινίστριες φίλες που μου έχουν μάθει τόσα πολλά και τη Ματίνα που δεν σταμάτησε ποτέ να με εμψυχώνει και να πιστεύει σε μένα.

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα εργασία πραγματεύεται τις διαδικασίες εμφυλοποίησης των γυναικών σε ένα ορεινό χωριό της Κρήτης, όπως αυτές αποκρυσταλλώνονται μέσα από βιογραφικές συνεντεύξεις και ομαδικές συζητήσεις- ομάδες εστίασης. Πρόκειται για δευτερογενή επεξεργασία υλικού το οποίο προέρχεται από ένα πρόγραμμα ενδυνάμωσης γυναικών που πραγματοποιήθηκε στο χωριό. Η θεωρητική οπτική και η μεθοδολογία της εργασίας αντλούν από μεταδομιστικές φεμινιστικές θεωρίες, ανθρωπολογικές, κοινωνιολογικές και ιστορικές μελέτες και τη φεμινιστική μέθοδο. Μέσα από την ανάλυση των συνεντεύξεων γίνονται ορατοί κυρίαρχοι λόγοι και πρακτικές μέσα από τα οποία συγκροτούνται στοιχεία της υποκειμενικότητας των γυναικών, καθώς και στρατηγικές και αντιστάσεις αυτών, αφηγηματικές και έμπρακτες, ώστε να παρέμβουν ενεργητικά στην- ή και να αντιπαρέλθουν την κανονιστικά προδιαγεγραμμένη θέση που τους επιφυλάσσει η κοινωνία του χωριού. Η ανάλυση έδειξε ότι οι υποκειμενικότητες των γυναικών κατασκευάζονται πολλαπλά, συχνά συγκρουσιακά και αντιφατικά: Οι συμμετέχουσες συναινούν και συγκρούονται ταυτόχρονα τόσο με εδραιωμένους στην κοινότητα έμφυλους κανονιστικούς λόγους όσο και με νέες, σύνθετες παραμέτρους που ενσωματώνονται σε αυτούς τους λόγους, οι οποίες εισάγονται στο χωριό μέσα από τον συνεχή μετασχηματισμό και τη συνδιαλλαγή της αγροτικής κοινωνίας με σύγχρονες ηγεμονικές αναπαραστάσεις για τις γυναίκες.

Κλείνοντας, η έρευνα έδειξε ότι η πίστη στη ριζική έμφυλη διαφορά αντρών και γυναικών ως κυρίαρχο σύστημα εννοιολόγησης των κοινωνικών σχέσεων συνεχίζει να κυριαρχεί στο χωριό, να υποδεικνύει διαχωρισμένους έμφυλους ρόλους και κόσμους και να μην επιτρέπει ισχυρές μεταβολές στην έμφυλη ανισότητα.

Λέξεις-κλειδιά: αγροτικός χώρος, βιογραφικές αφηγήσεις, έμφυλη διαφορά, κοινωνικές πρακτικές, λόγοι, μεταδομιστική φεμινιστική θεωρία, υποκειμενικότητα, φεμινιστική μέθοδος.

## **ABSTRACT**

The present thesis deals with the engendering procedures of women on a mountain village of Crete, as they are being presented via biographical interviews and group discussions. The qualitative data were accumulated from a women's empowerment initiative that took place in the village. The theoretical perspective and methodology of the work draw from poststructuralist feminist theories, anthropological, sociological and historical studies and the feminist method. Through the analysis, the hegemonic discourses and social practices that construct the gendered subjectivities of women become visible. At the same time, the analysis shows the strategies and resistance of women in order to interfere with or resist the normative prescribed position that village's society has prepared for them. The analysis showed that women's subjectivities are constructed in multiple, often conflicting and contradictory ways: Participants simultaneously consent to and clash with both gendered normative discourses established in the community and with new, complex parameters embedded in these discourses, which are introduced to the village through the continuous transformation of rural society and its exchange with contemporary hegemonic representations of women.

As a concluding remark, the research showed that the belief in the binary gender ideology as a dominant system of conceptualizing social relations continues to dominate in the village, indicating segregated gender roles and worlds and not allowing for strong changes in gender inequality.

Key words: biographical narrations, discourse, feminist methodology, gender difference, post structuralist feminist theory, rural space, social practices, subjectivity.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην παρούσα εργασία εξετάζω τους λόγους και τις πρακτικές που συγκροτούν τις υποκειμενικότητες των γυναικών σε ένα χωριό της ορεινής Κρήτης, όπως αποκρυσταλλώνονται μέσα από τις βιογραφικές αφηγήσεις τριών γυναικών του χωριού και από ομαδικές συζητήσεις. Παράλληλα, εξετάζω πώς σχετίζονται οι γυναίκες μεταξύ τους και με τους άντρες και αν αναπτύσσουν στρατηγικές αντίστασης σε αυτούς τους έμφυλους κανονιστικούς λόγους και πρότυπα.

Οι συνεντεύξεις και οι ομάδες εστιασμένης συζήτησης αποτέλεσαν τμήμα ενός χρηματοδοτούμενου προγράμματος<sup>1</sup> ενδυνάμωσης γυναικών που πραγματοποιήσα ως πολιτιστική διαχειρίστρια στο συγκεκριμένο χωριό. Το εν λόγω πρόγραμμα είχε στοιχεία εθνογραφικής έρευνας και συμμετοχικής παρατήρησης. Στη συνέχεια θα περιγραφεί συνοπτικά. Η εργασία είναι μία δευτερογενής ανάλυση των συνεντεύξεων, μέσα από το πρίσμα των πρακτικών/διαδικασιών εμφυλοποίησης, καθώς, μελετώντας τις συνεντεύξεις αυτές, εντόπισα ότι αναδύονται ανάγλυφα λόγοι και πρακτικές που ορίζουν την υποκειμενικότητα αυτών των γυναικών.

### Αφετηρία- Συλλογή υλικού

Το πρόγραμμα προέκυψε από το προσωπικό μου ενδιαφέρον να ερευνήσω τις ζωές των γυναικών στο χωριό για να δω πώς αλλά και εάν μπορεί να δημιουργηθεί ένα εγχείρημα ενδυνάμωσης. Για την επίτευξη αυτού του στόχου αξιοποιήθηκε η παραδοσιακή πρακτική της βεγγέρας. Οι βεγγέρες ήταν εσπερινές μαζώξεις των κατοίκων του χωριού έξω από τα σπίτια τους,<sup>2</sup> συνήθως ανά γειτονιά. Παρόλο που, σύμφωνα με αφηγήσεις κάποιων γυναικών, συμμετείχαν και άντρες, εγώ γνώρισα τις βεγγέρες στην Κρήτη ως συναθροίσεις αποκλειστικά γυναικών. Αξιοποιώντας λοιπόν τη βεγγέρα ως χώρο γυναικείας

---

<sup>1</sup> Το πρόγραμμα χρηματοδοτήθηκε ως ένα κοινωνικο-πολιτιστικό πρόγραμμα από το Ίδρυμα Robert Bosch σε συνεργασία με το Ινστιτούτο Goethe Θεσσαλονίκης στο πλαίσιο υποτροφιών σε πολιτιστικούς διαχειριστές και διαχειρίστριες για δράσεις κοινωνικο-πολιτιστικού χαρακτήρα στην Ελλάδα. Ήμουν υπεύθυνη για την υλοποίηση του προγράμματος, τον συντονισμό των δράσεων και των συνεργασιών. Συνεργάτες του προγράμματος ήταν το Εργαστήριο Μελετών για το Κοινωνικό Φύλο του Πανεπιστημίου Κρήτης, ο πολιτιστικός σύλλογος του χωριού στο οποίο έγινε η έρευνα, καθώς και μία ομάδα κοινωνικών επιστημόνων.

<sup>2</sup> Σύμφωνα με το βικιλεξικό ο όρος «βεγγέρα» προέρχεται από την ιταλική λέξη veghera, που ετυμολογικά προέρχεται από το ρήμα: weg- (αγρυπνώ). Διαθέσιμο στο <https://el.wiktionary.org/wiki/βεγγέρα>. Ο Γεώργιος Μέγας (1939: 104) αναφέρει ότι μπορούμε να τη συναντήσουμε ως «εσπερίδα, βεγγέρα, νυχτέρι, ποσπερι, απουσπερίδα κλπ».

κοινωνικότητας και προτείνοντας στις γυναίκες του χωριού να «αναβιώσουμε» μια τέτοια πρακτική, είχα ως στόχο να ερευνήσουμε τον τρόπο με τον οποίο βιώνουν την υποκειμενικότητά τους, πώς αντιλαμβάνονται τη ζωή τους, το παρελθόν, το παρόν τους, τις σχέσεις μεταξύ τους αλλά και με τους άντρες και τη θέση τους στην κοινωνία ως «γυναίκες». Επιπλέον, ήθελα να δω αν μπορεί αυτή η ζωή να γίνει αντικείμενο επεξεργασίας και στοχασμού, αν μπορούμε να κάνουμε ρητές τις συγκροτητικές πρακτικές ως τέτοιες και να αναδείξουμε την ιστορικότητά τους. Γι' αυτό τον λόγο θέλησα η ομάδα εστίασης να αποτελείται από γυναίκες διαφορετικών ηλικιών, ώστε να δούμε πώς μετασηματίζονται διαχρονικά τα βιώματα, οι πειθαρχήσεις και οι απαγορεύσεις. Παράλληλα θέλησα να συνδιαμορφώσουμε έναν «ασφαλή χώρο» εμπιστοσύνης, κατανόησης, διαγενεακής ανταλλαγής βιωμάτων, αναστοχασμού και δράσης, δημιουργώντας συνθήκες ενδυνάμωσης μέσα από μία συλλογική διαδικασία. Έκρινα, μαζί με τις συνεργάτιδές μου στο πρόγραμμα, ότι μία έρευνα πεδίου θα ήταν η προσφορότερη μέθοδος για να προετοιμάσουμε το εγχείρημα.

Εκκινώντας από τη δική μου εμπειρία από τις συγγενισσές μου στην Κρήτη (από την πλευρά της μητέρας μου), είχα μία σαφή ιδέα για τη θέση των γυναικών στα χωριά του Μυλοποτάμου, μίας ορεινής περιοχής του Ψηλορείτη. Κάθε καλοκαίρι που πηγαίναμε από την Αθήνα στο χωριό για διακοπές, έβλεπα τα παραδοσιακά πρότυπα να αστυνομεύουν τις ζωές μας, έβλεπα τις διαρκείς έμφυλες πειθαρχήσεις και καταπιέσεις και γενικώς τη φυσικοποίηση των έμφυλων διαχωρισμών. Παρατηρούσα πώς απαιτείται να επιτελούνται τα φύλα, στο πλαίσιο του διπολισμού της ριζικής έμφυλης διαφοράς, και συνειδητοποιούσα ότι το βάρος της πειθάρχισης έπεφτε κατά πολύ στις γυναίκες, παρόλο που οι έμφυλες πειθαρχήσεις αφορούν και τους άντρες. Το γεγονός ότι παρατηρούσα, δεν σημαίνει ότι εγώ δεν βίωνα τέτοιες διαρκείς πειθαρχήσεις στη ζωή μου. Ωστόσο, η περιοδική και παροδική μου παρουσία στο χωριό μού παρείχε ένα προνομιακό πεδίο θέασης από μακριά, γιατί ενώ από τη μία ήμουν εντός συστήματος ως συγγενής, από την άλλη ήμουν εκτός συστήματος, ως επισκέπτρια από την πρωτεύουσα.

Η επιλογή του συγκεκριμένου χωριού προέκυψε από την δυνατότητα πρόσβασης σε αυτό μέσω ενός συγγενικού μου προσώπου. Δεν ήθελα να είναι μία κοινότητα που να με γνωρίζει, όπως το χωριό της μητέρας μου, αλλά έπρεπε να είναι ένα χωριό το οποίο θα μπορούσε και θα ήθελε να με υποδεχθεί, εμένα και το πρόγραμμα που πρότεινα. Επομένως, μέσω της *gate keeper* μου έφτασα στον πολιτιστικό σύλλογο του χωριού και μέσα από συζήτηση με δύο γυναίκες του συλλόγου, που λειτούργησαν ως οι βασικές μου



πληροφορήτριες, απέκτησα πρόσβαση στην κοινότητα. Αυτό που έψαχνα ήταν ένα χωριό με το οποίο να μπορώ να συνδεθώ, επομένως ήθελα να είναι στην γεωγραφική περιοχή που γνωρίζω καλύτερα, την περιοχή που βρισκόταν και το χωριό της μητέρας μου, καθώς σε αυτή την περιοχή μένουν οι συγγενείς μου και είμαι εξοικειωμένη με τις συμπεριφορές, τις συνήθειές τους και το πώς διαμορφώνονται οι έμφυλες σχέσεις.

Για την ανάλυση των συνεντεύξεων, καθώς και σε όλη την εργασία, χρησιμοποιώ το φύλο ως αναλυτική και όχι ως περιγραφική κατηγορία. Το φύλο ως περιγραφική κατηγορία, παρόλο που αναγνωρίζει ότι οι σχέσεις των φύλων είναι κοινωνικές, δεν εξηγεί το πώς και γιατί κατασκευάζονται έτσι, ούτε αναγνωρίζει ρητά τη διάσταση της εξουσίας ανάμεσα στα φύλα. Αντιθέτως, η περιγραφική χρήση του φύλου συντηρεί τη σύνδεσή του με τη βιολογία και την ταύτισή του κατά κύριο λόγο με τις γυναίκες (Scott, 1997: 292-294). Χρησιμοποιώ το φύλο ως κατηγορία ανάλυσης κοινωνικών σχέσεων σημαίνει ότι εξετάζω τις κοινωνικές σχέσεις ως έμφυλες σχέσεις εξουσίας. Όπως λέει η Αστρινάκη (2011: 99), «το φύλο είναι μια κατηγορία ανισότητας. Ένας από τους τόπους όπου αρθρώνονται λόγοι, πρακτικές και τεχνολογίες εξουσίας, όπου συγκροτούνται ή και νομιμοποιούνται ως “κοινοί τόποι” και “φυσικά γεγονότα”, σχέσεις εξουσίας και ανισότητας».

Οι ενδεικτικές ερωτήσεις που προέκυψαν από τις παραπάνω σκέψεις και στόχους ήταν οι εξής:

- Μέσα από ποιους λόγους και κοινωνικές πρακτικές νοηματοδοτούν τον εαυτό τους ως γυναίκες; Πώς εννοιολογούν την έμφυλη διαφορά;
- Πώς μεταβάλλεται η υποκειμενικότητά τους διαγενεακά;
- Ποιες εξουσίες έχουν οι ίδιες και πώς συγκροτούνται σχέσεις εξουσίας μεταξύ τους;
- Αντιστέκονται στις κανονιστικές προσταγές των κυρίαρχων λόγων του χωριού για το φύλο, και αν ναι, με ποιον τρόπο; Ποια είναι τα περιθώρια δράσης τους;

Στο πρώτο κεφάλαιο παρουσιάζω το θεωρητικό πλαίσιο πάνω στο οποίο βασίζεται η εργασία, το οποίο αντλεί από τη φεμινιστική θεωρία και συνομιλεί μαζί της. Ακολουθεί μια κριτική βιβλιογραφική επισκόπηση σημαντικών μελετών που έχουν προσεγγίσει τις έμφυλες σχέσεις στον αγροτικό και ημι-αστικό χώρο. Στο δεύτερο κεφάλαιο παρουσιάζω τη μεθοδολογία της εργασίας και τις μεθοδολογικές μου επιλογές και στο τρίτο κεφάλαιο επιχειρώ την ανάλυση του ποιοτικού υλικού χωρισμένου ανά θεματική περιοχή. Στο τέλος κάνω μια συζήτηση για τα συμπεράσματα της ανάλυσης, το πώς δομείται τελικά η υποκειμενικότητα των γυναικών και το αν μπορούμε να επεξεργαστούμε παραγωγικά το ζήτημα της ριζικής έμφυλης διαφοράς.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1 ΘΕΩΡΙΑ

### 1.1. Θεωρητικό πλαίσιο

Αντλώ τη θεωρητική μου βάση από τη φεμινιστική θεωρία, η οποία «έχει (και οφείλει να έχει) ως στόχο την ανάλυση των έμφυλων σχέσεων: πώς συγκροτούνται οι έμφυλες σχέσεις, πώς βιώνονται και πώς σκεφτόμαστε, ή, εξίσου σημαντικό, δεν σκεφτόμαστε γι' αυτές» (Flax, 1987: 622, μτφ. δική μου). Το «δεν σκεφτόμαστε» για τις έμφυλες σχέσεις, έχει να κάνει με τη φυσικοποίηση του ριζικού διμορφισμού του φύλου, με την κανονικοποίηση των άνισων έμφυλων σχέσεων ως συνέπεια του βιολογικού ντετερμινισμού και γενικώς με την ευρεία αποδοχή της έννοιας της «έμφυλης διαφοράς» ως ένα ρυθμιστικό σύστημα και συστατικό στοιχείο οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων, το οποίο λειτουργεί κατά κανόνα εις βάρος των γυναικών.

Η εργασία εκκινεί πρωταρχικά από τη θέση ότι τα φύλα είναι κατασκευασμένες κοινωνικές κατηγορίες και ότι το έμφυλο σύστημα είναι ένα ιεραρχικό σύστημα εξουσίας. Το φύλο είναι προϊόν του πολιτισμού «με ιεραρχικό βεβαίως περιεχόμενο, που επηρεάζεται από και ταυτόχρονα παρεμβαίνει στους υλικούς όρους δόμησης των σχέσεων κυριαρχίας των αντρών επί των γυναικών» (Φουρναράκη, 1997: 186). Επιπλέον, οι σχέσεις των φύλων δεν αντανακλούν κάποια βιολογική συσχέτιση ή τάξη, αλλά είναι προϊόντα κοινωνικών διαδικασιών (Ortner & Whitehead, 1981: 1-2). Υποστηρίζω επίσης τη θέση ότι το κοινωνικό φύλο δεν έπεται του βιολογικού, ότι δεν υπάρχει δηλαδή κάποια αιτιακή σχέση ανάμεσα στο γενετήσιο φύλο ενός ατόμου και στην κοινωνική του έκφραση. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Butler (2009: 61), το «είναι» του φύλου δεν αποτελεί οντολογική αφετηρία του υποκειμένου, αλλά αποτέλεσμα της λογοθετικής παραγωγής που το παρουσιάζει ως ευλογοφανές και φυσικό. Το φύλο είναι το αποτέλεσμα μιας σειράς επαναλαμβανόμενων πράξεων που παγιώνονται, ιζηματοποιούνται και δημιουργούν την ψευδαίσθηση της «φυσικότητας» (Butler, 2009: 182· 2006: 389), ενός πλήθους λόγων που το παρουσιάζουν «με τρόπο δυαδικό, αντιθετικό και στατικό» (Χαλκιά, 2011: 90).

Η αναγνώριση του φύλου ως σχέση, η οποία «εισέρχεται και μερικώς συγκροτεί όλες τις άλλες κοινωνικές σχέσεις και δραστηριότητες» (Flax, 1987: 630), ακόμα και δραστηριότητες που είναι φαινομενικά άσχετες με το φύλο, εισάγει στο πεδίο της προβληματοποίησης την έννοια της ριζικής έμφυλης διαφοράς όχι ως φυσικού φαινομένου, αλλά, όπως ειπώθηκε παραπάνω, ως συστήματος νοήματος το οποίο οργανώνει όχι μόνο τις

σχέσεις ανάμεσα στα φύλα, αλλά δίνει και περιεχόμενο στις κατηγορίες «γυναίκα» και «άντρας» (βλ. Flax, 1987: 628· Παπαταξιάρχης, 1992: 24· Scott 2006: 147). Η Scott σημειώνει ότι το φύλο δεν είναι μόνο συστατικό στοιχείο των κοινωνικών σχέσεων, αλλά «πρωταρχικός τρόπος νοηματοδότησης των σχέσεων εξουσίας» (1997: 309-314). Η αναγωγή στη βιολογία ως εξηγητική βάση για τις κοινωνικές λειτουργίες ανδρών και γυναικών λειτουργεί νομιμοποιητικά στην έμφυλη οργάνωση όλου του κοινωνικού βίου, ακόμα και για φαινόμενα τα οποία δεν σχετίζονται άμεσα με την σεξουαλικότητα, όπως η πρόσβαση σε υλικά ή συμβολικά αγαθά, για παράδειγμα η παιδεία ή τα πολιτικά δικαιώματα.

## 1.2. Έμφυλη διαφορά

Πριν προχωρήσω, θα ήθελα να κάνω μια αναφορά στην έμφυλη διαφορά ως ριζικό διμορφισμό. Και τούτο γιατί βλέπω ότι στα λόγια των αφηγητριών μου κυριαρχεί η νοηματοδότηση της έμφυλης διαφοράς ως ένα σύστημα όπου το αρσενικό και το θηλυκό είναι κατηγορίες συμπληρωματικές μεταξύ τους, αλλά ταυτόχρονα και αμοιβαία αποκλειόμενες. Θεωρώ ότι αυτό είναι το σύστημα νοήματος που προσδιορίζει τις έμφυλες σχέσεις και νοηματοδοτεί τη δράση των υποκειμένων στο πεδίο της έρευνάς μου. Πρόκειται για ένα σύστημα νοήματος «το οποίο συσχετίζει το γενετήσιο φύλο (sex) με πολιτισμικά περιεχόμενα σύμφωνα με κοινωνικές αξίες και ιεραρχίες» (de Lauretis, 1987: 5, μτφ. δική μου). Αυτή είναι μια ηγεμονική αφήγηση η οποία συντελεί στην αναπαραγωγή της κυριαρχίας των ανδρών πάνω στις γυναίκες. Όπως γράφει η Αλεξάνδρα Χαλκιά (2011: 90), «η κυρίαρχη σύγχρονη θεώρηση του διπολικού στατικού συστήματος του φύλου αποτελεί ένα εξαιρετικά στέρεο οικοδόμημα που έχει φυσικοποιηθεί και γίνεται αντιληπτή ευρέως ως απλή ουδέτερη αποτύπωση της φυσικής πραγματικότητας και όχι ως πολιτική που ασκείται και είναι κοινωνικά τοποθετημένη». Παρόλη δηλαδή την κίνηση της φεμινιστικής θεωρίας προς τον μεταδομισμό, προς την κριτική του οντολογικού εαυτού και του βιολογικού φύλου και την πειστική επιχειρηματολογία για τα φύλα ως προϊόντα του λόγου, η έμφυλη διαφορά, «ο λόγος περί “φυσικών”, “βιολογικών” διαφορών στις οποίες ανάγονται κοινωνικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στα φύλα», εξακολουθεί να θεωρείται φυσική και αυτονόητη (Γιαννακόπουλος, 2003: 11).

Η πρώτη κίνηση για την αποδόμηση της έμφυλης διαφοράς, θεωρώ ότι είναι η αναγνώριση της ιστορικότητάς της. Ο Thomas Laquer σημειώνει πως η έμφυλη διαφορά όπως την γνωρίζουμε τώρα, δηλαδή ως παραδοχή ότι υπάρχουν δύο γενετήσια φύλα σταθερά και ριζικά διαφορετικά μεταξύ τους και ότι το κοινωνικό τους φύλο θεμελιώνεται πάνω σε

αυτή την διαφορά, εμφανίζεται στα τέλη του 18<sup>ο</sup> αιώνα (Laquer, 2003: 38-39). Εκείνη την εποχή, επηρεασμένη από τον Διαφωτισμό και την Γαλλική επανάσταση, οργανώνεται το φυσικό δίκαιο, σύμφωνα με το οποίο όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι. Ωστόσο, σε μια πιο προσεκτική μελέτη προκύπτει ότι το οικουμενικό υποκείμενο του ορθού λόγου και της ελευθερίας είναι στην πραγματικότητα το λευκό, ανδρικό, ετεροφυλόφιλο υποκείμενο. Οι γυναίκες δεν εντάσσονται σε αυτόν τον ορισμό, αλλά θεωρείται ότι οι πνευματικές τους ιδιότητες διέπονται πρωτίστως από μια ιδιαίτερη «γυναικεία φύση», με δικά της χαρακτηριστικά και προορισμό (βλ. Βαρίκα, 2005: 117-137· Scott, 2006).

Η πορεία είναι στην πραγματικότητα αντίστροφη: δεν είναι η φύση που δημιουργεί την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων (την έμφυλη ανισότητα δηλαδή), αλλά η προσπάθεια νομιμοποίησης της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων είναι αυτή που ανάγει την ανισότητα στη φύση (Βαρίκα, 2005: 55). «[...] όσο προχωρούμε στον 19<sup>ο</sup> αιώνα τόσο περισσότερο η αναφορά στην αφηρημένη έννοια “άνθρωπος” του φυσικού δικαίου υποχωρεί προς όφελος ενός συστηματικού προβληματισμού για τη *διαφορά* των φύλων και τα “δικαιώματα και τα καθήκοντα που απορρέουν” για το καθένα» (Βαρίκα, 2005: 123). Διαφορά που όπως επισημαίνουν πολλές θεωρητικοί<sup>3</sup> από την κοινωνική θεωρία ως την ψυχανάλυση, αναφέρεται αποκλειστικά στη γυναίκα, αφού οι άντρες συνεχίζουν να σημαίνουν το οικουμενικό ορθολογικό υποκείμενο, το σύνολο του ανθρώπινου γένους. Ο νέος λόγος περί «γυναικείας φύσης» συγκροτεί ένα ενιαίο και ομοιογενές υποκείμενο το οποίο έχει ως κοινωνική αποστολή τον «φυσικό» του προορισμό, να παντρεύεται, να γεννά και να φροντίζει τον σύζυγο και τα τέκνα. Στην καλύτερη περίπτωση, όπως σημειώνουν κάποιες εθνογραφίες που θα δούμε στη συνέχεια, οι σχέσεις των φύλων προσλαμβάνονται ως ισότιμες σχέσεις συμπληρωματικότητας, αν και αυτή η προσέγγιση έχει δεχθεί σοβαρή κριτική.

Αυτός ο καινούριος «φυσικός» προορισμός των γυναικών οργάνωσε νέους λόγους, που απέδιδαν στις γυναίκες «έναν θετικό ρόλο ρητά αναγνωρισμένο, ένα ιδεολογικό πλαίσιο στο εσωτερικό του οποίου οι μείζονες εμπειρίες στις οποίες οι γυναίκες ήταν περιορισμένες αποκτούσαν ένα κοινωνικό νόημα» (Βαρίκα, 2005: 126), παρόλο που την ίδια στιγμή συντελούσε στον πολιτικό τους εκτοπισμό και την κοινωνική τους διαφοροποίηση (Scott, 1996: 2). Παρόλο που οι γυναίκες δεν ανήκαν στα πολιτικά υποκείμενα, αφού στερούνταν πολιτικών δικαιωμάτων, συγκροτήθηκαν ως άτομα που είχαν έναν πολύ σημαντικό κοινωνικό προορισμό: τη διαπαιδαγώγηση του μέλλοντα πολίτη. Έτσι, η γυναικεία «φύση»

<sup>3</sup> Βλ. Beauvoir 1949, Irigaray 1977, Wittig 1981, Scott 1996, Butler 1990, Βαρίκα 2005.

συνδέθηκε κατεξοχήν με τη φροντίδα του συζύγου και του οίκου, με τη μητρότητα και την ανατροφή των παιδιών, παρουσιάστηκε ως «ηθικά ανώτερη από την ανδρική» και της αποδόθηκαν ιδιότητες όπως η αυταπάρνηση, η αγάπη και η γενναιοδωρία, οι οποίες θεωρούνται (μέχρι και σήμερα) ως κάποια από τα συστατικά προαπαιτούμενα για να οριστεί κάποια ως γυναίκα (Βαρίκα, 2005: 128). Τα χαρακτηριστικά αυτά που αποδόθηκαν στις γυναίκες λόγω της βιολογίας τους και τα καθήκοντα που απορρέουν από αυτά, οργάνωσαν και την εκπαίδευση των γυναικών από την ίδρυση του ελληνικού κράτους έως τα μισά του 20<sup>ου</sup> αιώνα, θεσμοθετώντας έτσι τους επίσημους λόγους περί γυναικείας «φύσης» και γυναικείου προορισμού (βλ. Μπακαλάκη & Ελεγκίτου, 1987· Φουρναράκη, 1987).

Η «ηθική ανωτερότητα» της γυναικείας «φύσης» είναι ένας πολύ ισχυρός λόγος και στο χωριό, ο οποίος υιοθετείται αναντίρρητα από γυναίκες και άντρες. Υιοθετούν πλήρως τον λόγο περί αλτρουισμού, αυταπάρνησης και φροντίδας, τον λόγο που προσδίδει στις γυναίκες ή, για να είμαι πιο σαφής, στη «Γυναίκα», τις ιδιότητες μιας Παναγίας. Η γυναίκα αυτή βέβαια έχει πολύ συγκεκριμένη ταυτότητα: οφείλει να είναι παντρεμένη, με παιδιά και αφοσιωμένη στην οικογένειά της, προκειμένου να της αναλογεί μια τέτοια σύγκριση. Η «ανωτερότητα» της γυναικείας φύσης, παρόλο που μπορεί να εμφανίζεται ως κάτι θετικό που αναγνωρίζει η πατριαρχία στις γυναίκες, δεν παύει να είναι μια πολύ ισχυρή ρυθμιστική επιταγή, η οποία περιορίζει τα υποκείμενα σε μία και μόνο δυνατή επιτέλεση και στην απόρριψη κάθε άλλης δυνατότητας.

Η Teresa de Lauretis (1987), η Αθηνά Αθανασίου (2006) και οι Αβδελά και Ψαρρά (1997:30) σημειώνουν ότι η έννοια του φύλου ως ριζική διαφορά δημιούργησε τον χώρο να αναπτυχθούν εγχειρήματα για την ανάπτυξη της φεμινιστικής συνείδησης, γυναικείες συλλογικότητες, γυναικείες σπουδές και πολλές άλλες τέτοιες δράσεις, μέσα στις οποίες η διαφορά μπορούσε να «επιβεβαιωθεί, αναφερθεί, αναλυθεί, συγκεκριμενοποιηθεί ή να επαληθευτεί» (de Lauretis, 1987: 1). Αυτή η αντιμετώπιση του φύλου παρήγαγε διάφορες τάσεις, όπως η «γυναικεία γραφή» και ο «πολιτισμός των γυναικών», οι οποίες συνετέλεσαν στην πολύ σημαντική ιστορικά προσπάθεια για τη δημιουργία μίας συλλογικής γυναικείας συνείδησης, προκειμένου να μπορέσει στη συνέχεια να οργανωθεί η αντίσταση ενάντια στην πατριαρχική καταπίεση. Στην πορεία της φεμινιστικής σκέψης, από το τέλος της δεκαετίας του 1980 και μετά, οι τάσεις αυτές δέχτηκαν κριτική, διότι τότε κάνει την εμφάνισή της η θεωρία της διαθεματικότητας. Η διαθεματικότητα, όπως μεταφράζεται στα ελληνικά το *intersectionality*, είναι ένας όρος που επινόησε η Kimberle Crenshaw για να μιλήσει για τις πολλαπλές διακρίσεις που βιώνουν οι γυναίκες, ιδίως οι μαύρες, οι οποίες διακρίσεις δεν

λειτουργούν απλά προσθετικά η μία στη άλλη, αλλά διαπλέκονται δημιουργώντας ένα σύνθετο πλέγμα αποκλεισμών (βλ. Ζαββού, 2021: 59).

Με τη θεωρία της διαθεματικότητας στο προσκήνιο, θεωρήθηκε ότι οι τάσεις που αντιμετωπίζουν τις γυναίκες και τους άντρες ως δύο ουσιοκρατικές, ομοιογενείς, «φυσικές» και άρα ανιστορικές κατηγορίες και εστιάζουν μόνο στη μεταξύ τους διαφοροποίηση, δεν λαμβάνουν υπόψη τους ότι η υποκειμενικότητα του ατόμου συναρθρώνεται τόσο από το φύλο, όσο και από πολλαπλές ταυτότητες, όπως η φυλή, η τάξη, η ηλικία και η θρησκεία, οι οποίες διαφοροποιούν τα υποκείμενα μέσα στην κάθε κατηγορία. Πλέον η φεμινιστική θεωρία δεν μιλάει για «γυναίκα» αλλά για «γυναίκες», καθώς το υποκείμενο του φεμινισμού παύει να έχει απαραίτητως ενιαία χαρακτηριστικά.

### **1.3. Βιβλιογραφική επισκόπηση**

Στόχος της βιβλιογραφικής επισκόπησης είναι να εντοπίσω ποιες συγκλίσεις ή/και αποκλίσεις έχει η προσέγγισή μου από τις διάφορες προσεγγίσεις του αγροτικού χώρου από την οπτική του φύλου. Για να τη συνθέσω άντλησα κυρίως από την κοινωνική ανθρωπολογία και δευτερευόντως από την κοινωνιολογία, την αγροτική κοινωνιολογία και την ιστορία.

Το αντικείμενο της ανθρωπολογίας, το οποίο είναι η συγκριτική μελέτη κοινωνιών, έχει προσφέρει πλούσιο υλικό πάνω στις έμφυλες σχέσεις. Τόσο η ανθρωπολογία όσο και η ιστορία των γυναικών και του φύλου, έχουν κάνει γόνιμη κριτική πάνω στις διχοτομικές εξηγητικές κατηγορίες που έχει χρησιμοποιήσει γενικώς η ανθρωπολογία, αλλά και η φεμινιστική ανθρωπολογία, όπως οι διχοτομίες «φύση-πολιτισμός», «δημόσιο-ιδιωτικό», «τιμή-ντροπή», αναφορικά με την αναλυτική τους ικανότητα να εξηγήσουν επαρκώς τη θέση των γυναικών και στη συνέχεια τις έμφυλες κοινωνικές σχέσεις. Χρειάζεται όμως να δώσουμε προσοχή στο γεγονός ότι η κριτική που ασκείται στις παραπάνω διχοτομήσεις, έχει να κάνει με την οικουμενική τους διάσταση, με το αν μπορούν δηλαδή αυτές οι κατηγορίες να αποτελέσουν ένα επαρκές ενιαίο εξηγητικό πλαίσιο για την γυναικεία υποτέλεια στις διάφορες υπό μελέτη κοινωνίες της ανθρωπολογίας. Η απόρριψη των διχοτομιών αυτών ως οικουμενικών εξηγητικών σχημάτων δεν ακυρώνει, κατά τη γνώμη μου, την ισχύ που μπορεί να έχουν κάποιες από αυτές τις διχοτομήσεις σε τοπικό επίπεδο, ειδικά στον αγροτικό χώρο, όπως το χωριό της έρευνάς μου.

Η αγροτική κοινωνιολογία έχει επίσης προσφέρει ένα πλούσιο υλικό πάνω στην κατανόηση της θέσης των γυναικών στην ύπαιθρο και τη συμβολή τους στην αγροτική οικονομία και σε παραγωγικές δραστηριότητες, καθώς και στη διατήρηση του αγροτικού

νοικοκυριού. Παρόλο που δεν εστιάζω στο κομμάτι της γεωργικής εργασίας και οι συμμετέχουσες της έρευνας δεν είναι όλες αγρότισσες, ο χώρος της έρευνας επιβάλλει τη συζήτηση των μελετών του αγροτικού χώρου, όπως αυτός βέβαια μετασχηματίζεται και εξαστίζεται μερικώς, καθώς αυτός ο χώρος είναι το κοινωνικοοικονομικό και πολιτισμικό πλαίσιο της ζωής, της εμπειρίας και των αξιών των γυναικών που μελετώ.

### **1.3.1. Πώς είδαν το φύλο οι εθνογραφίες που ασχολούνται με τον αγροτικό χώρο στην Ελλάδα**

Η Ελλάδα αποτέλεσε για πάνω από τρεις δεκαετίες, όπως λέει η Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (2010: 68), έναν κοντινό «εξωτικό “Άλλο”» για τους δυτικοευρωπαίους και Αμερικάνους ανθρωπολόγους ερευνητές. Η μελέτη της ελληνικής υπαίθρου ήταν εξαρχής συνυφασμένη με τη διερεύνηση των σχέσεων των φύλων ως συστατικό στοιχείο της εδώ κοινωνικής πραγματικότητας (Παπαταξιάρχης, 1992: 44). Η Μπακαλάκη (1994, 2010), ο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης (1992) και η Ουρανία Αστρινάκη (2011) έχουν κάνει κριτικές αποτιμήσεις των εθνογραφιών του ελλαδικού χώρου, συνδέοντάς τις με το πέρασμα από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία του φύλου. Αφού κάνω μια συνοπτική παρουσίαση αυτής της κριτικής εστιάζοντας στο κομμάτι που με αφορά, το πώς δηλαδή πραγματεύονται τις έμφυλες σχέσεις και πώς χρησιμοποιούν το φύλο ως αναλυτικό εργαλείο (όπου το χρησιμοποιούν ως τέτοιο), στη συνέχεια θα μιλήσω για το πού βρίσκεται η δική μου η έρευνα, πού συναντιέται και πού διαφοροποιείται από την οπτική που υιοθετούν οι συγγραφείς των εθνογραφιών.

Στις περισσότερες εθνογραφίες που ασχολούνται με το φύλο στην Ελλάδα, ακολουθείται το δομολειτουργικό «μοντέλο των *φυλετικών ρόλων*» (Παπαταξιάρχης, 1992: 27). Τα υποκείμενα κοινωνικοποιούνται και αποκτούν τη θέση που τους αρμόζει αποδεχόμενα τους συγκεκριμένους δομικούς ρόλους που επιτελούν στην κοινωνία, οι οποίοι προσιδιάζουν στο φύλο τους. «Τα ανθρώπινα όντα δρουν στη βάση της φυσικής, σωματικής ομοιότητας ή διαφοράς, που αποτελεί και τη βάση του οικουμενικού χαρακτήρα των ρόλων» (Παπαταξιάρχης, 1992: 27).

Ξεκινώντας, όπως κάνουν οι παραπάνω ανθρωπολόγοι, με την μονογραφία του Campbell (1964) για τους Σαρακατσάνους, η ελληνική υπαίθρος αποτέλεσε ένα πλούσιο πεδίο ανίχνευσης των πολιτισμικών διαφοροποιήσεων και της διαπραγμάτευσης των έμφυλων σχέσεων, αρχικά στον αξιακό κώδικα της «τιμής και της ντροπής». Πολύ συνοπτικά, η «τιμή» αναφέρεται στην κοινωνική αξία ενός ατόμου στην κλειστή κοινωνία

που περιγράφει ο Campbell, αξία που προκύπτει από τη σωστή συμμόρφωση στους κανονιστικούς ρόλους που «υπαγορεύει η φύση» του ατόμου, μέσα από τις κοινωνικές αλληλεπιδράσεις, την εργασία και τη θέση στην κοινότητα (Campbell, 1964: 291). Σύμφωνα με την ανάλυση του εθνογραφικού υλικού του, ο Campbell διαπιστώνει ότι, για τους Σαρακατσάνους, η «φύση» των ανδρών βρίσκεται πιο κοντά στον Θεό, ενώ των γυναικών πιο κοντά στον Διάβολο. Οι άντρες είναι πνευματικοί, γενναίοι και ικανοί, ενώ οι γυναίκες «κατατείνουν προς την κακία και την πονηριά, [είναι] έρμαια των σεξουαλικών τους ενστίκτων, “φύσει” ηδυπαθείς και απειλούν την ηθική αρμονία και την κοινωνική ευταξία» (Παπαταξιάρχης, 1992: 45-47). Προκειμένου οι άντρες να έχουν «τιμή», οι γυναίκες τους οφείλουν να έχουν «ντροπή», δηλαδή να είναι αγνές και σεμνές, να αυτοπεριορίζονται για να προστατέψουν τη δική τους τιμή και εκείνη της οικογένειάς τους (βλ. και Μπακαλάκη, 2010: 61). Το σύστημα που περιγράφει ο Campbell είναι περικλειστο, ιεραρχημένο «κατά φύση» υπέρ των ανδρών και αδιαπραγμάτευτο. Οι γυναίκες χάνουν τη «μιαρότητά» τους μέσω του γάμου και της τεκνοποίησης. Αυτή τη μετάβαση από την «εγγενή σεξουαλική μιαρότητα που μοιράζονται με την Εύα» προς την «καθαγιασμένη εκδοχή της θηλυκότητας που αντιπροσωπεύει η Παναγία» (Μπακαλάκη, 2010: 61) πραγματεύεται η Juliet du Boulay στη δική της μονογραφία για το Αμπέλι. Η du Boulay (1974, 1986) χρησιμοποιεί ως ερμηνευτικό εργαλείο για την ανάλυση των έμφυλων σχέσεων του χωριού την ορθόδοξη χριστιανική θρησκεία και τη «συμβολική ταξινόμηση της ανδρικής και γυναικείας φύσης» (Παπαταξιάρχης 1992: 48). Το ενδιαφέρον, κατά τη γνώμη μου, στην εργασία της du Boulay, κυρίως στη συμβολή της στον συλλογικό τόμο *Gender and Power in Rural Greece* (1986) για τον οποίο θα μιλήσω στη συνέχεια, είναι ότι οι γυναίκες αποδέχονται αυτού του είδους την κατηγοριοποίηση, δηλαδή την ταύτιση του φύλου τους με τη μιαρότητα και την πονηριά, και στην περίπτωση που δεν την παραδέχονται για τις ίδιες, είναι έτοιμες να την αποδώσουν στις άλλες (du Boulay, 1986).

Η Ernestine Friedl (1962, 1986 [1967]) στρέφεται με μεγαλύτερη προσήλωση στις έμφυλες σχέσεις και στον καταμερισμό εργασίας απ' ό, τι στις συμβολικές ταξινομήσεις και κάνει μια πολύ σημαντική παρατήρηση για τους δύο ξεχωριστούς κόσμους ανδρών και γυναικών, τον δημόσιο και τον ιδιωτικό, «πολύ πριν οι Rosaldo και Lamphere (1974) μιλήσουν για την “οικιακή” και “δημόσια σφαίρα”» (Παπαταξιάρχης, 1992: 51). Η Friedl μελετά συγκεκριμένα τους οικιακούς και εξω-οικιακούς ρόλους των γυναικών καθώς και τη χωροταξική τους μετακίνηση στο χωριό και, χωρίς να μειώνει το προεξάρχον κοινωνικό κύρος των ανδρών και τις κανονιστικές επιταγές για τις γυναίκες, εμφανίζει τρόπους



γυναικείων εξουσιών που υπερισχύουν μέσα σε μία φαινομενικά αντρική κυριαρχία, συγκεκριμένα το νοικοκυριό και τη διαχείριση της προίκας τους. Ταυτόχρονα, μιλάει και για την «αρνητική δύναμη» που έχουν οι γυναίκες, που τη συνδέει με τον αξιακό κώδικα της «τιμής»: οι γυναίκες γνωρίζουν ότι από εκείνες εξαρτάται η τιμή και η υπόληψη της οικογένειάς τους και του συζύγου τους, οπότε μπορούν, μέσα από την κοινωνικά ανεκτή «γκρίνια» και την «πονηριά» τους, «να περιορίζουν την ανδρική εξουσία εκμεταλλευόμενες την εξάρτηση των ανδρών από αυτές» (Παπαταξιάρχης, 1992: 52).

Πολλές από τις μεταγενέστερες εθνογραφίες αξιοποιούν το μοτίβο της κρυφής εξουσίας των γυναικών και της υπόρρητης αντίστασής τους στην ανδρική εξουσία. Ο πολύ σημαντικός τόμος *Gender and Power in Rural Greece* σε επιμέλεια της Jill Dubisch (1986) εμπνέεται ακριβώς από αυτή τη θέση της Friedl για «τον ιδιωτικό χώρο ως χώρο γυναικείας δύναμης» (Μπακαλάκη, 2010: 62) και μιλάει για τις «στρατηγικές μέσω των οποίων οι γυναίκες ασκούν επιρροή στους άνδρες ή προσπαθούν να μετατρέψουν την υπαγωγή στην εξουσία τους σε πηγή ισχύος» (Μπακαλάκη, 2010: 62). Για αυτού του είδους τις εξουσίες, καθώς και για την ανατρεπτικότητα που μπορεί να εμπεριέχεται στη φαινομενική υποταγή των γυναικών, έχει γράψει και ο Michael Herzfeld, στο άρθρο του για την «ποιητική της γυναικείας ταυτότητας» (Herzfeld, 1991).

Οι φεμινίστριες ερευνήτριες, στην ενδελεχή προσπάθειά τους να δώσουν ιστορικό χώρο και κοινωνική αξία στις γυναίκες, παρουσιάζουν μία κοινωνία σε ισορροπία, με «την ανδρική ηγεμονία από τη μία πλευρά, και από την άλλη τις γυναικείες εξουσίες» (Βολντμάν κ.α., 1986: 338). Κάποιες μάλιστα υποστηρίζουν ότι οι γυναίκες είναι πιο ισχυρές από τους άντρες στην αγροτική κοινωνία, όπως η Rogers (1975), η οποία ισχυρίζεται ότι, αφού στην αγροτική κοινωνία η οικιακή μονάδα είναι πολύ πιο σημαντική για την κοινωνική ζωή απ' ό,τι η κεντρική εξουσία, όποιος ή όποια έχει τον έλεγχο στον οίκο έχει και τον έλεγχο στην κοινότητα. Οι γυναίκες, σημειώνει η Rogers, είναι εκείνες που έχουν τον έλεγχο της οικονομικής διαχείρισης, της φροντίδας του σπιτιού και των αναγκών όλης της οικογένειας. Επομένως, είναι εκείνες που με την πονηριά, την γκρίνια ή το κουτσομπολιό κινούν υπογείως τα νήματα της κοινότητας, παρόλο που επιφανειακά φαίνεται ότι ο άνδρας είναι αυτός που έχει τον έλεγχο ή παίρνει τις τελικές αποφάσεις.

Ωστόσο, όπως παρατηρεί η Cowan, αυτού του είδους η αντίσταση μπορεί να έχει αρνητικές επιπτώσεις και στις ίδιες τις γυναίκες, διότι, αν εκείνες κάνουν κάτι που βλάπτει την «τιμή» των ανδρών τους και της οικογένειάς τους, βλάπτουν ταυτόχρονα και τη δική τους υπόληψη. Επομένως «το εθνογραφικό αυτό παράδειγμα θα μπορούσε κανείς να το

ερμηνεύσει και αλλιώς, λέγοντας πως δείχνει ότι για μια γυναίκα, σε αυτή την κοινωνία, η εξουσία συνοδεύεται απαραίτητα από κάποιο τίμημα» (Cowan, 1998: 22).

Όλες και όλοι οι συγγραφείς λίγο πολύ συγκλίνουν στο ότι υπάρχουν μικρές ρωγμές αντίστασης στην ευρέως αποδεκτή ανδρική κυριαρχία. Κατά τη γνώμη μου, το διακύβευμα δεν είναι αν οι άντρες ή οι γυναίκες είναι η κατηγορία που «κάνει κουμάντο». Και τα δύο φύλα βρίσκονται σε μια συνθήκη όπου ο λόγος του άντρα έχει μεγαλύτερη βαρύτητα απ' τον λόγο της γυναίκας, η οποία οφείλει να σωπαίνει, μέσα από την επιτέλεση του ρόλου της ως Παναγίας, αλλά η οποία ταυτόχρονα εφευρίσκει τρόπους μέσα στα όρια του κοινωνικά αποδεκτού, όπως είναι το να κάψει το φαγητό ή να γκρινιάξει στον άντρα της, για να πετύχει αυτό που θέλει. Αυτό που παρουσιάζεται ως δομολειτουργικά λειτουργικό έχει το βασικό πρόβλημα. Η κυρίαρχη τάση της βιβλιογραφίας είναι να μιλάει τελικά για ασύμμετρους αλλά συμπληρωματικούς ρόλους που οδηγούν σε αρμονία. Οι γυναίκες ασκούν εξουσίες και οι άντρες το ίδιο. Όλες αυτές οι εξουσίες έχουν έναν στόχο, να αναπαράγουν την υπάρχουσα κοινωνική οργάνωση. Δηλαδή, χρησιμοποιώντας κοινωνικές πρακτικές, βία και πειθάρχηση, να αστυνομεύσουν, να ρυθμίσουν και να κανονικοποιήσουν τη συμμόρφωση, τόσο των γυναικών όσο και των ανδρών, στον «φυσικό» τους προορισμό, όπως προκύπτει από τη θεωρία του βιολογικού ντετερμινισμού. Παράλληλα, όταν οι ερευνήτριες και οι ερευνητές μιλούν για εξουσίες γυναικών, τείνουν να παρουσιάζουν την κατηγορία «γυναίκα» ως ομοιογενή και μάλιστα με πολύ συγκεκριμένη ταυτότητα: τα υποκείμενα που πρωταγωνιστούν στις έρευνες είναι ετεροφυλόφιλες, παντρεμένες, μητέρες, κατά κανόνα μη εργαζόμενες ή μη απασχολούμενες έξω από το σπίτι, δηλαδή, κατά βάση «νοικοκυρές». Όμως, θεωρώ αυτή την ερευνητική προσέγγιση προβληματική, αφενός επειδή δείχνει να μη λαμβάνει υπόψη το γεγονός ότι η θέση στο σύστημα συγγένειας, το συμφέρον, ακόμα και η ηλικία των γυναικών μπορεί να τις διαφοροποιεί τόσο ώστε να μην μπορούν να βρουν κοινά σημεία σύγκλισης ή σύμπνοιας, αφετέρου επειδή αποσιωπά άλλες, μη κυρίαρχες υποκειμενικότητες, για τις οποίες γίνεται λόγος πολύ σπάνια (βλ. Cowan, 1992).

Μια διαφορετική προσέγγιση παρουσιάζει η Marie-Elizabeth Handman (1987) στη μονογραφία της για ένα χωριό του Πηλίου, στην οποία, ενώ αναγνωρίζει την κρυφή αντίσταση των γυναικών ενάντια στην ιδιαίτερα καταπιεστική εξουσία των ανδρών, δεν βλέπει στις γυναίκες καμία ιδιαίτερη εξουσία· αντίθετα, κρίνει ότι όσο αστικοποιείται το χωριό της ερευνάς της, όσο εκμοντερνίζεται ο τρόπος ζωής και γεμίζει το σπίτι ανέσεις τόσο η γυναίκα περιορίζεται μέσα στο σπίτι και αντιμετωπίζεται από τον σύζυγο αλλά και τα παιδιά της ως υπηρέτρια. Μπορεί να έχει γλυτώσει από την καθημερινή εξαντλητική εργασία

στα χωράφια, αλλά η κατάσταση της δεν έχει αλλάξει δραστικά, καθώς ακόμη δεν της επιτρέπεται η μόρφωση ούτε η απομάκρυνση από το χωριό (φυσικά υπάρχουν και εξαιρέσεις). «[...] Πρέπει να σημειώσουμε πως κατά την πιο πρόσφατη περίοδο, όταν οι γυναίκες λένε πως “γλίτωσαν από τη σκλαβιά”, είναι μονάχα επειδή η οικονομική ανάπτυξη του χωριού τούς επιτρέπει να μη δουλεύουν σαν τα ζώα. Τους συγχωρείται, λοιπόν, να προσπαθούν να μιμηθούν την αστική τάξη. Όμως, η υιοθέτηση αυτού του μοντέλου δεν προϋποθέτει διόλου τη διεκδίκηση μιας αυτονομίας θεμελιωμένης στη συνειδητοποίηση της ίδιας τους της αξίας: στα μάτια τους αυτό το γοητευτικό μοντέλο δεν απαιτεί από αυτές να δημιουργήσουν στο χωριό συνθήκες ύπαρξης που θα μπορούσαν να ικανοποιήσουν προσωπικές φιλοδοξίες για εξουσία, κύρος ή απλά για ανεξαρτησία» (Αντμάν, 1987: 178).

Η περιγραφή της Αντμάν είναι πολύ πιο κοντά στην πραγματικότητα που παρατήρησα και εγώ στη δική μου επιτόπια έρευνα, όπως θα δείξω στην περιγραφή του χωριού παρακάτω.

### **1.3.2. Γάμος και συμπληρωματικότητα**

Η Friedl ήταν η πρώτη που θεμελίωσε θεωρητικά μια θέση για τη συμπληρωματικότητα των φύλων, δηλαδή την πεποίθηση ότι τα δύο φύλα είναι αλληλοσυμπληρούμενα αλλά παράλληλα ριζικά διαφορετικά. Μέσα από τη θέση της συμπληρωματικότητας, η Friedl προσπάθησε να επιχειρηματολογήσει υπέρ των εξουσιών των γυναικών στο δικό τους κόσμο (Παπαταξιάρχης 1992: 55).

Για να υλοποιηθεί όμως η συμπληρωματικότητα, είναι απαραίτητος ο γάμος, ο οποίος έχει τεράστια συμβολική αξία στην κοινωνική αναγνώριση του ατόμου. Στις εθνογραφίες για την Ελλάδα, το μοντέλο του γάμου παρουσιάζει τις γυναίκες και τους άντρες «σε μια σχέση συμπληρωματικότητας, αμοιβαίας εξάρτησης και ιδανικής ισότητας» (Loizos & Papataxiarchis, 1991: 7 μτφ. δική μου), στο οποίο βέβαια είναι ξεκάθαρο ότι τα φύλα αντιμετωπίζονται ως δύο αυτόνομοι κόσμοι οι οποίοι επιτελούν συγκεκριμένους, άκαμπτους ρόλους που προσιδιάζουν στη «βιολογία» τους, προκύπτουν δηλαδή από τη «φύση». (Cowan, 1998: 15· Παπαταξιάρχης, 1992: 61). Σε αυτό το πλαίσιο, η «γυναικεία ταυτότητα σημαίνει μέγλωμα παιδιών, μαγείρεμα και καθαριότητα: δραστηριότητες που αντικατοπτρίζουν τη μοναδική γυναικεία ψυχολογία, την ικανότητά τους να αγαπάνε ως μητέρες» (Loizos & Papataxiarchis, 1991: 8). Γενικώς, μιλώντας με όρους «ρόλων», το νοικοκυριό απαιτεί έναν άντρα και μία γυναίκα που η συμπληρωματικότητα των ρόλων τους προκύπτει από τις έμφυλα καταμερισμένες δραστηριότητές τους. «Τα υποκείμενα νοούν τον

κόσμο τους με όρους σχέσης, δρουν όχι στη βάση της ατομικής επιλογής αλλά με αναφορά στις “υποχρεώσεις” που απορρέουν από την ευρύτερη τάξη πραγμάτων της συγγένειας και της οικιακότητας» (Παπαταξιάρχης, 1998: 68).

Η Hirschon (1978: 55) αναφέρει ότι ο γάμος είναι υποχρεωτικός και για τους άντρες και για τις γυναίκες. Είναι ένα προαπαιτούμενο για τη μετάβαση στην ενηλικίωση. Μάλιστα, το σύνηθες και το ηθικά σωστό είναι να πηγαίνουν κατευθείαν οι γυναίκες από το πατρικό στο συζυγικό σπίτι, χωρίς να μεσολαβεί κάποια περίοδος άλλης διαβίωσης.

Σύμφωνα με την ίδια (1978: 59), η γυναίκα χρωστάει στον σύζυγό της και στον γάμο τους την κοινωνική της υπόσταση, επομένως θα πρέπει να του είναι ευγνώμων και να εκτελεί τα καθήκοντά της αδιαμαρτύρητα και με αυταπάρνηση. Η Cowan λέει ότι ακόμα και η ταυτότητα της γυναίκας χρειάζεται έναν άνδρα για να οριστεί, όπως ορίζεται και το κορίτσι σε σχέση με τον πατέρα της, ως σχέση ιδιοκτησίας (Cowan, 1998: 58). Αυτό το βλέπουμε όταν οι γυναίκες μετά το γάμο αποκαλούνται με ανδρωνύμια (όπως π.χ. Κώσταινα, Γιώργαινα, κ.α.) και όχι πια με σκέτο το όνομά τους.

Οι γυναίκες εμφανίζονται συχνά πλήρως εγκλιματισμένες με την κοινωνική θέση που τους αποδίδεται (Salamone & Stanton, 1986). Τα δύο φύλα λειτουργούν συμπληρωματικά και σε αρμονία. Βέβαια, από τη στιγμή που οι άντρες δέρνουν τις γυναίκες τους, τις περιορίζουν μέσα στο σπίτι ή αποδίδουν στο φύλο τους μιανές και διαβολικές ιδιότητες, δεν μπορεί κανείς και καμία να ισχυριστεί ότι δεν υπάρχουν προβλήματα. Όμως, αυτό εξισορροπείται, λέει η du Boulay (1986: 149), γιατί αν οι άνδρες είναι *αδικαιολόγητα* βίαιοι, δέχονται και εκείνοι την περιφρόνηση της κοινότητας. Με άλλα λόγια, η κοινότητα αυτορυθμίζεται και αποβάλλει όσους άντρες δεν συντάσσονται με τον κανόνα, ακριβώς όπως αποβάλλει και τις γυναίκες. Οι γυναίκες και οι άντρες ζούνε μέσα στο ίδιο αξιακό σύστημα και το ενστερνίζονται, τουλάχιστον φαινομενικά. Όταν υπάρχει η διερώτηση, γιατί να μένει κάποια σε μια καταπιεστική ή εγκλωβιστική συνθήκη, η απάντηση είναι ότι, συχνά, τα οφέλη είναι περισσότερα από τις δυσκολίες που μπορεί να τους προκαλούνται, αν επιχειρήσουν να βγουν από αυτή τη συνθήκη (Du Boulay, 1986· Kennedy, 1986· Herzfeld, 1991). Ταυτόχρονα, αυτή η απάντηση εμπεριέχει και μία δήλωση για την απουσία εναλλακτικών διεξόδων, η οποία προκύπτει από την έλλειψη τόσο πρακτικών παραγόντων, όπως η μόρφωση και η οικονομική ανεξαρτησία, όσο και εναλλακτικών προοπτικών ζωής, έξω από το συγκεκριμένο πλαίσιο της έγγαμης οικιακότητας. Η Kennedy (1986: 127 μτφ. δική μου) αναφέρει: « [οι γυναίκες] δεν βλέπουν μοντέλα ρόλων μέσα στο δικό τους κοινωνικό πλαίσιο

τα οποία να υποδηλώνουν τρόπους να αποκτήσουν κάποια ανταμοιβή, η οποία να τις αποζημιώνει από τις αρνητικές επιπτώσεις του να φύγουν από τον κοινωνικό τους ρόλο».

Μια ομάδα σημαντικών Γαλλίδων ιστορικών γράφει ότι: «μπορεί η συμπληρωματικότητα να αποδίδει πράγματι μία όψη της πραγματικότητας, όπου η συνεργασία του άνδρα και της γυναίκας αποδεικνύεται αναγκαία, αποσιωπά ωστόσο το γεγονός ότι η κατανομή των καθηκόντων εμπεριέχει [...] ένα σύστημα ιεραρχικής αξίας: ρόλοι ίσως συμπληρωματικοί, αλλά που ο ένας υπάγεται στον άλλον» (Βολντιμάν κ.α., 1986: 338). Την ίδια άποψη εκφράζει και η Cowan, λέγοντας ότι πρέπει να εξετάζουμε τις εξουσίες των γυναικών μέσα «στο πλαίσιο μιας ευρύτερης ασυμμετρίας, που συνίσταται στην κυριαρχία των ανδρών και των ανδροκεντρικών και πατριαρχικών θεσμών μέσα από τους οποίους αυτή εκδηλώνεται» (Cowan, 1998: 17). Άρα, δεν μπορούμε να εξετάζουμε τις εξουσίες των γυναικών αποκομμένες από το κοινωνικό σύστημα που τις περιέχει και τις υποτιμά ή τις υποβαθμίζει (Βολντιμάν κ.α., 1986: 339). Εν τέλει, το πρόβλημα με τις εθνογραφίες που εστιάζουν στη συμπληρωματικότητα των φύλων, ταυτίζοντας τη συμπληρωματικότητα με την ισότητα, είναι ότι αντιμετωπίζουν το φύλο ως περιγραφική και όχι ως αναλυτική κατηγορία. Αναπαράγουν το διπολικό έμφυλο σύστημα αξιών που συναντούν στο πεδίο χωρίς να επεξεργάζονται την κοινωνική προέλευσή του και χωρίς να εξετάζουν την άνιση δυναμική εξουσίας που προκύπτει από αυτό το συγκεκριμένο σύστημα αξιών.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η Hirschon (1978) η οποία, παρόλο που μιλάει για συμπληρωματικότητα, δεν την ταυτίζει με ισότητα στη διαφορά. Αντιθέτως, μιλάει ξεκάθαρα για εξάρτηση από, και υποταγή της γυναίκας στον άντρα. «Παρόλο που η συμπληρωματικότητα των ρόλων υπονοεί μια αμοιβαία εξάρτηση, η γυναίκα είναι τελικά εξαρτημένη από τον σύζυγό της» (Hirschon, 1978: 59).

Στην εργασία μου συνομίλησα με γυναίκες οι οποίες ήταν όλες παντρεμένες με παιδιά. Αυτό ήταν λιγότερο κάτι που επέλεξα και περισσότερο κάτι που προέκυψε από την πραγματικότητα του πεδίου, η οποία επιβεβαιώνει την προεξάρχουσα σημασία του γάμου, όπως αναφέρεται από τις/τους παραπάνω ανθρωπολόγους.

### **1.3.3. Δημόσιος και ιδιωτικός χώρος**

Η διάκριση «δημόσιο- ιδιωτικό» ξεκίνησε να χρησιμοποιείται από τη φεμινιστική κοινωνική ανθρωπολογία τη δεκαετία 1970 ως μία διχοτομική κατηγορία που ταυτίζει τη θέση των γυναικών με τον ιδιωτικό χώρο και των ανδρών με τον δημόσιο, σε μία προσπάθεια να

ερμηνευτεί η υποδεέστερη θέση των γυναικών που εντοπιζόταν σε κάθε υπό μελέτη κοινωνία χωρίς να στηριχθεί σε βιολογίζουσες ερμηνείες.

Φεμινίστριες ανθρωπολόγοι<sup>4</sup> προσπάθησαν να εξηγήσουν τη διευρυμένη υποτέλεια των γυναικών με συμβολικούς και πολιτισμικούς όρους, μιλώντας για την ιεραρχική σχέση ανάμεσα στον δημόσιο και τον ιδιωτικό χώρο, όπου ο οικιακός ή ιδιωτικός χώρος «οργανώνεται με βάση τα ατομικά συναισθήματα της μητρότητας και των συγγενικών δεσμών της αλληλεγγύης και του αλτρουισμού, ενώ αντίθετα ο δημόσιος ταυτίζεται αυτομάτως με τη συλλογικότητα, την πολιτική, τη δικαιοκή ευταξία και την κοινωνικά προσδιορισμένη συνεργασία» (Γκέφου-Μαδιανού 2006: 115) και μάλιστα «εμπεριέχει και υπερβαίνει» τον ιδιωτικό (Μπακαλάκη, 1994: 18). Αυτή η διάκριση εννοιολογούσε τον δημόσιο, τον χώρο των ανδρών δηλαδή, ως «κοινωνικό» και «πολιτικό» και άρα περιόριζε τον χώρο των γυναικών ως «μη συλλογικό» και άρα «μη-κοινωνικό» (Γκέφου-Μαδιανού 2006: 121).

Η Ortner (1974) αξιολογεί την αντίστιξη της φύσης με τον πολιτισμό που κάνει ο Levi-Strauss για να ενισχύσει το επιχείρημα της καταπίεσης των γυναικών. Η ερευνήτρια λέει ότι φαίνεται πως οι γυναίκες, δέσμιες της βιολογίας τους, θεωρούνται πιο κοντά στη φύση, την οποία ο πολιτισμός ελέγχει, τιθασειεί, εξημερώνει και αυτό εξηγεί ακόμα περισσότερο το γιατί οι γυναίκες θεωρούνται υποδεέστερες σε κάθε πολιτισμό.

Στη συνέχεια η διάκριση αυτή των χώρων και ο παραλληλισμός με το δίπολο φύση-πολιτισμός δέχτηκε ισχυρή κριτική ως ένα δυτικοκεντρικό μοντέλο και άρα ανίκανο να εξηγήσει την πολυπλοκότητα των έμφυλων σχέσεων σε μη δυτικές κοινωνίες. Κριτική στην οικουμενική ισχύ του διπόλου έχει ασκήσει η ίδια η Rosaldo, η Moore, η Strathern και άλλες ανθρωπολόγοι (βλ. Μπακαλάκη, 1994· Αστρινάκη, 2011).

Ο John Comaroff (1986) καταγράφει αναλυτικά και με σαφήνεια τις διαφορετικές τάσεις της κριτικής του διπόλου δημόσιο ιδιωτικό και τις κατατάσσει σε κατηγορίες. Με βάση την περιγραφή του, φαίνεται ότι το δίπολο δημόσιο-ιδιωτικό δεν αμφισβητείται συνολικά, παρά μόνο στο κομμάτι που αφορά την οικουμενική εξήγηση της γυναικείας υποτέλειας. Οι κριτικές εντάσσονται, λέει, σε τρεις τάσεις: Υπάρχουν ερευνήτριες που δέχονται ότι το δίπολο υπάρχει ως δομή της κοινωνικής ζωής, αλλά θεωρούν ότι πρέπει να επανεξετάζεται το περιεχόμενο και η λειτουργία τους σε κάθε συμφραζόμενο. Η δεύτερη τάση αναγνωρίζει επίσης την ύπαρξή του, αλλά προτείνει η έρευνα να εστιάζει στις

---

<sup>4</sup> Βλ. Rosaldo, Z. M. & Lamphere L. (1974) (Επιμ.) *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press.

διασυνδέσεις ανάμεσα στα δύο πεδία. Τέλος, η τρίτη τάση, μαρξιστικού προσανατολισμού, μιλάει για την ιστορικότητα του διπόλου, το οποίο εμφανίζεται όταν μετασχηματίζονται οι σχέσεις παραγωγής. Καμία από αυτές τις τάσεις δεν απορρίπτει την παρουσία δημόσιου και ιδιωτικού χώρου, αλλά τους δίνει διαφορετική βαρύτητα. Μέσα από τη στενότερη επαφή που αρχίζει να αποκτά η κοινωνική ανθρωπολογία με τη μεταδομιστική φεμινιστική θεωρία, αρχίζουν να προβληματοποιούνται και οι κατηγορίες «άντρας» και «γυναίκα», τις οποίες οι παραπάνω προσεγγίσεις φαίνεται να δέχονταν ως δεδομένες (βλ. Γκέφου-Μαδιανού, 2006: 120).

Έτσι, το ερευνητικό ενδιαφέρον μετατοπίζεται από το να θεωρείται αυτονόητη η διαφορά μεταξύ των δύο κοινωνικών πεδίων και αυτονόητο το περιεχόμενο της κάθε κοινωνικής κατηγορίας, στη ρευστότητα ανάμεσα στα πεδία και στις διαδικασίες διαφοροποίησης μέσα από τις θεωρίες της κατασκευής του κοινωνικού φύλου. Σε κάθε περίπτωση, η διάκριση αυτή δεν επαρκεί για να εξηγήσει τις έμφυλες ανισότητες, ούτε μπορεί να θεωρηθεί ως οικουμενική πραγματικότητα. Ωστόσο, στην πορεία της ανθρωπολογίας από τους εξωτικούς «άλλους» στα πιο οικεία και κοντινά περιβάλλοντα, η Γκέφου-Μαδιανού (2006) παρατηρεί ότι δεν εξαλείφεται η διάκριση δημόσιο-ιδιωτικό, αλλά το ενδιαφέρον στρέφεται στο πώς μπορούμε να αξιολογήσουμε αυτή τη διάκριση όταν τη συναντάμε στην επιτόπια έρευνα.

Το ερώτημα αυτό με απασχόλησε και στη δική μου έρευνα, γιατί, παρόλο που δεν χρησιμοποιώ τη διάκριση «δημόσιο-ιδιωτικό» ως αναλυτικό εργαλείο για να εξηγήσω τη θέση των γυναικών και των αντρών, είναι πολύ ισχυρή στο χωριό και είναι μία καλή αφετηρία για να εξετάσουμε τις δυναμικές που δημιουργούνται ανάμεσα στα φύλα (Dubisch, 1986: 9). Οι ρόλοι των ανδρών και των γυναικών είναι συμβολικά τοποθετημένοι σε αυτούς τους δύο σαφώς ορισμένους τόπους. Στο χωριό της έρευνας, οι γυναίκες αναγνωρίζουν αυτή τη διάκριση. *«Οι άντρες έχουν το καφενείο τοπ. Δηλαδή φαΐ, καφενείο. Οι γυναίκες στο σπίτι με τα παιδιά»*, λέει μία συμμετέχουσα. Η ίδια συμμετέχουσα, στην ερώτησή μου αν θεωρεί ότι υπάρχει κάποιος τόπος που νιώθει ότι δεν μπορεί να πάει, μου απάντησε: *«Στα δυο καφενεία της πλατείας. Που δεν τολμάς ούτε μια κόκα κόλα να πάρεις. Εγώ δηλαδή, δεν ξέρω τι κάνουν οι άλλες. Και δεν θέλω, δηλαδή, την παίρνω από το σούπερ μάρκετ στην πόλη»*. Αυτό, όμως, έχει να κάνει με την αντιμετώπιση που δέχονται οι γυναίκες όταν βγαίνουν από το σπίτι για να πάνε σε έναν χώρο που βρίσκονται άντρες, δηλαδή με το ότι οι κινήσεις τους περνάνε από κοινωνικό έλεγχο για το αν είναι «καθώς πρέπει», (βλ. Σαφίλιου και Παπαδόπουλος, 2004: 27) παρά με το ότι δεν είναι ο φυσικός τους χώρος. Τελικά μένουν στα

σπίτια γιατί απλά έτσι είναι τα πράγματα. *«Όταν ξέρεις ότι έχεις έρθει εδώ δέκα χρόνια και η γυναίκα δεν πάει στο καφενείο, και ξέρεις ότι δεν πάει καμιά, εσύ γιατί να πας. Δηλαδή αναγκαστικά, δεν θα πεις “τι λέει ο κόσμος”. Δεν πας. Δεν θα μπει καν στη διαδικασία»,* καταλήγει.

Είναι φανερό ότι οι γυναίκες στο χωριό νιώθουν περισσότερο άνετα μέσα ή γύρω από το σπίτι, σε δραστηριότητες που σχετίζονται με το νοικοκυριό, παρά έξω από αυτό, σε δημόσιους χώρους του χωριού, που μοιάζουν εχθρικοί και αφιλόξενοι. Ωστόσο, δεν έχουν κανένα πρόβλημα να πάνε στο Ρέθυμνο ή στην κοντινή κωμόπολη και να πιούν έναν καφέ με τις φίλες τους έξω. Οι όροι «δημόσιο» και «ιδιωτικό ή οικιακό» δεν έχουν ακριβώς να κάνουν με την κατανόηση της έμφυλης υποκειμενικότητας, αλλά με μία χωροταξική πραγματικότητα η οποία προστατεύει ή εκθέτει τα υποκείμενα σε δημόσια θέα. Η πρόεπουσα επιτέλεση στον δημόσιο χώρο είναι αντικείμενο διαπραγμάτευσης, επιβολής και ελέγχου και για τα δύο φύλα. Η ίδια συμμετέχουσα αναφέρει ότι ο άντρας της δεν ξαναέβαλε κοντό σορτσάκι επειδή το σχολίασε μία μεγάλη γυναίκα του χωριού: *«Του ‘χει μείνει του ανθρώπου, δεν ξανάβαλε κοντό. Και ήταν αυτή η γυναίκα μεγάλη. Και κοντό δεν ξανάβαλε».*

Με αυτή την παρατήρηση δεν θέλω να ισχυριστώ ότι ο οικιακός χώρος είναι ένας χώρος θαλπωρής και αποδοχής (όπως έχει αναφερθεί για παράδειγμα από την Dimen, 1986), αλλά ότι οι γυναίκες συνειδητά επιλέγουν να μένουν σπίτι για να μην νιώθουν διαρκώς το διερευνητικό βλέμμα των αντρών και των άλλων γυναικών από τα μπαλκόνια τους. Ο δημόσιος χώρος γίνεται για εκείνες η πόλη, όπου είναι ελεύθερες μέσα στην ανωνυμία. Βέβαια, η διάκριση δημόσιου-ιδιωτικού δεν σχετίζεται μόνο με τη χωροταξική διάκριση του μέσα και έξω από το σπίτι, αλλά και με κοινωνικές θέσεις κύρους οι οποίες είναι πάντα στον δημόσιο χώρο. Αναφορικά με αυτό, επίσης, οι γυναίκες, μέσα στο σύστημα νοήματος της έμφυλης διαφοράς, δεν θα διεκδικήσουν για τον εαυτό τους κάποια θέση εξουσίας ούτε στο χωριό ούτε έξω από το χωριό· μπορεί να δουλέψουν σκληρά στον πολιτιστικό σύλλογο, για παράδειγμα, αλλά ο πρόεδρος θα είναι πάντα άντρας, δεν θα προσπαθήσουν να πάρουν εκείνες τα ινία.

Η Γκέφου-Μαδιανού, μέσα από τη δική της επιτόπια έρευνα στα Μεσόγεια, καταλήγει στο ότι «οι όροι “οικιακό-ιδιωτικό” και “δημόσιο” αποτελούν πολιτισμικά αναγνωρίσιμες κατηγορίες και προσφέρουν [...] ένα ευρύτερο πλαίσιο μέσα στο οποίο τα άτομα οργανώνουν τη ζωή τους, διαμορφώνουν κοινωνικές αξίες και επιχειρούν να ερμηνεύσουν τις αντιθετικές αξίες της ζωής και της κοινωνίας τους, όπως το αντρικό και το γυναικείο [...]» (Γκέφου-Μαδιανού 2006: 165). Σε καμία περίπτωση όμως δεν είναι



ξεκάθαρες και παγιωμένες κατηγορίες. Το ιδιωτικό και το δημόσιο παίρνουν διαφορετικά χαρακτηριστικά κάθε φορά καθώς, όπως λέει η Γκέφου-Μαδιανού (2006: 157), συναντιέται το παραδοσιακό με το μοντέρνο. Επομένως, ακόμα και αν το ιδιωτικό και το δημόσιο δεν έχουν σαφή χαρακτηριστικά και δεν έχουν πια αναλυτική αξία, η δυνατότητα μετακίνησης στον χώρο και η αλληλεπίδραση με τον χώρο, ειδικά τον αγροτικό, ο οποίος οριοθετεί αλλιώς το πεδίο δράσης των υποκειμένων απ' ό,τι ο χώρος της πόλης, διαδραματίζουν κομβικό ρόλο στην κατασκευή της υποκειμενικότητας και στην οριοθέτηση των διαθέσιμων περιθωρίων δράσης του ατόμου.

#### **1.3.4. Γυναίκες στον αγροτικό χώρο από κοινωνιολογική σκοπιά**

Πριν από τις δεκαετίες του 1960 και του 1970, η θεωρία και η έρευνα της αγροτικής κοινωνιολογίας φαίνεται να «έπασχαν» από το ίδιο ανδροκεντρικό βλέμμα από το οποίο έπασχε και η ανθρωπολογία: η ερευνητική ενασχόληση με την ύπαιθρο αφορούσε κυρίως στην παραγωγή της αγροτικής μονάδας, εστιάζοντας στον άντρα ως τον κατεξοχήν εκπρόσωπο της αγροτικής ζωής και παραγωγής, αποσιωπώντας την εργασία των γυναικών, η οποία θεωρούνταν δευτερεύουσας σημασίας για την αγροτική παραγωγή. Μέχρι τότε, λέει η Whatmore (1991: 4), στις έρευνες για τον αγροτικό χώρο δεν γινόταν διάκριση ρόλων μέσα στην οικιακή αγροτική μονάδα. Ταυτόχρονα, δεν δινόταν καμία σημασία στις κοινωνικές σχέσεις που διαμόρφωναν την πραγματικότητα του χωριού ή στο πώς οι κοινωνικές αυτές σχέσεις διαμόρφωναν και την ίδια την αγροτική μονάδα και συντελούσαν στην επιβίωσή της.

Στη συνέχεια, τη δεκαετία του 1970 συντελείται η επονομαζόμενη «πολιτισμική στροφή» στην αγροτική κοινωνιολογία (Bock, 2006: 179· Brandth, 2002a: 181). Φεμινίστριες κοινωνιολόγοι «έδωσαν έμφαση στο γεγονός ότι οι μελέτες για την οικογένεια πρέπει να λαμβάνουν υπόψη τους το ότι η οικογένεια δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως μία μονάδα όπου όλα τα άτομα έχουν τα ίδια συμφέροντα» αλλά ως «ο τόπος της γυναικείας εκμετάλλευσης» (Brandth, 2002a: 185-186, μτφ. δική μου). Κοινωνιολόγοι του αγροτικού χώρου και της αγροτικής γεωγραφίας (βλ. Shortall, 2017: 162-163), κυρίως γυναίκες, αρχίζουν τις επόμενες δύο δεκαετίες να εστιάζουν ακριβώς στην έλλειψη αναγνώρισης των παραδοσιακών αρμοδιοτήτων των γυναικών. Οι ερευνήτριες, αξιοποιώντας ποιοτική μεθοδολογία, προσεγγίζουν γυναίκες αγρότισσες ή γυναίκες συζύγους αγροτών, προκειμένου να αντλήσουν από εκείνες πληροφορίες για την εργασία τους και να κατανοήσουν τη θέση των γυναικών σε μια αγροτική κοινωνία αλλά και τη σημασία της συμμετοχής τους στο μικρό πλαίσιο της αγροτικής εκμετάλλευσης και του αγροτικού νοικοκυριού, σε μία

προσπάθεια να καταδείξουν τη μεγάλη βαρύτητα που είχε η συμβολή τους ως απλήρωτα μέλη του αγροτικού νοικοκυριού στην επιβίωση του αγροκτήματος συνολικά (Little, 2006). Οι γυναίκες αναδεικνύονται ως ένα απλήρωτο ευέλικτο εργατικό δυναμικό που προσφέρει σε οποιαδήποτε θέση μπορεί (βλ. Kasimis & Papadopoulos, 2001).

Ωστόσο, η Whatmore (1988: 240) και η Little (1987: 336) αναφέρουν ότι ακόμα και στην περίπτωση που η έρευνα στρεφόταν αποκλειστικά στις γυναίκες της αγροτικής εκμετάλλευσης, η τάση τη δεκαετία του 1980 ήταν κυρίως στο να εστιάζει στους διαφορετικούς ρόλους των γυναικών στο νοικοκυριό και στο αγρόκτημα χωρίς να εξετάζει πώς προκύπτουν αυτοί οι ρόλοι ή πώς συντελούν στην έμφυλη ανισότητα.

Από τη δεκαετία του 1990 και μετά η έρευνα, επηρεασμένη από τις φεμινιστικές θεωρίες της επιτέλεσης και τον μεταδομισμό, περνάει από την αδιαφοροποίητη, από άποψη φύλου, «αγροτική μονάδα» και τη θεωρία των έμφυλων ρόλων, στην αναζήτηση της εμπρόθετης δράσης των γυναικών και τη μελέτη των αναπαραστάσεων της θηλυκότητας και της αρρενωπότητας στον αγροτικό χώρο (βλ. Bradth, 2002a· Little, 2002). Γίνεται σαφές ότι δεν είναι «η φύση της εργασίας των γυναικών που οδηγούσε στην έλλειψη αναγνώρισής τους, αλλά μάλλον η θέση τους μέσα σε ένα πατριαρχικό νοικοκυριό» (Shortall, 2017: 90, μτφ. δική μου). Παράλληλα, η βιβλιογραφία αρχίζει να αξιοποιεί την έννοια της λογοθετικής κατασκευής προκειμένου να μιλήσει για τις αντιλήψεις για τον αγροτικό χώρο και για τη σημασία που έχει η κουλτούρα και η πατριαρχική ιδεολογία στον ορισμό των έμφυλων ταυτοτήτων (Bock, 2006: 279). Η μεταδομιστική επίδραση οδήγησε την έρευνα στο να αναζητήσει πώς κατασκευάζονται, αναπαράγονται και διατηρούνται οι άνισες έμφυλες σχέσεις (Little & Panelli, 2003: 282).

Στις πιο σύγχρονες μελέτες εισάγεται και η διαθεματικότητα στην αγροτική έρευνα. Παρόλο που δεν αναφέρεται ρητά με αυτό το όνομα, αναγνωρίζεται ότι οι εμπειρίες των γυναικών διαφέρουν ανάλογα με το μέρος, την ηλικία και την κοινωνική τάξη (Bock, 2006: 5· Little & Panelli, 2003: 284). Ο αγροτικός χώρος αρχίζει να αντιμετωπίζεται ως ένας συμβολικός χώρος που αλληλεπιδρά και επηρεάζει την υποκειμενικότητα των ατόμων και το πεδίο έρευνας διευρύνεται ώστε να συμπεριλάβει όλα τα άτομα που ζουν στην ύπαιθρο, ακόμα και αν δεν έχουν σχέση με την αγροτική εργασία (Hughes, 1997). «Ο αγροτικός χώρος αυτός καθαυτός επηρέαζε την εμπλοκή των γυναικών στην αμειβόμενη εργασία, όχι μόνο εξαιτίας πρακτικών περιορισμών (όπως για παράδειγμα την έλλειψη πρόσβασης σε παιδικούς σταθμούς και άλλες υπηρεσίες), αλλά επίσης εξαιτίας των κοινωνικών και πολιτισμικών προσδοκιών γύρω από τους γυναικείους ρόλους. Η έρευνα έδειξε πώς οι

παραδοσιακές ιδέες για τη θηλυκότητα, ιδιαίτερα του ρόλου των γυναικών ως μητέρες, οι οποίες ήταν κεντρικές στις ηγεμονικές πολιτισμικές κατασκευές του αγροτικού χώρου, συνετέλεσαν στο να εμποδίσουν τις ευκαιρίες των γυναικών μέσα στην αγροτική αγορά εργασίας» (Little & Panelli, 2003: 284, μτφ. δική μου).

Στην ελληνική περίπτωση, οι έρευνες εστιάζουν περισσότερο στην εργασιακή διάσταση της ζωής των γυναικών και το πώς αυτή συνδυάζεται με άλλες επονομαζόμενες «γυναικείες» αρμοδιότητες, όπως η ανατροφή των παιδιών και η φροντίδα του νοικοκυριού (βλ. Syngellakis & Lazaridis, 2014). Επίσης κομβικό ρόλο παίζει και το πώς η ενασχόληση με την αμειβόμενη εργασία, εντός ή εκτός της αγροτικής εκμετάλλευσης, επηρεάζεται από στάσεις αναφορικά με τη σχέση ανάμεσα στην εργασία, την οικογένεια και τη μητρότητα (βλ. Little, 2006· Hughes, 1997). Όπως αναφέρουν οι Kasimis & Papadopoulos (2001, μτφ. δική μου) «στην ελληνική βιβλιογραφία η ανισότητα των ευκαιριών ανάμεσα στους άντρες και τις γυναίκες συνδέεται κατά κύριο λόγο με την έμφυλη κατανομή της εργασίας και την εκμηχάνιση της αγροτικής παραγωγής».

Για παράδειγμα, στην πολύ ενδιαφέρουσα εργασία των Charatsaris και Papadaki-Klavdianou για τη θέση των γυναικών στη Θεσσαλία (2017), γίνεται μια επισκόπηση των αλλαγών στη ζωή της αγρότισσας σε συνάρτηση με τις κοινωνικές και πολιτικές μεταβολές που συμβαίνουν στη χώρα σε μία περίοδο από το 1950 έως το 2012. Οι παρατηρήσεις τους, που προκύπτουν από ποιοτικές μεθόδους και ιστορικές πηγές, εστιάζουν στο πώς, παρόλο που οι γυναίκες εργάζονται σκληρά στις αγροτικές εργασίες, αυτός τους ο ρόλος θεωρείται δευτερεύων και οι γυναίκες είναι πάντα το «απλήρωτο μέλος της οικογένειας» (2017: 171). Και αυτό, γιατί οι βασικοί τους ρόλοι θεωρείται ότι είναι μέσα στην οικογένεια, στο μεγάλωμα των παιδιών και το νοικοκυριό και εν τέλει στην απόλυτη υποταγή στον άντρα, του οποίου η εξουσία συχνά επιβαλλόταν με τη βία (2017: 172).

Μέσα από τις σύγχρονες έρευνες αναδύεται η σημασία της εργασίας των γυναικών σε έναν γρήγορα μεταβαλλόμενο, λόγω οικονομικών συνθηκών, αγροτικό χώρο. Η μηχανοποίηση της παραγωγής απομακρύνει τις γυναίκες από το χωράφι, μιας και πλέον τις αγροτικές εργασίες που έκαναν μπορούν να τις κάνουν μηχανές, τις οποίες αρμόδιοι να χειριστούν είναι οι άντρες (βλ. Brandth, 2002:188· Γιδαράκου, 2007 [1999]). Έτσι απαξιώνεται και αποκλείεται ο ρόλος των γυναικών στην αγροτική παραγωγή και εκείνες μεταφέρουν τη δική τους συμβολή στην οικονομία του αγροτικού νοικοκυριού σε άλλου είδους προσφορά. Κρατικές πολιτικές προωθούν τη δημιουργία αγροτουριστικών μονάδων και γυναικείων αγροτικών συνεταιρισμών και στρέφουν τις γυναίκες προς τη διατήρηση της

παράδοσης, δίνοντάς τους τον ρόλο των «θεματοφυλάκων» της παράδοσης (Γιδαράκου, 2007 [1999]). Όμως, ο εκμοντερνισμός της αγροτικής παραγωγής δεν συνεπάγεται αλλαγή στις παραδοσιακές έμφυλες διχοτομίες (βλ. Shortall, 2017). Όλο και περισσότερες νέες γυναίκες επιλέγουν να φύγουν από το χωριό και να μην ακολουθήσουν αγροτική ζωή, ούτε να παντρευτούν αγρότες ή κτηνοτρόφους. Οι νέες γυναίκες αναφέρουν ελλείψεις στο χωριό οι οποίες σχετίζονται αφενός με τη διασκέδαση και τις επιλογές, αφετέρου με την απουσία άλλης εργασίας πέραν της αγροτικής, την οποία δεν επιθυμούν (Γιδαράκου, 2007·[1999] Gidarakou, 1999· Haugen & Villa, 2006· Petrou, 2012). Άλλωστε, οι έρευνες δείχνουν επίσης ότι ακόμα και στις περιπτώσεις που οι γυναίκες επιλέγουν να υπαχθούν σε κάποιο από τα αγροτικά προγράμματα που αφορούν την επιστροφή των νέων στην γεωργία, το κάνουν μάλλον γιατί είναι κάτι που για ποικίλους λόγους εξυπηρετεί την οικογένεια, παρά γιατί οι ίδιες έχουν επιθυμία να γίνουν αγρότισσες. Αυτό συμβαίνει, για παράδειγμα, σε περιπτώσεις όπου οι πολυαπασχολούμενοι σύζυγοι μεταβιβάζουν την εκμετάλλευση στη σύζυγο προκειμένου να επωφεληθούν από τις γεωργικές οικονομικές ενισχύσεις (βλ. Σαφίλιου & Παπαδόπουλος, 2004: 34-36· Gidarakou et.al., 2007).

Στην περίπτωση που οι ίδιες οι γυναίκες επιθυμούν να γίνουν αγρότισσες, παρά την καταγεγραμμένη σε έρευνες βελτίωση της θέσης τους στον αγροτικό χώρο, εξακολουθούν να παρεμποδίζονται από πατριαρχικές δομές (Tsioussi & Partalidou, 2021) «στο θεσμικό επίπεδο, στο επίπεδο της γεωργικής εκμετάλλευσης και στο διαπροσωπικό επίπεδο». (Σαφίλιου και Παπαδόπουλος 2004: 28). Αυτά τα τρία επίπεδα αναφέρονται στην αναγνώριση ή τον αποκλεισμό των γυναικών από το να χαρακτηριστούν επαγγελματίες γεωργοί ή αγρότισσες. «Οι γυναίκες μικροί γεωργοί αντιμετωπίζουν πρόσθετους μηχανισμούς αποκλεισμού, ανοικτούς και συγκαλυμμένους, οι οποίοι πηγάζουν από πατριαρχικές αξίες και χαρακτηρίζουν πολλά αγροτικά στελέχη, χειριστές υποθέσεων αγροτικής πίστης, εκπαιδευτές σε γεωργικά ζητήματα, προέδρους και γραμματείς των συνεταιρισμών και της τοπικής αυτοδιοίκησης [...] οι οποίοι κατά κανόνα και συνήθεια δεν αναγνωρίζουν την ιδιότητα του γεωργού στις γυναίκες» (Σαφίλιου & Παπαδόπουλος, 2004: 30). Οι γυναίκες αντιμετωπίζουν μεγάλες δυσκολίες στην αναγνώριση της γεωργικής εργασίας τους τόσο σε επίπεδο γεωργικής εκμετάλλευσης όσο και σε επίπεδο κοινότητας. Ενώ δραστηριοποιούνται αρκετά στις γεωργικές εργασίες, αποκλείονται από το γεωργικό επάγγελμα. Ακόμη και σε διαπροσωπικό επίπεδο η γεωργία εξακολουθεί να θεωρείται ανδρικό επάγγελμα και οι άνδρες διεκδικούν την ιδιότητα αυτή ανεξάρτητα από τον βαθμό συμμετοχής τους στις γεωργικές ασχολίες. Κάποιες φορές βέβαια, αναφέρουν οι Σαφίλιου

και Παπαδόπουλος, είναι οι ίδιες οι γυναίκες που εσωτερικεύουν την πεποίθηση ότι η γεωργία είναι ανδρικό επάγγελμα και αποδέχονται το να τους αποδίδεται βοηθητικός ρόλος, ακόμα και όταν είναι εκείνες οι κυρίως υπεύθυνες για την εργασία στη γεωργική εκμετάλλευση. Μπορεί ακόμα να μην επιθυμούν να υιοθετήσουν αυτή την ταυτότητα για να «αποφύγουν πιθανές ενδοοικογενειακές συγκρούσεις και να διαφυλάξουν τη συνοχή της οικογένειας» (2004: 31-32).

Θεωρώ ότι όσες γυναίκες επιθυμούν να φύγουν, το νιώθουν επειδή το να μείνει κάποια στο χωριό σημαίνει να συμφιλιωθεί με τις κυρίαρχες προσδοκίες για τις γυναίκες των αγροτών, οι οποίες είναι το να δουλεύει μέσα στο σπίτι, να μεγαλώνει τα παιδιά, να φροντίζει τους μεγαλύτερους και να επικουρεί τον άντρα της σε διάφορες εργασίες: από τη διατήρηση ενός περιβολιού, το μεγάλωμα ζώων για σφάξιμο, το τυρί, το γάλα, ακόμα και την διαχείριση πόρων και προϊόντων σε περίπτωση που το αγρόκτημα είναι μεγάλο (Kasimis & Papadopoulos, 2001). Ακόμα και όταν μία γυναίκα δεν εργάζεται σε κάποια αγροτική εκμετάλλευση αλλά απλά ζει στον αγροτικό χώρο, επηρεάζεται εξίσου από τις κυρίαρχες εννοιολογήσεις για τα φύλα (Bock, 2006, Little & Austin, 1996, Hughes 1997).

Είναι σαφές από τη βιβλιογραφία ότι αυτό που η Brandth (2002a) αποκαλεί “*the discourse of the family farm*” («η λογοθετική κατασκευή της οικογενειακής φάρμας») είναι κυρίαρχο στις αγροτικές κοινωνίες. Ο λόγος αυτός περιγράφει την πρωτοκαθεδρία της οικογένειας ως αδιαφοροποίητης ομάδας ατόμων, όπου το κοινό συμφέρον της επιβίωσης υπερβαίνει τα ξεχωριστά ενδιαφέροντα των μελών του, και κυρίως των γυναικών. Οι γυναίκες αντιμετωπίζονται ως αόρατες και η υποκειμενικότητά τους ορίζεται από τους παραδοσιακούς ρόλους οι οποίοι τους αρμόζουν «λόγω φύλου». Πολλές φορές μάλιστα είναι οι ίδιες οι γυναίκες που συντηρούν την έμφυλη ανισότητα, διαιωνίζοντας τους παραδοσιακούς έμφυλους διαχωρισμούς και τις προσδοκίες από τα φύλα (Shortall, 2017, Σαφίλιου & Παπαδόπουλος, 2004: 32).

Τα συμπεράσματα που προκύπτουν από αυτές τις μελέτες συγκλίνουν στο ότι οι πρακτικές στο αγροτικό χώρο σε σχέση με τα φύλα μετασχηματίζονται πολύ αργά. Οι γυναίκες διεκδικούν ενεργητικά μια θέση για τον εαυτό τους και τα παιδιά τους χωρίς όμως να προκαλούν ή να αμφισβητούν τους υπάρχοντες ηγεμονικούς λόγους. Συνήθως η στρατηγική των γυναικών, λέει η Brandth (2002a), είναι η αφοσίωση. Ταυτίζονται και οι ίδιες με την αγροτική παραγωγή και το νοικοκυριό και δύσκολα θα διεκδικήσουν κάτι για τον εαυτό τους «χωρίς να νιώθουν ενοχές». Η Brandth (2002b) έχει προσπαθήσει να προσεγγίσει την προβληματική σχέση των γυναικών της υπαίθρου με τον φεμινισμό, χωρίς

όμως να καταλήξει σε κάποιο ασφαλές συμπέρασμα. Η O'Hara (1988) ωστόσο επισημαίνει ότι ακόμα και μέσα στην παραδοσιακή θεώρηση των έμφυλων ρόλων στην ύπαιθρο οι ιδεολογίες και οι στάσεις των ατόμων αλλάζουν και ότι οι νεότερες γυναίκες προσπαθούν να διεκδικούν τη θέση τους μέσα από συναίνεση και αντίσταση ταυτόχρονα (Brandth, 2002: 187). Αυτό επισημαίνει και η Shortall (2017: 92 μτφ. δική μου), λέγοντας ότι «οι δομικοί περιορισμοί και οι στρατηγικές αντίστασης συνυπάρχουν [στον αγροτικό χώρο]. Οι γυναίκες και οι άντρες είναι δρώντα υποκείμενα που κάνουν επιλογές και επιλέγουν στρατηγικές τόσο αντίστασης όσο και συνεργασίας στη γεωργική εκμετάλλευση και το αγροτικό νοικοκυριό. Παράλληλα η πατριαρχική φύση της γεωργίας επιμένει παρά την αντίσταση και τη μεταβαλλόμενη κατάσταση της σύγχρονης αγροτικής κοινωνίας. Το ζήτημα χρήζει περαιτέρω έρευνας».

Στην περίπτωση του χωριού που εξετάζω, η αγροτική παραγωγή είναι πολύ μικρή και ιδιωτική. Οι ηλικιωμένες γυναίκες είναι συνταξιούχες αγρότισσες και οι νεότερες δεν ασχολούνται καθόλου με τη γεωργία, παρά μόνο περιστασιακά. Οι άντρες του χωριού ασχολούνται με την κτηνοτροφία, τη μελισσοκομία και την τυροκομία αλλά κυρίως ως δευτερεύουσα απασχόληση. Όλοι οι άντρες που γνώρισα είχαν παράλληλα και μία εργασία η οποία δεν ήταν αγροτική. Άλλοι τομείς δραστηριότητας στο χωριό είναι τα τουριστικά καταλύματα και η εστίαση. Στην περιγραφή του χωριού παρακάτω (κεφ. 2.6), αναφέρω αναλυτικότερα ποια ήταν η απασχόληση των γυναικών που συμμετείχαν στην έρευνα.

Αυτό που με ενδιέφερε περισσότερο στην βιβλιογραφική επισκόπηση που επιχείρησα εδώ, είναι η σύνδεση του τόπου με τις κυρίαρχες επιταγές του φύλου, η οποία επηρεάζει όλα τα άτομα που ζουν στην ύπαιθρο ανεξάρτητα με το αν ασχολούνται ή όχι με την αγροτική παραγωγή.

Καταλήγοντας, οι σύγχρονες μελέτες για τον ελλαδικό αγροτικό ή ημι-αστικό χώρο αναδεικνύουν περισσότερο τις συγκρούσεις και αναγνωρίζουν την διαπερατότητα των «ηθικά πεπερασμένων κοινοτήτων που ευρετικά χρησιμοποίησαν οι πρώτοι εθνογράφοι» (Παπαταξιάρχης, 1998: 69). Οι σύγχρονες φεμινιστικές θεωρίες, η διαθεματικότητα, η πολυπλοκότητα που αναγνωρίζεται στον αγροτικό χώρο αλλά και στην ελληνική κοινωνία ευρύτερα, στρέφουν το ενδιαφέρον όλο και περισσότερο προς τους μετασχηματισμούς της ταυτότητας ως κάτι ρευστό και υπό διαπραγμάτευση. Το φύλο δεν αντιμετωπίζεται πια ως ουσία, αλλά ως κοινωνική σχέση, δεν θεωρείται δεδομένο αλλά συνεχώς υπό διαμόρφωση μέσα από επιτελεστικές διαδικασίες (Μπακαλάκη 2010: 70) και επομένως η έρευνα

στρέφεται προς την «μελέτη των υποκειμενικοτήτων και τη συγκρότησή τους» (Αστρινάκη 2011: 63). Αξίζει να αναφερθούν οι ενδιαφέρουσες έρευνες της Βλαχούτσικου για την κατανάλωση στις γυναίκες της Βοιωτίας και για τις σχέσεις ανάμεσα στις νύφες και τις πεθερές, όπου, μέσα από την πραγματική σύγκρουση ανάμεσα σε αυτές τις γενιές γυναικών, περιγράφεται μια συμβολική σύγκρουση ανάμεσα στην παράδοση και τη νεωτερικότητα. Η Βλαχούτσικου (με Μπαχαροπούλου- Κούλη 1991, Vlahoutsikou 1997, 2003) προσπαθεί να δει τις σχέσεις των γυναικών μεταξύ τους αξιοποιώντας το φύλο ως αναλυτικό εργαλείο, χωρίς να προσπαθεί να τις παρουσιάσει με ομοιογένεια. Επίσης, στις έρευνες εισάγεται όλο και περισσότερο ο αναστοχασμός των ερευνητριών/ερευνητών, και η σχέση τους με τις συμμετέχουσες της έρευνας γίνεται συστατικό κομμάτι του τελικού κειμένου. Τέλος, η έρευνα για τις έμφυλες σχέσεις επεξεργάζεται πια «αποσπασματικές αλήθειες» και όχι μια θεώρηση για το «ενιαίο, ομοιογενές και συνεκτικό του ελληνικού πολιτισμού» (Παπαταξιάρχης, 1992: 70-72). Μέσα από τη χρήση όρων όπως «εμπειρία» και «στρατηγική», μελετώνται οι διαδικασίες υποκειμενοποίησης και το πώς τα άτομα διαπραγματεύονται τις δυνατότητες δράσης τους μέσα στα ορισμένα κοινωνικά πλαίσια και τις εννοιολογήσεις (προσδοκίες, επιτελέσεις, ιζηματοποιήσεις) του φύλου τους. Με λίγα λόγια, «η έρευνα μετακινείται από το πώς το φύλο ανιχνεύεται στις πρακτικές, στο πώς τα υποκείμενα ως έμφυλα όντα συγκροτούνται μέσα από τις πρακτικές» (Αστρινάκη, 2011: 66).

Η δική μου έρευνα συνομιλεί και αντλεί από τις παραπάνω σύγχρονες θεωρίες και προσεγγίσεις για την κατασκευή της έμφυλης υποκειμενικότητας. Αντί να εστιάσω στους έμφυλους ρόλους, μια θεωρία η οποία, όπως είδαμε, δέχεται απροβλημάτιστα τις φυσικοποιημένες κατηγορίες των ανδρών και των γυναικών, θα εστιάσω, όπως λέει η Cowan (1998: 23), στις κοινωνικές πρακτικές οι οποίες δομούν τις γυναίκες ως τέτοιες και άρα μπορούμε να τις χαρακτηρίσουμε και ως λογοθετικές πρακτικές. Στις σύγχρονες θεωρήσεις της φεμινιστικής ανθρωπολογίας «οι λόγοι και οι πρακτικές δεν θεωρούνται πλέον τόποι επεξεργασίας ενός προϋπάρχοντος βιολογικού φύλου, είναι τόποι παραγωγής και αυτού του ίδιου. Το φύλο (χωρίς άλλο προσδιορισμό πλέον) δεν “είναι”, “γίνεται”» (Αστρινάκη, 2011: 64).

Αναγνωρίζω ότι η εργασία μου επικεντρώνεται και αντλεί αποκλειστικά από αφηγήσεις γυναικών, γιατί αυτό το πεδίο ήταν διαθέσιμο σε μένα. Αυτός είναι και ο λόγος που στη βιβλιογραφική επισκόπηση επικεντρώθηκα σε εργασίες που εστιάζουν στις γυναίκες, αν και η οπτική των ανδρών είναι εξίσου σημαντική όταν εξετάζουμε διαδικασίες υποκειμενοποίησης. Θα επανέλθω σε αυτό στο κεφάλαιο της μεθοδολογίας.

#### 1.4. Λόγος και υποκειμενικότητα

Πριν προχωρήσω στις μεθοδολογικές επιλογές που ακολούθησα για να συζητήσω τα ερωτήματα της έρευνας, θεωρώ απαραίτητο να αποσαφηνίσω δύο όρους οι οποίοι στη συνέχεια θα μου χρησιμεύσουν στην ανάλυση. Αρχικά, το ερώτημα είναι τι είναι η υποκειμενικότητα την οποία αναζητώ μέσα από τις συνεντεύξεις και πώς αυτή κατασκευάζεται.

Παρόλο που υπάρχουν προσεγγίσεις για τη συγκρότηση της υποκειμενικότητας οι οποίες αντλούν από ψυχαναλυτικές θεωρίες, κυρίως του Lacan<sup>5</sup>, δεν θα ασχοληθώ παρά ελάχιστα με αυτές στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας. Θα εστιάσω στο πώς προσεγγίζει την υποκειμενικότητα κυρίως η μεταδομιστική φεμινιστική κοινωνιολογία.

Η υποκειμενικότητα ενός ατόμου διαμορφώνεται από ποικίλα στοιχεία κοινωνικά διαθέσιμων λόγων και νοημάτων της ταυτότητας, όπως το φύλο, η τάξη, η φυλή, το έθνος, και ακόμα από στοιχεία όπως η γλώσσα, η κουλτούρα και οι προσωπικές εμπειρίες του, όπως έχουν διαμορφωθεί από τις αλληλεπιδράσεις του ατόμου με τους διαθέσιμους κανονιστικούς λόγους. Ένα άτομο κατασκευάζει αυτή την αίσθηση του εαυτού «αντλώντας από κατάλληλες πολιτισμικές κατασκευές διαθέσιμες στο δημόσιο λόγο» (Abrams, 2010: 81). Όπως λέει η Butler (2009), το άτομο παίρνει τα εργαλεία εννοιολόγησης του εαυτού του από τα διαθέσιμα διανοητικά παραδείγματα που έχει από το «πεδίο του διανοητού», δηλαδή χρησιμοποιώντας τους διαθέσιμους λόγους περί γυναικείας ή ανδρικής ταυτότητας. Σύμφωνα με το μεταδομισμό, ο εαυτός προκύπτει από τις κοινωνικές συνθήκες και τις κυρίαρχες λογοθετικές πρακτικές που τον πειθαρχούν και τον καθορίζουν.

«Ο εαυτός διαμεσολαβείται από μια σειρά λόγους (discourses). Για παράδειγμα, οι γυναίκες μπορεί να θεωρούν ότι διαθέτουν μητρικά χαρακτηριστικά επειδή έχουν αφομοιώσει κυρίαρχα μηνύματα που τους αποδίδουν καθολικά μητρικά αισθήματα. Αυτό περιλαμβάνει αφενός μια αλληλεπίδραση μεταξύ της σωματικής και υλικής εμπειρίας του ατόμου, και αφετέρου μεταξύ της ατομικής εμπειρίας σε σχέση με την κουλτούρα και τους λόγους που διαπραγματευόμαστε καθημερινά» (Abrams, 2010: 57). Όταν αναφερόμαστε σε «λόγους» που καθορίζουν τα υποκείμενα, δεν εννοούμε μόνο την προφορική ή τη γραπτή γλώσσα, αλλά και τις καθημερινές πρακτικές, «τα συγκεκριμένα κοινωνικά και πολιτικά καθεστώτα» (Χαλκιά, 2011: 95-97), τα οποία νοηματοδοτούν τις πράξεις των υποκειμένων. Μέσα από αυτές τις πρακτικές νοηματοδότησης δομούνται και αναπαράγονται νοήματα,

---

<sup>5</sup> Βλ. για παράδειγμα Ιγγλέση, Χ. (1997) *Πρόσωπα Γυναικών, Προσωπεία της Συνείδησης*, Αθήνα: Οδυσσέας.



αξίες και πεποιθήσεις που οργανώνουν τη βιωμένη εμπειρία των ατόμων, τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο και τις σχέσεις, με άλλα λόγια τον τρόπο που δομείται η υποκειμενικότητά μας. Οι λόγοι παράγονται από και είναι άμεσα συνδεδεμένοι με τους κοινωνικούς θεσμούς, έχουν ιστορική διάσταση (Σηφάκη, 2015:106), λειτουργούν δε ως αξιώματα, υπεράνω διαφωνίας και έχουν νομιμοποιητική ισχύ. Ένα παράδειγμα είναι οι βιολογικές θεωρίες για την διαφορά των δύο φύλων (Αθανασίου, 2006: 145), οι οποίες είναι τόσο κυρίαρχες, ώστε θεωρούνται δεδομένες. «Οι αντιλήψεις για τα φύλα και οι σχέσεις των φύλων, που είναι πάντοτε και σχέσεις εξουσίας, είναι ενσωματωμένες σε αυτές τις πρακτικές και τις δομούν. Οι πρακτικές είναι οι τρόποι και τα πεδία μέσω των οποίων τόσο οι αντιλήψεις για τα φύλα όσο και οι έμφυλες σχέσεις *πραγματώνονται*- δηλαδή, κατανοούνται και γίνονται πραγματικές» (Cowan, 1998: 23). Η Chris Weedon (1987:108, μτφ. δική μου) αναφέρει ότι, σύμφωνα με το Φουκώ, οι λόγοι δεν είναι απλά ένας τρόπος παραγωγής νοήματος, αλλά «συγκροτούν την ίδια τη “φύση” του σώματος, το ασυνείδητο και το συνειδητό, καθώς και τη συναισθηματική ζωή των υποκειμένων πάνω στα οποία επιδιώκουν να κυβερνήσουν».

Υπάρχει το ερώτημα αν το άτομο είναι μόνο προϊόν αυτών των λογοθετικών πρακτικών ή αν είναι ελεύθερο να επιδράσει πάνω στους λόγους και να επιλέξει τη δράση του. Η Abrams (2010: 72) απαντάει πως πρέπει να σκεφτόμαστε ότι οι αφηγητές και οι αφηγήτριες μπορούν να δομήσουν ενεργητικά την αίσθηση του εαυτού τους, επιλέγοντας τους λόγους που θα αποδεχτούν ή θα απορρίψουν. Ένα άτομο, προσπαθώντας να αποκτήσει συνεκτική αίσθηση εαυτού σε έναν κόσμο που μεταβάλλεται, λέει η Abrams (2010: 74), μπορεί να επαναδιαπραγματεύεται κάθε φορά τη θέση του και τη στάση του μέσα και απέναντι στους διαθέσιμους λόγους. Η Weedon (1987:106) αναφέρει ότι τα υποκείμενα δεν είναι απλά προϊόντα της γλώσσας, αλλά «τόποι λογοθετικής πάλης», μέσω της οποίας προσπαθούν να συγκροτήσουν έναν συνεκτικό εαυτό. Επίσης, η Butler ισχυρίζεται ότι το να «συγκροτείται» ένα υποκείμενο από το λόγο, δεν σημαίνει ότι «καθορίζεται» από το λόγο και άρα καθίσταται ανίκανο για εμπρόθετη δράση (2009: 186). Η συγκρότηση του υποκειμένου προκύπτει μέσα από λόγους, οι οποίοι νομιμοποιούνται μέσω της επανάληψης και της ιζηματοποίησης. Η εμπρόθετη δράση λοιπόν, λέει, είναι η δυνατότητα να παραλλάξει κάποια/κάποιος αυτή την επανάληψη, μέσω της αμφισβήτησης ή της αποτυχίας (Butler, 2009: 188-189). Το υποκείμενο είναι ικανό να αναστοχάζεται πάνω στις θέσεις του και τις πρακτικές και να διαλέγει από τις διαθέσιμες επιλογές. Αυτές οι επιλογές βέβαια υπάρχουν σε ένα ιεραρχικό δίκτυο ανταγωνιστικών σχέσεων, λέει η Weedon (1987:125), όπου κάποιες

εκδοχές θηλυκότητας και έμφυλου καταμερισμού εργασίας έχουν περισσότερη κοινωνική και θεσμική εξουσία από άλλες, σε συγκεκριμένα χωρικά πλαίσια. Η Weedon προσθέτει ότι πάντα υπάρχει περιθώριο αντίστασης στα υποκείμενα που δεν θέλουν να συμμορφωθούν και να ταυτιστούν με τις θέσεις υποκειμένου που προτάσσουν οι κυρίαρχοι λόγοι. Παρόλα αυτά η αντίσταση είναι δύσκολη υπόθεση, γιατί οι περισσότεροι λόγοι «δουλεύουν στη βάση της συναίνεσης, προσφέροντας “προφανείς” ή “φυσικούς” τρόπους να υπάρχει κάποια και τρόπους ευχαρίστησης ή ηδονής που τους συνοδεύουν. Ωστόσο, αν κάποια από τις υπάρχουσες σχέσεις εξουσίας βρεθεί υπό απειλή, οι αρχικώς συναινετικές μορφές λόγου συχνά χρησιμοποιούν εξαναγκασμό ώστε να κυριαρχήσουν στα εν λόγω υποκείμενα, σε περίπτωση που η συναίνεση αποτύχει» (Weedon, 1987: 100-101 μτφ. δική μου). Η συναίνεση δηλαδή προσφέρεται και προτείνεται σε ένα πεδίο όπου στην πραγματικότητα αποκρύπτονται, εξοβελίζονται ή τιμωρούνται οι διαφορετικές επιτελέσεις της αρρενωπότητας και της θηλυκότητας, ενώ παράλληλα επιβραβεύεται η συμμόρφωση στην κανονιστική έκφραση φύλου, στους συμβατικούς κανόνες εξωτερικής εμφάνισης ή συμπεριφοράς, με βάση την παραδοσιακή θεώρηση των έμφυλων ρόλων και του βιολογικού ντετερμινισμού.

Τέλος, η Ελένη Βαρίκα (2005) κάνει μια παρατήρηση σε σχέση με τη βιωμένη εμπειρία, την οποία θεωρώ πολύ σημαντική και η οποία θεωρώ ότι χωράει τόσο στον ορισμό της υποκειμενικότητας και της ταυτότητας όσο και στη μεθοδολογία, στον τρόπο που κάνω την ανάλυση. Σημειώνει ότι, αν μείνουμε μόνο στην εμπειρία των υποκειμένων «ως ανεπεξέργαστο στοιχείο», τότε είναι πολύ πιθανό να τη δεχτούμε ως απόδειξη της εγκυρότητας της έμφυλης διαφοράς, μιας και οι εμπειρίες που θα μας περιγραφούν θα είναι πολύ διαφορετικές. Αντιθέτως, αν θεωρήσουμε «ότι το νόημα προηγείται και συγκροτεί μέσω του λόγου τις εμπειρίες των γυναικών, ότι δηλαδή αυτές οι τελευταίες είναι προσημασιοδοτημένες, τότε η διαφορά των φύλων όπως εκφράζεται στα συμβολικά συστήματα μετατρέπεται σε απόδειξη των διαφορετικών τρόπων μέσω των οποίων συγκροτούνται τα ιστορικά υποκείμενα» (Βαρίκα, 2005: 30-31).

Κλείνοντας, θεωρώ ότι παρόλο που το υποκείμενο ορίζεται από έναν οργανωμένο λογοθετικό κόσμο, δεν είναι έρμαιο του κόσμου αυτού, γιατί μπορεί να επιλέξει τις στρατηγικές με τις οποίες θα αντιμετωπίσει τους προκαθορισμένους λόγους και θα επανακαθορίσει το πλαίσιο δράσης του, και αυτό είναι κάτι που θα εξετάσουμε στη συνέχεια, στην ανάλυση των συνεντεύξεων.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2 ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ

### 2.1. Ερωτήματα

Με βάση τη θεωρητική συζήτηση που προηγήθηκε για τη συγκρότηση της υποκειμενικότητας και τις σύγχρονες τάσεις της φεμινιστικής ανθρωπολογίας που συζητούν τις κοινωνικές πρακτικές ως τόπους παραγωγής του υποκειμένου, επέλεξα να αναζητήσω τις πρακτικές μέσα από τις οποίες οι γυναίκες συγκροτούν την έμφυλη υποκειμενικότητά τους. Πιο συγκεκριμένα, αξιοποιώντας τις συνεντεύξεις και τις ομαδικές συζητήσεις του προγράμματος, αποπειράθηκα να ερευνήσω τις διαδικασίες και τις στρατηγικές με τις οποίες οι συμμετέχουσες ερμηνεύουν τη ζωή και τις επιλογές τους. Παράλληλα, παρακολουθώντας τη συζήτηση της βιβλιογραφίας για τις εξουσίες των γυναικών, θέλησα να δω αν στον χώρο της έρευνάς μου απαντά κάποιου είδους ιδιαίτερη εξουσία στις γυναίκες.

Οι ερωτήσεις που προέκυψαν από τις παραπάνω σκέψεις και στόχους ήταν οι εξής:

- Μέσα από ποιους λόγους και κοινωνικές πρακτικές νοηματοδοτούν τον εαυτό τους ως γυναίκες; Πώς εννοιολογούν την έμφυλη διαφορά;
- Πώς μεταβάλλεται η υποκειμενικότητά τους διαγενεακά;
- Ποιες εξουσίες έχουν οι ίδιες και πώς συγκροτούνται σχέσεις εξουσίας μεταξύ τους;
- Αντιστέκονται στις κανονιστικές προσταγές των κυρίαρχων λόγων του χωριού για το φύλο, και αν ναι, με ποιον τρόπο; Ποια είναι τα περιθώρια δράσης τους;

### 2.2. Μεθοδολογικό πλαίσιο

Στην παρούσα έρευνα επιχειρώ να εφαρμόσω τη φεμινιστική μέθοδο: η οπτική μου στηρίζεται στη φεμινιστική θεωρία και την αναλυτική κατηγορία του φύλου, ενώ ο αναστοχασμός είναι βασικό εργαλείο της ανάλυσής μου (Harding, 1987· Ιγγλέση, 2001· Hesse-Bieber, 2007· Παπαγεωργίου, 2010). Εκτός από την αναστοχαστική διαδικασία, η άλλη βασική μου επιρροή από τις προσεγγίσεις της φεμινιστικής έρευνας είναι οι τοποθετημένες γνώσεις (*situated knowledges*).

Η φεμινιστική έρευνα και επιστημολογία έχει αναδείξει ότι η υποτιθέμενη «αντικειμενικότητα του παρατηρητή» δεν είναι παρά ένα ανδροκεντρικό κατασκεύασμα, στο πλαίσιο του οποίου η θέση του ερευνητή καθίσταται αόρατη, όπως λίγο πολύ «αόρατο» καθίσταται το λευκό ανδρικό υποκείμενο (Παπαγεωργίου, 2010: 64 κ.ε.). Η

«αντικειμενικότητα» της επιστήμης σηματοδοτεί τη «μη-θέση» του λευκού δυτικού ανδρικού βλέμματος, που εκλαμβάνεται άρρητα ως καθολικό και άρα δεν προσδιορίζεται ούτε συγκεκριμενοποιείται. «Οι άντρες ιδιοποιούνται το καθολικό», λέει η Butler (2009: 155). Αντίθετα σε αυτή τη θεώρηση, υποστηρίζω τη *φεμινιστική αντικειμενικότητα* που προτείνει η Donna Haraway (1988). Η Haraway υποστηρίζει ότι η ερευνήτρια κατακτάει τη φεμινιστική αντικειμενικότητα ορίζοντας ξεκάθαρα τις θέσεις των υποκειμένων, δίνοντας λόγο στις ερευνώμενες και προσπαθώντας να δει τη δική τους οπτική γωνία, αναγνωρίζοντας ταυτόχρονα και τη δική της θέση, και όχι προσπαθώντας να πείσει ότι το βλέμμα της είναι αδιαμεσολάβητο και αντικειμενικό. Δηλαδή, η φεμινιστική αντικειμενικότητα είναι η ορατότητα και η σαφήνεια της θέσης των υποκειμένων, αυτό που η Haraway ονομάζει «τοποθετημένες γνώσεις», στον πληθυντικό (situated knowledges) (1988: 581).

Από την πλευρά της ιστορίας, η Ποθητή Χαντζαρούλα παρατηρεί ότι οι «τοποθετημένες γνώσεις» της Haraway και η φεμινιστική επιστημολογία, εκτός από το να ξεκαθαρίζουν ότι η έρευνα επηρεάζεται σαφώς από τις αντιλήψεις και τις αξίες της ερευνήτριας ή του ερευνητή, «αμφισβητούν την αντίληψη ότι η ιστοριογραφία παράγεται από ουδέτερες, μη παθιασμένες, μη στρατευμένες αντικειμενικές διαδικασίες, που ταυτίζουν τα φεμινιστικά ερωτήματα και την ιστορία των γυναικών με το ειδικό, το ιδιοτελές και το στρατευμένο, απονομιμοποιώντας τις μάλιστα με αυτό τον τρόπο» (Χαντζαρούλα, 2006: 44).

Από την πλευρά της ανθρωπολογίας, η πολιτισμική κριτική ανέδειξε ακριβώς το ίδιο πρόβλημα: η κλασική ανθρωπολογία εκκινεί από μία ολιστική προσέγγιση και προσπαθεί να περιγράψει το «αντικειμενικό» και το «αυθεντικό» (Γκέφου-Μαδιανού 1998: 13). Οι κριτικές όμως μέσα στον κλάδο της ανθρωπολογίας και οι ζυμώσεις με τον φεμινισμό και άλλες κοινωνικές θεωρίες, όπως ο δομικός μαρξισμός, έδειξαν ότι αυτή η υποτιθέμενα «αδιαμεσολάβητη» και «ρεαλιστική» γνώση διέπεται αφενός από το βλέμμα της ερευνήτριας ή του ερευνητή, αφετέρου από σχέσεις εξουσίας ανάμεσα στα άτομα που ερευνούν και στα άτομα που ερευνώνται. Ως αποτέλεσμα αυτής της κριτικής αναδύθηκε ο αναστοχασμός της ερευνήτριας ως αναπόσπαστο κομμάτι της έρευνας, καθώς επίσης και η συνειδητοποίηση ότι ποτέ δεν μπορούμε να έχουμε μία ολική προσέγγιση μιας κοινωνίας, αλλά μόνο μερική γνώση. Ταυτόχρονα, ανέδειξε τη σημασία των ιστορικών και πολιτικών συμφραζόμενων της κάθε περίπτωσης, και έτσι το *εύρος* της θέασης αντικαθίσταται από το *βάθος* στην προσέγγιση (Γκέφου-Μαδιανού, 1998: 17-18). Άλλωστε, αυτό που μας ενδιαφέρει είναι το να αναλύσουμε πτυχές της κοινωνικής πραγματικότητας και όχι να βρούμε αδιαμφισβήτητες αλήθειες για κάποιο κοινωνικό φαινόμενο στο σύνολό του (Χαλκιά, 2011: 101).

Οι φεμινίστριες ερευνήτριες στοχεύουν σε πιο συμμετοχικές προσεγγίσεις στην ερευνητική διαδικασία. Υποστηρίζουν ότι η γνώση παράγεται μέσα από τη διαντίδραση, τον διάλογο και τον αναστοχασμό. Η ερευνήτρια οφείλει να έχει πάντα στο νου της τις άνισες δυναμικές εξουσίας που μπορεί να δημιουργούνται ανάμεσα τόσο σε εκείνη και στις συμμετέχουσες όσο και μεταξύ των συμμετεχουσών. Επίσης, οι συμμετέχουσες στην έρευνα δεν είναι αντικείμενα προς παρακολούθηση, αλλά συμμετέχουν ενεργά στην κατασκευή και την ερμηνεία της εμπειρίας τους (Hesse-Biber & Piatelli, 2007: 144). Η φεμινίστρια ερευνήτρια καλείται «να τοποθετεί τον εαυτό της σε σχέση με τη μελέτη της» (Βιδάλη, 2008: 96). Μέσω του αναστοχασμού λοιπόν, τοποθετούμαι σε σχέση με τις συμμετέχουσες και προσπαθώ να εξετάζω τις δυναμικές εξουσίας που δημιουργούνται ανάμεσά μας. Ταυτόχρονα προσπαθώ να εξετάζω και τις δικές μου «στιγμές αμηχανίας, ευχαρίστησης, θυμού ή άμεσης επαφής, με πρωταρχικό πάντοτε μέλημα η αυτογνωσία αυτή να εμπλουτίσει τελικά τη γνώση για την υπό έρευνα πραγματικότητα» (Ιγγλέση, 2001: 18). Κατά αυτόν τον τρόπο, μπορούμε να θέσουμε καλύτερα επιστημονικά ερωτήματα και να διαμορφώσουμε διαφορετικές κοινωνικές σχέσεις ανάμεσα στις ερευνήτριες και τα υποκείμενα της έρευνας (Hesse-Biber & Piatelli, 2007: 495).

Η εργασία μου είναι αναπόφευκτα μερική. Παρόλο που διαπραγματεύομαι το φύλο, αφήνω απ' έξω τον λόγο των αντρών. Θεωρώ όμως ότι δεν είναι απλά μία εργασία «για τις γυναίκες», γιατί το φύλο είναι ούτως ή άλλως σχεσιακό και η διαμόρφωση της έμφυλης υποκειμενικότητας των γυναικών προκύπτει σε αντιπαραβολή με εκείνη των αντρών (χωρίς όμως να παίρνω την κατηγορία «άντρας» ως «θέση» και την κατηγορία «γυναίκα» ως το «άλλο» του άντρα). Δεν διεκδικώ την απόλυτη αλήθεια για την υποκειμενικότητα των γυναικών της κρητικής υπαίθρου, αλλά μελετάω και επεξεργάζομαι τις συγκεκριμένες αφηγήσεις στο συγκεκριμένο πλαίσιο, με τις δυσκολίες, τις αποσιωπήσεις και την προσωπική σχέση που προέκυψε από αυτές. Έτσι και αλλιώς, η διερεύνηση της υποκειμενικότητας δεν αναζητά ούτε γενικευμένες αλήθειες ή «κανόνες» ούτε την «αντιπροσωπευτικότητα» της «θέσης» των κοινωνικών υποκειμένων.

### **2.3. Μεθοδολογικές επιλογές**

Η έρευνα πεδίου και η συμμετοχική παρατήρηση κρίθηκαν οι προσφορότερες μέθοδοι για να αποκτήσουμε, εγώ και η ερευνητική ομάδα που συμμετείχε στο πρόγραμμα, καλύτερη αντίληψη της πραγματικότητας στο χωριό.

Η έρευνα πεδίου περιλάμβανε εβδομαδιαίες συναντήσεις με κάποιες από τις κατοίκους του χωριού, με τις οποίες κάναμε διάφορες δραστηριότητες. Οι συναντήσεις, οι οποίες διαρκούσαν κάθε φορά περίπου δύο ώρες, μας προσέφεραν το πλεονέκτημα του να βρισκόμαστε μαζί με τις συμμετέχουσες σε έναν οικείο τους χώρο, ανάμεσα σε γυναίκες που γνωρίζονται μεταξύ τους και έχουν κοινά σημεία. Για να αντλήσω πληροφορίες για τη ζωή και τις εμπειρίες τους αξιοποίησα σε κάποιες συναντήσεις το εργαλείο της «ομάδας εστίασης» και μέσα από συζήτηση προέκυψαν οι σημαντικές κοινωνικές πρακτικές τις οποίες επεξεργάζομαι στη συνέχεια. Όπως αναφέρουν οι Ίσαρη και Πουρκός (2015: 103), «οι ομάδες εστίασης δεν είναι μια ομαδική συνέντευξη με έναν συνεντευκτή ο οποίος θέτει ερωτήσεις και οι ερωτώμενοι απλώς απαντούν σε αυτές, αλλά πρόκειται για ομαδική συζήτηση στην οποία οι συμμετέχοντες καλούνται να μιλήσουν μεταξύ τους για ένα συγκεκριμένο θέμα μέσα από μια διαδικασία αλληλεπίδρασης η οποία μπορεί να είναι “κάθετη”, δηλαδή αλληλεπίδραση μεταξύ του ερευνητή και των συμμετεχόντων, αλλά κυρίως είναι “οριζόντια αλληλεπίδραση” μεταξύ των μελών της ομάδας (Wilkinson, 1998)».

Για την ανάλυση στην παρούσα εργασία εστίασα κατά κύριο λόγο στις συνεντεύξεις. Το υλικό που προέκυψε από τις ομάδες εστίασης το χρησιμοποιώ επικουρικά, καθώς αυτό με βοήθησε να δω πώς διαμορφώνονται μεταξύ τους δυναμικές εξουσίας και άρρητες ιεραρχίες, φιλικές σχέσεις και αποδεκτές συμπεριφορές σε ένα πλαίσιο αποκλειστικά γυναικών. Είχε πολύ ενδιαφέρον η παρατήρηση ότι οι ιεραρχίες που δημιουργούνταν δεν επέτρεπαν σε όλες τις συμμετέχουσες να εκφραστούν ελεύθερα, είτε επειδή οι προσωπικές τους σχέσεις ήταν τεταμένες είτε επειδή φοβούνταν ότι οι συζητήσεις και οι εκμυστηρεύσεις τους μπορεί να διαρρεύσουν στο χωριό (βλ. Παπαγεωργίου, 2010: 130-131).

Στόχος των συνεντεύξεων που πραγματοποιήσαμε δεν ήταν η αναπαραγωγή κάποιου «αντικειμενικού» παρελθόντος, αλλά ο τρόπος που οι ίδιες οι συμμετέχουσες αναστοχάζονται πάνω στις επιλογές τους και δημιουργούν την αίσθηση ενός συνεκτικού εαυτού, μέσα από μία ενεργή διαδικασία ανασύστασης του παρελθόντος αλλά και του παρόντος τους. Μέσα από αυτή τη διαδικασία, η υποκειμενικότητα δομείται και αναδομείται εκ νέου διαρκώς (Abrams, 2014: 55).

Τόσο οι συνεντεύξεις όσο και η επιτόπια έρευνα, η παραμονή και η συνύπαρξη με τα υποκείμενα της έρευνας στο πεδίο, αποτελούν προνομιακές μεθοδολογικές επιλογές για να μελετήσουμε τις διαδικασίες με τις οποίες τα άτομα εννοιολογούν τον εαυτό τους, αντλώντας στοιχεία από τα διαθέσιμα συστήματα νοήματος, και να δούμε πώς ορίζουν τις εμπειρίες και τη δράση τους, ποιες στρατηγικές επιλέγουν για να τα διαπραγματευτούν, αλλά και πώς οι

επιλογές αυτές οργανώνουν το μέλλον τους (Παπαταξιάρχης, 1997: 207· Τσιώλης, 2010: 70· Charatsari & Papadaki-Klavdianou, 2017: 167).

#### **2.4. Το υλικό της έρευνας- οι συμμετέχουσες**

Οι ομαδικές συναντήσεις προηγήθηκαν χρονικά από τις συνεντεύξεις. Μέσα από τις πρώτες αναδύθηκαν οι βιογραφικές περιοχές στις οποίες κυρίως εστίασαν οι συμμετέχουσες, οι οποίες ήταν κοινωνικές πρακτικές όπως το προξενιό ή η επιλογή του συζύγου, ο γάμος, δηλαδή ή έγγαμη ζωή, η νοικοκυροσύνη και η μητρότητα. Σε αυτές τις πρακτικές εστίασα στη συνέχεια τις τρεις συνεντεύξεις που κατάφερα να πάρω. Στις συναντήσεις συμμετείχαν δώδεκα γυναίκες διαφορετικών ηλικιών. Ενημερώθηκαν για τις συναντήσεις με μία ανοιχτή πρόσκληση που έγινε στην κοπή της πίτας του πολιτιστικού συλλόγου από την ομάδα μας, με αφίσες που έβαλα στο σούπερ μάρκετ και στον πολιτιστικό σύλλογο του χωριού, καθώς και μέσω ενημέρωσης στόμα με στόμα σε όλο το χωριό και στις γνωστές τους που έμεναν εκτός χωριού αλλά είχαν καταγωγή από εκεί. Σε αυτό το σημείο πρέπει να πω ότι δεν κάναμε συστηματική καταγραφή των δημογραφικών και κοινωνικών τους στοιχείων. Δεν ρωτήσαμε τι δουλειά κάνουν ή σε ποια βαθμίδα σταμάτησαν το σχολείο, παρά μόνο αν τύχαινε και αν ήταν κάτι που ένιωθαν εκείνες την ανάγκη να πουν. Τέτοια δεδομένα, μολονότι έχει ενδιαφέρον να συνεκτιμηθούν, θεώρησα ότι θα υπονόμευαν την κατά το δυνατόν αντιστασιακή συνθήκη που προσπαθήσαμε να διαμορφώσουμε ανάμεσα σε εμάς ως ερευνήτριες και τις συμμετέχουσες. (βλ. Παπαγεωργίου, 2010: 72). Ωστόσο, αντλήσαμε κάποια στοιχεία από την κάθε μία μέσα από τις συζητήσεις και τις άτυπες συναντήσεις μας στο χωριό. Θα αναφέρω μόνο τις γυναίκες από τις οποίες χρησιμοποιώ αποσπάσματα των λόγων τους στην ανάλυση, καθώς και τις τρεις γυναίκες από τις οποίες πήρα συνέντευξη.<sup>6</sup> Τα στοιχεία που δίνω για αυτές είναι τα στοιχεία που μοιράστηκαν εκείνες και κάποιες παρατηρήσεις που έκανα εγώ.

Η Γιώτα, τριάντα δύο ετών, είναι Αθηναία και αποφάσισε με τον κρητικής καταγωγής άντρα της να μετακομίσουν στην Κρήτη για οικονομικούς λόγους. Μένει εκτός χωριού, έχει μία επιχείρηση στην πόλη και δύο παιδιά. Πολύ δραστήρια και πλακατζού, ήταν πολύ βοηθητική στο στήσιμο των συναντήσεων και μία από τις δύο πληροφορήτριές μου. Δεν μας είπε τι δουλειά κάνει ο άντρας της, αν και ανέφερε ότι πάει συχνά στα πρόβατα.

---

<sup>6</sup> Έχει γίνει ψευδωνυμοποίηση για να διαφυλαχθεί η ανωνυμία των συμμετεχουσών.

Η Ελένη, πενήντα έξι ετών, κόρη της Φωτεινής (βλ. πιο κάτω για τις αφηγήτριες), σπουδαγμένη στην Αθήνα, είναι τώρα συνταξιούχα. Μένει εκτός χωριού. Είναι εξοικειωμένη με τα ερευνητικά προγράμματα και ταξιδεύει συχνά στο εξωτερικό. Ήταν η δεύτερη πληροφορήτριά μου. Βοήθησε επίσης πάρα πολύ στο στήσιμο των συναντήσεων, αν και με μία διάθεση λαογραφική, θεωρώντας ότι το πρόγραμμα έχει σκοπό απλά να καταγράψει τις παραδόσεις του χωριού. Ο άντρας της είναι καθηγητής στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση.

Η Μάρθα, εβδομήντα ετών, είναι νοικοκυρά και αγρότισσα. Λόγω βαρηκοΐας, οι άλλες συνομιλήτριες συχνά την υπερκάλυπταν με τις ομιλίες τους και η ίδια δυσκολευόταν να παρακολουθήσει τις συζητήσεις. Αγαπάει πολύ τις χειροτεχνίες και τις βεγγέρες. Γεννήθηκε, μεγάλωσε και παντρεύτηκε στο χωριό της έρευνας. Έχει μία κόρη, τη Φλώρα, η οποία μένει και εργάζεται εκτός χωριού, και έναν γιο. Ο άντρας της είναι αγρότης και έχει δουλέψει περιστασιακά ως εργάτης σε ανασκαφή.

Η Έφη, γύρω στα πενήντα πέντε, έχει σπουδάσει τουριστικές επιχειρήσεις. Είναι πολύγλωσση και έχει έρθει «νύφη» στο χωριό από κάποια μεγάλη πόλη. Έχει μια έφηβη κόρη. Δεν είπε τι δουλειά κάνει ο άντρας της.

Η Νάνσυ, η οποία ήταν από τις νεότερες, είναι επίσης «νύφη» στο χωριό. Είχε «κλεφτεί» με τον άντρα της από τα δεκαοκτώ της χρόνια, κάτι που προκάλεσε προστριβές στην οικογένειά της, οι οποίες δεν έχουν ακόμα εξομαλυνθεί. Δεν δήλωσε ότι κάνει κάποια εργασία. Δεν είπε τι δουλειά κάνει ο άντρας της. Έχει τέσσερα παιδιά.

Η Μαρίνα, τριάντα οκτώ ετών, ομοίως «νύφη» στο χωριό, όταν έγινε η έρευνα εργαζόταν ως ταμίας σε σούπερ μάρκετ. Έχει τρία παιδιά. Ο άντρας της εργάζεται ως οδηγός φορτηγού σε κάποια εταιρία.

Η Φιλιώ, εξήντα ετών, είναι αγρότισσα. Είχε έρθει και εκείνη ως «νύφη» στο χωριό, αλλά πλέον μένει στην πόλη για να φροντίζει τα εγγόνια της. Της αρέσουν πολύ οι χειροτεχνίες. Δεν είπε πόσα παιδιά έχει. Ο άντρας της είναι συνταξιούχος δάσκαλος.

Η Χρυσούλα, γύρω στα πενήντα και «νύφη» στο χωριό, εργάζεται εποχιακά σε ξενοδοχείο. Έχει τρεις κόρες. Γράφει ποίηση. Ο άντρας της δουλεύει επίσης σε κάποια μη αγροτική δουλειά έξω από το χωριό.

Μέσα από τις συναντήσεις γνώρισα τις γυναίκες από τις οποίες πήρα στη συνέχεια συνέντευξη. Η επιλογή αρχικά έγινε τυχαία. Ήταν οι πιο διαθέσιμες και πρόθυμες. Εκ των υστέρων, αυτές οι συγκεκριμένες περιπτώσεις αποδείχτηκαν πολύ προωθητικές στην έρευνα, καθώς οι ζωές τους παρουσίαζαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον.



Η Φωτεινή, εβδομήντα οκτώ ετών, είναι νοικοκυρά και αγρότισσα. Πολύ πνευματώδης, μου έκανε από την αρχή εντύπωση γιατί δεν είχε κανέναν ενδοιασμό να μιλάει για τη ζωή της και να γελάει διαρκώς. Είχε έναν ιδιαίτερο τρόπο να περιγράφει ακόμα και τις πιο σκληρές στιγμές της ζωής της με χιούμορ. Γεννήθηκε και παντρεύτηκε στο χωριό της έρευνας. Ο άντρας της, ο οποίος έχει πια πεθάνει, ήταν φαντάρος στον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και είχε τραυματιστεί. Εκτός από την Ελένη (βλ. πιο πάνω) είχε και έναν γιο, ο οποίος όμως σκοτώθηκε νέος.

Η Λητώ, τριάντα ετών, είναι «νύφη» στο χωριό, έχει τρία παιδιά και εργάζεται περιστασιακά ως καθαρίστρια. Έχει σπουδάσει σε ένα δημόσιο ΙΕΚ, αλλά δεν εξασκεί το επάγγελμα που σπούδασε. Ήταν η πιο σιωπηλή από όλες. Ο δεύτερος άντρας της έχει πρόβατα αλλά εργάζεται και σε οκτάωρη δουλειά στην πόλη.

Η Λουΐζα, ογδόντα ετών, είναι νοικοκυρά και αγρότισσα. Γεννήθηκε και παντρεύτηκε στο χωριό της έρευνας. Έχει τρία παιδιά. Ήταν λιγομίλητη και από τις σκόρπιες πληροφορίες που άκουσα κατάλαβα ότι κρύβει ένα ιδιαίτερα δυσάρεστο παρελθόν. Επίσης, ήταν όλες μόνιμες κάτοικοι του χωριού, ένα χαρακτηριστικό που είχα ορίσει ως απαραίτητο για την έρευνα.

Αναγνωρίζω ότι ο μικρός αριθμός των συνεντεύξεων, καθώς και το γεγονός ότι οι δύο από τις βασικές αφηγήτριες είναι ηλικιωμένες και η τρίτη ανήκει σε πολύ νεότερη γενιά είναι ένα μειονέκτημα στην έρευνα. Αυτή η ανισορροπία προκύπτει από τη διστακτικότητα και την άρνηση των άλλων νεότερων γυναικών να μιλήσουν για τη ζωή τους. Θεωρώ ότι μπόρεσα να επεξεργαστώ αναλυτικά αυτή την άρνηση εντάσσοντάς την στις στρατηγικές επιβίωσης των γυναικών στο χωριό, στις οποίες θα αναφερθώ στη συνέχεια.

Οι συνεντεύξεις και των τριών βασικών αφηγητριών έλαβαν χώρα στα σπίτια τους και μαγνητοφωνήθηκαν με προφορική συγκατάθεσή τους, η οποία αφορούσε το να χρησιμοποιήσω, ανώνυμα, το υλικό της συνέντευξης για τη διπλωματική μου εργασία. Οι συναντήσεις της ομάδας εστίασης έλαβαν χώρα σε μία αίθουσα του χωριού και μαγνητοσκοπήθηκαν με γραπτή συγκατάθεση των συμμετεχουσών. Στο παράρτημα παραθέτω το έντυπο συγκατάθεσης.

## **2.5. Η παραγωγή των συνεντεύξεων**

Η βιογραφία της Φωτεινής χωρίζεται σε τρεις περιόδους. Στην πρώτη περίοδο, της παιδικής και εφηβικής ηλικίας, σύμφωνα με την αφήγησή της, η ζωή της καθορίζεται κυρίως από την αγροτική εργασία και από την καταπιεστική σχέση με τη μητέρα της. Η δεύτερη περίοδος,

που ξεκινάει από το προξενιό της και μετά, καθορίζεται από το περιβάλλον των συγγενών του άντρα της και από τη σχέση της με τον ίδιο και τα παιδιά της. Η τρίτη περίοδος ξεκινάει από τον ξαφνικό θάνατο του γιου της, στα 22 του χρόνια. Ο θάνατος του άντρα της δεν σηματοδοτείται ως εξαιρετικό γεγονός στη βιογραφία της. Η συνέντευξη της Φωτεινής είναι μια βιογραφική αφήγηση, κατά την οποία μου αφηγήθηκε όλη της τη ζωή χωρίς διακοπές, με ελάχιστες δικές μου παρεμβάσεις. Σε δεύτερο χρόνο κάναμε μια επιπλέον συνάντηση όπου της έκανα συμπληρωματικές ερωτήσεις. Συνολικά συναντηθήκαμε τρεις φορές και συνομιλήσαμε σε διαφορετικά μέρη του σπιτιού της, στην αυλή, στο μπαλκόνι και στην κουζίνα της. Οι συνεντεύξεις της κράτησαν συνολικά δύομιση ώρες. Μία από τις αφηγήσεις της μαγνητοσκοπήθηκε και αποτέλεσε, με τη συγκατάθεσή της, ένα μικρό ντοκιμαντέρ.

Στην περίπτωση της Λουΐζας, η βιογραφική της αφήγηση της έχει ως κομβικό σημείο τόσο τον γάμο, όσο και τον θάνατο του άντρα της. Μεγάλη σημασία για τη ζωή της έχει ο θάνατος του άντρα της, ως ένα γεγονός που την απελευθέρωσε από την καταπίεση. Η σχέση με τα παιδιά της ή τους γονείς της δεν ήταν καθόλου κυρίαρχη στη δική της αφήγηση, ούτε η σχέση με άλλους συγγενείς του άντρα της. Προσπερνάει πολύ γρήγορα την παιδική της ηλικία και εστιάζει στην έγγαμη ζωή. Η συνέντευξη της Λουΐζας διήρκησε μία ώρα και ήταν μη δομημένη, περισσότερο επικεντρωμένη στις θεματικές που είχαν προκύψει κατά τη διάρκεια των συναντήσεων-ομάδων εστίασης, δηλαδή το προξενιό και την έγγαμη ζωή. Η συνέντευξη έλαβε χώρα στο κατώι του σπιτιού της, ένα μικρό δωματιάκι με μία κουζίνα, μία τηλεόραση, ένα τραπέζι και ένα ντιβάνι, στο οποίο μένει η Λουΐζα μόνη. Η συνομιλία μας εστίασε κυρίως στον κακοποιητικό της γάμο και δεν ήταν απρόσκοπτη αφήγηση, καθώς η αφηγήτρια, η οποία δεν ήταν συνηθισμένη να μιλάει για τον εαυτό της, χρειαζόταν συχνά προτροπή από μένα με ερωτήσεις για να μπορέσει να γίνει πιο αναλυτική, και έτσι πολλά από τα αποσπάσματα της συνέντευξης είναι σε μορφή ερωταποκρίσεων.

Στην περίπτωση της Λητούς, διακρίνονται επίσης τρεις σημαντικές περίοδοι. Η παιδική ηλικία, ο πρώτος της γάμος και ο δεύτερος γάμος της. Η πρώτη και η δεύτερη περίοδος καταλαμβάνουν λίγο χώρο στην αφήγησή της, αλλά δίνουν στοιχεία για την κατανόηση της τρίτης περιόδου, που είναι η τωρινή της ζωή. Η συνέντευξή της ήταν μη δομημένη. Ο αρχικός μου σκοπός ήταν να προκύψει μια βιογραφία ζωής, αλλά τελικά στη συνάντησή μας φάνηκε ότι η Λητώ είχε περισσότερο ανάγκη μια φιλική, ανεπίσημη συζήτηση, επομένως είχα φροντίσει να έχω έναν ευέλικτο οδηγό συνέντευξης, με θέματα τα οποία είχαν προκύψει αφενός από τις ομάδες εστίασης και αφετέρου από την ανάλυση των προηγούμενων συνεντεύξεων, την οποία στο μεταξύ είχα ξεκινήσει. Παραθέτω τον οδηγό

συνέντευξης στο παράρτημα. Η συνέντευξή της διήρκησε μιάμιση ώρα και έλαβε χώρα στο μοντέρνο σαλόνι της, την ώρα που ο σύζυγός της και δύο από τα τρία παιδιά τους βρίσκονταν στην πόλη για δραστηριότητες αναψυχής.

Στην πρώτη και στη δεύτερη περίπτωση, επειδή οι γυναίκες αυτές είναι μεγάλης ηλικίας, η αφήγησή τους έχει περισσότερο αναστοχαστικό χαρακτήρα. Στην περίπτωση της Λητούς υπάρχει πολύ πιο έντονα η διαπραγμάτευση του παρόντος και του μέλλοντος, τόσο του δικού της, όσο και των παιδιών της, εκ των οποίων το ένα είναι δέκα ετών, το άλλο επτά ετών και το μικρότερο τριών μηνών.

Επειδή οι τρεις συνεντεύξεις που αναλύω είναι διαφορετικού ύφους, αποφάσισα ότι θα τις αξιοποιήσω ως κείμενα και θα κάνω ανάλυση λόγου, προσπαθώντας να απαντήσω στα ερωτήματα που προέκυψαν μέσα από την εθνογραφική μου εμπειρία. Θα εμπλουτίσω την ανάλυση με κάποιες από τις αφηγήσεις των άλλων γυναικών από τις συναντήσεις, για να ενισχύσω ή να αντιπαραβάλω κάποια εμπειρία.

## **2.6. Ο χώρος της έρευνας: το χωριό...**

Πριν προχωρήσω στις αναλύσεις, θεωρώ χρήσιμο να πω λίγα λόγια για το πλαίσιο του χωριού, καθώς και το πώς έγινα εγώ αντιληπτή στο χωριό. Τις περισσότερες πληροφορίες τις άντλησα από συζητήσεις με τις συμμετέχουσες, οπότε η περιγραφή του χωριού που παρουσιάζω εδώ είναι μία σύνθεση ανάμεσα σε αυτά που παρατήρησα η ίδια και σε όσα μου είπαν οι γυναίκες του χωριού.

Ξεκινώ από τη χωροταξική του περιγραφή. Το χωριό βρίσκεται στους πρόποδες του Ψηλορείτη, περίπου μισή ώρα απόσταση από το Ρέθυμνο με αυτοκίνητο, κοντά σε μια αρχαιολογική ανασκαφή. Στην απογραφή του 2021 είχε διακόσιους σαράντα κατοίκους. Εκτός από τις κατοικίες, έχει ενοικιαζόμενα τουριστικά καταλύματα, ένα μίνι μάρκετ, τρία καφενεία, δύο ταβέρνες και μία αίθουσα για τις εκδηλώσεις του πολιτιστικού συλλόγου, στην οποία κάναμε τις συναντήσεις του προγράμματος και η οποία παλιά ήταν αποθήκη για ζωοτροφές. Επίσης, έχει ένα μονοθέσιο δημοτικό σχολείο που δε λειτουργεί πια, δέκα εκκλησίες και πολλά μικρά παρεκκλήσια. Παλαιότερα υπήρχε και μία βρύση σε ένα ρέμα στη μέση του χωριού, στην οποία πήγαιναν οι γυναίκες για να πάρουν νερό με τις στάμνες.

Μπαίνοντας στο χωριό βλέπεις τον Ψηλορείτη να δεσπόζει από πάνω του και νιώθεις τον φρέσκο αέρα της ορεινής φύσης. Το χωριό είναι συνήθως πολύ ήρεμο, ιδίως τα πρωινά που οι κάτοικοι λείπουν για δουλειές, είτε στο Ρέθυμνο ή στην κοντινότερη κωμόπολη για

ψώνια και γραφειοκρατικές υποχρεώσεις είτε σε αγροτικές ή κτηνοτροφικές εργασίες. Το διασχίζει φιδωτά ο κεντρικός δρόμος. Πολλές κατοικίες έχουν τις αυλές τους μέσα από τον τοίχο που τις χωρίζει από τον δημόσιο δρόμο τον οποίο διασχίζουν συνήθως με ταχύτητα αγροτικά αυτοκίνητα, κάτι που αποθαρρύνει τις μητέρες από το να αφήνουν τα παιδιά τους να παίζουν ελεύθερα έξω. Η πλατεία του χωριού είναι στην πραγματικότητα ένα άνοιγμα του δρόμου μπροστά από τα δύο κεντρικά καφενεία, και εκεί γίνονται συνήθως οι όποιες εκδηλώσεις οργανώνει το χωριό. Σε αυτά τα δύο καφενεία πάνε αποκλειστικά άντρες, όπως μου ανέφεραν, όπως και στο τρίτο καφενείο που βρίσκεται στη βόρεια έξοδο του χωριού.

Οι γυναίκες και τα παιδιά δεν έχουν κάποιον ιδιαίτερο χώρο να βρίσκονται, εκτός από το παλιό δημοτικό σχολείο, στο οποίο γίνονται μαθήματα κρητικών χορών και κατηχητικό μία φορά την εβδομάδα. Και στις δύο περιπτώσεις, ο δάσκαλος του χορού και η κατηχήτρια έρχονται από το Ρέθυμνο. Η απουσία παιδικής χαράς στο χωριό είναι μια σοβαρή έλλειψη που την επισημαίνουν οι μητέρες με μικρά παιδιά, αλλά, από ό, τι μου είπαν, δεν γίνεται να χτιστεί παιδική χαρά γιατί η εφορεία αρχαιοτήτων έχει επιβάλει στο χωριό πολύ αυστηρούς περιορισμούς δόμησης. Δεν μπορούν να σκαφτούν θεμέλια ούτε για καινούρια σπίτια, σε μια μεγάλη ακτίνα γύρω από την ανασκαφή, διότι ολόκληρο το χωριό θεωρείται δυνάμει αρχαιολογικός χώρος. Αυτό έχει δημιουργήσει δυσαρέσκειες στους κατοίκους, γιατί δεν μπορούν να σκάψουν θεμέλια ακόμα και σε οικόπεδα που τους ανήκουν. Η ύπαρξη της ανασκαφής εδώ και τριάντα πέντε τουλάχιστον χρόνια, καθώς και η ύπαρξη του μουσείου τα τελευταία χρόνια, έχει δημιουργήσει ανάμεικτα συναισθήματα στους κατοίκους του χωριού. Από τη μία πλευρά, προσφέρει σταθερά εργασία στους άντρες κατοίκους ως εργάτες στο πεδίο, προσφέρει στους ιδιοκτήτες ενοικιαζόμενων δωματίων μια σταθερή πελατεία από αρχαιολόγους, συντηρήτριες/συντηρητές και φοιτήτριες/φοιτητές οι οποίες/οποίοι έρχονται να δουλέψουν στην ανασκαφή, καθώς και εργαζόμενες/εργαζόμενους στο μουσείο, οι οποίες/οποίοι έρχονται με συμβάσεις ορισμένου χρόνου. Από την άλλη, αρκετές γυναίκες μου εξέφρασαν την απογοήτευσή τους από το πλαίσιο λειτουργίας του μουσείου, το οποίο ανήκει στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, επειδή αφενός δεν επιτρέπει την λειτουργία καταστημάτων με σουβενίρ στα περίξ του μουσείου και αφετέρου δεν περιλαμβάνει την εντοπιότητα στις προκηρύξεις για τις θέσεις υπαλλήλων ορισμένου χρόνου. Η απουσία της εντοπιότητας ως προαπαιτούμενο προσόν στις προκηρύξεις φαίνεται ότι έχει εξοργίσει κυρίως τις γυναίκες του χωριού, απ' ό,τι μου είπαν, γιατί αντιμετωπίζουν την εργασία στο μουσείο ως μία από τις ελάχιστες επαγγελματικές διεξόδους που έχουν στην περιοχή.

Συνολικά, οι ενήλικες γυναίκες του χωριού είναι λιγότερες από πενήντα. Κάποιες είναι ηλικιωμένες και συνταξιοδοτημένες, άλλες δεν εργάζονται έξω από το σπίτι ή κάνουν αγροτικές δουλειές κοντά στο σπίτι τους, δουλεύουν υπάλληλοι σε σούπερ μάρκετ, περιστασιακά στο μουσείο, σε ταβέρνες ή στον τουρισμό. Παρόλο που το χωριό είναι σχετικά κοντά στο Ρέθυμνο και στην παραλιακή οδό με τα ξενοδοχεία, ελάχιστες δουλεύουν έξω από τα όρια του χωριού. Στην ομάδα εστίασης, από τις δώδεκα μόνιμες κατοίκους του χωριού, μόνο μία δούλευε σταθερά έξω από το χωριό και άλλες δύο δούλευαν τους μισούς μήνες του χρόνου στον τουρισμό. Οι γυναίκες που διαμαρτύρονται για το μουσείο έχουν βασική δευτεροβάθμια εκπαίδευση χωρίς άλλη εξειδίκευση και ισχυρίζονται ότι το μουσείο είναι η μοναδική τους διέξοδος γιατί οι σύζυγοι δεν τους επιτρέπουν να δουλέψουν έξω από το χωριό. Ταυτόχρονα, η αγροτική δραστηριότητα του χωριού δεν είναι τόσο μεγάλη ώστε να δουλεύουν ως αγρότισσες πλήρους απασχόλησης και απ' ό,τι μου είπαν, δεν υπάρχει ενδιαφέρον να κάνουν κάποια συλλογική προσπάθεια όλες μαζί, για παράδειγμα να δημιουργήσουν έναν γυναικείο αγροτικό συνεταιρισμό.

Ο μετασχηματισμός της εργασίας στον αγροτικό χώρο από αποκλειστικά αγροτική και εποχιακή, σε αστική εργασία, δηλαδή το σπάσιμο της μέρας σε οκτώωρο και ελεύθερο χρόνο, έχει συντελέσει στην μεταβολή της υποκειμενικότητας των ανθρώπων του χωριού. Οι γηραιότερες δεν διαχώριζαν την εργασία από τον ελεύθερο χρόνο, ακολουθούσαν το ημερολόγιο της αγροτικής ζωής που επέτρεπε μια ανάπαυλα στο τέλος του χειμώνα, αλλά όχι μέσα στην καθημερινότητα. Οι νεότερες γυναίκες, οι οποίες ασχολούνται πολύ λιγότερο έως καθόλου με τις αγροτικές εργασίες ως κύριο επάγγελμα, έχουν έναν νέο ελεύθερο χρόνο που μπορούν να τον διαθέσουν σε προσωπικές δραστηριότητες και να απαιτήσουν περισσότερο ποιοτικό χρόνο με τον άντρα τους και τα παιδιά τους. Προσλαμβάνουσες από τα ΜΜΕ και τις εφαρμογές κοινωνικής δικτύωσης αρχίζουν να επηρεάζουν την καθημερινότητα και την πρόσληψη του εαυτού. Εκεί, οι γυναίκες εμφανίζονται να τα έχουν όλα: μητέρες, εργαζόμενες και πάντα καλλωπισμένες στην εντέλεια (βλ. Roberti, 2022). Στις μικρές κοινωνίες, όπου ο κοινωνικός ανταγωνισμός είναι πολύ μεγάλος (βλ. Kennedy, 1986), οι νεότερες γυναίκες προσπαθούν πάντα να επιτελούν το καλύτερο μέσα σε όλους τους ρόλους που τους αντιστοιχούν. Η θέση της γυναίκας γίνεται ακόμα πιο απαιτητική, όσο πιο απαιτητική γίνεται η ζωή. Όπως τα παιδιά πρέπει να πηγαίνουν σε αθλήματα και ξένες γλώσσες, έτσι και οι γυναίκες πρέπει να είναι καλές νοικοκυρές, καλές μητέρες και καλές σύζυγοι, όμορφες και πάντα ευπαρουσίαστες, απόλυτα εγκλιματισμένες και ικανές να

εκπληρώσουν τις απαιτήσεις του νοικοκυριού, τουλάχιστον σε ένα φαινομενικό επίπεδο. Πιο αναλυτική συζήτηση γι' αυτό θα γίνει παρακάτω, στην ανάλυση.

Στο χωριό υπάρχει ένας πολιτιστικός σύλλογος, ο οποίος οργανώνει διάφορες εκδηλώσεις και δραστηριότητες. Για παράδειγμα, μία κάτοικος μου αφηγήθηκε ότι μια φορά προσκάλεσαν μια ψυχολόγο για να μιλήσουν για ζητήματα διαπαιδαγώγησης. Ωστόσο οι γονείς ήταν πολύ επιφυλακτικοί και δεν ανοίχτηκαν αναφορικά με τα ζητήματα που μπορεί να αντιμετωπίζουν με τα παιδιά τους, επομένως οι συναντήσεις δεν συνεχίστηκαν. Μια άλλη φορά προσκλήθηκε μια γυμνάστρια για να διδάξει στις γυναίκες του χωριού ζούμπα, ένα είδος γυμναστικού χορού. Αυτό ναυάγησε γιατί ο μόνος χώρος που μπορούσαν να κάνουν ζούμπα ήταν στο χώρο του πολιτιστικού συλλόγου, ο οποίος έχει μια αίθουσα στο κέντρο του χωριού με μεγάλη τζαμαρία. Ενώ φάνηκε ότι ήταν μια δραστηριότητα που τις έλκυε, τελικά αρνήθηκαν να συμμετάσχουν από φόβο και συστολή μήπως τις δουν οι περαστικοί συγχωριανοί να κάνουν γυμναστική και σχολιαστούν στο χωριό. Κάποιες επίσης είπαν ότι δεν τις άφησαν οι σύζυγοι, για τον ίδιο λόγο. Εδώ φαίνεται πάλι η δυσκολία που έχουν οι γυναίκες στο δημόσιο χώρο. Ο κοινωνικός έλεγχος δημιουργεί ένα είδος αποκλεισμού και τις αποτρέπει από δραστηριότητες, από συγκεντρώσεις και «δημόσιες ομαδικές δραστηριότητες» (βλ. Σαφίλιου και Παπαδόπουλος, 2004: 26-27). Οι δύο πληροφορήτριές μου, μέλη του πολιτιστικού συλλόγου, ήταν πολύ απογοητευμένες από την συμπεριφορά και την άρνηση των γυναικών του χωριού να συμμετάσχουν σε πολιτιστικές δραστηριότητες. Μου έδωσαν να καταλάβω ότι αυτό που μπορεί να θεωρούμε «κοινότητα» δεν υπάρχει από τις νέες γυναίκες, οι οποίες προτιμούν να πηγαίνουν στην πόλη ή να συναντιούνται σε σπίτια· άλλωστε δεν υπάρχει κάποιος δημόσιος χώρος όπου οι γυναίκες να μπορούν άνετα να συναντηθούν. Το μόνο τελικά που γίνεται στο χωριό με επιτυχία και αφορά το σύνολο των κατοίκων, είναι μαθήματα κρητικών χορών που απευθύνονται τόσο στα παιδιά όσο και στις μητέρες τους και το οποίο χαιρεί εκτίμησης από όλους ως δραστηριότητα, προφανώς επειδή οι κρητικοί χοροί είναι αποδεκτοί από όλα τα φύλα ως πρότυπα δραστηριότητα ακόμα και για τα αγόρια, καθώς εμπεριέχουν λόγους περί κρητικής «λεβεντιάς».

Η γειτνίαση του χωριού στην πόλη δίνει την αίσθηση ενός απομακρυσμένου προαστίου όπου οι κάτοικοι, άντρες και γυναίκες, είναι μονίμως σε κίνηση. Επειδή στο χωριό δεν υπάρχει καμία βαθμίδα εκπαίδευσης, ούτε δραστηριότητες ή φροντιστήρια για παιδιά, υπάρχει μια διαρκής μετακίνηση από και προς τις πόλεις, όπου τα παιδιά παρακολουθούν όλες τις βαθμίδες εκπαίδευσης και παράλληλα κάνουν αγγλικά ή δραστηριότητες όπως ποδόσφαιρο ή μπαλέτο. Δεν είναι δηλαδή σε καμία περίπτωση ένα

απομονωμένο ορεινό χωριό. Άλλες το περιγράφουν ως το «ησυχαστήριό» τους· για άλλες το χωριό είναι πολλά χρόνια πίσω από τον «πολιτισμό», όπου πολιτισμός είναι από τη μία το Ρέθυμνο, η «μεγάλη πόλη» που έχει πολλά πράγματα να κάνεις, και από την άλλη «πολιτισμός» είναι και το να μην «παίζουν μπαλοθιές» και να μην πίνουν οι άντρες μέχρι λιποθυμίας. Οι γυναίκες, κατεβαίνοντας στην πόλη για τα φροντιστήρια των παιδιών, συνηθίζουν να αξιοποιούν τον χρόνο που περιμένουν να τελειώσει το μάθημα πηγαίνοντας στο κομμωτήριο, στην αισθητικό, στο γυμναστήριο, για ψώνια, ή συναντώντας φίλες τους για καφέ, καθώς η ανωνυμία της πόλης τους προσφέρει μια μεγαλύτερη ελευθερία κινήσεων απ' ό,τι στο χωριό, όπου δεν ξεφεύγει καμία από το άγρυπνο βλέμμα της γειτονιάς. Οι περισσότερες γυναίκες, σίγουρα όσες είναι κάτω των σαράντα πέντε ετών, οδηγούν και αυτό τους προσφέρει μία ακόμα ανεξαρτησία από τους άντρες τους. Δεν γνωρίζω πόσες είχαν δικό τους αυτοκίνητο, πέρα από το «οικογενειακό» αυτοκίνητο. Ωστόσο, παρατήρησα ότι είναι σχεδόν απίθανο να πάρουν το αυτοκίνητο οι ίδιες και να κατέβουν στην πόλη μόνο για διασκέδαση, χωρίς να σχετίζεται η έξοδος και με κάποια δραστηριότητα των παιδιών ή της οικογένειας.

Κάποιες συνομιλήτριες είχαν την τάση να παρουσιάσουν το χωριό μέσα στο πλαίσιο αυτού που ερευνητικά έχει ονομαστεί «αγροτικό ιδεώδες» (*rural idyll*) (Anthoroulou, 2010· Little & Austin, 1996). Το αγροτικό ιδεώδες συμπυκνώνει τις κυρίαρχες εξιδανικευμένες αντιλήψεις για το χωριό, ως τόπο αθωότητας και αγνότητας και έχει ιστορική διάσταση, καθώς επικρατεί η άποψη ότι στο χωριό διατηρούνται ακόμα ποιότητες «παλιές», όπως η αγνότητα και ο αλτρονισμός, που σχετίζονται με την «παράδοση» και με μια ευταξία του παρελθόντος όπου το καθετί ήταν «στη θέση του» (και οι γυναίκες στο σπίτι). Η παρατήρηση αυτή συμπυκνώνεται στη γραπτή δήλωση της Μαρίνας, στην ερώτηση αν θα ήθελαν να αλλάξουν κάτι από τη ζωή τους στο χωριό:

*«Στο χωριό μένω από επιλογή. Έχω και εγώ και η οικογένειά μου ανάγκη από αυτή την ηρεμία και ασφάλεια που παρέχει. Ελπίζω μόνο να μην αλλάξει πολύ και να μείνει αναλλοίωτο το κάθε χαρακτηριστικό του στο Διάβα...του Χρόνου».*

Ταυτόχρονα όμως, το χωριό παρουσιάζεται από άλλες συνομιλήτριες ως οπισθοδρομικό και συντηρητικό, λόγω έλλειψης υποστηρικτικών δομών:

*«Τι να σου πω, από πού να ξεκινήσω... να ξεκινήσω από το μεγάλωμα των παιδιών; Καταρχάς εδώ δεν έχει και μία παιδική χαρά να πας τα παιδιά σου. Γενικά θεωρώ ότι αυτό το χωριό δεν εξελίσσεται, δεν γίνονται δραστηριότητες ούτε για τα παιδιά, ούτε για τις μαμάδες, άντε ένας χορός και αυτός με το ζόρι. Εμμ...οι άντρες έχουν το καφενείο τοπ, δηλαδή φαϊ,*

καφενείο. Η γυναίκα στο σπίτι με τα παιδιά. Δεν ξέρω, νομίζω ότι είναι μακριά από τον πολιτισμό και είναι μισή ώρα δρόμο».

Στο χωριό φαίνεται να συνυπάρχουν και οι δύο λόγοι για τον αγροτικό χώρο, ο αρνητικός και ο θετικός, οι οποίοι συχνά συνυπάρχουν στα ίδια άτομα. Δηλαδή κάποια που θα πει ότι το χωριό προσφέρει ηρεμία, μπορεί να κάνει κριτική για το ότι το χωριό δεν έχει εμπορικά καταστήματα, ή εξωσχολικές δραστηριότητες και πρέπει διαρκώς να μετακινείται. Ταυτόχρονα, παρατηρούνται αμφισημίες στην πρόσληψη του πολιτισμού, μαζί με μια αντιθετική αντίληψη του «παραδοσιακού» και του «μοντέρνου», όπου το χωριό ταξινομείται στο πρώτο, σε κάθε περίπτωση. Η θεώρηση των κατοίκων του χωριού ταυτίζεται σε αυτό το σημείο με τη βιβλιογραφία, όπου ο αγροτικός χώρος στερείται υποδομών και ιδιαίτερης βοήθειας για τις αυξημένες υποχρεώσεις των γυναικών αλλά παράλληλα εξιδανικεύεται ως τόπος διατήρησης μίας παραδοσιακής πολιτισμικής ταυτότητας η οποία προσφέρει σταθερότητα και σιγουριά (βλ. Γιδαράκου 2007 [1999]· Gidarakou et.al. 2007· Haugen & Villa, 2006).

Μέσα σε αυτό το περιβάλλον, με τις αντιφάσεις του, ζουν τα άτομα της έρευνας.

### **...και εγώ ως ερευνήτρια**

*Έφη: Για πες μας Ειρήνη, πώς παντρεύτηκες εσύ;*

*Εγώ: Εγώ δεν παντρεύτηκα.*

*Έφη: Γιατί ρε Ειρήνη δηλαδή;*

*Νάνσυ: (φωνάζει) Στον Κλήδονα! Την Ειρήνη να βάλουμε στον Κλήδονα!<sup>7</sup>*

*Εγώ: Δεν μου αρέσει κανείς.*

*Έφη: Κανείς δεν σου αρέσει;*

*Γιώτα: Να το κοιτάξεις και αυτό (γελάει).*

*Φωτεινή: Εεε ακούει τόσα από τους παντρεμένους, σου λέει... (γελάνε όλες μαζί).*

Η δυσκολία μου να καταπιαστώ με το θέμα, να το αποσαφηνίσω, να το ορίσω, είχε να κάνει και με το πόσο πολύ με απασχολούσε ως φεμινίστρια το συγκεκριμένο ζήτημα, δηλαδή της θέσης των γυναικών στο χωριό. Απομαγνητοφωνώντας τις συνεντεύξεις και τις συναντήσεις, είχα συχνά την τάση να θυμώνω με τον εαυτό μου, που μίλησα πολύ ή που δεν

---

<sup>7</sup> Ο Κλήδονας είναι ένα έθιμο κατά το οποίο, μέσα από μια τελετουργία με μια στάμνα με νερό και κάποια αντικείμενα, «φανερώνεται» στις άγαμες νέες το όνομα του μελλοντικού τους συζύγου. Βλ. [https://el.wikipedia.org/wiki/Κλήδονας#Γ.\\_Το\\_άνοιγμα\\_του\\_κλήδονα](https://el.wikipedia.org/wiki/Κλήδονας#Γ._Το_άνοιγμα_του_κλήδονα)



άφησα ένα θέμα να πάρει τον δρόμο του και μετά στενοχωριόμουν που κάποια γυναίκα είπε κάτι που θα μπορούσε να πληγώσει κάποια άλλη ή εμένα. Ο παραπάνω διάλογος επαναλήφθηκε, πάλι από την ίδια γυναίκα, η οποία επέμενε να με ρωτάει για την πεθερά μου, ενώ ήξερε πως δεν είμαι παντρεμένη. Επειδή η συγκρότηση της «γυναικότητας» στο χωριό απαιτεί από μια γυναίκα να είναι παντρεμένη, δεσμευμένη ή να πρόκειται να παντρευτεί, η απουσία συντρόφου, όπως και η απροθυμία κάποιας να παντρευτεί, είναι κάτι μη-διανοητό.

Ο κ. Σήφης, ένας κάτοικος του χωριού με τον οποίο έτυχε να γνωριστούμε σε μια εκδήλωση, το έκανε ξεκάθαρο. Δεν με αντιμετώπισε παρά μόνο ως υποψήφια νύφη. Απαριθμούσε φωναχτά κάθε τι που του έκανε καλή εντύπωση σε μένα, από το ότι με έβρισκε «χαριτωμένη» μέχρι το ότι με έβρισκε «προκομμένη» (επειδή του σέρβιρα ντολμαδάκια που είχα φτιάξει η ίδια) και άρα μια νύφη που αξίζει να έχει το χωριό τους. Αυτό περιγράφεται με ακρίβεια στα λεγόμενα της Lila Abu-Lughod η οποία, στο *Fieldwork of a "dutiful" daughter*<sup>8</sup> (1988), («Ερευνα πεδίου μιας "υπάκουης" κόρης»), αναφέρει πολύ εύστοχα ότι ποτέ μια γυναίκα δεν αντιμετωπίζεται γενικά ως γυναίκα, ως άνθρωπος. Σύμφωνα με την ανθρωπολογική παράδοση της σημασίας που έχει η συγγένεια στη διαμόρφωση των μικρών αγροτικών κοινοτήτων, μια γυναίκα είναι πάντα η αδερφή, ξαδέρφη, κόρη, σύζυγος, ανιψιά και πάει λέγοντας, κάποιου ή κάποιας (Abu-Lughod, 1988: 152). Εγώ ήμουν η πρώτη ξαδέρφη κάποιας από σεβαστή οικογένεια, κάτι που μου έδινε κύρος, και ταυτόχρονα ήμουν υπό την προστασία της βασικής πληροφορήτριάς μου, η οποία ήταν ανιψιά του κ. Σήφη. Είχα καλές περγαμηνές.

Έπειτα, έπρεπε να διαχειριστώ το τι περίμεναν οι γυναίκες από εμένα. Η βασική μου πληροφορήτρια περίμενε ότι θα βγάλω προς τα έξω τις παραδόσεις του χωριού και ότι κατά βάση αυτό είναι που θέλω να ερευνήσω. Μία άλλη ήθελε από εμένα και τις συνεργάτιδές μου να μεσολαβήσουμε στον υπεύθυνο του μουσείου για να μπει το κριτήριο της εντοπιότητας στις προκηρύξεις, πιστεύοντας ότι εμείς έχουμε τη δύναμη να το κάνουμε και ήταν το μόνο που την ενδιέφερε. Όταν κατάλαβε ότι δεν μπορούσαμε, δεν την ξαναείδαμε. Σε καμία από τις δύο περιπτώσεις δεν είχαμε επιλέξει αυτές τις θέσεις. Η μία προέκυψε από το ότι είμαστε ξένες που ενδιαφερόμαστε για τη ζωή του χωριού (και οι περισσότεροι που έρχονται ενδιαφέρονται για την «παράδοση», αυτό το εξαγωγίμο πολιτισμικό προϊόν) και στην δεύτερη περίπτωση, το γεγονός ότι προερχόμασταν από το Πανεπιστήμιο Κρήτης αμέσως σήμαινε για εκείνες ότι έχουμε κάποιου είδους εξουσία, ενδεχομένως επειδή το

---

<sup>8</sup> Πρόκειται για μία αναστοχαστική καταγραφή της πρώτης της επαφής με την κοινότητα των Βεδουϊνών όπου θα έκανε την έρευνα για τη διατριβή της.

Πανεπιστήμιο ως θεσμός έχει δύναμη στην περιοχή και μπορεί να παρέμβει καθοριστικά στην επαγγελματική ζωή αλλά και στην καθημερινότητα των κατοίκων. Σίγουρα υπήρχε με τις περισσότερες διαφορά εγκύκλιας μόρφωσης, αλλά αυτό στο χωριό δεν αντιμετωπίζεται πάντα θετικά. Οι σπουδές, τουλάχιστον στην περίπτωση μου, δεν αποτελούν απαραίτητα τρομερό προσόν. Δεν θυμάμαι τον κ. Σήφη να προσθέτει «είναι και μορφωμένη» στα πολλά μου «χαρίσματα», παρόλο που η μόρφωση γενικά χαίρει εκτίμησης στο χωριό. Ίσως θεωρείται ότι είναι συμπληρωματικό προσόν μέχρι να βρεθεί γαμπρός.

Κάτι που μου έκανε μεγάλη εντύπωση, είναι ότι από τις γυναίκες του χωριού εισέπραττα ότι η ζωή μου δεν έχει ενδιαφέρον για εκείνες. Πέρα από το ότι ήμουν άγαμη και δεν είχα παιδιά, δεν ενδιαφέρθηκαν να μάθουν τίποτα άλλο, σαν να μην υπήρχε κανένα άλλο κοινό σημείο με το οποίο θα μπορούσαμε να σχετιστούμε μεταξύ μας. Το γεγονός βέβαια ότι ήθελαν να με παντρέψουν στο χωριό μάλλον δείχνει μια συμπάθεια εκ μέρους τους και ίσως κατά κάποιον τρόπο μία διάθεση να με «οικειοποιηθούν».

Κατά τη διάρκεια της έρευνας χρειάστηκε πολλές φορές να παλέψω αφενός με αυτές τις απόψεις, για να μην εγκλωβιστώ στις θέσεις που με τοποθετούσαν, αφετέρου με τις δικές μου απόψεις, γιατί και εγώ πήγαινα στο χωριό με δικές μου προκατασκευασμένες ιδέες για τις γυναίκες εκεί. Έπρεπε να είμαι ανοιχτή σε αυτό που μου έλεγαν ότι νιώθουν εκείνες, προσπαθώντας να το επεξεργαστώ με βάση τα θεωρητικά μου εργαλεία χωρίς να τις αμφισβητώ ή να προσπαθώ να τους «φορέσω» ερμηνείες που δεν τους αντιστοιχούσαν. Πηγαίνοντας στο χωριό είχα μία συγκεκριμένη άποψη για τη χειραφετημένη γυναίκα και για το τι συνιστά καταπίεση μέσα σε ένα πατριαρχικό πλαίσιο. Περίμενα να βρω γυναίκες «καταπιεσμένες», με συνείδηση της καταπίεσής τους και δυστυχείς. Ήταν λοιπόν μία άσκηση για μένα, μπαίνοντας στη θέση της ερευνήτριας, να μην κρίνω και να μην αξιολογώ αυτό που ακούω, αλλά να το εξετάζω μέσα στη δική του λογική και συμφραζόμενα.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3 ΑΝΑΛΥΣΗ

### **3.1. Μέσα από ποιους λόγους και κοινωνικές πρακτικές νοηματοδοτείται ο εαυτός τους και η δράση τους;**

Όπως αναφέρθηκε ήδη παραπάνω, οι πρακτικές που κυρίως απασχόλησαν τις γυναίκες τόσο στις συζητήσεις όσο και στις συνεντεύξεις ήταν το προξενιό ή η επιλογή του συζύγου και ο γάμος, δηλαδή ή έγγαμη ζωή, που εμπεριέχει τους λόγους περί νοικοκυροσύνης και μητρότητας.

Οι κανονιστικοί λόγοι (discourses) χρειάζονται τη συναίνεση των ατόμων για να μπορέσουν να λειτουργήσουν. Δεν επιβάλλονται δια της βίας, αλλά μέσα από τη φυσικοποίηση, δηλαδή την παρουσίασή τους ως τις μοναδικές εκδοχές υποκειμενικότητας που είναι διαθέσιμες στα άτομα. «Οι έμφυλες θέσεις των υποκειμένων συγκροτούνται με διάφορους τρόπους, με εικόνες του πώς ένα άτομο προσδοκείται να φαίνεται και να φέρεται, με κανόνες συμπεριφοράς στους οποίους κάποια ή κάποιος πρέπει να συμμορφώνεται, ενισχυμένους από επιβράβευση ή τιμωρία, μέσα από συγκεκριμένους ορισμούς της ευχαρίστησης οι οποίοι προσφέρονται ως φυσικοί και υπονοούν τρόπους να είναι κάποια κορίτσι ή γυναίκα, και από την απουσία, μέσα σε συγκεκριμένους λόγους, οποιασδήποτε δυνατότητας διαπραγμάτευσης της φύσης της αρρενωπότητας ή της θηλυκότητας» (Weedon 1987: 99, μτφ. δική μου). Ένα βασικό ερώτημα εδώ είναι, ποιοι είναι οι κυριότεροι κανονιστικοί λόγοι που υποδεικνύουν στις γυναίκες την κοινωνική τους θέση από την παιδική τους ηλικία, μέχρι την ενηλικίωση;

#### **3.1.1. Παιδική ηλικία**

Η παιδική ηλικία την εποχή που γεννήθηκε η Φωτεινή και η Λουΐζα, τη δεκαετία του 1940, είναι συνυφασμένη με την εργασία και όχι με το παιχνίδι ούτε με το σχολείο, όπως είναι η παιδική ηλικία σήμερα. Μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και την περίοδο του εμφυλίου που ακολούθησε, η χώρα, ιδίως η ύπαιθρος, βρισκόταν σε κατάσταση μεγάλης φτώχειας και η επιβίωση του αγροτικού νοικοκυριού εξαρτιόταν από την απλήρωτη εργασία των μελών της οικογένειας (Charatsari & Papadaki-Klavdianou, 2017: 170). Σε αυτή την κοινωνική συνθήκη, τα κορίτσια ήταν επιφορτισμένα με το να βοηθούν τη μητέρα με τις δουλειές του σπιτιού, να μεγαλώνουν τα μικρότερα αδέρφια και να συνοδεύουν τον πατέρα σε αγροτικές ή κτηνοτροφικές εργασίες. Παρόλο που η δημοτική εκπαίδευση ήταν

θεσμοθετημένα υποχρεωτική ήδη από το 1895<sup>9</sup> και οι γονείς έστελναν και τα κορίτσια στο σχολείο, δεν επένδυαν στη μόρφωσή τους, αλλά προτιμούσαν να τα έχουν στο σπίτι. Η Φωτεινή μιλάει για τη θέση των γυναικών όταν ήταν παιδί:

*«Ήταν καταδικασμένες τότε, καταδικασμένες ήτανε. Γιατί εντάξει μπορεί και εγώ ακόμα να 'μουνα λίγο... αλλά έβλεπα... Εγώ γεννήθηκα το '44. Τότε είχαν πέσει οι Γερμανοί. Και παρόλο, ας πούμενε, πρόλαβα πάρα πολλά. Γιατί δεν υπήρχε ούτε το ρεύμα, το ψωμί μας έπρεπε να δουλέψουμε να το βγάλουμε, το κρασί μας, το λάδι μας, όλα αυτά. Δεν αγοράζαμε τίποτα. Ε και είπαμε ότι τα κορίτσια τα βάζαν οι γονείς ντωνε στη δουλειά, τα αγόρια...και τα αγόρια! Αλλά κάποιοι μερικοί προσπαθούσανε να τα... να μάθουνε δέκα γράμματα και να φύγουνε. [...] Ήταν απ' τα μικρά χρόνια δύσκολη [σ.σ. η ζωή] αλλά τότε δεν φεύγαν τα παιδιά εύκολα, δεν σπουδάζανε, ιδίως τα κορίτσια δεν τα σπουδάζαν οι γονείς, τα 'χανε για το σπίτι, για τις δουλειές του σπιτιού, να, να δουλεύουνε και στα ξένα, δεν, δεν ήτανε, ιδίως τα βάζανε και σε σπίτια, όπως λένε τώρα λέει οικιακοί βοηθοί, τότες λέγανε φαμεγιούρια... φαμέγιοι. [...] Η πρώτη, επειδή είμαστονε τα άλλα μικρά, την κρατήσανε λέει στο σπίτι να μαθαίνει να μαγειρεύει για να βοηθά της μάνας και την παντρέψαν και αυτή δεκαέξι χρονώ».*

Τα ίδια αναφέρει μια άλλη αφηγήτρια και για την κυρία Αναστασία, τη γηραιότερη του χωριού:

*«Δεν πήγε καθόλου η Αναστασία στο σχολείο. Έπρεπε να προσέχει τα μικρά της τα αδέρφια. Μια φορά μεγαλώνανε τα μεγαλύτερα τα μικρά».*

Η ταυτότητά τους προσδιοριζόταν ήδη από την προσφορά στην οικογένειά τους και από την φροντίδα προς τα άλλα άτομα της οικογένειας. Η περιγραφή της Φωτεινής που ακολουθεί αποπνέει μία παθητική στάση: περιγράφει μια εμπειρία όπου οι άλλοι αποφάσιζαν πάντα για την ίδια, χωρίς εκείνη να έχει κάποιο λόγο σε αυτό. Ειδικά στον αγροτικό χώρο υπήρχαν πρόσθετες δυσκολίες για τα κορίτσια, γιατί η αναγκαστική καθημερινή δουλειά για την επιβίωση του νοικοκυριού, σε συνδυασμό με τις πατριαρχικές αντιλήψεις για τη θέση των γυναικών, δεν άφηναν χώρο για οποιαδήποτε άλλη δυνατότητα για εκείνες.

---

<sup>9</sup> Ήδη από το 1834, επί αντιβασιλείας Όθωνα, υπάρχει η πρόβλεψη για την υποχρεωτική εκπαίδευση και των δύο φύλων, αλλά με διαφορετικό προσανατολισμό που άρμοζε στους κυρίαρχους λόγους της εποχής για τα χαρακτηριστικά του κάθε φύλου. [Ζιώγου-Καραστεργίου Σ. (1986) *Η Μέση Εκπαίδευση των Κοριτσιών στην Ελλάδα (1830-1893)*. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς].

*«Μέχρι 12 χρονών που ήμουν σπίτι μας, ο μπαμπάς με έπαιρνε στα πρόβατα, είχαμε σχολειό πρωί βράδυ, αλλά το βράδυ δεν μ' αφήναν ποτέ να πάω γιατί επήγαινα στα πρόβατα, μ' έπαιρναν, ή ήτανε στα πρόβατα και έπαιρνα 'γω το μουλάρι και κάτι δοχεία και πήγαινα και αρμέγαμε τα πρόβατα το βράδυ και ζώμενα στο βουνό, και τη νύχτα με σήκωνε ο μπαμπάς μου και μ' έπαιρνε και πηγαίναμε στο βουνό μακριά που πηγαίνουν τα πρόβατα, και το ξημέρωμα τα γυρίζαμε πίσω στη μάντρα, να τ' αρμέζουμε πάλι, ε, να μου φορτώσει το γάλα, να το φέρω στο χωριό, να πάω το πρωί στο... το πρωί στο σχολειό. Πώς να πάω, διαβασμένη»;*

Σχεδόν όλες οι οικογένειες των αφηγητριών αυτής της ηλικίας είχαν την ίδια αντιμετώπιση ως προς τα κορίτσια και το σχολείο. Τα κορίτσια ήταν πάντα εκείνα που έπρεπε να μείνουν πίσω για να συνδράμουν στην οικογένεια. Η Λουΐζα έφτασε μέχρι την Γ' Δημοτικού αλλά ήταν μονίμως αδιάβαστη, όπως και η Φωτεινή, και μια μέρα ο δάσκαλος την έδειρε τόσο που δεν ξαναπήγε.

*«Πήγα Δευτέρα, Τρίτη... Πρώτη, Δευτέρα, Τρίτη... λιγάκι. Μετά με έδειραν γιατί είχαμε έναν δάσκαλο... πολύ κακός δάσκαλος. Ήτανε καλός να μαθαίνουν τα παιδιά γράμματα, αλλά ήταν πολύ αυστηρός. Και με έβγαλε στον πίνακα και δεν ήξερα. Γιατί εγώ δεν πολυπήγαινα... πηγαίναμε στις ελιές, ας πούμε, στις δικές μας, με παίρνανε, δεν με αφήνανε και να πολυπηγαίνω, δεν τα έκοβε και τόσο πολύ το μυαλό μου....Και πήγα και με βγάνει στον πίνακα. Δεν ήξερα να γράψω αυτό που μου 'πενε... και κράταγε μια βίτσα και μου κόλλαν' εδώ (δείχνει τις γάμπες της), εδώ στα πόδια και γέμισε το θρανίο αίματα».*

Από δώδεκα χρονών και μετά η Φωτεινή δούλευε και σε άλλους αγρότες, ως μαζώχτρα σε ελιές ή «οκαδιαρέ», όπως λέγονταν τα κορίτσια που η αμοιβή τους ήταν σε οκάδες λάδι αντί για χρήματα. Τον Αύγουστο πήγαιναν μέχρι το Ηράκλειο για τη σταφίδα και τον χειμώνα πήγαινε μόνη ή με άλλα κορίτσια στις ελιές, ακόμα και αρκετά χιλιόμετρα μακριά από το χωριό, σε άλλα χωριά, όπου έμενε είτε στο σπίτι του ιδιοκτήτη των εκτάσεων είτε σε αποθήκες και κοιμόντουσαν μαζί για όσο καιρό κρατούσε η συγκομιδή, τέσσερις με πέντε μήνες.

Η Λουΐζα δούλευε επίσης από μικρή στο μάζεμα της ελιάς, όχι ως «οκαδιαρέ», αλλά επειδή η οικογένειά της είχε κάνει ένα τάμα για εκείνη σε μία εκκλησία λόγω ασθένειας. Η Λουΐζα ξεκίνησε να δουλεύει σε ξένα χωράφια χωρίς καν να πληρώνεται ή να αποφέρει κάποιο κέρδος στην οικογένειά της.

*Λουΐζα: Και μ' εταξε η θεία μου να πάω να κάνω μια μαζευτική. Και πήγαινα και μάζευα τσάμπα στο Αρκάδι. Και μετά, συνέχεια. Συνέχεια.*

Ε: *Ελιές μάζευες;*

Λουΐζα: *Ελιές εμάζενα.....εθέριζα...πφφ... άσε μωρέ η ζωή μου είναι εμένα...άσε.*

Η Φωτεινή ήθελε από νωρίς να φύγει από το χωριό γιατί δεν της άρεσαν οι αγροτικές εργασίες, τις έβρισκε πολύ κουραστικές και βασανιστικές. Μέσα στη δεκαετία του 1960 αποκτά νέες προσλαμβάνουσες συγκρίνοντας τη δική της κατάσταση με τις νέες ιδέες και συμπεριφορές που έφερναν όσοι και όσες είχανε φύγει από το φτωχό χωριό και τώρα το επισκέπτονταν από τις μεγάλες πόλεις (Charatsari & Papadaki-Klavdianou, 2017). Βλέπει ότι η «ζωή» δεν είναι μόνο αυτό που συνέβαινε στο χωριό. Η τάση αποχώρησης των γυναικών από την ύπαιθρο ισχύει και σήμερα, όπου πλέον χρειάζονται αρκετά κίνητρα για να κινητοποιηθούν κάποιες γυναίκες ώστε να επιστρέψουν στον αγροτικό χώρο (βλ. Gidarakou, 1999). Ταυτόχρονα, η εργασία των γυναικών δεν αναγνωρίζεται εξίσου με την εργασία των αντρών, επομένως δεν αντλείται απαραίτητα κάποια ικανοποίηση ή αίσθηση αξίας από την σκληρή εργασία στα χωράφια, σε αντίθεση με την εργασία στο νοικοκυριό, που όπως θα δούμε παρακάτω, αναγνωρίζεται ως πολύ σημαντική αξία για τις γυναίκες του χωριού.

Φωτεινή: *Ναι, την έβλεπα πιο πέρα (σ.σ. τη ζωή) την έβλεπα πιο εύκολη στο Ρέθυμνο, γιατί δεν είχα πάει βέβαια ποτέ στην Αθήνα. Και μετά τις κοπελιές που γυρίζανε από την Αθήνα, από το Ρέθυμνο, τις έβλεπα ντυμένες διαφορετικά, με ρούχα, επήγαινα και έβανα τα ρούχα τους που...(γελάει) τις ζήλευα.... δηλαδή στενοχωριόμουνα πιο πολύ, την ήθελα αυτή τη ζωή που είχανε αλλάξει από μένα, αλλά δεν μ' αφήκανε. Και έζησα... δηλαδή και μέχρι τώρα δεν το ξεχνώ.*

Η Φωτεινή αρνείται να συμφιλιωθεί με τον προορισμό που επεφύλασσαν στα κορίτσια του χωριού και αποπειράται να φύγει. Προκειμένου να τα καταφέρει πήγε σε ένα σπίτι στο Ρέθυμνο για να μάθει modίστρα και παράλληλα να προσέχει τους ηλικιωμένους γονείς της οικογένειας εκεί. Η μητέρα της όμως δεν ήθελε να είναι η Φωτεινή μακριά της, γιατί τη χρειαζόταν να τη βοηθάει στις δουλειές του σπιτιού. Έτσι, μετά από έναν χρόνο, έστειλε τον πατέρα της να τη φέρει πίσω.

Φωτεινή: *Η μάνα μου πάλι δεν της ήρθενε. Τον μπαμπά μου δεν τον ένοιαζε. Πήγα, πάνω στο χρόνο η μάνα μου λέει “όχι πώς θα είναι εκεί πέρα να κοιτάζει άλλους...ζένους, ανθρώπους, και εγώ να μη μπορώ, και εγώ θέλω να γυρίσει” ...έστειλε τον μπαμπά, εγώ....έκλαιγα και δε ήθελα, μετά τη δεύτερη και την τρίτη φορά, με γύρισενε στο χωριό. [...] Μετά, λέει, θα την*

*παντρέψουμε στο χωριό. Εγώ δεν ήθελα, ήθελα να φύγω, αλλά η μάνα μου πάλι τα κατάφερε και με κράτησε στο χωριό.*

Η μητέρα της δεν ήθελε η Φωτεινή να δουλεύει σε ξένους όχι επειδή τη λυπόταν, αλλά επειδή θεωρούσε ότι η υποχρέωση της Φωτεινής είναι να φροντίζει τους γονείς της. Η οικονομία της οικογένειας απαιτεί από όλα τα μέλη της να εργάζονται για το κοινό καλό, διαγράφοντας και αποσιωπώντας τις προσωπικές επιθυμίες του κάθε μέλους ξεχωριστά (Γιδαράκου, 2007 [1999]· Charatsari & Papadaki-Klavdianou 2017). Η μητέρα συντελεί στη διατήρηση των παραδοσιακών ρόλων. Ταυτόχρονα, εδώ μπαίνει και ένα άλλο θέμα: η απομάκρυνση του κοριτσιού από το σπίτι σηματοδοτεί πάντα κάποιο κίνδυνο για την «τιμή» του. Ίσως η μητέρα της να είχε και αυτό κατά νου. Τα κορίτσια έπρεπε πάντα να ελέγχονται. Από την αφήγηση φαίνεται ότι ο έλεγχος ήταν δουλειά της μητέρας. Ο πατέρας της δεν δείχνει να έχει κάποιον ισχυρό λόγο πάνω στο τι θα πράξει η κόρη. Στην αφήγηση της Φωτεινής είναι η μητέρα εκείνη που ασκεί τον έλεγχο.

*Φωτεινή: Οι γονείς μου έτσι το λέγανε, ότι έτσι είναι η ζωή, δεν πρέπει να φύγουν τα κορίτσια απ' το σπίτι, να μην πει ο άλλος ότι... ότι έφυγε για άλλους λόγους, για κακούς λόγους ας πούμε. Γι' αυτό σου λέω, και όταν χορεύαμε παέ στο χωριό και πήγαινε ένας νεαρός, ένας ανύπαντρος με μια κοπελιά και πιάνανε στο χορό χέρι-χέρι, πήγαιναν η μάνα και έπαιρνε την κόρη γιατί κρατούσανε χέρι-χέρι και δεν έπρεπε. Τι ήταν αυτό; Εγώ δεν το... δεν το 'θελα αυτό το πράμα, δεν... εμείς οι κοπελιές που ήμαστανε τότε, γιατί πηγαίναμε... έπρεπε να πηγαίνουμε και μαζί, να μην πηγαίνει μία μία, να 'ναι... μήπως της πει κανείς νεαρός τίποτα, ή μήπως τη φιλήσει... Ααα. Αυτό ήτανε... ύστερα... Οουουου.*

Την ίδια παρατήρηση κάνουν οι Hirschon (1989) και Lazaridis (2009), λέγοντας ότι, αφού ο βασικός προορισμός του κοριτσιού ήταν ο γάμος, η απασχόληση εκτός σπιτιού αφενός αντιμετωπιζόταν ως δευτερεύουσα για την ζωή του κοριτσιού, ενώ, αφετέρου, η «έκθεση του κοριτσιού στον εξωτερικό κόσμο δημιουργούσε προβλήματα τους γονείς» (Hirschon 1989:99 μτφ. δική μου), καθώς η τιμή της ήταν το βασικό τους μέλημα.

Στην τωρινή της αφήγηση, η Φωτεινή θεωρεί ότι ένα σημείο καμπής στη ζωή της ήταν όταν η μητέρα της της επέβαλε να γυρίσει πίσω στο χωριό. Αυτό μοιάζει να είναι το σημείο όπου παραιτείται, όπου πλέον ευθυγραμμίζεται με την προδιαγεγραμμένη πορεία της. Η υποκειμενικότητά της δομείται πάνω στην παραίτηση και την εσωτερική σύγκρουση ανάμεσα στο να είναι μια υπάκουη κόρη, ως όφειλε, και στο να ακολουθήσει τη δική της επιθυμία.

*«Ήθελε...μας ήθελε κοντά της επειδή ήταν...τι, αναιμία είχενε... επειδή ήτανε...μας ήθελε να μας έχει κοντά τζη, να τη βοηθούμενε. Να μας παντρεύει στο χωριό. [...] Με ξαναβάζουνε μαζώχτρα και μετά με παντρεύουν».*

Τα κορίτσια δεν πρέπει να έχουν προσωπικές φιλοδοξίες. Μαθαίνουν από μικρά να αφήνουν πίσω τις δικές τους επιθυμίες για να ικανοποιήσουν τις επιθυμίες των άλλων, και αυτός είναι ο πρώτος ρυθμιστικός κανόνας της υποκειμενοποίησής τους. Στο πλαίσιο μίας παραδοσιακής κοινωνίας, η εργασία δεν είναι μόνο οικονομική κατηγορία. Μπορεί να καθορίζεται από θρησκευτικές επιταγές, όπως στην περίπτωση της Λουΐζας που είδαμε παραπάνω, όπου δούλευε δωρεάν στο Αρκάδι λόγω ενός τάματος, ή να περιέχει και μία ηθική διάσταση, όπως είναι το να φροντίζει η κόρη τους γονείς της. Η εργασία για την οικογένεια είναι μία παραδοσιακή διαδικασία εκμάθησης της θηλυκότητας.

Υπάρχουν πολλές αναφορές ότι όταν γεννιόνταν κορίτσια οι μητέρες τους δέχονταν την μομφή του περίγυρου, ιδίως του συζύγου και των συγγενών του. Όπως αναφέρει ο Ελευθέριος Αλεξάκης (1980: 221) στην ανθρωπολογική του εργασία για τη Μάνη, οι οικογένειες προτιμούσαν να γεννιούνται αγόρια. Οι λόγοι γι' αυτό είναι πολλαπλοί: είτε επειδή χρειάζονταν πολεμιστές σε περίοδο πολέμου, είτε επειδή χρειάζονταν εργατικά χέρια (αν και στη Μάνη οι γυναίκες έκαναν όσες δουλειές έκαναν και οι άντρες). Ο Αλεξάκης γράφει ότι κοινός παρονομαστής είναι η επιθυμία να διατηρηθεί το όνομα του γένους και ο πλούτος να μείνει στην ιδιοκτησία της οικογένειας «σε μία κοινωνία που ακόμα και σήμερα έχει καθαρά ανδροκεντρικό χαρακτήρα». Ένας ακόμα λόγος για τον οποίο οι οικογένειες προτιμούν αγόρια, αναφέρει, είναι το ότι, σε περίπτωση που η κοπέλα «παραστρατήσει», κινδυνεύει η υπόληψη της οικογένειας και μπορεί ακόμα και να οδηγήσει σε «αιματηρές συγκρούσεις και η οικογένεια να ξεκληριστεί» (Αλεξάκης, 1980: υποσημ. σ. 221). Άλλωστε, τα κορίτσια θεωρούνται έξοδο για μια οικογένεια, καθώς πρέπει να τις προικίσουν (βλ. και Charatsari, 2014: 249). Η προτίμηση απέναντι στα αγόρια ήταν κοινή και στα δύο φύλα. Η Φωτεινή περιγράφει τη συμπεριφορά των κουνιάδων της όταν γέννησε την κόρη της:

*«Μένω έγκυος και κάνω την Ελένη. Και η πεθερά και οι κουνιάδες κατεβάσανε μια μούρη να. Πως έκαμα την κόρη. Κορίτσι. Αντί να κάνουν το σταυρό τους, που ήταν μεγάλος και ήταν και τραυματισμένος (σ.σ. αναφέρεται στον άντρα της ο οποίος τραυματίστηκε ως στρατιώτης στον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο). Εντάξει, ο άνθρωπος δεν έφταιγε. Να μην τη θέλουνε. Να έρχονται παέ, εγώ είκοσι χρονών, αυτές όλες πάνω από τα σαράντα, σκέψου. Μια μικρή μέσα σε...να 'ρθουν να του κάνουν τσε (αδιάφορα) "ωωω νάνι νάνι καλό είσαι εσύ. Να 'χαν είσαι*



*δα αλλιώς, καλλιιά ήταν. Κακομίση αδερφέ μου γυναίκες ήταν παέ στο σπίτι, γυναίκες πάλι γεμίζει”. Να με κάνουν να μη θέλω το κοπέλι μου, να μη θέλω το παιδί μου, την Ελένη να μην τηνε θέλω. Όντε ήτανε παέ εγώ δεν το ‘παιρνα να το...να το βυζάσω, να κλαίει, να μην το... αυτό. Λέω αυτές δεν το θένε και θα με θεωρούνε να το κρατώ... μέχρι εκεί μου ‘χανε....».*

Τα παραπάνω αποσπάσματα είναι αφηγήσεις γυναικών οι οποίες τώρα είναι ογδόντα χρονών. Έκτοτε η ζωή στο χωριό έχει αλλάξει. Επειδή είχα περιορισμένη πρόσβαση στις γυναίκες νεότερης ηλικίας που έμεναν στο χωριό, ώστε να μου δώσουν περισσότερες πληροφορίες, αντλώ από την προσωπική μου παρατήρηση στο χωριό και από τη μοναδική νέα που μου μίλησε, την Λητώ, καθώς και από έρευνες που έχουν γίνει για τις γυναίκες και το πώς αλλάζει η ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα στον αγροτικό χώρο της Ελλάδας τα τελευταία τριάντα χρόνια (βλ. Charatsari & Papadaki-Klavdianou, 2017).

Όπως ανέφερα και στην περιγραφή του χωριού στο προηγούμενο κεφάλαιο, η γεωργία και η κτηνοτροφία δεν είναι πια η μοναδική πηγή εσόδων σε ένα νοικοκυριό και η εκμηχάνιση της παραγωγής προσφέρει πια στους νέους αγρότες αρκετό χρόνο ώστε να κάνουν και μια οκτάωρη δουλειά παράλληλα με την κτηνοτροφική ή γεωργική τους απασχόληση. Πλέον τα περισσότερα κορίτσια τελειώνουν τη δευτεροβάθμια εκπαίδευση, τουλάχιστον την υποχρεωτική, αλλά δεν συνεχίζουν τις σπουδές. Από τις συμμετέχουσες των συναντήσεων, όσες έφυγαν από το χωριό για να σπουδάσουν στο πανεπιστήμιο, δεν επέστρεψαν. Προτίμησαν να ζήσουν αλλού. Όπως ειπώθηκε στη βιβλιογραφική επισκόπηση, οι γυναίκες προτιμούν να μην επιστρέφουν στο χωριό για ποικίλους λόγους, από το ότι δεν υπάρχουν εργασιακές ευκαιρίες ώστε να εφαρμόσουν αυτό που έχουν σπουδάσει, έως το ότι η ζωή στον αγροτικό χώρο προϋποθέτει συγκεκριμένες κοινωνικές προσδοκίες στις οποίες δεν είναι πρόθυμες να συμμορφωθούν (βλ. Gidarakou, 1999: 152· Petrou, 2012).

Από όσες μένουν στο χωριό, κάποιες παντρεύονται πριν ολοκληρώσουν το λύκειο και οι περισσότερες έχουν παντρευτεί μέχρι την ηλικία των είκοσι ετών. Μέχρι τριάντα ετών έχουν τουλάχιστον ένα παιδί και συνήθως κάνουν μη γεωργικές περιστασιακές δουλειές οι οποίες δεν απαιτούν εξειδίκευση. Αναρωτήθηκα γιατί δεν συνεχίζουν τις σπουδές τους. Από την προσωπική μου παρατήρηση στο χωριό, είδα ότι σε κάποιες δεν υπήρχε τέτοιο ενδιαφέρον, ενδεχομένως γιατί δεν είχαν κάποιο άλλο πρότυπο-αναφορά πέρα από τη γυναίκα-μητέρα-νοικοκυρά. Σε άλλες, περιπτώσεις, συχνά αποθάρρυνε τις νέες γυναίκες το οικογενειακό περιβάλλον και ιδίως ο πατέρας, ο οποίος δεν καλόβλεπε αυτή την τάση ανεξαρτητοποίησης της κόρης. Σε αυτή την περίπτωση, ο γάμος γίνεται η μόνη δυνατότητα φυγής από το σπίτι των γονιών.

Ε.: Τα κοπέλια σου, ήθελες να μάθουν γράμματα;

Λουΐζα: Ήθελα μωρέ εγώ...ο γιος δεν ήθελε να πάει, έβγαλε το δημοτικό και μετά έλεγε “μήδε απ’ έξω δεν περνάω γιατί θα με πιάσουν να με βάλουν μέσα”, στο γυμνάσιο δηλαδή... Οι κόρες μου τελείωσαν το γυμνάσιο αλλά ήταν τότε μόνο γυμνάσιο δεν ήταν λύκειο. Το τελείωσαν ναι, αλλά δυστυχώς ίσαμε εκεί δεν επήγανε πιο πέρα. Δεν θέλανε!

Ε.: Αυτοί τι κάνανε μετά;

Λουΐζα: Παντρευτήκανε.

Ε.: Παντρευτήκανε.

Λουΐζα: Παντρευτήκανε (γελάει).

Λητώ: Εγώ τον εαυτό μου δεν τον φαντάστηκα ποτέ να σπουδάσει. Δεν μου στέρησε ποτέ κανείς το δικαίωμα αυτό, απλά δεν είχα φανταστεί ποτέ εγώ ότι θα είχα μία δική μου δουλειά, ότι εγώ θα πάω να σπουδάσω. Δεν ξέρω γιατί. Αλλά ούτε η αδερφή μου ούτε ο αδερφός μου. [...] Μάλιστα ο μπαμπάς μας έλεγε “διαβάζετε γιατί εγώ είμαι όλη μέρα στον ήλιο και μην πάθετε και εσείς τα ίδια να είστε κάτω από τον ήλιο και να περιμένετε να σας δώσει ο άλλος ένα μισθό για να...”. Ήθελε... Δηλαδή πιστεύω ότι άμα του λέγαμε να σπουδάσουμε δεν θα μας έλεγε όχι. Αλλά κανείς δεν το είπε.

Ακόμα και στην περίπτωση που ο πατέρας ή η οικογένεια δεν αποθάρρυνε τα παιδιά από το να σπουδάσουν, φαίνεται, όπως ανέφερα λίγο παραπάνω, ότι δεν υπήρχαν αντίστοιχες προσλαμβάνουσες ή κυρίαρχα πρότυπα τα οποία να τα εμπνεύσουν να αναζητήσουν ένα διαφορετικό μέλλον. Η Λητώ, στο απόσπασμα που προηγείται, μιλώντας για «φαντασία», ουσιαστικά περιγράφει την επινόηση του εαυτού της. Συγκεκριμένα η Λητώ είναι ένα άτομο που, όπως θα δούμε παρακάτω, παίρνει συνειδητά αποφάσεις για το πώς θέλει να παρουσιάζει τον εαυτό της και συνομιλεί διαρκώς με τις κοινωνικές προσταγές για τη θηλυκότητα. Στην επινόηση, λοιπόν, του εαυτού της, δεν περιλαμβάνονται οι σπουδές, και ίσως αυτό να δείχνει ότι η μόρφωση δεν είναι προαπαιτούμενο της επαρκούς επιτέλεσης της θηλυκότητας, τουλάχιστον όπως η ίδια την έχει στο μυαλό της. Ωστόσο η ίδια, αφού παντρεύτηκε, πήγε να σπουδάσει σε ένα δημόσιο ΙΕΚ.

«Βασικά στην αρχή πήγα...δεν ήξερα καν τι και πώς. Απλά ήθελα να περάσει η ώρα μου. Αλλά μετά μου άρεσε πάρα πολύ γιατί είχε να κάνει με τα παιδιά».

Ακόμα και αν δεν έδωσε μεγάλη βαρύτητα στις σπουδές της κατά τη διάρκεια της συνέντευξης, φαίνεται ότι η Λητώ ενδιαφέρεται να ανιχνεύει δυνατότητες και να ανοίγει νέα πεδία στη σκέψη της, κάτι που θα δούμε και στη συνέχεια.

### **3.1.2. Το προξενιό: από τον πατέρα στον σύζυγο**

Το προξενιό ως κοινωνική πρακτική δεν απουσίαζε βέβαια από την υπό μελέτη τοπική κοινωνία. Συνήθως μεσολαβούσε κάποιο τρίτο μέρος, κάποιος συγγενής του γαμπρού ή κάποια προξενήτρα, ανάμεσα στον υποψήφιο γαμπρό και τους γονείς τη υποψήφιας νύφης. Παρόλα αυτά, δεν ήταν μία διαδικασία που ο υποψήφιος γαμπρός δεν γνώριζε ποια θα πάρει και δεν γνωρίζω αν υπήρχαν τέτοιες περιπτώσεις. Στις αφηγήσεις των ηλικιωμένων γυναικών που κατέγραψα, οι άντρες παρουσιάζονται ελεύθεροι να αποφασίσουν για το ποια νύφη θα επιλέξουν. Με άλλα λόγια, φαίνεται ότι το προξενιό υπάρχει στη συγκεκριμένη κοινωνία παραλλαγμένο, γιατί δεν είναι πια διακανονισμός μεταξύ των ανδρών αρχηγών των ενδιαφερόμενων οικογενειών, αλλά ένα σχήμα όπου οι νέοι άνδρες είναι αυτοί που επιλέγουν. Υπήρχαν όμως και περιπτώσεις όπου οι υποψήφιοι γαμπροί είχαν ξεπεράσει τη συμβατική ηλικία γάμου. Σε αυτή την περίπτωση, το ποια θα ήταν η νύφη ήταν δευτερεύον. Θα επανέλθω αναλυτικότερα σε αυτή την κατηγορία ανδρών, όταν ασχοληθώ με την περίπτωση της Λητούς.

Έτσι, το προξενιό λειτουργεί κατά τη γνώμη μου ως το επιστέγασμα και η επικύρωση της απουσίας του αυτοπροσδιορισμού και της εμπρόθετης δράσης κυρίως των γυναικών, το οποίο έρχεται μετά από μια σειρά ρυθμιστικών πρακτικών στην παιδική και εφηβική ηλικία τους, οι οποίες πρακτικές προετοιμάζουν το έδαφος για την αποδοχή της έμφυλης κανονικότητας του χωριού. Ο γάμος (βλ. παρακάτω, ενότητα 3.1.3) λειτουργεί ως ένα κομβικό χρονικό και συμβολικό σημείο, μία διαβατήρια τελετή ενηλικίωσης, μέσω της οποίας τα κορίτσια γίνονται γυναίκες.<sup>10</sup> Στη συνάντηση που μιλήσαμε για τα προξενιά ήταν

---

<sup>10</sup> Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να κάνω μια επισήμανση. Ένα κομμάτι με το οποίο δεν ασχολούμαι καθόλου στην εργασία, αν και είναι εξαιρετικά σημαντικό για τη συγκρότηση των γυναικών, είναι το κομμάτι της σεξουαλικής ζωής. Γάμος δεν σημαίνει μόνο δουλειά και νοικοκυριό και μεγάλωμα παιδιών, αλλά και θεσμοθετημένη σεξουαλική πράξη. Αυτό ήταν κάτι που δεν το αγγίξαμε στις συνεντεύξεις ούτε εγώ, ούτε οι συνομιλήτριές μου. Σε κάποιες από τις συναντήσεις της βεγγέρας υπήρξαν σεξουαλικά υπονοούμενα μεταξύ των νεότερων γυναικών, αποκλειστικά για να πειράξουν η μία την άλλη για την έντονη, υποτίθεται, σεξουαλική ζωή που μπορεί να έχει η καθεμιά με τον άντρα της. Η αποδέκτρια αυτών των καλοπροαίρετων πειραγμάτων τα αποδεχόταν και γελούσε, κατά κανόνα ντροπαλά. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει απολύτως τίποτα για την πραγματικότητα που μπορεί να βιώνει το ζευγάρι. Πέρα από το να αντλήσω ένα στοιχείο για την οικειότητα που μπορεί να νιώθουν αυτές οι νέες γυναίκες μεταξύ τους και για το ότι η σεξουαλική πράξη είναι κάτι για το οποίο πρέπει να γελάει κάποια με συστολή, θα ήταν πολύ επισφαλές και αυθαίρετο να βγάλω συμπεράσματα

έξι γυναίκες άνω των πενήντα ετών και πέντε γυναίκες από τριάντα μέχρι σαράντα δύο ετών. Από τις έξι γυναίκες μεγαλύτερης ηλικίας, οι πέντε ήταν παντρεμένες με προξενιό, με τη νεότερη να έχει παντρευτεί με προξενιό μόλις το 1996. Η έκτη δεν ανέφερε ρητά πώς παντρεύτηκε. Από τις πέντε νεότερες γυναίκες, δύο ήμασταν άγαμες, μια τριάντα ετών παντρεμένη από έρωτα αλλά γεννημένη και μεγαλωμένη στην Αθήνα, μία είκοσι οκτώ ετών παντρεμένη από έρωτα στο χωριό και μία που «κλέφτηκε» με τον άντρα της όταν ήταν δεκαοκτώ ετών. Τρεις από τις τέσσερις γυναίκες που περιέγραψαν το προξενιό τους δήλωσαν ότι τον άντρα τους δεν τον ήξεραν και τον είχαν δει μία φορά, και ότι είχαν από δεκατρία έως εικοσιπέντε χρόνια διαφορά.

*Φωτεινή: Όταν γεννήθηκα εγώ ήταν ο άντρας μου στρατιώτης. Εγώ δεν τον εσκέφτηκα, πού να τον σκεφτώ, όταν γεννήθηκα; Μετά γύρισε ο άνθρωπος από φαντάρος, εγώ, μπορεί να κοιτάζα άλλους... νεαρούς...αυτός...εγώ, μικρή, μεγάλωνα, δεν τον εγνώριζα και καθόλου.*

Όταν έρχεται η στιγμή του προξενιού, βλέπουμε στην περίπτωση της Φωτεινής ότι έχει συντελεστεί και εμπεδωθεί πια η εξουσία των γονιών και η ματαιότητα κάθε προσπάθειας εξέγερσης.

*Φωτεινή: Μεγάλωσα εγώ γίνηκα δεκαοχτώ χρονών, αρχίζανε τα προξενιά. Ίντα ο νονός μου, ίντα οι θείοι μου, ίντα οι γιαγιάδες, τότε τσι ρωτούσαν ούλους. Τελευταία ρωτούσαν την κοπελιά. “Εεε, άμα δεν τον επάρεις, ποιον θα πάρεις από το χωριό”. Μα εγώ δεν θέλω στο χωριό, πώς το λένε, “μα είναι, μα είναι, έχει και σπίτια, έχει και σπίτι, και θα πάει άλλη να τα πάρει”, ε, ας τα πάρει άλλη. Τέλος πάντων. Έβαλα εγώ το ναι μου αλλά...το ‘βαλα γιατί όλοι λέγανε “ναι” ...λέω αφού το λεν το ναι, ας κάμω και εγώ. Λες και ήτανε για ένα μήνα ή για ένα χρόνο (γελάει).*

Η μητέρα της είχε αποφασίσει εξαρχής να την παντρέψει με έναν πολύ μεγαλύτερό της άντρα. Ο λόγος γι’ αυτό, όπως το παρουσιάζει η Φωτεινή, είναι απλά μια μεγάλη συμπάθεια που είχε η μάνα της στον συγκεκριμένο άνθρωπο, επειδή ήταν γλεντζές.

*«Τον αγάπανε επειδή ήταν της παρέας, επειδή ήταν φιλόξενος...και τσ’ ήλεγα εγώ...πάρτον εσύ!» (γελάει).*

Η μητέρα της Φωτεινής ήθελε να παντρέψει κάθε κόρη της με αυτόν, αλλά επειδή ο ίδιος δεν μπορούσε να παντρευτεί πριν παντρευτούν οι αδερφές του, ώστε να αδειάσει το

---

για την πραγματική σεξουαλική ζωή των γυναικών. Επομένως, δεν θα αναφερθώ καθόλου σε αυτή την πτυχή των έμφυλων σχέσεων.

σπίτι για να βάλει τη δική του νύφη όπως συνηθίζεται στην περιοχή, περνούσε ο καιρός. Παντρεύτηκαν όλες οι αδερφές της και οι αδερφές του και όταν ήρθε ο καιρός να παντρευτεί και εκείνος, κανονίστηκε το προξενιό. Το γεγονός ότι ήταν η μητέρα της εκείνη που αποφάσισε ποιον θα παντρευτεί η κόρη της θα σχολιαστεί στην ενότητα 3.3.3.

Υπήρχε και το ενδεχόμενο ο γαμπρός να αρέσει στην υποψήφια νύφη και να είναι σύμφωνη με το προξενιό. Σε κάθε περίπτωση όμως, δεν ήταν εκείνη που αποφάσιζε. Η παθητικότητα θεωρείται και σε αυτή την περίπτωση αυτονόητη. Η Λουΐζα περιγράφει το δικό της προξενιό:

*Λουΐζα: Με είδε και το είπεν αυτηνής (σ.σ. μιας γνωστής της). Εμένα δε μου 'πεν τίποτα. Επήγαμεν εμείς...ε, τελειώσαμεν το θέρος, ήρθαμενε και ξαναπήγαينه αυτός και τση λέει "το 'πες"; Λέει "δεν το πα, αλλά θα το πω". Και καλεί ένα βράδυ το μπαμπά μου και τη μάνα μου και ντω το λέει και δεχτήκανε. Ενώ το ζέρανε ότι δεν ήταν... καλός άνθρωπος. Και με δώσανε. Εγώ δεκαεφτά χρονών τότε, το '58. Φαντάσου... το '58, τι μυαλό είχα. Και με δώσανε. Εμένα η μάνα μου ήθελε, ο πατέρας μου και ο αδερφός μου δεν ήθελαν.*

«Με δώσανε», λέει η Λουΐζα, όπως το λένε και άλλες γυναίκες του χωριού. Η ιδιοκτησία του σώματός της δεν είναι δική της, και πώς να είναι άλλωστε, αφού δεν είχε ποτέ λόγο πάνω στην διαχείρισή του. Το «με δώσανε» σηματοδοτεί τόσο την απουσία αυτενέργειας από τη μεριά της όσο και το καθεστώς «ιδιοκτησίας» της. Ήταν των γονιών της και την έδωσαν σε κάποιον άλλον. Η Λουΐζα στη συνέντευξή της περιγράφει έναν άντρα αλκοολικό και βίαιο. Δεν είπε το όνομά του ούτε μια φορά κατά τη διάρκεια της συνέντευξης, έλεγε μόνο «αυτός». Ενδεχομένως η άρνησή της να πει το όνομά του να είναι και μία ενδόμυχη στρατηγική αντίστασης, καθώς, στερώντας του το όνομά του, με κάποιο συμβολικό τρόπο αφαιρεί την υπόστασή του, τού στερεί την παρουσία του στη ζωή της και κατ' επέκταση την εξουσία του.

*Ε.: Οι γονείς σας τι λέγανε που σας δώσανε σ' έναν άνθρωπο που...*

*Λουΐζα: Ε, τι λέγανε...ο μπαμπάς μου και ο αδερφός μου δε ήθελενε...αλλά η μαμά μου ήθελε... ε και μετά εμάνιζε (σ.σ. θύμωνε) και μαλώνανε και...αλλά τι το θέλω εγώ, που με κάψανε εμένα...με... καταστρέψανε.*

Η κοινωνική πρακτική που καθόρισε και τη Λουΐζα ήταν το προξενιό της· αυτό οργάνωσε για εκείνη τη θέαση του εαυτού και επικύρωσε τη θέση της ως κτήμα κάποιου άλλου. Όπως και στην περίπτωση της Φωτεινής, στη συνέντευξη της Λουΐζας βασική υπαίτια

για την κακή ζωή της κόρης της προσδιορίζεται η μητέρα της. Παρόλο που μετά το γάμο η μητέρα της μάλωνε με τον άντρα της Λουΐζας για την κακή του συμπεριφορά, η Λουΐζα δεν συγκινείται: «*με κάψανε εμένα... με... καταστρέψανε*», λέει.

Οι αφηγήσεις αυτές περιγράφουν πολύ κοινά και γνωστά σε όλες μας χαρακτηριστικά του προξενιού. Οι γονείς επέβαλαν την επιθυμία τους στα κορίτσια και τα προξενιά είχαν κατά κύριο λόγο οικονομικά κριτήρια ή επιδιώξεις απόκτησης κοινωνικού κεφαλαίου ή κύρους, και όχι απαραίτητα συναισθηματικό υπόβαθρο, αν και οι άντρες είχαν συνήθως το προνόμιο του να διαλέγουν νύφη.

Το προξενιό έπαψε να αποτελεί τον βασικό τρόπο ανεύρεσης συζύγου μετά την δεκαετία του 1980 (βλ. Charatsaris 2014). Στις συζητήσεις, το πιο πρόσφατο προξενιό ήταν της Χρυσούλας το 1996. Οι νέες κοπέλες μπορούν πλέον να επιλέξουν ποιον θα παντρευτούν, αλλά και σε αυτή την περίπτωση, δεν μπορούν να έχουν παραπάνω από έναν σύντροφο πριν παντρευτούν. Ουσιαστικά άρχισε να είναι κοινωνικά αποδεκτό το να βρουν μόνες τους τον άντρα που επρόκειτο να παντρευτούν. Αν μια κοπέλα είχε σχέση με κάποιον και το μάθαινε η οικογένειά της, έπρεπε οπωσδήποτε να τον παντρευτεί για να αποκατασταθεί η τιμή της, η οποία, όσο είχε σχέση ανύπαντρη, βρισκόταν σε κρίση· τόσο η δική της τιμή, όσο και εκείνη της οικογένειάς της. Το αξιακό σύστημα «τιμής-ντροπής» έχει εφαρμογή στο χωριό και τα κορίτσια κρατάνε συμβολικά την υπόληψη του οίκου. Επιπλέον, το ότι μπορεί τα κορίτσια να «επιλέγουν» ποιον θα παντρευτούν, δεν τους δίνει και το δικαίωμα να αλλάξουν γνώμη και να χωρίσουν. Αντίθετα, πρέπει να υποστούν έναν αποτυχημένο γάμο ακριβώς επειδή τον διάλεξαν εκείνες. Το ενδεχόμενο του διαζυγίου εξακολουθεί να θεωρείται «ντροπή» και δεν συνηθίζεται. Η Λουΐζα, όταν η κόρη της δέχτηκε το προξενιό που της πρότειναν, είπε:

*Λουΐζα: Εγώ δε λέω όχι, ούτε ναι.[...] Της λέω εσύ θα κολλάς την κεφαλή σου. Καλά περάσεις, κακά περάσεις, δε θα λες η μάνα μου με πάντρεψε.*

*Έφη: Με όποιον θέλεις, είτε καλά σου πάει είτε άσχημα, χτυπάς το κεφάλι σου μόνη σου.*

*Μάρθα: Δεν έχει μούρη μετά ο γονέος να σου πει. Μοναχή σου το 'κανες, μοναχή σου φάτο.*

Στην περίπτωση της Λητούς, ο πρώτος της γάμος ήταν προσωπική της επιλογή, δεν της τον επέβαλαν οι γονείς της. Όμως, παντρεύτηκε τον συγκεκριμένο άντρα σε πολύ μικρή ηλικία (δεκαέξι ετών), πριν καν τελειώσει το σχολείο, γιατί έτσι ήθελε εκείνος. Όπως λέει η Λητώ:

*«Πιστεύω ότι υπάρχουν πολλοί άνθρωποι μικροί που όταν φτάσουν σε μία ηλικία λένε “τώρα πρέπει να παντρευτώ” και όποια βρουν μπροστά τους την παντρεύονται χωρίς να έχουν συναισθήματα. Προφανώς ήμουν και εγώ μία από αυτές τις γυναίκες. Γιατί αν ήταν διαφορετικά τα πράγματα θα είχε δώσει χρόνο στο μαγείρεμα, στις δουλειές... Αυτό. Στο να μην έχει την απαίτηση τώρα να κάνω παιδί».*

Ακόμα και σε αυτή την περίπτωση, όπου η Λητώ παντρεύεται από δική της επιλογή τον άνθρωπο που διάλεξε, δεν απουσιάζουν οι αυτονόητες παραδοχές για το πώς πρέπει να είναι μια «σωστή» σύζυγος. Μπορεί να αλλάζει η συναισθηματική σχέση που έχει το ζευγάρι, επειδή ξεκινάει από έναν έρωτα, αλλά αυτό δεν αλλάζει ούτε τις κοινωνικές προσδοκίες για τις γυναίκες, ούτε τον παραδοσιακό έμφυλο καταμερισμό εργασίας. Θα επανέλθω σε αυτό στη συνέχεια.

Μια κάπως ιδιαίτερη και διαφορετική περίπτωση προξενιού είναι η περίπτωση της Χρυσούλας, η οποία ενώ μας λέει ότι δεν ήθελε τον άντρα που την «ζήτησε», τον παντρεύτηκε μόνο και μόνο για να πάει κόντρα στον πατέρα της. Η αφήγηση του προξενιού της, που ακολουθεί, ειπώθηκε σε μία από τις συναντήσεις, όταν μια νεότερη συμμετέχουσα ζήτησε από τις μεγαλύτερες να μας αφηγηθούν τα προξενιά τους. Ο λόγος που τη συμπεριλαμβάνω εδώ ολόκληρη, είναι επειδή η αφήγηση αυτή είναι μια «πυκνή περιγραφή» των γεγονότων και των συναισθημάτων της Χρυσούλας και μας δίνει πολύτιμες πληροφορίες για την υποκειμενικότητά της. Σε αυτή την περίπτωση, η οποία λαμβάνει χώρα μόλις το 1996, η εστίαση είναι διαφορετική. Ενώ είναι η μητέρα της εκείνη που δείχνει ιδιαίτερη προτίμηση στον υποψήφιο γαμπρό, όπως και στην περίπτωση της Φωτεινής και της Λουΐζας, η Χρυσούλα δημιουργεί μια κυρίαρχη αυτοεικόνα, σύμφωνα με την οποία η επιλογή βαραίνει αποκλειστικά την ίδια, και έτσι αποκτά έλεγχο στη ζωή της και (ανα)δομεί την αίσθηση του εαυτού της απέναντι στην πρακτική του προξενιού, όπου κατά κανόνα η κόρη δεν έχει λόγο. Μας παρουσιάζει το προξενιό της ως μια δική της διεκδίκηση και νίκη απέναντι στον πατέρα της που δεν ήθελε τον υποψήφιο γαμπρό, και όχι ως σύμπτωση με τη μητέρα της που τον ήθελε. Στη συνάντηση είναι παρούσα και η πεθερά της, η οποία ακούει την αφήγηση.

*«Εγώ παιδιά τον άντρα μου τον βλαστημούσα και τον πήρα. Τον πήρα από αντίδραση στου μπαμπά μου τον άντρα μου. Ακούστε! Λοιπόν. Ο Παύλος έμπαινε σπίτι μας ένα καλοκαίρι με τον αδερφό μου τον Κώστα. Ερχότανε λοιπόν, η μαμά μου ήταν πολύ ερωτευμένη με τον Παύλο μου, τον αγαπούσε πάρα πολύ. Κάθε φορά που ερχότανε, λοιπόν, ερχότανε συνήθως όταν*

έβρεχε, γιατί όταν δεν έβρεχε μάλλον πήγαινε σε δουλειές... έβρεχε λοιπόν και θελλα σηκωθεί η μαμά μου το πρωί να πει “α σήμερα θα ‘ρθει ο Ρακάκης (σ.σ. το επίθετο του Παύλου), σίγουρα θα ‘ρθει ο Ρακάκης”. Να της κάνω εγώ “τι δουλειά έχεις εσύ πάλι με τον Ρακάκη”! Ερχόταν λοιπόν ο Παύλος και εγώ έλεγα “μα καλέ μαμά γιατί τον αγαπάς τόσο πολύ, δεν μπαίνουν άλλοι άντρες μες στο σπίτι μας, ο συγκεκριμένος σ’ αρέσει”; Και μου ‘κανε έτσι: “Αχ κακιά που είσαι”, μου λέει, “βλέπεις ένα παλικάρι και γελά τόσο πολύ! Όταν βλέπεις το παλικάρι και γελά είναι καλό παιδί” μου ‘λεγε η μάνα μου. Γιατί μπαίνανε πολλοί άνθρωποι σπίτι μας και ειδικά ο πατέρας μου ο συγχωρεμένος γνώριζε πάρα πολύ κόσμο, η μητέρα μου ήταν από το (...) ερχόνταν πάρα πολλοί άντρες, γιατί είχα μόνο τρεις αδερφούς, και όλοι άντρες εκεί. Λοιπόν ερχόταν ο Παύλος ξαναρχότανε, εμείς δε μιλούσαμε, ένα γεια τι κάνεις, να στρώσω τραπέζι, και εγώ έπρεπε να ‘μαι στο κεντίδι, ναι, η μαμά μου ήταν πολύ αυστηρή! Έπρεπε να ‘μαι στον κεντίδι, ούτε πολλές μιλιές με άντρες ούτε τίποτα».

Η φράση «ο Παύλος έμπαινε σπίτι μας» δείχνει μια εισβολή σε έναν κλειστό χώρο, που ήταν το σπίτι τους. Δεν «ερχόταν», αλλά «έμπαινε», σαν να είχε αποκτήσει ένα δικαίωμα που άλλοι στερούνταν, σε έναν ιδιωτικό χώρο στον οποίο η Χρυσούλα ήταν αυστηρά οριοθετημένη: «Έπρεπε να ‘μαι στον κεντίδι, ούτε πολλές μιλιές με άντρες ούτε τίποτα». Εδώ ο ιδιωτικός οικιακός χώρος έχει σημασία στο λόγο της Χρυσούλας, ως ένα οριοθετημένο, αλλά όχι απαραίτητα ασφαλές για την ίδια περιβάλλον, στο οποίο εισέρχεται ο ξένος και το διαταράσσει. Μετά από κάποιες επισκέψεις, ο Παύλος αποφασίζει να τη ζητήσει από τον πατέρα της, ο οποίος όμως δεν τον θέλει.

«Με ζητήσανε, όταν έφυγαν εγώ δεν ήξερα το λόγο, όταν φύγανε λοιπόν, μου λέει ο μπαμπάς μου, “Σούλα σε γυρεύει ο Ρακάκης να σε πάρει γυναίκα του”. Και του κάνω “να πάει στο διάολο”! (Φωνές και γέλια από την ομήγυρη). Το κάνω εγώ. Ο πατέρας μου επειδής με είχε πολύ αυστηρά μεγαλωμένη και μου ‘πενε πάρα πολύ ότι “άμα κάνεις κάτι θα σε σφάζω στα στιβάνια μου” και τέτοια, εεε λέει “δεν τον εθέλει”. Δεν ήθελε να πάω στο χωριό του Παύλου, ήθελε να πάω στην πόλη, μ’ είχε μία (σ.σ. εννοεί κόρη), είχε άλλα όνειρα. Λοιπόν κάποια μέρα λοιπόν μετά που με ζήτησε και έπρεπε να απαντήσουμε σε οκτώ μέρες, πριν έρθουν οι οκτώ μέρες να ‘ρθουν οι προξενητάδες να πω εγώ την απόφασή μου, βλέπω τον πατέρα μου και φέρνει το Παύλο στο σπίτι. Ο πατέρας μου είναι πεισμένος ότι εγώ δεν τον θέλω με την κουβέντα που του είπα».

Πράγματι, ο πατέρας εδώ συμπλέει με την επιθυμία της κόρης. Αυτό μπορεί να έχει να κάνει και με το ότι ούτε εκείνος τον θέλει, γιατί, όπως λέει η Χρυσούλα, είχε άλλα όνειρα



για εκείνη. Το ότι ήθελε να πάει η Χρυσούλα στην πόλη, συνδέεται ενδεχομένως με τις συνδηλώσεις της «πόλης», με την άνοδο κοινωνικού στάτους. Ήθελε μάλλον η μοναχοκόρη του να γίνει αστή και να μην πάρει βοσκό ή αγρότη. Βρισκόμαστε στο 1996. Οι Charatsari & Papadaki-Klavdianou (2017:176) αναφέρουν στη δική τους έρευνα ότι στη Θεσσαλία την δεκαετία του '90 το επάγγελμα του αγρότη δεν είχε ιδιαίτερο κύρος και έμοιαζε σαν εργασία που απευθυνόταν σε εκείνους που «δεν έπαιρναν τα γράμματα». Το ίδιο αναφέρει και η Gidarakou (1999:154), λέγοντας ότι στη δική της έρευνα ήταν λίγες οι μητέρες αγρότισσες που θα ήθελαν οι κόρες τους να γίνουν αγρότισσες. Ο άντρας γεωργός χάνει το κύρος του και τη θέση του παίρνουν άλλες αναπαραστάσεις αντρών επιχειρηματιών και όχι χειρωνάκτων. Έτσι, συνεχίζουν οι Charatsari & Papadaki-Klavdianou, ένιωθαν και οι νέες κοπέλες, οι οποίες δεν ήθελαν καθόλου να παντρευτούν αγρότη και να παραμείνουν στην επαρχία. Ωστόσο, η Χρυσούλα δεν μας δίνει κάποια τέτοια πληροφορία. Εστιάζει στην επιθυμία της να φύγει από τον πατέρα της. Εδώ βλέπουμε μια σημαίνουσα μετατόπιση: από την απόλυτη εξουσία των γονιών στην απόφαση του προξενιού, προς την ενεργή συμμετοχή της κόρης σε αυτό, και μάλιστα στη λήψη πρωτοβουλίας από εκείνη στην τελική διευθέτηση του προξενιού. Η κόρη εξακολουθεί να μην έχει τον πρώτο λόγο και να μην είναι εκείνη που θα φέρει τον υποψήφιο γαμπρό στο σπίτι (πώς να τολμήσει άλλωστε, με την αυστηρότητα και τις απειλές του πατέρα), αλλά η επιλογή της γίνεται σεβαστή.

*«Έρχεται λοιπόν παιδιά ο Παύλος, η μαμά μου λείπει, ήταν στην πόλη, στο Ρέθυμνο. Έρχεται ο Παύλος, εγώ έτρεμα μιλάμε με το που άνοιξε η πόρτα και τον είδα [εδώ παρεμβαίνει μία συνομιλήτρια: “από τα νεύρα σου;”] Όχι, έτρεμα! Ένιωθα μια ντροπή ότι δεν είχα απαντήσει, τι δουλειά έχει εδώ! Καθίζει λοιπόν στο τραπέζι με τον μπαμπά μου, ετοιμάζω εγώ, θυμάμαι ακόμη και τώρα την τρεμούλα που τους σέρβιρα. Ο Παύλος δε μιλεί. Ο μπαμπάς μου λοιπόν μόλις τελειώσαμε το σερβίρισμα και είχαμε κάτσει στο τραπέζι, όλος χαρά μου κάνει: “εεε και τι έχεις να πεις στο Παύλο”; Έβλεπα παιδιά τη χαρά του πατέρα μου στο “όχι” και γυρίζω και κοιτάζω το Παύλο, ένα λεβέντη δύο μέτρα, να ‘ναι έτσι, και ένιωσα τόσο άσχημο να προσβάλεις ένα άτομο μέσα στον ίδιο σου τον χώρο και κάνω, άκου τώρα, και κάνω, τι άσχημο είναι να προσβέλνεις ένα παλικάρι δυο μέτρα, τι σου φταίει να το προσβέλνεις έτσι, ξέρεις....και..... κοιτάζω και τη χαρά του μπαμπά μου και έβλεπα το ένα από κει και το άλλο από εκεί διαφορετικό... ένστιχτο, και επειδή μου είχε αζώσει (σ.σ. βασανίσει) πολλά ο πατέρας μου, του κάνω: θα τον πάρω τον Παύλο!»!*

Το γεγονός ότι στην αφήγηση της Χρυσούλας ήταν παρούσα και η πεθερά της, σίγουρα έπαιξε έναν ρόλο στο πόσο ανάλαφρα περιέγραψε η Χρυσούλα το προξενικό και πόσο κερδισμένη βγήκε από αυτό: *«Να πω βέβαια ότι χάρη στην αντίδραση στον πατέρα μου πήρα έναν εξαιρετικό άνθρωπο»*, λέει στο τέλος. Δύσκολα θα μιλούσε αρνητικά για τον άντρα της μπροστά στη μητέρα του. Μπορεί όμως και το πλαίσιο, το ότι ήμασταν όλες γυναίκες και οι περισσότερες του χωριού, να την ώθησε στο να δώσει αυτή την ιδέα της εμπρόθετης δράσης, να ταίριαζε πολύ περισσότερο στην κατασκευή του εαυτού της η δυναμικότητα της «αυθάδους» κόρης, που όμως τελικά έπραξε καλά και βγήκε δικαιωμένη, γιατί αυτό της εξασφάλιζε κοινωνική αναγνώριση στο πλαίσιο της ομάδας μας. Η Χρυσούλα άντλησε μέσα από τις πιθανές ταυτότητες που είναι αποδεκτές στη συγκεκριμένη συνθήκη (βλ. Abrams, 2010: 98).

Μας λέει ότι ο πατέρας της, της είχε «πολλά αξωμένα», αλλά δεν μας εξηγεί λεπτομερώς τι της είχε «αξώσει» ο πατέρας της. Ίσως αναφέρεται στο αυστηρό της μεγάλωμα και στις απειλές ότι θα τη «σφάζει» αν μιλήσει σε αγόρι, επομένως επαναστάτησε με έναν πολύ ιδιαίτερο τρόπο, με το να παντρευτεί εκείνον που ο πατέρας δεν ήθελε. Πάλι βέβαια ετεροπροσδιορίστηκε, γιατί δεν είναι ότι τον ήθελε, αλλά το έκανε από αντίδραση. Είναι όμως μία στρατηγική κατασκευής του εαυτού, με την οποία εγκαθιδρύει την κυριαρχία της πάνω στη μοίρα της και μάλιστα με έναν τρόπο που, παρόλο που μπορεί να είναι πρόσκαιρα συγκρουσιακός, δεν δημιουργεί ρήξη στην καθεστηκία τάξη. Η Χρυσούλα ανασκευάζει έναν πολύ ενεργητικό εαυτό μέσα στο δεδομένο πλαίσιο.

Ωστόσο, η Χρυσούλα κάνει μια πολύ περίεργη επίκληση εκεί στο τραπέζι. Όταν λέει *«τον είδα, πόσο άσχημο είναι να προσβέλνεις κάποιον μέσα στο ίδιο σου το σπίτι»*, μοιάζει να δέχεται, σε μια στιγμή συνειδητοποίησης, ότι η αξιοπρέπεια του Παύλου είχε μεγαλύτερη βαρύτητα από την δική της επιθυμία. Στο σπίτι της, έναν τόπο που η Χρυσούλα διατηρεί την τιμή της, το να προσβάλλεις κάποιον είναι συμβολικά ένα βάρος που φέρει το σπίτι πάνω στην «τιμή» του. Η Χρυσούλα φαίνεται να επιλέγει να θυσιαστεί συμβολικά για να διασωθεί η αξιοπρέπεια του οίκου της. Η σχέση εξουσίας ανάμεσα στα φύλα, αναφορικά με τις προσωπικές επιλογές, είναι εμφανής. Η περιγραφή της, το ότι *«και έβλεπα το ένα από κει και το άλλο από εκεί διαφορετικό... ένστιχτο»*, κατά τη γνώμη μου εικονοποιεί την μετακίνηση από την εξουσία του πατέρα στην εξουσία του συζύγου. Η Χρυσούλα ξέρει ότι αργά ή γρήγορα θα παντρευτεί. Ήθελε να γλυτώσει από τον πατέρα της, επομένως η επιλογή ενός μάλλον συμπαθητικού νέου, ήταν το καλύτερο που μπορούσε να σκεφτεί.

### 3.1.3. Ο γάμος

Στα αποσπάσματα που ακολουθούν η Φωτεινή περιγράφει τον γάμο της και μέσα από τον «ενεργητικό στοχασμό» της παίρνουμε πολύτιμες πληροφορίες για το πώς κατασκευάζεται η υποκειμενικότητά της, αντλώντας από το πώς περιγράφει τη θέση της απέναντι στο πλήθος που την κυκλώνει. Ο «ενεργητικός στοχασμός» (Abrams, 2010: 39) είναι ένας όρος που περιγράφει την κατάσταση εκείνη κατά την οποία το πρόσωπο που αφηγείται δεν αφηγείται μόνο το τι συνέβη, αλλά τι θα ήθελε να έχει συμβεί και πώς το αξιολογεί τώρα. Δηλαδή, η αφήγηση δεν περιλαμβάνει μόνο γεγονότα, αλλά συναισθήματα και αναστοχασμό. Εδώ, ο ενεργητικός στοχασμός της Φωτεινής αναδεικνύει την κατάσταση στην οποία βρισκόταν τότε, η οποία ήταν μία κατάσταση παθητικότητας.

Η περιγραφή της είναι γλαφυρή, διακατέχεται από χιούμορ και από μία συνειδητή αναγνώριση της επιτελεστικότητας των παραδόσεων. Η Φωτεινή ακολουθεί τα γαμήλια έθιμα χωρίς να δείχνει ότι έχει κάποια ιδιαίτερη σύνδεση με τα τεκταινόμενα. Προφανώς γνωρίζει πολύ καλά το εθιμοτυπικό του γάμου και ξέρει πολύ καλά πώς πρέπει να φερθεί η νύφη, αφού ήταν παρούσα στους γάμους των μεγαλύτερων αδερφών της. Η αναστοχαστική περιγραφή της και τα σχόλια που κάνει τώρα, τα γέλια, οι αναστεναγμοί και οι προτροπές που δίνει στον εαυτό της, θεωρώ ότι δίνουν έμφαση στην ανημπόρια που ένιωθε τότε και ταυτόχρονα προσφέρουν μια συναισθηματική απόσταση, ως μία στρατηγική διαχείρισης μιας δύσκολης ανάμνησης.

*«Έρχομαι παέ, θωρώ στολισμένο τον τοίχο και είχανε βάλει ένα σεντόνι από πάνω λουλούδια, ετσέ (δείχνει), από κάτω δυο καρέκλες και μαξιλάρια δυο, λέω, αμάν! Εδώ θα κάτσει η νύφη με τον γαμπρό. Και στην πόρτα έστεκεν η πεθερά μου και βάσανε ένα πιατέλο και μελοκάρυδο...α, ναι, και το ρό... και ένα ρόγδι, και ταΐζει η νύφη την πεθερά, ο γαμπρός τη νύφη... και μετά σου δίδουν και το ρόδι και το πετάς στο σπίτι μέσα για να σπάσει λέει που να κάνεις παιδιά (παύση). Έκαμά το εγώ και αυτό αλλά... ο θεός κατέει. Πάμε και καθίζομε εκεί απέναντι. Εφόρον και γάντια, και είχα και μια τσάντα, λέω, να βγάλω το γάντι το ένα για να χαιρετώ; Ίντα σόι το κάνουνε; (γελάει και αναστενάζει). Αχ, θεέ μου, θεέ μου. Αρχινά άλλος γολγοθάς (ξεκαρδίζεται). Έβγαλα 'γω το ένα, φαίνεται το 'δωκα τσ' αλλής χέρας, είχα και το τσαντί. Καθίζομενε στο πάστο (σ.σ. έτσι λέγεται το σεντόνι με τα λουλούδια που περιγράφει παραπάνω). Ύστερα τη νύχτα, σηκώθηκα, με σηκώσανε και χορεύαμε πάλι λίγοι λίγοι».*

Έτσι όπως περιγράφει τα γεγονότα, φαίνεται να συμβαίνουν σχεδόν ερήμην της, χωρίς να έχει η ίδια κάποια ενεργητική συμβολή σε αυτά. Ο εσωτερικός της μονόλογος είναι

μία πολύ ζωηρή διαπραγμάτευση με το πεδίο της δράσης της μέσα στον ορισμένο λογοθετικά χώρο του γάμου.

*«Όταν πήραν από βραδύς τα προικιά, έχουν έθιμο και κλέβουνε και κότες, ό,τι βρούνε, τα κλέβουν και τα φέρνουν λέει τση νύφης για να γεμίσει το σπίτι. Λέει μόνο πήρανε και δυο τρεις κότες, να τσι σφάζουμε να τις κάνουμε σούπα το πρωί να πιούν τη σούπα να πάνε στο καλό. Ε, σφάζετέ τις, θα σκάσω εγώ...(γελάει). Ντάξει, τις σφάζουν...αζέχαστα παέ στην κουζίνα βάλαν ένα τραπέζι, θαρρείς πως είμασταν και πολλοί... εγώ λέω δα ίντα να κάμω, να βάλω; Τρώει η νύφη, δεν τρώει; Μάλλον πως δεν τρώει... Αλλά μου βάλανε σούπα και εμένα, γιατί εγώ...(σηκώνει τους ώμους). Μου βάλανε σούπα, και απής την έφαγα λέω να πάρω πρέπει και κρέας πρέπει να πάρω...πάω και κάνω ετσέ να τσιτώσω το κρέας και ακούω μια χέρα και μου κάνει τσε (χειρονομία, ταρακουνάει το ένα χέρι της με το άλλο και λέει ψιθυριστά) “άστο να το φαν οι άλλοι”. Δεν με αφήκανε να φάω και νύφη που ήμουνα. Μωρέ σήκω να φύγεις τοτεσάς! (γελάει). Τόση φτώχεια δηλαδή υπήρχεν ακόμα από τότες. Ξημέρωσε, εγίνηκεν μέρα, φύγαν αυτοί ούλοι, και όντεν έφευγε και μια κουριάδα μου λέει: “θωρείς εδά, ο αδερφός μου ήταν αλλιώς μαθημένος, θα σου φέρει δα ζένους, ό, τι έχεις θα των το βάνεις. Και όταν πίνεις τον καφέ, αν έχεις παξιμαδάκι μην το τρως με τον καφέ. Και όνταν θα πεινάσεις, να τρως και ένα παξιμαδάκι”. Σήκω να φύγεις!»*

Η Φωτεινή δίνει διαρκώς προτροπές στο νεότερο εαυτό της να φύγει, αλλά η αποδέσμευση, η εξέγερση, μένει στο πεδίο του φαντασιακού. Στο τέλος λέει:

*«Και ύστερα φαίνεται διαλύσανε, φύγανε οι άλλοι ύστερα. Και έκατσα εγώ και έψησα φασόλες. Την πρώτη μέρα του...και έψησα εγώ».*

Το να ψήσει φασόλες την πρώτη μέρα, ήταν άραγε η αρχή του έγγαμου βίου, ο οποίος ξεκίνησε με τη φροντίδα για τη διατροφή του νέου ζευγαριού ή ήταν η πρώτη πράξη που έκανε η ίδια ενεργητικά για τον εαυτό της; Τείνω προς το δεύτερο, γιατί από την αφήγησή της συμπεραίνω ότι ήταν μία μικρή στιγμή στο χρόνο όπου η Φωτεινή βρέθηκε, έστω και για λίγο, μόλις έφυγαν όλοι, να είναι για πρώτη φορά κυρία του εαυτού της.

Στο παραπάνω απόσπασμα η Φωτεινή αναφέρεται στη φτώχεια του νοικοκυριού, ως μια εξήγηση για το γιατί δεν της επέτρεψαν να φάει κρέας μαζί με τη σούπα. Παρόλο που δεν μπορεί να αμφισβητηθεί η πραγματικότητα της φτώχειας σε ένα ελληνικό χωριό τη δεκαετία του 1950, το σημαντικό εδώ είναι ότι μία γυναίκα ζητάει από μία άλλη να στερηθεί την τροφή για να χορτάσουν οι υπόλοιποι. Η στέρηση και η θυσία είναι συνυφασμένες με τη

γυναικεία ταυτότητα και θεωρείται αυτονόητο ότι θα είναι η γυναίκα αυτή που θα κάνει πίσω στις ανάγκες της για να ικανοποιηθούν οι άλλοι, κάτι που είναι συνέπεια της πατριαρχικής οργάνωσης του αγροτικού νοικοκυριού, της οποίας θεματοφύλακες είναι, όπως έχουμε ξαναδεί, οι γυναίκες.

### 3.1.4. Έγγαμη ζωή- νοικοκυροσύνη

Η Φωτεινή μιλάει για την ημέρα του γάμου της και την πρώτη συμβουλή από τις κουνιάδες:

*«Σφίζανε και φεύγουν οι κουνιάδες, φεύγουνε και σου λέω όταν έφυγεν η μια, μου λέει “θωρείς, αδειανό είναι το σπίτι, πρέπει να εσύ να σταθείς επαέ, να σταθείς να βοηθήσεις το σπίτι, να δουλεύεις, να ‘χει το κάθε του πράγμα, ο αδερφός μου θα φέρνει παρές και να μην του πεις πράμα”. Πώς να τον εταΐζω εγώ τον κόσμο, γιατί ήταν έτσι, δεν ήταν της δουλειάς, ο άλλος ήτανε φιλόξενος, έφερνε, πήγαινε στο καφενείο, όποιος πέρναε, όποιος ήρχουντο, άι, άι, να του λέω εγώ μετά: “δεν έχουμενε, δεν έχουμε, φέρε μου μένα και εγώ θα το μαγειρεύω”, δεν είχα εγώ πρόβλημα. Λέει “το δικό μου, την πάρτη μου, τη μερίδα μου να μου φυλάξεις”. Τι να σου κάμει μια μερίδα, και να μαγειρεύω, να θέλω να πάω τση μάνας του και να φυλάω εγώ μια μερίδα και να έρχονται δυο τρία τέσσερα άτομα, που και το λάδι πήγαινα και έπαιρνα από τη γειτονιά τότες να. Περάσαμε φτώχεια...»*

Σιωπή, εργατικότητα, υπακοή και σχεδόν μαγικές ικανότητες να δημιουργεί τροφή από το τίποτα είναι κάποιες από τις ιδιότητες που πρέπει να έχει μια γυναίκα για να επιβιώσει στο χωριό, για να γίνει αποδεκτή από το σύνολο. Ταυτόχρονα, χαρακτηριστικά της συζύγου πρέπει να είναι και η αποταμίευση και η οικονομία. Όπως λέει η Βλαχούτσικου, ένας άντρας μπορεί να είναι πολυέξοδος, προκειμένου να διατηρήσει το «γόητρό» του ως φιλόξενος και ανοιχτοχέρης. Οι γυναίκες είναι εκείνες που οφείλουν να κάνουν οικονομία, ελαχιστοποιώντας τα έξοδα του σπιτιού, με ό,τι αυτό συνεπάγεται για τις προσωπικές τους ανάγκες και για τον κόπο που πρέπει να καταβάλλουν στο νοικοκυριό. «Στην περίπτωση της γυναίκας η “στέρηση” είναι δεδομένη, αφού συνδέεται με την εξοικονόμηση που “φτιάχνει” το αύριο. Στο παραδοσιακό μοντέλο το δίπτυχο “δουλειά – στέρηση” συνιστά ενότητα που προσιδιάζει στην ίδια τη φύση της γυναίκας. Και βέβαια από τη στιγμή που το ιδεολόγημα αυτό παραπέμπει στη “φύση” της γυναίκας, αποσπά και τη συναίνεσή της» (Βλαχούτσικου, 1991: 97).

Σύμφωνα με την κυρίαρχη πολιτισμική συνθήκη, ο προορισμός της γυναίκας είναι να κάνει οικογένεια και παιδιά, να φέρει αρσενικούς απογόνους στο σπίτι και να χαλιναγωγεί τις

δικές της επιθυμίες, μέχρι που η απουσία προσωπικής επιθυμίας να γίνει δεύτερη φύση. Η υποκειμενικότητα των γυναικών δομείται στη βάση της υποταγής και της υπηρεσίας. Οι λόγοι περί εργατικότητας, οικονομίας και αποτελεσματικότητας στο να κρατάνε ένα σπιτικό, είναι συστατικοί για την ταυτότητά τους. Το άτομο ετεροπροσδιορίζεται από τις αποφάσεις άλλων για εκείνο, οι οποίες αποφάσεις προκύπτουν από αυτό το πολύ ισχυρό πλαίσιο λόγων στο χωριό για την αξία γυναίκα. Στη Φωτεινή, που παρουσιάσαμε, συμπυκνώνεται η ταυτότητα της γυναίκας όπως περιγράφεται στις εθνογραφικές αναφορές για πατρογραμμικές και πατροτοπικές κοινωνίες, όπως είναι η Κρήτη (Loizos & Papataxiarchis, 1991: 9). Για να έχει κάποια κοινωνικό κύρος, λένε οι Salamone & Stanton (1986), πρέπει να της αναγνωρίζεται η επιτυχημένη διαχείριση του νοικοκυριού. Στην αυστηρά έμφυλα διαχωρισμένη πραγματικότητα του χωριού, αυτό είναι τόσο κομβικό για τη συγκρότηση της υποκειμενικότητας των γυναικών, ώστε σχεδόν δεν μπορεί να νοηθεί κάποια ως «γυναίκα», αν δεν μπορεί να δείξει προς τα έξω την επιτυχία της. Παρόλο που η ευημερία της οικογένειας θεωρείται ότι είναι ένας κοινός κόπος και για τους δύο συζύγους στις δικές τους διακριτές αρμοδιότητες, είναι κυρίως αρμοδιότητα της γυναίκας να συντηρεί και να φροντίζει το νοικοκυριό, μέσα από πρακτικές που δεν έχουν να κάνουν μόνο με υλική και χειρωνακτική προσφορά αλλά και με πνευματική και ηθική φροντίδα, με την διαπαιδαγώγηση των παιδιών και την επιβεβαίωση της επιτυχίας της μέσω της δικής της στάσης ως «βιτρίνα» του νοικοκυριού (βλ. και Hirschon 1985: 18).

Ρυθμιστικός παράγοντας στη διατήρηση και την υπακοή στους κυρίαρχους λόγους του χωριού είναι ο κοινωνικός έλεγχος, δηλαδή «οι άλλοι»: οι συγγενείς, οι γείτονες, και σε τεράστιο βαθμό οι άλλες γυναίκες, γιατί αυτοί είναι ο μετρητής της αξίας, της ηθικής, της τιμής ενός ατόμου ή ενός νοικοκυριού. Το τι σκέφτονται οι «άλλοι» είναι τόσο σημαντικό για τη συγκρότηση ενός ατόμου, που πολλές φορές το τι σκέφτονται εκείνοι ότι κάνει κάποια είναι πιο σημαντικό από αυτό που πραγματικά κάνει (Paxson, 2004: 13).

Είναι σημαντικό βέβαια να ειπωθεί ότι η νοικοκυροσύνη, εκτός από επιβεβλημένη πρακτική, είναι και ένας τρόπος υπερηφάνειας και άντλησης νοήματος για τις γυναίκες: όσο πιο ικανή νοικοκυρά είναι κάποια, τόσο πιο σημαντική γυναίκα θεωρείται στο χωριό, τόσο ανεβαίνει και η δική της αυτοπεποίθηση. Οι γυναίκες του χωριού επιβεβαιώνουν τη σημασία που έχει για την προσωπική τους συγκρότηση. Η Μάρθα ανέφερε συχνά τη γιαγιά της ως την καλύτερη νοικοκυρά του χωριού:

*«Τη βεγγέρα τη θυμούμαι στις γιαγιάς της Μανουσογιώργαινας, ήταν η πρώτη νοικοκυρά του χωριού. Πολύ καλή, υφαντά, αυτά, και το βράδυ που κάναμε βεγγέρα, να πλέκει πανιέρες,*

*πανιέρες, πανέρια, μέχρι δύομιση η ώρα, τρεις η ώρα έπλεκενε. Την ημέρα, όταν ήταν στις αγροτικές δουλειές έκανε υφαντά, υφαντά πωπω...με το μυαλό της, με το μυαλό της δηλαδή τα 'φτιαχνε...».*

Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε το ότι παρόλο που η γιαγιά της Μάρθας ήταν η καλύτερη νοικοκυρά του χωριού, την αποκαλούσαν και εκείνη, όπως και τις άλλες συζύγους, με το όνομα του άντρα της, απόδειξη, εν προκειμένω, του σε ποιον ανήκε η καλή νοικοκυρά (βλ. Charatsari, 2014: 253· Cowan, 1998:58). Τι ήταν αυτό που την καθιστούσε την καλύτερη; Σύμφωνα με την Μάρθα, η χωρίς ανάπαυλα παραγωγή προϊόντων. Ωστόσο, η αδιάκοπη παραγωγή είχε και καλλιτεχνικό χαρακτήρα. Δηλαδή, η γιαγιά δεν ήταν μόνο πολύ ικανή στην καλαθοπλεκτική και στον αργαλειό, αλλά πολύ δημιουργική και ευφάνταστη, χαρακτηριστικά που για την εγγονή της, τη Μάρθα, της πρόσθεταν αξία. Παρόλο που η γιαγιά μπορεί να μην είχε χρόνο να ξεκουραστεί ποτέ, ή, όπως μπορούμε να αντλήσουμε από την αφήγηση, να κοιμόταν περίπου τρεις ώρες την ημέρα, δεν είχε σημασία. Η γιαγιά ήταν η εξαίρεση, ή ο κανόνας του πώς θα έπρεπε να είναι όλες; Σίγουρα ήταν ένα παράδειγμα προς μίμηση. Επιπλέον, η αδιάκοπη παραγωγή ακόμα και «με το μυαλό της», δείχνει και τη σχέση των γυναικών με την εργασία, η οποία ακριβώς επειδή δεν ήταν οκτάωρη ή αμειβόμενη είναι πολύ πιο σύνθετη και το επαγγελματικό προφίλ των γυναικών είναι πιο δύσκολο να αποσαφηνιστεί.

Περνώντας στην περίπτωση της νεότερης, της Λητούς, είδαμε ήδη ότι η ίδια δεν παντρεύτηκε με προξενιό, αλλά δύο φορές από έρωτα. Την πρώτη φορά πήρε διαζύγιο με προτροπή του πατέρα της. Παρόλο που τα διαζύγια είναι νομικά κατοχυρωμένα, η Λητώ αναγνωρίζει ότι δεν θα σκέφτονταν όλοι οι πατεράδες με αυτόν τον τρόπο.

*«Μου είπε ο μπαμπάς μου, επειδή το είχε περάσει και αυτός σε αρραβώνα, μου είπε “παιδί μου αν δεν περνάς καλά και αν νιώθεις ότι δεν σε αγαπάνε, εγώ είμαι εδώ να σε στηρίζω”. Και πραγματικά, πήρα τα πράγματά μου και πήγα στο σπίτι μου. Θα μπορούσε να πει “α και είμαστε χωριό και τι...”. Όχι».*

Ωστόσο, ούτε στη Λητώ απουσιάζουν τα προαπαιτούμενα μιας καλής και σωστής γυναίκας, όπως εμφανίζονται και στις μεγαλύτερες. Τα παρουσιάζει μέσα από τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί για να δικαιολογήσει την αποτυχία του πρώτου της γάμου. Κατά τη γνώμη της, ο γάμος έληξε εξαιτίας της άγνοιάς της για τις απαιτήσεις ενός νοικοκυριού. Η Λητώ λέει ότι ήθελε ανέκαθεν να κάνει οικογένεια και παιδιά: *«βασικά ήθελα τόσο πολύ οικογένεια που βιαζόμουν»*. Φαίνεται σαν να μην της άρμοζε άλλη ταυτότητα για

τον εαυτό της. Αντιλαμβάνεται τον εαυτό της σχεσιακά, όπως συμβαίνει μέσα στη συνθήκη του γάμου και της συγγένειας. Όπως λένε οι Loizos & Papataxiarchis (1991: 4, μτφ. δική μου), «η ταυτότητα των γυναικών πραγματοποιείται μέσα στα όρια της συγγενικά αρθρωμένης και οικιακά προσανατολισμένης δράσης». Παράλληλα, δεν μπορεί να φανταστεί κανέναν άλλον προορισμό για την ίδια, όπως αναφέρω παραπάνω, στην σελίδα 57, όπου δηλώνει ότι δεν φαντάστηκε τον εαυτό της να σπουδάζει.

Το 2008, όταν ήταν δεκαέξι ετών, η Λητώ παντρεύτηκε τον πρώτο της έρωτα, ο οποίος ήταν οκτώ χρόνια μεγαλύτερός της, αλλά ο γάμος αυτός έληξε πολύ γρήγορα, μετά από δύο χρόνια και τρεις αποβολές. Ρωτώντας την για τα αίτια του διαζυγίου, η Λητώ αναφέρεται μόνο στον εαυτό της:

*«Εντάξει, την πρώτη φορά ήμουν μικρή, οπότε καταλαβαίνεις, όταν είμαι δεκάξι και δεκαεφτά χρονών...πιστεύω ότι το μεγαλύτερο ποσοστό των γυναικών όχι σίτι δεν έχουν όρεξη να φτιάξουν ή να μαγειρέψουν ας πούμε, τα μυαλά στα κάγκελα. Όχι ότι ήθελα βόλτες και κλαμπ και...απλά δεν είχα αυτή την όρεξη να φροντίσω ένα σίτι όπως θα έπρεπε ας πούμε, όπως κάνω τώρα που έχω διαφορετικά μυαλά. Εεε... και εντάξει, και δε πήγαινε άλλο ας πούμε...».*

Στην επιμονή μου να μου εξηγήσει πιο αναλυτικά πού οφείλεται το διαζύγιο, η Λητώ συνεχίζει να αποδίδει στον εαυτό της όλες τις ανεπάρκειες.

*«Βασικά φταίει αυτό, το ότι ήμουν πολύ μικρή. Δε μπορούσα να πάρω στα σοβαρά μια εγκατάσταση που είχα μπροστά μου. Αυτά που έπρεπε εγώ να κάνω, δεν γνώριζα ας πούμε να ψήσω ένα αυγό, δεν γνώριζα να κάνω μια δουλειά. Πήγαινα ακόμα στο σχολείο. Ευτυχώς δεν το σταμάτησα, απλά αυτός ο γάμος δεν είχε... δεν προχώρησε. Εγώ τα ρίχνω όλα στην ηλικία μου. Αυτό».*

Η Λητώ έχει εσωτερικεύσει όλους τους λόγους περί καλής νοικοκυράς, επομένως δεν μπορεί παρά να κατηγορήσει αποκλειστικά τον εαυτό της, την ηλικία της και τον χαρακτήρα της, για την ανεπάρκειά της να επιτελέσει και να εκπληρώσει καλά αυτήν την «υποχρέωση». Στον επόμενο γάμο, είχε ήδη πάρει τις αποφάσεις της:

*«[...] είχα βάλει στόχο ότι όταν ξανανοιζω σίτι θα πρέπει να βλέπω διαφορετικά, θα πρέπει να έχω όρεξη να φροντίσω αυτό το σίτι, θα πρέπει τον άντρα μου να μπορώ να του έχω ένα πιάτο φαγητό...αυτό το έβαλα εγώ στον εαυτό μου, δεν μου το έβαλε κανείς. Αυτό».*



Η Παντελίδου-Μαλούτα (1996: 349) αναφέρει ότι το πρότυπο της γυναίκας δεν οφείλει μόνο να εκτελεί ικανοποιητικά τις υποχρεώσεις που προκύπτουν από το νοικοκυριό, οφείλει και να επιθυμεί να υπηρετεί τους άλλους, ή, όπως λέει η Λητώ, να «έχει όρεξη» να φροντίσει. Σε δεύτερο χρόνο, η Λητώ αναφέρεται και σε άλλους λόγους που χάλασαν τον πρώτο της γάμο:

*«Ήταν και ο περίγυρος, τα θέλω των γονιών των άλλων, τα πρέπει... Ένα παιδί που δεν ερχότανε ποτέ... Ναι... Τρεις αποβολές... Το... (παύση) κοσμικό (σ.σ. κοσμητικό) επίθετο ας πούμε που μου βγάλανε ότι εγώ δεν μπορώ να κάνω παιδιά... Ενώ ήμουν 16 χρονών... Ναι όλα αυτά... συν τα δικά μου τα μειονεκτήματα... φέρανε το γάμο εκεί».*

Στον πρώτο της γάμο η Λητώ απέβαλε τρεις φορές και είχε γίνει αντικείμενο σχολιασμού από τις άλλες γυναίκες. Μια γυναίκα που δεν καταφέρνει να «πιάσει» παιδί, χάνει την ιδιότητα της γυναίκας. Όπως λέει ο Παπαταξιάρχης (1992: 14), «η παραβίαση του κανονιστικού προτύπου του φύλου επιφέρει κοινωνική απαξίωση». Εδώ η Λητώ επικυρώνει με την στάση της το αξιακό σύστημα των «άλλων». Μια γυναίκα πρέπει να έχει την ικανότητα να κάνει παιδιά και αυτό είναι αδιαμφισβήτητο και από την ίδια. Δέχεται ότι τα προαπαιτούμενα που ζητούνται από μια γυναίκα ώστε να θεωρηθεί άξια και γυναίκα είναι η φροντίδα του νοικοκυριού και η μητρότητα, σύμφωνα με τα ιδεώδη της γυναικείας «φύσης», επομένως δέχεται ως αυτονόητες και αυταπόδεικτες τις μομφές των γυναικών για την αποτυχία της. Δεν πιστεύει ότι την κατηγορούν άδικα, παρόλο που ήταν μια πολύ τραυματική εμπειρία για εκείνη· απλά πιστεύει ότι θα έπρεπε να της δώσουν περισσότερο χρόνο.

*«Έκανα τρεις αποβολές, μάθαινα ότι “ξέρεις κάτι, αυτή δεν κάνει παιδί τελικά, δεν μπορεί να κάνει”, εγώ να μην μπορώ να πω “ναι ξέρεις μπορώ, αφού έχω κάνει τρεις αποβολές”. Εγώ ήμουν ακόμα παιδί».*

Από την άλλη, η Φωτεινή, η οποία κατάφερε να κάνει παιδί, δέχτηκε υποτίμηση επειδή γέννησε κορίτσι. Συστατικό και των δύο περιπτώσεων είναι το διαρκές διακύβευμα του να καταφέρουν να επιτελέσουν το φύλο τους με επιτυχία και χωρίς αμφιβολίες. Η αμφισβήτηση караδοκεί. Παλεύουν με μια διαρκή αδυνατότητα να είναι πλήρεις. Ίσως γι' αυτό είναι τόσο καλές νοικοκυρές, τόσο δυναμικές και ακούραστες. Έχουν να διαπραγματευτούν την ίδια τους την υπόσταση στο χωριό. Παράλληλα, φαίνεται ότι έχουν και εκείνες αποδεχτεί πλήρως τον σχετικό λόγο, γι' αυτό και πασχίζουν τόσο να χωρέσουν σε

αυτόν. Για να μπορέσουν να διαπραγματευτούν όλα αυτά τα φυσικοποιημένα πρότυπα για το φύλο τους, τα εμφανίζουν ως δική τους επιλογή και προσπαθούν να κάνουν το καλύτερο που μπορούν. Είναι μία στρατηγική για να διεκδικήσουν την θέση του εαυτού τους ως ενεργητικού υποκειμένου. Η Λητώ λέει:

*«Κοίτα, για μένα καλή γυναίκα είναι η γυναίκα που θα σέβεται τον άντρα της, που θα είναι εκεί αν δεν δουλεύει, όχι συνέχεια, αλλά είναι καλό όταν έρχεται ο άντρας σου να σε βρει σπίτι, να βρει ένα μαγειρεμένο φαγητό, ένα καθαρό σπίτι όσο μπορείς...εμμ τα παιδιά σου καθαρά... ε, αυτό νομίζω ότι είναι καλή γυναίκα. Και να προσέχει τον εαυτό της. Που εγώ δεν το κάνω. Εγώ αυτό κάνω, να φροντίζω τα παιδιά μου, νομίζω ότι αυτό προσπαθώ, να είμαι καλή γυναίκα έτσι εγώ».*

Το να «προσέχει τον εαυτό της» είναι μια σχετικά καινούρια απαίτηση για τις γυναίκες του χωριού, η οποία λειτουργεί προσθετικά στη λογοθετική αφήγηση για τη γυναικεία ταυτότητα και σχετίζεται με το αστικό μοντέλο και με τις προσλαμβάνουσες που έχουν από τα ΜΜΕ και τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης αναφορικά με το τι σημαίνει να είναι κάποια «σύγχρονη» γυναίκα, με κύρια εστίαση στον καλλωπισμό. Θα επανέλθω σε αυτό λίγο παρακάτω, στη συζήτηση για το αν οι γυναίκες αντιστέκονται στους ηγεμονικούς λόγους για το φύλο τους.

### **3.1.5. Μητρότητα**

Στη συνέχεια, στην έγγαμη ζωή, «η προσωπική ταυτότητα οικοδομείται πρωτίστως γύρω από τον ρόλο της μητέρας και της συζύγου» (Τσιώλης, 2010: 87). Η οικιακή μονάδα, το νοικοκυριό, παρέχει στα υποκείμενα το πλαίσιο για να κατανοήσουν τον εαυτό τους πολιτισμικά και σε σχέση με τη συγγένεια, λέει ο Papataxiarchis (2012: 223-224). Τα άτομα διαχωρίζονται σε έμφυλα και υιοθετούν χαρακτηριστικά που υποτίθεται ότι προσιδιάζουν στη «φύση» τους. Οι ενήλικες γυναίκες προσλαμβάνονται κατά κύριο λόγο ως μητέρες και νοικοκυρές και δεν είναι μόνο αυτό, αλλά η ίδια η γυναικεία τους υπόσταση κατανοείται μέσα από την φροντίδα, τη διαπαιδαγώγηση, το μαγείρεμα και άλλες τέτοιες καθημερινές πράξεις. Ορίζονται κυρίως με βάση την οικογένεια, όπου οφείλουν να εστιάσουν όλες τις δυνάμεις τους (Cowan, 1998: 59).

Η Λητώ στη συνέντευξή της δεν διαχωρίζει καθόλου τις δικές της ανάγκες από εκείνες των παιδιών:

*«Δηλαδή από τότε που έκανα παιδιά ας πούμε, εεε ήθελα να έχω άλλες προτεραιότητες, να περνάνε καλά, να περνάω και εγώ καλά. Δηλαδή μαζί με αυτά πέρναγα και εγώ καλά. Και είχα αρχίσει να έχω ανάγκες, δηλαδή ας πούμε να τα πάω ένα σινεμά, να τα πάω σε μία δραστηριότητα».*

Περιγράφει την ταυτότητα της μάνας αποδεχόμενη τους κυρίαρχους λόγους που νοηματοδοτούν τη μητρότητα ως την απόλυτη, αλτρουιστική προσφορά μέχρι τέλους.

*«Καταρχάς έχω και τρία παιδιά τώρα, πού τώρα κοιτάω αυτά, δεν κοιτάω εμένα. Έχω άλλες προτεραιότητες. Και για να έχεις τρία παιδιά πρέπει να γίνεις τοίχος να μην πάθουν τίποτα αυτά, οπότε πρέπει να είσαι εσύ καλά για να είναι και αυτά τα τρία καλά».*

Σύμφωνα με την Παντελίδου-Μαλούτα, ο ηγεμονικός λόγος για τη γυναίκα-μητέρα είναι ακριβώς το να είναι «ικανή να στηρίζει, να είναι δυνατή ώστε να αντιστέκεται και να αγωνίζεται, εφευρετική και αποτελεσματική ώστε να κατευθύνει τις τύχες των παιδιών της» (Παντελίδου-Μαλούτα, 1996: 348-349) και παράλληλα να αφιερώνει την ενέργειά της και στη στήριξη και τη φροντίδα του άντρα της. Η Λητώ συνεχίζει:

*«Λέω του Μάρκου (συγκινείται): Οπότε κλείσω τα μάτια μου, πες ότι παθαίνω κάτι, φίλε, εγώ έχω δώσει το χίλια τα εκατό του εαυτού μου. Για αυτούς τους τέσσερις. Εσείς, θάψτε με και λέτε ό,τι θέλετε. Πραγματικά».*

Παράλληλα, τα παιδιά είναι ένα στήριγμα για τις μητέρες τους, δίνουν νόημα στη ζωή τους και, καθώς η ταυτότητά τους συγκροτείται σχεσιακά, κυρίαρχη στάση για όλες είναι η θυσία για την οικογένεια (Τσιώλης, 2010: 87). Η Φωτεινή αναζητά στα παιδιά της την κοινωνική καταξίωση και τη χαρά που δεν βρίσκει από τον άνδρα της.

*Φωτεινή: Επειδής κάπως πήρα τον άντρα μου, είπα το ναι, αφού επιμένανε ούλοι...γιαγιάδες και παππούδες να τον πάρω, τον επήρα. Ούτε μαλώναμε ούτε τίποτα, τον αγάπησα, τον επήρα. Εεε μετά έμεινα εκεί. Αρχίζα τη δουλειά, δούλευα, γύριζα, έφευγα το πρωί, ξέρω 'γω, και συνέχεια. Εν τω μεταξύ μεγαλώνανε τα παιδιά, στηρίχτηκα στα παιδιά. Λέω έχω τα παιδιά μου, έχουνε μεγαλώσει τώρα, έχουν μπει στα γράμματα, δεν με νοιάζει για τον άντρα μου. Προοδεύανε, ήμανε μια χαρά. Η καλύτερή μου ζωή ήτανε. Ναι. Και προπαντός που μαθαίνανε και τα γράμματα για να αλλάξει η ζωή τους, να μην μείνουνε και αυτά στάσιμα σαν και εμένα. Και προπαντός που πέρασε και στη σχολή της και λέω να πάμε στο πιο καλύτερο.*

Τέλος, μια ακόμα από τις σημαντικές πρακτικές που καθορίζουν τις γυναίκες στην ενήλικη ζωή τους, είναι η πατροτοπική παράδοση της περιοχής. Οι γυναίκες μετά το γάμο πηγαίνουν να ζήσουν στο χωριό του συζύγου τους, πολύ συχνά μαζί ή πολύ κοντά με τα πεθερικά. Έτσι, χάνουν το όποιο υποστηρικτικό περιβάλλον προσέφερε η δική τους οικογένεια και οι παιδικές φίλιες και ο μόνος τους «σύμμαχος» στο νέο τόπο είναι ο σύζυγος. Η συνθήκη του καινούριου τόπου, η προσπάθεια να αποδείξει κάποια την αξία της στο νέο της νοικοκυριό, η φροντίδα των παιδιών και οι νέες υποχρεώσεις δημιουργούν ανταγωνισμούς και δυσχεραίνουν την ανάπτυξη συμμαχιών ανάμεσα στις νέες νύφες του χωριού. Φυσικά υπάρχουν και οι περιπτώσεις όπου κάποια παντρεύεται συγχωριανό της, οπότε παραμένει στο χωριό. Ωστόσο και πάλι χάνεται η δυνατότητα υποστηρικτικού περιβάλλοντος, καθώς οι παιδικές φίλες μπορεί είτε να παντρευτούν κάποιον έξω από το χωριό και να φύγουν είτε να παντρευτούν στο χωριό και να κλειστούν στο σπίτι γιατί έχουν να ασχοληθούν με το νοικοκυριό τους. Υπάρχουν κάποιες περιπτώσεις όπου ο σύζυγος πάει να μείνει στο χωριό της συζύγου (ως «σώγαμπρος», κυρίως λόγω έλλειψης σπιτιού από τη μεριά του), αλλά αποτελεί εξαίρεση στον κανόνα και δεν θα μας απασχολήσει. Με τις σχέσεις μεταξύ γυναικών θα ασχοληθούμε στην ενότητα που θα εξετάσουμε το αν οι γυναίκες έχουν εξουσία.

### **3.2. Εννοιολογήσεις της έμφυλης διαφοράς**

Ποια άποψη έχουν οι γυναίκες για τους άντρες και για τις μεταξύ τους σχέσεις;

*«Οι άντρες έχουν το καφενείο τοπ· δηλαδή φαΐ, καφενείο. Η γυναίκα στο σπίτι με τα παιδιά», λέει η Λητώ.*

Στο χωριό συνάντησα τη συλλογική πίστη στην ύπαρξη δύο διακριτών έμφυλων κόσμων που δρουν συμπληρωματικά αλλά δεν εισχωρούν ο ένας στον άλλον, ως αυτονόητη παραδοχή σχεδόν υπεράνω συζήτησης. Μέσα από τον λόγο των γυναικών φαίνεται ότι θεωρούν τόσο τη δική τους, όσο και τη θέση του άνδρα, φυσική, αυτονόητη και αδιαπραγμάτευτη. Το κάθε φύλο έχει τις αρμοδιότητες και τα χαρακτηριστικά του και οι προσδοκίες για το κάθε φύλο μπορεί να έχουν συμπληρωματική λειτουργία, αλλά είναι διαφορετικές. Όπως οι γυναίκες πρέπει να είναι μητέρες κ.α., έτσι και οι άντρες πρέπει να επιτελούν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι γυναίκες δεν θα έχουν απαιτήσεις ή παράπονα από εκείνους, αλλά ότι τα παράπονά τους σχετίζονται με το πώς πιστεύουν ότι θα έπρεπε να είναι οι άντρες, πώς θα έπρεπε να φέρονται «ως άντρες» και την απόσταση που εκείνοι μπορεί να έχουν από αυτό, όπως άλλωστε ισχύει και για τις γυναίκες.

Δεν χρησιμοποιούν τη λέξη «φύση» και δεν επικαλούνται κανέναν φυσικό νόμο για να μιλήσουν για την κατάσταση της ζωής τους και για τη διαφοροποίηση των προσδοκιών ανάμεσα στα φύλα. Όμως αναγνωρίζουν τις διαφοροποιήσεις ως αυτονόητες, συνεπώς, ως φυσικές. Με άλλα λόγια, το βιολογικό και το κοινωνικό φύλο θεωρούνται ταυτόσημα. Οι έμφυλοι αυτοί κόσμοι κατά κανόνα δεν παραβιάζονται, αλλά κάποιες φορές, αν οι άντρες δεν είναι ικανοί να επιτελέσουν όπως πρέπει τις αρμοδιότητες του φύλου τους, αναλαμβάνουν οι γυναίκες.

Ο βασικότερος λόγος που ισχυρίζομαι ότι υπάρχει αυτή η ιδεολογία της έμφυλης διαφοράς είναι το ότι όποτε οι αφηγήτριες πρόκειται να κατηγορήσουν κάποιο άλλο άτομο, ή να προσπαθήσουν να εξηγήσουν γιατί συμβαίνει κάτι, ή να μιλήσουν για κάτι που τις βασανίζει, ποτέ δεν είναι οι άντρες στο πρώτο πλάνο. Οι πατεράδες φαίνονται να είναι κατά κανόνα απόντες, το ίδιο και οι σύζυγοι. Για παράδειγμα, ο πατέρας της Φωτεινής δεν προστατεύει την κόρη του από τις επιθυμίες της μητέρας της να επιστρέψει στο χωριό ή να παντρευτεί έναν άντρα δεκαοκτώ χρόνια μεγαλύτερό της, όμως η Φωτεινή δεν θυμώνει μαζί του, αλλά μόνο με τη μητέρα της. Θεωρεί ότι η μητέρα της είναι εκείνη που δεν τη σκέφτηκε, που δεν νοιάστηκε να περάσει καλά η κόρη της. Για τον πατέρα της έχει να πει μόνο:

*«Δε με στήριξε. Δεν τον ένοιαζε αυτόν, πιο πολύ, αλλά την άκουγε την μάνα μου;»*

Η σχέση της Φωτεινής με τον άντρα της, ήταν, σύμφωνα με τα λεγόμενά της, ήρεμη και χωρίς συγκρούσεις. Αυτό, όμως, φαίνεται να είναι μόνο η επιφάνεια της σχέσης τους. Δύο φορές λέει η Φωτεινή ότι δεν διαφωνούσαν με τον άντρα της, μέχρι να αποκαλύψει ότι δεν διαφωνούσαν επειδή εκείνη δεν έλεγε τη γνώμη της. Ο άντρας της δεν εκτελούσε επαρκώς καμία από τις παραδοσιακά αντρικές υποχρεώσεις· έπαιρνε τα χρήματα που έβγαζε εκείνη και τα έπινε στο καφενείο, δεν πήγαινε στα χωράφια τους ή όταν πήγαινε ήταν τόσο αργοπορημένος που οι δουλειές είχαν ήδη τελειώσει από την ίδια τη Φωτεινή. Τουλάχιστον όμως είχαν συμφωνήσει να σπουδάσουν τα παιδιά τους, ένα κορίτσι, την Ελένη και ένα αγόρι, το οποίο, όπως ανέφερα ήδη, έχασε τη ζωή του σε νεαρή ηλικία.

*Ε.: Στο σπίτι, ποιος είχε το πάνω χέρι θα 'λεγες; Στο δικό σου το σπιτικό, εσύ με τον άντρα σου. Ποιος είχε το πάνω χέρι;*

*Φωτεινή: Αυτός. Αυτός, ως μεγάλος.*

*Ε.: Δηλαδή ποιος αποφάσιζε αν τα παιδιά θα σπουδάσουν, ή για τα λεφτά, ποιος έκανε κουμάντο;*

Φωτεινή: Τα λεφτά δεν είχαμενε (γελάμε). Έκανα εγώ το μεροκάματο, ίσα ίσα που το 'παιρνε και πήγαινε εκεί στο καφενείο (συνεχίζει να γελάει). Να πουλήσουμε λίγο λάδι, χαρούπια, για να στέλνουμε στο παιδί λίγα. Είπαμε μαζί ότι θα τα σπουδάξουμε τα παιδιά και...μαζί, δεν διαφωνούσαμε.

E.: A, δεν διαφωνούσατε.

Φωτεινή: Δεν διαφωνούσαμε.

E.: Δεν συγκρουόσασταν και αυτά.

Φωτεινή: Όχι. Όχι γιατί...εγώ...απόφευγα. Γιατί...αν αυτό, έπρεπε να μαλώνουμε συνέχεια.

E.: Ναι ε;

Φωτεινή: E, βέβαια.

E.: Γιατί;

Φωτεινή: Γιατί δεν εμοιάζαν οι γνώμες μας, δε εμοιάζανε. Οποσδήποτε δεν εμοιάζανε. Δεν ήταν καλά χρόνια που περάσαμε... (παύση).

E.: Μάλιστα...οπότε εσύ δε μίλαγες. Εσύ δε μίλαγες δηλαδή. Δεν του 'λεγες ότι δεν συμφωνούσες μ' αυτά που κάνει...τι έκανε κιόλας δηλαδή;

Φωτεινή: Τι έκανε...εγώ, το 'ριζα στη δουλειά. Στη δουλειά, στα μεροκάματα, στο αυτό, να μπω, να 'ρθω, να σάζω το σπίτι, να σάζω τα κοπέλια, να φύγω την άλλη μέρα να πάω στη δουλειά, να γυρίσω, αυτός με την παρέα του, να μεθεί, να κάνει... αυτό με έσωνε, η δουλειά. Δεν... τότε τι καλό ήταν, δεν ήτανε καλό.

E.: Η δουλειά όταν λες, στο χωράφι πήγαινες;

Φωτεινή: Στο χωράφι.

E.: Σε αλλοινού χωράφια ή στα δικά σας;

Φωτεινή: E, στα δικά μας πηγαίναμε βέβαια μαζί. Άσχετο ότι έφευγε και μ' άφηνε στο χωράφι (γελάει). Έφευγε...ναι...γιατί στις δικές μας ελιές ας πούμε, έφευγα εγώ το πρωί. Έπαιρνα το καλάθι και του λέω, μου λέει "στα πρόβατα θα πάω". Μου λέει "άμε εσύ και...θε να 'ρθω μετά". Αυτός επήγαινε βέβαια, όταν γύριζε από τα πρόβατα, θε να μπει και σ' ένα σπίτι. Μετά θε να μπει και σ' άλλο ένα. Και όντε θελλα να έρθει αυτός στσι ελιές, ήταν πλέον μεσημέρι, να 'χω 'γω μαζεμένες ελιές, να του τις φορτώσω στο γαϊδουράκι, να τις πάρει να φύγει. Δεν με καταλάβαινε, δεν εκάθιζε. Έτσι κυλούσε η ζωή. Μάλιστα. (Γελάει). Βάσανα, και η ζωή μου εσυνέχισεν έτσι. Δηλαδή στη δουλειά, πάλι στα μεροκάματα...τόρα πλέον έχω... αφού θελλα ξεκινήσουμε μαζί με τον άντρα μου να πάμε στη δουλειά και άμα θε να φτάσουμε στο χωράφι, εκάθιζεν στο δρόμο. Του λέω, άντε, πάμε μέσα στο χωράφι. "Εγώ θα φύγω". Πάμε του λέω, να κάθεται εκεί πέρα και μην κάνεις δουλειά. Θα κάνω εγώ ό,τι είναι, θα καθαρίσω τα μουρέλα,

να κάψω τα... να σκαλίσω τα μουρέλα, να φυτέψω... ντομάτες, κάτι τέτοια που φυτεύαμε τοτεσάς... “Αν θες να φύγουμε, εγώ θα φύγω”. Και έφευγε αυτός και κάθιζα εγώ στη δουλειά. Μα είτε θέρος ήταν, είτε ελιές που μάζευα, δεν εκάθιζε, όλη μέρα. Έφευγε, επήγαινε στο καφενείο».

Για μια ακόμα φορά φαίνεται η θέση της γυναίκας στον αγροτικό χώρο ως ένα «πολυεργαλείο». Οι γυναίκες αναλαμβάνουν εργασίες οι οποίες μπορεί να ξεφεύγουν κατά πολύ από τις υποτιθέμενες «γυναικείες δουλειές», αλλά παρόλα αυτά δεν αναγνωρίζεται η σημασία της εργασίας τους, η οποία θεωρείται πάντα δευτερεύουσα. Ωστόσο, κρίνοντας από τις αφηγήτριες, οι γυναίκες δεν διαμαρτύρονται, γιατί η κυρίαρχη λογική είναι ότι πάνω απ’ όλα βρίσκεται το συμφέρον της οικογένειας.

Εδώ ξαναβλέπουμε ότι συστατικό στοιχείο στην υποκειμενικότητα της Φωτεινής είναι η στωικότητα, η διαλλακτικότητα και φυσικά η σιωπή, ένας από τους κυρίαρχους λόγους για τη γυναικεία υποκειμενικότητα στο χωριό. Η Φωτεινή είχε αποδεχτεί αυτή την πραγματικότητα και δεν προσπαθούσε να την αλλάξει.

Η Λητώ, σε αντίθεση με την Φωτεινή, προσπαθεί να αλλάξει τον άντρα της. Προσπαθεί να κουβεντιάξει μαζί του τα κακώς κείμενα της συμπεριφοράς του, για παράδειγμα τη συνήθειά του να περνάει όλο τον ελεύθερο χρόνο του στο καφενείο, και γενικά μιλάει.

«Πολλή, πολλή φασαρία για το καφενείο μπορώ να σου πω. Λέω, ε, εντάξει λέω, λέω, Μάρκο, αφού με ενοχλεί, ε, όχι όλες τις μέρες, δηλαδή προσπαθούσαμε να βρούμε μία...όχι κάθε μέρα, όχι πέντε ώρες. Κάτσε δυο, να ‘σαι και εσύ καλά, να ‘μαι και εγώ καλά, να ‘ναι και τα παιδιά σου καλά».

Ωστόσο και σε αυτή την περίπτωση, τη βασική ευθύνη για τη συμπεριφορά του άντρα της την αποδίδει στην πεθερά της:

«Αλλά για όλα φταίνε οι μαμάδες. Οι μεγάλες. Εγώ το λέω και θα το λέω. Ε ναι, άμα εγώ μεγαλώσω τα παιδιά μου και τους μάθω ένα συγκεκριμένο τρόπο...δε θα κάνεις αυτό γιατί έτσι... μετά μαθαίνεις. Δηλαδή άμα ζεις με μια μαμά 20 χρόνια, 25, ε, δεν θα κάνεις αυτό που κάνει η οικογένειά σου; Αυτό είναι το πρότυπό σου. Εγώ τώρα που μου λέει ο γιος μου: “δεν ζητάνε οι άντρες συγγνώμη”, εγώ άμα δεν του το βάλω στο μυαλό, ότι είσαι άνθρωπος και πρέπει να ζητάς συγγνώμη στα λάθη σου, δε θα κάνει και αυτός οικογένεια μετά και δεν θα

*ζητάει συγγνώμη γιατί απλά είναι άντρας; Δηλαδή κάποια πράγματα, αν δεν τα καλλιεργήσει η μαμά και ο μπαμπάς μέσα στο σπίτι, τέλος».*

Είναι αξιοσημείωτο ότι η Λητώ, απευθυνόμενη στον γιο της ως «άνθρωπο», σπάει παροδικά την απόλυτα έμφυλη διπολικότητα στην οποία αναφερόμουν μέχρι αυτή την στιγμή. Ταυτόχρονα, προσθέτει και τον πατέρα ως συμμετοχο στην διαπαιδαγώγηση των παιδιών· θεωρώ, όμως, ότι αυτό εκφράζει περισσότερο την επιθυμία της, παρά μία πραγματικότητα σε όσα αφηγείται. Οι πατεράδες είναι συνυπεύθυνοι στην ανατροφή του παιδιού σε κάθε περίπτωση, ακόμα και όταν δεν εμπλέκονται άμεσα σε αυτήν. Όμως τελικά δεν παύουν να είναι αποκλειστικά οι γυναίκες υπαίτιες για κάθε τι, καλό ή κακό, στον χαρακτήρα του παιδιού.

Είδαμε στην προηγούμενη ενότητα ότι η Λητώ αποδίδει όλες τις ευθύνες για την αποτυχία του πρώτου γάμου της στην ίδια. Δεν φαίνεται να αποδίδει καμία ευθύνη στον πρώην σύζυγο της, ούτε καν για το ότι δεν την προστάτησε από τον συγγενικό του περίγυρο, ο οποίος τη θεωρούσε υπεύθυνη που το ζευγάρι δεν μπορούσε να κάνει παιδιά. Θεωρώ ότι η αφηγήτρια δεν κατηγορεί τον άντρα της κυρίως επειδή και η ίδια αισθανόταν ότι δεν τα κατάφερνε, ότι δικαίως την υποτιμούσαν, αφού απέτυχε τόσο στην εκπλήρωση της μητρότητας όσο και στην επιτέλεση της καλής νοικοκυράς. Το μόνο που λέει για τον πρώην σύζυγό της, το οποίο μοιάζει πιο πολύ με συγχώρεση παρά με μομφή, είναι ότι, επειδή ήταν ο ίδιος σε ηλικία γάμου και όφειλε να παντρευτεί, το έκανε εν τέλει από ευκολία· απλά βολεύτηκε από το γεγονός ότι βρέθηκε κάποια που τον ήθελε πολύ.

*«Πιστεύω ότι υπάρχουν πολλοί άνθρωποι μικροί που όταν φτάσουν σε μία ηλικία λένε “τόρα πρέπει να παντρευτώ” και όποια βρουν μπροστά τους την παντρεύονται χωρίς να έχουν συναισθήματα. Προφανώς ήμουν και εγώ μία από αυτές τις γυναίκες».*

Μέσα στο ετεροκανονικό πλαίσιο της πατριαρχίας, ούτε οι άντρες είναι απαλλαγμένοι από την υποχρέωση να παντρευτούν και να γίνουν καλοί σύζυγοι. Ωστόσο, η κοινωνική πίεση για εκείνους είναι διαφορετική και ο γάμος δεν είναι προϋπόθεση για την δική τους ενηλικίωση (βλ. Loizos & Papataxiarchis, 1991: 6 και Hirschon, 1978: 56-57). Η Λητώ θεωρεί ότι αν ο πρώτος της σύζυγος την αγαπούσε πραγματικά, αν όντως την είχε επιλέξει, θα έκανε υπομονή μέχρι να μάθει η ίδια πώς πρέπει να είναι μια σωστή νοικοκυρά:

*«Γιατί αν ήταν διαφορετικά τα πράγματα θα είχε δώσει χρόνο στο μαγείρεμα, στις δουλειές... Αυτό. Στο να μην έχει την απαίτηση τώρα να κάνω παιδί».*



Ο πρώην σύζυγός της φαίνεται να θεωρούσε ότι η Λητώ *όφειλε* να ξέρει και να εκτελεί όλα τα «γυναικεία» οικιακά καθήκοντα, να είναι μια απόλυτα λειτουργική νοικοκυρά, από την πρώτη μέρα του έγγαμου βίου. Δεν φάνηκε στην αφήγησή της να υπήρξε κάποια στιγμή το ενδεχόμενο να μαγειρέψει ή να κάνει δουλειές *εκείνος*. Αυτό είναι εκτός συζήτησης και νομίζω και εκτός του διανοητού. Ούτε η Λητώ φαίνεται να σκέφτεται αυτή την πιθανότητα. Στο τέλος τα βάζει με τη μοίρα της:

*«Βέβαια καμιά φορά τα ρίχνω και στη μοίρα...Δεν ξέρω. Εμένα δεν μου έχει έρθει ποτέ τίποτα δεξιά. Αλλά εντάξει...»*

Η Λητώ δεν έχει εργαλεία για να διαχειριστεί πολιτικά αυτό που της συνέβη. Κάνει την οξυδερκή παρατήρηση για τον πρώην άντρα της, που τη βρήκε διαθέσιμη και την παντρεύτηκε προφανώς χωρίς αγάπη, αλλά το συγκεκριμένο πλαίσιο νοηματοδότησης της έμφυλης διαφοράς που εξετάζω εδώ, μέσα στο οποίο ο άντρας έχει περιορισμένη ευθύνη ή δεν έχει καθόλου λόγο για τα πράγματα που έχουν να αντιμετωπίσουν οι γυναίκες, δεν της επιτρέπει να αναγνωρίσει ευθύνη και σε εκείνον. Προτιμάει να αποδώσει ευθύνες στη μοίρα, η οποία είναι εκτός του ανθρώπινου ελέγχου, παρά να αμφισβητήσει την εγκυρότητα των κανονιστικών λόγων που συγκροτούν το περιβάλλον της. Μια συμμετέχουσα στις συναντήσεις, η Φιλιώ, αναφέρει:

*«Όλα ξεκινάνε από γυναίκα πιστεύω. Και το αντρόγυνο πρέπει να έχει κοινό στόχο, να πηγαίνουν μαζί. Όχι να λέει ο μπαμπάς μην ακούς τη μαμά σου! Αυτό πρέπει να υπάρχει στο ζευγάρι. Εγώ βλέπω τα παιδιά μου που παντρεύονται τώρα και υπάρχει ισότητα ρε παιδί μου, δεν είναι όπως εμάς. [...] Όταν υπάρχει κοινή λογική, τα νέα κορίτσια ειδικά, που μεγαλώνουν τώρα παιδιά, πρέπει ο στόχος τους να είναι το ίδιο για το αγόρι, το ίδιο για το κορίτσι. Γιατί θα δημιουργήσουν πρόβλημα σίγουρα μετά τα είκοσι. Εμείς εδώ που είμαστε πίσω. Αλλά αν πάρει μια Αγγλίδα, μια Γαλλίδα, αυτές που είναι πιο προχωρημένες, δεν μπορεί να στεριώσει, δεν υπάρχει περίπτωση».*

Παρόλο που μιλάει για τον κοινό στόχο του ανδρόγυνου, ο λόγος της ξεφεύγει από αυτό που η ίδια έχει βάλει ως δεδομένο για τα νεότερα ζευγάρια, και επιστρέφει ξανά στις ευθύνες της γυναίκας:

*«Πάντως, ό,τι και να λένε οι άντρες, τα περισσότερα εξαρτώνται από τις γυναίκες. Σας λέω, το πιο απλό είναι η διαπαιδαγώγηση του παιδιού. Δεν μπορεί να την κάνει ο άντρας, την κάνει η γυναίκα. Όλα εξαρτώνται από μας. Αν η κοινωνία θα είναι καλή, θα είναι μέτρια, ή κακή».*

Η Φιλιώ δεν εξηγεί γιατί η διαπαιδαγώγηση εξαρτάται από τη μητέρα, γιατί είναι κάτι που θεωρείται αυτονόητο. Μέσα στους κυρίαρχους λόγους για τη μητρότητα εντάσσεται και το ότι οι γυναίκες έχουν την ευθύνη της ηθικής διαπαιδαγώγησης των παιδιών τους ως οι πλέον κατάλληλες, λόγω του βιολογικού τους φύλου και των κοινωνικών συνδηλώσεων που του αποδίδονται, όπως αναφέρει η Βαρίκα (2005) και η Φουρναράκη (1987). Όλες «αναπαράγουν στην αφήγησή τους ως κανονιστικό πλαίσιο σκιαγράφησης του εαυτού και των ενδοοικογενειακών σχέσεων τον παραδοσιακό καταμερισμό των έμφυλων ρόλων» (Τσιώλης 2010:84). Κατά γενική ομολογία των συμμετεχουσών, όλα εξαρτώνται από τις γυναίκες. Η Λητώ το επιβεβαιώνει λέγοντας:

*«Μία γυναίκα μπορεί να στέσει σπίτι, μια δουλειά θέλει, τίποτε άλλο. Αν μείνει ένας άντρας με τρία παιδιά μπορεί; Ειδικά Ρεθυμνιώτης; Νομίζω δεν μπορεί».*

Η αναφορά της Λητούς στον τόπο καταγωγής του άντρα για να δείξει την υποτιθέμενη ανικανότητά του, δίνει πολιτισμική διάσταση στο φύλο και το συνδέει με άλλες ταυτοτικές διαστάσεις, όπως η τοπική καταγωγή. Το ίδιο κάνει λίγο παραπάνω και η Φιλιώ, λέγοντας ότι αν ένας Έλληνας άντρας παντρευτεί κάποια ξένη (Ευρωπαϊά) γυναίκα δεν θα μπορέσει να στεριώσει. Παρόλα αυτά δεν ξέρω αν η Λητώ το αναφέρει για να υποστηρίξει ότι, αφού το χαρακτηριστικό της ανικανότητας έχει πολιτισμική και όχι βιολογική προέλευση, τότε θα μπορούσε να αλλάξει, ή αν το αντιμετωπίζει οντολογικά, ότι δηλαδή η καταγωγή καθορίζει τη συμπεριφορά. Τείνω να υποστηρίξω το δεύτερο, αναγνωρίζοντας πόσο δομικής σημασίας είναι η καταγωγή στην κατασκευή της υποκειμενικότητας.

Το ότι οι γυναίκες μπορούν μόνες τους να «στέσουν σπίτι», ότι μπορούν να κάνουν όλες τις δουλειές, όπως περιγράφει η Φωτεινή ή ότι μπορούν να μοιάζουν ακούραστες, όπως ήταν η γιαγιά Μανουσογιώργαινα, δείχνει και μια αυτοδυναμία των γυναικών. Δεν είμαι σίγουρη όμως αν αυτή η αυτοδυναμία είναι κάτι που ικανοποιεί τις γυναίκες.

Φωτεινή: *Εγώ αν είχα έναν άλλον άντρα, δεν εφοβούμουν τίποτα. Δηλαδή, στη δουλειά, στην παρέα, στην...γι' αυτό παραπονούμαι η μάνα μου που δε μ' άφηκε, να μ' αφήσει να πάρω*

*έναν...έναν που τον ήθελα ας πούμενε, να στηριχτώ απάνω του και να ζήσω μια ζωή, μια γερή ζωή, να ακουμπήσω απάνω του, να 'χω ένα στήριγμα γερό. Δεν το χα...*

*E.: Και έπρεπε να στηριχτείς στον εαυτό σου.*

*Φωτεινή: Ναι. [...] Ε, μετά δεν μπόρεσα. Μετά πάλι, αν είχα εγώ το κοπέλι μου, αν είχα και το άλλο, που ήταν και αγόρι, θελλα στηριχτώ εγώ σ' αυτό και θελλα ζήσω διαφορετικά. Και η Ελένη θελλα ζήσει διαφορετικά και εγώ. Εγώ θε να 'μαι ύστερα με ντ' αυτόν, και άστον τον ...και ασ' τον άντρα μου να κρασοπίνει και να κάνει παρέες.*

Η Φωτεινή δεν αμφισβητεί την αυτονόητη έγγαμη ζωή. Δεν τα βάζει με τη μητέρα της επειδή της επέβαλε να παντρευτεί, αλλά επειδή της επέβαλε να παντρευτεί κάποιον που η ίδια δεν ήθελε. Το πρότυπο του συζύγου-«κολώνα του σπιτιού» είναι εμπεδωμένο μέσα της και η ανικανότητα, η αδιαφορία ή η άρνηση του άντρα της να το επιτελέσει είναι που της δημιουργεί αυτά τα αρνητικά συναισθήματα· αλλά και πάλι, όχι ενάντια στον άντρα της ή στον πατέρα της που αδιαφορούσε, αλλά ενάντια στην μητέρα της. Από τη μητέρα της περίμενε να την σκεφτεί, να τη νοιαστεί, κάτι που δεν περίμενε ποτέ από τον σύζυγό της. Δεν σκέφτεται στιγμή το πώς θα μπορούσε να είναι τα πράγματα αν ο άντρας της τη νοιαζόταν λίγο παραπάνω, αλλά το παίρνει ως δεδομένο, ως κάτι που δεν μπορεί να αλλάξει και που πρέπει να το υποστεί ως έχει, αφού δεν επιτρέπεται να αντικατασταθεί. Το γεγονός ότι η Φωτεινή είναι ικανή να τα κάνει όλα, και μάλιστα πολύ καλύτερα από τον σύζυγό της, δεν είναι για εκείνη ούτε ανακουφιστικό, ούτε ενδυναμωτικό. Θεωρεί ότι χρειάζεται στήριξη από τους άντρες, η οποία μάλλον είναι κοινωνικής φύσης, γιατί ο άντρας και ο γιος μπορούν να προσφέρουν κύρος στην οικογένεια, να είναι το «πρόσωπο» της γυναίκας στον έξω κόσμο, να ενισχύσουν το κοινωνικό κεφάλαιο της οικογένειας περισσότερο από ένα κορίτσι (βλ. Flax, 1978: 179)

Κλείνοντας αυτή την ενότητα, θα ήθελα να προσθέσω άλλη μία αφήγηση της Φωτεινής, η οποία δείχνει τον απόλυτα λογοθετικά κατασκευασμένο έμφυλο καταμερισμό εργασίας και το ότι αν υπάρξει κάποιο «γλίστρημα» προς τις αρμοδιότητες του άλλου φύλου, караδοκεί κοροϊδία και κοινωνική απαξίωση. Αυτό βέβαια ισχύει μόνο στην περίπτωση που οι άντρες κάνουν «γυναικείες» δουλειές, γιατί αυτές αξιολογούνται ως κοινωνικά κατώτερες. Οι γυναίκες πολύ συχνά είναι υπεύθυνες για τη λήψη αποφάσεων στο νοικοκυριό και για τη γενικότερη διαχείριση της αγροτικής μονάδας. Η Φωτεινή, που έκανε όλες τις δουλειές που θεωρούνται αντρικές, ήταν αξιοθαύμαστο και σεβαστό πρόσωπο. Ωστόσο, βλέπουμε ότι κάποιοι άντρες βοηθούσαν, δηλαδή υπάρχουν πάντα αντίλογοι στην κυρίαρχη ιδέα περί διαχωρισμένων έμφυλων κόσμων.

Φωτεινή: *Βάζαμε τσ' άντρες και τα ζαίνανε, άλλοι κλώθανε (σ.σ. το μαλλί των προβάτων) εκεί στη βεγγέρα και να μην τζι δούνε και οι παραπέρα βέβαια γιατί ήτανε...οι απ' όζω να μη τζι δουν, και αν ερχόταν κανείς πιο πέρα τα χώνανε (σ.σ. τα κρύβανε). Ναι, ναι, γιατί σου λέει, άντρες να' ναι και να ζαίνουνε; Αλλά η μάνα μου είχε τέσσερα κορίτσια και ήθελε βοήθεια, ε σκέψου δα.[...]*

Ε.: *Δηλαδή, οι σπιτικές δουλειές θεωρούνται ντροπή για έναν άντρα;*

Φωτεινή: *Ναι, οι άντρες δεν...Ένας άντρας, μόνο θα σου δείξω ύστερα τη βρύση που παίρναμε νερό που είναι από κάτω εκεί που παίρναμε νερό, εκεί από την άκρη φαίνεται λιγάκι, ένας άντρας, επειδή η γυναίκα του είχε πέντε γιους, και ήταν το σπίτι του μέσα, εκιέ, κακομοίρα, πόσο να πάρει να 'ρθει με το λαϊνι, με το αυτό, να πάει νερό να συντηρεί και της είπεν ο άντρας της "εγώ θα σου φέρνω το νερό" και έβαλε στο γαιδούρι πάσα μεριά δυο κοφινάκια, πώς τα λένε, και έβαζε μέσα τη στάμνα να μη σπάσουν. Και ερχότανε στη βρύση και κράταγε και ένα στον ώμο του, ε και μετά ελέγανε: "αα, ο τάδες", Παπαγιώργης ήταν το παρατσούκλι του, "να, δείτε τον Παπαγιώργη που πάει στη γυναίκα ντου νερό". Ναι, το θεωρούσαν τώρα...παλιά δεν βοηθούσαν οι άντρες των γυναικών ντωνε! Ααααα! Οι γυναίκες... τσι είχανε...αιχμάλωτες! Δηλαδή, αιχμάλωτες, ντρεπόταν, δεν ξέρω γιάντα. Ενώ δουλεύαν οι καημένες, δεν είναι ότι κάθονταν σπίτι!*

Οι γυναίκες φαίνεται να προσπαθούν να πορευτούν στη ζωή τους βασιζόμενες σχεδόν αποκλειστικά στις δικές τους δυνάμεις, χωρίς σύμπνοια ή συνεργασία με τους άντρες της ζωής τους. Αυτό αλλάζει στην αφήγηση της νεότερης γυναίκας, της Λητούς, αλλά και αυτό γίνεται με δικούς της προσωπικούς κόπους και με πολλή δική της συναισθηματική εργασία. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει:

*«Να σου πω εγώ γενικά με τον Μάρκο έχουμε περάσει πολλά και είναι κάτι που έχει ακουστεί στο χωριό. Είμαστε ένα ζευγάρι που ρε φίλε, περνάμε δύσκολα. Εγώ θα φωνάζω, θα πω, θα κάνω. Δεν μας έχουν πάει όλα ρόδινα. Αλλά παρόλα αυτά το πολεμάμε ρε γαμώτο. Και μόνο στην ιδέα, πέφτει πολύ γιουχάρισμα. Που στα ίδια τους τα σπίτια περνάνε τρισεχειρότερα, πολύ πιθανόν, απλά δεν ακούγεται. Εντάξει; Αλλά εγώ είπα του Μάρκου: Εδώ! (Γελάει). Περάσαμε. Μείναμε και δυο μήνες μόνοι μας. Εγώ πάνω, αυτός κάτω. Κι όμως. Εγώ από δω δεν φεύγω. Και δόξα τω θεώ, αυτός έχει αλλάξει, εγώ προσπαθώ να τα κοιτάω αλλιώς τα πράγματα, να μην...και μόνο στην ιδέα.[...]*

*«Κοίτα εγώ αυτό που θα πω τώρα, είναι αυτό που θέλω από τα παιδιά μου. Εγώ πλέον... ό,τι έκανα, έκανα. Το έχω πει και στον Μάρκο, δεν θέλω αυτό το μη, μη, μη. Θέλω τα παιδιά μου*

ό,τι μου λένε εμένα να το λένε και στον μπαμπά τους, να μην τραβάω εγώ όλο το φορτίο...ό,τι κι αν γίνει... και επίσης στις σχέσεις τους να μην έχουν το φόβο τι θα πει ο κόσμος. Δε σου λέω να αλλάζουν δεκαπέντε συντρόφους ας πούμε η κόρη μου, το χρόνο, και να λέω όλα καλά, αλλά θέλω να τη μάθω κάνε αυτό που θες εσύ και πολλές φορές το έχω σκεφτεί ότι θα είναι ακόμα και σε μένα απέναντι. Αρκεί να κάνει αυτή αυτό που θέλει. Αυτό. Δεν ξέρω αν τα καταφέρω, θα προσπαθήσω.

*E.:* Και τον γιο σου πώς τον μεγαλώνεις; Το ίδιο, να κάνει αυτό που θέλει;

*Λητώ:* Σαν αγόρι να κάνει αυτό που θέλει, αλλά επειδή σαν αγόρι μου έχει πει κάποιες κουβέντες που δεν μου αρέσουν, ας πούμε, μια φορά του λέω ζήτα συγνώμη και μου είπε “Δεν ζητάνε συγνώμη οι άντρες”. Τι; Δεν λένε συγνώμη οι άντρες; Χα. Και μετά του έμαθα να ζητάει συγνώμη. Δεν ξέρω αυτό πού το άκουσε, πού...πάντως το παιδί έχει καταλάβει ότι οι άντρες δεν ζητάνε συγνώμη. Ούτε ο μπαμπάς του λέει συγνώμη. Και δεν λένε συγνώμη οι άντρες; Μια χαρά λένε συγνώμη. Η το τραπέζι, οι άντρες δεν βοηθάνε στο τραπέζι, γιατί βλέπει ότι ο μπαμπάς του δεν βοηθάει στο τραπέζι. Καλά, ο μπαμπάς του δεν προλαβαίνει κιόλας, αλλά έτσι και αλλιώς, πιστεύω ότι δεν θα βοηθούσε. “Δεν βοηθάνε στο τραπέζι οι άντρες” (κάνει πως το λέει ο γιος της). Δεν βοηθάνε; Θα φέρεις πιρούνι ή θα φας με τα χέρια; (Γελάει). Εγώ αυτά τα πράγματα δεν τα μπορώ».

Η Λητώ διεκδικεί ενεργά μια διαφορετική σχέση με τον άντρα της, τη σύσφιξη των προσωπικών δεσμών και το μοίρασμα, όχι της οικιακής εργασίας, αυτή είναι πάντα δική της αρμοδιότητα, αλλά το μοίρασμα του ελεύθερου χρόνου. Διεκδικεί να είναι ο άντρας της συμμετέχων στη διαπαιδαγώγηση των παιδιών και να περνούν ποιοτικό χρόνο μαζί. Διεκδικεί επίσης να έχει λόγο στη διαχείριση του χρόνου του άντρα της, λέγοντάς του πόσο πρέπει να κάθεται στο καφενείο, γεγονός πρωτόγνωρο για την πραγματικότητα της οικογένειας έτσι όπως την αντιλαμβάνεται η πεθερά της. Η Λητώ δεν θέλει να ανατραπεί η έμφυλη ιεραρχία, αλλά, όπως λέει η Βλαχούτσικου (1991: 99), θέλει να έρθουν πιο κοντά οι δύο έμφυλοι κόσμοι και να συσφιχτούν οι σχέσεις του ζευγαριού, αφήνοντας πίσω τις παλιές ιδέες της πεθεράς της, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Επίσης, η Λητώ διεκδικεί και μία νέα διαπαιδαγώγηση για τα παιδιά της, όπου η κόρη θα είναι πιο ελεύθερη να πραγματοποιήσει τις επιθυμίες της και ο γιος της θα είναι πιο ευαισθητοποιημένος στο να μην αναπαράγει στερεοτυπικές συμπεριφορές του κυρίαρχου, στο συγκεκριμένο κοινωνικό-πολιτισμικό περιβάλλον, ανδρισμού, όπως φάνηκε ότι προσπαθεί να κάνει και η Φιλιά παραπάνω, όπου μιλάει για το πώς τα αγόρια και τα κορίτσια πρέπει να είναι «το ίδιο». Φαίνεται ότι οι μητέρες προσπαθούν να μετασχηματίσουν, σιγά σιγά, τις κυρίαρχες αντιλήψεις.

### 3.3. Έχουν εξουσία ή εξουσίες οι γυναίκες;

Όπως αναφέρθηκε και στο κεφάλαιο της θεωρίας, το ερώτημα αν έχουν εξουσία ή εξουσίες οι γυναίκες φαίνεται να θεωρεί ως δεδομένο ότι οι γυναίκες είναι μια ομοιογενής κατηγορία με κοινή θέση και συμφέροντα. Όμως είναι πιθανό το πεδίο εξουσίας για τη μία να είναι ο τόπος καταπίεσης για την άλλη, επομένως ανάλογα τη θέση που βρίσκεται, συνήθως μέσα στο σύστημα της συγγένειας, μια γυναίκα μπορεί να έχει διαφορετικές εξουσίες ή επιρροή.

#### 3.3.1. Σχέση με την οικογένεια του συζύγου

Ως διαβατήρια τελετή που εισάγει τις γυναίκες στον κόσμο της ενηλικίωσης και της μητρότητας, ο γάμος υποτίθεται ότι προσφέρει στη γυναίκα τη θέση της κυρίαρχης, τη θέση της νοικοκυράς και κυρίας του οίκου της. Αυτό όμως είναι μια πλασματική θέση, γιατί όταν η νέα νύφη πηγαίνει να μείνει στο σπίτι του συζύγου της, έχει να διαπραγματευτεί τη θέση της απέναντι στην πεθερά, στις κουνιάδες και στον κοινωνικό περίγυρο του νέου χωριού. Η πραγματική κυρίαρχος πια και η γυναίκα που κατέχει την εξουσία στον νέο οίκο φαίνεται να είναι η πεθερά και όχι η νύφη, κάτι που μάλλον η πεθερά περίμενε καιρό να συμβεί. Καθώς η παράδοση στην υπό μελέτη κοινωνία είναι κατά κανόνα πατροτοπική, η νέα νύφη κατοικεί πολύ κοντά με την πεθερά, είτε στο «πανωσήκωμα» της πατρικής κατοικίας του γαμπρού είτε στο ίδιο σπίτι με τους γονείς του γαμπρού, τουλάχιστον μέχρι το νέο ζευγάρι να αποκτήσει τη δική του στέγη. Ακόμα και στην περίπτωση που το ζευγάρι αποκτά δικό του σπίτι, αυτό θα βρίσκεται κατά κανόνα κοντά στο πατρικό, εκτός από σπάνιες εξαιρέσεις όπου το ζευγάρι μένει στην πόλη και επισκέπτεται το χωριό περιστασιακά. Η Vlahoutsikou (1997: 284) αναφέρει πως μόνο όταν έρχεται στο σπίτι μία νύφη αποκτά επιτέλους η μέχρι τότε γυναίκα του σπιτιού μια θεσμοθετημένη υφιστάμενη (βλ. και Charatsari, 2014: 254). Η νεοφερμένη νεαρή γυναίκα πρέπει τώρα να ικανοποιήσει τις απαιτήσεις της πεθεράς, η οποία λειτουργεί κατά κανόνα ως η ρυθμιστική ελέγκτρια της «αξιοσύνης» της νύφης. Η νύφη οφείλει να συμμορφωθεί με τα ιδεώδη της παντρεμένης γυναίκας, που είναι το να προσφέρει ακούραστα στο σπίτι και στον σύζυγο χωρίς να παραπονιέται και χωρίς να έχει απαιτήσεις για τον εαυτό της. Σε περίπτωση που δεν σωπαίνει, που μιλάει και που διεκδικεί, γίνεται αντικείμενο σχολιασμού από το χωριό. Εκεί αναφέρεται το «γιουχάρισμα» για το οποίο μιλάει η Λητώ στην προηγούμενη ενότητα:

*«Εγώ θα φωνάζω, θα πω, θα κάνω. Δεν μας έχουν πάει όλα ρόδινα. Αλλά παρόλα αυτά το πολεμάμε ρε γαμώτο. Και μόνο στην ιδέα, πέφτει πολύ γιουχάρισμα».*

Η Φωτεινή, η οποία παντρεύεται και, θεωρητικά, ενηλικιώνεται μέσα στο συμβολικό σύστημα του χωριού, είναι υπόλογη στις κουνιάδες της, τις αδερφές του άντρα της, οι οποίες φρόντισαν ήδη από την πρώτη μέρα του γάμου να ορίσουν λογοθετικά τη νέα της υποκειμενικότητα. Επιπλέον, η πεθερά, η οποία έμεινε μαζί με τη νέα νύφη, οργανώνει το *status quo* του οίκου, αναφορικά με τις γυναίκες. Η νέα νύφη οφείλει να υπηρετεί και την πεθερά της, μαζί με τον άντρα της και τα παιδιά της. Ούτε ως νοικοκυρά λοιπόν η Φωτεινή, δεν είχε κάποια εξουσία ή επιβολή. Έπρεπε να τρέχει διαρκώς πίσω από τους καλεσμένους του άντρα της, να φροντίζει τα παιδιά και την πεθερά, η οποία έμεινε μαζί τους και περίμενε από τη Φωτεινή μέχρι και να της πάει καφέ το πρωί, όπως ενδεχομένως να έκανε και η ίδια η πεθερά της, όταν ήταν νέα νύφη, στη δική της πεθερά αντίστοιχα.

*«Επειδής ήρθεν η νύφη, κάνανε δεύτερο σπιτάκι να κάθεται η πεθερά από κάτω. Αλλά εγώ όμως το πρωί να της πάω... και αυτή ήταν γερή γυναίκα, δεν εκάθοντο καθόλου μέσα, αλλά δεν εκάθιζεν να ψήσει το φαΐ της ή να βράσει τον καφέ της, έπρεπε εγώ...15 χρόνια (γελάει). Και είχε τρεις κόρες επαέ και δεν πήγαινε σε καμία, μόνο κοντά μου, να με βλέπει. Να 'μαστε μαζί με τη νύφη. Έτσι ήτανε το ...όχι έτσι, δεν ήταν σε ούλους έτσι, αλλά ήταν μοναχογιός και ήταν οι τέσσερις κόρες...τέλος πάντων».*

Ούτε ως νοικοκυρά του σπιτιού της δεν μπόρεσε η Φωτεινή να έχει μία υποτυπώδη αυτονομία, να κάνει αυτό που θέλει. Ο άντρας της, από την άλλη, δεν χρειάστηκε να μεταβάλλει καμία από τις συνήθειές του, ούτε να νιώσει πείνα, ούτε να εργαστεί παραπάνω. Τα είχε αναλάβει όλα η Φωτεινή.

*«Είχε και τέσσερις αδερφήδες και κάναν αυτές όλες τις έξω δουλειές, αυτός είχε μερικά πρόβατα και έβλεπε τα πρόβατα. Στα χωράφια δεν πήγαινε ας πούμε, στα αμπέλια δεν πήγαινε, βαριές δουλειές δεν έκανε, τα πρόβατα είναι πιο ελαφρή δουλειά. Και οι κοπελιές εκάνανε τις βαριές δουλειές. Και όταν μου 'παν να τον επάρω, μου 'λεγαν...μου είπαν αυτές...“κοίταξε, δεν είναι στις βαριές δουλειές μαθημένος να δουλεύει, αλλά εσύ που είσαι μικρή θα κάνεις τις βαριές δουλειές και αυτός πάλι θα κάνει τις ελαφριές”».*

Οι κουνιάδες της ήταν σαφείς στις οδηγίες τους στη νέα νύφη:

*«Θωρείς, αδειανό είναι το σπίτι, πρέπει να εσύ να σταθείς επαέ, να σταθείς να βοηθήσεις το σπίτι, να δουλέψεις, να 'χει το κάθε του πράγμα, ο αδερφός μου θα φέρνει παρέες και να μην του πεις πράμα».*

Και στην περίπτωση της Λητούς η σχέση με την πεθερά καθορίζει σε μεγάλο βαθμό τον τρόπο ύπαρξής της στο σπίτι και στο χωριό και είναι άλλο ένα πεδίο δυσκολίας για εκείνη:

*«Γενικά ότι οι παλιές γυναίκες εδώ στο χωριό έχουν απόψεις...έχουν. Δηλαδή φαντάσου, θα σου πω ένα παράδειγμα, κάθε πρωτοχρονιά πρέπει να φέρνω εδώ ένα φυτό, εκνευρίζομαι στην ιδέα...ούτε ξέρω πώς το λένε. Και πρέπει αυτό το φυτό να μπει στη σκάλα μου οπωσδήποτε. Σε όλα τα σπίτια. Και καμιά φορά θα μας τύχει η στραβή, και του Μάρκου του 'λεγα φέτος, μην το αφήσει αυτό μπας και πάει καλά η χρονιά. Τρελαίνομαι εγώ με αυτά, δεν μπορώ, τρελαίνομαι. Όταν έκανα παιδί; "Μην του κόψεις τα νύχια, είναι Σάββατο". "Είναι βράδυ. Πήγαινε μάζεψέ του τα ρούχα απ' έξω". Μέναμε μαζί και εγώ είχα τρελαθεί».*

### **3.3.2. Σχέση με τις άλλες γυναίκες**

Η πατροτοπική παράδοση σε αυτά τα χωριά έχει επιφέρει ένα τεράστιο πλήγμα στις σχέσεις ανάμεσα στις γυναίκες. Εκείνες που παντρεύονται στο ίδιο τους το χωριό είναι πιο τυχερές γιατί δεν χρειάζεται να χάσουν την επαφή με τη μητέρα τους, αν και εκείνη που είναι πιο άμεσα εμπλεκόμενη στο νέο νοικοκυριό είναι κατά κανόνα η πεθερά της νύφης. Οι γυναίκες όμως που μετοικούν σε άλλα χωριά είναι σε πολύ χειρότερη μοίρα και δύσκολα θα κάνουν φίλες ή θα ανοιχτούν. Πρακτικά το είδαμε να συμβαίνει και κατά τη διάρκεια των συναντήσεων, όπου οι νέες νύφες είτε απείχαν ή παρέμεναν σιωπηλές. Το να μην ανοίγονται πολύ στις άλλες γυναίκες του χωριού μπορεί να μεταφραστεί και ως μία στρατηγική επιβίωσης, απέναντι σε έναν άγνωστο και δυνάμει εχθρικό τόπο: έχουν να αποδείξουν σε ένα ολόκληρο χωριό ότι είναι άξιες νύφες, νοικοκυρές και μητέρες. Στις συνεντεύξεις μας απασχόλησε το αν είχαν ή έχουν φίλες.

*Λουΐζα: Τότες δεν είχα φιλενάδες.*

*Ε.: Γιατί δεν είχες; Δεν σε άφηνε ο άντρας σου;*

*Λουΐζα: Δεν είχα...ήταν φιλενάδες αλλά ήτανε μακρινές, ας πούμε όταν μαζεύαμε μαζί ήμαστε φιλενάδες, αλλά μετά επαντρευτήκανε και αυτές...εγώ πού να πάω να τις βρω. Δεν με άφηνε κιόλας, δεν με άφηνε (ενν. ο σύζυγός της). Εδώ στο χωριό, με τσι γονείς μου, δεν είχα... είχα τις αδερφές μου, γιατί ήταν πιο μικρές αυτές από μένα ε... εκεί στο σπίτι μας στη γειτονιά, εντάξει είχα...αλλά εδώ στο χωριό δεν είχα.*



Η απουσία φιλενάδων μπορεί να γίνει τελικά επιλογή, γιατί οι γυναίκες φοβούνται την έκθεση και το κουτσομπολιό.

*Λουΐζα: Με τη Φωτεινή κάμποσο διάστημα είχαμε φιλίες. Ε μετά κόψαμε γιατί είπε άντρας της δυο τρεις κουβέντες και είπα... μακριά, μακριά, γιατί ήταν πολύ φλύαρος άνθρωπος και αυτός. Πολύ...*

Επειδή γνώριζα και τη Φωτεινή, η Λουΐζα δεν θέλησε να γίνει πιο συγκεκριμένη στο τι είχε πει ο άντρας της. Αυτό που λέει όμως η Λουΐζα επιβεβαιώνει αυτό που θα πει παρακάτω και η Λητώ, ότι οι φιλίες μπορεί να είναι ένα επικίνδυνο πεδίο έκθεσης για τις νύφες. Γενικά, γυναίκες ηλικίας τριάντα με σαράντα ετών ήταν πιο επιφυλακτικές και καχύποπτες. Κατά τη γνώμη μου, αυτό το φαινόμενο θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως εξής: οι νέες γυναίκες δεν έχουν εξασφαλίσει τη θέση τους στο χωριό ως αξιосέβαστα άτομα· πρέπει διαρκώς να επιβεβαιώνουν τον εαυτό τους ως άξιες νοικοκυρές και μητέρες χωρίς προβλήματα, μιας και η νοικοκυροσύνη, καθώς και η μητρότητα, είναι από τις πιο σημαντικές καταστατικές πρακτικές για την αναγνώριση τους ως γυναίκες. Επομένως, δεν επιτρέπουν στον εαυτό τους να διαρρήξει την τέλεια εικόνα της οικογενειακής θαλπωρής την οποία προβάλλουν προς τα έξω, τόσο στο χωριό, όσο και στις άλλες γυναίκες. Μεγαλώνοντας, ξαναρχίζουν να κάνουν παρέα μεταξύ τους. Αυτό θεωρώ ότι ερμηνεύεται με τον ίδιο τρόπο. Οι μεγαλύτερες γυναίκες, έχουν αποδείξει την αξία τους ως νοικοκυρές και «κυρίες» ενός σπιτιού, οι πεθερές, συχνά και οι σύζυγοί τους, έχουν πεθάνει, επομένως τώρα μπορούν με μεγαλύτερη χαλαρότητα να καυτηριάζουν τα κακώς κείμενα της εποχής που ήταν νέες, μια δραστηριότητα που είναι πια «ακίνδυνη». Κάποιες νέες φαίνεται ότι επιθυμούν την παρέα, αλλά η επιφυλακτικότητα είναι πολύ ισχυρή.

*Λητώ: Να σου πω, γενικά σαν άνθρωπος δεν κρατάω ούτε φιλίες. Πολλές φορές απορώ και εγώ με τον εαυτό μου. Υπάρχουν πολλές κοπέλες που μου λένε “έλα να πιούμε καφέ”. Δεν είμαι αυτού του τύπου. Δύο φορές που προσπάθησα να το κάνω, θα μπεις στη διαδικασία, θα πεις για το χωριό, θα παραπονεθείς, θα μαθευτεί, θα τσακωστείς. Το λοιπόν δεν θέλω. Δεν έχω και χρόνο πλέον. Και ξέρεις τι λέω; Αν έχω και ένα αμάξι ας πούμε και βλέπω και δραστηριότητες στο Ρέθυμνο που δεν ξέρω κανέναν, πάω τα παιδιά μου που περνάνε καλά και γυρνάω σπίτι μου. Και δεν έχω και ανάγκη. Έτσι όμως ήταν και η μαμά μου. [...]. Φίλες δεν έχω κρατήσει καμία. Και στο ΙΕΚ μια κοπέλα... βέβαια πριν τελειώσω το ΙΕΚ είχα μείνει έγκυος. Ήμουν*

*τριών μηνών όταν το τελειώσα. Και εξαφανίστηκα. Θεώρησα ότι μόλις παντρεύτηκα...μόνη μου, δεν μου είπε ο Μάρκος κάτι, ή η πεθερά μου. Μόνη μου το έκανα αυτό το λάθος».*

Η Λητώ σταματάει να κάνει παρέα ακόμα και με τις γυναίκες με τις οποίες συμφωνεί, από το φόβο του τι μπορεί να χρησιμοποιήσουν από αυτά που λέει και να το μάθει το χωριό. Στο απόσπασμα που ακολουθεί αναφέρεται στο παράπονό της που ο άντρας της περνάει πολλές ώρες στο καφενείο, και αν με αυτή τη συνήθεια οι άλλες γυναίκες είναι συμφιλιωμένες:

*Λητώ: Αυτές τις λίγες φορές που έχω κάνει και με κορίτσια από δω από το χωριό με μπαμπάδες που πηγαίνουν στα καφενεία και καθόταν πολλές ώρες όχι, δεν τους αρέσει. Και αυτός ήταν ο λόγος που σταμάτησα να κάνουμε παρέα. Όταν έχεις παράπονα θα πεις πράγματα, η μία κουβέντα θα φέρει την άλλη, θα πεις πράγματα, θα εξομολογηθείς καταστάσεις, ε και αυτό....*

*Ε.: Και μετά ένιωθες εκτεθειμένη;*

*Λητώ: Όχι δεν ένιωθα εκτεθειμένη. Αλλά σίγουρα αυτό δεν μένει κρυφό ας πούμε, δεν μένει εδώ. Θα το πει, θα το κάνει, θα το δείξει. Οπότε αυτό παίρνει... Ναι.*

*Ε.: Αυτό εννοώ αν νιώθεις εκτεθειμένη, ότι σε συζητάνε; Αυτό λέω.*

*Λητώ: Ναι! Σίγουρα! Να σου πω όσο και να προσπαθώ να λέω δεν με νοιάζει τι λέει ο κόσμος, με νοιάζει. Απλά δεν με νοιάζει τόσο όσο με ένοιαζε πριν. Σίγουρα κάποια στιγμή θα σε πειράξει.*

Τελικά, οι αφηγήτριες δεν φαίνεται να μιλάνε καθόλου για φιλικές σχέσεις, όποτε υπάρχουν, παρά μόνο για την απουσία τους. Θα αναφέρω μόνο μία φράση μίας συμμετέχουσας στην ομάδα εστίασης, η οποία ήρθε μόνο στην πρώτη συνάντηση. Στην ερώτησή μου τι τους αρέσει να κάνουν, είπε: «Μου αρέσει να συναντιέμαι με φίλες καλές. Όταν λέω καλές, εννοώ καλές». Ο τρόπος που ειπώθηκε η φράση αυτή έμοιαζε να έχει κάποιο υπονοούμενο και με έκανε να σκεφτώ ότι απευθύνεται περισσότερο στις συγχωριανές της, παρά πραγματικά σε εμένα που έκανα την ερώτηση. Αυτό είναι κάτι που χρειάζεται περισσότερη έρευνα.

### 3.3.3. Σχέση με τη μητέρα

Μία άλλη σχέση εξουσίας είναι η σχέση μητέρας-κόρης. Είδαμε ότι δύο μητέρες, της Φωτεινής και της Λουΐζας, επέβαλαν την άποψή τους για το ποιόν άντρα θα παντρευτούν οι κόρες τους, ενώ και η μητέρα της Χρυσούλας είχε στον υποψήφιο γαμπρό ιδιαίτερη αδυναμία. Τι συμβαίνει με τις μητέρες των γυναικών αυτών; Έχουν εξουσία; Θα ήθελα να σταθώ λίγο σε αυτό το ιδιαίτερο φαινόμενο και να προσπαθήσω να το ερμηνεύσω.

Όπως προέκυψε από το εθνογραφικό υλικό, η στενή συγγένεια, η σχέση δηλαδή κατά βάση με τους γονείς της γυναίκας και στη συνέχεια με την οικογένεια του γαμπρού, είναι το κυρίαρχο περιβάλλον μέσα στο οποίο διαμορφώνεται η υποκειμενικότητα των γυναικών. Οι πρακτικές του προξενιού, του γάμου, η πατροτοπικότητα του νέου σπιτικού, αποτελούν ρυθμιστικές πρακτικές μέσω των οποίων οι γυναίκες ενηλικιώνονται και δομούνται ως «γυναίκες». Η ολοκλήρωση της συγκρότησης του γυναικείου εαυτού όπως ορίζεται πολιτισμικά σε αυτή την κοινωνία, έρχεται με την μητρότητα. Μέσα στο πλαίσιο που απαιτεί από εκείνες το απόλυτο δόσιμο στην οικογένεια και την ταύτιση των αναγκών τους με τις ανάγκες της οικογένειας και των παιδιών, η υποκειμενικότητά τους κατασκευάζεται «σχεσιακά» και ίσως εκεί κρύβεται μια δυσκολία στο να διακριθούν τα όρια του εαυτού.

Ίσως έτσι εξηγείται εν μέρει και η επιμονή των μητέρων να έχουν αποφασιστικό ρόλο στην επιλογή υποψήφιου γαμπρού, κρίνοντας με βάση την εξωτερική του εμφάνιση ή/και τα στοιχεία του χαρακτήρα. Το γεγονός ότι οι μητέρες έχουν πολύ ισχυρό λόγο πάνω στο ποιόν θα παντρευτούν οι κόρες τους, έρχεται σε αντίθεση με την πατριαρχική πραγματικότητα που περιγράφεται σε άλλες εθνογραφικές καταγραφές. Έχει να κάνει με τις εξουσίες που αρμόζουν στις γυναίκες, που αφορούν τον οικιακό χώρο, ή είναι απλά τυχαίο και σχετίζεται μόνο με αυτές τις οικογένειες και την ιδιαίτερη ιδιωτική τους δυναμική; Το προξενιό, ως μια κοινωνική συναλλαγή οικιακής οικονομίας, πρέπει να προσφέρει και στις δύο πλευρές κάποιο όφελος. Στις τρεις όμως περιπτώσεις που αναφέρω, της Φωτεινής, της Λουΐζας και της Χρυσούλας, δεν υπάρχει κάποια πολύ συμφέρουσα συναλλαγή, εκτός εάν κανείς υποψήφιος γαμπρός δεν ζητούσε προίκα, οπότε ίσως σε αυτή την περίπτωση να είχε κάποια λογική το να δεχτούν οι γονείς το προξενιό.

Ο άντρας της Φωτεινής, τον οποίο αγαπούσε τόσο η μητέρα της, είχε σπίτι και λίγα χωράφια, αλλά ήταν τραυματισμένος από τους Γερμανούς και υπήρχε η ανησυχία ότι δεν θα μπορέσει να κάνει παιδιά. Επίσης, ήταν ένας άντρας που δεν φημιζόταν για την εργατικότητά του, αλλά για την τάση του να κάνει παρέες και να γλεντάει. «Τον αγαπούσε γιατί ήταν της παρέας, παρόλο που δεν ήταν δουλευτής», λέει η Φωτεινή. Το να είναι κάποιος φιλόξενος

είναι ένα χαρακτηριστικό που αξιολογείται θετικά στην ελληνική πολιτισμική πραγματικότητα, αλλά δεν είναι ένα επαρκές στοιχείο για ένα επιτυχημένο προξενικό.

Στην περίπτωση της Λουΐζας, η αντίσταση του πατέρα της στο προξενικό ήταν μεγάλη, το ίδιο και ενός αδερφού της. Αυτό δεν εμπόδισε την μητέρα της να επιμείνει και τελικά να πετύχει το γάμο με έναν άνθρωπο ο οποίος ήταν εικοσιπέντε χρόνια μεγαλύτερος από την Λουΐζα, αλκοολικός και κακοποιητικός, ο οποίος δεν την άφηγε ούτε να εργαστεί ούτε να έχει οποιαδήποτε κοινωνικότητα:

*«Μη θελλα δουλέψω, μη θελλα πάω πουθενά, μη θελλα μιλήσω, μη θελλα...μόνο είχαμενε...και δε δούλευε και αυτός, και φτώχια».*

Η Λουΐζα δεν αναφέρει αν η μητέρα της συμπαθούσε τον σύζυγό της, αλλά αναφέρει ότι όταν ήταν νέος ήταν όμορφος, και μπορεί να ήταν αυτό ένα στοιχείο που μέτρησε για την μητέρα, γιατί κατά τα άλλα ούτε εκείνος ήταν εργατικός:

*«... ήταν καλός. Ήταν ψηλός, ήταν εμφανίσιμος, ήταν ωραίος άντρας, αλλά δεν ήτونه...τον είχανε μοναχογιό και είχε πέντε αδερφές και δουλεύανε αυτές και είχανε τον αδερφό, κύριο».*

Τέλος, η Χρυσούλα λέει ξεκάθαρα ότι η μητέρα της ήταν «πολύ ερωτευμένη» με τον υποψήφιο άντρα της. Το λέει με έναν τρόπο σα να είναι αποδεκτό να τρέφουν οι μητέρες (πλατωνικά) ερωτικά συναισθήματα απέναντι στους γαμπρούς τους. Και σε αυτή την περίπτωση ο πατέρας ήταν αρνητικός, αλλά τουλάχιστον συναίνεσε η κόρη, ακόμα και αν ο τρόπος που συναίνεσε είναι αμφιλεγόμενος.

Προσπαθώντας να βρω μία εξήγηση για αυτή την ιδιαίτερη προτίμηση που ανέπτυσαν οι μητέρες στους συζύγους των θυγατέρων τους, οδηγήθηκα στην ψυχαναλυτική θεωρία. Μελετώντας τη φεμινίστρια ψυχαναλύτρια και κοινωνιολόγο Nancy Chodorow σκέφτηκα ότι μία πιθανή ερμηνεία για αυτό το γεγονός θα μπορούσε να είναι η ψυχολογική ταύτιση της μητέρας με την κόρη, δηλαδή το ότι η μητέρα αντιμετωπίζει το παιδί της, ειδικά το κορίτσι, ως προέκταση του εαυτού της. Όπως εξηγεί η Chodorow στο *“Family Structure and Feminine Personality”* (1974) («Δομή της οικογένειας και θηλυκή προσωπικότητα») οι γυναίκες μεγαλώνουν ορίζοντας τον εαυτό τους σχεσιακά, όπως άλλωστε αναφέρουν και οι Loizos & Papataxiarchis (1991) και οι Salomon και Stanton (1986). Στην ψυχανάλυση, λέει η Chodorow, οι γυναίκες θεωρείται ότι έχουν περισσότερο ευέλικτα, λιγότερο αυστηρά όρια εαυτού (1974: 44). Γι' αυτόν τον λόγο μία μητέρα τείνει να συγχέει τα όρια της δικής της

προσωπικότητας με της κόρης της και να μην μπορεί να τη διαχωρίσει εντελώς από τον εαυτό της, ενώ παράλληλα μπορεί να στερεί από την κόρη της τη δυνατότητα να αυτονομηθεί (Chodorow, 1974: 59), κάτι που βλέπουμε έντονα στην περίπτωση της Φωτεινής. Στην ίδια κατεύθυνση κινείται και η Jane Flax (1978), η οποία παρατηρεί ότι, σε ψυχαναλυτικό επίπεδο, όταν η κόρη προσπαθεί να αυτονομηθεί, είναι πιθανό η μητέρα να το εκλάβει ως απόρριψη. Η κόρη λειτουργεί, λέει, ως συναισθηματική ασφάλεια για τη μητέρα, ενώ αντίθετα ο γιος εκπληρώνει για τη μητέρα την καταξίωση στον έξω κόσμο και τις δικές της καταπιεσμένες επιθυμίες για αυτονομία και επιτεύγματα (Flax, 1978: 179). Φυσικά, συνεχίζει, υπάρχουν και μητέρες οι οποίες ενθαρρύνουν τις κόρες τους να «δραπετεύσουν». Προκειμένου να επιτευχθεί αυτό και να μπορέσει μια μητέρα να μην προβάλει στην κόρη και αναπαράγει τις δικές της καταπιέσεις και ματαιώσεις, θεωρώ ότι θα πρέπει να έχει βιώσει την *κριτική συνειδητοποίηση* για την οποία μιλάει ο Paulo Freire (1974), η οποία θα την βοηθήσει να δει κριτικά τη θέση της και να αναγνωρίσει τα μοτίβα της καταπίεσης. Θα αναφερθώ σε αυτό παρακάτω, μιλώντας για τις αντιστάσεις των γυναικών στις κανονιστικές επιταγές για το φύλο τους.

Οι παραπάνω τρεις ενότητες, δηλαδή η σχέση με τη (γυναικεία) οικογένεια του γαμπρού, με τις άλλες γυναίκες και τη μητέρα, είναι οι τόποι που βρίσκω ότι αναπτύσσονται σχέσεις εξουσίας ανάμεσα στις γυναίκες, ανάλογα με τη διαφορετική τους θέση. Πέρα από τη συγκεκριμένη επιβολή των δύο μητέρων στους άντρες τους για το ποιον θα παντρευτούν η Φωτεινή και η Λουίζα, δεν εντόπισα στο υλικό άλλη σήμανση που να υποδεικνύει, μέσω της άμεσης εξουσίας πάνω στην κόρη, την άσκηση κάποιας εξουσίας των γυναικών πάνω και στους συζύγους τους. Αναφορικά με τις κοινωνικές σχέσεις του χωριού, οι γυναίκες εμφανίζονται ως θεματοφύλακες και ελέγκτριες των κανονιστικών λόγων που αφορούν κυρίως τις γυναίκες, αλλά αυτό λειτουργεί, κατά τη γνώμη μου, επιβαρυντικά προς όλες, γιατί συντελούν με αυτόν τον τρόπο και στον αυτοπεριορισμό τους. Αυτό είναι το τίμημα της ρυθμιστικής εξουσίας τους (βλ. Cowan 1998: 22).

Από την αφήγηση της Φωτεινής προκύπτει μία ανατρεπτική πράξη η οποία θα μπορούσε να παραπέμπει σε κάποιου είδους «κρυμμένη» εξουσία, όπως αναφέρεται στη βιβλιογραφία, χωρίς όμως να επαναλαμβάνεται και σε άλλες αφηγήσεις. Είναι η τάση της μητέρας της Φωτεινής να επικαλείται ασθενική υγεία, σύμφωνα με τα λεγόμενα της Φωτεινής, προκειμένου να πετύχει την επιθυμία της.

*«Ήθελε...μας ήθελε κοντά της επειδή ήταν...τι, αναιμία είχε... επειδή ήτανε...μας ήθελε να μας έχει κοντά τζη, να τη βοηθούμενε».*

Η μητέρα της Φωτεινής επικαλέστηκε ασθένεια και σε μια περίπτωση προξενιού, στο οποίο ο γαμπρός ήταν από άλλο χωριό και θα έπαιρνε την Φωτεινή μαζί του, σύμφωνα με την πατροτοπική παράδοση της περιοχής. Ενώ έγινε το προξενιό και τα συμφώνησαν, όταν έφυγε ο γαμπρός, η μητέρα της Φωτεινής έκανε ότι πεθαίνει και ανάγκασε τον άντρα της να χαλάσει το προξενιό, επειδή η ίδια δεν ήθελε να δώσει την Φωτεινή σε εκείνον.

*«Έναν που τον ήθελα και ήρθε σπίτι μας, ήρθε με έναν θείο του και είπα το ναι και έφυγε ο άνθρωπος, από άλλο χωριό ήταν. Τη νύχτα πάλι η μάνα μου τέξα. Λέει “αμέτε να του πείτε γιατί θα ποθάνω”. Αν είχε ποθάνει απ' τον πρώτο, θα 'χα πάρει και εγώ αυτόν που ήθελα (γελάει)».*

Δικαίως η Φωτεινή αναρωτιέται: *«Άρρωστη ήταν ή έκανε την άρρωστη; Ένας άρρωστος άνθρωπος δεν κάνει οκτώ παιδιά».*

Η επίκληση στην ασθετική υγεία είναι ένα από τα κοινωνικώς αποδεκτά όπλα της επιρροής των γυναικών στο χωριό, ανήκει στο πεδίο της πονηριάς στην οποία καταφεύγουν οι γυναίκες επειδή δεν έχουν άλλον τρόπο επιβολής της επιθυμίας τους (βλ. Αντμάν 1989, Herzfeld 1986).

Σε αυτή την συνθήκη της καταπίεσης από γυναίκες προς άλλες γυναίκες κάνει τη διαφορά η Λουΐζα, η οποία δρα αλληλέγγυα και βοηθάει κάποια άλλη γυναίκα να φύγει από τον κακοποιητή της, όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα.

#### **3.4. Έμφυλες κανονιστικές επιταγές, στρατηγικές αντίστασης και λειτουργίες της εμπρόθετης δράσης. Αλλάζει η υποκειμενικότητα διαγενεακά;**

Η Λητώ, πηγαίνοντας να ζήσει στο χωριό του νέου της συζύγου μετά την πίεση που έχει δεχτεί στον προηγούμενο γάμο της, κάνει μια αναδόμηση του εαυτού. Κάνει μια επανεκκίνηση και διαπραγματεύεται εκ νέου τον εαυτό της, όπως άλλωστε κατά κάποιον τρόπο λέει και η ίδια, αν και όχι με αυτές τις λέξεις. Θέτει τους όρους με τους οποίους θα επαναδιεκδικήσει τη θέση της και την κοινωνική της αξία, σε ένα σύστημα που και η ίδια ενστερνίζεται. Εξ ου και στη συνέχεια διεκδικεί για τον εαυτό της το πρότυπο της καλής

γυναίκας και το επιτυγχάνει. Η Λητώ έχει «ενσωματώσει με επιτυχία τον κυρίαρχο λόγο που την έχει διαμορφώσει» (Σηφάκη, 2015: 117). Χρησιμοποιεί τη φράση «θα πρέπει» τρεις φορές:

*«Είχα βάλει στόχο ότι όταν ξανανοίξω σπίτι θα πρέπει να βλέπω διαφορετικά, θα πρέπει να έχω όρεξη να φροντίσω αυτό το σπίτι, θα πρέπει του άντρα μου να μπορώ να του έχω ένα πιάτο φαγητό... αυτό το έβαλα εγώ στον εαυτό μου, δεν μου το έβαλε κανείς. Αυτό».*

Αυτή η εκ νέου συγκρότηση του εαυτού, προκύπτει από την ταύτισή της με τις κυρίαρχες λογοθετικές πρακτικές του τι πρέπει να κάνει μια σωστή γυναίκα, και όχι από αντίδραση απέναντι στην κοινωνική πίεση. Η Λητώ λέει συχνά κατά τη διάρκεια της συνέντευξης *«αυτά τα έβαλα εγώ στον εαυτό μου»*. Η στρατηγική για να διαχειριστεί το βίωμα της απόρριψης από τον κοινωνικό περίγυρο του πρώτου γάμου είναι να αυτονομηθεί· να πει στον εαυτό της ότι κανείς δεν της επέβαλε πώς να φερθεί και ότι η απόφαση είναι δική της, ότι θα τα καταφέρει μόνη της. Η επιτυχία της στους καινούριους της ρόλους της δίνει δύναμη για να μπορέσει να αντικρούσει ό,τι πια βρίσκει εγκλωβιστικό στον λόγο περί καλής γυναίκας. Κάποια στιγμή είχε μαλώσει με τον νέο της σύζυγο και αποφάσισε να μείνει μόνη της στο σπίτι και ο σύζυγος να μείνει στην πεθερά της από κάτω.

*«Μάλιστα ένιωσα δυνατή όταν με πήρε η μαμά μου μία μέρα και μου λέει “να ‘ρθω”; Όχι, δεν σε θέλω. Είμαι μόνη μου, θα τα βγάλω πέρα μόνη μου. Ναι, πραγματικά, της λέω “κάτσε στο σπίτι. Να έρθεις, να κάνεις, να μου πεις τι”; Αν έκανα υπομονή, που μου λέγανε όλοι, “πρέπει και εσύ να μπεις σε αυτό το κλιπάκι...γιατί, διαφορετικά”... Τι; “Ποιος θα σε ζήσει, τι θα κάνεις”... Αυτές τις κουβέντες τώρα η μάνα μου, οι συγγενείς μου. Να πάτε να χεστείτε, δεν σας θέλω, δεν θέλω κανέναν, μόνη μου».*

Η μητέρα της και οι συγγενείς της της πρότειναν να κάνει υπομονή και να συμφιλιωθεί με την πραγματικότητα του νέου της σπιτιού, όσο και να μην της άρεσε. Εκεί η Λητώ συγκρούεται, γιατί τώρα έχει κάνει μια καλύτερη διαχείριση του εαυτού. Η αίσθηση της αυτενέργειας είναι πολύ ενδυναμωτική για τη Λητώ, σε αντίθεση με τη Φωτεινή, που όπως είδαμε, η γνώση ότι τα κατάφερε μόνη της δεν της προσέφερε κάποια ικανοποίηση. Για τη Λητώ, το ότι τα κατάφερε μόνη της και ότι μόνη της πήρε τις «σωστές» αποφάσεις, εκείνες που θα τις επιτρέψουν να ενταχθεί ομαλά στην κοινότητα που εμφορείται από τις ίδιες αξίες που και η ίδια αποδέχεται, είναι μια στρατηγική επανόρθωσης της αποτυχίας της.

Η Λητώ περνάει από μία αποτυχημένη επιτέλεση σε μία επιτυχημένη. Η ίδια βιώνει αυτή τη μετάβαση ως συνειδητή επιλογή, ως μια απόφαση που πήρε για τον εαυτό της, η οποία ήταν θέμα επιβίωσης. Σε συμβολικό επίπεδο, έχει ενδιαφέρον το ότι την πρώτη φορά «απέτυχε» ως σύζυγος σε όλα τα επίπεδα (ως μάνα, ως νοικοκυρά) και τη δεύτερη φορά πέτυχε. Τρεις αποβολές στον πρώτο γάμο, τρία παιδιά στον δεύτερο.

*«Ένας γάμος, μετά και στο δεύτερο γάμο συγκρούσεις και τα λοιπά μέχρι να καταλάβεις και εσύ τελικά η ίδια ποια είσαι, γιατί πραγματικά, ακόμα και όταν παντρεύτηκα τον Μάρκο, πίστευα όλα αυτά που λέγανε οι άλλοι και δεν ήξερα εγώ ποια είμαι».*

Στον τωρινό της γάμο, βρήκε τον εαυτό της. Είναι μια επιτυχημένη μητέρα και νοικοκυρά. *«Εγώ ήθελα να κάνω παιδιά. Τα έκανα, και με το παραπάνω».* Τώρα πλέον μπορεί, αφού έχει βάλει τις βάσεις και έχει αναγνωριστεί αρχικά από τον εαυτό της ως άξια γυναίκα, να συζητάει, να βάζει τα όριά της και να διεκδικεί την εξουσία που αρμόζει στη θέση της ως κυρία του οίκου. Τα δικαιώματα της Λητούς σχετίζονται αποκλειστικά με ζητήματα που αφορούν την οικιακή και οικογενειακή διαχείριση, ουσιαστικά με το στάτους της νοικοκυράς και της μητέρας. Η διεκδίκησή της, βέβαια, καθώς και η διαδικασία υποκειμενοποίησής της, η ανακάλυψη του εαυτού της, δεν είναι χωρίς προβλήματα, είναι μια διαρκής διαδικασία συγκρούσεων όπου η Λητώ προσπαθεί να ορίσει τι είναι αυτό που η ίδια πιστεύει για τον εαυτό της και να πείσει και τον περίγυρο, δηλαδή, τον σύζυγο και την πεθερά της. Για να φτάσει όμως η Λητώ να διεκδικεί αυτό που θέλει χωρίς ενοχές, πρέπει να αποδεικνύει ότι είναι άξια γυναίκα και μ' αυτόν τον τρόπο να αντισταθμίζει την απαιτητικότητά της. Γι' αυτό και διεκδικεί ό,τι διεκδικεί μετά από τρία παιδιά και αφού έχει αποδείξει την ικανότητά της ως νοικοκυρά και μητέρα.

*«Τώρα όσο μεγαλώνω απαιτώ ακόμα περισσότερο τα δικαιώματά μου, γιατί θεωρώ ότι η πεθερά μου έκανε την οικογένειά της, μεγάλωσε τα παιδιά της και τώρα είναι η σειρά μου. Και σε αυτό εγώ δεν κάνω πίσω ρε φίλε! Δεν κάνω πίσω. Έχει και ο γιος μου αδυναμία στην πεθερά μου, ανέβα πάνω, “όχι εγώ θέλω να κάτσω κάτω”, όχι! Τώρα νομίζω ότι είναι η δικιά μου η σειρά. Τα παιδιά είναι δικά μου. Θα πας στη γιαγιά όσο πρέπει».*

Ακόμα όμως και τώρα, που εκτελεί με επιτυχία τον «προορισμό» της ως γυναίκα, δεν απαλλάσσεται από τον ασφυκτικό κοινωνικό έλεγχο. Οι γυναίκες δεν μπορούν να χαλαρώσουν ποτέ, και αν δεν μπορούν να αυτορυθμίζονται, τις ρυθμίζουν οι άλλοι, υπενθυμίζοντάς τους διαρκώς τις κανονιστικές επιταγές. Η Λητώ επιθυμεί την ενσωμάτωση



και φοβάται πολύ το τι θα πει ο κόσμος. Το «τι θα πουν οι άλλοι» μπλέκεται διαρκώς με τις σημαντικές αποφάσεις της ζωής της, ακόμα και αν αυτοί οι «άλλοι» δεν είναι καν «σημαντικοί άλλοι», όπως η στενή της οικογένεια. Η Λητώ αντιλαμβάνεται ότι το να την απασχολεί διαρκώς το τι σκέφτονται οι άλλοι και οι άλλες είναι τροχοπέδη για τη ζωή και τις επιλογές της, όμως δεν μπορεί να το αποβάλει εντελώς, γιατί η καθημερινότητά της και η ίδια της η ύπαρξη ορίζεται από αυτό το πλαίσιο κοινωνικού ελέγχου, το οποίο, όταν δεν το επιβάλλουν άλλοι, το βάζει εκείνη μόνη της στον εαυτό της. Μιλώντας για το πότε παντρεύτηκε τον δεύτερο άντρα της, η Λητώ λέει:

*«Τότε, σκεφτόμασταν τι θα πει ο κόσμος. Γιατί αν τώρα, τώρα ας πούμε τα έφτιαχνα με τον Μάρκο δεν υπήρχε περίπτωση να αρραβωνιαστούμε τόσο γρήγορα... τι θα πει ο κόσμος, και για αυτό έκανα και τον πρώτο γάμο, για το τι θα πει ο κόσμος, γιατί οι γονείς μου το ζέρανε, αλλά εγώ βιάστηκα. Κανείς δεν μου είπε παντρέψου γρήγορα. Εμ...αρραβωνιάστηκαμε αρκετά γρήγορα, ήταν βέβαια και το διάστημα που ήταν λίγος καιρός που είχε πεθάνει ο μπαμπάς, τα είχαμε τότε με τον Μάρκο, και δεν ήθελα, ένας λόγος παραπάνω ας πούμε, να βγαίνω με τον Μάρκο και να με βλέπουνε... “τώρα κοίτα ο μπαμπάς της πέθανε και”... δεν ξέρω πώς το σκεφτόμουνα και εγώ... ε, και αρραβωνιάστηκα, ήρθα εδώ και δεν ξανάφυγα ποτέ».*

Η σύγκρουση ανάμεσα στον κοινωνικό έλεγχο που η ίδια ασκεί στον εαυτό της και παράλληλα στην απόρριψη του κοινωνικού ελέγχου που ασκείται από τον περίγυρο είναι συστατικό στοιχείο της υποκειμενικότητας της Λητούς.

Η διεκδίκηση των δικαιωμάτων της, η προσπάθεια επιβολής της άποψής της, αλλά και η προσπάθεια να οργανώσει και να κατευθύνει το σπίτι της όπως εκείνη κρίνει σωστό, δεν γίνεται χωρίς προβλήματα και συγκρούσεις, τόσο με την πεθερά της όσο και με τον άντρα της. Παλεύει ανάμεσα στο παλιό και στο νέο, στην θεώρηση των πραγμάτων που εκπροσωπεί η πεθερά της αλλά και η ίδια, και σε μια πιο διεκδικητική ύπαρξη που ταιριάζει στην σύγχρονη, χειραφετημένη γυναίκα. Συγκρούονται μέσα της οι παραδοσιακοί λόγοι για την καλή γυναίκα με τους σύγχρονους λόγους, που θέλουν τη γυναίκα ανεξάρτητη, καλλωπισμένη και ικανή να χειριστεί περισσότερους ρόλους ταυτόχρονα, αυτούς της μητέρας, της εργαζόμενης, της όμορφης συζύγου και της καλής νοικοκυράς (βλ. Roberti, 2022).

*«Η πεθερά μου θα σου πει ότι η καλή γυναίκα πρέπει να αφήνει τον άντρα της να πηγαίνει στο καφενείο. Είναι αλλιώς. Για μένα δεν έχει νόημα να πηγαίνει κάθε μέρα, κάθε μέρα στο*

*καφενείο και τα παιδιά μου να στερούνται τον πατέρα τους. Ε όχι ρε φίλε, προτιμώ να μην είμαι καλή γυναίκα»!*

Η Λητώ φτάνει στο σημείο να πει ότι προτιμάει να μην είναι «καλή γυναίκα» προκειμένου να πετύχει αυτό που θέλει, αλλά αυτό που μάλλον εννοεί είναι ότι η πεθερά της και εκείνη έχουν διαφορετικούς ορισμούς του τι σημαίνει «καλή» γυναίκα. Η απόσταση βέβαια ανάμεσα στις δύο εννοιολογήσεις δεν είναι πολύ μεγάλη, σχετίζεται όμως με τις νέες προσλαμβάνουσες και με την αλλαγή των συνθηκών που επιτρέπουν στη Λητώ να μιλάει στην πεθερά της, κάτι αδιανόητο για την γενιά της Φωτεινής και της Λουΐζας. Και οι δύο μεγαλύτερες γυναίκες πιστεύουν ότι τώρα οι νέες βρίσκονται ασφαλώς σε πολύ καλύτερη κατάσταση απ' ό,τι οι ίδιες.

*Φωτεινή: Τώρα (σ.σ. οι άντρες) βοηθούνε, γιατί οι γυναίκες πήραν απάνω ντανε (γελάει). Αλλά...δεν ξέρω, έχουν και πολλές απαιτήσεις οι γυναίκες, επειδή δουλεύουνε, και...πιστεύω εγώ ότι γίνονται και πολλές μαλές (σ.σ. καυγάδες), πώς να σου πω...γίνονται και πολλά χωρ...χωρίζουν και φταίνε αυτά. Λέω. Γιατί έχουν απαιτήσεις, γιατί, ναι μεν δουλεύουν, αλλά για...οι γυναίκες. Και μερικοί άντρες δεν το θέλουν, δεν το έχουν. Εντάξει, άλλοι προσαρμόζονται. Έχουνε προσαρμοστεί από πριν να πάρουν γυναίκα γιατί άμα την πάρουν... (αναστενάζει).*

*Λουΐζα: Τώρα είναι εύκολο, τότε σε μένα δεν ήτανε...γιατί ήταν σου λέω...μαύρα χρόνια τότε. Ο κόσμος δεν έφευγε, ο κόσμος δεν έφευγε, δεν ήταν όπως τώρα που η γυναίκα έχει το δικαίωμα όπως και τον άντρα, τότε δεν ήταν έτσι.*

*Ε.: Και το 'κανες εσύ όμως, παρόλο που...*

*Λουΐζα: Το 'καμα. Εδώ ήτανε να το κάμω να τελειώσει...αλλά ξαναγύριζα*

*Ε.: Τι θα γινότανε δηλαδή αν... όχι για τα κοπέλια σου. Τι θα έλεγε ο κόσμος δηλαδή άμα...*

*Λουΐζα: Ε καλά, και τώρα λένε.*

*Ε.: Και τώρα λένε.*

*Λουΐζα: Και τότε λέγανε πιο πολλά. Αλλά τώρα έχει εξελιχθεί ο κόσμος και δεν πολύ δίνουν σημασία. Αλλά δεν με ένοιαζε εμένα τι θα πει ο κόσμος, μόνο λέω τα παιδιά πού θα τα αφήσω να πάω να δουλέψω, πού να πάω να δουλέψω, τότε δεν ήτανε δουλειές, δεν ήτανε να τα αφήσω...πού να τα αφήσω; Αυτουνού; Δεν τα άφηνα με καμία δύναμη γιατί θέλλα τα... σκοτώσει. Και κει κάθουμουν και έπινα εγώ τα... ζουμάκια τα καλά και... ε, μεγαλώσανε μετά.*

Η Λουΐζα θεωρεί πως τώρα οι γυναίκες δεν ασχολούνται με το τι λέει ο ένας και ο άλλος, αλλά η Λητώ σίγουρα δεν έχει αυτή την άποψη. Προσπαθεί να το κάνει, αλλά δεν τα καταφέρνει πάντα:

*«Να σου πω όσο και να προσπαθώ να λέω δεν με νοιάζει τι λέει ο κόσμος, με νοιάζει. Απλά δεν με νοιάζει τόσο όσο με ένοιαζε πριν. Σίγουρα κάποια στιγμή θα σε πειράξει».*

Οι μεγαλύτερες λένε λοιπόν ότι οι γυναίκες τώρα έχουν τον δυναμισμό να απαιτούν και να μην συμβιβάζονται, όπως έκαναν εκείνες. Αλλά δεν πρέπει και να το «παρακάνουν», γιατί οι πολλές απαιτήσεις οδηγούν σε καυγάδες, λέει η Φωτεινή. Μέσα στον τρόπο που αντιλαμβάνεται τις εξουσίες και τις ευθύνες των φύλων στη σχέση, θεωρεί ότι φταίνε οι γυναίκες, γιατί οι άντρες δεν είναι συνηθισμένοι σε πολλές απαιτήσεις. Εδώ επιβεβαιώνεται εκ νέου η παρατήρηση που έχω κάνει παραπάνω, αναφορικά με το ότι οι γυναίκες του χωριού έχουν την τάση να περιμένουν από τις άλλες γυναίκες να προσαρμοστούν στις επιθυμίες των αντρών ή της κοινωνίας, ενώ οι άντρες μένουν ξανά στο απυρόβλητο.

Πάντως, και οι δύο μεγάλες γυναίκες, η Φωτεινή και η Λουΐζα, πρότειναν ότι αυτό που πρέπει να κάνει η σύγχρονη γυναίκα πια είναι να μιλάει. Η δική τους σιωπή δεν προσέφερε κάποιο αποτέλεσμα.

Φωτεινή: *«Ε, τότες επειδής ήμουνα μικρή και δεν είχα το θάρρος και σου λένε να μη μιλήσεις, να μην γίνεις κακή, έπρεπε να μιλήσω και να μην ξαναμπούνε και επαέ. Να 'χω την ησυχία μου. Γι' αυτό σε ορισμένα πρέπει να μιλεί κανείς από την αρχή. Αλλά με τις συμβουλές της μάνας μου τις παλιές "Να μη μιλήσετε! Να μη γίνετε κακές! Στην πεθερά, στις κουνιάδες, όι! Ποτέ"! Μα ήτανε και τόσες, πέντε ήτονε».*

Η Λητώ, η σύγχρονη γυναίκα, μιλάει. Μιλάει διαρκώς, στην πεθερά της, στον άντρα της.

*«Εγώ της τα έχω πει όλα (σ.σ. στην πεθερά). Όλα. Εκείνη την περίοδο που δεν ήμασταν καλά με τον Μάρκο, εγώ κατέβηκα δύο ώρες καιμίλαγα μόνο εγώ. Ναι. Είναι αυτά τα θέλω μου, αυτές οι ανάγκες μου, δεν έχω βοήθεια από τη μάνα μου και δεν θέλω και από την πεθερά μου και θα το λέω όσο...μέχρι να ζω».*

Θα μπορούσα να πω ότι οι στρατηγικές διαχείρισης και αντίστασης στις κανονιστικές επιταγές για το φύλο, μπορεί να είναι απλά ακόμα και οι σκέψεις ή ο αναστοχασμός που κάνουν τα υποκείμενα πάνω στη ζωή τους. Ακόμα και αν η αντίσταση, η απόδραση, ή η ανυπακοή, μένουν στο πεδίο του φαντασιακού, ακόμα και αν δεν πραγματώνονται ποτέ, το

γεγονός ότι έχει έρθει στο πεδίο του συνειδητού και έχει ξεφύγει από την απόλυτη κυριαρχία του ηγεμονικού λόγου, ίσως σημαίνει ότι το επεξεργάζονται ή θα το επεξεργαστούν για τα παιδιά τους, ότι μπαίνουν στο πεδίο της «κριτικής συνειδητοποίησης». Ο Paulo Freire (1974) επινόησε αυτόν τον όρο για να περιγράψει μία διαδικασία σκέψης που είναι απαραίτητη προκειμένου ο καταπιεζόμενος να μην γίνει καταπιεστής και αναφέρεται στην επεξεργασία του βιώματος των υποκειμένων και στη συνειδητοποίηση των μηχανισμών καταπίεσης. Ο Freire αναφέρεται στην «κριτική συνειδητοποίηση» ως μέθοδο και αποτέλεσμα εκπαίδευσης. Επομένως, εδώ χρησιμοποιώ αυτή την έννοια ελαφρώς καταχρηστικά: για να περιγράψω τη συνειδητοποίηση των μεγαλύτερων γυναικών η οποία έχει κοινωνική και όχι μόνο προσωπική διάσταση.

Ένα άλλο στοιχείο που παρατήρησα στις μεγάλες γυναίκες, είναι η αποστασιοποιημένη αφήγηση των γεγονότων. Θεωρώ ότι και αυτό είναι μια στρατηγική διαχείρισης του τραύματος και μία προσπάθεια αντίστασης στις κανονιστικές επιταγές. Η χρήση εκφράσεων που τονίζουν μια παθητική στάση, που είναι πολύ συχνή στις αφηγήσεις της Φωτεινής και της Λουΐζας («με δώσανε», «με καταστρέψανε», «με παίρνανε»), πέρα από τρόπο έκφρασης για να δείξουν την απόλυτη απουσία αυτενέργειας από την πλευρά τους, θεωρώ ότι δείχνει και την δική τους απόσταση από όσα υφίστανται. Είναι καταστάσεις που τους επέβαλλαν, που δεν τις ήθελαν. Θεωρώ ότι η χρήση μιας παθητικής γλώσσας είναι μία στρατηγική ώστε να κρατήσουν αλώβητη τη δική τους αίσθηση ότι έχουν μείνει πιστές στον εαυτό τους, ότι δεν λύγισαν, και ότι, παρόλο που έκαναν αυτό που ήθελαν οι άλλοι, δεν το ενέκριναν ποτέ, κάτι που τους δίνει αυτοσεβασμό.

Η Φωτεινή είναι πολύ συνειδητοποιημένη αναφορικά με την καταπίεση που δέχτηκε από τη μητέρα της και από τις κουνιάδες της και αποφάσισε να μην φερθεί έτσι στην κόρη της. Δεν συμφιλιώθηκε ποτέ με τον ασφυκτικό περίγυρο και, παρόλο που προσαρμόστηκε και επιτέλεσε με επιτυχία την νοικοκυρά και τη νύφη, η υποκειμενικότητά της οργανώνεται αντιφατικά: από τη μία αποδέχεται, από την άλλη συγκρούεται με τις κανονιστικές επιταγές για τις γυναίκες. Η εξέγερση μένει στο πεδίο του φαντασιακού, ωστόσο, είναι συνειδητή. Επομένως, προσπαθεί τουλάχιστον η κόρη της να ζήσει πιο ελεύθερα από την ίδια. Κάθε περιστατικό που περιγράφει στην αφήγησή της την οδηγεί στο να έχει τελείως διαφορετική αντιμετώπιση στην κόρη της, και αυτή είναι η στρατηγική που επιλέγει η ίδια για το μέλλον τόσο το δικό της όσο και της κόρης της. Ούτε η προτεινόμενη και επιβεβλημένη σιωπή, η συμβουλή που της δίνει η μητέρα της, είναι κάτι που η ίδια επιθυμεί για την κόρη της, παρόλο που η ίδια το δέχτηκε. Η Ελένη, η κόρη της Φωτεινής, λέει:

Ελένη: *Η αλήθεια είναι βέβαια ότι η μαμά μου αυτά που λέει τώρα μας τα λέει συνέχεια. Απ' οντεν είμαστε μικροί, αυτό ειδικά με τη μάνα της, το 'χω ακούσει...*

Φωτεινή: *Ωωω!*

Ελένη: *Αφού καμιά φορά της λέω, άστην πια αυτή τη μάνα σου, έχει φύγει! Άστη ν' αναπαυτεί! Η μάνα μου, γι' αυτό νομίζω και ότι η μαμά μου ήταν τελείως διαφορετική μαμά, γιατί δεν ήθελε με τίποτα να μοιάσει στη μαμά της... και να μας εμποδίσει, να ήταν αυτή δηλαδή η αιτία σα μάνα να μας εμποδίσει...*

Φωτεινή: *Να φύγουνε.*

Ελένη: *Να μας εμποδίσει το στιδήποτε.*

Φωτεινή: *Δηλαδή να φύγουν να σπουδάσουνε όχι να φύγουνε...*

Ελένη: *Ήτανε τόσο κακό βίωμα γι' αυτή...*

Φωτεινή: *Αααα!*

Ελένη: *Που γι' αυτό ήτανε τόσο καλή μάνα μετά.*

Η Λουΐζα έκανε το μεγάλο βήμα να φύγει από το κακοποιητικό της σπίτι. Όμως, στη συνέχεια αποφάσισε να επιστρέψει από φόβο για το μέλλον των παιδιών της καθώς η ίδια δεν είχε οικονομική δυνατότητα να τα πάρει μαζί της και να φύγουν από το χωριό.

Λουΐζα: *Μωρέ έφυγα, αλλά ήταν τα παιδιά, που να τ' αφήσω πάλι...ήταν τα παιδιά, έφυγα 'γω...αλλά.... γύρισα. Γιατί... λέω, πού να τ' αφήσω. Είχα τα δύο τότες. Το πολύ αυτό δηλαδή, είχα τα δυο μεγάλα. Αλλά δεν ήθελα και να τ' αφήσω.*

Ε.: *Και δε μπορούσες να τα πάρεις μαζί σου και να φύγεις;*

Λουΐζα: *Ε τότε δεν εφεύγανε ο κόσμος λέω... δεν έφευγε. Τότε ήταν στην Αθήνα ένα δυο χωριανές μας από δω, στην Αθήνα. Δεν είναι όπως είναι τώρα, θα φύγω και δε μ' ενδιαφέρει τίποτα. Τότε δεν εφεύγανε. Ναι, δεν είχαμε μήδε στην Αθήνα μήδε πουθενά όπως είναι τώρα.*

Ε.: *Πες μου λίγο γι' αυτό, γιατί αυτό είναι πολύ... έκανες μια επανάσταση και για την εποχή και για τη συνθήκη της ζωής.*

Λουΐζα: *Ναι, έκαμα επανάσταση αλλά δυστυχώς...τι πώς την έκανα; Πάλι γύριζα, πάλι.... έπεφτα.*

Ε.: *Και δεν είχες κόσμο να σε στηρίζει, να σε υποστηρίζει*

Λουΐζα: *Ποιος να με...Μόνο οι γονείς μου, και ο αδερφός μου, αλλά...*

Ε.: *Α, δηλαδή γύρισες στη μάνα σου.*

Λουΐζα: *Ναι, γύρισα στη μάνα μου, έκανα δυο τρεις μέρες και έβγαινε από δω από την ταράτσα και φώναζε των παιδιών και χάλαγε τον κόσμο, να φωνάζει Νίκοο, λένε το γιο μου Νίκο, Δημήτρα, να ξεσηκώνεται το χωριό, και αναγκάστηκα και εγώ και γύρισα. Ναι... (παύση). Αυτά.*

Η Λουΐζα, ωστόσο, αποφάσισε, εκείνο που δεν κατάφερε να κάνει η ίδια, να βοηθήσει κάποια άλλη να το κάνει. Στην περίπτωση της, το βίωμά της μπόρεσε να μεταμορφωθεί σε αλληλεγγύη. Η εμπειρία της κακοποίησης έχει λειτουργήσει ενδυναμωτικά για την ίδια, από την άποψη του ότι έχει αποφασίσει ότι όσο περνάει από το χέρι της δεν θα το επιτρέψει να συμβεί σε άλλη γυναίκα.

Λουΐζα: *Σου λέει άμα δεις κάτι, πες το, πες το, μην το αφήνεις! Πόσοι δεν έχουν σκοτώσει τις γυναίκες τους... σου λέει, άμα καταλάβεις κάτι, πες το! Και μετά άμα βοηθήσουν αυτοί που πρέπει να βοηθήσουν, καλώς. Άμα δε βοηθήσουν....*

Ε.: *Και τι συμβουλή θα είχες να δώσεις έτσι στον κόσμο γενικώς;*

Λουΐζα: *Να μιλάς*

Ε.: *Να μιλάς ε;*

Λουΐζα: *Να μιλάς, να βοηθήσεις μία γυναίκα που υποφέρει, γιατί να υποφέρει; Γιατί να υποφέρει; Να μιλάς. Εγώ δηλαδή και αν έχω γειτόνους, γνωστούς, συγγενείς που να περνούνε... που να μην περνούν καλά, εγώ θέλλα το πω, να ειδοποιήσω, θέλλα το πω. Γιατί να υποφέρουν; Και τα παιδιά και η γυναίκα... και ο άντρας. Είναι πολλές γυναίκες που αυτό... και τους άντρες τους, έτσι, κακοποιούνε. Αλλά το πλείστος ο άντρας. Εσύ τι χρωστάς εδώ να βρεις κάποιον να αρχίσει να σου... (βαριαναστενάζει). Λοιπόν κάτσε στο σπίτι σου μόνη σου να μην έχεις κανένα πάνω από το κεφάλι σου (γελάμε). Αλήθεια!*

Η Λουΐζα συγκροτείται αρχικά ως κτήμα κάποιου άλλου. Στη συνέχεια κάνει μία πράξη για τον εαυτό της, αλλά αποτυγχάνει. Ωστόσο, δεν αντιμετωπίζει τον εαυτό της ως θύμα, δεν παίρνει αυτή την ταυτότητα. Αντίθετα, η δική της εμπειρία της προσφέρει μια άλλη διάσταση στην υποκειμενικότητά της, την κάνει να νιώθει δυνατή να προσφέρει, υιοθετεί την ταυτότητα της αλληλέγγυας, που θα φροντίσει για τις γύρω της, που δεν θα επιτρέψει να συμβεί κάτι παρόμοιο σε κάποια άλλη. Η δική της εμπειρία την οδηγεί στη δράση. Μου περιγράφει μια ιστορία σχετικά με ένα ζευγάρι που γνώριζε, όπου ο άντρας κακοποιούσε τη γυναίκα του και η Λουΐζα τη συμβούλεψε να πάρει τα παιδιά της και να φύγει.

Λουϊζα: Την αγάπησε και αγαπηθήκανε και να...να... να σκοτωθούνε μέχρι να παρθούνε. Ε, μετά έπινε και δε δούλευε, και την έδερνε, και μαλώνανε, και...εγώ είπα φύγε. Και έφυγε κιόλας και χωρίσανε.

Ε.: Α, έφυγε...και πού πήγε;

Λουϊζα: Στο Ρέθεμνος επήγε. Με τα παιδιά τζη...

Ε.: Α, τα πήρε και τα παιδιά της.

Λουϊζα: Ναι, τα πήρε και τα παιδιά της και πήγαν εκεί και πάντρεψε την κόρη και πάντρεψε το γιο, ο ένας είναι ακόμα απάντρευτος. Γι' αυτό, λέω, αν τον έχεις πετύχει στο καφενείο, αλλά πίνει και αυτός, που γίνεται...δεν ξέρει τι λέει και τι κάνει. Εμαλώνανε, εμαλώνανε σκοτώνουνταν, αυτό, "φύγε! φύγε! Άστονε" και αυτή ήτανε μικρή βέβαια, και αυτός, ε, πήγε και έκαμε τρία παιδιά, τα πήρε και έφυγε και τα πήρε στη Χώρα και ζει...κυρία. Βαριά δουλεύει, αλλά τουλάχιστον δεν έχει τον άντρα της να τη δέρνει και να την...».

Τέλος, στην περίπτωση της Λητούς, προκειμένου να μη βασανιστεί από τις ίδιες καταπιέσεις που βίωνε στον πρώτο της γάμο, αποφάσισε ότι τώρα θα μιλάει και θα εξηγεί τι είναι αυτό που θέλει και που έχει ανάγκη. Αυτό που έχει ανάγκη και πάλι δεν ξεφεύγει από τις αποδεκτές δυνατότητες δράσης που της επιτρέπονται, όμως αυτή τη φορά διεκδικεί έχοντας ήδη επιτύχει το προαπαιτούμενο της καλής γυναίκας, επομένως νιώθει δυνατή και «στεριωμένη». Στο τέλος της συνέντευξής της, η Λητώ μιλάει για επιτυχία. Επιτυχία στο ότι κατάφερε να συνδυάσει τις δικές της ανάγκες για τα παιδιά της, με την επιθυμία της να περνάει ποιοτικό χρόνο με τον άντρα της και να έχει και απόσταση από την πεθερά της. Με τεράστιο, βέβαια, προσωπικό κόστος και μέσα από διαρκή πάλη:

«Εγώ προσωπικά είχα φτάσει στο σημείο που έλεγα: ή τα περνάω στους άλλους πιο δυναμικά για να με παίρνουν στα σοβαρά, ή θα μείνω μόνη με τρία παιδιά. Γιατί να είμαι μόνη μου με τρία παιδιά; Τα έκανα για να είμαι μόνη μου με τρία παιδιά; Όχι. Σε μένα πέτυχε. Πέτυχε...ακόμα προσπαθώ. Σε άλλους δεν πετυχαίνει! Και γιατί μια γυναίκα να παίρνει τρία παιδιά στην πλάτη της; Μόνη της τα 'κανε; Γιατί; Για ποιο λόγο; Και να περνάνε μετά οι άλλοι καλά και χαχαχα και χουχουχου και άσε τη γυναίκα να....όχι. Γιατί εγώ, όσο δυναμική και αν θέλω να δείχνω, δεν είμαι (γελάει). Δεν είμαι. Έχω παίξει πολύ κλάμα στο μαξιλάρι μου. Αλλά τουλάχιστον μην το βλέπουν οι άλλοι. Το ξέρω μόνο εγώ. [...] Εγώ αν δεν άλλαζε έστω λίγο ο Μάρκος θα είχα φύγει. Θα τα 'χα πάρει και τα τρία, και όχι στη μάνα μου, θα είχα βρει εγώ. Φταίει και ο χαρακτήρας. Αν ήμουν δυναμική όταν είχα πρωτοέρθει εγώ εδώ, θα ήταν όλα διαφορετικά. Και πάλι ρίχνω φταιζίμο σε μένα. Απλά δεν θα 'μουν ο εαυτός μου, κατάλαβες;

*Απλά δεν γίνεται να αλλάξεις τον εαυτό σου για τους άλλους συνέχεια, συνέχεια, συνέχεια. Κάποια στιγμή θα λες μα ποια είναι αυτή; Εγώ»;*

Σαν κατακλείδα, η Λητώ αναγνωρίζει για εκείνη έναν εαυτό διαφορετικό από αυτόν που δείχνει στους άλλους. Σε ποιον εαυτό αναφέρεται; Όλα αυτά που περιγράφει παραπάνω δεν είναι στοιχεία του εαυτού της; Ή μήπως είναι ένας τρόπος να πει ότι αναγκάζεται να τα κάνει όλα παρά τη θέλησή της, χωρίς να συνειδητοποιεί ότι και αυτά είναι επίσης ο εαυτός της, διαμεσολαβημένος από τις επιταγές που την έχουν διαμορφώσει; Η υποκειμενικότητά της παράγεται συγκρουσιακά, ανάμεσα σε αυτό που πιστεύει η ίδια για εκείνη, σε εκείνο που πιστεύουν οι άλλες και οι άλλοι για εκείνη και σε αυτό που θα ήθελε να πιστεύουν για εκείνη. Έτσι, θεωρώ, δομείται η υποκειμενικότητα των γυναικών, χωρίς να μπορεί ποτέ να καταλήξει σε μια αμετακίνητη και απόλυτη ταυτότητα. Ταυτόχρονα, όλη αυτή η περιχαράκωση στον εαυτό και στην προσπάθεια να τα καταφέρει όλα μόνη της, και εκείνη και οι άλλες γυναίκες του χωριού που δεν επιθυμούν μια συλλογικότερη αντιμετώπιση, και η διαρκής αναφορά σε ζητήματα «χαρακτήρα», σηματοδοτεί ένα ατομικιστικό, φιλελεύθερο πλαίσιο, όπου κυριαρχεί η ευθύνη του ατόμου και όλα εξαρτώνται από την δική του προσπάθεια. Είδαμε ότι ακόμα και όταν συμφωνεί με τις άλλες κοπέλες, επιλέγει και πάλι να απομονωθεί.

*«Γιατί καμιά φορά παλιότερα που άνοιγα συζήτηση, δε διαφέρουν πολύ οι απόψεις μου από τις άλλες κοπέλες αλλά και πάλι εξαρτάται ο χαρακτήρας που έχεις», λέει. Και λίγο αργότερα:*

*«Ωστόσο, αυτά που λέω τώρα εγώ, μπορεί εγώ να τα βλέπω έτσι. Μπορεί άλλες κοπέλες να μην τα...να έχουν άλλο χαρακτήρα, άλλο τρόπο να 'χουν μεγαλώσει. Αυτή είναι η δική μου οπτική γωνία των πραγμάτων».*

Στην αρχή δυσκολεύτηκα να κατανοήσω αυτή τη στάση, αλλά στη συνέχεια συνειδητοποίησα ότι οι γυναίκες του χωριού προσλαμβάνουν ένα πολύ μεγάλο μέρος των σύγχρονων έμφυλων αναπαραστάσεων από την τηλεόραση και από συγκεκριμένες δημοφιλείς διαδικτυακές πλατφόρμες, οι οποίες προβάλλουν ακριβώς την εξατομίκευση, δηλαδή την ατομική ευθύνη για την επιτυχία ή την αποτυχία, αποσιωπώντας τις δομικές κοινωνικές ανισότητες. Η Geraldina Roberti (2022), η οποία γράφει για τις νέες «αναπαραστάσεις της υποκειμενικότητας των γυναικών» όπως εμφανίζονται στα κοινωνικά δίκτυα, κυρίως μέσα από διάσημες *influencers*, παρατηρεί ότι στα κοινωνικά δίκτυα κυριαρχεί η τόνωση της αυτοπεποίθησης των γυναικών, μέσα από μία γλώσσα ενδυνάμωσης και προσωπικών επιλογών, η οποία όμως πηγάζει αποκλειστικά από ατομικές πράξεις. Στην



κοουλτούρα των κοινωνικών δικτύων όπου υπερισχύει η αυτοπροβολή, το άτομο θεωρείται εξ ολοκλήρου υπεύθυνο για την ευτυχία του και αποκρύπτονται οι κοινωνικοί παράγοντες που συντελούν στη δημιουργία συνθηκών αποκλεισμού ή διακρίσεων ανάλογα με τις πολλαπλές ταυτότητες του υποκειμένου (Roberti, 2022: 6. Βλ. και Gill & Orgad, 2017). Μια συζήτηση σε μια συνάντηση περιγράφει αυτή την αντιμετώπιση:

Μαρίνα: *Τι πρόβλημα έχει η σημερινή γυναίκα;*

Γιώτα: *Η σημερινή γυναίκα είναι υπερφορτωμένη.*

(Κάποια λέει): *Αυτό είναι δικό της πρόβλημα, σόρρυ.*

Γιώτα: *Δεν είναι, γιατί το έχουμε πάει στο άλλο άκρο. Τώρα είναι υπερφορτωμένη. Καλή σύζυγος, καλή νοικοκυρά, καλή μαμά...*

Μαρίνα: *Μείνε ελεύθερη και τότε δεν έχεις τίποτα.*

Επομένως, όλα εξαρτώνται από τις ατομικές αποφάσεις της γυναίκας. Αυτό που φαίνεται να υπονοεί η Μαρίνα είναι ότι το να παντρευτεί κάποια σημαίνει ακριβώς ότι θα πρέπει να είναι όλα αυτά που λέει η Γιώτα, και αν δεν μπορεί να τα καταφέρει, τότε καλύτερα να μείνει ανύπαντρη. Με άλλα λόγια, λέει τη γνωστή ρήση «αφού μπήκες στο χορό, θα χορέψεις». Αν δεν μπορεί, ή αν βάζει πράγματα στον εαυτό της στα οποία δεν μπορεί να ανταποκριθεί, τότε η ευθύνη βαραίνει αποκλειστικά την ίδια.

### **3.4.1. Η φυγή ως μοναδική διέξοδος**

Η Brandth μιλώντας για την δυνατότητα αντίστασης στους ηγεμονικούς λόγους στο χωριό, αναφέρει, αντλώντας από την Hirschman (1970), τρεις πιθανές στρατηγικές: την αποχώρηση από το σύστημα, την εξέγερση ή τη συμμόρφωση (Brandth, 2002a:183). Κατά τη γνώμη μου οι περιπτώσεις που εξετάστηκαν χρησιμοποιούν και τις τρεις στρατηγικές, αλλά σε διαφορετικά επίπεδα: σε επίπεδο πράξης, όλες οι γυναίκες είναι συμμορφωμένες. Η Λουΐζα εξεγέρθηκε, αλλά στη συνέχεια αναγκάστηκε να υποταχθεί. Η Λητώ εξεγείρεται διαρκώς, αλλά δεν προσπαθεί να ανατρέψει το status quo. Τέλος, η αποχώρηση, όπως είδαμε, υπάρχει για όλες σαν η απόλυτη λύση των προβλημάτων τους.

Στην περίπτωση της Φωτεινής η φυγή μένει στο πεδίο του φαντασιακού, σε προτροπές που δίνει στο νεότερο εαυτό της κατά τη διάρκεια της τωρινής αφήγησης. Ίσως ως απόδραση αντιλαμβάνεται και τον ίδιο το θάνατο, λέγοντας στην κατακλείδα της συνέντευξής της: *«αυτή είναι η ζωή μας, απ' όντε γεννηθήκαμε, μέχρι να φύγουμε»*. Θεωρώ ότι η επιλογή της λέξης «φύγουμε» αντί «πεθάνουμε», δεν έχει να κάνει με κάποιο φόβο για τη

λέξη, όσο για την επιθυμία της να φύγει επιτέλους από μία ζωή, που όπως λέει και η ίδια, δεν επέλεξε.

Φαίνεται ότι η φυγή, η απόδραση, είναι για τις τρεις κεντρικές αφηγήτριες η μοναδική ενδεδειγμένη λύση στα προβλήματα που αντιμετωπίζουν στο χωριό. Δεν βλέπουν καμία άλλη διέξοδο, πέρα από το να φύγουν μακριά από εκεί που βρίσκονται. Μιλώντας για το μέλλον των παιδιών της, η Λητώ λέει χαρακτηριστικά:

*«Το σίγουρο είναι ότι μετά τα δεκαοχτώ θα τους πω φύγετε! Πηγαίντε αλλούουου! (Γελάμε). Φύγετε. Να έρχεστε να με βλέπετε εμένα και τον πατέρα σας, αλλά αλλού! Αλλού, πραγματικά».*

Η Λουΐζα συγκρούεται και προσπαθεί να δραπετεύσει, αλλά δεν έχει πού να πάει, εκτός από τους γονείς της. Δηλαδή, οι υπεύθυνοι για την κακοποίησή της είναι και οι μοναδικοί της προστάτες, σε μια κλειστή κοινωνία όπου η εναλλακτική λύση του διαζυγίου ήταν αδιανόητη.

Η στάση αυτή των αφηγητριών παραπέμπει θεωρητικά σε αυτό που η Cowan (1992: 138) αποκαλεί «ιδεολογία του τόπου», σύμφωνα με την οποία οι περιορισμοί της πατριαρχίας δεν νοούνται από τα υποκείμενα ως χαρακτηριστικό της ιδεολογίας του φύλου, αλλά ως σημείο του «τόπου». Το χωριό, είναι το μέρος του κουτσομπολιού, εκεί που σημασία έχει το φαίνεσθαι και που οι «άλλοι» μπορούν να σου επιβάλουν τρόπο ζωής. Αλλού τα πράγματα ίσως είναι καλύτερα. Η Λητώ, μιλώντας για το χωριό, λέει *«νομίζω ότι είναι μακριά από τον πολιτισμό και είναι μισή ώρα δρόμο»*. Η απόσταση από την πόλη, στα λόγια της Λητούς, γίνεται απόσταση στο χρόνο. Πηγαίνοντας στο χωριό, κάνουμε ένα ταξίδι πίσω στο χρόνο, όπου τα πράγματα δεν είναι τόσο απελευθερωμένα. Είναι σαν να επιστρέφουμε στον τόπο της καταπίεσης που περιγράφει η Φωτεινή, ο οποίος απέχει από το σήμερα σχεδόν εβδομήντα χρόνια. Βέβαια, το να ενστερνίζεται κάποια την «ιδεολογία του τόπου» συντελεί στο να συνεχίζουν να μένουν αόρατες οι κυρίαρχες ιδεολογίες του φύλου, που είναι αυτές που καθορίζουν τη θέση των γυναικών στο χωριό (και όχι μόνο). Πάντως, είναι αλήθεια ότι προκειμένου να μπορέσουν να ζήσουν διαφορετικά, με λιγότερο ασφυκτικό κοινωνικό έλεγχο και με περισσότερες ευκαιρίες γενικότερα, τα νεαρά άτομα πράγματι φεύγουν από τα χωριά (βλ. Gidaraku, 1999). Η αλλαγή του κυρίαρχου παραδείγματος, η οποία συμβαίνει αποσπασματικά, είναι πολύ αργή και ίσως έρχεται διαρκώς σε σύγκρουση και εκείνη με τους διαφορετικούς, νέους και παλιούς, κανονιστικούς λόγους που διεκδικούν χώρο στο χωριό, όπως ακριβώς συγκρουσιακά τους βιώνουν και τα υποκείμενα.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ-ΣΥΖΗΤΗΣΗ

Η παρούσα εργασία είχε ως στόχο να εξετάσει το πώς προκύπτει η υποκειμενικότητα των γυναικών σε ένα χωριό, αξιοποιώντας βιογραφικές αφηγήσεις και ομαδικές συζητήσεις. Επέλεξα να μην αναφέρομαι σε ταυτότητα, αλλά σε υποκειμενικότητα, καθώς η υποκειμενικότητα ως έννοια λαμβάνει υπόψη της τις μεταβολές, τις συγκρούσεις και τις αντιφάσεις ενός ατόμου στην προσπάθεια του να δημιουργήσει μία συνεκτική αφήγηση ζωής και μπορεί να είναι ρευστή και μεταβαλλόμενη ανάλογα με το πεδίο του λόγου που βρίσκεται κάθε φορά. Όπως είδαμε, η υποκειμενικότητα κατασκευάζεται μέσα από τις κυρίαρχες κοινωνικές πρακτικές, οι οποίες προϋποθέτουν, προτείνουν και φυσικοποιούν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά και συμπεριφορές για τις γυναίκες.

Οι αφηγήτριες έδωσαν έμφαση στη σχέση τους με τους γονείς, το σύζυγο, τις άλλες γυναίκες της οικογένειας και τα παιδιά τους, καθώς «η οικογένεια είναι πρωταρχικός παράγοντας για τη διαμόρφωση του φύλου και της κοινωνικής ταυτότητας» (Charatsari, 2014:260). Η υποκειμενικότητά τους συγκροτείται λογοθετικά μέσα από τις πρακτικές του γάμου, της νοικοκυροσύνης και της μητρότητας, οι οποίες περιλαμβάνουν συγκεκριμένες προσδοκίες και αποδεκτές επιτελέσεις.

Μέσα από την εξέταση και την ανάλυση των αφηγήσεων, προέκυψε ότι η υποκειμενικότητά τους παράγεται μέσα από τη διαρκή σύγκρουση ανάμεσα, από τη μία στην αποδοχή, και από την άλλη στην αμφισβήτηση των κανονιστικών επιταγών του χωριού.

Οι γυναίκες αναγνωρίζουν, αποδέχονται και αναπαράγουν τους λόγους που τις διαμορφώνουν, μιας και, όπως είδαμε, οι λογοθετικές πρακτικές προϋποθέτουν την συναίνεση των υποκειμένων. Οι αφηγήτριες συναινούν σε αυτές τις επιτελέσεις, παρόλο που μπορεί να τους είναι συχνά οδυνηρές, διότι το περιβάλλον δεν τους δίνει τα εφόδια ώστε να αντιταχθούν στις προσδοκίες του. Το πεδίο δράσης είναι πολύ περιορισμένο. Η νεότερη γυναίκα, παρόλο που δεν έχει το ίδιο περιορισμένο πεδίο δράσης που είχαν οι μεγαλύτερες, συναινεί εξίσου στην ιδεολογία του χωριού για τις γυναίκες. Από την άλλη, στη σύγχρονη εποχή προστίθενται νέες παράμετροι στους ηγεμονικούς λόγους, οι οποίες εισάγονται στο χωριό μέσω των κοινωνικών δικτύων, της τηλεόρασης αλλά και της εύκολης μετακίνησης από και προς την πόλη, ένα χώρο όπου οι γυναίκες δηλώνουν ότι μπορούν να είναι πιο ελεύθερες. Παράλληλα, η αλλαγή στις σχέσεις εργασίας, η είσοδος των γυναικών στην αμειβόμενη εργασία, ο εκσυγχρονισμός της παραγωγής και συνολικά η εξαστικοποίηση της ζωής στο χωριό, έχουν συντελέσει στην αναδιοργάνωση του ελεύθερου χρόνου και έχουν ανοίξει ένα πεδίο για να μεταβληθούν οι σχέσεις του ζευγαριού. Ωστόσο, η αλλαγή που

συντελείται με την είσοδο νέων παραμέτρων στους κυρίαρχους λόγους δεν αλλάζει δραστικά τους λόγους αυτούς.

Το ερώτημα για το αν έχουν εξουσία οι γυναίκες έχει πολλά παρακλάδια. Η ερώτηση είναι, κατά τη γνώμη μου, παραπλανητική. Χρειάζεται αποδόμηση ως ερώτηση για να μπορέσουμε να απαντήσουμε με σαφήνεια. Οι γυναίκες, επιτελώντας τον προορισμό τους από την πατριαρχία, συντελούν στη διατήρηση του status quo του χωριού και των εξουσιαστικών σχέσεων ανάμεσα στα φύλα και στα υποκείμενα του χωριού. Ανέφερα ήδη στη βιβλιογραφία (βλ. παραπάνω, σ. 17) ότι συχνά, όταν οι ερευνήτριες και οι ερευνητές μιλούν για εξουσίες γυναικών, τείνουν να παρουσιάζουν την κατηγορία «γυναίκα» ως ομοιογενή και με πολύ συγκεκριμένη ταυτότητα, αυτήν της ετεροφυλόφιλης παντρεμένης γυναίκας, η οποία κατά προτίμηση είναι ή οφείλει να γίνει μητέρα. Από την παρατήρησή μου προέκυψε ότι, πέρα από τις παραδοσιακές εξουσίες που έχουν οι γυναίκες στη διαχείριση του νοικοκυριού και στις αποφάσεις για τα παιδιά, η εξουσία τους δεν ξεφεύγει από το ετεροκανονικό πατριαρχικό πλαίσιο, που αναγνωρίζει εξουσίες σε γυναίκες που φέρουν τη συγκεκριμένη ταυτότητα. Οι γυναίκες διεκδικούν περισσότερες εξουσίες μέσα στο συγκεκριμένο αυτό πλαίσιο και συγκρούονται διεκδικώντας καλύτερες συνθήκες, περισσότερο χώρο δράσης, μέσα στον ορισμένο από τη ριζική έμφυλη διαφορά χώρο τους. Μέσα στο συγγενικό δίκτυο, τα περιθώρια δράσης είναι συγκεκριμένα. Αν τη δούμε ως πεθερά, έχει εξουσία πάνω στην νύφη. Αν τη δούμε ως νύφη, δεν έχει εξουσία πουθενά παρά μόνο όταν αποκτάει παιδιά. Αν είναι άγαμη, δεν έχει καμία αυτοδιάθεση ποτέ, εκτός αν φύγει από το χωριό. Μπορούμε βέβαια να εντοπίσουμε και σχέσεις εξουσίας ανάμεσα σε γυναίκες που δεν έχουν συγγενικές σχέσεις. Υπάρχουν κοινωνικές διαβαθμίσεις που διαμορφώνουν άλλα πλαίσια εξουσίας πέρα από τις ιεραρχίες της συγγένειας. Παρουσιάστηκαν κάποιες τέτοιες δυναμικές στις ομάδες εστίασης και στις αφηγήσεις περί φιλίας, αλλά σίγουρα το συγκεκριμένο πεδίο χρειάζεται περισσότερη διερεύνηση.

Οι γυναίκες στο χωριό δεν διεκδικούν δημόσια αξιώματα, διεκδικούν καλύτερες συνθήκες μέσα στον ορισμένο από τη ριζική έμφυλη διαφορά χώρο τους. Δεν τις πειράζει να είναι στην κουζίνα, να είναι μητέρες και νοικοκυρές. Η εργασία έξω από το σπίτι λειτουργεί πολύ συχνά μόνο ως συμπληρωματικό εισόδημα στο νοικοκυριό. Η προσωπική εκπλήρωση από την αμειβόμενη εργασία δεν είναι απαραίτητο κριτήριο για το πού θα επιλέξουν να δουλέψουν, γιατί συχνά η εργασία αυτή έρχεται σε δεύτερη μοίρα σε σχέση με τις βασικές «γυναικείες» αρμοδιότητες. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορούν να αντλούν κάποια ικανοποίηση ή να είναι πολύ καλές στην εργασία τους. Άλλωστε, έχουν μάθει όλες να είναι

πολύ «άξιες» σε ό,τι κάνουν, και αυτό προσφέρει προσωπική ικανοποίηση. Σε κάθε περίπτωση όμως, η αμειβόμενη εργασία των γυναικών δεν είναι απαραίτητο ότι μετασχηματίζει τις κυρίαρχες ιδέες περί της κοινωνικής τους θέσης. «Η ευρεία και ποικιλόμορφη συμμετοχή που έχουν οι κοπέλες και οι γυναίκες στο δημόσιο κόσμο της εργασίας, αντί να αμφισβητεί, συνεχίζει να συνυπάρχει με τις ισχυρές παραδοχές που αφορούν το ποιος είναι ο τόπος που προσιδιάζει στη γυναίκα, ποια η φύση της συμβολής της και ποια η, εξαρτημένη από τους άνδρες, θέση της» (Cowan, 1998: 63).

Θα έλεγα ότι η αδιαπραγμάτευτη παραδοχή της ριζικής έμφυλης διαφοράς είναι πολύ ισχυρός ρυθμιστικός παράγοντας για την κατασκευή του έμφυλου εαυτού των γυναικών στο πεδίο της έρευνας. Η πίστη στον ριζικό διμορφισμό, όπως αναφέρθηκε στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας, δυσχεραίνει οποιαδήποτε συζήτηση ή απόπειρα για μια άλλη διανοητότητα των έμφυλων σχέσεων. Οι φυσικοποιημένοι ρόλοι των υποκειμένων δεν αμφισβητούνται ούτε από τις ίδιες τις γυναίκες, οι οποίες, όπως είδαμε, είναι εκείνες που θα αστυνομεύσουν τις άλλες. Ακόμα και όταν η γυναίκα-νοικοκυρά εργάζεται έξω από το σπίτι, δεν είναι αυτονόητο ότι ο άντρας θα αναλάβει τη φροντίδα του σπιτιού ή των παιδιών, πέρα από έναν επικουρικό ρόλο.

Μέσα στις αφηγήσεις παρουσιάζεται πολύ ισχυρά ο αγροτικός χώρος ως άλλος ένας παράγοντας που εντείνει τη δυσκολία να πραγματωθούν οι επιθυμίες των συμμετεχουσών, ανεξάρτητα από την ηλικία τους. Η έξοδος από τον αγροτικό χώρο εμφανίζεται ως η μόνη «σωτηρία» για τις γυναίκες που δεν μπορούν να συμφιλιωθούν πλήρως με τα προαπαιτούμενα της σιωπής, της υποταγής και της σκληρής εργασίας που προσδοκούνται από εκείνες. Παρόλα αυτά, η φυγή δεν πραγματώνεται πάντα, συχνά επειδή η ρήξη με τη συνθήκη σημαίνει ρήξη με την ίδια τη συγκρότηση του εαυτού.

Ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι η έμφυλη ισότητα μπορεί να επιτευχθεί μόνον εφόσον καταργηθεί η θεώρηση της ριζικής έμφυλης διαφοράς. Η Σκοτ αναφέρει ότι: «Όταν βάζουμε πλάι πλάι την ισότητα και τη διαφορά ως αντιπαρατιθέμενους όρους μιας διχοτομικής αντίθεσης, οι όροι αυτοί δομούν μία αδύνατη επιλογή. Αν επιλέξουμε την ισότητα, είμαστε υποχρεωμένες να αποδεχτούμε ότι η διαφορά είναι το αντίθετό της. Αν επιλέξουμε τη διαφορά, αναγκάζομαστε να παραιτηθούμε από την επίτευξη της ισότητας» (Σκοτ, 2006: 157). Όμως το αντίθετο της ισότητας, δεν είναι, συνεχίζει, η διαφορά, αλλά η ανισότητα. Δηλαδή, πρέπει να δούμε πώς μπορούμε να επανορίσουμε την έμφυλη διαφορά όχι ως τροχοπέδη στην ισότητα αλλά χωρίς «απολυτοποιημένες κατηγοριοποιήσεις [οι οποίες] καταλήγουν πάντα στην επιβολή κανονιστικών όρων» (Σκοτ, 2006:161).

Κατά τη γνώμη μου, έτσι όπως επεξεργάζεται η Σκοτ το δίλημμα ισότητα ή διαφορά, δίνει μια κατεύθυνση στο πώς πρέπει να επεξεργαζόμαστε τα διαφορετικά δεδομένα που συλλέγουμε από τους άντρες και τις γυναίκες. Όσο αποδεχόμαστε τις κατηγοριοποιήσεις, όσο μιλάμε για κόσμους αντρών και γυναικών και απλά χρησιμοποιούμε το φύλο ως μια περιγραφική και όχι ως αναλυτική κατηγορία, «αφήνουμε άθικτη τη φυσικοποιημένη αντίθεση μεταξύ ανδρών και γυναικών και αποδίδουμε εγκυρότητα σε μια κατηγορική διαφορά μεταξύ τους» (Σκοτ, 2006: 160). Με άλλα λόγια, αντί να είναι η συλλογή πληροφοριών για τις ιδιαιτερότητες των φύλων το ζητούμενο, πρέπει να είναι η αφετηρία που θα μας βοηθήσει να εξετάσουμε αυτές τις παγιωμένες κατηγοριοποιήσεις και τους λόγους που τις νομιμοποιούν, κάτι που προσπάθησα να κάνω στην εργασία. Παράλληλα, χρειάζεται ίσως να εξετάσουμε μαζί με τα παραπάνω και την αναγκαιότητα για μια «στρατηγική ουσιοκρατία», η οποία θα μπορούσε να βοηθήσει συγκεκριμένα υποκείμενα στις διεκδικήσεις τους, ιδίως όταν ο ριζικός διμορφισμός είναι ο μόνος τρόπος που κατανοούν τον κόσμο, όπως εντόπισα ότι συμβαίνει στο χωριό Δεν χρειάζεται απαραίτητα να αρνηθούμε τις διαφορές ανάμεσα στα φύλα, αλλά πρέπει να έχουμε στο νου μας ότι «το νόημα αυτής της διαφοράς εξαρτάται πάντα από τους ιδιαίτερους τρόπους με τους οποίους αυτή κατασκευάζεται μέσα στα εκάστοτε συγκεκριμένα συμφραζόμενα» (Σκοτ, 2006 [1988]: 161) Αυτό που καταλαβαίνω ότι λέει η Σκοτ, είναι ότι δεν χρειάζεται να πάρουμε μία απόφαση. Εξαρτάται από το τι θέλουμε να διεκδικήσουμε κάθε φορά. Μπορεί να έχει νόημα (και έχει) να διεκδικούμε δικαιώματα για τις μητέρες και ταυτόχρονα το δικαίωμα κάποιας να είναι ή να μην είναι μητέρα. Το πρόβλημα εμφανίζεται όταν το να είναι ή να μην είναι κάποια μητέρα γίνεται κομβικό στην επιβίωσή της σε μία κοινότητα, ή όταν η θηλυκότητα ταυτίζεται με τη μητρότητα.

Κλείνοντας, θα ήθελα να πω ότι τα ερωτήματα για την υποκειμενικότητα των ατόμων είναι περίπλοκα και σύνθετα και προκειμένου να απαντηθούν επαρκέστερα χρειάζονται περαιτέρω μελέτη. Χρειάζεται να αξιοποιηθούν τόσο η οπτική των ανδρών μέσα από ποιοτική έρευνα όσο και οι σύγχρονες θεωρίες για τους ανδρισμούς, συγκεκριμένα στον αγροτικό χώρο, ώστε να μπορέσει να υπάρξει μια πληρέστερη εικόνα για την υποκειμενικότητα των ατόμων, καθώς, όπως λέει η Cowan (1998: 14), μόνο όταν «το να “είσαι/γίνεσαι γυναίκα” και το να “είσαι/γίνεσαι άντρας” αναγνωρίζονται ως αλληλεπιδρώσες κατηγορίες» μπορεί η φεμινιστική θεωρία να βγάλει πραγματικά σημαντικές κριτικές θεωρίες.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Μονογραφίες- συλλογικοί τόμοι- κεφάλαια σε συλλογικούς τόμους

- Αβδελά, Ε., Ψαρρά, Α. (επιμ.) (1997). *Σιωπηρές Ιστορίες: Γυναίκες και Φύλο στην Ιστορική Αφήγηση*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Abrams, L. (2014). *Θεωρία Προφορικής Ιστορίας* (Λ. Ρινόπουλος μτφ.), Ρίκι Βαν Μπούσχοτεν (επιμ.), Αθήνα: Πλέθρον.
- Abu-Lughod, L. (1988). Fieldwork of a “dutiful” daughter. Στο Altorki S., Fawzi El-Solh C. (επιμ.) *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Νέα Υόρκη: Syracuse University Press, σ. 139-178.
- Αθανασίου, Α. (επιμ.) (2006). *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*, Αθήνα: νήσος.
- Αλεξιάκης, Ε. Γ. (1980). *Τα Γένη και η Οικογένεια στην Παραδοσιακή Κοινωνία της Μάνης*. Διδακτορική Διατριβή.
- Αντμάν, Μ.- Ε. (1987). *Βία και Πονηριά: Άντρες και Γυναίκες σε ένα Ελληνικό Χωριό*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Αστρινάκη, Ο., Χατζαρούλα, Π., Αθανασίου, Α. (2012). *Μελέτες για το Φύλο στην Ανθρωπολογία και την Ιστορία*. Καντσά Β., Μουτάφη Β., Παπαταξιάρχης Ε. (επιμ.), Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Baxter, J. A. (2008). Feminist Post-Structuralist Discourse Analysis: A New Theoretical and Methodological Approach? Στο: Harrington, K., Litosseliti, L., Sauntson, H. & Sunderland, J. (επιμ.) *Gender and Language Research Methodologies*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, σ. 243-255.
- Βαρίκα, Ε. (2005). *Με Διαφορετικό Πρόσωπο. Φύλο, Διαφορά και Οικουμενικότητα*. Αθήνα: Κατάρτι.
- Βιδάλη, Α. (2008). Η Επίδραση της Φεμινιστικής Θεωρίας στη Μεθοδολογία των Ιστοριών Ζωής. Στο Παπαγεωργίου, Γ. (επιμ.), *Μέθοδοι Έρευνας του Κοινωνικού Φύλου: Πρακτικά διημερίδας 5-6 Οκτωβρίου 2007 Ρέθυμνο*. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης, σ. 139-146.
- Bock, B.B., (2006). Rurality and Gender Identity. An Overview. Στο Bock, B.B. & Shortall S. (επιμ.) *Rural Gender Relations. Issues and Case Studies*. Κέιμπριτζ: CABI Publishing, σ. 279-287.

- Βολντμάν, Ντ, κ.α. (1997 [1986]). Πολιτισμός και εξουσία γυναικών: δοκίμιο ιστοριογραφίας. (Ε. Ριζάκη μτφ). Στο Αβδελά, Ε., Ψαρρά, Α. (επιμ.), *Σιωπηρές Ιστορίες: Γυναίκες και Φύλο στην Ιστορική Αφήγηση*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια. σ. 329-370.
- Butler, J. (2006). Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου: Δοκίμιο πάνω στη φαινομενολογία και τη φεμινιστική θεωρία. (Μ. Μηλιώρη, μτφ.). Στο Αθανασίου, Α. (επιμ.), *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα: νήσος. σ. 381-407.
- — (2009). *Αναταραχή Φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*. (Γ. Καράμπελας, μτφ.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- — (2008). Εισαγωγή. Στο Butler, J., *Σώματα με Σημασία. Οριοθετήσεις του Φύλου στο Λόγο*. (Π. Μαρκέτου μτφ., Α. Αθανασίου επιμ.), Αθήνα: Εκκρεμές, σ. 41-82.
- Campbell J.K., (1964). *Honour, Family and Patronage*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Chodorow, N. (1974). Family Structure and Feminine Personality. Στο Rosaldo, Z. M. & Lamphere L. (επιμ.) *Woman, Culture and Society*. Καλιφόρνια: Stanford University Press, σ. 43-66.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2003). Προλογικό σημείωμα. Θεωρίες για το έμφυλο σώμα. Στο Laquer, Th., *Κατασκευάζοντας το Φύλο. Σώμα και Κοινωνικό Φύλο από του Αρχαίους Έλληνες έως τον Φρόιντ*. (Π. Μαρκέτου, μτφ.) Αθήνα: Πολύτροπον, σ. 11-31.
- Γιδαράκου, Ι. (2007) [1999]. Ενδογενής ανάπτυξη της υπαίθρου και γυναικεία απασχόληση. Στο Κασίμης, Χ., & Λουλούδης, Λ. (επιμ.) *Υπαιθρος Χώρα. Η Ελληνική Αγροτική Κοινωνία στο Τέλος του Εικοστού Αιώνα*. Αθήνα: Πλέθρον, σ. 189-216.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1998). Εισαγωγή: Από την ολιστική προσέγγιση στις μερικές αλήθειες. Στο Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα σ. 11-66.
- — (2006). «Στο πρόσωπο του άντρα μου εμένα βλέπουν»: «Δημόσιο» και «Ιδιωτικό» ως τόποι κατασκευής της έμφυλης ταυτότητας. Στο Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (επιμ.) *Εαυτός και «Άλλος». Εννοιολογήσεις, Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg σ. 111-181.
- Comaroff, L. J. (1987). Sui Genderis. Feminism, Kinship Theory and Structural Domains. Στο Collier, J. F. & Yanagisako S.J. (επιμ.) *Gender and Kinship. Essays Towards a Unified Analysis*. Στάνφορντ: Stanford University Press, σ. 53-85.
- Cowan, J. (1998). *Η Πολιτική του Σώματος. Χορός και Κοινωνικότητα στη Βόρεια Ελλάδα* (Κ. Κουρεμένος μτφ., Ε. Παπαγαρουφάλη επιστ. θεώρηση). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.



- — (1992). Η Κατασκευή της Γυναικείας Εμπειρίας σε μία Μακεδονική Κομόπολη. Στο Παπαταξιάρχης, Ε. & Παραδέλλης, Θ. (επιμ.) (2006). *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ. 127-150.
- Γκότση Γλ., Διαλέτη Α., Φουρναράκη Ε. (επιμ.) (2015). *Το Φύλο στην Ιστορία. Αποτιμήσεις και Παραδείγματα*. Αθήνα: Ασίνη.
- Du Boulay, J. (1974). *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford: Oxford University Press.
- — (1986). Women: Images of their Nature and Destiny. Στο Dubisch, J. (επιμ.) *Gender and power in Rural Greece*. New Jersey: Princeton University Press. σ. 139-168.
- Dubisch, J. (επιμ.). (1986). *Gender and power in Rural Greece*. New Jersey: Princeton University Press.
- Friedl, E. (1962). *Vasilika: A Village in Modern Greece (Case Studies in Cultural Anthropology)*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- — (1986). The Position of Women: Appearance and Reality. Στο Dubisch, J. (επιμ.), *Gender and power in Rural Greece*. New Jersey: Princeton University Press. σ. 42-52.
- Gidarakou, I., Kazakopoulos, L. and Koutsouris, A. (2007). Tracking empowerment and participation of young women farmers in Greece. Στο Asztalos Morell, I. & Bock, B.B. (επιμ.) *Gender Regimes, Citizen Participation and Rural Restructuring (Research in Rural Sociology and Development, Vol. 13)*. Λοντς: Emerald Group Publishing Limited, σ. 143-165. [https://doi.org/10.1016/S1057-1922\(07\)13006-7](https://doi.org/10.1016/S1057-1922(07)13006-7)
- Harding, S. (Επιμ.) (1987). *Feminism and Methodology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Haugen, M. S. & Villa, M. (2006). Rural Idylls or Boring Places? Στο Bock, B.B. & Shortall S., (επιμ.) *Rural Gender Relations. Issues and Case Studies*. Κέιμπριτζ: CABI Publishing, σ. 181-195.
- Hesse-Bieber, S. N. (επιμ.) (2007). *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Herzfeld, M. (1991). Silence, Submission and Subversion: Towards a Poetics of Womanhood. Στο Papataxiarchis, E. & Loizos, P. (Επιμ.). *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. New Jersey: Princeton University Press. s. 79-97.
- Hirschon, R. (1978) Open Body/Closed Space: The transformation of female sexuality. Στο Ardener, Sh. (επιμ.) *Defining Females. The Nature of Women in Society*, Νέα Υόρκη: John Wiley and Sons, σ. 51-72.

- Hughes, A. (1997). Rurality and “Cultures of Womanhood”. Domestic identities and moral order in village life. Στο Cloke, P., Little, J., (επιμ.) *Contested Countryside Cultures Otherness, Marginalisation and Rurality*. Λονδίνο: Routledge, σ. 118-132.
- Ιγγλέση, Χ. (επιμ.) (2001). *Ο Αναστοχασμός στη Φεμινιστική Έρευνα: Σκιαγράφηση μιας αμφίθυμης σχέσης*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- — (1997). *Πρόσωπα Γυναικών, Προσωπεία της Συνείδησης. Συγκρότηση της Γυναικείας Ταυτότητας στην Ελληνική Κοινωνία*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Ίσαρη, Φ., & Πουρκός, Μ. (2015). *Ποιοτική μεθοδολογία έρευνας* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις, <https://hdl.handle.net/11419/5821>
- Jarvis, S., & Barberena, L. (2008). Focus group. Στο P. J. Lavrakas (επιμ.), *Encyclopedia of survey research methods. Vol. 0* Sage Publications, Inc., σ. 287-289. Διαθέσιμο στο: <https://dx.doi.org/10.4135/9781412963947.n192>
- Καντσά, Β., Μουτάφη, Β., Παπαταξιάρχης, Ε. (2010) (Επιμ). *Φύλο και Κοινωνικές Επιστήμες στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Kennedy, R. (1986). Women’s friendships on Crete: A psychological perspective. Στο Dubisch, J. (επιμ.), *Gender and power in Rural Greece*. New Jersey: Princeton University Press, σ. 121-138.
- Lazaridis, G. (2009). *Women’s Works and Lives in Rural Greece. Appearances and Realities*. Surrey: Ashgate.
- Little, J. (2006). Gender and Sexuality in Rural Communities. Στο Cloke, P., Marsden, T., & Mooney, P. (επιμ.) *Handbook of Rural Studies*. Λονδίνο: Sage, σ. 365-378.
- Loizos, P. & Papataxiarchis, E. (επιμ.) (1991). *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. New Jersey: Princeton University Press.
- Moore, H. (1988). *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Μπακαλάκη, Α & Ελεγκίτου Ε. (1987). *Η Εκπαίδευση «εις τα του Οίκου» και τα Γυναικεία Καθήκοντα. Από την Ίδρυση του Ελληνικού Κράτους έως την Εκπαιδευτική Μεταρρύθμιση του 1929*, Ιστορικό Αρχείο της Ελληνικής Νεολαίας, Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς, Αθήνα.
- Μπακαλάκη, Α. (Επιμ.). (1994). *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο: Κείμενα των Sherry Ortner, Marilyn Strathern, Michelle Rosaldo*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ortner Sh. B., & Whitehead, H. (1981). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Παντελίδου Μαλούτα, Μ. (1996) Πολιτική ταυτότητα, γυναικεία υποκειμενικότητα και δημοκρατία. Στο Λυριντζής, Χρ., Νικολακόπουλος, Ηλ., Σωτηρόπουλος, Δ. (επιμ.) *Κοινωνία και Πολιτική. Όψεις της Ελληνικής Δημοκρατίας 1974-1994*, Αθήνα: Θεμέλιο. σ. 338-362.
- Παπαγεωργίου, Γ. (επιμ) (2005). *Έμφυλοι Μετασχηματισμοί. Gendering Transformations*. Πρακτικά Συνεδρίου, 12-15 Μαΐου, Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- — (επιμ.) (2008). *Μέθοδοι Έρευνας του Κοινωνικού Φύλου*. Πρακτικά διημερίδας 5-6 Οκτωβρίου 2007 Ρέθυμνο. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- — (επιμ). (2010α) *Η Έρευνα του Φύλου στην Ελλάδα*. Αθήνα: Gutenberg.
- — (2010β). *Φύλο και Έρευνα*. Αθήνα: Gutenberg.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (1996). Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας. *Περί Κατασκευής. Τοπικά β*, (Συλλογικό). Εταιρία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου. Αθήνα: νήσος, σ. 197-216.
- — & Παραδέλλης, Θ. (επιμ.) (2006). *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Papataxiarchis, E. (2012). Shaping Modern Times in Greek Family: A Comparative View of Gender and Kinship Transformations after 1974. Στο Diala, A., Maroniti, N. (επιμ.) *Κράτος, Οικονομία, Κοινωνία (19ος-20ός αιώνας)*. Τόμος προς Τιμήν του Ομότιμου Καθηγητή Γιώργου Β. Δερτιλή. Αθήνα: Μεταίχμιο, σ. 217-244.
- Paxson, H. (2004). Realizing Nature. Στο Paxson, H. *Making Modern Mothers. Ethics and Family Planning in Urban Greece*. Μπέρκλεϋ: University of California Press, σ. 1-37.
- Phillips, L. & Jorgensen M. W., (2001) *Ανάλυση Λόγου. Θεωρία και Μέθοδος*. (Α. Κιουπκιολής μτφ.), Αθήνα: Παπαζήσης.
- Roberts, H. (επιμ.). (1981). *Doing Feminist Research*. Λονδίνο: Routledge.
- Rosaldo, Z. M. & Lamphere L. (επιμ.) (1974). *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Salamone, S. D., Stanton J. B., (1986). Introducing the Nikokyra: Ideality and Reality in Social Process. Στο Dubisch, J. (επιμ.), *Gender and power in Rural Greece*. New Jersey: Princeton University Press σ. 97-120.
- Σαφίλιου, Κ. & Παπαδόπουλος, Κ. Γ. (2004). *Οι Μικροί Γεωργοί στην Ελλάδα. Ποιοι θα επιβιώσουν και πώς*. Αθήνα: Gutenberg
- Σηφάκη, Ε. (2015). *Σπουδές φύλου και λογοτεχνία* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. <http://hdl.handle.net/11419/5721>

- Shortall, S. (2017). Gender and Agriculture. Στο Bock, B. & Shortall, S. (επιμ.) Gender and Rural Globalization. International Perspectives on Gender and Rural Development. Κέιμπριτζ: CABI Publishing, σ. 89-99.
- — (2017). Rurality and Gender Identity. Στο Bock, B. & Shortall, S. (επιμ.) Gender and Rural Globalization. International Perspectives on Gender and Rural Development. Κέιμπριτζ: CABI Publishing, σ. 162-169.
- Τσιώλης, Γ. (2006). *Ιστορίες Ζωής και Βιογραφικές Αφηγήσεις: Η Βιογραφική Προσέγγιση στην Ποιοτική Κοινωνιολογική Έρευνα*. Αθήνα: Κριτική.
- — (2010). Η Βιογραφική Προσέγγιση στην Έρευνα του Φύλου. Στο Παπαγεωργίου, Γ. (επιμ.) *Η Έρευνα του Φύλου στην Ελλάδα* Αθήνα: Gutenberg σ. 69-93.
- — (2014). *Μέθοδοι και Τεχνικές Ανάλυσης στην Ποιοτική Κοινωνική Έρευνα*. Αθήνα: Κριτική.
- — (2018). Η Θεματική Ανάλυση Ποιοτικών Δεδομένων. Στο Ζαϊμάκης, Γ. (επιμ.) *Ερευνητικές Διαδρομές στις Κοινωνικές Επιστήμες: Θεωρητικές-Μεθοδολογικές Συμβολές και Μελέτες Περίπτωσης*, Πανεπιστήμιο Κρήτης: Εργαστήριο Κοινωνικής Ανάλυσης και Εφαρμοσμένης Κοινωνικής Έρευνας, σ. 97-126.
- Vlahoutsikou, C. (2003). Όταν γυναίκες έχουν διαφορές: Αναστολές και ανοίγματα. Στο C. Vlahoutsikou and L. Kain-Hart (επιμ.) *Όταν γυναίκες έχουν διαφορές: Αντιθέσεις και συγκρούσεις γυναικών στη σύγχρονη Ελλάδα*, Μέδουσα: Αθήνα, σ. 14–104.
- Weedon, C. (1987). *Feminist Practice and Post-Structuralist Theory*. Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- Χαλκιά, Α. (2011). *Έμφυλες Βιαιότητες. Εξουσία, Λόγος, Υποκειμενικότητες*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Χαντζαρούλα, Π. (2012). *Σμιλεύοντας την Υποταγή. Οι έμμισθες Οικιακές Εργάτριες στην Ελλάδα το Πρώτο Μισό του Εικοστού Αιώνα*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Φουρναράκη, Ε. (1987). *Εκπαίδευση και αγωγή των κοριτσιών. Ελληνικοί προβληματισμοί (1830-1910)*. Ένα ανθολόγιο, Αθήνα: Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας- Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς.
- Φρέιρε Π. (1974). *Η Αγωγή του Καταπιεζόμενου*. (Γ. Κρητικός μτφ.), Αθήνα: Ράππα.

## Άρθρα σε περιοδικά

- Abu-Lughod, L. (1990). Can There Be A Feminist Ethnography? *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory*, 5(1), 7-27. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1080/07407709008571138>
- Αβδελά, Έ. (1993). Ιστορία των γυναικών, ιστορία του φύλου, φεμινιστική ιστορία: μεθοδολογικές διεργασίες και θεωρητική ζητήματα μιας εικοσαετίας, *Δίνη*, 6, 12-30.
- Anthopoulou, T. (2010). Rural women in local agrofood production: Between entrepreneurial initiatives and family strategies. A case study in Greece. *Journal of Rural Studies*, 26(4), 394-403. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2010.03.004>
- Βενιοπούλου, Κ. (1988). Για τη Φεμινιστική Μεθοδολογία. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 68, 139-146.
- Βλαχούτσικου, Χ., Μπαχαροπούλου- Κούλη, Α. (1991). «Να χαρώ και εγώ το σπίτι μου και το κλειδί από τα μέσα»: Γυναίκες και κατανάλωση σ' ένα χωριό της Βοιωτίας. *Σύγχρονα Θέματα*, 45, 94-100.
- Bock, G. (1993). Πέρα από τις διχοτομίες. Προοπτικές στην Ιστορία των Γυναικών. *Δίνη*, 6, 55-83.
- Brandth, B. (2002a). Gender Identity in European Family Farming: A Literature Review. *Sociologia Ruralis*, 42: 181-200. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1111/1467-9523.00210>
- — (2002b). On the Relationship between Feminism and Farm Women. *Agriculture and Human Values*, 19. 107-117. 10.1023/A:1016011527245.
- Charatsari, C. (2014). Is This a Man's World? Woman in the Farm Family of Thessaly, Greece from the 1950s Onwards. *Gend. Issues*, 31, 238–266. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1007/s12147-014-9125-y>
- Charatsari, Ch. & Papadaki-Klavdianou, A. (2017). First be a woman? Rural development, social change and women farmers' lives in Thessaly-Greece. *Journal of Gender Studies*, 26(2), 164-183, Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1080/09589236.2015.1095080>
- Clark M. H., (1983). Variations on themes of male and female: Reflections on gender bias in fieldwork in rural Greece. *Women's Studies* (10) 117-133. Διαθέσιμο στο <https://doi.org/10.1080/00497878.1983.9978585>
- Cornwall, A. (2003). Whose Voices? Whose Choices? Reflections on Gender and Participatory Development. *World Development*, 31(8), 1325-1342. Διαθέσιμο στο: [https://doi.org/10.1016/S0305-750X\(03\)00086-X](https://doi.org/10.1016/S0305-750X(03)00086-X)

- Danforth, L.M. (1983). Power through Submission in the Anastenaria. *Journal of Modern Greek Studies* 1(1), 203-223. [doi:10.1353/mgs.2010.0023](https://doi.org/10.1353/mgs.2010.0023).
- Dubisch, J. (1993). “Foreign Chickens” and Other Outsiders: Gender and Community in Greece. *American Ethnologist*, 20 (2), 272-287. Διαθέσιμο στο: <https://www.jstor.org/stable/645646>.
- Flax, J. (1987). Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12(4). 621-643. Διαθέσιμο στο: <http://www.jstor.org/stable/3174206>
- — (1978). The Conflict between Nurturance and Autonomy in Mother- Daughter Relationships and within Feminism. *Feminist Studies* 4(2) Ιούνιος, 171-189.
- Gidarakou, I. (1999). Young women's attitudes towards agriculture and women's new roles in the Greek countryside: A first approach. *Journal of Rural Studies*, 15(2) 147-158.
- Gill, R. & Orgad, Sh. (2017). Confidence culture and the remaking of feminism. *New Formations*, 91, 16-34. Διαθέσιμο στο: <http://eprints.lse.ac.uk/74346/>
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*. 14(3), 575-599 [και στα ελληνικά: Haraway D. (2014) Τοποθετημένες γνώσεις: Το Ζήτημα της Επιστήμης στο Φεμινισμό και το Προνόμιο της Μερικής Προοπτικής. Στο Haraway, D. *Ανθρωποειδή, Κυβόργια και Γυναίκες. Η Επανεπινόηση της Φύσης* (Μαρκέτου, Π. μτφ.), Αθήνα: Αλεξάνδρεια].
- Harding, S. (1986). The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory. *Signs*, 11(4), 645–664. Διαθέσιμο στο: <http://www.jstor.org/stable/3174137>
- — (1987). The Method Question. *Hypatia*, 2 (3), *Feminism & Science*, 1 (Φθινόπωρο, 1987), 19-35. Διαθέσιμο στο: <http://www.jstor.org/stable/3810120>
- Kasimis, C. and Papadopoulos, A.G. (2001). Agriculture, Rural Development and Equality of Opportunities Between Men and Women in Greece. Στο *The New Challenge of Women's Role in Rural Europe*. Πρακτικά Συνεδρίου. Agricultural Research Institute. Λευκωσία, 367-377. Διαθέσιμο στο: [https://www.researchgate.net/publication/233407820\\_The\\_New\\_Challenge\\_of\\_Women's\\_Role\\_in\\_Rural\\_Europe](https://www.researchgate.net/publication/233407820_The_New_Challenge_of_Women's_Role_in_Rural_Europe)
- Kyriazis, N. (1998). Women's Employment and Gender Relations in Greece: Forces of Modernization and Tradition. *European Urban and Regional Studies*, 5(1), 65–75. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1177/096977649800500106>.
- Little, J. (1987). Gender Relations in Rural Areas. The importance of Women's Domestic Role. *Journal of Rural Studies*, 3(4), 335-342.

- — & Austin, P. (1996). Women and the Rural Idyll. *Journal of Rural Studies*, 12(2), 101-111.
- — (2002). Rural geography: rural gender identity and the performance of masculinity and femininity in the countryside. *Progress in Human Geography*, 26(5), 665–670. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1191/0309132502ph394pr>
- — & Panelli, R. (2003). Gender research in rural geography. *Gender, Place & Culture*, 10(3), 281-289 Διαθέσιμο στο: doi: [10.1080/0966369032000114046](https://doi.org/10.1080/0966369032000114046)
- Μπακαλάκη Α. (1997). Είναι η ανθρωπολογία των γυναικών για την ανθρωπολογία του φύλου ό, τι η παιδική ηλικία για την ωριμότητα; *Μνήμων*, 19, 211–223. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.12681/mnimon.374>
- Παπαταξιάρχης, Ε. (1997). Το φύλο στην ανθρωπολογία (και την ιστοριογραφία): Ορισμένες γνωστικές και μεθοδολογικές προεκτάσεις. *Μνήμων*, 19, 201-210. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.12681/mnimon.296>
- Petrou, M., (2012) Rural Immigration, Family Farm Modernisation and Reactivation of Traditional Women's Farming Tasks in Greece: Masculinities and Femininities Reconsidered, *South European Society and Politics*, 17(4), 553-571. doi:10.1080/13608746.2012.654617
- Πέτρου, Μ., & Κουτσού, Σ. (2014). Ανάμεσα στην πόλη και το χωράφι. Διερευνώντας το κοινωνικο-επαγγελματικό προφίλ των νέων αγροτών. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 143(143), 3-32. <https://doi.org/10.12681/grsr.129>
- Petrou, M. (2019). Προβληματισμοί περί επιστροφής στην ύπαιθρο εν μέσω αγροτικών κινητοποιήσεων. *The Greek Review of Social Research*, 151, 171–182. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.12681/grsr.20221>
- Roberti, G. (2022). Female influencers: Analyzing the social media representation of female subjectivity in Italy. *Frontiers in Sociology*, 7 1-11. Διαθέσιμο στο: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fsoc.2022.1024043/full>
- Rogers, S. C. (1975). Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: a model of female/male interaction in peasant society. *American Ethnologist* 2(4), 727-756. Διαθέσιμο στο: [www.jstor.org/stable/643334](https://www.jstor.org/stable/643334).
- Serdedakis, N., Tsiolis, G., Tzanakis, M. & Papaioannou, S. (2003). Strategies of Social Integration in the Biographies of Greek Female Immigrants coming from the Former Soviet Union. Self-employment as an Alternative, *International Review of Sociology /Revue Internationale de Sociologie*, 13(1), 145-162. Διαθέσιμο στο: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0390670032000087032>

- Syngellakis, A. & Lazaridis, G. (1995). Women's status and work in Contemporary Greece. *Journal of Area Studies*, 3(6), 96-107. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1080/02613539508455740>.
- Tsiaousi, A., & Partalidou, M. (2021). Female farmers in Greece: Looking beyond the statistics and into cultural–social characteristics. *Outlook on Agriculture*, 50(1), 55-63. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1177/0030727020928256>
- Vlahoutsikou, C. (1997). Mothers-in-law and Daughters-in-law: Politicizing Confrontations. *Journal of Modern Greek Studies* 15(2), 283-302. Διαθέσιμο στο: doi:10.1353/mgs.1997.0042.
- Whatmore, S. (1988), From Women's Roles to Gender Relations: Developing perspectives in the analysis of farm women. *Sociologia Ruralis*, 28. 239-247. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9523.1988.tb00342.x>
- Φουρναράκη, Ε. (1997). Το σύγχρονο εγχείρημα της ιστορίας των γυναικών. Πτυχές μιας μετατόπισης προς μια ιστορία της σχέσης των φύλων, *Μνήμων* 19, 186-199.
- Χαντζαρούλα, Π. (2006) Ιστορία του φύλου και αλλαγή παραδείγματος στην ιστοριογραφία. *Σύγχρονα Θέματα*, 94 Ιούλιος-Σεπτέμβριος, 43-49.
- Zavos, A. & Biglia, B. (2009). Embodying Feminist Research: Learning from Action Research, Political Practices, Diffractions, and Collective Knowledge. *Qualitative Research in Psychology*, 6(1), 153-172.
- Zavos, A. (2021). Feminism and Intersectionality. *The Greek Review of Social Research*, 156, 55-86. Διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.12681/grsr25947>.



## ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

### 1. Γραπτή συναίνεση για τη συμμετοχή στο κοινωνικο-πολιτιστικό πρόγραμμα:

«Υπογράφοντας το παρόν, κατανοώ και συναινώ με τη συμπερίληψή μου σε φωτογραφίες ή και βίντεο που μπορεί να παρουσιαστούν σε έντυπα και διαδικτυακά μέσα μαζικής επικοινωνίας και κοινωνικής δικτύωσης, ομιλίες και εκθέσεις για σκοπούς προώθησης των δράσεων του προγράμματος.

Το ονοματεπώνυμο μου και τα στοιχεία επικοινωνίας μου δεν θα δημοσιευτούν πουθενά, ούτε θα διανεμηθούν σε τρίτους. Διατηρώ το δικαίωμα να αποσύρω τη συγκατάθεσή μου ανά πάσα στιγμή για καλό λόγο. Σε αυτό το πλαίσιο, κατανοώ ρητά ότι οποιοδήποτε περιεχόμενο που δημοσιεύεται πριν από την ανάκληση της συγκατάθεσής μου δεν μπορεί και δεν θα καταργηθεί, διαγραφεί ή αλλάξει με άλλο τρόπο».

ΕΠΙΘΕΤΟ	ΟΝΟΜΑ	ΤΗΛΕΦΩΝΟ	Email	Instagram	ΣΥΓΚΑΤΑΘΕΣΗ (ΝΑΙ ή ΟΧΙ)	ΥΠΟΓΡΑΦΗ

### 2. Οδηγός συνέντευξης

- Μίλησέ μου για την παιδική σου ηλικία.
- Ποιες διαφορές βλέπεις στο τώρα και παλιότερα;
- Τι ήθελες να κάνεις και δεν έκανες; Γιατί;
- Με τι ασχολείσαι;
- Νιώθεις ότι υπάρχουν μέρη που δεν μπορείς να πας ή κάτι που δεν σου επιτρέπεται να κάνεις;
- Υπάρχει κάποιο μέρος που να νιώθεις εσύ κυρίαρχη;
- Τι όνειρα έχεις για τα παιδιά σου;
- Τι θέση παίρνει ο άντρας σου στις διαφωνίες με την πεθερά;
- Τι κάνει εκείνος στον ελεύθερό του χρόνο;
- Τι προσδοκίες έχει η κοινωνία από μία γυναίκα;
- Τι προσδοκίες έχουν από σένα;
- Τι κάνει την «καλή γυναίκα»;

- Πώς ήταν η μητέρα σου; Πώς ήταν η μητέρα του άντρα σου; Τι είχε σημασία για εκείνες που πλέον δεν έχει τόση σημασία για σένα (και για την κοινωνία).
- Σε ποια σημεία πιστεύεις ότι διαφοροποιείσαι εσύ από την προηγούμενη γενιά;
- Μίλα μου για τις άλλες γυναίκες του χωριού.
- Έχεις φίλες; Από πού παίρνεις χαρά;
- Υπάρχει κάποιο μέρος που συναντιέστε με τις φίλες; Τι κάνετε; Τι λέτε;
- Πιστεύεις ότι είναι διαφορετικό από αυτό που κάνουν οι άντρες στο καφενείο; Θα μπορούσες να συναναστρέφεται με τους άντρες του καφενείου και τον άντρα σου ή είναι ξεκάθαρο ότι κάνετε χωριστές παρέες;
- Τι προσφέρει η ζωή στο χωριό; Σε τι σε δυσκολεύει και σε τι σε διευκολύνει;
- Ο άντρας σου σε βοηθάει; Ποιες είναι οι δουλειές σας; Είναι ξεχωριστές; Ξέρεις άντρες που να βοηθάνε;
- Πιστεύεις ότι υπάρχουν διαχωρισμένοι χώροι για τους άντρες και τις γυναίκες;
- Πού πιστεύεις εσύ ότι έχεις εξουσία σε σχέση με τον άντρα σου;
- Πώς πιστεύεις ότι ήταν παλιά και τι έχει αλλάξει τώρα;
- Συμμερίζετε τις ίδιες ιδέες όλες οι νέες γυναίκες του χωριού;
- Υπάρχει μητριαρχία στο χωριό;