

- Papataxiarchis, E. 1991 «La Valeur du Ménage: Classes Sociales, Stratégies Matrimoniales et Loi Eclésiastique à Lesbos au 19 s.». Στο S. Woolf (επιμ.) *Sociétés Sub-Européennes à l'Âge Moderne. Adaptions et Résistances*. Παρίσι: La Découverte.
- Pina-Cabral, J. de 1986 *Sons of Adam, Daughters of Eve*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Rabinow, P. και W. M. Sullivan (επιμ.) 1979 *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley: University of California Press.
- Redfield, R. 1960 *The Little Community/Peasant Society and Culture*. Σικάγο: Chicago University Press.
- Reiter, R. R. 1975 «Men and Women in the South of France: Public and Private Domains». Στο R. R. Reiter (επιμ.) *Toward an Anthropology of Women*, 252-282. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
- 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* 1(4): 727-756.
- Rosaldo, M. Z. 1974 «Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview». Στο M. Z. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.) *Woman, Culture and Society*, 17-42. Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo, M. Z. και L. Lamphere (επιμ.) 1974 *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Sanday, P. R. 1981 *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salamone, S. D. και J. B. Stanton 1986 «Introducing the Nikokya: Ideality and Reality in Social Process». Στο J. Dubisch (επιμ.) *Gender and Power in Rural Greece*, 97-120. Princeton: Princeton University Press.
- Tiffany, S. W. 1984 «Introduction: Feminist Perceptions in Anthropology». Στο D. O'Brien και S. W. Tiffany (επιμ.) *Rethinking Women's Roles: Perspectives from the Pacific*, 1-11. Berkeley: University of California Press.
- Tompkins, J. P. 1981 «Sentimental Power: Uncle Tom's Cabin and the Politics of Literary History». *Glyph* 8: 79-102.
- Whitehead, T. L. και M. E. Conaway (επιμ.) 1986 *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*. Urbana: University of Illinois Press.

Παπατάξιτς - Παπατάξιτς
Τατατάτς & Τάτς

397

Η ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΕΙΑΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ ΣΕ ΜΙΑ ΜΑΚΕΔΟΝΙΚΗ ΠΟΛΗ

Jane Cowan

1. Το φύλο και ο Έλληνας «Άλλος»

Η κεντρική θέση που κατέχει η έννοια του φύλου στον εθνογραφικό λόγο της σύγχρονης Ελλάδας είναι ταυτόχρονα παραγωγική και αντιφατική. Αυτό συμβαίνει διότι οι έννοιες σχετικά με το φύλο έχουν λειτουργήσει σε μια θεωρητικά «ενδιάμεση» θέση ανάμεσα στην ~~πολιτική ιδιαιτερότητα~~ και την εθνική ή και υπερεθνική γενικότητα. Οι έννοιες αυτές από τη μια πλευρά είχαν επιστημανθεί και μελετηθεί μέσα σε συγκεκριμένες κοινότητες από ανθρωπολόγους που λόγω παιδείας ενδιαφέρονταν κυρίως για την τοπική γνώση. Από την άλλη πλευρά οι έννοιες αυτές, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '60, είχαν συνar-τηθεί με τη «μεσογενεακότητα» και την «ελληνοκότητα». Σύμφωνα με τη σημαντική εργασία του Peristiany, που εκδόθηκε το 1965, η ιδεολογία του φύλου, όπως αναδύεται μέσα από τις έννοιες της «τιμής» και της «αντροπής», εθεωρείτο ως ένα αποφασιστικής σημασίας κοινό δομικό χαρακτηριστικό όλων των κοινοτήτων της πολιτισμικής περιοχής της Μεσογείου.

Αποτελεί, βέβαια, ειρωνεία το γεγονός, για παράδειγμα, ότι οι πιο σταθερές αντιλήψεις για το φύλο και τη σεξουαλικότητα στον εθνογραφικό μας λόγο προέρχονται από τους πολιτικά και κοινωνικά περιθωριακούς Σαρακατσάνους· ωστόσο, το διαφορετικό αυτό λανθάνει στο πλαίσιο της ίδιας της μελέτης. Ενώ, δηλαδή, οι έννοιες των φύλων, όπως τις επεξεργάζεται ο Campbell, φαίνονται να προκύπτουν από έναν ασυνήθιστα απομονωμένο σαρακατσάνικο κόσμο, ο ίδιος είναι ιδιαίτερα προσεκτικός

όσον αφορά στους παραλληλισμούς ανάμεσα στους Σαρακατσάνους και άλλες ελληνικές (και μεσογειακές) κοινωνίες. Αποτέλει, βέβαια, χαρακτηριστικό μειονέκτημα του εθνογραφικού λόγου μια κλασική μελέτη μιας συγκεκριμένης κοινότητας, όπως αυτή, να αποκτά τα εγγύηνα να εκπροσωπεί μια ολόκληρη κοινωνία, πράγμα που πιθανό να μην ήταν στις προθέσεις του συγγραφέα. Ως αποτέλεσμα, η εντύπωση ότι η μελέτη του Campbell αποτελεί «τυπικό» παράδειγμα έχει οπωσδήποτε ενταθεί αναδρομικά. Ο σκοπός της εργασίας του, ωστόσο, δηλώνεται με σαφήνεια:

«Στο βιβλίο αυτό προσπάθησα να αποσπάσω, για το σκοπό της ανάλυσης, ένα ιδιαίτερο πλέγμα θεσμών και αξιών, το οποίο δεν προσιδιάζει στους Σαρακατσάνους. Παρόμοια μορφολογικά στοιχεία είναι κρίσιμα για τη μελέτη της κοινωνίας, σε οποιοδήποτε σημείο της ελληνικής επαρχίας, και ακόμη, από πολλές απόψεις, στις πόλεις. Επιπλέον, οι κοινωνικές μορφές που περιγράφονται εδώ έχουν πολλές ενδιαφέρουσες αντιστοιχίες σε άλλα μέρη του μεσογειακού χώρου και τη μελέτη μου αυτή τη θεωρώ κυρίως ως συμβολή στη μελέτη των κοινωνικών δομών αυτής ακριβώς της περιοχής» (1964: v).

Το διαφορούμενο είναι ακόμα πιο εμφανές στο έργο της du Boulay. Στο κείμενό της, το τοπικό και το εθνικό σε ορισμένα κρίσιμα σημεία συγχωνεύονται ρητά σε μία άχρονη και υποστασιοποιημένη ελληνικότητα. Έχοντας αναζητήσει ένα πραγματικά απόμερο χωριό, ένα χωριό «τυπικό» κυρίως από την άποψη ότι «πεθαίνει» (1974: 3), ξεκινά να περιγράφει «τις παρδοσιακές και στατικές πλευρές αυτής της κοινωνίας, διότι αυτές εκφράζουν τις θεμελιώδεις κοινωνικές και μεταφυσικές προϋποθέσεις πάνω στις οποίες στηρίζεται τυπικά το σύστημα αξιών και κατά συνέπεια μεγάλο μέρος της κοινωνικής δράσης» (1974: 6). Μολονότι οι περιγραφές της είναι ριζωμένες στην εθνογραφική λεπτομέρεια του ευβοϊκού χωριού, νιώθει κανείς ότι το χωριό αντιπροσωπεύει τελικά κάτι περισσότερο από τον εαυτό του. Έτσι, στο κεφάλαιο «Άντρες και γυναίκες: οι αν-

θρώπινες και θεϊκές φύσεις τους», γράφει ότι «το κεφάλαιο αυτό αρχίζει με μία ανάλυση της ελληνικής συμβολικής ταξινόμησης της ανδρικής και γυναικείας φύσης» (1974: 10, η υπογράμμιση δική μας). Αρκετές σελίδες παρακάτω εξηγεί ότι «αυτή, λοιπόν, είναι η αμετάβλητη ταξινόμηση της ανδρικής και γυναικείας φύσης πάνω στην οποία οικοδομείται το σύστημα αξιών και ο τρόπος με τον οποίο κατανοεί η κοινωνία το ιδεώδες της ανδρικής και γυναικείας συμπεριφοράς» (1974: 105, η υπογράμμιση δική μας). Το κείμενο της du Boulay αφήνει να εννοηθεί, πρώτον, ότι η αντίληψη για το αρσενικό και το θηλυκό φύλο στο Αμπέλι μπορεί νόμιμα να θεωρηθεί ότι αντιπροσωπεύει κάποια πεμπτουσία της «ελληνικότητας» και, δεύτερον, ότι η ίδια η συμβολική ταξινόμηση είναι κατά βάση στατική.¹

Οι εικόνες για τα φύλα που παρέχουν αυτές οι δύο εθνογραφίες εξακολουθούν να παρεισφρύνουν στη σκέψη μας και να κατευθύνουν τα ερωτήματά μας. Οι εξελίξεις, ωστόσο, στην ανθρωπολογία και τις φεμινιστικές σπουδές, καθώς και οι τεράστιες αλλαγές στην ίδια την ελληνική κοινωνία, μας ώθησαν να «επανεξετάσουμε» τα φύλα στην Ελλάδα της δεκαετίας του '80. Μια στρατηγική που προτάθηκε για να αποφύγουμε τις υπεργενικευμένες «ελληνικές» εκδοχές για τα φύλα είναι να στρέψουμε την προσοχή μας στους τρόπους με τους οποίους συγκεκριμένες τοπικές ιστορίες και πολιτισμικά μορφώματα καταλήγουν σε «περιφερειακές παραλλαγές» σε ό,τι αφορά στα φύλα και στη συγγένεια (πρβλ. Dimen και Friedl 1976). Ενώ όμως θα συμφωνούσα ότι μία «πολύ πιο αυστηρά τοπική μορφή εθνογραφίας» (Hertzfeld 1984: 439) είναι ίσως αναγκαία, η άποψη αυτή μπορεί να αποβεί επικίνδυνα παραπλανητική, αν δεν «επανεξετάσουμε» (και απορομαντικοποιήσουμε) τις κατηγορίες μας για το «τοπικό» και το «αυτόχthono». Συμβάλλοντας σε αυτή τη συζήτηση, η παρούσα εργασία περιγράφει ορισμένους από τους τρόπους με τους οποίους τα ανύπαντρα κορίτσια² αντιλαμβάνονται την εμπειρία τους ως γυναίκες σε μια μακεδονική κομσπολη και διερευνά ορισμένες επιπτώσεις που

έχουν αυτές οι ερμηνευτικές στρατηγικές πάνω στην εθνογραφία των φύλων στην Ελλάδα.

Η προσέγγιση που υιοθετώ, στο βαθμό που «προσδιορίζεται τοπικά» σε μια συγκεκριμένη μακεδονική κομόπολη, φαίνεται να αποδέχεται το γενικότερο αίτημα να εξετάσουμε τα φύλα στην τοπική τους ιδιαιτερότητα. Ωστόσο, ενώ χρειάζεται να αμφισβητήσουμε τις υπεργενικευμένες «ελληνικές» εκδοχές για το φύλο, πιστεύω ότι είναι εξίσου παραπλανητικό να προσπαθήσουμε να κατανόησουμε τη δόμηση του φύλου αποκλειστικά (ή και πρωταρχικά) με βάση την ιδιοσυρρασία της τοπικής κοινότητας. Πράγματι, θα πρότεινα ότι μια απλοϊκή εστίαση στην περιφερειακή ή τοπική «μοναδικότητα» οδηγεί σε μια εξίσου στρεβλωτική «υπερβολή του [τοπικού] πολιτισμικού μορφώματος» (Boon 1982). Έτσι, αντί να στραφώ, όπως επιβάλλει η ανθεωρητική πρακτική, προς τη μοναδικότητα μιας συγκεκριμένης κοινότητας, θέτω υπό αμφισβήτηση αυτή τη στρατηγική με μια αναστροφή: εξετάζω τους τρόπους με τους οποίους τα ανύπαντρα κορίτσια αντιπαραθέτουν εικόνες του «εδώ» και του «εκεί» αλλού», προκειμένου να αντιληφθούν την εμπειρία τους ως γυναίκες.

Το δοκίμιο παίζει με τις αντιθέσεις τού μέσα/έξω (κατηγορίες που συνέχεια μετατοπίζονται), όπως αυτές συσχετίζονται με τη συμβολική κατασκευή του φύλου στα ανύπαντρα κορίτσια. Μολονότι η ίδια η φύση της επιτόπιας έρευνας εδράζεται σε αυτή την αντίθεση, οι περιγραφές μας σπάνια πραγματεύονται την «ετερότητά» μας ως τμήμα των κοινωνικών όρων μέσα στους οποίους τοποθετείται η εκμείωση των σημασιών που αφορούν τα φύλα. Στην επιτόπια έρευνα τονίζονται (αν και δεν προκύπτουν από αυτήν) οι εικόνες του «εδώ» και «εκεί», διότι η δική μας «ετερότητα» γίνεται συχνά σημείο αναφοράς για τους πληροφορητές μας.

Διερευνώ, ωστόσο, αυτά τα «στερεότυπα» των κοριτσιών της Μακεδονίας σχετικά με το «εδώ» και το (γενικό ή ειδικό) «εκεί», όχι τόσο γι' αυτά που αποκαλύπτουν για τον Σοχό, όσο για τις ευρύτερες συνέπειες που έχουν στους τρόπους που ανα-

λύουμε τα φύλα. Διότι ενώ οι περισσότερες εθνογραφίες που χρησιμοποιούν παρόμοιες κατηγορίες υπογραμμίζουν πως χρησιμοποιούνται για να εξάγουν το συλλογικό Εαυτό (όπως αυτός ορίζεται τη συγκεκριμένη στιγμή) σε βάρος του «Άλλου», αυτό δε συμβαίνει στην περίπτωση μας. Τα ανύπαντρα κορίτσια στον Σοχό χρησιμοποιούν αυτές τις κατηγορίες ανατρεπτικά, δημιουργώντας ένα λόγο για το «έξω», με σκοπό να «αντιπαρατεθούν» στο λόγο του «μέσα». Για να το επιτύχουν, δημιουργούν μια «γεωγραφική» σημειωτική των φύλων, την οποία εγώ ονομάζω «ιδεολογία του χώρου», χρησιμοποιώντας ένα εννοιολογικό λεξιλόγιο και ένα σύνολο εικόνων που δεν προσδιάζει αποκλειστικά στον Σοχό. Αυτή η απόρριψη της «αξίας» του «τοπικού» —των «τοπικών αξιών»— από την πλευρά των απογοητευμένων κοριτσιών είναι ένα στοιχείο της τοπικής συμβολικής κατασκευής του φύλου, η οποία πρέπει να γίνει κατανοητή όχι σύμφωνα με μια ενιαία και «αμετάβλητη ταξινόμηση της ανδρικής και γυναικείας φύσης» αλλά ως μια δυναμική διαδικασία αμφισβητούμενων, ενίοτε, σημasiών.

2. «Εδώ»: Σοχός

Ο Σοχός βρίσκεται 60 περίπου χλμ. βορειοανατολικά της Θεσσαλονίκης (στην ανατολική περιφέρεια του νομού Θεσσαλονίκης) σε ένα ορεινό υψίπεδο. Με 3.500 περίπου μόνιμους κατοίκους, είναι η μεγαλύτερη κοινότητα στην περιοχή. Τα δύο τρίτα περίπου των οικογενειών ασχολούνται με κάποια μορφή αγροκαλλιέργειας ή κτηνοτροφίας, το υπόλοιπο ένα τρίτο είναι καταστηματαρχές, τεχνίτες, δημόσιοι υπάλληλοι, μεταφορείς (φορτηγατζήδες), υπάλληλοι του Δημοτικού Συνεταιρισμού, εργάτες σε πολλές μικρές βιοτεχνίες (συμπεριλαμβανομένων ενός τυροκομείου, ενός εργοστασίου γυναικείων ενδυμάτων, πολλών μικρών εργαστηρίων και μιας εταιρείας εμφιάλωσης αναψυκτικών), καθώς και χειρώνες. Η χωροταξία της πόλης αντανακλά αυτή τη σχετικά αναπτυγμένη τάξη επιχειρηματιών. Η μεγάλη αγορά αποτελείται από αρκετούς ελικοειδείς δρόμους

με μικρούς πάγκους μικροπωλητών στριμωγμένους δίπλα σε νεότερες βιτρίνες σύγχρονων ταϊμεντέντων κτηρίων, μαζί με τα πιο τυπικά καταστήματα, ένα ανθοπωλείο, δύο κοσμηματοπωλεία και ένα κατάστημα επίπλων. Εδώ στεγάζονται και ορισμένες διοικητικές υπηρεσίες — η Αγροτική Τράπεζα, τα γραφεία της Εφορίας, το Δημόσιο Ταμείο της περιφέρειας — καθώς και το μοναδικό Λύκειο της περιοχής. Οι Σοχινόι, όταν συγκρίνουν τον Σοχό με τους μικρότερους γύρω οικισμούς, που κατοικούνται κυρίως από πρόσφυγες της Μικράς Ασίας, τονίζουν το μεγαλύτερο μέγεθός του, καθώς και την επιτήδευσή του, αποκαλώντας το κωμόπολη.

Είναι, ωστόσο, παραπλανητικό να το χαρακτηρίσουμε κεντρική πόλη, κεφαλοχώρι, με την παραδοσιακή έννοια. Ο Σοχός διατηρεί μονάχα μια υποψία της παλαιότερης σπουδαιότητάς του. Με την αναταραχή του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου και ιδιαίτερα του Εμφυλίου (όταν κάποιοι Σοχινόι κατέφυγαν στη Βουλγαρία) και την επακόλουθη μετανάστευση, από τη δεκαετία του 1950, κυρίως προς τη Θεσσαλονίκη και σε μικρότερο βαθμό στη Γερμανία, Αυστραλία και Αμερική, συρρικνώθηκε στο μισό του αρχικού του μεγέθους. Στο διάστημα πριν το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, εξαιτίας της κοινής απασχόλησης των Σοχινών ως «μεταφορέων» και της συνήθειάς τους να δουλεύουν εποχιακά ως ημερομίσθιοι εργάτες στην επεξεργασία του καπνού σε μεγάλες φυτείες γύρω από τη Νιγρίτα, ο προς τα «έξω» προσανατολισμός ήταν τόσο προς τα ανατολικά, προς την περιοχή της Νιγρίτας, των Σερρών και πιο μακρινών πόλεων, όπως η Αλεξανδρούπολη και η Κωνσταντινούπολη, όσο και προς τα δυτικά. Σήμερα ένα πλήθος οικονομικές και γραφειοκρατικές αλλαγές έχουν μεταθέσει το κέντρο του προσανατολισμού των κατοίκων του Σοχού και των γύρω χωριών στη Θεσσαλονίκη. Οι γραφειοκρατικές και κοινωνικές υπηρεσίες, όπως, π.χ., τα νοσοκομεία του νομού, είναι συγκεντρωμένες στη Θεσσαλονίκη. Εκεί επίσης βρίσκεται και μια μεγάλη ποικιλία αγαθών και υπηρεσιών που δεν υπάρχουν στις αγροτικές περιοχές. Η ύπαρξη ασφαλτοστρωμένου δρόμου και φτηνής

μεταφοράς με λεωφορεία ή ταξί, που επιτρέπουν το (κουραστικό αχόμα και σήμερα) ταξίδι προς τα «κάτω» σε μιάμιση ώρα, αντί τις δύο μέρες με τα κάρφα που έσερναν βόδια ή άλογα, έχουν επίσης παύξει αποφασιστικό ρόλο. Οι άντρες πηγαίνουν στην πόλη για να φροντίσουν τις οικογενειακές υποθέσεις. Πολύλες γυναίκες ταξιδεύουν ως εκεί για να ψωνίσουν ρούχα και είδη νοικοκυριού, φεύγοντας συνήθως νωρίς το πρωί και γυρνώντας για το μεσημεριανό φαγητό. Αρκετές κάνουν αυτό το ταξίδι πολλές φορές το μήνα, άλλες κάθε έναν ή δύο μήνες. Οι έφηβοι ταξιδεύουν ως εκεί με την οικογένειά τους, με σχολικές εκδρομές ή ως μέλη πολιτιστικών ή κομματικών-πολιτικών οργανώσεων. Πολύ λίγα άτομα δεν έχουν πάει ποτέ στη Θεσσαλονίκη, και πολλοί δεν έχουν πάει πέρα από εκεί. Όσο κουραστικό και αν είναι το ταξίδι, δεν μπορούμε να πούμε ότι η Θεσσαλονίκη είναι μακριά.

Ο Σοχός είναι «απομονωμένος», όχι όμως με κάποιο αντικειμενικό γεωγραφικό κριτήριο. Ωστόσο, όταν περιγράφουν τον Σοχό σε σχέση με την πόλη, οι Σοχινόι δεν τον ονομάζουν «κωμόπολη» αλλά «χωριό». Αυτό υπαινίσσεται εν μέρει το μικρό σχετικά μέγεθός του· έτσι, η γαριά της οικογένειας που με φιλόξενησε στην αρχή, ανησυχώντας ότι μπορεί να μην τους έβρισκα στη νέα τους κατοικία, τελικά πείστηκε ότι θα τους έβρισκα, διότι α εδώ δεν είναι Θεσσαλονίκη, είναι χωριό». Πολύ περισσότερο, η αντίθεση είναι ηθική: ο απόηχος, ωστόσο, αυτής της αντίθεσης δεν είναι ίδιος για όλους τους Σοχινούς.

3. Η κυρίαρχη ιδεολογία του φύλου στον Σοχό

Μολονότι η διαφορά των φύλων, το ανδρικό σε αντίστιξη προς το γυναικείο, αποτελεί ρυθμιστικό κανόνα που οργανώνει πολλές σφαίρες εμπειρίας στον Σοχό, οι κυρίαρχες σημασίες των φύλων τείνουν να λανθάνουν. Το γεγονός ότι παραμένουν άρρηκτες κρύβει μερικές φορές την έλλειψη συμφωνίας σχετικά με αυτές τις σημασίες. Εκείνο που απομένει, όσο ανέφραστη και αν είναι η «λογική» τους, είναι ορισμένοι κανόνες και απαγορεύ-

σεις, οι οποίοι αποτελούν ένα ισχυρότατο τμήμα της καθημερινής εμπειρίας. Οι τρόποι με τους οποίους οι κανόνες αυτοί επηρεάζουν τη ζωή ενός ατόμου εξαρτώνται πάρα πολύ από το φύλο και την ηλικία.

Τα ανύπαντρα κορίτσια, που είναι και το θέμα αυτής της εργασίας, καταλαμβάνουν στην κοινότητα του Σοχού — όπως και σε πολλές άλλες αγροτικές κοινότητες — μια θέση με υψηλή «ηθική» ευθύνη συνδυασμένη με μικρή δύναμη. Για πολλά κορίτσια το διάστημα ανάμεσα στα τελευταία χρόνια της εφηβείας και το γάμο είναι περίοδος τρομερής ανησυχίας, παρόλο που ορισμένοι «συμβατικοί κανόνες» την ορίζουν σαν περίοδο ξεγνοιασιάς. Μπορούμε να αρχίσουμε να αντιλαμβανόμαστε τι βιώνουν αυτά τα κορίτσια μόλις αναγνωρίσουμε πόσο αμείλικτα επηρεάζουν την καθημερινή τους ζωή οι κυρίαρχες σημασίες των φύλων.

Αυτό είναι περισσότερο εμφανές ίσως στην αυστηρότητα με την οποία τηρούνται τα όρια που διακρίνουν τον ανδρικό από το γυναικείο χώρο, καθώς και από τα έντονα συναισθήματα που εκφράζουν ορισμένες φορές τα κορίτσια γι' αυτή την κατανόμη του χώρου (πρβλ. Hirschon 1978).³ Πράγματι, ένας από τους σημαντικότερους τρόπους με τους οποίους τα κορίτσια διακρίνουν τη δική τους εμπειρία από εκείνη των αδελφών τους και των αρρένων συνομηλίκων τους αφορά στη σχετικά περιορισμένη κίνησή τους στο χώρο. Τα κορίτσια ξέρουν ότι οι νέοι και οι άντρες μπορούν «να πάνε όπου θέλουν» (και, κατ' επέκταση, «να κάνουν ό,τι θέλουν»). Εκείνα, αντίθετα, νιώθουν διαρκώς υπό παρακολούθηση, ελέγχονται εξονυχιστικά κάθε φορά που βγαίνουν έξω και τους ζητείται συνεχώς όχι μόνο από τα μέλη της οικογένειάς τους αλλά και από τους γείτονες που συναντούν στο δρόμο να εξηγήσουν πού πηγαίνουν και γιατί.

Η λογική πίσω από αυτό το συνεχή έλεγχο των κινήσεων των κοριτσιών στο χώρο δεν εκφράζεται ρητά. Στο βαθμό όμως που κατόρθωσα να προκαλέσω κάποιες σαφείς δηλώσεις, εξηγείται, πιο συχνά από τα γηραιότερα μέλη της κοινότητας, κατά δύο τρόπους. Κάθε εξήγηση αναφέρεται στις ειργενείς ιδιο-

τητες των δύο φύλων. Η πρώτη εξήγηση δίδεται συνήθως, αλλά με καμένα τρόπο αποκλειστικά, από τους άντρες, ενώ η δεύτερη ακούγεται συχνά από τις γυναίκες, ιδιαίτερα μητέρες με παιδιά στην εφηβική ηλικία. Η πρώτη εξήγηση τονίζει ότι τελικά και βασικά η γυναίκα είναι Εύα, μια ξεμυαλιστρά, που συνεχώς ζητάει ευκαιρία να συνάψει σεξουαλικές σχέσεις με έναν άντρα. Την εξήγηση αυτή, μολονότι οικεία από τις κλασικές εθνογραφίες, την άκουσα μάλλον σπάνια, αλλά εμφανίζεται αρκετά σαφώς στην Ορθόδοξη διδασκαλία και στους τρόπους με τους οποίους κρίνονται οι γυναίκες στα πλαίσια του «κουτσό-μπολιού». Εκλογικεύει τον έλεγχο των αντρών πάνω στις γυναίκες με το επιχείρημα ότι οι γυναίκες δεν μπορούν να ελέγξουν τον εαυτό τους. Η δεύτερη εξήγηση αντιστρέφει την πρώτη υποστηρίζοντας ότι «το κορίτσι⁴ είναι επικίνδυνο» ή προκαλεί ανησυχία («τα κορτσούδα είναι φόβος»), λόγω της αφελούς αβωδότητάς του και της επακόλουθης ευαλωσίας του στους πόνηρους και σεξουαλικά άπληστους άντρες. Από αυτό τον κίνδυνο «προστατεύεται» («τη φυλάγουμε») το κορίτσι με τη στενή παρακολούθηση της οικογένειάς της και της κοινότητας.

Σε πρώτη ανάλυση αυτές οι εξηγήσεις σχετικά με το γιατί οι νεαρές γυναίκες περιορίζονται στα πηγαίν' έλα τους φαίνονται διαμετρικά αντίθετες. Η πρώτη θεωρεί υπεύθυνη την ανεξέλεγκτη γυναικεία σεξουαλική ορμή, ενώ η δεύτερη καταφέρεται ενάντια στην ανεξέλεγκτη ορμή του αρσενικού. Αυτό — σωστά, νομίζω — θα μπορούσε να θεωρηθεί ένδειξη δύο διαφορετικών απόψεων πάνω σε μια μοναδική ιδεολογία των φύλων, η πρώτη χαλαρά ανδροκεντρική, η δεύτερη χαλαρά γυναικοκεντρική.⁵ Οι δηλώσεις, ωστόσο, είναι εντυπωσιακές και από ορισμένες άλλες πλευρές. Πρώτον, τονίζουν την αντιθετική εγγενή φύση και πνευματική αξία των αντρών και των γυναικών. Δεύτερον, απηχούν τις γνωστές ιδέες για τα φύλα, που υπάρχουν στα κλασικά εθνογραφικά κείμενα. Και τρίτον, έχουν καταναρακαστικές επιπτώσεις, αφού η «λύση» στο πρόβλημα του σεξουαλικού ανεξέλεγκτου είναι ο ακόμα μεγαλύτερος έλεγχος πάνω στη γυναίκα.

Αυτές οι ιδέες αποτελούν στον Σοχό αυτό που θα ονόμαζα «κυρίαρχη» ιδεολογία του φύλου. Είναι η κυρίαρχη ιδεολογία όχι τόσο για τη σαφήνεια με την οποία εκφράζεται, όσο για τις καταναγκαστικές συνέπειές της. Ακούγοντας, ωστόσο, τα κορίτσια που βρίσκονταν υπό περιορισμό, σύμφωνα με την κυρίαρχη ιδεολογία, «για το καλό τους», άρχισα να συνειδητοποιώ ότι εκείνα δεν έβλεπαν τη δική τους εμπειρία εντελώς με αυτούς τους όρους. Αντίθετα, όταν μου εξηγούσαν τους περιορισμούς στη ζωή τους, τα κορίτσια δεν είχαν την τάση να εντοπίζουν την αιτία στην εγγενή φύση των γυναικών ή έστω των αντρών. Η ιδεολογία τους δεν ήταν μια ιδεολογία των φύλων στηρηγμένη σε «φυσικές διαφορές» αλλά μάλλον μια ιδεολογία του «τόπου».

4. Περί μετακίνησης αντρών και γάμου: «εδών» και «κάπου αλλού»

Ας αρχίσω με ένα παράδειγμα της ιδεολογίας του τόπου, το οποίο αναφέρεται στις κυρίαρχες ιδέες του έμφυλου χώρου. Μολονότι η οργάνωση του δημόσιου χώρου με βάση τα φύλα βρισκόταν υπό αναδιαπραγμάτευση μέχρι ενός σημείου κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου (ακόμα περισσότερο με την εμφάνιση νέων θεσμών, όπως η καφετερία, δύο λαογραφικοί σύλλογοι, ένα κέντρο λαϊκής επιμόρφωσης — NELE — και ένα κέντρο ηλικιωμένων — KAPH), η ισχύς αυτών των «κυρίαρχων» σημασιών ήταν αναμφισβήτητη. Φαίνονταν στις αντιδράσεις των γυναικών συντρόφων μου, όταν διασχίζαμε ένα φυλετικό όριο. Θωρούσαν, για παράδειγμα, ολόκληρη δοκιμασία το να αγοράσουν ένα σάντουιτς για πρόχειρο βραδινό φαγητό από την τοπική ψησταριά. Θυμάμαι αρκετές περιπτώσεις όπου η έξοδός μας από την ψησταριά στο δρόμο συνοδευόταν από στεναγμούς ανακούφισης. Η σύντροφός μου παρατήρησε πόσο «αμήχανα» αισθανόταν κάτω από τα βλέμματα των αντρών πελάτων. Όταν μια φορά τη ρώτησα αν ήταν ισακό να πάει σε τέτοιο μέρος, το αρνήθηκε λέγοντας ότι ακόμα και ο πατέρας

της δεν είχε αντίρρηση να αγοράσει ένα σάντουιτς. Ωστόσο, δύσκολα μπορούσε να φανταστεί τον εαυτό της να κάθεται και να τρώει εκεί, αφού και αυτή ακόμα η αναμονή όρθια στο χώρο της ψησταριάς ήταν βασανιστικά δύσχεστη: «Ντρέπομαι», εξήγησε.

Ως εδώ, αυτό το περιστατικό φαίνεται απλώς να δείχνει ότι οι κυρίαρχες αντιλήψεις σχετικά με τα φύλα αναπαράγονται στην καθημερινή δράση. Όταν όμως αργότερα ανέφερα το περιστατικό σε μια άλλη φίλη, το παραδέχτηκε λέγοντας: «Έτσι είναι στο χωριό. Είμαστε εκατό χρόνια πίσω». Ήταν τόσο κοινότοπη παρατήρηση, τόσο οικεία, που μπήκα στον πειρασμό να την αγνοήσω. Ακούγοντάς την όμως να επαναλαμβάνεται, άρχισε να αποκτά ένα εντελώς καινούριο νόημα. Απηχούσε τα παρόπανα των κοριτσιών του Γυμνασίου, που ήθελαν απελπισμένα να περάσουν τις εξετάσεις στο Πανεπιστήμιο, ώστε να μπορέσουν να ξεφύγουν από την κωμόπολη. Θυμάμαι μια πολύωρη συζήτηση ένα απόγευμα με τέσσερις ξαδέλφες ηλικίας από 14 ως 18, δύο από τις οποίες (η Φανή και η Εύα) είχαν μεγαλώσει στην Αυστραλία, ενώ οι άλλες δύο (η Πασχάлина και η Χριστίνα) είχαν ζήσει όλη τους τη ζωή στον Σοχό. «Στην Αυστραλία», επέμενε η Φανή, που έφυγε από εκεί στην αρχή της εφηβείας, «όλοι οι Έλληνες ήταν σαν μια οικογένεια. Όλοι ήταν απασχολημένοι με τη δουλειά τους, προσπαθούσαν να κάνουν λεφτά, δεν κάθονταν να κουτομπολεύουν ο ένας τον άλλο όπως εδώ. Για το μόνο που μιλούσαν ήταν ο γυρισμός στην Ελλάδα». Για τη Φανή, η ζήλια και το κουτομπολιό είναι χαρακτηριστικά της ζωής στην Ελλάδα. Οι ξαδέλφες της από τον Σοχό συμφώνησαν ολόψυχα, προσφέροντας τις δικές τους πικρές, οξυδερκείς αφηγήσεις για την υποκρισία που διέπει τις ηθικές διαγνώσεις στο χωριό, όπως αυτή της Πασχά-
λινας:

«Οι γυναίκες εδώ βλέπουν ένα κορίτσι πάντα με φόβισα, καλοντυμένο, στο σπίτι από νωρίς το βράδυ — “καλό κορίτσι”. Βλέπουν εμένα, παντελόνι» — δείχνει σιωπηλά το μπλουζάκι της,

το ξεβαμμένο μπλουτζίν, ατημέλητα σγουρά μαλλιά— «πηγαί-
νω στην ντίσκο, λένε “δεν είναι καλή, πάει με αγόρια”, ενώ
είναι τα ξαδέλφια μου! Η άλλη έχει φίλο, τον βλέπει αργά το
βράδυ αλλά στα κρυφά. Τη νύχτα είναι με το φίλο της, ενώ εγώ
είμαι στην ντίσκο και χορεύω με τα ξαδέλφια μου. Και αυτές
(οι γυναίκες) ξέρουν ότι είναι ξαδέλφια μου, αλλά δε θέλουν να
το ξέρουν, για να έχουν για κάτι να λένε. Είναι το τι φαίνεται,
όχι τι είσαι σαν άνθρωπος μέσα σου».

Στην «ιδεολογία του τόπου» ο Σοχός (ή ορισμένες φορές κα-
τηγορηματικά «το χωριό») είναι χώρος περιορισμού και παρα-
κολούθησης. Είναι ένας χώρος όπου αυτό που έχει σημασία εί-
ναι η «φαινομενικότητα» της ανθρώπινης πράξης και όχι αυτό
που έχει κανείς «μέσα του». Η απόστασή του από την πόλη
στο χώρο εξισώνεται με μια απόσταση προς τα πίσω στο χρό-
νο («Είμαστε εκατό χρόνια πίσω»). Αντίστροφα, η «πόλη» (η
Αθήνα ή η Θεσσαλονίκη) είναι τόπος «ελευθερίας» και ανωνυ-
μίας, όπου οι κοπέλες συνοδεύουν άντρες στα νυχτερινά κέντρα
και τις καφετερίες, όπου, άγνωστες, περνούν απαρατήρητες.
Θεωρώντας την πόλη το πραγματικό «παρόν», τα κορίτσια το-
νίζουν την αίσθηση ότι είναι παριδευμένες σε μια στρέβλωση
του χρόνου.

Αυτή η ιδεολογία του τόπου γίνεται καλύτερα κατανοητή ό-
χι ως μία ανεξάρτητη, εντελώς αρθρωμένη εναλλακτική ιδεολογία
των φύλων αλλά ως μία μορφή εξήγησης μέσω της οποίας οι
νεαρές γυναίκες «αντιπαρατίθενται» στις κυρίαρχες (αν και άρ-
ρητες) σημασίες. Συνιστά μια «αντι-ηγεμονία» μέσω της ο-
ποίας δεν αναγκάζονται να αποδώσουν τους περιορισμούς που
αντιμετωπίζουν στη σεξουαλική τους φύση. Ταυτόχρονα, η ερ-
μηνεία αυτή συνεπάγεται μια κάποια αλλοτρίωση, μια κάποια
απόσταση από την κοινότητα στην οποία ανήκουν.

Η ιδεολογία του τόπου είναι κάπως αποσπασματική και α-
νοργάνωτη. Δεν περιορίζεται όμως στις συζητήσεις των κορι-
τσιών σχετικά με τη μετακίνηση στο χώρο. Διαφαίνεται επίσης
στον τρόπο που μιλούν για τους άντρες και το γάμο.

Στο θέμα των αντρών, τόσο τα ανύπαντρα κορίτσια, όσο και
οι μητέρες τους, έχουν πολλά να πουν, τα οποία αντιστρατεύο-
νται την ανδροκεντρική σοφία. Αλλά αναφορικά με την ιδεολο-
γία του τόπου, ένα παράδειγμα μας προβληματίζει ιδιαίτερα.
Πρόεκυψε σε αρκετές περιπτώσεις με διαφορετικά κορίτσια,
όταν γινόταν συζήτηση για τις ελληνικές κοινότητες στη Γερ-
μανία και την Αυστραλία. «Στη Γερμανία», μου εξήγησαν, «ε-
κείνη η γυναίκα και ο άντρας δουλεύουν διαφορετικές ώρες, ο
άντρας πρέπει να μαγειρέψει και να φροντίσει τα παιδιά, και τα
καταφέρνει πολύ καλά, αλλά όταν γυρίσει πίσω, μόλις περάσει
τα σύνορα, γίνεται Ρωμικός και με άξεστο, αγρόικο ύφος, αλ-
λαγή στη στάση και τη φωνή: “Γυναίκα, τον καφέ μου” φωνά-
ζει». Η ιστορία αυτή επικαλείται το γεωγραφικό ντετερμινισμό
που συνεπάγεται η ιδεολογία του τόπου· βεβαιώνοντας όμως
ότι το να είναι κάποιος «Ρωμικός» δεν είναι μια αντίδραση ου-
σιαστική, αλλά μια αντίδραση που εξαρτάται από το γενικότε-
ρο πλαίσιο αναφοράς, έμμεσα υπονομεύεται ο τρόπος που συνή-
θως γίνονται κατανητές οι κατηγορίες «δικός μας»/«ξένος».

Ο γάμος συνοψίζει πιο έντονα το ρήγμα ανάμεσα στην επι-
θυμία αυτών των κοριτσιών για αυτονομία και αμοιβαίο σεβα-
σμό με έναν άντρα, από τη μία, και την αίσθηση ότι το χωριό
προσφέρει περιορισμένα περιθώρια για την πραγματοποίησή
της, από την άλλη. Πράγματι, μεγαλώνοντας, άρχισαν να βλέ-
πουν το γάμο σαν μια συρρίκνωση των δυνατοτήτων τους [α-
ντίθετα με την εικόνα του «ανόηγματος» του σώματος και του
σπιτιού με το γάμο σύμφωνα με το κυρίαρχο μοντέλο (πρβλ.
Hirschon 1978)], όμοια με εκείνη που θα επερχόταν αν έμεναν
ανύπαντρες. Η δική μου αντιφατική κοινωνική θέση — Αμερι-
κανίδα, παντρεμένη, αλλά που ζω και κάνω την έρευνά μου
μόνη μου στον Σοχό, ενώ ο άντρας μου έμενε πίσω στις
ΗΠΑ — τις προβληματίζει. Παρόλο που κατέκρινα αρκετά ανοι-
χτά το σεξισμό στην κοινωνία μου, έγινα για τα κορίτσια αυτά
σύμβολο για τους ορίζοντες που ανοίγονται ακόμα και για μια
παντρεμένη γυναίκα έξω από τον κόσμο του Σοχού. Έτσι, ε-
κείνα που έφτασα να αντιπροσωπεύω, καθώς και οι ερωτήσεις

που έκανα, προκάλεσαν ένα στοχασμό πάνω στο γάμο και τη γυναικεία εμπειρία στον Σοχό. Αυτός ο διάλογος από λέξεις και σπρετότυπα δημιούργησε τις κατηγορίες μέσα από τις οποίες εξετάστηκε η διαφορά.

Ανόμα και τα σώματα των παντρεμένων γυναικών «εδώ» και «ακότου αλλού» επιβεβαίωσαν σιωπηρά τους διαφορετικούς κόσμους μας. Όταν οι τέσσερις ξαδέλφες, προσπαθώντας να μαντέψουν την ηλικία μου, έμαθαν πόσο μεγαλύτερη ήμουν από όσο είχαν υπολογίσει, ερμήνευσαν το λάθος τους απλώς σαν επιβεβαίωση του ότι ο γάμος για τις γυναίκες (στην Ελλάδα) (αργότερα προσδιορίστηκε σε «εδώ», στον Σοχό) είναι γεμάτος υπερένταση και ταπεινώσεις. Η Πασχαλίνα ορκίστηκε ότι ποτέ δε θα δεχόταν ένα συμβατικό γάμο. Μαζί με την Ξαδέλφη, τη Φανή, παρατήρησαν:

ΦΑΝΗ: «Οι Ελληνίδες γερνούν πολύ γρήγορα. Έχουν ρυτίδες στο πρόσωπο, πάντα δείχνουν κουρασμένες. Επειδή παντρεύονται πολύ μικρές — δεκατεσσάρων, δεκαπέντε».

ΠΑΣΧΑΛΙΝΑ: «Όπως εδώ: Δεκαοχτώ χρόνων, ένα μωρό, κλεισμένη στο σπίτι, ο άντρας στην καφετερία, πάει με άλλες γυναίκες... Θυμάσαι την Αλεξάνδρα; Δεκαπέντε, ο άντρας της τριάντα...»

ΦΑΝΗ: «Αυτοί (οι άντρες) τις θέλουν μικρές, νομίζουν ότι δεν ξέρουν τίποτα, ότι δε θα απαιτήσουν τα δικαιώματά τους, ενώ, αν είναι μεγαλύτερες, θα ξέρουν τι συμβαίνει».

Ο βαθμός στον οποίο η ίδια (όπως κάθε εθνογράφος) θα μπορούσα να γίνω σύμβολο «εναλλακτικών λύσεων», καθώς και «ετερότητας», καλή για να σκέφτεσαι μαζί της», όπως λέει ο Lévi-Strauss, έγινε φανερός σε μια επόμενη συζήτηση. Μερικές βδομάδες αργότερα με επισκέφθηκε η Πασχαλίνα μόνη στο διαμέρισμά μου και μου διηγήθηκε την εξής ιστορία: Αυτή και ένας συμμαθητής της, ο Κώστας (τον οποίο επίσης γνώριζα καλά και με βοήθησε στη δουλειά μου με το βίντεο), συζητούσαν για μένα και τη δουλειά μου με μια μικρή παρέα, όταν μια γειτόνισσα πέταξε περιφρονητικά: «Τι κάνει αυτή, που έχει α-

φήσει τον άντρα της πίσω; Και ποιος θα του μαγειρεύει; Ποιος θα του καθαρίζει; Θα δείτε, θα βρει άλλη γυναίκα! Η γυναίκα ανήκει στον άντρα της. Η Γιάννα είναι τρελή!» Η Πασχαλίνα με βεβαίωσε ότι μαζί με τον Κώστα με υπερασπίστηκαν δρώντας με ειλικρίνεια: «Της είπα ότι είσαι απελευθερωμένη γυναίκα και ότι εσύ και ο άντρας σου έχετε εμπιστοσύνη ο ένας στον άλλο και είσατε ίσοι!» Η Πασχαλίνα στη συνέχεια επέμεινε ότι, αν ποτέ παντρευόταν, θα παντρευόταν κάποιον που θα τη σέβεται, που θα τη θεωρεί ίση.

Τέσσερις άλλες νεαρές γυναίκες, κάπως μεγαλύτερες από την Πασχαλίνα, ανάμεσα στα 22 και 32 και ανύπαντρες, δεν μπορούσαν να επιτρέψουν στον εαυτό τους τη δική της αισιόδοξία, διότι η κοινωνική εμπειρία της ανύπαντρης σε μια μικρή πόλη προκαλεί περισσότερη απελπισία και κυνισμό παρά προσδοκία. Όλες δούλευαν: οι δύο στο τοπικό εργοστάσιο ενδυμάτων (η μία ως επιστάτρια με οχτώ χρόνια προώθησής), η άλλη στο μαγαζί της θείας της και η τέταρτη σε μια αρκετά καλοπληρωμένη δημόσια θέση, υπάλληλος στη διεύθυνση ενός νεο-ιδρυθέντος προγράμματος επιμόρφωσης ενηλίκων. Ήταν όμως ξεκάθαρο ότι οι οικογένειες και οι γείτονές τους δε θεωρούσαν βιώσιμο τρόπο ζωής στον Σοχό για μια γυναίκα να είναι ανύπαντρη εργαζόμενη. Και οι τέσσερις παραπονιόντουσαν για τη συνεχή πίεση και τις προσβολές που έπρεπε να υφίστανται από καλοπροαίρετα, υποτίθεται, πρόσωπα, που προσπαθούσαν να τις πείσουν να παντρευτούν (πρβλ. Rushton 1983).

Επισκέφθηκα μία από αυτές, τη Ρόζα, 31 χρόνων τότε, στο σπίτι της ένα απόγευμα. Είχε πάρει άδεια από τη δουλειά της στο εργοστάσιο και βρισκόταν σε ανάρρωση μετά από εγχείρηση σκωληκοειδίτιδας που είχε κάνει πριν τρεις βδομάδες. Ήταν εξαντλημένη και χλωμή και θεωρούσε την αρρώστια της αποτέλεσμα του «άγχους» της που δεν είχε παντρευτεί, ενώ πιο καταπιεστικές από την πλήξη της ήταν οι ανηλεις επιπλήξεις των άλλων:

«Έχω στενοχώριες, έχω σπάσει. Πού να πάω; Με έχουν κουράσει όλα. Κάθομαι, κεντάω, πλώ μια επίσκεψη. Βγαίνω στο δρόμο και οι άνθρωποι, αντί να με χαιρετήσουν, λένε: "Ακόμα δεν παντρεύτηκες;" Μόλις παντρευτείς, καλά περνάς, άσκημα περνάς, κανείς δε σε ξέρει».

Για να αποδείξει του λόγου το αληθές, μου είπε για κάποια φίλη της στον Σοχό, η οποία, όταν διέλυσε έναν αρραβώνα, αναγκάστηκε «με χαστούκια» από τη μητέρα της να παντρευτεί κάποιον που είχαν επιλέξει οι γονείς της. Παρόλο που έχει δύο παιδιά, «δεν αντέχει ούτε να τον βλέπει». Ρώτησα γιατί δεν τον άφησε και η Ρόζα επικαλέστηκε τη συνηθισμένη εξήγηση: «Εδώ θεωρούν το διαζύγιο προσβολή — και ύστερα, με δύο παιδιά τι θα κάνει;»

Μια άλλη, η Βίκυ, μολονότι μόλις 22 χρόνων, αντιμετώπιζε τόση πίεση να παντρευτεί, ώστε βρισκόταν συνεχώς σε κατάσταση υπερέτασης και ευσυγκινησίας και ξεσπούσε σε δάκρυα όποτε ερχόταν στο διαμέρισμά μου. Στην πραγματικότητα, είχε παλιότερα μια σχέση με έναν νεαρό τον οποίο ήλπιζε να παντρευτεί, αλλά όταν η καλύτερή της φίλη άρχισε να τον κυνηγάει, εκείνος ενέδωσε, «για να πάρει αυτό που ήθελε από εκείνη και μετά να γυρίσει πίσω», εξήγησε η Βίκυ. Η εγκυμοσύνη της άλλης κοπέλας, ωστόσο, έδωσε τέλος σε αυτές τις ελπίδες, αφήνοντας τη Βίκυ με ελάχιστη πίστη στη γυναικεία φιλία. Οι ενδιαφερόμενοι συγγενείς άρχισαν να καλούν κατάληλους άντρες να γνωρίσουν τη Βίκυ, αλλά εκείνη, συντηρημένη, δεν ήθελε κανέναν. Η μητέρα της ήξερε (και συμπεριζόταν) τα αισθήματα απελπισίας και προδοσίας, αλλά οι πιο μακρινοί συγγενείς, ιδιαίτερα πολλές ηλικιωμένες θείες, έβαζαν συνέχεια λόγια στην ίδια και τη μητέρα της. «Μου βάζουν τις φωνές, λες και έχω κάνει έγκλημα. Με κατηγορούν. Και έρχονται στη μητέρα μου και της φωνάζουν κι εκείνης λέγοντας "γιατί δεν την παντρεύεις" μέχρι να βάλει τα κλάματα!» Έγστερα πρόσθεσε: «Είναι κόλαση να ζεις εδώ. Αν ήξερα κάποιον να μείνω μαζί, θα πήγαινα στη Θεσσαλονίκη. Νιώθω τελείως απελτισμένη».

5. Εθνογραφική μέθοδος και πρότυπα φύλου

Υποψιάζομαι ότι πολλές από τις δηλώσεις των γυναικών σχετικά με το «εδώ» και το «κάπου αλλού», το «χωριό» και την «πόλη» (πρβλ. Williams 1973) ακούγονται οικείες. Το ότι είναι οικείες αποδεικνύει όχι (όχι μόνο;) ότι περιγράφουν μια κοινή εμπειρία (αυτή προσδιορίζεται πάντα από τις τοπικές συνθήκες), αλλά ότι χρησιμοποιούν ένα κοινό λεξιλόγιο και σύνολο εικόνων.⁶ Το ότι είναι οικείες, αλλά, ωστόσο, απουσιάζουν από τις αφηγήσεις μας, επιβεβαιώνει ίσως τη διαίσθηση του E. Arden⁷ ότι, σε ορισμένες περιπτώσεις, «τα πρότυπα της κοινότητας που μπορούν να δώσουν οι γυναίκες δεν ανήκουν στο είδος εκείνο που μπορεί να γίνει εκ πρώτης όψεως αποδεκτό από τους άντρες ή τους εθνογράφους» (1975: 3).

Το προφανές ερώτημα που προκύπτει είναι το γιατί απουσιάζουν. Μήπως οι σημερινές εθνογραφικές μέθοδοι που χρησιμοποιούμε μας οδηγούν να αναγνωρίσουμε την κυρίαρχη ιδεολογία του φύλου ως την ιδεολογία του φύλου;

Τα πλέον ζωντρά ίχνη που άφησε η εθνογραφική μέθοδος στον τρόπο με τον οποίο γίνονται αντιληπτά και αναλύονται τα φύλα από τους ανθρωπολόγους της σύγχρονης Ελλάδας είναι εμφανή στον προσανατολισμό της ανθρωπολογικής έρευνας προς τα μικρά αγροτικά χωριά. Ορισμένες μάλλον από τις σημαντικότερες μελέτες έχουν γίνει σε χωριά με λιγότερους από τριακόσιους κατοίκους. Οι ρίζες αυτής της προτίμησης είναι περίπλοκες.

Οι ανθρωπολόγοι παραδοσιακά θεωρούν ότι ανταλλάσσουν το πλάτος του πεδίου με το βάθος, εξετάζοντας έναν τρόπο ζωής ολιστικά και σε μεγάλη λεπτομέρεια. Η γνώση μιας μικρής κοινότητας φαινόταν εύλογη μεθοδολογική στρατηγική. Αλλά, πέρα από αυτό, η συλλογική προτίμησή μας για «απόμειρα» χωριά και απομονωμένα νησιά στηριζόταν πιθανά και σε κάποιες θεωρητικές προϋποθέσεις για αυτάρκειες κοινότητες, σε κάποιες ρομαντικές αντιλήψεις για τον αγροτικό πολιτισμό που παραμένει αμόλυντος από τον εκσυγχρονισμό και στην άρρητη

εξίσωση της απόστασης στο χώρο με την απόσταση στο χρόνο. (Danforth 1984: 65, Fabian 1983).

Ανεξάρτητα από τα κίνητρα, το σώμα των ανθρωπολογικών κειμένων σχετικά με την Ελλάδα συνίσταται κυρίως από μελέτες που αφορούν μικρές κοινότητες. Προς τιμή τους, οι συγγραφείς αυτών των κειμένων δεν πέφτουν εντελώς στην παγίδα του δομολειτουργισμού. Θεωρούν τα όρια του χωριού ευρετικό εργαλείο και στο βαθμό που σχολιάζουν τους κοινωνικούς, πολιτικούς και οικονομικούς δεσμούς των χωριών με τον έξω κόσμο δεν αντιμετωπίζουν την κοινότητα του χωριού ως αυτόνομο και απομονωμένο σύστημα.⁷ Συχνά όμως δυσκολεύονται να αποφύγουν τις μηχανιστικές ερμηνείες που απορρέουν από το μεταφορικό σχήμα που θεωρεί την κοινότητα ως μια ολοκληρωμένη ολότητα. Και ενώ αναγνωρίζονται οι κοινωνικοί, οικονομικοί και πολιτικοί δεσμοί με τον έξω κόσμο, η αυτονομία του χωριού ως ηθικής κοινότητας θεωρείται σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό δεδομένη.

Η τάση να θεωρείται το χωριό ως μια ηθικά πεπερασμένη κοινότητα αντανακλά ένα δεύτερο βασικό χαρακτηριστικό της εθνογραφικής μεθόδου που έχει επηρεάσει την ανάλυση της ιδεολογίας του φύλου. Στην προσπάθεια να κάνουν κατανοητές τις διασυνδέσεις ανάμεσα σε διάφορους τομείς της ζωής σε ένα συγκεκριμένο χώρο, οι ανθρωπολόγοι έχουν χρησιμοποιήσει την έννοια της «ολότητας» του Durkheim και συχνά επίσης τη στρουκτουραλιστική προσέγγιση που απορρέει από τη σκέψη του. Οι Campbell, Περισιτιάνης και du Boulay, για παράδειγμα, εστίασαν την προσοχή τους στις συλλογικές παραστάσεις, εξετάζοντας όρους αξιακούς, θρησκευτικούς και τελετουργικούς, καθώς και την οργάνωση του χώρου και του χρόνου, προκειμένου να κατανοήσουν τις ελληνικές αντιλήψεις για τα φύλα.

Η έμφαση στη λογικά συνεκτική και όχι χαοτική φύση της «διαφοράς» του «Άλλου» έχει σταθεί ιστορικά για τον ανθρωπολόγο επιβεβαίωση για την ακεραιότητα της διαφοράς και την ηθική εξίσωση των άλλων κοινωνιών και πολιτισμών με τη δική μας. Αλλά μια τέτοια έμφαση έχει ορισμένες φορές οδηγεί-

σει στην εξιδανίκευση του «αυτόχθονος» συστήματος (και της συναινετικής φύσης του) και στη θεώρηση του «έξω» ως πηγής «αλυνισμού» και «αλλαγής» (du Boulay 1974). Ταυτόχρονα έχει συγκαλύψει τις ιδεολογικές εντάσεις στο εσωτερικό μιας συγκεκριμένης κοινότητας. Στο βαθμό που η στρουκτουραλιστική προσέγγιση προσανατολίζεται προς τις θεμελιώδεις, και άρα ευρύτερα οροθετημένες, αντιθέσεις, μπορεί εύκολα να οδηγήσει σε μια μονολιθική περιγραφή του «πολιτισμού».

Αυτό έχει αποτελέσει πρόβλημα και για όσους από εμάς δουλεύουν με τη συναφή «συμβολική» προσέγγιση και προσπαθούν να περιγράψουν λεπτομερώς τις «σημασίες» των πολιτισμικών μορφών του φύλου (π.χ., Caraveli-Chaves 1980, Danforth 1982, Herzfeld 1985).⁸ Σε προσεγγίσεις όπου ο «πολιτισμός» ή οι «πεπιονθές» και αξίες» κατέχουν κεντρική θέση ή υπόσχονται να αποκαλύψουν μια αυτόχθονη ποιητική ή να εξηγήσουν «τι πιστεύουν οι Χ», πώς δημιουργεί κανείς χώρο (από πλευράς θεωρίας, όσο και κειμένου) για τις αντίθετες απόψεις ατόμων που μιλούν από διαφορετικές δομικά (και λιγότερο ή περισσότερο ισχυρές) θέσεις στην κοινότητα (πρβλ. Clifford και Marcus 1986, Marcus και Fischer 1986); Είναι άραγε επαρκής η στρατηγική της οροθέτησης των κατά φύλα «απόψεων» στα πλαίσια μιας και της αυτής ιδεολογίας του φύλου; Ή μήπως το ιδεολογικό πεδίο του φύλου είναι τώρα πιο περίπλοκο, ώστε να μην μπορούμε πλέον να μιλάμε γι' αυτό στον ενικό;

6. Επαναξιολογώντας το φύλο

Οι θεμελιώδεις κατηγορίες που επισημάνθηκαν στα παλαιότερα κείμενα (αρσενικό: θηλυκό :: Θεός: Διάβολος :: δημόσιο: ιδιωτικό :: και ούτω καθεξής) προήλθαν από έναν ιδιαίτερο αγροτικό τρόπο ζωής και από ένα είδος ανάλυσης που τόνιζε την ιδεολογική, αν όχι πάντα κοινωνική, ολοκλήρωση. Οι εκ νέου αναλύσεις για το φύλο στην Ελλάδα κατά την τελευταία δεκαετία αποκλίνουν από τις αντίστοιχες των κλασικών κειμένων κατά τρόπο ουσιαστικό.⁹ Συγκεκριμένα έχει υπάρξει μια ιδεο-

λογική μετατόπιση προς την «πρακτική». Αυτό επέτρεψε την εστίαση της προσοχής στους κατά φύλα σκοπούς και συμπεριφορές, στις διαδικασίες διαπραγματεύσεως και στη δυνατότητα κάποιων έμφυλων απόψεων. Σε μεγάλο βαθμό, ωστόσο, αυτές οι εκ νέου αναλύσεις έχουν αμφισβητήσει μόνο την ερμηνεία των βασικών κατηγοριών που επισήμαναν τα κλασικά κείμενα, όχι την ουσιαστική τους εγκυρότητα ως κατηγοριών «ατάλληλων για να σκέφτεσαι με αυτές». Συνεχίζουμε να εξετάζουμε τις «καλές», νοικοκυρές γυναίκες των αγροτικών περιοχών (αλλά πρβλ. Buck Sattion 1986). Και αγωνιζόμαστε ακόμα να ενσωματώσουμε τις ιστορικά μεταβαλλόμενες αντιλήψεις για τα φύλα στις αντίστοιχες θεωρίες μας (αλλά πρβλ. Loizos και Parataxiarchis 1994, Παπαγαρουφάλη 1986).

Εκείνο που αποδεικνύουν οι μαρτυρίες των κοριτσιών είναι ότι ακόμα και σε τοπικό επίπεδο έχει ίσως σημασία να μιλάμε για τοπικές ιδεολογίες των φύλων και να καταπιανόμαστε με τις μεταξύ τους σχέσεις. Τα κορίτσια στον Σοχό αμφισβητούν τη «φυσική» βάση των περιορισμών στη ζωή τους μέσα από αυτή την ιδεολογία του τόπου· αυτό όμως δεν είναι το μόνο εναλλακτικό όραμα. Ο φεμινισμός μπαίνει όλο και περισσότερο στον τοπικό λόγο και χρειάζεται να δούμε πώς χρησιμοποιούνται οι ιδέες της «σότητας» και του «φεμινισμού» στα συγκεκριμένα επιχειρήματα σχετικά με τους άντρες και τις γυναίκες, από ποιους χρησιμοποιούνται και εναντίων ποιων και πώς ο φεμινισμός (όπως γίνεται κατανοητός τοπικά) συγκλίνει (ή διακρίνεται) με άλλες ιδεολογίες των φύλων. Χρειάζεται, τέλος, να εξετάσουμε την αλληλεπίδραση των ιδεολογιών των φύλων στην οροθέτηση των επιλογών που μπορούν να φανταστούν τα νεαρά κορίτσια ως επιθυμητές και εφικτές στις πραγματικές συνθήκες της ζωής τους. Η ιδεολογία του τόπου ως μορφή αυτόχθονης ανάλυσης είναι οπωσδήποτε περιορισμένη, συσκοτίζει την περιπλοκότητα και τις αντιφάσεις της καταπίεσης των γυναικών. Μήπως όμως παρέχει ένα πρώτο πεδίο για σκέψη και δράση; Οι μαρτυρίες των κοριτσιών πρέπει να εξεταστούν σε σχέση με το κυρίαρχο μοντέλο, ως απόπειρα μιας σχετικά αντί-

σχυρης ομάδας για αυτόχθονη απομυστικοποίηση [μολονότι —και αυτό έχει σημασία— δημιουργεί μια νέα μυστικοποίηση (πρβλ. Barnett και Silverman 1979)]. Εμπειρικά, οι μαρτυρίες δείχνουν ότι χρειάζεται να κατανοήσουμε τα φύλα όχι ως μια απαραίτητα ενωτική και ολοκληρωμένη ιδεολογία, αλλά, σε ορισμένες περιπτώσεις τουλάχιστον, ως ένα πεδίο αμφισβητούμενων σημασιών.

Στον Σοχό τα ανύπαντρα κορίτσια αποδίδουν τα στενά όρια του σημερινού και μελλοντικού κόσμου τους όχι στη δική τους «ηθικά βεβαρημένη φύση», αλλά πιο συχνά στο πού και με ποιους ζουν. Είναι παγιδευμένα —κοινωνικά και συναισθηματικά— σε έναν κόσμο σημασιών, που διαμορφώνει την εμπειρία τους κατά τρόπους που δεν μπορούν να ελέγξουν, ενάντια στους οποίους όμως μπορούν να «επιχειρηματολογήσουν» (μολονότι στιγματίζονται και ανώφελα) λαμβάνοντας ρητορικά τις αποστάσεις τους από αυτό τον κόσμο. Εξετάζοντας ίσως την αλλοτρίωσή αυτών των κοριτσιών από τα ιδανικά των φύλων, όπως διαφυλάσσονται στην ελληνική «ετερότητα», θα μπορούσαμε να κατανόησουμε την εμπειρία τους.

Μετάφραση: Αμύνα Λυκιαρδοπούλου

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Αυτός ο χαρακτηρισμός των συμβολικών σημασιών των φύλων ως «αμετάβλητων» βρίσκεται σε ριζική αντίθεση με τη συνεχή αναφορά της du Boulay στις θεμελιώδεις αλλαγές αξιών σε άλλους τομείς της ζωής.

2. Οι ηλικίες των πληροφρητών μου κυμαίνονταν από 16 ως 32. Επιλέγω σκόπιμα τον όρο «κορίτσια», ως μετάφραση της έμφυλης κατηγορίας με την οποία χαρακτηρίζονται: κορίτσι (τοπικά κορτσούδα). Αν και για τα άτομα αυτά χρησιμοποιείται και η λέξη κοπέλα, ο όρος «κορίτσι» ορίζει την αντίθεση με τη γυναικεία ή θήλυ που είναι ή ήταν παντρεμένη. Τεχνικά, λοιπόν, δε δηλώνει μια ηλικιακή κατηγορία αλλά μάλλον την κατάσταση αγамίας. Από την άλλη πλευρά, παραμένουν κάποιες σημασιολογικές αποχρώσεις ανωριμότητας, αφέλειας, ακόμα και κοινωνικής «ασημαντότητας» στον όρο «κορίτσι», που αποδίδονται πολύ καλά με τον αγγλικό όρο «girl». Τέτοιες αποχρώσεις αποτελούν αναγνωρίσιμα εθνογραφικά στοιχεία στον Σοχό, εκδόγλα τόσο στην «πατριαρχική», όσο και

στην «προστατευτική» (απαρνευτική) αντιμετώπιση αυτών των κοριτσιών. Πρέπει, ωστόσο, να αναζητήσουμε παραπέρα το βαθμό στον οποίο και εμείς, ως ανθρωπολόγοι, είμαστε υπεύθυνοι για το ότι παραλείψαμε να ακούσουμε και να πάρουμε σοβαρά υπόψη μας τα λεγόμενα των κοριτσιών.

3. Για παράδειγμα, όπως διερευνά σε μια άλλη εργασία, η εμφάνιση ενός νέου τύπου καταστήματος στην πόλη, της καφετερίας, έχει προκαλέσει συζητήσεις ακριβώς επειδή αμφισβητεί τα παραδοσιακά χωρικά σύνορα των φύλων (Cowan 1991).

4. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε αυτού του είδους τις εξηγήσεις το θηλυκό, σαν περασμός, είναι ιγυναικίαν, ενώ σαν εύλωτο πλάσμα είναι ανδρικό.

5. Θα μπορούσε κανείς να βρει παραδείγματα για να δείξει ότι η διαφορά αντίληψης αναφέρεται στο κατά πόσο το κορίτσι είναι «δικό μας» ή «ακότιου άλλου», αν και η έρευνά μου οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το θέμα δεν μπορεί να αναχθεί σε μια απλή διχοτόμηση του τύπου ξένος/δικός μας.

6. Πράγματι, η «ιδεολογία του τόπου» αποτελεί μια ιδιαίτερη, στρατηγικά αναπτυγμένη, εκδοχή μιας πιο πλατιά διαδεδομένης φιλελεύθερης και ατομικιστικής ιδεολογίας που χαρακτηρίζει πρωθυμένες καπιταλιστικές κοινωνίες και η οποία εμπεριέχει εξελικτικές υποθέσεις σχετικά με την «οπισθοδρομική» ύπαιθρο και τις «προοδευτικές πόλεις» και τοποθετεί τον ηθικό αυτό μέσα στο άτομο, αντί να θεωρεί ότι ορίζεται από τις σχέσεις του με τους άλλους.

7. Πράγματι, οι εργασίες πολλών από τους ίδιους αυτούς εθνογράφους των μικρών κοινοτήτων πάνω στις διαδικασίες μετανάστευσης και τις σχέσεις ατόμων-εργατικών περιχών βεβαιώνει τη βούλησή τους να τοποθετήσουν το χωριό μέσα στις ευρύτερες δομές και διαδικασίες του κράτους.

8. Στις αναλύσεις με ερμηνευτική κατεύθυνση επιβάλλεται επίσης να μην παρβλέπουμε τα ζητήματα εξουσίας. Πρβ. την παρατήρηση του Roger Keesing: «Εκεί που οι φεμινίστριες και οι μαρξιστές ανακαλύπτουν καταπίεση, οι συμβολιστές ανακαλύπτουν σημασίες» (παρατίθεται στον Scholte 1986: 9).

9. Θα μπορούσε κανείς να χρονολογήσει την έναρξη αυτής της εκ νέου ανάλυσης με τη Friedl το 1967. Ο αριθμός των νεότερων αναλύσεων συνεχίζει να αυξάνει: μια καλή ιδέα των θεωρητικών κατευθύνσεων που παίρνουν αυτές μπορούμε να αποκτήσουμε από το συλλογικό τόμο που επιμελείται η Dubisch (1986), από τις εργασίες της Handman 1983, του Herzfeld 1985 και τις διάφορες εργασίες στο *JMGS* 1(1), Μάιος 1983.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ardener, E. 1975 «Belief and the Problem of Women». Στο S. Ardener (επιμ.) *Perceiving Women*. Νέα Υόρκη: Halsted Press.
- Barnett, S. και M. G. Silverman 1979 *Ideology and Everyday Life: Anthropology, Neomarxist Thought and the Problem of Ideology and the Social Whole*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Boon, J. 1982 *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Com-*
- parative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buck Sutton, S. 1986 «New Patterns for Village Women in Athens». *Journal of Modern Greek Studies* 4(1): 33-49.
- Campbell, J. 1964 *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Caraveli-Chaves, A. 1980 «Bridge Between Worlds: The Greek Women's Lament as Communicative Event». *Journal of American Folklore* 93: 129-157.
- Clifford, J. και G. E. Marcus 1986 *Writing Culture: The Poetics and the Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Collier, J. 1986 «From Mary to Modern Woman: The Material Basis of Marianismo and its Transformation in a Spanish Village». *American Ethnologist* 13(1): 100-107.
- Cowan, J. K. 1991 «Going Out for Coffee: Contesting the Grounds of Gendered Pleasures in Everyday Sociability». Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Danforth, L. 1984 «The Ideological Context of the Search for Continuities in Greek Culture». *Journal of Modern Greek Studies* 2(1): 53-85.
- Danforth, L. M. 1982 *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Dimen, M. και E. Friedl (επιμ.) 1976 «Regional Variation in Greece and Cyprus: Towards a Comparative Perspective on the Ethnography of Greece». *Annals of the New York Academy of Sciences* 268: 1-465.
- Dubisch, J. (επιμ.) 1986 *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- du Boulay, J. 1974 *Portrait of a Greek Mountain Village*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Fabian, J. 1983 *Time and the Other. Νέα Υόρκη*: Columbia University Press.
- Friedl, E. 1967 «The Position of Women: Appearance and Reality». *Anthropological Quarterly* 40: 97-108.
- Handman, M. E. 1983 *La Violence et la Ruse: Hommes et Femmes dans un Village Grec*. EDISUD.
- Herzfeld, M. 1985 *The Poetics of Manhood*. Princeton: Princeton University Press.
- Hirschon, R. 1978 «Open Body/Closed Space: The Transformation of Female Sexuality». Στο S. Ardener (επιμ.) *Defining Females: The Nature of Women in Society*. Λονδίνο: Croom Helm.
- Journal of Modern Greek Studies* 1(1), 1983. Τέλος με θέμα «Women and Men in Greece: A Society in Transition». Επιμέλεια L. Mackrakis και P. S. Allen.
- Loizos, P. και E. Papataxiarchis 1991 «Gender and Kinship in Marriage and Alternative Contexts». Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Marcus, G. E. και M. J. Fischer 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An*

Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago: University of Chicago Press.

Παπαγεωργιάδη, Ε. 1986. «Ελληνίδες Φεμινίστριες: Ιδεολογία των Φύλων και Πρακτική σε Συνοικιακούς Συλλόγους και την Οικογένεια». Εργασία που παρουσιάστηκε στο Συμπόσιο Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Μυτιλήνη 1-5 Σεπτεμβρίου 1986.

Peristiany, J. 1966 *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Λονδίνο: Weidenfeld and Nicholson.

Rushton, L. 1983 «Doves and Magpies: Village Women in the Greek Orthodox Church». Στο P. Holden (επιμ.) *Women's Religious Experience*. Λονδίνο: Groom Helm.

Scholte, B. 1986 «The Charmed Circle of Geertz's Hermeneutics: A Neo-Marxist Critique». *Critique of Anthropology* 6(1).

Williams, R. 1973 *The Country and the City*. Frogmore: Paladin Press.

