



ΒΑΣΙΛΗΣ ΔΑΛΚΑΒΟΥΚΗΣ, ΡΙΚΗ ΒΑΝ ΜΠΟΥΣΧΟΤΕΝ,
ΓΙΩΡΓΟΣ ΤΣΙΩΛΗΣ & ΑΝΤΩΝΗΣ ΑΝΤΩΝΙΟΥ (επιμέλεια)

ΑΦΗΓΗΣΕΙΣ ΖΩΗΣ ΣΕ ΚΑΙΡΟΥΣ ΚΡΙΣΗΣ

ΜΝΗΜΟΝΙΚΕΣ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ,
ΤΑΥΤΟΤΙΚΕΣ ΑΝΑΖΗΤΗΣΕΙΣ ΚΑΙ
ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΟΙ ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΜΟΙ

ΕΝΩΣΗ ΠΡΟΦΟΡΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ
2023

ΑΦΗΓΗΣΕΙΣ ΖΩΗΣ ΣΕ ΚΑΙΡΟΥΣ ΚΡΙΣΗΣ

Βασίλης Δαλκαβούκης, Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν,
Γιώργος Τσιώλης & Αντώνης Αντωνίου (επιμέλεια)

Αφηγήσεις ζωής σε καιρούς κρίσης
Μνημονικές αναπαραστάσεις, ταυτοτικές αναζητήσεις
και μεθοδολογικοί αναστοχασμοί

ΕΝΩΣΗ ΠΡΟΦΟΡΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

2023



Ένωση Προφορικής Ιστορίας, 2023

Εργαστήριο Κοινωνικής Ανθρωπολογίας

Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας Πανεπιστημίου

Θεσσαλίας

Φιλελλήνων & Αργοναυτών, Βόλος 382 21

Τηλ: 24210 74797

Email: greekoralhistory@gmail.com

www.epi.uth.gr

Αφιερώνεται στη μνήμη του Παύλου Πανταζή

Τυπογραφικές διορθώσεις: Ίρια Γραμμένου, Σωκράτης Παπάζογλου

Σελιδοποίηση: Σωκράτης Παπάζογλου

Μακέτα εξωφύλλου: Ίρια Γραμμένου

ISBN: 978-618-81028-2-8

Βόλος, 2023

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή: Η κρίση, οι κρίσεις και η θέση της προφορικής ιστορίας <i>Βασίλης Δαλκαβούκης</i>	9
1. Μνημονικές αναπαραστάσεις της κρίσιμης δεκαετίας του 1940: επιτελέσεις του ατομικού Εαυτού και συλλογική διαχείριση Εισαγωγή: <i>Αντώνης Αντωνίου</i>	23 25
Εβραίοι στην Αντίσταση μέσα από τη μάχη του Καράλακα Θεσσαλίας <i>Μαρία Πανταζή</i>	35
Κοινωνικές σχέσεις Χριστιανών και Μουσουλμάνων κατοίκων της Δυτικής Θράκης κατά τη διάρκεια της Βουλγαρικής κατοχής <i>Εδά Μολλά Χουσεϊν</i>	49
Αφηγήσεις παιδιών του ελληνικού εμφυλίου – Μια εμπειρική κοινότητα μνήμης <i>Δήμητρα Κελέση</i>	69
Τραυματική μνήμη και επιτέλεση του εαυτού στην αφήγηση ζωής <i>Αντώνης Αντωνίου</i>	89
2. Συλλογικά υποκείμενα εν κινήσει: κινητικότητα και πολιτικές της ταυτότητας Εισαγωγή: <i>Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν</i>	105 107
Από την ιστορία στη μνήμη: Ιδεολογικές και φαντασιακές συναρθρώσεις της ελληνικής παροικίας στην Αίγυπτο <i>Ηράκλειτος Σουγιουλτζόγλου</i>	113
«Βορειοηπειρώτες» στην Ελλάδα. Παλιές και νέες συνθήκες μιας οικείας ετερότητας <i>Κατερίνα Τσέκου</i>	129
Παλιές και νέες μεταναστευτικές εμπειρίες στους Πομάκους της ελληνικής Θράκης: στρατηγικές επιβίωσης και επαναδιαπραγμάτευση των κοινωνικών ταυτοτήτων <i>Κατερίνα Μάρκου</i>	149
3. Όψεις ενός σύγχρονου βióκοσμου σε κρίση Εισαγωγή: <i>Μάνος Σπυριδάκης</i>	165 167
Επιβιώνοντας και αναδιαμορφώνοντας τα όρια: Καπνοκαλλιεργητές σε ρήξη με την κανονικότητα <i>Δημήτρης Γιαννακόπουλος</i>	173
Ιστορίες επισφαλών βίων, γεωγραφίες στέρησης: Οι προνοιακές δομές του δήμου Θεσσαλονίκης και η χαρτογράφηση της πόλης των οικείων «άλλων» <i>Βάλια Κράββα</i>	193
Βιωματικές Αφηγήσεις και Δημόσια Ιστορία στην πόλη της Ελευσίνας 2015-2018 <i>Άννα Μαυρολέων & Δήμητρα Αναστασιάδου</i>	211
Στρατηγικές επιβίωσης και αναδιαπραγμάτευση ταυτότητας σε καιρούς κρίσης. Η περίπτωση των εργαζομένων του τηλεοπτικού σταθμού ALTER <i>Βασίλης Δαλκαβούκης</i>	227

4. Μεθοδολογικοί αναστοχασμοί: βιογραφία, ταυτότητες και εργασία	243
Εισαγωγή: <i>Γιώργος Τσιώλης</i>	245
Η θεραπεία απεξάρτησης ως βιογραφική εργασία: αφηγηματικές πρακτικές για την κατασκευή ενός αναδομημένου εαυτού μακριά από τη χρήση <i>Γιώργος Τσιώλης</i>	255
«Ποιοι ήμασταν και ποιοι είμαστε»: Αφηγήσεις, αντανakλάσεις και αναθεωρήσεις του εαυτού στον μετεμφυλιακό Βόλο <i>Ελένη Μπαρμπουδάκη & Αντώνης Σμυρναίος</i>	273
«Βαθιά ακρόαση» και «τυφλά σημεία»: αναστοχασμοί πάνω σε μια παλιά έρευνα <i>Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν</i>	289
Επίμετρο: Κοινωνικό Εργαστήριο Θεσσαλονίκης	307
Υποκείμενα σε κρίση, ιστορίες, πόλη και κοσμοπολιτική <i>Κοινωνικό Εργαστήριο Θεσσαλονίκης</i>	309
Από το Παγκόσμιο φόρουμ στο Κοσμοπολίτ, και από την κρίση χρέους στην άνοδο της Χρυσής Αυγής <i>Χρήστος Νασιόπουλος</i>	311
Μέρος Α': Το σαλιγκάρι αφουγκράζεται αυτοαναφορικά ιστορίες και εμπειρίες	315
Δεν θα μαζεύω ιστορίες <i>Ελένη Χοντολίδου</i>	317
Αποτυπώματα της αλληλεγγύης και νέα υποκείμενα <i>Θοδωρής Ζδούκος</i>	323
Ιστορίες υγείας: Αυτοδιαχειριζόμενες κοινωνικές δομές στην κρίση <i>Ελένη Μπέλα</i>	329
Ιχνηλατώντας την πόλη στον καιρό της κρίσης: ομάδες προφορικής ιστορίας και χωρικές εμπειρίες <i>Μαρία Μποντίλα</i>	339
Συναντήσεις στην πόλη <i>Νίκος Κωνσταντίνου</i>	347
Μέρος Β': Αναστοχασμοί πάνω στην ανθρώπινη δράση	355
Επαναθεωρώντας την έννοια της ψυχικής αμφιθυμίας <i>Τάνια Βοσνιάδου</i>	357
Εναλλακτικές δημοσιότητες και κοσμοπολιτική των ευάλωτων πέρα από το πένθος <i>Φωτεινή Τσιμπιρίδου</i>	361
Διατομικές εμπειρίες αλληλεγγύης, ιστορίες ορίων και κοσμοπολιτική <i>Μιχάλης Μπαρτσιόδης</i>	373
Οι συγγραφείς του τόμου	381
Abstracts	389

Εισαγωγή. Η κρίση, οι κρίσεις και η θέση της προφορικής ιστορίας

Βασίλης Δαλκαβούκης

Ο παρών τόμος, ο γενικός τίτλος του οποίου είναι *Αφηγήσεις ζωής σε καιρούς κρίσης*, φιλοδοξεί να συνεισφέρει από τη σκοπιά της προφορικής ιστορίας και της βιογραφικής μεθόδου στην προσέγγιση και ερμηνεία των κρίσεων και ειδικότερα της πιο πρόσφατης οικονομικής. Ωστόσο, δεν είναι απολύτως σαφές, ούτε βέβαια μονοσήμαντο, το νοηματικό περιεχόμενο της «κρίσης». Ας ξεκινήσουμε, επομένως, απ' αυτό: τι είναι, αλήθεια, μια «κρίση»;

Από λεξικογραφική άποψη, η «κρίση», καθώς παράγεται από το ρήμα «κρίνω» εννοιολογείται στα ελληνικά ως μια «νοητική διαδικασία που καταλήγει σε εκτιμήσεις, σκέψεις και αποφάσεις» αλλά και ως «κακή κατάσταση για νόσους», ενώ με την οικονομική της έννοια, ως «κακή έκβαση στα οικονομικά» επέστρεψε στα ελληνικά από το γαλλικό «crise» ή το αγγλικό «crisis», «ευτυχώς ως αντιδάνειο» (sic), όπως σχολιάζει ο Μπαμπινιώτης (2011). Πραγματικά, όπως διαβάζουμε στο *Macmillan English Dictionary for Advanced Learners* (2002: 330), η κρίση είναι μια «επείγουσα, δύσκολη ή επικίνδυνη κατάσταση: χρηματοπιστωτική / οικονομική (financial / economic), πολιτική κρίση», αλλά και «μια επικίνδυνη κατάσταση στην προσωπική ή επαγγελματική ζωή κάποιου προσώπου, όταν κάτι θα μπορούσε να αποτύχει». Επιπλέον, στο ίδιο λήμμα, η κρίση λαμβάνει και το ιδιαίτερο νόημα της «κρίσης μέσης ηλικίας» (mid-life crisis), με χρονική αφετηρία τα 40 χρόνια και νοηματικό περιεχόμενο τη «μη ικανοποίηση από τη ζωή των υποκειμένων». Τέλος –ειδικά στη βιβλιογραφία εκείνη που επιδιώκει να συζητήσει θετικές διεξόδους από μια κρίση, π.χ. στο μάνατζμεντ των επιχειρήσεων ή την ψυχιατρική– για την εννοιολόγηση της κρίσης επιστρατεύεται η κινεζική λεξικογραφική εκδοχή, σύμφωνα με την οποία το ιδεόγραμμα για τη λέξη κρίση (το οποίο προφέρεται γέι-ζι) αποτελείται από τα συνθετικά «κίνδυνος» και «ευκαιρία» (Greene, Lee, Trask, & Rheinscheld 2000).

Από τα παραπάνω γίνονται ήδη σαφείς τόσο οι βασικές διαστάσεις που μπορεί να λάβει μια κρίση όσο και σε γενικές γραμμές τα επιστημολογικά πλαίσια εντός

των οποίων συζητείται. Το να προσεγγιστούν οι οπτικές αυτές –έστω και περιληπτικά– είναι, φυσικά, πέρα από τις δυνατότητες αλλά και τις φιλοδοξίες ενός εισαγωγικού κειμένου για μια σειρά μελετών που προέρχονται, μάλιστα, από την προφορική ιστορία. Ωστόσο, έχει τη σημασία του να αναφερθούμε εδώ σύντομα στις «ρηματικές (discursive) πλαισιώσεις», όπως σημειώνει ο Δημήτρης Λάλλας, μέσω των οποίων συζητήθηκε η σύγχρονη οικονομική κρίση (χρέους σε μεγάλο βαθμό), ειδικά στην Ελλάδα. Κι αυτό, όχι τόσο γιατί η συγκεκριμένη κρίση συνιστά το βασικότερο ζητούμενο στον εν λόγω συλλογικό τόμο, αλλά κυρίως επειδή αναδεικνύει πως για τις κρίσεις ομιλούμε πάντοτε από θέση. Όπως, λοιπόν, αναφέρει ο Λάλλας (2022: 26),

ένα ερμηνευτικό σχήμα εντόπιζε τις αιτίες της κρίσης στη γενικευμένη καπιταλιστική κρίση, στη νεοφιλελεύθερη καπιταλιστική διευθέτηση της παγκόσμιας οικονομίας από τα τέλη του 1970, στον διεθνή ανταγωνισμό, στην αρχιτεκτονική της Ευρωζώνης, στις πρακτικές του παγκόσμιου χρηματοπιστωτικού τομέα αλλά και στον εγχώριο πελατειασμό, στη διαφθορά και στον αντιαναπτυξιακό χαρακτήρα της ελληνικής οικονομίας, και πρότεινε μέτρα κυρίως νεοκεϋνσιανού χαρακτήρα. Το άλλο ερμηνευτικό σχήμα, το οποίο και τελικά φαίνεται ότι επικράτησε, διέγνωσε την ελληνική κρίση ως σύμπτωμα της ανεπιτυχούς προσαρμογής της ελληνικής οικονομίας, της διοίκησης, της κοινωνίας και της δημόσιας κουλτούρας στις απαιτήσεις της παγκοσμιοποιημένης οικονομίας, του εξευρωπαϊσμού και του εκσυγχρονισμού και εισηγήθηκε μέτρα φιλελευθεροποίησης ή/και νεοφιλελεύθερης αναδιάρθρωσης της ελληνικής οικονομίας.¹

Θα 'λεγε κανείς ότι πρόκειται για τοποθετήσεις σχετικά με την ερμηνεία και την αντιμετώπιση του «προβλήματος» που εκπορεύονται είτε από τα «δεξιά» είτε από τα «αριστερά» του πολιτικού φάσματος (Δαλκαβούκης 2022) και που άλλοτε απομακρύνονται από το συγκεκριμένο για να παρατηρήσουν το δομικό και επαναλαμβανόμενο μέσα στο χρόνο, άλλοτε, αντίστροφα, επικεντρώνονται στο παρόν για να προσεγγίσουν μια ειδικότερη εκδοχή στον χώρο. Σε κάθε περίπτωση, πρόκειται για «λογοθετικές» διατυπώσεις (Τζούμα 1991) που συγκροτούν με ιδεολογικούς, πολιτικούς (διαχειριστικούς ή ανατρεπτικούς) και οπωσδήποτε «θετικιστικούς» (δηλαδή ποσο-

1. Βλ. και Μυλωνάς 2022, για τις αντίστοιχες ρητορικές με τις οποίες συζητήθηκε ο καταναλωτισμός την περίοδο της κρίσης.

τικοποιημένους) όρους το πλαίσιο της συζήτησης: με άλλα λόγια, συνιστούν τους πόλους ανάμεσα στους οποίους διαμορφώνονται οι δημόσιοι λόγοι για την κρίση / τις κρίσεις και συγκροτούν τη «μεγάλη εικόνα» και τις κατευθύνσεις των επιμέρους διατυπώσεων.

Πώς μπορεί, τώρα, σ' ένα τέτοιο πλαίσιο να λειτουργήσει η προφορική ιστορία, όταν επιχειρεί να επικεντρωθεί στο μερικό και εξατομικευμένο επίπεδο του βιώματος των υποκειμένων; Ας επιχειρήσουμε να διατυπώσουμε ορισμένες σκέψεις, όπως προκύπτουν μέσα από τις αφορμές που μας δίνει το υλικό που συγκροτεί τον συγκεκριμένο τόμο αλλά και την ευρύτερη συζήτηση για τα ζητήματα αυτά.

Και πρώτα απ' όλα η «κρίσιμη» δεκαετία του 1940. Εδώ η προσέγγιση της «κρίσης ως τομής διατάραξης και αναδιάταξης της ιστορικής διαδρομής του ελληνικού έθνους» (Αντωνίου, εισαγωγή στην ενότητα 1 στον παρόντα τόμο) συνδέθηκε με συγκεκριμένους κυρίαρχους «λόγους», της «εθνικοφροσύνης», από τη μια μεριά, που χαρακτήρισε ολόκληρη σχεδόν τη μετεμφυλιακή περίοδο μέχρι και τα τέλη της δεκαετίας του 1970 ως «λόγος των νικητών» εντός της ελληνικής επικράτειας, και ενός λόγου, από την άλλη μεριά, «κυρίαρχου» εντός της λεγόμενης «refugee land» (Γιαννακάκης 2005), των «ηττημένων» δηλαδή που αναδεικνύονταν σε «νικητές» στη φαντασιακή επικράτεια της Υπερορίας της πολιτικής προσφυγιάς. Και στις δύο περιπτώσεις ο επίσημος λόγος για τη δεκαετία του 1940 περνούσε μέσα από την αξιοποίηση ενός «καθεστώτος διαφορετικότητας», όπως το προσδιορίζει ο Παπαταξιάρχης (2006β: 434-439), ως αποτέλεσμα μιας τμηματοποιημένης αντίληψης για τον συλλογικό εαυτό που συσχετίζεται με έναν σημαίνοντα «άλλο», στον οποίο επισημαίνεται όλο το αρνητικό φορτίο της «διαφορετικότητας» (Παπαταξιάρχης 2006α: 29): στην πρώτη περίπτωση, η πρόσληψη του έθνους ως αδιαφοροποίητου κοινωνικά οργανισμού, με αναλυτικό εργαλείο τον «Ελληνισμό», τμηματοποίησε ως «άλλο» τον φορέα κάθε προσέγγισης που επεδίωκε να αναδείξει τις κοινωνικές ανισότητες. Στην «κρίσιμη» δεκαετία του 1940 αυτός ο τμηματοποιημένος «άλλος» μετατράπηκε σε «εθνικό εχθρό», ο «Ελληνισμός» σε «εθνικοφροσύνη» και στην πιο οξεία περίοδο αυτής της «κρίσης» σε «αντικομμουνισμό». Στη δεύτερη περίπτωση, ο κυρίαρχος λόγος ενός οιονεί κράτους συνέθλιψε κάθε απόπειρα αντίδρασης απέναντι στους μηχανισμούς κριτικής διαμόρφωσης της συλλογικής μνήμης, παράγοντας ακόμη και μετά τον επαναπατρισμό μια θεσμική ή αξιακή μνήμη (Μιχαηλίδης 2008: 248-252) στη δεύτερη γενιά πολιτικών προσφύγων. Αντίθετα, μια κριτική ή συναισθηματική μνήμη χρειάστηκε, σε κάποιες τουλάχιστον περιπτώσεις, μια σχε-

δόν μυθιστορηματική διαχείριση για να αναδειχθεί απέναντι στη «σιωπή» που επέβαλλε η κομματική ορθότητα.²

Από την άλλη μεριά, στο πλαίσιο της ίδιας τμηματικής λογικής, η «σιωπή» ήταν αυτή που επιφυλασσόταν και για τον εθνοτικά «άλλο», τον σλαβόφωνο, τον Εβραίο ή τον Μουσουλμάνο, τον Αρβανίτη κ.ο.κ. στον κυρίαρχο λόγο της «εθνικοφροσύνης»: όταν δεν ήταν εχθρός, ήταν με βεβαιότητα «ανεπιθύμητος συμπατριώτης» (Μαργαρίτης 2005) σε μια κρίση όπως αυτή της δεκαετίας του 1940 και της μετέπειτα επιτήρησης που επέβαλαν οι νικητές επιτελώντας αυτό το «καθεστώς διαφορετικότητας» (π.χ. οι ζώνες επιτήρησης στις συνοριακές περιοχές – Κωστόπουλος 2009), το οποίο σε κάποιες περιπτώσεις παράγει ακόμη πολιτικά αποτελέσματα, όπως διαπιστώσαμε μετά την υπογραφή της περίφημης Συμφωνίας των Πρεσπών. Έτσι, η «κρίσιμη δεκαετία του 1940» παρήγαγε υποταγή, έλεγχο και καταστολή για πολύ περισσότερες δεκαετίες, επιβεβαιώνοντας πως αν και ο Εμφύλιος διήρκεσε τρία (κατ' άλλους πέντε) χρόνια, οι επιπτώσεις του επηρέασαν για πολύ περισσότερο χρόνο –και επηρεάζουν ακόμη– την ελληνική κοινωνία (Πασχαλούδη 2010).

Μέσα σ' αυτό το σκηνικό η ανάδειξη του βιώματος, της εξατομικευμένης και ταυτόχρονα συλλογικά διαμορφωμένης εμπειρίας των άφωνων κοινωνικών υποκειμένων, χρειάστηκε χρόνο και κόπο για να σταθεί ισάξια ως «λόγος» συνδιαμόρφωσης της δημόσιας εικόνας για το κρίσιμο αυτό παρελθόν (Λιάκος 2015: 36-37). Η κοινότητα της προφορικής ιστορίας, στην Ελλάδα τουλάχιστον, αφού αγνοήθηκε ή «τμηματοποιήθηκε» και η ίδια ως «άλλη» και μη φερέγγυα να προσεγγίσει την «αντικειμενική» πραγματικότητα, κατάφερε τελικά να μεταστρέψει τη συζήτηση, όχι απλώς με όρους ανάδειξης του «αποτυπώματος του εθνικισμού στις συνειδήσεις των “απλών ανθρώπων” που “εκκοινωνίζονται” από τα πάνω ώστε να υπηρετήσουν πιστά το εθνικιστικό πρόταγμα» αλλά, πολύ περισσότερο, με όρους για μια «δημιουργική ανακατασκευή των επίσημων προδιαγραφών, η οποία συντελείται μέσα από αναμίξεις ετερογενών στοιχείων, συνθέσεις και επιλεκτικές χρήσεις στη βάση της κοινωνίας», όπως μας συμβουλεύει ο Παπαταξιάρχης (2006β: 409),³ ή στο πλαίσιο μιας «δημιουργ-

2. Βλ. ενδεικτικά τις περιπτώσεις της Τασούλας Μουτάκη (Τσέκου, Δαλκαβούκης & Μποντίλα 2018) αλλά και τη συνεισφορά της Δήμητρας Κελέση στον παρόντα τόμο.

3. Για ένα παράδειγμα προς αυτή την κατεύθυνση σημειώνω τα ερωτήματα που θέτει η Γιακουμάκη σχετική με την αναστήλωση της συναγωγής Χανίων (2009: 255): «Υπάρχουν ή όχι Εβραίοι στα Χανιά;» Η «Εφόσον δεν υπάρχουν, ας μη δημιουργούμε ζήτημα». Η φυσική παρουσία (του Άλλου) προβάλλεται ως μείζον κριτήριο για την ύπαρξη δημόσιου λόγου και πολιτικής της μνήμης (...) η νεοαναστηλωθείσα συναγωγή της πόλης (...) δεν έχει προηγού-

γικής ερμηνευτικής», μιας συνεργατικής ερμηνευτικής πράξης ανάμεσα στα πολλαπλά μειονοτικά υποκείμενα και τους ερευνητές τους, όπως σημειώνει η Τσιμπιρίδου (2009: 24). Στη λογική αυτή, η οποία υπηρετείται τουλάχιστον τα τελευταία είκοσι πέντε χρόνια στο ελληνικό ακαδημαϊκό περιβάλλον από την κοινότητα της προφορικής ιστορίας (βλ. την εισαγωγή του Αντωνίου στην ενότητα 1 στον παρόντα τόμο), εντάσσονται και τα κείμενα της σχετικής ενότητας αυτού του συλλογικού τόμου.

Η κρίση της δεκαετίας του 1940, ωστόσο, είναι μια «παλιά» κρίση. Στον χρόνο που μεσολαβεί μέχρι σήμερα αναδείχτηκαν καινούργιες «επείγουσες, δύσκολες ή επικίνδυνες καταστάσεις», με πιο σημαντικές, τουλάχιστον για τη σύγχρονη έρευνα, δύο νέες «κρίσιμες» δεκαετίες, εκείνη του 1990 και εκείνη του 2010. Στην πρώτη περίπτωση, που συμπίπτει με την κατάρρευση του λεγόμενου σοσιαλιστικού κόσμου, η Ελλάδα μετατράπηκε σε μια κοινωνία υποδοχής εκατοντάδων χιλιάδων μεταναστών, παλιννοστούντων από την πρώην Σοβιετική Ένωση και προσφύγων από την ταλαιπωρημένη και φαντασιακή πάλαι ποτέ «Εγγύς –ή καθ’ ημάς– Ανατολή» (Χασιώτης 1993: 29, Τσιμπιρίδου 2020: 15-16). Για την υποδοχή αυτών των νεοφερμένων η χώρα δεν ήταν, φυσικά, προετοιμασμένη από καμία άποψη, κυρίως όμως από πολιτισμική: η ενεργοποίηση της «φιλοξενίας», όπως σημειώνει ο Παπαταξιάρχης (2006α: 1-10), δεν ήταν παρά μια ακόμη πρακτική πολιτικής παθητικοποίησης των «άλλων» υποκειμένων μέσα από την επισήμανση της απουσίας της εντοπιότητας του «φιλοξενούμενου» ή την εξαιρετικά δύσκολη επίτευξή της. Με τα λόγια της Τσιμπιρίδου (2009: 12), οι εμπειρίες των υποκειμένων αυτών

βρίσκονταν υπό συνεχή διαπραγμάτευση με τις κυβερνοτροπίες που επικρατούν στους θεσμούς και τις πρακτικές των πολιτών στην κοινωνία του ελληνικού κράτους, ενώ συγκρούονταν και μέσα από τα εθνικά στερεότυπα εαυτών / άλλων, τις αναπαραστάσεις δηλαδή του εθνικισμού, αφού ο τελευταίος αποτελεί συστατικό μέρος της κουλτούρας του κράτους.

Από την άλλη μεριά, η δεκαετία του 2010 χαρακτηρίστηκε από την έλευση και στην Ελλάδα της διεθνούς «κρίσης χρέους», με τα μνημόνια, τις μνημονιακές πολιτικές

μενό του στα Χανιά, κατά τη μεταπολεμική εποχή, μια και ο Εβραίος υπήρξε αποσιωπημένο ζήτημα. Αποκτά δε περαιτέρω συμβολικό φορτίο σε μια πόλη χωρίς καθόλου ζώντες γηγενείς Εβραίους. Τι είδους εμπειρία της ετερότητας δημιουργεί αυτό για τους ντόπιους; Τι είδους εμπειρία εβραϊκής ταυτότητας είναι υπό κατασκευή;».

και την επιτήρηση, από την οποία υποτίθεται πως η χώρα έχει πλέον «βγει»...⁴ Νέες κρίσεις, λοιπόν, οι οποίες όμως συχνά συνδέθηκαν ή ερμηνεύθηκαν μέσα από την ιστορική εμπειρία παλαιότερων. Ποιος δεν θυμάται, αλήθεια, το σύνθημα «Οι παππούδες μας πρόσφυγες, οι γονείς μας μετανάστες, εμείς ρατσιστές» που κατέκλυζε τους τοίχους των ελληνικών πόλεων για χρόνια, προκειμένου να αντιστρέψει το κλίμα ξеноφοβίας και τις ρατσιστικές πρακτικές που σύντομα άρχισαν να εμφανίζονται; Ή, ακόμα, την πιο πρόσφατη σύνδεση της «κατοχής» των μνημονίων με την εποχή της ιστορικής Κατοχής από τους Ιταλούς, τους Γερμανούς και τους Βούλγαρους στον δημόσιο λόγο και στις πρακτικές αλληλεγγύης που αναπτύχθηκαν (Βερβενιώτη 2016: 328-329);

Ωστόσο, η επικέντρωση στο μερικό και το συγκεκριμένο, όσο επείγουσα κι αν είναι, μπορεί να προκαλέσει την απώλεια ενός γενικότερου πλαισίου ερμηνείας αυτού του μερικού και συγκεκριμένου. Οι «κρίσιμες» δεκαετίες του 1990 και του 2010, ειδικά όπως τις προσλαμβάνουμε στην ελληνική τους εκδοχή, δεν είναι παρά στιγμιότυπα μιας μεγαλύτερης εικόνας που σχετίζεται με την παγκοσμιοποιημένη αναδιάρθρωση των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής. Ήδη από τις δεκαετίες του 1950 και 1960, τις δεκαετίες της «κρίσης» της αποαποικιοποίησης, αλλά κυρίως από την «κρίση» της δεκαετίας του 1970, όταν το βιομηχανικό καπιταλιστικό πρότυπο ανάπτυξης μετασχηματίζεται γοργά σε χρηματιστικό (Γκορζ 2009, Harvey 2019), η ιστορία φαινόταν να παίρνει διαφορετική τροπή. Η ζυγαριά στον ανταγωνισμό του Ψυχρού Πολέμου έγερνε όλο και περισσότερο υπέρ της καταναλωτικής ευημερίας του «ελεύθερου» κόσμου, ενώ το μοντέλο της στηρίχθηκε στον προ-εξοφλημένο δανεισμό (κρατών και πολιτών) μέσα από μια διαδικασία διπλής αναζήτησης αγορών: από τη μια μεριά, ο κόσμος της «αυτορρυθμιζόμενης αγοράς» ενσωμάτωσε τον «καθυστερημένο» παραγωγικά και καταναλωτικά πρώην σοβιετικό χώρο, από την άλλη η «δουλοπαροικία χρέους» (Harvey 2019: 228-230) εκτινάχθηκε στην προοπτική μιας –προ-εξοφλημένης επίσης– κερδοφορίας. Έτσι, οι διαδοχικές οικονομικές και πολιτικές κρίσεις του μεταπολεμικού κόσμου μπορούν να συνδεθούν σε μια ενιαία εικόνα που φτάνει στο παρόν.

4. Όπως σημειώνει ο Λάλλας (2022: 29), «η χρονολογική οριοθέτηση της λήξης της οικονομικής κρίσης είναι δύσκολη, αν λάβουμε υπόψη, πέραν των οικονομικών μεγεθών, τις διαφοροποιημένες –ανά άτομο, νοικοκυριό, οικογένεια– ως προς τη διάρκεια και τον βαθμό οικονομικές επιπτώσεις της κρίσης. Σε αυτή την έρευνα αναδεικνύουμε τις διαφοροποιήσεις αυτές βάσει της κρισιακής εμπειρίας των ίδιων των υποκειμένων της έρευνας και επιλέγουμε να οριοθετήσουμε σχηματικά τη λήξη της οικονομικής κρίσης το καλοκαίρι του 2018 με τη συμφωνία εξόδου από τα προγράμματα / μνημόνια».

Και πάλι, όμως, θα αναρωτηθούμε: πώς τοποθετείται η προφορική ιστορία απέναντι σ' αυτή την μεγάλη εικόνα που, οπωσδήποτε, εκφεύγει από τη δική της λογική και τα μεθοδολογικά της εργαλεία; Η Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν στην εισαγωγή της δεύτερης ενότητας αυτού του τόμου συζητά με πιο συγκεκριμένους όρους τη διαδικασία αυτή. Εδώ κρατώ μόνο μια φράση της: «Οι ρήξεις που φέρνει στη ζωή των υποκειμένων η αλλαγή της πολιτικής συγκυρίας είναι ένας βασικός παράγοντας που τους οδηγεί, στην αφήγηση της ιστορίας ζωής τους, να υιοθετήσουν έναν έντονο, ιδεολογικά επιφορτισμένο, επιτελεστικό λόγο». Είτε, λοιπόν, πρόκειται για την πρόσληψη του εθνικού εαυτού σ' ένα περιβάλλον όπως π.χ. η Αίγυπτος, που βρισκόταν σε καθεστώς αποαποικιοποίησης στη δεκαετία του 1960 (κείμενο του Ηράκλειτου Σουγιουλτζόγλου στον παρόντα τόμο) είτε για την προσαρμογή των Πομάκων της Θράκης στο νέο πρότυπο μετανάστευσης (κείμενο της Κατερίνας Μάρκου στον παρόντα τόμο) είτε ακόμη για τους Βορειοηπειρώτες που συνθλίβονται ανάμεσα στις μεταναστευτικές ροές της δεκαετίας του 1990 (κείμενο της Κατερίνας Τσέκου στον παρόντα τόμο), αυτό που η προφορική ιστορία επιχειρεί είναι να εστιάσει στο βίωμα της μεγάλης ιστορικής αλλαγής, στην κατανόηση του τρόπου και των πρακτικών με τις οποίες τα υποκείμενα προσλαμβάνουν τις αλλαγές αυτές και τις ενσωματώνουν σε νέα αφηγήματα ταυτότητας, «ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν», όπως έχει εύστοχα επισημανθεί (Βουτυρά & Βαν Μπούσχοτεν 2007).

Αυτό το «ανάμεσα», ωστόσο, δεν εμπεριέχει πάντα διεθνικές ή κοσμοπολίτικες διαδρομές. Μπορεί απλώς να περιγράφει «μεταβάσεις» που δεν αφορούν καν τη μετακίνηση στον χώρο, αλλά μετακινήσεις σε καθεστώς εργασιακής επισφάλειας, από ένα παρελθόν αξιοπρεπούς διαβίωσης σ' ένα παρόν αγωνιώδες, ημιπαράνομο και κάποτε καταθλιπτικό, όπου οι προνοιακές δομές παίζουν καθοριστικό ρόλο στην επιβίωση. Πρόκειται για τον «βιόκοσμο» των ανθρώπων, όπως το τοποθετεί ο Μάνος Σπυριδάκης στην εισαγωγή του στην τρίτη ενότητα αυτού του τόμου.

Θα μπορούσε, άραγε, εδώ να θεωρήσει κανείς αυτού του είδους τις μεταβάσεις διαβατήριες τελετουργίες; Ο Turner διακρίνει τρεις φάσεις στις τελετουργίες διάβασης, τον «αποχωρισμό» (separation), τη «μετάβαση» (transition) και την «επανεσωμάτωση» (reincorporation) των μνημένων στο σώμα της ομάδας. Έτσι ολοκληρώνεται μια μετακίνηση από μια αρχική κατάσταση (status 1) σε μια τελική (status 2) στην οποία τα άτομα γίνονται αποδεκτά ως πλήρη μέλη της ομάδας. Στη διάρκεια, όμως, της δεύτερης φάσης («μετάβαση») τα άτομα που βρίσκονται υπό μύηση δεν κατέχουν κανένα status, βρίσκονται επομένως σε μια κατάσταση «οριακότητας» (liminality).

Σύμφωνα με τον Turner (1969: 96), εδώ αναπτύσσεται μια ιδιόμορφη «κοινότητα» χαρακτηριστικών που προέρχεται από το κοινό βίωμα των συμμετεχόντων, την οποία ονομάζει *communitas* για να την διακρίνει από την τυπική κοινότητα (*community*), δεδομένου ότι δεν σχετίζεται με κάποια εδαφική περιοχή κοινής κατοίκησης. Η εξισωτική συνθήκη από την οποία παράγεται το αίσθημα του κοινοτισμού για τον Turner διακρίνεται αφενός από μια καθοδική διαδικασία απώλειας κοινωνικών χαρακτηριστικών (του status 1 δηλαδή), αφετέρου από τον πρόσκαιρο και προκαθορισμένο χρονικά χαρακτήρα της μεταβατικής φάσης της τελετουργίας.

Τι συμβαίνει, όμως, όταν η διαδικασία της μετάβασης αποκτά μονιμότερα χαρακτηριστικά και αόριστη χρονική διάρκεια, όπως π.χ. σε μια περίοδο κρίσης; Στην περίπτωση αυτή η απώλεια των χαρακτηριστικών του status 1 μπορεί να οδηγήσει σε μια μόνιμη «οριακότητα», όπως αυτή που περιγράφεται από τον Σπυριδάκη για τους επισφαλώς εργαζόμενους της κρίσης (Spyridakis 2013). Εδώ ακριβώς είναι που η *communitas* έχει τη δυνατότητα να λειτουργήσει για την παραγωγή μονιμότερων πολιτικών συμπεριφορών βασισμένων στον εξισωτισμό, λειτουργώντας ως «δύναμη για», μέσα από τα Κοινά στην ευρύτερη δημόσια σφαίρα. Να καταστεί με άλλα λόγια, όπως την ορίζει ο Δημητρίου (2017: 10), «κοινωνικός ιστός». Και εδώ ακριβώς αποκτά ξανά ρόλο και η προφορική ιστορία, προκειμένου να αναδείξει τις φωνές εκείνες που συγκροτούν εν δυνάμει ή εν ενεργεία τέτοιες *communitates*.

Στα κείμενα του παρόντος τόμου μπορούμε να διακρίνουμε ορισμένες ενδιαφέρουσες απόπειρες: από τον άτυπο χαρακτήρα με τον οποίο οι πρώην τυπικοί καπνοπαραγωγοί του Αγρινίου διαχειρίζονται το τέλος της επίσημης καπνοκαλλιέργειας (κείμενο Δημήτρη Γιαννακόπουλου στον παρόντα τόμο) μέχρι τις εναλλακτικές μορφές αυτοοργάνωσης των εργαζόμενων του τηλεοπτικού σταθμού ALTER (κείμενο Βασίλη Δαλκαβούκη στον παρόντα τόμο), τα κοινωνικά υποκείμενα δείχνουν να αντιστέκονται σε προαποφασισμένες εξελίξεις και να επιχειρούν να διαχειριστούν τη φάση της οριακότητάς τους. Σε άλλες περιπτώσεις, πάλι, τον ρόλο αυτόν τον παίζουν οι προνοιακοί μηχανισμοί, χωρίς ωστόσο να μπορούν να αποκόψουν τα υποκείμενα από την πρωτοβουλία (κείμενο Βασιλικής Κράββα στον παρόντα τόμο). Τέλος, μια εντελώς διαφορετική *communitas* φαίνεται να αναδεικνύεται μέσα από την αντιμετώπιση ενός διπλού και αντιφατικού παρελθόντος στην πόλη της Ελευσίνας, από την ένδοξη αρχαιότητα στη μουντή βιομηχανική ανάπτυξη του 20ού αιώνα (κείμενο Μαυρολέων & Αναστασιάδου στον παρόντα τόμο): εδώ η τοπική πρωτοβουλία –σε συνεργασία με μέλη της ακαδημαϊκής κοινότητας– ανακατασκευάζει συμπεριληπτικά

το συνολικό παρελθόν της πόλης για να τοποθετηθεί δημιουργικά στο παρόν της.

Αν, όμως, επικαλούμαστε τη διαμόρφωση μιας *communitas* ως απάντηση των κοινωνικών υποκειμένων στην κρίση, τότε την πλέον ολοκληρωμένη μορφή της μπορούμε να την συναντήσουμε στα κείμενα του Κοινωνικού Εργαστηρίου Θεσσαλονίκης, που κατατίθενται στο Επίμετρο αυτού του τόμου. Εδώ,

τα κείμενα εστιάζουν στις δυνατότητες της επένδυσης στον Άλλο, τον αφανή και τον ευάλωτο, τον αποκλεισμένο και τον αλλόκοτο, δυνατότητες που, όπως φαίνεται από τις καταγεγραμμένες εμπειρίες, λειτουργούν ενδεχομενικά είτε ως δι-ατομικές εμπειρίες (*transindividual*) συμπερίληψης του ευάλωτου σώματος, είτε/και ως συλλογικές πράξεις κοσμοπολιτικής (*cosmopolitics*) με όρους διαθεματικότητας στα κινήματα,

όπως σημειώνει στη σχετική εισαγωγή της η Φωτεινή Τσιμπιρίδου. Στις συνεισφορές τους τα μέλη του Εργαστηρίου προβληματοποιούν και επεξεργάζονται αυτές τις θέσεις μέσα από εμπειρικά / αυτοαναφορικά αλλά και θεωρητικά / αναστοχαστικά κείμενα, ως συλλογικότητα, που αφενός χαρτογραφεί την κρίση της πόλης και αφετέρου παρεμβαίνει στο επίπεδο της υποκειμενοποίησης της αντί-δράσης.

Μέχρι εδώ συζητήσαμε όψεις της κρίσης / των κρίσεων που αφορούν τόσο διαχρονικά όσο και συγχρονικά τα κοινωνικά υποκείμενα. Συζητήσαμε επίσης τους τρόπους με τους οποίους η προφορική ιστορία παρεμβαίνει στις διαδικασίες αυτές για να αναδείξει το βίωμα και την αναδιαπραγμάτευση της ταυτότητας. Ωστόσο, μια κρίση δεν αφήνει ανεπηρέαστη και την ίδια την προφορική ιστορία ως ακαδημαϊκή και κοινωνική πρακτική. Τι είδους «κρίσεις», λοιπόν, αναδεικνύονται στο επίπεδο της θεωρίας, της μεθόδου και των πρακτικών που χρησιμοποιούνται από την προφορική ιστορία; Όπως σημειώνει η Lynn Abrams (2016: 52),

μετά από περισσότερα από πενήντα χρόνια μεθοδολογικών και ερμηνευτικών πειραματισμών η προφορική ιστορία έχει αρχίσει να αποκτά το χαρακτήρα γνωστικού αντικειμένου, εν μέρει λόγω της αφοσίωσής της στην ορθή πρακτική της συνέντευξης, και επίσης επειδή έχει αναπτύξει κάποιες διακριτές πρακτικές και συμβάσεις στο επίπεδο της ερμηνείας. Όμως, πρόκειται για ένα γνωστικό αντικείμενο με ελευθεριάζουσες τάσεις, που συνεχώς αξιοποιεί προσεγγίσεις άλλων γνωστικών αντικειμένων και βρίσκεται σε διαρκή αναζήτηση αποδεκτών πρακτικών και μορφών θεωρητικοποίησης. Ταυτόχρονα είναι ιδιαίτερα διεπιστημονική.

Στην πράξη, η Abrams περιγράφει εδώ μια διαρκή «κρίση» για την προφορική ιστορία, μια μακρά πορεία μετάβασης που, φυσικά, δεν έχει τελειώσει, αλλά φωτογραφίζεται τη δεδομένη στιγμή σαν ένα στατικό στιγμιότυπο. Στη διαρκή αυτή «κρίση» της η προφορική ιστορία ως, πράγματι, ιδιαίτερα διεπιστημονική, συνομιλεί άλλοτε με την κοινωνική ανθρωπολογία και την εθνογραφία, άλλοτε με την κοινωνική και με τη δημόσια ιστορία⁵ και άλλοτε με τη βιογραφική μέθοδο και την κοινωνιολογία, ενώ τα τελευταία χρόνια συνιστά έναν από τους βασικούς πόλους ανάπτυξης των ψηφιακών ανθρωπιστικών επιστημών (Boyd & Larson 2014). Στην ευρύτερη αυτή συζήτηση μας εισάγουν τα κείμενα της τέταρτης ενότητας του παρόντος τόμου.

Η Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, για παράδειγμα, εκκινώντας και η ίδια από την κοινωνική ανθρωπολογία, εισαγείται την εισαγωγή της αναστοχαστικής ανάγνωσης παλαιότερων ερευνών, γιατί μια «βαθιά ακρόαση» του υλικού μπορεί να αναδείξει τις πολιτικές και άλλες δεσμεύσεις των υποκειμένων, εθνογραφούμενων και εθνογράφων, σε ένα δεδομένο ιστορικό και εθνογραφικό παρόν. Έτσι, όμως, η εθνογραφία, και μαζί της η προφορική ιστορία, συνιστούν σε κάθε περίπτωση ένα ιδιαίτερα ρευστό εγχείρημα όπου οι διαδοχικές ερμηνευτικές μεταβάσεις από το ένα πλαίσιο στο άλλο, από τη μία ερμηνεία στην άλλη, όχι μόνο δεν είναι στατικές αλλά μάλλον «πάντα κριτικές και πάντα σε κρίση» (Γκέφου-Μαδιανού 2011: 21-37). Στη συγκεκριμένη συνεισφορά αναγνωρίζουμε μια ιδιαίτερη εφαρμογή της λεγόμενης «εθνογραφίας της ανάγνωσης» (Boyarin 1989) ή, ακόμη βαθύτερα, μια αναστοχαστική και αυτοκριτική προσέγγιση της προφορικής ιστορίας στο πλαίσιο μιας «εθνογραφίας της παραγωγής της ιστορικής γνώσης» (Papaïlias 2005: 10), όπως έχει προκύψει από μια άλλη διεπιστημονική συνάντηση, εκείνη της κοινωνικής ανθρωπολογίας με την ιστορία μέσω της αρχαιακής εθνογραφίας (Δαλκαβούκης 2015: 27-55).

Στην ίδια ενότητα, ο Γιώργος Τσιώλης συμπυκνώνει τις βαθιές θεωρητικές και μεθοδολογικές συνάψεις της προφορικής ιστορίας με τη βιογραφική μέθοδο, τόσο στο εισαγωγικό του σημείωμα στην ενότητα όσο και με μια επιμέρους εφαρμογή, στην περίπτωση της ανακατασκευής της ταυτότητας των χρηστών ψυχοτρόπων ουσιών

5. Η προφορική ιστορία έχει εισαχθεί πρόσφατα ως διακριτό γνωστικό αντικείμενο στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών του ΕΑΠ «Δημόσια Ιστορία» και μεταξύ άλλων πραγματεύεται τις επιτελέσεις της προφορικής ιστορίας στον δημόσιο λόγο (μουσεία, θέατρο, κινηματογράφος, εκπαίδευση κ.λπ.) είτε με τη δραστηριοποίηση αντίστοιχων φορέων είτε μέσα από τις Ομάδες Προφορικής Ιστορίας (ΟΠΙ). Βλ. σχετικά <https://epi.uth.gr/>, <http://oralhistorygroups.gr/> και <https://www.eap.gr/education/postgraduate/biannual/public-history/topics/>

σε «στεγνά» προγράμματα, όπως χαρακτηρίζονται όσα δεν χορηγούν κανενός είδους φαρμακευτική αγωγή. Η βιογραφική μέθοδος, όπως τονίζει, δεν προσεγγίζει τις ταυτότητες ως

παγιωμένες και άκαμπτες ταυτοτικές κατηγορίες ή βιογραφικά σχήματα. Διασφαλίζεται μέσω της ικανότητας των ατόμων να κατασκευάζουν βιογραφίες που έχουν τη μορφή ιστοριών, οι οποίες δύνανται να μετασχηματίζονται και να εξιστορούνται με νέο κάθε φορά τρόπο, δείχνοντας ότι ο φορέας της βιογραφίας δεν «είναι κάποιος» μια για πάντα, αλλά είναι κάποιος που γίνεται, εξελίσσεται και αλλάζει.

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της ρευστής και σχεσιακής διαδικασίας στη βιογραφική μέθοδο μας δίνει το τελευταίο κείμενο αυτής της ενότητας (Μπαρμπουδάκη & Σμυρναίος στον παρόντα τόμο) μέσα από την εμβληματική αξιοποίηση ενός στιγμιότυπου της συνέντευξης ήδη στον τίτλο του κειμένου τους: «ποιοι ήμασταν και ποιοι είμαστε», σημειώνουν οι συγγραφείς στην ανάλυση του υλικού τους για τη μετεξέλιξη της ταυτότητας στον μετεμφυλιακό Βόλο.

Με αφορμή αυτές τις παρατηρήσεις, και επιλογικά, ίσως θα είχε εδώ κάποια σημασία να σχολιάσουμε το πλαίσιο στο οποίο τα κείμενα που συγκροτούν τον παρόντα συλλογικό τόμο ανακοινώθηκαν, μεταξύ άλλων ανακοινώσεων, για πρώτη φορά. Πρόκειται για το 4ο Διεθνές Συνέδριο Προφορικής Ιστορίας που διοργάνωσε η Ένωση Προφορικής Ιστορίας από κοινού με το Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης στις 18-20 Μαΐου 2018 στην Κομοτηνή με τίτλο *Ταυτότητες και ετερότητες σε περιόδους κρίσης*. Για τις «ταυτότητες» και τις «ετερότητες» έχει γίνει –και εξακολουθεί να γίνεται– πολύς λόγος, γιατί συγκροτούν πλαίσια ταξινομικά της πραγματικότητας και νοηματοδοτούν το κοινωνικό σύμπαν των υποκειμένων, συλλογικών και ατομικών, θεσμικής και κοινωνικής ζωής (Jenkins 1994, 1998). Επομένως, με τις ταυτότητες και τις ετερότητες δεν μπορεί κανείς να «ξεμπερδέψει» προσπερνώντας τις. Αντί, λοιπόν, να τις αγνοούμε, θα ήταν καλύτερα, σε κάθε περίπτωση, να τονίζουμε τον «ασταθή, πολύπλευρο, εναλλασσόμενο» χαρακτήρα τους (Μάνος 2010: 153) και βέβαια τη ρευστότητα που τις διακρίνει και τις καταστασιακές συνθήκες, ιστορικές και κοινωνικές, οι οποίες τις παράγουν (Γκέφου-Μαδιανού 2003). Η χρήση των όρων «ταυτότητα» και «ετερότητα» στον συγκεκριμένο τόμο εκπορεύεται απολύτως από τις προϋποθέσεις αυτές.

Βιβλιογραφία

- Abrams, Lynn. 2016. *Θεωρία προφορικής ιστορίας*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Βερβενιώτη, Τασούλα. 2016. «Επίμετρο. Οι ομάδες προφορικής ιστορίας στην Αθήνα, εν μέσω Κρίσης και Ιστορίας». Στο Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, Τασούλα Βερβενιώτη, Δήμητρα Λαμπροπούλου, Μάρλεν Μούλιου & Ποθητή Χαντζαρούλα (επιμ.), *Η μνήμη αφηγείται την πόλη. Προφορική ιστορία και μνήμη του αστικού χώρου*. Αθήνα: Πλέθρον, 327-345.
- Βουτυρά, Ευτυχία & Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν (επιμ.). 2007. *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν. Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου*. Αθήνα: Κριτική.
- Boyarin, Jonathan. 1989. «Voices Around the Text: The Ethnography of Reading at Mesivta Tifereth Jerusalem», *Cultural Anthropology* 4 /4: 399-421.
- Boyd, A. Douglas & Mary A. Larson (επιμ.). 2014. *Oral History and Digital Humanities: Voice, Access, and Engagement*. Νέα Υόρκη: Palgrave Macmillan.
- Γιακουμάκη, Βασιλική. 2009. «Υπάρχουν Εβραίοι στα Χανιά; Περί απουσίας, παρουσίας και επίκτητης εμπειρίας της ετερότητας». Στο Φωτεινή Τσιμπιρίδου (επιμ.), *Μειονοτικές και μεταναστευτικές εμπειρίες. Βιώνοντας την «κουλουρά του κράτους»*. Αθήνα: Κριτική, 255-280.
- Γιαννακάκης, Ήλιος. 2005. «Τα όπλα παρά πόδα: η εγκατάσταση των προσφύγων στις σοσιαλιστικές χώρες». Στο Ευτυχία Βουτυρά, Βασίλης Δαλκαβούκης, Νίκος Μαραντζίδης & Μαρία Μποντίλα (επιμ.), *Το όπλο παρά πόδα. Οι πολιτικοί πρόσφυγες του ελληνικού εμφυλίου πολέμου στην Ανατολική Ευρώπη*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Μακεδονίας, 3-17.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα. 2003. «Εννοιολογήσεις του εαυτού και του “άλλου”: Ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και “άλλος”: Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg, 15-110.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα. 2011. *Πολιτισμός και εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Πατάκης.
- Γκορζ, Αντρέ. 2009. «Η εργασία κατά την έξοδο από τον καπιταλισμό ή η έξοδος από τον καπιταλισμό έχει ήδη ξεκινήσει», *Μάγμα* 4: 24-33.
- Δαλκαβούκης, Βασίλης. 2022. *Η ουτοπία του κηπουρού. Μια αυτοεθνογραφική προσέγγιση της κρίσης μέσα από την άτυπη οικονομία*. Κομοτηνή: Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας - Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας ΔΠΘ, διαθέσιμο στο https://he.duth.gr/erg_laog/Outopia-e-book_.pdf
- Δημητρίου, Σωτήρης. 2017. *Κοινωνική εξέλιξη και σχέσεις δύναμης. Η μεθοδολογία των επιστημών του ανθρώπου*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Greene, J. Gilbert, Mo-Yee Lee, Rhonda Trask & Judy Rheinscheld. 2000. «How to Work

- with Clients' Strengths in Crisis Intervention: A Solution-focused Approach». Στο A. R. Roberts (επιμ.), *Crisis Intervention Handbook: Assessment, Treatment, and Research*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 31-55.
- Harvey, David. 2019. *Ο Μαρξ, το Κεφάλαιο και η τρέλα του οικονομικού λόγου*. Αθήνα: Τόπος.
- Jenkins, Richard. 1994. «Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power», *Ethnic and Racial Studies* 17/2: 197-223.
- Jenkins, Richard. 1998. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. Λονδίνο - Θάουζεντ Όακς - Νέο Δελχί: Sage Publications.
- Κωστόπουλος, Τάσος. 2009. *Το «Μακεδονικό» της Θράκης. Κρατικοί σχεδιασμοί για τους Πομάκους (1956-2008)*. Αθήνα: Βιβλιόραμα / ΚΕΜΟ.
- Λάλλας, Δημήτρης. 2022. *Κατανάλωση και καταναλωτισμός σε συνθήκες κρίσης. Ρεπερτόρια καταναλωτικής δράσης και λόγου*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Λιάκος, Αντώνης. 2015. «Γιατί η προφορική ιστορία;». Στο Ειρήνη Νάκου & Ανδρομάχη Γκαζή (επιμ.), *Η προφορική ιστορία στα μουσεία και στην εκπαίδευση*. Αθήνα: Τετράδια 25 Νήσος, 35-42.
- Macmillan English Dictionary for Advanced Learners*. 2002. Οξφόρδη: Macmillan Publishers.
- Μάνος, Ιωάννης. 2010. «Εισαγωγή. Ταυτότητες». Στο Βασίλης Δαλκαβούκης, Ιωάννης Μάνος & Χριστίνα Βέικου (επιμ.), *Ανυποψίαστοι ανθρωπολόγοι, καχύποπτοι φοιτητές. Διδάσκοντας ανθρωπολογία σ' αυτούς που «δεν τη χρειάζονται»*. Αθήνα: Κριτική, 153-158.
- Μαργαρίτης, Γιώργος. 2005. *Ανεπιθύμητοι συμπατριώτες. Στοιχεία για την καταστροφή των μειονοτήτων της Ελλάδας – Τσάμηδες, Εβραίοι*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Μιχαηλίδης, Θανάσης. 2008. «Μνήμες της δεύτερης γενεάς πολιτικών προσφύγων από τον εμφύλιο και τα κράτη της Ανατολικής Ευρώπης». Στο Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, Τασούλα Βερβενιώτη, Ευτυχία Βουτυρά, Βασίλης Δαλκαβούκης & Κωνσταντίνα Μπάδα (επιμ.), *Μνήμες και λήθη του ελληνικού εμφυλίου πολέμου*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 239-255.
- Μπαμπινιώτης, Γεώργιος. 2011. «Ετυμολογικά της κρίσεως», εφημερίδα *Το Βήμα* 20/3/2011, διαθέσιμο στο <https://www.tovima.gr/2011/03/20/opinions/etymologika-tis-krisews/>
- Μυλωνάς, Πάννης. 2022. «“Καταναλωτές” και “επιχειρηματίες” στον κυρίαρχο λόγο της ελληνικής κρίσης». Στο Δημήτρης Λάλλας (επιμ.), *Κατανάλωση, καταναλωτές, καταναλωτισμός: Πολιτικές αναπαράστασης και πρακτικές διακυβέρνησης σε καιρό κρίσης*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 133-150.
- Papailias, Penelope. 2005. *Genres of Recollection. Archival Poetics and Modern Greece, Anthropology, History and the Critical Imagination*. Νέα Υόρκη: Palgrave Macmillan.

- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος. 2006α. «Εισαγωγή. Τα άχθη της ετερότητας: Διαστάσεις της πολιτισμικής διαφοροποίησης στην Ελλάδα του πρώιμου 21ου αιώνα». Στο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1-85.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος. 2006β. «Επίμετρο. Το καθεστώς της διαφορετικότητας στην ελληνική κοινωνία: Υποθέσεις εργασίας». Στο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 407-469.
- Πασχαλούδη, Ελένη. 2010. *Ένας πόλεμος χωρίς τέλος. Η δεκαετία του 1940 στον πολιτικό λόγο 1950-1967*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Spyridakis, Manos. 2013. *The Liminal Worker. An Ethnography of Work, Unemployment and Precariousness in Contemporary Greece*. Φάρναμ: Ashgate.
- Τζούμα, Άννα. 1991. *Η διπλή ανάγνωση του κειμένου. Για μια κοινωνιοσημειωτική της αφήγησης*. Αθήνα: Επικαιρότητα.
- Τσέκου, Κατερίνα, Βασίλης Δαλκαβούκης & Μαρία Μποντίλα (επιμ.). 2018. *Τα πιο πολλά βασανιστήρια τα πέρασε μια Τασούλα. Οι μαρτυρίες της Τασούλας Μουτάκη και του Ηλία Ιωαννάκη για την 7η Μεραρχία του ΔΣΕ στη Θράκη, την Υπερορία και τον επαναπατρισμό*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Τσιμπιρίδου, Φωτεινή. 2009. «Εισαγωγή. Συσχετίζοντας τη μειονοτική με τη μεταναστευτική εμπειρία: ανάμεσα στις κυβερνοοτροπίες και τις επιστημονικές κατηγορίες». Στο Φωτεινή Τσιμπιρίδου (επιμ.), *Μειονοτικές και μεταναστευτικές εμπειρίες. Βιώνοντας την «κουλτούρα του κράτους»*. Αθήνα: Κριτική, 9-54.
- Τσιμπιρίδου, Φωτεινή. 2020. «Εισαγωγή, “Σκότωσα τη Σεχραζάτ”: Παράδοξες οικειότητες, εθνογραφία και καθημερινότητα Μετά την “καθ’ ημάς Ανατολή”». Στο Φωτεινή Τσιμπιρίδου (επιμ.), *Εθνογραφία και καθημερινότητα στην «καθ’ ημάς Ανατολή»*. Αθήνα: Κριτική, 11-43.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Ίθακα - NY: Cornell University Press.
- Χασιώτης, Κ. Ιωάννης. 1993. *Επισκόπηση της ιστορίας της νεοελληνικής διασποράς*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Δικτυογραφία

<https://epi.uth.gr/>

<http://oralhistorygroups.gr/>

<https://www.eap.gr/education/postgraduate/biannual/public-history/topics/>

1η Ενότητα

**Μνημονικές αναπαραστάσεις της κρίσιμης δεκαετίας του 1940:
επιτελέσεις του ατομικού Εαυτού και συλλογική διαχείριση**

Εισαγωγή

Αντώνης Αντωνίου

Τέσσερις δεκαετίες πριν, το 1981, κυκλοφόρησε σε επιμέλεια του John Iatrides ο συλλογικός τόμος *Greece in the 1940s, A Nation in Crisis*.¹ Ήταν ένα από τα πρώτα ιστοριογραφικά εγχειρήματα της μεταπολιτευτικής ερευνητικής και βιβλιογραφικής παραγωγής σε σχέση με τη μελέτη της δεκαετίας του 1940. Ήδη από το προλογικό σημείωμα της έκδοσης και την εισαγωγή που επιμελήθηκε ο Νίκος Σβορώνος, η «κρίση» της Κατοχής και του Εμφυλίου τοποθετείται ως παρελθόν μέσα στη γενεαλογία ενός εθνικού χρόνου. Γίνεται αντιληπτή ως «εθνική» και πολιτική, ως τομή διατάραξης και αναδιάταξης της ιστορικής διαδρομής του ελληνικού έθνους. Γενικότερα, κατά τις δεκαετίες του 1970 και του 1980 η ιστοριογραφία για τη δεκαετία του 1940 ακολούθησε, κατά κύριο λόγο, μια προοπτική «από τα πάνω», επικεντρωμένη σε θεματικές όπως η διπλωματική ιστορία και η ιστορία των πολιτικών κομμάτων. Από τότε, βέβαια, έχουν γίνει πολλά βήματα στην εξέλιξη της έρευνας και την αντίστοιχη ιστοριογραφική παραγωγή. Ειδικότερα, από τη δεκαετία του 1990 συντελέστηκε η στροφή προς την κοινωνική ιστορία και εμφανίστηκε ένας αναπροσανατολισμός των ερευνητικών προοπτικών και των θεματικών ενδιαφερόντων: μικροϊστορικές προσεγγίσεις, «γκρίζες» ζώνες, εμπειρίες της καθημερινότητας, εθνοτικές ομάδες, δοσιλογισμός κ.ά. (Βόγλης 2010: 16-17). Την ίδια εποχή, σημειώνεται και το άνοιγμα προς τη μελέτη του Εμφυλίου πολέμου. Σημαντική υπήρξε, στις μετατοπίσεις αυτές, η συμβολή της προφορικής ιστορίας.²

1. University Press of New England, 1981. Στα ελληνικά ο τόμος εκδόθηκε το 1984 από τις εκδόσεις Θεμέλιο με τίτλο *Η Ελλάδα στη Δεκαετία 1940-1950, Ένα Έθνος σε Κρίση*.

2. Σταθμός για τη γενικότερη στροφή στη μελέτη της κοινωνικής εμπειρίας της Κατοχής στην Ελλάδα υπήρξε το βιβλίο του Mark Mazower, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ, Η Εμπειρία της Κατοχής*, που κυκλοφόρησε σε ελληνική μετάφραση το 1994. Στον χώρο της προφορικής ιστορίας, το 1997 εκδόθηκε το έργο της Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, *Ανάποδα Χρόνια, Συλλογική Ιστορία και Μνήμη στο Ζιάκα Γρεβενών (1900-1950)*, ένα εθνογραφικό κείμενο που στάθηκε

Στον παρόντα συλλογικό τόμο της ΕΠΙ, η έννοια της κρίσης συνδέεται πρωτίστως με τις διαδρομές της ζωής των ίδιων των υποκειμένων της ιστορίας, ατομικών και συλλογικών, με τους μετασχηματισμούς των ταυτοτήτων τους, τα βιώματα, τα τραύματα, τις φαντασίες και τις προσδοκίες τους, όπως προκύπτουν μέσα από το υλικό των προφορικών μαρτυριών. Είναι, επομένως, μια κρίση εντοπισμένη αρχικά σε ένα επίπεδο εσωτερικό και υποκειμενικό που όμως, μέσα από μια ερμηνευτική προσέγγιση η οποία θέτει το βιογραφικό αυτό υλικό σε διάλογο με τις κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις της περιόδου, μπορεί να φωτίσει με νέο τρόπο τα τεκμήρια της μνήμης, αποκαλύπτοντάς μας νέες, άγνωστες όψεις του παρελθόντος και δίνοντας τη δυνατότητα να ξανασκεφτούμε με τρόπο διαφορετικό ορισμένες από τις παραδοχές μας.

Το άρθρο της Μαρίας Πανταζή με τίτλο «Εβραίοι στην Αντίσταση: μέσα από τη μάχη του Καράλακα Θεσσαλίας» βασίζεται σε πέντε αφηγήσεις πληροφορητών/ριών που έχουν ως κοινό σημείο αναφοράς τη μάχη του Καράλακα, η οποία έλαβε χώρα τον Μάιο του 1944 στη θεσσαλική αυτή τοποθεσία. Η επικράτηση του ΕΛΑΣ στη σύγκρουση αυτή, έκανε εφικτή τη διάσωση των Εβραίων που κρύβονταν στην περιοχή. Η μάχη που δόθηκε αναδύεται μέσα από τις μαρτυρίες ως ένας κρίσιμος μνημονικός τόπος, που γίνεται αφετηρία προκειμένου να αναπτυχθούν ευρύτερα ερωτήματα. Ο φακός «ανοίγει» προς μια διερεύνηση της μνήμης των θεσσαλών Εβραίων πληροφορητών σε σχέση με την ένοπλη αντίσταση. Στο άρθρο αναλύεται πώς αξιολογούν αναδρομικά το συμβάν της μάχης, όπως επίσης και τον χαρακτήρα των σχέσεων που αναπτύχθηκαν μεταξύ των ντόπιων Χριστιανών και των καταδιωκόμενων Εβραίων στα χωριά που εκείνοι κρύβονταν. Η συγγραφέας παρουσιάζει, επιπλέον, τις βιογραφικές διαδρομές των πέντε πληροφορητών/ριών, πριν αυτές διασταυρωθούν στα γεγονότα του Καράλακα, αλλά και έπειτα, στη συνέχεια της ζωής τους.

σημαντικό για την ανανέωση της ιστοριογραφίας σε σχέση με τη δεκαετία του 1940, βάζοντας στο επίκεντρο την αξιοποίηση των προφορικών μαρτυριών και τη μελέτη της συλλογικής μνήμης της κοινότητας. Λίγα χρόνια αργότερα (2001) εκδόθηκε το βιβλίο του Νίκου Μαραντζίδη, *Πασασίν Μιλλέτ, Ζήτω το Έθνος, Προσφυγιά, Κατοχή και Εμφύλιος: Εθνοτική Ταυτότητα και Πολιτική Συμπεριφορά στους Τουρκόφωνους Ελληνορθόδοξους του Δυτικού Πόντου*, που διερευνά τη σημασία της δυναμικής των εθνοτικών και πολιτικών ταυτοτήτων στη Μακεδονία κατά τη διάρκεια της Κατοχής, αλλά και μετά. Τέλος, το βιβλίο της Τασούλας Βερβενιώτη, *Διπλό Βιβλίο, Η Αφήγηση της Σταματίας Μπαρμπάτση, Η Ιστορική Ανάγνωση* (2003) διαπραγματεύεται τη διαμόρφωση της μνήμης του Εμφυλίου, μέσα από ένα καινοτόμο πρίσμα ιστορικής γραφής και από τη σκοπιά του κοινωνικού φύλου.

Οι συνθήκες της Κατοχής έφεραν τους Εβραίους των κοινοτήτων της Θεσσαλίας μπροστά σε νέα δεδομένα: ορισμένοι/ες από αυτούς/ές εντάχθηκαν στο ΕΑΜ και στον ΕΛΑΣ, ενώ άλλοι/ες κρύφτηκαν στα χωριά, σε σπίτια ντόπιων, προκειμένου να αποφύγουν τη σύλληψη. Είχε ήδη προηγηθεί, από τον Μάρτιο ως τον Αύγουστο του 1943, ο εκτοπισμός 56.000 περίπου Εβραίων της Θεσσαλονίκης στο Άουσβιτς. Τον Σεπτέμβριο του ίδιου έτους, μετά τη συνθηκολόγηση της Ιταλίας με τους δυτικούς Συμμάχους, τα γερμανικά στρατεύματα κατέλαβαν τις περιοχές της ιταλικής ζώνης κατοχής στην Ελλάδα, επεκτείνοντας τη σύλληψη και τον εκτοπισμό των εβραϊκών πληθυσμών και σε αυτές. Για εκείνους που διέφυγαν, η καθημερινότητα, είτε στο χωριό είτε στο αντάρτικο, οργανώθηκε από κοινού με τους Χριστιανούς. Η γερμανική Κατοχή δημιούργησε νέες συνενώσεις Εβραίων και Χριστιανών, κοινούς κινδύνους αλλά και κοινές αντιστασιακές πρακτικές. Νέα κοινά σημεία αναφοράς συγκροτήθηκαν και οι θρησκευτικές ταυτότητες έπαψαν να λειτουργούν ως διακριτοί άξονες οργάνωσης της ζωής διαφορετικών κοινοτήτων. Οι επαφές αυτές δεν συνέστησαν ένα ιδανικό νέο πλαίσιο, αλλά ένα δυναμικό πεδίο αναδιαμόρφωσης των σχέσεων. Μέσα στη βαρβαρότητα της κατοχικής περιόδου, όλα τα ενδεχόμενα ήταν ανοιχτά: στις μαρτυρίες που αναλύονται στο άρθρο συναντάμε επίσης την εκδοχή της προδοσίας των Εβραίων από Χριστιανούς, περιπτώσεις απρόθυμης υποδοχής τους στα χωριά, κλοπή και καταπάτηση των περιουσιών τους. Η γενική εκτίμηση όμως παραμένει θετική σχετικά με τη στάση που τήρησαν οι Χριστιανοί.

Ενδιαφέρουσα είναι η αντιπαράθεση των πηγών, ως προς τη σκοπιμότητα που αποδίδεται να έχει για τον ΕΛΑΣ η μάχη του Καράλακα. Ενώ σε κάποιες περιπτώσεις η μάχη περιγράφεται ως ενέδρα έναντι των γερμανικών δυνάμεων, σε ορισμένες μαρτυρίες προβάλλεται η εκδοχή πως η σύγκρουση είχε ως σκοπό τη διάσωση των Εβραίων που βρίσκονταν στην περιοχή. Με βάση τη δεύτερη αυτή εκδοχή, η απειλούμενη ταυτότητα των Εβραίων εμφανίζεται να τίθεται υπό την προστασία των δυνάμεων του ΕΛΑΣ. Την ίδια ώρα, η μάχη καθίσταται ένα ενοποιητικό σημείο αναφοράς Εβραίων και Χριστιανών.

Ως προς το υλικό, αξίζει να σημειωθεί ότι αξιοποιούνται μαρτυρίες αρχειοθετημένες στο *Visual History Archive* του University of Southern California Shoah Foundation. Η επιλογή αυτή φέρνει και πάλι στο προσκήνιο την ψηφιακή μετάβαση που έχει σημειωθεί τα τελευταία χρόνια – και στον χώρο της προφορικής ιστορίας. Ένας απέραντα μεγάλος όγκος μαρτυριών διατίθεται πλέον σε ψηφιακές πλατφόρμες και περιμένει την ερευνητική αξιοποίησή του. Παράλληλα, η σύνθεση και η δια-

σταύρωση των ηλεκτρονικών προφορικών πηγών με τη βιβλιογραφία και τα γραπτά αρχειακά τεκμήρια, καθώς και η διεξαγωγή νέων συνεντεύξεων, λειτουργούν συνδυαστικά ως ένα κατόφλι προς την κατεύθυνση ενός δημιουργικού εμπλουτισμού των πρωτογενών πηγών και των ερευνητικών οριζόντων.

Το δεύτερο κείμενο αυτής της ενότητας έρχεται να φωτίσει ένα θέμα πολύ λίγο ως τώρα μελετημένο στη βιβλιογραφία για τη δεκαετία του 1940. Η Εδά Μολλά Χουσεϊν διερευνά τη διαμόρφωση των σχέσεων μεταξύ των Μουσουλμάνων και των Χριστιανών στην περιοχή της Δυτικής Θράκης κατά την περίοδο της Βουλγαρικής Κατοχής (1941-1944). Για τον σκοπό αυτό συγκέντρωσε προφορικές μαρτυρίες από τις δύο θρησκευτικές κοινότητες, που μεταφέρουν πρωτογενή βιώματα, προφορικές παραδόσεις του παρελθόντος και οικογενειακές μνήμες που μεταβιβάστηκαν στην επόμενη γενιά. Μέσα από το υλικό των συνεντεύξεων έρχονται στο προσκήνιο άγνωστες όψεις της κοινωνικής ζωής των Μουσουλμάνων κατά την εποχή αυτή. Επίσης, οι σχέσεις αλληλεγγύης που αναπτύχθηκαν και οι στρατηγικές επιβίωσης που βασίστηκαν στη δυναμική των σχέσεων ανάμεσα σε ανθρώπους που ανήκαν σε διαφορετικές θρησκευτικές ομάδες. Οι ζωές των Χριστιανών και των Μουσουλμάνων βρέθηκαν να τέμνονται στους μαχαλάδες της Κομοτηνής και στα χωριά της Ροδόπης με πολλαπλούς τρόπους, δημιουργώντας νέους δεσμούς και ταυτίσεις. Οι συλλογικές ταυτότητες Χριστιανών και Μουσουλμάνων αναδιατάχθηκαν και οι δύο κοινότητες βρέθηκαν πιο κοντά. Η βία, ο φόβος, η οικονομική καταπίεση, η εξαθλίωση, οι επιτάξεις και οι διώξεις δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για την ανάπτυξη πρακτικών διακοινοτικής αλληλεγγύης. Σε ορισμένες, μάλιστα, περιπτώσεις, αναπτύχθηκαν κοινές πρακτικές αντίστασης απέναντι στη βία των βουλγαρικών δυνάμεων κατοχής: άγνωστες ως τώρα μορφές αντίστασης έρχονται, μέσα από τις μαρτυρίες, στο φως (Scott 1990), μέσα από μια ματιά της ιστορίας «από τα κάτω». Ως εκ τούτου, η μελέτη αυτή είναι ένα ακόμα παράδειγμα για το πώς η προφορική ιστορία έχει τη δυνατότητα να ανασύρει από τη λήθη περιοχές άγνωστες στην ως τώρα ιστορική έρευνα.

Σχετικά με την ερευνητική διαδικασία, το εθνογραφικό πεδίο εντοπίζεται στα χωριά της Ροδόπης και στην πόλη της Κομοτηνής. Ιδιαίτερη σημασία για την εξέλιξη της έρευνας, σε αυτό το ευαίσθητο πολυπολιτισμικό και πολυθρησκευτικό πλαίσιο, είχε το γεγονός ότι η καταγωγή της ερευνήτριας είναι από την πόλη της Κομοτηνής. Αυτό, σε συνδυασμό και με άλλα στοιχεία της ταυτότητάς της –ότι ανήκει στη μουσουλμανική κοινότητα και ότι μητρική της γλώσσα είναι τα τούρκικα–, λειτούργησαν

θετικά ως προς τη δυνατότητα οικοδόμησης ενός κλίματος εμπιστοσύνης με τους/τις πληροφορητές/ριες.

Στα πρώτα δύο κείμενα αυτής της ενότητας του τόμου, που εστιάζουν στην εβραϊκή και τη μουσουλμανική κοινότητα, βλέπουμε τις συνθήκες της Κατοχής –γερμανικής και βουλγαρικής αντίστοιχα– να ευνοούν ένα «άνοιγμα» προς την εμπειρία του άλλου, που στην προκειμένη περίπτωση είναι οι χριστιανικοί πληθυσμοί. Η προσέγγιση και η από κοινού βίωση των δυσκολιών και των κινδύνων λειτουργούν για τα μέλη των θρησκευτικών αυτών κοινοτήτων ενδυναμωτικά. Τα προπολεμικά διαχωριστικά πλαίσια δεν λειτουργούν πλέον με τον ίδιο τρόπο και δίνουν τη θέση τους σε νέες συνθέσεις. Οι θρησκευτικές ταυτότητες δεν παύουν φυσικά να υπάρχουν, αλλά επανορίζονται μαζί με τις νέες κοινωνικές και πολιτικές ταυτότητες των ανθρώπων, όπως διαμορφώνονται την περίοδο αυτή. Την ίδια στιγμή, από το περιεχόμενο των μαρτυριών διαφαίνεται η κρισιμότητα που αποδίδουν οι αφηγητές/ριες στα γεγονότα αυτά ακόμα και δεκαετίες μετά. Οι αφηγήσεις σχετικών περιστατικών –όταν διασταυρώθηκαν οι μοίρες διαφορετικών θρησκευτικών κοινοτήτων και ταυτοτήτων– φέρουν σημαντικά νοήματα και μπορούν να διαβαστούν ως μηνύματα διαχρονικών στάσεων και αξιών, που βοηθούν τους ανθρώπους να επιβιώσουν ακόμα και μέσα στις πιο βάρβαρες καταστάσεις.

Ενώ οι δύο προηγούμενες μελέτες αποτελούνται από κείμενα που θέτουν στο επίκεντρο της διαπραγμάτευσης εθνοτικές ταυτότητες, στη συνέχεια μεταφερόμαστε σε μια άλλου είδους συλλογική ταυτότητα, που βασίζεται στην κοινή εμπειρία. Η συμβολή της Δήμητρας Κελέση στον τόμο έχει τίτλο «Αφηγήσεις παιδιών του ελληνικού εμφυλίου - Μια εμπειρική κοινότητα μνήμης». Το πρωτογενές υλικό βασίστηκε σε πέντε προφορικές μαρτυρίες που κατέγραψε η ερευνήτρια, με αφηγήσεις ζωής πληροφορητών/ριών από αγροτικές περιοχές της Μακεδονίας και της Θράκης. Κατά την παιδική τους ηλικία βίωσαν –ενώ ακόμα εξελισσόταν ο Εμφύλιος– την εμπειρία της μετακίνησης και, έπειτα, την εγκατάσταση και τη συνέχιση της ζωής τους σε χώρες της ανατολικής Ευρώπης. Ένα ιδιαίτερο στοιχείο που ενώνει το νήμα της ζωής των παιδιών αυτών του Εμφυλίου είναι η απόφασή τους, μετά από δεκαετίες, να εγκατασταθούν στην ίδια γειτονιά της Καβάλας, χωρίς η πόλη αυτή να αποτελεί τον τόπο καταγωγής τους. Η επιλογή αυτής της εγκατάστασης διαδέχεται –ή προκύπτει ως κορύφωση– μιας σειράς βιωμάτων, που ακόμα και σήμερα έχουν την ανάγκη να συναντιούνται και να συζητούν μεταξύ τους. Για την ερμηνεία του φαινομένου αυτού η συγγραφέας αντλεί από τη θεωρητική συζήτηση στη βιβλιογραφία της προφορικής

ιστορίας τον όρο «εμπειρική κοινότητα μνήμης» (Boeschoten & Danforth 2015: 330-332). Η αίσθηση της βίωσης ενός κοινού παρελθόντος ξεκινάει, στη συγκεκριμένη περίπτωση, από τα χρόνια του Εμφυλίου, προεκτείνεται στις επόμενες δεκαετίες και φτάνει μέχρι σήμερα. Η Κελέση παρακολουθεί τους διαφορετικούς τόπους-σταθμούς της ζωής των πληροφορητών, μελετά τις κοινές θεματικές περιοχές που οι αφηγήσεις φέρνουν στο φως, καθώς και τα νοήματα που αποδίδονται στα βιώματα του παρελθόντος. Εξετάζει, επίσης, τις έννοιες που οι αφηγητές επιλέγουν να χρησιμοποιήσουν για να παρουσιάσουν προς τα έξω την εικόνα του εαυτού τους.

Παρακολουθώντας τα διαδοχικά στάδια της βιογραφίας των πληροφορητών/ριών, βλέπουμε τη μετεξέλιξη των ταυτοτήτων τους μέσα σε νέα κάθε φορά πλαίσια. Ένα πλεονέκτημα του δείγματος των συνεντεύξεων που συγκέντρωσε η ερευνήτρια είναι η δυνατότητα αντιπαραβολής και παράλληλης εξέτασης της κοινής πορείας ζωής που παρουσιάζουν οι αφηγητές/ριες: απομάκρυνση από την Ελλάδα, διαμονή στη Βουλγαρία, μετακίνηση στην Ανατολική Γερμανία και έπειτα στη Δυτική και, τελικά, μετάβαση στην Καβάλα.

Όπως προκύπτει από την ανάλυση των αφηγήσεων αυτών, το υλικό των εμπειριών του παρελθόντος συνιστά την πρώτη ύλη για τη δημιουργία μιας κοινότητας μνήμης. Όσα έζησαν οι πληροφορητές/ριες στις παράλληλες βιογραφικές τους διαδρομές γίνονται συστατικά στοιχεία μιας δικής τους ιδιαίτερης συλλογικής αίσθησης για τη ζωή, που φέρουν και επικοινωνούν μεταξύ τους. Η παροντική ταυτότητά τους εγγράφεται, επίσης, στον χώρο μέσα από την κοινή επιλογή διαμονής στην Καβάλα, όπου έχουν τη δυνατότητα να διατηρούν τη συχνότητα των επαφών τους και, ταυτόχρονα, τη ζωντανία των μεταξύ τους συζητήσεων για το παρελθόν. Χτίζουν έτσι μια ιδιαίτερη κοινότητα σε έναν τόπο που γίνεται δικός τους ακριβώς μέσα από τα βιώματα της εγγύτητας και του δεσίματος με τους ανθρώπους με τους οποίους έχουν επιλέξει να μείνουν μαζί στην ίδια πόλη.

Στο δικό του άρθρο, ο Αντώνης Αντωνίου αναλύει την αφηγηματική κατασκευή και την παρουσίαση του εαυτού στην αφήγηση ζωής. Σε αντίθεση με τα υπόλοιπα κείμενα της ενότητας όπου η ανάλυση εστιάζεται στις συλλογικές, εδώ η προσοχή στρέφεται στην ατομική ταυτότητα. Επιλέγεται η σε βάθος ερμηνεία μίας συγκεκριμένης προφορικής μαρτυρίας, η (επαν)ανάγνωση της οποίας φέρνει στην επιφάνεια έναν πλούτο κρυμμένων νοημάτων και συμβολισμών. Στην υπό μελέτη περίπτωση, η μνήμη επηρεάζεται σε μεγάλο βαθμό και διαμορφώνεται από τις τραυματικές εμπειρίες της κατοχικής βίας, του εκτοπισμού, και της καταναγκαστικής εργασίας

στα γερμανικά στρατόπεδα συγκέντρωσης. Το κεντρικό ερώτημα που τίθεται είναι: με ποιο τρόπο είναι δυνατόν να συνδεθούν ερμηνευτικά τα επιμέρους κομμάτια της τραυματικής μνήμης, που συχνά αναδύονται μέσα στην αφήγηση θρυμματισμένα και ακατάστατα, και πώς μπορεί να γίνει έπειτα η ερμηνεία τους σε συσχέτιση με την επιτέλεση του εαυτού που λαμβάνει χώρα κατά τη διάρκεια της προφορικής αφήγησης; Η ερμηνεία του αφηγηματικού υλικού επιχειρείται ταυτόχρονα με την εξέταση της σχέσης που αναπτύσσεται ανάμεσα στον ερευνητή και την αφηγήτρια και η οποία εξελίσσεται με απρόβλεπτο –και δυναμικό– τρόπο, πριν, αλλά και κατά τη διάρκεια της συνέντευξης. Η άρθρωση του περιεχομένου της αφήγησης και οι διακυμάνσεις της σχέσης αφηγήτριας - ερευνητή δεν αναλύονται ως διακριτά επίπεδα, αλλά ως δύο αλληλεξαρτώμενες όψεις της επικοινωνιακής πράξης της συνέντευξης. Υπό αυτό το πρίσμα, η έμφαση στην εξέλιξη της διυποκειμενικής αυτής σχέσης γίνεται κλειδί για την ερμηνεία των χαρακτηριστικών της τραυματικής μνήμης.

Η ανάλυση του προφορικού υλικού δίνει τη δυνατότητα για μια εξέταση της κατασκευής του εαυτού, όπως διαμορφώνεται «εν τω γίνεσθαι» μέσα από την αφήγηση. Η υποκειμενικότητα της πληροφορήτριας έρχεται στο φως ως προϊόν εσωτερικής διεργασίας, αλλά και σε συσχέτιση με την ευρύτερη ιστορική συγκυρία εντός της οποίας διαμορφώνεται. Την ίδια στιγμή, υποστηρίζεται ότι η ίδια η διαδικασία της συνέντευξης λειτουργεί επανατραυματικά, ότι δηλαδή επαναβιώνεται το τραύμα και ενεργοποιείται ξανά ο φόβος ότι οι Γερμανοί μπορεί ακόμα να επιστρέψουν και να προκαλέσουν κακό. Στο σημείο αυτό, οι ταυτότητες τόσο του ερευνητή όσο και της αφηγήτριας παίζουν κρίσιμο ρόλο, καθώς η τελευταία διακατέχεται από τον φόβο ότι εκείνος είναι Γερμανός αλλά της το αποκρύπτει. Η φαντασιακή ταύτιση από την πλευρά της του προσώπου του με τη Γερμανία επαναφέρει το τραύμα. Το πλαίσιο της συνέντευξης –που διεξάγεται για ένα ερευνητικό πρόγραμμα υπό την αιγίδα ενός γερμανικού πανεπιστημίου– επιδρά και αυτό καθοριστικά, καθώς κινητοποιεί επίσης τον φόβο της «γερμανικής επιστροφής». Όλα τα παραπάνω προκαλούν μια ανατροπή των σχέσεων εξουσίας: η θέση του ερευνητή-συνεργάτη γερμανικού πανεπιστημίου «αποκαθλώνεται» και το πάνω χέρι στη διαδικασία της συνέντευξης παίρνει η αφηγήτρια. Σε κάθε περίπτωση όμως, η αφήγηση εξακολουθεί να αποτελεί το πεδίο ενός διαλόγου ανάμεσα στη μνήμη και την ταυτότητα, μια απόπειρα της πληροφορήτριας να κατασκευάσει μια ισχυρή εικόνα του εαυτού με την οποία να μπορεί να νιώθει συμφιλιωμένη: παρά τις τραυματικές εμπειρίες, η ίδια αυτοπαρουσιάζεται να επιδεικνύει δυναμισμό και αποφασιστικότητα, να ανακτά τον έλεγχο και να αποκαθιστά

με επιτυχία την πορεία της ζωής της. Εντούτοις, η αφηγηματική αυτή προσπάθεια αντιστάθμισης του τραύματος και παρουσίασης ενός ισχυρού εαυτού δεν συντελείται γαλήνια. Ο φόβος της επιστροφής των Γερμανών μοιάζει να γίνεται φασματικός και να στοιχειώνει τη ζωή και την αφήγησή της.

Τόσο σε αυτό το άρθρο όσο και στο κείμενο της Κελέση για την «εμπειρική κοινότητα μνήμης» των παιδιών του Εμφυλίου, αναλύονται οι αφηγήσεις ζωής των πληροφοροφρητών/ριών. Οι αφηγηματικές όμως αυτοπαρουσιάσεις τους τίθενται υπό το πρίσμα δύο διαφορετικών ερμηνευτικών προοπτικών. Στη μία περίπτωση, αναλύεται πώς, μέσα από το αφηγούμενο υλικό των εμπειριών του παρελθόντος, χτίζεται βήμα βήμα και συντηρείται ως το παρόν η συλλογική αίσθηση μιας κοινότητας μνήμης. Αντίθετα, στην άλλη περίπτωση η αφήγηση γίνεται το μέσο μιας απόπειρας για μια αναδρομική επικύρωση του εαυτού, για την επιβεβαίωση μιας ολόκληρης πορείας ζωής. Το εγχείρημα αυτό, ωστόσο, υπονομεύεται από το τραύμα που διαρκώς επανέρχεται και κλονίζει τη συνοχή της μαρτυρίας. Οι διαφορετικές μεθοδολογικές και ερμηνευτικές επιλογές που υιοθετούνται στα δύο κείμενα, αναδεικνύουν τη θέση του ατομικού και του συλλογικού υποκειμένου μέσα στην ιστορία, μετατοπίζοντας σε κάθε περίπτωση την εστίαση προς τη μια ή προς την άλλη κατεύθυνση. Συγκρίνοντας τα κείμενα της ενότητας αυτής για τη δεκαετία του 1940 ερχόμαστε, επίσης, μπροστά στη συζήτηση για τον ρόλο που παίζει η ταυτότητα του/της ερευνητή/ριας στη διαμόρφωση της σχέσης με τους/τις αφηγητές/ριες. Και διακρίνουμε εκ διαμέτρου αντίθετες περιπτώσεις. Στην περίπτωση της Μολλά, η πολιτισμική συνάφεια και η δική της θέση μέσα στην υπό έρευνα κοινότητα βοήθησε στην οικοδόμηση σχέσεων εμπιστοσύνης και διευκόλυνε τη διαδικασία της συνέντευξης. Αντίθετα, στην περίπτωση της συνέντευξης του Αντωνίου προκύπτει εξ αρχής ένα ρήγμα με την αφηγήτρια. Τα τραυματικά βιώματά της επανέρχονται και η συνέντευξη εξελίσσεται σε ένα ανταγωνιστικό πεδίο στο οποίο εκείνη επιβάλλει τον έλεγχο και την εξουσία της έναντι του ερευνητή.

Βιβλιογραφία

- Βερβενιώτη, Τασούλα. 2003. *Διπλό Βιβλίο, Η Αφήγηση της Σταματίας Μπαρμπάτση, Η Ιστορική Ανάγνωση*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Βόγλης, Πολυμέρης. 2010. *Η Ελληνική Κοινωνία στην Κατοχή, 1941-1944*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Mazower, Mark. 1994. *Στην Ελλάδα του Χίτλερ*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Μαραντζίδης, Νίκος. 2001. *Γιασασίν Μιλλέτ, Ζήτω το Έθνος, Προσφυγιά, Κατοχή και Εμφύλιος: Εθνοτική Ταυτότητα και Πολιτική Συμπεριφορά στους Τουρκόφωνους Ελληνορθόδοξους του Δυτικού Πόντου*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Scott, James. 1990. *Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts*. Νιου Χέιβεν: Yale University Press.
- Βαν Μπούσχοτεν, Ρίκη. 1997. *Ανάποδα Χρόνια, Συλλογική Ιστορία και Μνήμη στο Ζιάκκα Γρεβενών (1900-1950)*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Van Boeschoten, Riki & Loring M. Danforth. 2015. *Παιδιά του Εμφυλίου Πολέμου, Πρόσφυγες και Πολιτική της Μνήμης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Εβραίοι στην Αντίσταση μέσα από τη μάχη του Καράλακα Θεσσαλίας

Μαρία Πανταζή

Περίληψη

Η παρούσα μελέτη επικεντρώνεται στις προσωπικές ιστορίες πέντε Ελλήνων Εβραίων που συνδέθηκαν με διάφορους τρόπους με το ΕΑΜ κατά την περίοδο 1941-1944. Οι αφηγήσεις των πέντε πληροφορητών τέμνονται στο επεισόδιο της μάχης του Καράλακα Θεσσαλίας, τον Μάιο του 1944, όταν μία ομάδα ανταρτών του ΕΛΑΣ κατάφερε να αποδεκατίσει μία γερμανική φάλαγγα, σώζοντας τις περίπου 12 εβραϊκές οικογένειες που είχαν καταφύγει στην περιοχή. Η εξέταση αυτού του μεμονωμένου περιστατικού μέσα από τις βιογραφικές αφηγήσεις των πέντε πληροφορητών φιλοδοξεί να αναδείξει: α) την αντίληψή τους για το κίνημα του ΕΑΜ, β) τις σχέσεις τους με τον τοπικό χριστιανικό πληθυσμό και με τους αντάρτες της περιοχής και γ) την αποτύπωση της εμπειρίας της Αντίστασης στη μνήμη τους ως μελών των εβραϊκών κοινοτήτων της Θεσσαλίας. Για τον σκοπό αυτό εξετάστηκαν πέντε προφορικές μαρτυρίες από το Visual History Archive του University of Southern California Foundation. Η μελέτη διαρθρώνεται σε τρία μέρη. Αρχικά σκιαγραφούνται οι διαδρομές των πέντε πληροφορητών και των οικογενειών τους. Στη συνέχεια παρουσιάζεται το περιστατικό της μάχης. Η αφήγηση του περιστατικού από τους πέντε πληροφορητές αντανακλά ως έναν βαθμό την άποψή τους για το ΕΑΜ. Τέλος, παρακολουθούνται οι πορείες των ατόμων μεταπολεμικά, σε μία προσπάθεια να γίνει κατανοητός ο τρόπος με τον οποίο διαχειρίστηκαν τη μνήμη της συσχέτισης με την Αντίσταση στο πλευρό του ΕΑΜ - ΕΛΑΣ.

Είναι γενικά παραδεκτό πως, παρά το μικρό ποσοστό διάσωσης στον ελλαδικό χώρο, το ΕΑΜ υπήρξε ο κύριος αντιστασιακός φορέας που, από το 1943 και έπειτα, ασχολήθηκε οργανωμένα με τη διάσωση και διαφυγή Εβραίων. Τον Ιανουάριο του 1943, λίγες εβδομάδες πριν από την αναχώρηση του πρώτου συρμού από τη Θεσσαλονίκη προς τα στρατόπεδα εξόντωσης, κυκλοφορεί προκήρυξη του ΕΑΜ στην Αθήνα, που καλεί σε συμπάρασταση προς τον εβραϊκό πληθυσμό: «Το πογκρόμ ενάντια

στους Εβραίους επιδιώκει να χτυπήσει το ακμαίο αγωνιστικό φρόνημα ολάκερου του λαού μας», αναφέρεται μεταξύ άλλων στην προκήρυξη. Επίσης, γίνεται λόγος για την «πατριωτική αυταπάτηση» των Εβραίων που πολέμησαν στο Αλβανικό μέτωπο και συμμετείχαν στον αγώνα με σκοπό τη «σωτηρία και την Λευτεριά της Πατρίδας» (Φρεζής 1994: 91). Όπως εύστοχα σχολιάζει ο Φίλιππος Κάραμποτ την προκήρυξη αυτή: «*Ο υπό δημιουργία νέος πόλος εξουσίας είδε στους υπό διωγμό Έλληνες Εβραίους ένα αναπόσπαστο κομμάτι του λαού στον αγώνα του ενάντια στον κατακτητή*» (Κάραμποτ 2011: 292). Ως αναπόσπαστο κομμάτι του ελληνικού λαού φαίνεται πως αντιμετωπίστηκαν από το ΕΑΜ και το στρατιωτικό του σκέλος, τον ΕΛΑΣ, οι καταδιωκόμενοι Εβραίοι που κρύφτηκαν στα βουνά υπό την προστασία του ή πολέμησαν στο πλευρό του.

Η παρούσα μελέτη θα εστιάσει στις ιστορίες πέντε Ελλήνων Εβραίων που συνδέθηκαν με διαφορετικούς τρόπους με το ΕΑΜ και συναντήθηκαν στο επεισόδιο της μάχης του Καραλάκα Θεσσαλίας. Η εξέταση αυτού του μεμονωμένου περιστατικού μέσα από τις βιογραφικές αφηγήσεις των πέντε πληροφορητών φιλοδοξεί να αναδείξει: α) την αντίληψή τους για το κίνημα του ΕΑΜ, β) τις σχέσεις τους με τον τοπικό χριστιανικό πληθυσμό και με τους αντάρτες της περιοχής και γ) την αποτύπωση της εμπειρίας της Αντίστασης στη μνήμη τους ως μελών των εβραϊκών κοινοτήτων της Θεσσαλίας. Για τον σκοπό αυτό εξετάστηκαν πέντε προφορικές μαρτυρίες από το Visual History Archive του University of Southern California Foundation. Επίσης πραγματοποιήθηκε μία συνέντευξη με τη Ζαφειρία Κονέ, ένα από τα πρόσωπα που αφηγούνται τη μάχη. Η έλλειψη προφορικών μαρτυριών, από πλευράς Χριστιανών που συνδέθηκαν με τους πέντε πληροφορητές, συσκοτίζει τις σχέσεις τους με τον τοπικό πληθυσμό στα ορεινά χωριά της Θεσσαλίας. Για την παρουσίαση του επεισοδίου από την πλευρά του ΕΛΑΣ χρησιμοποιήθηκε το έργο του Αντώνη Αγγελούλη, διοικητή του Τάγματος Μηχανικού του ΕΛΑΣ στη Θεσσαλία, με τίτλο *Βροντάει ο Όλυμπος*.

Οι τέσσερις από τους πέντε συνολικά πληροφορητές ήταν μέλη της εβραϊκής κοινότητας της Λάρισας, ενώ ο πέμπτος ήταν από τη Θεσσαλονίκη. Θεωρήθηκε απαραίτητο να σκιαγραφηθούν, έστω περιληπτικά, οι διαδρομές των πέντε πρωταγωνιστών, πριν τη συνάντησή τους στο επεισόδιο της μάχης.

Βιτάλ Αελιών: Γεννημένος στη Θεσσαλονίκη το 1917, υπηρέτησε στο Αλβανικό μέτωπο το 1940. Ο πατέρας του ήταν ιδιοκτήτης καταστήματος ηλεκτρικών ειδών. Ο Βιτάλ συμμετείχε στα καταναγκαστικά έργα του 1942 στην περιοχή των Τεμπών, από

όπου και δραπέτευσε για να καταφύγει στον Όλυμπο.¹ Εκεί, τον Δεκέμβριο του 1942 έγινε ένας από τους πρώτους Εβραίους που εντάχθηκαν στο πλευρό του νεοσύστατου ΕΛΑΣ. Τον Ιανουάριο του 1943 εντάσσεται στο Τάγμα Μηχανικού Ολύμπου.²

Εσδρά Μωυσής: Γεννήθηκε το 1925 στην Θεσσαλονίκη. Ο πατέρας του ήταν υποδηματοποιός και ενεργό μέλος του ΚΚΕ. Λόγω των διώξεων που υφίστατο από το καθεστώς Μεταξά εξαιτίας της κομματικής του δραστηριότητας, η οικογένεια Μωυσή εγκαταστάθηκε στη Λάρισα. Κατά τη διάρκεια της Ιταλικής κατοχής, ο πατέρας του ασχολήθηκε με τη μαύρη αγορά. Έτσι απέκτησε επαφές μέσω των οποίων η οικογένεια Μωυσή, στις αρχές του 1943, κατέφυγε στον Αμπελώνα, ένα χωριό 13 χιλιόμετρα έξω από τη Λάρισα. Εκεί η οικογένεια, με τη μεσολάβηση του ΕΑΜ, φιλοξενήθηκε σε σπίτια Χριστιανών, μέχρι την αναχώρησή της για το χωριό Ροδιά την ίδια χρονιά, όπου πέρασε το υπόλοιπο διάστημα της Κατοχής. Ο Εσδρά εντάχθηκε στο Τάγμα Μηχανικού Ολύμπου το φθινόπωρο του 1943, μέσα από τις τάξεις του οποίου συμμετείχε σε δράσεις σαμποτάζ στις γραμμές των Τεμπών. Εκεί γνώρισε και τον Βιτάλ Αελιών.³

Ηλίας Κοέν: Γεννήθηκε το 1924 στον Βόλο και έζησε στη Λάρισα, στην ίδια γειτονιά με τον Εσδρά. Ο πατέρας του ήταν φανοποιός. Τα γεγονότα της Θεσσαλονίκης στις αρχές του 1943 φαίνεται πως έπαιξαν ρόλο στην απόφαση της οικογένειας Κοέν να εγκαταλείψει τη Λάρισα και να εγκατασταθεί στον Αμπελώνα. Λίγο μετά την ιταλική συνθηκολόγηση και λόγω της εγγύτητας Αμπελώνα-Λάρισας, η οικογένεια καταφεύγει στα Καλύβια του Καράλακα μαζί με άλλες εβραϊκές οικογένειες, όπου ζουν μέχρι τον Μάιο του 1944, οπότε και διαδραματίζεται η μάχη.⁴

Όλγα Μπουρλά: Πρόκειται για την αδερφή του Ηλία Κοέν. Γεννήθηκε στη Λάρισα το 1922. Μέχρι τη μάχη, η πορεία των δύο αδερφιών είναι κοινή. Μετά, η ίδια και η υπόλοιπη οικογένεια Κοέν εγκαταστάθηκαν στην Καρυά Ολύμπου, υπό την προστασία του ΕΛΑΣ, μέχρι την αποχώρηση των γερμανικών στρατευμάτων από τη χώρα.⁵

1. Συνέντευξη του Vital Aelion στη Fermoza Koen, 22/10/1998, Visual History Archive, University of Southern California, 48010.

2. Εβραϊκό Μουσείο Ελλάδος, *Οι μπουρλοτιέρηδες του Ολύμπου* (2017). Διαθέσιμο στον δικτυακό τόπο: <https://www.jewishmuseum.gr/i-bourlotierides-tou-olybou/> (10/5/2018).

3. Συνέντευξη του Esdra Moysi στη Stella Salem, 25/11/1998, Visual History Archive, University of Southern California, 48562.

4. Συνέντευξη του Elias Koen στον Elias Matalon, 27/11/1998, Visual History Archive, University of Southern California, 48297.

5. Συνέντευξη της Olga Mpyrila στη Stella Salem, 8/2/1998, Visual History Archive,

Ζαφειρία Κονέ: Γεννήθηκε στη Λάρισα το 1936. Ο πατέρας της ήταν δικαστικός υπάλληλος. Τα γεγονότα της Θεσσαλονίκης το 1943 έπαιξαν ρόλο στην απόφαση της οικογένειας να καταφύγει στον Αμπελώνα και από εκεί στον Καράλακα. Εγκαταλείπουν την τοποθεσία αυτή λίγες εβδομάδες πριν από τη μάχη. Έτσι, η Ζαφειρία δεν είναι αυτόπτης μάρτυρας. Η ίδια αφηγείται πως έμαθε για τη μάχη από τις διηγήσεις των οικογενειών που κατέφυγαν στην Καρυά μετά το περιστατικό.⁶

Φαίνεται πως οι παραπάνω οικογένειες ακολούθησαν κοινή πορεία. Έχοντας στο μυαλό τους όσα είχαν συμβεί στη Θεσσαλονίκη, αποφάσισαν τη φυγή τους από τη Λάρισα και την εγκατάστασή τους στον κοντινό Αμπελώνα, υπό την προστασία του ΕΑΜ. Μετά την ιταλική συνθηκολόγηση μετακινήθηκαν σε τοποθεσίες εγγύτερα στο στρατηγείο του ΕΛΑΣ, όπως η Ροδιά και τα Καλύβια του Καράλακα. Οικογένειες όπως αυτές του Εσδρά, της Ζαφειρίας, της Όλγας και του Ηλία, παρέμειναν κρυμμένες στα βουνά. Η Όλγα θυμάται χαρακτηριστικά την οικογένεια της Ζαφειρίας κατά την παραμονή τους στον Καράλακα. Αναφέρει λοιπόν: «Ήταν εκεί μια άλλη οικογένεια Κοέν. Αυτός ήταν δικαστικός, Ιωσήφ Κοέν τον έλεγαν».⁷ Στα χωριά της Θεσσαλίας οι καταδιωκόμενοι Εβραίοι ζούσαν ως χωρικοί, βοηθώντας τους ντόπιους στις καθημερινές τους εργασίες και ίσως πληρώνοντας κάποιο ενοίκιο για τη διαμονή. Άλλοι, κυρίως οι νέοι, εντάχθηκαν στις ένοπλες τάξεις του ΕΛΑΣ. Σε κάθε περίπτωση, οι επαφές τους με τους αντάρτες του ΕΛΑΣ ήταν σχεδόν καθημερινές, καθώς οι τελευταίοι κατέβαιναν στα χωριά για ανεφοδιασμό. Η οικογένεια του Εσδρά στη Ροδιά φαίνεται ότι ζούσε υπό τον φόβο της γερμανικής εφόδου στο χωριό, φόβο τον οποίο αντιμετώπιζαν και οι Χριστιανοί κάτοικοι του χωριού.⁸ Οι συχνές μετακινήσεις, ο φόβος της αναμέτρησης με τα γερμανικά στρατεύματα και οι δυσκολίες της ζωής στο βουνό ήταν πράγματα που μοιράζονταν από κοινού Εβραίοι και Χριστιανοί.

Παρόμοια, οι ενταγμένοι στον ΕΛΑΣ Εβραίοι σχεδίαζαν από κοινού επιχειρήσεις, πολεμούσαν και κινδύνευαν στις ίδιες μάχες με τους Χριστιανούς συμπολεμιστές τους. Ο Βιτάλ αναφέρει χαρακτηριστικά: «Μέχρι την τελευταία μέρα πολεμούσαμε

University of Southern California, 37991.

6. Συνέντευξη της Zafiria Kone στην Pauline Matathias, 23/6/1998, Visual History Archive, University of Southern California, 45261. Και συνέντευξη της Ζαφειρίας Κονέ στη Μαρία Πανταζή, 14/5/2018.

7. Olga Mroyra, 37991.

8. Esdra Moysi, 48562.

τους Γερμανούς στις γραμμές των Τεμπών».⁹ Είναι χαρακτηριστικό ότι οι περισσότεροι αφηγητές χρησιμοποιούν το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο όταν περιγράφουν τις δράσεις τους στο πλευρό του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ, δίνοντας έτσι την αίσθηση μιας συλλογικότητας. Είτε εντάσσονται στις τάξεις του ΕΛΑΣ είτε όχι, οι Εβραίοι που συνδέονται με το ΕΑΜ δεν βιώνουν το Ολοκαύτωμα όπως οι ομόθρησκοί τους που εκτοπίζονται στα στρατόπεδα εξόντωσης (Χανδρινός 2016: 284). Μέσα από την εμπειρία αυτή Εβραίοι και Χριστιανοί αποκτούν κοινά σημεία αναφοράς στον χώρο, όπως είναι το μνημείο που κατασκευάστηκε στο σημείο της μάχης τη δεκαετία του 1990. Στο πλαίσιο της συμμετοχής στην Αντίσταση οι θρησκευτικές πεποιθήσεις δεν λειτουργούν πλέον ως παράγοντας διαχωρισμού. Εβραίοι και Χριστιανοί γίνονται «αδέρφια» στον αγώνα ενάντια στον κατακτητή.

Οι παραπάνω εμπειρίες συνοψίζονται στο επεισόδιο της μάχης του Καράλακα. Ο Bowman χαρακτηρίζει το περιστατικό ως τη μάχη «που παραμένει χαραγμένη στη μνήμη των Ελλήνων Εβραίων ως μία αμιγώς εβραϊκή δράση» (Bowman 2012: 107-108). Αλλά ας πάρουμε τα γεγονότα από την αρχή. Η ήττα του Άξονα διαφαίνεται ήδη από το φθινόπωρο του 1943. Την ίδια στιγμή, στον ελλαδικό χώρο οι ιταλικές ζώνες κατοχής περνούν σε γερμανικά χέρια. Δεδομένης της αύξησης της επιρροής του ΕΑΜ και της κυριαρχίας του ΕΛΑΣ την περίοδο αυτή στις περιοχές της λεγόμενης Ελεύθερης Ελλάδας, οι Γερμανοί προβαίνουν σε εκτεταμένες εκκαθαριστικές επιχειρήσεις. Επίσης προβαίνουν σε σκληρά αντίποινα εναντίον χωριών με την υποψία συνεργασίας των κατοίκων με τους αντάρτες. Σε αυτό το κλίμα βρίσκονται υπό την προστασία του ΕΛΑΣ περίπου δώδεκα εβραϊκές οικογένειες από τη Λάρισα στα Καλύβια του Καράλακα (Bowman 2012: 107). Ο Καράλακας ή Γκουνταμάνι είναι μία δυσπρόσιτη ορεινή περιοχή της Θεσσαλίας, περίπου 50 χιλιόμετρα από τη Λάρισα, το έδαφος της οποίας ενδείκνυται για ανταρτοπόλεμο.

Όπως προκύπτει από τις μαρτυρίες του Βιτάλ, του Εσδρά και από το έργο του Αγγελούλη, οι αντάρτες της περιοχής είχαν πληροφορίες τον Μάιο του 1944 για εκκαθαριστικές επιχειρήσεις των Γερμανών στην περιοχή νότια του Ολύμπου. Ο Βιτάλ, μάλιστα, κάποιες μέρες πριν τη μάχη, κατά τη διάρκεια μιας αποστολής για την εγκατάσταση παρατηρητηρίου, βρίσκεται τυχαία στα Καλύβια και ενημερώνει τις εκεί οικογένειες για την επικινδυνότητα της περιοχής.¹⁰ Ίσως αυτό να ήταν που ώθησε την

9. Vital Aelion, 48010.

10. Συνέντευξη του Vital Aelion στη Fermoza Koen, 22/10/1998, Visual History Archive, University of Southern California, 48010.

οικογένεια της Ζαφειρίας Κονέ να εγκατασταθεί στην Καρυά, λίγες εβδομάδες πριν από τη μάχη.¹¹ Από τη μαρτυρία του Εσδρά προκύπτει επίσης πως οι αντάρτες παρακολουθούσαν τις κινήσεις των γερμανικών σωμάτων στην περιοχή και σχεδίαζαν να τους αιφνιδιάσουν.¹²

Η ευκαιρία δόθηκε στις 6 Μαΐου 1944, στο ρέμα του Καράλακα, όταν ο κύριος όγκος μιας γερμανικής δύναμης περίπου εξακοσίων ατόμων, έκανε στάση για ξεκούραση (Bowman 2012: 107). Στις μαρτυρίες αναφέρεται πως κάποιοι από αυτούς βούτηξαν στο ποτάμι για να πλυθούν. Οι αντάρτες τους αντιλήφθηκαν έγκαιρα και έτσι συντονίστηκαν δύο διμοιρίες μηχανικού, μία πεζικού και η ομάδα διοίκησης του τάγματος, συνολικά 150 άτομα, και έστησαν ενέδρα στο ποτάμι (Αγγελούλης 1944: 40 και Αμπατζοπούλου 2007: 114). Και οι πέντε μαρτυρίες αναφέρουν ότι στο μεταξύ κάποιοι από τους Γερμανούς έκαναν έφοδο στα Καλύβια, τα έκαψαν, συνέλαβαν τις εβραϊκές οικογένειες και τις μετέφεραν δίπλα στο ποτάμι. Ο Ηλίας Κοέν, που βρισκόταν στα Καλύβια, τραυματίστηκε στην προσπάθειά του να ειδοποιήσει τους αντάρτες. Η μάχη ήταν πολύωρη και σκληρή. Οι γερμανικές απώλειες υπήρξαν σημαντικές, τόσο σε ανθρώπινο δυναμικό όσο και σε πολεμικό υλικό. Οι απώλειες για τον ΕΛΑΣ ήταν δώδεκα τραυματίες και οχτώ νεκροί, ανάμεσά τους και τρεις Εβραίοι (Αγγελούλης 1944: 41 και Bowman 2012: 107). Οι Εβραϊκές οικογένειες που κρατούνταν δίπλα από το ποτάμι σώθηκαν και μετακινήθηκαν στην Καρυά Ολύμπου.¹³

Από τις μαρτυρίες της Όλγας Μπουρλά και του Ηλία Κοέν προκύπτει ο αιφνιδιαστικός χαρακτήρας της γερμανικής εφόδου. Σύμφωνα με μία εκδοχή, η οποία υποστηρίζεται από τις μαρτυρίες της Όλγας και της Ζαφειρίας, οι Γερμανοί έφτασαν στα Καλύβια μετά από προδοσία μερίδας του τοπικού πληθυσμού για την ύπαρξη εβραϊκών οικογενειών στην περιοχή. Η Ζαφειρία αναφέρει χαρακτηριστικά: «Με προδοσία έγινε αυτό οπωσδήποτε, ήταν αδύνατο οι Γερμανοί να μαντέψουν ότι σ' αυτό το σημείο κρυβόντουσαν Εβραίοι».¹⁴ Από την άλλη, στις μαρτυρίες του Βιτάλ, του Εσδρά

11. Σε συνέντευξή της στην Pauline Matathias, 23/6/1998, Visual History Archive, University of Southern California, και στη Μαρία Πανταζή, 14/5/2018, η Ζαφειρία Κονέ αναφέρει πως η οικογένειά της αποφάσισε να φύγει από τον Καράλακα προς την Καρυά, μετά από παρότρυνση μιας περαστικής, της Μαρίας Ψευδοοικονόμου, η οποία φιλοξένησε για ένα διάστημα την οικογένεια Κονέ στην Καρυά.

12. Esdra Moysi, 48562.

13. Zafiria Kone, 45261. Και συνέντευξη της Ζαφειρίας Κονέ στη Μαρία Πανταζή, 14/5/2018.

14. Συνέντευξη της Ζαφειρίας Κονέ στη Μαρία Πανταζή, 14/5/2018.

και στο έργο του Αγγελούλη, αφήνεται να διαφανεί πως η γερμανική έφοδος στις εβραϊκές οικογένειες απλά προέκυψε στο πλαίσιο των εκκαθαριστικών επιχειρήσεων. Ήταν μάλλον γνωστό ότι η περιοχή αποτελούσε πιθανό στόχο των γερμανικών εκκαθαριστικών επιχειρήσεων (Αγγελούλης 1944: 39).¹⁵ Φυσικά, το ενδεχόμενο τα γερμανικά στρατεύματα να έφτασαν εκεί μετά από αναφορά για την ύπαρξη Εβραίων δεν μπορεί να αποκλειστεί. Οι περισσότεροι κάτοικοι των γύρω περιοχών δεν αποκλείεται να γνώριζαν ότι στα παρακείμενα χωριά κρύβονταν εβραϊκές οικογένειες.¹⁶

Ωστόσο, η ίδια η εκδοχή της προδοσίας ενέχει την πεποίθηση πως, παρά την όποια βοήθεια, ο τοπικός πληθυσμός ήταν τουλάχιστον επιφυλακτικός απέναντι στις εβραϊκές οικογένειες. Άλλωστε, τόσο η Ζαφειρία όσο και η Όλγα διηγούνται περιπτώσεις κατά τις οποίες δεν έτυχαν της καλύτερης αντιμετώπισης πριν και μετά από το υπό εξέταση περιστατικό. Για παράδειγμα, η οικογένεια της Ζαφειρίας βρήκε κατοικία στην Καρυά μόνο ύστερα από τη μεσολάβηση του ΕΛΑΣ, καθώς οι περισσότεροι κάτοικοι του χωριού φοβόντουσαν το ενδεχόμενο γερμανικής εφόδου. Επίσης η Όλγα αναφέρει πως η οικογένειά της εγκατέλειψε το σπίτι όπου φιλοξενούνταν στον Αμπελώνα μετά από απαίτηση του ιδιοκτήτη, ο οποίος επίσης φοβόταν τυχόν γερμανικά αντίποινα. Η Όλγα Μπουρλά διηγείται πως η οικογένειά της, κατά τη φυγή της στον Αμπελώνα, είχε παραδώσει αντικείμενα αξίας σε μια χριστιανική οικογένεια, μέχρι το πέρας του πολέμου. Όταν επέστρεψε να τα παραλάβει, η Όλγα αναγνώρισε τα προσωπικά της αντικείμενα στο σπίτι αυτής της οικογένειας. Η απογοήτευσή της, όταν είδε σε χρήση τα αντικείμενα που έδωσε να της φυλάξουν, ήταν εμφανής. Παρόμοια είναι και η περίπτωση της Ζαφειρίας Κονέ. Ακόμα, η Όλγα Μπουρλά αφηγείται πώς το σπίτι τους στη Λάρισα είχε καταληφθεί από μια ντόπια χριστιανική οικογένεια. Όταν η οικογένεια Κοέν επιχείρησε να διεκδικήσει το σπίτι, η απάντηση του νέου ενοίκου ήταν χαρακτηριστική: «Καλά, δεν πεθάνατε εσείς;».¹⁷

Πάνω στον Καράλακα, οι εβραϊκές οικογένειες κατοικούσαν σε καλύβες βοσκών της περιοχής, με τους οποίους φαίνεται πως είχαν επαφές. Η Ζαφειρία πιστεύει ότι κάποιος από τους βοσκούς πρόδωσε τις οικογένειες αυτές,¹⁸ πεποίθηση η οποία δεν

15. Ο Αντώνης Αγγελούλης αναφέρει πως στην ευρύτερη περιοχή του Καράλακα τα γερμανικά στρατεύματα οδήγησε ο πρόεδρος της κοινότητας Καζακλάβ (Αμπελώνα), ντυμένος με γερμανική στολή, βλ. Αγγελούλης 1944, 41.

16. Όπως προκύπτει από τις μαρτυρίες των Όλγα Μπουρλά, Ηλία Κοέν και Ζαφειρία Κονέ, οι οικογένειές τους δεν έκρυβαν την εβραϊκή τους ταυτότητα στα χωριά όπου φιλοξενούνταν.

17. Olga Mpyrta, 37991.

18. Συνέντευξη της Ζαφειρίας Κονέ στη Μαρία Πανταζή, 14/5/2018.

είναι άσχετη με την καχυποψία και την αρπαχτική διάθεση κάποιων Χριστιανών απέναντι στο εβραϊκό στοιχείο, όπως περιγράφηκε παραπάνω.

Ωστόσο, σε γενικές γραμμές ο τοπικός χριστιανικός πληθυσμός περιγράφεται με θετικά χρώματα και φαίνεται να υπάρχει μια κατανόηση απέναντι σε αυτούς που τελικά δεν βοήθησαν. Η Ρασέλ Κοέν αναφέρει: «Οι χωρικοί της Θεσσαλίας δεν μπορούσαν αλίμονο! να κάνουν πολλά πράγματα για μας. Ήταν οι ίδιοι τόσο φτωχοί» (Novitch 1986: 103). Η Ζαφειρία Κονέ θυμάται ότι από τον Καράλακα στην Καρυά τους προσκάλεσε μια περαστική, η οποία συγκινήθηκε από τις δυσκολίες διαβίωσής τους εκεί. Η ίδια, μάλιστα, φιλοξένησε για ένα διάστημα στην Καρυά την οικογένεια Κοέν.¹⁹ Στην ερώτηση «Ποιοι ήταν αυτοί που σας βοηθούσαν την περίοδο που κρυβόσασταν;», ο Ηλίας απαντάει: «Είναι λεπτό πράγμα αυτό που ζητάς». Στη συνέχεια αναφέρει πως ο φόβος των γερμανικών αντιποίνων ήταν ανασταλτικός παράγοντας για τη φιλοξενία μιας εβραϊκής οικογένειας, δικαιολογώντας έτσι την επιφυλακτικότητα του τοπικού πληθυσμού.²⁰ Αυτό που προκύπτει είναι ότι η στάση των χωρικών κυμαινόταν από την αλληλεγγύη και την απάθεια, μέχρι την υστεροβουλία και τη συνεργασία. Ωστόσο, για την εξαγωγή ασφαλέστερων συμπερασμάτων σχετικά με το ενδεχόμενο της προδοσίας, θα ήταν απαραίτητη μια επιτόπια έρευνα.

Πέρα από την αποτύπωση της πιθανής προδοσίας στη μνήμη των αφηγητριών, υπάρχει και η άποψη ότι η μάχη του Καράλακα αφορούσε πρωτίστως τη διάσωση των εβραϊκών οικογενειών. Η Όλγα Μπουρλά αναφέρει:

Άρχισαν να ρίχνουν φωτιά μέσα στις καλύβες [...]. Εντωμεταξύ, αντάρτες υπήρχαν πάνω στα βουνά. [...]. Νόμιζαν ότι καιν εμάς. Και τι καθόμαστε, λεν, θα πιάσουμε μάχη. Και πραγματικά. Πιάσαν μάχη.²¹

Και στην αφήγηση της Ζαφειρίας Κονέ υπάρχει φανερή η αίσθηση ότι η επιχείρηση αφορούσε τη διάσωση των εβραϊκών οικογενειών. Στο «Ημερολόγιο ενός Εβραίου αντάρτη», τμήμα του οποίου δημοσιεύτηκε στην εφημερίδα *Ισραηλιτικόν Βήμα* στις 17 Μαΐου 1946 με τον τίτλο «Οι αντάρτες σώζουν Εβραίους», περιγράφεται από άνω-νυμο εβραίο αντάρτη το επεισόδιο της μάχης. Από την περιγραφή αυτή προκύπτει

19. Zafiria Kone, 45261. Και συνέντευξη της Ζαφειρίας Κονέ στη Μαρία Πανταζή, 14/5/2018.

20. Elias Koen, 48297.

21. Olga Mpyrila, 37991.

πως η μάχη αφορούσε καθαρά τη διάσωση των εβραϊκών οικογενειών, ενώ αναδεικνύεται ένα κλίμα αλληλεγγύης και ένα αίσθημα ευθύνης των ανταρτών για την προστασία των εβραϊκών οικογενειών (Αμπατζοπούλου 2007: 112).

Κάτι τέτοιο, όμως, δεν προκύπτει ούτε από τις μαρτυρίες του Βιτάλ και του Εσδρά ούτε και από τα απομνημονεύματα του Αγγελούλη. Σε αυτά περιγράφεται η επιχείρηση του ΕΛΑΣ ως ενέδρα και όχι ως μια αποκλειστική επιχείρηση διάσωσης των εβραϊκών οικογενειών. Αυτή φαίνεται σαν να προέκυψε στην πορεία του εγχειρήματος. Περισσότερο, τονίζονται η σφοδρότητα και η νικηφόρα έκβαση της μάχης. Ο Βιτάλ αναφέρει: «Σκοτώθηκαν έξι παιδιά δικά μας, κόντεψα και εγώ να σκοτωθώ».²²

Η άποψη ότι η μάχη αυτή έγινε με μοναδικό στόχο τη διάσωση αυτών των οικογενειών, βασίζεται σε μεγάλο βαθμό στην εντύπωση που έχουν οι Εβραίοι που σχετίστηκαν με τον ΕΛΑΣ, για τον ίδιο τον ΕΛΑΣ: «Ευτυχώς που είχαμε και αυτήν την οργάνωση κι έτσι σωθήκαμε, έστω κι αυτοί οι λίγοι που είμαστε», λέει η Όλγα Μπουρλά, ενώ ο Εσδρά Μωυσής αναφέρει πως «Οι περισσότεροι στο ΕΑΜ συμπαθούσαν τους Εβραίους».²³ Στην ερώτηση «Ποιοι ήταν αυτοί που σας βοηθούσαν», η Ζαφειρία Κονέ απάντησε χωρίς δεύτερη σκέψη: «Η Αντίσταση».²⁴

Σε αυτό το πλαίσιο, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε πως το ΕΑΜ ήταν ο μοναδικός αντιστασιακός φορέας στον ελλαδικό χώρο που ασχολήθηκε με τη διάσωση των Ελλήνων Εβραίων σε οργανωμένη βάση και ως τέτοιος έχει αποτυπωθεί στην μνήμη των αφηγητών. Χαρακτηριστική είναι η γνωστή προκήρυξη του ΕΑΜ στις 22 Ιανουαρίου 1943 στην Αθήνα, που αναφέρθηκε στην εισαγωγή. Τέτοιες δηλώσεις αλληλεγγύης από το ΕΑΜ προς τον εβραϊκό πληθυσμό, τα υψηλά ποσοστά διάσωσης των εβραϊκών κοινοτήτων της Θεσσαλίας σε σχέση με άλλες περιοχές του ελλαδικού χώρου, η κοινή καθημερινότητα και οι κοινοί φόβοι στα βουνά, συντέλεσαν στην αποτύπωση του επεισοδίου του Καράλακα στη μνήμη των αφηγητών, ως μια δράση που αφορούσε στη διάσωση των εβραϊκών οικογενειών. Το πιθανότερο είναι πως η διάσωση απλά προέκυψε στο πλαίσιο της ενέδρας του ΕΛΑΣ. Το σημαντικό όμως είναι ότι με τη μάχη αυτή Χριστιανοί και Εβραίοι αποκτούν, στις αφηγήσεις των Εβραίων πληροφορητών, ένα κοινό σημείο αναφοράς.

Στα τέλη της δεκαετίας του '90 στήθηκε μνημείο στο σημείο της μάχης με τα ονόματα των νεκρών του ΕΛΑΣ. Τρεις από αυτούς ήταν νεαροί Εβραίοι: Ιακώβ

22. Vital Aelion, 48010.

23. Esdra Moysi, 48562.

24. Συνέντευξη της Ζαφειρίας Κονέ στη Μαρία Πανταζή, 14/5/2018.

Μαργίζος, Ισαάκ Οβαδίας Ιωσήφ και Σιμόν Λεβή.²⁵ Η ύπαρξη του μνημείου, με τα ονόματα των τριών νεκρών Εβραίων, αναφέρεται σε όλες τις μαρτυρίες και φαίνεται να λειτουργεί επικυρωτικά ως προς τον εβραϊκό χαρακτήρα της μάχης. Οι τρεις νεκροί Εβραίοι ήταν μέλη των οικογενειών που ζούσαν κρυμμένες και, τη στιγμή της γερμανικής εφόδου, βρίσκονταν με τις οικογένειές τους. Στη μαρτυρία της Ρασέλ Κοέν, ο Σιμόν Λεβή, ο Ιακώβ Μαργίζος και ο τραυματίας Ηλίας Κοέν αναφέρονται ως σύνδεσμοι του ΕΛΑΣ (Novitch 1986: 103). Και οι τρεις σκοτώθηκαν κοντά στο σημείο της μάχης, καθώς μετέφεραν τον τραυματία Ηλία για περίθαλψη. Πιθανόν, εκτός από την περίθαλψη του τραυματία θα σκόπευαν να ενημερώσουν τους αντάρτες για την άφιξη γερμανικών στρατευμάτων. Τα ονόματά τους, όπως και αυτό του τραυματία Ηλία Κοέν, αναφέρονται από τον Steven Bowman στον «Κατάλογο τιμής: Εβραίοι στην ελληνική Αντίσταση» (Bowman 2012). Από αυτό επιβεβαιώνεται πως οι σχέσεις των ανταρτών με τις οικογένειες αυτές ήταν ιδιαίτερα στενές.

Με την επιστροφή του στη Λάρισα το 1945, ο Εσδρά Μωυσής θα προσπαθήσει να ξαναφτιάξει τη ζωή του αναζητώντας εργασία. Δεν θα τα καταφέρει όμως, καθώς στιγματίστηκε ως κομμουνιστής. Κατέφυγε στη Θεσσαλονίκη, όπου και έζησε με τη βοήθεια της εκεί Ισραηλιτικής Κοινότητας.²⁶

Ο Βιτάλ Αελιών επέστρεψε στη Θεσσαλονίκη στις αρχές του 1945. Η οικογένειά του είχε σταλεί στα στρατόπεδα εξόντωσης, ενώ ο ίδιος κατάφερε να ορθοποδήσει με τη βοήθεια Χριστιανών φίλων του πατέρα του. Σύντομα, μέσα στο 1945, παντρεύτηκε τη Λουίζα Αελιών από τον Βόλο, την οποία γνώρισε στα βουνά την περίοδο της Κατοχής. Η Λουίζα καταγόταν από τον Βόλο και κρυβόταν μαζί με την οικογένειά της στα βουνά της Θεσσαλίας, υπό την προστασία του ΕΛΑΣ. Ο Βιτάλ είχε αναπτύξει αυτό το διάστημα σχέσεις αλληλεγγύης με την οικογένεια της Λουίζας.²⁷

Ο Ηλίας Κοέν, μετά τον τραυματισμό του στο επεισόδιο του Καράλακα, πέρασε το υπόλοιπο της Κατοχής στα νοσοκομεία του βουνού. Με το τέλος του πολέμου, κατέβηκε στη Λάρισα μαζί με την οικογένειά του. Η αφήγησή του για τη μεταπολεμική περίοδο περιστρέφεται κυρίως γύρω από τις δυσκολίες που αντιμετώπισε λόγω του

25. Τα τρία ονόματα αναφέρονται στο S. Bowman *Η αντίσταση των Εβραίων στην Κατοχική Ελλάδα*, Παράρτημα I, σ. 165 & 171.

26. Esdra Moysi, 48562.

27. Συνέντευξη της Louisa Aelion στη Fermoza Koen, 22/10/1998, Visual History Archive, University of Southern California, 45819.

τραυματισμού του. Με την αποκατάσταση της υγείας του, κατάφερε να επαναλειτουργήσει το φανοποιείο του πατέρα του στη Λάρισα.²⁸

Η Όλγα Μπουρλά, αδερφή του Ηλία, περιγράφει τις προσπάθειες ανάκτησης της οικογενειακής της περιουσίας στα τέλη του 1944. Στην προσπάθεια αυτή αναφέρει ως σημαντική τη συμβολή του ΕΑΜ. Η ίδια αργότερα έγινε δραστήριο μέλος της Ισραηλιτικής Κοινότητας της Λάρισας. Το 1954 παντρεύτηκε τον Ιωσήφ Μπουρλά, ο οποίος συνδέθηκε επίσης με το ΕΑΜ την περίοδο της Κατοχής. Έζησαν στον Βόλο μέχρι τον καταστροφικό σεισμό του 1955, οπότε και μετανάστευσαν στις ΗΠΑ με την βοήθεια της Joint.²⁹

Τέλος, η Ζαφειρία Κονέ διηγείται πως, λόγω του επαγγέλματος του πατέρα της, με την επιστροφή τους στη Λάρισα διέκοψαν τις σχέσεις τους με το ΕΑΜ. Η ίδια έχασε δέκα στενούς συγγενείς, οι οποίοι εκτοπίστηκαν από τη Λάρισα και τη Θεσσαλονίκη. Με το πέρας του πολέμου, ο πατέρας της συνέχισε να εργάζεται στα δικαστήρια της Λάρισας. Η οικογένεια επικεντρώθηκε στην προσπάθειά της να ανακτήσει τα υπάρχοντά της και να ξαναχτίσει τη ζωή της. Αρκετά χρόνια αργότερα, η Ζαφειρία παντρεύτηκε τον Ηλία Κονέ, ο οποίος ανήκε στην κοινότητα του Βόλου και είχε συμμετάσχει ενεργά ο ίδιος, όπως και τα αδέρφια του, σε δράσεις του ΕΛΑΣ στα βουνά της Θεσσαλίας.³⁰

Μετά τον πόλεμο, τα γεγονότα του Εμφυλίου και οι πολιτικές διώξεις που ακολούθησαν, ανάγκασαν τους Εβραίους που συνδέθηκαν με το ΕΑΜ-ΕΛΑΣ είτε να ακολουθήσουν την πορεία των συντρόφων τους στις εξορίες είτε να διακόψουν τις σχέσεις τους με το ΕΑΜ, να αποστασιοποιηθούν από τις πολιτικές αντιπαραθέσεις και να επικεντρωθούν στην οικογενειακή τους ζωή ή στη δημιουργία οικογένειας. Το πρόβλημα που αντιμετώπισαν μεταπολεμικά οι Εβραίοι που συνέχισαν την αριστερή τους πορεία, αποτυπώνεται στο έργο του Μωυσή Μπουρλά *Έλληνας, Εβραίος και αριστερός*. Ο Μπουρλάς πολέμησε στο Αλβανικό μέτωπο και έπειτα στον ΕΛΑΣ, έζησε στον εβραϊκό συνοικισμό 151 της Θεσσαλονίκης, ενώ μεταπολεμικά αντιμετωπίστηκε από το ελληνικό κράτος ως αριστερός (Μπουρλάς 2000). Η εμπειρία των φυλακών και των εξοριών στιγμάτισε αρκετούς αριστερούς, άσχετα με τον αν αυτοί ήταν Εβραίοι ή Χριστιανοί. Ο Μπουρλάς μάλιστα αντιμετωπίστηκε αρχικά με επιφύλαξη και δυσπιστία από τους ομόθρησκούς του που κατάφεραν να επιστρέψουν στη

28. Elias Koen, 48297.

29. Olga Mpyrta, 37991.

30. Συνέντευξη της Ζαφειρίας Κονέ στη Μαρία Πανταζή, 14/5/2018.

Θεσσαλονίκη από τα στρατόπεδα εξόντωσης, ακριβώς επειδή δεν βίωσε μια καθαρά «εβραϊκή» εμπειρία όπως εκείνοι.³¹ Πιθανότατα, ο φόβος των μεταπολεμικών διώξεων είναι που επέβαλε στον «Ανώνυμο Εβραίο Αντάρτη» να διατηρήσει την ανωνυμία στο Ημερολόγιό του που δημοσιεύτηκε στο *Ισραηλιτικόν Βήμα* τον Μάιο του 1946.

Άλλοι, όπως η οικογένεια της Ζαφειρίας Κονέ, διέκοψαν τις σχέσεις τους με το ΕΑΜ, προσαρμόστηκαν στα νέα δεδομένα και ξανάχτισαν τη ζωή τους από την αρχή, προσπαθώντας να βοηθήσουν στην ανασύσταση των κατά τόπους εβραϊκών κοινοτήτων. Άλλοι πάλι, επέλεξαν τη μετανάστευση στις ΗΠΑ ή την Παλαιστίνη, προκειμένου να ξεφύγουν από τις πολιτικές αντιπαραθέσεις της εποχής στην Ελλάδα. Οι περισσότεροι πάντως, ανεξάρτητα από την πορεία που ακολούθησαν μεταπολεμικά, φαίνεται να νιώθουν αδικημένοι ή απογοητευμένοι από το ελληνικό κράτος. Η Ζαφειρία Κονέ εκφράζει την απογοήτευσή της όταν αναφέρει πως το μνημείο για τη μάχη του Καραλάκα στήθηκε μόλις στα τέλη της δεκαετίας του '90.³²

Η αποτύπωση της μάχης του Καραλάκα στη μνήμη των πληροφορητών ως επιχείρησης του ΕΛΑΣ για τη διάσωση των εβραϊκών οικογενειών αντανακλά σε μεγάλο βαθμό την άποψη των ίδιων των οικογενειών που ζούσαν υπό την προστασία των ανταρτών, για τον ΕΛΑΣ. Η κοινή καθημερινότητα στο βουνό και ο κοινός αγώνας εναντίον του κατακτητή αμβλύνουν τις όποιες διαφορές μεταξύ Χριστιανών και Εβραίων και εμπνέουν ένα κλίμα αλληλεγγύης.

Ο Bowman υπολογίζει τους Εβραίους που συμμετείχαν στο ΕΑΜ-ΕΛΑΣ περί τους 1.000 (Bowman 2012: 27). Επίσης, μέσω των δικτύων διάσωσης του ΕΑΜ σώθηκαν περίπου 3.000 άτομα (Αξιοπούλου-Σπένγκλερ 1998: 22). Μπορεί τα νούμερα να φαίνονται μικρά σε σχέση με τον συνολικό εβραϊκό πληθυσμό της χώρας πριν το 1941, όμως το ποσοστό της εξόντωσης στο πλαίσιο της Τελικής Λύσης στον ελλαδικό χώρο αγγίζει το 90%. Σε κάθε περίπτωση, η συμμετοχή Ελλήνων Εβραίων στις τάξεις του ΕΛΑΣ, αποτελεί για κάποιους από αυτούς συνέχεια της πολεμικής τους εμπειρίας στο μέτωπο του '40 και τους καθιστά αναπόσπαστο τμήμα της ελληνικής ιστορίας.

31. Συνέντευξη του Bourla Moise στη Rena Molho, 11/2/1996, Visual History Archive, University of Southern California, 9368 (στη συγκεκριμένη περίπτωση, καθώς και στις υπόλοιπες συνεντεύξεις που αντλήθηκαν από το Visual History Archive, University of Southern California, το όνομα του αφηγητή γράφεται σύμφωνα με την ορθογραφία του Visual History Archive).

32. Zafiria Kone, 45261. Και συνέντευξη της Ζαφειρίας Κονέ στη Μαρία Πανταζή, 14/5/2018.

Βιβλιογραφία

- Αγγελούλης, Αντώνης (Βρατσάνος). 1944. *Βροντάει ο Όλυμπος*. Αθήνα: Γνώσεις.
- Αμπατζοπούλου, Φραγκίσκη. 2007. *Το Ολοκαύτωμα στις μαρτυρίες των Ελλήνων Εβραίων*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Αξιοπούλου-Σπένγκλερ, Μπάρμπαρα. 1998. «Αλληλεγγύη και βοήθεια προς τους Εβραίους της Ελλάδας κατά τη διάρκεια της γερμανικής Κατοχής 1941-1945». Στο Ρίκα Μπενβενίστε (επιμ.), *Οι Εβραίοι της Ελλάδας στην Κατοχή*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 13-28.
- Bowman, Steven. 2012. *Η αντίσταση των Εβραίων στην κατοχική Ελλάδα*. Αθήνα: Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο Ελλάδος.
- Κάραμποτ, Φίλιππος. 2011. «Στάσεις και αντιδράσεις της ελληνορθόδοξης κοινωνίας απέναντι στον διωγμό των Εβραίων συμπολιτών της στη διάρκεια της γερμανικής Κατοχής». Στο Γιώργος Αντωνίου, Στράτος Ν. Δορδανάς, Νίκος Ζάικος & Νίκος Μαραντζίδης (επιμ.), *Το Ολοκαύτωμα στα Βαλκάνια*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 253-294.
- Μπουρλάς, Μωυσής Μιχαήλ. 2000. *Έλληνας, Εβραίος και αριστερός*. Θεσσαλονίκη: Νησίδες.
- Μωυσής, Εσδρά Δ. 2000. *Η εβραϊκή κοινότητα της Λάρισας πριν και μετά το Ολοκαύτωμα*. Λάρισα: Ισραηλιτική Κοινότητα Λάρισας.
- Novitch, Myriam. 1986 [α' έκδοση στα γαλλικά 1967]. *Το πέρασμα των βαρβάρων*. Αθήνα: Έκδοσις Συνδέσμου Ελλάς - Ισραήλ.
- Σαράφης, Στέφανος. 1980. *Ο ΕΛΑΣ*. Αθήνα: Επικαιρότητα.
- Χανδρινός, Ιάσοντας. 2016. «“Οι Δικαίοι του Αντιφασισμού”, το ΕΑΜ και οι προσπάθειες διάσωσης των Ελλήνων Εβραίων, 1943-1944». Στο Άννα Μαχαιρά & Λήδα Παπαστεφανάκη (επιμ.), *Εβραϊκές κοινότητες ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, 15ος-20ός αιώνας*. Ιωάννινα: Ισνάφι, 282-294.

Κοινωνικές σχέσεις Χριστιανών και Μουσουλμάνων κατοίκων της Δυτικής Θράκης κατά τη διάρκεια της βουλγαρικής Κατοχής

Εδά Μολλά Χουσεΐν

Περίληψη

Η παρούσα έρευνα βασίζεται σε προφορικές μαρτυρίες Χριστιανών και Μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης, οι οποίες αναδεικνύουν τη δύσκολη κατάσταση που βίωσαν οι ίδιοι ή οι προηγούμενες γενιές κατά τη διάρκεια της βουλγαρικής Κατοχής (1941-1944). Έχει στόχο να διερευνήσει το πώς οι δυναμικές κοινωνικές σχέσεις μεταξύ Χριστιανών και Μουσουλμάνων στους μαχαλάδες της Κομοτηνής και σε χωριά της Ροδόπης συνέβαλαν στην ανάπτυξη δεσμών αλληλεγγύης και κοινών πρακτικών αντιμετώπισης της βίας των βουλγαρικών δυνάμεων. Η Δυτική Θράκη έχει αποτελέσει πεδίο έντονων ανακατατάξεων, εθνικών διεκδικήσεων και μαζικών μετακινήσεων. Πρόκειται για μια περιοχή που κατοικείται από ένα μωσαϊκό εθνοτικών ομάδων με διαφορετικές γλώσσες, διαλέκτους, θρησκείες και παραδόσεις. Μέσα από το υλικό των προφορικών μαρτυριών έρχεται στο προσκήνιο το διαλεκτικό δίπολο ταυτότητας και ετερότητας που καθόριζε ανέκαθεν τις σχέσεις Χριστιανών και Μουσουλμάνων, αλλά γίνεται επίσης φανερό πως η κρίση της βουλγαρικής Κατοχής οδήγησε στον επαναπροσδιορισμό και την επανεμφάνιση αυτών των συλλογικών ταυτοτήτων.

Εισαγωγή

Παρά τις ιδιαίτερα σκληρές επιπτώσεις στον ντόπιο πληθυσμό, η βουλγαρική Κατοχή της Δυτικής Θράκης παραμένει ένα υπομελετημένο θέμα στην πλούσια βιβλιογραφία για τη δεκαετία του 1940. Ακόμα πιο άγνωστο θέμα είναι η στάση του μουσουλμανικού πληθυσμού και η σχέση του με τους Χριστιανούς στην περίοδο αυτή. Η στάση αυτή περιγράφεται μάλιστα από τη σημαντική μελέτη με τίτλο *Οι τελευταίοι Οθωμανοί* ως «ιστορικός γρίφος» (Featherstone κ.ά. 2013: 38). Το παρόν κείμενο φιλοδοξεί να καλύψει ένα μέρος αυτού του κενού μέσα από την επιτόπια έρευνα προφορικής ιστορίας που πραγματοποίησα το 2012-2013 στην Κομοτηνή και σε χωριά της Ροδόπης.

Μέσα από τη μελέτη των προφορικών μαρτυριών διερευνάται η σχέση μεταξύ συλλογικής προφορικής μνήμης και γραπτής ιστορίας. Η σχέση αυτή είναι αμφίδρομη, συμπληρωματική και αναγκαία. Η προφορική μνήμη συγκροτείται και μεταβιβάζεται κυρίως μέσα από την προφορική επικοινωνία εντός της κοινότητας, ενώ τόσο η συλλογική μνήμη όσο και η ιστορία ανασυγκροτούν το παρελθόν υπό την οπτική του παρόντος. Οι προφορικές μαρτυρίες που συγκέντρωσα το 2012-2013 είναι σημαντικές, γιατί φωτίζουν τόσο τη ζωντανή μνήμη ατόμων που έζησαν τα ίδια την Κατοχή, όσο και τις προφορικές παραδόσεις που μεταδίδονται μέσα από τις κοινότητες στις επόμενες γενιές.

Η αρχική ιδέα για την έρευνα αυτή διαμορφώθηκε το χειμώνα του 2012, κατά τη διάρκεια του μαθήματος της καθηγήτριας Ρίκης Βαν Μπούσχοτεν «Μνήμη και Προφορική Ιστορία» στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας. Το ενδιαφέρον μου για τις σπουδές μνήμης και για τις κοινωνικές σχέσεις εθνοτικών ομάδων με οδήγησαν στη συγκέντρωση προφορικών μαρτυριών στην Κομοτηνή, τόπο καταγωγής μου, καθώς και σε χωριά της Ροδόπης, περιοχή πολυπολιτισμική και πολυθρησκευτική με πλούσια ιστορία.

Δυσκολίες αντιμετώπισα στην καταγραφή των αναμνήσεων της Βουλγαρικής Κατοχής, ιδίως στην περίπτωση αφηγητών που ανήκουν σε ευαίσθητες κοινωνικές ομάδες και δίσταζαν να μου μιλήσουν. Ωστόσο, η παρούσα έρευνα αποτελεί μια πρώτη συστηματική καταγραφή, που δίνει μια ακριβή και συγκροτημένη εικόνα των κοινωνικών σχέσεων κατά τη διάρκεια της Κατοχής, μέσα από τις αφηγήσεις Χριστιανών και Μουσουλμάνων. Ιδιαίτερα σημαντικό στην έρευνα ήταν το ζήτημα της γλώσσας. Οι Μουσουλμάνοι πληροφορητές μου αφηγήθηκαν τις ιστορίες τους στην τουρκική γλώσσα. Μεγάλο ρόλο έπαιξε το πλεονέκτημα ότι γνώριζα τούρκικα ως μητρική γλώσσα, ως μέλος της μουσουλμανικής κοινότητας η ίδια. Το γεγονός αυτό δημιούργησε και εμπιστοσύνη στους αφηγητές για να μιλήσουν πιο ελεύθερα για τις δυσκολίες της Κατοχής. Τα αποσπάσματα των συνεντεύξεων που παρουσιάζονται εδώ μεταφράστηκαν από μένα στα ελληνικά, ενώ στις υποσημειώσεις παρατίθεται και το τουρκικό πρωτότυπο. Όλες οι αφηγήσεις σχολιάζονται λεπτομερώς και πλαισιώνονται από παραπομπές, σε μια προσπάθεια τεκμηρίωσης του προφορικού υλικού που συλλέχθηκε.

Στο πρώτο μέρος του άρθρου ο φακός της έρευνας στρέφεται στους αγροτικούς συνοικισμούς Ροδόπης και Ξάνθης με μαρτυρίες από έξι πληροφορητές: οι τέσσερις είναι Μουσουλμάνοι (τρεις γυναίκες και ένας άνδρας) και οι υπόλοιποι άνδρες Χριστιανοί. Περιλαμβάνει τα ορεινά χωριά Κερασέα, Χλόη και Εχίνο, που κατοικούνται

από Μουσουλμάνους Πομάκους, και τα πεδινά χωριά Μέγα Πιστό, που κατοικείται από Μουσουλμάνους, Ίασμο, Εργάνη και Νέδα, που έχουν μουσουλμανικό πληθυσμό με μικρό αριθμό Χριστιανών, και το χωριό Μέση που κατοικείται μόνο από Χριστιανούς. Οι κάτοικοι των χωριών αυτών ήταν αγρότες και κτηνοτρόφοι και πολλοί ασχολούνταν με την καπνοκαλλιέργεια.

Στο δεύτερο μέρος παρατίθενται τέσσερις μαρτυρίες από την πόλη της Κομοτηνής – τρεις αφηγητές είναι Μουσουλμάνοι (δύο άνδρες και μια γυναίκα) και μία αφηγήτρια Χριστιανή. Κατά την απογραφή του 2001 η πόλη είχε 43.362 κατοίκους. Το 73% περίπου ήταν Χριστιανοί και το 27% Μουσουλμάνοι (Βακαλόπουλος 2004: 282). Το 1940 η πόλη της Κομοτηνής είχε 31.217 κατοίκους και οι Τούρκοι της πόλης ασχολούνταν κυρίως με το εμπόριο, αποτελούσαν δε τη μεγαλύτερη αστική κοινότητα Μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης. Η συνύπαρξη Χριστιανών και Μουσουλμάνων στα αστικά κέντρα και στους λίγους μικτούς αγροτικούς οικισμούς ήταν αρμονική, αλλά περιοριζόταν κυρίως στις εμπορικές συναλλαγές και σε πανηγύρια (Featherstone κ.ά. 2013: 64-66). Οι μαρτυρίες ανακαλούν τα βιώματα Χριστιανών και Μουσουλμάνων στη διάρκεια της Κατοχής, στους μαχαλάδες-γειτονιές Γενί Μαχαλά (ελληνικά: Στρατώνες-Ηφαιστου), και Κιρ Μαχαλά (οδός Μεγάλου Αλεξάνδρου και οδός Βλαχάβα), που κατοικούνταν από Μουσουλμάνους, και στην κεντρική γειτονιά Γενιτζέ Μαχαλά (οδός Αδριανουπόλεως, Δημοτικό Πάρκο Κομοτηνής), όπου ο πληθυσμός ήταν μικτός. Οι μαρτυρίες των χωριών της Ροδόπης και των μαχαλάδων της Κομοτηνής θα παρουσιαστούν χωριστά, γιατί οι συνθήκες της βουλγαρικής Κατοχής ήταν πιο σκληρές στην πόλη απ' ό,τι στα χωριά και η επιβίωση πιο δύσκολη.

Η βουλγαρική Κατοχή της Δυτικής Θράκης

Στις 7 Απριλίου 1941 τα γερμανικά στρατεύματα εισήλθαν στην πόλη και την παρέδωσαν δύο εβδομάδες αργότερα στους Βούλγαρους (Τσινταράκης 2010: 14-20, Featherstone κ.ά. 2013: 162). Σε όλη την περιοχή οι άνθρωποι άρχισαν να ζουν μέσα στη φτώχεια, την πείνα και τη δυστυχία. Οι βουλγαροκρατούμενες περιοχές προσαρτήθηκαν στη Βουλγαρία ως μια νέα διοικητική περιοχή με την ονομασία Μπελομόριε (Λευκή Θάλασσα). Η Δυτική Θράκη χωρίστηκε σε τρία διοικητικά κέντρα (Αλεξανδρούπολη, Κομοτηνή, Ξάνθη) (Κοτζαγεώργη-Ζυμάρη 2002: 52). Όλοι οι Έλληνες διοικητικοί υπάλληλοι απολύθηκαν και αντικαταστάθηκαν από Βούλγαρους έποικους.

Η πάγια θέση του βουλγαρικού εθνικισμού ότι η Ανατολική Μακεδονία και η Δυτική Θράκη της ανήκουν καθόρισε και την ιδιαίτερα σκληρή στάση των βουλγαρικών

δυνάμεων Κατοχής απέναντι στους Χριστιανούς και Μουσουλμάνους κατοίκους της περιοχής (Βεντήρης 2008: 106). Ληλασίες, επιτάξεις και κατασχέσεις περιουσιών αποτέλεσαν καθημερινά φαινόμενα. Η διάθεση των τροφίμων γινόταν με δελτία ή σε καταστήματα «μόνο για Βούλγαρους» και οι κάτοικοι υποχρεώθηκαν να ανταλλάξουν δραχμές με βουλγαρικά λέβα με μεγάλη απώλεια της αξίας τους. Απαγορεύτηκε η εξάσκηση ορισμένων επαγγελμάτων (ιατροί, δικηγόροι) και απολύθηκαν όλοι οι εκπαιδευτικοί (Featherstone κ.ά. 2013: 193-198). Ο βουλγαρικός στρατός έκανε αναγκαστική στρατολόγηση νέων και ανάγκασε άντρες όλων των ηλικιών να ενταχθούν στα περιβόητα βουλγαρικά τάγματα εργασίας (Αυγέρη 2012). Οι βουλγαρικές δυνάμεις Κατοχής εφάρμοσαν μια πολιτική αλλαγής της εθνολογικής σύνθεσης του πληθυσμού υπέρ των Βουλγάρων, με την απέλαση Ελλήνων και την εγκατάσταση πάνω από 90.000 Βουλγάρων έποικων στη Δυτική Θράκη (Κοτζαγεώργη-Ζυμάρη 2002: 189). Τέλος, το βουλγαρικό κατοχικό κράτος άσκησε πολιτική εκβουλγαρισμού του πληθυσμού, στοχεύοντας ιδίως στους Έλληνες και στους Πομάκους, μέσα από την υποχρέωση των κατοίκων να αποκτήσουν βουλγαρική υπηκοότητα, την απαγόρευση της δημόσιας χρήσης της ελληνικής και της τουρκικής γλώσσας και το κλείσιμο των ελληνικών σχολείων, αναθέτοντας το εκπαιδευτικό έργο σε έποικους Βούλγαρους δασκάλους (Featherstone κ.ά. 2013: 211).

Η πολιτική εκβουλγαρισμού δεν είχε ιδιαίτερη επιτυχία ούτε στους Έλληνες ούτε στους Πομάκους. Οι επιπτώσεις όμως της βουλγαρικής Κατοχής ήταν ιδιαίτερα βαριές σε όλες τις συνιστώσες του θρακικού πληθυσμού, Χριστιανούς και Μουσουλμάνους: θάνατοι από κακουχίες και από την πείνα, εκτελέσεις, οικονομική εξαθλίωση και μαζική φυγή προς γερμανοκρατούμενες περιοχές ή προς την Τουρκία. Το πώς βιώθηκε η κατάσταση από Χριστιανούς και Μουσουλμάνους και πως αυτή επηρέασε τις μεταξύ τους σχέσεις θα αναλυθεί στη συνέχεια με βάση τις προφορικές μαρτυρίες που συγκεντρώθηκαν στην περιοχή της Κομοτηνής.

Η ζωή στα ορεινά και πεδινά χωριά της Δυτικής Θράκης

Μπροστά στην αφόρητη κατάσταση που δημιούργησε η βουλγαρική Κατοχή στην ύπαιθρο, και ιδιαίτερα στα ορεινά χωριά των Πομάκων, πολλοί προσπαθούσαν να ξεφύγουν από την αγριότητα των Βουλγάρων, μετακινούμενοι από τα χωριά στις γερμανοκρατούμενες πόλεις. Όσοι πιάστηκαν, εκτέθηκαν σε βαριές τιμωρίες, ακόμη και θανατική ποινή (Χουσεϊνογλού 2016: 17). Οι πλούσιοι έπεφταν θύμα απαγωγής από Βούλγαρους ληστές για λύτρα, οι οποίοι τους ζητούσαν να πληρώσουν ένα μεγάλο

ποσό σε χρυσό ή αριθμό ζώων εντός ορισμένης προθεσμίας. Όσοι δεν μπορούσαν να ανταποκριθούν, δολοφονήθηκαν. Όλα τα χωριά και οι πόλεις είχαν βουλγάρικη αστυνομία, χωροφυλακή και αγροφυλακή. Το κόστος για τους Χριστιανούς και Μουσουλμάνους ήταν μεγάλο (Ναλμπάντης και Γαρυφάλλου 1992: 10-23).

Η Εμπιέ Εμίν, 95 χρονών, από το σχετικά εύπορο πεδινό χωριό Νέδα, θυμάται τις απαγωγές πλουσίων από το χωριό της, αλλά και την ξαφνική αντιστροφή των σχέσεων ανάμεσα στους Βούλγαρους υπηρέτες και τους Τούρκους αφέντες τους, με ολέθριες επιπτώσεις για τους τελευταίους.

Σφαγές... ναι... αυτό δεν θέλω να θυμηθώ! Ληστείες, ξυλοδαρμοί και απαγωγή ανθρώπων έγιναν σε όλη αυτή την περίοδο. Είχαμε Αγάδες που είχαν Βούλγαρους βοσκούς, οι οποίοι με τον ερχομό των βουλγαρικών στρατευμάτων άλλαξαν την πλευρά τους και βοήθησαν στις απαγωγές, δίνοντας πληροφορίες... Τα πράγματα είχαν αλλάξει και οι αχάριστοι είχαν αρχίσει να εμφανίζονται. Με την προτροπή των Βουλγάρων, ένας πολύ καλός υπηρέτης του Σαλήχ Αγά άλλαξε εντελώς και είναι υπεύθυνος για τον φόνο 12 ατόμων, οι οποίοι έκαναν σχέδια για να φύγουν από το χωριό κρυφά... Δεν μπορούσες να εμπιστευτείς σε κανέναν Βούλγαρο τότε. Γκαβούρι! [Γκιαούρηδες] Ληστές!¹

Όλα τα αποθέματα τροφίμων και άλλων βασικών αγαθών είχαν επιταχθεί από τον βουλγαρικό στρατό ως λάφυρα πολέμου και το οικονομικό κόστος των δυνάμεων Κατοχής είχε φορτωθεί στους ώμους των Ελλήνων πολιτών (Ναλμπάντης και Γαρυφάλλου 1992: 18). Οι κάτοικοι των χωριών εισήλθαν στους χειμερινούς μήνες του 1941 χωρίς τρόφιμα και καυσόξυλα. Επιπλέον, υπήρχε έλεγχος της γεωργίας από τα βουλγάρικα στρατεύματα. Το βουλγαρικό κράτος άφηνε μόνο το εν πέμπτο του τάλαντου² (şinik) της σοδειάς στους γεωργούς. Η υπόλοιπη σοδειά στελνόταν στη

1. Συνέντευξη της Εμπιέ Εμίν στην Εδά Μολλά Χουσεΐν, 20/08/2013. Μετάφραση από τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «Katliam... evet... Bunu hatırlamak istemiyorum! O dönemde soygunlar, dayaklar ve adam kaçırmaya olayları yaşandı. Bulgar çobanları olan Ağalar vardı, Bulgar birliklerinin gelişiyle taraflarını değiştirdiler ve onların adam kaçırmalarına yardımcı oldular, onlara bilgiler verdiler... Durumlar değişmişti ve nankörler ortaya çıkmaya başlamıştı. Bulgarların gelmesiyle, Salih Ağa'nın çok iyi bir hizmetçisi tamamen değişmişti, canlarını kurtarmak için köyü gizlice terk etmeyi planlayan 12 kişinin öldürülmesinden sorumludur... O zamanlar hiçbir Bulgara güvenemezsiniz, Gavurlar! Soyguncular!».

2. Είναι μονάδα μέτρησης βάρους που χρησιμοποιούνταν κατά την αρχαιότητα από πολ-

Βουλγαρία με τα ζώα των Ελλήνων τα οποία κατασχέθηκαν (Χουσεϊνογλού 2016: 10).

Άνθρωποι όλων των ηλικιών και όλων των κοινωνικών τάξεων έψαχναν στα σκουπίδια με την ελπίδα να βρουν περισσεύματα λαχανικών ή φρούτων. «Ψωμί πέτρα» ή «μαύρο χρυσό» ονόμαζαν οι Μουσουλμάνοι γεωργοί τη βασική τροφή τους, το ψωμί από χαρούπι (Χουσεϊνογλού 2016: 9). Άλεθαν το χαρούπι με τη χρήση χειρόμυλου, όπως έφτιαχναν και ψωμί από καλαμπόκι ή πλιγούρι όταν ήταν η ημέρα τυχερή.

Ο Τεβφίκ Χουσεϊνογλού, 82 χρονών, από το εγκαταλελειμμένο σήμερα ορεινό Πομακοχώρι Κερασεά, θυμάται σαν σήμερα την ημέρα που ήρθε το βουλγαρικό απόσπασμα στο σπίτι του για να αρπάξει ζώα και σοδειά.

Τότε που ήρθαν στο χωριό μου ήμουν πέντε χρονών. Είχαν πάει σε κάθε σπίτι για να μάθουν πόσα ζώα υπάρχουν: τα βόδια ήταν πολύ σημαντικά για αυτούς, διότι τα χρησιμοποιούσαν στις αγγαρείες. Επειδή οι αδελφοί μου είχαν κρύψει τα ζώα μας μέσα στα δάση από τη νύχτα και έλειπαν από το σπίτι γιατί φύλαγαν τα ζώα..., ο αξιωματικός με έπιασε από τα δύο αυτιά μου και με σήκωσε επάνω από το έδαφος και με πέταξε κάτω. Ήταν φανερό ότι η γιαγιάκα μου έλεγε ψέματα! Άρχισα να κλαίω, να ουρλιάζω από το φόβο μου! Για αυτό δεν στάθηκαν σε εμένα, πήραν όλο το σιτάρι και καλαμπόκι που είχαμε μαζί με τα χαλιά και τα πολύτιμα αντικείμενα. Έκαναν πολλές αρπαγές που τις ονόμαζαν Potara.³

Ο ίδιος θυμάται επίσης πολύ έντονα την πείνα, αλλά και την αλληλεγγύη που έδειξε η οικογένειά του προς άλλους πεινασμένους.

λους λαούς της Μεσοποταμίας και της Μεσογείου. Συνήθως ένα τάλαντο ισοδυναμούσε με το βάρος του νερού που χωρά σε έναν τυποποιημένο αμφορέα (26 κιλά).

3. Συνέντευξη του Τεβφίκ Χουσεϊνογλού στην Εδά Μολλά Χουσεϊν, 15/08/2013. Μετάφραση από τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «Ο dönemde köyüme geldiklerinde beş yaşındaydım. Geldikleri ilk gün köy halkında kaç tane hayvan olduğunu öğrenmek için her eve girmişlerdi, öküzler onlar için çok önemliydi çünkü onları işlerinde kullanırdılar. Yan köyden haber geldiği gibi gecedен kardeşlerim hayvanlarımızı ormandaki çalılıklara saklamaya gitmişlerdi ve evde değillerdi, çünkü hayvanları koruyorlardı... memur beni her iki kulağımdan tutup yerden kaldırdı ve yere attı. Büyükanne min onlara yalan söylediği belliydi! Korkumdan ağlamaya, çığlık atmaya başladım! Bu yüzden üzerimde pek durmadılar, halılar ve değerli eşyalar ile birlikte sahip olduğumuz tüm buğday ve mısırları aldılar. Potara adı verilen birçok kaçırma olayı yapıyorlardı».

Μια φορά θυμάμαι, κάπως το είχαμε βρει [το καρπούζι]..., την έντονη γεύση του καρπουζιού, που ακόμη θυμάμαι πόσο γλυκό ήταν και επίσης θυμάμαι πως τις φλούδες του είχαμε αφήσει έξω από το σπίτι για να βοηθήσουμε τους πεινασμένους... και αυτό το κάναμε συνέχεια όταν είχαμε κάτι περισσότερο από «ψωμί πέτρα»... να φάμε εκείνη την ημέρα. Υπήρχαν άνθρωποι που λιμοκτονούσαν για μεγάλο χρονικό διάστημα και πέθαναν.⁴

Ο Χριστιανός Κυριάκος Αμουτζάς, 64 χρονών, από το χωριό Ίασμο, ανακαλεί τη μαρτυρία της μητέρας του πως οι Βούλγαροι θεωρούσαν όλη τη Δυτική Θράκη δική τους και για αυτό ήταν πιο σκληροί στους Έλληνες. Ταυτόχρονα όμως ανακαλεί και τις κρυφές πράξεις αλληλεγγύης από Μουσουλμάνους γείτονες.

Κατά τα ιστορικά γεγονότα της μαμάς μου μπορώ να πω ότι οι Βούλγαροι αποσκοπούσαν περισσότερο στην ελληνική καταπίεση και όχι τόσο στην τούρκικη, επειδή εδώ ήταν Ελλάδα. Τα περισσότερα χωράφια τα είχαν οι Μουσουλμάνοι που τα καλλιεργούσαν υπό τον έλεγχο του βουλγαρικού στρατού. Ο στρατός καταπίεζε όλους να δουλεύουν σε αυτά τα χωράφια... Κρυφά έθαβαν ότι προλάβαιναν από καλαμπόκια ή πατάτες, για να τα βρύνε όποτε ήταν η σειρά των Ελλήνων να δουλεύουν. Στους Τούρκους έδινε κάτι πολύ λίγο για να φάνε, αλλά στους Έλληνες δεν έδιναν για να τους τραυματίσουν πιο πολύ και να τους θυμίσουν ότι η γη που περπατάνε δεν είναι Ελλάδα πλέον, αλλά Βουλγαρία! Φλούδες, φύλλα και ρίζες από λαχανικά, σάπια φρούτα, κόκαλα και αποφάγια μαγειρεμένα και κομμάτια ψωμιού, για να φτιάξουν το ημερήσιο γεύμα μερικές φορές. Ύστερα μοίραζαν και το έτρωγαν. Σε όλη την κατοχική περίοδο και για το σύνολο των περιοχών της χώρας οι νεκροί από την πείνα ήταν πολύ περισσότεροι από εκείνους που οφείλονταν σε όλες τις άλλες αιτίες θανάτου!⁵

Παρόμοιες πρακτικές διακοινοτικής αλληλεγγύης αναφέρονται και από την μου-

4. Συνέντευξη του Τεβφίκ Χουσεϊνογλού στην Εδά Μολλά Χουσεϊν, 15/08/2013. Μετάφραση από τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «Bir kez hatırlıyorum, bir şekilde [karpuz] bulduğumuzda..., o karpuzun güçlü tadı, hala ne kadar tatlı olduğunu hatırlıyorum, ve ayrıca köydeki açlığa yardım etmek için kabuklarını evin dışına bıraktığımızı da hatırlıyorum... ve bu işlemi fazladan somun ekmek bulduğumuz her zaman gerçekleştirdik... herkes o gün yesin diye. Uzun zamandır açlıkta kalıp ve dayanamayıp ölen insanlar vardı».

5. Συνέντευξη του Κυριάκου Αμουτζά στην Εδά Μολλά Χουσεϊν, 21/08/2013.

σουλμανική πλευρά. Η Μουσουλμάνα Σεφικά Αλή Ογλού, 95 χρονών, από το χωριό Εργάνη, επιβεβαιώνει τη μαρτυρία του προηγούμενου Χριστιανού αφηγητή.

Οι Έλληνες υπέφεραν περισσότερο. Με το που ήρθαν οι ληστές πήραν μόνο τα χωράφια των Ελλήνων και φύτεψαν καλαμπόκια... τους έβαλαν καθήκοντα, όπως να έχουν έτοιμους 50 σάκους ή περισσότερο, αν δεν μπορούν... ξύλο! Πηγαίναμε να τους βοηθήσουμε, στα διπλανά χωριά, για να μην ζήσουν την αγριότητα των Βουλγάρων.⁶

Πέρα από τις σφαγές και τα βασανιστήρια, οι Έλληνες είχαν να αντιμετωπίσουν και τις συλλήψεις, τα τάγματα εργασίας και τις αγγαρείες (Ναλμπάντης και Γαρυφάλου 1992: 22-29). Οι βουλγαρικές αρχές Κατοχής έστελναν τους επιστρατευμένους στα τάγματα στη νότια Βουλγαρία, κοντά στα σύνορα με την Ελλάδα, να εργαστούν για μακρά χρονικά διαστήματα κάτω από απάνθρωπες συνθήκες με ένα χαρτί στο χέρι, το λεγόμενο «ζάπας ασκέρι κάρτα».⁷ Όμως πολλοί πέθαιναν στη διάρκεια της βαριάς εργασίας μέσα σε δύσκολες συνθήκες: έσπαγαν πέτρες, άνοιγαν δρόμους και έφτιαχναν σιδηροδρομικές γραμμές, με πολύ λίγο φαγητό και ύπνο. Εκτελούσαν επίσης εργασίες μικρής διάρκειας «τσιάστικ»,⁸ που περιλάμβαναν την κοπή μεγάλων δέντρων για την παραγωγή καυσόξυλων (Χουσεϊνογλού 2016: 4-6).

Αν και στα τάγματα εργασίας και στις αγγαρείες επιστρατεύονταν κυρίως Έλληνες, σε μικρότερο βαθμό αναγκάζονταν και Μουσουλμάνοι να εργαστούν σε αυτά (Αυγέρη 2012, Featherstone κ.ά. 2013: 191). Στο επόμενο απόσπασμα η Μουσουλμάνα Αινούρ Ρασήμ, 57 χρονών, ανακαλεί στη μνήμη της αφηγήσεις συγγενών από το Μέγα Πιστό για την επιβολή αγγαρειών, αλλά και για τους τρόπους που έβρισκαν οι κάτοικοι του χωριού για να τις αποφύγουν.

6. Συνέντευξη της Σεφικά Αλή Ογλού στην Εδά Μολλά Χουσεϊν, 20/08/2013. Μετάφραση από τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «Yunanlılar bizden daha çok acı çektiler. Soyguncular gelir gelmez, sadece Yunanlıların tarlalarını aldılar ve mısır ektiler... onlara yarım gün içinde toplanmış yenmeye hazır edilmiş 50 çuval veya daha fazlası mısır, olması şartı ile görevler verirdilerdi! Bulgarların vahşetini yaşamasınlar diye, komşu köylere, Yunanlılara yardım etmeye giderdik».

7. «Δελτίο εφεδρικού στρατού» στα βουλγάρικα. Δινόταν στους επιστρατευμένους στα βουλγαρικά τάγματα εργασίας για να πληρωθούν στο τέλος της εργασίας.

8. Βουλγαρικός όρος για την αγγαρεία μικρής διάρκειας.

Ο θείος Βασίλης, που τον θυμάμαι, τότε είχε πει στον παππού μου ότι άκουσε από έναν τελάλη βοσκό ότι οι Βούλγαροι θα έρθουν για συγκέντρωση των νέων και εύσωμων αντρών για το *τσιάστικ*, «πέσε στο κρεβάτι άρρωστος ή κρύψου»!... Οι Μουσουλμάνοι δεν πήγαιναν στα τζαμιά τις Παρασκευές από το φόβο της συγκέντρωσης του πληθυσμού. Με τη συμβολή του *Pomaşnik*,⁹ [οι Βούλγαροι στρατιώτες] έδερναν τον Χότζα του τζαμιού, ίσως επειδή δεν μάζευε την κοινότητα.¹⁰

Θύματα των Βουλγάρων ήταν και οι γυναίκες, ένα θέμα που δεν αναφέρεται στη βιβλιογραφία, αλλά αναδεικνύεται από τη γυναικεία μνήμη που μεταδίδεται μέσα από την οικογένεια. Η Αινούρ Ρασήμ αναφέρει μερικές από τις ιστορίες αυτές, που έμαθε από τη γιαγιά της, τονίζοντας ιδιαίτερα την αλληλεγγύη μεταξύ μουσουλμάνων και χριστιανών γυναικών.

Επίσης υπήρχε καταπίεση των γυναικών για τις εργασίες στο Μέγα Πιστό, ξέρω από την γιαγιά μου που είχε αργαλειό και ύφαινε μάλλινα ρούχα για να φορέσουν χειμώνα-καλοκαίρι, αλλά και για ανταλλαγή τροφίμων... βοηθούσε όλους. Μου έλεγε ότι... είχε χρησιμοποιήσει παλιούς σάκους για να φτιάξει ρούχα στα παιδιά της γειτονιάς της... είχε δώσει φερετζέ στις χριστιανές μαμάδες, που φοβόντουσαν να μην κλέψει ο Βούλγαρος τις κόρες τους ως νύφες, επειδή ήταν ομόθρησκοι. Στο φούρνο της κυρίας Κατίνας έψηγαν τα ψωμιά 2-3 οικογένειες μαζί, τότε δεν είχαν φούρνο σε όλες τις αυλές... [...] Στο μικρό χωριό Τρίκορφο, όπου ήταν παντρεμένη η αδελφή της γιαγιάς μου, ο Βούλγαρος είχε ζητήσει από γυναίκες να πλέκουν 50 κάλτσες για το στρατό μέσα σε ένα βράδυ... Έκλαιγε η γιαγιά μου όταν περιέγραφε τις πληγές στα χέρια της αδελφής της, έπρεπε να τους υπακούσουν, διαφορετικά θα είχαν μεγαλύτερη τιμωρία!¹¹

9. Ο Βούλγαρος διοικητής.

10. Συνέντευξη της Αινούρ Ρασήμ στην Εδά Μολλά Χουσεΐν, 10/08/2013. Μετάφραση από τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «Hatırlarım Vassilis Amca vardı, o zamanlar çoban haberciden duyur büyükbabama demiş olduğu bir bilgi var, Bulgarların genç, tıknaz ve güçlü görünümlü erkekleri Çastik yapmaya, yani toplamaya geleceklerini duyduklarını söylemiş, “hemen yatakta ağır hastalan, ya da git saklan”!... O zamanlar müslümanlar kalabalık toplama korkusu nedeniyle Cuma günleri camilere gitmeyi bırakmışlar. Birde -Komutanları- Pomaşnik'in emiri ile [Bulgar askerleri] caminin Hoca'sını her Cuma dövüyorlarmış, belki de cemaati topladığı için di».

11. Συνέντευξη της Αινούρ Ρασήμ στην Εδά Μολλά Χουσεΐν, 10/08/2013. Μετάφραση

Στον πολιτισμικό τομέα η βουλγαρική πολιτική στόχευε κυρίως στη γλωσσική αφομοίωση των Ελλήνων και των Πομάκων. Στα ελληνικά σχολεία η διδασκαλία γινόταν μόνο στα βουλγαρικά. Τα τούρκικα σχολεία και οι μεντρεσέδες συνέχισαν να λειτουργούν, διατηρήθηκε και η διδασκαλία της τουρκικής γλώσσας και των θρησκευτικών, αλλά καταργήθηκαν τα μαθήματα που διδάσκονταν στα ελληνικά και αντικαταστάθηκαν από βουλγαρικό πρόγραμμα σπουδών.¹² Τη μεγαλύτερη καταπίεση υπέστησαν τα πομακοχώρια, καθώς για τις βουλγαρικές αρχές οι Πομάκοι ήταν Βούλγαροι λόγω της ομοιότητας της γλώσσας τους με τη βουλγαρική (Χουσεϊνογλού 2016: 15).

Η ανάμνηση της πολιτικής βίαιου εκβουλαρισμού των Πομάκων μεταβιβάστηκε ως τραυματική εμπειρία και στις επόμενες γενιές. Η Αινούρ Ρασήμ αφηγείται πως έμαθε μεταπολεμικά πως οι Πομάκοι κάτοικοι του χωριού Χλόη αντέδρασαν στη γλωσσική τους καταπίεση από τους Βουλγάρους και απέδιδαν την εγκατάλειψη της σλαβικής μητρικής τους γλώσσας σε αυτή την εμπειρία.

είχα βρεθεί στο πανηγύρι εκεί και είχα ρωτήσει πώς και έτσι δεν μιλάνε πομάκικα, επειδή μιλούσαν άπιαστα [πολύ καλά] τούρκικα όλοι τους. Από τη βασανιστική καταπίεση των προηγούμενων γενιών τους είχαν πάρει την απόφαση τότε, μετά την αποχώρηση των Βουλγάρων, να μην μιλήσουν ξανά τη γλώσσα ή να μιλήσουν κρυφά και μόνο! Από τον τραυματισμό τους. Δεν ήθελαν να ξαναζήσουν τις ίδιες δυσκολίες.¹³

από τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «Aynı şekilde kadınlara onlar için çalışmaları için baskı vardı, anneannemden bilirim anlatırdı, tezgahı vardı ve onlara kıyılık giymeleri için yünlü giysiler örürmüş, aynı şekilde yazları da, ama en önemlisi onlar ile aynı zamanda yiyecek alışverişi yapabilmesi için biliyorum eli muhtaçtı. Bana mahallesindeki çocuklara kıyafet yapmak için eski çuvalar kullandığını söylerdi... Bulgarların aynı dinden oldukları için kızlarını gelin olarak çalacaklarından korkan Hristiyan annelere ferace vermiş. Bayan Katina'nın fırınıda 2-3 aile birlikte ekmek pişirirlermiş, çünkü o zamanlar her bahçede fırın yokmuş... [...] Büyükanne'nin kız kardeşinin evlendiği küçük Trikorfo köyünde Bulgar kadınlardan bir gecede 50 çift çorap örmesini istemiş... Büyükanne'nin kız kardeşinin ellerindeki yaraları her tarif ettiğinde göz yaşlarını tutamayıp ağlardı, onlara itaat etmek zorunda kaldılar, aksi takdirde daha fazla cezalandırılırlardı!».

12. Σύμφωνα με τον κανονισμό για τη λειτουργία θρησκευτικού μειονοτικού σχολείου της Κομοτηνής, που βρέθηκε στα βουλγαρικά κρατικά αρχεία, Featherstone κ.ά. 2013: 215.

13. Συνέντευξη της Αινούρ Ρασήμ στην Εδά Μολλά Χουσεϊν, 10/08/2013. Μετάφραση από

Στα πιο απομονωμένα πομακοχώρια, η αφομοιωτική πολιτική των Βουλγάρων ήταν πολύ πιο σκληρή από ό,τι ίσχυε στην Κομοτηνή (Χουσεϊνογλού 2016: 15, Featherstone κ.ά. 2013: 215-216), όπως φαίνεται και από την αφήγηση του Τεβφίκ Χουσεϊνογλού για το χωριό Εχίνο, τόπο καταγωγής των γονιών του.

η βουλγαρική κυβέρνηση είχε βάλει καμπάνες στα τζαμιά!... δεν υπάρχει πιο βάρβαρη πράξη, να σε αναγκάζουν να αρνηθείς την εθνικότητα και τη θρησκεία σου. Τους έλεγαν: «είστε Βούλγαροι μουσουλμάνοι» (Bulgarzski Muamedan), «οι Οθωμανοί σας άλλαξαν με το ζόρι τότε και τους ακούσατε, άμα δεν θα με ακούσεις θα σε σκοτώσω», και πολλοί δολοφονήθηκαν. Επίσης, στο χωριό μου [Κερασέα] και στα διπλανά χωριά ανάγκαζαν τους μαθητές τους να φοράνε βουλγάρικα καπέλα και να μιλάνε μόνο στα βουλγάρικα, με όπλο.¹⁴

Παρόμοιες εμπειρίες θυμάται και ο Χριστιανός Φώτης Κουνελάκης, ηλικίας 85 ετών, για τον εκβουλαρισμό των Ελλήνων στο χωριό Μέση. «Ξύλο της αρκούδας στο υπόγειο του σχολείου, επειδή είχε χαθεί το όπλο ενός στρατιώτη. Όλοι στο χωριό πήγαιναν σε βουλγαρικό σχολείο, με το ζόρι».¹⁵

Έλληνες και Πομάκοι δεν υπέφεραν μόνο από την ίδια πολιτική βίαιου εκβουλαρισμού, αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις η κοινή αυτή μοίρα διαμόρφωσε μεταξύ τους μόνιμους δεσμούς φιλίας και αλληλεγγύης. Ο Τεβφίκ Χουσεϊνογλού αφηγείται ένα τέτοιο περιστατικό που έζησε ο ξάδελφός του Εμίν από το πομακικό χωριό Εχίνο.

τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «ben orada bir panayır da bulunmuştum ve ne sebepten Pomakça konuşmadıklarını sormuştum, çünkü hepsi Pomak olmalarına rağmen [çok iyi] Türkçe konuşuyordu. Önceki nesillerinin haksız Bulgar baskılarına maruz kalmaları yüzünden, Bulgarların ayrılmasından sonra, dili tekrar konuşmamaya, veya sadece gizlice konuşmaya karar vermişlerdi! Travmaları yüzünden. Aynı zorlukları tekrar yaşamak istemiyolardı».

14. Συνέντευξη του Τεβφίκ Χουσεϊνογλού στην Εδά Μολλά Χουσεϊν, 15/08/2013. Μετάφραση από τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «Bulgar hükümeti camilere çan koymuştu!... sizi milliyetinizden ve dininizden vazgeçmeye zorlayan daha barbarca bir hareket yoktur. Onlara (Şahin köyü halkına): «siz Bulgar Müslümanısınız» (Bulgarzski Muamedan), «Osmanlılar sizi değiştirmeye zorladı ve siz onları dinlediniz, şimdi beni dinlemelisiniz, eğerki dinlemezseniz sizi öldüreceğim» ve birçoğu öldürüldü. Ayrıca, köyümde [Kirazlı] ve komşu köylerde, öğrencileri silahla Bulgar şapkaları giymeye ve sadece Bulgarca konuşmaya zorladılar».

15. Συνέντευξη του Φώτη Κουνελάκη στην Εδά Μολλά Χουσεϊν, 21/08/2013.

Μια ημέρα ήρθαν κάποιοι Βούλγαροι, όχι στρατιωτικοί, στο σχολείο που πήγαινε [ο Εμίν]. Ο ένας ήξερε και τουρκικά, μάλλον ήταν Πομάκος Βούλγαρος πολίτης. Έκανε διάφορες ερωτήσεις τότε, το θυμάμαι από τον ξάδελφό μου, που δεν θυμάμαι τώρα τι τους ρώτησε και τι απάντησαν. Όμως στο τέλος της ημέρας πήραν τον ξάδελφό μου και τον [Ελληνα] φίλο του Νίκο. Ούρλιαζαν οι μανάδες. Τότε άρχισε ο Γολγοθάς των οικογενειών. Ο πατέρας του Εμίν και ο πατέρας του Νίκου πήραν ό,τι λεφτά είχαν και πήγαν στη Βουλγαρία να βρουν τα παιδιά πριν χαθούν τα ίχνη τους. Εν τω μεταξύ, τα παιδιά τα έβαλαν σε σχολείο που έβγαζε παπάδες. Στον ξάδελφό μου έλεγαν πως ήταν εξισλαμισμένος Βούλγαρος, επειδή μιλούσε πομάκικα... γι' αυτό θα γυρίσει στις ρίζες του και θα γίνει Χριστιανός και παπάς. Στον Νίκο έλεγαν σχεδόν τα ίδια, ότι είναι Βούλγαρος ορθόδοξος... οι δύο οικογένειες έγιναν αδελφικές, μαζί έκλαψαν, μαζί έψαξαν. Οι δικοί μας είχαν συγγενείς που ήταν Βούλγαροι υπήκοοι. Με τη βοήθειά τους βρήκαν τα παιδιά. Έδωσαν πολλές χρυσές λίρες και έσωσαν και τα δύο. Από εκείνη τη στιγμή και σήμερα θεωρούμε αδέρφια το σόι του Νίκου. Οι δυσκολίες εκείνες έφεραν τις οικογένειες πολύ κοντά.¹⁶

Μετά την αλλαγή καθεστώτος στη Βουλγαρία στις 9 Σεπτεμβρίου 1944, σύντομα ήρθε η ώρα να φύγουν τα βουλγαρικά στρατεύματα. Η αποχώρησή τους έγινε αναίμακτα και επίσημα η Δυτική Θράκη απελευθερώθηκε στις 18 Οκτωβρίου 1944. Όμως σε μερικά χωριά οι κάτοικοι δεν μπορούσαν ούτε να ξεχάσουν ούτε να συγχωρέσουν

16. Συνέντευξη του Τεβφίκ Χουσεϊνογλού στην Εδά Μολλά Χουσεϊν, 15/08/2013. Μετάφραση από τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «Bir gün gittiği okula asker olmayan Bulgarlar geldi. Bir tanesi Türkçe biliyordu, muhtemelen Pomak bir Bulgar vatandaşıydı. Kuzenimden hatırlıyorum, ona o zaman çeşitli sorular sormuşlar, şimdi onlara ne soru sorduklarını ve öğrencilerin ne cevapladığını hatırlamıyorum. Ama günün sonunda kuzenimi ve arkadaşı Nikos'u aldılar. Gören anneleri bağırıp ağlamışlar. İşte o zaman ailelerin Golgotaları başlamış. Emin'in babası ve Nikos'un babası sahip oldukları tüm parayı alıp çocukları ortadan kaybolmadan önce, onları bulmak için Bulgaristan'a gittiler. Bu arada Bulgarlar, onları rahip mezun eden bir okula yerleştirmişler bile. Kuzenime Pomakça konuştuğu için, sen İslamlaştırılmış bir Bulgarsın olduğu söylenmiş... bu yüzden köklerine dönüp Hıristiyan ve rahip olacaktı. Nikos için, hemen hemen aynı şeyi söylemişler, yani onun bir Bulgar Ortodoksu olduğunu... o aci dönemde iki aile kardeş oldular, birlikte ağladılar, birlikte aradılar. Bizimkilerin Bulgar vatandaşı olan akrabaları vardı. Onların yardımıyla çocukları buldular. Bir sürü altın lira verdiler ve ikisini de kurtardılar. O andan itibaren halen hali hazırda Nikos'un tüm soyunu kardeş olarak görüyoruz. Bu zorluklar ailelerimizi çok yaklaştırdı».

εκείνους που τους πρόδιναν και οι οποίοι ετοιμάζονταν τώρα να φύγουν μαζί με τους Βουλγάρους. Αυτό έγινε και στο χωριό Σώστη, όπως αφηγείται ο Τεβφίκ Χουσεϊνογλού από μαρτυρία του θείου του.

Η αστυνομία [βουλγάρικη] προκαλούσε τρόμο παντού. Ο κατοχικός στρατός, οι Βούλγαροι, πήραν μεγάλο μέρος των ζώων των κατοίκων. Πολλοί αναγκάστηκαν να αφήσουν τα χωριά τους και να κατεβούν σε άλλα χωριά, στους συγγενείς τους. Το χωριό Σώστης, τότε και τώρα, ήταν μικτό και ζούσαν δίπλα δίπλα Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι. Υπήρχε ένας γείτονας, ο οποίος πρόδινε άτομα, κυρίως χριστιανούς Έλληνες, στους Βουλγάρους και τους παρέδιδε στην αστυνομία, που σήμαινε τιμωρία, ξυλοδαρμούς. Το φθινόπωρο του 1944 ο Βούλγαρος αξιωματικός είχε καλέσει τους προύχοντες Χριστιανούς και Μουσουλμάνους του χωριού για να ανακοινώσει ότι την επόμενη ημέρα θα αναχωρήσουν και ότι θέλουν με τα βόδια και τα άλογα να τους πάνε στα σύνορα. Αυτοί που γνώριζαν την υπόθεση ήξεραν επίσης ότι και ο γείτονας θα έφευγε μαζί με αυτούς, δεν μπορούσε να μείνει πλέον... είχε κάψει πολλές ψυχές. Και ναι... τον σκότωσε ο γείτονάς του προτού να καταφέρει να ενταχθεί στη βουλγαρική ομάδα, μέσα στο χωράφι του...¹⁷

Η ζωή στους μαχαλάδες της Κομοτηνής

Η βία ήταν έντονη και στην πόλη και η επιβίωση πιο δύσκολη σε σύγκριση με τα χωριά. Στα καταστήματα είχαν αναρτηθεί πινακίδες «Σάμο ζα Μπολγκάριτε», δηλαδή «μόνον για Βουλγάρους» (Batıbey 1997: 58-64, Χουσεϊνογλού 2016: 18). Για όσους δεν είχαν πάρει βουλγαρική υπηκοότητα, η αγορά τροφίμων γινόταν μόνο με δελτία και υπέφεραν από πείνα και άλλα δεινά. Οι λίγοι κάτοικοι της πόλης που είχαν και με-

17. Συνέντευξη του Τεβφίκ Χουσεϊνογλού στην Εδά Μολλά Χουσεϊν, 15/08/2013. Μετάφραση από τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «[Bulgar] polisi her yerde deşet saçıyordu. İşgalci ordu, Bulgarlar, tüm sakinlerin hayvanlarının çoğunu almıştı. Birçoğu köylerini terk edip, diğer köylere, akrabalarına gitmeye kendilerini zorladı. Sostis köyü o zamanlar karışık ve Hıristiyan ve Müslüman yan yana yaşıyordu. Bulgarlara başta Hıristiyan Rum olmak üzere, insanlara ihanet eden ve onları cezalandırma, dayak anlamına gelen polise teslim eden bir komşu vardı. 1944 sonbaharında Bulgar subayı, köyün önde gelen Hıristiyanlarına ve Müslümanlarına ertesi gün ayrılacaklarını ve öküzleri ve atları ile sınıra gitmek istediklerini duyurmaya çağırdı. O komşunun Bulgar askerleri ile olan iş birliğini bilenler, onun onlarla birlikte ayrılacağını da biliyordu, artık kalamayacaktı çünkü... birçok can yakmıştı. Ve evet... komşusu onu tarlasındayken, alanındaki Bulgar ekibine katılmadan önce öldürdü...».

ρικά χωράφια ή κάποιο ζώο αναγκάζονταν να παραδίνουν το μεγαλύτερο μέρος της σοδειάς τους στους Βουλγάρους. Πολλοί ελεύθεροι επαγγελματίες ή δημόσιοι υπάλληλοι που δεν είχαν «βουλγαρογραφτεί» δεν μπορούσαν να ασκήσουν το επάγγελμά τους. Οι δε επιχειρηματίες αναγκάζονταν συχνά να πάρουν Βούλγαρο συντάιρο, ο οποίος σε πολλές περιπτώσεις έδωχνε μετά τον Έλληνα ιδιοκτήτη (Batibey 1997: 60-64, Featherstone κ.ά. 2013: 193-194). Όπως φαίνεται από τα παραπάνω παραδείγματα, στην πόλη της Κομοτηνής η βουλγαρική Κατοχή έπληξε κυρίως τη μεσαία τάξη, Χριστιανών και Μουσουλμάνων (Featherstone κ.ά. 2013: 201). Ως αποτέλεσμα της καταπίεσης που δέχτηκαν και οι δύο ομάδες, εμφανίστηκαν συγκεκριμένες περιπτώσεις αλληλεγγύης μεταξύ τους, όπως θα φανεί στα πολύ ενδιαφέροντα αποσπάσματα που ακολουθούν.

Ο Χαλίλ-Ριφάτ Χατζή Αχμέτ, 91 χρονών, που ζούσε τότε με την οικογένειά του στον Κιρ Μαχαλά της Κομοτηνής, δίνει στη μαρτυρία του μια πολύ γλαφυρή εικόνα του φόβου για τις επιτάξεις των Βουλγάρων, αλλά και της έμπρακτης συμπαράστασης Χριστιανών και Μουσουλμάνων στη γειτονιά, των πρακτικών άμυνας και των στρατηγικών επιβίωσης που επινόησαν.

ήρθαν οι Βούλγαροι και όποιος δεν έκανε ή δεν μπορούσε να κάνει αυτά που ζητούσαν τον έδερναν. Έβριζαν πάρα πολύ... μέχρι και τώρα θυμάμαι τι έλεγαν, «Ντεϊ Μπαμπάμου ντέμπα!» «Ντεϊ Μπαμπάμου τούρσιν!» και έπαιρναν ό,τι είχες, θυμάμαι ο μπαμπάς μου δεν είχε παπούτσια, φορούσε τα δικά μου, ενός δεκαπεντάχρονου. Πολύ άσχημη η περίοδος!... Είχαμε «Kardeşhane»¹⁸ στους μαχαλάδες, κάθε τότε όταν κάποιος είχε κάτι περισσότερο –πολύ μικρή περίπτωση– το πήγαινε εκεί και κάπως από ό,τι μαζευόταν φτιαχνόταν φαγητό, μοιραζόμασταν μεταξύ μας και τρώγαμε μαζί, Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι. Ο εχθρός ένας και ο ίδιος για όλους! Όλοι το έκαναν, διότι γνώριζαν πως θα υπήρχε κάποια ημέρα που θα την περνούσαν νηστικοί και έτσι ελάχιστοι κρατούσαν ό,τι είχαν μόνο... μόνο... για τους εαυτούς τους... Θυμάμαι μια φορά είχαν κάνει περπατόπιτα¹⁹ για ένα μωρό της γειτονιάς μας και οι μαμάδες μας είχαν φτιάξει «πίτα» η οποία δεν ήταν, την θεωρούσαμε έτσι.

18. Κλίμα αδελφότητας, συγκρότηση φιλανθρωπίας στα τούρκικα.

19. Περπατόπιτα ή περπατόψωμο είναι μια πίτα-κέικ η οποία, σύμφωνα με το έθιμο, ψήνεται μόλις το μωρό περπατήσει. Το έθιμο απαντά κυρίως στη βορειοανατολική Ελλάδα τόσο σε Χριστιανούς όσο και σε Μουσουλμάνους. Πιστεύεται ότι η τελετή θα βοηθήσει το παιδί να έχει γερό και σταθερό περπάτημα στην πορεία της ζωής του.

Δεν είχαμε ούτε αλεύρι ούτε λάδι... είχαν κόψει σε μικρά κομμάτια το ψωμί και πάνω σε αυτό το σερμπέτι, 20 7-8 παιδιά, όλοι μας πήραμε τα ξύλινα μας κουτάλια και φάγαμε από αυτό... είναι κάτι, ίσως μοναδική στιγμή που θυμάμαι το χαμόγελό μου στο πρόσωπο. ... Θυμάμαι πως μαζευόμασταν 2-3 οικογένειες σε ένα σπίτι και παίζαμε με τους τενεκέδες²¹ για να νομίσει ο Βούλγαρος ότι ζούμε πάρα πολλοί και να μην μπορέσει να σκάσει μέσα. Συνήθως εδώ στα στενά κυκλοφορούσαν σε μικρές ομάδες 2-3 άτομα... Μια φορά, η θεία μου που ζει στο χωριό Μίσχος, τα χωριά έβρισκαν περισσότερο [φαγητό] από εμάς, εμείς στη πόλη δεν μπορούσαμε. Είχε στείλει με τον τελάλη Μεχμέτ ένα κομμάτι κρέατος αρνιού, προφανώς μας είχε προδώσει ο ίδιος, μας έστειλε τους χωροφύλακες! Για να μας δείρουν με το αρνί στο στόμα! Τότε προφανώς είχαμε μαζευτεί με συγγενείς, ήρθαν μέσα, έψαξαν όλες τις γωνίες του σπιτιού –ξανά!– αλλά δεν βρήκαν τίποτα. Έδωσαν δύο χαστούκια στους άντρες και πήγανε από πίσω του Μεχμέτ για να τον τιμωρήσουν. Ο μπαμπάς μου ήταν έξυπνος άντρας, το κρέας το είχε τυλίξει κάτω από την αδελφή μου, η οποία ήταν μωρό στην αγκαλιά της μάνας μου που προσπαθούσε να την κοιμίσει.²²

20. Από την αραβική λέξη *Sherbet*. Ένα είδος πολύ γλυκού ποτού ή σιροπιού της δυτικής και νότιας Ασίας που παρασκευάζεται από φρούτα ή πέταλα λουλουδιών.

21. Η πρακτική του χτυπήματος τενεκέδων που περιγράφει ο πληροφορητής στο παραπάνω απόσπασμα έχει εγγραφεί στη συλλογική μνήμη των Μουσουλμάνων της πόλης ως μια τακτική προειδοποίησης των γειτόνων για επικείμενη επιδρομή Βουλγάρων και εκφοβισμού των επιδρομέων. Πρώτη φορά υιοθετήθηκε η πρακτική αυτή αμέσως μετά την άφιξη των Βουλγάρων στην πόλη, τον Απρίλιο 1941, όταν Βούλγαροι στρατιώτες λεηλάτησαν επί τρεις μέρες τις μουσουλμανικές γειτονιές της πόλης. Το γεγονός αυτό έμεινε γνωστό ως ο «Συναγεμώσι των Τενεκέδων» [*Tenekele Alarm*] (Batibey 1976: 7-8, Featherstone κ.ά. 2013: 180-181).

22. Συνέντευξη του Χαλήλ-Ριφάτ Χατζή Αχμέτ στην Εδά Μολλά Χουσεϊν, 03/09/2013. Μετάφραση από τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «Bulgarlar geldi ve istediklerini yapmayan ya da yapamayan her kişiyi dövüldü. Çok küfür ederlerdi ve hala kulaklarımdadır sesleri “Dey Babamu deyba!” “Dey Babamu tursin!” ve senin sahip olduklarını alırlardı, hatırlıyorum babamın ayakkabısı yoktu, on beş yaşında olan benim ayakkabılarımı giyerdi. Sezon çok kötüydü! ... Mahallelerde “Kardeşhane” vardı, birisinin daha fazla bir şeyi olduğunda - çok küçük bir vaka - oraya götürürdü ve bir şekilde toplanan yiyeceklerden ne yapıldıysa, birbirimizle paylaşır ve birlikte yerdik, Hıristiyanlar ve Müslümanlar. Düşman olan tekti ve herkes için kendisi Bulgarlardı! Herkes bu kardeşhane işlemini yaptı çünkü onlar oruç ile geçirecekleri bir gün illaki olacağını biliyorlardı ve komşuların yalnızca çok azı sadece sahip olduklarını korudular... sadece... kendileri için... Bir kez hatırlıyorum mahallemizdeki bir bebeğin ilk adımlarını kutlamak için güle-güle yürüsün pastası yapmışlardı, ve annelerimizin böyle çok lezzetli bir

Συγκλονιστική είναι η μαρτυρία του 67χρονου καλλιτέχνη Ιμπραχίμ Μουσταφά για ένα σπάνιο περιστατικό ξυλοδαμού Βουλγάρου από κατοίκους της οδού Βλαχάβα, που οδήγησε στην εκτέλεση σαράντα αντρών της γειτονιάς σε αντίποινα. Το γεγονός διασώθηκε στην τοπική μνήμη, αλλά δεν είναι ευρύτερα γνωστό στην πόλη.

Στα στενά δεν πολυκυκλοφορούσαν [οι Βούλγαροι], έλεγε ο μπαμπάς μου. Για αυτό ένα βράδυ μερικά άτομα με σκεπασμένα πρόσωπα έδειραν πολύ έναν Βούλγαρο. Οι Βούλγαροι αστυνομικοί που τον βρήκανε μέσα στο αίμα, ακολούθησαν προς τα πίσω το δρόμο που είχε περπατήσει και μάζεψαν όλους τους άντρες των σπιτιών όπου βρήκαν το αίμα του Βούλγαρου. Περίπου σαράντα άντρες, και να μην είχαν σχέση με αυτή την υπόθεση, σφαγιάστηκαν στην οδό Βλαχάβα!²³

Σπάνια οι μαρτυρίες των Μουσουλμάνων αναφέρονται, σαν εξαίρεση, σε περιπτώσεις ανθρώπινης συμπεριφοράς εκ μέρους των Βουλγάρων στρατιωτών. Ένα τέτοιο περιστατικό συνέβη στην οδό Στρατών-Ηφαιστου, όπως θυμάται η 86χρονη Σαμπιχά Τζανσίζ.

“pasta” yaptıklarını düşlerdik. Malum ne unumuz ne de yağımız vardı... bayat ekmeği küçük parçalara ayırıp, üzerine şerbet dökmüşlerdi, 7-8 çocuktuk, hepimiz tahta kaşıklarımızı alıp ve ondan yemiştik... öyle önemli bir şey ki, belki de yüzümdeki gülüşümü hatırladığım tek zaman benim, o dönemde... hatırlarım 2-3 aile bir evde toplanıp tenekelerle oynardık, Bulgarların o evde çok kişinin yaşadığını düşünüp içeri girmemesi için. Genellikle buradaki ara sokaklarda 2-3 kişilik küçük gruplar halinde hareket ediyorlardı... bir zaman, Mishos köyünde yaşayan teyzem, bu arada köydekiler bizden daha fazla [yemek] bulabilirdi, biz şehirde yapamazdık. Haberci Mehmet ile bir parça kuzu göndermişti, görünüşe göre bize ihanet etmiş, jandarmaları bize göndermişti! Bizi ağızda kuzu ile yakalatıp dövdürtmek için! O akşam, tabiki, akrabalarımızla bir araya gelmiştik, içeri girdiler ve evin tüm köşelerini aradılar – yine ve yeniden! - ama hiçbir şey bulamadılar. Komutan adamlarını iki kez tokatladı ve onu cezalandırmak için Mehmet'in peşine düştüler. Babam akıllı bir adamdı, eti kız kardeşimin altına sarmıştı, o daha annemin kollarında uyumaya çalışan bir bebekti».

23. Συνέντευξη του Ιμπραχίμ Μουσταφά στην Εδά Μολλά Χουσεΐν, 20/08/2013. Μετάφραση από τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «Babam, sokak aralarında çok fazla [Bulgarlar] dolaşmıyorlardı derdi. Bu yüzden bir gece kapalı yüzleri olan bazı insanlar bur Bulgar polisini çok dövmüşler. Onu kan içinde bulan Bulgar polis memurları, yürüdüğü yola geri yürümüş ve Bulgarın kanını buldukları sokaktaki tüm evlerin tüm erkeklerini toplamışlar ve bu dava ile ilgisi olsun yada olmasın, yaklaşık 40 adamı Vlahava Caddesi'nde katletmişler!».

Ο φόβος επικρατούσε, αφού ήταν βάρβαρος ο Βούλγαρος, είχαν κάνει τόσα χειρότερα. Ήμουν περίπου 11 χρονών, η μαμά με είχε αφήσει σκόπιμα να προσέχω τον αδελφό μου που ήταν μικρό μωρό, για να μην τον δηλητηριάσουν. Οι Βούλγαροι έψαχναν το σπίτι μας και έπαιρναν ό,τι πίστευαν θα ήταν χρήσιμο για αυτούς. Ένας ήρθε σε εμένα, τόσο φόβο δεν είχα ζήσει μέχρι τότε, στο μυαλό μου μόνο μια ερώτηση, πώς θα σώσω τον εαυτό μου και πώς τον μικρό μου αδελφό. Έσκυψε και μου έκρυψε δύο σαπούνια μέσα στην κούνια του αδελφού μου, λέγοντας «Yasam ima monçeta» [κι εγώ έχω παιδί], μου χαμογέλασε και έφυγε.²⁴

Θα ολοκληρώσουμε με την αφήγηση μιας Ελληνίδας Χριστιανής, της Νίτσας Παρασκευά, 55 χρονών, για την αδελφική σχέση που δημιούργησε η θεία της, νεαρή χήρα, με την επίσης χήρα Μουσουλμάνα γειτόνισσά της – μια σχέση που, λόγω του φόβου των Βουλγάρων, υπερέβη τα παραδοσιακά όρια που χώριζαν τις δύο κοινότητες προπολεμικά και διατηρήθηκε και πέρα από το θάνατο. Οι δύο γειτόνισσες ζούσαν στην οδό Αδριανουπόλεως:

η θεία μου η Νίτσα, με ονόμασαν με το όνομά της, μια πλούσια χήρα που ζούσε μόνη της με ένα παιδί, βοήθησε άπειρες φορές τη γειτόνισσα Σαλιχά, η οποία ήταν χήρα επίσης. Έλεγε ότι οι ζωές τους έμοιαζαν και δεν ήθελε να πάθει τίποτε κακό από τον εχθρό, ούτε η Σαλιχά ούτε τα τέσσερα παιδιά της. Της είπε πως όποια ημέρα θέλουν μπορούν να κοιμηθούν στο σπίτι τους. Στην αρχή η νεαρή μουσουλμάνα φοβήθηκε. Ξένο, χριστιανικό σπίτι, πώς μπορούσε να μείνει; Η Νίτσα βρήκε τη λύση εξηγώντας ότι και αυτή είναι χήρα και θα χρειαστεί βοήθεια, επειδή φοβάται από τον εχθρό. Έτσι επέζησαν όλοι μαζί και σπούδασαν τα παιδιά τους, χάρη στη θεία μου. Και σήμερα όταν μιλάει η κυρία Σαλιχά για την συγχωρεμένη θεία μου, την καλεί «η αδελφή μου η Νίτσα!». Σχεδόν κάθε φορά θα την δω να έχει αναμμένο καντήλι για την Νίτσα. Δεν μιλά άσχημα για το βουλγαρικό έθνος, αλλά την Κατοχή την φοβάται

24. Συνέντευξη της Σαμπιχά Τζανσίτζ στην Εδά Μολλά Χουσεΐν, 10/08/2013. Μετάφραση από τα τούρκικα από τη συγγραφέα: «korku hüküm sürürdü, sonuçta Bulgar barbardi, çok kötü şeyler yapmışlardı. Yaklaşık 11 yaşındaydım, annem küçük bebek kardeşime bakmam için beni kasten [kasıtlı olarak] Bulgarlar ile bırakmıştı, böylece onu zehirleyemeyeceklerdi. Bulgarlar evimizi arıyordu ve onlar için faydalı olacağımı düşündüklerini alıyorlardı. Bir tanesi bana yaklaştı, o zamana kadar hiç o kadar korkmamıştım, aklımda sadece bir soru, kendimi ve küçük kardeşimi nasıl kurtaracağımdı. Eğildi ve kardeşimin beşiğine “Yasam ima monçeta” [benimde bir çocuğum var] diyerek iki sabun sakladı, bana gülümsedi ve gitti».

ακόμα. Συμβουλεύει τους νέους να κρατήσουν τα παλιά ρούχα, να έχουν χρήματα στην άκρη για πιθανές κατοχικές μέρες. Δεν κατάλαβε τον πόλεμο, αλλά τη φτώχεια την ένιωθε.²⁵

Επίλογος

Στην παρούσα μελέτη μάς δίνεται, μέσα από τις αφηγήσεις προσωπικών μαρτυριών, μια εικόνα των σχέσεων και της επιβίωσης της φιλίας των διαφορετικών θρησκευτικών κοινοτήτων, στις πιο κρίσιμες αλλά και στις πιο ευχάριστες στιγμές. Και οι δύο πλευρές (Χριστιανοί - Μουσουλμάνοι), είχαν κοινό εχθρό τούς Βούλγαρους. Τα παιδιά της Κατοχής μεγάλωσαν με την εντύπωση πως οι Βούλγαροι ήταν σαν τέρατα, επηρεασμένα από τις ιστορίες των γονιών τους. Αυτές οι αναπαραστάσεις μεταδόθηκαν συχνά και στις επόμενες γενιές. Από τότε που άνοιξαν τα σύνορα μεταξύ Βουλγαρίας και Ελλάδας, μετά την ένταξη της Βουλγαρίας στην Ευρωπαϊκή Ένωση, πολλοί στα χωριά δυσκολεύονται ακόμη να τους δεχτούν και να τους συμπαθήσουν.

Οι Χριστιανοί και οι Μουσουλμάνοι συνυπήρχαν και συνυπάρχουν στην πίκρα αλλά και στη χαρά χωρίς εμπόδια. Και ήταν αυτός ο λόγος που μου γέννησε την ιδέα της έρευνας αυτής, που θέλει να ξαναθυμίσει στους παλαιότερους τη Θράκη του χθες και να φανερώσει στους νεότερους τα δάκρυα των γονιών και την αγωνία της εθνικής επιβίωσης και την ελπίδα ενός καλύτερου αύριο.

Ευχαριστίες

Θερμές ευχαριστίες στις κυρίες Αλή Ογλού Σεφικά, Εμίν Εμπιέ, Παρασκευά Νίτσα, Ρασήμ Αινούρ, Τζανσίζ Σαμπιχά και τους κύριους Αμουτζά Κυριάκου, Κουνελάκη Φώτη, Μουσταφά Ιμπραχήμ, Χατζή Αχμέτ Χαλήλ-Ριφάτ, Χουσεϊνογλού Τεβφίκ, που μου παραχώρησαν τις ιστορίες τους για την παρούσα μελέτη και με βοήθησαν, μέσα από την προφορική μνήμη, να καταλάβω καλύτερα την εμπειρία της βουλγαρικής Κατοχής στον τόπο μου.

25. Συνέντευξη της Νίτσας Παρασκευά στην Εδά Μολλά Χουσεϊν, 21/08/2013.

Βιβλιογραφία

- Αυγέρη, Σοφία. 2012. *Ντουρντουβάκια: Έλληνες σε βουλγαρικά τάγματα εργασίας*. Αθήνα: 24grammata.com.
- Βακαλόπουλος, Κωνσταντίνος. 2004. *Ιστορία της μείζονος Θράκης, από την πρώτη Οθωμανοκρατία μέχρι τις μέρες μας*. Θεσσαλονίκη: Σταμούλης.
- Batibey, Kemal Şevket. 1997. ...*Ve Bulgarlar Geldi*. Ιστάνμπουλ: Boğaziçi Yayınları.
- Βεντήρης, Γεώργιος. 2008. *Η Ελλάδα του 1910-1920*. Αθήνα: Πυρσός.
- Featherstone, Kevin, Δημήτρης Παπαδημητρίου, Αργύρης Μαμαρέλης & Γιώργος Νιάρχος. 2013. *Οι τελευταίοι Οθωμανοί. Η μουσουλμανική μειονότητα της Δυτικής Θράκης, 1940-1949*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Κοτζαγεώργη-Ζυμάρη, Ξανθίππη. 2002. *Η βουλγαρική κατοχή στην Ανατολική Μακεδονία και τη Θράκη 1941-1944*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.
- Ναλμπάντης, Κωνσταντίνος & Δημήτρης Γαρυφάλλου. 1992. *Αναμνήσεις από την Κομοτηνή*. Κομοτηνή: Νομαρχία Ροδόπης.
- Τσινταράκης, Ελευθέριος. 2010. *Ιστορικό φιλοτελικό λεύκωμα Θράκης 1850-1923*. Κομοτηνή: Παρατηρητής της Θράκης.
- Χουσεϊνογλού, Τεβφίκ. 2016. «Το χωριό της γιαγιάς μου», *Περιοδικό Ροντόπ Ρουζγκαρί*, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος-Νοέμβριος: 1-7.

Αφηγήσεις παιδιών του ελληνικού εμφυλίου.

Μια εμπειρική κοινότητα μνήμης¹

Δήμητρα Κελέση

Περίληψη

Αντικείμενο του παρόντος κειμένου αποτελούν πέντε αφηγήσεις ζωής. Οι αφηγητές είναι παιδιά του ελληνικού εμφυλίου πολέμου, τα οποία εντάχτηκαν στο πρόγραμμα μετακίνησης παιδιών από αγροτικές περιοχές της Ελλάδας και εγκατάστασης σε κομμουνιστικές χώρες. Σήμερα, ως ενήλικες πια, ζουν στην Καβάλα και στην ίδια γειτονιά και αποτελούν μέλη μιας ευρύτερης παρέας. Κανείς τους δεν κατάγεται από την Καβάλα, ωστόσο επέλεξαν συνειδητά και συλλογικά να εγκατασταθούν εκεί μετά τον επαναπατρισμό τους. Τόσο η επιλογή της εγκατάστασης, όσο και η συχνότητα με την οποία βρίσκονται και συζητούν το παρελθόν τους και τα βιώματά τους, τους καθιστούν μια εμπειρική κοινότητα μνήμης. Η ανάλυση των αφηγήσεων κωδικοποιείται σε τρεις άξονες. Ο πρώτος άξονας είναι οι σταθμοί της πορείας ζωής των αφηγητών, οι τόποι δηλαδή που τους σημάδεψαν και τους διαμόρφωσαν. Οι αφηγήσεις ξεκινούν από τα χωριά καταγωγής τους στη Θράκη, συνεχίζουν με τις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης όπου έζησαν ως πολιτικοί πρόσφυγες, και με τη ζωή στη Δυτική Γερμανία στην οποία μετεγκαταστάθηκαν με το πρόσχημα του επαναπατρισμού και έζησαν ως οικονομικοί μετανάστες μέχρι τη συνταξιοδότησή τους, ενώ ολοκληρώνονται με τον επαναπατρισμό και την οριστική εγκατάσταση στην Καβάλα. Δεύτερος άξονας είναι θεματικές που αφορούν στα πολιτισμικά πρότυπα και στη νοηματοδότηση των βιωμάτων τους. Τρίτος άξονας είναι οι αυτοαναπαραστάσεις, οι χαρακτήρες δηλαδή που αποδίδουν οι αφηγητές στον εαυτό τους.

1. Το κείμενο βασίζεται σε έρευνα που πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο εκπόνησης της διπλωματικής μου εργασίας στο ΜΠΣ του τμήματος Ιστορίας - Εθνολογίας με επιβλέποντα καθηγητή τον κ. Βασίλειο Δαλκαβούκη.

Εισαγωγικά

Αντικείμενο της έρευνας αποτελούν πέντε αφηγήσεις ζωής. Οι αφηγητές υπήρξαν παιδιά του ελληνικού εμφυλίου πολέμου, τα οποία εντάχθηκαν στο πρόγραμμα μετακίνησης παιδιών από αγροτικές περιοχές της Ελλάδας, κυρίως της βόρειας, και εγκατάστασής τους στις κομμουνιστικές χώρες από το ΚΚΕ. Η ελληνική κυβέρνηση το ονόμασε «παιδομάζωμα». Ο όρος αυτός κινητοποίησε τα εθνικά αντανακλαστικά της κοινής γνώμης και επέτεινε συναισθηματικά την αντικομμουνιστική υστερία (Βερβενιώτη 2005: 101, Μαργαρίτης 2001: 589). Ωστόσο καθιερώθηκε στα κυρίαρχα στρώματα της δημόσιας ιστορίας και χρησιμοποιείται ακόμη και σήμερα με ή χωρίς τη χρήση εισαγωγικών. Η εθνική κυβέρνηση είχε προβεί αντίστοιχα στο δικό της πρόγραμμα απομάκρυνσης παιδιών από τις εστίες τους και εγκατάστασής τους σε Παιδοπόλεις, ενέργεια την οποία ονόμασε «παιδοφύλαξη» σε αντίστιξη με το ΚΚΕ.²

Η συγκέντρωση και η μετακίνηση παιδιών υπήρξε μια συνήθης πρακτική που εφαρμόστηκε σε περιόδους πολέμων σε αρκετές χώρες, με πιο χαρακτηριστική και ανάλογη της ελληνικής, αυτή του ισπανικού Εμφυλίου Πολέμου. Η πολιτική των δύο χωρών απέναντι στα παιδιά-θύματα του πολέμου, σχεδιάστηκε και εφαρμόστηκε με βάση «ένα συνδυασμό ανθρωπιστικών, στρατηγικών και προπαγανδιστικών τακτικών» (Χασιώτης 2012: 363). Και στις δύο χώρες η πιο αδύναμη στρατιωτικά παράταξη αναγκάστηκε να μεταφέρει τα παιδιά στο εξωτερικό, ενώ η πιο ισχυρή τα συγκέντρωνε στο εσωτερικό. Και στις δύο χώρες υπήρξαν παιδιά που αποσπάστηκαν είτε με τη συναίνεση των οικογενειών είτε με βία, ενώ τα επιχειρήματα για τους λόγους που οδήγησαν σε αυτό ήταν παρόμοια: να γλυτώσουν από την πείνα, τους βομβαρδισμούς, τις κακουχίες, την ορφάνια, αλλά και για να διαπαιδαγωγηθούν ιδεολογικά, σύμφωνα με τις αντιλήψεις της κάθε πλευράς. Ο χωρισμός από την οικογένεια αποτέλεσε αναμφίβολα μια τραυματική εμπειρία, ταυτόχρονα όμως, όπως διαφαίνεται και από τις μαρτυρίες, άνοιξε καινούργιους ορίζοντες και συχνά πρόσφερε καλύτερες συνθήκες ζωής και καλύτερες προοπτικές για μόρφωση και επαγγελματική αποκατάσταση (ό.π.).

2. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα όπου χρησιμοποιείται ο όρος «παιδομάζωμα» με τη χρήση εισαγωγικών είναι το βιβλίο των Van Boeschoten & Danforth 2015: 66. Ο Lars Baerentzen, ένας από τους πρώτους ερευνητές που ασχολήθηκαν με το ζήτημα των παιδιών στον Εμφύλιο, και του οποίου το άρθρο αποτέλεσε σημείο αναφοράς, χρησιμοποιεί τον όρο με εισαγωγικά. Βλ. Baerentzen 1992.

Οι αφηγητές και οι αφηγήτριες

Οι αφηγητές ζουν σήμερα στην ίδια γειτονιά της Καβάλας, τη γειτονιά μου, και αποτελούν μέλη μιας ευρύτερης παρέας με κοινό παρονομαστή το γεγονός ότι υπήρξαν παιδιά του λεγόμενου «παιδομαζώματος». Στη συντριπτική τους πλειονότητα η απομάκρυνση έγινε με τη συναίνεση των γονέων τους, έφυγαν με οργανωμένες αποστολές το Μάρτιο του 1948, ενώ υπήρχε τουλάχιστον ένα μέλος της οικογένειάς τους που είχε ήδη καταταγεί στο ΔΣΕ. Εξαιρέση είναι μία μόνο περίπτωση, κατά την οποία η αφηγήτρια απομακρύνθηκε βίαια από ομάδα ανταρτών μαζί με την αδερφή της και πολλούς ακόμη συγχωριανούς της το φθινόπωρο του 1948. Η συγκεκριμένη αφηγήτρια είναι και η μόνη της στενής παρέας η οποία κατάγεται από ένα χωριό των Σερρών, ενώ όλοι οι υπόλοιποι έχουν καταγωγή από χωριά των νομών Ροδόπης και Έβρου. Οι αφηγητές είχαν παράλληλες και διασταυρούμενες διαδρομές ζωής μέχρι να καταλήξουν μαζί στον τελευταίο σταθμό της ζωής τους στην Καβάλα. Μετά την απομάκρυνση από τα χωριά τους, εγκαταστάθηκαν σε διάφορους σταθμούς στη Βουλγαρία και στη συνέχεια εντάχθηκαν στο πρόγραμμα μετακίνησης παιδιών από οχτώ μέχρι δεκαοχτώ χρονών, στην Ανατολική Γερμανία. Η Ανατολική Γερμανία ήταν η μόνη ανατολική χώρα που δέχτηκε να φιλοξενήσει μόνο παιδιά και μάλιστα ελληνόφωνα. Ο αριθμός τους ανερχόταν περίπου στα 1.200 (Στεργίου 2001: 103-126). Η επιστροφή στην Ελλάδα ήταν στα σχέδια όλων ο τελικός προορισμός, ωστόσο οι αφηγητές, σε διαφορετικούς χρόνους μεταξύ τους, πέρασαν στη Δυτική Γερμανία, επικαλούμενοι το αίτημα του επαναπατρισμού, όπου έζησαν ως οικονομικοί μετανάστες μέχρι τη συνταξιοδότησή τους. Η ομάδα των αφηγητών αποτελεί μικρό δείγμα μιας ευρύτερης αριθμητικά ομάδας που λειτούργησε ανάλογα: πέρασαν από την Ανατολική στη Δυτική Γερμανία όπου έζησαν ως οικονομικοί μετανάστες. Στην περίπτωση των αφηγητών μας, η επιστροφή στην Ελλάδα, δεν συνοδεύτηκε από εγκατάσταση στις ιδιαίτερες πατρίδες τους, αλλά σε μια πόλη επιλογής τους, την Καβάλα, μια απόφαση συνειδητή και συλλογική. Οι στενοί δεσμοί μεταξύ τους, η συχνότητα με την οποία συναντιούνται και μιλούν για το παρελθόν τους, προσδίδει στην ομάδα των αφηγητών το χαρακτήρα μιας εμπειρικής κοινότητας μνήμης.

Μεθοδολογικά και θεωρητικά ζητήματα

Η έρευνα, τόσο στη συλλογή του υλικού όσο και στην επεξεργασία του, στηρίχτηκε μεθοδολογικά στις αρχές της Θεμελιωμένης Θεωρίας (Ιωσηφίδης 2006: 211-230), στο σχήμα, δηλαδή, υλικό-θεωρία-υλικό και της Βιογραφικής Αφηγηματικής Προσέγγισης (Rosenthal 2013: 63-109 και Τσιώλης 2010: 347-370), που κρίθηκε ως προ-

σφορότερος τρόπος συνέντευξης. Οι αφηγητές, μετά από ενημερωτική συνάντηση, κλήθηκαν να αφηγηθούν τη ζωή τους και στο τέλος επανήλθα με στοχευμένες ερωτήσεις σε συγκεκριμένες θεματικές. Η οικειότητα που αναπτύχθηκε ανάμεσα σε μένα και τους αφηγητές έδωσε την ευκαιρία για επαναληπτικές συζητήσεις και συλλογή στοιχείων, ενώ η ενασχόληση με θεωρητικά ζητήματα που ανέκυπταν συνέβαλε στον εμπλουτισμό και την αποσαφήνιση των ερευνητικών στόχων.

Η διαδικασία με την οποία τα άτομα συλλαμβάνουν, αναπαριστούν, ανακατασκευάζουν το παρελθόν και διαπραγματεύονται την πολιτισμική τους ταυτότητα στο παρόν αναδεικνύει τις πολλαπλές λειτουργίες της μνήμης (Μπάδα & Ματσούκη 2010: 375-376). Από τις εννοιολογικές θεωρήσεις και τις ολοένα αυξανόμενες τυπολογίες της μνήμης, αξιοποιήθηκαν όσες κρίθηκαν σχετικές με το θεωρητικό υπόστρωμα της προσέγγισης των αφηγήσεων. Βασική διάσταση της μνήμης, διάσταση την οποία σύμφωνα με την Πασσερίνι οι έρευνες της προφορικής ιστορίας σχεδόν δικαίωσαν, είναι αυτό που ονόμασε ο Halbwachs συλλογική μνήμη (Πασσερίνι 1998: 16). Τα άτομα, δηλαδή, θυμούνται και ανασυγκροτούν το παρελθόν τους ως μέλη μιας ομάδας. Η συλλογική μνήμη δεν είναι απλά το άθροισμα των ατομικών μνημών, αλλά ένας ζωντανός οργανισμός που εξελίσσεται στον χώρο και στον χρόνο ακολουθώντας τους δικούς του νόμους (Halbwachs 2013: 74). Σημαντική παράμετρος που προέκυψε από τις ίδιες τις αφηγήσεις, είναι η σχέση της μνήμης με το βίωμα, η διάκριση δηλαδή μεταξύ βιωμένης εμπειρίας και της νοηματοδότησής της, ειδικά στην περίπτωση των αφηγητών μας, οι οποίοι βίωσαν ως παιδιά γεγονότα, τη σημασία των οποίων αντιλήφθηκαν πολύ αργότερα (Μιχαηλίδης 2008: 244). Στις αφηγήσεις όπου η μετακίνηση έγινε με τη συναίνεση των γονέων, αναδείχτηκε η *παραδειγματική* διάσταση της μνήμης, η οποία λειτουργεί απελευθερωτικά και έχει έναν παιδαγωγικό προσανατολισμό: «να μην ξαναγίνουν τέτοια πράγματα», όπως έλεγαν, ενώ στην περίπτωση της βίαιης απομάκρυνσης παρατηρήθηκε αυτό που ο Τοντόροφ ονομάζει κυριολεκτική μνήμη, καθηλωμένη στο επώδυνο παρελθόν (Todorov 2002: 221). Όπως έχω ήδη αναφέρει, θεωρώ ότι η παρέα των αφηγητών μου αποτελεί μια εμπειρική κοινότητα μνήμης. Οι διάφορες κοινότητες μνήμης, οι οποίες έχουν διαμορφωθεί, διακρίνονται σε δύο κατηγορίες: τις κοινότητες της μετα-μνήμης (Hirsch 2008) και τις εμπειρικές κοινότητες. Οι πρώτες μπορούν να εκληφθούν ως «φαντασιακές κοινότητες», με την έννοια ότι τα μέλη δεν γνωρίζονται μεταξύ τους και δεν έχουν κοινό εμπειρικό παρελθόν, ενώ οι δεύτερες διαμορφώνονται με βάση την άμεση μνήμη. Άμεση μνήμη ονομάζεται η μνήμη των ατόμων που έχουν βιώσει τα ίδια γεγονότα, που έχουν ένα κοινό εμπειρικό παρελθόν.

Βέβαια, ακόμη και τότε, ακόμη δηλαδή και στις περιπτώσεις της μνήμης των αυτοπτών μαρτύρων («eye witness memory»), η μνήμη του πολέμου διαμορφώνεται από προσωπικές εμπειρίες και αναπαραστάσεις που προέρχονται από προϋπάρχοντα πολιτισμικά πρότυπα. Για τα παιδιά του Εμφυλίου Πολέμου, το κοινό εμπειρικό παρελθόν αφορά τόσο στα εμφυλιακά χρόνια όσο και στα μεταγενέστερα της ζωής τους (Βαν Μπούσχοτεν 2008: 134). Στην περίπτωση μας αφορά τη διαδρομή ζωής τους μέχρι σήμερα.

Εδώ, χρειάζεται να λάβουμε υπόψη ότι η Προφορική Ιστορία ενδιαφέρεται κυρίως για το νόημα που αποδίδεται στο γεγονός και όχι για το ίδιο το γεγονός (Κυριακίδου-Νέστορος 1987: 178) και την αποκατάσταση της υποκειμενικότητας στα άτομα που μελετά. Η υποκειμενικότητα εδώ εμφανίζεται ως ικανότητα του ατόμου να αυτοπροσδιορίζεται, να ετεροπροσδιορίζεται, να αντιδρά, να κρίνει και να αποφασίζει για τη ζωή του, έστω κι αν η ικανότητα αυτή περιορίζεται από τις υλικές και πολιτισμικές συνθήκες (Πασσερίνι 1998: 17). Σε κάθε περίπτωση, η έρευνα εστιάζεται στην ανάδειξη του νοήματος που δίνουν ως δρώντα υποκείμενα τα τότε παιδιά, σημερινοί ενήλικες, στις εμπειρίες τους και η εσωτερική ανάγκη τους όχι μόνο να κατανοήσουν αλλά και να υπερασπιστούν το παρελθόν και τις επιλογές τους, οι οποίες έχουν καθορίσει το παρόν τους.

Εθνογραφική προσέγγιση των αφηγήσεων

Σταθμοί – η διάσταση της «μεταβολής»

Οι αφηγήσεις ζωής, σύμφωνα με τον Γιώργο Τσιώλη, εμπεριέχουν τη διάσταση της «μεταβολής» με την έννοια της χρονικής ακολουθίας, αλλά και της «αναβίωσης», αφού οι αφηγητές, μεταθέτοντας τον εαυτό τους νοητικά στο παρελθόν, ανασυνθέτουν όσα βίωσαν, ακόμη και τα συναισθήματα (Τσιώλης 2015: 15). Η χρονική ακολουθία συχνά διακοπτόταν και επανερχόταν σε προηγούμενα περιστατικά, προκειμένου να προσθέσουν κάτι που τους είχε διαφύγει, έθιγαν νέες θεματικές και εξέφραζαν απόψεις ανακεφαλαιώνοντας τις εμπειρίες τους.

Η διάσταση της μεταβολής αποτυπώθηκε στην έρευνα με τους σταθμούς ζωής των αφηγητών, τους μικρούς και μεγάλους τόπους στους οποίους έζησαν. Η αναχώρηση από το χωριό είναι γεγονός κομβικής σημασίας στις αφηγήσεις, καθώς δίνεται απάντηση στο ερώτημα αν η μετακίνησή τους έγινε με τη συναίνεση των γονέων τους ή όχι και, στην περίπτωση που έγινε, αν αυτή η απόφαση δικαιώθηκε στη συνείδηση των παιδιών. Στις περιπτώσεις που έγινε με τη συναίνεση των γονέων ή άλλων συγγενών αποτιμάται ως επιβεβλημένη από τις συνθήκες.

Δέκα χρονών ήμουν όταν έφυγα. Θυμάμαι εγώ. Όλα τα θυμάμαι. Το μισό το χωριό είχε φύγει. Όμως με οικογένειες φύγαν, δεν έφυγαν μόνο παιδιά. Οι γονείς μας κι εμείς. Δεν έφυγαν παιδιά, αυτό αν το πει κανένας είναι ψέμα (Ελένη).³

Το '48, το Μάρτιο, έρχονται μια νύχτα, τώρα να φανταστείς εμείς ήμασταν αγρότες, φύγαμε από τα χωράφια, εκεί δεν είχε τίποτα, [ο εθνικός στρατός τους απομάκρυνε από τη Νέα Σάντα και κατέληξαν στο Θυρλόριο] πώς να ζήσεις εκεί. Με τι; Και αναγκάστηκαν οι αντάρτες, ήρθανε τη νύχτα και μας πήραν. Εμείς φύγαμε με τη μάνα μου, ο πατέρας μου είχε πεθάνει στην Κατοχή οπότε δε ζούσε, τα δύο μου αδέρφια στο βουνό και δύο ήμασταν στο Θυρλόριο. Όλοι βγήκαμε έξω (Κυριάκος).⁴

Ο μπαμπάς μου [ήταν αντάρτης] ήρθε τη νύχτα. Τώρα, δεν ξέρω πώς το οργανώσανε. Η αδερφή μου ήταν πάνω στο βουνό, δεν θυμάμαι πότε έφυγε για το βουνό. Εμείς ήμασταν τέσσερα αδέρφια, στο σπίτι ήμασταν και κοιμόμασταν εκεί. Κι ήρθανε τη νύχτα και μας είπαν να ετοιμαστούμε, δεν είχαμε και ζώα... (Δημήτρης).⁵

Την περίπτωση της βίαιης απομάκρυνσης, η αφηγήτρια τη χαρακτηρίζει «έγκλημα», υιοθετώντας τη συνήθη ρητορική της δεξιάς παράταξης.

Εγώ έκλαιγα, ήμουν ξυπόλυτη, είχα κάτι κόκκινα πεδιλάκια, ένα γαλάζιο φόρεμα και φύγαμε. Μας πήραν όλους, μικρούς και μεγάλους. Η γιαγιά μου ούρλιαξε: Πού θα τα πάτε τα κορίτσια; Μη φωνάζετε, της λένε, τα κορίτσια θα πάνε εκεί και θα μάθουν γράμματα. Μετά βγαίνει κι άλλη γυναίκα από άλλη συνοικία, εμείς περπατούσαμε στη γραμμή, ο ένας πίσω από τον άλλο, και λέει: Πού τα πάτε τα παιδιά; [πνιχτά] αφήστε τα. Άσε, άσε, της λένε, τα παιδιά θα πάνε εκεί που πρέπει. Κοίταξε, Δήμητρα, αυτό που έκαναν... Αλλιώς είναι να θες εσύ να πας εθελοντικά στο βουνό κι αλλιώς με τη βία, εμάς μας πήραν με τη βία, αυτό ήταν μεγάλο έγκλημα που έκαναν οι αντάρτες, πρέπει να το πω, αυτό ήταν μεγάλο έγκλημα (Ζωή).⁶

Πρώτος σταθμός για όλους τους αφηγητές ήταν η Βουλγαρία.⁷ Στους αρχικούς,

3. Συνέντευξη της Ελένης (ψευδώνυμο) στη Δήμητρα Κελέση, 1/2/2017.

4. Συνέντευξη του Κυριάκου (ψευδώνυμο) στη Δήμητρα Κελέση, 2/4/2017.

5. Συνέντευξη του Δημήτρη (ψευδώνυμο) στη Δήμητρα Κελέση, 1/2/2017.

6. Συνέντευξη της Ζωής (ψευδώνυμο) στη Δήμητρα Κελέση, 2/4/2017.

7. Για τον αριθμό των πολιτικών προσφύγων και τις συνθήκες στους σταθμούς εγκατάστασής τους στη Βουλγαρία, βλ. περισσότερα στο Τσέκου 2010.

προσωρινούς καταυλισμούς δόθηκαν οι πρώτες περιποιήσεις και φροντίδες, έγιναν ιατρικές εξετάσεις, εμβολιασμοί, πλύσιμο, κούρεμα, απολύμανση ρούχων και στη συνέχεια οργανώθηκαν τα κοινόβια με βάση την ηλικία και την υγεία των παιδιών. Παρ' όλα αυτά παρατηρούνται διαφοροποιήσεις στις περιγραφές για τις συνθήκες που επικρατούσαν στους διάφορους σταθμούς, κάτι που ανατροφοδοτούνταν στη μνήμη από τις μεταξύ τους συζητήσεις.

Εγώ πήγα πρώτα στο Μπάνκες. Το Μπάνκες είναι για λουτρά, για θεραπεία. Ήτανε βίλες και ένα μεγάλο σπίτι, ήταν σαν σλός [γερμανικά *Schloss*, παλάτι]. Εκεί που μένανε οι βασιλιάδες. Σαν ανάκτορο (Ελένη).

Μας πήρανε και μας πήγανε στη Φιλιππούπολη. Φλεβάρη, Μάρτη του '48 φτάσαμε στη Βουλγαρία, αλλά δε θυμάμαι ακριβώς πότε φύγαμε από την Κύμη. Εγώ πήγα στο Ζέμεν. Εκεί μας ξεψείρισαν, αρρώστιες είδανε κ.λπ., μας ταΐσανε για να μας δυναμώσουνε. Ήμασταν σε μοναστήρι στο Ζέμεν (Δημήτρης).

Για την Μπερκόβιτσα ένας αφηγητής αναφέρει:

Ήτανε χάλια. Έτρωγες φασολάδα και μέσα στο πιάτο σου είχε δύο φασόλια μόνο. Χάλια. Άσχημα πράγματα. Τα άλλα τα παιδιά τα πήγανε σε παιδικούς σταθμούς, εμείς δεν είχαμε τέτοια (Κυριάκος).

Στη Βουλγαρία κυριαρχούσε σε όλους η αίσθηση της προσωρινής διαμονής, ενώ η αναχώρηση για την Ανατολική Γερμανία σήμανε το τέλος κάθε ελπίδας για επιστροφή στην Ελλάδα. «Εγώ δεν πίστευα πια ότι θα γυρίσω Ελλάδα, όσο ήμασταν Βουλγαρία ναι, το πίστευα, μετά έλεγα: Γερμανία, Γερμανία», αφηγείται η Ζωή. Η Ανατολική Γερμανία, η οποία, όπως ανέφερα, δέχτηκε να φιλοξενήσει μόνο παιδιά από 8 μέχρι 18 χρονών, υπήρξε η χώρα της «ενδυνάμωσης» (Van Boeschoten & Danforth 2015: 346) για τα παιδιά-πρόσφυγες: σχολείο, σπουδές, επαγγελματική κατάρτιση, γάμος. Σε όλες τις μαρτυρίες καταγράφεται θαυμασμός για τη χώρα και το εκπαιδευτικό της σύστημα. Οι αφηγητές θεωρούν καθήκον τους να εκφράσουν την ευγνωμοσύνη τους για τη φιλοξενία που δέχτηκαν, κάτι βέβαια που φρόντιζαν να το υπενθυμίζουν και οι Γερμανοί.⁸

8. Η έκφραση ευγνωμοσύνης απέναντι στις χώρες φιλοξενίας αποτελεί κοινό τόπο στις

Στη Γερμανία που πήγαμε, καλύτερη ζωή δεν μπορούσαμε να είχαμε (Ελένη).

Όταν πήγαμε εμείς το '50 στη Γερμανία, οι Γερμανοί οι ίδιοι πεινούσαν. Ότι αγόραζες ήταν με κουπόνια. Πεινούσαν πραγματικά και μας φρόντιζαν, όμως αυτό δεν το ξεχνάω καμιά φορά. (...) Όσοι μπορούσαν και ήθελαν, μπορούσαν να σπουδάσουν στη Γερμανία. Δεν υπήρχε παιδί ή κορίτσι που δεν είχε επάγγελμα, υποχρεωτικά έπρεπε να πάρεις επάγγελμα, όλοι. Μόνο κάποιοι που δεν είχαν τις ικανότητες, τους έβαζαν σε πιο χαμηλά πράγματα» (Κυριάκος).

Οι Έλληνες πολιτικοί πρόσφυγες που ζούσαν στην Ανατολική Γερμανία μπορούσαν να επισκεφτούν το Δυτικό Βερολίνο, με τη δυνατότητα που τους έδινε η ταυτότητα που είχαν. Ήταν μια ταυτότητα για αλλοδαπούς, στην οποία αναγραφόταν «Έλληνας χωρίς πατρίδα» (Troebst 2012: 188). Οι πρώτοι της παρέας πήγαν στη Δυτική Γερμανία με απώτερο στόχο τον επαναπατρισμό, το 1974. Οι υπόλοιποι ακολούθησαν, αρκετά χρόνια αργότερα. Η Δυτική Γερμανία περιγράφεται ως ενδιάμεσος σταθμός για έναν επαναπατρισμό με αξιοπρεπείς οικονομικά όρους και όχι ως μια απελευθερωτική έξοδος στον δυτικό κόσμο.

Έπρεπε να μπούμε στη Δυτική για να 'ρθουμε. Έλα που μπήκαμε και δεν μπορούσαμε να 'ρθούμε γιατί δεν ήμασταν Έλληνες [δεν είχαν ελληνική ιθαγένεια]. Αλλά εμείς το ξέραμε ότι δεν θα μπορέσουμε. Δεν ήμασταν οι πρώτοι που φύγαμε. Και πήγαμε για καλύτερες συνθήκες ζωής. Θα κάναμε αργότερα τα χαρτιά για να έρθουμε στην Ελλάδα (Μάρθα).⁹

Για αρκετούς η απόφαση να μεταναστεύσουν στη Δυτική Γερμανία για κάποια χρόνια

αφηγήσεις των παιδιών-προσφύγων στις χώρες της ανατολικής Ευρώπης. Σε έρευνα των Katerina Kralova και Karin Hofmeisterova σε πρόσφυγες στην Τσεχοσλοβακία, αναφέρεται ότι συχνά οι αφηγητές εξέφραζαν αυθόρμητα την ευγνωμοσύνη τους για τη χώρα φιλοξενίας, για να σχολιαστεί στη συνέχεια ότι, ως παιδιά, οι αφηγητές είχαν υιοθετήσει πλήρως το κομμουνιστικό αφήγημα για φιλική και ανιδιοτελή αλληλεγγύη των χωρών της ανατολικής Ευρώπης (Kralova & Hofmeisterova 2020: 143). Όπως αναφέρεται, υπάρχουν πολλά κοινά χαρακτηριστικά στις αφηγήσεις και αυτό οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η υποομάδα των παιδιών-προσφύγων εξελίχτηκε σε κοινότητα μνήμης (ό.π.: 151). Ανάλογες, ωστόσο, είναι και οι ομοιότητες μεταξύ αυτών των αφηγήσεων και της δικής μας έρευνας.

9. Συνέντευξη της Μάρθας (ψευδώνυμο) στη Δήμητρα Κελέση, 25/9/2016.

πριν επιστρέψουν στην Ελλάδα οριστικοποιήθηκε μετά το πρώτο τους ταξίδι στην Ελλάδα, στα 1978 και 1980.

Έπρεπε να πάμε στη Δυτική, αφού το ανατολικό μάρκο δεν είχε αξία, πώς να πάρουμε σπίτι στην Ελλάδα; (Δημήτρης).

Δήμητρα, σε είπα γιατί πήγαμε στη Δυτική. Τα λεφτά που είχαμε στο Ανατολικό δεν περνούσανε στη Δύση. Θέλαμε να πάμε εκεί να κάνουμε μάρκα και να έρθουμε εδώ να πάρουμε σπίτι. Λέω στον άντρα μου: Δεν πρόκειται να γίνω Γερμανίδα. Για μένα τελείωσε. Με βοήθησαν, όλα τα καλά τα είχα, αλλά δεν ήθελα να πάω να ζήσω άλλο στη Γερμανία... (Ελένη).

Επαναπατριsmός και εγκατάσταση στην Καβάλα

Οι αφηγητές επέλεξαν ως τόπο εγκατάστασης την Καβάλα, μια πόλη που δεν είναι ο τόπος καταγωγής τους ούτε έχουν συγγενείς σε αυτήν. Βρίσκεται όμως αρκετά κοντά στις ιδιαίτερες πατρίδες τους, ενώ έχουν την ευκαιρία να ζήσουν με τους «δικούς τους» ανθρώπους, όπως λένε, με αυτούς δηλαδή που δέθηκαν στην εξορία και που θεωρούν ότι ανήκουν πλέον σε μια ευρύτερη οικογένειά τους. Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά αυτής της κοινωνικής συνθήκης καθιστούν την ομάδα των αφηγητών μια ξεχωριστή περίπτωση για ανάλυση. Από τις αφηγήσεις προκύπτει ότι για κάποιους η ζωή στο χωριό ήταν εντελώς ξένη, άλλων οι γονείς δεν ζούσαν και τα βιολογικά τους αδέρφια φαίνονταν λιγότερο οικεία από τα άλλα «αδέρφια», ενώ για μερικούς το χωριό τους δεν θύμιζε τίποτα από τον τόπο των παιδικών τους χρόνων. Οι εμπειρίες της απομάκρυνσης και της απώλειας του τόπου έχουν διαρρήξει τις σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους και τα μέρη από τα οποία κατάγονταν. Το «σπίτι» ως έννοια εμπεριέχει μια χωρική και μια χρονική διάσταση: αφενός αποτελεί ένα σταθερό τοπόσημο αναφοράς, τον τόπο γέννησης που συνδέεται με τους γονείς, την παιδική ηλικία και το παρελθόν, και αφετέρου εμπεριέχει αναπόφευκτα την έννοια του μνημονικού μετασχηματισμού μέσα στον χρόνο. Προσδίδοντας στους τόπους και τις τοποθεσίες πολιτισμικό νόημα, τότε με το πέρασμα του χρόνου μια τοποθεσία θα αλλάξει, θα γίνει «άλλο» μέρος. Με άλλα λόγια, ο τόπος που αποκαλούμε «σπίτι» αλλάζει. «Με αυτή την έννοια δεν μπορούμε να ξαναγυρίσουμε στο “σπίτι”» (Hall 1993: 361-362). «Εδώ που είμαστε δεν είναι τυχαίο», μου είπαν εξαρχής.

Εδώ που μένουμε δεν είναι τυχαίο, θέλαμε να είμαστε μαζί. Για μένα είναι οικογένεια, μαγειρεύω, θα τους πάω, μαγειρεύουν, με καλούν. Μαζευόμαστε για καφέ, δεν είμαστε μόνο εμείς, είναι κι άλλοι δικοί μας. Μαζευόμαστε μεγάλη παρέα. Κάθε Σάββατο πίνουμε καφέ και μιλάμε. Μιλούσαμε πάντα μεταξύ μας, πάντα. Και τώρα ακόμα. Λέει ο καθένας τις εμπειρίες του (Μάρθα).

Καβάλα ήρθαμε, αφού σου έχω πει, γιατί είχα ένα φίλο, εδώ γεννήθηκε, εδώ μεγάλωσε, εδώ έζησε και ζει ακόμα. Αυτός μας τράβηξε όλους. Βρισκόμαστε συχνά, μια-δυο φορές τη βδομάδα πίνουμε καφέ, μια παρέα είμαστε (Κυριάκος).

Τέσσερα άτομα είναι από τη Νέα Σάντα εδώ. Και το Θυρλόριο δεν είναι μακριά, μια χαρά είμαστε. Από την Κομοτηνή το χωριό μας είναι 30 χιλιόμετρα. Έφυγαν όλοι, μόνο οι Βλάχοι έμειναν (Δημήτρης).

Κοινές θεματικές αφήγησης – «η αναβίωση»

Αν η διάσταση της «μεταβολής» που εμπεριέχεται στις αφηγήσεις, με την έννοια της χρονικής ακολουθίας, αποτυπώνεται στις περιγραφές των σταθμών ζωής των αφηγητών, η διάσταση της «αναβίωσης» εμπεριέχεται σε κοινά αφηγηματικά σχήματα που διέπονται από επαναληπτικότητα, συμβολικό νόημα και επιτελεστικές λειτουργίες (Van Boeschoten & Danforth 2015: 335). Ορισμένες από τις θεματικές κατηγορίες που συγκροτούνται εδώ με βάση αυτή τη θεώρηση είναι: η σημασία του να μεγαλώσεις σε ένα ολοπαγές ίδρυμα, η οικογένεια και η σωματοποίηση των βιωμάτων.

Η ζωή σε ολοπαγή ιδρύματα

Ο όρος ολοπαγή ιδρύματα (total institutions) χρησιμοποιείται από πολλούς μελετητές ως ο καταλληλότερος για να περιγράψει τις δομές που δημιουργήθηκαν στις ανατολικές χώρες για να περιθάψουν τα παιδιά του ελληνικού Εμφυλίου Πολέμου (Βουτυρά & Μπρούσκου 2012: 205). Από τις αφηγήσεις προκύπτουν τα κύρια χαρακτηριστικά των «ολοπαγών ιδρυμάτων»: η στρατιωτική πειθαρχία, η απομόνωση, η συνεχής επίβλεψη, η ενοποίηση σε ένα χώρο όλων των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, η αποπροσωποποίηση, η πολιτική καθοδήγηση. Κανένα από τα παραπάνω, ωστόσο, δεν περιγράφεται με τραυματικό τρόπο. Σε κάποιες δε περιπτώσεις «δικαιολογούνται», γιατί θεωρούν ότι έτσι προστατεύονταν, ενώ σε άλλες περιπτώσεις «φυσικοποιούνται», αφού ήταν πολλά παιδιά και ίσχυε το ίδιο για όλα. Σε ορισμένες αφηγή-

σεις τα ιδρύματα «επαιούνται» για τις υλικές παροχές, όπως το φαγητό, τα παιχνίδια, το σχολείο, «πράγματα που δεν τα είχαν στο χωριό τους».

Είχαμε το πρόγραμμά τους, σα στρατιώτες. Σηκωνόμασταν, πλενόμασταν, γραμμή, ύστερα πηγαίναμε για φαγητό. Μετά στο σχολείο πάλι γραμμή, πηγαίναμε στην τάξη (Ελένη).

Ήμασταν όλα τα παιδιά σε ένα πολύ μεγάλο μέρος. Ήτανε φραγμένο κιάλας. Να μη βγαίνουμε έξω. Είχαμε σχολείο με παιδαγωγούς. Μόνοι μας δεν ήμασταν καμιά φορά (Μάρθα).

Το κτίριο ήταν κλειδωμένο. Δε μπορούσες να βγεις έξω. Μέσα στην αυλή παίρναμε ποδήλατα και κάναμε βόλτες. Δεν μας άφηναν να φύγουμε. Με γραμμή πηγαίναμε στο σχολείο, με γραμμή ερχόμασταν στο σπίτι. Για να μη μας κάνουν τίποτα (Δημήτρης).

Ιδεολογική καθοδήγηση

Εκεί στο Radebeul, οι Έλληνες απ' όλη τη Γερμανία, όλες τις πόλεις, στέλναν παιδιά κι έκαναν μια σχολή. Πολιτικά δεν ξέραμε, εμείς πηγαίναμε, την αλήθεια να λέμε (Ελένη).

Η σχολή ήταν μόνο για τα πολιτικά. Βάφτιση στα πολιτικά. Τίποτα άλλο. Να μας ψήσουν, καθοδήγηση. Εμείς δεν ξέραμε τι γινόταν αλλού, ό,τι μας έλεγαν. Δεν μπήκα ποτέ στο κόμμα, μα δεν μπορούσα να λέω το μαύρο άσπρο. Γενίτσαρους ήθελαν να μας κάνουνε. Καλύτερα έτσι όμως. Εγώ, να πω την αλήθεια, δε θα το άλλαζα. Τότε που δεν είχα γνώσεις, καλά που με βάφτισαν έτσι (Δημήτρης).

Σωματικότητα της μνήμης

Οι «σωματοποιημένες» αναμνήσεις επιβιώνουν στο παρόν των αφηγητών, διαμορφώνουν τη «σωματικότητα» του ιστορικού βιώματος. Πρόκειται για την «επέμβαση και εγγραφή της ιστορίας στο σώμα», όπως παρατηρεί ο Αντώνης Λιάκος (Λιάκος 1998: 10). Ενδεικτικό παράδειγμα είναι ότι οι ίδιοι αποδίδουν τη σχολαστικότητα και την τακτικότητά τους στη ζωή τους στο ίδρυμα.

Εμείς έτσι μάθαμε από το ίδρυμα, όταν σηκωνόμασταν έπρεπε να στρώνουμε το κρεβάτι μας, να συμμαζεύουμε τα πράγματά μας. Τώρα δε μπορούμε να αλλάξουμε, ξυπνάω και τα κάνω όλα όπως τότε. Να φανταστείς, στις διακοπές στο ξενοδοχείο απόρησε η καμαριέρα που τα έκανα όλα μόνη μου (Μάρθα).

Οι πειθαρχικές πρακτικές παράγουν «πειθήνια σώματα», παρατηρεί ο Φουκώ, και τα σώματα δεν ξεχνούν (Φουκώ 1989: 84).

Οικογένεια

Η οικογένεια αποτελεί μια σύνθετη θεματική που από μόνη της μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο εκτενούς ανάλυσης. Η άποψη των αφηγητών ότι δεν τους έλειπαν οι γονείς τους, γιατί «τα είχαν όλα», αναιρείται σε άλλο χρόνο της αφήγησης από τους ίδιους. Τα παιδιά είχαν «εκπαιδευτεί» να θεωρούν οικογένεια τα άλλα παιδιά, αυτούς που τους φρόντιζαν, το κόμμα και το κράτος που τα φιλοξενούσε (Μποντίλα 2012: 48). Η λεκτική διαβεβαίωση, ωστόσο, ότι οι γονείς δεν τους έλειπαν, αναιρείται σε άλλα σημεία της αφήγησης. Αναιρείται από το πόσο συχνά ανέφεραν ότι δεν είχαν τους γονείς τους, από το πόσο δέθηκαν με τα άλλα παιδιά που λειτούργησαν ως υποκατάστατο οικογένειας, «family metaphor» ίσως (Δαλκαβούκης 2001: 195), ή ως «επέκταση οικογένειας» (Νταλιάνη-Καραμπατζάκη 2009: 496).

Μια ακόμη διάσταση που αφορά στην οικογένεια είναι η περίπτωση της επανένωσης των οικογενειών, στις οποίες προέβη το ΚΚΕ κατά την περίοδο 1952-54. «Αυτή ήταν μια απόφαση που πήρε το κόμμα, όμως εμένα δε με ρώτησαν αν θέλω να πάω, ούτε αυτόν τον ρώτησαν αν με θέλει», είπε η Μάρθα, η οποία έφυγε από χωριό του Έβρου σε ηλικία μόλις τριών χρονών με τους παππούδες της, καθώς μητέρα δεν υπήρχε, έμεινε δύο χρόνια στη Βουλγαρία και στη συνέχεια μετακινήθηκε στην Πολωνία, όπου ζούσαν οι παππούδες και μπορούσε να τους βλέπει τα Σαββατοκύριακα. Στην Τασκένδη είχε καταφύγει ο πατέρα της, ως μαχητής του ΔΣΕ, ο οποίος όμως είχε ήδη δημιουργήσει νέα οικογένεια, στην οποία η Μάρθα δεν ήταν ευπρόσδεκτη και αναγκάστηκε να επιστρέψει σε οικοτροφείο.

Το καλοκαίρι που ήταν τρεις μήνες διακοπές έπρεπε να πηγαίνουμε στους γονείς μας. Εμένα δε με θέλανε. Έμενα εκεί με τον υπεύθυνο, πώς τον λέγανε, με το σκοπό, εκεί. Κι ο σκοπός αυτός, ο φύλακας, ήταν ο πατέρας του διευθυντή. Αυτός μαγειρεύε και εγώ ήμουν μαζί του παρέα εκεί, όλη την ημέρα βόλτες, παιχνίδια κι αυτά. Κοίτα, έκλαιγα βέβαια, ναι, έκλαιγα πάρα πολύ ότι έμεινα μόνη μου, έκλαιγα, όχι γι' αυτόν,

όχι επειδή δε με ήθελε, δεν θυμάμαι να έκλαιγα επειδή δε με ήθελε, έκλαιγα που έφευγαν τα παιδιά όλα κι εγώ ήμουν εκεί, όχι ότι αυτός δε με ήθελε. Δε θυμάμαι να με πονούσε αυτό, όχι. Δε θυμάμαι. Αλλά ότι έμενα μόνη μου, ναι (Μάρθα).

Κατασκευές του εαυτού

«Δεν πειράζει που κλαίω, ας θυμάμαι κι ας κλαίω. Θυμάμαι πολλά, αλλά ευτυχώς και πολλά τα ξέχασα και μπορώ να είμαι καλά» (Μάρθα). Οι μελετητές που ασχολούνται με τα ψυχικά τραύματα και την επιβίωση παιδιών σε συνθήκες πολέμου, προσεγγίζουν τα θέματά τους με τη βεβαιότητα ότι η έκθεση των παιδιών σε τραυματικές συνθήκες μοιραία προκαλεί βαθιά και ανεπούλωτα τραύματα. Το αποτέλεσμα, ωστόσο, των ερευνών αποδεικνύει ότι η πραγματικότητα είναι περίπλοκη. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η έρευνα της Μ. Νταλιάνη σε παιδιά που γεννήθηκαν μέσα σε φυλακές, σε παιδιά που μεγάλωσαν σε ιδρύματα και σε παιδιά που ανατράφηκαν σε καθεστώς αναδοχής. Η έρευνα αυτή κατέδειξε ότι πολλά από αυτά τα παιδιά κατάφεραν να συνεχίσουν τη ζωή τους και να πετύχουν κοινωνικά (Πλουμπίδης 2009: LII-LIV).

Ωστόσο, από την άλλη πλευρά, αντικειμενικά κριτήρια όπως η εκπαίδευση, η εργασία, η κοινωνική ζωή, μόνο έμμεσα δίνουν πληροφορίες για τους ψυχολογικούς μηχανισμούς που επιστράτευσαν και τους δρόμους που ακολούθησαν τα άτομα αυτά στην προσωπική τους διαδρομή. Γράφει ο Πολωνοεβραίος S. Tomkiewicz, έφηβος κατά το Ολοκαύτωμα, που επέζησε και αργότερα έγινε ψυχίατρος: «Αν η κοινωνική δυσχέρεια προσαρμογής (παραπτωματική συμπεριφορά, ψύχωση, βαριά νεύρωση, αδυναμία βιοπορισμού) συνοδεύεται πάντα από τεράστιο ψυχικό πόνο, το αντίθετο απέχει πολύ από το να ισχύει: ο συνεχιζόμενος ψυχικός πόνος είναι συμβατός με μία ικανοποιητική ή και εξαιρετική κοινωνική προσαρμογή» (Πλουμπίδης 2009: LI).

Κάθε αφήγηση, ως προϊόν του παρόντος, είναι μια κατασκευή του εαυτού, ενώ το πώς βλέπουν οι αφηγητές τον εαυτό τους δεν καθορίζεται μόνο από την προσωπική τους οπτική αλλά και από το πώς τους βλέπουν οι άλλοι. Πολύ συνοπτικά, τα χαρακτηριστικά με τα οποία αυτοπροσδιορίζονται και νοηματοδοτούν την προσωπικότητά τους οι αφηγητές είναι τα εξής (οι τίτλοι είναι σχηματικοί και απορρέουν, κατά κανόνα, από το ερευνητικό υλικό):

«Αξιοπρεπείς»

Να γράψεις ότι μας φέρθηκαν πολύ καλά, ότι μας έδιναν τα πάντα, γιατί κάποιος λένε ότι τρώγαμε όλα από ένα καζάνι, ότι ήμασταν καημένα, δεν είναι αλήθεια, εμείς, δε λέω ότι ήταν καλό αυτό που έγινε, αναπτυχθήκαμε όμως (Μάρθα).

Το στάδιο της Λειψίας οι Έλληνες το κάναμε, σε ένα καλοκαίρι (Κυριάκος).

Πηγαίναμε κάθε πρωί και βοηθούσαμε στην ανοικοδόμηση της Δρέσδης (Δημήτρης).

Την αλήθεια να πούμε, γινήκαμε όλοι άνθρωποι, την κλεψιά και την απατεωνιά δεν την είχαμε μέσα μας (Ελένη).

«Μορφωμένοι και ικανοί»

Η εκπαίδευση αποτελεί προνομιακό πεδίο των βιογραφιών τους, γι' αυτό και την επικαλούνται όλοι οι αφηγητές, όταν θέλουν να τονίσουν τη δική τους προσωπική εξέλιξη, αλλά και την ανωτερότητα του εκπαιδευτικού συστήματος των ανατολικών κρατών σε σύγκριση με την Ελλάδα.¹⁰

Εγώ στο χωριό αγράμματη θα έμενα (Ελένη).

Εγώ τώρα, τι θα ήμουν αν έμενα στην Ελλάδα; Ούτε σχολειό θα πήγαινα, γιατί δεν είχαμε τίποτα εμείς, ο παππούς μου δεν είχε, η γιαγιά μου δεν είχε, θα ήμουν σε ξένα χωράφια, ένα πολύ μικρό χωριό. Ναι, θα ήμουν σε ξένα χωράφια (Μάρθα).

Να φανταστείς, αυτοί που ήταν από τον Έβρο, τα μικρότερα παιδιά, σχολείο δεν πήγαν, δεν ήταν υποχρεωτικό τότε. Της Μάρθας ο άντρας αγράμματος ήταν, είχε πάει μια φορά, δυο, έφαγε και ξύλο και δεν ξαναπήγε. Μετά στη Γερμανία έγινε μηχανικός (Κυριάκος).

Στη δουλειά ήμουν ξεφτέρι, αφού με μάλωναν οι Γερμανίδες να μην κάνω τόσο γρήγορα (Μάρθα).

Η προσπάθεια να πείσουν ότι η μετακίνησή τους άλλαξε στο καλύτερο τη ζωή τους

10. Βλ. ανάλογες αφηγήσεις στο Kralova & Hofmeisterova 2020: 144-148.

φτάνει στο σημείο να πει η Ελένη: «Είχα μια φίλη, την Πολυξένη, στο βουνό την πήρανε μαζί με τα πρόβατα. Ξέρεις τι με έλεγε; Πώς δεν πήρανε και τα άλλα αδέρφια της να γλιτώναν εκείνη τη φτώχεια. Πώς δεν τα πήρανε;».

«Έλληνες πατρίδα»

Δεν ήμασταν Γερμανοί. Αλλοδαποί ήμασταν, όπου πηγαίναμε αλλοδαποί. Όταν ήρθα στην Ελλάδα, το '80 περίπου, ταυτότητα για αλλοδαπούς είχα κι εγώ. Δεν ήμουνα δηλωμένη πουθενά εδώ. Δεν ήμουνα γεννημένη. Με δώσαν σαν αλλοδαπή το πρώτο χαρτί (Μάρθα).

Πρώτα πρώτα οι γονείς μου ήταν πρόσφυγες, ήρθαν από τη Ρωσία. Εμείς πρόσφυγες και τα παιδιά μας πρόσφυγες. Αυτή είναι η ιστορία μας. Δηλαδή μπορείς να πεις ότι μετά από δέκα έντεκα χρόνων είμαστε πρόσφυγες. Από το χωριό μας έδιωξαν («ανταρτόπληκτοι»), από κει στη Βουλγαρία, από τη Βουλγαρία στη Γερμανία, από την Ανατολική στη Δυτική και από κει πάλι εδώ (Κυριάκος).

«Εμείς»

«Εμείς, ακόμα η παρέα μας είναι αυτή, δεν μπορούμε να κάνουμε αλλιώς» (Μάρθα). Η λέξη «εμείς» είναι η έννοια αυτοπροσδιορισμού των αφηγητών, αλλά και όλων των μελών της μικρής εμπειρικής κοινότητας της Καβάλας. Αυτά που τους ενώνουν μεταξύ τους, όπως η εμπειρία του «παιδομαζώματος», η ζωή τους ως πολιτικών προσφύγων, η ζωή τους ως οικονομικών μεταναστών, η προσαρμογή σε μια πατρίδα διαφορετική από αυτή που φαντάζονταν, είναι ακριβώς τα στοιχεία που τους χωρίζουν από τους «άλλους», με τους οποίους έχουν μεν καλές σχέσεις αλλά «δεν μπορούν να τους καταλάβουν», όπως είπαν. Στη λέξη «εμείς» εμπεριέχονται οι μικροί και οι μεγάλοι τόποι στους οποίους έζησαν, οι απώλειες, οι επιτυχίες τους και οι επιλογές τους.

Τα παιδιά-πολιτικοί πρόσφυγες διαμόρφωσαν μια συλλογική ταυτότητα, η οποία καλλιεργήθηκε συστηματικά μέσα από την εκπαίδευση, τα περιοδικά και τις εφημερίδες που εκδίδονταν, και την οργάνωση της κοινωνικής τους ζωής γενικότερα. Τα σχολικά εγχειρίδια και ο Τύπος, ως δημόσια ιστορία, αποδεικνύονται καθοριστικά όχι μόνο για τις απόψεις των παιδιών, αλλά και για την εκφορά του λόγου τους. Ο λόγος τόσο των σχολικών βιβλίων όσο και των εντύπων που κυκλοφορούσαν επιδίωκε, σύμφωνα με τη Μαρία Μποντίλα, «να επηρεάσει την πρόσληψη της ήδη υπάρχουσας πραγματικότητας ή και να τη διαμορφώσει εκ νέου για τα παιδιά που γεννήθηκαν

εκεί» (Μποντίλα 2012: 51). Με αυτό δεν αμφισβητούμε ότι πολλά από αυτά συνέβησαν πραγματικά, αλλά ότι δεν αφέθηκε η πρόσληψή τους στην τύχη. Το περιεχόμενο και ο λόγος των αφηγητών ταυτίζεται σε πολλά σημεία με το κυρίαρχο αφήγημα μέσα στο οποίο εκπαιδεύτηκαν, ενηλικιώθηκαν και διαμόρφωσαν την ταυτότητά τους.¹¹

Συμπερασματικά

Ο αριθμός των αφηγητών και αφηγητριών είναι μικρός και δεν επιτρέπει τη διατύπωση γενικεύσεων και την εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων. Κάτι τέτοιο, άλλωστε, θα ερχόταν σε αντίθεση με τις θεμελιώδεις αρχές πάνω στις οποίες στηρίχθηκε θεωρητικά και μεθοδολογικά το παρόν κείμενο, βασικότερη από τις οποίες υπήρξε η διερεύνηση της υποκειμενικότητας της πρόσληψης του ιστορικού βιώματος. Στο μέτρο, ωστόσο, που μπορούν να εξαχθούν ορισμένα συμπεράσματα, θα σημειώνα τα ακόλουθα.

Οι αφηγήσεις των ανθρώπων αυτών, παρά τις διαφορές τους, διαμορφώνονται πάνω σε ένα σχήμα δύο διακριτών αλλά τεμνόμενων κύκλων: τον κύκλο της θυματοποιημένης ζωής και τον κύκλο της δημιουργικότητας. Ο πρώτος κύκλος περιλαμβάνει την περίοδο του αναγκαστικού ή βίαιου εκπατρισμού, την πορεία στις ανατολικές χώρες, την ιδρυματική ζωή. Ιστορικά, η περίοδος αυτή συμπίπτει με την κορύφωση και το τέλος του Εμφυλίου Πολέμου και με την πρώτη μεταπολεμική δεκαετία. Σε βιογραφικό επίπεδο ταυτίζεται με την τραυματική ανήλικη ζωή, την ιδιοτυπική ενηλικίωση και τις διαδρομές της ζωής τους που δεν εξαρτόνταν από τη δική τους θέληση. Στην πραγματικότητα, δεν εξαρτόνταν ούτε από τις αποφάσεις των οικογενειών τους, ακόμη και αυτών που συναίνεσαν και παρέδωσαν τα παιδιά τους στους αντάρτες, καθώς έγιναν υπό το κράτος της βίας ή της ανάγκης.

Ο δεύτερος κύκλος έχει ως ειδοποιό διαφορά, σε σύγκριση με τον πρώτο, την αυτόνομη βούληση – στο μέτρο φυσικά που οι συνθήκες το επιτρέπουν. Οι αφηγητές μας, σε δεύτερο χρόνο, επιλέγουν τι θα σπουδάσουν, ποιο επάγγελμα θα ασκήσουν, τον κοινωνικό τους κύκλο, τους/ις συντρόφους τους και γενικά τη ζωή που θα κάνουν. Η υβριδική τους ταυτότητα τους κρατά συσπειρωμένους. Αυτή τη φορά είναι

11. Οι Kralova και Hofmeisterova στην έρευνά τους καταλήγουν σε ανάλογες παρατηρήσεις σχετικά με τις απόψεις και στο πώς αυτές διαμορφώθηκαν στους πολιτικούς πρόσφυγες της Τσεχοσλοβακίας κατά τη διάρκεια της παιδικής τους ηλικίας, επισημαίνοντας παράλληλα και αρκετά πεδία στα οποία οι αφηγητές τονίζουν και τις αρνητικές πλευρές και αμφισβητούν το κυρίαρχο αφήγημα (Kralova & Hofmeisterova 2020: 151).

συνειδητή επιλογή να συνεχίσουν μαζί: παντρεύονται μεταξύ τους, συμπεριφέρονται μεταξύ τους σαν να είναι αδέρφια, συγκροτούν μνημονικές κοινότητες. Όχι τυχαία, ακολουθούν την ίδια πορεία προς τη Δυτική Γερμανία και, τέλος, μετά τη λήξη του εργασιακού τους βίου, προς την Ελλάδα. Κυρίαρχο χαρακτηριστικό αυτού του τελευταίου κύκλου είναι το συναίσθημα της υπερηφάνειας και, κατά μία έννοια, της αυτοδικαίωσης. Είναι όλα όσα πέτυχαν με τις δικές τους δυνάμεις – σε πείσμα των καιρών και των πολυποίκιλων εμποδίων που βρήκαν μπροστά τους.

Συνολικά οι δύο κύκλοι τέμνονται σε ένα αίσθημα που χρωματίζει τις αφηγήσεις αναδρομικά, ως καταστάλαγμα ζωής: πέτυχαν στη ζωή τους με τις δικές τους δυνάμεις. Αναγνωρίζουν όσα έκαναν οι Ανατολικογερμανοί για αυτούς, αλλά επισημαίνουν ότι ανταπέδωσαν στο ακέραιο. Τελικά, οι αφηγητές διαλέγουν ουσιαστικά για πρώτη φορά στη ζωή τους τον τόπο που θα ζήσουν, την Καβάλα, ένα αστικό περιβάλλον αρκετά κοντά στις ιδιαίτερες πατρίδες τους, αλλά αρκούντως μακριά από αυτές, ώστε να μην απειληθεί η ελευθερία που μόνο η αστική ζωή τους προσφέρει. Το σημαντικότερο είναι ότι επιλέγουν να ζήσουν μαζί, να μεταφέρουν την υβριδική τους κοινότητα σε έναν τόπο ο οποίος στο φαντασιακό τους είναι κάτι σαν ιδεατή πατρίδα. Υπό αυτή την έννοια, ο τόπος ή μάλλον οι τόποι – μικροί και μεγάλοι, εθνικοί και παγκόσμιοι – δεν είναι απλώς τα πλαίσια των πολυτάραχων ζωών τους. Η συνειδησή τους διαμορφώθηκε ή, για να είμαι ακριβής, σφυρηλατήθηκε, όχι μόνο από τις αλληπάλληλες μετοικεσίες, αλλά και από αυτόν τον ιδιόμορφο κοσμοπολιτισμό, που ανεπαίσθητα από αναγκαστικός έγινε συνειδητός και συγκρότησε μια κοινωνική και ταυτόχρονα ιστορική κουλτούρα.

Βιβλιογραφία

- Baerentzen, Lars. 1992. «Το “παιδομάζωμα” και οι παιδουπόλεις της βασίλισσας». Στο Lars Baerentzen, Γιάννης Ιατρίδης & Ole Smith (επιμ.), *Μελέτες για τον εμφύλιο πόλεμο 1945-1949*. Αθήνα: Ολκός, 137-164.
- Βαν Μπούσχοτεν, Ρίκη. 2008. «Μνήμες, τραύματα και μετα-μνήμη: το “παιδομάζωμα” και η επεξεργασία του παρελθόντος». Στο Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, Τασούλα Βερβενιώτη, Ευτυχία Βουτυρά, Βασίλης Δαλκαβούκης & Κωνσταντίνα Μπάδα (επιμ.), *Μνήμες και λήθη του ελληνικού εμφυλίου*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 131-148.
- Βουτυρά, Ευτυχία & Αίγλη Μπρούσκου. 2012. «Προσωπικές αφηγήσεις και η παιδική εμπειρία της εξορίας ως ανάμνηση ζωής σε “παιδιά του παιδομαζώματος”: Η σημασία της υποκειμενικής διαφοροποίησης». Στο Ειρήνη Λαγάνη & Μαρία Μποντίλα (επιμ.), *«Παιδομάζωμα» ή «Παιδοσώσιμο»; Παιδιά του εμφυλίου στην ανατολική και κεντρική Ευρώπη*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 195-217.
- Δαλκαβούκης, Βασίλειος. 2001. *Ζαγορίσιοι, Βλάχοι, Σαρακατσάνοι, Γύφτοι: Εθνοτοπικές ομάδες στο Ζαγόρι τον 20ό αιώνα*. Διδακτορική Διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Φιλοσοφική Σχολή - Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Τομέας Νεότερης και Σύγχρονης Ιστορίας και Λαογραφίας. Θεσσαλονίκη.
- Halbwachs, Maurice. 2013. *Η συλλογική μνήμη*. Αθήνα: Παπαζήσης
- Hall, Stuart. 1993. «Culture, Community and Nation», *Cultural Studies* 7/3: 349-363.
- Hirsch, Marianne. 2008. «The Generation of Postmemory», *Poetics Today* 29/1: 103-128.
- Ιωσηφίδης, Θεόδωρος. 2006. «Θεμελιωμένη θεωρία (grounded theory) και ανάλυση ποιοτικών δεδομένων: δύο ερευνητικά παραδείγματα». Στο Θεόδωρος Ιωσηφίδης & Μάνος Σπυριδάκης (επιμ.), *Ποιοτική κοινωνική έρευνα, Μεθοδολογικές προσεγγίσεις και ανάλυση δεδομένων*. Αθήνα: Κριτική, 211-230.
- Kralova, Katerina & Karin Hofmeisterova. 2020. «The Voices of Greek Child Refugees in Czechoslovakia», *Journal of Modern Greek Studies* 38/1: 131-158.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Άλκη. 1987. «Ο χρόνος της προφορικής ιστορίας», *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 2/1: 177-188.
- Λιάκος, Αντώνης. 1998. «Πρόλογος». Στο Λουίζα Πασσερίνι, *Σπαράγματα του 20ού αιώνα, Η ιστορία ως βιωμένη εμπειρία*. Αθήνα: Νεφέλη, 9-13.
- Μιχαηλίδης, Θανάσης. 2008. «Μνήμες της δεύτερης γενεάς πολιτικών προσφύγων από τον εμφύλιο και τα κράτη της Ανατολικής Ευρώπης». Στο Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, Τασούλα Βερβενιώτη, Ευτυχία Βουτυρά, Βασίλης Δαλκαβούκης, & Κωνσταντίνα Μπάδα (επιμ.), *Μνήμες και λήθη του ελληνικού εμφυλίου*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 239-255.
- Μπάδα, Κωνσταντίνα & Ευαγγελία Ματσούκη. 2010. «Προσεγγίσεις στην υλική μνήμη και στους μνημονικούς τόπους». Στο Κατερίνα Κορρέ & Γιώργος Κούζας (επιμ.), *Η*

- έρευνα και διδασκαλία του υλικού πολιτισμού στα ελληνικά πανεπιστήμια, Πρακτικά Δημερίδας (Αθήνα 7-8 Μαΐου 2007). Αθήνα: Πανεπιστήμιο Αθηνών, 375-399.
- Μποντίλα, Μαρία. 2012. «Πολιτικός και διδακτικός λόγος: Η διαμόρφωση των συλλογικών ταυτοτήτων μέσα από τα σχολικά βιβλία των Ελλήνων πολιτικών προσφύγων». Στο Ειρήνη Λαγάνη & Μαρία Μποντίλα (επιμ.), «Παιδομάζωμα» ή «Παιδοσώσιμο»; Παιδιά του εμφυλίου στην ανατολική και κεντρική Ευρώπη. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 37-53.
- Νταλιάνη-Καραμπατζάκη, Μαντώ. 2009. *Παιδιά στη δίνη του ελληνικού εμφυλίου πολέμου 1946-1949, σημερινοί ενήλικες* (επιμ.: Ιωάννης Τσιάντης & Δημήτρης Πλουμπίδης), Μουσείο Μπενάκη, Εταιρία Ψυχοκοινωνικής υγείας του παιδιού και του εφήβου. Αθήνα: Εκδόσεις της Σχολής Ι.Μ. Παναγιωτόπουλου.
- Πασσερίνι, Λουίζα. 1998. *Σπαράγματα του 20ού αιώνα, Η ιστορία ως βιωμένη εμπειρία*. Αθήνα: Νεφέλη
- Πλουμπίδης, Δημήτριος. 2009. «Στα ίχνη των Ψυχοτραυματισμών». Στο Μαντώ Νταλιάνη-Καραμπατζάκη, *Παιδιά στη δίνη του ελληνικού εμφυλίου πολέμου 1946-1949, σημερινοί ενήλικες*, Μουσείο Μπενάκη, Εταιρία Ψυχοκοινωνικής υγείας του παιδιού και του εφήβου. Αθήνα: Εκδόσεις της Σχολής Ι.Μ. Παναγιωτόπουλου, LI – LVIII.
- Rosenthal, Gabriele. 2013. «Η βιογραφική έρευνα». Στο Γιώργος Τσιώλης & Ειρήνη Σιούτη (επιμ.), *Βιογραφικές ανακατασκευές στην ύστερη νεωτερικότητα, Οι βιογραφικές (ανα)κατασκευές της κοινωνικής εμπειρίας. Προκλήσεις και προοπτικές της ανακατασκευαστικής βιογραφικής έρευνας*. Αθήνα: Νήσος, 63-109.
- Στεργίου, Ανδρέας. 2006. «Ανατολική Γερμανία». Στο *Οι Έλληνες στη διασπορά 15ος-21ος αι.* Αθήνα: Βουλή των Ελλήνων, 147-149.
- Todorov, Tzvetan. 2002. *Απέναντι στο ακραίο*. Σκόπελος: Νησίδες.
- Troebst, Stefan. 2012. «Πρόσφυγες σε μια διαιρεμένη χώρα: Ελληνόπουλα στη ΛΔΓ, 1949-1989». Στο Ειρήνη Λαγάνη & Μαρία Μποντίλα (επιμ.), «Παιδομάζωμα» ή «παιδοσώσιμο»; Παιδιά του εμφυλίου στην ανατολική και κεντρική Ευρώπη. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 163-193.
- Τσέκου, Κατερίνα. 2010. *Προσωρινώς διαμένοντες... Έλληνες πολιτικοί πρόσφυγες στη Λαϊκή Δημοκρατία της Βουλγαρίας (1948-1982)*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Τσιώλης, Γιώργος. 2010. «Η επικαιρότητα της βιογραφικής προσέγγισης στην ποιοτική κοινωνική έρευνα». Στο Μάριος Πουρκός & Μανόλης Δαφέρμος (επιμ.), *Ποιοτική Έρευνα στις Κοινωνικές Επιστήμες: Επιστημολογικά, Μεθοδολογικά και Ηθικά Ζητήματα*. Αθήνα: Τόπος, 347-370.
- Τσιώλης, Γιώργος. 2015. «Η βιογραφική αφηγηματική προσέγγιση στην εμπειρική κοινωνική έρευνα: παραγωγή και ανάλυση βιογραφικών αφηγήσεων». Πάτρα: Ερευνητικό εργαστήριο Ηράκλειτος II - ΕΑΠ 29/10/2015.

- Φουκώ, Μισέλ. 1989. *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*. Αθήνα: Ράππας.
- Van Boeschoten, Riki & Loring M. Danforth. 2015. *Παιδιά του ελληνικού εμφυλίου, Πρόσφυγες και πολιτική της μνήμης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Χασιώτης, Λουκιανός. 2012. «Η πολιτική για τα παιδιά στον ισπανικό και ελληνικό εμφύλιο πόλεμο. Ένας ιστορικός παραλληλισμός». Στο Βασίλης Δαλκαβούκης, Ελένη Πασχαλούδη, Ηλίας Σκουλίδας & Κατερίνα Τσέκου (επιμ.), *Αφηγήσεις για τη δεκαετία του 1940*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 363-378.

Τραυματική μνήμη και επιτέλεση του εαυτού στην αφήγηση ζωής

Αντώνης Αντωνίου

Περίληψη

Σκοπός του κειμένου είναι η εξέταση των επιδράσεων που μπορεί να έχει το τραύμα στην κατασκευή του εαυτού, όπως συγκροτείται μέσα από την αφήγηση ζωής. Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος βρίσκεται η μαρτυρία της Μ. Ν. Γεννημένη το 1926, δούλεψε από μικρή ηλικία ως εργάτρια στην καπνοβιομηχανία του Βόλου «Ματσάγγος». Τον Αύγουστο του 1944 συνελήφθη, εκτοπίστηκε στη Γερμανία και έζησε ως αιχμάλωτη στα στρατόπεδα συγκέντρωσης Ράβενσμπρουκ και Κέπενικ, όπου βρέθηκε εκτεθειμένη στη βία και την καταναγκαστική εργασία. Το 1945 θα επιστρέψει, μετά την απελευθέρωσή της από τον Κόκκινο Στρατό, στην Ελλάδα και θα συνεχίσει τη ζωή της στον Βόλο ως εργάτρια. Μέσα από την αναλυτική προσέγγιση του υλικού της προφορικής μαρτυρίας, επιχειρείται η διαπραγμάτευση των ακόλουθων ερωτημάτων: Πώς οι τραυματικές μνήμες, που αναδύονται θρυμματισμένα και ακατάστατα, είναι δυνατόν να ερμηνευτούν σε συσχέτιση με την αφηγηματική επιτέλεση του εαυτού; Πώς το αρχικό τραύμα επηρεάζει την πρόσληψη μεταγενέστερων γεγονότων; Με ποιους όρους συγκροτείται η αίσθηση του εαυτού μέσα από μια ρευστή και μη συνεκτική αφήγηση, που χαρακτηρίζεται από ασυνέχειες και μια διαταραγμένη σχέση παρόντος - παρελθόντος; Ποια μοτίβα επαναλαμβάνονται και τι σηματοδοτούν ως προς την αυτοεικόνα της αφηγήτριας; Τέλος, και σε συνάφεια με τα παραπάνω, τι επίδραση έχουν οι ταυτότητες του συνεντευκτή και της αφηγήτριας και πώς αναπτύσσεται η διυποκειμενικότητα στη διάρκεια της συνέντευξης;

Εισαγωγικά

Σκοπός του κειμένου είναι η εξέταση των επιδράσεων που μπορεί να έχει το τραύμα στην κατασκευή του εαυτού, όπως συγκροτείται μέσα από την αφήγηση ζωής. Όπως έχει δείξει μια πληθώρα μελετών σε σχέση, πρωτίστως –αλλά όχι μόνο–, με το Ολοκαύτωμα, οι προφορικές μαρτυρίες αποτελούν προνομιακό πεδίο για τη μελέτη της

τραυματικής μνήμης. Κύριο σημείο εστίασης του παρόντος άρθρου είναι η εξέλιξη της σχέσης του ερευνητή και της πληροφορήτριας στη διάρκεια της συνέντευξης.¹ Η εξέταση της σχέσης αυτής θα αποτελέσει το κλειδί για την αναλυτική προσέγγιση του υλικού της αφήγησης και την ερμηνεία των χαρακτηριστικών της τραυματικής μνήμης.

Ειδικότερα, επιχειρείται η διαπραγμάτευση των ακόλουθων ερωτημάτων: πώς οι τραυματικές μνήμες, που αναδύονται θρυμματισμένα και ακατάστατα, είναι δυνατόν να ερμηνευτούν σε συσχέτιση με την αφηγηματική επιτέλεση του εαυτού; Πώς η αφηγήτρια χτίζει την εικόνα του εαυτού μέσα από την πορεία της αφήγησης; Με ποιους όρους συγκροτείται η αίσθηση του εαυτού μέσα από μια ρευστή και μη συνεκτική αφήγηση, που χαρακτηρίζεται από ασυνέχειες και μια διαταραγμένη σχέση παρόντος - παρελθόντος; Πώς το αρχικό τραύμα επηρεάζει την πρόσληψη μεταγενέστερων γεγονότων; Ποια μοτίβα επαναλαμβάνονται και τι σηματοδοτούν/εξυπηρετούν ως προς την αυτοεικόνα της αφηγήτριας; Τέλος, και σε συνάφεια με τα παραπάνω, τι επίδραση έχουν οι ταυτότητες του συνεντευκτή και της αφηγήτριας και πώς αναπτύσσεται η διυποκειμενικότητα στη διάρκεια της συνέντευξης;

Το πρωτογενές υλικό βασίζεται στη μαρτυρία της καπνεργάτριας Μ. Ν., που βίωσε το τραύμα της κατοχικής βίας και του στρατοπέδου συγκέντρωσης. Η συνέντευξη πραγματοποιήθηκε στις 27 Νοεμβρίου 2016 στο σπίτι της στον Βόλο και καταγράφηκε σε βίντεο από οπερατέρ που βρισκόταν στον χώρο. Η διαδικασία της συνέντευξης, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια, υπήρξε αρνητικά φορτισμένη, και το περιεχόμενο της αφήγησης φαινόταν αρχικά –σε διάφορα σημεία– ακατανόητο. Η επιλογή, ωστόσο, ενασχόλησης σε βάθος με τη συγκεκριμένη μαρτυρία προέκυψε όταν η επανανάγνωση των σημείων αυτών άρχισε σταδιακά να «ενώνει τα κομμάτια του παζλ» και να φέρνει στην επιφάνεια έναν «κρυμμένο» πλούτο νοημάτων και συμβολισμών, που κρίθηκε σκόπιμο να παρουσιαστούν σε μια ξεχωριστή μελέτη.

Βασικά βιογραφικά στοιχεία της πληροφορήτριας

Η Μ. Ν. γεννήθηκε το 1926 στην Καλαμπάκα. Θα χάσει τους γονείς της σε μικρή ηλικία και θα αναγκαστεί να μετακινηθεί από την Καλαμπάκα στον Βόλο, όπου το 1939 θα αρχίσει να εργάζεται στην καπνοβιομηχανία Ματσάγγου, και συγκεκριμένα στη συσκευασία τσιγάρων. Τον Αύγουστο 1944 –δύο μήνες πριν το τέλος της Κατοχής και

1. Βλ. ενδεικτικά Greenspan 2006, Langer 1995 και Sheftel 2018. Επίσης, Felman & Laub 1992.

χωρίς η ίδια να έχει κάποια συμμετοχή σε αντιστασιακές δραστηριότητες– θα συλληφθεί από τους Γερμανούς και τους συνεργάτες τους σε μπλόκο και θα βρεθεί κρατούμενη, αρχικά στην Κίτρινη Αποθήκη του Βόλου² και στη συνέχεια στο στρατόπεδο Παύλου Μελά στη Θεσσαλονίκη. Θα ακολουθήσει ο εκτοπισμός της στη Γερμανία. Εκεί, υπό καθεστώς αιχμαλωσίας, θα υποστεί βία και θα εκτεθεί σε καταναγκαστική εργασία. Πιο συγκεκριμένα, βρέθηκε αιχμάλωτη στο στρατόπεδο συγκέντρωσης γυναικών του Ράβενσμπρουκ.³ Κρατήθηκε, επίσης, αιχμάλωτη στο Κέπενικ του Βερολίνου, το οποίο ήταν παράρτημα του στρατοπέδου Sachsenhausen. Θα απελευθερωθεί το 1945, μετά την προέλαση των Ρώσων στα γερμανικά εδάφη. Κατά το ταξίδι της επιστροφής στην Ελλάδα την ίδια χρονιά, θα γνωρίσει στο τραίνο τον μετέπειτα σύζυγό της, ο οποίος ήταν Εβραίος από τη Θεσσαλονίκη, όμηρος στο Άουσβιτς. Θα παντρευτούν, μετά τη μεταστροφή του τελευταίου στον χριστιανισμό. Επιπλέον, η Μ. Ν. θα επιστρέψει στην εργασία της στο εργοστάσιο Ματσάγγου. Η αφηγήτρια θα ζήσει τις επόμενες δεκαετίες της ζωής της στην πόλη του Βόλου και θα αποκτήσει 3 παιδιά. Το 1961 θα καταθέσει αίτηση αποζημίωσης για όσα υπέστη κατά τα έτη 1944-1945 και θα λάβει τελικά το ποσό των 2.000 δραχμών.

Η αφήγηση ζωής ως μεθοδολογικό εργαλείο για τη μελέτη της κατασκευής και της παρουσίασης του εαυτού

Μέσα από την αφήγηση ζωής δίνεται η δυνατότητα να εξετάσουμε πώς η αφηγήτρια κατασκευάζει την εικόνα του εαυτού της κατά τη διάρκεια της συνέντευξης. Παρα-

2. Η «Κίτρινη Αποθήκη» –όπως έμεινε γνωστή από το αρχικό της χρώμα– αποτελεί εμβληματικό κτίριο μεγάλης κλίμακας στο κέντρο του Βόλου. Κατασκευάστηκε το 1930 ως καπναποθήκη από την American Tobacco Company. Κατά τη διάρκεια της γερμανικής κατοχής (1943-1944), χρησιμοποιήθηκε ως χώρος κράτησης όσων επρόκειτο να εκτοπιστούν σε στρατόπεδα συγκέντρωσης του Τρίτου Ράιχ. Παράλληλα, αξιοποιήθηκε από τις κατοχικές δυνάμεις και τους έλληνες συνεργάτες τους ως χώρος φυλάκισης, βασανισμού και εκτελέσεων. Τον Μάρτιο του 1944 λειτούργησε ως προσωρινός τόπος εγκλεισμού 130 περίπου Εβραίων του Βόλου, οι οποίοι λίγες ημέρες αργότερα εκτοπίστηκαν στο Άουσβιτς.

3. Το Ράβενσμπρουκ ήταν ναζιστικό στρατόπεδο συγκέντρωσης, κατά κύριο λόγο γυναικών, 90 χλμ. βόρεια του Βερολίνου. Αποτέλεσε χώρο εγκλεισμού, καταναγκαστικής εργασίας και βασανιστηρίων. Υπολογίζεται ότι κατά τη διάρκεια των ετών 1939-1945 πέρασαν από εκεί 132.000 αιχμάλωτες, που προέρχονταν από 30 περίπου διαφορετικές χώρες (36% από την Πολωνία και 21% από τη Σοβιετική Ένωση). Πολλές από αυτές δεν κατάφεραν να επιβιώσουν. Το στρατόπεδο απελευθερώθηκε από τον Κόκκινο Στρατό τον Απρίλιο του 1945.

κολουθώντας όλη τη διαδρομή της, όπως την εξιστορεί η ίδια, αποκτούμε σημαντικά κλειδιά προκειμένου να διερευνήσουμε την εξέλιξη της ζωής της τόσο σε επίπεδο εσωτερικών διεργασιών, αλλά και σε συσχέτιση με την ευρύτερη ιστορική συγκυρία του πολέμου, της γερμανικής κατοχής, του εκτοπισμού και των στρατοπέδων συγκέντρωσης.

Η αφήγηση ζωής δεν συνιστά απλά μια πράξη εξωτερίκευσης και παρουσίασης ενός προϋπάρχοντος και παγιωμένου εαυτού. Αντίθετα, η αίσθηση του εαυτού εξελίσσεται και διαμορφώνεται ενεργά μέσα στην –και μέσα από την– αφήγηση. Δεν συνδέεται μόνο με τα γεγονότα του παρελθόντος, αλλά διαμορφώνεται επίσης σε συσχέτιση με το πώς η αφηγήτρια παρουσιάζει προς τα έξω τον εαυτό της στο παρόν. Με άλλα λόγια, η παρουσίαση του εαυτού δεν είναι κάτι στατικό, αλλά μια διαδικασία «εν τω γίγνεσθαι» που προκύπτει ως προϊόν της ίδιας της αφήγησης.

Πρόκειται για μια σύνθετη αφηγηματική επιτέλεση, για την ερμηνευτική αποκωδικοποίηση της οποίας οφείλουμε να στρέψουμε την προσοχή μας ταυτόχρονα σε διάφορα επίπεδα: στη γλώσσα, στη δομή, στο στυλ της αφήγησης και στη διάρθρωση της μνήμης (Abrams 2016: 53-63, Rosenthal 1993: 4-5).

Τραυματικές εμπειρίες και τραυματική μνήμη

Η έννοια του «τραύματος» χρησιμοποιείται με διαφορετικό τρόπο από ψυχολόγους, ψυχαναλυτές, αλλά και ερευνητές/ριες άλλων θεωρητικών πεδίων. Σύμφωνα με την αναλυτική προοπτική που επιλέγεται εδώ, το τραύμα συνίσταται τόσο στις τραυματικές εμπειρίες καθαυτές, όσο και στα αποτελέσματα που οι εμπειρίες αυτές επιφέρουν στη συγκρότηση της υποκειμενικότητας και, κυρίως, στις ιδιαιτερότητες ως προς την άρθρωση της μνήμης (BenEzer 1999: 29, Vinār 2017: 40-41, Boulanger 2014: 115-116).

Το αρχικό τραυματικό γεγονός στην πορεία της ζωής της Μ. Ν. υπήρξε η απώλεια και των δύο γονιών της, όταν η ίδια ακόμα βρισκόταν σε μικρή ηλικία. Η αφηγήτρια περιγράφει τα παιδικά της χρόνια, πριν από τον θάνατο του πατέρα και της μητέρας, ως χρόνια χαράς. Όπως αναφέρει, η κτηματική περιουσία και ο πλούτος των γονιών της εξασφάλιζε στα μέλη της οικογένειας μια ευτυχημένη οικογενειακή ζωή. Ενδεικτικό είναι το αφηγηματικό στυλ της πληροφορήτριας, όταν αναφέρεται στον θάνατο των γονιών της. Χρησιμοποιεί την ακόλουθη μεταφορά:

Όσο ζούσαν τα κεφάλια, όσο ζούσαν οι γονείς, ύστερα όπως είναι η κλώσσα. Έχει

τα κλωσσόπουλα, τα φυλάει κάτω απ' τις φτερούγες. Αλλά όταν λίγο μεγαλώσουνε, αρχινάει και τα τσιμπάει και τα διώχνει. Έφυγαν οι γονείς, τ' αδέρφια μου κοίταξε ο καθένας την πάρτη του και τα λοιπά και τα λοιπά. Δυστυχώς είχα την ατυχία να φύγουν πολύ νωρίς οι γονείς μου.

Η συνθήκη της ορφάνιας συνοδεύεται από μια βίαιη μετάβαση, καθώς αναγκάζεται να μετακινηθεί στον Βόλο και, ανήλικη ακόμα, να εργαστεί στην καπνοβιομηχανία Ματσάγγου, και συγκεκριμένα στο πακετάρισμα τσιγάρων. Όπως αφηγείται χαρακτηριστικά: «από δεκατεσσάρων χρονών, χόρτασε το πετσί μου δουλειά». Έτσι, η περίοδος της Κατοχής θα βρει τη Μ. Ν. στον Βόλο.

Στο σημείο αυτό η αφηγήτρια αναφέρεται στη βαρβαρότητα της γερμανικής κατοχής στην πόλη. Μιλάει για οκτώ εκτελεσθέντες που είδε με τα μάτια της έξω από την εκκλησία της Μεταμόρφωσης, την ώρα που πήγαινε για δουλειά στο εργοστάσιο. Όταν μιλάει για τους νεκρούς αυτούς, το βλέμμα της είναι στραμμένο κάτω, καθώς της είναι δύσκολο να ανακαλέσει τις εικόνες και να μιλήσει για το θέμα αυτό. Η τοποθεσία αυτή κατέστη από τότε τόπος τραυματικής μνήμης και η ίδια επέλεξε να μην περάσει ποτέ ξανά από εκεί: «αρνήθηκα την εκκλησία της Μεταμορφώσεως». Πρόκειται για μια δήλωση με μεγάλο βάρος, αν λάβει κανείς υπόψη τη μεγάλη σημασία της θρησκείας για την ίδια από την παιδική ηλικία και σε όλη τη διάρκεια της ζωής της. Η εκκλησία καθίσταται ένας τραυματικός τόπος (Hallam & Hockey 2001: 83, Maddrell & Sidaway 2010: 3), που η ίδια έκτοτε αποφεύγει:

Όχι, δε θέλω να περάσω από κει, σου λέω αρνήθηκα την εκκλησία της Μεταμορφώσεως, το κατάλαβες αυτό; Αρνήθηκα την εκκλησία της Μεταμορφώσεως. Οι εκκλησίες είναι όλες για μας τους ανθρώπους. Κι εγώ όμως δεν μπορώ να πάω, γιατί δεν μπορώ, μόλις θα φτάσω σ' αυτό το δρόμο [...] και βάλω στο μυαλό μου τα παλικάρια που ήταν εκεί, τρελαίνομαι.

Στο επίκεντρο της αφήγησης θα τεθούν έπειτα οι εμπειρίες της σύλληψης, του εκτοπισμού και της ζωής στα στρατόπεδα συγκέντρωσης. Η πληροφορήτρια περιγράφει το καθεστώς επιτήρησης και ξυλοδαμών, κατά την περίοδο της αιχμαλωσίας και καταναγκαστικής εργασίας στην πολεμική βιομηχανία της Γερμανίας. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, η φύλακας με το όνομα Ρόζα είχε το καθήκον

να μας πηγαίνει στη δουλειά, να ελέγχει τη δουλειά εκεί, που 'χει άλλη ανώτερη ύστερα εκεί, που έλεγχε τη δουλειά κι έλεγε ότι «εσύ έκανες λάθος, εσύ τ' άλλο». Σ' έπαιρνε στο ιδιαίτερο, σε κοπανούσε κι ησύχαζες [...] Αυτήν ήτανε χωροφ..., σα χωροφύλακας, στρατιωτίνα ήταν. Αντρούτσος ήταν, δεν ήταν γυναίκα αυτή [...] Δεν μπορούσαμε να μιλήσουμε, αγόρι μου, γιατί αυτή καταλάβαινε απ' τα χείλια όταν λέγαμε κάτι. Είναι όπως ένας κουφός, άμα δεν ακούει και πεις εσύ ξέρω 'γω τι, σε καταλαβαίνει απ' τα χείλια, τι θα πεις την κουβέντα και σ' απαντάει. Γι' αυτό σε λέω, ό,τι χειρότερα. Ό,τι χειρότερα.

Αφηγείται, επίσης, την εκτέλεση από τους Γερμανούς μιας γνωστής της, της Μαριγούλας, κατά τη διάρκεια της πορείας θανάτου από το στρατόπεδο συγκέντρωσης στο τέλος του πολέμου, όταν αυτή δεν ήταν σε θέση να περπατήσει:

Την σκότωσαν στο δρόμο γιατί δε μπορούσε, μόλις κατέβηκε από το αυτό και δεν μπορούσε, τη σκοτώσανε γιατί δε μπορούσε να περπατήσει. Ήταν και λίγο παχιά και είχε τα πόδια της, καλ' ώρα σαν κι εμένα, τώρα εγώ μπορώ να περπατήσω;⁴

Η αφηγήτρια τοποθετεί χρονικά το γεγονός της δολοφονίας της Μαριγούλας σε προγενέστερο χρόνο στην Ελλάδα και όχι στο τέλος του πολέμου, γεγονός που αναδεικνύει τις χρονικές ασυνέχειες ως χαρακτηριστικό της τραυματικής μνήμης (BenEzer 2016: 89). Αντίστοιχα, αδυνατεί να διαχωρίσει τις εμπειρίες και να προσδιορίσει το διάστημα παραμονής που έζησε ξεχωριστά σε κάθε ένα από τα δύο στρατόπεδα συγκέντρωσης όπου κρατήθηκε αιχμάλωτη.

Σημαντικό κλειδί για την ερμηνεία της συνέντευξης είναι η συσχέτιση των Γερμανών με τον φόβο του θανάτου. Οι Γερμανοί αποτελούν μια μόνιμη απειλή στη ζωή της Μ. Ν.:

4. Με τον όρο «πορείες θανάτου» περιγράφονται οι εκκενώσεις των ναζιστικών στρατοπέδων συγκέντρωσης που βρίσκονταν κοντά στα μέτωπα, κατά την τελευταία φάση του πολέμου, και η μετακίνηση των αιχμαλώτων τους προς το εσωτερικό της Γερμανίας. Οι εκκενώσεις αυτές ξεκίνησαν το καλοκαίρι του 1944 και στη συνέχεια πολλαπλασιάστηκαν, παράλληλα με την προέλαση των συμμαχικών στρατευμάτων –από ανατολικά και δυτικά– προς τα γερμανικά εδάφη. Οι αιχμάλωτοι εξαναγκάζονταν να διασχίσουν μεγάλες διαδρομές, φρουρούμενοι από στρατιώτες των SS οι οποίοι βιαιοπραγούσαν εναντίον τους. Ταυτόχρονα, είχαν εντολές να εκτελούν ακαριαία όσους κατέρρεαν ή αδυνατούσαν να ακολουθήσουν τον ρυθμό του βαδίσματος. Χιλιάδες κρατούμενοι πέθαναν από την πείνα, τις κακουχίες και την εξάντληση.

Μ. Ν.: Τώρα, αν τυχόν κι αυτά τα γράψετε εσείς αυτά και τα πάρουν οι Γερμανοί, και ξαναγυρίσουν πάλι εδώ, πάει θα 'ρθουν να με σκοτώσουν [γέλια].

Α. Α: Αυτά είναι για έρευνα που... είναι για ιστορική έρευνα.

Μ. Ν: Κοίτα, ιστορική έρευνα είναι, αλλά οι ιστορικοί, ε; Ξέρεις τώρα, είδες τι λέω εγώ συνέχεια; Φωτιά να πέσει να τους κάψει.

Σύμφωνα με τον ψυχαναλυτή και ερευνητή της προφορικής ιστορίας Dori Laub, η πράξη της αφήγησης μπορεί να αποδειχτεί και η ίδια τραυματική. Για να περιγράψει το φαινόμενο αυτό, ο Laub χρησιμοποιεί τον όρο «επανατραυματισμός». Με άλλα λόγια, το βίωμα της αφήγησης μπορεί να σηματοδοτήσει μια επιστροφή στο τραύμα, μια επαναβίωση του ίδιου του τραυματικού γεγονότος (Laub 1992: 67). Στην περίπτωση της Μ. Ν., η επανενεργοποίηση του τραύματος εκδηλώνεται μέσα από την ενεργοποίηση του φόβου ότι οι Γερμανοί μπορεί να ξανάρθουν.

Οι αναφορές στους Γερμανούς είναι επαναλαμβανόμενες και διάσπαρτες σε όλη τη διάρκεια της συνέντευξης. Συνοδεύονται συχνά από αφηγηματικά ξεσπάσματα εναντίον τους, που σηματοδοτούν την επιστροφή του τραύματος και του φόβου. Την ίδια ώρα, η προσεκτική εξέταση και συσχέτιση των συνειρμών μπορεί να μας αποκαλύψει πώς τα νήματα της αφήγησης συνδέονται με κρίσιμα νοήματα για την ίδια την αφηγήτρια. Χαρακτηριστικά, όταν αναφέρεται στις δυσκολίες της ζωής της και στις κακουχίες του πολέμου, οδηγείται συνειρμικά σε εκφράσεις όπως: «Γερμαναράδες», «ζαγάρια», «καθόικια», «καθάρματα», «που να μη σώσουν και να ξεπατωθούν, να γυρίσουν ανάποδα, να σκοτωθούν».

Παράλληλα με αυτό το τραυματικό υπόβαθρο, οι αφηγηματικές εκφράσεις της Μ. Ν. επηρεάζονται επίσης και συνδιαμορφώνονται από τις αντιγερμανικές ρητορικές, όπως αναπτύχθηκαν στη δημόσια σφαίρα τα προηγούμενα χρόνια, κατά τη διάρκεια της οικονομικής κρίσης: «Τώρα έχεις και την κυρία Μένγκελ [Μέρκελ], να σε λέει, “εγώ δεν ξέρω τι κάναν οι πατριώτες μου”. Να ξεραθεί ολόκληρη. Ναι. Να ξεραθεί ολόκληρη κι αυτή και η οικογένειά της».

Στο σημείο αυτό, όπως και σε πολλές άλλες αναφορές στους Γερμανούς κατά τη διάρκεια της συνέντευξης, η αφηγηματική έκρηξη της πληροφορίας λαμβάνει τη μορφή της κατάρας. Η δύναμη του φορτίου της κατάρας έχει τις ρίζες της τόσο στα τραυματικά βιώματα της πληροφορήτριας αλλά και, όπως λέει η ίδια, στα δεινά που οι Γερμανοί προκάλεσαν στο ελληνικό έθνος. Οι κατάρες που μεταχειρίζεται η Μ. Ν. συνιστούν λεκτικές εκφορές μιας θρησκευτικής λαϊκότητας. Αν εστιάσουμε σε αυτές,

λαμβάνοντας υπόψη τη σημασία που αποδίδεται στη θρησκεία κατά την αφήγηση ζωής της Μ. Ν. γενικότερα, μπορούμε να διακρίνουμε την προσδοκία της «θείας δίκης», της τιμωρίας που θα επιφέρει ο Θεός στους Γερμανούς για όσα διέπραξαν στη διάρκεια του Β' Π. Π.⁵

Η σημασία της ταυτότητας του ερευνητή και της αφηγήτριας – η ανάπτυξη της διποκειμενικότητας στη διάρκεια της συνέντευξης

Όπως συμβαίνει πάντα, η υποκειμενικότητα της αφηγήτριας δεν εκδηλώνεται μονόπλευρα, αλλά έρχεται στην επιφάνεια μέσα από τη σχέση αλληλεπίδρασης που αναπτύσσεται με τον ερευνητή (Portelli 1991: 54). Στην πρώτη συνάντηση γνωριμίας μας την ενημέρωσα ότι η συνέντευξη θα λάμβανε χώρα στο πλαίσιο ενός ερευνητικού προγράμματος υπό την αιγίδα γερμανικού πανεπιστημίου [«Μνήμες από την Κατοχή στην Ελλάδα», Freie Universität Berlin], γεγονός που προκάλεσε τη δυσφορία της. Παρ' όλα αυτά, η δυσκολία αυτή εκείνη τη στιγμή παρακάμφθηκε, καθώς συνδυαστικός κρίκος ανάμεσα σε μένα και την πληροφορήτρια –και παρούσα στον χώρο– ήταν η Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, με την οποία η πληροφορήτρια είχε χτίσει μια σχέση οικειότητας και εμπιστοσύνης κατά τη διάρκεια προηγούμενων μεταξύ τους συνεντεύξεων.

Ωστόσο, όταν τη δεύτερη φορά πήγα στο σπίτι της μόνος μου –μαζί με τον οπερατέρ–, εκείνη έμοιαζε όχι μόνο να έχει ξεχάσει το προγραμματισμένο ραντεβού μας αλλά και εμένα τον ίδιο – και με ρώτησε «ποιος είσαι εσύ και τι θέλεις;». Μια αίσθηση, δηλαδή, απροειδοποίητης εισβολής στο σπίτι της. Στη συνέχεια όμως μου εκμυστηρεύτηκε, κατά τη διάρκεια της συνέντευξης, ότι όχι μόνο δεν είχε ξεχάσει τη συνάντησή μας, αλλά, αντίθετα, πως η σκέψη ότι πλησίαζε η μέρα να βρεθούμε την άγχωνε και την είχε αφήσει την προηγούμενη νύχτα άυπνη. Ο λόγος ήταν η ανησυχία πως της είχα πει ψέματα, ο φόβος, δηλαδή, ότι είμαι Γερμανός αλλά το κρύβω. Το τραύμα επανεμφανίζεται εδώ στο πρόσωπο του ερευνητή: ο φόβος ότι είναι και ο ίδιος ένας Γερμανός που επιστρέφει στη ζωή της. Σε αυτή την περίπτωση, λοιπόν, ο φόβος που επανέρχεται –ο επανατραυματισμός σύμφωνα με τον Dori Laub– δεν προκύπτει μόνο από αυτά που λέγονται στη διάρκεια της συνέντευξης αλλά προκαλείται εξαρχής μέσα από την ταύτιση του προσώπου του ερευνητή με τη Γερμανία.

Στο ακόλουθο απόσπασμα, αφού η Μ. Ν. εκφράζει αρχικά τον ψυχικό πόνο που της προκαλεί η ανάκληση των αναμνήσεων, στη συνέχεια κάνει τον συνειρμό ότι είμαι και εγώ Γερμανός:

5. Για μια επισκόπηση της ιστορίας της μελέτης της «κατάρας», βλ. Schepers 2005.

Α, στο διάολο να πάνε [οι Γερμανοί]. Αχ, βρε τώρα εμένα, θα με πεθάνεις εσύ [γέλια]. Γιατί να σου πω την αλήθεια, αγοράκι μου, άκου να δεις, να σου πω την αλήθεια ότι, και τόσο που δέχτηκα, σας το λέω εντίμως αυτό το πράγμα και θέλω να με πιστέψετε, διότι δεν είναι ευχάριστα. Το ότι έβαλα στο μυαλό μου χτες το βράδυ, ότι εσύ να μην είσαι, να μην έχεις γερμανική φλέβα, σοβαρά δηλαδή, θες να 'μαι ειλικρινής;

Γενικότερα, στην πορεία της συνέντευξης υπάρχουν μεταπτώσεις στην εξέλιξη της σχέσης ερευνητή - αφηγήτριας, καθώς η Μ. Ν. μοιάζει να με τοποθετεί κάθε φορά σε διαφορετική θέση: άλλοτε με ταυτίζει με τους θύτες –δηλώνει ότι δεν μπορεί να πιστέψει ότι δεν είμαι Γερμανός–, άλλες φορές γίνομαι δέκτης του αιτήματος για αποζημίωση-αποκατάσταση, ενώ άλλες φορές δηλώνει τη μεταξύ μας απόσταση: ότι είμαι νεότερος και γι' αυτό δεν μπορώ να καταλάβω τα βάσανα που πέρασε. Τέλος, σε πολλά σημεία προβάλλει έναν έντονο διδακτισμό, σχετικά με τις ηθικές αξίες που θα πρέπει να χαρακτηρίζουν τη ζωή και να διέπουν τη στάση μου απέναντι στα πράγματα.

Σε ορισμένες περιπτώσεις, η Μ. Ν. με βάζει μέσα στα τραυματικά βιώματά της. Είναι σημεία της συνέντευξης στα οποία αδυνατώ να ανταποκριθώ στην ανάγκη της να την ακούσω όπως εκείνη έχει ανάγκη, όταν δηλαδή αισθάνεται ότι αδυνατώ να κατανοήσω τη σημασία και το μέγεθος της φρίκης των εμπειριών της. Όταν, για παράδειγμα, επιμένω να τη ρωτάω για τους βασανισμούς που υπέστη στην Κίτρινη Αποθήκη, απαντάει ως εξής:

Μ. Ν.: Στην Κίτρινη Αποθήκη, ναι.

Α. Α.: Με βούρδουλα είπατε;

Μ. Ν.: Με βούρδουλα, ναι. Και μάλιστα το βούρδουλα τον είχαν έτσι [δείχνει με το χέρι] κομμάτια-κομμάτια και χτυπούσε με πισί, ξέρεις τώρα πώς χτυπάει αυτό. Α, να πάρω εγώ ένα βούρδουλα να σε χτυπήσω να δούμε εσύ τι θα κάνεις; Τι θα κάνεις;

Η Μ. Ν. όχι μόνο ταυτίζεται με τον παλιό της εαυτό και –για τον λόγο αυτό– επανατραυματίζεται, αλλά, επιπλέον, απαιτεί να ταυτιστεί μαζί της και ο ακροατής της. Θα έλεγε κανείς ότι με αυτόν τον τρόπο μετατρέπεται και ο ίδιος, υπό μια έννοια, από εχθρικό θύτη σε θύμα. Σε άλλο σημείο, και ενώ έχει προηγηθεί μια ερώτηση για τη διαδικασία του εκτοπισμού στη Γερμανία:

M. N.: Το τραίνο, ναι.

A. A.: Πώς ήταν αυτό το ταξίδι;

M. N.: Εσείς πώς λες να ήταν; Άμα είσαι αιχμάλωτος, εσύ πώς θες να είσαι; Μας αδειάσαν μέσα στα φορτηγά και μας και μας πηγαΐναν στη Γερμανία.

A. A.: Προφανώς. Θέλω να μου πείτε λιγάκι, ήσασταν στοιβαγμένοι, πώς ήτανε οι συνθήκες αυτές;

M. N.: Τι λέει μωρέ, το κατακαημένο; Κατακαημένο είσαι τώρα και λες.

Η Μ. Ν. φαίνεται να αισθάνεται την ανάγκη να με τοποθετήσει μέσα σε μια συνθήκη ταπείνωσης, αντίστοιχη με τον εξευτελισμό που εξαναγκάστηκε να υποστεί και η ίδια στο ταξίδι με το τραίνο. Πρόκειται για μια ακόμα ανατροπή των σχέσεων εξουσίας στη διάρκεια της συνέντευξης. Μέσα από την «αποκαθήλωση» της θέσης μου ως ερευνητή-συνεργάτη γερμανικού Πανεπιστημίου, δημιουργείται μια νέα σχέση, στην οποία το πάνω χέρι έχει η ίδια.

Άλλες φορές, όταν η Μ. Ν. αισθάνεται ότι αδυνατώ να ακούσω κάτι σημαντικό που λέει, απευθύνεται στον οπερατέρ. Βάζοντας και εκείνον μέσα στο επικοινωνιακό πλαίσιο, η Μ. Ν. διεκδικεί τον έλεγχο και την επιβολή της δικής της εξουσίας, χρησιμοποιώντας τον οπερατέρ απέναντί μου. Με αυτόν τον τρόπο, τον καθιστά συμμετόχο στην εξέλιξη του διαμοιρασμού των εξουσιών και ο χώρος της συνέντευξης διαμοιράζεται σε τρία πρόσωπα (Abrams 2016: 45). Όταν, για παράδειγμα, τη ρωτάω πώς ήταν ο χώρος στο στρατόπεδο συγκέντρωσης, εκείνη κοιτάζει τον οπερατέρ και με κοροϊδεύει. Αντίστοιχα, όταν τη ρωτάω για τη στολή που φορούσε στο στρατόπεδο, κοιτάζει τον οπερατέρ γελώντας, θέλοντας έτσι να με ειρωνευτεί για την άστοχη και αχρείαστη ερώτησή μου.

Τραυματική μνήμη, θρυμματισμένη αφήγηση και κατασκευή του εαυτού

Στη συνέντευξη η Μ. Ν. αδυνατεί να αφηγηθεί τις ιστορίες της ζωής της με χρονολογική σειρά και νοηματική αλληλουχία. Η τραυματική μνήμη χαρακτηρίζεται από έλλειψη συνοχής και ακατάστατες μεταβάσεις από το ένα θέμα στο άλλο (Van Der Kolk & Van Der Hart 1995: 163-164, 176, Langer 1995: 15, 17). Παρ' όλα αυτά, η αφήγηση δεν παύει να είναι ο χώρος ενός διάλογου που εξελίσσεται ανάμεσα στη μνήμη και την ταυτότητα. Αν εξετάσει κανείς τις σχέσεις μεταξύ των φαινομενικά ασύνδετων ιστοριών και αναζητήσει τις συνδέσεις μεταξύ των επιμέρους τμημάτων της αφήγησης, τότε είναι δυνατόν να προκύψουν χρήσιμα συμπεράσματα σχετικά με

την εν εξελίξει αφηγηματική συγκρότηση του εαυτού. Υπό αυτό το πρίσμα, η ανάλυση των αντιφατικών εκδοχών της αφήγησης μπορεί να μας οδηγήσει στα νήματα που ορίζουν την παρουσίαση του εαυτού και στον εντοπισμό των αφηγηματικών επινοήσεων, μέσα από τις οποίες η αφηγήτρια κατασκευάζει μια εικόνα του εαυτού με την οποία μπορεί να συμφιλιωθεί (Yow 2018: 34, Abrams 2016: 64, 73).

Μέσα από τα διαδοχικά στάδια της αφήγησης, έρχεται στο προσκήνιο το αυτοπορταίτο / η αυτοπαρουσίαση της αφηγήτριας. Η ταυτότητα, με άλλα λόγια, που η αφηγήτρια επιλέγει να παρουσιάσει, αφηγούμενη τα διαδοχικά επεισόδια της ζωής της (Πασσερίνι 1998: 28-29). Βασικό μοτίβο της συνέντευξης είναι το εξής: παρά τις οδυνηρές εμπειρίες του παρελθόντος (με επίκεντρο, βέβαια, τα βιώματα της γερμανικής Κατοχής και των στρατοπέδων), η Μ. Ν. επιτυγχάνει, μέσα από την εργατικότητα και την αποφασιστικότητα που επιδεικνύει, να γίνει κυρίαρχη και να αποκτήσει τον έλεγχο της ζωής της. Η αφηγήτρια αναδεικνύει τον εαυτό της ως κεντρικό υποκείμενο της αφήγησης – η ίδια έρχεται στο προσκήνιο ως πρωταγωνίστρια της ιστορίας της ζωής της, υπερβαίνοντας έναν παθητικά προδιαγεγραμμένο έμφυλο ρόλο (Armitage 2002: 62). Αντίστοιχα διαμορφώνεται και ο ρυθμός της αφήγησης. Στα σημεία όπου περιγράφονται οι μεγάλες προσπάθειες και οι μεγάλες επιτυχίες της, η Μ. Ν. μπαίνει στην αφήγηση έντονα και παρουσιάζει με ζωντάνια τις ιστορίες αυτές.

Η εικόνα δύναμης και ελέγχου της ζωής ξεκινά ήδη στα χρόνια της Κατοχής. Στο εργοστάσιο του Ματσάγγου η Μ. Ν. λειτουργεί ευεργετικά για τις προσφυγοπούλες συναδέλφισσές της.⁶ Είναι υποστηρικτική στη δουλειά, τις διευκολύνει στην καθημερινότητά τους και τους συμπαραστέκεται σε δύσκολες στιγμές. Η στάση της αυτή αναγνωρίζεται και από τον περίγυρό της. Πρόκειται για το πιο κεντρικό στοιχείο που αναδεικνύεται μέσα από τη συνέντευξη: η ανάγκη της Μ. Ν. για αναγνώριση. Εντούτοις, τα τραυματικά βιώματα των πτωμάτων που βλέπει σκορπισμένα μέσα στην πόλη και έπειτα η σύλληψη και η μεταφορά της στα στρατόπεδα συγκέντρωσης διαρρηγνύουν και υπονομεύουν την αίσθηση αξιοπρέπειας του εαυτού.

Με την απελευθέρωση από το στρατόπεδο το 1945, αυτή η αίσθηση αξιοπρέπειας αρχίζει να ξαναχτίζεται και, γρήγορα, η αφηγήτρια βρίσκεται πάλι σε θέση ισχύος. Στο σημείο αυτό, αφηγείται δύο περιστατικά με συμβολική σημασία: Το πρώτο όταν,

6. Στην καπνοβιομηχανία Ματσάγγου εργαζόνταν κατά πλειοψηφία γυναίκες. Ένα μεγάλο ποσοστό από αυτές ήταν εργάτριες προσφυγικής καταγωγής, καθώς πολλοί/ές από τους/τις χιλιάδες πρόσφυγες που εγκαταστάθηκαν στον Βόλο το 1922 βρήκαν απασχόληση στον δευτερογενή τομέα, και ιδιαίτερα στην καπνεργασία.

μέσα στο χάος των πρώτων ημερών μετά την απελευθέρωση από το στρατόπεδο, βρέθηκε –συνοδευόμενη από έναν Ρώσο στρατιώτη– στο σπίτι μιας οικογένειας Γερμανών. Εκεί πήρε ένα ρούχο προκειμένου να βγάλει από πάνω της τη στολή του στρατοπέδου, αλλά όμως «η κυρία δεν καταδέχτηκε» να πάρει τίποτα άλλο. Ενώ λοιπόν είχε βρεθεί και πάλι σε θέση εξουσίας, δεν θέλησε να κάνει κατάχρηση και να εκμεταλλευτεί την εξουσία αυτή – γι' αυτό και πήρε ένα μόνο ρούχο. Μέσα από την ιστορία αυτή, η αφηγήτρια παρουσιάζει τη μεγαλοψυχία της. Μιλάει, μάλιστα, για τον εαυτό της σε τρίτο πρόσωπο, χρησιμοποιώντας τον χαρακτηρισμό «κυρία». Η αξία της αναγνωρίζεται, επιπλέον, και από τη Γερμανίδα που έμενε στο σπίτι αυτό, η οποία την αγκάλιασε και τη φίλησε. Στη δεύτερη ιστορία, η Μ. Ν. αφηγείται ότι έδωσε νερό σε κάποιον τραυματισμένο Γερμανό που συνάντησε στον δρόμο της. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις, είναι η Μ. Ν. που βρίσκεται τώρα σε θέση εξουσίας έναντι των Γερμανών. Τα δύο αυτά περιστατικά της επιτρέπουν –στο σημείο αυτό της συνέντευξης– να μπορεί να αισθάνεται υπερήφανη για τον εαυτό της.

Ένα ακόμα επεισόδιο στην προσπάθεια να ανακτήσει τον έλεγχο της ζωής της μετά την απελευθέρωση από το στρατόπεδο, είναι η μεταστροφή του άντρα της από την εβραϊκή θρησκεία στον χριστιανισμό. Η ίδια είχε, άλλωστε, θέσει ως προϋπόθεση του γάμου τους τη βάπτισή του, την προσχώρησή του δηλαδή στο δικό της χριστιανικό σενάριο ζωής. Προκειμένου ο άντρας της να γίνει αποδεκτός, έπρεπε να μεταμορφωθεί από Εβραίο σε «καλό Χριστιανό». Η θρησκεία γίνεται εργαλείο ελέγχου της ζωής, ένας μηχανισμός προκειμένου η αφηγήτρια να μπορέσει να επιβάλει τους δικούς της όρους. Στο σημείο αυτό, η Μ. Ν. νιώθει καλά και χαμογελάει:

Μέσα στην κολυμπήθρα, η κολυμπήθρα ήταν... πολύ μεγάλη κολυμπήθρα. Τον βοήθησαν να μπει πέντε άτομα και βγήκε ύστερα μοναχός του. Ευχή Θεού. Πήρε το Άγιο Μύρο επάνω του. Αλλά ήταν καλός Χριστιανός.

Η αποκατάσταση της αξιοπρέπειας και η αφηγηματική κατασκευή μιας θετικής εικόνας του εαυτού συνεχίζεται με την επιστροφή στον Βόλο. Ένα άλλο σημείο-κλειδί για την οικοδόμηση μιας υπερήφανης και ισχυρής αίσθησης του εαυτού είναι η εργασία. Ενώ προπολεμικά η εργασία στο καπνεργοστάσιο του Ματσάγγου ήταν για τη Μ. Ν. όρος καταξίωσης, κατά την εμπειρία της Γερμανίας η καταναγκαστική εργασία στην πολεμική βιομηχανία μεταβάλλει τη δουλειά σε παράγοντα ταπείνωσης. Το εργοστάσιο περιγράφεται προπολεμικά ως χώρος ασφάλειας και αξιοπρέπειας, ενώ η εμπειρία

του στρατοπέδου συγκέντρωσης σηματοδοτεί το αντίθετο. Με την απελευθέρωση, την επιστροφή στον Βόλο και την επανέναρξη της εργασίας στην καπνοβιομηχανία, η Μ. Ν. ξαναπιάνει το νήμα μιας θετικής αίσθησης του εαυτού. Όπως χαρακτηριστικά αφηγείται, αποκτά «παράδες». Επιτελεί, μάλιστα, αυτή την αίσθηση επιτυχίας και υπερηφάνειας, με μια χαρακτηριστική χειρονομία: «να σας δείξω το πορτοφόλι μου». Εργάζεται, βγάζει χρήματα και λαμβάνει αναγνώριση από τον περίγυρό της. Μάλιστα, στο εργοστάσιο επανέρχεται στο ίδιο ακριβώς πόστο όπου εργαζόταν και προπολεμικά. Πρόκειται για μια επιστροφή στην ασφάλεια και την ομαλότητα, μια επιστροφή θεραπευτική. Στη συνέχεια, η εργασία θα γίνει δίοδος ακόμα μεγαλύτερης καταξίωσης, όταν η θέση της στην παραγωγή αναβαθμίζεται και από το πακετάρισμα περνάει στον χειρισμό της μηχανής. Η ενδυνάμωση που προσφέρει η μετάβαση στη νέα θέση γίνεται ακόμα μεγαλύτερη και αποκτά διπλό χαρακτήρα, αν αναλογιστεί κανείς ότι στη μηχανή εργαζόνταν κυρίως άντρες – όπως, άλλωστε, και ο ίδιος ο σύζυγός της.

Παρά, ωστόσο, την προσπάθεια οικοδόμησης της εικόνας ενός ισχυρού εαυτού, το τραύμα επανέρχεται διαρρηγνύοντας τη γαλήνη της αφήγησης. Ενώ λοιπόν η Μ. Ν. μιλάει θετικά για την επιστροφή στον Βόλο και τη δουλειά στο εργοστάσιο, οι Γερμανοί εμφανίζονται ξαφνικά να επιστρέφουν. Η αφηγήτρια επινοεί στο σημείο αυτό την εξής ιστορία: ένας γερμανός στρατιώτης, ο οποίος υποτίθεται ότι ήταν παρών κατά τη μεταφορά της στα γερμανικά στρατόπεδα συγκέντρωσης –και μάλιστα είχε εξαναγκάσει την αφηγήτρια να μεταφέρει τη βαλίτσα του–, επιστρέφει τη μεταπολεμική περίοδο στο εργοστάσιο του Ματσάγγου ως μηχανικός. Πρόκειται για μια ιστορία φανταστική, αλλά ταυτόχρονα γεμάτη συμβολισμούς. Η παρουσία των Γερμανών –ο φόβος, δηλαδή, της επιστροφής τους– μοιάζει να γίνεται φασματική και να στοιχειώνει τη ζωή της (Agamben 2011: 38).

Ο σύζυγος της Μ. Ν., επίσης εργαζόμενος στο εργοστάσιο Ματσάγγου, εμφανίζεται να λέει στον γερμανό μηχανικό-φάντασμα:

«Αυτή τη βαλίτσα που φόρτωσες και σε κουβαλούσε», λέει, «ήταν η γυναίκα μου», λέει. «Η σημερινή μου γυναίκα. Και πρόσχε», λέει, «μου είπε τώρα να σου πω, αν τη συναντήσεις στη σκάλα που ανεβαίνεις απάνω, μη τυχόν και την πεις καλημέρα, διότι θα σε πετάξει κάτω απ' τη σκάλα, λέει, γιατί δεν την εμποδάει η σκούφια και το μυαλό». Πού να με μιλήσει αυτός, μόλις μ' έβλεπε, έστριβε. Κοίταξε, άμα έναν άνθρωπο, σε κάνει τόσα, εσύ τι θα κάνεις, είναι δυνατόν να τον δεχτείς; Α, δε γίνο-

νται, μανάρι μου αυτά. Ένας, μικρούτσικος ήταν καλό, ήταν δεκαεφτά χρονώ [...] Λέει, «πάρε», λέει, «τη γυναίκα σου», λέει, «και ελάτε να σας κάνω ένα τραπέζι, γιατί νιώθω», λέει, «ευχαρίστηση». «Να πω 'γω τη γυναίκα μου», λέει, «να 'ρθει, να 'ρθει να φάει μαζί σου;», τον λέει. «Αστειεύεσαι», τον λέει τώρα, «ούτε κατά διάνοια αυτό το πράγμα. Και αν την δεις, ούτε καλημέρα να μην της πεις, γιατί αυτή είναι ικανή να σε πετάξει κάτω απ' τη σκάλα».

Παράλληλα με το τραύμα που επιστρέφει ως φόβος, η Μ. Ν. χρειάζεται να κατασκευάσει την ιστορία με την επιστροφή του Γερμανού, για να μπορέσει έτσι να πάρει εκδίκηση: όπως αναφέρει στο παραπάνω απόσπασμα, μπορούσε τώρα, αν ήθελε, να πετάξει τον γερμανό μηχανικό από τα σκαλιά. Οι ρόλοι έχουν και πάλι αντιστραφεί, είναι η ίδια που βρίσκεται ακόμα μια φορά σε θέση ισχύος. Η αφηγήτρια έχει ανάγκη την ιστορία αυτή για να επιβεβαιώσει, τόσο στον εαυτό της όσο και προς τα έξω, ότι η ίδια έχει και πάλι στα χέρια της τον έλεγχο των πραγμάτων. Όχι μόνο δεν φοβάται τον Γερμανό, αλλά βρίσκεται σε θέση εξουσίας απέναντί του και μπορεί να τον απειλήσει. Η εικόνα του ισχυρού εαυτού λειτουργεί ως αντιστάθμισμα στο τραύμα, το οποίο η Μ. Ν. προσπαθεί να απομακρύνει και στη θέση του να τοποθετήσει ένα σενάριο επιτυχίας και δύναμης.

Συμπερασματικά

Στο κείμενο επιχειρήθηκε να διερευνηθεί πώς η Μ. Ν. κατασκεύασε, μέσα από τη διαδικασία της αφήγησης, την εικόνα του εαυτού της. Η αρχική επαφή μαζί της για τη συνέντευξη προκάλεσε την εκ νέου ενεργοποίηση του τραύματος από τις εμπειρίες της Κατοχής και του στρατοπέδου, ενώ στη συνέχεια και η ίδια η διαδικασία της αφήγησης λειτούργησε, με τη σειρά της, επανατραυματικά. Σε αυτό συνέτεινε καθοριστικά το γεγονός ότι η συνέντευξη διεξήχθη στο πλαίσιο ενός ερευνητικού προγράμματος υπό την αιγίδα ενός γερμανικού πανεπιστημίου. Η πορεία της συνέντευξης χαρακτηρίστηκε από μεταπτώσεις ως προς την εξέλιξη της σχέσης του ερευνητή με την αφηγήτρια, που άλλες φορές τοποθετεί και τον ίδιο μέσα στα τραυματικά της βιώματα ή, άλλοτε, τον ταυτίζει με τη Γερμανία.

Η Μ. Ν. δεν αναπτύσσει στη συνέντευξη μια συνεκτική παρουσίαση του εαυτού, στη βάση μιας δομημένης χρονολογικής συνέχειας. Αντίθετα, ανακατεύει τους διαφορετικούς χρόνους, προπολεμικά και μεταπολεμικά. Η τραυματική μνήμη δημιουργεί ασυνέχειες, επινοήσεις και ακατάστατες εκδοχές των εμπειριών του παρελθόντος.

Ταυτόχρονα όμως με τα παραπάνω, η ερμηνευτική σύνδεση των θρυμματισμένων αφηγηματικών εκδοχών δίνει τη δυνατότητα συσχέτισης των φαινομενικά ασύνδετων μεταξύ τους σημείων και επιτρέπει να σκεφτούμε το πώς η αφηγήτρια επιλέγει να χτίσει την εικόνα του εαυτού της.

Τα τραυματικά βιώματα του πολέμου, της Κατοχής και της αιχμαλωσίας στο στρατόπεδο κλονίζουν την αίσθηση του εαυτού. Μετά την απελευθέρωση, το 1945, η αίσθηση αξιοπρέπειας αρχίζει να αναδημιουργείται και η αφηγήτρια βρίσκεται και πάλι σε θέση ισχύος. Το βασικό μήμα που συνδέει την αφήγηση συνίσταται στο ότι, παρά τις οδυνηρές εμπειρίες του παρελθόντος, τα βιώματα της γερμανικής Κατοχής και των στρατοπέδων, η Μ. Ν. καταφέρνει να επιβιώσει, να γίνει κυρίαρχη και να αποκτήσει τον έλεγχο της ζωής της. Σημαντικό κλειδί για την αποκατάσταση μιας υπερήφανης αίσθησης του εαυτού είναι η καταξίωση και η επιβεβαίωση που προσφέρει η εργασία στο εργοστάσιο Ματσάγγου.

Παρ' όλα αυτά, το τραύμα –που λαμβάνει τη μορφή ενός μόνιμου φόβου για επιστροφή των Γερμανών– εξακολουθεί κατά τη διάρκεια της συνέντευξης να έρχεται διαρκώς στο προσκήνιο ως μόνιμη απειλή. Οι εμπειρίες της Κατοχής και των στρατοπέδων ακολουθούν για πάντα την αφηγήτρια στη ζωή της και στοιχειώνουν τη μνήμη της.

Βιβλιογραφία

- Abrams, Lynn. 2016. *Θεωρία προφορικής ιστορίας*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Agamben, Giorgio. 2011. *Nudities*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Armitage, Susan. 2002. «The Next Step». Στο Susan Armitage, Patricia Hart & Karen Weathermon (επιμ.), *Women's Oral History, the Frontiers Reader*. Λίνκολν: University of Nebraska Press, 61-74.
- BenEzer, Gadi. 1999. «Trauma Signals in Life Stories». Στο Kim Lacy Rogers, Selma Leydesdorff & Graham Dawson (επιμ.), *Trauma and Life Stories: International Perspectives*. Λονδίνο: Routledge, 29-44.
- BenEzer, Gadi. 2016. *The Ethiopian Jewish Exodus. Narratives of the Migration Journey to Israel, 1977-1985*. Λονδίνο: Routledge.
- Boulanger, Ghislaine. 2014. «The Continuing and Unfinished Present. Oral History and Psychoanalysis in the Aftermath of Terror». Στο Mark Cave & Stephen Sloan (επιμ.), *Listening on the Edge, Oral History in the Aftermath of Crisis*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 110-126.

- Felman, Shoshana & Dori Laub. 1992. *Testimony, Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Greenspan, Henry. 2006. «When is an Interview an Interview? Notes from Listening to Holocaust Survivors», *Poetics Today* 27/2: 431-449.
- Hallam, Elizabeth & Jenny Hockey. 2001. *Death, Memory and Material Culture*. Νέα Υόρκη: Berg.
- Langer, Lawrence. 1995. *Admitting the Holocaust, Collected Essays*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Laub, Dori. 1992. «Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening». Στο Shoshana Felman & Dori Laub, *Testimony, Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Νέα Υόρκη: Routledge, 57-74.
- Maddrell, Avril & James Sidaway. 2010. «Introduction: Bringing a Spatial Lens to Death, Dying, Mourning and Remembrance». Στο Avril Maddrell & James Sidaway (επιμ.), *Deathscapes, Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*. Φάρναμ: Ashgate, 1-16.
- Πασσερίνι, Λουίζα. 1998. *Σπαράγματα του 20ού Αιώνα. Η ιστορία ως βιωμένη εμπειρία*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Portelli, Alessandro. 1991. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Άλμπανι: State University of New York Press.
- Rosenthal, Gabriele. 1993. «Reconstruction of Life Stories: Principles of Selection in Generating Stories for Narrative Biographical Interviews», *The Narrative Study of Lives* 1/1: 59-91.
- Scheper, George. 2005. «Cursing». Στο Lindsay Jones (επιμ.), *Encyclopedia of Religion*. Ντιτρόιτ: Thomson Gale, 2097-2108.
- Sheftel, Anna. 2018. «Talking and not Talking about Violence: Challenges in Interviewing Survivors of Atrocity as Whole People», *The Oral History Review* 45/2: 288-303.
- Van Der Kolk, Bessel & Onno Van Der Hart. 1995. «The Intrusive Past: The Flexibility of Memory and the Engraving of Trauma». Στο Cathy Caruth (επιμ.), *Trauma. Explorations in Memory*. Βαλτιμόρη: The John Hopkins University Press, 158-182.
- Vinãr, Marcelo. 2017. «The Enigma of Extreme Traumatism: Trauma, Exclusion and the Impact on Subjectivity», *The American Journal of Psychoanalysis* 77/1: 40-51.
- Yow, Valerie. 2018. «What Can Oral Historians Learn from Psychotherapists?», *Oral History* 46/1: 33-40.

2η Ενότητα

**Συλλογικά υποκείμενα εν κινήσει:
κινητικότητα και πολιτικές της ταυτότητας**

Εισαγωγή

Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν

Το πρωτοποριακό έργο των Πολωνών κοινωνιολόγων Thomas και Znaniecki *Ο Πολωνός Αγρότης στην Αμερική και στην Πολωνία (1918-1921)* ανέδειξε από νωρίς την αξία της προσωπικής μαρτυρίας για την βαθύτερη κατανόηση της μετανάστευσης, καθώς και των μεταβολών που αυτή επιφέρει, τόσο στις κοινότητες των μεταναστών στη νέα τους πατρίδα όσο και στις χώρες καταγωγής τους. Στις επόμενες δεκαετίες, όμως, αυτό το μάθημα ξεχάστηκε και οι σπουδές μετανάστευσης προσανατολίστηκαν προς θετικιστικές προσεγγίσεις, με κύρια εργαλεία τα στατιστικά και δημογραφικά στοιχεία και αναλύσεις των κρατικών πολιτικών διαχείρισης των μεταναστευτικών ροών. Η φωνή των μεταναστών και μεταναστριών ξαναμπήκε στο προσκήνιο από τη δεκαετία του 1960, αρχικά κάπως δειλά, και πιο δυναμικά μετά το 1990. Έκτοτε η διεθνική κινητικότητα μεταναστών και προσφύγων αποτελεί ένα από τα πιο σημαντικά πεδία έρευνας της προφορικής ιστορίας (Thomson 1999: 24, Thompson 2017: 179). Οι σε πρώτο πρόσωπο αφηγήσεις μελών μεταναστευτικών και διασπορικών κοινοτήτων δημιούργησαν νέα αρχεία βιωμένων εμπειριών που εμπλούτισαν, διόρθωσαν ή και ανέτρεψαν τις –συχνά στερεοτυπικές– προσλήψεις του μεταναστευτικού φαινομένου. Οι αφηγήσεις τους φωτίζουν από τα μέσα διαδικασίες που συνήθως δεν αφήνουν γραπτά τεκμήρια, όπως τα ποικίλα κίνητρα μετανάστευσης αντρών και γυναικών, οι οικογενειακές μεταναστευτικές στρατηγικές, τα άτυπα δίκτυα οργάνωσης των μετακινήσεων, η επαναδιαπραγμάτευση των έμφυλων σχέσεων, και η λειτουργία διεθνικών οικογενειακών δεσμών.

Πέρα όμως από την τεκμηρίωση κοινωνικών πρακτικών, σημειώθηκε πιο πρόσφατα μια σημαντική μετατόπιση του ερευνητικού ενδιαφέροντος προς τη μελέτη της μνήμης και της υποκειμενικότητας των αφηγητ(ρι)ών-μεταναστ(ρι)ών (Chamberlain & Leydesdorff 2004: 228). Πώς διαμορφώνονται και επαναπροσδιορίζονται οι ταυτότητές τους, πώς τις επιτελούν στην αφήγησή τους, πώς τοποθετούνται απέναντι στους ζωτικούς μύθους της κοινότητάς τους, τι ρόλο παίζουν στο μεταναστευτικό

τους σχέδιο οι πολιτισμικές φαντασιώσεις σχετικά με τη χώρα προορισμού, πώς τοποθετούν τον εαυτό τους στο ιστορικό γίνεσθαι; Πώς εκφράζουν τα συναισθήματά τους (τωρινά ή του παρελθόντος) σε σχέση με τα βιώματά τους; Και, σε σχέση με τη μνήμη, ποιες εμπειρίες επιλέγουν να θυμούνται, ποιες αποσιωπούν και ποιες έχουν καταδικάσει στη λήθη; Τέλος, πώς διαμορφώνονται οι σχέσεις αλληλόδρασης ανάμεσα στην προσωπική μαρτυρία και τη δημόσια ιστορία (Thomson 1999: 32-34); Με άλλα λόγια, κατά πόσο έχουν φιλτραριστεί οι αναμνήσεις των υποκειμένων από τα πολιτισμικά αφηγήματα της κοινότητάς τους ή της περιρρέουσας κοινωνίας (Chamberlain & Leydesdorff 2004: 229);

Τα τρία κείμενα αυτής της ενότητας συνομιλούν –άμεσα ή έμμεσα– με μερικά από αυτά τα ερωτήματα ή δίνουν αφορμή για την περαιτέρω διερεύνησή τους. Ταυτόχρονα όμως στρέφουν την προσοχή μας προς άλλες διαστάσεις της κινητικότητας: πώς επιδρά η πολιτική συγκυρία στον επαναπροσδιορισμό των ταυτοτικών διαδικασιών συλλογικών υποκειμένων υπό το πρίσμα ενός επώδυνου παρόντος; Πώς εκφράζεται αυτό στις αφηγηματικές στρατηγικές των υποκειμένων και στη διάρθρωση της μνήμης τους; Και ποια είναι η ιδιαιτερότητα ταυτοτήτων που είναι εξ αρχής πολιτικοποιημένες, είτε λόγω των κρατικών πολιτικών είτε λόγω ιστορικών μεταβολών παραδείγματος; Οι τρεις περιπτώσεις που παρουσιάζονται εδώ αφορούν πολύ διαφορετικές μεταξύ τους μορφές κινητικότητας, έχουν όμως και ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά που καθιστά τη σύγκρισή τους ιδιαίτερα διαφωτιστική.

Η μελέτη του Ηράκλειτου Σουγιουλτζόγλου με τίτλο «Από την ιστορία στη μνήμη: ιδεολογικές και φαντασιακές συναρθρώσεις της ελληνικής παροικίας στην Αίγυπτο» αναλύει τις αφηγηματικές στρατηγικές των Ελλήνων της Αιγύπτου στο πλαίσιο των διαδικασιών αποαποικιοποίησης που οδήγησε το μεγαλύτερο μέρος της παροικίας σε αναχώρηση από τη χώρα. Εστιάζοντας ιδίως στον τρόπο που οι «Αιγυπτιώτες» –όπως αυτοπροσδιορίζονται, ώστε να διακριθούν από τους γηγενείς «Αιγύπτιους»– χειρίζονται την έννοια της «ελληνικότητας», ο συγγραφέας αναδεικνύει τις επιτελεστικές λειτουργίες των αφηγήσεών τους μέσα από τις οποίες αναδομούν τις παλιότερες αποικιοκρατικής υφής ρητορικές περί εκπολιτιστικής αποστολής των Ελλήνων. Προκειμένου να διαχειριστούν την οδυνηρή εμπειρία της περιθωριοποίησης της ελληνικής παροικίας στις σύγχρονες «αιγυπτοποιημένες» πόλεις, αναπτύσσουν ένα νοσταλγικό αφήγημα στο οποίο τονίζουν την εσωτερική συνοχή των ελληνικών κοινοτήτων, τη θετική συμβολή τους στον τόπο και τις σχέσεις αλληλεγγύης τους με τους Αιγύπτιους με τους οποίους «τρώγαν μαζί ψωμί και φούλια». Οι επιτελεστικές

αφηγήσεις αυτού του τύπου επιλέγουν να αγνοούν, για παράδειγμα, τις κοινωνικές ανισότητες εντός της παροικίας καθώς και τις περιορισμένες στην ουσία κοινωνικές επαφές με τους Αιγύπτιους. Οι αντιφάσεις του αφηγήματος αυτού με την κοινωνική πραγματικότητα, όπως και οι ρωγμές που παρουσιάζονται μέσα στο ίδιο το αφήγημα, είναι τα εργαλεία που επιστρατεύει ο συγγραφέας για να αναδείξει τη διαμόρφωση μιας φαντασιακής κοινότητας μνήμης της «ελληνικής Αιγύπτου» – ένα αφήγημα που αναπληρώνει το αίσθημα της αποξένωσης και της ετεροτοπίας που βιώνουν οι εναπομένοντες «Αιγυπτιώτες» στη χώρα που έζησαν οι πρόγονοί τους. Είναι φανερό ότι αυτό το ωραιοποιημένο συλλογικό αφήγημα αντανακλάται και αναπαράγεται και στον δημόσιο λόγο περί ευεργετών Αιγυπτιωτών στη «μητέρα πατρίδα», ένα αφήγημα που έθεσαν υπό αμφισβήτηση πρόσφατες έρευνες επιστημόνων όπως ο Άγγελος Νταλαχάνης και ο Αλέξανδρος Καζαμίας (Χαρτουλάρη 2015).

Στο κείμενο με τίτλο «“Βορειοηπειρώτες” στην Ελλάδα. Παλιές και νέες συνθήκες μιας οικείας ετερότητας» η Κατερίνα Τσέκου παρουσιάζει αφηγήσεις μελών της ελληνικής μειονότητας της Αλβανίας που μετανάστευσαν στην Ελλάδα είτε στη δεκαετία του 1940 είτε μετά την κατάρρευση του κομμουνισμού στη γειτονική χώρα. Οι αφηγητές και οι αφηγήτριες ανήκουν σε μια ομάδα ανθρώπων που αυτοπροσδιορίζονται ως «Βορειοηπειρώτες» – ένας πολιτικά φορτισμένος όρος με αλυτρωτικές συνδηλώσεις, κληρονομιά του παρελθόντος, ο οποίος βασίζεται σε μια ουσιοκρατική αντίληψη μιας εθνικής/εθνοτικής ταυτότητας με αναλλοίωτα χαρακτηριστικά (Μπαλτσιώτης 2020: 22). Ωστόσο, η συγγραφέας διευκρινίζει από την αρχή του κειμένου ότι η ίδια προσεγγίζει τη χρήση του όρου αυτού από τους αφηγητές ως μια «συννοριακή ταυτότητα» χρονικά και γεωγραφικά προσδιορισμένη από το καθεστώς των συνόρων κατά τη διάρκεια του κομμουνιστικού καθεστώτος του Ενβέρ Χότζα και ως μια «δυναμική και αναλυτική κατηγορία». Στόχος της μελέτης είναι να εξετάσει πώς οι διαδοχικές αλλαγές της πολιτικής συγκυρίας επέδρασαν στον τρόπο που οι «Βορειοηπειρώτες» τοποθετούν τον εαυτό τους σε σχέση με το ιστορικό γίνεσθαι, την ελληνική κοινωνία και τις ομάδες Αλβανών μεταναστών.

Διακρίνει στις βιοαφηγήσεις τους τρία ορόσημα: α) η επιβολή του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία και ο Ψυχρός Πόλεμος που ακολούθησε, καθώς και η επικράτηση της αντικομμουνιστικής δεξιάς στην Ελλάδα μετά το τέλος του Εμφυλίου, επιφύλαξαν σε όσους «φυγάδες» κατόρθωσαν να περάσουν τα σύνορα μια ευνοϊκή μεταχείριση τόσο από την ελληνική κοινωνία όσο και από το ελληνικό κράτος (Πρβλ. Μπαλτσιώτης 2020: 12). β) Μετά το άνοιγμα των συνόρων στο τέλος του 1990 και

με το μήνυμα που δόθηκε από το ελληνικό κράτος με το σύνθημα «αδέλφια, ελάτε» αυτή η ευνοϊκή υποδοχή συνεχίστηκε για ένα διάστημα. γ) Η μαζική εισροή Αλβανών μεταναστών από το 1991 και μετά, όμως, άλλαξε τα δεδομένα, οδηγώντας εν τέλει στη συνταύτιση Αλβανών και «Βορειοηπειρωτών» και τον εξίσου στιγματισμό των δύο ομάδων.

Όπως συμβαίνει με τους Αιγυπτιώτες που αναλύει ο Σουγιουλτζόγλου, έχουμε να κάνουμε με την πολιτικοποίηση ταυτοτήτων, στο πλαίσιο της αποαποικιοποίησης στην πρώτη περίπτωση και στο πλαίσιο του Ψυχρού Πολέμου στη δεύτερη. Οι ρήξεις που φέρνει στη ζωή των υποκειμένων η αλλαγή της πολιτικής συγκυρίας είναι ένας βασικός παράγοντας που τους οδηγεί, στην αφήγηση της ιστορίας ζωής τους, να υιοθετήσουν έναν έντονο, ιδεολογικά επιφορτισμένο, επιτελεστικό λόγο. Κομβικό σημείο στη διάρθρωση της μνήμης των συλλογικών υποκειμένων, και στις δύο περιπτώσεις, φαίνεται να είναι η επώδυνη εμπειρία του παρόντος, η οποία σηματοδεύτηκε από την υποβάθμιση ή περιθωριοποίηση της ομάδας τους. Στην περίπτωση των «Βορειοηπειρωτών» η υπερεκτίμηση της συμβολής των συμπατριωτών τους στην αναπόληση ενός ένδοξου παρελθόντος (λόγου χάρη σε σχέση με τους επώνυμους ευεργέτες «Βορειοηπειρώτες») φαίνεται να λειτουργεί επιτελεστικά σαν αντισταθμιστική αντίδραση στην απαξίωσή τους σήμερα και στη συνταύτισή τους με τους –θεωρούμενους ως υποδεέστερους– Αλβανούς μετανάστες.

Μια δεύτερη πτυχή του επιτελεστικού λόγου και στις δύο περιπτώσεις είναι η αναπαραγωγή των ζωτικών κοινοτικών μύθων. Ενώ, σύμφωνα με ιστορικά στοιχεία, το καθεστώς του Χότζα αναγνώρισε την ελληνική μειονότητα και δεν εφάρμοσε διακρίσεις σε βάρος της (Μπαλτσιώτης 2020: 35-37), οι αφηγήσεις των «Βορειοηπειρωτών» μιλάνε για στοχευμένη δίωξη μελών της ελληνικής μειονότητας ως «κουλάκων». Στην πραγματικότητα, ακολουθώντας το παράδειγμα των σταλινικών διώξεων στη Σοβιετική Ένωση του Μεσοπολέμου, ως «κουλάκοι» τέθηκαν στο στόχαστρο του κομμουνιστικού καθεστώτος όλοι όσοι θεωρήθηκαν αντιφρονούντες, ανεξαρτήτως εθνοτικής, πολιτισμικής ή θρησκευτικής ταυτότητας. Ήταν μέρος της λεγόμενης «ταξικής πάλης» με επώδυνες επιπτώσεις όχι μόνο στα στοχευόμενα άτομα, αλλά και στις οικογένειές τους. Με άλλα λόγια, στις επιτελεστικές αφηγήσεις των «Βορειοηπειρωτών», αυτό που ήταν στην ουσία μια πολιτική δίωξη επανερμηνεύεται ως δίωξη εθνοτικής ομάδας. Ένα φαινόμενο, εξάλλου, που παρουσιάζεται συχνά στο λόγο εθνοτικών μειονοτήτων. Είναι ένα πολύ ενδιαφέρον παράδειγμα που μας δείχνει πως η ανάκληση «λάθος» ερμηνειών ιστορικών γεγονότων στο λόγο των αφηγητών μας

μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε βαθύτερα πολιτισμικά μηνύματα (Portelli 1991). Στην προκειμένη περίπτωση μας δείχνει πως η επώδυνη βίωση του παρόντος συνέβαλε στην ανάπτυξη μιας αφηγηματικής στρατηγικής με κεντρικό πυρήνα τη θυματοποίηση και την πολιτική της οδύνης.

Στο τρίτο κείμενο, με τίτλο «Παλιές και νέες μεταναστευτικές εμπειρίες στους Πομάκους της ελληνικής Θράκης: στρατηγικές επιβίωσης και επαναδιαπραγμάτευση των κοινωνικών ταυτοτήτων», η Κατερίνα Μάρκου αξιοποιεί συνεντεύξεις με Πομάκους της Ξάνθης για να μελετήσει πώς η μετανάστευση επηρέασε τη ζωή τους και τον τρόπο αναδιαμόρφωσης της ταυτότητάς τους. Εστιάζοντας το φακό της σε μια μακρόχρονη περίοδο ογδόντα χρόνων (1940-2020), η συγγραφέας αναδεικνύει πως οι διαδοχικές μετακινήσεις αυτού του αρχικά σλαβόφωνου μουσουλμανικού πληθυσμού από τα ορεινά χωριά τους προς τα πεδινά της Ξάνθης, προς αστικά κέντρα στην Ελλάδα, προς την Τουρκία και προς τη Γερμανία ήταν πάντα στενά συνυφασμένες με τις ανάγκες επιβίωσής τους, αλλά και με τις κρατικές πολιτικές και την πολιτικοποίηση της ταυτότητάς τους. Εγκλωβισμένοι ανάμεσα στις αξιώσεις τριών κρατών (Βουλγαρία, Τουρκία, Ελλάδα), οι Πομάκοι βρίσκονταν συχνά σε αμήχανη θέση και απέφευγαν να δηλώνουν ρητά μια ξεχωριστή ταυτότητα πέρα από τη θρησκευτική. Σε αντίθεση λοιπόν με τις δύο προηγούμενες περιπτώσεις, όπου κυριαρχεί ο θορυβώδης επιτελεστικός λόγος, οι συνομιλητές της Κατερίνας Μάρκου επέλεξαν τη σιωπή, την υποτονικότητα και την ανωνυμία.

Η έρευνα χρησιμοποιεί αυτό το ιστορικό υπόβαθρο για να κατανοήσει καλύτερα την εξωτερική μετανάστευση εποχιακά κυρίως εργαζόμενων Πομάκων προς τη Γερμανία και άλλες χώρες της Δυτικής Ευρώπης (1980-2020), όπου απασχολούνταν σε βαριές και ανθυγιεινές εργασίες στη βιομηχανία και στα ναυπηγεία. Οι αφηγήσεις των Πομάκων μεταναστών αποκάλυψαν τον κομβικό ρόλο των δικτύων των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης τουρκικής καταγωγής που είχαν ήδη εγκατασταθεί παλιότερα στη Γερμανία. Μέσα από τους συλλόγους τους, που μεσολαβούσαν στην εύρεση εργασίας, συνέβαλαν σε σημαντικό βαθμό στην έντονη πολιτικοποίηση των μεταναστών και στη στροφή τους προς τον τούρκικο εθνικισμό. Στην πιο πρόσφατη περίοδο, τα χρόνια της οικονομικής κρίσης, αναδύθηκαν νέα κυκλώματα διακίνησης εργατών από τα χωριά της Ξάνθης προς τη Γερμανία. Μέσα από μεσάζοντες πομακικής ή τουρκικής καταγωγής, οι νέοι μετανάστες μπλέκονται σε ενδο-εθνοτικά δίκτυα εκμετάλλευσης που τους εγκλωβίζουν σε ολιγόμηνες συμβάσεις επισφαλούς και επικίνδυνης εργασίας. Η μαρτυρία με την οποία κλείνει το άρθρο αφήνει πολλά

ερωτήματα για τις μελλοντικές εξελίξεις της υποκειμενικότητας αυτών των μετακινούμενων ευέλικτων εργαζόμενων στο φόντο της οικονομικής κρίσης και μιας παγκοσμιοποιημένης αγοράς εργασίας.

Βιβλιογραφία

- Chamberlain, Mary & Selma Leydesdorff. 2004. «Transnational Families: Memories and Narratives», *Global Networks* 4/3: 227-241.
- Μπαλτσιώτης, Λάμπρος. 2020. *Έλληνες και εν δυνάμει Έλληνες. Η μειονότητα της Αλβανίας μετά τον Ψυχρό Πόλεμο*. Ιωάννινα: Ισνάφι.
- Portelli, Alessandro. 1991. «Uchronic Dreams: Working Class Memory and Possible Worlds». Στο Alessandro Portelli, *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories. Form and Meaning in Oral History*. Άλμπανι: State University of New York Press, 99-116.
- Thompson, Paul with Joanna Bornat. 2017. *The Voice of the Past. Oral History*. 4η έκδοση. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Thomson, Alistair. 1999. «Moving Stories: Oral History and Migration Studies», *Oral History* 27/1: 24-37.
- Χαρτουλάρη, Μικέλα. 2015. «Η αλήθεια για τους Αιγυπτιώτες. Συνέντευξη στον Άγγελο Νταλαχάνη». *Εφημερίδα των Συντακτών* 19.12.2015. https://www.efsyn.gr/tehneseis-biblia/o-logos-stoys-syggrafeis/52463_i-alitheia-gia-toys-aigyptiotes

Από την ιστορία στη μνήμη: Ιδεολογικές και φαντασιακές συναρθρώσεις της ελληνικής παροικίας στην Αίγυπτο

Ηράκλειτος Σουγιουλτζόγλου

Περίληψη

Η παρούσα εργασία εξετάζει τις ιδεολογικές εκφάνσεις της «ελληνικότητας» στη διασπορά, εστιάζοντας στις διαδικασίες συγκρότησης του κοινωνικού χώρου, του συλλογικού αφηγήματος και των αναμνήσεων των μελών της ελληνικής παροικίας στην Αίγυπτο. Παράλληλα, διερευνώνται τα πολλαπλά συμφραζόμενα της αφηγηματικής ομογενοποίησης της παροικιακής ιστορίας και η σχέση των Ελλήνων της Αιγύπτου με το κοινωνικό παρόν, με σημείο αναφοράς τα στοιχεία που επενδύουν νοηματικά την παρουσία τους στη χώρα και τη σχέση τους με τους Αιγύπτιους.

Ακολουθώντας το παράδειγμα πρόσφατων μελετών που προσεγγίζουν με κριτική ματιά τη συμβατική ιστοριογραφική αντίληψη σχετικά με την παρουσία των Ελλήνων στη σύγχρονη Αίγυπτο (Kazamias 2009a, Kazamias 2009b, Νταλαχάνης 2015, Μύλινα 2018), εξετάζω τις σύνθετες σχέσεις που διαμορφώθηκαν μέσα και γύρω από τον μικρόκοσμο της παροικίας, υπό το πρίσμα των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών που στη συλλογική μνήμη των Αιγυπτιωτών πλαισιώνουν τις αναφορές στην παροικία ως διακριτό και ομοιογενές σύνολο. Χρησιμοποιώ την έννοια της «ελληνικότητας» ως υποκείμενο αναλυτικό πλαίσιο, αναζητώντας το συμβολικό αποτύπωμα και τα ιδεολογικά της συμφραζόμενα στο αφήγημα για το παρελθόν της παροικίας και τη θέση της στη σύγχρονη αιγυπτιακή ιστορία.

Από τα πρώτα χρόνια του 19ου αιώνα ως και το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, η Αίγυπτος αποτέλεσε πόλο έλξης επιχειρηματιών, μικρεμπόρων, επαγγελματιών και εργατών από όλες τις περιοχές της Ελλάδας και τις ελληνικές παροικίες της ανατολικής Μεσογείου. Εκμεταλλευόμενοι την ευνοϊκή για τους ξένους υπηκόους συγκυρία της βρετανικής Επιτροπείας, οι Έλληνες εγκαταστάθηκαν στα μεγάλα αστικά κέντρα και σε περιοχές με σημαντική γεωργική παραγωγή, αναπτύσσοντας αξιόλογη οικονομική δραστηριότητα και ένα εκτεταμένο δίκτυο κοινοτήτων. Η δυ-

ναμική της ελληνικής παροικίας άρχισε σταδιακά να υποχωρεί κατά τη δεκαετία του 1930, προκαλώντας ένα ρεύμα αποχώρησης των μελών της από την Αίγυπτο. Η τάση αυτή ενισχύθηκε κατά την άνοδο του συνταγματάρχη Νάσερ στην εξουσία (1952) και κορυφώθηκε μετά την εφαρμογή των νόμων «αιγυπτιοποίησης» των ξένων επιχειρήσεων (1961).

Οι Έλληνες διεκδίκησαν προνομιακούς ρόλους στο αποικιακό κοινωνικό/πολιτικό μόρφωμα και αργότερα –συνειδητοποιώντας επώδυνα ότι οι συγκυρίες που ευνόησαν την εγκατάσταση και την πρόοδό τους σταδιακά ανατρέπονταν– προσπάθησαν να εξασφαλίσουν την αναγνώριση της παροικίας ως τμήματος της αιγυπτιακής κοινωνίας, επιδιώκοντας, παράλληλα, τη διατήρηση των ιδιαίτερων κοινωνικών και πολιτισμικών της χαρακτηριστικών. Ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα η παροικιακή ελίτ, αναπαράγοντας συστηματικά και συνδυάζοντας τις κυρίαρχες στην Ευρώπη οριενταλιστικές αντιλήψεις με τη ρητορική του μεγαλοϊδεατισμού, προσάρμοσε το «αναμορφωτικό» αφήγημα της Αυτοκρατορίας¹ στις προσδοκίες της. Η ελληνοκεντρική εκδοχή του αφηγήματος αυτού αποτέλεσε τον πυρήνα του επίσημου Λόγου της παροικίας, θεμελιώνοντας ιδεολογικά τον διεκδικούμενο από τους Έλληνες ρόλο των «comprador εκπολιτιστών», καθώς και τις εξουσιαστικές δομές που αυτός συνεπαγόταν. Μετά την κοινωνική αποδόμηση των ελληνικών κοινοτήτων, ο παροικιακός Λόγος –χωρίς να απολέσει το ιδεολογικό του φορτίο– «ουδετεροποιήθηκε», παίρνοντας τη μορφή νοσταλγικού αφηγήματος που διατυπώνεται σε τρεις κύριους θεματικούς άξονες: την εσωτερική συνοχή των κατά τόπους κοινοτήτων, την προσφορά των Ελλήνων στον τόπο και την αλληλέγγυα σχέση τους με τους Αιγύπτιους.

Στις σελίδες που ακολουθούν, εξετάζω τις διαδικασίες συγκρότησης του αφηγήματος αυτού, καθώς και τους όρους με τους οποίους αναβιώνουν στη συλλογική μνήμη η ιστορία και ο κοινωνικός χώρος της παροικίας ως στοιχεία του «καθεστώτος μνήμης» (Radstone & Hodgkin 2003) που διαμορφώνουν τα μέλη της.

1. Μία εκ των πολλαπλών όψεων της αποικιακής συνθήκης αποτέλεσε η εννοιολογική «κατάκτηση» του μη ευρωπαϊκού πολιτισμικού χώρου και η κοινωνική/πολιτισμική συγκρότηση του Άλλου (Dirks 1992, Koditschek 2011, Matikkala 2011), ως αφετηρία εκτεταμένων παρεμβάσεων προς τη ριζική αναδιαμόρφωση των μη δυτικών κοινωνιών. Τροφοδοτούμενο από την οριενταλιστική ρητορική, τις κυρίαρχες αξίες και τις φιλοδοξίες των κοινωνιών της/του, το ιδεολόγημα της Αυτοκρατορίας λειτούργησε ως σημειολογική ομπρέλα αξιολογικής ιεράρχησης των Άλλων, υπό τη σκέπη της οποίας το επεκτατικό εγχείρημα συνδέθηκε με τις επιταγές του ευγενούς ανθρωπισμού και τις κοινωνικές πρακτικές των κατοίκων των μητροπόλεων (Colley 1992: 55-71, Epstein 2006).

Εμείς και οι Άλλοι στην αποικιακή συγκυρία

Παρά τον εξωστρεφή προσανατολισμό του «εκπολιτιστικού» ρόλου που διεκδικούσε η παροικιακή ελίτ, η επαφή των Ελλήνων με τον αιγυπτιακό περίγυρο υπήρξε αποσπασματική και χαρακτηρίστηκε πρωτίστως από την προσπάθεια, εκ μέρους των θεσμικών φορέων, οριοθέτησης ενός στεγανού κοινωνικού χώρου, που συχνά αναφέρεται ως «ελληνική» Αίγυπτος. Η εγγενής αυτή αντίφαση εκφράζει τα ιδιαίτερα πρότυπα κοινωνικής οργάνωσης και αποτυπώνει τις διαδικασίες αναπαραγωγής της συλλογικής ταυτότητας των Αιγυπτιωτών, με βασικό άξονα αναφοράς την προσαρμοσμένη στη διασπορική συνθήκη εκδοχή της ελληνικότητας. Όπως αναδεικνύεται μέσα από τη διαχρονική της επίδραση στη διαδικασία νοηματικής πλαισίωσης της παρουσίας των Ελλήνων στην Αίγυπτο, η έμφαση στην ελληνικότητα αποτελεί στρατηγική (ανα)προσαρμογής στις πολιτικές και κοινωνικές μεταβολές που σημάδεψαν τη σύγχρονη ιστορία της χώρας.

Το σχήμα της διασπορικής ελληνικότητας βασίζεται σε ένα ευρύτερο –και όχι πάντα εμφανές– πλέγμα εξουσιαστικών σχέσεων που καθόρισαν την κατασκευή του συλλογικού «Εαυτού» και του «Άλλου» (Γκέφου-Μαδιανού 2006) κατά την αποικιακή και μετααποικιακή περίοδο, με σημείο αναφοράς υποθετικές διαβαθμίσεις των εθνοτικών ταυτοτήτων. Στο αποικιακό συμφραζόμενο, και συμπληρωματικά προς το ισχυρό ιδεολογικό της στίγμα, η ελληνικότητα απέκτησε μια πρωταρχικά επιτελεστική διάσταση, ως κύριο συνθετικό στοιχείο της επιθυμητής δημόσιας εικόνας των παροίκων και του συνόλου προδιαγεγραμμένων πολιτισμικών αναφορών που προβάλλονταν σε αυτήν· συνδέθηκε, δηλαδή, με συγκεκριμένους ρόλους και πρακτικές που συνδύαζαν τα χαρακτηριστικά του πρότυπου κοινωνικού υποκειμένου με τις υποθετικά έμφυτες (και έμφυλες) αρετές των Ελλήνων. Σε αντιπαραβολή με τον «Φελάχο» ως κατώτερο «Άλλο», οι Έλληνες της Αιγύπτου συγκρότησαν τη δική τους συλλογική ταυτότητα: κατ' αυτή την έννοια, ο «Αιγυπτιώτης» συνιστά μια εθνοτικά προσαρμοσμένη εκδοχή των κοινωνικών προτύπων που αναδύθηκαν κυρίως κατά τον 19ο αιώνα στις ευρωπαϊκές μητροπόλεις. Ο υψηλός βαθμός κοινωνικής συνειδητότητας και οι ηθικές αξίες θεωρούνταν στοιχεία που επέτρεπαν στους φορείς τους να λειτουργούν ως ακέραιοι πολίτες στο πλαίσιο ενός ευρέος πλέγματος ρόλων, υποχρεώσεων, αλλά και προνομίων.² Τα θετικά συμφραζόμενα του εν/ευ-συνείδητου

2. Ιστορικοί και ανθρωπολόγοι έχουν αναδείξει την καθολικότητα των προτύπων αυτών στις ευρωπαϊκές μητροπόλεις (Stoler & Cooper 1997, Epstein 2006), τις σύνθετες παραμέτρους κατασκευής των έμφυλων και ταξικών ρόλων που τα χαρακτηρίζουν, καθώς και τη συστηματική προσπάθεια των αποικιακών διοικήσεων να τα μεταφέρουν στους κατά τόπους

πολίτη προσαρμόστηκαν στα θεωρούμενα ως εγγενή χαρακτηριστικά του ελληνικού έθνους (ενδεικτικά: εργατικότητα, τιμιότητα, καλοσύνη, αλληλεγγύη). Οι ταξικά διαφοροποιημένες παραλλαγές της κοινωνικής ταυτότητας του έθνους παρέμεναν κοινές ως προς τον αξιακό τους πυρήνα, όπως χαρακτηριστικά παρατίθεται σε πανηγυρικό λόγο που εκφωνήθηκε στην Ελληνική Κοινότητα Καΐρου:

[Ο] εργάτης ο αόκνως το έργον αυτού εκτελών, ο γεωργός ο τον ίδιον ή τον αλλότριον αγρόν φιλοπόνως καλλιεργών... ο βαθύπλουτος ο ιδρύων νοσοκομεία, φρενοκομεία, πτωχοκομεία, ορφανοτροφεία, πολυτεχνεία, σχολεία, γυμνάσια και παρθεναγωγεία, ο πλούσιος ο εκπαιδευών ιδίαισι δαπάναις νέους απόρους, αλλά φιλοπόνους και ευφυνείς (Βενετοκλέους 1894: 10-11).

Προσαρμόζοντας τα παραπάνω κοινωνικά πρότυπα στο «εκπολιτιστικό» αφήγημα και έχοντας ως επιχείρημα τη διείδυση στην αιγυπτιακή επαρχία και την πολύπλευρη οικονομική δραστηριότητα των Ελλήνων, οι παροικιακές ελίτ προέβαλαν την εγγύτητα με τους Αιγύπτιους σαν νομοτελειακό επακόλουθο του ρόλου τους ως «σκαπανέων του πολιτισμού» (πρβλ. Πολίτης 1930, τ.2: 5-45), που με επιμονή και αισθήματα αλληλεγγύης οδηγούσαν τους φελάχους στο μονοπάτι της προόδου. Η ιδιαίτερη χροιά του ελληνότροπου «εκπολιτισμού» του τόπου και των κατοίκων του προσέδιδε ένα ηθικό πρόσημο στη δράση των παροίκων, υποστηρίζοντας επίσης το παράλληλο αφήγημα της αδιάλειπτης ελληνικής παρουσίας στην Αίγυπτο: με τον τρόπο αυτό διαμόρφωνε ένα προνομιακό –και αποκλειστικό– πεδίο δράσης (πρβλ. Λαμπρίδης 1904), τοποθετώντας σημειολογικά την παροικία όχι εντός, αλλά επί τα αυτά του αποικιακού οικοδομήματος. Ενδοπαροικιακά, το σχήμα αυτό τροφοδοτούσε τις προσδοκίες διεκδίκησης της Αιγύπτου (και της καθ' ημάς Ανατολής ευρύτερα) ως πολιτισμικής επικράτειας του ελληνισμού (πρβλ. Εξερτζόγλου 2015). Παράλληλα, υπό το πρίσμα των θετικών της συνδηλώσεων, η δράση των Ελλήνων ως «σκαπανέων του πολιτισμού» εξυπηρετούσε στρατηγικά τη σύνδεση των παροίκων με τη βρετανική διοίκηση και τις άλλες ευρωπαϊκές κοινότητες σε ένα φαντασιακό σύνολο κοινωνικών υποκειμένων με κοινές αξίες και ιδανικά, αφοσιωμένων σε έναν υψηλό σκοπό.

Τα χαρακτηριστικά των φελάχων που –κατά την επαγωγική λογική του «εκπολιτιστικού» αφηγήματος– καθιστούσαν αναγκαία την παρουσία των Ελλήνων στην Αίγυπτο, πήγαζαν μέσα από έναν ιδιότυπο περιβαλλοντικό ντετερμινισμό εδραιωμένο

στις οριενταλιστικής εμπνεύσεως αναπαραστάσεις της αιγυπτιακής επαρχίας: όπως ο Νείλος –που ανέκαθεν κυριαρχούσε στο αιγυπτιακό τοπίο δίνοντάς του ζωή, αλλά πολλές φορές καταστρέφοντας με τις πλημμύρες τις ζωές των κατοίκων του– έτσι και το ελλιπές συλλογικό υποκείμενο «Φελάχος» χαρακτηριζόταν από την πρωτογενώς διπολική του φύση, όντας ευγενής, αυθεντικός, εργατικός, αρχέγονος, αλλά ταυτόχρονα δουλοπρεπής, κουτοπόνηρος, απαρχαιωμένος.

Καθίσταται συνεπώς προφανές ότι η αρμονική συνύπαρξη Ελλήνων και Αιγύπτιων αφορούσε μια πολύ συγκεκριμένη συνθήκη στην οποία οι Αιγύπτιοι ήταν παθητικοί αποδέκτες των εξουσιαστικών παρορμήσεων των παροίκων. Σε μια από τις πιο ωμές της εκδοχές, η συνθήκη αυτή τεκμηριώνεται στο ακόλουθο απόσπασμα από τα αυτοβιογραφικά κείμενα της Πηνελόπης Δέλτα, η οποία με αφορμή την εξέγερση των Αιγύπτιων που οδήγησε στην εισβολή των Άγγλων και την υπαγωγή της χώρας σε καθεστώς Επιτροπείας (1882) γράφει:

Για τους Φελάχους είχαμε τη μεγαλύτερη περιφρόνηση, εμείς όλοι οι «άσπροι». Τους θεωρούσαμε σχεδόν κτήνη... Το να δείρεις Αράπη όχι μόνο επιτρέπονταν, αλλά κ' επιβάλλονταν... Ήταν κτήνη. Γι' αυτό και κάθε τους ξύπνημα... ήταν κτηνώδες. Έπρεπε όμως για να ξυπνήσουν και να σηκωθούν, να αισθάνονται ασφαλείς, ειδικά δεν κουνούσαν, δέχονταν όλες τις προσβολές και τις ταπεινώσεις (Δέλτα 2008: 78).

Τα ιδεολογικά σχήματα και οι ταυτότητες που περιγράφονται στις προηγούμενες παραγράφους αναπαράγονταν συστηματικά μέσα από τη συντονισμένη δράση των παροικιακών θεσμικών φορέων, η οποία στόχευε στη διατήρηση των πολιτισμικών και κοινωνικών ελάχιστων που εξασφάλιζαν (και) σημειολογικά το ακέραιο της ελληνικότητας. Σε αυτό το πλαίσιο συγκροτήθηκε ιδεολογικά η «ελληνική» Αίγυπτος ως δίκτυο τόπων αποκλειστικής χρήσης, σύνολο επαναλαμβανόμενων συλλογικών δραστηριοτήτων και πεδίο εφαρμογής της στρατηγικής των ιθυνόντων αναφορικά με τους όρους κοινωνικής ενσωμάτωσης των Ελλήνων στο πολυεθνικό περιβάλλον των αιγυπτιακών πόλεων των αρχών του 20ού αιώνα.

Υπό αυτό το πρίσμα, η διαδικασία σταδιακής αποδόμησης της «ελληνικής» Αιγύπτου κατά τη δεκαετία του 1960 αφορούσε όχι μόνο στη συρρίκνωση του παροικιακού μικρόκοσμου, αλλά επίσης στον επαναπροσδιορισμό των ταυτοτήτων και των διεθνοτικών ιεραρχιών που συνετέλεσαν στη δημιουργία του. Κατ' αντιστοιχία, η νέα πολιτική συγκυρία απαιτούσε την αναδιατύπωση του παροικιακού αφηγήματος, το

οποίο έπρεπε πλέον να προσαρμοστεί στα αιτήματα των Ελλήνων για αξιοπρεπή παραμονή στην (ή συντεταγμένη αναχώρηση από την) Αίγυπτο. Το εννοιολογικό κατασκευάσμα της «προσφοράς» της παροικίας στον τόπο πλαισιώθηκε από αναφορές στη νομιμοφροσύνη των Ελλήνων και τη συνεργασία με τους Αιγύπτιους, οδηγώντας στη σταδιακή ουδετεροποίηση (αν όχι αιγυπτιοποίηση) του δημόσιου Λόγου της παροικίας, ο οποίος πλέον ισορροπούσε ανάμεσα στην επιβεβλημένη αναπροσαρμογή της στη νέα πολιτική πραγματικότητα (Νταλαχάνης 2015) και τα ισχυρά στερεότυπα που διαμεσολαβούσαν στη σχέση των μελών της με τον αιγυπτιακό περίγυρο.

Παρά τους όποιους μετασχηματισμούς, το ειδικό σημειολογικό βάρος της «ελληνικής» Αιγύπτου και των ιδεολογικών συγκείμενων της παραμένει διαχρονικά εντοπίσιμο στη συλλογική μνήμη των Αιγυπτιωτών. Αναζητώντας τις ρίζες των κοινών τόπων στο περιεχόμενο των βιοαφηγήσεων των μελών της παροικίας, στη συνέχεια θα αναφερθώ στο τρέχον στίγμα των κοινωνικών και πολιτισμικών στερεοτύπων κατά τη φαντασιακή αναδόμηση του παροικιακού χωροχρόνου.

Ταυτότητες, εκφράσεις της ελληνικότητας και ιδιότητες του χώρου στη μνήμη

Τα δομικά εννοιολογικά στοιχεία της «ελληνικής» Αιγύπτου αναπαράγονται αυτούσια κατά τη φαντασιακή ανασύστασή της ως «τόπου μνήμης» (Nora 1989). Αν ωστόσο, στην αρχική τους μορφή τα διακριτικά χαρακτηριστικά της ελληνικότητας τροφοδοτούνταν από την κοινωνική δυναμική της παροικίας, πλέον αποκτούν μια πρωτογενώς προσωπική διάσταση, σηματοδοτώντας τη σχέση των Αιγυπτιωτών με το καθηλωτικό –για τους ίδιους– κοινωνικό παρόν. Με τον τρόπο αυτό, το κενό που προέκυψε από τη διάρρηξη του σημειολογικού κελύφους της «ελληνικής» Αιγύπτου αποκαθίσταται από την ενσωμάτωση των χαρακτηριστικών της στις αντιλήψεις, τις κοινωνικές πρακτικές και τη μνήμη.

Σε αυτό το πλαίσιο, ως πράξη μέσα από την οποία υποστασιοποιείται πλέον η «ελληνική» Αίγυπτος, η αφήγηση αποκτά μια ιδιαίτερη επιτελεστική βαρύτητα, καθώς σε αυτή διαθλώνται οι στρατηγικές διαχείρισης της ελληνικότητας (και της απώλειάς της, πλέον). Έχοντας συναίσθηση των δυνατοτήτων που προσφέρει η ιδιότητα του αφηγητή, οι Αιγυπτιώτες εκμεταλλεύονται συστηματικά αυτή τη συγκυριακά πλεονεκτική τους θέση για να αναπαράγουν, κατά περίπτωση, κάποιο από τα επιμέρους κεφάλαια του παροικιακού αφηγήματος, με τρόπο που προσανατολίζει τη συζήτηση προς μια συγκεκριμένη θεματολογία: αποδίδουν εμφιασμένα την προσφορά των προγόνων τους στον τόπο, αποσιωπούν τις κοινωνικές ανισότητες στο εσωτερικό της

παροικίας και τις εξουσιαστικές σχέσεις με τους Αιγύπτιους και διανθίζουν τις αναφορές τους με γλαφυρές περιγραφές και στερεοτυπικές εκφράσεις (π.χ. «η Αίγυπτος ήταν δική μας», «τον καιρό που χτυπούσαν παντού οι καμπάνες μας», «με τους Αιγύπτιους τρώγαμε μαζί ψωμί και φούλια») που επενδύουν την αφήγηση με ένα θετικό σημειολογικό φορτίο.

Η ιστορία της ελληνικής παροικίας επενδύεται συστηματικά με στερεοτυπικές αναφορές που πλέον κυριαρχούν σε αυτοβιογραφικά και λογοτεχνικά κείμενα, λευκώματα και άλλες εκδόσεις σχετικά με τον ελληνισμό της Αιγύπτου. Καθώς οι προφορικές μαρτυρίες είναι απαραίτητες για τη συντήρηση των εν λόγω στερεοτύπων, οι πληροφορητές διακρίνουν εύστοχα τις προθέσεις όσων τους προσεγγίζουν ρωτώντας για το παρελθόν και ενεργοποιούν κατά περίπτωση μηχανισμούς αυτολογοκρισίας ακολουθώντας συγκεκριμένες αφηγηματικές γραμμές. Ωστόσο, αποδεικνύεται ότι η «πολιτική ορθότητα» των αφηγήσεων αποτελεί στη βάση της μια κατ' επίφαση συνθήκη, η οποία συχνά ανατρέπεται από ακούσιες αναφορές που προδίδουν το οδυνηρό ψυχικό αποτύπωμα της επιβεβλημένης αναπροσαρμογής των Αιγυπτιωτών στη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα. Σε αυτές τις ρωγμές της αφήγησης και την αμφίρροπη σχέση μεταξύ των ατομικών βιωμάτων και της επιλεκτικά διατυπωμένης παροικιακής ιστορίας θα εστιάσω στη συνέχεια, υποστηρίζοντας ότι η σχέση αυτή αποτελεί την κύρια παράμετρο της αναδρομικής επανατοποθέτησης των αφηγητών – ως υποκείμενων και μελών μιας κοινότητας– στο παρελθόν και το παρόν ενός τόπου που πλέον θεωρείται «ξένος».

Η αποξένωση είναι μια ψυχοκοινωνική συνθήκη έκδηλη τόσο στην αφήγηση όσο και στις κοινωνικές πρακτικές των Αιγυπτιωτών. Το κοινωνικό κενό που συνεπάγεται η αποξένωση αποκαθίσταται φαντασιακά κατά την αφηγηματική αναπαραγωγή της «ελληνικής» Αιγύπτου και, ευρύτερα, του κοσμοπολιτικού παρελθόντος των αιγυπτιακών πόλεων. Η αφήγηση συγκροτεί έναν ετεροτοπικό χώρο, εστιάζοντας σε ένα συγκεκριμένο πλέγμα πρακτικών, σχέσεων και νοημάτων που επαναφέρουν τα αυστηρά πολιτισμικά και κοινωνικά όρια της αποικιακής περιόδου.³ Οι αναφο-

3. Η τάση αυτή είναι έκδηλη όχι μόνο στις προφορικές αφηγήσεις, αλλά και στα αυτοβιογραφικά κείμενα των Αιγυπτιωτών, σε εκδόσεις που καταγράφουν την παροικιακή ιστορία, καθώς και σε ένα ιδιαίτερο είδος ιστορικού μυθιστορήματος που χρησιμοποιεί ως πεδίο πλοκής τις πόλεις της ανατολικής Μεσογείου όπου υπήρχαν ελληνικές κοινότητες –και ιδιαίτερα την Αλεξάνδρεια μέχρι την έλευση του Νάσερ στην εξουσία. Με χαρακτηριστικούς τίτλους όπως *Στην Αλεξάνδρεια ζάχαρη και στο Μισίρι ρύζι*, *Τσάι με τον Καβάφη*, *Μέρες Αλεξανδρείας* (Γκιάλη 2011, Καριζώνη 2004, Στεφανάκης 2012) τα βιβλία αυτά αναφέρονται στη ζωή των Ελλήνων στην πολυεθνική αιγυπτιακή κοινωνία, αναπαράγοντας –λιγότερο ή περισσότερο

ρές στον κοσμοπολιτισμό και την ελληνικότητα ενισχύουν τη συμβολική υπεραξία της ταυτότητας των Αιγυπτιωτών, η οποία στην αφήγηση αντιπαραβάλλεται με το αρχέτυπο του θρησκευόμενου Μουσουλμάνου/ακοινώνητου «Άλλου» που αντιπροσωπεύουν οι Αιγύπτιοι· παράλληλα, δίνουν την ευκαιρία σε όσους δεν ανήκαν στα ανώτερα κλιμάκια της αποικιακής (ή/και της παροικιακής) κοινωνικής πυραμίδας να διεκδικήσουν αναδρομικά μια θέση σε αυτή, μέσα από τον ρόλο του πληροφορητή. Οι συνθήκες, συνεπώς, του παρόντος κοινωνικού απομονωτισμού των Αιγυπτιωτών αντιστρέφονται στη μνήμη: μέσα από παράλληλες αποσιωπήσεις και εμφάσεις, η φαντασιακή στοιχειοθεσία της πόλης στον λόγο «μονοπωλεί» (καθώς οι ακροατές δεν έχουν συνήθως πρόσβαση σε άλλες πηγές πληροφόρησης) το παρελθόν του τόπου επικαλύπτοντας την παρουσία του «Άλλου». Χαρακτηριστικό παράδειγμα οι αναμνήσεις μιας ηλικιωμένης κυρίας από την παιδική της ηλικία σε μια κεντρική πλατεία του Καΐρου:

Εμείς σαν παιδιά και σαν γειτονιά ήμασταν αγαπημένοι μεταξύ μας. Αλλά εμείς κατεβαίναμε τα ελληνόπουλα κάθε απόγευμα και παίζαμε στο δρόμο και τα αιγυπτιόπουλα δεν τολμούσανε να βγούνε, δεν τολμούσαν να πλησιάσουν. Παίζανε μπάλα τα αγόρια και τους έφευγε και γούρλωναν [τα αιγυπτιόπουλα] τα μάτια, αλλά δεν την έπιαναν να την πετάξουν πίσω.⁴

Ως φίλτρο της μνήμης η ελληνικότητα αποκτά μια πρωτογενώς βιωματική διάσταση: ιδιαίτερα κατά την αφηγηματική απόδοση της σχέσης με τον δημόσιο χώρο και τους Αιγύπτιους λειτουργεί –σε διάφορα συγκείμενα και μέσα από «εικόνες που τα κοινωνικά άτομα φαντάζονται, δηλαδή (ξανα)φτιάχνουν και υλοποιούν» (Παπαγαρουφάλη 1999: 157)– ως «αισθητήριο όργανο» (Seremetakis 1994: 9): επίσης, συνδυάζεται –σε δύο συμπληρωματικά σχήματα αποκλεισμού και αποκλειστικότητας– με την οριοθέτηση διακριτών κοινωνικών σφαιρών στις οποίες προβάλλονται τα συμφοραζόμενα των στερεοτυπικά αποδιδόμενων ταυτοτήτων της αποικιακής περιόδου. Στο πλαίσιο των τυπολογιών της μνήμης, η «ελληνική» Αίγυπτος εντάσσεται στο ευρύτερο σύμπλεγμα της «ευρωπαϊκής» πόλης, των αστικών περιοχών όπου πλειοψηφούσαν οι ξένοι πάροικοι και στις οποίες οι Αιγύπτιοι εμφανίζονται αφηγηματικά με συγκεκριμένους, περιφερειακούς ρόλους:

συνειδητά– τα αφηγηματικά στερεότυπα σχετικά με τις συνθήκες ζωής και τα χαρακτηριστικά της ελληνικής παροικίας στην Αίγυπτο.

4. Συνέντευξη της Α.Α. στον Ηράκλειτο Σουγιουλτζόγλου, 4/2010.

Η αλεξανδρινή παροικία ήταν από τη μια σφηνωμένη μέσα σε μια τεράστια αράπικη πολιτεία, ώστε να μπορεί να απολαμβάνει την άνεση της επαρχίας και από την άλλη να ζει κοσμοπολίτικα... ήταν ευχαριστημένοι από τη ζωή τους, δεν τους έλειπε τίποτα όταν πολλά έλειπαν από την Ελλάδα... Τα σπίτια των Αιγυπτιωτών ήταν πνιγμένα σε έργα τέχνης και στο καλό γούστο και τα διατηρούσαν σε άψογη τάξη και καθαριότητα με τους Αιγύπτιους οικιακούς βοηθούς... Τα γεύματά τους είχαν πάντα μια σπάνια εκλεκτικότητα, ενώ η φιλοξενία τους ήταν πάντα υποδειγματική (Κομνηνός 1991: 13-14).

Το απόσπασμα που προηγήθηκε παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς στους παραλληλισμούς ανάμεσα στην παροικία και τον «οίκο» διαφαίνονται εμμέσως οι διαδικασίες διαμόρφωσης, σε επάλληλα επίπεδα, των εθνοκοινωνικών ιεραρχήσεων που στιγματίζουν (και) τη μνήμη. Στις προφορικές μαρτυρίες, οι ιεραρχήσεις αυτές συχνά αναδομούνται μέσα από την αντιπαραβολή ταυτοτήτων ή/και κοινωνικών φαινοτύπων (Έλληνας/Αιγύπτιος, Χριστιανός/Μουσουλμάνος, λευκός/αράπης) και τη διατύπωση συναφών αξιολογικών κρίσεων (καθαρός/βρώμικος, έξυπνος/χαζός, δραστήριος/τεμπέλης κ.ο.κ.). Επιβεβαιώνονται δε αυτοαναφορικά μέσα από συγκεκριμένες περιγραφές των καθημερινών επαφών με τους Αιγύπτιους, υπό το πρίσμα αντίστοιχα ιεραρχημένων ρόλων: Έλληνας αφεντικό/Αιγύπτιος εργάτης, αντιστοίχως κυρία/υπηρέτρια (ενίοτε και «δούλα»), πλούσιος/φτωχός (ή φτωχός/φτωχότερος). Μέσα από το θεματικό πλαίσιο που διαμορφώνουν οι ερωτήσεις στο πλαίσιο μιας συνέντευξης, τα προσωπικά βιώματα φιλτράρονται και καταγράφονται ακολουθώντας συγκεκριμένα πρότυπα που έμμεσα προβάλλουν στον λόγο των Αιγυπτιωτών τις ανισότητες αυτές και τα οριενταλιστικής εμπνεύσεως δίπολα που τις συντηρούσαν. Όπως ενδεικτικά αναφέρει ο Α.Π. περιγράφοντας τις κυνηγετικές του εξορμήσεις στα περίχωρα της Αλεξάνδρειας:

Στο κυνήγι... είχαμε τις καραμούζες, είχαμε ψεύτικα πουλιά, βαρέλια που μπαίναμε μέσα και περιμέναμε, ομπρέλες για τον ήλιο και για να μην βρεχόμαστε, σάντουιτς, σοκολάτες, τα κιάλια, τα τσιγάρα μας... είχαμε και δύο αραπάκια, το ένα αριστερά και το άλλο δεξιά, ό,τι χτυπούσαμε και έπεφτε δεξιά πήγαινε το δεξί και μας το έφερνε, ό,τι πήγαινε από την άλλη πήγαινε το αριστερό, και ό,τι έπεφτε στη μέση πήγαινε μια το ένα και μια το άλλο.⁵

5. Συνέντευξη του Α.Π. στον Ηράκλειτο Σουγιουλτζόγλου, 11/2009.

Τα «αραπάκια» είναι ένας από τους χαρακτηριστικούς «τύπους» Αιγύπτιων που εμφανίζονται στις αφηγήσεις με εντυπωσιακή συχνότητα. Εκεί παρεισφρέουν επίσης χαρακτήρες όπως ο Νούβιος υπηρέτης και η οικιακή βοηθός, καθώς και άλλες –οικείες οπτικά αλλά απόμακρες αντιληπτικά– φιγούρες, όπως ο «ρουμπαμπέκιας» (ο περιπλανώμενος παλιατζής), οι πλανόδιοι πωλητές, ο «θυμιαστής» κ.ά., οι οποίες συνθέτουν έναν πολύχρωμο και θορυβώδη κοινωνικό περίγυρο.

Σε αντιδιαστολή με τις γειτονίες των ξένων, η «αραβική» πόλη αποτελούσε για τους περισσότερους Έλληνες μια αφηρημένη πραγματικότητα. Ήταν, όμως, τόσο ζωντανή και ιδιαίτερη, ώστε αρκετοί επιχειρούσαν να τη γνωρίσουν βιωματικά, λαμβάνοντας ως ανταμοιβή πιο άμεσες αισθητηριακά –αν και εξίσου διαμεσολαβημένες από στερεότυπα– εμπειρίες από τις «ενδιαφέρουσες και συγχρόνως θλιβερές σκηνές ανατολίτικης ζωής» (Αλεξάνδρου 1994: 53). Μέσα από τις περισσότερες αφηγήσεις αναδύεται η σύνθετη συναισθηματική κατάσταση που προκαλούσε η ταυτόχρονη χαρά της ανακάλυψης, η περιέργεια και η έκπληξη του ακατανόητου, ο φόβος και ο οίκτος όταν περπατά κανείς ανάμεσα σε «βρώμικα στενοσόκακα, φτωχικά σπίτια, αράπικα καφενεία, παράξενες μυρωδιές... [γ]υναίκες ντυμένες με τις μαύρες μελάγιες που τις κάλυπταν ολόκληρες, άνδρες με μακριές γκελεμπίες, ξυπόλυτα αραπάκια και ζητιάνους» (ό.π.).

Παρελθόν, παρόν, απώλεια: η βιωματική διάσταση και τα ορόσημα του χρόνου

Έχοντας εξετάσει τις διαδικασίες παραγωγής τυπολογιών στη μνήμη και τη σύνδεση των αναμνήσεων με την εθνοτική ταυτότητα και την κοινωνική θέση των φορέων της, στη συνέχεια θα αναφερθώ στη λειτουργία της συλλογικής μνήμης ως παράγοντα διαμόρφωσης της σχέσης με τον χώρο και τον χρόνο.

Για τους μεγαλύτερους σε ηλικία Αιγυπτιώτες, η «ελληνική» Αίγυπτος είναι πλέον μια ταυτότητα που αποδίδεται στον χώρο ως συγκείμενο της μνήμης και, υπό αυτή την έννοια, επιβιώνει αποκλειστικά ως φαντασιακή συνθήκη. Αντίστοιχα, η παροικία προβάλλεται στις αναμνήσεις ως καθαφικός «αόρατος θίασος» τον οποίο οι αφηγητές αναζητούν πίσω από την υλική υπόσταση του χώρου, επενδύοντας στην απώλεια της οικείας του κοινωνικής διάστασης για να τονίσουν την ιδιαιτερότητα της συλλογικής τους ταυτότητας στο παρόν.

Παρόλο που τα χρονικά και χωρικά ορόσημα της μνήμης ποικίλουν ανάλογα με τις εμπειρίες των αφηγητών, το τραύμα της μετάβασης (όπως κατά περίπτωση έχει βιωθεί) στη συγκυρία της μετα-«ελληνικής» Αιγύπτου αποδίδεται σε όλες τις περι-

πτώσεις ως μια βίαιη, απότομη ανατροπή, με αφετηρία την άνοδο του αιγυπτιακού εθνικισμού και την επακόλουθη μαζική μετανάστευση των Αιγύπτιων στα αστικά κέντρα. Με περιγραφές που συχνά θυμίζουν τα κείμενα του Frantz Fanon για την κατάληψη της αποικιακής πόλης από τους «κολασμένους της γης» (Fanon 2001), οι Αιγυπτιώτες αντιλαμβάνονται την πρόσφατη κοινωνική ιστορία των αστικών κέντρων της χώρας ως μια αντίστροφη κοινωνική και πολιτισμική πορεία προς το παρελθόν, η οποία αφήνει το στίγμα της στον δημόσιο χώρο της πόλης απωθώντας τους ίδιους από αυτόν.

Στο πλαίσιο αυτό, η σημασία των μεμονωμένων γεγονότων για την ακεραιότητα της αφήγησης είναι περιφερειακή και δεν αφορά στη χρήση τους ως χρονικών προσδιοριστών, αλλά στη λειτουργία τους κατά τη συγκρότηση ενός αφαιρετικού αφηγηματικού *τόπου* όπου η αλληλουχία και η ακρίβεια του χρόνου παίζουν δευτερεύοντα μόνο ρόλο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η άνοδος του Νάσερ στην εξουσία ως σημείο καμπής ανάμεσα στην υπερβατικά προσλαμβανόμενη (και, για τον λόγο αυτό, ουσιαστικά άχρονη) συνθήκη της παροικιακής ακμής και τον βιωμένο χρόνο που συνδέεται με την ανατροπή της, όπως διαφαίνεται στον παρακάτω διάλογο:

Ερ.: Πότε άρχισε η παρακμή;

Απ.: Το '50.

Ερ.: Να φεύγει ο κόσμος;

Απ.: Το '57. Το '57 που μπήκε ο Νάσερ ήθελε να διώξει τον Ευρωπαίο. Πήρε τη Διώρυγα, φύγαν οι Γάλλοι και οι Ιταλοί από τη Διώρυγα. Αυτός ο Νάσερ έφερε τα πάνω κάτω. Να το πω λαϊκά; Έχασε το παιδί τη μάνα και η μάνα το παιδί.⁶

Στην περίπτωση της συγκεκριμένης αφηγήτριας, η φράση «έχασε το παιδί τη μάνα και η μάνα το παιδί» έχει κυριολεκτική σημασία, καθώς το 1957 η μητέρα και η μεγαλύτερη της αδερφή αναχώρησαν για την Ελλάδα. Η χρήση, συνεπώς, του περιγραφικού «έφερε τα πάνω κάτω», αντί συγκεκριμένων αναφορών στις συνέπειες των πολιτικών του Νάσερ, αποτελεί μάλλον μια προβολή στην προσωπική της ζωή – στοιχείο που είναι ορατό και στη διαχείριση του χρόνου: η συναισθηματικά φορτισμένη ανάμνηση του αποχωρισμού ασυνείδητα συμπυκνώνει σε μια χρονική αναφορά τα γεγονότα μιας πενταετίας (από την άνοδο του Νάσερ το 1952 έως την αναχώρηση της οικογένειάς της) αποδίδοντας μάλιστα λανθασμένα τη χρονολογία της κρίσης στο Σουέζ

6. Συνέντευξη της Χ.Π στον Ηράκλειτο Σουγιουλτζόγλου, 5/2010.

(1956) την οποία βίωσε άμεσα, καθώς υπήρξε η αφορμή για να εγκαταλείψει τη γενέθλια πόλη της μεταναστεύοντας στο Κάιρο.

Η ιδιαίτερη πρόσληψη του παρελθόντος χρόνου αποτελεί, κατά μια έννοια, τμήμα της αφηγηματικής κληρονομιάς της παροικίας και είναι ανιχνεύσιμη στη μνήμη/αφήγηση των νεότερων μελών της. Αν, ωστόσο, το στοιχείο που χαρακτηρίζει τις μαρτυρίες των μεγαλύτερων σε ηλικία είναι η έλλειψη ακρίβειας και η συμπύκνωση του χρόνου, οι σχετικές αναφορές των νεότερων παραπέμπουν σε μηχανισμούς λανθάνουσας βιωματοποίησής του μέσα από τη στερεοτυπική λεκτική απόδοση του συλλογικού τραύματος, ακόμα και όταν αυτό δεν έχει βιωθεί:

Αλλά έπιασε ο ένας με τον άλλον... έγινε ο πανικός. Αυτά τα χρόνια, ειδικά μετά το '60 –το θυμάμαι και ας ήμουν μικρός– κάθε χρόνο, κάθε έξι μήνες, είχαμε κλάματα. Το θυμάμαι αυτό... Και αυτή η ιστορία επαναλαμβάνόταν. Φαντάσου, τόσοι γνωστοί και μέσα σε 10 χρόνια είχαμε μείνει μόνοι μας. Εγώ δεν τα έζησα γιατί οι γενιές των γονέων μου ήταν που έφευγαν. Γιατροί, έμποροι, υπάλληλοι. Όλοι. Τα πάντα.⁷

Η ηλικία του αφηγητή κατά την περίοδο στην οποία αναφέρεται αναιρεί τον ισχυρισμό του ότι θυμάται – σε μια αποστροφή του λόγου, δε, ομολογεί ότι δεν έζησε τα γεγονότα που περιγράφει. Το απόσπασμα παραπέμπει στο ιδιαίτερο αφηγηματικό και συναισθηματικό αποτύπωμα της απώλειας, η οποία στη συγκεκριμένη περίπτωση αναβιώνει μέσα από αναφορές του αφηγητή στον ψυχισμό των γονέων του. Άλλωστε, αν και οι αναχωρήσεις ως μεμονωμένα γεγονότα έχουν λησμονηθεί στην πορεία του χρόνου, η επαναληπτικότητά τους έγινε αναπόσπαστο κομμάτι της συλλογικής μνήμης των Ελλήνων στην Αίγυπτο και κόμβος όπου διασταυρώνονται οι βιοαφηγήσεις των μεγαλύτερων σε ηλικία ή/και κατασκευάζονται αυτές των νεότερων.

Αν η σχέση χρόνου/μνήμης έχει συγκεκριμένες χωρικές σταθερές (Srinivas 2001: xxvi) και η πόλη «φτιάχεται ως εκείνο το δίκτυο σχέσεων χωρικών και χρονικών που εκδηλώνουν τις κοινωνικές σχέσεις ως γεγονότα» (Σταυρίδης 2006: 24), ποιο είναι το στίγμα της απώλειας της «ελληνικής» Αιγύπτου στις περιγραφές του αστικού τοπίου; Όπως εντάσσεται στον λόγο των Αιγυπτιωτών, η σύγχρονη τοπογραφία της αιγυπτιακής πόλης δεν είναι παρά μια σύμβαση. Η ουσιαστική της υπόσταση έγκειται στη λειτουργία της ως συστήματος φαντασιακών αναφορών, στο πλαίσιο μιας στρατηγικής συμβιβασμού με τα επακόλουθα της συμβολικής αλλοίωσης του εξιδανικευμένου

7. Συνέντευξη του Α.Σ. στον Ηράκλειτο Σουγιουλτζόγλου, 3/2010.

κοινωνικού και πολιτισμικού χαρακτήρα της πόλης. Έτσι, ακόμη και σταθερά χωροταξικά στοιχεία αποκτούν μια υπερβατική διάσταση και χρησιμεύουν ως ορόσημα όπου εντυπώνεται η λησμονημένη «ουσία» του χώρου. Υπό το φίλτρο της μνήμης, ο χρόνος του χώρου γίνεται ρευστός και η ταυτότητα του τοπίου αναδιαμορφώνεται, καθώς στα υλικά στοιχεία του χώρου προβάλλονται πλέγματα κοινωνικών σχέσεων, γεγονότα και δραστηριότητες που έχουν εκλείψει.

Ωστόσο, ακριβώς αυτή η διλημματική σχέση με την πόλη ως κοινωνικό παρόν και ετεροτοπία έχει μια πρωτογενώς δημιουργική λειτουργία, καθώς επιβεβαιώνει την «κοινότητα» εμπειριών και συναισθημάτων (με κυρίαρχη τη θλίψη) επί της οποίας δομείται η παροικία μετά την αποσάθρωση της κοινότητας των μελών της. Η μετωπική αναγωγή της κοινωνικής συρρίκνωσης σε ψυχική συνθήκη αποτελεί το φαντασιακό πλαίσιο αναφοράς των απανταχού Αιγυπτιωτών και ανατροφοδοτείται από αφηγήσεις (σε ψηφιακές κοινότητες των μέσων κοινωνικής δικτύωσης, βιβλία, επετειακές συναντήσεις) που επιβεβαιώνουν και ενισχύουν τους μεταξύ τους δεσμούς. Το περιεχόμενο και τα μηνύματα των αφηγήσεων αυτών αποδίδονται χαρακτηριστικά στο παρακάτω απόσπασμα:

Όταν βλέπω τα κτίριά μας, με πιάνει μια θλίψη... Δεν υπάρχει πια αυτό το ανθρώπινο υλικό. Τα κτίρια δεν είναι μόνο το βάψιμο και οι σοφάδες. Υπάρχει μια έλλειψη, τα σχολεία μας, η Ένωση, οι μαθητικοί αγώνες στίβου στο τέλος, όλα αυτά λείπουν από την Αλεξάνδρεια. Αυτό είναι γνωστό και οι Αιγύπτιοι το ξέρουν. Διότι κατοικούσαν όλες οι γειτονιές από Έλληνες.⁸

Αυτό που προκαλεί θλίψη στους Αιγυπτιώτες είναι η γνώση του παρελθόντος και όχι το ίδιο το παρόν – η μετάπτωση του τότε στην εικόνα του τώρα και η συνειδητοποίηση ότι η πόλη που οι ίδιοι έχουν ως σημείο αναφοράς δεν υφίσταται παρά μόνο ως υλικό κέλυφος. Για όσους παραμένουν στην Αίγυπτο, η θλίψη και η νοσταλγία αποτελούν καθημερινή εμπειρία. Παραδόξως, όσοι έχουν μετοικήσει φαίνεται ότι τις αναζητούν στα ταξίδια επιστροφής (που συχνά περιγράφονται ως «προσκυνήματα»). Η αίσθηση είναι κοινή: «Η πολιτεία είναι ανάκατη μνήμες. Όμως ανήκει στα τέκνα της. Εμείς περάσαμε. Τα χώματα ξένα... Θα το νιώσω βαθύτερα, τώρα που θα πάρω τους δρόμους της» (Γιαλουράκης 2002: 57).

8. Συνέντευξη του Γ.Κ. στον Ηράκλειτο Σουγιουλτζόγλου, 10/2009.

Επίλογος

Με σημείο αναφοράς τη συλλογική μνήμη και τις αφηγήσεις των Αιγυπτιωτών, εξέτασα πώς η έμφαση στην ελληνικότητα αποτελεί ένα μοντέλο (ανα)προσαρμογής στις πολιτικές και κοινωνικές μεταβολές που σημάδεψαν τη σύγχρονη ιστορία της Αιγύπτου. Επιχείρησα να αναδείξω τις χρήσεις και τα συγκείμενα της ελληνικότητας στον συλλογικό και ατομικό λόγο των μελών της παροικίας, αρχικά ως ιδεολογικό πυρήνα του αφηγήματος σχετικά με τη θέση και τον ρόλο της στο αποικιακό συμφραζόμενο και ακολούθως ως παράμετρο κατασκευής της μνήμης. Υποστηρίζω ότι μετά την απώλεια των ερεισμάτων της στον χώρο και τον κοινωνικό χρόνο, η ελληνικότητα λειτουργεί ως καταφύγιο, συνειδησιακό αντίβαρο στα «άχθη» της αιγυπτιοποίησης, και πλαίσιο κριτικής της σύγχρονης αιγυπτιακής πραγματικότητας.

Η ιδεολογική και συμβολική βαρύτητα της ελληνικότητας καθίσταται προφανής στην αφήγηση ως παράγωγο της πηγαίας ανάγκης να καταγραφεί το αποτύπωμα ενός κοινωνικού μορφώματος που χάθηκε, αλλά αναπαράγεται μέσα από συγκεκριμένα φίλτρα που καθορίζουν αναδρομικά την πρόσληψη του τόπου και των «Άλλων». Όπως αναπτύσσεται σημασιολογικά μέσα στις δομές λόγου των Αιγυπτιωτών, η ελληνικότητα εντάσσει τους αφηγητές στο παρόν μέσα από την άρνησή του.

Βιβλιογραφία

- Αλεξάνδρου, Δάφνη. 1994. *Αντίο Αλεξάνδρεια*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Bashford, Alison. 2004. *Imperial Hygiene: A Critical History of Colonialism, Nationalism and Public Health*. Νέα Υόρκη: Palgrave Macmillan.
- Βενετοκλέους, Δημήτριος. 1894. *Περί φιλοπατρίας λόγος κατά την επέτειον εορτή των σχολείων*. Αλεξάνδρεια: Τύποις Ομόνοια.
- Γιαλουράκης, Μανώλης. [1963] 2002. *Αλεξάνδρεια: χρονικό, μαρτυρία ή ονειροπόληση*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα. 2006. «Εννοιολογήσεις του εαυτού και του “άλλου”: Ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος»: Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg, 15-110.
- Γκιάλη, Έλεν-Έλλη. 2011. *Στην Αλεξάνδρεια ζάχαρη και στο Μισίρι ρύζι*. Αθήνα: Κέδρος.
- Colley, Linda. 1992. *Britons: Forging the Nation 1707-1837*. Νιου Χέιβεν: Yale University Press.
- Δέλτα, Πηνελόπη. [1980] 2008. *Πρώτες Ενθυμήσεις* (επιμ. Π. Ζάννας). Αθήνα: Ερμής.
- Dirks, Nicholas (επιμ.). 1992. *Colonialism and Culture*. Μίσιγκαν: University of Michigan Press.
- Εξερτζόγλου, Χάρης. 2015. *Εκ δυσμών το φως; Εξελληνισμός και οριενταλισμός στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (μέσα 19ου-αρχές 20ού αιώνα)*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Erstein, James. 2006. «Taking Class Notes on Empire». Στο Sonya Rose & Catherine Hall (επιμ.), *At Home with the Empire: Metropolitan Culture and the Imperial World*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 166-190.
- Fanon, Frantz. [1961] 2001. *The Wretched of the Earth*. Λονδίνο: Penguin.
- Καριζώνη, Κατερίνα. 2004. *Τσάι με τον Καβάφη*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Kazamias, Alexander. 2009a. «Between Language, Land and Empire: Humanist and Orientalist Perspectives on Egyptian-Greek Identity». Στο Dimitris Tziouvas (επιμ.), *Greek Diaspora and Migration since 1700: Society, Politics, and Culture*. Λονδίνο: Ashgate, 177-192.
- Kazamias, Alexander. 2009b. «The “Purge” of the Greeks from Nasserite Egypt: Myths and Realities», *Journal of the Hellenic Diaspora* 35/2: 13-34.
- Koditschek, Theodore. 2011. *Liberalism, Imperialism, and the Historical Imagination: Nineteenth-century Visions of a Greater Britain*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Κομνηνός, Μίνως. 1991. *Η Αίγυπτος που έζησα: Σελίδες αυτοβιογραφίας*. Αθήνα: ιδιωτική έκδοση.

- Λαμπρίδης, Ιωάννης. 1904. *Ο εν Αιγύπτω σύγχρονος Ελληνισμός*. Αθήνα: χ.ε.
- Matikkala, Mira. 2011. *Empire and Imperial Ambition: Liberty, Englishness and Anti-imperialism in Late-Victorian Britain*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Tauris.
- Mylona, Eftychia. 2018. «A Presence without a Narrative: The Greeks in Egypt, 1961-1976», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 144: 175-190.
- Nandy, Ashis. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Νέο Δελχί: R. Dayal / Oxford University Press.
- Nora, Pierre. 1989. «Between Memory and History: Les Lieux de Memoire», *Representations* 26: 7-24.
- Νταλαχάνης, Άγγελος. 2015. *Ακυβέρνητη παροικία: οι Έλληνες στην Αίγυπτο από την κατάργηση των προνομίων στην έξοδο, 1937-1962*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Παπαγαρουφάλη, Ελένη. 1999. «Δωρεά σώματος, δωρεά οργάνων: Παιχνίδια λήθης και μνήμης». Στο Ρίκα Μπενβενίστε & Θεόδωρος Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης: Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 155-174.
- Πολίτης, Αθανάσιος. 1930. *Ελληνισμός και νεωτέρα Αίγυπτος* (2 τ.). Αθήνα/Αλεξάνδρεια: Εκδοτική Εταιρεία «Γράμματα».
- Radstone, Susannah & Katharine Hodgkin. 2003. «Regimes of Memory: An Introduction». Στο Susannah Radstone & Katharine Hodgkin (επιμ.), *Regimes of Memory*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 1-22.
- Seremetakis, Nadia. 1994. «The Memory of the Senses, part I: Marks of the Transitory». Στο Nadia Seremetakis (επιμ.), *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Οξφόρδη: Westwood Press, 1-18.
- Srinivas, Smriti. 2001. *Landscapes of Urban Memory: The Sacred and the Civic in India's High-Tech City*. Μινεάπολις & Λονδίνο: University of Minnesota Press.
- Σταυρίδης, Σταύρος. 2006. «Η σχέση χώρου και χρόνου στη συλλογική μνήμη». Στο Σταύρος Σταυρίδης (επιμ.), *Μνήμη και εμπειρία του χώρου*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 13-42.
- Στεφανάκης, Δημήτρης. 2012. *Μέρες Αλεξάνδρειας*. Αθήνα: Ψυχογιός.
- Stoler, Ann Laura & Frederick Cooper. 1997. «Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda». Στο Ann Laura Stoler & Frederick Cooper (επιμ.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1-56.

**«Βορειοηπειρώτες» στην Ελλάδα.
Παλιές και νέες συνθήκες μιας οικείας ετερότητας**

Κατερίνα Τσέκου

Περίληψη

Το άρθρο επιχειρεί να διερευνήσει, μέσα από την αξιοποίηση προφορικών μαρτυριών/αφηγήσεων ζωής, πώς το άνοιγμα του συνόρου Ελλάδας - Αλβανίας οδήγησε στην εκ νέου διαπραγμάτευση των συμβολικών συνόρων και των σχέσεων ανάμεσα στις ίδιες ομάδες (στην ελληνική μειονότητα της Αλβανίας, τον αλβανικό πληθυσμό, τους έλληνες πολίτες, τους αλβανούς μετανάστες στην Ελλάδα) και έφερε διαφοροποιήσεις και θεμελιακές ανατροπές. Το άρθρο καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η εθνοτική ταυτότητα των «Βορειοηπειρωτών» δεν πρέπει να θεωρείται στατική και περιγραφική, αλλά μια δυναμική και αναλυτική κατηγορία, και να νοείται με όρους κοινωνικής και ιστορικής συγκρότησης και όχι με βάση κάποια σταθερά χαρακτηριστικά της.

Εισαγωγή

Είναι απαραίτητες, θεωρώ, από την αρχή ορισμένες επισημάνσεις σχετικές με τον προσδιοριστικό χαρακτηρισμό «Βορειοηπειρώτες», αλλά και με τη χρονική περίοδο στην οποία αναφέρεται το κείμενο αυτό. Στη μεταπολεμική Ελλάδα εμφανίζεται μια νέα ταυτότητα –μια «συννοριακή ταυτότητα» αρχικά–, αυτή του «Βορειοηπειρώτη». Αποκαλούνται, είτε στον επίσημο/δημόσιο λόγο είτε στον ατομικό/ιδιωτικό λόγο, «Βορειοηπειρώτες», σε σαφή διάκριση από τους απλώς «Ηπειρώτες», όσοι κατάγονται από το κομμάτι της ιστορικής Ηπείρου που ενσωματώθηκε στην Αλβανία.¹ Ο

1. Ο διαχωρισμός της Ηπείρου σε Νότια και Βόρεια προέκυψε από τα συμφέροντα των Μεγάλων Δυνάμεων στον βαλκανικό χώρο (κυρίως της Αυστρίας και της Ιταλίας) όταν, με απόφαση έξι Μεγάλων Δυνάμεων (8 Σεπτεμβρίου 1913), ανατέθηκε σε διεθνή οροθετική επιτροπή η χάραξη των συνόρων μεταξύ Ελλάδας και Αλβανίας. Κριτήριό της η διεθνής επιτροπή θα είχε αποκλειστικά τη μητρική γλώσσα των κατοίκων. Η ελληνική θέση (Ελ. Βενιζέλου) πως η εθνικότητα δεν αναζητείται μόνο στη γλώσσα, αλλά και στην πνευματική, εκπαιδευτική και θρησκευτική δραστηριότητα, καθώς και στο φρόνημα των κατοίκων, δεν έγινε δεκτή. Η επιτροπή παρέμεινε μόνο 58 ημέρες στην περιοχή (22 ημέρες στην Ερσέκα, 32 στο Λεσκοβίκι και 4 στο Αργυρόκαστρο). Συνεδρίασε 12 φορές και εξέτασε 14 άτομα. Ο Άγγλος και ο Γάλλος

προσδιοριστικός αυτός χαρακτηρισμός δεν τους αποδίδεται σαν να πρόκειται για μια ξεχωριστή σε σχέση με τους Έλληνες εθνοτική ομάδα, αλλά με αυτό τον χαρακτηρισμό αναπαράγεται το συμβολικό σύνορο και υπενθυμίζονται² οι ιστορικές ελληνικές διαθέσεις περί ενσωμάτωσης στην Ελλάδα της περιοχής που αποκαλείται «Βόρειος Ήπειρος».

Καθώς όμως ο όρος «Βόρειος Ήπειρος» είναι ένας αφηρημένος πολιτικός όρος, η πολιτικοποίηση της γεωγραφίας της Ηπείρου οδηγεί σε μια ρευστότητα και ασάφεια ως προς τα βόρεια σύνορά της, η πρόσληψη των οποίων ποικίλει ανάλογα με τον ιδεολογικο-πολιτικό προσανατολισμό αυτού ο οποίος επιχειρεί να τα καθορίσει.³ Τε-
 αντιπρόσωπος κατήγγειλαν την αυστριακή και ιταλική πολιτική στο θέμα της χάραξης των συνόρων, η Γαλλία και η Ρωσία συντάχθηκαν ανεπιφύλαχτα με τις ελληνικές θέσεις, αλλά τελικά η επιτροπή, κάτω από τη συνεχή πίεση της Ιταλίας, αποφάσισε να χωρίσει την Ήπειρο στα δύο με μια διαχωριστική γραμμή που άρχιζε από το ακρωτήριο Στύλος και έφτανε στην Κορυτσά, παραχωρώντας στη νεοπαγή Αλβανία τους Αγίους Σαράντα, το Δέλβινο, το Αργυροκάστρο, το Λεσκοβίκι, την Πρεμετή, την Κολώνια, την Κορυτσά και τμήμα του Πωγωνίου. Έτσι, με το Πρωτόκολλο της Φλωρεντίας (17/12/1913) δεν παραχωρήθηκαν στην Ελλάδα περιοχές θεωρούμενες με δίγλωσσο πληθυσμό. Η ελληνική κυβέρνηση, αδυνατώντας να αντιδράσει, με Διακοίνωσή της (8/2/1914) προς τις Μεγάλες Δυνάμεις ανέλαβε την υποχρέωση της αποχώρησης των δυνάμεών της από τα «βορειοηπειρωτικά εδάφη» (Υφαντής 1994: 23-46).

2. Συνεπικουρεί η ιστορία: ακολούθησε η ανακήρυξη της αυτονομίας της «Βορείου Ηπείρου», ο σχηματισμός προσωρινής κυβέρνησης της «Αυτονόμου Ηπείρου» στο Αργυροκάστρο, υπό τον Γεώργιο Χ. Ζωγράφο, η ανύψωση της σημαίας της «Αυτονόμου Ηπείρου» (με τον δικέφαλο αετό και στο κέντρο τα αρχικά Α.Η.) και ο ένοπλος αγώνας του βορειοηπειρωτικού λαού για εφαρμογή του δικαιώματος της αυτοδιάθεσής του. Με το Πρωτόκολλο της Κέρκυρας (17/5/1914), μετά τις νίκες και την προέλαση του «αυτονομιακού στρατού», αναγνωριζόταν η αυτονομία της «Βορείου Ηπείρου» και εξασφαλιζόταν ειδική διοικητική οργάνωση των επαρχιών Αργυροκάστρου και Κορυτσάς, δηλαδή αναγνωριζόταν ο ελληνικός χαρακτήρας της και το δικαίωμά της να αυτοδιοικείται. Το Πρωτόκολλο της Κέρκυρας μονογραφήθηκε από τον πρόεδρο της κυβέρνησης της «Αυτόνομης Ηπείρου» Γ. Ζωγράφο και τον υπουργό Εξωτερικών της Αλ. Καραπάνο. Η αλβανική κυβέρνηση αναγνώρισε πλήρως και υπέγραψε το Πρωτόκολλο στο οποίο προβλεπόταν: 1. Η Βόρεια Ήπειρος αυτόνομη, με ειδική διοικητική οργάνωση των επαρχιών Αργυροκάστρου και Κορυτσάς, 2. Νόμιμος βασιλιάς της Αλβανίας αναγνωριζόταν ο Γουλιέλμος Β΄, 3. Στην αλβανική Βουλή η Βόρεια Ήπειρος θα αντιπροσωπευόταν με δικούς της βουλευτές, 4. Επίσημη γλώσσα της Β. Ηπείρου θα ήταν η ελληνική, 5. Η γλώσσα των σχολείων της θα ήταν υποχρεωτικά η ελληνική και προαιρετικά η αλβανική, 6. Η Β. Ήπειρος αποκτούσε το δικαίωμα να διατηρεί δική της στρατιωτική δύναμη και δική της χωροφυλακή. Το Πρωτόκολλο έπρεπε να επικυρωθεί από τους εκπροσώπους των «Βορειοηπειρωτών» στη Συντακτική Συνέλευση και γι' αυτό συνήλθε Πανηπειρωτικό Συνέδριο στο Δέλβινο με τη συμμετοχή αντιπροσώπων από τις περιοχές Χειμάρρας, Αγίων Σαράντα, Αργυροκάστρου, Πρεμετής, Πωγωνίου, Λεσκοβικίου, Ερσέκας και Κορυτσάς. Οι αντιπρόσωποι πείσθηκαν να το επικυρώσουν, εκτός των της Χειμάρρας, οι οποίοι επέμειναν στο σύνθημα «Ένωσις ή Θάνατος» (Υφαντής 1994: 86-88).

3. Πάντως με διάταγμα της Α.Μ. του Βασιλέως Κωνσταντίνου, στις 8 Απριλίου 1916, «Η

λικά, ένα φυσικό/τοπικό όριο πολιτικοποιείται όταν γίνεται εθνικό σύνορο των δυο κρατών, Ελλάδα και Αλβανίας.

Τα σύνορα. Αυτά ήταν ένα παράλογο πράγμα. Τα χωράφια απ' εδώ, τα σπίτια απέκει, άλλοι απ' εδώ, άλλοι απέκει... Ποια σύνορα; Εδώ οι Δολιανιώτες⁴ έκαναν αγώνα τότε που θα χαράσσονταν τα σύνορα, και είπαν, «Πάρτε μας τα χωράφια, αφήστε μας το χωριό από 'δω». Κι έτσι έγινε. Τα χωράφια είναι μέσα και μόνο το χωριό έχουν από 'δω...⁵

Με το χρόνο, οι τοπικοί πληθυσμοί γύρω απ' αυτό δεν το εσωτερικεύουν απλά ως τέτοιο, αλλά το βιώνουν και ως μια έμπρακτη οδυνηρή απαγόρευση. Η συνέχεια είναι η επιβολή της απαγόρευσης. Είναι χαρακτηριστικό το απόσπασμα προφορικής μαρτυρίας πληροφορήτριας που γεννήθηκε και μεγάλωσε στην άλλη άκρη της Ελλάδας, αλλά με «βορειοηπειρωτική» καταγωγή από την πλευρά του πατέρα της:

Ποιο τέλος της Ελλάδας; Ποιο σύνορο; Να εκεί απέναντι είναι η οικογένειά μας. Δρασκελάς με τα πόδια το βουνό κι είσαι κοντά τους. Παππούς, γιαγιά, πέντε θείοι και θείες, ξαδέλφια... Δε μπορείς, απαγορεύεται. Κομμένη στα δυο η οικογένεια, η πατρίδα. Γι' αυτό το συρματοπλέγμα σκοτώθηκαν, υπέφεραν τόσο άνθρωποι; Τι σημασία είχε για τη ζωή μου, τη ζωή του πατέρα μου, των αδελφών του, των παππούδων μου αυτό το σύνορο;⁶

Καθώς η χάραξη συνόρου με απόλυτη διάκριση ανάμεσα σε Αλβανούς και Έλληνες ήταν αδύνατη, λόγω του σύνθετου εθνοτικού και πολιτισμικού μωσαϊκού της περιοχής (Νιτσιάκος 2010: 38-39), η επιβολή της νέας συνοριακής γραμμής ήταν αυθαίρετη

Βόρειος Ήπειρος διαιρείται εις δύο Νομούς: 1) Εις τον Νομόν Αργυροκάστρου με έδραν το Αργυροκάστρον, περιλαμβάνοντα και τον τέως Καζάν Χειμάρρας, 2) εις τον Νομόν Κορυτσάς με έδραν την Κορυτσάν. Η περιφέρεια εκατέρου των νομών τούτων παραμένει οποία υφίσταται σήμερα. Εις τον Νομόν Αργυροκάστρου περιλαμβάνονται αι υποδιοικήσεις α) Πρεμετής, έχουσα περιφέρειαν τους τέως Καζάδες Πρεμετής, Τεπελενίου και Λεσκοβικίου με έδραν την Πρεμετήν και β) Δελβίνου, έχουσα περιφέρειαν τον τέως Καζάν Δελβίνου με έδραν το Δέλβινον. Εις τον Νομόν Κορυτσάς περιλαμβάνεται η υποδιοίκησις Κολώνιας με έδραν την Ερσέκαν» (Μαντά 2011: 180).

4. Το χωριό Δολιανά, ένα από τα μεγαλύτερα και παλιότερα χωριά του Δήμου Πωγωνίου, βρίσκεται 2 χιλιόμετρα από τον οδικό άξονα Ιωαννίνων - Κακαβιάς (σύνορα Ελλάδας - Αλβανίας).

5. Συνέντευξη του Ν. Υ. στη συγγραφέα, Απρίλιος 2010.

6. Συνέντευξη της Τ. Τ. στη συγγραφέα, Απρίλιος 2010.

και βίαιη, με την έννοια ότι διέλυσε εθνοτικές ή συγγενειακές ομάδες. Μετά το τέλος του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου, με την παγίωση του κομμουνιστικού καθεστώτος, το ερμητικό κλείσιμο των συνόρων προκάλεσε την έντονη ιδεολογικοποίηση του αποκλεισμού αυτού του κομματιού του ελληνισμού από τον «εθνικό κορμό», οδηγώντας σε πολιτικές αντιδράσεις και εκφάνσεις αλυτρωτισμού μέσα από ιδεολογικές και συναισθηματικές⁷ διεργασίες.⁸

Από την οριστική χάραξη του ελληνοαλβανικού συνόρου και μετά, κυρίως όμως από την έναρξη του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου και έως την παγίωση του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία, με μεγάλη συχνότητα «Βορειοηπειρώτες» Έλληνες (και Αλβανοί χριστιανοί από τη Νότια Αλβανία λιγότερο) καταφθάνουν στην Ελλάδα σε διαφορετικές χρονικές στιγμές, για διαφορετικούς λόγους, και δεν αποτελούν μια ομοιογενή ομάδα. Δεν ανήκουν όλοι στην ίδια εθνοτική κατηγορία, είναι διαφορετικής ηλικίας, διαφορετικού μορφωτικού και κοινωνικού επιπέδου, έχουν διαφορετικές δραστηριότητες, βλέψεις, στόχους, προσδοκίες (Νιτσιάκος 2010: 56-57). Αλλά οπωσδήποτε έχουν κοινά πολιτισμικά χαρακτηριστικά, προερχόμενοι από γειτονικές τοπικές κοινωνίες μιας εδαφικής παραμεθόριας ζώνης με ποικίλο πλάτος που εκτείνεται και στις δυο πλευρές του συνόρου.

Σημαντικός αριθμός «Βορειοηπειρωτών» εγκαθίσταται στην Ελλάδα στη διάρκεια ή μετά το τέλος του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου, και ιδιαίτερα πριν από την εγκαθίδρυση του κομμουνιστικού καθεστώτος (Νοέμβριος 1944). Στη συνέχεια, καθώς οι αλβανικές αρχές, παράλληλα με την εχθρική εναντίον της Ελλάδας προπαγάνδα τους, ενεργοποιούν δρακόντεια μέτρα φύλαξης του συνόρου (εκκενώσεις χωριών δίπλα στο σύνορο,⁹ φυλάκια, πολυβολεία, περιπόλους, ηλεκτροφόρα συρματοπλέγματα,

7. Στα επιμεθόρια χωριά, όπως η Δρόπολη, ο χωρισμός μελών της ίδιας οικογένειας ανάμεσα στα δυο κράτη, καθώς τους «έπιασε το σύνορο», είναι στις αφηγήσεις κοινός τόπος.

8. Το «Βορειοηπειρωτικό ζήτημα» αναδεικνύεται μεταπολεμικά σε ευαίσθητο εθνικό θέμα, καθώς γίνεται αντικείμενο πολιτικής εκμετάλλευσης. Έτσι, οι ελληνόφωνοι «Βορειοηπειρώτες φυγάδες» είναι ένα εκρηκτικό δυναμικό από πολιτική άποψη, γι' αυτό και τυγχάνουν ιδιαίτερης αντιμετώπισης από το μεταπολεμικό ελληνικό κράτος. Το ελληνικό κράτος τούς αναγνωρίζει ελληνική καταγωγή - ιθαγένεια, όμως με αλβανική υπηκοότητα, και διατηρεί το εμπόλεμον μεταξύ των δύο χωρών έως τις 28/8/1987.

9. Και οι αναμειξίες των πληθυσμών ήταν μέρος της γενικής πολιτικής του αλβανικού καθεστώτος. Στην προσπάθειά του να διαμορφώσει νέα βάση οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων, με άξονα τις αρχές του μαρξισμού-λενινισμού, αλλά και ενός ιδιότυπου εθνικισμού, του «αλβανισμού», μετακίνησε πληθυσμούς και έτσι προέκυψαν μεικτού πληθυσμού χωριά, τα οποία στο παρελθόν ήταν αμιγώς χριστιανικά. Ο «αλβανισμός», καθώς εμφανιζόταν πάνω από θρησκευτικές, εθνοτικές, τοπικές και άλλες διαφοροποιήσεις του παρελθόντος, θα ένωνε το νέο αλβανικό έθνος σε μια νέα βάση και θα διαμόρφωνε μια νέα εθνική ταυτότητα (Νιτσι-

δημιουργία «νεκρής ζώνης» σε βάθος 500 μέτρων), καταφέρνουν να κλείσουν σχεδόν ερμητικά όλους τους δρόμους διαφυγής «απέκει»,¹⁰ με αποτέλεσμα να καταφεύγουν σε μικρότερη έκταση «φυγάδες»¹¹ στην Ελλάδα.

Το παρόν κείμενο πρόθεση έχει, με τη βοήθεια προφορικών μαρτυριών και αφηγήσεων ζωής από «Βορειοηπειρώτες» εγκαταστημένους στην Ελλάδα (είτε τη δεκαετία του '40 είτε πιο πρόσφατα, δηλαδή από το 1990 και μετά), αλλά και από ντόπιους εκπροσώπους της ελληνικής κοινωνίας, να αποπειραθεί μια εθνογραφική προσέγγιση που θα επικεντρώνεται κατ' εξοχήν στα πρώτα χρόνια της μαζικής έλευσής τους στην Ελλάδα, αμέσως μετά την κατάρρευση του αλβανικού κομμουνιστικού καθεστώτος.

Από μεθοδολογική άποψη, λοιπόν, το κείμενο βασίζεται κυρίως σε συνεντεύξεις που πραγματοποίησα στο χρονικό διάστημα 2008-2018 με ελληνόφωνους κατοίκους της αλβανικής μεθορίου ζώνης (κοινωνία αποστολής), «φυγάδες» στην Ελλάδα, αλλά και με εκπροσώπους της ελληνικής κοινωνίας (κοινωνία υποδοχής).

«Βορειοηπειρώτες» εγκαταστημένοι στην Ελλάδα από τη δεκαετία του 1940

Οι «Βορειοηπειρώτες» αφηγητές που εγκαταστάθηκαν από τη δεκαετία του 1940 στην Ελλάδα ως μετανάστες, πρόσφυγες ή «φυγάδες» θεωρούν ότι έτυχαν τότε θετικής αντιμετώπισης από την κοινωνία υποδοχής τους. Το παρακάτω απόσπασμα μαρτυρίας «Βορειοηπειρώτη» είναι ενδεικτικό της αντίληψής τους αυτής:

Εμάς τους Βορειοηπειρώτες, που ήρθαμε τη δεκαετία του '40 με '50, μας βλέπανε στην Ελλάδα πάρα πολύ διαφορετικά [ενν. σε σύγκριση με σήμερα]. Οι Βορειοηπειρώτες ήταν κάτι πιο πάνω από τους ντόπιους. Απόδειξη από τις γυναίκες που πήραμε, δηλαδή. Θυμάμαι πολύ καλά που λέγανε, όταν είχαν έρθει οι δικοί μου, «Αυτοί είναι Βορειοηπειρώτες!». Που θα πει ότι ήτανε..., ότι όχι μονάχα ήταν Έλληνες, δεν χωρεί καμία αμφιβολία, αλλά ήταν πολύ καθαροί στη συνείδησή τους, στην προσπάθειά τους, στις εκδηλώσεις τους. Και μετά καταξιώθηκαν και επαγγελματικά. Και σαν γιατροί, σαν καθηγητές, σαν δάσκαλοι. Μην ξεχνάμε ότι τότε στα Γιάννενα δεν υπήρχαν γιατροί. Οι γιατροί που υπήρχαν στα Γιάννενα, τη δεκαετία του '40 με '50, ήταν όλοι Βορειοηπειρώτες. Βέβαια, αυτοί είχαν έρθει προπολεμικά...¹²

άκος 2010: 81, 141, 156).

10. Για τους «απέκει» ή «απ' έκει»: <https://www.youtube.com/watch?v=2DXufCUSkB0>

11. Ο όρος χρησιμοποιείται από την επίσημη ρητορική του μεταπολεμικού ελληνικού κράτους, π.χ. έτσι τους χαρακτηρίζει ο ελληνικός στρατός.

12. Συνέντευξη του Ν. Υ. στη συγγραφέα, Απρίλιος 2010.

Τονίζουν ότι στην αποδοχή τους φαίνεται να συνέβαλε, εκτός από το ιστορικό υπόβαθρο, και η προηγούμενη έντονη παρουσία εκπροσώπων τους στην ελληνική επικράτεια, αλλά και η συμμετοχή τους στην αναπτυξιακή πορεία του ελληνικού έθνους. Γιατί πολλοί κάτοικοι αυτού του κομματιού της Ηπείρου είχαν διαπρέψει παλιότερα στο εμπόριο, στα γράμματα, σε ανώτερες κοινωνικές θέσεις στην Ελλάδα, αλλά και έξω απ' αυτήν. Πολλοί «Εθνικοί Ευεργέτες» κατάγονταν από τη «Βόρειο Ήπειρο»: ο Απόστολος Αρσάκης από το Χοτάχοβο της Πρεμετής, ο Ευάγγελος Ζάππας από το Άνω Λάμποβο, ο Ιωάννης Μπάγκας από την Κορυτσά, ο Χρηστάκης Ζωγράφος από το Κεστοράτι Αργυροκάστρου, ο Σίμων Σίνας και ο πατέρας του Γεώργιος Σίνας από τη Μοσχόπολη.

Με τις προφορικές τους μαρτυρίες, και οι ντόπιοι Ηπειρώτες επισημαίνουν ότι η διάσταση αυτή φαίνεται να έχει καταλυτική επίδραση στο να χαίρουν εκτίμησης από την περιβάλλουσα κοινωνία οι «Βορειοηπειρώτες» που έρχονται στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1940, καθώς τονίζουν ότι στη συλλογική συνείδηση των Ελλήνων καταγράφονται ως άνθρωποι της βιοπάλης, τίμιοι, εργατικοί, με ιδιαίτερη αγάπη, έφεση και επίδοση «στα γράμματα» (χαρακτηρίζονται στις μαρτυρίες τους συχνά μορφωμένοι, καλλιεργημένοι), αλλά και στην κοινωνική προσφορά. Είναι ενδεικτικά τα αποσπάσματα από τις μαρτυρίες δυο γυναικών, μιας Παννιώτισσας και μιας «Βορειοηπειρώτισσας» αντίστοιχα:

Ξενιτεύονταν από ανάγκη και στα ξένα άνοιγαν τα μυαλά τους. Μάθαιναν γράμματα, μορφώνονταν, πρόκοβαν. Ανώνυμοι κι επώνυμοι είχαν μετά έντονη κοινωνική και πνευματική παρουσία στον τόπο τους. Πληθυσμοί περήφανοι, σκληραγωγημένοι, δημιουργικοί, με βαθιές εθνικές ρίζες.¹³

Οι Ηπειρώτες και ιδιαίτερα οι Βορειοηπειρώτες πάντα ταξιδεύονταν στην Πόλη, στη Βλαχιά, στην Αίγυπτο, στην Αμερική. Και καζάντηζαν εκεί. Ήταν καλλιεργημένοι και διέθεταν ολόκληρες περιουσίες για κοινωνικούς σκοπούς, αλλά και πολιτιστική προαγωγή της πατρίδας, όχι μόνο της ιδιαίτερης.¹⁴

Και αρχίζουν τα «πέτρινα χρόνια» των ελληνόφωνων «Βορειοηπειρωτών», καθώς για το καθεστώς του Ενβέρ Χότζα η ελληνική μειονότητα της «Βορείου Ηπείρου» γίνεται επικίνδυνη στο πλαίσιο των ιστορικών συγκυριών της εποχής: η πόλωση του Ψυχρού

13. Συνέντευξη της Α. Γ. στη συγγραφέα, Απρίλιος 2010.

14. Συνέντευξη της Β. Μ. στη συγγραφέα, Απρίλιος 2010.

Πολέμου (1946-1990/91), η ήττα των ελλήνων κομμουνιστών στο τέλος του ελληνικού εμφυλίου πολέμου (1949) και η επικράτηση στην Ελλάδα αντίπαλης πολιτικής ιδεολογίας. Οι μαρτυρίες των «Βορειοηπειρωτών» είναι αποκαλυπτικές:

Ήταν ανοικτά τα σύνορα μέχρι τότε και πηγαινοερχόταν η μαμά μου γιατί ήταν αρβωνιασμένη με τον μπαμπά μου που ήταν στη Σχολή στην Κέρκυρα. Έκλεισαν τα σύνορα κι εγκλωβίστηκε εδώ, χωρίς την οικογένειά της. Γι' αυτό και καμιά φορά έλεγε, «πούθε... να 'μωνα καλύτερα μέσα». Της έλεγα «μη λες τέτοια. Είδες τι τράβηξαν μέσα». Γιατί έκανε και μια-δυό φορές προσπάθεια να τους φέρει... τους πιάσανε... Και το τίμημα, τη γιαγιά την πήγαν έξι χρόνια εξορία να σκάβει... Πόσο ήταν τότε; Εξήντα κάτι χρονώ; Πάλι καλά. Λίγο πήγε.¹⁵

Ήταν «θιγμένοι», έτσι τους έλεγαν, γιατί ήταν ο θείος..., ήμουν κι εγώ φευγάτος. Φυγές εγώ. Πολιτικός φυγές γι' αυτούς. Κατάλαβες; Πολιτικός φυγές 10 χρονώ. Ε, αυτοί, έμαθα, με είχανε γραμμένο 16 χρονώ για να πάρουν το μερίδιό μου. Αυτοί, το κράτος. Για να πάρουν τη γη που μ' αναλογούσε. Μετά τα πήραν όλα κι ησύχασαν. Με κατασχέσεις. Την περιουσία αυτών που είχαν φύγει για την Ελλάδα, την περιουσία των εκκλησιών... Ακόμη και τα δέματα και τα εμβάσματα που στέλναν οι συγγενείς απ' την Αμερική αυτοί, τον πρώτο καιρό, τα κρατούσαν. Μέχρι τότε, αυτά ζούσαν οικογένειες... Υπέφερε ο μειονοτικός κόσμος... στα ορυχεία, στις εξορίες, στα στρατόπεδα, στις φυλακές... Ο αδελφός μου ο Δημήτρης έκανε πέντε χρόνια φυλακή, στον Καλιά του Αργυροκάστρου, γιατί σηκώθηκε απ' το Αργυρόκαστρο να πάει με τα πόδια στο χωριό, 30 χιλιόμετρα απ' τα σύνορα, χωρίς να έχει την ειδική άδεια.¹⁶

Διωγμοί, συλλήψεις, εκτοπίσεις, εξορίες σε στρατόπεδα καταναγκαστικής εργασίας, φυλακίσεις σε μεσαιωνικές φυλακές, χαφιεδισμός και ανθελληνική προπαγάνδα επιστρατεύονται από το καθεστώς του Χότζα (1944-1985) για την πληθυσμιακή αλλοίωση και τον αφελληνισμό της ελληνικής μειονότητας στην αλβανική επικράτεια (Χούτας 2009: 53-95, Υφαντής 2000: 79-88, Τσάκας 1999: 175-309).¹⁷

15. Συνέντευξη της Φ. Λ. στη συγγραφέα, Απρίλιος 2010.

16. Συνέντευξη του Θ. Τ. στη συγγραφέα, Νοέμβριος 2018.

17. Ακόμη και «Βορειοηπειρώτες» ιδεολόγοι κομμουνιστές που οικειοθελώς συνεργάστηκαν με το καθεστώς, γιατί ταυτίζονταν ιδεολογικά με αυτό, και ανέλαβαν θέσεις στον κρατικό μηχανισμό, ακόμη και στον αλβανικό στρατό, στη συνέχεια σταδιακά αντιμετωπίζονται με καχυποψία, παραμερίζονται, παρακολουθούνται, διώκονται (Τσάκας 1999: 27, 32-38, 184-185). Θα πρέπει πάντως να επισημανθεί ότι ανάλογη συμπεριφορά εκ μέρους του καθε-

Από τις προφορικές μαρτυρίες που συγκέντρωσα υποδεικνύεται πως, με τη συνδρομή και του επίσημου δημόσιου λόγου στην Ελλάδα, συχνά καθαρά προπαγανδιστικού, η μεταπολεμική ελληνική κοινωνία βλέπει τους «Βορειοηπειρώτες» που φθάνουν στην Ελλάδα και ως θύματα του κομμουνιστικού καθεστώτος της γειτονικής χώρας, αφού κατ' αυτούς «με μόνη κατηγορία ότι ήταν Έλληνες, σε στρατόπεδα, σε φυλακές, σε εξορίες ξεκληρίστηκαν οι βορειοηπειρωτικές οικογένειες, αρπάχτηκαν περιουσίες, άδειασε ο τόπος».¹⁸

Στη θετική πρόσληψη της ελληνικής κοινωνίας απέναντι στους «Βορειοηπειρώτες» σταθερά προσφέρει την αρωγή της η ελληνική πολιτεία αλλά και ο Τύπος, ηπειρωτικός και αθηναϊκός (Κοκκόρη 2011: 89-116). Το ελληνικό κράτος θεωρεί κατά την περίοδο αυτή την ελληνική μειονότητα στην Αλβανία ως «υπόδουλο» κομμάτι του ελληνικού έθνους. Υπενθυμίζει και καλλιεργεί στη συλλογική μνήμη, μέσω των ιδεολογικών μηχανισμών του και των θεσμών διατήρησης της εθνικής μνήμης, την αντιθετική σχέση και λειτουργία του συμβολικού και πολιτικού συνόρου. Σε αντίθεση με το αλβανικό κράτος το οποίο προσπαθεί με κάθε τρόπο να την υποβαθμίσει, προωθώντας παράλληλα τη σταδιακή άρση της αντίθεσης μέσω αφομοιωτικών πρακτικών (Νιτσιάκος 2010: 110-111), για το επίσημο ελληνικό κράτος, συγκεκριμένα για το «Βασίλειον της Ελλάδος», το «Βορειοηπειρωτικό» παραμένει εθνικό θέμα ταυτόσημο με το Κυπριακό και με το θέμα «της εν Κωνσταντινουπόλει διαβιούσης ελληνικής μειονότητας». Είναι, για παράδειγμα, χαρακτηριστικό και αποκαλυπτικό ότι στα ελληνικά δημόσια σχολεία η γιορτή της επετείου της 28ης Οκτωβρίου του 1940 ταυτιζόταν τότε με το δράμα και τον αλυτρωτισμό για τη «Βόρειο Ήπειρο», τη «σκλαβωμένη αδελφή».

Οπωσδήποτε οι ερχόμενοι τη δεκαετία του '40 από τη «Βόρειο Ήπειρο» στην Ελλάδα (είτε είναι ελληνικής είτε αλβανικής καταγωγής) δεν τυγχάνουν κοινωνικής περιθωριοποίησης, καθώς και οι ελάχιστοι αλβανικής καταγωγής ερχόμενοι έχουν ήδη διαμορφώσει σε μεγάλο βαθμό ελληνική συνείδηση και ταυτότητα. Υποβοηθά το γεγονός ότι ακόμη και όπου, στον 19ο αιώνα, στο τμήμα αυτό της Ηπείρου δεν υπήρχε αμιγής ελληνικός πληθυσμός, η ελληνοφωνία (μέσω του εκκλησιαστικού τυπικού, της ορθόδοξης χριστιανικής πολιτισμικής παράδοσης και της ελληνικής εκπαί-

στώτος ακολουθήθηκε γενικότερα απέναντι στους αντιφρονούντες, ειδικά στο ζήτημα των θρησκευτικών πεποιθήσεων (βλ. ενδεικτικά Minnesota Lawyers International Human Rights Committee 1988, Amnesty International 1984 και Καπλάνι 2002). Ωστόσο, στο λόγο των πληροφορητών μου αυτές οι διώξεις παρουσιάζονται από τη σκοπιά των Βορειοηπειρωτών ως «αποκλειστικές».

18. Συνέντευξη της Β. Μ. στη συγγραφέα, Απρίλιος 2010.

δευσης) είχε επηρεάσει μεγάλο τμήμα του αλβανόφωνου πληθυσμού, όπως και τους Βλάχους (Νιτσιάκος 2010: 149-150).

Άλλωστε το νέο τους κοινωνικό περιβάλλον δεν είχε σοβαρές διαφορές απ' αυτό του τόπου τους, διότι ο πολιτισμός κοντά στο σύνορο με αυτόν του ελλαδικού χώρου (και κυρίως με αυτόν της βορειοδυτικής Ελλάδας) δεν διέφερε ουσιαστικά, τουλάχιστον μέχρι τη σαφή διαφοροποίηση που προκλήθηκε στη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου.¹⁹ Είναι γεγονός η διαμεθοριακή ενότητα, καθώς η έννοια του κοινωνικού χώρου δεν παραπέμπει μόνο στα φυσικά χαρακτηριστικά, αλλά σ' αυτήν συμπεριλαμβάνεται και η κυκλοφορία ιδεών, αξιών, συμβόλων, στοιχείων του υλικού πολιτισμού κ.λπ., ακόμη και αν ο κοινωνικός αυτός χώρος απλώνεται σε διαφορετικές εδαφικές επικράτειες (Faist 2000: 45-46). Έτσι, ανάμεσα στους «Βορειοηπειρώτες» (ιδιαίτερα όσους εγκαταστάθηκαν στην ελληνική Ήπειρο) και τους γηγενείς κατοίκους δεν υπήρχαν διαχωριστικές γραμμές, παρά μόνο αυτή η αυθαίρετη συμβατική του ελληνοαλβανικού συνόρου, με αποτέλεσμα οι «φυγάδες» τη δεκαετία του '40 από τον τόπο τους «Βορειοηπειρώτες» να μην αναγκαστούν να αυτοπεριχαρακωθούν στην Ελλάδα υπό την πίεση της ύπαρξης πολιτισμικών συνόρων.

Μάλιστα, αποκαλύπτουν με τις μαρτυρίες τους ότι η προσαρμογή και η εξελιγή τους στην Ελλάδα ήταν γι' αυτούς ζήτημα αναγκαίο κι επιτακτικό:

Εκείνο που βοήθησε τότε να διακριθούν και στα σχολικά χρόνια και ύστερα στην επαγγελματική τους σταδιοδρομία, νομίζω, ότι το πρώτο και βασικό είναι το θέμα της επιβίωσης. Διότι, όταν είχαμε έρθει εμείς και όταν είχαν έρθει και οι δικοί μας, οι μεγαλύτεροι, είχαμε θέμα επιβίωσης. Δεν είχαμε ψωμί να φάμε. Πάρα πολύ βασικό αυτό. Το θέμα της ζωής. Το θέμα της επιβίωσης. Αυτό που δεν νοιώσανε οι Βορειοηπειρώτες που ήρθαν τώρα. Τώρα ζητούν. Τώρα μονάχα ζητούν.²⁰

Από τις μαρτυρίες τους φαίνεται να εισπράττουν τις προσωπικές τους διακρίσεις, τις προσωπικές τους επιτυχίες στην Ελλάδα, ως διακρίσεις και επιτυχίες της κοινότητάς τους, αφού στο λόγο τους διατηρείται μια προσφιλής συνήθειά τους, η αναφορά στο άτομο σε σχέση με τον τόπο του (π.χ. λένε το Λάμποβο έβγαλε τον Ευάγγελο Ζάππα, το Δέλβινο έβγαλε τον Πατριάρχη Σωφρόνιο Β', το Αργυρόκαστρο τον Γρηγόριο,

19. Από το καθεστώς του Χότζα άλλαξε συνολικά και ριζικά η οργάνωση του χώρου και η λογική του τοπίου, προκειμένου να εξυπηρετηθούν οι νέοι προσανατολισμοί της κεντρικής κομμουνιστικής εξουσίας (Νιτσιάκος 2010: 129-134).

20. Συνέντευξη του Ν. Υ. στη συγγραφέα, Απρίλιος 2010.

μητροπολίτη Ευρίπου... κ.ά.). Γι' αυτούς το άτομο αναδεικνύεται από τον γενέθλιο τόπο του, αλλά και αναδεικνύει με τις πράξεις του τον τόπο του, τους συγχωριανούς του, τους «συμμαχαλιώτες» του, καθώς στην Ήπειρο οι «μαχαλάδες», δηλαδή οι γειτονιές, συγκροτούνται κατά την παράδοση με βάση τη σχέση καταγωγής από την πατρική πλευρά.²¹ Έτσι, για τους παλιούς «Βορειοηπειρώτες» ο τόπος καταγωγής τους φαίνεται να προσλαμβάνει ιδιαίτερη σημασία και να συνδέεται με την ιστορική τους παρουσία στον συγκεκριμένο χώρο, δηλαδή με το «ρίζωμά» τους.²² Γιατί γι' αυτούς «ο κοινός ιστορικο-κοινωνικός και πολιτισμικός χώρος, οι κοινές εντυπώσεις, το ίδιο εκπαιδευτικό σύστημα, η κοινή θεσμοθετημένη, και μη, κουλτούρα “κατασκευάζουν” κοινωνικά γενεαλογικές συνειδήσεις ή ταυτότητες» (Μαντόγλου 2010: 207).

Μάλιστα, το ιδιαίτερο δέσιμο με τον τόπο τους γίνεται αντιληπτό από την ελληνική κοινωνία υποδοχής τους, η οποία έχει ως προσλαμβάνουσα την κρατική πολιτική γι' αυτούς (είναι «σκλαβωμένοι αδελφοί»), αλλά και την εμπειρία των «Βορειοηπειρωτών Εθνικών Ευεργετών» με τη θερμή προσήλωσή τους στην ελληνική τους καταγωγή και την Ελλάδα. Είναι χαρακτηριστικό και αποκαλυπτικό πως οι «Βορειοηπειρώτες» συχνά χαρακτηρίζονται από τους ντόπιους Ηπειρώτες πληροφορητές μου «θερμοί πατριώτες», ενώ συμβαίνει, όταν ο πληροφορητής εμφορείται από αισθήματα και ιδέες αλυτρωτισμού, να διατυπώνει την πικρία και την απογοήτευσή του από τη στάση των ελληνικών κυβερνήσεων και των συμμάχων τους προς τους «Βορειοηπειρώτες», «τους ακρίτες της πατρίδας»:

το καθεστώς είχε κηρύξει επίσημο διωγμό, αλλά... οι υποσχέσεις των συμμάχων για ικανοποίηση των εδαφικών διεκδικήσεων της Ελλάδας αποδείχτηκαν ψεύτικες... και οι δηλώσεις των πολιτικών μας ότι η διεκδίκησή μας για τη Βόρειο Ήπειρο είναι ιερά και απαράγραπτος πήγε περίπατο. Για τις ελληνικές κυβερνήσεις, σταδιακά δεν υφίσταται Βορειοηπειρωτικόν. Και κόπτονται κατά τα άλλα όλοι για τα ανθρώπινα δικαιώματα και τα δικαιώματα των λαών.²³

21. Για παράδειγμα, «και κάμαν το σημερινό χωριό Κάτω Λεσινίτσα. Από πέντε αδέρφια π' όχουν φύγει από την καταστραμμένη Γούβα κι ήρθαν εδώ σχηματίστηκαν 5 συνοικίες (μαχαλάδες). Τα σπίτια τους, για να μην κλέβονται ανάμεσά τους, τὰ 'χτισαν μακριά...» (Κατσαλίδας 1994: 41).

22. «Το αντίθετο του ξερίζωμού, το “ρίζωμα”, σημαίνει βασικά μια συμβολική ταύτιση με τον τόπο και κατ' επέκταση διεκδίκηση ιθαγένειας. Η γενεαλογική σχέση άλλωστε δηλώνεται με τη λέξη “ρίζα” και ένας γενεαλογικός σχηματισμός (πραγματικός ή μυθικός) με τη λέξη “δέντρο”» (Νιτσιάκος 2010: 129).

23. Συνέντευξη της Α. Γ. στη συγγραφέα, Απρίλιος 2010.

Καταλήγοντας, θα τολμούσε ίσως κάποιος να ισχυριστεί ότι γενικά η μεταπολεμική ελληνική κοινωνία, όπως φαίνεται από προφορικές μαρτυρίες εκπροσώπων της, βλέπει τους συγκεκριμένους «Βορειοηπειρώτες» ως θύματα της διεθνούς διπλωματίας και των ιστορικών συγκυριών. Θλίβει η ιστορία της «πολυπαθούς και μαρτυρικής Β. Ηπείρου», η ιστορία του «Βορειοηπειρωτικού Ζητήματος», αφού «δυο φορές ναυάγησαν τα όνειρα και διαψεύστηκαν οι ελπίδες» των «αλύτρωτων αδελφών».²⁴

Χριστούγεννα 1990-Πρωτοχρονιά 1991: η «Μεγάλη Έξοδος» από την Αλβανία

Η περίοδος αμέσως μετά τη λήξη του Ψυχρού Πολέμου, συγκεκριμένα το τέλος του 1990 και οι αρχές του 1991, όταν καταρρέουν τα κομμουνιστικά καθεστώτα, είναι ένα κομβικό σημείο για το «Βορειοηπειρωτικό Ζήτημα»:

προσπαθήσαμε να περάσουμε δώθε στις 6 Δεκεμβρίου το '90. Μας σταμάτησαν και μας γύρισαν πίσω οι Αλβανοί φαντάροι. Πήγα από τη Δίμβρη που έμενα, μετά από κάποιες μέρες, στη Λεσνίτσα να συνεννοηθώ με τα ξαδέλφια μου κι ένα θείο μου να μας δείξει μονοπάτια στο βουνό. Αυτός φοβήθηκε. Δεν συμφώνησε. Στις 25 Δεκεμβρίου περάσαμε μια ομάδα γύρω στα 25 άτομα από τους γύρω μαχαλάδες/χωριά –4 ξαδέλφια ήμασταν– από μονοπάτια τα σύνορα. Δεν μας σταμάτησε κανείς και βγήκαμε στον Τσαμαντά. Εκεί μας πήραν τα στοιχεία.²⁵

Σύμφωνα με Βορειοηπειρώτες συγγραφείς, πέρασμα του συνόρου για όσους έχουν ελληνικό φρόνημα είναι πέρασμα στη «μητέρα πατρίδα», και σηματοδοτεί την ένωσή τους με τον εθνικό κορμό:

φύγαμε για να βοηθήσουμε τη Μάνα μας η οποία είχε τυραννιστεί όλη της τη ζωή για να μας μεγαλώσει και τώρα που εμείς μεγαλώσαμε της φύγαμε από τα χέρια της, της πληγώσαμε την ψυχή και την κάναμε να τυραννιστεί περισσότερο. Της ζητάμε συγγνώμη και θέλουμε να της πούμε ότι δεν είμαστε στην ξενιτιά, είμαστε στην Πατρίδα μας και πάλι θα γυρίσουμε στα σπίτια μας για να την κάνουμε ευτυχισμένη.²⁶

24. Οι φράσεις σε εισαγωγικά είναι τυποποιημένες και επαναλαμβανόμενες σε μεγάλο μέρος της σχετικής βιβλιογραφίας. Βλ. ενδεικτικά, Οικονόμου 1985, Τσάκας 1999.

25. Συνέντευξη του Ν. Π. στη συγγραφέα, Δεκέμβριος 2008.

26. Απόσπασμα μαρτυρίας από φυλλάδιο που κυκλοφόρησαν στα Ιωάννινα οι «φυγάδες», ζητώντας συμπαράσταση και ηθική στήριξη, δημοσιευμένο στο Υφαντής 1993: 96.

περνώντας το τελωνείο Κακαβιάς ξαναγεννιέμαι! Φιλώ το άγιον χώμα της ΜΑΝΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ, της πολυπόθητης πατρίδας! Κάνω το σταυρό μου και μετά από 25 χρόνια ασπάζομαι και υποκλίνομαι στην εικόνα της ΠΑΝΑΓΙΑΣ στο παρεκκλήσι του Ελληνικού Τελωνείου (Τσάκας 1999: 26).

Η ελληνική κοινωνία υποδοχής χαιρέτισε το άνοιγμα του συνόρου ως απελευθέρωση των «*αλύτρωτων Βορειοηπειρωτών αδελφών*» και επένδυσε με τεράστια σημασία στην έννοια της ταυτότητας, των ορίων, της αυθεντικότητας, γιατί

συχνά η απόδοση μιας ταυτότητας σε μειονότητες και η αναγνώρισή της από μια πλειοψηφία ή μια ηγεμονική ομάδα βασίζεται στο κριτήριο της «αυθεντικότητας»: ποιος ή ποιοι κατέχουν τα «αυθεντικά» χαρακτηριστικά της φυλής, του έθνους ή της κυρίαρχης ομάδας, όπως η γλώσσα, η θρησκεία, το ιστορικό παρελθόν, η εδαφική κυριαρχία, καθώς και άλλα σύμβολα ή αναγνωρισμένα χαρακτηριστικά και πρακτικές. (Γκέφου-Μαδιανού 2003: 51).

Έτσι παρουσιάζεται ως πρόθυμη, αλληλέγγυα, απλόχερα δοτική και φιλάνθρωπη η στάση της ελληνικής κοινωνίας απέναντί τους: «όταν περάσαμε, η πρώτη κουβέντα που άκουσα –και τη θυμάμαι πάντα– ήταν “ελάτε αδέρφια”. Είχαμε πολύ καλή αντιμετώπιση από όλους».²⁷

Η αρχική αυτή στάση της ελληνικής κοινωνίας φαίνεται να ενισχύεται από τη γενική επικρατούσα αντίληψη και στάση της απέναντι στους παλαιούς «Βορειοηπειρώτες» της δεκαετίας του '40, μετανάστες, πρόσφυγες ή «φυγάδες» στην Ελλάδα, δηλαδή από τις θετικότερες προσλαμβάνουσές της σχετικά με αυτούς και από την ευνοϊκή ελληνική κρατική πολιτική απέναντί τους. Σημαντικό ρόλο σε αυτό ίσως έπαιξε και η αντίληψη της ελληνικής κοινωνίας για την «αυθεντικότητα» της προσφυγικής τους ιδιότητας. Δηλαδή η περίπτωση τους ανταποκρίνεται στην πολιτισμικά καθορισμένη αντίληψη της ελληνικής κοινωνίας, ότι οι μόνοι «πραγματικοί πρόσφυγες» είναι όσοι έχουν ελληνική καταγωγή (Voutira 2003). Κι επομένως, οι νέοι αυτοί «Βορειοηπειρώτες φυγάδες» δεν αντιμετωπίζουν τυπικές συνθήκες ένταξης μεταναστών σε μια ξένη χώρα.

Πολλοί απ' αυτούς στα πρώτα χρόνια της «Εξόδου» αναζητούν συγγενείς τους, κάποτε «Βορειοηπειρώτες» ήδη εγκαταστημένους στην Ελλάδα από τη δεκαετία του

27. Συνέντευξη της Ε. Τ. στη συγγραφέα, Μάρτιος 2018.

’40, στο πλαίσιο ατομικών ή οικογενειακών στρατηγικών τις οποίες και αναπτύσσουν στη συνέχεια:

Είμαστε αποφασισμένοι, φύγαμε μέσα στο χειμώνα. Δε μας σταμάταγε τίποτα. Ούτε ο φόβος. Να μη μας πιάσει καμιά περίπολος. Ξεκινήσαμε τα 4 ξαδέλφια να πάμε να βρούμε το θείο μας. Αδελφό του πατέρα των άλλων τριών κι εμένα της μάνας μου... Είχε φύγει στην Ελλάδα από δέκα χρονώ. Το όνομά του δώσαμε όταν μας πήγαν εδώ στο Καλπάκι.²⁸

Ωστόσο, η μαζική έλευση «Βορειοηπειρωτών» και κυρίως η απελπιστικά θλιβερή κατάσταση τους, όταν πρωτοέρχονται, αρχίζει να επηρεάζει αρνητικά. Η εικόνα των ταλαιπωρημένων και πολύ στερημένων ομοεθνών με τη διαφορετική νοοτροπία, η αδυναμία του ελληνικού κρατικού μηχανισμού και τα ογκούμενα κοινωνικά προβλήματα αρχίζουν να ενοχλούν, και οδηγούν σταδιακά σε περιχαράκωση των ορίων.

Το «άνοιγμα του συνόρου», ενώ αρχικά χαιρετίζεται ως ένα γεγονός απελευθέρωσης των «αλύτρωτων αδελφών της Βορείου Ηπείρου», στη συνέχεια προκαλεί αντιδράσεις, διεργασίες και διαδικασίες αναδίπλωσης. Οι πρώην «αλύτρωτοι αδελφοί» αρχίζουν να μετατρέπονται σταδιακά σε ένα είδος «ξένων». Και για ορισμένους ως ένα είδος ανεπιθύμητων «ξένων»:

Καμιά φορά μ’ έπιαναν τότε και με πήγαιναν στο τμήμα, αλλά είχα την κάρτα που μ’ έβγαλαν στο Φιλιάτι και κανένα πρόβλημα. Η κάρτα έλεγε Έλληνας. «Τι τον φέρατε αυτόν; Δεν βλέπετε που είναι Έλληνας;» Και μ’ άφηναν, έφευγα.²⁹

Έτσι, οι ίδιοι οι «Βορειοηπειρώτες» στη «μητέρα πατρίδα» τους εισπράττουν μια κατάσταση ανασφάλειας για τους εαυτούς τους. Καθώς εντάσσονται σε μια κατάσταση απειλής και επικινδυνότητας προς τους «άλλους», τους Ελλαδίτες «αδελφούς», αρχίζουν να ορθώνονται σταδιακά συμβολικά σύνορα, τη στιγμή κατά την οποία τα πραγματικά έχουν πια καταρρεύσει. Γιατί, όπως εξηγεί η Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (2003: 68): «η ταυτότητα μπορεί να συγκροτηθεί μόνο μέσα από τη σχέση με τον “Άλλο”, μέσα από τη σχέση με αυτό που “δεν είναι” ή που “δεν έχει” το υποκείμενο, μέσα δηλαδή από αυτό που είναι διαφορετικό, ξένο, αυτό που αποκαλείται “καταστατικά εκτός”».

28. Συνέντευξη του Ν. Π. στη συγγραφέα, Δεκέμβριος 2008.

29. Συνέντευξη του Ν. Π. στη συγγραφέα, Δεκέμβριος 2008.

Η αλβανική μετανάστευση και η επίδρασή της στους εγκαταστημένους στην Ελλάδα «Βορειοηπειρώτες»

Οπωσδήποτε η αλβανική μετανάστευση στην Ελλάδα, και ιδιαίτερα στην ελληνική Ήπειρο, από το 1992 και ύστερα, επιταχύνει την αλλαγή στον τρόπο πρόσληψης και αντιμετώπισης του «Βορειοηπειρώτη», όχι τόσο του εγκαταστημένου στην Ελλάδα από τη δεκαετία του '40, αλλά κυρίως αυτού ο οποίος εγκαθίσταται σ' αυτήν μετά το 1990.

Μετά όλη τη χρονιά ήρθε η σάρα κι η μάρα. Κανένας έλεγχος. Είχαν πει ότι άνοιξαν κι οι φυλακές και... Πινόταν και πολλά. Κλεψιές και τέτοια. Ο κόσμος άρχισε να φυλάγεται. Κι όχι μόνο. Εμείς όταν ήρθαμε στους Φιλιάτες, ο κόσμος είχε τα κλειδιά στις πόρτες.³⁰

Στην αλλαγή δεν συντελεί μόνο το γεγονός ότι αυξάνονται καθημερινά οι Αλβανοί, οι οποίοι εγκαθίστανται στην Ελλάδα, αλλά και το ότι δηλώνουν συλλήβδην «Βορειοηπειρώτες»:

Άλλος ερχόταν από του διαόλου τη μάνα κι έλεγε από Οσμάν που ήταν, Νίκος... Με κάτι σπασμένα ελληνικά πάλευε. Την πάτησαν μετά. Ξέρω έναν που έχασε 2.500 ένσημα γιατί άλλος ήταν στα χαρτιά κι άλλος στην πραγματικότητα. Άκουσα, έκανε δικαστήρια μετά για να τα πάρει.³¹

Δεν πρόκειται, μάλλον, για θέμα ρευστής ταυτότητας από μέρους των Αλβανών, αλλά για μια ωφελιμιστική πρακτική. Προκειμένου, δηλαδή, να ωφεληθούν οι ίδιοι, να επιτύχουν την αποδοχή (ιδίως το προνομιακό καθεστώς του «Βορειοηπειρώτη» με την κάρτα του ομογενούς) και, συνακόλουθα, την ομαλή ενσωμάτωσή τους. Επιχειρείται, έτσι, από πλευράς τους εκμετάλλευση της αλυτρωτικής ευαισθησίας και της συσσωρευμένης επί έτη συναισθηματικής φόρτισης των Ελλήνων για τους ομοεθνείς τους «Βορειοηπειρώτες». Το αποτέλεσμα είναι πως ο όρος «Βορειοηπειρώτης» αρχίζει να αποκτά αρνητικές συνδηλώσεις: φουκαράς, μίζερος, εξαθλιωμένος, απαιτητικός, απολίτιστος... Η εξόφθαλμη ανισότητα μεταξύ των δυο πλευρών του συνόρου σε όλα τα επίπεδα φαίνεται να παίζει καθοριστικό ρόλο.

Οι «Βορειοηπειρώτες» μετατρέπονται σταδιακά σε μια οριακή κατηγορία ανάμε-

30. Συνέντευξη της Ε. Τ. στη συγγραφέα, Μάρτιος 2018.

31. Συνέντευξη του Ν. Π. στη συγγραφέα, Δεκέμβριος 2008.

σα στους Έλληνες και στους Αλβανούς. Και κάποτε αντιμετωπίζονται λιγότερο σαν Έλληνες και περισσότερο σαν Αλβανοί, γιατί, αποκλειόμενοι από τη μια εθνική ομάδα, αυτομάτως εντάσσονται στην άλλη, καθώς η διαδικασία επιβολής ταυτότητας «έχει παρατηρηθεί περισσότερο συχνά στις μειονοτικές ή στις υποδεέστερες κοινωνικές ομάδες, στις οποίες η κυρίαρχη πλειοψηφία αναγνωρίζει μια συγκεκριμένη ταυτότητα» (Γκέφου-Μαδιανού 2003: 50). Κατ' ουσίαν, όμως, αυτό οδηγεί, πέραν της αναδιαπραγμάτευσης των συμβολικών ορίων μεταξύ των ομάδων με το «άνοιγμα του συνόρου», σε μια νέα απόρριψη των «Βορειοηπειρωτών».

Οι πληροφορητές μου δηλώνουν ότι εισέπραξαν αυτή την απόρριψη. Και την εισέπραξαν ορισμένες φορές και ως συμψηφισμό ή ταύτισή τους με τους Αλβανούς μετανάστες.

Από το Μάιο - Ιούνιο και κυρίως το καλοκαίρι του '91 άρχισε μια αλλαγή. Το '93 ειδικά ήταν μια δύσκολη φάση. Βγήκαν οι αδυναμίες των ανθρώπων. «Ήρθατε κι εσείς οι Αλβανοί και μας φάγατε τις δουλειές». Το άκουγες αυτό συχνά. Κι έπειτα το '96-'97 με τα γεγονότα με την πυραμίδα και με τις κλοπές στους στρατώνες στην Αλβανία κ.τ.λ. που ήταν στην επικαιρότητα... ασ' τα.³²

Οι νεοφερμένοι «Βορειοηπειρώτες» στην Ελλάδα αποκαλούνται τώρα συχνά «παλιοαλβανοί» με περιφρόνηση, ενώ συνεχίζουν να αποκαλούνται ταπεινωτικά «γκρεκ» ή «παλιοέλληνες» στην Αλβανία. Οι πληροφορητές μου δυσφορούν και αγανακτούν τώρα γιατί υποστηρίζουν ότι εκεί στα χρόνια του κομμουνισμού, λόγω της ελληνικής τους καταγωγής, ζούσαν με πολλούς περιορισμούς, καχυποψία, χαφιεδισμό.³³ Χαρακτηριστικά είναι αποσπάσματα από τις μαρτυρίες:

Είχαμε στο νου για να μη δίνουμε δικαίωμα για φασαρίες, γιατί μας είχανε στο μάτι... όλα καλά, όλα σωστά, γιατί μας βλέπαν με μισό μάτι... φυλάγονταν ο κόσμος και ό,τι θέλαμε το κάναμε κρυφά τη νύχτα. Να καταλάβεις νύχτα βγαίναμε να μαζέψουμε καμπόσες ελιές από ελιά πό 'χαμε πολύ κοντά μας να κάνουμε, κρυφά πάλι, λάδι.

32. Συνέντευξη του Β. Τ. στη συγγραφέα, Δεκέμβριος 2008.

33. Και παραλογοισμό, όπως φαίνεται, εφόσον αυτός εξυπηρετεί στον έλεγχο των μειονοτικών περιοχών: «ήταν στη φυλακή, η οικογένειά του είχε εξοριστεί στη Λούσνια. Εκείνος πέθανε στη φυλακή και δεν μπόρεσαν ούτε τα κόκκαλά του να βρουν. Όσο ήταν στο χωριό δούλευε ως μάστορας. Λένε μάλιστα ότι έχτισε μόνος του το σπίτι του και επειδή το έκανε με δυο πατώματα, κατηγορήθηκε από τους κομμουνιστές ότι το έκανε ψηλό για να βλέπει την Ελλάδα!» (Υφαντής 2000: 35).

Ήταν απαγορευμένο. Άμα μας πιάναν...³⁴

Δίναν ειδική άδεια να πάω στο χωριό, είχαν εφαρμόσει ένα σύστημα για την κίνηση και μέσα στην ίδια περιφέρεια... από χωριό σε χωριό και πόλη σε πόλη απαγορεύεται χωρίς άδεια.³⁵

Ισχυρίζονται ότι πολλοί «Βορειοηπειρώτες» πλήρωσαν ακριβά την ελληνική τους καταγωγή, ιδιαίτερα όσοι χαρακτηρίστηκαν από το καθεστώς *κολιάκοι*³⁶ και «θιγμένοι»,³⁷ αφού έπρεπε να επιβιώσουν αποδιοπομπαίοι και περιφρονημένοι από τους συγχωριανούς τους (Τσάκας 1999: 175-309, Υφαντής 2000: 79-88). Ωστόσο, στην Ελλάδα αντιμετωπίζονται τώρα σαν «ξένο σώμα», παρά την αντοχή τους μέσα στο χρόνο, και «η αδικία μένει και μετά από πολλά χρόνια αδικία».³⁸ Ίσως, συζητούν οι πληροφορητές μου, αυτός να είναι και ένας λόγος για τον οποίο αυξάνεται ο αριθμός αυτών οι οποίοι διασχίζουν πια πολύ συχνά τα σύνορα Ελλάδας - Αλβανίας και έχουν μια ζωή ανάμεσα στις δυο χώρες ανάλογα με την εποχή (μιλούν και τις δυο γλώσσες, συντηρούν δυο σπίτια).³⁹

Συμπερασματικά σχόλια

Το «άνοιγμα του συνόρου» οδήγησε, μέσα από διεργασίες, στην εκ νέου διαπραγμάτευση των συμβολικών συνόρων και των σχέσεων ανάμεσα στις ίδιες ομάδες (ανάμεσα σε παλιούς και νέους «Βορειοηπειρώτες», στην ελληνική μειονότητα της Αλβανίας, στον αλβανικό πληθυσμό, στους Έλληνες, στους Αλβανούς μετανάστες στην Ελλάδα). Και με την παραδοχή ότι η ταυτότητα οπωσδήποτε δεν αποτελεί μια ενιαία, συμπαγή και χωρίς εσωτερικές διαφοροποιήσεις οντότητα, διαπιστώνουμε διαφοροποιήσεις και θεμελιακές ανατροπές.

34. Συνέντευξη της Α. Π. στη συγγραφέα, Μάρτιος 2018.

35. Συνέντευξη του Β. Τ. στη συγγραφέα, Δεκέμβριος 2008.

36. Χαρακτηρίζονταν έτσι όσοι είχαν περιουσία και απασχολούσαν κι άλλα άτομα. Από το 1945-46 διώκονταν από το καθεστώς του Χότζα σε έναν «ταξικό πόλεμο» ως «εχθροί του λαού», με κατάσχεση της περιουσίας τους και αυστηρή κοινωνική απομόνωση. Ακόμη κι όταν πέθαινε κάποιος *κουλιάκος*, δεν πήγαινε κανείς στην κηδεία του από φόβο μη «χαρακτηριστεί» (Υφαντής 2000: 83).

37. Χαρακτηρίζονταν έτσι όσοι είχαν οικείους ή συγγενείς που διέφυγαν στην Ελλάδα.

38. Συνέντευξη της Α. Π. στη συγγραφέα, Μάρτιος 2018.

39. Υποστηρίχθηκε ότι όσο πιο κοντά γεωγραφικά βρίσκονται οι χώρες των μετακινήσεων, τόσο πιο έντονο το φαινόμενο αυτό: αναφορά στα άρθρα του μελετητή του φαινομένου της μετανάστευσης Alejandro Portes στο Νιτσιάκος 2010: 21.

Το γεγονός, για παράδειγμα, ότι ο όρος «Βορειοηπειρώτης», ένας όρος τόσο θετικά φορτισμένος στο παρελθόν, μετά το «άνοιγμα του συνόρου» τείνει να οδηγήσει όποιον χαρακτηρίζει σε συμβολική ταξινόμησή του από την ελληνική κοινωνία ανάμεσα στους Αλβανούς (λόγω των ιστορικών συγκυριών και της κοινωνικής κατάστασης στις δύο χώρες), πράγμα αδιανόητο πριν λίγα χρόνια. Από την άλλη μεριά, οι «Βορειοηπειρώτες» αναγκάζονται μετά το 1990 να επαναπροσδιορίσουν τη σχέση τους και με τα δυο κράτη. Μπορεί να αποκαθίσταται η επικοινωνία τους με τη «μητέρα πατρίδα» και να ενώνονται με την εθνική τους κοινότητα (πλαίσιο αναφοράς), αλλά οι σχέσεις τους με τους ομοεθνείς τους δεν είναι καθόλου χωρίς σύννεφα και παραμένουν πάλι μια «ετερότητα», εντός της Ελλάδας αυτή τη φορά. Η φυγή τους, πάλι, από την αλβανική επικράτεια (πλαίσιο της εθνοτικής τους εμπειρίας) δεν τους οδηγεί σε οριστικό τους «διαζύγιο» από αυτήν, αλλά σε μια συντηρούμενη διαρκή «διάσταση», και άρα μια διαφοροποιημένη απλώς διαλεκτική σχέση μαζί της.

Τέλος, ενώ για τον παλιό «Βορειοηπειρώτη» δεν είναι αποκλειστικά προσωπική του υπόθεση η πορεία της ζωής του στην Ελλάδα, αλλά είναι και υπόθεση της κοινότητας καταγωγής του, του τόπου του, οι «Βορειοηπειρώτες» που καταφεύγουν στην Ελλάδα μετά το 1990 δεν εκφράζονται με τον ίδιο τρόπο, αποκαλύπτοντας τη διαφοροποιημένη διαλεκτική πια σχέση τους με τη «Βόρειο Ήπειρο», καθώς οι αναπαραστάσεις τους εξαρτώνται από το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο της δικής τους εποχής και δεν είναι στατικές.

Συμπερασματικά, από τις παραπάνω παρατηρήσεις καταλήγει κανείς ασφαλώς στο ότι η εθνοτική ταυτότητα των «Βορειοηπειρωτών» δεν πρέπει να θεωρείται οπωσδήποτε ως μια στατική και περιγραφική κατηγορία, αλλά ως μια δυναμική και αναλυτική, και να νοείται με όρους κοινωνικής και ιστορικής συγκρότησης και όχι με βάση κάποια σταθερά χαρακτηριστικά της. Άλλωστε, το συμπέρασμα αυτό είναι σύμφωνο με την ανθρωπολογική θέση ότι «η (ενν. εθνοτική) ταυτότητα μπορεί να γίνει αντικείμενο διεκδίκησης και διαπραγμάτευσης σε συγκεκριμένα πλαίσια λειτουργίας και χρήσης της ή να κατασκευαστεί και να ανασυγκροτηθεί ανάλογα με τις ιστορικές συγκυρίες» (Νιτσιάκος 2010: 122). Το γεγονός πάντως πως συχνά όλοι –παλιοί και νέοι– αυτοπροσδιορίζονται, ακόμη και σήμερα, ως «Βορειοηπειρώτες» αποκαλύπτει ισχυρούς τους μηχανισμούς κατασκευής και διατήρησης αυτής της «συνοριακής ταυτότητας».

Βιβλιογραφία

- Amnesty International. 1984. *Political Imprisonment and the Law*. Λονδίνο.
- Faist, Thomas. 2000. *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα. 2003. «Εννοιολογήσεις του εαυτού και του “Άλλου”: ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος»*. Αθήνα: Gutenberg, 15-110.
- Καπλάνι, Γκάτσι. 2002. «Θρησκεία και αλβανική ταυτότητα. Μύθοι και πραγματικότητες», *Σύγχρονα Θέματα* 81: 50-57.
- Κατσαλίδας, Γρηγόριος. 1994. *Η περιοχή Θεολόγου Αγίων Σαράντα. Λαογραφικά - Εθνογραφικά - Ηθογραφικά*. Ιωάννινα: Εκδόσεις Ιδρύματος Βορειοηπειρωτικών Ερευνών.
- Κοκκόρη, Γιούλη. 2011. «Πώς είδε ο Τύπος της εποχής το Βορειοηπειρωτικό Ζήτημα». Στο «1914. Η αυτονομία της Βορείου Ηπείρου», *Ε-Ιστορικά*, Αθήνα: Τεγόπουλος Α.Ε., 89-116.
- Μαντά, Ελευθερία. 2011. «Η Βόρεια Ήπειρος κατά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Η ελληνική διοίκηση (Οκτώβριος 1914 - Νοέμβριος 1916)». Στο «1914. Η αυτονομία της Βορείου Ηπείρου», *Ε-Ιστορικά*, Αθήνα: Τεγόπουλος Α.Ε., 149-192.
- Μαντόγλου, Άννα. 2010. *Κοινωνική μνήμη, κοινωνική λήθη. Έκδηλες και λανθάνουσες μορφές κοινωνικής σκέψης*. Αθήνα: Πεδίο.
- Minnesota Lawyers International Human Rights Committee. 1988. *Albania: Violations of the Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion*. Μινεσότα.
- Νιτσιάκος, Βασίλης. 2010. *Στο σύνορο. «Μετανάστευση», σύνορα και ταυτότητες στην αλβανο-ελληνική μεθόριο*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Οικονόμου, Φώτιος Γ. 1985. *Η πολυπαθής Βόρειος Ήπειρος διά μέσου των αιώνων*. Αθήνα.
- Τσάκας, Ανδρέας. 1999. *Το χρονικό της πολύχρονης τραγωδίας της Βορείου Ηπείρου. Μαρτυρολόγιο Βορειοηπειρωτών*. Ιωάννινα: Εκδόσεις Ιδρύματος Βορειοηπειρωτικών Ερευνών.
- Υφαντής, Νίκος Θ. 1993. *Η Βόρειος Ήπειρος χθες και σήμερα*. Ιωάννινα: Εκδόσεις Ιδρύματος Βορειοηπειρωτικών Ερευνών.
- Υφαντής, Νίκος Θ. 2000. *Γιάννης Κ. Κάλλης, ο αναμορφωτής δάσκαλος*. Ιωάννινα: αυτοέκδοση.
- Voutira, Eftihia. 2003. «Refugees: whose term is it anyway? Emic and etic constructions of “refugees” in Modern Greek». Στο Joanne van Selm, Khoti Kamanga, John Morrison, Aninia Nadig, Sanja Spoljar Vrzina & Loes van Willigen (επιμ.), *The Refugee Conven-*

tion at Fifty: A View from Forced Migration Studies. USA: Lexington Books, 65-80.

Χούτας, Θανάσης Δ. 2009. *Το καθυστερημένο Ημερολόγιο*. Ιωάννινα: Ίδρυμα Βορειοηπειρωτικών Ερευνών.

Παλιές και νέες μεταναστευτικές εμπειρίες στους Πομάκους της ελληνικής Θράκης: στρατηγικές επιβίωσης και επαναδιαπραγμάτευση των κοινωνικών ταυτοτήτων

Αικατερίνη Μάρκου

Περίληψη

Σκοπός της παρούσας μελέτης είναι η παρουσίαση των διαφόρων μεταναστευτικών ρευμάτων της πομακικής εθνοτικής ομάδας (σλαβόφωνων μουσουλμάνων) της ελληνικής Θράκης υπό διαφορετικές πολιτικές και οικονομικές συνθήκες κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα καθώς και των αρχών του 21ου αιώνα στο πλαίσιο της ελληνικής οικονομικής κρίσης (2010 και έπειτα). Τα ερευνητικά μας εργαλεία ήταν συνεντεύξεις με άνδρες Πομάκους, οι οποίοι βίωσαν τη μετανάστευση ως εποχιακά εργαζόμενοι στο εξωτερικό διαμέσου των μεταναστευτικών δικτύων στην Ευρώπη. Το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται στον τρόπο με τον οποίο η μετανάστευση επηρέασε τη ζωή των Πομάκων και τον τρόπο αναδιαμόρφωσης της ταυτότητάς τους σε ενδεχομενικό πλαίσιο. Σύμφωνα με τα στοιχεία, η μετανάστευση των Πομάκων άρχισε πολύ πριν από την κρίση και συνεχίζεται έντονα. Η μετανάστευση είναι εποχιακή και αφορά άτομα ηλικίας 18-50 ετών τα οποία εργάζονται σε βαριές βιομηχανίες εκτελώντας το πιο δύσκολο και πιο επικίνδυνο μέρος των εργασιών. Σε αυτή τη φάση της κρίσης, η αβεβαιότητα για το οικονομικό μέλλον της Ελλάδας παρατείνει τη μετανάστευση των Πομάκων, η οποία φαίνεται να είναι η μόνη που μπορεί να εγγυηθεί ένα σημαντικό εισόδημα για την επιβίωσή τους.

Οι μετακινήσεις του πομακικού πληθυσμού της ελληνικής Θράκης προς διάφορες κατευθύνσεις εντός και εκτός του ελληνικού εδάφους αποτελούν σημαντική πτυχή της ζωής αυτού του πληθυσμού σε κρίσιμες πολιτικές περιόδους του 20ού αιώνα.¹ Από

1. Αναφερόμαστε στους Πομάκους ως μέρος του πληθυσμού της ελληνικής Θράκης μετά την οριστική χάραξη των συνόρων μεταξύ Ελλάδας και Βουλγαρίας (1920), οι οποίοι μαζί με τους Τούρκους και τους μουσουλμάνους Ρομά συνιστούν τη μουσουλμανική μειονότητα, όπως ορίστηκε από τη συνθήκη της Λωζάνης (1923). Οι Πομάκοι είναι μουσουλμάνοι, με μητρική γλώσσα μια νοτιοσλαβική (βουλγάρικη) διάλεκτο, οι οποίοι στο μεγαλύτερο ποσοστό τους είναι τρίγλωσσοι, μιλούν δηλαδή τα «πομακικά», την τούρκικη γλώσσα και την ελληνική. Ως προς τον αριθμό τους, υπολογίζονται επίσημως γύρω στις 40.000 σε όλους τους νομούς

την ενσωμάτωση της Θράκης στο ελληνικό κράτος (1920) και, κυρίως, την αναγκαστική ανταλλαγή των πληθυσμών το 1923, οι Πομάκοι που έμεναν εντός της ελληνικής επικράτειας αλλά εκτός του θρακικού εδάφους, όπως για παράδειγμα στην Ανατολική Μακεδονία, μετακινήθηκαν οριστικά προς την Τουρκία. Οι εγκατεστημένοι στην ελληνική Θράκη, εξαιρούμενοι από την ελληνοτουρκική ανταλλαγή του 1923, ως πολίτες του ελληνικού κράτους βίωσαν διάφορες μετακινήσεις μόνιμες ή περιοδικές εξαιτίας των ιδιαίτερων ιστορικών, πολιτικών και οικονομικών συνθηκών που επικρατούσαν σε κάθε περίοδο. Στη διάρκεια της οικονομικής κρίσης στην Ελλάδα, η οποία ξεκίνησε στο τέλος της πρώτης δεκαετίας του 21ου αιώνα, έχουν αναδυθεί νέες οργανωμένες μεταναστευτικές ροές μουσουλμάνων της Θράκης προς διάφορες ευρωπαϊκές και άλλες χώρες, ως η μόνη δυνατή λύση για επιβίωση.

Η διεύρυνση της συζήτησης στις κοινωνικές επιστήμες για τη διεθνικότητα (transnationalism) και οι πολλαπλές εκδοχές για την εννοιολόγησή της (Glick-Schiller κ.ά. 1992: 1-24, Basch κ.ά. 1994, Καραγιάννης 2006: 23-30, Τσιμουρή 2009: 201-226, Vertovec 1999: 447-462, Appadurai [1996] 2014) επιβεβαιώνει τα πολλαπλά συγκείμενα και την αλληλεπίδραση παραμέτρων (παγκόσμιο - τοπικό, κίνηση του κεφαλαίου στον ύστερο καπιταλισμό, διαμεσολάβηση τεχνολογίας, παγκόσμια συστήματα εξουσίας, κ.λπ.) εντός των οποίων εμπλέκονται τα μετακινούμενα υποκείμενα κατά την παραγωγή των διαμεταναστευτικών φαινομένων (Kearney 1995: 547-565, Appadurai 1991: 191-210, Featherstone 2001: 483-526, Glick-Schiller κ.ά. 1995: 48-63). Ταυτόχρονα με τον πολυδιάστατο θεωρητικό προβληματισμό, η εθνογραφική πρακτική, βγαίνοντας έξω από τα εθνικά όρια, μετατρέπεται σε ένα είδος κινητικής εθνογραφίας με την ανάδειξη του πολυ-τοπικού (multi-sited) ή δια-τοπικού (translocal) πεδίου έρευνας του εθνογράφου (Marcus 1995: 95-117, Gupta & Ferguson 1997: 1-29, Νιτσιάκος 2010: 64-76). Μέσα στη συνεχώς ανανεούμενη προβληματική και τον εμπλουτισμό της από την εμπειρική έρευνα, μπορεί να προστεθεί και το παράδειγμα της μετανάστευσης των Πομάκων με τα ποικίλα χαρακτηριστικά της που αλλάζουν στη διαχρονία.

Μιλώντας για παλιές εμπειρίες μετανάστευσης στην παρούσα εργασία, αναφερόμαστε στη χρονική περίοδο από τη δεκαετία του 1940 μέχρι το τέλος του 20ού αιώνα, ενώ οι νέες εμπειρίες εντάσσονται στο πρόσφατο διάστημα από την έναρξη του 21ου

της Θράκης (60.000 περίπου οι Τούρκοι ή Τουρκογενείς σύμφωνα με την επίσημη ορολογία και 20.000 περίπου οι Ρομά), όμως οι αριθμοί ποικίλουν από τη μια πηγή στην άλλη και είναι δύσκολο να υπάρξει ακριβής αριθμητική εκτίμηση, ειδικά κάτω από συνθήκες συνεχούς μετακίνησης.

αίωνα μέχρι τις μέρες μας. Σημειώνουμε ότι δεν είναι στις προθέσεις αυτής της εργασίας μια διεξοδική παρουσίαση της μετανάστευσης των Πομάκων, τόσο εξαιτίας της απουσίας εκτενών ερευνών που θα μπορούσαν να καλύψουν όλες τις χρονικές περιόδους και το σύνολο του μεταναστευτικού πομακικού πληθυσμού (από την Ξάνθη και τη Ροδόπη), όσο και της περιορισμένης έκτασης που διαθέτουμε στον τόμο αυτό. Ακολουθούμε τη χρονολογική σειρά που ξεκινά από τη δεκαετία του 1940 και έπειτα, αντλώντας στοιχεία από εργασίες που πραγματοποίησαν ιστορικοί, κοινωνιολόγοι, εθνολόγοι/ανθρωπολόγοι, ο καθένας κάτω από τη δική του οπτική, συνδέοντας πολλά πεδία μεταξύ τους (Θράκη, Αττική, Γερμανία, Βέλγιο, Τουρκία, κ.λπ.), με στόχο τη διαμόρφωση μιας εικόνας των κατευθύνσεων των μεταναστευτικών ροών και των συνθηκών κάτω από τις οποίες πραγματοποιήθηκαν.² Για την πιο πρόσφατη περίοδο, η μεταναστευτική εμπειρία των Πομάκων προσεγγίζεται μέσα από μαρτυρίες ατόμων (με καταγωγή από την ορεινή περιοχή της Ξάνθης),³ τα οποία εργάζονται στο εξωτερικό τη στιγμή που η Ελλάδα βιώνει τις συνέπειες της οικονομικής κρίσης. Επιπλέον, η επικοινωνία με μέλη αυτής της πληθυσμιακής ομάδας, ως μέρος της καθημερινότητάς μου λόγω της μόνιμης εγκατάστασής μου στην πόλη της Ξάνθης, συνιστά μια πηγή πληροφοριών που μετατρέπεται σε γνώση. Το επιλεγόμενο απόσπασμα από μαρτυρία συνεντευξιαζόμενου, που παρουσιάζεται σε αυτή την εργασία, αποτελεί ένα τυπικό δείγμα από το ευρύ φάσμα των περιπτώσεων, κάτι που στην παρούσα φάση δεν μας επιτρέπει να αναλύσουμε τις πολύπλευρες διαστάσεις του θέματος και τους διαφορετικούς τρόπους βίωσης των μεταναστευτικών εμπειριών «εδώ και εκεί», αλλά μας προτρέπει να το πράξουμε σε μια μελλοντική εργασία εμβαθύνοντας στο κοινωνικό περιεχόμενο των διασυνδέσεων διαμέσου των εθνικών συνόρων.

2. Πρόσφατα, και αφού ολοκληρώθηκε η συγγραφή της παρούσας εργασίας, εκδόθηκε το βιβλίο του Ιωάννη Θ. Φραγκόπουλου (2019). Στην εμπειριστατωμένη μελέτη του για τους Πομάκους της Ξάνθης, περιλαμβάνει και το φαινόμενο της μετανάστευσης βιωμένο από τους κατοίκους του χωριού Χάβαρη (ψευδώνυμο) στο οποίο πραγματοποίησε την έρευνά του. Τα δεδομένα καλύπτουν τις δεκαετίες 1980, 1990, 2000 και συμβάλλουν σημαντικά στη μελέτη της μετανάστευσης των Πομάκων. Στην παρούσα εργασία, παραπέμπουμε σε προηγούμενη σχετική δημοσίευση του συγγραφέα.

3. Οι συνομιλητές μου, στα λεγόμενα των οποίων στηρίζεται κατά πολύ μεγάλο μέρος η παρούσα εργασία, είναι όλοι άνδρες και κανένας από αυτούς δε δέχτηκε να αναφερθεί το όνομά του. Επίσης, οποιοδήποτε άλλο χαρακτηριστικό (π.χ. το όνομα του χωριού καταγωγής), το οποίο θα μπορούσε να οδηγήσει στην αναγνώριση της ταυτότητας του ομιλητή, ζητήθηκε να απαλειφθεί. Σχετικά με τις δυσκολίες και τα ζητήματα δεοντολογίας για την έρευνα στο τοπικό επίπεδο που αφορούν τόσο τους πληροφορητές όσο και τον/την ερευνητή/τρια, βλ. Μάρκου 2006α.

Πολιτικοοικονομικές κρίσεις και μετανάστευση (1940 έως το τέλος της δεκαετίας του 1960)

Σύμφωνα με τα στοιχεία που έχουμε, τόσο γραπτά όσο και προφορικά, τα πρώτα μαζικά μεταναστευτικά κύματα από τις ορεινές περιοχές της Θράκης παρατηρούνται κατά τη διάρκεια του εμφυλίου πολέμου. Πολλές απόπειρες φυγής προς την Τουρκία σημειώθηκαν και κατά τη διάρκεια της βουλγαρικής Κατοχής λόγω των κακουχιών που συνόδευσαν αυτή την περίοδο, από τις οποίες ελάχιστες πέτυχαν λόγω της άρνησης των τουρκικών αρχών να δεχτούν πρόσφυγες (Featherstone κ.ά. 2013: 202-211, Κοτζαγεώργη-Ζυμάρη 2002: 154-155). Οι αναχωρήσεις μεμονωμένων ατόμων ή ολόκληρων πομακικών οικογενειών προς την Τουρκία πραγματοποιήθηκαν στο διάστημα 1946-49, με τρόπο είτε νόμιμο είτε παράνομο (Featherstone κ.ά. 2013: 438-447). Η αίσθηση ανασφάλειας, το κλίμα καχυποψίας και πιέσεων υπό συνθήκες εμφυλίου πολέμου και η οικονομική κατάρρευση των χωριών (ως συνέχεια της οικονομικής εξαθλίωσης επί της βουλγαρικής Κατοχής αλλά και της εξάντλησης των πόρων από τις λεηλασίες) ήταν τα κύρια αίτια αυτής της εξόδου προς την Τουρκία.

Μετά το τέλος του εμφυλίου πολέμου ξεκίνησε η σταδιακή μετακίνηση των Πομάκων της ορεινής περιοχής προς τα αστικά κέντρα και τις πεδινές περιοχές της Θράκης, η οποία έγινε εντονότερη κατά τη δεκαετία του 1960. Οι οικονομικές αλλαγές στην ορεινή περιοχή της Ξάνθης, δηλαδή η μείωση και η σταδιακή εγκατάλειψη της κτηνοτροφίας εξαιτίας των περιοριστικών μέτρων βοσκής στο βουνό και η αντικατάστασή της με τη δασική εργασία (υλοτόμηση και κατασκευή δασικών δρόμων) (Φραγκόπουλος 2006: 111-112), συνέβαλαν στη δημιουργία επαφών με την πόλη της Ξάνθης, η οποία έδινε την ευκαιρία της ημερομίσθιας απασχόλησής τους κυρίως στον κατασκευαστικό τομέα. Η υλοτομία και η παράλληλη καλλιέργεια του καπνού εμπόδιζε την οριστική μετακίνηση οικογενειών στην πόλη. Οι περιπτώσεις της πρώτης εγκατάστασης οικογενειών στον αστικό χώρο κατά τη δεκαετία του 1960 αφορούν νοικοκυριά τα οποία δεν είχαν καμία δυνατότητα καλλιέργειας καπνού στα χωριά τους. Προς το τέλος της ίδιας δεκαετίας, και συγκεκριμένα το 1969, δόθηκε η δυνατότητα στους μουσουλμάνους της Θράκης να εργαστούν στο εξωτερικό, συγκεκριμένα στη Γερμανία, κατόπιν διμερών συνθηκών (*Gastarbeiterprogramm*) για τη στρατολόγηση εργατικού δυναμικού που είχαν υπογραφεί ήδη το 1960 μεταξύ Ελλάδας και Γερμανίας.

Από έρευνα που διεξήχθη, μεταξύ 2001 και 2003, σε αρκετές πόλεις της Γερμανίας όπου διαμένουν μετανάστες μουσουλμάνοι από τη Θράκη, πληροφορούμαστε ότι οι

πρώτοι μουσουλμάνοι μετανάστες που έφτασαν στη Γερμανία ήταν από την Κομοτηνή (Hersant 2005: 5). Δεν υπάρχουν αναφορές για περιπτώσεις μουσουλμάνων από την περιοχή της Ξάνθης, και ειδικότερα Πομάκων. Αυτό οφείλεται στους εσωτερικούς περιορισμούς και τον στρατιωτικό έλεγχο της ορεινής περιοχής που απαγόρευε την ελεύθερη μετακίνηση των Πομάκων (Labrianidis 1999: 82-93, Κωστόπουλος 2009: 99-105, Μάρκου 2001: 66-70). Η μαζική έξοδος των μουσουλμάνων εργατών προς τις ευρωπαϊκές χώρες σημειώνεται από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 και έπειτα, δηλαδή μετά την πλήρη ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Οικονομική Κοινότητα (1η Ιανουαρίου 1981). Έτσι, εργάτες από την περιοχή της Ξάνθης, πομακικής καταγωγής, έκαναν την εμφάνισή τους σε διάφορες ευρωπαϊκές χώρες μετά το 1987 και αρχές της δεκαετίας του 1990 (Hersant 2005: 5-6) ως εργάτες σε θερμοκήπια (Ολλανδία), σε εργοστάσια και ναυπηγεία (Γερμανία, Αγγλία).

Οι μεταναστευτικές ροές από τη μεταπολίτευση μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1980

Την περίοδο της μεταπολίτευσης, από το 1974 και μετά, σημειώνεται η συστηματική μετανάστευση των Πομάκων προς τα θρακικά αστικά κέντρα⁴ αλλά και στα υπόλοιπα μεγάλα αστικά κέντρα της χώρας, με σημαντικότερη τη στρατολόγηση μουσουλμάνων εργατών στις βιομηχανίες του Λαυρίου.⁵ Μια μεγάλη μερίδα των μετακινούμενων απασχολήθηκε στο εμπορικό ναυτικό ως ανειδίκευτο προσωπικό, με εξάμηνα συνήθως συμβόλαια, όπως και στον τομέα του τουρισμού σε εστιατόρια και ξενοδοχεία νη-

4. Για τους αστικοποιημένους Πομάκους που ζουν στην πόλη της Ξάνθης, την κατανομή τους στο χώρο και τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των διαφόρων πληθυσμών, βλ. Μάρκου 2004-2005: 21-59. Αναφορικά με τους Πομάκους της Ροδόπης, η Φωτεινή Τσιμπιρίδου αναφέρει ότι καθυστέρησε η ένταξη των ορεινών χωριών της Ροδόπης με πομακικό πληθυσμό στην οικονομία της αγοράς, αφού η καλλιέργεια του καπνού άρχισε κατά τη δεκαετία του 1970. Το 1986, κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς της στα ορεινά χωριά της Ροδόπης, μέρος του ανδρικού πληθυσμού (κυρίως ανύπανδροι) εργάζονταν στα καράβια εφοδιάζοντας τις οικογένειές τους με ρευστό χρήμα. Η μαζική έξοδος των Πομάκων προς την πόλη της Κομοτηνής σημειώνεται κυρίως κατά τη δεκαετία του 1990, με την εγκατάλειψη ακόμη και ολόκληρων χωριών, ενώ η εγκατάστασή τους στον αστικό χώρο δείχνει την περιθωριακή θέση τους σε σχέση με τους υπόλοιπους πληθυσμούς. Βλ. Tsibiridou 2000: 121-126 και 337-345.

5. Οι βιομηχανίες του Λαυρίου όπως: ΠΥΡ.ΚΑΛ (παραγωγός εκρηκτικών υλών), ΕΜΜΕΛ (απόγονος της Γαλλικής Εταιρείας Μεταλλείων) και η μεταλλουργία της ΙΖΟΛΑ οργάνωσαν καμπάνιες στρατολόγησης μουσουλμάνων εργατών, μεταξύ 1974-1975, λόγω έλλειψης προσωπικού στο Λαύριο. Οι Λαυριώτες απέφευγαν την εργασία στις «επικίνδυνες» βιομηχανίες. Μετά από κάποια εργατικά ατυχήματα, και οι ίδιοι οι μουσουλμάνοι προσανατολίστηκαν μαζικά προς την κλωστοϋφαντουργία ΑΙΓΑΙΟΝ στα τέλη της δεκαετίας του 1970 (Πετράκη 2002: 191-192).

σιωτικών ή παραθαλάσσιων περιοχών. Την περίοδο αυτή, παρατηρείται η μεγαλύτερη σε αριθμό εσωτερική μετανάστευση από τα ορεινά χωριά προς την πόλη εξαιτίας της αύξησης της επιχειρηματικής δραστηριότητας (κυρίως βιομηχανικής) στην Ξάνθη και στην Κομοτηνή με νέες θέσεις εργασίας στο αστικό περιβάλλον. Αυτό που τη χαρακτηρίζει είναι τόσο η περιστασιακή μετακίνηση των ανδρών από το χωριό στην πόλη, όσο και η μόνιμη εγκατάσταση οικογενειών στον αστικό ιστό. Οι μετακινούμενοι Πομάκοι συνδύαζαν ημερομίσθια στην πόλη εργαζόμενοι στην οικοδομή ή τη βιομηχανία (Τρουμπέτα 2001: 96-97) με την εργασία του καπνού στα χωριά κατά τους καλοκαιρινούς μήνες. Εκείνοι που εγκαταστάθηκαν με την οικογένειά τους στην πόλη είχαν εγκαταλείψει άγονες περιοχές της ορεινής ζώνης, όπου η καλλιέργεια του καπνού ήταν αδύνατη. Οι γυναίκες μουσουλμάνες (ένα ποσοστό αφορά τις πομάκες γυναίκες) απασχολήθηκαν επίσης στις βιομηχανίες και βιοτεχνίες της περιοχής (Πετράκη 1995: 19-21, Πετράκη 1997: 85). Πολλές οικογένειες εγκαταλείποντας τους ορεινούς οικισμούς εγκαταστάθηκαν επίσης στις πεδινές αγροτικές περιοχές, όπως και στα χωριά του «γιακά»⁶ προκειμένου να βρίσκονται κοντά στα χωράφια όπου εργάζονταν ως εργάτες γης. Πολλοί δε νεαροί Πομάκοι που έμεναν στα ορεινά χωριά κατέβαιναν στην πόλη κάτω από αντίξοες συνθήκες, συχνά με τα πόδια, και εργάζονταν ως μαθητευόμενοι κοντά σε τεχνίτες (τόρνο, επισκευές αυτοκινήτων, φαναρτζήδες).

Σταδιακά και προχωρώντας προς τη δεκαετία του 1980, στα σχολεία των ορεινών περιοχών έφθινε ο αριθμός των μαθητών λόγω της μετακίνησης των οικογενειών στην πόλη. Από την άλλη πλευρά, στην πόλη άρχισε να αυξάνει ο αριθμός των μουσουλμάνων μαθητών στα μειονοτικά σχολεία, με αποτέλεσμα τη μη δυνατότητα των μειονοτικών σχολείων να εγγράψουν όλους τους μαθητές δεδομένου ότι υπήρχε ορισμένος αριθμός διαθέσιμων θέσεων. Οι γονείς που ήθελαν να μορφωθούν τα παιδιά τους, αλλά ταυτόχρονα ήταν επιφυλακτικοί ως προς τη φοίτησή τους στα δημόσια ελληνικά σχολεία, αποφάσιζαν να τα στείλουν σε σχολεία της Τουρκίας, κυρίως στην Αδριανούπολη και την Ιστάνμπουλ (Μαρκου 2001: 286-294). Έτσι, στο διάστημα μεταξύ 1975 και 1980 σημειώθηκε η μεγαλύτερη διαρροή πολλών πομάκων μαθητών προς την Τουρκία, η οποία σε συνδυασμό με τις πολιτικές συνθήκες της δεκαετίας του 1980, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, οδήγησε (σε πολλές περιπτώσεις) στην εγκατάσταση ολόκληρης της οικογένειας στην Τουρκία, αλλά και στην πολιτικοποίηση του ζητήματος για την ονομασία της μειονότητας καθώς και της πομακικής ταυτότητας (Μάρκου 2006β: 161-189, Τσιμπιρίδου 1999: 163-182).

6. Περιοχή καλλιέργειας του καπνού.

Τα μεταναστευτικά ρεύματα κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα

Στο διάστημα 1985-1990 οι οικονομικές και οι πολιτικές εξελίξεις στη Θράκη διαμόρφωσαν ένα νέο πλαίσιο και στο επίπεδο της μετανάστευσης. Από τη μια, οι ευρωπαϊκές πολιτικές είχαν αρνητικό αντίκτυπο στους παραγωγούς καπνού με αποτέλεσμα να μην μπορούν να επιβιώσουν οι Πομάκοι των ορεινών περιοχών. Από την άλλη, εμφανίστηκαν ανεξάρτητοι βουλευτές της μειονότητας (με βασικό εκπρόσωπο τον Sadik Ahmet), οι οποίοι μέσω της πολιτικής τους προσπάθησαν να συσπειρώσουν τις διαφορετικές εθνοτικές ταυτότητες των μουσουλμάνων γύρω από μία εθνική, την τουρκική (Aarbakke 2011: 156-207).

Μέσα σε αυτό το κλίμα των μεγάλων πολιτικών ανακατατάξεων στον μειονοτικό χώρο σημειώθηκαν σημαντικές μεταναστευτικές ροές των Πομάκων προς την Ευρώπη αλλά και στην Τουρκία – στην τελευταία επειδή η πολιτική ηγεσία της μειονότητας την παρουσίαζε ως μια χώρα με γόητρο που θα άνοιγε νέες προοπτικές στη ζωή τους.⁷ Ο μεγαλύτερος αριθμός Πομάκων εργατών προσανατολίστηκε στη Γερμανία αναζητώντας εργασία στη βιομηχανία και στα ναυπηγεία. Ακολούθησαν η Γαλλία, η Δανία, το Βέλγιο, η Ολλανδία που επίσης πρόσφεραν εργασία στους ίδιους τομείς. Αναφορικά με τους πρώτους Πομάκους μετανάστες στη Γερμανία, από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 και έπειτα, αυτοί ήρθαν σε επαφή με τους ήδη εγκατεστημένους από τη δεκαετία του 1970 μουσουλμάνους της Δυτικής Θράκης (κυρίως από την Κομοτηνή, τουρκικής καταγωγής). Η πολιτικοποίηση της μειονοτικής ταυτότητας πέρα από τα σύνορα της ελληνικής Θράκης εκφράστηκε μέσα από τη δημιουργία συλλόγων του εξωτερικού.⁸ Τα δίκτυα συλλόγων στην Ευρώπη και η σύνδεσή τους με τα δίκτυα *Συλλόγων Αλληλεγγύης Τούρκων της Δυτικής Θράκης* στην Τουρκία (Hersant 2008), συνέβαλαν ακόμη περισσότερο στην έντονη πολιτικοποίηση των μεταναστών μουσουλμάνων, συμπεριλαμβανομένων και των Πομάκων. Οι Πομάκοι μετανάστες του εξωτερικού βρέθηκαν έτσι εντός των δικτύων των συλλόγων με έντονο εθνικιστικό προφίλ, που λειτούργησαν και ως κανάλια για την εύρεση εργασίας.

Αξιοσημείωτο είναι ότι η απομάκρυνση των Πομάκων από τη Θράκη (και μουσουλμάνων εν γένει της Θράκης) εξαιτίας της εργασίας τους στο εξωτερικό ή σε

7. Από τα άρθρα στον τουρκόφωνο μειονοτικό Τύπο της Θράκης μπορεί κανείς να καταλάβει το μέγεθος της προβολής της Τουρκίας ως μιας χώρας ευκαιριών που προστατεύει τους «μουσουλμάνους αδελφούς» του εξωτερικού.

8. Σύμφωνα με την Ομοσπονδία Τούρκων της Δυτικής Θράκης στην Ευρώπη, μέχρι το 2001 είχαν δημιουργηθεί τριάντα περίπου σύλλογοι στη Γερμανία και το Λονδίνο, οι περισσότεροι εκ των οποίων (εικοσιπέντε) είχαν δημιουργηθεί στο διάστημα μεταξύ 1988 και 1995 (Hersant 2005: 7-8).

άλλη περιοχή της Ελλάδας έγινε η αιτία για την αυθαίρετη εφαρμογή του άρθρου 19 του Κώδικα Ελληνικής Ιθαγένειας, με αποτέλεσμα πολλοί Πομάκοι (και Τούρκοι) να χάσουν την ιθαγένειά τους. Ειδικά την περίοδο 1985-1991 οι αφαιρέσεις ιθαγένειας έλαβαν χώρα είτε σε ατομικό είτε σε ομαδικό επίπεδο και συνδέονταν με την περίοδο δράσης των ανεξάρτητων μειονοτικών πολιτικών σχηματισμών. Πολλοί άνθρωποι έχασαν την ιθαγένειά τους χωρίς να το γνωρίζουν, και το καταλάβαιναν όταν διέσχιζαν τα σύνορα κατά την επιστροφή τους στην Ελλάδα ή ενημερώνονταν για αυτό όταν απευθύνονταν σε κάποια δημόσια υπηρεσία ή αρχή για να διεκπεραιώσουν μια υπόθεσή τους (Παπανικολάου 2009: 259-260). Το άρθρο 19 του ΚΕΙ καταργήθηκε το 1998, αλλά το ζήτημα των ανιθαγενών και η διεκδίκηση επανάκτησης της ιθαγένειας επανέρχονται στο προσκήνιο μόνο όταν μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως μοχλοί πίεσης για πολιτικούς στόχους.

Ένα δεύτερο μεταναστευτικό ρεύμα, κατά τη δεκαετία 1980-1990, αφορά τη μετακίνηση προς τα αστικά κέντρα της κεντρικής κυρίως Ελλάδας συμπεριλαμβανομένης και της Αττικής. Το ρεύμα αυτό συνδέεται περισσότερο με την ελληνική πολιτική για την αντιμετώπιση της κατάστασης στη Θράκη εξαιτίας της πολιτικής των ανεξάρτητων μουσουλμάνων βουλευτών. Η ελληνική πολιτική συνίστατο στην παρότρυνση του μειονοτικού πληθυσμού για μετανάστευση και μόνιμη εγκατάσταση στα ελληνικά αστικά κέντρα «κάτω από τη Λάρισα» από τη μια μεριά, και στην ενδυνάμωση των κινήτρων για την επιστροφή των χριστιανών μεταναστών στην περιοχή της Θράκης μέσω της ανάπτυξης της βιομηχανίας από την άλλη. Η ενθάρρυνση της μεταδημότευσης για τον μειονοτικό πληθυσμό συνοδευόταν με την υπόσχεση εξασφάλισης μιας θέσης στο δημόσιο. Στην πολιτική αυτή ήταν ελάχιστος ο αριθμός των ατόμων που ανταποκρίθηκαν, κυρίως Ρομά, χωρίς όμως να τηρηθεί η υπόσχεση (Αβραμοπούλου & Καρακατσάνης 2002: 137). Ωστόσο, δεν έπαψε η μετακίνηση των Πομάκων, κυρίως προς το λεκανοπέδιο της Αττικής. Οι περισσότεροι εργαζόνταν στον κατασκευαστικό τομέα (οικοδομές, κατασκευές δρόμων, κ.λπ.) όπως και στην ναυπηγοεπισκευαστική ζώνη του Περάματος και της Ελευσίνας. Από τις μαρτυρίες Πομάκων διαπιστώνεται ότι αρκετοί εγκαταστάθηκαν στο κέντρο της Αθήνας κάνοντας διάφορα επαγγέλματα (μικρομάγαζα, καφενεία στην πλατεία Βάθη ή στην Ακαδημία Πλάτωνος).⁹

9. Σε ένα τέτοιο καφενείο στην πλατεία Βάθη αναφέρεται ο Δημήτρης Αντωνίου, όπως επίσης και στο σύλλογο «Φιλότητα» που δημιουργήθηκε το 1997 και σύμφωνα με το καταστατικό είχε ως στόχο την επίλυση των προβλημάτων της μουσουλμανικής κοινότητας του λεκανοπεδίου Αττικής (Αντωνίου 2005: 93-99). Για τη δράση και τους σκοπούς του Πανελλή-

Προς το τέλος της δεκαετίας του 1980, η οικονομική κατάσταση των Πομάκων επιδεινώθηκε εξαιτίας των ευρωπαϊκών μέτρων για τον καπνό και λόγω της εισροής ενός νέου εργατικού δυναμικού από τις χώρες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης (χαρακτηριζόμενοι ως παλιννοστούντες) στο θρακικό έδαφος. Ο κοινοτικός διακανονισμός των «ποσοστώσεων» το 1992, μετά από μια περίοδο γενναίων επιδοτήσεων στη δεκαετία του 1980, είχε δυσμενείς επιπτώσεις στους καπνοκαλλιεργητές εξαιτίας των περιορισμών στην παραγωγή, του ανοίγματος στην οικονομία της ελεύθερης αγοράς και της ελαχιστοποίησης του κρατικού παρεμβατισμού. Τα νέα δεδομένα είχαν ως αποτέλεσμα την επιβίωση της καλλιέργειας του καπνού υπό τη μορφή περιθωριακής οικονομίας (Τρουμπέτα 2001: 100, Φραγκόπουλος 2006: 110-111). Ταυτόχρονα, η είσοδος των παλιννοστούντων στην τοπική αγορά εργασίας άλλαξε τις ισορροπίες στα ημερομίσθια λόγω της μεγάλης προσφοράς φθηνού εργατικού δυναμικού.

Τα ημερομίσθια, όμως, μειώθηκαν και στο λεκανοπέδιο της Αττικής λόγω της έλευσης μεταναστών από την Ασία και την Αλβανία. Αυτή η τάση συνεχίστηκε καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1990 και είχε ως αποτέλεσμα την αναζήτηση εργασίας στο εξωτερικό. Τα ημερομίσθια στο εξωτερικό μέχρι και τη δεκαετία του 1990 ήταν ικανά να συντηρήσουν τις οικογένειες των Πομάκων που ζούσαν στη Θράκη, αλλά και για να αποταμιευθεί ένα κεφάλαιο για επενδύσεις σε ακίνητα, τα οποία, όμως, δεν μπορούσαν να αποκτηθούν στο θρακικό έδαφος λόγω των απαγορεύσεων που ίσχυαν.¹⁰ Θα πρέπει να σημειωθεί, επίσης, ότι οι καλές αμοιβές σχετίζονταν με εργασίες υψηλού κινδύνου για την υγεία και τη σωματική ακεραιότητα των εργατών. Η προσφερόμενη εργασία στο εξωτερικό (Γερμανία, Βέλγιο, Δανία, Γαλλία, κ.α.) αφορούσε στη συντήρηση δεξαμενόπλοιων και την αφαίρεση σκουριάς με αμμοβολή, πράγμα που σημαίνει ότι οι εργαζόμενοι εκτελούσαν τις εργασίες σε βάθος έως και είκοσι μέτρων από την επιφάνεια του νερού, εντός του πλοίου, φορώντας ειδικούς αναπνευστήρες (Φραγκόπουλος 2006: 114). Η μακροχρόνια έκθεση σε σκόνες και αναθυμιάσεις είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία ανεπανόρθωτων βλαβών, με μεγάλα ποσοστά θνησιμότητας σε μικρή ηλικία.

νιου Συνδέσμου Συμπαραστάσεως των Μουσουλμάνων στην Ελλάδα «Η Φιλότητα», βλ. Ιμάμ & Τσακηρίδη 2003:113-117.

10. Η αγορά ακινήτων από τους μουσουλμάνους επί του θρακικού εδάφους επιτράπη εντός του πλαισίου της μεταρρυθμιστικής μειονοτικής πολιτικής, δηλαδή από το 1991 και έπειτα. Το καθεστώς των απαγορεύσεων, μαζί με την προπαγανδιστική πολιτική της μειονοτικής πολιτικής ελίτ για την έλλειψη προοπτικής στην Ελλάδα, οδήγησε πολλούς μουσουλμάνους (Τούρκους και Πομάκους) στην αγορά ακινήτων στην Τουρκία.

Η αύξηση του μεταναστευτικού φαινομένου κατά τις πρώτες δεκαετίες του 21ου αιώνα

Η αυξημένη ζήτηση εργασίας στο εξωτερικό συνέβαλε στη δημιουργία μεταναστευτικών καναλιών τα οποία αναπτύχθηκαν από «επιχειρηματίες» πλέον Πομάκους που είχαν εγκατασταθεί στη Γερμανία ορίζοντας ως υπεύθυνους κάποιους ενδιάμεσους (πομακικής καταγωγής) για τη στρατολόγηση εργατών από τη Θράκη. Εντός, επομένως, του κύκλου της μετανάστευσης αναδύθηκαν νέα κυκλώματα διακίνησης εργατών που, όπως αποδεικνύεται σήμερα μέσα από τις μαρτυρίες Πομάκων εργατών, κερδοσκόπησαν καθώς τα ποσοστά των μεταναστών αυξήθηκαν, ειδικά στην περίοδο της ελληνικής οικονομικής κρίσης.

Πιο συγκεκριμένα, μεσάζοντες (*κομμανταντόροι*) αναλαμβάνουν τη στρατολόγηση εργατών και συντηρούν τα κυκλώματα διακίνησης στη χώρα μετανάστευσης, έχοντας υπενοικιάσει ξενοδοχεία/πανδοχεία για τη στέγαση των μεταναστών και συνάψει συμβόλαια με εταιρείες κέτερινγκ για τη διατροφή τους. Με αυτό τον τρόπο, παρέχοντας στοιχειώδη στέγη και τροφή, παρακρατούν ένα μέρος του μισθού από τους εργάτες με ποσό που ποικίλει από είκοσι μέχρι πενήντα ευρώ. Σημειώνεται ότι η παραγγελία της εργοδοσίας για εργάτες κυμαίνεται από πενήντα μέχρι εκατό άτομα κάθε φορά. Σύμφωνα με τα λεγόμενα των πληροφορητών, η ασφαλιστική κάλυψη των εργατών είναι επαρκής, γιατί «δεν συμφέρουν» τα εργατικά ατυχήματα και, επίσης, η ασφάλιση υπόκειται στη νομοθεσία του συγκεκριμένου ευρωπαϊκού κράτους, οπότε οι εταιρείες πληρούν όλα τα κριτήρια ασφαλείας των εργαζομένων, ωστόσο τα συνδικαλιστικά δικαιώματα είναι, κατά τη γνώμη των εργαζομένων, ανύπαρκτα. Οι πατρόνοι/κομμανταντόροι είναι αυτοί που συναλλάσσονται με την εργοδοσία και όχι οι εργάτες με τους εργοδότες, οπότε τα συνδικάτα «κάνουν τα στραβά μάτια» και οι μεσάζοντες κάνουν ό,τι μπορούν για να εμποδίσουν τη σχέση με τα συνδικάτα. Οι συνθήκες εργασίας είναι άκρως επικίνδυνες, τόσο στα ναυπηγεία όσο και στις εταιρείες κατασκευής και συντήρησης ανεμογεννητριών, οι οποίοι είναι οι δύο βασικοί τομείς εργασίας των τωρινών μεταναστών.

Τα τελευταία δέκα περίπου χρόνια, νέα μεταναστευτικά κανάλια αναπτύχθηκαν προς άλλες χώρες (Ισπανία, Ιταλία, Φινλανδία, Κατάρ) πέρα από τους παραδοσιακούς τόπους μετανάστευσης των εργατών, όπως ήταν η Γερμανία. Οργανωμένες ομάδες εργατών στρατολογούνται με ολιγόμηνες και ανανεώσιμες συμβάσεις από τους «μεσάζοντες» των μεγάλων εταιρειών, οι οποίοι λόγω της πομακικής ή τουρκικής καταγωγής τους έχουν διασυνδέσεις με την ορεινή περιοχή της Θράκης. Απόσπασμα

από συνέντευξη με άνδρα, ηλικίας 37 ετών με καταγωγή από ορεινό χωριό της Ξάνθης που επιθυμεί την ανωνυμία. Η συνέντευξη πραγματοποιήθηκε στις 17 Αυγούστου του 2017.

Πριν... πόσα χρόνια... θα είναι 30; εκεί το '95, [...] που λες, αλλιώς ήταν. Πήαινε ο άντρας για δουλειά... τώρα μιλάμε στην Αλμάνια... πολλοί πήαιναν, πρώτος ο θείος μου και μετά η οικογένεια πήαν Ολλάντα... τότε πήαιναν εργάτες στο εργοστάσιο και... μετά η φάμπρικα έκανε πρόσκληση... πήαινε η οικογένεια, τα παιδιά... η γυναίκα καθαρίστρια. Εγώ δουλεύω τέσσερα χρόνια, στις ανεμογεννήτριες. Στοκάρισμα και βάψιμο στα φτερά. Έχω πτυχίο ΕΠΑΛ, πήρα δίπλωμα αυτοκινήτου... με την κρίση δουλειά πουθενά. Δούλεψα ηλεκτρολόγος, δούλεψα οικοδομή, πήα Κρήτη, εδώ γύρισα πάλι... δούλεψα και σε χωράφια στον καπνό, ξανά στην ταβέρνα, όλα τα έκανα... με την κρίση πουθενά δουλειά. Έμαθα από [...] ότι πάνε ανεμογεννήτριες, μια μεγάλη εταιρεία [...] έχει Ιταλία, Αλμάνια, Σπανία, στο Βέλγιο, Κατάρ. Μαζεύονται από τα χωριά 20-30 άντρες, μπορεί παραπάνω [...] αυτοί δεν ξέρουν πού πάνε, τους λένε και πάνε... ξέρουν ότι πάνε για δουλειά. Μαζεύονται κι άλλοι, σου λένε φεύγουμε το Σάββατο, από Θεσσαλονίκη παίρνεις το αεροπλάνο, πάνε Αλμάνια... και τη Δευτέρα πιάνεις δουλειά. Τρεις μήνες είναι το συμβόλαιο.

... Τα λεφτά καλά είναι, αλλά παλιά ήταν πιο καλά [...] Μιλάμε 4,5-5 χιλιάδικα... Τώρα είναι 1500... 1800, παίρνω 2200... αλλά χρειάζεται να ξοδέψω, κρατάω τα 1800. Τι να κάνεις;... Τώρα βρίσκουν φτηνούς εργάτες από Βουλγαρία, Ρουμανία... πέσαν τα μεροκάματα. Έχει βοηθός εργάτης, εργάτης, μάστορας. Όταν είσαι μάστορας... πιο καλά λεφτά. Όλοι έχουν πτυχία σήμερα, δάσκαλοι [...] από πανεπιστήμια! τελείωσαν πανεπιστήμιο, τίποτα δουλειά δεν έχει. Πάνε και δουλεύουν εργάτες... έτσι... Ε... έχεις ιατρική ασφάλεια, το 80% είναι ασφάλεια κυπριακή ιδιωτική ή βουλγαρική. Το φαί είναι της εταιρείας. Καλά είναι [...].

Τώρα εντάξει, έχω λεφτά, αλλά;... Δεν είναι εύκολο... Όλοι πεθαίνουν, δύο κηδείες είχαμε στο χωριό... στο μήνα μέσα αυτό... Σαράντα, σαράντα πέντε χρονών δύο άντρες... καρκίνος... αυτοί ήταν σε ναυπηγεία, αμμοβολή. [...] Εμείς φοράμε μάσκες, φόρμες, τα πλένουμε στα πλυντήρια κάθε μέρα. Άμα δουν ότι δεν βάζεις μάσκα, πληρώνεις πρόστιμο. Παίρνουν μέτρα... ναι... ξέρεις;... Δεν ξέρεις... έτσι που λες.

Επίλογος

Από τα προηγούμενα, διαπιστώνουμε ότι η μετανάστευση των Πομάκων, εσωτερική και εξωτερική, στενά συνδεδεμένη με δύσκολες περιόδους εθνικής πολιτικής και οικονομικής κρίσης, αποτέλεσε το βασικό μέσο επιβίωσης αυτού του πληθυσμού. Οι μετακινήσεις των Πομάκων δεν ήταν αποτέλεσμα εκούσιας απόφασης με κίνητρο τη βελτίωση της ζωής τους, αλλά πραγματοποιήθηκαν υπό το καθεστώς ανάγκης για επιβίωση όταν οικονομικοί και πολιτικοί λόγοι πίεζαν για την εύρεση εργασίας πέραν του θρακικού εδάφους. Σύμφωνα με τα δεδομένα μας, η πλειοψηφία των Πομάκων μεταναστών εργάστηκε και εξακολουθεί να εργάζεται σε επικίνδυνες δουλειές, ικανοποιητικές από οικονομικής απόψεως για τη συντήρηση των οικογενειών τους αλλά επιβαρυντικές για την υγεία τους.

Η αστικοποίηση των Πομάκων, με την εγκατάστασή τους στην πόλη της Ξάνθης αρχικά και στα μεγάλα αστικά κέντρα στη συνέχεια, δεν συνέβαλε στην ενδυνάμωση της πομακικής ταυτότητας αλλά στην ολοένα ενισχυμένη τάση ταυτοποίησης των υποκειμένων με την τουρκική μερίδα του αστικού πληθυσμού. Αυτή η τάση ισχυροποιήθηκε κάτω από το πολιτικό κλίμα της δεκαετίας του 1980 όπου κυριάρχησε το ζήτημα της εθνικοποίησης (τουρκοποίησης) της μειονοτικής ταυτότητας, τόσο στο τοπικό όσο και στο ευρωπαϊκό επίπεδο, μέσα από τη δράση των ανεξάρτητων βουλευτών της μειονότητας και των συλλόγων των τούρκων μεταναστών στην Ευρώπη. Η μαζική μετανάστευση στο εξωτερικό, από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 και ύστερα, πρόσφερε την ευκαιρία για ανάκαμψη της οικονομικής κατάστασης των εργατών και των οικογενειών τους.¹¹ Ωστόσο, αυτή η μετανάστευση φαίνεται να εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από την ένταξη των Πομάκων στα τουρκικά μεταναστευτικά δίκτυα της Ευρώπης, συντελώντας στη δημιουργία ταυτοποιήσεων (τουρκικής και πομακικής ταυτότητας) και σίγουρα σε μια πομακική ταυτότητα ανοιχτή στην ενδεχομενικότητα στο πλαίσιο διασυνδέσεων εκτός συνόρων.

Η οικονομική κρίση των τελευταίων ετών στην Ελλάδα, και πιο ειδικά στη Θράκη, οδήγησε στην εντατικοποίηση των ρευμάτων μετανάστευσης στην Ευρώπη, δημιουργώντας οργανωμένα πακέτα νέων ευέλικτων εργατών χωρίς τη δυνατότητα διεκδίκησης εργασιακών δικαιωμάτων σε ένα μη μόνιμο εργασιακό περιβάλλον. Μέσα

11. Η Δόνα Μιχαήλ διακρίνει τις θετικές επιπτώσεις στο επίπεδο του χωριού. Σε έρευνα που πραγματοποίησε μεταξύ 2000 και 2002, στο ορεινό χωριό Θέρμες του νομού Ξάνθης, διαπίστωσε ότι οι μετανάστες Πομάκοι μεταφέρουν νέες αξίες, περισσότερο κοσμικές, που συμβάλλουν σε μια αναθεώρηση των αντιλήψεων σχετικά με την εκπαίδευση, κυρίως των κοριτσιών. Βλ. Michail 2003.

από το υπάρχον καθεστώς διακίνησης των εργατών, οι παλιοί μετανάστες επωφελούνται από την κρίση των τελευταίων ετών ως διαμεσολαβητές στην οργάνωση και μετακίνηση των «νέων πακέτων μεταναστών» με τους οποίους μοιράζονται συνήθως κοινό τόπο καταγωγής. Τα νέα «πακέτα» μεταναστών αφορούν άνδρες ηλικίας από 18 έως 45-50 ετών, δηλαδή όλο το παραγωγικό εργατικό δυναμικό της ορεινής περιοχής, οι οποίοι σε αντίθεση με τους παλαιότερους μετανάστες είναι σε μεγάλο ποσοστό πτυχιούχοι.

Στην πλειοψηφία τους, οι μετανάστες των τελευταίων ετών εργάζονται για την εξασφάλιση εισοδήματος προκειμένου να ζήσουν τις οικογένειές τους, γνωρίζοντας ότι το προσδόκιμο της ζωής τους μπορεί να ελαττωθεί σημαντικά εξαιτίας της ανθυγιεινής εργασίας που κάνουν. Πολύ πιο δύσκολα, σε σχέση με τους προηγούμενους μετανάστες των δεκαετιών 1980 και 1990, μπορούν να αποταμιεύσουν χρήματα για επενδύσεις, αν και αυτός παραμένει από τους κύριους στόχους. Τα άτομα, ωστόσο, με μακροχρόνια μεταναστευτική εμπειρία, μεταξύ των οποίων και οι «μεσάζοντες» στη διακίνηση των εργατών, κατάφεραν να δημιουργήσουν κεφάλαιο το οποίο συνήθως επενδύουν στην αγορά ακινήτων, ως ένα βαθμό στην Τουρκία και πιο πρόσφατα στη Θράκη. Στη Θράκη το ενδιαφέρον των Πομάκων για επενδύσεις σε ακίνητα είναι αυξημένο και ίσως αυτή τη στιγμή να είναι η βασικότερη αιτία για τη διακίνηση χρήματος στην περιοχή.

Η μετανάστευση των Πομάκων στην Ευρώπη μετράει περίπου τριάντα χρόνια, και ένα μέρος από την πρώτη γενιά μεταναστών που έχει εγκατασταθεί στο εξωτερικό είναι σήμερα συνταξιούχοι των οποίων τα παιδιά και τα εγγόνια έχουν παραμείνει στις χώρες υποδοχής. Παρατηρείται, ωστόσο, συχνά το φαινόμενο της επιστροφής των συνταξιούχων στα χωριά τους στη Θράκη, όπου διαμένουν για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα συνήθως κατά τους θερινούς μήνες, αλλά στη συνέχεια επιστρέφουν κοντά στα παιδιά και στα εγγόνια τους. Κάτω από τις σημερινές συνθήκες αβεβαιότητας για το οικονομικό μέλλον της Ελλάδας, είναι εξίσου αόριστο να μιλήσει κανείς για τον επαναπατρισμό των ήδη εγκατεστημένων στο εξωτερικό μεταναστών. Εκείνο, όμως, το οποίο αξίζει κανείς να παρακολουθήσει στην εξέλιξή του είναι το φαινόμενο των μετακινούμενων εργατών και οι αντοχές του συστήματος που το εκτρέφει, μαζί με τις συνέπειες στις ταυτότητες των υποκειμένων και των τοπικοτήτων καθώς συνυφαίνονται σε ενδιάμεση (in-between) συνθήκη.

Βιβλιογραφία

- Aarbakke, Vemund. 2011. «Η διεθνοποίηση του ζητήματος της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη». Στο Αικατερίνη Μάρκου (επιμ.), *Ανασυνθέσεις και νέες δυναμικές στις βαλκανικές κοινωνίες μετά το 1990*. Αθήνα: Ηρόδοτος, 156-207.
- Αβραμοπούλου, Ειρήνη & Λεωνίδας Καρακατσάνης. 2002. «Διαδρομές της ταυτότητας: από τη Δυτική Θράκη στο Γκάζι. Αναστοχασμοί και συγκρούσεις στη διαμόρφωση συλλογικών ταυτοτήτων. Η περίπτωση των τουρκόφωνων μουσουλμάνων στο Γκάζι», *Θέσεις* 79: 127-161.
- Antoniou, Dimitris. 2005. «Western Thracian Muslims in Athens: From Economic Migration to Religious Organization», *Balkanologie* IX/1-2: 79-101.
- Appadurai, Arjun. 1991. «Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology». Στο Richard G. Fox (επιμ.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Σάντα Φε, Ν. Μ.: School of American Research Press, 191-210.
- Appadurai, Arjun. [1996] 2014. *Νεωτερικότητα χωρίς σύνορα. Πολιτισμικές διαστάσεις της παγκοσμιοποίησης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Basch, Linda, Nina Glick-Schiller & Cristina Szanton-Blanc (επιμ.). 1994. *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Νέα Υόρκη: Gordon and Breach.
- Featherstone, Kevin. 2001. «Globalization Processes: Postnational Flows, Identity Formation and Cultural Space». Στο Ben-Rafael Eliezer & Yitzhak Sternberg (επιμ.), *Identity, Culture and Globalization*. Λέιντεν: Brill, 483-526.
- Featherstone, Kevin, Δημήτρης Παπαδημητρίου, Αργύρης Μαμαρέλης & Γεώργιος Νιάρχος. [2011] 2013. *Οι τελευταίοι Οθωμανοί. Η μουσουλμανική μειονότητα της Δυτικής Θράκης. 1940-1949*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Glick-Schiller, Nina, Linda Basch & Cristina Szanton-Blanc. 1992. «Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration», *Annals of the New York Academy of Sciences* 645/1: 1-24.
- Glick-Schiller, Nina, Linda Basch & Cristina Szanton-Blanc. 1995. «From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration», *Anthropological Quarterly* 68/1: 48-63.
- Gupta, Akhil & James Ferguson. 1997. «Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era». Στο Akhil Gupta & James Ferguson (επιμ.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Λονδίνο: Duke U.P., 1-29.
- Hersant, Jeanne. 2005. «Transmission de l'identité et culte du héros: les associations de Turcs de Thrace occidentale en Allemagne», *Balkanologie* IX/1-2: 103-130.
- Hersant, Jeanne. 2008. «Frères turcs et indésirables à la fois: les migrants de Thrace

- grecque en Turquie», *Revue européenne des migrations internationales*, 24/3, URL: <http://journals.openedition.org/remi/4836>.
- Ιμάμ, Μεχμέτ & Όλγα Τσακρίδη. 2003. *Μουσουλμάνοι και κοινωνικός αποκλεισμός*. Αθήνα: Α.Α. Λιβάνη.
- Καραγιάννης, Βαγγέλης. 2006. «Μετανάστευση, διεθνικότητα, κινητικότητα. Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης», *Σύγχρονα Θέματα* 92: 23-30.
- Kearney, Michel. 1995. «The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism», *Annual Review of Anthropology* 24: 547-565.
- Κοτσαγεώργη-Ζυμάρη, Ξανθίππη. 2002. *Η βουλγαρική κατοχή στην Ανατολική Μακεδονία και τη Θράκη 1941-1944*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.
- Κωστόπουλος, Τάσος. 2005. *Το «Μακεδονικό» της Θράκης. Κρατικοί σχεδιασμοί για τους Πομάκους (1956-2008)*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Labrianidis, Lois. 1999. «The Impact of the Greek Military Surveillance Zone on the Greek Side of the Bulgarian-Greek Borderlands», *Boundary and Security Bulletin* 7/2: 82-93.
- Markou, Ekaterini. 2001. *La question identitaire et l'éducation chez les Pomaques de la Thrace grecque*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Παρίσι: EHESS.
- Μάρκου, Κατερίνα. 2004-2005. «Χώρος, κοινωνικές σχέσεις και ταυτότητες στην πόλη της Ξάνθης», *Εθνολογία* 11: 21-59.
- Μάρκου, Κατερίνα. 2006α. «Πομάκοι και επιτόπια έρευνα στην ελληνική Θράκη: πολιτικές συνιστώσες και βιωματική εμπειρία». Στο Θεόδωρος Ιωσηφίδης & Μάνος Σπυριδάκης (επιμ.), *Ποιοτική κοινωνική έρευνα. Μεθοδολογικές προσεγγίσεις και ανάλυση δεδομένων*. Αθήνα: Κριτική, 51-74.
- Μάρκου, Κατερίνα. 2006β. «Η χρησιμοποιούμενη ορολογία για τους “μουσουλμάνους” της ελληνικής Θράκης». Στο Θεοφάνης Μαλκίδης & Νικόλαος Κόκκας (επιμ.), *Μετασχηματισμοί της συλλογικής ταυτότητας των Πομάκων*. Ξάνθη: Σπανίδης, 161-189.
- Marcus, George. 1995. «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Michail, Domna. 2003. «Migration, Tradition and Transition among Pomaks in Xanthi (Western Thrace)». Στο Proceedings of the 1st Symposium of Social Science Research in Greece, Hellenic Observatory, European Institute, LSE. URL: www.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/hellenicObservatory/pdf/1st_Symposium/domnaM.pdf
- Νιτσιάκος, Βασίλης. 2010. *Στο σύνορο. «Μετανάστευση», σύνορα και ταυτότητες στην αλβανο-ελληνική μεθόριο*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Παπανικολάου, Αντιγόνη. 2009. «Σύγχρονες προσεγγίσεις της έννοιας της ιθαγένειας. Η περίπτωση των ανιθαγενών, μελών της τουρκο-μουσουλμανικής μειονότητας της

- Θράκης». Στο Μίλτος Παύλου & Αθηνά Σκουλαρίκη (επιμ.), *Μετανάστες & μειονότητες. Λόγος και πολιτικές*. Αθήνα: Βιβλιόραμα, 253-276.
- Πετράκη, Γεωργία. 1995. «Χριστιανές και μουσουλμάνες εργάτριες ενδύματος στην Ξάνθη», *Δεκαπενθήμερος Πολίτης* 10 (Ιούνιος): 19-21.
- Πετράκη, Γεωργία. 1997. «Στην Ξάνθη και στο Λαύριο: ταξικές διαστάσεις του μειονοτικού στην Ελλάδα», *Σύγχρονα Θέματα* 63: 84-85.
- Πετράκη, Γεωργία. 2002. *Από το χωράφι στο εργοστάσιο. Η διαμόρφωση του βιομηχανικού προλεταριάτου στο σύγχρονο Λαύριο*. Αθήνα: Τυπωθήτω - Γιώργος Δαρδανός.
- Τρουμπέτα, Σεβαστή. 2001. *Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους μουσουλμάνους της Θράκης. Το παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων*. Αθήνα: ΚΕΜΟ, Κριτική.
- Τσιμουρής, Γιώργος. 2009. «Φαντασιακές γεωγραφίες και διεθνικές μεταναστευτικές κοινότητες: νέο φαινόμενο ή παλιό σε συνθήκες ύστερου καπιταλισμού;». Στο Μάνος Σπυριδάκης (επιμ.), *Μετασχηματισμοί του χώρου. Κοινωνικές και πολιτισμικές διαστάσεις*. Αθήνα: Νήσος, 201-226.
- Τσιμπιρίδου, Φωτεινή. 1999. «Μας λένε Πομάκους! Κληρονομίες και πολιτικές, κατασκευές και βιώματα σε μειονοτικές περιθωριακές ταυτότητες», *Μνήμων* 21: 163-182.
- Tsibiridou, Fotini. 2000. *Les «Pomak» dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*. Παρίσι: L'Harmattan.
- Vertovec, Steven. 1999. «Conceiving and Researching Transnationalism», *Ethnic and Racial Studies* 22/2: 447-462.
- Φραγκόπουλος, Ιωάννης. 2006. «Από το τοπικό στο παγκόσμιο: κοινωνικές, οικονομικές και πολιτισμικές διαστάσεις της μετάβασης για τους Πομάκους της συνοριακής ζώνης της Ξάνθης», *Αειχώρος* 5/1: 92-121.

3η Ενότητα

Όψεις ενός σύγχρονου βιόκοσμου σε κρίση

Εισαγωγή

Μάνος Σπυριδάκης

Τα κείμενα που ακολουθούν περιγράφουν και αναλύουν πρακτικές και διαδικασίες που εντάσσονται σε αυτό που έχει ονομαστεί βίοκοσμος. Πρόκειται για τον κόσμο της καθημερινότητας, την κοινότοπη πεζή ζωή, η οποία –ακριβώς επειδή θεωρείται αυτονόητη για τα υποκείμενα– είναι σημαντική για τους κοινωνικούς επιστήμονες, όπως θα υποστήριζε ο Alfred Schütz (1967). Τα δρώντα υποκείμενα στοχάζονται με όρους κοινής λογικής για τα μικρά και τα μεγάλα καθήκοντα, τα οποία το πλαίσιο στο οποίο τυχαίνει να βρίσκονται τους επιβάλλει, επιχειρώντας μέσω της δραστηριότητάς τους, να προσδιορίσουν και να καθορίσουν τα όρια της πραγματικής τους εμπέλειας. Οι διαστάσεις της ανεργίας, της αστεγίας, της εμπειρίας της μνήμης, η άτυπη οικονομία και παραγωγή κ.ά., δεν είναι απλές απαντήσεις σε ένα υπερατομικό –και γι' αυτό εξωτερικό– ερέθισμα, αλλά μορφές εμπειρίας, οι οποίες ακολουθούν δοκιμασμένα πρότυπα δράσης ζυμωμένα με τον χώρο και τον χρόνο. Οι μορφές αυτές συγκροτούνται από διυποκειμενικές σχέσεις που νοηματοδοτούν κίνητρα, συμφέροντα, απόψεις, επιλογές, ετερότητες και εν τέλει επικοινωνία και αμοιβαία επαφή.

Οι θεματικές των κειμένων δείχνουν με πολύ ξεκάθαρο τρόπο ότι οι δρώντες μέσα από αυτή τη διαδικασία δεν κατανοούν απλώς τον κόσμο, αλλά αντλούν το απόθεμα της γνώσης τους από αυτόν προσπαθώντας την ίδια στιγμή να επηρεάσουν ό,τι προϋπάρχει ή ό,τι στέκεται ως εμπόδιο στη λυτρωτική δυναμική των στόχων, των ονείρων και των αναπαραστάσεών τους. Είναι σε αυτή τη συνάφεια εν τέλει που τα οράματα και οι πρακτικές των δρώντων εγγράφονται σε χωροχρονικά συμπεριέχοντα και ροές, και συναντούν αυτές της ευρύτερης κοινωνίας. Οι αφηγήσεις των δρώντων φανερώνουν ότι η συνάντηση αυτή είναι έμφορτη με πολιτισμικά προσδιορισμένες συνήθειες, αλλά και πρωτοφανείς προβληματικές καταστάσεις τις οποίες καλούνται να διαχειριστούν με πρακτική τεχνογνωσία και ευφυΐα. Εξάλλου, η επινοητική προσαρμογή ήταν πάντοτε η τέχνη των μη προνομιούχων, αυτών που η κοινωνική τους θέση δεν τους δίνει πάντοτε περιθώρια επιλογών.

Ακριβώς εξαιτίας αυτής της συνθήκης, οι αφηγήσεις των υποκειμένων φέρνουν στο φως μια σειρά από μικρούς και «μεγάλους μετασχηματισμούς» που συνεπιφέρουν απρόβλεπτες και αθέλητες διασαλεύσεις στον έως τώρα βίο και βίοκοσμό τους. Έτσι, η αθέλητη ανεργία, η απροσδόκητη αστεγία, η νομιμοποιημένη παρανομιότητα, η πολιτική της μνήμης, γίνονται πεδία διαχείρισης του ατομικού και του συλλογικού εγώ, οικοδομώντας ταυτόχρονα μια εικόνα του εαυτού. Στο παρατιθέμενο εθνογραφικό υλικό υπάρχουν ταξινομήσεις ηθικού/κανονιστικού χαρακτήρα με την έννοια της διάκρισης του επιθυμητού από το ανεπιθύμητο, του σωστού από το λάθος, του επιτρεπτού από το ανεπίτρεπτο, του νομιμοποιημένου από το αντίθετό του. Με τον τρόπο αυτό οι δρώντες οικοδομούν, είτε συνειδητά είτε ασυνείδητα, προσανατολισμούς ζωής και νοηματοφόρους άξονες, στη βάση των οποίων αρθρώνουν το είδος της ζωής που θεωρούν άξιο να το ζει κανείς ή όχι, να παλεύει για αυτό ή να είναι αδιάφορος, ή που θεωρούν άξιο να θέτει σχέδια υλοποίησης ή όχι, με δυο λόγια, αρθρώνουν το πλέγμα των πραγμάτων τα οποία μετράνε για τους ίδιους ή όχι.

Συνακόλουθα, μέσα από τις εξιστορήσεις, φαίνεται να παράγονται υποκειμενικότητες, οι οποίες συγκροτούν το σημείο συνάντησης της ατομικής και συλλογικής ιστορίας με τις εξής έννοιες: α) το άτομο δεν επινοεί εκ του μηδενός το τι και το πώς θα αφηγηθεί, αφού αντλεί από τυποποιημένα αφηγηματικά μοτίβα και τεχνικές, είτε της ευρύτερης κοινωνίας στην οποία ζει είτε της κουλτούρας προέλευσής του, β) το άτομο αναγκάζεται να διαχειριστεί και να αντιμετωπίσει τόσο τις επιπτώσεις στην καθημερινότητά του που οφείλονται σε μακρο-δομικές εξελίξεις (αλλαγές στην αγορά εργασίας, σε πολιτικές του κράτους πρόνοιας, σε διαφορετικές χωροθετικές ταυτότητες κ.λπ.) όσο και τις μικρο-εξελίξεις που συνδέονται με την οικογένειά του ή το επάγγελμά του (Χριστοδούλου, 2019). Κατά συνέπεια, το κοινωνικό δεν είναι αποκομμένο από το ατομικό αλλά αλληλοδιαπλέκονται, καθώς είναι η παραγόμενη αφήγηση του φορέα που τον δένει με τον ιστορικό βίοκοσμο του οποίου αποτελεί μέρος.

Είναι σε αυτό το σημείο που η προφορική ιστορία παρεμβαίνει με σκοπό να μελετήσει τις εξιστορήσεις των μη επωνύμων, των ανθρώπων «χωρίς φωνή» σε συνδυασμό με τις βιωματικές εμπειρίες τους, για να φωτίσει πληρέστερα το παρελθόν και τις δυναμικές της ροής του χρόνου που δεν μπόρεσαν να πραγματοποιηθούν ούτε στο σύντομο παρόν. Υπό την οπτική αυτή ο σκοπός των κειμένων σχετίζεται με την κατανόηση των λόγων για τους οποίους κάτι συμβαίνει με έναν συγκεκριμένο τρόπο και όχι άλλο ή διαφορετικό. Κύρια στόχευση είναι η κατανόηση του είδους της σχέσης που υφίσταται ανάμεσα σε εντοπισμένα πλαίσια και καταστάσεις (οικογενειακά, βιο-

γραφικά, εργασιακά, μορφωτικά, ιστορικά, οικονομικά) και στον τρόπο με τον οποίο οι δρώντες οικοδομούν λόγους για τους οποίους δρουν βάσει ιδιαίτερων μοτίβων και όχι άλλων και στη βάση των οποίων λαμβάνουν αποφάσεις ζωής.

Από την άλλη, τα συγκεκριμένα συμβάντα, οι βιόκοσμοι και οι μετασχηματισμοί δεν λαμβάνουν χώρα εν κενώ, αλλά στον χώρο και μέσα από τον χώρο τον οποίο η δράση των υποκειμένων παράγει. Ο παραγόμενος χώρος διατρέχει τη λογική των κειμένων ως αποτέλεσμα της πολλαπλότητας, της διαφορετικότητας και των εξουσιαστικών πρακτικών στον άξονα της συγχρονίας και της διαχρονίας. Η ίδια του η ύπαρξη, ωστόσο, δεν αποτελεί αυτονόητη πραγματικότητα, ωσάν αυτός να ήταν πάντοτε έτοιμος να «υποδεχτεί» την επι-τόπια κοινωνική και πολιτισμική δράση. Όπως έχει υποστηριχθεί (Σπυριδάκης 2006) στην παρούσα συνθήκη οι τόποι λειτουργούν περισσότερο ως παλίμψηστα εντός των οποίων το διακύβευμα του παιχνιδιού της ταυτότητας, της πολλαπλότητας και των απορρευουσών σχέσεων βρίσκεται σε μια ατελείωτη διαδικασία επανεγγραφής, όπως θα το έθετε ο Augé (1995). Συνεπώς, τα κείμενα αφορούν σε μια συνθήκη στην οποία ο χώρος είναι μια επικράτεια διαμέσου της οποίας υφίσταται η κοινωνική δράση, αποτελεί ένα μέσο για την ανάδειξη της ποικιλίας των πρακτικών και όχι την απόληξή τους. Και τούτο διότι η δράση αυτή καθορίζεται και από διαδικασίες που δεν ενρίζονται άμεσα επί συγκεκριμένων χώρων, αλλά συχνά πέρα από αυτούς, σε άλλους χώρους.

Η κατάσταση αυτή αποκτά βαρύνουσα σημασία σε μια περίοδο όπου οι δρώντες κατανοούν την καθημερινότητα, την υποκειμενικότητα και τον τόπο τους, όπως αυτά (επι)καθορίζονται μέσα από ένα περίπλοκο πλαίσιο αλληλεξαρτήσεων. Το πλαίσιο αυτό αφορά στην υπερτοπική κινητικότητα πληροφορίας, ανθρώπων, ιδεών, υλικών πρακτικών και στον τρόπο με τον οποίο η όποια επιβολή δύναμης επηρεάζει κατά περίπτωση διαφορετικές κοινωνικές ομάδες. Η κατανόηση αυτής της συνθήκης μπορεί να υποβοηθηθεί από αυτό που ο Raymond Williams έχει ονομάσει «σχέσεις ανάμεσα σε στοιχεία εντός ενός συνολικού τρόπου ζωής» (Williams, 1965). Τα στοιχεία αυτά συγκροτούνται από τις κύριες περιοχές αναγνώρισης κωδίκων και κοσμολογιών, τους σημαντικούς αγώνες, τα πρωταρχικά συμφέροντα και ζητήματα με τα οποία οι δρώντες έρχονται αντιμέτωποι στη διάρκεια της ζωής τους.

Έτσι, στο μέτρο που η έννοια της διαφορετικότητας αποτελεί το θεμελιώδες μέλημα και στοίχημα του ανθρωπολογικού εγχειρήματος, έχει σημασία να διερευνήσει κανείς τον τρόπο δημιουργίας της ως το αποτέλεσμα αλληλοσυσχετιζόμενων κινήσεων, υλικών πρακτικών και ιεραρχημένων δράσεων. Αυτές, για να διενεργηθούν,

χρειάζονται τον χώρο. Όπως δεν υπάρχουν αυτόνομες χωρικές διαδικασίες, έτσι δεν υπάρχουν και μη χωρικές κοινωνικές διαδικασίες. Και είναι με αυτή την έννοια που, όπως το διατύπωσε η Doreen Massey (2005), αυτός ενέχει την πολλαπλότητα. Ακριβώς, όμως, όπως προκύπτει από τις συμβολές που ακολουθούν, εξαιτίας αυτής της πολλαπλότητας είναι πάντοτε ημιτελής, σε ένα διαρκές γίνεσθαι και για αυτό παράγεται εκ νέου.

Υπό το φως του ως άνω πλαισίου, στο κείμενο με τίτλο «Επιβιώνοντας και αναδιαμορφώνοντας τα όρια: Καπνοκαλλιεργητές σε ρήξη με την κανονικότητα», ο Δημήτρης Γιαννακόπουλος μελετά τους τρόπους με τους οποίους συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες στην περιοχή του Αγρινίου επιχειρούν να αποφύγουν την περιθωριοποίηση η οποία τους απειλεί, εξαιτίας των αναδιαρθρώσεων που συνεπάγεται η οικονομική κρίση. Η συμβολή εστιάζει αφενός στον χώρο της υπαίθρου, και αφετέρου σε μια όψη της που σπάνια έχει ερευνηθεί: την εμφάνιση μιας πολιτισμικά εδραιωμένης, εναλλακτικής τοποθέτησης στο ζήτημα του τι (θα έπρεπε να) θεωρείται νόμιμο ή έκνομο.

Στη συμβολή της με τίτλο «Ιστορίες επισφαλών βίων, γεωγραφίες στέρησης: Οι προνοιακές δομές του δήμου Θεσσαλονίκης και η χαρτογράφηση της πόλης των οικείων “άλλων”», η Βασιλική Κράββα πραγματεύεται τη βίωση της αστικής συνθήκης μέσα σε έναν τόπο στέρησης και ανέχειας, όπου συγκρούονται λόγοι και εγείρονται συναισθήματα. Διαφορετικές διαπραγματεύσεις της αστικής συνθήκης, διαφορετική αίσθηση του ανήκειν, διαφορετικές φωνές και ενσώματες υποκειμενικότητες, σχηματίζουν ένα πολύπλοκο, πολύβουο και συχνά αντιφατικό σκηνικό. Αποτέλεσμα όλης αυτής της συγκεχυμένης κατάστασης είναι να αισθάνονται οι άνθρωποι που δέχονται τη βοήθεια του δήμου ντροπή, δυσαρέσκεια, οργή και να αντιμετωπίζουν τις όποιες προνοιακές προθέσεις με καχυποψία.

Στο κείμενο με τίτλο «Βιωματικές Αφηγήσεις και Δημόσια Ιστορία στην πόλη της Ελευσίνας 2015-201», η Άννα Μαυρολέων και η Δήμητρα Αναστασιάδου προσεγγίζουν την πολιτική της μνήμης μέσα από το πεδίο των Βιωματικών Αφηγήσεων και της Δημόσιας Ιστορίας στην πόλη της Ελευσίνας. Το εγχείρημα προς την κατεύθυνση αυτή άρχισε το 2015 μέσα από τη διδασκαλία του μαθήματος «Πολιτισμός και Αφήγηση», στο πλαίσιο του προγράμματος «Κωστής Παλαμάς» του Εθνικού & Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Μέσα από την επιθυμία των απλών ανθρώπων να μιλήσουν για την ιστορία της πόλης τους, οι συγγραφείς πραγματεύονται το πώς οι προφορικές μαρτυρίες μιλούν για την ίδια την πόλη μέσα στην πόλη.

Τέλος, η συμβολή του Βασίλη Δαλκαβούκη με τίτλο «Στρατηγικές επιβίωσης και αναδιαπραγμάτευση ταυτότητας σε καιρούς κρίσης. Η περίπτωση των εργαζομένων του τηλεοπτικού σταθμού ALTER», εστιάζει στο ζήτημα της κρίσης των ελληνικών ΜΜΕ και, ειδικότερα, στον τρόπο με τον οποίο πρώην εργαζόμενοι του χώρου βίωσαν τη δραματική μετάβαση από μια ασφαλή απασχόληση σε συνθήκες επισφάλειας. Πραγματεύεται κυρίως το ζήτημα της ανάδυσης ενός νέου εργασιακού υποκειμένου, του «πρεκαριάτου», μέσα από τη σύνοψη των πρακτικών αυτών και υπό την εννοιολόγηση της «τάξης» όπως την εισηγείται ο E. P. Thompson.

Βιβλιογραφία

- Augé, Marc. 1995. *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Λονδίνο: Verso.
- Massey, Doreen. 2005. *For Space*. Λονδίνο: Sage.
- Schütz, Alfred. 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Έβανστον, IL: Northwestern University Press.
- Σπυριδάκης, Μάνος. 2006. «Επιτόπια έρευνα και τοπικός χώρος: χωρικές συνάψεις και αναρτήσεις». Στο Θεόδωρος Ιωσηφίδης & Μάνος Σπυριδάκης (επιμ.), *Ποιοτική κοινωνική έρευνα. Μεθοδολογικές προσεγγίσεις και ανάλυση δεδομένων*. Αθήνα: Κριτική, 177-209.
- Williams, Raymond. 1965. *The Long Revolution*. Λονδίνο: Pelican.
- Χριστοδούλου, Μιχάλης. 2019. *Κριτικός ρεαλισμός και βιογραφική μέθοδος στην ποιοτική έρευνα. Φιλοσοφικά ζητήματα και ερευνητικές εφαρμογές*. Πάτρα: Orportuna.

Επιβιώνοντας και αναδιαμορφώνοντας τα όρια: καπνοκαλλιεργητές σε ρήξη με την κανονικότητα

Δημήτρης Γιαννακόπουλος

Περίληψη

Για τους αγρότες της περιοχής του Αγρινίου, η εμφάνιση της παρούσας οικονομικής κρίσης συνδύαστηκε με την κατάρρευση της καπνοκαλλιέργειας, μιας παραγωγικής διαδικασίας η οποία, από τις αρχές τουλάχιστον του 20ού αιώνα, συνδέθηκε στην περιοχή με τις προσπάθειες και τις ελπίδες για τη βελτίωση των όρων ζωής τόσο στο πλαίσιο της οικογενειακής μονάδας, όσο και σε αυτό της κοινότητας. Προκειμένου να αντιμετωπίσουν τις δυσχέρειες που απειλούν να τους περιθωριοποιήσουν, πολλοί καπνοκαλλιεργητές στρέφονται στην παράτυπη, δηλαδή αδήλωτη, καλλιέργεια και στην παράνομη πώληση του καπνού. Ωστόσο, εξασφαλίζοντας τη συναίνεση ενός μεγάλου τμήματος της τοπικής κοινωνίας και αναδεικνύοντας μια επιχειρηματολογία στη βάση της ηθικής και των δικαιωμάτων, πετυχαίνουν να δημιουργήσουν ένα δεύτερο επίπεδο νομιμότητας, με τοπική εμβέλεια, συμπληρωματικό και σε κάποιες περιπτώσεις ανταγωνιστικό προς το κυρίαρχο. Η ενασχόληση με την παράτυπη καπνοκαλλιέργεια και η δραστηριοποίηση εντός του οικείου πολιτισμικού της χώρου, δείχνει να προσφέρει κάποιου είδους συναισθηματική ασφάλεια και αισιοδοξία πως τελικά οι δυσκολίες της καθημερινότητας θα υπερνικηθούν. Σε αυτήν τη διαδικασία, παρατηρείται κινητικότητα στο επίπεδο των ταυτοτήτων, καθώς από τη μια πλευρά η απειλή της ανεργίας και η εναλλακτική τοποθέτηση απέναντι στη νομιμότητα, και από την άλλη η ισχύς του καπνού ως στοιχείου που ορίζει την τοπική πολιτισμική πραγματικότητα, προκαλούν την επανεμφάνιση παλαιότερων αλλά και τη δόμηση νέων τρόπων αντίληψης του εαυτού. Η ρευστότητα που δημιουργείται κάνει ενδιαφέρουσα και την εξέταση του πολιτικού και ιδεολογικού τοπίου, όπως αυτό διαμορφώνεται μέσα από τη δυναμική αλληλεπίδραση διαφορετικών παραγόντων όπως είναι το κράτος, οι καπνοβιομηχανίες και φυσικά οι αγρότες.

Δεν σκέφτηκα ποτέ ότι θα 'ρχότανε μέρα που δε θα 'χα να πάρω ένα κιλό ψωμί. Άμα δεν έχει ο άλλος να ταΐσει τα παιδιά τ', τι να κάνει; Να πάει να κλέψει; Να σκοτώσει; Θα πάω να βάλω λίγο καπνό εκεί, θα πουλήσω κάνα κιλό, να τα φέρω γύρα. Να ταΐσω τα παιδάκια μ'!

Το παρόν άρθρο συνιστά μια διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες επιχειρούν να αποφύγουν την περιθωριοποίηση η οποία τους απειλεί, εξαιτίας των αναδιαρθρώσεων που συνεπάγεται η οικονομική κρίση. Η εστίαση δίδεται αφενός στον χώρο της υπαίθρου, και αφετέρου σε μια όψη της που σπάνια έχει ερευνηθεί: την εμφάνιση μιας πολιτισμικά εδραιωμένης, εναλλακτικής τοποθέτησης στο ζήτημα του τι (θα έπρεπε να) θεωρείται νόμιμο. Ειδικότερα, αμέσως μετά το ξέσπασμα της οικονομικής κρίσης, πρώην καπνοπαραγωγοί της περιοχής του Αγρινίου στρέφονται στη μη αδειοδοτημένη παραγωγή καπνού και την παράνομη διάθεση του παραγόμενου προϊόντος, μέσω μιας «παράλληλης» αγοράς που οι ίδιοι δομούν και η οποία εμφανίζεται ως ένα δίκτυο από οικογενειακές και συγγενικές σχέσεις ή σχέσεις γειτονίας και εντοπιότητας. Αν και πρόκειται για μια διαδικασία η οποία δεν είναι καθόλου πρωτότυπη (Narotzky 1997: 41), η ιδιαιτερότητα της συγκεκριμένης περίπτωσης βρίσκεται ακριβώς στη διπλή φύση της: αφενός πρόκειται για άλλο ένα παράδειγμα μιας άτυπης παραγωγικής δραστηριότητας, από τα πολλά που συναντώνται στην ελληνική επαρχία. Με το δεύτερο σκέλος της, όμως, την παράνομη διάθεση του προϊόντος, σε συνδυασμό με τη διαχρονική βαρύτητα του καπνού ως φορολογητέου αγαθού για τα κρατικά έσοδα, αλλά και το αυξημένο ενδιαφέρον εκ μέρους ισχυρών οικονομικών παραγόντων, όπως οι καπνεμπορικές επιχειρήσεις και οι καπνοβιομηχανίες, παρατηρούνται εντάσεις. Η ανίχνευση και η ερμηνεία των τελευταίων μπορεί να οδηγήσουν στην εξαγωγή γενικότερων συμπερασμάτων για τη δυναμική συγκρότησης της κοινωνικής ζωής στην ελληνική ύπαιθρο και στα επαρχιακά αστικά κέντρα.

Έχει γίνει αντιληπτό πως η ιστορία και τα κοινωνικο-πολιτισμικά συμφραζόμενα αλληλοσυνδέονται. Προκρίνεται επομένως η διεπιστημονική θεώρηση των κοινωνικών φαινομένων ως δυναμικών συστημάτων, εντασσόμενων στη ροή της ιστορίας.

1. Συνέντευξη Μ. Κ. στον συγγραφέα, 20/9/2016. Προκειμένου να διαφυλαχθεί, για ενόητους λόγους, η ανωνυμία των συμμετεχόντων στην έρευνα, χρησιμοποιήθηκαν ψευδώνυμα. Όλες οι συνεντεύξεις, αποσπάσματα των οποίων παρατίθενται εδώ, παραχωρήθηκαν στον γράφοντα. Σε κάθε περίπτωση, η αξιοπρέπεια με την οποία αυτοί οι άνθρωποι προσπαθούν να αντιμετωπίσουν τις καθημερινές αντιξοότητες και να εξασφαλίσουν την οικογενειακή διαβίωση, είναι κάτι που θα πρέπει να υπογραμμιστεί.

Μόνο με αυτόν τον τρόπο η επιστημονικά αξιόπιστη γνώση θα μετατραπεί σε γνώση που θα είναι «κοινωνικά εύρωστη» (Strathern 2004: 34). Προκειμένου να γίνει κατανοητή η ανάλυση που θα ακολουθήσει, κρίνεται σκόπιμο στο σημείο αυτό να δοθεί στο εξεταζόμενο ζήτημα μια στοιχειώδης ιστορική προοπτική. Στην ευρύτερη περιοχή του Αγρινίου, ο καπνός ταξινομείται ως πλουτοπαραγωγική πηγή, αλλά και ως στοιχείο που ορίζει την τοπική πολιτισμική ταυτότητα. Η σύνδεση της κοινωνικής και οικονομικής προόδου με την ολοένα εντεινόμενη καπνοκαλλιέργεια πραγματοποιείται στις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αι. Έτσι επιτυγχάνεται και η ενσωμάτωση ενός σημαντικού προσφυγικού πληθυσμού μετά το 1922. Σε σχέση με την παραγωγή του καπνού στα χωράφια και την επεξεργασία του στις καπναποθήκες, αναπτύσσεται η εργατική και αγροτική ταξική συνείδηση. Από το 1911 ως το 1962 σημειώνονται εξαγέρσεις καπνεργατών (Μπάδα 2018) ή καπνοκαλλιεργητών της περιοχής με σκοπό τη βελτίωση των όρων εργασίας και γενικότερα της διαβίωσής τους (Αγγέλη 2008: 405-421). Η καταστολή είναι συχνά άγρια, ενώ δεν λείπουν οι νεκροί καπνεργάτες και καπνοπαραγωγοί. Ακόμα και σε πρόσφατες περιόδους, όπου ήδη έχει εκδηλωθεί η λεγόμενη «κρίση του καπνού», η έκταση της καπνοκαλλιέργειας στην περιοχή είναι τέτοια που ο νομός πρωταγωνιστεί σε εθνικό επίπεδο, αλλά και εξαρτάται απόλυτα από αυτήν.²

Η σχετική ευημερία που βίωσαν οι κάτοικοι υποστηριζόταν ως το 2006 από τη γενικευμένη ενασχόληση με τον καπνό. Με την εφαρμογή της ευρωπαϊκής αγροτικής πολιτικής, ωστόσο,³ μέσα σε μια δεκαετία, περισσότερες από 20.000 οικογένειες στον νομό επιλέγουν ή αναγκάζονται να εγκαταλείψουν την καπνοκαλλιέργεια, η οποία καταρρέει. Την ίδια στιγμή, στην ανεργία οδηγούνται περίπου 2.500 εργαζόμενοι στις καπναποθήκες, ή σε επαγγέλματα σχετικά με την επεξεργασία και την εμπορία του καπνού (έμποροι, μεσίτες καπνού, κ. ά.) (Καμπέρης 2016: 44-45). Με την ανάδυση

2. Για αναλυτικές πληροφορίες σχετικά με την καπνοκαλλιέργεια στην Ελλάδα, αλλά και συγκεκριμένα στον νομό Αιτωλοακαρνανίας, βλ. Δημαρά & Σκούρας 1997.

3. Σύμφωνα με τον Κανονισμό «Καν. (ΕΚ) αριθ. 864/2004 (L 206/20) για την τροποποίηση του Καν. (ΕΚ) αριθ. 1782/2003», εφαρμόζεται από το 2006 και εξής η λεγόμενη «πολιτική της πλήρους αποδέσμευσης». Αυτή σήμαινε πρακτικά την αποσύνδεση της παραγόμενης ποσότητας από την εισπραττόμενη επιδότηση. Δηλαδή οι αγρότες θα εισέπρατταν για κάποια χρόνια τις επιδοτήσεις που τους αναλογούσαν χωρίς να έχουν την υποχρέωση να παράγουν την περίοδο αυτή καθόλου καπνό. Στο τέλος αυτής της περιόδου, έχοντας αναδιαρθρώσει την παραγωγή προς όφελος νέων καλλιεργειών, θα έπρεπε να παραδώσουν τις άδειες καλλιέργειας καπνού. Αν και οι επιδοτήσεις καταβλήθηκαν γενναιόδωρα, και οι άδειες παραδόθηκαν, η καλλιέργεια του καπνού δεν αντικαταστάθηκε ποτέ από κάποια άλλη, εξίσου προσοδοφόρα και εφαρμόσιμη στο συγκεκριμένο περιβάλλον.

της οικονομικής κρίσης λίγο αργότερα, κίνδυνοι που παρέμεναν αδρανείς, όπως η γενικευμένη ανεργία και η φτώχεια, ήρθαν ορμητικά στο προσκήνιο. Παρόλο που το χτύπημα που δέχτηκαν οι κάτοικοι ήταν κοινό, τόσο ο αντίκτυπος στον καθέναν από αυτούς, όσο και οι τρόποι αντίδρασης ποικίλλουν.

Είναι αναμενόμενο πως όταν οι Αγρινιώτες καπνοπαραγωγοί τίθενται στο επίκεντρο της έρευνας, παρά την, ή ακριβώς εξαιτίας της αναμφισβήτητης ύπαρξης σημαντικών κοινών σημείων, εμφανίζεται ο κίνδυνος της απόδοσης μεγαλύτερου βαθμού ομοιογένειας στα μέλη της συγκεκριμένης ομάδας από όση πραγματικά υπάρχει. Παράγοντες όπως η έκταση της διαθέσιμης-ιδιόκτητης γης, το είδος της ποικιλίας καπνού που παράγεται, η ποιότητα και η ποσότητά του, παράγουν διαφοροποιήσεις κάνοντας τη γενική κατηγορία «καπνοπαραγωγός» να μοιάζει μάλλον παραπλανητική (Γιαννακόπουλος 2019). Αυτές οι διαφοροποιήσεις δείχνουν να υπαγορεύονται τελικά από τις εξελίξεις στο ευρύτερο πολιτικό και οικονομικό περιβάλλον που κάθε εποχή διαμορφώνεται. Αν και οι ίδιοι οι παραγωγοί σπάνια το έχουν εγκαίρως συνειδητοποιήσει, η καλλιέργεια του καπνού τους έχει από πολλές δεκαετίες συνδέσει άρρηκτα με την παγκόσμια αγορά. Σύνδεση μάλιστα η οποία πραγματοποιήθηκε μέσα από μια σχέση εξάρτησης από τις μεγάλες καπνεμπορικές εταιρείες, εγχώριες ή πολυεθνικές, με ή χωρίς την κρατική ρυθμιστική μεσολάβηση.

Έτσι, την περίοδο που εξετάζεται εδώ, πολλοί στρέφονται, όπως επαναλαμβάνουν οι ίδιοι, σ' αυτό που «ξέρουν να κάνουν από πάντα», δηλαδή στην καλλιέργεια του καπνού, εντασσόμενοι όμως στην παρούσα φάση σε μια άτυπη, «παράλληλη» οικονομία. Αναλαμβάνουν το ρίσκο της άτυπης (αδήλωτης) καλλιέργειας και της παράνομης (λαθραίας) πώλησης του καπνού. Τα αναμενόμενα έσοδα είναι κάθε άλλο παρά αμελητέα, αφού η τιμή πώλησης ενός κιλού λαθραίου καπνού κυμαίνεται συνήθως μεταξύ 15 - 40 ευρώ, τη στιγμή που οι καπνοβιομηχανίες αγοράζουν για περίπου τρία έως τέσσερα ευρώ ανά κιλό από τον παραγωγό. Αν και μετά το 2015 η παραγωγή μειώνεται σταθερά και η «παράλληλη» αυτή οικονομία συρρικνώνεται σταδιακά, στην περίοδο 2011-2016 εκατοντάδες οικογένειες στην περιοχή συμμετέχουν, με ποσοότητες που κυμαίνονται από μερικές εκατοντάδες κιλά, συνήθως, ως κάποιους τόνους, σπανιότερα. Η επιλογή αυτή επηρεάζει το πολιτικό, κοινωνικό και φυσικά το οικονομικό περιβάλλον στο οποίο εκδηλώνεται. Αποκτά, δηλαδή, ερευνητικό ενδιαφέρον.

Αντλώντας θεωρητική τεκμηρίωση από τον Agamben, η οικονομική κρίση προσεγγίζεται ως σκόπιμη διαμόρφωση μιας διαρκούς κατάστασης έκτακτης ανάγκης (Agamben 2007: 53). Σε ένα τέτοιο περιβάλλον, είναι αναμενόμενο οι άνθρωποι να

στραφούν σε διαφοροποιημένες ή ακόμα και καιροσκοπικές επιλογές, προκειμένου να επιβιώσουν (Knight 2015). Από το ξέσπασμα της κρίσης, το 2009, και την επιβολή αυστηρών μέτρων λιτότητας, πολλοί κάτοικοι των φτωχότερων αγροτικών περιοχών στρέφονται στην ανεπίσημη οικονομία (Matsaganis & Flevotomou 2010) για να εξασφαλίσουν τα προς το ζην ή να βελτιώσουν την, δεινή κατά κανόνα, οικονομική τους κατάσταση. Όσον αφορά την «ανεπίσημη οικονομία» (Hart 1973), η εγγενής ασάφεια του όρου, από κοινού με την αναλυτική της ρώμη, έχει οδηγήσει ερευνητές από διαφορετικά πεδία στο να τον χρησιμοποιούν για την περιγραφή και ερμηνεία τόσο διαφορετικών φαινομένων, που καταλήγει δύσκολο να περιοριστεί σε έναν ορισμό. Το φαινόμενο αναφέρεται συνήθως ως άτυπη, γκρίζα, παράλληλη, ή ανεπίσημη οικονομία. Ο Σπυριδάκης, αντλώντας από τους Βαΐου και Χατζημιχάλη, εξηγεί πως η έννοια του άτυπου περιλαμβάνει «νόμιμες ή/και παράνομες δραστηριότητες που παρουσιάζουν διάφορα κοινά χαρακτηριστικά: α) παράγουν προϊόντα και υπηρεσίες για την αγορά, β) δεν καταγράφονται επίσημα στο σύνολό τους ή εν μέρει, γ) απορροφούν χαμηλά αμειβόμενο προσωπικό, δ) αποφεύγουν τον έλεγχο του κράτους, ε) παρουσιάζουν γεωγραφική συγκέντρωση σε συγκεκριμένες περιοχές (Σπυριδάκης 2010: 57). Με δεδομένο πως η προσέγγιση των επίσημων φορέων συνοψίζεται στο δίπτυχο αυστηροποίησης του νομικού πλαισίου και καταστολής, έχει ενδιαφέρον μια βαθύτερη προσέγγιση της ίδιας της έννοιας της νομιμότητας. Ανακύπτει δηλαδή η ανάγκη να απο-ουδετεροποιηθεί και να ασκηθεί κριτική στην έννοια της νομιμότητας, να αποκαλυφθεί δηλαδή η κοινωνικοπολιτική κατασκευή της. Σύμφωνα με τον Herzfeld, «για τον ανθρωπολόγο ο νόμος δεν είναι ο επίσημος λόγος αλλά είναι πράξη, είναι πρακτική» (Herzfeld 2009). Οι Mattei και Nader τονίζουν την ανάγκη να πολιτικοποιηθούν όροι όπως το «κράτος Δικαίου», προκειμένου να καταλάβουμε τον τρόπο με τον οποίο η νομιμότητα χρησιμοποιείται από τις κυρίαρχες ελίτ ως όργανο καταπίεσης και λεηλασίας (Mattei & Nader 2008: 16). Ο E. P. Thompson εξετάζοντας τη διαδικασία κατά την οποία έκνομες δράσεις εμφανίζονται ως κοινωνικά αποδεκτές, ή ακόμα και νομιμοποιούνται σε περιόδους κρίσης χάρη στην αποδοχή ή την ενεργή υποστήριξη μιας ευρείας λαϊκής πλειοψηφίας, εδραιώνει τον όρο «ηθική οικονομία» (Thompson 1971: 78).

Η ύπαρξη εναλλακτικών νοσηματοδοτήσεων της έννοιας της νομιμότητας, εντός κάποιου συγκεκριμένου χωρικού ή/και πολιτισμικού πλαισίου, σίγουρα δεν είναι κάτι νέο στην Ελλάδα (Δαμιανάκος 2003, Herzfeld 2012). Με δεδομένη όμως την, έστω διαισθητική, βεβαιότητα πως πρόκειται για φαινόμενο εκτεταμένο και, ίσως βαθιά

εδραιωμένο, η σχετική έρευνα στον ελλαδικό χώρο μοιάζει παράδοξα περιορισμένη και αποσπασματική. Η εικόνα γίνεται εναργέστερη αν αναλογιστεί κανείς την πραγματική άνθιση που γνωρίζουν παρόμοιες έρευνες, σε όλα τα μήκη και πλάτη του (ανεπτυγμένου ή αναπτυσσόμενου) πλανήτη, ειδικά δε στον ευρωπαϊκό Νότο (Pardo 2012, Rakoroulos 2015).

Η συζήτηση, στην περίπτωση των καπνοκαλλιεργητών, όπως πρώτος έδειξε ο Καμπέρης (2013), επηρεάζεται από τις θεωρητικές διαπιστώσεις του Μπουρντιέ για το *habitus*. Υπ' αυτό το πρίσμα, η καπνοκαλλιέργεια αντιμετωπίζεται ως πολιτισμική και συμβολική δημιουργία που διαρκώς επανεπικυρώνεται μέσω της αλληλεπίδρασης δράσης και δομής. Ο Μπουρντιέ ορίζοντας το *habitus* κάνει λόγο για «συστήματα διαρκών και μεταθέσιμων προδιαθέσεων, δομημένες δομές προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές (...) οι οποίες μπορούν να προσαρμόζονται αντικειμενικά στον σκοπό τους» (Μπουρντιέ 2006: 88). Ακολουθώντας τη συλλογιστική του David Graeber, ο καπνός γίνεται, εδώ, αντιληπτός ως «μονάδα αξίας», αφού η παραγωγή και η επιτυχημένη πώλησή του συνεπάγεται κύρος στο πλαίσιο της κοινότητας (Graeber 2001: 77-79).

Όπως υποστηρίζει η Ong, πρέπει να αποφεύγουμε να αντιμετωπίζουμε τον σύγχρονο καπιταλισμό ως μια ενιαία ομογενοποιητική δύναμη, καθώς η εθνογραφική έρευνα αποκαλύπτει ότι πρόκειται μάλλον για ένα σύνολο μεταβαλλόμενων τεχνικών διακυβέρνησης (Ong 2006: 13). Σημαντικοί στοχαστές έχουν επανειλημμένα προσάψει σε αγροτικούς πληθυσμούς συντηρητισμό ή και αντιδραστικότητα, κυρίως λόγω της ελλιπούς ή ανύπαρκτης ταξικής τους συνείδησης. Ωστόσο, σύμφωνα με μελετητές όπως ο Herzfeld (2012: 60) και ο Scott (1985: 292), η αναγκαστική ύπαρξη κάποιας ιδεολογίας με ρητά διατυπωμένους σκοπούς ανατροπής μιας σχέσης κυριαρχίας αποκλείει την εξέταση μορφών καθημερινού αγώνα με τις οποίες οι άνθρωποι καταφέρνουν να επιβιώσουν σε καταπιεστικά περιβάλλοντα.

Μεθοδολογία

Το υλικό που παρουσιάζεται εδώ προέρχεται από την έρευνα που πραγματοποιήθηκε την περίοδο 2016-17 για την εκπόνηση διπλωματικής εργασίας στο πλαίσιο του μεταπτυχιακού προγράμματος Νεότερη και Σύγχρονη Ιστορία - Λαογραφία του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Για την εκπόνηση της μελέτης πραγματοποιήθηκε επιτόπια έρευνα προκειμένου να συλλεχθούν πληροφορίες. Με τη συμμετοχική παρατήρηση και την παρουσία στους χώρους παραγωγής ή αποθήκευσης, κατέστη δυνατόν να

αποσαφηνιστούν ζητήματα όπως ο ρόλος της κοινότητας, της οικογένειας, του φύλου. Με δεδομένη τη συσσωρευμένη κοινωνική μνήμη, σημαντικό στοιχείο ήταν η τεχνική της συνέντευξης, μιας και σύμφωνα με τον Paul Thompson οι περιορισμοί που θέτουν άλλες ερευνητικές μέθοδοι ισχύουν ιδιαίτερα για τις κοινωνικές ομάδες που εντάσσονται σε διάφορα είδη παρεκκλίνουσας κουλτούρας (2002: 152). Είναι ενδιαφέρον ότι οι πιο «άνετες» συζητήσεις έγιναν κατά κανόνα σε δημόσιο χώρο (π.χ. καφενείο) ή με την ευκαιρία κάποιας κοινωνικής εκδήλωσης (π.χ. γάμος). Η φύση ωστόσο του θέματος έκανε στις περισσότερες περιπτώσεις δύσκολη τη μαγνητοφώνηση των συνομιλιών, γεγονός που χαρίζει στα λόγια των δρώντων υποκειμένων μια αποσπασματικότητα αλλά και μια συνθηματολογική ακρίβεια και συμπύκνωση, αφού μόνο τα πιο αξιωμακρινόμενα τμήματα από πολλές προτάσεις μπορούσαν να καταγραφούν.

Προκειμένου να δημιουργηθεί μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα, με τον τρόπο που συνθέτει κανείς τα κομμάτια ενός παζλ, πραγματοποιήθηκαν συζητήσεις και με ανθρώπους που εκφράζουν την επίσημη αφήγηση στο ζήτημα, όπως για παράδειγμα οι αστυνομικοί που υπηρετούν στην περιοχή και οι γεωπόνοι της Ένωσης Γεωργικών Συνεταιρισμών Αγρινίου.

Πρόκειται για μία έρευνα που εντάσσεται στο χώρο της λεγόμενης «οίκου» ανθρωπολογίας. Η τελευταία αναδεικνύει θεωρητικά, μεθοδολογικά, επιστημολογικά ζητήματα, όπως είναι αυτά της ετερότητας (μέσω του επαναπροσδιορισμού του εαυτού και του άλλου), του αναστοχασμού και της παρατήρησης από συγκεκριμένη θέση (Γκέφου-Μαδιανού 1998). Οι Ferguson και Gupta θεωρούν πως η απόσταση ή η απουσία της εγείρει το ερώτημα της χωροθέτησης της διαφοράς «spatialization of difference» (Gupta & Ferguson 1997: 31-33). Ως διαφορά εδώ νοείται η απόσταση που υπάρχει συνήθως ανάμεσα στο οικείο περιβάλλον του ερευνητή και στον τόπο όπου διεξάγεται η έρευνα και η οποία θεωρήθηκε επί μακρόν πως προσφέρει «αντικειμενικότητα» και κατέληξε κάποια στιγμή να θεωρείται αναπόσπαστο κομμάτι κάθε εθνογραφικής προσπάθειας (Hastrup 1998, Weston 1997). Η λογική αυτή, όμως, αντιστρέφεται τελικά, καταλήγοντας στο συμπέρασμα πως το οικείο περιβάλλον του ερευνητή (home) είναι εξ αρχής ένας τόπος διαφοράς (Passaro 1997). Οι Marcus και Fischer (1986: 112) επισημαίνουν πως η πολιτισμική διαφορά είναι παρούσα και «εδώ» και ότι ο «Άλλος» δεν είναι απαραίτητα εξωτικός και δεν βρίσκεται εξ ορισμού μακριά. Γνωρίζουμε ήδη πως η αντικειμενικότητα δεν είναι μια λειτουργία της απόστασης, ενώ ο χαρακτηρισμός ενός ανθρώπου ή ενός πολιτισμικού συνόλου

ως «Άλλου» δεν είναι ένα γεωγραφικό δεδομένο αλλά μια θεωρητική θέση. Σε μια τέτοια έρευνα, το «πεδίο» δεν μπορεί να είναι αυστηρά οριοθετημένο. Ζώντας στην ευρύτερη περιοχή, είναι καθημερινά σχεδόν τα ερεθίσματα και οι ευκαιρίες για εξάπλωση της έρευνας, κάτι που ελπίζω να γίνει φανερό στη συζήτηση που ακολουθεί. Υπήρξαν αναρίθμητες φορές όπου, κατά τη διάρκεια μιας συνηθισμένης κοινωνικής συναναστροφής, η συζήτηση άρχιζε ξαφνικά να περιστρέφεται γύρω από το ζήτημα του καπνού, ενώ, συχνότατα, σε αυτόν τον ανύποπτο χρόνο διαλευκάνθηκαν σημεία που απασχολούσαν την έρευνα ή εντοπίστηκαν πιθανές προεκτάσεις της που δεν είχαν, ως τότε, γίνει αντιληπτές. Τέλος, είναι για μένα προφανές πως το γεγονός της συμμετοχής στην έρευνα αποδεικνύει από μόνο του, αφενός τη γενναιότητα και την ακεραιότητα που χαρακτηρίζουν τους ανθρώπους αυτούς και αφετέρου τη βαθιά αίσθηση δικαίου που αποδίδουν στην ενασχόλησή τους με την καπνοκαλλιέργεια, ως συνθήκη απαραίτητη για την επιβίωσή τους.

Νομιμότητα και «παρανομιμότητα»

Μας λένε να μη βάλουμε καπνό και κινδυνεύουμε απ' την αστυνομία. Όμως εγώ άμα δεν έχω να ταΐσω τα παιδιά μου και πεινάνε, θα βάλω. Είναι νόμιμο και παρανόμιμο.⁴

Η νομιμότητα με την πρώτη ματιά μοιάζει μια ξεκάθαρη έννοια. Δεν υπάρχει όμως μια φυσική διαχωριστική γραμμή μεταξύ παρανομίας και νομιμότητας. Τα όρια του αποδεκτού και του παράτυπου είναι νοητά. Η εξέταση της περίπτωσης των καπνοκαλλιεργητών έχει αξία, μιας και αναδεικνύει τον αναλυτικό πλούτο του χώρου μεταξύ διαφορετικών ηθικών και δικαιοκων κωδίκων. Σε τέτοιες συνθήκες, οι άνθρωποι διαισθάνονται πως αυτό που συμβαίνει στην πραγματικότητα είναι η συστηματική χρήση της έννοιας του Νόμου ως όπλου για την απόσπαση συναίνεσης, με σκοπό την περιθωριοποίησή τους (Mattei & Nader 2008: 55). Για να αντιδράσουν, προχωρούν σε μια εναλλακτική ερμηνεία της ηγεμονικής αφήγησης και δομούν με τους δικούς τους όρους μια κατάσταση εξαίρεσης.

Αυτό που γίνεται αμέσως αντιληπτό, συζητώντας με τους παράτυπους καπνοκαλλιεργητές της περιοχής του Αγρινίου, είναι η προσπάθεια που καταβάλλουν για να δικαιολογήσουν την πρακτική τους. Σχεδόν στερεότυπα στις συνομιλίες με τους καπνοπαραγωγούς γίνεται επίκληση της απειλής που βιώνει η οικογενειακή

4. Συζήτηση του συγγραφέα με ομάδα καπνοκαλλιεργητών, 2/6/2015.

εστία λόγω ανέχειας. Οι καλλιεργητές συχνότατα χρησιμοποιούν τον όρο «δικαίωμα» και, συγκεκριμένα, το δικαίωμα στην επιβίωση, αναδεικνύοντας τον ηθικό χαρακτήρα της πράξης. Πολλοί είναι οι κάτοικοι της ευρύτερης περιοχής που αγοράζουν λαθραίο καπνό εξοικονομώντας σημαντικά ποσά από ένα καθημερινό έξοδο το οποίο τείνει τα τελευταία χρόνια να εξελιχθεί λόγω της τιμής του σε είδος πολυτέλειας. Ταυτόχρονα δικαιολογούν τους καπνοκαλλιεργητές για την επιλογή της παράτυπης πρακτικής τους. Οι τελευταίοι αντιλαμβάνονται πολύ καλά τη διαπραγματευτική ισχύ που αποκομίζουν από την ευρεία αποδοχή τέτοιων επιχειρημάτων. Ακριβώς πάνω σε αυτή την ευρύτατη συναίνεση που απολαμβάνουν οι καπνοκαλλιεργητές, θεμελιώνεται, τελικά, μια «ηθική οικονομία των φτωχών» (Thompson 1971: 78).

Σε μια τέτοια θεώρηση, η νομιμότητα δεν αποτελεί ένα «φυσικό» πλέγμα κανόνων και υποχρεώσεων, αλλά μάλλον αναδύεται μέσα από πρακτικές και ιδεολογίες ως ένα πολύπλοκο πλέγμα απόψεων που αλληλεπιδρούν στο πολιτικό, κοινωνικό, οικονομικό και πολιτιστικό επίπεδο, παράγοντας τελικά αυτό που οι άνθρωποι θεωρούν νόμιμο (Andreas & Greenhill 2010: 23-45). Μοιάζει, δηλαδή, να διαμορφώνεται μέσα από μια αλληλεπίδραση μεταξύ παραγόντων οι οποίοι στηρίζουν την επιρροή τους, αφενός στον επίσημο Νόμο και αφετέρου σε μια πάντοτε παρούσα και συχνά ισχυρότερη αίσθηση του τι είναι πραγματικά δίκαιο. Στον βαθμό που τα επιχειρήματα κάθε πλευράς κατορθώνουν να ταυτιστούν με έννοιες όπως η ηθική ή τα δικαιώματα, είναι πιθανότερο να επικρατούν. Η διατύπωση που χρησιμοποιούν οι ίδιοι οι καπνοπαραγωγοί για τη δραστηριότητά τους είναι «παρανόμιμο». Πρόκειται για μια διατύπωση πλούσια σε νόημα, καθώς το πρόθεμα «παρά» σημαίνει, μεταξύ άλλων, κάτι δίπλα ή, εναλλακτικά, υπεράνω του νομίμου (Μπαμπινιώτης 1998: 1319).

Οικογένεια, φύλο και καπνός

Οι οικογένειες στα χωριά τα δικά μας, μόνο με τα καπνά ζούσανε. Με το που τα κόψαν, είναι σαν να μας έκοψαν το οξυγόνο. Μόνο αυτά μπορούμε να καλλιεργήσουμε. Ούτε θέλουμε να καλλιεργήσουμε κάτι άλλο.⁵

Με την οικογένεια να αποτελεί την κυρίαρχη δομή κοινωνικής οργάνωσης, δεν αποτελεί έκπληξη η ανθεκτικότητα της οικογενειακής παραγωγικής μονάδας ως βασικού παραγωγικού τύπου της υπαίθρου. Παρόλη την ανυπαρξία ενός στέρεου θεωρητικού

5. Συνέντευξη Κ. Ν. στον συγγραφέα, 12/2/2016.

μοντέλου, πρόκειται σε γενικές γραμμές για έναν τύπο παραγωγής στον οποίο η ιδιοκτησία και ο έλεγχος της γης από την οικογένεια, μαζί με την εργασία των μελών της, συνιστούν έναν ιδιαίτερο παραγωγικό τύπο: την οικογενειακή εκμετάλλευση (Κασίμης & Παπαδόπουλος 1999: 88). Η τελευταία δείχνει να είναι έτοιμη να μεταβάλει την παραγωγή, την κατανάλωση και την εργασία της, χαρακτηριστικά που της επιτρέπουν να επιβιώνει εντός του καπιταλισμού χωρίς όμως να εντάσσεται ποτέ πλήρως σε αυτόν. Συνιστά, λοιπόν, η οικογενειακή εκμετάλλευση έναν τύπο σαφώς διαχωρισμένο από την αυτάρκη χωρική μονάδα, υπό την έννοια ότι είναι συνδεδεμένη με την αγορά, γεγονός που της επιτρέπει την υιοθέτηση διαφορετικών στρατηγικών επιβίωσης. Έτσι, η εικόνα μιας υπαίθρου σταθερής, παραδοσιακής, σε αντιδιαστολή με την κινητικότητα και τη νεωτερικότητα που υποτίθεται πως χαρακτηρίζουν το αστικό περιβάλλον, ανατρέπεται και αντικαθίσταται από μια εικόνα δυναμική, όπου το αγροτικό πεδίο εμφανίζεται ως «θέατρο» μεταβολών και κινητικότητας (Kasimis & Papadopoulos 2013: 266-267).

Η πιο δύσκολη δουλειά είναι να βρεις κόσμο. Πρέπει να 'χεις αλυσίδα. Πού να ξέρει ο άλλος στην Κρήτη ότι εσύ έχεις καπνό! Για να τη φτιάξεις θες βοήθεια. Εγώ έχω έναν ξάδερφο στην Αθήνα ο οποίος λέει ότι έχω τα ξαδέρφια μου στο χωριό που κάνουν αυτό το πράγμα, κι έτσι γίνεται. Με την οικογένεια πάλι.⁶

Η ιδιαίτερη σημασία της οικογένειας αποδεικνύεται από το γεγονός πως αποτελεί το θεμέλιο πάνω στο οποίο δομούνται τα ανεπίσημα δίκτυα μέσω των οποίων πραγματοποιείται η διάθεση του καπνού. Προκειμένου να επιτευχθεί αυτό, αναλαμβάνουν δράση άτομα που διατηρούν ισχυρούς (συνήθως οικογενειακούς) δεσμούς με την κοινότητα, κινούνται και δραστηριοποιούνται όμως για διάφορους λόγους έξω από τα στενά της όρια. Πρόκειται κυρίως για ανθρώπους που, λόγω επαγγέλματος, π.χ. οδηγοί ταξί, λεωφορείων και φορτηγών, ή άλλης συνθήκης, π.χ. φοιτητές, κατά κανόνα συγγενείς, επισκέπτονται συχνά την κοινότητα, κατοικούν όμως μακριά από αυτήν.

Για την περιοχή του Αργινίου, ερευνητές διαπιστώνουν την ύπαρξη μιας «κουλτούρας του καπνού», η οποία αποτελεί «κυρίαρχο συμβολικό σύστημα», σε ζητήματα εμπορικών δικτύων, έμφυλης ταυτότητας, γαμήλιων στρατηγικών (Καμπέρης 2013: 29). Ωστόσο, σήμερα, οι καπνοκαλλιεργητές βιώνουν έναν πολιτισμικό εκφυλισμό,

6. Συνέντευξη Γ. Ν. στον συγγραφέα, 7/7/2016.

τόσο λόγω της πίεσης που τους ασκείται εξαιτίας της οικονομικής κρίσης, όσο και λόγω της κατάργησης της καπνοκαλλιέργειας. Ο κίνδυνος που συνεπάγεται αυτή η κατάσταση για την οικογενειακή επιβίωση έχει κομβική σημασία, τη στιγμή μάλιστα που η οικογένεια προβάλλεται ως το θεμέλιο πάνω στο οποίο δομείται η αντίληψη του εαυτού. Στις περιπτώσεις που η ενασχόληση με την ανεπίσημη οικονομία του καπνού συνοδεύεται από επιτυχία, το άτομο ανακτά την ταυτότητα του «νοικοκύρη» και του «κουβαλητή», που φροντίζει για την ευημερία των μελών της οικογένειάς του. Είναι μια επιτυχία που αντανακλά σε όλα τα μέλη της. Αντίθετα, η επιδείνωση των οικονομικών σημαίνει μεταβολές και στις επιλογές που διαθέτει ένας άνδρας για να ξοδέψει τον ελεύθερο χρόνο του. Οι πρώην καπνοπαραγωγοί, άνεργοι άνδρες αποκλείονται έτσι διπλά: όχι μόνο από τον (δημόσιο) χώρο της εργασίας, αλλά επίσης από τη συμμετοχή τους σε διάφορες κοινωνικές δραστηριότητες λόγω των οικονομικών περιορισμών.

Το καφενείο έχει υποχρεώσεις. Άμα πας, θα σε κεράσουν και πρέπει να μπορείς να κάνεις κι εσύ παιχνίδι. Με τι; Άμα κεράσω εγώ πέντε μπύρες, εδώ μέσα θα πέσει πείνα.⁷

Η σημασία της συμμετοχής στο δικαίωμα και την υποχρέωση του κέρασματος στη διαμόρφωση της ανδρικής ταυτότητας έχει μελετηθεί. Το κέρασμα συνιστά δικαίωμα και υποχρέωση. Πρόκειται για μια διαδικασία κατά την οποία η ανδρική ταυτότητα ενδυναμώνεται – μια μορφή εξισωτικής κοινωνικοποίησης, απολύτως θεμελιώδης για τη δόμηση του ανδρισμού. «Η μη άσκηση αυτού του δικαιώματος, θέτει υπό αμφισβήτηση τον χαρακτήρα και την κοινωνική υπόσταση του ενήλικου άνδρα και μπορεί να οδηγήσει στην περιθωριοποίηση, στον αποκλεισμό ή ακόμα και στην κοινωνική απαξίωση» (Παπαταξιάρχης 1992: 220). Η ικανότητα να βρίσκει κανείς λύσεις εκεί που οι περισσότεροι θα τα παρατούσαν, η εφευρετικότητα, ενισχύει τον ανδρισμό στο περιβάλλον του χωριού. Ως «σωστός άντρας» στο περιβάλλον αυτό, δεν νοείται αυτός που απλά τα καταφέρνει καλά στη ζωή, αλλά εκείνος που αγωνίζεται και τα καταφέρνει αυτοσχεδιάζοντας όταν οι συνθήκες δεν τον ευνοούν. Ο παράγοντας, μάλιστα, της παρανομίας αυξάνει πολλαπλασιαστικά τα οφέλη. Όσο μεγαλύτερος είναι ο κίνδυνος, τόσο μεγαλύτερη και η αναγνώριση της πράξης η οποία συνείρεται με τις αρετές του ηρωισμού και της ανδρείας (Herzfeld 2012:

7. Συνέντευξη Γ. Π., 23/4/2016.

45). Οι άνεργοι άνδρες της περιοχής, οι οποίοι βρέθηκαν στην κατάσταση αυτή με την παρακμή της καπνοκαλλιέργειας, διαθέτουν πενιχρά μέσα προκειμένου να οικοδομήσουν νέες ταυτότητες. Έτσι, η εκ νέου ενασχόληση με την καπνοκαλλιέργεια αποτελεί μια απόπειρα για επιστροφή σε ένα προηγούμενο (και ανώτερο) κοινωνικό status, αυτό του καπνοκαλλιεργητή.

Παρατηρείται επίσης κινητικότητα, η οποία παίρνει τη μορφή της επανόδου της γυναίκας στη θέση που κατείχε παλιότερα στην καπνοκαλλιέργεια. Θέση πρωταγωνιστική, η οποία της επιτρέπει να διεκδικήσει ξανά την «επίσημη» αναγνώριση της συνεισφοράς της στο πλαίσιο της οικιακής μονάδας αλλά και γενικότερα της κοινότητας. Οι γυναίκες αυτές αντλούν υπερηφάνεια για τα όσα καταφέρνουν εργαζόμενες σκληρά και δομούν την ταυτότητά τους με βάση την ενασχόλησή τους στον καπνό.

Ο εντοπισμός ωστόσο γυναικών, οι οποίες ενεργοποιούνται στην πιο «ανδρική» δραστηριότητα της πώλησης του καπνού, σηματοδοτεί διαφοροποιήσεις στην παλιότερη θεώρηση που τις ήθελε περιορισμένες σε μια σφαίρα που εκτείνεται ως τον χώρο παραγωγής, δηλαδή, το χωράφι. Διαπιστώνεται έτσι, με τρόπο ειρωνικό, ότι μέσα από μια ανεπίσημη παραγωγική πρακτική εκπληρώνονται κάποια από τα βασικότερα χαρακτηριστικά της λεγόμενης «ενδογενούς ανάπτυξης» που προκρίνεται από τους μελετητές του αγροτικού χώρου ως η απάντηση στα αδιέξοδα που η σύγχρονη γεωργία έχει δημιουργήσει για τον γυναικείο πληθυσμό της υπαίθρου. Τέτοια χαρακτηριστικά είναι π.χ. η κινητοποίηση τοπικών πηγών πλούτου, η στροφή προς την οικολογική γεωργία και η εμπορία «παραδοσιακών» προϊόντων (Γιδαράκου 1999: 189).

Οι τρόποι με τους οποίους οι άτυποι καπνοκαλλιεργητές του Αγρινίου αντιμετωπίζουν και διαχειρίζονται την, έξωθεν επιβαλλόμενη, υποχώρηση των «βιωμένων» ταυτοτήτων και την αντικατάστασή τους από τις «δοτές» ταυτότητες που εξάγει το κέντρο (Δαμιανάκος 2002: 29-30), αναδεικνύουν μια περίπτωση δημιουργικής διαπραγμάτευσης με τη χρήση στοιχείων από παλαιότερα πολιτιστικά και οικονομικά «ρεπερτόρια» κατά τρόπο που παράγει νόημα για τους ενδιαφερόμενους (Καυταντζόγλου & Κοβάνη 1999). Φαίνεται, λοιπόν, τόσο για τους άνδρες όσο και για τις γυναίκες ότι, παρά τις αλλαγές, ζωτικής σημασίας ζητήματα, όπως οι έμφυλες ή οι εργασιακές ταυτότητες, παραμένουν συνδεδεμένα και καθορισμένα από νοητικά σχήματα του παρελθόντος, τα οποία όμως συνυπάρχουν με «νεωτερικές» οικονομικές και κοινωνικές όψεις. Από την άλλη, αποδεικνύεται πως η οικογένεια παραμένει η σταθερά γύρω από την οποία οργανώνεται η οικονομική και κοινωνική δραστηριότητα των πληθυσμών της υπαίθρου.

Η «παράλληλη» αγορά του καπνού

Ο κόσμος θα 'θελε να ξανάρθουν τα καπνά, αλλά ξέρουμε πως είναι αποφασισμένα όλα απ' έξω. Το κράτος το δικό μας, ειδικά τώρα που 'ναι και η κρίση, μόνο εφαρμόζει ό,τι του πούνε οι ξένοι. Είναι όλα απ' τους Ευρωπαίους και το ΔΝΤ, είναι όλα απ' έξω. Γι' αυτό κι εμείς κάνουμε ό,τι κάνουμε. Για να ζήσουμε! Για να 'χουμε ένα κομμάτι ψωμί.⁸

Οι αγρότες της περιοχής του Αγρινίου αναγνωρίζουν ρητά ως σημείο καμπής την πρώτη εμπλοκή του ΔΝΤ στις οικονομικές υποθέσεις της χώρας. Επαναλαμβάνουν επίμονα ότι για τη δική τους διαρκώς επιδεινούμενη οικονομική κατάσταση ευθύνονται αποφάσεις που, όπως στερεότυπα επαναλαμβάνουν οι καπνοπαραγωγοί, λαμβάνονται κι επιβάλλονται «απ' έξω», «από την Ευρώπη» και το «ΔΝΤ», κι εφαρμόζονται υπάκουα από το εγχώριο πολιτικό σύστημα. Αυτό στο οποίο αναφέρονται είναι φυσικά η παρατηρούμενη τις τελευταίες δεκαετίες ένταση στην εφαρμογή φιλελεύθερων πολιτικών, με σκοπό την επικράτηση της οικονομίας της αγοράς στις περισσότερες περιοχές του πλανήτη. Με αφορμή την οικονομική κρίση, από το 2008 και μετά, πεδίο εφαρμογής αυτού του τύπου διακυβέρνησης αποτελούν οι χώρες της λεγόμενης Ευρωζώνης, με προεξάρχουσες τις χώρες του Νότου και ιδιαίτερα την Ελλάδα. Οι συνέπειες αυτών των πολιτικών στους ανθρώπους που εξετάζουμε εδώ είναι δραματικές. Με την πιστή εφαρμογή της ΚΑΠ από διαδοχικές ελληνικές κυβερνήσεις, η περιοχή οδηγήθηκε σε αυτό που σχηματικά έχει ονομαστεί «το τέλος του καπνού», κατάσταση η οποία στέρησε από τον αγροτικό πληθυσμό της ευρύτερης περιοχής την πρόσβαση στη μοναδική παραγωγική δραστηριότητα η οποία ιστορικά τους είχε επιτρέψει να ανεβάσουν το επίπεδο διαβίωσης επιτυγχάνοντας μάλιστα και περιόδους σχετικής ευημερίας. Ο συνδυασμός αυτής της κατάστασης με την ανάδυση της οικονομικής κρίσης, δείχνει να οδηγεί πολλούς κατοίκους σε μια αναθεώρηση των προτύπων νομιμότητας, ηθικότητας και δικαίου, προκειμένου να εξασφαλίσουν την επιβίωση και την οικογενειακή και κοινοτική αναπαραγωγή. Η ετοιμότητα των απλών ανθρώπων να εκμεταλλευτούν τις ρωγμές μεταξύ του επίσημου και του παράτυπου είναι σύμπτωμα μιας τάσης, να αμβλύνονται υπό την επιρροή των μηχανισμών της Αγοράς τα όρια μεταξύ νόμιμου και παράνομου (Comaroff & Comaroff 2006: 35).

Επιπλέον, όπως διατείνεται ο Θεοδοσόπουλος, αντλώντας τεκμηρίωση από τον

8. Συνέντευξη Χ. Δ. στον συγγραφέα, 29/5/2015.

Herzfeld, είναι συνηθισμένο στην Ελλάδα να πραγματοποιείται μια στρατηγική απόδοση ευθυνών στους «ξένους» και κυρίως στις «μεγάλες δυνάμεις», διαδικασία στην οποία η Ελλάδα απεικονίζεται σαν θύμα και η οποία γρήγορα μετατρέπεται σε εθνικισμό. Με την οικονομική κρίση να βαθαίνει προοδευτικά, αυτός ο μηχανισμός ενεργοποιείται προκειμένου να κατευναστούν τα αισθήματα ανασφάλειας, φόβου και περιθωριοποίησης, ιδιαίτερα μεταξύ των λιγότερο προνομιούχων τμημάτων της ελληνικής κοινωνίας (Theodossopoulos 2013: 202).

Εξάλλου, οι διαφορές που εντοπίζονται μεταξύ των καπνοκαλλιεργητών και αφορούν την έκταση της καλλιεργήσιμης γης, τον εξοπλισμό, αλλά κυρίως την πρόσβαση σε έγκυρη πληροφόρηση σε ένα ραγδαία μεταβαλλόμενο περιβάλλον, δείχνουν να τους στερούν την προοπτική μιας οργανωμένης διεκδίκησης της βελτίωσης των όρων της ζωής τους. Όπως γίνεται αντιληπτό, υπό αυτούς τους όρους δεν μπορεί να γίνει λόγος για σύνδεση της πρακτικής που εξετάζεται εδώ με τα κινήματα αλληλέγγυας και κοινωνικής οικονομίας, στον βαθμό που τα τελευταία διακρίνονται από χαρακτηριστικά όπως η πολιτικοποίηση, η κολλεκτιβική δομή, η προώθηση της συλλογικότητας στη λήψη αποφάσεων και κυρίως η απόρριψη της μεγιστοποίησης του κέρδους (Κολέμπας 2015). Υιοθετείται όμως μια στάση η οποία αναμφίβολα δημιουργεί κάποιου είδους κίνηση, αφού πετυχαίνει να εγκαθιδρύσει ένα δεύτερο, τοπικής (τουλάχιστον) εμβέλειας και πολιτισμικά έγκυρο, επίπεδο νομιμότητας. Θεμελιώδης για τη δημιουργία του είναι φυσικά η αποδοχή που συναντούν τα επιχειρήματά τους από τον ευρύτατο κοινωνικό τους περίγυρο. Δημιουργείται, έτσι, ένας χώρος ελεύθερος από κάθε κρατική επιτήρηση, όπου οι κανόνες τίθενται στη βάση ηθικών, πολιτισμικών ή καθαρά οικονομικών κριτηρίων.

Οι καπνοκαλλιεργητές του Αγρινίου επιλέγουν μια πρακτική στην οποία στρατηγικά προσδίδουν ηθικό βάρος προκειμένου να αποκτήσει τοπικό κύρος. Με τον τρόπο αυτό αμφισβητούν έμπρακτα ένα χαρακτηριστικό που βρίσκεται στον πυρήνα των πολιτικών που τους έπληξαν τα τελευταία χρόνια: τη νομιμότητά τους. Οι άνθρωποι αυτοί προχωρούν σε μια ερμηνεία της κατάστασης, σύμφωνα με την οποία οι πιέσεις που υφίστανται προέρχονται από κέντρα εξουσίας απέναντι στα οποία δεν έχουν τη δύναμη να αντιταχθούν ανοιχτά. Έτσι, εκμεταλλευόμενοι ευνοϊκούς παράγοντες που διαμορφώνονται σε ένα επίπεδο τοπικό, εντός του δικού τους «βεληνεκού», επιλέγουν μια πιο συγκαλυμμένη μορφή αντίδρασης, στρεφόμενοι στην άτυπη οικονομία.

Δεν έχω συνέταιρο ούτε το κράτος ούτε καμιά εταιρεία. Είμαι αφεντικό.⁹

Η αβεβαιότητα, ως συνάρτηση της βιαιότητας των εφαρμοζόμενων πολιτικών, οδηγεί τους ανθρώπους στην επιλογή βραχυπρόθεσμων κι εν πολλοίς καιροσκοπικών λύσεων (Knight 2015). Η λέξη με την οποία συνήθως περιγράφουν οι καπνοκαλλιεργητές την παράνομη διάθεση του καπνού είναι «πούλημα» ή «ελεύθερο πούλημα». Πρόκειται για μια πρόσληψη, αλλά ταυτόχρονα και μια συνειδητή σκοπιμότητα, η οποία οδηγεί στη συσκότιση των ορίων μεταξύ νόμιμου και παράνομου. Επιτρέπει έτσι στους καπνοπαραγωγούς να αυτοπροσδιορίζονται ως επαγγελματίες, δηλαδή παραγωγοί και έμποροι-μέλη της κοινότητας. Η παράλληλη αυτή οικονομία διαμορφώνεται μέσα από την αποφυγή όλων των θεσμικών ρυθμιστικών παραγόντων (καπνοβιομηχάνων, κράτους, λιανεμπόρων κλπ.) και υπακούει μόνο στον θεμελιώδη νόμο της αγοράς: τον νόμο της προσφοράς και της ζήτησης. Είναι χαρακτηριστικό πως, όταν οι ίδιοι άνθρωποι μιλούν για το επίσημο δίκτυο κυκλοφορίας του προϊόντος, αναφέρουν πως ο καπνός «δίνεται» στους καπνεμπόρους.

Ενδιαφέρον επίσης παρουσιάζει η ανάπτυξη ανταγωνιστικών σχέσεων μεταξύ των παραγωγών. Ο ανταγωνισμός παίρνει τη μορφή της διαρκούς αναζήτησης τρόπων για την αύξηση της ποσότητας που κατορθώνει κάποιος να διαθέσει (ακόμα και εις βάρος άλλων παραγωγών), αλλά κυρίως εμφανίζεται ως διαρκής φόβος για μια πιθανή καταγγελία από κάποιον άλλο καλλιεργητή. Φαίνεται, δηλαδή, ότι η στροφή των συγκεκριμένων αγροτών προς τη λεγόμενη «ανεπίσημη οικονομία», από μια ενστικτώδη αντίδραση απέναντι στην επιβαλλόμενη περιθωριοποίησή τους, καταλήγει συχνά στην ανάπτυξη μιας δικής τους εκδοχής της οικονομίας της αγοράς. Έτσι το κυρίαρχο μοντέλο τελικά, και ειρωνικά, αναπαράγεται.

Θα 'θελα να έχω προστασία από το κράτος. Μου 'λεγε ένας ξάδερφός μου πως στη Σουηδία έχει επίδομα ανεργίας χίλια ευρώ το μήνα! Κι άλλα... Πολλά... Εδώ όμως δεν υπάρχουν αυτά. Π' αυτό κι εγώ, βάζω καπνό για πούλημα. Είμαι ελεύθερος έτσι. Προχωρώ μόνος μου και 'κονομάω μόνος μου.¹⁰

Γίνεται από τα παραπάνω φανερό πως οι άνθρωποι αυτοί ιδιοποιούνται κυρίαρχες έννοιες του σύγχρονου καπιταλισμού όπως «ελεύθερο εμπόριο» ή «επιχειρηματικότητα». Αντί όμως να σταματήσουν σε μια άκριτη αποδοχή της

9. Συνέντευξη Μ. Κ. στον συγγραφέα, 20/9/2016.

10. Συνέντευξη Κ. Ν. στον συγγραφέα, 9/2/2016.

κυρίαρχης αφήγησης για την αγορά, την ερμηνεύουν εναλλακτικά καταλήγοντας να την ανταγωνίζονται έμπρακτα. Η κίνησή τους σε αυτόν τον χώρο είναι κάτι γνώριμο. Εδώ και χρόνια έχει επισημανθεί η στενή αλληλοδιασύνδεση της πόλης και της οικονομικής της δραστηριότητας με τον χώρο της υπαίθρου,¹¹ φαινόμενο που έχει, εύστοχα, περιγραφεί ως αγροτοαστικό συνεχές (Redfield 1956). Αυτή η εξοικείωση με θεμελιώδεις αρχές του καπιταλισμού προσφέρει, στην παρούσα ιστορική συγκυρία, μία έγκυρη στρατηγική για να αντιδράσουν στην επιχειρούμενη περιθωριοποίησή τους. Αντιλαμβανόμενοι την υποχώρηση του κράτους από τον ρυθμιστικό του ρόλο, υποχώρηση που συνοδεύεται εξάλλου κι από την κατάρρευση του αναιμικού πλαισίου κοινωνικής προστασίας που είχε οικοδομηθεί τις τελευταίες δεκαετίες (ιατροφαρμακευτική περίθαλψη, απονομή συντάξεων, διάφορα επιδόματα), δημιουργούν μια «γκρίζα», ανύπαρκτη στις επίσημες στατιστικές, οικονομία, η οποία ρυθμίζεται σύμφωνα με τους νόμους της αγοράς.

Συμπεράσματα

Συμπερασματικά, οι καπνοκαλλιεργητές αμφιταλαντεύονται σχετικά με τον επίσημο ορισμό του Νόμου, καθώς συνειδητοποιούν ότι σχετίζεται με την παραγωγή και τη διαιώνιση της ανισότητας. Ενστικτωδώς, αρχικά, εντοπίζουν στην επιφάνειά του ένα «ρήγμα» με το οποίο είναι κοινωνικά και ιστορικά εξοικειωμένοι. Η σκληρή δουλειά, η φροντίδα της οικογένειας και κυρίως των παιδιών, αλλά και το «δικαίωμα στην επιβίωση» είναι η βάση πάνω στην οποία εδράζεται μια ευρεία κοινωνική συναίνεση. Χάρη στην τελευταία, η ξεταζόμενη δραστηριότητα στρατηγικά δικαιολογείται, ηθικοποιείται και τελικά «νομιμοποιείται». Η διευκρίνιση του κατά πόσο και υπό ποιες ακριβώς συνθήκες ο «χώρος» που δημιουργεί αυτή η κίνηση λειτουργεί συμπληρωματικά ή ανταγωνιστικά με την επίσημη αφήγηση περί νομιμότητας, αποτελεί αντικείμενο της εν εξελίξει έρευνας.

Στην πορεία αυτή, παρατηρείται κινητικότητα στο επίπεδο των ταυτοτήτων. Ο ίδιος ο καπνός, ως ισχυρό πολιτισμικό στοιχείο στην περιοχή, επιβάλλει την επανεμφάνιση ή την τροποποίησή τους. Κυρίως όμως ανακόπτει τον πολιτισμικό εκφυλισμό που βίωσαν οι άνθρωποι αυτοί μετά την κατάρρευση της καλλιέργειάς του. Η οικογένεια δείχνει να διατηρεί τον κομβικό της ρόλο, ως ρυθμιστής μιας σειράς ζητημάτων που εφάπτονται με την παραγωγική διαδικασία.

Έτσι, αυτό που εκ πρώτης όψεως μοιάζει να είναι μια ενστικτώδης αντίδραση, κα-

11. Για μια ανάλυση της έννοιας του αγροτοαστικού συνεχούς στον ελληνικό χώρο, βλ. Σπυριδάκης 2004.

ταλήγει σε μια εναλλακτική ερμηνεία του κυρίαρχου οικονομικού μοντέλου της Αγοράς. Μια ερμηνεία η οποία ενσωματώνει παράγοντες όπως η μεταβολή της ηθικής και των αξιών, η αυθαιρεσία, η προσαρμογή στον νόμο της προσφοράς/ζήτησης και ο ανταγωνισμός. Η απουσία περιστατικών που να δείχνουν κάποιου είδους προσπάθεια για ανάδειξη συλλογικότητας, ερμηνεύεται ως απροθυμία των καλλιεργητών να αμφισβητήσουν στον πυρήνα τους τις σχέσεις εξουσίας. Αυτό όμως δεν σημαίνει την υιοθέτηση μιας στάσης παθητικής απέναντι στις δυσχέρειες που αντιμετωπίζουν. Αντίθετα, καταδεικνύεται από την έρευνα πως οι παράτυποι καπνοκαλλιεργητές με τη συγκεκριμένη πρακτική εξασφαλίζουν το μεγάλο ζητούμενο: μια καθημερινότητα, σε κάποιο βαθμό απαλλαγμένη από την απειλή για την επιβίωση.

Βιβλιογραφία

- Agamben, Giorgio. 2007. *Κατάσταση εξαίρεσης*. Αθήνα: Πατάκης.
- Αγγέλη, Μαρία. 2008. *Ο κόσμος της εργασίας: γυναίκες και άνδρες στην παραγωγή και επεξεργασία του καπνού (Αγρίνιο 19ος-20ός αι.)*. Διδακτορική διατριβή. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (αδημοσίευτη).
- Andreas, Peter & Kelly Greenhill. 2010. *Sex, Drugs, and Body Counts, the Politics of Numbers in Global Crime and Conflict*. Ίθακα & Λονδίνο: Cornell University Press.
- Γιαννακόπουλος, Δημήτρης. 2019. «Οι καπνοπαραγωγοί του Αγρινίου: Μια διερεύνηση στο επίπεδο των κοινωνικών ταυτοτήτων». Στο Κωνσταντίνα Μπάδα (επιμ.), *Ιστορία και μνήμη του καπνού στο Αγρίνιο τον 20ό αιώνα*. Αθήνα: Παρασκήνιο, 165-186.
- Γιδαράκου, Ισαβέλλα. 1999. «Ενδογενής ανάπτυξη της υπαίθρου και γυναικεία απασχόληση». Στο Χαράλαμπος Κασσίμης & Λεωνίδα Λουλούδης (επιμ.), *Ύπαιθρος χώρα: η ελληνική αγροτική κοινωνία στο τέλος του εικοστού αιώνα*. Αθήνα: Πλέθρον - ΕΚΚΕ, 189-216.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα. 1998. «Αναστοχασμός, ετερότητα και ανθρωπολογία οίκοι: διλήμματα και αντιπαραθέσεις». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: σύγχρονες τάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 365-435.
- Comaroff, Jean & John L. Comaroff. 2006. «Law and Disorder in the Postcolony: An Introduction». Στο Jean Comaroff & John L. Comaroff (επιμ.), *Law and Disorder in the Postcolony*. Σικάγο: The University of Chicago Press, 1-56.
- Δαμιανάκος, Στάθης. 2002. *Από τον χωρικό στον αγρότη. Η ελληνική αγροτική κοινωνία απέναντι στην παγκοσμιοποίηση*. Αθήνα: Εξάντας.
- Δαμιανάκος, Στάθης. 2003. *Παράδοση, ανταρσία και λαϊκός πολιτισμός*. Αθήνα: Πλέθρον.

- Δημαρά, Ευθαλία & Δημήτριος Σκούρας. 1997. *Η καλλιέργεια του καπνού στην Ελλάδα*. Αθήνα: Όμβρος.
- Graeber, David. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. Νέα Υόρκη: Palgrave.
- Gupta, Akhil & James Ferguson. 1997. «Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era». Στο Akhil Gupta & James Ferguson (επιμ.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Ντάραμ & Λονδίνο: Duke University Press. 1-29.
- Hart, Keith. 1973. «Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana», *The Journal of Modern African Studies* 11/1: 61-89.
- Hastrup, Kirsten. 1998. «Ιθαγενής ανθρωπολογία: μια αντίφαση στους όρους;». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: σύγχρονες τάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 337-364.
- Herzfeld, Michael. 2009. Η ουσιοκρατία σήμερα είναι πιο επικίνδυνη από ποτέ... *εγχειρίδιον* (31/1/2009): http://encheiridion.blogspot.gr/2009/01/blog-post_4370.html (τελευταία πρόσβαση 5/5/2018).
- Herzfeld, Michael. 2012. *Η ποιητική του ανδρισμού. Ανταγωνισμός και ταυτότητα σε ένα ορεινό χωριό της Κρήτης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Καμπέρης, Νίκος. 2013. *Αγροτική κρίση, εργασιακή ανασφάλεια και κοινωνική αβεβαιότητα στους νέους αγρότες. Έρευνα στον νομό Αιτωλοακαρνανίας*. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.
- Καμπέρης, Νίκος. 2016. *Αδιέξοδα και απελπισία στην ελληνική ύπαιθρο: οι αυτοκτονίες των αγροτών. Έρευνα στον νομό Αιτωλοακαρνανίας 1994-2008*. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.
- Κανονισμός (ΕΚ) αριθ. 1782/2003 του Συμβουλίου της 29ης Σεπτεμβρίου 2003 για τη θέσπιση κοινών κανόνων για τα καθεστώτα άμεσης στήριξης στα πλαίσια της κοινής γεωργικής πολιτικής και για τη θέσπιση ορισμένων καθεστώτων στήριξης για τους γεωργούς και για την τροποποίηση των κανονισμών (ΕΟΚ) αριθ. 2019/93, (ΕΚ) αριθ. 1452/2001, (ΕΚ) αριθ. 1453/2001, (ΕΚ) αριθ. 1454/2001, (ΕΚ) αριθ. 1868/94, (ΕΚ) αριθ. 1251/1999, (ΕΚ) αριθ. 1254/1999, (ΕΚ) αριθ. 1673/2000, (ΕΟΚ) αριθ. 2358/71 και (ΕΚ) αριθ. 2529/2001, (L 270/1, 21.10.2003).
- Κασίμης, Χαράλαμπος & Απόστολος Γ. Παπαδόπουλος. 1999. «Η διατήρηση της οικογενειακής γεωργίας και η καπιταλιστική ανάπτυξη της γεωργίας στην Ελλάδα: Μια κριτική ανασκόπηση της βιβλιογραφίας». Στο Χαράλαμπος Κασίμης & Λεωνίδα Λουλούδης (επιμ.), *Υπαιθρος χώρα: η ελληνική αγροτική κοινωνία στο τέλος του εικοστού αιώνα*. Αθήνα: Πλέθρον - ΕΚΚΕ, 85-114.
- Kasimis, Charalambos & Apostolos G. Papadopoulos. 2013. «Rural Transformations and

- Family Farming in Contemporary Greece, Agriculture in Mediterranean Europe: Between Old and New Paradigms», *Research in Rural Sociology and Development* 19: 263-293.
- Καυταντζόγλου, Ρωξάνη & Ελένη Κοβάνη. 1999. «Πολιτιστική ταυτότητα και ενσωμάτωση στην Αγροτική Ελλάδα». Στο Χαράλαμπος Κασίμης & Λεωνίδας Λουλούδης (επιμ.), *Ύπαιθρος χώρα: η ελληνική αγροτική κοινωνία στο τέλος του εικοστού αιώνα*. Αθήνα: Πλέθρον - ΕΚΚΕ, 285-302.
- Knight, Daniel. 2015. «Opportunism and Diversification: Entrepreneurship and Livelihood Strategies in Uncertain Times», *Ethnos: Journal of Anthropology* 80/1: 117-144.
- Κολέμπας, Γιώργος. 2015. *Ο σύγχρονος κοινοτισμός*. Αθήνα: Οι Εκδόσεις των Συναδέλφων.
- Mattei, Ugo & Laura Nader. 2008. *Plunder: When the Rule of Law is Illegal*. Χόμποκεν: Wiley-Blackwell.
- Matsaganis, Manos & Maria Flevotomou. 2010. *Distributional Implications of Tax Evasion in Greece*. *Hellenic Observatory*, LSE, GreeSE - Hellenic Observatory.
- Marcus, George E. & Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in The Human Sciences*. Σικάγο & Λονδίνο: University of Chicago Press.
- Μπάδα, Κωνσταντίνα. 2018. «Καπνεργάτες και καπνεργατικές κινητοποιήσεις στο Αγρίνιο. Το γεγονός μιας απεργίας καπνεργατών το 1926, δυο θάνατοι και η δράση της συλλογικής μνήμης», *Ο κόσμος της εργασίας* 5: 80-98.
- Μπαμπινιώτης, Γεώργιος. 1998. *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε.
- Μπουρντιέ, Πιέρ. 2006. *Η αίσθηση της πρακτικής*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Narotzky, Susana. 1997. *New Directions in Economic Anthropology*. Λονδίνο: Pluto Press.
- Ong, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as a Mobile Technology*. Department of Anthropology. Μπέρκλεϊ: University of California.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος. 1992. «Ο κόσμος του καφενείου. Ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό». Στο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης & Θεόδωρος Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα: ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Πανεπιστήμιο Αιγαίου - Εκδόσεις Καστανιώτη, 209-250.
- Pardo, Italo. 2012. «Enterpreneurialism In Naples. Formality and Informality», *Urbanities* 2/1: 30-45.
- Passaro, Joanne. 1997. «You Can't Take the Subway to the Field!: 'Village' Epistemologies in the Global Village». Στο Akhil Gupta & James Ferguson (επιμ.), *Anthropological*

- Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science*. Μπέρκλεϊ & Λος Άντζελες: University of California Press, 147-162.
- Rakopoulos, Theodoros. 2015. «Which Community for Cooperatives: Peasant Mobilisations, Mafia and the Problem of Community Participation in Sicilian Co-ops», *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology* 71: 57-80.
- Redfield, Robert. 1956. *Peasant Society and Culture*. Σικάγο: The University of Chicago Press.
- Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University.
- Σπυριδάκης, Μάνος. 2004. «Το αγροτικό - αστικό συνεχές στην ύπαιθρο χώρα. Η περίπτωση της επαρχίας Σητείας της ανατολικής Κρήτης», *Δοκιμές* 13-14: 7-39.
- Σπυριδάκης, Μάνος. 2010. *Εργασία και κοινωνική αναπαραγωγή στη ναυπηγοεπισκευαστική βιομηχανία του Πειραιά*. Αθήνα: Παπαζήση.
- Strathern, Marilyn. 2004. «Διεπιστημονικότητα και λογοδοσία». Στο Χρήστος Δερμεντζόπουλος & Μάνος Σπυριδάκης (επιμ.), *Ανθρωπολογία, κουλτούρα και πολιτική*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Theodossopoulos, Dimitrios. 2013. «Infuriated with the Infuriated? Blaming Tactics and Discontent about the Greek Financial Crisis», *Current Anthropology* 54/2: 200-221.
- Thompson, E., Paul. 1971. «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past & Present* 50/1: 76-136.
- Thompson, Paul. 2002. *Φωνές από το παρελθόν. Προφορική ιστορία*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Weston, Kath. 1997. «The Virtual Anthropologist». Στο Akhil Gupta & James Ferguson (επιμ.), *Anthropological Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science*. Μπέρκλεϊ & Λος Άντζελες: University of California Press, 163-184.

Ιστορίες επισφαλών βίων, γεωγραφίες στέρησης: οι προνοιακές δομές του δήμου Θεσσαλονίκης και η χαρτογράφηση της πόλης των οικείων «άλλων»

Βασιλική Κράββα

Περίληψη

Η μελέτη αποτελεί μια καταγραφή της προνοιακής συνθήκης στην πόλη της Θεσσαλονίκης μέσω των ιστοριών, των λόγων και των συναισθημάτων όσων δρουν μέσα σε αυτή. Η προφορική ιστορία και η εις βάθος επιτόπια έρευνα αναδεικνύονται σημαντικά μεθοδολογικά εργαλεία που αποκαλύπτουν συγκρουσιακότητες και αντιφάσεις. Πρόκειται για μια προσπάθεια χαρτογράφησης της πόλης, μια διερεύνηση της βίωσης της αστικής συνθήκης μέσα σε έναν τόπο στέρησης και ανέχειας, όπου συγκρούονται λόγοι και εγείρονται συναισθήματα. Διαφορετικές διαπραγματεύσεις της αστικής συνθήκης, διαφορετική αίσθηση του ανήκειν, διαφορετικές φωνές και ενσώματες υποκειμενικότητες σχηματίζουν ένα πολύπλοκο, πολύβουο και συχνά αντιφατικό σκηνικό. Αποτέλεσμα όλης αυτής της συγκεχυμένης κατάστασης είναι να αισθάνονται οι άνθρωποι που δέχονται τη βοήθεια του δήμου ντροπή, δυσαρέσκεια, οργή και να αντιμετωπίζουν τις όποιες προνοιακές προθέσεις με καχυποψία. Αλλά και στην περίπτωση των δομών, και κυρίως του υπνωτηρίου αστέγων, έχουμε να κάνουμε με εντάσεις, ανταγωνισμούς και κρυφές ή φανερές ιεραρχίες, διεκδικήσεις και πολύ θυμό. Με άλλα λόγια, επιχειρείται μια προσπάθεια αποτύπωσης της στέρησης, μια χωρική εγγραφή του αποκλεισμού, μια καταγραφή και προσέγγιση της αστεγίας, καθώς και της ανάδειξης αχαρτογράφητων, περιθωριοποιημένων ιστοριών και αχαρτογράφητων συναισθημάτων.

Εισαγωγή

Η έρευνα αφορά τις προνοιακές δομές του δήμου Θεσσαλονίκης και περιλαμβάνει παρατηρήσεις προνοιακών δράσεων, συνεντεύξεις, καθώς και συζητήσεις με εργαζόμενους κατά την περίοδο Ιανουαρίου 2013-Μαΐου 2014. Η ενασχόληση με το θέμα καλύπτει τα πρόσφατα ερευνητικά μου ενδιαφέροντα και συμπληρώνεται κατά καιρούς με επιτόπιες παρατηρήσεις, συζητήσεις και συλλογή σχετικού υλικού από το διαδίκτυο. Από τον Μάρτιο 2018 μέχρι τον Οκτώβριο 2018 η αρχική έρευνα για το

προνοιακό τοπίο στην πόλη πλαισιώθηκε από έρευνα πεδίου που αφορούσε αποκλειστικά το δημοτικό υπνωτήριο αστέγων στη Θεσσαλονίκη. Η πολύμηνη αυτή εθνογραφική καταγραφή αποτελείται από σημειώσεις πεδίου, ημερολόγιο, οπτικο-ακουστικό υλικό και συνεντεύξεις με εργαζόμενους και διαμένοντες στο υπνωτήριο. Με βάση το εθνογραφικό υλικό ενσωματώνονται στο παρόν κείμενο κάποιες φωνές αστέγων που καταδεικνύουν πόσο ετερόκλητη, ανομοιογενής και πολυεπίπεδη είναι τελικά η βίωση και πρόσληψη της αστεγίας, αλλά και κατά πόσον το φύλο, η πρότερη επαγγελματική απασχόληση, οι ενσώματες συνήθειες και προδιαθέσεις (*habitus*) όπως επίσης και οι διαφορετικές διαδρομές ζωής συνιστούν καθοριστικούς παράγοντες. Τελικά, η αστεγία προκύπτει ως σχεσιακή, συγκρουσιακή, εν εξελίξει εμπειρία η οποία δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί ως συμπαγής, ομοιογενής και αδιαπραγμάτευτη κατηγορία.

Ο βασικός θεωρητικός καμβάς της όλης έρευνας αφορά τη συγκρότηση του χώρου, όχι ως στατικής και αδιαπραγμάτευτης συνθήκης, αλλά ως πολυφωνικής, πολυτοπικής, πολυχρονικής συνάθροισης που συγκροτείται και ανασυγκροτείται μέσα από την ανθρώπινη διάδραση. Έτσι, καθίσταται ρευστός, σχεσιακός και συχνά, όπως θα φανεί, συγκρουσιακός, ένας κατακερματισμένος τόπος όπου αντιπαρά τίθενται δυναμικές και ανταγωνίζονται επιθυμίες. Αυτή η προβληματοποίηση της χωρικής συνθήκης διαπλέκεται με την προφορικότητα και τις ιστορικότητες¹ των υποκειμένων της έρευνας: οι φωνές τους, οι φωνές των αστέγων αποκαλύπτουν το πολυεπίπεδο της βίωσης της αστεγίας και τις διαφορετικές διαδρομές των «οικείων άλλων». Επιχειρείται, τελικά, η σύνθεση του προνοιακού πάζλ και η προβληματοποίηση της στερεοτυπικής ξενότητας που φαντάζει συμπαγής, παθητική και αδιαπραγμάτευτη. Όπως προκύπτει μέσα από εθνογραφικά επεισόδια, οι ασυνέχειες και οι ρήξεις, αλλά και οι επάλληλες αντικρουόμενες φωνές και πολιτικές των εργαζομένων στον δήμο, καθώς και των φορέων που συνεργάζονται μαζί τους, συνθέτουν ένα πολύβουο, πολυεπίπεδο σκηνικό, που πολύ απέχει από μια ενιαία και συμπαγή και στοχευμένη κρατική προνοιακή πολιτική. Οι ίδιοι οι εργαζόμενοι στον δήμο κάνουν λόγο άλλοτε για «ωφελομένους», άλλοτε για «δικαιούχους» και κάποιες φορές, όπως στην περίπτω-

1. Σύμφωνα με τον Γκέοργκ Ίγκερς [1999] 2006, μετά τη δεκαετία του 1970, τις συνεχείς αμφισβητήσεις και αναθεωρήσεις, αλλά κυρίως υπό την έντονη επίδραση των μαρξικών αναγνώσεων, η ιστορία στρέφεται στην καταγραφή των συνθηκών της καθημερινής ζωής. Έτσι, η υλική διαπραγμάτευση του βίου ενδυναμώνεται μέσα από την καταγραφή των πολλαπλών τρόπων βίωσής τους. Η μικροϊστορία και η έμφαση στην προφορικότητα ανέδειξε την κοινωνική ανισότητα ως μέγιστο ιστορικό διακύβευμα που οδήγησε σε μια εκ νέου σύλληψη της ιστορίας στην ολότητά της, μιας ιστορίας βιωμένης, ανθρώπινης και εξανθρωπισμένης.

ση του υπνωτηρίου αστέγων, για «φιλοξενούμενους», καθιστώντας σαφή την ασάφεια της έννοιας της προνοιακότητας και φανερώνοντας το παιχνίδι ορίων ανάμεσα στο δικαίωμα του πολίτη, την υποχρέωση του κράτους και τη «βοήθεια» που τελικά παρέχεται στους πιο «αδύναμους κρίκους», δηλαδή τους άπορους, ανασφάλιστους, άνεργους.

Στο κείμενο που ακολουθεί, το προνοιακό τοπίο αναλύεται με όρους μιας γεωγραφίας του αστικού χώρου που συγκροτείται με τη βοήθεια δυναμικών, σχέσεων, διαδράσεων και διαπραγματεύσεων ανάμεσα σε υποκειμενικές διαπραγματεύσεις και αντικειμενικές συνθήκες. Βασικοί διακομιστές, διαμέσου των οποίων βιώνεται το τοπίο αυτό, είναι τα συναισθήματα, τόσο των εργαζομένων όσο και των αιτούντων βοήθεια. Όπως ελπίζω να φανεί και παρακάτω, οι ίδιοι «οι δικαιούχοι», ή όπως αλλιώς αποκαλούνται, αντιμετωπίζουν με δυσπιστία, οργή, αγανάκτηση και συχνά ντροπή τη λήψη βοήθειας. Οι συναισθηματικές βιώσεις και προσλήψεις της χωρικότητας αναδεικνύονται σε δυναμικές που ξεδιπλώνουν και αποκωδικοποιούν τη χωρική συνθήκη. Τα σώματα μοιάζουν να έχουν και αυτά τη σημασία τους: σώματα σκυφτά, κλειστά, που δέχονται την προνοιακή βοήθεια, και σώματα ανοιχτά, σίγουρα, που την προσφέρουν, σώματα υποταγής και σώματα ηγεμονικά που δίνουν μιαν άλλη σωματικοποιημένη εμπειρία της λήψης και παροχής της προνοιακής βοήθειας. Και το σώμα της εθνογράφου, με όλες τις αισθήσεις σε επιφυλακή, να ανοίγει ή να κλείνει, να οσμίζεται το διαφορετικό –ή να νομίζει τέλος πάντων μέσα από φαινομενολογικές προβολές– και τελικά να εμπλέκεται σε ένα πλέγμα, ένα αξεδιάλυτο κουβάρι αισθημάτων, κινήσεων και αισθήσεων που διατρέχεται από την αισθαντική εθνογραφία του Paul Stoller (1989), ο οποίος έχει κάνει λόγο για «αισθαντική ανοικτότητα» (sensual openness).

Τα κοινωνικά «απορρίμματα» της νεωτερικότητας και η διαχείρισή τους

Για τον Zygmunt Bauman (2005, 2008) η συνεχής και ολοένα αυξανόμενη παραγωγή «ανθρωπίνων απορριμμάτων», δηλαδή απόβλητων ανθρώπων, ανθρώπων που περισεύουν, αποτελεί συνέπεια της νεωτερικότητας αλλά και του εξορθολογισμού. Έτσι, ο στοχαστής κάνει λόγο για πληθυσμούς που αντιμετωπίζουν τη διαρκή απειλή της τρωτότητας και αποτελούν τα απορρίμματα μιας πραγματικότητας προσανατολισμένης στην κατανάλωση και ανατροφοδοτούμενης από τη βιομηχανία αποκομιδής ανθρώπινων απορριμμάτων. Μέσα σε αυτό το σχήμα η ανεργία αποτελεί μια «ανώμαλη» κατάσταση. Οι ανεκπλήρωτοι καταναλωτές της κοινωνίας της κατανάλωσης είναι

αχρείαστοι, περιττοί, ελλειμματικοί: «Είμαστε καταναλωτές σε μια καταναλωτική κοινωνία. Η καταναλωτική κοινωνία είναι μια κοινωνία της αγοράς. Όλοι μας βρισκόμαστε μέσα στην αγορά αυτή, ταυτόχρονα και εναλλάξ, ως πελάτες και ως προϊόντα» (Bauman 2005: 199). Οι περιττοί, ανήμποροι τόσο να παράγουν όσο και να καταναλώσουν, περιέρχονται σε μια κατάσταση τρωτότητας και επισφάλειας, κυρίως με οικονομικούς όρους. Αν δεν τους παρασχεθεί βοήθεια, δεν μπορούν να επιβιώσουν και τότε συνιστούν όχι μόνο περίσσειμα, αλλά επικίνδυνη κοινωνική κατηγορία. Θαρρείς και αυτή η αμφίβολη οικονομική επιβίωση εξισώνεται με την οριακή κοινωνική επιβίωση, ο Giorgio Agamben θα έλεγε με μια ζωή που δεν αξίζει να βιωθεί.²

Η τρωτότητα και το περιττό των πληθυσμών σημασιοδοτεί τη νέα ετερότητα μέσα από βλέμματα ετεροποιητικής κυριαρχίας και ιεραρχικής διευθέτησης του αστικού χώρου. Με άλλα λόγια, πρόκειται για ασυμμετρίες που εγγράφονται στα σώματα και βιώνονται στον χώρο. Δημιουργείται έτσι, όπως αποφαίνονται οι Βαΐου και Κаланτίδης (2009), η «πόλη των άλλων», συγκροτείται και αναπαράγεται η έννοια της ξενότητας, δηλαδή έχουμε να κάνουμε όχι μόνο με περιττούς, αχρείαστους, αλλά και με διαφορετικούς, εν δυνάμει δυσλειτουργικούς άλλους. Η ξενότητα δεν αποτελεί σταθερή κατηγορία, αλλά ρευστή, σχεσιακή, ενσώματη συνθήκη. Η Sarah Ahmed (2000) υποστηρίζει πως ξένοι δεν είναι εκείνοι που δεν γνωρίζουμε, αλλά εκείνοι που μας είναι «οδυνηρά οικείοι», δεν ανήκουν πουθενά, είναι σχεδόν εκτός τόπου. Φυσικά, οι σχέσεις δύναμης, κυριαρχίας και εξουσίας καθίστανται εκείνοι οι ετεροποιητικοί μηχανισμοί που χωροθετούν και ταξινομούν τον δημόσιο χώρο και ταυτόχρονα ορίζουν ποιοι είναι πιο ξένοι από κάποιους άλλους και σε τι συνίσταται η ξενότητά τους.

Η βίωση της χωρικότητας: σώματα, αισθητηριακότητα και συν-κίνηση

Η χωρική στροφή (spatial turn) κυρίως από τη δεκαετία του 1980 και μετά αντιμετωπίζει τον χώρο ως σχεσιακό, πολύπλοκο και υπό διαπραγμάτευση. Ήδη από τη δεκαετία του 1970 οι μαρξικά προσανατολισμένοι γεωγράφοι προσέγγισαν τον χώρο μέσα από τη διασταύρωση, τον διάλογο και τη σύγκρουση ασυμμετριών, ηγεμονικών και αντι-ηγεμονικών εγγραφών. Έτσι, ο Henri Lefebvre, στο έργο του *Η παραγωγή του χώρου (The Production of Space)*, έθεσε επί τάπητος χωρικά ζητήματα και άνοιξε τον διάλογο για την κατανόηση του πολιτισμού μέσα από χωρικές αναπαραστάσεις.

2. Για ζωή άνευ αξίας και ζωή ανάξια να βιωθεί κάνει λόγο ο Giorgio Agamben [1995] 2016. Το στρατόπεδο, οι καταστάσεις ανιάτων ασθενειών, οι τραυματικές συνθήκες αποτελούν τόπους εξαίρεσης και συνάμα κατώφλια μιας μόνιμης προσωρινότητας, μιας μη ανθρωπινότητας.

Ο χώρος, ανοικτός, ρευστός και ενδεχομενικός, διαμορφώνεται και αναδιαμορφώνεται μέσα από τη συνάντηση σχέσεων και ετεροποιητικών πρακτικών. Βρίσκεται σε μια διαδικασία συνεχούς διαπραγματεύσεως, σύγκρουσης αλλά και συναίνεσης, σε μια «γεωγραφία της δύναμης» όπως αποφαίνεται η Doreen Massey (1993). Οι σχέσεις εγγράφονται δηλαδή στον χώρο και αυτό οδηγεί σε διαδοχικές εγγραφές αλλά και αποκλεισμούς. Τελικά, οι κοινωνικές σχέσεις έχουν και υλική διάσταση, όπως ακριβώς και οι εν-τοπισμοί έχουν την υλικότητά τους.

Η ανάλυση των εγγεγραμμένων υλικοτήτων στον χώρο μπορεί να οδηγήσει στην ανάδειξη αφανών, αποσιωπημένων και αχαρτογράφητων ιστοριών. Εξαιρετική ως προς το ζήτημα αυτό είναι η μελέτη της Yael Navaro-Yashin (2009) που αναφέρεται στα αντικείμενα και τα υλικά χνάρια που άφησαν πίσω τους οι Ελληνοκύπριοι μετά την αποχώρησή τους λόγω της *de facto* διχοτόμησης της Κύπρου το 1974. Τα υλικά αυτά κατάλοιπα, σπίτια και οικοσκευή, τα οικειοποιήθηκαν οι Τουρκοκύπριοι ως νέοι «ιδιοκτήτες» των σπιτιών, αλλά και των μνημών τους. Ο χώρος στην περίπτωση αυτή γίνεται συν-κινησιακός (συν-κινητικός), και τα αντικείμενα δηλώνουν τη μελαγχολία και την καταστροφή (ruination), αλλά ταυτόχρονα σηματοδοτούν ένα ξεκίνημα, καθώς οι νέοι ιδιοκτήτες των σπιτιών τα επανοικειοποιούνται για να χτίσουν νέες, μελλοντικές ιστορίες. Ο χώρος συνδιαμορφώνεται και συνδιαμορφώνει τον χρόνο, δηλαδή το παρελθόν και το μέλλον, ενώ ταυτόχρονα οι υλικότητες συμπαρασύρουν παρελθοντικά και παροντικά συναισθήματα και συναισθηματικές τροπικότητες.

Συναισθήματα και σώματα αναδεικνύονται επίσης στην πολύ ενδιαφέρουσα μελέτη της Αλεξάνδρας Σιώτου (2016), που επιχειρεί την ανάγνωση του δημόσιου χώρου, στην προκειμένη περίπτωση ενός δημόσιου πάρκου στον Βόλο, μέσα από τη συναισθηματική καθημερινότητα και τις συναισθηματικές συγκρούσεις, διαπραγματεύσεις και συχνά ματαιώσεις των βουλγάρων μεταναστριών. Οι μετανάστριες αντιμετωπίζονται από τους ηλικιωμένους άνδρες ως πιθανές ερωτικές σύντροφοι, οι ίδιες, όμως, βιώνουν αυτές τις ερωτικές επιθυμίες ως ανεπιθύμητες και τους επίδοξους εραστές ως ελλειμματικούς και ανεπιθύμητους. Πολλά ζητήματα τίθενται στη μελέτη της Σιώτου, ανάμεσα σε αυτά η διαπραγματεύση της έννοιας της ξενότητας, η αισθητηριακή και αισθηματική πρόσληψη και οικειοποίηση, η πολιτικοποίηση των συναισθημάτων η ετεροποιητική κυριαρχία και αντίσταση.

Σύμφωνα με την Ahmed (2004), η προβληματική αφορά την πολιτικοποίηση των συναισθημάτων. Τα συναισθήματα αναπτύσσουν τις δικές τους πολιτικές ζωές και συμμετέχουν στη διαμόρφωση συλλογικών και ατομικών σωμάτων, ενώ την ίδια

στιγμή διαμορφώνουν και διαμορφώνονται μέσα από ανθρώπινες διαδράσεις που είναι πάντα εγγεγραμμένες στον χώρο. Στο βιβλίο *The Cultural Politics of Emotion* αναλύονται οι συναισθηματικές πολιτικές, καθώς και οι ενσώματες αντιδράσεις σε σχέση με το αίσθημα του ανήκειν σε ένα έθνος, όμως τίθενται και γενικότερα ζητήματα που αφορούν την πολιτικοποίηση των αισθημάτων και τη δημιουργία αισθητοποιημένων σωματοποιήσεων.³ Συνεχίζοντας την παράδοση φεμινιστικών κριτικών, η Ahmed υποστηρίζει πως τα αισθήματα έχουν την πολιτική τους σημασία. Τα αισθήματα και οι αισθηματοποιημένες σωματικότητες διαπερνούν τη σφαίρα της ιδιωτικότητας και διατρέχουν τα όρια ανάμεσα στο ατομικό και στο συλλογικό, ανάμεσα στην υποκειμενική πρόσληψη και τις υπάρχουσες δομές.

Η συναισθηματική στροφή στη γεωγραφία (*emotional turn in geography*) αποτελεί ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό εγχείρημα που προβληματοποιεί τα εγγεγραμμένα στον χώρο αισθητοποιημένα σώματα και τα παραγόμενα συναισθήματα. Στην περίπτωση μιας συναισθηματικής γεωγραφίας τα αισθήματα και οι αισθήσεις δεν αντιμετωπίζονται ως αντικειμενικά μετρήσιμα μεγέθη, αλλά μάλλον ως ροές που δύναται να αποκωδικοποιήσουν τις δυναμικές ενός χώρου. Ο χώρος και ο χρόνος αποτελούν σημαντικές παραμέτρους και δεν ακολουθούν εξελικτικές πορείες ευθύγραμμης κίνησης, αλλά μάλλον συνιστούν πολυτοπικές και πολυχρονικές διαπραγματεύσεις. Σύμφωνα με τους Bondi, Davidson & Smith (2007), η ψυχική υγεία αποτελεί έναν τόπο όπου τα συναισθήματα και τα σώματα συνδιαμορφώνουν ένα πολύπλοκο, μπερδεμένο πεδίο, το οποίο καλούνται να διαπραγματευτούν ασθενείς και εργαζόμενοι.

Ένα ανάλογο τοπίο μπορεί να θεωρηθεί και το προνοιακό τοπίο: πολύπλοκο και συγκρουσιακό, τόσο σε επίπεδο πολιτικών όσο και σε επίπεδο σωμάτων, αισθημάτων και αισθήσεων. Εντός του τοπίου αυτού η ανάγκη συγκρούεται με την επιθυμία, η κρατική προνοιακή πολιτική με ιδιοσυγκρασιακούς χειρισμούς, η αποσωματικοποίηση και συλλογική αναισθησία με τα συναισθήματα, τις οσμές ανθρώπων απελπισμένων, οργισμένων, ντροπιασμένων. Αισθητοποιώντας το πεδίο, η Bondi (2007) ισχυρίζεται πως αισθητοποιούμε και την παρουσία του ερευνητή στο πεδίο, λαμβάνοντας

3. Μέσα στο πλαίσιο της συναισθηματικής στροφής (*affective turn*) από τα μέσα περίπου της δεκαετίας του 1990. Μια στροφή που σαφώς εκκινεί από θεωρίες για το σώμα και τη σωματοποίηση, ψυχαναλυτικές λακανικές διαπραγματεύσεις, μεταδομιστικές φεμινιστικές αναλύσεις, καθώς και μελέτες σχετικά με το τραύμα και τη μελαγχολία. Προκύπτει τελικά μια ανανεωμένη πολιτική των συναισθημάτων που τα προσεγγίζει ως ρευστές, σχεσιακές δυναμικές και όχι στατικές, φυσικοποιημένες οντότητες. Βλέπε σχετικό άρθρο των Α. Athanasiou, P. Hantzaroula και Κ. Yannakopoulos (2008).

υπόψη τις δικές του συναισθηματικές αντιδράσεις, εγγεγραμμένες στον υπό μελέτη χώρο. Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να οδηγήσει στη διερεύνηση της συναισθηματικής επίδρασης της έρευνας στο πεδίο, αλλά και στον ίδιο τον ερευνητή. Σύμφωνα με τους Davidson & Milligan (2004), σκεφτόμαστε μέσα από το σώμα, δηλαδή οι γεωγραφίες αισθητοποιούνται μέσα από τα σώματα. Δεν μπορούμε να κατανοήσουμε τις δυναμικές ενός χώρου αν δεν λάβουμε υπόψη τις πολλαπλές και πολύπλοκες ενσωματώσεις των συναισθημάτων. Τα συναισθήματα επηρεάζουν τη θέση και την ταυτότητά μας, τις σχέσεις μας με τους άλλους, την πρόσληψη του τόπου και του χρόνου. Προτείνεται, λοιπόν, ένας συναισθηματικός και σωματικός χάρτης που θα μπορούσε να «ξεκλειδώσει» το πεδίο. Μέσα από τη χαρτογράφηση της στέρησης επιχειρείται η σύνταξη ενός χάρτη του προνοιακού τοπίου, λαμβάνοντας υπόψη τις ενσώματες αντιδράσεις όσων εμπλέκονται και την αποτύπωση της συναισθηματικής διάδρασης ανάμεσα σε «ωφελούμενους», εργαζομένους, αλλά και την ίδια την εθνογράφο. Ένας χάρτης της πάλης, των ανταγωνισμών, της απόστασης και της εγγύτητας ανάμεσα σε ηγεμονικά σώματα και αναγνωρισμένες ζωές και σώματα έκπτωτα που ζούνε ζωές θρυμματισμένες, ευάλωτες, επισφαλείς.

Εθνογραφικά επεισόδια

Πριν περάσω στην παρουσίαση δύο εθνογραφικών επεισοδίων που αφορούν τα δημοτικά συσσίτια και στο υπνωτήριο αστέγων, θα ήθελα να σταθώ στην έννοια της συγκρουσιακότητας, η οποία χαρακτηρίζει το προνοιακό τοπίο της πόλης. Θα ήταν σκόπιμο να αναφερθεί εδώ ότι η παρούσα μελέτη αφορά τις προνοιακές δράσεις του διευρυμένου δήμου Θεσσαλονίκης στις οποίες συμμετέχουν και ΜΚΟ (κυρίως η ΑΡΣΙΣ και Οι Γιατροί Χωρίς Σύνορα). Προνοιακή πολιτική ασκούν και άλλοι δήμοι στην ευρύτερη περιοχή της Θεσσαλονίκης, όπως π.χ. ο δήμος Νεάπολης-Συκεών κ.ά. Υπάρχουν βέβαια και φορείς, όπως η Εκκλησία, η οποία ασκεί «φιλανθρωπικό» έργο ενισχύοντας απόρους και οργανώνοντας συσσίτια.

Όσον αφορά τον δήμο Θεσσαλονίκης, η προνοιακή πολιτική ασκείται κατά βάση από την κοινωνική λειτουργό, τη μοναδική με αυτό το αντικείμενο μόνιμη υπάλληλο του δήμου, η οποία δεν χαιρεί και μεγάλης αποδοχής από όλους τους εργαζόμενους στον φορέα. Θυμάμαι όταν ανακοίνωσα πως θα ανέβω στο γραφείο της γιατί με περιμένει για συνέντευξη, εισέπραξα σχόλια όπως: «Μμμ, τρομάρα της, θα της πάρουν και συνέντευξη», «κάνει, ό,τι θέλει, “κοινωνική έρευνα” το λέει». Το ενδιαφέρον είναι ότι στα ζητήματα κοινωνικής πολιτικής εμπλέκονται και ΜΚΟ όπως η ΑΡΣΙΣ που δι-

αχειρίζεται το κοινωνικό παντοπωλείο, πάντα όμως υπό το άγρυπνο βλέμμα της κοινωνικής λειτουργού, η οποία ελέγχει τη λειτουργία του και επεμβαίνει σε περιπτώσεις που κρίνει η ίδια πως χρήζουν άμεσης βοήθειας. Οι σχέσεις κοινωνικής λειτουργού και εργαζομένων στην ΑΡΣΙΣ, ως επί το πλείστον νεαρά παιδιά με όχι και τόσο μεγάλη εργασιακή πείρα που απασχολούνται στον δήμο μέσω προγραμμάτων ΕΣΠΑ, είναι μάλλον άνισες, ασύμμετρες. Πριν με γνωρίσει σε αυτούς η κοινωνική λειτουργός, που εργάζεται σε αυτό το πόστο δεκαεννιά χρόνια, μου τόνιζε ότι: «οι σχέσεις μεταξύ μας είναι σχετικά καλές, αλλά υπάρχουν και προβλήματα» και «είναι καλά παιδιά, αλλά δεν έχουν πείρα». Στις μεταξύ μας συζητήσεις ήταν ιδιαίτερα παρεμβατική, ακόμη και όταν μιλούσαν οι κοινωνικοί λειτουργοί της ΑΡΣΙΣ. Αυτοί συχνά σταματούσαν, κοιταζόταν αμήχανα, κοίταζαν εμένα και μετά χαμήλωναν το βλέμμα.

Η τρίτη «φωνή» που εμπλέκεται στα της πρόνοιας, και ειδικότερα στη διανομή συσσιτίου, είναι η Εκκλησία, φορέας με έντονη παρουσία, κατά το παρελθόν αλλά και τώρα, στα φιλανθρωπικά της πόλης και στα συσσίτια. Ένα από τα δημοτικά συσσίτια λαμβάνει χώρα σε κτίριο που ανήκει στην Εκκλησία, ενώ αυτός που είναι υπεύθυνος για τη διανομή του είναι ο επίτροπος του Ιερού Ναού του Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης, καθώς και οι κυρίες της «φιλοπτώχου αδελφότητας». Εξαιρετικά ασαφές, όπως θα γίνει σαφές παρακάτω, είναι το ποιος και με ποια κριτήρια θα πάρει μέρος τελικά στο συσσίτιο. Φυσικά δίνεται μια λίστα με ονόματα από την κοινωνική λειτουργό, όμως ο επίτροπος διευρύνει τη λίστα αυτή με ανθρώπους που θα πρέπει πρώτα να επισκεφτούν τον ναό και να πάρουν ένα χαρτάκι με σφραγίδα που θα του προσκομίσουν. Όπως εξήγησε: «υπάρχουν και οικογένειες που ντρέπονται, δεν θέλουν να γραφτούν στις λίστες του δήμου». Η Εκκλησία εμπλέκεται έμμεσα και στο υπνωτήριο αστέγων: πρόκειται για κτίριο που μια εκκλησιαστική οργάνωση, η Φιλόπτωχος Αδελφότης Ανδρών, δώρισε στον δήμο τον Ιούλιο του 2013. Από τα χέρια του δήμου πέρασε στην ΑΡΣΙΣ. Το κτίριο ανακαινίστηκε και εξοπλίστηκε με δωρεά του ιδρύματος «Σταύρος Νιάρχος». Πρόκειται για μια οργάνωση με παρουσία στα της πόλης ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα και με μεγάλη περιουσία. Σήμερα η Αδελφότητα στεγάζεται σε ένα πολυώροφο κτίριο, στο κέντρο της Θεσσαλονίκης, και διαθέτει ένα ιδιωτικό μουσείο και αρχείο. Μετά από μια σύντομη έρευνα διαπίστωσα ότι μέλη της είναι καθηγητές Θεολογίας, απόστρατοι ταξίαρχοι, αλλά και πολλοί μηχανικοί και μεγαλοεργολάβοι που δραστηριοποιούνται στη Θεσσαλονίκη. Βρήκα και άλλα πολλά και ενδιαφέροντα που θα άξιζε να αξιοποιηθούν εθνογραφικά σε μελλοντική έρευνα. Τα μέλη της Φιλοπτώχου αποτελούν την ελίτ της πόλης, και μια μάλλον συντηρητική «φωνή». Για

παράδειγμα, σύμφωνα με το καταστατικό αποκλείονται από τη συμμετοχή στην οργάνωση μη Έλληνες πολίτες. Παραδοσιακή ήταν η εμπλοκή της στη διανομή συσσιτίων σε κρίσιμες περιόδους, όπως π.χ. κατά τη διάρκεια της Γερμανικής Κατοχής.

Εθνογραφικό επεισόδιο πρώτο: στο συσσίτιο

Καταχώρηση στο εθνογραφικό ημερολόγιό μου, που αφορά ένα δημοτικό συσσίτιο της πόλης σε μια περιοχή του κέντρου αρκετά υποβαθμισμένη όπου συνυπάρχουν παλαιοί κάτοικοι με μετανάστες του '90 και σύγχρονους πρόσφυγες:

Φτάσαμε με την κοινωνική λειτουργό γύρω στις 12 το μεσημέρι στο συσσίτιο της οδού Αμύντα. Το κρύο ανυπόφορο, διαπεραστικό. Ένα παλιό, νεοκλασικό σπίτι. Κατεβήκαμε τα σκαλιά και μας άνοιξε ένας κύριος, όπως έμαθα ο επίτροπος του Ιερού Ναού του Αγίου Δημητρίου. Το δωμάτιο που μας έβαλε να καθίσουμε είχε ένα τραπέζι στρωμένο με βυσσινί βελούδινο τραπεζομάντηλο, μια φρουτιέρα με καραμέλες, βιβλιοθήκες με διάφορα εκκλησιαστικά αντικείμενα: θυμιατήρια, εικόνες, εκκλησιαστικά βιβλία. Οι κυρίες της Φιλοπτώχου περιφέρονταν στον χώρο αλλά δεν κάθισαν μαζί μας. Στο βάθος μια αποθήκη με βασικά διατροφικά είδη, όπως ρύζι, λάδι, μακαρόνια, διάφορα κατεψυγμένα λαχανικά αλλά και κρασί: «Αυτό είναι το κρασί που δίνεται στη Θεία Κοινωνία. Μερικοί ηλικιωμένοι το ζητάνε. Ε, άνθρωποι είναι και αυτοί!». Η εικόνα που χαραχτηκε στη μνήμη μου είναι η εικόνα κυρτωμένων, υποταγμένων σωμάτων που σκύβουν στον δρόμο, προς το παράθυρο του ημιυπόγειου πρώτου ορόφου, για να παραλάβουν τον δίσκο με το φαγητό. Τα σώματα έχουν τη σημασία τους και ένα σώμα που σκύβει είναι όχι το σώμα ενός δικαιούχου στον οποίο οφείλεται η κρατική πρόνοια, αλλά ενός α-στερητικού γενικώς στον οποίο προσφέρεται η βοήθεια, σχεδόν φιλανθρωπικά. Σώματα στητά που παρέχουν, και σώματα σκυφτά που δέχονται; μια *a priori* ασύμμετρη, σχεδόν ηγεμονική σχέση. Και άλλα σώματα: αυτών που κατά τα λεγόμενα της κοινωνικής λειτουργού και του επιτρόπου κάνουν φασαρία και απειλούνται ότι αν δεν ησυχάσουν «φαΐ δεν έχει!» γιατί «είναι ντροπή να μαζεύονται πολλοί και να τους βλέπει ο κόσμος». Τέλος, τα σώματα αυτών που τα τελευταία χρόνια έχασαν τις δουλειές τους και βρέθηκαν στον δρόμο: «είναι αυτοί που ντρέπονται και στέκονται σε μια γωνία και δεν μπερδεύονται με τους άλλους. Περιμένουν να πάρουν το φαγητό οι άλλοι και παπ! αρπάζουν τον δίσκο και εξαφανίζονται...». Βαριά η μυρωδιά από λαδερό φαγητό, αυτό που οι «δικαιούχοι» δικαιούνται κάθε Δευτέρα και Τετάρτη σύμφωνα με το χριστιανικά προσαρμοσμένο προνοιακό μενού.

Εθνογραφικό επεισόδιο δεύτερο: στο υπνωτήριο αστέγων

- Μήπως θα νιώσουν άσχημα, να φροντίσω να έλθω πρωινές ώρες;
- Μη σε νοιάζει! Εκεί κάνω κουμάντο μόνο εγώ! Εγώ αποφασίζω!

Με αυτά τα λόγια η κοινωνική λειτουργός μου έδωσε «το πράσινο φως» για να επισκεφτώ το υπνωτήριο αστέγων του δήμου Θεσσαλονίκης. Το υπνωτήριο βρίσκεται στα όρια της πόλης, στην περιοχή των Σφαγείων, μια εξαιρετικά υποβαθμισμένη περιοχή, έναν τόπο οριακότητας, στην έξοδο της πόλης, που στέγαζε τα παλιά βυρσοδεψεία και σφαγεία. Τώρα πια αυτά δεν υπάρχουν και η περιοχή διάγει μια περίοδο «αναβάθμισης» (*gentrification*), με δημόσια κτίρια, τράπεζες, πολυκαταστήματα και ένα πολυτελές ξενοδοχείο. Το κτίριο αποτελείται από 8 δωμάτια (3 γυναικών και 5 ανδρών) δυναμικότητας 70 κλινών, 3 χώρους γραφείων, 1 αποθήκη τροφίμων, 1 λινοθήκη-αποθήκη, 1 νοσηλευτήριο, χώρους υγιεινής και 1 σαλοτραπεζαρία. Σε έναν χώρο γραφείου που περιβάλλεται από τζάμια, ως άλλο πανοπτικόν, υπάρχει ένας φύλακας. Αν και μεγαλύτερης χωρητικότητας, το υπνωτήριο δεν φιλοξενεί πάνω από 40-50 άτομα. Βέβαια, σε πρόσφατες επισκέψεις μου, μέσα στο 2020, διαπίστωσα ότι ο αριθμός των ατόμων έχει αυξηθεί σε 70-75 άτομα τα οποία πια αδυνατεί να εξυπηρετήσει η δομή. Τα δικαιολογητικά που απαιτούνται για την εισαγωγή των «φιλοξενούμενων», σύμφωνα με την ιστοσελίδα της ΑΡΣΙΣ, είναι τα εξής:

- Το άτομο θα πρέπει να είναι αυτοεξυπηρετούμενο και λειτουργικό σε σωματικό και πνευματικό επίπεδο.

- Ταυτότητα ή οποιοδήποτε άλλο επίσημο έγγραφο που να αποδεικνύει την ταυτότητα του ατόμου.

- Δερματολογική εξέταση για λοιμώδες ή μεταδιδόμενο νόσημα.

- Ψυχιατρική εκτίμηση.

- Σε περίπτωση που κάποιος/α λαμβάνει φαρμακευτική αγωγή θα πρέπει να την έχει μαζί του/της, όπως και την γνωμάτευση στην οποία θα αναγράφεται η πάθηση και η συνταγή.

Αυτοί που θα φιλοξενηθούν θα πρέπει στις επτά το απόγευμα να βρίσκονται στον χώρο του υπνωτηρίου, να κάνουν μπάνιο υποχρεωτικά και να κοιμηθούν στις δέκα το βράδυ, υποχρεωτικά πάλι γιατί τα φώτα σβήνουν. Το άλλο πρωί πρέπει να έχουν αποχωρήσει από τη δομή στις εννέα το πρωί. Καθώς περιεργάζομαι τον χώρο, μου έρχονται στο μυαλό θεωρήσεις γύρω από τη βιοπολιτική και τη φουκωϊκή καθυπόταξη

των σωμάτων,⁴ αλλά και τη γυμνότητα της ζωής, τη μη ανθρωπινότητα της ύπαρξης. Στέκομαι για λίγο αμήχανα κοιτώντας το χαρτί που είναι κολλημένο στην αριστερή μεριά της εισόδου: «Η καθαριότητα είναι πολιτισμός». Προχωρώ και προσπαθώ να καταλάβω τι διαφορετικό υπάρχει:

Α, κοιτάς τις βρύσες, δεν έχουν χερούλια. Δε χρειάζεται να πιάνουν με τα χέρια τους. Καταλαβαίνεις... Μπορούν να πατήσουν αυτούς τους μοχλούς κάτω, με τα πόδια τους και το νερό τρέχει...

Στα δωμάτια μου έκανε εντύπωση η προσπάθεια των αστέγων να δημιουργήσουν μια οικεία γεωγραφία σε ένα αχαρτογράφητο, ξένο χώρο:⁵ εικονίτσες με αγίους κολλημένες στον τοίχο, εφημερίδες (κυρίως με αγγελίες), παντόφλες. Υλικότητες, ανθρώπινα χνάρια σε έναν χώρο, ά-τοπο, ά-χρονο,⁶ που μυρίζει αντισηπτικό. Η κοινωνική λειτουργός κάνει λόγο για «δύσκολη πελατεία, απαιτητικό κοινό». Η προσφορά ενός καταστήματος να δωρίσει μια τηλεόραση τη βρίσκει αντίθετη: «Μαλώνουν που μαλώνουν, θα πιαστούν στα χέρια για τα κανάλια!». Κάποια στιγμή στο γραφείο της κοινωνικής λειτουργού της ΑΡΣΙΣ βρίσκω το βιβλίο με τα ιστορικά των αστέγων, ιστορίες τραυμάτων, κακοποίησης, διαλυμένων οικογενειακών σχέσεων, εγκατάλειψης. Η ίδια συνεχίζει τη δική της ανάγνωση των πραγμάτων:

Ε, να τα λέμε και αυτά... Πριν εμπλακεί η ΑΡΣΙΣ έκανε λόγο για 200-300 αστέγους στην πόλη. Σκοπιμότητες! Είδαν ότι δεν είναι πάνω από 50. Τώρα λέτε ότι τα ιστορικά είναι πολύ μικρά. Μα τι θέλετε; Έκθεση ιδεών;

4. Το έργο του Μισέλ Φουκώ υπογραμμίζει τη συντονισμένη διαχείρισή του σώματος από τους διάφορους νεωτερικούς μηχανισμούς. Έτσι, δημιουργούνται πειθήνια υπάκουα σώματα, ελεγχόμενες ζωές και ρύθμιση της νεωτερικής ζωής, της ασθένειας, του σεξ, με σκοπό τα παραγωγικά, χρήσιμα σώματα που πειθαρχούν και αναπαράγουν τις νεωτερικές κανονικότητες.

5. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς στον Πειραιά (Hirschon-Φιλιππάκη, 1993) στην προσπάθειά τους να δημιουργήσουν έναν σημαίνοντα χώρο δημιουργούν έναν οικείο νοερό χάρτη μέσα στη νέα, αχαρτογράφητη περιοχή όπου εγκαθίστανται κατά τη δεκαετία του 1920. Αυτό συνίσταται τόσο στην απόδοση νέων τοπωνυμίων που θυμίζουν τις χαμένες πατρίδες, όσο και στη μεταφορά αντικειμένων από την εκεί ζωή τους, όπως εικόνες από εκκλησίες, καμπάνες, πέτρες ή χώμα. Για σχετική περιγραφή που αφορά τους πρόσφυγες της Ν. Τενέδου και των Σημάντρων Χαλκιδικής, βλέπε Βασιλική Κράββα (2017.)

6. Σύμφωνα με τον Marc Augé (1999), η εποχή της μετανεωτερικότητας είναι η εποχή μη τόπων, κάτι που οι κοινωνιολόγοι είχαν αποδώσει ως συμπίεση του χωροχρόνου, όπου το χωρικό και το χρονικό διαπλέκονται και αποτελούν μια ενιαία ρευστή δυναμικότητα, υπό συνεχή διαπραγμάτευση. Πρόκληση για τους ανθρωπολόγους, επιστημολογική αλλά και μεθοδολογική, η νέα αυτή κοσμολογία που καλούνται να μελετήσουν.

Ποιος θα φιλοξενηθεί και ποιος όχι; Ποιος θα μείνει και ποιος θα φύγει; Και εδώ μάλλον τον πρώτο λόγο έχει η κοινωνική λειτουργός του δήμου:

Άστεγος από άποψη, απόφοιτος Πανεπιστημίου. Βολεύτηκε. Να τον βγάλεις. Μου είπε κιόλας ότι από την αρχή δεν τον θέλαμε εδώ. Να τον βγάλεις και να μην ξανάρθει ποτέ!

Η κοινωνική λειτουργός της ΑΡΣΙΣ κουνώντας το κεφάλι της έδειξε να συμφωνεί με όλα.

Φωνές αστέγων: φωνές βοώντων εν τη ερήμω...

Κομβικές στην έρευνά μου οι έννοιες της επισφάλειας, της τρωτότητας και της οριακότητας. Ορισμένες ανθρωπολογικές μελέτες⁷ επιχειρούν να προβληματοποιήσουν αυτές τις οριακές συνθήκες που οδηγούν σε περιθωριοποιήσεις. Η περίπτωση της αστεγίας διευρύνει τον προβληματισμό και ανοίγει τη συζήτηση: οι άστεγοι μοιάζουν να ισορροπούν πάνω στην οριακότητά τους και να προκαλούν και την ίδια στιγμή να διαπραγματεύονται την τρωτότητα και την επισφάλεια της κατάστασής τους. Συχνά είχα την αίσθηση ότι ήταν θύματα και θύτες της θυματοποίησής τους, παθητικοί και ενεργοί από θέση, αλλά και από επιλογή, ανέστιοι που οικειοποιούνται την ανεστιότητά τους. Πιόνια και παίκτες σε ένα παιχνίδι που δεν έχει αρχή, μέση, τέλος, δεν έχει χρόνους, και παίζεται την ίδια στιγμή μέσα και έξω από το υπνωτήριο, αλλά και εντός τους. Η κυρία Γεωργία που έχει έρθει από τη Βουλγαρία μου είπε σε μια από τις πρώτες κουβέντες που είχαμε:

Καλά που έχουμε και αυτό... Ε, το βράδυ περνάει, λίγο διάβασμα, την προσευχή μου. Όλη μέρα δύσκολα... τριγυρνάμε εδώ και εκεί, δεν περνάει... Μακάρι να βρούμε τον δρόμο μας και να φύγουμε από δω...

Τώρα πια συχνά με φωνάζει στο δωμάτιο των γυναικών για να κολλήσω κάποια χάρτινη εικονίτσα πάνω από το κρεβάτι της. Μόλις τελειώνω, με ένα βλέμμα ικανοποίη-

7. Για την Αθηνά Αθανασίου (2007) οι έμφυλες σχεσιακότητες προβληματοποιούν ζωές οριακές, ζωές θρυμματισμένες και γι' αυτό επισφαλείς, ενώ σύμφωνα με τον Μάνο Σπυριδάκη (2018) η επισφάλεια και η τρωτότητα δεν είναι μόνο έμφυλη, αλλά αποκτά κοινωνικο-οικονομικά χαρακτηριστικά, όπως αυτά διαμορφώνονται στην Ελλάδα «της κρίσης», τα τελευταία χρόνια.

σης και ευγνωμοσύνης κάνει το σταυρό της. Με κοιτά επίμονα και εγώ κάνω την ίδια κίνηση: «Να μας έχει όλους ο Θεός καλά» μουρμουράει κλείνοντας τα μάτια της. Η κυρία Γεωργία γνώρισε έναν Έλληνα και ήρθε στην Ελλάδα από τη Βουλγαρία να τον παντρευτεί. Μετά από κάποια χρόνια θέλησε να την κλείσει στο ψυχιατρείο. Και τα κατάφερε. Πολλά λεφτά, απανωτές δίκες και η κατάληξη το υπνωτήριο για τη γυναίκα αυτή. Όταν μου λέει τα βάσανά της, μου πιάνει το χέρι: «Βίκη, ψυχούλα μου, να μη στενοχωριέσαι! Οι άντρες δεν ξέρουν ν' αγαπούν...». Μάλλον έχει δίκιο, σκέφτομαι.

Ο Σάκης, ο Παναγιώτης και ο Θεοδόσης μοιράστηκαν μαζί μου τη δική τους εκδοχή της αστεγίας, αλλά και τον θυμό, την οργή και την αγανάκτηση που νιώθουν για την «υποκρισία» των άλλων, αυτών που ζουν «έξω» – και εγώ ανάμεσά τους.

Αν θέλεις πάντως να καταλάβεις τους άστεγους, έλα να κοιμηθείς εδώ ένα βράδυ, να ακούσεις κρεβάτια να τρίζουν και πόδια να μυρίζουν!

Αν θέλεις να καταλάβεις πως περνά ένας άστεγος, να ακολουθήσεις έναν από μας κάποια μέρα και να τραβήξεις βίντεο. Γυρίζουμε από δω και από κει. Δεν ξέρουμε πώς να σκοτώσουμε τον χρόνο μας. Στο κέντρο ημέρας πήγα δύο φορές, δεν ξαναπάω, δεν μπορώ. Ευτυχώς τώρα υπάρχουν και τα todaylicious που έχουν φθηνό καφέ και εκεί περνάμε κάποιες ώρες. Ο καθένας έχει το στέκι του στην πόλη, τα σημεία που στέκεται και περνά τη μέρα του.

Έχουν αγωνία οι φοιτητές για το μέλλον τους; Σε εμάς το λέτε αυτό; Εμείς να δείτε αγωνία για το πώς θα περάσουμε τη μέρα μας. Να μην περνά η ώρα και να μην ξέρεις τι να κάνεις... Ευτυχώς έχουμε αυτό, αυτό είναι το σπίτι μας. Περιμένουμε πώς και πώς να πάει επτά η ώρα για να μπούμε, να ησυχάσουμε. Γι' αυτό όλοι ερχόμαστε και στεκόμαστε πίσω από την πόρτα τουλάχιστον μια ώρα πριν...

Ο Θωμάς, με καταγωγή από την Πόλη, πολύτροπος και πολυταξιδεμένος μια και δούλεψε στα καράβια και γύρισε όλο τον κόσμο, είναι μόνος, ρίχνει πασιέντζα. Μου είπε ότι ήταν σε ένα σπίτι σήμερα και ξέχασε το τάμπλετ του εκεί. Το είχε αγοράσει με τα 100 ευρώ που δίνονται στους διαμένοντες στο υπνωτήριο μηνιαία. Ένα μικρό επίδομα τον μήνα για τα βασικά και 100 ευρώ σε τρόφιμα που μπορούν να προμηθευτούν από το σούπερ μάρκετ. Η αγωνία ζωγραφισμένη στο πρόσωπό του. Πώς θα περνούσε η ώρα; Έχει μια νευρικήτητα στα χέρια και στο βλέμμα. Το ταίρι του, ο Στέλιος, λείπει, έμαθα έχει πάει στον Άγιον Όρος. Ήταν μόνος, είχε μάθει ότι μοναξιά και αστεγία είναι δίδυμα αδέρφια, όμως στο υπνωτήριο ήταν αλλιώς, είχε μια παρέα

να παίζει τουλάχιστον χαρτιά, ξερή κατά προτίμηση. Μου μίλησε με λόγια όμορφα, πολυταξιδεμένα σαν κι αυτόν, λόγια που θυμίζουν τη λακανική διαπραγμάτευση του καθρέφτη. Άραγε τη γνώριζε;

Το πρόβλημα είναι ότι ο καθένας μας έχει έναν καθρέφτη και βλέπει μόνο τη φάτσα του. Και εκεί φορτώνουμε όλες τις ενοχές μας. Εγώ αυτόν θα τον σπάσω σε χίλια κομμάτια και θα δώσω από έναν άλλον καθρέφτη να κοιτά ο καθένας μέσα του, να ψάχνει την αλήθεια του. Όσοι άνθρωποι, τόσοι καθρέφτες. Και στα έθνη που φαγώνονται θα πάρω από έναν. Έναν καθρέφτη για κάθε έθνος. Και οι πολιτικοί, ψεύτες, υποκριτές, παραλαπίπες... Και πρώτος αυτός ο χοντρός, ο Βενιζέλος ντε! Πες μου δεν είναι υποκρισία όλο αυτό; Εμείς δεν είμαστε άνθρωποι; Δεν μπορούσαν να έχουν ξεχωριστά δωμάτια για τον καθένα; Πρέπει να μένουμε όλοι μαζί και να μυρίζουμε την ποδαρίλα του άλλου; Άμα σου αρέσει αυτό με τον καθρέφτη, να το γράψεις!

Και μου χαμογελάει πονηρά και ειρωνικά συνάμα...

Ο Μάκης, πρώην έμπορος και αργότερα οδηγός ταξί, χρεωμένος μέχρι εκεί που δεν πάει, με ατέλειωτες δίκες για κάποιο δυστύχημα με το ταξί του οποίου θεωρήθηκε υπεύθυνος, βρίσκεται εδώ και πολλούς μήνες στο υπνωτήριο. Ευγενικός, με λεπτούς τρόπους, νιώθει να μην «ανήκει» σε αυτόν τον κόσμο και μοιράζεται μαζί μου τις εσωτερικές συγκρούσεις που η συνθήκη της αστεγίας τού προκαλεί. Παλεύοντας με θεούς και δαίμονες για αρκετούς μήνες, κατάφερε πρόσφατα με την υποστήριξη της ψυχολόγου της δομής μέσω ενός ευρωπαϊκού προγράμματος να βρει δουλειά στην υπηρεσία πρασίνου του δήμου και να φύγει από το υπνωτήριο:

Δεν, εγώ δεν είμαι αυτού του στυλ. Υποφέρω, αλλά δεν μπορώ να κάνω και αλλιώς... Δεν είναι, οι συνθήκες (βαριανασαίνει) άλλο σαν επισκέπτης, για λίγες ώρες. Εδώ είναι άνθρωποι που ήταν στον δρόμο. Δεν έχουν, πώς να το πω, δεν έχουν ζήσει αλλιώς. Πόσοι διαφέρουν εδώ μέσα, τρεις, τέσσερις; Δεν βλέπω ότι θα μπορούσα να μιλήσω περισσότερο μαζί τους. Δηλαδή μια καλημέρα. Περαιτέρω δεν βλέπω κανέναν μπορώ να πω... Έχω ανοίξει συζήτηση και βλέπω ότι είναι αλλού... αλλού είναι... τέλος πάντων. Στη ζωή μου είχα διάφορες ατυχίες. Η μέρα μου είναι δύσκολη, δεν περνά. Κουβαλάω τον καφέ μαζί μου πάνω στο παγκάκι. Δεν φτάνουν τα λεφτά, 100 ευρώ συν 100 από την κάρτα για είδη. Μηδαμινά... Στο κέντρο ημέρας δεν πάω. Το έκοψα από την αρχή, ήξερα τι εξέλιξη θα έχει. Πολλοί πρόσφυγες! Μακριά! Το

μεσημέρι πάω σε έναν γνωστό δικό μου αρτοποιό, ό,τι έχει μου δίνει. Αν βρέχει, δεν πάω και καθόλου. Ε, και στο συσσίτιο. Εδώ ούτε τα αγγίζω τα φαγητά. Πάνε και τα πίνουνε με τα χέρια. Υποφέρω σε πολλά πράγματα, απλά υπομένω και επιμένω πως κάποια στιγμή θα φύγω από δω και υγιής, όχι αρρωστημένος, ψυχολογικά. Φίλους και συγγενείς τούς είχα κάνει πέρα γιατί δεν έβρισκα κατανόηση στα προβλήματα που είχα. Δεν είχα με το σόι μου ούτε επαφές ούτε ανταπόκριση σε κάτι. Τέλος πάντων... Συγγνώμη θα βγω λίγο έξω να φυσήξω τη μύτη μου...

Γράφω σε σχετική καταχώρηση στο ημερολόγιο πεδίου εκείνης της επίσκεψης στο υπνωτήριο αστέγων...

Μου ήρθε φλασιά, γιατί άραγε τόσα ρολά χαρτιού πάνω στα κομοδίνα; Μα βέβαια η αστεγία, το σώμα, ενσώματη αστεγία. Ένα μόνιμο συνάχι... συνεχώς έξω, με όλες τις καιρικές συνθήκες. Σε μια Θεσσαλονίκη της υγρασίας, του ψιλόβροχου... Μα ήμουν τόσο ηλίθια να μην το καταλάβω αμέσως;

Δεν υπάρχει τέλος...

Η μελέτη περίπτωσης των προνοιακών δομών και του προνοιακού τοπίου μέσα στον αστικό χώρο προβληματοποιεί τη διαδικασία συγκρότησης μιας «άλλης» πόλης μέσα στην πόλη, τη δημιουργία «άλλων» πολιτών, «άλλων ταχυτήτων» που χρίζουν βοήθειας. Η ξενότητα, δηλαδή, παράγεται και αναπαράγεται, και μαζί της η έννοια του παθητικού «άλλου» που το κράτος πρόνοιας καλείται «να βγάλει από τη δύσκολη θέση». Κάτι σαν την ατοπία-ουτοπία του δυτικού, νεωτερικού πολεοδομικού προτάγματος, το οποίο επιχειρήσε να συναρθρώσει τις αντιφάσεις που η αστική συσσώρευση είχε προκαλέσει. Με άλλα λόγια, για την αποτελεσματικότερη εφαρμογή καθώς και την καθολική αποδοχή του υιοθέτησε τις αρχές της διαχείρισης σε συνδυασμό με την αποβολή. Σε αυτή τη διαδικασία εξορθολογισμού της πόλης απορρίπτονται όσα δεν είναι διαχειρίσιμα και συνιστούν «τα απόβλητα μιας λειτουργιστικής διοίκησης» (Ντε Σερωά 2010: 249).

Οι προνοιακές δομές «για την άμεση αντιμετώπιση της φτώχειας», καθώς και το υπνωτήριο αστέγων του δήμου Θεσσαλονίκης αποτελούν τόπους επισφάλειας, οριακότητας, μετέωρους τόπους όπου δοκιμάζονται τα όρια της ανεσιτότητας. Η μελέτη αυτών των οριακών τόπων ανοίγει τη συζήτηση γύρω από τις έννοιες της τρωτότητας, της επισφάλειας, του χωρικού αποκλεισμού, της διαπλοκής αισθήσεων και

συναισθημάτων με τις ανθρωπογεωγραφίες των ολοένα και πιο οξυμένων χωρικο-κοινωνικών ανισοτήτων της σύγχρονης πόλης. Επιχειρήθηκε, δηλαδή, η ταυτόχρονη διαπραγματεύση και αναζήτηση των σχέσεων και των δυναμικών που αναπτύσσονται ανάμεσα στη χωρική συνθήκη της προνοιακότητας, τη βίωσή της, καθώς και τις συναισθηματικές και ενσώματες αντιδράσεις των περιθωριοποιημένων «άλλων», των πολιτών εκείνων που μόνο με την κρατική παρέμβαση και μέριμνα και την όποια προνοιακή πολιτική μπορούν να επιβιώσουν. Ωστόσο, η παθητικότητα και η θυματοποίηση αμφισβητήθηκαν πολλαπλά μέσα από τις εθνογραφικές καταγραφές. Οι ίδιοι οι «ωφελούμενοι» ή «δικαιούχοι» και οι διαμένοντες στο υπνωτήριο μέσα από δικές τους μαρτυρίες και «φωνές» αποδεικνύουν πόσο πολλαπλή είναι η βίωση της ανέχειας και της αστεγίας, καθώς και η συναισθηματική διαχείριση της όλης κατάστασης. Θύματα και θύτες, ανέστιοι που δοκιμάζουν την ανεστιότητά τους, δρώντα υποκείμενα που θυμώνουν, ντρέπονται, οργίζονται, απελπίζονται, κριτικάρουν, απορρίπτουν, απομυθοποιούν, διαφοροποιούνται και αποστασιοποιούνται από ετεροποιητικές και στερεοτυπικές κατηγορίες και στάσεις που τους επιβάλλονται.

Θα κλείσω με ένα απόσπασμα από το ονειρικό βιβλίο του λογοτέχνη-παραμυθά Έταλο Καλβίνο, *Αόρατες Πόλεις*. Το βιβλίο αυτό δεν αναφέρεται σε αναγνωρίσιμες πόλεις, αλλά αποτυπώνει όλα αυτά που βιώνει ο κάτοικος ή ο επισκέπτης της πόλης: επιθυμίες, μνήμες, σημάδια, ανισότητες, συναισθήματα, ανταλλαγές. Οι πόλεις ωστόσο του Καλβίνο είναι οδυνηρά οικείες, είναι οι πόλεις της ουτοπίας και της κόλασης, της κρίσης, της φτώχειας, της ανισότητας και των «οικείων άλλων»:

Άλλοτε πάλι το συννεφάκι σταματούσε μόλις έβγαινε από τα χείλη, πυκνό και αργό, και σε παρέπεμπε σε ένα άλλο όραμα, τις αναθυμιάσεις που βαλτώνουν στις σκεπές των μητροπόλεων, τον πυκνό καπνό που δε διαλύεται, το μανδύα των μiasμάτων που βαραίνει πάνω από τους ασφαλτοστρωμένους δρόμους. Δεν είναι οι ασταθείς ομίχλες της μνήμης ούτε η στεγνή διαφάνειά τους αυτή που δημιουργεί μια κρούστα πάνω από την πόλη αλλά τα αποκαΐδια από τις καμένες ζωές, το φουσκωμένο σφουγγάρι ζωικής ύλης που δεν κυλάει πια, η συμφόρηση παρελθόντος παρόντος μέλλοντος που μπλοκάρει τις αποτιτανωμένες από την ψευδαίσθηση της κίνησης υπάρξεις: αυτό που έβρισκες στο τέρμα κάθε ταξιδιού σου (Καλβίνο 2004: 128).

Βιβλιογραφία

- Αθανασίου, Αθηνά. 2007. *Ζωή στο όριο. Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Ahmed, Sarah. 2004. *The Cultural Politics of Emotions*. Εδιμβούργο: Edinburgh University Press.
- Agamben, Giorgio. [1995] 2016. *Homo Sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*. Αθήνα: Εκδόσεις Εξάρχεια.
- Athanasίου, Athina, Pothiti Hantzaroula & Kostas Yannakopoulos. 2008. «Towards a New Epistemology: The Affective Turn», *Historiein* 8: 5-16.
- Augé, Marc. 1999. *Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Βαΐου, Ντίνα & Άρης Καλαντίδης. 2009. «Πόλεις των “άλλων”. Καθημερινές πρακτικές και συγκρότηση του δημόσιου χώρου». Στο Μάνος Σπυριδάκης (επιμ.), *Μετασχηματισμοί του χώρου. Κοινωνικές και πολιτισμικές διαστάσεις*. Αθήνα: Νήσος, σελ. 21-47.
- Βαν Μπούσχοτεν, Ρίκη, Τασούλα Βερβενιώτη, Δήμητρα Λαμπροπούλου, Μάρλεν Μούλιου & Ποθητή Χαντζαρούλα (επιμ.), 2016. *Η μνήμη αφηγείται την πόλη. Προφορική ιστορία και μνήμη του αστικού χώρου*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Σπαταλημένες ζωές. Οι απόβλητοι της νεωτερικότητας*. Αθήνα: Κατάρτι.
- Bauman, Zygmunt. 2008. *Ζωή για κατανάλωση*. Αθήνα: Πολύτροπον.
- Bondi, Liz, Joyce Davidson & Mick Smith. 2007. «Introduction: Geography’s “Emotional Turn”». Στο Liz Bondi, Joyce Davidson & Mick Smith (επιμ.), *Emotional Geographies*. Λονδίνο: Ashgate, 1-18.
- Bondi, Liz. 2007. «The Place of Emotions in Research: From Partitioning Emotion and Reason to the Emotional Dynamics of Research Relationships». Στο Liz Bondi, Joyce Davidson & Mick Smith (επιμ.), *Emotional Geographies*. Λονδίνο: Ashgate, 231-246.
- Γιαννακόπουλος, Κώστας & Γιάννης Γιαννιτσιώτης. 2010. «Εισαγωγή: Εξουσία, αντίσταση και χωρικές υλικότητες». Στο Κώστας Γιαννακόπουλος & Γιάννης Γιαννιτσιώτης (επιμ.), *Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη. Χωρικές προσεγγίσεις του πολιτισμού*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 11-57.
- Davidson, Joyce & Christine Milligan. 2004. «Embodying Emotion Sensing Space: Introducing Emotional Geographies», *Social & Cultural Geography* 5/4: 523-532.
- Hirschon-Φιλιππάκη, Renée. 1993. «Μνήμη και ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς». Στο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης & Θεόδωρος Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 327-356.
- Ίγκερς, Γκεόργκ. [1999] 2006. *Η Ιστοριογραφία στον 20ό Αιώνα*. Αθήνα: Νεφέλη.

- Καλβίνο, Ίταλο. 2004. *Αόρατες πόλεις*. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.
- Kravva, Vasiliki. 2011. «The Personal, the Local and the Political: Oral Histories as Valid Analytical and Methodological Tools». Στο Vassilis Nitsiakos, Ioannis Manos, Georgios Agelopoulos, Alike Angelidou & Vassilis Dalkavoukis (επιμ.), *Balkan Border Crossings. Second Annual of the Konitsa Summer School*. Βερολίνο: LIT, 85-102.
- Κράββα, Βασιλική. 2017. «Η Τροφή ως δείκτης ανάγνωσης της προσφυγικότητας: χρονικές τομές, αποκλίσεις και συγκλίσεις». Στο Μανόλης Γ. Βαρβούνης, Γεώργιος Χρ. Τσιγάρας & Ελπίδα Κ. Βόγλη (επιμ.), *Διεπιστημονικές διαδρομές από το παρόν στο παρελθόν. Αφιερωματικός τόμος για τα 25 χρόνια του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας*. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός οίκος Σταμούλη, 163-180.
- Κράββα, Βασιλική. 2020. *Καταναλώνοντας τον Πολιτισμό. Διαδρομές κατανάλωσης, ιστορίες τροφής και στέρησης*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Lefebvre, Henri. [1974] 1994. *The Production of Space*. Λονδίνο: Blackwell.
- Massey, Doreen. 1993. «Politics and Space/Time». Στο Michael Keith & Steve Pile (επιμ.), *Place and the Politics of Identity*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 141-161.
- Navaro-Yashin, Yael. 2009. «Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge». Malinowski Memorial Lecture, *Journal of the Royal Anthropological Institute (JRAI)* 15/1: 1-18.
- Ντε Σεργτώ, Μισέλ. [1990] 2010. *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική. Η πολύτροπη τέχνη του πράττειν*. Αθήνα: Σμίλη.
- Σιώτου, Αλεξάνδρα. 2016. «Το “πάρκο των ανεπιθύμητων εραστών”. Αναγνώσεις του δημόσιου χώρου μέσα από τη συναισθηματική καθημερινότητα των βουλγάρων μεταναστριών». Στο Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, Τασούλα Βερβενιώτη, Δήμητρα Λαμπροπούλου, Μάρλεν Μούλιου & Ποθητή Χαντζαρούλα (επιμ.), *Η μνήμη αφηγείται την πόλη. Προφορική ιστορία και μνήμη του αστικού χώρου*. Αθήνα: Πλέθρον, 77-106.
- Σπυριδάκης, Μάνος. 2018. *Homo Precarious. Εμπειρίες ευαλωτότητας στην κρίση*. Αθήνα: Πεδίο.
- Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.

Βιοματικές Αφηγήσεις και Δημόσια Ιστορία στην πόλη της Ελευσίνας 2015-2018

Άννα Μαυρολέων & Δήμητρα Αναστασιάδου

Περίληψη

Στην παρούσα εισήγηση σκιαγραφήσαμε την ερευνητική μας εργασία στο πεδίο των Βιοματικών Αφηγήσεων και της Δημόσιας Ιστορίας στην πόλη της Ελευσίνας. Το εγχείρημα προς την κατεύθυνση αυτή άρχισε το 2015 μέσα από τη διδασκαλία του μαθήματος «Πολιτισμός και Αφήγηση», στο πλαίσιο του προγράμματος «Κωστής Παλαμάς» του Εθνικού & Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Η επιθυμία των απλών ανθρώπων να μιλήσουν για την ιστορία της πόλης τους, οδήγησε στην δημιουργία του Λαϊκού Πανεπιστημίου του Δήμου Ελευσίνας. Την πρώτη χρονιά (2015-2016), συστηματοποιώντας ζητήματα διαχείρισης της μνήμης και του παρελθόντος, εξετάσαμε τις επιβιώσεις των αρχαίων μύθων μέσα στις αφηγήσεις των κατοίκων της πόλης. Οι εργασίες εκδόθηκαν με τη φροντίδα του Δήμου Ελευσίνας με τίτλο «Έλευσις Πολιτισμού». Τη δεύτερη χρονιά (2016-2017), μέσα από τις μαρτυρίες και τις μνήμες των εκπαιδευμένων μας, εστίασαμε στην νεότερη Ελευσίνα της προσφυγιάς, της βιομηχανίας και της επιβίωσης. Οι εργασίες –καταγραφές μνήμης– εκδόθηκαν, όπως και την πρώτη χρονιά, με τίτλο «Στην Ελευσίνα κάποτε... Βιοματικές Αφηγήσεις και Δημόσια Ιστορία».



Λογότυπο του Λαϊκού Πανεπιστημίου Ελευσίνας με την «Φεύγουσα κόρη» και τα στάχτα της Δήμητρας, από αρχαία γλυπτή αποτύπωση.

Η ενασχόλησή μας με την πόλη της Ελευσίνας ξεκίνησε το 2015 στο πλαίσιο του διατμηματικού προγράμματος «Κωστής Παλαμάς» του Εθνικού & Καποδιστριακού Πανεπιστημίου της Αθήνας, μέσα από τη διδασκαλία του μαθήματος «Πολιτισμός και Αφήγηση»¹ σε ενήλικες εκπαιδευόμενους στο Πολιτιστικό Κέντρο του Δήμου. Η προβολή του ντοκιμαντέρ «Αγέλαστος Πέτρα»² αποτέλεσε το οπτικοακουστικό διδακτικό υλικό, βάσει του οποίου συνομιλήσαμε με τους εκπαιδευόμενους για τη συλλογική μνήμη σε αυτή την ιδιόμορφη πόλη. Το ντοκιμαντέρ εστιάζει στη Δημόσια Ιστορία της Ελευσίνας και ερμηνεύει την ταυτότητα που αποτυπώνεται στο σώμα της πόλης κατά τη διάρκεια της δεκαετίας 1990-2000, και η οποία συνδέεται με την ευλογία της γης αλλά και το «τραύμα» της βιομηχανικής ανάπτυξης. Η αλλοίωση της ταυτότητας της πόλης, έκδηλη στις εφαρμοσμένες εκδοχές της ιστορίας, αποτυπώνεται στον κινηματογραφικό φακό του Φίλιππου Κουτσαφτή, με εμφανή την συνειδητοποίηση μιας μετάβασης που θα διαμορφώσει μια νέα ταυτότητα. Ο σκηνοθέτης - ντοκιμαντερίστας επαναλαμβάνει στο σπικάζ ότι αποτυπώνει «εικόνες που χάνονται από την πόλη».

Η Δήμητρα, θεά του Θριασίου πεδίου, ευλόγησε τον μεγαλύτερο κάμπο της Αττικής, τόπο των Ελευσινίων μυστηρίων της αρχαιότητας. Η μύηση στα Ελευσίνια αποτελούσε ευλογία για τον τόπο, έτσι η ιερή πόλη της Ελευσίνας θα προστατευόταν από την βεβήλωση της άγνοιας με τον καθαρό της αυτογνωσίας. Η σχέση της ιστορίας με τους μύθους περιπλέκεται με τη γοητεία του άχρονου, αλλά και την απαξία του σκόπιμου, ως μια ευμετάβλητη και αέναη διαπραγμάτευση με το παρελθόν. Μετά την Μικρασιατική Καταστροφή οι ντόπιοι βιώνουν το σοκ του διπλασιασμού του πληθυσμού της πόλης σε μια μέρα, με την άφιξη των τρομοκρατημένων Μικρασιατών προσφύγων. Ο «συνοικισμός» της Άνω Ελευσίνας θα αποτελέσει το κομμάτι της πόλης που θεμελιώθηκε για να δώσει στέγη στους πρόσφυγες της Μικρασιατικής Καταστροφής. Τα χρόνια που θα ακολουθήσουν η ιερή πόλη, που έδωσε άσυλο στους κατατρεγμένους, θα μεταμορφωθεί στο μεγαλύτερο βιομηχανικό κέντρο της σύγχρονης Ελλάδας και θα μετατραπεί η ίδια σε ένα τραύμα που αιμορραγεί και μολύνει τις συνειδήσεις. Μια στρεβλή διαχείριση αναίρεσε το ιστορικό κλέος του τόπου, έως ότου η πόλη διεκδικήσει σθεναρά και ανέλπιστα να πάρει το χρίσμα της πολιτιστικής πρωτεύουσας για το 2021.³

1. Βλ. σχετικά Μαυρολέων 2016.

2. Αναρτημένο στο <http://greek-movies.com/movies.php?m=1668>

3. Ο φάκελος της υποβολής βρίσκεται αναρτημένος στην επίσημη ιστοσελίδα Ελευσίνα ΠΠΕ 2021, <https://eleusis2021.eu/>

Οι Ελευσίνιοι βίωσαν τη χαρμόσυνη είδηση με δάκρυα χαράς, πιστεύοντας ότι επιτέλους η Ευρώπη θα στρέψει το βλέμμα της στην πόλη τους. Ο θεσμός της Πολιτιστικής Πρωτεύουσας της Ευρώπης (ΠΠΕ)⁴ φάνταζε ως μια συνθήκη που θα αποκαθιστούσε και θα επούλωνε το συλλογικό τραύμα. Στοιχείο έκδηλο και στον φάκελο υποψηφιότητας, όπου η κεντρική ιδέα αποτυπώθηκε ως «Μετάβαση στην Euphoria» (*Transition to Euphoria*).

Στο Λαϊκό πανεπιστήμιο Ελευσίνας, που διοργανώσαμε με τη συνεργασία του Δήμου ένα χρόνο πριν την ανάθεση της ΠΠΕ, έγινε εμφανής η ανάγκη για μελέτη ανασυγκρότησης της ταυτότητας αυτής της πόλης με βάση τη σφαίρα της Δημόσιας Ιστορίας. Με την αφήγηση οι εκπαιδευόμενοι ανακατασκεύαζαν το παρελθόν διαπραγματευόμενοι το παρόν τους. Η ιστορική αφήγηση του ίδιου του σώματος της πόλης (Λαμπροπούλου 2016: 13) μέσα από τα μνημεία, τα αγάλματα, τις ονομασίες των οδών, τα δημόσια και βιομηχανικά κτήρια, τις γιορτές και εκδηλώσεις, το φεστιβάλ των Αισχυλείων, υπογραμμίζει την απόκλιση που αφορά μια ιδεολογική διαμάχη μεταξύ επίσημης και δημόσιας ιστορίας (Κόκκινος, Λεμονίδου & Αγτζίδης 2010: 11-51). Οι αφηγήσεις των κατοίκων στο πλαίσιο του Λαϊκού Πανεπιστημίου αποτέλεσαν μια ερμηνεία της ιστορίας τους, πολλές φορές ως ένα σύνολο αντικρουόμενων εκδοχών των γεγονότων, όπου προφανώς το όριο μεταξύ του προσωπικού βιώματος και του συλλογικού δεν είναι ευδιάκριτο. Το τραυματικό παρελθόν της πόλης διαμορφώνει μια ταυτότητα την οποία οι πολίτες βιώνουν καλύτερα μέσα από τις «αισθητικές μετακινήσεις του παρελθόντος», όπως είναι ένα ντοκιμαντέρ, ένας πίνακας, τα λογοτεχνικά κείμενα, τα θεατρικά έργα. Η επίσημη ιστορία, ως μία συνοπτική εκδοχή, δεν απαντούσε στην ερμηνεία της δικής τους πραγματικότητας. Η ανάγκη τους ήταν να εντάξουν τη δική τους ατομική ταυτότητα σε μια συλλογική τραυματική. Την ίδια ώρα, η αφήγηση και αναπαραγωγή «τοπικών μύθων», όπου η αφήγηση του ενός πολλές φορές ανέτρεπε την αφήγηση του άλλου, οδηγούσε σε διαμάχες (Assman 2017: 45).

Μέσα από τη δημιουργία του Λαϊκού Πανεπιστημίου επιδιώξαμε όχι να διαχειριστούμε τη διαμάχη, αλλά να ενεργοποιήσουμε μία δημόσια ανοιχτή συζήτηση. Ο στόχος μας ήταν να μεταφέρουμε το πανεπιστημιακό μάθημα στην «γειτονιά» και να καλλιεργήσουμε στους πολίτες τον τρόπο τοποθέτησης και έκφρασης της αφήγησης. Ο ίδιος ο μηχανισμός του Δήμου ενίσχυσε τη δομή και την λειτουργία του Λαϊκού Πανεπιστημίου, ως έναν δημοτικό εκπαιδευτικό μηχανισμό που συγκέντρωνε τους

4. Βλ. σχετικά Patel 2013.

πολίτες κάθε Τετάρτη για ένα δίωρο το βράδυ από τον Οκτώβριο έως και τον Μάιο.

Τον 1ο χρόνο ο στόχος ήταν να αναδείξουμε τον τρόπο με τον οποίο οι κάτοικοι της Ελευσίνας βιώνουν τους αρχαίους μύθους και τους μετουσιώνουν στην προσωπική τους σφαίρα. Ο γενικός θεματικός τίτλος «Τέχνη, Πολιτισμός και καθημερινότητα» περιελάμβανε μαθήματα: Αρχιτεκτονικής, Θεάτρου, Χορού, Λογοτεχνίας, Φιλοσοφίας, Θεολογίας, Συμβουλευτικής Ψυχολογίας και Ψυχοθεραπείας. Οι εκπαιδευόμενοι Ελευσίνιοι στο τέλος έγραψαν εργασίες με θέμα τους μύθους της πόλης, οι οποίες εκδόθηκαν με τον γενικό τίτλο «Ελευσις Πολιτισμού» από τις εκδόσεις Σιδέρης (Μαυρολέων & Αναστασιάδου 2016).

Τον 2ο χρόνο εμπλουτίσαμε τα μαθήματα με τα πεδία: Ζητήματα Πολιτιστικής Διαχείρισης και Αρχαιολογίας, Αστροφυσική, Γυναικείες Σπουδές, Μουσική, Φιλοσοφία, Ψυχανάλυση και Θέατρο. Ολοκληρώσαμε την εκπαιδευτική διαδικασία με μαθήματα θεατρικού αναλογίου βιωματικών αφηγήσεων, όπου τα κείμενα έγραψαν οι εκπαιδευόμενοι με τον γενικό τίτλο «Στην Ελευσίνα κάποτε, βιωματικές αφηγήσεις και δημόσια ιστορία» και τα οποία εκδόθηκαν σε 2ο τομίδιο (Μαυρολέων & Αναστασιάδου 2017). Τα κείμενα αυτά αποτέλεσαν το επισφράγισμα της προσπάθειας των κατοίκων να μιλήσουν για την πόλη τους μέσα από τις δικές τους ιστορίες.



Θεατρικό Αναλόγιο «Ελευσις - Ελευσίς», 31/ 5 /2017, φωτογραφικό αρχείο ΠΑΚΠΠΑ

Η παρουσίαση του θεατρικού αναλογίου με τίτλο «Ελευσις - Ελευσίς» βασίστηκε στα κείμενα των εκπαιδευομένων και παρουσιάστηκε από τους ίδιους. Αφορούσε τις μνήμες των ανθρώπων και των οικογενειών τους και περιέγραφε την μεταμόρφωση της Ελευσίνας σε βιομηχανική πόλη. Η Ελευσίνα της Δήμητρας τον 20ό αιώνα μετατράπηκε στην πόλη με τους περισσότερους βιομηχανικούς εργάτες, με υψηλή περιβαλλοντική μόλυνση και υψηλή εισροή εσωτερικής μετανάστευσης. Πέρα από τον προσφυγικό συνοικισμό, η Ελευσίνα γέμισε γειτονιές όπου ζούσαν και ζουν Συμιακοί, Κρήτες κ.λπ. Στην πόλη υπάρχει σήμερα ένας μεγάλος αριθμός τοπικών συλλόγων που προσπαθούν να κρατήσουν ζωντανή την παράδοση των τόπων καταγωγής τους, ενσταλάζοντας εθνική ταυτότητα βασισμένη στην ιστορική δόξα, στο τραύμα και στους τοπικούς μύθους. Τα κείμενα αποτελούσαν καταγραφή προφορικών μαρτυριών για τα εργατικά καταλύματα, τους συνοικισμούς των βιομηχανιών, τις ιστορίες των οικογενειών, των εργατικών ατυχημάτων, αλλά και ιστορίες μεταμόρφωσης γειτονιών από παράγκες σε σημερινές συνοικίες της πόλης. Συνειδητοποιήσαμε ότι με αυτόν τον βιωματικό τρόπο ενισχυόταν η μεταβίβαση της μνήμης στις επόμενες γενιές. Οι νεότεροι εκπαιδευόμενοι έβλεπαν επί σκηνής τους γονείς, τους παππούδες, τους γείτονές τους να αφηγούνται και να παίζουν τις ιστορίες τους. Η θεατρική σύμβαση ανέπτυξε μία ουσιαστική επικοινωνία μεταξύ των κατοίκων (Μαυρολέων 2016: 25-37).

Παρά το ότι η προφορική μνήμη δεν αντιπροσωπεύει το σύνολο των ανθρώπων και τείνει προς τον λαϊκισμό, μπορεί να αναπαράγει στερεότυπα (Thompson 2002), ενισχύοντας τον υποκειμενισμό των μαρτυριών, ως δύναμη της ίδιας της αφήγησης, συνδέοντας την ατομική με την κοινωνική μνήμη. Ωστόσο, οι αφηγήσεις με τη μορφή γραπτών εργασιών έδωσαν ένα πολύτιμο πρόσχημα μιας έγγραφης μαρτυρίας, που δεν περιόριζε τον αφηγητή, απλά τον οριοθετούσε στο πλαίσιο του γραπτού λόγου, διότι ο τρόπος με τον οποίο αφηγούνται οι άνθρωποι αποκρύπτει πολλές φορές την θέση τους απέναντι στα γεγονότα. Κατά την διάρκεια των μαθημάτων αρκετοί έπαιρναν τον λόγο για να πουν ότι: «η πόλη είναι πολύ όμορφη, αλλά οι άνθρωποι... Αρβανίτες». Γρήγορα συνειδητοποιούσαμε ότι μιλούσε κάτοικος μικρασιατικής καταγωγής ή εσωτερικός μετανάστης. Οι δε κάτοικοι με αρβανίτικη καταγωγή θεωρούσαν τους εαυτούς τους ντόπιους, με την έννοια του «γηγενούς», και η συγκατοίκηση με όποιον άλλο Έλληνα ξενομερίτη ή ξένο μετανάστη - πρόσφυγα αφορούσε την «ανεκτικότητα» της τοπικής κοινωνίας.

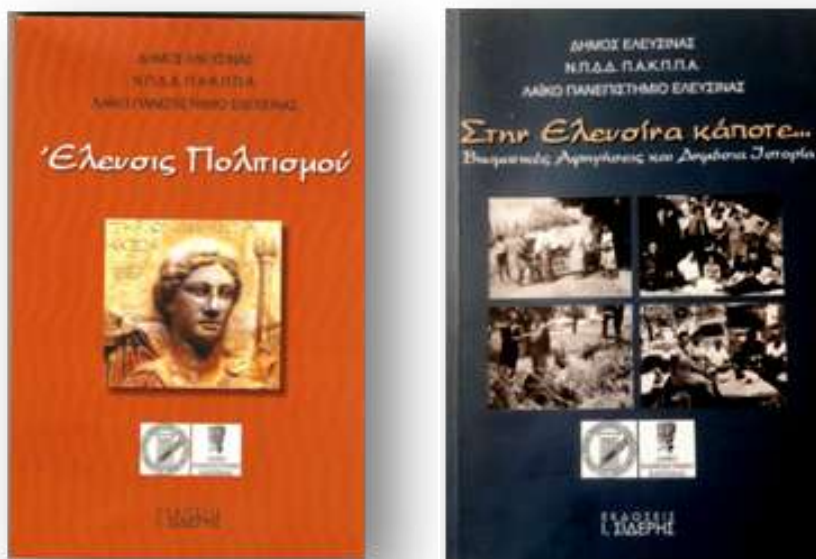
Οι αφηγήσεις δομήθηκαν γύρω από τις προσωπικές ιστορίες και δημοσιοποιήθη-

καν με την έκδοση των βιβλίων. Προσπαθήσαμε έτσι να δημιουργήσουμε νέες πηγές και νέες οπτικές του παρελθόντος. Η βιβλιογραφία για την ιστορία της Ελευσίνας από την αρχαιότητα έως σήμερα αποτελεί μια γοητευτικά μελαγχολική μετάπλαση των αστικών μύθων. Ιδιαίτερα στο κομμάτι που αφορά την σύγχρονη ιστορία, αναπλάθει την ταυτότητα μιας βιομηχανικής πόλης. Η ιερή πόλη της αρχαιότητας μεταμορφώθηκε στην μεγαλύτερη μολυσμένη βιομηχανική ζώνη της χώρας και αυτό είναι μια δυσβάστακτη αδικία που βιώνουν οι κάτοικοί της από όπου και αν προέρχονται. Το εγχείρημα του Λαϊκού Πανεπιστημίου προσπάθησε να δημιουργήσει νέες οπτικές του παρελθόντος, δίνοντας τον λόγο στους αφανείς ήρωες, ενδυναμώνοντας ομάδες ξεχασμένες ή παραγκωνισμένες από την ιστορία και ομαλοποιώντας την επικοινωνία μεταξύ των κατοίκων. Με το βιοματικό αναλόγιο προχωρήσαμε στη σκηνική ερμηνεία της καταγραφής, ενεργοποιώντας τον δημόσιο λόγο και την δημόσια έκθεση κάτω από την ασφαλή ομπρέλα της θεατρικής σύμβασης, όπου το κείμενο είχε υποστεί σειρά μετατροπών του γλωσσικού κώδικα και του ύφους γραφής. Το θεατρικό κείμενο από τη φύση του αποτελεί μια προφορικότητα διαλόγων και ενίοτε αφήγησης, που μετατρέπεται σε γραπτό λόγο για να ξαναποκτήσει τη φυσικότητα του προφορικού, μέσα από την δραματολογία και την σκηνοθεσία, ώστε να απευθυνθεί σε έναν «άγνωστο» θεατή, αλλά και σε ένα σύνολο αγνώστων συλλογικά, να τους εντάξει στην ιστορία και να διεκδικήσει τη δικαίωση επί σκηνής (Μαυρολέων 2017: 31-40).

Τα δύο θεατρικά αναλόγια που επιχειρήσαμε τον Μάιο του 2017 και τον Μάιο του 2018, αποτέλεσαν την σύμπτυξη αφηγήσεων με βάση έναν ιστορικό άξονα ανάπτυξης, με τον όρο ότι κανείς από τους συμμετέχοντες δεν θα διάβαζε επί σκηνής κείμενο που είχε ο ίδιος γράψει. Ο σκηνικός χώρος πλαισιώθηκε από εικόνες του ιστορικού αρχείου Γιάννη Καλομενίδη, ελευσίνιου φωτογράφου που διατηρεί το μεγαλύτερο έντυπο και φωτογραφικό αρχείο της πόλης. Το αναλόγιο συνοδευόταν από ένα μουσικό χαλί που είχαν επιλέξει οι ίδιοι οι συμμετέχοντες, με ορχηστρικά κομμάτια που συνδέονταν με την πόλη, ενισχύοντας το συγκινησιακό κομμάτι της παράστασης. Πέρα από τα τεχνικά θέματα του σκηνικού στησίματος των προσώπων, δεν δώσαμε καμία οδηγία για την εκφορά του λόγου αφήνοντας τους αφηγητές να διαχειριστούν συναισθηματικά τα κείμενα. Το κοινό συμμετείχε με μεγάλη συγκινησιακή φόρτιση, που απογείωσε η περιγραφή της έκρηξης της ΠΥΡΚΑΛ,⁵ όταν τον Αύγουστο του

5. Το εργοστάσιο της ΠΥΡΚΑΛ ιδρύθηκε το 1874 και παρήγε πυρομαχικά για τις Ελληνικές Ένοπλες Δυνάμεις με σημαντικές εξαγωγές των προϊόντων της. Η Εταιρεία Ελληνικού Πυριτιδοποιείου και Καλυκοποιείου, εξού και τα αρχικά ΠΥΡ (Πυριτιδοποιείο) ΚΑΛ (Καλυκοποιείο), στην πάροδο των χρόνων ενσωματώθηκε στην ΕΒΟ (Ελληνική Βιομηχανία Όπλων)

1995 σκοτώθηκαν 3 συντοπίτες τους. Τα εργατικά ατυχήματα και η μόλυνση αποτελούν το μεγάλο τραύμα της πόλης, και αυτό διότι το πρόβλημα συνεχίζεται και η προσδοκία «μετάβασης στην Ευρηορία», όπως διευκρινίζεται από τον φάκελο της ΠΠΕ 2021, από βιομηχανικό κέντρο σε πολιτιστικό κέντρο, ακροβατεί πάνω στις αποφάσεις και την διαχείριση των δημοτικών φορέων. Με το βιοματικό αναλόγιο ενδυναμώσαμε τον συλλογικό λόγο των κατοίκων, αποκαλύπτοντας την άρνηση του βιομηχανικού τραύματος. Οι ιστορίες των ανθρώπων ενίσχυσαν τη διάθεση συμφιλίωσης με ένα παρελθόν το οποίο, αν και τραυματικό, είναι δικό τους και μέρος της ταυτότητάς τους.



Εξώφυλλα 1ης και 2ης έκδοσης του Λαϊκού Πανεπιστημίου Ελευσίνας

Κατά τη σημερινή πολιτική συγκυρία η Ελευσίνα παρουσιάζεται ως πόλη που εξυγιαίνεται συνεχώς από την βιομηχανική μόλυνση. Η συζήτηση μέσα στο Λαϊκό Πανεπιστήμιο ανέδειξε ότι το θέμα της εξυγίανσης δεν ερμηνεύεται ως αποτέλεσμα των μέτρων ασφαλείας για τον περιορισμό των εκπομπών των ρύπων, αλλά ταυτίζεται με το κλείσιμο των εργοστασίων. Ο αέρας είναι πιο καθαρός, διότι λόγω του μνημονίου λειτουργούν λιγότερες βιομηχανικές μονάδες. Καθαρότερος ο αέρας στην βιομηχανική Ελευσίνα σημαίνει μεγαλύτερο αριθμό ανέργων. Η μνήμη του ευλογημένου κάμπου του Θριασίου απωθείται. Ακόμα και αν το επιθυμούσαμε όλοι, οι κάτοικοι της

Ελευσίνας δεν θα μπορούσαν να επιστρέψουν στην παλιά ταυτότητα του αγροτικού πληθυσμού. Μετά την εκβιομηχάνιση δεν υπάρχει επιστροφή.

Η Ελευσίνα, από ευλογημένος τόπος της Δήμητρας, με πρόσβαση στη θάλασσα και σε μικρή απόσταση από την Αθήνα, περιοχή με αγροτικό πληθυσμό, μεταμορφώθηκε εύκολα και άναρχα σε βιομηχανικό κέντρο. Η βιομηχανική δραστηριότητα στόχευσε στο μεγαλύτερο κέρδος με το μικρότερο κόστος. Ο τόπος παραμορφώθηκε, ανατινάχτηκαν λόφοι, ξεριζώθηκαν καλλιέργειες, «φύτρωσαν» φουγάρα δίπλα στις αρχαιότητες και τα σίτια, χωρίς να ληφθούν τα απαραίτητα μέτρα ασφαλείας, με πολλούς νεκρούς, πολλούς ασθενείς, πολύ φόβο να πλανιέται πάνω από την καθημερινότητα του Θριασίου. Ο τοπικός μύθος, σύμφωνα με τον οποίο όποιος κοιμηθεί στο στόμιο του Πλουτώνιου θα παραμείνει αθάνατος, οδηγεί τους Ελευσίνιους στον αρχαιολογικό χώρο (Παπαγγελή 2002: 79-180). Αντίστοιχα, οι κάτοικοι προσφεύγουν και στον ναό της Αφροδίτης έξω από την πόλη, όπου ακόμα τοποθετούν τάματα. Έτσι, οι αρχαίες δοξασίες συνδέονται με τους τοπικούς θρύλους. Στις αφηγήσεις η υπερηφάνεια για τον Αισχύλο και τα Ελευσίνια μετατρέπεται σε κομπασμό και αδιέξοδο, όταν αναφέρονται τα ονόματα των βιομηχανιών.

Η προσδοκία της μετάβασης, ακόμα και αν δεν είναι απίθανη, φαίνεται να αποτελεί έναν μακρόπνοο στόχο.

Συνεχίζοντας την έρευνά μας αναρωτιόμαστε ποια στοιχεία συνθέτουν την πολιτιστική μνήμη. Πώς η ανίχνευση της μνήμης από τις προφορικές μαρτυρίες των κατοίκων της σημαίνουν την Δημόσια Ιστορία της πόλης της Ελευσίνας;

Η μνήμη στην πόλη συστήνει μια άλλη ιστορία που είναι άγνωστη στον επισκέπτη, συχνά και στον ίδιο τον κάτοικο της πόλης. Ζούμε μέσα σε πόλεις που δεν γνωρίζουμε την ιστορία τους. Οι πόλεις κρύβουν εντός τους ιστορίες. Οικοδομούν αόρατες πόλεις και εκεί υπάρχει μια άλλη εκδοχή της ιστορίας, καταγεγραμμένη, μυστική και ζώσα. Πώς θα μπορέσει κανείς να σχετιστεί με το παρελθόν της πόλης του (Assmann 2017: 29); Η καταγραφή και η έρευνα αυτής της ιστορίας μπορεί να γίνει μέσα από την προσωπική μαρτυρία – ως βίωμα και ατομική μνήμη· πρόκειται για μία κατάθεση που έχει αξία και μας καθορίζει ταξικά, κοινωνικά, πολιτισμικά. Το παράδειγμα της Ελευσίνας καταγράφει τον τρόπο που η Δημόσια Ιστορία συνοδοιπορεί με τις κοινότητες και μάλιστα με τρόπο διαρκή και ανατρεπτικό. Βιώματα και μνήμες των κατοίκων αποτελούν πηγή για τα ιστορικά γεγονότα, είναι ζωντανές μαρτυρίες και συνθέτουν τον πολιτισμό και τη Δημόσια Ιστορία.

Μέσω των αφηγήσεων η ιστορία ζωντανεύει: από τον αρχετυπικό μύθο της Ελευ-

σίνας ως τα προσφυγικά, και από τις βιομηχανίες μέχρι σήμερα. Η αφήγηση ζωντανεύει την ατομική μνήμη, συχνά διαιρεί τη συλλογική μνήμη του τόπου και γίνεται στοιχείο πολιτισμού.

Πραγματοποιώντας διαδρομές μέσα στην πόλη, ο πρώτος μας σταθμός λειτουργήσε σαν ένα τοπίο ανάκλησης (Assmann 2017: 70) για την προσφυγική μνήμη. Το προσφυγικό ζήτημα δεν είναι μια αφήγηση προηγούμενων χαμένων χρόνων, αλλά ζωές πραγματικές από τους παππούδες μας και τα προσφυγικά σπίτια, μια κληρονομιά ζωντανή. Αργότερα, οι κάτοικοι έγραψαν όλα τα ονόματα των προσφύγων έξω από τα προσφυγικά σπίτια, σε μια προσπάθεια συλλογική να θυμηθούν οι ίδιοι και να θυμίσουν και στους νεότερους τι είχε συμβεί. Οι κάτοικοι αφηγούνται ότι όσοι ήταν πρόσφυγες μια φορά, ήταν για πάντα. Ο τόπος τους ήταν τα προσφυγικά στην Ελευσίνα. Αφημένοι από την πρώτη στιγμή της άφιξής τους στην παραλία, ένιωθαν φιλοξενούμενοι ενός τόπου μυστηρίου, με πολλά αρχαία και φτωχικές γειτονιές. Μας έλεγαν: «είμαι και εγώ από τα προσφυγικά και οι γονείς μου ήρθαν στην πρώτη απόβαση, συνέχεια μιλούσαν για τα χρόνια εκείνα» και άλλοι «εμένα ο παππούς μου μίλαγε για τον τόπο του, για τις συνταγές που έφεραν, και το επάγγελμα που έμαθε ήταν από κει». «Φύλαγαν σε ένα σεντούκι ό,τι είχε απομείνει από τα χρόνια εκείνα, ό,τι είχε διασωθεί από το καράβι που τους άφησε στην ακρογιαλιά», μας έλεγε η εγγονή μιας οικογένειας.

Η επόμενη ερευνητική μας εργασία ήταν πάνω στον –χαμένο από παλιά– ιδρυτικό μύθο της πόλης της Ελευσίνας, που έγινε αφορμή να συνδεθούν αφηγηματικά το παρελθόν και το παρόν. Εδώ η συνάντηση του μύθου με την επιστήμη –μια υπόθεση από τον Claude Lévi-Strauss– είναι παρούσα, και μάλιστα με διαχρονική αξία και νόημα (Lévi-Strauss 1986: 29). Οι κάτοικοι έδειξαν ότι συνδέονται με τη μυθική αφήγηση σαν μια οικεία ιστορία, αποδεικνύοντας ότι ο μύθος είναι οικείος και παρών στη συνείδηση των κατοίκων, όχι σαν αναπόληση του χαμένου παρελθόντος αλλά ως στοιχείο διαχρονικό. Η συνειδητή ρήξη του τότε και τώρα, μέσα σε ένα παρόν που κλονίζεται διαρκώς, και η διαχρονική οικειοποίηση του μύθου είναι ίσως στοιχεία που υποκρύπτουν μια άλλη εκδοχή της παράδοσης. Αυτή ήταν η υπόθεση εργασίας μέσα στην οποία κινηθήκαμε, με σκοπό να δούμε πώς ο μύθος κινητοποιεί τις αφηγήσεις και τι κατάλοιπα αφήνει στη μνήμη των σημερινών κατοίκων.



Ελαιουργείο 2015, Αφηγήσεις προσφυγικής μνήμης, ΕΚΠΑ «Κωστής Παλαμάς»,
Σχολείο Ελευσίνας. Αρχείο: Καλομενίδης Ιωάννης

Αναφερόμενοι στον *Ομηρικό Ύμνο* της θεάς Δήμητρας, αλλά και στο μυθολογικό υλικό γύρω από την περιπλάνηση και την αναζήτηση της Θεάς και της χαμένης Κόρης (Παπαδίτσας & Λαδιά 1997), παρατηρούμε ότι ο μύθος είναι ζωντανός στους κατοίκους. Μεγαλώνουν μαζί με τη μυθική αφήγηση σαν παραμύθι ή σαν καταβολή. Ήδη όλοι οι δρόμοι της Ελευσίνας μιλούν για τον μύθο: Ιερά Οδός, Κελεός, Οδός Περσεφόνης, Δήμητρας, Πλούτωνος, Αισχύλου. Ο μύθος, υπάρχων και διαχρονικός, αποδίδει σημασίες με έναν τρόπο συμβολικό. Οι τελετές για ευλογία των Άρτων και των σπόρων από την Παναγία της Μεσοσπορίτισσας (21 Νοεμβρίου), μια γιορτή στον λόφο των αρχαιοτήτων της Ελευσίνας με ρίζες στην αρχαία Ελλάδα, είναι ένα από τα παραδοσιακά έθιμα που μεταβιβάζουν τις ιδιότητες των ιερών και των θεών από γενιά σε γενιά. Η αγέλαστη πέτρα όπου κάθισε η θλιμμένη μητέρα – η θεά Δήμητρα – προκειμένου να μιλήσει με την κόρη και να διαπραγματευτεί με τους θεούς για την τύχη της, φιλοξενεί ακόμα τα αιτήματα των πιστών. Όπως και το Πλουτώνιο, όπου έκανε την είσοδό της η Κόρη αναγγέλλοντας τον ερχομό της Άνοιξης, ακόμα δέχεται τις προσφορές των πιστών προς όσους έχουν χαθεί, διευρύνοντας έτσι την επικοινωνία τού πάνω και του κάτω κόσμου.

Όμως πέρα από τις δημόσιες καταγραφές της πολιτιστικής μνήμης στον τόπο, ζητήσαμε από τους κατοίκους να μας μιλήσουν για τις δικές τους εγγραφές της μνήμης του μύθου και της ιστορίας του τόπου. Το υλικό που συλλέξαμε καταγράφεται, όπως προαναφέρθηκε, στον τόμο *Έλευσις Πολιτισμού* (2016). Παρατηρούμε ότι οι κάτοικοι αντλούν και εμπνέονται από τον μύθο, άλλοτε ως μητέρες ή Κόρες και άλλοτε σχεδόν ποιητικά ως περιπλανώμενοι/ες, ως χαμένοι/ες ήρωες/ηρωίδες του σύγχρονου αστικού τοπίου που διαμορφώνει την Ελευσίνα σήμερα. Ο μύθος υπάρχει ως υλικό φανταστικό για δημιουργία, ως τελετουργία και εορτή, ως αφορμή για συλλογική δράση (Ricoeur 2013: 160-161). Έτσι, η πόλη της Ελευσίνας εκπληρώνει τις προϋποθέσεις και γίνεται φορέας της πολιτισμικής μνήμης, όπως την εννοεί τουλάχιστον ο Assmann (2017: 66), και αυτό επιτυγχάνεται μέσα από α) την ποιητική-δημιουργική μορφή, β) την τελετουργική δραματουργία και γ) τη συλλογική συμμετοχή.

Η έρευνά μας συνεχίστηκε με ανάλογες κινήσεις ως προς την βιομηχανική κληρονομία της Ελευσίνας. Την περίοδο 1950-1970 οι βιομηχανίες της Ελευσίνας έδωσαν ζωή και δουλειά στην περιοχή, όμως προκάλεσαν την καταστροφή της αρχαιολογικής κληρονομιάς και θανατηφόρα εργατικά ατυχήματα. Κάθε σπίτι έχει να θυμάται τον αγώνα επιβίωσης. Σήμερα τα βιομηχανικά κατάλοιπα μιλούν για τη βιομηχανική κληρονομιά του τόπου και μετατρέπονται σε ρεύμα πολιτισμού, καθότι η Ελευσίνα

αναδείχτηκε Πολιτιστική Πρωτεύουσα της Ευρώπης για το 2021 με άξονα τα βιομηχανικά της ερείπια.



Αρτοκλασία στην Παναγίτσα της Ελευσίνας, 2016 Πηγή: Andreas Kamoutsis

Εντρυφώντας στη νεότερη Δημόσια Ιστορία του τόπου, ανακαλύψαμε ότι η βιομηχανική μνήμη είναι μια μνήμη ακατέργαστη, βουβή και ανομολόγητη. Η μεταμνήμη συγκροτεί ένα διαφορετικό θεωρητικό πλαίσιο από τις σιωπές. Κάτι σαν κοινό μυστικό. Διαπιστώσαμε ότι πάνω σε αυτό το υφάδι –της βιομηχανικής ανάπτυξης– έχει χτιστεί η ταυτότητα της πόλης της Ελευσίνας και το υφάδι αυτό κρύβει τραύματα και οικογενειακά δράματα σε εξέλιξη ακόμα και σήμερα, στη μεταβιομηχανική και μεταμοντέρνα κοινωνία.

Εδώ οι κάτοικοι έδωσαν αφηγήσεις συχνά δραματικές, που συγκεντρώθηκαν στον

τόμο *Στην Ελευσίνα κάποτε...* (2017), μιλώντας μας για εργατικά ατυχήματα, για οικογένειες που ξεκληρίστηκαν, για σημεία της πόλης που γκρεμίστηκαν, για τους τρόπους που χτίστηκαν οι νέες βιομηχανίες με βάση την υπόσχεση μιας νέας και μοντέρνας ζωής, η οποία οικοδομήθηκε πάνω σε ερείπια και μνήμες ξεχασμένες. Οι μνήμες χτίζουν κόσμους και νοήματα, δημιουργούν κοινότητες. Δημιουργούν δηλαδή έναν νέο τρόπο για να μιλήσουμε για την ιστορία της πόλης. Η αφήγηση της μνήμης αναμοχλεύει «το βίωμα των ανθρώπων και των πραγμάτων» ως πηγή της δικής τους υποκειμενικής αλήθειας.

Οι προφορικές μαρτυρίες είναι κιβωτός που μας παραδίδει την ιστορία του τόπου της πόλης εκ νέου. Εδώ η προφορική ιστορία δεν είναι μόνο πρωτογενής πηγή. Γίνεται μια νέα πηγή-αρχείο, τραύμα και οικογενειακή στιγμή, οικογενειακή ιστορία,⁶ μνήμη που αναζητά να συναντηθεί και να συνομιλήσει με τους ομοίους της. Αυτή είναι η εμπειρία μας από την καταγραφή των βιωματικών αφηγήσεων από την Ελευσίνα. Μάλιστα, όχι με φωνή νοσταλγίας, αλλά ως όρος προσωπικής αλήθειας των ίδιων των κατοίκων της που επιθυμούν να μιλήσουν και να καταγράψουν τη μνήμη.

Επιπλέον, αυτές οι καταγραφές λειτουργούν σαν ένα είδος ταξινόμησης των δεδομένων της ζωής. «Τι έγινε, τότε, για ποιους, τι απέμεινε», σε κάθε γωνιά της πόλης. Με αυτόν τον τρόπο, η πόλη λαμβάνει αξία από τις μνήμες της. Αυτή η περιήγηση δόθηκε ως κοινή εμπειρία προς δημοσίευση. Έτσι οι κάτοικοι δέχτηκαν με χαρά την έκδοση των αφηγήσεών τους.

Μέσα από τις αφηγήσεις, η πόλη αποκτά βάθος και αξία πολιτιστική. Η καταγραφή και το άκουσμα των αφηγήσεων γίνεται πέρασμα, ιστορία πολιτισμού, ταξίδι στον χρόνο, μοίρασμα εμπειρίας, επικοινωνία. Είμαστε δηλαδή πλήρως υποκειμενικά εμπλεκόμενοι στην εξιστόρηση αυτή.

Οι πόλεις κρύβουν μνημονικά ίχνη. Έχουν δρόμους με σημασία. Περιπατησιές ανθρώπων, διακίνηση ιδεών, ψυχικών φορτίων, οικογενειακών στιγμών, δημογραφικών αλλαγών, στοιχεία κοινωνικής κινητικότητας και διαστρωμάτωσης. Οι κάτοικοι γνωρίζουν από τις προφορικές αφηγήσεις την ιστορία του τόπου. Η προφορική ιστορία μάς ξεναγεί σε ένα τελείως διαφορετικό τοπίο, μας δίνει την πόλη «αλλιώς», με τα μυστικά της περάσματα, με τις μυρωδιές των ανθρώπων που έζησαν στον τόπο αυτό.

Οι πολιτικές της μνήμης (Κόκκινος, Λεμονίδου & Αγτζίδης 2010: 11-51) εξυπηρε-

6. «Η ιστορία λειτουργεί κατά τον Halbwachs με τον ακριβώς αντίθετο τρόπο από αυτόν της συλλογικής μνήμης. Έτσι η συλλογική μνήμη βλέπει μόνο ομοιότητες και συνέχειες, η ιστορία αντιλαμβάνεται μόνο διαφορές και ασυνέχειες... η μνήμη της ομάδας εστιάζει στη δική της ιστορία» (Assmann 2017: 45).

τούν σενάρια χειραγώγησης, ενώ η συλλογή της μνήμης έχει πρόθεση αναστοχασμού. Παρατηρώντας πολλές φορές ότι οι υπερβολές της διαχείρισης της μνήμης από επετείους και εθιμοτυπικές διαδικασίες, ονομασίες δρόμων, πλατείες, ήρωες και ηρώα, καταθέσεις στεφάνων, δημιουργία μνημείων, μνημόσυνα κάθε λογής ανάλογα με την πολιτική εξουσία και τους διαχειριστές της οδηγούν στην «κατασκευή της ιστορίας» (Λαμπροπούλου 2016: 15). Εν αντιθέσει, η προφορική ιστορία ξεπερνά τα επετειακά, παραδίδεται ως βίωμα προς ομολογία, ως κατάθεση ζωής, ως οικογενειακή μνήμη.

Άραγε οι πρόσφυγες που από γενιά σε γενιά μεταβιβάζουν τη μνήμη –συνηθίζουν, μάλιστα, να αποκαλούν την περιοχή «τα προσφυγικά», και ας είναι όλοι ενταγμένοι πλήρως– ζουν την προσφυγιά διαρκώς; Αυτός ο διαχωρισμός δεν καλλιεργεί αντιθέσεις στον χρόνο; Άραγε πώς καταγράφεται η μνήμη ως στοιχείο περιθωριοποίησης μιας κοινότητας που εξακολουθεί –χρόνια μετά– να κατοικεί στην ίδια περιοχή, ορίζοντας τα σπίτια, την περιοχή και την ταυτότητά της ως προσφυγική; Τι μνήμη μεταβιβάζεται και τι είδους συναισθήματα τρέφει δημιουργώντας όρια και τείχη μέσα στην πόλη; Είναι κάποια από τα ερωτήματα που μένουν ανοικτά!

Η εμπειρία της μνήμης δημιουργεί σύνορα μέσα στην ίδια την πόλη. Χτίζει τείχη μέσα στην πόλη. Η προφορική μαρτυρία μάς μιλά για την πόλη μέσα στην πόλη. Για τους τρόπους που δημιουργήθηκαν τα «δίκτυα του εμείς», που σήμερα μπορεί να τα λέμε συλλόγους και να μοιραζόμαστε κοινές εμπειρίες αλλά κάποτε ήταν οι συναντήσεις για να πούμε τι ζήσαμε εμείς και οι οικογένειές μας, μας αναφέρουν οι κάτοικοι. Οι διαχωρισμοί του χωρικού και του χρονικού είναι υπαρκτοί μέσα στην πόλη και η προφορική μαρτυρία τους καταδεικνύει. Οι πολιτικές του αποκλεισμού και της συμπερίληψης απέναντι σε ομάδες πολιτών δημιούργησαν την πόλη, αυτές οι διαδικασίες έστησαν την ιστορία της.

Αντίστοιχα, πολλές προσφυγικές τοποθεσίες της Αθήνας έχουν την ονομασία ενός άλλου χώρου: Νέα Σμύρνη, Νέα Ιωνία, Φιλαδέλφεια, Καλλιόπολη. Η ονοματοθεσία είναι ανάλογη ενός άλλου ιδανικού χώρου και χαμένου – που δεν υπάρχει πια και το όνομα είναι προς ανάμνηση εκείνου του τόπου που μας γεννά νοσταλγία, προσμονή, αδικία, λήθη, αμφισβήτηση, αλλά είναι μέρος της ιστορίας μας και της ιστορίας των γονιών μας. Παράξενος τρόπος να χτίζεις την πόλη σου! Πάνω στην προσδοκία του τόπου που *λείπει* και δεν πρόκειται να κατοικηθεί ποτέ ξανά, αλλά ωστόσο γενιές ανατράφηκαν με τον καημό εκείνου που δεν υπάρχει πια. Γι' αυτό και οι προφορικές μαρτυρίες πολλών προσφύγων διακηρύσσουν ως στοιχείο ζωής τη φράση: «μάθε να ζεις, όχι όπως ήξερες, αλλά όπως βρήκες». Απάρνηση του παρελθόντος, βίαιη επανα-

φορά στο παρόν, αυτός είναι ο ρεαλισμός της πόλης και με όλα τα επακόλουθα.

«Εμείς ζήσαμε...», «Ήμασταν...» ξεκινούν οι αφηγήσεις. Έτσι η πόλη μετεωρίζεται ανάμεσα στη φύση της Ελευσίνας και τη σιωπή, την ύλη και το νόημα, την επιβίωση και τη μνήμη, τον ρεαλισμό και την ανάμνηση.

Κλείνοντας, η πόλη της Ελευσίνας ακροβατεί. Η μνήμη στήνει σκηνές δραματικές, ζούμε, ψηφίζουμε, εργαζόμαστε μέσα σε αυτές. Η προφορική μαρτυρία αναπαριστά τη σκηνή της μνήμης. Ο Walter Benjamin ([1999] 2002: 12-16) δικαιώνεται, όταν αντιλαμβάνεται τη μνήμη της πόλης ως στρώματα βάθους λαβυρίνθου, γραφής, οικογενειακών δένδρων, οπτικών μέσων και αρχιτεκτονικής, ως δηλαδή ένα *απεριόριστο αρχείο* από όπου μπορούν να ανασκαφούν στιγμές και να μας συνδέουν με το παρελθόν ως μια χαμένη συνέχεια.

Μέσα σε αυτή τη διαδρομή υπάρχει κάτι απελευθερωτικό. Η ανάμνηση του παρελθόντος φέρνει στην επιφάνεια επικίνδυνες σκέψεις και τα περιεχόμενα της μνήμης είναι ανατρεπτικά, μας λέει ο Μαρκούζε (1971: 116-117), γιατί η μνήμη ανακαλεί τη φρίκη και την ελπίδα, ερμηνεύει το παρελθόν, οικοδομεί το παρόν, προτείνει το μέλλον.



Θεατρικό Αναλόγιο Λαϊκού Πανεπιστημίου Ελευσίνας, αρχείο ΠΑΚΠΠΑ 31/5/2018

Βιβλιογραφία

- Assmann, Jan. 2017. *Η πολιτισμική μνήμη. Γραφή, ανάμνηση και πολιτική ταυτότητα στους πρώιμους ανώτερους πολιτισμούς*. Ηράκλειο: ΠΕΚ.
- Benjamin, Walter. [1999]. 2002. *The Arcades Project*. Κέμπριτζ Μασαχουσέτης & Λονδίνο: Harvard University Press.
- Κόκκινος, Γ., Ε. Λεμονίδου & Β. Αγτζίδης. 2010. *Το τραύμα και οι πολιτικές της μνήμης. Ενδεικτικές όψεις των συμβολικών πολέμων για την Ιστορία και τη Μνήμη*. Αθήνα: Ταξιδευτής.
- Λαμπροπούλου, Δήμητρα. 2016. «Πόλη, μνήμη και προφορική ιστορία. Εισαγωγή». Στο Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, Τασούλα Βερβενιώτη, Δήμητρα Λαμπροπούλου, Μάρλεν Μούλιου & Ποθητή Χαντζαρούλα (επιμ.), *Η μνήμη αφηγείται την πόλη. Προφορική ιστορία και μνήμη του αστικού χώρου*. Αθήνα: Πλέθρον, 9-26.
- Λένι-Strauss, Claude. 1986. *Μύθος και Νόημα*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Marcuse, Herbert. 1971. *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Μαυρολέων, Άννα & Δήμητρα Αναστασιάδου (επιμ.). 2016. *Έλενσις Πολιτισμού*. Λαϊκό Πανεπιστήμιο Δήμου Ελευσίνας. ΝΠΔΔ ΠΑΚΠΠΑ: Ι. Σιδέρης.
- Μαυρολέων, Άννα & Δήμητρα Αναστασιάδου (επιμ.). 2017. *Στην Ελευσίνα κάποτε, βιωματικές αφηγήσεις και δημόσια ιστορία*. Λαϊκό Πανεπιστήμιο Δήμου Ελευσίνας. ΝΠΔΔ ΠΑΚΠΠΑ: Ι. Σιδέρης.
- Μαυρολέων, Άννα. 2016. *Πολιτισμός και Τουριστική αξιοποίηση – project – Αττική γη*. Διδακτικό υλικό σε μορφή σημειώσεων για τα επιμορφωτικά μαθήματα του προγράμματος «Κωστής Παλαμάς», <http://kostispalamas.uoa.gr/>
- Παπαγγελή, Καλλιόπη. 2002. *Ελευσίνα, ο αρχαιολογικός χώρος και το μουσείο*. Αθήνα: Ολκός.
- Παπαδίτσα, Δημήτρης Π., Ελένη Λαδιά (επιμ.). 1997. *Ομηρικοί ύμνοι*. Αθήνα: Εστία.
- Patel, Kiran Klaus. 2013. *The culture politics of Europe. European Capitals of Culture and European Union since the 1980s*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge / UACES Contemporary European Studies.
- Ricoeur, Paul. 2013. *Η μνήμη, η ιστορία, η λήθη*. Αθήνα: Ίνδικτος.
- Thompson, Paul. 2002. *Φωνές από το παρελθόν, Προφορική Ιστορία*. Αθήνα: Πλέθρον.

Στρατηγικές επιβίωσης και αναδιαπραγμάτευση ταυτότητας σε καιρούς κρίσης. Η περίπτωση των εργαζομένων του τηλεοπτικού σταθμού ALTER

Βασίλης Δαλκαβούκης

Περίληψη

Το άρθρο εστιάζει στο ζήτημα της κρίσης των ελληνικών ΜΜΕ και, ειδικότερα, στον τρόπο με τον οποίο πρώην εργαζόμενοι του χώρου βίωσαν τη δραματική μετάβαση από μια ασφαλή απασχόληση σε συνθήκες επισφάλειας. Το εθνογραφικό υλικό βασίζεται σε 15 ημι-δομημένες συνεντεύξεις που διενεργήθηκαν με εργαζόμενους του τηλεοπτικού σταθμού ALTER, οι οποίοι δραστηριοποιούνταν στην περιφρούρηση της επίσχεσης εργασίας στις εγκαταστάσεις του σταθμού. Η συνολική επιτόπια έρευνα διήρκεσε 14 μήνες (Αύγουστος 2012 - Οκτώβριος 2013). Οι βασικοί άξονες που ανακύπτουν από την ανάλυση του προφορικού υλικού των συνεντεύξεων –ως βασικές πρακτικές διαχείρισης της εργασιακής ταυτότητας από τη μεριά των εργαζόμενων– αφορούν α) την αδιαπραγμάτευτη στάση απέναντι στην ταυτότητά τους η οποία συχνά συνδυάζεται με μια νεοφιλελεύθερη ρητορική, β) την «ανακάλυψη» ξεχασμένων οικονομικών πρακτικών επιβίωσης, γ) την κινητοποίηση κάθε είδους κοινωνικών δικτύων και δ) την κριτική απέναντι στον «παραδοσιακό» συνδικαλισμό. Συμπερασματικά, συζητείται το ζήτημα της ανάδυσης ενός νέου εργασιακού υποκειμένου, του «πρεκαριάτου», μέσα από τη σύνοψη των πρακτικών αυτών και υπό την εννοιολόγηση της «τάξης» όπως την εισηγείται ο E. P. Thompson.

Η «Ανθρωπολογία των media» ως διακριτό πεδίο και το έλλειμμα της προσέγγισής τους στο πλαίσιο της κρίσης

Η «Ανθρωπολογία των media» ως διακριτός κλάδος αναπτύσσεται κατά κύριο λόγο από την δεκαετία του 1980 και μετά στο πλαίσιο μιας διεπιστημονικής συζήτησης για την επανατοποθέτηση της έννοιας του «παθητικού ακροατηρίου» και την εφαρμογή ποσοτικών μεθόδων έρευνας από τις σπουδές επικοινωνίας (Silverstone 1990). Η νέα προσέγγιση εισάγει τη μελέτη του «πλαισίου» εντός του οποίου λειτουργεί (ενεργητικά) το ακροατήριο και σε μεγάλο βαθμό διαμορφώνει σταδιακά μια «εθνογραφία των

media», η οποία ωστόσο εξακολουθεί να διακρίνεται από την εισαγωγή πεπατημένων ανθρωπολογικών μοτίβων: τελετουργίες (ritual), αφομοίωση και επιπολιτισμός (assimilation and acculturation), διάχυση (diffusion) είναι, για παράδειγμα, μερικές από τις εννοιολογικές προβολές της Ανθρωπολογίας πάνω στο νέο πεδίο σύμφωνα με τον Osorio (2005: 38-40). Αντίστοιχα, οι Coman και Rothenbuhler (2005: 3-9) προτείνουν, σε συνδυασμό με τα παραπάνω, την εισαγωγή του μύθου (myth), της θρησκείας (religion) αλλά και της προσέγγισης των επιπέδων ασάφειας (levels of generality) του τηλεοπτικού Λόγου (discourse), στη γραμμή του Silverstone για τη θεματοποίηση του ενεργητικού ρόλου του ακροατηρίου. Στην ίδια λογική θα πρέπει να ενταχθούν και απόπειρες από τη μεριά των ανθρωπολόγων να διαμορφώσουν πιο συστηματικά το «νέο πεδίο» («new terrain», ενδεικτικά Ginsburg, Abu-Lughod & Larkin 2002, Marcus 1996), αναδεικνύοντας εν τέλει τη δυναμική του σε μια σειρά από ζητήματα που εκτείνονται από «την πολιτική οικονομία [των media] μέχρι την παρουσία τους στην καθημερινή ζωή» (Ginsburg 2013: 17).

Ωστόσο, η προβληματοποίηση των media στο πλαίσιο της κρίσης δεν φαίνεται να έχει απασχολήσει την Ανθρωπολογία σε σημαντικό βαθμό. Η αλήθεια, βέβαια, είναι ότι μια τέτοιου είδους συσχέτιση μεταθέτει την εστίαση από τον άξονα της πολιτισμικής λειτουργίας των media σ' εκείνον της προσέγγισής τους ως εργασιακού και επιχειρηματικού χώρου και, ως εκ τούτου, στο πλαίσιο της Οικονομικής Ανθρωπολογίας ή της Ανθρωπολογίας της Εργασίας. Με την έννοια αυτή, τα media θα μας απασχολήσουν εδώ όχι ως ένας κρίσιμος θεσμός πολιτιστικής αναπαράστασης (Παπαγεωργίου, Μπουμπάρης & Μυριβήλη 2006), αλλά μάλλον ως ένας ενδιαφέρων και προνομιακός τομέας της «πολιτικής οικονομίας» της αναπαράστασης που, παρότι κομβικός στη διαχείριση του πολιτισμικού φορτίου μιας μαζικής κοινωνίας, πλήττεται εξίσου από την κρίση, και μάλιστα με περισσότερο εκκωφαντικό τρόπο λόγω της μεγάλης του εμβέλειας.

Η κρίση είναι ασφαλώς ένα πολυσύνθετο φαινόμενο για να αναλυθεί εδώ, και δεν περιορίζεται στο οικονομικό επίπεδο, όπως παρουσιάζεται τα τελευταία χρόνια. Στην ανθρωπολογική βιβλιογραφία εμφανίζεται ως δομικό στοιχείο της καπιταλιστικής οργάνωσης της οικονομίας και της κοινωνίας (Graeber 2001 και 2011, Hart κ. ά. 2010) και στη σύγχρονη εκδοχή της σχετίζεται με τη γενικότερη καπιταλιστική αναδιάρθρωση και τη λεγόμενη «μετα-προνοιακή εποχή» («post-welfare» era). Ένα τέτοιο ζήτημα αιχμής αποτελεί ο μετασχηματισμός της πολιτικής πρόνοιας από κρατικό ζήτημα «διακυβέρνησης των φτωχών ως προβληματικού πληθυσμού», μέσα από

την ενεργοποίηση επαγγελματιών της κοινωνικής πρόνοιας, σε «αυτοδιακυβέρνηση», «αυτοδιαχείριση» και «αυτοβοήθεια» των φτωχών, στους οποίους μετακυλιέται η ευθύνη, αφού θεωρούνται ισότιμα μέλη της πολιτικής συμμετοχής (empowered rather than powerless). Με ένα αξιοσημείωτο σώμα εθνογραφικών προσεγγίσεων, τόσο από τον Τρίτο Κόσμο όσο και από την ευρωπαϊκή εμπειρία, επισημαίνεται η μεταβολή αυτή ως «εξελιγμένος νεοφιλελευθερισμός» («advanced neoliberalism»), που συνιστά έκφραση της Νέας Δεξιάς ιδεολογίας και αποσκοπεί στη μεταβίβαση κεφαλαίων από την κοινωνική πρόνοια σε πιο κερδοφόρους τομείς, μια πολιτική που συχνά εφαρμόζεται με την ενεργοποίηση του εθελοντισμού, των Μη Κυβερνητικών Οργανώσεων κ.ο.κ. (Hyatt 1997: 167-179, Marsden 1994: 33-37). Στην ίδια κατεύθυνση, αντλώντας από την παλαιότερη παράδοση της «επείγουσας» («urgent» Anthropology / Heine Geldern 1957) ή «εφαρμοσμένης» Ανθρωπολογίας («applied» Anthropology / Harrell-Bond 1986, Voutira, Benoist & Piquard 1998: 8) αλλά με την ουσιαστική αναθεώρηση των στόχων και των μεθόδων της, όπως διατυπώθηκαν από την Πολιτισμική Κριτική στη δεκαετία του 1980 κ. εξ. (Marcus & Fischer 1986, Clifford & Marcus 1986), η ανθρωπολογική προσέγγιση της κρίσης ανέπτυξε μια σειρά από ειδικότερα πεδία όπως τη λεγόμενη «Ανθρωπολογία της ανθρωπιστικής βοήθειας» («Anthropology in Humanitarian Assistance» / Voutira, Benoist & Piquard 1998), την «Ανθρωπολογία του τουρισμού» (Stronza 2001, Antrop 2005, Forsyth 1995) και τη λεγόμενη «Ανθρωπολογία της πολιτικής και των οργανισμών»,¹ στο πλαίσιο μιας ισορροπημένης αντίληψης ανάμεσα στο τοπικό επίπεδο των «εντόπιων» («studying down»), όπως στην κλασική εθνογραφία, και εκείνο των μεγάλων επιχειρηματικών ομίλων, των ελίτ και των κέντρων εξουσίας («studying up» / Nader 1969), ώστε να κατανοηθεί αμφίδρομα η διαδικασία με την οποία η εξουσία διαμορφώνει δίκτυα ανάμεσα σε δρώντες, θεσμούς και λόγους (discourses) στον χώρο και τον χρόνο («studying through» / Reinhold 1994, Shore & Wright 1997: 3-11). Τέλος, ένα σημαντικό κομμάτι της ανθρωπολογικής προσέγγισης της κρίσης αφορά τον μετασχηματισμό της εργασιακής ταυτότητας, τόσο σε επίπεδο ατόμων όσο και σε επίπεδο συλλογικών υποκειμένων (Standing 2011, Spyridakis 2018), με την ανά-

1. Η ανθρωπολογική αυτή οπτική μετρά ήδη μερικές δεκαετίες. Στη δεκαετία του 1980 ιδρύθηκε η BASAPP (British Association for Social Anthropology in Policy and Practice) η οποία ολοκλήρωσε τη δράση της το 1994, με την έκδοση ενός συλλογικού τόμου σε επιμέλεια της Susan Wright (1994). Ήταν τότε που μετονομάστηκε σε *Ανθρωπολογία σε Δράση* (Anthropology in Action) και οργάνωσε μια συνεδρία για την «Πολιτική, την Ηθική και την Τέχνη της Διακυβέρνησης» στο συνέδριο της European Association of Social Anthropologists που διεξήχθη στο Όσλο το 1994.

δειξη της επισφαλούς εργασίας, ένα ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουμε στη συνέχεια, καθώς η δική μας οπτική θα επικεντρωθεί στην πρόσληψη του φαινομένου και στις πολλαπλές αντιδράσεις των εργαζομένων με αφορμή την κρίση του τηλεοπτικού σταθμού ALTER και τη χρεωκοπία του (2011-2013).

Το τοπίο των ελληνικών media και ένα σύντομο ιστορικό της κρίσης του ALTER

Το τοπίο των media στην ελληνική περίπτωση καθορίστηκε θεσμικά από το πρώτο κίόλας Σύνταγμα της Μεταπολίτευσης, όπου δηλωνόταν με σαφήνεια και χωρίς περαιτέρω διευκρινίσεις ότι

«η ραδιοφωνία και η τηλεόρασις τελούν υπό τον άμεσον έλεγχο του Κράτους, σκοπούν δε εις την αντικειμενικήν και επί ίσοις όροις μετάδοσιν πληροφοριών και ειδήσεων, ως και προϊόντων του λόγου και της τέχνης, διασφαλιζομένης πάντως της εκ της κοινωνικής αποστολής αυτών και εκ της πολιτιστικής αναπτύξεως της Χώρας επιβαλλομένης ποιοτικής στάθμης των εκπομπών» (άρθρο 15, παρ. 2, ΦΕΚ 111/Α, 9-6-1975).

Ωστόσο, η πρακτική της λεγόμενης «ελεύθερης ραδιοφωνίας και τηλεόρασης», που άρχισε να εφαρμόζεται από το 1988 –και σύντομα οδήγησε αρχικά στην αναμετάδοση ξένων τηλεοπτικών σταθμών και εν τέλει στην ίδρυση ιδιωτικών τηλεοπτικών σταθμών με ελληνικό πρόγραμμα–, έφερε στο προσκήνιο ένα σοβαρό ζήτημα ανομίας καθώς, ενώ για τους κρατικούς σταθμούς το πλαίσιο ήταν απολύτως καθορισμένο από το Σύνταγμα, για τους ιδιωτικούς δεν υπήρχε ανάλογη ρύθμιση. Στη συνταγματική αναθεώρηση του 2001 (ΦΕΚ 85/Α, 18-4-2001), η συγκεκριμένη παράγραφος του άρθρου 15 επαναδιατυπώθηκε στη δημοτική γλώσσα και ταυτόχρονα επιχειρήθηκε να αντιμετωπιστεί το ανομικό φαινόμενο με τη θέσπιση μιας «ανεξάρτητης αρχής» ελέγχου και επιβολής διοικητικών κυρώσεων, του Εθνικού Συμβουλίου Ραδιοτηλεόρασης, χωρίς ωστόσο να ρυθμιστεί το ζήτημα της επιχειρηματικότητας στον συγκεκριμένο χώρο, κάτι που δεν συνέβη ούτε με την συνταγματική αναθεώρηση του 2008. Το αποτέλεσμα ήταν να διαμορφωθεί μια «ελεύθερη» και κατά κανόνα διαπλεκόμενη με πολιτικά και επιχειρηματικά συμφέροντα «αγορά» στην οποία τα media και ειδικά οι τηλεοπτικοί σταθμοί αποτέλεσαν επιχειρήσεις «βιτρίνας» για επιχειρηματίες, οι κύριες δραστηριότητες των οποίων βρίσκονταν σε άλλους οικονομικούς τομείς. Η διαχείριση της κρατικής διαφημιστικής «πίτας» και ο παράτυπος δανεισμός (για τη

χρηματοδότηση άλλων επιχειρηματικών δραστηριοτήτων) έγιναν σύντομα «habitus» για ένα μεγάλο μέρος όχι μόνο των τηλεοπτικών επιχειρήσεων αλλά και εκείνων που δραστηριοποιούνταν στην έντυπη ενημέρωση.

Το άλλο σκέλος της νέας αυτής αγοράς αφορούσε την εκρηκτική ανάπτυξη μιας σειράς επαγγελμάτων που κατά την προηγούμενη φάση (πριν τις αρχές της δεκαετίας του 1990) ήταν εξαιρετικά περιορισμένα: επαγγέλματα όπως τεχνικός τηλεόρασης, «καμεράμάν», δημοσιογράφος ή δημοσιογράφος «ροής» κ.ο.κ. ήρθαν ξαφνικά στο εργασιακό προσκήνιο, και η κάλυψη του χώρου οδήγησε σε μια παράλληλη έκρηξη ιδιωτικών σχολών ή «κέντρων εκπαίδευσης» –της μη τυπικής εκπαίδευσης κατά κανόνα– στα επαγγέλματα αυτά, συχνά με την άμεση εμπλοκή των ίδιων των τηλεοπτικών σταθμών (όπως π.χ. η σχολή του ANTENA κ.λπ.). Η μεγάλη «ζήτηση» προγραμμάτων, από την άλλη μεριά, διαμόρφωσε υψηλές για τα δεδομένα της εποχής αμοιβές και οδήγησε ταυτόχρονα στην μαζική απήχηση των λεγόμενων τηλεοπτικών «αστέρων», είτε ηθοποιών είτε κυρίως δημοσιογράφων, που αμείβονταν ανάλογα και έξω από τις συλλογικές συμβάσεις του κλάδου. Στο πλαίσιο αυτό, άλλωστε, ο τηλεοπτικός σταθμός ALTER, με ζωντανό πρόγραμμα 16 ωρών περίπου το 24ωρο, απασχολούσε έναν σημαντικά αυξημένο αριθμό εργαζομένων (τεχνικών και δημοσιογράφων), νεαρής ηλικίας μάλιστα, που πλαισίωναν τους τηλεοπτικούς «αστέρες» της ενημέρωσης κατά την περίοδο της ακμής.

Η κρίση που ακολούθησε εκφράστηκε με το κλείσιμο μιας σειράς επιχειρήσεων έντυπης και τηλεοπτικής ενημέρωσης,² καθώς τα έσοδα από τη διαφήμιση περιορίστηκαν, ο δανεισμός σταμάτησε να εξυπηρετείται και οι επιχειρηματίες επέλεξαν να μην επωμιστούν το υψηλό, όπως φαινόταν πλέον, κόστος λειτουργίας. Ταυτόχρονα, ένα όλο και μεγαλύτερο κομμάτι της ενημέρωσης αλλά και της ψυχαγωγίας μεταφερόταν σ' έναν νέο τομέα, αυτόν του Διαδικτύου, που με ασύγκριτα χαμηλότερο κόστος μπορούσε να καλύψει σημαντικά κομμάτια της «ζήτησης», απορροφώντας μάλιστα και ένα αξιοσημείωτο κομμάτι των εργαζόμενων που βρέθηκαν εκτός χώρου, αν και με πολύ δυσμενέστερες εργασιακές συνθήκες.

Στην περίπτωση του ALTER, που θα μας απασχολήσει συστηματικότερα ως μελέτη περίπτωσης στη συνέχεια,³ η κρίση εκφράστηκε για πρώτη φορά στις 11 Νο-

2. Πρόκειται, π.χ., για τις εφημερίδες *Θεσσαλονίκη* και *Μακεδονία*, με πιο εμφανή τη μεταγενέστερη περίπτωση της *Ελευθεροτυπίας*. Όσον αφορά το τηλεοπτικό κομμάτι, έκλεισαν οι σταθμοί ALTER, 902 και στη συνέχεια το MEGA Channel.

3. Η εθνογραφική έρευνα στο ALTER ξεκίνησε τον Αύγουστο του 2012, όταν για πρώτη φορά ήρθα σε επαφή με εργαζόμενους της επίσχεσης εργασίας στο Konitsa Summer School. Τους επόμενους μήνες (Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2012), με τη συνεργασία του Αναπληρωτή

εμβρίου 2011, όταν οι εργαζόμενοι προχώρησαν σε επίσχεση εργασίας, με αίτημα τη διεκδίκηση των δεδουλευμένων αμοιβών τις οποίες η εργοδοσία αρνούσαν να καταβάλει. Μετά από συμφωνία των εργαζομένων με την εργοδοσία για την προβολή των αιτημάτων τους από το κανάλι, το πρόγραμμα εκπομπής περιελάμβανε, εκτός από τις ενημερωτικές κάρτες των εργαζομένων, και μηνύματα συμπαραστάσης από φορείς και ιδιώτες. Παράλληλα, παρουσιάζονταν ρεπορτάζ από άλλους χώρους εργασίας με προβλήματα, ενώ καλύπτονταν αναλυτικά κινητοποιήσεις και απεργίες όλων των κλάδων. Επιπρόσθετα, άρχισε να μεταδίδεται και ζωντανό πρόγραμμα από τα studio του σταθμού, καθώς φιλοξενούνταν καλεσμένοι όσων πολιτικών, συνδικαλιστικών και εργασιακών φορέων το επιθυμούσαν.

Η αντίδραση του τηλεοπτικού θεσμικού πλαισίου ήταν στην αρχή περιορισμένη. Εκτός από την πτώση του σήματος τον Δεκέμβριο του 2011 «λόγω καιρικών συνθηκών», όπως εκτιμήθηκε, η Digea μείωσε την ισχύ του, ενώ η τηλεοπτική πλατφόρμα της Nona εξέπεμπε ακόμα κανονικά και εξακολουθούσε να στηρίζει το δίκτυο στο κοινό. Από τους τεχνικούς του καναλιού –και με δική τους πρωτοβουλία– διορθώθηκε ο πομπός και επανήλθε το σήμα. Στις 26 Ιανουαρίου του 2012, πάντως, η Nona σταμάτησε την μετάδοση του ALTER λόγω λύσης της σχετικής σύμβασης μεταξύ των δύο εταιρειών. Την ίδια ακριβώς περίοδο, ο επιχειρηματίας Γιώργος Κουρής έκανε συμφωνία με τη Nona για το άλλο του κανάλι, το Kontra Channel.⁴

Η συχνότητα, πάντως, εξακολούθησε να λειτουργεί και να εκπέμπει τα μηνύματα των εργαζομένων μέχρι τις 9 Φεβρουαρίου του 2012, όταν και διακόπηκε το σήμα εκπομπής από τον πομπό του Υμηττού. Αυτή τη φορά δεν επρόκειτο για βλάβη αλλά για εμπρόθετη ενέργεια της διοίκησης του σταθμού. Στο μεταξύ η συχνότητα των εργαζομένων του ALTER μετέδιδε εκπομπές απεργιακού χαρακτήρα καθώς και σχετικά ντοκιμαντέρ, ενώ οι εργαζόμενοι είχαν δηλώσει φανερά την πρόθεσή τους να καλύψουν με πολλές κάμερες τη μεγάλη συγκέντρωση στην Πλατεία Συντάγματος, ενόψει της συζήτησης στο Ελληνικό Κοινοβούλιο για το Μνημόνιο.⁵ Έτσι έληξε η

τότε Καθηγήτῃ Μάνου Σπυριδάκη και δύο πρώην δημοσιογράφων του σταθμού (Χαρά Κόκκινου και Ευφημία Δημητρολοπούλου), διενεργήθηκαν 15 συνεντεύξεις με εργαζόμενους της επίσχεσης στις εγκαταστάσεις του σταθμού. Το επόμενο διάστημα (Οκτώβριος 2012-Οκτώβριος 2013) η επιτόπια έρευνα διενεργήθηκε με περιοδική συμμετοχή στις δραστηριότητες (περιφρούρηση - δικαστήρια κ.λπ.) των εργαζομένων.

4. Βλ. σχετικά <http://ergazomenoialter.blogspot.gr/2012/01/to-alter.html> (ημερομηνία πρόσκτησης 10/10/12).

5. Βλ. σχετικά http://ergazomenoialter.blogspot.gr/2012/02/alter_09.html (ημερομηνία πρόσκτησης 10/10/12).

περίοδος διαχείρισης της συχνότητας του τηλεοπτικού σταθμού από τους εργαζόμενούς του, ύστερα από σχεδόν τρεις μήνες. Ωστόσο, η περιφρούρηση της επίσχεσης εργασίας, των εγκαταστάσεων και του εξοπλισμού του σταθμού συνεχίστηκε μέχρι και τον Οκτώβριο του 2013, λίγο μετά από την έκδοση της δικαστικής απόφασης πτώχευσης της εταιρείας, οπότε και οι εργαζόμενοι αποχώρησαν από τις εγκαταστάσεις του σταθμού.

Στρατηγικές διαχείρισης από τη σκοπιά των εργαζομένων: όψεις της διαπραγμάτευσης της εργασιακής ταυτότητας

Ένα μεγάλο μέρος των συνεντεύξεων που διενεργήθηκαν στο ALTER με τους τότε εργαζόμενους αφορούσε την εμπειρία της επίσχεσης και την επίδρασή της στην εργασιακή τους ταυτότητα. Παρά το γεγονός ότι οι απαντήσεις τους δεν ήταν ενιαίες, μια συνολικότερη επεξεργασία του υλικού ανέδειξε μια σειρά από άξονες που αναλύονται στη συνέχεια με ενδεικτικά παραθέματα:

Η «αδιαπραγμάτευτη στάση»

Ένα σημαντικό κομμάτι των απαντήσεων κατευθύνθηκε στην περιφρούρηση της εργασιακής ταυτότητας στο σύνολό της. Το μεγαλύτερο, άλλωστε, τμήμα των εργαζομένων του καναλιού είχε διαμορφώσει την εργασιακή του ταυτότητα μέσω της συγκεκριμένης απασχόλησης, με αποτέλεσμα να μην επιθυμεί να την διαπραγματευτεί, όπως φαίνεται και στο παρακάτω απόσπασμα:

Δεν θα ασχοληθώ με την τηλεόραση, είναι σίγουρο. Γιατί δε σκοπεύω, όπως είπα και προηγουμένως, να βγάλω στο σφυρί, όσο όσο την ειδικουσή μου. Εγώ δεν το κάνω, είναι θέμα αρχής. Δεν έχω την... δηλαδή δεν είμαι από εύπορη οικογένεια, έχω πρόβλημα πολύ σοβαρό, οικονομικό πρόβλημα, αλλά ελεγχόμενο. Πρώτον, γιατί δε χρωστάω, γιατί δεν έχω πάρει ποτέ κανένα δάνειο, δεν πληρώνω ενοίκιο γιατί έχω το σπίτι μου... μέχρι εκεί.⁶

Ο «νέος συνδικαλισμός»

Ταυτόχρονα με αυτή την αδιαπραγμάτευτη στάση, διατυπώθηκε αρκετά συχνά οξεία κριτική στο συνδικαλιστικό μοντέλο που αδυνατούσε να διαχειριστεί αποτελεσματικά, κατά την κρίση των εργαζομένων, την κατάσταση και κυρίως το ζήτημα της

6. Συνέντευξη της Α. Κ. στους Β. Δαλκαβούκη, Μ. Σπυριδάκη, Χ. Κόκκινου και Ε. Δημητροπούλου στις 13/9/2012.

καταβολής των δεδουλευμένων. Η κρίση του μοντέλου εκπροσώπησης, που στην περίπτωση του ALTER περιελάμβανε τρία διαφορετικά κλαδικά σωματεία (ΕΣΗΕΑ για τους δημοσιογράφους, ΕΠΗΕΑ για τους διοικητικούς και ΕΤΙΤΑ για τους τεχνικούς), επιχειρήθηκε να αντιμετωπιστεί με τη συγκρότηση ενός ενιαίου φορέα στο επίπεδο της επιχείρησης που θα εκπροσωπούσε τα συμφέροντα των εργαζόμενων που συμμετείχαν στην επίσχεση εργασίας. Στη σχετική επιτροπή που συγκροτήθηκε για τη διεκδίκηση του αιτήματος της εξόφλησης, αναδείχτηκαν νέοι εργαζόμενοι που δεν είχαν, βέβαια, τη συνδικαλιστική εμπειρία, διέθεταν όμως ένα άμεσο κίνητρο διεκδίκησης. Ας ακούσουμε έναν από τους συνδικαλιστές αυτούς:

Εγώ συνδικαλιστής δεν ήμουνα ποτέ. Ποτέ. Κι ούτε θα το ακολουθήσω, δεν θα κάνω καριέρα συνδικαλιστή. Δεν... Η κατάσταση με έφερε στο συνδικαλισμό. Δηλαδή μπήκα μπροστά [...] γιατί αγανάκτησα περισσότερο, πιο γρήγορα από ό,τι θα αγανακτούσανε κάποιοι άλλοι. Και κάποιος έπρεπε να μπει μπροστά [...] Το βλέπω όλο σαν μια εμπειρία που μόνο να κερδίσω έχω από αυτήν την κατάσταση, δεν έχω να χάσω [...] δεν με νοιάζουν τα σωματεία, τα έχω γραμμένα, συναισθηματικά εγώ νιώθω ότι εκπροσωπώ τους 100 ανθρώπους –θες είναι 150, θες είναι 80;– τους 100 ανθρώπους που έχουμε περάσει όλο αυτό μαζί. Για μένα αυτούς εκπροσωπώ, αυτοί με ενδιαφέρουνε, αυτοί θέλω να πάρουνε τα χρήματά τους, αυτοί νοιάζονται για τα χρήματά τους βασικά, και για αυτό θέλω κι εγώ να τα πάρουνε. Για τους άλλους, τι να σου πω τώρα, μόνο αν μαζί με τα χλωρά καίγονται και τα ξερά.⁷

Η νεοφιλελεύθερη ρητορική της «αξίας» στην «αγορά»

Δεν ήταν σπάνια, πάντως, από τη μεριά των εργαζόμενων η διατύπωση ενός λόγου περί «αξίας» και «αγοράς» στα όρια της νεοφιλελεύθερης ρητορικής, προκειμένου να ερμηνευθεί η αδιέξοδη κατάσταση στην οποία είχε περιέλθει η επιχείρηση και οι ίδιοι. Εδώ ο υπαινιγμός για μια εργασιακή ταυτότητα υπό διαρκή κατασκευή κι αξιολόγηση υιοθετείται στην προοπτική της συνέχισης της εργασίας με περισσότερο «αξιοκρατικούς» όρους:

[...] νομίζω το ότι συρρικνώνεται η αγορά δεν είναι απαραίτητα κακό. Για κάποιον που έχει αυτοπεποίθηση και που ξέρει τη δουλειά και που τέτοιο... Νομίζω το ότι συρρικνώνεται η αγορά ωφελεί στο ότι να ξεβράσει τους κακούς επαγγελματίες, και

7. Συνέντευξη του Θ. Χ. στους Β. Δαλκαβούκη, Μ. Σπυριδάκη, Χ. Κόκκινου και Ε. Δημητρολοπούλου στις 14/9/2012.

να μείνουν μόνο οι καλοί. Δεν θα προτιμήσει κάποιος, τώρα, που δεν μπορεί να έχει την άνεση να πληρώνει 10, να κρατήσει 5, και αυτοί οι 5 να είναι κακοί. Δεν γίνεται. Θα κρατήσει τους 5 καλούς για να βγαίνει η δουλειά του. Άρα, αν είσαι καλός δεν νομίζω ότι έχεις λόγο να φοβάσαι ακόμη και σήμερα.⁸

Τα όρια του «εναλλακτικού εγχειρήματος»

Στην προέκταση του προηγούμενου άξονα θα μπορούσε κανείς να τοποθετήσει και το σύνολο των απαντήσεων που λάβαμε στην υποθετική μας ερώτηση για ένα εναλλακτικό τηλεοπτικό δίκτυο, που θα αξιοποιούσε την εμπειρία της διαχείρισης του τηλεοπτικού «αέρα» από τους ίδιους τους εργαζόμενους της επίσχεσης, και θα άλλαζε τόσο την πολιτική ατζέντα (στη βάση της προβολής εργασιακών και απεργιακών αιτημάτων που την εποχή εκείνη βρίσκονταν σε έξαρση) όσο και το ιδιοκτησιακό τοπίο με την ενεργοποίηση συνεταιριστικών σχημάτων όπως εκείνο της *Εφημερίδας των Συντακτών*, που βρισκόταν στο ξεκίνημά της (Νοέμβριος 2012). Η σκέψη των εργαζόμενων αποδείχτηκε εξαιρετικά «ρεαλιστική» και «προσγειωμένη», επαναφέροντας στο προσκήνιο δομές και διαδικασίες ιεραρχικές που είχαν υποχωρήσει εντελώς στη διάρκεια της τρίμηνης διαχείρισης του τηλεοπτικού χρόνου από τους εργαζόμενους:

Νομίζω ότι μια τόσο μεγάλη εταιρεία με τέτοιο βάθος δεν μπορεί χωρίς να... δεν μπορεί να λειτουργήσει χωρίς να καθοδηγείται από κάπου, χωρίς να έχει γραμμή. Δεν μπορεί να είναι άναρχη. Δεν μπορεί να κάνει ο καθένας ό,τι θέλει. Δεν μπορεί να το πάρουνε οι εργαζόμενοι και να 'ναι όλοι ίσοι, και σίγουρα θα μπορούσε να 'ναι όλοι ίσοι στις απολαβές τους. Απλά θα 'πρεπε να ορίζανε ένα Διευθυντή, ένα αρχισυντάκτη ένα... αυτό, για να υπάρχει μια ιεραρχία, κάποιος να δώσει τη γραμμή, γιατί δεν μπορεί να κάνει ο καθένας του κεφαλιού του, να κάνει ό,τι θέλει. Δηλαδή αυτά τα πράγματα, αν καταφέραμε να λύσουμε τέτοια πράγματα, που μπορεί τώρα πάνω στη ροή του λόγου να φαίνονται μικρά αλλά είναι τεράστια, αν πας να το υλοποιήσεις... Ίσως θα μπορούσε να γίνει. Κάναμε μια επαφή κάποια στιγμή, κάναμε μια επαφή με έναν τραπεζίτη, μεγάλη τράπεζα της Ελλάδος, να του προτείνουμε να μας στηρίξει, να το πάρουμε εμείς στα χέρια μας και να μας στηρίξει οικονομικά.⁹

8. Συνέντευξη του Θ. Χ. στους Β. Δαλκαβούκη, Μ. Σπυριδάκη, Χ. Κόκκινου και Ε. Δημητροπούλου στις 14/9/2012.

9. Συνέντευξη του Θ. Χ. στους Β. Δαλκαβούκη, Μ. Σπυριδάκη, Χ. Κόκκινου και Ε. Δημητροπούλου στις 14/9/2012.

Το «αγροτικό-αστικό συνεχές» και οι εκδοχές του

Ωστόσο, αν στους μέχρι τώρα άξονες αναδεικνύεται μια στάση διεκδικητική ως προς τη συνέχιση της επαγγελματικής τους δραστηριότητας, στον ίδιο τομέα με όλες τις πιθανές μεταβολές ή μη, ένα σημαντικό κομμάτι των απαντήσεων έφερε στο προσκήνιο το ζήτημα της ριζικής αλλαγής κατεύθυνσης στη βάση του κορεσμού τόσο των ίδιων των εργαζόμενων όσο και του επαγγελματικού τους χώρου. Είναι, μάλιστα, αξιοσημείωτο το γεγονός ότι ορισμένες από τις απαντήσεις τους έθεταν ζητήματα παράλληλης απασχόλησης στον αγροτικό τομέα, επαναφέροντας το ζήτημα του λεγόμενου «αγροτικού-αστικού συνεχούς» (Σπυριδάκης 2005) και της πολυδραστηριότητας, στην οποία η εκσυγχρονιστική αντίληψη χρεώνει την ίδια την κρίση (Dalkanoukis 2018). Ας παρακολουθήσουμε δύο χαρακτηριστικά αποσπάσματα:

Να σου πω τι κάνω. Έχουμε ένα μικρό κτήμα στο χωριό, στην Ακράτα, προς την Πάτρα, που φτιάχνουμε όλα τα κηπευτικά μας μόνοι μας. Πηγαίνουμε δύο φορές το μήνα και δουλεύουμε από τη νύχτα ως τη νύχτα, όσο φέγγει είμαστε στο κτήμα και δουλεύουμε. Έχουμε λοιπόν όλα τα κηπευτικά, δεν αγοράζουμε κηπευτικό τίποτα. Αγοράζουμε το γάλα, αναγκαστικά. Κι όταν πηγαίνουμε στο χωριό, το αγοράζουμε από κει. Παίρνουμε για 3-4 μέρες, φτιάχνουμε και το γιαούρτι μας κι αυτά... Δεν αγοράζουμε ψωμί, γιατί παίρνουμε στάρι –εδώ και πάρα πολλά χρόνια– απ' το χωριό και φτιάχνουμε ψωμί μόνοι μας. Ποτέ ψωμί... Τα γλυκά μας τα φτιάχνουμε στο σπίτι μας. Τα ζυμαρικά μας τα φτιάχνουμε το καλοκαίρι με δικά μας υλικά, τραχανάδες, χυλοπίτες και μακαρόνια... Έχουμε και μηχανήμα... Κάνουμε αυτά... Σε ένδυση, συνήθως φοράμε αυτά που μας δίνουν οι φίλοι μας κι οι συγγενείς μας, δεν ντρέπομαι που το λέω... [...] Εάν βρεθεί ο άντρας μου χωρίς δουλειά, σίγουρα θα πάμε εκεί. Φτιάχνουμε τα απορρυπαντικά μας μόνοι μας, δεν αγοράζουμε τίποτα... Σαπούνι από ελαιόλαδο. Σαπούνι που φτιάχνεται «αέρα» και το κάνω μετά για το πλυντήριο, για τα πιάτα, αφρόλουτρο, για τα χέρια... Το τροποποιώ, δεν είναι το ίδιο. Έχω τη βασική συνταγή και το τροποποιώ... Τα καλλυντικά μας τα φτιάχνουμε μόνοι μας... [...] Κάνουμε και κομποστοποίηση, έχουμε ανακύκλωση και προσπαθούμε [από] τις τροφές μας να μην πετάμε τίποτα... Είναι για μας όλα χρήσιμα.¹⁰

Επειδή φοβάμαι ότι δεν έχει νόημα αυτή η μορφή εργασίας για μένα πλέον, μετά

10. Συνέντευξη της Α. Κ. στους Β. Δαλκαβούκη, Μ. Σπυριδάκη, Χ. Κόκκινου και Ε. Δημητροπούλου στις 13/9/2012.

από 17-18 χρόνια που είμαι απλός μισθωτός, και σε μια οικονομική συγκυρία πολύ χάλια για την Ελλάδα, όπου τα μεροκάματα πέφτουνε και ο ανταγωνισμός αυξάνεται... και φτάνω σε μια ηλικία, στα 40, που δε θα είμαι ανταγωνιστικός... [...] Επειδή είμαι από αγροτική οικογένεια της Μακεδονίας, το έφαξα αυτό ήδη και θα βάλω λεβάντα. Τα χωράφια εκεί πέρα είναι όπως πρέπει για λεβάντα: 700 μέτρα και βάλει ύψος [...] δεν είναι ποτιστικά, είναι στον ήλιο, είναι πλαγιές για να φεύγει το νερό... έτσι;... βροχές μπόλικες έχουμε πάνω... και είναι ιδανικό για να γίνει αυτό. Απλά θέλει πολλή δουλειά για τα δύο πρώτα χρόνια για να γίνει το ξεχορτάρισμα, για να μην πνίξουν το φυτό τα άγρια χόρτα. Εγώ έχω άπλετο χρόνο να κάνω για πρώτη φορά σωματική δουλειά...¹¹

Τα εργασιακά και κοινωνικά δίκτυα

Τέλος, με τα λόγια τους οι εργαζόμενοι του ALTER κατέθεσαν εξίσου σημαντικές πληροφορίες όχι μόνο για το πώς βρέθηκαν στον συγκεκριμένο εργασιακό χώρο, αλλά κυρίως για τα κοινωνικά δίκτυα στα οποία βασίστηκαν για την διαχείριση της κατάστασής τους στο εργασιακό κενό που βρέθηκαν ή ανέμεναν ότι θα βρεθούν μετά το τέλος της επίσκεψης. Ανάμεσα στα δίκτυα αυτά, το φιλικό περιβάλλον αλλά κυρίως η ενεργοποίηση των οικογενειακών και συγγενικών δεσμών κατέχουν εξέχουσα θέση:

στο επάγγελμά μου, ήταν τελείως κατά τύχη το διάλεξα, διότι ήμουν ο μαθηταράς του 5, 6, 7, 8, 9 και όταν τέλειωσα το σχολείο, με δυο χρόνια καθυστέρηση, είπα «ωραία, κάτι πρέπει να κάνω τώρα» καιμίλαγα με ένα φίλο που είναι φωτογράφος και μου λέει «γιατί δεν πας να γίνεις φωτογράφος;» Και του λέω «πολύ σταθερό» [γέλια] και μου λέει «ε... άντε γίνε καμεραμάν». Ούτε τι είναι δεν ήξερα, ας πούμε, ούτε τηλεόραση έβλεπα, ούτε τίποτα. Και βρήκα μια σχολή, πήγα, μου άρεσε και πραγματικά ανακάλυψα φέτος ότι την αγαπάω αυτή τη δουλειά. Μου άρεσε σα δουλειά, αλλά φέτος ανακάλυψα ότι την αγαπάω.¹²

Όποτε χρειαζόντουσαν βοήθεια [ο αδερφός και η νύφη μου] πήγαινα βοήθαγα αμισθί. Και κάποια στιγμή μου είπανε «κοίτα να δεις, εφόσον τα πράγματα είναι έτσι και

11. Συνέντευξη του Β. Τ. στους Β. Δαλκαβούκη, Μ. Σπυριδάκη, Χ. Κόκκινου και Ε. Δημητροπούλου στις 14/9/2012.

12. Συνέντευξη του Β. Π. στους Β. Δαλκαβούκη, Μ. Σπυριδάκη, Χ. Κόκκινου και Ε. Δημητροπούλου στις 15/9/2012.

δεν έχεις εισόδημα και εδώ χρειαζόμαστε βοήθεια, να σου βγάλουμε ένα μεροκάματο για να νιώθουμε και εμείς εντάξει;» Έφερνα ένα σακί πατάτες. Αυτή ήταν η δουλειά μου. Γιατί απλά δε νιώθανε αυτοί εντάξει στο να μου πούνε κάτι. [...] Δεν με ενδιαφέρει, γιατί είναι ο αδερφός μου και η γυναίκα του. Και γιατί είναι κάτι καινούργιο για μένα. Είναι μια εμπειρία. Και το ότι εγώ έμαθα να ξεχωρίζω το σέλινο από το μαϊντανό, ενώ κανένας άλλος άντρας δεν ξέρει να το κάνει αυτό. [...] Το 'χω σκεφτεί ότι, αν πάρω τα λεφτά από δω πέρα, ότι θα μπορούσαμε να κάνουμε μια επέκταση. Αλλά όχι το να ανοίξω μανάβικο, συζητάμε με τον αδερφό μου μήπως κάνουμε, κυνηγήσουμε περισσότερο τροφοδοσία σε καταστήματα ή σε σκάφη. Τέτοια πράγματα... που μας έχουν κάτσει κανένα δυο δουλειές και λέμε μήπως το κυνηγήσουμε περισσότερο. Αλλά θέλει να είσαι απίκο.¹³

Συμπερασματικά σχόλια

Ο περιορισμένος χώρος ενός άρθρου δεν επιτρέπει, βέβαια, την εισαγωγή και πραγμάτευση μιας συνολικότερης άποψης για την εργασιακή ταυτότητα και τη μετεξέλιξη της κατά την περίοδο της κρίσης, ένα φαινόμενο, άλλωστε, που βρίσκεται σε πλήρη εξέλιξη (Σπυριδάκης 2018). Ωστόσο, από τις μαρτυρίες των εργαζόμενων του ALTER, όπως κατατέθηκαν παραπάνω, θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε, με τη μορφή θεμελιωμένων ερευνητικών ερωτημάτων μάλλον, παρά οριστικών συμπερασμάτων, ορισμένες συγκεντρωτικές σκέψεις.

Η κρίση δεν είναι ούτε καινούργιο φαινόμενο ούτε, βέβαια, έχει ενιαίο χαρακτήρα, παρότι τα βασικά της οικονομικά αποτελέσματα, δηλαδή η δραματική αύξηση της ανεργίας και η απώλεια σημαντικής αγοραστικής δύναμης για μεγάλα κοινωνικά στρώματα (που φτάνει συχνά στα όρια της εξαθλίωσης), παρουσιάζονται ως ενιαία εξαιτίας του τρόπου προσέγγισής τους με ποσοτικοποιημένες μεθόδους. Η αλλαγή ερευνητικής στρατηγικής, η μερική δηλαδή προσέγγιση σε περιορισμένα πεδία και με ποιοτική διερεύνηση σε βάθος, αναδεικνύει μια διαφορετική εικόνα, με μεγάλη ποικιλομορφία περιπτώσεων στις οποίες ενεργοποιούνται σημαντικά διαφοροποιημένες στρατηγικές επιβίωσης από τη μεριά των πληγέντων. Έτσι, η μετεξέλιξη της εργασιακής ταυτότητας αναδεικνύεται σε ένα σύνθετο φαινόμενο, όπως αναδεικνύεται μέσα από τις πολλαπλές απαντήσεις από τη μεριά των (νυν ή πρώην) εργαζόμενων που φαίνεται να ενεργοποιούν μια σειρά από παλιούς ή νέους μηχανισμούς αντιμετώπισης της κρίσης για την επιβίωσή τους και την κοινωνική τους αναπαραγωγή. Στο

13. Συνέντευξη του Β. Π. στους Β. Δαλκαβούκη, Μ. Σπυριδάκη, Χ. Κόκκινου και Ε. Δημητροπούλου στις 15/9/2012.

έργο αυτό η προφορική ιστορία και η εθνογραφική προσέγγιση μπορούν να έχουν σημαντική συνεισφορά, όχι μόνο στην ανάδειξη των μηχανισμών αυτών αλλά επιπλέον στην υιοθέτησή τους από τα κοινωνικά υποκείμενα και, ενδεχομένως, από ένα ευαίσθητο κράτος πρόνοιας που θα βασιστεί σε δεδομένα των υποκειμένων για τον σχεδιασμό της πολιτικής του, σύμφωνα με τις προτροπές της σύγχρονης, και πολιτικά ευαίσθητης, Ανθρωπολογίας.

Η συγκεκριμένη έρευνα, όμως, φέρνει στο προσκήνιο της συζήτησης και το ζήτημα της ταξικής συγκρότησης ενός τέτοιου εργασιακού υποκειμένου: μπορεί, άραγε, ένα τόσο κατακερματισμένο και συμπληρωματικά βιοποριζόμενο κοινωνικό σώμα να πληροί τις προϋποθέσεις της «τάξης» ή βρισκόμαστε μπροστά στην ανάγκη για μια ριζική αναθεώρηση ενός εξαιρετικά χρήσιμου, μέχρι τώρα –και αιχμηρού πολιτικά και κοινωνικά– εννοιολογικού οπλοστασίου; Με άλλα λόγια, βρισκόμαστε, μήπως, μπροστά σε μια κρίση του «προλεταριάτου» που θα συμπαρασύρει ολόκληρο το αναλυτικό οικοδόμημα της ταξικής ανάλυσης ή μήπως μπροστά σε μια κρίση χρήσης της αρχετυπικής κατηγορίας «τάξη», όπως μας έδειξε ο E. P. Thompson ([1963] 2018) μέσα από την ιστοριοποίηση της έννοιας στην αγγλική της εκδοχή; Νομίζω πως πολύ δύσκολα θα μπορούσε να διαφωνήσει κάποιος με τα λεγόμενα του E. P. Thompson στον πρόλογο του έργου του:

Λέγοντας τάξη, εννοώ ένα ιστορικό φαινόμενο το οποίο ενοποιεί διάφορα ετερόκλητα και φαινομενικώς ασύνδετα γεγονότα, τόσο στο ακατέργαστο υλικό της εμπειρίας, όσο και στη συνείδηση. Και τονίζω πως πρόκειται για φαινόμενο ιστορικό. Δεν εκλαμβάνω την τάξη ούτε ως «δομή» ούτε και ως «κατηγορία», αλλά ως κάτι το οποίο συμβαίνει (και το οποίο μπορεί να αποδειχτεί ότι έχει συμβεί) στις ανθρώπινες σχέσεις. Επιπλέον, η έννοια της τάξης συνεπάγεται την έννοια της ιστορικής σχέσης [...] Είναι αδιανόητος ο έρωτας χωρίς εραστές, όπως και η υποτακτικότητα χωρίς γαιοκτήμονες και αγρεργάτες. Και η τάξη συμβαίνει όταν κάποιοι άνθρωποι, εξαιτίας των κοινών τους εμπειριών [...] καταλαβαίνουν ότι έχουν κοινά συμφέροντα οι ίδιοι και, ακόμα, ότι αυτά είναι διαφορετικά και αντίθετα από τα συμφέροντα άλλων [...] δεν μπορούμε να κατανοήσουμε την τάξη παρεκτός αν την εκλάβουμε ως ένα κοινωνικό και πολιτισμικό μόρφωμα το οποίο προκύπτει από διαδικασίες που μπορούν να μελετηθούν μόνο στο πλαίσιο της εξέλιξής τους κατά τη διάρκεια μιας σχετικά μεγάλης ιστορικής περιόδου [...] Μεταξύ 1780 και 1832 οι περισσότεροι Άγγλοι εργαζόμενοι αντιλαμβάνονται τα συμφέροντά τους ως ταυτιζόμενα μεταξύ

τους αλλά και ως αντίθετα από τα συμφέροντα των αρχόντων και των εργοδοτών τους (Thompson [1963] 2018: 27-29).

Τα τελευταία χρόνια φαίνεται να υιοθετείται όλο και πιο συχνά ο όρος «πρεκαριάτο» για τον προσδιορισμό αυτής της κοινωνικής κατηγορίας που προκύπτει από τη γενικευμένη εφαρμογή της επισφαλούς εργασίας με αφορμή την κρίση (Standing 2011, Ζαϊμάκης 2015, Σπυριδάκης 2018), μιας «νέας επικίνδυνης τάξης». Είναι, άραγε, αυτή η «τάξη» τόσο «επικίνδυνη» όσο παρουσιάζεται; Τα πραγματολογικά δεδομένα αναφορικά τόσο με τη δράση της όσο και με τη μελέτη της δράσης αυτής είναι ακόμη εξαιρετικά περιορισμένα για να αποφανθεί κανείς. Ωστόσο, για να είμαστε ειλικρινείς, χρειάζεται μια ακόμη εννοιολογική αποσαφήνιση, που υπερβαίνει τα όρια αυτού του κειμένου: η εννοιολόγηση του «κινδύνου».

Βιβλιογραφία

- Antrop, Marc. 2005. «Why Landscapes of the Past are Important for the Future», *Landscape and Urban Planning* 70: 21-34.
- Clifford, James & George Marcus (επιμ.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες & Λονδίνο: University of California Press.
- Coman, Mihai & Eric Rothenbuhler. 2005. «The Promise of Media Anthropology». Στο Eric Rothenbuhler & Mihai Coman (επιμ.), *Media Anthropology*. Θάουζεντ Όακς: SAGE Publications, 1-13.
- Dalkavoukis, Vassilis. 2018. «On the Relationships between Urban Formal Economy and Rural Informal Economy in the Greek Economic Crisis», *Ο Κόσμος της Εργασίας* 5: 55-65.
- Forsyth, Timothy. 1995. «Tourism and Agricultural Development in Thailand», *Annals of Tourism Research* 22/4: 877-900.
- Ginsburg, Faye, Lila Abu-Lughod, & Brian Larkin (επιμ.). 2002. *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Ginsburg, Faye. 2005. «Media Anthropology: An Introduction». Στο Eric Rothenbuhler & Mihai Coman (επιμ.), *Media Anthropology*. Θάουζεντ Όακς: SAGE Publications, 17-26.
- Graeber, David. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. Νέα Υόρκη: Palgrave.
- Graeber, David. 2011. *Debt: The First 5,000 Years*. Νέα Υόρκη: Melville House.

- Harrell-Bond, Barbara. 1986. *Imposing Aid*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Hart, Keith, Jean-Luis Laville, & Antonio Cattani (επιμ.). 2010. *The Human Economy: A Citizen's Guide*. Κέμπριτζ: Polity.
- Heine-Geldern, Robert. 1957. «Introduction: Urgent Anthropological Research». Στο *UN E S C O International Social Science Bulletin IX (3 – Disappearing Cultures)*: 281-290.
- Hyatt, Susan Brin. 1997. «Poverty in a “Post-Welfare” Landscape. Tenant Management Policies, Self-governance and the Democratization of Knowledge in Great Britain». Στο Cris Shore & Susan Wright (επιμ.), *Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power*. Λονδίνο: Routledge, 166-182.
- Marcus, George. 1996. «Introduction». Στο G. Marcus (επιμ.), *Connected: Engagements with Media*. Σικάγο: University of Chicago Press, 1-18.
- Marcus, George & Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Σικάγο & Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- Marsden, David. 1994. «Indigenous Management. Introduction». Στο Susan Wright (επιμ.), *Anthropology of Organizations*. Λονδίνο: Routledge, 33-38.
- Nader, Laura. 1969. «Up the Anthropologist: Perspectives Gained from “Studying Up”». Στο Dell Hymes (επιμ.), *Reinventing Anthropology*. Νέα Υόρκη: Random House, 284-311.
- Osorio, Francisco. 2005. «Proposal for Mass Media Anthropology». Στο Eric Rothenbuhler & Mihai Coman (επιμ.), *Media Anthropology*. Θάουζεντ Όακς: SAGE Publications, 36-46.
- Παπαγεωργίου, Δημήτρης, Νίκος Μπουμπάρης, & Ελένη Μυριβήλη (επιμ.). 2006. *Πολιτιστική αναπαράσταση*. Αθήνα: Κριτική.
- Reinhold, Susan. 1994. *Local Conflict and Ideological Struggle: «Positive Images» and Section 28*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, University of Sussex.
- Shore, Cris & Susan Wright. 1997. «Policy: A New Field of Anthropology». Στο Cris Shore & Susan Wright (επιμ.), *Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power*. Λονδίνο: Routledge, 3-11.
- Silverstone, Roger. 1990. *Television and Everyday Life*. Λονδίνο: Routledge.
- Σπυριδάκης, Μάνος. 2005. «Το αστικό-αγροτικό συνεχές στην υπαίθρο χώρα. Η περίπτωση της Επαρχίας Σητείας της ανατολικής Κρήτης», *Δοκιμές 13-14*: 7-39.
- Σπυριδάκης, Μάνος. 2018. *Homo Precarius: Εμπειρίες ευαλωτότητας στην κρίση*. Αθήνα: Πεδίο.
- Standing, Guy. 2011. *The Precariat: the New Dangerous Class*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Bloomsbury Academic.

- Stronza, Amanda. 2001. «Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives», *Annual Review of Anthropology* 30: 261-283.
- Thompson, E. P. [1963] 2018. *Η συγκρότηση της αγγλικής εργατικής τάξης*. Αθήνα: Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς.
- Voutira, Eftihia, Jacques Benoist & Brigitte Piquard. 1998. *Anthropology in Humanitarian Assistance*. Λουξεμβούργο: NOHA - European Communities.

4η Ενότητα

Μεθοδολογικοί αναστοχασμοί: βιογραφία, ταυτότητες και εργαλεία

Εισαγωγή

Γιώργος Τσιώλης

Η βιογραφική έρευνα και η προφορική ιστορία διασταυρώνονται με τη θεωρία και τη διερεύνηση των ταυτοτήτων ποικιλοτρόπως. Θεωρητικές προσεγγίσεις των κοινωνιών της δεύτερης ή της ύστερης νεωτερικότητας¹ επισημαίνουν πως στις κοινωνίες αυτές τα άτομα καλούνται να συνάπτουν μια αναστοχαστική σχέση με τον εαυτό τους, να εποπτεύουν και να επεξεργάζονται τη διαδρομή του βίου τους, παράγοντας βιογραφικές κατασκευές. Στις σύγχρονες κοινωνίες η θεμελιακή αίσθηση ταυτότητας με τον εαυτό σε συνθήκες διαχρονικών μεταβολών και συγχρονικών μετατοπίσεων δεν παράγεται μέσω της αναφοράς σε παγιωμένες και άκαμπτες ταυτοτικές κατηγορίες ή βιογραφικά σχήματα. Διασφαλίζεται μέσω της ικανότητας των ατόμων να κατασκευάζουν βιογραφίες που έχουν τη μορφή ιστοριών, οι οποίες δύνανται να μετασχηματίζονται και να εξιστορούνται με νέο κάθε φορά τρόπο, δείχνοντας ότι ο φορέας της βιογραφίας δεν «είναι κάποιος» μια για πάντα, αλλά είναι κάποιος που γίνεται, εξελίσσεται και αλλάζει (βλ. Fischer-Rosenthal 1995).

Η διαδικασία βιογραφικής κατασκευής αποτελεί μια ενεργητική διαδικασία επεξεργασίας, κατά την οποία παρελθόντα και μελλούμενα, εμπειρίες και προσδοκίες, ανασκόπηση και προβολή, διασυνδέονται το ένα με το άλλο (βλ. Dausien 2013). Οι παρελθούσες εμπειρίες («η βιωμένη ιστορία ζωής» κατά τη Rosenthal 2018) συνιστούν το «υλικό» των βιογραφικών αφηγήσεων. Ωστόσο, οι βιογραφικές αφηγήσεις δεν αποτελούν σε καμιά περίπτωση απεικόνιση των παρελθόντων γεγονότων ή της βιογραφικής διαδρομής. Ο αφηγητής ανακατασκευάζει δημιουργικά τα γεγονότα από την παροντική του σκοπιά, τα επανερμηνεύει και τα αναπλαισιώνει, συνδέοντάς τα μεταξύ τους και εντάσσοντάς τα σε μια ιστορία που διαθέτει μορφή, αλληλουχία και συνοχή. Αφηγούμενος από την παροντική του οπτική εμπειρίες και σημαντικά για εκείνον βιογραφικά συμβάντα, κατασκευάζει μια ταυτότητα² που εμπεριέχει το

1. Βλ. σχετικά Beck 2015 και Giddens 1991.

2. Η βιβλιογραφία σχετικά με την αφηγηματική κατασκευή της ταυτότητας είναι ιδιαίτερα

στοιχείο της προσωπικής εξέλιξης, αλλά και ένα εξηγητικό πλαίσιο για την εξέλιξη αυτήν: δείχνει αυτό που έχει γίνει ο ίδιος μέσα από εκείνα που έζησε και του έχουν συμβεί. Με αυτόν τον τρόπο παράγεται η θεμελιώδης αίσθηση της συνεκτικότητας ή/και της συνέχειας· η θεμελιακή αίσθηση ταυτότητας με τον εαυτό μας παρά τις αλλαγές που έχουμε υποστεί στη διάρκεια του χρόνου ή των αντιφάσεων που ζούμε εξαιτίας της συγχρονικής μας κίνησης εντός ετερόκλιτων κοινωνικών υποσυστημάτων. Η ανάγκη διασφάλισης συνέχειας και συνεκτικότητας αποτελεί δομικό στοιχείο της ταυτότητας³ (Lucius-Hoene & Deppermann 2002: 48). Η συνέχεια αναφέρεται στις αλλαγές που επέρχονται στο πέρασμα του χρόνου: πώς μπορώ, παρά τις μεταβολές και τις ανακατατάξεις που έχουν συμβεί στο πέρασμα του χρόνου, να κατανοώ τον εαυτό μου ως το ίδιο πρόσωπο; Πώς μέσα από τις μεταβολές και τις ανακατατάξεις έχω γίνει ο άνθρωπος που είμαι σήμερα; Η δε συνεκτικότητα αναφέρεται στην αίσθηση εσωτερικής ταυτοσημίας, που διατηρεί το πρόσωπο παρά τη διάσπασή του σε πολλαπλούς ρόλους, καθήκοντα, απαιτήσεις και την περιδιάβασή του σε ετερόκλιτα συστήματα και περιοχές του κοινωνικού.

Τα άτομα μαθαίνουν να κατασκευάζουν τη βιογραφία τους, αφηγούμενα (για) τον εαυτό τους και τις εμπειρίες τους. Με αυτόν τον τρόπο δομούν την ιστορία ζωής τους και αποκτούν γνώση για τον εαυτό τους. Το άτομο μιλώντας για τον εαυτό του παράγει μια αυτο-περιγραφή, συναρθρώνοντας σε μια γλωσσική μορφή (αφήγηση) σύνθετα συναισθήματα, θολές εκ νέου ανακαλούμενες αναμνήσεις παρελθόντων γεγονότων ή εικόνων και προσωπικές θεωρίες (βλ. και Schäfer & Völter 2013: 262). Κατασκευάζει ιστορίες του Εγώ στις οποίες εμφανίζεται να δρα, να βιώνει και να υποφέρει· αποδίδει δε στον εαυτό του συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, σκοπούς, κίνητρα. Αυτό συμβαίνει μέσα στις πολλές καθημερινές περιστάσεις στις οποίες το άτομο αφηγείται για τον εαυτό του ή για τις εμπειρίες του (όπως σε φακέλους υποψηφιότητας, σε θεραπευτικές συνεδρίες, σε εκπαιδευτικές ή συμβουλευτικές διαδικασίες, σε ιατρικούς φακέλους αλλά και σε άτυπες συζητήσεις και εκμυστηρεύσεις).

Μια περίπτωση, που παρέχει τη δυνατότητα στο άτομο να αναστοχαστεί τον εαυτό του και να τον ανακατασκευάσει ως συνεκτική ολότητα με τη μορφή μιας ενιαίας αφήγησης, είναι η (ερευνητική) αφηγηματική συνέντευξη. Η Abrams (2016: 53) γρά-

πλούσια. Για μια κατηγοριοποίηση των θεωρήσεων αυτών βλ. Smith & Sparks 2008.

3. Όπως επισημαίνει ο McAdams (2001: 102), ταυτότητα δεν αποτελεί η απάντηση στο ερώτημα «ποιος είμαι» αλλά ένας σχηματισμός που ενσωματώνει συγχρονικά και διαχρονικά ετερόκλιτα στοιχεία του εαυτού. Μια τέτοια δε ενσωμάτωση είναι εφικτή μέσω της κατασκευής ενοποιητικών αφηγήσεων ζωής που παρέχουν στον βίο ενότητα και σκοπό και εσωτερικεύονται από το άτομο.

φει σχετικά: «Σε μια αλληλεπίδραση με τον ερευνητή, η συνέντευξη γίνεται μια διαδικασία στην οποία αυτός που την παραχωρεί κατασκευάζει ενεργά μια ταυτότητα». Και συνεχίζει παρακάτω «οι αφηγήσεις ζωής είναι σύνθετες και αποκαλύπτουν αφηγηματικές επιτελέσεις οι οποίες μπορούν να βοηθήσουν στην κατανόηση της διαμόρφωσης ταυτοτήτων καθώς και της σχέσης τους με ευρύτερες δυνάμεις της ιστορίας».

Η σχέση της ταυτότητας με τη βιογραφία αποτελεί το συνεκτικό νήμα που διαπερνά τα τρία κείμενα της παρούσας ενότητας. Στο κείμενο του Γιώργου Τσιώλη με τίτλο «Η θεραπεία απεξάρτησης ως βιογραφική εργασία: αφηγηματικές πρακτικές για την κατασκευή ενός αναδομημένου εαυτού μακριά από τη χρήση» ο συγγραφέας αναδεικνύει τρόπους με τους οποίους η βιογραφική αφηγηματική προσέγγιση μπορεί να συνεισφέρει στη διερεύνηση του φαινομένου της χρήσης ψυχοτρόπων ουσιών και κυρίως της θεραπείας απεξάρτησης, που λαμβάνει χώρα στα λεγόμενα «στεγνά προγράμματα»⁴ των θεραπευτικών κοινοτήτων. Επισκοπεί τις πρώτες μελέτες που αξιοποίησαν τη βιογραφική προσέγγιση στο εν λόγω πεδίο. Ο συγγραφέας υποστηρίζει πως οι έρευνες αυτές ήταν σημαντικές καθώς έδειξαν πως τόσο η εμπλοκή στη χρήση όσο και η κίνηση από την εξάρτηση προς την απεξάρτηση θα πρέπει να ιδωθούν ως διαδικασίες που συνδέονται με σημαντικούς βιογραφικούς σταθμούς ή γεγονότα. Ανέδειξαν, επίσης, την οπτική και τις εμπειρίες των ιδίων των χρηστών και κυρίως των αποθεραπευμένων πρώην χρηστών. Περιορίζονταν, ωστόσο, στην «αναπαραστατική» λειτουργία της αφήγησης, θεωρώντας πως οι αφηγήσεις παρέχουν πληροφορίες για τις εμπειρίες και τους τρόπους δράσης των χρηστών και των αποθεραπευμένων στο παρελθόν. Ο συγγραφέας δείχνει πως η περιοριστική αυτή προσέγγιση ξεπερνιέται μετά τα μέσα της δεκαετίας του '90, όταν νεότερες έρευνες αναγνώρισαν, παράλληλα με την αναπαραστατική, και την επιτελεστική λειτουργία της αφήγησης. Οι έρευνες αυτές έδειξαν πως για την εγκαθίδρυση της εξάρτησης είναι καθοριστική η συγκρότηση μιας ταυτότητας εξαρτημένου. Αντιστοίχως, στη θεραπεία απεξάρτησης κομβική λειτουργία έχει η «εργασία επί της ταυτότητας» που αποβλέπει στην κατασκευή μιας νέας ταυτότητας του «απεξαρτημένου» ή του «πρώην εξαρτημένου και νυν επιζήσαντα». Αυτή η «εργασία επί της ταυτότητας» λαμβάνει χώρα με αφηγηματικά μέσα και μέσω του αφηγηματικού ενεργήματος. Ο συγγραφέας αναγνωρίζει την ιδιαίτερη συμβολή της εν λόγω θεώρησης στην κατανόηση της θεραπείας απεξάρτησης που λαμβάνει χώρα σε «στεγνά» θεραπευτικά προγράμματα, εντοπίζει όμως μια σειρά από ελλείμματα. Για την υπέρβαση αυτών των ελλειμμάτων

4. «Στεγνά» ορίζονται εκείνα τα προγράμματα απεξάρτησης στα οποία δεν χορηγείται κανενός είδους φαρμακευτική αγωγή.

και την παροχή μιας πληρέστερης και πιο σφαιρικής κατανόησης της θεραπευτικής διαδικασίας, προτείνει αντί της έννοιας της «εργασίας επί της ταυτότητας» εκείνη της «εργασίας επί της βιογραφίας» ή αλλιώς της «βιογραφικής εργασίας». Η σημασιολογική αυτή μετατόπιση συνοδεύεται από τις εξής επισημάνσεις: η θεραπευτική διαδικασία δεν περιορίζεται μόνο στην κατασκευή μιας νέας ταυτότητας με αφηγηματικά μέσα αλλά συνίσταται στην αναστοχαστική επεξεργασία και την αναπλαισίωση ενσώματων βιωμένων εμπειριών καθώς και στην κατασκευή συνεκτικών αφηγήσεων ζωής, που καλούνται να εντάξουν εντός τους «ανοίξεις» εικόνες του εαυτού τους. Ο συγγραφέας ολοκληρώνει το κείμενό του, υποστηρίζοντας πως μια τέτοια θεωρητική μετατόπιση οφείλει να συνοδευτεί και από μια συμβατή μεθοδολογική πρόταση: Η βιοαφήγηση θα πρέπει να προσεγγίζεται αναλυτικά τόσο ως εξιστορημένη ιστορία ζωής που αποκαλύπτει τους τρόπους μέσω των οποίων παράγεται μια συνεκτική αφηγηματική ταυτότητα στο παρόν, όσο και ως υλικό που παρέχει γνωστική πρόσβαση σε κομβικές βιογραφικές εμπειρίες, οι οποίες αποτέλεσαν το ευνοϊκό υπόστρωμα για την εμπλοκή του προσώπου με τη χρήση ναρκωτικών ουσιών και γίνονται αντικείμενο συμβολικής επεξεργασίας κατά τη θεραπευτική διαδικασία.

Η Ελένη Μπαρμπουδάκη και ο Αντώνης Σμυρναίος στο κείμενό τους «Ποιοι ήμασταν και ποιοι είμαστε: Αφηγήσεις, αντανakλάσεις και αναθεωρήσεις του εαυτού στον μετεμφυλιακό Βόλο» εγείρουν το ερώτημα πώς οι ιστορικές κρίσεις βιώνονται από τα άτομα και εγγράφονται στις ιστορίες της ζωής τους αλλά και πώς οδηγούν σε επαναδιαπραγματεύσεις της ατομικής ταυτότητας. Ως «κρίση» ορίζουν κοινωνικά και οικονομικά φαινόμενα, τα οποία τοποθετούνται έξω από τη σφαίρα επιρροής του ατόμου και περιορίζουν τις επιλογές του. Με αναφορές στις βιογραφικές αφηγήσεις τριών γυναικών που έζησαν κατά τη δεκαετία του '50 στον Βόλο, οι συγγραφείς εστιάζουν στους τρόπους με τους οποίους οι εμπειρίες της κρίσης (στην κατοχή και τον εμφύλιο πόλεμο) εγγράφονται στην ατομική ιστορία. Αποτελούν δε σημεία αναφοράς στα οποία παραπέμπουν τα υποκείμενα για να διαπραγματευτούν την ταυτότητά τους και σε μεταγενέστερες στιγμές της ζωής τους. Στο κείμενο επισημαίνεται η σημασία της οικογενειακής ιστορίας ως ενός ευρύτερου πλαισίου σημασιοδότησης των ατομικών εμπειριών. Επισημαίνεται, ακόμη, η αμφίδρομη σχέση του παρελθόντος και του παρόντος: ο βιογραφικός αναστοχασμός και η κατασκευή μιας ταυτότητας του εαυτού στην οποία αυτός απολήγει, αξιοποιεί πάντοτε ως «πρώτη ύλη» τις ατομικές και οικογενειακές εμπειρίες του παρελθόντος· εμπειρίες που αποκτήθηκαν σε συγκεκριμένα ιστορικά και κοινωνικά πλαίσια. Οι εμπειρίες, όμως, αυτές δεν έχουν ένα

σταθερό και αναλλοίωτο νόημα. Γίνονται αντικείμενο επαναδιαπραγμάτευσης και ανασηματοδότησης ανάλογα με την εκάστοτε παροντική οπτική και το νέο πλαίσιο ερμηνείας. Αναλόγως και η ταυτότητα δεν είναι μια σταθερή και αναλλοίωτη «ουσία» αλλά μια κατασκευή που τίθεται διαρκώς υπό διαπραγμάτευση ανάλογα με τις επεξεργασίες της ατομικής και της συλλογικής ιστορίας. Στο άρθρο καταδεικνύεται, επίσης, με σαφήνεια πως εντός συλλογικών πλαισίων, που προσδιορίζουν σε μεγάλο βαθμό τα όρια και τις δυνατότητες της δράσης, τα δρώντα υποκείμενα εφευρίσκουν τρόπους και εξαντλούν τα περιθώρια για να διευρύνουν τα όρια της δράσης τους και απαντούν με διαφοροποιημένους τρόπους στις προκλήσεις των ιστοριών ζωής τους. Αυτό τους παρέχει τη δυνατότητα να θεωρούν πως η απόσταση που χωρίζει το «ποιοί ήμασταν» από το «ποιοί είμαστε» δεν καλύπτεται μόνο από στοιχεία που καθορίστηκαν από ανυπέρβλητες εξωτερικές δυνάμεις αλλά και από στοιχεία προσωπικών επιλογών και αυτενέργειας.

Στο τρίτο κείμενο της ενότητας με τίτλο «“Βαθιά ακρόαση” και “τυφλά σημεία” : αναστοχασμοί πάνω σε μια παλιά έρευνα» η Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν εγείρει το ζήτημα της επίδρασης που έχει το πολιτικό και ιδεολογικό συγκείμενο της εποχής σε όλα τα στάδια της ερευνητικής διαδικασίας· ειδικότερα δε στη σχέση μεταξύ ερευνητή και αφηγητή κατά τη διαδικασία της συνέντευξης καθώς και στην ερμηνευτική σκοπιά του ερευνητή κατά την ανάλυση των προφορικών μαρτυριών. Οι μεθοδολογικοί αυτοί προβληματισμοί αναπτύσσονται με έναυσμα την αναστοχαστική επανεξέταση («δευτερογενή ανάλυση») συνεντεύξεων που είχε διεξαγάγει η συγγραφέας –εν μέρει μαζί με τον ανθρωπολόγο Λόριγκ Ντάνφορθ– με σλαβόφωνους της Δυτικής Μακεδονίας πριν 30 χρόνια, όταν το λεγόμενο «Μακεδονικό ζήτημα» βρισκόταν με έντονο τρόπο στην επικαιρότητα. Η μελέτη του ενδιαφέροντος αυτού κειμένου καθιστά κατ’ αρχάς σαφές πως κατά την ερευνητική συνάντηση, και ειδικότερα κατά τη διεξαγωγή της συνέντευξης, δεν συναντιόνται δύο πρόσωπα με αμετάβλητες και σταθερές ταυτότητες αλλά δύο ενσώματοι εαυτοί που διαπραγματεύονται την ταυτότητά τους και διαχειρίζονται την εικόνα τους. Η συνέντευξη αποτελεί μια ενσώματη επικοινωνία των συνομιλητών (βλ. και Παπαγαρουφάλη 2002), οι οποίοι είναι «κοινωνικά τοποθετημένοι» (socially positioned) ανάλογα με τα κοινωνικά συμφραζόμενα στα οποία εντάσσονται και εγγράφονται. Συνεπώς, ο λόγος που αρθρώνεται κατά τη διαδικασία της συνέντευξης επηρεάζεται, μεταξύ των άλλων, τόσο από το «τοπικό» πλαίσιο (setting) της επικοινωνιακής διάδρασης του ερευνητή με τον αφηγητή, όσο και από την πολιτική συγκυρία και τους αντιμαχόμενους σε αυτήν λόγους (discourses). Συ-

γκεκριμένα, οι κυρίαρχοι λόγοι μιας περιόδου επιτρέπουν να αναδειχθούν κάποιες εκδοχές της πραγματικότητας, ενώ αποκλείουν άλλες. Η συγγραφέας δεν περιορίζει, όμως, το ενδιαφέρον της μόνο στο πώς επιδρά το πολιτικό κλίμα της εκάστοτε ιστορικής συγκυρίας στο «πλαίσιο παραγωγής των δεδομένων». Επεκτείνει τον προβληματισμό της και σε ό,τι αφορά το «πλαίσιο ανάλυσης των δεδομένων» και δείχνει ότι εγχειρήματα ερμηνείας των ίδιων δεδομένων (π.χ. συνεντεύξεων), τις οποίες αναλαμβάνει ο ίδιος ερευνητής αφού παρέλθει σημαντικό χρονικό διάστημα, οδηγούν σε διαφορετικά ευρήματα και αποκαλύπτουν «τυφλά σημεία» που η ιδεολογική φόρτιση και η έντονη πολιτικοποίηση του πεδίου της έρευνας στην πρώτη φάση άφησαν στην αφάνεια. Η αλλαγή της συγκυρίας, η εισαγωγή άλλων όρων διαπραγμάτευσης του ζητήματος στη δημόσια σφαίρα καθώς και η αλλαγή της θεωρητικής οπτικής του ερευνητή έχουν ως αποτέλεσμα την επανεκτίμηση στοιχείων του πλαισίου της αρχικής ερευνητικής διαδικασίας και την επανερμηνεία (τη «βαθιά ακρόαση») των αφηγήσεων. Η επιχειρηματολογία της Ρίκης Βαν Μπούσχοτεν καταδεικνύει, συνεπώς, την ανάγκη υπέρβασης μιας στατικής κατανόησης της σχέσης πλαισίου-δεδομένων. Τα δεδομένα οφείλουν να ερμηνεύονται όχι μόνο σε σχέση με τα πλαίσια παραγωγής τους αλλά και σε σχέση με το νέο κάθε φορά πλαίσιο ερμηνείας τους.⁵ Μια τέτοια προσέγγιση λειτουργεί ευεργετικά. Όπως δείχνει η συγγραφέας, η δυνατότητα επανερμηνείας των δεδομένων, που φέρει η αναπλαισίωση και η ανάγνωσή τους μέσα από διαφορετικές οπτικές, καταδεικνύει την περιπλοκότητα της διαμόρφωσης και της επιτέλεσης των ταυτοτήτων. Μια άλλη μεθοδολογική «τεχνική», που προτείνει η συγγραφέας για τον πολλαπλασιασμό των πλαισίων εντός των οποίων μπορεί ο ερευνητής να ερμηνεύσει τα δεδομένα του και την αποφυγή μονομερών και τελεσιδικών αποτιμήσεων, είναι η εστίαση στην οικογενειακή ιστορία, η αξιοποίηση της εθνογραφικής έρευνας σε συνδυασμό με τις συνεντεύξεις και η μελέτη των τρόπων επιτέλεσης των ταυτοτήτων σε διαφορετικούς χρονικούς ορίζοντες και συγκείμενα.

Τα τρία κείμενα της ενότητας συμβάλλουν στον επιστημονικό διάλογο που αναπτύσσεται τόσο στο επίπεδο της θεωρίας όσο και της μεθοδολογίας σχετικά με τη μελέτη των ταυτοτήτων και των βιογραφιών. Και τα τρία αμφισβητούν μια ουσιοκρατική αντίληψη που θεωρεί την ταυτότητα ως μια σταθερή, αμετάβλητη ή προϋπάρχουσα οντότητα. Αντιλαμβάνονται την ταυτότητα ως μια ρευστή κατασκευή, στη συγκρότηση της οποίας τα αφηγηματικά μέσα και η αφηγηματική πράξη παίζουν σημαντικό ρόλο. Κατά συνέπεια, προσεγγίσεις όπως η προφορική ιστορία και η βιογραφική έρευ-

5. Βλ. σχετικά Τσιώλης 2011 και 2020.

να, που παράγουν και αναλύουν βιοαφηγήσεις, έχουν μια προνομιακή θέση στη μελέτη των ταυτοτήτων. Επισημάνθηκε, επίσης, πως η ίδια η διαδικασία της συνέντευξης συνιστά μια ενσώματη συνάντηση στην οποία οι συμμετέχοντες και οι συμμετέχουσες δεν προσέρχονται με σταθερές, μονοδιάστατες ταυτότητες, αλλά διαπραγματεύονται και επιτελούν τις ταυτότητές τους. Αναδείχθηκε η σημασία των πλαισίων: αρχικά του «τοπικού πλαισίου» της συνέντευξης, εν συνεχεία της ευρύτερης πολιτικής συγκυρίας κατά τη διεξαγωγή της έρευνας («πλαίσιο παραγωγής δεδομένων») και τέλος τα μεταβαλλόμενα πλαίσια ερμηνείας των δεδομένων. Υποστηρίχθηκε πως η αναγνώριση των πολλαπλών συνδέσεων των δεδομένων με τα διαφορετικά πλαίσια αναφορών, όχι μόνο δεν σχετικοποιεί τη σημασία των ερευνητικών εγχειρημάτων της προφορικής ιστορίας και της βιογραφικής έρευνας, αλλά διευρύνει τις ερμηνευτικές δυνατότητες των δεδομένων. Με τον τρόπο αυτόν αποφεύγονται μονομερείς, δογματικές και τελεσιδίκες ερμηνείες και αποφάνσεις. Αμφισβητήθηκε, ακόμη, η φιγούρα του ερευνητή ως ουδέτερου καταγραφέα που λειτουργεί ως «πανόπτης οφθαλμός». Επισημάνθηκαν οι τρόποι με τους οποίους η πάντοτε «τοποθετημένη» οπτική του ερευνητή, που είναι και ο ίδιος φορέας μιας μεταβαλλόμενης και διαπραγματεύσιμης ταυτότητας, επηρεάζει το τι βλέπει, τι ακούει, τι ερμηνεύει. Αναδείχθηκαν, τέλος, ζητήματα όπως η σχέση του ατομικού με το συλλογικό στους τρόπους συγκρότησης των ιστοριών ζωής· ειδικότερα, η σχέση της ατομικής με την οικογενειακή ή και τη συλλογική ιστορία· οι σχέσεις του «επινοημένου» και του «πραγματικού» καθώς και των «δημόσια λεχθέντων» και των «αποσιωπήσεων» ή των «μυστικών».

Εν κατακλείδι, τα τρία κείμενα αυτής της ενότητας ευθυγραμμίζονται με τη θέση που έχει υποστηρίξει ο Alessandro Portelli, πως η προφορική ιστορία (και η βιογραφική έρευνα) αντλεί τη γοητεία της και εμφανίζεται να είναι μια συναρπαστική ερευνητική πρακτική εξαιτίας της αίσθησης ρευστότητας που παράγει και την οποία οφείλει να διαχειριστεί ο ερευνητής. Όπως γράφει ο ίδιος πρόκειται για μια

αίσθηση ρευστότητας ενός χωρίς τέλος έργου σε εξέλιξη, αναπόσπαστο κομμάτι της γοητείας και των απογοητεύσεων που χαρακτηρίζουν την προφορική ιστορία – καθώς αιωρείται χρονικά μεταξύ του παρόντος και ενός διαρκώς μεταβαλλόμενου παρελθόντος, κατά τη διάρκεια του διαλόγου μεταξύ αυτού που δίνει και αυτού που παίρνει τη συνέντευξη, και διαλύεται και συγκεραίνεται στην ουδέτερη ζώνη μεταξύ προφορικότητας και γραπτού κειμένου, και πάλι απ' την αρχή (Portelli, 1991: vii, αναφ. στο Abrams, 2016: 11).

Βιβλιογραφία

- Abrams, Lynn. [2010] 2016. *Θεωρία προφορικής ιστορίας*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Beck, Ulrich. 2015. *Κοινωνία της διακινδύνευσης. Καθ' οδόν προς μια άλλη νεωτερικότητα*. Αθήνα: Πεδίο.
- Dausien, Bettina. [2000] 2013. «Η ανακατασκευή του “φύλου” μέσα από τη “βιογραφία”. Προοπτικές της βιογραφικής έρευνας». Στο Γιώργος Τσιώλης & Ειρήνη Σιούτη (επιμ.), *Βιογραφικές (ανα)κατασκευές στην ύστερη νεωτερικότητα. Θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα της βιογραφικής έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Νήσος, 223-250.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram. 1995. «Schweigen - Rechtfertigen - Umschreiben. Biographische Arbeit im Umgang mit deutschen Vergangenheiten». Στο Wolfram Fischer-Rosenthal & Peter Alheit (επιμ.), *Biographien in Deutschland*. Βίζμπαντεν: Westdeutscher Verlag, 43-86.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Κέμπριτζ: Polity Press.
- Lucius-Hoene, Gabriele & Arnulf A. Deppermann. 2002. *Rekonstruktion narrative Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Όπλαντεν: Leske - Budrich.
- McAdams, Dan. 2001. «The Psychology of Life Stories», *Review of General Psychology* 5/2: 100-122.
- Παπαγαρουφάλη, Ελένη. 2002. «Η συνέντευξη ως σωματική επικοινωνία των συνομιλητών και πολλών άλλων», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 107 Α' Ειδικό Τεύχος: Όψεις της προφορικής ιστορίας στην Ελλάδα (επιμ. Μαρία Θανοπούλου & Αλέκα Μπουτζουβή), 29-46.
- Portelli, Alessandro. 1991. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Άλμπανι, ΝΥ: State University of New York Press.
- Rosenthal, Gabriele. 2018. *Interpretive Social Research*. Γκέτινγκεν: Universitätsverlag Göttingen.
- Schäfer, Thomas & Bettina Völter. [2005] 2013. «Θέσεις υποκειμένου. Ο Michel Foucault και η βιογραφική έρευνα». Στο Γιώργος Τσιώλης & Ειρήνη Σιούτη (επιμ.), *Βιογραφικές (ανα)κατασκευές στην ύστερη νεωτερικότητα. Θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα της βιογραφικής έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Νήσος, 251-294.
- Smith, Brett & Andrew C. Sparks. 2008. «Contrasting Perspectives on Narrating Selves and Identities: An Invitation to Dialogue», *Qualitative Research* 8/1 5-35.
- Τσιώλης, Γιώργος. 2011. «Δευτερογενής ανάλυση ποιοτικών δεδομένων: μια ερευνητική στρατηγική συμβατή με την ποιοτική προσέγγιση;». Στο Γιώργος Τσιώλης, Νίκος Σερντεδάκις & Γιάννης Κάλλας (επιμ.), *Ερευνητικές Υποδομές και Δεδομένα στην Εμπειρική Κοινωνική Έρευνα*. Αθήνα: Νήσος, 129-159.

Τσιώλης, Πώργος, 2020. «Η ανάπτυξη μιας νέας ερευνητικής κουλτούρας ως προϋπόθεση για τη δευτερογενή ανάλυση ποιοτικών δεδομένων». Στο Νίκος Ναγόπουλος (επιμ), *Οι κοινωνικές επιστήμες σήμερα. Διλήμματα και προοπτικές πέρα από την κρίση*. Σχολή Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αιγαίου, 90-98.

Η θεραπεία απεξάρτησης ως βιογραφική εργασία: αφηγηματικές πρακτικές για την κατασκευή ενός αναδομημένου εαυτού μακριά από τη χρήση

Γιώργος Τσιώλης

Περίληψη

Το κείμενο πραγματεύεται τους τρόπους με τους οποίους μπορεί να συνεισφέρει η βιογραφική αφηγηματική προσέγγιση στη διερεύνηση του φαινομένου της χρήσης ψυχοτρόπων ουσιών και κυρίως της θεραπείας απεξάρτησης, που λαμβάνει χώρα στα λεγόμενα «στεγνά προγράμματα» των θεραπευτικών κοινοτήτων. Αφού παρουσιάσουμε τις πρώτες έρευνες, που λειτούργησαν ως σκαπανείς για την αξιοποίηση της βιογραφικής αφηγηματικής προσέγγισης στο εν λόγω πεδίο, θα εστιάσουμε την προσοχή μας σε εκείνες τις μελέτες που προσέγγισαν τη θεραπεία ως «εργασία επί της ταυτότητας» (*identity work*). Αναγνωρίζοντας τη σημαντική συμβολή αυτών των μελετών αλλά και εντοπίζοντας ελλείμματα στην καταστατική τους σύλληψη, θα προτείνουμε στη συνέχεια μια εναλλακτική ερευνητική προοπτική, η οποία, αντί της έννοιας της «εργασίας επί της ταυτότητας», προκρίνει ως θεωρητική αφετηρία τη σύλληψη της θεραπείας ως «εργασίας επί της βιογραφίας» (βιογραφική εργασία). Θα αναδείξουμε δε πώς μια τέτοια προσέγγιση μπορεί να συμβάλει σε μια πληρέστερη και πιο σφαιρική κατανόηση της θεραπευτικής διαδικασίας των εξαρτημένων ατόμων.

Εισαγωγή

Το παρόν κείμενο πραγματεύεται τους τρόπους με τους οποίους η βιογραφική αφηγηματική έρευνα¹ μπορεί να συνεισφέρει στην κατανόηση του φαινομένου της χρήσης ψυχοτρόπων ουσιών, της εξάρτησης από αυτές και κυρίως της θεραπείας απεξάρτησης. Εστιάζει δε σε θεραπευτικές διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα στα λεγόμενα «στεγνά προγράμματα»· σε προγράμματα, δηλαδή, στα οποία δεν χορηγείται κανενός είδους φαρμακευτική αγωγή.

1. Ως «βιογραφική αφηγηματική έρευνα» ορίζουμε εκείνη την κατεύθυνση της κοινωνικής εμπειρικής έρευνας, η οποία αξιοποιεί, ως ερευνητικά δεδομένα, αφηγήσεις που θεματοποιούν βιογραφικές εμπειρίες και έχουν παραχθεί στο πλαίσιο ανοικτών αφηγηματικών συνεντεύξεων (Βλ. Τσιώλης 2006).

Η επιχειρηματολογία του κειμένου θα αναπτυχθεί ως εξής: αρχικά θα υποστηριχθεί ότι μια βασική προϋπόθεση για να υιοθετηθεί η βιογραφική αφηγηματική προσέγγιση στην έρευνα των εξαρτήσεων είναι η θεώρηση της εξάρτησης (και συνακόλουθα της θεραπείας) ως διαδικασίας και όχι ως κατάστασης. Θα παρουσιαστούν στην πρώτη ενότητα σημαντικές έρευνες που άνοιξαν τον δρόμο σε μια τέτοια θεώρηση. Εν συνεχεία (δεύτερη ενότητα) θα παρουσιαστεί η σημαντική επιστημολογική στροφή, που έλαβε χώρα κατά τη δεκαετία του 1990 στην αφηγηματική έρευνα και μετατόπισε το ενδιαφέρον από την αναπαραστατική στην επιτελεστική λειτουργία της αφήγησης. Κομβικό σημείο μιας τέτοιας στροφής είναι η αντίληψη ότι οι προσωπικές αφηγήσεις δεν αντανakλούν βιώματα και εμπειρίες, αλλά κυρίως διαμορφώνουν τις εμπειρίες, συμβάλλουν στη συγκρότηση των ταυτοτήτων και μπορούν να λειτουργήσουν ως όχημα για αλλαγή. Συνεπώς, οι αφηγήσεις των υπό θεραπεία χρηστών θεωρούνται και μελετώνται ως μέρος (και τεκμήριο) της «εργασίας επί της ταυτότητας», που λαμβάνει χώρα κατά τη διαδικασία της θεραπείας. Στην καταληκτική τρίτη ενότητα θα υποστηριχθεί η θέση πως, παρότι η κατανόηση της θεραπείας απεξάρτησης ως «εργασίας επί της ταυτότητας» είναι ενδιαφέρουσα και παραγωγική, εντοπίζονται ελλείμματα στη θεώρηση αυτήν. Αντιθέτως, υπάρχουν καλά επιχειρήματα που υποστηρίζουν ότι η θεώρηση της απεξάρτησης ως «εργασίας επί της βιογραφίας» («βιογραφική εργασία») μπορεί να συμβάλει σε μια πληρέστερη και πιο σφαιρική κατανόηση της θεραπευτικής διαδικασίας των εξαρτημένων ατόμων.

1. Η εξάρτηση και η θεραπεία της ως βιογραφικές διαδικασίες

Η ανάπτυξη του ενδιαφέροντος για την αφηγηματική προσέγγιση στην έρευνα των εξαρτήσεων συνδυάστηκε με τη μετάβαση από μια *στατική* κατανόηση της κατάχρησης ουσιών ως *κατάστασης*, που συνδέεται με ένα ενδογενές, ατομικό χαρακτηριστικό ενός προσώπου, στη σύλληψή της ως *διαδικασίας*, ως κάτι δηλαδή που επισυμβαίνει και εξελίσσεται στον χρόνο και μέσα σε κοινωνικά πλαίσια. Άλλωστε, η σύλληψη των εξεταζόμενων φαινομένων ως διαδικασιών, που εξελίσσονται δυναμικά (ως «δομές διαδικασιών», κατά τον Fritz Schütze²), αποτελεί ένα από τα δυνατά σημεία της βιογραφικής αφηγηματικής προσέγγισης αλλά και μια βασική προϋπόθεση για την αξιοποίησή της.

Ως πρωτοποριακή έρευνα που επισήμανε τη χρονολογική διάσταση της εμπλοκής με τις ψυχοτρόπες ουσίες αλλά και τη διακοπή της χρήσης τους, μπορεί να μνημονευ-

2. Για τις «δομές διαδικασιών» βλ. Schütze (1984, 2013) και Τσιώλης (2006: 68-71).

τεί η έρευνά του Charles Winick, που δημοσιεύτηκε το 1962 με τον τίτλο «*Maturing Out of Narcotics Addiction*». Η μελέτη αυτή βασίστηκε σε ποσοτικές καταγραφές του Ομοσπονδιακού Γραφείου για τα Ναρκωτικά (Federal Bureau of Narcotics) των ΗΠΑ και υποστήριξε ότι οι περισσότεροι εξαρτημένοι χρήστες ηρωίνης απεξαρτώνται κατά την τέταρτη δεκαετία της ζωής τους και μάλιστα χωρίς θεραπευτική συνδρομή. Αυτή η εξέλιξη αποτελεί το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας, που ονόμασε «*maturing out*» («ωριμάζοντας το ξεπερνάς»), κατά την οποία οι περισσότεροι από τους εξαρτημένους χρήστες ηρωίνης συνειδητοποιούν στη συγκεκριμένη ηλικιακή περίοδο πως η εξάρτησή τους περιορίζει σε σημαντικές πτυχές της ζωής τους και αυτό τους ωθεί στο να απαλλαγούν από αυτήν. Η εν λόγω έρευνα, παρότι δεν αξιοποιεί βιογραφικές αφηγήσεις αλλά ποσοτικά στοιχεία, είναι ενδιαφέρουσα για τη συζήτησή μας καθώς επισημαίνει πως η χρήση, η εξάρτηση και η απεξάρτηση αποτελούν *βιογραφικές διαδικασίες*: τις συνδέει δε με συγκεκριμένες ηλικιακές βαθμίδες στη διαδρομή του βίου.

Άλλες μεταγενέστερες έρευνες, όπως εκείνη του Dan Waldorf (1983), κατέδειξαν και άλλες εναλλακτικές διαδρομές διεξόδου από την εξάρτηση, παράλληλα με εκείνη της «ωρίμανσης» (*maturing out*), όπως τη μεταστροφή προς τη θρησκεία, την περιστασιακή χρήση ή τη μετάβαση στη χρήση άλλων ουσιών (π.χ. το αλκοόλ) και την απόσυρση.

Το 1986 ο Patrick Biernacki μελέτησε ένα δείγμα 101 ανθρώπων, που δήλωναν πως είχαν σταματήσει τη χρήση οπιούχων χωρίς θεραπευτική συνδρομή επαγγελματιών. Η έρευνα αυτή ανέδειξε ως κεντρικής σημασίας στη διαδρομή εξόδου από τη εξάρτηση την εμπειρία του τύπου «έπιασα πάτο» («*rock-bottom*»). Οι εμπειρίες αυτού του τύπου περιγράφονται ως «σημεία καμπής» («*turning point*») στην καριέρα του εξαρτημένου ατόμου, που συμβολίζουν τη λήψη και την παγίωση της απόφασης να εγκαταλείψει τη χρήση (βλ. και Κασσέρη & Αυδή 2008).

Η αναζήτηση εκείνου του σημείου καμπής («*turning point*»), του γεγονότος δηλαδή που οδηγεί το άτομο στην απόφαση να εγκαταλείψει τη χρήση, γίνεται ένας από τους βασικούς στόχους πολλών ερευνών που ακολουθούν. Τέτοια σημεία καμπής αποτελούν είτε γεγονότα θετικά φορτισμένα (όπως η γέννηση ενός παιδιού ή η εύρεση μιας καλύτερης δουλειάς) είτε γεγονότα που βιώνονται πολύ αρνητικά (π.χ. η σύλληψη και η φυλάκιση ή ο θάνατος ενός συντρόφου στη χρήση). Μια ενδιαφέρουσα, ωστόσο, κριτική έχει αρθρωθεί από ομάδα ερευνητών (Taïeb, Révah-Lény, Moro & Baubet 2008), που αντλούν από την αφηγηματική θεωρία του Paul Ricoeur και επισημαίνουν ότι:

Τα ευρήματα αυτών των ερευνών δείχνουν πως τόσο οι ερευνητές όσο και οι χρήστες ουσιών χρειάζονται, με τα λόγια του Ricoeur (1992: 162), «να εντοπίσουν ένα σταθερό σημείο της πραγματικής αρχής», προσφεύγοντας σε μια μορφή καρικατούρας που απεικονίζει «το τέλος ενός κύκλου ζωής». Επιδιώκουν να φτιάξουν μια τέτοια πλοκή των γεγονότων και αποφασίζουν να ορίσουν αυτό το σημείο καμπής ή την καθοριστική στιγμή ως την αρχή του τέλους της εξάρτησης (Ταϊέβ κ.ά.. 2008: 996).

Προφανώς, η κριτική αυτή επισημαίνει κάτι που νεότερες έρευνες έχουν αναδείξει, ότι δηλαδή η μετάβαση από τη χρήση στη διακοπή και την αποχή είναι μια πολύ πιο σύνθετη διαδικασία με αναθεωρήσεις, πισωγυρίσματα, νέες αφετηρίες. Κατά συνέπεια δεν μπορεί να «αιχμαλωτιστεί» σε ένα μόνο καθοριστικό γεγονός καμπής. Είναι, ωστόσο, ενδιαφέρον να μελετηθεί η λειτουργικότητα της αναγόρευσης κάποιου γεγονότος ως σημείου καμπής για τους ίδιους τους υπό θεραπεία εξαρτημένους καθώς και για τους θεραπευτές.

Η χρονολογική διάσταση της εξάρτησης και της απεξάρτησης είναι εμφανής και στο μοντέλο των σταδίων που εισηγήθηκαν οι Prochaska, Di Clemente και Norcross (1992) για να εξηγήσουν τα διαφορετικά στάδια από τα οποία διέρχεται ο χρήστης κατά τη μετάβασή του από τη χρήση στη διακοπή της. Τα πέντε στάδια που εισηγούνται είναι: (α) η προπερισυλλογή (precontemplation): στο στάδιο αυτό ο χρήστης δεν έχει αρχίσει να σκέφτεται να σταματήσει, (β) η περισυλλογή (contemplation): το στάδιο κατά το οποίο ο χρήστης αρχίζει να σκέφτεται σοβαρά να σταματήσει τη χρήση, (γ) η προετοιμασία (preparation): το στάδιο κατά το οποίο η απόφαση να σταματήσει έχει ληφθεί και γίνονται οι προπαρασκευαστικές ενέργειες, (δ) η δράση (action): το στάδιο κατά το οποίο γίνονται συγκεκριμένα βήματα για να διακοπεί η χρήση και (ε) η συντήρηση (maintenance): το στάδιο κατά το οποίο σταθεροποιείται μια συμπεριφορά του μη χρήστη και το άτομο ορίζεται πλέον ως πρώην εξαρτημένος.

Οι έρευνες που αναφέρθηκαν παραπάνω προετοίμασαν το έδαφος για την αξιοποίηση της αφηγηματικής προσέγγισης στην έρευνα των εξαρτημένων, στον βαθμό που επεσήμαναν πως τόσο η εμπλοκή στη χρήση όσο και η κίνηση από την εξάρτηση προς την απεξάρτηση θα πρέπει να ιδωθούν ως διαδικασίες, που συμβαίνουν στη διαδρομή της ζωής των ατόμων. Συνέδεσαν δε τις κρίσιμες αποφάσεις για την εμπλοκή στη χρήση, αλλά και για τη διακοπή της, με σημαντικούς βιογραφικούς σταθμούς ή γεγονότα. Έφεραν, επίσης, στο προσκήνιο την οπτική και τις εμπειρίες των ιδίων των χρηστών και κυρίως των αποθεραπευμένων πρώην χρηστών.

2. Η απεξάρτηση ως διαδικασία οικοδόμησης μιας νέας ταυτότητας με αφηγηματικά μέσα

Στις έρευνες που παρουσιάσαμε παραπάνω, οι αναφορές και οι αφηγήσεις των συμμετεχόντων αξιοποιήθηκαν κατά κύριο λόγο με βάση την «αναπαραστατική» τους λειτουργία: ως πηγή, δηλαδή, που μας παρέχει πληροφορίες για τις εμπειρίες και τα βιώματα των χρηστών ή για τους προσανατολισμούς της δράσης τους στο παρελθόν (π.χ. πώς οδηγήθηκαν στη χρήση, στην εξάρτηση καθώς και στην απόφαση να διακόψουν τη χρήση).

Η προσέγγιση αυτή αλλάζει από τη δεκαετία του 1990. Η έρευνα των εξαρτημένων αντλεί, μεταξύ άλλων, από μελέτες στο πεδίο της κοινωνιολογίας της υγείας. Οι μελέτες αυτές αναδεικνύουν τον σημαντικό ρόλο τον οποίο παίζει η αφήγηση στη διαχείριση της βιογραφικής ρήξης που επιφέρει η διάγνωση μιας χρόνιας ή ανίατης ασθένειας.³ Οι έρευνες αυτές έδειξαν ότι η ασθένεια πιέζει τους ανθρώπους να αναθεωρήσουν την εικόνα του εαυτού τους και της θέσης τους μέσα στον κόσμο, να ανασυγκροτήσουν την ταυτότητά τους και να αναπροσανατολιστούν ώστε να μπορέσουν να παραγάγουν μια συνέχεια της ιστορίας ζωής τους. Σε αυτήν τη διαδικασία ανασυγκρότησης η ίδια η αφηγηματική πράξη έχει έναν σημαντικό ρόλο: οι αφηγήσεις της ασθένειας θα πρέπει να θεωρηθούν ως ένα μέσο που αξιοποιούν οι άνθρωποι για να αντιμετωπίσουν τη μεταβαλλόμενη κατάσταση της ζωής τους και τα προβλήματα που επέφερε στην ταυτότητά τους η επαναπροσδιοριζόμενη σχέση μεταξύ του σώματός τους, του εαυτού τους και του περιβάλλοντός τους. Όπως το διατυπώνει ο Kleinman (1988: 49):

Η αφήγηση της ασθένειας είναι μια ιστορία που αφηγείται ο ασθενής, και σημαντικοί άλλοι αναδιηγούνται, για να δώσουν συνοχή σε χωριστά γεγονότα και μια μακρόχρονη διαδρομή οδύνης. Οι γραμμές της πλοκής, οι κεντρικές μεταφορές και τα ρητορικά σχήματα, που δομούν τις αφηγήσεις της ασθένειας, αντλούνται από διαθέσιμα πολιτισμικά και προσωπικά πρότυπα, τα οποία αξιοποιούνται για τη διαχείριση των βιωμάτων με έναν έχοντα νόημα τρόπο και για την αποτελεσματική κοινοποίηση αυτών των νοημάτων. [...] Αυτά τα κειμενικά πρότυπα σχηματοποιούν και ακόμη κατασκευάζουν την εμπειρία. Η προσωπική αφήγηση δεν αντανακλά απλώς το βίωμα της ασθένειας αλλά περισσότερο συνεισφέρει στη βίωση των συμπτωμάτων και της οδύνης.

3. Εμβληματική στο πεδίο αυτό είναι η μελέτη του Arthur W. Frank (1995).

Ταυτόχρονα, από διαφορετικές κατευθύνσεις, όπως οι κοινωνιολογικές θεωρήσεις των A. Giddens (1991) και του U. Beck (1995), το ρεύμα της αφηγηματικής ψυχολογίας των J. Brunner (1993), D. McAdams (2001), D. Polkinghorn (1991), αλλά και από φωνές του κινήματος της προφορικής ιστορίας, όπως η Lynn Abrams (2016), επισημαίνεται ο οργανικός ρόλος που διαδραματίζει η αφηγηματική πράξη στη διαμόρφωση της ταυτότητας και στις διαδικασίες της υποκειμενοποίησης. «Το να λέμε ιστορίες για τον εαυτό μας αποτελεί μέρος μιας διαδικασίας αυτοδιαμόρφωσης», επισημαίνει η Lynn Abrams και συνεχίζει:

τα τριάντα περίπου τελευταία χρόνια η χρήση κάθε μορφής αφηγήσεων ζωής στην έρευνα και στην λαϊκή κουλτούρα έχει αποτελέσει μια μεθοδολογική και ερμηνευτική αλλαγή προσέγγισης. Αυτή συνίσταται στην ανάδειξη [της σημασίας] της υποκειμενικότητας και στη διαπίστωση ότι οι αφηγήσεις ζωής είναι σύνθετες και αποκαλύπτουν αφηγηματικές επιτελέσεις οι οποίες μπορούν να βοηθήσουν στην κατανόηση της διαμόρφωσης ταυτοτήτων και της σχέσης τους με ευρύτερες δυνάμεις της ιστορίας (Abrams 2016: 53).

Η στροφή από την *αναπαραστατική* στην *επιτελεστική* λειτουργία της αφήγησης⁴ επέδρασε και στην αφηγηματικά προσανατολισμένη έρευνα των εξαρτήσεων μετά το 1990. Η αφηγηματική πράξη των υπό θεραπεία εξαρτημένων δεν λογίζεται μόνον ή πρωτίστως ως πηγή που παρέχει γνωστική πρόσβαση σε προγενέστερες καταστάσεις του βίου, όπως τα αίτια που οδήγησαν στη χρήση ή στα βιώματα κατά τη διάρκεια της χρήσης, αλλά ως συστατικό στοιχείο (και τεκμήριο) της ίδιας της θεραπείας.

Η ερευνητική αυτή κατεύθυνση συνδυάστηκε με εκείνην την προσέγγιση που κατανοεί τη χρήση ουσιών και την εξάρτηση ως *μαθημένη συμπεριφορά ή συνήθεια* (learning approach). Η προσέγγιση αυτή αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στο πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων που ευνοούν την εγκαθίδρυση μιας τέτοιας συμπεριφοράς, στον ρόλο των «σημαντικών άλλων» που λειτουργούν ως διαμεσολαβητές ή διευκολυντές για τη μύηση στις πρακτικές της χρήσης αλλά και στον κοινωνικό κόσμο της χρήσης (κουλτούρα της χρήσης). Ένα καθοριστικό σημείο της εγκαθίδρυσης της εξάρτησης είναι η *συγκρότηση μιας ταυτότητας εξαρτημένου*. Σύμφωνα, λοιπόν, με την προσέγγιση της μάθησης, ο «χρήστης» καθίσταται «εξαρτημένος», συγκροτώντας μια ταυ-

4. Για την αναπαραστατική και την επιτελεστική λειτουργία της αφήγησης, βλ. Lucius-Hoene & Deppermann (2000).

τότητα εξαρτημένου, εσωτερικεύοντας τους σχετικούς λόγους⁵ και οικειοποιούμενος τις αντίστοιχες πρακτικές εντός ενός δικτύου σχέσεων με άλλους εξαρτημένους. Κατ'αντιστοιχία και η θεραπεία ή η απεξάρτηση ορίζεται ως μια διαδικασία επανεκπαίδευσης και ως μια διαδικασία μετασχηματισμού κατά την οποία η ταυτότητα του εξαρτημένου πρέπει να μετασχηματιστεί σε μια ταυτότητα του μη εξαρτημένου ή του πρώην εξαρτημένου (Hughes 2017).

Μια από τις πρώτες έρευνες, που μελέτησαν την εξάρτηση και την απεξάρτηση ως διαδικασίες δόμησης και αποδόμησης ή αναδόμησης μιας ταυτότητας, είναι εκείνη του Patrick Biernacki (1986). Ο Biernacki υποστηρίζει πως η απεξάρτηση θα πρέπει να ιδωθεί ως διαδικασία «διαχείρισης μιας φθαρμένης ταυτότητας».⁶ Ο Biernacki, παραπέμποντας στο *Στίγμα* του E. Goffman, κάνει λόγο για «φθαρμένη» ταυτότητα του χρήστη καθώς θεωρεί πως η ταυτότητά του ως «εξαρτημένου» έρχεται σε σύγκρουση και δημιουργεί πρόβλημα σε άλλες ταυτότητες που δεν σχετίζονται με τη χρήση (όπως εκείνη του συντρόφου, του γονιού ή του εργαζόμενου). Η συνειδητοποίηση αυτής της ασυμφωνίας αποτελεί το έναυσμα για τη διακοπή της χρήσης και οδηγεί στην ανάγκη διαχείρισης της «φθαρμένης» αυτής ταυτότητας, καθώς ο χρήστης προσπαθεί είτε να αποκαταστήσει την παλαιά ταυτότητα είτε να συγκροτήσει μια νέα.

Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και η μεταγενέστερη έρευνα των Barry Gibson, Sam Acquah και Peter Robinson (2004). Οι εν λόγω ερευνητές αποφεύγουν μεν τον αρνητικά φορτισμένο όρο της «φθαρμένης ταυτότητας», περιγράφουν δε την ταυτότητα του εξαρτημένου ως «περιπλεγμένη ταυτότητα» («entangled identity»). Ο όρος «περιπλεγμένη ταυτότητα» δηλώνει ότι η ταυτότητα του «εξαρτημένου χρήστη» επικαθορίζει τον συνολικό προσδιορισμό του ατόμου και επιβάλλεται σε όλες τις άλλες πτυχές της ταυτότητας (υποταυτότητες). Είναι δε δομημένη στη βάση του «λόγου της εξάρτησης», λογοθετικών δηλαδή πόρων από τους οποίους αντλούν οι εξαρτημένοι για να πλαισιώσουν νοηματικά τη δράση τους, την κατάστασή τους και τα κίνητρά τους. Κατ'αντιστοιχία, και η απεξάρτηση σημαίνει την «απεμπλοκή», μια διαδικασία δηλαδή διαχωρισμού της ταυτότητας από τους λόγους της χρήσης και της εξάρτησης και, παράλληλα, μια προσπάθεια του ατόμου να ανακτήσει τον έλεγχο επί της ταυτότητάς του.

5. Χαρακτηριστική είναι η αποστροφή του John Booth Davis (1997:14): «Πραγματικά, με έναν πολύ ουσιαστικό τρόπο, το να είναι κανείς “εξαρτημένος” σημαίνει να βρίσκεται σε μια κατάσταση στην οποία είναι ανάγκη να μιλά όπως ένας “εξαρτημένος” για να επιβιώσει».

6. Είναι προφανής η επιρροή που ασκεί το έργο του Erving Goffman στην εννοιολόγηση του Biernacki καθώς η έννοια «διαχείριση φθαρμένης ταυτότητας» («management of spoiled identity») αποτελεί μέρος του υπότιτλου του κλασικού βιβλίου του Erving Goffman: *Στίγμα: Σημειώσεις για τη διαχείριση της φθαρμένης ταυτότητας*, που πρωτοεκδόθηκε το 1963.

Η έρευνα, όμως, που άσκησε τη μεγαλύτερη επιρροή στο πεδίο της αφηγηματικής προσέγγισης των εξαρτημένων είναι εκείνη των McIntosh & McKeganey (2000, 2002). Οι δύο ερευνητές μελέτησαν αφηγήσεις απεξαρτημένων χρηστών, για να εντοπίσουν τους τρόπους με τους οποίους «φαίνεται να λαμβάνει χώρα εντός των αφηγήσεων των πρώην χρηστών η εργασία για την ανασυγκρότηση της ταυτότητας» (McIntosh & McKeganey 2000). Σύμφωνα με τους McIntosh & McKeganey (2000: 1508) υπάρχουν τρεις περιοχές στις οποίες φαίνεται να συνεισφέρουν οι αφηγήσεις των χρηστών στη συγκρότηση της νέας ταυτότητας του μη εξαρτημένου:

Α. Η *πρώτη περιοχή* αφορά στην επαναξιολόγηση της πεποίθησης του χρήστη ότι η ζωή του περιστρέφεται γύρω από την κατάχρηση ουσιών. Ο χρήστης επαναξιολογεί τον τρόπο ζωής στη χρήση, κυρίως προσδίδοντας του αρνητικό νόημα και δημιουργώντας μια απόσταση μεταξύ του ίδιου και του κόσμου των παράνομων ουσιών (McIntosh & McKeganey 2000: 1504-1505).

Β. Η *δεύτερη περιοχή* έχει να κάνει με την αποκατάσταση της αυτοεικόνας του εξαρτημένου. Στις αφηγήσεις, η αίσθηση του εαυτού που αναφέρεται στην περίοδο της χρήσης αντιπαράκειται συχνά, από τη μια, με εκείνη την αίσθηση του εαυτού που αποδίδεται στην περίοδο πριν τη χρήση και, από την άλλη, με το είδος του προσώπου που επιδιώκει να γίνει ο αφηγητής στο μέλλον. Ο αφηγητής επιδιώκει να σκιαγραφήσει με έντονο τρόπο αυτήν τη διάκριση. Επικυρώνει έτσι την αξίωσή του για έναν νέο και πιο «αληθινό» εαυτό, απεικονίζοντάς τον στη χρήση με έναν πολύ επικριτικό τρόπο (McIntosh & McKeganey 2000: 1505-1506).

Γ. Η *τρίτη περιοχή* της ανασυγκρότησης της ταυτότητας σχετίζεται με την ικανότητα του ατόμου να παράσχει μια πειστική εκδοχή για τους λόγους που τον οδήγησαν στη διακοπή της χρήσης. Μια τέτοια εξήγηση είναι σημαντική καθώς η προσπάθεια για την απεξάρτηση παραμένει πάντοτε ανοικτή σε προκλήσεις και αμφισβητήσεις. Συνεπώς, το να είναι κανείς ικανός να προβάλει έναν ισχυρό λόγο για τη διακοπή της χρήσης προσδίδει πρόσθετο κύρος και αξιοπιστία σε μια τέτοια αξίωση και ενισχύει την αποδοχή από τους άλλους (McIntosh & McKeganey 2000: 1506-1507).

Η έρευνα των McIntosh & McKeganey, που αποτέλεσε πρότυπο για την εκπόνηση και άλλων ερευνών στη συνέχεια, είναι σημαντική γιατί υιοθέτησε την αφηγηματική προσέγγιση για να κατανοηθεί η θεραπεία απεξάρτησης ως διαδικασία κατασκευής μιας ταυτότητας μακριά από τη χρήση: ως «εργασία επί της ταυτότητας» («identity work»). Διεύρυνε δε την κατανόηση του αφηγηματικού ενεργήματος, ως πρακτικής που συνεισφέρει ουσιαστικά στη συγκρότηση μιας ταυτότητας μακριά από τη χρήση

και αποτελεί συστατικό στοιχείο της θεραπευτικής διαδικασίας στα «στεγνά» προγράμματα. Πέραν όμως της σημαντικής συνεισφοράς μιας τέτοιας έρευνας, μπορούμε να εντοπίσουμε τα παρακάτω σημεία κριτικής:⁷

– Η «εργασία επί της ταυτότητας» που επιτελεί ο εξαρτημένος, για να ανακατασκευάσει μια ταυτότητα μη εξαρτημένου ή πρώην εξαρτημένου, εμφανίζεται σε αυτή τη μελέτη να είναι κυρίως ένα διανοητικό εγχείρημα, μια επιδεξιότητα στη διαπραγμάτευση με αφηγήσεις, ένα είδος «παιχνιδιού» με μύθους και λόγους. Η διάσταση της ενσώματης εμπειρίας, τόσο στη χρήση όσο και στη θεραπεία, παραβλέπεται. Δεν δίνεται, επίσης, η πρέπει έμφαση στις ενσώματες πρακτικές της χρήσης, που αποτελούν συστατικό στοιχείο της ταυτότητας του χρήστη, των τρόπων ύπαρξής του και των τρόπων ύπαρξης με τους άλλους και για τους άλλους (Hughes 2007).

– Στις τρεις διαδικασίες, που ορίζονται στην εν λόγω μελέτη ως περιοχές που συμβάλλουν στην ανασυγκρότηση της νέας, μη εξαρτημένης ταυτότητας, δεν περιλαμβάνεται μια πολύ σημαντική διάσταση: η συμβολική παραγωγή συνέχειας και συνεκτικότητας. Δεν ερευνώνται, δηλαδή, οι τρόποι με τους οποίους ο αφηγητής επιτυγχάνει να κατασκευάσει μια συνεκτική αφηγηματική ταυτότητα που του εξασφαλίζει την αίσθηση της «εαυτότητας»: την αίσθηση δηλαδή ότι παραμένει το ίδιο (αλλά όχι αδιαφοροποίητο) άτομο παρά τις τόσες δραματικές αλλαγές και αναταράξεις που έλαβαν χώρα κατά τη διάρκεια της ζωής του. Μια τέτοια διάσταση είναι ιδιαίτερα σημαντική στην περίπτωση των υπό θεραπεία εξαρτημένων καθώς αυτοί πρέπει να ενσωματώσουν, σε μια περισσότερο ή λιγότερο συνεκτική ιστορία ζωής, «τοποθετήσεις» του εαυτού από τις οποίες οφείλουν τώρα να πάρουν ριζικές αποστάσεις.

– Μολονότι οι McIntosh & McKeganey υιοθετούν την αφηγηματική προσέγγιση, την αξιοποιούν μόνο κατά την παραγωγή των δεδομένων (των αφηγήσεων). Για την ανάλυση των αφηγήσεων χρησιμοποίησαν μια εκδοχή θεματικής ανάλυσης, χωρίς να λάβουν υπόψη τα στοιχεία της δομής των αφηγήσεων και τα χαρακτηριστικά της μορφής του κειμένου.

3. Η θεραπεία απεξάρτησης ως βιογραφική εργασία

Προκειμένου να ξεπεραστούν τα προαναφερθέντα κριτικά σημεία, προτείνουμε στο

7. Μια ενδιαφέρουσα κριτική ασκεί η Hughes (2007), η οποία υποστηρίζει ότι η ανάρρωση συνιστά κάτι περισσότερο από μια «εργασία επί της ταυτότητας» καθώς δεν συνιστά μόνον μια διαπραγμάτευση με κυρίαρχες αφηγήσεις. Η μετακίνηση από την ταυτότητα του εξαρτημένου σε εκείνη του πρώην εξαρτημένου συνδέεται άρρηκτα και με την αλλαγή των συναφών καθημερινών πρακτικών που υποστηρίζουν την εξάρτηση, αλλά και με την αναθεώρηση του πλαισίου των κοινωνικών σχέσεων εντός του οποίου ζει το άτομο.

κείμενο αυτό, αντί της έννοιας της «εργασίας επί της ταυτότητας» (identity work), να προσανατολιστούμε προς τη σύλληψη των θεραπευτικών διαδικασιών στα στεγνά προγράμματα ως «εργασία επί της βιογραφίας» ή αλλιώς «βιογραφικής εργασίας» («biographical work»). Οι υπό θεραπεία εξαρτημένοι, στα στεγνά θεραπευτικά προγράμματα,⁸ εμπλέκονται καθημερινά σε πρακτικές στις οποίες ασκούνται με οργανωμένο τρόπο στον βιογραφικό αναστοχασμό και καλούνται, ξαναδουλεύοντας τις εμπειρίες και τη βιογραφία τους, να κατασκευάσουν μια νέα ταυτότητα του εαυτού μακριά από την κατάχρηση ουσιών. Τέτοιες πρακτικές αποτελούν η αφήγηση προσωπικών εμπειριών σε ατομικές ή ομαδικές θεραπευτικές συνεδρίες, η συγγραφή βιογραφικών αναφορών και σημειωμάτων, η έκθεση του εαυτού στις ομάδες αντιπαράθεσης, καθώς και άλλες τεχνικές που εγείρουν τον βιογραφικό αναστοχασμό. Σε όλες αυτές τις διαδικασίες κεντρικό εργαλείο της βιογραφικής εργασίας είναι η αυτοβιογραφική αφηγηματική πράξη. Θα περιγράψουμε στη συνέχεια πώς κατανοούμε τη «βιογραφική εργασία», ποια είναι τα στοιχεία της και γιατί μια τέτοια θεώρηση είναι προτιμητέα έναντι αυτής της «εργασίας επί της ταυτότητας».

Σύμφωνα με την Bettina Dausien (2013: 231):

Οι ιστορίες ζωής συνιστούν, ως αναστοχαστική δόμηση των εμπειριών, ένα συγκεκριμένο εγχείρημα των δρώντων. Η έννοια της βιογραφικής διαστρωμάτωσης της εμπειρίας δεν περιγράφει μια παθητική αποθήκευση ή απόθεση εγγραμμάτων⁹ βιωμένων καταστάσεων «εντός του ατόμου», αλλά μια ενεργητική διαδικασία επεξεργασίας κατά την οποία παρελθόντα και μελλούμενα, εμπειρίες και προσδοκίες, ανασκόπηση και προβολή διασυνδέονται το ένα με το άλλο. Οι ιστορίες ζωής επανερμηνεύονται και επανασχεδιάζονται από μια συγκεκριμένη κάθε φορά βιογραφική σκοπιά (χρονικό σημείο και προοπτική). Σε αυτή τη διαδικασία, που μπορεί επίσης να χαρακτηριστεί ως *βιογραφική εργασία*, τα υποκείμενα συμπτωματικώς ή ρητώς παράγουν συνέχεια και συνεκτικότητα· γεγονός που βρίσκει την έκφρασή του στη θεμελιώδη αίσθηση του υποκειμένου ότι παραμένει «το ίδιο», παρ' όλες τις αλλαγές που υφίσταται, κυρίως σε περιόδους δραματικών κρίσεων και ρήξεων.

8. Για τη λειτουργία των θεραπευτικών κοινοτήτων και των θεραπευτικών πρακτικών που λαμβάνουν χώρα εντός τους, βλ. Ανδριάκαϊνα (2005).

9. Το έγγραφο αποτελεί μνημονικό ίχνος, το οποίο κωδικοποιείται και εντυπώνεται στα εγκεφαλικά νεύρα, παρέχοντας τη βάση για τη συνέχιση και τη διατήρηση της μνημονικής διαδικασίας (*Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Γ. Μπαμπινιώτης).

Στον παραπάνω ορισμό της βιογραφικής εργασίας περιλαμβάνονται εκείνα τα στοιχεία που καθιστούν εξαιρετικά γόνιμη την αξιοποίηση αυτής της εννοιολογικής σύλληψης για την κατανόηση της θεραπείας απεξάρτησης. Στα στοιχεία αυτά θα αναφερθούμε ευθύς αμέσως.

1. *Η βιογραφική εργασία αναφέρεται στην επεξεργασία της βιωμένης εμπειρίας:* η βιογραφική εργασία παραπέμπει σε μια διαδικασία ενεργητικής και διαδραστικής επεξεργασίας συγκεκριμένων ενσώματων εμπειριών που συγκροτούν τη βιωμένη ιστορία ζωής των ατόμων και έχουν αποκτηθεί σε ιστορικά καθορισμένα πλαίσια κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών, καθώς και στη βιογραφικά αποκρυσταλλωμένη διαστρωμάτωση αυτών των εμπειριών. Συνεπώς, η ανασκευαστική εργασία που καλείται να επιτελέσει ο υπό θεραπεία χρήστης δεν περιορίζεται σε μια διανοητική διαπραγμάτευση με αφηγήσεις και μύθους περί της εξάρτησης ή της θεραπείας. Εστιάζει στις κομβικές εμπειρίες και επιλογές δράσης, που συγκροτούν τη βιωμένη του ιστορία ζωής, και εξετάζει ποιο νόημα τους αποδόθηκε τότε από τον φορέα της βιογραφίας· σε ποιο πλαίσιο· πώς αποκρυσταλλώθηκαν ως στοιχεία του αποθέματος της βιογραφικά αποκτημένης γνώσης· και με ποιους τρόπους επέδρασαν στη συνέχεια της διαδρομής του βίου.

2. *Η βιογραφική εργασία συνιστά μια κοινωνική και λογοθετική (discursive) πρακτική:* Αν και η βιογραφική εργασία θεωρείται ως ενεργό εγχείρημα του ατόμου, δεν αποτελεί μια ιδιωτική πρακτική. Η αναστοχαστική δόμηση και επεξεργασία των εμπειριών συμβαίνει μέσω της βιογραφικής επικοινωνίας και της αφηγηματικής αυτοθεματοποίησης εντός κοινωνικών πλαισίων. Έχει δε τον χαρακτήρα μιας κοινωνικής και λογοθετικής πρακτικής, διότι παραπέμπει πάντοτε στους ισχύοντες κοινωνικούς κανόνες, αντλεί από τα διαθέσιμα λογοθετικά αποθέματα και λαμβάνει χώρα εντός συγκεκριμένων κοινωνικών συνθηκών. Σε ό,τι αφορά τη διαδικασία απεξάρτησης, κομβικός είναι ο θεραπευτικός λόγος του εκάστοτε θεραπευτικού πλαισίου ή προγράμματος. Στην προβληματική, ωστόσο, κατανόησης της θεραπείας απεξάρτησης ως βιογραφικής εργασίας, ο θεραπευτικός λόγος δεν εμφανίζεται να επιβάλλεται στα άτομα ούτε να αναπαράγεται παθητικά από αυτά. Ο θεραπευτικός λόγος οφείλει να συναρθρωθεί με τις εμπειρίες των ατόμων· να παράσχει τα «υποστηρίγματα» για την αναπλαισίωση των εμπειριών αυτών· να καταστεί, συνελόντι ειπείν, μέρος της άρρητης βιογραφικής τους γνώσης.

3. *Η βιογραφική εργασία δεν είναι μια αυθαίρετη ή άνευ περιορισμών διαδικασία.* Προσδιορίζεται και περιορίζεται ποικιλοτρόπως:

(α) από την ίδια την ιστορία της ζωής του ατόμου. Όπως σημειώνει η Bettina Dausien (2013: 232):

Τα όρια τίθενται από την εξέλιξη και τον σχηματισμό (τη «διαστρωμάτωση») της *ήδη βιωμένης ζωής*, που χαρακτηρίζει την κάθε ατομική περίπτωση. Δεν μπορώ έτσι απλά να αποδράσω από τη μη αντιστρεπτή δομή της ιστορίας των εμπειριών μου και της κίνησής μου στον κοινωνικό χώρο. Αν, λόγου χάρη, μεγάλωσα ως κόρη ενός αγρότη σε μια καθολική επαρχία και βίωσα μια σειρά αρνητικών εμπειριών στην εκπαιδευτική μου διαδρομή, τότε δεν μπορώ απλώς να διαγράψω αυτές τις εμπειρίες και να τις αντικαταστήσω με άλλες, των οποίων την ύπαρξη ενδεχομένως αγνοώ λόγω της ιστορίας μου σε αυτόν τον συγκεκριμένο κοινωνικοπολιτισμικό χώρο εμπειρίας.

(β) Ένας περαιτέρω περιορισμός της βιογραφικής εργασίας εδράζεται στην κρυσταλλωμένη αφηγηματική δομή που έχει λάβει η *εξιστορημένη ιστορία της ζωής*¹⁰ μου, όπως αυτή έχει προκύψει μέσω των πρότερων αναστοχαστικών μου διαδικασιών και διηγήσεων. Όπως γράφει η Dausien (2013: 233), «αν έχω συνηθίσει να αφηγούμαι τη ζωή μου σαν μια “ιστορία επιτυχιών”, δεν μου είναι εύκολο να θεματοποιήσω εμπειρίες απώλειας, εξάρτησης ή αποτυχίας».

Κατά συνέπεια, η βιογραφική εργασία, που καταβάλει ο χρήστης κατά τη θεραπεία απεξάρτησης, συνδέεται διαλεκτικά τόσο με τη βιωμένη όσο και με την εξιστορημένη ιστορία ζωής.

4. *Η διαδικασία της βιογραφικής εργασίας περιλαμβάνει μια ενεργή επεξεργασία των χρονικών προοπτικών.* Όπως φαίνεται καθαρά στον παραπάνω ορισμό της βιογραφικής εργασίας (Dausien 2013: 231), κατά τη διαδικασία της βιογραφικής εργασίας «*παρελθόντα και μελλούμενα, εμπειρίες και προσδοκίες, ανασκόπηση και προβολή διασυνδέονται το ένα με το άλλο*». Η βιογραφική εργασία τελείται στο παρόν και αξιοποιεί ένα παροντικό παρελθόν εν όψει ενός παροντικού μέλλοντος. Παρελθούσες εμπειρίες αναπλαισιώνονται στο φως της παροντικής κατάστασης και εν όψει των προσδοκιών του μέλλοντος. Όμως, και η παροντική οπτική χρωματίζεται από τη διαστρωμάτωση των (παρελθουσών) βιωμένων εμπειριών. Η σύλληψη της βιογραφικής εργασίας επιτάσσει τη θεώρηση και των δύο αυτών διαδικασιών στη διαλεκτική τους σύνθεση.

5. *Η βιογραφική εργασία κατασκευάζει συνέχεια και συνεκτικότητα.* Μέσω της δια-

10. Για τη διάκριση μεταξύ βιωμένης και εξιστορημένης ιστορίας ζωής, βλ. Rosenthal (1995, 2013, 2018).

δικασίας της βιογραφικής εργασίας το υποκείμενο παράγει τη θεμελιώδη αίσθηση ότι παραμένει «το ίδιο», παρ' όλες τις ρήξεις, τις ανακατατάξεις και τις μεταβάσεις που έχουν λάβει χώρα στη ζωή του. Η αίσθηση αυτή αντιστοιχεί στη συγκρότηση μιας *αφηγηματικής ταυτότητας*. Όπως αναφέρει ο Peter Alheit (2013: 189-190), υπάρχουν εγχειρήματα, όπως εκείνα των Schmidt (1996) και των Wodak, De Cillia, Reisigl, Liebhart, Hofstätter & Kargl (1998), που παραπέμποντας στον Ricœur

θεωρούν την *αφηγηματική ταυτότητα* ως μια σύλληψη που επιτρέπει την ομοιότητα, την εαυτότητα και τη μεταβολή. Οι Wodak κ.ά. (1998: 55 κ.ε.) υπογραμμίζουν ότι η έννοια της αφηγηματικής ταυτότητας δημιουργεί τις προϋποθέσεις «για να ενσωματώσει πολυσχιδείς, διαφορετικές, ως ένα μέρος αντιφατικές καταστάσεις και εμπειρίες, σε μια συνεκτική δομή που έχει χρονολογικό χαρακτήρα, και έτσι να αναδείξει την ταυτότητα του προσώπου ως το δυναμικό εκείνο πρότυπο που διασφαλίζει την αίσθηση της διάρκειας, συνυπολογίζοντας τις αλληλεξαρτήσεις του βίου ενός ανθρώπου. Η έννοια της αφηγηματικής ταυτότητας μπορεί με αυτόν τον τρόπο να ξεπεράσει το μονόπλευρο μοντέλο μιας αδιαφοροποίητης και ταυτόσημης με τον εαυτό της οντότητας. Μπορεί να επικυρώσει τη διαπίστωση ότι ο εαυτός δεν δύναται να γίνει κατανοητός χωρίς τον Άλλο και χωρίς το στοιχείο της μεταβολής».

Η παραπάνω διάσταση είναι εξαιρετικά σημαντική στην περίπτωση της βιογραφικής εργασίας που καταβάλλουν οι υπό θεραπεία χρήστες καθώς αυτοί καλούνται να κατασκευάσουν συνεκτικές αφηγήσεις ζωής που αναφέρονται σε ιδιαίτερα ταραχώδεις διαδρομές του βίου και να εντάξουν εντός τους «ανοίκειες» εικόνες του εαυτού τους.¹¹

Θα πρέπει, τέλος, να επισημάνουμε πως η κατανόηση της θεραπείας απεξάρτησης ως βιογραφικής εργασίας επιφέρει αλλαγές και στην ερευνητική εστίαση. Ο ερευνητής καλείται να εστιάσει τόσο στη *βιωμένη* όσο και στην *εξιστορημένη ιστορία ζωής*. Ειδικότερα:

– Η ανάλυση της *βιωμένης ιστορίας ζωής*, από τη μια, φωτίζει εκείνες τις κομβικές βιογραφικές εμπειρίες, που καλλιέργησαν ένα ευνοϊκό υπόστρωμα για την εμπλοκή

11. Η θεώρηση της θεραπείας απεξάρτησης ως «βιογραφικής εργασίας» υιοθετήθηκε στο άρθρο των Tsiolis & Kasseris (2021), όπου μέσα από την ανάλυση αφηγήσεων ζωής υπό θεραπεία γυναικών σε κλειστή θεραπευτική κοινότητα επιχειρήθηκε να ανιχνευτούν και να παρουσιαστούν τα τυπικά στάδια της βιογραφικής εργασίας που ενεργοποιούνται στο πλαίσιο της θεραπείας.

του προσώπου με τη χρήση και την κατάχρηση των ναρκωτικών ουσιών. Εστιάζει στους τρόπους με τους οποίους οι βιογραφικές αυτές εμπειρίες και στοιχεία της βιογραφικά αποκρυσταλλωμένης γνώσης γίνονται αντικείμενα συμβολικής επεξεργασίας με τη διαμεσολάβηση του θεραπευτικού λόγου.

– Από την άλλη, η ανάλυση της *εξιστορημένης ιστορίας ζωής* αποκαλύπτει τους τρόπους με τους οποίους ο αφηγητής ή η αφηγήτρια ενσωματώνει σε μια έχουσα νόημα, συνεκτική ιστορία ζωής εκείνες τις εμπειρίες ζωής και τις εικόνες του εαυτού από τις οποίες οφείλει να διαφοροποιηθεί ριζικά τους τρόπους, τις διαδικασίες και τις τεχνικές μέσω των οποίων παράγεται μια συνεκτική αφηγηματική ταυτότητα.¹²

Επίλογος

Στο ανά χείρας κείμενο επιχειρήσαμε να δείξουμε τους τρόπους με τους οποίους μπορεί να συνεισφέρει η βιογραφική αφηγηματική προσέγγιση στη διερεύνηση του φαινομένου της χρήσης ψυχοτρόπων ουσιών, της εξάρτησης από αυτές και κυρίως της θεραπείας απεξάρτησης που λαμβάνει χώρα στα λεγόμενα «στεγνά προγράμματα» των θεραπευτικών κοινοτήτων. Αφού παρουσιάσαμε τις πρώτες έρευνες, που λειτούργησαν ως σκαπανείς για την αξιοποίηση της βιογραφικής αφηγηματικής προσέγγισης στο εν λόγω πεδίο, εστίασαμε την προσοχή μας σε εκείνες τις μελέτες που προσέγγισαν τη θεραπεία ως «εργασία επί της ταυτότητας» (*identity work*). Αναγνωρίζοντας τη σημαντική συμβολή αυτών των μελετών αλλά και εντοπίζοντας ελλείμματα στην καταστατική τους σύλληψη, προτείναμε μια εναλλακτική ερευνητική προοπτική, η οποία, αντί της έννοιας της «εργασίας επί της ταυτότητας», προκρίνει ως θεωρητική αφετηρία τη σύλληψη της θεραπείας ως «εργασίας επί της βιογραφίας» (*biographical work*). Μια τέτοια μετατόπιση επιφέρει, βεβαίως, αλλαγές και στον ερευνητικό φακό, που καλείται να εστιάσει τόσο στη βιωμένη όσο και στην εξιστορημένη ιστορία ζωής.

12. Για μια απόπειρα εφαρμογής της παρούσας πρότασης, βλ. Τσιώλης (2014: 283-350).

Βιβλιογραφία

- Abrams, Lynn. [2010] 2016. *Θεωρία προφορικής ιστορίας*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Alheit, Peter. [2003] 2013. «Ταυτότητα και βιογραφία. Η συμβολή της βιογραφικής έρευνας σε μια θεωρία της ταυτότητας στις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες». Στο Γιώργος Τσιώλης & Ειρήνη Σιούτη (επιμ.), *Βιογραφικές (ανα)κατασκευές στην ύστερη νεωτερικότητα. Θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα της βιογραφικής έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Νήσος, 173-222.
- Ανδριάκαϊνα, Ελένη. 2005. *Παίζοντας με τα όρια. Θεραπευτικές κοινότητες και χρήστες ναρκωτικών*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Beck, Ulrich. 1995. «Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse». Στο Ulrich Beck, Wilhelm Vossenkuhl, & Ulf Ziegler (επιμ.), *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*. Mit Photos von Timm Rautent. Μόναχο: Verlag: C.H. Beck, 9-15.
- Biernacki, Patrick. 1986. *Pathways from Heroin Addiction. Recovery Without Treatment*. Φιλαδέλφεια: Temple University Press.
- Bruner, Jerome. 1993. *Acts of Meaning. Four Lectures on Mind and Culture*. Κέμπριτζ ΜΑ: Harvard University Press.
- Dausien, Bettina. [2000] 2013. «Η ανακατασκευή του “φύλου” μέσα από τη “βιογραφία”. Προοπτικές της βιογραφικής έρευνας». Στο Γιώργος Τσιώλης & Ειρήνη Σιούτη. (επιμ.), *Βιογραφικές (ανα)κατασκευές στην ύστερη νεωτερικότητα. Θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα της βιογραφικής έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Νήσος, 223-250.
- Davies, John B. 1997. *Drugspeak: The Analysis of Drug Discourse*. Άμστερνταμ: Harwood.
- Frank, Arthur, W. 1995. *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Gibson, Barry, Sam Acquah & Peter Robinson. 2004. «Entangled Identities and Psychotropic Substance Use», *Sociology of Health & Illness* 26: 597-616.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Κέμπριτζ: Polity Press.
- Goffman, Erving. [1963] 2001. *Στίγμα: Σημειώσεις για τη διαχείριση της φθαρμένης ταυτότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Hughes, Kahryn. 2007. «Migrating Identities: The Relational Constitution of Drug Use and Addiction», *Sociology of Health & Illness* 29/5: 673-691.
- Κασσέρη, Ζαχαρούλα & Ευρυνόμη Αυδή. 2008. «Ουσιοεξάρτηση, ταυτότητα και φύλο: αφηγηματική μελέτη μίας περίπτωσης». *Hellenic Journal of Psychology* 5/1: 1-32.

- Kleinman, Arthur. 1988. *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*. Νέα Υόρκη: Basic Books.
- Lucius-Hoene, Gabriele & Arnulf A. Deppermann. 2000. «Narrative Identity Empiricized. A Dialogical and Positioning Approach to Autobiographical Research Interviews», *Narrative Inquiry* 10/1: 199-222.
- McAdams, Dan. 2001. «The Psychology of Life Stories», *Review of General Psychology* 5/2: 100-122.
- McIntosh, James, & Neil McKeganey. 2000. «Addicts' Narratives of Recovery from Drug Use: Constructing a Non-addict Identity», *Social Science & Medicine* 50:1501-1510.
- McIntosh, James, & Neil McKeganey. 2002. *Beating the Dragon. The Recovery from Dependent Drug Use*. Χάρλοου, ΗΒ: Prentice Hall.
- Polkinghorne, Donald E. 1991. «Narrative and Self-concept», *Journal of Narrative & Life History* 1/2-3: 135-153.
- Prochaska, James. O., Carlo Di Clemente & John Norcross. 1992. «In Search of How People Change. Applications to Addictive Behaviors», *American Psychologist* 47: 1102-1114.
- Ricoeur, Paul. 1992. *Oneself as Another*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Rosenthal, Gabriele. 1995. *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte: Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Φρανκφούρτη / Νέα Υόρκη: Campus.
- Rosenthal, Gabriele. [2003] 2013. «Η βιογραφική έρευνα». Στο Γιώργος Τσιώλης & Ειρήνη Σιούτη (επιμ.), *Βιογραφικές (ανα)κατασκευές στην ύστερη νεωτερικότητα. Θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα της βιογραφικής έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Νήσος, 63-109.
- Rosenthal, Gabriele. 2018. *Interpretive Social Research*. Γκέτινγκεν: Universitätsverlag Göttingen.
- Schmidt, Wilhelm. 1996. «Der Versuch, die Identität des Subjekts nicht zu denken». Στο Annette Barkhaus, Matthias Mayer, Neil Roughley & Donatus Thürnaeu (επιμ.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität: Neue Horizonte anthropologischen Denkens*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 370-379.
- Schütze, Fritz. 1984. «Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens». Στο Martin Kohli & Robert Guenther (επιμ.), *Biographie und soziale Wirklichkeit*. Στουτγκάρδη: Metzler, 78-117.
- Schütze, Fritz. [1999] 2013. «Οι βιογραφικές διαδρομές της οδύνης ως ερευνητικό αντικείμενο της ερμηνευτικής κοινωνιολογίας». Στο Γιώργος Τσιώλης & Ειρήνη Σιούτη (επιμ.), *Βιογραφικές (ανα)κατασκευές στην ύστερη νεωτερικότητα. Θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα της βιογραφικής έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Νήσος, 111-172.

- Taïeb, Olivier, Anne Révah-Lévy, Marie Rose Moro & Thierry Baubet. 2008. «Is Ricoeur's Notion of Narrative Identity Useful in Understanding Recovery in Drug Addicts?», *Qualitative Health Research* 18/7: 990-1000.
- Τσιώλης, Γιώργος. 2006. *Ιστορίες ζωής και βιογραφικές αφηγήσεις. Η βιογραφική προσέγγιση στην κοινωνιολογική ποιοτική έρευνα*. Αθήνα: Κριτική.
- Τσιώλης, Γιώργος. 2014. *Μέθοδοι και Τεχνικές Ανάλυσης στην Ποιοτική Κοινωνική Έρευνα*. Αθήνα: Κριτική.
- Tsiolis, Giorgos & Kasseris, Zacharoula. 2021. «Drug Addiction Treatment as Biographical Work: Life-Stories of Young Women in Recovery from Addiction». Στο Caroline Chatwin, Gary R. Potter & Bernd Wersé (επιμ.), *Who? Variation and Distinction in the European Drugs Landscape*. Λένγκεριχ: Pabst, 41-56.
- Waldorf, Dan. 1983. «Natural Recovery from Opiate Addiction: Some Social-psychological Processes of Untreated Recovery», *Journal of Drug Issues* 13: 237-280.
- Winick, Charles. 1962. «Maturing Out of Narcotic Addiction», *Bulletin on Narcotics* 14: 1-7.
- Wodak, Ruth, Maria Kargl, Rudolf De Cillia, Martin Reisigl, Karin Liebhart, & Klaus Hofstätter. 1998. *Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp.

«Ποιοι ήμασταν και ποιοι είμαστε»: αφηγήσεις, αντανakλάσεις και αναθεωρήσεις του εαυτού στον μετεμφυλιακό Βόλο

Ελένη Μπαρμπουδάκη & Αντώνης Α. Σμυρναίος

Περίληψη

Ο όρος «κρίση» από τα τέλη του 18ου αιώνα κι έπειτα περιγράφει κυρίως φαινόμενα κοινωνικά και οικονομικά, τα οποία τοποθετούνται έξω από τη σφαίρα επιρροής του ατόμου και δεν σχετίζονται με τις επιλογές του. Μάλιστα, «εφαρμοσμένος στην ιστορία, ο όρος αποτελεί έκφραση μιας νέας εμπειρίας του χρόνου, παράγοντας και δείκτης μιας εποχικής τομής» (Koselleck 2017: 21). Ωστόσο, οι κρίσεις βιώνονται από τα άτομα για τα οποία λειτουργούν όπως τα ρήγματα στην επιφάνεια ενός καθρέφτη. Δημιουργούν ασυνέχειες, παραμορφώνουν την απεικόνιση του ειδώλου, προκαλούν αμφισβητήσεις και οδηγούν σε επαναπροσδιορισμούς, συγκρίσεις, εξιδανικεύσεις και αποκηρύξεις. Η δεκαετία του '50 τοποθετείται αμέσως μετά από μια τέτοια εποχική τομή. Ακολουθώντας μια περίοδο χάους, ηθικής μετατόπισης και επαναπροσδιορισμού του κοινωνικού και ατομικού «καλού», έστρεψε τις κοινωνίες και τα υποκείμενα μακριά από το διαρρηγμένο κάτοπτρο της βαθιάς κρίσης που προηγήθηκε, «ζητώντας» τη διεύθετηση των εκκρεμοτήτων, την επαναδιαπραγμάτευση των παλιών ταυτοτήτων, ακόμη και τη λήθη. Το παρόν άρθρο, ορίζοντας ως χρόνο τη δεκαετία του '50, ως τόπο την πόλη του Βόλου και βασισμένο σε προφορικές μαρτυρίες-αφηγήσεις ζωής και τεκμήρια από τα προσωπικά αρχεία των πληροφορητών,¹ επιχειρεί να περιγράψει το πώς τα υποκείμενα αυτά ανακαλούν την εικόνα του εαυτού μέσα από την αφήγηση ζωής. Τρεις γυναίκες με διαφορετικές αφετηρίες και έντονες μνημονικές καταγραφές από όσα προηγήθηκαν τη δεκαετία του '40, αναθυμούνται, συνθέτουν το πλαίσιο, τοποθετούνται στον χώρο και περιγράφουν τη δράση τους εκείνη την εποχή. Διερευνάται λοιπόν ποια εικόνα ανακαλούν, τι θυμούνται, πώς το θυμούνται και ποια σχέση έχουν οι μνήμες τους με τα βιώματά τους σήμερα, περίοδο επίσης βαθιάς κρίσης.

1. Η τρίτη αφηγήτρια, η δασκάλα, παρουσίασε κατά τη διάρκεια της συνέντευξης με καμάρι τιμητικούς επαίνους και μνείες που τις είχαν απονεμηθεί κατά τη διάρκεια και μετά τη λήξη της εργασίας της, ενώ μερικές μέρες μετά, με το ταχυδρομείο, έστειλε στην ερευνήτρια δακτυλογραφημένες μερικές σελίδες που τις περιέγραφε ως «δικά μου γραψίματα».

Εισαγωγή

Το 1945 συμβατικά μόνο θεωρείται το τέλος του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου, περιγράφοντας ως χρονικό σημείο μόνο το σταμάτημα των εχθροπραξιών. Στο επίπεδο της πολιτικής αντιπαράθεσης η σύμπληξη των σφαιρών επιρροής από τους νικητές του πολέμου, η αναζήτηση συμμαχιών στην ιδεολογική διένεξη μεταξύ Δεξιάς και Αριστεράς, διένεξη που συνοδεύτηκε από διώξεις αριστερών σε χώρες όπως η Γαλλία και η Ιταλία, ή πιο ακραίες συγκρούσεις και τεράστια αιματοχυσία, όπως στην περίπτωση του ελληνικού Εμφυλίου, η μετάβαση σε κομμουνιστικά καθεστώτα και οι διώξεις αντιφρονούντων στις χώρες της ανατολικής Ευρώπης από τα Βαλκάνια ως τη Βαλτική έχουν περισσότερο ιστορηθεί. Από την άλλη, οι εκτοπίσεις πληθυσμών, οι διώξεις εθνοτήτων, φυλετικών και θρησκευτικών μειονοτήτων, που συνεχίστηκαν σε μεγάλο μέρος της μεταπολεμικής Ευρώπης με εκατομμύρια νεκρούς, αποτελούν ουσιαστικά τα λιγότερο ιστορημένα ως τα σήμερα «απονέρια» αυτού του πολέμου (Mazower 2013: 211-218 και Lowe 2014: 39-64). Η μακρά περίοδος ανασυγκρότησης που ακολούθησε γέννησε έναν κόσμο διαφορετικό, με κληρονομιά μια βαθιά πληγή στην ηθική των ανθρώπων. «Για εκατοντάδες εκατομμύρια ανθρώπους» αυτό το μνημείο εξόντωσης του ενός από τον άλλο και της αυτοκαταστροφής «ήταν μια καθημερινή υπενθύμιση της αγριότητας που είχε βιώσει η ήπειρος, μιας αγριότητας που θα μπορούσε να ξαναβγεί στην επιφάνεια ανά πάσα στιγμή» (Lowe 2014: 38).

Στην περίπτωση της Ελλάδας, η αποχώρηση των κατοχικών στρατευμάτων από τη χώρα ενεργοποίησε όλες εκείνες τις δυνάμεις που την προηγούμενη περίοδο είχαν έρθει σε σύγκρουση με τους κατακτητές ή και μεταξύ τους, και διεκδικούσαν τώρα μερίδιο στην «ελεύθερη» Ελλάδα. Η φύση της γερμανικής κυρίως Κατοχής δημιούργησε εκείνες τις συνθήκες που οδήγησαν σε μια ακραίας μορφής έχθρα κι αιματοχυσία, τον ελληνικό Εμφύλιο, ο οποίος συμβατικά μόνο τελείωσε τον Αύγουστο του 1949 (Mazower 2004: 11-32). Συνέπεια της πυκνής και «βαριάς» δεκαετίας του '40, τόσο στην πολιτική γεωγραφία όσο και στην κοινωνική ταυτότητα της Ελλάδας, το αμέσως επόμενο διάστημα, τη δεκαετία του '50, ήταν η στροφή σε έναν ιδεολογικό συντηρητισμό (Τσαπόγας 2004: 170-172). Ήταν επίσης η αλλαγή του τρόπου ζωής της υπαίθρου και η άναρχη και βεβιασμένη αστικοποίηση, αποτέλεσμα ενός μιμητικού εκσυγχρονισμού, του φόβου και των καταστροφών που προηγήθηκαν, καθώς και της αναζήτησης εργασίας. Ο κοινωνικός ιστός διερράγη, επιταχύνοντας τη μετακίνηση πληθυσμών από αγροτικές περιοχές στις πόλεις, αλλά και τη μετανάστευση-φυγή στο εξωτερικό. «Από το 1950 και μετά στην Ελλάδα επικρατεί ειρήνη, μια παράξενη

και φορτισμένη ειρήνη, που τη διασφάλιζε μια τυπικά δημοκρατική τάξη πραγμάτων και στηριζόταν στην καταστολή, στις διώξεις των αριστερών και στην ένοπλη βία στο περιθώριο της κοινωνίας» (Mazower 2004: 15-16).

Στον Βόλο

Η λήξη του πολέμου βρήκε την πόλη και την ευρύτερη περιοχή του Βόλου να έχει υποστεί σημαντικές καταστροφές και να αριθμεί σημαντικές απώλειες σε ζωές. Οι εκκενώσεις χωριών, οι διώξεις και η βία που ασκήθηκε από τις δυο πλευρές, ο διχασμός κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου, η στοχοποίηση μερίδας των πολιτών, τα στρατοδικεία, οι εκτελέσεις, οι εκτοπισμοί που ακολούθησαν αποτελούν πτυχές της κοινωνικής, πολιτικής και οικονομικής κρίσης που βίωνε η περιοχή στις αρχές της δεκαετίας του '50. Η παρούσα εισήγηση επιχειρεί, μέσω της ανάλυσης των βιοαφηγήσεων τριών γυναικών, να ιστορήσει τις βιωμένες εμπειρίες κατά τη δεκαετία του '50 όπως αυτές «ανασύρονται» από τη μνήμη, σε συνάρτηση με τα αμέσως προηγούμενα χρόνια, ιδωμένα από τη σκοπιά των υποκειμένων. Επιχειρεί να καταγράψει μνήμες εαυτού, όπως αυτές ανακαλούνται εκ των υστέρων, με ερμηνευτικό εργαλείο την έννοια «κρίση». Εξετάζει τον τρόπο με τον οποίο οι γυναίκες αυτές βίωσαν σημαντικά ιστορικά γεγονότα αλλά και καθημερινά, προσωπικά περιστατικά στην πόλη. Διερευνά το πώς αντιλήφθηκαν την κρίση τη συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία, αλλά και το ποια ακριβώς κρίση περιγράφουν μέσα από την αφήγηση εαυτού που επιλέγουν να κάνουν, βασισμένη στην προσέγγιση που θεωρεί τον εαυτό των αφηγητών αποτέλεσμα μιας διαλογικής διαδικασίας (dialogic) που συνδέεται και με τις υφιστάμενες στην κοινωνία –εκείνη τη χρονική στιγμή που γίνεται η βιοαφήγηση– περιστάσεις (Abrams 2016: 75).

Η Ρίτα Τζάνου, η Κ.Μ.² και η Χαρίκλεια Αναστασοπούλου είναι οι τρεις γυναίκες των οποίων οι... κλωστές ζωής μπλέκονται στα βήματά τους στον χρόνο και την πόλη. Συνυπάρχουν, ενδεχομένως συναντιούνται, ανταλλάσσουν ένα βλέμμα σε μια στιγμή προσωπικής απόγνωσης ή συλλογικού θριάμβου. Καθεμιά τους, έχοντας πίσω της τα πυκνά γεγονότα της δεκαετίας που προηγήθηκε, ζώντας τη βία, αισθανόμενη την επισφάλεια, βιώνοντας την απώλεια, αντιδρά επιλέγοντας, στο βαθμό που μπορεί, να πορευτεί με τρόπο διαφορετικό. Με τις επιλογές τους –και την αφήγησή τους στο παρόν– ανατρέπουν την κυρίαρχη αφήγηση, αποτελώντας καθεμιά ταυτόχρονα εξαίρεση και παράδειγμα.

2. Η αφηγήτρια κατά την παραχώρηση των συνεντεύξεων ζήτησε ανωνυμία.

Ρίτα Τζάνου

Η Τζάνου γεννήθηκε στον Βόλο το 1937. Ο πατέρας της ήταν ο μόνος από τους πέντε γιους της οικογένειας Κωνσταντίνου Τζάνου που έτυχε φυσικού θανάτου. Οι τρεις πρώτοι σκοτώθηκαν σε πολεμικές επιχειρήσεις το 1918-1919, ενώ ο νεότερος, ο γιατρός Γεώργιος Τζάνος, εκτελέστηκε μπροστά στο σπίτι του από Γερμανούς και ομάδα συνεργατών τους τον Απρίλιο του 1944, έχοντας συλληφθεί και φυλακιστεί για τη δράση του υπέρ της Αντίστασης και του ΕΑΜ.

Στην αφήγησή της οι έντονες μνήμες νοηματοδοτούνται κυρίως μέσα από περιγραφές για τον χώρο. Αρχικά, το σπίτι, το πατρικό που γεννήθηκε και μεγάλωσε, τεράστιο σε μέγεθος στα μάτια της και πλήρες συμβολισμών, τη γέμιζε δέος αλλά δεν τη φόβιζε, ώστε να απωθήσει την ανάμνησή του από τη μνήμη. Αυτό τον «χώρο», τον ντυμένο στο πένθος, τον κουβαλούσε, ήταν κομμάτι της οικογενειακής ταυτότητας και όσο μπορούσε στην πορεία της ζωής της τον «αναστήλωσε» γύρω της:

Δε μιλούσαμε ποτέ... [για τα αδέρφια του πατέρα που πέθαναν], είχαμε στο σπίτι αυτό... το βολιώτικο, ένα μεγάλο χολ, τη σκάλα, ξύλινη, και στο δεξί χέρι είχε ένα δωμάτιο το οποίο ήταν μεγάλο –τρεις τέσσερις φορές πιο μεγάλο από αυτό–, είχε δυο βιβλιοθήκες, αυτόν τον καναπέ, απάνω από αυτόν τον καναπέ είχε τέσσερα πορτραίτα, τα τρία των αγοριών με στρατιωτικά και τον παππού με γενειάδα. Είχε ένα ωραίο γραφειάκι, ένα τζάκι [...]. Δε μπαίναμε ποτέ. Είναι ένα δωμάτιο που δεν ανοίχτηκε... Δε θυμάμαι ποτέ το τζάκι αναμμένο, δε θυμάμαι ποτέ να έχουμε καθίσει σε αυτό το δωμάτιο... Το άνοιγα με δέος. Εκείνο που μπορώ να σας πω είναι ότι αυτό το δέος το έχω κρατήσει, διότι η πόρτα αυτή, που βλέπετε εδώ, είναι από αυτό το σπίτι. Κι όταν έγινε αυτό το σπίτι που είστε τώρα, μετά τους σεισμούς [του 1955], [...] έκανα τα σχέδια εγώ, σα φοιτήτρια, και ήθελα να βάλω τα πράγματα του σπιτιού εκείνου. Αυτές οι πόρτες μου ήταν... ξέρετε σα μικρό παιδί, είναι και μεγάλες, τις έβλεπα με πάρα πολύ δέος.³

Από την εποχή των πρώτων παιδικών της χρόνων απομένει, περισσότερο έντονη ίσως, η αίσθηση της σιωπής που περιγράφει τις μνήμες της. Ξέχωρα απ' το δέος, τη

3. Συνέντευξη α/α 33 Τζάνου Ρ. στις Ε. Μπαρμπουδάκη και Α. Πρασσά, 08/11/2016. Αρχείο Προφορικών Μαρτυριών Ομάδας Προφορικής Ιστορίας Βόλου (στο εξής ΟΠΙΒΟ). Το αρχείο της ΟΠΙΒΟ είναι προσβάσιμο ως συλλογή Σ023 στο Αρχείο Οπτικοακουστικών Μαρτυριών του Τμήματος Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας.

θλίψη για τη «βαριά» ιστορία της οικογένειας, που συμβολικά είχε «κρεμαστεί» στο δωμάτιο-μιασωλείο, η σιωπή που τηρήθηκε απέναντι στις απώλειες, και κυρίως στην απώλεια του μικρότερου αδερφού του πατέρα, εμφανίζεται έντονα εντυπωμένη μέσα της:

Φανταζ... εγώ δεν τα ξέρω βεβαίως, ένας από τους λόγους ήταν ότι ο πατέρας μου ήταν πάρα πολύ πικραμένος με το θάνατο του αδερφού του, αισθανόταν ότι εδώ η κοινωνία δεν έκανε αυτό που έπρεπε για να μην έχει το τέλος αυτό που είχε... [...] Πολύ λίγο μιλήσαμε. Δε... Ήμασταν μια οικογένεια, νομίζω, που δεν κουτσομπολεύαμε, ούτε και τα δικά μας. Δηλαδή... Δεν... τα έχουμε μιλήσει...⁴

Μεγαλώνει στη σιωπή, του πατέρα, της οικογένειας, σιωπή που στην πορεία γεμίζει την ψυχή της. Τη βαραίνει. Το αποκορύφωμα αυτής της αίσθησης συμπίπτει με την είσοδό της στην εφηβεία, κατά τη δεκαετία του '50, σημαντική περίοδο για την ίδια, που ξεκινά στη ζωή βιώνοντας απίστευτη πίεση απ' όσα συμβαίνουν γύρω της. Τότε για πρώτη φορά κατανοεί ότι αυτή η σιωπή που επιβαλλόταν από τις συνθήκες αφορούσε κυρίως το ποιο είναι, κυρίως ποια είναι. Το παρελθόν της οικογένειας, η ιδεολογία της και ολόγυρα ο διχασμός. Μια κρίση βαθιά βιώνεται έντονα:

Αργότερα, πολύ αργότερα... Δηλαδή σιγά σιγά μαθαίνεις από πού έρχεσαι... και τι bagages κουβαλάς. Νομίζω περνάει καιρός... τουλάχιστον εμένα περνάει καιρός... Ο Εμφύλιος ήταν ένα πολύ δυσάρεστο πράγμα [...]. Αισθάνεσαι... τη στεναχώρια αυτή... Μιλούσαμε, τα γεγονότα... διάβαζες και στις εφημερίδες [...]. Υπήρχε μία πολιτική... πώς να το πω, όχι επιβολή, μια... αυτή η διχόνοια, και ο μοιρασμένος πλέον ελληνισμός ήταν απάνω μας. Ήσουν ή έτσι ή έτσι. Αυτόν που έκανες... Αν έκανες παρέα με τον τάδε... ήσουν γραμμένος, χρωματισμένος έτσι ή έτσι. Αυτό το αισθανόμουν. Χωρίς να σου το λένε, το καταλαβαίνεις. Και με... σε σένα... με έναν βαθμό αρκετό ήταν μεγάλο. Φαντάζομαι και στις δουλειές μέσα... σε όλα θα είχαμε μεγάλη... επιρροή αυτό. Πάρα πολύ μεγάλη επιρροή.⁵

Κοιτώντας πίσω αναστοχάζεται και περιγράφει πώς βίωσε το βάρος του εθνικού δι-

4. Συνέντευξη α/α 60 Τζάνου Ρ. στις Ε. Μπαρμπουδάκη και Α. Πρασά, 28/09/2017. Αρχείο Προφορικών Μαρτυριών ΟΠΠΒΟ.

5. Συνέντευξη α/α 60 Τζάνου Ρ. στις Ε. Μπαρμπουδάκη και Α. Πρασά, 28/09/2017. Αρχείο Προφορικών Μαρτυριών ΟΠΠΒΟ.

χασμού. Καταβάλλει προσπάθεια να βρει εκείνες τις λέξεις που θα αποδώσουν το πώς η ίδια αισθάνθηκε, νέα, ξεκινώντας τότε, με μια τόσο δυσβάσταχτη «κληρονομιά». Σταθμός στη ζωή της η απόφαση να φύγει στο εξωτερικό για σπουδές το φθινόπωρο του '55. Η επιθυμία του πατέρα, αυτή και ο αδερφός της να σπουδάσουν, καθώς και η τραγική συγκυρία των Σεισμών του Βόλου,⁶ που επιδείνωσε τα οικονομικά της οικογένειας, την οδηγούν στην Ελβετία για σπουδές και εργασία συγχρόνως. Εκεί, σε απόσταση ασφαλείας, χειραφετείται, επιλύει μέσα της την κρίση, ελευθερώνεται, μιλά. Ρεαλιστικό και συμβολικό ταυτόχρονα το γεγονός, ότι στο ταξίδι με το τρένο βιώνει, σε κοινωνία με άλλα πρόσωπα, την ελευθερία για πρώτη φορά. Βρίσκει τον εαυτό της για πρώτη φορά...

Εγώ έφυγα το Σεπτέμβριο για τη Γεν[εύη]... [...] Δεν είχα σκεφτεί να πάω στο εξωτερικό, γιατί έδωσα εξετάσεις στο Πολυτεχνείο. [...] Πέρασα... Γιατί έφυγα πριν πάρω τα αποτελέσματα... στην Γενεύη και δεν ξαναήρθα μετά. [...] Μέσα σε δέκα μέρες... έγινα φοιτήτρια του εξωτερικού... [...] Με πήγαν στη Θεσσαλονίκη και πήρα το τρένο, το Orient Express, αυτό υπήρχε, τρένο το οποίο κρατάει δύομισι μέρες για να φτάσεις [...]. Αυτό είναι μια άλλη εμπειρία... τι να σας πω. Γιατί όταν μένεις δυο μέρες, τρεις, με ανθρώπους που δεν θα ξαναδείς στη ζωή σου, σου διηγούνται πράγματα που ασφαλώς δεν τα διηγούνται ούτε... ούτε στα παιδιά τους και στη μητέρα τους [...] αλλά αυτή η εμπειρία του τρένου που ζεις τόσο κολλητά με ανθρώπους που δεν θα τους ξαναδείς [...] είναι... είναι μια εμπειρία. Ήταν μια εμπειρία. Κι έμενα μ' άρεζε η κουβέντα... [...] Οι άνθρωποι φεύγανε, είχανε προβλήματα [...] μπορούσαν να τα διηγηθούν σ' έναν τρίτον, διότι ξέραν ούτε θα τον ξαναδούν, ούτε θα τους κάνει κακό... Σε μία Ελλάδα που δεν έλεγες καλημέρα στο διπλανό σου!!! Δεν ήξερες... Σε μία Ελλάδα που δεν έλεγες καλημέρα στο διπλανό σου!!! [...] Αισθάνθηκα ελεύθερη κάποια στιγμή. Εδώ ήμαστε στριμωγμένοι. [...] Αισθανόσουν ότι ο κόσμος ήταν στριμωγμένος.⁷

6. Το διάστημα από το 1954 έως το 1957 καταγράφονται στην ευρύτερη περιοχή του Νομού Μαγνησίας, αλλά και στην περιφέρεια της Θεσσαλίας, έντονα γεωλογικά φαινόμενα, όπως οι τρεις μεγάλης έντασης σεισμοί, η περιγραφή των οποίων συμπτύσσεται στον όρο «Οι σεισμοί του Βόλου», όπου ως χρόνος ορίζεται περιληπτικά το 1955. Πιο συγκεκριμένα, οι σεισμοί στις 30/04/1954 (7 R), 21/02/1955 (4,6 R), 19/04/1955 (6,2 R), 21/05/1955 (5,8 R) και στις 02/11/1956 και 08/03/1957(6,5 R) προκάλεσαν εκτεταμένες καταστροφές στην πόλη και στα χωριά, διαταράσσοντας την κοινωνική και οικονομική ζωή (Μπαρμπουδάκη 2015: 35).

7. Συνέντευξη α/α 60 Τζάνου Ρ. στις Ε. Μπαρμπουδάκη και Α. Πρασά, 28/09/2017, Αρχείο Προφορικών Μαρτυριών ΟΠΙΒΟ.

Η Τζάνου θυμάται εκείνα τα πρώτα χρόνια στο εξωτερικό, τις δυσκολίες που αντιμετώπισε, τον αγώνα που έκανε για να σπουδάξει και να δουλεύει παράλληλα. Ήταν συνειδητή, στάθηκε δυνατή και τα κατάφερε. Η δική της προσπάθεια να σταθεί στα πόδια της, η δική της επιτυχία δεν είναι ωστόσο το κεντρικό θέμα στην αφήγησή της. Μέτρο σύγκρισης της προόδου, της εξέλιξης του τόπου της είναι γι' αυτή το συλλογικό, τα επιτεύγματα ομάδων, όπως περιγράφει ότι τα βίωσε στο εξωτερικό. Μιλώντας για την περίοδο εκείνη και τη ζωή της σε χώρες της κεντρικής και βόρειας Ευρώπης, περιγράφει τις κοινωνίες να μετέχουν σε συλλογικές δράσεις και να φαντάζονται το «αύριο», το μέλλον, με μοχλό την πολιτική βούληση. Και είναι αυτή ακριβώς η αίσθηση του συλλογικού που τη συγκινεί, την εμπνέει. Στην αφήγησή της για εκείνα τα χρόνια η αίσθηση του εαυτού συνδέεται στενά με το «εμείς» και, για ακόμη μια φορά, με τον χώρο, ίσως λόγω του επαγγέλματος και της εργασίας της σε μεγάλα τεχνικά γραφεία που ανέλαβαν έργα για την ανοικοδόμηση πόλεων μετά τον πόλεμο, ίσως λόγω του φύλου της (Thompson 2002: 223-224).

Η Ευρώπη ξαναφτιαχνόταν. Σε όλα τα βόρεια κράτη υπήρξαν άνθρωποι και... συλλογικά φανταστήκαν μια καινούργια, ένα καινούργιο κοινωνικό τρόπο ζωής. [...] Ό,τι μοντέρνο, καινούργιο έγινε, ήταν εμπειρίες κοινωνικές μεγάλων διαστάσεων. Δεν ήταν ένα σπιτάκι. Ενώ εδώ... [...] Καθένας το κόλλο του.⁸

Και είναι αυτή η αίσθηση του συλλογικού που, κατά τη γνώμη της, απουσίασε από την ελληνική πραγματικότητα. Πίσω, η χώρα, η πόλη, άλλαζαν πρόχειρα, ασυντόνιστα, συγκυριακά. Τα άτομα κατευθύνονταν προς τα αστικά κέντρα και κυρίως την Αθήνα, θέλοντας να κόψουν κάθε δεσμό με το παρελθόν, αναζητώντας την ανωνυμία. Ασυνείδητα και αυτή έκανε το ίδιο:

Δεν ξέρω για ποιο λόγο έγινε [η αντιπαροχή] αλλά υπήρχε μία... μία, πώς να το πω, ροή των Ελλήνων όλης της Ελλάδος προς την Αθήνα, στα χωράφια της Αθήνας, όχι μόνο την Αθήνα, με έναν τρόπο... μαζικό... Γιατί στην Αθήνα; Διότι... η κυβέρνηση ήταν στην Αθήνα, διότι οι αποφάσεις ήταν στην Αθήνα, ίσως και η σιγουριά ήταν περισσότερο στην Αθήνα απ' ό,τι ήταν εδώ, [...] ίσως και η απασχόληση σιγά σιγά έγινε, αλλά και η σιγουριά... εδώ πέρα δεν ήξερες ποιος είναι φίλος σου και ποιος είναι εχθρός σου, στην επαρχία... και μέσα στον Εμφύλιο [...] Από τότε άρχισε η έξοδος.⁹

8. Συνέντευξη α/α 60 Τζάνου Ρ. 28/09/2017. Αρχείο Προφορικών Μαρτυριών ΟΠΠΒΟ ό.π.

9. Συνέντευξη α/α 60 Τζάνου Ρ. 28/09/2017. Αρχείο Προφορικών Μαρτυριών ΟΠΠΒΟ ό.π.

Στην αφήγηση εαυτού στον χρόνο, ο λόγος της γίνεται πολιτικός. Η ταυτότητά της αποτυπώνεται ως μια ενεργητική πολιτειότητα. Προκρίνει το «εμείς», της οικογένειας, της γενέτειρας πόλης, το «εμείς» της Ελλάδας, σε μια αφήγηση από τότε ως το παρόν, μέσα από διαρκείς κρίσεις, μέσα από μια κρίση που διαρκεί από τότε, επηρεάζοντας πρωτίστως τον ίδιο τον άνθρωπο, αλλάζοντάς τον.

Οι πόλεμοι αυτοί, όλες αυτές οι αλλαγές, αλλάζουν την νοοτροπία και νομίζω εε... έχουμε γίνει πιο... αμέσως αμέσως. Τι θα φάμε, τι θα πιούμε, γιατί δεν ξέρεις την επομένη τι θα γίνει. Κι αυτό έχει γίνει πλέον πολιτισμός στην Ελλάδα. [...] Το οποίο... μας έχει χαλάσει.¹⁰

Και στις δύο συνεντεύξεις της Τζάνου έντονα επανέρχεται στην αφήγησή της ο «μόχθος», η προσπάθειά της να «αναμετρηθεί» με έναν κόσμο σε αλλαγή, που επαναδιαπραγματευόταν τα βασικά, ως αποτέλεσμα της βαθιάς κρίσης απ' τα χρόνια του πολέμου. Σε αυτή την αλλαγή αντιδρά, κινητοποιείται, σχεδιάζει δράσεις. Αφηγείται με πάθος ως αναπόσπαστο στοιχείο του εαυτού την ανάγκη της να ανήκει στο σύνολο, να μοιράζεται και να μετέχει, αλλά και να βρίσκει καταφύγιο μέσα στις τάξεις των πολλών. Ωστόσο, δεν ένωσε, δε νιώθει ασφαλής στην Ελλάδα. Η Τζάνου βρίσκει τελικά τον εαυτό της φεύγοντας.

*Κ. Μ.*¹¹

Η Κ.Μ. γεννήθηκε το 1927 ως δεύτερο παιδί εύπορης οικογένειας του Βόλου. Στην αφήγησή της συχνά αναφέρει τη λέξη «δυσκολίες», χωρίς ωστόσο ποτέ να περιγράφει κάποιας μορφής έλλειψη ή στέρηση υλικών αγαθών, ακόμη και κατά τη διάρκεια της Κατοχής. Η ζωή της ήταν μετρημένη, πολύ καλά σχεδιασμένη σε ό,τι αφορά το πρόγραμμα και τη στόχευση, ακόμη και στις αναποδιές που έτυχαν στην οικογένεια. Σημεία αναφοράς για την ίδια ήταν η «θέση της», όπως επανειλημμένα λέει, σε ένα περιβάλλον προστατευμένο, μάλλον αυστηρό, αλλά και η κοινωνική κριτική, ο έλεγχος που επιβαλλόταν από θεσμούς και κοινωνικές συμβάσεις. Η οικογένειά της της απαγόρευε ακόμη και να βγει στην πλατεία μπροστά στο σπίτι της να παίξει σαν

10. Συνέντευξη α/α 60 Τζάνου Ρ. 28/09/2017. Αρχείο Προφορικών Μαρτυριών ΟΠΠΒΟ ό.π.

11. Η αφηγήτρια ζήτησε ανωνυμία. Οι συνεντεύξεις –τέσσερις συνολικά, από την άνοιξη του 2014 ως το φθινόπωρο του 2017– παραχωρήθηκαν με την ιδιότητά της ως προέδρου ενός από τα κοινωφελή ιδρύματα της πόλης, οι δύο πρώτες στην Ε. Μπαρμπουδάκη και οι δυο επόμενες στην Α. Πρασά και την Ε. Μπαρμπουδάκη .

παιδί, γιατί εκεί πολύ πολύ πρόχειρα είχαν βρει καταφύγιο σε παράγκες προσφυγικές οικογένειες. Αργότερα αυτός ο άτυπος κοινωνικός έλεγχος της επέβαλε μιας μορφής αποκλεισμό από τη δημόσια σφαίρα, «απαγορεύοντας» της να εργαστεί, μιας και τα κορίτσια καλών οικογενειών δεν εργάζονταν τότε.

Γεγονός-τομή στη ζωή της η αρρώστια του πατέρα, που διαγνώστηκε να πάσχει από φυματίωση στις 27/10/1940. Η απομάκρυνσή του από την οικογένεια, η μεταφορά του στο Σανατόριο Καραμάνη,¹² τις μέρες ακριβώς που η Ελλάδα έμπαινε στον πόλεμο, η διαμονή του¹³ εκεί και η διαβίωση της οικογένειας την περίοδο της Κατοχής χωρίς τη δική του προστασία, και, τέλος, ο αποχωρισμός της από αυτόν τη στιγμή του θανάτου του, ήταν αναμφίβολα τα γεγονότα που αποτυπώθηκαν ανεξίτηλα στη μνήμη της. Αφηγείται στιγμές, λόγια, σιωπές, την απώλεια, χαμηλώνοντας τον τόνο της φωνής και αναθυμάται ένα δυσαναπλήρωτο κενό. Συναισθήματα που δεν μοιράστηκε, μια ιδιαίτερη, ενδεχομένως, σχέση πατέρα - κόρης, το αντρικό πρότυπο, όλα της έλειπαν, σε βαθμό και ένταση που δεν κατάφερε ποτέ να αναπληρώσει, αφήνοντας στην ψυχή της ανεπούλωτο τραύμα. Το δυσαναπλήρωτο κενό στην οικογένεια κάλυψε η μητέρα, παρουσιάζοντας στην κόρη της ως δεδομένο και απαραίτητο το περιοριστικό πλαίσιο που είχε φτιαχτεί για τις γυναίκες του κύκλου τους. Μόνη διέξοδος, η επίλυση του οικονομικού ζητήματος και η αποκατάσταση μέσω ενός γάμου. Ιδανικό θα ήταν αυτά τα δυο να συνδυάζονται, και γι' αυτό τα κορίτσια όλα, σε έναν άτυπο ανταγωνισμό, προσπαθούσαν να «τακτοποιηθούν» έγκαιρα, νιώθοντας τις άλλες, τις νεότερες, να τις απειλούν. Η αφήγησή της Κ. είναι ψύχραιμη, ίσως και ψυχρή. Η ίδια δεν μετέχει, παρατηρεί. Δεν αποφασίζει, εκτελεί. Ίσως ο ρόλος που της επιβλήθηκε εξυπηρετούσε και την ιδιοσυγκρασία της. Σε κάθε ευκαιρία, ωστόσο,

12. Ο γιατρός Γεώργιος Καραμάνης (1873-1964) ίδρυσε στις αρχές του 20ού αιώνα το πρώτο ορεινό και ιδιωτικό Σανατόριο στην Ελλάδα σε υψόμετρο 1.200 μ. στα Χάνια του Πηλίου, κοντά στη γενέτειρά του τη Δράκεια. Τις πληροφορίες για το Σανατόριο και το Πρεβαντόριο για παιδιά –λειτούργησε πρώτη φορά τον Μάιο του 1938 για μικρότερο διάστημα ενώ καταστράφηκε εντελώς από τους σεισμούς του 1954– αντλούμε από τα σωζόμενα αρχαιακά τεκμήρια του Σανατορίου, που αποτελούνται στην πλειοψηφία τους από Ημερολόγια Ασθενών, Βιβλία ταμείων, Επιστολές κ.ά. Το Σανατόριο «Ζωοδόχος Πηγή» ή πιο γνωστό ως Σανατόριο Καραμάνη ιδρύθηκε στις 02/05/1909 και έκλεισε το 1955. Λειτουργούσε ανελλιπώς με πολλές δυσκολίες και την περίοδο της Κατοχής και του Εμφυλίου, πλην ενός διαστήματος τριών χρόνων από το 1948 ως το 1951. Η ανακαίνιση και επαναλειτουργία του Σανατορίου το 1951 συνδυάστηκε με τη σύναψη συμβάσεων με το ΙΚΑ, γεγονός που δεν επέτρεψε ωστόσο τη σωτηρία του (Γουργουλιάνης & Κορδατζή-Πρασά 2013, καθώς και <https://www.youtube.com/watch?v=hltCgolSsPc>).

13. Εκεί έμεινε όλη την περίοδο της Κατοχής, μέχρι τον θάνατό του τον Αύγουστο του 1944.

σε κάθε κοινωνική συναναστροφή, εκτός σπιτιού, εκεί που συνέβαιναν πράγματα, θυμάται τον εαυτό της να παρατηρεί, να καταγράφει σιωπηλά ό,τι συμβαίνει και να «συλλέγει» τις εμπειρίες των άλλων ως προσωπικά βιώματα. Με την αφήγησή της «ανοικοδομεί» στις λεπτομέρειές της την κοινωνία της πόλης σε μια μακρά περίοδο διαρκούς κρίσης, λίγα χρόνια μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή, κατά τη δεκαετία του '40 και λίγο μετά, στη δεκαετία του '50. Πρόσωπα, σχέσεις, γεγονότα. Και αυτή πάντα εκεί, στην πλατεία Ελευθερίας, την κεντρική πλατεία της πόλης, στο μπαλκόνι της, παρατηρώντας τη σύγχρονη ελληνική ιστορία να περνά από κάτω. Στρατιωτικά αγήματα να πραγματοποιούν γυμνάσια ετοιμότητας στην πλατεία. Έλληνες επί Μεταξά και λίγο αργότερα Ιταλοί και Γερμανοί. Με την απελευθέρωση Εγγλέζοι και μαζί τους οι «πίπιζες», οι Σκωτσέζοι. Αμέσως μετά οι αντάρτες με τις κόκκινες σημαίες, πάνω σε άλογα να κατακλύζουν την πλατεία, να ανεβαίνουν στο σπίτι που στέγαζε το ιταλικό προξενείο και να κρεμούν εκεί τα λάβαρα τους, σημάδι νίκης και κυριαρχίας.

Δημιουργεί απορία πώς είναι δυνατόν σε περιόδους τόσο πυκνές ιστορικά, σε στιγμές «δυνατές», που θα περίμενε κανείς να υπερισχύει η κοινωνική εξωστρέφεια από την κοινωνική σύμβαση, αυτό το μπαλκόνι των ελάχιστων τετραγωνικών, συμβολική όσο και αληθινή «φυλακή», ως εμβέλεια δράσης, να της είναι αρκετό. Επιλέγει ή της επιβάλλεται να βλέπει τα γεγονότα με την ψυχρότητα και την ψυχραιμία του παρατηρητή, αποστασιοποιημένη. Κατά τα λεγόμενά της, της αρκούσε να παρακολουθεί.

Πότε «κατέβηκε» από το μπαλκονάκι της; Με ποια αφορμή; Για την Κ. Μ. η δεκαετία του '50 δεν θα διέφερε σε τίποτε, αν, όπως αφηγείται η ίδια, ο δυναμικός χαρακτήρας, το «λιοντάρι» που αντιπροσωπεύει το ζώδιό της, δεν υπερτερούσε. Χρειαζόταν μόνο η αφορμή. Η εκλογή της παμψηφεί από την ομάδα των γυναικών στην προεδρία του διοικητικού συμβουλίου¹⁴ την έκαναν να αναρωτηθεί ποιες ποιότητες αναγνώριζαν οι άλλες στο σιωπηλό και μετρημένο κορίτσι, ποιότητες που η ίδια δεν έβλεπε στον εαυτό της. Εγείρεται τότε ένας εαυτός διαφορετικός, πάντα βέβαια μέσα στο πλαίσιο του κοινωνικά αποδεκτού για τη «θέση της». Η νεαρή γυναίκα με τη μουσική και τα γαλλικά, που δεν εξέφραζε γνώμη και δεν μάλωνε ποτέ, έγινε η Πρόεδρος, το πρόσωπο κοινής εμπιστοσύνης, η πρώτη των εκλεκτών κυριών. Πώς αφηγείται αυτόν τον «καινούργιο» εαυτό; Τα χρόνια εκείνα ήταν τα καλύτερα. Εξωστρέφεια, αναγνώριση, διάκριση, αποδοχή και έκφραση της θηλυκότητάς της. Τα μάτια όλων πάνω της. Το παρουσιαστικό της, τα χαρακτηριστικά της μορφής της συνέβαλλαν σε αυτό και η ίδια το απολάμβανε. Ταυτόχρονα, οι ευθύνες που της ανατέθηκαν και τις οποίες

14. Εφόσον η πληροφορήτρια έχει ζητήσει ανωνυμία, οποιαδήποτε αναφορά στο ίδρυμα, καθώς η περίοδος ήταν συγκεκριμένη, θα πρόδιδε την ταυτότητά της.

ανέλαβε και διεκπεραίωσε με τρόπο επιτυχή, «γέννησαν», έφεραν στο φως, δημιούργησαν, κανείς δεν ξέρει, έναν άλλο, έναν καινούριο εαυτό. Όλα μαζί... κι αυτή να τα γεύεται όλα με βουλιμία και δυναμισμό.

Η κοπέλα που περνούσε απαρατήρητη όλο το προηγούμενο διάστημα βρισκόταν τώρα στο κέντρο της προσοχής, σε θέση ταιριαστή, εντός συμβάσεων και πλαισίων, βιώνοντας μιας μορφής... εκλεπτυσμένη χειραφέτηση. Οι δυσκολίες που αφηγείται ακούγονται αστείες, αν τις συγκρίνει κανείς με τις καθημερινές συνθήκες διαβίωσης των φτωχών, των ανταρτόπληκτων, των σεισμοπαθών, των εργατών, των εκτοπισμένων από τις κυβερνήσεις της δεκαετίας του '50 στους διάφορους τόπους εξορίας, μεταξύ των οποίων και αυτός στο Τρίκερι, τόπος τόσο κοντινός στον Βόλο. Σε κανένα σημείο της συνέντευξης δεν κάνει αναφορά σε όλες αυτές τις ομάδες συμπολιτών. Παρ' όλα αυτά, όλα όσα αφηγείται με αίσθημα αναπόλησης συνιστούν ένα μεγάλο βήμα για την ίδια. Ένας ρόλος, ένας τίτλος που έδωσε υπόσταση στο «ανύπαρκτο», έως τότε, άτομο. Ένας καινούργιος εαυτός, που βρήκε δύναμη ακόμη και να ματαιώσει τον καλό αρραβώνα. Η Πρόεδρος.

Σε αντίθεση με την Τζάνου, που έφυγε στην Ελβετία ασφυκτώντας πολιτικά κι ιδεολογικά, η Κ. Μ. ουσιαστικά απελευθερώθηκε μέσα από τους ίδιους κοινωνικούς μηχανισμούς που όλο το προηγούμενο διάστημα της επέβαλλαν περιορισμούς. Έχοντας χάσει το σπίτι και μέρος της οικογενειακής επιχείρησης από το σεισμό, βιώνοντας, όπως και πολλοί άλλοι, μια πρωτόγνωρη και εξισωτική προς τα κάτω κρίση, αντιλήφθηκε τη δράση της στο ίδρυμα, τη συμμετοχή της σε οργανώσεις και σωματεία, ως ιδανική «δικαιολογία» για εξωστρέφεια, κινητοποίηση, ζωή, εμπνευσμένη από έναν πρωτόγνωρο γι' αυτή ιδεαλισμό. Στην αφήγηση ζωής γίνεται και αυτή μιας μορφής «ηρωίδα», στο καινούργιο, «ανακαινισμένο» και... «κεκαθαρμένο» σκηνικό. Η Κ.Μ. «ενδύεται» τον βασικό πλέον ρόλο της ζωής της, γίνεται πρωταγωνίστρια στη δική της πράξη ηρωισμού, επιλέγοντας να μείνει στην πόλη μετά τους σεισμούς, να μη φύγει στην Αθήνα, όπως έκαναν πολλά από τα μέλη της τάξης της.

Χαρίκλεια Αναστασοπούλου

Η Χαρίκλεια Αναστασοπούλου-Ζαραφωνίτου γεννήθηκε, πρώτη από τρεις κόρες, το 1926. Οι πολιτικές πεποιθήσεις του πατέρα – ανήκε στους φιλοβενιζελικούς αξιωματικούς – οδήγησαν, όπως διηγείται, στην πρόωρη αποστράτευσή του από το μεταξικό κράτος και την υπαγωγή του σε καθεστώς δυσμένειας και ανασφάλειας, κατάσταση που επιδεινώθηκε την περίοδο της Κατοχής.

Πείνα! Πείνα! Πείνα! [...] Πώς δεν αντιμ... Αφού δεν είχαμε ψωμί να φάμε. Αυτό το λίγο, τέλος πάντων που εξοικονομούσαμε, κάθε μεσημέρι μάς έδινε από ένα τόσο κομματάκι. Ένα αντίδωρο. Αυτό... εσύ, αυτό εσύ, αυτό εσύ.¹⁵

Αναθυμάται και υψώνει την ένταση της φωνής της. Χρησιμοποιεί το «εμείς» για να περιγράψει εξίσου τις στερήσεις και τις συλλογικές πράξεις ομάδων. Γι' αυτήν, όλοι ήταν ένα. Η ίδια, μαθήτρια του γυμνασίου, πήρε θέση, δραστηριοποιήθηκε, όπως όλοι στην παρέα της, στην ΕΠΟΝ και βγήκε στους δρόμους «όχι για τίποτε σπουδαίο», μα για να πετάξει προκηρύξεις. Ήταν κάτι αυτονόητο.

Όταν φτάσαμε στις μεγάλες τάξεις, συζητούσαμε. Οργανωθήκαμε κιάλας. Στην ΕΠΟΝ. [...] Οι φιληνάδες μου όλες ήταν... δηλαδή, αν δεν ήσουν με αυτούς, έπρεπε να πας με τους Γερμανούς... Τι θα καν... Θα πήγαινες με τους Γερμανούς;¹⁶

Πήρε θέση με «αυτούς», όσους δηλαδή, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, αντιστάθηκαν, με πράξεις περισσότερο ή λιγότερο γενναίες. Είναι περήφανη γι' αυτό. Με μια γλώσσα δουλεμένη, προσεγμένη, αφηγείται «εμπειρίες ζωής», όπως λέει η ίδια. Θυμάται τις πρώτες στιγμές της λευτεριάς ανάμεσα στο πλήθος, στιγμές ενότητας, χαράς...

Αν τη θυμάμαι; [...] Λοιπόν... ξεχύθηκε ο κόσμος στους δρόμους ύστερα από τόσο φόβο και τόσα βάσανα, χαρούμενος και γελαστός και... με τραγούδια και με χαρές, να πάμε στην Πλατεία Ελευθερίας. Η μητέρα μου, η οποία ήταν πολύ φοβητσιάρα, «δε θα πας», μου λέει, «πουθενά». «Γιατί μαμά;». «Γιατί θα σε σκοτώσουν». [...] «Εγώ θα πάω». «Θα σε σκοτώσουν». «Ε, άμα είναι να πεθάνω για την Ελλάδα, θεία είναι η δάφνη! Μια φορά κανείς πεθαίνει». [...] Φεύγω και τρέχω στην Πλατεία Ελευθερίας. [...] Καλά που πήγα. Τέτοιες στιγμές δεν μπορεί ο άνθρωπος να τις ζήσει. Μια φορά τις ζεις.¹⁷

Μέσα στον κόσμο, νιώθοντας ηρωική και η ίδια, επιλέγει να δει στα πρόσωπα των ανταρτών ελευθερωτών της πόλης τους συνεχιστές των ηρώων του '21. Η στιγμή είναι μοναδική και νιώθει την ανάγκη να είναι παρούσα ως «Ελληνίδα». Λόγος θερμός, φορτισμένος. Το ερώτημα, ωστόσο, προκύπτει σχεδόν αυτόματα: πώς οι αναμνήσεις των

15. Συνέντευξη της Χαρίκλειας Αναστασοπούλου στην Ε. Μπαρμπουδάκη, 08/11/2017.

16. Συνέντευξη της Χαρίκλειας Αναστασοπούλου στην Ε. Μπαρμπουδάκη, 08/11/2017.

17. Συνέντευξη της Χαρίκλειας Αναστασοπούλου στην Ε. Μπαρμπουδάκη, 08/11/2017.

εμπειριών της συντίθενται ιδωμένες μέσα από τα φίλτρα τόσων χρόνων, τόσων ρόλων, αλλά και του παρόντα χρόνου (Halbwachs 2013: 144-147); Όντας δασκάλα από το 1956 και μετά, σε μια περίοδο όπου στον δημόσιο λόγο το πατριωτικό και το εθνικό αποδόθηκαν σε μια παράταξη μόνο (Κωστής 2013: 721-723), διδάσκει την «κομψή» επίσημη αφήγηση για γενικό ξεσηκωμό και καθολική αντίσταση των Ελλήνων στην περίοδο της Κατοχής. Μια εκδοχή την οποία και η ίδια ενστερνίζεται, εκδοχή ωστόσο που δεν κάνει καθόλου λόγο για πτυχές της ιστορίας όπως ο δοσιλογισμός, τα Τάγματα Εφόδου ή οι διώξεις Εβραίων, το αντάρτικο και οι εκτελέσεις αντιστασιακών. Σε ποιο σημείο του ηρωικού αφηγήματος βρίσκεται σήμερα το προσωπικό της βίωμα και πού το επίσημο που «διδάχτηκε» και δίδαξε για τριάντα και πλέον χρόνια;

Η Αναστασοπούλου τελείωσε το γυμνάσιο το 1944-45. Καθώς η οικογένειά της δεν μπορούσε να υποστηρίξει το όνειρό της να γίνει μικροβιολόγος, σπούδασε στην Παιδαγωγική Ακαδημία της Λάρισας κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου. Από την περίοδο αυτή, δηλώνει ότι δε θυμάται τίποτε. Το καθεστώς επισφάλειας της οικογένειας δεν είχε παρέλθει. Η οικονομική της κατάσταση δεν είχε βελτιωθεί. Μακριά από την οικογένεια η ίδια, και ενώ βιώνει μιας μορφής χειραφέτηση, η νεαρή «επαναστάτρια» επιλέγει κι αποφασίζει να μείνει έξω από όσα διαδραματίζονται.

Εμφύλιος ήταν παιδί μου [...] Αααα. Δεν έχω τίποτα. Εκεί στη Λάρισα δεν ξέρω τι γινόταν, ούτε και στο Βόλο. Τίποτε, εμείς κοιτάζαμε το σχολείο και τα διαβάσματά μας και δεν ξέρω τίποτε από αυτά. Τι γινόταν. Ξέρω ότι ήταν Εμφύλιος. Δεν ασχολήθηκα πια με αυτά τα πράγματα καθόλου. Ξέρεις όταν χαρήκαμε που έγινε η απελευθέρωση τον Οκτώβριο, τι χαρά δοκιμάσαμε; Και αυτή η χαρά μας κράτησε μόνο πενήντα μέρες;¹⁸

Πενήντα μέρες κράτησε η χαρά... Και μετά; Δύσκολα πιστεύει κανείς ότι δεν μάθαινε τι γινόταν. Την ηρωική αφήγηση της λευτεριάς διαδέχεται μια άρνηση της πραγματικότητας, απομάκρυνση από όσα δημόσια συμβαίνουν, εσωστρέφεια, εγκατάλειψη της προηγούμενης ταυτότητας. Η ζωή της συνεχίστηκε έτσι και δεν ασχολήθηκε πια με «αυτά τα πράγματα». Η επιμονή της μητέρας της για επαγγελματική αποκατάσταση και των τριών κοριτσιών, πριν από οτιδήποτε άλλο, έκανε και την ίδια να αποδώσει κεντρική θέση στην εργασία. Μετά την ολοκλήρωση των σπουδών της δούλεψε για περίπου πέντε χρόνια στην υπηρεσία «Εφόδια» της Αγροτικής Τράπεζας, που συγκρο-

18. Συνέντευξη της Χαρίκλειας Αναστασοπούλου στην Ε. Μπαρμπουδάκη, 08/11/2017.

τήθηκε για τη διαχείριση της βοήθειας σε είδος από το εξωτερικό (Κωστής 2013: 712-716).¹⁹ Η εκλογή Μαρκεζίνη στο Υπουργείο Οικονομικών το 1952 έφερε την κατάργηση της υπηρεσίας στην οποία εργαζόταν και την απόλυσή της. Αρχικά εργάστηκε ως δημοσιογράφος, αντικείμενο που της άρεσε πολύ, αλλά ο πατέρας της θεωρούσε ότι δεν ήταν κατάλληλη δουλειά για γυναίκα, γιατί είχε πολλά ξενύχτια. Τελικά εργάστηκε ως δασκάλα από το 1956 ως το 1986. Την περίοδο της Δικτατορίας, και συγκεκριμένα το 1970-71, ο άντρας της, εκφρασμένος αντιχουντικός, μετατέθηκε εκτός Βόλου. Η απομάκρυνση από την οικογένεια ήταν γι' αυτόν μεγάλο πλήγμα, δεν το άντεξε και πέθανε. Οι ευθύνες της αυξάνουν. Αφηγείται τον μόχθο χωρίς πουθενά να κάνει αναφορά σε όνειρα ή επιθυμίες. Πού είναι η Χαρίκλεια; Μια ζωή σε διαρκή ανασφάλεια και αγώνα, στερήσεις και φόβο. Μια ζωή με έντονα βιώματα και διαδοχικές κρίσεις. Από τη λήξη του πολέμου και μετά θυμάται μόνο «δουλειά, δουλειά, δουλειά...». Νοηματοδοτεί το έργο της στο σχολείο, μιλώντας για προσωπική ικανοποίηση, αποτελεσματικότητα, πειραματισμό, εμπειρία, για αποδοχή και καταξίωση. Επιδεικνύει τα βραβεία και τους επαίνους που πήρε ως αναγνώριση και επιλέγει αυτή την ταυτότητα, της καλής δασκάλας, ως την ταυτότητα με την οποία θέλει να συστήνεται σήμερα:

Παρόλη αυτή τη δυστυχία που είχαμε, παρ' όλες τις στερήσεις, μπορώ να σε διαβεβαιώσω ότι από εκείνη τη φουρνιά, που ήμασταν στη Λάρισα, βγήκαν οι πιο καλοί δασκα-λοι!!! Εδώ στο Βόλο. Οι πιο καλοί δάσκαλοι.²⁰

Η «ανάγνωση» της κρίσης και η συνέχεια του εαυτού

Ακούγοντας τις συνεντεύξεις, τη μία μετά την άλλη, τα αποσπάσματά τους, το ένα πλάι στο άλλο, αντιλαμβάνεται κανείς ότι κάθε μια από τις τρεις αυτές γυναίκες καταθέτει σημαντικά στοιχεία, οδηγεί σε μια άλλη κατανόηση της περιόδου στην οποία τοποθετείται η παρούσα έρευνα. Η κρίση που προηγήθηκε, βαθιά και ευρεία, επηρέασε καθεμιά τους με τρόπο διαφορετικό και καθεμιά τους αναμετρήθηκε με τον εαυτό της για να μπορέσει να σταθεί όρθια και να συνεχίσει. Οι επιλογές τους, παρόλο που είναι προσωπικές, έχουν και ένα χαρακτήρα παραδείγματος, καθώς μοιάζουν να είναι αντιπροσωπευτικές μεταξύ των επιλογών των ατόμων την περίοδο εκείνη.

19. Η Αγροτική Τράπεζα είχε συνάψει συμφωνία με την UNRRA για τη διανομή του υλικού της βοήθειας προς την Ελλάδα μεταπολεμικά και είχε σημαντική ευθύνη σε αυτό. Ωστόσο, η ονοματοδότηση της υπηρεσίας σε «Εφόδια» θα πρέπει να προήλθε στην καθημερινή γλώσσα των εργαζομένων από το αντικείμενο της εργασίας τους.

20. Συνέντευξη της Χαρίκλειας Αναστασοπούλου στην Ε. Μπαρμπουδάκη, 08/11/2017.

Η πρώτη επέλεξε να φύγει για να μπορέσει να ξεδιπλώσει την προσωπικότητά της και να νιώσει ελεύθερη. Η δεύτερη «γεννήθηκε» ξανά λόγω της συγκυρίας και μπόρεσε να δείξει ένα κομμάτι του εαυτού άγνωστο ακόμη και στην ίδια, έστω και στιγμιαία, συμβιώνοντας με αυτό «ισόβια» πλέον, ενώ η τρίτη, ξεκινώντας με έναν εσωτερικό δυναμισμό και ρομαντική διάθεση, προσαρμόστηκε τελικά, μη μπορώντας να αποφύγει τα «απονέρια του ποταμού» των γεγονότων που προηγήθηκαν, μη μπορώντας, ίσως, να κάνει και αλλιώς. Και είναι αυτή, που αναστοχαστικά κοιτώντας το σήμερα της προσωπικής της ιστορίας, αναρωτιέται: «Ποιοι ήμασταν και ποιοι είμαστε»...

Βιβλιογραφία

- Abrams, Lynn. 2016. *Θεωρία προφορικής ιστορίας*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Γουργουλιάνης, Κωνσταντίνος & Αννίτα Κορδατζή-Πρασσά (επιμ.). 2013. *Το πρώτο ορεινό σανατόριο. Ένας αγώνας, πολλές ζωές*. Γενικά Αρχεία του Κράτους - Αρχεία Ν. Μαγνησίας & Πνευμονολογική Κλινική Πανεπιστημίου Θεσσαλίας.
- Halbwachs, Maurice. 2013. *Η συλλογική μνήμη*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Koselleck, Reinhart. 2017. *Κρίση*. Αθήνα: Επέκεινα.
- Κωστής, Κώστας. 2013. *Τα κακομαθημένα παιδιά της Ιστορίας. Η διαμόρφωση του νεοελληνικού κράτους, 18ος-21ος αιώνας*. Αθήνα: Πόλις.
- Lowe, Keith. 2014. *Όλεθρος. Η Ευρώπη μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Mazower, Mark. 2004. «Εισαγωγή». Στο Mark Mazower (επιμ.), *Μετά τον πόλεμο. Η ανασυγκρότηση της οικογένειας, του έθνους και του κράτους στην Ελλάδα, 1943-1960*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 11-32.
- Mazower, Mark. 2013. *Σκοτεινή ήπειρος. Ο Ευρωπαϊκός εικοστός αιώνας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Μπαρμπουδάκη, Ελένη. 2015. *Οι «Σεισμοί του Βόλου», πολιτικές, κοινωνικές-οικονομικές και βιωματικές διαστάσεις*. Διπλωματική εργασία, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας.
- Thompson, Paul. 2002. *Φωνές από το παρελθόν. Προφορική ιστορία*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Τσαπόγας, Μιχάλης. 2004. «Πολιτικές πεποιθήσεις ή η κατεξοχήν εμφύλια διάκριση». Στο Μιχάλης Τσαπόγας & Δημήτρης Χριστόπουλος (επιμ.), *Τα δικαιώματα στην Ελλάδα, 1953-2003. Από το τέλος του Εμφυλίου στο τέλος της μεταπολίτευσης*. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 170-178.

**«Βαθιά ακρόαση» και «τυφλά σημεία»:
αναστοχασμοί πάνω σε μια παλιά έρευνα**

Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν

Περίληψη

Πρόσφατες έρευνες προφορικής ιστορίας σε «δύσκολα πεδία» επισήμαναν τις επιπτώσεις που μπορεί να έχει στην ερευνητική διαδικασία η έντονη πολιτικοποίηση του πεδίου. Πώς επηρεάζονται οι σχέσεις μεταξύ ερευνητών και αφηγητών; Πώς επηρεάζει η πολιτική αυτή συγκυρία την ανάλυση των προφορικών μαρτυριών; Τι ακούμε και τι δεν ακούμε; Αυτά τα ερωτήματα στάθηκαν αφορμή για να επανεξετάσω αναστοχαστικά τις συνεντεύξεις που έκανα με σλαβόφωνους στην Ελλάδα, πριν 30 χρόνια, την περίοδο που το Μακεδονικό ήταν σχεδόν καθημερινά στην επικαιρότητα. Μέσα από τη «βαθιά ακρόαση» τριών διαφορετικών συνεντεύξεων αναδεικνύονται τα «τυφλά σημεία» που δημιούργησε η πώλωση της Μακεδονικής διαμάχης και προτείνονται νέες αναγνώσεις των διαδικασιών επιτέλεσης εθνοτικών ταυτοτήτων μέσα από τον βιωματικό λόγο.

Εισαγωγή

Σκοπός του κειμένου αυτού είναι να επανεξετάσω αναστοχαστικά τις συνεντεύξεις και την εθνογραφική έρευνα που πραγματοποίησα –εν μέρει μαζί με τον ανθρωπολόγο Λόριγκ Ντάνφορθ– σε σλαβόφωνες περιοχές της Δυτικής Μακεδονίας και στη μακεδονική διασπορά. Η έρευνα πραγματοποιήθηκε κατά το διάστημα 1988-2003 –διάστημα κατά το οποίο το «Μακεδονικό Ζήτημα» βρίσκονταν σχεδόν μόνιμως στα πρωτοσέλιδα των εφημερίδων. Με ενδιέφερε αφενός να συγκεντρώσω προφορικές μαρτυρίες για τη δεκαετία του 1940 και αφετέρου να μελετήσω τον τρόπο με τον οποίο οι ντόπιοι κάτοικοι διαπραγματεύονταν τις πολλαπλές ταυτότητές τους στη συγχρονία. Και τα δύο θέματα ήταν –και εξακολουθούν να είναι– ιδιαίτερα «ευαίσθητα», παράγοντας έντονες αντιπαραθέσεις στον δημόσιο λόγο. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, η σχεδόν μόνιμη κρίση του «Μακεδονικού» επηρέασε με ποικίλους τρόπους την έρευνα, τους πληροφορητές μου και την ίδια την ερευνήτρια. Σκοπός μου ήταν να ανακαλύψω τις φωνές των ντόπιων κατοίκων, ιδίως όσων αυτοπροσδιορίζονταν

ως (Σλαβο)Μακεδόνες. Οι φωνές αυτές ήταν συχνά καταδικασμένες στη σιωπή ή έμειναν κρυμμένες σε ιδιωτικούς χώρους και σε οικογενειακές μνήμες. Οι δυσκολίες διείσδυσης στον χώρο αυτών των ανθρώπων (Van Boeschoten 2006) συσχετίζονται με τη μακρόχρονη καταπίεση από το ελληνικό κράτος γλωσσικών ή άλλων εκδηλώσεων μιας ιδιαίτερης μακεδονικής ταυτότητας.¹

Από την άλλη πλευρά, αφορούν κι αυτό που η Erin Jessee αποκάλεσε «έντονη πολιτικοποίηση του πλαισίου έρευνας». Σε ένα σημαντικό πρόσφατο άρθρο, η Jessee συζητάει πώς η πολιτικοποίηση του πεδίου την έβαλε μπροστά στα «όρια της προφορικής ιστορίας», όταν προσπάθησε να συγκεντρώσει μαρτυρίες από θύματα και θύτες μαζικής βίας στη Ρουάντα και στη Βοσνία (Jessee 2011, Perks-Thomson 2016: 674-688). Παρόλο που στη δική μου έρευνα δεν έφτασα ποτέ στα «όρια της προφορικής ιστορίας», η πολιτικοποίηση του πεδίου την επηρέασε σε σημαντικό βαθμό. Το συνέδριο «Ταυτότητες και ετερότητες σε περιόδους κρίσης» μου πρόσφερε την ευκαιρία να αναλογιστώ εκ των υστέρων αυτή την επίδραση. Πιο συγκεκριμένα θα εστιάσω σε τρεις διαφορετικές πτυχές της αλληλόδρασης κρίσης και ταυτοτήτων:

- στην επίδραση της πολιτικοποίησης του μακεδονικού πολιτισμού στο περιεχόμενο των συνεντεύξεων
- στον τρόπο με τον οποίο οι αφηγητές θεματοποιούν στη συνέντευξή τους τις πολλαπλές κρίσεις ή «βιογραφικές καμπές»² που έζησαν στη ζωή τους
- και –κυρίως– στη δική μου «κρίση» (με τη διπλή έννοια του όρου), που προέκυψε όταν ακούγοντας ξανά τις παλιές μου συνεντεύξεις ανακάλυψα τα «τυφλά σημεία» των ερμηνειών μου και οδηγήθηκα σε νέες αναγνώσεις.

Κατά κάποιο τρόπο, δηλαδή, οδηγήθηκα σε μια «δευτερογενή ανάλυση» παλιάς μου έρευνας. Όπως έχει αναλύσει ο Γιώργος Τσιώλης (2011), υπάρχουν σοβαρές ενστάσεις από την πλευρά της ποιοτικής έρευνας για την επαναχρησιμοποίηση ποιοτικών δεδομένων από άλλους ερευνητές – και αυτό παρά τα πολλά οφέλη που μπορεί να φέρει μια τέτοια στρατηγική. Οι επιφυλάξεις αυτές έχουν να κάνουν τόσο με επιστημολογικά ζητήματα όσο και με ζητήματα ερευνητικής και μεθοδολογικής δεοντολογίας. Ο δε Paul Thompson (2000) μιλάει για μια «περίεργη σιωπή στην καρδιά της ποιοτικής έρευνας» την οποία εξηγεί περισσότερο με μια ερευνητική κουλτούρα που πριμοδοτεί την «εμβάπτιση» του ερευνητή στο πεδίο και την συνακόλουθη πα-

1, Επίσημα έγγραφα που τεκμηριώνουν αυτή τη διαχρονική κρατική στρατηγική παρουσιάζονται στο Κωστόπουλος & Ψαρράς 2018.

2. «Ερμηνευτικές στιγμές που οδηγούν σε μια επανερμηνεία του παρελθόντος και του παρόντος καθώς και του μέλλοντος» (Rosenthal 2013: 68).

ραγωγή γνώσης που δεν μπορεί να μεταβιβαστεί εύκολα σε επόμενους ερευνητές. Ακόμα πιο σπάνια οι ερευνητές ποιοτικών δεδομένων προβαίνουν σε δευτερογενή ανάλυση δικής τους έρευνας, επιστρέφοντας στο υλικό αυτό με νέα ερωτήματα. Μια εξαίρεση αποτελεί ο ίδιος ο Thompson, ο οποίος χρησιμοποίησε το υλικό της έρευνάς του για τους Βρετανούς των αρχών του 20ού αιώνα (*The Edwardians*) για νέα έρευνα σχετικά με την εμπειρία της γήρανσης (Thompson 2000). Στη δική μου περίπτωση, δεν επιστρέφω στο παλιό μου υλικό με νέα ερωτήματα, αλλά έγινε το αντίστροφο: το παλιό υλικό μου αποκάλυψε πτυχές που δεν είχα προσέξει και έτσι μου δημιούργησε νέα ερωτήματα.

Δύσκολα πεδία

Η έντονη πολιτικοποίηση του πεδίου έρευνας δημιούργησε πολλά μεθοδολογικά και δεοντολογικά προβλήματα, διαφορετικής φύσης ανάλογα με τον τόπο και την πολιτική συγκυρία της επιτόπιας έρευνας. Στην περιοχή της Φλώρινας η συχνή παρακολούθησή μου από αστυνομικούς ή άνδρες της Ασφάλειας με πολιτικά δημιούργησε εύλογους φόβους σε υποψήφιους πληροφορητές και έθεσε σε μένα πολύ έντονα το πρόβλημα της προστασίας της ταυτότητας όσων τόλμησαν να μου μιλήσουν. Απέφυγα τη χρήση μαγνητοφώνου, έγραφα τις σημειώσεις πεδίου με κωδικούς και σε ξένη γλώσσα, και για μεγαλύτερη προστασία τις ταχυδρόμησα στον εαυτό μου στο εξωτερικό πριν εγκαταλείψω τη χώρα. Ο φόβος που προκάλεσε στους πληροφορητές η σύγχρονη κρίση του Μακεδονικού ήρθε να εμφωλευτεί σε παλιότερους φόβους για την κρατική καταστολή που μεταβιβάστηκαν από γενιά σε γενιά. Το γεγονός ότι ήμουν «ξένη» λειτούργησε θετικά στο να κερδίσω την εμπιστοσύνη των πληροφορητών, αλλά η αγωνία για την μελλοντική τύχη καταγραμμένου τεκμηρίου των συνομιλιών μας απέτρεψε τη χρήση μαγνητοφώνου τις περισσότερες φορές. Οι λίγοι που δέχτηκαν να ηχογραφηθεί η συνέντευξή τους μου μίλησαν για τις εμπειρίες τους στην Κατοχή και στον Εμφύλιο, και οι περισσότεροι από αυτούς ζούσαν μακριά από το άγρυπνο μάτι της Ασφάλειας Φλώρινας. Λόγω της πολιτικά φορτισμένης ατμόσφαιρας, δεν υπήρχε περίπτωση να τους ζητήσω να παραχωρήσουν τη μαρτυρία τους σε κάποιο αρχείο, αλλά ήταν πρόθυμοι να μιλήσουν στο μαγνητόφωνο «για την ιστορία».

Εκτός από τα προβλήματα που αντιμετώπισα στο πεδίο, υπήρχαν και εχθρικές αντιδράσεις σε ορισμένους κύκλους της ελληνικής κοινωνίας αλλά και σε ακαδημαϊκό επίπεδο. Στοχοποιήθηκα προσωπικά από την ακροδεξιά εφημερίδα «Στόχος», από

τη Χρυσή Αυγή και από τη Παμμακεδονική Ένωση στην Αμερική. Σε γνωστό άρθρο στον συλλογικό τόμο *Ταυτότητες στη Μακεδονία*, ο Βασίλης Γούναρης επιτέθηκε σε τρεις κοινωνικούς ανθρωπολόγους (μεταξύ των οποίων και σε μένα). Θεώρησε πολιτικά επικίνδυνη τη χρήση που κάναμε του όρου «εθνοτική ομάδα» για τον σλαβόφωνο πληθυσμό της ελληνικής Μακεδονίας, καθώς επίσης την αναζήτηση μιας ιστορικότητας της ομάδας αυτής στα χρόνια της Τουρκοκρατίας (Γούναρης 1997: 38-41). Η προσέγγιση αυτή, υποστηρίζει, θα άφηνε ανοικτό το πεδίο «για πολιτικές παρεμβάσεις [...] γειτονικών κρατών» με σκοπό τη διεκδίκηση μειονοτικών δικαιωμάτων (ό.π.: 41). Η υπερβολική αυτή άποψη εκφράζει το κλίμα της εποχής του οποίου έπεσε θύμα και ο ίδιος.³

Ύστερα από 30 χρόνια, λοιπόν, διαπιστώνω ότι η συγκυρία της κρίσης του Μακεδονικού με οδήγησε να εστιάσω περισσότερο στην καταγραφή διακρίσεων εις βάρος του σλαβόφωνου πληθυσμού και στα δίκτυα των ακτιβιστών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Επίσης, με ενδιέφεραν οι τρόποι αυτοπροσδιορισμού και ετεροπροσδιορισμού και οι σχέσεις μεταξύ των διαφόρων εθνοτικών ομάδων που κατοικούν στην περιοχή.

Όμως σήμερα, ξαναδιαβάζοντας τις σημειώσεις πεδίου και ακούγοντας τις παλιές συνεντεύξεις, προσέχω άλλες πτυχές που ίσως έμειναν στη σκιά υπό το βάρος της επικαιρότητας. Η απόσταση του χρόνου, η απόσταση από το πεδίο, αλλά και η δική μου μετέπειτα πορεία φωτίζουν εκ νέου αυτά τα «τυφλά σημεία». Προπαντός αναδεικνύουν με πιο καθαρό τρόπο την περιπλοκότητα της διαμόρφωσης και της επιτέλεσης των μακεδονικών ταυτοτήτων, ανάλογα με τα βιώματα και την μεταβαλλόμενη πολιτική κουλτούρα που σφράγισε τους αφηγητές σε διάφορες περιόδους της ζωής τους. Πιο συγκεκριμένα, σήμερα αναγνωρίζω πολύ καλύτερα τη σημασία των παρακάτω μεθοδολογικών προσεγγίσεων:

- Η προσέγγιση των ταυτοτήτων μέσα από την οικογενειακή ιστορία και τις προφορικές παραδόσεις
- Η ανάγκη της εθνογραφικής έρευνας σε συνδυασμό με συνεντεύξεις
- Η ένταξη της επιτέλεσης ταυτοτήτων στη συνολική βιογραφία και βιο-αφήγηση των πληροφορητών, αλλά και στη συγκεκριμένη συγκυρία της συνέντευξης.

Στη συνέχεια θα φωτίσω τα παραπάνω επιχειρήματα με παραδείγματα από τρεις συνεντεύξεις. Το κάθε παράδειγμα αναδεικνύει μια διαφορετική πτυχή της επιτέλεσης ταυτοτήτων. Σε όλα όμως αποδείχτηκε σημαντικός παράγοντας η οικογενειακή

3. Την ίδια χρονιά (1997) ο Γούναρης στοχοποιήθηκε και ο ίδιος από την Ασφάλεια, όπως τεκμηριώνεται σε απόρρητη έκθεση που δημοσίευσε πρόσφατα η *Εφημερίδα των Συντακτών* (Κωστόπουλος & Ψαρράς 2018: 61-62).

ιστορία των αφηγητών, αλλά και η δόμηση της αφήγησης μέσα από τις βιογραφικές καμπές που τους σημάδεψαν.

Θα ξεκινήσω με μια συνέντευξη που πήρα το 1998 στο πλαίσιο έρευνας για τα προσφυγόπουλα του Εμφυλίου στην Ανατολική Ευρώπη. Αρχικά είχα αφήσει τη μαρτυρία αυτή κάπως παράμερα, γιατί δεν περιείχε πολλές λεπτομέρειες για το θέμα που ερευνούσα. Αλλάζοντας όμως οπτική και με την απόσταση του χρόνου, ανακάλυψα σε αυτήν μια πολύ ενδιαφέρουσα περίπτωση πολλαπλώς σιγασμένης ταυτότητας, διέκρινα καλύτερα την επίδραση της πολιτικής συγκυρίας αλλά και τον καθοριστικό ρόλο που έπαιξε ένα καταλυτικό επεισόδιο της επιτόπιας έρευνας στη σχέση μου με την αφηγήτρια.

Ράνια – μια σιγασμένη ταυτότητα

Η Ράνια⁴ γεννήθηκε το 1939 σε χωριό της Φλώρινας, σε σλαβόφωνη οικογένεια. Το 1948 έφυγε με το παιδομάζεμα και εγκαταστάθηκε στη Ρουμανία, όπου αργότερα παντρεύτηκε Έλληνα, επίσης προσφυγόπουλο. Μετά τον επαναπατρισμό τους στη δεκαετία του 1980, το ζευγάρι έζησε στην Αθήνα. Στη συνέντευξη αρχικά ήταν παρών και ο Έλληνας σύζυγός της, ο οποίος μάλιστα απαντούσε ο ίδιος (!) στις ερωτήσεις που έκανα στη Ράνια. Με παρόντα τον κυρίαρχο σύζυγο, λοιπόν, η Ράνια, η οποία μιλάει και σήμερα κάπως σπαστά τα ελληνικά, επιμένει αρχικά ότι στο χωριό και στο σπίτι μιλούσαν μόνο ελληνικά. Ο σύζυγος, ο οποίος κατάγεται από άλλη περιοχή, επιβεβαιώνει: «ελληνικά μιλούσαν». Η Ράνια το επαναλαμβάνει άλλη μια φορά και προσπαθεί, αμήχανα, να αλλάξει την κουβέντα: «Τι άλλο να πω;». Λίγο αργότερα, μιλώντας για τον παιδικό σταθμό όπου έζησε στη Ρουμανία, αναφέρει ότι όλα τα προσφυγόπουλα εκεί ήταν «από τη Μακεδονία», χωρίς να διευκρινίσει τη γλωσσική ή εθνοτική τους ταυτότητα. Από τους δασκάλους τους εκεί θυμάται μόνο τους Έλληνες, ενώ είναι γνωστό από άλλες πηγές ότι τα μακεδονόπουλα διδάσκονταν εκεί και στη μητρική τους γλώσσα.

Μετά από ένα τέταρτο περίπου ο σύζυγος φεύγει και το σκηνικό αλλάζει. Η αποχώρησή του δημιουργεί νέες προϋποθέσεις για πιο κοντινή σχέση μεταξύ μας. Η Ράνια βγάζει στην επιφάνεια μια ιδιαίτερα τραυματική εμπειρία: πως έμαθε μετά την ήττα, σε ηλικία 8-9 χρονών, ότι η αδελφή της σκοτώθηκε ως επιστρατευμένη μαχήτρια του ΔΣΕ. Ήταν η μεγαλύτερη και πιο αγαπημένη αδελφή της που την προστάτευε από το ξύλο της μητέρας. Για να απαλύνω τον πόνο, αναφέρω μια ιστορία από άλλη συνέ-

4. Ράνια (ψευδώνυμο), συνέντευξη στη Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, Αθήνα, 4.6.1998. Όλα τα αποσπάσματα είναι από την ίδια συνέντευξη.

ντευξη για τον θετικό ρόλο δασκάλου που εργαζόταν στον ίδιο παιδικό σταθμό και που βοηθούσε τα παιδιά στην επεξεργασία του πένθους. Η αφηγήτρια εκείνης της ιστορίας ήταν επίσης μακεδονικής καταγωγής και ζει σήμερα στα Σκόπια, όπου η Ράνια είχε πολλούς συγγενείς. Η συζήτηση που ακολουθεί ανοίγει άλλα συρτάρια της μνήμης της Ράνιας. Θυμήθηκε ότι η οικογένειά της στον Εμφύλιο φιλοξενούσε τους Μακεδόνες αντάρτες του ΔΣΕ με επικεφαλής τη Βέρα.⁵

... τη Βέρα άμα έχεις ακούσει; Ξανά στη Σκόπια είναι και αυτή [...] και τη θυμάμαι, που χόρευε στο αλώνι μας, εκεί. Αρχινούσε έρχονταν οι αντάρτες και χορεύανε... [...]. Μας ξέρει εμάς. Άμα του [της] πεις για την [οικογένειά μας] όλοι μας γνωρίζαν. Γιατί το απόσπασμα το αντάρτικο, ήταν στο σπίτι μας.

Το γεγονός ότι κι εγώ γνώριζα τη Βέρα ανέβασε τη μεταξύ μας σχέση εμπιστοσύνης ένα σκαλοπάτι παραπάνω. Σε αυτό το σημείο η Ράνια αισθάνθηκε πλέον πιο ελεύθερη να μου μιλήσει για τη γλώσσα που μιλούσαν στο χωριό, όμως χωρίς να ξεπεράσει τα όρια που ή ίδια θεώρησε ασφαλή. Αναφέρει ότι έμαθε τα «μακεδόνικα» από τον έμπορο παππού της που πηγαινοερχόταν στα Μπίτολα. Αμέσως παρακάτω, σαν να φοβήθηκε ότι είπε αυτή την «επικίνδυνη» λέξη που ως τώρα είχε αποφύγει, η γλώσσα και η ταυτότητα αναφέρονταν μόνο με τη λέξη «τέτοιο»...

- Και από εκεί τα μάθαμε και τα μακεδόνικα εμείς. Από τον παππού.
- Από τον παππού; Γιατί, στο χωριό δεν μιλούσε κανείς;
- Κοίτα, μιλούσανε, όμως σπάνια. Οι πιο πολλοί λέγανε ότι είναι... τέτοιο. Όμως στο σπίτι μας στο τέτοιο μιλούσε η μαμά και ο παππούς γιατί πηγαινοέρχονταν... Τα άκουγα και τα μάθαμε όλοι. Όμως σχολείο ελληνικό κάναμε στο χωριό.

Δύο μήνες αργότερα συγκατοίκησα για ένα διάστημα με το ζευγάρι στο χωριό του άνδρα της. Ταυτόχρονα παραθέριζαν εκεί και πολλοί συγγενείς του. Η εγγύτητα και η εχεμύθεια, που είχαν δημιουργηθεί μεταξύ μας στη διάρκεια της συνέντευξης, μετέβαλε τη σχέση μου με τη Ράνια σε μια σχέση συνωμοτικής αλληλεγγύης. Την ώρα που κοιμούνταν οι άλλοι στο σπίτι, η Ράνια μου μίλαγε ψιθυριστά για την ταυτότητά της. Μου αποκάλυψε ότι δεν ήξερε λέξη ελληνικά προτού φύγει για τη Ρουμανία, και ότι η μάνα της δεν έμαθε ποτέ ελληνικά. Θυμήθηκε ότι στον εμφύλιο είχαν γίνει

5. Βέρα Φωτέεβα από το Δενδροχώρι Καστοριάς, αντάρτισσα και στέλεχος του ΝΟΦ, της μακεδονικής οργάνωσης ανταρτών που ιδρύθηκε το 1945 και μετά ενσωματώθηκε στον ΔΣΕ.

και μαθήματα στη μακεδονική γλώσσα στο χωριό της, ενώ στη συνέντευξη το είχε αρνηθεί. Και σαν καταλύτης σε αυτή τη μεταβολή λειτούργησε ένα περιστατικό που έμπλεξε και εμένα: ένας ανεψιός του άνδρα της, επηρεασμένος από το εθνικιστικό κλίμα της εποχής, με κατηγορήσε ότι είμαι «πράκτορας των Σκοπίων», επειδή είχα ονομάσει τη γλώσσα «μακεδονική». Μετά, όταν ήμαστε πάλι μόνες μας, η Ράνια μου εκμυστηρεύτηκε ότι δεν αισθανόταν άνετα στο χωριό του άνδρα της, ότι δεν εκδηλώνόταν, αλλά ήταν αποφασισμένη μια μέρα να τους πει ανοιχτά ότι είναι «Μακεδόνα» και μακεδονικά είναι η γλώσσα της μάνας της.

Η περίπτωση της Ράνιας δείχνει σαφώς τα προβλήματα ταυτότητας που μπορούν να προκύψουν σε μικτά ζευγάρια, αλλά και την άμεση επίδραση της έντονης πολιτικοποίησης της πολιτισμικής της ταυτότητας που έφερε η κρίση του Μακεδονικού. Μας δείχνει επίσης πως αυτά που μας λένε οι πληροφορητές «off-the-record» (Sheftel & Zembrzycki 2013) μπορούν να φωτίσουν τις σιωπές της συνέντευξης και άρα τη σημασία που έχει η πραγματοποίηση επιτόπιας έρευνας παράλληλα με τις συνεντεύξεις. Τέλος, η οικογενειακή ιστορία της Ράνιας –η γλωσσική και εθνοτική ταυτότητά της, αλλά και η φανερή υποστήριξη της οικογένειας στο μακεδονικό αντάρτικο– διαμορφώνουν το πολιτισμικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο θα προσπαθούν ανεπιτυχώς να βρουν έδαφος οι μετέπειτα εμπειρίες της, καταδικάζοντάς τις στη σιωπή. Ζώντας με Ρουμάνους και έλληνες πρόσφυγες επί σαράντα χρόνια, είναι πιθανόν αυτά τα στοιχεία της ταυτότητάς της να είχαν παραχωρήσει τη θέση τους σε άλλα. Η κρίση του Μακεδονικού όμως –και ιδίως η πολιτική φόρτιση που απέκτησε ο όρος «μακεδονικός»– τα επανέφερε στο προσκήνιο, είτε ως μορφή αυτολογοκρισίας είτε ως διεκδίκηση μιας κρυφής μορφής του ανήκειν.

Μπόρις – η δύσκολη ενσωμάτωση

Ο Μπόρις (ψευδώνυμο) γεννήθηκε το 1924 σε ένα μικρό αγροτικό χωριό κοντά στη Φλώρινα, πρώην τσιφλίκι. Η συνέντευξη διεξήχθη το καλοκαίρι του 1991, λίγο πριν λάβει μεγάλες διαστάσεις το Μακεδονικό με τα συλλαλητήρια του 1992. Ο συγκεκριμένος αφηγητής, όμως, δεν φάνηκε να επηρεάστηκε από την κρίση του Μακεδονικού, ούτε εξέφρασε κάποιους φόβους για την ηχογράφηση της συνέντευξης. Πλησιάζοντας ίσως στο τέλος της ζωής του –έπασχε από βαρύ άσθμα– ήταν πρόθυμος να μου μιλήσει για τη ζωή του, αλλά και για την οικογενειακή του ιστορία. Οι κρίσεις από τις οποίες πέρασε η οικογένειά του –με ορόσημα το 1912, το 1924, το 1936, το 1940 και το 1946– έχουν δομήσει την αφήγησή του, στην οποία οι σχέσεις των γονιών

του και του ίδιου με τους Έλληνες και με το ελληνικό κράτος παίζουν κεντρικό ρόλο. Ο Μπόρις αυτοπροσδιορίζεται ως «Σλαβομακεδόνας» και ήρθε κοντά στους Έλληνες μέσα από την Αντίσταση και τη σχέση του με το ΚΚΕ, ιδίως στη διάρκεια της εξορίας του στα Γιούρα (1946-1952).

Στην αρχή της συνέντευξης εξηγεί ότι στις αρχές του 20ού αιώνα το χωριό ήταν Εξαρχικό, είχε βουλγάρικο σχολείο και βουλγάρικη εκκλησία και υποστήριζε τον αγώνα του Κομιτάτου⁶ για την απελευθέρωση της Μακεδονίας από τους Τούρκους. Μάλιστα χαρακτηρίζει τη γιαγιά του ως δραστήρια «κομιτατζού». Αναπαράγει λεπτομερώς προφορικές παραδόσεις που έμαθε από τον παππού του για το πώς οι κομιτατζήδες τιμωρούσαν γυναίκες οι οποίες είχαν σεξουαλικές σχέσεις με Τούρκους μπέηδες. Το 1912 εμφανίζεται στην αφήγησή του σαν το έτος που «ήρθε το ελληνικό». Το 1924 είναι η επόμενη κρίση: τονίζοντας τη σημασία της αυτοχθονίας, αφηγείται τι έκαναν οι συγχωριανοί του για να μην έρθει «ξένο στοιχείο», δηλαδή πρόσφυγες από τη Μικρά Ασία ή τον Πόντο, οι οποίοι «ήρθαν σαν τα μερμήγκια». Την ίδια χρονιά, ο πατέρας και ο θείος του προσχώρησαν στο ΚΚΕ, εξαιτίας της απόφασης που πήρε το Κόμμα υπέρ μιας ανεξάρτητης Μακεδονίας και Θράκης.⁷ Και το 1943 μπαίνει και ο ίδιος στην Αντίσταση και στο Κόμμα.

Τα κύρια στοιχεία αυτής της αφήγησης με έκαναν να υποθέσω αρχικά ότι έχουμε να κάνουμε με μια αρκετά ξεκάθαρη μακεδονική ταυτότητα, που ερμηνεύει την ιστορία της ομάδας του από τα τέλη του 19ου αιώνα μέχρι τον Εμφύλιο σταθερά με εθνοτικά κριτήρια. Η συγκυρία της κρίσης του Μακεδονικού με άφησε ικανοποιημένη με αυτή την ανάγνωση. Σήμερα, όμως, που έχω την πολυτέλεια να προχωρήσω σε μια πιο «βαθιά ακρόαση»⁸ της ίδιας συνέντευξης, ανακαλύπτω ρήξεις, σιωπές, αμφιβολίες και πίσω από όλα αυτά μια πικρία που εκφράζεται κυρίως με το ιδίωμα της «προδοσίας». Μέσα από αυτή τη νέα ανάγνωση ανακαλύπτω ότι η αφήγηση του Μπόρις περιγράφει τις σχέσεις εντός της εθνοτικής ομάδας, αλλά και τις σχέσεις

6. Με τον όρο «Κομιτάτο» εννοείται η Εσωτερική Μακεδονική Επαναστατική Οργάνωση (ΕΜΕΟ), η οποία οργάνωσε το 1903 την εξέγερση του Ίλιντεν κατά της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Η εξέγερση πνίγηκε στο αίμα. Η ΕΜΕΟ δεν πρέπει να συγχέεται με το Βουλγαρικό Κομιτάτο της Κατοχής που συνεργαζόταν με τον κατακτητή και αναφέρεται παρακάτω στην αφήγηση του Μπόρις.

7. Απόφαση του 3ου Έκτακτου Συνεδρίου του ΚΚΕ (1924), ΚΚΕ 1964: 513-518.

8. Οι Sheftel & Zembrzycki (2010: 199) ορίζουν τη «βαθιά ακρόαση» ως μια αλληλόδραση στη διάρκεια της συνέντευξης που ενθαρρύνει τον αφηγητή να αναστοχαστεί τα νοήματα αντί να αναφέρει γεγονότα. Η βαθιά ακρόαση αφορά όμως και την εκ των υστέρων ανάλυση συνεντεύξεων που ήδη έχουμε πραγματοποιήσει. Βλέπε σχετικά το γνωστό αναστοχαστικό κείμενο των Anderson & Jack (1991).

της με τους Έλληνες και με το ΚΚΕ, σαν πολύ πιο περίπλοκες απ' ό,τι φανταζόμουν αρχικά.

Ας δούμε όμως μερικά παραδείγματα. Στην αρχή της συνέντευξης ο Μπόρις μιλά για τον πατέρα του που επί Τουρκοκρατίας ήταν «Σλαβομακεδόνας δάσκαλος». Στη συνέχεια εξηγεί ότι, όταν «ήρθε η Ελλάδα», του έγινε πρόταση να διδάσκει και σε ελληνικό σχολείο, αλλά εκείνος αρνήθηκε, γιατί το θεωρούσε προσβολή απέναντι στην κοινότητά του, «από Σλαβομακεδόνα δάσκαλο να γίνει Έλληνας δάσκαλος». Με άλλα λόγια, φοβόταν να χαρακτηριστεί από τους συγχωριανούς του ως «προδότης».

Ντρεπόταν να πάει στο παζάρι. Πως θα λέγανε, με το δάχτυλο σαν με λένε «Να, ο Σλαβομακεδόνας ο δάσκαλος, τώρα Έλληνας δάσκαλος». Το είχε σε προσβολή. Στα τούρκικα λέγεται «νάμους».⁹

Με ένα μείγμα πικρίας και περηφάνιας, ο αφηγητής σχολιάζει ότι εξαιτίας αυτής της απόφασης ο πατέρας του «από δάσκαλος κατέληξε αγρότης» και ο ίδιος έμεινε αγράμματος. Αυτό το ερμηνεύσα –και σωστά– σαν άρνηση αφομοίωσης από το ελληνικό κράτος. Όμως αυτό που δεν «άκουσα» είναι ότι στη συνέχεια υπήρχε μια ισχυρή πίεση προσαρμογής. Το επόμενο απόσπασμα περιγράφει την ενσωμάτωση του χωριού στο ελληνικό κράτος:

Το δώδεκα, όταν ήρθε η Ελλάδα, άλλαξαν τα επίθετα [...]. Αντέδρασε όλος ο κόσμος! Όλος ο κόσμος. Όλος ο κόσμος. Ηθέλαμε τουλάχιστο το -ος να μείνει, αντί Μίτσκοφ, Μίτσκοκ τουλάχιστο να μας γράφανε. Δεν το θέλανε κι αυτό. Κι αυτό δεν το θέλανε. Ε, τέλος πάντων, τι να κάνουμε, σκύψαμε κεφάλι. Τι να κάναμε. Οι γέροι ήταν άνθρωποι... επειδή απογοητεύτηκαν πολλές φορές που κάνανε αγώνα επί Τουρκία και λοιπά, και μετά... χαρήκαμε που ήρθε η Ελλάδα, όλα καλά, αλλά δεν μπορούσαμε να συνεννοηθούμε να μιλήσουμε τη γλώσσα.

Αυτά που δεν άκουσα ήταν το «σκύψαμε κεφάλι» και το «χαρήκαμε που ήρθε η Ελλάδα» και συγκράτησα μόνο τη διαμαρτυρία του αφηγητή για την αλλαγή των επιθέτων και για την απαγόρευση της γλώσσας. Γενικότερα, αυτό που δεν πρόσεχα επαρκώς είναι η περιπλοκότητα των σχέσεων μεταξύ των δύο ομάδων σε περιόδους κρίσης.

Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η αφήγηση μιας ιστορίας που έζησε ο πατέρας του

9. Συνέντευξη του Μπόρις στη Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, Φλώρινα, 8.8.1991. Όλα τα αποσπάσματα είναι από την ίδια συνέντευξη.

όταν υπηρετούσε στον ελληνικό στρατό στη Μικρά Ασία: ο τούρκικος στρατός έριξε δίγλωσσες προκηρύξεις, στα ελληνικά και στα μακεδονικά, για να παροτρύνει τους φαντάρους να λιποτακτήσουν. Εκεί ο πατέρας του συμβούλεψε τους συντρόφους του να μην λιποτακτήσουν, «για να μην εγκαταλείψουν το μέρος τους», όπως το εξηγεί ο Μπόρις. Δηλαδή αφενός συστρατεύθηκε με τους Έλληνες στον αγώνα τους κατά του τουρκικού στρατού και αφετέρου υπερασπίστηκε το δικαίωμα της δικής του ομάδας στην αυτοχθονία, να παραμείνουν δηλαδή στη Μακεδονία. Εξαιρετικά ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι η ιστορία με τις δίγλωσσες προκηρύξεις επαναλαμβάνεται και στη ζωή του ίδιου του Μπόρις και έτσι επιβεβαιώνεται ο συμβολικός χαρακτήρας των ιστοριών αυτών στην αφήγησή του. Θα έλεγε κανείς ότι εδώ ο αφηγητής χρησιμοποιεί την εξιστορημένη εμπειρία του πατέρα σαν «βιογραφικό μοντέλο» για τη δική του αφήγηση ζωής. Αυτή τη φορά τις προκηρύξεις τις έριξαν οι Άγγλοι στην Κατοχή, απευθυνόμενοι στους σλαβόφωνους Κομιτατζήδες που συνεργάζονταν με τον κατακτητή. Ο Μπόρις τότε συμμετείχε στην καμπάνια του ΕΑΜ/ΕΛΑΣ για τον αποπλισμό των Κομιτατζήδων. Όπως ο πατέρας του το 1922, συστρατεύεται με τους Έλληνες, αλλά ταυτόχρονα υπερασπίζεται τα δικαιώματα της δικής του ομάδας: παλεύοντας μέσα από τις γραμμές του ΚΚΕ, που είχε υποσχεθεί ισοτιμία στους Σλαβομακεδόνες, πίστεψε ότι μετά τον πόλεμο θα δικαιωθεί ο αγώνας αυτός.

Η διάψευση αυτής της προσδοκίας μετά το τέλος του Εμφυλίου σημάδεψε την τελευταία –και ίσως πιο επώδυνη– κρίση στη ζωή του Μπόρις. Στην αφήγησή του η κρίση αυτή αναφέρεται μετά το τέλος της συνέντευξης, όταν μου ζήτησε να ανοίξω ξανά το μαγνητόφωνο. Οι ιστορίες που ακολουθούν αποτελούν ένα είδος πικρού επιλόγου των βιωμάτων του ως εξόριστου στα Γιούρα, τα οποία εξιστόρησε στο κύριο μέρος της συνέντευξης. Εκεί είχε μιλήσει για τις σχέσεις αλληλεγγύης και εμπιστοσύνης μεταξύ των συγκρατούμενων μελών του ΚΚΕ, δίνοντας ιδιαίτερη βαρύτητα στη συμπαράσταση που του έδειξαν όταν βασανίστηκε με το «μαρτύριο της συκιάς».¹⁰ Με ευγνωμοσύνη θυμόταν και τα μαθήματα που τους έκαναν τα μορφωμένα στελέχη του Κόμματος. Οι εμπειρίες αυτές οδήγησαν στη συγχώνευση όλων των προηγούμενων ταυτοτήτων σε μόνη μία: την ταυτότητα του κομμουνιστή. *«Εκεί τα ξεχάσαμε αυτά που ξέραμε, δεν μιλάς πια για τέτοιο πράμα. Μιλάς μόνο για την ιδεολογία σου, του κόμματος».*

Στον επίλογο, όμως, η ταυτότητα του Σλαβομακεδόνα αγωνιστή επανέρχεται. Σε μια αφήγηση που συνδέει το παρελθόν με το παρόν, η σχέση με το ΚΚΕ επαναπροσ-

10. Τα θύματα δένονταν επί τρεις μέρες σε μια συκιά καλυμμένα με ζάχαρη, βορά στα τσιμπήματα εντόμων.

διορίζεται και χρωματίζεται με μια αμφισημία που δεν είχε στην εξιστόρηση της εξορίας. Ο λόγος του αφηγητή φορτίζεται με συμβολισμούς και μεταφορές, με συνδεδετικό κρίκο την έννοια της προδοσίας.

Προδοσία ήταν καταρχάς η συμφωνία της Βάρκιζας και η αποκήρυξη του Άρη Βελουχιώτη από το ΚΚΕ. Οι Σλαβομακεδόνες αντάρτες ανακτούν σε αυτή την αφήγηση πρωταγωνιστικό ρόλο: προσπαθούν –μάταια– να σώσουν τον Άρη, πιστεύοντας ότι δεν έπρεπε να παραδοθούν τα όπλα του ΕΛΑΣ, αλλά και ότι ο Άρης θα τηρούσε τις υποσχέσεις του Κόμματος για τη δικαίωση των Σλαβομακεδόνων. Σε αυτό το σημείο ο αφηγητής επιστρατεύει μια λαϊκή αφήγηση κυνηγών για να εκφράσει τη διαφωνία του με τη συμφωνία της Βάρκιζας:

Έτοιμα όπλα συγκεντρώσαμε, το πιασμένο λαγό είχαμε, γιατί το φασισμό τον είχαμε πιάσει εμείς, λαγό, λάφυρα, όλα έτοιμα και το δώσαμε: να τα, πάρ'τα Σκόμπυ, πάρ'τα Βασιλιά, πάρ'τα και ο Γιώργος Παπανδρέου να λέει «Λαέ, Λαϊκή Δημοκρατία θα κά-νουμε», στην πλατεία της Ομόνοιας. Έτσι; Και κάνανε τα Δεκεμβριανά.

Σαν κατακλείδα αυτής της αφήγησης, ο Μπόρις κάνει ένα άλμα στο παρόν της συγκυβέρνησης Νέας Δημοκρατίας και Αριστεράς (1989) και στο κάψιμο των φακέλων. Με αυτή την απόφαση ο Μπόρις θεωρεί ότι διαγράφηκε και ένα σημαντικό τμήμα της δικής του ιστορίας, η ιστορία της συστράτευσής του με τους Έλληνες στον αγώνα ενάντια στο φασισμό. Και για να εκφράσει αυτό το παράπονο μου ζήτησε να ξανανοίξω το μαγνητόφωνο:

Έχω ένα πόνο, ένα παράπονο ΠΑΡΑ πολύ μεγάλο. Το ίδιο το Κομμουνιστικό Κόμμα πρόδωσε τους ίδιους τους δικούς του αγωνιστές.

Το τελευταίο μέρος της αφήγησης ζωής του Μπόρις περιέχει αναμφίβολα κάποια μυθικά στοιχεία: εδώ χρησιμοποιώ τον όρο «μύθος» με την έννοια της συμπύκνωσης συμβολικών νοημάτων. Ιδίως η ιστορία του πιασμένου λαγού που ξέφυγε από τα χέρια του κυνηγού, για να συμβολίζει την παράδοση των όπλων μετά τη Βάρκιζα, θυμίζει έντονα τα «ουχρονικά όνειρα» (Uchronic Dreams) των Ιταλών ανταρτών μέσα από τα οποία καυτηριάζουν τη στάση του Ιταλικού Κομμουνιστικού Κόμματος μετά το τέλος του Β' Παγκόσμιου Πολέμου. Σύμφωνα με την ωραία ανάλυση του Sandro Portelli, ο λόγος της «ουχρονίας» επινοεί επεισόδια που μπορεί να μην έχουν συμβεί

στην πραγματικότητα, αλλά εκφράζουν τους πόθους για ένα εναλλακτικό παρόν και αντιδιαστέλλουν την ιστορία όπως «πραγματικά συνέβη» από την ιστορία όπως θα μπορούσε ή θα έπρεπε να είχε συμβεί. Με άλλα λόγια, αντιπαραθέτουν τον πραγματικό κόσμο σε έναν δυνητικό κόσμο των ελπίδων και των ονείρων (Portelli 1991).

Στην αφήγηση του Μπόρις, όμως, περισσότερο από μια «ουχρονία» των ελπίδων κυριαρχεί η διάψευση των ελπίδων. Η προσωπική του αφήγηση ζωής εκφράζει τη φωνή μιας συλλογικότητας, της συλλογικότητας των Σλαβομακεδόνων που συστρατεύτηκαν με τους Έλληνες σε κοινούς αγώνες, με κίνδυνο να κατηγορηθούν ως «προδότες», όχι μόνο από το ελληνικό κράτος αλλά και από μέλη της κοινότητάς τους. Για αυτό το λόγο, το παράπονο του αφηγητή για την «προδοσία» του ΚΚΕ δεν μπορούσε να οδηγήσει ποτέ σε πλήρη διακοπή της σχέσης του με το Κόμμα. Αυτή η περιπλοκότητα της διαπλοκής των ενδοκοινοτικών με τις δι-εθνοτικές σχέσεις ήταν ένα από τα «τυφλά σημεία», που η πόλωση της πολιτικής συγκυρίας του 1991 με εμπόδιζε να διακρίνω.

Παύλος Κούφης – από «Μακεδονομάχος» «Σλαβομακεδόνας δάσκαλος»

Στο τελευταίο παράδειγμα θα παρακολουθήσουμε την πορεία ενός άλλου «Σλαβομακεδόνα» που συστρατεύτηκε με τους Έλληνες στην Αντίσταση μέσα από τις γραμμές του ΚΚΕ, αλλά ξεκινώντας από μια πολύ διαφορετική αφετηρία. Ο Παύλος Κούφης γεννήθηκε το 1913 στο χωριό Άλωνα Φλώρινας και είναι ένας από τους δασκάλους που οργάνωσαν, με εντολή του ΕΑΜ και του ΚΚΕ, τα μαθήματα μακεδονικής γλώσσας σε σλαβόφωνα χωριά στο τέλος της Κατοχής. Αυτή την εμπειρία την έχει περιγράψει και σε βιβλίο (Κούφης 1996), αλλά το ενδιαφέρον της συνέντευξης βρίσκεται αλλού. Εντοπίζεται αρχικά στην οικογενειακή του ιστορία, στη συνέχεια στη δική του πορεία αποδέσμευσης από την εθνικιστική του διαπαιδαγώγηση και τέλος στον συναισθηματικό αναστοχασμό για την πορεία αυτή στο τέλος μιας τρίωρης συνέντευξης.

Στην αρχή της συνέντευξης, λοιπόν, ο Παύλος Κούφης εξηγεί ότι γεννήθηκε σε ένα χωριό που χωρίστηκε κατά την ύστερη Τουρκοκρατία σε δύο μερίδες: στους Πατριαρχικούς και στους Εξαρχικούς. Αυτή η διάσπαση σημάδεψε και τη δική του οικογένεια: από Εξαρχική οικογένεια η μάνα του, από Πατριαρχική ο πατέρας. Το 1912 ο πατέρας του γύρισε από την Αμερική για να υπηρετήσει την Ελλάδα ως «Μακεδονομάχος»¹¹ και στη συνέχεια γίνεται και παπάς. Το 1918 όμως πεθαίνει από γρίπη, όταν ο Παύλος

11. Ο καθαυτό «Μακεδονικός Αγώνας» είχε βέβαια τελειώσει, αλλά σύμφωνα με τον αφηγητή ο πατέρας του ήρθε να τον συνεχίσει πολεμώντας ενάντια στους Βουλγάρους.

ήταν μόλις 5 χρονών, και η οικογένεια βυθίζεται σε πολύ μεγάλη φτώχεια. Το 1924 ο Παύλος, λόγω της ιδιότητάς του ως γιος «Μακεδονομάχου» και παπά, καταφέρνει να γίνει δεκτός στο νεοϊδρυθέν Εθνικό Οικοτροφείο Αρρένων Φλωρίνης. Οι περισσότεροι συμμαθητές του είναι προσφυγόπουλα. Στη συνέχεια, με τις ίδιες περγαμινές, περνάει στην Παιδαγωγική Ακαδημία και διορίζεται δάσκαλος το 1935. Το 1940 έρχεται σε σύγκρουση με τους Βουλγαρόφιλους συγχωριανούς του, που υποδέχθηκαν τους Γερμανούς και τους Βούλγαρους κατακτητές σαν «απελευθερωτές». Τον Μάρτιο του 1944 συλλαμβάνεται μαζί με άλλους «Γραικομάνους» του χωριού, εκπροσώπους της προπολεμικής εξουσίας της κοινότητας, ύστερα μάλλον από προδοσία των Βουλγαρόφιλων. Όταν γυρίζει από τη φυλακή, βρίσκει όλο το χωριό οργανωμένο στο ΕΑΜ. Ο ίδιος περιγράφει στη συνέντευξη την επιστροφή του ως μια στιγμή που αισθάνθηκε ότι «ξαναγεννήθηκε». Αυτή η φράση εκφράζει συμβολικά τη μεταστροφή του από «Γραικομάνο εθνικιστή» σε Σλαβομακεδόνα δάσκαλο, πιστό μέχρι το τέλος της ζωής του στο ΚΚΕ.

Θα ακολουθήσουμε τώρα αυτήν την πορεία μέσα από μερικά αποσπάσματα. Κεντρικό ρόλο παίζουν η σχέση με τη μάνα του «που δεν ήξερε γρι ελληνικά» και οι τύψεις που αισθάνεται σήμερα για τη συμπεριφορά που είχε ο ίδιος ως δάσκαλος στη γλωσσική καταπίεση των μαθητών του. Στο πρώτο απόσπασμα μιλάει για τη δυσκολία που έχει και σήμερα ως προς το να εκδηλώσει την εθνοτική ταυτότητά του:

το κράτος, να πούμε, το ελληνικό τον πληθυσμό αυτό δεν τον είδε σαν δικό του πληθυσμό [...]. Πάντοτε με διακρίσεις, να πούμε. Και τώρα ακόμα, που σας τα λέω εδώ πέρα, και εγώ πολλές φορές συστέλλομαι να πω ότι είμαι Σλαβομακεδόνας. Πρέπει να το αποδείξω! Δεν φτάνει να το πω ότι είμαι Σλαβομακεδόνας, πρέπει να το αποδείξω, γιατί είμαι [συγκίνηση]. Και αναγκάζομαι να τους λέω ότι εγώ είμαι τέτοιος, γιατί ήταν τέτοια η μάνα μου. Η μάνα μου [...] πέθανε στα 80 της χρόνια στο Βουκουρέστι, και δεν ήξερε γρι ελληνικά, δεν έμαθε.¹²

Σε αυτό το απόσπασμα βλέπουμε να επανέρχεται η διπλωματική χρήση του όρου «τέτοιος» που είδαμε και στη συνέντευξη της Ράνιας. Ένας όρος που δηλώνει την ταυτότητα χωρίς να την κατονομάζει. Παράλληλα, όμως, εδώ μιλάει ο «ξαναγεννημένος» το 1944 εαυτός, ο Σλαβομακεδόνας δάσκαλος, ο οποίος μετά από τη μεταστροφή του ήρθε να επανεκτιμήσει τη μητέρα του αλλά και τη γλώσσα της. Στο επόμενο όμως

12. Συνέντευξη του Παύλου Κούφη στη Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, Αθήνα, 10.2.1998. Όλα τα αποσπάσματα είναι από την ίδια συνέντευξη.

απόσπασμα επιστρέφει αναστοχαστικά στον παλιό του εαυτό, εκφράζοντας τύψεις για το ρόλο που έπαιξε, σαν Έλληνας δάσκαλος, στη γλωσσική καταπίεση των μαθητών του. Αναφέρεται σε μια δεδομένη πρακτική των δασκάλων του Μεσοπολέμου που ενθάρρυνε τους μαθητές να μαρτυρούν ποιοι από τους συμμαθητές τους μίλησαν το προηγούμενο βράδυ την «απαγορευμένη γλώσσα». ¹³ Το εργαλείο κατάδοσης ήταν ένα καρφί που περνούσε από τα χέρια όσων μίλησαν τη γλώσσα.

Πολλές φορές αρχίζω και... έτσι... οικτίρω, να το πω έτσι, τον εαυτό μου, γιατί σε ορισμένες στιγμές συμπεριφέρθηκα έτσι προς τα παιδιά του χωριού. [σιωπή, κλάμα] Συμπεριφέρθηκα έτσι ώστε... δεν ήτανε, να πούμε, ούτε ανθρώπινο. [...] Τελειώνει η προσευχή... [μεγάλη σιωπή, συγκρατημένο κλάμα]. «Ποιος έχει το καρφί;» Εκείνος που το 'χει, το 'χει. Βγαίνει έξω: «Εγώ». «Άνοιξε το χέρι» [...] «Άνοιξε το χέρι!» Με τη βέργα. Μια. «Γιατί μιλούσες βουλγάρικα;»... [σιωπή]. Ύστερα αυτό το παιδί έπρεπε με κάθε τρόπο να φροντίζει να απαλλαχτεί απ' αυτό το... απ' το καρφί.

Και το τελευταίο απόσπασμα φωτίζει με πολύ εύγλωττο τρόπο το συνδυασμό του ταξικού με το εθνοτικό στοιχείο. Μιλάει με μεγάλη συγκίνηση για τη ντροπή που αισθανόταν όταν τον επισκεπτόταν η μάνα του στο Οικοτροφείο, που ήταν και «Βουλγάρα» και φτωχή:

είναι και η φτώχεια, να πούμε, η καταφρόνηση [...]. Ερχόταν στο Οικοτροφείο τώρα, ερχότανε η μάνα μου να με δει... [σιωπή], η καημένη [κλάμα]. Ήθελε να με δει και να με φιλήσει! Παιδί τώρα εγώ, 10, να πούμε, 12 χρονών, πόσο ήμουν, δεκατριών, δεκατεσσάρων. Ναι, αλλά ήταν ντυμένη τα χωριάτικα, ήταν χωριάτισσα, ήταν ΒΟΥΛΓΑΡΑ! [έμφαση] Ήθελε να με φιλήσει. Δεν την άφηνα.

Στην περίπτωση αυτής της συνέντευξης, το «τυφλό σημείο» δεν βρισκόταν τόσο στην κατανόηση της διάσπασης της κοινότητας, όπως εκφράζεται στην αφήγηση ζωής του Παύλου Κούφη, αλλά στην αυτοτιμωρητική εξομολόγηση του «ξαναγεννημένου» εαυτού. Σήμερα διαπιστώνω πως τότε –στην ανάλυση που επιχειρήσα τη δεκαετία του '90– δεν διέθετα τα θεωρητικά εργαλεία για να κατανοήσω τη διάσταση αυτήν, όπως παρουσιάζεται στα παραπάνω αποσπάσματα. Σημαντικό βοήθημα για την κατανόηση αυτή αποτελεί η συζήτηση, που ανοίγει η Lynn Abrams, για την

13. Για τη γλωσσική καταπίεση, ιδίως στην μεταξική δικτατορία, βλ. Κωστόπουλος 2000: 167-173.

«αυτοκυριαρχούμενη σύνθεση (composure)», δηλαδή για την τάση των αφηγητών να παρουσιάζουν μια εικόνα του εαυτού με την οποία αισθάνονται άνετα, αλλά και για την αποδόμηση αυτής της ελεγχόμενης αυτοεικόνας, όταν ο αφηγητής συνειδητοποιεί την απόκλιση της δικής του υποκειμενικής εμπειρίας από το κυρίαρχο αφήγημα του δημόσιου λόγου.¹⁴ Πέρα από αυτό όμως, τα «τυφλά σημεία» φωτίστηκαν και από την αντιπαραβολή και συνδυασμένη θεώρηση των τριών μεμονωμένων περιπτώσεων, μέσα από τις οποίες είδα καθαρότερα τις ενδοκοινοτικές διαιρέσεις, το ρόλο της οικογένειας, τις μεταβαλλόμενες ταυτότητες, τις βιογραφικές καμπές.

Συμπεράσματα

Και τα τρία παραδείγματα που παρουσίασα σε αυτό το κείμενο δείχνουν το ευμετάβλητο των εθνοτικών ταυτοτήτων και την καταλυτική επίδραση που έχουν συχνά οι βιωματικές κρίσεις στη ζωή των αφηγητών, με αποτέλεσμα την επαναδιαπραγμάτευση των ταυτοτήτων. Είναι προφανές ότι η ανθρωπολογική θεωρία για τον εθνοτισμό παραμένει ένα έγκυρο εργαλείο, παρά τους άκαιρους φόβους που είχε εκφράσει ο Γούναρς το 1997 υπό την επίδραση της κρίσης του Μακεδονικού. Αυτό που προσπάθησα να προσθέσω με το κείμενο αυτό είναι ένας προβληματισμός για τα «τυφλά σημεία» των αφηγήσεων ζωής, που δημιουργεί η συγκυρία της κρίσης και η πολιτικοποίηση της ετερότητας. Στις περιπτώσεις που ανέλυσα, τα τυφλά σημεία αφορούσαν κυρίως τις εσωτερικές συγκρούσεις εντός της εθνοτικής ομάδας, τις αμφισημίες και τις περιπλοκότητες της διαπραγμάτευσης ταυτοτήτων σε περιόδους κρίσης. Οι μεθοδολογικές προσεγγίσεις που πρότεινα –η εστίαση στην οικογενειακή ιστορία, ο συνδυασμός της ανάλυσης των συνεντεύξεων με την επιτόπια έρευνα, η αποδέσμευση από τους καταναγκασμούς του πεδίου και ο αναστοχασμός– θεωρώ ότι έχουν μια γενικότερη αξία για την έρευνα σε συνθήκες έντονης πολιτικοποίησης.

14. Abrams 2016: 94-102. Το κύριο παράδειγμα σε αυτή τη συζήτηση είναι η γνωστή μελέτη του Alistair Thomson (2003) για τους Αυστραλούς στρατιώτες που πολέμησαν στον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο και την αποδόμηση –μέσα από προφορικές μαρτυρίες– του επίσημου ηρωικού αφηγήματος για τη συμβολή τους στο έθνος.

Βιβλιογραφία

- Abrams, Lynn. 2016. *Θεωρία προφορικής ιστορίας*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Anderson, Kathryn & Jack Dana (επιμ.). 1991. «Learning to Listen: Interview Techniques and Analyses». Στο Sherna Berger Gluck & Daphne Patai, *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*. Οξφόρδη & Νέα Υόρκη: Routledge, 11-26.
- Γούναρης, Βασίλης. 1997. «Ανακυκλώνοντας τις παραδόσεις: Εθνοτικές ταυτότητες και μειονοτικά δικαιώματα στη Μακεδονία». Στο Βασίλης Γούναρης, Γιώργος Αγγελόπουλος & Ιάκωβος Μιχαηλίδης (επιμ.), *Ταυτότητες στη Μακεδονία*. Αθήνα: Παπαζήσης, 27-61.
- Jessee, Erin. 2011. «The Limits of Oral History. Ethics and Methodology Amid Highly Politicized Research Settings», *Oral History Review* 38/2: 287-307.
- ΚΚΕ. 1964. *Επίσημα κείμενα*, τόμος πρώτος. Βουκουρέστι: Λογοτεχνικές και πολιτικές εκδόσεις.
- Κούφης, Παύλος. 1996. *Λαογραφικά Φλώρινας και Καστοριάς*. Αθήνα.
- Κωστόπουλος, Τάσος. 2000. *Η απαγορευμένη γλώσσα. Κρατική καταστολή των σλαβικών διαλέκτων στην ελληνική Μακεδονία*. Αθήνα: Μαύρη Λίστα.
- Κωστόπουλος, Τάσος & Δημήτρης Ψαρράς (επιμ.). 2018. «Μακεδονικό, τα ντοκουμέντα. Επίσημα έγγραφα από τα ελληνικά αρχεία (1904-1998)». Ειδικό ένθετο. *Εφημερίδα των Συντακτών* 3/3/2018.
- Perks, Robert & Alistair Thomson (επιμ.). 2016. *The Oral History Reader*, 3η έκδ. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Portelli, Alessandro. 1991. «Uchronic Dreams: Working-Class Memory and Possible Worlds». Στο Alessandro Portelli (επιμ.), *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories. Form and Meaning in Oral History*. Άλμπανι: State University of New York Press, 99-116.
- Rosenthal, Gabriele. 2013. «Η βιογραφική έρευνα». Στο Γιώργος Τσιώλης & Ειρήνη Σιούτη (επιμ.), *Βιογραφικές (ανα)κατασκευές στην ύστερη νεωτερικότητα. Θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα της βιογραφικής έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Νήσος, 63-110.
- Sheftel, Anna & Stacey Zembrzycki. 2010. «Only Human: A Reflection on the Ethical and Methodological Challenges of Working with "Difficult" Stories», *Oral History Review* 37/2: 191-214.
- Sheftel, Anna & Stacey Zembrzycki. 2013. *Oral History Off the Record. Toward an Ethnography of Practice*. Νέα Υόρκη: Palgrave Macmillan. Palgrave Series in Oral History.
- Thompson, Paul. 2000. «Re-using Qualitative Research Data: A Personal Account», *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 1/3 Art. 27.

- Thomson, Alistair. 2003. *Αναμνήσεις Ανζακιδών. Ζώντας με το θρύλο*. Αθήνα: Κατάρτι.
- Τσιώλης, Γιώργος. 2011. «Δευτερογενής ανάλυση ποιοτικών δεδομένων: μια ερευνητική στρατηγική συμβατή με την ποιοτική προσέγγιση». Στο Γιώργος Τσιώλης, Νίκος Σερντεδάκης & Γιάννης Κάλλας (επιμ.), *Ερευνητικές υποδομές και δεδομένα στην εμπειρική κοινωνική έρευνα*. Αθήνα: Νήσος, 129-160.
- Van Boeschoten, Riki. 2006. «Code-switching, Linguistic Jokes and Ethnic Identity: Reading Hidden Transcripts in a Cross-Cultural Context», *Journal of Modern Greek Studies* 24/2: 347-378.

Επίμετρο
Κοινωνικό Εργαστήριο Θεσσαλονίκης

Υποκείμενα σε κρίση, ιστορίες, πόλη και κοσμοπολιτική

Κοινωνικό Εργαστήριο Θεσσαλονίκης

Στην Ελλάδα της κρίσης χρέους, κατά τα τελευταία δέκα χρόνια, και λόγω αυστηρών πολιτικών λιτότητας, ανεργίας και ματαιώσης προσδοκιών, οι άνθρωποι βιώνουν δραματικές αλλαγές στην καθημερινότητά τους. Παρ' όλα αυτά, νέες μορφές δημόσιας κοινωνικότητας (ανυπακοή, αλληλεγγύη, προσφυγιά, γειτονιά, συνεργατικά εγχειρήματα κ.ά.) κάνουν την εμφάνισή τους στα αστικά περιβάλλοντα, δημιουργώντας συνθήκες δυνατοτήτων και ελπίδας. Η προφορική ιστορία, οι προσωπικές εμπειρίες και οι αφηγήσεις ζωής φαίνεται να αποτελούν προνομιακά πεδία δράσης και παρατήρησης, παρέχοντας εργαλεία για την κατανόηση της αστικής εμπειρίας, την ανασηματοδότηση του χώρου και του χρόνου, αλλά και για τη συγκρότηση της υποκειμενικότητας και της πολιτειότητας πέρα από την επένδυση στην ομοιότητα, στην ταυτότητα και στη διαφορά.

Το παρόν εκδοτικό εγχείρημα προέκυψε από την απόφαση της συλλογικότητας του Κοινωνικού Εργαστηρίου Θεσσαλονίκης να συμμετάσχει στο συνέδριο της Προφορικής Ιστορίας που έγινε στην Κομοτηνή τον Μάιο του 2018, με ζητούμενο τις ταυτότητες στον καιρό της οικονομικής κρίσης. Οι ανακοινώσεις μας, όπως και τα κείμενα που προέκυψαν στη συνέχεια, παρακολουθούν το πώς συνδέονται και αλληλεπιδρούν ο ακτιβισμός και η ανάλυση/ερμηνεία σχετικά με τα υποκείμενα και τη δημόσια κοινωνικότητα (publics), αλλά και πώς οι εναλλακτικές δημοσιότητες ή τα κοινά (counterpublics / commons), που συναρθρώνουν παραδοξότητες, ανοίγουν δημιουργικούς δρόμους στη συνύπαρξη.

Τα κείμενα εστιάζουν στις δυνατότητες της επένδυσης στον Άλλο, τον αφανή και τον ευάλωτο, τον αποκλεισμένο και τον αλλόκοτο, δυνατότητες που, όπως φαίνεται από τις καταγεγραμμένες εμπειρίες, λειτουργούν ενδεχομενικά, είτε ως δι-ατομικές εμπειρίες (transindividual) συμπερίληψης του ευάλωτου σώματος είτε/και ως συλλογικές πράξεις κοσμοπολιτικής (cosmopolitics) με όρους διαθεματικότητας στα κινήματα.

Μετά τη σειρά *Κοσμοπολίτ* (2009-2011), τα γόνιμα, συμπεριληπτικά και συμποσιακά σεμινάρια του ΚΕΘ στο Στέκι Μεταναστών (πρώην ξενοδοχείο Κοσμοπολίτ, όπου επρόκειτο να φιλοξενηθεί ο Γρ. Λαμπράκης το μοιραίο βράδυ της δολοφονίας του), από το 2013 και μετά μετακινούμαστε στον ανοικτό χώρο του Μικρόπολις για νέες αλληλεπιδράσεις στον καιρό της κρίσης και γόνιμες συζητήσεις πάνω στα τρέχοντα ζητήματα πολιτικής για την Ελλάδα, την Ευρώπη, τον Κόσμο, όπως η εκδήλωση για την άνοδο του φασιστικού μορφώματος της Χρυσής Αυγής, αλλά και μια άλλη για τη άνοδο των *Podemos* στην Ισπανία. Δημοσιεύεται ο συλλογικός τόμος: Κοινωνικό Εργαστήριο Θεσσαλονίκης (συλλογικό). 2013. *Λόγοι, πολιτικές, ζωή στον καιρό της κρίσης*. Θεσσαλονίκη: Ένεκεν, και ακολουθούν 5 χρόνια φαινομενικής σιωπής. Το 2018 το ΚΕΘ ξαναπιάνει τον συλλογικό αναστοχασμό του πάνω στην κρίση. Όλο το προηγούμενο διάστημα, τα μέλη του αφουγκράζονται τα ζητήματα κινηματικής δράσης και αντίστασης, είτε εκτός Ελλάδας (Ιστάνμπουλ, μεσογειακές πόλεις, Λατινική Αμερική) είτε μέσα από διασπορικές και διαθεματικές πρακτικές σε χώρους αλληλεγγύης (βλ. Κοινωνικό Ιατρείο Αλληλεγγύης, Ελεύθερος Κοινωνικός Χώρος «Σχολείο», Καταυλισμοί Προσφύγων), με συμμετοχή στις Ομάδες Προφορικής Ιστορίας, στο Αντιρατσιστικό Φεστιβάλ, αλλά και συνομιλώντας με αστέγους στο εγχείρημα της *Σχεδιάς* στη Θεσσαλονίκη.

Από το Παγκόσμιο Φόρουμ στο Κοσμοπολίτ, και από την Κρίση Χρέους στην άνοδο της Χρυσής Αυγής

Χρήστος Νασιόπουλος

Περίληψη

Στο κείμενο συνοψίζω την εμπειρία του Κοινωνικού Εργαστηρίου Θεσσαλονίκης τα τελευταία 12 χρόνια. Η παρέμβαση διατρέχει την πορεία από το Παγκόσμιο Κοινωνικό Φόρουμ στο Κοσμοπολίτ και, από εκεί, στα πρώτα χρόνια της κρίσης.

Το Κοινωνικό Εργαστήριο είναι μια διαρκής συνάντηση ανθρώπων, καταστάσεων και γενικά υπάρξεων. Έχει μια ζωή σχεδόν δεκαπέντε χρόνων. Γεννήθηκε μέσα στα κινήματα αντιπαγκοσμιοποίησης. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο αρχικός τίτλος του Εργαστηρίου ήταν: «Κοινωνικό Εργαστήριο στο Forum Θεσσαλονίκης». Στην πορεία του χρόνου, κάποια στιγμή το «στο Forum Θεσσαλονίκης» έφυγε.

Το ΚΕ γεννήθηκε, λοιπόν, μέσα στα (αριστερά/ριζοσπαστικά) κινήματα ως στοχασμός και αναστοχασμός των δράσεων και των αποτελεσμάτων των δράσεων των κινήματων. Τα κινήματα είναι πάντοτε ενεστωτικά, στο παρόν, αλλά τα αποτελέσματά τους διαχέονται στον χρόνο. Επίσης -κι αυτό έχει σημασία και για το μέλλον του Εργαστηρίου- τα κινήματα είναι εμμενή στις κοινωνίες μ' ένα διττό νόημα: δεν είναι υπερβατικά, δεν έχουν κανέναν υπερβατικό χαρακτήρα, αλλά αποτελούν δομικά συστατικά της κοινωνίας. Δεν μπορούμε να φανταστούμε κοινωνίες δίχως κινήματα. Αυτό είναι μια *αντικειμενική* διάσταση αυτής της εμμέλειας. Ταυτόχρονα, όμως, αποτελούν κι έναν *ιδιάζοντα* τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι, ατομικά ή συλλογικά, μπορούν να συμμετέχουν στην κατασκευή, την πρόσληψη, εντέλει στο διάβα τους μέσα σε μια κοινωνία. Αυτή η πλευρά αποτελεί την *υποκειμενική*, θα λέγαμε, διάσταση της εμμέλειας. Εδώ ακριβώς γεννήθηκε το ΚΕ, ως εσωτερική και ταυτόχρονα εξωτερική, μέσω μιας συλλογικής επεξεργασίας και προσπάθειας όσων ακουμπούσαν, φανέρωναν, δημιουργούσαν ή υπαινίσσονταν τα κινήματα.

Όπως δηλώνεται στην ιδρυτική του διακήρυξη, το Εργαστήριο αποτελεί έναν από τους χώρους κριτικής δημοσιότητας και ακτιβιστικής έρευνας. Ένα χώρο ανοιχτό για

αναστοχασμό, δημιουργική αντιπαράθεση ιδεών, διαμόρφωση προτάσεων, ελεύθερη ανταλλαγή εμπειριών και διασυνδέσεων. Η αντοχή του στον χρόνο δεν είναι άμοιρη της δομής και της λειτουργίας του. Μια δομή και λειτουργία που αλλάζει, δεν μένει σταθερή. Επινοεί τόπους και τοπικές, τρόπους και τροπές και θεματικά (από φιλοσοφία, οικονομία, τεχνολογία, ιστορία, λογοτεχνία, εκπαίδευση, ανθρωπολογία κ.ά.), αλλά και παγκοσμιοτοπικά (glocal, όπως έχει ειπωθεί από τους ζαπατίστας) – από την Αραβική Άνοιξη και πίσω στην ελληνική κρίση και στη Χρυσή Αυγή, που αποτέλεσε ένα απ' τα τελευταία μέτωπα του Εργαστηρίου.

Το Εργαστήριο δεν κατευθύνει τη ματιά πρωτίστως στην κεντρική πολιτική σκηνή. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μας ενδιαφέρει ή ότι αδιαφορούμε γι' αυτήν. Αλλά καταρχήν η ματιά μας είναι από τα κάτω ή –όπως μας αρέσει να το διατυπώνουμε– «διαγώνια». Μας ενδιαφέρουν οι θετικές πρακτικές των υποκειμένων κι όχι μόνο η κριτική στην ορατή κεντρική πολιτική. Αν μας ενδιαφέρουν, όμως, οι πολιτικές από τα κάτω, δεν έχουμε παρά να μιλήσουμε, να αναλύσουμε, να συζητήσουμε εμπειρίες και βιώματα, κοινωνικά, πολιτικά κι ατομικά. Αυτή η συνάρθρωση γνώσης και πολιτικής είναι το καταστάλαγμα της πορείας του Εργαστηρίου. Αναδεικνύεται η μεταφορά του σαλιγκαριού που περιγράφει τη διαδικασία αυτής της συλλογικότητας, όπου η έξοδος για δράση εναλλάσσεται με την απόσυρση, την αναδίπλωση και τον αναστοχασμό, ανάλογα με τις συνθήκες, μια μέθοδος που ακολούθησε και ακολουθεί το ΚΕ στα χρόνια της παρουσίας του στη δημόσια ζωή του τόπου.

Συνοψίζοντας, στις σταθερές του Κοινωνικού Εργαστηρίου διακρίνουμε έναν πλάγιο σχολιασμό, «διαγώνιες προσεγγίσεις της πολιτικής», μια ομαδικότητα στις εκδηλώσεις, μη δέσμευση σε κάποιο χώρο, αλλά διαρκή κίνηση και μεταφορά στην πόλη και δημιουργία συναντήσεων. Όχι μια διαρκής δράση, αλλά δράση με διαφορετικές τροπικότητες και με σιωπές, απομακρύνσεις από το εφήμερο και συγκυριακό, με αναμονές και καθυστερήσεις για ανατροφοδότηση του αναστοχασμού, ζύμωση και προετοιμασία, αλλά και επιτάχυνση και βιασύνη και αμεσότητα παρέμβασης, εφόσον νιώθουμε έτοιμοι και έτοιμες για κάτι τέτοιο.

Από το 2004 έως το 2018, το Εργαστήριο έχει στις αποσκευές του μια σειρά παρεμβάσεων, θεματικών κύκλων, σεμιναρίων, δημόσιων συζητήσεων, εργαστηρίων, συζητήσεων στα αντιρατσιστικά φεστιβάλ, προβολές ταινιών και συζητήσεις πάνω σ' αυτές. Μέρος αυτών κάποιος μπορεί να το βρει στο blog του εργαστηρίου (<https://koinoniko-ergastirio.blogspot.com>). Ιδιαίτερη μνεία πρέπει να γίνει στις δυο σειρές *Κοσμοπολίτ* του 2009 και 2010-11, καθώς και στην έκδοση του βιβλίου *Ζωή, λόγοι*

και πολιτικές στον καιρό της κρίσης, το οποίο ασχολείται με ένα θέμα που άπτεται του θέματος του συνεδρίου.

Έχει ενδιαφέρον, εδώ, να αναφέρουμε πώς αντιμετώπισε το Εργαστήριο την ιστορική περίοδο από την έναρξη της κρίσης μέχρι τη διατύπωση των λόγων γι' αυτήν. Παραθέτω ένα απόσπασμα της εισαγωγής του προαναφερθέντος βιβλίου:

Η φετινή μας χρονιά στάθηκε κάπως αμήχανη, αν τη συγκρίνει κάποιος με τις δράσεις που είχαμε αναπτύξει τα προηγούμενα χρόνια. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι πάγωσε ο λόγος μας. Κι αυτό, βεβαίως, συνιστά αποτέλεσμα της κρίσης. Διαπιστώσαμε ότι υπήρχε μια αμηχανία, ίσως μια αδυναμία να σκεφτούμε και να δράσουμε μέσα στην κρίση. Άλλωστε, η περίοδος πριν και ετούτη εδώ μετά την κρίση δεν έχουν τίποτα κοινό από αυτήν την άποψη. Αντί, λοιπόν, να αρκεστούμε στο να περιγράφουμε με αγωνία τα αποτελέσματα της κρίσης -πράγμα που συνιστά και πάλι μια ένδειξη του παγώματος του λόγου, το να ανακυκλώνεις τις αναφορές στη φτώχεια, την ανεργία και σ' όλα αυτά τα φοβερά πράγματι αποτελέσματα της κρίσης- σκεφτήκαμε να καταφύγουμε στον βιωματικό λόγο, να αρχίσουμε να επεξεργαζόμαστε τις εμπειρίες μας, να δείξουμε μια μέριμνα για τα βιώματα, τα συναισθήματα, τις διαθετικότητες και να μην περιοριστούμε μόνο σε έννοιες και θεωρίες. Κι ενώ μιλούσαμε για το πώς βιώνει ο καθένας την κρίση, συνειδητοποιήσαμε ότι αυτή αποτελεί ένα ολικό φαινόμενο, ένα ολικό κοινωνικό γεγονός, ένα γεγονός το οποίο διασταυρώνεται και διαπερνά όλα τα κοινωνικά επίπεδα, όλες τις σχέσεις και ως τέτοια πρέπει να αντιμετωπιστεί. Δεν αποτελεί ένα φαινόμενο το οποίο μπορείς να διαχειριστείς σκεπτόμενος με τον παραδοσιακό τρόπο, γόνιμος σε άλλες περιπτώσεις και συνθήκες, διακρίνοντας το οικονομικό, το πολιτικό, το συμβολικό και το πολιτισμικό επίπεδο. Την κρίση δεν μπορείς να την εξετάσεις ως ενιαίο σύμπλεγμα διαφορών, επιπέδων και διαστάσεων, αλλά ως ένα πολυεδρικό (;) φαινόμενο που τέμνει, διαποτίζει και διαποτίζεται από όλα τα άλλα και αυτό προσπαθήσαμε να κάνουμε.

Εν κατακλείδι, το Εργαστήριο δεν είναι ένας τόπος δίχως σύνορα, δίχως όρια. Όπως κάθε τι, κι αυτό έχει τα όριά του, απλώς είναι ανοιχτό στην ελεύθερη διάβαση των ορίων και αυτό έχει μεγάλη σημασία για τον κόσμο που ήταν, είναι ή θα είναι σ' αυτό και τον μετασχηματισμό αυτών των ορίων. Και από τις δύο πλευρές των «συνόρων».

Μέρος Α΄

**Το σαλιγκάρι αφουγκράζεται αυτοαναφορικά:
ιστορίες και εμπειρίες**

Δεν θα μαζεύω ιστορίες

Ελένη Χοντολίδου

μνήμη Γιάννη Παντή

Περίληψη

Ο τίτλος είναι αυτοαναφορικός και ειρωνικός. Αυτή ήταν η απόφασή μου ως εκλεγμένης στην Α' Κοινότητα του Δήμου Θεσσαλονίκης, σε μια απόπειρα να προστατεύσω τον εαυτό μου να μην τραυματιστεί. Νόμισα ότι θα μπορούσα να διαχειριστώ τις δραστηριότητες των παιδιών με τον τρόπο που ένας διευθυντής ασχολείται με τη χρηματοδότηση. Σε κάποιο σημείο το στρατόπεδο έχει μέσο όρο ηλικίας 19,5! Τα μωρά, τα παιδιά και τα νήπια ήταν συναρπαστικά και όμορφα. Και παρ' όλους τους κανόνες βρήκα τον εαυτό μου με ένα, δύο ή τρία παιδιά γύρω μου όλη την ώρα. Παρά την αρχική μου απόφαση, κατέληξα να συλλέγω υπέροχες, θλιβερές, αστείες και διασκεδαστικές ιστορίες, ως εθελόντρια και ακτιβίστρια στον καταυλισμό των Διαβατών (υπεύθυνη και συντονίστρια των εθελοντών του Δήμου και του Πανεπιστημίου για τις εξωσχολικές δραστηριότητες, καθώς τα παιδιά δεν φοιτούσαν ακόμη σε σχολεία). Για ενάμιση χρόνο έχω ιστορίες για πρόσφυγες, ασυνόδευτα παιδιά, προσωπικό διεθνών οργανισμών, ΜΚΟ, για τον στρατό... Και συνειδητοποίησα ότι τελικά συλλέγω ιστορίες στο πλαίσιο της ιστορίας της προσφυγικής οικογένειάς μου και της δικής μου. Ο τίτλος της περιλήψης που έστειλα στο συνέδριο είναι ο τίτλος του μικρού βιβλίου που γράφω για το προσφυγικό. Είναι ένα αυτοειρωνικό σχόλιο, διότι, όταν ασχολείται κανείς με το προσφυγικό, το μόνο που κάνει είναι... να μαζεύει ιστορίες!

Πώς ξεκίνησε η εμπλοκή μου με τα Διαβατά

Ας ξεκινήσουμε με την εμπλοκή μου σ' αυτή την υπόθεση: Το καλοκαίρι του 2015 είμαι με μία φίλη στο σπίτι μιας άλλης φίλης στη δροσερή Φλώρινα και πάμε σ' ένα ξενοδοχείο, όπου η κόρη της και η ανιψιά της κολυμπάνε στην ωραία πισίνα. Το βράδυ βλέπω για πρώτη φορά τη φωτογραφία του Αϊλάν και ξαφνικά το προσφυγικό γίνεται πολύ συγκεκριμένο και πολύ «δικό μου». Είναι αυτή η λογική που λέει ότι δεν μπορείς να κλάψεις για 6 εκατομμύρια Εβραίους που χάθηκαν, αλλά για την Άννα

Φρανκ μπορείς να ευαισθητοποιηθείς, διότι είναι μια συγκεκριμένη ιστορία.

Μία φίλη μου ψυχολόγος πηγαίνει ως εθελόντρια, λίγο αφότου ξεκίνησε ο καταυλισμός στα Διαβατά (26 Φεβρουαρίου), ο οποίος είναι το πρότυπο στρατόπεδο στη Βόρεια Ελλάδα, αντίστοιχο του Ελαιώνα, και αντικρίζει εκεί τις εκατοντάδες παιδιά. Κάποια στιγμή εκείνες τις μέρες ο μέσος όρος της ηλικίας στα Διαβατά ήταν 19,5 -είχαμε τριακόσια παιδιά ηλικίας Δημοτικού- και μου λέει «Ελένη, θα κάνετε κάτι για τα παιδιά;» (δηλαδή ο Δήμος). Στέλνω sms στον δήμαρχο, ο οποίος είχε εμπλακεί στα Διαβατά, γιατί ο αντίστοιχος δήμαρχος του Δέλτα είπε: «Εγώ δεν στέλνω εργάτες και δεν στέλνω κάδους σκουπιδιών». Κι ο απειθαρχος Μπουτάρης το ανέλαβε και δεν κουνήθηκε φύλλο, ενώ είναι εντελώς παράνομο. Τα Διαβατά δεν είναι στην περιφέρεια της Θεσσαλονίκης, κανένας δεν είπε τίποτα, ούτε καν η αντιπολίτευση.

Γράφοντας το βιογραφικό μου κατανοώ τελικά ότι είμαι... Πόντια

Και κάπως έτσι, λοιπόν, ξεκίνησε αυτή η ιστορία με τις πολλές επιμέρους ιστορίες. Την πρώτη φορά που χρειάστηκε να κάνω επίσημο βιογραφικό, δηλαδή όταν κατέβηκα στις δημοτικές εκλογές (είμαι εκλεγμένη για 3η φορά κοινοτική σύμβουλος), χρειάστηκε να γράψω ένα βιογραφικό που δεν θα ήταν «επιστημονικό», των εξήντα σελίδων, αλλά μεστό και ουσιαστικό. Η πρώτη πρόταση που μου ήρθε στο νου -με πολύ μεγάλη μου έκπληξη- ήταν «Είμαι εγγονή Ποντίων προσφύγων». Δεν μιλάω ποντιακά, η μαμά μου δεν μαγείρευε ποντιακή κουζίνα, οι γονείς μου καταλάβαιναν λίγα ποντιακά και δεν τα μιλούσαν καθόλου. Δεν έχω καμία σχέση με τους Πόντιους και ξαφνικά μου βγήκε ένα πράγμα σαν, ας πούμε, να με έχει μαρκάρει κάποιος.

Εκείνο το διάστημα έψαξα, για ακόμη μία φορά, τους παππούδες, τις ιστορίες της αναχώρησης από την πατρίδα τους, τη συμπεριφορά της μητριάς πατρίδας εδώ κ.λπ. Σ' αυτό το ψάξιμο πάνω, οι παππούδες και οι γιαγιάδες μου μού είπαν: «πάνε, Ελένη». Μου το είπαν, αλήθεια, και τους ένιωθα να με καμαρώνουν. Μαζεύουμε, λοιπόν, Πανεπιστήμιο και Δήμος πεντακόσιους εθελοντές, πείθω τον Πρύτανη και τον Δήμαρχο να δίνουμε λεωφορεία και εκτός από την Κυριακή, πρωί-απόγευμα πήγαιναν ομάδες και παίζανε με τα παιδιά. Μάρτιο, Απρίλιο, Μάιο, Ιούνιο, Ιούλιο, Αύγουστο, ε, «το πολύ το Κύριε Ελέησον το βαριέται κι ο παπάς!». Στο μεταξύ στέλνω μία ανοιχτή επιστολή στον τότε Υπουργό Παιδείας να βιαστεί να ξεκινήσουν τα σχολεία. Ο κόσμος νόμιζε ότι τον ξέρω πολύ καλά. Δυστυχώς τον είδα για πρώτη φορά σε πολύ άσχημες συνθήκες, στην κηδεία του Γιάννη Παντή.

Αλλάζοντας τις απόψεις μου για τον στρατό και όχι μόνον

Πηγαίνοντας στα Διαβατά, ως 61 χρόνων γυναίκα και έχοντας ζήσει τη δικτατορία και από αριστερή οικογένεια, είχα μία πολύ κακή άποψη για τον στρατό και γενικώς, καθόλου καλή εικόνα για τους ίδιους και το επίπεδο και τις ευαισθησίες τους. Εκεί, είναι μια μορφή, ο ταγματάρχης Μορφίδης, ο οποίος ήταν εθελοντής στην Ειδομένη, έχει κάνει ένα εξάμηνο στην Αμερική, μιλάει εξαιρετικά αγγλικά, είναι κούκλος, τον λατρεύουν όλοι στα Διαβατά και είναι και ιππότης. Πραγματικά, τα τελευταία ψήγματα ιπποσύνης τα έχουμε από στρατιωτικούς. Ιδού γιατί:

Επιμένω να βγαίνουν τα παιδιά έξω από τον καταυλισμό. Το συζητάμε στη συνάντηση της Παρασκευής (co-ordination meeting, με εμένα το τελευταίο κουτάκι κάτω δεξιά: child protection). Τηλεφωνώ στη Τζένη Βελήνη –διευθύντρια τότε του Αρχαιολογικού Μουσείου– και δεν χρειάζεται να την πείσω, είναι πεισμένη να κάνουν επίσκεψη τα παιδιά στο μουσείο, παίρνω από τον κοινωνικό λειτουργό του καταυλισμού τα ονόματα των παιδιών και λίγων γονιών για να τα συνοδεύσουν, παίρνω και τη Σύρια φοιτήτριά μου Κατιάνα Αμπντουλαχάντ μαζί μου, έχουν ειδοποιηθεί οι πρόσφυγες, τα `χω κάνει όλα τέλεια! Πιστεύω στα σοβαρά, λοιπόν, ότι οι πρόσφυγες έχουν τη δική μου αγωνία και θα είναι εκεί, θα με περιμένουν, διότι «έχουν σοβαρό ραντεβού με την κ. Χοντολίδου»! Πηγαίνω εκεί και βλέπω εκατόν πενήντα παιδιά να με σκουντάνε, να σκουντιούνται μεταξύ τους κ.λπ. Η Κατιάνα μιλάει αραβικά και, φωνάζοντας τα ονόματα των γονιών, το κάθε παιδί φώναζε: «Μις, μις, εγώ!», γιατί ήθελαν όλα να βγουν. Τέλος πάντων, κακήν κακώς το κανονίσαμε, πήγαμε στο Αρχαιολογικό. Εκεί ήταν υπέροχα και λέω στο co-ordination meeting της Παρασκευής: «Κοιτάξτε να δείτε, αν θέλετε να βγάζουμε τα παιδιά, πρέπει να κάνετε κάτι» (και λίγο πιο προκλητικά, δεν μου επιτρέπει ο χώρος). Την επόμενη φορά, λοιπόν, είναι στην πύλη ο Ταγματάρχης με πλήρη εξάρτυση, με τον κατάλογο των παιδιών ανά χείρας και τα παιδιά με τους γονείς εκεί. Αυτό έκανε ο στρατός με το προσφυγικό: έβαλε τα πράγματα σε μία τάξη. Πώς οργάνωσε τα παιδιά ο Μορφίδης; Έστειλε τους φαντάρους να πάνε σκηνή-σκηνή και να τα φέρουν. Οργανώθηκε το σύστημα, τόσο απλά. Αυτό λέγεται ηγεσία και αποτελεσματικότητα. Είναι διαφορετικά τα πράγματα στις μέρες μας με τους στρατιωτικούς: είναι μορφωμένοι, ενημερωμένοι και σαφώς πιο δημοκράτες. Ο συγκεκριμένος στρατιωτικός είναι και διοικητής της μονάδας πολιτικοστρατιωτικής συνεργασίας, στην οποία πήγα και έκανα μάθημα δύο φορές. Και προς μεγάλη μου έκπληξη γίναμε φίλοι.

«Μην πιάνετε τα παιδιά!»

Μία άλλη ιστορία, λοιπόν, που μου έκανε φοβερή εντύπωση ήταν ότι η Ύπατη Αρμοστεία, που έχει μια πραγματικά εξαιρετική γνώση για το προσφυγικό, μας είπε: «Απαγορεύεται να πιάνετε τα παιδιά» (προφανώς για να αποφύγουν περιπτώσεις παιδόφιλων κ.λπ.). Αν είναι όμως δυνατόν ανθρωπίνως να μην αγκαλιάσεις αυτούς τους «καλικάντζαρους», όπως τους έλεγε ο Μορφίδης, που είναι εφτά σε κάθε οικογένεια, η μάνα είναι μονίμως σκυμμένη στα γόνατα και καθαρίζει το αντίσκηνο και πλένει και μαγειρεύει, κι αυτά, βλέποντας ωραίες και χαρούμενες και τροφαντές κυρίες, έρχονται με το αίτημα να τα πάρεις στην αγκαλιά σου, να τα χαϊδέψεις... Ποτέ δεν φοβήθηκα μήπως δεν είναι εμβολιασμένα τα παιδιά και αρρωστήσω. Τα καημένα είναι μερικές φορές τρις εμβολιασμένα!

Σχέσεις με τους πρόσφυγες μέσω της εξουσίας

Εξαιτίας του Μορφίδη οι δρόμοι ήταν ανοιχτοί σε όλα τα αντίσκηνα, μας καλούσαν παντού όταν έκανα βόλτες μαζί του. Εγώ περνούσα απαρατήρητη. Δεχόμαστε, λοιπόν, την πρόσκληση και να 'μαστε σε ένα αντίσκηνο, όπου και μας φιλεύουν. Χωρίς να ξέρω αραβικά και χωρίς να ξέρει η οικογένεια αγγλικά ή ελληνικά, μαθαίνω ότι έχουν αυτά τα 5 παιδιά, και ένα ακόμη στη Γερμανία. Γίνεται, λοιπόν, ο εξής διάλογος:

- (Ε. Χ.) «Τέρμα τα παιδιά».
- (Πατέρας) «Άλλα τρία!».
- «Τρία; Η όμορφη γυναίκα σου θα σ' αφήσει!».

Μη με ρωτήσετε πώς τα είπαμε όλα αυτά, τα είπαμε και συνεννοηθήκαμε, γελάσαμε με την καρδιά μας και ήταν ένα εξαιρετικό απόγευμα.

Πρόσφυγες και δημόσιος χώρος

Ένα πολύ σημαντικό πράγμα, που έχει πολύ μεγάλη σημασία, είναι ότι οι πρόσφυγες μάς θύμισαν την ύπαρξη του δημόσιου χώρου και τον επανέκτησαν όλοι μαζί, διότι κάθονται, ποδοπατάνε τα γρασίδια, παίζουν τα παιδιά τους παντού... τους βλέπεις στην παραλία με τα καρότσια τους να κάνουν βόλτες.

Δημόσια Ιδρύματα και πρόσφυγες

Με έναν πολύ συγκινητικό τρόπο, όλη η Θεσσαλονίκη κινητοποιήθηκε. Στα αιτήματά μας ανταποκρίθηκαν όλα τα μουσεία (Αρχαιολογικό, ΚΜΣΤ, Μουσείο Φωτογραφίας [γυν Μομυς]), όλοι οι φορείς, εθελοντές φοιτητές, αλλά και ενήλικες, μέχρι ένας

εξάρχων της Κρατικής Ορχήστρας, ο Σύλλογος Φίλων της Παραλίας που μας έκανε «δώρο» 10 βόλτες, χαμόγελα και μπλουζάκια, το Μέγαρο Μουσικής... Μια φορά, κρατώντας ένα κοριτσάκι από το χέρι και τα άλλα παιδιά να ακολουθούν, κατευθυνόμαστε στο Μέγαρο. Μια κυρία λέει στη φίλη της: «Πω, ρε, τι τα φέρνουν αυτά εδώ;» και ένας φίλος μας, που έχει χαθεί πρόωρα -ο Λάζαρος Χατζηνάκος- με υπερασπίστηκε και έγραψε στο facebook κάτι πολύ συγκινητικό.

Όλα προγραμματισμένα!

Ο Δημήτρης είναι πρώην φοιτητής μου, πάρα πολύ καλός άνθρωπος, με τέσσερα παιδιά. Με ρώτησε: «Ελένη, να φιλοξενήσω μια οικογένεια, γιατί έχουμε δίπλα ένα μικρό διαμέρισμα;» και του λέω: «Ναι, αρκεί να βάλεις τα όριά σου, να μαζέψεις έναν κύκλο φίλων, γιατί τα rampers είναι πολύ ακριβά κ.λπ.». Λέει: «Ναι, αλλά θα πάρω Χριστιανούς που να μιλάνε αγγλικά». Φυσικά, πήγε στο Χέρσο και επέστρεψε με την πρώτη οικογένεια που του δώσανε, γιατί είχαν μωρό και ήταν σε κρίσιμη κατάσταση. Οι άνθρωποι αυτοί, φυσικά, ήταν Μουσουλμάνοι και δεν μιλούσαν αγγλικά!

Ο ίδιος Δημήτρης, αφού τέλειωσε πια το δημιουργικό παιχνίδι και αποφασίσαμε να έχουν οι καταυλισμοί Συντονιστές Εκπαίδευσης Προσφύγων (ΣΕΠ), όταν του κάνω την πρόταση, μου κάνει την εξής απίστευτη ερώτηση: «Ποιο είναι το job description της δουλειάς;». Αυτό έκτοτε είναι το ανέκδοτό μας, διότι τι «job description», όταν η κάθε μέρα είναι διαφορετική από την προηγούμενη;

Τα παιδιά επιτέλους πάνε στο σχολείο

Τα παιδιά των Διαβατών άργησαν να πάνε στο σχολείο. Την πρώτη μέρα, λοιπόν, που θα πηγαίνανε ήτανε σαν «γάμος», σαν γάμος και χαρά. Ήτανε χτενισμένα, με τα κοτσιδάκια τους, με τα καλά τους φορεματάκια... Εγώ, που είμαι ούτως ή άλλως μελό, ήμουνα πολύ συγκινημένη. Με πλησιάζει μία Αφγανή μάνα, με ευχαριστεί στα αγγλικά και σκύβει να μου φιλήσει το χέρι. Δεν της το έδωσα, βεβαίως, αντ' αυτού κάναμε φοβερή αγκαλιά που τα εμπειρείχε όλα και βγήκαμε φωτογραφίες. Όταν φεύγανε τα τρία λεωφορεία, ο Ταγματάρχης είχε δώσει στους οδηγούς την οδηγία να πατήσουν τις κόρνες σαν σε γάμο, κανονικά. Και αρχίζουν οι μάνες ένα κλάμα, μόλις φύγαν τα παιδιά, γιατί ήταν η πρώτη φορά που τα αποχωρίζονταν μετά από τρία-τέσσερα χρόνια στην προσφυγιά. Τα μικρά, του νηπιαγωγείου δηλαδή, ήθελαν κι αυτά να μπουν στα λεωφορεία και έκλαιγαν. Τέτοια λαχτάρα για σχολείο δεν έχω ξαναδεί.

Μία ακόμη μετακίνηση στις βεβαιότητές μου

Ένα ενδιαφέρον μάθημα πήρα από έναν διευθυντή. Στο πρώτο σχολείο στη Θεσσαλονίκη που δέχτηκε προσφυγόπουλα, ο διευθυντής (Δημήτρης Γουλής) έχει διδακτορικό, είναι σινεφίλ, τον τίμησε το γαλλικό κράτος με το παράσημο του Φοίνικα κ.λπ. Και εγώ, βεβαίως, συνεχίζω να ισχυροποιώ το στερεότυπο ότι «αυτού του είδους» οι άνθρωποι μπορούν να χειριστούν το προσφυγικό με ευπρέπεια και ευαισθησία. Πήγαμε, λοιπόν, την πρώτη μέρα όλοι μαζί να δούμε πώς θα υποδεχτούν τα παιδιά μας από τα Διαβατά σε ένα δημοτικό χωριού κοντά στα Διαβατά. Βρίσκω έναν διευθυντή, απλό, γεροδεμένο και μου λέει: «Πώς σε λένε;», «Ελένη», «Ελένη, κοίταξε να δεις, εγώ είπα στους γονείς “ποιοι θέλετε να είναι εδώ τα παιδιά σας να υποδεχτούν τα προσφυγάκια;” Όσοι δε θέλανε, φύγανε, αλλά δεν είναι και στα κάγκελα. Εγώ δεν ξέρω πολλά πράγματα, αλλά ξέρω ότι τα παιδιά εδώ θα περάσουν καλά, να, εδώ είναι οι τουαλέτες, εδώ θα τρώνε κ.λπ.». Είχε φέρει και γλυκά και μου λέει εξομολογητικά: «Στην προηγούμενη δουλειά μου ήμουνα φορτηγατζής». Έφαγα τη σφαλιάρα της ζωής μου ως τάχαμου διανοούμενη και αριστερή, με τις βεβαιότητές μου, ότι ο καλός άνθρωπος κι ο καλός δάσκαλος δεν είναι κατ' ανάγκην αυτός που έχει διδακτορικό ούτε κατ' ανάγκη αυτός που έχει διαβάσει... για τη διαπολιτισμική εκπαίδευση.

Σας είπα ένα πολύ μικρό κομμάτι ιστοριών...

Αποτυπώματα της αλληλεγγύης και νέα υποκείμενα

Θοδωρής Ζδούκος

Περίληψη

Στο κείμενο σχολιάζω βιωμένες ιστορίες από το Κοινωνικό Ιατρείο Αλληλεγγύης στη Θεσσαλονίκη και εξετάζω τα αποτελέσματα αυτών των δράσεων στις μορφές του κοινωνικού δεσμού και της πολιτικής αντιστάσεων.

Επτά χρόνια κλείνουν, ήταν Μάης του 2011 που κάναμε τη διακήρυξη ίδρυσης του Κοινωνικού Ιατρείου Αλληλεγγύης (ΚΙΑ) της Θεσσαλονίκης ως μιας αυτοδιαχειριζόμενης, αυτοοργανωμένης δομής, έξω από το κράτος, τα κόμματα, την αγορά και την εκκλησία. Το ΚΙΑ ήρθε να πατήσει σε μία ακραία συνθήκη που είχε διαμορφωθεί στις αρχές του 2011 στην ελληνική κοινωνία: Στο ότι σε όλο τον πληθυσμό, που για οποιονδήποτε λόγο είχε χάσει την ασφάλειά του, για πρώτη φορά μετά τη συγκρότηση του εθνικού συστήματος υγείας στην Ελλάδα τη δεκαετία του '80, του αρνούσαν τη δωρεάν πρόσβαση στις δημόσιες δομές υγείας, κι αυτό συνδυαζόταν με μια πολιτική που ταυτόχρονα μείωνε τις δομές, καταργούσε τμήματα, έδιωχνε προσωπικό από τις δημόσιες υπηρεσίες υγείας του ΕΣΥ και ταυτόχρονα αύξανε πάρα πολύ (έως επταπλασίαζε) τα νοσήλια που έπρεπε ο ασθενής να πληρώσει (το ταμείο, αν ήσουν ασφαλισμένος, ή όλα από την τσέπη του ο ανασφάλιστος) αν χρειαζόταν μια νοσηλεία στο νοσοκομείο, μια χειρουργική επέμβαση.

Πρέπει να τα θυμηθούμε λίγο όλα αυτά γιατί, βέβαια, μετά τον Φλεβάρη του 2016 άλλαξε το καθεστώς και επανήλθε η πρόσβαση στους ανασφάλιστους, αλλά το 2011 ήταν ακραία συνθήκη βαρβαρότητας, η οποία σήμαινε θάνατο ή αναπηρία για τους ανθρώπους. Έλεγε, δηλαδή, το κράτος ότι «αν δεν έχεις να πληρώσεις το σύνολο του κόστους των υπηρεσιών υγείας που χρειάζεσαι, δεν μπορείς να μπεις στο νοσοκομείο. Εάν τυχόν μπεις ως επείγον περιστατικό, μετά θα κληθείς να τα δώσεις στην εφορία, κατά τα άλλα θα χάσεις το σπίτι σου κ.λπ.».

Εμείς ήμασταν τότε μια ομάδα ανθρώπων που είχαμε βγει από την απεργία πείνας

των μεταναστών στη Θεσσαλονίκη, αν τη θυμάστε, το 2011. Ήταν η πανελλαδική απεργία πείνας των μεταναστών που ξεκίνησε από τη Νομική Σχολή στην Αθήνα, που εκδιώχθηκαν και πήγαν στο κτίριο της Υπατίας. Πενήντα άνθρωποι απ' αυτούς είχαν έρθει κι είχαν καταλάβει τον έβδομο όροφο του Εργατικού Κέντρου Θεσσαλονίκης. Εμείς, μια ομάδα υγειονομικών και άλλων αλληλέγγυων, που λέγαμε ότι ήταν δικαίωμα αυτών των ανθρώπων να έχουν και άδεια εργασίας και πλήρη δικαιώματα στην Ελλάδα –μεταξύ αυτών και περίθαλψη–, έπρεπε να τους υπερασπιστούμε σ' αυτή την απεργία πείνας και να παρακολουθούμε τη δύσκολη συνθήκη που διαμορφώθηκε, όταν, μετά από 20 μέρες απεργίας πείνας, είχαν αρχίσει να έχουν και προβλήματα υγείας.

Αυτό το team, λοιπόν, στο τέλος αυτής της νικηφόρας ιστορίας –γιατί αυτή η ιστορία τέλειωσε με συμβιβασμό, όχι αυτό που ζητούσαν οι άνθρωποι, αλλά έστω πήραν κάποια πράγματα μετά από 44 ημέρες πείνας και επειδή η εγκύκλιος που απέκλεισε τους ανασφάλιστους είχε γίνει ήδη από τον Σεπτέμβριο του 2010 με απόφαση Λοβέρδου– είπαμε ότι, μετά από αυτή τη συλλογική εμπειρία που αποκτήσαμε από τη συνεργασία στο θέμα των μεταναστών, θα κάνουμε κάτι και για τους Έλληνες ανασφάλιστους. Έτσι, έγινε το Κοινωνικό Ιατρείο Αλληλεγγύης. Είχε προηγηθεί ήδη στο Ρέθυμνο, ήμασταν το δεύτερο στην Ελλάδα και το τρίτο ήρθε μετά από λίγο καιρό στο Ελληνικό στην Αθήνα.

Από τότε, συγκροτήθηκαν συνολικά τριάντα αυτοδιαχειριζόμενα ιατρεία στη χώρα. Το πιο κοντινό ήταν στη Δράμα και ήταν απ' τα πιο μαχητικά. Η Κομοτηνή, απ' όσο ξέρω, δεν είχε, και στην Ξάνθη έγινε μια απόπειρα να φτιαχτεί, που απέτυχε. Επομένως, εμείς διακηρύξαμε ότι θέλουμε να κάνουμε κάτι για να 'χουν αυτοί οι άνθρωποι Πρωτοβάθμια Περίθαλψη, αυτό μπορούσαμε. Μας δόθηκε ένας χώρος από το Εργατικό Κέντρο, φτιάξαμε φαρμακείο για να μπορούμε να δίνουμε δωρεάν το φάρμακο, δημιουργήσαμε ολόκληρο δίκτυο αλληλεγγύης από φαρμακεία κι από ανθρώπους που φέρνανε το φάρμακο που τους περίσσευε για να ελεγχθεί, να ταξινομηθεί και να δοθεί δωρεάν στους ανθρώπους, αλλά εξηγήσαμε ότι εμείς έχουμε ένα όριο και μπορούμε να παρέχουμε μόνο πρωτοβάθμια περίθαλψη.

Για τη Δευτεροβάθμια Περίθαλψη πρέπει να δοθεί πολιτικός και κοινωνικός αγώνας, ώστε να μπορούν αυτοί οι άνθρωποι να έχουν πρόσβαση στα νοσοκομεία. Και αυτό κάναμε, παίρνοντας συγκεκριμένους ανθρώπους με την τραγικότητα των προσωπικών τους ιστοριών, και απαιτούσαμε από τις διοικήσεις των νοσοκομείων να τους περιθάψουν δωρεάν. Ξεπεσμένος βιοτέχνης που πλήρωνε επί είκοσι χρόνια

ΤΕΒΕ και που ξαφνικά, επί ένα χρόνο, δεν μπορούσε να πληρώσει, του λέγανε: «Δεν έχεις κανένα δικαίωμα πρόσβασης στην περίθαλψη». Έχανε ταυτόχρονα και το μαγαζί του και την αξιοπρέπειά του και την πρόσβαση στην υγεία κι έπρεπε αυτόν να τον πάρουμε εμείς, ότι θέλει στεφανιογραφία και αγγειοπλαστική –ο άνθρωπος έχει στεφανιαία νόσο, έχει ανεύρυσμα– και δεν μπορείς, κύριε διοικητά του νοσοκομείου, να μην τον δέχεσαι επειδή υπάρχουν οι εγκύκλιοι. Εκτός από τους νόμους, οι οποίοι έρχονται και παρέρχονται, υπάρχουν και οι ανθρώπινες αξίες και πρέπει να τις αντιμετωπίσουμε. Αυτό κάναμε και είπαμε ότι θα συνδυάσουμε την παροχή περίθαλψης, που γινόταν εντελώς δωρεάν κι εννοείται εντελώς εθελοντικά από εμάς, χωρίς καμία αμοιβή, μαζί με τον κοινωνικό αγώνα για να μπορούν να 'χουν πρόσβαση και στα νοσοκομεία αυτά.

Πάνω σ' αυτό στήσαμε και το δίκτυο πανελλαδικών ιατρείων που συγκροτούνταν στις διάφορες πόλεις, δηλαδή υπήρχε μια πανελλαδική δικτύωση – δίκτυο φαρμακείων στην πόλη, δίκτυο ιδιωτών ελεύθερων επαγγελματιών γιατρών που δέχτηκαν να εξετάζουν περιστατικά δωρεάν στα ιατρεία τους, δίκτυο νοσοκομειακών γιατρών που δέχονταν να κάνουν ανυπακοή στις εντολές της διοίκησης και να κάνουν την αξονική χωρίς να περνάει από το γραφείο κίνησης, να βλέπουν τον άρρωστο, να τον βάλουν στο χειρουργείο παρακάμπτοντας μερικές φορές τον μηχανισμό. Επίσης, πρέπει να πω ότι το ιατρείο αυτό δεν είχε μόνο ένα τμήμα Ιατρικής Παθολογίας. Είχε οδοντιατρείο με δύο οδοντιατρικές καρέκλες, γιατί –όπως ξέρετε– η οδοντιατρική περίθαλψη δεν εντάχθηκε ποτέ στο δημόσιο σύστημα υγείας και ήταν πραγματικά ηρωικός ο τρόπος που οι οδοντίατροι αφήναν τα ιατρεία τους και, μαζί με άλλους διακόσιους επαγγελματίες υγείας, έδιναν τον εαυτό τους κάθε μέρα σε 24ωρη βάση πλην Κυριακών, για να μπορέσουν αυτοί οι άνθρωποι να έχουν την περίθαλψη που δικαιούνταν απόλυτα, κατά την άποψή μου.

Σ' αυτή, λοιπόν, τη δικτύωση προσπαθήσαμε να εμπλέξουμε και τους ίδιους τους ασθενείς, κι αυτό ήταν ένα σημείο τομής προς συζήτηση και το συζητήσαμε αρκετά και στο Εργαστήριο και ήταν διαρκώς το μέλημά μας. Πώς εμπλέκουμε, όμως, σ' αυτόν τον αγώνα τους ίδιους τους προσερχόμενους; Πώς το κάνουμε σ' αυτές τις πολεμικές συνθήκες, τις συνθήκες έκτακτης ανάγκης; Εκτός απ' την παροχή, προσπαθούμε να εντάξουμε τον ίδιο τον προσερχόμενο ασθενή, ώστε να έχει άποψη για το τι γίνεται γι' αυτόν και να παρέμβει κι ο ίδιος για την υπεράσπιση του δικαιώματός του. Μιλάμε για ανθρώπους από τους οποίους οι περισσότεροι ήταν διαλυμένοι ψυχολογικά, ήταν καταρρακωμένοι, είχαν χάσει την αξιοπρέπειά τους. Σ' αυτούς τους

ανθρώπους επιχειρήσαμε να εμφυσήσουμε μια αντίληψη πώς, μαχητικά, θα υπερασπιστούν το δικαίωμά τους.

Αυτό προσπαθήσαμε και αυτό ήταν το μεγάλο κενό, πέρα απ' όλα τα άλλα που δεν καταφέραμε σε μαζική κλίμακα. Υπήρξαν εξαιρέσεις. Υπήρξαν άνθρωποι που βγήκαν σε συνεντεύξεις Τύπου μαζί μας -πρωτοποριακό- και είπαν την προσωπική τους εμπειρία μπροστά στις κάμερες και τους δημοσιογράφους και, πέρα από το ότι ζήτησαν να εκφράσουν την αλληλεγγύη και την ευγνωμοσύνη τους προς το Κοινωνικό Ιατρείο, είπαν ότι «μας στερούν το δικαίωμα στη ζωή και δεν το ανεχόμαστε άλλο αυτό». Υπήρξε άνθρωπος που βγήκε στη συνέντευξη και είπε: «εγώ ήμουν κατά των μεταναστών, αλλά κατάλαβα, μετά από αυτήν την ιστορία, πόσο αυτό το ιατρείο που ξεκίνησε από τους μετανάστες έγινε και για μένα» και τους υπερασπίστηκε. Βγήκε γυναίκα που, αφού ανέλυσε όλη την τραγωδία της, είπε: «εγώ θα το πολεμήσω μέχρι το τέλος, είχα χάσει την ελπίδα μου, αλλά ξαναπιστεύω σ' αυτό». Καταφέραμε να τη βάλουμε στο χειρουργείο, είχε ένα σοβαρό ανεύρυσμα στη θωρακική αορτή. Δυστυχώς, πέθανε στο χειρουργείο, γιατί ήταν προχωρημένη η κατάστασή της. Και πάρα πολλές άλλες τραγικές περιπτώσεις ανθρώπων.

Δεν μπορέσαμε, όμως, να αφιερώσουμε ακριβώς τον χρόνο εκείνο ώστε όλη η προσωπική αφήγηση του καθένα απ' τη μια θα του έδινε τη δυνατότητα να καταλάβει το σύνολο των παραμέτρων που οδήγησαν σ' αυτήν την κατάσταση (δηλαδή το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων και πολιτικών που οδήγησαν στην απώλεια των δικαιωμάτων του) και ταυτόχρονα θα αισθανόταν μαζί μας την άνεση να μπει στον αγώνα. Από τους χιλιάδες που υποστήριξαν το Κοινωνικό Ιατρείο, γύρω στους πενήντα μόνο ασθενείς μας συμμετείχαν στις διάφορες δράσεις. Αυτό για μας -επειδή το ίδιο γίνεται και στα άλλα Κοινωνικά Ιατρεία της Ελλάδας- ήταν μια ήττα. Δεν τα καταφέραμε και οι ερμηνείες είναι πολλές:

Πρώτον, υπήρχε το καταναλωτικό μοντέλο υγείας που είχε επικρατήσει επί χρόνια και διαμόρφωσε την υγεία, ενώ εμείς τη θεωρούμε το απόλυτο κοινωνικό αγαθό. Επίσης, για κάποιον κόσμο η υγεία ήταν, στην πραγματικότητα, μισό δικαίωμα και μισό εμπόρευμα, κι αυτό ειδικά μετά το '99, που αυξήθηκε ο ιδιωτικός επιχειρηματικός τομέας πάρα πολύ στην Ελλάδα. Και δεύτερο, το «δόγμα του σοκ» που υπήρξε, όντως, και σε μας. Οι άνθρωποι έχαναν τα πάντα μέσα σε λίγες ημέρες και αυτό τους οδήγησε σε παράλυση. Δεν έβγαινε θυμός και αγανάκτηση. Έβγαινε περισσότερο απελπισία και ενοχή, ήταν τρομερό αυτό το πράγμα. Αλλιώς, θα 'βλεπες πέντε ανθρώπους να μπαίνουν σε ένα γραφείο διοικητή και να αναποδογυρίζουν γραφεία και

καρέκλες: δεν είναι δυνατόν να πληρώνω είκοσι χρόνια ΤΕΒΕ και να μου στερείς την περίθαλψη. Όχι ότι εμείς ήμασταν με τη λογική του ανταποδοτικού, αλλά, έστω και με τη λογική της ανταποδοτικότητας στην κοινωνική ασφάλιση, ήταν απόλυτα άδικο αυτό που συνέβαινε. Δεν γίνεται αυτό το πράγμα.

Επίσης, το άλλο βασικότερο είναι ότι, κατά τη γνώμη μας, δεν είχαμε, υπ' αυτές τις ακραίες συνθήκες και με την ένταση εργασίας που απαιτεί αυτό το ελεύθερα παραγόμενο θεραπευτικό έργο των ελεύθερα συνεταιριζόμενων ανθρώπων, τη δυνατότητα να δώσουμε παραπάνω χρόνο στην εμπλοκή των ανθρώπων, για να σπάσει βαθύτερα αυτή η εξωστρεφής σχέση θεραπευτή - θεραπευόμενου και να περάσουμε σ' ένα πιο ισότιμο σχήμα. Τα δύο τελευταία χρόνια, όμως, που λύθηκε το θέμα των ανασφάλιστων και που η ροή στα Κοινωνικά Ιατρεία έχει μειωθεί αρκετά, προσπαθούμε, με μεικτές ομάδες ψυχολόγων, γενικών γιατρών, ορθοπεδικών, αφιερώνοντας μία και μισή ώρα στον ασθενή, στις ομάδες που κάνει η υποομάδα της «άλλης ιατρικής» και, αντίστοιχα, στο εργατικό ιατρείο που διαμορφώσαμε στο κατειλημμένο εργοστάσιο της Θεσσαλονίκης (στη ΒΙΟΜΕ). Θα πάρει χρόνο, αλλά πιστεύουμε ότι θα αποδώσει άλλης ποιότητας θεραπευτική σχέση και νέα συγκρότηση μεικτών υποκειμένων, ανάμεσα σε γιατρούς, υγειονομικούς, επαγγελματίες υγείας και σε ασθενείς.

Ιστορίες υγείας: Αυτοδιαχειριζόμενες κοινωνικές δομές στην κρίση

Ελένη Μπέλα

Περίληψη

Οι κινηματικές δράσεις κατά την περίοδο της εμφάνισης της κρίσης στην Ελλάδα οδήγησαν στη δημιουργία διάφορων αυτοδιαχειριζόμενων αλληλέγγυων κοινωνικών δομών. Η αντίθεση και αντίσταση στις διακρίσεις, στις συνθήκες χρέους και αναγκαστικής μετανάστευσης στοιχειοθέτησε τον καμβά της δημιουργικής ενσωμάτωσης της αλληλεγγύης ως διατομικής ενδυνάμωσης απέναντι στην ευαλωτότητα. Συλλέγω κομμάτια της προσωπικής μου πορείας, στους δρόμους που χαρτογραφεί το κεφάλαιο της υγείας, συνδέοντας τρεις αυτοδιαχειριζόμενες κοινωνικές δομές στην πόλη της Θεσσαλονίκης. Τα τρία αυτά εγχειρήματα, το Κοινωνικό Ιατρείο Αλληλεγγύης Θεσσαλονίκης (ΚΙΑ), το Εργατικό Ιατρείο στη ΒΙΟ.ΜΕ (ΕΙ-ΒΙΟΜΕ) και η Δομή Υγείας στον Ελεύθερο Κοινωνικό Χώρο Σχολείο (ΔΥ-ΕΚΧσχ), καταλαμβάνουν τον χώρο των βιωματικών ιστοριών προσερχόμενων και αλληλέγγυων, με κοινό νήμα αφήγησης τη φροντίδα υγείας.

Τρία εγχειρήματα στην πόλη της Θεσσαλονίκης ξεκίνησαν και πραγματώθηκαν «από τα κάτω» στον χώρο της υγείας, τροφοδοτούμενα από «τη μούρλα της αλληλεγγύης». Πρόκειται για το Κοινωνικό Ιατρείο Αλληλεγγύης Θεσσαλονίκης (ΚΙΑ), το Εργατικό Ιατρείο στη ΒΙΟ.ΜΕ (ΕΙ-ΒΙΟΜΕ) και τη Δομή Υγείας στον Ελεύθερο Κοινωνικό Χώρο «Σχολείο» (ΔΥ-ΕΚΧσχ),¹ που απετέλεσαν και τους σταθμούς αλληλοτροφοδότησης και μορφοποίησης της δικής μου πορείας στα κοινωνικά δρώμενα της Θεσσαλονίκης στην εποχή της κρίσης. Το θεμελιώδες κοινό χαρακτηριστικό αυτών των εγχειρημάτων είναι η οικονομική τους ανεξαρτησία από οποιονδήποτε κρατικό και «συστημικό» οργανισμό ή φορέα. Οι οικονομικοί τους πόροι είναι αποκλειστικό

1. Στις ιστοσελίδες και blog αυτών των εγχειρημάτων (Κοινωνικό Ιατρείο Αλληλεγγύης Θεσσαλονίκης: <http://www.kiathess.gr>, ΕΙ-ΒΙΟΜΕ: <http://biom-metal.blogspot.com>, Ελεύθερος Κοινωνικός Χώρος «Σχολείο»: <https://sxoleio12.wordpress.com>) υπάρχει πλούσιο υλικό σχετικά με τις καταστατικές τους αρχές, τη λειτουργία τους και τις δράσεις τους – μέρος του οποίου χρησιμοποιείται και σε αυτήν την εισήγηση.

προϊόν της αλληλεγγύης, είτε από πρωτοβουλίες στον ελλαδικό χώρο είτε από χώρες του εξωτερικού.

Αυτενεργώντας έξω από κρατικές δομές, οι άνθρωποι που συναντήθηκαν σε αυτούς τους χώρους προσέγγισαν το θέμα της «υγείας» προτάσσοντας την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και αγνοώντας τους νόμους της στατιστικής και της οικονομίας.² Το ανοίκειο σε αυτούς τους χώρους, το μη συμβατό με τις δηλωμένες και αδήλωτες καταστατικές τους αρχές, είναι η «αυτονόητη» αποδοχή των όρων και των νόμων της καπιταλιστικής αγοράς. Κινηματικές διαδικασίες οδήγησαν στη συγκρότηση αυτών των εγχειρημάτων, ενώ το πεδίο της υγείας είτε υπήρξε πρωτεύον εξαρχής είτε προέκυψε εξελικτικά στην πορεία συγκρότησης και διεύρυνσής τους.

Το ΚΙΑ ξεκίνησε από γιατρούς, υγειονομικούς και ακτιβιστές του αντικαπιταλιστικού χώρου ως μια κινηματική διαδικασία, με αίτημα την καθολική και ισότιμη πρόσβαση του πληθυσμού –συμπεριλαμβανομένων των μεταναστών– στις δομές υγείας, ενάντια στη μεγέθυνση των ανισοτήτων και τους αποκλεισμούς που επιβάλλει ο νεοφιλελευθερισμός. Το κίνημα των Κοινωνικών Ιατρείων, όπως το ΚΙΑ Θεσσαλονίκης, ήταν η «από τα κάτω» απάντηση στην τεράστια κοινωνική αναγκαιότητα για την παροχή πρωτοβάθμιας περίθαλψης την εποχή της ελληνικής κρίσης, όταν επιβλήθηκε η διακοπή της πρόσβασης στις δημόσιες δομές υγείας όλων εκείνων των πολιτών που αδυνατούσαν να καλύψουν πλήρως ή μερικώς τις ασφαλιστικές τους εισφορές: Η αλληλεγγύη και η αυτοδιαχείριση ως αντίπαλο δέος στην επιθετική λαίλαπα του νεοφιλελευθερισμού ενάντια στο κράτος πρόνοιας και στις κοινωνικές παροχές.

Εξελικτικά, και όχι μόνο με τη βελτίωση των συνθηκών για την ελεύθερη πρόσβαση όλων στις δομές υγείας, αλλά ως άνοιγμα στο σύνολο του κοινωνικού γίγνεσθαι, το ΚΙΑ προχώρησε σε παρεμβάσεις για μια ποικιλία θεματικών. Ενστερνιζόμενο την αντίληψη των ανοιχτών συνόρων, παρέχει κάθε είδους βοήθεια σε πρόσφυγες και μετανάστες σε συνεργασία με άλλες κινηματικές συλλογικότητες. Έκανε συναυλίες και δράσεις για το προσφυγικό και συντάχθηκε με το αντιπολεμικό, αντιρατσιστικό και αντιφασιστικό κίνημα. Έβγαλε δελτία Τύπου και αφίσες γι' αυτά τα θέματα, έδωσε συνεντεύξεις, πήγε στα camps προσφύγων, αλλά και στα σχολεία και στις γειτονιές μιλώντας με τους κατοίκους για την ενημέρωση και την κινητοποίηση ενάντια στον ρατσισμό και τον φασισμό. Το ΚΙΑ, υπερασπιζόμενο τη δημόσια υγεία ως δικαίωμα, συντάσσεται με το κίνημα ενάντια στις εξορύξεις χρυσού και υδρογονανθράκων στη Χαλκιδική, στην Ήπειρο και αλλού. Γι' αυτά τα θέματα προάσπισης της δημόσιας

2. Μια αναλυτική προσέγγιση της έννοιας της αξιοπρέπειας και των σύγχρονων πολιτικών της διαστάσεων στο Μπαρτσίδης & Τσιμπιρίδου 2014.

υγείας, οργανώνει εξειδικευμένες δράσεις και εκδηλώσεις. Το Κοινωνικό Ιατρείο Αλληλεγγύης Θεσσαλονίκης, παρόλο που ξεκίνησε σαν ιατρείο όπως δηλώνει και ο τίτλος του, είναι ένα πολυδύναμο εγχείρημα που παρεμβαίνει και θέλει να διευρύνει την παρέμβαση του σε όλο το φάσμα του κοινωνικού, εστιάζοντας στα θέματα υγείας ως σημαντικό και αναπόσπαστο κομμάτι της ανθρώπινης κοινωνικής ύπαρξης.

Οι άνθρωποι που συναντηθήκαμε στο ΚΙΑ είχαμε, και συνεχίζουμε να έχουμε, την αγωνία της συνάντησης με τον «άλλο» συνάνθρωπο ως κομμάτι του ίδιου μας του εαυτού. Αυτή η εναγώνια προσπάθεια αποκρυπτογράφησης των κωδικών επικοινωνίας είναι ο βασικός πυρήνας των εκφρασμένων αναζητήσεων, που έχει καταγραφεί ως κεντρική ανάμνηση των διαλόγων μας μέσα σε αυτή τη συλλογικότητα. Οι αλληλέγγυοι και αλληλέγγυες που πλαισιώσαμε το ΚΙΑ συντονιστήκαμε χωρίς να ορίσουμε συντονιστή και οργανώσαμε με αμεσοδημοκρατικούς τρόπους πολλές και σε διάφορα επίπεδα παρεμβάσεις στη θεματική της υγείας. Η επέκταση του πεδίου των παρεμβάσεών μας στο περιβαλλοντικό, κοινωνικό, αλλά ακόμη και στο πολιτικό, δεν ήταν ούτε είναι προϊόν διαχειριστικού σχεδιασμού, αλλά κοινή αναγκαιότητα που προβάλλει αυτογενώς από εμάς, τα μέλη του ΚΙΑ, στις συνεντεύξεις μας, οπότε συζητιούνται και συναποφασίζονται. Το ΚΙΑ πρωτοστάτησε προσφέροντας στους προσερχόμενους ασθενείς τη δυνατότητα κοινών συνεδριών με γιατρό και ψυχοθεραπευτή, ενώ παράλληλα δημιούργησε ανοιχτή «ομάδα ζωγραφικής», «ομάδα άλλης ιατρικής» με ξεκάθαρα ολιστική προσέγγιση του ασθενούς και «ομάδα διάδρασης, αλληλεπίδρασης και αλληλεγγύης», όπου ψυχολόγοι, ψυχίατροι, αλληλέγγυοι και εξωτερικοί προσερχόμενοι συμμετέχουν ισότιμα.

Μετά την κυβερνητική αλλαγή του 2015 και την ανασύσταση εν μέρει του κράτους πρόνοιας από την κυβέρνηση ΣΥΡΙΖΑ, τέθηκε από κάποια μέλη του ΚΙΑ η αναγκαιότητα επαναπροσδιορισμού του και η επικαιροποίηση της διακήρυξης των βασικών συνισταμένων λειτουργίας του. Υπήρξε μια ένταση μεταξύ των διαφορετικών απόψεων, που καταγράφηκε ως μια κρίση στο εσωτερικό του και μια ύφεση στο σύνολο των παρεμβάσεών του. Αυτή τη χρονική περίοδο είχαμε τη δυνατότητα να βιώσουμε, ως μέλη του ΚΙΑ, μια θαυμάσια και πρωτόγνωρη, κατά τη γνώμη μου, διαδικασία συλλογικού αναστοχασμού. Μέσα στο 2017 κάναμε δύο εσωτερικές ημερίδες, που εγώ θα τις ονομάτιζα «ημερίδες προφορικής ιστορίας και προσωπικών αφηγήσεων για το ΚΙΑ». Ο καθένας και η καθεμιά μας μίλησε χωρίς περιορισμό για το πώς είδε και πώς βλέπει το κοινωνικό ιατρείο και αν ήθελε τη συνέχειά του ή το κλείσιμό του. Ελάχιστα μέλη μίλησαν για κλείσιμό του, αλλά όλοι και όλες αναζη-

τήσαμε τη δυνατότητα συνύπαρξης με πλαίσιο τις αρχές και τα δεδομένα του ΚΙΑ. Για μένα είναι κεντρικής σημασίας που καταφέραμε να πραγματώσουμε αυτές τις πρωτόγνωρες συνελύσεις/συννευρέσεις. Η άμεση επικοινωνία και έκφραση, άσχετα από το πλήθος των κοινών εμπειριών, είναι πάντα ζητούμενο. Η δυνατότητα να εκφράζεται ο καθένας και η καθεμιά ελεύθερα για πολλή ώρα και να ακούγεται με προσοχή από όλους και όλες, δεν είναι κατοχυρωμένη τροπικότητα στα κινηματικά δρώμενα. Τέτοιο πράγμα, ή έστω ανάλογο, εγώ δεν το έχω ξαναζήσει, παρόλο που είμαι χρόνια στα κινήματα και σε ομάδες που είχαν ως προμετωπίδα «το προσωπικό είναι πολιτικό». Αυτό που έγινε στο Κοινωνικό Ιατρείο Αλληλεγγύης Θεσσαλονίκης είναι δύσκολο να αποτυπωθεί γραπτά. Είναι τουλάχιστον είκοσι ώρες προφορικής ιστορίας, οι οποίες δεν μπορούν να αναπαραχθούν σε μια εισήγηση. Ο πλούτος αυτός παραμένει ως πρόκληση και πρόσκληση για οριζόντιες κινηματικές διαδικασίες και κοινωνικές διαδράσεις.

Το Εργατικό Ιατρείο στη ΒΙΟ.ΜΕ είναι μία αυτοδιαχειριζόμενη, αντιεραρχική, αυτόνομη και αμεσοδημοκρατική δομή Πρωτοβάθμιας Ολιστικής και Συνθετικής Φροντίδας Υγείας, όπου δίνεται ιδιαίτερη έμφαση σε θέματα που αφορούν την εργασία. Δημιουργήθηκε μετά από το κάλεσμα της συνέλευσης των εργατών της ΒΙΟ.ΜΕ προς τη συνέλευση του ΚΙΑ για τη δημιουργία ενός ιατρείου στον χώρο του κατελημμένου εργοστασίου. Οι απολυμένοι εργαζόμενοι της ΒΙΟ.ΜΕ, με κεντρικό άξονα «τα εργοστάσια και η διαχείριση του πλούτου σε αυτούς που παράγουν», κατέλαβαν το εγκαταλεειμένο εργοστάσιο και διαμόρφωσαν την παραγωγή προϊόντων, «επιλέγοντας την αλληλεγγύη, τον εργατικό έλεγχο στην παραγωγή, την αυτοδιεύθυνση μέσω της συνέλευσης των εργαζομένων και την άμεση δημοκρατία στις αποφάσεις». Αυτές τις συντεταγμένες ενστερνιζόμαστε και οι αλληλέγγυοι, είτε υγειονομικοί είτε όχι, που ενταχθήκαμε στο εγχείρημα του Εργατικού Ιατρείου στη ΒΙΟ.ΜΕ.

Ο τρίτος χώρος στον οποίο θα αναφερθώ είναι ένα νεολαιίστικο εγχείρημα μέσα στα πλαίσια του αντιεξουσιαστικού κινήματος, που ξεκίνησε ριζοσπαστικά ως πολυδύναμο, αλλά είναι επίσης από τα εγχειρήματα εκείνα που ρίζωσαν στη γειτονιά. Το 2012 μια ομάδα νέων ακτιβιστών έκανε κατάληψη στο εγκαταλεειμένο σχολείο στη λεωφόρο Βασιλέως Γεωργίου στη Θεσσαλονίκη και, αφού το επιδιόρθωσαν ώστε να γίνει λειτουργικό, δημιούργησαν τον Ελεύθερο Κοινωνικό Χώρο «Σχολείο» (ΕΚΧσχ). Το νεοκλασικό κτίριο του ΕΚΧσχ είναι στη γειτονιά μου. Μάλιστα, ο εργασιακός μου χώρος και ο χώρος της κατοικίας μου απέχουν εξίσου από το κτίριο του εγχειρήματος.

Ο ΕΚΧσχ λειτουργεί σύμφωνα με τις αποφάσεις της Γενικής του Συνέλευσης, που γίνεται κάθε εβδομάδα. Από την αρχή, δημιουργήθηκαν και λειτούργησαν διάφορες «ομάδες» και «δομές», όπως δομή κουζίνας, δομή μπαρ, ομάδα θεάτρου, ομάδα γιόγκα, ομάδα χορού. Παράλληλα, στον ίδιο χώρο γίνονται ανοιχτά μαθήματα ξένων γλωσσών, όπως τουρκικά και αραβικά, αλλά και ισπανικά, γαλλικά, γερμανικά, ιταλικά κ.λπ. Δημιουργήθηκε ομάδα φιλοσοφίας, ομάδα λογοτεχνίας, καθώς και ομάδα συμβουλευτικής ψυχολογίας και αναζητήσεων, ενώ παράλληλα διοργανώνονται σε τακτική βάση στον χώρο αγορές χωρίς μεσάζοντες με βιολογικά προϊόντα, καθώς και βραδιές χορού, από swing, tango έως rock-and-roll και hip-hop. Στο τέλος του 2017, μέσα από συλλογικές αποφάσεις συνελεύσεων, οι συμμετέχοντες προχώρησαν σε κινητοποίηση, ώστε να οργανωθεί μία δομή υγείας σε αυτόν τον χώρο. Παρόλο που συμμετέχω ενεργά σε αυτή την προσπάθεια, παραμένω με την ευχάριστη απορία, πώς αυτά τα νέα παιδιά κατέληξαν στο να οργανώσουν μία δομή υγείας χωρίς να έχουνε γιατρούς – όπως ήτανε λ.χ. το Κοινωνικό Ιατρείο, το οποίο ξεκίνησε διαφορετικά. Μάλιστα, οι συμμετέχοντες φοιτητές Ιατρικής είναι εξαιρετικά ολιγάριθμοι σε αυτήν την κατάληψη. Ο ΕΚΧσχ αποφάσισε να οργανώσει μια δομή υγείας και έκανε ένα ανοιχτό κάλεσμα σε άλλες συλλογικότητες με αντισυστημικό πρόσημο και σε όποιους γιατρούς θέλανε να βοηθήσουν. Το φθινόπωρο του 2018 προέκυψε μία ομάδα, ένας πυρήνας που ανέλαβε την υλοποίηση της απόφασης αυτής. Εδώ, πραγματικά, όλα τα θέματα γύρω από την υγεία προσεγγίζονται με ανοικτότητα και διάθεση πολύπλευρης ανάλυσης. Να σημειώσω ότι, μέσα σε λίγο χρονικό διάστημα, βρέθηκε οδοντιατρική καρέκλα και ο απαραίτητος εξοπλισμός για οδοντιατρείο και ένα γενικό ιατρείο, από ιδιωτικές δωρεές.

Στις συζητήσεις που έγιναν στον ΕΚΧσχ κατά τη διαδικασία συγκρότησης της Δομής Υγείας, κεφαλαίωδες θέμα ήταν η ανίχνευση των αναγκών του «άλλου» ως απαραίτητο κομμάτι του ίδιου μας του εαυτού, που κοινωνικοποιείται ως αλληλέγγυο ον. Το θέμα της υγείας αντιμετωπίζεται ολιστικά, σαν μια κεντρική συνιστώσα του ανθρώπου, που ολοκληρώνεται αναπτύσσοντας όλες τις δυνατότητές του εντός του φυσικού και κοινωνικού του περιβάλλοντος. Η δημιουργία της Δομής Υγείας στον ΕΚΧσχ δεν προέκυψε ως παροχή πρωτοβάθμιας περίθαλψης ή κάτι ανάλογο. Εκκινώντας από την αντίληψη ότι η υγεία εντάσσεται συνολικότερα στην υποκειμενικότητα και στην οντότητα του ίδιου του ανθρώπου, οι συζητήσεις διαμόρφωσαν μια πολυσχιδή αφήγηση με κεντρικό κορμό την σύμπληξη αυτοδιαχείρισης, αυτονομίας και αλληλεγγύης.

Όλα τα κινηματικά εγχειρήματα της εποχής της κρίσης, με το προωθητικό αίτημα «να πάρουμε τη ζωή στα χέρια μας» και όχημα την αλληλεγγύη, επαναπροσδιορίζουν τον καταστατικό χάρτη απέναντι στη φιλελεύθερη κυβερνολογική. Αμφισβητώντας τον κυρίαρχο τρόπο ζωής και οικονομίας, προτάσσουν την υγεία ως δικαίωμα έναντι της παροχής υπηρεσιών υγείας, παράλληλα με τις απόπειρες προώθησης μιας αλληλέγγυας οικονομίας, οι κινηματικοί αυτοί θύλακες εναντιώνονται στη φιλελεύθερη διαχείριση της κρίσης και έρχονται αντιμέτωποι με τις «πολιτικές ασφάλειας της εξουσίας».³

Συνέλεξα μερικές πληροφορίες από τον κόσμο που προσέρχεται στις δομές αυτές και θέλει να τις πλαισιώσει, να συμμετέχει και να βοηθήσει αυτά τα πρωτοβουλιακά εγχειρήματα. Η πιο απλή και συχνή απάντηση είναι «θέλω να κάνω κάτι για να βοηθήσω τον κόσμο». Συνήθως αυτή η βούληση συνυπάρχει με την άποψη ότι «πρέπει να κάνουμε κάτι εμείς οι ίδιοι, δεν είμαστε πρόβατα». «Άμα έχεις απορρίψει τα κόμματα –γιατί υπάρχει και κόσμος που δε συμμετέχει στα κόμματα–, αυτό που έχεις να κάνεις για την κοινωνία είναι να συμμετέχεις σε τέτοια “πράγματα”». Η συλλογική αυτοδιαχείριση συλλαμβάνεται ως η αντίπαλη πολιτική απάντηση στο υπάρχον σύστημα του διεθνοποιημένου καπιταλισμού και της επιθετικής πολιτικής του νεοφιλελευθερισμού.

Στο ΚΙΑ ένα 5-10% των ανθρώπων που αυτή τη στιγμή είναι ενεργοί είναι πρώην ασθενείς και με περηφάνια το δηλώνουν. «Ναι, ήρθα σαν ασθενής στο ΚΙΑ και κατέληξα να είμαι αλληλέγγυα», ή «Ήρθα να φέρω τη μητέρα μου και μου άρεσε όπως λειτουργούσε το ΚΙΑ και έγινα αλληλέγγυα εγώ». Στους αλληλέγγυους και προσερχόμενους στο ΕΙ-ΒΙΟ.ΜΕ και στον ΕΚΧσχ κυριαρχεί η άποψη για αυτά τα εγχειρήματα ως της μόνης εφικτής λύσης: «Απέναντι στο σύστημα, τι άλλο μένει να κάνεις;», «Δεν μου αρέσει αυτό που μας επιβάλλουν, και πρέπει κάτι να κάνω», «Κατόρθωσα ότι η αλληλεγγύη είναι το σημαντικότερο στον κόσμο μας». Η ελληνική πρωτοτυπία του κινήματος των Κοινωνικών Ιατρείων Αλληλεγγύης και Φαρμακείων, συνολικά, έπαιξε σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση αυτής της προσέγγισης. Το ΚΙΑ Θεσσαλονίκης πήρε δυναμικές πρωτοβουλίες και έκανε πολλαπλές δράσεις σ' αυτή την κατεύθυνση ευαισθητοποίησης του κόσμου. Το σύνθημα «η μούρλα της αλληλεγγύης θα διαδοθεί παντού» βγήκε σε σποτάκι, αφίσα, πανό, αυτοκόλλητα. Αυτή η «μούρλα της αλληλεγγύης» ήταν μία φράση που έγινε πράξη με την ευρεία συνέργεια

3. Η ανάλυση του Φουκώ διερευνά την ενιαία τεχνοτροπία και λογική της εξουσίας, «κυβερνολογική» – απορρίπτοντας παγιωμένους κοινωνικούς μύθους και (ψευδο)επιστημονικές αφηγήσεις. Κατά τον Φουκώ, «η στατιστική είναι η επιστήμη του κράτους» (Foucault 2007).

των ανθρώπων. Η αλληλεγγύη και η δημιουργία κοινωνικών ιατρείων απλώθηκε και αγκάλιασε την ελληνική κοινωνία.

Στα τρία κινηματικά εγχειρήματα που συνοπτικά παρουσιάστηκαν, πέρα από την υλική, τοπολογική διασύνδεσή τους –βρίσκονται όλα στην πόλη της Θεσσαλονίκης–, καταγράφεται μια κοινή συνισταμένη προσέγγισης του κεφαλαίου της υγείας. Χωρίς να συντάσσονται καταστατικά με τους ορισμούς που δίνει –αναλόγως την συγκυρία– ο Παγκόσμιος Οργανισμός Υγείας⁴ και χωρίς να έχουν εντυφήσει στο αντικείμενο, οι συμμετέχοντες ενστερνίζονται αυθόρμητα μια προσέγγιση της υγείας πιο «ολιστική». Είναι κοινή παραδοχή ότι η υγεία ξεπερνάει τα όρια της θεραπείας μιας συγκεκριμένης νοσολογικής οντότητας· είναι κάτι πιο συνολικό που δεν επιλύεται με την ενίσχυση της «ιατρικής αυθεντίας».⁵ Προσωπικά, πολλές φορές συνάντησα ανθρώπους που ήρθαν με τις εξετάσεις τους, με γνωματεύσεις, με προγραμματισμένα χειρουργεία, που δεν είχαν την οικονομική δυνατότητα να επισκεφτούν ιδιώτη γιατρό για να συζητήσουν μαζί του και να πάρουν μια δεύτερη γνώμη. Βρίσκω εξαιρετικά ενδιαφέρονσα αυτήν τη θετική πλευρά της αμφισβήτησης της «ιατρικής αυθεντίας/εξουσίας». «Μου είπαν να χειρουργηθώ, εσείς τι λέτε;», «Δεν μου εξηγούν και εγώ θέλω να ξέρω. Θέλω να καταλάβω, να μου εξηγήσετε τι έχω και τη θεραπεία που χρειάζομαι». Στο περίφημο δημόσιο σύστημα υγείας στη Μεγάλη Βρετανία (το NHS) ο χρόνος του ιατρικού ραντεβού μειώθηκε σταδιακά, για να φτάσει σήμερα ένας γενικός γιατρός στην πρωτοβάθμια φροντίδα υγείας να δέχεται ασθενή κάθε δέκα λεπτά της ώρας και λιγότερο· δηλαδή έξι διαφορετικούς ασθενείς σε μια ώρα, υποχρεωτικά!⁶ «Ο χρόνος είναι χρήμα». Η υγεία ολοένα και περισσότερο εμπορευματοποιείται και ένα μεταφορικό μοντέλο εφαρμόζεται στις υπηρεσίες υγείας, ώστε να εξοικονομηθεί χρήμα αποσπώντας χρόνο από τον ασθενή. Δεν είναι απλά θέμα καλών και κακών γιατρών. Είναι θέμα πολιτικών προτεραιοτήτων και κατευθυντήριων αρχών του κάθε δημόσιου, ιδιωτικού, κρατικού συστήματος υγείας.⁷ Χρειάζεται χρόνος για να «ακροαστείς»

4. Ο ορισμός της υγείας και οι τρέχουσες πολιτικές δημόσιας υγείας καταγράφονται στην ιστοσελίδα του Παγκόσμιου Οργανισμού Υγείας (ΠΟΥ): <https://www.who.int>

5. Την υπαναχώρηση του ΠΟΥ από την εμβληματική διακήρυξη της Άλμα Άτα το 1978 και την συναίνεσή του στις πολιτικές του νεοφιλελευθερισμού στηλιτεύει με δημοσιεύσεις του σε πολλά επιστημονικά περιοδικά αλλά και στην ιστοσελίδα του ο καθηγητής Vicente Navarro: <http://www.vnavarro.org/?p=482&lang=en#more-482>

6. Η «δυσανεξία» στο δεκάλεπτο ιατρικό ραντεβού δεν προσβάλλει μόνο τους ασθενείς αλλά και τους ίδιους τους γενικούς γιατρούς, όπως αναλύεται σε πολλά άρθρα, μεταξύ αυτών και της Penny Flaxman 2015.

7. Όπως συμπεραίνεται από τη σχετική βιβλιογραφία, θα μπορούσαμε να πούμε ότι «οι ανισότητες βλάπτουν σοβαρά τη δημόσια υγεία». Βλ. σχετικά Vicente Navarro κ.ά. 2003.

τον ασθενή και να του εξηγήσεις την κατάσταση υγείας του, τις δυνατότητες και την εξέλιξη της θεραπείας του. Ακόμη περισσότερος χρόνος χρειάζεται για την ολιστική και συνδυαστική προσέγγιση. Η διερεύνηση της συσχέτισης μεταξύ διαφορετικών συμπτωμάτων και συστημάτων –και ειδικά μεταξύ «ψυχικού» και «σωματικού»– δεν γίνεται ούτε αυτόματα ούτε κωδικοποιημένα. Αυτή τη «συνδυαστική», «ολιστική» προσέγγιση επιχειρούν να καταθέσουν –το καθένα με τις ιδιαιτερότητές του– τα τρία εγχειρήματα που αναφέρθηκαν.

Με το ξέσπασμα της κρίσης, οι δείκτες υγείας του πληθυσμού στην Ελλάδα εμφανίζουν πτώση και οι ανισότητες πρόσβασης στις υγειονομικές υπηρεσίες μεγεθύνονται.⁸ Τα κινηματικά εγχειρήματα στο θέμα της υγείας δεν περιορίστηκαν απλά στην παροχή «πρώτων βοηθειών» και «παρηγοριάς», αλλά επιχειρήσαν εξ αρχής την «καθολική» προσέγγιση του κεφαλαίου υγείας, διεκδικώντας την κατάργηση των ανισοτήτων και εντοπίζοντας στους κοινωνικούς προσδιοριστές υγείας το κοινωνικό πρόσημο με τη σφραγίδα του νεοφιλελευθερισμού. Αυτή η μη φιλόνητη ή μη ελεήμων προσέγγιση τοποθετεί αυτά τα εγχειρήματα εκτός και απέναντι της κρατικής πολιτικής διαχείρισης της κρίσης και ανατροφοδοτεί τη συνέχεια της λειτουργίας τους στο μέλλον με αναβαθμισμένους στόχους. Η αμφισβήτηση του ιατροκεντρικού μοντέλου και της ιατρικής αυθεντίας με πρωτεργάτες τους ίδιους τους γιατρούς ήταν, για μένα, ένας οραματικός στόχος από την έντονη δεκαετία του '80 των φοιτητικών μου χρόνων. Είμαι περήφανη που συμμετέχω σε κινηματικές συλλογικότητες που επιχειρούν να πλάσουν ιδέες και επιθυμίες σε συνδυασμό με την πραγματικότητα, εφευρίσκοντας συνταγές χωρίς «συντηρητικά», «καρκινογόνες τεχνολογίες», επικίνδυνα συστατικά και πολιτικές καθυπόταξης.

Αρκετοί και αρκετές προσερχόμενες στο ΚΙΑ εκφράζουν ένα αίτημα συναπόφασης στη θεραπευτική τους αγωγή. «Να συμμετέχω (ενεργά) στην απόφαση του τι θα γίνει σε μένα, στο σώμα μου, στον εαυτό μου». Στο Εργατικό Ιατρείο στη ΒΙΟ.ΜΕ και στη δομή υγείας του ΕΚΧσχ, που είναι πιο πρόσφατα εγχειρήματα, δεν υπάρχει το ίδιο πλήθος ασθενών με το ΚΙΑ, όμως το κοινό πρόταγμα «να πάρουμε τη ζωή στα χέρια μας» αγκαλιάζει και τα τρία εγχειρήματα. Και, βέβαια, να σημειώσουμε ότι και στους τρεις αυτούς χώρους η προσωπική επαφή μεταξύ προσερχόμενων ασθενών και των αλληλέγγυων γιατρών και των άλλων λειτουργών δεν διαμεσολαβείται δι-

8. Για τις κοινωνικές διαστάσεις της «κρίσης χρέους» και το θέμα των επιπτώσεων της κρίσης στη δημόσια υγεία υπάρχει πλούσια σχετική αρθρογραφία. Ενδεικτικά αναφέρουμε τον συλλογικό τόμο από το Κοινωνικό Εργαστήριο Θεσσαλονίκης, 2013, και τη δημοσίευση των Elias Kondilis κ.ά. 2013.

αδικτυακά. Η υποδομή μπορεί να υπάρχει, αλλά ούτε για το κλείσιμο του ιατρικού ραντεβού –που γίνεται συνήθως τηλεφωνικά– ούτε για τις ιατρικές οδηγίες και συνταγές χρησιμοποιείται λογισμικό ηλεκτρονικού υπολογιστή. Οι οδηγίες, είτε ιατρικές είτε κατατοπιστικές, δίνονται προφορικά και, εάν χρειαστεί, απλά χειρόγραφα, όπως χειρόγραφα κρατούνται και οι ιατρικές παρατηρήσεις στις καρτέλες των προσερχόμενων ασθενών. Η πληροφορική και το διαδίκτυο κάποια πράγματα σίγουρα τα απλοποιεί, άλλα τα περιπλέκει, ενώ καταργεί ή έστω υποβαθμίζει τραγικά την ανθρώπινη, διαπροσωπική επαφή. «Έχω πολλές απορίες. Ήρθα σε σας, γιατί στην εφημερία δεν μου είπαν τίποτε και στο διαδίκτυο που το έψαξα μπερδεύτηκα».

Οι πορείες των τριών κινηματικών εγχειρημάτων, ΚΙΑ, ΕΙ-ΒΙΟ.ΜΕ, ΔΥ-ΕΚΧσχ, χρησιμοποιώντας τέσσερις κοινούς πυλώνες ανατροφοδότησης –κοινωνία, αλληλεγγύη, αυτοδιαχείριση, υγεία–, είναι ακόμα ανοιχτές. Διεκδικώντας την εφαρμογή του συνθήματος «οι άνθρωποι πάνω από τα κέρδη», και τα τρία αυτά εγχειρήματα άνοιξαν μέσα στην κρίση προσδίδοντας νέες προοπτικές στα κινηματικά δρώμενα, το καθένα με την τροπικότητά του. Με κοινό πεδίο την αντικαπιταλιστική θεώρηση ενός άλλου εφικτού κόσμου, και άξονα το θέμα της υγείας, επανατοποθέτησαν το «καθολικό» απέναντι στον κατακερματισμό που επιβάλλει η ανάπτυξη των αγορών και η κυβερνολογική του νεοφιλελευθερισμού. Η καθαυτή αντισυστημική τους ένταξη και δράση αντιπαραθέτει το διατομικό όλον, ως όχημα αναίρεσης του κατατεμαχισμού των μερών της ανθρώπινης οντότητας σε επιδιορθώσιμα ή μη, όπως επιβάλλει η νεοφιλελεύθερη εμπορευματοποίηση των παροχών υγείας. Η κοινωνική διάδραση με κινηματικούς όρους καθορίζει το διαχωριστικό σύνορο μεταξύ της ελεημοσύνης και της αλληλεγγύης, απεμπολώντας τη ρευστοποίηση αυτών των εγχειρημάτων σε εμπορεύσιμες ανταλλακτικές αξίες και την αναγωγή τους σε πικάντικες πολιτικές συνταγές. Η ανελέητη κριτική τους στο σύστημα εκμετάλλευσης ανθρώπων και περιβάλλοντος το οποίο έχει στόχο το κέρδος, οδηγεί αναπόδραστα σε ριζοσπαστικές προσεγγίσεις του πεδίου της υγείας. Με προμετωπίδα την αλληλεγγύη, η –με αμεσοδημοκρατικές διαδικασίες– λειτουργία τους, η αποδοχή του διαφορετικού και η αμφισβήτηση της αυθεντίας αποκαθλώνουν το ιατροκεντρικό μοντέλο και θέτουν στο επίκεντρο τις «ανθρώπινες ιστορίες», την ιστορία του καθενός και της καθημιάς, απέναντι στο ασφυκτικό και κωδικοποιημένα τεμαχισμένο «ιατρικό ιστορικό». Αυτή η ανάγκη των ανθρώπων να συμμετέχουν σε μια διαδικασία όπου η ιστορία τους δεν καλουπώνεται προκρούστεια στη σύνταξη του «απόρρητου» ιατρικού ιστορικού, αλλά εξελίσσεται διαδραστικά έλκοντας ψυχή και σώμα, είναι η δυναμική υγείας της

έλλογης ύπαρξης. Αυτή η δυναμική δεν διαρρηγνύει απλά τα όρια της επικράτειας της συστημικής διαχείρισης της κρίσης, αλλά αποτελεί το αντίπαλο δέος στη θανατοπολιτική, στη θανατηφόρα επέλαση της νεοφιλελεύθερης κυβερνηλογικής του κατακερματισμού της ζωής.

Βιβλιογραφία

- Flaxman, Penny. 2015. «The 10-minute Appointment», *Br J Gen Pract* 65/640: 573-574.
- Foucault, Paul-Michel. 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France, 1977-78*. Μπαζινγκστόουκ: Palgrave Macmillan.
- Κοινωνικό Εργαστήριο Θεσσαλονίκης (συλλογικό). 2013. *Λόγοι, πολιτικές, ζωή τον καιρό της κρίσης*. Θεσσαλονίκη: Ένεκεν.
- Kondilis, Elias, Stathis Giannakopoulos, Magda Gavana, Ioanna Ierodiakonou, Howard Waitzkin & Alexis Benos. 2013. «Economic Crisis, Restrictive Policies, and the Population's Health and Health Care: The Greek Case», *Journal of Public Health* 103/6: 973-979.
- Μπαρτσίδης, Μιχάλης & Φωτεινή Τσιμπιρίδου. 2014. «Για την επιστροφή της “πολιτικής ηθικής”»: Παγκοσμιοποιητικά κινήματα “αξιοπρέπειας”», *Θέσεις* 126: 43-74.
- Navarro, Vicente, Margaret Whitehead, Tim Doran, Bo Burstrom, Uwe Helmert, Giuseppe Costa & Carme Borrell. «Special Report on the Political and Social Contexts of Health, Part 11. Summary and Conclusions of the Study», *International Journal of Health Services* 33/4: 743-749.

Ιχνηλατώντας την πόλη στον καιρό της κρίσης: ομάδες προφορικής ιστορίας και χωρικές εμπειρίες

Μαρία Μποντίλα

Περίληψη

Στο κείμενο παρακολουθώ τις Ομάδες Προφορικής Ιστορίας και σχολιάζω το ενδιαφέρον πολλών, μεμονωμένων ατόμων αλλά και κοινωνικών ομάδων, για τον χώρο στον οποίο ζουν και δραστηριοποιούνται. Καθώς η κρίση άφησε βαθιά τα ίχνη της και σ' αυτόν, οι συμμετέχοντες στις ΟΠΙ φαίνεται να επαναξιολογούν τις ζωές τους θέτοντας νέα ερωτήματα και προσδοκώντας ικανοποιητικές απαντήσεις. Η πόλη επενδύεται με νέα νοήματα και σηματοδοτείται από τις πρακτικές, τις μνήμες και τις σημασίες των «άλλων».

Αφετηρία για τη συγγραφή του κειμένου απετέλεσε το μόνιμο ενδιαφέρον του Κοινωνικού Εργαστηρίου Θεσσαλονίκης για την έννοια του χώρου και της υπόστασής του ως χωρικότητας. Πιστεύουμε ότι ο χώρος είναι βαθύτατα πολιτικός, γιατί πέρα από την υλικότητα που διαθέτει εμπεριέχει και εμπεριέχεται στις κοινωνικές σχέσεις (Lefebvre 1991) και γιατί οι άνθρωποι είναι αυτοί που δημιουργούν τους χώρους τους, υλικούς, σχεσιακούς και συμβολικούς, και μάλιστα τις περισσότερες φορές με δύσκολες, επίπονες και συγκρουσιακές διαδικασίες.

Στα χωρικά όρια των πόλεων, σήμερα περισσότερο από ποτέ, στα συμφραζόμενα της παγκοσμιοποίησης και της ρευστότητας (Bauman 2009) που επικρατεί, μορφοποιούνται νέες ταυτότητες και αναδύονται συλλογικότητες που προβαίνουν σε διαδικασίες αμφισβήτησης και διεκδίκησης των αστικών περιοχών όσον αφορά την κατοχή, τη χρήση και τον έλεγχό τους. Οι σχέσεις εξουσίας και αντίστασης, που πάντα υπήρχαν στο εσωτερικό των πόλεων, στις μέρες μας έχουν πολωθεί σε τέτοιο σημείο που οι διεκδικητές να προβαίνουν σε συνεχείς συγκρούσεις που τις περισσότερες φορές δεν περιορίζονται μόνο σε συμβολικό επίπεδο. Το επιβαλλόμενο καθεστώς εξαιρέσεως (Agamben 2007) λόγω της κρίσης έχει συντελέσει στην εμφάνιση αντίρροπων δυνάμεων στις πόλεις που αξιολογούν και διεκδικούν εκ νέου τον αστικό χώρο. Ανα-

δύονται κατ' αυτόν τον τρόπο καινούργιες χωρικές πρακτικές και νέοι τρόποι οικειοποίησης και χρήσης του αστικού περιβάλλοντος, τόσο από μεμονωμένα άτομα όσο και από συλλογικότητες. Τα νέα φαινόμενα, εν ολίγοις, προκαλούν πολλών ειδών μετασηματισμούς με αποτέλεσμα τη συγκρότηση μιας νέας πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής πραγματικότητας.

Κινούμενη στο παραπάνω θεωρητικό πλαίσιο και με εργαλεία τη μέθοδο της προφορικής ιστορίας και τη συμμετοχική παρατήρηση σε συνδυασμό με τη βιοματική εμπειρία μου, καθώς κατοικώ στο ίδιο το περιβάλλον μελέτης, θα προσπαθήσω να αναδείξω τις υλικές και κυρίως τις σημασιολογικές μεταβολές που έχει επιφέρει η κρίση στο χωρικό πλαίσιο ενός αστικού οικισμού στη Θεσσαλονίκη, γιατί πιστεύω ότι το «τοπικό» ενσωματώνει σε μεγαλύτερο βαθμό την κρίση και λειτουργεί ως εργαλείο σωματοποίησης των επιπτώσεών της, με αποτέλεσμα να αναδεικνύεται συγχρόνως σε έναν προνομιακό χώρο πολιτικής σκέψης και δράσης. Συγκεκριμένα, θα αναφερθώ στο πώς και γιατί η δημιουργία μιας ομάδας προφορικής ιστορίας των κατοίκων μιας αστικής περιοχής της Θεσσαλονίκης άλλαξε την αντίληψή τους για τον χώρο της κατοικίας τους τα τελευταία χρόνια, μεσούσης της κρίσης. Θα παρουσιάσω εν συντομία τις παρατηρήσεις που κατέγραψα από τη σύσταση και λειτουργία μιας ομάδας προφορικής ιστορίας σε έναν οικισμό που δημιουργήθηκε τη δεκαετία του '70 από Έλληνες, Κωνσταντινοπολίτες στην πλειοψηφία τους.

Η συγκεκριμένη περιοχή βρίσκεται στο ανατολικό τμήμα της Θεσσαλονίκης, αμφιθεατρικά κτισμένη επάνω σε έναν λοφίσκο, μπροστά βλέπει τη θάλασσα, ενώ από το πίσω μέρος συνορεύει με το δάσος του Σείχ Σου. Μια συνοικία στον αστικό ιστό της Θεσσαλονίκης αλλά και συγχρόνως απομονωμένη, με μονοκατοικίες, δικά της σχολεία, περίπτερο, εκκλησία, φούρνο και σούπερ μάρκετ που εξυπηρετούν σχεδόν αποκλειστικά τους κατοίκους του οικισμού. Το τέρμα μιας συγκοινωνιακής αστικής γραμμής βρίσκεται στον οικισμό και σχεδόν όλοι όσοι κυκλοφορούν σ' αυτόν είναι μόνιμοι κάτοικοι ή άτομα που εξυπηρετούν ανάγκες του οικισμού.

Οι κάτοικοι, προ της κρίσης, περιφρουρούσαν ασφυκτικά τον χώρο τους, αρκεί να αναφέρω ότι αρνήθηκαν τη χάραξη καινούργιου δρόμου που θα βελτίωνε την κυκλοφορία της γενικότερης περιοχής, τη λειτουργία Λαϊκής Αγοράς, τη δημιουργία πιάτσας ταξί, μέχρι ιδιωτική σεκιούριτι περιπολούσε τα βράδια για ασφάλεια στον οικισμό. Ενώ εργάζονταν και δραστηριοποιούνταν όλοι εκτός οικισμού, ο χώρος της μόνιμης κατοικίας τους παρέμενε καλά περιχαρακωμένος. Αυτά όμως έως ότου η κρίση άρχισε να αγγίζει και τους ίδιους. Η ιδιωτική ασφάλεια σταμάτησε, άρχισαν να

νοικιάζουν κάποιους χώρους από τα μεγάλα σπίτια τους, να ενδιαφέρονται περισσότερο για τα κοινά, την καθαριότητα του οικισμού, τη συχνότητα και το ωράριο κυκλοφορίας των αστικών λεωφορείων. Το αποκορύφωμα ήταν όταν στον οικισμό, τον πρώτο χρόνο της κρίσης, ήρθε και πάκκαρε ένα αυτοκίνητο το οποίο χρησιμοποιούσε ως μόνιμη κατοικία του ένα ζευγάρι που έχασαν το σπίτι τους στο Πανόραμα. Και το δεύτερο σοκ ήταν όταν το περίπτερο στην άκρη του οικισμού –που εν τω μεταξύ είχε κλείσει– έγινε το σπίτι ενός άστεγου μετανάστη. Ο άνθρωπος αυτός μετέτρεψε τον χώρο δίπλα από το περίπτερο σε κατοικία, με δύο μάλιστα δωμάτια, εκατέρωθεν του περιπτέρου. Καναπές, τραπεζάκι, λουλούδια πάντα σε ανθοδοχείο και κρεμασμένες γλάστρες στο ένα κρεβάτι, πάντα στρωμένο με κάλυμμα, και κρεμασμένα πουκάμισα σε κρεμάστρες στο άλλο. Ο ίδιος, περιποιημένος και καθαρός, πουλούσε χαρτομάντιλα στα φανάρια στην έξοδο του περιφερειακού.

Όλες αυτές οι αλλαγές –για άλλους σταδιακά και για άλλους απότομα– που συνέβησαν στη ζωή τους άλλαξαν και τις συμπεριφορές και τη στάση τους απέναντι στα πράγματα. Ως τότε οι κάτοικοι της συνοικίας Κωνσταντινοπολίτικα φαίνονταν να ζουν σε απομόνωση από τη γύρω κοινωνία. Η πλειοψηφία τους ήταν εύποροι έως πολύ εύποροι, τυπικά μορφωμένοι έως πολύ μορφωμένοι. Έδειχναν ότι ζούσαν μια καθόλα οργανωμένη ζωή, κλεισμένοι μέσα σε χρυσό κλουβί και μόνο ο απόηχος των δυσκολιών έφτανε σ' αυτούς, καθώς όλοι σχεδόν ούτε καν την αστική συγκοινωνία δεν χρησιμοποιούσαν, μέσον όπου έρχεσαι σε επαφή με τους πολλούς και σου επιτρέπει να αφουγκράζεσαι τον σφυγμό της κοινωνίας. Η κρίση, λοιπόν, που ανέτρεψε τις βεβαιότητες της ζωής τους, τους έκανε να γίνουν περισσότερο κοινωνικοί σε σχέση με το περιβάλλον στο οποίο ζούσαν. Ενώ το χαρακτηριστικό της συγκεκριμένης περιοχής ήταν η έλλειψη επαφής και κοινωνικότητας, τώρα άρχισαν να ενδιαφέρονται για τον χώρο και τους ανθρώπους που ζούσαν δίπλα τους.

Η αλλαγή αυτή φάνηκε καθαρά, όταν, τρία χρόνια πριν, συζητώντας με τον Πρόεδρο του Συλλόγου κατοίκων του οικισμού για τη συγκέντρωση υλικού που αφορά την ιστορία του οικισμού, του πρότεινα τη δημιουργία μιας ομάδας προφορικής ιστορίας. Η πρόταση έγινε αποδεκτή και μάλιστα ξεκινήσαμε εμπλέκοντας τους μαθητές και τις μαθήτριες της Β΄ τάξης του Λυκείου που στεγάζεται στον οικισμό. Αφού προηγήθηκε ένα διήμερο σεμινάριο, τα παιδιά με δύο καθηγητές πήραν συνεντεύξεις από τους παλαιότερους κατοίκους του οικισμού μετά από υπόδειξη του συλλόγου. Συγκεντρώθηκαν πολλές μαρτυρίες των κατοίκων όσον αφορά τη δημιουργία του οικισμού, την επιλογή του χώρου, τα κριτήρια της ανάθεσης του ρυμοτομικού σχε-

δίου σε συγκεκριμένο πολεοδόμο, τη χρηματοδότηση, το καταστατικό του οικισμού. Το ενδιαφέρον των κατοίκων για τον χώρο τους αναθερμάνθηκε και πολλοί άρχισαν να τηλεφωνούν για να συμπληρώσουν κάτι που είχαν παραλείψει ή κοινοποιούσαν μέσω των μέσων κοινωνικής δικτύωσης αναμνήσεις τους από τη ζωή τους τα πρώτα χρόνια της δημιουργίας του οικισμού ή υλικό που διέθεταν, όπως φωτογραφίες, συμβόλαια, αποκόμματα από εφημερίδες που αναφέρονταν στον οικισμό. Το αποτέλεσμα ήταν να συγκεντρωθούν πάρα πολλά στοιχεία από την ιστορία του οικισμού και να εμπλακούν σ' αυτήν τη διαδικασία εκτός από τους κατοίκους της πρώτης γενιάς και η δεύτερη και η τρίτη γενιά. Μετά τις συνεντεύξεις που έγιναν κατ' ιδίαν στα σπίτια του καθένα, οι κάτοικοι της δεύτερης γενιάς του οικισμού σιγά σιγά άρχισαν να πλαισιώνουν τον σύλλογο, να ενδιαφέρονται και οι ίδιοι για την ιστορία της περιοχής και έτσι δημιουργήθηκε μια ομάδα προφορικής ιστορίας, χαλαρή στην αρχή και πιο οργανωμένη όσο περνούσε ο καιρός.

Στόχος ήταν μεν η συγκέντρωση υλικού για την ιστορία του οικισμού, αλλά η όλη προσπάθεια είχε και άλλα παράλληλα ευεργετήματα. Οι κάτοικοι άρχισαν να μιλούν μεταξύ τους, να αναφέρουν ονόματα και οικογένειες, να προσπαθούν να θυμηθούν στοιχεία για τον καθένα, να ψάχνουν, να τηλεφωνούν, να ενδιαφέρονται. Άρχισαν να κυκλοφορούν παλιά τοπωνύμια που είχαν ξεχαστεί, να καταγράφονται οι αλλαγές που είχαν συντελεστεί στα 60 σχεδόν χρόνια της ζωής του οικισμού και οι προσπάθειες που έγιναν, τις περισσότερες φορές μεμονωμένα, ανάλογα με τις γνωριμίες και τα μέσα που ο καθένας διέθετε, για τη βελτίωση των υποδομών και της ζωής στον συγκεκριμένο χώρο.

Ως εκείνη τη στιγμή οι κάτοικοι δεν είχαν συνεργαστεί για να διεκδικήσουν κάτι παρά μόνο μία φορά που ενήργησαν για να γίνει τούνελ στο ύψος του οικισμού από όπου περνούσε ο περιφερειακός και συνέδραμαν ακόμη μία, όταν το δάσος του Σείχ Σου πήρε φωτιά και φοβήθηκαν μήπως πληγεί και ο οικισμός. Μετά από αυτές τις δύο ενέργειες απομονώθηκε πάλι ο καθένας στο σπίτι του. Ούτε καν οι δημοτικές εκλογές δεν μπόρεσαν να τους φέρουν σε επαφή, γιατί η ιδιαιτερότητα αυτού του οικισμού είναι ότι το 90% περίπου είναι ετεροδημότες. Κατά τη διάρκεια των εκλογών, λοιπόν, δεν παρουσίαζαν κανένα ενδιαφέρον για τους υποψήφιους δημάρχους και έτσι το κλίμα των εκλογών τους άφηνε αμέτοχους.

Η κρίση, επομένως, και το σοκ της κρίσης τούς ενεργοποίησε, η δημιουργία της ομάδας για τη συγκέντρωση υλικού βρήκε πρόσφορο έδαφος και δημιούργησε με τη σειρά της την ανάγκη για επαφή με ανθρώπους που ζούσαν στην ίδια περιοχή, βίω-

ναν τις ίδιες δύσκολες καταστάσεις και είχαν τις ίδιες προσλαμβάνουσες. Οι μνήμες, οι κοινές εμπειρίες και οι διαπροσωπικές σχέσεις που αναπτύχθηκαν δημιούργησαν διάφορα δίκτυα δρώντων υποκειμένων που επηρέασαν τη ζωή του οικισμού και δημιούργησαν νέες χωρικότητες. Ο πόνος των άλλων έξω από την πόρτα τους τούς ευαισθητοποίησε, τους έκανε να σκεφτούν και να κοινωνικοποιηθούν βάσει των καινούργιων δεδομένων. Πλαισίωσαν τον ήδη υπάρχοντα σύλλογο, συμμετέχουν σε εκδηλώσεις που διοργανώνει σε δημόσιους χώρους του οικισμού, συμμετέχουν στην αιμοδοσία, σε εράνους, στην καθαριότητα και τη βελτίωση του χώρου. Συνεργάζονται και δραστηριοποιούνται για την επίλυση προβλημάτων της περιοχής, με τελευταίο παράδειγμα την ομαδική κινητοποίηση για την απομάκρυνση μιας κεραίας κινητής τηλεφωνίας που εγκαταστάθηκε στο κέντρο του οικισμού, μια ενέργεια πάρα πολύ δύσκολη, αν λάβουμε υπόψη τους υπάρχοντες νόμους, τη δύναμη των εταιρειών και τα διαπλεκόμενα συμφέροντα. Η σύμπραξη όμως των κατοίκων πέτυχε το ακατόρθωτο, τη διακοπή της ηλεκτροδότησης της κεραίας και τη μελλοντική απομάκρυνσή της. Και το πιο σημαντικό, άρχισαν οι μεταδημοτεύσεις. Πολλοί συνειδητοποίησαν ότι η ψήφος τους έχει δύναμη και ότι με όπλο αυτήν μπορούν να πιέσουν και να πετύχουν πράγματα.

Οι προφορικές μαρτυρίες, δηλαδή, ενώ ξεκίνησαν με σκοπό τη συγκέντρωση υλικού για τον οικισμό, έφεραν στην επιφάνεια διάφορες άλλες πλευρές συνυφασμένες με τον χώρο. Για παράδειγμα, τις μετακινήσεις και την «εισβολή» ξένων στον οικισμό. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες, ενώ στην αρχή οι ίδιοι αισθάνονταν ότι διαρρηγνύεται η τοπικότητα, σταδιακά συμβιβάζονται, το συνηθίζουν, τους ενδιαφέρει. Ο χώρος τους σηματοδοτείται πλέον σε σχέση με τους άλλους, είτε αυτοί είναι μόνιμοι κάτοικοι του οικισμού είτε «εισβολείς» (Lefebvre 2007). Δημιουργούνται κατ' αυτόν τον τρόπο μνημονικές κοινότητες, καλλιεργούνται συλλογικές ταυτότητες και το αίσθημα του συνανήκειν σε συνδυασμό ή έστω αποδοχή ανθρώπων, καταστάσεων και πρακτικών άγνωστων στην πλειοψηφία τους έως τότε. Οι οικονομικοί, ταξικοί και πολιτισμικοί διαχωρισμοί αρχίζουν να υποχωρούν. Οι σημασίες των άλλων αποκτούν σημασία και οι αναφορές στην καθημερινότητά τους εμπεριέχουν και τις ζωές των άλλων. Το κύριο όφελος ήταν ο αναστοχασμός, όχι τόσο για τα αίτια της κρίσης –που ούτως ή άλλως λόγω οικονομικής δυσπραγίας όλοι συζητούσαν– αλλά ο αναστοχασμός σε σχέση με τη γειτονιά τους, τον χώρο όπου ζουν. Ο αναστοχασμός για τις ζωές που δεν χωράνε, που περισσεύουν, που ενοχλούν, όπως αυτές των γονέων τους και των Κωνσταντινοπολιτών παππούδων, που οι μνήμες έφεραν στο προσκήνιο. Στις αφηγή-

σεις τους αναδεικνύονται ερωτήματα αποσιωπημένα, που αφορούν την ανθρώπινη καθολικότητα και τους μηχανισμούς που μετατρέπουν τους ανθρώπους σε προϊόντα διαπραγμάτευσης, που παράγουν και αναπαράγουν γυμνές ζωές, σώματα ανάξια λόγου και προσοχής. Άτομα αναλώσιμα (Bauman 2005). Στις συζητήσεις τους τίθεται το θέμα των σύγχρονων ικέτιδων (Derrida 1996) και ο σχεσιακός χαρακτήρας των κοινωνιών.

Όταν οι ζωές των ανθρώπων ανατρέπονται και προκαλούνται ρήξεις στην καθημερινότητά τους, οι ιστορίες ζωής γίνονται αποτελεσματικά εργαλεία για τη μελέτη αυτών των αλλαγών, η ιστορία παύει να είναι νεκρό παρελθόν και συνδέεται με τις κοινωνικές παρεμβάσεις. Οι ιστορίες ζωής στην προκειμένη περίπτωση διαθέτουν «μετασχηματιστική ποιητική» και οι κάτοικοι του οικισμού προσπαθούν να αλλάξουν τις συνθήκες που δημιουργούν για τον καθένα τους συγκεκριμένες θέσεις υποκειμένου, κατατάσσοντάς τους σε έμφυλες, ταξικές, οικονομικές και εθνικές ομάδες. Με τις αφηγήσεις τους δεν περιορίστηκαν στην περιγραφή της ζωής τους, αλλά αυτές τους βοήθησαν στην υιοθέτηση καινούργιων πρακτικών και στην επένδυση του χώρου τους με νέα νοήματα.

Στην αρχή υπήρχε μια εξουσιαστική σχέση των κατοίκων με τον χώρο τους, που άρχισε να υποχωρεί όταν διαπίστωσαν ότι η ζωή έχει απρόσμενα γυρίσματα. Όταν αντιλήφθηκαν ότι σε έναν χώρο μπορείς να δρομολογήσεις τη ζωή σου αλλά στον ίδιο τόπο –για ανεξάρτητους από σένα λόγους– οι κανόνες που έθεσες μπορούν να τιναχτούν στον αέρα. Δεν είσαι για πάντα ο κυρίαρχος του χώρου σου. Δεν υπάρχουν για πάντα κυρίαρχοι και κυριαρχικοί τόποι. Ο Φουκώ είχε αναφερθεί στις γεωμετρικές δύναμης (Foucault 1980), μια έννοια που αφορά διαφορετικές κλίμακες χώρου συμπεριλαμβανομένου και του σώματος. Τα ενσώματα υποκείμενα, δηλαδή, συγκροτούνται σε συγκεκριμένους χώρους και μέσα από συγκεκριμένες διαδικασίες που έχουν σχέση και με τον χώρο. Ο χώρος αποτελεί μια ολότητα που διαμορφώνει κοινωνικές πρακτικές.

Οι κάτοικοι της συνοικίας Κωνσταντινοπολίτικα περιφρουρούσαν σθεναρά τον χώρο τους, αλλά οι ετερόδοξες χρήσεις του που προέκυψαν στην πορεία τους κλόμισαν. Η διαφορετική επανενοίκηση του χώρου (στη συγκεκριμένη περίπτωση το σπίτι-αυτοκίνητο και το περίπτερο-σπίτι) τίναξε τις βεβαιότητές τους στον αέρα και διατάραξε τις σχέσεις εξουσίας με τον χώρο τους. Η εμφάνιση των «εισβολέων» αποσταθεροποίησε τις κυρίαρχες εικόνες. Ο χώρος δεν υφίσταται επέκεινα των ανθρώπων, αλλά σωματοποιείται με τη δράση των ενσώματων υποκειμένων σ' αυτόν. «Η

σχέση πόλης και πολίτη επαναπροσδιορίζεται μέσω του κατοικείν και όχι μέσω του ανήκειν» (Μακρυγιάννη 2014). Οι «εκτός τόπου» (του δικού τους δηλαδή τόπου) δημιούργησαν άλλες χωρικότητες που επηρέασαν και τους ίδιους σε σχέση με την αντίληψη του χώρου.

Και για να μην ωραιοποιώ τις καταστάσεις, θα πρέπει να αναφέρω ότι φυσικά δεν συμμετείχαν όλοι οι κάτοικοι του οικισμού σ' αυτές τις ομάδες και ούτε όλοι έδειξαν την ίδια ευαισθησία. Για πολλούς οι «εισβολείς», αμφισβητώντας τα θεσμοποιημένα όρια του οικισμού και τις επίσημες χρήσεις του, απορρύθμισαν την κυρίαρχη εικόνα. Προκάλεσαν έτσι δυσφορία που οδήγησε στην κρατική παρέμβαση για τον χωρικό αποκλεισμό των παρείσακτων. Το αποτέλεσμα ήταν ο δήμος να γκρεμίσει το περίπτερο και ο άστεγος μετανάστης να βρεθεί για δεύτερη φορά «εκτός τόπου» και Εστίας με τη διπλή της έννοια, Κατοικίας και Πατρίδας. Εξορίστηκαν, λοιπόν, για ακόμη μια φορά τα απείθαρχα σώματα που δεν συμμορφώνονται με τη συγκεκριμένη κοινωνική και χωρική τάξη πραγμάτων.

Βιβλιογραφία

- Agamben, Giorgio. 2005. *Homo Sacer*. Αθήνα: Scripta.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Σπαταλημένες ζωές*. Αθήνα: Κατάρτι.
- Bauman, Zygmunt. 2009. *Ρευστοί καιροί. Η ζωή την εποχή της αβεβαιότητας*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Derrida, Jacques. 1996. *Adieu, Επικήδειος για τον Εμμανουέλ Λεβινάς*. Αθήνα: Άγρα.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Λονδίνο: Harvester.
- Lefebvre, Henri. 2007. *Δικαίωμα στην πόλη*. Αθήνα: Κουκκίδα.
- Μακρυγιάννη, Βασιλική. 2014. «Μετακινούμενοι πληθυσμοί και χειραφετικές πρακτικές στην Αθήνα της κρίσης», *Γεωγραφίες* 24: 79-90.

Συναντήσεις στην πόλη

Νίκος Κωνσταντίνου

αφιερωμένο στα παιδιά του Κοινωνικού Εργαστηρίου

Περίληψη

Στο κείμενο αυτοβιογραφούμαι και αναστοχάζομαι πάνω στην εμπειρία μου ως άστεγος και τη συμμετοχή μου στο εγχείρημα του περιοδικού για άστεγους «Σχεδία» της Θεσσαλονίκης.

Ήταν λίγες μόλις μέρες μετά το Πάσχα του 2013 όταν μου αναγγέλθηκε από τον ιδιοκτήτη του σπιτιού που έμενα ότι πρέπει να το εγκαταλείψω, μιας και δεν είχα τη δυνατότητα πλέον να πληρώνω το νοίκι. Δεν ήταν κεραυνός εν αιθρία. Ήταν κάτι που έβλεπα να έρχεται τους τελευταίους τρεις μήνες. Με αγωνία έψαχνα να βρω κάποια εργασία, αλλά τα 58 μου χρόνια ήταν ανασταλτικός παράγοντας. Το γεγονός όμως ότι τα τελευταία επτά χρόνια της ζωής μου αντιμετώπιζα τις δυσκολίες της ζωής μόνος, μιας και είχε προηγηθεί ένα διαζύγιο το 2006, με είχε διαμορφώσει σαν χαρακτήρα έτσι ώστε σχεδόν πάντα με ψυχραιμία ξεπερνούσα τις κακοτοπιές.

Πόσο ψύχραιμα, όμως, μπορεί να διαχειριστεί κάποιος το γεγονός, ότι την επόμενη μέρα θα έπρεπε να βρεθεί στο δρόμο με ένα σακ-βουαγιάζ στην πλάτη; Ήταν πράγματι μια δραματική αλλαγή στην καθημερινότητά μου! Έφθασα στο κέντρο της πόλης, έκατσα σε ένα παγκάκι της πλατείας Αριστοτέλους για να σκεφτώ τι θα έπρεπε να κάνω. Μέχρι τη στιγμή εκείνη κανείς δεν ήξερε τι μου συνέβαινε, ούτε καν οι κόρες μου. Ήταν κάτι που ήλθε στη ζωή μου, έπρεπε να το αντιμετωπίσω μόνος, έτσι όπως είχα μάθει τα τελευταία επτά χρόνια.

Δεν ήμουν μόνος όμως, είχα να σκεφτώ και τον πιστό και συνοδοιπόρο τα τελευταία τέσσερα χρόνια Marfy. Ο Marfy είναι ένα ημίαιμο μικρόσωμο σκυλάκι. Περισσότερο με απασχολούσε το θέμα Marfy. Σουρούπωνα και έπρεπε να δω πού θα βρω κάποιο σημείο στην πόλη να περάσω την πρώτη βραδιά. Έκανα μια βόλτα, είδα κάποιες παρέες ανθρώπων, αλλοδαπών ως επί το πλείστον, που είχαν το ίδιο πρόβλημα με μένα, αλλά δίστασα να τους πλησιάσω. Ευτυχώς ο καιρός ήταν

καλός, και έτσι αποφάσισα να περάσω τη βραδιά σ' ένα παγκάκι στο πάρκο του Ξαρχάκου. Είχα μαζί μου λίγες κονσέρβες, ψωμί και σκυλοτροφή για τον Marfy. Έβαλα προσκέφαλο το σακίδιο και προσπάθησα να κλείσω τα μάτια, να κοιμηθώ, έστω για λίγο. Δεν τα κατάφερα. Απλώς ξεκουράστηκα λίγο. Το μυαλό μου ήταν απασχολημένο συνέχεια.

Ξημέρωσε. Στις τουαλέτες του Λευκού Πύργου έριξα λίγο νερό στο πρόσωπό μου! Ο Marfy πιάνει φιλίες με τις παρακείμενες παρέες που είδα την προηγούμενη μέρα. Γίνεται η αιτία να πλησιάσω και εγώ τους ανθρώπους αυτούς, να γνωριστούμε, να τους πω το πρόβλημά μου, να μου πουν και αυτοί το δικό τους, και έτσι δημιουργήθηκε μια επαφή, έγινα μέλος της παρέας.

Οι μέρες της εβδομάδας περνούσαν, οι νύχτες πιο δύσκολα, γιατί είχαν πέσει στην αντίληψή μου κάποιες κινήσεις στην ομάδα που δεν μου άρεσαν καθόλου, με αποτέλεσμα να λαγοκοιμάμαι! Οπότε, ένα βράδυ δημιουργήθηκε ένα σοβαρό επεισόδιο που παραλίγο να ήταν αιματηρό. Το γεγονός αυτό με ενεργοποίησε! Δεν θα μπορούσα να συνεχίσω να είμαι μέλος αυτής της παρέας. Αποφάσισα να περάσω από τον Δήμο, γιατί κάποιες αόριστες πληροφορίες έλεγαν ότι είχε δημιουργηθεί ένα υπνωτήριο για τους αστέγους.

Πράγματι, με δέχθηκαν στις κοινωνικές υπηρεσίες, αλλά το υπνωτήριο, που στεγαζόταν στο Παπάφειο εκείνο το διάστημα, ήταν πλήρες και θα έπρεπε να περιμένω να αδειάσει κάποιο κρεβάτι. Πράγματι, σε δύο μέρες με καλέσανε ότι από την επομένη θα υπήρχε θέση για μένα! Τι θα γινότανε όμως με τον Marfy; Δεν είχα άλλη επιλογή. Έπρεπε να μιλήσω με τις κόρες μου, να τις παρακαλέσω να τον κρατήσουν, αλλά, ταυτόχρονα, έπρεπε να αποκαλύψω και τη δική μου κατάσταση! Συναντηθήκαμε. Η συνάντηση αυτή έγινε ορόσημο στις μέχρι τότε τεταμένες σχέσεις μας. Θεε η δική μου κατάσταση, θεε η πρότασή μου να πάρουν τον Marfy για ένα χρονικό διάστημα μέχρι να δω τι θα κάνω, έλιωσε τον πάγο που υπήρχε ανάμεσά μας!

Από την επομένη στο υπνωτήριο. Μια βαθιά ανάσα ανακούφισης! Ένα μπάνιο να κάνω, ένα πιάτο φαί να φάω, ένα κρεβάτι να κοιμηθώ και χαρούμενος που ο Marfy θα ήταν υπό την προστασία των κοριτσιών που πολύ επιθυμούσαν να είχαν ένα σκυλί!

Από την επόμενη μέρα άρχισα και πάλι να ψάχνω για δουλειά. Είχα τόση δίψα να ξαναρχίσω από την αρχή! Απευθύνθηκα και στις δομές PRAXIS και ΑΡΣΙΣ που είχαν ήδη δημιουργηθεί, κράτησαν το βιογραφικό μου. Έλεγα δεν μπορεί, σε δυο-τρεις μήνες κάτι θα βρεθεί. Δυστυχώς τίποτα. Η ηλικία βλέπεις. Έφηνεγα από το υπνωτήριο το πρωί στις 8 και έπρεπε να γυρίσω και πάλι το βράδυ στις 8. Χωρίς 1 cent στην τσέπη

πού να πας, πώς να περάσουν αυτές οι ώρες που φαίνονταν ατέλειωτες με την κάψα του καλοκαιριού, με ένα μικρό διάλειμμα την ώρα του συσσιτίου;

Ήρθε το φθινόπωρο και μαζί του ήρθαν τα πρωτοβρόχια, να ψάχνεις να βρεις ένα μέρος να μη βραχείς. Ήρθαν όμως και τα πρώτα ψήγματα εσωστρέφειας, απογοήτευσης, αγωνίας για το αύριο, απόγνωσης, καθώς μας ανακοινώθηκε από το υπνωτήριο ότι μετά το πέρας ενός έτους θα έπρεπε να το εγκαταλείψουμε γιατί η ζήτηση για μια θέση από αστέγους άρχισε να παίρνει μεγάλες διαστάσεις! Διαπίστωσα κάποια στιγμή ότι πλέον περπατώ σκυφτός, δεν σηκώνω το κεφάλι γιατί φοβάμαι να αντικρίσω το βλέμμα των ανθρώπων, και να πώς απομονώνομαι μέρα με την ημέρα όλο και περισσότερο!

Χειμώνας 2013. Τις πολύ κρύες μέρες λειτουργούν κάποιοι δημόσιοι χώροι όπου μπορώ να προσφύγω, το ωράριο του υπνωτηρίου αλλάζει για να μπορούμε να επιστρέφουμε νωρίτερα! Τις ώρες που είμαι έξω ψάχνω να βρω χώρους που να μπορώ να προφυλαχτώ από το κρύο.

Τα βήματά μου με οδήγησαν κάποια στιγμή στην κεντρική βιβλιοθήκη του Δήμου. Μπήκα να ζεσταθώ. Η ματιά μου πέφτει σ' ένα τραπεζάκι με βιβλία, με την ένδειξη «Βιβλία με τη μεγαλύτερη αναγνωσιμότητα». Πάνω πάνω, το θυμάμαι σαν σήμερα, ένα βιβλίο με τίτλο *Έλικας θανάτου*. Μου κίνησε το ενδιαφέρον, διάβασα την υπόθεση στο οπισθόφυλλο και άρχισα να το διαβάζω! Επρόκειτο για έναν τροποποιημένο μύκητα ο οποίος θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για το καλό ή το κακό της ανθρωπότητας, αναλόγως σε ποια χέρια θα έπεφτε! Με συνεπήρε. Ρώτησα τον βιβλιοθηκάριο αν μπορούσε να το κρατήσει κάπου για να έρθω και την επομένη να συνεχίσω το διάβασμα. Αυτό ήταν. Βρήκα μια διέξοδο στον συναισθηματικό μου μαρασμό! Πρώτος πήγαινα το πρωί, ένα διάλειμμα το μεσημέρι για φαγητό και τελευταίος έφευγα το βράδυ όταν η βιβλιοθήκη έκλεινε. Εκείνο το χειμώνα διάβασα τόσο όσο δεν είχα διαβάσει όλη μου τη ζωή! Με βοήθησε πάρα πολύ να βλέπω και πάλι το ποτήρι μισογεμάτο και όχι μισοάδειο!

Τα Χριστούγεννα του 2013 εγκαινιάστηκε το νέο υπνωτήριο, πίσω από το ξενοδοχείο MET. Εκεί ένα απόγευμα του Γενάρη του 2014 η Καλυψώ Γούλα, Αντιδήμαρχος Κοινωνικής Πολιτικής, έφερε τους ανθρώπους του περιοδικού δρόμου *Σχεδία* για μια πρώτη γνωριμία. Μας ενημέρωσαν ότι η *Σχεδία* είναι ένα μηνιαίο περιοδικό ποικίλης ύλης. Εκδίδεται από την ΜΚΟ «Διογένης». Κυκλοφορούσε ήδη στην Αθήνα από τις αρχές του 2013 στους δρόμους της πόλης, από ανθρώπους που ανήκαν στις ευάλωτες κοινωνικά ομάδες της πόλης, που η κρίση της εποχής που βιώνουμε τους έφερε σε

πολύ δύσκολη οικονομική κατάσταση. Διαθέτοντας, δηλαδή, το περιοδικό θα μπορούσαμε να καλύπτουμε κάποιες από τις βασικές μας ανάγκες!

Για μένα, και μόνο το γεγονός ότι φεύγοντας από το υπνωτήριο το πρωί θα είχα να ασχοληθώ με κάτι μέχρι να ξαναγυρίσω το βράδυ, ήταν κάτι που με χαροποίησε ιδιαίτερα, ανεξαρτήτως του οικονομικού αποτελέσματος, μιας και ένα τέτοιο εγχείρημα δεν είχε επιχειρηθεί ποτέ πριν. Αποφασίσαμε, λοιπόν, 10 άτομα από τα 80 του υπνωτηρίου να φορέσουμε το κόκκινο γιλέκο, που θα ενημέρωνε τους συμπολίτες μας ότι είμαστε εξουσιοδοτημένοι πωλητές του περιοδικού και ζητούμε τη στήριξή τους. Πριν κυκλοφορήσει το πρώτο τεύχος στη Θεσσαλονίκη τον Φλεβάρη του 2014, πραγματοποιήθηκε εκδήλωση στον πεζόδρομο της Αγίας Σοφίας για την ενημέρωση των πολιτών, όπου αρκετοί καλλιτέχνες αφιλοκερδώς προσφέρθηκαν να στηρίξουν την προσπάθεια αυτή, καθώς επίσης καλύφθηκε και από κάποια ΜΜΕ.

Όταν, λοιπόν, βγήκα την πρώτη μέρα να διαθέσω το περιοδικό, ο κόσμος ήταν αρκετά ενημερωμένος περί τίνος πρόκειται. Η πρώην εμπειρία μου στις πωλήσεις με βοήθησε να ξεπεράσω γρήγορα το αρχικό τρακ. Ήξερα πολύ καλά ότι για να πωλήσεις κάτι πρέπει να ξέρεις όσο το δυνατόν καλύτερα το προϊόν.

Έτσι, την προηγούμενη μέρα που παρέλαβα τα πρώτα 10 τεύχη δωρεάν για να δημιουργηθεί το πρώτο κεφάλαιο, το πρώτο που έκανα ήταν να το διαβάσω και διαπίστωνα ότι δεν πρόκειται μόνο για ένα περιοδικό που τα άρθρα του αγγίζουν τις ανησυχίες και τα ενδιαφέροντα ενός προβληματισμένου ανθρώπου, μεσούσης της οικονομικής κρίσης, αλλά ενός περιοδικού με άποψη στα φλέγοντα θέματα που ταλανίζουν την ελληνική κοινωνία και όχι μόνο, αφού σε κάθε τεύχος υπάρχει δημοσιογραφική ανταπόκριση από το εξωτερικό, καθώς η *Σχεδία* είναι μέλος του INSP (International Network of Street Papers).

Η αγωνία μου μεγάλη περιμένοντας να δώσω το πρώτο τεύχος. Θυμάμαι ήταν μια κοπελιά γύρω στα 25 που με πλησίασε. Δεν πρόλαβα να πω «καλημέρα» (είχα ξεχάσει πότε το είπα τελευταία φορά), το είπε εκείνη πρώτη! Ήταν ενημερωμένη από τη σελίδα του περιοδικού στο internet! Την ευχαρίστησα, μου ευχήθηκε καλές πωλήσεις και χάθηκε στη στροφή του δρόμου! Αυτό ήταν! Μου έφυγε και το παραμικρό τρακ και βρήκα την πρώτη μου ατάκα: «Σχεδία, το περιοδικό της αλληλεγγύης»!

Σε δύο ώρες είχα δώσει τα 10 περιοδικά, ένωσα υπέροχα, κέρδισα τα πρώτα μου 30 € μετά από 15 μήνες! Έτρεξα με χαρά στο γραφείο να αγοράσω τώρα πλέον με δικά μου χρήματα τα επόμενα 10 τεύχη και να ξαναγυρίσω στο πόστο μου! Πράγματι έδωσα και τα επόμενα τεύχη και στο τέλος της μέρας είχα ένα κεφάλαιο 45 €. Ένωσα

τόσο υπέροχα! Δεν ήταν τόσο εύκολο όπως φαίνεται, γιατί πηγαίνοντας στο πόστο στα σταυροδρόμια της πόλης δεν είμαι μόνος. Είναι ο κουλουρτζής, ο λαχειοπώλης, ο επαίτης, ο λουλουδάς, τα διαφημιστικά φυλλάδια, κ.λπ. Έπρεπε να βρω τον χώρο μου! Έτσι, μέρα με την ημέρα διαπίστωνα όλο και περισσότερο με πόσο βαθιά αισθήματα αλληλεγγύης με πλησίαζαν οι συμπολίτες, να με στηρίζουν σ' αυτήν τη δύσκολη περίοδο της ζωής μου!

Τώρα πια δεν είχα σκυφτό το κεφάλι, αλλά τους κοίταζα στα μάτια, συγκινημένος, και τους ευχαριστούσα για τη στήριξή τους! Η ελπίδα ότι θα μπορούσα πλέον να κάνω μια νέα αρχή μου έδωσε φτερά. Πράγματι, σε δύο μήνες είχα κάνει ένα κομπόδεμα και είπα να κάνω ένα βήμα εμπρός. Αποφάσισα να βρω ένα δωμάτιο, να φύγω από το υπνωτήριο, τα συσσίτια, να ζω πλέον βασισμένος στις δικές μου δυνάμεις! Ήταν ένα μετέωρο βήμα και είχε ένα βαθμό επικινδυνότητας, μιας και δεν ήταν σίγουρο ότι θα εξακολουθώ να διαθέτω με την ίδια επιτυχία το περιοδικό, αλλά ήταν τόσο μεγάλη η επιθυμία μου να πετύχω που δεν άφηνε περιθώριο για δυσάρεστες σκέψεις!

Ήταν τόση η συναισθηματική φόρτιση όταν μετά από ένα χρόνο έβαλα και πάλι το κλειδί για να ανοίξω την πόρτα ενός δωματίου 25 τμ στην Περαιά, όπου στεγαζόμυ τα τελευταία τέσσερα χρόνια, ώστε ένωσα την ανάγκη να καταγράψω τα συναισθήματά μου σε μια κόλλα χαρτί. Έτρεξα στο κοντινότερο internet café και έστειλα το κείμενο στο e-mail του αρχισυντάκτη του περιοδικού Χρήστου Αλεφάντη, για να τον ευχαριστήσω για την ευκαιρία που μου έδωσε να σταθώ και πάλι στα πόδια μου! Συγκινήθηκε τόσο πολύ που στο 14ο τεύχος δημοσίευσε την επιστολή μου και τίμησε την πόλη μας βάζοντας τίτλο στο εξώφυλλο «Θεσσαλονίκη, η πόλη της Αλληλεγγύης»! Έκτοτε, όταν κάτι με φορτίζει συναισθηματικά το καταγράφω, το στέλνω και μου κάνει την τιμή να το δημοσιεύσει!

Είναι όμως η ΜΚΟ «Διογένης» ένας οργανισμός που εκδίδει απλώς ένα περιοδικό και βοηθά ανθρώπους που έχουν ανάγκη να καλύπτουν τις στοιχειώδεις ανάγκες τους; Όχι βέβαια. Πριν ακόμη εκδώσει το περιοδικό, δημιούργησε την εθνική ποδοσφαιρική ομάδα αστέγων, που επί δέκα χρόνια τώρα συμμετέχει κάθε χρόνο στο παγκόσμιο πρωτάθλημα σε διάφορες χώρες του κόσμου. Δημιούργησε το κίνημα «Ένας καφές σε περιμένει», όπου μπορούν να βρουν δωρεάν έναν καφέ όσοι δεν έχουν τη δυνατότητα.

Οι «Αόρατες Διαδρομές» είναι μια ακόμη δραστηριότητα της ΜΚΟ στην Αθήνα, όπου με ξεναγούς πωλητές της *Σχεδίας* κάθε Σαββατοκύριακο δημιουργούνται ομάδες που ξεναγούνται σε σημεία και δομές όπου επιτελείται κοινωνικό έργο. Παράλ-

ληλα, συμμετέχει με τους πωλητές σε εκδηλώσεις για καλό σκοπό, οργανώνει ομάδες ανάγνωσης, εργαστήρια χειροτεχνίας με το τελευταίο εγχείρημα το σχεδιART. Όλες αυτές οι δραστηριότητες βοηθούν τους πωλητές να ενταχθούν και πάλι στον κοινωνικό ιστό της πόλης! Η προσφορά αυτή εκτιμήθηκε με δύο διακρίσεις: Του Ευρωπαϊκού Πολίτη από το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο και της Κοινωνικής Επιχειρηματικότητας από το Ελληνικό Κοινοβούλιο.

Έδωσε την ευκαιρία σε πωλητές να ζήσουν στιγμές που θα μείνουν ανεξίτηλες στη μνήμη τους, όπως το γεγονός που την ομάδα ποδοσφαίρου δέχθηκε ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας για την κατάκτηση του κυπέλου fair play στο περσινό παγκόσμιο πρωτάθλημα στη Γλασκώβη, την επίσκεψη ενός πωλητή στο Βατικανό πέρσι το Πάσχα, όπου έγινε δεκτός από τον Πάπα, την πρόσκληση ενός πωλητή από τον Πατριάρχη Βαρθολομαίο πέρσι τα Χριστούγεννα κ.τ.λ.

Όσον αφορά εμένα, έζησα καταπληκτικές στιγμές στα διάφορα σημεία πώλησης που με έκαναν να αναθεωρήσω πολλά πράγματα στη ζωή μου, να γίνω πιο υπεύθυνος πολίτης, να προσφέρω κι εγώ με τις λιγοστές μου δυνάμεις στο πλαίσιο του εθελοντισμού ό,τι και όπου μπορώ!

Αυτό όμως που είναι αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι με την πάροδο του χρόνου φορείς, οργανισμοί, δημόσιοι και ιδιωτικοί, επιχειρήσεις, σχολεία και κολέγια μας έχουν καλέσει πλέον μόνιμα να διαθέτουμε το περιοδικό στις εγκαταστάσεις τους και στις διάφορες εκδηλώσεις που πραγματοποιούν! Η απονομή μιας αναμνηστικής πλακέτας από τη Διεθνή Λέσχη Lions στη Δράμα στις 20 Απριλίου 2017, που στο πρόσωπό μου αναγνώρισαν όλους τους πωλητές της Σχεδιάς «Αγωνιστές της ζωής», η αναπάντεχη παρουσία μου στο Παγκόσμιο Πανεπιστημιακό πρωτάθλημα debate που πραγματοποιήθηκε στο Βελλίδειο το 2016 και ήρθα σε επαφή με φοιτητές από όλο τον κόσμο που με επιμονή εξέφρασαν το ενδιαφέρον τους να μάθουν το τι ρόλο παίζει η Σχεδιά στη ζωή των ανθρώπων που ασχολούνται, όταν έγινα ένα με τους φοιτητές του Μετσόβιου που κατέκτησαν το παγκόσμιο πρωτάθλημα, η συμμετοχή μου ως ομιλήτη πρόσφατα στο TEDx του Καποδιστριακού Πανεπιστημίου στο Ίδρυμα Σταύρος Νιάρχος, είναι εμπειρίες που δεν θα ξεχάσω ποτέ στη ζωή μου!

Το σπουδαιότερο όμως γεγονός που έζησα αυτά τα τέσσερα τελευταία χρόνια είναι ότι απέκτησα φίλους με όλη τη σημασία της λέξης! Άνθρωποι που θέλησαν παίρνοντας το περιοδικό να κάνουν ένα βήμα παραπάνω και να με γνωρίσουν περισσότερο. Έτσι, προέκυψαν φιλίες με ανθρώπους που δεν θα μπορούσα να φανταστώ ποτέ στη ζωή μου, που τους νιώθω να είναι εκεί δίπλα μου αποδεικνύοντας εμπράκτως

τη συμπαράστασή τους σε δύσκολες στιγμές της ζωής μου και που με οδήγησαν σε δρόμους που δεν ήξερα. Έγιναν η αιτία να αναθεωρήσω πολλά στη ζωή μου, να αποκτήσω μια διαφορετική οπτική.

Μέρος Β΄
Αναστοχασμοί πάνω στην ανθρώπινη δράση

Επαναθεωρώντας την έννοια της ψυχικής αμφιθυμίας

Τάνια Βοσνιάδου

Περίληψη

Με σημείο αναφοράς μια διαγενεακή περιπτωσιολογική έρευνα ανάμεσα σε μεσοαστές γυναίκες και με μεθοδολογικό εργαλείο τις βιογραφικές αφηγήσεις, το κείμενο παρακολουθεί το πέρασμα από παραδοσιακές σε σύγχρονες εικόνες εαυτού. Εξετάζοντας τη γυναικεία εξαίρεση, γίνονται ορατές οι πατερναλιστικές ενοχές του καπιταλισμού και ο εγκλωβισμός στη μελαγχολία, όταν τα υποκείμενα βιώνουν αντιφάσεις και συγκρούσεις που στο αποκαλούμενο παραδοσιακό μοντέλο πολώνονται ανάμεσα στο μέσα και στο έξω, τον εαυτό και τον άλλον, τον άνδρα και τη γυναίκα, το καλό και το κακό, το σωστό και το λάθος.

Θα αναφερθώ σε μια διαγενεακή έρευνα που διεξήγαγα τη δεκαετία του 1990 προκειμένου να παρακολουθήσω τους δρόμους που έπαιρναν οι ταυτίσεις σύγχρονων γυναικών με τη μητρική φιγούρα σε μια οικογένεια και διατρέχοντας τρεις γενιές γυναικών.¹

Ως αφετηρία της έρευνας χρησιμοποίησα παρατηρήσεις και ερωτήματα που προέκυψαν στο πλαίσιο της ψυχοθεραπευτικής πρακτικής μου και είχαν κυρίως να κάνουν με τον εντοπισμό συγκρούσεων και αντιφάσεων στις ταυτοποιητικές διαδικασίες των γυναικών. Αυτές οι συγκρούσεις συνδέονταν, σε μεγάλο κατά την άποψή μου βαθμό, με την αλλαγή της κοινωνικής θέσης των γυναικών, κυρίως από τον πόλεμο και μετά που οι γυναίκες άρχισαν να βγαίνουν μαζικά στους χώρους των σπουδών και της εργασίας εκτός του σπιτιού. Η ψυχαναλυτική θεωρία δεν μου ήταν επαρκής για τη κατανόησή τους. Αναφέρομαι σε μεσοαστές κυρίως γυναίκες με ανώτερη μόρφωση.

Στο σημείο αυτό θεωρώ απαραίτητο να επισημάνω ότι σε όλον αυτόν τον προβληματισμό καθοριστική υπήρξε για μένα η έννοια της κρίσης. Όχι με τον τρόπο

1. Για όλες τις απαραίτητες βιβλιογραφικές αναφορές σε σχέση με αυτό το κείμενο, βλ. Βοσνιάδου 2012.

που χρησιμοποιούμε τη λέξη τα τελευταία εννιά χρόνια, όσο με την επίγνωση ότι την εποχή που μεγάλωνα, διαμορφωνόμουν, σπούδαζα και εργαζόμουν συνέβαιναν ραγδαίες και ριζικές διαφοροποιήσεις τόσο στο κοινωνικό όσο και συνακόλουθα στο ατομικό επίπεδο, κλονίζοντας συθέμελα αντιλήψεις, πεποιθήσεις, αξίες κ.λπ. και, βέβαια, τους θεσμούς που τις αναπαρήγαν. Στο δικό μου πεδίο αυτό αφορούσε κυρίως τον θεσμό της οικογένειας και, επομένως, τη θέση και τη σχέση των φύλων, καθώς και την αναπαραγωγή και τη διαμόρφωση υποκειμενικότητας. Είχε αρχίσει να γίνεται φανερό σε μένα αρκετά χρόνια πριν ξεκινήσω την έρευνα, από την κλινική μου δουλειά, ότι οι τρόποι που τα υποκείμενα προσπαθούσαν να τα βγάλουν πέρα ήταν συχνά «αυτοσχεδιάζοντας», με διαδικασίες που δεν ήταν ακόμη κατανοητές από τις γενικές ψυχαναλυτικές, κοινωνιολογικές ή ανθρωπολογικές θεωρήσεις.

Αρωγός για μένα στα διλήμματα που μου προέκυπταν στάθηκε η συμβολή της φεμινιστικής θεωρίας και των Σπουδών του Φύλου, που είχαν ήδη αρχίσει από τις δεκαετίες του '60 και κυρίως του '70 να θέτουν σε αμφισβήτηση τις έμφυλες θέσεις, άρα και τις έμφυλες σχέσεις και, συνακόλουθα, ολόκληρη τη δομή της οικογένειας στις δυτικές τουλάχιστον κοινωνίες. Αυτές οι διαδικασίες αμφισβήτησης και επαναθεώρησης γίνονταν στο πλαίσιο των κοινωνικών επιστημών με κύρια ερείσματα τον βιολογικό καθορισμό των κοινωνικών ταυτοτήτων και τον ιεραρχικό χαρακτήρα της έμφυλης διαφοράς και στην κυριολεξία ανέτρεψαν εκ βάθρων τις απόψεις και τις θεωρήσεις που αφορούσαν τα φύλα. Στη διαδικασία αυτή η φεμινιστική θεωρία αμφισβήτησε και επαναθεώρησε ζητήματα μεθοδολογίας όπως και της επάρκειας των μέχρι τότε εξειδικευμένων θεωρήσεων και έθεσε το θέμα διαφορετικών θεωρητικών συναρθρώσεων στο πλαίσιο των κοινωνικών επιστημών, άρα το θέμα της διεπιστημονικότητας. Παρενέβη, επίσης, και στην ψυχαναλυτική θεωρία και αμφισβήτησε και σ' αυτήν τον τρόπο που περιγράφει και αναλύει τη συγκρότηση του υποκειμένου στο επίπεδο της σεξουαλικότητας και του φύλου.

Ακολουθώντας αυτές τις προκείμενες και στη δική μου έρευνα, επιχείρησα να συναρθρώσω τρεις διαφορετικές θεωρίες, την ψυχαναλυτική, τη φεμινιστική και την ανθρωπολογική θεωρία της κατασκευής του φύλου. Χρησιμοποιώντας τη μέθοδο των αφηγήσεων ζωής, με ενδιέφερε να παρακολουθήσω κυρίως συγκρούσεις και αντιφάσεις, ρωγμές και διαδικασίες δόμησης και αποδόμησης στις αφηγήσεις των γυναικών, παίρνοντας υπόψη μου και τη δική μου εμπλοκή καθώς και τις δικές μου προκαταλήψεις στη διαδικασία αυτή.

Η διεξαγωγή της έρευνας διήρκεσε αρκετά χρόνια κι έγινε με επαναλαμβανόμενες

συναντήσεις με κάθε μια από τις τέσσερις γυναίκες, τα υποκείμενα της έρευνας αυτής, και οι οποίες είχαν ως αντικείμενο την αφήγηση της ζωής τους ιδιαίτερα σε ό,τι αφορούσε τη σχέση με τις μητέρες και τις κόρες τους όταν υπήρχαν.

Ο συνδυασμός αυτός, θεωρίας και μεθοδολογίας, μου έδωσε τη δυνατότητα να ακούσω τον λόγο των γυναικών με έναν τρόπο που με βοήθησε να δω τις οιονεί στρατηγικές –ασυνείδητες κυρίως– που ακολουθούσαν προκειμένου να συγκροτήσουν μια εικόνα εαυτού που παρ’ όλες τις αντιφάσεις και τις συγκρούσεις σε εσωτερικό και εξωτερικό επίπεδο να τους δίνει μια αίσθηση βιωσιμότητας και λειτουργικότητας.

Ονόμασα τις στρατηγικές αυτές «περάσματα», με την έννοια νέων διόδων στη χαρτογράφηση της γυναικείας υποκειμενικότητας. Τα περάσματα αυτά αναφέρονται κυρίως σε επαναπροσδιορισμούς συναισθημάτων, ταυτισιακών διαδικασιών και εικόνων εαυτού και σώματος.

Σύμφωνα με τη φροϋδική ψυχαναλυτική θεωρία, το κυρίαρχο συναισθηματικό υπόβαθρο που καταδιώκει τη γυναικεία ψυχή είναι αυτό της ψυχικής αμφιθυμίας, που είναι κυρίως υπεύθυνη για μια ενδογενή μελαγχολική προδιάθεση που καθορίζει τις γυναίκες εμποδίζοντάς τες να αναλάβουν τη θέση ενός πλήρους και αυτόνομου υποκειμένου. Αυτό που δεν ονομάζεται ρητά όμως από την ψυχαναλυτική θεωρία είναι ότι οι γυναίκες ανατρέφονταν μέχρι πρόσφατα –και ίσως ακόμη εν μέρει– από τις ίδιες τις μητέρες τους σύμφωνα με το παραδοσιακό μοντέλο της έμφυλης κατανομής, που διαχωρίζει και πολώνει κάθετα τα δύο φύλα και αποδίδει στις γυναίκες τον εντός της οικίας χώρο και τη φροντίδα, υλική και συναισθηματική της οικογένειας ενώ στους άντρες αποδίδεται ο εκτός της οικίας χώρος και η φροντίδα των δημόσιων υποθέσεων. Αυτό που επίσης δεν αναφέρεται πουθενά είναι ότι η κατανομή αυτή διαμορφώνει αντίστοιχα τα συναισθήματα των υποκειμένων. Για τις γυναίκες τα αναγκαία συναισθήματα ώστε να ενδο-στραφούν είναι αυτά της εν-τροπής και της εν-οχής. Τα συναισθήματα όμως αυτά δεν είναι πλέον χρήσιμα στις γυναίκες, που χρειάζονται την επιθετικότητά τους για να εξω-στραφούν και των οποίων η σεξουαλικότητα δεν αποτελεί πλέον ταμπού. Έτσι, η περίφημη αμφιθυμία που έρχεται συχνά στο προσκήνιο και η μελαγχολική προδιάθεση που τη συνοδεύει γίνονται τα πεδία της εμφάνισης οδυνηρών συγκρούσεων και αντιφάσεων, αλλά ταυτόχρονα της εκκίνησης μιας αυτοαναφορικής διαδικασίας που υποχρεώνει τις γυναίκες, παρ’ όλους τους αμυντικούς μηχανισμούς που επιστρατεύουν, να αρχίσουν να διαπραγματεύονται μέσα τους τις έννοιες του καλού και του κακού, του σωστού και του λάθους, του αρσενικού και του θηλυκού, και άλλων διπόλων, τα οποία επαναπροσδιορίζονται

ακριβώς μέσω της διαδικασίας των ταυτίσεων και δίνουν τόπο σε νέες ταυτίσεις που δεν διαχωρίζουν πλέον τα δίπολα αυτά κάθετα και ιεραρχικά. Αντίθετα, οι θέσεις αυτές γίνονται εναλλάξιμες στο εσωτερικό των υποκειμένων και με όλο το τίμημα της αβεβαιότητας οδηγούν στη διαπραγμάτευση ποικίλων ταυτοποιητικών εκδοχών.

Το θέμα, λοιπόν, δεν είναι τα ίδια τα συναισθήματα, αλλά το πώς θα τα δούμε στο πλαίσιο της κατάρρευσης του παραδοσιακού τρόπου της έμφυλης κατανομής. Στην περίπτωση της γυναικείας αμφιθυμίας π.χ., αν αυτή αντιμετωπιστεί από την οπτική της έμφυλης πόλωσης, τότε αποτελεί το συναισθηματικό υπόβαθρο που κρατά αέναα αμφιταλαντευόμενες τις γυναίκες ανάμεσα στην επιθυμία και στη συμμόρφωση στην κατωτερότητά τους. Αν όμως αντιμετωπιστεί ως το συναισθηματικό εκείνο υπόβαθρο που βοηθά τις γυναίκες να διαπραγματευτούν την επιθυμία τους ανάμεσα στον αυτοπεριορισμό και τη διεκδίκηση, τότε η επεξεργασία της αμφιθυμίας καθίσταται ο κύριος άξονας επεξεργασίας της πολυπλοκότητας και της διαφοράς.

Τελειώνοντας, λοιπόν, θα ήθελα να τονίσω ότι, κατά τη γνώμη μου, με τις αφηγήσεις ζωής δεν φτάνει μόνο να ακούμε ιστορίες. Το θέμα είναι πώς ακούμε, τι ακούμε, πώς το συνδέουμε κάθε φορά με τα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα του θέματος που μας απασχολεί και πώς προχωρούμε σε επαναπροσδιορισμούς των διαδικασιών που συγκροτούν υποκείμενα, σχέσεις και συλλογικότητες.

Βιβλιογραφία

Βοσνιάδου, Τάνια. 2012. «Χαρτογραφώντας μια γενεαλογία: η περίπτωση μιας κλινικής κοινωνικής έρευνας εκ των υστέρων», *Εκ των υστέρων* 23: 137-150.

Εναλλακτικές δημοσιότητες και κοσμοπολιτική των ευάλωτων πέρα από το πένθος

Φωτεινή Τσιμπιρίδου

Περίληψη

Το παρόν κείμενο κινείται μεταξύ μιας εθνογραφικής έρευνας στην καρδιά της Ιστάνμπουλ και της συμμετοχής μου στην ομάδα γνωσιακού ακτιβισμού του Κοινωνικού Εργαστηρίου Θεσσαλονίκης. Το εθνογραφικό πεδίο τροφοδότησε με τοπικές σημασίες και τροπικότητες για πρακτικές πέρα από το πένθος και ανατροφοδοτήθηκε από τον αναστοχασμό του Κοινωνικού Εργαστηρίου Θεσσαλονίκης γύρω από το είδος της πολιτειότητας και του γίνεσθαι υποκείμενο στον καιρό οικονομικών και κοινωνικών κρίσεων. Αναδείχθηκε η σημασία που αποκτούν οι εναλλακτικές δημοσιότητες στο δρόμο για τη διαμόρφωση μιας κοσμοπολιτικής που σαφώς εκπορεύεται ή/και αφορά τις ευάλωτες ζωές.

Εισαγωγή

Η παρούσα ανακοίνωση κινείται μεταξύ μιας εθνογραφικής έρευνας στην καρδιά της Ιστάνμπουλ και της συμμετοχής μου στην ομάδα του Κοινωνικού Εργαστηρίου Θεσσαλονίκης. Με κοινή περίπου εκκίνηση, το φθινόπωρο του 2008, και πιο ενεργή συμμετοχή μου από την εποχή της σειράς Κοσμοπολίτ στο Στέκι Μεταναστών, θα προσπαθήσω να δείξω το αποτέλεσμα μιας ανατροφοδότησης μεταξύ προσωπικών ανθρωπολογικών αναζητήσεων και εμπλοκής μου με τον γνωσιακό ακτιβισμό της συλλογικότητας του Κοινωνικού Εργαστηρίου Θεσσαλονίκης.

Με λίγα λόγια, πολλές από τις σκέψεις και τις υποθέσεις εργασίας που με απασχολούσαν στο πεδίο και εξακολουθούν να με ακολουθούν μέχρι στιγμής στην ανάλυση, είχαν κατά καιρούς εμπλουτισθεί και αποκρυσταλλωθεί χάρη στις γόνιμες ανταλλαγές με συντρόφους συνομιλητές στη διάρκεια των πολυσθενών ανοιχτών ή κλειστών συναντήσεών μας. Χωρίς τα δικά τους κάτοπτρα, εργαλεία και οπτικές, η έρευνα πεδίου μου στην Ιστάνμπουλ, από το 2008 μέχρι σήμερα, θα ήταν σαφώς φτωχότερη σε αναλυτικά ανοίγματα κριτικής και βιωματικής κατανόησης. Παράλ-

ληλα, έγινε από νωρίς σαφές ότι η ματιά μου ως ανθρωπολόγου, τόσο για τα οικεία κινήματα στην πόλη και τη χώρα μας κατά την περίοδο της κρίσης, όσο και στην Ευρώπη και στον κόσμο στον καιρό της Παγκοσμιοποίησης, εμπλούτιζε τις συζητήσεις και τους αναστοχασμούς του Κοινωνικού Εργαστηρίου. Τόσο οι δικές μου αφετηρίες από τη σκοπιά της φεμινιστικής και μετααποικιακής κριτικής, όσο και οι φιλοσοφικοί προβληματισμοί της συλλογικότητας γύρω από το ζητούμενο του «γίγνεσθαι υποκείμενο/πολίτης» ξεκίνησαν με την ανάδειξη της ετερότητας για άλλες κοινωνίες, άλλα κινήματα, άλλες στιγμές, άλλους τρόπους μιας κοινής πορείας στα επεισόδια της παγκοσμιοποίησης. Η ανθρωπολογική ματιά τροφοδοτούσε με πραγματολογικά δεδομένα από το πεδίο άλλες κοσμοθεωρήσεις, έξεις και πρακτικές που συγκροτούν το πολιτισμικό απόθεμα μέσω του οποίου οι δράστες, διεκδικώντας παγκόσμιες αξίες, αντλούν από τοπικές καθημερινές συνήθειες. Όλη αυτή η περιπέτεια άνοιξε μια γόνιμη συζήτηση και αναστοχασμό γύρω από την έννοια της κοσμοπολιτικής στην οποία εγγράφονται διαφορετικές ανθρωπολογικές και φιλοσοφικές ουτοπίες (Λαλιώτου 2014). Η κοσμοπολιτική, στη δική μας κατανόηση, ως μια από τα κάτω δημιουργική εναλλακτική δημοσιότητα ευτοπίας, σχετίζεται με πράξεις παθιασμένης αλληλεγγύης και φεμινιστικές μεθοδολογίες, όπως συχνά συμβαίνει και με τα ιθαγενή κινήματα (Gomes da Cunha 2018). Οι πράξεις κοσμοπολιτικής εμπνέονται σαφώς από τον δικαιοματικό λόγο του παλαιού και νέου κοσμοπολιτισμού, αλλά διαφοροποιούνται επειδή εισάγουν το πάθος, ως βασικό συναίσθημα στην πολιτική, και παίρνουν αποστάσεις από τις ιδεολογικές αγκυλώσεις της θρησκείας, του έθνους, της οικογένειας, του κόμματος, της πατριαρχίας και άλλες μοντερνιστικές κανονικότητες και αποικιοκρατικές εντέλει τεχνολογίες.¹

Το παράδειγμα της εθνογραφικής έρευνας από την Ιστάνμπολ τροφοδότησε τον αναστοχασμό του Κοινωνικού Εργαστηρίου Θεσσαλονίκης γύρω από τη σημασία που αποκτούν οι εναλλακτικές δημοσιότητες στον δρόμο για τη διαμόρφωση μιας κοσμοπολιτικής που σαφώς εκπορεύεται ή/και αφορά τις ευάλωτες ζωές. Η έρευνα στην Ιστάνμπολ μάς έδειξε ότι όσοι αντιδρούν με ενσυναίσθηση και θετικά πάθη απέναντι στις διάφορες μορφές ευαλωτότητας, υπερβαίνουν το πένθος και τις θανατοπολιτικές του ρατσισμού, του σεξισμού, της μισαλλοδοξίας, του εθνικισμού, της φτωχοποίησης και γενικότερα της αυταρχικής διακυβέρνησης που εν πολλοίς πυροδοτεί η εφαρμογή νεοφιλελεύθερων προγραμμάτων (Κοινωνικό Εργαστήριο Θεσσαλονίκης 2013).

1. Για συγκεκριμένες πράξεις κοσμοπολιτικής, βλ σε προηγούμενες μελέτες (Τσιμπιρίδου 2015, 2017, 2018 και 2019).

Έτσι, ανθρωπολόγος και Κοινωνικό Εργαστήριο καταλήξαμε στη σημασία αφενός της διαθεματικότητας για το νέο είδος κινηματικής δράσης που αντιδρά στις ανισότητες λόγω φυλής, έθνους, τάξης, φύλου και άλλων διακρίσεων, αφετέρου της διατομικής ενδυνάμωσης έτσι όπως προκύπτει από τις βιωματικές αφηγήσεις ζωής και τις τραυματικές εμπειρίες ευαλωτότητας λόγω μετααποικιακής κατάστασης, συνθήκης χρέους, προσφυγιάς και άλλων κρίσεων.

Η έρευνα πεδίου στην Πόλη για περισσότερο από 9 χρόνια, έτσι όπως κατέληξε και σε σχετικές δημοσιευμένες μελέτες,² μου επιτρέπει να εγγραφώ στη συζήτηση για τη σημασία που μπορεί να αποκτήσει η προφορική ιστορία ως μέσο και τεχνολογία που εμπνέει και τροφοδοτεί τις εναλλακτικές δημοσιότητες σε περιόδους κρίσης, ξεκινώντας με τις παρακάτω διαπιστώσεις:

✓ Οι κρίσεις μπορεί να είναι οικονομικές και θεσμών, να προκαλούνται από την εφαρμογή νεοφιλελεύθερων προγραμμάτων σε συνδυασμό με ντόπια ή επιβαλλόμενη αυταρχική διακυβέρνηση.

✓ Οι προσωπικές μνήμες και τα βιώματα των υποδεέστερων, των αφανών, των αποκλεισμένων και των παράξενων συγκροτούν ιστορίες ευαλωτότητας (Τσιμπιρίδου 2013α) που, αντί παθητικά και μόνο να χρειάζονται προστασία, αποκρυσταλλώνονται σε δημιουργικά κείμενα, τα οποία δημοσιοποιούνται και πολλαπλασιάζονται σε συνθήκες κρίσης, εφόσον οι δράστες τα μοιράζονται.

✓ Όταν αυτά επιτελούνται σε δημόσιους αστικούς χώρους, συσπειρώνουν σε συναθροίσεις, ανακαλούν συνήθειες και οικειότητες της καθημερινότητας, πέρα από τα ταμπού της πατριαρχίας και τους καθωσπρεπισμούς αστικής υποκρισίας του φιλελεύθερου κοσμοπολιτισμού, τις μισαλλοδοξίες του εθνικισμού, τα στεγανά των ταξικών διακρίσεων, αυτές τις ανισότητες που αναπαράγουν διαφορές και σηματοδοτούν μια στασιμότητα στο πένθος (Τσιμπιρίδου 2013α), δεν επιτρέπουν παρά μια εκ του μακρόθεν παρατήρηση για την αναποτελεσματικότητα της ανοχής, χωρίς αλληλεγγύη και ενσυναίσθηση.

✓ Μπροστά στη φτωχοποίηση, την επισφάλεια και τις νέες πολιτικές περιφράξεων, ελέγχου και καταστολής, εναλλακτικές δημοσιότητες (counter publics) προτάσσουν το δικαίωμα στην πόλη, στην πολιτεία, στη ζωή και στις εμπειρίες συν-ύπαρξης με τον υποδεέστερο Άλλο στη γειτονιά.

2. Θεωρώ ότι η προβληματική της ευαλωτότητας, ως πλεονέκτημα για δημιουργικές πρακτικές αντίστασης πέραν της ανάγκης για προστασία, έτσι όπως αναδεικνύεται ως σημαίνουσα αναλυτική κατηγορία στον συλλογικό τόμο *Vulnerability in Resistance* (Butler, Gambetti & Sabsay 2016), συνάδει απολύτως με τις δικές μου διαπιστώσεις από το πεδίο.

✓ Παράλληλα, παρατηρείται όμως και το άνοιγμα στον κόσμο των αξιών, όχι ενός δυτικότροπου ανθρωπισμού/κοσμοπολιτισμού αλλά μιας νέας κοσμοπολιτικής. Η τελευταία δύναται να παράγει ανθρωπινότητα μεταξύ τοπικού και παγκόσμιου, τη στιγμή που ανασηματοδοτεί στην πράξη, μέσω της συναισθητικής (affective) ενσώματης εμπειρίας, και όχι μόνο του ορθού λόγου, τις αξίες και τις αρετές της ισότητας, της ελευθερίας και της αξιοπρέπειας (Tsimbiridou & Bartsidis 2016, Μπαρτσίδης & Τσιμπιρίδου 2014).

Η εθνογραφική έρευνα στο αστικό τοπίο του κέντρου μιας παγκόσμιας πόλης

Η εθνογραφική έρευνα στο κέντρο της Ιστάνμπουλ και γύρω από την εμβληματική για μοντέρνες διαμαρτυρίες πλατεία Ταξίμ έδειξε κατ' αρχήν το πώς φεμινίστριες ανοίγουν το δρόμο για εναλλακτικές διαμαρτυρίες. Οι τελευταίες, που εκδηλώνονται στον αντίποδα της αυταρχικής διακυβέρνησης, υπενθυμίζουν τη σημασία των βιωμάτων ευαλωτότητας, με δημιουργικότητα και καλλιτεχνική μετουσίωση για την πρόκληση της ενσυναίσθησης, ενσώματα, διαθεματικά, διατομικά (βλ. την παρέμβαση του Μ. Μπαρτσίδα) και από τα κάτω.

Πιο συγκεκριμένα, η εθνογραφική έρευνα στο κέντρο της παγκόσμιας πόλης Ιστάνμπουλ έδειξε ότι οι προσωπικές μνήμες και η πολιτισμική οικειότητα υποκειμένων που υφίστανται διακρίσεις (και άρα βρίσκονται σε θέση ευαλωτότητας), επιστρατεύονται για εναλλακτικές δημοσιότητες διαμαρτυρίας, υπονόμησης και διεκδίκησης ορατότητας στον δρόμο της κοσμοπολιτικής. Τα υποκείμενα που βρίσκονται πίσω από αυτές τις εναλλακτικές δημοσιότητες φαίνεται να διαφέρουν επειδή διακρίνονται και διαβιούν σε κρίση, αλλά και επειδή διαδρούν με όρους διαθεματικότητας. Με άλλα λόγια, οι δράστες μπορεί να είναι φεμινίστριες και ακτιβιστές δικαιωμάτων αλλά να συμπράττουν με καλλιτέχνες, να είναι φορείς ακαδημαϊκού κριτικού ή λογοτεχνικού λόγου αλλά και να υπερασπίζονται εμπράκτως την ποιητική των καθημερινών υλικών βιωμάτων. Τα αναστοχαστικά κείμενα, οι αναπαραστάσεις και οι καλλιτεχνικές εγκαταστάσεις και οι δράσεις που εμπνέονται ή περιλαμβάνουν τις ζωές εαυτών/άλλων, ως ευάλωτων, συγκροτούν εναλλακτικές μορφές δημοσιότητας στον δρόμο της κοσμοπολιτικής. Η τελευταία λειτουργεί ως έξοδος στον Κόσμο, στον αντίποδα του εγκλωβισμού ομοιοσυστασίας που συνεπάγεται η εμμονή στο πένθος κάθε θανατοπολιτικής.

Αυτή η κοσμοπολιτική που εκπορεύεται από ευάλωτα σώματα έχει πρώτα από όλα άρωμα γυναίκας που αντιπαλεύει τα ποικίλα πρόσωπα της πατριαρχίας στην οικογένε-

νεια, την κοινωνία, τη θρησκεία, το έθνος, το κράτος και την αγορά. Στη συγκυρία της παγκοσμιοποίησης η Ιστάνμπολ ως παγκόσμια πόλη ξεχειλίζει από άνιση ανάπτυξη και εξοικείωση με την τεχνολογία, τη δημιουργικότητα και την ανοχή (the 3 T: technology, talent, tolerance, σύμφωνα με τη Saskia Sassen), εργαλεία ανάπτυξης και εφαρμογής της νεοφιλελεύθερης διακυβέρνησης. Αυτό έχει ωστόσο ως συνέπεια το περιθώριο και η μποέμικη ζωή να συνυπάρχουν στο ίδιο εμβληματικό κέντρο για την ιστορία των κινημάτων, στην περιοχή γύρω από την πλατεία Ταξίμ. Σ' αυτήν την περιοχή του πρώην κοσμοπολίτικου Πέραν, της καπιταλιστικής ανάπτυξης του Γαλατά και της σκάλας στο Καράκιοϊ με τη συνεχή παρουσία των ξένων, των Λεβαντίνων και των Ρωμιών, έρχονται από το 1970 και μετά να εγκατασταθούν εσωτερικοί μετανάστες και μετακινούμενοι λόγω διώξεων και φτώχειας πληθυσμοί της Ανατολίας. Οι συμμετέχοντες ζουν, εργάζονται ή/και δραστηριοποιούνται σ' αυτό το μοντέρνο κέντρο, που, ενώ δεν θυμίζει τον οθωμανικό μαχαλέ, καταλήγει εντέλει τα τελευταία 20 χρόνια να εμπνέει για κοινωνικούς δεσμούς με όρους «γειτονιάς». Αξίζει να σταθούμε για λίγο στο ιστορικό των κινημάτων διαμαρτυρίας στην Τουρκία.

Ιστορία των κινημάτων διαμαρτυρίας στην Τουρκία

Η άγρια νεοφιλελεύθερη επίθεση στην Τουρκία υπέρ του κεφαλαίου ξεκινά με το πραξικόπημα του 1980. Η αυταρχική διακυβέρνηση με ισλαμικό πρόσημο εφαρμόζει νεοφιλελεύθερες συνταγές ελαστικοποίησης της αγοράς, νομιμοποίησης των περιφράξεων και διακρίσεων σε βάρος των ευάλωτων πληθυσμών, ως φτωχών, μειονοτήτων, αποκλεισμένων και εσωτερικά μετατοπισμένων (βλ. Κούρδοι, Ρομά, Αλεβήτες, αριστεροί, τρανς κ.ά.).

Από το κρίσιμο πραξικόπημα του 1980 και μετά, από τότε που συστηματικά μπαίνει ταφόπλακα στα κινήματα της αριστεράς, είναι οι φεμινιστικές οργανώσεις που γίνονται οδηγοί των κοινωνικών κινημάτων και που αντιπαλεύουν διακρίσεις, λόγω γλώσσας, θρησκείας, έθνους, φυλής, τάξης, υπερασπιζόμενες και κάθε άλλη κατηγορία μειονεξίας.

Με την πλήρη καταστολή των αριστερών κινημάτων έκτοτε και την ισλαμοποίηση των ηθών, σταδιακά αναπτύσσονται εναλλακτικές δημοσιότητες που χρησιμοποιούν τη δημιουργική γραφή, καταγράφουν την προφορική ιστορία και μετασχηματίζουν τα προσωπικά βιώματα σε δημόσιο λόγο, ενώ όλα αυτά πλαισιώνονται και μετουσιώνονται από καλλιτεχνικές δράσεις. Αυτός ο δημιουργικός οίστρος πολλαπλασιάζεται από τις αρχές του 2000 με την προσδοκία για την ένταξη της Τουρκίας στην Ευρωπαϊ-

ϊκή Ένωση και κορυφώνεται με τη ματαίωσή της, έτσι όπως σηματοδοτεί η εξέγερση στο Γκεζί, τον Μάιο του 2013.

Η κινηματική δράση στην Τουρκία περιλαμβάνει νέες συνέργειες που ξεκινούν ή φέρνουν στο επίκεντρο υποκείμενα σε καθεστώς διαρκούς ή συγκυριακής διά-κρίσης, όπως οι γυναίκες και η διαρκής βία πάνω τους (Κάννερ 2018), οι μειονότητες όπως οι Κούρδοι και οι Αρμένιοι που συνιστούν τα ζητήματα ταμπού για τον νεοτουρκικό εθνικισμό, αλλά και οι επισφαλώς διαβιούντες φτωχοί και αποκλεισμένοι, εκτοπισμένοι εσωτερικοί ή εξωτερικοί μετανάστες, Ρομά, τρανς, κ.ά. Το δράμα όλων αυτών συγκινεί και κινητοποιεί διαφορετικές κατηγορίες ακτιβιστών και αντιδρώντων με εναλλακτικές δημοσιότητες, μπροστά στη νέα συντηρητική στροφή ισλαμοποίησης των ηθών και εφαρμογής ακραίων νεοφιλελεύθερων πολιτικών. Οι πρακτικές αντίστασης και διαμαρτυρίας των παραπάνω συμβαδίζουν με τοποθετήσεις και δράσεις των φεμινιστριών, των διανοουμένων και του καλλιτεχνικού κόσμου που υπονομεύουν τις κυρίαρχες παραδοχές του νεοφιλελευθερισμού και της ισλαμοποίησης του κράτους, ενώ διεκδικούν την αλλαγή παραδείγματος στον δημόσιο λόγο.

Θα χρησιμοποιήσουμε δύο παραδείγματα ευαλωτότητας από το πεδίο, η παράθεση των οποίων μπορεί με ταξικούς όρους να μοιάζει ειρωνική, η αντίστιξη τους όμως στο πλαίσιο της διαθεματικής δράσης, όπου και συναντώνται, είναι εξαιρετικά παραγωγική για την τεκμηρίωση της κοσμοπολιτικής με ενσυναίσθηση και επένδυση στην ευαλωτότητα. Η αυτοβιογραφική ιστορία της τρανς, κούρδισσας, αναρχικής φεμινίστριας Εσμεράν, με τη δημιουργική της παράσταση, *Ο Μποχτσάς της μάγισσας* (Τσιμπιρίδου 2013β και 2014) και το παραμυθοπλαστικό (parafiction) εγχείρημα του νομπελίστα λογοτέχνη από την Πόλη Ορχάν Παμούκ με το βιβλίο-μουσείο, *Το Μουσείο της Αθωότητας* (Τσιβιρίδου 2017 και 2018) διηγούνται ιστορίες, προσωπικές ή φανταστικές, με αναφορά σε προσωπικά βιώματα ευαλωτότητας προκειμένου να παράγουν εναλλακτικές δημοσιότητες στον δρόμο της κοσμοπολιτικής (Τσιμπιρίδου 2019).

«Μετά από κείνη τη μέρα ήμουν ένα αγόρι που το φώναζαν Esmeray...»

Η Esmeray, ως transeksuel του Μπέηγλου βίωσε τις νεοφιλελεύθερες συνθήκες της επισφάλειας από την αρχή της μετακίνησής της στην Πόλη στα μέσα του 1980. Ως κούρδισσα της Ανατολίας και με αζέρικες καταβολές, ως φτωχοποιημένη μετανάστρια στην Ιστάνμπολ και ως τραβεστί είχε πολλαπλά αποκλεισθεί από τις αξίες της ιδιότητας του πολίτη, αλλά και το δικαίωμα σε αξιοπρεπή εργασία (πλην της πορνείας),

στην κατοικία, τη μητρική γλώσσα και άλλα πολλά. Σε όλες τις παραπάνω εξαιρέσεις η Esmeray έρχεται να προσθέσει άλλη μία, με δική της επιλογή: αυτήν που προκύπτει από τη φεμινιστική της εμπρόθετη δράση ως αντίσταση στο τουρκικό μιλιταριστικό καθεστώς και τις υποκριτικές πατριαρχικές συνήθειες της πλειοψηφίας στην τουρκική κοινωνία. Η κυριότερη όμως συνεισφορά της ήταν όταν, αφού εκπαιδεύτηκε στο θέατρο δρόμου με άλλους αποκλεισμένους, ανέβασε το πρώτο αυτοβιογραφικό της έργο, *Ο μποχτσάς της μάγισσας*. Εκεί αναπτύχθηκε η δημιουργικότητά της που βασίστηκε στη μνήμη και την αφήγηση προσωπικών τραυματικών ή μη ιστοριών από την παιδική της ηλικία μέχρι πρόσφατα. Εκεί η αρνητική συνδήλωση της φεμινίστριας με τη μάγισσα ειρωνικά ανατρέπεται σε θετική προσδοκία ενδυνάμωσης.

Η Esmeray αναστοχαστικά, ανακλαστικά και αυτοαναφορικά επιτελεί την ευαλωτότητα του δικού της σώματος επί σκηνής. Εκθέτει την προσωπική της ιστορία ζωής, όχι για να μας σοκάρει εξωτικοποιώντας την, αλλά για να υπονομεύσει με χιούμορ και ειρωνεία τις ηγεμονικές παραδοχές της πατριαρχίας, την αδράνεια της ρουτίνας και τις τετριμμένες συνήθειες της πλειοψηφίας που προτρέπουν και αναπαράγουν τη συνεχή αν όχι αυξημένη κυριαρχία των αρσενικών πάνω στα θηλυκά σώματα. Η ανακλαστική νοσταλγία³ επιστρατεύεται ως τροπικότητα που χρησιμοποιεί το σώμα της ως καθρέφτη για να σχολιάσει την υποκειμενική εμπειρία θηλυκοποίησης, θυμίζοντας και ευαισθητοποιώντας πάνω στις συνεχείς διακρίσεις και τους βιασμούς των γυναικείων σωμάτων από την οικογένεια, το κράτος, την αγορά, το περιθώριο, ακόμη και από τα μοντέρνα πατριαρχικά, μη οριζόντια οργανωμένα κινήματα.

Από τότε που ξέκοψα από την οικογένειά μου ονειρεύομαι το χωριό μου κάθε βράδυ... Τα μέρη που περπατούσα, τη γη, το έμπα του χωριού... τα μέρη που έβοσκα τα πρόβατα, τα βράχια, το ρυάκι... Η μυρωδιά των πολύχρωμων λουλουδιών, απίστευτη! Όταν θυμάμαι εκείνη την ευωδιά, εκείνα τα λουλούδια θέλω να θαφτώ εκεί.

Πήγα στο λιβάδι και γύρισα πίσω χθες το βράδυ! Τόσο ζωντανό ήταν αυτό το όνειρο! Ήταν φθινόπωρο. Όλα ήταν κίτρινα, το χορτάρι μαραμένο. Περπάτησα γύρω από το λιβάδι, τα άδεια σπίτια, άκουγα τα τρεχούμενα νερά. Ξαφνικά ξύπνησα! Ήταν μόνο ένα όνειρο!... Για δύο χρόνια ονειρευόμουν ότι γύριζα πίσω στο χωριό σαν τραβεστί. Μερικές φορές με αποδεχόντουσαν, μερικές όχι. Όταν τόλμησα να ντυθώ σαν γυναίκα, με πήραν στο κυνήγι. Όταν αποφάσισα να βγω από την ντουλάπα, συνειδητοποίησα ότι δεν θα μπορούσα ποτέ να επιστρέψω στο χωριό.

3. Reflective nostalgia, σύμφωνα με τη μελέτη της Svetlana Boym. Για την έννοια, βλ. αναλυτικά στις μελέτες μου, Tsiibiridou 2017 και 2018.

Πρόκειται για ενδεικτικές αφηγήσεις επί σκηνής ή επί της οθόνης, έτσι όπως την ακούμε να ομολογεί στο αυτοβιογραφικό της ντοκυμαντέρ, *Me and Nuri Bala*. Συμπληρώνει ότι ζώντας στο περιθώριο τα πράγματα έγιναν ακόμη χειρότερα, ενώ έφτασε ένα τρανταχτό σημάδι, όπως ήταν ο σεισμός του 1998, να την κάνει να βγει από τον συνεχή λήθαργο, βλ. πένθος. Η συνάντηση με τις φεμινίστριες και το θέατρο δρόμου την ενδυνάμωσαν τόσο ώστε να μετασχηματίσει τα προσωπικά τραυματικά της βιώματα σε δημόσιο λόγο. Ένα λόγο που συντάσσεται με τις άλλες εναλλακτικές δημοσιότητες που παράγονται σε συγκεκριμένους τόπους, όπου και το πολύβουο Μπέηγλου, που μπορεί να μη γίνει ποτέ η γειτονιά της –τα τελευταία χρόνια μετακόμισε στα Πριγκηπόνησα για να μπορεί να γράφει και να ζει σε ησυχία–, όμως οι άνθρωποι που συχνάζουν σ' αυτό το διαμέρισμα γίνονται οι οικείοι της. Τη βλέπουμε να πλέκει ζακέτα για τον γιο ενός φίλου και να αναστοχάζεται πάνω στην ανθρωπινότητα:

...ίσως να μην υπάρχει καλύτερη εκπαίδευση για τον σεβασμό στη διαφορετικότητα από το να βάλεις καθημερινά στη ζωή σου μια «θεία» τραβεστί.

Ο Ορχάν Παμούκ, το Μουσείο της Αθωότητας και η κοσμοπολιτική των πλιατσικολόγων (çapulcu cosmopolitics)

Το Μουσείο της Αθωότητας, ως πρότζεκτ του λογοτέχνη Ορχάν Παμούκ, αποτελεί μια βασική μελέτη περίπτωσης στην οποία οφείλουμε να εστιάσουμε επειδή, κατά τη γνώμη μου, συμπυκνώνει ειρωνικά και μετωνυμικά τις εναλλακτικές δημοσιότητες στην Τουρκία, την πενταετία 2007-2013, κατά την οποία αυτές μετασχηματίζονται σε σημαίνουσα «κοσμοπολιτική των πλιατσικολόγων».

Στις παρυφές του Μπέηγλου, στη συντηρητική συνοικία Çukürçü, ο Παμούκ αποφάσισε να εδαφοποιήσει το παρα-μυθοπλαστικό του εγχείρημα.⁴ Πρόκειται για τη δημιουργία ενός σπιτιού-μουσείου που υλοποίησε με τα λεφτά του νόμπελ λογοτεχνίας που είχε πάρει λίγα χρόνια νωρίτερα. Με το πρότζεκτ αυτό, ο Παμούκ αποφασίζει να δώσει απάντηση στη δίωξή του, μετά τη δολοφονία του Αρμένιου δημοσιογράφου Ντινκ Χραντ (Ιανουάριος 2007), επειδή τόλμησε να ασκήσει κριτική στην τουρκική πρακτική της γενοκτονίας των Αρμενίων. Το ευάλωτο σώμα του δολοφονημένου δημοσιογράφου από εμποθείς εθνικιστές μάς θυμίζει το πένθος στο οποίο εγκλωβίζονται όσοι μισαλλοδοξούν σκορπώντας τον θάνατο, αλλά και την

4. Parafiction, σύμφωνα με τους επιμελητές της έκθεσης του *Μουσείου της Αθωότητας*.

ισλαμοποίηση των ηθών και τις απαγορεύσεις που επιβάλλει ο Ερντογάν όλο και περισσότερο μετά το 2007. Η δημιουργία του μουσείου απαντά με την εδαφοποίηση μιας νησίδας κοσμοπολιτικής στις θανατοπολιτικές της κυβέρνησης. Ο Παμούκ ονομάζει το Μουσείο καταφύγιο ελευθερίας για τους πάσης φύσεως ερωτευμένους των οποίων οι παρορμητικές διαθέσεις αγάπης μπορούν να εκδηλωθούν εντός του.

Πρόκειται για ένα εναλλακτικό ιδιωτικό Μουσείο για τη ζωή στην Ιστάνμπουλ που θέλει να μιλήσει μετωπικά για την ιστορία της ζωής στην Ιστάνμπουλ από τα κάτω, από τη γειτονιά και όχι από τη σκοπιά του κράτους, όπως δηλώνει στο μαυιφέστο της εισόδου του. Η ιδέα αφορά τη δημιουργία ενός μουσείου που συνδέεται με τη μυθοπλαστική ιστορία ενός βιβλίου που εντέλει γίνεται δημόσια, όχι κατά μόνας αλλά ως είδος ενσυναίσθησης στην οποία υποβάλλονται οι επισκέπτες. Το Μουσείο παραπέμπει στο σπίτι της αγαπημένης του πρωταγωνιστή, το οποίο τόσο ο ίδιος όσο και ο συγγραφέας μετατρέπουν σε μουσείο της γειτονιάς, ρευστοποιώντας τα όρια μεταξύ πραγματικού και φανταστικού κόσμου, δημιουργού και δημιουργήματος, οικοδεσπότη και επισκέπτη, άνδρα και γυναίκας, πλούσιου και φτωχού, νέων και ηλικιωμένων. Ο πρωταγωνιστής, πλούσιος μπέης, συλλέγει/κλέβει καθημερινά υλικά αντικείμενα προκειμένου να διαχειριστεί τη διάκριση με το πρόσωπο του ανεκπλήρωτου έρωτά του, την χαμηλής τάξης νεαρά και όμορφη αγαπημένη του. Στις 700 και πλέον σελίδες του έργου ακολουθούμε τα ερωτευμένα σώματα που πάσχουν από επιθυμία και στέρηση λόγω εγκλωβισμών στις κοινωνικές συμβάσεις, ενώ μαθαίνουμε για τους ποικίλους ενσώματους τρόπους της αντίστασης, της υπαγωγής και της υπονόμησης που τα πάσχοντα και ευάλωτα σώματα ακολουθούν προκειμένου να ενδυναμώσουν τη θέση τους.

Ως συγγραφέας δεν παντρεύει μόνο τη φαντασία με την πραγματικότητα, τα προσωπικά βιώματα με τη μυθοπλασία, αλλά και τον κόσμο των ελίτ με τη λαϊκή κουλτούρα. Η πλοκή του έργου, γύρω από το εμμονικό ερωτικό πάθος ενός μπέη με την χαμηλής τάξης συγγενή του, του δίνει την ευκαιρία να μιλήσει για συναισθήματα και υλικά πράγματα που αφυπνίζουν ξεχασμένες πολιτισμικές οικειότητες και συνήθειες της λαϊκής κουλτούρας που μοιράζονται οι άνθρωποι στην καθημερινότητα της γειτονιάς στην Τουρκία, από τη σύσταση του νεοτουρκικού κράτους μέχρι σήμερα. Η νοσταλγία για το μοντέρνο δεν έχει πια τα χαρακτηριστικά της ευρωπαϊκής νοσταλγίας/θλίψης για κάτι που χάθηκε (βλ. περιδιάβαση στους τόπους και τα μεγαλεία του οθωμανικού παρελθόντος που χάθηκαν), αλλά διέπεται από τις οικειότητες του *hüzün*, τη σούφικη εκδοχή της ανακλαστικής νοσταλγίας που ανακαλεί τις μνήμες

και τις εμπειρίες μοιράσματος υλικών πραγμάτων με τους άλλους, στο επίπεδο της γειτονιάς και του κόσμου/σύμπαντος.

Μετωνυμικά και ειρωνικά η πρωτοβουλία του Παμούκ συμπυκνώνει τα χαρακτηριστικά της νέας κινηματικής δράσης ως κοσμοπολιτική των πλιατσικολόγων,⁵ γεγονός που το διαπιστώνουν και οι επιμελητές της έκθεσης μετά την εξέγερση στο Γκεζί. Αυτή η κοσμοπολιτική των πλιατσικολόγων διέπεται από δημιουργικότητα, χρησιμοποιεί τις ιστορίες και τα σώματα των ευάλωτων για να παράγει δημόσια εναλλακτικές δημοσιότητες με ενσυναίσθηση για τους πολλαπλά αποκλεισμένους (λόγω φύλου, τάξης, ηλικίας, θέσης, γειτονιάς, τοπικής κουλτούρας κ.ά.), στη θέση των οποίων μπορούν να βρεθούν και να στοχοποιηθούν όσοι διαφωνούν με την αυταρχική εξουσία.

Όλο αυτό έχω την αίσθηση ότι μας φέρνει μπροστά σε μια νέα ανθρωπινότητα που εκφράζεται με τη δυναμική μιας κοσμοπολιτικής, ως έθος στη γειτονιά και στον αντίποδα του πένθους λόγω διακρίσεων έθνους, φυλής, τάξης, φύλου. Πρόκειται για την κοσμοπολιτική των πλιατσικολόγων, δηλ. επισφαλώς διαρκών ή εν δυνάμει διαβιούντων στη γειτονιά που παράγεται με:

✓ εναλλακτικές δημοσιότητες στη συνάντηση τοπικού / παγκόσμιου που αντιπαλεύουν τον ηγεμονισμό του κοσμοπολιτισμού για το πώς γίνεται κανείς υποκείμενο και πολίτης.

✓ διαθεματικότητα στη δράση μεταξύ διαφορετικών (ακτιβιστές για το δικαίωμα στην πόλη και το περιβάλλον, φεμινίστριες, gay pride, επισφαλώς διαβιούντες, εκτοπισμένοι, μετανάστες, πρόσφυγες, ακτιβιστές της γραφής και της τέχνης, αλλά μαζί και εργατικά συνδικάτα) vs αντίσταση κλάδων ομοίων συμφερόντων (βλ. ομοσπονδίες εργαζομένων στην εκπαίδευση, στο δημόσιο, στον ιδιωτικό χώρο κ.λπ. που διεκδικούν προνόμια).

✓ ανακλαστική νοσταλγία, ως πρόκληση δια-προσωπικής βιωματικής οικειότητας που έρχεται να υποκαταστήσει τη νοσταλγία της αποκατάστασης του παρελθόντος, όπως κάνει ο εθνικισμός. Οι προσωπικές ιστορίες και τα βιώματα των ευάλωτων χρησιμοποιούνται ως αντίδοτο στις μεγάλες αφηγήσεις (εθνικισμοί, πολιτικές ιδεολογίες, θεωρίες συνομωσίας κ.λπ.). Αφουγκραζόμαστε ιστορίες, αναστοχαζόμα-

5. Çapulcu, δηλαδή «πλιατσικολόγοι», όπως αποκάλεσε ο Ερντογάν τους εξεγερθέντες στο Γκεζί, χαρακτηρισμό που ιδιοποιήθηκαν με χιούμορ οι εξεγερθέντες προκειμένου να γνωστοποιήσουν τη συνθήκη της αυταρχικής πατριαρχικής κυβερνησιμότητας. Ο όρος *cosmopolitics* προστίθεται από τους επιμελητές της έκθεσης του *Μουσείου της Αθωότητας*, σε μια αναστοχαστική ανάγνωση της εξέγερσης στο Γκεζί.

στε πάνω στις κοινές εμπειρίες, υπονομεύουμε τις μοντέρνες κλειστές ταυτότητες προκειμένου να υπερβούμε το πένθος της μισαλλοδοξίας, του ρατσισμού, του εθνικισμού, του σεξισμού και της πατριαρχίας.

✓ τέχνη, δημιουργικότητα και κοινωνική ποιητική με επίκληση στην ενσυναίσθηση διά των ευάλωτων σωμάτων. Πρόκειται για ενσώματη ενσυναίσθηση που επενδύει στην τέχνη και δεν μπορεί να παραχθεί ούτε από τη φιλανθρωπία ούτε από την ανοχή, αλλά μόνο μέσω της αλληλεγγύης και της γενναιοδωρίας οι οποίες υπονομεύουν τα προνόμια της κριτικής δημοσιότητας, του ορθού λόγου και της αντίστασης λόγω ιδεολογίας ή συνείδησης.

✓ κοινωνική ποιητική που αναδεικνύουν οι προσωπικές ιστορίες και οι εμπειρίες πολιτισμικής οικειότητας με όρους γειτονιάς, έθος που δύναται να αναδιοργανώσει, εντέλει, τον τρόπο για το δικαίωμα στην πόλη και την πολιτεία.

Οι αλληπάλληλες σουρεαλιστικού τύπου συμπτώσεις (coincidences) των δύο παραπάνω περιπτώσεων στην περιοχή του Μπέηογλου στο κέντρο της Ιστάνμπολ – είμαι πια πεπεισμένη τώρα ότι– οφείλονται στο ιστορικό του κοσμοπολιτισμού και της κινηματικής δράσης στην περιοχή αλλά και στον διαθεματικό τους χαρακτήρα της. Οι δρώντες διαδρούν λόγω επισφάλειας και ευαλωτότητας, καθώς με το πάθος της δημιουργικότητάς τους μετατρέπουν τον χρόνο της προσωπικής τους μνήμης σε χώρο συλλογικής δράσης για τους πολλούς. Το πάθος τους να συμπάσχουν με τους άλλους ή/και τον ευάλωτο εαυτό (βλ. η «μούρλα της αλληλεγγύης» στο κείμενο της Ελένης Μπέλα) τους οδηγεί να αφουγκράζονται και να διηγούνται ιστορίες οικειότητας με την επιθυμία να επικοινωνήσουν όλα αυτά στον κόσμο της γειτονιάς.

Βιβλιογραφία

- Butler, Judith, Zeynep Gambetti & Leticia Sabsay (επιμ.). 2016. *Vulnerability in Resistance*. Duke University Press.
- Gomes da Cunha, Olivia Maria. 2018. «Introduction: Exploring Maroon Worlds and the More». Στο Olivia Maria Gomes da Cunha (επιμ.), *Maroon Cosmopolitics: Personhood, Creativity and Incorporation*. Λέιντεν: Brill, 1-28.
- Κάννερ, Έφη (επιμ.). 2018. *Τουρκία: Βία, αντίσταση και πολιτική στον καιρό της κρίσης. Κοινωνικές και πολιτικές αντιδράσεις απέναντι στην έμφυλη βία*. Αθήνα: Ηρόδοτος.
- Λαλιώτου, Ιωάννα. 2014. *Ιστορία του μέλλοντος. Πώς ο 20ός αιώνας φαντάστηκε έναν «άλλο κόσμο»*; Κεφ. 6, «Από τον κοσμοπολιτισμό στην κοσμοπολιτική. Το μέλλον στην πολιτισμική θεωρία και κριτική» (166-189), *Histoirein*. E-book.

- Μπαρτσίδης, Μιχάλης & Φωτεινή Τσιμπιρίδου. 2014. «Για την επιστροφή της “πολιτικής ηθικής”: Παγκοσμιοτοπικά κινήματα “αξιοπρέπειας”», *Θέσεις* 126: 43-74.
- Τσιμπιρίδου, Φωτεινή. 2013α. «Γίγνεσθαι μειονότητα”: βιοπολιτικές, εμπειρίες επισφάλειας και μεταιχμιακή τροπικότητα». Στο Κοινωνικό Εργαστήριο Θεσσαλονίκης (συλλογικό), *Λόγοι, πολιτικές, ζωή τον καιρό της κρίσης*. Θεσσαλονίκη: Ένεκεν, 85-105.
- Τσιμπιρίδου, Φωτεινή. 2013β. «Προς μια δημιουργική κριτική του “ανθρώπινου”: εμπειρίες επισφάλειας, συμμόρφωσης και υπονόμησης από μια τραβεστί κούρδισσα φεμινίστρια καλλιτέχνη της Πόλης». Στο αφιέρωμα Αθηνά Αθανασίου & Γιώργος Τσιμουρής (επιμ.), *Εκτοπίσεις και εντοπίσεις: Μετανάστευση, φύλο και επισφαλείς υποκειμενικότητες σε συνθήκες επιθετικού νεοφιλελευθερισμού, Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 140-141 Β-Γ: 133-151.
- Tsibiridou, Fotini. 2014. «Social Poetics, Emotional Engagement and Cultural Critique in Istanbul: When Liminality Matters in the Social Movements», *Urbanities* 4/1: 26-44.
- Τσιμπιρίδου, Φωτεινή. 2015. «Πέραν και Ταξίμ, Ταρλάμπασι και Γκεζί: Αμφίσημοι χώροι στην καρδιά της Πόλης», Πρακτικά Συνεδρίου, Ελένη Γαβρά, Κλεονίκη Γκιουφή & Γιώργος Τσότσος (επιμ.), *Πολιτισμός και χώρος στα Βαλκάνια, 17ος-20ός αι*. Εκδόσεις Πανεπιστημίου Μακεδονίας, 365-382.
- Tsibiridou, Fotini & Michalis Bartsidis. 2016. «“Dignity” as Glocal Civic Virtue: Redefining Democracy in the Era of Neoliberal Governmentality». Στο Sabah Alnasseri (επιμ.), *Arab Revolutions and Beyond*. Νέα Υόρκη: Macmillan-Palgrave, 31-54.
- Tsibiridou, Fotini. 2017. «Creativity, Counterpublics and Çapulcu [looters] Cosmopolitics in Beyoğlu (Istanbul)». Στο Eleftheria Deltsoy & Fotini Tsibiridou (επιμ.), *Urban lives and protests in neoliberal times: Art, aesthetics and solidarity as possibilities, The Greek Journal of Social Research* (special issue, 149B/), 79-101.
- Tsibiridou, Fotini. 2018. «An Ethnography of Space, Creative Dissent and Reflective Nostalgia in the City Centre of Global Istanbul». Στο Italo Pardo & Giuliana Prato (επιμ.), *The Palgrave Handbook of Urban Ethnography*. Λονδίνο: Palgrave-Macmillan, 405-426.
- Τσιμπιρίδου, Φωτεινή. 2019. «Εθνογραφία από το κέντρο μιας παγκόσμιας Πόλης: Φεμινιστική κριτική και τέχνη, γυναικείες μνήμες, ευάλωτα σώματα και κοσμοπολιτική», *Marginalia* 8, *Πένες γυναικών, Ιστορίες (α)ορατότητας*.

Διατομικές εμπειρίες αλληλεγγύης, ιστορίες ορίων και κοσμοπολιτική

Μιχάλης Μπαρτσίδης

Περίληψη

Στο κείμενο αναζητώ τα όρια μεταξύ λυπημένων και χαρούμενων παθών, έτσι όπως λειτουργούν στη συγκρότηση της διατομικής εμπειρίας των δράσεων αλληλεγγύης και των θεσμών συμπερίληψης / αποκλεισμού. Το να αφουγκράζεται κανείς τέτοιες δράσεις στα σύνορα της Ελλάδας και της Ευρώπης είναι σαν να παρατηρεί μια μεγάλη Ιστορία συνόρων και μέσα σ' αυτή πολλές μικρές ιστορίες και αφηγήσεις εαυτών στο «εσωτερικό τους όριο». Με τη βοήθειά τους εντοπίζουμε πώς ανασύρονται επιτελεστικά σώματα και όχι μόνο ανθρώπινα όντα. Όταν από τις συνθήκες απόγνωσης, αναξιοπρέπειας και στιγματισμού τους ως υπ-ανθρώπων οι ιστορίες τους συμπεριλαμβάνονται στη ζώνη του ανθρώπου-πολίτη, τότε παράγεται κοσμοπολιτική. Το αντίστροφο συμβαίνει όταν πραγματοποιείται η στροφή προς το εσωτερικό του εαυτού/ομοίου, καταφύγιο της συλλογικής οικειότητας του έθνους, της θρησκείας, του πολιτισμού, της μειονότητας κ.ά. Εκεί εντοπίζονται εγκλωβισμοί στο πένθος και τη μελαγχολία της συνεχούς επιτέλεσης ουσιοκρατικών ταυτοτήτων που εξοστρακίζουν τον Άλλο, απεχθάνονται την υβριδικότητα και γεννούν εντέλει τον φασισμό.

Συνοψίζοντας την αρθρωτή παρέμβαση του Κοινωνικού Εργαστηρίου, αναζητώ τα όρια μεταξύ θλιβερών και χαρούμενων παθών, έτσι όπως λειτουργούν στη συγκρότηση της διατομικής εμπειρίας των δράσεων αλληλεγγύης και των θεσμών συμπερίληψης / αποκλεισμού.¹ Αναφέρθηκαν στις παρουσιάσεις που προηγήθηκαν παραδείγματα διατομικής ενδυνάμωσης μέσω πρακτικών αλληλεγγύης, αλλά και αφηγήσεις των σχετικών προσωπικών ή βιογραφικών ιστοριών με τις οποίες αυτές συσχετίζονται: Νίκος με τη Σχεδία, το ΚΙΑ, η γειτονιά των Κωνσταντινοπολιτών κ.λπ. Έχουμε

1. Το παρόν κείμενο αντλεί –από βιβλιογραφική άποψη– από τα ακόλουθα κείμενα: Μπαρτσίδης & Λαλοπούλου 2013, Μπαρτσίδης & Τσιμπιρίδου 2014, Μπαρτσίδης 2014, 2016, 2019α και 2019β.

αναπτύξει τα παραδείγματά μας ως Εργαστήριο και τώρα θα προσπαθήσουμε να κάνουμε κάποιες προεκτάσεις, θέτοντας το ερώτημα *γιατί λέμε τις ιστορίες και τι γίνεται με τις βιογραφίες και τις αφηγήσεις ζωής*. Αποσκοπούμε στην επινόηση ενός νέου είδους κοινωνικού δεσμού, δηλαδή στην ουσία να εξετάσουμε *ποιο είδος κοινότητας μπορεί να προκύψει μέσα από μία συλλογική, παραγωγική δραστηριότητα σε επίπεδο φαντασίας*.

Οφείλουμε να λάβουμε υπόψη, ωστόσο, και την έκρηξη των αφηγήσεων ζωής των ατόμων που διασχίζουν σύνορα (μέσα από τα social media, τις παραγωγές ντοκιμαντέρ και ταινιών, τις καταγραφές στα σχολεία όπου εντάσσονται τα προσφυγόπουλα και τις καταγραφές των ποικίλων ΜΚΟ κ.λπ.). Πρόκειται για μια νέα γενικευμένη τάση, μια συνθήκη που διευρύνει, επεκτείνει και γενικεύει μία συνθήκη δημοσιότητας αρκετά διαφορετική από τις προηγούμενες εποχές. Χιλιάδες πρόσφυγες, παιδιά και γονείς, πολλοί εκπαιδευτικοί και πολίτες άλλων ειδικοτήτων έδρασαν αλληλέγγυα ώστε να επιτύχει το σχέδιο ένταξης των προσφυγόπουλων στα σχολεία. Στο κλίμα εκείνου του ανεπανάληπτου κινήματος αλληλεγγύης που εκδηλώθηκε στην Ελλάδα το καλοκαίρι του 2015 και μετά, στα νησιά της, στα σύνορα της Ευρώπης, η σημαντικότερη στιγμή μετά την πρώτη υποδοχή ήταν ο Σεπτέμβριος που άνοιγαν τα σχολεία.

Το να αφουγκράζεται κανείς τέτοιες δράσεις στα σύνορα της Ελλάδας και της Ευρώπης είναι σαν να παρατηρεί μια μεγάλη Ιστορία συνόρων, η οποία ωστόσο συγκροτείται από πολλές μικρές ιστορίες και αφηγήσεις εαυτών στο «εσωτερικό τους όριο», εκεί όπου τυγχάνουν υπεράσπισης και αναδομούνται οι ταυτότητες. Η μεταβατική συνθήκη ζωής των πολλαπλών υποκειμένων της κρίσης φαίνεται να τροφοδοτεί και να εμπλουτίζει τη σχεδόν βραχυκυκλωματική διασύνδεση του βαθέως εαυτού και των εξωτερικών δομών και να προσδιορίζει μια νέα σχέση, ένα νέο είδος δεσμού.

Συνήθως, όταν μιλάμε για αφηγήσεις ζωής, για προφορική ιστορία, έχουμε να κάνουμε με τη μνήμη, αλλά εδώ σ' αυτό το σημείο είναι χρήσιμο να αντιληφθούμε ότι προσθέτουμε τη φαντασία, η οποία δεν αποτελεί αντίθετη διάσταση αλλά την αδερφή της μνήμης. Όταν μιλούμε για φαντασία, μπορούμε να την συζητήσουμε από πολλές σκοπιές. Αυτό που μπορεί να προσφέρει η φιλοσοφία –για να μην κυριαρχήσει επί των παραδειγμάτων που προηγήθηκαν– είναι ορισμένες έννοιες. Να μην υπαχθούν τα παραδείγματα στην έννοια, αλλά ούτε και η έννοια να υστερήσει των παραδειγμάτων.

Οι έννοιες αυτές είναι εκείνη της *αμφιθυμίας* στον Σπινόζα, καθώς και της γενναιοδωρίας που προκύπτει από έναν μετασηματισμό. Με βάση την έννοια της γενναιο-

δωρίας και της *γενναιοφροσύνης* του Σπινόζα προκύπτουν ικανοποιητικά στοιχεία για μια νέα έννοια του κοινωνικού δεσμού, που συναιρεί τόσο τα ίδια τα παραδείγματα των αφηγήσεων (τα οποία δεν θα είναι παρατακτικά, αλλά θα έχουν μία εσωτερική συνοχή στον κλάδο της προφορικής ιστορίας), αλλά, επίσης, μπορεί να μας βοηθήσει να συζητήσουμε τα ίδια τα κινηματικά παραδείγματα στα οποία αναφέρθηκα νωρίτερα.

Ο Σπινόζα μάς δίνει αυτό το παράδειγμα και ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος και τα πάθη του είναι αμφίθυμα. Ζούμε μαζί με την αγάπη και το μίσος, μαζί με την αγάπη και τη ζήλεια. Από τη στιγμή που έχουμε μία βάση διττή στη συγκρότησή μας ως άτομα, ως υποκειμένα συναισθηματικά, σημαίνει ότι σε κάποιο σημείο αλλάζει το ρελέ και γίνεται ένας μετασχηματισμός, μία μετατροπή. Όλο το ζήτημα είναι πού αλλάζει αυτό και μεταβαίνουμε από τα λυπημένα, θλιβερά πάθη, κατά Σπινόζα (στην *Ηθική* του, ειδικά από το 3ο, το 4ο και το 5ο κεφάλαιο), στα χαρούμενα. Ας κάνουμε μία εφαρμογή: με βάση τα παραδείγματα που συζητήσαμε, ακούσατε περίπου από όλους ένα σημείο μεταστροφής. Ο Νίκος είπε: *«όταν τελικά πήραμε το περιοδικό και βγήκαμε στον κόσμο, ο κόσμος μας ενδυνάμωσε»*. Ακούσατε από το παράδειγμα του Κοινωνικού Ιατρείου Θεσσαλονίκης αντίστοιχα παραδείγματα ενδυνάμωσης. Άρα αναφερόμαστε σ' αυτό που οι κοινωνικοί κλάδοι και οι κοινωνικές επιστήμες αποκαλούν «συλλογικές ταυτότητες».

Από όλη την εμπειρία του Κοινωνικού Εργαστηρίου μπορούμε να καταθέσουμε τι υπάρχει πριν από αυτή τη ρουμπρίκα: «κοινωνικές ταυτότητες», «συλλογικές ταυτότητες», «συλλογική μνήμη», δηλαδή ποια διαδικασία φτιάχνει τη συλλογική ταυτότητα, τις συλλογικές μνήμες. Άρα, πρόκειται για μία διαδικασία, μία μετάβαση, και στη μετάβαση επάνω δημιουργούνται τα συναισθήματα (άλλωστε, η λέξη συγκίνηση είναι συν+κίνηση). Πρέπει να δούμε τα πράγματα στη μετάβαση, γι' αυτό μετακινούμαστε στους πρόσφυγες. Ό,τι παίρνουμε από τα παραδείγματα των προσφύγων είναι ό,τι συμβαίνει στη μετάβαση ενός ορίου, ενός εξωτερικού συνόρου, αλλά, κυρίως, ενός *εσωτερικού ορίου*. Αυτήν την έννοια προτείνω, τη στροφή στον βαθύτερο εαυτό μας, στις βαθύτερες στιβάδες του εαυτού μας, που δεν είναι μόνο το συνειδητό, το ασυνείδητο κ.ο.κ., αλλά είναι το ενδόμυχο, το μύχιο, εκείνο το intimate στοιχείο το οποίο με τις κατάλληλες επεξεργασίες σαν αυτές της σπινοζικής πρότασης (μετατροπής των λυπημένων παθών σε χαρούμενα), γίνεται πάλι ο τόπος/τρόπος επανεκκίνησης της διαδικασίας συγκρότησης του εαυτού σου, της εύρεσης ταυτότητας και, κυρίως, να βγεις έξω και να συνδεθείς μαζί με τους άλλους.

Συνεπώς, αντιλαμβάνομαι όλο το ζήτημα των προφορικών αφηγήσεων ως μία με-

θοδολογία η οποία αναφέρεται σε δύο επίπεδα: στο εντελώς εσωτερικό, δηλαδή στη διάσταση του εσωτερικού μας ορίου για να φτιάξουμε την ταυτότητά μας, στα δικά μας συναισθήματα. Και το δεύτερο επίπεδο είναι το εξωτερικό του εαυτού μας, καθόσον δεν μπορούμε να λέμε μόνο τις προφορικές μας ιστορίες, αλλά να βρούμε το κοινό έδαφος αυτών των αφηγήσεων. Το κοινό έδαφος αποτελεί ένα είδος λόγου σε κάθε εποχή, είναι ένα είδος δημοσιότητας και ένα είδος κατά κάποιον τρόπο παραγωγικής φαντασίας, το οποίο μπορεί να συναιρέσει την πολλαπλότητα των αφηγήσεων ζωής και των ιστοριών. Σ' αυτό το σημείο, λοιπόν, στο σημείο μετατροπής των συναισθημάτων, τα πάθη –ο Σπινόζα λέει «τα πάθη», όχι συναισθήματα (emotions), affects (τα πάθη)– είναι πάντοτε συλλογικά. Δεν πρόκειται για το δικό μου συναίσθημα, το ατομικό, το προσωπικό. Τα πάθη δομούνται σε ένα κοινό πεδίο φαντασίας.

Η διατομική ενδυνάμωση έγκειται στην υπερίσχυση των χαρούμενων αισθημάτων και διαθέσεων των πρακτικών αλληλεγγύης, αγάπης και φιλίας-φιλοξενίας έναντι των θλιβερών παθών της μισαλλοδοξίας, του μίσους για τον ξένο και τον άλλο. Ποιο σημείο της ροής των συναισθημάτων και των παθών είναι το κρίσιμο; Ο Σπινόζα, με το μεγάλο έργο του *Ηθική*, έχει να μας πει κάτι πάνω σ' αυτή τη δυσκολία. Αναφέρεται διαρκώς στην ηθική παράδοση της αγάπης και της φιλίας ως αρετών. Εισάγει, ωστόσο, μια διαφορετική έννοια της αρετής: είναι η δύναμη που έχουμε να διατηρηθούμε στην ύπαρξη (III 6 και 7, *Conatus*), ιδίως σε συνθήκες αστάθειας και κρίσης. Επίσης, θέτει ένα διαφορετικό θεμέλιο της ηθικής αναγνωρίζοντας ως τέτοιο την αμφιθυμία: αγάπη / μίσος.

Αυτό το μίσος προς το αγαπώμενο πράγμα, συζευγμένο με Φθόνο, καλείται Ζηλοτυπία, δηλαδή αμφιθυμία προερχόμενη από Αγάπη και Μίσος συγχρόνως, συνοδευόμενα από την ιδέα ενός άλλου ο οποίος φθονείται (III 35, Σχόλιο).

Συνέπεια αυτής της θέσης είναι ότι συνάπτουμε σχέσεις σε διπλή βάση: συμφωνούμε και δεν συμφωνούμε, ταιριάζουμε και δεν ταιριάζουμε. Με τη θέση αυτή ενσωματώνονται σε ένα πιο σύνθετο και ευρύτερο (integrality) σχήμα και οι δύο όψεις: αφενός, η αγάπη/μίσος (που είναι μια ασύμμετρη σχέση) καθώς και η φιλία (συμμετρική σχέση). Από την άλλη, ο Σπινόζα υπάγει τη φιλία στην αγάπη αλλά σε μια ισορροπία:

Αγάπη 1 → φιλία → αγάπη 2

Από την Αγάπη 1 ως συναίσθημα και τη «Μίμηση αισθημάτων» (*affectum imitatio*), δηλαδή μια διαδικασία ταύτισης που εξελίσσεται στη Φαντασία, μεταβαίνουμε στη Φιλία ως έλλογη σχέση και ισορροπία παθών όπου έχουμε γνώση των διαφορών μας με τους άλλους και από εκεί πάλι στην Αγάπη 2 του λόγου. Όμως αυτή τη φορά πρόκειται για την περίφημη «διανοητική Αγάπη του Θεού»,² όπου συνδυάζονται η «ενόραση» και η αναγκαία ελευθερία «μαζί με τους άλλους». Πρόκειται για μια κυκλική διαδικασία ταύτισης τριών σταδίων.

Για το λόγο αυτό:

Μόνο οι ελεύθεροι άνθρωποι είναι ωφελιμότατοι μεταξύ τους, συνάπτουν τον μέγιστο δεσμό φιλίας μεταξύ τους και προσπαθούν να ευεργετούν ο ένας τον άλλο με ίσο και όμοιο ζήλο αγάπης· ως εκ τούτου μόνο οι ελεύθεροι άνθρωποι είναι ευγνωμονέστατοι ο ένας στον άλλο (*Ηθική* IV, 71 και Απόδειξη).

Όταν ερχόμαστε στο καυτό ερώτημα πώς φτιάχνουμε μια κοινότητα, ένα δεσμό, τότε αναφύονται οι δυσκολίες. Υπάρχει ένα κρίσιμο σημείο: η μεταστροφή της αγάπης προς τους ομοίους μας σε αγάπη προς τους διαφορετικούς. Στην πρώτη περίπτωση η συγκρότηση της κοινότητας γίνεται τη στιγμή που αποκλείουμε ή εκδιώκουμε κάποιον μη όμοιο με μας ως το κακό, εκδηλώνοντας ένα ρητό ή άρρητο μίσος προς αυτόν. Στη συνέχεια, εμείς αποτελώντας το καλό, αφού είμαστε σε θέση να αγαπιόμαστε μεταξύ μας ως όμοιοι, συναποτελούμε την κοινότητα. Λαμβάνει χώρα μια μεταστροφή της αμφιθυμίας: το Μίσος μετατρέπεται σε αγάπη και «Εις το όνομα της αγάπης» φτιάχνεται μια κοινότητα ταυτότητας. Το δύσκολο, αλλά εν προκειμένω και

2. Να σημειώσουμε ότι ο σπινοζικός Θεός ταυτίζεται με την άπειρη, ανεξάντλητη και αιώνια δημιουργική δύναμη της Φύσης, τη λεγόμενη φύουσα Φύση (*natura naturans*), συλλαμβάνεται αδιαχώριστα από τα άπειρα πεπερασμένα προϊόντα της, τη λεγόμενη φυομένη Φύση (*natura naturata*). Με άλλα λόγια, ο Θεός ή Φύση (*Deus sive Natura*) είναι ταυτόχρονα *natura naturans* και *natura naturata*, όπου μεταξύ τους υπάρχει μια σχέση ταυτόχρονης εντύλιξης (όλα τα πράγματα είναι εν Θεώ) και εκτύλιξης (σε όλα τα πράγματα ενυπάρχει ο Θεός). Ο Σπινόζα εισάγει με τόλμη μια νέα σύλληψη του Θεού, σε απόλυτη διάσταση με το ιουδαϊκό και χριστιανικό πρότυπο. Πρόκειται για έναν απρόσωπο Θεό που ταυτίζεται με τη δημιουργική δύναμη της Φύσης, και τα «δημιουργήματά» του δεν είναι πέραν ή ατελέστερα της τελειότητάς του αλλά εσωτερικά προϊόντα της παραγωγικής του ενέργειας, εμμενείς εκφράσεις της ενεργού ουσίας του. Ο Θεός ως η απόλυτη και μοναδική αιτία του εαυτού του και των πάντων είναι εμμενής και όχι υπερβατικός. Δεν αναφερόμαστε συνεπώς σε έναν παραδοσιακό Θεό Δημιουργό (όπως για παράδειγμα είναι ο καρτεσιανός Θεός), που δημιουργεί κατά βούληση έναν «έτερο» αυτού κόσμο, αλλά σε μια άπειρη δημιουργική δύναμη, η οποία δεν υπάρχει απλώς στατικά, αλλά πραγματώνεται πλήρως στα παράγωγά της.

το ζητούμενο, είναι οι μεταστροφές της αμφιθυμίας να τείνουν προς την αγάπη μας για τους άλλους. Τη δυσκολία αυτή λύνει η παρακάτω ιδέα του Σπινόζα:

η μεταστροφή της «(κοινής) αγάπης για ένα πράγμα του οποίου δεν μπορούμε να είμαστε συγκάτοχοί του» σε «αγάπη προς ένα αιώνιο και αμετάβλητο πράγμα που είμαστε αληθινά συγκάτοχοί του» (20, Σχ.).

«Η αγάπη προς τον Θεό δεν μπορεί να μιανθεί ούτε από τον Φθόνο ούτε από τη Ζηλοτυπία· αλλά υποθάλπεται τόσο περισσότερο όσο φανταζόμαστε περισσότερους ανθρώπους συζευγμένους με τον Θεό με τον ίδιο δεσμό Αγάπης» (V, 20).

Αντί να ταυτιζόμαστε ως προς το ίδιο αντικείμενο αγάπης, ως προς το ίδιο «αγαπώμενο», φανταζόμαστε τον «ίδιο δεσμό αγάπης». Η αγάπη ενισχύεται με την ομοιότητα αλλά μια ομοιότητα στον τρόπο, ομοιότητα στη σχέση και όχι σ' αυτή καθεαυτή την ταυτότητα των ανθρώπων. Πρόκειται για την περίφημη σπινόζικη *διανοητική αγάπη του Θεού*.

Όταν ο Σπινόζα λέει *amor intellectualis Dei*, δηλαδή όχι αγάπη που αγαπώ εγώ ως άτομο συναισθηματικά κάποιο άλλο άτομο, αλλά η βαθμίδα εκείνη γνώσης, ενσυναίσθησης και ενόρασης που είναι κοινή *de facto* με όλους τους άλλους. Αυτό είναι ένα συλλογικό, πλέον, επίπεδο της διανοητικής αγάπης, κινούμαστε ήδη σε ένα συλλογικό στοιχείο. Και τι είναι αυτή η ενόραση-λόγος-αγάπη; Είναι αυτή η λύση που μπορούμε να υιοθετήσουμε από τον Σπινόζα και να πολιτικοποιήσουμε όλην αυτή τη διαδικασία. Εάν αντιληφθούμε έτσι τη δημιουργικότητα των ιστοριών και των αφηγήσεων για τον υποδεέστερο ή με επίκεντρο τον υποδεέστερο, τότε μπορούμε να την εντάξουμε στην εν λόγω κατασκευαστική και παραγωγική διαδικασία της «διατομικής φαντασίας». Καταλήγει, λοιπόν, ο Σπινόζα ότι αυτή είναι η γενναιοδωρία, είναι η γενναιοφροσύνη.

Η μεταστροφή αυτή, λοιπόν, οδηγεί στη γενναιοφροσύνη. Αποτελεί σκέψη και, συγχρόνως, βιωμένη εμπειρία και γι αυτό είναι χρήσιμη στις αφηγήσεις ζωής. Επίσης, η σπινόζικη *γενναιοδωρία ως συγκατοχή* δεν είναι ούτε αγάπη-εαυτού ούτε αγάπη του Όλου. Η γενναιοφροσύνη είναι δεσμός, δηλαδή κάτι που φτιάχνεται μαζί, δεν είναι εκεί, δεν είναι απεύθυνση, δεν έχει ονομαστεί καν τη στιγμή που φτιάχνεται. Η κατασκευαστική διάσταση της γενναιοφροσύνης ως εμπειρίας πρέπει εδώ να σημειωθεί. Η αγάπη κάνει τη σχέση άπειρη, καθόσον δεν μοιράζομαι αυτό που έχω αλλά αυτό που αγαπώ. Γι' αυτό μου περισσεύει. Συγκεντρωμένα τα παραπάνω χαρακτηριστικά δείχνουν για ποιο λόγο η «*integrated love*» εξυπηρετεί στην επινόηση ενός *δεσμού ως*

ανοιχτού Όλου. Η σύνδεση φιλίας και αγάπης μάς προσφέρει τη δυνατότητα να επινοήσουμε έναν δεσμό: εμπειρίας και σκέψης, ενότητας και σύγκρουσης, ομοιότητας και διαφοράς. Η συνάντηση των μοναδικών ατόμων (ενικότητων) αντικαθιστά την αγάπη ομοιότητας με την αγάπη της διαφοράς, με διάφορους τρόπους αλλά σχετιζόμενα πάντοτε μαζί με τους άλλους. Οι ιδέες αυτές έχουν μια άμεση ηθική και πολιτική χρησιμότητα: να σκεφτούμε την ενδυνάμωση των υποκειμένων-ατόμων, να επινοήσουμε συλλογικά νέες μορφές κοινωνικού δεσμού, ευθύνης, κοινωνικότητας, αλληλεγγύης και Πολιτείας.

Συνεπώς, τι σημαίνει η αγάπη ως δεσμός-θεσμός στην αλληλεγγύη και στα κοινά; Το να απορρίπτουμε την αγάπη της ταυτοτικής ομοιότητας προκρίνοντας εκείνη της διαφοράς με ευαισθησία στην ευαλωτότητα και την επισφάλεια σημαίνει ότι δεν θα αναφερόμαστε πλέον σε κάτι που ήμασταν μαζί και το οποίο απωλέσαμε, αλλά σε κάτι που θα φτιάξουμε μαζί με διαφορετικές ταυτότητες από δω και στο εξής. Τότε η φιλία μπορεί να είναι η (διατομική) μορφή αγάπης ως πολιτικός δεσμός ελεύθερων ανθρώπων – και γι' αυτό δεν μπορεί ποτέ να είναι «κοινοτική ή εθνική».

Στην ουσία οι ποικίλες διαστάσεις των ηθικών της κρίσης τέμνονται και ενοποιούνται από αυτή την προϋπόθεση. Και τότε ανοίγονται δύο δυνατότητες.

Η διέλευση των ευάλωτων σωμάτων των προσφύγων από τα camps προς άλλες κατευθύνσεις, ειδικά προς το εσωτερικό των χωρών υποδοχής, και η ένταξή τους στους θεσμούς είναι μια μεγάλης έκτασης και έντασης διαδικασία ανθρωποποίησης. Με τη βοήθειά τους εντοπίζουμε πώς ανασύρονται επιτελεστικά τα ευάλωτα σώματα και όχι μόνο ανθρώπινα όντα. Όταν από τις συνθήκες απόγνωσης, αναξιοπρέπειας και στιγματισμού τους ως υπ-ανθρώπων οι ιστορίες τους συμπεριλαμβάνονται στη ζώνη του ανθρώπου-πολίτη, τότε παράγεται κοσμοπολιτική. Τέτοιες δράσεις των χαρούμενων παθών, ενταγμένες σε μια αντίληψη κοσμοπολιτικής και όχι υποκριτικού κοσμοπολιτισμού είναι που ανανεώνουν μια κάποια ιδέα της ανθρωπ(ιν)ότητας και της Ευρώπης, διασώζοντας την τιμή της.

Το αντίστροφο συμβαίνει όταν πραγματοποιείται η στροφή προς το εσωτερικό του εαυτού/ομοίου, καταφύγιο της συλλογικής οικειότητας του έθνους, της θρησκείας, του πολιτισμού, της μειονότητας κ.ά. Εκεί εντοπίζονται εγκλωβισμοί στο πένθος και τη μελαγχολία της συνεχούς επιτέλεσης ουσιοκρατικών ταυτοτήτων που εξοστρακίζουν τον Άλλο, απεχθάνονται την υβριδικότητα και γεννούν, εντέλει, τον φασισμό.

Είναι η τάση εκείνη των θλιβερών παθών, της θανατοπολιτικής και του φασισμού, τον κρύο αέρα της οποίας αρχίσαμε να αισθανόμαστε στην πλάτη μας.

Βιβλιογραφία

- Μπαρτσιδης, Μιχάλης & Σοφία Λαλοπούλου. 2013. «Ηθικές της κρίσης: χρέος και ζωή». Στο Κοινωνικό Εργαστήριο Θεσσαλονίκης (συλλογικό), *Ζωή, Λόγοι, Πολιτικές στον καιρό της κρίσης*. Θεσσαλονίκη: Ένεκεν, 52-64.
- Μπαρτσιδης, Μιχάλης & Φωτεινή Τσιμπιρίδου. 2014. «Για την επιστροφή της “πολιτικής ηθικής”: Παγκοσμιοποιητικά κινήματα “αξιοπρέπειας”», *Θέσεις* 126: 43-74.
- Μπαρτσιδης, Μιχάλης. 2014 (επιμ. & εισαγωγή). *Διατομικότητα, Κείμενα για μια Οντολογία της Σχέσης*. Αθήνα: Νήσος.
- Μπαρτσιδης, Μιχάλης. 2016. «Εις το όνομα της αγάπης;». Σπιννοζικά αποσπάσματα για την ελευθερία και την αλληλεγγύη στον συλλογικό τόμο *Ανθολόγιο Αλληλεγγύης 2017*, 46-48.
- Μπαρτσιδης, Μιχάλης. 2019α (υπό έκδοση). *Δοκίμια Φιλοσοφίας του υποκειμένου, Διασχίζοντας το «εσωτερικό όριο»*. Αθήνα: Νήσος.
- Μπαρτσιδης, Μιχάλης. 2019β (υπό δημοσίευση). «European Paradoxes of Humanness: Discussing Etienne Balibar’s Work on Europe», *Cultural Critique*, University of Minnesota.
- Σπινόζα. 2009. *Ηθική*. Αθήνα: Εκκρεμές.

Οι συγγραφείς του τόμου

Η **Δήμητρα Αναστασιάδου** είναι κοινωνιολόγος Παντείου Πανεπιστημίου με διδακτορικό στο αρχαίο δράμα, *Η διαχρονία της Μήδειας του Ευριπίδη* (1999, Πάντειο Πανεπιστήμιο). Έχει διδάξει στο Πάντειο, στο Πανεπιστήμιο Πατρών και από το 2017 έως σήμερα, ως Συνεργαζόμενο Εκπαιδευτικό Προσωπικό στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Νεοελληνική Λογοτεχνία (19ος-20ός αι.) και Αρχαίο Ελληνικό θέατρο. Έχει δημοσιεύσει βιβλία (*Αρχαϊκές Μητέρες, Εκκρεμές*, 2016), συμμετέχει στον τόμο *Ηρωίδες* (Συρτάρι, 2020), έχει επιμεληθεί τόμους (*Έλευσις Πολιτισμού, Ι. Σιδέρης*, 2016) και *Στην Ελευσίνα Κάποτε. Βιωματικές αφηγήσεις και Δημόσια Ιστορία* (Ι. Σιδέρης, 2017), έχει συμμετοχές σε διεθνή συνέδρια, άρθρα σε επιστημονικά περιοδικά για το αρχαίο δράμα και για τα ζητήματα πολιτισμού και αφήγησης.

Ο **Αντώνης Αντωνίου** σπούδασε ιστορία στα Γιάννενα και έλαβε το διδακτορικό του το 2016 από το Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας. Τα ερευνητικά ενδιαφέροντα και οι δημοσιεύσεις του εντοπίζονται, κατά κύριο λόγο, στην προφορική ιστορία και τη μελέτη της μνήμης, καθώς και στην ιστορία της αποικιοκρατίας. Έχει εργαστεί σε μια σειρά ερευνητικά προγράμματα και από το 2018 είναι μέλος του Διοικητικού Συμβουλίου της Ένωσης Προφορικής Ιστορίας (ΕΠΙ). Εργάζεται ως φιλόλογος στο Πανορμίτειο Γυμνάσιο και ΛΤ της Σύμης και διδάσκει την ενότητα της προφορικής ιστορίας στο ΠΜΣ Δημόσια Ιστορία του ΕΑΠ.

Η **Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν** δίδαξε Κοινωνική Ανθρωπολογία και Προφορική Ιστορία στο Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, όπου δημιούργησε και Αρχείο Οπτικοακουστικών Μαρτυριών. Το 2012 συνέβαλε, ως ιδρυτικό μέλος, στη δημιουργία της Ένωσης Προφορικής Ιστορίας. Είναι συγγραφέας των βιβλίων *Ανάποδα χρόνια. Συλλογική Μνήμη και Ιστορία στο Ζιάκα Γρεβενών (1900-1950)* (Πλέθρον 1997) και *Παιδιά του ελληνικού εμφυλίου. Πρόσφυγες και πολιτική της μνήμης* (με τον Loring Danforth, Αλεξάνδρεια 2015).

Ο **Δημήτρης Γιαννακόπουλος** είναι υποψήφιος διδάκτορας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Το αντικείμενο της μελέτης του είναι η άτυπη οικονομική δραστηριότητα στην περιοχή του Αγρινίου από όπου κατάγεται. Η έρευνα αυτή υποστηρίζεται με υποτροφία από το Wenner-Grenn Foundation.

Ο **Βασίλης Δαλκαβούκης** είναι Αναπληρωτής Καθηγητής Εθνογραφίας του Ελληνικού Χώρου στο τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης. Έχει συγγράψει τα βιβλία *Μετοικεσίες Ζαγορισιών (1750-1922)*, εκδ. Ριζαρείου Σχολής, Θεσσαλονίκη 1999, *Η πένα και η γκλίτσα. Εθνοτική και εθνοτοπική ταυτότητα στο Ζαγόρι τον 20ό αιώνα*, Οδυσσέας, Αθήνα 2005, *Γράφοντας ανάμεσα. Εθνογραφικές δοκιμές με αφορμή το Ζαγόρι*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2015 και *Η ουτοπία του κηπουρού* (e-book, διαθέσιμο στο https://he.duth.gr/erg_laog/Outopia-e-book_pdf) καθώς και άρθρα σε ελληνικά και διεθνή περιοδικά και συλλογικούς τόμους. Είναι ιδρυτικό μέλος της Ένωσης Προφορικής Ιστορίας και μέλος του Δ.Σ. της.

Η **Δήμητρα Κελέση** γεννήθηκε στην Παπαδιά Ευρυτανίας. Σπούδασε Παιδαγωγικά στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων και έκανε μεταπτυχιακή ειδίκευση στην Ειδική Εκπαίδευση και στην Τοπική Ιστορία. Είναι συγγραφέας του δεύτερου βιβλίου της σειράς «Οριακές αφηγήσεις για τη δεκαετία του 1940», με τίτλο *Υψηκότης Ακαθόριστος, Οριακές αφηγήσεις παιδιών του Εμφυλίου στην Ανατολική Γερμανία*. Ζει και εργάζεται στην Καβάλα.

Η **Βασιλική Κράββα** είναι Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ανθρωπολογίας της Κατανάλωσης στο Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης. Σπούδασε στο Πανεπιστήμιο του Κάλιαρι και στο Goldsmiths College, University of London (MA, PhD). Τα πρόσφατα ερευνητικά της ενδιαφέροντα αφορούν την ανθρωπολογία της κατανάλωσης και θίγουν ζητήματα πείνας και στέρησης. Έχουν εκδοθεί δύο μονογραφίες της: *Tell me what you eat and I'll tell you if you are Jewish: Food and discourses of identity*, 2010, VDM Verlag και *Καταναλώνοντας τον Πολιτισμό: Διαδρομές κατανάλωσης, ιστορίες τροφής και στέρησης*, 2020, Εκδόσεις Πατάκη. Έχει επιμεληθεί άρθρα σε διάφορα επιστημονικά περιοδικά (*Anthropology and Sociology, Folklore, Ethnologia Balkanica, SAGEOPEN*). Πρόσφατα (2021) δημοσιεύτηκε το *Τροχιές Επισφάλειας: Εθνογραφικές προσεγγίσεις*, Μάνος Σπυριδάκης και Βασιλική Κράββα (επιμ.), Εκδόσεις Gutenberg.

Η **Αικατερίνη Μάρκου** είναι Αναπληρώτρια Καθηγήτρια στο Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας του ΔΠΘ. Είναι Δρ. στην Κοινωνική και Ιστορική Ανθρωπολογία, EHES, Παρίσι. Στα επιστημονικά και ερευνητικά της ενδιαφέροντα εντάσσονται ζητήματα μειονοτήτων στον βαλκανικό χώρο, διασυνοριακές ταυτότητες, ζητήματα χώρου και

μνήμης, μνημειακές και πολιτισμικές κληρονομίες, ανθρωπολογία του τουρισμού, τοπικότητες και προφορική ιστορία, θρησκευτικότητες στις βαλκανικές κοινωνίες. Μελέτες της έχουν δημοσιευτεί σε περιοδικά και συλλογικούς τόμους και έχει συμμετάσχει σε ελληνικά και διεθνή συνέδρια. Έχει επιμεληθεί τους τόμους: *Μνημεία και πολιτισμός των ελληνικών πόλεων κατά την οθωμανική περίοδο μέσα από τα κείμενα του Machiel Kiel* (Ηρόδοτος 2015, συνεπιμέλεια με την Meglena Zlatkova), *Post-Urbanities, Cultural Reconsiderations and Tourism in the Balkans* (Herodotos 2020) και αναμένεται η έκδοση του τόμου σε συνεργασία με τους P. Androudīs, D. Loupīs, *The Ottoman Monuments in Greece Revisited. A Tribute to Machiel Kiel* (Edition of Hellenic Organization of Cultural Resources Development).

Η **Άννα Μαυρολέων** διδάσκει στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα του Τμήματος Θεατρικών Σπουδών «Θέατρο και Κοινωνία» του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου και στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου «Θεατρική Γραφή». Επί σειρά ετών εργάστηκε στο Κέντρο Μελέτης και Έρευνας του Ελληνικού Θεάτρου - Θεατρικό Μουσείο. Έχει διδάξει στο τμήμα Επικοινωνίας Μέσων & Πολιτισμού του Παντείου Πανεπιστημίου και στο τμήμα Θεατρικών Σπουδών του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου της Αθήνας. Το διάστημα 2016-2018 ήταν επιστημονική υπεύθυνη του Λαϊκού Πανεπιστημίου του Δήμου Ελευσίνας. Συγγραφέας των βιβλίων: *Έρευνα στο Θέατρο - Ζητήματα Μεθοδολογίας*, Ι. Σιδέρης, Αθήνα 2010 και *Περί Αναβίωσης - από τους αρχαίους μύθους στους μύθους της θεατρικής ιστορίας*, Ι. Σιδέρης, Αθήνα 2016.

Η **Εδά Μολλά Χουσεϊν** είναι απόφοιτη του Τμήματος Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας και του Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Σχεδιασμός και Διαχείριση Τουρισμού και Εκδηλώσεων» του University of Westminster - London, με έμφαση στην εκπαίδευση για το περιβάλλον και την αειφόρο ανάπτυξη στις μη κερδοσκοπικές οργανώσεις. Από το 2015 ζει και εργάζεται στο Λονδίνο, ως συντονίστρια Προγράμματος Νεολαίας του Εθνικού Διαθρησκευτικού Δικτύου Νεολαίας στο Religions for Peace UK. Είναι επίσης μέλος της εκτελεστικής επιτροπής της οργάνωσης Religions for Peace UK. Επί του παρόντος, ασχολείται με την ανάπτυξη του «Προγράμματος Κατάρτισης Ηγεσίας για Νέες Γυναίκες της Πίστης». Συνεισφέρει τακτικά σε πολλές εκδόσεις, όπως Faith Initiative Magazine UK.

Η **Ελένη Εμ. Μπαρμπουδάκη** είναι Παιδαγωγός Δασκάλα και Ειδική Παιδαγωγός. Εργάζεται από το 1995 στην Πρωτοβάθμια Εκπαίδευση. Το 2015 αποφοίτησε από το Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα του Τμήματος Ιστορίας Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας στην κατεύθυνση της Ιστορίας και είναι Υπ. Διδάκτωρ του Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης του ίδιου πανεπιστημίου με ερευνητικό πεδίο τη δεκαετία του 1950. Πιο συγκεκριμένα διερευνά την αλλαγή κατά την περίοδο αμέσως μετά τον Β΄Π.Π. και τον Εμφύλιο στην πόλη του Βόλου, όπως αυτή μπορεί να διακριβωθεί από τη μελέτη των ιστορικών πηγών, αλλά και τη συλλογή και ανάλυση αφηγήσεων προσώπων με τη μεθοδολογία και τις πρακτικές της Προφορικής Ιστορίας.

Η **Μαρία Πανταζή** γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη το 1996. Αποφοίτησε από το Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης το 2019. Τον Μάρτιο του 2019 βραβεύτηκε με την υποτροφία «Ανδρέας Σεφικά» της Ισραηλιτικής Κοινότητας Θεσσαλονίκης για την πρωτοτυπία της εργασίας της με τίτλο: *Εβραίοι στην Αντίσταση: Μέσα από την μάχη του Καράλακα Θεσσαλίας*. Το 2022 αποφοίτησε από το Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών στην Ιστορική Έρευνα του ΑΠΘ, με ειδίκευση στη Νεότερη και Σύγχρονη Ιστορία.

Ο **Αντώνης Λ. Σμυρναίος** είναι Καθηγητής στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας. Διδάσκει σε προπτυχιακό και μεταπτυχιακό επίπεδο Νεοελληνική Ιστορία, Ιστορία της Νεοελληνικής Εκπαίδευσης και Διδακτική της Ιστορίας μέσα από το πρίσμα της Φιλοσοφίας της Ιστορίας και της Φιλοσοφίας της Παιδείας. Είναι διευθυντής του Εργαστηρίου Εκπαιδευτικής και Τοπικής Ιστορίας του ΠΤΔΕ. Έχει δημοσιεύσει δέκα βιβλία και πολλά άρθρα σε ελληνικά και ξένα επιστημονικά περιοδικά και συλλογικούς τόμους. Το τελευταίο του βιβλίο έχει τίτλο: *Ιστορούμεν δι' εμπιστοσύνης: η εμπιστοσύνη ως ιστοριογραφική μεταβλητή* (Αθήνα: Αρμός, 2023).

Ο **Ηράκλειτος Σουγιουλτζόγλου** είναι Κοινωνικός Ανθρωπολόγος. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα εστιάζονται στις εκφράσεις της συλλογικής μνήμης και ταυτότητας, καθώς και στους όρους αναπαραγωγής και επαναστοίχειοθέτησής τους στις κοινότητες της διασποράς, μέσα από τις κοινωνικές πρακτικές και την αλληλεπίδραση των μελών τους στον φυσικό και ψηφιακό χώρο.

Ο **Μάνος Σπυριδάκης** είναι Καθηγητής Α΄ Βαθμίδας στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών με γνωστικό αντικείμενο «Κοινωνική Ανθρωπολογία των Εργασιακών Σχέσεων». Έχει διατελέσει Πρόεδρος / Γενικός Διευθυντής του Εθνικού Ινστιτούτου Εργασίας και Ανθρώπινου Δυναμικού και αντιπρόεδρος υποδομών και οικονομικού προγραμματισμού του ΕΑΠ. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα εστιάζονται σε ζητήματα ανθρωπολογίας της εργασίας και κοινωνικής πολιτικής, στην έννοια του χώρου, στην ποιοτική κοινωνική έρευνα, στην οικονομική ανθρωπολογία και στην ανθρωπολογία της υγείας. Είναι συγγραφέας των μονογραφιών *Εξουσία και παρενόχληση στην Εργασία* (Διόνικος 2009), *Εργασία και Κοινωνική Αναπαραγωγή στη ναυπηγοεπισκευαστική βιομηχανία του Πειραιά* (Παπαζήση 2010), *The Liminal Worker. An Ethnography of Work, Unemployment and Precariousness in Contemporary Greece* (Ashgate 2013), *Homo Precarious* (Πεδίο 2018).

Η **Κατερίνα Θ. Τσέκου** είναι απόφοιτος του Τμήματος Ιστορικών Σπουδών της Φιλοσοφικής Σχολής του ΑΠΘ, με μεταπτυχιακές σπουδές στην Ιστορία των Σλαβικών Λαών του ίδιου Τμήματος, και Διδάκτωρ του Τμήματος Ιστορίας του Ιονίου Πανεπιστημίου. Το 2010 κυκλοφόρησε το βιβλίο της *Προσωρινώς διαμένοντες... Έλληνες πολιτικοί πρόσφυγες στη Λαϊκή Δημοκρατία της Βουλγαρίας (1948-1982)*, εκδόσεις Επίκεντρο, το 2013 το *Έλληνες πολιτικοί πρόσφυγες στην Ανατολική Ευρώπη, 1945-1989*, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, ενώ το 2015 είχε την επιστημονική και φιλολογική επιμέλεια της ελληνικής μετάφρασης του *Η ελληνική πολιτική προσφυγιά στη Βουλγαρία, 1946-1989* του Βούλγαρου ιστορικού Γκεόργκι Ντασκαλόφ, εκδόσεις Επίκεντρο. Από το 2018 είναι συνεπιμελήτρια της σειράς *Οριακές Μαρτυρίες για τη δεκαετία του 1940* από τις εκδόσεις Επίκεντρο. Έχουν δημοσιευθεί άρθρα της σε επιστημονικά περιοδικά και συλλογικούς τόμους.

Ο **Γιώργος Τσιώλης** είναι Καθηγητής στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης και από το 2020 Πρόεδρος του Τμήματος. Τα επιστημονικά του ενδιαφέροντα επικεντρώνονται σε ζητήματα μεθοδολογίας της κοινωνικής έρευνας με έμφαση στις μεθόδους της ποιοτικής έρευνας, στην ανάλυση ποιοτικών δεδομένων και στη βιογραφική αφηγηματική προσέγγιση. Είναι μέλος της Ένωσης Προφορικής Ιστορίας (ΕΠΙ) και εκλεγμένο μέλος του επιστημονικού συμβουλίου της Research Committee 38 - Biography and Society της Διεθνούς Κοινωνιολογικής Ένωσης (International Sociological Association - ISA).

Βιογραφικά Κοινωνικού Εργαστηρίου Θεσσαλονίκης

Η **Τάνια Βοσνιάδου** είναι ψυχολόγος-ψυχοθεραπεύτρια, Δρ. του Πανεπιστημίου Αθηνών, με ιδιαίτερο ενδιαφέρον και αντίστοιχες δημοσιεύσεις σε θέματα που αφορούν το φύλο και τη συνάρθρωση της ψυχαναλυτικής και της κοινωνικής θεωρίας.

Ο **Θοδωρής Ζδούκος** είναι γενικός γιατρός, διευθυντής ΕΣΥ και εργάζεται στο Κέντρο Υγείας Μηχανιώνας. Έχει μεταπτυχιακό στη Μεθοδολογία έρευνας στην Πρωτοβάθμια φροντίδα υγείας. Διετέλεσε Πρόεδρος του Συλλόγου Ειδικευόμενων Γιατρών Θεσσαλονίκης (1996-98).

Ο **Νίκος Κωνσταντίνου** ήταν πωλητής του περιοδικού *Σχεδία*.

Ο **Μιχάλης Μπαρτσιδης** διδάσκει Φιλοσοφία στο ΕΑΠ και στο ΑΠΘ. Οι δημοσιεύσεις και τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα κινούνται στον χώρο της Πολιτικής Φιλοσοφίας και της Σύγχρονης Ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας. Είναι Επιστημονικός Διευθυντής του Ινστιτούτου Νίκος Πουλαντζάς. Σπούδασε στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και υποστήριξε τη διδακτορική του διατριβή με θέμα «*Φιλοσοφία και πολιτική στο έργο του Etienne Balibar*». Εκπόνησε και υποστήριξε την μεταδιδακτορική του Θέση (post doc) στον Τομέα Φιλοσοφίας του ΑΠΘ με θέμα «*Διασχίζοντας το “εσωτερικό όριο”, Έρευνες Πολιτικής Ηθικής*». Δίδαξε στο Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής του ΑΠΘ, στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών του Παντείου Πανεπιστημίου, στο ΜΙΘΕ, στο ΠΜΣ του Τομέα Παιδαγωγικής και σε άλλα Προγράμματα Μεταπτυχιακών Σπουδών. Οι δημοσιεύσεις του σε ελληνικά και διεθνή περιοδικά καθώς και τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα κινούνται στον χώρο της Σύγχρονης Ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας και της Πολιτικής Φιλοσοφίας (μέρος δε σε συνεργασία με Πολιτική Ανθρωπολογία). Ο πυρήνας τους αφορά τις έννοιες της «διατομικότητας» (transindividualité) και του «εσωτερικού ορίου» στο φιλοσοφικό πεδίο συγκρότησης της υποκειμενικότητας, όπως παρουσιάζεται στον τόμο: Μπαρτσιδης, Μιχάλης (2014). *Διατομικότητα, Κείμενα για μια Οντολογία της Σχέσης*. Εισαγωγή, Επιλογή των κειμένων, Επιμέλεια του τόμου / μτφρ. Λουκία Μάνο. Αθήνα: Νήσος.

Η **Ελένη Μπέλα** είναι γιατρός και Δρ. Ιατρικής Σχολής ΑΠΘ. Σπούδασε, επίσης, Ευρωπαϊκό Πολιτισμό στη Σχολή Ανθρωπιστικών Επιστημών του ΕΑΠ και συνέχισε

στο ίδιο πανεπιστήμιο με το Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα «Αθλητικές Σπουδές: Κοινωνιολογία, Ιστορία, Ανθρωπολογία». Συμμετέχει σε εναλλακτικά κοινωνικά εγχειρήματα και είναι μέλος του Κοινωνικού Ιατρείου Αλληλεγγύης Θεσσαλονίκης.

Η **Μαρία Μποντίλα** είναι φιλόλογος, Δρ. της Φιλοσοφικής Σχολής του ΑΠΘ. Έχει μελετήσει την εκπαίδευση των Ελλήνων πολιτικών προσφύγων στις χώρες υποδοχής τους. Ασχολείται με θέματα Ιστορίας και Κοινωνιολογίας της Εκπαίδευσης, με τις Σπουδές Φύλου και τη Μεθοδολογία της Έρευνας. Στα ιδιαίτερα ενδιαφέροντά της ανήκει επίσης η μελέτη του ρόλου της λογοτεχνίας στη δόμηση ταυτοτήτων και συλλογικής μνήμης. Είναι συγγραφέας και επιμελήτρια τόμων με ανάλογο περιεχόμενο. Εργασίες της έχουν δημοσιευτεί σε πρακτικά συνεδρίων, συλλογικούς τόμους και περιοδικά, ελληνικά και ξένα.

Ο **Χρήστος Νασιόπουλος** είναι φυσικός, εκπαιδευτικός στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση.

Η **Φωτεινή Τσιμπιρίδου** (Δρ. Εθνολογίας - Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, EHES - Παρίσι 1990) είναι Καθηγήτρια Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στο Τμήμα Βαλκανικών Σλαβικών και Ανατολικών Σπουδών στο Πανεπιστήμιο Μακεδονίας (Πρόεδρος) και Διευθύντρια του Εργαστηρίου Μελέτης του Πολιτισμού, των Συνόρων και του Κοινωνικού Φύλου. Πραγματοποίησε συστηματική εθνογραφική έρευνα στην Θράκη (πρόσφυγες, πομακοχώρια, αστικοί λόγοι και συλλογικότητες), σε χωριά της Μακεδονίας και της Πελοποννήσου, στο Σουλτανάτο του Ομάν και στην Ιστανμπούλ. Συμμετέχει σε συλλογικά φεμινιστικά εγχειρήματα και είναι μέλος του Κοινωνικού Εργαστηρίου Θεσσαλονίκης. Τελευταία εστιάζει στον βαλκανικό χώρο και πραγματοποιεί έρευνα πεδίου σε μεσογειακές πόλεις, διερευνώντας ζητήματα θρησκευτικότητας, έμφυλης υποκειμενικότητας, κριτικής εθνογραφίας, δημιουργικής διαμαρτυρίας, κριτικής δημοσιότητας και κοσμοπολιτικής.

Η **Ελένη Χοντολίδου** είναι Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Σχολικής Παιδαγωγικής & Λογοτεχνικής Εκπαίδευσης. Απόφοιτος του Τμήματος Παιδαγωγικής - Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής ΑΠΘ και Δρ. της Φιλοσοφικής Σχολής ΑΠΘ. Οι δημοσιεύσεις, οι ανακοινώσεις της και τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα κινούνται στο χώρο της διδασκαλίας της λογοτεχνίας στο πλαίσιο των Πολιτισμικών Σπουδών, της αξι-

ολόγησης προγραμμάτων, των Προγραμμάτων Διδασκαλίας και των Σπουδών Γραμματισμού. Το 2016 ήταν υπεύθυνη για το εκπαιδευτικό πρόγραμμα παρέμβασης στο Κέντρο Φιλοξενίας προσφύγων στα Διαβατά και μέλος της Επιστημονικής Επιτροπής για την Υποστήριξη των Παιδιών Προσφύγων του ΥΠΕΠΘ. Το 2017 ήταν συνεργάτης του ΙΕΠ στην ενδοϋπηρεσιακή εκπαίδευση των εκπαιδευτικών που εργάζονται στις ΔΙΕΠ στην Περιφέρεια Κεντρικής Μακεδονίας.

Abstracts

Andoniou Andonis, *Traumatic memory and the performance of self in a life story.*

The essay aims to explore the effects of trauma on the construction of the self through the narration of a life story. The basic primary source is the oral testimony of M. N. Born in 1926, she worked from a young age in a tobacco industry of Volos. In August 1944 she was arrested and deported to Germany. She was then imprisoned in the concentration camps of Ravensbrück and Köpenick, where she was exposed to violence and forced labor. After her liberation by the Red Army in 1945, she returned to Volos to continue her life as a tobacco worker. By analyzing the material of the testimony, I will discuss the following questions: How can the traumatic memories, which emerge as disordered fragments, be interpreted in conjunction with the narrative performance of the self? How does the initial trauma affect the perception of later events? Under what conditions is the image of the self shaped through a blurred and inconsistent narrative, characterized by discontinuities and a disturbed relationship between past and present? Which patterns are repeated and what do they mean for the narrator's self-image? Finally, and in connection with all the above, how do the identities of the interviewer and the narrator affect the process and how does their inter-subjectivity develop during the interview?

Barboudaki Eleni & Smyrniaos Andonis, *“Who we were and who we are”: Narratives, reflections and re-definitions of self in post-civil war Volos.*

The term “crisis” from the late 18th century onwards describes mainly social and economic phenomena placed outside the sphere of influence of the individual and are not related to his choices. Indeed, “applied to history, the term is an expression of a new experience of time, a factor and an indicator of a seasonal incision” (Koselleck 2017: 21). However, crises are experienced by individuals for whom they operate like fractures on the surface of a mirror. They create discontinuities, distort the image's depiction, stir up controversy, and lead to redefinition, comparison, idealization and renunciation. The '50s are set immediately after such a seasonal incision. Following a period of chaos, moral displacement and redefinition of the social and individual «good», this decade shifted societies and individuals away from the broken mirror of the deep crisis that preceded it, asking for the settlement of pending issues, the renegotiation of old identities and –even– oblivion. This chapter attempts to describe how

individual narrators recall the image of their selves within the narrative of their life story, mainly in the city of Volos in the 1950s, based on their recorded life-stories and evidence from their personal archives. Three women with different starting points, still sharing intense memories from the 1940s, recall, create the context, place themselves in space, and describe their actions. The paper explores what they remember, how they remember it, and how their memories are related to their experiences of today, a period of profound crisis.

Dalkavoukis Vasilis, *Survival strategies and the renegotiation of identity in periods of crisis. The case of the employees of the ALTER TV channel.*

The paper focuses on the crisis in the Greek mass media sector and especially on the way ex-mass media employees experienced a dramatic passage from safe employment to a precarious condition. The ethnographic material is based on fifteen semi-structured interviews which were conducted with employees in the closing premises of the ALTER TV Channel during a fourteen month ethnographic research (August 2012 to October 2013). The main issues arising from the elaboration of this oral material, as employee practices against the crisis, refer to a) the non-negotiable attitude on working identity, which is sometimes combined with neoliberal rhetoric, b) the “reinvention” of forgotten economic processes as a means of survival, c) the mobilization of every social network to cope with precariousness and d) the critique of the so called “old fashioned” syndicalism. In the concluding remarks, a new type of working subject (precarariat) is explored through the discussion of these practices under the class concept as formulated by E.P. Thompson.

Giannakopoulos Dimitris, *Surviving and reshaping legality: Tobacco-growers in conflict with normality.*

In the rural area of Agrinio, in Western Greece, landscapes, monuments and infrastructures reveal the deep connection between land, people and the cultivation of tobacco. This connection was disrupted in 2006, when the implementation of national and EU policies resulted in a situation described as “the end of tobacco”. (Kamberis 2016: 44-45). Since 2011, many inhabitants previously engaged in the traditional economic practice of tobacco growing have begun to offer for sale their product once again. However, adapting to the current economic hardships, they cultivate and sell tobacco away from any intervention of the state, avoiding the taxes it imposes and

bypassing the middlemen who benefit the most when selling is legitimate. Thus, they establish a “shadow economy”. Aiming to sell greater amounts and maximize their profit, they activate extended social networks, usually based on kinship or friendship, that often range statewide in austerity-stricken Greece. Research conducted in the field indicates that tobacco producers take advantage of the gaps between legality and illegality that appear as an outcome of the absence of the state as a regulatory agent in a moment of generalized crisis. The result is a livelihood based on the production of new, local perceptions of legality, morality and value.

Kelesi Dimitra, *Narratives of children of the Greek Civil War. An experiential community of memory.*

This research is based on five life stories. The narrators were child refugees of the Greek Civil War, who joined the Greek Communist Party program of moving children from the rural areas of Northern Greece to the countries of Eastern Europe. The oral testimonies are consequently focused on the displacement from their homelands, their first settlement in Bulgaria, their movement to East Germany and their livelihoods there (institutional care, education, job, marriage, social life as members of the Greek refugee community), their choice to move to West Germany under the pretext of repatriation, and their life there as economic migrants until their retirement and final repatriation. Today, they live in the same neighborhood in Kavala, a city in Northern Greece, and are members of a broader community of former political refugees – a decision reached consciously and collectively, since none of them originates from Kavala. Both the choice of a settlement site and the regularity of their meetings during which they discuss their past experiences, form an empirical memory community. The analysis of the oral testimonies reveals the meaning narrators give to their past; according to their perspective, although during their early years nothing depended on their will, they later managed to become independent and make personal life choices; in other words, people who have lived under similar conditions, despite the hardships and the adversities, have finally managed to gain a fulfilling life, worthy of their efforts and competences, and somehow justice has been restored.

Kravva Valia, *Stories of precarious lives, instances of privation: narrating the social welfare regime.*

Based on several months of intense fieldwork the paper attempts to dismantle and

assess municipal strategies for the “immediate management of poverty”, as it is called, in the city of Thessaloniki, in northern Greece. These involve several assistance loci: two daily soup kitchens, two social markets and a food bank. The Department of Social Policy (called *Pronoia*) runs a dormitory for homeless people, clothing banks and provides health services to poor, unemployed people, who have no health insurance. The analysis focuses on the interplay of the multiple and often antagonistic power relations involved. Thus, the ethnographic material points at the hegemonic voices, the diverse and often contradictory aims of those in charge, namely the Church, the social workers and the NGOs. Special attention is given to the case of the dormitory for homeless people: the relevant interview material reveals the biopolitics of dealing with the deprived lives, the hegemonic aspects of care-taking but also the anger, distrust and other emotional reactions of homeless people. Homelessness is often treated as a passive human condition to be managed and monitored by “specialists”, and deprived, “bare” lives become in fact deprived of any agency and self-decision. And yet, a careful examination demystifies the stereotypes and reveals the management of this liminal condition. Thus, emotions seem to interact and influence how homelessness is experienced, creating an emotional canvas, a kind of emotional geography.

Markou Ekaterini, *Old and new migratory experiences of Pomaks from Thrace: survival strategies and the renegotiation of social identities.*

The aim of the present study is to present the various migrant flows of the Pomak ethnic group (Slavic speaking Muslims) in Greek Thrace, under different political and economic circumstances during the 20th century as well the early 21st century in the course of the Greek economic crisis (2010 onwards). Our research tools were interviews with Pomak men who experienced the migration as seasonal workers abroad within the frame of migrant networks in Europe. Our interest is focused on the way that migration has affected the lives of Pomaks and the way their identity is reshaped in a contingent context. According to the data, Pomak migration started long before the crisis and it is still going on intensely. Migration is seasonal and affects 18- to 50-year-old men, who work in heavy industries doing the heaviest and most dangerous part of the work. In this time of crisis, the uncertainty about Greece’s economic future prolongs the migration of the Pomaks, which seems to be the only way that can guarantee a significant income for their survival.

Mavroleon Anna & Anastasiadou Dimitra, *Experiential Narratives and Public History in the city of Eleusis 2015-2018*.

In this paper we outline our research work in the field of Experiential Narratives and Public History in the city of Elefsina. The project started towards this direction in 2015, through the teaching of the course “Culture and Narration” in the framework of the “Kostis Palamas” program of the National & Kapodistrian University of Athens. The desire of ordinary people to talk about the history of their city led to the creation of the Popular University of Eleusis. In the first year (2015-2016), through systematizing issues of memory management and the past, we examined the survival of ancient myths in the narratives of the city’s inhabitants. The works were issued under the aegis of Elefsina Municipality, titled “*Elefsis of Culture*” (Elefsis = Coming). In the second year (2016-2017), through the testimonies and memories of our trainees, we focused on modern, industrial Elefsina of refugees, and survival. The works/memory recordings were published, as in the first year, under the title “*Once in Elefsina... Experiential Narratives and Public History*”.

Molla Husein Eda, *Social relations among Christians and Muslims during the Bulgarian Occupation of Western Thrace*.

The research, based on oral history interviews with Greek Christians and Muslims in Western Thrace, investigates the difficult situation experienced by the narrators or their older relatives during the Bulgarian Occupation (1941-1944). It aims at highlighting how dynamic social relations between Greek Christians and Muslims in the city of Komotini and surrounding villages helped to develop solidarity bonds and common practices to cope with the violence of the Bulgarian forces. Western Thrace is a region that has witnessed intense upheavals, national claims, and mass population movements. It is inhabited by a mosaic of ethnic groups with different languages, dialects, religions and traditions. Oral testimonies highlight the dialectic dipole of identity and otherness that has determined for many decades the relations between Christian and Muslims, but also reveal how the crisis produced by the Bulgarian Occupation has led to a redefinition or a reinterpretation of those collective identities.

Pantazi Maria, *Jews in Greek Resistance: through the battle of Karalakas, Thessaly*.

The following study focuses on the personal narratives of five Greek Jews, who got involved in the main Greek resistance group, EAM (National Liberation Front), from

1941 to 1944. The five different narratives converge in the battle of Karalakas, Thessaly. Karalakas is a remote location, surrounded by mountains, about 51 kilometers away from the city of Larissa. In May 1944, a group of partisans participating in the military wing of EAM (ELAS), managed to defeat a German military unit, saving the lives of 12 Jewish families who had been hiding in the nearby area. The examination of this individual incident through five biographical interviews aims to shed light on: a) the narrators' stance on the EAM resistance movement, b) their relations with the local Christian population and with the local partisans, and c) the impact that the involvement with EAM had on their memory as members of the Jewish communities of Thessaly. For this purpose, five testimonies from the Visual History Archive of the University of Southern California Foundation were examined. The study consists of three main parts. First of all, the lives of the five narrators and their families are briefly outlined. Then, there follows the narrative of the battle, which to some extent reflects the narrators' view towards EAM. Finally, a brief outline of the five narrators' postwar lives is given, in order to understand the way in which they coped with the memory of the resistance, on the side of EAM-ELAS.

Souyioultzoglou Iraklitos, *From history to memory: ideological and imagined articulations of identity in the life stories of Greeks from Egypt.*

Using the Greek colony in Egypt as a case study, this paper addresses the ideological connotations of “Greekness” in the diasporic context and examines how the conceptual framework of Greekness has been diachronically projected into the social space (referred to as “Greek Egypt”) and the official discourse of the Greek communities. The paper also focuses on the social/cultural context wherein collective memory emerges, arguing that its representations are formed under the influence of persistent cultural and social stereotypes.

Tsekou Katerina, *Migrants from “Northern Epirus” in Greece. Old and new conditions of a familiar “otherness”.*

The article attempts to investigate, through the use of oral testimonies / life stories, how the opening of the border between Greece and Albania in 1990 led to the renegotiation of symbolic boundaries and relations between certain groups (the Greek minority of Albania, the Albanian population, Greek citizens, Albanian immigrants in Greece) and brought change and profound ruptures. The article concludes that

the ethnic identity of the “Northern Epirotes” (the term of self-ascription used by members of the Greek minority of Albania) should not be considered as a static and descriptive given, but as a dynamic and analytical category, and that it should be understood in terms of social and historical formation and not on the basis of certain fixed characteristics.

Tsiolis Giorgos, *Drug addiction therapy as biographical work: narrative practices aiming at the construction of a reconstructed self away from addiction.*

The text deals with the ways in which the biographical narrative approach can contribute to research on drug use and, in particular, on the treatment of drug addiction in drug-free programs of therapeutic communities. Firstly, I will discuss some of the first pilot studies employing narrative methods in this field, and I will then focus my attention on research that has approached treatment as “identity work”. While recognizing the significant contribution of these studies, I will also point out particular shortcomings in their core conception. In the last part of the paper, I will therefore propose an alternative research perspective which, instead of the concept of “identity work”, adopts the notion of “biographical work”. In conclusion, I will argue that such an approach can contribute to a more comprehensive understanding of addiction recovery process.

Van Boeschoten Riki, *“Deep listening” and “blind spots”: Revisiting an old research.*

Recent oral history research in “difficult fields” has shown the impact of highly politicized research settings on the research process itself. How does this context influence the intersubjectivity of the interview partners? To what extent does it affect the interpretation of the stories we hear? Or, more to the point, what do we actually hear and what are we unable to hear? These questions emerging from recent debates offered me the opportunity to revisit and to reflect on the interviews I carried out with Slavic-speakers in Greece more than thirty years ago, when the “Macedonian Issue” was in the spotlight almost daily. By listening “deeply” to these interviews, I began to see the “blind spots” created by the polarization of the Macedonian conflict. This exercise enabled me to discover new readings focusing in particular on the performance of ethnic identities.

Addendum. Thessaloniki Social Workshop: Subjects in Crisis, Stories, City and Cosmopolitics.

Texts by Fotini Tsimbiridou, Christos Nasiopoulos, Eleni Hontolidou, Thodoris Sdoukos, Eleni Bela, Maria Bodila, Nikos Konstandinou, Tania Vosniadou, Michalis Bartsidis.

In Greece, during the debt crisis over the last ten years, people have experienced dramatic changes in their daily lives, due to rigorous policies of austerity, unemployment and unmet expectations. Nonetheless, new forms of public sociability (disobedience, solidarity, refugees, cohabiting in the neighborhoods, collaborative ventures, etc.) appear in urban environments creating conditions of possibilities and hope. Oral history, personal experiences and life narratives seem to be advantageous fields of action and observation, providing tools for understanding urban experience, remodeling space and time, but also for constructing subjectivity and citizenship, beyond investing in similarity, identity and difference. This publishing project arose from the decision of the collective, i.e. the *Thessaloniki Social Workshop*, to participate in the Oral History Conference held in Komotini in May 2018, concerning the topic of identities in times of economic crisis. Our papers, as well as the subsequent texts, observe how activism and publics / commons are interconnected and interact, and how counter-publics articulate paradoxes that could open creative paths to coexistence. The texts focus on the possibilities of investing in the Other, the invisible and the vulnerable, the excluded and the bizarre bodies, a conditionality to shape either transindividual experiences based on inclusive vulnerabilities, and/or as collective intersectional activism, as praxis of cosmopolitics. After the *Kosmopolit* cycle (2009-2011), the fruitful, inclusive and convivial seminars of the Social Workshop at the *Steki Metanaston* (Immigrants' Hangout, former Hotel Kosmopolit, where left-wing politician Grigoris Lambrakis was to be hosted on the fateful night of his murder in 1963), in 2012 the TSW moved to the open space of *Mikropolis* for new interactions in times of crisis and fruitful discussions on current Greek, European and World politics (i.e., the event of the rise of the fascist Golden Dawn party, but also another event, i.e., the rise of the Podemos party). The collective volume by the TSW, *Reasons, Policies, Life in Times of Crisis*, was published in 2013, and was then followed by 5 years of ostensible silence. In 2018, the TSW resumed its collective reflection on the crisis. Ever since, its members have been trying to catch the spirit of intersectional activism and resistance counter-publics, both outside Greece (Istanbul, Mediterranean cities, Latin America)

and through nomadic and intersectional practices in areas of solidarity (see Thessaloniki Solidarity Social Clinic, Free Social Space “Scholeio”, refugee camps), in Oral History Groups, at the Anti-Racism Festival, but also by discussing, with homeless people, the project of the street journal *Schedia* in Thessaloniki.

