



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ: ΝΕΟΤΕΡΟΣ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ
ΚΟΣΜΟΣ: ΙΣΤΟΡΙΑ, ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ, ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ
ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Βασάκου Χρυσάνθη (Α.Μ.: 3)

Πληκάτι: Αρχειακή Εθνογραφία

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: Νιτσιάκος Βασίλειος, Καθηγητής, Τμήμα Ιστορίας
και Αρχαιολογίας, Πανεπιστημίου Ιωαννίνων



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ: ΝΕΟΤΕΡΟΣ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ
ΚΟΣΜΟΣ: ΙΣΤΟΡΙΑ, ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ, ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ
ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Βασάκου Χρυσάνθη (Α.Μ.: 3)

Πληκάτι: Αρχειακή Εθνογραφία

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

1. Νιτσιάκος Βασίλειος, Καθηγητής, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Πανεπιστημίου Ιωαννίνων
2. Θεοδοσίου Ασπασία (Σίσσυ), Αναπληρώτρια Καθηγήτρια, Τμήμα Μουσικών Σπουδών, Πανεπιστημίου Ιωαννίνων
3. Μάνος Ιωάννης, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Βαλκανικών Σλαβικών και Ανατολικών Σπουδών, Πανεπιστημίου Μακεδονίας

Στην οικογένειά μου για ακόμη μία φορά...

Περιεχόμενα

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ.....	5
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	6
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: «Συνομιλία» με ένα αρχείο των αρχών του 20^{ου} αιώνα	12
1.1 Το ζήτημα της «αρχειακής εθνογραφίας»	12
1.2 Οριοθέτηση των εννοιολογικών εργαλείων που αναδύονται από το αρχείο ..	15
1.2.1 Η έννοια της ταυτότητας και η ποιητική του τόπου	15
1.2.2 Η έννοια της «μνήμης»	24
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Οργάνωση του χώρου (ταυτότητα του τόπου)	30
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Θρησκευτική ταυτότητα του Πληκατίου	39
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: Γενεαλογικά δέντρα και οικογενειακή μνήμη	46
4.1 Ονοματοδοσία	50
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: Σύνορο και οικογένεια	55
5.1 Συγγενειακές και οικογενειακές δομές	55
5.1.1 Ενδογαμική κοινωνία	57
5.1.2 Επιγαμίες	58
5.1.3 Διευρυμένη οικογένεια	62
5.1.4 Διεύρυνση οικογένειας	65
5.1.5 Αδελφοποιία	66
5.1.6 Σχέσεις γονέων και παιδιών	66
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: Συγκρότηση της γυναικείας ταυτότητας στο Πληκάτι	73
6.1 Γυναίκες και Αντίσταση – Εμφύλιος	79
6.2 Περίοδος Παλιννόστησης – Μεταπολεμική περίοδος 1950 – 1960	89
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	92
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ	94
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	99
1. Πίνακας πληροφορητών	99
2. Αποσπάσματα από ημερολόγια φοιτητών	101
3. Χάρτες	104
4. Αποσπάσματα από συνεντεύξεις	107
5. Φωτογραφίες	115

Ευχαριστίες

Αισθάνομαι την ανάγκη να εκφράσω τις ευχαριστίες και την ευγνωμοσύνη μου σε όλους, όσοι με στήριξαν και συνέβαλαν ενεργά στην εκπόνηση της εργασίας μου. Αρχικά, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τον επιβλέποντα της διπλωματικής μου εργασίας, Καθηγητή κ. Νιτσιάκο Βασίλειο για την κατανόηση και την εμπιστοσύνη που έδειξε μέχρι το τέλος και την πολύτιμη βοήθεια και επιστημονική καθοδήγηση που μου παρείχε καθ' όλη τη διάρκεια συγγραφής της, συμβάλλοντας με τον τρόπο αυτό σημαντικά στην επίτευξη του τελικού αποτελέσματος. Ακόμη, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους Αναπληρωτές Καθηγητές κ. Θεοδοσίου Σίσσυ και κ. Μάνο Ιωάννη, οι οποίοι δέχθηκαν με προθυμία να συμμετάσχουν στην τριμελή επιτροπή αξιολόγησης της εργασίας μου.

Τέλος, δε θα μπορούσα να μην εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου και τις ολόθερμες ευχαριστίες μου στην οικογένειά μου, τους γονείς μου και την αδερφή μου, Ιωάννα, για την ηθική τους συμπαράσταση και την αμέριστη στήριξή τους κατά τη διάρκεια εκπόνησης της διπλωματικής μου εργασίας.

Εισαγωγή

Οι πολιτισμοί και οι ταυτότητες λόγω της παγκοσμιοποίησης και της μετανεωτερικότητας έχουν αποκτήσει μια πιο ασταθή μορφή (Appadurai 1996). Η έννοια της κοινότητας, η οποία βασίζεται στο γεγονός ότι οι άνθρωποι μοιράζονται τον ίδιο χώρο, τόπο και πολιτισμό έχει αποδομηθεί και ως εκ τούτου έχει αμφισβητηθεί η σύνδεση της ταυτότητας με τη σταθερότητα (Gupta & Ferguson 1997). Η εδραίωση των ταυτοτήτων και των πολιτισμών στις χωρικές, οικονομικές, κοινωνικές και συγγενειακές σχέσεις αμφισβητείται, καθώς υπό τις νέες συνθήκες οι ταυτότητες λαμβάνουν έναν πιο ρευστό χαρακτήρα. Η ταυτότητα δε νοείται πια ως διαδικασία διάκρισης και διαφοροποίησης, ως «κατασκευή» χωρικών και πολιτιστικών συνόρων, αλλά προσεγγίζεται πιο ευέλικτα συνδεόμενη με την κίνηση, καθώς απελευθερώνεται από τα όρια που επιβάλλει η κοινότητα, το κράτος ή το έθνος (Rapport & Dawson 1998).

Στο πλαίσιο αυτό, δεδομένου ότι η παραδοσιακή πρόσληψη της ταυτότητας έχει υποστεί αλλαγές, η μελέτη της ταυτότητας μιας ελληνικής συνοριακής κοινότητας αποτελεί παράδοξο. Παρόλ' αυτά, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ο τόπος εξακολουθεί να υπάρχει χωρικά και συμβολικά, προσδιορίζοντας τις ταυτότητες των ατόμων και των κοινοτήτων, ενσωματωμένος, φυσικά, σε ένα ευρύτερο χωρικό και συμβολικό πλαίσιο. Παρόλο που την εποχή της παγκοσμιοποίησης τα εθνικά, πολιτικά, και πολιτισμικά σύνορα έχουν αμφισβητηθεί και αποτελούν αντικείμενο διαπραγμάτευσης, συνεχίζουν να «κατασκευάζονται», έστω και συμβολικά, προσδιορίζοντας ταυτότητες είτε αποκλείοντας το διαφορετικό άλλο είτε ενσωματώνοντας όμοιες οντότητες (Νιτσιάκος, 2010).

Παρά το συνεχώς μεταβαλλόμενο χαρακτήρα των κοινοτήτων, η σημασία του χώρου στον προσδιορισμό της ταυτότητας παραμένει είτε συμβολικά είτε χωρικά. Ο προσδιορισμός των χωρικά τοποθετημένων ταυτοτήτων, όχι μόνο στη μεταμοντέρνα κοινωνία, είναι μια δυναμική διαδικασία, καθώς αυτές «κατασκευάζονται» ιστορικά. Ο τόπος είναι το πεδίο στο οποίο «κατασκευάζονται» ο χώρος και ο χρόνος. Δεδομένου ότι κανένα μέρος δεν είναι αυθύπαρκτο και ξεχωριστό, οι τρόποι με τους οποίους τα μέλη κάθε κοινότητας προσδιορίζουν την περιοχή τους και διαχειρίζονται τις ταυτότητές τους είναι στενά συνδεδεμένοι με συγκεκριμένες κοινωνικές,

οικονομικές και πολιτισμικές διαδικασίες, διαμορφωμένες στο πλαίσιο του διαλόγου των εκάστοτε τοπικοτήτων με τον εθνικό ή υπερεθνικό κόσμο (Potiropoulos, 2014).

Επομένως, είναι σημαντικό στην εποχή της μετανεωτερικότητας να αντιληφθούμε τα μέσα με τα οποία μία κοινότητα αντιλαμβάνεται και αφηγείται την ταυτότητά της, να εξερευνήσουμε τον τρόπο «κατασκευής» του συλλογικού εαυτού της κοινότητας, ο οποίος σχετίζεται με την ενότητα και τη συνέχειά της στον χώρο και τον χρόνο, στη νεωτερικότητα και στη μετανεωτερικότητα, αλλά πολύ περισσότερο τον τρόπο «κατασκευής» της συλλογικότητας. Η διαπραγμάτευση της τοπικής ταυτότητας, λοιπόν, σε αυτές τις συνθήκες έχει ανάγκη από νέες αναλυτικές κατασκευές, νέες έννοιες (π.χ. αναπαραστάσεις, μνήμη κ.τλ.), καθώς και χρήση προσεγγίσεων που παρέχουν ένα νέο ερμηνευτικό πλαίσιο (Potiropoulos, 2014).

Τι συμβαίνει, όμως όταν μια κοινότητα βρίσκεται στα σύνορα; Πόσο εύκολο είναι να ορίσει την ταυτότητά της και να την προσδιορίσει χωρικά και συμβολικά; Η λέξη «σύνορο» μας φέρνει στο νου συνήθως γραμμές πάνω στο χάρτη, οι οποίες χαράσσουν και ως εκ τούτου χωρίζουν διαφορετικές χωρικές μονάδες. Τόσο τα ίδια τα σύνορα όσο και ο χαρακτήρας τους χαρακτηρίζονται από μια περιπλοκότητα. Στο γεγονός αυτό έγκειται η μοναδικότητα, οι ιδιαιτερότητες και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά γνωρίσματα που φέρουν οι περιοχές που βρίσκονται στα σύνορα και υπάρχουν, ζουν και αναπτύσσονται στο «ανάμεσα». Ο συγκεκριμένος όρος παραπέμπει στην έννοια της οριακότητας, όπως αυτή έχει χρησιμοποιηθεί από τον Turner (1967). Συγκεκριμένα, ο Turner προσεγγίζει την έννοια της οριακότητας ως μια διαδικασία μετάβασης από τη μία κατάσταση σε μία άλλη νέα, τη διάσχιση μεταξύ δύο σταθερών πλαισίων αναφοράς της κοινωνικής δομής. Η διάρκεια της οριακότητας είναι σαφώς καθορισμένη από την κοινωνική δομή και σημασιοδοτείται με διαφορετικούς συμβολισμούς για κάθε κοινωνία.

Η αναποτελεσματικότητα της παραπάνω εννοιολόγησης του «ανάμεσα» φαίνεται κατά τη μελέτη και κατανόηση οριακών καταστάσεων ή κοινοτήτων με περισσότερο μόνιμο και σταθερό χαρακτήρα (π.χ. συνοριακές κοινότητες, δίγλωσσοι πληθυσμοί κ.τ.λ.), καθώς αυτές αποτελούν οριακές κατηγορίες με χαρακτηριστικά μονιμότητας, δεδομένου ότι η ίδια η κοινωνική δομή δεν τις ταξινομεί σε μια πιο σταθερή κατάσταση. Με τον τρόπο αυτό το να ζει κάποιος «ανάμεσα» αναβαθμίζεται σε «κατάσταση» και η αντιμετώπισή της διαφέρει από τις σταθερές κοινωνικές δομές (Δαλκαβούκης, 2015).

Αξίζει να αναφερθεί ότι σε μία ανάλογη κατάσταση οριακότητας βρίσκεται και ο εντόπιος ανθρωπολόγος, ο οποίος καλείται να μελετήσει κοινωνικές και πολιτισμικές δομές στις οποίες ζει και εμπλέκεται με ποικίλους τρόπους και να προβεί σε ερμηνείες βασισμένες σε επιστημονικά κριτήρια. Αναλαμβάνει, λοιπόν, να καταθέσει επιστημονικά τις ερμηνευτικές του παρατηρήσεις και να υπερασπιστεί την ιδιότητά του ως ανθρωπολόγου γράφοντας για τα ποικίλα πλαίσια στα οποία δρα ως κοινωνικό ον υπό το πρίσμα διαφορετικών κάθε φορά ρόλων. Ο ανθρωπολόγος δρα ως μεσάζων, καθώς προσπαθεί να αποδώσει επιστημονικά αυτό που συμβαίνει, πράγμα το οποίο αποτελεί από μόνο του ένα είδος διαμεσολάβησης (Δαλκαβούκης, 2015).

Αυτή ακριβώς η συνειδητοποίηση με ώθησε να επιλέξω να εντυπώσω σε αρχείο που αναφέρεται σε μια τέτοιου είδους συνοριακή κοινότητα, το Πληκάτι Κόνιτσας, η οποία φέρει τα χαρακτηριστικά μονιμότητας που αναφέρθηκαν παραπάνω και να εντάξω τον εαυτό μου σε μια κατάσταση οριακότητας όσο διάστημα εργαζόμουν με το θέμα αυτό. Τα παραπάνω συν το γεγονός ότι αντλώ την καταγωγή μου από την εν λόγω κοινότητα, για την οποία θα γίνει λόγος παρακάτω αποτέλεσαν το έναυσμα για τη συγγραφή της παρούσας εργασίας.

Εκτός του ότι η αρχειακή εθνογραφία είναι αποδεκτό εγχείρημα της ανθρωπολογικής έρευνας, μπορούμε να εκφράσουμε την πεποίθηση ότι το περιεχόμενο του αρχείου αποτελεί έναν ολόκληρο κόσμο, «γραμμένο» σε κώδικα λέξεων και αριθμών, ο οποίος είναι δυνατό να «σπάσει» με τα κατάλληλα «κλειδιά». Σε αυτό το σημείο είναι απαραίτητο να αποσαφηνιστεί ότι αυτό το κλειδί δεν είναι άλλο από τις τεκμηριωμένες υποθέσεις εργασίας ιδωμένες υπό το πρίσμα της διεπιστημονικότητας.

Το αρχειακό υλικό που αποτελεί την πρωτογενή βάση της παρούσας μελέτης προέρχεται από το προσωπικό αρχείο του Καθηγητή Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας κ. Νιτσιάκου Βασίλειου του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Πρόκειται για το υλικό που συλλέχθηκε κατά τη διάρκεια εθνογραφικής αποστολής φοιτητών του Πανεπιστημίου (Γεωργιάδου Γεωργία, Διώγος Κωνσταντίνος, Ποτηρόπουλος Πάρης, Σουκόκου Ιουλία, Παπαμιχαήλ Μαρία) υπό την επίβλεψη του κ. Νιτσιάκου στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του '90 στο χωριό Πληκάτι, το οποίο ανήκει διοικητικά στην Περιφερειακή Ενότητα Ιωαννίνων και πιο συγκεκριμένα στο δήμο Κόνιτσας και αφορά στις περιόδους από το 1920 και ύστερα. Το συγκεκριμένο αρχείο αποτελείται από

χειρόγραφα και δακτυλογραφημένα κείμενα και διακρίνεται στις εξής βασικές κατηγορίες:

- Προφορικές μαρτυρίες / Συνεντεύξεις: Περιλαμβάνονται τριάντα εννέα (39) εκτενείς απομαγνητοφωνημένες συνεντεύξεις με μόνιμους κατοίκους του χωριού, δεκαεπτά (17) άνδρες και είκοσι δύο (22) γυναίκες διαφόρων ηλικιακών ομάδων, οι οποίες προσφέρουν μια προσωπική και βιωματική εικόνα της πραγματικότητας. Στην καταγραφή των αποσπασμάτων έχει διατηρηθεί η αυθεντική προφορικότητα και οι ιδιοματισμοί, καθώς αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι της εθνογραφικής πραγματικότητας της εποχής.
- Ερευνητικά Ημερολόγια Πεδίου: Σημειώσεις και προσωπικά ημερολόγια των φοιτητών/ερευνητών, στα οποία καταγράφονται οι άμεσες επιτόπιες παρατηρήσεις τους για τη χρήση του χώρου, την αρχιτεκτονική και οικιστική οργάνωση του χωριού, οι οποίες συνοδεύονται από χειρόγραφα σκαριφήματα και αποτυπώσεις του οικισμού εκείνης της περιόδου.
- Γραπτές Πηγές/Ιστορικά Τεκμήρια: Στο αρχείο περιλαμβάνεται ένα αντίτυπο του βιβλίου που συνέγραψε ο δάσκαλος του χωριού Π.Τ., το οποίο αναφέρεται στην ιστορία, τα θαύματα και τη λατρεία της Παναγίας της Πληκαδίτισσας. Το τεκμήριο αυτό προσφέρει μια εκ των έσω καταγραφή της θρησκευτικής ζωής της κοινότητας.
- Δημογραφικά και Γενεαλογικά Δεδομένα: Χειρόγραφα και σχεδιασμένα γενεαλογικά δέντρα των βασικών οικογενειών του χωριού, τα οποία αποτυπώνουν τη συγγένεια, τη συγκρότηση των σογιών, τις στρατηγικές ενδογαμίας και επιγαμιών και την κοινωνική διαστρωμάτωση.
- Διοικητικά και Οικονομικά Έγγραφα: Κτηματολογικοί πίνακες, οι οποίοι αφορούν τη διανομή και ιδιοκτησία γης, καθώς και αντίγραφα εγγράφων και αποδείξεις που αποτυπώνουν τις οικονομικές συναλλαγές των κατοίκων σε βάθος χρόνου, προσφέροντας πολύτιμα στοιχεία για την υλική και οικονομική ζωή του οικισμού.

Είναι ένα υλικό, το οποίο μας επιτρέπει να προσεγγίσουμε τη ζωή και τις συνθήκες μιας άλλης εποχής, μιας κρίσιμης εποχής, κατά την οποία λαμβάνουν χώρα η κατάρρευση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, ο Β' Παγκόσμιος Πόλεμος και ο

ελληνικός Εμφύλιος και να κατανοήσουμε πώς οι άνθρωποι προσλαμβάνουν τις όποιες αλλαγές.

Με την πρώτη επαφή μου με το αρχείο αναδύονται επιτακτικά ορισμένα ερωτήματα προς απάντηση. Ποια είναι η πολιτισμική, εθνοτική και κοινωνική ταυτότητα του Πληκατίου ως τόπου; Πώς αυτή συνδέεται με την τοπικότητα, τα ιδιαίτερα, δηλαδή, χαρακτηριστικά της συγκεκριμένης κοινότητας; Ποιο ρόλο διαδραματίζει η ατομική και συλλογική μνήμη στη διαμόρφωση της συγκεκριμένης κοινότητας; Πώς η συγκεκριμένη κοινότητα αντιλαμβάνεται τον εαυτό της σε σχέση με τον ευρύτερο εθνικό χώρο στον οποίο εντάσσεται; Παίζει ρόλο το γεγονός ότι η συγκεκριμένη κοινότητα βρίσκεται στο σύνορο για τη διαμόρφωση της ταυτότητάς της; Υπήρξαν αλλαγές στην ταυτότητα της κοινότητας στο πέρασμα των χρόνων και υπό την επίδραση σημαντικών ιστορικών γεγονότων (π.χ. εμφύλιος);

Βασικός στόχος του παρόντος πονήματος, λοιπόν, είναι η ανάδειξη της αίσθησης της κοινότητας, της ταυτότητας και της ιστορίας του τόπου από τους ίδιους τους κατοίκους της κοινότητας του Πληκατίου, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή έπειτα από τη μελέτη αρχειακών πηγών και ντοκουμέντων που αναφέρονται χρονικά στις αρχές του 20^{ου} αιώνα.

Ένα κρίσιμο μεθοδολογικό ζήτημα της παρούσας μελέτης είναι ο τρόπος με τον οποίο συγκροτήθηκε η δομή και τα επιμέρους κεφάλαιά της. Η διάρθρωση της εργασίας δεν αποτέλεσε μια εκ των προτέρων αυθαίρετη θεωρητική επιλογή, αλλά προέκυψε οργανικά και επαγωγικά μέσα από το ίδιο το αρχειακό υλικό. Κατά τη διαδικασία επεξεργασίας του αρχείου, οι άξονες των αφηγήσεων των ίδιων των κατοίκων «υπέδειξαν» τις θεματικές ενότητες, οι οποίες στη συνέχεια πλαισιώθηκαν θεωρητικά και μετατράπηκαν στα κεφάλαια της εργασίας.

Πιο συγκεκριμένα, στο πρώτο κεφάλαιο επιχειρήθηκε αρχικά η συνοπτική διερεύνηση του ζητήματος της αρχειακής εθνογραφίας, καθώς και η οριοθέτηση των εννοιολογικών εργαλείων που αναδύονται από το αρχείο. Ως εκ τούτου, η αποσαφήνιση ορισμένων βασικών εννοιών, όπως η έννοια της ταυτότητας, της τοπικότητας και της μνήμης (συλλογικής και ατομικής) πραγματοποιήθηκε στο κεφάλαιο αυτό.

Το δεύτερο κεφάλαιο αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο η τοπική κοινότητα του Πληκατίου οργανώθηκε στον χώρο, καθώς και τον τρόπο δόμησης της τοπικής

ταυτότητας με βάση αυτόν, δεδομένου ότι η οργάνωση του χώρου αντικατοπτρίζει την πολιτισμική δραστηριότητα μιας κοινωνίας.

Στο τρίτο κεφάλαιο γίνεται λόγος για έναν ακόμη παράγοντα, ο οποίος συμβάλλει στη διαμόρφωση της συλλογικής ταυτότητας μιας κοινότητας και δεν είναι άλλος από τη θρησκεία. Τονίζεται ο έντονα θρησκευόμενος χαρακτήρας της κοινότητας, καθώς και ο τρόπος «κατασκευής» του κοινοτικού της μύθου.

Το τέταρτο κεφάλαιο αφορά τα συμπεράσματα που προέκυψαν από την επεξεργασία των γενεαλογικών δέντρων των κατοίκων του χωριού και τη διαχείριση της οικογενειακής μνήμης από την κοινότητα. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο πραγματοποιείται η συγκρότηση των κοινωνικών σχέσεων, των αρχών διαδοχής και της κληρονομιάς, καθώς και στο σύστημα ονοματοδοσίας της εν λόγω κοινωνίας, το οποίο αποτελεί θεμελιώδη παράγοντα για τη διαδικασία συγκρότησης της γενεακής ταυτότητας των μελών μιας κοινωνίας.

Στο πέμπτο κεφάλαιο γίνεται αναφορά στις συγγενειακές και οικογενειακές δομές όπως αυτές διαμορφώνονται σε έναν συνοριακό τόπο, στις ενδογαμίες και στο σύστημα διευρυμένης οικογένειας, καθώς και στις σχέσεις γονέων και παιδιών.

Τέλος, το έκτο κεφάλαιο αναφέρεται στη συγκρότηση της γυναικείας ταυτότητας στο Πληκάτι και στον ρόλο της γυναίκας τόσο σε οικογενειακό όσο και σε κοινωνικό επίπεδο. Επίσης, τονίζεται η παρουσία της γυναίκας κατά τη διάρκεια της Αντίστασης και του Εμφυλίου, καθώς και κατά τη μεταπολεμική περίοδο και την περίοδο της Παλιννόστησης.

Κεφάλαιο 1^ο: «Συνομιλία» με ένα αρχείο των αρχών του 20^{ου} αιώνα

1.1 Το ζήτημα της «αρχειακής εθνογραφίας»

Η έννοια του αρχείου συνδέεται άμεσα με την ιστορική έρευνα και τεκμηρίωση και η επεξεργασία και η αλληλεπίδραση μαζί τους απαιτεί ως προϋπόθεση διαφορετικές τεχνικές από αυτές που προτάσσει η εθνογραφία (Gomes da Cunha, 2004). Με ποιον τρόπο, λοιπόν, θα μπορούσαμε να ανοίξουμε διάλογο με ένα αρχείο; Είναι δυνατή μια ανθρωπολογική εθνογραφική προσέγγιση του αρχείου ή αυτό αποτελεί αποκλειστική ενασχόληση της ιστορίας;

Διακρίνουμε στο σημείο αυτό μία πόλωση. Οι ανθρωπολόγοι δεν εντάσσουν στο πλαίσιο των ερευνών τους τη μελέτη του αρχειακού υλικού, καθώς θεωρούν ως θεμελιώδες αντικείμενο έρευνας το πεδίο, στο οποίο διεξάγεται κατά κύριο λόγο η εθνογραφική έρευνα με τη διεξαγωγή συνεντεύξεων και συμμετοχικής παρατήρησης. Παρατηρείται, έτσι, μία σειρά σημαντικών διαφορών ανάμεσα στις δύο επιστήμες, τόσο επιστημολογικών, όσο και μεθοδολογικών. Από τη μία πλευρά η ιστορία δίνει έμφαση στη μελέτη του χρόνου ενταγμένου στο τοπικό πλαίσιο του δυτικού κόσμου, κάνοντας χρήση του επίσημου γραπτού λόγου και της αρχειακής μνήμης. Από την άλλη, η ανθρωπολογία μελετά κατ' ουσία το χώρο, τοποθετώντας αρχικά τα υποκείμενα της έρευνας εκτός χρονικού πλαισίου. Η ανθρωπολογία επικεντρώθηκε στη «ζωντανή», ρέουσα μνήμη, όπως αυτή εκφράζεται μέσω προφορικών μαρτυριών (Δαλκαβούκης, 2015).

Ωστόσο, διακρίνουμε μια υπερβολή σε αυτή την εκ διαμέτρου διάσταση μεταξύ ιστορίας και ανθρωπολογίας, καθώς τόσο η μεν όσο και η δε στοχεύουν στην αποτύπωση της πραγματικότητας στη βάση εμπειρικών δεδομένων. Επομένως, τόσο το αρχείο όσο και το πεδίο αποτελούν πλαίσια για την αναζήτηση εμπειρικών δεδομένων για την ιστορική και ανθρωπολογική προσέγγιση αντίστοιχα. Τεκμηρίωση για την παραπάνω θέση αποτελεί το γεγονός ότι οι ανθρωπολόγοι συγκροτούν τα δικά τους αρχεία για τη διαφύλαξη των πληροφοριών που συλλέχθηκαν στο πεδίο. Παρόλ' αυτά η ενασχόληση με το αρχείο ενέχει περιστασιακό χαρακτήρα για τους ανθρωπολόγους, πράγμα που καθιστά το αρχείο μια ένδειξη διαχωρισμού ανθρωπολογίας και άλλων επιστημών (Gomes da Cunha, 2004).

Η ανάγκη για διεπιστημονική προσέγγιση της κοινωνίας και των φαινομένων της στάθηκε η αφορμή για την επανεξέταση της χρησιμότητας του αρχείου, το οποίο αποτυπώνει ό,τι είναι δυνατόν να ειπωθεί σε μια δεδομένη χρονική στιγμή, έχει, δηλαδή, συγκροτηθεί με βάση τον τρόπο αντίληψης, διαμόρφωσης και θέασης του κόσμου από μια συγκεκριμένη κοινωνία. Οι αποτυπώσεις αυτές αντανακλούν την κοινωνική δομή, της σχέσεις εξουσίας της εκάστοτε κοινωνίας και αποτελούν ερμηνείες ιστορικές και πολιτισμικές, οι οποίες είναι δυνατόν να επανεξεταστούν και να επανερμηνευθούν (Gomes da Cunha, 2004).

Η παραπάνω αντιμετώπιση του αρχείου άνοιξε το δρόμο για την κριτική του προσέγγιση τόσο από την ιστορία όσο και από την ανθρωπολογία, η οποία το αντιμετωπίζει ως «τόπο» όπου η ιστορία επιβάλλεται και δεν ανακαλύπτεται, λόγω της απουσίας των εκδοχών εκείνων που θα μπορούσαν να ισχυριστούν διαφορετικές ιστορικές αλήθειες (Gomes da Cunha, 2004 με αναφορά στους Comaroff & Comaroff, 1992). Οι εκδοχές αυτές «απομακρύνονται» ως «μη γνήσιες», κατατάσσοντας με τον τρόπο αυτό το αρχείο ανάμεσα στους «τόπους» στους οποίους δεν είναι εφικτή η παραγωγή ανθρωπολογικής γνώσης (Gomes da Cunha, 2004).

Δε θα μπορούσε, ωστόσο, να ευσταθεί ο ισχυρισμός ότι η αρχειακή έρευνα από ανθρωπολογικής πλευράς είναι αδύνατη, καθώς τα τελευταία χρόνια η ανθρωπολογία στρέφεται προς τη μελέτη κοινωνιών, στις οποίες κυριαρχεί ο γραπτός λόγος, ο οποίος καθιστά αναγκαία την αρχειακή έρευνα. Επομένως, ο αρχειοθετημένος γραπτός λόγος συνιστά πλέον το κοινωνικό πλαίσιο μέσα από το οποίο είναι δυνατό να ερμηνευθεί το «προφορικό» εθνογραφικό υλικό, καθώς όσες κοινωνίες χαρακτηρίζονταν ως «κοινωνίες χωρίς γραφή» έχουν πάψει πια να υφίστανται (Gomes da Cunha, 2004).

Παρόλ' αυτά η ανθρωπολογία δεν εξετάζει το αρχειακό υλικό υπό το πρίσμα της θετικιστικής ιστοριογραφίας. Αντίθετα, εστιάζει κυρίως στην ανίχνευση των κοινωνικών σχέσεων και ιεραρχιών στο πλαίσιο των οποίων παρήχθη το αρχειακό υλικό. Με αυτό τον τρόπο, η ανθρωπολογία προσεγγίζει αναστοχαστικά και κριτικά τις κοινωνικές σχέσεις, τα σημεία που αποσιωπήθηκαν ή αναδείχθηκαν, καθώς και εκείνα που άλλαξαν ή προσαρμόστηκαν. Αυτό σημαίνει ότι η ανθρωπολογική ματιά αποσκοπεί πρωτίστως στην ανάδειξη των ερμηνειών με βάση τις οποίες συγκροτήθηκε το υπό μελέτη αρχείο, αποτελώντας και η ίδια ακόμη μία ερμηνεία,

μια μετα-ερμηνεία θα λέγαμε, η οποία συμπληρώνει το «κείμενο του πολιτισμού», το οποίο επιχειρεί να αποκρυπτογραφήσει και να εξηγήσει (Papailias, 2005: 8).

Ο όρος «αρχειακή εθνογραφία» επιδέχεται ποικίλες και διαφορετικές ερμηνείες. Η Gracy (2004: 337) υπογραμμίζει ότι *«η αρχειακή εθνογραφία είναι ένας τρόπος νατουραλιστικής έρευνας, η οποία τοποθετεί τον ερευνητή στο αρχειακό περιβάλλον, προκειμένου να εξοικειωθεί με την πολιτισμική προοπτική όσων είναι υπεύθυνοι για τη δημιουργία, συλλογή, φροντίδα και χρήση των αρχείων»*. Το αρχειακό περιβάλλον σύμφωνα με την Gracy αποτελείται από όλους εκείνους που εμπλέκονται στη διαδικασία συγκρότησης του αρχείου και παρουσιάζει χαρακτηριστικά μιας «κοινότητας πρακτικής».

Τα αρχεία αποτελούν αντικείμενο αρχειακής εθνογραφίας, προκειμένου να κατανοηθεί ο τρόπος ανάπτυξης των ανθρωπολογικών κειμένων. Γίνεται, δηλαδή, λόγος για μια προσέγγιση της ιστορίας της ανθρωπολογίας μέσω της χρήσης των αρχείων. Στην περίπτωση αυτή πρόκειται για μια αναστοχαστική προσέγγιση ενός τυπικού αρχείου, η οποία εστιάζει στον τρόπο που συγκροτείται και παρουσιάζεται το εθνογραφικό κείμενο (Gomes da Cunha, 2004).

Δεδομένου, λοιπόν, ότι η αρχειακή εθνογραφία είναι προσανατολισμένη στον παραπάνω στόχο θα πρέπει να αναδειχθούν οι τρόποι με τους οποίους μπορεί να επιτευχθεί η μελέτη του υλικού του αρχείου, προκειμένου να γίνει κατανοητή η πορεία συγκρότησής του και να γίνουν προσπάθειες ερμηνείας του. Το αρχειακό υλικό θα κατανοηθεί μέσω της αναγνώρισης των συμβόλων του, των κοινωνικών και πολιτισμικών πληροφοριών, οι οποίες το σημασιοδοτούν. Επομένως, η κριτική προσέγγιση της πολυπλοκότητας, των πολλαπλών πληροφοριών που υπαινίσσονται διαφορετικά κοινωνικά και πολιτισμικά πλαίσια και ενδεχομένως έχουν διαφύγει της προσοχής του αρχικού συντάκτη του αρχείου, αποτελεί το κύριο μέλημα του αρχειακού μελετητή. Οι πολλαπλές αυτές πληροφορίες αποτυπώνουν και αντανακλούν την πολυπλοκότητα της κοινωνικής ζωής. Περιλαμβάνουν τις «φωνές» τόσο των κυρίαρχων υποκειμένων μιας κοινωνίας, όσο και αυτές των περιφερειακών και περιθωριοποιημένων που συνυπάρχουν και κινούνται παράλληλα με τα κυρίαρχα (Δαλκαβούκης, 2015).

Για να γίνουν αντιληπτές και να αποκρυπτογραφηθούν οι πολλαπλές «φωνές» που περιλαμβάνονται σε ένα αρχείο απαραίτητη είναι η εξοικείωση του μελετητή με τους κώδικες που τις ερμηνεύουν, δηλαδή με το κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο υπό το

οποίο εντάχθηκαν εξ αρχής στο αρχείο. Με βάση τα παραπάνω προκύπτει ότι το αρχείο μπορεί να προσεγγιστεί και να ερμηνευτεί με ποικίλους τρόπους ανάλογα με την εξοικείωση του μελετητή με το κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο με την επιρροή του οποίου συγκροτήθηκε το αρχείο και των προσωπικών του θεωρητικών εφοδίων. Επομένως, είναι φανερό ότι ανάμεσα στον ερευνητή και στο αρχείο αναπτύσσεται ένας «διάλογος», ο οποίος αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για μια αποτελεσματική αρχειακή εθνογραφία (Δαλκαβούκης, 2015).

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί ότι η προδιάθεση των ανθρωπολόγων να μην επιλέγουν την αρχειακή έρευνα με τη δικαιολογία ότι ακολουθεί τον κυρίαρχο λόγο, δεν ευσταθεί, καθώς μπορούμε να ισχυριστούμε ότι κανένα αρχείο δεν μπορεί να μελετηθεί μονοδιάστατα και βρίσκεται στην ευχέρεια του μελετητή να φέρει στο προσκήνιο τις κρυμμένες «φωνές» που υποδηλώνονται στο αρχειακό υλικό. Με τον τρόπο αυτό θα ευνοηθεί η διατύπωση νέων ερμηνειών όχι μόνο για τον τρόπο συγκρότησης του αρχείου, αλλά και για το ίδιο το υλικό που αυτό περιλαμβάνει (Δαλκαβούκης, 2015).

1.2 Οριοθέτηση των εννοιολογικών εργαλείων που αναδύονται από το αρχείο

Προκειμένου να απαντηθούν τα ερευνητικά ερωτήματα που τέθηκαν είναι αναγκαία η αποσαφήνιση ορισμένων κύριων εννοιών που θα χρησιμοποιηθούν παρακάτω κατά τη «συνομιλία» μου με το συγκεκριμένο αρχείο.

1.2.1. Η έννοια της ταυτότητας και η «ποιητική» του τόπου

Αρχικά, προκειμένου να κατανοήσουμε τη διαδικασία κατασκευής τόπων και την έννοια της τοπικότητας είναι απαραίτητο να εξετάσουμε το ιδεολογικό δίπολο εθνικό και τοπικό, δεδομένου ότι τόσο ο τόπος και οι άνθρωποι, όσο και ο πολιτισμός είναι κοινωνικά και ιστορικά δημιουργήματα και όχι φυσικά γεγονότα και ως εκ τούτου επιδέχονται εξήγησης (Gupta & Ferguson, 1997a:4). Στις μέρες μας οι ανθρωπιστικές επιστήμες χρησιμοποιούν τον όρο ταυτότητα αναφερόμενες σε τρεις πλευρές της ανθρώπινης εμπειρίας: α) στην ατομική ταυτότητα, β) σε συλλογικότητες ή ομάδες, των οποίων τα μέλη αντιμετωπίζονται σαν ξεχωριστές οντότητες και γ) σε ένα συνδυασμό των παραπάνω, στον τρόπο, δηλαδή, με τον οποίο τα επιμέρους άτομα

εγγράφουν στην ατομική τους ταυτότητα στοιχεία των συλλογικών ταυτοτήτων (Handler στο Gillis 1996:28).

Ξεκινώντας, λοιπόν, από την έννοια της ταυτότητας παρατηρείται ότι οι σύγχρονες προσεγγίσεις στρέφονται προς τον ρευστό και αποσπασματικό χαρακτήρα της ταυτότητας αφήνοντας πίσω την ουσιοκρατική θεώρηση, σύμφωνα με την οποία οι ταυτότητες περιέχονται εγγενώς στα υποκείμενα και ως εκ τούτου είναι δεδομένες από τη φύση και λειτουργούν περιοριστικά στη δράση τους και προτείνοντας να αντιμετωπίζεται από τους ανθρωπολόγους ως κοινωνική κατασκευή, η οποία δε μεταδίδεται από γενιά σε γενιά, αλλά χαρακτηρίζεται από ρευστότητα και μεταβάλλεται διαρκώς (Barth, 1969· Γκέφου-Μαδιανού, 2003).

Σύμφωνα με τη Γκέφου-Μαδιανού (2003) συγκροτούνται «εν τω γίνεσθαι» και για το λόγο αυτό συνδέονται ουσιαστικά με τον χώρο και τον χρόνο, όπου υφίστανται παρελθοντικά και παροντικά. Σημαντική θέση στη διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητας κατέχει ο τόπος στον οποίο δρα το υποκείμενο κοινωνικά. Οι σχέσεις εξουσίας επιδρούν στη συγκρότηση της ταυτότητας, η οποία θα πρέπει να ιδωθεί υπό το πρίσμα ενός συγκεκριμένου κάθε φορά ιστορικού και θεσμικού πλαισίου. Είναι αξιοσημείωτο ότι οι ταυτότητες εξαιτίας της δυνατότητάς τους να αποκλείουν μπορούν να λειτουργήσουν σαν αναγνωριστικά σημεία ταύτισης. Βασικό συστατικό των ταυτοτήτων αποτελεί η εσωτερική ομοιογένεια, η οποία όμως δεν προκύπτει φυσικά, αλλά αποτελεί ένα όριο, το οποίο κατασκευάζεται και ορίζει τον αναγκαίο γι' αυτήν «Άλλο».

«Η ταυτότητα συγκροτείται σε διάλογο με τους άλλους και η διαδικασία αυτή δίνει μια νέα κρίσιμη διάσταση στην αναγνώριση και στην εκπροσώπηση των ταυτοτήτων. Η ταυτότητα του καθενός εξαρτάται από τη διαλογική σχέση με τον «σημαντικό Άλλο» και συγκροτείται μέσα από μια σχέση ταύτισης με τον Άλλο» (Γκέφου-Μαδιανού, 2003:53-54). Οι ταυτότητες δεν είναι μοναδικές και δε χαρακτηρίζονται πάντα από ενότητα, αλλά από ελαστικότητα, καθώς βρίσκονται συνεχώς σε διαδικασία αλλαγής και μετατροπής, αφού συγκροτούνται από διαφορετικές πρακτικές και θέσεις και ως εκ τούτου εξαρτώνται άμεσα από τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες. Η διαπραγμάτευση μιας κοινωνικής ομάδας σε συγκεκριμένα πολιτισμικά συμφραζόμενα συνιστά το αναγκαίο πλαίσιο για την υιοθέτηση συγκεκριμένης ταυτότητας. Εφόσον υπάρχει ένα σύστημα ταξινόμησης που κυριαρχεί των άλλων, η απόδοση ταυτότητας θα συνδέεται με αυτό. Προϋπόθεση απόδοσης κοινωνικής ταυτότητας, λοιπόν, αποτελεί η εξουσία

επιβολής αυτής της ταυτότητας, η δυνατότητα, δηλαδή, να αποδοθεί ο χαρακτηρισμός «Άλλος» σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση της κυρίαρχης ομάδας. Ως εκ τούτου, η συγκρότηση της ταυτότητας είναι δυνατή μόνο μέσω της σχέσης με τον «Άλλο», η οποία προσδιορίζει το απόν χαρακτηριστικό του υποκειμένου, το διαφορετικό, το ξένο (Γκέφου-Μαδιανού, 2003). Ο Barth (1969) υποστηρίζει ότι δεν αρκεί η εθνοπολιτισμική κατάταξη προκειμένου να καθοριστούν τα μέλη μιας ομάδας, αλλά είναι τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα που αποδίδουν νόημα σε αυτή, ανάλογα με την κατάσταση στην οποία βρίσκονται.

Σύμφωνα με τον Παπαταξιάρχη (1996:197-216), ο οποίος ασχολήθηκε με την εννοιολόγηση του εαυτού και τον τρόπο που αυτή αποκτά πολιτισμικό περιεχόμενο, *«η ταυτότητα είναι η πολιτισμικά οργανωμένη εννοιολόγηση του εαυτού, εννοιολόγηση η οποία αποτελείται από τα συμβολικά μορφώματα – τις λέξεις, τις εικόνες, τους θεσμούς, τις συμπεριφορές – με τα οποία οι άνθρωποι αναπαριστούν στην πράξη τους εαυτούς τους σε εαυτούς και αλλήλους, και η οποία πραγματοποιείται κατά τη διεκπεραίωση των μικρών και μεγάλων καθηκόντων της καθημερινής ζωής»*. Η ταυτότητα «πλάθεται» μέσα από πολλαπλές συμβολικές επιτελέσεις και είναι αποτέλεσμα μιας δράσης επιλογής, στο πλαίσιο της οποίας αποδίδεται στο εκάστοτε υποκείμενο ένας πολιτισμός και αυτό «μυείται» στα σύμβολά του και τις εννοιολογήσεις τους.

Πώς σχετίζεται, όμως, η έννοια της τοπικότητας και της κοινότητας με τη διαδικασία διαμόρφωσης των ταυτοτήτων; Ο Cohen (1989:15) αναφέρει την κοινότητα ως ένα σύστημα αξιών, κανόνων και ηθικών συμβόλων, το οποίο αποδίδει μια συγκεκριμένη ταυτότητα στα υποκείμενα που βρίσκονται εντός των ορίων της. Ορίζει την κοινότητα ως *«την οντότητα στην οποία ανήκει κανείς, και η οποία είναι μεγαλύτερη από τη συγγένεια, αλλά πιο άμεση από τη γενικότητα που ονομάζουμε «κοινωνία»*. Είναι η αρένα στην οποία οι άνθρωποι αποκτούν την πιο βασική και ουσιώδη εμπειρία της κοινωνικής ζωής έξω από τα όρια του σπιτιού τους. Η κοινότητα είναι ο χώρος όπου κανείς μαθαίνει και συνεχίζει να εξασκεί το πώς να είναι μέρος της κοινωνίας».

Η κοινότητα είναι ένας «τόπος» μάθησης για το άτομο, το οποίο στο πλαίσιο της έρχεται σε επαφή και εγγράφει την κουλτούρα και τα αναγκαία σύμβολά της. Η έννοια του ανήκειν αποτελεί πρωταρχικό στοιχείο για την κοινότητα, της οποίας η σημασία έγκειται στην αντίληψη ότι το άτομο ανήκει σε μια ομάδα και όχι σε μία

άλλη. Η σχέση της κοινότητας με τα σύνορά της, είτε πρόκειται για εθνικά, διοικητικά, φυσικά είτε για θρησκευτικά είναι μείζονος σημασίας και βρίσκονται σε άμεση σύνδεση με την συμβολική κατασκευή της. Η σχέση της κοινότητας με τα μέλη της αντικατοπτρίζεται στη συμβολική κατασκευή των συνόρων της, καθώς με βάση τη σχέση αυτή τα άτομα αντιλαμβάνονται τόσο τη σχέση τους με τους «άλλους», όλους όσοι βρίσκονται εκτός των ορίων της κοινότητας, όσο και τον τρόπο με τον οποίο βιώνουν την ίδια τους την ταυτότητα ως μέλη της εν λόγω κοινότητας (Cohen, 1989). Η έννοια της κοινότητας, επομένως, δεν αφορά μόνο μια χωρική, κοινωνικό-οικονομική και διοικητική πραγματικότητα, αλλά μια αίσθηση κοινής καταγωγής και μοίρας, την ιδέα ενός κοινού «ανήκειν», το οποίο πηγάζει από συγκεκριμένες κοινωνικές δομές και σχέσεις που αντανακλούν το ήθος της κοινότητας. Σε αυτό είναι εγγεγραμμένες όλες οι αξίες, οι κανόνες και οι τρόποι συμπεριφοράς και ο τρόπος σκέψης της συλλογικής συνείδησης, παράγοντες που επιδρούν στις κοινωνικές δομές και σχέσεις και συμβάλλουν στην αναπαραγωγή τους. Με τον τρόπο αυτό ο χώρος μετατρέπεται σε τόπο, στον οποίο τα μέλη της κοινωνίας μέσω της αναγνώρισης της σχέσης τους με τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας, συγκροτούν τη συλλογική τους ταυτότητα και γνωρίζουν την ιστορία της ομάδας. Επομένως, αναδεικνύεται έτσι η συμβολική διάσταση του χώρου, ο οποίος από τη μία προκαλεί και από την άλλη στηρίζει και αναπαράγει τις συμβολικές σχέσεις των υποκειμένων της κοινότητας. Αξίζει να τονισθεί ότι παρόλο που η κοινότητα προϋποθέτει την κοινωνική συνοχή, δεν αποκλείεται η ύπαρξη αντιθέσεων μέσα στο πλαίσιο της, καθώς τα αντιτιθέμενα μέρη αποτελούν μέρη του ίδιου συνόλου. Οι διαφοροποιήσεις αυτές, οι οποίες προκύπτουν από την ύπαρξη κοινωνικών ανισοτήτων, είναι ως επί το πλείστον κοινωνικο-οικονομικές και δεν συνεπάγονται σε καμία περίπτωση και πολιτισμικές διαφοροποιήσεις, καθώς ο τρόπος αντίληψης του κόσμου, τα ήθη, τα έθιμα, οι αξίες και γενικά αυτό που ονομάζουμε πολιτισμό, θεωρείται και γίνεται αντιληπτό ως κάτι ενιαίο (Νιτσιάκος, 1992, 2003β, 2016).

Τα όρια του πολιτισμού ορίζονται από τους ανθρώπους και κατ' επέκταση σηματοδοτούν τη διαφορετικότητα και το αίσθημα του ανήκειν σε μια συγκεκριμένη κοινότητα και ένα συγκεκριμένο πολιτισμό έγκειται στην αλληλεπίδραση με τον «άλλο» πολιτισμό, τον αλλότριο. Μέσα στον οικείο πολιτισμό οι άνθρωποι μαθαίνουν έναν συγκεκριμένο τρόπο να δρουν, να σκέφτονται και να επιτελούν και

με βάση αυτόν ξεχωρίζουν από τους άλλους και αντιλαμβάνονται την ταυτότητά τους (Cohen, 1989). Όσον αφορά στη σχέση κοινότητας και τοπικότητας, ο Νιτσίακος (1996: 94· 1997:46) αναφέρει ότι η συλλογική εμπειρία συντελεί στη συλλογική ταύτιση με τον τόπο της εκάστοτε κοινότητας με τρόπο τέτοιο, ώστε να διαμορφώνεται μια ταυτότητα μικρής κλίμακας, μια τοπικότητα, τα μέλη της οποίας αναπτύσσουν την αίσθηση ότι αποτελούν μια ξεχωριστή ταυτοτική ομάδα, δηλαδή μια κοινότητα. Η τοπικότητα αναφέρεται ως *«μία οντότητα μικρής γεωγραφικής κλίμακας σε σχέση με μια ευρύτερη ολότητα, η οποία δεν νοείται ως στατική γεωγραφική και κοινωνική πραγματικότητα, αλλά, κυρίως, ως μια συμβολική κατασκευή»*. Περιλαμβάνει έναν χώρο *«ιστορικά δεδομένο και γεωγραφικά περιορισμένο»*, ο οποίος βρίσκεται σε άμεση σχέση και αλληλεπίδραση με τους ανθρώπους, καθώς τον οριοθετούν και είναι γνώστες των δυνατοτήτων του.

Οι έννοιες του χώρου και του τόπου συνδέονται άμεσα με αυτή της κοινότητας και της αίσθησης του ανήκειν. Οι Gupta & Ferguson (1997a) αντιλαμβάνονται τον τόπο ως πολιτική και κοινωνική κατασκευή, η οποία βοηθά στον σχηματισμό ταυτοτήτων. Συχνά, το τοπικό εκλαμβάνεται από τις ανθρωπολογικές μελέτες ως δεδομένο χωρίς να έχει προηγουμένως διερευνηθεί η ιστορική κατασκευή της κοινότητας και ο σχηματισμός της τοπικότητας και της κοινότητας. Οι κοινωνικές και χωρικές σχέσεις συνιστούν τη βάση για την κατασκευή της τοπικότητας και της κοινότητας, οι οποίες έχουν ως επακόλουθο μια βασική και ουσιώδη ταυτότητα για την ομάδα πληθυσμού, η οποία αποτελεί άμεση συνέπεια και επιλογή των κοινωνικών δράσεων του παρελθόντος. Η ανάπτυξη της ταυτότητας δε συντελείται εκτός των ορίων της κοινότητας και δεν πρόκειται για ατομικό απόκτημα, αλλά για μια μη σταθερή σχέση διαφοράς. Η διαδικασία σχηματισμού της τοπικότητας και της κοινότητας παράγει την ταυτότητα και τη διαφορετικότητα. Η κοινότητα δεν αποτελεί απλά έναν παράγοντα αναγνώρισης της κοινωνικής συνέχειας και της ομοιότητας του πολιτισμού, αλλά μια ταυτότητα, η οποία κατηγοριοποιεί και γίνεται αντιληπτή με ποικιλομορφία αποκλεισμού και κατασκευής του «άλλου». Μέγιστη σημασία αποδίδεται, όσον αφορά στην τοπικότητα, όχι στην προσκόλληση σε έναν συγκεκριμένο τόπο, αλλά στο γεγονός ότι αυτός ο τόπος διαφέρει και διαχωρίζεται από άλλους τόπους.

Η κατασκευή ενός τόπου υπόκειται σε ανταγωνιστικές και ασταθείς διαδικασίες και οι σχέσεις μεταξύ των τόπων μεταλλάσσονται συνεχώς, λόγω των πολιτικών και

οικονομικών μεταβολών του συγκεκριμένου χώρου στο ευρύτερο σύστημα. Η σχέση μεταξύ ταυτότητας και τόπου αποτυπώνει και τη διαδικασία κατασκευής του υποκειμένου, καθώς μέσω της σύνδεσης με έναν συγκεκριμένο τόπο αποδίδεται σημασία τόσο στον εαυτό όσο και στον άλλο μέσω της ταύτισης με μια ευρύτερη συλλογική οντότητα. Με άλλα λόγια, τα μέλη της κοινότητας παρουσιάζονται ως όμοια μεταξύ τους και διαφορετικά από όσα υποκείμενα δεν περιλαμβάνονται σε αυτή. Ο κατασκευασμένος τόπος είναι, λοιπόν, αυτός που καθορίζει τις ταυτότητες των ατόμων, οι οποίες βρίσκονται συνεχώς υπό αναθεώρηση ανάλογα με τις επιταγές της εκάστοτε συγκροτημένης κοινότητας. Όσον αφορά στην αντίσταση, επισημαίνεται ότι υπάρχει άμεση σύνδεση με αυτή και την κατασκευή του τόπου και την ταυτότητα, καθώς είναι υπεύθυνη για την πρόκληση βαθιών μεταβολών στην ταυτότητα των υποκειμένων ή την ενίσχυση και ενδυνάμωσή τους. Η κατανόηση των ταυτοτήτων είναι δυνατή μόνο εάν αυτές γίνουν αντιληπτές ως σχέσεις διαφορετικότητας με τους άλλους (Gupta & Ferguson, 1997a).

Ο Auge (1999), ο οποίος ασχολήθηκε με το ζήτημα της κατασκευής του τόπου και της τοπικότητας υποστηρίζει την ύπαρξη τόπων και μη τόπων και διερευνά τη σχέση των υποκειμένων με αυτούς, επισημαίνοντας την κρίση ταυτότητας και νοήματος στο σύγχρονο κόσμο. Επίσης, τονίζονται οι τρεις ιδιότητες του χώρου, η ταυτοποιητική με την έννοια ότι τα άτομα προχωρούν στον ορισμό και την αναγνώριση του εαυτού τους μέσα από αυτόν, η σχεσιακή, καθώς τα υποκείμενα έχουν τη δυνατότητα να αντιληφθούν τις μεταξύ τους σχέσεις μέσω της αλληλεπίδρασης μαζί του και η ιστορική, η οποία τονίζει τη συνέχεια και τη διαδοχή, δεδομένου ότι τα άτομα μπορούν να εντοπίσουν στον χώρο στοιχεία μιας παλαιότερης αλληλεπίδρασης. Επομένως, στον χώρο αποτυπώνονται οι σχέσεις των ατόμων μεταξύ τους, με τον εαυτό τους και με την ιστορία. Ο χώρος από τον οποίο λείπουν αυτοί οι συμβολισμοί χαρακτηρίζεται ως μη τόπος.

Σύμφωνα με τη Ζαρκιά (1993: 75-82), «ο δομημένος χώρος είναι ζωντανό κομμάτι της κοινωνικής οργάνωσης». Η διαλεκτική σχέση μεταξύ του χώρου και της κοινωνίας στην οποία ανήκει παρουσιάζει μια συνέχεια και ανανεώνεται διαρκώς, αποτελεί μια αμφίδρομη σχέση, στην οποία η μία πλευρά αντικατοπτρίζει την άλλη και αποκτά συναίσθηση της ταυτότητάς της μέσω αυτής. Αξίζει να αναφερθεί ότι ο χώρος ερχόμενος σε επαφή με την ανθρώπινη παρουσία και δραστηριότητα αποκτά πολιτισμικό περιεχόμενο και μετατρέπεται σε τόπο, ο οποίος με αυτό τον τρόπο φέρει

πλέον τα σημάδια και τα σύμβολα της κοινότητας την οποία «φιλοξενεί». Ο τόπος, λοιπόν, διαμορφώνεται στη βάση της σχέσης του με τον άνθρωπο, με αποτέλεσμα η φύση ιδωμένη πλέον υπό το πρίσμα του πολιτισμού να είναι κοινωνικά κατασκευασμένη και έντονα συμβολοποιημένη. Επομένως, η σχέση ανθρώπου και περιβάλλοντος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως διαμεσολαβημένη, δεδομένου ότι η διαμόρφωση του περιβάλλοντος εξαρτάται από τις κοινωνικές σχέσεις – οι οποίες στις προβιομηχανικές κοινωνίες ήταν σχέσεις παραγωγής – τις αντανακλά και τις αναπαράγει (Νιτσιάκος, 1996).

Θα μπορούσαμε, λοιπόν να κάνουμε λόγο για μια ποιητική του τόπου, η οποία δεν περιορίζεται μόνο στα σημάδια του ίδιου του τόπου ως φυσικής και κοινωνικής οντότητας, αλλά περιλαμβάνει και έθιμα, δρώμενα (θρησκευτικά και όχι μόνο) και δραστηριότητες που σχετίζονται με την παραγωγική διαδικασία και αποτελούν, ακόμη, σύμβολα της συλλογικής ταυτότητας της κοινότητας, επιτελέσεις ταυτότητας, οι οποίες εκφράζουν το κοινό ανήκειν και «δένουν» συνεκτικά τα μέλη της (Νιτσιάκος, 1996).

Όσον αφορά στην αίσθηση του ανήκειν, η Lovell (1998) παρατηρεί μία σύνδεση της τοπικότητας και της ταυτότητας με τη μνήμη. Συγκεκριμένα, τόσο η σύγχρονη εδαφική πραγματικότητα όσο και η μνήμη που συνδέεται με έναν τόπο, η σύνδεση, δηλαδή, της πραγματικότητας με τη συλλογική μνήμη συμβάλλουν στον ορισμό της τοπικότητας. Η τοπικότητα, λοιπόν, ή η ανάμνησή της θεωρείται μείζονος σημασίας για την κατασκευή συλλογικών ταυτοτήτων. Η ανάγκη δημιουργίας ενός «άλλου», διαφορετικού από εμάς, δημιουργεί και κατασκευάζει και το τοπικό. Το αίσθημα του ανήκειν σε έναν τόπο δημιουργεί πίστη και ταύτιση με αυτόν, η οποία εκφράζεται μέσω των μύθων καταγωγής, των τελετουργιών και της γραπτής και προφορικής παράδοσης. Το ανήκειν αποτελεί έναν τρόπο θύμησης, ο οποίος είναι θεμελιώδης για την κατασκευή της συλλογικής μνήμης, καθώς μαζί με την τοπικότητα αποτελούν βασικά στοιχεία ταυτότητας. Επιπλέον, η δημιουργία του πολιτισμού μέσω της αλληλεπίδρασης των ατόμων και της εμπειρίας έκτακτων γεγονότων, όπως για παράδειγμα η υποχρεωτική μετανάστευση, δεν τον συνδέει απαραίτητα με έναν συγκεκριμένο τόπο. Επομένως, είναι φανερό ότι η ταυτότητα μπορεί να εντοπιστεί μεταξύ των τόπων και να λάβει ποικίλα νοήματα και δεν είναι απαραίτητο να βρίσκεται σε στενή σύνδεση με έναν συγκεκριμένο τόπο.

Η άποψη ότι η τοπικότητα συνιστά σημείο κοινωνικής αναφοράς, η οποία έρχεται σε αντίθεση με την εθνικότητα, λόγω της κοινωνικής συνοχής, της ηθικής ενότητας και του εσωστρεφή χαρακτήρα των μικρών κοινωνιών, έχει υποστεί κριτική εξαιτίας της μονομερούς αντίληψης περί κοινωνικής εξέλιξης. Ωστόσο, η τοπική οντότητα συχνά παρουσιάζεται να διαφέρει από την εθνική, δεδομένου ότι οι σχέσεις που εντοπίζονται μεταξύ τους οδηγούν σταδιακά στην αφομοίωση της πρώτης από τη δεύτερη. Παρόλ' αυτά, η τοπικότητα βρίσκεται σε συνεχή διάλογο με το έθνος, ως συμβολική κατασκευή ταυτοτικής ιδιαιτερότητας. Εξάλλου, υπάρχει η ολοένα και αυξανόμενη τάση επιστροφής στην τοπικότητα και τονισμός των διαφορετικών πολιτισμικών στοιχείων, ως «απάντηση» στην ομογενοποιητική τάση και στην προσπάθεια εξάλειψης της πολιτισμικής ποικιλότητας. Εν τέλει, η τοπικότητα χρησιμοποιείται προκειμένου να αποκτηθεί η εθνική ταυτότητα από την εκάστοτε τοπική ομάδα (Νιτσιάκος, 1996: 94· 1997:46).

Η κατάργηση των συνόρων, ως φυσικό επακόλουθο της κατάργησης των καθεστώτων της Νοτιοανατολικής Ευρώπης έφερε ξανά στο προσκήνιο ζητήματα σχετικά με τα όρια των εθνικών ταυτοτήτων, τη συγκρότηση και την εξέλιξή τους, καθώς και με τις σχέσεις των εθνοτικών ορίων και των εθνικών συνόρων. Ως εκ τούτου, τονίζεται η ρευστότητα των εθνοτικών ορίων και ταυτοτήτων σε σχέση με τα έθνη κράτη. Η κρίση που εντοπίζεται στην περιοχή δεν περιορίζεται σε διαπραγματεύσεις σε επίπεδο εθνικών κρατών, αλλά έχει ως αποτέλεσμα αιματηρούς πολέμους με στοιχεία εθνοκάθαρσης (Νιτσιάκος, 2018).

Πραγματοποιείται, έτσι, μια στροφή της επιστημονικής έρευνας προς τις έννοιες του ορίου και του συνόρου, οι οποίες ουδεμία ταύτιση φέρουν μεταξύ τους. Το μεν όριο προσδιορίζει τη συμβολική γραμμή που διαχωρίζει δύο συλλογικές οντότητες, ενώ το σύνορο αναφέρεται στο χωρικό και νομικο-πολιτικό διαχωρισμό των προαναφερθεισών οντοτήτων. Δεδομένου ότι η φύση των ταυτοτήτων είναι μεταβαλλόμενη και χαρακτηρίζονται από ρευστότητα, η σχέση των ορίων και των συνόρων είναι ρευστή και ασταθής και δεν υπάρχει ταύτιση ανάμεσά τους (Νιτσιάκος, 2018).

Τα γεωπολιτικά και κρατικά σύνορα αποτελούν σύμβολα δύναμης, καθώς θεωρούνται η αναπαράσταση της κυριαρχίας του κράτους και είναι μέσα ελέγχου της διακίνησης πληροφοριών, ανθρώπων και αγαθών και αποτελούν ιστορικά και σύγχρονα «αποδεικτικά» για τις σχέσεις των κρατών μεταξύ τους (Donnan- Wilson

1999: 15). Εφόσον τα σύνορα ορίζουν το γεωγραφικό χώρο στον οποίο ασκείται η πολιτική εξουσία των κρατών, ορίζοντας παράλληλα την εδαφικότητά τους, θα έπρεπε να σημασιοδοτούν και πολιτισμικά τον χώρο προσδίδοντας ομοιογένεια στο εσωτερικό και τονίζοντας την ετερότητα του εξωτερικού. Παρόλ' αυτά, η κατάσταση που επικρατεί στις μεθοριακές περιοχές θέτει υπό αμφισβήτηση μία ιδεατή ταύτιση ενός λαού με την εδαφική επικράτεια και τον πολιτισμό, καθώς οι ταυτότητες των περιοχών αυτών δε φαίνεται να αντιστοιχούν πάντοτε στον διαχωρισμό που επιβάλλουν τα σύνορα (Νιτσιάκος – Μάντζος 2003: 87). Για το λόγο αυτό τα σύνορα αποτελούν «πεδία» ιδιαίτερου ενδιαφέροντος για τους επιστήμονες, εξαιτίας της λειτουργίας τους στις σχέσεις των κρατών και του ρόλου που διαδραματίζουν στην καταγωγή και τον τρόπο ανάπτυξης των κρατών στα οποία εντάσσονται (Donnan-Wilson 1999: 4).

Έτσι, όταν γίνεται λόγος για όρια, δεν εννοούνται τα φυσικά, αλλά τα κοινωνικά όρια, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη αν υπάρχουν και χωρικά όρια αντίστοιχα. Οι κοινωνικές ομάδες στην προσπάθειά τους να συγκροτήσουν μια ταυτότητα που θα τις διαχωρίζει από τον «Άλλον», τον γείτονα, με τον οποίο δεν επιθυμούν να ταυτιστούν, αλλά να διαφοροποιηθούν από αυτόν, κάνουν χρήση του συμβολικού συνόρου. Με τον τρόπο αυτό, οποιεσδήποτε πολιτισμικές ομοιότητες ή διαφορές τονίζονται ή αποσιωπούνται ανάλογα με την κατεύθυνση και τις επιθυμίες της ομάδας και τις σχέσεις που επιζητούν να αναπτύξουν κάθε φορά (Νιτσιάκος, 2018).

Έχοντας κατά νου την έννοια του ορίου, μπορεί να γίνει λόγος για τη συμβολική διάσταση του συνόρου. Με την ολοένα και ακμάζουσα συζήτηση περί παγκοσμιοποίησης, γίνεται λόγος για από-εδαφοποιημένες κοινωνίες, δίχως σύνορα, όπου παρατηρείται μια διαρκής κίνηση μεταξύ ανθρώπων και πολιτισμικών αγαθών. Ωστόσο, από την άλλη πλευρά παρά το γεγονός ότι τα ορατά σύνορα μπορούν να διαπεραστούν ανά πάσα στιγμή, αναπτύσσονται νέα συμβολικά σύνορα, όρια, τα οποία οδηγούν σε νέες ιεραρχήσεις και ταξινομικές κατηγορίες. Στο πλαίσιο αυτό παρατηρείται μια προσπάθεια επαναπροσδιορισμού των ταυτοτήτων και κατ' επέκταση επαναπροσδιορισμού των ορίων (Νιτσιάκος, 2018).

Το σύνορο, λοιπόν, ιδωμένο συμβολικά με την έννοια της συμβολής του στη συγκρότηση και αναπαραγωγή των ταυτοτήτων είναι μείζονος σημασίας και ανάγεται σε «τόπο» ανάδειξης σχέσεων. Αποτελεί το σημείο στο οποίο συναντιέται η μία οντότητα με την άλλη και συνεπώς δίνεται έμφαση στην ταυτότητα σε σχέση με την

ετερότητα, στο όμοιο απέναντι στο διαφορετικό. Για τον λόγο αυτό δίνεται ιδιαίτερη σημασία σε πληθυσμούς που είναι εγκατεστημένοι στα σύνορα με τον τονισμό της «καθαρότητάς» τους και της αυθεντικότητας της ταυτότητάς τους. Λόγω του ολοένα αυξανόμενου ενδιαφέροντος για τη μελέτη των συνόρων τίθενται στο επίκεντρο οι σχέσεις μεταξύ των τοπικών πολιτισμικών οντοτήτων και των συνοριακών ταυτοτήτων με το εθνικό κράτος. Έτσι, διατυπώνονται ερωτήματα σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο αποτυπώνονται στα σύνορα οι σχέσεις εθνοτικών ομάδων και εθνικών κρατών και τον τρόπο με τον οποίο αναπτύσσονται και αναπαράγονται οι τοπικές και εθνικές ταυτότητες στον χώρο και τον χρόνο, κάτι που θα μας απασχολήσει και στην παρούσα εργασία (Νιτσιάκος, 2018).

Εξάλλου, μία έννοια για την οποία αναπτύσσεται συζήτηση ολοένα και περισσότερο σήμερα είναι η «διεθνικότητα». Ο όρος αυτός περιγράφει την επιρροή – ορισμένες φορές και πολιτισμική – που δέχονται οι κάτοικοι των συνοριακών περιοχών από τους αντίστοιχους κατοίκους στην άλλη πλευρά του συνόρου. Περιγράφει ο όρος αυτός τους δεσμούς που αναπτύσσονται μεταξύ ατόμων και θεσμών στα σύνορα των δύο εθνών κρατών (Donnan – Wilson 1999: 5). Οι Νιτσιάκος και Μάντζος (2003:89), κάνουν λόγο για τη δημιουργία «κοινωνικών πεδίων», τα οποία αναφέρονται σε δύο κοινωνίες και τις σχέσεις τις οποίες αναπτύσσουν μεταξύ τους και οι οποίες ξεπερνούν και παρακάμπτουν την ιδεώδη λειτουργία των συνόρων.

1.2.2 Η έννοια της «μνήμης»

Παραπάνω έγινε κατανοητό ότι η τοπικότητα και η ταυτότητα συνδέονται άμεσα με τη μνήμη και δεδομένου ότι θα γίνει αναφορά για τον όρο αυτό στην παρούσα εργασία κρίνεται σκόπιμη η αποσαφήνισή του. Έχουν γίνει ουκ ολίγες προσπάθειες για να βρεθεί ένας ορισμός της μνήμης. Τι συνιστά τη μνήμη; Τι είναι κοινωνική, συλλογική μνήμη; Πώς σχετίζονται η ατομική με τη συλλογική μνήμη;

Η μνήμη αναφέρεται σε ένα σύνθετο σύνολο παραστάσεων και αντιλήψεων που αποτυπώνουν τις πολυσχιδείς συνδέσεις μεταξύ των συμβάντων, του τρόπου με τον οποίο αυτά αποτυπώνονται βιωματικά στο υποκείμενο και εν τέλει την αναπαραγωγή αυτών στα κυρίαρχα αφηγήματα της κοινωνικής ομάδας. Η παραπάνω σχέση είναι σύνθετη, δεδομένου ότι οι συμβολισμοί και τα όποια μηνύματα μεταδίδονται έχουν

τη δυνατότητα είτε να ενώνουν είτε να διαφοροποιούν τους φορείς της (Appadurai, 1981· Hodgkin & Radstone, 2003a· Molden, 2016). Η παραπάνω άποψη συνάδει με την άποψη των κοινωνικών κονστρουκτιβιστών, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι η μνήμη «κατασκευάζεται» κατά τη διάρκεια της κοινωνικής επικοινωνίας.

Ο κυριότερος στοχαστής που ασχολήθηκε με την αποσαφήνιση του όρου «μνήμη» και έθεσε τα θεμέλια για τη διερεύνησή του είναι ο Maurice Halbwachs. Η απλή ανάμνηση και ανάκληση γεγονότων δεν είναι αυτό που συνιστά τη μνήμη σύμφωνα με τον Halbwachs, αλλά η μνήμη αποτελείται από ένα ολόκληρο δίκτυο σχέσεων, μορφών και αντικειμένων που υφίστανται εξωτερικά του ατόμου και λειτουργούν ως στήριγμα και ενσάρκωση του παρελθόντος, διαμορφώνοντας παράλληλα την κοινωνική πραγματικότητα στο παρόν. Η μνήμη δεν είναι απαραίτητο να ανήκει σε ένα συγκεκριμένο χρονικό φάσμα, δεδομένου ότι δεν υφίσταται δεδομένη στιγμή δημιουργίας της, καθώς μπορεί να κατασκευαστεί οποιαδήποτε στιγμή, χωρίς να αναφέρεται απαραίτητα σε οποιαδήποτε άλλη χρονική στιγμή. Τα άτομα έχουν μνήμη, αλλά πάντα ως μέλη ενός κοινωνικού συνόλου, καθώς η μνήμη αποτελεί μια κοινωνική κατασκευή, η οποία λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο επικοινωνιακών διεργασιών (Halbwachs, 2013). Το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσονται καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής τους (π.χ. οικογένεια, κοινωνική τάξη, θρησκευτική ή επαγγελματική ομάδα, πολιτική παράταξη κ.ά.) επηρεάζει και καθορίζει τη μνήμη τους. Κάθε ατομική μνήμη αποτελεί μία οπτική της συλλογικής μνήμης (Halbwachs, 2013, 1992α). Συνεπώς δεν μπορεί να γίνει λόγος για μια ενιαία συλλογική μνήμη, καθώς βασικό της χαρακτηριστικό είναι η πολλαπλότητα, δεδομένου ότι εξαρτάται από την εκάστοτε κοινωνική ομάδα, η οποία την παράγει. Το άτομο θυμάται τοποθετώντας τον εαυτό του στο πλαίσιο της ομάδας, αλλά η μνήμη της ομάδας αποτελεί πραγμάτωση και εκδήλωση των ατομικών μνημών (Halbwachs, 1992α).

Την άποψη αυτή περί κοινωνικής διάστασης της μνήμης υποστηρίζει και ο κοινωνικός ψυχολόγος Blondel, ο οποίος αναφέρει ότι κανένας άνθρωπος δεν είναι δυνατόν να ζει στην απομόνωση και η ζωή μας είναι συνυφασμένη με των υπόλοιπων ανθρώπων γύρω μας, καθώς αναπτύσσουμε υλικές και ηθικές σχέσεις μαζί τους. Παρόλ' αυτά ο Blondel – ο οποίος ασπάζεται εν γένει τη θέση του Halbwachs – δεν αποκλείει την ατομική διάσταση της μνήμης. Υποστηρίζει την ύπαρξη των ατομικών ενθυμήσεων, χωρίς ωστόσο να παραβλέπει ή να απορρίπτει την επίδραση του κοινωνικού πλαισίου στη διαμόρφωσή τους. Αναφέρει ότι εφόσον τα άτομα είναι

αυτά που θυμούνται δεν τίθεται θέμα κυριαρχίας της συλλογικής επί της ατομικής μνήμης, καθώς οι κοινές αναμνήσεις και οι κοινές ατομικές μνήμες διαμορφώνουν τη συλλογική μνήμη της ομάδας (Μαντόγλου, 2010).

Ο Bastide, υιοθετώντας μια παρόμοια θέση με τον Blondel υποστηρίζει ότι η συνδιαλλαγή μεταξύ των ατομικών μνημών κατά την αλληλεπίδραση των μελών μιας κοινωνίας είναι αυτή που διαμορφώνει τη μνήμη αυτής της κοινωνικής ομάδας. Κατά το μοίρασμα των ατομικών τους μνημών τα άτομα είτε συμβαδίζοντας είτε διαφωνώντας διαμορφώνουν τη συλλογική μνήμη της ομάδας τους (Μπενβένιστε & Παραδέλλης, 1995).

Την ίδια περίπτωση θέση με τον Halbwachs για την κοινωνική διάσταση της μνήμης εξέφρασε και ο Janet, ο οποίος υποστήριξε ότι η μνήμη αποτελεί ένα κοινωνικό γεγονός και είναι αποτέλεσμα των κοινωνικών σχέσεων. Πρόκειται, δηλαδή, για μια ενεργητική διαδικασία κατά την οποία το άτομο έρχεται σε επαφή με το μνημονεύόμενο γεγονός, το οποίο συμμορφώνεται με τις κυρίαρχες κοινωνικές τάσεις και το πολιτισμικό σύστημα μιας συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας. Με τον τρόπο αυτό κάθε κοινωνικό υποκείμενο, στη βάση των εκάστοτε πολιτισμικών χαρακτηριστικών, αναδιαρθρώνει το νόημα του υλικού της μνήμης (Μαντόγλου, 2012).

Όπως είναι φανερό από τα παραπάνω, οι διάφοροι κοινωνικοί μελετητές εξέφρασαν διαφορετικές απόψεις σχετικά με τη σχέση ατομικής και συλλογικής μνήμης. Σύμφωνα με τη δική μας προσέγγιση, όλες οι ατομικές μνήμες μπορούν να προσδιοριστούν ακριβέστερα μέσα στα κοινωνικά πλαίσια στα οποία εντάσσονται. Η συλλογική μνήμη «χρειάζεται» τη στήριξη των ατόμων και τα ίδια τα άτομα θυμούνται ως μέλη μιας ομάδας. Η ένταξη του ατόμου σε διαφορετικές κοινωνικές ομάδες υποδηλώνει ότι η μνήμη του αποτελεί ένα συνονθύλευμα συλλογικών μνημών των εκάστοτε κοινωνικών ομάδων. Έτσι, γίνεται κατανοητή η άρρηκτη σχέση ατομικής και συλλογικής μνήμης, καθώς η πρώτη αποτελεί μία σύνθεση πολλαπλών συλλογικών μνημών. Επομένως, κάθε ατομική μνήμη αποτελεί μία οπτική της συλλογικής μνήμης, η οποία μετασχηματίζεται ανάλογα με τις σχέσεις που αναπτύσσει το άτομο με τα κοινωνικά περιβάλλοντα στα οποία εντάσσεται.

Η μνήμη αποτελεί μια διαδικασία συνεχούς αναδημιουργίας και αναμόρφωσης του παρελθόντος επηρεαζόμενη από το παρόν και την κοινωνία και όχι μια απλή μηχανική καταγραφή και αποθήκευση στον ανθρώπινο νου παρελθοντικών

γεγονότων. Δεδομένου ότι το παρελθόν δεν υπάρχει πλέον, οι άνθρωποι προσπαθούν να προσαρμοστούν στο παρόν, βιώνοντας ταυτόχρονα το οικείο σε αυτούς παρελθόν υπό το πρίσμα του παρόντος. Οι πεποιθήσεις, οι ιδέες, οι πολιτικές και ιστορικές συγκυρίες και οτιδήποτε λαμβάνει χώρα στο παρόν επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται και αποκωδικοποιούν το παρελθόν. Κατά συνέπεια, η κοινωνική εξουσία επηρεάζει και διαμορφώνει τη συλλογική μνήμη (Halbwachs, 1992α· Μαντόγλου, 2012).

Η συλλογική μνήμη αποτελεί μια συμβολική λειτουργία, δεδομένης της στήριξής της στη χρήση συμβόλων, καθώς δεν αποτελεί μια στείρα φωτογραφική αναπαραγωγή πληροφοριών. Σύμφωνα με τον Halbwachs (1992α:45, 173), το βασικό και σταθερό συμβατικό πλαίσιο της συλλογικής μνήμης είναι *«η γλώσσα και το σύστημα των κοινωνικών συμβάσεων που συνδέεται μ' αυτήν»*. Σε αυτό το σημείο παρατηρείται μία σύνδεση της μνήμης με την αφηγηματικότητα, χωρίς ωστόσο να ταυτίζονται μεταξύ τους, αφού η γλώσσα δε μπορεί να περιγράψει λεπτομερώς όλο το φάσμα της μνήμης, η συγκρότηση της οποίας επιτυγχάνεται μέσω του συστήματος συμβόλων που οικειοποιούνται τα μέλη ενός πολιτισμού.

Ο Halbwachs (2013, 1992α) μελετά τη σημασία του χώρου προκειμένου να υπάρξει παγίωση της μνήμης. Ο χώρος ως μια πραγματικότητα που έχει διάρκεια στον χρόνο συνιστά ένα πλαίσιο αναφοράς της κοινωνίας, καθώς υποστηρίζει και διατηρεί στον χρόνο τη μνήμη των μελών της κοινότητας. Ο Halbwachs (1992β) διερευνά τους νόμους που διέπουν τη συλλογική μνήμη και καταλήγει σε τρεις θεμελιώδεις νόμους που αναφέρονται στις σχέσεις μνήμης και χώρου. Ο πρώτος νόμος έχει να κάνει με διαφορετικά γεγονότα που δεν συνδέονται μεταξύ τους συνδέονται, όμως, με την ίδια τοποθεσία. Το γεγονός ότι μία ομάδα συγκεντρώνει τα σημαντικά για αυτή γεγονότα σε έναν χώρο συμβάλλει στην οργάνωση, διατήρηση και μεταβίβαση της μνήμης, όχι μόνο σε σχέση με τον τόπο αυτό καθαυτό, αλλά και σε σχέση με τον χρόνο, τα ίδια τα γεγονότα και τα πρόσωπα που συμμετείχαν σε αυτά. Επομένως, τα διαφορετικά γεγονότα συνδέονται μεταξύ τους δημιουργώντας μια ενότητα, δεδομένου ότι τοποθετούνται στο ίδιο χωροχρονικό ορόσημο.

Ο δεύτερος νόμος, τον οποίο ο Halbwachs ονομάζει νόμο της κατάτμησης, στηρίζει την ανάμνηση ενός μείζονος σημασίας γεγονότος στη διάσπασή του σε επιμέρους συμβάντα που τοποθετούνται σε διαφορετικούς χώρους. Τα επιμέρους συμβάντα αποκτούν μια ιδιαίτερη σημασία και καθίστανται τμήμα μιας ευρύτερης

ολότητας στηρίζοντας πολλαπλά το αρχικό γεγονός. Άλλωστε, η διατήρηση στη μνήμη της χρονικής εκτύλιξης του γεγονότος ευνοείται από την απόδοση των διαφορετικών διαδοχικών φάσεων του σε διαφορετικούς χώρους, δηλαδή τη χωρική τοποθέτησή τους (Halbwachs, 1992β).

Τέλος, ο τρίτος νόμος, τον οποίο ονομάζει νόμο της δυαδικότητας, είναι σχετικός με τον εντοπισμό του ίδιου μοναδικού γεγονότος σε δύο χώρους ταυτόχρονα. Αυτό έχει να κάνει με τη συνύπαρξη διαφορετικών κοινωνικών ομάδων, οι οποίες είναι φορείς διαφορετικών παραδόσεων (Halbwachs, 1992β).

Ο Bastide συμφωνώντας με τον Halbwachs ότι απαραίτητη προϋπόθεση για να διατηρηθεί η συλλογική μνήμη είναι η αδιάκοπη αναδημιουργία από την πλευρά των υποκειμένων των συμβολικών χώρων που καθιστούν δυνατή την κοινωνική συνέχεια, κρίνει αναγκαία και την αναφορά στην «κινησιακή μνήμη», τουλάχιστον όσον αφορά στις θρησκευτικές και τελετουργικές εκδηλώσεις. Με την εισαγωγή της σωματικής τελετουργικής διάστασης της συλλογικής μνήμης, ο Bastide θέτει στο επίκεντρο τον φορέα αυτής της μνήμης, την κοινωνική ομάδα. Θεωρεί ότι είναι η δομή της ομάδας που εξηγεί τη συλλογική μνήμη, όχι ως συλλογική συνείδηση πλέον, αλλά ως *«ένα σύστημα αμοιβαίων σχέσεων ανάμεσα σε ατομικές μνήμες»*. Οι «άλλοι» αποτελούν απαραίτητη προϋπόθεση της μνήμης σύμφωνα με τον Bastide, καθώς οι ατομικές μας μνήμες βρίσκονται σε άμεση συνάρτηση με τις μνήμες των άλλων στο πλαίσιο αμοιβαίας ανταλλαγής συμπληρωματικών εικόνων. Με τον τρόπο αυτό εισάγεται από τον Bastide η έννοια της «διανεμημένης» μνήμης, η οποία ενσαρκώνεται στο πλαίσιο ορισμένων τελετουργικών περιστάσεων (Bastide, 1970: 94 οπ. αναφ. στο Μπενβενίστε & Παραδέλλης, 1995).

Ωστόσο, αν δεχθούμε την άποψη του Bastide περί διανεμημένης μνήμης και ύπαρξης των συλλογικών αναπαραστάσεων μέσω των κοινωνικών σχέσεων, τότε σε οποιαδήποτε απορρύθμιση του κοινωνικού πλαισίου (π.χ. υποδούλωση, διωγμός, μετεγκατάσταση κ.τλ.), στο οποίο εντάσσονται αυτές οι σχέσεις αυτές θα μπορούσαν να δημιουργηθούν χάσματα στην κοινωνική μνήμη. Παρόλ' αυτά, τα συγκεκριμένα κενά δεν οδηγούν απαραίτητα σε λήθη. Αντίθετα, ωθούν την κοινωνική ομάδα στην εύρεση νέων στοιχείων από το νέο περιβάλλον, προκειμένου να προβεί στην κάλυψή τους, σύμφωνα πάντα με την κοινή λογική του συγκεκριμένου κοινωνικού συστήματος (Bastide, 1970 οπ. αναφ. στο Μπενβενίστε & Παραδέλλης, 1995).

Η έννοια της μνήμης συνδέεται άμεσα με αυτήν της ταυτότητας, καθώς μέσω της διαρκούς αλληλεπίδρασής τους, διαδραματίζουν θεμελιώδη ρόλο στη συγκρότηση του ατόμου και στη διαμόρφωση της γνώμης του για τον κόσμο. Ο Candau (1996: 119 οπ. αναφ στο Μαντόγλου, 2010: 193) αναφέρει ότι είναι αδύνατη η ύπαρξη της ταυτότητας χωρίς μνήμη, καθώς η δεύτερη δίνει τη δυνατότητα στο άτομο να συνειδητοποιήσει τον εαυτό του μέσα στον χρόνο. Ακόμη, τονίζει και το αντίστροφο, την αδυναμία, δηλαδή, ύπαρξης της μνήμης χωρίς την ταυτότητα, διότι χωρίς την *a priori* συνείδηση το άτομο δε δύναται να συσχετίσει διαδοχικές καταστάσεις, η χρονική αλληλουχία των οποίων ενδέχεται να έχει μείζονα σημασία για το ίδιο.

Απ' την άλλη πλευρά, δεν είναι λογικό να γίνεται λόγος για μνήμη και να μην αναφέρεται η έννοια που βρίσκεται στον αντίποδα, η έννοια της λήθης. Από μία κοινωνική οπτική, η λήθη συνδέεται και αυτή με ένα παρελθόν ή παρόν, το οποίο αποσιωπάται. Είναι εμφανές ότι οτιδήποτε περιέρχεται σε κατάσταση λήθης δεν δύναται να αναφέρεται σε γεγονότα ή καταστάσεις, τα οποία είναι ενταγμένα στο κυρίαρχο σύστημα αξιών, κανόνων και ιδεών. Τα κενά αυτά μνήμης αναφέρονται συνήθως σε μειονοτικά υποκείμενα ή σε μειονοτικά και ανεπιθύμητα κοινωνικά γεγονότα (Halbwachs, 2013).

Κεφάλαιο 2^ο: Οργάνωση του χώρου (ταυτότητα τόπου)

Το Πληκάτι είναι ένα χωριό, το οποίο εδράζεται στα ελληνοαλβανικά σύνορα και μέχρι τις αρχές του 20ου αιώνα η πλειοψηφία των κατοίκων ήταν ορθόδοξοι χριστιανοί, ενώ σε αυτό διέμεναν και μερικές μουσουλμανικές οικογένειες. Μετά την ένταξή του στο Ελληνικό Δημόσιο το 1913, ασκήθηκε πίεση στον μουσουλμανικό πληθυσμό, πράγμα που τον ώθησε σταδιακά στη μετακίνησή του στην Αλβανία. Το χωριό είναι μέρος ενός συμπλέγματος χωριών, γνωστών ως Μαστοροχώρια, το όνομα των οποίων οφείλεται στην τεχνική εξειδίκευση των κατοίκων τους στα ύστερα Οθωμανικά χρόνια.

Εκτός από τα υπόλοιπα Μαστοροχώρια, οι κάτοικοι του Πληκατίου, στα τέλη της Οθωμανικής εποχής, είχαν άμεσες επαφές τόσο με Βλάχους κτηνοτρόφους από τα γειτονικά χωριά της Αετομηλίτσας και της Γράμμουστας όσο και με νομάδες κτηνοτρόφους στα θερινά βοσκοτόπια του Γράμμου. Επιπλέον, οι στενές σχέσεις με τα χωριά της περιφέρειας Κολονίας (σημερινή επαρχία της Αλβανίας), η οποία βρίσκεται στην άλλη πλευρά του βουνού, συμπληρώνουν το κοινωνικό – πολιτικό περιβάλλον του Πληκατίου.

Η κύρια οικονομική απασχόληση ήταν η γεωργία, ενώ η συντήρηση κοπαδιών ζώων περιοριζόταν στις ανάγκες της εστιακής ομάδας. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, λίγες μουσουλμανικές οικογένειες και μόνο μία χριστιανική είχαν στην κατοχή τους γη, την οποία νοίκιαζαν στους ντόπιους χριστιανούς κατοίκους εισπράττοντας φόρους, ενώ παράλληλα νοίκιαζαν βοσκοτόπια στους νομάδες κτηνοτρόφους. Οι γεωγραφικοί περιορισμοί σε συνδυασμό με τη δημογραφική αύξηση και την πολιτική και οικονομική εξάρτηση από τους μπάηδες, τους μουσουλμάνους ιδιοκτήτες, και παρά την τεχνική εξειδίκευση των ανδρών, οδήγησαν πολλές χριστιανικές οικογένειες σε μετεγκατάσταση στη Βόρεια και Κεντρική Ελλάδα. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία δύο νέων οικισμών, της Δροσοπηγής (παλαιότερα γνωστής ως Μπελκαμένης) και του Φλάμπουρου (Νεγκοβάνη) στο νομό Φλώρινας.

Οι Πληκαδίτες θέτουν τη διάκριση μεταξύ του «άλλου» και του «εμείς» στη βάση των θρησκευτικών, οικονομικών (δεδομένου ότι οι Οθωμανοί ήταν οι ιδιοκτήτες γης και οι Χριστιανοί οι ραγιάδες) και πολιτισμικών διαφορών, καθώς επίσης, και της

εργασιακής τους ειδίκευσης και της γλώσσας. Συνεπώς, συγκροτούν την ταυτότητά τους σαν θρησκευτικές, πολιτισμικές και κοινωνικές παρά σαν εθνικές κατηγορίες.

Συγκεκριμένα, η ενσωμάτωση του χωριού στο ελληνικό κράτος, το 1913, σηματοδοτεί σημαντικές κοινωνικές και πολιτισμικές αλλαγές μερικές από τις οποίες πυροδοτήθηκαν από την ενσωμάτωση στο εθνικό κράτος. Αυτές ήταν μεγίστης σημασίας για το είδος των σχέσεων μεταξύ των δύο κοινωνικών ομάδων που ζούσαν στο χωριό, των Χριστιανών και των Μουσουλμάνων. Η ένταξη του χωριού στο ελληνικό κράτος ανάγκασε τον μουσουλμανικό πληθυσμό να μετακινηθεί προς τη γειτονική Αλβανία. Αποτέλεσμα αυτού ήταν η μεταφορά της ιδιοκτησίας γης, καθώς οι χριστιανικές οικογένειες αγόρασαν τα σπίτια και τα χωράφια τους από τους Μουσουλμάνους. Μέχρι το 1940 μόνο μία μουσουλμανική οικογένεια είχε παραμείνει στο χωριό.

Κατά τις δεκαετίες 1920 με 1930 οι κάτοικοι του Πληκατίου υποβλήθηκαν στις ομογενοποιητικές διαδικασίες του ελληνικού κράτους. Ο κατά πλειοψηφία δίγλωσσος πληθυσμός αναγκάστηκε κυρίως μέσω της εκπαίδευσης να ομιλεί την επίσημη γλώσσα του κράτους και τα προσωπικά ονόματα, καθώς και τα τοπωνύμια εξελληνίστηκαν. Παρόλ' αυτά η επικοινωνία με τα γειτονικά χωριά στην άλλη μεριά των συνόρων διατηρήθηκε, οι συζυγικές σχέσεις συνεχίστηκαν και η Ερσέκα (η πλησιέστερη πόλη της Αλβανίας) παρέμεινε η κύρια περιοχή αγοραπωλησίας προϊόντων για το χωριό.

Αντίθετα, η παρουσία του έθνους κράτους γίνεται περισσότερο αισθητή στον οικονομικό και πολιτικό τομέα. Οι κάτοικοι του χωριού θεωρούν θετικές τις συγκεκριμένες μεταβολές στην τοπική κοινωνία. Οι δεκαετίες 1920 – 1930 ήταν μία περίοδος κατά την οποία οι Χριστιανοί κάτοικοι του χωριού απέκτησαν τα σπίτια τους και τα αγροτεμάχια που καλλιεργούσαν και απαλλάχθηκαν από την οικονομική επιρροή των μουσουλμάνων μπέηδων. Για τους Πληκαδίτες ο χώρος, η γη έχει ιδιαίτερη σημασία για τη συμβολική κατασκευή της κοινότητας, κάτι που φαίνεται τόσο από τις διαμάχες των κατοίκων με τις γειτονικές κοινότητες για τα όρια του χωριού όσο και από τις δίκες των νομάδων κτηνοτρόφων για την κατοχή βοσκοτόπων και του κράτους για τους τίτλους ιδιοκτησίας. Υπό αυτή την έννοια, η ενσωμάτωση της εθνικής πολιτικής στο χωριό προσλαμβάνει μία τοπική σημασία, αρκετά αποστασιοποιημένη από τη ρητορική της εθνικής αυτοδιάθεσης και αποκτά ιδιαίτερη σημασία για τη διαμόρφωση της τοπικής ταυτότητας.

Η δεκαετία του 1940 σηματοδοτεί, όχι μόνο για το Πληκάτι, με τον πιο βίαιο τρόπο τη μετάβαση από τη συγκεκριμένη τοπικότητα και την ευρύτερη περιοχή προς τη νεωτερικότητα. Τα αποτελέσματα αυτής της μετάβασης έγιναν ορατά κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου πολέμου, ο οποίος ακολούθησε τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο. Το Πληκάτι και οι γύρω περιοχές έγιναν σημεία των τελευταίων μαχών του Εμφυλίου και όπως ακριβώς συνέβη και σε άλλες περιοχές της Ελλάδας οι κάτοικοι διχάστηκαν πολιτικά. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου η κοινωνική δομή του χωριού μεταβλήθηκε (κάτι που θα αναλυθεί σε επόμενο κεφάλαιο), καθώς ένα μεγάλο μερίδιο του πληθυσμού έφυγε από το χωριό με κατεύθυνση τις βαλκανικές χώρες του Ανατολικού μπλοκ.

Εκτός από τον εσωτερικό διχασμό, ο πόλεμος κατέστησε εξίσου σαφείς εθνικούς και πολιτικούς διαχωρισμούς μεταξύ Ελλάδας και Αλβανίας. Το σύνορο λειτούργησε σαν διαχωριστική γραμμή, η οποία αποκόπτει τον «άλλο» από κάθε είδους άμεση κοινωνική αλληλεπίδραση. Είναι φανερό ότι η συνοριακή θέση του χωριού επιβάλλει μια διφορούμενη θέση σε αυτό. Οι κάτοικοί του ήταν (και οι περισσότεροι εξακολουθούν να είναι) δίγλωσσοι, μιλούν ελληνικά και αλβανικά, αντικατοπτρίζοντας παλαιότερες, προεθνικές, κοινωνικοπολιτισμικές «συγγένειες» του χωριού με τις γειτονικές κοινότητες της επαρχίας Kolognë, σημερινή επαρχία του αλβανικού κράτους.

Επιπλέον, τα σύνορα διαχωρίζουν μια περιοχή, η οποία κατά την οθωμανική εποχή οριζόταν σε μεγάλο βαθμό από έναν περίπλοκο πολιτισμικό ιστό οικονομικών, κοινωνικών και θρησκευτικών πολυπλοκοτήτων. Στο πλαίσιο αυτό οι Πληκαδίτες καλούνται να διαχειριστούν, όπως όλοι όσοι διαμένουν σε «οριακά» μέρη, σε τοπικό επίπεδο, τα πολιτισμικά στοιχεία, τα οποία απαρτίζουν το «εμείς» και προσδιορίζουν την ταυτότητά του σε σχέση με το «άλλο», το διαφορετικό αλβανικό, στην άλλη πλευρά των συνόρων. Ακόμη, πρέπει να διαπραγματευτούν την πολιτισμική τους ταυτότητα στο παρόν, αφού συμπεριλάβουν την έννοια τόσο του έθνους όσο και προ – εθνικών στοιχείων και να αναδιοργανώσουν το παρελθόν είτε ως βιωμένη είτε ως φαντασιακή εμπειρία.

Το γεγονός ότι η κοινότητα του Πληκατίου βρίσκεται στο σύνορο και αποτελεί το σημείο συνάντησης μεταξύ δύο κόσμων υπονομεύει τη διαχωριστική σημασία του συνόρου. Η αποκατάσταση των σχέσεων μεταξύ της Ελλάδας και της Αλβανίας, μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία (1991), σηματοδοτεί

για το Πληκάτι μια μορφή συνέχειας με το παρελθόν και έχει βαθιά επίδραση στην πρακτική και συμβολική επίδραση των συνόρων. Καθώς ο κρατικός ιδεολογικός έλεγχος έχει χαλαρώσει, και η εθνική υπαγωγή των Πληκαδιτών στο ελληνικό κράτος δεν μπορεί να αμφισβητηθεί σοβαρά, οικοδομείται μια αίσθηση κοινού τοπίου από την πολιτισμική εγγύτητα του παρελθόντος. Μόνο τα σύνορα εξακολουθούν να αναφέρονται σε εθνικές, οικονομικές και κοινωνικές διαφορές και όχι σε πολιτισμικές ομοιότητες, οικονομικές ανταλλαγές και γαμήλιες ανταλλαγές.

Αναμφίβολα, η αναπαράσταση του «άλλου» στο Πληκάτι συνδέεται με τη συνοριακή του θέση. Οι Πληκαδίτες καθορίζουν την ταυτότητά τους στη βάση των εθνικών, θρησκευτικών και κοινωνικών διαφορών με τους Αλβανούς γείτονες. Αυτά τα διακριτά χαρακτηριστικά, τα οποία συνδέονται άμεσα με τα εθνικά σύνορα και την ιδεολογία τους και είναι βασισμένα στην παρούσα αντίληψη ή ανάγνωση του παρελθόντος, όπως και άλλα χαρακτηριστικά, λιγότερο εύκολα να αντιμετωπιστούν, όπως η γλώσσα και οι κοινωνικές και οικονομικές ανταλλαγές του παρελθόντος, έχουν πια ξεπεραστεί.

Την ίδια στιγμή, εκτός από τα φυσικά όρια που χωρίζουν το Πληκάτι από τα γειτονικά χωριά (βουνά, ποτάμια, και καλλιεργήσιμες εκτάσεις), η αναπαράσταση του «εμείς» στο χωριό πλαισιώνεται και από πολιτισμικές διαφορές και ομοιότητες. Οι Βλάχοι κτηνοτρόφοι της Αετομηλίτσας και λίγοι νομάδες στο όρος Γράμμος είναι οι χαρακτηριστικοί «άλλου», ενώ η κοινή τεχνική εξειδίκευση στην ύστερη Οθωμανική εποχή σηματοδοτεί πολιτισμικές ομοιότητες με τα άλλα Μαστοροχώρια της περιοχής.

Όσον αφορά στο εσωτερικό του οικισμού και δεδομένου ότι ο τρόπος με τον οποίο οργανώνεται ο χώρος συμβαδίζει και αποτυπώνει την πολιτισμική δραστηριότητα μιας κοινωνίας, αξίζει να αναφερθούν ορισμένες λεπτομέρειες που αφορούν αυτήν ακριβώς την οργάνωση του χώρου της κοινότητας του Πληκατίου. Η διαλεκτική σχέση του ανθρώπου με τη φύση αποτελεί βάση της πολιτισμικής δραστηριότητας που συντελείται εντός της. Ως εκ τούτου, η φύση προσλαμβάνει κοινωνικό χαρακτήρα, καθώς ο άνθρωπος κατά τη διαδικασία δημιουργίας πολιτισμού οικειοποιείται το φυσικό περιβάλλον. Αποτέλεσμα αυτού είναι η φύση να αποτελεί μέρος του πολιτισμού, αποτελώντας το πεδίο της ανθρώπινης κοινωνικής δράσης και ταυτόχρονα το πεδίο επέμβασης. *«Ο πολιτισμός ως προϊόν της διαλεκτικής σχέσης ανθρώπου – φύσης, στο πλαίσιο των δυνατοτήτων που παρέχει το οικολογικό σύστημα*

όπου δημιουργείται, παράγει μορφές διαχείρισης των συστημάτων, που αντιστοιχούν στις μορφές κοινωνικής συγκρότησης (παραγωγικές δομές και σχέσεις), κοσμοαντιλήψεις και συστήματα αξιών που τον χαρακτηρίζουν». Ο χώρος, λοιπόν, στον οποίο λειτουργεί μια κοινωνία υποδεικνύει με τη μορφολογία του τρόπους προσαρμογής του πολιτισμού, λειτουργώντας ταυτόχρονα ως πεδίο υποδοχής του, δεδομένου ότι επηρεάζεται από τον ίδιο τον πολιτισμό στα μορφολογικά χαρακτηριστικά του και στις οικολογικές ισορροπίες. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την εγχάραξη όλων των πολιτισμικών δραστηριοτήτων στον χώρο και τη διαχρονική αποτύπωσή τους, καθώς μεταβάλλονται τα κοινωνικά συστήματα (Νιτσιάκος, 2016: 19).

Πιο συγκεκριμένα, αναφορικά με τα τοπωνύμια, οι ονομασίες των κατοίκων δηλώνουν ιδιοκτησία και μερικές είναι συνυφασμένες με περιστατικά και θρύλους (π.χ. Γκρόπε Σταύρου – το χωράφι του Σταύρου κ.ά.). Η θέση των οικισμών, ο προσανατολισμός τους και η δομή τους είναι ανάλογα των αναγκών των κοινοτήτων σχετικά με τις παραγωγικές διαδικασίες, τις κλιματολογικές συνθήκες και τη διαχείριση των φυσικών πόρων (δάση, νερά, καλλιεργήσιμες εκτάσεις κ.τ.λ.) (Δρίνης, Νιτσιάκος, Ποτηρόπουλος, 2022). Τα δάση αποτελούν ένα στοιχείο του τόπου που διαδραματίζει σημαντικό ρόλο για τους κατοίκους του Πληκατίου, κατέχοντας τη δική τους θέση στις δραστηριότητές τους. Οι ονομασίες τους προκύπτουν κυρίως από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους (Καρδάρι – τόπος βοσκής των Βλάχων, Σκοτάδι – λόγω της πυκνής βλάστησης κ.ά.). Τα δάση που περιτριγυρίζουν το χωριό παλιότερα ανήκαν σε ιδιώτες, ενώ αργότερα επί οθωμανικής κυριαρχίας περιήλθαν στην κατοχή των Αγάδων. Από την ενσωμάτωση της περιοχής στο ελληνικό κράτος και μετά οι δασικές εκτάσεις ανήκουν στο δημόσιο, εκτός από ένα το οποίο ανήκει στην τοπική κοινότητα. Παρόλ' αυτά, δόθηκε η άδεια από το κράτος στους κατοίκους του χωριού να τα «εκμεταλλεύονται» για την παραγωγή ξυλείας. Στη βιβλιογραφία (Δρίνης, Νιτσιάκος, Ποτηρόπουλος, 2022) αναφέρονται περιπτώσεις στις οποίες η εκάστοτε κοινότητα προκειμένου να διασφαλιστεί η συλλογική πρόσβαση και να αποτραπεί η ιδιωτική κατάχρηση ή η παραβίαση των εθιμικών κανόνων χρήσης προβαίνει σε μεταφυσικούς τρόπους κοινωνικοποίησης συγκεκριμένων τόπων – στην προκειμένη περίπτωση των δασών – προκειμένου να διασφαλιστεί η συλλογική χρήση και η ορθή διαχείριση των διαθέσιμων φυσικών πόρων. Έτσι, σε αρκετές περιοχές της χώρας μας υπάρχουν τα «βακούφικα» δάση, δηλαδή εκτάσεις οι οποίες χρήζουν προστασίας

σύμφωνα με τις τοπικές κοινωνίες και ως εκ τούτου αφιερώνονται σε κάποιον Άγιο. Αντίθετα, από τη μελέτη του αρχείου προκύπτει ότι στο Πληκάτι τέτοιου είδους «βακούφικα» δάση δεν υπήρχαν και ως εκ τούτου όλες οι δασικές περιοχές περίξ του χωριού μπορούσαν να γίνουν αντικείμενο εκμετάλλευσης τόσο από τους κατοίκους του χωριού όσο και από αυτούς των κοντινών χωριών και αργότερα πιο συστηματικά με την ίδρυση συνεταιρισμών.

Επιπλέον, η οικειοποίηση του φυσικού περιβάλλοντος διαφαίνεται και στη σχέση των κατοίκων του χωριού με το υγρό στοιχείο. Η αξιοποίηση των πηγών για την ύδρευση της κοινότητας, καθώς και η αξιοποίηση των νερών των ποταμών για την άρδευση των καλλιεργήσιμων εκτάσεων, οι οποίες βρίσκονταν κυρίως στη λεκάνη τριών μικρότερων ποταμών (μικρό, μεσαίο, πέρα) αποδεικνύουν τη στενή σχέση των κατοίκων με το φυσικό τους περιβάλλον και την απόδοση πολιτισμικών και κοινωνικο-οικονομικών στοιχείων σε αυτό. Επιπροσθέτως, η παρουσία πλησίον των ποταμών μύλων και μαντανιών αποτελεί στοιχείο της οικειοποίησης του περιβάλλοντος χώρου από την τοπική κοινωνία προς όφελός της. Η λειτουργία των μύλων και των μαντανιών διαδραματίζε σημαντικό ρόλο στην κοινότητα, κάτι που δηλώνεται με τη νοσταλγία των κατοίκων του χωριού, όταν αυτοί έπαψαν να λειτουργούν, καθώς θεωρούσαν ότι το χωριό είχε μια «μικρή βιομηχανία» σε σχέση με τα γύρω χωριά, τονίζοντας, έτσι, την έντονη οικονομική δραστηριότητα των κατοίκων του.

Δεδομένου ότι το νερό διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη ζωή του ανθρώπου, οι δύο βασικές χρήσεις του – η χρήση του από τους ανθρώπους και τα ζώα και η χρήση του για το πότισμα της γης συνέβαλαν στην απόδοση κοινωνικού χαρακτήρα σε αυτό. Το νερό είναι σημαντικό όχι μόνο για την επιβίωση, αλλά και για την κοινωνική εξέλιξη και ανάπτυξη της κοινότητας. Ως εκ τούτου, οι βρύσες – σημαντικά σημεία του εσωτερικού ενός παραδοσιακού αγροτικού οικισμού – αποτελούν κεντρικό σημείο οργάνωσης του δομημένου χώρου και επιτελούν σημαντικές κοινωνικές λειτουργίες (συγκεντρώσεις, τέλεση εθίμων κ.ά.), τονίζοντας με τον τρόπο αυτό τη συμβολική τους διάσταση και την αναγωγή τους σε σύμβολα ταυτότητας του τόπου (Νιτσιάκος, 1997). Στο Πληκάτι παρατηρείται μεγάλος αριθμός βρυσών σε διάφορα σημεία του χωριού, οι οποίες επιτελούν διαφορετικές λειτουργίες ανάλογα με την τοποθεσία στην οποία βρίσκονται. Έτσι, η Μεγάλη βρύση της Παναγίας, η οποία βρισκόταν δίπλα στην εκκλησία, χρησιμοποιούνταν στα έθιμα του γάμου,

αποτελώντας σύμβολο ευτυχίας και αφθονίας, η βρύση των Γερόντων (Κρόϊ Πλιάκου) ήταν χώρος σύναξης και κοινωνικοποίησης των ηλικιωμένων κατοίκων του χωριού, ενώ οι υπόλοιπες (υπήρχε σχεδόν μία ανά γειτονιά) συνδέονταν με τις βασικές ανάγκες των κατοίκων (ύδρευση, πλύσιμο ρούχων κ.τ.λ.), καθώς και με τις κοινωνικές τους ανάγκες, κυρίως των γυναικών, για τις οποίες οι βρύσες αποτελούσαν σημεία συνάντησης στο πλαίσιο των καθημερινών τους εργασιών.

Οι κοινωνικές σχέσεις, οι διαμεσολαβημένες από τα αντικείμενα σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, εκφράζονται, αποτυπώνονται και αναπαράγονται μέσω του δομημένου χώρου. Η αποτύπωση των κοινωνικών σχέσεων στον χώρο δε συμβαίνει μόνο συγχρονικά, αλλά εγγράφονται σ' αυτόν όλες οι φάσεις της κοινωνικής εξέλιξης. Στο Πληκάτι η πλατεία, τόσο η παλιά όσο και η καινούρια, αποτελεί έναν χώρο στον οποίο αποτυπώνονται οι σχέσεις μεταξύ των κατοίκων της κοινότητας, συνδέεται με τις διαδικασίες συλλογικής λήψης αποφάσεων και επιτελεί πολιτικές λειτουργίες. Συγκεκριμένα, η ύπαρξη αγοράς σε αυτήν είναι στοιχείο που υποδηλώνει την ύπαρξη και λειτουργία συλλογικών διαδικασιών. Επιπλέον, ο χώρος της πλατείας χρησιμοποιούνταν για την πραγματοποίηση κοινωνικών εκδηλώσεων και αποτελούσε πεδίο κοινωνικών συναναστροφών και πολιτικών ζυμώσεων, καθώς και κέντρο εμπορικής και οικονομικής δραστηριότητας, δεδομένου ότι σε αυτήν λειτουργούσαν αγορά (παντοπωλεία, υποδηματοποιεία, κ.ά.) και καφεενεία (Νιτσιάκος, 2016).

Η δόμηση του χώρου σε μια παραδοσιακή αγροτική κοινότητα, όπως το Πληκάτι, πραγματοποιείται στη βάση της συγγενειακής οργάνωσης. Ο χωρισμός του χωριού σε μαχαλάδες, τμήματα, δηλαδή, τα οποία απαρτίζουν τον οικισμό, πραγματοποιούνταν όχι με βάση το κοινωνικό-οικονομικό υπόβαθρο των κατοίκων, αλλά αντιστοιχούσαν στις συγγενειακές ομάδες, στα σόγια που αποτελούσαν την τοπική κοινωνία. Οι συγγενειακές ομάδες, η σύνθεση των οποίων καθοριζόταν από ένα σύστημα πατροπλευρικής οργάνωσης καταλάμβαναν οριοθετημένους με σαφήνεια χώρους και η αναφορά τους στην κοινότητα γινόταν με το πατρώνυμό τους (Νιτσιάκος, 2016).

Η υπονόμηση της οργάνωσης του χώρου με βάση τις πατροπλευρικές αρχές συγγένειας ξεκίνησε με την αποσύνθεση της κοινότητας λόγω των κοινωνικο-οικονομικών και πολιτικών αλλαγών και των καταστροφών των πολέμων, οι οποίοι οδήγησαν τους κατοίκους σε εγκατάλειψη του τόπου τους. Όσοι κάτοικοι παρέμειναν στο Πληκάτι μετά τον εμφύλιο διατήρησαν τον ήδη υπάρχοντα τρόπο οικιστικής οργάνωσης. Παρόλ' αυτά για τη χρονική περίοδο στην οποία αναφερόμαστε η σχέση

συγγένειας και οργάνωσης του χώρου είναι εμφανής. Τα τοπωνύμια εντός των ορίων του οικισμού είναι πατρωνυμικά. Τα ονόματα των συγγενειακών ομάδων που φέρουν οι μαχαλάδες υποδηλώνουν συνάφεια μεταξύ των ατόμων, τα οποία, λόγω της καταγωγής τους, ταυτίζονται με έναν μαχαλά. Οι ομάδες αυτές έλκουν την καταγωγή τους από έναν κοινό πατρογραμμικό πρόγονο, αλλά δεν αποτελούν συμπαγείς ομάδες, καθώς η συνοχή τους έγκειται κυρίως στην αρρενογονική ιδεολογία, η οποία προκύπτει από τις αρχές της πατροπλευρικής οργάνωσης (Νιτσιάκος, 2016).

Όπως προαναφέρθηκε, η θρησκεία είναι ένας κριτικός παράγοντας στην κατασκευή της συλλογικής ταυτότητας του Πληκατίου. Η διχοτόμηση μεταξύ Χριστιανών και Μουσουλμάνων που βρισκόταν στην καρδιά της κοινωνικής και πολιτισμικής δομής της οθωμανικής αυτοκρατορίας, έγινε η πρώτη ύλη για τον κατακερματισμό της πολιτιστικής πολυπλοκότητας των Βαλκανίων σε διακριτούς εθνικούς «εαυτούς» και «άλλους». Έτσι, το χριστιανικό μιλλέτ χωρίστηκε σε εθνικές εκκλησίες, η δημιουργία των οποίων έγινε προτεραιότητα για τα νέα κράτη (Todorova, 1997).

Ενώ οι θρησκευτικές πεποιθήσεις του εαυτού προβάλλονται συνήθως ως «πρωταρχικό» χαρακτηριστικό της ταυτότητας, οι αναπαραστάσεις μας και των άλλων και η κατασκευή της τοπικής ταυτότητας μπορούν προφανώς να χρησιμοποιηθούν με πολύ πιο ευέλικτο τρόπο.

Χαρακτηριστικό στοιχείο του θρησκευτικού συμβολισμού στην τοπική ταυτότητα ήταν η περιχαράκωση του οικισμού με τις εκκλησίες, μια δράση που καθιερώνει και καθαγιάζει ταυτόχρονα τον συμβολικό και πραγματικό χώρο της κοινότητας. Οι παλαιότερες εκκλησίες του Αγίου Αθανασίου, της Αγίας Τριάδας, του Αγίου Κωνσταντίνου και του Προφήτη Ηλία και οι πιο πρόσφατες της Παναγιοπούλας, του Αγίου Χριστοφόρου και του Αγίου Δημητρίου περιβάλλουν και προστατεύουν το χωριό από τους εξωτερικούς –φυσικούς και ανθρώπινους– κινδύνους. Στην πραγματικότητα, αυτοί προσδιορίζουν τον χώρο της κοινωνικής οντότητας, τον τόπο της συλλογικής ταυτότητας, απέναντι στην αμφισβήτηση της εδαφικής και συμβολικής του υπόστασης. Ο σπουδαίος ρόλος που διαδραμάτιζαν οι εκκλησίες στη ζωή των κατοίκων του χωριού είναι εμφανής και από το γεγονός ότι κάθε οικογένεια είχε την υποχρέωση να φροντίζει την εκκλησία που είχε υπό την εποπτεία της (π.χ. οι Θεολογαίοι τον Άγιο Δημήτριο, οι Βασακαίοι τον Άγιο Χριστόφορο κ.τ.λ.). Οι εκκλησίες, πέρα από τη θρησκευτική λειτουργία, αποτελούσαν και χώρους

κοινωνικοποίησης, καθώς στις γιορτές των συγκεκριμένων Αγίων η κάθε οικογένεια είχε την «υποχρέωση» να καλεί σε τραπέζι όλες τις άλλες οικογένειες του χωριού, δίνοντας την ευκαιρία στους κατοίκους να παύσουν τις εργασίες τους και να συγκεντρωθούν ως κοινότητα.

Η εδαφική βάση της συλλογικής ταυτότητας του χωριού σχετίζεται άμεσα με την έννοια της κατασκευής του τόπου. Η αφήγηση του παρελθόντος φανερώνει τις πρακτικές διαχείρισης του φυσικού περιβάλλοντος στην ιστορία, με τις οποίες η τοπική κοινωνία επιχειρεί να καθορίζει την ιδιαίτερη ταυτότητά της. Η χρήση, η αντίληψη και οι αναπαραστάσεις του περιβάλλοντος κατασκευάζουν τον τόπο και το τοπίο της κοινότητας. Δεδομένου ότι ο τόπος δεν αποτελεί έναν ουδέτερο γεωμετρικό χώρο, αλλά, αντίθετα, το νόημά του προκύπτει από την εμπειρία, την οργάνωση και τη σημασία της τοπικής κοινωνίας, καθορίζεται αλλά και καθορίζει την ταυτότητα της κοινότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, η γη και η αφήγηση για το χώρο, όπως μύθοι για τις ιδιοκτησίες, τις σχέσεις ελέγχου της γης, ιστορίες για διαφορετικές ταυτότητες, τις εσωτερικές και το διακοινοτικές σχέσεις διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στη συμβολική και υλική συγκρότηση της κοινότητας, ακόμη και σήμερα που δεν υπάρχει πλέον παραγωγική δραστηριότητα.

Κεφάλαιο 3^ο: Θρησκευτική ταυτότητα του Πληκατίου

Η θρησκεία, όπως προαναφέρθηκε, είναι ένας κριτικός παράγοντας στην κατασκευή της συλλογικής ταυτότητας των κοινοτήτων. Κατά τη διαδικασία της μετατροπής του χώρου σε τόπο ο «μύθος» της ίδρυσης του χωριού καθιέρωσε την ιδιαίτερη σχέση του τόπου και των ανθρώπων του. Οι θρησκευτικές εορτές αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι μιας κοινότητας, συντελούν στη διαμόρφωση της ταυτότητάς της και συνιστούν τελετουργικές αποτυπώσεις των κοσμοθεωριών και των συλλογικών απόψεων των μελών της, οι οποίες επαναλαμβάνονται μέσα στον χρόνο.

Σε μια παραλλαγή μιας γνωστής ιστορίας (που απλώνεται πέρα από τον συγκεκριμένο τόπο) για την ιερή εικόνα της Παναγίας της Πληκαδίτισσας, ως μορφή κατοίκησης στον προϋπάρχοντα χώρο, η εικόνα συνδέεται με την κατασκευή της κεντρικής εκκλησίας του οικισμού. Οι αφηγήσεις, η συμβολική κωδικοποίηση και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ιστορίας της Παναγίας της Πληκαδίτισσας, αλλά και οι τελετουργικές πρακτικές όλα προσφέρουν το επεξηγηματικό πλαίσιο για τη συγκρότηση, συνοχή και αναπαραγωγή της τοπικής κοινωνίας.

Η ιερή Εικόνα της Παναγίας της Πληκαδίτισσας (Παναγία η Οδηγήτρια) ανακαλύφθηκε γύρω στα 1770 και φυλάσσεται στον κεντρικό ναό του χωριού. Η συγκεκριμένη εικόνα είναι αχρονολόγητη. Ωστόσο, συμπεραίνει κανείς από την τεχνοτροπία της, διατηρώντας κάποιες επιφυλάξεις, ότι πρόκειται για εικόνα του 16^{ου} ή 17^{ου} αιώνα. Πρόκειται για παλιά βυζαντινή εικόνα που φέρει μεταλλική επένδυση, η οποία προστέθηκε δύο περίπου αιώνες μετά την εύρεσή της (δεκαετία του '30).

Ωστόσο, από κάποιους η εικόνα θεωρείται πολύ παλιά και μάλιστα λέγεται ότι αποτελεί ζωγραφικό «γέννημα» του αποστόλου Λουκά, κάτι το οποίο αποτελεί, βεβαίως μη τεκμηριωμένο θρύλο. Ο παρατηρητής δεν μπορεί να αγνοήσει τη σκοτεινή μορφή της κατά τα άλλα ασημοντυμένης βρεφοκρατούσας Παναγίας, κάτι που αποδίδεται από την Ψυχογιού (2008:39-41) στο πλαίσιο ενός νεκρικού θρησκευτικού συγκρητισμού ως σύνθεση μεταξύ προχριστιανικών αρχετυπικών αναπαραστάσεων για τη χθόνια μητρική γη και χριστιανικών λαϊκών δοξασιών για τη «μαύρη νεκρή» Θεομήτορα Παναγία.

Όσον αφορά στην παράδοση για την εύρεση της συγκεκριμένης Εικόνας φαίνεται ότι τόσο οι ηλικιωμένοι, όσο και οι νεότεροι έχουν γνώση της ιστορίας αυτής, οι μεν

από τις παραδεδομένες προφορικές ιστορίες των προγόνων τους και οι δε από όσα έχουν διαβάσει σε χειρόγραφα έργα που περιέχουν συγκεντρωμένες πληροφορίες σχετικές με την Εικόνα και από το διαδίκτυο, καθώς ορισμένοι χωριανοί δημοσίευσαν σχετικές πληροφορίες.

Παραμένει άγνωστη η αιτία της ύπαρξης της εικόνας στο ερημικό μέρος στο οποίο βρέθηκε. Ωστόσο, υπάρχουν διαφορετικές εκδοχές επί του θέματος. Πιθανώς να την έκρυψαν ευσεβείς χριστιανοί για λόγους ασφαλείας κατά τη μετακίνηση πληθυσμών κατά τη διάρκεια εμπολέμων περιόδων ή να μετατοπίστηκε θαυματουργά, δεδομένου ότι η παράδοση αναφέρεται σε αρκετές μετακινήσεις της μέσα στο χρόνο.

Περίπου το 1770, λοιπόν, κάτοικοι του Πληκατίου, βοσκοί στο επάγγελμα, έβοσκαν τα πρόβατά τους στην τοποθεσία Πεστίλεπη. Αυτοί παρακολουθούσαν για πολλά βράδια στο απέναντι δάσος ένα λαμπρό φως κάθε φορά στο ίδιο ακριβώς σημείο. Πήραν την απόφαση να ερευνήσουν το μέρος, αλλά οι προσπάθειες τους απέβησαν άκαρπες. Το φως, ωστόσο, όταν έπεφτε το σκοτάδι φαινόταν λαμπρό και σταθερό. Προκειμένου να βάλουν τέλος στην αγωνία τους, έθεσαν σε εφαρμογή ένα τέχνασμα. Έστησαν στο έδαφος διχάλες και έβαλαν πάνω μια γκλίτσα με τέτοιο τρόπο, ώστε να δείχνει ακριβώς το σημείο όπου έβλεπαν το φως. Την άλλη μέρα, έχοντας επισημάνει το μέρος πήγαν και ερευνώντας με προσοχή βρήκαν την ιερή εικόνα της Παναγίας.

Την επόμενη μέρα φόρτωσαν την εικόνα σε ένα άλογο, το οποίο καθοδηγούμενο με τρόπο θαυμαστό την έφερε στο χωριό. Οι κάτοικοι μόλις το έμαθαν ετοιμάστηκαν για την υποδοχή του ιερού κειμηλίου. Ο ιερέας και οι χωριανοί βγήκαν να την υποδεχθούν και με ψαλμωδίες τη μετέφεραν στο ναό του Αγίου Αθανασίου (κεντρικός ναός του χωριού). Είχαν περάσει αρκετές μέρες από την εύρεση της εικόνας με τον ιερέα να πραγματοποιεί λειτουργία κάθε μέρα. Ο ίδιος παρατηρούσε μια μετακίνηση της εικόνας από το εικονοστάσι προς την πόρτα του ναού. Του προκάλεσε εντύπωση και έπαιρνε την εικόνα και την τοποθετούσε στη θέση της. Μια Κυριακή μετά τη Θεία λειτουργία η εικόνα μετακινήθηκε στον ώμο του ιερέα. Η Παναγία ξανά με τρόπο θαυμαστό ζητούσε να τοποθετηθεί σε άλλο μέρος. Τη μετακίνησαν στη μέση του χωριού και εκεί κατέβηκε από τον ώμο του ιερέα και στάθηκε στα ερείπια αρχαίου ναού δίπλα στην πηγή και στη βλάστηση.

Η παλιά εκκλησία χτίστηκε στο χώρο που «υπέδειξε» η Παναγία περίπου το 1775 και ήταν αφιερωμένη στην Κοίμηση της Θεοτόκου. Ο ναός αυτός ρυθμού βασιλικής

ήταν χτισμένος σαν κατακόμβη και κοσμούνταν με απaráμιλλης αξίας αγιογραφίες και εικόνες. Ωστόσο, ο ναός αυτός υπέστη φθορές πριν και κατά τη διάρκεια του εμφυλίου πολέμου και κρίθηκε απαραίτητη η κατεδάφισή του. Στη θέση του χτίστηκε νέα εκκλησία (περίπου 1951–53) με έξοδα του στρατού προκειμένου να εκφράσουν τον σεβασμό και την ευγνωμοσύνη τους για τη βοήθεια που τους πρόσφερε η Παναγία κατά τη διάρκεια του εμφυλίου πολέμου και με τη βοήθεια των κατοίκων του χωριού.

Στη συνέχεια λέγεται ότι η εικόνα σηκώθηκε πάλι στον ώμο του ιερέα και τον οδήγησε αρκετά έξω από το χωριό σε τοποθεσία όπου κτίστηκε ναός (παρεκκλήσι) προς τιμήν των Γενεθλίων της Θεοτόκου και ονομάζεται «Παναγιούλα». Στο συγκεκριμένο σημείο, υπάρχει μια χρονική ασυνέπεια, μια χρονική υπέρβαση. Η εκκλησία της Παναγιούλας είναι νεότερη από αυτή της Παναγίας. Στη θέση αυτή υπάρχει μια πέτρα με το σημάδι του σταυρού, όπου βρισκόταν η εικόνα σύμφωνα με μια άλλη παραλλαγή αυτού του μύθου. Εκεί κατασκευάστηκε τέμπλο ως προσωρινή στέγη της εικόνας μέχρι την ολοκλήρωση της νέας εκκλησίας.

Η ιστορία της ιερής εικόνας στο Πληκάτι, αν και δεν ταυτίζεται απόλυτα με το πρότυπο του ιδρυτικού θρύλου του χωριού, επιτελεί, όμως, ακριβώς αυτόν τον ρόλο. Λαμβάνοντας υπόψη τις προφορικές μαρτυρίες, τις ιστορίες ζωής, τα γενεαλογικά δέντρα των κατοίκων του χωριού και τις ιστορικές μαρτυρίες, φαίνεται να εκπορεύεται η συγκρότηση του οικισμού από τη συνένωση διάσπαρτων οικογενειακών εγκαταστάσεων στην ευρύτερη περιοχή, όπως αποδεικνύεται από τα τοπωνύμια, αποτέλεσμα κοινωνικοοικονομικών ανακατατάξεων στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα.

Η ιστορία της ιερής εικόνας δίνει υπόσταση στο χωριό ως συλλογική οντότητα. Ως ένδειξη θείας πρόνοιας, καθαγιάζει τον χώρο και νομιμοποιεί, ακόμη και «ευλογεί» τη συμβίωση. Στην αφήγηση αυτή μια αλληλουχία επεισοδίων και χαρακτηριστικών στοιχείων αποτελούν συμβολικές αναπαραστάσεις της διαδικασίας συγκρότησης της κοινότητας, συμβάλλοντας ταυτόχρονα στον εδαφικό προσδιορισμό της.

Η Παναγία η Πληκαδίτισσα γιορτάζεται επετειακά κάθε χρόνο στις 16 Φεβρουαρίου σε ανάμνηση της εύρεσής, της μετάστασης και των θαυμάτων της. Δεν είναι γνωστή η ημερομηνία καθιέρωσης της εν λόγω γιορτής, αλλά εικάζεται ότι καθιερώθηκε λίγα χρόνια μετά την εύρεσή της. Η γιορτή είχε σταματήσει να τελείται κατά τις εμπόλεμες περιόδους και κυρίως κατά την περίοδο του εμφυλίου πολέμου,

κατά την οποία είχαν απομακρυνθεί σχεδόν όλοι οι κάτοικοι του χωριού. Δεν αποκλείεται, ωστόσο, να γινόταν δεήσεις στην Παναγία για την προστασία όλων όσοι ήταν μακριά από τον τόπο τους στα πεδία των μαχών. Είναι σημαντικό να αναφερθεί ότι στις υπόλοιπες γιορτές της Παναγίας (Εισόδια, Γενέθλιον της Θεοτόκου κ.λπ.), πλην της Κοίμησης της Θεοτόκου (15 Αυγούστου) οι κάτοικοι του χωριού δεν πραγματοποιούν λιτανείες και πανηγύρεις. Οι δύο γιορτές φαίνεται να έχουν μια κάποια συμβολική συσχέτιση μεταξύ τους, καθώς τοποθετούνται χρονικά στο τέλος του χειμώνα και του καλοκαιριού αντίστοιχα. Επιπλέον, ο χρόνος στον οποίο τελείται η γιορτή αυτή στον ετήσιο εορταστικό κύκλο συνδέεται με τον κυκλικό χρόνο της κοινωνικής ζωής, καθώς είναι η εποχή κατά την οποία οι άνδρες της κοινότητας, οικοδόμοι και χτίστες στην πλειοψηφία τους, ξεκουράζονταν πριν την επόμενη εποχική τους μετανάστευση για εργασία. Η ημέρα αυτή αποτελεί σπουδαίο γεγονός για τους κατοίκους του Πληκατίου, όπως μαρτυρά και το πλήθος των προσκυνητών από όλα τα γύρω χωριά (Μαστοροχώρια) που επισκέπτονται το Πληκάτι τις περισσότερες φορές αψηφώντας τις αντίξοες καιρικές συνθήκες που επικρατούν τη συγκεκριμένη εποχή. Την παραμονή της γιορτής της γίνεται εσπερινός – παράκληση στην κεντρική εκκλησία του χωριού, η οποία συνοδεύεται από αρτοκλασία. Στη συνέχεια η εκκλησία καθαρίζεται και οι γυναίκες του χωριού με χαρά και περισσή φροντίδα στολίζουν την Εικόνα.

Την ημέρα της γιορτής τελείται με λαμπρότητα θεία λειτουργία με την παρουσία πλήθους ιερέων και του μητροπολίτη της επαρχίας και αμέσως μετά λαμβάνει χώρα πλειστηριασμός μεταξύ των χωριανών, προκειμένου να αποφασισθεί ποιος θα μεταφέρει την εικόνα κατά τη λιτανεία. Παρατηρείται ότι τις περισσότερες φορές την εικόνα «χτυπάνε» όσοι έχουν κάνει τάμα στην Παναγία για ψυχικές ή σωματικές ασθένειες. Στη συνέχεια γίνεται λιτάνευση της ιερής εικόνας την οποία ακολουθούν οι παρευρισκόμενοι με συγκίνηση και κατάνυξη μέσω ενός στενού μονοπατιού διαμέσου εγκαταλελειμμένων πλέον αγροτεμαχίων με σταθμό το εκκλησάκι της «Παναγιοπούλας», όπου γίνεται παράκληση. Κατά τη λιτάνευση της εικόνας οι γυναίκες έψαλαν το «Κύριε ελέησον» όλες μαζί. Έπειτα γίνεται στάση σε συγκεκριμένο σημείο της διαδρομής όπου φωτογραφίζονται σύσσωμοι οι παρευρισκόμενοι. Οι φωτογραφίες αυτές μαρτυρούν την αδιάλειπτη συνέχεια της εν λόγω τελετουργίας στο χρόνο. Έπειτα η πομπή επιστρέφει στο ναό και η εικόνα

τοποθετείται στη θέση της μέσα στον ναό με τους πιστούς να εύχονται να αξιωθούν και του χρόνου να προσκυνήσουν τη Χάρη της.

Αξίζει να αναφερθεί ότι η εν λόγω λιτανεία δεν ακολουθεί κυκλωτική πορεία του χώρου που καταλαμβάνει το χωριό (κύκλος καθαγιασμού και προστασίας), αλλά ακολουθεί τη γραμμή των σημείων που τοποθετούνταν η εικόνα πριν βρει τη θέση της και τοποθετηθεί τελικά στον κεντρικό ναό του χωριού, αποτελώντας στην ουσία μια «σωματική» αναπαράσταση της αφήγησης που αφορά την εύρεσή της. Είναι, συνεπώς, φανερό η συμπληρωματική σχέση μεταξύ τελετουργικού και αφήγησης (Παπαχριστοφόρου, 2009-2013). Τα τελετουργικά-αφηγηματικά σύμβολα που αποτυπώνονται στον χώρο παραμένουν τελετουργικά ζωντανά, δεδομένου ότι είναι άμεσα συνυφασμένα με τη σχετική αφήγηση. *«Συνεπώς η σχέση μεταξύ τους είναι αλληλοτροφοδοτούμενη, καθώς μέσω της αφήγησης τεκμηριώνεται η χρησιμότητα του τελετουργικού, ενώ το τελετουργικό λειτουργεί ως συνδετικός κρίκος της αφήγησης με τη λατρεία»* (Παπαχριστοφόρου, 2009-2013:411). Γίνεται φανερό η αποτύπωση της συμβολικής διάστασης του χώρου τόσο στις αφηγήσεις όσο και στις τελετουργικές πρακτικές, όπως η λιτανεία που ξεκινά από το κέντρο του οικισμού και καταλήγει σε απομακρυσμένα σημεία σύμβολα της χριστιανικής λατρείας. Η αντίληψη, λοιπόν, του χώρου αφενός μέσω των αφηγήσεων και αφετέρου μέσω των συλλογικών τελετουργικών πρακτικών αποτελεί σημαντικό παράγοντα συμβολικής συγκρότησης της κοινότητας, καθώς το χωρικό πλαίσιο αποτελεί πεδίο δράσεων (Παπαχριστοφόρου, 2013). Η εν λόγω διαδρομή, λοιπόν, αντιπροσωπεύει συμβολικά τη διαδικασία συγκρότησης του οικισμού και τη δημιουργία συλλογικής ταυτότητας.

Επιπλέον, είναι αξιοσημείωτο ότι η συγκεκριμένη γιορτή διατηρεί το λατρευτικό της χαρακτήρα και δε νοθεύεται από κοσμικά στοιχεία, δεν μετατρέπεται σε λαϊκό πανηγύρι, όπως συμβαίνει σε άλλα μέρη, κάτι που μαρτυρά και το σεβασμό των ευσεβών κατοίκων του χωριού στην Παναγία. Η παρουσία της Παναγίας έχει μεγάλη σημασία για τους κατοίκους του χωριού και όσους κατάγονται από το Πληκάτι. Η βοήθεια όλων των χωριανών για την οικοδόμηση του ναού τη δεκαετία του '50 είναι αποδεικτικό της πίστης και της σημασίας της Παναγίας για το χωριό και συμβολίζει μια ευρύτερη συλλογικότητα που υπερβαίνει τις συγγενικές οικογένειες (σόγια). Έτσι, με την οικοδόμηση του ναού, ο οποίος ανήκει στην κοινότητα, σε αντίθεση με τις άλλες εκκλησίες που τοποθετούνται προσωρινά υπό την φροντίδα μας συγκεκριμένης οικογένειας, η Παναγία λαμβάνει μια μόνιμη θέση στην κοινότητα

του χωριού και αποτελεί πλέον στοιχείο της συλλογικής θρησκευτικής ταυτότητας του τόπου και πνευματικό συνεκτικό κρίκο μεταξύ των κατοίκων και του τόπου. Επιπροσθέτως, η επιβίωση των προφορικών ιστοριών, έστω και ελαφρώς παραλλαγμένων, έως σήμερα φανερώνουν την πίστη και το δέος που προκαλούν στους κατοίκους και σε όσους κατάγονται από το χωριό.

Σε αυτή την ερμηνεία, η ιστορία της ιερής εικόνας, όχι μόνο εκφράζει την κοινή ταυτότητα, αλλά αποτελεί τον θεμελιώδη κοινοτικό μύθο. Επιπλέον, δεν είναι τυχαίο ότι υποδηλώνει το πιο μακρινό όριο, την προέλευση της κοινότητας και την πορεία της στο χρόνο. Σε αντίθεση με τις προσωπικές ιστορίες ζωής, τις οικογενειακές καταβολές, και τους μύθους που σχετίζονται με συγκεκριμένους τόπους και περιστατικά, οι περισσότερες αφηγήσεις αναφέρουν το Πληκάτι ως συλλογική οντότητα σε ημερομηνία «μεταγενέστερη» από την ιστορία της Αγίας εικόνας. Πριν από αυτό δεν υπάρχει καμία αναφορά στο Πληκάτι ως συγκεκριμένη κοινότητα, υπάρχουν μόνο αναφορές σε διάσπαρτα χωριουδάκια και οικογενειακούς οικισμούς. Ακόμη, οι κάτοικοι του χωριού έχτισαν μόνοι τους τη νέα εκκλησία, η οποία στην πραγματικότητα αποδεικνύει τις τεχνικές τους ικανότητες, υποδηλώνοντας τις πολιτισμικές ομοιότητες με τα άλλα χωριά της περιοχής, γνωστά ως Μαστοροχώρια. Τέλος, τονίζονται οι διαφορές στις θρησκευτικές ταυτότητες των κατοίκων του χωριού σε σχέση με τις μη χριστιανικές οικογένειες μέσω αφηγήσεων και ιστοριών οι οποίες θεωρούνται «έμπρακτες αποδείξεις» της επικράτησης της χριστιανικής πίστης (θεϊκή τιμωρία ενός μουσουλμάνου που έδειξε ασέβεια στη δύναμη της εικόνας της Παναγίας).

Τόσο οι αφηγήσεις όσο και η τελετουργία αντανακλούν την κοσμοθεωρία και τον τρόπο σκέψης και αντίληψης του εαυτού μέσα στην κοινότητα και επιπλέον, αποτελούν αποτύπωση του τρόπου με τον οποίο οι κάτοικοι του Πληκατίου αντιλαμβάνονται και διαχειρίζονται τον χώρο και τον χρόνο στο πλαίσιο της κοινότητάς τους.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα που ενισχύει την παραπάνω άποψη αποτελεί ο προαναφερθείς τελετουργικός εορτασμός της Παναγίας, η οποία παρουσιάζεται και γίνεται αντιληπτή ως μητέρα και προστάτιδα και ταυτόχρονα ως τιμωρός και εκδικητής, κάτι που κατά την εκτίμησή μου παραπέμπει στην αρχέγονη γυναικεία χθόνια οντότητα με τις διφορούμενες και αμφίσημες ιδιότητες (γέννηση – θάνατος) (Ψυχογιού, 2008). Επιπλέον, είναι φανερό η σημειολογική αξία του χώρου τόσο

αφηγηματικά όσο και τελετουργικά που εκφράζεται με την τελετουργική κίνηση των ατόμων σε αυτόν (λιτανεία).

Επομένως, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η μικρή αυτή κοινότητα είναι βαθιά θρησκευόμενη και διαμορφώνει τη θρησκευτική της ταυτότητα στη βάση της λατρείας της Παναγίας. Η διατήρηση του λατρευτικού και πνευματικού χαρακτήρα της γιορτής και η διαίωνιση της προφορικής παράδοσης που τη συνοδεύει, καθώς και η σημασία που έχει η Παναγία για τους κατοίκους και όσους κατάγονται από το χωριό ενισχύουν την παραπάνω άποψη.

Κεφάλαιο 4^ο: Γενεαλογικά δέντρα και οικογενειακή μνήμη

Η χρήση γενεαλογικών δέντρων ως εργαλείου για τη διερεύνηση θεμάτων που αφορούν στην τοπική ιστορία κρίνεται ως κατάλληλη, δεδομένου ότι η χρησιμότητα του γενεαλογικού δέντρου έγκειται στη δυνατότητά του να εντυπώνει με σαφήνεια τον τρόπο με τον οποίο πραγματοποιείται η συγκρότηση των κοινωνικών σχέσεων, των αρχών διαδοχής και της κληρονομιάς. Η γενεαλογική σχέση δηλώνεται με τη λέξη «ρίζα» και ένας συγκεκριμένος γενεαλογικός σχηματισμός με τη λέξη «δέντρο». (Vansina 1985: 182).

Η γενεαλογία, η συστηματοποίηση, δηλαδή, της οικογενειακής μνήμης βρίσκεται σε αναλογία με τη νομιμότητα της εξουσίας, η οποία έχει τη βάση της στη συνέχεια ή και στην εντοπιότητα των φορέων της. Σκοπός της γενεαλογίας είναι να οδηγήσει στην αποκατάσταση των οικογενειακών συνεχειών. Παρόλ' αυτά, οι γενεαλογικές κατασκευές έπονται της οικογενειακής μνήμης, η οποία είτε εκφράζεται είτε όχι είναι ανεξάρτητη από αυτές. Ακόμη, η συνείδηση ένταξης σε ευρύτερα οικογενειακά σύνολα, γενιές, σόγια και φάρες είναι και αυτή προϋπάρχουσα των γενεαλογικών κατασκευών. Η διαιώνιση των βαπτιστικών ονομάτων και η μνημόνευση των κεκοιμημένων συνιστούν ορισμένους μόνο μηχανισμούς διάσωσης και αυτοαναίρεσης που χρησιμοποιεί η οικογενειακή μνήμη για την υπόδειξη των ορίων της και του βαθμού αφαίρεσής της (Ασδραχάς, 1995: 14).

Προκειμένου να γίνει κατανοητή η έννοια της γενεάς, είναι απαραίτητη η συγκρότηση μιας ηλικιακής πυραμίδας, η οποία ταξινομεί τα άτομα ηλικιακά, με τις σχέσεις αυτές να γίνονται αντιληπτές κατά την παρατήρηση. Στην ηλικιακή αυτή πυραμίδα παρουσιάζεται πληθώρα γενεών, οι οποίες αντιλαμβάνονται και ερμηνεύουν άλλοτε με ενιαίο και άλλοτε με διαφορετικό τρόπο όσα συμβαίνουν μέσα στο χρονικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσονται. Στην ουσία, στη χρονική γραμμή ενδέχεται να υπάρχουν ασυνέχειες ή να επιβεβαιώνονται οι συνέχειες (Ασδραχάς, 1995: 28-29).

Τα άτομα διαφορετικής ηλικίας, τα οποία βρίσκονται στην ηλικιακή πυραμίδα αντιλαμβάνονται τον κόσμο με διαφορετικό τρόπο ανάλογα με την αντιληπτική τους ικανότητα και τη δυνατότητα ή μη προσαρμογής σε αυτόν. Κάποιες ηλικίες ενδέχεται να παίζουν καίριο ρόλο στη διαμόρφωση του κόσμου αυτού, ανήκουν, δηλαδή, στον

ενεργό πληθυσμό και ως εκ τούτου μπορούμε να ισχυριστούμε ότι αποτελούν μία γενεά (Ασδραχάς, 1995: 28-29).

Η σύνθεση και η μελέτη των γενεαλογικών δέντρων μας δίνει τη δυνατότητα για μια πιο ολοκληρωμένη παρουσίαση του φαινομένου της ενδογαμίας και των επιγαμιών, συστατικά στοιχεία της οικογενειακής δομής, των οποίων η κατανόηση είναι αποσπασματική κατά την ανάγνωση του δημοτολογικού πίνακα, στον οποίο οι επιγαμίες παρουσιάζονται μόνο από την πλευρά των αρρένων, ενώ δεν παρουσιάζεται το ποσοστό των ντόπιων γυναικών που έφυγαν από το χωριό.

Παρατηρείται, επίσης, ότι το όριο του παρελθόντος της μνήμης εντοπίζεται στις αρχές του 19^{ου} αιώνα και σε σπάνιες περιπτώσεις φτάνει στο 18^ο αιώνα. Εκτός, λοιπόν, από ελάχιστες εξαιρέσεις, γενικότερα παρατηρείται χαλαρότητα της οικογενειακής μνήμης, η οποία δεν ξεπερνά τις δύο με τρεις γενεές. Από ανθρωπολογική οπτική, η ορθόδοξη χριστιανική λατρεία δε διευκολύνει τη διατήρηση της οικογενειακής μνήμης περισσότερο από μία ή δύο γενεές, παρά το γεγονός ότι κανένα στοιχείο λατρείας των προγόνων δεν αντιτίθεται σε αυτή (π.χ. μνημόσυνα). Από οικονομική και κοινωνική οπτική, επίσης, δεν ευνοείται η οικογενειακή μνήμη, καθώς *«το καθεστώς γαιοκτησίας δεν απαιτούσε γραπτή τεκμηρίωση βάθους, η οποία με τη σειρά της θα διαμόρφωνε τις οικογενειακές γενεαλογίες»*. Το χωριό Πληκάτι συγκροτήθηκε κοινωνικά από το 18^ο αιώνα και έπειτα, καθώς την περίοδο αυτή εντοπίζεται η οργάνωση των κοινωνικών λειτουργιών της κοινότητας, η συγκρότηση, δηλαδή, της κοινωνικής δομής. Αυτό ενδεχομένως, να οφείλεται και στις αλλαγές στη δομή και τη διοίκηση του οθωμανικού κράτους, με το διαμοιρασμό του τσιφλικιού στους κατοίκους του χωριού (Παναγιωτόπουλος, 1994:36).

Όσον αφορά στη μνήμη, παρατηρείται ότι στην περίπτωση του Πληκατίου δεν δίνεται τόσο ιδιαίτερη βαρύτητα στην καταγωγή, καθώς η εννοιολόγηση της συγγένειας φαίνεται να γίνεται με βάση τους πλάγιους συγγενείς και όχι τους προγόνους (αμφιπλευρικότητα) (Μπενβενίστε & Παραδέλλης, 1995). Παρόλ' αυτά, ορισμένοι, οι οποίοι προέρχονται από σημαντικές μεγάλες οικογένειες με οικονομική και κοινωνική ισχύ, φαίνεται να θυμούνται με μεγαλύτερη διαύγεια και ευκολία το γενεαλογικό τους δέντρο ακόμη και από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα. Επιπλέον, η μνήμη δεν αφορά μόνο τα ονόματα των προσώπων, αλλά και ιστορίες συνδεδεμένες με τα πρόσωπα αυτά και εσωτερικευμένες μνήμες από το οικογενειακό παρελθόν, όπως για

παράδειγμα ταξίδια για εργασία σε άλλες περιοχές εντός και εκτός Ελλάδας, συμμετοχή σε πολέμους και ιστορίες που αφορούν το χωριό (Ασδραχάς, 1995:16). Ακόμη, παρατηρείται ότι στη μνήμη των μεταγενέστερων κυριαρχεί το όνομα του γεννήτορα και συνεχιστή του ονόματος της οικογένειας. Τονίζεται ιδιαίτερα ο πρόγονος άνδρας ως φορέας της οικογενειακής και κατ' επέκταση της τοπικής ταυτότητας, κάτι που αποτελεί στοιχείο της αρρενογονικής γραμμής της οικογένειας και σύμβολο της πατριαρχικής κοινωνίας.

Δεδομένου ότι ο χώρος, ως υλικό πλαίσιο που έχει χρονική διάρκεια, αποτελεί στοιχείο διαιώνισης της μνήμης των μελών μιας κοινότητας, είναι φυσικό οι Πληκαδίτες να παρουσιάζουν δυσκολία να θυμηθούν τα ονόματα των ξένων γυναικών και των απογόνων συγγενικών τους προσώπων, εξαιτίας κυρίως της μετανάστευσής τους και του γεγονότος ότι παντρεύτηκαν άτομα από άλλες περιοχές και συνεπώς απομακρύνθηκαν από το πλαίσιο κοινωνικής αναφοράς τους (Halbwachs, 2013). Έτσι, παρατηρείται η συστηματική αποδυνάμωση της συγγένειας και ο αποκλεισμός ορισμένων συγγενών από τη γενεαλογική μνήμη, με αποτέλεσμα η συγγένεια να λειτουργεί περισσότερο συμβολικά και να μην συνδέεται άμεσα με την κοινωνική δομή της παρούσας κοινωνίας. Επέρχεται «δομική αμνησία» κυρίως με αρνητική χροιά, ως απώλεια, συρρίκνωση της συγγένειας, της γνώσης και της χρονικότητας. Επομένως, η απώλεια της μνήμης όσον αφορά σε θέματα οικογενειακής ιστορίας δίνει τη δυνατότητα διαμόρφωσης μιας νέας συλλογικής κοινωνικής ταυτότητας, η οποία εστιάζει περισσότερο στο παρόν και το μέλλον και λιγότερο στο παρελθόν (Μπενβενίστε & Παραδέλλης, 1995:39).

Επιπλέον, μελετώντας πιο αναλυτικά τις γαμήλιες στρατηγικές που κυριαρχούν στο χώρο του Πληκατίου παρατηρείται ότι ενώ οι οικονομικές δραστηριότητες (επαγγελματικά ταξίδια, μετακινήσεις στο χώρο – παζάρια κ.τ.λ.) θέλουν τους άνδρες ως το ανθρώπινο δυναμικό που μετακινείται, καθιστώντας με τον τρόπο αυτό τις γυναίκες στοιχείο σταθερότητας στον χώρο, στην περίπτωση των γαμήλιων στρατηγικών τα πράγματα αντιστρέφονται. Οι άνδρες παρουσιάζουν σταθερότητα όσον αφορά στον γάμο, ενώ οι γυναίκες είναι αυτές που μετακινούνται. Ακριβώς αυτή η μετακίνηση των γυναικών σηματοδοτεί τις επιγαμίες, δηλαδή το βαθμό εξωγαμίας που παρατηρείται στο χωριό. Αυτές ήταν και οι μοναδικές περιπτώσεις μετακινήσεων των γυναικών που συντελούνταν στο Πληκάτι μέχρι και το Β' Παγκόσμιο πόλεμο.

Το παραπάνω μπορεί να εξηγηθεί αν λάβουμε υπόψη το ανδροπατροτοπικό μοντέλο συγγένειας, που δεσπόζει στην ευρύτερη περιοχή της Ηπείρου, το οποίο «προστάζει» ότι οι άνδρες είναι υποχρεωμένοι να παραμένουν στο σπίτι ως διαχειριστές των οικονομικών δραστηριοτήτων και της πατρικής περιουσίας, ενώ οι γυναίκες είναι υποχρεωμένες να εγκαταλείπουν μετά το γάμο τις οικογένειές τους, χωρίς να έχουν τη δυνατότητα να διεκδικήσουν την πατρική περιουσία και σε περιπτώσεις εξωγαμίας να εγκαταλείπουν το χωριό με προορισμό εγκατάστασης τον τόπο του συζύγου τους. Επιπροσθέτως, οι συνεντεύξεις των κατοίκων του χωριού που εντάσσονται στο παρόν αρχείο μαρτυρούν ότι στις επιγαμίες οι ανταλλαγές γυναικών συντελούνταν με συγκεκριμένες περιοχές, κάτι που εξυπηρετούσε ταυτόχρονα και κάποιες ευρύτερες συναλλαγές, οικονομικές και μη, που είχαν οι κάτοικοι του χωριού με την ευρύτερη περιοχή, εντός και εκτός των συνόρων του ελληνικού κράτους. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να πούμε ότι οι γυναίκες ήταν ο συνδετικός κρίκος, το κομμάτι εκείνο που διευκόλυνε και αναπαρήγαγε μέσω του γάμου το δίκτυο επικοινωνίας των κατοίκων του χωριού με άλλες όμορες περιοχές τόσο σε οικονομικό όσο και σε συγγενειακό επίπεδο (ανταλλαγές γυναικών με Αλβανία, Γοργοπόταμο κ.τ.λ.). Είναι φανερό, λοιπόν, η ρευστότητα τόσο των συνόρων όσο και των ορίων, καθώς παρατηρείται μια διαρκής κίνηση μεταξύ ανθρώπων και σύναψη σχέσεων με τον πολιτισμικά «Άλλο».

Ακόμη, παρατηρείται ότι η γενιά, η οποία συμμετείχε στην Αντίσταση και τον Εμφύλιο χαρακτηρίζεται από περισσότερες επιγαμίες απ' ό,τι οι προηγούμενες γενιές. Παρόλ' αυτά παρουσιάζεται έντονο το φαινόμενο της ενδογαμίας με συνεχείς ανταλλαγές γυναικών μεταξύ ισχυρών οικογενειών (Κολεγιανναίοι, Θεολογαίοι, Βασακαίοι), οι οποίες κατείχαν μεγάλες ιδιοκτησίες (ο Κολεγιάννης ήταν ο μοναδικός ορθόδοξος μπέης στο χωριό) και πολιτική δύναμη. Την περίοδο του Εμφυλίου ολόκληρες οικογένειες μεταναστεύουν στις Ανατολικές χώρες (Πολωνία, Τσεχία, Ρουμανία, κ.τ.λ.), απ' όπου και τα παιδιά τους βρίσκουν συντρόφους, αν και απ' ό,τι φαίνεται οι άνδρες ήταν περισσότερο πιθανό να παντρευτούν κάποια αλλοδαπή και να μείνουν στο εξωτερικό, παρά το αντίστροφο, καθώς για την τύχη των γυναικών υπεύθυνος ήταν ο πατέρας ή ο αδερφός. Στο σημείο αυτό να σημειωθεί ότι παρατηρείται έντονος διασκορπισμός σε μερικές οικογένειες ανά τις γενιές λόγω της μαζικής συμμετοχής τους στην Αντίσταση και στον Εμφύλιο (οικογένειες Αλεξάνδρας Κολεγιάννη – Θεολόγου, Όλγας Κολεγιάννη, Βασίλη Βρόικου).

Μεταπολεμικά, οι επιγαμίες είναι περισσότερες και παρατηρείται φυγή από το χωριό και εγκατάσταση σε άλλα μέρη εντός και εκτός Ελλάδας με αύξηση της διασποράς αυτής σε σχέση με τις προηγούμενες γενιές, καθώς δεσπόζουν την περίοδο αυτοί και οι γάμοι στους τόπους εξορίας. Ο όρος επιγαμία στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν είναι δόκιμος, δεδομένου ότι γίνεται λόγος για την αποσύνθεση της τοπικής κοινωνίας σε εποχές που δεσπόζουν η ερήμωση της υπαίθρου και η αστικοποίηση, ανοίγει ο δρόμος της εσωτερικής και εξωτερική μετανάστευσης και ο θεσμός της οικογένειας υπάγεται στις ανάγκες της εποχής. Πλέον, η πρόοδος του ζευγαριού ορίζεται βάσει της φυγής του από το χωριό και της εγκατάστασής του σε άλλο τόπο, κυρίως σε αστικά ή ημιαστικά κέντρα. Επίσης, πολλές φορές, ενώ συνάπτονται γάμοι με άτομα από το χωριό, το ζευγάρι μεταναστεύει αλλού.

4.1 Ονοματοδοσία

Προκειμένου να γίνει κατανοητή η διαδικασία συγκρότησης της γενεακής ταυτότητας των μελών μιας κοινωνίας κρίνεται απαραίτητη η μελέτη του συστήματος ονοματοδοσίας της εν λόγω κοινωνίας. Η Κοινωνική Ανθρωπολογία συνδέει τα όνομα με δύο τουλάχιστον βασικές λειτουργίες, *«την κατατακτήρια λειτουργία, αφού με τον τρόπο αυτό αναγνωρίζεται και κατατάσσεται ο «άλλος», και την ταυτοποιητική λειτουργία, καθώς το όνομα συνδέεται άρρηκτα με τη δημιουργία του εαυτού»*. Αναφορικά με την ταυτοποιητική λειτουργία, αυτή πρόκειται για μια διαδικασία ένταξης του ατόμου στην κοινωνία, δεδομένου ότι για την ονοματοδοσία η απόφαση των οικείων (γονέων, αναδόχου) επηρεάζεται από τα εκάστοτε κοινωνικά δίκτυα στα οποία εντάσσεται το άτομο. Ως εκ τούτου, η ονοματοθεσία αποτελεί μια κοινωνική πρακτική, στην οποία διαφαίνονται οι μεταβολές των κοινωνικών αξιών και προτύπων και οι συλλογικές πρακτικές ονοματοθεσίας μιας κοινωνίας, ανάλογα με την πολιτισμική της ταυτότητα και τις ιδεολογικές μεταβολές της. Τα κοινωνικά πλαίσια στα οποία εντάσσεται το άτομο και εντός των οποίων αποκτά υπόσταση ως κοινωνικό ον είναι η θρησκεία, η εθνική παράδοση, η ιδεολογική συγκρότηση, η συγγένεια, κ.ά. Συνεπώς, η ονοματοθεσία μπορεί να είναι αποτέλεσμα αντιλήψεων του Χριστιανισμού ή άλλων θρησκειών, να επηρεάζεται από τα αρχαιοελληνικά πρότυπα στο πλαίσιο της ανάδειξης του αρχαίου ελληνικού κόσμου ως συνέχειας του σύγχρονου ελληνικού, να λειτουργεί ως αναπαραγωγή οικογενειακών

πατρογραμμικών ή μητρογραμμικών προτύπων ή τέλος, να έχει άμεση σύνδεση με τοπικές παραδόσεις (Δαλκαβούκης, 2015: 48).

Επομένως, ο τρόπος που μεταβιβάζονται τα βαπτιστικά ονόματα στις επόμενες γενιές φανερώνει τις επιλογές της τοπικής κοινωνίας για το τι θέλει να «θυμάται», ποια είναι τα στοιχεία με βάση τα οποία αυτοπροσδιορίζεται και τι επιθυμεί να θεωρεί ως καταγωγή. Λόγω αυτού η μεταβίβαση του ονόματος, οικογενειακού, βαπτιστικού ή παρωνύμου αποτελεί σημαντικό μέρος της οικογενειακής μνήμης, της προφορικής ιστορίας της εκάστοτε οικογένειας και κατ' επέκταση του κοινωνικού συνόλου. Δεδομένου ότι το όνομα που συνοδεύει κάθε άτομο αφορά και δηλώνει τη σχέση του ατόμου με τον κοινωνικό μηχανισμό, αυτό συνιστά έναν ακόμα μηχανισμό μνημοτεχνικής, αυτή τη φορά επίσημο, δεδομένου ότι γίνεται λόγος για σχέση ατόμου – κράτους. Επιπλέον, το όνομα ενέχει και ιδεολογική σημασία, κάτι που έχει αποδειχθεί και στο παρελθόν από την πλευρά του κρατικού μηχανισμού με τον εξελληνισμό των ονομάτων.

Συγκεκριμένα, όσον αφορά στα οικογενειακά ονόματα, αυτά συνιστούν θεμελιώδη στοιχεία διατήρησης της οικογενειακής μνήμης και υποδηλώνουν σε αρκετές περιπτώσεις την καταγωγή, την προέλευση της οικογένειας. Το οικογενειακό όνομα (επίθετο) δηλώνει το σόι στο οποίο ανήκει ένα συγκεκριμένο άτομο, παραπέμπει, δηλαδή στη φάρα. Στο Πληκάτι δεν υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες οικογένειες που έχουν το ίδιο οικογενειακό όνομα (επίθετο) να μην ανήκουν στο ίδιο σόι.

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα και συγκεκριμένα από το 1913 και αργότερα (24/02/1913 – απελευθέρωση Κόνιτσας), ως επακόλουθο της προσάρτησης της Ηπείρου και της Θεσπρωτίας στο ελληνικό κράτος παρατηρείται ο εξελληνισμός των οικογενειακών ονομάτων. Κάποιες οικογένειες θα αναγκαστούν να αλλάξουν τα οικογενειακά τους ονόματα, ανάλογα με τις περιοχές στις οποίες κατοικούσαν τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι αυτό της οικογένειας των Θωμολάρηδων, οι οποίοι δεδομένου ότι είχαν μεταναστεύσει τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο στο Μεσολόγγι μετονομάστηκαν σε Θωμόπουλοι.

Όσον αφορά στην ιστορική εξέλιξη των οικογενειακών ονομάτων, παρατηρείται ότι παλιότερα το επίθετο διαμορφωνόταν με βάση το βαπτιστικό όνομα κάποιου αρχικού προγόνου, του ιδρυτή, θα λέγαμε, της οικογένειας. Για παράδειγμα, το αρχικό επίθετο της οικογένειας των Θεολογαίων ήταν Θωμολάρης, το οποίο προέρχεται από το Θώμος, το όνομα του ιδρυτή της οικογένειας αυτής. Επίσης, το

επίθετο διαμορφωνόταν ανάλογα, με αναφορά στον τόπο καταγωγής της οικογένειας. Συγκεκριμένα, το επίθετο Μπεζαλής (αργότερα Βεζαλής) προέρχεται από το τοπωνύμιο Μπέζανι, χωριό της Αλβανίας απ' όπου ήρθε το συγκεκριμένο σόι.

Παρόλη τη γενικότερη συνοχή και τη συνέχεια του οικογενειακού ονόματος από γενιά σε γενιά παρατηρούνται ορισμένες φορές εσωτερικές διαφοροποιήσεις μεταξύ των γενεαλογικών κλάδων μέσα σε ένα μεγάλο σόι με βάση το πώς αυτό τοποθετούνταν και εγγράφονταν στον χώρο του χωριού (μαχαλάς, βρύση κ.τ.λ.). Παραδείγματος χάριν, το σόι των Βασακαίων χωρίζεται μεταξύ εκείνων που κατοικούν πάνω από την πλατεία και εκείνων που κατοικούν κάτω από την εκκλησία. Στη περίπτωση αυτή ο χώρος αποτελεί βασικό κριτήριο για τη δήλωση της γενεακής ταυτότητας.

Η διάκριση, ωστόσο, των οικογενειών δεν συντελείται μόνο από το διαμοιρασμό και την εγγραφή τους στο χώρο, αλλά δηλώνεται – σπάνια, βέβαια, περίπτωση στο Πληκάτι – και με τα παρατσούκλια – παρώνυμα, τα οποία χαρακτηρίζουν ένα συγκεκριμένο γενεαλογικό κλάδο στο εσωτερικό ενός μεγάλου σογιού. Ενδεικτική περίπτωση είναι αυτή του πατρώνυμου Τσόμπολης, το οποίο δηλώνει ένα σόι που αποτελούσε μέρος της οικογένειας των Βασακαίων, αλλά διαφοροποιήθηκε με αυτό το παρατσούκλι. Παρόλ' αυτά, αργότερα με τον εξελληνισμό των ονομάτων, γύρω στο 1914, τα μέλη της οικογένειας αυτής απέκτησαν ξανά το επίθετο Βασάκος. Ως συμπέρασμα, λοιπόν, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η δημιουργία και η χρήση των παρωνύμων συντελούσε στη διαφοροποίηση κάποιων γενεαλογικών κλάδων στο εσωτερικό μιας φάρας.

Όσον αφορά στη μετάδοση των βαπτιστικών ονομάτων, μέχρι τα τέλη του Β' Παγκοσμίου πολέμου ισχύει το μοντέλο ονοματοδοσίας που δεσπόζει στην Ήπειρο. Συγκεκριμένα, σε αντίθεση με άλλες περιοχές της Ελλάδας, αλλά και με το επίσημο σε εθνικό επίπεδο σύστημα ονοματοδοσίας, δε μεταβιβάζεται το όνομα του παππού ή της γιαγιάς παρά μόνο στην περίπτωση θανάτου τους. Σε αντίθετες περιπτώσεις, στις οποίες οι πρωτότοκοι ή οι υστερότοκοι παίρνουν ονόματα ανιόντων συγγενών, ακολουθείται η αρρενογονική γραμμή, προτιμώνται, δηλαδή, τα ονόματα των συγγενών από την πλευρά του πατέρα. Εξάλλου, το γεγονός ότι η μητέρα απουσιάζει ακόμα και από το τελετουργικό της ονοματοδοσίας, το μυστήριο της βάπτισης, αποδεικνύει από κάποια άποψη την έλλειψη εξουσίας της γυναίκας στην επιλογή του ονόματος του παιδιού. Ακόμη, παρατηρείται σε αρκετές περιπτώσεις η αμφιπλευρική

μετάδοση του ονόματος, η συνήθεια, δηλαδή, μεταβίβασης του ονόματος άτεκνων ή αποθανόντων συγγενών πρώτου βαθμού του ζευγαριού, πράγμα που συμβάλλει στη διατήρηση της οικογενειακής μνήμης (Κουρούκλη, 1994).

Ειδικότερα, ο θάνατος ενός ανιόντα συγγενή καθιστά αναγκαία την ενθύμηση του. Δίνεται μία ιδιαίτερη προσοχή και προτιμάται η μνημόνευση των αποθανόντων αδερφών, περισσότερο ίσως απ' ό,τι αυτή των γονιών. Στο σημείο αυτό αναπτύσσονται ερωτήματα σχετικά με την εξήγηση του φαινομένου και τις σχέσεις που αναπτύσσονταν μεταξύ των αδερφών. Αρχικά, θα μπορούσαμε να εξετάσουμε ως ενδεχόμενο ότι ο ιδιαίτερος έντονος δεσμός μεταξύ των αδερφών είναι αποτέλεσμα κατά ένα μεγάλο βαθμό της καθημερινότητάς τους, η οποία προϋποθέτει στενή διαρκή συνεργασία και αλληλοσυμπληρωματικότητα στο πλαίσιο της διευρυμένης οικογένειας. Επιπροσθέτως, ο θάνατος ενός αδερφού ή μιας αδερφής σηματοδοτεί και στιγματίζει με βίαιο τρόπο τις αντίξοες συνθήκες ζωής, καθώς στερεί την κοινωνία από τα παραγωγικά της μέλη, ενώ ο θάνατος των γονιών επέρχεται σαν φυσικό βιολογικό επακόλουθο και ως τέτοιο παραμένει στη σκέψη των συγγενών. Για το λόγο αυτό πολλές φορές προτιμάται το όνομα του αδερφού ή της αδερφής ή ακόμα και το όνομα ενός άτεκνου συγγενή, ο οποίος δεν έχει τη δυνατότητα να μεταβιβάσει το όνομά του (Κουρούκλη, 1994).

Μεταπολεμικά, η διαδικασία ονοματοδοσίας αλλάζει, καθώς οι γενιές αυτές πειθαρχούν κατά κάποιο τρόπο στο εθνικό πρότυπο μεταβίβασης του ονόματος των γονέων. Ο λόγος θα μπορούσε να εντοπιστεί στο γεγονός ότι οι γενιές αυτές έχουν ως επί το πλείστον εγκαταλείψει το χωριό και έχουν εγκατασταθεί σε αστικά ή ημιαστικά κέντρα. Πρόκειται για τους φορείς της εσωτερικής ή εξωτερικής μετανάστευσης, τους ανθρώπους που έχουν δημιουργήσει οικογένειες με συζύγους από άλλα μέρη και πιθανόν λόγω της αναγκαιότητας και της επιθυμίας τους για τη δημιουργία ενός συμβολικού δεσμού με την οικογένεια, το σόι και κατ' επέκταση το χωριό, επιλέγουν να συνεχίσουν πιο πιστά τα ονόματα των γονέων. Στις δεκαετίες, λοιπόν, του '70 και του '80 γίνεται πιο επιτακτική η ανάγκη μεταβίβασης του πατρογονικού ονόματος και αποκτά ιδιαίτερη σημασία, καθώς το όνομα δηλώνει τη «ρίζα», την καταγωγή, ένα στοιχείο στο οποίο δεν απέδιδαν πρωτεύουσα σημασία οι προηγούμενες γενιές, δεδομένου ότι η συνέχεια της οικογένειας δηλωνόταν με άλλους τρόπους, όπως για παράδειγμα η ζωντανή παρουσία των κατοίκων στο χωριό. Η άποψη αυτή θα μπορούσε να ενισχυθεί από το γεγονός ότι τα ζευγάρια που

σχηματίστηκαν μεταπολεμικά και παρέμειναν στο χωριό συνεχίζουν να ακολουθούν το προηγούμενο σύστημα ονοματοδοσίας. Επομένως, στις νεότερες γενιές παρατηρείται η μεταβίβαση του ονόματος του πατέρα σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ό,τι σε προηγούμενες, καθώς έχει παρουσιαστεί εντονότερη η ανάγκη μιας συμβολικής αναφοράς στην οικογενειακή ταυτότητα, καθώς η αίσθηση της οικογενειακής καταγωγής και κατ' επέκταση της τοπικής ταυτότητας έχει αποκτήσει ένα συμβολικό παρά υπαρκτό χαρακτήρα.

Στο σημείο αυτό να σημειωθεί ότι η πολιτική ιδεολογία παίζει μείζονα ρόλο στην επιλογή του βαπτιστικού ονόματος, με αποτέλεσμα η μεταβίβαση του ονόματος να αποκτά πολιτική σημασία. Η υιοθέτηση μια πολιτικής ιδεολογίας σηματοδοτεί την οικογένεια και κατ' επέκταση την οικογενειακή μνήμη με τη μεταβίβαση ονομάτων πολιτικών προσωπικοτήτων στα παιδιά τους. Είναι σύνηθες, λοιπόν, το φαινόμενο οι απόγονοι να ονομάζονται με το επίθετο κάποιου ηγέτη ή μιας σημαντικής προσωπικότητας, των οποίων τη μνήμη θέλουν να διατηρήσουν και να τιμήσουν οι γονείς (π.χ. Ζαχαριάδης, Ελευθέριος – από τον Βενιζέλο κ.ά.).

Δεδομένου ότι οι κάτοικοι του χωριού πήραν το δρόμο της μετανάστευσης λόγω του Εμφυλίου, ενδιαφέρον παρουσιάζει το σύστημα ονοματοδοσίας που χρησιμοποίησαν οι εν λόγω γενιές. Η πρώτη γενιά των προσφύγων που απέκτησαν παιδιά στον τόπο προσφυγιάς δεν μεταβάλλει το σύστημα ονοματοδοσίας, τη μεταβίβαση, δηλαδή, των ονομάτων ανιόντων συγγενών από την πλευρά του πατέρα. Η μεταβίβαση του ονόματος του πατέρα δε συνιστά απαραίτητα πράξη θύμησης των συγγενών που βρίσκονται στην Ελλάδα, ίσως γιατί η γενιά αυτή διακατεχόταν από την αίσθηση της επιστροφής στον τόπο τους. Ωστόσο, το ίδιο δεν ισχύει για τις μετέπειτα γενιές που μετανάστευσαν στο εξωτερικό (Αυστραλία, Γερμανία κ.τ.λ.), καθώς και για όσους μετακινήθηκαν στο εσωτερικό της χώρας.

Κεφάλαιο 5^ο: Σύνορο και οικογένεια

Δεδομένου ότι το αρχείο, για το οποίο γίνεται λόγος, περιλαμβάνει μαγνητοφωνημένες και απομαγνητοφωνημένες συνεντεύξεις είναι σημαντικό να αναφερθούν συνοπτικά τα θέματα που αναδύονται από αυτές και είναι σχετικά με τις οικογενειακές δομές, τον ρόλο της οικογένειας, τις σχέσεις μεταξύ των μελών της και τον ρόλο της γυναίκας μέσα στην κοινωνία. Επιπλέον, εξαιτίας της γεωγραφικής θέσης του χωριού, το οποίο βρίσκεται στο σύνορο, που λειτουργεί ως διαχωριστικό σημείο νομιμοποιώντας ιεραρχίες και εξουσία στο εσωτερικό πλαίσιο της κοινωνίας, τα παραπάνω θέματα αποκτούν ιδιαίτερη σημασία.

5.1 Συγγενειακές και οικογενειακές δομές

Η συγγένεια ως μία από τις βασικές δομές μιας τοπικής κοινωνίας αποτελεί τον θεμελιώδη παράγοντα κοινωνικής συνοχής, ο οποίος μέσα από τα δίκτυα συνεργασιών και αλληλεγγύης αναλαμβάνει ένα σημαντικό έργο στην ανάδειξη των οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων της κοινότητας. Για τον λόγο αυτό η μελέτη των οικογενειακών και συγγενειακών δομών κρίνεται απαραίτητη στην παρούσα εργασία, δεδομένου ότι διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της ταυτότητας του τόπου.

Η οικογένεια επιτελεί το θεμελιώδες έργο της αναπαραγωγής της κοινότητας, της εξασφάλισης της συνέχειάς της στο χρόνο. Πέρα απ' αυτό, η οικογένεια αποτελεί τη δομή εκείνη της κοινωνίας, η οποία εσωτερικεύει κοινωνικούς κανόνες και ήθη και αναλαμβάνει την ευθύνη της διαπαιδαγώγησης των μελών της, καθορίζοντας ορθές κοινωνικές συμπεριφορές και ήθη. Αποτελεί τον μικρόκοσμο μέσα στον οποίο τα μέλη εσωτερικεύουν τους κανόνες των κοινωνικών πρακτικών, εμποτίζονται με τη συλλογική σκέψη μιας εποχής, μιας συγκεκριμένης κοινωνίας. *«Τα ποικίλα κοινωνικά φαινόμενα δεν αντιμετωπίζονται ως "εσωτερική υπόθεση" ιδιωτικής σημασίας για τις οικογενειακές ομάδες, αλλά αντίθετα συνιστούν τις κατ' εξοχήν όψεις της κοινωνικής οργάνωσης, στις οποίες αποτυπώνονται οι πολιτισμικές και κοινωνικές ιδιαιτερότητες των μικροκοινωνιών και καταγράφονται οι γενικότερες αλλαγές»* (Piault, 2009:22). Οι οικογενειακές και συγγενειακές σχέσεις αντανakλούν το κοινωνικό πλαίσιο, στο

οποίο εντάσσεται, ενώ την ίδια στιγμή δηλώνει και το πολιτιστικό υπόβαθρο της κοινωνίας, στην οποία είναι ενταγμένη.

Θα ήταν ιδιαίτερα απλουστευτικό, αν επιχειρούσαμε να αναζητήσουμε μια ενιαία κουλτούρα στο εσωτερικό της κοινωνίας, χωρίς να λάβουμε υπόψη μας τη σημασία της οικογένειας και των ιδιαιτεροτήτων που εμφανίζει καθένα από τα «σπίτια» του χωριού. Στην κατεύθυνση αυτή, παρόλο που αντιλαμβανόμαστε το χωριό κοινότητα ως μία κοινή πολιτισμική και γεωγραφική οντότητα δεν μπορούμε να παραβλέψουμε τυχόν διαφοροποιήσεις στο εσωτερικό αυτής της κοινής αίσθησης. Το έντονο αίσθημα συλλογικότητας που διακρίνει τα μέλη μιας κοινωνίας είναι ένα αίσθημα που διαφοροποιεί κατά πολύ την αγροτική από την αστική κοινωνία, στην οποία κυριαρχεί ο ατομικισμός. Θα πρέπει να λαμβάνονται υπόψη, όμως, τυχόν κοινωνικές διαφοροποιήσεις, οι οποίες εντυπώνονται με σαφήνεια στην ιστορία κάθε οίκου (Du Boulay, 1974).

Η προβιομηχανική κοινωνία βασίζεται στην οικονομία της αυτοκατανάλωσης, και έτσι η οικογενειακή μονάδα διακατέχεται από μία αίσθηση αυτάρκειας και ανεξαρτησίας στην κάλυψη των πρακτικών αναγκών. Μια διαρκής αλληλεγγύη των μελών στο εσωτερικό της οικογένειας, που συχνά ξεπερνά τα ατομικά συμφέροντα, ενισχύει και αναπαράγει αυτή την εσωτερική αυτάρκεια. Η οικογενειακή αυτή αλληλεγγύη αποτελεί μία από τις βασικότερες κοινωνικές αξίες που είναι αναγκαία για την εξασφάλιση της προόδου της εστιακής μονάδας στο εσωτερικό (Du Boulay, 1974).

Η καθιέρωση, λοιπόν, μιας συγκεκριμένης ιεραρχίας στο εσωτερικό της οικογένειας ανάλογα με το κοινωνικό φύλο, τη γενεά, την ηλικία κ.τ.λ. συμβάλλει στην πρόοδο της συγκεκριμένης οικογένειας στο εσωτερικό της κοινότητας. Βέβαια, το γεγονός αυτό δε συνεπάγεται απαραίτητα την έλλειψη των στιγμών, τις οποίες ξεπερνιέται αυτή η διαφορά και νιώθουν όλοι μέλη μιας ενιαίας ομάδας – κοινότητας στο σύνολό της (Du Boulay, 1974).

Συμπερασματικά, η οικογένεια είναι αναγκαίο να εκληφθεί ως δρών κύτταρο της τοπικής κοινωνίας και παρεμβαίνει στους κοινωνικούς κανόνες, διαμορφώνοντας με τους δικούς της μηχανισμούς το ιστορικό γίνεσθαι. Παρατηρείται, λοιπόν, μια αμφίδρομη σχέση των οικογενειακών δομών και της τοπικής κοινωνίας. Από τη μία το μοντέλο της οικογένειας – διευρυμένη ή πυρηνική οικογένεια – ικανοποιεί οικονομικές και κοινωνικές ανάγκες και από την άλλη επιδρά στον υπάρχον

κοινωνικό μοντέλο και το καθορίζει. Έτσι, το οικογενειακό μοντέλο και οι ιστορικές συγκυρίες επαναπροσδιορίζουν τις κοινωνικές ισορροπίες. Το στοιχείο αυτό εντυπώνεται και στον χώρο με την ονομασία – σήμανση των μαχαλάδων χρησιμοποιώντας τα οικογενειακά ονόματα. Παρόλο που στις μέρες μας η ονομασία των μαχαλάδων με τα οικογενειακά ονόματα δεν αντιστοιχεί σε μία διαιώνιση του προϋπάρχοντος οικογενειακού μοντέλου, τα τοπωνύμια εξακολουθούν να χρησιμοποιούνται αποκαλύπτοντας τις οικογένειες εκείνες που αποτελούσαν τα συστατικά της τοπικής κοινωνίας.

Λαμβάνοντας υπόψη ότι οι άνθρωποι είναι βασικοί φορείς της ιστορίας και της διαμόρφωσης μιας συγκεκριμένης στάσης απέναντι στις κοινωνικές προκλήσεις, δίνεται ιδιαίτερη βαρύτητα στην προφορική αφήγηση που συνθέτει τη συλλογική μνήμη. Με τον τρόπο αυτό γίνεται κατανοητός ο τρόπος δράσης των μελών μιας συγκεκριμένης κοινωνίας σε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες, ο τρόπος αντιμετώπισης των διάφορων αλλαγών στο οικογενειακό και κοινωνικό τους περιβάλλον και ο τρόπος διαμόρφωσης της συλλογικής ταυτότητας του τόπου.

5.1.1 Ενδογαμική κοινωνία

Οι γαμήλιες στρατηγικές που ακολουθούνται σε μία κοινωνία *«αποτελούν έναν από τους τρόπους με τους οποίους τα οικογενειακά συγκροτήματα διαχειρίζονταν τις οικονομικές και κοινωνικές πραγματικότητες μέσα στις οποίες ζούσαν. Η σημασία των στρατηγικών αυτών ήταν συνάρτηση των ρόλων που ασκούσαν τα οικογενειακά μορφώματα, των τρόπων με τους οποίους ρύθμιζαν την οικονομία τους»* (Ασδραχάς, 1995: 239). Η ενδογαμική κοινωνία συνεπάγεται απαραίτητα και ισχυρή κοινότητα με την έννοια της οικονομικής αυτάρκειας και της συνοχής που τη διακατέχει. *«Η εντοπιότητα συνυφαίνεται με τη συνοχή και την ευελιξία της κοινότητας, τρία σημαντικά στοιχεία του κοινωνικού ιστού που την καθιστούν ταυτόχρονα κλειστή στον εαυτό της και ανοιχτή προς τα έξω»*, δηλαδή δεκτική σε καθετί ξένο (Βαν Μπουσχότεν, 1997:48). Σύμφωνα με τον Αλεξάκη (2008:123), *«η ενδογαμία, που συνηθίζεται κυρίως στις ορεινές κοινότητες, ήταν και μία στρατηγική αναπαραγωγής αυτών των κοινοτήτων σε δυσμενείς γεωγραφικούς και δημογραφικούς όρους»*. Ο γάμος λειτουργούσε ως μηχανισμός κοινωνικής ανταλλαγής και συμμαχίας και παράγοντας κοινωνικής συνοχής. Σε κοινωνίες όπως το Πληκάτι, παρατηρείται

έντονο το φαινόμενο της ενδογαμίας, στοιχείο που συμβάλλει στη διατήρηση της συνοχής στο εσωτερικό της κοινότητας.

Όσον αφορά στις ανταλλαγές των γυναικών, όπως προαναφέρθηκε και στην ενότητα «Γενεαλογικά δέντρα», παρατηρείται περιορισμένος ο αριθμός των επιθέτων που προέρχονται από άλλες περιοχές κυρίως μέχρι το Β' Παγκόσμιο πόλεμο. Ακόμη, αναφορικά με τις γαμήλιες στρατηγικές, γίνεται αντιληπτή η προτίμηση κάποιων οικογενειών να ανταλλάσσουν νύφες ή γαμπρούς στο εσωτερικό της κοινότητας με συγκεκριμένες οικογένειες, λόγω, κυρίως, οικονομικών παραγόντων, κοινωνικού status ή πολιτικής εξουσίας (π.χ. γάμοι μεταξύ Κολεγιανναίων και Θεολογαίων, Βασακαίων με Θεολογαίους). Είναι αναγκαίο, ωστόσο να ληφθεί υπόψη και η εθνολογική διαφοροποίηση των κοινοτήτων που περιβάλλουν το Πληκάτι (π.χ. Βλάχοι στην Αετομηλίτσα, Θεσπρωτοί, Αλβανοί, κ.λπ), η οποία δεν επέτρεπε τη δημιουργία ενός ανοιχτού δικτύου επιγαμιών.

Επιπλέον, μέσα από τις συνεντεύξεις προκύπτει ότι βασικός κανόνας που διέπει τις αγροτικές κοινωνίες και όχι μόνο, κανόνας που απορρέει και από το ίδιο το Εκκλησιαστικό Δίκαιο είναι η απαγόρευση της αιμομιξίας. Η πιο ουσιαστική εξ αίματος συγγένεια φτάνει μέχρι και τα δεύτερα ξαδέρφια. Ωστόσο, παρατηρούνται σπάνια γάμοι μεταξύ συγγενών εξ αγχιστείας (δηλαδή συγγενείς που έχουν προκύψει από το γάμο ενός ζευγαριού). Κατά συνέπεια, τόσο το ζευγάρι όσο και τα παιδιά που προκύπτουν από αυτό συνδέονται με διπλή συγγένεια.

5.1.2 Επιγαμίες

Παρά το έντονο αίσθημα της εντοπιότητας και τη συνοχή που παρουσιάζει η τοπική κοινότητα του Πληκατίου τίθεται το ερώτημα που αφορά στις επιγαμίες στο χωριό και τη συχνότητά τους, προκειμένου να θεμελιωθεί ένα δίκτυο αλληλεγγύης μέσα από μια εξωστρεφή γαμήλια στρατηγική. Η έκφραση που κυριαρχεί στις συνεντεύξεις των ντόπιων κατοίκων είναι «*δώσαμε κοπέλες... πήραμε κοπέλες*» και μαρτυρά τις ανταλλαγές των γυναικών του χωριού.

Μέχρι το Β' Παγκόσμιο πόλεμο παρουσιάζεται έντονο το φαινόμενο της ενδογαμίας. Παρόλ' αυτά, δεν απουσιάζουν οι επιγαμίες με τις κοινότητες από τις γύρω περιοχές, κυρίως με το Γοργοπόταμο, τους Χιονάδες και τη Βούρμπιανη. Λόγοι που συνέβαλαν στην ανάπτυξη επιγαμιών με τις περιοχές αυτές είναι οι συχνές

μετακινήσεις λόγω εργασίας και οι οικονομικές ανταλλαγές των κατοίκων στην ευρύτερη περιοχή.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ήταν συχνό το φαινόμενο των επιγαμιών σε περιπτώσεις χηρείας του συζύγου, καθώς πιθανότατα οι ντόπιες γυναίκες αρνούσαν να παντρευτούν χήρο και να αναλάβουν την ανατροφή των παιδιών του. Λόγω αυτού αναζητούνταν γυναίκες από τα γύρω χωριά, συνήθως φτωχών οικογενειών, ορφανές ή ανύπαντρες σε μεγάλη ηλικία. Στα γενεαλογικά δέντρα παρουσιάζονται γυναίκες – νύφες από τις κοντινές περιοχές: Γοργοπόταμος, Χιονάδες, Ασημοχώρι. Όσον αφορά στις επιγαμίες με την Αετομηλίτσα, αυτές είναι σπάνιες εξαιτίας των διαφορετικών εθνοτικών ομάδων στις οποίες ανήκουν (στην Αετομηλίτσα κατοικούν Βλάχοι) και κατ' επέκταση των διαφορετικών ταυτοτήτων και κοινωνικών αντιλήψεων, οι οποίες καθορίζουν τις σχέσεις με την παρακείμενη κοινωνική ομάδα.

Μέχρι τις αρχές του 20^{ου} αιώνα και κυρίως μέχρι το 1940 παρατηρούνται συχνές ανταλλαγές γαμπρών και νυφών από την Αλβανία. Αναφέρονται νύφες από την Αλβανία, αλλά σπάνια προς αυτήν. Για το ζήτημα αυτό λαμβάνονται υπόψη παράγοντες, όπως οι συχνές μετακινήσεις προς και από την Αλβανία, καθώς και οι οικονομικές ανταλλαγές με τις περιοχές της Αλβανίας – το πιο κοντινό παζάρι (αγορά) ήταν αυτό της Ερσέκας – ήταν πιο συχνές απ' ό,τι με άλλα παζάρια του ηπειρωτικού χώρου, η γλωσσική ομοιότητα, η ανυπαρξία των εθνικών συνόρων μέχρι το 1912, η καταγωγή των οικογενειών από περιοχές της Αλβανίας (προέλευση επιθέτων π.χ. Βεζαλής). Ο χαρακτηρισμός της κοινότητας του Πληκατίου ως οριακή κοινότητα δεν δηλώνεται μόνο μέσα από τη γεωγραφική της θέση δίπλα στα σύνορα με την Αλβανία, δεν μαρτυρείται μόνο μέσα από την ιστορική πορεία της, τις οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές της, τη γλωσσική ιδιομορφία των κατοίκων, αλλά αντανακλάται και στη συγκρότηση της συγγένειας. Οι σχέσεις της με τις εκείθεν των ελληνικών συνόρων κοινότητες, τις περιοχές της Κολόνιας, Ερσέκας, Αράχωβας κ.λπ ήταν έντονες, δεδομένου ότι εκείνες οι κοινότητες ήταν μαστοροχώρια και παρατηρείται με τον τρόπο αυτό μια πολιτισμική οικειότητα με τις περιοχές αυτές της Αλβανίας.

Όσον αφορά στις οικονομικές δραστηριότητες των κατοίκων του χωριού στην Αλβανία – κατά κύριο λόγο στο παζάρι της Κορυτσάς – ο Αρ. Β. αναφέρει για κάποιους συγγενείς του στα μέσα του 19^{ου} αιώνα: *«Αυτοί κάνανε πολλά χρόνια στην*

Κορυτσά. Ήταν καλοί επιπλοποιοί, δούλευαν Μοσχόπολη, Κορυτσά, πολύ καλοί μαστόροι... Είχαμε και τραγουδιστές καλούς...».

Η κινητικότητα των γυναικών και οι γάμοι με τις γυναίκες από Αλβανία ήταν αρκετά συνήθεις, χωρίς, ωστόσο, να παρατηρούνται σε ανάλογο βαθμό και γάμοι Αλβανών με γυναίκες από το Πληκάτι, όπως διαφαίνεται από τις συνεντεύξεις και τη μελέτη των γενεαλογικών δέντρων. Όπως αναφέρει η Α.Ζ. *«Η μάνα μου είναι από την Αλβανία (από την Ερσέκα), γιατί τότες κυκλοφορούσαν εδώ και είχαν έρθει πολλές (...) Είχε πάει, είχε πάει μια θεία από 'κει, είχε παντρευτεί εκεί και φέρανε τη μάνα μου από 'δω ύστερα (...). Εδώ ήταν πολλές!»*. Οι εν λόγω γάμοι συνάπτονταν με κατοίκους της Αλβανίας ύστερα από προξενιά των οποίων μεσολαβητές ήταν από το Πληκάτι και έμεναν στην Αλβανία. Επίσης, ήταν πιθανό, όταν μια γυναίκα χήρευε στο χωριό – κυρίως σε νεαρή ηλικία – η μοναδική πιθανότητα να ξαναχτίσει νοικοκυριό ήταν η σύναψη γάμου με κάποιον από την γείτονα χώρα. Αποήχος αυτής της ανταλλαγής των γυναικών μεταξύ Αλβανίας και Πληκατίου είναι η επικοινωνία που είχαν οι μετανάστες Αλβανοί μετά το 1991 με τους κατοίκους του χωριού (υπήρχαν και περιπτώσεις σύναψης κουμπαριάς με τις οικογένειες Αλβανών μεταναστών στο χωριό). Επίσης, με την παρουσία των πρώτων μεταναστών στο χωριό κάποιοι από τους κατοίκους του χωριού ήρθαν μετά από αρκετά μεγάλο χρονικό διάστημα σε επαφή με συγγενείς τους που κατοικούσαν στην Αλβανία.

Όσον αφορά στον βαθμό ένταξης των «ξένων» γυναικών στην τοπική κοινωνία παρατηρείται η ύπαρξη στερεοτύπων των ντόπιων κατοίκων για αυτές. Οι ντόπιες γυναίκες ανέπτυσαν αισθήματα ζήλειας για το γεγονός ότι οι Πληκατιώτες διάλεγαν ξένες νύφες και για το λόγο αυτό οι γυναίκες αυτές αντιμετώπιζαν πρόβλημα ένταξης στην τοπική κοινωνία. Παρατηρείται, λοιπόν, η συνοχή της κοινωνικής ομάδας, η «υπεράσπιση» της τοπικής ταυτότητας και η τάση για διαχωρισμό της από την ταυτότητα του ετέρου.

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί ότι ο Εμφύλιος αποτελούσε το κυρίαρχο ζήτημα που απασχολούσε τους κατοίκους του χωριού. Οι αφηγήσεις τους αφορούσαν την περίοδο του Εμφυλίου και της προσφυγιάς, ενώ η Αντίσταση θίγεται υπαινικτικά. Αποτέλεσε εμπειρία ιδιαίτερα οδυνηρή και καθοριστική για όσους τη βίωσαν, αλλά και για όσους υπέστησαν τις συνέπειές της. Ως εμπειρία αποτυπώθηκε στη συνείδηση των ανθρώπων, δημιουργώντας νέες συμπεριφορές και στάσεις, μεταβάλλοντας την ταυτότητα του τόπου. Η βαρβαρότητα του Εμφυλίου πολέμου δεν αφορά μόνο την

απώλεια των αγαπημένων ανθρώπων ή το ξερίζωμα από τον τόπο τους, αλλά διαπερνά και διαρρηγνύει τις πιο στοιχειώδεις μορφές της κοινωνικής συνύπαρξης: την τοπική κοινωνία και την οικογένεια.

Αναφορικά με την περίοδο εκείνη και με την πορεία της οικογένειας και της κοινότητας γενικότερα, παρατηρείται σταδιακή εξάλειψη του φαινομένου της ενδογαμίας. Στο εξής θα ήταν σωστότερο να μη χρησιμοποιούμε τον όρο επιγαμία, καθώς οι γαμήλιες στρατηγικές δεν αφορούν πλέον την αναπαραγωγή της οικογένειας και κατ' επέκταση της κοινότητας. Η μετανάστευση με οποιαδήποτε μορφή και αν συντελέστηκε συνεπαγόταν τη διάλυση της κοινότητας, η οποία συνοδεύτηκε απ' την επιλογή συντρόφων από άλλες περιοχές και την εγκατάσταση των ζευγαριών στους νέους τόπους. Η πολιτική προσφυγιά που συνεπακόλουθα θα οδηγήσει στη διάσπαση της κοινότητας θα ευνοήσει τις επιγαμίες είτε με πολιτικούς πρόσφυγες από άλλες περιοχές της Ελλάδας, κυρίως από την περιοχή της Μακεδονίας, είτε θα ευνοήσει τη σύναψη γάμων με κατοίκους των χωρών υποδοχής. Περισσότερες είναι οι περιπτώσεις κατά τις οποίες οι Πληκατιώτες επιλέγουν αλλοδαπή σύζυγο, ενώ είναι ελάχιστος ο αριθμός των γυναικών, της πρώτης γενιάς μεταναστών, οι οποίες παντρεύτηκαν αλλοδαπούς άντρες. Το φαινόμενο αυτό μπορεί να εξηγηθεί ως απόρροια μιας άλλου τύπου γαμήλιας στρατηγικής των προσφύγων. Στις αφηγήσεις τους αναφέρονται στο γεγονός ότι πάρα τη διασπορά των κατοίκων του χωριού στον ανατολικοευρωπαϊκό χώρο, φρόντιζαν να παντρεύονται με συγχωριανούς με σκοπό κάποτε να επιστρέψουν στο χωριό. Η Α.Κ.Θ. αναφέρει: *«Μονάχα ήμασταν πολλοί, οι πρώτες, στην ηλικία τη δικιά μου, δε θέλαμε να πάρουμε ξένους. (...) Η ηλικία η δικιά μας και οι λίγο μικρότεροι από μένα είχαμε αυτό, δηλαδή επειδή θέλαμε να γυρίσουμε στην πατρίδα μας, είχαμε το νου μας λίγο να μην μπλεχτούμε με ξένους, γιατί κακά τα ψέματα, έμεινα πολλοί εκεί πέρα...»*.

Μεταπολεμικά, φαίνεται ότι η κατάσταση αλλάζει σημαντικά. Η δεύτερη γενιά προσφύγων ή θα παραμείνει στις ανατολικές χώρες, όπου θα παντρευτούν αλλοεθνείς ή θα επαναπατριστούν με τους γονείς τους. Για όσους παρέμειναν στις ανατολικές χώρες συχνότερες είναι οι επιγαμίες με αλλοεθνείς ή με τα παιδιά πολιτικών προσφύγων από άλλες περιοχές της Ελλάδας. Όσα άτομα από τη δεύτερη γενιά επέστρεψαν στο Πληκάτι θα παραμείνουν για μικρό χρονικό διάστημα και σύντομα θα μεταναστεύσουν προς αναζήτηση καλύτερων συνθηκών ζωής. Κατά συνέπεια, η κοινότητα θα ακολουθήσει την ίδια μορφή μετασχηματισμού της ελληνικής

αγροτικής περιφέρειας. Αυτή την περίοδο λίγες είναι οι περιπτώσεις νέων ανθρώπων – ίσως να πρόκειται για παιδιά από φτωχότερες οικογένειες – που παραμένουν στο χωριό, αλλά και αυτοί παντρεύονται άτομα από τις γύρω περιοχές της Κόνιτσας.

5.1.3 Διευρυμένη οικογένεια

Το σύστημα συγγένειας στο Πληκάτι αντιστοιχεί με το οικογενειακό μοντέλο που δεσπόζει στον ηπειρωτικό χώρο. Συγκεκριμένα, η διευρυμένη οικιακή ομάδα βασίζεται στη συγκατοίκηση τριών γενεών (γονείς, παιδιά και εγγόνια). Η εγκατάσταση μετά το γάμο στο συγκεκριμένο μοντέλο οικογένειας είναι ανδροπατροτοπική, με αυτό να σημαίνει ότι το ζευγάρι εγκαθίσταται στο πατρικό σπίτι του άνδρα. Η αρρενογονική γραμμή αφορά όχι μόνο τη μορφή εγκατάστασης, αλλά και τις αρχές της διαχείρισης της οικογενειακής ιδιοκτησίας και κληρονομιάς. Επιπλέον, αξίζει να αναφερθεί ότι η οικιακή αυτή μονάδα είναι αμφιπλευρική, καθώς περιλαμβάνει και τα άγαμα τέκνα της πρωταρχικής οικογένειας (Νιτσιάκος, 2016).

Στο σημείο αυτό κρίνεται σκόπιμο να γίνει διάκριση ανάμεσα στην εστιακή ομάδα και την οικογένεια. *«Η εστιακή ομάδα είναι κατά βάση μονάδα συγκατοίκησης και διαχείρισης της οικιακής οικονομίας κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να εξασφαλίζει σε μια συνέχεια τα απαραίτητα υλικά και πολιτισμικά μέσα για τη διατήρησή της και την αναπαραγωγή της»* (Νιτσιάκος, 1991:102). Αντίθετα, η οικογένεια περιλαμβάνει και μέλη, τα οποία δεν είναι εγκατεστημένα στον ίδιο χώρο, αλλά έχουν απομακρυνθεί κυρίως λόγω σύναψης γάμου με μέλος κάποιας άλλης οικογένειας. *«Η διευρυμένη οικογένεια προκύπτει όταν καθυστερείται η φάση της διάσπασης της απλής οικογένειας που αποτελεί τον αρχικό πυρήνα για οποιουσδήποτε λόγους και αυτή η καθυστέρηση δεν είναι περιστασιακή, αλλά κατά κάποιον τρόπο θεσμοθετημένη. Αντί να μιλάμε, λοιπόν, για δύο αντίθετους τύπους οικογενειακής οργάνωσης ορίζουμε την απλή και τη διευρυμένη οικογένεια ως αποκρυσταλλώσεις διαφορετικών ρυθμών στον κύκλο ανάπτυξης του ίδιου θεσμού»* (Νιτσιάκος, 1991:105).

Όσον αφορά στα παραπάνω, πέρα από τις κανονικότητες που κυριαρχούν στο πλαίσιο της διευρυμένης οικογενειακής δομής τόσο στον ηπειρωτικό χώρο όσο και στην ευρύτερη περιοχή των Βαλκανίων, είναι αναγκαίο να ληφθούν υπόψη οι κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες στο εσωτερικό κάθε κοινότητας, οι οποίες πολλές φορές διαφοροποιούν τις στρατηγικές της οικογένειας, αλλά και τους ρόλους των

μελών της μέσα σ' αυτήν. Στην προκειμένη περίπτωση πρέπει να ληφθεί υπόψη η προέλευση των οικογενειών, ο τρόπος σύστασης του χωριού με τη σύνθεση των μεγάλων σογιών, αλλά και η κατά ένα μεγάλο ποσοστό ισονομική ιδιοκτησιακή δομή, η απουσία, δηλαδή, έντονων κοινωνικών διαφορών, καθώς το χωριό αποτελούσε τσιφλίκι μουσουλμάνων Αλβανών μπέηδων.

Όσον αφορά στην κατανομή των καθηκόντων και την ιεραρχία στο εσωτερικό του οίκου, αρχηγός της οικογένειας, της οικονομικής διαχείρισης και της περιουσίας ήταν ο πατέρας, ο οποίος ήταν υπεύθυνος για την κατανομή των εργασιών μεταξύ των αδελφών και αρχηγός των οικιακών εργασιών η μητέρα. Απ' την άλλη η νύφη ήταν υποχρεωμένη να υποτάσσεται στα πεθερικά της και να αναλαμβάνει τις οικιακές και αγροτικές εργασίες. Αυτό οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η απουσία του κοριτσιού από το πατρικό της σπίτι σε περίπτωση γάμου σήμαινε για την οικογένεια απουσία εργατικών χεριών. Κατά συνέπεια, η γυναίκα δε θεωρούνταν οικονομικό «βάρος» για την οικογένεια, αλλά εργατική δύναμη που συμβάλλει αποφασιστικά στην παραγωγική μονάδα. Για τον λόγο αυτό βασική επιδίωξη ήταν η απόκτηση αρσενικού απογόνου, που αποτελούσε σταθερά για την εστία.

Αναφορικά με τη διανομή της περιουσίας και την προίκα, αξίζει να αναφερθεί ότι πριν τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο, τα κορίτσια δε δικαιούνταν μερίδιο από την πατρική ιδιοκτησία, αποκλείονταν από την πατρική περιουσία, καθώς η οποιαδήποτε περιουσία (ακίνητα, έγγεια ιδιοκτησία, κοπάδια) κατανεμόταν μεταξύ των αρρένων απογόνων της οικογένειας, η μεταβίβασή της ήταν, δηλαδή, πατρογραμμική. Με τον τρόπο αυτό εξασφαλιζόταν η δυνατότητα μεταβίβασης της πατρικής ιδιοκτησίας στους απογόνους της ίδιας οικογένειας και η περιουσία να μην απομακρύνεται από το πατρογραμμικό πλαίσιο της οικογένειας. Συνεπώς, εξασφαλιζόταν η συνοχή της εστιακής ομάδας που βασιζόταν στη συνεργασία των αδελφών για τη διαχείριση της έγγειας, κυρίως, ιδιοκτησίας (Saulnier & Thiercelin στο Piault, 2009).

Στο πλαίσιο αυτό η προίκα των κοριτσιών περιοριζόταν στα κινητά αγαθά, σε οικοσκευές, οικιακά είδη, είδη ρουχισμού και κοσμήματα στην περίπτωση των εύπορων οικογενειών. Κατά συνέπεια, σε μια κοινωνία χωρίς ιδιαίτερη εκρηματισμένη οικονομία δεν κυριαρχούσε ο εκρηματισμός του θεσμού της προίκας. Στην αγροτική κοινωνία ο αργαλειός αποτελούσε την κατ' εξοχήν πηγή της προίκας. Το μέγεθος της προίκας υποδήλωνε το βαθμό εργατικότητας της νύφης, καθώς αυτή έπρεπε να ετοιμάζει την προίκα της παράλληλα με τις εσωτερικές και τις

εξωτερικές της εργασίες. Επομένως, η μεταβίβαση των μέσων παραγωγής ακολουθούσε την αρρενογονική γραμμή, εκτός και αν δεν υπήρχε άρρην απόγονος. Στην περίπτωση αυτή η μεταβίβαση των αγαθών γινόταν στον άνδρα του κοριτσιού, ο οποίος γινόταν σώγαμπρος. Δεν έλειπαν, βέβαια, στο Πληκάτι και οι περιπτώσεις στις οποίες η ακίνητη περιουσία ή η έγγεια ιδιοκτησία μεταβιβάζονταν κατ' εξαίρεση στα κορίτσια, κάτι που είναι φανερό από τον κτηματολογικό πίνακα, ο οποίος συντάχθηκε το 1969 και στον οποίο φαίνονται κάποια κτήματα να βρίσκονται στην κατοχή των γυναικών. Μετά την περίοδο του εμφυλίου εντάθηκε το πρόβλημα της προίκας, λόγω της καταστροφής των περιουσιακών στοιχείων των οικογενειών, με αποτέλεσμα να εμφανίζονται δυσκολίες κατά τη σύναψη γάμου.

Αν αναρωτηθούμε για τους λόγους ύπαρξης της διευρυμένης οικογένειας θα λέγαμε ότι η φτώχεια και συνεπώς η αδυναμία για τη διάσπαση σε μικρότερες εστιακές ομάδες, οι ανάγκες εργασίας, και η αναγκαιότητα να παραμείνει αδιαίρετη η περιουσία της οικογένειας είναι μερικοί από αυτούς. Ως εστιακή μονάδα η διευρυμένη οικογένεια συνέβαλε στην αποτελεσματικότερη διαχείριση της κοινής περιουσίας, η οποία επιτυγχάνεται με τον καταμερισμό της εργασίας μεταξύ των αρρένων απογόνων, όπως αναφέρθηκε παραπάνω. Με τον τρόπο αυτό επιτυγχανόταν η αυτονομία του οίκου, καθώς καμία οικογένεια δεν ήταν ακτήμων (Νιτσιάκος, 2016). Όλες κατείχαν κτήματα, τα οποία άλλοτε τα νοίκιαζαν από τους μουσουλμάνους γαιοκτήμονες και με την απαλλοτρίωση του 1927 πέρασαν στην κατοχή των ντόπιων κατοίκων. Η ύπαρξη πολλών αρρένων παιδιών σήμαινε και περισσότερη εργασία και κατ' επέκταση αύξηση της περιουσίας, η οποία έπρεπε να παραμένει αδιαίρετη. Δεδομένου ότι τόσο η οικογένεια όσο και η θρησκεία διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στη ζωή των κατοίκων συμβολικά κάθε οικογένεια είχε τον οικογενειακό άγιο προστάτη της.

Μέχρι τότε, όμως, εντοπίζεται το μοντέλο της διευρυμένης οικογένειας στο Πληκάτι; Πιθανόν να άρχισε μία πρώτη συρρίκνωση της διευρυμένης οικογένειας μετά την απαλλοτρίωση του 1927, όταν ξεκίνησε η κατανομή της κτηματικής περιουσίας και τα ενοικιαζόμενα μέχρι τότε κτήματα πέρασαν στους ιδιοκτήτες τους. Μεταπολεμικά, σημαντικό ρόλο στη διάσπαση της διευρυμένης οικογένειας και στη συρρίκνωση του νοικοκυριού έπαιξε η καταστροφή του χωριού τόσο σε υλικό επίπεδο όσο και σε ανθρώπινο δυναμικό. Πολλές κατοικίες καταστράφηκαν και κάτοικοι εγκαταστάθηκαν σε χώρες του εξωτερικού. Ιδιαίτερα με το τέλος του

Εμφύλιου πολέμου, παύει σχεδόν να υφίσταται ο θεσμός της διευρυμένης οικογένειας, καθώς οι οικογένειες που επιστρέφουν είναι διαλυμένες και στη συνέχεια διασκορπίζονται. Παρόλ' αυτά, οι πρόσφυγες προσφέρουν τη βοήθειά τους στους συγγενείς τους που εξακολουθούσαν να διαμένουν στο χωριό.

Σπουδαίο ρόλο στη διάσπαση της διευρυμένης οικογένειας μετά τον πόλεμο διαδραμάτισε και η ένταση του φαινομένου της αστικοποίησης. Συνεπώς, *«η διάσπαση της διευρυμένης οικογένειας λειτουργεί και ως συνέπεια της ενσωμάτωσης της τοπικής κοινωνίας στις ευρύτερες κλίμακες της εθνικής οικονομίας, δηλαδή την οικονομική διαφοροποίηση και την κοινωνική κινητικότητα»* (Νιτσιάκος, 1991:115-116). Επιπροσθέτως, η επίδραση νέων ιδεών, των ιδανικών της ατομικής ελευθερίας και η προσπάθεια για κοινωνική ανέλιξη και χειραφέτηση της γυναίκας είναι ορισμένοι παράγοντες που συνέβαλαν στην ανάδειξη των πυρηνικών οικογενειών και στην απομάκρυνσή τους από το χωριό.

5.1.4 Διεύρυνση συγγένειας

Στο Πληκάτι, όπως σε κάθε αγροτική κοινότητα, εκτός από τις οικογενειακές σχέσεις αναπτύχθηκαν και άλλες μορφές κοινωνικών σχέσεων και κοινωνικής συμμαχίας, συμπληρωματικές προς τη συγγένεια. Αναπτύχθηκαν κοινωνικοί δεσμοί ανάμεσα σε διαφορετικές οικογένειες και συγγενειακές ομάδες. Μέσω της πνευματικής συγγένειας εντείνεται – επικυρώνεται το αίσθημα της αμοιβαιότητας και της συνεργασίας σε οικονομικές δραστηριότητες και όχι μόνο.

Στο θέμα της πνευματικής συγγένειας απουσιάζουν τα στοιχεία εκείνα που υποδηλώνουν μία ιδιαίτερη σημασία της στο Πληκάτι. Αξίζει να αναφερθεί ότι στο χωριό η κουμπαριά ως κοινωνικός δεσμός υφίσταται, αλλά δεν αποτελεί βασικό άξονα στις κοινωνικές σχέσεις του χωριού, τουλάχιστον όχι τόσο όσο σε άλλες περιοχές του Ηπειρωτικού χώρου. Οι σχέσεις πνευματικής συγγένειας στο Πληκάτι δε συνάπτονταν κατά προτίμηση με άτομα εκτός του χωριού και ανώτερης κοινωνικής θέσης. *«Οι περισσότεροι δεσμοί πνευματικής συγγένειας συνάπτονται ανάμεσα σε οικογένειες του χωριού, συχνά και ίσου επιπέδου»* (Βαν Μπουσχότεν, 1997). Συνεπώς, σε μία κοινωνία όπου απουσιάζουν οι έντονες οικονομικές διαφορές, μια κοινωνία, δηλαδή, με ισονομική κοινωνική δομή, δε δίνεται ιδιαίτερη βαρύτητα στην πνευματική συγγένεια. Θα μπορούσαμε, ίσως, να υποθέσουμε ότι στρατηγικές

κοινωνικής συμμαχίας και συνεργασίας συντελούνταν περισσότερο στις γαμήλιες στρατηγικές παρά στην κουμπαριά ή σε άλλες μορφές πνευματικής συγγένειας. Γι' αυτό και στην περίπτωση του Πληκατίου παρατηρείται καμιά φορά να συνάπτεται κουμπαριά ανάμεσα στα μέλη της ίδιας οικογένειας.

Αργότερα γύρω στη δεκαετία του '90 η κουμπαριά αποκτά άλλο χαρακτήρα και διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην επανασύνδεση οικογενειών με μέλη του σογιού που ζούσαν στη γειτονική Αλβανία. Καθώς οι μετανάστες από την Αλβανία αναζητούν συγγενείς στο Πληκάτι ευνοείται η ανάπτυξη κοινωνικών σχέσεων κουμπαριάς, μια μορφή αλληλεγγύης με τη βάπτιση των παιδιών τους από κατοίκους του χωριού.

Αναφέρει η Α.Κ.Θ. ότι *«όταν ήρθανε μετά, τα σύνορα που άνοιζαν, ήρθαν πάρα πολλοί. Η Μαριάγκα είχε έρθει, ο Δημήτρης είχε έρθει... Είχε έρθει και η γυναίκα του Σκεντέρη μαζί με τις κοπέλες και τη μία κοπέλα τη βαφτίσαμε κιόλας, του Σκεντέρη την κοπέλα. Τη λέγανε Ορνέλα και τη βαφτίσαμε. Σπούδαζε γιατρός αυτή και τη βάφτισα εγώ και η συννυφάδα μου και τη βγάλαμε Χριστίνα»*.

5.1.5 Αδελφοποιία

Όπως και σε άλλες περιοχές εκτός από την εξ αίματος και την πνευματική συγγένεια, η αδελφοποιία αποτελούσε μία άλλη στρατηγική που καθιέρωνε κανόνες αλληλεγγύης και συνεργασίας μεταξύ των οικογενειών του χωριού. Οι λόγοι που αναφέρονται για την αδελφοποιία είναι το στενό δέσιμο και η μεγάλη αγάπη των αδελφοποιτών, η ανάγκη αλληλοϋποστήριξης σε οικονομικές σχέσεις και η περίπτωση που κάποιος δεν είχε αδέρφια. Η σχέση αυτή θεωρούνταν πιο ιερή και από τη φυσική σχέση των αδελφών και ορκίζονταν αιώνια αγάπη και αλληλοϋποστήριξη. Ακόμη, η σχέση ήταν τόσο ισχυρή που τα παιδιά των αδελφοποιτών απαγορευόταν να παντρευτούν. Υπάρχουν αρκετές περιπτώσεις αδελφοποιίας στο χωριό, οι οποίες γίνονταν με τη συμμετοχή της εκκλησίας και δεν ακολουθούσαν την τελετή της ένωσης των αδελφοποιτών με το αίμα.

5.1.6 Σχέσεις γονέων και παιδιών

Προπολεμικά, πριν τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο, ήταν άγνωστη η θέση του παιδιού και του νέου ως ξεχωριστές κοινωνικές κατηγορίες. Η εξάρτηση από τους γονείς ήταν απόλυτη, ενώ δε συμμετείχαν στις αποφάσεις της οικογένειας. Παρόλ' αυτά συμμετείχαν στην παραγωγική διαδικασία και τις περισσότερες φορές κληρονομούσαν το επάγγελμα των γονιών τους. Οι συνθήκες στις οποίες μεγάλωναν τα παιδιά ήταν ιδιαίτερα δύσκολες, δεδομένου ότι οι γονείς ήταν υποχρεωμένοι να εργάζονται εκτός σπιτιού, κυρίως σε αγροτικές εργασίες. Ακόμη πιο δύσκολο ήταν όταν ο πατέρας ήταν απών, κυρίως για δουλειά (μετακινούμενοι μάστορες). Όπως αναφέρει η Μ.Β. *«Τυραννήθηκα μόνη μου! Μόνη σου να τυραννιέσαι και να κάνεις και σπίτι και παιδιά! Και χωράφια! Πώς τράνεψα εγώ αυτά τα παιδιά! Ο Κύριος!... Τ' άφηνα εδώ πόσες νυχτιές... Γάλα τ' άφ'κα που λες, κατά σειρά... τους άφηνα βούτυρο κι εγώ, μια βρασιά βούτυρο σ' ένα πάτο μεγάλο, φρέσκο μέλι και ψωμί φρέσκο και κάναν το ψωμί και πίναν το γάλα... Τα 'χει φυλάζει αυτή η Παναγιά μας τα παιδιά. Μεγάλη η χάρη της! Γιατί όταν έφευγα για δουλειά και περνούσα στη βρύση (της Παναγιάς) κι έλεγα «Δικά σου είναι Παναγιά. Φύλαξ'τα!» Και μ' τα φύλαξ' η Παναγιά, ο Χριστός.»* Το αγόρι αποτελούσε για τους κατοίκους του χωριού σύμβολο τύχης για την οικογένεια, όπως μαρτυρούν και τα έθιμα στα οποία αυτό συμμετέχει, όπως για παράδειγμα το έθιμο του ποδαρικού την Πρωτοχρονιά.

Σε συνθήκες πολέμου ο άμαχος πληθυσμός δε μένει στο περιθώριο των γεγονότων. Αντίθετα πλήττεται σε μεγάλο βαθμό. Την περίοδο της Αντίστασης ένα σημαντικό κομμάτι των νέων στρατεύεται στις γραμμές του ΕΑΜ/ΕΛΑΣ, ενώ δεν απουσιάζει και η γυναικεία συμμετοχή, καθώς αρκετές νέες του χωριού συμμετέχουν στις γραμμές της ΕΠΟΝ. Αν οι μνήμες από την περίοδο του Β' Παγκοσμίου πολέμου και της Αντίστασης εστιάζονται στην έλλειψη τροφίμων και τον κίνδυνο θανάτου, στην τελευταία φάση του Εμφυλίου η μνήμη των παιδιών και γενικότερα του άμαχου πληθυσμού στο Πληκάτι θα σημαδευτεί από μια τομή: τη μαζική μετανάστευση και την απομάκρυνση των παιδιών από τις οικογένειές τους τόσο στο εξωτερικό όσο και στο εσωτερικό της Ελλάδας. Το γεγονός αυτό αφορά τις περιοχές που συμμετείχαν μαζικά στην Αντίσταση και μετέπειτα στον Εμφύλιο πόλεμο. Οι γυναίκες, λοιπόν, σε αυτή την περίπτωση αδυνατούν να εκπληρώσουν τον παραδοσιακό τους ρόλο και αυτό αφορά κυρίως τα σχέσεις τους με τα παιδιά τους. Δεν ήταν λίγες οι φορές που αναγκάζονταν να αφήνουν μόνα τους τα ανήλικα παιδιά τους σε επικίνδυνα μέρη ή σε συγγενικά πρόσωπα για μεγάλο χρονικό διάστημα και δε δίσταζαν ακόμη και να

στέλνουν τα μεγαλύτερα παιδιά σε επικίνδυνες αποστολές. Αξίζει να αναφερθεί η διεύρυνση του πεδίου αυτονομίας των παιδιών την περίοδο του Εμφυλίου, τα οποία κινούνταν σε χώρους που δεν τους επιτρεπόταν προπολεμικά, καθώς πήγαιναν συχνά σύνδεσμοι ή τροφοδοτούσαν τους αντάρτες χωρίς τη συγκατάθεση των γονιών τους. Στη μνήμη των γυναικών του Πληκατίου έχουν αποτυπωθεί αρκετές περιπτώσεις αδυναμίας εκτέλεσης των μητρικών τους καθηκόντων και αποξένωσης από τα παιδιά τους, καθώς και περιπτώσεις στις οποίες με πόνο παραδέχονταν ότι τα παιδιά τους επιβίωναν σε δύσκολες καταστάσεις με κίνδυνο πολλές φορές της ζωής τους.

Κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου Πολέμου (1946 – 1949) οι δύο αντιμαχόμενοι στρατοί προχώρησαν στη μετακίνηση παιδιών τόσο προς το εξωτερικό όσο και στο εσωτερικό της χώρας, στο πλαίσιο πολιτικών και διπλωματικών χειρισμών σε εθνικό και διεθνές επίπεδο, καθώς οι πρακτικές αυτές συνδέθηκαν με την πολιτική αντιπαράθεση των δύο υπερδυνάμεων (ΗΠΑ – Σοβιετική Ένωση), η οποία ξέφευγε κατά πολύ από τα στενά όρια της ελληνικής επικράτειας. Το 1948 η ελληνική κυβέρνηση έθεσε το θέμα στην πολιτική agenda κατηγορώντας την κυβέρνηση του βουνού ότι μεταφέρει παιδιά εκτός των συνόρων της χώρας και η ίδια ξεκίνησε να μετακινεί παιδιά στο εσωτερικό της Ελλάδας (Βερβενιώτη 2003). Σύμφωνα με τη μελέτη του Lars Baerentzen (1987), η απομάκρυνση των παιδιών άρχισε να οργανώνεται από τον Ιούλιο του 1947 από τη βασίλισσα Φρειδερίκη, αλλά οι αντιμαχόμενες πλευρές ξεκίνησαν σχεδόν την ίδια στιγμή τη μαζική απομάκρυνση των παιδιών στις αρχές Μαρτίου 1948 (Βαν Μπουσχότεν, 2003· Βερβενιώτη, 2021). Η κυβέρνηση της Αθήνας, τότε, ονόμασε την πολιτική της κυβέρνησης του βουνού «παιδομάζωμα», ενώ τις δικές της ενέργειες «παιδοφύλαγμα». Σύμφωνα με τη Βερβενιώτη (1999:23), σε πανελλαδικό επίπεδο 25.000 – 28.000 παιδιά μεταφέρθηκαν από τον Δ.Σ.Ε. στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης – πρώην λαϊκές δημοκρατίες, ενώ από την πλευρά της κυβέρνησης της Αθήνας τα παιδιά μεταφέρονταν είτε σε ορφανοτροφεία είτε στις Παιδοπόλεις είτε στα Σπίτια του Παιδιού, τα οποία ήταν καθοδηγούμενα από το ελληνικό κράτος. Περίπου 40.000 παιδιά μεταφέρθηκαν στις «Παιδοπόλεις» της βασίλισσας Φρειδερίκης. Τα ιδρύματα αυτά αφορούσαν τη φροντίδα και την περίθαλψη των εγκαταλειμμένων, ορφανών παιδιών των πληγέντων από τον πόλεμο, εξασφαλίζοντας την ασφάλεια, τη σίτιση, την εκπαίδευσή τους και την επαγγελματική τους κατάρτιση.

Συγκεκριμένα, όσον αφορά στο Πληκάτι τα παιδιά το καλοκαίρι του 1948 συγκεντρώνονται στο κοντινό χωριό Χιονάδες και οδηγούνται μέσα από τα βουνά του Γράμμου στην Αλβανία, όπου και διαμένουν για έναν περίπου χρόνο. Το 1949, ακολουθεί μαζική έξοδος – μεταφορά άμαχου πληθυσμού, παιδιών και γυναικών από τα χωριά της Ηπείρου και της ευρύτερης περιοχής, από τα μέρη δηλαδή εκείνα που συμμετείχαν στον Εμφύλιο πόλεμο, κυρίως από εκείνα των οποίων η πλειοψηφία των κατοίκων συμμετείχε στις γραμμές του ΕΛΑΣ, στην Ανατολική Ευρώπη. Η εν λόγω έξοδος ήταν απρογραμματίστη, χωρίς να γνωρίζουν τον προορισμό ή το διάστημα παραμονής τους εκεί. Στις χώρες υποδοχής τα παιδιά εγκαταστάθηκαν σε παιδικούς σταθμούς, χωρίς να ληφθεί υπόψη ο οικογενειακός παράγοντας, κάτι που είχε ως απόρροια την εγκατάστασή τους μακριά από τους γονείς ή τα αδέρφια τους. Επιπλέον, αρκετά παιδιά μεταφέρθηκαν σε ορφανοτροφεία ή Παιδοπόλεις κυρίως στην περιοχή της Ηπείρου ή της Θεσσαλίας. Δεδομένου, λοιπόν, ότι τα περισσότερα παιδιά καλούνταν να αντεπεξέλθουν μόνα τους στις εκάστοτε δυσκολίες και να φροντίσουν τα ίδια για την επιβίωσή τους, τη μόρφωση και την οργάνωση της καθημερινότητάς τους, αναπτύσσουν σε μεγάλο ποσοστό αυτονομία κινήσεων προκειμένου να εξασφαλίσουν την όσο το δυνατό ομαλότερη διαβίωσή τους μακριά από τον τόπο τους.

Αναφέρει σχετικά η Α.Κ.Θ. *«Εμείς φύγαμε από δω το '48, τον Απρίλη μήνα, αν θυμάμαι καλά. Όταν πήγαμε από δω στην Αλβανία, απ' εδώ πήγαμε στους Χιονάδες πεζοί, μερικοί με τα ζώα. Είχαμε μία, αυτουνού του «Παπαφλέσσα» η γυναίκα, είχε το μωρό και είχε και το μουλάρι το δικό μας, βάλαμε αυτή καβάλα στο μουλάρι με το μωρό. Απ' εδώ πήγαμε Χιονάδες, ανταμωθήκαμε με τα παιδιά του Γοργοποτάμου, Χιονάδες, Ασημοχώρι, Αλβανία. Και αν θυμάμαι καλά ήτανε κάμπος μεγάλος και μάλλον ήταν σπαρμένο ηλιόσπορο. Απρίλης ήτανε, θυμάμαι τα χωράφια εκεί. Εκεί μας δώσανε πρώτα ψωμί λίγο. Άλλα παιδιά έκλαιγαν, είχαμε πάρει και μωρά δυόμισι χρονών, τριάμισι χρονών, εφτά, μέχρι δώδεκα, δεκατέσσερα, πόσο ήτανε. Εκεί μας περίμεναν κάτι αυτοκίνητα μεγάλα, φορτηγά. Μας βάλανε κει και μας πήγαν στην Ερσέκα. Εκεί στην Ερσέκα μας χώρισαν σε οικογένειες ανά δύο άτομα, ανά τρία (...)*».

Ως εκ τούτου, η διάλυση του οικογενειακού κύκλου, η οποία είχε ως αποτέλεσμα τον μακροχρόνιο χωρισμό των ζευγαριών, και η απομάκρυνση των παιδιών από τις οικογένειές τους ήταν φυσικά επακόλουθα της επικρατούσας κατάστασης. Υπήρξε διάλυση όχι μόνο των οικογενειών που έμεναν στην Ελλάδα, αλλά και όσων

κατέφυγαν στην Ανατολική Ευρώπη. Δεδομένου του εύρους του διασκορπισμού των οικογενειών, οι προσπάθειες εξεύρεσης των μελών τους ήταν ιδιαίτερα σκληρές και συντελούνταν κυρίως μέσω των μηχανισμών του Κ.Κ.Ε. και του Κομμουνιστικού κόμματος της χώρας υποδοχής. Εκείνοι δε που έμειναν πίσω στο χωριό, άνδρες στην πλειοψηφία τους, έπρεπε να ξαναστήσουν τη ζωή τους πάνω στα ερείπια μιας αποψιλωμένης από υλικό και ανθρώπινο δυναμικό κοινότητας, ζώντας με την προσμονή της επιστροφής των συγγενών τους. Συνεπώς, η τελευταία περίοδος του Εμφυλίου πολέμου θα σηματοδοτεί από την αποσύνθεση της οικογενειακής δομής και κατ' επέκταση της κοινότητας.

Ένα μεγάλο ποσοστό των προσφύγων επιστρέφει το 1954 με την Αμνηστία. Λίγοι θα είναι αυτοί που θα επιστρέψουν τη δεκαετία του '70, ενώ η επιστροφή κάποιων τοποθετείται στη δεκαετία του '80. Στις αφηγήσεις δεν απουσιάζει η μνεία στους συγγενείς που παρέμειναν στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης και επισκέπτονται σπάνια το χωριό, συνήθως τους καλοκαιρινούς μήνες.

Κοινό σημείο της συλλογικής μνήμης των γυναικών, κυρίως των μανάδων, αποτελεί ο τρόπος αποχωρισμού των παιδιών τους που σύμφωνα με κάποιες μαρτυρίες συνέβη με τη βία και σύμφωνα με άλλες ήταν αναγκαστικός υπό το φόβο των αντιποίνων από τον εθνικό στρατό. Ακόμη και όσες γυναίκες προσπάθησαν να κρατήσουν τα παιδιά τους με κάποιο τρόπο δεν τα κατάφεραν. Σύμφωνα με την Βαν Μπουσχότεν (2003), αποτελεί γεγονός ότι και οι δύο εμπόλεμες πλευρές απομάκρυναν από το πεδίο διεξαγωγής των στρατιωτικών επιχειρήσεων τα παιδιά, ωστόσο δεν υπάρχουν επαρκή στοιχεία για τα κίνητρα της επιχείρησης και τη δυνατότητα επιλογής των γονέων. Επιπλέον, στη μνήμη των κατοίκων κυριαρχούν οι δυσκολίες που αντιμετώπισαν αρχικά στις χώρες υποδοχής, δεδομένου ότι κλήθηκαν να διαχειριστούν το γεγονός της διάσπασης της οικογενειακής εστίας και της επιβίωσης σε συνθήκες μη γνώριμες για τους ίδιους. Παρόλ' αυτά, δεν διστάζουν να τονίσουν τα θετικά της διαμονής τους στο εξωτερικό, αλλά και στο εσωτερικό της χώρας, κυρίως σε ό,τι αφορά την επαγγελματική αποκατάσταση και τη μόρφωση την οποία έλαβαν, πράγμα που δυσκόλεψε την προσαρμογή ορισμένων στις κοινωνικές νόρμες, αξίες και κανόνες του χωριού.

Μετά τον Εμφύλιο, λοιπόν, η επιστροφή στο χωριό και η προσαρμογή στις νέες συνθήκες ήταν εξαιρετικά δύσκολη. Τα παιδιά στην καθημερινότητά τους είχαν ευθύνες, καθώς εκτός από το σχολείο ήταν υποχρεωμένα να εργάζονται σε αγροτικές

εργασίες για βοήθεια των γονιών. Δεδομένων αυτών των συνθηκών δεν είναι λίγα τα νεαρά κορίτσια, τα οποία αποφασίζουν να μεταναστεύσουν εκ νέου είτε εντός είτε εκτός Ελλάδας, για τη διασφάλιση του βιοπορισμού ή για την πραγματοποίηση ή τη συνέχιση των σπουδών. Εκείνες οι οποίες επέστρεψαν και επανεντάχθηκαν στο χωριό, σύναψαν γάμους με ντόπιους και ασχολήθηκαν με τις αγροτικές εργασίες, υιοθετώντας τον κοινωνικό ρόλο, τον οποίο ενδύονταν οι γυναίκες πριν την Αντίσταση και τον Εμφύλιο, δεν παραλείπουν να περιγράψουν με νοσταλγία τη ζωή τους στο εξωτερικό, τη μόρφωση που έλαβαν, την καθημερινότητά τους και τη συμμετοχή τους στην κοινωνική ζωή του τόπου στον οποίο έμεναν. Στη μαρτυρία της η Α.Ζ. αναφέρει ότι «... έκανε και καταστροφή και αυτό αλλά έκανε και καλά όμως ο εμφύλιος πόλεμος... Πήγαν τα παιδιά στη δουλειά, πήγαν από κει δεν καθυστέρουσαν εδώ στο χωριό άντε εδώ, μορφώθηκαν λίγο έξω, ήρθαν μορφωμένοι απ' εκεί αυτοί που πήγαν στο παιδομάζωμα, αυτοί όλοι μορφωμένοι. Όλοι μορφωμένοι. (...) Άμα ήσαν εδώ το Δεκαπενταύγουστο, θα βγάζατε συμπεράσματα πολλά. Πολλά παιδιά μορφωμένα! Από έξω. Πολλά σου λέω».

Στις μέρες μας η οικογένεια αποτελεί πλέον έναν από τους βασικότερους δεσμούς που ενώνουν το χωριό με την πόλη, παρόλο που έχει μετατραπεί η δομή της με τη διάσπαση της διευρυμένης οικογένειας και την καθιέρωση του θεσμού της πυρηνικής οικογένειας. Τα παιδιά που κατοικούν σε άλλες περιοχές, κυρίως στην Αθήνα, επισκέπτονται το χωριό κατά τη διάρκεια των διακοπών, για να μείνουν με τις οικογένειές τους στο πατρικό σπίτι, στο οποίο κατοικούν οι γονείς. Απ' τη μία πλευρά οι παππούδες αποτελούν τον συνδετικό κρίκο των παιδιών και των απογόνων με το χωριό και απ' την άλλη λειτουργεί το δίκτυο εξάρτησης των γονιών από τα παιδιά τους και κατ' επέκταση από τα αστικά κέντρα. Επομένως, παρατηρείται πλέον αντιστροφή των αξιών και των ρόλων, καθώς υπάρχει άμεση εξάρτηση των γονέων από τα παιδιά, δεδομένου ότι αυτά στηρίζουν οικονομικά τους γονείς τους.

Συμπερασματικά, το χωριό παρουσιάζει όλα τα χαρακτηριστικά της ερήμωσης. Η πληθυσμιακή συρρίκνωση που συντελέστηκε στην τελευταία περίοδο του Εμφυλίου πολέμου θα ολοκληρωθεί μετά το 1960 με τη μετανάστευση προς τα αστικά κέντρα και προς χώρες του εξωτερικού, όπως η Γερμανία και η Αυστραλία. Από τους πολιτικούς πρόσφυγες, όσοι επέστρεψαν το 1954 θα παραμείνουν στο χωριό. Οι υπόλοιποι που επαναπατρίστηκαν στη δεκαετία του 1980 θα αναζητήσουν την εγκατάστασή τους στα αστικά κέντρα. Τα Ιωάννινα, η Ηγουμενίτσα, η Αθήνα και

άλλες πόλεις θα αποτελέσουν τους μόνιμους τόπους διαμονής. Το χωριό θα αποτελέσει τόπο κατοικίας τους θερινούς κυρίως μήνες, καθώς οι νεότεροι με τον επαναπατρισμό τους δε θα παραμείνουν καθόλου στο χωριό.

Κεφάλαιο 6^ο: Συγκρότηση της γυναικείας ταυτότητας στο Πληκάτι

Στο προηγούμενο κεφάλαιο επιχειρήθηκε η σκιαγράφηση του συστήματος συγγένειας στο Πληκάτι και των μετασχηματισμών του στο χρόνο, καθώς και τις γαμήλιες στρατηγικές που αναπτύχθηκαν στο χρόνο και συνιστούν τη συγκρότηση της ταυτότητας του τόπου. Το σύστημα συγγένειας που αναπτύσσεται σε έναν τόπο, η αρρενογονική γραμμή μετάδοσης της κληρονομιάς κ.λπ. μαρτυρούν με μια πρώτη εκτίμηση τη συγκρότηση της γυναικείας ταυτότητας στον συγκεκριμένο τόπο.

Το θέμα της γυναικείας ταυτότητας ή της γυναίκας, ως ξεχωριστής κοινωνικής κατηγορίας με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και ρόλους στην τοπική κοινωνία, χρήζει άμεσης διερεύνησης, καθώς αυτή διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην τοπική κοινωνία τη χρονική περίοδο για την οποία γίνεται λόγος. Επιπλέον, η αξία των ίδιων των αφηγήσεων των γυναικών καθιστά αναγκαία την ενασχόληση με το κοινωνικό φύλο. Στην προκειμένη περίπτωση, στις συνεντεύξεις των κατοίκων δεν αποκαλύπτονταν μόνο οι όψεις ενός καθημερινού τρόπου ζωής «εν οίκω». Δεν δηλώνονταν μόνο ο αποκλεισμός των γυναικών από τα σημαντικά γεγονότα που αφορούσαν την οικογένεια και το χωριό, αλλά αποκαλυπτόταν ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον πλέγμα σχέσεων μεταξύ των δύο φύλων όσο και μεταξύ των γυναικών που κάθε άλλο παρά παρουσιάζει τη γυναίκα ως ένα άβουλο και σιωπηλό μέλος της οικογένειας. Αντίθετα, δραστηριότητες τόσο στο εσωτερικό του σπιτιού όσο και στον δημόσιο χώρο αποδεικνύουν το γεγονός ότι οι γυναίκες συγκροτούν από την πλευρά τους έναν σημαντικό πόλο που στηρίζει και αναπαράγει την κοινωνική δομή.

Οι μαρτυρίες αφορούν την εργασία, τη μετανάστευση, την εσωτερίκευση πρωτόγνωρων εμπειριών στην Ανατολική Ευρώπη – στις χώρες υποδοχής -, μαρτυρίες συχνά συνοδευόμενες από μια ποιητικότητα του γυναικείου λόγου. Η αφήγηση των δύσκολων εποχών διακρίνεται από μία σύνθεση του ρόλου της μητέρας, της κόρης ή της αδελφής και του δρώντος υποκειμένου, στοιχεία που μας επιτρέπουν να διαπιστώσουμε την ύπαρξη μιας ιδιαίτερης «γυναικείας μνήμης» στο Πληκάτι. Μέσα στις αφηγήσεις καθημερινές ιστορίες συγχέονται και συνυφαίνονται με γεγονότα, μάχες και μεταναστεύσεις.

Όσον αφορά στη θέση της γυναίκας στην ιστορικότητά της, από τη μία πλευρά προβάλλεται ο αποκλεισμός της γυναίκας από την κοινωνική ζωή, ενώ από την άλλη μαρτυρείται η συνεχής παρουσία της στον χώρο και η δραστήρια θέση της στην

κοινωνική σφαίρα σε εποχές δύσκολες, όπως αυτή του Β' Παγκοσμίου πολέμου και του Εμφυλίου. Από τον αποκλεισμό των γυναικών από τον κοινωνικό χώρο μέχρι τη χειραφέτηση των νεότερων γενεών, η οποία στην προκειμένη περίπτωση αποτελούσε στοιχείο μιας γενικότερης χειραφέτησης μιας εποχής, μπορεί να γίνει κατανοητή η σταδιακή αλλαγή της γυναικείας ταυτότητας. Ανάλογα με τις συνθήκες, τις οικονομικές δραστηριότητες, το εθνικό δίκαιο, τα δημογραφικά δεδομένα, τις ιστορικές συγκυρίες, οι γυναίκες αποκτούν περισσότερες ή λιγότερες εξουσίες, ελευθερίες και δικαιώματα πάνω στην ίδια τους τη ζωή. Κάτω από αυτό το πρίσμα θα γίνει προσπάθεια προσέγγισης της βίωσης του ιστορικού παρελθόντος μέσα από την ιδιαιτερότητα της κοινωνικής τους θέσης, αλλά και μέσα από τις προκλήσεις που τις οδήγησαν να αναλάβουν ρόλους ξεχωριστούς απ' ό,τι στο παρελθόν.

Δεν είναι εύκολο το εγχείρημα να προσδιοριστεί η θέση της γυναίκας πριν από τον 20^ο αιώνα, καθώς υπάρχει απουσία προφορικών μαρτυριών. Μπορεί να υποτεθεί, ωστόσο, ότι δε διαφοροποιείται αρκετά από το καθεστώς των αρχών του 20^{ου} αιώνα, καθώς δεν παρατηρούνται ιδιαίτερες μεταβολές στο κοινωνικό πλαίσιο.

Από τις αφηγήσεις του συγκεκριμένου αρχείου διαφαίνεται ξεκάθαρα ο ρόλος της γυναίκας. Συγκεκριμένα, η γυναίκα δεν είχε δική της περιουσία, καθώς η ζωή της διέπονταν από μία διαρκή εξάρτηση από τον άντρα είτε αυτός είναι πατέρας, είτε αδερφός, είτε σύζυγος. Δεν αποφάσιζε για τα διάφορα θέματα που αφορούσαν την οικογένειά της, ακόμα και αν αφορούσε την επιλογή του συντρόφου της.

Όσον αφορά στο μορφωτικό της επίπεδο, πριν τον πόλεμο το μεγαλύτερο ποσοστό των γυναικών ήταν αναλφάβητες, καθώς τους παρεχόταν η στοιχειώδης εκπαίδευση στο σχολείο του χωριού. Συνήθως σταματούσαν το σχολείο στην τρίτη τάξη του δημοτικού, καθώς από τα 8 χρόνια και μετά βοηθούν στις εργασίες του σπιτιού και σε εξωτερικές δουλειές της οικογένειας (κυρίως στα χωράφια). Τα αγόρια τελειώνουν συνήθως το δημοτικό, αλλά δύσκολα συνεχίζουν τις σπουδές, καθώς αυτό απαιτεί και αλλαγή κατοικίας (Ηγουμενίτσα – Ιωάννινα). Πέραν τούτου τα αγόρια ήταν αναγκαίο να βοηθούν την οικογένεια στις αγροτικές εργασίες ή να μάθουν μία τέχνη – του πατέρα (κληρονομική μετάδοση του επαγγέλματος). Η Μ. Β. αναφέρει «- *Μικρή πήγατε σχολείο; - Πήγα για μ' εγώ, ούτε δυο τάξεις, καμάρι. Ο πατέρας μας η μάνα μου ήταν καταή. Είχε έρθει από την Αβησανία, βλέπεις. Κι αυτή μας έδωσε το σπίτι. Μας έδωσε σπίτι... Την υπογραφή μου κι αυτά, τα έμαθα στη Ρουμανία*». Από τα παραπάνω

γίνεται κατανοητό ότι οι ανάγκες στην παραγωγική διαδικασία δεν άφηναν περιθώρια για τη μορφωτική καλλιέργεια των αγοριών και πολύ περισσότερο των κοριτσιών.

Εξαίρεση αποτελεί η γενιά των κοριτσιών – προσφύγων στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης και μορφώθηκαν εκεί. Κάποια κορίτσια που επέστρεψαν σύντομα στο χωριό από το εξωτερικό στέλλονταν με την επιστροφή τους στις παιδουπόλεις της Φρειδερίκης, προκειμένου να συνεχίσουν την εκπαίδευσή τους. Για τη γενιά αυτή των πολιτικών προσφύγων ο γάμος και η τεκνοποίηση δεν αποτελεί το μοναδικό στοιχείο κοινωνικής καταξίωσης της γυναίκας, καθώς δίδεται ιδιαίτερη έμφαση στη μόρφωση.

Παρόλ' αυτά, η κοινωνική καταξίωση των γυναικών επερχόταν κυρίως μέσω του γάμου, ο οποίος συντελούταν κυρίως σε νεαρή ηλικία (μεταξύ 19 και 21). Οι γυναίκες με το γάμο τους αποκαλούνταν με το όνομα του άντρα τους (π.χ. η γυναίκα του Γιώργου αποκαλείται Γιώργαινα). Το στοιχείο αυτό δε συναντάται στο χωριό την περίοδο που πραγματοποιείται η έρευνα, αλλά σε περιπτώσεις που αναφέρονταν σε γυναίκες του παρελθόντος τις αποκαλούσαν με το όνομα του άντρα τους. Επιπλέον, η γέννηση των παιδιών αποτελούσε βασικό προσορισμό της ζωής της γυναίκας και η περίπτωση αγαμίας και ατεκνίας της γυναίκας και κυρίως σε ώριμη ηλικία αποτελούσε κοινωνικά υποτιμημένο στοιχείο και αποτυπωνόταν και σε εκδηλώσεις της κοινωνικής ζωής με τη μορφή τραγουδιών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ένα τραγούδι στα αρβανίτικα που το τραγουδούσαν στο έθιμο του Αη Γιαννιού: *«Το σημάδι που μου 'στειλαν δε μου το 'δωσαν στα χέρια, γι' αυτό είμαι πληγωμένη, γι' αυτό είμαι λαβωμένη. Το σημάδι της αρραβωνιάρας, δε μ' το δώσαν στα χέρια, γι' αυτό είμαι πληγωμένη, γι' αυτό είμαι παραπονεμένη»*.

Για την επιλογή συντρόφου αποφασίζει η οικογένεια και κυρίως ο πατέρας ή ο αδερφός της γυναίκας, καθώς αυτοί είναι υπεύθυνοι σ' ένα βαθμό για την αποκατάσταση των κοριτσιών, αφού όσον αφορά τις οικογενειακές υποθέσεις τα ίδια δεν είχαν κανέναν λόγο. Άλλωστε, δεν αναφέρθηκε η ύπαρξη προξενήτρας στο χωριό και οι προτάσεις ξεκινούσαν από τους ίδιους τους συγγενείς.

Επιπλέον, αναφορικά με τις περιπτώσεις χηρείας και το δικαίωμα σύναψης γάμων για δεύτερη φορά, η χηρεία θα μπορούσε να αποτελεί αφορμή για τη μετακίνηση γυναικών στο επίπεδο γαμήλιων ανταλλαγών, καθώς πραγματοποιούνταν διπλοί γάμοι όταν οι γυναίκες έμεναν χήρες σε νεαρή ηλικία. Παρόλ' αυτά, είναι γεγονός ότι όσο συχνοί είναι οι διπλοί γάμοι και καμιά φορά οι τριπλοί γάμοι των αντρών τόσο

σπάνιοι είναι οι περιπτώσεις των διπλών γάμων των γυναικών. Στις περισσότερες μαρτυρίες η χήρα γυναίκα αφοσιώνεται στην οικογένειά της, μένει στο σπίτι με τα πεθερικά, τα οποία και φροντίζει μέχρι και το τέλος της ζωής τους.

Όσον αφορά στη θέση της γυναίκας στο εσωτερικό του οίκου, αυτή βοηθούσε στο χτίσιμο του σπιτιού από την αρχή μετά το γάμο της, καθώς και στις εργασίες του σπιτιού συμβάλλοντας ενεργά στην οικιακή οικονομία. Η Μ.Β. αναφέρει χαρακτηριστικά: *«Να και φτώχεια, να και το παιδί. Φύτρωσε. Στα σανίδια. Δεν είχαμε. Είχε κάνει ένα, πίσω εκεί, δεν είχαμε κάνει το σπίτι κι είχαμε πίσω του κουνιάδου μου... εκεί έκανε ένα κρεβάτι με σανίδια... και είχε μια κουβέρτα απ' το στρατό, και την έστρωσα.»*.

Δεδομένου ότι το χωριό αποτελούσε μια μικρή γεωργοκτηνοτροφική κοινότητα, οι οικονομικές δραστηριότητές του περιορίζονται σε αυτό τον τομέα. Το μοντέλο αυτό χαρακτηρίζει τους κατοίκους μόνιμων χωριών, οι οποίοι ασχολούνταν με τη γεωργία, με την κτηνοτροφία και με διάφορα επαγγέλματα. Καλλιεργούσαν μικρά χωραφάκια, μέχρι σχεδόν τις κορυφές των βουνών... Το χειμώνα και την άνοιξη έσπερναν διάφορα δημητριακά και όσπρια – στάρι, κριθάρι... Το καλοκαίρι έσπερναν διάφορα ποτιστικά, όπως καλαμπόκι, φασόλια, πατάτες κ.τ.λ.... Με την κτηνοτροφία ασχολούνταν συνήθως σε μικρή κλίμακα. Επειδή ο αριθμός των ζώων ήταν μικρός, πλήρωναν έναν κοινοτικό τσοπάνο, ο οποίος βοσκούσε όλα τα αιγοπρόβατα του χωριού... Η γεωργία, η συλλογή ζωοτροφής και η φροντίδα των ζώων στο χωριό ήταν ευθύνες των γυναικών, επειδή οι περισσότεροι άντρες «ταξίδευαν», άλλοι για πολλούς μήνες, άλλοι για χρόνια. Δούλευαν σαν μάστορες (π.χ. χτίστες, μαραγκοί, ξυλογλύπτες) ή ασκούσαν διάφορα επαγγέλματα σε διάφορες πόλεις της Ελλάδας, των Βαλκανίων και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Στο πλαίσιο αυτής της οικονομικής δραστηριότητας θα ήταν παραπλανητικό να θεωρήσουμε ότι η θέση των γυναικών καθορίζεται αποκλειστικά από τη θέση της στον ιδιωτικό χώρο και την ενασχόληση με τις οικιακές εργασίες. Στην ουσία, οι γυναίκες διαχειρίζονταν τις οικονομικές δραστηριότητες που αφορούσαν στο εσωτερικό του χωριού, καθώς οι άντρες ήταν στο μεγαλύτερο μέρος τους απόντες, δεδομένου του γεγονότος ότι ήταν, στην πλειοψηφία τους, χτίστες και ταξίδευαν. Υπήρχε, δηλαδή, ένας καταμερισμός εργασίας μεταξύ των δύο φύλων. Το στοιχείο αυτό προσιδιάζει στο ευρύτερο κοινωνικό μοντέλο της περιοχής των Μαστοροχωριών (Αλεξάκης, 1996).

Στους κατοίκους του χωριού κυριαρχεί έντονο το αίσθημα της εργασίας στο παρόν. Εργασίες όπως το θέρισμα, το αλώνισμα, η βοσκή των ζώων και το γνέσιμο του μαλλιού στο σπίτι αποτελούν απομεινάρια μιας προϋπάρχουσας εντατικής αγροτοκτηνοτροφικής δραστηριότητας, αλλά και μια προσπάθεια να ξαναστηθεί και να ξαναζωντανέψει το χωριό μετά τον πόλεμο. Στον χρόνο που πραγματοποιήθηκε η έρευνα κυριαρχούσε το αίσθημα ότι η ζωή είχε καλυτερέψει, αλλά οι κάτοικοι δεν έπαυαν να νοσταλγούν τις παλιές τους δραστηριότητες (π.χ. τα καλλιεργημένα χωράφια τους που πλέον έχουν μετατραπεί σε δάσος). Στη μνήμη των κατοίκων αποτελεί ένα δυσάρεστο κομμάτι αυτή η απουσία της αγροτικής δραστηριότητας παρόλες τις δυσκολίες που αυτοί αντιμετώπιζαν στο παρελθόν.

Επιπλέον, μέσα από τις συνεντεύξεις διαφαίνεται η σκληρή εργασία της γυναίκας στο σπίτι και στα χωράφια, καθώς η απουσία του άντρα λόγω επαγγέλματος (μάστορες, χτίστες κ.λπ) τις ωθούσε προς αυτή την κατεύθυνση. Πιο συγκεκριμένα, η Α.Ζ. αναφέρει: *«Τα παλιά τα χρόνια, γιε μου, δουλεύαμε πάρα πολύ. Μικροί, μεγάλοι, όμως. Γιατί οργώναμε τα χωράφια μέχρι απάνω ντιπ, γιατί δεν είχαμε άλλο, δεν είχαμε συκοινωνία και αμάζια και τέτοια, και δουλεύαμε πολύ. (...) και δεν είχαμε, οι πατεράδες πηγαίνανε ταξίδια έξω από 'δω απ' εκεί, με τα μανάδες, με τα' αδέρφια μας, με αυτουνούς παιδευόμασταν πολύ»*. Οι γυναίκες, επίσης, συμμετείχαν σε ολονυχτίες, οι οποίες παρουσιάζονται με ιδιαίτερη νοσταλγία στις αφηγήσεις των μεγαλύτερων γυναικών, καθώς αποτελούσαν κατά κάποιο τρόπο μία μορφή ψυχαγωγίας. Παρά το γεγονός ότι δε σταματούσαν την εργασία, δινόταν η ευκαιρία για κουβέντα και γέλια, ελευθερία όσον αφορά στην κοινωνική τους συμπεριφορά, στην κοινωνική τους ζωή. Παρατηρείται, ακόμη, μία αλλαγή στο χώρο εργασίας των γυναικών μετά τον πόλεμο και την επιστροφή τους από τους τόπους εξορίας τους, καθώς οι γυναίκες δούλευαν πλέον και σε διπλανά χωριά σε διάφορες αγροτικές εργασίες και πραγματοποιούσαν οικονομικές ανταλλαγές ειδών με αυτά. Διαφαίνεται, λοιπόν, ένα «άνοιγμα» των οικονομικών δραστηριοτήτων και εκτός των στενών ορίων της κοινότητας του χωριού.

Αναφορικά με τις κοινωνικές σχέσεις των γυναικών και τη ζωή τους έξω από τα όρια του νοικοκυριού τους, αξίζει να αναφερθεί ότι η παρουσία τους περιοριζόταν σε συγκεκριμένους χώρους. Η παρουσία τους στο χώρο της πλατείας ήταν απαγορευμένη, καθώς θεωρούνταν ένας παραδοσιακά ανδροκρατούμενος χώρος. Οι γυναίκες που επέστρεψαν στο χωριό μετά τον εμφύλιο από τους τόπους εξορίας τους

δυσκολεύτηκαν να προσαρμοστούν στο καθεστώς αυτό και λόγω αυτού δεν έλειψαν οι συγκρούσεις με τους ντόπιους κατοίκους, οι οποίοι αντιδρούσαν έντονα στη διαταραχή της καθεστηκυίας τάξης και προέβαιναν συχνά σε ενέργειες για την αποκατάσταση της επικρατούσας τάξης πραγμάτων.

Ο κανόνας, ωστόσο, της απαγορευμένης παρουσίας των γυναικών στην πλατεία του χωριού δεν απέκλειε τη δυνατότητά τους να συγκεντρώνονται σε άλλους κοινωνικούς, δημόσιους χώρους, όπως η εκκλησία, οι βρύσες, τα χωράφια και τα αλώνια για την τέλεση εθίμων που αφορούσαν κυρίως τον αγροτικό χώρο, ενεργώντας, όμως, και στους χώρους αυτούς σύμφωνα με το παγιωμένο σύστημα αξιών και αντιλήψεων της κοινότητας.

Οι γυναίκες συμμετείχαν στη θρησκευτική ζωή και στα εποχιακά έθιμα του τόπου (π.χ. γιορτές οικογενειακών Αγίων, έθιμο της Περπερούνας, έθιμο του Αη Γιάννη, τελετές του γάμου κ.ά.) αναλαμβάνοντας το μεγαλύτερο μέρος των δραστηριοτήτων αυτών, δεδομένης της άμεσης σχέσης τους με το τελετουργικό, καθώς ακόμη και σε συμβολικές δράσεις που δεν άπτονται τόσο της εκκλησιαστικής παράδοσης η γυναίκα λειτουργούσε ως σύμβολο.

Ο χώρος που διαδραμάτιζε κύριο ρόλο στην κοινωνική ζωή του χωριού και χρησιμοποιούνταν ως χώρος συγκέντρωσης ήταν το αλώνι. Χαρακτηριστικά ήταν τα γλέντια και τα τραγούδια των γυναικών στα αλώνια της γειτονιάς. Στους χώρους αυτούς ήταν κυρίαρχη η παρουσία της γυναίκας. Σίγουρα η απουσία της πλατείας δεν αποτελεί το μοναδικό αίτιο για τη χρήση κάποιων αλωνιών ως χώρων διασκέδασης, καθώς το αλώνι αποτελούσε έναν από τους λίγους δημόσιους χώρους, στον οποίο η παρουσία των γυναικών ήταν καθιερωμένη και επιβεβλημένη λόγω της ενεργούς συμμετοχής της στην αγροτική διαδικασία. Επιπροσθέτως, η απουσία των αντρών από τον χώρο αυτό τον καθιστούσε ένα ακόμη σημείο στο οποίο λάμβανε χώρα η συμμετοχή των γυναικών στην κοινωνική ζωή μέσα στα επιτρεπτά από την παράδοση και τις κοινωνικές αντιλήψεις όρια. Η Ν. Κ. αναφέρει: «Όχι, όχι δεν πατούσαν (οι άνδρες). Άμα ερχόταν άντρας θα τον βρέχανε, θα του ρίχνανε νερό. Τα αγόρια πλησίαζαν, αλλά δεν μπορούσαν, γιατί με νερά, εμείς ρίχναμε νερά απάνω και φεύγαν μακριά». Είναι φανερό, λοιπόν, η σύνδεση της παραγωγικής διαδικασίας με τις στιγμές διασκέδασης των γυναικών, δεδομένου ότι η εκάστοτε γιορτή ήταν μέρος του χώρου εργασίας τους.

Ενεργή είναι και η συμμετοχή των γυναικών σε έθιμα στα οποία κατέχουν πρωτεύοντα ρόλο, όπως το έθιμο της Περπερούνας, ένα κατεξοχήν γυναικείο έθιμο που επιτελούνταν σε περιόδους ανομβρίας. Στο έθιμο αυτό η κύρια μορφή ήταν μια νεαρή γυναίκα ορφανή, φτωχή και περιφρονημένη, χαρακτηριστικά τα οποία έπρεπε οπωσδήποτε να φέρει, καθώς σύμφωνα με τις αντιλήψεις του Πληκατίου, η φτώχεια και η ορφάνια είναι έννοιες ταυτόσημες με την αγνότητα αρετή ικανή να κινήσει την ευσπλαχνία του Θεού.

Επιπλέον, κυρίαρχο ήταν το αίσθημα της ντροπής και της τιμής της γυναίκας, στοιχείο που διαφαίνεται στις κοινωνικές τους συναναστροφές στις γιορτές και σε χώρους του χωριού, όπως οι βρύσες, στις οποίες φρόντιζαν να διαχωρίζονται από τους άντρες και να αποφεύγουν τη συναναστροφή μαζί τους.

Όσον αφορά στην εργασία των γυναικών κατά την περίοδο του Εμφυλίου και της μετανάστευσης που ακολούθησε, δεν πρέπει να παραβλεφθεί το γεγονός ότι οι γυναίκες πρόσφυγες εντάχθηκαν στις παραγωγικές διαδικασίες στην Ανατολική Ευρώπη. Οι βασικές τους ασχολίες ήταν οι αγροτικές εργασίες, παρόλ' αυτά δεν ήταν λίγες οι γυναίκες που εργάζονταν σε εργοστάσια υφαντουργίας, νοσοκομεία, οικοδομές κ.λπ. Οι γυναίκες αυτές κατά την παλιννόστησή τους διακατέχονταν από μία νοσταλγία για την περίοδο διαμονής τους στο εξωτερικό, καθώς κατά την παραμονή τους στις χώρες του εξωτερικού είχαν την ευκαιρία να μορφωθούν και με την επιστροφή τους στο χωριό εντάχθηκαν στο προϋπάρχον καθεστώς οικονομίας και αξιών. Χαρακτηριστική είναι η αφήγηση της Κ.Β. *«Δεν είναι λίγο να έρθεις από τη Ρουμανία και να μείνεις 40 χρόνια στο Πληκάτι. Και εμείς που μείναμε πίσω τι κάναμε; Άλλα όνειρα είχα. Αν είχα καθίσει εκεί θα είχα σπουδάσει. Εγώ ήρθα από τη Ρουμανία και μπήκα στο δρεπάνι, μπήκα στο χωράφι»*. Παρατηρείται, λοιπόν, ότι, παρά την εσωτερίκευση εμπειριών από εργασία και μόρφωση στα ευρωπαϊκά κράτη, η επανένταξη των γυναικών στο πλαίσιο ζωής του χωριού και στην τοπική κοινωνία απαιτούσε και την υιοθέτηση παλαιότερων αξιών. Αξίζει να αναφερθεί ότι με την πάροδο του χρόνου οι γυναίκες κατάφεραν να ενταχθούν παραγωγικά και κοινωνικά σε χώρους που θεωρούνταν αμιγώς ανδροκρατούμενοι (π.χ. τα δύο από τα τρία καφενεία στην πλατεία του χωριού τα διαχειρίζονται γυναίκες).

6.1 Γυναίκες και Αντίσταση – Εμφύλιος

Η περίοδος του Εμφυλίου είναι από τις πολλές που σημάδεψαν έντονα την ελληνική ιστορία, διχάζοντας βαθύτατα τον ελληνικό λαό, καθώς πρόκειται κατ' ουσία για ευρύτερη πολιτική σύγκρουση. Ο χωρισμός του κόσμου σε δύο άκρα, όπου το ένα εξιδανικεύεται και το άλλο δαιμονοποιείται, χωρίς ενδιάμεσες αποχρώσεις και γκρίζες ζώνες, έχει αποτυπωθεί στη μνήμη του και έχει παραμείνει σαν μελανό σημείο στην ελληνική ιστοριογραφία. Ως εκ τούτου, είναι ιδιαίτερα δύσκολο να διατυπωθεί μια άποψη που να βασίζεται σε αδιάσειστα στοιχεία σχετικά με τα αίτια του Εμφυλίου πολέμου. Δεδομένης της ύπαρξης προσεγγίσεων επηρεασμένων από το κλίμα του Ψυχρού Πολέμου, οι οποίες ανάγουν τα αίτια σε ξένους παράγοντες και της έλλειψης ικανών ιστορικών πηγών, η διερεύνηση της περιόδου αυτής δυσχεραίνεται ακόμη περισσότερο, με αποτέλεσμα να μην εντάσσεται στην κυρίαρχη μνήμη ως αιτία του πολέμου το γεγονός των ενδογενών αντιθέσεων της ελληνικής κοινωνίας. Η αφαίρεση των κοινωνικών και πολιτικών διαστάσεων της Αντίστασης και η αποσιώπηση στοιχείων που αφορούν τις διχαστικές τάσεις της τότε ελληνικής κοινωνίας δυσχεραίνουν τη βαθύτερη κατανόηση του Εμφυλίου πολέμου και την πραγματική συμφιλίωση με το παρελθόν (Βαν Μπουσχότεν, 2003).

Στο υπό μελέτη αρχείο δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στον Εμφύλιο, ο οποίος έχει επηρεάσει βαθύτατα τη μνήμη των κατοίκων του χωριού. Στην περίπτωση του Πληκατίου προκαλεί ενδιαφέρον το γεγονός ότι η συλλογική μνήμη και στην προκειμένη περίπτωση η γυναικεία μνήμη αναφέρει κυρίως γεγονότα του Εμφυλίου πολέμου παρά γεγονότα της Αντίστασης. Αυτός ίσως είναι και ο λόγος που κυριαρχεί στη συλλογική μνήμη η εμπειρία του Εμφυλίου και των χρόνων που επακολούθησαν αυτού, ενώ ατονεί η ενθύμηση της Αντίστασης – εαμικής περιόδου, λόγω και της εκκένωσης του χωριού και της πλήρους μεταβολής των συνθηκών ζωής των κατοίκων του και της βαθύτατης επίδρασης στη δομή και τη λειτουργία των οικογενειακών σχέσεων.

Εξαιτίας, λοιπόν, των μεταβολών που μετέτρεψαν τη δομή και τη σύσταση του χωριού διαπιστώθηκε η κυριαρχία ενός κοινού χαρακτηριστικού: η επιθυμία των κατοίκων να εκφραστούν για τα κρίσιμα γεγονότα της περιόδου αυτής, τα οποία σημάδεψαν καθοριστικά την προσωπική τους ζωή και την οικογενειακή ισορροπία, καθώς διαταράχθηκε εκ βάθρων το προϋπάρχον πλαίσιο ζωής τους. Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί ότι οι αφηγήσεις των γυναικών του Πληκατίου δίνουν μια διαφορετική εικόνα από εκείνη που διαφαίνεται στις πηγές στις οποίες κυριαρχεί ο

«επίσημος λόγος» και στις οποίες οι γυναίκες παρουσιάζονται είτε ως θύματα είτε ως ηρωίδες.

Στις αφηγήσεις το προσωπικό βίωμα που μπορεί να σχετίζεται με τραυματισμό, σωματική ή ψυχική ταλαιπωρία, μαρτυρεί ταυτόχρονα και την απίστευτη δύναμη που έδειξαν σε στιγμές ιδιαίτερα δύσκολες. Τα γεγονότα της περιόδου εκείνης που συνιστούν τραύμα στην ψυχή των γυναικών του χωριού τις καθιστούν παράλληλα ικανές να αντεπεξέλθουν και στις βίαιες αυτές εποχές του Εμφυλίου πολέμου και της μετανάστευσης που τον ακολούθησε. Στην προκειμένη περίπτωση, το τραυματικό κομμάτι του βιώματος δεν απωθείται ούτε αποσιωπάται, αλλά κάτω από τις κατάλληλες συνθήκες του σήμερα, εποχή στην οποία οι αντιπαλότητες του Εμφυλίου έχουν εξομαλυνθεί, αναδεικνύεται στη γυναικεία αφήγηση ως ένα πολύ σημαντικό κομμάτι της ιστορίας. Οι αφηγήσεις των γυναικών για τη συγκεκριμένη περίοδο αναδεικνύουν αφενός τη βιαιότητα και τις δυσκολίες και αφετέρου το κατόρθωμα της επιβίωσης. Οι δύσκολες συνθήκες οδήγησαν τις γυναίκες αυτές σε ξεριζωμό από τον τόπο τους και τις ανάγκασαν να απομακρυνθούν από τα μέλη της οικογένειάς τους. Ταυτόχρονα, όμως, τις ανέδειξαν ως δρώντα υποκείμενα, φορείς της τοπικής ιστορίας, δεδομένου ότι λαμβάνουν μέρος με το δικό τους τρόπο και διαμορφώνουν την ιστορία του τόπου τους, καθώς τα γεγονότα τις ενέταξαν στη δημόσια σφαίρα εξασφαλίζοντάς τους μια αυτόνομη δράση. Οι γυναίκες – κυρίως οι νέες – απέκτησαν αυτοπεποίθηση και αυτοσεβασμό, καθώς ήρθαν αντιμέτωπες με δύσκολες συνθήκες, στις οποίες κλήθηκαν να επιβιώσουν.

Σύμφωνα με την Βερβενιώτη (1994), στην Ελλάδα στη διάρκεια της Κατοχής, για πρώτη φορά σε μαζική κλίμακα, οι γυναίκες μπήκαν στο δημόσιο χώρο, από τον οποίο ήταν προπολεμικά αποκλεισμένες. Αυτό αποτελεί ένα γνώριμο χαρακτηριστικό για τις γυναίκες που προέρχονται από αγροτικές περιοχές, οι οποίες είχαν πληγεί ανεπανόρθωτα από τον Εμφύλιο.

Πιο συγκεκριμένα, ενώ παραδοσιακά ο χώρος δράσης των γυναικών, όπως προαναφέρθηκε, ήταν εντός της οικίας ή στο χωράφι, κάτω από το μένος του Εμφυλίου πολέμου οι γυναίκες αναγκάζονται να τροποποιήσουν την παραδοσιακή τους συμπεριφορά, η οποία αποκτά μία νέα διάσταση, καθώς οι εξαιρετικά δύσκολες συνθήκες ζωής, οι αυξημένες ευθύνες και ο κίνδυνος και οι τάσεις διάλυσης του οικογενειακού κύκλου, αλλά και της κοινότητας καθιέρωσαν την ανάγκη υιοθέτησης κάποιων στρατηγικών επιβίωσης. Η αναγκαιότητα της επιβίωσης κάτω από συνθήκες

που υπονόμευαν κάθε στιγμή και την ίδια τη ζωή τους κρατούσε διασπαρμένες τις οικογένειες. Η πλειοψηφία των αντρών στελεχώνουν το αντάρτικο ή στρατολογούνται στον Εθνικό στρατό, ενώ άλλοι ταξιδεύουν για δουλειές. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα οι γυναίκες να αναλαμβάνουν αυξημένες ευθύνες, καθώς οι ίδιες είναι υπεύθυνες τόσο για τη φροντίδα των παιδιών και των γερόντων, όσο και για την εξασφάλιση τροφής, για την καλλιέργεια των κτημάτων, αλλά και την τροφοδοσία των ανταρτών, γεγονότα που τις ώθησαν στην ανάληψη πρωτοβουλιών για όλη την οικογένεια και την πιο δραστική ένταξή τους στη δημόσια σφαίρα. *«Όντως η συμμετοχή των γυναικών στο ΕΑΜ άλλαξε ριζικά τη θέση τους στην κοινωνία»*, ενώ το 1944 οι γυναίκες όχι μόνο πλειοψηφούσαν στις αντιστασιακές οργανώσεις, αλλά προστατεύονταν και τα δικαιώματά τους μέσω θεσμικού πλαισίου. Το σημαντικότερο στοιχείο αυτού του πλαισίου ήταν η παραχώρηση δικαιώματος ψήφου στις γυναίκες, για πρώτη φορά στην ιστορία της Ελλάδας (Βαν Μπουσχότεν, 2003:101). Στο Πληκάτι οι γυναίκες έκαναν χρήση αυτού του δικαιώματος, καθώς συμμετείχαν στα κοινά, ψήφιζαν και ορισμένες φορές εκλέγονταν στις κοινοτικές εκλογές.

Αξίζει να σημειωθεί ότι οι γυναίκες και οι νέοι αποτέλεσαν δύο κοινωνικές κατηγορίες, οι οποίες για πρώτη φορά εμφανίζονται στο πολιτικό σκηνικό τόσο μαζικά και ενεργά. Το φαινόμενο αυτό αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα για τον αγροτικό χώρο, στον οποίο η έννοια της κοινωνικότητας των γυναικών και των νέων είχε αποκτήσει πολύ σαφή και περιορισμένα όρια. Παρά τις απερίγραπτες δυσκολίες της εποχής, σε ένα βαθμό κατάφεραν να κερδίσουν την αυτονομία τους. Το γεγονός αυτό δηλώνεται από τη δυναμικότητά τους στη λήψη αποφάσεων, που θα έκριναν την επιβίωση τόσο τη δική τους όσο και των υπόλοιπων μελών της οικογένειας. Στο πολιτικό σκηνικό οι γυναίκες έδρασαν πρώτη φορά ως ιστορικά υποκείμενα με τη συμμετοχή τους, εθελοντική ή μη στον αντιστασιακό αγώνα.

Αναλυτικότερα, οι τομείς εκδήλωσης της αυτονομίας των γυναικών ήταν κατά κύριο λόγο τόσο η παραγωγική διαδικασία όσο και η ανασυγκρότηση του οίκου. Όπως προαναφέρθηκε, η γυναίκα αναλαμβάνει η ίδια την ευθύνη για τις αποφάσεις του σπιτιού, αλλά και για την ασφάλεια των μελών της οικογένειας. Πιο συγκεκριμένα, λόγω της απουσίας των ανδρών στον πόλεμο οι αγροτικές εργασίες εκτελούνταν κατ' αποκλειστικότητα από τις γυναίκες, τα παιδιά και τους ηλικιωμένους. Αυτό σημαίνει ότι ο φόρτος εργασίας ήταν διπλάσιος, δεδομένου ότι έπρεπε να υπολογισθεί και η φροντίδα των ανταρτών και το εργατικό δυναμικό ήταν

μειωμένο. Επιπλέον, οι αγροτικές εργασίες συνοδεύονταν από αυξημένο κίνδυνο, αν ληφθούν υπόψη οι επιθέσεις από αέρος και οι βομβαρδισμοί που συντελούνταν εκείνο το διάστημα (Βαν Μπουσχότεν, 2003:173).

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί ότι οι γυναίκες αφηγήθηκαν με ιδιαίτερες λεπτομέρειες τις εμπειρίες τους από τον Εμφύλιο, καθώς οι σύγχρονες συνθήκες το επιτρέπουν και οι αφηγήσεις που αφορούν την αντίσταση και τον Εμφύλιο δεν περιορίζονται από τις κοινωνικές προκαταλήψεις. Παρόλ' αυτά, θα πρέπει να ληφθεί υπόψη η επεξεργασία της βιωμένης εμπειρίας στο παρόν, καθώς έχουν αναπροσαρμοστεί στάσεις και αντιλήψεις για την περίοδο εκείνη. Σύμφωνα με τη Θανοπούλου (1999:220-222), η εμπειρία του πολέμου εμφανίζεται ως μία εξατομικευμένη κοινή εμπειρία. Στη μνήμη των αφηγητών ανακαλούνται προσωπικές καταστάσεις, οι οποίες συναντώνται σε πολλές αφηγήσεις με τέτοιο τρόπο, ώστε να φαίνεται η επανάληψη των προσωπικών ιστοριών με το ίδιο σενάριο, αλλά άλλους πρωταγωνιστές. Επιπλέον, η χρήση του πρώτου πληθυντικού προσώπου υποδηλώνει μια συλλογική εμπειρία.

Όπως προαναφέρθηκε, υπήρξε εθελοντική ή μη συμμετοχή των γυναικών στον πόλεμο τόσο κατά την περίοδο της Αντίστασης όσο και κατά την περίοδο του Εμφυλίου. Την περίοδο του Εμφυλίου οι περισσότερες επιστρατεύονται αναγκαστικά στο Δ.Σ.Ε. και αναλαμβάνουν με κίνδυνο της ζωής τους τις βοηθητικές εργασίες, όπως τη δημιουργία χαρακωμάτων, τη μεταφορά όπλων και πολεμοφοδίων στους αντάρτες. Κάποιες, μάλιστα, χειρίζονται όπλο, στοιχείο που υπερβαίνει κατά πολύ το κοινωνικό τους φύλο και ανταποκρίνονται σε ετερόφυλες, αντρικές προσδοκίες υιοθετώντας αντρικά χαρακτηριστικά και σύμβολα της λεβεντιάς, καθορίζοντας μία νέα πραγματικότητα για τις γυναίκες, καθώς αυτό αποτελεί το μέσο εθνικής και προσωπικής απελευθέρωσης (Βερβενιώτη, 1994). Το έναυσμα για τη συμμετοχή τους, συνήθως, είναι η επιστράτευση κάποιου μέλους της οικογένειας, αδελφού ή συζύγου. Το γεγονός της συμμετοχής στον πόλεμο του συζύγου ή του αδελφού οδηγεί στη νομιμοποίηση της ένταξης της γυναίκας σε αυτόν με τον δικό της τρόπο. Αυτό οδηγεί στο συμπέρασμα ότι σε κάποιο βαθμό ο αγώνας και κατ' επέκταση ο δημόσιος χώρος αποτελεί προέκταση της οικογένειας. Απ' την άλλη πλευρά δεν απουσιάζει και η ιδεολογική και πολιτική σύγχυση των γυναικών, καθώς υπήρχαν οικογένειες που ήταν χωρισμένες στα δύο στρατόπεδα, πράγμα, όμως, που τους έδινε την αίσθηση της οικειότητας και με τα δύο αντίπαλα μέτωπα.

Χαρακτηριστικά αναφέρει η Μ.Β. «... Με πήραν οι αντάρτες, πηγαίναμε στα βουνά, δουλεύαμε απ' εκεί, ύστερα μας πήγαν μέσα στην Αλβανία, στο Μπουρέλι. Μας πήγαν στο Μπουρέλι, όλο τον κόσμο, το χωριό. Κοιμόμασταν σε μία στρατώνα μεγάλη... Από κει εκάτσαμε τρεις, τέσσερις μήνες, να βγάλουμε τον πόλεμο. Μας βγάλαν όλους τους νέους και τις νέες στον πόλεμο. Πού μας πήγαν λες. Στην Πρέσπα... Εμείς με φουστάνια τώρα με μάλλινα... Με μάλλινα πήγαμε στα βουνά, πάγωσαν αυτά τα φουστάνια απ' το κρύο, απ' τον πάγο, ξυπόλητα στο χιόνι. (...) Θέλαν να βγάλουμε τα φουστάνια. Μας δώσαν παντελόνια, χιτώνια αυτοί, όλα τα πάντα. Πώς θα βάλουμε τα παντελόνια τώρα! Πού ξέραμε παντελόνι τα κορίτσια τότες! Ντροπαλές! Αλλά ήταν τρεις παντρεμένες. Βάλαν παντελόνια αυτές, βάλαν και το δίκωχο, άντρες!».

Γίνεται κατανοητό, λοιπόν, ότι δεν έπαυε να αποτελεί εξαιρετικά ιδιαίτερη κατάσταση η συνύπαρξη και συνεργασία των γυναικών με το αντρικό φύλο, στην προκειμένη περίπτωση τους αντάρτες, οι οποίοι μάλιστα προέρχονταν από διάφορα μέρη της ευρύτερης περιοχής. Ως εκ τούτου, παρατηρείται έντονη ρήξη με τον προϋπάρχοντα κοινωνικό ρόλο των γυναικών, οι οποίες έρχονται αντιμέτωπες με τη διαφύλαξη του ιδεώδους της τιμής, όπως την είχαν εσωτερικεύσει από τους κανόνες της κοινωνίας τους. Επομένως, η διατήρηση της προσωπικής και κατ' επέκταση της οικογενειακής τους τιμής αποτελούσε βασικό τους μέλημα. Επίσης, ήταν μεγίστης σημασίας οι γυναίκες να αμυνθούν έναντι των κατηγοριών των ιδεολογικών αντιπάλων, οι οποίοι θεωρούσαν «άτιμες» τις γυναίκες που συναναστρέφονταν με ξένους άντρες.

Στο ερώτημα γιατί η γυναίκα εξοικειώνεται τόσο εύκολα με τον νέο της ρόλο είναι ορθό να λάβουμε υπόψη ότι το συλλογικό συμφέρον υπερτερεί του ατομικού ή του συμφέροντος της οικογένειας. Η διάσπαση της οικογένειας έφερε τις γυναίκες αντιμέτωπες με την υιοθέτηση του νέου τους ρόλου, καθώς θα μπορούσε να ειπωθεί ότι διευρύνεται ο ιδιωτικός χώρος της οικογένειας, προεκτείνεται συμβολικά όχι μόνο στο σύνολο της κοινότητας, αλλά και στο Δημοκρατικό Στρατό και σε ό,τι αυτός αντιπροσώπευε (Βαν Μπουσχότεν, 2003:180).

Συμπερασματικά, είναι εμφανής η εκτίμηση της στάσης της γυναίκας κατά την περίοδο της Αντίστασης και του Εμφυλίου, καθώς, πέρα από τον ορισμό της γυναίκας σε επίσημες μελέτες ως ηρωίδας που στρέφεται με αυτοθυσία στον αγώνα, στον ιδιωτικό λόγο η γυναίκα αυτοπροσδιορίζεται «όχι απλώς ως 'ηρωίδα', αλλά ως

ηρωίδα παρά τον εαυτό της, όχι απλώς ως 'θύμα', αλλά ως θύμα που αντιστέκεται και παλεύει, για να διατηρήσει την αξιοπρέπειά της» (Βαν Μπουσχότεν, 2003:181).

Στο σημείο αυτό είναι μάλλον χρήσιμη η εισαγωγή της έννοιας «ρευστότητα» προκειμένου να συζητηθεί η κινητικότητα των κατοίκων του Πληκατίου και η μεταβολή της ιδιαίτερης ταυτότητάς του. Οι πολιτισμικές και εθνοτικές ταυτότητες δεν αποτελούν στατικές, συμπαγείς και αναλλοίωτες στον χρόνο ενότητες, αλλά έχουν δυναμικό, εύπλαστο και διαπραγματεύσιμο χαρακτήρα. Η έννοια της ρευστότητας υποδηλώνει ότι οι κοινωνικές ομάδες δεν φέρουν μια παγιωμένη πολιτισμική κληρονομιά, αλλά αντιλαμβάνονται τη συγκρότηση του εαυτού τους μέσα από συνεχείς αλληλεπιδράσεις και προσαρμογές. Στο πλαίσιο αυτό η ρευστότητα δεν νοείται ως κατάσταση πολιτισμικής ανομίας ή ταυτοτικής αποσύνθεσης, αλλά ως ένας έλλογος αμυντικός μηχανισμός και μια στρατηγική επιβίωσης των υποκειμένων. Οι κοινότητες, ιδίως σε μετακινούμενα ή συνοριακά περιβάλλοντα, επιστρατεύουν αυτή την ευελιξία προκειμένου να αναδιατάσουν τα πολιτισμικά τους στοιχεία, χωρίς να διαταράσσουν πλήρως τη συνοχή τους και να επαναπροσδιορίζουν το «ανήκειν» σε συνάρτηση με τις μεταβαλλόμενες οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές δομές της εκάστοτε ιστορικής συγκυρίας (Νιτσιάκος, 2010).

Η κινητικότητα, λοιπόν, των Πληκαδιτών στα μέσα του 20^{ου} αιώνα, κυρίως κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου πολέμου συνιστά μια αξιοσημείωτη εφαρμογή της ρευστότητας, η οποία συνετέλεσε στη ριζική αναδιαμόρφωση της ταυτότητας του χωριού και λειτούργησε ως καταλύτης για τον αναπροσδιορισμό του συλλογικού «εμείς». Υπήρξε αλλαγή της πρωτογενούς διαδικασίας, μετακίνηση από την αγροτική προβιομηχανική κοινωνία στη νεωτερική βιομηχανική, ο δομημένος χώρος της κοινότητας άλλαξε, δεδομένου ότι υπήρξε καταστροφή κτηρίων και περιουσιών, ενώ μεταβολή παρατηρήθηκε και στις νοοτροπίες των κατοίκων, καθώς ήρθαν σε επαφή με πολιτισμικά στοιχεία, τα οποία δεν ήταν οικεία σε αυτούς και παρόλ' αυτά επηρέασαν τον τρόπο σκέψης και δράσης τους. Με τον τρόπο αυτό οι Πληκαδίτες, δρώντας σε ένα καθεστώς «ρευστής» ενδιάμεσης κατάστασης, κλήθηκαν να διαπραγματευτούν την εντοπιότητά τους σε ένα νέο περιβάλλον. Θα λέγαμε ότι οι άνθρωποι αυτοί ενσωμάτωσαν στο πολιτισμικό τους κεφάλαιο πολιτισμικά στοιχεία από τις κοινωνίες αποδοχής, ενώ ταυτόχρονα ανασυγκρότησαν τη μνήμη της πατρίδας τους ως έναν συνεκτικό δεσμό, ο οποίος τους επέτρεψε την επιβίωσή τους στη νέα πραγματικότητα.

Συγκεκριμένα, κατά τη διάρκεια των τραγικών γεγονότων του Εμφυλίου συντελέστηκε βίαιη ή μη μετανάστευση, με αποτέλεσμα να διαφοροποιηθεί η σύσταση του χωριού και να υπάρξει διάσπαση του θεσμού της οικογένειας. Είναι ευρύτατα διαδεδομένο ο άνδρας να μεταναστεύει για οικονομικούς ή πολιτικούς λόγους, δεδομένου, άλλωστε, ότι εκείνος αποτελεί το σύμβολο του «έξω», της μετακίνησης στον χώρο. Τις περισσότερες φορές οι γυναίκες ακολουθούν ή συνοδεύονται από τους συζύγους τους. Η ταυτότητά τους ως μετανάστριες συνοδεύεται από τις έννοιες της συζύγου, της μητέρας, τα συστατικά, δηλαδή, στοιχεία που τις σηματοδοτούσαν στο κοινωνικό πλαίσιο που προϋπήρχε πριν τη μετανάστευσή της.

Στη συγκεκριμένη, λοιπόν, ιστορική εμφυλιοπολεμική περίοδο, η γυναίκα από το Πληκάτι, όπως και από άλλες περιοχές του Ηπειρωτικού χώρου, έρχεται αντιμέτωπη με μία πρωτόγνωρη δοκιμασία. Στο πλαίσιο του «παιδομαζώματος» θα αναγκαστεί να εγκαταλείψει με τα παιδιά της και τις γυναίκες – συγγενείς της το χωριό και τη χώρα της, για να οδηγηθεί στις Ανατολικές χώρες. Η κατανομή των προσφύγων γινόταν ανάλογα με τη διαθεσιμότητα και τις ανάγκες των χωρών υποδοχής. Οι μαρτυρίες των γυναικών του χωριού για το γεγονός αυτό παρουσιάζονται αντιφατικές, καθώς ορισμένες γυναίκες αναφέρονται σε βίαιη μετανάστευση, ενώ άλλες προβάλλουν έντονα τον κίνδυνο εξόντωσης ως αιτία της φυγής. Αξίζει να αναφερθεί ότι η διάσπαση του οικογενειακού κύκλου είναι εμφανής, καθώς υπήρχαν αρκετές περιπτώσεις στις οποίες τα ζευγάρια αναγκάζονταν να ζήσουν ξεχωριστά στο εξωτερικό και μάλιστα να επανενωθούν αρκετά χρόνια αργότερα ή και μετά την επιστροφή τους στην Ελλάδα, δεδομένου ότι ο σύζυγος ήταν στρατιώτης, αντάρτης ή εργαζόταν σε άλλο μέρος και η επικοινωνία μεταξύ τους δεν ήταν δυνατή και η επανένωση συζύγων είχε εμποδιστεί από το ελληνικό κράτος και από τις κομματικές αρχές της χώρας υποδοχής.

Κάτω από αυτές τις συνθήκες η γυναίκα θα αναλάβει μόνη της την επιβίωσή της στον νέο χώρο. Ο χαρακτήρας της συγκεκριμένης προσφυγικής κατάστασης θα προσδώσει στη γυναικεία ταυτότητα μια ιδιόζουσα ανεξαρτησία και κατ' επέκταση μια βίαιη ανατροπή κανόνων που αφορούν τη σχέση της με το κοινωνικό περιβάλλον. Καθώς το νέο πλαίσιο ζωής αντίκειται στο προϋπάρχον καθεστώς, οι παραδοσιακές αξίες και οι ιεραρχημένες δομές κλονίζονται. Στην προκειμένη περίπτωση οι γυναίκες του Πληκατίου εξαιτίας του ότι προέρχονται από αγροτική περιοχή προσπαθούν να

ισορροπήσουν ανάμεσα στις αξίες τους και στο νέο μοντέλο ζωής. Αυτό διαφαίνεται από τον τρόπο ζωής, αλλά και συμβίωσης με τους συντοπίτες και συγγενείς στη χώρα υποδοχής.

Στις χώρες υποδοχής, στις Πρώην Λαϊκές Δημοκρατίες της Ανατολικής Ευρώπης οι γυναίκες εντάσσονται στην παραγωγική διαδικασία, πράγμα που σημαίνει ότι θα αναλάβουν να εργαστούν σε εργοστάσια, στην υφαντουργία, σε οικοδομές ή και στα χωράφια ανάλογα με τις παραγωγικές ανάγκες της χώρας υποδοχής, αλλά και με την ειδικότητα των μεταναστών. Μεταξύ όσων είχαν απομακρυνθεί με τον έναν ή τον άλλο τρόπο από τον τόπο τους και συναντήθηκαν στον τόπο προσφυγιάς τους αναπτυσσόταν ένα αίσθημα αλληλεγγύης. Αρκετές είναι οι αφηγήσεις, οι οποίες μαρτυρούν εμπειρίες συλλογικής δράσης με τους συντοπίτες κυρίως, παρά το γεγονός ότι ορισμένες φορές οι συντοπίτες μπορεί να μη βρίσκονταν στον ίδιο χώρο, στοιχείο που μαρτυρά τη διάλυση της κοινότητας στον χώρο. Ιδιαίτερη ήταν η συνεργασία που αναπτυσσόταν με συντοπίτισσες στον επαγγελματικό χώρο, η συνύπαρξή τους, οι φιλικοί δεσμοί και οι κοινές προσπάθειες για την επιβίωση στην καθημερινότητα.

Αναφορικά με τις αλλαγές που συντελούνται σε αυτό το περιβάλλον, ενδιαφέρον παρουσιάζει ότι το μοντέλο συμβίωσης διαφοροποιείται, δεδομένου ότι ο τρόπος συγκατοίκησης πολλές φορές παραπέμπει σε μία άλλη διάσταση της διευρυμένης οικογένειας και παρατηρείται μια βίαιη αστικοποίηση των γυναικών, καθώς εντάσσονται σε νέους τρόπους παραγωγής και ανακαλύπτουν τη «νόρμα» και τη χρήση του χρήματος. Επιπροσθέτως, η γυναίκα αυτονομείται και ως εκ τούτου αλλάζει ο τρόπος που αυτή αντιμετωπίζεται από τον σύντροφό της. Η εργασία της γυναίκας στο εργοστάσιο την καταξιώνει στον κοινωνικό χώρο και της προσδίδει χαρακτηριστικά που κοινωνικά θεωρούνταν ανδρικά (χαρακτηριστικά παλικαριάς, λεβεντιάς). Οι γυναίκες, αλλά και τα παιδιά πρόσφυγες, τα οποία θα λειτουργήσουν με τη σειρά τους ως δρώντα υποκείμενα, υιοθετώντας και εκείνα στρατηγικές επιβίωσης στις νέες χώρες προσπαθούν να επωφεληθούν από τις δυνατότητες που προσφέρει η χώρα υποδοχής και ως εκ τούτου μορφώνονται και υιοθετούν αστικές συνήθειες.

Όσον αφορά στην επιστροφή στην πατρίδα, κάποιοι Πληκαδίτες αποφασίζουν να παραμείνουν στην ξένη χώρα, ενώ άλλοι γυρίζουν στο χωριό, κυρίως μετά από προτροπή των συγγενών. Οι γυναίκες με την επιστροφή από την προσφυγιά θα κληθούν να αναλάβουν ξανά τον ρόλο που είχαν πριν μεταναστεύσουν,

αναλαμβάνοντας όχι μόνο το στήσιμο του σπιτιού, αλλά και τις αγροτικές τους εργασίες, προσπαθώντας να κρατήσουν την οικογένεια δεμένη και να επανενταχθούν στο κοινωνικό πλαίσιο αξιών και αντιλήψεων από το οποίο αποκόπηκαν ως αποτέλεσμα του Εμφυλίου.

Επιπλέον, οι γυναίκες αναλαμβάνουν την ευθύνη να σώσουν τους συζύγους ή τα παιδιά τους από τις φυλακές και την εξορία – άλλος ένας τομέας στον οποίο παρατηρείται υπέρβαση του κοινωνικού ρόλου της γυναίκας. Στην προκειμένη περίπτωση η γυναίκα έχει χρέος απέναντι στην οικογένειά της, το οποίο εξαργυρώνει με την άμεση επαφή της με χώρους με τους οποίους υπό άλλες συνθήκες δεν θα μπορούσε να διανοηθεί ότι θα ερχόταν σε επαφή (π.χ. σχέσεις με όργανα εξουσίας κ.λπ.). Το ίδιο συμβαίνει και με τις γυναίκες πρόσφυγες, οι οποίες αναζητούν τα μέλη της οικογένειάς τους στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης μέσω των κομματικών οργανώσεων και της Διεθνούς Επιτροπής του Ερυθρού Σταυρού και πολλές φορές υπάρχει η ανάγκη μετακίνησης στην προσπάθειά τους να συναντήσουν τους συντρόφους τους. Η Β.Π. αφηγείται σχετικά με την προσπάθεια να βρει τον άνδρα της. *«Ήρθα εγώ από τη Ρουμανία το '54, τον (άνδρα της) είχαν αφήσει κι ήρθε στην Πρέβεζα, μετά τον φέρανε στην Πρέβεζα. Είχε καλή διαγωγή. Έρχομ' εγώ και πάω και τον βλέπω στην Πρέβεζα στα έξι χρόνια (του χωρισμού τους). Μετά, τι να κάνω. Πήγα στα Γιάννενα. Πού ήξερα από πόλη; Δεν ήξερα καθόλου, απ' το χωριό δεν είχαμε βγει. Μόνο τι, πήγαμε στη Ρουμανία... μας πήγαν. Φτάνω να βρω τον... ανώτατο διοικητή τώρα, πού να τον βρω στα Γιάννενα εγώ! Πού ήξερα εγώ που να πάω! (...) Ρωτούσα εγώ στο δρόμο, ρωτούσα, το ήβρα.»*

Συνεπώς, είναι γεγονός ότι, παρά την αλλαγή στον τρόπο ζωής των γυναικών στο πλαίσιο της επιβίωσης στον νέο τόπο, αλλά και της αφομοίωσης στοιχείων από την ξένη χώρα, παρατηρείται η λειτουργία κάποιων κοινωνικών αξιών στη συμπεριφορά τους. Αυτό συμβαίνει εξαιτίας των συνηθειών και των κοινωνικών και πολιτισμικών έξεων (habitus) που παραμένουν γερά δομημένες από το παρελθόν και δεν ήταν εύκολο να εξαλειφθούν, καθώς αποτελούσαν τα στοιχεία που συνέθεταν την ταυτότητά τους, καθώς επίσης και της προσμονής της επιστροφής τους στην πατρίδα. Το habitus, λοιπόν, αναφέρεται σε ένα πολιτισμικό υπόστρωμα, *«ένα σύνολο διαθέσεων, αποκρυστάλλωμα των εμπειριών του παρελθόντος»*, το οποίο διαμορφώνει τις αντιλήψεις και τις αντιδράσεις των κατοίκων στις νέες προκλήσεις της εποχής (Bourdieu, 1972:178). Συνεπώς, το habitus δεν είναι στατικό, αλλά αλλάζει

προκειμένου να προσαρμοστεί στις νέες συνθήκες ζωής και λειτουργεί ως έννοια συμπληρωματικά στο κενό που δημιουργείται ανάμεσα στα βιώματα, όπως αυτά εκφράζονται στην καθημερινότητα και στο πιο απροσπέλαστο επίπεδο της υποκειμενικότητας.

Εν κατακλείδι, αξίζει να ειπωθεί ότι όλες αυτές οι εμπειρίες, τόσο του Εμφυλίου, όσο και της μετέπειτα μετανάστευσης και προσφυγιάς, έβαλαν τη σφραγίδα τους στη ζωή των γυναικών, καθώς ο σωματικός και ψυχικός κλονισμός που προκάλεσε ο Εμφύλιος, σε συνδυασμό με τον ψυχικό πόνο που δημιουργήθηκε από τη διάλυση της οικογένειας κατά τα χρόνια της προσφυγιάς, άφησαν ανεξίτηλα τα σημάδια τους στην ψυχή και στη μνήμη τους. Ωστόσο, οι εμπειρίες αυτές πέρα από τον αρνητικό αντίκτυπο οδήγησαν στην ενίσχυση της αυτοπεποίθησης, της αυτονομίας και της κριτικής ικανότητας των γυναικών, κάτι που συνετέλεσε μακροπρόθεσμα στη μόνιμη μεταβολή στις σχέσεις των δύο φύλων (Βαν Μπουσχότεν, 2003). Παρατηρείται, λοιπόν, μια σταδιακή μεταβολή της ταυτότητας του τόπου, δεδομένου ότι υπήρξε μεταβολή των κοινωνικών ρόλων των δύο φύλων (κυρίως των γυναικών), ως αποτέλεσμα της ζύμωσης των υπαρχόντων με τα «ξένα» πολιτισμικά στοιχεία. Επομένως, είναι φανερό ότι τα «τοπία των πολιτισμικών ροών» είναι απαραίτητα ως αναλυτικό εργαλείο για την κατανόηση του κόσμου όχι στατικά, αλλά «στο πλαίσιο μιας διαδικασίας διαρκούς κίνησης, επικοινωνίας και εν τέλει φαντασιακής αναπαράστασης της πραγματικότητας από τα κοινωνικά υποκείμενα» (Δαλκαβούκης, 2015: 122).

6.2 Περίοδος Παλιννόστησης – Μεταπολεμική περίοδος 1950 – 1960

Μετά το πέρας του πολέμου αναπτύχθηκαν στη δημόσια σφαίρα μηχανισμοί αποκλεισμού των γυναικών, παρά τις προσπάθειες και την ενεργό συμμετοχή και προσφορά τους στον πόλεμο. Το στοιχείο αυτό δεν περιορίζεται στο πλαίσιο της τοπικής κοινωνίας, αλλά εντάσσεται στα γενικότερα χαρακτηριστικά του ελληνικού κράτους στη μεταπολεμική περίοδο. Θεσμικά, παρά την εμπειρία των γυναικών και την ενεργό συμμετοχή τους στα κοινά την περίοδο της Αντίστασης και του Εμφυλίου, αυτές θα ψηφίσουν επίσημα για πρώτη φορά στις βουλευτικές εκλογές του 1956, ενώ μόλις το 1970 θα καθιερωθεί η ίση αμοιβή για ίση εργασία (Βερβενιώτη, 2003:9).

Όσον αφορά στο Πληκάτι, οι γυναίκες μετά την επιστροφή τους στο χωριό επέστρεψαν στην παρελθούσα κατάσταση και επανεντάχθηκαν στον παραδοσιακό φυλετικό τους ρόλο. Ωστόσο, αξίζει να αναφερθεί η ύπαρξη ορισμένων διαφοροποιήσεων όσον αφορά στη στάση των γυναικών απέναντι στον προϋπάρχοντα πρωταγωνιστικό τους ρόλο. Όπως προαναφέρθηκε, η επιστροφή τους στο χωριό συνοδεύεται και από την αποδοχή του παραδοσιακού τους ρόλου, κάτι που ισχύει κυρίως για τις μεγάλες σε ηλικία γυναίκες. Οι μικρότερες ή θα αναγκαστούν να πειθαρχήσουν στις επιταγές της οικογένειάς τους με ό,τι αυτό συνεπάγεται (γάμος, αγροτικές εργασίες) ή θα αναχωρήσουν ξανά από το χωριό, για να αναζητήσουν τη μόρφωση ή εργασία στα αστικά κέντρα. Έντονο πρόβλημα ενσωμάτωσης αντιμετωπίζουν οι γυναίκες, οι οποίες έχουν αποκτήσει κάποιου είδους μόρφωση στον τόπο προσφυγιάς τους.

Πιο συγκεκριμένα, όπως προαναφέρθηκε, οι μεγαλύτερες σε ηλικία γυναίκες πειθαρχούν ευκολότερα στην προϋπάρχουσα κοινωνική κατάσταση και το ίδιο συμβαίνει, με κάποιες διαφοροποιήσεις, στις νεότερες γυναίκες, οι οποίες δεν έφυγαν στην Ανατολική Ευρώπη, αλλά έζησαν μια μορφή αστικοποίησης, καθώς μετακινήθηκαν προς αστικά κέντρα της Ελλάδας. Η Α.Ζ. αναφέρει: *«Εγώ θα πάω στη Γουμενίτσα, (ενν. Ηγουμενίτσα) λέω, εκεί έχω τον πατέρα μου. Εδώ ήταν κατεστραμμένα όλα! ... εκεί μ' έβαλε στην τέχνη, αυτά όλα. (...) Μετά από, δεν ξέρω από δύο χρόνια, έπειτα από ένα χρόνο δύο μου φαίνεται, ήτανε ο άντρας μου εκεί, δούλευε με τον πατέρα μου μαραγκός. Τον μάθαινε τον άντρα μου. Τον έχω και συγγενή... εκεί αγαπηθήκαμε οι δυο και ήρθαμ' εδώ! Ήρθαμ' εδώ, τα σπίτια όλα χάλια, κατεστραμμένα όλα! Ήρθαμ' εδώ, παντρευτήκαμε»*. Η επιστροφή στο χωριό σε μια περίοδο αποσύνθεσης και εγκατάλειψης δεν ήταν και τόσο εύκολη, καθώς σηματοδοτούνταν από έντονες δυσκολίες, οι οποίες πολλές φορές οδηγούσαν σε ατυχήματα με κόστος ανθρώπινες ζωές. Γενικά, η γενιά αυτή των γυναικών διακατέχεται από ανάμεικτα συναισθήματα σχετικά με την ορθότητα της επιλογής της επιστροφής στο χωριό ή όχι.

Επίσης, οι γυναίκες που μετανάστευσαν σε ηλικία 18 – 20 ετών και δεν είχαν αποκτήσει σύζυγο πειθαρχούν στο υπάρχον κοινωνικό σύστημα του χωριού με κάποιες, ωστόσο, διαφοροποιήσεις στη στάση τους, καθώς ασχολούμενες με τον πόλεμο και αναγκαζόμενες έπειτα σε μετανάστευση, δεν είχαν αποκτήσει όλα τα

χαρακτηριστικά του κοινωνικού τους ρόλου, με αποτέλεσμα να κυριαρχεί το αίσθημα του ανεκπλήρωτου όσον αφορά στην ατομική πρόοδο.

Τα νεαρότερα κορίτσια που αναχώρησαν από το χωριό με το «παιδομάζωμα» αντιμετώπισαν εξαιρετικές δυσκολίες προσαρμογής με την επιστροφή τους στο χωριό. Αυτό μπορεί να οφείλεται στο γεγονός ότι κλήθηκαν να αναλάβουν έναν κοινωνικό ρόλο και να πειθαρχήσουν σε ένα κοινωνικό πλαίσιο κανόνων και αξιών, το οποίο δεν συμβάδιζε με αυτό στο οποίο ζούσαν μέχρι τη στιγμή της επιστροφής τους στο χωριό. Επιπροσθέτως, αν ληφθεί υπόψη και η μόρφωση την οποία πολλές από αυτές είχαν λάβει στον τόπο στον οποίο εγκαταστάθηκαν μετά την αναχώρησή τους από το χωριό, και η οποία συνέβαλε στη διάνοιξη των οριζόντων τους και στην παροχή νέων ευκαιριών για την επαγγελματική και κοινωνική τους ανέλιξη, είναι κατανοητή η δυσκολία της εκ νέου προσαρμογής τους στην κοινωνία του χωριού.

Συμπεράσματα

Η παρούσα μελέτη, η οποία βασίζεται στην ανάλυση αρχειακού υλικού που αναφέρεται σε ένα ορεινό συνοριακό χωριό, το Πληκάτι, ανέδειξε την πολυπλοκότητα των οικογενειακών, κοινωνικών, πολιτισμικών και θρησκευτικών δομών της εν λόγω τοπικής κοινωνίας. Το υλικό αυτό αποτελεί πολύτιμο εργαλείο προκειμένου να αναδειχθούν οι κοινωνικές αντιφάσεις, οι εθνοτικές και πολιτισμικές διαφορές, καθώς και οι αντιδράσεις των κατοίκων στις εκάστοτε εξωτερικές και εσωτερικές προκλήσεις και ιστορικές συγκυρίες.

Η ορεινή τοπογραφία και η γεωγραφική «απομόνωση» συνιστούν εκτός από φυσικά χαρακτηριστικά και ενεργά πολιτισμικά στοιχεία που συνδιαμορφώνουν την τοπική ταυτότητα. Ο τόπος λειτουργεί ως φορέας νοήματος και μνήμης με την τοπική κοινωνία του χωριού να αποτελεί χώρο κοινωνικής αναπαραγωγής. Η τοπική κοινότητα, λοιπόν, είναι ένας μεθοριακός χώρος στον οποίο διασταυρώνονται πολιτικές, εθνοτικές και πολιτισμικές ροές. Η καθημερινότητα των κατοίκων παρόλο που φέρει το βάρος της γεωγραφικής «απομόνωσης», έχει και το πλεονέκτημα μιας πολυπρισματικής πολιτισμικής μνήμης. Ένα από τα πιο ενδιαφέροντα ευρήματα ήταν η πολυπλοκότητα των σχέσεων διασυνοριακών και μη που επηρέαζαν τη ζωή των κατοίκων του χωριού. Η συνεχής αλληλεπίδραση με τις γειτονικές περιοχές, καθώς και οι διαρκείς πολιτικές αλλαγές στην περιοχή (ένταξη της περιοχής στο ελληνικό κράτος, Εμφύλιος πόλεμος κ.λπ.), έχουν δημιουργήσει μια ιδιαίτερη δυναμική μεταξύ των εθνοτικών και πολιτισμικών ομάδων. Η μελέτη του αρχείου κατέδειξε ότι οι κάτοικοι του Πληκατίου διαμόρφωσαν την ταυτότητά τους στη βάση των πολιτισμικών αλληλεπιδράσεων με τις γειτονικές κοινότητες, της πίεσης των κρατικών πολιτικών και των τοπικών παραδόσεων.

Επιπροσθέτως, οι προφορικές μαρτυρίες των κατοίκων που εντάσσονται στο αρχείο έδωσαν τη δυνατότητα ανάδειξης των προσωπικών εμπειριών τους και της ζωής σε ένα μεθοριακό τόπο. Η κοινωνική μνήμη, όπως αποτυπώνεται στις μαρτυρίες, προσφέρει μια πολυδιάστατη αντίληψη για τη διαχείριση των τοπικών εντάσεων, τις σχέσεις με τις όμορες περιοχές, την αντιμετώπιση πολιτικών κρίσεων και την επιβίωση του χωριού στον χρόνο.

Επιπλέον, οι καταγεγραμμένες μαρτυρίες υπογράμμισαν τον ρόλο της οικογένειας ως βασικού θεσμού κοινωνικής συγκρότησης και πολιτισμικής συνέχειας, ο οποίος συνδέεται άμεσα με την κοινωνική συνοχή, την οικονομική αλληλεξάρτηση και τη

διατήρηση και μετάδοση πολιτισμικών αξιών. Στο πλαίσιο αυτό, η γυναικεία παρουσία, αν και επισκιάζεται από την πατριαρχική οργάνωση της κοινωνίας, αποτελεί θεμέλιο της εσωτερικής λειτουργίας της. Οι γυναίκες είναι επιφορτισμένες με τη διαχείριση κρίσιμων ρόλων και την ανάληψη πρωτοβουλιών σε διάφορα θέματα κοινωνικά και μη, πράγμα που τις καθιστά σημαντικό παράγοντα συνέχισης και αναπαραγωγής της κοινωνικής δομής.

Ακόμη, έντονη διαφαίνεται η παρουσία του θρησκευτικού στοιχείου στις κοινωνικές αφηγήσεις, καθώς η θρησκεία δεν αποτελεί μόνο πνευματική έκφραση, αλλά και κοινωνικό γεγονός. Οι τελετουργίες και οι γιορτές, πέραν του ότι λειτουργούν ως μηχανισμοί συλλογικής μνήμης αναπαράγουν τον χρόνο της κοινότητας και ενισχύουν το αίσθημα του «ανήκειν». Η τοπική εκκλησία λειτουργεί ως συμβολικό και πρακτικό κέντρο ζωής, κάτι που διαφαίνεται από τη σημασία που αποδίδεται στην Παναγία και τον τρόπο που οι κάτοικοι την τιμούν, και προάγει την κοινωνική συνοχή.

Εν κατακλείδι, θα μπορούσε να λεχθεί ότι το Πληκάτι είναι ένας ορεινός τόπος, ο οποίος δεν αποτελεί έναν «παγωμένο» στον χρόνο πολιτισμικό θύλακα, αλλά ένα σύστημα σε κίνηση, μια δυναμική μορφή ύπαρξης που επαναπροσδιορίζεται συνεχώς μέσα από την εμπειρία και τη μνήμη.

Βιβλιογραφικές αναφορές

Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

- Appadurai, A. (1981). The past as a scarce resource. *Man*, 16 (2), pp. 201-219.
DOI:10.2307/2801395.
- Appadurai, A. 1999 (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. (pp. 4-5), Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Barth F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Difference*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une thiorie de la pratique*. Geneve, Paris: Droz.
- Cohen, A.P. 1989, (1985). *The Symbolic Construction of Community*, Routledge: London.
- Comaroff, J. – Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press, Boulder, Colo.
- Donnan, H. & M.Wilson, T. (1999). *Borders: frontiers of identity, nation and state*. Berg, Oxford - New York.
- Du Boulay, J. (1974). *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford, Clarendon Press.
- Gillis, J. R. (Eds.) (1996). *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton University Press.
- Gomes da Cunha, O. – M. (2004). "Imperfect tense: an ethnography of the archive" *Mana* 10 (2): 287-322, Translated by David Allan Rodgers, διαθέσιμο στο <http://socialsciences.scielo.org>.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1997a). Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era. In A. Gupta, & J. Ferguson, (Eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology* (pp. 1 – 29). London: Duke University Press.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1997). *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. (pp. 34-37), Durham and London: Duke university Press.
- Halbwachs, M. (1992α). *The social Frameworks of Memory* (in L. Coser (Eds.)). The University of Chicago Press: Chicago and London.
- Halbwachs, M. (1992β). The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land, (in L. Coser (Eds.)). DOI:10.22394/2074-0492-2022-1-144-150.

- Hodgkin, K. & Radstone, S. (Eds.). (2003a). *Contested pasts: The politics of memory*. London & New York: Routledge.
- Gracy, K. F. (2004). "Documenting Communities of Practice: Making the Case for Archival Ethnography", *Archival Science* 4: 335-365.
- Lovell N. (1998), *Introduction, Locality and Belonging* (pp. 1 -23), London & New York: Routledge.
- Molden, B. (2016). Resistant pasts versus mnemonic hegemony: On the power relations of collective memory. *Memory Studies*, 9 (2), pp. 125–142.
- Nitsiakos, V. (2010). *On the Border: Transborder Mobility, Ethnic Groups and Boundaries along the Albanian-Greek Frontier*. Münster: LIT verlag.
- Papailias, P. (2005). *Genres of Recollection. Archival Poetics and Modern Greece, Anthropology, History and the Critical Imagination*. Palgrave Macmillan, New York.
- Potiropoulos, P. (2014). "Narrating" Local Identity in a Greek Border Community. In *Narratives across space and time: transmissions and adaptations*, Proceedings of the 15th congress of the international society for folk narrative research (pp. 95-109). Athens.
- Rapport, N. & Dawson, A. (1998). *Migrants of Identity. Perceptions of home in a world of movement*. (pp. 4-5), Oxford - New York: Berg.
- Todorova, M. (1997). *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press.
- Turner, V. (1967). Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In *The Forest of Symbols*, Cornell University Press, Ithaca NY, pp. 46-55.
- Vansina, J. (1985). *Oral tradition as history*. University of Wisconsin Press.

Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία

- Αγγελίδου, Α., Αγγελόπουλος, Γ., Δαλκαβούκης, Β., Μάνος, Ι. & Νιτσιάκος, Β. (Επιμ.). (2018). *Τα πολλαπλά σύνορα ενός μεταβαλλόμενου κόσμου. Θεωρητικές προσεγγίσεις και εθνογραφικές δοκιμές στη Νοτιοανατολική Ευρώπη*. Αθήνα: Κριτική.
- Αλεξάκης, Ε. (1996, Μάιος 12-14). *Οικιστική και σημειολογία του χώρου στην Ήπειρο. Συγκριτική προσέγγιση (επαρχίες Φιλιατών, Πωγωνίου, Κόνιτσας)*. Στο «Η επαρχία Κόνιτσας στο χώρο και το χρόνο» (Εισηγήσεις στο Α' επιστημονικό συνέδριο), Κόνιτσα.

- Αλεξιάκης, Ε. (2008). *Ο κύκλος ανάπτυξης της οικιακής ομάδας στην ορεινή κοινότητα Καστάνιανη Κόνιτσας*. Στο Νιτσιάκος Β. – Κασίμης Χ. (2008) Ο ορεινός όγκος της Βαλκανικής. Συγκρότηση και Μετασχηματισμοί. Αθήνα: Πλέθρον, Δήμος Κόνιτσας σελ. 119-148.
- Ασδραχάς, Σ. (1995). *Ιστορικά Απεικάσματα*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- Βαν Μπουσχότεν, Ρ. (1997). *Ανάποδα Χρόνια – Συλλογική Μνήμη και ιστορία στο Ζιάκα Γρεβενών (1900 – 1950)*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Βαν Μπουσχότεν, Ρ. (2003). *Ανάποδα Χρόνια – Συλλογική Μνήμη και ιστορία στο Ζιάκα Γρεβενών (1900 – 1950)*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Βερβενιώτη, Τ. (1994). *Η γυναίκα της Αντίστασης: Η είσοδος των γυναικών στη πολιτική*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Βερβενιώτη, Τ. (1999). Το δίλημμα και το τίμημα των γυναικών της Αντίστασης. *Τα Ιστορικά*, τ. 16, τεύχος 31, σελ. 381-418.
- Βερβενιώτη, Τ. (2003). Περί "Παιδομαζώματος" και "Παιδοφυλάγματος" ο λόγος ή τα παιδιά στη δίνη της εμφύλιας διαμάχης. Στο Βουτυρά Ε. (επιμ.) *Το όπλο παρά πόδα. Οι πολιτικοί πρόσφυγες του ελληνικού εμφυλίου πολέμου στην Ανατολική Ευρώπη*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Μακεδονίας (2005), σσ. 101 – 123.
- Βερβενιώτη, Τ. (2021). *Οι άμαχοι του ελληνικού εμφυλίου – η δυναμική της μνήμης*. Αθήνα: Κουκκίδα.
- Γκέφου - Μαδιανού, Δ., (2003). «Εννοιολογήσεις του Εαυτού και του 'Άλλου': Ζητήματα Ταυτότητας στη Σύγχρονη Ανθρωπολογική Θεωρία». Στο Δ. Γκέφου - Μανδιανού (επιμ.), *Εαυτός και 'Άλλος'. Εννοιολογήσεις, Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg, σσ. 15-110.
- Δαλκαβούκης, Β. (2015). *Γράφοντας ανάμεσα – Εθνογραφικές δοκιμές με αφορμή το Ζαγόρι*. Αθήνα: Επίκεντρο.
- Ζαρκιά, Ι.Κ., 1993 (1992). Η Συμβολή της Ανθρωπολογίας του Χώρου. *Εθνολογία* 1, σσ. 75-82.
- Θανοπούλου Μ. (1999). Η συλλογική μνήμη ως στοιχείο της πολιτιστικής ταυτότητας. Η περίπτωση μιας αγροτικής κοινότητας. Στο Κωνσταντοπούλου Χ. (επιμ.), *«Εμείς» και οι άλλοι: Αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα*. Αθήνα, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών – Δαρδανός «Τυπωθήτω», σσ. 215-224.

- Κουρούκλη, Μ. (1994). Γενιά, προίκα και κληρονομιά. Η περίπτωση της Επίσκεψης στην Κέρκυρα. Στο Pialt C. (επιμ.), (2009). *Οικογένεια και περιουσία στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Εστία.
- Μαντόγλου Α. (2010). *Κοινωνική μνήμη – Κοινωνική λήθη: έκδηλες και λανθάνουσες μορφές κοινωνικής σκέψης*. Αθήνα: εκδ. Πεδίο.
- Μαντόγλου Α. (2012). *Μνήμες, Ατομικές-Συλλογικές-Ιστορικές*. Αθήνα: εκδ. Παπαζήση.
- Μπενβενίστε, Ρ. & Παραδέλλης, Θ. (Επιμ.) (1995). *Διαδρομές και τόποι της μνήμης: ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. (Συλλογικό). Αθήνα: εκδ. Αλεξάνδρεια και Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
- Νιτσιάκος, Β. (1991). *Παραδοσιακές Κοινωνικές Δομές*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Νιτσιάκος, Β. (1992). *Η ελληνική κοινότητα*. Πρακτικά επιστημονικής ημερίδας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Νιτσιάκος, Β. (Επιμ.). (1996). *Η επαρχία Κόνιτσας στον χώρο και τον χρόνο: Εισηγήσεις στο 1ο Επιστημονικό Συμπόσιο, Κόνιτσα, 12, 13, 14 Μαΐου 1995*. Κόνιτσα: Δήμος Κόνιτσας, Πνευματικό Κέντρο.
- Νιτσιάκος, Β. (1997). *Λαογραφικά ετερόκλητα*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Νιτσιάκος, Β. (2003β). *Χτίζοντας τον χώρο και τον χρόνο*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Νιτσιάκος, Β. (2010). *Στο σύνορο*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Νιτσιάκος, Β. (2016). *Παραδοσιακές Κοινωνικές Δομές*. Ιωάννινα: Ισνάφι.
- Νιτσιάκος, Β. (Επιμ.). (2018). *Τα πολλαπλά σύνορα ενός μεταβαλλόμενου κόσμου: Θεωρητικές προσεγγίσεις και εθνογραφικές δοκιμές στη νοτιοανατολική Ευρώπη*. Εκδόσεις Κριτική.
- Νιτσιάκος Β. & Μάντζιος Κ. (2003). Μετανάστευση και σύνορα. Η Ήπειρος μετά το 1990. Η περίπτωση της επαρχίας Κόνιτσας. *Γεωγραφίες* 5. σσ 88-91.
- Νιτσιάκος, Β. Δρίνης, Γ. & Ποτηρόπουλος, Π. (2022). *Πολιτιστικές κληρονομίες: Νέες αναγνώσεις – Κριτικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Ars Nova.
- Παναγιωτόπουλος, Β. (1994). Μέγεθος και σύνθεση της οικογένειας στην Πελοπόννησο γύρω στα 1700. Στο Pialt C. (επιμ.), (2009). *Οικογένεια και περιουσία στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Εστία.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (1996). Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας. *Τοπικά, Β'*, 197–214.

- Παπαχριστοφόρου, Μ., «Αφηγηματικότητα, λαϊκή λατρεία και χθόνιοι συμβολισμοί: με αφορμή τα 'Νικολοβάρβαρα' στους Λειψούς Δωδεκανήσου», στο: Επετηρίς Κέντρου Λαογραφίας, 33-34, 2009-2013.
- Παπαχριστοφόρου Μ. (2013). *Μύθος, λατρεία, ταυτότητες, «στο νησί της Καλυψώς»*, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Ψυχογιού, Ε. (2008). «*Μαύρη γη*» και *Ελένη – Τελετουργίες Θανάτου και Αναγέννησης*. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.

Μεταφρασμένη ξενόγλωσσα

- Auge, M. (1994), *Για μια Ανθρωπολογία των Σύγχρονων Κόσμων*. Δ. Σαραφίδου (μτφ.), Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Halbwachs, M. (2013). *Η συλλογική μνήμη*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Piault C. (επιμ.), (2009). *Οικογένεια και περιουσία στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Εστία.

Παράρτημα

1) Πίνακας πληροφορητών

Για την καλύτερη κατανόηση της «πρώτης ύλης» της έρευνας, παρατίθεται ο ακόλουθος ενδεικτικός πίνακας των βασικών πληροφορητών του αρχείου. Για λόγους ερευνητικής δεοντολογίας τα στοιχεία των πληροφορητών είναι ανώνυμα. Τα πραγματικά ονόματα των κατοίκων έχουν αντικατασταθεί από τα αρχικά των ονομάτων τους στο σώμα της εργασίας, προκειμένου να διασφαλιστεί η ιδιωτικότητα τους, καθώς οι αφηγήσεις συχνά αγγίζουν ευαίσθητες ιστορικές και πολιτικές πτυχές της τοπικής ιστορίας.

Όνομα πληροφορητή	Φύλο	Κεντρικός άξονας αφήγησης
B.Π.	Γυναίκα	Εμπορικές συναλλαγές, θρησκεία, οργάνωση χώρου, έθιμα
A.Π.	Ανδρας	Εμπορικές συναλλαγές, θρησκεία, οργάνωση χώρου, έθιμα
A.Κ.Θ.	Γυναίκα	Οικογένεια, εμφύλιος, χώρος, μετανάστευση, εργασία
A.Θ.	Γυναίκα	Θρησκεία, χώρος
X.Z.	Γυναίκα	Έθιμα
M.B.	Γυναίκα	Εμφύλιος, εργασία, μετανάστευση, διγλωσσία
A.Z.	Γυναίκα	Εμφύλιος, παλιννόστηση, εργασία, οικονομία, θρησκεία, έθιμα
Γ.Σ.	Γυναίκα	Εμφύλιος, μετανάστευση, έθιμα
K.B.	Γυναίκα	Εμφύλιος, μετανάστευση, εμπορικές συναλλαγές, έθιμα, οικογένεια
Π.Β.	Ανδρας	Εμφύλιος, μετανάστευση, εμπορικές συναλλαγές, έθιμα, οικογένεια
Αν.Π.	Γυναίκα	Εμφύλιος, χώρος, εργασία
Απ. Π.	Ανδρας	Εμφύλιος, χώρος, εργασία
Π.Ν.	Ανδρας	Εμφύλιος, χώρος

A.T.	Άνδρας	Οικογένεια
M.Z.B.	Γυναίκα	Εμφύλιος, μετανάστευση, οικογένεια, χώρος
Σ.Τ.	Άνδρας	Οικονομικές σχέσεις, εργασία, θρησκεία, εμφύλιος
K.Σ.Ζ.	Γυναίκα	Εμφύλιος, οικογένεια
A.T.A.	Γυναίκα	Εμφύλιος, μετανάστευση, παλιννόστηση
Πα.Β.	Άνδρας	Χώρος, εμπορικές σχέσεις
O.T.B.	Γυναίκα	Εμφύλιος, θρησκεία
Σ.Β.	Γυναίκα	Οικογένεια, εμφύλιος
Αι.Ζ.	Γυναίκα	Εμφύλιος
Π.Τ.	Άνδρας	Χώρος, θρησκεία, ιστορία χωριού, οικογένεια
Γ.Β.	Άνδρας	Θρησκεία, εμφύλιος
Φ.Β.	Γυναίκα	Θρησκεία, εμφύλιος
N.K.	Γυναίκα	Οικογένεια, εμφύλιος, χώρος
Φ.N.	Γυναίκα	Θέση γυναίκας
Αι.Β.	Γυναίκα	Εμφύλιος, μετανάστευση, παλιννόστηση, θρησκεία, οικογένεια
Αλ.Τ.	Γυναίκα	Μετανάστευση, έθιμα
Αγ.Δ.	Γυναίκα	Εμφύλιος, παλιννόστηση
Χρ.Τ.	Άνδρας	Χώρος, εμφύλιος, οικογένεια, μετανάστευση, εργασία
Nι.Β.	Άνδρας	Εμπορικές σχέσεις
Η.Θ.	Άνδρας	Χώρος, οικογένεια, εμφύλιος, μετανάστευση, παλιννόστηση
Γι.Β.	Άνδρας	Χώρος, οικονομικές σχέσεις
Λ.Θ.	Άνδρας	Χώρος
Λ.Β.	Άνδρας	Χώρος, θρησκεία, οικογενειακές σχέσεις
Ζ.Μ.	Άνδρας	Εργασία, εμπορικές συναλλαγές
Θ.Μ.	Γυναίκα	Εργασία, εμπορικές συναλλαγές
Αρ.Β.	Άνδρας	Οικογένεια, χώρος, μετανάστευση, παλιννόστηση
Σπ.Β.	Άνδρας	Οικογένεια, χώρος, μετανάστευση, παλιννόστηση

2) Αποσπάσματα από ημερολόγια φοιτητών

Απόσπασμα από το ημερολόγιο του Πάρη Ποτηρόπουλου σχετικά με τον χώρο

Στοιχεία 1998 από ημερολόγιό μου:

Ερωτήματα: Πρώτα ερωτήματα δικά μου: Κτηνοτρόφοι, ενοικίαση εκτάσεων, συνιδιοκτησία εκτάσεων, κοινοτικές και ιδιωτικές εκτάσεις, ξένες ιδιοκτησίες, ένταξη σε Εοκικό πρόγραμμα και απαγόρευση κτηνοτροφίας και κυνηγιού, δημόσια δάση, πλατεία εθνικής Τράπεζας.

Ανθρωπογεωγραφία χώρου, Κόνιτσα διοικητικό και οικονομικό κέντρο. Παζάρι Κόνιτσας. Ενότητα χωριών, πολιτισμική ενότητα αλλά όχι μονοδιάστατη αντίθετα πολυμορφία: Επί Οθωμανικής Αυτοκρατορίας αυτόνομη διοικητική ενότητα. Αυτό που πρέπει να σημειωθεί είναι οι συμπληρωματικές οικονομικές λειτουργίες, που δίνουν το στοιχείο της ενότητας αλλά και του ανταγωνισμού. Υπάρχουν και οι περιπτώσεις συλλογικών τελετουργικών συγγένειας που είναι το υπόβαθρο οικονομικών ανταλλαγών (Ντένισκο ↔ Πληκάτι, γενικότερα Πληκάτι με Κτηνοτρόφους όπως και σε άλλες περιοχές). Πληκάτι: κοινότητα αυτοσυντήρησης, γεωργοκτηνοτροφική αλλά μετά μαστοροχώρι (και όχι π.χ. έμποροι). Ταξίδι άνοιγμα στον κόσμο αλλά όχι κοινωνία του κέρδους. Κέντρο της ενότητας και η Κορυτσά αλλά κυρίως η Κόνιτσα.

Πολιτισμικές ενότητες - χωρικές: Όρια Αώος (Βοϊδομάτης), Λάκκα Αώου. Αώος όριο με Ζαγόρι, όριο που τίθεται από εξουσίες. Λάϊστα και Ηλιοχώρι είναι όμοια αλλά έχουν διαμορφώσει Ζαγορίσια συνείδηση. Δίστρατο, Πάδες, Παλιοσέλι, Άρματα, Ελεύθερο, Πεκλάρι, είναι μαστοροχώρια, μοιάζουν με μαστοροχώρια Σαρανταπόρου αλλά εκφράζεται η διαφορετικότητα στους μύθους, δεν είναι βλαχόφωνα. Τα χωριά δεν έχουν κτηνοτροφία γιατί δεν βοηθά η γεωγραφία. Δραστηριότητες το κατράμι, υλοτομία, γεωργία, καρβουνιάρηδες. Έχουν κοινοτικό κοπάδι (Στο Πληκάτι έχουν τα ζώα σταβλισμένα στο κατώι του σπιτιού). Η οικολογία δένει με τον τοπικό πολιτισμό.

Σαραντάπορος Μαστοροχώρια: υποενότητες Λάκκας. Εδώ, διαφοροποίηση Πληκατίου η διγλωσσία αλλά και ιστορικά. Η τεχνική ειδίκευση δεν είναι όπως τα άλλα χωριά, δεν είναι τόσο Μαστοροχώρι. Αλλά και ήθη έθιμα.

Δίκτυο Σχέσεων: Μαστοροχώρια και από την άλλη πλευρά (είχαν όμως ανταλλαγές). Βλαχοχώρια Αλπικής ζώνης, Φούρκα, Αετομηλίτσα, κατεξοχήν κτηνοτροφικά αλλά και τεχνίτες (Φούρκα), κυρατζήδες. Κόνιτσα: παζάρι μεταπρατικό, μεταποιητικό κέντρο. Κοινωνική διαστρωμάτωση, διαφοροποιημένα κέντρα. Χωριά κάμπου.

Χώρος οργάνωση χώρου: Κερασιές στα χτίσματα, στις πεζούλες για συγκράτηση χωμάτων και διαχωριστικό αλλά και χρηστικές.

Κοινωνική οργάνωση συμβολική σκέψη εμφύλιος: ψωμί στο φούρνο άψητο από βόλι φαντάρου (σκηνή από ταινία, σύνδεση παγκόσμιου πολέμου με τοπική κοινότητα).

Λατρεία εκκλησίες κοινωνική οργάνωση: Άγιος Σπυρίδωνας του Νίκου.

Λατρεία εκκλησίες κοινωνική οργάνωση: Αγία Τριάδα Βασίλη Βρόϊκου.

Χώρος Τοπωνύμια: Περιοχές: Κορία=λέγεται ότι βρέθηκαν ελληνιστικοί τάφοι, είναι στο ποτάμι, στροφή του ποταμού. Σαρπούνι: τοποθεσία που κόβουν το νερό.

Οικογένεια Όνομα Χώρος οργάνωση: Θεολογαίοι = πρώην Θωδαίοι (μαχαλάς).

Οικογένεια Όνομα Κοινωνική οργάνωση: Παπανωταίοι = πρόεδρος, πρώην Νωταίοι (Νότσκας).

Οικογένεια Όνομα Καταγωγή: Μπεζαλήδες = αλλά και χωριό στη Βόρειο Ήπειρο, πάνω από τη Φλώρινα.

Λατρεία εκκλησίες παράδοση: κόκκαλα στον Άγιο Αθανάσιο.

Χώρος εκκλησίες: Παλιά εκκλησία ήταν κτισμένη πιο χαμηλά, κατέβαινες 12 σκαλοπάτια για να μπεις. Από κάτω είχε νερό, τριγύρω είχε ένα αυλάκι που κατέληγε στη βρύση που υπάρχει σήμερα, υπήρχαν πηγές κάτω από την εκκλησία.

Οίκος σπίτια οικοδομία: Σπίτι Μητσιόκωστα; (ποιος το έφτιαξε;) με γωνίες από πέτρα κάτω απ' το ποτάμι (ίσια κάτω δεξιά, δεξιά). Σπίτι αριστερά (αχερώνας) με σειρά πέτρες αράδα.

Χώρος Μύλος οικοδομία: Νερόμυλος με κολώνες που επάνω έτρεχε το αυλάκι (κορίντα), μπατάνια, νεροτριβές.

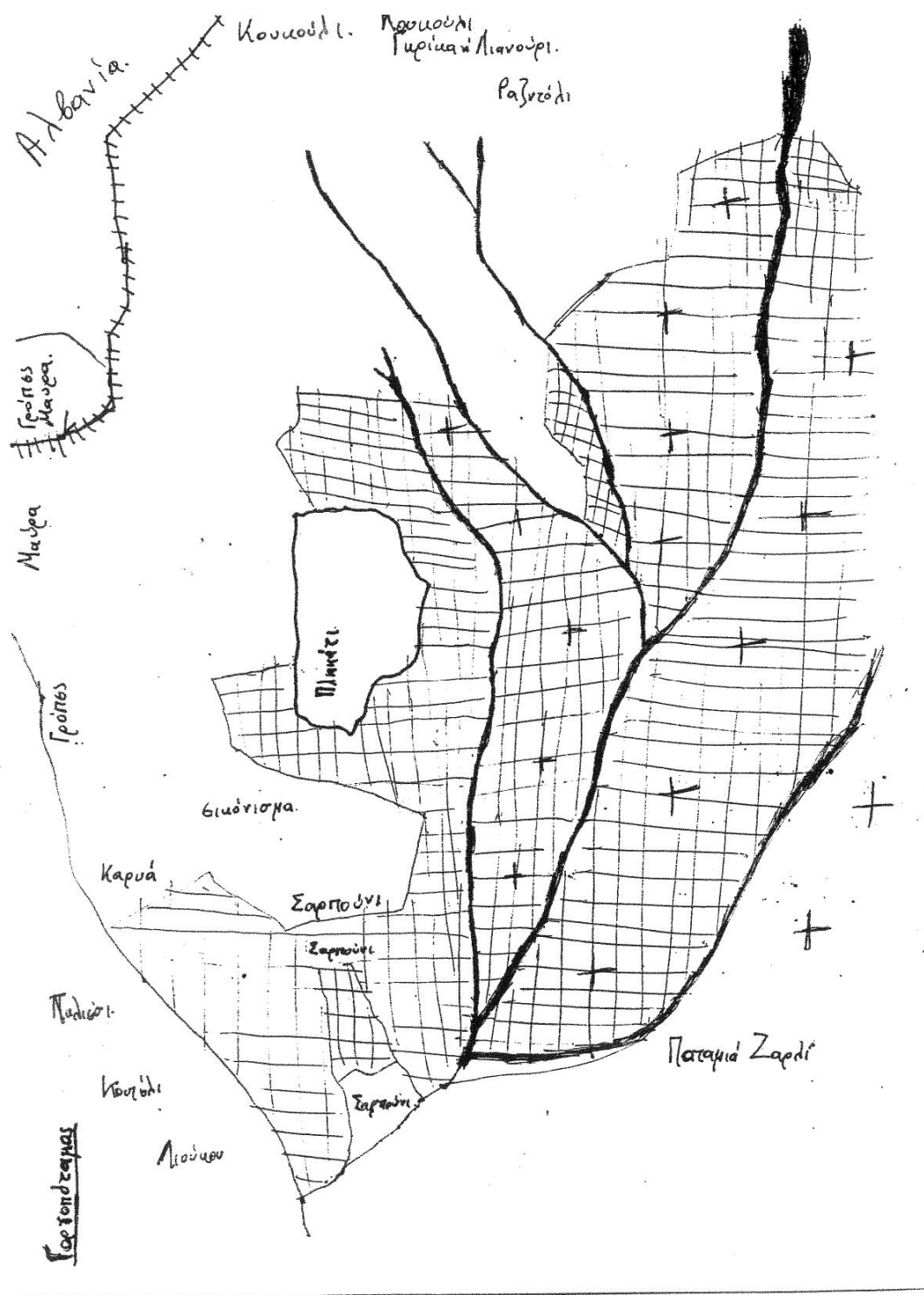
Κοινωνική οργάνωση εξορία: Έρημο παντοπωλείο, θείος Νίκου (προφανώς μιλά για το Βασσάκο τον Ηρακλή;) και ρόλος του για την μη εξορία.

Επαγγέλματα οικοδόμοι: Λάκης, Βασίλης Βρόικος, Νίκος, κτίστες.

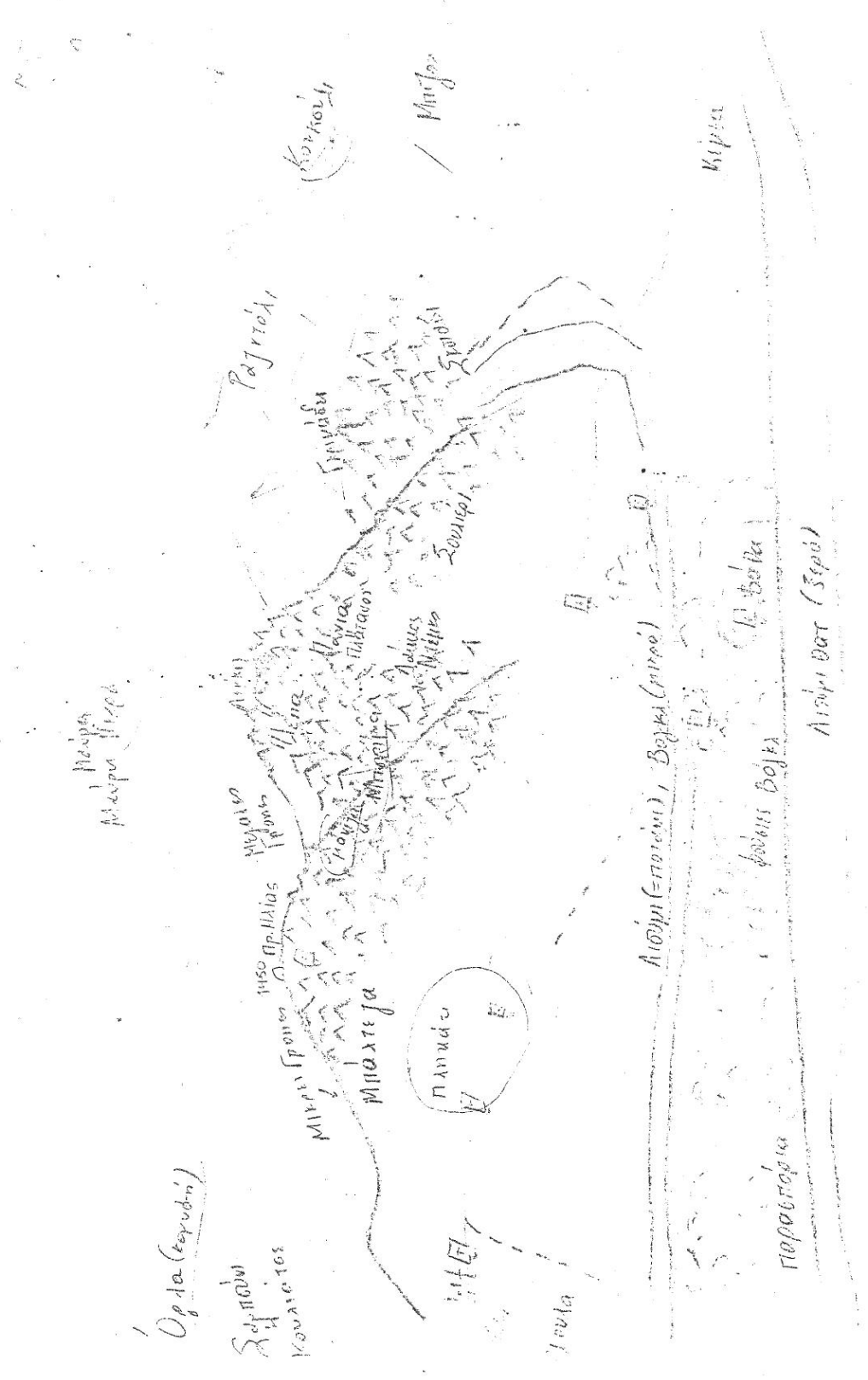
Κοινωνική οργάνωση: Στεργιάδης δημοδιδάσκαλος, φωτογράφος, αγιογράφος.

Χώρος βρύσες: αυτή του γύφτου (πλάκα 1957;) φτιάχτηκε πέρσι, το ίδιο και αυτή του Λάζου (1965).

3) Χάρτες



Χάρτης 1: Ιδιόχειρο σκαρίφημα της περιοχής Πληκάτι με αναφορά στα τοπικά τοπωνύμια και τα σύνορα με την Αλβανία.



Χάρτης 3: Λεπτομερής απεικόνιση τοποθεσιών και οικισμών.

4) Αποσπάσματα από συνεντεύξεις

Α) Αριθμός μελών μιας εστιακής μονάδας

Συνέντευξη Ν. Κ. (γεν. 1925) [Ερευνητές: Γεωργιάδου Γεωργία, Διώγος Κωνσταντίνος (01-08-1998)]:

«Όταν παντρεύτηκα έμενα με τις συννυφάδες και με τον άντρα μου και με τα κουινιάδια μου. Ήμασταν 13 άτομα. 13 κουτάλια βάζαμε στο τραπέζι. Είχαμε ένα μεγάλο τραπέζι (...) σοφρά το λέγαμε»

Συνέντευξη Αρ. Β. και Μ. Ζ. Β. [Ερευνητές: Σουκάκου Ιουλία, Ποτηρόπουλος Πάρης (08-08-1998)]:

«Ερ. Και όταν παντρεύοταν τα αγόρια τι γινόταν;

Αρσ.: Ε, τους βρίσκαν καμιά τρύπα για να κοιμηθούνε ή στα κατώγια ή σ' αυτά. Στο ίδιο σπίτι... Καλά εμείς ήμασταν πολλοί μαζί. Πολλές οικογένειες.

Μ. Ζ. Β.: Πολλοί μαζί. Έζησα και εγώ χρόνια. Έκανα γάμο και. Ήμασταν η μάνα του (του Αρ.) κι η πεθερά μου... Ήτανε χήρες και οι δύο, είχαν δύο ορφανά, τον άντρα (εννοεί τον άντρα της το Χρ.) και αυτόν τον Αρ.».

Με το ξέσπασμα του Β' Παγκοσμίου πολέμου χώρισαν τα αδέλφια. Στην επιστροφή τους, ζούσε ακόμα ο παππούς του Αρ., ο Θ..

«Ερ.: Όταν ζούσε εδώ πέρα ο Ν. ο Β. ποιοι άλλοι ζούσατε;

Αρ.: Όλοι.

Μ.Β.: Οι τρεις νύφες. Η Λάζαινα, (η Α.), η Μ. και η Αλ..

Αρ.: Η γιαγιά, η γιαγιά η Μανούσaina (η Α.)».

Για τη ζωή – κατανομή μέσα στο χώρο – μέσα στο σπίτι αναφέρει ο Αρ.:

«Αυτό το σπίτι το 1913 το κάναμε. Η οικογένεια ήταν μεγάλη. Παντρεύονταν παιδιά... νύφες. Κι ο πάππος μας κοιμόταν εδώ. Εγώ και ο μακαρίτης ο Χρ. – ο πρώτος του ξάδελφος – κοιμόμασταν σε μια μεριά κι απ' την άλλη μεριά ήταν ο πάππος μας. Πολύς κόσμος. Ο Παναγιώτης και η Παναγιώταινα, στο δωμάτιο το μικρό κοιμότανε.

Ερ.: Κι αν κάποιο παιδί ήθελε να φύγει να κάνει το δικό του νοικοκυριό, έπαιρνε και το μερίδιό του;

Αρ.: *Να το κάνει αλλά πού να το κάνει; Μετά άρχισε αυτό (ο πόλεμος) και φεύγαν τα παιδιά».*

Β) Αντιλήψεις για τη συρρίκνωση της οικογένειας.

Συνέντευξη Α. Ζ.:

«Ενώ παλιά κάθονταν οι νέοι με τους γέροντες, με τη φτώχεια τους μ' αυτά όλα μαζί. Τα εγγόνια τους, με όλα! Για, πέθανε ο πεθερός, μου ενενήντα τέσσερα χρονώ. Δε χωρίστηκ' απ' τ' εμένα! Δεν τον άφησα μια μέρα μόνο του! (...) Θέλω να σου πω οι γέροντοι, οι παλιοί αυτοί, δε μένανε μόνοι τους! Τώρα οι γέροντοι μένουν μόνοι τους γιατί, τι να κάνουν, πού να παν; Να παν στην πόλη; Δεν μπορούν να ζήσουν με το νέο. Μπορείς να ζήσεις εις βάρος, εμπόδιο στη νύφη και στο... Δεν μπορείς! Πάω για στ' Ηγουμενίτσα αλλά έχω το δικό μου νοικοκυριό. Έχω το διαμέρισμα το δικό μου, το νοικοκυριό. Έχω το διαμέρισμα δικό μου κάτω κι απάνω είναι το παιδί... και δεν εμποδίζω τη νύφη. Μάλλον την εξυπηρετώ, δεν με ζυπηρετεί»

Γ) Θέση της γυναίκας στον οίκο – έσω

Νιόπαντρο ζευγάρι στη μεταπολεμική περίοδο

Μαρτυρία της Μ. Β.:

«Να και φτώχεια, να και το παιδί. Φύτρωσε. Στα σανίδια. Δεν είχαμε. Είχε κάνει ένα, πίσω εκεί, δεν είχαμε κάνει το σπίτι κι είχαμε πίσω του κουνιάδου μου... εκεί έκανε ένα κρεβάτι με σανίδια... και είχε μια κουβέρτα απ' το στρατό, και την έστρωσα. Έμενα μ' είχε δώσει μια βελέντζα ο μπαρμπα – Σωκράτης, πατέρα τον έλεγα γω, αδερφός του πατέρα μου ήταν. Μ' έδωσε αυτός, ήταν στενή αυτή η βελέντζα. Ένας σκεπένονταν, ένας ξεσκεπένονταν. Παγώσαμε εκείνη τη χρονιά...»

Στη συνέχεια αφηγείται το ξεκίνημα της καλλιέργειας των χωραφιών και τα οικονομικά προβλήματα που αντιμετώπισαν, δυσκολίες που ανάγκασαν το σύζυγό της, Π., να φύγει για μάστορας ύστερα από δική της προτροπή.

«...Πάει στην Κόνιτσα, πήρε απ' όλα: Κατσαρόλα, ταψί, γάστρα, τσουκάλι, όλ' αυτά τα πήρε... για να βολευόμασταν. Αχ'! Ήρθε, μες στη Βούρμπιανη, πήρε ένα φαντάρο ύστερα μ' ένα μουλάρι, και τα 'φερε. Κάναμε και το σπίτι, αυτή η καλύβα πέρα δεν είχε πέτρα, ήταν πλαγιά, την έφερα όλη μόνη μ' την πέτρα. Το φθινόπωρο που τελειώναμε τα χωράφια... Πήραμ' έναν εργάτη, σπάσαμε τ'ς πέτρες με το φουρνέλο και κουβαλούσα 'γω με τα δυο ζώα, είχα πάρει και το μουλάρι τότες και το γομάρι και τα κουβαλούσα, όλη την πέτρα. Μα πώς μου φαίνονταν τόσο ελαφρές οι πέτρες! Ήμουνα νέα. Τα κουβαλούσα όλη την πέτρα αυτού, κι ύστερα την πλάκα, από πέρα απ' το ποτάμι το πέρα 'κει...»

Δ. Θέση της γυναίκας στην παραγωγική εργασία – «έξω»

Συνέντευξη Αλ. Ζ. (γεννημένη το 1928):

«Τα παλιά τα χρόνια, γιε μου, δουλεύαμε πάρα πολύ. Μικροί, -μεγάλοι όμως. Γιατί οργώναμε τα χωράφια μέχρι απάνω ντι γιατί δεν είχαμε άλλο, δεν είχαμε συγκοινωνία καμιά και τέτοια και δουλεύαμε πολύ. Πάρα πολύ! Τα οργώναμε τα χωράφια με τα βόδια πρώτα. Τα οργώναμε πάρα, τέτοιον καιρό αλωνίζαμε, εμείς εδώ. – μήνα Ιούλιο – Και δεν είχαμε, οι πατεράδες πηγαίνανε ταξίδια έξω από 'δω απ' 'κει, με τις μανάδες, με τ' αδέρφια μας, με αυτουνούς παιδευόμασταν πολύ.»

Ε) Γυναίκα και κοινωνικές σχέσεις – «έξω»

Συνέντευξη Ν. Κ.

«Τότε ανταμωνόμασταν, αλλά σε χώρια δωμάτιο οι γυναίκες, χώρια οι άντρες. Και τώρα τι 'χουμ' αυτό λίγο, κρατάει λίγο ακόμη. Σ' ένα δωμάτιο βάζουμε τους άντρες και τα παιδιά. Παιδιά μεγάλα εννοείται. Και οι γυναίκες σ' ένα άλλο, να είναι μόνες τους. Και θέλουν να είναι μόνες τους αυτές. Το 'χουνε συνήθειο, το 'χουνε πάρει....»

«Στις βρύσες δεν καθόμασταν πολύ, γιατί το χειμώνα έρχονταν τα παιδιά – εννοεί τα μεγαλύτερα αγόρια – με τα χιόνια και δε μας άφηναν σε ησυχία. Όταν πηγαίναμε να γεμίσουμε, ρίχνανε χιόνια από πάνω. Ήταν τα καμπαναριά εκεί. Κι απ' εκεί καθόταν

αυτά στη γραμμή και, όποιος ήθελε, όποια ήθελε, που... τη χτύπαγε με χιόνι. Και κοιτούσαμε όταν δεν είναι αυτοί να πάμε στη βρύση. Ντρεπόμασταν πολύ, δε βγαίναμε... Εμείς τότε ήμασταν πίσω απ' τον κόσμο. Φεύγαμε... δε μιλούσαμε, εγώ ποτέ. Δε μιλούσα σε κανένα.»

ΣΤ) Γυναίκες και Αντίσταση – Εμφύλιος

Συνέντευξη Αλ. Ζ., η οποία σε ηλικία 18 ετών επιστρατεύτηκε ως αντάρτισσα στην Πρέσπα μετά το 1948

«Μετά το παιδομάζωμα, μετά οι αντάρτες έμασαν αυτουνούς που είχαν μείνει, γερόντοι, εγώ με τη μάνα μου, η γιαγιά μου, μας πήγαν πίσω. Από 'κει ύστερα μας πήγαν στο Μπουρέλι. Από το Μπουρέλι κάνανε μια επιστράτευση πάλι, εκεί, όλοι με σημαίες, βγήκανε πάλι στα βουνά. Από κει βγήκα εγώ ύστερα και πήγα αντάρτισσα στη Μακεδονία, στην Πρέσπα. Στην Φλώρινα εκεί πάνω, εκεί παραδόθ'κα(...)Είχα και δύο χωριανές εκεί.

Ερ.: Ποιες ήταν;

Απ.: Θυμάμαι ποιες ήτανε αλλά σκοτώθηκαν αυτές όμως. Σκοτώθηκαν! Η Βασιλική!

Ερ.: Μόνο δύο από το χωριό;

Απ.: Δύο απ' το χωριό μου εκεί. Άλλες ήταν σε άλλα ιδρύματα, σ' άλλα. Ε! Εκεί εγώ στην Πρέσπα απάνω στην Φλώρινα, το 'χα βάλει να παραδοθώ, δεν μπορούσα, δεν τους χώνευα αυτουνούς τους αντάρτες, δεν τους χώνευα(...) Πολεμούσαμε, μας έβγαζαν στη γραμμή, ε. Εκεί μια μέρα 'γω, πήγαμε έτσι οπισθο- υποχωρήσαμε, έτσι είχα ένα στεν, μικρό, ένα στεν στάγιερ, ξέρω γω πώς λέγανε! Ένα όπλο.»

Στη συνέχεια περιγράφει τον τρόπο που παραδόθηκε στους στρατιώτες κουνώντας ένα μαντήλι που το κρατάει σήμερα για ενθύμιο.

«Το πρωί ύστ'ρα, ερχόνταν οι στρατιώτες. Αδέλφια κι αυτά! Τι να πεις, είχα έξι αδέλφια, έξι ξαδέλφια στον πόλεμο.

Ερ.: Πού ήταν αυτά;

Απ.: Απ' τους στρατιώτες αυτοί, όχι απ' τους αντάρτες... Μόνο τον αδελφό μου είχα στους αντάρτες.»

Μαρτυρία της Μ. Β. (27 χρονών επιστρατεύτηκε στο αντάρτικο)

«...Με πήραν οι αντάρτες, πηγαίναμε στα βουνά, δουλεύαμε απ' εκεί, ύστερα μας πήγαν μέσα, στην Αλβανία, στο Μπουρέλι. Μας πήγαν στο Μπουρέλι, όλο τον κόσμο, το χωριό. Κοιμόμασταν σε μία στρατώνα μεγάλη... Από κεί εκάτσαμε τρεις, τέσσερις μήνες, να βγάλουμε τον πόλεμο. Μας βγάλαν όλους τους νέους και τις νέες για πόλεμο. Πού μας πήγαν λες. Στην Πρέσπα... Εμείς με φουστάνια τώρα με μάλλινα, πως είχαμε στον αργαλειό. Με μάλλινα πήγαμε στα βουνά, πάγωσαν αυτά τα φουστάνια απ' το κρύο, απ' τον πάγο, ξυπόλητα στο χιόνι. Μας έδωσαν ένα ζευγάρι εκεί στο Μπουρέλι, παπούτσια, αυτά ήταν με τακούνια, στα χιόνια αυτά έσπασαν, έμειναν στα χιόνια, ξυπόλητα τα παιδιά. Στο χιόνι σα να πατούσαμε τα βαμπάκια... Εκεί απ' την Πρέσπα που μπήκαμε, σαν τα βουνά τα δικά μας ...βλέπαμε, τραγουδούσανε τα παιδιά απ' τις Πρέσπες εκεί και τα κορίτσια. Ωρα χαράματα. “Τι ‘ν’ αυτό; Τραγουδάν τώρα τη νύχτα εδώ στα βουνά;”, είπαμε μεις. Αντάρτες με ανταρτοπούλες. Τα παιδιά. Οι νέοι. Εμάς μας πήραν απ' τα σπίτια. Θα πας ή μια σφαίρα έχω να χάσω... Θέλοντας και μη, μας πήραν με το βούρδαλο... Πονούσε η ψυχή... Εκεί μας κλείσαν σ' ένα δωμάτιο. Είχαμε φουστάνια. Αυτοί θέλαν να μας εκπαιδεύσουν, να μας μάθουνε με το τουφέκι. Εμείς πού ξέραμε τέτοια πράγματα... Ήθελαν να σκοπεύσουμε αυτό το πεύκο... Δε με πάει, δεν ήμουν σκοπευτής, δεν ήμουν. “Α! δεν είσαι σκοπευτής. Εσύ με τα μουλάρια.”, λέει. Αυτές που ήταν σκοπευτές, πήγαιναν για τη γραμμή. Ήμασταν πολλές απ' το χωριό. Πήγαμε 'κεί στην Πρέσπα που λες, και μας κλείσαν μέσα. Θέλαν να βγάλουμε τα φουστάνια. Μας δώσαν παντελόνια, χιτώνια αυτοί, όλα τα πάντα. Πώς θα βάλουμε τα παντελόνια τώρα! Πού ξέραμε παντελόνι τα κορίτσια τότες! Ντροπαλές! Αλλά ήταν τρεις παντρεμένες, η Α. Δ. του Θανάση, και η Αρ. Δ., δεν ζάει, πέθανε και η Σ. του Ανέστη, του Αντώνη εδώ. Ήταν παντρεμένες αυτές. Αυτές οι δύο, πως είναι ψηλή η Α. και η Αρ. η Δ., ήταν κι αυτή ψηλή, άντρες! Βάλαν παντελόνια αυτές, βάλαν και το δίκωχο, άντρες! Εμείς, πώς θα βάλουμε παντελόνι τώρα! Κοντοστούπες! Φαινόμασταν που 'μασταν γυναίκες. Αυτές δε φαίνονταν. Λαμπάδα!... Εκεί που λες, εμένα μας δώσανε με τα ζώα. Εγώ ήμουν μουλαράς. Πήγαινα εγώ με τα πιο χειρότερα... τα πιο χειρότερα ζώα είχε για μένα, μια Μάρθα. Δούλευαν τόσα παλικάρια, είχα ξαδέλφια, είχα αδέρφια, πολλά εγώ. Δούλευαν στο αντάρτικο. Και δεν ήθελα να δουλέψω με τα μουλάρια. Μια μέρα του λέω εγώ: “Δουλεύουν είκοσι παλικάρια έχω. Δεν πάω στη δουλειά!... Αν δε με δείξετε τον αδελφό που είναι να πάω, δεν πάω πουθενά!... Τα κορίτσια δε δουλεύουν. Είναι για νοικοκυρές, σπίτι. Εσείς τα παίρνετε τα κορίτσια και

τ'ς γυναίκες να δουλέψουν... Πήρα τρία ζώα που λες, και πηγαίναμε, μας πήγαιναν στην Αλβανία σε κάτι στάδια μεγάλα. Εκεί περνούσαμε το ποτάμι της Καστοριάς... ύστερα πήγαμε, τα φορτώσαμε αλεύρια, ζάχαρη, τσουβάλια γεμάτο...»

Ζ) Περίοδος Παλιννόστησης – Μεταπολεμική περίοδος

Συνέντευξη Β. Π. (γεν 1923)

«Ήρθα εγώ από τη Ρουμανία το '54, τον είχαν αφήσει κι ήρθε στην Πρέβεζα, μετά, τον φέρανε στην Πρέβεζα. Είχε καλή διαγωγή. Έρχομ' εγώ και πάω τον βλέπω στην Πρέβεζα στα έξι χρόνια (του χωρισμού τους). Μετά, τι να κάνω. Πήγα στα Γιάννενα. Πού ήξερα από πόλη; Δεν ήξερα καθόλου, απ' το χωριό δεν είχαμε βγει. Μόνο τι, πήγαμε στη Ρουμανία... μας πήγαν. Φτάνω να βρω τον... ανώτατο διοικητή τώρα, πού να τον βρω στα Γιάννενα εγώ! Πού ήξερα εγώ πού να πάω! Είχαμε μια γνωστή εκεί δική μας απ' τη Βούρμπιανη... «Αντώναινα», μου λέει αυτή – Β. με λεν, Αντώναινα μου έλεγε αυτή – «να πας», λέει, «αλλά εμείς φοβόμαστε», λέει, «τέτοια περίπτωση που είναι τώρα», λέει, «φοβόμαστε να σε πάμε», λέει, «αλλά να ρωτήσεις στο δρόμο. Ρωτώντας – ρωτώντας θα το βρεις», λέει αυτή. Ρωτούσα εγώ στο δρόμο, ρωτούσα, το ήβρα. Με λέει ο χωροφύλακας απ' έξω – πού δεν είχα ιδεί εγώ τέτοια πόρτα και φοβόμουν κιόλας! Τι ήμουν; Όταν γύρισ' από 'κει ήμουν 30 χρόνια, 31(...) Ποιον θέλετε κυρία μου; «Ποιον θέλετε κυρία μου», μου λέει ο χωροφύλακας. «Θέλω τον ανώτατο διοικητή.», του λέω εγώ(...) Πάει, ρωτάει επάνω, «να περάσει», λέει ο διοικητής. Εγώ φοβόμουν, δεν ήξερα. Χωριάτες! Φοβόμουν! «Έλα, κυρία Β.», μου λέει... Τα 'χαν στα χαρτιά αυτοί! «Καλημέρα σας». «Καλημέρα Τι θέλετε;» » «Τι να θέλω κύριε διοικητή», του λέω εγώ. Κι έκλαιγα εγώ, γιατί είχα και τη μικρή, όταν έφυγα την είχα ένα χρόνο, όταν ήρθα ήταν επτά χρόνων. «Έχω τη μικρή», του λέω(...) «Τι να σου πω κύριε διοικητή. Εμείς, άμα ήμασταν κουμουνιστές κι άμα ήμασταν αντάρτες, δεν θα 'ρχόμασταν», του λέω γω. Καθόμασταν εκεί που ήμασταν. «Εμείς δεν είμαστε πουθενά», του λέω εγώ. Αλλά σας παρακαλώ πολύ, ήρθα με ένα μικρό παιδί... Αφήστε τον άντρα μου να βγει. Δεν έχουμε σπίτι, δεν έχουμε να φάμε», του λέω εγώ (...) «Κυρά – Β.», μου λέει εμένα, «έχεις δίκιο μεγάλο» λέει, «αλλά κι ακόμα σήμερα μας ήρθαν καταθέσεις. Κακές καταθέσεις.», λέει. «Καλά κύριε διοικητή όσοι σας έρχονται εδώ πέρα και σας λεν, τους πιστεύετε όλους;» «Μην στεναχωριέσαι» μου λέει, θα τον

αφήσω τον κύριο σας, γιατί έχει καλή διαγωγή (...) Έχει πολύ καλή διαγωγή και θα τον στείλουμε για το Πάσχα, δεκαπέντε μέρες. Αλλά μετά θα ξανάρθει»

Αφήγηση της Α. Κ. Θ. (γεν. 1937) [Ερευνητές: Ποτηρόπουλος Πάρης, Σουκάκου Ιουλία (04-08-1998)]

«Εμείς φύγαμε από δω το '48, τον Απρίλη μήνα, αν θυμάμαι καλά. Όταν πήγαμε από δω στην Αλβανία, απ' εδώ πήγαμε στους Χιονιάδες πεζοί, μερικοί με τα ζώα. Είχαμε μία, αυτουνού του «Παπαφλέσσα» η γυναίκα, είχε το μωρό και είχε το μουλάρι το δικό μας, που το λέγανε Μάρκο, βάλαμε αυτήν καβάλα στο μουλάρι με το μωρό. Απ' εδώ πήγαμε Χιονιάδες, ανταμωθήκαμε με τα παιδιά του Γοργοποτάμου, Χιονιάδες, Ασημοχώρι, Καστάνιανη, όλα αυτά τα χωριά, και απ' τους Χιονιάδες μπήκαμε στην Αλβανία. Κι αν θυμάμαι καλά ήτανε κάμπος μεγάλος και μάλλον ήταν σπαρμένο ηλιοσπορο. Απρίλης ήτανε, θυμάμαι τα χωράφια εκεί. Εκεί μας δώσανε πρώτα ψωμί λίγο. Άλλα παιδιά έκλαιγαν, είχαμε πάρει και μωρά δυόμισι χρονών, τριάμισι χρονών, εφτά, μέχρι δώδεκα, δεκατέσσερα, πόσο ήτανε. Εκεί μας περίμεναν κάτι αυτοκίνητα μεγάλα, φορτηγά. Μας βάλανε κει και μας πήγαν στην Ερσέκα. Εκεί στην Ερσέκα μας χώρισαν σε οικογένειες ανά δύο άτομα, ανά τρία. Σ' αυτές τις οικογένειες έδιναν κάτι κουπόνια για να πάρουν το φαγητό, το γάλα, τη ζάχαρη, το ψωμί. Και κει κάτσαμε αν θυμάμαι καλά, τρεις βδομάδες... Εκεί που μας χώρισαν σε οικογένειες, γιατί ήμασταν πολλά παιδιά,- σου λέω όλα τούτα τα χωριά- κάτσαμε τρεις μήνες, κι από κει μας πήραν, μας πήγαν στην Αυλώνα. Εκεί μας βάλανε σε παιδικούς σταθμούς. Ήταν δύο κτίρια μεγάλα, εκεί μας έκαναν αν θυμάμαι, μπάνιο, μας πήραν τα ρούχα τα δικά μας, που ήταν απ' εδώ, μας έδωσαν δικά τους. Εκεί κάτσαμε εννιά μήνες. Πηγαίναμε σχολείο και τα Χριστούγεννα του '48, πάλι σε φορτηγά και μας έπαιρναν τώρα. Τόσα άτομα, όσο ήθελε το κάθε κράτος, νομίζω γω. Γιατί για να μας έπαιρναν τώρα. Τόσα τρία μετρούσαν τ' αυτοκίνητα, Ρουμανία, άλλα τόσα, ξέρω γω πόσα, Πολωνία, Τσεχοσλοβακία Ουγγαρία, εμείς έτυχε, ήρθαμε στην Ουγγαρία. Και κει έγινε ένα λάθος, γιατί εκεί χώρισαν πολλά αδέρφια. Γιατί άλλα ήταν στο ένα τ' αμάξι, άλλα ήταν στο άλλο. Χώρισαν, άλλα πήγαν Ρουμανία, άλλα Πολωνία, τέτοια. Εγώ, έτυχε, και τούτα τα κουινιάδια μου, πήγαμε Ουγγαρία. Πάλι εκεί μας μοίρασαν σε παιδικούς σταθμούς. Αλλά εκεί μας πήγαν ανά ηλικίες. Τα πιο μικρότερα τα πήγαν σε άλλους παιδικούς σταθμούς. Τα πιο μικρά τα πήγαν σε, όχι παραθαλάσσια, γιατί δεν είχε θάλασσα, στη

λίμνη Μπάλατον. Μπάλατον, Γκένεσι, Μπάλατον Άλμαντι, Χιούγκες, που το λέγανε. Εκεί πήγανε τα πιο μικρότερα. Εμείς πήγαμε στο Φέγιερμπαρ Τσούρμπο, Τσούρμπο που το λέγαμε μεις, ένας παιδικός σταθμός, του Χόρτου το Παλάτι, του βασιλιά Χόρτου το Παλάτι, που το είχαμε ονομάσει εμείς, οι δικοί μας δηλαδή, παιδικός σταθμός Δημήτρης Γληνός. Εκεί πήγαμε, ο καθένας ανάλογα με τα χρόνια του, πρώτη τάξη, δεύτερη τάξη, τρίτη, τέταρτη, πέμπτη, έκτη, έβδομη, όγδοη. Καθένας, όπως τελείωνε, μετά πήγαινε ή σε τεχνική σχολή ή στο γυμνάσιο. Απ' το γυμνάσιο μετά πανεπιστήμιο. Εγώ έπειτα μετά πήγα σε γεωπονική σχολή.

Ερ.: Τα υπόλοιπα αδέλφια τι κάνανε;

Απ.: Η αδελφή μου η μικρή ήταν σε άλλο παιδικό σταθμό, ήταν μικρή, τεσσάρων χρονών. Τον Α. τον είχα εκεί, μετά και αυτόν τον πήγαν σε άλλο παιδικό σταθμό, ήταν εφτά χρονών. Ο αδελφός μου, ο Γ., ήταν μεγαλύτερος από μένα. Έκατσε όσο έκατσε εκεί και πήγε στη Βουδαπέστη αυτός, στο γυμνάσιο. Τα παίρνανε οι οργανώσεις, από το Κ.Κ. οι οργανώσεις τα παίρνανε. Ήταν και μεγαλύτερα που δεν ήρθαν σε παιδικούς σταθμούς, πήγαν σε κολέγια. Πήγαν σε ανώτερες σχολές αυτοί, κατευθείαν να μάθουν τέχνη ή σε δουλειές. Γιατί αργότερα ήρθαν και αυτοί που ήταν αντάρτες, ήρθαν και κει πολλοί που ήταν αντάρτες, δεν πήγαν όλοι οι αντάρτες στη Ρωσία. Πήγαν και Ρουμανία, πήγαν και Τσεχοσλοβακία, αυτούς τους έβαλαν σε κολέγια μεγάλα. Μετά εμείς, όπως φύγαμε απ' εδώ, μας είχαν μοιράσει ανάλογα, κάθε είκοσι, αν θυμάμαι καλά, κάθε τριάντα άτομα, μας είχαν βάλει και μια ομαδάρχισσα και εμείς τη φωνάζαμε μάνα. Εγώ, αν θυμάμαι καλά, είχα μία Γ. Τ. απ' το Ασημοχώρι. Κι αυτές τις είχαμε σαν υπεύθυνες. Και μετά πηγαίναμε, είχαμε σχολείο, μαθαίναμε κει και ελληνικά, γεωγραφία, ιστορία, γραμματική, ανάγνωση, απ' όλα... ».

Ερ.: Οι γονείς στέλνανε γράμματα;

Απ.: Τα πρώτα χρόνια δεν ξέραμε καθόλου. Ούτε οι γονείς ξέρανε για μας, ούτε εμείς για τους γονείς. Γιατί ήμασταν βλέπεις πολλά παιδιά, χιλιάδες παιδιά. Ώσπου να τακτοποιηθούμε, ώσπου το 'να τ' άλλο. Μετά, θυμάμαι, μας είχαν βγάλει φωτογραφίες και οι οργανώσεις έστελναν στην αρχή ώσπου να βρεθούν οι γονείς με τα παιδιά. Και μετά αλληλογραφούσαμε κανονικά. ...»

5) Φωτογραφίες



Εικόνα 1: Στιγμιότυπο από την αγροτική ζωή και τη διαδικασία του θερισμού/αλωνίσματος στην περιοχή Πληκάτι. Διακρίνονται μέλη της κοινότητας με παραδοσιακές ενδυμασίες της εποχής και υποζύγιο μεταφοράς. (Δεκαετία 1920)



Εικόνα 2: Συλλογική διασκέδαση και παραδοσιακός κυκλικός χορός σε δημόσιο χώρο (πλατεία) του οικισμού Πληκάτι. Αποτύπωση της κοινωνικής συνοχής και των εθίμων της κοινότητας. (Δεκαετία 1960)



Εικόνα 3: Συγκέντρωση των κατοίκων της κοινότητας Πληκατίου για θρησκευτική τελετή (λιτανεία) στις 16 Φεβρουαρίου κατά τον εορτασμό της εύρεσης της εικόνας της Παναγίας. Διακρίνεται το θρησκευτικό λάβαρο στο κέντρο της ομάδας και η συμμετοχή ατόμων όλων των ηλικιών.



Εικόνα 4: Ομαδικό πορτρέτο κατοίκων της περιοχής Πληκάτι. Η φωτογραφία απεικονίζει τα μέλη της κοινότητας κατά τη συμμετοχή τους στα έθιμα του γάμου.



Εικόνα 5: Αναμνηστική φωτογραφία μαθητών και δασκάλων της κοινότητας Πληκατίου. Αποτελεί τεκμήριο για την εκπαιδευτική ιστορία και τη δημογραφική σύνθεση της περιοχής τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο (25/03/1969).