



## **«Βεγγέρα»: ένα φεμινιστικό εγχείρημα σε ένα χωριό της Κρήτης**

Αμπουμόγλι Σαλάμ-Ειρήνη (μεταπτυχιακή φοιτήτρια, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης)

### *Περίληψη*

Η παρούσα εργασία περιγράφει αναστοχαστικά το εγχείρημα «Βεγγέρα - Γυναικείες Κοινότητες Ανταλλαγής», ένα πρόγραμμα ενδυνάμωσης γυναικών που πραγματοποιήθηκε σε ένα χωριό του Ψηλορείτη και το οποίο είχε χαρακτηριστικά εθνογραφικής έρευνας (παραμονή στο πεδίο, συμμετοχική παρατήρηση, συνεντεύξεις, ομάδα εστίασης). Αξιοποιώντας την παραδοσιακή πρακτική της βεγγέρας ως χώρο γυναικείας κοινωνικότητας, είχαμε ως στόχο αφενός να ερευνήσουμε τον τρόπο που οι γυναίκες αυτές βιώνουν την υποκειμενικότητά τους και αφετέρου να συνδιαμορφώσουμε έναν «ασφαλή χώρο» διαγενεακής ανταλλαγής βιωμάτων, αναστοχασμού και δράσης, δημιουργώντας συνθήκες ενδυνάμωσης μέσα από μία συλλογική διαδικασία. Τα κεντρικά ερωτήματα της έρευνας ήταν τα εξής: Μέσα από ποιες λογοθετικές αλλά και κοινωνικές πρακτικές νοηματοδοτούν τον εαυτό και τη δράση τους; Υπάρχει ανάγκη για ένα φεμινιστικό εγχείρημα ενδυνάμωσης στο χωριό; Στην εργασία αναλύονται τα μεθοδολογικά βήματα που ακολουθήθηκαν και περιγράφεται συνοπτικά η οργάνωση του προγράμματος, καθώς και τα εμπόδια που αυτό συνάντησε. Τα αποτελέσματα της έρευνας βρίσκονται σε γενικές γραμμές σε συμφωνία με την βιβλιογραφία σε σχέση με τις εξουσίες των γυναικών και των αντρών στον ιδιωτικό και τον δημόσιο χώρο, αντίστοιχα. Είδαμε ότι η νοικοκυροσύνη αναδύεται ως συστατική λογοθετική πρακτική νοηματοδότησης της κατηγορίας «γυναίκα» στο χωριό. Ταυτόχρονα, εντοπίσαμε τη σιωπή ως καταστατικό στοιχείο της υποκειμενικότητας των γυναικών και είδαμε πώς λειτουργεί ρυθμιστικά συνήθως υπέρ της πατριαρχικής τάξης του χωριού. Τέλος, ένα ενδιαφέρον στοιχείο που προέκυψε από την παρατήρηση, ήταν το γεγονός ότι οι γυναίκες αντιδρούσαν διαφορετικά στο πρόγραμμα, ανάλογα με την ηλικιακή ομάδα στην οποία ανήκαν.

*Λέξεις κλειδιά: αγροτικός χώρος, αναστοχασμός, βιογραφικές αφηγήσεις, βεγγέρα, φεμινιστική μεθοδολογία.*



## **“Veggera”: a feminist project in a village of Crete**

### *Abstract*

The present essay reflects on the project “Veggera- women’s communities of exchange” a women’s empowerment program that took place in a village of Psiloritis Mountain. The project utilized elements of an ethnographic research (field research, participatory observation, interviews, focus group.) Reclaiming the traditional practice of “veggera” as a women’s socializing space, the project’s aspiration was to, on the one hand, explore the way these women experience their subjectivity and on the other hand, collectively create a “safe space” of intergenerational exchange of knowledge, experiences, reflection and action, by creating empowerment through a collective procedure. Central research questions were the following: which are the discursive and social practices through which women identify themselves and their actions? Does the village need a feminist initiative? The essay analyzes the project’s methodological steps and briefly describes how it was organized as well as the obstacles it faced. The research’s results were more or less in accordance with the bibliography regarding women’s and men’s power in the private and domestic sphere, respectively. The concept of “noikokyra” (household lady) emerges as a constructing discursive practice of signification of the category “woman” in the village. Simultaneously, silence is identified as a constitutive element of women’s subjectivity and appears to have a regulatory function in favor of the patriarchal status of the village. Eventually, an interesting element which occurred from the project was the fact that, depending on their age group, women would react differently to the project.

*Key words: rural area, reflection, biography narrations, veggera, feminist methodology.*



## Εισαγωγή

Το εγχείρημα «Βεγγέρα - Γυναικείες Κοινότητες Ανταλλαγής»<sup>1</sup> προέκυψε από το προσωπικό μου ενδιαφέρον να ερευνήσω τις ζωές των γυναικών στο χωριό για να δω πώς αλλά και αν μπορεί να δημιουργηθεί ένα εγχείρημα ενδυνάμωσης. Αξιοποιώντας την παραδοσιακή πρακτική της βεγγέρας ως χώρο γυναικείας κοινωνικότητας, είχαμε ως στόχο να ερευνήσουμε τον τρόπο με τον οποίον οι γυναίκες αυτές βιώνουν την υποκειμενικότητά τους, τον τρόπο με τον οποίον αλλάζει η θέση των γυναικών ιστορικά και παράλληλα, να συνδιαμορφώσουμε έναν «ασφαλή χώρο» εμπιστοσύνης, κατανόησης, διαγενεακής ανταλλαγής βιωμάτων, αναστοχασμού και δράσης, δημιουργώντας συνθήκες ενδυνάμωσης μέσα από μία συλλογική διαδικασία. Κρίναμε ότι μία έρευνα πεδίου θα ήταν η προσφορότερη μέθοδος για να προετοιμάσουμε το εγχείρημα.

Ενδεικτικά, τα ερωτήματα που θέσαμε στις συζητήσεις μας πριν να μπούμε στο πεδίο, ήταν τα παρακάτω:

- Ποια είναι η συλλογική, η κοινωνική και η ατομική μνήμη των γυναικών και πώς αυτές συγκροτούνται και διαπλέκονται μέσα στη βιογραφική αφήγηση;
- Πώς μεταβάλλεται η υποκειμενικότητά τους διαγενεακά;
- Ποιοι είναι οι τόποι συνάντησης των γυναικών, κατά πόσο συγκροτούν μια διακριτή κοινωνικότητα και πώς αυτή νοηματοδοτείται;
- Ποιες εξουσίες έχουν οι ίδιες και πώς συγκροτούνται σχέσεις εξουσίας μεταξύ τους;

Αρχικά, θα περιγράψω ποιες σκέψεις και εμπειρίες αποτέλεσαν το έναυσμα του προγράμματος. Στη συνέχεια, αφού αποσαφηνίσω τους όρους «αναστοχασμός», «φύλο» και «ενδυνάμωση», συστατικούς όρους της εργασίας μου, θα κάνω μία σύντομη βιβλιογραφική επισκόπηση αναφορικά με τη θέση της γυναίκας σε ανθρωπολογικά κείμενα. Έπειτα, θα περάσω στην περιγραφή των μεθοδολογικών επιλογών του προγράμματος αλλά και των δυσκολιών που αντιμετωπίσαμε μπαίνοντας στο πεδίο. Αμέσως μετά θα περιγράψω τη «Βεγγέρα» και τα συμμετοχικά εργαστήρια που πραγματοποιήσαμε και τέλος, αφού στοχαστώ πάνω στην πρόσληψη

<sup>1</sup> Η δράση αυτή χρηματοδοτήθηκε ως ένα κοινωνικοπολιτιστικό πρόγραμμα με στόχο να δημιουργηθεί μία βιώσιμη δομή γυναικείας συλλογικότητας. Η χρηματοδότηση έγινε από το Ίδρυμα Robert Bosch σε συνεργασία με το Ινστιτούτο Goethe Θεσσαλονίκης στο πλαίσιο υποτροφιών για δράσεις κοινωνικοπολιτιστικού χαρακτήρα στην Ελλάδα.



του προγράμματος από τις συμμετέχουσες, θα παρουσιάσω μερικές σκέψεις πάνω στα αποτελέσματά του.

Κατά τη διάρκεια της ανάγνωσης του κειμένου, θα αλλάζω συχνά πρόσωπο από το πρώτο ενικό στο πρώτο πληθυντικό, καθώς, ενώ η ιδέα και όλη η υλοποίηση του εγχειρήματος ήταν δική μου, τελικά συνδιαμορφώσαμε τη διαδικασία με μία ομάδα συνεργάτιδων. Παρ' όλα αυτά, το κομμάτι του αναστοχασμού είναι κατά κύριο λόγο δικό μου.<sup>2</sup>

Το πρόγραμμα ξεκίνησε τον Ιανουάριο του 2020 και ολοκληρώθηκε τον Ιούνιο του 2020.<sup>3</sup> Συνολικά πραγματοποιήσαμε δέκα συναντήσεις, στις οποίες σχεδιάσαμε και πραγματοποιήσαμε εργαστήρια διαγενεακής ανταλλαγής και οργανώσαμε δύο ανοιχτές εκδηλώσεις. Η πρώτη πραγματοποιήθηκε στις 8 Μαρτίου 2020 για την παγκόσμια ημέρα της γυναίκας και η δεύτερη στις 29 Ιουνίου 2020 για τη λήξη του προγράμματος. Συμμετείχαν σταθερά περίπου δώδεκα γυναίκες, ηλικίας από δεκαπέντε έως εβδομήντα πέντε ετών. Στις δύο ανοιχτές εκδηλώσεις η συμμετοχή αυξήθηκε σε περίπου πενήντα άτομα τη φορά.

#### 1. *Η αφηγηρία του προγράμματος*

Σχεδιάσα τη «Βεγγέρα» γιατί ήθελα να μάθω πώς αντιλαμβάνονται οι γυναίκες στο χωριό τη ζωή τους, το παρελθόν, το παρόν τους, τις σχέσεις τους και τη θέση τους στην κοινωνία ως «γυναίκες», καθώς και με ποιον τρόπο έχει συντελέσει αυτή η αντίληψη στο μέγλωμα των παιδιών τους, ιδίως των κοριτσιών. Επιπλέον, ήθελα να δω αν μπορεί αυτή η ζωή να γίνει αντικείμενο επεξεργασίας και στοχασμού, καθώς και αν μπορούμε να κάνουμε ρητές τις συγκροτητικές πρακτικές ως τέτοιες και να αναδείξουμε την ιστορικότητά τους. Γι' αυτό τον λόγο θέλησα η ομάδα εστίασης να αποτελείται από γυναίκες διαφορετικών ηλικιών, ώστε να δούμε πώς

<sup>2</sup> Η ομάδα της έρευνας αποτελούνταν από τη γράφουσα, η οποία ασκούσε καθήκοντα πολιτιστικής διαχειρίστριας και εμπυχώτριας, τη Μαρία Μπαρέλη και την Ευφροσύνη Κουτσούτη, ανθρωπολόγους και τη Θάλεια Δήτσα, κοινωνιολόγο και χορογράφο. Έγινε καταγραφή των συναντήσεών μας με την έγγραφη συγκατάθεση των συμμετεχουσών και δημιουργήσαμε επίσης ορισμένα μικρά ντοκιμαντέρ με τη βοήθεια της κινηματογραφίστριας Sibylle Meder. Κατά τη διάρκεια του προγράμματος τα παιδιά των συμμετεχουσών απασχολούνταν από θεατροπαιδαγωγούς, ούτως ώστε οι γυναίκες να συμμετέχουν απρόσκοπτα στις συναντήσεις.

<sup>3</sup> Η περίοδος του lockdown λόγω της πανδημίας Covid-19 από τον Μάρτιο έως τον Μάιο 2020 επέδρασε αρνητικά στην ομαλή λειτουργία του προγράμματος, επειδή χρειάστηκε να διακόψουμε και να απομακρυνθούμε ως ομάδα από το χωριό.



μετασχηματίζονται μέσα στα χρόνια τα βιώματα, οι πειθαρχήσεις και οι απαγορεύσεις. Θέλαμε να δημιουργήσουμε :

«‘αρκετά ασφαλείς’ χώρους που παλεύουν να είναι συμπεριληπτικοί και υποστηρικτικοί, όπου θα εκτιμούμε τις δυνάμεις και τις δυνατότητές μας ενώ ταυτόχρονα θα μπορούμε να αναστοχαζόμαστε πάνω στις πρακτικές που προβληματοποιούν τις απαρχές της εξουσίας, των προνομίων και της κυριαρχίας που κυκλοφορεί ανάμεσα, τόσο σε μας, όσο και στις κοινωνίες μας»<sup>4</sup> (Hesse-Biber 2007, σ. 301).

Η έμπνευση για το εγχείρημα αυτό προήλθε από έναν πίνακα ζωγραφικής που είδα στα Ανόγεια, ο οποίος στα μάτια μου συμπύκνωνε τη διαφορετική κατανομή των φύλων στο δημόσιο χώρο του χωριού και για τον οποίον θα μιλήσω στη συνέχεια.<sup>5</sup>

Εκκινώντας από τη δική μου εμπειρία από τις συγγένισσές μου στην Κρήτη (από την πλευρά της μητέρας μου), είχα μία σαφή ιδέα για τη θέση των γυναικών στα χωριά του Μυλοπόταμου. Κάθε καλοκαίρι που πηγαίναμε από την Αθήνα στο χωριό για διακοπές, έβλεπα και βίωνα, πολύ πιο ανάγλυφα στο χωριό απ’ ό, τι στην πόλη, την αστυνόμευση των παραδοσιακών προτύπων ανδρισμού και θηλυκότητας, τις διαρκείς έμφυλες πειθαρχήσεις και καταπιέσεις και γενικώς τη φυσικοποίηση των έμφυλων διαχωρισμών. Παρατηρούσα πώς απαιτείται να επιτελούνται τα φύλα και συνειδητοποιούσα ότι το βάρος της πειθάρχησης έπεφτε κατά πολύ στις γυναίκες, παρόλο που οι έμφυλες πειθαρχήσεις αφορούν και τους άντρες. Το γεγονός ότι παρατηρούσα, δεν σημαίνει ότι εγώ δεν βίωνα τέτοιες διαρκείς πειθαρχήσεις στη ζωή μου, αλλά ότι η περιοδική και προσωρινή μου παρουσία στο χωριό μου παρείχε ένα προνομιακό πεδίο θέασης από μακριά, γιατί ενώ από τη μία ήμουν εντός συστήματος ως συγγενής, από την άλλη ήμουν εκτός συστήματος ως επισκέπτρια.

Τα βράδια γίνονταν οι βεγγέρες. Οι γυναίκες μαζεύονταν το σούρουπο έξω από τα σπίτια, κάτω από τις λάμπες του δρόμου, την ώρα που οι άντρες ήταν συνήθως στα καφενεία. Εκεί, στα όρια μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου, οι γυναίκες κεντούσαν, κουτσομπόλευαν, έλεγαν ιστορίες από τα παλιά και γελούσαν κι εμείς, τα παιδιά, τριγυρίζαμε γύρω από τις ποδιές τους. Εκεί δημιουργούνταν το αίσθημα του

<sup>4</sup> Η μετάφραση είναι δική μου.

<sup>5</sup> Ο πίνακας είναι της ζωγράφου Μαρί-Τερέζ Αεράκη (την οποία ευχαριστώ θερμά και από αυτή τη θέση για την παραχώρηση της φωτογραφίας του πίνακα).



«ανήκειν», η γυναικεία κοινωνικότητα· εκεί ανταλλάσσονταν συνταγές, συμβουλές, κουτσομπολιά, παράπονα, μέχρι και «σόκιν» ανέκδοτα. Η βεγγέρα έμοιαζε να λειτουργεί σαν αποσυμπίεση της καθημερινότητας, σα μία εξαιρετική στιγμή αλληλεγγύης και συντροφικότητας.

Αποφάσισα να κάνω τις αισθήσεις της παιδικής μου ηλικίας, έρευνα. Θεώρησα ότι η αναφορά στη βεγγέρα είναι ο καλύτερος τρόπος να επικοινωνήσω στις γυναίκες τι θα ήθελα να κάνω χωρίς να χρησιμοποιήσω πολλά λόγια για να τους περιγράψω το εγχείρημα της ομάδας. Όλες ήξεραν τι είναι οι βεγγέρες και μάλιστα μας περιέγραψαν με λεπτομέρεια τα συναισθήματα που τους δημιουργούσε η ανάμνηση.

Σύμφωνα με τα λεγόμενα των γυναικών, οι σύγχρονες βεγγέρες δεν έχουν τόσο ανοικτό χαρακτήρα. Λένε ότι τις έχει αποξενώσει η τηλεόραση και ο σύγχρονος τρόπος ζωής που προσφέρει περισσότερες ανέσεις μέσα στο σπίτι. Πλέον γίνονται περισσότερο ανάμεσα σε συγγενείς και έχουν πιο πολύ το χαρακτήρα της «επίσκεψης», παρά της ανεπίσημης μάζωξης στη γειτονιά.

### *1.1. Το χωριό*

Προσπάθησα να μπω στο πεδίο χωρίς να υπερισχύουν στη σκέψη μου οι παρατηρήσεις που έκανα στη δική μου οικογένεια. Έτσι, επέλεξα να πραγματοποιήσω την έρευνα όχι στο χωριό της μητέρας μου, αλλά σε ένα διπλανό χωριό, εκεί που παντρεύτηκε και ζει η πρώτη μου ξαδέρφη.

Το χωριό στο οποίο πραγματοποιήθηκε το πρόγραμμα βρίσκεται στον Ψηλορείτη. Στην απογραφή του 2011 είχε εκατόν ογδόντα εννέα κατοίκους. Εκτός από τις κατοικίες, έχει ένα μίνι μάρκετ, δύο καφενεία, δύο ταβέρνες και μία αίθουσα για τις εκδηλώσεις του πολιτιστικού συλλόγου, στην οποία κάναμε τις συναντήσεις της «Βεγγέρας» και η οποία παλιά ήταν αποθήκη για ζωοτροφές. Επίσης, έχει ένα μονοθέσιο δημοτικό σχολείο που δε λειτουργεί πια και πολλές εκκλησίες. Παλαιότερα υπήρχε και μία βρύση, στην οποία πήγαιναν οι γυναίκες για να πάρουν νερό με τις στάμνες.

Οι ενήλικες γυναίκες του χωριού είναι λιγότερες από πενήντα. Κάποιες είναι ηλικιωμένες και συνταξιοδοτημένες, άλλες δεν εργάζονται έξω από το σπίτι ή κάνουν αγροτικές δουλειές κοντά στο σπίτι τους, δουλεύουν υπάλληλοι σε σούπερ μάρκετ,



σε ένα κοντινό αρχαιολογικό μουσείο, σε ταβέρνες ή στον τουρισμό. Είναι ένα χωριό που επειδή είναι σχετικά κοντά στο Ρέθυμνο και στην κωμόπολη της περιοχής, έχει διαρκή επαφή με το έξω. Ελάχιστες όμως δουλεύουν έξω από τα όρια του χωριού. Στην ομάδα εστίασης, από τις δώδεκα μόνιμες κατοίκους του χωριού, μόνο μία δούλευε σταθερά έξω από το χωριό και άλλες δύο δούλευαν τους μισούς μήνες του χρόνου σε παραλιακά ξενοδοχεία.

Σε αυτό το σημείο πρέπει να πω ότι δεν κάναμε συστηματική καταγραφή των δημογραφικών τους στοιχείων. Δεν ρωτήσαμε τι δουλειά κάνουν ή σε ποια βαθμίδα σταμάτησαν το σχολείο, παρά μόνο αν τύχαινε κι αν ήταν κάτι που ένιωθαν εκείνες την ανάγκη να μας πουν. Ο λόγος που δεν το κάναμε αυτό είναι γιατί, πολύ συνειδητά, δεν θέλαμε να δημιουργήσουμε άρρητες ιεραρχίες και άνισες δυναμικές ανάμεσά μας (Παπαγεωργίου 2010, σ. 72).

## 2. Θεωρητικό πλαίσιο

### 2.1. Προσεγγίζοντας «αναστοχαστικά» το πρόγραμμα της «Βεγγέρας»

Η φεμινίστρια ερευνήτρια καλείται «να τοποθετεί τον εαυτό της σε σχέση με τη μελέτη της» (Βιδάλη 2008, σ. 96). Θα εξετάσω λοιπόν τον τρόπο με τον οποίον επέδρασαν στην πορεία της έρευνας οι μέθοδοι, οι προκαταλήψεις, αλλά και η παρουσία μας γενικά στο χωριό (Παπαγεωργίου 2010, σ. 76-82). Μέσω του αναστοχασμού, τοποθετούμαι σε σχέση με τις συμμετέχουσες και εξετάζω τις δυναμικές εξουσίας που δημιουργούνται ανάμεσά μας. Ταυτόχρονα, μέσα από τον αναστοχασμό, εξετάζω και τις δικές μου «στιγμές αμηχανίας, ευχαρίστησης, θυμού ή άμεσης επαφής, με πρωταρχικό πάντοτε μέλημα η αυτογνωσία αυτή να εμπλουτίσει τελικά τη γνώση για την υπό έρευνα πραγματικότητα» (Ιγγλέση 2001, σ. 18). Κατά αυτόν τον τρόπο, μπορούμε να θέσουμε καλύτερα επιστημονικά ερωτήματα και να διαμορφώσουμε διαφορετικές κοινωνικές σχέσεις ανάμεσα στις ερευνήτριες και τα υποκείμενα της έρευνας (Hesse-Biber & Piatelli 2007, σ. 495).

Η αναγνώριση της υποκειμενικής μου θέσης μέσα στην έρευνα δεν καθιστά την έρευνά μου υποκειμενική. Αντιθέτως, υποστηρίζω τη *φεμινιστική αντικειμενικότητα* που προτείνει η Donna Haraway (1988). Η «αντικειμενικότητα» της επιστήμης σηματοδοτεί τη «μη-θέση» του λευκού δυτικού ανδρικού βλέμματος, που προσδιορίζεται ως καθολικό και άρα δε συγκεκριμενοποιείται. «Οι άντρες



ιδιοποιούνται το καθολικό», λέει η Butler (2009 [1990], σ. 155). Αντίθετα, η «φεμινιστική αντικειμενικότητα» είναι η ορατότητα και η σαφήνεια της θέσης των υποκειμένων, αυτό που αλλιώς η Haraway ονομάζει «τοποθετημένες γνώσεις» (1988, σ. 581) στον πληθυντικό. Η Haraway υποστηρίζει ότι η ερευνήτρια κατακτάει τη φεμινιστική αντικειμενικότητα ορίζοντας ξεκάθαρα τις θέσεις των υποκειμένων, δίνοντας λόγο στις ερευνώμενες και προσπαθώντας να δει τη δική τους οπτική γωνία, αναγνωρίζοντας ταυτόχρονα και τη δική της θέση, κι όχι προσπαθώντας να πείσει ότι το βλέμμα της είναι αδιαμεσολάβητο και αντικειμενικό.

## 2.2. Φύλο

Η εργασία εκκινεί από τη θέση ότι το φύλο είναι προϊόν του πολιτισμού και από το ότι οι σχέσεις των φύλων δεν αντανακλούν κάποια βιολογική συσχέτιση ή τάξη, αλλά είναι προϊόντα κοινωνικών διαδικασιών (Ortner & Whitehead 1981, σ. 1-2). Τα φύλα είναι κατασκευασμένες κοινωνικές κατηγορίες και το έμφυλο σύστημα είναι ένα ιεραρχικό σύστημα εξουσίας. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Butler (2009 [1990], σ. 61), το «είναι» του φύλου δεν αποτελεί οντολογική αφηρησιά του υποκειμένου, αλλά αποτέλεσμα της λογοθετικής παραγωγής που το παρουσιάζει ως ευλογοφανές και φυσικό. Υποστηρίζει ότι το φύλο είναι το αποτέλεσμα μιας σειράς επαναλαμβανόμενων πράξεων που παγιώνονται, ιζηματοποιούνται και δημιουργούν την ψευδαίσθηση της «φυσικότητας» (Butler 2009 [1990], σ. 182, 2006 [1988], σ. 389).

Αναγνωρίζοντας τα παραπάνω, ασχολήθηκα με τις κοινές εμπειρίες που προκύπτουν από το συμβολικό σύστημα που εγγράφει τις γυναίκες ως τέτοιες στο συγκεκριμένο χωροχρόνο, χωρίς να ισχυρίζομαι ότι οι ορισμοί των ταυτοτήτων τους είναι παγιωμένοι και αμετάβλητοι στο χρόνο ή ότι πηγάζουν από τη βιολογία.

## 2.3. Ενδυνάμωση

Η ενδυνάμωση είναι ένας όρος που χρησιμοποιήθηκε αρχικά από τις μαύρες φεμινίστριες μέσα στη δεκαετία του 1970 για να μιλήσουν για στρατηγικές κατάκτησης εργαλείων που θα επιτρέψουν στα μαύρα περιθωριοποιημένα υποκείμενα καλύτερη πρόσβαση σε ευκαιρίες (Zeisler 2016, σ. 171). Η Patricia Hill Collins λέει:



«η ενδυνάμωση απαιτεί κάτι περισσότερο από το να αλλάξει τις συνειδήσεις των αυτόνομων μαύρων γυναικών μέσω αναπτυξιακών στρατηγικών στις κοινότητες των Μαύρων. Η ενδυνάμωση απαιτεί να αλλάξουν επίσης οι άδικοι κοινωνικοί θεσμοί που συναντάνε οι Αφροαμερικανοί από γενιά σε γενιά» (Collins 2000, σ. 273).

Συχνά, η ενδυνάμωση γίνεται «φασόν», όπως υποστηρίζει η Cornwall (2003), διότι πολλές φορές προσφέρονται προγράμματα, τα οποία δεν προβληματοποιούν τις έμφυλες σχέσεις, αλλά προσπαθούν να βρουν στις γυναίκες έναν «τόπο μέσα στις ήδη υπάρχουσες δομές και παραδείγματα, αντί να αντιμετωπίσουν και να μεταμορφώσουν τις έμφυλες ανισότητες περισσότερο ευθέως»<sup>6</sup> (Cornwall 2003, σ. 1326). Η ομάδα μας αποφάσισε από νωρίς ότι δεν επιθυμούσε να επιβάλλει ένα προκατασκευασμένο πρόγραμμα στη γυναικεία κοινότητα που μας φιλοξενούσε. Αντίθετα, ο σκοπός μας ήταν να ενθαρρύνουμε έναν κριτικό αναστοχασμό παράλληλα με την ανάληψη πρωτοβουλιών για δράσεις, συμβάλλοντας με τις δυνάμεις μας στην υλοποίηση των δράσεων αυτών. Για τις θέσεις μας αυτές, εκτός από τη φεμινιστική μεθοδολογία, εμπνευστήκαμε επίσης από τις βασικές αρχές της παιδαγωγικής του Paulo Freire (1974 [1970]) και της παιδαγωγικής του συζήτησης για την «κριτική συνειδητοποίηση».

#### *2.4. Ο διαχωρισμός δημόσιου-ιδιωτικού χώρου: μία επανερχόμενη διάκριση*

Λίγο παραπάνω έγραψα αβίαστα «μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου». Η ανθρωπολογία των φύλων έχει προβληματοποιήσει αυτή τη διάκριση ως πολύ σχηματική και ανίκανη να εξηγήσει την πολυπλοκότητα των έμφυλων σχέσεων. Όπως αναφέρει η Dubisch (2006 [1992], σ. 119):

«[...] η εξ ορισμού ταύτιση του 'δημόσιου' με τους άντρες αρνείται τις δημόσιες πτυχές των γυναικείων ρόλων. Έτσι, οι άντρες που συγκεντρώνονται στο καφενείο είναι 'δημόσιοι', οι γυναίκες που πηγαίνουν μαζί να προσκυνήσουν ή συγκεντρώνονται στην εκκλησία δεν είναι».

---

<sup>6</sup> Η μετάφραση είναι δική μου.



Ωστόσο, αυτή η διάκριση είναι πολύ ισχυρή στο χωριό και είναι μία καλή αφετηρία για να εξετάσουμε τις δυναμικές που δημιουργούνται ανάμεσα στα φύλα (Dubisch 1986, σ. 9). Οι ρόλοι των ανδρών και των γυναικών είναι χωροταξικά και συμβολικά τοποθετημένοι σε αυτούς τους δύο σαφώς ορισμένους τόπους. Μάλιστα, όπως θα δούμε παρακάτω, οι ίδιες οι γυναίκες δέχονται αυτήν τη διάκριση και την επικροτούν. Ωστόσο, βιβλιογραφικά, πλέον αναγνωρίζεται η σημασία των γυναικών για το δημόσιο χώρο και οι σημαντικές συνδέσεις των ανδρών με τον ιδιωτικό. Με άλλα λόγια, «στην ελληνική ζωή το ιδιωτικό και το δημόσιο είναι συμπληρωματικά και συνδεδεμένα» (Dubisch 1986, σ. 12).

Όταν αποφάσισα να ξεκινήσω αυτό το εγχείρημα, συμβουλευτήκα μία συγγενή μου που μένει σε ένα χωριό στην Κρήτη και της είπα ότι θέλω να κάνω ένα πρόγραμμα για τις γυναίκες στα χωριά. Εκείνη, θεωρώντας δεδομένο ότι εγώ κρίνω τις γυναίκες του χωριού ως «καταπιεσμένες», μπήκε σε άμυνα, αστειευόμενη: «δεν είμαστε καταπιεσμένες στο χωριό! Εμείς τους δέρνουμε τους άντρες μας!».

Στιγμιαία, δημιουργήθηκε ένα ταξικό χάσμα μεταξύ μας. Δεν είχα καμία πρόθεση να δημιουργήσω τέτοια άνιση δυναμική και αποφάσισα ότι θα είμαι πολύ πιο προσεκτική στις διατυπώσεις μου. Ταυτόχρονα, η φράση της με παρέπεμψε στις μελέτες που μιλάνε για τις εξουσίες των γυναικών.

## 2.5. Έχουν οι γυναίκες εξουσία;

Δύο τάσεις κυριαρχούν στη βιβλιογραφία. Η πρώτη έχει να κάνει με την οικουμενικότητα της γυναικείας καταπίεσης, δηλαδή με την παγκόσμια ταύτιση της γυναίκας με τη φύση και το ιδιωτικό και του άνδρα με τον πολιτισμό και το δημόσιο. Αυτές οι δύο έννοιες, η φύση και ο πολιτισμός, βρίσκονται σε μία ιεραρχική και επομένως εξουσιαστική σχέση μεταξύ τους, με τον πολιτισμό να κυριαρχεί πάνω στη φύση. Σύμφωνα με την ανάλυση της Ortner (1994 [1974], σ. 75-107), οι γυναίκες δεν έχουν καμία εξουσία και υποτάσσονται τόσο στην αναπαραγωγική τους λειτουργία που τις συνδέει με τη φύση, όσο και στην υποδεέστερη θέση τους μέσα στον πολιτισμό.

Η δεύτερη τάση απορρίπτει τη στεγανότητα αυτών των δύο χώρων, μιλάει για διάκριση των εξουσιών και εστιάζει στις εξουσίες των γυναικών μέσα στον οικιακό χώρο, καθώς και στην υπόρρητη αντίσταση στην υποτίμησή τους (Herzfeld 1991) και



εμφανίζει τύπους γυναικείων εξουσιών που υπερισχύουν μέσα σε μία φαινομενικά αντρική κυριαρχία (Friedl 1986). Συχνά οι γυναίκες εμφανίζονται ισότιμες με τους άντρες, αλλά περιορισμένες στη «δική τους σφαίρα», την οικιακότητα, πλήρως εγκλιματισμένες με την κοινωνική θέση που τους αποδίδεται (Salamone & Stanton 1986). Τα δύο φύλα λειτουργούν συμπληρωματικά και σε αρμονία. Βέβαια, από τη στιγμή που οι άντρες δέρνουν τις γυναίκες τους, τις περιορίζουν μέσα στο σπίτι ή αποδίδουν στο φύλο τους μιανές και διαβολικές ιδιότητες, δεν μπορεί κανείς και καμία να ισχυριστεί ότι δεν υπάρχουν προβλήματα. Όμως, αυτό εξισορροπείται, λέει η Du Boulay (1986), γιατί αν οι άνδρες είναι *αδικαιολόγητα* βίαιοι, δέχονται κι εκείνοι την περιφρόνηση της κοινότητας. Άλλωστε, οι γυναίκες μοιάζει να αποδέχονται αυτές τις ιδιότητες και τις συμπεριφορές, κι ακόμα αν δεν τις αποδέχονται για τις ίδιες, είναι έτοιμες να τις προσάψουν στις άλλες (Du Boulay 1986). Με άλλα λόγια, η κοινότητα αυτορυθμίζεται και αποβάλλει όσους άντρες δεν συντάσσονται με τον κανόνα, ακριβώς όπως αποβάλλει και τις γυναίκες. Οι γυναίκες και οι άντρες ζούνε μέσα στο ίδιο αξιακό σύστημα και το ενστερνίζονται, τουλάχιστον φαινομενικά. Όταν υπάρχει η διερώτηση, γιατί να μένει κάποια σε μία καταπιεστική ή εγκλωβιστική συνθήκη, η απάντηση των ανθρωπολόγων είναι ότι, συχνά, τα οφέλη είναι περισσότερα από τις δυσκολίες που μπορεί να τους προκαλούνται. (Du Boulay 1986, Herzfeld 1991, Kennedy 1986).

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

Ωστόσο, μια ομάδα σημαντικών Γαλλίδων ιστορικών γράφει ότι:



«μπορεί η συμπληρωματικότητα να αποδίδει πράγματι μία όψη της πραγματικότητας, όπου η συνεργασία του άνδρα και της γυναίκας αποδεικνύεται αναγκαία, αποσιωπά ωστόσο το γεγονός ότι η κατανομή των καθηκόντων εμπεριέχει [...] ένα σύστημα ιεραρχικής αξίας: ρόλοι ίσως συμπληρωματικοί, αλλά που ο ένας υπάγεται στον άλλον» (Βολντμάν κ.α. 1986, σ. 338).

Άρα, «[...] είναι καλύτερα να παίρνουμε στο εξής υπόψη μας όχι μόνο τον τεχνικό καταμερισμό των καθηκόντων, αλλά και τις αξίες και τα σύμβολα με τα οποία συνδέονται» (Βολντμάν κ.α. 1986, σ. 339). Παρόμοια θέση στηρίζει και η Ortner (1994 [1974], σ. 78), λέγοντας ότι δεν μπορούμε να εξετάζουμε τις εξουσίες των γυναικών αποκομμένες από το κοινωνικό σύστημα που τις περιέχει και τις υποτιμά ή τις υποβαθμίζει.

Αναρωτήθηκα συχνά για ποιο λόγο να κάνω ένα τέτοιο εγχείρημα. Τα πράγματα μοιάζουν τακτοποιημένα, οι αναλύσεις έχουν γίνει· η σχετική βιβλιογραφία για τον ελλαδικό χώρο και τις έμφυλες σχέσεις λιγότερο ή περισσότερο συμφωνεί ότι η ζωή στο χωριό είναι διαμορφωμένη με τέτοιον τρόπο ώστε να διαφυλάσσεται η βιωσιμότητά της.

Ό,τι είχα συναντήσει έως τότε, έμοιαζε σαν να ήταν βγαλμένο από εγχειρίδιο. Τι παραπάνω ήθελα να δω; Όσο διάβαζα, τόσο περισσότερο ένιωθα ότι πρέπει οπωσδήποτε να πάρω μία θέση υπέρ ή κατά των αναλυτικών δίπολων της ανθρωπολογίας. Δεν ήταν όμως τόσο αυτό που με απασχολούσε, όσο το ότι εξουσίες και κύρος αποκτούν μόνο όσες αποδέχονται και εσωτερικεύουν το κυρίαρχο ετεροκανονικό κοινωνικό μοντέλο, από το οποίο δεν υπάρχουν περιθώρια αποκλίσεων. Νομίζω ότι τελικά δεν ήθελα να δω κάτι που δεν ήξερα, αλλά μάλλον να εντοπίσω αν υπήρχε ενδιαφέρον και διάθεση για αλλαγή. Επιθυμούσα να δω ποια είναι τα περιθώρια δράσης για τη δική τους αυτενέργεια, ποια είναι τα περιθώρια να ονειρευτούν και να πραγματώσουν τον εαυτό τους και αν θα βρουν στήριξη γι' αυτό.



### 3. Μεθοδολογία

#### 3.1. Μεθοδολογικές επιλογές

Αποφασίσαμε να κάνουμε έρευνα πεδίου και συμμετοχική παρατήρηση για να αποκτήσουμε καλύτερη αντίληψη της πραγματικότητας στο χωριό. Η επιτόπια έρευνα, η παραμονή και η συνύπαρξη με τα υποκείμενα της έρευνας στο πεδίο, αποτελεί προνομιακή μεθοδολογική στρατηγική για τη «μελέτη της διαδικασίας της κατασκευής, δηλαδή της νοηματοδότησης των διαφορετικών κατηγοριών, με τις οποίες πολιτισμικά εννοιολογείται ο εαυτός» (Παπαταξιάρχης 1997, σ. 207).

Εδώ πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ότι, μιλώντας για φεμινιστική μεθοδολογία, δεν εννοούμε ότι χρησιμοποιούμε διαφορετικά εργαλεία, αλλά ότι η οπτική μας είναι ο φεμινισμός και η αναλυτική μας κατηγορία το φύλο, καθώς και ότι χρησιμοποιούμε τον αναστοχασμό ως βασικό εργαλείο της ανάλυσης (Harding 1987, Hesse-Bieber 2007).

Επίσης, αποφασίσαμε να κάνουμε βιογραφικές συνεντεύξεις. Οι αφηγήσεις και η προφορική ιστορία δεν είναι η αναπαραγωγή κάποιου «αντικειμενικού» παρελθόντος, αλλά ο τρόπος που οι ίδιες οι συμμετέχουσες αναστοχάζονται πάνω στις επιλογές τους και δημιουργούν την αίσθηση ενός συνεκτικού εαυτού.

«[...] η δυνατότητα του υποκειμένου να σχηματίζει και να αφηγείται μια ιστορία της ζωής του ενέχει μια πολύ σημαντική βιοκοσμική λειτουργία: παρέχει το πλαίσιο αναφοράς εντός του οποίου το υποκείμενο νοηματοδοτεί την ύπαρξή του, κατανοεί τον εαυτό του εντός του κοινωνικού κόσμου ως ταυτότητα και ως ετερότητα, βιώνει την κοινωνική πραγματικότητα και οργανώνει τη δράση του» (Τσιώλης 2006, σ. 126).

Οι συναντήσεις μας, τις οποίες ονομάσαμε «Βεγγέρες», ήταν μεθοδολογικά μία ομάδα εστίασης που κράτησε αρκετές μέρες. Αυτό μας προσέφερε το εξαιρετικό πλεονέκτημα του να βρισκόμαστε με τις συμμετέχουσες μαζί σε έναν οικείο τους χώρο, ώστε να είναι χαλαρές ανάμεσα σε γυναίκες που γνωρίζονται μεταξύ τους και έχουν κοινά σημεία (Παπαγεωργίου 2010, σ. 125-131).



### 3.2. Είσοδος στο πεδίο

Μπήκα στην κοινότητα του χωριού ως η πρώτη ξαδέρφη κάποιας νύφης. Νύφες αποκαλούν τις γυναίκες που είναι από άλλο χωριό, αλλά μετά το γάμο τους μετακομίζουν στον τόπο του γαμπρού, όπως ορίζει η πατροτοπική κοινωνία του Μυλοποτάμου.

Σύμφωνα με την ανθρωπολογική παράδοση της σημασίας που έχει η συγγένεια στη διαμόρφωση των μικρών αγροτικών κοινοτήτων, μια γυναίκα δεν είναι ποτέ απλά «γυναίκα» και πολύ λιγότερο «άνθρωπος» στο χωριό. Είναι η αδερφή, ξαδέρφη, κόρη, σύζυγος, ανιψιά και πάει λέγοντας, κάποιου ή κάποιας (Abu-Lughod 1988, σ. 152). Έτσι λοιπόν κι εγώ συστηνόμουν πρώτα από όλα ως ξαδέρφη, με λεπτομέρεια την καταγωγή της μητέρας μου από ένα διπλανό χωριό και μετά ανέφερα τις άλλες μου ιδιότητες, αν έκρινα ότι κάτι τέτοιο είχε σημασία την εκάστοτε στιγμή. Με αυτόν τον τρόπο, δημιουργούσα ένα πρώτο σημείο επαφής και οικειότητας. Βέβαια δεν γινόταν να απουσιάζουν οι απόψεις μου, μιας και έφερα κι εγώ την υποκειμενικότητά μου στο χωριό. Έφερα έντονα το ποια είμαι, όπως άλλωστε κι εκείνες. Όμως, για να λειτουργήσει το εγχείρημα ήταν απαραίτητο να με εμπιστευτούν, τόσο εμένα όσο και την ερευνητική ομάδα. Να αποδεχτούν τη διαφορετικότητά μας ως δυνατότητα ύπαρξης, χωρίς να τη νιώσουν επιθετικά ως προς τη δική τους ύπαρξη.

Η συγγενής μου λειτούργησε ως η gatekeeper του προγράμματος (και συχνά λειτούργησε ως η «διερμηνέας» των συμπεριφορών των κατοίκων)· μου σύστησε τις πληροφορήτριες (key-informants), την Ελένη και τη Ζωή,<sup>7</sup> μέλη του πολιτιστικού συλλόγου του χωριού. Μίλησα μαζί τους και ανταποκρίθηκαν θετικά. Το ίδιο θετικά ανταποκρίθηκαν και οι άντρες, με τους οποίους μιλήσαμε όταν πια πήγαμε στο χωριό, αλλά και ο πρόεδρος του πολιτιστικού συλλόγου, στον οποίο είχα ήδη στείλει μία πρόταση συνεργασίας.

Αντιμετώπισαν το πρόγραμμα ως μία ευκαιρία εξωστρέφειας του χωριού, μία ευκαιρία να αναδειχθούν οι παραδόσεις και τα έθιμά του, η παραδοσιακή κουζίνα, οι χειροτεχνίες και γενικώς ο τρόπος ζωής του χωριού, μέσα από τη ζωή και τη συμμετοχή των γυναικών. Αυτή η αντίληψη προέκυψε, όπως θα δούμε, αποκλειστικά

---

<sup>7</sup> Τα ονόματα είναι ψευδώνυμα.



από τον τρόπο που οι ίδιοι εισέπραξαν την παρουσία μας στο χωριό, κι όχι από κάποια δική μας πρόταση σχετικά με αυτές τις παραδόσεις.

Επιπλέον, μου πρότειναν γυναίκες από τις οποίες θα έπρεπε οπωσδήποτε να πάρω συνέντευξη. Η θετική αυτή ανταπόκριση των ανδρών του χωριού δεν έχει να κάνει μόνο με έναν σεβασμό στους παλαιότερους (και άρα «σοφότερους») του χωριού, αλλά επίσης με το ότι, για αυτούς, ιστορία έχουν μόνο οι ηλικιωμένες/οι και σίγουρα το να μιλήσουν εκείνες/οι δε θα προκαλέσει καμία αναταραχή στο status quo του χωριού. Πράγματι, πρότειναν στις γυναίκες τους να έρθουν, αρκεί, όπως μου δήλωσαν, αυτό να μην παρακώλυε με κανέναν τρόπο την δική τους καθημερινότητα, κάτι που λέει πολλά για το επίπεδο αυτενέργειας που έχουν οι γυναίκες τους.

Τις κατοίκους του χωριού τις γνωρίσαμε σταδιακά, όπως ήταν άλλωστε και ο σκοπός μας. Πριν από την πρώτη συνάντηση της «Βεγγέρας», είχαμε φροντίσει να έχουμε συνομιλήσει ανεπίσημα με όσες περισσότερες γυναίκες γινόταν μέσα σε μία βδομάδα. Εστίασαμε ιδιαίτερα στο να μπορέσουμε να μιλήσουμε με τις γυναίκες εκείνες που έχαιραν υψηλότερου κύρους ανάμεσα στις κατοίκους, εκείνες που εγώ χαριτολογώντας αποκαλούσα *influencers*. Η συμβουλή των πληροφορητριών μου ήταν ότι, αν καταφέραμε να προσεγγίσουμε εκείνες και να τις κάνουμε να έρθουν, τότε θα έρχονταν σχεδόν όλες.

### 3.3. Τα εμπόδια της έρευνας

Όπως ήδη ανέφερα, η πρώτη μου συνάντηση με τις πληροφορήτριες πήγε εξαιρετικά· ενδιαφέρθηκαν, μου είπαν ότι θα με συστήσουν στο χωριό, κάλεσαν την ομάδα μας στην κοπή της πίτας του πολιτιστικού συλλόγου. Κάτι όμως με προβλημάτιζε, κι αυτό ήταν η απόσταση της δικής μου επιθυμίας από αυτό που εκείνες καταλάβαιναν ότι επιθυμούσα. Αυτό είχε να κάνει, κατάλαβα στη συνέχεια, με την εικόνα που κυριαρχεί στα χωριά για τους «ξένους», όπως το περιγράφει η Dubisch (1993). Ως ξένη που εμφανίστηκα στο χωριό και ενδιαφέρθηκα για τη ζωή του, κατηγοριοποιήθηκα αμέσως ως κάποια που ενδιαφέρεται για τον εξαγόμενο πολιτισμό του χωριού, ο οποίος κατά κανόνα είναι η παράδοση. Επίσης, ως εξωτερική παρατηρήτρια, έγινα αρχικά αποδέκτρια μιας αρμονικής, αρραγούς εικόνας της κοινωνίας του χωριού· πιστεύω ότι, στην αρχή, οι συνομιλήτριές μου έλεγαν αυτά που νόμιζαν ότι θέλω να ακούσω. Σιγά σιγά, καθώς εξοικειωνόμασταν η



μία με την άλλη και κυρίως σε ιδιωτικές συζητήσεις, άρχισαν να μου λένε περισσότερες λεπτομέρειες για τη ζωή τους και σήκωσαν το πέπλο του «επαρχιακού ειδυλλίου» (Anthoroulou 2009, σ. 397).

Ένα δεύτερο εμπόδιο που προέκυψε στην έρευνα είχε να κάνει με μία δική μας μεθοδολογική επιλογή. Αναγνωρίζοντας τη θέση μου ως ερευνήτρια, συνειδητά μπήκα και μπήκαμε ως ερευνητική ομάδα στη θέση εκείνης που «δεν γνωρίζει» (και δεν γνωρίζαμε πραγματικά, όχι μόνο στρατηγικά), κι έχει πάει εκεί για να ρωτήσει, να διδαχθεί. Αυτή η στάση άλλαξε τις ισορροπίες ανάμεσα σε μας και στις συμμετέχουσες γιατί απέκτησαν θέση εξουσίας, δηλαδή τη θέση εκείνων που *κατέχουν τη γνώση*. Εκείνη που κατέχει τη γνώση, κατέχει και τη δύναμη. Αυτή τη στάση αποφασίσαμε να τη χρησιμοποιήσουμε ως μηχανισμό ενδυνάμωσης, ο οποίος λειτούργησε θετικά, ιδιαίτερα στις πολύ μεγάλες γυναίκες. Εκείνες φάνηκε ότι χρειάζονταν την ενδυνάμωση περισσότερο από όλες.

Ωστόσο, αυτή η στάση μάς δημιούργησε ένα ζήτημα. Στην προσπάθειά μας να αναδείξουμε τη γνώση τους, μπήκαμε σε μία θέση όπου δε μπορούσαμε πια να «αμφισβητήσουμε πτυχές του status quo» (Cornwall 2003, σ. 1328). Μπήκαμε στην αντίστροφη θέση του να είμαστε οι ξένες που δεν επιτελούν σωστά το φύλο τους, γιατί δεν εναρμονίζονται με τις κυρίαρχες κοινωνικές επιταγές. Έτσι αντιμετωπιστήκαμε και από τις νεότερες, παρόλο που ίσως θα περιμέναμε οι νεότερες να είναι γενικώς πιο ανοικτές σε διαφορετικές επιτελέσεις.

Το μεγαλύτερο, θα έλεγα, εμπόδιο στην έρευνα στάθηκε το lockdown λόγω Covid-19, πάνω ακριβώς στη μεγάλη ορμή του προγράμματος, στο σημείο όπου είχαμε γνωριστεί καλύτερα και είχαμε αρχίσει να σχηματίζουμε προσωπικούς δεσμούς. Η απομάκρυνση από το χωριό, αλλά και η αδυναμία να συνεχίσουμε μέσω διαδικτύου λόγω έλλειψης τόσο γνώσεων, όσο και υλικοτεχνικής υποδομής από την πλευρά των γυναικών του χωριού, ήταν στοιχεία που επέδρασαν πολύ αρνητικά στην εξέλιξη του προγράμματος. Συνεχίσαμε εκ νέου τον Ιούνιο, για λίγες συναντήσεις, αλλά δεν επιστρέψαμε ποτέ στην όρεξη της προ-covid περιόδου. Κάναμε όμως μια μεγάλη γιορτή λήξης, όπου δείξαμε τα ντοκιμαντέρ που φτιάξαμε και κλείσαμε όπως άξιζε στις γυναίκες που στήριξαν και στηρίχθηκαν από τη «Βεγγέρα».



#### 4. Περιγραφή του προγράμματος

##### 4.1. Η πρώτη συνάντηση

Στην πρώτη συνάντηση ήρθαν περίπου εικοσιπέντε γυναίκες διαφορετικών ηλικιών. Ένα από τα πρώτα πράγματα που τις ρωτήσαμε ήταν: «όταν ακούτε τη λέξη ‘βεγγέρα’ τι σας έρχεται στον νου;» Μάλιστα, το κάναμε σαν θεατρικό παιχνίδι γνωριμίας. Από αυτό προέκυψαν πολύ ενδιαφέρουσες περιγραφές, γέλια και εύθυμη διάθεση η οποία έσπασε την αμηχανία της πρώτης μας συνάντησης. Από τη συζήτηση προέκυψε ότι η ανάγκη των γυναικών είναι να μοιραστούν την παραδοσιακή γνώση των μεγαλύτερων, για παράδειγμα διδάσκοντας στις νεότερες τις ντόπιες ποικιλίες άγριων χόρτων, καθώς και το να εξοικειωθούν οι μεγαλύτερες με τη χρήση της σύγχρονης τεχνολογίας.



Εικ. 1: Πίνακας της Μαρί-Τερέζ Αεράκη

Μία αποκαλυπτική στιγμή για μένα ήταν η συζήτηση που προκάλεσε ο πίνακας ζωγραφικής που προανέφερα,<sup>8</sup> τον οποίον δείξαμε στη συνάντηση και ζητήσαμε από τις γυναίκες να μας τον περιγράψουν.

<sup>8</sup> Γραπτή περιγραφή του πίνακα: Απεικονίζεται ένα γλέντι στην κεντρική πλατεία των Ανωγειών. Στα αριστερά είναι το καφενείο και τρία γεμάτα τραπέζια· ο καφετζής, όρθιος με



Εστιάζοντας στην παρουσία μόνο μίας γυναίκας στο κάδρο, η οποία δεν συμμετέχει στην κεντρική δράση της πλατείας, ρώτησα κατά πόσον εξακολουθεί να συμβαίνει αυτό στον δημόσιο χώρο, περιμένοντας ίσως να μου πουν ότι δεν συμβαίνει πια. Μου είπαν όμως το αντίθετο. Το καφενείο δεν είναι χώρος κοινωνικοποίησης των γυναικών, μας ενημέρωσαν συγκαταβατικά, σαν να έπρεπε να το ξέρουμε ή σαν να μας λυπούνται και λίγο που δε γνωρίζαμε κάποιες βασικές αρχές του χωριού. Όταν ρώτησα τι κάνει εκεί η γυναίκα, μου απάντησαν ότι έχει «στήσει αυτή» και ότι «ετοιμάζει αντίσταση».

Σε εκείνο το σημείο ήρθα αντιμέτωπη με τη δική μου προκατάληψη για το πώς βιώνουν οι γυναίκες τη θέση τους. Δεν ασχολήθηκα καν με το ότι είναι μόνη της, μαυροντυμένη και δε συμμετέχει στο χορό, αλλά φάνηκε να μπήκαν στη θέση της και να πρότειναν μια ενεργητική κατάσταση για την ίδια. Δεν είδαν τίποτα το παθητικό στη στάση της. Οι γυναίκες βρίσκονται εντός και όχι εκτός της οργάνωσης του χωριού και για τις ίδιες είναι ξεκάθαρο. Απέχουν οικειοθελώς από το δημόσιο χώρο κι αυτό δεν το βιώνουν ως αποκλεισμό, αλλά ως κάτι επιθυμητό. Δεν έχουν κάτι να κάνουν εκεί, πέρα από το να παρατηρούν τους άντρες, με τους οποίους φαίνεται επίσης να έχουν ανταγωνιστικές σχέσεις, όπως δηλώνει η λέξη «αντίσταση» που χρησιμοποιήθηκε. Οι γυναίκες της «Βεγγέρας» φάνηκε σε αυτό το σημείο να ασπάζονται αυτό που η βιβλιογραφία αποκαλεί «γυναικείο πολιτισμό», μια «πηγή δύναμης και αδελφосύνης, ικανή να προσφέρει στις γυναίκες συνείδηση φύλου και κοινή ταυτότητα» (Αβδελά & Ψαρρά 1997, σ. 32).

#### 4.2. Τα εργαστήρια της «Βεγγέρας»

Ο σκοπός των εργαστηρίων ήταν η ύπαρξη μίας συγκεκριμένης αφορμής για να συναντιόμαστε· ήταν εμφανές ότι οι γυναίκες ήταν πολύ απασχολημένες και δραστήριες στην καθημερινότητά τους, οπότε το να καθόμαστε απλώς να μιλάμε δε

---

την ποδιά του, κρατάει το δίσκο· στο κέντρο του πίνακα, μια παρέα με λύρα, λαούτο και ίσως ένα μαντολίνο, φαίνεται να παίζει μουσική, κρίνοντας από τα σηκωμένα, σε στάση γλεντιού, χέρια του βρακοφόρου με τα στιβάνια, δηλαδή την παραδοσιακή ανδρική κρητική φορεσιά, στο προσκήνιο της δράσης. Στα δεξιά της κεντρικής δράσης, βρίσκονται δυο παιδιά, που μοιάζουν αγόρια τα οποία κάθονται στο κεντρικό άγαλμα κάτω από ένα δέντρο. Όλοι οι παρευρισκόμενοι είναι στραμμένοι προς το τραπέζι των μουσικών. Τέλος, τέρμα δεξιά, με το βλέμμα στραμμένο έξω από το κάδρο, χωρίς να φαίνεται ότι ενδιαφέρεται για τη μουσική, κάθεται μια μαυροφορεμένη γυναίκα με μαντήλι στο κεφάλι.



θα τις κράταγε. Ήταν μία αφορμή για να μπορούμε, ενώ απασχολούμε τα χέρια μας, να μιλάμε για τις διάφορες κοινωνικές πρακτικές που συγκροτούν τη ζωή τους.

Τα εργαστήρια είχαν μεγάλη επιτυχία, ιδίως το πρώτο εργαστήριο που οργανώσαμε, το οποίο ήταν μία καταγραφή όλων των άγριων χόρτων της περιοχής, σε μορφή φυτολογίου.

Το δεύτερο εργαστήριο που προσπαθήσαμε να κάνουμε κατά τη διάρκεια του lockdown ήταν διαδικτυακά μαθήματα φωτογραφίας με smartphones, το οποίο όμως μπορούσαν να το παρακολουθήσουν μόνο μαθήτριες του χωριού που είχαν τα μέσα να το κάνουν, κι έτσι είχε περιορισμένη ανταπόκριση.

Τέλος, όταν ξανασυναντηθήκαμε, οργανώσαμε ένα εργαστήριο δημιουργίας τυριού από πρόβειο γάλα. Πάντα τα εργαστήρια τα κατηύθυναν γυναίκες της «Βεγγέρας». Δεν προλάβαμε, λόγω έλλειψης χρόνου, να φτάσουμε στο στάδιο όπου οι νεότερες θα δίδασκαν τις μεγαλύτερες.

Μέσα στην πορεία των εργαστηρίων, αποχώρησαν πολύ νωρίς οι γυναίκες ηλικίας τριάντα με σαράντα ετών. Λίγες αυτής της ηλικίας ενδιαφέρθηκαν για το πρόγραμμα και παρακάτω αναφέρω συνοπτικά κάποιους από τους λόγους για τους οποίους πιστεύω ότι συνέβη αυτό. Επανεμφανίστηκαν την ημέρα της γυναίκας στις 8 Μαρτίου, όπου είχα ετοιμάσει μια παρουσίαση των σημαντικών σταθμών του παγκόσμιου και του ελληνικού φεμινιστικού κινήματος και μαζί με όλες τις συμμετέχουσες μια έκθεση φωτογραφίας με στιγμές από τη ζωή των γυναικών του χωριού. Η συνάντηση αυτή, για την οποία μαγείρεψαν οι ίδιες για τον μπουφέ και φρόντισαν να υπάρχει караόке για να διασκεδάσουμε, ήταν από τις μεγαλύτερες επιτυχίες του προγράμματος και μας πήγε ένα βήμα παραπέρα στην οργάνωση της φεμινιστικής αλληλεγγύης που προτείναμε. Πολλές συνειδητοποίησαν εκείνη την ημέρα ότι η «Βεγγέρα» δεν ήταν ένα πρόγραμμα που κατέγραφε τη λαογραφία του τόπου, αλλά ότι αφορούσε και τις ζωές τους στο τώρα. Σε αυτό το σημείο, το πρόγραμμα μπήκε κατά τη γνώμη μου στην κατεύθυνση που στόχευε εξ αρχής, γιατί τότε μπορέσαμε για πρώτη φορά, με αφορμή τις φεμινιστικές κατακτήσεις, να μιλήσουμε συγκεκριμένα για το πώς αντιλαμβάνονται τη ζωή τους ως γυναίκες. Δυστυχώς, αμέσως μετά χρειάστηκε να διακόψουμε γιατί ξεκίνησε το lockdown στη χώρα.



#### 4.3. Πρόσληψη από τις γυναίκες του χωριού.

Οι γηραιότερες γυναίκες ήταν πρόθυμες να μιλήσουν για τη ζωή και τις εμπειρίες τους, είτε αυτές αφορούσαν την παιδική τους ηλικία, την καταπίεση από τους γονείς, ή τα προξενιά που πολλές φορές οδηγούσαν σε κακοποιητικούς γάμους. Οι συναντήσεις λειτούργησαν για εκείνες πράγματι ως ένας ασφαλής χώρος.

Οι γυναίκες ηλικίας τριάντα με σαράντα ετών ήταν πιο επιφυλακτικές και καχύποπτες στις προθέσεις της ομάδας, ακόμα και στις προθέσεις των συγχωριανών τους. Κατά τη γνώμη μου, αυτό το φαινόμενο εξηγείται ως εξής: οι νέες γυναίκες δεν έχουν εξασφαλίσει τη θέση τους στο χωριό ως αξιοσέβαστα άτομα· πρέπει διαρκώς να επιβεβαιώνουν τον εαυτό τους ως άξιες νοικοκυρές και μητέρες χωρίς προβλήματα, μιας και η νοικοκυροσύνη, καθώς και η μητρότητα είναι από τις πιο σημαντικές καταστατικές πρακτικές για την αναγνώριση τους ως γυναίκες. Επομένως, δεν επιτρέπουν στον εαυτό τους να διαρρήξει την τέλεια εικόνα της οικογενειακής θαλπωφής την οποία προβάλλουν προς τα έξω, τόσο στο χωριό, όσο και στις άλλες γυναίκες. Αντιθέτως, οι ηλικιωμένες ήταν πια εξασφαλισμένες σε αυτόν τον τομέα και ήταν πλέον σε θέση να εντοπίζουν την επιτελεστικότητα των παραδόσεων και να την υπονομεύουν, με χιούμορ και νηφαλιότητα. Με πολύ αργά βήματα προσπαθήσαμε να πείσουμε τις νεότερες ότι δε σκοπεύουμε με κανέναν τρόπο να τις εκθέσουμε, κι ενώ κάποιες στιγμές φάνηκε ότι τα καταφέραμε, πιστεύω ότι τελικά υπερίσχυσε ο ανταγωνισμός μεταξύ των γυναικών και η καχυποψία, τόσο απέναντί μας, όσο και απέναντι σε όσες δεν είχαν πολύ στενές φιλικές σχέσεις. Αντίστοιχες σκέψεις μπορούμε να βρούμε στην Kennedy (1986), η οποία περιγράφει τις φιλικές σχέσεις ανάμεσα σε γυναίκες στην Κρήτη και καταγράφει πολύ γλαφυρά τις συμμαχίες και τους ανταγωνισμούς στη μικρή κοινωνία ενός χωριού.

Ανακαλύψαμε επίσης, ότι δυσκολεύονται να αποδεχτούν τη σημασία που μπορεί να έχει η ζωή τους στο παρόν· προσδιορίζονται από την παράδοση, η οποία αποκτά σημασία εξωγενώς, από το ενδιαφέρον που δείχνουν γι' αυτήν οι λαογράφοι και οι ξένοι. Ταυτόχρονα, ενώ αντιλαμβάνονται τη σημασία της καταγραφής ενός παρελθόντος που χάνεται, ελάχιστες φορές στέκονται κριτικά απέναντι σε αυτό το παρελθόν. Η κυρίαρχη τάση είναι η ρομαντικοποίηση του παρελθόντος, στη λογική του «πιο δύσκολα, αλλά πιο αγνά χρόνια».



Οι νέες γυναίκες του χωριού μοιάζουν αρκετά συνειδητοποιημένες για τη ζωή τους και αρκετά ελεύθερες να κάνουν τις επιλογές τους. Κατά τη γνώμη μου βιώνουν ένα κοινωνικό παράδοξο, ένα κοινωνικό μεταίχιμο. Έχουν όλες τις ανέσεις της πόλης, με όλες τις παραδοσιακές συμβάσεις και απαγορεύσεις του χωριού. Όπως παρατηρεί η Μαρί-Ελιζαμπέτ Αντμάν στην εξαιρετική της μελέτη πάνω στις έμφυλες σχέσεις σε ένα χωριό του Πηλίου, παρά την απαλλαγή των γυναικών από το καθήκον της αγροτικής εργασίας και την υιοθέτηση εκ μέρους τους διάφορων αστικών μοντέλων, αυτό:

«δεν προϋποθέτει διόλου τη διεκδίκηση μίας αυτονομίας θεμελιωμένης στη συνειδητοποίηση της ίδιας τους της αξίας: [...] το μοντέλο αυτό δεν απαιτεί από αυτές να δημιουργήσουν στο χωριό συνθήκες ύπαρξης που θα μπορούσαν να ικανοποιήσουν προσωπικές φιλοδοξίες για εξουσία, κύρος ή απλά για ανεξαρτησία» (Αντμάν 1987, σ. 178).

##### 5. Συζήτηση αποτελεσμάτων

Το πρόγραμμα της «Βεγγέρας» είχε μία ιδιομορφία. Παρόλο που αξιοποίησε τα μεθοδολογικά εργαλεία μίας έρευνας πεδίου, δεν ήταν ποιοτική έρευνα με τη στενή έννοια του όρου, γιατί αναζητούσε όχι μόνο να μελετήσει και να κατανοήσει, αλλά και να δημιουργήσει μια δομή συνάντησης με προοπτική, ώστε να μεταβληθούν οι στάσεις των συμμετεχουσών. Επομένως, ως μία δράση σε εξέλιξη, δεν έχει σαφώς μετρήσιμα αποτελέσματα, αφού η αλλαγή στάσεων απαιτεί πολύ χρόνο και διαρκείς προσπάθειες. Ωστόσο, μέσω του αναστοχασμού και κάποιων ερωτηματολογίων που συντάξαμε, μπορέσαμε να οδηγηθούμε σε κάποια συμπεράσματα.

Το πρόγραμμα είχε, όπως αναφέραμε, τεράστια επιτυχία στις μεγαλύτερες γυναίκες. Με εκείνες καταφέραμε να διαπεράσουμε αυτό το αρραγές κουκούλι της ειδυλλιακής ζωής του χωριού. Αφιέρωσαν χρόνο και δύναμη γιατί πίστεψαν ότι έχει σημασία για εκείνες να συσπειρωθούν, τους έλειπε και το είχαν ανάγκη. Τόλμησαν και ήρθαν σε κάτι διαφορετικό. Ήταν σε εκείνες που έλειψε πιο πολύ η «Βεγγέρα» κατά τη διάρκεια του lockdown.

Στην τελευταία συνάντηση ζητήθηκε από τις συμμετέχουσες να απαντήσουν σε ένα ερωτηματολόγιο για να δούμε πώς ένιωσαν και αν είχαν πρόθεση να συνεχίσει η «Βεγγέρα» και μετά το πέρας της χρηματοδότησης. Οι αναλφάβητες γυναίκες υπαγόρευαν στις άλλες τις απαντήσεις τους. Όλες δήλωσαν ότι θα ήθελαν να



συνεχίσουν οι συναντήσεις και ότι αυτό που θέλανε περισσότερο ήταν να κάνουν δραστηριότητες, όπως το να πλέκουν, να βλέπουν συλλογικά ταινίες ή να κάνουν εκδρομές. Μέσω αυτών των δραστηριοτήτων, θα μπορούσε να συνεχιστεί και η ανταλλαγή βιωμάτων που συνέβαινε στις δικές μας συναντήσεις. Μας μίλησαν για συντροφικότητα, επικοινωνία και εμπιστοσύνη. Όσο κι αν αναγνωρίζω ότι ίσως έλεγαν αυτές τις λέξεις επειδή ήξεραν ότι θέλαμε να τις ακούσουμε, πιστεύω ότι καταφέραμε, έστω και προσωρινά, να δημιουργήσουμε έναν ασφαλή χώρο αλληλοφροντίδας.

Νομίζω ότι η πιο επιτυχημένη πράξη της «Βεγγέρας», ήταν ότι έβαλε στο στόχαστρο τη σιωπή. Η σιωπή ως λογοθετική πρακτική είναι καταστατική της έμφυλης υποκειμενικότητας των γυναικών και λειτουργεί συχνά ρυθμιστικά υπέρ της πατριαρχικής τάξης του χωριού. Παρόλο που δε μπορούμε να τοποθετήσουμε τη σιωπή μονοδιάστατα ως καταπιεστική συνθήκη, μιας και, όπως παρατηρεί ο Herzfeld (1991), πολλές φορές η σιωπή μπορεί να έχει και μία ανατρεπτική διάσταση, παρατηρήσαμε πως η σιωπή λειτουργεί ενισχυτικά στην υποτέλεια των γυναικών και στη διατήρηση της υπάρχουσας κατάστασης. Ακόμα χειρότερα, συχνά γυναίκες προτρέπουν άλλες γυναίκες στη σιωπή. Το «μη μιλείς» είναι κυρίαρχο. Σημαίνει να μην παραπονεθείς, να μην εκφράσεις ανάγκη. Λίγες μέρες μετά την πρώτη μας συνάντηση μάθαμε ότι κάποιες από τις γυναίκες που ήρθαν τότε δεν είχαν μιλήσει ποτέ παρουσία πολλών ανθρώπων· για μία δε από εκείνες, το ότι μιλούσαμε μπροστά σε κοινό λειτούργησε αποτρεπτικά στο να συνεχίσει να έρχεται στις συναντήσεις μας. Από την άλλη όμως, υπήρξαν γυναίκες που διεκδίκησαν τον χρόνο ομιλίας τους μέσα στις συναντήσεις. Που μας έλεγαν «θέλω να πω κι εγώ για το προξενιό μου! Θέλω να πω κι εγώ την ιστορία μου!»

Πώς γίνεται όμως, σε μια συνθήκη που οι γυναίκες καταδεικνύονται παραδοσιακά ως «γλωσσούδες», «γκρινιάρες», «φλύαρες», να ορίζονται από τη σιωπή; Οι γυναίκες μιλάνε, μια χαρά μιλάνε. Μιλάνε διαρκώς. Αλλά σωπαίνουν στα κρίσιμα. Αυτό έχω καταλάβει. Έτσι, όταν ρώτησα μια μεγάλη, τι συμβουλή έχει να δώσει, μου απάντησε:

«Λουίζα: Να μιλάς.

(εγώ): Να μιλάς ε;

Λουίζα: Να μιλάς, να βοηθήσεις μία γυναίκα που υποφέρει, γιατί να υποφέρει; Γιατί να υποφέρει; Να μιλάς.»

Αλλά δε χρειάζεται να φτάσουμε 80 χρονών σαν την κυρία Λουίζα για να αρχίσουμε να μιλάμε.



## Βιβλιογραφία

### Ξενόγλωσση

- Abu-Lughod, L. (1990) “Can There Be A Feminist Ethnography?”, *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory*, 5(1), pp. 7-27. [online] Available at: <https://doi.org/10.1080/07407709008571138> (Accessed: 03 December 2022)
- Abu-Lughod, L. (1988) “Fieldwork of a “Dutiful” Daughter” in Altorki S., Fawzi El-Solh C. (eds.) *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. New York: Syracuse University Press, pp. 139-161.
- Anthopoulou, T. (2010) “Rural Women in Local Agrofood Production: Between Entrepreneurial Initiatives and Family Strategies. A Case Study in Greece”, *Journal of Rural Studies*, 26(4), pp. 394-403.
- Collins, P. H. (2000) *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.
- Cornwall, A. (2003) “Whose Voices? Whose Choices? Reflections on Gender and Participatory Development” *World Development*, 31(8), pp. 1325-1342.
- Dubisch, J. (1993) ““Foreign Chickens’ and Other Outsiders: Gender and Community in Greece”, *American Ethnologist*, 20(2), pp. 272-287.
- Du Boulay, J. (1974) *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford: Oxford University Press.
- Du Boulay, J. (1986) “Women- Images of their Nature and Destiny” in Dubisch, J. (ed.) *Gender and power in Rural Greece*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 139-168.
- Dubisch, J. (ed.) (1986) *Gender and power in Rural Greece*. New Jersey: Princeton University Press.
- Friedl, E. (1962) *Vasilika: A Village in Modern Greece (Case Studies in Cultural Anthropology)*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Friedl, E. (1986) “The Position of Women: Appearance and Reality” in Dubisch, J. (ed.) *Gender and power in Rural Greece*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 97-108.



- Haraway, D. (1988) “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*. 14(3), pp. 575-599.
- Harding, S. (ed.) (1987). *Feminism and Methodology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Herzfeld, M. (1991) “Silence, Submission and Subversion: Towards a Poetics of Womanhood” in Papataxiarchis E. & Loizos P. (eds.) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 70-97.
- Hesse-Bieber, S. N. (ed.) (2007). *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Kennedy, R. (1986) “Women’s Friendships on Crete: A Psychological Perspective” in Dubisch, J. (ed.), *Gender and power in Rural Greece*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 121-138.
- Moore, H. (1988) *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ortner Sh. B. & Whitehead, H. (1981) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papataxiarchis, E. & Loizos, P. (eds.) (1991) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. New Jersey: Princeton University Press.
- Roberts, H. (dir.) (1981) *Doing Feminist Research*. London: Routledge.
- Rogers, S. C. (1975) “Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: a Model of Female/Male Interaction in Peasant Society”, *American Ethnologist* 2(4), pp. 727-756.
- Rosaldo, Z. M. & Lamphere L. (eds.) (1974) *Woman, Culture and Society*. California: Stanford University Press.
- Salamone, S. D., Stanton J. B., (1986) “Introducing the Nikokyra: Ideality and Reality in Social Process” in Dubisch, J. (ed.), *Gender and power in Rural Greece*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 97-121.
- Zavos, A. & Biglia, B. (2009) “Embodying Feminist Research: Learning from Action Research, Political Practices, Diffractions, and Collective Knowledge”, *Qualitative Research in Psychology*, 6(1), pp. 153-172.



- Zeisler, A. (2016) *We were Feminists Once*. New York: Public Affairs.

#### Ελληνόγλωσση

- Αβδελά, Ε., Ψαρρά, Α. (επιμ.) (1997) *Σιωπηρές ιστορίες: γυναίκες και φύλο στην ιστορική αφήγηση*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Abrams, L. (2014) *Θεωρία προφορικής Ιστορίας*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Αθανασίου Α. (επιμ.) *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος.
- Αντμάν, Μ.-Ε. (1987) *Βία και πονηριά: Άντρες και γυναίκες σε ένα ελληνικό χωριό*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Αστρινάκη, Ο., Χατζαρούλα, Π., Αθανασίου, Α. (2012) *Μελέτες για το Φύλο στην Ανθρωπολογία και την Ιστορία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Βενιοπούλου, Κ. (1988) «Για τη φεμινιστική μεθοδολογία», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 68, σ. 139-146.
- Βιδάλη, Α. (2008) «Η επίδραση της φεμινιστικής θεωρίας στη μεθοδολογία των ιστοριών ζωής», στο Γ. Παπαγεωργίου (επιμ.) *Μέθοδοι έρευνας του κοινωνικού φύλου: Πρακτικά διημερίδας 5-6 Οκτωβρίου 2007 Ρέθυμνο*. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- Βολντμάν, Ντ., Κλάπις-Ζίμπερ, Κρ., Λαγκράβ Ρ.Μ., Ντόφεν, Σ., Πέζρα, Μ., Πέρο, Μ., Ρίπα, Γ., Σμιτ-Πάντελ, Π., Φαρζ, Α., Φρες, Ζ. (1997) «Πολιτισμός και εξουσία γυναικών: δοκίμιο ιστοριογραφίας», στο Αβδελά Ε., Ψαρρά Α. (Επιμ.) *Σιωπηρές ιστορίες: Γυναίκες και φύλο στην ιστορική αφήγηση* (σ. 329-370). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ιγγλέση, Χ. (Επιμ.) (2001) *Ο Αναστοχασμός στη φεμινιστική έρευνα: Σκιαγράφιση μιας αμφίθυμης σχέσης*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Μπακαλάκη, Α. (Επιμ.) (1994) *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο: Κείμενα των Sherry Ortner, Marilyn Strathern, Michelle Rosaldo*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Butler, J. (2009) *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαγεωργίου, Γ. (2010). *Φύλο και Έρευνα*. Αθήνα: Gutenberg.



- Παπαγεωργίου, Γ. (Επιμ.) (2008) *Μέθοδοι έρευνας του κοινωνικού φύλου: Πρακτικά διημερίδας 5-6 Οκτωβρίου 2007 Ρέθυμνο*. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- Παπαταξιάρχης, Ε. & Παραδέλλης, Θ. (Επιμ.) (2006) *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (1997) «Το φύλο στην ανθρωπολογία (και την ιστοριογραφία): Ορισμένες γνωστικές και μεθοδολογικές προεκτάσεις», *Μνήμων*, 19, σ. 201-210.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (1996) «Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας». *Τοπικά β'*, Εταιρία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου, νήσος, σ. 197-216.
- Τσιώλης, Γ. (2014) *Μέθοδοι και τεχνικές ανάλυσης στην ποιοτική κοινωνική έρευνα*. Αθήνα: Κριτική.
- Τσιώλης, Γ. (2006) *Ιστορίες ζωής και βιογραφικές αφηγήσεις: η βιογραφική προσέγγιση στην ποιοτική κοινωνιολογική έρευνα*. Αθήνα: Κριτική.
- Φουρναράκη, Ε. (1997) «Το σύγχρονο εγχείρημα της ιστορίας των γυναικών. Πτυχές μιας μετατόπισης προς μια ιστορία της σχέσης των φύλων», *Μνήμων* 19, σ. 186-199.
- Freire, P. (1974) *Η αγωγή του καταπιεζόμενου*. Αθήνα: Ράππα.