

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ  
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ- ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ- ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ  
ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ**

**ΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ της  
ΠΛΙΑΤΣΙΟΥ ΖΩΗΣ (Α.Μ. 1199063)**

**Επόπτης εργασίας: Αυδίκος Ευάγγελος  
Επικουρική επόπτρια: Παπαηλία Πηνελόπη**

**«ΑΝΑΚΑΛΩΝΤΑΣ ΤΟΝ ΚΙΝΔΥΝΟ»**

**ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΣΥΛΛΟΓΙΚΕΣ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ  
ΠΟΛΕΜΟΥ ΣΤΟΝ ΚΡΟΚΟ ΚΟΖΑΝΗΣ**

**-Βόλος 2004-**



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ  
ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗΣ & ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΣΗΣ  
ΕΙΔΙΚΗ ΣΥΛΛΟΓΗ «ΓΚΡΙΖΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ»**

Αριθ. Εισ.: 4255/1  
Ημερ. Εισ.: 24-12-2004  
Δωρεά: Συγγραφέα  
Ταξιθετικός Κωδικός: ΠΤ – ΙΑΚΑ  
2004  
ΠΛΙ

## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Ολοκληρώνοντας την παρούσα μελέτη θα ήθελα να ευχαριστήσω βαθύτατα τους επιτηρητές καθηγητές, κ. Ευάγγελο Λυδίο και κ. Πηνελόπη Παπαηλία για τη συμπαράστασή τους, τις γνώσεις που μου μετέδωσαν, τα χρήσιμα σχόλια και τις παρατηρήσεις τους και την ηθική υποστήριξη. Ακόμη, θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου σε όλους τους πληροφορητές μου, που με δέχτηκαν στα σπίτια τους και μοιράστηκαν μαζί μου τις ιστορίες τους. Χωρίς τη βοήθεια τους δεν θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί αυτή η μελέτη.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος .....	3
----------------	---

### I. Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ Η ΜΝΗΜΗ

α) Η συγκρότηση της συλλογικής μνήμης του πολέμου.....	10
β) Το «θαύμα» στη μνήμη των κατοίκων του χωριού.....	29

#### I.I. ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΛΗΘΗΣ

α) Η εγγράμματη κατασκευή της μνήμης του «θαύματος».....	40
β) Η διάρθρωση της μνήμης του «θαύματος» σε σχέση με τη θρησκευτική εξουσία.....	51
γ) Λόγος και εικόνα: η κατασκευή του μύθου.....	57

#### I.I.I. Η ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ «ΘΑΥΜΑΤΟΣ»: Η ΛΙΤΑΝΕΙΑ

α) Παρατηρώντας τη λιτανεία της εικόνας.....	67
β) Λιτανεία: Επινοημένη παράδοση ή «αυθόρμητη» έκφραση του τοπικού πληθυσμού; .....	68
γ) Ο ρόλος των φορέων που εμπλέκονται στην οργάνωση της λιτανείας.....	71
δ) Οι προσπάθειες αποπολιτικοποίησης της ιστορίας του «θαύματος».....	77
ε) Λιτανεία: Ο συμβολισμός της ιδιαίτερης ταυτότητας της κοινότητας.....	81
στ) Ενσωματώσεις και αποκλεισμοί.....	85

### IV. Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ «ΘΑΥΜΑΤΟΣ» ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΤΟΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

α) Η κατασκευή του Άλλου.....	92
β) Η συλλογική μνήμη του πολέμου ως συνιστώσα της τοπικής ταυτότητας.....	98
Γενικά συμπεράσματα.....	102
Κατάλογος αναφερόμενων πληροφορητών.....	104
Παράρτημα φωτογραφιών.....	105
Βιβλιογραφία.....	107

## Πρόλογος

Τα τελευταία χρόνια παρατηρείται η εμφάνιση πλήθους εργασιών που αναφέρονται στην περίοδο της Αντίστασης, τόσο σε εθνικό όσο, και κυρίως, σε τοπικό επίπεδο. Φαίνεται άλλωστε πως ωρίμασαν πια οι συνθήκες για μια νέα ιστοριογραφική προσέγγιση της δεκαετίας του 1940 (Van Boeschoten 1997: 11). Τη θέση των έργων που κυκλοφόρησαν μετά την ταραχώδη αυτή δεκαετία και κινούνταν στο επίπεδο της υψηλής πολιτικής και της στρατιωτικής εξουσίας, έχουν πάρει έργα που καταπιάνονται με θέματα όπως οι επιπτώσεις του πολέμου στις τοπικές κοινωνίες και η τοπική συγκρότηση της μνήμης αυτής της περιόδου. Δεν πρέπει να ξεχνάμε άλλωστε ότι η ιστορία (η γενική αλλά και η τοπική), γράφεται και ξαναγράφεται συνεχώς και η διαφορά δεν είναι μόνο ζήτημα πληροφόρησης και πηγών, αλλά αφορά την ιεράρχηση των ιστορικών παραγόντων, τον προβληματισμό, τις κοινωνικές και τις πολιτικές συγκυρίες.

Η παρούσα μελέτη, που αναφέρεται στον Κρόκο, ένα χωριό της Δυτικής Μακεδονίας, εντάσσεται στο ίδιο πλαίσιο, έχει όμως και μια άλλη διάσταση: εκτός από τη διερεύνηση των επιπτώσεων του πολέμου και των τρόπων που αυτός έχει διατηρηθεί στη μνήμη, ενδιαφέρεται και για την διάρθρωση της μνήμης γύρω από ένα βασικό άξονα: την αφήγηση ενός συγκεκριμένου περιστατικού που συμπυκνώνει μέσα του τη σημασία της περιόδου για την οποία γίνεται λόγος και τέμνεται με αντιλήψεις για τη μνήμη, τη συλλογικότητα, την παράδοση, την τοπική ταυτότητα. Η εργασία βασίζεται κυρίως σε προφορικές μαρτυρίες και στα πορίσματα που προέκυψαν μέσω της συμμετοχικής παρατήρησης της υποφαινόμενης.

Όντας μέλος της κοινότητας και μεγαλώνοντας στο χώρο του χωριού, γνώριζα λίγα πράγματα για το πώς βίωσε τις συνθήκες του πολέμου ο Κρόκος. Είχα ακούσει όμως σαν παιδί πολλές φορές από το στόμα της γιαγιάς μου την ιστορία για το πώς σώθηκε το χωριό από τους Γερμανούς. Το «θαύμα» μάλιστα της Αγίας Παρασκευής, που έγινε λαγός και έσωσε τους κατοίκους από το θάνατο, ήταν το πιο αγαπημένο μου παραμύθι. Τα πρόσωπα των Γερμανών με την τρομακτική όψη και τις βαριές μπότες, των φοβισμένων αντρών του χωριού που ήταν συγκεντρωμένοι στο σχολείο και των ανταρτών που είχαν κρύψει τα όπλα στην εκκλησία, είχαν πάρει στο μυαλό μου μυθικές διαστάσεις. Μεγαλώνοντας, άρχισα να συνειδητοποιώ ότι η ιστορία αυτή δεν περιγραφόταν σαν φανταστική διήγηση, αλλά σαν αληθινό περιστατικό που συνέβη στο χωριό κατά την περίοδο της Κατοχής. Είδα ότι αυτή η ιστορία

κυκλοφορούσε στο χωριό σαν μια αφήγηση λίγο-πολύ κοινή και ότι επισκίαζε κάθε άλλη αφήγηση για την εποχή του πολέμου.

Μέσα στο πολύπλοκο πλαίσιο ερεθισμάτων της παιδικής ηλικίας, η επιλογή αυτού του θέματος δεν ήταν παρά η έκφραση απορίας που υπήρχε όλα αυτά τα χρόνια. Ωστόσο, η μετακίνηση από τις θραυσματικές εικόνες της παιδικής ηλικίας και τη συναισθηματική σχέση με τις οικογενειακές αφηγήσεις στον επιστημονικό προβληματισμό και στην προσπάθεια κατανόησης του «θαύματος» της Αγίας Παρασκευής ως ενός συνολικού κοινωνικού και πολιτισμικού γεγονότος έγινε και μια προσωπική περιπέτεια μετάβασης προς την ωρίμανση, αφού ένα τέτοιο γεγονός προϋποθέτει αποστασιοποίηση και συνεχή αναστοχαστική διαδικασία.

Παρατήρησα λοιπόν πως η ιστορία για το «θαύμα» παρουσίαζε κάποια «κενά». Ποιοι ήταν, για παράδειγμα, αυτοί οι αντάρτες που έβαλαν στην εκκλησία της Αγίας Παρασκευής τα όπλα και γιατί όλοι αναφέρονταν σ' αυτούς με αόριστες εκφράσεις; Γιατί οι Γερμανοί, ενώ ήρθαν στο χωριό με τόσο άγριες διαθέσεις, έφυγαν τελικά βιαστικά χωρίς να κάνουν τίποτα; Και γιατί, ενώ κανείς δεν είδε τα όπλα στην εκκλησία, όλοι είναι σίγουροι ότι υπήρχαν εκεί; Είναι δυνατόν όλη αυτή η μπλεγμένη υπόθεση να βασίζεται στην τυχαία εμφάνιση ενός λαγού;

Αυτή η απορία ενισχύθηκε από τη στιγμή που άρχισε να προβάλλεται η «αλήθεια» αυτής της υπόθεσης και μέσα από άλλους μηχανισμούς, βιβλία που μιλούσαν για το περιστατικό, εικόνες που το αναπαριστούσαν και τέλος μια λιτανεία που αφιερώθηκε σ' αυτό ακριβώς το «θαύμα». Από δω και πέρα ήταν αισθητή η παρουσία αυτής της ιστορίας παράλληλα με την έκφραση πατριωτικών, εθνικιστικών και θρησκευτικών λόγων, πράγμα που με έκανε να αναρωτηθώ ποια ήταν η αρχική σημασία του μύθου για τους κατοίκους της κοινότητας και πώς αυτή μεταβλήθηκε από τη μετέπειτα χρήση της ιστορίας του «θαύματος».

Η κοινότητα στην οποία αναφέρεται η εργασία, είναι ο Κρόκος Κοζάνης, ένα χωριό στο οποίο, σύμφωνα με την τελευταία απογραφή, κατοικούν περίπου 5000 κάτοικοι. Το χωριό σήμερα είναι η πρωτεύουσα του δήμου Ελίμειας και απέχει μόλις πέντε χιλιόμετρα από την πόλη της Κοζάνης. Είναι εξοπλισμένο με όλες αυτές τις υπηρεσίες και τις ανέσεις που θεωρούνται απαραίτητες για τη διατήρηση και την αύξηση του πληθυσμού ενός χωριού: διοικητικές υπηρεσίες, σχολεία, αγροτικός γιατρός, καταστήματα όλων των ειδών, κέντρα διασκέδασης, γεωργικός συνεταιρισμός και εύκολη πρόσβαση στο αστικό κέντρο.

Το χωριό είναι γνωστό στο πανελλήνιο αλλά και έξω από τα σύνορα της Ελλάδας, λόγω του φυτού Κρόκος, που καλλιεργείται μόνο στην περιοχή και είναι γνωστό για τις φαρμακευτικές, χρωστικές και γευστικές του ιδιότητες. Η πλειοψηφία του χωριού ασχολείται με την καλλιέργεια του καθώς αποτελεί ένα ικανό οικονομικό βοήθημα, ενώ παράλληλα η καλλιέργεια του κρόκου προσφέρει κατά καιρούς και επαγγελματική απασχόληση σε μεγάλη μερίδα κατοίκων στη συγκέντρωση, διαλογή, συσκευασία και διακίνηση του, καθώς αυτά τα έχει αναλάβει ο Αναγκαστικός Συνεταιρισμός Κροκοπαραγωγών, του οποίου μέλη αποτελούν οι καλλιεργητές.

Η έρευνά μου ξεκίνησε στο χωριό το καλοκαίρι του 2003 και κατά τη διάρκειά της πραγματοποίησα 18 συνεντεύξεις με ηλικιωμένους κυρίως κατοίκους του χωριού. Τόπος των συνεντεύξεων ήταν τα σπίτια και οι αυλές των πληροφορητών. Ακόμη μίλησα και με εκπροσώπους των φορέων που έχουν αναλάβει την αναβίωση του «θαύματος», όπως τον παπά του χωριού, δυο επιτρόπους της εκκλησίας της Αγίας Παρασκευής, την πρόεδρο του Πολιτιστικού Συλλόγου και τον τοπικό ιστορικό. Παράλληλα, συμμετείχα στη λιτανεία της εικόνας που πραγματοποιήθηκε το 2003, προσπαθώντας αυτή τη φορά να τη δω από διαφορετική οπτική γωνία, απ' ότι στο παρελθόν.

Όσον αφορά την επιλογή των πληροφορητών μου, δεν ακολούθησα κάποια αυστηρά προσχεδιασμένη τακτική, επιδίωξα μόνο να έχουν ζήσει την περίοδο της Κατοχής και του Εμφυλίου στο χωριό και προσπάθησα να προέρχονται από αμφοτέρους τους πολιτικούς χώρους που ήρθαν σε σύγκρουση κατά την εποχή. Μια πρώτη απόπειρα να μιλήσω και με νέους ανθρώπους έπεσε στο κενό καθώς οι περισσότεροι αναπαρήγαγαν την ιστορία έτσι όπως την είχαν διαβάσει στις σελίδες του βιβλίου για το χωριό. Ενδιαφερόμενη κυρίως για τις κοινωνικές λειτουργίες της μνήμης και για τη σχέση του «θαύματος» με την αναγνώριση του αντιστασιακού κινήματος, αποφάσισα να μην ενσωματώσω τις αφηγήσεις των νεότερων στην εργασία, χωρίς βέβαια να αγνοώ την αξία τους ως επιβεβαίωση της επιρροής των δημόσιων αναπαραστάσεων του πολέμου στο χωριό.

Η τεχνική που επιλέχθηκε ως η πλέον ενδεδειγμένη για την έρευνα ήταν αυτή των ημι-κατευθυνόμενων συνεντεύξεων. Οι αφηγητές ρωτήθηκαν για μια σειρά θεμάτων που είχα από πριν ξεχωρίσει, αλλά γενικά αφέθηκαν ελεύθεροι να πλέξουν τις αφηγήσεις τους και να σταθούν σε όποια σημεία έκριναν προσωπικά ως πιο σημαντικά. Ωστόσο, το να χρησιμοποιεί κανείς τις προφορικές αφηγήσεις σαν μια πηγή παρουσιάζει μια σειρά από δυσκολίες που έχουν να κάνουν κυρίως με το ότι



προσεγγίζουν το παρελθόν από τη σκοπιά του παρόντος με αποτέλεσμα να εμπεριέχουν πάντα μια ερμηνεία. Τις ίδιες δυσκολίες όμως παρουσιάζει και η γραπτή ιστορία, έστω κι αν η ιστοριογραφική παράδοση του 19<sup>ου</sup> αιώνα, η οποία μιλούσε για αυστηρή αντικειμενικότητα, μας εμποδίζει να το αναγνωρίσουμε (Thompson 1988: 101-108). Εντούτοις, στην προκειμένη περίπτωση οι αφηγήσεις χρησιμοποιήθηκαν σαν δείγματα του πως αισθάνονταν και τι πίστευαν οι άνθρωποι για συγκεκριμένα ζητήματα, σαν αναπαραστάσεις δηλαδή μιας εμπειρίας.

Κατά τη διάρκεια της έρευνας προέκυψαν κάποια προβλήματα. Συχνά είχα να αντιμετωπίσω την καχυποψία και τη διστακτικότητα από την πλευρά των αφηγητών, αναστολές «μήπως παρεξηγηθούν» ή ακόμα και απόψεις του τύπου «τι τα ψάχνεις τώρα, καλύτερα είναι να μην μιλάμε γι αυτά». Αυτές οι αρνήσεις θα μπορούσαν να ερμηνευτούν από το γεγονός ότι ορισμένοι κάτοικοι έχουν πολύ τραυματικές εμπειρίες από τον πόλεμο, υπήρξαν θύματα σωματικής ή ψυχολογικής βίας, έχασαν κοντινά πρόσωπα ή υπέστησαν διώξεις μετά το τέλος του Εμφυλίου. Ακόμη μερικοί δισταγμοί μπορεί να συνδέονται με σημαντικά διακυβεύματα στο παρόν και το φόβο της διατάραξης της ισορροπίας που επικρατεί σήμερα στο χωριό, κι έτσι θέματα όπως η πολιτικές επιλογές ή η δράση ορισμένων στην Αντίσταση αποφεύγονται να θιγούν.

Υπήρχαν όμως και περιπτώσεις αφηγητών που ήταν διατεθειμένοι να μιλήσουν με μεγάλη χαρά και μάλιστα είδαν αυτή την εργασία σαν ένα μέσο να εκφράσουν τις απόψεις τους και να ακουστούν παραέξω. Ακόμη το είδαν και σαν ευκαιρία να εκφράσουν την αντίθεσή τους για επιλογές, πράξεις και γεγονότα που έλαβαν χώρα στο παρελθόν, όπως και να θίξουν την παρούσα κατάσταση στο χωριό.

Η περιπλοκότητα είναι εν μέρει εγγενής στο θέμα που επέλεξα και τα ερωτήματα που προκύπτουν αρκετά. Τα θέματα ενδιαφέροντος αυτής της εργασίας είναι ζητήματα που έχουν να κάνουν με τη διάρθρωση της ατομικής και συλλογικής μνήμης, τη χρήση του παρελθόντος στο παρόν και την κοινωνική λειτουργία των τόπων μνήμης. Ένα ενδιαφέρον ζήτημα που προκύπτει λοιπόν είναι η σύνθεση ή ανασύνθεση ενός δημιουργικού παρελθόντος. Τι, για παράδειγμα, αναδεικνύεται μέσα από τις αναδρομές της μνήμης και την παρελθοντολογία, σε σχέση με τη σύγχρονη κοινωνική τάξη πραγμάτων, σε σημαντική ιστορική αφήγηση; (Θανοπούλου 2000: 378). Με λίγα λόγια ποια είναι τα γεγονότα εκείνα από την περίοδο της Κατοχής που η ομάδα αυτή έχει επιλέξει να συγκρατήσει στη μνήμη της και ποια είναι εκείνα που επιχειρεί να αποσιωπήσει;



Σε ένα δεύτερο επίπεδο θέλω να εξετάσω τι εξυπηρετεί η ιστορία για το «θαύμα» και για ποιο λόγο κατέχει τόσο σημαντική θέση στην υπό μελέτη κοινότητα. Είναι το περιστατικό αυτό τόσο σημαντικό για την κοινότητα, ή μήπως είναι ένας τρόπος να μιλήσει για την περίοδο της Κατοχής χωρίς να θίξει άλλα, πιο προβληματικά θέματα, όπως η διαίρεση του αντιστασιακού κινήματος;

Ένα άλλο σημείο που θέλω να δω είναι με ποιους τρόπους διατηρείται αυτή η παράδοση στο χωριό. Είναι μόνο μέσω της προφορικότητας ή στη διαδικασία μετάδοσης εμπλέκονται και άλλα μέσα; Η παρουσία των βιβλίων, των εικόνων, της λιτανείας και της διαφήμισης που σχετίζεται με αυτή, με κάνουν να πιστεύω ότι η μετάδοση δεν είναι μόνο προφορική και ότι τα παραπάνω δεν αφήνουν ανεπηρέαστη τη μνήμη του περιστατικού από τους κατοίκους. Το θέμα των τρόπων μετάδοσης της ιστορίας συνδέεται και με το ρόλο των εγγράμματων της κοινότητας που είναι ουσιαστικά εκείνοι που οργάνωσαν όλες αυτές τις προσπάθειες. Ποιος είναι ο ρόλος του κάθε φορέα ξεχωριστά και υπάρχουν ανάμεσά τους αντικρουόμενες απόψεις όσον αφορά το «θαύμα»;

Επιπλέον ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος που η ιστορία επηρεάζει τη ζωή της κοινότητας στο σήμερα. Υπάρχει χώρος για διαφορετικές αντιλήψεις όσον αφορά το «θαύμα»; Τι θέση έχει η ιδεολογική τοποθέτηση του καθενός;

Τέλος, πρόθεση μου είναι να διερευνήσω τις επιδράσεις που ασκεί η διατήρηση αυτής της παράδοσης στη διαμόρφωση της τοπικής ταυτότητας. Αν μη τι άλλο το «θαύμα» είναι ένα στοιχείο που χρησιμοποιείται για να διαφοροποιήσει τον Κρόκο από τα άλλα χωριά της ευρύτερης περιοχής. Η Αγία Παρασκευή βοήθησε μόνο το χωριό του Κρόκου και το έσωσε από τη βέβαιη καταστροφή. Επίσης το να είσαι Κροκιώτης συνεπάγεται πως έχεις γνώση της ιστορίας αυτής και αυτό συμβαίνει ακόμη και στα άτομα που ούτε γεννήθηκαν, ούτε μεγάλωσαν στο χωριό.

Συμπυκνώνοντας, αυτό που με ενδιαφέρει δεν είναι απλά οι προσωπικές αναμνήσεις του καθενός, δηλαδή το τι έγινε, αλλά και πως το βίωσαν οι συμμετέχοντες, πως συνδύασαν το «θαύμα» με τις άλλες εμπειρίες που είχαν από την Κατοχή και τον Εμφύλιο, πως το εκτιμούν σήμερα, τι συγκρατούν στη μνήμη, τι απορρίπτουν, σε ποια σημεία επηρεάζονται από τις δημόσια θεσμοθετημένες αναπαραστάσεις του «θαύματος» στο χωριό, αλλά και από τις αναπαραστάσεις που έχουν διαμορφωθεί σε εθνικό επίπεδο μέσω του σχολείου, της λογοτεχνίας, των μέσων μαζικής ενημέρωσης και του πολιτικού λόγου, πως το εξιδανικεύουν και πως το

συνδυάζουν με την ιδιαίτερη ταυτότητα του χωριού. Εν ολίγοις με ενδιαφέρει το τι σημαίνει το «θαύμα» γι αυτούς.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

### Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ Η ΜΝΗΜΗ

Η προσπάθεια προσέγγισης της μνήμης της περιόδου του πολέμου και ειδικότερα της ιστορίας του «θαύματος», γίνεται στην παρούσα μελέτη σε συνάρτηση με τη θέση ότι η μνήμη- χειραγωγημένη ή όχι- και η ιστορία αποτελούν δομές και διαδικασίες που δεν μένουν αναλλοίωτες στο χρόνο, αλλά αλλάζουν σύμφωνα με τις συνθήκες του παρόντος (Μπάδα 2001: 239).

Πράγματι, η αναφορά στην εποχή εκείνη καθώς και οι αντιλήψεις γύρω απ' αυτή δεν διατηρήθηκαν οι ίδιες από εκείνα τα χρόνια ως τις μέρες μας αλλά πέρασαν από διάφορες φάσεις. Από την ηρωική αντιμετώπιση που γνώρισαν αυτοί που αντιστάθηκαν στον εχθρό, έζησαν την έντονη πολεμική και το διωγμό με το τέλος του Εμφυλίου, για να φτάσουν να δουν στη δεκαετία του '80, να αναγνωρίζεται το έργο τους από το επίσημο κράτος. Η εξέλιξη των γεγονότων, το πέρασμα του χρόνου που έφερε νέες εμπειρίες, οι δημόσιες αναπαραστάσεις του πολέμου και η ανάγκη να απαλειφθούν οι τραυματικές εμπειρίες του, άσκησαν μεγάλη επιρροή στη μνήμη των ανθρώπων.

Ορόσημο στην αλλαγή της στάσης πάνω στο ζήτημα της Αντίστασης στάθηκε η δεκαετία του '80, εποχή που χωριζόταν με μια ασφαλή χρονική απόσταση από τα γεγονότα που συγκλόνισαν τον ελληνικό χώρο. Αυτή η δεκαετία που σηματοδοτήθηκε από την άνοδο του ΠΑΣΟΚ στην εξουσία, ήταν μια περίοδος που διαμόρφωσε την πρακτική και την ιδεολογία της λήθης των γεγονότων του αλληλοσπαραγμού, προωθώντας την ιστορία και τη μνήμη μιας Ενιαίας Εθνικής Αντίστασης χωρίς τις κοινωνικές συγκρούσεις, τα πάθη και τα μίση του Εμφυλίου και της μετεμφυλιακής περιόδου (Μπάδα 2001: 236).

Ακολουθώντας την επίσημη κρατική πολιτική, η ελληνική κοινωνία της εποχής του '80 παρουσιαζόταν εξαιρετικά πλούσια σε ερεθίσματα που προέρχονταν από διάφορες μορφές επιβίωσης και τροφοδότησης της μνήμης αυτού του πολέμου. Αρκεί να αναφερθούν οι αναμνηστικές εκδόσεις βιβλίων για το θέμα της Αντίστασης. Φτάνει ακόμα να σκεφτούμε τις επετειακές εκδηλώσεις που οργανώνονταν σε διάφορα επίπεδα (εθνικό, τοπικό, σχολικό), την ανέγερση μνημείων και αγαλμάτων, την ονοματοδοσία δρόμων, που αποτελούν εκφράσεις της σημασίας που έχει αυτή η μνήμη για τα πολιτικά διακυβεύματα του παρόντος και που δείχνουν το ρόλο που

διαδραμάτισε το κράτος στην καθιέρωση εθνικής συλλογικής μνήμης του πολέμου (Θανοπούλου 2000: 31).

Μέσω των παραπάνω, επιτεύχθηκε τελικά μια ανασηματοδότηση του πολέμου- ένα φαινόμενο που έκανε λόγο για επούλωση πληγών και συγχώρεση. Προσεγγίζοντας μια ανάλογη περίπτωση, δηλαδή τον πόλεμο του Βιετνάμ, και διαπιστώνοντας τις διχαστικές του επιπτώσεις στην αμερικανική κοινωνία,, η Sturken υποστηρίζει στο βιβλίο της *Tangled Memories* ότι μερικές δεκαετίες αργότερα επιχειρήθηκε μια νέα προσέγγιση του πολέμου μέσω της λήθης και της αποσιώπησης των γεγονότων, κάτι που βρίσκει αντίκρισμα και στην ελληνική περίπτωση. Πώς αλλιώς άλλωστε, μπορούσε να μνημονεύσει μια κοινωνία έναν πόλεμο του οποίου οι κεντρικές παράμετροι είναι ο διχασμός και η καταστροφή, έναν πόλεμο του οποίου η ιστορία διαμορφώνεται ακόμη και για τον οποίο υπάρχουν ακόμη πολλές διαφωνίες (44);

Το φαινόμενο της ηρωοποίησης του παρελθόντος και της πατριωτικής και μόνο ανάγνωσης της Αντίστασης, είχε άμεσες επιπτώσεις και στα έργα που κυκλοφόρησαν για την περίοδο αυτή και αναπαρήγαγαν την μονοδιάστατη πλευρά της Αντίστασης, παραγνωρίζοντας ταυτόχρονα τις διχαστικές πτυχές της. Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα, η ιστορία της Αντίστασης να παρουσιάζει πολλές παραλείψεις, ιδίως ως προς τις επιπτώσεις των ιστορικών εξελίξεων στη ζωή και στις απόψεις των απλών ανθρώπων (Van Boeschoten 1997: 11). Το κενό αυτό ήρθαν να συμπληρώσουν οι πρόσφατες ιστορικές και ανθρωπολογικές έρευνες που εξετάζουν σε τοπικό επίπεδο τους ιδιαίτερους τρόπους με τους οποίους βίωσαν οι άνθρωποι τα χρόνια του πολέμου καθώς και τη συγκρότηση της μνήμης αυτής της περιόδου. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια κινείται και η παρούσα εργασία, έχοντας όμως σαν κεντρικό άξονα την ιστορία του «θαύματος» γύρω από την οποία ουσιαστικά δομείται μια σειρά αφηγήσεων για την περίοδο της Κατοχής.

#### **α) Η συγκρότηση της συλλογικής μνήμης του πολέμου.**

Η μνήμη -ή μάλλον οι διάφορες διαστρωματώσεις της- αποτελούν το θέμα αυτής της έρευνας. Κάνοντας λόγο για μνήμη δεν πρέπει να την αντιληφθούμε ως αποθήκη εικόνων του παρελθόντος αλλά ως ενεργό δύναμη και συνεχώς μεταβαλλόμενη πραγματικότητα εξαιτίας των επιδράσεων του παρόντος

(Μαραντζίδης 2001: 27). Ένα από τα βασικότερα ερωτήματα λοιπόν που θα επιχειρήσω να εξετάσω στη συγκεκριμένη ενότητα αφορά την πρόσκτηση, ανάκληση και ενεργοποίηση της μνήμης του πολέμου στο χωριό. Κατ' αρχάς, όμως, θα πρέπει να κάνω ορισμένες διευκρινήσεις στο εννοιολογικό επίπεδο.

Οι όροι συλλογική, κοινωνική και λαϊκή μνήμη, οι οποίοι παραπέμπουν στη σχέση παρόντος - παρελθόντος, χρησιμοποιούνται συχνά αδιάκριτα, χωρίς να οριστεί το περιεχόμενό τους. Στην παρούσα μελέτη χρησιμοποιώ τον όρο συλλογική μνήμη θέλοντας να τονίσω τη διαδικασία παραγωγής αυτής της μνήμης, η οποία διαμορφώθηκε με τη συμμετοχή όλων των μελών της συγκεκριμένης ομάδας. Η συμμετοχή αυτή είναι ενεργή και βασίζεται κυρίως στην προφορική επικοινωνία που υπάρχει ανάμεσα στα μέλη της ομάδας. Όταν γίνεται λόγος για κοινωνική μνήμη αντίθετα, αυτή η διαδικασία συγκρότησης της μνήμης γίνεται σε σημαντικό βαθμό παθητικά γιατί συνίσταται στην ενσωμάτωση νοημάτων που προέρχονται από το δημόσιο λόγο, ή από κάποια άλλη μορφή εξουσίας.( Van Boeschoten 1997: 209). Σ' αυτό το σημείο δεν υπονοώ βέβαια ότι η συλλογική μνήμη δεν έχει επηρεαστεί σε ένα μεγάλο βαθμό από τις δημόσιες αναπαραστάσεις του πολέμου, όμως κι αυτή ακόμα η διαδικασία περιλαμβάνει τη συλλογική συναίνεση. Σύμφωνα με τα παραπάνω, σε όποιο σημείο της εργασίας γίνεται αναφορά στη μνήμη της υπό μελέτη κοινότητας, θα περιγράφεται με τον όρο συλλογική.

Η αναφορά στους συλλογικούς τρόπους συγκρότησης της μνήμης του πολέμου δεν παραβλέπει βέβαια τη σημασία της ατομικής διάρθρωσης της μνήμης που επηρεάζεται από τα κοινωνικά χαρακτηριστικά του κάθε προσώπου. Το φύλο, η κοινωνική και οικονομική θέση, οι πολιτικές επιλογές, οι ιδεολογίες, διαμορφώνουν τον τρόπο με τον οποίο κάθε ένας προσλαμβάνει το παρελθόν. Ανεξάρτητα από τις παραπάνω παραμέτρους όμως, όπως προκύπτει από τις συνεντεύξεις, η μνήμη της περιόδου περιστρέφεται γύρω από συγκεκριμένους ιδεολογικούς πόλους και περιλαμβάνει μια πληθώρα αναμνήσεων οι οποίες εγγράφηκαν στη μνήμη σε άτακτη μορφή.

Μάλιστα, είναι σημαντικό να υπογραμμιστεί εδώ η χρήση κοινών εικόνων σε διαφορετικές αφηγήσεις για την περιγραφή διάφορων γεγονότων, τα οποία χαρακτήθηκαν στη μνήμη ως σημαντικά, πράγμα που δηλώνει ότι ίσως υπάρχει κάποιο είδος πολιτισμικά διαμορφωμένου σχήματος για ορισμένους τρόπους του σκέπτεσθαι την περίοδο του πολέμου (Collard 1993: 328). Εν προκειμένω, η αναδόμηση της μνήμης του πολέμου γύρω από συγκεκριμένα γεγονότα, πρόσωπα και στερεότυπες

ιδέες φαίνεται να επιβεβαιώνει την παραπάνω άποψη. Μάλιστα ήταν συχνές οι περιπτώσεις όπου κάποιος αφηγητής μου έκανε αναφορά σε συγκεκριμένα περιστατικά περιγράφοντάς τα με σχεδόν ταυτόσημους όρους όπως κάποια αφήγηση που είχε προηγηθεί.

Η μνήμη εξάλλου, είναι μια ατομική όσο και κοινωνική διαδικασία κι αυτό γιατί η σχέση μεταξύ ατόμου και ομάδας είναι αμφίδρομη. Εντούτοις, η ιδέα μιας ατομικής μνήμης, τελείως ξεχωριστής απ' την κοινωνική μνήμη, δεν είναι εφικτή (Halbwachs 1950: 33, Connerton 1968: 36). Το τι τελικά θα μείνει ως σημαντική ιστορική αφήγηση και ο τρόπος με τον οποίο θα περιγράφεται, καθώς επίσης και το τι θα διαγραφεί από τη μνήμη, είναι προϊόν συλλογικής επιλογής, κάτι που φαίνεται να βρίσκει επιβεβαίωση στην περίπτωση που εξετάζεται εδώ.

Σε μια μικρή κοινωνία, όπως αυτή του χωριού, όπου η προφορικότητα κυριαρχεί στις διαπροσωπικές σχέσεις, θα ήταν ατόπημα να παραγκωνίσουμε τον ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο που έπαιξε η γλωσσική επικοινωνία στη συγκρότηση της μνήμης της περιόδου (Van Boeschoten 1997: 209). Αυτή η διαδικασία έχει την αφετηρία της στα χρόνια του πολέμου. Τα γεγονότα της εποχής μπορεί να επηρέαζαν όλα τα μέλη της κοινότητας, η αξιολόγηση της σημασίας τους όμως δεν γινόταν μόνο ατομικά αλλά και σε συλλογικό επίπεδο. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια, τα ίδια περιστατικά γινόταν αντικείμενο σχολιασμού και ερμηνείας από κοινού, στην πλατεία, στις παρέες και στο σπίτι, επηρεάζοντας τόσο την πρόσκτηση του αρχικού βιώματος, όσο και την μεταφορά του στη μνήμη.

Άλλες φορές φαίνεται ότι οι αναμνήσεις από την περίοδο του πολέμου έχουν επηρεαστεί από ευρύτερες μορφές εξουσίας, όπως η κρατική πολιτική, η εκπαίδευση, ο κινηματογράφος, η εθνική και τοπική ιστοριογραφία. Σε ορισμένες περιπτώσεις μάλιστα οι μνήμες διαφόρων περιστατικών συμφωνούν με την «κυρίαρχη» συλλογική μνήμη της Αντίστασης που διαμορφώθηκε στη δεκαετία του 1980, μια διαδικασία που αναφέρθηκε και παραπάνω.

Ο κεντρικός κορμός των αφηγήσεων που θα ακολουθήσουν καλύπτει το χώρο της ενεργούς μνήμης. Σ' αυτήν συγκαταλέγονται κοινές, επαναλαμβανόμενες και σχεδόν κωδικοποιημένες αφηγήσεις που περιστρέφονται γύρω από σημαντικά περιστατικά ή πρόσωπα. Οι αφηγήσεις αυτές είναι αποκαλυπτικές όχι για την αποκατάσταση των αντικειμενικών συμβάντων αλλά ως δείκτες της βιωμένης ιστορίας και του τρόπου που αυτή αποτυπώνεται στη μνήμη και η ανάλυσή τους είναι σημαντική για να αποκαλυφθούν οι άξονες γύρω από τους οποίους δομείται η μνήμη



του πολέμου. Το βασικό μου επιχείρημα στην ανάλυση αυτών των πληροφοριών είναι ότι υπάρχει ένα κοινό υπόστρωμα αναμνήσεων και κοινών εμπειριών το οποίο υπαγορεύει πολλά από τα σημεία στα οποία θα σταθεί ο αφηγητής και τα οποία προβάλλονται ως σημαντικά. Ως εκ τούτου, τα θέματα που θα εξετάσω στην παρούσα ενότητα έχουν να κάνουν με τις επιπτώσεις από την παρουσία των Γερμανών στο χωριό, τις δυσκολίες της Κατοχής, την οργάνωση της αντιστασιακής κίνησης και τη δράση των ανταρτών καθώς και τη διαίρεση του αντιστασιακού κινήματος στην περιοχή και τέλος την αποτίμηση της Αντίστασης από τους κατοίκους του χωριού.

Εν προκειμένω, ένα θέμα που συναντάται συχνά στις περιγραφές της περιόδου είναι ο φόβος για την παρουσία των Γερμανών. Μέσα στα πλαίσια αυτής της μνήμης γίνεται συχνά αναφορά στον πανικό που ένιωσαν οι κάτοικοι μόλις πρωτοείδαν τους Γερμανούς στο χωριό. Η εικόνα των γερμανικών στρατευμάτων που περιέρχονται το χωριό φαίνεται να έχει αποτυπωθεί ανεξίτηλα στη μνήμη τους. Αυτή η εικόνα αποτελεί έκφραση του κυρίαρχου κλίματος της εποχής, κλίματος που συνεπάγεται την επιφύλαξη, την ανησυχία, την υπόνοια, την αγωνία.

Πολύ γρήγορα όμως και μετά την έκφραση του πρώτου πανικού, οι μνήμες για την παρουσία των Γερμανών στο χωριό αρχίζουν να αλλάζουν μορφή και να γλυκαίνουν, καθώς η συμβίωση των δυο διαφορετικών εθνικών ομάδων μέσα στο χώρο του χωριού, φαίνεται να ήταν αρμονική. Η παρουσία των Γερμανών στρατιωτών στο χωριό κατά τον πρώτο χρόνο της Κατοχής, επέτρεψε στους κατοίκους να έχουν άμεση επαφή μαζί τους και γρήγορα διαλύθηκε η εικόνα που είχαν διαμορφώσει για τους Γερμανούς μέσα από τους στερεότυπους λόγους και τις αναπαραστάσεις για αυτούς.

Έτσι, οι κάτοικοι εκφράζουν συχνά θετικές κρίσεις που αφορούν τους Γερμανούς στρατιώτες και τους χαρακτηρίζουν ως πειθαρχημένους, καλούς και εργατικούς. Η συλλογική μνήμη έχει διασώσει την κατασκευή έργων, όπως τη διάνοιξη δρόμων και την κατασκευή ενός μικρού φράγματος, στα οποία προχώρησαν οι στρατιώτες, έργα που βέβαια είχαν σκοπό να κάνουν την παραμονή τους στο χωριό ευκολότερη. Οι τεχνολογικές γνώσεις τους, από τις οποίες απείχαν πολύ οι κάτοικοι του χωριού, αναγνωρίζονται συχνά με θαυμασμό.

Η εργατικότητα και η πειθαρχία που όπως λένε χαρακτήριζε τους Γερμανούς, έγινε συχνά αντικείμενο σύγκρισης με την τεμπελιά και ανεμελιά που εκφράζουν οι Έλληνες, που όπως λέγεται *«προσπαθούν να αποφύγουν τη δουλειά»*. Μάλιστα δεν λείπουν οι αξιολογικές κρίσεις που διασώθηκαν στη συλλογική μνήμη με τη μορφή



ανεκδότων: *«Όταν έφτιαχναν οι Γερμανοί τη δεξαμενή κάτω, ο Πρόεδρος στεκόταν σαν επιστάτης και οι άλλοι στέκονταν και μάζευαν. Σου λέει, πρόεδρος εγώ. Τον αρπάζουν κι αυτόν και τον βάζουν στη δουλειά».* (Ι. Ματιάκης).

Όσον αφορά την παρουσία των Γερμανών, συχνές είναι οι αναφορές στις αφηγήσεις, στην προσπάθειά τους να συγκεντρώσουν τρόφιμα. Σχεδόν σε όλες τις συνεντεύξεις αναφέρθηκαν οι επισκέψεις που έκαναν στα σπίτια για να συγκεντρώσουν φαγητό και οι πληροφορητές μου πολλές φορές αστειεύτηκαν με την έλλειψη επικοινωνίας που υπήρχε. Την εικόνα που παρουσίαζαν οι Γερμανοί γυρίζοντας στα σπίτια και μαζεύοντας αυγά, ένας πληροφορητής μου μάλιστα τη συνέκρινε με ένα έθιμο του χωριού, τις Λαζαρίνες, κατά το οποίο κορίτσια του χωριού περιδιαβαίνουν τους δρόμους του και μαζεύουν αυγά στα καλάθια τους! Ο λόγος που αυτές οι αναμνήσεις διατηρήθηκαν τόσο ζωντανές στη μνήμη των αφηγητών έχει να κάνει ίσως με το γεγονός ότι αυτές αντιδιαστέλλονται στην εικόνα του ισχυρού γερμανικού στρατού που είχαν διαμορφώσει ως τότε και δείχνουν ότι και οι κατακτητές ουσιαστικά αντιμετώπιζαν προβλήματα επιβίωσης.

Ακόμη, εντύπωση έχει κάνει στους κατοίκους του χωριού η στάση των στρατιωτών απέναντι στις γυναίκες, κάτι που αναφέρουν συχνά. Μάλιστα, μια πληροφορήτριά μου, μου εξιστόρησε ένα περιστατικό κατά το οποίο προκαλούσαν ανοιχτά με μια φίλη της ένα Γερμανό στρατιώτη: *«Ήμασταν ψηλά στο σπίτι και έρχονταν ένας μ' ένα γομάρι καβάλα, κι αρχίσαμε εμείς να σπρωχνόμαστε και να γελούμε και να φτιάχνουμε. Δεν σήκωσε τα μάτια να μας κοιτάξει. Να δεις τι τίμιοι ήταν».* (Π. Πλιάτσιου).

Όλες αυτές όμως οι θετικές κρίσεις για τους Γερμανούς αφορούν την πρώτη περίοδο παραμονής τους στο χωριό, όταν η οργάνωση της αντίστασης βρισκόταν σε εμβρυακό στάδιο. Από εκεί και πέρα αρχίζουν να εκφράζονται και αρνητικές κρίσεις που τονίζουν την απολίτιστη, απάνθρωπη και βάρβαρη πλευρά τους. Οι μνήμες των αφηγητών από αυτό το σημείο και πέρα ανατρέχουν στη σκληρή στάση των Γερμανών όταν θέλουν να τονίσουν την αυστηρότητα και την αδιαλλαξία τους ενάντια σε κάθε πράξη αντίστασης ή σε κάθε επίθεση εναντίον τους.

Πράγματι, η εκδήλωση αντιστασιακών ενεργειών που πληθαίνανε και είχαν γίνει πια οργανωμένες, άλλαξε το σκηνικό και τη στάση των Γερμανών. Οι αλλαγές ήταν έντονες και στην περιοχή της Δυτικής Μακεδονίας. Μάλιστα, το χειμώνα του 1943, ένα σύνταγμα των Ες-Ες αντικατέστησε μια μονάδα της Wehrmacht στη Δυτική Μακεδονία (Δορδανάς 2002: 543). Σύμφωνα με τον τότε φρούραρχο της

Κοζάνης, «οι σχέσεις μεταξύ του ελληνικού πληθυσμού και των γερμανικών αρχών κατοχής χειροτέρεψαν αστραπιαία. Ήδη κατά την άφιξη αυτής της μονάδας, σημειώθηκαν διαρπαγές σε μεγάλη έκταση»(Dreidoppel 2004: 2).

Αυτή η αλλαγή είναι φανερή και στη μνήμη των κατοίκων του χωριού. Από κει και πέρα οι χαρακτηρισμοί πλησιάζουν το στερεότυπο των Γερμανών που αναδύεται από την εθνική μνήμη της Κατοχής και σύμφωνα μ' αυτό αντιπροσωπεύουν τον τρόμο, την αγριότητα, την αδιαλλαξία, την καταστροφή (Θανοπούλου 2000: 270). Μερικές φορές μάλιστα, ενσωματώνοντας αυτά τα στερεότυπα, οι πληροφορητές μου προχωρούν σε αφηγήσεις που αγγίζουν τα όρια της φαντασίας: *«Αυτοί το '43 δεν ήταν οι ίδιοι που ήρθαν το '41. Ήταν κάτι μαζώματα, μπάσταρδα που λέμε. Αυτοί δεν ήξεραν από μάνα και από πατέρα που λένε. Δηλαδή αυτός ο Χίτλερ είχε ένα μέρος όπου είχε άντρες και γυναίκες μαζεμένους κι έκαναν αυτή τη δουλειά, γεννούσαν παιδιά για το κράτος. Δεν ήξεραν από οικογένεια αυτά. Ήξεραν μόνο Χάι Χιτλερ. Γι αυτό έγιναν οι μεγάλες καταστροφές μετά, από τους πρώτους Γερμανούς όχι».* (Γ. Γκανάτσιος). Παραπάνω, βλέπουμε μια προσπάθεια ερμηνείας της βάνουσης και άγριας συμπεριφοράς των Γερμανών, με όρους που τους αποδίδουν άλλες, μη κανονικές και μη ανθρώπινες ιδιότητες.

Οι αρνητικές κρίσεις για τους Γερμανούς όμως δεν αναφέρονται μόνο στην προσωπική εμπειρία των αφηγητών αλλά ακόμη και σε θηριωδίες των Γερμανών που αφορούν εκτελέσεις και εμπρησμούς σε άλλες περιοχές της ηπειρωτικής Ελλάδας, όπως οι εκτελέσεις στα Καλάβρυτα. Αν και οι μνήμες περιορίζονται στην απλή αναφορά των τόπων όπου οι Γερμανοί προέβησαν σε μεγάλες καταστροφές, είναι φανερό ότι αυτές οι ενέργειες σημάδεψαν βαθιά τις μνήμες των αφηγητών και προκάλεσαν την εποχή εκείνη μια ψυχολογία φόβου. Το χωριό μάλιστα εμφανίζεται μέσα από τις αναμνήσεις των καταστροφών αυτών, ως το σημείο αναφοράς σε κάθε σύγκριση μεταξύ αυτού που έγινε εδώ και αυτού που συνέβη αλλού. Αυτή η σύγκριση βέβαια είναι ιδιαίτερα εμφανής στην περιγραφή του «θαύματος», κάτι για το οποίο θα γίνει λόγος και παρακάτω.

Οι κρίσεις για τους Γερμανούς και την παρουσία τους δεν είναι λοιπόν ομοιόμορφες. Από την σκιαγράφηση μιας εικόνας μάλλον ευνοϊκής περνάμε στη συνέχεια στην έκφραση φόβου και απόλυτης απέχθειας γι' αυτό που συμβολίζουν οι Γερμανοί: την καταστροφή και τη βία. Πέρα όμως από τις συναισθηματικά φορτισμένες εκφράσεις, οι περισσότερες απόψεις συγκλίνουν στο ότι οι Γερμανοί συνήθως δεν προχωρούσαν σε σκληρές πράξεις αν δεν υπήρχε κάποια σοβαρή

αφορμή. Με λίγα λόγια εκφράζεται κι εδώ η παραδοσιακή πρακτική που αντιμετωπίζει τον ανθρώπινο εχθρό με τον ίδιο τρόπο όπως τα εχθρικά στοιχεία της φύσης. Όπως το φίδι ή η αρκούδα, ο Γερμανός «δεν σε πειράζει αν δεν τον πειράξεις» (Van Boeschoten 1997: 217).

Σε συνάρτηση με την παρουσία των δυνάμεων κατοχής αναφέρονται συχνά και οι κακουχίες του πολέμου. Μέσα σ' αυτές τις αναμνήσεις εξέχουσα θέση έχει η αναφορά στην πείνα του χειμώνα του '42, που ιδιαίτερα στις πόλεις στάθηκε αφορμή να χαθούν χιλιάδες άνθρωποι. Στην ύπαιθρο βέβαια οι άμεσες επιπτώσεις της Κατοχής άργησαν να φανούν (Mazower 1994: 41). Έτσι και το χωριό, του οποίου η οικονομία βασιζόταν στην αυτοκατανάλωση και εξαρτιόταν σε περιορισμένο μόνο βαθμό από την αγορά, δεν γνώρισε άμεσα τα αποτελέσματα της πείνας.

Ωστόσο, στις αφηγήσεις της περιόδου, δεν σπανίζουν οι αναφορές σε ανθρώπους των πόλεων που εμφανίζονταν στο χωριό και πουλούσαν αντικείμενα αξίας για ένα κομμάτι ψωμί. Η εικόνα αυτή της εξαθλίωσης που παρουσίαζαν οι μισθοσυντήρητοι και οι εργαζόμενοι των πόλεων έκανε μεγάλη εντύπωση στους κατοίκους του χωριού, καθώς δεν είχαν έρθει σε παρόμοια επαφή με τους κατοίκους της πόλης.

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι οι κάτοικοι του χωριού δεν ένιωσαν την έλλειψη της τροφής. Με την κατακόρυφη πτώση της παραγωγής στα σιτηρά και την αρπαγή των ζώων, υπήρξαν οικογένειες που βρέθηκαν σε πολύ δεινή θέση. Έτσι, αρκετοί προέβησαν σε ενέργειες που ξένισαν την πλειοψηφία του χωριού, αφού ήταν αντίθετες με τις ως τότε αγροτικές συνήθειες: *«Το '42 ήταν φρικτό. Γι αυτό τότε ο μακαρίτης ο Βαγγέλης ο Τουρτούρας, έφαγε το σπόρο. Γιατί σκέφτηκε, άμα το σπείρω θα πεθάνω πρωτότερα, ας φάω το σπόρο να πορέψω κι έχει ο θεός το καλοκαίρι. Κι έλεγαν ορισμένοι, ορέ το σπόρο να φάει; Το σπόρο. Προκειμένου να πεθάνει. Έκανε ότι σκέφτηκε».* (Α. Λιούλιας).

Σαν απάντηση στα δεινά της Κατοχής έρχεται η αναφορά στις πρώτες αυθόρμητες και μη οργανωμένες ενέργειες στο χωριό κατά των στρατευμάτων κατοχής. Ιδιαίτερη θέση στην ανάμνηση αυτών των γεγονότων έχει η οργάνωση της πρώτης ανταρτοομάδας στην οποία συμμετείχαν και νέοι του χωριού. Ενώ ορισμένοι πληροφορητές μου αποκάλυψαν τα πρόσωπα αυτά, άλλοι δεν θέλησαν να αναφερθούν ονομαστικά σ' αυτούς που συμμετείχαν στην ομάδα με τη δικαιολογία ότι δεν θυμούνται ή δεν γνωρίζουν. Αυτές οι δηλώσεις μας φέρνουν αντιμέτωπους με το ζήτημα της λήθης των γεγονότων του πολέμου. Ως προς τη λήθη, είναι σημαντικό

να διακρίνουμε τη σιωπή από την αποσιώπηση (Van Boeschoten 1997: 215). Είναι πολύ πιθανό λοιπόν ορισμένοι αφηγητές να μην αποκαλύπτουν την ταυτότητα των αντρών, πιστεύοντας ότι έτσι θα τους προστατέψουν, καθώς πολλοί από αυτούς υπέστησαν διώξεις μετά το τέλος του πολέμου.

Στις μνήμες για την εμφάνιση αντιστασιακής κίνησης στο χωριό είναι έκδηλη μια εικόνα εγρήγορσης από όλους τους κατοίκους ανεξάρτητα από φύλο, πολιτική προτίμηση ή ηλικιακή ομάδα. Η εμφάνιση εξάλλου του ΕΑΜ και τα μηνύματα για ελευθερία και κοινωνική δικαιοσύνη που έφερε μαζί του, φαίνεται πως προσέλκυσαν την πλειοψηφία των κατοίκων. Οι αφηγήσεις της περιόδου αποκαλύπτουν συχνά την επαναστατική διάθεση των δυο πρώτων χρόνων της Κατοχής και αναφέρονται στις εκδηλώσεις που οργάνωνε το ΕΑΜ και οι οποίες είχαν μεγάλη απήχηση στον τοπικό πληθυσμό: *«Το 80% του χωριού ήταν με το ΕΑΜ. Ήταν και φανερά οργανωμένοι. Εγώ ήμουν στα Αετόπουλα. Είχαμε διαβαθμίσεις. Λοιπόν αυτοί οργάνωναν εκδηλώσεις, συγκεντρωνόμασταν, και μάλιστα περισσότερο δηλαδή καθοδήγηση. Για να κρατιέται το ηθικό».* (Μήτσος Σακούλας).

Αναμφίβολα, κατά την περίοδο αυτή η επαναστατική κίνηση έφερε μαζί της μια δυναμική αισιοδοξίας, μια ελπίδα ότι κάποια αλλαγή ερχόταν, αλλαγή που θα έπαιρνε μαζί της και τις προπολεμικές πληγές. Αυτή η κοινωνική δυναμική στις αφηγήσεις του σήμερα δεν είναι τόσο ορατή κι αυτό γιατί οι μαρτυρίες που καταγράφονται 60 χρόνια μετά είναι αποτέλεσμα μιας συνεχούς και μακρόχρονης επεξεργασίας της ατομικής και συλλογικής μνήμης, η οποία ξεκίνησε ήδη κατά τη διάρκεια της Κατοχής. Ο άκρατος και ανεξέλεγκτος επαναστατικός ενθουσιασμός που εκδηλώθηκε με την εμφάνιση των πρώτων ανταρτών, θάφτηκε στη μνήμη κάτω από άλλα στρώματα που προστέθηκαν αργότερα (Collard 1993: 389, Van Boeschoten 1997: 91).

Η μνήμη της αντίστασης στις προφορικές αφηγήσεις του σήμερα, περιστρέφεται γύρω από συγκεκριμένους πόλους, έναν από τους οποίους αποτελεί και το ΕΑΜ/ΕΛΑΣ. Η μνήμη για το ΕΑΜ κυκλοφορεί στο χωριό σαν μνήμη λίγο ως πολύ κοινή. Είναι αναμνήσεις που πλέκονται κυρίως γύρω από την ιστορία και τη δράση ορισμένων προσώπων που υπήρξαν σημαντικά μέλη του και ήταν πολύ γνωστά τόσο στο χωριό, όσο στην περιοχή. Στην πλειονότητα των μνημών αυτά τα πρόσωπα φαίνεται να παίρνουν ως επί το πλείστον μυθικές διαστάσεις. Σημαντικό ρόλο σ' αυτή τη διαδικασία βέβαια έχει παίξει και η γραπτή απόδοση της ιστορίας



τους. Το παράδειγμα του αρχιμανδρίτη Ι. Λιούλια είναι το πιο χαρακτηριστικό για το χωριό.

Έτσι, στις αφηγήσεις για την παρουσία του ΕΑΜ αναφέρθηκαν αρκετά ονόματα, εκείνα όμως που δεν έλειπαν από καμία αφήγηση ήταν το όνομα του Ι. Καρανάνου και του Ι. Λιούλια. Ο πρώτος περιγράφηκε ως το κεντρικό στέλεχος της οργάνωσης στο χωριό, σαν αυτός που ουσιαστικά κινούσε τα νήματα. Μάλιστα πολλοί ανέφεραν πως ήταν ένα από τα πιο ισχυρά και γνωστά πρόσωπα του ΕΑΜ στην ευρύτερη περιοχή. Η διάσωση του ονόματος αυτού με τέτοια ένταση στη συλλογική μνήμη των κατοίκων έχει να κάνει σε μεγάλο βαθμό με το μαρτυρικό του θάνατο. Ο Καρανάνος, που ήταν και δάσκαλος του χωριού, εκτελέστηκε στις 26 Ιανουαρίου του 1944 στην Κοζάνη μαζί με άλλα 42 άτομα, ως αντίποινα για το θάνατο ενός Γερμανού γιατρού από ενέδρα ανταρτών (Σιώζος 1992: 108).

Όσον αφορά το πρόσωπο αυτό, το σημείο εκείνο της ιστορίας του, το οποίο οι κάτοικοι περιγράφουν με τα πιο μελανά σημεία, είναι η στιγμή της σύλληψής του. Αυτό το περιστατικό φαίνεται να συγκλόνισε τους χωριανούς καθώς η σύλληψη έλαβε χώρα στην κεντρική πλατεία του χωριού μπροστά στα μάτια πολλών. Μάλιστα, η τελική έκβαση τους άφησε όλους συγκλονισμένους και μουνδιασμένους.

Η περιγραφή της σύλληψης αυτής έγινε ορισμένες φορές με τρόπο ανάλογο μιας κινηματογραφικής ταινίας με θέμα την Αντίσταση. Μέσα στα πλαίσια αυτά η εθνική προσφορά του ήρωα-θύματος σκιαγραφήθηκε έντονα. Η αφήγηση λοιπόν περιστράφηκε γύρω από συγκεκριμένους άξονες: την προδοσία από κάποιο άτομο που είχε φιλογερμανικές διαθέσεις, την προειδοποίηση του θύματος ότι ο εχθρός γνωρίζει για τη δράση του, την επιβλητική παρουσία των Γερμανών και τη στιγμή της υπόδειξης του θύματος από τον καταδότη.: *«Ο Καρανάνος ήταν μέσα στο μαγαζί και έπαιζε τάβλι. Τον είχαν πει, Γιάννη προδόθηκε το κόμμα. Αυτός δεν φοβόταν. Έρχεται μπροστά μια μοτοσικλέτα, τις διπλές των Γερμανών. Είχαν αυτόν τον Καραμούζα. Αυτός φορούσε μια κουκούλα να μη φαίνεται. Έφυγε ένας τροχάδην και λέει, 'Δάσκαλε, σήκω φύγε'. Μόλις έφτασαν αυτοί και κατέβηκαν κάτω, τακ με το δάχτυλο εκείνος, παπ οι Γερμανοί τον Καρανάνο. Ο Καραμούζας ήταν καταδότης. Από 'κει τον πήγαν στην Κοζάνη, κλείσιμο μέσα κι από κει ύστερα τι υπόφερε!»* (Γ. Γκανάτσιος).

Με τον ίδιο τρόπο γίνεται και η περιγραφή της σύλληψης του ιερέα, αν και φαίνεται ότι οι κάτοικοι έχουν περιβάλλει τη μνήμη αυτού του προσώπου με ένα πέπλο σεβασμού και ιερότητας, εν μέρει εξαιτίας της θέσης του και εν μέρει γιατί το πρόσωπο αυτό τείνει να γίνει σύμβολο του πανελλήνιου αγώνα εξαιτίας των

προσπαθειών που έγιναν εκ των υστέρων από επιφανείς και μορφωμένους άντρες για την προβολή της ιστορίας του Ι. Λιούλια. Ο αρχιμανδρίτης ήταν ένας από τους ιερείς που έλαβε μέρος στην αντιστασιακή προσπάθεια και συντάχθηκε στο πλευρό του ΕΑΜ. Εξαιτίας της αντιστασιακής του δράσης εκτελέστηκε από τους Γερμανούς σε στρατόπεδο της Θεσσαλονίκης.

Λόγω της διαμονής του Λιούλια στην κοντινή πόλη της Κοζάνης, όπου ουσιαστικά περιόρισε τη δράση του, οι κάτοικοι του χωριού δεν είχαν άμεση γνώση της σύλληψης του, όπως στην περίπτωση του Καρανάνου. Αυτό το γεγονός, στάθηκε αφορμή να στηθεί ένα σκηνικό υπερρεαλιστικών διαστάσεων, που περιλαμβάνει βάνουσα βασιανιστήρια από Γκεσταπίτες, στάση αλύγιστη εκ μέρους του αρχιμανδρίτη και μεγαλείο ψυχής. Ορισμένοι αφηγητές μου τόνισαν αυτή την τελευταία διάσταση με τη δήλωση *«ακόμη και την τελευταία ώρα έψαλλε τον Εθνικό Ύμνο»*. Εδώ βέβαια έχουμε να κάνουμε με την παρουσία στερεότυπων λόγων που διαμορφώνουν με τη σειρά τους στερεότυπες εικόνες. Η παρουσία τους εκφράζει πράγματι την επίδραση ευρύτερων και καλά οργανωμένων μηχανισμών κατά τέτοιο τρόπο ώστε να μπορούν αυτοί να διατυπώνουν και να διοχετεύουν λόγους που εγχαράσσονται στις ατομικές μνήμες (Θανοπούλου 2000: 350).

Πέρα από την ανάδειξη της εθνικής διάστασης των παραπάνω προσώπων, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι προσπάθειες πολιτικής τους χρήσης από κατοίκους του χωριού. Έτσι, στη διάρκεια των αφηγήσεων, ορισμένοι πληροφορητές μου έσπευσαν να τονίσουν τους δεσμούς των δυο αυτών προσώπων με την Αριστερά: *«Όπως μου έλεγε εμένα η Πατσιούρινα, ο Καρανάνος με τον αρχιμανδρίτη, μπροστά από τον πόλεμο είχαν και συνδέονταν με κομμουνιστάι και αριστερούς. Αυτοί ήταν τα στελέχη εδώ στο χωριό»*. (Κ. Χατζημητράγκα). Ιδιαίτερα για τα πρόσωπα που είχαν και έχουν αριστερές πεποιθήσεις, είναι σημαντική η προβολή των ιδεολογικών πιστεύω των προσώπων που η συλλογική μνήμη έχει συγκρατήσει ομόφωνα, καθώς αυτά λειτουργούν κατά ένα τρόπο ως μεσάζοντες για την υποστήριξη στο ΕΑΜ και τις παρεμφερείς με αυτό οργανώσεις.

Ορισμένοι άλλοι πάλι, ίσως λόγω διαφορετικών πολιτικών προτιμήσεων, προσπαθούν να απεκδύσουν αυτά τα πρόσωπα και κυρίως τον ιερέα από το μανδύα του αριστερού: *«Από κάποιες συζητήσεις που κάναμε, φαινόταν ότι ο Λιούλιας δεν ήταν καθόλου κομμουνιστής. Αλλά πήγε με το ΕΑΜ γιατί δεν ήξερε που αλλού να πάει. Σου λέει θα τα ξεκαθαρίσουμε μετά»*. (Α. Παναγιώτου). Ενώ άλλοι, με αφορμή την αναφορά στα σημαντικά αυτά μέλη της οργάνωσης, βρίσκουν αφορμή να εκφράσουν

την πικρία τους για τις μετέπειτα διώξεις των ανθρώπων που συμμετείχαν στην αντίσταση: *«Γιατί κακά τα ψέματα, οι περισσότεροι δεν είχαν καμία σχέση με τον κομμουνισμό. Μόνο ένα δυο άτομα. Ο Καρανάνος ο δάσκαλος και κάνα δυο άλλοι. Επειδή ήταν εναντίον των Γερμανών, ήταν κομμουνιστές»* (Μ. Σακκούλας).

Το θέμα των πολιτικών πεποιθήσεων εγείρεται σύμφωνα με τις μεταπολεμικές εξελίξεις και την επικράτηση της δεξιάς παράταξης στο χωριό. Η αρχική πρόσληψη της αριστεράς, που την εποχή της Κατοχής συμβόλιζε άλλα πράγματα, μεταπλάστηκε. Η συμμετοχή στην αντίσταση υπέστη επιλογή και μεταβολές κατά τις οποίες ορισμένα σημεία, όπως οι αριστερές πεποιθήσεις, αξιολογήθηκαν ως επικίνδυνα. Το γεγονός αυτό μπορούμε να το αποδώσουμε σε μια εγγενή διάσταση της πολιτισμικής μνήμης: στο ότι η ερμηνεία του παρελθόντος εξακολουθεί να μεταβάλλεται υπό το πρίσμα μεταγενέστερων εμπειριών, όσο και του παρόντος. Η διαδικασία αυτή ανασηματοδότησης είναι μάλιστα ένα κατ' εξοχήν κοινωνικό φαινόμενο, καθώς η μνήμη, ακόμα και η πιο ιδιωτική ανάμνηση, εντάσσονται πάντα σ' ένα κοινωνικό πλαίσιο.

Οι Γερμανοί, το ΕΑΜ και οι αντάρτες του ΕΛΑΣ συνυπάρχουν σχεδόν στο θέατρο των γεγονότων που εκτυλίσσονται στη σύντομη χρονική διάρκεια του πολέμου. Συχνά μάλιστα, οι πρωταγωνιστές εμπλέκονται στα ίδια γεγονότα, με τρόπο που να μην είναι δυνατόν να μιλάς για τους μεν χωρίς να ανακαλείς του δε. Γι αυτό το λόγο, οι αφηγητές αναφέρονται συχνά στη δράση των ανταρτών, προσδιορίζοντάς την κυρίως γύρω από ένα συγκεκριμένο σημείο αναφοράς: το χώρο του χωριού.

Η μνήμη για τους αντάρτες περιλαμβάνει όλες τις αναμνήσεις για τις σχέσεις των κατοίκων του χωριού με αυτούς, όπως και τις αναμνήσεις που αναφέρονται στην εσωτερική διαμάχη μεταξύ των αντιτιθέμενων οργανώσεων, που προέρχονταν από διαφορετικούς ιδεολογικούς χώρους. Σ' αυτό το σημείο οι προφορικές αφηγήσεις υπογραμμίζουν το κλίμα αβεβαιότητας, αταξίας και σύγχυσης που βασίλευε εκείνη την εποχή.

Η αναφορά στη δράση των ανταρτών, ωστόσο, είναι ένα θέμα που περιστρέφεται γύρω από δυο εκ διαμέτρου αντίθετους πόλους: ο ένας είναι η προσφορά τους στον αγώνα για απελευθέρωση, που κρίνεται θετικά, και ο άλλος είναι η κακή χρήση της εξουσίας κάτι που αποδοκιμάζεται σε όλες τις αφηγήσεις. Μάλιστα είναι αρκετές οι περιπτώσεις που οι αφηγητές μου στηλιτεύουν τη χρήση ψυχολογικής ή σωματικής βίας από την πλευρά των ανταρτών προκειμένου να στρατολογήσουν και άλλους άντρες του χωριού στις τάξεις τους. Η προσπάθεια για



απελευθέρωση της περιοχής που τελικά πέτυχαν οι αντάρτες, συμβάλλοντας έτσι στη δημιουργία μιας «ελεύθερης Ελλάδας», στην πραγματικότητα δεν ήταν τόσο αισθητή, κατά τα λεγόμενα ορισμένων αφηγητών: *«Τους φοβόταν τους αντάρτες ο κόσμος, γιατί καθώς μας είπαν στην αρχή, άμα δεν έρχεσαι, φτιάξε το μνήμα στο σπίτι σου και κάτσε...Ε, ήταν ελεύθερα τότε, δεν είχαμε δεξιούς να διοικούν. Ήταν αυτοί οι αριστεροί διοικούσαν και δεν μπορούσες να πεις τίποτα, τι να πεις».* (Απόστολος Ματιάκης).

Αυτή την εποχή το αντίπαλο δέος των οργανώσεων της αριστεράς στην περιοχή αποτέλεσε η ΠΑΟ. Σ' αυτή συμμετείχαν κυρίως ένοπλοι τουρκόφωνοι από τα ποντιακά χωριά της Δυτικής Μακεδονίας. Τα μέλη της ΠΑΟ, ως ομάδα αναφοράς των αναμνήσεων που ανακλήθηκαν, καταλαμβάνουν σημαντική θέση στο πλαίσιο της μνήμης της περιόδου, και περιγράφονται πάντα με πολύ αρνητικούς όρους. Οι αφηγητές παραπέμπουν σ' αυτούς συχνά, κυρίως όταν διηγούνται αναμνήσεις βίας, λεηλασιών, φόβου και της ανάγκης δήλωσης της πολιτικής ταυτότητας.

Ιδιαίτερη θέση στις αναμνήσεις για την οργάνωση αυτή κατέχει το πρόσωπο, που φέρεται σαν αρχηγός της, ο γνωστός ως Μιχάλαγας. Ο Μιχάλης Παπαδόπουλος, όπως είναι το πραγματικό του όνομα, ήταν εύπορος ζωέμπορος από την εποχή του Μεσοπολέμου ακόμη και είχε αποκτήσει κύρος ανάμεσα στους αγρότες της περιοχής. Το ΕΑΜ μάλιστα απευθύνθηκε αρχικά σε αυτόν για να στηρίξει υλικά την οργάνωση του στην περιοχή. Ο Μιχάλαγας μπήκε στη μάχη από προσωπικές εμπειρίες, αλλά ταχύτατα μετατράπηκε σε αρχηγό, καταφέροντας να συνενώσει κάτω από την ηγεσία του όλους τους Πόντιους καπετάνιους της περιοχής. Συνεργαζόταν με την ΠΑΟ, η οποία συμμετείχε σε πολλές εκκαθαριστικές ενέργειες στο πλευρό των Γερμανών.

Στις αφηγήσεις, ιδιαίτερα των αριστερών, τα ονόματα του Μιχάλαγα και άλλων, περιπλανώνται σαν φαντάσματα, μπλέκονται με άλλα διαβόητων συνεργατών των Γερμανών και συμπληρώνουν τον κατάλογο των λαομίσητων προσώπων. (Μαραντζίδης 2001: 12). Παροιμιώδεις είναι οι αναφορές στη σκληρότητα και την απανθρωπιά του προσώπου αυτού, που του αποδίδουν μυθικές διαστάσεις, ενώ οι πιο παραστατικές αφηγήσεις για τη βαναυσότητά του γίνονται από γυναίκες: *«Αυτοί οι ΠΑΟτζήδες, ότι ήθελαν έκαναν. Ήταν ένας, Μιχάλαγα τον έλεγαν. Κι έσκουζε, φώναζε 'Ξεκοίλιασα δέκα γυναίκες ξεκοίλιασα'. Παινιούνταν»* (Θ. Θεοδωρίδη). Στο ίδιο μοτίβο: *«Ένας από αυτούς, ο Μιχάλαγας, ότι γούσταρε έκανε. Έφταιγες, δεν έφταιγες, σ' άνοιγε εδώ και σε πέταγε τα άντερα, ζωντανό».* (Π. Πλακοδέντρου).



Όσον αφορά τώρα το θέμα των αντίπαλων οργανώσεων υπάρχουν διαφορετικές απόψεις που πολλές φορές συγκρούονται. Έτσι, στις αφηγήσεις ορισμένων πληροφορητών που ανήκουν στην αριστερή πλευρά, εκφράζονται άλλοτε υπόνοιες και άλλοτε ξεκάθαρες κατηγορίες για συμμετοχή κατοίκων του χωριού στην ΠΑΟ ή για συνεργασία με τους Γερμανούς. Οι διαχωρισμοί που βασίζονται σε εθνικούς όρους παύουν να είναι τόσο απόλυτοι και τη θέση τους παίρνουν πολιτικοί λόγοι, ακόμη και οικονομικοί.

Η αναφορά στην ύπαρξη διαφορετικών οργανώσεων ανοίγει το θέμα της διαίρεσης της αντίστασης. Το αντιστασιακό κίνημα, εξάλλου, και η διαμάχη μεταξύ των αντιστασιακών οργανώσεων αντίθετης ιδεολογίας είναι τόσο στενά συνδεδεμένα, ώστε δεν είναι δυνατό οι αφηγητές ν' ανακαλέσουν το ένα χωρίς να θυμηθούν το άλλο. Πιο συγκεκριμένα, οι ανακαλούμενες αναμνήσεις αφορούν ποικίλα θέματα, όπως τις βιαιότητες στις οποίες προχωρούσαν οι δυο αντίθετες πλευρές, τις καταστροφές και τις αρπαγές, το φόβο και την ανάγκη δήλωσης μιας πολιτικής ταυτότητας, τις καταδόσεις που εγγράφονταν μέσα στο πλαίσιο των σχέσεων μεταξύ πολιτικών αντιπάλων. Όλες αυτές οι αναμνήσεις σκιαγραφούν ένα σκηνικό φόβου και αβεβαιότητας.

Οι αναφορές στη διαίρεση της αντίστασης περιστρέφονται συχνά γύρω από το ζήτημα της βίας. Οι βιαιότητες αφορούν και τις δυο παρατάξεις, με την έννοια ότι και οι δυο ευθύνονται για εγκληματικές πράξεις που έγιναν στο χωριό. Στις αφηγήσεις που αφορούν τη χρήση βίας βέβαια πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι η εικόνα αλλάζει ανάλογα με την οπτική γωνία των εμπλεκόμενων φορέων: υπάρχει η οπτική του θύτη, η οπτική του θύματος και η οπτική του μάρτυρα-θεατή (Van Boeschoten 2002: 1) Εντούτοις, όλες οι αφηγήσεις στηλιτεύουν τις βιαιοπραγίες και τις περιγράφουν σαν ένα από τα μεγαλύτερα κακά της εποχής.

Τέτοια φαινόμενα βίας δεν είχαν ξαναπαρατηρηθεί στο χωριό όπως θυμούνται οι κάτοικοι. Γι αυτούς η άσκηση βίας, που εκτεινόταν σε κάθε πλευρά που ήταν αναμειγμένη στα γεγονότα της εποχής, ήταν κάτι το πρωτόγνωρο. Από τη στιγμή όμως που οι συνηθισμένες αξίες αυτής της κοινότητας ήταν μετέωρες και η ένταση της διαμάχης μεταξύ των αντιπάλων αυξήθηκε, ήταν επόμενο να δημιουργηθούν φαινόμενα βιαιοτήτων και εκφοβισμού και από τις δυο πλευρές.

Η συλλογική μνήμη αυτής της διαμάχης έχει διασώσει αρκετά περιστατικά χρήσης βίας, όπως ξυλοδαρμούς, αρπαγές και καταστροφές περιουσίας. Ιδιαίτερη μνεία έκαναν οι αφηγητές μου στην περίπτωση όπου μέλη δεξιάς οργάνωσης έκαψαν

το σπίτι ενός αντάρτη του ΕΛΑΣ. Το πιο συγκλονιστικό περιστατικό όμως είναι η δολοφονία του τότε προέδρου, Ιωάννη Βογδόπουλου, από αντάρτες, στα τέλη του Μαΐου του 1944. Την ίδια μέρα οι αντάρτες προχώρησαν στη σύλληψη και του παπά του χωριού, τον οποίο όμως άφησαν ελεύθερο μετά από τρεις μέρες. Η σύλληψη των συγκεκριμένων προσώπων μιας κοινότητας ήταν βέβαια σύνηθες φαινόμενο. Αυτό συνέβαινε γιατί για τους αντάρτες, ο πρόεδρος, ο παπάς, ο δάσκαλος, ως ιθύνοντα πρόσωπα του χωριού, θεωρούνταν συχνά «ένοχοι» εκτός αν μπορούσαν να αποδείξουν το αντίθετο ( Van Boeschoten 1997: 89 ) και ήταν από τα πρώτα θύματα.

Σύμφωνα με τα λεγόμενα των αφηγητών μου, ο πρόεδρος του χωριού ήταν γνωστός για τις πολιτικές του πεποιθήσεις, που ήταν αντίθετες με το ΕΑΜ/ΕΛΑΣ, που κυριαρχούσε στην περιοχή. Ορισμένοι αναφέρουν ότι οι αντίπαλοί του τον κατηγορούσαν για συνεργασία με τους Γερμανούς και τους ΠΑΟτζήδες, κι ότι αυτή ήταν ουσιαστικά η αιτία της δολοφονίας του. Όσο για τους εκτελεστές του, αυτοί φέρονται να είναι αντάρτες από το κοντινό χωριό της Αιανής. Ωστόσο, υπάρχουν υπόνοιες ότι ηθικοί αυτουργοί ήταν οι αντάρτες, οι προερχόμενοι από το χωριό, που όπως λένε ορισμένοι τους βοήθησαν, δίνοντάς τους πληροφορίες.

Κι αυτό το περιστατικό, όπως είναι φυσικό, έχει χαραχτεί στη μνήμη των κατοίκων με μελανά χρώματα και οι περιγραφές του παίρνουν δραματικές και υπερρεαλιστικές διαστάσεις. Έτσι, ορισμένοι αφηγητές μου θυμούνται το άψυχο σώμα του Προέδρου να κείτεται στην κεντρική πλατεία του χωριού, ενώ άλλες αφηγήσεις αναφέρουν και άλλα στοιχεία: *«Δεν ήταν δικοί μας αντάρτες, άλλοι ήταν, ξένοι. Οι δικοί μας δεν παρουσιάζονταν σε τέτοιες περιπτώσεις. Την ίδια βραδιά τον σκότωσαν και πάει άλλο τμήμα στο μαντρί εκεί πέρα, με τον τζιομπάνο μαζί τα πρόβατα. Τα πήραν και τα πρόβατα του προέδρου. Και ίσα στο περίπτερο εκεί στην πλατεία, στο σταυροδρόμι εκεί τον είχαν κάτω, και γραμμένο μια απόδειξη: 'Έτσι εκτελούνται οι προδότες'.* (Α. Ματιάκης).

Οι περιγραφές και αυτού του περιστατικού, όπως και οι λόγοι που οδήγησαν σ' αυτό, διαφέρουν από αφηγητή σε αφηγητή. Έτσι, όσοι ανήκουν στον αντίθετο ιδεολογικό χώρο της αριστεράς, αποδίδουν το θάνατο αυτό μόνο και μόνο στις βιαιότητες των ανταρτών του ΕΛΑΣ, σε συνδυασμό με το γεγονός ότι το πρόσωπο αυτό εξέφραζε την εξουσία στο χωριό. Όπως και για άλλα γεγονότα, δεν υπάρχει συμφωνία, καθώς η εμπειρία της Αντίστασης και αργότερα του Εμφυλίου βιώθηκαν στον ίδιο χώρο από όλους τους κατοίκους με διαφορετικό τρόπο (Αυδίκος 2002: 161) λόγω των διαφορετικών πολιτικών πεποιθήσεων.

Υπάρχει όμως και μια άλλη εκδοχή πάνω στο θέμα, στην οποία αναφέρθηκαν ορισμένοι πληροφορητές μου. Σύμφωνα μ' αυτή, η εκτέλεση του προέδρου ήταν αποτέλεσμα της καταπάτησης της μυστικής συμφωνίας που είχε γίνει ανάμεσα στους υπεύθυνους που εκφράζανε τις δυο διαφορετικές παρατάξεις στο χωριό, τον Καρανάνο και τον πρόεδρο: *«Όπως μαθαίνω και από τους μεγαλύτερους, ο πρόεδρος και ο δάσκαλος είχαν συνεργασία. Ο ένας ήταν από τη μια μεριά και ο άλλος από την άλλη. Για να μην γίνει πολύ ανακατωσιά, πολύς ντόρος και σκοτωθούνε πολλοί. Πιάνοντας οι Γερμανοί τον Καρανάνο, έστειλαν οι αντάρτες ειδοποίηση, για να πάει ο πρόεδρος να τον γλιτώσει. Αυτός φαίνεται δεν μπόρεσε και πήγαν και τον σκότωσαν κι αυτόν. Την ίδια βραδιά που σκότωσαν τον Καρανάνο, την ίδια βραδιά ήρθαν, τον πήραν και τον σκότωσαν ούδε εκεί»*. (Α. Καλύβας).

Στην παραπάνω αφήγηση, δεν συμπίπτουν οι χρονολογίες, καθώς ο Καρανάνος εκτελέστηκε τον Ιανουάριο του '44 και ο θάνατος του προέδρου έγινε το Μάη του ίδιου χρόνου. Εντούτοις, δεν είναι η μοναδική φορά που παρατηρείται αυτό το φαινόμενο. Σε αυτές τις μαρτυρίες εξάλλου, οι χρονολογίες είναι συχνά συγκεχυμένες καθώς οι τοπικές ερμηνείες και επαναηγήσεις της ιστορίας περιστρέφονται γύρω από σύμβολα και γεγονότα και όχι γύρω από χρονικούς προσδιορισμούς (Καρακασίδου 2000: 83). Εφόσον στη συνείδηση των κατοίκων οι δυο αυτές εκτελέσεις συνδέονται μεταξύ τους και σχηματίζουν μια αφήγηση με λογικό ειρμό, είναι φυσικό να περιορίζονται τα χρονικά πλαίσια που μεσολαβούν ανάμεσά τους.

Αυτό το σημείο, στο οποίο συμφωνεί η πλειοψηφία των αφηγήσεων, είναι ότι μετά από την εκτέλεση του προέδρου εντάθηκε η διστακτικότητα και ο φόβος απέναντι στους αντάρτες, ενώ γίνονται πολλές αναφορές για αλόγιστη χρήση της εξουσίας από μέρους τους. Οι διηγήσεις για τη στάση των αριστερών οργανώσεων, σε συνδυασμό με την παρόμοια συμπεριφορά στην οποία προέβη η αντίθετη πλευρά, υπογραμμίζουν το κλίμα φόβου και σύγχυσης που επικρατούσε τότε. Μάλιστα, οι αξιολογήσεις που κάνουν οι αφηγητές για την κατάσταση που απορρέει από τη διαμάχη μεταξύ Δεξιάς και Αριστεράς που τελικά οδήγησε στον Εμφύλιο πόλεμο, συμφωνούν ως προς τον τρόπο χαρακτηρισμού της. Πρόκειται για μια κατάσταση τραγική, θλιβερή, που προκάλεσε πολλά βάσανα: *«Μόνο πέντε σκοτώθηκαν στο χωριό από τα στρατεύματα Κατοχής. Οι υπόλοιποι σκοτωθήκανε μεταξύ τους. Εκεί είναι τα πράγματα ντροπής»*. (Ν. Παπανικολάου).



Η μνήμη για τη διαίρεση της αντίστασης, παρουσιάζεται σαν ένα σημείο σταθερής αναφοράς στο πλαίσιο σύγκρισης των δεινών που προκάλεσαν οι ξένοι, σε σχέση με αυτά που προκάλεσαν οι δικοί μας. Ο φόβος και η έλλειψη εμπιστοσύνης προς κάθε πλευρά που ενέτεινε την αβεβαιότητα, παρουσιάζονται ως μεγάλες πληγές από τους αφηγητές: *«Και φοβόμασταν. Σε ποιον να μιλήσεις. Δεν ήξερες τι θα συναντήσεις. Άλλος έκανε τον εθνικόφρων, άλλος τον αριστερό, δεν ήξερες πώς να φερθείς. Στην Αλβανία ήξερες ποιος είναι ο εχθρός. Κακώς που χωριστήκαμε όταν ήταν οι Γερμανοί σε παρατάξεις πολιτικές, έπρεπε να είμαστε μονιασμένοι»*. (Α. Ματιάκης).

Ως εκ τούτου, σε πολλές αφηγήσεις της περιόδου είναι έκδηλη η απογοήτευση για την τελική έκβαση του αντιστασιακού αγώνα. Αυτή η άποψη εκφράζεται τόσο από αριστερούς, όσο και από δεξιούς. Πρόκειται για μια περίπτωση όπου νέες εμπειρίες, και συγκεκριμένα ο Εμφύλιος πόλεμος και οι μεταπολεμικές εξελίξεις, έχουν μεταβάλλει αμετάκλητα τις αναμνήσεις της αρχικής εμπειρίας: *«Αυτοί που έμειναν μετά τον πόλεμο εδώ, οι οποίοι είχαν χαρακτηριστεί αριστεροί, δεν είχαν στον ήλιο μοίρα. Δεν χωρούσαν πουθενά! Πάει και το ΕΑΜ, πάνε και οι ΕΠΟΝίτες, και τα Αετόπουλα, όλα!»*. (Μ. Σακούλας).

Τα παραπάνω, μας βοηθάνε στην διατύπωση κάποιων συμπερασμάτων σχετικά με τη διαδικασία συγκρότησης της συλλογικής μνήμης του πολέμου στη συγκεκριμένη κοινότητα.

Εντούτοις, στην παρούσα έρευνα, η μνήμη του πολέμου συνίσταται τόσο από κοινές περιγραφές, που λίγο ως πολύ βρίσκονται σ' όλες τις αφηγήσεις, όσο και από μνήμες που διαρθρώνονται με βάση τα ποικίλα κοινωνικά χαρακτηριστικά των αφηγητών. Ένα από αυτά είναι και το φύλο των αφηγητών. Οι διαφορές ανάμεσα στα φύλα αποκαλύπτονται καθαρά στους τρόπους με τους οποίους άντρες και γυναίκες ανακαλούν το παρελθόν τους και στους τρόπους με τους οποίους το περιγράφουν. Έτσι οι άντρες χρησιμοποιούν το ενεργητικό «εγώ» υποδηλώνοντας έτσι ότι θεωρούν τους εαυτούς τους ως το υποκείμενο των πράξεών τους. Οι γυναίκες, αντίθετα, αναφέρονται στη ζωή τους κατά κανόνα με όρους σχέσεων, ενσωματώνοντας στη δική τους ιστορία τμήματα από άλλες αφηγήσεις ζωής αλλά και από την οικογενειακή τους ζωή (Thompson 2002: 223).

Αυτή η διαφορά που παρατηρείται στη συλλογική μνήμη λόγω του φύλου των πομπών της, μπορεί να ερμηνευτεί από τους ρόλους που παίζουν τα δυο φύλα σε μια παραδοσιακή κοινωνία, καθώς και από την έκταση της εμπειρίας που τα δυο φύλα

γνωρίζουν μέσα στο πλαίσιο των ρόλων τους. Χωρίς αμφιβολία, ιδιαίτερα στις κλειστές κοινωνίες, οι άντρες βρίσκονται πιο κοντά στα κέντρα εξελίξεων και αυτός ίσως να είναι ο λόγος που τις περισσότερες φορές προτείνονται ως καλύτεροι πληροφορητές.

Η ιδέα ότι η οικιακή μονάδα βρίσκεται σε αντίθεση με τη δημόσια σφαίρα, είναι ένας ακόμη λόγος διαφοροποίησης ανάμεσα σε άντρες και γυναίκες. Επειδή οι γυναίκες συνδέονται με τον οικιακό χώρο και στην πραγματικότητα περιορίζονται λίγο-πολύ στα όριά του, ταυτίζονται με το κατώτερο επίπεδο της κοινωνικής-πολιτισμικής οργάνωσής (Ortner 1994: 93). Ως εκ τούτου, οι διαφορές στο επίπεδο δράσης ανάμεσα στα φύλα δεν θα μπορούσαν να λείπουν, όπως είναι φυσικό, από τις μνήμες για την περίοδο του πολέμου. Σ' αυτό το σημείο δεν μπορώ να αγνοήσω τις δηλώσεις των γυναικών πληροφορητών μου ότι ήταν καλύτερο να μιλήσω με άντρες γιατί αυτοί βρίσκονταν κοντά στα κέντρα εξελίξεων κατά την εποχή του πολέμου. Ενδεικτικά ακόμη είναι τα λόγια μιας πληροφορήτριάς μου όταν προσπαθούσε να με πείσει ότι δεν γνώριζε πολλά για τη δράση του αρραβωνιαστικού της στην ΕΠΟΝ: *«Εγώ ήμουν κορίτσι τότε, 17-18 χρονών. Ήταν ο αρραβωνιαστικός μου εκεί αλλά δεν ήξερα τι έκανε. Εγώ, δεν βγαίναμε τότε τα κορίτσια να δούμε, να μάθουμε τι γινόταν.»* (Σ. Μανώλα).

Ένα ακόμη σημείο που αποκαλύπτει τις διαφορές ανάμεσα στα φύλα συνίσταται και στον τρόπο ανάκλησης και περιγραφής περιστατικών του πολέμου. Συχνά οι περιγραφές των γυναικών τείνουν να είναι πιο συναισθηματικές και να δείχνουν μια προτίμηση στην υπερβολή. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα που αναφέρθηκε νωρίτερα είναι οι περιγραφές των βιαιοτήτων από τον αρχηγό της ΠΑΟ, στον οποίο αποδόθηκαν χαρακτηριστικά απάνθρωπου εκτελεστή: *«Κι έσκουζε, φώναζε 'Ξεκοίλιασα δέκα γυναίκες ξεκοίλιασα'. Παινιούνταν»* (Θ. Θεοδωρίδη).

Το ουσιαστικό θέμα που προκύπτει από τα παραπάνω είναι η επιβεβαίωση της ανδρικής κυριαρχίας πάνω στη μνήμη του πολέμου και τη διαχείρισή της στο παρόν. Σ' αυτό το γεγονός άλλωστε μπορούμε να αποδώσουμε την αρχική απροθυμία των πληροφορητριών μου να μιλήσουν για πράγματα τα οποία θεώρησαν ότι δεν κατέχουν και την εκ διαμέτρου αντίθετη στάση των αντρών πληροφορητών.

Ένα θέμα που συνιστά σημαντικό στοιχείο είναι η υπόδειξη των διαφορετικών τρόπων που τα περιστατικά του πολέμου έχουν χαραχτεί στη μνήμη των πληροφορητών. Έτσι, υπάρχουν μηνύματα που έχουν επιβιώσει στην αρχική τους

μορφή και αφηγήσεις στις οποίες οι εμπειρίες των μεταπολεμικών χρόνων έχουν μεταβάλλει αμετάκλητα τις αναμνήσεις της αρχικής εμπειρίας.

Σε ορισμένες περιπτώσεις λοιπόν τα αρχικά μηνύματα έχουν επιβιώσει σχεδόν αυτούσια στη μνήμη. Ένα από τα παραδείγματα που το επιβεβαιώνουν είναι η κατάλυση των χρονικών ορίων που χώριζαν τη δολοφονία του Καρανάνου, από τη δολοφονία του προέδρου του χωριού. Παρά την ύπαρξη αποδείξεων που διαψεύδουν αυτό το γεγονός, αρκετοί πληροφορητές συρρικνώνουν στις αφηγήσεις τους το χρόνο που μεσολάβησε ανάμεσα στις δυο εκτελέσεις, γιατί στη συνείδηση τους αυτά τα περιστατικά συνθέτουν ένα λογικό ειρμό και βλέπουν το ένα σαν συνέπεια του άλλου.

Ένα άλλο παράδειγμα για την επιβίωση των αρχικών μηνυμάτων είναι οι περιγραφές της καλής εντύπωσης που προκάλεσαν οι γερμανοί στρατιώτες, λόγω της εργατικότητάς τους και της πειθαρχίας τους. Η κατασκευή σημαντικών έργων, όπως διάνοιξη δρόμων, υποκίνησαν δηλώσεις όπως *«Οι Γερμανοί δεν πείραζαν κανένα, μπορώ να πω ότι ωφέλησαν τον Κρόκο»* και δείχνουν ότι οι κάτοικοι αποτιμούν ορισμένες από τις επιπτώσεις της παρουσίας των στρατιωτών ως σημαντικές. Αυτές οι δηλώσεις έρχονται σε αντίθεση με το κλίμα φόβου και αβεβαιότητας που σκιαγραφούν οι αφηγήσεις για την σκληρή στάση των Γερμανών μετά την εμφάνιση της αντίστασης, την εκτίμηση δηλαδή της κατάστασης μετά τα δύσκολα χρόνια του πολέμου.

Υπάρχουν όμως και περιπτώσεις αναμνήσεων όπου οι αλλαγές που προκύπτουν από τις βιωμένες συνθήκες και τη νέα σκέψη δημιουργούν τη νέα, μεταλλαγμένη «εμπειρία» και νέους τρόπους αντίληψης (Collard 1993: 363).

Ένα παράδειγμα αφορά τις αναμνήσεις για την ευρεία απήχηση του αντιστασιακού κινήματος. Το πρώτο επαναστατικό κλίμα, από το οποίο φαίνεται να είχαν επηρεαστεί όλα τα μέλη της κοινότητας, ανεξαρτήτως φύλου και ηλικίας, θάφτηκε κάτω από άλλα στρώματα, μια διαδικασία που ξεκίνησε ήδη από την περίοδο της Κατοχής και συνεχίστηκε στα μεταπολεμικά χρόνια. Η τροπή που πήρε τελικά ο αντιστασιακός αγώνας και οι άσχημες εξελίξεις για όσους συμμετείχαν ενεργά σ' αυτόν, έχουν κατασιγάσει το θετικό πνεύμα που επικρατούσε εκείνη την εποχή. Αντίθετα, στις αναμνήσεις αυτές κυριαρχεί μια πικρία για την έκβαση των πραγμάτων, και ένα αίσθημα αδικίας για την έλλειψη αναγνώρισης της προσφοράς στον αγώνα. *«Γενικά ήταν μια μαύρη σελίδα όλη αυτή η περίοδος της Εθνικής*



*Αντίστασης, γι' αυτό είπα τέτοια Εθνική Αντίσταση καλύτερα να μην γινόταν». (Μ. Σακούλας)*

Η συλλογική μνήμη όμως δεν περιορίζεται στην ανάμνηση και ανάκληση απλώς του παρελθόντος, αλλά περιλαμβάνει ένα ολόκληρο πλέγμα θεσμοθετημένων αναπαραστάσεων που στηρίζουν και ενσαρκώνουν το παρελθόν. Ως εκ τούτου, υπάρχουν σημεία όπου η συλλογική μνήμη ανακατασκευάστηκε για να συμμορφωθεί προς τη «δημόσια ιστορία», έτσι όπως αυτή προβάλλεται από διάφορα μέσα: το σχολείο, το κράτος, τα βιβλία, τον κινηματογράφο. Η δημόσια αυτή εκδοχή της ιστορίας είναι εθνική και πατριωτική.

Εν προκειμένω, η σχέση μεταξύ γραπτής ιστορίας και μνήμης αποκαλύπτεται συχνά στις περιγραφές των αφηγητών. Ιδιαίτερη επίδραση φαίνεται να έχουν μάλιστα τα βιβλία που αναφέρονται στο παρελθόν της συγκεκριμένης κοινότητας. Ένα παράδειγμα είναι η περιγραφή της σύλληψης και της εκτέλεσης του Ι. Λιούλια, η οποία μάλιστα έγινε με τον ίδιο ακριβώς τρόπο από κάθε αφηγητή. Αυτό το γεγονός αποδεικνύει την ύπαρξη ευρύτερων δικτύων που επηρεάζουν τη διαμόρφωση της μνήμης του πολέμου.

Ένα άλλο παράδειγμα είναι η αφηγήσεις για τη σύλληψη του Καρανάνου, που μοιάζουν με σκηνές κάποιας ταινίας για την Αντίσταση. Σ' αυτό το σημείο αναδεικνύεται η σημασία του κινηματογράφου ως μαζικού μέσου επικοινωνίας που διαπλάθει συνειδήσεις και διαδίδει ιδέες. Ο κινηματογράφος άλλωστε περικλείει μέσα του τη σημαντική λειτουργία της ανασύνθεσης της ιστορίας και της διευθέτησής της κατά το δοκούν. Προβάλλοντας τα δεινά της γερμανικής κατοχής μέσα από εικόνες φρικτών βασανιστηρίων και αναδεικνύοντας ηρωικές μορφές «Ελλήνων αγωνιστών» που βάζουν την προσπάθεια για απελευθέρωση της χώρας πάνω από τη ζωή τους, οι ταινίες με θέμα την αντίσταση συμβάλλουν στη δημιουργία της εθνικής μνήμης της περιόδου. Τα παραπάνω, σε συνδυασμό με το γεγονός ότι αυτές οι ταινίες προβάλλονται κάθε χρόνο κοντά στην εθνική εορτή και μάλιστα είναι αρκετά δημοφιλείς, αποκαλύπτουν γιατί αυτές έχουν επηρεάσει τόσο πολύ την αναπαράσταση των γεγονότων στη συνείδηση των αφηγητών.

Τέλος, σε ορισμένα σημεία υπάρχουν ενδείξεις για μνήμες που βρίσκονταν στο υποσυνείδητο του πληροφορητή και τις οποίες είχε καταβάλει προσπάθεια να αποσιωπήσει γιατί τα πιστεύω του κατά την εποχή ερχόταν σε αντίθεση με αυτά που έβλεπε και ζούσε. Έτσι, σε μια από τις συνεντεύξεις με έναν πρώην Ελασίτη, αποκαλύφθηκε ο φόβος που ένιωσε για τον ξυλοδαρμό ή ακόμη και τον θάνατο του,

όταν κατά λάθος άκουσε να λένε οι ανώτεροι του πως προκειμένου να μην διαλυθεί η ομάδα, θα σκοτώσουν κάποιον για παραδειγματισμό. Μια ανάλογη περίπτωση αναφέρει και η Van Boeschoten στο βιβλίο της *Ανάποδα χρόνια*, στην οποία ένας πρώην αντάρτης, μιλώντας για τη βίαια καταστολή των κινέζων φοιτητών, έκανε αναφορά στους φόβους που είχε επί ΕΛΑΣ να εκτελεστεί γιατί αντέδρασε σε μια απόφαση του διοικητή του. Και στις δυο περιπτώσεις δεν ήταν δυνατή η ανάκληση των συγκεκριμένων περιστατικών γιατί και οι δύο είχαν ταχθεί στην πλευρά της αριστεράς. Μετά από χρόνια όμως κι όταν τα πάντα πια είχαν γίνει αφηγήσιμα, τα περιστατικά βγήκαν στην επιφάνεια, χωρίς, ωστόσο, να μεταβληθεί η αξία του αγώνα του ΕΛΑΣ, ως σημείου αναφοράς (222).

Τελειώνοντας, στην παραπάνω ενότητα ασχολήθηκα με τις μνήμες που πηγάζουν από συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα και εξέτασα τις αφηγήσεις που αναπτύχθηκαν γι αυτή, σαν μέρος της συνεχιζόμενης διαδικασίας διαπραγμάτευσης του παρελθόντος της συγκεκριμένης κοινότητας. Οπωσδήποτε, το μικρό σχετικά δείγμα πληροφορητών και κατά συνέπεια, ο περιορισμένος αριθμός των συνεντεύξεων, δεν βοηθούν την εις βάθος ανάλυση της συγκρότησης της μνήμης του πολέμου στην παρούσα κοινότητα. Σ' αυτή τη φάση επιχειρήθηκε μια πρώτη προσέγγιση, βασισμένη στο σκεπτικό ότι δεν μπορεί να κατανοηθεί η μνήμη του «θαύματος» αν κανείς παραβλέψει την ευρύτερη διάρθρωση της μνήμης του πολέμου.

## **β) Το «θαύμα» στη μνήμη των κατοίκων του χωριού.**

*«Πέρασε δύσκολα το χωριό στον πόλεμο. Αλλά δόξα το θεό, γλίτωσε ο κόσμος όλος, η Αγία Παρασκευή μας έσωσε». (Θ. Θεοδωρίδη)*

Όπως είδαμε παραπάνω, η συλλογική μνήμη της Κατοχής περιστράφηκε γύρω από συγκεκριμένους άξονες και γύρω από σημαντικά περιστατικά που έλαβαν χώρα στο χωριό. Δεν θα ήταν υπερβολή όμως να υποστηρίξει κανείς ότι η πιο σημαντική αφήγηση για τα χρόνια της Κατοχής είναι η αναφορά στην ημέρα του «θαύματος» της Αγίας Παρασκευής. Κι αυτό γιατί δεν υπήρξε προφορική αφήγηση που να μην αναφερθεί σ' αυτό. Μάλιστα αντιμετωπίστηκε ως επί τω πλείστον ως περιστατικό μεγάλης ιστορικής σημασίας.

Δεν υπάρχει αμφιβολία πως η ημέρα της 30<sup>ης</sup> Ιουνίου του 1943 αποτελεί μια ημερομηνία ορόσημο τόσο για την ιστορία του χωριού μέσα στην Κατοχή, όσο και για τη μνήμη της συγκεκριμένης περιόδου. Πιο συγκεκριμένα, αυτό το «γεγονός» έγινε η βάση πάνω στην οποία μια μνήμη, έχτισε ένα σύμπλεγμα ιστοριών, συμβόλων, μύθων και φαντασιακών αναπαραστάσεων που συνθέτουν μια σχέση με την τοπική ταυτότητα στο σήμερα (Μπάδα 2001: 236).

Μια πρώτη λοιπόν πρόκληση είναι να εντοπίσει κανείς γιατί αυτό το περιστατικό αποτελεί τόσο σημαντική αφήγηση για την περίοδο της Κατοχής. Σε μερικές περιπτώσεις μάλιστα, η αναφορά στο «θαύμα» δρα τόσο καταλυτικά, ώστε επικαλύπτει οποιαδήποτε άλλη ιστορία για την περίοδο που εξετάζουμε. Είναι πιθανόν λοιπόν, αυτή η αφήγηση να έχει υποκαταστήσει κάποιες άλλες, για τις οποίες, για ποικίλους λόγους, δεν μπορεί να γίνει λόγος με άλλο τρόπο.

Μια άλλη πρόκληση αποτελεί η διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους ανακαλείται αυτή η ιδιαίτερη ιστορία στη μνήμη των κατοίκων και το πώς αυτή η μνήμη συνδέεται με τις σύγχρονες πλευρές της κοινωνικής ζωής στο χωριό (Collard 1993: 357). Μένει να αποσαφηνιστεί λοιπόν αν η αφήγηση αυτή λειτουργεί σαν το υπόβαθρο για την εκδήλωση διαφωνιών, που έχουν να κάνουν τόσο με τις παρελθοντικές ισορροπίες μέσα στο χωριό, όσο για την διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων στο παρόν.

Ένα τρίτο ζήτημα είναι αν αναφορικά με τη μνήμη του περιστατικού έχουν υπάρξει πρόσωπα κλειδιά, φορείς σημαντικής πληροφόρησης, οι οποίοι μπορούν να θεωρηθούν από την ομάδα ως κάτοχοι της αλήθειας και θεματοφύλακες της μνήμης της. Χαρακτηριστικό πάνω σ' αυτό το θέμα είναι το γεγονός ότι κανένας από τους αφηγητές δεν μπόρεσε να υποδείξει με βεβαιότητα κάποιο πρόσωπο που να ήταν παρόν όταν «έγινε το θαύμα», ή τουλάχιστον κάποιον που να βρίσκεται εν ζωή. Ωστόσο, περιγράφουν το γεγονός σαν πέρα ως πέρα αληθινό και αδιαμφισβήτητο.

Πριν όμως επιχειρηθεί οποιαδήποτε προσπάθεια να διερευνηθεί το θέμα της διάρθρωσης της μνήμης του «θαύματος», είναι νομίζω αναγκαίο να γίνει μια σύντομη αναφορά στα βασικότερα σημεία της ιστορίας, έτσι όπως τα διέσωσε η μνήμη των αφηγητών μου.

Το περιστατικό για το οποίο γίνεται λόγος, διαδραματίστηκε μέσα στην Κατοχή και μάλιστα σε μια περίοδο κατά την οποία η αντίσταση είχε φουντώσει στην περιοχή. Την τελευταία ημέρα του Ιουνίου του '43 λοιπόν, κι ενώ το χωριό βρισκόταν υπό καθεστώς άτυπης ελευθερίας λόγω της κυριαρχίας του ΕΛΑΣ στην

περιοχή, έφτασαν στο χωριό οι Γερμανοί. Ήταν οι πρώτες πρωινές ώρες και οι κάτοικοι μόλις ετοιμάζονταν να πάνε στις αγροτικές εργασίες τους. Οι Γερμανοί περικύκλωσαν το χωριό και δεν άφησαν καμία δίοδο διαφυγής.

Πολύ γρήγορα, άρχισαν να συγκεντρώνουν όλους τους άντρες του χωριού στην αυλή του δημοτικού σχολείου. Γύρω από την αυλή του σχολείου βρισκόταν στημένα πολυβόλα που κατευθύνονταν απειλητικά εναντίον των συγκεντρωμένων. Παράλληλα, οι Γερμανοί διεξήγαγαν ανακρίσεις μέσα στο σχολείο με τη δικαιολογία ότι έχουν πληροφορίες πως μέσα σε μια εκκλησία του χωριού βρίσκονται κρυμμένα όπλα. Κάτι τέτοιο βέβαια σήμαινε άμεση συμμετοχή των κατοίκων στον αντιστασιακό αγώνα που αν αποδεικνυόταν, θα ακολουθούσαν αντίποινα.

Τα όπλα, που τα είχαν μεταφέρει οι αντάρτες, βρίσκονταν στο μικρό εκκλησάκι της Αγίας Παρασκευής. Παρά το γεγονός ότι ελάχιστοι κάτοικοι γνώριζαν για την παρουσία τους, υπήρξε διαρροή πληροφοριών. Ακολουθώντας αυτές τις πληροφορίες μια μικρή ομάδα Γερμανών στρατιωτών κατευθύνθηκε στο μικρό ναό, με σκοπό να τον ερευνήσει. Οι στρατιώτες παιδεύτηκαν αρκετή ώρα να ανοίξουν τη βαριά ξύλινη πόρτα της εκκλησίας, ήταν αποφασισμένοι όμως να ερευνήσουν το χώρο και έτσι έφεραν τη γριά νεωκόρο που είχε μαζί της το κλειδί. Εκείνη, εξαντλώντας όλη την υπομονή των Γερμανών, προσπαθούσε να καθυστερήσει όσο πιο πολύ γινόταν, εκμεταλλευόμενη σ' αυτό το σημείο και την σωματική της αδυναμία. Τελικά, μη έχοντας άλλη επιλογή, άνοιξε την πόρτα της παλιάς εκκλησίας.

Την πιο κρίσιμη στιγμή όμως, κι ενώ είχε γίνει δυνατή η πρόσβαση των στρατιωτών στο εσωτερικό του ναού, πετάχτηκε μέσα από την εκκλησία ένας λαγός που όχι μόνο σάστισε τους Γερμανούς, αλλά τους έκανε να τρέχουν ξωπίσω του ξεχνώντας τελείως την αποστολή τους.

Κυνηγώντας λοιπόν τον λαγό με μανία και στην προσπάθεια τους να τον πιάσουν, άρχισαν να πυροβολούν προς το μέρος του αλλά ο λαγός δεν πιανόταν με τίποτα. Στο μεταξύ, ακούγοντας ο διοικητής τους πυροβολισμούς, φοβήθηκε μήπως έφτασαν ενισχύσεις ανταρτών και επειδή έκρινε ότι η στρατιωτική του δύναμη δεν ήταν επαρκής για μια συμπλοκή με τους ένοπλους αντάρτες, έδωσε σήμα στους στρατιώτες του να φύγουν. Μετά την αναπάντεχη αυτή εξέλιξη, όλοι οι άντρες του χωριού αφέθηκαν τελικά ελεύθεροι και κανείς δεν διαπίστωσε αν πράγματι στην εκκλησία υπήρχαν όπλα. Κάπως έτσι έγιναν τα πράγματα και το χωριό σώθηκε από βέβαιη καταστροφή.

Ωστόσο, ανακαλώντας εκτεταμένα τα περιστατικά εκείνης της μέρας, και αναφερόμενες σε διάφορες λεπτομέρειες, οι αφηγήσεις διαφοροποιούν μερικά στοιχεία, όπως τον αριθμό των ατόμων που κατέβηκαν στο εκκλησάκι, τον τρόπο με τον οποίο οι Γερμανοί πληροφορήθηκαν ότι υπάρχουν όπλα μέσα στο ναό κ.α. Έτσι, ξαναβρίσκουμε στο πλαίσιο της ίδιας ιστορίας διάφορες εκδοχές των στοιχείων που αποτελούν τον ιστό της.

Ένα πρώτο θέμα για το οποίο εκφράζονται διχογνωμίες είναι ο λόγος που έφυγαν τελικά οι Γερμανοί χωρίς να ψάξουν για τα όπλα στο εσωτερικό της εκκλησίας. Αν και παράδοξο, σ' αυτό το σημείο η απόδοση της σωτηρίας σε υπερφυσική δύναμη συνυπάρχει με πιο ορθολογικές εξηγήσεις.

Έτσι πολλοί πληροφορητές μου ανέφεραν ως λόγο αποχώρησης των Γερμανών την παρέμβαση της Αγίας, ενώ υποστήριξαν στη συνέχεια ότι οι Γερμανοί δεν είχαν πολύ χρόνο και έπρεπε να φύγουν για άλλη αποστολή. Η κρισιμότητα της στιγμής και η σωτηρία των κατοίκων τα τελευταία λεπτά είναι αυτά που συνηγορούν στο ότι πρόκειται για θεϊκή επέμβαση. « *Τώρα, πως έγινε αυτό και έφυγαν οι Γερμανοί, τώρα βέβαια θεϊκή επέμβαση, δεν χρειάζεται συζήτηση, λεν όμως ότι στα Πετρανά είχε γίνει μια εμπλοκή και έδωσαν εντολή από την Κοζάνη να φύγουν γρήγορα. Δηλαδή ήταν ζήτημα λεπτών, αν άνοιγαν την πόρτα και ανέβαιναν, ήταν στο ταβάνι αυτά.*» ( Γ. Μαρκόπουλος). Αντίθετα υπάρχουν κι αυτοί που αποδίδουν το γεγονός μόνο στην Αγία Παρασκευή και δεν δέχονται καμία άλλη εξήγηση ως σωστή.

Η εμφάνιση αντικρουόμενων απόψεων πάνω στο θέμα δείχνει ότι η ιστορία του «θαύματος» αποτελεί ένα πεδίο διεκδικήσεων με διαφορετικό χαρακτήρα, που κυμαίνονται από τη θρησκευτική πίστη, μέχρι την επιβολή μιας συγκεκριμένης αντίληψης για τα γεγονότα του πολέμου στην περιοχή. Σ' αυτή τη διαδικασία είναι σημαντική η ικανότητα των αφηγητών να εφευρίσκουν πραγματικότητες και μέσα από το χώρο της φαντασίας (Halbwachs 1971), προκειμένου να στηρίξουν τις απόψεις τους. Αυτή η σύνθεση διαφορετικών αντιλήψεων εξάλλου είναι δυνατή στο θέμα που εξετάζουμε. Πάνω σ' αυτή την ταυτόχρονη παρουσία ορθολογικών εξηγήσεων και περιγραφών που κινούνται στα όρια της δεισιδαιμονίας στηρίζεται άλλωστε και όλο το οικοδόμημα της ιστορίας του «θαύματος».

Ένα άλλο κεντρικό σημείο, για το οποίο εκφράζονται διαφορετικές απόψεις, είναι αυτό που αφορά τους υπεύθυνους για την παρουσία των όπλων στην εκκλησία. Επειδή αυτή η παράμετρος συνδέεται άμεσα με το ζήτημα απόδοσης ευθυνών, καθώς



οι άνθρωποι αυτοί ουσιαστικά ευθύνονταν για την κρισιμότητα της κατάστασης, πολλοί αφηγητές απαντούν με ασάφεια, ή προσπαθούν να αποφύγουν το θέμα λέγοντας ότι δεν ξέρουν. Υπάρχουν όμως μερικοί που προχωρούν σε κάποια είδους εξήγηση.

Σύμφωνα λοιπόν με μια πρώτη εκδοχή, οι αντάρτες του χωριού φαίνεται να είχαν συνεργασία με αντάρτικα σώματα από την ευρύτερη περιοχή και συμφώνησαν να κρύψουν τα όπλα στην εκκλησία. Το χωριό, δεν ήταν ο ουσιαστικός αποδέκτης των πολεμοφοδίων, αλλά παρουσιάζεται σαν να ήταν ένας από τους ενδιάμεσους σταθμούς απ' όπου πέρασαν τα όπλα πριν να φτάσουν στον προαποφασισμένο προορισμό τους: *«Από κάπου τα μάζεψαν αυτά τα όπλα οι αντάρτες, κι αλλού τα χρειάζονταν. Και λέει, πηγαίντε τα στον Κρόκο κι από κει να τα φορτώσετε στα μουλάρια και να τα πάτε στο Μπούρινο»* (Γ. Μαρκόπουλος). Και σύμφωνα με μια άλλη εξήγηση, πιο αποκαλυπτική για τη χρήση των όπλων : *«Αυτά τα όπλα έπρεπε να πάνε μέσω Αγίας Παρασκευής, Ροδιανή, Χτένι στο Βίτσι. Εκεί έπρεπε να πάνε αυτά τα όπλα, εκεί ήταν η βολή, τα νέα τα παιδιά, απ' το παιδομάζωμα που έκαναν οι αντάρτες στα σπίτια, τα πήγαιναν εκεί, τα βάζαν 8-10 μέρες στη βολή και τα παίρναν έξω στην πρώτη γραμμή»*. (Ι. Γκανάτσιος).

Ακόμη όμως και στις αφηγήσεις που αναφέρονται στο ρόλο των ανταρτών του χωριού, δεν γίνεται ποτέ αποκάλυψη των στοιχείων τους, αν και είναι δύσκολο να θεωρήσουμε ότι δεν έγιναν ποτέ γνωστά στους κατοίκους του χωριού. Το μόνο που λέγεται γι αυτούς είναι *«αυτοί που ήταν μπλεγμένοι»*. Εν προκειμένω, οι γενικές αναφορές που κάνουν οι αφηγητές στους αντάρτες δείχνουν ότι αγνοούν, υπονοούν ή δεν θέλουν να αποκαλύψουν τα ονόματα και την πολιτική ταυτότητα των ανταρτών που πρωταγωνιστούν στις αναμνήσεις για τις οποίες γίνεται λόγος. Αυτό συμβαίνει γιατί οι μνήμες του παρελθόντος ανακαλούνται υπό το πρίσμα των μεταπολεμικών εξελίξεων αλλά και τις συνθήκες του παρόντος στο χωριό. Κι εφόσον η στάση που πήραν οι εμπλεκόμενοι στα γεγονότα της αντίστασης, βρίσκεται ακόμη υπό αμφισβήτηση από κάποια μέλη της κοινότητας, οι αφηγητές δεν θέλουν να γίνουν πιο συγκεκριμένοι.

Πάνω στο θέμα των υπευθύνων για την παρουσία των όπλων στην εκκλησία, υπάρχει και η εκδοχή που αποκλείει την οποιαδήποτε εμπλοκή των ανταρτών στο θέμα. Ο πληροφορητής που υποστήριξε αυτή την εκδοχή δεν είναι κάτοικος της κοινότητας, είχε όμως στενές σχέσεις με ορισμένα από τα άτομα που οργάνωσαν τους κατοίκους στην αντίσταση. Αν και δηλώνει ότι δεν είναι απόλυτα βέβαιος, πιστεύει

ότι ήταν όπλα που προμηθεύτηκαν οι κάτοικοι με σκοπό να μπορούν να αμυνθούν στο χωριό : « Πιστεύω ότι ήταν των χωρικών αυτά με σκοπό να αμυνθούν στο χωριό ή κάτι τέτοιο. Τα συνδυάζω μάλιστα με την πρώτη ομάδα που είχε γίνει στο χωριό, αλλά δεν θυμάμαι κανένα όνομα.» (Α.Παναγιώτου). Η αποφυγή δήλωσης προσώπων και επιδιώξεων είναι νομίζω αποκαλυπτική και σε αυτή την περίπτωση.

Σύμφωνα με μια άλλη άποψη τέλος, το μεγαλύτερο μερίδιο ευθύνης αποδίδεται στα πρόσωπα που πρωταγωνίστησαν στην αντιστασιακή δράση στο χωριό. Και σ' αυτή την περίπτωση βέβαια, όπως και προηγουμένως, δεν γίνεται αποκάλυψη ονομάτων. Η ανάληψη μιας τέτοιας επικίνδυνης υπόθεσης αποδίδεται στη δύναμη που είχαν στα χέρια τους αυτά τα άτομα: «Το χωριό σας είχε μια οργάνωση. Οι τέσσερις μέσα εκεί αν έλεγαν ότι απόψε το χωριό θα το κάψουμε, ορέ δεν γλίτωνε ψυχή. Αν έλεγε δεν θα πειράζετε κανένα, δεν πείραζαν κανένα. Αυτοί συμφώνησαν να έρθουν τα όπλα στον Κρόκο.» (Ι. Γκανάτσιος).

Ένα ενδιαφέρον ζήτημα που προκύπτει εδώ είναι το γεγονός ότι κατά τη διάρκεια ορισμένων περιγραφών, οι αφηγητές προχωρούσαν σε επίκληση σημαντικών πληροφοριοδοτών, με τους οποίους είχαν έρθει σε επαφή, και από τους οποίους απέσπασαν σημαντικές πληροφορίες για τα γεγονότα της συγκεκριμένης ημέρας. Μια ενδεικτική περίπτωση είναι η αφήγηση του Ι. Γκανάτσιου που προηγήθηκε, ο οποίος υποστήριξε ότι πήρε τις πληροφορίες του από έναν καπετάνιο του ΕΛΑΣ που συμμετείχε στην αποστολή των όπλων. Εντούτοις, αν και δεν καταγόταν από το χωριό, δεν αποκάλυψε ούτε το όνομά του, ούτε βέβαια τα στοιχεία των υπευθύνων.

Όσον αφορά την παρουσία τέτοιων περιγραφών που φέρονται να αποκαλύπτουν το λόγο της αυθεντίας, περνάμε και σε μια άλλη βασική παράμετρο της ιστορίας του «θαύματος», αυτή που θέτει το πρόβλημα της διαχείρισης της τοπικής κληρονομιάς σε σχέση με την «πραγματική» εκδοχή της. Στις περισσότερες περιπτώσεις που έκαναν λόγο για κατοχή απόρρητων πληροφοριών, οι αφηγητές θεωρούσαν περιττή τη συνέχιση της έρευνας μετά τη συνομιλία με αυτούς, καθώς θεωρούσαν ότι η δική τους εκδοχή, οι δικές τους πληροφορίες, έδιναν την πιο σωστή εξήγηση πάνω στο θέμα. Αυτοί οι αφηγητές παρουσιάζουν τον εαυτό τους σαν θεματοφύλακα της ιστορίας και διεκδικούν τη νομιμοποίηση της δικής τους προνομιακής θέσης μέσα από την αποδοχή «της δικής τους αλήθειας» (Αυδίκος 2002: 26).



Από όσα μπορεί να συμπεράνει κανείς μέσα από τα λόγια των αφηγητών, το πιο σημαντικό διακύβευμα στο θέμα της συμμετοχής και οργάνωσης της αποστολής των όπλων από κατοίκους του χωριού, είναι η διατάραξη των ισορροπιών που επικρατούν στην κοινότητα. Η απόδοση ευθυνών δεν είναι εύκολη υπόθεση, ιδιαίτερα όταν η ιστορία κάνει λόγο για κίνδυνο ολοκληρωτικής καταστροφής του χωριού. Έτσι, οι πληροφορητές αποφεύγουν να θίξουν ονόματα και πράγματα και προσφεύγουν σε πιο ασαφείς περιγραφές του ρόλου των προσώπων του χωριού που συμμετείχαν στα γεγονότα.

Εντούτοις, παρά το γεγονός ότι οι κατηγορίες δεν βρίσκουν παραλήπτη λόγω της ανωνυμίας των υπευθύνων, δεν λείπουν και τα αποδοκιμαστικά σχόλια γι αυτούς που έθεσαν τους κατοίκους σε κίνδυνο. « *Αυτοί τώρα τι ήθελαν να φέρουν τα όπλα στον Κρόκο και να κινδυνέψει το χωριό.*» (Γ. Γκανάτσιος). Πολλές από αυτές τις κατηγορίες φυσικά έχουν από πίσω τους και πολιτικά κίνητρα και ορισμένοι αφηγητές μου τις συνδέουν με το ζήτημα της αναγνώρισης ή όχι της αντίστασης αφού ως υπεύθυνοι τις περισσότερες φορές υποδεικνύονται οι αντάρτες του χωριού, αυτοί δηλαδή που ανήκαν στην αριστερή παράταξη. «*Μάλιστα εδώ στο χωριό μας το θεωρούσαν και ως αμάρτημα, δηλαδή λέγανε ορισμένοι πολύ εθνικόφρονες, 'Αυτοί ήταν άθεοι, επιτρεπόταν να φέρουν τα όπλα στην εκκλησία,'*» Και τους λέω εγώ ότι η εκκλησία πάντα ευλόγησε τα όπλα εφόσον ήταν για εθνικούς αγώνες...βέβαια υπήρχαν ορισμένοι οι οποίοι διαφωνούσαν. Και λεν γιατί να μας βάλουν σε κίνδυνο. Αυτοί δεν κοιτούσαν το πώς θα γίνει ο αγώνας». ( Μ. Σακκούλας).

Το θέμα απόδοσης ευθυνών άπτεται στο εξίσου σημαντικό ζήτημα της προδοσίας, της αποκάλυψης δηλαδή απόρρητων πληροφοριών στους Γερμανούς για την παρουσία των όπλων στην εκκλησία του χωριού. Εν προκειμένω, όσο κι αν διαφέρουν οι εκδοχές πάνω και σ' αυτό το ζήτημα, αυτό στο οποίο συμφωνούν όλοι είναι ότι κατ' αναλογία με όλους τους εμπλεκόμενους στην αποστολή, ο προδότης φέρει το μεγαλύτερο μερίδιο ευθύνης. Δεν είναι δύσκολο άλλωστε να διαπιστωθεί πως όλοι οι κάτοικοι καταδίκασαν και καταδικάζουν ακόμη αυτού του είδους τη συμπεριφορά, την οποία αντιμετωπίζουν σαν απόλυτη άρνηση των ηθικών κανόνων της κοινότητας.

Οι αναφορές στον καταδότη πολλές φορές περιέχουν πολλούς υπαινιγμούς για το ρόλο που προφανώς έπαιξαν πρόσωπα που προέρχονταν από το χωριό. Έτσι, ορισμένοι σπεύδουν να αποσυνδέσουν αυτό το άτομο από τα μέλη της κοινότητας: «*Κάποιον όμως μπορεί να είχαν μαζί τους οι Γερμανοί, να μην ήταν από το χωριό μας,*

να ήταν από άλλο χωριό και να είχε ακούσει ότι θα φέρουν οπλισμό στον Κρόκο.» (Μ. Σακκούλας) Ακόμη, άλλες φορές υιοθετείται η πλήρης ασάφεια: « Τότε λοιπόν οι Γερμανοί ή έμαθαν, ή δεν ξέρουμε ακριβώς πως έγινε.»(Α. Παναγιώτου). Και άλλοτε ο προδότης φέρεται να προέρχεται μέσα από την κοινότητα μετά απόλυτης βεβαιότητας: «Κάποιος δικός μας θα πρόδωσε, κάποιος Φιλογερμανός.» (Ι. Ματιάκης).

Η μόνη περίπτωση στην οποία κατονομάζεται ο δράστης, είναι στην αφήγηση μιας γυναίκας που κατάγεται από κοντινό χωριό, παντρεύτηκε όμως Κροκιώτη. Κατά τα λεγόμενά της λοιπόν: « Κι ένας μου φαίνεται, λεν του Πλιατσίδα ένα παιδί, δεν ήταν στα καλά του, κι αυτό τους πρόδωσε ότι ήταν τα όπλα.»(Π. Πλιάτσιου). Η μυστικοπάθεια που έδειξαν οι υπόλοιποι αφηγητές μου πάνω στο θέμα του καταδότη, μας κάνει να υποθέσουμε πως ίσως το γεγονός ότι η πληροφορήτρια δεν έχει γεννηθεί στον Κρόκο, της δίνει μια ελευθερία να μιλήσει για πράγματα, που ήταν λίγο-πολύ γνωστά στο χωριό, αφού δεν είναι δυνατόν να υιοθέτησε από μόνη της αυτή την εκδοχή, αλλά οι κάτοικοι δεν επιθυμούν να τα θίξουν για διάφορους λόγους.

Όσον αφορά την υπόδειξη του παραπάνω προσώπου, προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση το πώς έφτασαν σ' αυτό τόσο απόρρητες πληροφορίες. Εντούτοις, δεν είναι δύσκολο να υποθέσουμε πως το άτομο αυτό ίσως και να έγινε τότε ο αποδιοπομπαίος τράγος λόγω της ιδιαιτερότητας του, η οποία σε μια κλειστή κοινωνία όπως αυτή του μικρού τότε χωριού, θεωρούνταν ήδη κατακριτέα. Η ψυχική του αρρώστια όμως είναι και αυτή που τον απαλλάσσει από την βαριά ευθύνη της κατηγορίας του προδότη. Κάποιος που θα ήταν στα καλά του, δεν θα έκανε κάτι τέτοιο, κι αν ακόμη το έκανε, θα τον περίμεναν άλλες κυρώσεις.

Ακόμη, μέσα από τις απόψεις που εκφράστηκαν σχετικά με τον προδότη, έρχονται στην επιφάνεια οι θέσεις για τις στάσεις εκείνες που δεν ταιριάζουν με όσα η κοινότητα θεωρεί ως σωστά και αναμενόμενα. Η κριτική αντιμετώπιση του σημείου της προδοσίας επομένως, επηρεάζεται άμεσα από τις αξίες της κοινότητας. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια η προδοσία αντιμετωπίζεται ως η ρίζα του κακού και δεν δικαιολογείται ακόμη και γι αυτούς που είχαν διαφορετικές πολιτικές πεποιθήσεις με τους αντάρτες.

Με δεδομένα τα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω, είναι προφανές ότι ανάμεσα στους αφηγητές υπάρχουν πολλές διαφορετικές εκδοχές της ιστορίας. Παρά τις διαφορές όμως σε κάποια σημεία της ιστορίας, που κυρίως εξαρτώνται από τα κοινωνικά χαρακτηριστικά του αφηγητή, οι περισσότεροι αφηγητές μου ασπάζονται

αυτή την παράδοση, αν και προσπαθούν να τη φέρουν στα μέτρα τους. Υπάρχει όμως χώρος για διαφορετικές αντιλήψεις όσον αφορά την ιστορία του «θαύματος»;

Από την έρευνα προκύπτει πως κάτι τέτοιο είναι μάλλον δύσκολο. Και όσοι διαφωνούν, αναγκάζονται να σιωπήσουν και να ακολουθήσουν την πορεία της ιστορίας του «θαύματος» στο χρόνο. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση ενός πληροφορητή μου που έχασε τον αντάρτη αδερφό του μέσα στην Κατοχή. Αυτό το γεγονός στιγμάτισε και τον ίδιο με αποτέλεσμα να καταδιωχτεί μετά τον πόλεμο και την επικράτηση των δεξιών στο χωριό. Αυτός λοιπόν υποστηρίζει πως η ιστορία αυτή είναι μια κατασκευή: *« Δεν υπήρχαν όπλα, δεν βγήκε κανένας λαγός, οι Γερμανοί έφυγαν γιατί είδαν ότι δεν υπάρχει τίποτα »*. Και για να κάνει την άποψη του πιο πιστευτή, προχωρά σε μια αποδόμηση των βασικότερων σημείων της ιστορίας με πρώτο και καλύτερο την παρουσία των όπλων στην εκκλησία *« Είπαν ότι έχουν όπλα, αλλά δεν ήταν όπλα εκεί. Τα ψέματα τα Κροκιώτικα θα με πεις εσύ; Αφού εγώ ο ίδιος μετά από χρόνια έψαξα στο πατάρι της εκκλησίας και δεν βρήκα τίποτα. »* (Γ. Πλακόδεντρος).

Από τα παραπάνω προκύπτει εύκολα πως η ιστορία για το «θαύμα» έχει τέτοια δυναμική και αποτελεί θέμα τόσων διεκδικήσεων, γιατί συνδέεται με την αναγνώριση ή όχι του αντιστασιακού αγώνα κατά την περίοδο της Κατοχής. Και όπως και να προσεγγίσει κανείς την παράδοση του «θαύματος», το βέβαιο είναι ότι λόγω της ιδιαιτερότητάς της ανασυγκροτεί σχέσεις, συγκρατεί μνήμες και λειτουργεί σαν χώρος εκδήλωσης συγκρούσεων και αντιθέσεων στο χωριό (Αυδίκος 2002: 173).

Εν κατακλείδι, η μεταφορά αυτής της παράδοσης στο παρόν είναι μια ατομική, αλλά κυρίως μια κοινωνική διαδικασία. Έτσι σήμερα, πολλοί λίγοι εκφράζουν επιφυλάξεις για το αν η ιστορία ευσταθεί ή κάνουν προσπάθειες να συνδυάσουν τα γεγονότα. Αν και η παρουσία ελλείψεων και κυρίως η απουσία σοβαρών αποδεικτικών στοιχείων συνηγορούν στο ότι η αφήγηση αυτή δεν έχει σταθερό υπόβαθρο, στην πραγματικότητα αποδεικνύεται πολύ ισχυρή όσον αφορά τους κατοίκους του χωριού.

Πως είναι όμως δυνατόν οι αφηγητές να περιγράφουν όλη αυτή την ιστορία σαν να είναι απόλυτα βέβαιοι για την ορθότητα των λόγων τους; Κάτι τέτοιο μπορεί να δικαιολογηθεί αν αναλογιστεί κανείς τα δίκτυα συγκρότησης της μνήμης μέσα στο χωριό. Πολλοί από τους κάτοικους στους οποίους μίλησα, δεν είχαν άμεσα βιώματα, αλλά το είχαν μάθει από άλλους. Όμως επειδή μερικές φορές τέτοιες εντυπώσεις από δεύτερο χέρι μπορεί να είναι πιο έντονες από τη δική τους άμεση εμπειρία του

αρχικού σύντομου περιστατικού, μερικοί άνθρωποι καταλήγουν να πιστεύουν ότι πραγματικά έζησαν ένα συμβάν. Κάτι τέτοιο είναι πιθανότερο να συμβεί στην περίπτωση, όπως και εδώ, που η αφήγηση αποτελεί ένα καθιερωμένο μέρος της συλλογικής μνήμης (Thompson 2002: 205).

Με την υπόδειξη βέβαια των διαφορών ανάμεσα στις περιγραφές και την αναφορά σε παραλείψεις της ιστορίας δεν επιχειρώ να δείξω πως αυτή δεν ευσταθεί, ούτε ότι αποτελεί αποκύημα της φαντασίας των αφηγητών. Σε καμία περίπτωση άλλωστε δεν αποτελεί στόχο αυτής της έρευνας η αποκατάσταση της πραγματικότητας ή η ανακάλυψη της μιας και μοναδικής αλήθειας. Αυτό που με ενδιαφέρει αντιθέτως είναι για ποιους λόγους έχει διασωθεί αυτή η ιστορία και ποιες συνθήκες διαμορφώνουν την αφήγηση της από τα σημερινά δρώντα υποκείμενα.

Η παράδοση του «θαύματος» της Αγίας Παρασκευής, κι αυτό το θεωρώ ως ένα σημαντικό στοιχείο, δεν έχει μόνο μια εκδοχή. Εντούτοις, κάθε πληροφορητής ενσωματώνει μέσα στη δική του αφήγηση εξηγήσεις και σκέψεις που μπορεί να επηρεάζονται από πολλούς παράγοντες, όπως την κοινωνική θέση, τις πολιτικές πεποιθήσεις, τα θρησκευτικά πιστεύω, τις κρίσεις για τις κοινωνικές σχέσεις στο χωριό. Συμπερασματικά, μπορεί κανείς να θεωρήσει αυτές τις «εξηγήσεις» σχετικά με το τι έγινε πραγματικά, ως πρόσθετες ιστορίες που μας δίνουν πληροφορίες τόσο για εκείνους που τις διηγούνται, όσο και για τη λειτουργία της ιστορίας του «θαύματος» (Dubish 2000: 180).

Από όσα άκουσα από τους αφηγητές μου αλλά και από όσα μπόρεσα να κατανοήσω για το κλίμα που υπάρχει για την περίοδο της Αντίστασης στο χωριό, αποδίδω την ιδιαίτερη θέση που έχει αυτή η αφήγηση στο γεγονός ότι δεν θίγει, τουλάχιστον άμεσα, θέματα που είναι ευαίσθητα και βρίσκονται ακόμη υπό αμφισβήτηση στην κοινότητα. Έτσι η ιστορία, προβάλλοντας κυρίως τη διαμάχη ανάμεσα στους Έλληνες και τον εξωτερικό εχθρό, καταφέρνει να αποσιωπήσει τη διαίρεση της αντίστασης και του Εμφυλίου και ταυτόχρονα να δώσει στον τοπικό αγώνα μια πατριωτική και εθνική διάσταση.

Σύμφωνα με τα δεδομένα, οδηγούμαι στο συμπέρασμα ότι ίσως αυτή η ιστορία να λειτουργεί σαν ένα ανώδυνο μέσο να μιλήσει κανείς για την Κατοχή, χωρίς να θίξει το ζήτημα που λύγισε την κοινότητα περισσότερο από όλα, τη διαίρεση των μελών της σε διαφορετικά στρατόπεδα. Έτσι το «θαύμα» δεν αποτελεί μόνο μια αφήγηση που μπορεί εύκολα να ανακληθεί, αλλά κυρίως μια αφήγηση που

συμβάλλει με τον τρόπο της στη δόμηση ενός συλλογικά αποδεκτού και εξιδανικευμένου παρελθόντος.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ

### ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΛΗΘΗΣ

#### α) Η εγγράμματη κατασκευή της μνήμης του «θαύματος».

*«Κάτσε να σου φέρω και το βιβλίο που το γράφει ο Σιώζος. Δεν έχεις τέτοιο βιβλίο εσύ; Κι από 'κει μπορείς να βρεις πολλά για το θαύμα». (Βασιλική Ματιάκη).*

Αυτή η φράση που ακούστηκε λίγο-πολύ από όλους τους πληροφορητές μετά την προφορική αφήγηση του περιστατικού του «θαύματος», θέτει ένα σημαντικό ζήτημα καθώς μας φέρνει αντιμέτωπους με το θέμα της γραπτής απόδοσης της ιστορίας του «θαύματος». Κι αυτό γιατί με λίγες εξαιρέσεις ανάμεσα στους κατοίκους, ο συγγραφέας φαίνεται ν' αναγνωρίζεται ως ο μεσάζων μεταξύ της ιστορίας και της μετάδοσής της στο παρόν. Κι όσο κι αν θέλει κανείς, είναι νομίζω αδύνατο να αγνοήσει την επίκληση της αυθεντίας των γραπτών πηγών και να μην εξετάσει τους τρόπους μέσα από τους οποίους το βιβλίο αντιμετωπίζεται σήμερα ως ο εγγυητής της ιστορίας.

Το φαινόμενο αυτό βέβαια συνδέεται με την αναγνώριση της αξίας της ιστοριογραφίας, της γραπτής δηλαδή παρουσίασης των γεγονότων, και τη διαδικασία διαμόρφωσης μιας συγκεκριμένης αντίληψης γι' αυτή από το κράτος και τον πανεπιστημιακό χώρο. Εν προκειμένω, μια μεγάλη δυσκολία με την εθνική ιστοριογραφία είναι η πάγια κλίση υπέρ των γραπτών δεδομένων, ακόμη και υπέρ των τεκμηρίων, εις βάρος των προφορικών ιστοριών. Συχνά θεωρείται έμμεσα ότι αν κάποιος γραφέας ή ιστορικός πιάσει μολύβι και χαρτί, αυτό τον απαλλάσσει κατά κάποιο τρόπο από κλίσεις και προκαταλήψεις στη σύνταξη, συγγραφή, έκδοση, ανάλυση και παρουσίαση των γεγονότων (Καρακασίδου 2000 : 81).

Αυτή η αντίληψη έχει τις ρίζες της στην εποχή που η ιστορία καθοριζόταν ως επιστημονικός κλάδος, κατά την οποία επικρατούσε η άποψη ότι μια μεθοδολογικά ελεγμένη έρευνα κάνει εφικτή την αντικειμενική γνώση. Μέσα σ' εκείνα τα πλαίσια οι επαγγελματίες ιστορικοί πίστευαν πως το βύθισμα μέσα στις πηγές τους εξασφάλιζε μια αντικειμενική πρόσληψη του παρελθόντος (Ιγκερς 1999: 188). Βέβαια, πολλά έχουν αλλάξει στο χώρο της ιστορίας από τότε.

Σε μια μεταμοντέρνα προσέγγιση, αυτό που επισημαίνεται ολοένα και πιο πολύ από τους ίδιους τους μελετητές της ιστορίας, είναι το γεγονός ότι η ιστορία κατασκευάζεται, κι ότι δεν είναι ποτέ μια ακριβής εικόνα του τι συνέβη στο παρελθόν

(Trouillot 1997: 38). Ιδωμένη απ' αυτή τη γωνία, η γραπτή ιστορία αποδεικνύεται εξίσου υποκειμενική και επιλεκτική στην αποκατάσταση του παρελθόντος με τις τοπικές αναμνήσεις ή προφορικές ιστορίες (Καρακασίδου 2000: 81).

Η ιστορία, όπως και πολλές άλλες κοινωνικές επιστήμες εξάλλου, πολλές φορές χρησιμοποιήθηκε και συνεχίζει να χρησιμοποιείται για να καλύψει καινούργιες ανάγκες, που αναζητούν στο παρελθόν αξίες κρυμμένες και ξεχασμένες, έτσι ώστε να στερεώσουν το παρόν. Ένα από τα πιο γνωστά παραδείγματα στο χώρο της ελληνικής ιστοριογραφίας, είναι η σύνδεση αρχαιότητας- Βυζαντίου-Νεότερου ελληνισμού από τον Κ. Παπαρηγόπουλο, που έγινε στα μισά του 19<sup>ου</sup> αιώνα τμήμα της ιδεολογίας της ενότητας, κάτι που αποτελούσε άλλωστε το κυρίαρχο ιδεολογικό αίτημα της εποχής (Κιτρομηλίδης 1991: 67). Η ιστοριογραφία τότε όχι μόνο στήριξε το ιδεολόγημα της ενότητας, αλλά πρόσφερε ακόμη τα θεωρητικά επιχειρήματα που ήταν αναγκαία προκειμένου να σφυρηλατηθεί μια εθνική συνείδηση.

Παραδείγματα σαν αυτό που αναφέρθηκε πιο πάνω θα μπορούσαν να βρεθούν χιλιάδες. Η ιστορία δεν έχει χάσει τη δύναμη της και εξακολουθεί να είναι ένα πανίσχυρο εργαλείο, μέσω του οποίου ομάδες και άτομα ορίζουν την ταυτότητά τους (Υγκερς 1999: 187). Κι αυτό βέβαια δεν πραγματοποιείται μόνο στα πλαίσια του έθνους αλλά παρατηρείται με την ίδια δυναμική και σε τοπικό επίπεδο. Δεδομένου ότι στόχος της τοπικής ιστοριογραφίας πολλές φορές, είναι η χρήση της ιστορίας για να δομηθεί η ταυτότητα της κοινότητας και σε δεύτερο επίπεδο να γίνει προβολή της προς τα έξω, (Yow 1994: 153) βλέπουμε ότι η ιστορία αποτελεί το στήριγμα, που χρησιμοποιείται αναλόγως σε κάθε περίπτωση.

Η αναφορά στο γεγονός ότι η ιστορία γράφεται με τρόπο που να ανταποκρίνεται στις ανάγκες της κοινωνίας δεν παραβλέπει βέβαια τις μεγάλες διαφορές ανάμεσα στην ακαδημαϊκή ιστοριογραφία και αυτή που γράφεται από ερασιτέχνες ιστορικούς, οι οποίοι ήταν και είναι τοπικοί λόγιοι (εκπαιδευτικοί, δικηγόροι, κληρικοί) και αποτελούν κυρίως συλλογείς αποδείξεων. Οι τοπικές ιστορίες όμως, ενώ απορρίπτονται από την πανεπιστημιακή έγκριση, φαίνεται να έχουν μεγάλη επιτυχία στον τοπικό πληθυσμό, στον οποίο και κυρίως απευθύνονται και η κυκλοφορία τους τα τελευταία χρόνια φαίνεται να βρίσκεται σε μεγάλη έξαρση.

Η άνθηση της συγγραφής βιβλίων για την τοπική ιστορία εξάλλου δεν είναι κάτι που περνάει απαρατήρητο. Σήμερα, αν κάποιος κάνει μια βόλτα σε ένα βιβλιοπωλείο μιας επαρχιακής πόλης, θα δει στοιβαγμένες στα ράφια του μια πληθώρα από εργασίες που αναφέρονται στην τοπική ιστορία. Αυτή η τάση βέβαια

δεν είναι σημερινή. Από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα αν όχι νωρίτερα, σημαντικά πρόσωπα συμπεριλαμβανομένων και των ακαδημαϊκών, αρχηγών κοινοτήτων και πολιτικών, είχαν ενθαρρύνει τοπικούς διανοούμενους να γράψουν την ιστορία του τόπου τους (Papailias 2001: 23).

Οι τοπικοί αυτοί λόγιοι, που λόγω της ανώτερης εκπαίδευσής τους έχουν εξασφαλισμένη τη θέση τους στον τόπο τους, είχαν και εξακολουθούν να έχουν μια συγκεκριμένη μεθοδολογία για τη συγγραφή του έργου τους. Δουλεύοντας μ' ένα αρχαϊκό μοντέλο ιστορικής έρευνας, οι τοπικοί ιστορικοί βλέπουν τους εαυτούς τους σαν συλλογείς και οργανωτές ενός σώματος αποδείξεων, τις οποίες συγκεντρώνουν ή ακόμη και σώζουν από το άμεσο περιβάλλον τους και όχι ως μεταφραστές αυτών των αποδείξεων (Papailias 2001: 13). Ακολουθώντας την πεπατημένη οδό που έχει καθορίσει η εθνική ιστοριογραφία, κάνουν μια αναδρομή στο παρελθόν της κοινότητας, αρχίζοντας από αναφορές στην αρχαιότητα και φτάνοντας ως τις τελευταίες ιστορικές περιόδους της Κατοχής και του Εμφυλίου, για τις οποίες συνήθως αποφεύγουν να θίξουν τις πολιτικές τους διαστάσεις. Με λίγα λόγια η ιστορία που γράφουν τείνει προς την αυταρέσκεια και την απλή αναπαραγωγή του κοινοτικού μύθου (Thompson 2002: 51).

Οι τοπικοί ιστορικοί βρισκόμενοι αντιμέτωποι με το θέμα του αν πρέπει να εξετάσουν δυσάρεστα επεισόδια του παρελθόντος, βάζουν μπροστά την παράμετρο ότι γενικά η κοινότητα περιμένει η τοπική της ιστορία να είναι ευχάριστη και να την κάνει να αισθάνεται καλά με τον εαυτό της (Yow 1994: 158). Στο ερώτημα μάλιστα αν μπορούν να αποκαλύψουν προκαταλήψεις, κακή χρήση της εξουσίας, λάθη και εγκληματικές συμπεριφορές στο παρελθόν, απαντούν συνήθως αρνητικά και επιλέγουν να μην καταπιαστούν με τέτοια θέματα.

Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ερασιτεχνικής συγγραφικής παραγωγής έχει επισημάνει και ο Μ. Μερακλής (Μερακλής 1990:10), τα οποία εντόπισε στο συναισθηματισμό και τη μεροληψία του συγγραφέα, στην τάση για εξιδανίκευση του παρελθόντος ή της ιδιαίτερης πατρίδας, στην έλλειψη μεθόδου και στη λημματογραφική συγκέντρωση του υλικού, καθώς και στην τάση να αποσιωπούν στοιχεία που κρίνονται με υποκειμενική αξία είτε άνευ αξίας είτε μειωτικά για τον τόπο τους. Όμως, παρά την αποδοκιμασία από τη μεριά της ακαδημαϊκής ιστοριογραφίας, η συγγραφή ιστορίας από τοπικούς λόγιους έχει την ιδιότητα της βιωματικής γνώσης της τοπικής κοινωνίας και μπορεί να αποτελέσει πηγή για τον ιστορικό, το λαογράφο και τον ανθρωπολόγο.

Το ενδιαφέρον για την τοπικότητα και το παρελθόν έχει οδηγήσει στη μεγάλη κυκλοφορία βιβλίων τοπικής ιστορίας. Δεν είναι όμως μόνο αυτό το ενδιαφέρον που ευνοεί τους τοπικούς λόγιους. Πίσω από την άνθηση της ερασιτεχνικής ιστοριογραφίας βρίσκονται τα τελευταία χρόνια οι δήμοι ή οι κοινότητες, που βοηθούν έμπρακτα ενθαρρύνοντας το συγγραφέα να γράψει την ιστορία του τόπου του, και κυρίως, καλύπτοντας τα οικονομικά έξοδα για την κυκλοφορία του βιβλίου. Αυτές οι κινήσεις βέβαια συνδέονται με συμφέροντα που στοχεύουν στο να γίνει το μέρος πιο ελκυστικό σε επενδυτές, καταναλωτές και τουρίστες, και έτσι η τόνωση της «ιστορίας» και της «κοινότητας», ιδιαίτερα μέσα από τη ρητορική της κληρονομιάς, γίνεται ένα βασικό καταναλωτικό εργαλείο στα χέρια των υπευθύνων. (Papailias 2001:28).

Όσον αφορά τον Κρόκο, οι περισσότερες μελέτες που έχουν γραφτεί και αναφέρονται στην ιστορία του χωριού, είναι έργα του συνταξιούχου δασκάλου Γεωργίου Σιώζου. Μέχρι στιγμής έχει γράψει τέσσερα βιβλία που αφορούν το χωριό. Το πρώτο είναι το βιβλιαράκι που έχει ήδη αναφερθεί: «Η Θαυματουργή Αγία Παρασκευή» (1987). Ακολουθούν τα « Ιστορική Μελέτη του Κρόκου Κοζάνης» (1992), το « Ήθη και Έθιμα του Κρόκου Κοζάνης» (1997), και τέλος το «Αρχιμανδρίτης Ιωακείμ Αθ. Λιούλιας, ο Δυτικομακεδόνας Εθνομάρτυρας» (2000).

Σύμφωνα με τα δεδομένα που αναφέρθηκαν παραπάνω, η έκδοση των τριών πρώτων βιβλίων έγινε με δαπάνες της κοινότητας Κρόκου, ενώ το τελευταίο είχε την οικονομική ενίσχυση της Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης Κοζάνης. Εντούτοις, στα περισσότερα έργα του συγγραφέα γίνεται αναφορά στο όνομα του Πολιτιστικού Συλλόγου του χωριού ως αρωγού στις ενέργειές του. Η πολυτιμότερη βοήθεια που προσφέρει ο Σύλλογος βέβαια, δεν είναι τόσο κατά τη συγγραφή των έργων όσο κατά τη διανομή τους, καθώς μια συνήθης πρακτική είναι κατά τα ταξίδια που πραγματοποιούν τα χορευτικά συγκροτήματα, να χαρίζουν ένα από τα παραπάνω βιβλία στους οικοδεσπότες τους. Τα δίκτυα διακίνησης των έργων τους, εξάλλου, είναι μια σημαντική παράμετρος για τους τοπικούς ιστορικούς, που ενδιαφέρονται τα βιβλία τους να κυκλοφορήσουν και έξω από την κοινότητα στην οποία ζουν.

Όσον αφορά τώρα το θέμα μου, τα έργα που άπτονται σ' αυτό, είναι φυσικά το βιβλίο για το «θαύμα» της Αγίας Παρασκευής, το βιβλίο για την ιστορία του χωριού και τέλος, αυτό που έχει γραφτεί για τον Ιωακείμ Λιούλια που υπήρξε θύμα των Γερμανών, όμως περισσότερα στοιχεία μπορεί να αντλήσει κανείς σ' αυτό για το έργο του ως ιεροκήρυκα, παρά για την ιστορική περίοδο στην οποία αναφέρεται. Και



τα τρία αυτά έργα, άλλα πιο διεξοδικά και άλλα λιγότερο, μιλούν για την περίοδο της Κατοχής και μάλιστα είναι οι μόνες γραπτές αποδόσεις για το τι συνέβη στο χωριό κατά τη διάρκεια εκείνης της περιόδου.

Κρίνοντας απαραίτητη για την καλύτερη κατανόηση του θέματος την παρουσίαση των βιβλίων που αναφέρονται στην περίοδο της Κατοχής, θα προχωρήσω στη συνέχεια σε μια συνοπτική αναφορά στα περιεχόμενά τους, προκειμένου να μπορέσω να θίξω στη συνέχεια την επιρροή τους στην μνήμη του τοπικού πληθυσμού.

Ξεκινώντας λοιπόν από το έργο που εκδόθηκε πιο πρόσφατα, δηλαδή το βιβλίο για τον Ιωακείμ Λιούλια, βλέπουμε ορισμένες πτυχές του δράματος της Κατοχής στο χωριό, μαθαίνοντας για τη ζωή, το έργο και το θάνατο ενός κληρικού με ξεχωριστή θέση στον αντιστασιακό αγώνα. Ο Ιωακείμ Λιούλιας, περί ου ο λόγος, είναι ένα από τα πρόσωπα εκείνα που ενώ συμμετείχαν στην αντιστασιακή κίνηση και μάλιστα έχασαν γι αυτό το λόγο τη ζωή τους, για πολλά χρόνια δεν βρήκε τη θέση που του άξιζε, κατά την άποψη πολλών. Κατηγορούμενος για συνεργασία με τους κομμουνιστές, αργότερα εχθρούς της πατρίδας, θεωρήθηκε σαν μια περίπτωση που δεν ήταν εύκολο να μνημονευθεί για την προσφορά του στην πατρίδα.

Αυτό βέβαια, πριν το '80 και πριν την επίσημη αναγνώριση της Αντίστασης. Από 'κει και πέρα έγιναν αρκετές προσπάθειες να γίνουν περισσότερο ορατοί και ευδιάκριτοι οι τομείς της εθνικής του δράσης ώστε να αποφεύγονται αυθαίρετες ερμηνείες ως προς τα κίνητρα και το σκοπό της προσφοράς του (Σιώζος 2000: 13). Μέσα σ' αυτές τις προσπάθειες εντάσσεται και το βιβλίο του Σιώζου. Αξίζει να αναφέρω εδώ ότι για το πρόσωπο και τη δράση του Ιωακείμ Λιούλια έχουν γράψει πολλοί πριν τον Σιώζο, χωρίς να κάνουν αναφορά όμως στον Κρόκο, καθώς ο ιερέας έδρασε κυρίως στην πόλη της Κοζάνης.

Η τόσο ευρεία αποδοχή και αναγνώριση του προσώπου του Ιωακείμ, δεν ήταν δυνατόν να περάσει απαρατήρητη από τον τόπο καταγωγής του, τον Κρόκο όπου έγιναν πολλές ενέργειες μέσα στα πλαίσια ηρωοποίησης του προσώπου αυτού: ο Σύλλογος του χωριού πήρε το όνομά του, οι ετήσιες καλοκαιρινές εκδηλώσεις ονομάστηκαν ΙΩΑΚΕΙΜΕΙΑ, πραγματοποιήθηκε ανέγερση προτομής του Αρχιμανδρίτη σε μια πλατεία του χωριού και φυσικά εκδόθηκε, με τη φροντίδα τόσο του Συλλόγου όσο και της Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης το βιβλίο αυτό.

Το επόμενο έργο του Σιώζου στο οποίο θα αναφερθώ είναι το «Ιστορική μελέτη του Κρόκου Κοζάνης» που εκδόθηκε το 1992 στην Κοζάνη. Το βιβλίο



περιλαμβάνει «ιστορικά» στοιχεία για το χωριό από τους αρχαίους χρόνους και φτάνει ως το παρόν, αυτό που ενδιαφέρει όμως εδώ είναι οι αναφορές στην περίοδο του Δεύτερου παγκοσμίου πολέμου. Εντούτοις, λίγα είναι τα όσα γράφει ο Σιώζος για την κατάσταση που επικρατούσε στο χωριό. Πέρα από την αναφορά σε ορισμένα πρόσωπα που συμμετείχαν στον αντιστασιακό αγώνα, και τις καταστροφές που προκάλεσαν οι Γερμανοί στο χωριό, λίγα μπορεί να μάθει κανείς για το πώς αντέδρασε η κοινότητα στις κακουχίες της Κατοχής, αλλά και στη διαμάχη ανάμεσα στις διαφορετικές παρατάξεις, από την οποία υπέφερε όπως και όλα τα χωριά της περιοχής.

Η ιστορία για το «θαύμα» ενσωματώνεται στο κεφάλαιο που αναφέρεται στην ίδρυση των εκκλησιών του χωριού κι όχι στο ιστορικό κομμάτι για την περίοδο της Κατοχής. Τα περιστατικά εκείνης της ημέρας περιγράφονται με γλαφυρότητα, αν και σύντομα, και στη συνέχεια παρατίθεται ένα ποίημα το οποίο αναφέρεται στο περιστατικό. Ας σημειωθεί εδώ ότι το βιβλίο αυτό βρήκε μεγάλη αποδοχή από τους κατοίκους, ίσως γιατί μιλάει για όλη την ιστορία της κοινότητας, και ότι μπορεί να το βρει κανείς στα σπίτια όλων σχεδόν των οικογενειών του χωριού.

Φτάνουμε τέλος στο τελευταίο έργο που δίνει και τα περισσότερα στοιχεία για το «θαύμα». Αυτό το βιβλίο με τίτλο «Η θαυματουργή Αγία Παρασκευή (Σώζει τον Κρόκο στα χρόνια της Κατοχής)», εκδόθηκε στην Κοζάνη το 1987 και είναι αφιερωμένο από τον συγγραφέα στον πατέρα του, που έλαβε μέρος στα γεγονότα. Η θέση αυτού του έργου στην μετέπειτα προβολή και αναμόρφωση του «θαύματος» είναι πολύ σημαντική καθώς είναι ουσιαστικά η πρώτη γραπτή εξιστόρηση του περιστατικού.

Το έργο αρχίζει με μια μεγάλη αναφορά στη ζωή και τα θαύματα της Αγίας Παρασκευής. Στο κεφάλαιο που ακολουθεί, και είναι το πιο ενδιαφέρον, γίνεται αναφορά στην ημέρα του «θαύματος». Σ' αυτό η αφήγηση είναι δοσμένη λογοτεχνικά και διαβάζεται σαν μια ευχάριστη φανταστική ιστορία. Ιδιαίτερη εντύπωση κάνουν οι επιθετικοί προσδιορισμοί, που χρησιμοποιούνται με έντεχνο τρόπο από τον συγγραφέα για αυτό που θέλει να αποδώσει. Έτσι απέναντι στους *φιλήσυχους, θρησκευόμενους και φοβισμένους* κατοίκους του χωριού ο Σιώζος αντιπαραθέτει τους *βλοσυρούς, αυστηρούς και αγριωπούς* Γερμανούς, που είναι έτοιμοι να σκορπίσουν την καταστροφή. Οι στερεότυποι αυτοί λόγοι, που επιτυγχάνουν να στρέψουν το ενδιαφέρον του αναγνώστη στη σύγκρουση μεταξύ Ελλήνων και Γερμανών, ενδιαφέρουν στο βαθμό που δείχνουν σε τοπικό επίπεδο ποιοι είναι εκείνοι οι

ιδεολογικοί πόλοι γύρω από τους οποίους περιστρέφεται το ζήτημα της μνήμης του τελευταίου πολέμου. Τέλος, ξεχωριστό κεφάλαιο έχει αφιερώσει ο συγγραφέας στη σωτηρία του πατέρα του. Ως εδώ, δύσκολα μπορεί να αντιμετωπίσει κανείς την αφήγηση αυτή ως ιστορικό ντοκουμέντο.

Στο τελευταίο κεφάλαιο που τιτλοφορείται *Αναμνήσεις* και το οποίο έχει έκταση μόλις δυο σελίδες, υπάρχουν οι σύντομες μαρτυρίες έξι κατοίκων του χωριού για τα γεγονότα εκείνης της μέρας. Ο συγγραφέας προλογίζει το κεφάλαιο ως εξής: *«Πέρασε σχεδόν μισός αιώνας από την εποχή εκείνη και το περιστατικό που περιγράψαμε μένει ολοζώντανο στη μνήμη όσων το έζησαν. Θελήσαμε να καταγράψουμε τις αναμνήσεις μερικών από τους ηλικιωμένους σήμερα, κατοίκους του Κρόκου. Όσο για το μεγάλο και αναπάντητο, μέχρι σήμερα, ερώτημα για το ποιος ήταν ο άνθρωπος που έδωσε την πληροφορία στους Γερμανούς για τα όπλα, δεν φαίνεται να απασχολεί κανέναν πια.»*. Είναι ξεκάθαρο ωστόσο ότι αυτή η τελευταία δήλωση αποτελεί ένα συμπέρασμα του συγγραφέα και σε καμία περίπτωση δεν απηχεί τις απόψεις των κατοίκων, ιδιαίτερα αυτών που έζησαν την περίοδο για την οποία γίνεται λόγος.

Τα λόγια που προηγήθηκαν μας υπενθυμίζουν ότι τα παραπάνω βιβλία, δεν πρέπει να αντιμετωπίζονται μόνο ως γραπτές πηγές που αναφέρονται στο παρελθόν αυτής της κοινότητας αλλά το ενδιαφέρον πρέπει να στρέφεται σ' αυτό που κυρίως είναι: μορφές επιβίωσης και τροφοδότησης της συλλογικής μνήμης του πολέμου για το χώρο του χωριού (Θανοπούλου 2000: 359). Επειδή η ιστοριογραφία, ως γραπτό κείμενο, είναι ενσωματωμένη στην πολιτική διαδικασία, οι αφηγήσεις της είναι μονάδες εξουσίας καθώς και νοήματος με αποτέλεσμα να παρέχουν ένα είδος ταξινόμησης των εμπειριών και της μνήμης των ανθρώπων γύρω από συγκεκριμένους άξονες. Είναι μάλιστα αδύνατο να υποστηρίξει κανείς ότι οι αναφορές των κατοίκων στα γεγονότα της εποχής έχουν μείνει ανεπηρέαστες από τα όσα διάβασαν στις σελίδες αυτών των έργων.

Εντούτοις δημιουργείται μια πρόσθετη δυσκολία όταν οι ιστορίες αυτές γράφονται από τους καταγόμενους από την κοινότητα, διότι με τη γραφή περνά κανείς στο χώρο της Ιστορίας, ή τουλάχιστον στην κατηγορία εκείνων που ισχυρίζονται ότι έχουν την αυθεντία να αποφασίζουν για το κύρος των ιστοριών των άλλων (Dubish 2000: 180). Το αποτέλεσμα είναι οι κάτοικοι, από τους οποίους προήλθε ουσιαστικά η ιστορία, μιλώντας για το «θαύμα» σήμερα, να επικαλούνται

σχεδόν πάντα τα γραπτά αυτά κείμενα, ως την καλύτερη απόδοση για το τι συνέβη εκείνη τη μέρα στο χωριό.

Είναι ξεκάθαρο νομίζω πως ο συγγραφέας του χωριού αποτελεί ένα από τα κεντρικά πρόσωπα που ελέγχουν και διαχειρίζονται ένα τμήμα της μνήμης του πολέμου μέσα σ' αυτή την κοινότητα. Η επιλογή του να αποσιωπήσει άλλα γεγονότα που συνέβησαν στο χωριό κατά τη διάρκεια της Κατοχής και να προβάλλει από την άλλη το «θαύμα» δεν άφησε ανεπηρέαστη τη μνήμη της περιόδου. Σήμερα πολλοί λίγοι στο χωριό αναφέρονται στην περίοδο χωρίς να αφηγηθούν αυτό το εξαιρετικό περιστατικό, που στάθηκε αφορμή να σωθεί η κοινότητα. Δυστυχώς δεν μπορούμε να ξέρουμε πως ήταν τα πράγματα πριν το '87 και πριν κυκλοφορήσει το βιβλιαράκι για την Αγία Παρασκευή.

Ο Σιώζος, όπως και οι εκπρόσωποι της εκκλησιαστικής και πολιτικής εξουσίας στο χωριό, αποτελώντας εκφραστές της τοπικής ελίτ, και άρα έχοντας τη δύναμη να το πράξουν, ανέλαβαν την πρωτοβουλία για την «αποκατάσταση» της φυσιογνωμίας του τόπου, τροφοδοτώντας και ενισχύοντας τη συλλογική μνήμη (Αυδίκος 2002:37). Οι προύχοντες της κοινότητας φαίνεται να είναι πρόσωπα τα οποία έχουν το ρόλο να εξασφαλίζουν τη διάδοση της εθνικιστικής ιδεολογίας, αναμειγνύοντάς την με την τοπική μνήμη της Κατοχής. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια, η κοινή θέαση της περιόδου της Κατοχής έγινε ο στόχος, και η ανάδειξη του «θαύματος» σε σημαντική αφήγηση για την ιστορία της περιόδου, το μέσο για την επίτευξη του στόχου.

Μέσα σε όλα αυτά δεν πρέπει να αγνοείται το γεγονός ότι το «θαύμα» μορφοποιήθηκε σύμφωνα με τις συνθήκες του παρόντος στην κοινότητα. Όπως υποστηρίζει άλλωστε ο Ε. Παπαταξιάρχης η τοπική ιστοριογραφία είναι βαθύτατα αναδρομική. Αυτός που θυμάται είναι τοποθετημένος στο παρόν, η μνήμη του είναι προσανατολισμένη πρώτιστα στην εξυπηρέτηση τωρινών αναγκών, η ιστορία που αφηγείται αποτελεί έκφραση της παροντικής του ταυτότητας ( Παπαταξιάρχης 1993: 58). Είναι αδύνατο να μην συνδυάσει λοιπόν κανείς την εποχή που κυκλοφόρησε το πρώτο βιβλίο για το «θαύμα», το 1987 δηλαδή, με τις πολιτικές κινήσεις που προηγήθηκαν λίγα χρόνια πριν και προωθούσαν την αδιαίρετη εικόνα της Εθνικής Αντίστασης. Μια προσπάθεια για παραμερισμό της διαμάχης με παράλληλο χτίσιμο μιας ενοποιητικής εικόνας για το παρελθόν, ήταν κυρίαρχη επιθυμία τότε, κάτι που επιχειρήθηκε και στο χωριό.

Το «θαύμα» λοιπόν, ξεπροβάλλοντας μέσα από τις σελίδες ενός βιβλίου, έκανε και τους κατοίκους του χωριού να το αντιμετωπίζουν ως περιστατικό μεγίστης σημασίας για το παρελθόν και το παρόν του χωριού. Μιλώντας για το βιβλίο ένας από τους πληροφορητές είπε: *« Το γεγονός αυτό, ο κορμός, είναι κορμός. Δεν μπορεί να τον αλλάξει κανείς. Τώρα οι λεπτομέρειες, είναι λεπτομέρειες. Εγώ ήμουν μικρός όταν γύρισε ο μπαμπάς μου και μας μάζεψαν και μας το είπαν. Δεν ήξερε όμως που έφτασε το πράγμα. Μπορεί να είδε τα πολυβόλα στημένα από έξω, αλλά δεν έδωσε σημασία»*. (Γ. Μαρκόπουλος). Ωστόσο, η πρέπουσα σημασία άρχισε να δίνεται στο περιστατικό μετά την κυκλοφορία των βιβλίων, που απέδωσαν στην ιστορία ξεχωριστή σημασία.

Κατά τον P. Thompson μάλιστα αρκετά συχνά αποδεικνύεται ότι αυτοί που διαμορφώνουν το μύθο δεν είναι οι άμεσα συμμετέχοντες αλλά οι δευτερογενείς πηγές, ακόμη και οι ιστορικοί, κάτι που φαίνεται να βρίσκει απήχηση και στην περίπτωση του «θαύματος». Πίσω από την ανάδειξη αυτής της αφήγησης βέβαια βρίσκονται συμφέροντα που έχουν να κάνουν με τη διεκδίκηση και νομιμοποίηση μιας προνομιακής θέσης μέσα στο χωριό για όσους καταφέρουν τελικά να επιβάλλουν τη δική τους «αλήθεια» πάνω στο θέμα. Ακόμη κρύβονται προσπάθειες για αποκατάσταση της μεταπολεμικής φυσιογνωμίας του τόπου, που όπως είναι φυσικό θέλει να ξεχάσει τα περιστατικά διχασμού, ή να τα παραβλέψει όπου αυτά υπάρχουν. Τέλος το «θαύμα» γίνεται στήριγμα για την προβολή μιας ιδιαίτερης ταυτότητας για τον τόπο που σ' ένα ένδοξο περιστατικό του παρελθόντος, αναζητά επιβεβαίωση για το παρόν.

Μια μικρή εικόνα των στόχων και επιδιώξεων του συγγραφέα μέσω της έκδοσης του πρώτου βιβλίου, μας δίνει η εισαγωγή του. Την παραθέτω στη συνέχεια ως έχει:

*«Η Αγία Παρασκευή έσωσε όλο το χωριό και τους κατοίκους του- κάνοντας το θαύμα της-το 1943, στα δύσκολα εκείνα χρόνια της μαύρης κατοχής από τους Γερμανούς.*

*Πραγματοποιώντας ένα τάμα από παλιά, για να κατατεθεί κάποτε η ιστορική μαρτυρία στη δόξα της Αγίας, αποτολμώ σήμερα την παρούσα προσπάθεια...βέβαια, έγραψαν τόσα πολλά πριν από μένα άλλοι, περισσότερο ειδικοί για τη ζωή, το έργο και τα θαύματα της Αγίας.*

*Κοντά σ' αυτά θα ήθελα να προσθέσω και το δικό μας ζωντανό θαύμα που έγινε στην περίοδο της κατοχής και το είδαμε με τα μάτια μας εμείς οι μεγαλύτεροι σήμερα στον Κρόκο. Και αυτό για δυο λόγους:*

*Πρώτο γιατί, παιδί κι εγώ, την εποχή της κατοχής βρέθηκα αυτόπτης μάρτυρας στο θαύμα της Αγίας Παρασκευής, που έμεινε ζωντανό μέσα στην ψυχή μου και δεύτερο γιατί θα ήθελα να γίνει γνωστό στο ευρύ κοινό, έξω από το χωριό μας και ιδιαίτερα στους νέους μας, που δυστυχώς κατά ένα μεγάλο ποσοστό απομακρύνονται σήμερα από την εκκλησία και ακούνε τα θαύματα των Αγίων με δυσπιστία όταν γίνεται λόγος για αυτά.*

*Κοζάνη, Φεβρουάριος 1987*

Η ιστορία αυτή καλείται να υπηρετήσει τις γνωστές αποστολές της: στην προκειμένη περίπτωση να επανασυγκροτήσει την τοπική μνήμη της Κατοχής και να σηματοδοτήσει με νέους όρους την τοπική ταυτότητα, τόσο για εσωτερική χρήση της κοινότητας μέσω της διάδοσης στις νέες γενιές, όσο και στους έξω από την κοινότητα. Η τοπική ιστοριογραφία σύμφωνα με τα παραπάνω ανέλαβε στο χωριό και μια άλλη αποστολή: να χρησιμοποιήσει το παρελθόν για να δώσει απάντηση, συμβολική λύση, σε διαφορετικής τάξης προβλήματα του παρόντος (Παπαταξιάρχης, 1993: 58).

Η ιστορία και το παρελθόν εξάλλου είναι ένα σημαντικό κομμάτι στις αφηγήσεις των κατοίκων και στη ρητορική της ταυτότητας. Και η γραπτή ιστορία, αυτή που μπορεί να διαβάσει κανείς στις σελίδες ενός βιβλίου, θεωρείται ότι όχι μόνο μπορεί να διαφυλάξει το παρελθόν ενός τόπου, αλλά να εξασφαλίσει και το μέλλον του. Έτσι ίσως δικαιολογείται και η αναγνώριση του ρόλου των έργων του Σιώζου τόσο στην αποκατάσταση του παρελθόντος της κοινότητας, όσο στη διάσωση και μετάδοση του «θαύματος»: *«Το βιβλίο βοηθάει στη μνήμη. Γιατί θέλω να πιστεύω ότι είναι ένα θαύμα καθαρό. Μέσα στο βιβλίο δεν μπορεί να αμφισβητηθεί. Γιατί και ο Σιώζος ήταν πολύ μετρημένος, και του είπα μια στιγμή, πρέπει να γραφτεί μια ιστορία του Κρόκου, να πάρουμε υλικό από τους παλιούς.»* (Ν. Παπανικολάου).

Κατά μια άλλη άποψη, το βιβλίο του Σιώζου βοηθά στο να μείνει η ιστορία, αλλά δεν φτάνει μόνο αυτό.: *«Ασφαλώς και βοηθάει. Και πολλά έπρεπε να γραφτούν. Αλίμονο. Δεν είπε τίποτα εκείνος, δεν έγραψε τίποτα ο άλλος, που να ξέρει ο άλλος τι έγινε; Πως θα το θυμούνταν;»* (Α. Λιούλιας). Μέσα από τα παραπάνω λόγια φαίνεται η μεγάλη δύναμη της γραπτής ιστορίας. Αυτό που επιβεβαιώνουν οι περισσότερες



δηλώσεις των κατοίκων είναι η άποψη πως ό,τι γράφεται δεν «ξεγράφεται», παράλληλα όμως, ότι γράφεται αποδεικνύει και την αλήθεια του πράγματος.

Χωρίς αμφιβολία ο δημόσιος λόγος- με όποιους τρόπους κι να εκφράζεται- επιδρά και διαμορφώνει τη συλλογική μνήμη. Κι απ' ό,τι φαίνεται ο ρόλος του συγγραφέα λειτουργεί στην εν λόγω κοινότητα ως εξουσιαστικός. Δεν λείπουν όμως οι αντιδράσεις σχετικά με τις επιλογές και τη διαδικασία που ακολούθησε ο συγγραφέας προκειμένου να γράψει τα έργα του.

Όπως αναφέρθηκε εξάλλου και παραπάνω, από όσα γράφει ο Σιώζος στα βιβλία του, φαίνεται η έντονη προσπάθεια να παρουσιαστούν οι κάτοικοι του Κρόκου σαν ένα αδιαίρετο σώμα και να παραβλεφθούν οι όποιες διχαστικές τάσεις εμφανίστηκαν στο χωριό κατά τη διάρκεια της Κατοχής. Όπως οι περισσότεροι τοπικοί ιστορικοί, έτσι και ο Σιώζος δεν θέλει να αναφερθεί στην πολιτική διάσταση του θέματος με την έννοια των πολιτικών παρατάξεων. Ας μην ξεχνάμε ότι σε αντίθεση με πολλούς ακαδημαϊκούς ιστορικούς, οι τοπικοί ιστορικοί μένουν στην κοινότητα την οποία μελετούν (Papailias 2001: 43). Η ρήξη των σχέσεων και η αναταραχή των ισορροπιών που επικρατούν μέσα στο χωριό είναι το τελευταίο πράγμα που θέλει να προκαλέσει ο τοπικός ιστορικός.

Δεν φαίνεται να συμερίζονται όμως όλοι οι κάτοικοι του χωριού την άποψη ότι το χωριό δεν είχε διαιρεθεί κατά την περίοδο της Κατοχής. Ούτε θεωρείται ως ευνοϊκή η απόφαση του Σιώζου να παραβλέψει τη διχόνοια που επικρατούσε τότε στο χωριό καθώς πολλοί εξακολουθούν να είναι πικραμένοι και εξοργισμένοι με την κατάσταση που επικράτησε. *«Ε, και ο δάσκαλος νομίζεις τα έκανε όλα σωστά; Πήρε 5-6 άτομα, μεγάλοι, και έμασε πληροφορίες και το έφτιαξε το βιβλίο.»* (Γ. Πλακοδέντρος). Αυτό που υπονοείται μάλιστα συχνά είναι η μεροληψία που βασίζεται στις πολιτικές πεποιθήσεις, όσο κι αν ο συγγραφέας προσπάθησε να αποφύγει αυτό το σκόπελο.

Είναι αδύνατο να υποστηριχτεί επομένως ότι και η ίδια η ιστορία, αλλά και η διαχείρισή της στο παρόν, δεν έχει σχέση με την πολιτική. Ακόμη και η πολιτική προτίμηση του συγγραφέα θεωρείται ότι επηρεάζει την κρίση του κατά την περιγραφή των γεγονότων. Πάνω εκεί εξάλλου έχουν τη βάση τους ορισμένες αντιδράσεις για τα εν λόγω έργα: *«Εγώ δεν θυμάμαι ο μπαμπάς του να γραφτεί πουθενά τότε, να βοηθήσει τα ανταρτικά. Τι τον έχει γραμμένο εδώ στα βιβλία; Αλλά εγώ δεν του χαλούσα το χατίρι, γράψε ρε του έλεγα.»* (Γ. Πλακοδέντρος). Ας μην ξεχνάμε ότι μιλάμε για μια μικρή κοινωνία, στην οποία ο ένας γνωρίζει σε ποια

παράταξη ανήκει ο άλλος, και οι πολιτικές επιλογές του παρελθόντος δεν διαγράφονται εύκολα από τη μνήμη.

Η μνήμη της περιόδου της Κατοχής στο χωριό, επηρεάζεται από πολλούς παράγοντες μέσα στους οποίους ανήκουν και τα βιβλία για την ιστορία της κοινότητας. Ωστόσο, όταν τα γεγονότα του παρελθόντος παραδίνονται μέσω γραπτών και συχνά ιερολογημένων γραπτών, η κοινωνική τους ανάμνηση περιορίζεται, υποτασσόμενη στη λογική των καθαγιασμένων ιστορικών πηγών (Παπαταξιάρχης, 1993: 58).

Έτσι είναι δύσκολο εξετάζοντας κανείς την μνήμη του «θαύματος» να εντοπίσει τα στοιχεία εκείνα που έχουν ξεχαστεί ή που κατασιγήστηκαν, εκείνα που διαγράφηκαν ή εκείνα που επιβλήθηκαν, εκείνα στα οποία οι κάτοικοι επέλεξαν να συναινέσουν κι εκείνα που συστηματοποιήθηκαν ως μνήμες, (Σκουτέρη-Διδασκάλου 1995: 31) με αποτέλεσμα να γίνεται αδύνατο να ανακαλύψει κανείς τι πραγματικά έγινε την ημέρα του «θαύματος» στο χωριό. Τα βιβλία τέλος, στα οποία περιλαμβάνεται το περιστατικό, μάλλον περιπλέκουν τα πράγματα, παρά τα φωτίζουν.

Το κυριότερο σημείο όμως που προκύπτει είναι το γεγονός ότι η επικαιροποίηση της ιστορίας του «θαύματος» δεν υπήρξε μια φυσική και αυθόρμητη λειτουργία της κοινότητας, αλλά ένα ζητούμενο στο οποίο οι ελίτ της κοινότητας έπαιξαν ένα πολύ σοβαρό ρόλο να επιτευχθεί (Μαραντζίδης 2001: 145). Στη διαδικασία μάλιστα αυτή της ανάδειξης και αναμόρφωσης του «θαύματος», τα βιβλία του Σιώζου είναι σίγουρα ένα πολύ ισχυρό χαρτί.

## **β) Η διάρθρωση της μνήμης του «θαύματος» σε σχέση με τη θρησκευτική εξουσία**

*«Από τους ανθρώπους εδώ, όπως έχει και η εκκλησία προφορικές μαρτυρίες, η Αγία Παρασκευή για το χωριό εδώ είναι σαν δεύτερη Παναγιά. Τόσο μεγάλη αγάπη της έχει ο κόσμος γιατί αισθάνονται τη βοήθειά της, η οποία και στην Κατοχή, όπως λένε και οι μεγάλοι εδώ που ζήσαν τα γεγονότα, έδειξε το θαύμα και έσωσε το χωριό τότε από τους Γερμανούς» (Παπα- Θωμάς, ιερέας του χωριού).*

Η μνήμη της περιόδου της Κατοχής και ιδιαίτερα της ιστορίας του «θαύματος» δεν οφείλει πολλά μόνο στον συγγραφέα του χωριού, αλλά πριν να σφυρηλατηθεί, πέρασε και από ένα ακόμη βασικό άξονα: την εκκλησία του χωριού. Εξάλλου, όπως είναι εύκολο να εννοηθεί, εκκλησία και «θαύμα» είναι άρρηκτα δεμένα στο χωριό. Επόμενο είναι λοιπόν η εκκλησία, να είναι από τους φορείς εκείνους που θα επιδίωκαν να διεκδικήσουν κάποιο μερίδιο από τη χρήση της παράδοσης στο παρόν.

Εντούτοις, η εκκλησία, μετουσιώνοντας την εξουσία της ως μια από τις αρχές του χωριού, ανέλαβε σε συνεργασία με τους άλλους φορείς να χρησιμοποιήσει και να κατασκευάσει νοήματα που σχετίζονται με την ταυτότητα της ομάδας, ακολουθώντας όμως πάντα τις στρατηγικές της επιλογές (Μαραντζίδης 2001: 30). Βασιζόμενη έτσι στην απήχηση της ιστορίας στους κατοίκους του χωριού, προχώρησε στην ανάδειξη του «θαύματος» ως θρησκευτικού συμβόλου, το οποίο επιπλέον, απέκτησε πολιτική σημασία συνδέοντας το παρόν με το παρελθόν.

Μέσα στις κινήσεις της εκκλησίας για την ανάδειξη του «θαύματος», ανήκει η προσπάθεια να μετατραπεί το εξωκλήσι της Αγίας Παρασκευής σε προσκυνηματικό τόπο. Έχοντας υπόψη ότι οποιοσδήποτε τόπος μπορεί ν' αποτελέσει τόπο προσκυνήματος, αφού το μόνο που χρειάζεται είναι ο κόσμος που συγκεντρώνει να έχει έναν ιερό σκοπό και ο τόπος να γίνει γνωστός για τις δυνάμεις του, (Dubish 2000: 50) οι εκπρόσωποι της εκκλησιαστικής εξουσίας προχώρησαν σε μια σειρά από κινήσεις προκειμένου να βοηθήσουν στη μεγαλύτερη προβολή της εκκλησίας: την αναπαλαίωση του ναού, την αναπαράσταση του «θαύματος» μέσω μιας ζωγραφιάς που καλύπτει όλο τον εσωτερικό τοίχο της εκκλησίας, τη συνεργασία με τον Σιώζο για τη δημοσίευση του βιβλίου «Η θαυματουργή Αγία Παρασκευή» και τέλος την οργάνωση της λιτανείας που γίνεται την παραμονή της εορτής της Αγίας.

Πίσω από όλα αυτά, κάτι που εύκολα μπορεί να κατανοήσει κανείς, βρίσκονται λόγοι πολιτικής που έχουν να κάνουν με την ανανέωση της πίστης αλλά και τη διάδοση της φήμης της κοινότητας και έξω από τα όριά της. Επιβεβαίωση των παραπάνω αποτελούν τα λόγια της Εκκλησιαστικής Επιτροπής κατά το έτος 1992, έτσι όπως εμφανίζονται στην εισαγωγή του βιβλίου για την Αγία Παρασκευή, για το οποίο έγινε λόγος και παραπάνω:

*«Επειδή εξαντλήθηκε η Α έκδοση του βιβλίου αυτού, προβαίνουμε στην ανατύπωσή του, γιατί θέλουμε να διαβαστεί από περισσότερους ανθρώπους και να γίνει γνωστό το θαύμα της Αγίας Παρασκευής, που έγινε στον Κρόκο Κοζάνης στα χρόνια*

*της Κατοχής. Είναι θαύμα πραγματικό, πέρα για πέρα αληθινό, που είδαμε όλοι οι κάτοικοι την εποχή εκείνη με τα μάτια μας και θέλουμε να το μάθουν και τα παιδιά μας και τα εγγόνια μας και όλοι εκείνοι που δεν παραδέχονται τα θαύματα των Αγίων. Πιστεύουμε ότι η ωφέλεια για όσους το διαβάσουνε θα είναι μεγάλη.»*

*Κρόκος, Νοέμβριος 1992*

Το παραπάνω βιβλίο, όπως αναφέρθηκε ήδη, ήταν η πρώτη γραπτή απόδοση του «θαύματος». Αυτό το έργο, μπορεί βέβαια να μην γράφτηκε από την εκκλησία, αντιπροσωπεύει όμως την γραμμή της. Κι όσο κι αν ερχόταν σε αντίθεση με περιγραφές κατοίκων του χωριού που έδιναν λίγο διαφορετικές εκδοχές των γεγονότων, με τη δημοσίευση αυτή τις επισκίασε. Η μαρτυρία εξάλλου, όπως είναι γραμμένη στο βιβλίο, παρουσιάζεται ως «Ιστορία», δηλαδή ως περιγραφή πραγματικών γεγονότων που συνέβησαν στο παρελθόν (Dubish 2000: 174) και δύσκολα από κει και πέρα μπορεί να αμφισβητηθεί. Η συνεργασία των εγγράμματων, δηλαδή των ανθρώπων με εξουσία στο χωριό, που προέρχονται από διαφορετικούς χώρους, μα τα συμφέροντα τους συγκλίνουν όσον αφορά τη χρήση αυτής της ιστορίας, κάνει ακόμη πιο δύσκολη την έκφραση αντιδράσεων.

Ποια είναι όμως τα οφέλη από την προβολή του «θαύματος» για την εκκλησία του χωριού; Δεν θέλει και πολύ να καταλάβει κανείς ότι αυτή η ιστορία είναι μια καλή ευκαιρία για τη θρησκευτική εξουσία να αναβαθμίσει τη θέση της μέσα στο χωριό. Ευνόητο συμφέρον εξάλλου της εκκλησίας είναι να προωθεί μαρτυρίες και απεικονίσεις θαυμάτων επειδή αυξάνουν τη φήμη της, και συνεπώς το εισόδημα και την εξουσία της. Τα αποτελέσματα δεν είναι ορατά μόνο στον πληθυσμό του χωριού, αλλά και σε ξένους, που μπορεί να βρουν στο «θαύμα» ένα καλό λόγο για να επισκεφτούν το χωριό. Τα παραδείγματα άλλων περιοχών της Ελλάδος, εξάλλου, δεν περνούν απαρατήρητα από τις εκκλησιαστικές αρχές του χωριού, που βλέπουν πως μέσω των δικτύων της διαφήμισης και των μέσων μαζικής ενημέρωσης ο θρησκευτικός τουρισμός μπορεί να αποφέρει πολλά κέρδη στην κοινότητα.

Σε ολόκληρη την Ελλάδα εξάλλου, συναντά κανείς διάφορες εκδηλώσεις αγίων και προστατών αγίων συγκεκριμένων περιοχών και χωριών που αποτελούν επίκεντρο της ταυτότητας του τόπου. Έτσι και στο εν λόγω χωριό, μέσω της επίσημης προβολής του «θαύματος» από τους κληρικούς και λαϊκούς επισήμους, οι εκδηλώσεις για τον εορτασμό του πήραν μια διαφορετική αξία και το εκκλησάκι άρχισε να παρουσιάζεται σαν ιερός τόπος, προκειμένου να αποτελέσει κυρίαρχο χαρακτηριστικό της τοπικής ταυτότητας.

Ποια είναι όμως η πολιτική της εκκλησίας πάνω στο θέμα της δημοσιοποίησης του «θαύματος»; Απ' ό,τι φαίνεται αυτό το ζήτημα αποτελεί πεδίο εκδήλωσης διαφορετικών απόψεων που κυμαίνονται από μια μικρή προβολή από στόμα σε στόμα, ως μια οργανωμένη διαφημιστική προβολή που θα φέρει πολλούς ξένους στο χωριό. Συγκεκριμένα ο παπάς του χωριού δηλώνει: *«Περισσότερο οι άνθρωποι δείχνουν σεβασμό στην Αγία και λιγότερο μας ενδιαφέρει πιο πέρα. Ίσως δεν ενδιαφερθήκαμε κι εμείς να το δημοσιεύσουμε. Είναι να το πω έτσι, δίκικο μαχαίρι. Δηλαδή εμείς, ότι αφορά πάνω στην πίστη μερικά πράγματα κανείς δεν μπορεί εύκολα να τα δημοσιεύσει. Καλύτερα είναι να σιωπεί κανείς πάνω σ' αυτό το πράγμα, παρά να το προβάλλει»* (Παπα- Θωμάς, ιερέας του χωριού).

Υπάρχει όμως και ο αντίποδας, η γνώμη εκείνων που φέρνοντας ως παράδειγμα τις περιπτώσεις της Τήνου και της Παναγίας Σουμελά, βλέπουν ότι το «θαύμα» έχει τη δυναμική να προσελκύσει πολύ κόσμο στο χωριό.: *«Δεν ήξερε ο κόσμος. Πως να 'ρθει; Όταν εσύ δεν βάζεις μια Εγκύκλιος ή μια πρόσκληση, πως θα 'ρθει ο κόσμος; Φέτος ήρθαν κάτι ξένοι από την Καστοριά, τη Φλώρινα. Και μια μου είπε: Γιατί δεν φτιάξατε στην Αγία Παρασκευή που σας έσωσε ένα κελί; Λέω, και ποιος θα 'ρθει; Εγώ λέει. Θα ερχόμουν εγώ να κοιμηθώ. Όλοι θα έρθουν στον Κρόκο γιατί θαυματουργεί η Αγία Παρασκευή.»* (Γ. Γκανάτσιος, επίτροπος της εκκλησίας της Αγίας Παρασκευής.).

Όσο λοιπόν προκύπτουν ζητήματα χρήσης του «θαύματος», τόσο εμφανίζονται αντίρροπες τάσεις μέσα στους κόλπους της εκκλησίας του χωριού, που η καθεμιά αντιπροσωπεύει και μια διαφορετική γραμμή. Η πολιτική της εκμετάλλευσης της ιστορίας δεν αφήνει συνεπώς από έξω την εκκλησία του χωριού, που ψάχνει τρόπους προκειμένου να προωθήσει με τον καλύτερο τρόπο τα συμφέροντά της.

Είναι λοιπόν φανερό πως η εκκλησία παίζει σημαντικό ρόλο στην πολιτική του τόπου. Η εξουσία της όμως δεν είναι αδιαμφισβήτητη. Σε πολλές αναγνώσεις των εκκλησιαστικών αρχών μπορεί ν' αντιταχθούν οι ίδιοι οι πιστοί. Χαρακτηριστικά πάνω στο θέμα είναι τα λόγια του Ι. Πλακοδέντρου: *«Άσε τα κουραφέξαλα, λαγοί και χαμπάρια. Τελοσπάντων. Ας λεν λαγό καλύτερα να μαζεύει λεφτά η εκκλησία. Εγώ τώρα, θα τα πέταζα αυτά τα βιβλία, είναι ψέματα, λέω άσε να μαζεύει η εκκλησία κάνα παρά»*. Και η γυναίκα του Παρασκευή προσθέτει: *«Όπως γίνεται στις περισσότερες εκκλησίες, έτσι κι εδώ. Για να 'χει ο κόσμος λόγο για να πάει»*. Αυτά τα λόγια ίσως εκφράζουν τη θέση μιας μερίδας των κατοίκων του χωριού που βλέπουν πως έχει



γίνει κατασκευή της παράδοσης του «θαύματος» για τη χρήση της από διάφορους φορείς του χωριού.

Όπως και τα βιβλία του τοπικού συγγραφέα, έτσι και η συμμετοχή της εκκλησίας στην ανάδειξη της ιστορίας, επηρέασε πολύ τον τρόπο που βλέπουν το «θαύμα» οι κάτοικοι του χωριού καθώς, η ελίτ της κοινότητας του έδωσε ένα διαφορετικό νόημα. Το νόημα βέβαια, συνδέεται με την εξουσία. Η εξουσία όμως δεν εμμένει μόνο στην ευχέρεια να παράγει κανείς κείμενα και να οργανώνει εκδηλώσεις, αλλά και να τα ερμηνεύει. Η εκκλησία, ως επίσημος οργανισμός και ως δημιουργός ιδεολογίας, έχει τη δύναμη να ηγεμονεύει της ερμηνείας και να διασπείρει τις ερμηνείες της (Dubish 2000: 207).

Σαν αποτέλεσμα, η παράδοση του «θαύματος» και ο εορτασμός της, αποτελούν σήμερα κεντρικό σημείο της θρησκευτικής ζωής του χωριού. Τι προσφέρει όμως στους κατοίκους του χωριού και γιατί τη βλέπουν ως αφορμή να εκφράσουν την πίστη τους στο παρόν;

Ένας πρώτος λόγος είναι γιατί οι ιεροί χώροι, μπορούν να χρησιμεύσουν ως το επίκεντρο της ταυτότητας ενός τόπου. Οι Άγιοι και οι προστατευτικές τους δυνάμεις μπορούν εύκολα να αποτελέσουν εμβληματικά των κοινών και συνθετικών αξιών μιας ομάδας (Stewart 1991: 38). Το ίδιο συμβαίνει με την Αγία Παρασκευή και το χωριό. Είναι ένα κομβικό σημείο που έχει γίνει σύμβολο της κοινότητας και ταυτόχρονα τη διαχωρίζει από άλλες κοντινές κοινότητες.

Επιπλέον, μέσα από την συγκεκριμένη ιστορία του «θαύματος» η κοινότητα, στηριζόμενη μόνο στα δικά της μέλη, ανακαλύπτει τις πηγές της δικής της, τοπικής πίστης. Μέσα από αυτή την ιστορία οι άνθρωποι επιβεβαιώνουν πως το χωριό τους δεν είναι απλά μια ομάδα ανθρώπων που έχουν εγκατασταθεί μαζί τυχαία (Stewart, 1991: 87). Είναι αντίθετα μια μοναδική κοινότητα που τη βοηθάνε ανώτερες δυνάμεις, ένα γεγονός που συμβολίζεται στην εκκλησία της Αγίας Παρασκευής.

Το «θαύμα» και ο ναός με τον οποίο συνδέεται, έχουν και μια άλλη σημαντική λειτουργία. Κι αυτό γιατί το εκκλησάκι εκφράζει γεγονότα του παρελθόντος (στη συγκεκριμένη περίπτωση πρόκειται για την εκδήλωση της θείας προστατευτικής δύναμης τη στιγμή μιας εθνικής κρίσης), και σηματοδοτεί γήινο τόπο όπου η δύναμη του θείου φανερώθηκε με πολύ συγκεκριμένο τρόπο: με τη μορφή ενός λαγού. Εν προκειμένω, η ιστορία για το «θαύμα», έχει μια ιδιαίτερη δυναμική καθώς κατορθώνει να συνδέσει το παρελθόν με το παρόν της ομάδας κι έτσι να αποτελέσει ένα διαχρονικό σύμβολο της ιδιαίτερης ταυτότητάς της.

Τέλος, και ίσως πιο σημαντικά, το «θαύμα» αποτελεί και έναν ανώδυνο τρόπο για να κρατήσει στη μνήμη της η κοινότητα τα δύσκολα χρόνια του πολέμου. Της δίνει ένα έναυσμα να πανηγυρίσει ενθουμούμενη την ευχάριστη κατάληξη των πραγμάτων, ακόμη και μέσα από την κινδυνολογία και μέσα από το λόγο του τι θα μπορούσε να συμβεί τότε στο χωριό. Η ανάδειξη της εθνικής διάστασης της αντίστασης κατά των Γερμανών και ταυτόχρονα η απόκρυψη των διχαστικών τάσεων μέσα στο χωριό είναι κάτι που εύκολα μπορεί να προβάλλει το «θαύμα». Η εκκλησία, όπως προηγουμένως και άλλοι φορείς, έχει το μερίδιο της σ' αυτή την προσπάθεια. Συνδυάζοντας την ορθόδοξη πίστη με τον εθνικισμό, οι εκκλησιαστικές αρχές στηριζόμενες πάνω στη συγκεκριμένη ιστορία, σφυρηλάτησαν ένα ισχυρότατο πολιτικό σύμβολο στο χωριό (Dubish 2000: 305).

Η εκκλησία του χωριού συμμετέχει στην «κατασκευή της μνήμης» της Κατοχής, σ' αυτή τη συνεχή διαδικασία ερμηνείας και επανερμηνείας του παρελθόντος. Από τα στοιχεία εκείνα της ιστορίας του «θαύματος» φυσικά επέλεξε εκείνα που της ταιριάζανε και εκείνα που τη βοηθούσαν να εξυπηρετήσει τα συμφέροντά της.

Το στοιχείο εκείνο που ξενίζει, αν θέσει κανείς το ζήτημα με καθαρά πολιτικούς όρους, είναι πως μπορεί να χρησιμοποιήσει η εκκλησία μια ιστορία που κρύβει μέσα της πολικές επιλογές και μάλιστα αριστερών αποχρώσεων, λόγω των ανταρτών που φέρεται να έκρυψαν τα όπλα στο εσωτερικό του ναού. Αυτό φαντάζει αδύνατο, ιδιαίτερα αν αναλογιστούμε την ταύτιση των αριστερών με τους άθεους και αν θυμηθούμε πως η προστασία της Ορθόδοξης Χριστιανικής θρησκείας υπήρξε ένας από τους βασικούς λόγους που προέταξε και επικαλέστηκε το ελληνικό κράτος από το 1946 και μετά ώστε να πολεμηθεί ο κομμουνισμός (Μαραντζίδης 2001: 145). Η θρησκεία ήταν ένα από τα στοιχεία τα οποία πολιτικοποιήθηκαν κατά την εποχή και χρησιμοποιούνταν για να διαχωρίσει παρά για να ενώσει τους ανθρώπους.

Κι όμως η συμμετοχή της εκκλησίας σήμερα στην ανάδειξη και χρήση του «θαύματος» μπορεί να εξηγηθεί αν σκεφτούμε ότι η ιστορία, όπως προβάλλεται επίσημα προς τα έξω δεν μιλάει για αριστερούς και δεξιούς, αλλά για Έλληνες και Γερμανούς. Η εθνική διάσταση είναι αυτή που έχει σημασία και η θρησκεία μπορεί άνετα να εμπλακεί στην ιστορία. Το θρησκευτικό στοιχείο βέβαια, αυτό καθεαυτό δεν επινοήθηκε, χρησιμοποιήθηκε όμως με άλλη μορφή προκειμένου να ενώσει διαφορετικές κοινωνικές οντότητες κάτω από μια κοινή στρατηγική. Σε τελική ανάλυση, η επίκληση της θρησκείας αποτελεί για τους κατοίκους «ομολογία

πίστεως», όχι όμως στην Ορθοδοξία αλλά στην εθνική συνοχή, από όποια παράταξη κι αν προέρχεται το κάθε μέλος της κοινότητας (Μαραντζίδης 2001: 146).

Από αυτή την άποψη, η θρησκευτική παράδοση, δεν αποτελεί οντότητα δεδομένη για όλους και αναλλοίωτη στο χρόνο, αλλά ένα σύνολο νοημάτων που κάθε φορά επαναπροσδιορίζεται με βάση το παρόν. Εφόσον λοιπόν το παρόν της κοινότητας προβάλλει ως ανάγκη το σβήσιμο από τη μνήμη των συνθηκών της διχόνοιας, η εκκλησία, που κατά τη διάρκεια του πολέμου έδινε στήριγμα στην πολιτικοποίηση των διαφορών, έρχεται σήμερα να υπηρετήσει αυτή την ανάγκη, και να ενώσει τους κατοίκους κάτω από συγκεκριμένα σύμβολα, με σημαντικότερο αυτό του «θαύματος».

### **γ) Λόγος και εικόνα: η κατασκευή του μύθου**

Αυτό που επιχειρήθηκε να διερευνηθεί στις παραπάνω ενότητες είναι η σχέση της μνήμης της περιόδου του πολέμου με τους θρησκευτικούς, πολιτικούς και πολιτιστικούς φορείς του χωριού, κι όπως τελικά φάνηκε, ο λόγος τους πάνω στο θέμα ασκεί μεγάλη επίδραση. Ένα πρόσθετο αποκαλυπτικό στοιχείο όμως για τη μνήμη της Κατοχής και το παρελθόν γενικότερα, αφορά τη χρήση της γλώσσας και των εικόνων (Collard 1993: 377) τόσο από την πλευρά των εγγράμματων της κοινότητας, όσο και από την πλευρά των κατοίκων. Οι τρόποι αναπαράστασης του παρελθόντος, εξάλλου, αποτελούν ένα πεδίο που αφορά τελευταία τις κοινωνικές επιστήμες, αφού το σχετικά πρόσφατο ενδιαφέρον των ιστορικών και των ανθρωπολόγων για τη μνήμη συνδέεται και με τη μεταμοντέρνα έκφραση στις «παραστάσεις», στους «μύθους με τους οποίους ζούμε» και στις μορφές αναπαράστασης του παρελθόντος ( Μπενβενίστε 1999: 47).

Ένας μύθος, που υπάρχει σε ένα χώρο και είναι ζωντανός, μπορεί να είναι αϊστορικός, στο βαθμό που συγγέει γεγονότα διαφορετικών ιστορικών στιγμών ή στο βαθμό που δεν γίνεται καμία νύξη σε συγκεκριμένο ιστορικό χρόνο. Στην περίπτωση όμως που εξετάζουμε, ο μύθος προέρχεται από τα περιεχόμενα της πραγματικής ιστορίας, αναφέρεται μάλιστα σε μια περίοδο αρκετά πρόσφατη και θυελλώδη, που είχε μεγάλο αντίκτυπο στο χωριό. Η πρόκληση μάλιστα εδώ δεν είναι να εντοπίσουμε μόνο τα μέσα με τα οποία διατηρείται στο παρόν, αλλά να περιγράψουμε τη σχέση

ανάμεσα στο μύθο και τα κοινωνικά του περιεχόμενα, να δούμε δηλαδή με ποιους τρόπους επηρεάζει τις κοινωνικές σχέσεις στο χωριό.

Τη σχέση ιστορίας και μυθολογίας, έχει θίξει και ο Ρονάλντ Μπάρτ στο πολύ γνωστό έργο του «Μυθολογίες». Εκεί αναφέρει χαρακτηριστικά: *«Δεν υπάρχουν αιώνιοι μύθοι γιατί η ανθρώπινη ιστορία είναι εκείνη που μεταβάλλει το πραγματικό σε λόγο. Αρχαία ή όχι, η μυθολογία δεν μπορεί παρά να έχει ιστορική βάση, γιατί ο μύθος είναι ένας λόγος επιλεγμένος από την ιστορία: δεν μπορεί να ξεπηδήσει από τη «φύση» των πραγμάτων.»* (Μπάρτ 1979: 202). Στο μύθο που μας ενδιαφέρει λοιπόν τα γεγονότα δεν είναι κάτι το αντικειμενικό, αλλά προσδιορίζονται πολιτισμικά ως τέτοια. Εν προκειμένω, αυτό που κάνει σημαντική την επιλογή κάποιων συγκεκριμένων γεγονότων για να στηρίξουν το μύθο είναι η κατασκευή αφηγήσεων γύρω από θέματα ή στερεότυπα ( Sutton 2000: 14) που αφορούν το παρελθόν της κοινότητας.

Έτσι, δεν είναι σπάνιο φαινόμενο η επινόηση ή τροποποίηση ικανοποιητικών μύθων για το ένδοξο παρελθόν της κοινότητας. Ένα σημείο μάλιστα που προκύπτει και αφορά ακριβώς αυτές τις συλλογικές αναπαραστάσεις, είναι η συσχέτιση της ελληνικής επανάστασης του 1821 με το κίνημα της Αντίστασης. Μάλιστα τελευταία πληθαίνουν οι αναφορές στη βιβλιογραφία για τη σημασία των συλλογικών αναπαραστάσεων τόσο του έθνους όσο και της θρησκείας που το αντιστασιακό κίνημα αντλούσε από την περίοδο της ξεσηκωμού καθώς και για τη χρήση του μύθου του '21 και τους κλέφτες, από τους αντάρτες του αντιστασιακού κινήματος.

Έτσι και στο χωριό, δεν λείπουν οι περιγραφές γεγονότων της Κατοχής με όρους που παραπέμπουν στην περίοδο της τουρκοκρατίας. Ένα από τα σημεία αυτά είναι η περιγραφή της συγκρότησης της πρώτης αντιστασιακής ομάδας στο χωριό, πριν να πολιτικοποιηθούν αυτές οι ενέργειες, σημείο μάλιστα που έσπευσαν να τονίσουν οι πληροφορητές. Η οργάνωση αυτής της ομάδας θυμίζει την ιστορία της Φιλικής Εταιρείας που όπως γνωρίζουμε, οργανώθηκε κατά την περίοδο της τουρκοκρατίας για να βοηθήσει τον ξεσηκωμό των υποταγμένων Ελλήνων. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ένας πληροφορητής μου: *«Στα λέω όπως μου τα έλεγε ο θεός μου ο μπαρμπα- Κώστας που ανακατεύτηκε. Ο αρχιμανδρίτης ο Λιούλιας τους κάλεσε μια μέρα, τους κάλεσε σαν επιτροπή αυτούς, κι έβαλε κάτω το Ευαγγέλιο, το πιστόλι πάνω, και λέει Ορκιστείτε. Κι ορκίστηκαν ότι θα εργαστούν για την απελευθέρωση της Ελλάδας»* (Γ. Μαρκόπουλος).

Στο επίπεδο αυτό, υπάρχει και η ταύτιση προσώπων που αναδείχτηκαν κατά την περίοδο της Κατοχής με σύμβολα του απελευθερωτικού αγώνα του '21: «Ο ένας ήταν ο Αρχιμανδρίτης Ιωακείμ Λιούλιας, ένας φλογερός κληρικός, άγιος ενός Αθανάσιου Διάκου, ενός Παπαφλέσσα και ενός Παλαιών Πατρών Γερμανού» (Σιώζου, 1992: 95). Τέτοιου είδους συγκρίσεις είναι αποκαλυπτικές, στο βαθμό που δείχνουν ότι η ταύτιση των δυο ιστορικών για την Ελλάδα περιόδων είναι ανάμεσα στις συλλογικές αναπαραστάσεις των κατοίκων του χωριού. Ο Λιούλιας βέβαια, λόγω της ιδιαίτερης του θέσης και του μαρτυρικού του θανάτου, προσφέρεται για μια τέτοια σύγκριση.

Η σύνδεση της ελληνικής επανάστασης με την Αντίσταση δεν γίνεται βέβαια χωρίς λόγο, αλλά γιατί η πρώτη περίοδος είναι χαραγμένη στη συνείδηση των κατοίκων ως μια εποχή αγωνιστών της ελευθερίας, εθνικής αντίστασης, πατριωτισμού και ηρωικών πράξεων (Collard 1993: 378). Μάλιστα η κίνηση αυτή έχει και μια άλλη σημαντική διάσταση: προβάλλοντας τα κοινά σημεία ανάμεσα στα δυο διαφορετικά ελληνικά απελευθερωτικά κινήματα καταφέρνει να διαχωρίσει την ελληνική αντίσταση από τα άλλα αντιστασιακά κινήματα που εκδηλώθηκαν την ίδια εποχή στην Ευρώπη και να σφυρηλατήσει ένα σύμβολο αντιστασιακού αγώνα που βασίζεται καθαρά στην ελληνικότητα.

Τα σύμβολα του '21 και συγκεκριμένα η εικόνα της Φιλικής Εταιρείας χρησιμοποιείται όμως στο χωριό για να περιγράψει την περίοδο της απαρχής της Αντίστασης κατά των Γερμανών, όταν δεν ήταν έκδηλος ο πολιτικός χαρακτήρας των οργανώσεων. Αυτό φαίνεται πιο ξεκάθαρα στο βιβλίο του Σιώζου για τον αρχιμανδρίτη, όπου αναφέρεται η ιστορία λίγο πολύ με τον ίδιο τρόπο, μαθαίνουμε όμως και την εξέλιξη της ομάδας για την οποία γίνεται λόγος: «*Άρχισαν να διαπιστώνουν ότι πίσω από το ΕΑΜ, το οποίο βοηθούσαν για την απελευθέρωση της πατρίδας, ήταν το Κ.Κ.Ε...Χάθηκε ο πρώτος ενθουσιασμός της 'φιλικής εταιρείας' της ομάδας του αρχιμανδρίτη. Οι περισσότεροι διαχώρισαν σιγά-σιγά τις ευθύνες τους και απομακρύνθηκαν διακριτικά*». (Σιώζος 2000:1 13). Μετά τη διαίρεση του αντιστασιακού αγώνα σε αντίθετες πολιτικές παρατάξεις απ' ότι βλέπουμε ο μύθος του '21, και ό,τι αυτό αντιπροσωπεύει, δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί πια.

Στο ίδιο πνεύμα σύγκρισης με την εποχή της τουρκοκρατίας εντάσσονται οι περιγραφές των σχολικών εμπειριών στο χωριό με όρους σχεδόν ταυτόσημους με αυτούς που περιγράφουν «το κρυφό σχολειό» κάτω από την κυριαρχία των Τούρκων. (Collard 1993: 377). Ο πληροφορητής μου μάλιστα που το ανέφερε αυτό, υπέδειξε ως



το χώρο που λειτουργούσε έτσι, το μικρό εκκλησάκι της Αγίας Παρασκευής: «*Το ταβάνι το είχαν τότε οι παππούδες μας, μπορεί να έχεις κι εσύ ακουστά, εκεί διάβαζαν, εκεί έμαθαν τα γράμματα, είχαν σχολείο εκεί στην Αγία Παρασκευή, γιατί επειδή ήταν δάσος εκεί κάτω, οι Τούρκοι φοβούνταν να κατέβουν στα δάση. Και διάβαζαν όλη τη νύχτα στην Αγία Παρασκευή μέσα.*» (Γ. Γκανάτσιος).

Η αναφορά στο «μύθο του κρυφού σχολείου», ενός μύθου με πανελλήνια εμβέλεια, που πολλές φορές αποδείχτηκε αντίθετος με τις υπάρχουσες μαρτυρίες, έχει μια επιπλέον σημασία, όπως χρησιμοποιείται εδώ. Διότι το εκκλησάκι αυτό σήμερα, είναι έμβλημα κυρίως της ταραχώδους εποχής της Κατοχής, λόγω της ιστορίας για το «θαύμα». Με την παραπάνω αφήγηση λοιπόν, πέρα από το ότι δείχνει την αξία της εκκλησίας για το χωριό, ο πληροφορητής μου, ίσως και ασυνείδητα, καταφέρνει να συνδέσει δυο κρίσιμες και μεγάλες εθνικές στιγμές, την Τουρκοκρατία και την Κατοχή. Το εκκλησάκι της Αγίας Παρασκευής βοήθησε το χωριό και στις δυο περιόδους μεγάλης κρίσης. Γιατί να αποκλείσουμε ότι κάτι τέτοιο μπορεί να συμβεί και σε μια επερχόμενη στιγμή κινδύνου;

Τέτοιες αφηγήσεις, όπως οι παραπάνω, βοηθούν βέβαια πολύ στη συγκρότηση του μύθου. Εντούτοις, ο μύθος αποτελεί ένα σύστημα επικοινωνίας, ο λόγος του είναι ένα μήνυμα. » Και μπορεί αυτός ο λόγος να είναι και κάτι άλλο εκτός από προφορικός-μπορεί να αποδοθεί με τη γραφή ή με παραστάσεις καθώς αυτά μπορούν να χρησιμεύσουν σαν υπόβαθρο στο μυθικό λόγο. Εν προκειμένω, υπάρχει και για το «θαύμα» η αναπαράσταση του μέσω μιας εικόνας που καλύπτει όλο τον εσωτερικό τοίχο της εκκλησίας, και μάλιστα οι πληροφορητές μου δεν παρέλειψαν να αναφερθούν σ' αυτή, σαν ένα σημαντικό μέσο με το οποίο γίνεται γνωστή η ιστορία.

Το πρώτο πράγμα λοιπόν που αντικρίζει κανείς στην εν λόγω ζωγραφιά είναι η μορφή μιας Αγίας, η οποία έχει ανοιχτά τα χέρια της, σαν να θέλει να αγκαλιάσει το χωριό με την προστατευτική της δύναμη. Ανάμεσα στα σπίτια, ξεχωρίζει ένα μεγάλο κτίριο, στον προαύλιο χώρο του οποίου βρίσκονται συγκεντρωμένες πολλές ανθρώπινες φιγούρες. Τέλος, η προσοχή εστιάζεται στο πυκνόφυτο εκκλησάκι. Μια γυναικεία μαυροντυμένη φιγούρα και δυο αντρικές στέκονται έξω από την είσοδο του. Οι άντρες φοράνε στρατιωτικά και έχουν τα όπλα τους στραμμένα προς ένα ζώο που βρίσκεται σε κίνηση: πρόκειται για ένα λαγό.

Αν αναλογιστούμε τώρα την περιγραφή του «θαύματος» που προηγήθηκε, η ζωγραφιά φαίνεται να μην έχει παραλείψει τα σημαντικότερα στοιχεία: υπάρχει η αυλή του σχολείου και οι συγκεντρωμένοι άντρες του χωριού, η γριά νεωκόρος που

έφερε το κλειδί, οι Γερμανοί στρατιώτες με τα όπλα τους, η Αγία Παρασκευή που βοηθά το χωριό και φυσικά ο λαγός. Η συγκεκριμένη δομή της ζωγραφιάς όμως δεν είναι κάτι που σπανίζει. Αντίθετα φαίνεται να είναι μια διαδεδομένη παράσταση όταν γίνεται αναφορά σε στιγμές εθνικής κρίσης.

Για παράδειγμα, υπάρχει ένα παρόμοιο δείγμα πίνακα που βρίσκεται στο Εθνικό Ιστορικό Μουσείο και αναφέρεται στον ελληνοϊταλικό πόλεμο. Αυτός δείχνει ένα πεδίο μάχης γεμάτο στρατιώτες και την Παναγία με το βρέφος να αιωρείται στα σύννεφα από πάνω τους συνοδευόμενη από αγγέλους, ένας από τους οποίους κρατά μια ελληνική σημαία ( Dubish 2000: 304). Κατά την Dubish αυτό είναι το σημείο στο οποίο αρχίζει να διαγράφεται ξεκάθαρα η εθνική και πολιτική διάσταση της Παναγίας. Απ' όσα έχουν αναφερθεί, δεν χωρά βέβαια αμφιβολία, πως οι εμπνευστές της ζωγραφιάς του «θαύματος» είχαν στις άμεσες επιδιώξεις τους την ανάδειξη της ίδιας εθνικής διάστασης του γεγονότος.

Πώς δημιουργήθηκε όμως αυτή η ζωγραφιά; Καταρχήν, είναι έργο του Α. Καλύβα, ερασιτέχνη ζωγράφου, που κατοικεί μόνιμα στο χωριό. Όπως ανέφερε ο ίδιος, η πρωτοβουλία για την κατασκευή της εικόνας δεν ανήκει στον ίδιο, ούτε στους διευθύνοντες τότε την εκκλησία της Αγίας Παρασκευής. Αντίθετα ξεκίνησε από παρακλήσεις των κατοίκων του χωριού. Όσον αφορά τώρα τη διαδικασία που ακολούθησε για να φτιάξει τη ζωγραφιά, ο Α. Καλύβας λέει πως συγκέντρωσε πληροφορίες από τους ηλικιωμένους κατοίκους του χωριού πριν προχωρήσει στην κατασκευή του έργου.: *«Ακούγοντας από τον ένα και από τον άλλον. Μάζεψα πληροφορίες από τον κόσμο και το έφτιαξα».*

Ο πληροφορητής μου δεν αναφέρθηκε στη βοήθεια κάποιου προσώπου επιφορτισμένου με κάποια ιδιαίτερη εξουσία πάνω στο θέμα του «θαύματος», όπως εκπροσώπους της εκκλησίας ή τον Σιώζο. Αντιθέτως, το παρουσίασε σαν το έργο να είναι ουσιαστικά δημιουργία των κατοίκων του χωριού. Τις δικές τους μαρτυρίες άλλωστε προσπάθησε να ενσωματώσει στη ζωγραφιά. Κι όμως, ο Σιώζος διεκδίκησε κι εδώ την «πατρότητα» της ιδέας για το έργο. Ο Α. Καλύβας ουσιαστικά αποτύπωσε τα όσα του υπαγόρευσε ο ίδιος, σαν γνώστης της ιστορίας. Μάλιστα τον παρουσίασε σαν άβουλο όργανό του. Και φυσικά, ούτε λόγος να γίνεται για συμμετοχή των κατοίκων.

Να λοιπόν πως έγινε η ζωγραφιά κατά τα λεγόμενα του Σιώζου: *«Να ομολογήσω. Αυτή την εικόνα την έκλεψα εγώ από την Πάτρα, από τον ναό του Αγίου Ανδρέα, που έχει από κάτω την πόλη, σπίτια, και από πάνω έχει τον Άγιο Ανδρέα, έτσι*

με απλωμένα τα χέρια, να αγκαλιάζει την πόλη. Λέω, να η ευκαιρία, και η Αγία Παρασκευή αγκαλιάζει το χωριό μας.» Όσο για την επιλογή του ζωγράφου, και πάλι η πρωτοβουλία ανήκει στον ίδιο, αν και απ' ό,τι φαίνεται δεν ήταν ό,τι ακριβώς ήθελε: «Είμαστε και πονηροί. Γιατί να φέρουν απ' το Άγιο Όρος αγιογράφο, άρα κάτι συμβαίνει, έχουν σκοπό να φάνε παράδες, πονηριά, και λέω, όχι, πατριώτη μας, χωριανός θα το κάνει.»

Τα λόγια του Σιώζου δεν συμφωνούν καθόλου με την εκδοχή του Α. Καλύβα. Κι αυτό γιατί ο ίδιος παρουσιάζει τον εαυτό του σαν εμπνευστή και οργανωτή κάθε προσπάθειας γύρω από την προβολή του «θαύματος». Η μεγάλη διαφορά ανάμεσα στις εκδοχές των δυο αντρών εντοπίζεται πάνω στο θέμα της αυτοπροβολής. Όλα προέρχονται βέβαια από τη θέση που κατέχει ο καθένας μέσα στο χωριό. Πως δικαιολογείται αλλιώς το γεγονός ότι ο Σιώζος μπορεί να κάνει τέτοιου είδους κριτική στους κατοίκους του χωριού; Επιπλέον, το υπόβαθρο των κριτικών και των διαφορετικών απόψεων για το θέμα της αναπαράστασης αποτελούν τα αντικρουόμενα συμφέροντα όσων διεκδικούν μια θέση στη χρήση της ιστορίας, που όπως είναι φυσικό επιδιώκουν την ικανοποίηση των δικών τους στόχων.

Όσον αφορά τώρα τους άλλους πληροφορητές μου, οι περισσότεροι φαίνονται να αναγνωρίζουν τη συμβολή της ζωγραφιάς στην προβολή της ιστορίας του «θαύματος»: «Όλοι το έμαθαν για το λαγό, και οι νέοι. Βλέπουν και την εικόνα κάτω στην εκκλησία, διαβάζουν και τα λόγια.» (Σ. Μανώλα). Οι πιο πολλοί γνωρίζουν το δημιουργό της, και μου προτείνουν να μιλήσω μαζί του για να μάθω πως ακριβώς έγινε η εικόνα.

Επιπλέον, αναφορικά με το ζωγάφο, η έκφραση αρνητικής κριτικής από κάποιον κάτοικο του χωριού είναι απ' ό,τι φαίνεται πιο εύκολη. Κάτι ανάλογο δεν φάνηκε σε σχέση με την εκκλησία, το Σύλλογο, ή τον Σιώζο. Έτσι κάποιος πληροφορητής μου έκανε σχόλια για την ύπαρξη σύγχρονων στοιχείων μέσα στη ζωγραφιά: «Η εικόνα όμως έγινε λίγο σύγχρονη. Δείχνει το χωριό με ηλιακά, ενώ τότε δεν ήταν έτσι. Υπάρχουν φωτογραφίες της εποχής εκείνης, θα μπορούσε να βρει και να το κάνει έτσι. Σπίτια παλιά, όπως ήταν τότε, και να το φτιάξει να φαίνεται πιο ωραίο. Τώρα, σκοπός είναι το να δείχνει κάτι.» (Γ. Μαρκόπουλος).

Από τα παραπάνω, προκύπτει αβίαστα το συμπέρασμα ότι τόσο οι εγγράμματοι της κοινότητας, όσο και οι κάτοικοι δίνουν μεγάλη σημασία στη δύναμη της ζωγραφιάς ως μέσου για την ανάδειξη και προβολή του «θαύματος». Αυτό συμβαίνει γιατί η δύναμη της εικόνας έχει εξαιρετική εμβέλεια. Κατά μια άποψη

μάλιστα, «οι εικόνες όχι μόνο διδάσκουν όπως οι γραπτές μαρτυρίες, αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις είναι πιο ζωντανές από αυτές και επομένως ανώτερες ως εκπαιδευτικό μέσο» (Dubish 2000: 83).

Χωρίς αμφιβολία, για την αντίληψη η εικόνα και η γραφή δεν απευθύνονται στην ίδια μορφή συνείδησης. Η εικόνα άλλωστε αυτή καθεαυτή επιδέχεται πολλούς τρόπους ανάγνωσης (Μπάρτ 1979: 203). Για να εξασφαλίσουν λοιπόν την κατάλληλη κατεύθυνση αυτής της ανάγνωσης, οι υπεύθυνοι της εκκλησίας τοποθέτησαν δίπλα από τη ζωγραφιά ένα ποίημα που αναφέρεται στα γεγονότα και είναι έργο του Κ. Πλιάτσιου, που σήμερα δεν βρίσκεται στη ζωή. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι το κείμενο αυτό λειτουργεί ως λεζάντα, επιδιώκοντας την καθοδήγηση της ερμηνείας όσων βλέπουν την εικόνα. Το ίδιο έργο, το περιέλαβε ο Σιώζος στο βιβλίο του για την ιστορία του χωριού.

Το ποίημα για το οποίο γίνεται λόγος αποτελείται από ομοιοκατάληκτα δίστιχα και μάλλον μοιάζει με παραμυθάκι, ενώ κατακλύζεται από συναίσθημα. Σίγουρα όμως, και λόγω των παραπάνω του χαρακτηριστικών, εξυπηρετεί την κατασκευή ενός μύθου γύρω από το «θαύμα» καθώς εξαγνίζει τα πράγματα, τα αθώνει και αποκλείει το πολιτικό στοιχείο. Ο μύθος άλλωστε είναι ένας από-πολιτικοποιημένος λόγος.

Αν όμως ο μύθος είναι ένας από-πολιτικοποιημένος λόγος πρέπει να δεχτούμε ότι υπάρχει ένας λόγος που αντιτίθεται στο μύθο: είναι ο λόγος που παραμένει πολιτικός (Μπάρτ 1979: 248). Έτσι κι εδώ, εκφράζονται αντιδράσεις και αποδοκιμασία προς το πρόσωπο του ποιητή, ενώ παράλληλα, είναι έκδηλο το πολιτικό τους υπόβαθρο: «Αυτά που έχει γραμμένα εκεί κάτω, δεν είναι κανένα σωστό, ντιπ. Αυτός, όταν το έγραψε, είχε φύγει από το κόμμα το δικό μας. Έγινε αλλιώς ο Κώστας. Οπλίστηκε αλλιώς ο Κώτσιος». (Γ. Πλακοδέντρος).

Εδώ αποκαλύπτεται μια άποψη πολύ σημαντική: ότι οι αναπαραστάσεις του «θαύματος» δεν μπορεί να είναι ξεχωρες από την πολιτική διάσταση του θέματος. Ανεξάρτητα από το έργο του ο Κ. Πλιάτσιος, κρίνεται για τις πολιτικές του πεποιθήσεις. Η εγκατάλειψη της αριστερής παράταξης, στην οποία ανήκε ο πληροφορητής μου, θεωρείται ως προδοσία. Από εκεί και πέρα είναι φυσικό όσα γράφει ο Κ. Πλιάτσιος να θεωρούνται ως έκφραση της αντίθετης ιδεολογίας.

Δεν είναι εξάλλου περίεργο που ορισμένοι κάτοικοι νιώθουν ότι η σημερινή θεώρηση της ιστορίας του «θαύματος» τους αφήνει απ' έξω. Ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύτηκε η Αντίσταση και ο Εμφύλιος από το κυρίαρχο δεξιό κατεστημένο στη

συνέχεια, επηρέασε την πολιτική σκέψη καθώς επίσης και τις δημόσια θεσμοθετημένες παραστάσεις του παρελθόντος (Collard 1993: 379). Επομένως, ήταν πολλά τα σημεία εκείνα στα οποία η ιστορία έπρεπε να επαναδιατυπωθεί και συγκεκριμένα μέλη της κοινότητας υπηρέτησαν αυτή την κίνηση. Σαν συνέπεια, υπάρχουν ακόμη κάτοικοι του χωριού που βλέπουν την προβολή της ιστορίας του «θαύματος» σαν μονοδιάστατη θεώρηση του παρελθόντος από μέλη της δεξιάς παράταξης του χωριού.

Τα πράγματα δεν είναι τόσο απόλυτα. Ο λόγος για το «θαύμα» έτσι όπως προβάλλεται σήμερα αποτελείται από μια ύλη που είναι ήδη κατεργασμένη και που προορίζεται για την κατάλληλη επικοινωνία, στην οποία δεν ενσωματώνεται η πολιτική διάσταση. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι αποκλείεται η συζήτηση του θέματος με πολιτικούς όρους. Τελειώνοντας, ας έχουμε κατά νου την άποψη του Ρ. Μπάρτ: *«Οι άνθρωποι αποπολιτικοποιούν ανάλογα με τις ανάγκες τους. Οι σχέσεις άλλωστε ανάμεσα στους ανθρώπους και στο μύθο δεν είναι σχέσεις αλήθειας, αλλά σχέσεις χρήσης.»*



### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ

#### Η ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ «ΘΑΥΜΑΤΟΣ»: Η ΛΙΤΑΝΕΙΑ

*Οι τελετουργίες δεν μπορούν να κατανοηθούν πλήρως με όρους που αφορούν μόνο την εσωτερική τους δομή. Γιατί όλες οι τελετές, όσο σταθερή κι αν παρουσιάζεται η πορεία τους, πρέπει να εφευρέθηκαν κάποια στιγμή και είναι επιρρεπείς σε κάποια αλλαγή του νοήματός τους στο χρόνο. Η επινόηση τελετουργιών είναι ένα γενικότερο πρόβλημα και φαινόμενο ειδικής σημασίας στις μεταπαραδοσιακές κοινωνίες. (Paul Connerton).*

Συμφωνώντας με την παραπάνω άποψη, θα προσπαθήσω να εξετάσω εδώ μια σημαντική διάσταση της ιστορίας του «θαύματος», την τελετουργική, εντάσσοντάς την μέσα στα πλαίσια του γενικότερου φαινομένου της επινόησης τελετουργιών. Κι αυτό γιατί όπως φαίνεται, η τελευταία και πιο συστηματική κίνηση στην ανάδειξη του «θαύματος» της Αγίας Παρασκευής ως γεγονότος μεγάλης σημασίας για το χωριό, είναι η τελετουργοποίηση του. Αυτή η διαδικασία, δεν είναι ξέχωρη από τις κινήσεις που προαναφέρθηκαν εκ μέρους του τοπικού ιστορικού και της εκκλησίας. Αντίθετα είναι η αποκορύφωση των προσπαθειών για την μεγαλύτερη προβολή της ιστορίας και για την ανασηματοδότησή της προκειμένου να καλύψει παροντικές σκοπιμότητες.

Η οργάνωση αυτής της τελετουργίας βέβαια, φέρνει στο προσκήνιο ευρύτερα θέματα που έχουν απασχολήσει τις κοινωνικές επιστήμες όπως αυτό της επινόησης της παράδοσης ως μέσο νομιμοποίησης της εξουσίας. Έχει ακόμη σχέση και με το κύριο ζήτημα της χρήσης του παρελθόντος στο εκάστοτε παρόν μιας ομάδας ως μέρος της διαδικασίας της ιστορικής διαπραγμάτευσης της ταυτότητάς της.

Ωστόσο, η αέναη διαπραγμάτευση της τελετουργίας με τους μύθους που προηγούνται απαιτεί λεπτούς χειρισμούς, χωρίς να αγνοούμε ότι η διαπραγμάτευση αυτή είναι το αποτέλεσμα πραγματικών ιστορικών υποκειμένων που δρουν σε συνάρτηση με συγκεκριμένα συμφέροντα και συγκυρίες (Auge 1999: 127). Έτσι φτάνουμε στο ζήτημα του ποιος αναλαμβάνει το ρόλο της «διαχείρισης», της ερμηνείας δηλαδή και του έλεγχου της ιστορίας, καθώς βέβαια δεν έχουν όλοι εξίσου λόγο στη διαμόρφωση της τελετουργίας. Σ' αυτό το σημείο αναδύεται ο σημαντικός ρόλος της εκκλησίας, του τοπικού ιστορικού αλλά και του Πολιτιστικού Συλλόγου του χωριού που βρίσκονται πίσω από την οργάνωση της λιτανείας και οι οποίοι όντας

δημιουργοί ιδεολογίας, έχουν τη δύναμη να ηγεμονεύουν την ερμηνεία του «θαύματος» και να διασπείρουν τις ερμηνείες τους.

Αυτό βέβαια έχει άμεσες συνέπειες στη μορφή της τελετουργίας η οποία φαίνεται να αποκτά διπλό χαρακτήρα: εθνικό και θρησκευτικό. Σ' αυτό συμβάλει το δυνατό εθνικό και θρησκευτικό της θέμα, η εκδήλωση δηλαδή της θείας δύναμης τη στιγμή μιας εθνικής κρίσης. Μέσα από αυτό το πρίσμα αντιμετωπίζεται η ιστορία σήμερα και σύμφωνα μ' αυτά τα δεδομένα οργανώνεται η τελετουργία

Προς επιβεβαίωση των παραπάνω, αναφέρω ενδεικτικά πως η εκκλησία σε συμφωνία με την πολιτική εξουσία του χωριού, όρισε την ημέρα της Αγίας Παρασκευής ως την ημέρα που το χωριό τιμά την Αγία και την ευχαριστεί για τη βοήθειά της. Σύμφωνα με την επίσημη γραμμή, δεν γίνεται κανένας λόγος στις ενδοκοινοτικές διαφορές, ούτε στον κίνδυνο της διαίρεσης με τον οποίο βρισκόταν αντιμέτωπο το χωριό την εποχή για την οποία γίνεται λόγος. Στόχος βέβαια είναι η αποπολιτικοποίηση της ιστορίας του θαύματος που βέβαια συνδέεται άμεσα με τις παροντικές ανάγκες της κοινότητας. Κι όμως αυτή η κίνηση από μόνη της αποτελεί πολιτική κίνηση. Άλλωστε όπως παρατηρεί ο Μ. Auge «οι τελετουργίες του σύγχρονου κόσμου είναι κατ' ουσία πολιτικής φύσης.»

Περισσότερο από την οργάνωση, τη μεγαλύτερη σημασία για την επιτυχία της τελετουργίας έχει η συμμετοχή του κόσμου. Ένα θέμα που προκύπτει είναι οι λόγοι που τελικά οι κάτοικοι του χωριού νιώθουν την ανάγκη να συμμετάσχουν σ' αυτή τη λιτανεία. Ο τρόπος με τον οποίο διοργανώνεται και πραγματοποιείται τους εκφράζει τελικά όλους κι αν όχι, υπάρχει χώρος για διαφορετικές αντιλήψεις και τι θέση έχει η πολιτική τοποθέτηση του καθενός; Τι σημαίνει η τελετουργία για διαφορετικές ομάδες όπως οι ντόπιοι που μένουν μακριά από την κοινότητα ή οι ξένοι που επισκέπτονται το χωριό ειδικά για αυτή την περίπτωση;

Πριν όμως συζητηθούν αναλυτικά οι παραπάνω θέσεις, θεωρώ αναγκαίο να αναφερθώ στην τελετουργία για την οποία γίνεται λόγος. Πρόκειται ουσιαστικά για τη λιτανεία της εικόνας της Αγίας Παρασκευής την παραμονή της γιορτής της, στις 25 Ιουλίου δηλαδή. Η τελετουργία αυτή πραγματοποιείται σχεδόν εδώ και μια δεκαετία και παρά τη σύντομη ιστορία της, έχει γίνει γνωστή και έξω από το χωριό και προσελκύει μεγάλο αριθμό πιστών. Τα όσα θα αναφέρω στη συνέχεια προέρχονται από όσα παρατήρησα προσωπικά στη λιτανεία που πραγματοποιήθηκε τον Ιούλιο του 2003 στο χωριό.

## **α) Παρατηρώντας τη λιτανεία της εικόνας**

Μέσα στην καρδιά του καλοκαιριού και με την θερμοκρασία να έχει ανέβει σε ιδιαίτερα υψηλά επίπεδα, ένα απόγευμα του Ιουλίου που σε λίγο φτάνει στο τέλος του, οι καμπάνες της εκκλησίας στο χωριό, αρχίζουν να χτυπούν δυνατά και να καλούν τον κόσμο να συγκεντρωθεί. Όλοι γνωρίζουν το σημείο συγκέντρωσης όπου μετά τη λήξη του εσπερινού θα ακολουθήσει η λιτανεία: είναι η εκκλησία της Αγίας Παρασκευής. Οι κάτοικοι του χωριού, όλοι καλοντυμένοι και προσεγμένοι, αρχίζουν να κατεβαίνουν τη μεγάλη κατηφόρα που οδηγεί στην εκκλησία. Το πλήθος που κατηφορίζει είναι αρκετά ετερόμορφο. Βλέπει κανείς ηλικιωμένους άντρες και γυναίκες, γονείς με τα παιδιά τους, γυναικείες και αντρικές ομάδες, νέους και νέες. Οι περισσότεροι είναι κάτοικοι του χωριού αλλά υπάρχουν και επισκέπτες που δεν ανήκουν στην κοινότητα.

Οι πιο πολλοί φροντίζουν να είναι κάτω στο Λάκκο, το όνομα με το οποίο είναι γνωστή η τοποθεσία στους Κροκιώτες και μη, όταν ο εσπερινός κοντεύει να τελειώσει. Η εκκλησία είναι πολύ μικρή για να χωρέσει τόσους επισκέπτες και σε συνδυασμό με την ζέστη η κατάσταση γίνεται αφόρητη. Οι περισσότεροι μπαίνουν για να χαιρετήσουν την εικόνα της Αγίας, που βρίσκεται στον προθάλαμο της εκκλησίας και για να ανάψουν ένα κερί στη χάρη της. Βγαίνοντας από την εκκλησία οι πιστοί φέρουν πάνω στα ρούχα τους ένα αυτοκόλλητο με τη μορφή της Αγίας Παρασκευής, το οποίο έχουν κολλήσει άνθρωποι της εκκλησίας. Αυτό είναι ένα ξεκάθαρο έμβλημα που μαρτυρεί την παρουσία του προσώπου στην τελετή και η τοποθέτηση του ακολουθείται πάντα από την ευχή «Χρόνια Πολλά».

Σε μικρό χρονικό διάστημα αφού τελειώσει η λειτουργία, ο κόσμος έχει συγκεντρωθεί στην αυλή της εκκλησίας και αναμένει την έξοδο της εικόνας της Αγίας από την εκκλησία. Είναι δύσκολο να δει ξανά κανείς τόσο πολύ κόσμο από το χωριό συγκεντρωμένο σε μια εκδήλωση και φυσικά δεν έχουν όλοι τη δυνατότητα να βλέπουν τα όσα εκτυλίσσονται. Με τόσο κόσμο συγκεντρωμένο επικρατεί μια μεγάλη ανησυχία. Άνθρωποι που είχαν καιρό να βρεθούν μιλάνε δυνατά, οι επισκέπτες που ήρθαν ειδικά γι αυτή την περίπτωση καλωσορίζονται, και επικρατεί γενικά μια μεγάλη αναστάτωση.

Στο μεταξύ έχουν ήδη εμφανιστεί οι άντρες του Ιππικού Ομίλου με τα στολισμένα άλογα τους για να συνοδεύσουν την εικόνα. Στη λιτανεία συμμετέχουν και παιδιά του Συλλόγου, ντυμένα με παραδοσιακές φορεσιές. Εκεί παρευρίσκονται

φυσικά και όλοι οι επίσημοι του χωριού, εκπρόσωποι της πολιτικής και θρησκευτικής εξουσίας, καθώς και άλλων φορέων.

Η λιτανεία αρχίζει. Προηγούνται τα άλογα με τους άντρες αναβάτες τους, νέους και μεγαλύτερους, ακολουθούν τα παιδιά του Συλλόγου και μετά παιδιά που κρατούν στα χέρια τους τα εξαπτέρυγα. Αμέσως έπονται οι ιερείς και πίσω τους η στολισμένη με άνθη εικόνα της Αγίας Παρασκευής που τη βαστούν στα χέρια τους άντρες της εκκλησίας. Ακολουθούν συνήθως οι επίσημοι και αμέσως μετά όλοι οι πιστοί. Είναι δύσκολο να έχει κανείς εποπτεία όλης της πομπής εξαιτίας του μεγάλου αριθμού των συμμετεχόντων.

Η λιτανεία γίνεται γύρω από ένα μικρό κομμάτι του χωριού, καθώς η σημερινή του έκταση είναι πολύ μεγάλη. Σε ένα σημείο η διαδρομή ταυτίζεται με την πομπή του Επιταφίου. Τελικά η εικόνα καταλήγει και πάλι στην εκκλησία της Αγίας Παρασκευής, οι περισσότεροι από τους πιστούς όμως παραμένουν στο χώρο. Στη συνέχεια γίνεται η έναρξη των ετήσιων εκδηλώσεων που οργανώνει ο Πολιτιστικός Σύλλογος και έτσι οι εορτασμοί θα συνεχιστούν μέχρι αργά το βράδυ. Την επομένη, λιγότεροι αυτή τη φορά κάτοικοι, θα επισκεφτούν την εκκλησία της Αγίας Παρασκευής την ημέρα της εορτής της.

Κατά το έτος 2003 οι πιστοί που είχαν συμμετοχή στην λιτανεία ήταν ίσως περισσότεροι από κάθε άλλη φορά. Οι περισσότεροι από τους φορείς που είχαν ανάμειξη στην οργάνωση της, έμειναν ευχαριστημένοι από το αποτέλεσμα και το θεώρησαν ως δείγμα του ότι η τελετή αυτή έχει πάρει τη θέση που της αξίζει. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο παπα- Θωμάς: *« Η λιτανεία γίνεται εδώ και εννιά χρόνια. Και συνεχίζει και γίνεται. Απ' ότι φαίνεται θα μείνει αυτή η παράδοση και η τιμή προς την Αγία Παρασκευή. »*

Ο παραπάνω χαρακτηρισμός της λιτανείας είναι νομίζω κατατοπιστικός. Οι συγκεκριμένες δηλώσεις εξάλλου, επιβεβαιώνουν τις προσπάθειες που κάνουν όλοι οι εμπλεκόμενοι φορείς για τη νομιμοποίηση της τελετουργίας ως «παράδοση» του χωριού και αποκαλύπτουν την εξαιρετική σημασία του όρου.

## **β) Λιτανεία: Επινοημένη παράδοση ή «αυθόρμητη» έκφραση του τοπικού πληθυσμού;**

Όπως φαίνεται η προσπάθεια εγγραφής της λιτανείας στα της «παράδοσης» του χωριού δεν γίνεται τυχαία, αλλά γιατί οι εμπλεκόμενοι φορείς κατανοούν τη

δύναμη της λέξης «παράδοση» και το γεγονός ότι είναι εξαιρετικά φορτισμένη με συναίσθημα. Εξάλλου, λόγω της ταύτισης του όρου με το παρελθόν, υπάρχει έντονη τάση να τονίζεται ιδιαίτερα το χαρακτηριστικό της αξίας, που οδηγεί να σεβόμαστε αυτό που παραδίνεται, αφού μας εμπνέει ένα αίσθημα καθήκοντος μαζί και αγάπης, αίσθημα που εντείνεται όταν τονίζεται ότι η γενιά που παραδίνει είναι οι πατεράδες μας, οι πρόγονοί μας (Σκουτέρη-Διδασκάλου 2000: 30). Οτιδήποτε παρουσιάζεται λοιπόν ως παράδοση, φέροντας όλο αυτό το ιδεολογικό βάρος, είναι δύσκολο να αμφισβητηθεί τόσο σε εθνικό όσο και σε τοπικό επίπεδο, όπως είναι δύσκολο να αμφισβητηθεί η αξία του παρελθόντος για το παρόν μιας κοινότητας.

Η μελέτη της συγκρότησης του παρελθόντος στο παρόν συγκαταλέγεται εδώ και αρκετά χρόνια στα ενδιαφέροντα της Ανθρωπολογίας, με την «παράδοση» να αποτελεί έναν από τους κεντρικούς άξονες της ανάλυσης. Ένα μεγάλο μέρος της βιβλιογραφίας που ασχολείται με τις μορφές συγκρότησης του παρελθόντος στο παρόν έδωσε μεγάλη έμφαση στους ιδιαίτερα επιλεκτικούς τρόπους με τους οποίους οι πολιτικές ηγεσίες επιχειρούν να παρουσιάσουν την ιστορία. Στην ανάλυση αυτής της θεματολογίας μεγάλη επίδραση άσκησε η μελέτη των Hobsbawm και Ranger (1983), *The Invention of Tradition*, όπου η κατασκευή παραδόσεων αναλύθηκε ως μέσο νομιμοποίησης της εξουσίας (Δέλτσου 1995: 107).

Μέσα στα ίδια πλαίσια, ένας άλλος κοινωνικός επιστήμονας, ο Karferer, υποστήριξε ότι οι σημασίες του παρελθόντος και οι σχέσεις τους με το παρόν είναι ιδεολογικές κατασκευές, που πηγάζουν από τις τρέχουσες συνθήκες, αποτελούν δηλαδή κατασκευές που παράγονται από τις διαδικασίες και τις ανάγκες του παρόντος. Η κύρια ιδέα του ήταν ότι οι διαδικασίες επινόησης που αναφέρθηκαν παραπάνω δεν είναι ζητήματα επιλογών σε ατομικό επίπεδο, γεγονός που θα έθετε τα πράγματα σε μια κατάσταση απόλυτου σχετικισμού, αλλά συλλογικών επιλογών, με σκοπό τόσο την νομιμοποίηση της παρούσας κατάστασης, όσο και των φορέων που τη χρησιμοποιούν (Δέλτσου 1995: 108).

Όλες οι σύγχρονες μελέτες γύρω από την παράδοση, δέχονται ότι το παρελθόν είναι μια ρευστή έννοια. Αλλά και η ίδια η έννοια της παράδοσης, όπως υποστήριξε η Νόρα Σκουτέρη- Διδασκάλου, είναι ρευστή, και το περιεχόμενο της πολύ εύπλαστο. Κι ενώ πολύ συχνά γίνεται επίκληση της παράδοσης από διάφορους πολιτιστικούς, πολιτικούς και κοινωνικούς φορείς, εντούτοις ποτέ δεν επεξηγείται, με αποτέλεσμα να αναπαράγεται διαρκώς η γνωστή απροσδιόριστη εικόνα της «παράδοσης» που κινείται στο επίπεδο του μύθου (Σκουτέρη-Διδασκάλου 2000: 23). Εν ολίγοις



δηλαδή, αν και η παράδοση προσεγγίζεται τώρα πια από τις κοινωνικές επιστήμες ως μια κοινωνική κατασκευή, εκτός του ακαδημαϊκού χώρου αντιμετωπίζεται ως «Το παρελθόν». (Δέλτσου 2001: 202).

Αυτό έχει άμεσες επιπτώσεις στον τρόπο με τον οποίο σκεφτόμαστε για την παράδοση, αφού επιβάλλει σ' αυτόν εννοιολογικές αξιολογήσεις κι αυτό φυσικά δεν είναι εγγενές, αλλά επηρεάζεται από την ιδεολογική χρήση που κάνει η εξουσία. Στην ουσία, κάθε εποχή, κάθε κοινωνική ομάδα ή κάθε πνευματικό ρεύμα προβάλλουν ή μπορούν να προβάλλουν στο αντικείμενο παράδοση τους δικούς τους μύθους και τις δικές τους αξίες και μπορούν ακόμη να αντλούν από αυτό το αντικείμενο τις απαντήσεις που θέλουν ή που τους συμφέρουν. (Σκουτέρη-Διδασκάλου 2000: 28). Συνοψίζοντας, ουσιαστικά η πλειοψηφία των κοινωνικών επιστημόνων αντιμετωπίζει την παράδοση σαν μια ιδεολογική κατασκευή.

Το σημείο στο οποίο φαίνεται πως καταλήγουν οι περισσότερες ανθρωπολογικές μελέτες είναι ότι αυτό που στην πραγματικότητα υπάρχει είναι όχι μια παράδοση, αλλά μια επιλεκτική παράδοση. Την επιλεκτικότητα, που φαίνεται να είναι αλληλένδετη με τον όρο παράδοση, τόνισε και η Ε. Δέλτσου, αναφερόμενη στο παράδειγμα του παραδοσιακού οικισμού στην Χαλκιδική, που χαρακτηρίστηκε ως ιστορικός τόπος. Κατέληξε ότι αυτό που επιλέχτηκε να συμπεριληφθεί στην επίσημη «ιστορία» του χωριού και στην ιστορική εξέλιξη του οικισμού, ήταν αποτέλεσμα ενός φιλτραρίσματος, που καθόρισε το τι είναι ιστορικά σημαντικό. Αυτό αποδεικνύει ότι το παρελθόν για να γίνει «παράδοση» περνάει από διαδικασίες επιλογής, κατηγοριοποίησης και «παγώματος».

Η παραπάνω διάσταση της έννοιας της παράδοσης, το ότι δηλαδή χαρακτηρίζεται από τομές και ασυνέχειες, κάνει άμεσα ή έμμεσα τις χρήσεις της να είναι στην ουσία πολιτικές. Το ερώτημα που τίθεται σε κάθε περίπτωση είναι ποιοι είναι αυτοί, άτομα ή φορείς και με ποιους τρόπους ορίζουν και διαμορφώνουν την έννοια, τις αντιλήψεις και τις πρακτικές της παράδοσης σε τοπικό επίπεδο. Η διερεύνηση αυτών των ερωτημάτων παραπέμπει κατευθείαν σε ζητήματα στην ουσία τους πολιτικά, καθώς δεν έχουν όλοι εξίσου «λόγο» στη διαμόρφωση της παράδοσης. (Δέλτσου 2001: 203).

Η επιλεκτική θέαση του παρελθόντος και η ελεγχόμενη συμμετοχή στη διαμόρφωση της παράδοσης φαίνεται να είναι η πραγματικότητα και στην περίπτωση της λιτανείας που εξετάζεται εδώ. Όπως αποδείχτηκε πιο πάνω, η συλλογική μνήμη της ιστορίας του «θαύματος» επηρεάστηκε σε μεγάλο βαθμό από τον επίσημο λόγο

που εκφράστηκε από τον συγγραφέα και την εκκλησία. Μεγάλη επιρροή όμως στην ανάκληση του περιστατικού αυτού, που αναφέρεται σε συγκεκριμένο παρελθόντα χρόνο, φαίνεται πως ασκεί η ίδια η τελετουργία. Προβάλλοντας ορισμένα στοιχεία όπως η θρησκευτική και εθνική διάσταση της ιστορίας, και αποσιωπώντας άλλα, όπως οι συνθήκες του πολέμου, προχωρά σε μια επιλεκτική θέαση του παρελθόντος.

Η λιτανεία είναι μια τελετουργία που έχει σύντομη ιστορία, άρχισε να πραγματοποιείται μόλις πριν 10 περίπου χρόνια και μέσα από συγκεκριμένες διαδικασίες στις οποίες οι κάτοικοι του χωριού δεν είχαν καμία ανάμειξη. Την ιδέα για την λιτάνευση της εικόνας της Αγίας Παρασκευής, «για να τιμήσει έτσι το χωριό την Αγία», την είχαν ορισμένα εγγράμματα μέλη της κοινότητας, τα οποία πρωτοστάτησαν και στην υλοποίησή της. Τα παραπάνω στοιχεία συνηγορούν στο ότι η τελετουργία αυτή αποτελεί μια επινοημένη παράδοση, μια παράδοση που επιλέγει τα στοιχεία εκείνα του παρελθόντος που θα μνημονεύονται στο παρόν.

Αυτό που κάνει ουσιαστικά η λιτανεία είναι μια οργάνωση της μνήμης του «θαύματος» γύρω από συγκεκριμένους άξονες, τον εθνικό και το θρησκευτικό. Αυτό βέβαια περνά από τα χέρια της επίσημης εξουσίας του χωριού, μ' όποιο τρόπο κι αν εκφράζεται αυτή, που ουσιαστικά δημιούργησε αυτή την τελετουργία και συνέβαλε στο να γίνει η εκκλησία προσκυνηματικός και μνημονικός τόπος. Αποτελεί η κίνηση αυτή μια κατασκευή; Την απάντηση δίνει πολύ καλά ο P. Nora: *«Οι μνημονικοί τόποι γεννώνται και παίρνουν ζωή από την αίσθηση ότι δεν υπάρχει πλέον αυθόρμητη μνήμη, ότι πρέπει να δημιουργηθούν αρχεία, να τηρηθούν συμβολαιογραφικές πράξεις, να διατηρηθούν οι επέτειοι, να διοργανωθούν εορτασμοί, να απαγγελθούν επικήδειοι. Όλες αυτές οι ενέργειες δεν είναι φυσικές...»* (Μπενβενίστε 1999: 20).

### **γ) Ο ρόλος των φορέων που εμπλέκονται στην οργάνωση της λιτανείας**

Όπως αποδείχτηκε πιο πάνω, η λιτανεία της Αγίας Παρασκευής αποτελεί μια επινοημένη παράδοση. Η ειδοποιός ιδιαιτερότητά της συνίσταται στο γεγονός ότι πίσω της κρύβεται μια ιστορία για ένα «θαύμα», μια ιστορία μάλιστα την οποία γνωρίζουν όλοι οι κάτοικοι του χωριού. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει πως όλα τα μέλη της κοινότητας έχουν πρόσβαση ή την ίδιου τύπου πρόσβαση στα κέντρα ελέγχου και εξουσίας αυτής της γνώσης. Κι όπως θα φανεί, τα κέντρα αυτά συμπίπτουν με τους τοπικούς θρησκευτικούς, πολιτικούς και πολιτιστικούς θεσμούς στο χωριό.

Οι κινητήριες δυνάμεις για την ανάδειξη της ιστορίας του «θαύματος» και στη συνέχεια για την οργάνωση της τελετουργίας ήταν οι «μορφωμένοι» του χωριού. Στην περίπτωση δηλαδή αυτής της επίσημης κοσμικής και θρησκευτικής τελετουργίας δεν έχουμε τη μορφή ενός συνηθισμένου εορτασμού στο χωριό, αλλά ένα διαφορετικό σκηνικό: εδώ η πρωτοβουλία της οργάνωσης, η κατασκευή και η επιλογή των μηνυμάτων και οι τελικοί στόχοι της τελετουργίας ανήκουν σε εξωτερικούς ως προς την πλειοψηφία των κατοίκων παράγοντες, δηλαδή στα διευθυντικά στρώματα της θρησκευτικής και κοσμικής εξουσίας. (Ντατσή 2002 : 90).

Εδώ έγκειται και η σημασία του να χαρακτηριστεί η λιτανεία «παράδοση» του χωριού. Η έννοια αυτή, που αποτελεί γενικά αντικείμενο γνώσης των μορφωμένων, αποτελεί ταυτοχρόνως ένα τρόπο συγκρότησής τους ως ομάδας και άσκησης της εξουσίας τους. Σε τοπικό επίπεδο οι φορείς της επίσημης αντίληψης της παράδοσης εκφράζουν ταυτόχρονα και την κοινωνική και πολιτική τους ισχύ. Φαίνεται λοιπόν πως δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι όλες οι ομάδες που έχουν κάποια σχέση με τον καθορισμό της λιτανείας μέσα στο χωριό, είτε διεκδικούν για τον εαυτό τους, είτε κατέχουν θέσεις κοινωνικής διάκρισης και εξουσίας. (Δέλτσου 2001: 206).

Μέσα από τις πρακτικές εξάλλου για την οργάνωση της τελετουργίας αναδεικνύεται για ακόμη μια φορά ο ρόλος της ηγετικής αντρικής ομάδας που έχει επωμιστεί το βάρος της διαχείρισης όλων των σημαντικών ζητημάτων για το χωριό. Αυτοί ανέλαβαν για τον εαυτό τους το ρόλο του θεματοφύλακα της ιστορίας. *«Θέλουν ένα σπρώξιμο οι Κροκιώτες. Είναι δε θεοσεβούμενος επαναλαμβάνω ο κόσμος»* ήταν τα λόγια του Σιώζου όταν τον ρώτησα γιατί πιστεύει πως δεν έγινε καμία προσπάθεια νωρίτερα εφόσον η ιστορία για το «θαύμα» είχε τόσο μεγάλη αξία για το χωριό.

Επανερχόμενη στο θέμα μου για την λιτανεία της Αγίας Παρασκευής, θα επιχειρήσω να εξετάσω τις διαδικασίες σύμφωνα με τις οποίες σε λίγα χρόνια, αυτή η τελετουργία που σχεδιάστηκε αρχικά από λίγους, έφτασε να αποτελεί «παράδοση» του χωριού. Το ενδιαφέρον μου κινείται γύρω από τα ζητήματα που έχουν να κάνουν με το πότε πρωτοκαθιερώθηκε η λιτανεία, ποιοι είχαν και έχουν την ευθύνη για την οργάνωσή της και τι φιλοδοξούν να αποκομίσουν μέσα από τη συμμετοχή τους σ' αυτή. Η εμπλοκή λίγων προσώπων στη λιτανεία και ο ταυτόχρονος αποκλεισμός των περισσότερων κατοίκων του χωριού αποτελούν την κυριότερη παράμετρο αυτού του ζητήματος.

Μέσα από τις συνεντεύξεις που πήρα διαπίστωσα πως πολλοί ήταν εκείνοι που διεκδικούσαν την «πατρότητα»,(γιατί μιλάμε μόνο για άντρες), αυτή της εκδήλωσης. Το γεγονός αυτό έχει να κάνει φυσικά με την ταύτιση του αντρικού φύλου με την έκφραση οποιασδήποτε μορφής εξουσίας μέσα στο χωριό. Οι δηλώσεις του Σιώζου, που μιλά ως εκπρόσωπος αυτής της τοπικής αντρικής ελίτ, είναι χαρακτηριστικές: *«Ξεκινήσαμε μια χρονιά μουδιασμένα, να έτσι λίγο, και σήμερα όσο πάει και συμμετέχει όλο το χωριό. Πήρε άλλη μορφή πλέον με τη συμμετοχή του κόσμου, τα άλογα, το Σύλλογο. Το '87 που αρχίσαμε δεν το ήξερε και ο κόσμος ακόμη.»* Τα ίδια τα λόγια του κ. Σιώζου λοιπόν το επιβεβαιώνουν: η λιτανεία σχεδιάστηκε από τους λίγους που ουσιαστικά φέρανε ξανά στην επιφάνεια το «θαύμα» αλλά πήρε τη μορφή που προσδοκούσαν μέσα από τη συμμετοχή του κόσμου.

Οι εμπλεκόμενοι φορείς στην διοργάνωση της τελετουργίας σήμερα είναι η εκκλησία του χωριού, ο τοπικός ιστορικός, ο πολιτιστικός σύλλογος και ο δήμος, άλλοτε κοινότητα. Ένα σημαντικό σημείο είναι πως ενώ όλοι, έτσι όπως πραγματοποιείται η λιτανεία, έχουν ξεχωριστό μερίδιο στη διεξαγωγή της, δεν φαίνεται με σαφήνεια σε ποιον ανήκε η αρχική πρωτοβουλία. Δεν είναι πάντως δύσκολο να εντοπίσει κανείς πόσο μεγάλη σημασία έχει για τους εγγράμματους της κοινότητας, αλλά και για τους άλλους κατοίκους, η αναγνώριση του ρόλου τους στην οργάνωση της λιτανείας. Τα ιδεολογικά, κοινωνικά και γιατί όχι οικονομικά οφέλη από μια τέτοια συμμετοχή είναι αδιαμφισβήτητα καθώς έτσι αναγνωρίζονται ως εκφραστές της επίσημης κρατικής αντίληψης για την παράδοση. Αυτό το στοιχείο άλλωστε φαίνεται να κάνει την συμμετοχή τους αποδεκτή και από τους κατοίκους: *«Παλιότερα δεν έπαιρναν πρωτοβουλία. Ο κόσμος τότε ήταν αγράμματος. Υστερα αυτοί που βγήκαν και σπούδασαν, έκαναν πολλά.»* (Β. Ματιάκη).

Ας ακούσουμε όμως τι έχουν να πουν για την οργάνωση της λιτανείας οι ίδιοι οι φορείς ξεχωριστά. Ο παπα-Θωμάς είναι εκείνος που κυρίως εκφράζει την άποψη της εκκλησίας. Μολονότι ο ίδιος δεν είχε καμία συμμετοχή στην οργάνωση της τελετουργίας, καθώς δεν ήταν τότε στο χωριό, μιλάει στο πρώτο πληθυντικό πρόσωπο όταν περιγράφει τη συμμετοχή της εκκλησίας. Είναι άλλωστε ο εκφραστής των απόψεων αυτών που διοικούν σήμερα την εκκλησία του χωριού. Όσον αφορά το λόγο που οργανώθηκε αυτή η εκδήλωση, ο πληροφορητής μου είπε πως εξαιτίας της ξεχωριστής θέσης που έχει η Αγία Παρασκευή στο χωριό, θεώρησαν σωστό να δώσουν μια ιδιαίτερη έμφαση και ιδιαίτερη τιμή στην Αγία.



Ως το αποκορύφωμα των εκδηλώσεων ο παπα- Θωμάς θεωρεί τη λιτανεία που γίνεται την παραμονή της γιορτής της Αγίας. Πιστεύει πως τον θρησκευτικό χαρακτήρα της εκδήλωσης δεν μπορεί να τον αμφισβητήσει κανένας, όπως δεν μπορεί να αμφισβητήσει και τον σημαντικό ρόλο της εκκλησίας στην τελετουργία. Ποιος άλλος φορέας άλλωστε μπορούσε να κριθεί ως ο πιο κατάλληλος για να διαχειριστεί την ιστορία του «θαύματος», έστω κι αν για να το κάνει έπρεπε να απομακρύνει όλες τις άλλες παραμέτρους που έχουν να κάνουν με τις κοινωνικές σχέσεις στο χωριό ως αποτέλεσμα του πολέμου; Λαμβάνοντας λοιπόν υπόψη την αδιαμφισβήτητη θέση της εκκλησίας στο θέμα της λιτανείας, ο παπα-Θωμάς σπεύδει να αναγνωρίσει και τη συμμετοχή και των άλλων φορέων: του Συλλόγου, του Δήμου, του Ιππικού Συλλόγου, των δασκάλων.

Φυσικά σ' αυτή την τελευταία κατηγορία ανήκει και ο κ. Σιώζος, που επιπλέον είναι και ο συγγραφέας των βιβλίων που μιλάνε για την ιστορία και τα έθιμα του χωριού. Ο ίδιος θεωρεί πως η προσωπική του εμπλοκή για την καθιέρωση της λιτανείας ήταν και η πιο σημαντική: *«Αυτή η μεγάλη περιφορά που γίνεται... τώρα θα φανεί και λίγο εγωιστικό αλλά για την ιστορία θα το πω. Το 1987 λοιπόν ανακατεύτηκα εκεί στην Αγία Παρασκευή γιατί το 'χα τάμα. Πήγα λοιπόν στον δεσπότη, λέω αυτό κι αυτό. Ξέρετε την περίπτωση της Αγίας Παρασκευής με το λαγό, έσωσε το χωριό, θέλω να κάνουμε κάτι για να τιμήσουμε την Αγία Παρασκευή περισσότερο. Ο δεσπότης μου λέει, να κάνετε μια περιφορά.»*

Τα παραπάνω φυσικά δείχνουν με τον καλύτερο τρόπο ότι στην καθιέρωση της τελετουργίας οι κάτοικοι δεν είχαν μεγάλο λόγο. Ο πληροφορητής μου είναι ακόμη πιο σίγουρος για τη θέση που έχει: μιλάει στο πρώτο πρόσωπο ενικού και μάλιστα, παρουσία του δεσπότη, λέει πως ήθελε να κάνει κάτι προς τιμή της Αγίας Παρασκευής. Ο ιδιαίτερος ρόλος του βέβαια στην όλη ιστορία έχει ήδη διαφανεί από τη στιγμή που αποφάσισε να γράψει για το «θαύμα» και να το εντάξει έτσι στην επίσημη ιστορία του χωριού. Τέλος ας έχουμε στο μυαλό μας πως την ίδια χρονιά που αναφέρει ότι πρωτοοργανώθηκε η λιτανεία, κυκλοφόρησε το μικρό βιβλίο του που μιλούσε για το θαύμα της Αγίας Παρασκευής.

Όσον αφορά τον Πολιτιστικό Σύλλογο τώρα, που σήμερα έχει μεγάλη συμμετοχή και κατά τη διάρκεια της λιτανείας αλλά και μετά από αυτή, αφού η έναρξη των ετήσιων εκδηλώσεων του συμπίπτει με τη μέρα διεξαγωγής της λιτανείας, δεν φαίνεται να συμμετείχε κατά τα πρώτα χρόνια. Σήμερα όμως, και καθώς συμπυκνώνει την έννοια της παράδοσης, έχει χαραχτεί στη συνείδηση των



κατοίκων σαν ο φορέας που ανέλαβε την πρωτοβουλία για την τελετουργία. Οι παρακάτω δηλώσεις που αναφέρονται στην εμφάνιση της λιτανείας, είναι νομίζω χαρακτηριστικές: «*Όχι, δεν γινόταν τίποτα για το θαύμα παλιά. Τώρα, που άρχισαν οι Πολιτιστικοί Σύλλογοι, τώρα το ξεκίνησαν. Πότε έγιναν οι Σύλλογοι; Καμιά εικοσαετία θα έχει που ξεκίνησε. Και πήρε διαστάσεις. Βέβαια δεν είναι εδώ μόνο που έκαναν τους Συλλόγους. Παντού στην Ελλάδα. Αφού το '50 είχαμε ακόμη αναμπουμπούλες.*» (Ι. Ματιάκης.)

Τα παραπάνω λόγια του πληροφορητή μου συμπυκνώνουν μέσα σε λίγες λέξεις τις αντιλήψεις που κυκλοφορούν μέσα στο χωριό σχετικά με τη λειτουργία των Πολιτιστικών Συλλόγων. Και πολύ εύστοχα, δεν ξεχωρίζει την δημιουργία του Συλλόγου του χωριού, από την πανελλαδική τάση που επικράτησε στη δεκαετία του '80 και μίλαγε υπέρ της «επιστροφής στις ρίζες». Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια, οι Πολιτιστικοί Σύλλογοι έγιναν φορείς καινούργιου πνεύματος, αλλά και εκφραστές της προσπάθειας για επαναπροσέγγιση με την παράδοση και το παρελθόν. Κι όλα αυτά σ' ένα παρόν που αντιμετωπίστηκε κατά κάποιο τρόπο ως επικίνδυνο γι αυτά που είχαν προηγηθεί.

Οι Πολιτιστικοί Σύλλογοι που συνδέθηκαν με την ανάγκη για γνώση του τοπικού πολιτισμού και της παράδοσης, αντικατόπτριζαν ουσιαστικά την πολιτική ατμόσφαιρα της εποχής του '80 για μια κίνηση «πίσω στις ρίζες» (Aspraki 1997: 164). Αυτή η αξία στην τοπικότητα και την παράδοση προσέελκυσε πολλούς μορφωμένους στους Συλλόγους που ιδρύονταν τοπικά.

Έτσι, ο Πολιτιστικός Σύλλογος του χωριού, σε συμφωνία με την τάση που αναφέρθηκε πιο πάνω, ιδρύθηκε μέσα στη δεκαετία του '80 από μια ομάδα νέων ανθρώπων του χωριού με βασικό σύνθημα τη διαφύλαξη του τοπικού πολιτισμού και της παράδοσης. Ο στόχος τους ήταν η πολιτιστική ανάπτυξη του χωριού και τα συγκεκριμένα βήματα που έγιναν από την αρχή προς αυτή την κατεύθυνση ήταν η συγκρότηση ομάδων χορού και θεάτρου και η οργάνωση ενός αριθμού εορταστικών εκδηλώσεων.

Όλοι οι τοπικοί Σύλλογοι, εκτός από τα παραπάνω, έδωσαν μεγάλη σημασία και στην επιλογή του ονόματος τους, καθώς προσδοκούσαν αυτό να δίνει καθαρά το στίγμα τους. Έτσι και στο χωριό, η επιλογή του ονόματος ήταν μια δύσκολη υπόθεση. Αυτό που θα επιλεγόταν τελικά έπρεπε να είναι κάτι αναγνωρίσιμο και να χαρακτηρίζει από το πρώτο άκουσμα το χωριό. Παράλληλα, έπρεπε να τυγχάνει και ευρείας αποδοχής. Τελικά, αυτό που επιλέχτηκε ήταν το όνομα του Ιωακείμ Λιούλια,

κίνηση με έκδηλες πολιτικές προεκτάσεις. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, ο Λιούλιας ήταν από τα πρόσωπα που πρωταγωνίστησαν στην αντιστασιακή δράση, μάλιστα με τόσο ζήλο, ώστε να συλληφθεί από τους Γερμανούς και τελικά να εκτελεστεί. Η επιλογή επομένως του ονόματος δεν έγινε εν αγνοία της ευρείας αίτησης για αναγνώριση της Αντίστασης στη δεκαετία του '80, αντιθέτως, εξέφραζε την πολιτική ατμόσφαιρα της εποχής.

Ο Σύλλογος προσέλκυσε από την αρχή αρκετούς μορφωμένους του χωριού. Το σημαντικότερο σημείο όμως ήταν ότι αυτός ο οργανισμός κατάφερε να ενεργοποιήσει νέους ανθρώπους, που είδαν ότι μπορούν να συμμετέχουν σε όλα τα είδη των δραστηριοτήτων. Αυτό έφερε αυξημένη κινητικότητα και πολιτιστική παραγωγή στο χωριό. Η συμμετοχή των νέων στο σύλλογο χαιρετίστηκε σαν θετικό στοιχείο από αρκετούς κατοίκους του χωριού. Παράλληλα, το γεγονός ότι πολλοί από αυτούς ήταν πτυχιούχοι, έδρασε σαν εγγυητής στην ενασχόληση τους με τα πράγματα του χωριού.

Τέλος, μερίδιο στην επισημοποίηση της λιτανείας έχει και η κοσμική εξουσία του χωριού όχι μόνο μέσα από τη συμμετοχή της στην τελετουργία, αλλά και με τη θέσπιση αυτής της ημέρας ως επίσημης αργίας για το χωριό. Τα τελευταία χρόνια μάλιστα βλέπουμε τη συμμετοχή όλο και περισσότερων φορέων, όπως του Ιππικού Συλλόγου του χωριού, καθώς φαίνεται να έχουν αναγνωρίσει τα οφέλη από μια τέτοια κίνηση.

Αυτό συνεπάγεται βέβαια την εκδήλωση εσωτερικών συγκρούσεων ανάμεσα στους διάφορους φορείς, κάτι που διαφάνηκε ήδη όσον αφορά την διεκδίκηση της πατρότητας της τελετουργίας. Εκτός λοιπόν από την εμφάνιση πολλών μνηστήρων όσον αφορά τη λιτανεία, διαφορά παρουσιάζουν και οι ημερομηνίες για το πότε πρωτοκαθιερώθηκε η λιτανεία. Καθένας αναφέρει και διαφορετική χρονιά για την έναρξη της λιτανείας: ο παπά- Θωμάς λέει πως άρχισε το '94, ο κ. Σιώζος το '87 και η εκπρόσωπος του Συλλόγου αναφέρει πως έχει μια δεκαετία που πραγματοποιείται. Αυτό βέβαια δεν μας ξενίζει, καθώς ο κάθε φορέας διεκδικεί για τον εαυτό του τα οφέλη από αυτή την ιστορία. Εξάλλου, όσο κι αν η επίδειξη της συλλογικότητας και της τοπικής ταυτότητας αποτελεί κοινό στόχο για τους συμμετέχοντες φορείς, έχει διαφορετικές αφετηρίες, και στις περιπτώσεις των διάφορων τελετουργιών δεν πρέπει να υποβαθμίζεται ο ανταγωνισμός, η σύγκρουση και οι ομαδοποιήσεις όπως εύστοχα παρατηρεί ο Sallnow ( Αυδίκος 2002 : 173).

Εντούτοις, ο τελετουργικός χαρακτήρας μιας τέτοιας εκδήλωσης συνεπάγεται εξ ορισμού τάξη, συνέχεια, οργάνωση, στόχο και άρα δεν μπορεί παρά να είναι προγραμματισμένη, χρονικά και χωρικά (προ)καθορισμένη. Αυτό άλλωστε είναι που επιτρέπει να στηθεί ένα παιγνίδι δύναμης και εξουσίας ανάμεσα σ' αυτούς που κινούν τα νήματα ελέγχοντας την κατάσταση, και σ' αυτούς στους οποίους απευθύνεται η τελετουργία. (Σκουτέρη 1995: 34). Το κύριο ζήτημα που προκύπτει αφορά στο χώρο ή στο πεδίο αναφορικότητας όπου προσλαμβάνει σημασία αυτή η λιτανεία, ώστε από ανοργάνωτη τελεστική πράξη και πρακτική να εγκαθίσταται ως επίσημη τελετουργία που σημαίνει κάτι για τους κατοίκους του χωριού.

#### **δ) Οι προσπάθειες αποπολιτικοποίησης της ιστορίας του «θαύματος»**

*«Όπως βλέπω σήμερα στις εκδηλώσεις παίρνουν μέρος όχι μόνο οι μεγάλοι, αλλά και οι νέοι, που είναι ενθαρρυντικό για τη θρησκεία μας και για τον τόπο μας. Παίρνουν μέρος μαζικά, δεν υπάρχει διάκριση, ούτε κομματικά, αυτό ξεχάστηκε. Μπορώ να σου πω ότι είναι από όλες τις εκδηλώσεις η πρώτη που μας συσπειρώνει όλους, δεν υπάρχουν πλέον παρατάξεις να μας χωρίζουν. Μας ενώνουν πάρα πολλά, δεν μας χωρίζει τίποτα».* (Μ. Σακκούλας).

Οι παραπάνω δηλώσεις καταφέρνουν να συμπυκνώσουν μέσα σε λίγες γραμμές το νόημα και το χαρακτήρα που έχει αποδοθεί σήμερα στη λιτανεία και φέρνουν στην επιφάνεια μια σημαντική παράμετρο: την προσπάθεια να απεκδυθεί η λιτανεία από κάθε πολιτική διάσταση. Ο στόχος, όπως φαίνεται από τα παραπάνω είναι σαφής: η λιτανεία δημιουργήθηκε για να ενώνει και όχι για να διχάζει τους κατοίκους του χωριού.

Γίνεται όμως μια τέτοια ιστορία, όταν μάλιστα τελετουργοποιείται, να μην θυμίζει τίποτα από τις συνθήκες διχασμού που επικρατούσαν στο χωριό κατά τη διάρκεια της Κατοχής, όταν αυτό το γεγονός είναι ουσιαστικά εγγενές της στοιχείο; Τα γεγονότα αποδεικνύουν πως αυτό μπορεί να συμβεί όταν υπάρχει από πίσω έλεγχος της μνήμης από τους εμπλεκόμενους φορείς που ουσιαστικά επιλέγουν τη μορφή που θα δώσουν στη λιτανεία.

Η τελετουργία, έτσι όπως οργανώθηκε, καταφέρνει να αγκαλιάζει ταυτόχρονα κοσμικές και ιερές τελετουργικές πράξεις. Η θεματολογία της βέβαια επιτρέπει μια τέτοια χρήση αφού έχουμε να κάνουμε με την ιστορία ενός χωριού, όχι ξέχωρο από

το υπόλοιπο έθνος που βρίσκεται υπό την απειλή του κατακτητή, το οποίο τελικά σώζεται μέσω της θείας επέμβασης. Αυτό το θέμα καθιστά την τελετουργία κατάλληλη περίπτωση για τη συνύπαρξη του εθνικισμού με την θρησκεία και της εκκλησίας με την πολιτεία. (Karakasidou : 231).

Η επιλογή και προβολή αυτών των στοιχείων δεν έγινε βέβαια αυθαίρετα από τις τοπικές αρχές του χωριού. Εντούτοις, δεν πρέπει να ξεχνάμε πως οι φορείς αυτοί αποτελούν σε τοπικό επίπεδο τους εκφραστές της επίσημης γραμμής του κράτους, που έχει καθορίσει τη μορφή των εορτασμών που αναφέρονται σ' αυτό τον πόλεμο. Όπως αναφέρει και η Καρακασίδου, οι μεταπολεμικοί ηγέτες στην Ελλάδα έκαναν μια συνειδητή προσπάθεια να εθνικοποιήσουν την εμπειρία του πολέμου και να δημιουργήσουν την επίσημη μνήμη του μέσω της θέσπισης επίσημων εθνικών εορτών. Το παράδειγμα αυτό φαίνεται να ακολούθησαν και οι τοπικές κοινότητες. Ωστόσο, οι τοπικές κοινότητες είχαν την ελευθερία να οργανώσουν τους εορτασμούς γύρω από στοιχεία τοπικής σημασίας, για να τους κάνουν έτσι πιο συναισθηματικούς και ιδεολογικά συμβατούς με τον τοπικό πληθυσμό. (228).

Η ιστορία για το «θαύμα» προσφέρει πρόσφορο έδαφος για την υπενθύμιση του πολέμου, καθώς καταφέρει να διαπλέξει το θρησκευτικό γεγονός, αφενός με την ιστορία και αφετέρου με την ιδεολογία του ελληνικού έθνους. Και βέβαια όταν μιλάω για υπενθύμιση του πολέμου, αναφέρομαι στην ένδοξη υπενθύμιση, αυτή που θα συσπειρώνει και δεν θα φέρνει στην επιφάνεια τραυματικές εμπειρίες. Ακόμη αναφέρομαι σε μια υπενθύμιση που θα εξασφαλίζει την ομαλή συνέχεια της κοινότητας. Και όπως γίνεται και σε εθνικό επίπεδο με τις επίσημες εορτές, αυτή η τελετουργία περιλαμβάνει ένα ισχυρό θρησκευτικό στοιχείο ιερότητας καθώς ο Ορθόδοξος Χριστιανισμός παρουσιάζεται σαν ένα ακλόνητο σύμβολο της αρχής της ενότητας του ελληνικού έθνους. (Karakasidou : 235)

Όσο κι αν η τελετουργία αυτή τοποθετείται μέσα στα συμφραζόμενα της ελληνικής ορθόδοξης θρησκείας και του εθνικισμού, δεν πρέπει να παραβλέπεται η συνάρτησή της με πολλές άλλες πλευρές της τοπικής κοινωνίας : τις έμφυλες σχέσεις, τις κοινωνικοοικονομικές ομαδοποιήσεις και τη σύγχρονη πολιτική. Έτσι αν και η σημερινή εκδήλωση χαρακτηρίζεται ως αμιγώς θρησκευτική από τους περισσότερους πληροφορητές μου, ο πολιτικός παράγοντας βγαίνει συχνά στην επιφάνεια. Το γεγονός ότι οι φορείς που οργάνωσαν την εκδήλωση προσπάθησαν να καλύψουν τις πολιτικές διαστάσεις της ιστορίας επιδιώκοντας τη συμμετοχή της μεγαλύτερης

δυνατής μερίδας του πληθυσμού, δεν σημαίνει πως οι κάτοικοι έχουν ξεχάσει τις πολιτικές διαμάχες της εποχής.

Έτσι ένας πληροφορητής μου, ο Ν. Παπανικολάου, απέδωσε την εκδήλωση του ενδιαφέροντος για την ιστορία στο γεγονός ότι είχε τελειώσει ο πόλεμος και οι συνέπειες του στην κοινωνία του χωριού. Ο λόγος που δεν συνέβη κάτι τέτοιονωρίτερα αποδίδεται στους αριστερούς. Κατά τον Μ. Σακκούλα αντίθετα η απουσία του ενδιαφέροντος αποδίδεται στο γεγονός ότι δεν υπήρχε πρωτοβουλία από κάποιον φορέα, αλλά ακόμη, γιατί δεν είχε αναγνωριστεί η Αντίσταση: *«Ξέχασα να πω και το εξής. Ότι ποιος τολμούσε να αναφέρει για Ιωακείμ Λιούλια. Αυτός ήταν ο προδότης, δηλαδή θεωρούνταν προδότης, ήταν κομμουνιστής, ήταν εχθρός της πατρίδας, έτσι τον φαντάζονταν μέχρι χτες. Και για όλους τους αντάρτες. Μέχρι το 1980 ποιος τολμούσε να πει, να κάνει εκδήλωση και να μνημονεύει τους αντάρτες.»* Ωστόσο στη συνέχεια δηλώνει πως η διχόνοια πρέπει να ξεχαστεί και είναι καλό να υπάρχουν εκδηλώσεις που ενώνουν όλους τους κατοίκους του χωριού.

Ένας άλλος πληροφορητής μου, ο Γ. Μαρκόπουλος, αναφέρει πως πολλοί ήταν εκείνοι που ήθελαν να προχωρήσουν το ζήτημα του εορτασμού γιατί πρόκειται για ένα πολύ σημαντικό θέμα. Λέει όμως ότι δεν ήταν όλοι οι κάτοικοι του χωριού σύμφωνοι με αυτό. Οι λόγοι φυσικά ήταν και πολιτικοί: *«Απλώς συζητιότανε και λέγανε γιατί να μην γίνει κάτι. Αφού έσωσε το χωριό, κάτι πρέπει να γίνει. Υστερα επειδή ήταν από την άλλη μεριά, μερικοί δεν ήθελαν ας πούμε, ξέρω ‘ γω...ε, για διάφορους λόγους, ακόμα και για πολιτικά μπορώ να σου πω.»* Αυτό που υπονοείται εδώ είναι η συμμετοχή των ανταρτών, των αριστερών δηλαδή, στα γεγονότα. Αξίζει να σημειωθεί σ’ αυτό το σημείο πως οι περισσότεροι που ανέλαβαν στη συνέχεια την αναβίωση της ιστορίας ανήκαν στην αντίθετη παράταξη.

Οι μεταπολεμικές εξελίξεις και η επικράτηση της δεξιάς παράταξης μετά τον Εμφύλιο φαίνεται πως επηρέασαν τη μνήμη της Αντίστασης στο χωριό και κατά συνέπεια τη μνήμη του «θαύματος». Ωστόσο μεγάλη επιρροή πρέπει να άσκησε και η αναγνώριση της Αντίστασης από το επίσημο κράτος κατά τη δεκαετία του 1980. Άλλωστε, σ’ αυτή τη δεκαετία πραγματοποιήθηκε για πρώτη φορά η λιτανεία. Το να αποκόπτουμε την τελετουργία από τα πολιτικά συμφραζόμενα της εποχής είναι μάλλον παράλογο. Η λιτανεία για πολλούς δεν είναι μόνο θρησκευτικό ζήτημα καθώς ο πολιτικός παράγοντας όσον αφορά την καθιέρωση της εκδήλωσης, βρίσκεται πάντα στο προσκήνιο. Την παραπάνω άποψη επιβεβαιώνουν τα λόγια του πληροφορητή



μου: «Δεν θυμάμαι πότε ακριβώς άρχισε. Ε, μετά που ησύχασαν τα πράγματα. Ύστερα που σχημάτισαν κυβερνήσεις και αυτά, άρχισε να γίνεται η λιτανεία». (Ι. Ματιάκης).

Άλλωστε και μόνο η προσπάθεια αποφυγής κάθε αναφοράς σχετικά με τις κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις στο χωριό κατά την εποχή του πολέμου, αποτελεί μια ξεκάθαρη πολιτική κίνηση, κίνηση που συμφωνεί βέβαια με τα ιδεολογικά και κοινωνικά συμφραζόμενα κατά το τέλος της δεκαετίας του '80 στην Ελλάδα και δη στη Μακεδονία.

Πρώτα απ' όλα συμφωνεί με την προσπάθεια ανάδειξης ενός ενιαίου χαρακτήρα της Αντίστασης που μέσω του χαρακτηρισμού «Εθνική Αντίσταση», ελάχιστα αφήνει χώρο για αμφισβήτηση του αδιαίρετου χαρακτήρα της και επισκιάζει έτσι κάθε διχόνοια και διαμάχη. Τα πράγματα δεν έχουν έτσι ακριβώς, ούτε συνέβη κάτι τέτοιο στο χωριό, αλλά αυτή η σύγκλιση και συμφωνία έπρεπε να γίνει, προκειμένου η Αντίσταση, που τόσο μεγάλη προσφορά είχε στην απελευθέρωση της χώρας, να βρει τη θέση που της αξίζει και να μνημονεύεται χωρίς να φέρνει στην επιφάνεια το εθνικό τραύμα. Συμφωνώντας με αυτή την προσπάθεια, η τελετουργία δεν θα έπρεπε να εκφράζει καμία πολιτική παράταξη, αλλά αντίθετα να ενώνει όλους τους κατοίκους του χωριού γύρω από μια κοινή θέαση της περιόδου της Αντίστασης.

Το κυριότερο όμως στοιχείο που επιχειρείται να προβληθεί μέσω της λιτανείας είναι νομίζω η «ελληνικότητα» του χωριού, σε μια εποχή που ο ορισμός της έχει μεγάλη σημασία για ορισμένους ανθρώπους ή ομάδες ανθρώπων στο πλαίσιο του σημερινού εθνικού, θρησκευτικού και πολιτικού λόγου. (Dubish 2000: 9) Το ζήτημα εξάλλου της εθνικής ταυτότητας και της σχέσης με τη θρησκεία έχει αποκτήσει σήμερα ακόμη μεγαλύτερη σημασία υπό το πρίσμα της σύστασης ενός νέου κράτους στα Βαλκάνια που περιέχει το όνομα Μακεδονία, της αθρόας προσέλευσης μεταναστών στον ελληνικό χώρο και του παγκοσμίου φαινομένου της ανάδειξης του εθνικισμού που στηρίζεται σε θρησκευτικό φανατισμό.

Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια οι εκκλήσεις για περιφρούρηση της ελληνικότητας και της ορθοδοξίας φαίνεται να βρίσκουν αντίκρισμα, ιδιαίτερα όταν αυτές προβάλλονται σαν την απάντηση σε κάθε εξωτερική επίβουλη προσπάθεια. Το ίδιο επιχειρείται και μέσω της λιτανείας καθώς αυτή συμβάλλει στην κατασκευή και προβολή της ομάδας και δημιουργεί στους συμμετέχοντες την ιδιότητα του μέλους της κοινότητας μέσω της προπαγάνδας ιδεολογικών εννοιών συλλογικής ταυτότητας, ενότητας και ελληνικότητας.

Εξάλλου τα σύμβολα που προβάλλει αυτή η τελετουργία, τα ηρωικά γεγονότα, ο εθνικός κίνδυνος, η θεόσταλτη επέμβαση, την κάνουν εύκολα αναγνωρίσιμη και αποδεκτή από το μεγαλύτερο μέρος του ντόπιου πληθυσμού. Ο μύθος αυτός γίνεται έτσι εύκολα ένα στήριγμα για την προβολή της τοπικής ταυτότητας και δίνει απαντήσεις στα ξανά επίκαιρα θέματα της συνέχειας, της ιερότητας και του κινδύνου του έθνους, ενός κινδύνου που βρίσκεται πάντα προ των πυλών.

#### **ε) Λιτανεία: Ο συμβολισμός της ιδιαίτερης ταυτότητας της κοινότητας.**

Είναι κοινός τόπος σήμερα για την ανθρωπολογία, η επινόηση, η προσαρμογή και η εμπορευματοποίηση της παράδοσης προκειμένου αυτή να εξυπηρετήσει κοινωνικά, πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα. Η παράδοση όμως δεν είναι μόνο προϊόν για τουριστική χρήση αλλά μπορεί να επινοηθεί και να αναβιωθεί και για τους ντόπιους (Κέννα 2002: 363). Σ' αυτή την περίπτωση έρχεται να υπηρετήσει μια άλλη βασική ανάγκη, την ανάδειξη και την σημασιοδότηση της ιδιαίτερης τοπικής ταυτότητας.

Η ιδιαίτερη σημασία της θρησκείας και των πρακτικών της στη διαμόρφωση της εθνικής όσο και της τοπικής ταυτότητας των Ελλήνων έχει διαπιστωθεί από όλους τους μελετητές της νεότερης Ελλάδας. Ένα από τα στοιχεία που εντοπίστηκαν είναι η σημασία των θρησκευτικών συμβόλων στην καθημερινή ζωή η οποία συνδέθηκε με τους χώρους λατρείας όπως οι εκκλησίες και τα μοναστήρια. Σύμφωνα με την Κυριακίδου- Νέστορος (1975) μάλιστα, τα μοναστήρια και οι ναοί έχουν και προστατευτικό ρόλο καθώς κτίζονται στα τέσσερα σημεία της περιμέτρου και κυκλώνουν τα ελληνικά χωριά σ' έναν ιερό κύκλο που προστατεύει το χωριό από το κακό.

Ωστόσο, η σημασία αυτών των τόπων θρησκευτικής έκφρασης πάει πέρα από την προστατευτική λειτουργία τους: τα μοναστήρια και οι εκκλησίες παρέχουν το μέρος όπου γίνονται οι κοινοτικές γιορτές (Aspraki 1997: 95). Ο πιο χαρακτηριστικός μάλιστα είναι ο εορτασμός του τοπικού προστάτη/ αγίου ή αγίας- ιδίως όταν συμπίπτει με την περίοδο των διακοπών, κατά την οποία οι αστικοποιημένοι εσωτερικοί ή εξωτερικοί μετανάστες επιστρέφουν για να γιορτάσουν στην ιδιαίτερη πατρίδα τους (Σκουτέρη-Διδασκάλου 1995: 33). Αλλά και οι ίδιοι οι κάτοικοι του

χωριού έχουν γενικά μεγαλύτερη ευχέρεια να συμμετάσχουν σε τέτοιου είδους εορτασμούς τους θερινούς μήνες, και ιδιαίτερα τον Ιούλιο και τον Αύγουστο, που είναι μήνες διακοπών.

Όσον αφορά τη λιτανεία της Αγίας Παρασκευής, δεδομένων των παραπάνω, ο προσδιορισμός της ημέρας τέλεσης της φαίνεται πως ήταν ένα από τα σοβαρότερα θέματα. Οι επιλογές για την τελετουργία ήταν δυο: να γίνει η λιτανεία την ημέρα που φέρεται να έγινε το «θαύμα» που έσωσε το χωριό, δηλαδή στις 30 Ιουνίου ή να γίνει την παραμονή της εορτής της Αγίας Παρασκευής, δηλαδή στις 25 Ιουλίου. Ο Σιώζος μου είπε σχετικά: *« Ο δεσπότης μου λέει να κάνετε μια περιφορά. Αλλά το περιστατικό του λαού έγινε στις 30 Ιουνίου, η Αγία Παρασκευή γιορτάζει στις 26 Ιουλίου. Πότε να την εφαρμόσουμε; Λέει, άστο καλύτερα στη γιορτή της. »*

Ο παπάς του χωριού μας δίνει μια άλλη εξήγηση για το λόγο που επιλέχτηκε τελικά η 25<sup>η</sup> Ιουλίου: *« Αλλά εμείς, επειδή εκείνη τη μέρα εδώ η περιοχή μας είναι αγροτική και ασχολούνται με τις κομπίνες, τα ραντίσματα οι άνθρωποι εδώ πέρα, το αφήσαμε να γιορτάζεται στη γιορτή της Αγίας, που τελειώνουν όλες αυτές οι καλοκαιρινές εργασίες στο χωριό και ο κόσμος μαζεύεται καλύτερα και μπορεί να συμμετάσχει στις εκδηλώσεις. »* (παπά- Θωμάς). Μάλιστα ορισμένοι θυμούνται ότι έγινε μια προσπάθεια τέλεσης της λιτανείας κατά τις 30 Ιουνίου, απέτυχε όμως λόγω της μικρής συμμετοχής του κόσμου. *« Η λιτανεία δεν έχει πολλά χρόνια που ξεκίνησε, κάπου 15. Είχαν βγάλει μια διαταγή, θερίζαμε ακόμα, αλλά ποιον έβαζες τότε, είχαμε θέρο, είχαν τέτοια. »* (Κωνσταντινιά Χατζημητράγκα). Από τα παραπάνω, η τελική επιλογή της ημέρας φαίνεται να επηρεάστηκε πάνω απ' όλα από τη δυνατότητα συμμετοχής των κατοίκων. Μια τελετουργία σαν την λιτανεία μπορεί να εξασφαλίζει στους μετέχοντες μια φυγή από την καθημερινότητα, δεν είναι όμως κάθε στιγμή κατάλληλη ώστε ο κοσμικός χρόνος να μεταβληθεί σε ιερό.

Κατά τη Σκουτέρη-Διδασκάλου εξάλλου, μια από τις πιο συνηθισμένες εκδοχές όσον αφορά την οργάνωση τελετουργιών είναι αυτή όπου οι μορφωμένοι της κοινότητας σχεδιάζουν ορισμένες τελετουργίες για να ενδυναμώσουν ή και να δημιουργήσουν κοινοτικό πνεύμα, αλληλεγγύη και συνεργασία ανάμεσα στους κατοίκους της περιοχής. Όπως υποστήριξε άλλωστε και ο επιφανής ανθρωπολόγος Victor Turner οι τελετουργίες έχουν τη δυνατότητα να δημιουργούν *communitas*, κι ένα έντονο αίσθημα αυτοσυνειδήσης της ομάδας που μετέχει στα δρώμενα. Στο τελεστικό μέρος των εν λόγω εκδηλώσεων συνδέεται το παρόν με το παρελθόν και οι

μετέχοντες γίνονται κοινωνοί του ίδιου συλλογικού βίου, κάτι που τους εξασφαλίζει το αίσθημα του ανήκειν σε μια ομάδα (Χατζητάκη 2002: 379).

Πράγματι για την πλειονότητα των κατοίκων του χωριού που συμμετέχει, όπως φαίνεται από τα λόγια τους, η τελετή αποτελεί ένα γεγονός για τους «μέσα» της κοινότητας κατά την οποία βασιλεύει ένα πνεύμα αδελφικότητας και σύμπνοιας (Crain 1997: 39). Η Αγία Παρασκευή είναι η πρώτη και κύρια προστάτιδά τους, το κοινό τους σύμβολο και ένα εξαιρετικό σημάδι της τοπικής ταυτότητας. Πολλοί κάτοικοι υποστηρίζουν πως κατορθώνει να καλύψει όλους τους διαχωρισμούς μέσα στην κοινότητα, όπως διακρίσεις που βασίζονται στην τάξη, το φύλο και τις πολιτικές πεποιθήσεις

Η εκδήλωση αυτή επομένως ξεπερνά τη θρησκευτική της διάσταση. Πάνω απ' όλα είναι μια ανανέωση των κοινωνικών δεσμών. Η λιτανεία εξάλλου γίνεται αφορμή για επισκέψεις συγγενών, φίλων και γνωστών, καθώς και για την εκδήλωση κοινωνικής αλληλεγγύης. Μ' αυτή την έννοια η τελετή είναι ένας εορτασμός για την ενότητα του χωριού. Μέσα από την συνάντηση συγγενών, παλιών χαμένων φίλων και γειτόνων, η κοινότητα ενισχύει τους δεσμούς της με και ανάμεσα στα μέλη της.

Σ' αυτή την προσπάθεια συμβάλει και η ένταξη των εκδηλώσεων του Πολιτιστικού Συλλόγου στην τελετουργία. Όπως επιβεβαιώνει η εκπρόσωπος του Συλλόγου « *Μετά τη λιτανεία, αφού ξαναγυρίζουν στην εκκλησία, ξεκινάει η πρώτη μέρα των εκδηλώσεων. Υπάρχουν κλαρίνα, παραδοσιακοί οργανοπαίχτες και διάφορα χορευτικά τμήματα του Πολιτιστικού Συλλόγου και από τις γύρω περιοχές*» (Σ. Καρανάνου). Τέτοιου είδους εκδηλώσεις εξάλλου που συνδυάζουν το θρησκευτικό στοιχείο με το χορό και τη μουσική είναι η ιδανική ευκαιρία για τους μετανάστες, εσωτερικούς και εξωτερικούς, να ανανεώσουν τις σχέσεις με τον τόπο καταγωγής τους. Παράλληλα είναι αφορμή και για κατοίκους των κοντινών πόλεων και χωριών να έρθουν στον Κρόκο και να πάρουν μέρος στη λιτανεία.

Η τελετουργία αυτή επομένως δημιουργεί δυο κατηγορίες συμμετεχόντων: τους «ξένους» και τους κατοίκους της κοινότητας τους οποίους καλεί να συμμετάσχουν σε κοινές παραστάσεις για λόγους που ενισχύουν την κοινότητα και την επιβίωσή της. (Σκουτέρη- Διδασκάλου 1995: 33). Η ιστορία άλλωστε, η οποία γιορτάζεται μ' αυτή τη λιτανεία, αποτελεί απόδειξη ότι το χωριό βρίσκεται κάτω από θεϊκή προστασία, και η εκδήλωση της μέσω της βοήθειας της Αγίας Παρασκευής επιβεβαιώνει την μοναδικότητα του. Η Αγία Παρασκευή έτσι γίνεται σύμβολο της ενότητας και της συνέχειας του χωριού μέσα στο χρόνο. Αυτό συντελεί στη

δημιουργία μιας κοινής κουλτούρας που ενδυναμώνει το αίσθημα του ανήκειν στην ίδια κοινότητα αλλά παράλληλα δημιουργεί αισθήματα ανωτερότητας απέναντι στον άλλο, αυτόν που δεν ανήκει στην κοινότητα και δεν είναι αποδέκτης αυτής της υπερφυσικής προστατευτικής δύναμης.

Η επινόηση αυτής της τελετουργίας στοχεύει στην ανάδειξη μιας ιδιαίτερης ταυτότητας για τους κατοίκους του χωριού, δεν περιορίζεται όμως σ' αυτό το σημείο. Οι ανθρωπολογικές έρευνες άλλωστε κατά καιρό έχουν αποδείξει την επινόηση τελετουργιών για την αποτελεσματικότερη σύνδεση των τοπικών κοινωνιών και των περιφερειακών ομάδων με τον έξω κόσμο (επιστροφή στην πατρίδα, επισκέπτες, τουρίστες) (Σκουτέρη-Διδασκάλου 1995: 33).

Συμφωνώντας με τα παραπάνω, το θέμα της συμμετοχής των ξένων στη λιτανεία αποτελεί ένα σημείο που προκύπτει συχνά στις συνεντεύξεις. Οι περισσότεροι πληροφορητές μου συμφωνούν ότι τα τελευταία χρόνια αυξάνονται οι επισκέπτες που έρχονται από γειτονικά χωριά αλλά και από την ευρύτερη περιοχή της Δυτικής Μακεδονίας ειδικά γι αυτή την εκδήλωση. Άλλωστε φαίνεται πως κάτι τέτοιο είναι μέσα στις άμεσες επιδιώξεις όσων οργανώνουν την εκδήλωση. Με στόχο την παρουσία πολλών ξένων στο χωριό τη χρονιά για την οποία γίνεται λόγος, έγιναν διαφημίσεις στα Μ.Μ.Ε. και τις εφημερίδες της περιοχής καθώς και τοιχοκολλήσεις αφισών που προσκαλούσαν τον κόσμο να πάρει μέρος στην εκδήλωση.

Μάλιστα παρατηρείται έντονο ενδιαφέρον για ακόμη περισσότερες προσπάθειες, κυρίως από τα άτομα που εκφράζουν το λόγο της εκκλησίας. Αυτοί λοιπόν πιστεύουν πως η λιτανεία, και η ιστορία που την γέννησε, είναι μια εξαιρετική ευκαιρία να προβληθεί το χωριό προς τα έξω και να γίνει πόλος έλξης πολλών επισκεπτών. Πίσω από την άποψη αυτή υπάρχουν τα οικονομικά οφέλη τόσο για την εκκλησία, όσο και για όλο το χωριό. Έτσι ένας από τους επισκόπους της Αγίας Παρασκευής, ο Ιωάννης Ματιάκης μου ανέφερε τις προσπάθειες που έκαναν φέτος για να διαφημιστεί η λιτανεία και έξω από το χωριό αλλά και στην επιθυμία να εξασφαλίσουν και τη δημοτική μπάντα, για να γίνει έτσι η εκδήλωση πιο λαμπρή: *«Κι ακόμα δεν έκαναν πολλές δραστηριότητες να γίνει πιο καλό πανηγύρι, να μαζέψει πιο πολύ κόσμο.»*

Όλες αυτές οι κινήσεις δεν γίνονται βέβαια στο κενό αλλά ανταποκρίνονται στο αυξανόμενο σημερινό ενδιαφέρον του κόσμου για τον αποκρυφισμό, τα θαύματα και άλλου είδους οριακά θρησκευτικά φαινόμενα (Dubish 2000: 58). Είναι μάλιστα πολλές οι περιπτώσεις σε πανελλαδική κλίμακα, όπου οι τοπικές εκκλησίες



προβάλλουν διάφορα θαύματα και τα προωθούν μέσω των μέσων μαζικής ενημέρωσης προκειμένου να συγκεντρώσουν μεγάλο αριθμό πιστών. Έτσι και στο χωριό, υπάρχουν άτομα που πιστεύουν ότι μέσω αυτής της ιστορίας μπορεί ν' αναπτυχθεί ένα είδος θρησκευτικού τουρισμού, αρκεί οι τοπικές αρχές να το προβάλλουν λίγο πιο πολύ προς τα έξω.

Αναμφίβολα, η παρουσία του τουρισμού συνιστά μια πρόκληση στην οποία η τοπική κοινωνία πολλές φορές είναι διατεθειμένη να ανταποκριθεί (Γαλάνη-Μουτάφη 2002: 45) Ένας πληροφορητής μου μάλιστα υπέδειξε το παράδειγμα της Τήνου σαν πρότυπο για το πώς πρέπει να διαφημιστεί το «θαύμα» καθώς πιστεύει πως η λιτανεία, έτσι όπως πραγματοποιείται, δεν βοηθά πολύ στην προβολή του : *«Γι αυτό γίνονται θαύματα. Όταν ακούει για θαύματα ο κόσμος πηγαίνει, στην Τήνο, εμείς εδώ τέτοιο μεγάλο χωριό μας έσωσε και το αφήσαμε έτσι νεκρό, να το ξεχάσει ο κόσμος; Αυτό το θέμα πρέπει να το τοιχοκολλήσουνε, όσοι είναι πιστοί να το διαβάζουνε και να μένει.»* (Γ. Γκανάτσιος). Υπεύθυνη γι αυτή την κακή χρήση της ιστορίας του «θαύματος» θεωρείται η εκκλησία του χωριού. Ο παπάς του χωριού όμως έχει μετριοπαθή άποψη. *«Δεν υπάρχει λόγος να φτάσουμε στην εμπορευματοποίηση»* λέει απαντώντας σ' εκείνους που ζητούν μεγαλύτερη προβολή της ιστορίας με σκοπό την παρουσία περισσότερων ξένων.

Η ουσία είναι ότι η ιστορία για το «θαύμα» μπορεί να αποτελέσει σημείο αναφοράς της τοπικής κοινότητας αλλά και μέσο διαφοροποίησης από τις γύρω κοινότητες. *«Όλοι οι τόποι προσκυνήματος έχουν το εξής κοινό: πιστεύεται ότι είναι τόποι όπου κάποτε συνέβησαν θαύματα, ότι συμβαίνουν ακόμα και ότι ίσως συμβούν ξανά»* (Dubish 2000: 67). Αν δεχτούμε την παραπάνω άποψη, υπάρχει άραγε καλύτερος τρόπος να αποδειχθεί η ιδιαιτερότητα και η μοναδικότητα της εν λόγω ομάδας;

#### **στ) Ενσωματώσεις και αποκλεισμοί**

Όπως έχει προαναφερθεί, μέσα στα λίγα σχετικά χρόνια που λαμβάνει χώρα η λιτανεία, κατόρθωσε να συγκεντρώνει μεγάλο πλήθος συμμετεχόντων, από όλες τις ηλικιακές, κοινωνικές και οικονομικές ομάδες και φαίνεται πως έχει κερδίσει την αποδοχή του μεγαλύτερου μέρους των κατοίκων του χωριού. Υπάρχουν όμως

πρόσωπα που νιώθουν να αποκλείονται από αυτή την τελετή ή που τα ίδια δεν επιθυμούν να συμμετέχουν καθώς δεν συμφωνούν με τα κυρίαρχα σύμβολά της;

Κατά τον Bourdieu, ένα στοιχείο του οποίου η σημασία αγνοείται συχνά όσον αφορά τις τελετουργίες είναι το εξής: η δύναμη της τελετουργίας να θεσπίζει, να εγκαθιστά μια μόνιμη διαφορά ανάμεσα σε όσους αφορά η τελετουργία και σε όσους δεν αφορά. Υποστηρίζει μάλιστα πως το ουσιαστικό όριο που εγκαθιστά μια τελετουργία δεν είναι τόσο ανάμεσα σε όσους έχουν συμμετάσχει σ' αυτή και σε όσους δεν έχουν, αλλά κυρίως ανάμεσα στους πρώτους και σ' αυτούς που δεν πρόκειται με κανένα τρόπο να συμμετάσχουν (Bourdieu 1999: 169).

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα που αναφέρει ο Bourdieu είναι αυτό της περιτομής, αποδεικνύοντας ότι ο σημαντικότερος διαχωρισμός που συντελείται στο πλαίσιο αυτού του τελετουργικού, δεν είναι ανάμεσα στους άντρες που έχουν υποβληθεί σ' αυτή και σ' εκείνους που δεν έχουν, αλλά ανάμεσα στους άντρες και τις γυναίκες που δεν είναι ουσιαστικά σε θέση να υποβληθούν σ' αυτή. Το μείζον αποτέλεσμα της τελετής είναι ακριβώς εκείνο που περνάει απαρατήρητο: είναι να εγκαθιστά τη διαφορά και μάλιστα τις περισσότερες φορές να το κάνει εκμεταλλευόμενη κατά κάποιο τρόπο προϋπάρχουσες διαφορές που έχουν να κάνουν με το φύλο, την ηλικία, την εθνικότητα, την ιδεολογία.

Στην προκειμένη περίπτωση, προκαλεί μεγάλο ενδιαφέρον αν η τελετουργία την οποία εξετάζουμε, και η οποία προσελκύει άτομα από διάφορες οικονομικές, κοινωνικές και ηλικιακές βαθμίδες, παρουσιάζει αυτή τη διάσταση, να αποκλείει δηλαδή συγκεκριμένες ομάδες από τη συμμετοχή και επιπλέον να εγκαθιστά τη διαφορά ανάμεσα σε συμμετέχοντες και μη συμμετέχοντες. Τελικά ποιους καταφέρνει να ενσωματώσει αυτή η τελετουργία και ποιους αποκλείει και τι απόψεις εκφράζουν οι ίδιοι οι κάτοικοι πάνω στο θέμα;

Κατά μια αντίληψη, η ιστορία για το «θαύμα», αφορά όλους τους κατοίκους του χωριού. Ο λόγος για τον κίνδυνο στον οποίο βρέθηκε το χωριό το επιβεβαιώνει. Ο αφανισμός όλου του αντρικού πληθυσμού, κάτι που φέρεται ότι απέτρεψε το θαύμα της Αγίας Παρασκευής, θα ήταν καταστροφικός για το μέλλον της κοινότητας. Αντίθετα, και μέσω αυτού του περιστατικού, το χωριό κατάφερε να επιζήσει παρά τις δύσκολες συνθήκες του πολέμου, και να αυξηθεί κατά πολύ σε μέγεθος και πληθυσμό. Αν μη τι άλλο, η συνέχεια της ομάδας μέσα στο χρόνο είναι ένα σημείο που αγγίζει όλους τους κατοίκους του χωριού, κάτι που αποδεικνύουν μέσω της αποδοχής της λιτανείας: « *Το χωριό το γιορτάζει για δικό του λόγο. Και δικός του*

λόγος είναι. *Ναι μεν σαν γεγονός, είναι ένα θαύμα, τα θαύματα πρέπει να μαθαίνονται, αλλά σαν πράξη το χωριό πρέπει να το κρατήσει. Να παραμείνει και να μεταδίδεται από γενιά σε γενιά.*» (Γ. Μαρκόπουλος).

Κατά μια άλλη αντίληψη, η τελετουργία δεν έχει δημιουργηθεί μόνο για τους «μέσα» αλλά και για τους «έξω» της κοινότητας. Αυτή η άποψη βασίζεται στη θέση ότι ο κοινός δεσμός της θρησκείας που μοιράζονται οι Έλληνες, είναι ουσιαστικά το μέσο που επιτρέπει τη συμμετοχή και όσων δεν κατάγονται από το χωριό. Η εκδήλωση της θείας προστατευτικής δύναμης σε μια στιγμή απόλυτου κινδύνου δεν είναι κάτι που αφορά μόνο το χωριό, αντίθετα αφορά όλους τους Χριστιανούς, και για αυτό δεν πρέπει να θεωρείται «ιδιοκτησία» του χωριού: *«Ένας παπάς που του είπα την ιστορία μου είπε 'Αλίμονό σας γιατί το κρατήσατε μυστικό, έπρεπε να αναδείξετε αυτή την εκκλησία, να την κάνετε να έρχεται ξένος κόσμος και να προσκυνάει. Τα θαύματα ο κόσμος θέλει να τα μαθαίνει'»* (Γ. Γκανάτσιος).

Ένα επιπλέον θέμα που έχει να κάνει με τη λιτανεία συνίσταται στη συμμετοχή των δύο φύλων. Δεν μπορεί να υποστηριχθεί βέβαια ότι η λιτανεία αποκλείει τις γυναίκες ή τους άντρες αντίστοιχα, όμως είναι εμφανές ότι στο κέντρο της τελετουργίας βρίσκονται οι εγγράμματοι και ηλικιωμένοι άντρες του χωριού. Τη θέση αυτή επιβεβαιώνει και η μορφή της πομπής που ακολουθεί την εικόνα, στην κορυφή της οποίας βρίσκεται το αντρικό φύλο ενώ τα τελευταία μέλη αποτελούν συνήθως οι ηλικιωμένες γυναίκες. Η μη συμμετοχή των γυναικών της κοινότητας στην οργάνωση της λιτανείας έχει επισημανθεί και παραπάνω κι έτσι η θέση που έχουν στην πομπή δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαία.

Μια άλλη σημαντική παράμετρος που σχετίζεται με τη λιτανεία είναι η συμμετοχή όλων των ηλικιακών ομάδων σ' αυτή. Εκτός από τους μεγαλύτερους σε ηλικία, δηλαδή αυτούς που έζησαν τα γεγονότα, μεγάλη σημασία έχει η συμμετοχή των νέων, οι οποίοι είναι το μέλλον του χωριού κι αυτοί που καλούνται να συνεχίσουν την παράδοση: *« Το καλό είναι ότι συμμετέχουν και οι νέοι κι αυτό είναι πάρα πολύ ευχάριστο. Δεν είναι μόνο οι μεγάλοι που τιμούν την Αγία Παρασκευή αλλά και οι νέοι. Αυτό είναι το ευχάριστο το οποίο ας πούμε δείχνει στους ανθρώπους ότι συνεχίζουν την παράδοση, την ιστορία, τα πιστεύουν αυτά που λένε. Διότι οι γονείς, οι παππούδες τους, το ζήσανε και το πιστεύουνε. Κι αυτό δείχνει ότι θα έχει και συνέχεια.»* (παπα- Θωμάς). Επομένως ούτε οι νέοι αποκλείονται από αυτή τη λιτανεία και για να δικαιολογηθεί εδώ η συμμετοχή τους επικαλείται η αξία της παράδοσης για τη νέα γενιά.

Αυτή δεν αποτελεί όμως τη μοναδική θέαση του ζητήματος. Κατά μια άλλη άποψη η λιτανεία δεν έχει ουσιαστικά κάποιο αντίκρισμα στους νέους, λόγω των λίγων γνώσεών τους για την ιστορία: «Οι νέοι δεν γνωρίζουν πολλά. Αφού δεν είδαν. Εδώ σιγά-σιγά οι μεγάλοι ξέχασαν, εσύ με λες οι νεώτεροι;» (Αθ. Λιούλιας). Πάνω στην ίδια βάση, αλλά ξεκινώντας από άλλη αφετηρία, κατακρίνεται η συμμετοχή των νεότερων οι οποίοι δεν θεωρούνται γενικά ότι βρίσκονται κοντά στη θρησκεία: «Λίγο αυτά τα χρόνια μπορεί να πηγαίνουνε, αλλά δεν τα παραπιστεύουνε κιόλας» (Γ. Μαρκόπουλος).

Η αναφορά στο θέμα της πίστης μας φέρνει αντιμέτωπους με μια σημαντική πτυχή του ζητήματος που έχει να κάνει με τον αποκλεισμό όσων δεν βρίσκονται κοντά στη θρησκεία. Κι αυτό γιατί ο έντονος εθνο-θρησκευτικός χαρακτήρας αυτής της τελετουργίας αποτρέπει ανθρώπους που δεν έχουν την ίδια θρησκευτική κουλτούρα και που έχουν μεγαλώσει σε πιο ανοιχτά κοινωνικά περιβάλλοντα να συμμετάσχουν στη λιτανεία. Για παράδειγμα, είναι μάλλον δύσκολο για τους μετανάστες που μπορεί μεν να κατάγονται από το χωριό, έχουν όμως ζήσει το μεγαλύτερο μέρος της ζωής τους σε κάποια χώρα του εξωτερικού, και πολύ περισσότερο για τα παιδιά τους, να θεωρήσουν ότι τους εκφράζει μια τέτοιου είδους τελετή. Το πιο πιθανό είναι, αντιθέτως, να απορρίψουν αυτούς τους εθνο-θρησκευτικούς εορτασμούς σαν ξεπερασμένους και ανυπόστατους.

Τα στερεότυπα που προβάλλει η συγκεκριμένη τελετουργία, όπως η εικόνα του «έθνους σε κίνδυνο» και η ιδέα της «θεικής προστασίας», στερεότυπα που σκοπίμως χρησιμοποίησαν οι οργανωτές της λιτανείας για να συνθέσουν μια αφήγηση σημαντικών γεγονότων του παρελθόντος, είναι μάλλον απίθανο να αγγίξουν κάποιον που έχει διαφορετικά ερεθίσματα και που εξετάζει με κριτική ματιά τη θρησκεία, την ιστορία και γενικότερα κάθε μορφής ιδεολογία. Με τα συγκεκριμένα δεδομένα, η συμμετοχή στη λιτανεία κάποιου που δείχνει ενδιαφέρον για τις πνευματικές αναζητήσεις, είναι επιφυλακτικός απέναντι σε ότι του θυμίζει θρησκεία και εθνικισμό και δεν έχει την ίδια κουλτούρα, είναι μάλλον απίθανη.

Η τελετουργία όμως δεν περιορίζεται μόνο στη θρησκευτική διάσταση. Είναι και μια υπενθύμιση των συνθηκών του πολέμου στο χωριό, κάτι που παραπέμπει έμμεσα στην αρχή της διαίρεσης των κατοίκων λόγω των πολιτικών τους πεποιθήσεων. Έτσι ο κάθε κάτοικος του χωριού φαίνεται να την αντιμετωπίζει από τη δική του σκοπιά. Είναι σημαντικό να σημειώσουμε εδώ ότι μερικοί από τους κατοίκους ενδιαφέρονται για τη σχέση της λιτανείας με τη θρησκεία αποκλείοντας

την πολιτική καθώς και το αντίθετο. Υπάρχουν επίσης κάποιοι που καταγγέλλουν τόσο τη θρησκεία όσο και την πολιτική ως διεφθαρμένη χειραγώγηση από εκείνους που διψούν για εξουσία.

Εντούτοις, υπάρχουν κάτοικοι του χωριού που απορρίπτουν την ιστορία για το θαύμα αλλά και την λιτανεία που γίνεται σήμερα, και μάλιστα τις χαρακτηρίζουν ως χαζομάρες : *«Άσε τα κουραφέξαλα, λαγοί και χαμπάρια. Τελοσπάντων. Ας λεν λαγό και να το γιορτάζουν, καλύτερα να μαζεύει λεφτά η εκκλησία»* (Γ. Πλακόδεντρος). Η απόρριψη της λιτανείας σ' αυτό το σημείο δεν έχει να κάνει με την θρησκεία κυρίως, αλλά με πολιτικούς λόγους και ενδοκοινοτικές διαφορές που έχουν τη ρίζα τους σε εκείνη την εποχή. Ο παραπάνω πληροφορητής μου, που δηλώνει αριστερός, κυρίως στηλιτεύει την κατασκευή και χρήση της ιστορίας από ανθρώπους που όπως λέει ανήκουν στη δεξιά και αυτό που υπονοεί είναι ότι ουσιαστικά οι αριστεροί δεν είχαν λόγο σ' αυτή την προσπάθεια.

Όπως φαίνεται η λιτανεία, παρά την ενοποιητική της λειτουργία, αποκλείει τελικά ορισμένες ομάδες με ιδιαίτερα πολιτικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά. Αυτό βέβαια γίνεται εύκολα κατανοητό αν αναλογιστούμε ότι σχεδιάστηκε από μια μικρή μερίδα του τοπικού πληθυσμού. Εν κατακλείδι, μέσω της προσέγγισης της συγκεκριμένης τελετουργίας αναδεικνύεται ο ρόλος της ανδρικής εξουσίας σε ότι αφορά την οργάνωση, τη μορφή και τη σημασία που έχει αποκτήσει η λιτανεία και επιβεβαιώνεται η παρουσία σημαντικών κέντρων τροφοδότησης της μνήμης που ηγεμονεύουν τόσο το χαρακτήρα της λιτανείας, όσο και την αξία του «θαύματος» στην παρούσα κοινότητα.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV

### Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ «ΘΑΥΜΑΤΟΣ» ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΤΟΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

Στην ανθρωπολογία αποτελεί πλέον κοινό τόπο η αντίληψη ότι η πολιτισμική ταυτότητα δεν κληρονομείται παθητικά, όπως δεν μεταβιβάζονται παθητικά στις επόμενες γενιές η ιστορία, η παράδοση και το παρελθόν. Αντιθέτως είναι ευρέως αποδεκτή η θέση ότι ο προσδιορισμός και επαναπροσδιορισμός του εαυτού και της πολιτισμικής ταυτότητας μιας ομάδας αποτελεί πεδίο συλλογικής δράσης που μεταβάλλεται συνεχώς σύμφωνα με τους όρους του παρόντος. Ωστόσο σ' αυτή τη διαδικασία είναι σημαντική η συνάρτηση ταυτότητας και παρελθόντος καθώς συχνά οι κοινωνίες συγκροτούν την ταυτότητά τους και διαπραγματεύονται τη θέση τους στον ευρύτερο κόσμο μέσα από αναφορές στο παρελθόν τους.

Εντούτοις, η ταυτότητα, ως έννοια, είναι δύσκολο να οριστεί. Συχνά η απάντηση στο πρόβλημα ορισμού της είναι ότι ταυτότητα είναι αυτό που κάποιος ισχυρίζεται πως είναι (Βρύζας 1997: 169). Αυτό όμως μας οδηγεί στην απόλυτη σχετικότητα, ενώ στην πραγματικότητα, κάθε φορά που γίνεται επίκληση της λέξης ταυτότητα από μια κοινωνία, γίνεται για πολύ συγκεκριμένους λόγους. Το αληθινό πρόβλημα της «ταυτότητας» είναι να σκεφτούμε το πώς αρθρώνονται οι πολλαπλές πλευρές της, χωρίς να ξεχνούμε ότι η ταυτότητα δεν γεννιέται από ένα μεμονωμένο άτομο, ούτε είναι ένα απλό προϊόν των κοινωνικών μορφών, αλλά συγκροτείται σε ένα πλαίσιο σχέσεων, στο οποίο ο εξουσιαστικός λόγος, όπως κι αν εκφράζεται κάθε φορά, ασκεί μεγάλη επίδραση.

Ένα άλλο σημαντικό σημείο που έχουν φέρει στην επιφάνεια οι ανθρωπολογικές μελέτες, είναι ότι η ταυτότητα δεν υπάρχει αφ' εαυτού, αντίθετα εμπερικλείει πάντοτε τη σχέση μας με τους «άλλους». Εξάλλου, η ανθρωπολογία από τη στιγμή που ορίστηκε ως επιστήμη, μελετά τις πολιτισμικές διαφορές ανάμεσα σε κοινωνίες καθώς και τους τρόπους με τους οποίους σε διάφορα πολιτισμικά συστήματα οι ανθρώπινες κοινότητες ορίζουν τον «εαυτό» σε σχέση με τους κοντινούς «Άλλους». Εύκολα προκύπτει λοιπόν πως η ταυτότητα μιας ομάδας δεν μπορεί να οριστεί παρά μέσα σε ένα σύστημα σχέσεων και αντιπαραθέσεων με τις ταυτότητες γειτονικών ομάδων.

Στα πλαίσια αυτής της διαδικασίας ένα από τα στοιχεία που μεταχειρίζονται οι τοπικές κοινωνίες προκειμένου να διαχωρίσουν τη θέση τους από τους κοντινούς «άλλους» είναι η έννοια της παράδοσης. Μάλιστα, μέσα στα πλαίσια της μεταμοντέρνας κριτικής, η έννοια της παράδοσης, όπως και η ομοειδής μ' αυτήν έννοια του πολιτισμού, έχουν κατηγορηθεί, επειδή έχουν αποτελέσει βασικά εργαλεία για την κατασκευή του Άλλου (Δέλτσου 2001: 206).

Ως εκ τούτου, η αναζήτηση της παράδοσης, η στροφή προς το παρελθόν, ο προσδιορισμός της ιδιαίτερης πολιτισμικής ταυτότητας, είναι ζητήματα που έρχονται στο προσκήνιο του ενδιαφέροντος της τοπικής κοινωνίας τα τελευταία χρόνια. Τα άμεσα αποτελέσματα αυτής της διαδικασίας είναι η αναβίωση εθίμων, η συγγραφή της τοπικής ιστορίας, η οργάνωση τελετουργιών που προβάλλουν την ιδιαιτερότητα του τόπου. Όλα τα παραπάνω, λειτουργούν ως ευδιάκριτα σημεία της διαφοροποίησης της κοινότητας και ευνοούν την ιδέα της μοναδικότητας της ομάδας.

Στην περίπτωση που εξετάζω εδώ, στο χωριό Κρόκος δηλαδή, η ιστορία για το «θαύμα» και η μετέπειτα τελετουργοποίησή του, ικανοποιούν αυτή την ανάγκη για προβολή της ιδιαιτερότητας του τόπου. Επιπλέον, η λιτανεία έχει αναλάβει ένα σημαντικό ρόλο στο παιχνίδι διεκδίκησης της ταυτότητας. Μάλιστα, προβάλλεται ως το κατεξοχήν πεδίο όπου σφυρηλατείται η συνοχή της ομάδας και η αυτογνωσία των ατόμων, επειδή ακριβώς το συγκεκριμένο πεδίο θεωρείται ως το κατεξοχήν δηλωτικό της ιδιαίτερης ταυτότητας όσων συμμετέχουν (Χατζητάκη-Καψωμένου 2002: 377).

Δεν είναι όμως μόνο η ηθελημένα επιλεγμένη εκδοχή της ιστορίας του θαύματος, όπως είδαμε να διαμορφώνεται αυτή από τους μορφωμένους της κοινότητας, που συμβάλει στη διεκδίκηση μιας ιδιαίτερης ταυτότητας των κατοίκων του χωριού. Η έννοια της συλλογικής μνήμης διευκολύνει την περαιτέρω επεξεργασία του θέματος, καθώς μέσω των μνημών για την περίοδο του πολέμου οι κάτοικοι εκφράζουν ξεκάθαρες απόψεις για το ποιοι είναι και πιο σημαντικά γιατί είναι έτσι, κρατώντας αποστάσεις από τα γειτονικά χωριά. Η ιστορία του πολέμου, επομένως, είναι ένα σημαντικό κομμάτι στις αφηγήσεις για τη ρητορική της ταυτότητας, και το «θαύμα» χρησιμοποιείται σ' αυτή τη διαδικασία με πάρα πολλούς τρόπους, πάντα όμως ενσωματωμένο στην ιστορία της περιόδου.

## α) Η κατασκευή του Άλλου

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, είναι σχεδόν αδύνατο να συγκροτηθεί μια ατομική ή ομαδική ταυτότητα χωρίς την επίκληση της διαφορετικότητας. Μάλιστα, είναι συχνό φαινόμενο μια βασικά παρόμοια ομάδα ή κοινότητα με τις τριγύρω της, να συντηρεί συνειδητά την αίσθηση μιας ιδιαιτερότητας, την οποία θεμελιώνει σε διαφορές που πολλές φορές δεν είναι τόσο βάσιμες. Σ' αυτές τις περιπτώσεις, αυτό που μπορεί να βοηθήσει την έρευνα είναι η προσοχή στην πολιτισμική βάση της ιδιαίτερης ταυτότητας και κυρίως στο ρόλο της μνήμης ως θεσμοποιημένης μορφής της τοπικής κουλτούρας (Hirschon-Φιλιππάκη 1993: 327). Σύμφωνα με τα παραπάνω δεδομένα λοιπόν, θα επιχειρήσω να εξετάσω εδώ πως το χωριό προσδιορίζεται μέσω της μνήμης στη σχέση του με την ευρύτερη κοινωνία και με όρους του «αυτοί» και «εμείς».

Σύμφωνα με τον Barth εκείνο που έχει αποφασιστικό ρόλο στις ταυτότητες είναι τα όρια (Barth 1969: 15). Ως εκ τούτου, οι πολιτισμικοί παράγοντες και συμπεριφορές αποκτούν σημασία, στο βαθμό που χρησιμοποιούνται, άλλοτε υπερτονιζόμενα και άλλοτε υποβαθμιζόμενα, ως συστατικά για την οριοθέτηση των ομάδων (Αυδίκος 2002: 143). Η χάραξη των ορίων ανάμεσα σε κοινότητες μπορεί να βασιστεί σε πολλά στοιχεία όπως τη γλώσσα, τη θρησκεία, την καταγωγή, τα έθιμα και πολλά άλλα. Τι συμβαίνει όμως όταν οι κοινότητες είναι σχεδόν όμοιες και όταν η απόδειξη της διαφορετικότητας δεν είναι τόσο εύκολη υπόθεση; Σε αυτές τις περιπτώσεις δεν είναι απίθανη η επίκληση ιστορικών μύθων που κατασκευάζουν το τοπικό πορτραίτο και διαχωρίζουν το παρελθόν και κατά συνέπεια το παρόν της ομάδας από τις γειτονικές κοινότητες.

Στην περίπτωση που εξετάζω, η ιστορία για το «θαύμα» οδηγεί προς αυτή την κατεύθυνση. Η στήριξη της διαφορετικότητας σε κάτι τόσο αμφισβητήσιμο, υποκειμενικό και εν τέλει μη αποδείξιμο όσο ένα θαύμα ίσως να ξενίζει πολλούς. Κι όμως, η αναφορά σε ιστορίες που αφορούν την εμφάνιση υπερφυσικών δυνάμεων για την προβολή της ιδιαίτερης ταυτότητας ενός τόπου, δεν είναι σπάνιο φαινόμενο. Μάλιστα είναι ένας τρόπος για να συζητήσει κανείς έμμεσα τις κοινωνικές σχέσεις ανάμεσα σε όμορες ομάδες. Κάτι ανάλογο, έχει εντοπίσει και η Α. Καρακασίδου μελετώντας ένα χωριό της Μακεδονίας στο βιβλίο της «Μακεδονικές Ιστορίες και Πάθη». Εκεί, μέσα από τις συνεντεύξεις της, διαπίστωσε ότι οι κάτοικοι της Ασσήρου

έκαναν συχνά αναφορές σε εξωπραγματικά φαινόμενα που ελάμβαναν χώρα σε κοντινά χωριά από τα οποία προσπαθούσαν να διαφοροποιηθούν.

Η Καρακασίδου αντιμετώπισε αυτές τις αφηγήσεις ως πρακτικές μέσω των οποίων οι κάτοικοι της Ασσήρου, επιχειρούσαν να αποστασιοποιηθούν από τους σλαβόφωνους κατοίκους του κοντινού χωριού. Μάλιστα όπως αναφέρει χαρακτηριστικά η συγγραφέας: «Θρύλοι για τέτοια υπερφυσικά φαινόμενα, όπως φαντάσματα, βρικόλακες και εξορκισμούς, συντελούν ώστε στο νου των σημερινών Ασσηριωτών τα γύρω χωριά να περιβάλλονται από μυστηριώδη, ανόσια ατμόσφαιρα και υποδεικνύουν πόσο ισχυρή επιρροή ασκεί η θρησκευτική ιδεολογία στη διαμόρφωση των τοπικών αντιλήψεων για τις κοινωνικές σχέσεις και την κοινωνική ταυτότητα.» (Καρακασίδου 2000: 91).

Εντούτοις, και στο θέμα που διαπραγματεύομαι, είναι εμφανής η επιρροή των θρησκευτικών αντιλήψεων στη συγκρότηση της ταυτότητας του χωριού. Μόνο που εδώ δεν γίνεται αναφορά σε σκοτεινές και υποχθόνιες δυνάμεις, αλλά στην εκδήλωση ενός θαύματος που οδήγησε στη σωτηρία του χωριού. Κι όμως, και σ' αυτή την περίπτωση, αν και με διαφορετικό τρόπο, η ιστορία υπογραμμίζει αντιλήψεις ποιοτικής διαφοράς ανάμεσα στο χωριό και τις γειτονικές σ' αυτό κοινότητες. Επιπλέον οι κάτοικοι, σχολιάζοντας την αποτροπή του κινδύνου μέσω του θαύματος, βρίσκουν πρόσφορο έδαφος για να μιλήσουν για την ιδιαιτερότητα του χωριού αλλά και να υπαινιχθούν διαφορές με τις γύρω κοινότητες, επάνω στις οποίες βασίζουν τα χαρακτηριστικά της δικής τους ξεχωριστής ταυτότητας.

Η επιχειρηματολογία που βασίζεται σε καθαρά θρησκευτικούς όρους, φαίνεται πως μπορεί να στηρίξει την αίσθηση της διαφορετικότητας, καθώς η θρησκεία είναι κάτι οικείο σε όλους τους κατοίκους. Το χωριό για το οποίο γίνεται λόγος, δεν γνώρισε πολλές καταστροφές κατά τη διάρκεια της Κατοχής και του Εμφυλίου που ακολούθησε. Στο νου των περισσότερων, το περιστατικό κατά το οποίο οι Γερμανοί συγκέντρωσαν όλους τους άντρες του χωριού, αποτελεί το μεγαλύτερο κίνδυνο που πέρασε το χωριό. Η αίσια έκβαση λόγω του «θαύματος» κάνει σχεδόν αδύνατο να μην συνδεθεί η ιστορία με θρησκευτικές αντιλήψεις, που παράλληλα επηρεάζουν τη μνήμη για όλη την περίοδο του πολέμου: *«Πέρασε δύσκολα το χωριό στον πόλεμο. Αλλά δόξα τω θεώ, γλίτωσε ο κόσμος όλος, η Αγία Παρασκευή μας έσωσε.»* (Θ. Θεοδωρίδη).

Το «θαύμα» είναι αναμφίβολα ένα γερό στήριγμα στο οποίο μπορεί να βασιστεί η διαφορετικότητα του χωριού. Επιπλέον, στη συλλογική μνήμη της

περιόδου υπάρχουν διάσπαρτες απόψεις που στηρίζουν τη διαφοροποίηση από τις γειτονικές κοινότητες, οι οποίες κρίνονται αρνητικά. Σ' αυτές τις περιπτώσεις οι εικόνες του «εαυτού» και του εξωτερικού κόσμου λειτουργούν με αξιολογικό τρόπο καθώς η συγκεκριμένη ομάδα, όπως κάθε ομάδα άλλωστε, έχει την ανάγκη μιας υποβαθμισμένης ετερότητας για να δημιουργήσει και να στηρίξει τη δική της ταυτότητα (Βρύζας 1997 : 179). Έτσι, μέσω του λόγου για περιστατικά διχασμού σε κοντινά χωριά, οι κάτοικοι προσδιορίζουν τα πολιτισμικά εκείνα γνωρίσματα, τα κρίσιμα στοιχεία που τους διαφοροποιούν από τους άλλους.

Ένα σημείο λοιπόν που προκύπτει συχνά μέσα από τις συνεντεύξεις, είναι η σύγκριση του χωριού με κοντινές κοινότητες όπου κατά τη διάρκεια της Κατοχής και πολύ περισσότερο του Εμφυλίου, ο διχασμός οδήγησε σε συγκρούσεις και σε πολλά θύματα. Η απουσία αυτής της διαίρεσης στο χωριό αποδίδεται στην ιδιαίτερη στάση που κράτησαν οι κάτοικοι του Κρόκου οι οποίοι, κατά τα λεγόμενα των πληροφορητών μου, έδειξαν πάνω απ' όλα σεβασμό στις κοινοτικές αξίες που τελικά επιβίωσαν και κατά τη διάρκεια του πολέμου. Τα παρακάτω λόγια είναι διαφωτιστικά: *«Το χωριό το δικό μας, υπήρξε ένα από τα πιο ειρηνόφιλα χωριά της περιοχής μας. Τα αίσχη που έγιναν στο Βαθύλακκο, στην Κάτω Κώμη και στο Σπάρτο, δεν τα είχαμε εδώ. Γιατί και οι αριστεροί και οι δεξιοί στο χωριό μας, παίζανε καλά το ρόλο τους και δεν είχαμε λοιπόν εξαφανισμούς.»* (Ν. Παπανικολάου). Ακόμη: *«Το χωριό κράτησε μια, γι αυτό δεν είχαμε πολλά θύματα εδώ πέρα, άλλα χωριά είχαν αντίποινα μεταξύ τους. Στην Άνω Κώμη και στην Κάτω Κώμη και πολλά άλλα χωριά, είχανε πάρα πολλά θύματα μεταξύ τους. Ενώ εμείς εδώ πέρα δεν είχαμε σχεδόν κανένα.* (Μήτσος Σακκούλας).

Αυτό το μοτίβο θα έρχεται στην επιφάνεια σχεδόν σε όλες τις συνεντεύξεις, όταν οι πληροφορητές μου προσπαθούν να αποδείξουν ότι με πολύ κόπο διατηρήθηκε κάποια ισορροπία στο χωριό και ότι τα πράγματα ήταν πολύ εύκολο να ξεφύγουν από τον έλεγχο. Το χωριό εκείνο όμως που προκύπτει πιο συχνά στις αφηγήσεις είναι η Κάτω Κώμη που απέχει γύρω στα δέκα χιλιόμετρα από τον Κρόκο. Όλοι μιλούν με αποτροπιασμό για τα γεγονότα που συνέβησαν εκεί, και η σύγκριση με τον Κρόκο είναι αναπόφευκτη: *«Εγώ θα σου φέρω ένα παράδειγμα. Στην Κάτω Κώμη ένα βράδυ είχαν 17 νεκρούς αναμεταξύ τους. Προτού φύγουν οι Γερμανοί. Δεν είναι κρίμα; Άλλοι ήταν κομμουνιστές και άλλοι αντικομμουνιστές. Κι έγινε το βράδυ τα Χριστούγεννα, το 1944. 17 νεκροί αναμεταξύ τους, κατάλαβες; Εμείς εδώ δεν είχαμε τέτοιο πράγμα»* (Αθανάσιος Λιούλιας).



Η αναφορά στη βραδιά των Χριστουγέννων δεν είναι τυχαία, αντίθετα εντείνει το σκηνικό μιας ανόσιας ατμόσφαιρας, καθώς τα Χριστούγεννα αποτελούν μια από τις μεγαλύτερες χριστιανικές εορτές. Έτσι, επανέρχεται για ακόμη μια φορά η αξία των θρησκευτικών αντιλήψεων στη διαμόρφωση της τοπικής ταυτότητας. Το ίδιο επιβεβαιώνουν και τα λόγια μιας κατοίκου σήμερα του Κρόκου, που κατάγεται όμως από την Κάτω Κώμη: «*Κι ύστερα τα άλλα χωριά δεν ξέρω, εδώ ο Κρόκος ήταν καλός. Το δικό μας το χωριό, ήταν ένα αντίχριστο χωριό*». (Παρασκευή Πλιάτσιου).

Η αναφορά σε περιπτώσεις χωριών όπου η σύγκρουση ήταν μοιραία, δεν γίνεται χωρίς λόγο, ιδιαίτερα αν αναλογιστούμε ότι η κριτική γίνεται τόσα χρόνια μετά. Εντούτοις, σχολιάζοντας το ξένο και σκοτεινό παρελθόν των χωριών όπου δεν διατηρήθηκε η ισορροπία, οι Κροκιώτες παίρνουν αποστάσεις από το παρελθόν και με αυτό τον τρόπο φωτίζουν μερικές από τις αντιθέσεις επάνω στις οποίες βασίζονται οι σύγχρονες αντιλήψεις της τοπικής τους ταυτότητας. (Καρακασίδου 2000: 90).

Ένα άλλο σημείο από το οποίο οι κάτοικοι προσπαθούν να κρατήσουν αποστάσεις είναι η συμμετοχή στις τάξεις της ΠΑΟ, της αντικομμουνιστικής οργάνωσης που δρούσε στην περιοχή. Εδώ όμως, η διαφοροποίηση δεν επιχειρείται με όρους θρησκευτικούς αλλά με όρους εθνοτικούς. Σ' αυτή την περίπτωση είναι η καταγωγή που εγκαθιδρύει τη διαφορά και κατασκευάζει τα σύνορα.

Όπως αναφέρθηκε ήδη, η οργάνωση ΠΑΟ εμφανίστηκε στην περιοχή ως το αντίπαλο δέος προς το ΕΑΜ/ΕΛΑΣ, στη συνέχεια όμως οδηγήθηκε σε συνεργασία με τον κατακτητή. Η οργάνωση είχε έντονη δράση και σ' αυτή συμμετείχαν ανάμεσα σε άλλους και πολλοί Τουρκόφωνοι από την ευρύτερη περιοχή της Κοζάνης. Επιπλέον η ΠΑΟ, ως το ανταγωνιστικό προς το ΕΑΜ πολιτικό κέντρο στην περιοχή, αποτέλεσε εκείνη τη δύναμη που συνέδεσε τις ένοπλες αλλά ως τότε ανοργάνωτες ομάδες των Ποντίων με την κεντρική πολιτική σκηνή και συνέβαλε καθοριστικά στην πολιτικοποίηση της αντιπαράθεσης των Τουρκόφωνων Ποντίων με τα ΕΑΜ. (Μαραντζίδης 2001: 121).

Στη μνήμη των κατοίκων του Κρόκου τώρα, η ΠΑΟ σκιαγραφείται με αρνητικές αποχρώσεις. Η σύμπραξη με τον κατακτητή και η αγριότητα ορισμένων μελών της αποτελούν τα σημεία που αναφέρονται συχνότερα και από τα οποία οι κάτοικοι του χωριού θέλουν να αποστασιοποιηθούν. Επιπλέον, στις συνεντεύξεις προκύπτουν αναφορές στις καταστροφές, τις λεηλασίες και τον τρόπο που προκαλούσε η οργάνωση σε κάθε έφοδό της στο χωριό, με αποτέλεσμα οι περισσότεροι να κρίνουν πολύ αρνητικά τη δράση της. Οι αναπαραστάσεις της βίας

που αναφέρονται ως επακόλουθο της δράσης της ΠΑΟ, έχουν συμβάλει σε μεγάλο βαθμό στην πολιτισμική κατασκευή του «άλλου», ενώ όπως φαίνεται ενσωματώθηκαν στη συλλογική μνήμη μετά το τέλος των εχθροπραξιών, κατασκευάζοντας κατηγορηματικές ταυτότητες (Van Boeschoten 2002: 2).

Σύμφωνα με τα παραπάνω οι πληροφορητές μου επιχείρησαν να αντικρούσουν κάθε υπόνοια για συνεργασία των κατοίκων με την ΠΑΟ, βασιζόμενοι πάντα στην εθνοτική καταγωγή: *«Οι ΠΑΟτζήδες ήταν σε ποντιακά χωριά. Οι δικοί μας, ή ήταν πέντε-δέκα στο ΕΑΜ κι ανακατεύτηκαν και βγήκαν στο βουνό, ή δεν ανακατεύονταν καθόλου.»* (Γ. Σιώζος). Οι χαρακτηρισμοί είναι μερικές φορές πιο φορτισμένοι εννοιολογικά: *«Όλο ξένοι ήταν εκεί. Όλο Τουρκαλάδες.»* (Θ. Θεοδωρίδη). Η χρήση των όρων Τουρκαλάδες και Αούτοι είναι συχνή όταν οι κάτοικοι αναφέρονται στα μέλη της οργάνωσης. Αυτού του είδους τα στερεότυπα εξάλλου, που τονίζουν τη διαφορά, εγκαθιδρύουν την απόσταση και έχουν σχέση με μια σειρά συμβολικών αντιθέσεων που είναι διάχυτες στο πολιτισμικό λεξιλόγιο των κατοίκων (Hirschon- Φιλιππάκη 1993: 353).

Σ' αυτό το σημείο, η διάκριση ανάμεσα στο «εμείς» και οι «άλλοι» εκδηλώνεται μέσα από την αντίθεση ανάμεσα σε «Ντόπιους» και Πόντιους. Αυτή είναι μια συνηθισμένη πρακτική σε όλη την περιοχή και βρίσκει αντίκρισμα ακόμη και σήμερα, που οι κοινότητες δεν είναι τόσο ομογενοποιημένες. Πρόκειται ουσιαστικά για ένα παιχνίδι διεκδίκησης της θέσης των ομάδων και των ατόμων στο χώρο, στο οποίο οι κάτοικοι του Κρόκου αυτοχαρακτηρίζονται ως «ντόπιοι». Σ' αυτή τη διαδικασία το μη οικείο, το ξένο, ταυτίζεται και υποδεικνύει τον εσωτερικό αντίπαλο, τους ΠΑΟτζήδες: *«Όχι το χωριό δεν τους υποστήριζε αυτούς. Γιατί ήταν Αούτοι (Πόντιοι), γι αυτό και μόνο»* (Γ. Μαρκόπουλος).

Οι παραπάνω κρίσεις για τους τουρκόφωνους πρόσφυγες δεν έχουν να κάνουν βέβαια μόνο με την εποχή του δεύτερου παγκοσμίου πολέμου αλλά έχουν τη βάση του πολύ πιο παλιά, στις αρχές της δεκαετίας του 1920. Εκείνη ήταν η εποχή κατά την οποία η περιοχή πλημμύρισε με πρόσφυγες διαφόρων συνηθειών και διαλέκτων (ποντιακά, τουρκικά κ.α.). Η εγκατάστασή τους στην περιοχή της Κοζάνης δεν ήταν πάντα ομαλή. Η γη ήταν λιγοστή ενώ οι αρρώστιες, η φτώχεια και η γενικότερη ανέχεια δημιουργούσαν προβλήματα και εντάσεις ανάμεσα στους πρόσφυγες και τους γηγενείς (Καλλιανιώτης 2000: 8).

Μέσα σ' αυτές τις συνθήκες έντασης, οι δεσμοί με τον τόπο, έγιναν ένα ισχυρό μέσο για τη διαχείριση των σχέσεων ανάμεσα σε ντόπιους και πρόσφυγες.

Μάλιστα, στο παραδεδομένο τοπικό σύστημα αξιών, μέσα στο οποίο κινούνταν τόσο οι ντόπιοι όσο και οι έποικοι, η εντοπιότητα αποτέλεσε ισχυρή νομιμοποιή αρχή και αξία, αναγάγοντας τη αδιάκοπη σύνδεση με τον τόπο γέννησης σε τιμή και την μετακίνηση από την πατρική γη σε κάτι ατιμωτικό. Επιπλέον η μη ελληνική γλώσσα κάποιων από αυτές τις ομάδες και η φυλετική διαφορά, κλήθηκαν να συμβολίσουν όχι μόνο την ετερότητα, αλλά την ιδεολογικοποιημένη διαφορά και ένα βαθμό αμφισβητούμενης ελληνικότητας των αντίστοιχων ομάδων (Λαφαζιάνη 1998: 102)

Σύμφωνα με τα παραπάνω λοιπόν οι τρόποι με τους οποίους οι κάτοικοι του χωριού αυτοαποκαλούνται και αποκαλούν τους άλλους, και μάλιστα οι ακραίες περιπτώσεις όπου οι χαρακτηρισμοί εντείνονται και χρησιμοποιούνται όροι-στίγματα, έχουν την αφετηρία τους σ' αυτή ακριβώς την εποχή. Τα στερεότυπα αυτά τα βλέπουμε να διατηρούνται και στην περίοδο της Κατοχής και του Εμφυλίου, προσαρμοσμένα όμως τώρα στα νέα δεδομένα.

Εντούτοις στην πραγματικότητα, η συμμετοχή ή όχι στις τάξεις της ΠΑΟ δεν φαίνεται να καθοριζόταν τόσο έντονα από την εθνοτική προέλευση και μ' αυτή φαίνεται πως συνεργάστηκαν και άτομα από χωριά που χαρακτηρίζονται ως ντόπια. Λίγοι είναι όμως οι κάτοικοι του χωριού που θα το αναφέρουν αυτό: *«Ήταν και από ντόπια χωριά στους ΠΑΟτζήδες. Πώς δεν ήταν. Γιατί οι Παλιτσάδες δεν ήταν από την Κάτω Κώμη που ήταν καπεταναίοι; Ε, από το χωριό δεν είχαμε εμείς κανέναν έτσι να είναι. Το να υποστήριζε, από κρυφά υποστήριζε. Αλλά δεν είχαμε καπετάνιο εμείς»* (Α. Λιούλιας). Αυτό το τελευταίο, για την υποστήριξη δηλαδή ατόμων του χωριού στην ΠΑΟ, θα υπαινιχθεί και σε άλλες συνεντεύξεις, ανάλογα με τη θέση και τις πεποιθήσεις του πληροφορητή. Και πάλι όμως αυτά τα άτομα δεν ταυτίζονται με τη δράση της οργάνωσης στην περιοχή. Πάνω απ' όλα, φαίνεται να υπάρχει μια κοινή θεώρηση της δράσης αυτής της οργάνωσης, από την οποία οι κάτοικοι ακόμη και σήμερα κρατούνε αποστάσεις και στα πλαίσια αυτής της προσπάθειας διαχειρίζονται προκατασκευασμένα εργαλεία, όπως τα στερεότυπα που βασίζονται σε εθνοτικές διαφορές.

Από τα παραπάνω συμπεραίνεται εύκολα ότι στη διαδικασία διαμόρφωσης της συλλογικής μνήμης μιας περιόδου πολλές φορές δεν έχουν τόσο σημασία τα γεγονότα όσο οι αναπαραστάσεις που έχει η πληθυσμιακή ομάδα για τον εαυτό της και για τον άλλο. Στην περίπτωση μάλιστα του πολέμου που εξετάζουμε εδώ, ο οποίος εξελίχτηκε τελικά σε εμφύλια σύρραξη, η συσχέτιση της εθνοτικής

ταυτότητας και των εθνοτικών χαρακτηριστικών με πολιτικές επιλογές αποδείχτηκε αναπόφευκτη και εξηγεί εν μέρει την τόσο έντονη κυριαρχία των προκαταλήψεων.

## **β) Η συλλογική μνήμη του πολέμου ως συνιστώσα της τοπικής ταυτότητας**

Όπως έχει επισημανθεί και προηγουμένως, ο τρόπος που αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι το παρελθόν αλλά και οι αναπαραστάσεις του στη μνήμη τους, δεν είναι κάτι στατικό, αλλά επηρεάζεται κάθε φορά από τις παροντικές συνθήκες. Εντούτοις, το τι οι άνθρωποι θυμούνται ή επιλέγουν να θυμούνται έχει να κάνει με το γεγονός ότι το παρελθόν δεν συλλαμβάνεται ως ένα αδρανές, ιστορικοποιημένο και ακίνητο τμήμα της κοινωνικής δομής αλλά ως ένα αντικείμενο συλλογικής δράσης στο παρόν που συμβάλλει στη συγκρότηση διάφορων διαβαθμίσεων της ταυτότητας (Μπάδα 2001: 233).

Η συλλογική μνήμη λοιπόν, που συγκρατεί συγκεκριμένες ιστορικές στιγμές διατηρώντας τις ζωντανές μέσα από ένα συνεχή λόγο, όπου τα παρελθόντα γεγονότα συνδυάζονται με τα παρόντα, επηρεάζει την ταυτότητα του χωριού, και αυτό γίνεται με ένα συγκεκριμένο τρόπο (Collard 1993: 383). Στην περίπτωση που εξετάζεται εδώ, η μνήμη της περιόδου της Κατοχής, πάντα μέσα από συγκεκριμένες επιλογές και ερμηνείες, καταφέρει να συμβάλλει στη διαμόρφωση ενός δημιουργικού παρελθόντος για το χωριό προβάλλοντας τις αρχές της εντοπιότητας, της ευημερίας και της κοινοτικής συνοχής. Επιπλέον, η αναφορά στο «θαύμα» καταφέρει και κάτι άλλο: να υπαινιχθεί την ιδιαιτερότητα του χωριού, σε σχέση όχι μόνο με τις κοντινές κοινότητες, αλλά και με όλη την Ελλάδα.

Η τοπική ταυτότητα άλλωστε δεν είναι απομονωμένη, αλλά διαμορφώνεται ιστορικά, μέσα σε ένα πλαίσιο συλλογικών ταυτοτήτων που την περιβάλλουν. Πρόκειται για μια μακρόχρονη διαδικασία κατά την οποία οι εντοπιότητες διεκδικούν το δικό τους παρελθόν χωρίς όμως και να διασπούν την εικόνα της γηραιάς εθνότητας στην οποία ανήκουν (Παπαταξιάρχης 1993: 55). Και σ' αυτή τη διαδικασία ο ρόλος των κοινών πολιτισμικών αξιών, κυρίως των συμβόλων, έχει μεγάλη σημασία.

Στο χωριό στο οποίο αναφέρομαι, το σύμβολο εκείνο που χρησιμοποιούν οι κάτοικοι από το παρελθόν τους, ως έμβλημα της ιδιαίτερης ταυτότητας τους, είναι φυσικά το «θαύμα» της Αγίας Παρασκευής. Ο τρόπος που ανακαλείται το



περιστατικό στη μνήμη των κατοίκων, διαμορφώνει αντιλήψεις για το παρόν της κοινότητας και προσδιορίζει την τοπική κοινωνία σε σχέση με τον ευρύτερο κόσμο.

Επιβεβαιώνοντας τα παραπάνω, μου είναι αδύνατο να αγνοήσω ότι σχεδόν σε κάθε συνέντευξη, κάνοντας λόγο για το «θαύμα», προέκυπτε η σύγκριση με άλλα χωριά στα οποία προκλήθηκαν σημαντικές καταστροφές από τους Γερμανούς κατά τη διάρκεια της Κατοχής. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον προκαλεί το γεγονός ότι κάθε πληροφορητής μου επέλεγε και διαφορετικό παράδειγμα. Αυτές οι αναφορές είναι μέρος της προσπάθειας απόδειξης ότι το χωριό απειλήθηκε από πολύ σοβαρό κίνδυνο, παράλληλα όμως εκφράζουν πολύ συγκεκριμένες απόψεις για τη μοναδικότητα του χωριού, που τελικά σώθηκε: *«Εγώ θέλω να πιστεύω πως ο θεός έβαλε το χέρι του και δεν έγινε όπως στα Καλάβρυτα. Εκεί αν έχεις διαβάσει, μια περίπολος έστησε ενέδρα και σκότωσε κάνα δυο Γερμανούς. Και μάζεψαν όλους τους άντρες και τους εκτέλεσαν. Και στο Δίστομο, αυτό είναι στη Βοιωτία. Την ίδια τύχη πιστεύω θα είχαμε κι εδώ».* (Ν. Παπανικολάου).

Ορισμένες φορές οι αναφορές αυτές γίνονται με τόσο δραματικό τρόπο και είναι τόσο φορτισμένες συναισθηματικά, που αναμφίβολα πείθουν τον ακροατή για τη σοβαρότητα της κατάστασης, με την οποία παραλληλίζονται.: *«Έτσι σώθηκε το χωριό. Αλλιώς θα το έκαιγαν, θα μας σκότωναν. Μια φορά που πήγα στην Κλεισούρα σαν στρατιώτης, πήγαμε σ' ένα σπίτι το βράδυ, κατάλυμα. Το πρωί σηκώνομαι, εφτά μνήματα στην αυλή. Λέω έναν παππού 'Ελα εδώ παππού, αυτά τα μνήματα τι θέλουν εδώ;' Λέει 'Εγώ είχα παιδιά, είχα εγγόνια, εγώ ήμουν έξω στα πρόβατα και γλίτωσα.' Εκεί, έριξαν από την Κλεισούρα από μέσα, πυροβόλησαν και σκότωσαν ένα γιατρό οι αντάρτες. Και βγήκαν οι Γερμανοί και αρχίζουν, μάνα με μικρό στην αγκαλιά, παππού, γιαγιά, όποιον έβρισκαν μπροστά. 300 νεκροί. Και τους έθαψαν λέει ούτε στις αυλές μέσα. Έτσι θα γινόταν κι εδώ»* (Α. Ματιάκης).

Αυτές οι αναφορές έχουν ως στόχο να συνδέσουν αυτό που συνέβη ή καλύτερα, θα μπορούσε να είχε συμβεί στο χωριό, με περιστατικά όπου οι Γερμανοί προκάλεσαν μεγάλο κακό. Οι αφηγήσεις για όσα έγιναν στα Καλάβρυτα, στα Σέρβια, στο Δίστομο και αλλού, είναι ένας τρόπος για τους πληροφορητές μου να παρουσιάσουν στον ακροατή τα χειροπιαστά αποτελέσματα επικίνδυνων κινήσεων από την πλευρά των κατακτημένων. Μιλώντας για το χαμό άμαχου πληθυσμού εξαιτίας κάποιων λαθεμένων κινήσεων από τη μεριά των αντιστασιακών, εκφράζουν έμμεσα τις απόψεις για εκείνους που είχαν την ευθύνη για το κρύψιμο των όπλων στην εκκλησία. Στις περιπτώσεις που αναφέρουν οι πληροφορητές μου, όπως και στο



ίδιο το χωριό, είναι ο ανθρώπινος παράγοντας που οδήγησε στην καταστροφή. Ευτυχώς όμως υποστηρίζουν, για τον Κρόκο τα πράγματα ήταν αλλιώς, η θεόσταλη βοήθεια απέτρεψε το κακό που γνώρισαν άλλες κοινότητες στην Ελλάδα.

Αυτή η σύγκριση ίσως να είναι αδόκιμη, τη στιγμή μάλιστα που μιλάμε για ανθρώπινα θύματα που φτάνουν σε ορισμένες περιπτώσεις και τις εκατοντάδες. Είναι σημαντικό να κατανοήσουμε ότι οι κάτοικοι του χωριού δεν πήραν αψήφιστα την είδηση του χαμού τόσων ανθρώπων, αντίθετα από τις αναφορές τους φαίνεται να τους είχαν συγκλονίσει. Η κινδυνολογία και η καταστροφολογία όμως είναι απαραίτητη προκειμένου να προβληθεί η απειλή από την οποία πέρασε ανέγγιχτη η κοινότητα, κάτι που της εξασφάλισε το παρόν, αλλά και της επιτρέπει και ένα βιώσιμο μέλλον.

Το γεγονός ότι αυτά τα περιστατικά έχουν μείνει στη μνήμη των κατοίκων, ως «αυτό που θα μπορούσε να πάθει και το χωριό μας», εκτός από την εκλογίκευση του κινδύνου, έχει να κάνει και με την κοινή θεώρηση του παρελθόντος, προκειμένου αυτό να είναι αφηγήσιμο. Αυτή είναι μια περίπτωση όπου η κοινωνική μνήμη καλείται να καθορίσει τα όρια της ιδιαίτερης πολιτισμικής ταυτότητας, και παράλληλα να προσδιορίσει το μέλλον, με βάση τα πρότυπα του παρελθόντος.

Η ιστορία για το «θαύμα» και γενικότερα η μνήμη της περιόδου του πολέμου, επιτρέπουν στους κατοίκους του χωριού ένα αφηγήσιμο παρελθόν για έναν ακόμη λόγο: γιατί αποδεικνύουν ότι παρά τους κινδύνους, δεν κατέρρευσε ολοκληρωτικά η αίσθηση της κοινότητας και της εντοπιότητας. Εν προκειμένω, η προβολή, μέσω των συνεντεύξεων, όλων των σχέσεων που παράγουν όλες οι κοινωνικές και πολιτισμικές δομές μιας μικροκοινωνίας (κοινοτική αλληλεγγύη και υποστήριξη, ηθική και κοινωνική συνοχή του χωριού, συγγενειακά δίκτυα κλπ) προάγει στον ακροατή την εικόνα ότι δεν κατέρρευσαν όλες οι αξίες και δομές που στήριζαν αυτή την παραδοσιακή κοινωνία. ( Van Boeschoten 1997: 162, Μπάδα 2001: 237).

Επιβεβαιώνοντας τα παραπάνω, είναι συχνές οι αναφορές στη διατήρηση της συνοχής της κοινότητας σε στιγμές που το προπολεμικό σκηνικό κινδύνευε να καταρρεύσει, αλλά και στις πρακτικές συνεργασίας ανάμεσα στους πολιτικούς αντιπάλους: *«Και μέσα στον καιρό του πολέμου, ο λόγος που το δικό μας το χωριό δεν είχε πολλά θύματα αναμεταξύ μας, όπως έγινε σε άλλα χωριά, ήταν γιατί οι αριστεροί και οι δεξιοί είχαν κάνει σιωπηλή συμφωνία να μην πειράξει ο ένας τον άλλο, αλλά αντίθετα να προσέχει ο ένας τον άλλο».* (Μ. Σακούλας).

Οι περισσότεροι από τους πληροφορητές μου παρουσίασαν μια εικόνα κατά την οποία η πλειοψηφία των κατοίκων του χωριού έβαλε το καλό του χωριού πάνω από προσωπικές και πολιτικές αντιπαλότητες δείχνοντας σεβασμό στις κοινοτικές αξίες. Όπως λέει χαρακτηριστικά ένας από τους πληροφορητές μου: *«Είχαν ένα τέτοιο πράγμα, βοηθιούνταν ο κόσμος. Γι αυτό δεν έπαθε μεγάλο κακό το χωριό μας, γι αυτό δεν σκοτώθηκαν πολλοί εδώ.»* (Α. Ματιάκης).

Παράλληλα οι πιο πολλοί πρόβαλλαν την πολύ σημαντική θέση εκείνων που κατείχαν θέσεις εξουσίας στο χωριό κατά τη διάρκεια τόσο της Αντίστασης όσο και του Εμφυλίου. Η διατήρηση της ισορροπίας και η αποφυγή της ένοπλης σύρραξης αποδίδεται τις περισσότερες φορές στις ώριμες και δίκαιες κινήσεις τους: *«Ίσως να φταίνε και αυτοί που ήταν στα πράγματα τότε, πρόσεξαν πολύ, έκαναν καλούς χειρισμούς».* (Γ. Μαρκόπουλος)

Μάλιστα, δεν λείπουν οι αναφορές σε περιπτώσεις όπου οι έχοντες θέσεις εξουσίας έβαλαν στην άκρη τις πολιτικές διαφορές και μεσολάβησαν προκειμένου να σώσουν κάποιον χωριανό, τη στιγμή μάλιστα που ο Εμφύλιος βρισκόταν σε μια κρίσιμη καμπή: *«Υπήρχαν άτομα που προσπαθούσαν να κρατήσουν. Όπως κι εγώ άκουσα ας πούμε ότι κι ο Τουρτούρας ο Πρόεδρος κρατούσε ισορροπίες. Σ' αυτόν πήγαιναν τα γεγονότα τα περισσότερα. Έμαθε ότι το Θανάση το Λιούλια έρχονταν να τον πάρουν ΠΑΟτζήδες. Και τον πήρε στο σπίτι του να τον γλιτώσει. Ας ήταν να πούμε ο ένας αντίθετος κι ο άλλος αντίθετος, πάλι τον γλίτωσε. Προσπαθούσε δηλαδή με κάθε τρόπο να βοηθήσει για να μη γίνει πολύ κακό στο χωριό.»* (Α. Καλύβας).

Όλα τα παραπάνω αποκαλύπτουν το γεγονός ότι οι πληροφορητές επιδεικνύουν μια ιδιαίτερα επιλεκτική στάση πάνω στο ζήτημα της Κατοχής και του Εμφυλίου κατά την οποία ξεχωρίζουν τις ιστορίες που θα προβληθούν προς τα έξω από αυτές που θα αποσιωπηθούν. Τελειώνοντας, δεν πρέπει να αγνοήσουμε ότι αυτή η κίνηση βρίσκεται σε συμφωνία με την προβολή του «θαύματος» μέσω της οποίας η κοινότητα επιχειρεί να «ξεχάσει» ό,τι χαλάει την εικόνα της αρμονίας για το παρελθόν της.

## Γενικά Συμπεράσματα

Στην εργασία αυτή επιχειρήθηκε μια πρώτη προσέγγιση της μνήμης του πολέμου και της μετάβασής της στο παρόν κυρίως μέσα από την αφήγηση του «θαύματος». Το βασικό επιχείρημα στο οποίο βασίστηκε η έρευνα ήταν ότι η ιστορία για το «θαύμα» έχει ιδιαίτερη σημασία καθώς συνδέεται με την αναγνώριση ή όχι της Αντίστασης στο χωριό καθώς κι ότι η αποτίμηση του αντιστασιακού αγώνα και η διαχείριση του «θαύματος» στο παρόν είναι αλληλένδετα.

Σ' ένα πρώτο επίπεδο λοιπόν προέκυψε η παρουσία αντιτιθέμενων απόψεων πάνω στο ζήτημα της Αντίστασης και της διαχείρισης της εξουσίας που συνδέονται άμεσα με την ιστορία για το «θαύμα». Διαφάνηκε δηλαδή ότι η συλλογική μνήμη της Κατοχής και του Εμφυλίου δεν είναι ενιαία στην παρούσα κοινότητα, αλλά πολλαπλή, καθώς εξαρτάται από την κοινωνική ομάδα στο πλαίσιο της οποίας παράγεται.

Αναφορικά με τη μνήμη αποκαλύφθηκε ακόμη ότι δεν περιορίζεται στην ανάμνηση και ανάκληση του παρελθόντος, αλλά περιλαμβάνει ένα ολόκληρο πλέγμα εξωτερικών προς τους κατοίκους σχέσεων, μορφών και φορέων, που στηρίζουν και ενσαρκώνουν τα περιστατικά της Κατοχής. Εδώ συγκαταλέγονται οι δημόσιες αναπαραστάσεις του πολέμου όπως διαμορφώθηκαν σε εθνικό επίπεδο μέσω της κρατικής πολιτικής, της ιστοριογραφίας, της εκπαίδευσης, της τηλεόρασης. Περισσότερο όμως ανήκουν οι κινήσεις των τοπικών φορέων όπως ο τοπικός ιστορικός, η εκκλησία, η κοσμική εξουσία του χωριού, ο πολιτιστικός σύλλογος κ.α. που συνέβαλαν στην ανακατασκευή του μύθου προκειμένου να συμμορφωθεί προς τη «δημόσια ιστορία».

Επιπλέον διαφάνηκαν οι διαδικασίες με τις οποίες οργανώθηκε και έλαβε νόημα η λιτανεία που αφιερώθηκε στο «θαύμα». Αποδείχτηκε σ' αυτό το σημείο ότι ο μύθος ενισχύθηκε από την τελετουργία και αντίστροφα, με αποτέλεσμα το «θαύμα» να αποκτήσει νέα σημασία, λειτουργώντας σαν το μέσο για την προβολή της ελληνικότητας και της θρησκευτικότητας του χωριού.

Τέλος, αποκαλύφθηκε η σχέση του μύθου με την τοπική ταυτότητα, καθώς η ιστορία αυτή λειτουργεί σαν μέσο για την ανάδειξη ενός εξιδανικευμένου παρελθόντος και επιχειρεί να συνενώσει όλους τους κατοίκους σε μια κοινή θέαση

της περιόδου της Κατοχής. Οι διαφορετικές εκδοχές όμως της συγκεκριμένης ιστορίας έδειξαν ότι υπάρχει ακόμη σύγκρουση και ότι η ομοφωνία είναι μόνο πλασματική. Εν κατακλείδι, δεν πρέπει να παραβλέπουμε το γεγονός ότι η διαφωνία αυτή έχει να κάνει με τη διαχείριση του παρόντος και τις σχέσεις των διαφορετικών κοινωνικών ομάδων στο χωριό που αντιπροσωπεύουν οι διαφορετικές αφηγήσεις του «θαύματος».

## ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΑΝΑΦΕΡΟΜΕΝΩΝ ΑΦΗΓΗΤΩΝ

ΟΝΟΜΑ	ΕΤΩΝ	ΚΑΤΑΓΩΓΗ	ΙΔΙΟΤΗΤΑ
Γκανάτσιος Ιωάννης	70	Κρόκος	Επίτροπος Εκκλησίας Αγ. Παρασκευής
Θεοδωρίδη Θεοδώρα	87	Κρόκος	Αγρότισσα
Καλύβας Αντώνης	64	Κρόκος	Οικοδόμος, ερασιτέχνης ζωγράφος
Καρανάνου Συμέλα	46	Μαυροδέντρι	Πρόεδρος Πολιτιστικού Συλλόγου
Λιούλιας Αθανάσιος	87	Κρόκος	Αγρότης
Μανώλα Στυλιανή	80	Κρόκος	Αγρότισσα
Μαρκόπουλος Γεώργιος	67	Κρόκος	Αγρότης
Ματιάκη Βασιλική	66	Κρόκος	Αγρότισσα
Ματιάκης Απόστολος	85	Κρόκος	Αγρότης
Ματιάκης Ιωάννης	71	Κρόκος	Επίτροπος Εκκλησίας Αγ. Παρασκευής
Παναγιώτου Αθανάσιος	85	Κοζάνη	Συνταξιούχος Δημοσίου
Παπαδημητρίου Θωμάς	45	Καστανιά Σερβίων	Ιερέας
Παπανικολάου Νικόλαος	70	Κρόκος	Συνταξιούχος Στρατιωτικός
Πλακοδέντρος Ιωάννης	78	Κρόκος	Αγρότης
Πλακοδέντρου Παρασκευή	75	Κρόκος	Αγρότισσα
Πλιάτσιου Παρασκευή	80	Κάτω Κώμη	Αγρότισσα
Σακκούλας Δημήτριος	62	Κρόκος	Συνταξιούχος Στρατιωτικός
Σιώζος Γεώργιος	73	Κρόκος	Συνταξιούχος Δάσκαλος- Συγγραφέας
Χατζημητράγκα Κωνσταντινιά	76	Κρόκος	Αγρότισσα





Η σημερινή εξωτερική όψη της εκκλησίας της Αγίας Παρασκευής



Η ζωγραφική αναπαράσταση του «θαύματος» που καλύπτει τον εσωτερικό τοίχο της εκκλησίας.



Η λιτανεία της εικόνας της Αγίας Παρασκευής. Τα άλογα προπορεύονται και τα παιδιά με τα εξαπτέρυγα ακολουθούν.



Ιερείς, παιδιά του πολιτιστικού συλλόγου και τοπικές αρχές του χωριού κατά τη λιτάνευση της εικόνας

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΕΛΛΗΝΙΚΗ

ΑΛΕΞΑΚΗΣ, Ε. 2001, «Συμβολικός ανταγωνισμός μεταξύ κοινοτήτων στη Ναυπακτία. Δομική προσέγγιση ενός μύθου», στο: *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*, Αθήνα: Δωδώνη.

ΑΥΔΙΚΟΣ, Ε. 2002, *Χάλασε το χωριό μας Χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη Έβρου*, Αλεξανδρούπολη: Πολύκεντρο δήμου Τυχερού.

ΑΥΔΙΚΟΣ, Ε. 2002, «Το Φάντασμα της Πορτίτσας: Η κοινωνική λειτουργία του υπερφυσικού και το αγροτο-αστικό δίπολο», *Εθνολογία*, τ. 9, σσ. 167-189.

AUGE, M. 1999, «Οι δυο τελετουργίες και οι μύθοι τους: η πολιτική ως τελετουργικό» στο *Για μια Ανθρωπολογία των Σύγχρονων Κόσμων*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 83-128.

BOURDIEU, P. 1999, *Γλώσσα και Συμβολική Εξουσία*, Αθήνα: Καρδαμίτσα.

ΒΡΥΖΑΣ, Κ. 1997, *Παγκόσμια Επικοινωνία και Πολιτιστικές Ταυτότητες*, Αθήνα: Βιβλιοθήκη Κοινωνικής Επιστήμης και Κοινωνικής Πολιτικής.

ΓΑΛΑΝΗ- ΜΟΥΤΑΦΗ, Β. 2002, *Έρευνες για τον τουρισμό στην Ελλάδα και την Κύπρο, Μια ανθρωπολογική προσέγγιση*, Αθήνα: Προπομπός.

COLLARD, A. 1993, «Διερευνώντας την ‘κοινωνική μνήμη’ στον ελλαδικό χώρο», στο: Παπαταζιάρχης, Ε.– Παραδέλλης, Θ. (επιμ), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 357-389.

ΔΕΛΤΣΟΥ, Ε. 1995, «Ο ιστορικός τόπος και η σημασία της ‘παράδοσης’ για το έθνος-κράτος», *Εθνολογία* τ.4, σσ. 107-126.

ΔΕΛΤΣΟΥ, Ε. 2001, «Κριτικές προσεγγίσεις της έννοιας της ‘παράδοσης’ και ένα εθνογραφικό παράδειγμα», στο Χατζητάκη Καψωμένου, Χρ. (επιμ), *Ελληνικός και Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, σσ. 201-207.

ΔΟΡΔΑΝΑΣ, Σ. 2002, *Αντίποινα των γερμανικών αρχών κατοχής στη Μακεδονία (1941-1944)*, Θεσσαλονίκη.

DREIDOPPEL, K. 2004, *Τα Ες-Ες στην κατεχόμενη Ελλάδα*, Περιοδικό Ε-Ιστορικά.

ΔΡΟΣΟΣ, Ζ. 1984, *Φαρδύκαμπος. Η Δυτική Μακεδονία στ' άρματα*, Αθήνα.



DUBISH, J. 2000, *Το θρησκευτικό προσκύνημα στη σύγχρονη Ελλάδα, Μια εθνογραφική προσέγγιση*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

ΘΑΝΟΠΟΥΛΟΥ, Μ. 2000, *Η προφορική μνήμη του πολέμου. Διερεύνηση της συλλογικής μνήμης του ΄Β Παγκοσμίου πολέμου στους επιζώντες ενός χωριού της Λευκάδας*, Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών.

ΓΚΚΕΡΣ, Γ. 1999, *Η ιστοριογραφία στον 20<sup>ο</sup> αιώνα*, μτφρ. Ματαλάς Π., Αθήνα: Νεφέλη.

ΚΑΚΑΜΠΟΥΡΑ-ΤΙΛΗ, Ρ. 1998, *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες. Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*, Κόνιτσα.

ΚΑΛΛΙΑΝΙΩΤΗΣ, Θ. 2000, *Οι αρχές της Αντίστασης στη Δυτική Μακεδονία, μεταπτυχιακή εργασία*, Θεσσαλονίκη.

ΚΑΡΑΚΑΣΙΔΟΥ, Α. 2000, *Μακεδονικές Ιστορίες και Πάθη, 1870-1990*, Αθήνα: Οδυσσέας.

KENNA, M. 2002, «Η αναγέννηση και η εκ νέου ανακάλυψη της παράδοσης των ελληνικών νησιών: ένα παράδειγμα από τις Κυκλάδες», Πρακτικά επιστημονικού συμποσίου *Το Παρόν του Παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, (Αθήνα, Απρίλιος 2002), Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.

ΚΙΤΡΟΜΗΛΙΔΗΣ, Π. 1991, «Ιδεολογικά ρεύματα και πολιτικά αιτήματα», στο: Δερτιλής Γ. Β.- Κωστής Κ. (Επιμ.), *Θέματα Νεοελληνικής Ιστορίας (18<sup>ος</sup>-20<sup>ος</sup> αιώνας)*, Αθήνα: Σακκούλα.

ΚΥΡΙΑΚΙΔΟΥ-ΝΕΣΤΟΡΟΣ, Α. 1998, «Ο χρόνος της προφορικής ιστορίας», *Σύγχρονα θέματα*, τ. 35-36-37.

ΛΑΦΑΖΑΝΗ, Δ. 1997, *Μικτά χωριά του Κάτω Στρυμώνα: Εθνότητα, Κοινότητα και Εντοπιότητα*, *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 63, σσ. 11-14.

ΜΑΡΑΝΤΖΙΔΗΣ, Ν. 2001, *Γιασασίν Μιλλέτ. Ζήτω το Έθνος. Προσφυγιά, Κατοχή και Εμφύλιος: Εθνοτική ταυτότητα και πολιτική συμπεριφορά στους Τουρκόφωνους ελληνορθόδοξους του Δυτικού Πόντιου*, Αθήνα.

ΜΑΖΩΡ, Μ. 1994, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ, η εμπειρία της Κατοχής*, μτφρ. Κουρεμένος Κ., Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

ΜΠΑΔΑ, Κ. 2001, «Ο θάνατος της Ελένης στον Εμφύλιο. Η μνήμη και το γεγονός, η μνήμη ως ιστορία», στο Χατζητάκη Καψωμένου Χρ.(επιμ), *Ελληνικός και Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, σσ. 230-240.

ΜΠΑΡΤ, Ρ. 1979, *Μυθολογίες- Μάθημα*, μτφρ. Χατζηδήμου Κ.- Ιουλιέττα Ράλλη, Αθήνα: Ράππα.

ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ, Ρ. 1999, «Μνήμη και Ιστοριογραφία», στο: Μπενβενίστε Ρ.- Παραδέλλης, Θ. (επιμ), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

ΜΠΟΥΤΖΟΥΒΗ, Α.- VAN BOESCHOTEN, R. 2002, « Δεκαετία του '40: Διαστάσεις της μνήμης σε αφηγήσεις ζωής της περιόδου», στο: Θανοπούλου Μαρία (επιμ), *Όψεις της προφορικής ιστορίας στην Ελλάδα*, Αθήνα : Επιθεώρηση κοινωνικών ερευνών 107 Α.

ΝΤΑΤΣΗ, Ε., 2002, «Λαϊκός πολιτισμός ή πολιτισμός των μαζών; Από το χρόνο της αλληλοαναγνώρισης στο χρόνο της αλληλογνωρισιμότητας», Πρακτικά επιστημονικού συμποσίου *Το Παρόν του Παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*. (Αθήνα, Απρίλιος 2002), Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.

ORTNER, S. 1994, « Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ό,τι η φύση για τον πολιτισμό;» στο: Μπακαλάκη Αλεξάνδρα (επιμ.), *Ανθρωπολογία Γυναίκες και Φύλο*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια , σσ.75-108.

ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ, Ε. 1993, «Εισαγωγή. Το παρελθόν στο Παρόν. Ανθρωπολογία, Ιστορία και η μελέτη της νεοελληνικής κοινωνίας», στο: Παπαταξιάρχης, Ε. – Παραδέλλης, Θ. (επιμ), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα:Αλεξάνδρεια.

ΠΑΡΑΔΕΛΛΗΣ, Θ. 1999, «Ανθρωπολογία της μνήμης», στο: Μπενβενίστε, Ρ.- Παραδέλλης, Θ. (επιμ), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

ΣΙΩΖΟΥ, Γ. 1987, *Η θαυματουργή Αγία Παρασκευή*, Κοζάνη.

ΣΙΩΖΟΥ, Γ. 1992, *Ιστορική Μελέτη του Κρόκου Κοζάνης*, Κοζάνη.

ΣΙΩΖΟΥ, Γ. 2000, *Αρχιμανδρίτης Ιωακείμ Λιούλιας. Ο Δυτικομακεδόνας εθνομάρτυρας*, Κοζάνη.

ΣΚΟΥΤΕΡΗ- ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΥ, Ν. 2000, «Η παράδοση της 'παράδοσης': Από τον καθημερινό στον ιστορικό λόγο», στο Δ. Φατούρος, (επιμ), *Αρχιτεκτονική και Παράδοση: Η Παράδοση Σε Σύγχρονες Ιδεολογικές και Αρχιτεκτονικές Πρακτικές*, Αθήνα: Ατλαντίδα, σσ. 17-44.

ΣΚΟΥΤΕΡΗ- ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΥ, Ν. 1995, «Όρια και αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης: Από τις πολιτιστικές αναβιώσεις στην πολιτισμική επιβίωση», *Πολίτης*, τ.11, σσ. 26-30 και τ. 12, σσ. 30-35.



STEWART, C. 1993, «Ηγεμονισμός ή Ορθολογισμός; Η θέση του υπερφυσικού στη Σύγχρονη Ελλάδα», στο Παπαταξιάρχης, Ε. – Παραδέλλης, Θ. (επιμ), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

SUTTON, D. 2000, «Η Αναλογική Σκέψη ως Ιστορία», *Αρχαιολογία*, τ. 76, σσ. 8-15.

THOMPSON, P. 2002, *Φωνές από το Παρελθόν, Προφορική ιστορία*, Αθήνα: Πλέθρον.

ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΥ, Α. 2002, «Ανασυγκρότηση του παρελθόντος και αυτοπροσδιορισμός της εθνικής και πολιτιστικής ταυτότητας», Πρακτικά επιστημονικού συμποσίου *Το Παρόν του Παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, (Αθήνα, Απρίλιος 2002), Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.

VAN BOESCHOTEN, R. 1997, *Ανάποδα Χρόνια, Συλλογική μνήμη και ιστορία στο Ζιάκα Γρεβενών, (1900-1950)*, Αθήνα : Πλέθρον.

VAN BOESCHOTEN, R. 1998, *Περάσαμε πολλές μπόρες κορίτσι μου*, Αθήνα: Πλέθρον.

VAN BOESCHOTEN, R. 2001, «Απαξίωση και αξιοποίηση των προφορικών μαρτυριών», στο Χατζητάκη Καψωμένου Χρ.(επιμ), *Ελληνικός και Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, σσ.159-165.

VAN BOESCHOTEN, R. 2002, «Η εμφύλια βία ως μήνυμα», Ανακοίνωση στην διημερίδα *«Η εμφύλια βία»*, Βόλος 18-19 Οκτωβρίου 2002.

ΦΙΛΙΠΠΑΚΗ- HIRSCHON, R. 1993, «Μνήμη και ταυτότητα, Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς» στο: Παπαταξιάρχης, Ε. – Παραδέλλης, Θ. (επιμ), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορίας της νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

ΧΑΤΖΗΤΑΚΗ- ΚΑΨΩΜΕΝΟΥ, Χ. 2002, «Οι πολιτιστικοί σύλλογοι και η παράδοση. Το δίλημμα της αυθεντικότητας.», Πρακτικά επιστημονικού συμποσίου *Το Παρόν του Παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, (Αθήνα, Απρίλιος 2002), Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.

ΨΥΧΟΓΙΟΣ, Δ. 2002, «Το παρόν ως σύζευξη παρελθόντος και μέλλοντος.», Πρακτικά επιστημονικού συμποσίου *Το Παρόν του Παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, (Αθήνα, Απρίλιος 2002), Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.

## ΑΓΓΛΙΚΗ

ASPRAKI, E. 1997, *Place and the Politics of Identity: A study of Karagatsi*, Διδακτορική Διατριβή, Greece.

BARTH, F. 1969, 'Introduction', στο F. Barth ( επιμ.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, London: Allen, σσ. 9-38.

CONNERTON, P. 1968, *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press

CRAIN, M. 1997, *Contested Territories. The Politics of Touristic Development at the Shrine of El Rocio in Southwestern Andalusia*.

KARAKASIDOU, A. *Protocol and Pageantry: Celebrating the Nation in Northern Greece*.

PAPAILIAS, P. 2001, *Genres of Recollection. History, Testimony and Archive in contemporary Greece*, Διδακτορική Διατριβή, Michigan.

ROSENTHAL, G., 1998, 'German War Memories: Narrability and the Biographical and Social Functions of Remembering', *The Journal of the Oral Society*, Volume 19- No 2.

STEWART, C. 1991, *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, New Jersey: Princeton University Press.

STURKEN, M. 1997, *Tangled Memories: The Vietnam War, the AIDS epidemic, and the Politics of Remembering*, Berkeley: University of California Press.

TROUILLOT, M. 1997, 'Silencing the Past: Layers of Meaning in the Haitian Revolution', from Sider G. and Smith G., *Between History and Histories, The Making of Silences and Commemorations*, Toronto: University of Toronto Press.

YOW RALEIGH, V. 1994, *Recording Oral History. A practical guide for social scientists*, London: Sage Publications.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ  
ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ



004000074342

