



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Mohamed Abdelaziz

**Η εικόνα του Άλλου στη σύγχρονη ελληνική και αραβική
πεζογραφία: το παράδειγμα των Εβραίων**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΑΘΗΝΑ 2021

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Mohamed Abdelaziz
ΥΠΟΤΡΟΦΟΣ ΤΟΥ ΙΚΥ

**Η εικόνα του Άλλου στη σύγχρονη ελληνική και αραβική
πεζογραφία: το παράδειγμα των Εβραίων**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ
ΑΘΗΝΑ 2021

Το έργο συγχρηματοδοτείται από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», στο πλαίσιο της Πράξης «Ενίσχυση του ανθρώπινου ερευνητικού δυναμικού μέσω της υλοποίησης διδακτορικής έρευνας – 2^{ος} Κύκλος» (MIS-5000432), που υλοποιεί το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (ΙΚΥ).

This research is co-financed by Greece and the European Union (European Social Fund- ESF) through the Operational Programme «Human Resources Development, Education and Lifelong Learning» in the context of the project “Strengthening Human Resources Research Potential via Doctorate Research – 2nd Cycle” (MIS-5000432), implemented by the State Scholarships Foundation (IKY).



Πνευματικά δικαιώματα

Copyright © Mohamed Abbas Mohamed Abdelaziz, 2021.

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διατριβής, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Υπεύθυνη Δήλωση

Βεβαιώνω ότι είμαι συγγραφέας αυτής της εργασίας και ότι κάθε βοήθεια που προσφέρθηκε στην εκπόνησή της αναγνωρίζεται και αναφέρεται στο κείμενο. Επιπλέον, αναφέρονται όλες οι βιβλιογραφικές πηγές που αξιοποιήθηκαν, πρωτογενείς και δευτερογενείς, είτε η συμβολή τους παρατίθεται επακριβώς ως απόσπασμα είτε ως παράφραση.

ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΜΕΛΗ ΤΡΙΜΕΛΟΥΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ

- Επιβλέπων: Δημήτρης Αγγελάτος
Καθηγητής Νεοελληνικής Φιλολογίας και Θεωρίας της Λογοτεχνίας
Τμήμα Φιλολογίας
Εθνικόν & Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών
- Μέλη Επιτροπής: Ερασμία-Λουΐζα Σταυροπούλου
Ομότιμη Καθηγήτρια Νεοελληνικής Φιλολογίας
Τμήμα Φιλολογίας
Εθνικόν & Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών
- Ελένη Κονδύλη-Μπασύκου
Καθηγήτρια Αραβολογίας, Κλασικής Λογοτεχνίας και Πολιτισμού
Τμήμα Γαλλικής Γλώσσας και Φιλολογίας
Εθνικόν & Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών

ΜΕΛΗ ΕΠΤΑΜΕΛΟΥΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ

- Μέλη Επιτροπής: Ευριπίδης Γαραντούδης
Καθηγητής Νεοελληνικής Φιλολογίας
Τμήμα Φιλολογίας
Εθνικόν & Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών
- Αθανάσιος Αγάθος
Επίκουρος Καθηγητής Νεοελληνικής Φιλολογίας
Τμήμα Φιλολογίας
Εθνικόν & Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών
- Ιωάννης Ξούριας
Επίκουρος Καθηγητής Νεοελληνικής Φιλολογίας
Τμήμα Φιλολογίας
Εθνικόν & Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών
- Μαρία Ρώτα
Επίκουρη Καθηγήτρια Νεοελληνικής Φιλολογίας
Τμήμα Φιλολογίας
Εθνικόν & Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Πρόλογος	7
Εισαγωγή	9
Κεφάλαιο 1: Θεωρητικές Προσεγγίσεις στην έννοια του <i>Άλλου</i>	17
1.1. Το ενδιαφέρον για την έννοια του <i>Άλλου</i>	17
1.1.1. Η καθιέρωση του όρου στις σύγχρονες σπουδές.....	17
1.1.2. Οι καταβολές του όρου στο έργο του J. Derrida	19
1.2. Μεταποικιακή Κριτική.....	30
1.3. Φεμινιστική Κριτική	34
Μέρος Α΄: Οι Εβραίοι ως θύματα.....	38
Κεφάλαιο 2: Οι Εβραίοι ως θύματα στη νεοελληνική πεζογραφία	38
2.1 Οι Εβραίοι ως θύματα του Ολοκαυτώματος	38
2.2 Οι Εβραίοι ως θύματα της εβραϊκής ηγεσίας	75
2.3 Κοινωνικό θύμα.....	86
Κεφάλαιο 3: Οι Εβραίοι ως θύματα στην αραβική πεζογραφία	95
3.1 Κοινωνικό και πολιτικό θύμα.....	95
Κεφάλαιο 4. Ο ψυχικός κόσμος των Εβραίων-θυμάτων	123
4.1 Νεοελληνική πεζογραφία	123
4.2 Αραβική πεζογραφία	127
Κεφάλαιο 5: Γκετοποίηση.....	134
5.1 Τα κιμπούτς	134
5.2 Εσωστρέφεια	138
Κεφάλαιο 6: Θύματα προκαταλήψεων και συκοφαντίας	142
6.1 Αμφισβήτηση των προκαταλήψεων	142
6.2 Το φημολογούμενο εβραϊκό έθιμο της ανθρωποθυσίας στη νεοελληνική πεζογραφία.....	144
5.2.1 Τα Εβραϊκά του 1891.....	145
6.2.2 Νεοελληνική πεζογραφία.....	150
Μέρος Β΄: Οι Εβραίοι ως θύτες.....	160
Κεφάλαιο 7: Καταφυγή σε ισχυρότερους για υλοποίηση ιδιοτελών στόχων	160
7.1 Το θύμα γίνεται θύτης (νεοελληνική πεζογραφία).....	160
7.2 Διαρκής προσπάθεια κοινωνικής ανέλιξης (αραβική πεζογραφία).....	172
Κεφάλαιο 8: Οι Εβραίοι στην Παλαιστίνη και η ίδρυση του Ισραήλ.....	180

8.1 Ο Σιωνισμός και το όραμα ίδρυσης εθνικού κράτους στην Παλαιστίνη	180
8.2 Ο εβραϊκός αποικισμός στο Ισραήλ και το σύγχρονο γκέτο	185
8.3 Μορφές της εβραϊκής επιθετικότητας σε βάρος των Αράβων	202
8.3.1 Σωματική βία	202
8.3.2 Σαδισμός	209
8.3.3 Λεκτική βία	212
8.3.4 Σεξουαλική βία	215
8.4 Συνωμοσία και κατασκοπία.....	218
8.5 Σύνδεση του του Σιωνισμού με τον Ναζισμό.....	226
8.6 Συκοφαντία και κατάρριψη στερεοτύπων	229
Κεφάλαιο 9: Φιλαργυρία.....	234
9.1 Νεοελληνική πεζογραφία	234
9.2 Αραβική πεζογραφία	242
9.3 Εργασιακή εκμετάλλευση	253
9.4 Εκπόρνευση	255
Κεφάλαιο 10: Το μίσος των Εβραίων για τους Χριστιανούς.....	262
10.1 Νεοελληνική πεζογραφία	262
10.2 Το εβραϊκό έθιμο της ανθρωποθυσίας στην αραβική πεζογραφία.....	264
Συμπεράσματα	269
Βιβλιογραφία	293

Πρόλογος

Αισθάνομαι την ανάγκη να εκφράσω τις θερμές μου ευχαριστίες σε όσες και όσους με υποστήριξαν, με βοήθησαν και με καθοδήγησαν με υπομονή καθ' όλη τη διάρκεια της εκπόνησης της παρούσας διατριβής.

Ευχαριστώ θερμά τον επιβλέποντα της διατριβής μου, Καθηγητή κ. Δήμητρη Αγγελάτο, για την πολύτιμη καθοδήγηση και υποστήριξή του. Οφείλω επίσης να ευχαριστήσω και τα άλλα δυο μέλη της Τριμελούς Επιτροπής, την Ομότιμη Καθηγήτρια κα. Έρη Σταυροπούλου και την Καθηγήτρια κα. Ελένη Κονδύλη για την υποστήριξη τους από τότε που ήρθα στην Ελλάδα. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω τα υπόλοιπα μέλη της Επταμελούς Επιτροπής, τον Καθηγητή κ. Ευριπίδη Γαραντούδη, τον Επίκουρο Καθηγητή κ. Θανάση Αγάθο, τον Επίκουρο Καθηγητή κ. Γιάννη Ξούρια και την Επίκουρη Καθηγήτρια κα. Μαρία Ρώτα, καθώς είχα την τιμή και τη χαρά να είμαι φοιτητής τους κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών.

Ευχαριστώ τους Καθηγητές και τις Καθηγήτριες του Τομέα Νεοελληνικής Φιλολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, για την πολύτιμη αρωγή τους. Νιώθω επιπλέον την υποχρέωση να ευχαριστήσω τους Καθηγητές και συνάδελφους του Τμήματος Νεοελληνικής και Ιταλικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου του Αλ-Αζχαρ της Αιγύπτου. Θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερα την κα. Κική Παπαδοπούλου, τον κ. Γεράσιμο Μαγουλά (Γραμματεία του Τομέα Νεοελληνικής Φιλολογίας), την κα. Ουρανία Καρυπίδου, την κα. Ειρήνη Ρέππα (Βιβλιοθήκη της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών) για την πολύπλευρη βοήθειά τους καθ' όλη τη διάρκεια των σπουδών μου. Εγκάρδιες ευχαριστίες οφείλω σε όλους τους φίλους και συναδέλφους, που με βοήθησαν ο καθένας με τον δικό του τρόπο. Ακόμα, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον συνάδελφο κ. Σκουρή Ιωάννη για την πολύτιμη βοήθειά του, καθώς και για την καίρια κριτική του ανάγνωση. Εγκάρδιες ευχαριστίες οφείλω σε όλους τους φίλους και συναδέλφους, που με βοήθησαν ο καθένας με τον δικό του τρόπο, ειδικά τον Νίκο Καγκελάρη, τον Μάρκο Ξύδακη, τον Ihab Shabana, τον Shaker Mousa, και τον Sameh Ellaboudy.

Επίσης, εκφράζω τις ευχαριστίες μου στο Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (ΙΚΥ) για την οικονομική υποστήριξη και την αгаστή συνεργασία σε όλη την διάρκεια των σπουδών μου.

Τέλος, πολλές και θερμές είναι οι ευχαριστίες στην αγαπημένη μου οικογένεια, στην οποία και αφιερώνω την παρούσα διατριβή, για τη διαρκή συμπαράσταση αλλά και τη στήριξή της σε όλες μου τις επιλογές.

Εισαγωγή

Τις τελευταίες δεκαετίες είναι εμφανής η τάση ερμηνευτικής προσέγγισης της νεοελληνικής λογοτεχνίας βάσει των μεθοδολογικών εργαλείων της Συγκριτικής Φιλολογίας. Βέβαια, αν διατρέξει κανείς τη σχετική βιβλιογραφία, δεν θα δυσκολευτεί να παρατηρήσει ότι —μέχρι στιγμής— η συντριπτική πλειοψηφία των υπό σύγκριση λογοτεχνικών έργων με τα νεοελληνικά προέρχεται από τη δυτική λογοτεχνική παράδοση. Το γεγονός αυτό αναπόφευκτα δημιουργεί αρκετά ερευνητικά κενά. Η παρούσα διατριβή φιλοδοξεί να αποτελέσει το έναυσμα για την κάλυψη του κενού εκείνου που αφορά τη σύγκριση, μέσω κυρίως των αναλογιών, της νεοελληνικής με την αραβική λογοτεχνία. Η σύγκριση αυτή πιστεύουμε ότι έχει να προσφέρει πολλά στην επιστημονική συζήτηση, καθώς θα φέρει στο φως, μεταξύ των άλλων, συγκλίσεις και αποκλίσεις των δύο αυτών λογοτεχνικών παραδόσεων όσον αφορά, για παράδειγμα, ανάλογα θεματικά μοτίβα, κοινούς τόπους, τεχνοτροπίες κ.ά. αλλά και θα αναδεικνύει ερμηνευτικά νέες πτυχές των συγκρινόμενων κειμένων.

Ειδικότερα, αντικείμενό της παρούσας διατριβής είναι οι στερεοτυπικές απεικονίσεις των Εβραίων στη σύγχρονη ελληνική και αραβική πεζογραφία. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι, αν και ο Εβραϊός είναι ένας τύπος που απαντά σε έργα πολλών εθνικών λογοτεχνικών παραδόσεων, η επιλογή της ελληνικής και της αραβικής λογοτεχνίας κάθε άλλο παρά τυχαία είναι. Συγκεκριμένα, έναυσμα για τη διερεύνηση του εν λόγω θέματος στάθηκε το ότι και στις δύο αυτές λογοτεχνικές παραδόσεις εκείνα που συνέβαλαν καθοριστικά στην αναδιαμόρφωση και παγίωση των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων του λογοτεχνικού τύπου του Εβραίου δεν ήταν απλώς κάποια κοινωνικά στερεότυπα, αλλά συγκεκριμένα βαρυνούσης ιστορικής σημασίας γεγονότα- ιδίως της δεκαετίας του 1940 (Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος και η ίδρυση του Ισραήλ το 1948). Μάλιστα τα γεγονότα αυτά και στις δύο περιπτώσεις οδήγησαν στην αισθητή αύξηση της παρουσίας των Εβραίων στα λογοτεχνικά έργα, οι οποίοι μάλιστα σταδιακά άρχισαν να αναβαθμίζονται σε πρωτεύοντες χαρακτήρες. Η ποσοτική αυτή αύξηση είναι πιο έκδηλη στην Αραβική πεζογραφία· αναλυτικότερα:

- πρώτη φάση αραβικής λογοτεχνίας (απαρχές έως το 1948): σε τέσσερα μόλις έργα¹ απαντά ο τύπος του Εβραίου·

¹ Πρόκειται για τα έργα: Ḥalīl Baīdas, *āl-ūārīṭ* (: Ο κληρονόμος), Παλαιστίνη, Εκδόσεις Dār āl-āitām, 1920· Ishāq āl-Ḥusaīnī, *Mozākerāt dġāġāt* (: Αναμνήσεις μιας Κότας), Παλαιστίνη, Εκδόσεις, āl-qods,

- δεύτερη φάση (1948-1967): τα έργα στα οποία ο Εβραίος εμφανίζεται (και μάλιστα σε ορισμένα από αυτά κατέχει πρωταγωνιστικό ρόλο) τριπλασιάζονται·
- τρίτη φάση (1967 – έως σήμερα): ο αριθμός των πεζογραφημάτων που εντοπίζεται ο τύπος του Εβραίου (και κατά κύριο λόγο του Εβραίου-Σιωνιστή) αυξάνεται με ρυθμούς γεωμετρικής προόδου.

Αρμόζει να σημειωθεί ότι δεν λάβαμε μόνο υπόψη μας τα λογοτεχνικά έργα του κανόνα, αλλά και αρκετά που δεν ανήκουν σε αυτόν, καθώς θεωρούμε ότι η συνθεώρηση αμφοτέρων αποτελεί προϋπόθεση για τη σφαιρική εξέταση της στερεοτυπικής εικόνας του Εβραίου. Το γεγονός, όμως, αυτό δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι προχωρούμε σε μια αφοριστική εξίσωση της αισθητικής αξίας όλων των υπό εξέταση έργων. Αντίθετα σκοπός μας είναι να ανιχνεύσουμε —μέσω της εκ του σύνεγγυς κειμενικής ανάγνωσης— όσο το δυνατόν περισσότερες εκφάνσεις και υποκατηγορίες των βασικών στερεοτύπων που αποδίδονται στους Εβραίους.

Θα πρέπει, επίσης, να διευκρινιστεί ότι δεν εξετάζουμε λογοτεχνικά έργα Ελλήνων εβραϊκής καταγωγής, όπως και Αράβων-Εβραίων, καθώς αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η απεικόνιση του *Άλλου* και όχι του *Εαυτού*. Έτσι, προσεγγίζονται εν γένει λογοτεχνικά παραδείγματα, στα οποία οι Εβραίοι σωματοποιούν την ταυτότητα του *Άλλου* απέναντι στην κυρίαρχη ταυτότητα ή διευρυμένα στην κυρίαρχη ιδεολογία. Γι' αυτό τον λόγο, τα υπό εξέταση λογοτεχνικά έργα θα προσεγγιστούν σε διακριτούς θεματικούς άξονες, όπως τη γκετοποίηση, τη λεκτική βία, την πορνεία κ.ά., αυτά δηλαδή που συγκροτούν τα επιμέρους κεφάλαια της παρούσας εργασίας. Όμως, κοινός παρονομαστής όλων αυτών αποτελεί συνεχώς το πώς συγκροτείται η ταυτότητα του *Άλλου* ή ποια χαρακτηριστικά αποδίδονται σ' αυτή, από τα τυπικά χαρακτηριστικά στοιχεία (π.χ. η φειδώ) μέχρι τον συναισθηματικό κόσμο.

Εξίσου σημαντικό είναι εξ αρχής να επισημανθεί ότι η ταυτότητα του *Άλλου* δεν εκφράζεται μόνο θετικοποιημένη. Αυτό σημαίνει ότι οι *Άλλοι* δεν είναι αναγκαστικά περιθωριοποιημένα υποκείμενα που βιώνουν τον κοινωνικό ρατσισμό και την κριτική ή είναι απλώς θύματα της ναζιστικής θηριωδίας. Η περιθωριοποιημένη ταυτότητα μπορεί κάλλιστα να αποδίδεται σε υποκείμενα που εν γένει παρουσιάσουν αρνητικά

1943· Muḥamad ʿAl-ʿadnānī, *Fī ʾal-sirīr* (: Στο κρεβάτι), Παλαιστίνη, Εκδόσεις, ʾal-qūds 1946· Nagāt Ṣedqī, *ʾal-ḥūāt ʾal-ḥazīnāt* (: Οι λυπημένες αδελφές), Κάιρο, Εκδόσεις Maktāt Madbūlī, 1951 [1^η 1947].

χαρακτηριστικά στα κείμενα ή —με απλουστευτικούς αφηγηματολογικούς όρους— υποκείμενα που σωματοποιούν το κακό και είναι επί της ουσίας οι ανταγωνιστές των ηρώων ή οι “κακοί” της ιστορίας. Επομένως, για την πλαισίωση και αυτής της περίπτωσης θα παρουσιαστούν και εκτενώς (β’ μέρος της παρούσας διατριβής) και περιπτώσεις Εβραίων που λειτουργούν ως θύτες στο λογοτεχνικό περιβάλλον κι όχι απλά ως θύματα.

Αν μη τι άλλο, σε ευρεία κλίματα η ταυτότητα του *Άλλου* δεν συνδέεται μόνο με το ζήτημα της φυλής, όπως θα καταστεί σαφές στο 1^ο κεφάλαιο της εργασίας. Αντίθετα, αυτή μπορεί να πραγματώνεται σε πολλαπλά επίπεδα και μάλιστα να απαντά πολυεπίπεδη, με την έννοια ότι ένα υποκείμενο μπορεί να σωματοποιεί ταυτόχρονα πολλαπλές διαφορετικές ταυτότητες που το θέτουν γενικώς στο περιθώριο. Αυτή η περίπτωση είναι περισσότερο εμφανής στο γυναικείο ζήτημα: μία Εβραία δεν βρίσκεται στο στόχαστρο της αναγλησίας της κοινωνίας λόγω της καταγωγής της, αλλά ταυτόχρονα γίνεται και θύμα της ανδρικής κυριαρχίας και του *λόγου* της πατριαρχίας, απλώς επειδή είναι γυναίκα. Έτσι, μας απασχόλησε ιδιαίτερα και αυτή η περίπτωση, δηλαδή της διεύρυνσης της έννοιας του *Άλλου* και της πολυεπίπεδης πραγμάτωσής της στα υπό εξέταση λογοτεχνικά κείμενα, όπως θα καταστεί σαφές στη συνέχεια.

Για την ερμηνευτική εξέταση των νεοελληνικών και αραβικών λογοτεχνικών κειμένων χρησιμοποιούνται μεθοδολογικά εργαλεία από δύο ερευνητικά πεδία της Συγκριτικής Φιλολογίας, ήτοι από την *εικονολογία* και τη *θεματολογία*. Αναλυτικότερα, η *εικονολογία*² ορίζει το πεδίο της Συγκριτικής Φιλολογίας όπου εξετάζεται η εικόνα του ξένου στη λογοτεχνία, που τα τελευταία χρόνια προσδιορίζεται εννοιολογικά και ως *πολιτισμική εικονολογία*.³ Εδώ θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι ο όρος *πολιτισμική εικονολογία* αποτελεί την απόδοση στα ελληνικά του γαλλικού όρου *imagologie* από την Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, τον οποίο εισήγαγε στις λογοτεχνικές σπουδές ο Hugo Dyserinck. Η Ιωάννα Οικονόμου-Αγοραστού, που παρουσίασε τη θεωρία του Dyserinck στα ελληνικά, απέδωσε περιφραστικά τον όρο ως «συγκριτική στερεοτυπολογία των εθνικών χαρακτηριστικών στη λογοτεχνία».⁴

² Βλ. ενδεικτικά: J.-M. Moura, « L’imagologie littéraire : essai de mise au point historique et critique », *Revue de Littérature Comparée* 263 (Ιουλ. - Σεπτ. 1992) σ. 271-287.

³ Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, *Ο Άλλος εν διωγμό: Η εικόνα του Εβραίου στη λογοτεχνία και στον κινηματογράφο*, Αθήνα, Πατάκης, 2020, σ. 275.

⁴ Ιωάννα Οικονόμου-Αγοραστού, *Εισαγωγή στη συγκριτική στερεοτυπολογία των εθνικών χαρακτηριστικών στη λογοτεχνία*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press, 1992.

Από την άλλη πλευρά η *θεματολογία* αποτελεί επίσης βασικό πεδίο μελέτης του συγκριτολόγου και έχει ως βασική μέθοδο τη *θεματική*,⁵ η οποία αποτελεί, όπως επισημαίνει η Ιωάννα Κωνσταντουλάκη-Χάντζου, τον πυρήνα της Συγκριτικής Φιλολογίας.⁶ Άμεσα συνυφασμένοι με τη *θεματολογία* είναι κατά κύριο λόγο οι όροι *μοτίβο* και *θέμα*, για τους οποίους όμως υπάρχει μια σύγχυση ως προς τον ακριβή ορισμό τους. Εμείς θα ακολουθήσουμε τον –καθιερωμένο πλέον– ορισμό των P. Brunel– C. Pichois– A.-M. Rousseau:

«Διαφοροποιούμαστε [...] από τον R. Trousson [...] Για μας, ευρεία έννοια είναι το θέμα, το οποίο δεν αποτελεί “την ειδική έκφραση του μοτίβου, την εξατομίκευσή του”, αλλά, αντίθετα, αυτό που αποκτά τη δικού του ξεχωριστή έκφραση μέσω των μοτίβων. Το μοτίβο είναι καταρχήν ένα συγκεκριμένο στοιχείο που αντιτίθεται στο γενικό και αφηρημένο χαρακτήρα του θέματος».⁷

Για μεθοδολογικούς λόγους η διατριβή διαρθρώνεται σε δύο μέρη, στα οποία θα εξεταστούν οι δυο βασικότερες στερεοτυπικές απεικονίσεις του Εβραίου στη νεοελληνική και αραβική πεζογραφία, του θύματος και του θύτη αλλά και οι ποικίλες εκφάνσεις τους. Βέβαια, όπως ορθά επισημαίνει η Ιωάννα Οικονόμου-Αγοραστού, «για κάθε στερεότυπο υπάρχει λανθάνον άλλο ακόμη ένα —συνήθως αντίθετο προς το πρώτο».⁸ Συνεπώς, για κάθε θύμα-Εβραίο υπάρχει ένας θύτης και το αντίστροφο. Εκ των πραγμάτων, λοιπόν, αν και το αντικείμενό μας είναι οι εβραϊκοί λογοτεχνικοί χαρακτήρες, δεν θα εστιάσουμε αποκλειστικά σε αυτούς, αλλά θα εξετάσουμε τη διαλεκτική σχέση που αναπτύσσουν με τα αντιθετικά ζεύγη τους.

Ως προς τη δομή της διατριβής, το πρώτο κεφάλαιο που τίθεται εκτός των δύο διακριτών μερών που σχετίζονται με το τις θεματολογικές πτυχές που εξετάζονται, αφορά αποκλειστικά τις θεωρητικές προσεγγίσεις στην έννοια του *Άλλου*. Η σημασία του καθώς και η λειτουργικότητά του είναι καίρια για την πληρέστερη κατανόηση όσων ακολουθούν. Σ’ αυτό παρουσιάζεται μία σύντομη επισκόπηση της έννοιας από

⁵ P. Brunel– C. Pichois– A.-M. Rousseau, *Τι είναι η συγκριτική γραμματολογία*; (προλ. -μτφρ. – σημ.: Δημήτρης Αγγελάτος), Αθήνα, Πατάκης, 2012, σ. 184 κ.εξ.

⁶ Ιωάννα Κωνσταντουλάκη-Χάντζου, «Η θεματική και οι διαστάσεις της», *Σύγκριση* 1(1989) σ. 21-23.

⁷ P. Brunel– C. Pichois– A.-M. Rousseau, *Τι είναι η συγκριτική γραμματολογία*; ό.π., σ. 206.

⁸ Ιωάννα Οικονόμου-Αγοραστού, *Εισαγωγή στη συγκριτική στερεοτυπολογία των εθνικών χαρακτηριστικών στη λογοτεχνία*, ό.π., 23.

τις αρχαιοελληνικές εμφανίσεις της και τον οντολογικό της χαρακτήρα, ώστε να οδηγηθούμε λογικά στη στροφή των ανθρωπιστικών επιστημών προς αυτή την έννοια στη σύγχρονη εποχή. Όμως, για την ορθότερη πλαισίωση του περιεχομένου, παρουσιάζεται εκεί η σημαντικότερη θεωρητική βάση επί της οποίας εδράζεται η πραγμάτωση του όρου Άλλος στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας: πιο συγκεκριμένα, γίνεται μία διά βραχυτάτων παρουσίαση της φιλοσοφικής σκέψης του Jacques Derrida και μάλιστα δίνεται έμφαση στις πρώτες του μελέτες (1967). Με εφαλτήριο αυτό, στην πορεία εξετάζονται δύο σημαντικά πλαίσια των σύγχρονων Πολιτισμικών Σπουδών, δηλαδή η Μεταποικιακή θεωρία και η Φεμινιστική Κριτική. Για λόγους επιστημονικής ορθότητας, αρμόζει να επισημανθεί ότι επιλέχθηκαν οι συγκριμένες θεωρητικές ορίζουσες, οι οποίες συμβάλλουν ερμηνευτικά στα υπό εξέταση λογοτεχνικά κείμενα καθώς και συνδέονται με την προσδιορισμένη θεματική της διατριβής. Κύριος γνώμονας είναι η λειτουργική χρήση της θεωρίας επικουρικά στα υπό εξέταση κείμενα και όχι η αντανakλαστική εφαρμογή ή/και βίαιη προσαρμογή των κειμένων σ' ένα προεπιλεγμένο θεωρητικό πλαίσιο.

Αναλυτικότερα, στο πρώτο μέρος και συγκεκριμένα στο δεύτερο κεφάλαιο εξετάζουμε το πλέον σύνηθες δίπολο που συνδέεται στη νεοελληνική πεζογραφία με τους Εβραίους: Εβραίοι-θύματα και Ναζί-θύτες. Για το σκοπό αυτό εστιάζουμε σε λογοτεχνικά έργα που η πλοκή τους αφορά στο ολοκαύτωμα των Εβραίων κατά τη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, όπως το *Μαουτχάουζεν* του Ιάκωβου Καμπανέλλη, *Οι εβραίοι κάποτε* (Μικαέλ) της Λιλή Ζωγράφου, «Εν ταις ημέραις εκείναις» και «Το κρεβάτι» του Γιώργου Ιωάννου, *Η Τελευταία Συγγνώμη* του Μιχάλη Σπέγγου, *Τζιοκόντα* του Νίκου Κοκάντζη, *Ομπρέλες στον Ουρανό* του Λουκία Δέρβη κ.ά. Μέσα από την ανάλυση των έργων αυτών αναδεικνύουμε ορισμένα από τα βασικά θεματικά μοτίβα τα οποία είναι άμεσα συνυφασμένα με το συγκεκριμένο δίπολο, όπως για παράδειγμα ο βασανισμός και ο εξευτελισμός που υπέστησαν οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης από τους Γερμανούς στην πλατεία Ελευθερίας, τα αποτρόπαια βασανιστήρια και τα φριχτά ναζιστικά πειράματα στα στρατόπεδα συγκέντρωσης και οι ιστορίες αγάπης ηρώων νεαρής ηλικίας (συνήθως ένας Χριστιανός και μια Εβραία) με τραγικό τέλος.

Στο δεύτερο μέρος του ίδιου κεφαλαίου αναδεικνύουμε και ένα άλλο —όχι και τόσο διαδεδομένο— δίπολο κατά τη διάρκεια του ολοκαυτώματος που απαντά στη νεοελληνική πεζογραφία: στη εν λόγω περίπτωση, αν και πάλι το θύμα είναι ο εβραϊκός λαός, οι Ναζί είναι οι έμμεσοι θύτες, καθώς ως έμμεσοι παρουσιάζονται ορισμένοι από

τους ηγέτες των Εβραίοι, οι οποίοι οδήγησαν, λόγω είτε των λανθασμένων επιλογών τους (όπως ο Σαμπεθάι Καμπιλής) είτε της προδοτικής τους στάσης (όπως ο Σεβή Κόρετς), στον αφανισμό ολόκληρης της εβραϊκής κοινότητας της πόλης τους. Μεταξύ των άλλων, μας απασχολούν τα διηγήματα «Σαμπεθάι Καμπιλής» του Δημήτρη Χατζή, «Έξοδος» του Γιάννη Αναστασίου, «Η τραγωδία των Εβραίων» του Σωτήρη Πατατζή, το μυθιστόρημα *Η Τελευταία Συγγνώμη* του Μιχάλη Σπέγγου κ.ά.

Στο τελευταίο μέρος του πρώτου κεφαλαίου εξετάζουμε την απεικόνιση του Εβραίου ως θύματος εν καιρώ ειρήνης. Συγκεκριμένα, επιχειρούμε να δείξουμε ότι εδώ ως θύτες παρουσιάζονται ορισμένοι Έλληνες-Χριστιανοί —κυρίως επαρχιώτες— που έχουν μια έντονη ρατσιστική συμπεριφορά απέναντι στους Εβραίους, οι οποίοι, κατά τη γνώμη τους, είναι απόγονοι εκείνου που πρόδωσε τον Ιησού, δηλαδή του Ιούδα. Για το σκοπό αυτό εστιάζουμε παραδειγματικά στο μυθιστόρημα της Ρέας Γαλανάκη *Φωτιές του Ιούδα, Στάχτες του Οιδίποδα*.

Στο τρίτο κεφάλαιο εξετάζουμε την ίδια στερεοτυπική απεικόνιση των Εβραίων αλλά αυτή τη φορά στην араβική πεζογραφία. Συγκεκριμένα, υποστηρίζουμε ότι εδώ εκείνοι που κατά κύριο λόγο έχουν το ρόλο του θύτη δεν είναι, όπως στην νεοελληνική λογοτεχνία, οι Ναζί, αλλά οι Σιωνιστές· με άλλα λόγια, όχι μόνο οι Αράβες-Παλαιστίνιοι, αλλά και οι απλοί Εβραίοι παρουσιάζονται ως το κοινωνικο-πολιτικό θύμα των Σιωνιστών σε αρκετά араβικά πεζογραφήματα, όπως στα μυθιστορήματα *Τα Πορτοκάλια* του Nasser Eddin Nashashibi, *Επιστρέφοντας στη Χάιφα* του Ghassan Kanafani, *Πήγαινε στην κόλαση, Αιλάκ* και *Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ* του Samih al-Qāsim.

Στο τέταρτο κεφάλαιο επικεντρωνόμαστε στον ψυχικό κόσμο των Εβραίων-θυμάτων. Αρχικά, υποστηρίζουμε ότι σε αρκετά νεοελληνικά πεζογραφικά έργα που πραγματεύονται τους διωγμούς των Εβραίων κατά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, εστιάζουν στα συναισθήματα των θυμάτων, το εντονότερο από τα οποία είναι ο φόβος για το ζοφερό μέλλον. Παραδειγματικό υλικό αντλούμε από τη νουβέλα *Η Μεγάλη Ειρήνη* του Νέστορα Μάτσα και το μυθιστόρημα *Η Τελευταία Συγγνώμη* του Μιχάλη Σπέγγου. Στην συνέχεια επιχειρούμε να δείξουμε ότι η δειλία και ο φόβος είναι τα κυριότερα συναισθήματα που αποδίδονται στον τύπο του Εβραίου θύματος σε πολλά μυθιστορήματα Αράβων συγγραφέων (*Κάκτος* της Sahar Khalifa, *Οι ακρίδες αρέσκονται να τρώνε καρπούζι* του Shehata Rady, *Η εποχή της κατάρας* του Ahmed Omar Shahin, *Εδώ ανθίζει ο ύληξ* του Awad Saoud κ.ά.)

Όμως ο φόβος και η δειλία οδήγησαν τους Εβραίους στην γκετοποίηση και από την αρχή του 20ου αιώνα τη δημιουργία των κιμπούτς. Έτσι, στο πέμπτο κεφάλαιο εξετάζουμε καταρχάς τη θεματοποίηση του εν λόγω γεγονότος σε νεοελληνικά πεζογραφήματα (*Ομπρέλες στον Ουρανό* της Λουκίας Δέρβη, «*Εν ταις ημέραις εκείναις*» του Γιώργου Ιωάννου) και στη συνέχεια αναδεικνύουμε ένα από τα σημαντικότερα αποτελέσματα που αυτό έχει, δηλαδή την εθνική εσωστρέφεια των Εβραίων, η οποία αποτυπώνεται σε μυθιστορήματα, όπως *Eḥtiād* του Emīl Ḥabībī, *Εδώ ανθίζει ο ύληξ* του Awad Saoud, *Η γέφυρα των θυγατέρων του ʾa ʿqūb* του Ḥasan Ḥamīd.

Στο τελευταίο κεφάλαιο του πρώτου μέρους προσεγγίζουμε νεοελληνικά και αραβικά έργα, στα οποία αρχικά θεματοποιούνται ορισμένες προκαταλήψεις εναντίον των Εβραίων, οι οποίες αποτελούν τη γενεσιουργό αιτία της διαμόρφωσης αρνητικών στερεοτύπων, για να τεθούν εν συνεχεία υπό αμφισβήτηση. Ειδική αναφορά γίνεται στα φημολογούμενο εβραϊκό έθιμο της ανθρωποθυσίας και την αποτύπωσή του σε αρκετά νεοελληνικά πεζογραφήματα.

Στο δεύτερο μέρος εξετάζουμε την αντιστροφή των ρόλων, καθώς οι Εβραίοι από θύματα σκιαγραφούνται ως ο θύτης. Αναλυτικότερα, στο πρώτο μέρος του έβδομου κεφαλαίου στρέφουμε το ενδιαφέρον μας σε νεοελληνικά μυθιστορήματα (*Οι Εβραίοι Κάποτε* της Λιλής Ζωγράφου, *Εν Θεσσαλονίκη* της Ελευθερίας Δροσάκη, *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά* της Λίας Μεγάλου–Σεφεριάδη) στα οποία απαντούν μεμονωμένοι λογοτεχνικοί εβραϊκοί χαρακτήρες που παρουσιάζονται ως συνεργάτες των Ναζί· μοναδικό τους κίνητρο είναι η εξασφάλιση της προσωπικής τους σωτηρίας, με αποτέλεσμα να γίνονται αδίστακτοι, φτάνοντας στο σημείο να καταδίνουν ακόμα και φίλους και συγγενείς τους. Στο δεύτερο μέρος του κεφαλαίου αυτού εξετάζουμε το ίδιο θεματικό μοτίβο, δηλαδή τη διαρκή προσπάθεια ορισμένων Εβραίων για εύρεση καταφυγίου στους ισχυρότερους με σκοπό την υλοποίηση των ιδιοτελών τους στόχων, στην αραβική αυτή τη φορά πεζογραφία, και υποστηρίζουμε ότι οι στόχοι εδώ είναι ριζικώς διαφορετικοί· συγκεκριμένα, βασικός στόχος των συγκεκριμένων εβραϊκών χαρακτήρων δεν είναι η σωτηρία τους ενώ μέσω του πολέμου, αλλά η διαρκής επιδίωξη κοινωνικής ανέλιξης σε περιόδους τόσο ειρήνης όσο και πολέμου· παραδειγματικά θα εξετάσουμε το μυθιστόρημα *Μη με αφήσεις εδώ ολομόναχη* του Ihsān ʿadul quḏūs.

Στο έβδομο κεφάλαιο επικεντρωνόμαστε στην παρουσίαση των Εβραίων ως θυτών και των Παλαιστινίων ως θυμάτων κυρίως σε αραβικά πεζογραφήματα και δευτερευόντως σε νεοελληνικά. Συγκεκριμένα, αναλύουμε τον τρόπο με τον οποίο αποτυπώνεται το σιωνιστικό όραμα της ίδρυσης εθνικού κράτους στην Παλαιστίνη

αλλά και ο εβραϊκός αποικισμός στο Ισραήλ και η δημιουργία σε αυτή του σύγχρονου γκέτο. Ειδική, επίσης, αναφορά γίνεται σε πληθώρα αραβικών πεζογραφικών έργων στα οποία κατέχει δεσπόζουσα θέση η εβραϊκή επιθετικότητα εναντίον των Αράβων, η οποία παίρνει ποικίλες μορφές, με κυριότερες τη σωματική, λεκτική και σωματική βία. Επιπλέον, άλλα θεματικά μοτίβα που επανέρχονται σε πολλά αραβικά πεζογραφήματα, όπως προσπαθούμε να δείξουμε, είναι: α) η εβραϊκή συνωμοσία και κατασκοπία εις βάρος των Αράβων-Παλαιστινίων, β) η σύνδεση του του Σιωνισμού με τον Ναζισμό και γ) η συκοφαντική προπαγάνδα των ισραηλινών αρχών κατά των Αράβων της Παλαιστίνης.

Στο ένατο κεφάλαιο μας απασχολεί ένα από τα πλέον αρνητικά στερεότυπα που αποδίδεται στους εβραϊκούς λογοτεχνικούς χαρακτήρες, δηλαδή η φιλαργυρία, η οποία τόσο στη νεοελληνική όσο και στην αραβική λογοτεχνία βρίσκεται στη γραμμή της εικόνας του φιλάργυρου Εβραίου, που λογοτεχνικά ορίζεται ιδιαίτερα στο θεατρικό έργο του W. Shakespeare *Ο Έμπορος της Βενετίας*. Ωστόσο, πέρα από την παραδειγματική παρουσίαση φιλάργυρων εβραϊκών τύπων σε διάφορα νεοελληνικά και αραβικά μυθιστορήματα, εστιάζουμε σε εκείνους τους χαρακτήρες που, λόγω της φιλαργυρίας τους, οδηγούνται σε πράξεις που τους καθιστούν θύτες. Με άλλα λόγια στο συγκεκριμένο κεφάλαιο εξετάζονται περιπτώσεις εβραϊκών λογοτεχνικών χαρακτήρων που στο πρόσωπό τους συμφύρονται δύο αρνητικά στερεότυπα: ο φιλάργυρος και ο θύτης. Μια ακραία τέτοιου είδους περίπτωση που προσεγγίζεται είναι οι εβραίοι γονείς που οδηγούν στην εκπόρευση τις ίδιες τους τις κόρες, όπως για παράδειγμα στο *Μάγδα η Εβραία* του Πολύβιου Δημητρακόπουλου και στο *Η γέφυρα των θυγατέρων του ĩa 'qūb* του Ḥasan Ḥamīd.

Στο δέκατο και τελευταίο κεφάλαιο της διατριβής παρουσιάζουμε το μίσος ορισμένων εβραϊκών χαρακτήρων για τους Χριστιανούς. Αρχικά, προσεγγίζουμε παραδειγματικά το διήγημα «Οι Κόρες του Εβραίου» του Δημοσθένη Βουτυρά, ενώ στη συνέχεια επανερχόμαστε στο θεματικό μοτίβο με το οποίο είχαμε κλείσει το πρώτο μέρος της διατριβής, ήτοι το εβραϊκό έθιμο της ανθρωποθυσίας· αυτή τη φορά, όμως, το εξετάζουμε στην αραβική πεζογραφία, όπου, σε αντίθεση με τη νεοελληνική, οι Εβραίοι δεν είναι θύματα συκοφαντίας, αλλά θύτες, καθώς παρουσιάζονται πράγματι να τελούν το αποτρόπαιο αυτό έθιμο.

Στα Συμπεράσματα, τέλος, συμπυκνώνουμε τα ερευνητικά και ερμηνευτικά μας πορίσματα, θεμελιωμένα σε όσα επιχειρήματα αναπτύξαμε στα εννέα κεφάλαια της διατριβής μας.

Κεφάλαιο 1: Θεωρητικές Προσεγγίσεις στην έννοια του Άλλου

1.1. Το ενδιαφέρον για την έννοια του Άλλου

1.1.1. Η καθιέρωση του όρου στις σύγχρονες σπουδές

Στη δεκαετία του '80 εμφανίστηκε στη διεθνή βιβλιογραφία το ενδιαφέρον για τη *διαφορετικότητα* και πιο συγκεκριμένα την έννοια του Άλλου.⁹ Βέβαια, το χρονικό στίγμα αυτής της ερευνητικής στροφής της διεθνούς κοινότητας δεν είναι διόλου τυχαίο· αντίθετα, βρίσκεται σε πλήρη συνάρτηση με την ανάπτυξη των σπουδών του *μεταμοντέρνου*, των μεταποικιακών και άλλων θεωριών, οπότε η έννοια της διαφορετικότητας ('otherness') έγινε κεντρικό θέμα και ζήτημα γεωγραφίας.

Παραταύτα, πρέπει να αναφερθεί ότι και από την αρχαιότητα απαντά το ενδιαφέρον για το διαφορετικό, από την ταξιδιωτική ομηρική αφήγηση στην *Οδύσσεια* και τη γοητεία του Ηροδότου για τους Πέρσες.¹⁰ Δεν είναι, άλλωστε, άγνωστο το ρητό «πας μη Έλλην βάρβαρος», το οποίο, όμως, δεν απαντά στην αρχαιοελληνική γραμματεία και φαίνεται ότι κατέστη παροιμιώδες σε πολύ νεότερους χρόνους. Η διαφορετικότητα συνίσταται κυρίως στην αισθητηριακή αντίληψη, δηλαδή σ' αυτόν που φαίνεται διαφορετικός είτε στην όψη είτε στο άκουσμα. Όμως, όπως την αναγνώριζαν οι αρχαίοι Έλληνες, ίσως αναφέρεται και στην πολιτευματική διαφοροποίησή τους από τους άλλους λαούς.¹¹ Φαίνεται, λοιπόν, ότι ακόμα και η περίφημη ρήση του Θαλή, όπως το αποδίδει ο Διογένης ο Λαέρτιος (1.33)¹², δηλαδή «ἔφασκε γάρ, φασί, τριῶν τούτων ἔνεκα χάριν ἔχειν τῇ Τύχῃ [...] ὅτι Ἑλλήν [ἐγενόμην] καὶ οὐ βάρβαρος», ο τελευταίος όρος που αναφέρεται μπορεί και να υπογραμμίζει τη διαφοροποίηση ότι οι Έλληνες δεν ήταν υποτελείς σε κάποιον βασιλιά, αλλά συμμετείχαν ενεργά στο δημοκρατικό πολίτευμα.

Η διαφορετικότητα, επομένως, μεταξύ λαών ή εθνοτικών ή φυλετικών κοινοτήτων απαντά εν γένει στον ανθρώπινο πολιτισμό. Ενδεικτικά μπορεί κανείς να

⁹ J.-F. Staszak, «Other/Otherness» στο *International Encyclopedia of Human Geography*, (επιμ. R. Kitchin – N. Thrift), Elsevier, 2009, σσ. 43-47. <https://doi.org/10.1016/B978-008044910-4.00980-9>

¹⁰ Βλ. σχετικά: F. Hartog, *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of the History*, (μτφρ. L. Lloyd), Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1988, σσ. xviii-xxiv, 80, 83, 212-242, 244-250, 252-254, 256-259, 330.

¹¹ R. Vingolo-Munson, «Who are Herodotus' Persians? », *The Classical World*, vol. 102, no. 4 (Καλοκαίρι 2009), σσ. 457-470.

¹² Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, (επιμ. R.D. Hicks), Cambridge HPA, Harvard University Press, 1972 [1^η έκδ. 1925].

συναντήσει όρους σε διάφορους λαούς που χρησιμοποιούνται, για να περιγράψουν άλλους λαούς ακόμα και με μειωτική σημασία. Για παράδειγμα, οι Άραβες αποκαλούσαν «ατζέμ¹³» τους Πέρσες, όρος που προσδιορίζει τον άπειρο, τον αμαθή και τον αγύμναστο· ομοίως, και οι Εβραίοι ονόμαζαν τους μη Εβραίους «γκο(γ)ίμ» ('goyim', όπου 'goy' σημαίνει έθνος στα εβραϊκά), δηλαδή εθνικούς. Βέβαια, ο μειωτικός χαρακτήρας που έλαβαν αυτοί οι όροι, όπως και πολλοί άλλοι, συνδέεται ιστορικά και με στερεοτυπικές αντιλήψεις έναντι του διαφορετικού Άλλου που συχνά προκαλούν βία και φανατισμό.¹⁴

Έτσι, η ιστορικοποιημένη θεώρηση της διαφορετικότητας συχνά είναι συνυφασμένη με εκδηλώσεις βίας προς τον διαφορετικό Άλλο. Οι ακραίες εκδηλώσεις βίας μπορούν να εντοπιστούν την περίοδο των Μεγάλων Ανακαλύψεων σε σημείο που σήμερα μπορούμε να υποθέτουμε ότι σ' έναν αιώνα (16^{ος} – 17^{ος}) τουλάχιστον δέκα εκατομμύρια άνθρωποι από την αμερικανική ήπειρο εξολοθρεύθηκαν εν γνώση της Καθολικής Εκκλησίας,¹⁵ εκτός από όσους πέθαιναν λόγω των ασθενειών που έφεραν οι Ευρωπαίοι στον τόπο τους.¹⁶ Αυτό το παράδειγμα αναδεικνύει και την άνθιση του ενδιαφέροντος προς την έννοια του Άλλου την εποχή που εμφανίζεται η μεταποικιακή κριτική¹⁷. Αρμόζει να σημειωθεί ότι στην πορεία των ιστορικών χρόνων η άσκηση βίας δεν παρέμεινε ως ενσώματη πρακτική, δηλαδή δεν εκφραζόταν αποκλειστικά ως σωματική βία, μία πρακτική χειρωνακτικής ή ψυχολογικής βίας· στον 20^ο αιώνα πολυάριθμες μελέτες έχουν αναδείξει έννοιες, όπως η *συμβολική* και η *συστημική βία*¹⁸

¹³ Οσόν αφορά τη σημασία του όρου (ατζέμ «عجم») στα αραβικά βλ. Ibn Manzūr, *Lisān al- 'Arab*, τομ. 12, εκδόσεις, Sader, Βηρυτός, 1990, σ. 385. Επίσης, Ibrahim Mustafa, *al- Mu'jam al-wasit*, εκδόσεις, Maktabat al-shrouq, Κάιρο, 2004, σ. 568.

¹⁴ Α. Αργυριάδης, *Η πολιτισμική κατασκευή της διαφορετικότητας. Το παράδειγμα του ψυχοπαθή*, Αθήνα, Πεδίο, 2015.

¹⁵ A. Maddison, *The World Economy: A Millennial Perspective*, Παρίσι, OECD Development Centre, 2001, σ. 235.

¹⁶ Βλ. ενδεικτικά: «The Impact of European Diseases on Native Americans. Science and Its Times: Understanding the Social Significance of Scientific Discovery» *Encyclopedia.com* (<https://www.encyclopedia.com>).

¹⁷ Για μία διαγραμματική παρουσίαση βλ. P. Barry, «Μεταποικιακή κριτική», *Γνωριμία με τη Θεωρία. Μία εισαγωγή στη λογοτεχνική και πολιτισμική θεωρία*, (μτφρ. Α. Νάτσινα), Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2013, σ. 227-238· Α. Firdous, «Μεταποικιακή θεωρία» στο *Ιστορία της Θεωρίας της Λογοτεχνίας: 9. Ιστορικές, φιλοσοφικές και ψυχολογικές όψεις της θεωρίας της λογοτεχνίας στον 20^ό αιώνα* (2001), (επιμ. C. Knellwolf – C. Norris), (μτφρ. Σ. Παράσχας – Μ. Πεχλιβάνος – Ε. Σηφάκη), Θεσσαλονίκη, ΑΠΘ – Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών/Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, 2010, σσ. 339-354.

¹⁸ Χρησιμοποιούμε τους όρους, όπως τους θέτει ο S. Žižek στο *Violence: Six Sideways Reflections*, Λονδίνο, Profile Books, 2009 [1^η έκδ. 2008], σ. 1.

που ασκούνται από την εξουσία (σε οποιαδήποτε μορφή κι αν αυτή συγκροτείται) στα υποκείμενα.¹⁹

Επομένως, η παρούσα διατριβή εκκινεί από την αντίληψη περί της έννοιας του *Άλλου* και πιο συγκεκριμένα της πολύπλευρης θεώρησης της εβραϊκής ταυτότητας ως *Άλλο* στο πλαίσιο, όμως, που αυτή η έννοια πραγματώνεται επιμερισμένα στα υποκείμενα. Αυτό σημαίνει ότι ως *Άλλος* εξετάζεται κάθε υποκείμενο που ανήκει στην υπερώνυμη εθνική κατηγορία του Εβραίου αλλά βιώνει τη διαφορετικότητα και σε άλλα επίπεδα. Θεωρητικά αυτό έχει εκφραστεί μέσα από τη μεταποικιακή θεωρία και τη φεμινιστική, διότι αυτά τα δύο θεωρητικά κινήματα δεν εξετάζουν απλώς φυλές ή φύλα που θεωρήθηκαν υποδεέστερα από το ιστορικά κυρίαρχο “λευκό” και αρσενικό υποκείμενο, αλλά πιο εξειδικευτικά αναδεικνύουν (άλλοτε φανερά κι άλλοτε όχι) την ίδια την έννοια της διαφορετικότητας. Αναγνωρίζουμε, έτσι, περισσότερα του ενός επίπεδα διαφορετικότητας που συλλειτουργούν στη συγκρότηση και επενεργούν στα ήδη συγκροτημένα υποκείμενα: η κατηγορία “Εβραίος” αλλά και η κατηγορία “γυναίκα” και ακόμα πιο συγκεκριμένα η κατηγορία “φιλάργυρος” ή η κατηγορία “πόρνη”.

1.1.2. Οι καταβολές του όρου στο έργο του J. Derrida

Αν και έγινε ήδη λόγος για τη προβολή του όρου στις νεότερες Πολιτισμικές Σπουδές, δεν θα ήταν ορθή η πλαισίωσή του εκτός της ντερριντιανής φιλοσοφίας, ακριβώς διότι η σημασία του όρου στον φιλόσοφο δεν αφορά μόνον την έκφρασή του σε πρόδηλες κατηγορίες υποκειμένων, αλλά έχει οντολογικό ορίζοντα. Έτσι, η προσέγγιση αυτής της θεώρησης προτού εξεταστεί ο όρος υπό το πρίσμα των σύγχρονων μελετών καθίσταται αναγκαία. Βέβαια, η συσχέτιση της έννοιας με τη γλώσσα δεν ανήκει πρωτίστως στον Derrida· μάλιστα, θα ήταν πλήρως ατοπικό να του απέδιδε κανείς αυτή τη συσχέτιση, ιδίως όταν επί παραδείγματι υπάρχει η σημαντική πλαισίωση του όρου από τη λακανική σκέψη.

¹⁹ Αναλυτικότερα για το ζήτημα και στη συσχέτιση της βίας με τους μηχανισμούς υποκειμενοποίησης βλ. Ι. Δ. Σκουρής, *(Ανα)παραστάσεις βίας ως φουκωικοί μηχανισμοί υποκειμενοποίησης στη νεότερη ελληνική ποίηση. Το παράδειγμα των Μ. Σαχτούρη, Ντ. Χριστιανόπουλου, Γ. Βαρβέρη*, Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, Εθνικών & Καποδιστριακών Πανεπιστημίων Αθηνών, 2022.

Εν γένει, στη δεκαετία του 1950 ο J. Lacan²⁰ συγκρότησε ένα σύστημα που υπαγορεύει ότι όλα στον ανθρώπινο κόσμο είναι «διατεταγμένα σύμφωνα με τα σύμβολα που έχουν ανακύψει σε συμφωνία με τα σύμβολα τη στιγμή της εμφάνισής τους»²¹, που σημαίνει ότι «από τη στιγμή που εμφανίζονται τα σύμβολα, όλα ταξινομούνται, ή δομούνται, σύμφωνα με αυτά τα σύμβολα και τους νόμους του συμβολικού»²². Για τον Lacan το ασυνείδητο είναι ο λόγος του Άλλου, ο οποίος αφομοιώνεται πλήρως από το υποκείμενο.²³ Βέβαια, η κατανόηση της έννοιας του ασυνείδητου στον Lacan δεν είναι τόσο εύκολη και μάλιστα ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίζει ο ψυχαναλυτής την έννοια και την πραγματεύεται είναι επιτελεστικός ως προς τη γλώσσα, γιατί προσπαθεί να απαντήσει στο πώς η ψυχανάλυση είναι ένας λόγος που στηρίζει σε κάτι πέρα από τον εαυτό του, αν αυτή είναι ο λόγος του ασυνείδητου ή λόγος περί αυτού.²⁴ Έτσι, ο επιτελεστικός χαρακτήρας της γλώσσας έγκειται στην προσπάθειά της να μην λειτουργήσει επεξηγηματικά του εκφωνήματος αλλά να διατυπώσει αυτό που δεν λέγεται, το διαφεύγον, μέσα από την υποβολή του αναγνώστη στη διαδικασία αντιμετώπισης των ορίων του νοήματος και να αντιληφθεί ότι πίσω από κάθε νόημα ελλοχεύει ένα μη-νόημα· πίσω από κάθε νοητό κρύβεται κάτι α-νοητό (ανόητο).²⁵

Όμως, αν και οι Lacan και Derrida με τα γραπτά τους συμβάλλουν στον προσδιορισμό της έννοιας του Άλλου, δεν παρατηρείται εξαρχής επιρροή του δεύτερου από τον πρώτο. Όπως επισημαίνει η Roudinesco²⁶, την εποχή της δημοσίευσης του *Περί Γραμματολογίας* ο Derrida δεν έχει διαβάσει παρά ένα ελάχιστο μέρος της λακανικής θεωρίας, δηλαδή το *Le Seminaire sur « La lettre volée »*²⁷, του οποίου, βέβαια, η σημασία για το σύνολο λακανικό έργο είναι αδιαμφισβήτητη, αφού τέθηκε

²⁰ Γενικώς για το έργο του Λακάν βλ.: Μ. Ντετί, *Εισαγωγή στην ψυχανάλυση του Λακάν* (= Μ. Dehty, *Introduction à la psychanalyse de Lacan*, Chronique Sociale, 2003), (μτφρ. Ν. Ποταμιάνου), Αθήνα, Καστανιώτης, 2000.

²¹ J.-A. Miller (επιμ.), *The Seminar of Jacques Lacan. BOOK II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955* (= *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse 1954-1955*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1978), (μτφρ. S. Tomaselli), (σχ. J. Forrester), Νέα Υόρκη – Λονδίνο, W.W. Norton & Company, 1991 [1^η αγγ. έκδ.: Cambridge University Press, 1988], σ. 25. Η μετάφραση στην ελληνική είναι του γράφοντος.

²² S. Homer, *Εισαγωγή στον Ζακ Λακάν* (= Jacques Lacan, Routledge, 2005), (μτφρ. Σ. Μαύρη), (επιστ. επιμ. Ε. Γεωράκα), Αθήνα, Oposito, 2017, σ. 71.

²³ Στο ίδιο.

²⁴ Ο.π., σσ. 31-32.

²⁵ Ο.π., σ. 32 και S. Turkle, *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution*, Λονδίνο, Free Association Books, 1992, σ. 55.

²⁶ E. Roudinesco, «Lacan and Derrida in the History of Psychoanalysis», *Journal of European Psychoanalysis (JEP): Humanities, Philosophy, Psychotherapies*, no 2 (Φθινόπωρο 1995 – Χειμώνας 1996).

²⁷ J. Lacan, *Το Σεμινάριο για το «Κλεμμένο Γράμμα»*, (μτφρ. Δ. Βεργέτης), Αθήνα, Πατάκης, 2010.

τόσο ως προμετωπίδα των *Écrits*²⁸ από τον ίδιο τον ψυχαναλυτή. Αν μη τι άλλο, η σχέση των δύο δεν είναι αγνοημένη από την επιστημονική κοινότητα και η εφαρμογή της ντερριντιανής αποδόμησης στο λακανικό έργο έχει σχολιαστεί διεθνώς.²⁹ Εστιάζοντας, όμως, στον Derrida, η θεωρητική συγκρότηση της Αποδόμησης³⁰ προέκυψε και εκκίνησε από τα τρία κείμενα του φιλοσόφου που εκδόθηκαν το 1967 στο Παρίσι: *Περί Γραμματολογίας*³¹ (*De la Grammatologie*³²), *Η Γραφή και η Διαφορά*³³ (*L'écriture et la différence*³⁴), *Η Φωνή και το Φαινόμενο*³⁵ (*La voix et le phénomène*³⁶).

Η θεώρηση του Derrida ξεκίνησε από παραδοχή και επισήμανση του πληθωρισμού του σημείου «γλώσσα», δηλαδή τον προσδιορισμό μας έννοιας αυτού του σημείου, ένα ζήτημα που ονόμασε «πρόβλημα μας γλώσσας»³⁷. Ο φιλόσοφος εκκινεί από την ανάγνωση της θεωρίας για τη γλώσσα, όπως διαμορφώθηκε από τον F. de Saussure στο βιβλίο του *Cours de linguistique générale*³⁸. Πρωταρχικός, λοιπόν, του σκοπός είναι ο προσδιορισμός μας σωσσυριανής έννοιας του *σημαίνοντος* (*signifiant*). Η προβληματική του έχει εξ αρχής χαρακτηριστικά οντολογικής πραγμάτευσης και παρουσιάζεται ως προσπάθεια σχολιασμού του σημαίνοντος τόσο στο επίπεδο μας γραπτής γλώσσας όσο και μας προφορικής, η οποία ενέχει τον χαρακτήρα του αυθόρμητου και σημαίνει ότι η φωνή βρίσκεται πλησιέστερα στο σημαίνόμενο, μας και μπορεί να οριστεί απ' αυτό.³⁹ Το *σημαίνον* δε μπορεί ποτέ να νοείται δίχως το *σημαινόμενο*, δηλαδή χωρίς να συνεπικουρεί στη διπλή φύση του *γλωσσικού σημείου*⁴⁰. Η προσφυγή στην έννοια του *γλωσσικού σημείου* απριωρικά δέχεται τον λογοκεντρισμό

²⁸ J. Lacan, *Écrits*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1966· στα αγγλ.: *Écrits: The First Complete Edition in English*, μτφρ. B. Fink, Νέα Υόρκη – Λονδίνο, W.W. Norton & Co., 2006. Για μία ανθολόγηση: *Écrits: A selection*, μτφρ. A. Sheridan, Νέα Υόρκη – Λονδίνο, Routledge, 2001.

²⁹ Βλ. Αναλυτικά το M. Lewis, *Derrida and Lacan. Another Writing*, Εδιμβούργο, Edinburgh University Press, 2008. Επίσης, το: Χ. Ράπτης, *Poe-Lacan-Derrida. Συνδεσμολογίες*, Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, 2011 [έκδ. στη Σμίλη, 2013].

³⁰ Αναλυτικά για το ζήτημα βλ. J. Culler, *Αποδόμηση. Θεωρία και κριτική μετά το δομισμό* (= *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, 1982), (μτφρ. Α. Λαμπρόπουλος), (επιμ.-θεωρ μτφρ. Α. Τζούμα), Αθήνα, Μεταίχμιο, 2003.

³¹ Z. Ντερριντά, *Περί Γραμματολογίας*, (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης), Αθήνα, Γνώση, 1990.

³² J. Derrida, *De la Grammatologie*, Παρίσι, Les Éditions de Minuit, 1967.

³³ Z. Ντερριντά, *Η Γραφή και η Διαφορά*, (μτφρ. Κ. Γιώργης), Αθήνα, Καστανιώτη, 1998.

³⁴ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1967.

³⁵ Z. Ντερριντά, *Η φωνή και το φαινόμενο*, (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης), Αθήνα, Ολκός, 1997.

³⁶ J. Derrida, *La voix et le Phénomène*, Παρίσι, Presses universitaires de France, 1967.

³⁷ Z. Ντερριντά, *Περί Γραμματολογίας*, ό.π., σ. 19.

³⁸ F. de Saussure, *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, (μτφρ. -σχ. Φ.Δ. Αποστολόπουλος), Αθήνα, Παπαζήση, 1979.

³⁹ Z. Ντερριντά, *Περί Γραμματολογίας*, ό.π., σ. 28.

⁴⁰ F. de Saussure, ό.π., σ. 99-101.

κι αυτός είναι αλληλένδετος με τον καθορισμό του όντως «ως παρουσία». Εξίσου σημαντικό στην επιχειρηματολογία του Derrida είναι η χρήση του *αυθαιρέτου* ως χαρακτηριστικό της γλώσσας κατά τον Saussure⁴¹.

Δεδομένου πως η φώνηση προσιδιάζει περισσότερο στην «αλήθεια», δηλαδή στην σκέψη ή αυτό που καλύτερα εκφράζει ο όρος *Λόγος*, η γραφή υποβιβάζεται· θεωρείται υποδεέστερη. Αυτό συμβαίνει, διότι η γραφή λειτουργεί ως μεσιτεία, δηλαδή είναι μία μεσίτευση μας φωνής, η οποία με τη σειρά μας είναι μία μεσίτευση μας σκέψης. Επομένως, η γραφή αποτελεί μία μεσίτευση μας μεσίτευσης. Γι' αυτό ο Richards σημειώνει: «Η σχέση μεταξύ ομιλίας και γραφής αυτοαποδομείται [...] Η υλικότητα αυτών των σημείων (ακόμα και των μικρότερων μονάδων, δηλαδή της *φωνής* για την ομιλία και *γραφής* για την γραφή) αποκαλύπτουν ότι τόσο η ομιλία όσο και η γραφή ως συστήματα αναπαράστασης είναι εξαρτημένα πάνω σε μία δομή μεσιτείας. Η υλικότητα του σημείου για τον Derrida καθιστά κάθε μορφή επικοινωνίας ως αναπαράσταση. [...] Αμφότερες ομιλία και γραφή είναι μορφές αναπαράστασης που εξαρτώνται από ένα σύστημα μεσιτείας της γλώσσας το οποίο ο Derrida ορίζει ως *écriture*.»⁴² Εκεί, ο Derrida διατυπώνει την πιο βασική παρατήρησή του, πάνω στην οποία πραγματώνεται όλη τη θεώρηση και η ανάλυσή του. Υποστηρίζει ορθώς πως δε μπορεί να υπάρξει η διαφορά μεταξύ *σημαίνοντος* και *σημαινομένου*, αν δε νοηθεί πρώτα ένα ιδεατό σημείο στο οποίο να αναφέρονται αμφότερα· δηλαδή, εφόσον το *σημαίνον* είναι η ακουστική εικόνα μιας ιδέας (κατά τον Saussure) που είναι δηλαδή το *σημαινόμενο* (βλ. η σημασία, σε τι αναφέρονται οι φθόγγοι ή τα γράμματα), τότε αυτή ιδέα πρέπει να υπάρχει έξω από τα όρια του αισθητού κόσμου, «μέσα στην νοητότητά του».

Η αποδομητική ανάγνωση που είναι ουσιαστικά είναι μηχανισμός οντολογικού προσδιορισμού της λέξης ανακαλύπτει στο κείμενο αυτές τις συγκρουσιακές σχέσεις σε λεξικό επίπεδο. Η σύγκρουση επέρχεται στην αποδειξιμότητα του ιδανικού της έννοιας, δηλαδή στην ύπαρξη του *υπερβατολογικού σημαινομένου*. Επί της ουσίας, «το παιχνίδι των διαφορών που συγκροτεί τη σημασιακή ταυτότητα ενός σημείου εγγράφοντας ταυτόχρονα στο εσωτερικό της τη διαφορά και τη μη-παρουσία (έτσι ώστε να καθίσταται δυσχερές να μιλάμε πλέον για ταυτότητα υπό την παραδοσιακή έννοια του όρου) περιγράφεται από τον Derrida με τον όρο διαφορά»⁴³.

⁴¹ Ο.π., σ. 107.

⁴² K.M. Richards, *Derrida Reframed*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, I.B. Tauris, 2008, σ. 13.

⁴³ Γ. Κακολύρης, *Ο Ζακ Ντερριντά και η Αποδομητική Ανάγνωση*, Αθήνα, Εκκρεμές, 2004, σ. 18.

Εφόσον η γραφή (γραφή και ομιλία) αποτελεί κατώτερη μορφή του υπερβατολογικού σημαινομένου, προϋποτίθεται μία αναφορά του τελευταίου στο ιδεώδες της καθαρότητας. Αυτό πραγματεύεται ο Derrida στο βιβλίο του *Διασπορά*⁴⁴, όπου βασικά καταγίνεται με την πλατωνική εμμονή⁴⁵ στην καθαρότητα.⁴⁶ Η αποδομητική του ανάγνωση στον Πλάτωνα βασίζεται σε τρία παραδείγματα, τα οποία είναι ενδεικτικά της επεμβατικότητας της αποδόμησης στην κοινωνία και κυρίως στο ακρότατο σημείο που έφτασε τη θεωρία του ο φιλόσοφος.

Αρχικά, σχολιάζει το σώμα και πιο συγκριμένα το *φυσικό* σώμα, δηλαδή αυτό που ανήκει στη σφαίρα του ιδεατού, το τέλειο σώμα. Το σημείο στο οποίο ο φιλόσοφος εισάγει τον συλλογισμό είναι στην έννοια της φυσικότητας του σώματος, δηλαδή την κατάσταση κατά την οποία είναι απαλλαγμένο από καθετί βλαβερό του εξωτερικού κόσμου. Σ' αυτό αντιπαραβάλλει ότι δεν μπορεί να υφίσταται καμία χρονική στιγμή στην οποία το σώμα να μην δέχεται τις επιδράσεις του περιβάλλοντος, μέσα στο οποίο υπάρχουν οι τοξίνες κ.ά. Βέβαια, ακόμα κι αν ένα υποκείμενο προσπαθούσε να καταστήσει το σώμα του απόλυτα υγιές, δεν θα μπορούσε να το επιτύχει. Αυτό θα συνέβαινε, διότι κάθε μέτρο που θα έπαιρνε θα αποτελούσε μέσο προστασίας όχι της καθαρότητας καθαυτή αλλά τουναντίον της *ιδέας* της καθαρότητας, δηλαδή της έννοιας του συλλογικού ασυνειδήτου της κοινωνίας που έχει σαφές (ή εν πάση περιπτώσει προσδιορίσιμο) χωροχρονικό στίγμα και ουσιαστικά είναι επιβεβλημένο από την ίδια την κοινωνία.

Πέρα όμως από τις παραπάνω παραδοχές, ο Derrida λόγω της φαινομενολογικής φιλοσοφικής του βάσης, συνεχώς εμπλέκει τη βάση του οντολογικού προσδιορισμού. Εν προκειμένω, το ζήτημα είναι πώς θα οριστεί μία βλαβερή ουσία και ποιες είναι. Αυτό με τη σειρά του, προϋποθέτει μία ακόμα παραδοχή οντολογικής φύσεως, ότι δηλαδή υπάρχει “μολυσμένο σώμα”, το οποίο έχει προέλθει από αυτές τις ουσίες. Σ' αυτό το σημείο, ο συλλογισμός του Derrida φαίνεται σαν να κατηγορεί τον υπάρχοντα οντολογικό προσδιορισμό (λογοκεντρισμός) της μεταφυσικής τάξεως για λήψη του ζητουμένου· και οι δύο έννοιες (σώμα και ουσίες) μπορούν να οριστούν μόνο υπό τη σύμβαση της απριωρικής ανάγκης αμφότερων. Δημιουργείται, έτσι, μία μανιχαϊστική⁴⁷ αντίληψη, κάτι που ευρέως λέγεται αντιθετικά δίπολα, κατά την οποία

⁴⁴ J. Derrida, *La Dissémination*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1972.

⁴⁵ Βλ. Ενδεικτικά: W.J. Verdenius, «Plato und das Christentum», *Ratio* 5 (1963), σσ. 13-28.

⁴⁶ P. Deutscher, *Ντερριντά*, (μτφρ. Ι. Ναούμ), Αθήνα, Πατάκης, 2012, σ. 19.

⁴⁷ Ο όρος αναφέρεται στη διαρκή σύγκρουση αντίπαλων πλευρών και έλκει την καταγωγή του από τον Μανιχαϊσμό, δηλαδή το θρησκευτικό μόρφωμα του μεσανατολικού χώρου που εμφανίστηκε τον 3^ο

η ύπαρξη του “καθαρού σώματος”, προϋποθέτει την ύπαρξη ενός Άλλου, δηλαδή μιας αρνητικά σημασμένης έννοιας, ώστε όχι απλά να νοηθεί αλλά και να υπάρξει η ιδεατή. Αυτό χρησιμοποίησε και η μεταποικιακή θεωρία, ώστε να προσδιορίσει οντολογικά τους αποικιοκρατούμενους ως όντα απέναντι στον Άλλον, τον αποικιοκράτη. Από τα παραπάνω προκύπτει ότι το ιδεώδες του φυσικού σώματος είναι ρευστό τόσο που ίσως τελικά να μην υπάρχει καν φυσικό σώμα. Έτσι, ο συλλογισμός της ιδεατής τάξης αποσαθρώνεται και παρουσιάζεται εν ταυτώ αμφίσημα.

Κατά τον Saussure το νόημα δεν είναι ποτέ ολοκληρωμένο ή οριστικά παρόν. «Όταν λέμε ότι οι αξίες αντιστοιχούν σε ιδέες, υπονοούμε ότι οι ιδέες αυτές είναι καθαρά διαφοροποιητικές και ότι ορίζονται όχι θετικά από το περιεχόμενό τους, αλλά αρνητικά από τις σχέσεις τους με άλλους όρους του συστήματος.»⁴⁸ Ο Derrida επεμβαίνει σ’ αυτό λέγοντας πως «το πρώτο συμπέρασμα που μπορεί να εξαχθεί από αυτή είναι ότι το σημαινόμενο δεν είναι ποτέ αυτό καθαυτό παρόν, με μία παρουσία επαρκή, η οποία θα αναφερόταν μόνο στον ευατό της [...] κάθε έννοια εγγράφεται σε μια αλυσίδα ή σε ένα σύστημα εντός του οποίου αναφέρεται σε κάτι άλλο, σε άλλες έννοιες, μέσω του συστηματικού παιχνιδιού των διαφορών»⁴⁹. Όλα αυτά, λοιπόν, οδηγούν στο συμπέρασμα ότι «το νόημα κάθε φαινομενικά “παρόντος” σημείου προκύπτει από τη σχέση μεταξύ όλων των απόντων νοημάτων στα οποία το συγκεκριμένο σημείο δεν αναφέρεται»⁵⁰ (διαφορά: παιχνίδι σχεσιακής διαφοροποιητικής γλωσσικής αξίας). Επομένως, ο νεολογισμός του Derrida σημαίνει αυτόν τον διαρκή ετεροχρονισμό, την αναστολή ή καλύτερη την αναβολή του ορισμού (προσδιορισμού της ταυτότητας), μιας και το νόημα πραγματώνεται μέσα σ’ αυτή την άπειρη και αέναη διαφοροποίηση από πιθανές εναλλακτικές δυνατότητες, από τις οποίες δε μπορεί να είναι ανεξάρτητο.

αιώνα από τον Πέρση Μάνη (ή Μανιχαίο), αφού ανέμιξε στον χριστιανισμό στοιχεία ζωροαστικής και βουδιστικής θρησκείας. Για περισσότερα βλ. *Encyclopedia of Religion*, τ. 5, (επιμ.: Mircea Eliade), ΗΠΑ, Macmillan, 2004², σ. 3513. Επίσης, Mollā Moḥammad-Bāqer, *beḥār al-anwār*, Muasast- al uafa, Βηρυτός, 1983, σ. 61 και μετά. Βλ. και, Imām abd-elfatāḥ, *Mūjam diānāt wa asātūr al-alām* (: Λεξικό παγκόσμιων θρησκειών και μύθων), εκδόσεις, Maktābāt Madbūlī, Κάριο (χ.χ). επίσης, Abul-Faraḡ Muḥammad ibn Ishāq, al-Nadīm, *Al-Fihrist*, εκδόσεις, Dār al-ma’refāt lil-tebā’āt, Βηρυτός, 2013, σ. 475.

⁴⁸ F. de Saussure, *ό.π.*, σ. 156.

⁴⁹ «The first consequence to be drawn from this is that the signified concept is never present in and of itself, in a sufficient presence that would refer only to itself.» στο J. Derrida, *Margins of Philosophy* (= *Marges de la philosophie*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1972), μτφρ.-σημ. A. Bass, Μεγάλη Βρετανία, The Harvester Press, 1982, σ. 11· η μετάφραση που χρησιμοποιείται είναι της I. Ναούμ στο: P. Deutscher, *ό.π.*, σ. 58.

⁵⁰ P. Deutscher, *ό.π.*, σ. 58.

Καθίσταται, έτσι, πρόδηλο ότι η διαφορά αποτέλεσε και τον θεμέλιο λίθο της αποδόμησης της σωσσυριανής θεωρίας, κυρίως της υπεροχής του προφορικού λόγου. Η άποψη του Saussure βασιζόταν στην παραδοχή ότι η γραφή αποτελεί ένα σημειακό σύστημα του οποίου μοναδικός «μοναδικός λόγος ύπαρξης είναι να παραστήσει τη γλώσσα»⁵¹, γι' αυτό μάλιστα χαρακτηρίζει τη γραφή ως «παρενδυσία» της γλώσσας. Το αποδομικό επειχείρημα του Derrida έρχεται από τα ίδια τα λόγια του Saussure (η αποδόμηση υπάρχει εν αυτό) και μάλιστα σ' ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της γλώσσας, δηλαδή την αρχή του *αυθαίρετου*⁵². Σύμφωνα με τον Saussure, αυθαίρετη είναι η αναλογική σχέση ή μάλλον ο συσχετισμός μεταξύ των δύο πλευρών του γλωσσικού σημείου, δηλαδή σημαίνοντος και σημαινομένου. Επομένως, εφόσον τα σημαίνονται δεν είναι μόνο γράμματα (άρα να αφορά αποκλειστικά τη γραφή), αλλά και οι φθόγγοι, το αυθαίρετο είναι χαρακτηριστικό και της ομιλίας. Αυτό διαλύει κάθε συσχέτιση της ομιλίας ή του σημαινομένου με οποιαδήποτε ιδεώδη έννοια, στην οποία αναφέρεται. Εξάλλου, η γραφή, ή με ντερριντιανούς πια όρους η *αρχι-γραφή* αποτελεί ένα σημείο ενός σημείου (όπως το είχε ορίσει και ο Hegel⁵³), δηλαδή μία μεσιτεία της μεσιτείας, μια αναπαράσταση της αναπαράστασης αποδεικνύοντας την απουσία αιτιότητας, πραγματικότητας, αλήθειας. Ορθότερο θα ήταν πια να χρησιμοποιείται ο όρος μη ύπαρξη κι όχι απουσία, διότι ο δεύτερος κατά τη ντερριντιανή κριτική απριωρικά προϋποθέτει τον *Άλλον*.

Επομένως, οι εκφάνσεις αυτού του σημείου αποτελούν κατά τον Derrida μία δευτερογένεια. Αυτή προϋποθέτει μία άμεση σχέση ανάμεσα σε μία έννοια –που συγκροτείται στο πεδίο του Λόγου, η οποία είναι άμεσα συνδεδεμένη με το έσω του συστήματος (*σημαινόμενο*) αλλά και έμμεσα με το έξω, δηλαδή τη γραφή, το *σημαίνον*.⁵⁴ Αυτό που κάνει η αισθητή γραφή (αποτελώντας κατηγορία του πεπερασμένου) είναι να ορίζει μια «ανθρώπινη μεθόδευση, [ένα] δόλο» του όντος (συγκροτημένου στον Λόγο, μας έννοιας δηλαδή) που αποτελεί ουσιαστικά μία σύμβαση, ώστε να ενσαρκωθεί κατά συμβεβηκός, ως ένα περατό δημιούργημα. Το παραπάνω αποτελούσε την πραγματικότητα μας αρχαιότητας και του μεσαίωνα, το οποίο συγκροτήθηκε εννοιολογικά κατά μας ορθολογικές θεωρίες του 17^{ου} αιώνα και

⁵¹ F. de Saussure, *ό.π.*, σ. 55.

⁵² *Ο.π.*, σ. 103.

⁵³ Για ένα παράδειγμα, βλ. Paul de Man, «Sign and Symbol in Hegel's Aesthetics», *Critical Inquiry*, τ. 8, τχ. 4 (Καλοκαίρι 1982), σσ. 761-775.

⁵⁴ J. D. Caputo (επιμ.), *Deconstruction in a Nutshell*, Νέα Υόρκη, Fordham University Press, 1997, σ. 9-10.

υποστήριζε ότι το γλωσσικό σημείο αναφέρεται με μία πραγματικότητα, δηλαδή την αλήθεια, η οποία υπόκειται στη σύμβαση μας νόησης και δίνεται μέσω αυτού του σημείου, δηλαδή με μας δύο όψεις του. Τον στοχασμό του κεφαλαίου ο Derrida ολοκληρώνει με το παρακάτω:

«Η ιδέα του βιβλίου είναι η ιδέα μιας περατής ή άπειρης ολότητας του σημαίνοντος· αυτή η ολότητα του σημαίνοντος μπορεί να είναι ό,τι είναι, δηλαδή μια ολότητα, μόνο αν υπάρχει πριν από αυτήν μια συγκροτημένη ολότητα του σημαινομένου, η οποία επιστατεί στην εγγραφή μας και στα σημεία μας, και παραμένει ανεξάρτητη μέσα στην ιδεατότητά μας.»⁵⁵

Στη συνέχεια, αφιερώνει ένα ολόκληρο υποκεφάλαιο («Το καταγραμμένο είναι») στην οντολογία του ίδιου του «είναι». Ξεκινά από τη διερώτηση του «τι είναι σημείο;», στην οποία απαντά: «Η τυπική ουσία του σημαινόμενου είναι η *παρουσία*, και το προνόμιο μας εγγύτητάς του στον Λόγο ως φωνή είναι το προνόμιο μας παρουσίας.» Μας, αναφέρεται στην οντολογική σκέψη του Nietzsche και σχολιάζει τη θέση του πως η γραφή δεν είναι εξαρχής υποταγμένη στον Λόγο και στην αλήθεια. Εκεί διατυπώνει πρώτη φορά τον όρο *υπερβατολογικό σημαινόμενο* που αναφέρεται σ' αυτή την ιδέα (την ιδεώδη πραγματικότητα) μας οποίας μεσιτεία αποτελεί το γλωσσικό σημείο. Με τα λόγια του ίδιου: «Θα πρέπει να υπάρχει ένα υπερβατικό σημαινόμενο, ώστε να είναι σε κάποιο σημείο απόλυτη και μη αναγώγιμη η διαφορά ανάμεσα στο σημαινόμενο και στο σημαίνον.»⁵⁶

Το δεύτερο μέρος της πραγματείας *Περί Γραμματολογίας* είναι επί της ουσίας, όπως επισημαίνει ο Γ. Κακολύρης, η μεγαλύτερη αποδομική ανάγνωση που έχει γίνει. Ο Derrida διαβάξει αποδομικά τον Rousseau κι έτσι επαναπροσδιορίζει έναν κομβικό όρο της ρουσσωικής φιλοσοφίας, το *συμπλήρωμα*. Το ρουσσωικό έργο (φιλοσοφικό, λογοτεχνικό κτλ.) είναι δομημένο με δυαδικές αντιθέσεις, ίδιον της ορθολογιστικής στροφής του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, αυτό που ονομάστηκε Διαφωτισμός. Καθετί ρομαντικό, σεξουαλικό, συναισθηματικό, ιστορικό, παιδαγωγικό, πολιτικό, πολιτισμικό στο έργο του Rousseau περιγράφεται ως συμπλήρωμα και μάλιστα στη φύση. Βασικά ιεραρχικά δυαδικά ζεύγη είναι η πρωταρχική ύπαρξη έναντι της αμαρτίας-πτώσης, το υψηλό έναντι του χαμηλού, αλλά κυρίως το σημαντικότερο είναι το δίπολο φύση-πολιτισμός. Αυτό το δίπολο είναι εμφανές τόσο σε λογοτεχνικά έργα,

⁵⁵ Ζ. Ντερριντά, *Περί Γραμματολογίας*, ό.π., σ. 38.

⁵⁶ Ο.π., σ. 41.

όπως το *Julie, ou La nouvelle Héloïse*⁵⁷ (1761) και το *Émile, ou De l'éducation*⁵⁸ (1762) ακόμη και το περίφημο *Du contrat social*⁵⁹ (1762) αποτελούν μία διαρκή παλινδρόμηση σκέψης ανάμεσα στα δύο πόλους του εκκρεμούς με κορυφαίο το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, όπου βασικό του πραγματεύεται είναι η απάντηση στο ερώτημα πώς περάσαμε από μία φυσική κατάσταση, ένα φυσικό καθεστώς, σε μία κοινωνικοπολιτική οργάνωση που είναι δομημένη στην έννοια της συμφωνίας, δηλαδή της σύμβασης.

Αναφορικά προς την οντολογία της έννοιας του *συμπληρώματος*, από τον Derrida επισημάνθηκε η ανάγκη ύπαρξης ενός μη ολοκληρωμένου συνόλου.⁶⁰ Επιπροσθέτως, το συμπλήρωμα έτσι καθίσταται ως η έννοια που ενέχει τη συνδήλωση της πληρότητας (ή που την επιφέρει). Όμως, ο Derrida διερωτάται πώς γίνεται μία έννοια να συνάγει την πληρότητα, εφόσον αν ήταν δυνατή η νόηση της πληρότητας δεν θα ήταν αναγκαία αυτή η δευτερεύουσα έννοια. Πιο αναλυτικά, αν το συμπλήρωμα συνάγει την πληρότητα, τότε επαναλαμβάνει το πρωταρχικό έλλειμμα, διότι αν δεν νοούνταν η έννοια αυτή, το αρχικό σύνολο να ήταν πλήρες, έναν όλον. Η νόηση της έννοιας του συμπληρώματος, δηλαδή της ανάγκης του επιπρόσθετου, δημιουργεί μία αέναη κυκλική παλινδρόμηση ανάμεσα στις επιμέρους έννοιες της πληρότητας και της συμπλήρωσης. Μία έννοια, λοιπόν, που δε μπορεί να ταυτιστεί με κανένα ακρότατο σημείο του διπόλου είναι *ανεπίκριτη*, μη ικανή να παρέχει μία απόφαση, κατηγορική θέση.

Ως παράδειγμα, μπορεί να αναλογισθεί κανείς τον τηλεφωνικό κατάλογο ή μία τυχαία έκδοση που επανεκδίδεται με τον προσθετικό χαρακτηρισμό «συμπληρωμένη» ή «συμπλήρωμα». Η νέα έκδοση στόχο έχει να καταστήσει την πρώτη πλήρη. Έτσι, όμως επιβεβαιώνει το έλλειμμα της, διότι αν δεν υπήρχε το συμπλήρωμα, η έκδοση θα θεωρούνταν πλήρης. Επί της ουσίας, ο Derrida επανέρχεται στην διαφορά, δηλαδή στην προσπάθεια να ορίσει κάτι, το οποίο θα οριστεί από τις συνεχείς αναβολές του και τις ποικίλες δυνατότητες. Εν προκειμένω, ιδεατή έννοια, η κατά Derrida μη πραγματοποιήσιμη φαντασίωση, είναι η πληρότητα στην οποία τίποτα δε μπορεί να

⁵⁷ J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Παρίσι, Le Livre de Poche, 2002.

⁵⁸ J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, τ. Α' (Βιβλία I-III) και Β' (Βιβλία IV-V), (μτφρ. Γ. Σπανός), (επιμ. Π. Γκέκα), Αθήνα, Πλέθρον, 2007· στα γαλλ.: έκδ. Παρίσι, Flammarion, 2009.

⁵⁹ Ζ.-Ζ. Ρουσσώ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο* (= *Du contrat social ou Principes du droit politique*), (μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου – Α. Σταϊνχάουερ), (επιμ. Γ. Βασιλική), Αθήνα, Πόλις, 2012· στα αγγλ.: J.-J. Rousseau, *The Basic Political Writings. Discourse on the Sciences and the Arts, Discourse on the Origin of the Inequality, Discourse on Political Economy, On the Social Contract, The State of War*, (επιμ.-μτφρ. C.A. Donald), Indianapolis – Cambridge, Hackett Publishing Company, 2011.

⁶⁰ Ζ. Ντερριντά, *Περί Γραμματολογίας*, ό.π., σ. 251 κι εξής.

φτάσει. Όμως, το οξυδερκές της προσφοράς του φιλοσόφου είναι ότι η νόηση της έννοιας της πληρότητας προϋποθέτει την ύπαρξη ενός *Άλλου*, δηλαδή μιας αρνητικά σημασμένης θέσης, μία αντίθεσης, πάνω στην οποία μπορεί να οριστεί η θέση.

Γυρίζοντας στον Rousseau, ο Derrida πλήττει επίσης την ιδεώδη έννοια του φυσικού. «Για να διατηρεί τη συνοχή του το ρουσσοϊκό ιδεώδες, η φύση πρέπει να παραμένει απαλλαγμένη από ό,τι θεωρείται μiasma, εξαχρείωση, αντιγραφή ή αντικατάσταση. Όμως, ο Derrida ισχυρίζεται ότι η ρουσσοϊκή αγνότητα και αυθεντικότητα δεν είναι απρόσβλητες από το μiasma και ότι εάν καθετί φυσικό παρέμενε απολύτως αμόλυντο, δε θα υπήρχε περίπτωση να μετατραπεί σε αφύσικο.»⁶¹ Αυτό θα εκφερόταν λαϊκότροπα ως άλλη όψη του ίδιου νομίσματος. Συγκεκριμενοποιώντας, ο ορισμός μίας έννοιας προϋποθέτει την ύπαρξη μιας άλλης αναδιπλωμένης εντός. Αυτή η αναπτύχωση, η *αναδίπλωση*, ονομάστηκε από τον Derrida ως *repli*. Ο Rousseau, λοιπόν, στο έργο του κάθε φορά που εισάγει νέες διαιρέσεις πάνω στις ιδεώδεις αρχές του, αναδιπλώνει ή αναδιπλασιάζει τις δυαδικές αντιθέσεις. Εξάλλου, κατά Derrida «το αντανακλώμενο διπλασιάζεται καθεαυτό και όχι μόνο σαν προσθήκη της εικόνας του στον εαυτό του»⁶².

Αυτός ο μη δυνατός εντοπισμός του ιδεατού όρου οριστικά ονομάζεται από τον φιλόσοφο *ετεροχρονισμός* (*deferral*): ο ιδεατός όρος πάντα επέχει, παραμένει σε απόσταση. Διαδικαστικά, η προσπάθεια ορισμού αυτών των ιδεατών εννοιών οδηγεί σε συνεχείς εκλεπτύνσεις τους, χωρίς ποτέ να καταλήγει οριστικά σε μία θέση, παρά σε νέες διαιρέσεις της πρωταρχικής πηγής εις το διηνεκές (η πηγή είναι διχασμένη εντός της – εν αυτό). Ο Derrida μάλιστα κατακρίνει αυτή την έννοια του συμπληρώματος που χρησιμοποιείται στον λογοκεντρισμό, διότι ακριβώς ως έννοια πλήττει τον ίδιο τον Λόγο, την «πηγή», με τέτοιο τρόπο που καθετί θεωρείται φυσικό να είναι πιο κοντά με τη δευτερογένεια, δηλαδή να αποτελεί ένα συμπλήρωμα, μια συνεχώς αναβαλλόμενης χρονικά έννοιας, ενός ετεροχρονισμένου ορισμού.⁶³

⁶¹ P. Deutscher, ό.π., σ. 71.

⁶² Ζ. Ντερριντά, *Περί Γραμματολογίας*, ό.π., σ. 68-69.

⁶³ P. Deutscher, ό.π., σ. 74-77.

1.2. Μεταποικιακή Κριτική

Η μεταποικιακή κριτική εμφανίστηκε ως αυτόνομος κλάδος στη δεκαετία του 1990⁶⁴ αποτελεί δε αποτέλεσμα της εμφάνισης των Πολιτισμικών Σπουδών, οι οποίες «ανέπτυξαν ένα ευρύ φάσμα προσεγγίσεων, που τις χαρακτηρίζει η ιδιαίτερη σημασία που αποδίδεται σε πολιτικούς ιδεολογικούς, κοινωνικούς και ιστορικούς παράγοντες, ειδικότερα μάλιστα στις σχέσεις πολιτισμού και εξουσίας»⁶⁵. Σημαντικότερα κείμενα αυτής του νέου θεωρητικού μορφώματος είναι των Gayatri Chakravorty Spivak⁶⁶, Homi Bhabha⁶⁷, Edward W. Said⁶⁸ και Henry Louis Gates⁶⁹. Αξίζει, βέβαια, να αναφερθεί ότι προγονικό κείμενο αποτελεί η μελέτη *Les Damnés de la Terre*⁷⁰ (1961) του Frantz Fanon, μία ψυχαναλυτική ανάλυση των απάνθρωπων αποτελεσμάτων της αποικιοκρατίας στο άτομο και στο έθνος και προτείνει το κοινωνικό κίνημα της από-αποικιοποίησης των *lumpenproletariat* υποτελών.

Η θεωρητική ανανέωση της μεταποικιακής θεωρίας είναι η άρνηση των εκκαθολικευτικών ισχυρισμών στην έκφραση του κυρίαρχου λόγου. Πιο συγκεκριμένα, αρνήθηκε τις απόψεις που έως τότε λογίζονταν ως καθολικές και τις θεώρησαν ως απλά ιστορικοποιημένες εκφάνσεις της κυρίαρχης ιδεολογίας. Έτσι, ακόμα και στη λογοτεχνική κριτική, η έκφραση του ψυχισμού των ηρώων που θεωρούνταν ως καθολικές απόψεις για τον άνθρωπο δεν ήταν παρά απόψεις για τον λευκό άνθρωπο και μάλιστα τον άνδρα. Αποδείχτηκε, λοιπόν, ότι η έκφραση εκκαθολικευμένων ισχυρισμών αποτελεί επί της ουσίας υποτίμηση ή/και αδιαφορία προς το καθετί διαφορετικό, δηλαδή «τις πολιτισμικές, κοινωνικές, τοπικές και εθνικές διαφορές των εμπειριών και των αντιλήψεων των ανθρώπων»⁷¹. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα την απόρριψη της έως τότε λογοτεχνικής αναπαράστασης της

⁶⁴ P. Barry, ό.π., σ. 227.

⁶⁵ C. Weedon, «Πολιτισμικές Σπουδές» στο *Ιστορία της Θεωρίας της Λογοτεχνίας: 9. Ιστορικές, φιλοσοφικές και ψυχολογικές όψεις της θεωρίας της λογοτεχνίας στον 20ό αιώνα*, ό.π., σ. 225.

⁶⁶ G. C. Spivak, *In Other Words: Essays in Cultural Politics*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1998· «Can the Subaltern Speak?» στο *Marxism and the Interpretation of Culture*, (επιμ. C. Nelson – L. Grossberg), Basingstoke, Macmillan, 1988, σσ. 271-313.

⁶⁷ H. Bhabha, *Nation and Narration*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, Routledge, 1990.

⁶⁸ E.W. Said, *Orientalism*, Νέα Υόρκη, Vintage Books, 1978· στα ελλ. Ε. Σαΐντ, *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός. Μια συστηματική και γοητευτική ανάγνωση των ριζών του ιμπεριαλισμού στον πολιτισμό της Δύσης* (1978), (μτφρ. Β. Λάππα), Αθήνα, Νεφέλη, 1996.

⁶⁹ H. L. Gates, «Race», *Writing and Difference (A Critical Inquiry Book)*, Σικάγο, Chicago University Press, 1986.

⁷⁰ Φ. Φανόν, *Της Γης οι Κολασμένοι*, (μτφρ. Α. Αρτέμη), Αθήνα, Κάλβος, 1982.

⁷¹ P. Barry, ό.π., σ. 228.

πραγματικότητας ως καθολικής κατάστασης, διότι στην πραγματικότητα το καθολικό εξέφραζε τις «ευρωκεντρικές νόρμες της λευκής φυλής»⁷².

Κομβικής σημασίας για την Μεταποικιακή Κριτική είναι και η μελέτη *Οριενταλισμός* του E. W. Said, όπου μ' αυτόν τον όρο (*οριενταλισμός*) παρουσιάζεται η εκκαθολικευμένη αντίληψη περί ανωτερότητας της Ευρώπης και χρησιμοποιείται για τον προσδιορισμό των Ασιατών ως υποδεέστερων, αντιθετικό Άλλο στο κυρίαρχο πρότυπο. Για την ακρίβεια, κατά τον Said ο όρος μπορεί να αναφέρεται τόσο στο ακαδημαϊκό πεδίο όσο και στο ισχυρό μέσο πολιτικής κυριαρχίας. Παρουσιάζεται, λοιπόν, μία κύρια ευρωπαϊκή στερεοτυπική αντίληψη εναντίον των Αραβο-ισλαμικών λαών και του πολιτισμού τους, όπως αυτή προκύπτει από τη δυτική εικόνα για την Ανατολή (πολιτισμικές αναπαραστάσεις). Σ' αυτή οι 'ανατολίτες' παρουσιάζονται ως προτόγονοι, παράλογοι, δεσποτικοί, φανατικοί, βίαιοι, δηλαδή εν γένει υποδεέστεροι από τους Ευρωπαίους. Για τον Said: «Αν η γνώση για τον Οριενταλισμό έχει κάποιο νόημα, τότε αυτό είναι στο ότι συνιστά υπενθύμιση της σαγηνευτικής υποβάθμισης της γνώσης (οποιαδήποτε γνώσης) οπουδήποτε ανά πάσα στιγμή.»⁷³

Έτσι, οι Ευρωπαίοι απέδιδαν στον οριενταλισμό τους όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που δεν ήθελαν να αναγνωρίσουν στον εαυτό τους, όπως της σκληρότητας, τεμπελιάς και αισθησιακότητας, γι' αυτό και γίνεται χώρος μυστηρίου και έκφρασης του εξωτισμού.⁷⁴ Αυτό —κατά τον Said— έχει ως αποτέλεσμα τη μαζοποιημένη θεώρηση των Ασιατών ως ένα σύνολο αλλά και σε πιο μικροσκοπική ανάλυση την θεώρηση των λαών (παραδειγματικά αναφέρεται στους Άραβες) ως σύνολο υποκειμένων με κοινά χαρακτηριστικά, αφαιρώντας δηλαδή την ατομική διαφορετικότητα του κάθε υποκειμένου.

Εξαιρετικής σημασίας είναι η σχέση της μεταποικιακής θεωρίας με τον μεταδομισμό και την αποδόμηση αναφορικά με την έννοια της ταυτότητας και των προσδιοριστικών της: μονή, διπλή, χωριστή, ρευστή κ.ά. Σύμφωνα με τον Barry:

Ο μεταδομισμός ασχολείται κυρίως με το να δείχνει τη ρευστή και ασταθή φύση της προσωπικής ταυτότητας και του φύλου, τα μεταβαλλόμενα, πολυσθενή, αντιφατικά ρεύματα σημασιодότησης που διατρέχουν τα κείμενα με τον τρόπο

⁷² Στο ίδιο.

⁷³ E.W. Said, *ό.π.*, 328. Η μετάφραση είναι του γράφοντος.

⁷⁴ P. Barry, *ό.π.*, σ. 229.

με τον οποίο η ίδια η λογοτεχνία είναι ένα πεδίο διεξαγωγής ιδεολογικών αγώνων.⁷⁵

Αυτό σχετίζεται εν πολλοίς με την έννοια του διαφορετικού *Άλλου*, καθώς αναφέρεται τόσο στον προβληματισμό επί του προσδιορισμού της ταυτότητας τόσο του *Εαυτού* όσο και του *Άλλου*. Αναλυτικότερα, η προβληματική αναφορικά με τη ρευστότητα του προσδιορισμού της ταυτότητας (ή και ακόμα της πλήρους απουσίας της) που φέρνει ο μεταδομισμός (κυρίως στο έργο του M. Foucault) εκκινώντας από την αποδόμηση που συστήνει ο J. Derrida αφορά πρωτίστως τον εν γένει προσδιορισμό των υποκειμένων. Έτσι, εφόσον το υποκείμενο δεν μπορεί να προσδιοριστεί ως *Εαυτός*, ανακύπτει και το πρόβλημα της δυαδικής του αντίθεσης που το συμπληρώνει, δηλαδή του *Άλλου*. Σύμφωνα, βέβαια, με την μεταποικιακή θεωρία, ακόμα και η αλληλοσυμπλήρωση των δύο παραπάνω αποτελεί έκφανση ακριβώς της στερεοτυπικής αντίληψης επί των υποτελών υποκειμένων, τα οποία στερούνται ατομικού προσδιορισμού της ταυτότητας κι έτσι προσδιορίζονται ως αντίθεση του κυρίαρχου υποκειμένου. Όμως, αφού ούτε το κυρίαρχο υποκείμενο μπορεί να οριστεί, το κεφαλαιώδες συμπέρασμα είναι πως ούτε ο διαφορετικός *Άλλος* μπορεί να οριστεί, διότι είναι αδύνατον να τοποθετηθεί ως διαφορετικό απέναντι σε κάτι που υποστατικά δεν προσδιορίζεται. Η ίδια σκέψη χρησιμοποιείται και από τη φεμινιστική κριτική, όπου σχολιάζεται ο προσδιορισμός των θηλυκών υποκειμένων ως ο διαφορετικός *Άλλος*.⁷⁶

Βέβαια, αρμόζει να τονιστεί και η άποψη του H. Bhabha για την *αμφιθυμία*, η οποία εν πολλοίς οφείλει πολλά στη μελέτη του Fanon. Μάλιστα, η πρώτη διατύπωση της θεωρίας της υβριδικότητας γίνεται στον πρόλογο⁷⁷ του Bhabha για το *Peau noire masques blancs*⁷⁸ του Fanon.⁷⁹ Η συγκρότηση αυτής της θεωρίας που αναγνωρίζει την αποικιοκρατία ως «διαδικασία διαμόρφωσης υποκειμένων»⁸⁰ εκκινεί από τη λακανική έννοια του καθρέφτη, όπως αυτή επισημαίνεται στο «Στάδιο του καθρέφτη ως διαμορφωτής της λειτουργίας του Εγώ όπως μας αποκαλύπτεται στην ψυχαναλυτική εμπειρία»⁸¹. Εκεί ο Lacan περιγράφει τη μετάβαση του παιδιού (από τον 6^ο έως τον 18^ο

⁷⁵ Ο.π., σ. 232.

⁷⁶ Βλ. υποκεφάλαιο 1.3 της παρούσας διατριβής.

⁷⁷ H. Bhabha, «Forward: Remembering Fanon» στο F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, (μτφρ. C. L. Markmann), Λονδίνο, Pluto Press, 1986, σ. vii-xxv.

⁷⁸ F. Fanon, *Peau noire masques blancs*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1952.

⁷⁹ A. Firdous, « Μεταποικιακή Θεωρία » στο *Ιστορία της Θεωρίας της Λογοτεχνίας : 9. Ιστορικές, φιλοσοφικές και ψυχολογικές όψεις της θεωρίας της λογοτεχνίας στον 20^ο αιώνα*, ό.π., σ. 346.

⁸⁰ Ο.π., σ. 340.

⁸¹ J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique » στο *Écrits*, ό.π., σσ. 93-100.

μήνα της ζωής του) από τη φαντασιακή φάση στη συμβολική, δηλαδή το πέρασμα από το στάδιο κατά το οποίο το παιδί δεν αναγνωρίζει το Εγώ ως ξεχωριστή ταυτότητα, διότι είναι συμβιωτικά συνδεδεμένο με τη μητέρα του, στο στάδιο αντίληψη του εαυτού ως ξεχωριστή οντότητα τη στιγμή που το κρατά ένας ενήλικας στον καθρέφτη. Αυτό το στάδιο είναι το πρώτο στη συγκρότηση της υποκειμενικότητας κατά τον Lacan, αφού το παιδί περνάει μέσα από τη διαδικασία ταύτισης με το όμοιο, που είναι το κατοπτρικό είδωλο του καθρέφτη, και το Άλλο που είναι το είδωλο αυτού που το κρατά, δηλαδή συνηθέστερα της μητέρας.

Αυτό αποτελεί αφετηριακό σημείο για τον Bhabha, αφού αναγνωρίζει μία υβριδική κατάσταση της υποκειμενικότητας, που υπονομεύει τη υπεροχή του υποκειμένου ‘αποικιοκράτης’.⁸² Έτσι, αναγνωρίζει μία σύνδεση μεταξύ των υποκειμένων ‘αποικιοκράτης’ και ‘αποικιοκρατούμενος’ αναιρώντας ή καλύτερα αποδομώντας τις δυαδικές αντιθέσεις που είχε εισαγάγει ο Said. Κατά την Azim Firdous:

Η νέα αποικιοκρατούμενη υποκειμενικότητα που αναδύεται κατ’ αυτό τον τρόπο αποβαίνει ένα παράξενο αμάλγαμα —ένα υβρίδιο που γεννιέται από την απομίμηση (mimicry) των αποικιοκρατικών μορφών. Κατά συνέπεια, οι θέσεις εξουσίας παύουν να είναι σαφώς καθορισμένες και καθίστανται αμφίσημες στο εσωτερικό της αποικιακής σύγκρουσης.⁸³

Κατά τον Bhabha, λοιπόν, το αποικιοκρατικό υποκείμενο βρίσκεται συνεχώς σε μία σχέση αμφιθυμίας ανάμεσα στην πρωτότυπη εμφάνιση και στη συσχέτισή της μέσω επανάληψης και διαφοράς.⁸⁴

Όμως, η προσέγγιση του Bhabha δεν αντιμετωπίζει το υποκείμενο ‘αποικιοκράτη’ μέσω των πολλαπλών εκφάνσεων που μπορεί να έχει, κάτι που αναλύθηκε από τις Σπουδές των Υπάλληλων Ομάδων (Subaltern Studies) μέσα από τα κείμενα Ινδών ιστορικών και μάλιστα του Ranajit Guha⁸⁵. Αν και χρησιμοποιείται η έννοια της αμφιθυμίας, καθώς στα δύο αντιθετικά υποκείμενα αναγνωρίζεται αυτή η διπολική σχέση, επιχειρείται η προσέγγιση και των δύο υποκειμένων, αφού το υποκείμενο του ενδιαφέροντος, δηλαδή του αποικιοκρατούμενου, δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς το αντίθετό του. Σημαντική κριτική σ’ αυτό έχει ασκήσει η Gayatri C.

⁸² H. Bhabha, *The Location of Culture*, Λονδίνο, Routledge, 1994, σσ. 44 και εξής.

⁸³ A. Firdous, ό.π., σ. 341.

⁸⁴ H. Bhabha, *The Location of Culture*, ό.π., σ. 107.

⁸⁵ R. Guha, «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India» στο *Subaltern Studies I: Writings on the South Asian History and Society*, Νέο Δελχί, Oxford University Press, 1982, σσ. 1-8.

Spivak, σύμφωνα με την οποία η υποκειμενικότητα, που προβάλλουν οι Σπουδές των Υπάλληλων Ομάδων, παρουσιάζεται σε πλήρη εξάρτηση με την ελίτ και γι' αυτό είναι απόλυτα λογοθετική.⁸⁶ Έτσι, υποστηρίζει ότι το εγχείρημα οδεύει εξ αρχής στην αποτυχία,⁸⁷ και αντιπροτείνει τη *στρατηγική χρήση της θετικής ουσιοκρατίας*, όπου προτάσσεται ο ρόλος του διανοούμενου που αποτελεί τη “φωνή” αυτών των επάλληλων ομάδων, διότι διαφορετικά οι ομάδες εκφράζουν λόγο εντός του πλαισίου της αναπαράστασης.⁸⁸

1.3. Φεμινιστική Κριτική

Μία εξίσου σημαντική πτυχή που πρέπει να αναφερθεί είναι το “γυναικείο ζήτημα”, αναφορικά με την προσέγγιση των θηλυκοτήτων ως *Άλλο* υποκείμενο. Στη μακρά πορεία του φεμινιστικού κινήματος⁸⁹ καθώς και της βιβλιογραφίας⁹⁰ που το πλαισίωσε έχει γίνει η προσπάθεια, ώστε οι θηλυκότητες να αναδειχθούν ως αυτοτελή υποκείμενα, τα οποία δηλαδή δεν προσδιορίζονται ως το διαφορετικό έναντι του κυρίαρχου υποκειμένου ‘άνδρας’. Η πρώτη προσέγγιση αυτής της θεώρησης έγινε από τη Simon de Beauvoir στο εμβληματικό κείμενό της *Le Deuxième Sexe* (1949)⁹¹, όπου παρουσίασε τον άνδρα ως τον *Εαυτό/υποκείμενο* και τη γυναίκα ως το αντίθετό του, δηλαδή το *Άλλο/αντικείμενο*.

Έτσι, εντός του πλαισίου της πατριαρχίας, στα υποκείμενα ‘άνδρες’ αναγνωρίζεται εξ αρχής η ανθρώπινη ιδιότητα, ενώ οι γυναίκες αντιμετωπίζονται ως ετερότητα, δηλαδή μια διαφορετικότητα συγκριτικά με το υποκείμενο εμμενείας, τους άνδρες. Οι θηλυκότητες, λοιπόν, θεωρούνται ως αφαίρεση, καθώς ετεροπροσδιορίζονται μέσα από το κυρίαρχο φύλο. Για την Beauvoir αυτές οι αντιθέσεις και ο προσδιορισμός των θηλυκοτήτων ως προϊόν ενός μανιχαϊσμού προκύπτει από τις στερεοτυπικές κοινωνικές κατηγοριοποιήσεις τις πατριαρχίας που αντιλαμβάνεται τον

⁸⁶ G.C. Spivak, *In Other Words: Essays in Culture and Politics*, σσ. 197-221.

⁸⁷ A. Firdous, *ό.π.*, σ. 345.

⁸⁸ G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, (επιμ. E. C. Morris), Νέα Υόρκη ΗΠΑ, Columbia University Press, 2010, σ. 104.

⁸⁹ Γι' αυτό, βλ. αναλυτικά: Α. Αθανασίου, «Εισαγωγή» στο *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, (επιμ. Α. Αθανασίου), (μτφρ. Π. Μαρκέτου – Μ. Μηλιώρη, Α. Τσενέκης), Αθήνα, νήσος, 2006, σσ. 13–138.

⁹⁰ Γι' αυτό, βλ. αναλυτικά: C. Knellwolf, «Η Ιστορία των φεμινιστικών γραμματολογικών σπουδών» στο *Ιστορία της Θεωρίας της Λογοτεχνίας: 9. Ιστορικές, φιλοσοφικές και ψυχολογικές όψεις της θεωρίας της λογοτεχνίας στον 20ό αιώνα*, *ό.π.*, σσ. 279–297.

⁹¹ S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Παρίσι, Gallimard, 1949· στα ελλ. *Το δεύτερο φύλο*, (μτφρ. Τ. Κωνσταντίνου), (πρόλ. Κ. Σχινά), Αθήνα, Μεταίχμιο, 2009.

άνδρα ως πρότυπο του ανθρώπινου.⁹² Η J. Butler μάλιστα θεωρεί ότι το κείμενο της Beauvoir μπορεί να φέρει νέα ερμηνεία στη μελέτη του κοινωνικού φύλου, καθώς η περίφημη ρήση της «γυναίκα δεν γεννιέσαι, γίνεσαι»⁹³ συστήνει τη διαφορά μεταξύ κοινωνικού [gender] και βιολογικού φύλου [sex].⁹⁴ Εξάλλου, η ίδια εν γένει θεωρεί ότι δεν πρέπει να προσεγγίζεται η έννοια ‘γυναίκα’ ως μία κατηγορία που πρέπει αναγκαστικά να συμπληρωθεί με νοήματα, ώστε να ολοκληρωθεί νοηματικά.⁹⁵

Εν ολίγοις, αν έπρεπε να υπερ-συμπυκνωθεί όλο το φεμινιστικό κίνημα, ίσως θα ήταν πρόπον να σημειωθεί ότι ένας εν γένει στόχος του είναι η κατάκτηση (ή και ανάκτηση) της θέσης του υποκειμένου από της γυναίκες. Με εφιαλτήριο την παραπάνω στοχοθεσία κάποιος θα μπορούσε εξαρχής να υποθέσει ότι η αποδομιστική θεωρία απέχει παρασάγγας από τον φεμινισμό, καθώς η πρώτη υποστηρίζει ότι αυτός ο στόχος δεν εξασφαλίζει την ελευθερία.⁹⁶ Η παραπάνω αντιπαράθεση⁹⁷ συνοψίζεται από την Elam ως ακολούθως:

Εν προκειμένω, αυτό που μπορεί να κάνει η αποδόμηση είναι να προσφέρει στον φεμινισμό κάτι περισσότερο από μια απλή αντιουσιακρατία. Η αποδόμηση, καθώς περιγράφει με ριζοσπαστικό τρόπο νόημα ως αναβολή, υποβάλλει την ιδέα ότι οι «γυναίκες» ως κατηγορία μπορούν να θεωρηθούν μη προσδιορίσιμες κατά μια δεύτερη έννοια. Ενώ οι «γυναίκες» δεν γίνεται να οριστούν απολύτως ούτε από τη σκοπιά της οντολογίας ούτε από εκείνη του νοήματος, την ίδια στιγμή δεν θα ήταν ορίσιμες ούτε μέσα στο ίδιο το πλαίσιο του νοήματος, γιατί το ίδιο το νόημα είναι εντέλει μη προσδιορίσιμο και αναβάλλεται διαρκώς.⁹⁸

⁹² Α. Αθανασίου, ό.π., σ. 19.

⁹³ S. de Beauvoir, *Το δεύτερο φύλο*, ό.π., σ. 387 · στα αγγλ. *The Second Sex*, (μτφρ.-επιμ. H.M. Parshley), Μεγάλη Βρετανία, Jonathan Cape, 1956, σ. 273.

⁹⁴ J. Butler, «Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*», *Yale French Studies*, no. 72 (1986), σσ. 35-49.

⁹⁵ J. Butler, «Υποκείμενα βιολογικού φύλου / κοινωνικού φύλου / επιθυμίας. III. Κοινωνικό φύλο: Τα κυκλοτερή απομεινάρια της σύγχρονης διαμάχης», *Αναταραχή Φύλου. Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, (μτφρ. Γ. Καράμπελας), (εισ.-επισ. επιμ. Β. Κάντσα), (επίμ. Α. Αθανασίου), Αθήνα, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2009, σσ. 33-38.

⁹⁶ J. Derrida, «Sending: On Representation», *Social Research* 49.2, 1982, σσ. 294-326· όπως εμφανίζεται στο D. Elam, «Φεμινισμός και Αποδόμηση» στο *Ιστορία της Θεωρίας της Λογοτεχνίας: 9. Ιστορικές, φιλοσοφικές και ψυχολογικές όψεις της θεωρίας της λογοτεχνίας στον 20ό αιώνα*, ό.π., σ. 300.

⁹⁷ Αναλυτικά για το ζήτημα βλ. E. K. Feder – M. C. Rawlinson – E. Zakin (επιμ.), *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1997· N. Holland (επιμ.), *Feminist interpretations of Jacques Derrida*, University Park, Peen State University Press, 1997.

⁹⁸ D. Elam, ό.π., σσ. 300-301.

Όμως αυτό που νομιμοποιεί τη συσχέτιση των δύο κινημάτων σκέψης δεν είναι μόνο η κριτική του Derrida προς τον φεμινισμό, αλλά η προβληματική του ορισμού του “φύλου”, δηλαδή της έννοιας ‘γυναίκα’. Έτσι, «οι αποδομικές έννοιες της μεταβολής και της απροσδιοριστίας βοηθούν έτσι να διατυπωθεί η θέση ότι ο αγώνας του φεμινισμού μπορεί ίσως να γίνει καλύτερα αντιληπτός ως ένας αγώνας που δεν στοχεύει να επιβεβαιώσει τη ταυτότητα αλλά αντίθετα να επιβεβαιώσει τη διαφορά.»⁹⁹ Υπ’ αυτό το πρίσμα, η έννοια ‘γυναίκα’ και κατά συνέπεια οι θηλυκότητες που προσδιορίζονται απ’ αυτή, ενέχει πολλαπλά νοήματα, τα οποία θα πρέπει με τη σειρά τους αρχικά να διατυπωθούν και στη συνέχεια να αμφισβητηθούν· με τους όρους του Derrida θα πρέπει να προσδιοριστεί η «πολλαπλότητα των έμφυλα σημασμένων φωνών»¹⁰⁰

Υπέρ της αποδόμησης στη συσχέτισή της με τον φεμινισμό ήταν και η θεωρητικός Theresa de Laurentis που συντάχτηκε με την αποδόμηση της διάκρισης μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου, χωρίς ωστόσο να συμφωνεί με τον Derrida θεωρώντας την άποψή του ως ένα «κειμενικό ρητορικό σχήμα θηλυκότητας»¹⁰¹. Υποστήριξε, δηλαδή, ότι το κοινωνικό φύλο δεν είναι αποτέλεσμα του βιολογικού, γιατί το φύλο ως κατηγορία δεν αποτελεί γενετήσιο χαρακτηριστικό, αλλά ένας σημασμένος όρος μέσω πολλαπλών κοινωνικών διαδικασιών, των *τεχνολογιών φύλου*.¹⁰² Στον ίδιο άξονα και η J. Butler υποστήριξε ότι δεν υπάρχει κανένας λόγος να προτάσσεται το βιολογικό φύλο έναντι του κοινωνικού. Η θεωρητικός αναγνωρίζει το κοινωνικό φύλο ως *επιτέλεση* συγκεκριμένων χαρακτηριστικών που διαχρονικά ή συγχρονικά έχουν αποδοθεί στην έννοια του φύλου σε συνάρτηση με το βιολογικό. Όμως, κι αυτό αντιμετωπίζεται από την Butler ως κοινωνικά επιτελεσμένο. Για την Butler:

Αν κάποιο δίκιο έχει η θέση της Μπωβουάρ ότι δεν γεννιέται κανείς, αλλά μάλλον, *γίνεται* γυναίκα, έπεται ότι το *γυναίκα* είναι κι αυτό ένας όρος υπό επεξεργασία, ένα γίνεσθαι, ένα κατασκευάζειν για το οποίο δεν μπορεί να υποστηριχθεί δικαιολογημένα ότι αρχίζει ή τελειώνει. Ως συνεχιζόμενη λογοθετική πρακτική, είναι ανοιχτό σε παρεμβάσεις και ανασηματοδοτήσεις.

⁹⁹ Ο.π., σ. 301.

¹⁰⁰ C.V. McDonald – J. Derrida, «Choreographies», *Diacritics*, vol. 12, no. 2: Cherchez la Femme – Feminist Critique / Feminine Text (καλοκαίρι 1982), σ. 76.

¹⁰¹ T. de Laurentis, *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, ΗΠΑ, Indiana University Press, 1987, σ. 3· όπως εμφανίζεται στο D. Elam, *ό.π.*, σ. 302.

¹⁰² T. de Laurentis, «The Technology of Gender», *ό.π.*, σσ. 1-30.

Ακόμα και όταν το φύλο μοιάζει να παγώνει στις πιο πραγματοποιημένες μορφές και το «πάγωμα» αυτό είναι μια επίμονη και ύπουλη πρακτική που υποθάλπεται και ρυθμίζεται με ποικίλα κοινωνικά μέσα. Για την Μπωβουάρ, δεν είναι ποτέ δυνατό να γίνεις τελικά γυναίκα, σαν να υπήρχε ένας σκοπός, ο οποίος διέπει τη διαδικασία της¹⁰³

Μάλιστα, η Butler υποστηρίζει ότι το κοινωνικό φύλο ουδεμία σχέση έχει με το βιολογικό και γι' αυτό η συσχετίσή τους είναι προβληματική. Για την ακρίβεια, ο συλλογισμός της δεν σταματάει εκεί, αλλά εκφράζει ότι το βιολογικό φύλο εξ ορισμού είναι καταρχήν κοινωνικό.¹⁰⁴ Έτσι, γι' αυτήν το κοινωνικό φύλο είναι μία επιτέλεση πλήθους πράξεων που αναπόφευκτα συμβαίνει χωρίς καν να μπορεί το υποκείμενο να αντιληφθεί την ίδια τη διαδικασία, σε σημείο που, αν ένα υποκείμενο προσπαθήσει να επιλέξει φύλο, θα πρέπει να ερμηνεύσει τις κοινωνικές νόρμες κατάλληλα.¹⁰⁵ Αυτό σημαίνει ότι το υποκείμενο είναι το αποτέλεσμα του φύλου κι όχι η αιτία του προσδιορισμού, επομένως τόσο το κοινωνικό όσο και το βιολογικό είναι «φασματικές πολιτισμικές κατασκευές, οι οποίες περιγράφουν και ορίζουν το σώμα»¹⁰⁶. Γι' αυτό η Drucilla Cornell προτείνει ως αφετηρία της σκέψης το σημείο εντός της διαφοράς των φύλων, αν και αναγνωρίζει ότι θεωρητική ντερριαντιανή βάση αποτελεί ουτοπία, την οποία χρησιμοποιεί ως πολεμική, γιατί αμφισβητεί τα κυρίαρχα μοντέλα σκέψης.¹⁰⁷

¹⁰³ J. Butler, *Αναταραχή Φύλου*, ό.π., σ. 61.

¹⁰⁴ J. Butler, «Υποκείμενα βιολογικού φύλου / κοινωνικού φύλου / επιθυμίας», *Αναταραχή Φύλου*, ό.π., σσ. 25-62.

¹⁰⁵ S. Salih, *Εισαγωγή στην Τζούντιθ Μπάτλερ*, (μτφρ. Μ. Μεντίνης), (επιστ. επιμ. Κ. Μάκη), Αθήνα, Oposito, 2018, σ. 80.

¹⁰⁶ Ό.π., 85.

¹⁰⁷ D. Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1992, σ. 182.

Μέρος Α΄: Οι Εβραίοι ως θύματα

Κεφάλαιο 2: Οι Εβραίοι ως θύματα στη νεοελληνική πεζογραφία

2.1 Οι Εβραίοι ως θύματα του Ολοκαυτώματος

Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση –πάντοτε από την πλευρά της πεζογραφίας– της εικόνας των Εβραίων ως θύματα των Ναζί, θεωρείται σημαντικό να αναφέρουμε ότι οι Εβραίοι ήταν η μεγαλύτερη ομάδα αμάχων του Β΄ Παγκοσμίου πολέμου που διώχθηκε, ταπεινώθηκε και εξοντώθηκε συστηματικά από το χιτλερικό καθεστώς. Η γενοκτονία αυτή των Εβραίων είναι γνωστή με τον όρο «Ολοκαύτωμα»¹⁰⁸. ο όρος αυτός εμπεριέχει την έννοια της αρχαίας θυσίας. Χαρακτηριστικά είναι όσα σχολιάζει η Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου:

«Η γενοκτονία των Εβραίων από τους Γερμανούς ναζιστές είναι γνωστή με την ονομασία “Ολοκαύτωμα”, λέξη της αρχαίας ελληνικής που σημαίνει «θυσία διά της πυράς».¹⁰⁹

Το ολοκαύτωμα των Εβραίων είναι το μεγαλύτερο έγκλημα του 20ού αιώνα και ένας από τους μεγαλύτερους ομαδικούς διωγμούς στην ιστορία της ανθρωπότητας. Αναρίθμητοι είναι σε διεθνές επίπεδο οι συγγραφείς που αποτυπώνουν αυτή την ανείπωτη τραγωδία στα έργα τους, μεταξύ των οποίων και σημαντικοί Έλληνες, όπως

¹⁰⁸ Ενδεικτικά βλ.: Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, «Το Ολοκαύτωμα: διωτικός μηχανισμός και αφηγηματική λειτουργία», *Σύγχρονα Θέματα*, τ.χ. 52 – 53 (Ιουλ. – Δεκ.) 1994, σ. 7. Επίσης: Δημήτρης Γουλής, «Η σιωπή της Ρουθ και η φωνή της Ρεβέκκας: εικόνες Εβραίων και απόηχοι της Shoah στην ελληνική λογοτεχνία για παιδιά και νέους», *Κείμενα*, τ.χ. 17, (Ιούλιος 2013), σ. 1 (<http://keimena.ece.uth.gr/main/t17/01-goulis.pdf>). Βλ. ακόμα: Carmon, Arye, «Teaching the Holocaust in Israel: The Dilemma as a Disturbing Reality and Pedagogical Concept», *Methodology in the Academic Teaching of the Holocaust*, (επιμ.: Zev Garber), Νέα Υόρκη: University Press of America, 1988, σ. 75-91, Cohen, Erik, «Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence», *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, (επίμ.: Alan Morinis), Λονδίνο, Greenwood Press, 1992 σ. 47-61, ‘Abd el- ūhāb al-Misīrī, Al- ‘aīdūlūgiāt al- shīūnīāt, (Η Σιωνιστική ιδεολογία), Β΄ τόμος, εκδόσεις ‘Alām al-ma’refāt, Κάιρο, 1983, σ. 438-442, Ġakī Fledmān, Fī a ‘qab al-esteġlāl al-isrāīlī lelmaḥraqāt: al-ūfūa al-šababīāt al- isrāīlīāt īla Būlandā ūa al-haūīāt al-qaūmīāt (Στη συνέχεια της Ισραηλινής Εκμετάλλευσης του Ολοκαυτώματος: Αντιπροσωπείες Νεολαίας του Ισραήλ στην Πολωνία και η Εθνική Ταυτότητα), περιοδικό Qaḏī srāīlīāt τ.χ., 36, (2014), σ. 9.

¹⁰⁹ Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, *Η γραφή και η βάσανος: Ζητήματα λογοτεχνικής αναπαράστασης*, Αθήνα, Πατάκη 2000, σ. 181.

οι Ιάκωβος Καμπανέλλης,¹¹⁰ Λιλή Ζωγράφου,¹¹¹ Γιώργος Ιωάννου,¹¹² Βασίλης Βασιλικός,¹¹³ κ.ά.

Η γερμανική θηριωδία και η χιτλερική ιδεολογία περί Αρίας φυλής ήταν βασισμένη σε μία διαστρεβλωμένη εκδοχή της δαρβινικής θεωρίας περί της εξέλιξης των ειδών. Η ιδεολογία αυτή αποτυπώνεται από τον Μιχάλη Σπέγγο στο μυθιστόρημά του *Η Τελευταία Συγγνώμη* (2014).¹¹⁴ Συγκεκριμένα ως εκφραστής της παρουσιάζεται ένας Γερμανός λοχαγός του στρατοπέδου συγκέντρωσης Μπέργκεν – Μπέλσεν, ο Μίχαελ, σε τρεις Εβραίους κρατούμενους, ένας εκ των οποίων ο Άζερ:

«Το Σατό οτ μπαγί δεν προοριζόταν για ουρανίσκους κατώτερης ποιότητας, παρά μόνο για Αρίους, για ανθρώπους εξελεγμένους στα υψηλότερα στάδια [...] κάποτε δεν υπήρχαν άνθρωποι. Υπήρχαν πιθηκοειδή. [...] Κάποιοι εξελίχτηκαν σε πιθηκάνθρωπους και κάποιοι παρέμειναν πίθηκοι».¹¹⁵

Όπως φαίνεται τα μέλη της Αρίας φυλής θεωρούν τους εαυτούς τους εξελεγμένα είδη, κάτι που τους δίνει το δικαίωμα να κάνουν θηριωδίες στα μη εξελεγμένα πιθηκοειδή, όπως είναι, κατά τη γνώμη τους, οι Εβραίοι. Ο Μίχαελ φτάνει στο σημείο να υποστηρίξει ότι οι Άριοι έφεραν στο αστικό περιβάλλον τους Εβραίους, καθώς ήθελαν να εκμεταλλευθούν τον φυσικό πλούτο της ζούγκλας· όμως οι Εβραίοι έκαναν κατάχρηση της φιλοξενίας των Γερμανών, οι οποίοι δικαίως τους εξοντώνουν στα στρατόπεδα συγκέντρωσης:

«Βρίσκεστε εδώ γιατί μπορέσαμε να σας φέρουμε. Γιατί γίναμε δυνατότεροι, αλλά και γιατί θέλουμε τη ζούγκλα σας με τα δέντρα της και τα φρούτα της τα ζουμερά που, μεταξύ μας, με δολιότατο τρόπο αρπάξατε κάποτε μέσα απ' τα χέρια μας. Όταν βρεθήκατε σε ανάγκη σας προσφέραμε φιλοξενία στη χώρα μας. Εσείς το εκμεταλλευτήκατε, μεγαλώσατε [...] φτάσατε μέχρι τον ουρανό και δεν καταδεχόσαστε να κοιτάτε κάτω εμάς ...τα σκουλήκια. Να όμως που

¹¹⁰ Ιάκωβος Καμπανέλλης, *Μαουτχάουζεν*, Αθήνα, Κέδρος, 1981.

¹¹¹ Λιλή Ζωγράφου, *Οι εβραίοι κάποτε (Μικαέλ)*, Αθήνα, Εστία, 1966 και Λιλή Ζωγράφου, *Αντιγνώση, τα Δεκανίκια του Καπιταλισμού*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1983.

¹¹² Γιώργος Ιωάννου, «Εν ταις ημέραις εκείναις», *Η πρωτεύουσα των προσφύγων*, Αθήνα, Κέδρος, 1984, σ. 58-70. Γιώργος Ιωάννου, «Το κρεβάτι», *Η σαρκοφάγος*, Αθήνα, Κέδρος 1971, σ. 39-43. Γιώργος Ιωάννου, «Το ξεκλήρισμα των Εβραίων», *Το δικό μας αίμα*, Αθήνα, Κέδρος, 1978, σ. 45-62.

¹¹³ Βασιλικός Βασίλης, *Αναμνήσεις από τον Χείρωνα και άλλες ιστορίες*, Αθήνα, Εστία, 1974. Βασιλικός Βασίλης, «Ο φίλος μας ο Ίννο», *Οι ρεμπέτες και άλλα διηγήματα*, Αθήνα, Χιωτέλλης, 1977, σ. 69-74. Βασιλικός Βασίλης, *Θύματα ειρήνης*, Αθήνα, Νέα Σύνορα, 1956.

¹¹⁴ Μιχάλης Σπέγγο, *Η Τελευταία Συγγνώμη*, Αθήνα, Διόπτρα 2014.

¹¹⁵ Ο.π., σ. 437.

τα σκουλήκια αποδείχτηκαν δυνατότερα και το πριόνισαν το δέντρο [...] και πέσατε κάτω και τσακιστήκατε [...] και αφού δεν προλάβετε να μας τη φέρετε εσείς, σας τη φέραμε εμείς»¹¹⁶

Βέβαια οι Γερμανοί, για να αποφύγουν τις γενικευμένες αντιδράσεις, υλοποίησαν το σχέδιο εξόντωσης των Εβραίων, προσέχοντας να μην φανερώσουν εξαρχής τις προθέσεις τους, αλλά αντίθετα, όπως αναφέρει ο Νίκος Α. Κοκάντζης στη νουβέλα του *Τζιοκόντα*, «[α]ρχίσανε ύπουλα κι ανεπαίσθητα στην αρχή, τα πρώτα μέτρα τους να φαίνονται σχεδόν αθώα κι ύστερα να γίνονται διαρκώς και πιο φανερά, διαρκώς και πιο ανελέητα».¹¹⁷

Από τα παραπάνω είναι προφανές ότι στη σειρά των μυθιστορημάτων που παρατίθενται στο παρόν κεφάλαιο οι Εβραίοι αποτελούν τον Άλλο προς την κυρίαρχη ταυτότητα των Ναζί και εν γένει αυτών που ήταν αποδεκτοί από τους Ναζί, δηλαδή των μελών της Άριας φυλής. Έτσι, αυτή η ιδεολογική ορίζουσα σε συνδυασμό με τις ιστορικές συνθήκες, που επέτρεψαν στις στρατιωτικές δυνάμεις του Τρίτου Ράιχ να εξαπλωθούν σε σημείο να ελέγχουν το μεγαλύτερο μέρος της Ευρώπης μέχρι το 1943, έδωσε τη δυνατότητα στους Ναζί να αναχθούν στην κυρίαρχη ταυτότητα και να εκφράσουν το χρόνιο κοινωνικό στερεοτυπικό μίσος προς τους Εβραίους.

Το πρώτο βήμα που οι Ναζί ακολουθούσαν, πριν οδηγήσουν τους Εβραίους στα στρατόπεδα συγκέντρωσης, ήταν η δημιουργία γκέτο. Χαρακτηριστικό επί του προκειμένου είναι το παρακάτω απόσπασμα από το διήγημά του «Εν ταις ημέραις εκείναις»¹¹⁸ —ενός από τους σημαντικότερους πεζογράφους της μεταπολεμικής γενιάς, που ενσωματώνει συχνά στα έργα του Εβραίους λογοτεχνικούς χαρακτήρες¹¹⁹ και αφορμάται από τις προσωπικές του εμπειρίες, τις οποίες χρησιμοποιεί ως βάση,

¹¹⁶ Ό.π., σ. 439

¹¹⁷ Νίκος Α. Κοκάντζης, *Τζιοκόντα*, Αθήνα, Πατάκη, 2013, σ. 106.

¹¹⁸ Γιώργος Ιωάννου, «Εν ταις ημέρες εκείναις». *Η Πρωτεύουσα των Προσφύγων*, ό.π., σ. 58-70.

¹¹⁹ Τριαντάφυλλος Κωτόπουλος, «Οι Εβραίοι ήρωες στο κειμενικό σύμπαν του Γ. Ιωάννου», *Φιλολογίας*, τ.χ 124, (2006), σ. 234 (233-240).

για να προβάλει τα βιώματα¹²⁰ μιας ολόκληρης κοινωνίας¹²¹— του Γιώργου Ιωάννου.¹²²

«Όταν ήρθε το φρικτό πλήρωμα του χρόνου, την άνοιξη του 1943, και αποφάσισαν να κινήσουν το διωγμό [...] ένα από τα προσωρινά γκέτο που δημιούργησαν ήταν και αυτό το Ταυ των οδών Ιουστινιανού και Σιατίστης. [...] Είναι γνωστή [...] η διαδικασία που τηρήθηκε για να επιτευχθεί, χωρίς ιδιαίτερη αναταραχή, το μάντρωμα τόσων χιλιάδων ανθρώπων».¹²³

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο τίτλος του διηγήματος αποτελεί δάνειο από την *Βίβλο*. Η επιλογή αυτή δεν είναι τυχαία· ο Ιωάννου θέλει να παρουσιάσει το Ολοκαύτωμα ως καταστροφή βιβλικών διαστάσεων αλλά και τους Εβραίους ως βιβλικό λαό στον οποίο αρμόζει η βιβλική γλώσσα.¹²⁴ Τα παιδιά, ωστόσο, δεν μπορούσαν να αντιληφθούν την επερχόμενη καταστροφή, και έτσι χλευάζουν τον Εβραίο συμμαθητή τους Μπεραχιά, μόλις τον βλέπουν να έρχεται στο σχολείο φορώντας το άστρο του Δαβίδ:

«Ο συμμαθητής μας –στο Γ΄ Γυμνάσιο αρρένων – Μπεραχιάς ήρθε στο σχολείο φορώντας το άστρο του. Τα παιδιά, που δεν καταλάβαιναν από τέτοια, είδαν το πράγμα από την εύθυμη πλευρά και άρχισαν να τον πειράζουν [...] ένας τους έκανε ένα χάρτινο σταυρό, πήρε ρετσίνι από τα πεύκα της αυλής και κόλλησε το σταυρό στη ράχη του Μπεραχιά στο παλτό του».¹²⁵

¹²⁰ Κατά τον Γιώργου Αράγη, τα βιώματα δεν είναι μόνο οι καθημερινές καταστάσεις και εμπειρίες· είναι ένα «γίγνεσθαι» το οποίο οδηγεί σταδιακά στην εκδήλωση μιας «δυνάμει προσωπικότητας», βλ.: Γιώργος Αράγης, *Αστική εμπειρία και αστική ιθαγένεια της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας (Δοκίμια)*, Αθήνα, εκδόσεις. Σοκόλη, 2001, σ. 137, και: Ν. Ι. Καραδήμου, «Στοιχεία Θεματικής και Ποιητικής στο Έργο του Γιώργου Ιωάννου», *Γράμματα και τέχνες*, τ.χ. 62 (Μάρτος και Απρίλιος, 1991), σ. 12.

¹²¹ Γιώργος Αράγης, *Για τον Γιώργο Ιωάννου*, Ίνδικτος, Αθήνα, 2007, σ. 52-53. Βλ.: επίσης Δημοσθένης Κούρτοβικ, *Έλληνες μεταπολεμικοί συγγραφείς: ένας κριτικός οδηγός*, Αθήνα, Πατάκης, 1995, σ. 99.

¹²² Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι κατά την περίοδο της Κατοχής, ο Ιωάννου ήταν ακόμα έφηβος και συνεπώς υπήρξε αυτόπτης μάρτυρας των τεκταινομένων και της εβραϊκής τραγωδίας. Με την οικογένειά του ζούσε στη Θεσσαλονίκη, στην περιοχή της «Παλαιάς Ομβριακής», την πολυπληθέστερη εβραϊκή συνοικία της πόλης. Ήταν μια συνοικία που στιγματίσε βαθιά τον συγγραφέα με εμπειρίες και αναμνήσεις, οι οποίες προβάλλονται έντονα με έναν ιδιαίτερο μοναδικό τρόπο μέσα από τα έργα του. Βλ.: Τριαντάφυλλος Κωτόπουλος, «Οι Εβραίοι ήρωες στο κειμενικό σύμπαν του Γ. Ιωάννου», *Φιλολογία*, τ.χ. 124, (2006), σ. 234, και: Έλενα Χουζούρη, *Η Θεσσαλονίκη του Γιώργου Ιωάννου*, Αθήνα, Πατάκης, 1994, σ. 32.

¹²³ Γιώργος Ιωάννου, «Εν ταις ημέραις εκείναις», *Η Πρωτεύουσα των Προσφύγων*, ό.π., σ. 60 – 61.

¹²⁴ Κυβωτίδου Μαρία, *Η παιδική ηλικία Ελλήνων Εβραίων της Θεσσαλονίκης την περίοδο της Κατοχής στην ελληνική λογοτεχνία*, Μεταπτυχιακή εργασία, ΑΠΘ, Τμήμα Επιστημών Προσχολικής Αγωγής και Εκπαίδευσης, 2018, σ. 28.

¹²⁵ Γιώργος Ιωάννου, «Εν ταις ημέραις εκείναις», *Η Πρωτεύουσα των Προσφύγων*, ό.π., σ. 62.

Βέβαια, όπως ήδη αναφέρθηκε, η δημιουργία των γκέτο ήταν απλώς η αρχή. Στη συνέχεια οι Εβραίοι οδηγήθηκαν σε στρατόπεδα συγκεντρώσης, όπου καθημερινά έπρεπε να κάνουν βαριές χειρωνακτικές εργασίες και να υπομείνουν τις βιαιοπραγίες των Ες-Ες· χαρακτηριστικό επί του προκειμένου είναι το ακόλουθο απόσπασμα από το μυθιστόρημα *Οι Εβραίοι Κάποτε* της Λιλή Ζωγράφου:

«Φτάσαν στον περίβολο του κρεματόριου, όπου χτίζανε ένα καινούριο χτίριο. Ο Ερρίκο κουβαλούσε χαλίκι με το χειραμάξι και γέμιζε τη μπετονιέρα. Σε λίγο είχε την εντύπωση πως τα χέρια του είναι περασμένα σε σούβλες. Ο Ες-Ες τον χτύπησε με το βούρδουλα. Πάλι τρελάθηκε από το φόβο του και πάλι άρχισε να τρέχει. Και πάντα άμα τρέχει ο μπάμπια Ρίκο, οι Γερμανοί ξεκαρδίζονται στα γέλια».¹²⁶

Ο εκφοβισμός και η τρομοκρατία εις βάρος των Εβραίων είναι πλέον ρουτίνα για τους Γερμανούς, αφού οι αξιωματικοί Γερμανοί χρησιμοποιούσαν μαστίγια και αμολούσαν τα σκυλιά τους απάνω στους Εβραίους, τους έβριζαν και τους φώναζαν ασταμάτητα και επινοούσαν βασανιστήρια, για να τους ταπεινώνουν. Επιπλέον, οι Γερμανοί ανάγκαζαν τους Εβραίους να μαζέψουν και να θάψουν τους νεκρούς, που ήταν ιδιαίτερα ταπεινωτικό και συνάμα τραγικό για τους ίδιους.¹²⁷

Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί ότι το θεματικό μοτίβο του βασανισμού των Εβραίων συνδέεται σε αρκετά πεζογραφικά έργα με την πλατεία Ελευθερίας στη Θεσσαλονίκη, η οποία υπήρξε —σύμφωνα με μαρτυρίες— τόπος ταπείνωσης και εξαθλίωσης του ανδρικού Εβραϊκού πληθυσμού και στα λογοτεχνικά έργα αποκτά συμβολικές διαστάσεις.¹²⁸ Αναλυτικότερα, στο πλαίσιο των πρώτων αντιεβραϊκών μέτρων του Οκτώβριου του 1942, στη συγκεκριμένη πλατεία σε διάστημα τριών μηνών καταγράφηκαν περίπου εννέα χιλιάδες άρρενες Εβραίοι ηλικίας από 18 έως 45 ετών. Οι άνθρωποι αυτοί εξαναγκάζονταν σε πολύωρη παραμονή κάτω από τον ήλιο και στη

¹²⁶ Λιλή Ζωγράφου, *Οι Εβραίοι Κάποτε* (Μίκαελ), ό.π., σ. 162 – 163.

¹²⁷ Βλ.: Mark Mazower, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ: η εμπειρία της Κατοχής*, (μτφρ.: Κώστας Κουρεμένος), Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1994, σ. 257

¹²⁸ Βλ.: Αναστασία Νάτσινα, «Γιώργου Ιωάννου Επιτάφιος θρήνος και Καταπακτή: Μια ηθική πρόταση» (2005): *Για τον Ιωάννου. Κριτικά κείμενα*, (εισαγ.: Δημήτρης Κόκορης), Εκδόσεις Αιγαίον Λευκωσία, 2013, σ. 406-416.

συνέχεια υποβάλλονταν σε ταπεινωτικές γυμναστικές ασκήσεις.¹²⁹ Το ιστορικό αυτό γεγονός έχει ενσωματώσει ο Νίκος Κοκάντζης στην *Τζιοκόντα*:

«Κι ύστερα ήρθε εκείνη η μέρα όταν όλοι οι άρρενες Εβραίοι υποχρεωθήκανε να συναχτούνε στην πλατεία Ελευθερίας κι εκεί τους αναγκάσανε να γονατίσουνε στο χώμα και να μείνουνε εκεί, ακίνητοι, από τις οχτώ το πρωί μέχρι τις δύο το μεσημέρι, οι νέοι και οι γέροι και οι άρρωστοι κι ακόμα κι οι ραβίνοι, κάτω από το φριχτό τον ήλιο, να τους δέρνουνε και να τους χτυπούνε αν τολμούσανε να κουνηθούνε ή αν δεν αντέχανε και πέφτανε από εξάντληση, χωρίς κανένα λόγο να δώσουνε για τη συγκέντρωση αυτή, τίποτε, μόνος λόγος η υποταγή κι η ταπείνωση, ένα απίστευτο θέαμα ενός απίστευτου μαύρου αστείου που ‘βαλε το σημάδι του θανάτου πάνω απ’ όλους, τα θύματα αλλά και τους θύτες, κι εμείς το ζήσαμε όλες τις ώρες που κράτησε, το είδαμε να γίνεται μπροστά στα μάτια μας και γυρίσαμε στα σπίτια μας και το σημάδι του θανάτου σφράγισε και τις δικές μας τις καρδιές και τώρα ξέραμε πως τίποτε πια δεν θα τους σταματούσε, από τίποτε δεν θα υποχωρούσανε».¹³⁰

Μια άλλη μυθιστοριογράφος που αποτυπώνει το γεγονός αυτό είναι η Λία Μεγάλου-Σεφεριάδη· ειδικότερα στο μυθιστόρημά της *Μια γλυκιά καλοκαιριάτικη βραδιά* διαβάζουμε:

«Η μεγάλη πλατεία είχε γεμίσει ασφυκτικά. Ο ήλιος έκαιγε όσο περνούσε η ώρα όλο και πιο πολύ. Όποιος προσπαθούσε να προστατευτεί με καπέλο ή εφημερίδα δεχόταν καμτσικιές. Ορισμένοι διατάχτηκαν να βγουν μπροστά. Ενώ οι Γερμανοί χτυπούσαν, έφτυναν, έβριζαν, εκείνοι έπρεπε να πεδούν σαν βάτραχοι, να κάνουν τούμπες, να κυλιούνται στο χώμα, να σέρνονται στη

¹²⁹ Αλέξανδρα Πατρικίου, «Να φύγουν: οι Εβραίοι ως εχθροί της νέας Ευρώπης στον κατοχικό τύπο της Θεσσαλονίκης», *Αθέατες όψεις της ιστορίας: κείμενα αφιερωμένα στον Γιάννη Γιανουλόπουλο*, (επιμ.: Δέσποινα Ι. Παπαδημητρίου, Σεραφείμ Ι. Σεφεριάδης), Αθήνα, Ασίνη, 2012, σ. 245. Βλ. επίσης: Mark Mazower, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ*, ό.π., σ. 266, Μαγκριώτης Δημητρίου, *Θυσίαι της Ελλάδος και εγκλήματα Κατοχής κατά τα έτη 1941-1944*, Αθήνα, 1949, σ. 159, Χέρμαν Φρανκ Μάγερ, *Αιματοβαμμένο εντελβάις: Η Ιν ορεινή μεραρχία, το 22ο ορεινό σώμα στρατού, και η εγκληματική δράση τους στην Ελλάδα, 1943-1944*, τόμ. Β' (μτφρ.: Γιάννης Μυλωνοπούλος), Αθήνα, Εστία, 2009, σ. 187. Για το ίδιο στοιχείο βλέπε και: Ρίκα Μπενβένιστε, *Αυτοί που επέζησαν: αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, Αθήνα, Πόλις, 2016, σ. 61 και 380, όπου και αναφέρει ότι «περίπου 9.000 θεσσαλονικείς Εβραίοι, ηλικίας 18-45 συγκεντρώθηκαν στην πλατεία Ελευθερίας, καταγράφηκαν, και από αυτούς 3.500 οδηγήθηκαν σε καταναγκαστικά έργα».

¹³⁰ Νίκος Α. Κοκάντζης, *Τζιοκόντα*, ό.π., σ. 107 – 108

σκόνη. [...] Ο διπλανός του Ζακ δεν συνεργόταν. Βάλθηκαν να τον κλωτσούν στο σώμα, στο κεφάλι. Ήταν ήδη νεκρός».¹³¹

Άλλα πεζογραφικά έργα εστιάζουν και στην πομπή των Εβραίων προς το σιδηροδρομικό σταθμό, μια στιγμή ιδιαίτερα αποκαρδιωτική και θλιβερή. Μια σιωπηρή παρέλαση ανθρώπων με τα λιγοστά τους αντικείμενα οδεύει προς το θάνατο, ενώ ο υπόλοιπος κόσμος παρίσταται ως παθητικός θεατής, βλέπει ανάμεσά του φίλους και γνωστούς, εντούτοις είναι ανήμπορος να αντιδράσει:

«[...] Και θρηνούσαν ‘δεν άφησαν ούτε έναν’ κι είχαμε παγώσει όλοι, κοκάλωσαν στα παράθυρα, σαν ακίνητες φωτογραφίες όταν είδαν να κατηφορίζει η πομπή, να σέρνεται, να μην έχει τελειωμό ή έλεος».¹³²

Ενδιαφέρουσα είναι η ψυχολογική σκιαγράφηση των συναισθημάτων των αιχμάλωτων Εβραίων (με επικρατούσα τον φόβο και την καχυποψία) μέσα στο τρένο που επιχειρεί η Λία Μεγάλου – Σεφεριάδη:

«Εδώ οι Γερμανοί ελέγχανε επισταμένως. Ο Ζακ, αν και θεωρητικά μπορούσε να ταξιδέψει κανονικά, προτίμησε να κρυφτεί στην ατμομηχανή μέσα σ’ ένα σωρό κάρβουνα. [...] Όταν ξεκίνησε το τρένο, ο Ζακ έβγαλε το κεφάλι έξω από τα κάρβουνα και πήρε την πιο βαθιά ανάσα της ζωής του».¹³³

Μια ανάλογη εικόνα συγκέντρωσης Εβραίων απαντά και στο μυθιστόρημα του Μιχάλη Σπέγγου *Η Τελευταία Συγγνώμη*. Συγκεκριμένα οι Γερμανοί, καθώς ήταν ορατή στον ορίζοντα η προοπτική της συντριβής του Ράιχ, οργανώνουν στα Γιάννενα μεγάλη επιχείρηση συγκέντρωσης Εβραίων, με σκοπό να τους στείλουν για εξόντωση στα στρατόπεδα συγκέντρωσης. Έτσι, με σε κλίμα εκφοβισμού και απειλών, οι διατάζουν του Εβραίους:

¹³¹ Λία Μεγαλου – Σεφεριάδη, *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά*, Αθήνα, Καστανιώτης, 2001, σ. 315 – 316.

¹³² Νίκος Μπακόλας, *Η μεγάλη Πλατεία, ιστορία των μέσων και των νέων χρόνων*, Αθήνα, Κέδρος 2014, [1η 1988], σ. 336

¹³³ Λία Μεγαλου – Σεφεριάδη, *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά*, ό.π., σ. 322.

«Ντυθείτε καλά, πάρτε μερικά τρόφιμα και βγείτε έξω. Μη λείψει κανένας, γιατί θα εκτελέσουν όλη την οικογένεια. Μη διανοηθείτε μα κρυφτείτε γιατί θα ψάξουν τα σπίτια».¹³⁴

Και εδώ η εικόνα τόσο της πομπής των Εβραίων όσο και των ανήμπορων να βοηθήσουν βουβών θεατών είναι τραγική:

«Τα φορτηγά ξεκίνησαν το ταξίδι τους για την κόλαση, το ένα πίσω από το άλλο. [...] Στο ύψος του γηροκομείου η θλιβερή πομπή σταμάτησε. Δεξιά κι αριστερά ήταν μαζεμένος κόσμος που κοίταζε αμίλητος. Οι περισσότεροι έβλεπαν πάνω στα καμiónια φάτσες γνωστές, αλλά δεν τολμούσαν να τους μιλήσουν».¹³⁵

Πολλοί Εβραίοι φαίνεται ότι δεν είχαν συνειδητοποιήσει τη σκληρή μοίρα που τους περίμενε στα στρατόπεδα συγκέντρωσης· χαρακτηριστικό παράδειγμα επί του προκειμένου είναι ο προβληματισμός της Μαντάμ Σιντώ —στο πεζογράφημα¹³⁶ του Γιώργου Ιωάννου *Το Δικό μας Αίμα*— για την πιθανή δυσκολία επικοινωνίας με τους αλλόγλωσσους Εβραίους:

«Ο μεγάλος καημός της Μαντάμ Σιντώ, μιας κυρίας που κατοικούσε στο σπίτι μας, ήταν πως οι Εβραίοι της Κρακοβίας μιλούν άλλη γλώσσα, και δεν θα μπορούσαν να συνεννοηθούν».¹³⁷

Η έλλειψη συνειδητοποίησης που χαρακτηρίζει πολλούς Εβραίους φαίνεται ότι είναι κάτι που “βολεύει” τους Γερμανούς, οι οποίοι αρχικά θέλουν να τους ενισχύσουν

¹³⁴ Μιχάλης Σπέγγος, ό.π., σ. 242.

¹³⁵ Μιχάλης Σπέγγος, *Η Τελευταία Συγγνώμη* ό.π., σ.245.

¹³⁶ Είναι σημαντικό να αναφέρουμε ότι ο Ιωάννου στο πεζογράφημά του κάνει ένα συνδυασμό από διαφορετικά αφηγηματικά είδη, όπως το δοκίμιο, το χρονικό και το σχόλιο. Επίσης, αξιοποιεί διάφορες εκφραστικές δεξιότητες, όπως την εξομολογητική διάθεση, την παρατήρηση, την περιγραφή, τη μνήμη, τη φαντασία και τον συνειρμό. Όπως παρατηρεί ο Π. Μουλλάς, πρόκειται για μια μετάβαση από το κλασικό μονόπλευρο διήγημα, που η πλοκή του εκτυλίσσεται γύρω από μια συγκεκριμένη ιστορία, στο σύγχρονο και πολύπλευρο διήγημα. Βλ.: Χάιδω Ι. Κούλη «Περιθωριακές ταυτότητες στο ελληνικό μεταπολεμικό διήγημα». Διπλωματική Εργασία, ΕΚΠΑ, Τομέας Νεοελληνικής Φιλολογίας, 2018, σ. 62, Γ. Ιωάννου, «Ο πεζογράφος Στέλιος Ξεφλούδας», *Εφήβων και μη*, Αθήνα, Κέδρος, 1982 [5^η], σ. 234, Αλέξης Ζήρας, «Συνέχεια και Αναγέννηση της Ηθογραφίας στο έργο του Γιώργου Ιωάννου», *Γράμματα και τέχνες*, τ.χ. 62 (Μάρτιος και Απρίλιος, 1991) σ. 4.

¹³⁷ Γιώργος Ιωάννου, «Το ξεκλήρισμα των Εβραίων», *Το δικό μας αίμα*, ό.π., σ.57.

την πλάνη στην οποία βρίσκονταν, με διάφορες τεχνικές παραπλάνησης. Δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα απαντούν στο μυθιστόρημα *Οι Εβραίοι Κάποτε* της Λιλής Ζωγράφου. Καταρχάς, οι Γερμανοί, για να μην κινήσουν τις υποψίες, παραπλανούσαν τους μελλοθανάτους με ψεύτικες υποσχέσεις και τους άφηναν να πάρουν μαζί τους πολλά καθημερινά αντικείμενα τα οποία θα τους ήταν παντελώς άχρηστα στα στρατόπεδα συγκέντρωσης:

«Τον Εβραϊκό πληθυσμό της Ρόδου τον είχαν ξεσηκώσει με χίλιες ψευτιές και υποσχέσεις. Και τι δεν κουβαλούσαν μαζί τους! Καλάθια, κούνιες, κιβώτια, ξεκοιλιασμένους μπόγους απ' όπου ξεπρόβελναν παρδαλά φουστάνια, τετζερέδια και ψάθινα καπέλα».¹³⁸

Μάλιστα, για να δημιουργήσουν την ψευδαίσθηση κανονικού ταξιδιού, έβαζαν του Εβραίου να πληρώσουν το εισιτήριο του τραίνου που θα τους οδηγούσε στα στρατόπεδα συγκέντρωσης:

«Ο γερμανικός σιδηρόδρομος [...] ήταν τότε πάντοτε διαθέσιμος να μεταφέρει κάθε φορτίο έναντι αμοιβής. [...] Στην περίπτωση της Θεσσαλονίκης, ο λογαριασμός ανέβηκε στα δυο εκατομμύρια μάρκα παρά την εκδρομική ταρίφα. Ο στρατιωτικός διοικητής της Θεσσαλονίκης, ο Μαξ Μέρτεν, χρηματοδότησε τις μεταφορές των Εβραίων από τις περιουσίες τους που είχαν κατασχεθεί, καθώς για την εξόντωσή τους δεν υπήρχε κανένας κρατικός προϋπολογισμός».¹³⁹

Λίγο παρακάτω στο προαναφερθέν μυθιστόρημα της Λιλής Ζωγράφου, βλέπουμε τους Ναζί να συνεχίζουν την τακτικής της παραπλάνησης και κατά την έλευση των Εβραίων στα στρατόπεδα συγκέντρωσης. Συγκεκριμένα, ζητούν από τους Εβραίους να γδυθούν, αλλά να θυμούνται το νούμερο της κρεμάστρα που θα τοποθετήσουν τα ρούχα τους, για να μπορέσουν —υποτίθεται— να τα βρουν, όταν

¹³⁸ Λιλή Ζωγράφου, *Οι Εβραίοι Κάποτε* (Μίκαελ), ό.π., σ.71.

¹³⁹ Μπάρμπαρα Αξιοπούλου - Σπένγκλερ, «Μεθοδολογικές σκέψεις για μια ιστορική προσέγγιση του Ολοκαυτώματος: η περίπτωση της Θεσσαλονίκης», *Σύγχρονα Θέματα*, τ.χ. 52 – 53 (Ιούλ. – Δεκ.) 1994, σ. 85.

βγουν από το λουτρό. Έτσι, τους δημιουργούν ένα ψευδαισθητικό κλίμα εμπιστοσύνης, κάτι που τους επιτρέπει να υλοποιήσουν το σχέδιό τους:

«Και τώρα προσοχή. Να γδυθείτε όλοι σας τελείως και να κρεμάσετε τα ρούχα σας σε μια από τις κρεμάστρες που βλέπετε ολόγυρα στη σειρά. Να θυμάστε μόνο καλά το νούμερο της κρεμάστρας σας, για να ξαναβρείτε εύκολα τα πράγματά σας, όταν θα βγείτε από το λουτρό. Πετσέτες και σαπούνι θα βρείτε μέσα στα ντους».¹⁴⁰

Βέβαια μέσα στον όλεθρο του Ολοκαυτώματος υπάρχουν και περιπτώσεις εκατοντάδων χιλιάδων Εβραίων που γλύτωσαν τον θάνατο. Ωστόσο, οι περισσότεροι από αυτούς χρωστούσαν τη ζωή τους περισσότερο στις παρακινδυνευμένες προσπάθειες μεμονωμένων ατόμων ή μικρών ομάδων, παρά στην αντίσταση κυβερνήσεων.¹⁴¹ Όσον αφορά στην Ελλάδα,, δεν ήταν λίγες οι φορές που οι Εβραίοι έτυχαν της συμπαράστασης και της σωτήριας βοήθειας πολλών Χριστιανών.¹⁴²

Πρόκειται για περίπτωση που έχει θεματοποιηθεί μεταξύ άλλων και στην αυτοβιογραφική νουβέλα του Νίκου Κοκάντζη *Τζιοκόντα*, όπου η χριστιανική οικογένεια του αφηγητή προσφέρεται να κρύψει την Εβραία Τζιοκόντα, όμως εκείνη προτιμά να ακολουθήσει τους δικούς της:

«Όταν οι πρώτες φήμες γίνανε βεβαιότητα για την επικείμενη συγκέντρωση και αποστολή των Εβραίων στα στρατόπεδα συγκεντρώσεως, ο πατέρας είχε προτείνει στον Τζακ να την κρύψουμε την Τζιοκόντα όταν εκείνοι θα έπρεπε να φύγουνε, να την κρατήσουμε για όσο θα χρειαζότανε – κι υπήρχανε αρκετές ελπίδες να μη μας πιάσουνε. Μα κι ο πατέρας της κι η μητέρα της, αν και βαθιά

¹⁴⁰ Λιλή Ζωγράφου, *Οι Εβραίοι Κάποτε (Μίκαελ)*, ό.π., σ. 122

¹⁴¹ Όντετ Βάρων-Βάσαρ, «Μια «σιωπή» των γραπτών πηγών», *Σύγχρονα Θέματα*, τ.χ. 52 – 53 (Ιουλ. – Δεκ. 1994) σ. 81.

¹⁴² Για παράδειγμα, υπήρχαν πολλοί Έλληνες Αρχιεπίσκοποι που επέτρεπαν σε ιερείς να βαφτίζουν μυστικά Χριστιανούς τους Εβραίους. Επίσης, ορισμένοι Αστυνομικοί διευθυντές διέταζαν τα αστυνομικά τμήματα να εκδίδουν χριστιανικές ταυτότητες σε Εβραίους, βλ.: Ρένα Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, Αθήνα, Πατάκης, 2018, σ. 46. Βλ. και: Ρίκα Μπενβένιστε, *Αυτοί που επέζησαν: αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, ό.π., σ. 54. Βλ. επίσης: Mark Mazower, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ: η εμπειρία της Κατοχής*, ό.π., σ. 587, και: Κοκκώνη Μαρίου, *Η καθημερινότητα της Κατοχής 1941-44*, Αθήνα, Αργύρη Βουρνά, 2011, σ. 73.

συγκινημένοι για την προσφορά μας, είχανε αρνηθεί χωρίς συζήτηση να χωρίσουνε απ' αυτήν».¹⁴³

Στο *Ομπρέλες στον Ουρανό* της Λουκίας Δέρβη μια Ελληνίδα ηθοποιός προθυμοποιείται να προσφέρει καταφύγιο στις Εβραίες αδερφές Σάρα και Μαζάλ:

«Μέσα σ' αυτό το κλίμα της τρομοκρατίας αλλά και της ευγνωμοσύνης προς τους σωτήρες μας εγκατασταθήκαμε στο Χαλάνδρι, σε μια μονοκατοικία μιας οικογενειακής φίλης του Έλι – της Αμαλίας. [...] Η Αμαλία ήταν ηθοποιός [...]. Ήταν μια ανύπαντρη, καλά διατηρημένη πενηντάρα, γεροντοκόρη «εκ πεποιθήσεως», μια καλή Χριστιανή».¹⁴⁴

Επίσης, στο διήγημα της Θεσσαλονικιάς ποιήτριας και μυθιστοριογράφου Λίας Μεγάλου – Σεφεριάδη «Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά», μια πλούσια Εβραία σώζεται από τον χριστιανό Μικρασιάτη αγαπημένο της, ενώ ολόκληρη η οικογένειά της εξοντώνεται. Πρόκειται για μια εβραϊκή οικογένεια της άρχουσας τάξης, «κλειστή», συντηρητική που υπακούει τυφλά στις εντολές του αδιάλλακτου πατέρα – πατριάρχη και δεν σπάει τη συνοχή της, δεν δέχεται να ενσωματωθεί με τους υπόλοιπους Έλληνες με αποτέλεσμα να οδεύσει προς το θάνατο.¹⁴⁵ Αντίστοιχα, στο μυθιστόρημα του Μιχάλη Σπέγγου *Η Τελευταία Συγγνώμη*, ο απαγορευμένος έρωτας ενός χριστιανού για μια Εβραία συμβάλλει στο να σωθεί τελικά η κοπέλα, ενώ η οικογένειά της, όπως και όλα τα μέλη της Ισραηλιτικής κοινότητας, θα εξοντωθούν. Είναι γεγονός, βέβαια, ότι στα δυο τελευταία έργα η ίδια η μοιρολατρική φύση των Εβραίων, η άρνησή τους να αφομοιωθούν, να ενσωματωθούν στο σύνολο συνέβαλε καθοριστικά στην εξόντωσή τους, πέρα από την ίδια τη γενοκτονία.¹⁴⁶

Βέβαια υπήρξαν και αρκετές περιπτώσεις Ελλήνων που αρνήθηκαν να βοηθήσουν τους Εβραίους, άλλοι επειδή δεν ήθελαν, άλλοι επειδή φοβήθηκαν τις συνέπειες. Ένα παράδειγμα της δεύτερης περίπτωσης απαντά στο μυθιστόρημα του Νίκου Μπακόλα *Η Μεγάλη Πλατεία*, όπου η Μυρσίνη, η γιαγιά της οικογένειας του Άγγελου, δίνοντας τη δική της εσωτερική πάλη, δεν ενδίδει τελικά στις ικεσίες της μητέρας της Μπετίνης να τους κρύψει. Ψυχρά και υπολογιστικά αρνείται να ρισκάρει τη ζωή της οικογένειά της:

¹⁴³ Νίκος Α. Κοκάντζης, *Τζιοκόντα* ό.π., σ. 109 – 110.

¹⁴⁴ Λουκία Δέρβη, *Ομπρέλες στον Ουρανό*, Αθήνα, Μελάνι, 2009, σ. 46 – 47.

¹⁴⁵ Λία Μεγάλου – Σεφεριάδη, *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά*, ό.π., σ. 124.

¹⁴⁶ Μιχάλη Σπέγγου, *Η Τελευταία Συγγνώμη*, ό.π., σ. 468. Και Λίας Μεγάλου – Σεφεριάδη, *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά*, ό.π., σ. 124.

«έλεγε η Μυρσίνη τρομαγμένη ‘θα καούμε όλοι’, κι έλεγε η άλλη ‘είσαι μάνα, νιώθεις από πόνο’, όμως δεν μπορούμε να την κρύψουμε, δεν έχουμε σίγουρα κρυψώνα’ και σκεφτότανε ο Άγγελος, το κατώγι τους ήταν λαβύρινθος και κατασκότεινο, μα επέμενε η Μυρσίνη, ‘δεν μπορώ να κάψω τη φαμίλια μου’, έκλαιγε η άλλη και παρακαλούσε [...] υποσχόταν η Μυρσίνη ‘θα ρωτήσω τα παιδιά μου’, άλλα έφευγε η άλλη σαν αλλοπαρμένη [...]’Μαζευτήκανε το ίδιο βράδυ, η γιαγιά, ο θεός και οι θείοι, όμως είπαν ‘θα καούμε’ κι έτσι η Μυρσίνη αποφάσισε, δεν μπορούσαν να κινδυνέσουν ‘γιατί έχουμε και μεις παιδιά’ [...] ‘κι έτσι χάθηκε η Μπετίνη’»¹⁴⁷

Η λεηλασία και η κλοπή της εβραϊκής περιουσίας ήταν μια ακόμα οδυνηρή πραγματικότητα στην περίοδο του Ολοκαυτώματος. Από τις εβραϊκές περιουσίες πλούτισαν όχι μόνο μέλη του Ναζιστικού Κόμματος αλλά και πολλοί συνοδοιπόροι του. Επωφελούμενοι από το προσωπικό δράμα των Εβραίων, ακόμα και πολλοί Έλληνες δεν δίστασαν να υφαρπάξουν στις περιουσίες τους¹⁴⁸. βέβαια, την ιστορική αυτή πραγματικότητα ορισμένοι Έλληνες συγγραφείς, όπως ο Γιώργος Ιωάννου, δεν την αποκρύπτουν:

«[...] άρπαξαν ό,τι βρήκαν μπροστά τους. Έβγαλαν όλα τα παραθυρόφυλλα της σκάλας, ακόμα και τα καπάκια από τα κουδούνια [...] Είχαν ανοίξει τα εβραϊκά μαγαζιά από πίσω και τα άδειαζαν [...] Και έβλεπες κρεβάτια, μπουφέδες, ντουλάπες, καναπέδες, κομοδίνα, να ανεβαίνουν με σκοινιά σε δεύτερα και τρίτα πατώματα».¹⁴⁹

Η κλοπή πολύτιμων προσωπικών αντικειμένων είναι σύνηθες φαινόμενο και κατά τη μεταφορά των Εβραίων με το τρένο. Χαρακτηριστικά είναι όσα αναφέρει ο Mark Mazower:

¹⁴⁷ Νίκος Μπακόλας, *Η Μεγάλη Πλατεία, ιστορία των μέσων και των νέων χρόνων*, ό.π., σ.336.

¹⁴⁸ Για τον δοσιλογισμό και την τύχη των εβραϊκών περιουσιών, βλ. ενδεικτικά: Στράτος Δορδανάς, *Έλληνες εναντίον Ελλήνων. Ο κόσμος των ταγμάτων ασφαλείας στην κατοχική Θεσσαλονίκη 1941-1944*, Θεσσαλονίκη, Επίκεντρο, 2009. Βλ. επίσης: Γαβριέλλα Ετμεκτσόγλου, «Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων», *Ιστορία της Ελλάδας του 20^{ου} αιώνα*, τόμ. Γ1: 1940-1945, Βιβλιόραμα, Αθήνα, 2007.

¹⁴⁹ Γιώργος Ιωάννου, «Εν ταις ημέρες εκείναις», *Η Πρωτεύουσα των Προσφύγων*., ό.π., σ.68.

«Καθώς γίνεται η μεταφορά των Εβραίων, οι Γερμανοί με το πιστόλι στο χέρι ανοίγανε τα βαγόνια, όχι όμως για καλό των Εβραίων, αλλά για να τους ξαφρίσουν από τα κρυμμένα κοσμήματα, ρολόγια και λίρες»¹⁵⁰

Κάτι ανάλογο αναφέρει στο διήγημα του Γιώργου Ιωάννου «Εν ταις ημέραις εκείναις» ο μηχανοδηγός και πατέρας του αφηγητή:

«Οι Γερμανοί δεν μπορούν να περπατήσουν, από τα ρολόγια, τα βραχιόλια και τα περιδέραια, που μαζεύουν με το πιστόλι στο χέρι».¹⁵¹

Η λεηλασία των εβραϊκών περιουσιών δίνει την αφορμή στον Γιώργο Ιωάννου —του οποίου το έργο συνιστά μια μορφή θρήνου για την απώλεια όλων των αθώων ψυχών και μια πικρή ανάμνηση για όλα όσα βίωσαν οι Εβραίοι—¹⁵² να γράψει το διήγημα «Το Κρεβάτι»,¹⁵³ στο οποίο πρωταγωνιστούν όχι οι Εβραίοι, αλλά τα αντικείμενά τους, τα οποία λεηλατήθηκαν κατά το διωγμό τους από τη Θεσσαλονίκη. Στο επίκεντρο της πλοκής βρίσκεται ο αφηγητής και ο παιδικός Εβραίος φίλος του, ο Ίζου. Η σύνδεση των δύο παιδιών —που έχει ομοφυλοφιλικές διαστάσεις¹⁵⁴— αντικατοπτρίζεται σε ένα αντικείμενο, που αποκτά συμβολικές διαστάσεις, το κρεβάτι του Ίζου.

«Κοιμόταν ο Ίζος σ' αυτό. Δυο τρία χρόνια μεγαλύτερος μου, μα φίλος μου. Συχνά, παίζοντας στο διαμέρισμα τους κρυφτό ή άλλα παιχνίδια, κρυβόμασταν αποκάτω ή χωνόμασταν για να πάρουμε την μπάλα που είχε κυλήσει. Κάποτε μάλιστα, που λείπανε οι δικοί μου, μάς είχαν κοιμίσει αγκαλιά στο κρεβάτι αυτό. Τότε πρωτοείδα το νεανικό τριχωτό στεφάνι της ήβης. Είναι αλήθεια πώς

¹⁵⁰ Βλ.: Mark Mazower, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ: η εμπειρία της Κατοχής*, ό.π., σ. 247.

¹⁵¹ Γιώργος Ιωάννου, «Εν ταις ημέρες εκείναις», *Η Πρωτεύουσα των Προσφύγων*, ό.π., σ.69.

¹⁵² Anna Zimbone, «Ο ποιητής Γιώργος Ιωάννου», *Γράμματα και Τέχνες*, τ.χ 62 (Μάρτος-Απρίλιος, 1991), σ. 9.

¹⁵³ Αξίζει σημειωθεί ότι όλη η συλλογή στην οποία περιλαμβάνεται το υπό εξέταση διήγημα, είναι καλογραμμένη με απροσχημάτιστο ύφος, με λεπτές παρατηρήσεις για το άτομο και το περιβάλλον, ενώ το περιεχόμενο των διηγημάτων μπορεί να τραβήξει το παγκόσμιο ενδιαφέρον, παρόλο που αντανακλούν την ελληνική πραγματικότητα. Βλ.: Άρης Δρουκόπουλος, *Γιώργος Ιωάννου. Ένας οδηγός για την ανάγνωση του έργου του*, ό.π., σ. 272, και: Χάιδω Ι. Κούλη «Περιθωριακές ταυτότητες στο ελληνικό μεταπολεμικό διήγημα», *Διπλωματική Εργασία*, ΕΚΠΑ, Τομέας Νεοελληνικής Φιλολογίας, 2018, σ. 68.

¹⁵⁴ Για την ομοφυλοφιλία στο έργο του Ιωάννου, βλ. ενδεικτικά: Σοφία Ιακωβίδου, «Το αστυνομικό δελτίο στον Γ. Ιωάννου και τον Ζ. Ζενέ: ιδεολογικοί χρωματισμοί της ομοφυλοφιλίας», περ. *Διαβάζω*, τχ 451-453 (Ιούνιος 2004) σ. 91.

είχε αρκετούς κοριούς το κρεβάτι, και παρ' όλο το κυνήγημα πού αργότερα τούς κάναμε δεν εξολοθρεύτηκαν ποτέ εντελώς. Ήρθε καιρός πού δόξαζα το θεό γι' αυτή τη διάσωση. Κάτι είχε σωθεί απ' το αίμα του Ίζου και ενωθεί ίσως με το δικό μου».¹⁵⁵

Η σχέση των δύο αυτών παιδιών διακόπτεται βίαια με τον διωγμό των Εβραίων από τη Θεσσαλονίκη:

«Ο Ίζος, μαζί με τούς δικούς του που σπάραζαν, έφυγε ένα φριχτό πρωί ντυμένος και σοβαρός σα γαμπρός. Στο στήθος του σχεδόν καμάρωνε το κίτρινο άστρο. Ήμουν μαζί του μέχρι που δρασκέλισε το κατώφλι της εξώπορτας. Έξω ούρλιαζε ένα μεγάφωνο: Προσοχή! προσοχή! Όλοι οι εβραίοι [...] τον άρπαξαν και τον έσυραν στη γραμμή. Κάποιος με τράβηξε δυνατά προς τα μέσα και βρόντηξε σαν οριστικά, όπως στις κηδείες, την πόρτα».¹⁵⁶

Στη συνέχεια ο αφηγητής επικεντρώνεται —με ειρωνικά σχόλια— στην υποκρισία των Ελλήνων που, αν και αρχικά έδειχναν να στεναχωριούνται για τον διωγμό των Εβραίων, έσπευσαν πρώτοι να λεηλατήσουν τα άδεια σπίτια τους:

«Αμέσως μετά, όλη ή πολυκατοικία σφούγγισε τα δάκρυα της, ανέβηκε αγκομαχώντας στο δεύτερο πάτωμα και ρίχτηκε σαν υπνωτισμένη στα υπάρχοντα των εβραίων. Το πλούσιο σπιτικό τους βούλιαζε από ρούχα και έπιπλα».¹⁵⁷

Έτσι, παρουσιάζεται η πρώτη διεύρυνση των αντιθετικών πόλων της μανιχαϊστικής αντίθεσης: οι “εχθροί” και εκφραστές της ρατσιστικής βίας προς τους Εβραίους δεν ήταν μόνο οι Ναζί μέσα από τις αποτρόπαιες πράξεις τους, αλλά στην πορεία και οι ίδιοι οι Έλληνες που δεν δίστασαν να επωφεληθούν με οποιοδήποτε τρόπο από την τραγωδία. Επομένως, το χρόνιο μίσος προς τους Εβραίους δεν εκφράστηκε μόνο μέσα από τις θηριωδίες του Ολοκαυτώματος, αλλά και από τον τυχοδιωκτισμό συμπολιτών τους —εν προκειμένω Ελλήνων— που εκμεταλλεύτηκαν

¹⁵⁵ Γιώργος Ιωάννου, «Το Κρεβάτι», *Η Σαρκοφάγος*, ό.π., σ.39.

¹⁵⁶ Ό.π., σ. 39.

¹⁵⁷ Ό.π., σ. 39 – 40.

την κατάσταση. Στο μυθιστόρημα, από τη λεηλασία γλίτωσε μόνο το κρεβάτι, το οποίο παίρνει τελικά η οικογένεια του αφηγητή, κάτι που του προκαλεί ανάμεικτα συναισθήματα: από τη μια κοιμάται σε αυτό, καθώς του θυμίζει τον Ίζο και τη σχέση τους, από την άλλη όμως αισθάνεται τύψεις για την συμμετοχή της οικογένειάς του στο πλιάτσικο και σπεύδει να διαβεβαιώσει τον αναγνώστη ότι δεν πήραν τίποτα άλλο από το εβραϊκό σπίτι.

«Ανεβάσαμε σε μας το μονό αυτό κρεβάτι, τη μέρα που μάζεψαν απ' τη γειτονιά μας τους εβραίους, κι απ' το ίδιο κιόλας βράδυ, αν δεν κάνω λάθος, άρχισα να κοιμάμαι σ' αυτό. Το πάπλωμα, το στρώμα, και τα λερά σεντόνια του τα είχαν στο μεταξύ άλλοι αρπάξει. Το κρεβάτι ήταν το μόνο πράγμα πού είχε απομείνει τελικά μέσα στο άγρια λεηλατημένο διαμέρισμα. Και το μόνο εβραϊκό πράγμα, πού υστέρα από πολύ δισταγμό πήραμε — το ορκίζομαι»¹⁵⁸

Μέσα από τα παιδικά μάτια του αφηγητή παρουσιάζεται η δραματική σκηνή της ομαδικής αποπομπής των Εβραίων· το βλέμμα του αφηγητή επικεντρώνεται στους ανήμπορους, κάνοντας ακόμα πιο σκληρή την εικόνα της πομπής των μελλοθανάτων:

«Δεν έμοιαζε καθόλου με ταξίδι το άγριο αυτό ξερίζωμα. Γέροι, γριές άρρωστοι που παραπατούσαν, εγχειρισμένοι διπλωμένοι στα δυο, σέρνονταν στο τέλος της φάλαγγας. Πόσο είναι δυνατό να βάσταξαν όλοι αυτοί οι άνθρωποι; Μάλλον όμως υπήρξαν οι ευτυχέστεροι, αν σκεφθεί κανείς το τέλος των άλλων. Καμιά φορά ακολουθούσαν και φορεία πίσω από τις φάλαγγες. Πάνω σ' αυτά βρίσκονταν οι κατάκοιτοι, οι ετοιμοθάνατοι, οι ετοιμόγεννες και γενικά όλοι οι βαριά ασθενείς, που οι συγγενείς τους είχαν προβλέψει και μπόρεσαν να ετοιμάσουν ένα φορείο».¹⁵⁹

Εντύπωση προκαλεί στον αφηγητή η απάθεια των συμμαθητών του για τον διωγμό των Εβραίων, ενώ μέσα στις φάλαγγες υπήρχαν και αιχμάλωτοι συμμαθητές τους:

¹⁵⁸ Ο.π., σ. 39.

¹⁵⁹ Ο.π., σ. 40 – 41.

«Όταν οι φάλαγγες της γειτονιάς μας χάθηκαν, ξεκίνησα για το σχολείο. [...] Στο σχολείο τα περισσότερα παιδιά ξέρανε λίγο πολύ τι είχε γίνει. Ιδιαίτερη συγκίνηση όμως δεν μπορώ να πω ότι υπήρχε κι ας είχαμε εβραίους συμμαθητές. Το μάθημα έγινε κανονικά. Στο διάλειμμα μερικά παιδιά έψαλαν τον πανεβραϊκό ύμνο, που τον είχαν σκαρώσει μέσα στο μάθημα. Ήταν ένα τραγούδι κοροϊδευτικό, που το λέγαν πάνω σε γνωστό, βέβαια, σκοπό με σπασμένα ελληνικά και σερνάμενη τη φωνή, όπως μιλούσαν οι ισπανοεβραίοι».¹⁶⁰

Στο παραπάνω απόσπασμα αποκαλύπτεται η σκληρότητα και η ωμότητα απέναντι σε κάθε τι διαφορετικό και ξένο, κάτι που φτάνει στα σημεία της διακωμώδησης μιας τόσο δραματικής κατάστασης. Ωστόσο, ο αφηγητής κρατάει διαφορετική στάση από εκείνη των συμμαθητών του. Είναι βαθιά στενοχωρημένος από τα γεγονότα και ειδικά από το ότι έχασε τον φίλο του. Η μόνη του παρηγοριά, όπως σημειώθηκε, είναι το κρεβάτι του φίλου του, το οποίο αναπληρώνει τη φυσική παρουσία του Ίζου.¹⁶¹ Επιπλέον, πάνω στο κρεβάτι διαδραματίζεται ένας εσωτερικός αγώνας, καθώς «[...] το κρεβάτι συνδεδεμένο με την καταστροφή τους γίνεται σύμβολο του ένοχου κόσμου στον οποίο ανδρώνεται ο αφηγητής».¹⁶²

«Άρχισα να κοιμάμαι σ' αυτό απ' το ίδιο βράδυ, από τότε δηλαδή πού άρχισαν τα μεγάλα μαρτύρια τού Ίζου. Κοιμήθηκα σ' αυτό το κρεβάτι για πολλά χρόνια. Όλες τις χαρές — ποιες χαρές; — και τ' ατέλειωτα μαρτύρια της νιότης μου σ' αυτό το κρεβάτι μόνος κι αβοήθητος τα έχω περάσει. Εδώ με πιάσανε αργότερα οι αγωνίες, οι αϋπνίες, οι ιδρώτες, τα άγχη, και το κρεβάτι από τότε ξαναπήρε απ' τα στριφογυρίσματά μου να σπάνει. Προσπαθώντας να αυτοθεραπευτώ — πράγμα πού θαρρώ πως σχεδόν το κατάφερα — αμέτρητες οργιαστικές σκηνές και συνθέσεις έχω στήσει πάνω σ' αυτό. Μια αόρατη, θαρρείς, παρουσία μ' έριχνε σ' ένα ατέλειωτο ερωτικό παροξυσμό. Κάθε βράδυ και κάτι άλλο, κάτι καινούργιο και πιο τολμηρό ή, στις εξαιρετικές περιπτώσεις, νέες παραλλαγές

¹⁶⁰ Ό.π., σ. 41.

¹⁶¹ Τριαντάφυλλος Κωτόπουλος, «Οι Εβραίοι ήρωες στο κειμενικό σύμπαν του Γ. Ιωάννου», *Φιλολόγος*, τ.χ 124, (2006), σ. 239. Βλ. επίσης, Anna Zimbone, «Ο ποιητής Γιώργος Ιωάννου», *Γράμματα και Τέχνες*, τ.χ 62 (Μάρτος-Απρίλιος, 1991) σ. 9.

¹⁶² Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, *Η λογοτεχνία ως μαρτυρία. Έλληνες πεζογράφοι για τη γενοκτονία των Εβραίων*. Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1995 σ. 37. Βλ. επίσης, Κυβωτίδου Μαρία, *Η παιδική ηλικία Ελλήνων Εβραίων της Θεσσαλονίκης την περίοδο της Κατοχής στην ελληνική λογοτεχνία*, ό.π., σ. 24-25.

στο βασικό μοτίβο. Όταν παράγινε εκείνο το κακό και μπλέχτηκαν ερωτισμοί, αυτοερωτισμοί, διαβάσματα, ανέχειες, κρίσεις θρησκευτικές, που μου τις δημιούργησαν πρόωρα κάτι ολέθριοι τύποι, έφτασα στο σημείο ν' αποδίδω το κατάντημα μου ακόμα και στο κρεβάτι τού Ίζου. Το καταραμένο αυτό κλινάρι είχε φάει τον Ίζο, τώρα πήγαινε να φάει κι εμένα.»¹⁶³

Μια άλλη ιστορία παιδικής φιλίας που διακόπηκε απότομα λόγω του διωγμού των Εβραίων απαντά στο διήγημα του Βασίλη Βασιλικού «Ο Φίλος μου ο Ίνο». Βέβαια, ο Ίνο, ο Εβραίος φίλος του αφηγητή, δεν ήξερε ότι το ταξίδι εκείνο δεν θα είχε επιστροφή, όπως άλλωστε και η πλειονηφία των αιχμαλώτων Εβραίων. Αρχικά, τα δύο παιδιά, λόγω της αθωότητάς τους, πίστευαν ότι το ταξίδι δεν θα έχει μεγάλη διάρκεια και έτρεφαν ελπίδες ότι θα ξαναβρεθούν ταυτόχρονα και η μητέρα του Ίνο είχε αντίστοιχες ελπίδες:

«ο Ίνο δεν ήξερε, μιλούσε ως την τελευταία στιγμή για τα παιχνίδια μας, άρα το ταξίδι γι' αυτόν ήταν μετ' επιστροφής, ούτε μπορούσε να διανοηθεί, ούτε εγώ μπορούσα, ούτε η μάνα του που μου έλεγε, τα τελευταία της λόγια, μην αφήσω απότιστο τον βασιλικό, πάνω από το κάρο, ενώ φεύγανε, πως θα τον ξαναθυμηθώ, λέω τώρα στα γεράματα».¹⁶⁴

Το γεγονός ότι ο Ίνο εμφανίζεται και σε άλλα έργα του Βασίλη Βασιλικού, μαρτυρά ότι η απώλεια του παιδικού του φίλου που τόσο άδικα ξεριζώθηκε και έχασε τη ζωή του, είχε σημαδέψει βαθιά τον συγγραφέα. Χαρακτηριστικά επί του προκειμένου είναι όσα ο Βασιλικός εξομολογείται στον Τάσο Γουδέλη:

«Ο φοβερός χειμώνας του '41 στη Θεσσαλονίκη μου άφησε ανεξίτηλα σημάδια. Ένα πρόσωπο, ο Εβραίος φίλος μου ο Ίνο, επανέρχεται στα γραπτά μου τόσο συχνά όσο ο παππούς μου, χωρίς να ξέρω τον λόγο».¹⁶⁵

¹⁶³ Γιώργος Ιωάννου, «Το Κρεβάτι», *Η Σαρκοφάγος*, ό.π., σ. 42-43.

¹⁶⁴ Βασίλης Βασιλικός, «Ο φίλος μας ο Ίνο», *Οι ρεμπέτες και άλλα διηγήματα*, ό.π., σ. 73.

¹⁶⁵ Τάσος Γουδέλης, «Βασιλικός Βασίλης: ο συγγραφέας πρέπει να αποδίδει την εποχή του», *Το Δέντρο*, τ.χ. 71-72 (Οκτώβριος 1992) σ. 9.

Είναι χαρακτηριστική η νοσταλγία και τρυφερότητα με την οποία αναφέρεται στον Ίνο σε ένα άλλο του έργο, στο μυθιστόρημα *Θύματα Ειρήνης*:

«Μαζί πήγαιναν σχολείο στου Βαλαγιάννη, μαζί κάθονταν στην τάξη, έπαιρναν τους ίδιους βαθμούς και όταν σχολούσαν μαζί έπαιζαν στον αυλόγυρο της Αγίας Θεοθώρας μπίκο ή αγιούτο».¹⁶⁶

Όπως φαίνεται, λοιπόν, ο Βασιλικός μέσα από τα έργα του προσπαθεί αφενός να διατηρήσει ζωντανή τη μνήμη του φίλου του, αφετέρου να τον καταστήσει σύμβολο των χιλιάδων αθώων παιδιών που έγιναν θύματα της ναζιστικής θηριωδίας («Και οι δυο τους έγιναν βέβαια σαπούνη [...] Αλλά έμενε πέρα από το χρόνο μες στα αυτιά του Ευτύχιου εκείνη η κρυστάλλινη παιδική φωνή: 'Ίνο, πίτι, Ίνο, πίτι'»¹⁶⁷). Ταυτόχρονα σκιαγραφεί «μια κοινωνία ένοχη, στην οποία τα εγκλήματα δεν τιμωρήθηκαν και οι δράστες επιβραβεύθηκαν».¹⁶⁸ Ο συγγραφέας ως μέλος αυτής της κοινωνίας αισθάνεται συνένοχος, ενώ παράλληλα τον πνίγει ένα αίσθημα οργής και ανάγκης για διαμαρτυρία. όμως, δεν μπορεί να αντιδράσει δυναμικά και τελικά επιλέγει να απέχει από οτιδήποτε μπορεί να του θυμίσει κάθε φρικτική στιγμή του σκοτεινού εκείνου παρελθόντος:

«Όμως δεν είχε ξεχάσει [...] θυμόταν, ω ναι, θυμόταν το χλομό λαδί πρόσωπο του φίλου του και τα μάτια – ήταν άραγε πράσινα; - τα τόσο ζεστά.[...] Και τώρα με τι κουράγιο να πίστευε πια στην Ένωση της Ευρώπης; Με τι θάρρος να έδινε το χέρι του στους Γερμανούς, όσο κι αν ήξερε λογικά πως άλλος ήταν ο φταίχτης; [...] Κι έτσι, νικημένος, ανίκανος να αντιδράσει πια, μέσα σε μια πόλη όπου όλα βοηθούσαν την ανάμνηση, υπέβαλλε σιωπηλά την παραίτησή του από την Ευρωπαϊκή Κίνηση Νέων».¹⁶⁹

Η μορφή του Ίνου δεν είναι μόνο η θύμηση της χαμένης παιδικής αθωότητας αλλά και η θύμηση όλων εκείνων των αθώων θυμάτων που θυσιάστηκαν άδικα στο

¹⁶⁶ Βασίλης Βασιλικός, *Θύματα Ειρήνης*, ό.π., σ.116 – 117.

¹⁶⁷ ό.π., σ.117.

¹⁶⁸ Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, *Η λογοτεχνία ως μαρτυρία. Έλληνες πεζογράφοι για τη γενοκτονία των Εβραίων*, ό.π., σ.38. Βλ. επίσης: Κυβωτίδου Μαρία, *Η παιδική ηλικία Ελλήνων Εβραίων της Θεσσαλονίκης την περίοδο της Κατοχής στην ελληνική λογοτεχνία*, Μεταπτυχιακή εργασία, ό.π., σ. 47.

¹⁶⁹ Βασίλης Βασιλικός, *Θύματα Ειρήνης*, ό.π., σ. 117 – 118.

βωμό του πολέμου. Χαρακτηριστικά επί του προκειμένου είναι τα ρητορικά ερωτήματα στο παρακάτω απόσπασμα από το *Θύματα Ειρήνης*:

«Τι έφταιγαν; Τι έφταιξε ο Ίνο και ο μικρότερος αδελφός του; Ποιον μπορούσε να έβλαπτε η αθωότητά τους; Γιατί, γιατί να γίνουν σαπούνι;».¹⁷⁰

Όπως προαναφέρθηκε, στο διήγημα «Ο Φίλος μου ο Ίνο», ο αφηγητής και ο φίλος του πιστεύουν ότι το ταξίδι των Εβραίων θα είναι μετ' επιστροφής. Στην πραγματικότητα, για την πλειοψηφία των αιχμαλώτων το ταξίδι αυτό ήταν ένα ταξίδι θανάτου. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο οι αιχμάλωτοι στο μυθιστόρημα *Οι Εβραίοι Κάποτε* της Λιλή Ζωγράφου αποκαλούν «Τραίνα του Θανάτου» τα τραίνα-κολαστήρια που τους οδηγούσαν στα στρατόπεδα συγκέντρωσης:

«Το βαγόνι βρώμαγε κι έτρεχε, βρώμαγε κι έτρεχε, έτρεχε και βρωμούσε ασταμάτητα [...] Και μόνο η βρώμα θριαμβεύει, πρωταγωνιστεί, τρυπώνοντας στα μάτια, στα ρουθούνια, στ' αυτιά, ώσπου το μυαλό αδρανεύει από τις αναθυμιάσεις και γίνονται όλοι απαθείς».¹⁷¹

Κατά τη διάρκεια του πολυήμερου εκείνου ταξιδιού οι Εβραίοι ήταν στρυμωγμένοι, έχοντας ελάχιστο οξυγόνο, νερό και φαγητό:

«έχουν όλοι την εντύπωση πως θα πεθάνουν από ασφυξία [...] Όλα, οι ανάσες των ανθρώπων, τα ρούχα, το σανίδι του βαγονιού, όλα έχουν ποτιστεί με τη βρώμα. Το πετρωμένο ψωμί δεν τρώγεται [...] Τα καρότα μααραμένα κι άθλια βρωμούν κι αυτά το ίδιο. Μόνο διψούν, και πεινούν [...] και το νερό λιγοστεύει».¹⁷²

Ορισμένοι δεν αντέχουν το πολυήμερο αυτό βασανιστικό ταξίδι και αφήνουν την τελευταία τους πνοή μέσα στα βαγόνια («εκεί κατά το ξημέρωμα, άρχισε να ψυχορραγεί ο δεύτερος γέρος [...] Δυο άλλοι γέροι που πέθαναν μέσα στο απόγευμα

¹⁷⁰ Ο.π., σ. 117.

¹⁷¹ Λιλή Ζωγράφου, *Οι Εβραίοι Κάποτε* (Μίκαελ), ό.π., σ. 93 – 94.

¹⁷² Ο.π., σ. 94, 96 – 97.

δεν συγκίνησαν πια κανέναν»¹⁷³). Αλλά και όσοι επιβιώνουν δίνουν την εντύπωση πως είναι ζωντανοί νεκροί («Την ένατη μέρα του ταξιδιού οι κουβέντες και οι θόρυβοι στα βαγόνια είχαν τόσο κατασιγάσει που νόμιζε κανείς πως το τραίνο μετάφερνε πεθαμένους»¹⁷⁴).

Αξίζει να σημειωθεί ότι η απάνθρωπη αυτή διαδικασία μεταφοράς των Εβραίων με τα τραίνα στα στρατόπεδα συγκέντρωσης, καθώς αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της κτηνωδίας του Ολοκαυτώματος, έχει αποτυπωθεί παραστατικά και σε αρκετά άλλα έργα, όπως στο προαναφερθέν διήγημα «Εν ταις ημέραις εκείναις» του Γιώργου Ιωάννου,¹⁷⁵ όπου μέσα από τα μάτια του μηχανοδηγού πατέρα του αφηγητή ξετυλίγονται οι σκηνές φρίκης που έβλεπε στα τραίνα. Και εδώ βλέπουμε ότι πολλοί Εβραίοι δεν άντεξαν τις κακουχίες και πέθαναν κατά τη διάρκεια του ταξιδιού:

«Ένα βράδυ, αργά, γύρισε ιδιαίτερα φαρμακωμένος. Είχε οδηγήσει ένα τραίνο με Εβραίους μέχρι τη Νις. “Μεγάλο κακό γίνεται με τους Εβραίους” έλεγε. “Τους πηγαίνουν με εμπορικά βαγόνια κατάκλειστα, χωρίς τροφή και νερό. Ακόμα και χωρίς αέρα. Οι Γερμανοί μας αναγκάζουν να σταματούμε το τραίνο μέσα στις ερημιές, για να γίνει το ξάφρισμα”». ¹⁷⁶

Ο συγκινησιακά φορτισμένος λόγος του μηχανοδηγού κορυφώνεται όταν αναφέρεται στο νεκρό παιδί που έβγαλαν από τα βαγόνια, σκεπτόμενος ότι στη θέση του θα μπορούσε να ήταν ο γιος του:

«“[...] Έβγαλαν από ένα βαγόνι ένα παιδάκι σαν τον Λάκη μας” είπε και χάιδεψε τον αδελφό μου. Απάνω σ’ αυτό τον έπιασαν τα κλάματα. Τρανταχτά κλάματα με λυγμούς». ¹⁷⁷

Βέβαια το αποκορύφωμα της κτηνωδίας των Ναζί αποτυπώνεται και στο *Μαουτχάουζεν* του Ιάκωβου Καμπανέλλη, το οποίο συνιστά μια αληθινή και

¹⁷³ Ο.π., σ. 102.

¹⁷⁴ Ο.π., σ. 102.

¹⁷⁵ Ο Κωτόπουλος υποστηρίζει ότι το «Εν ταις ημέραις εκείναις» «ο χρόνος ορίζεται επακριβώς σχεδόν από τον τίτλο, ενώ η πόλη παίζει πρωταγωνιστικό ρόλο-γίνεται η σκηνή το μαρτυρίου και μετατρέπεται σε παγίδα θανάτου. Η δράση απλώνεται τόσο στο συλλογικό χώρο της “Παλαιάς Ομβριακής”, όσο και στον ιδιωτικό χώρο των σπιτιών των Εβραίων ηρώων»: Τριαντάφυλλος Κωτόπουλος, «Οι Εβραίοι ήρωες στο κειμενικό σύμπαν του Γ. Ιωάννου», *Φιλολογος*, τ.χ 124 (2006) σ. 239.

¹⁷⁶ Γιώργος Ιωάννου, «Εν ταις ημέραις εκείναις», *Η πρωτεύουσα των προσφύγων*, ό.π., σ. 68.

¹⁷⁷ Ο.π., σ. 69.

προσωπική μαρτυρία του συγγραφέα, από την εφιαλτική διετία 1943- 1945,¹⁷⁸ που ο ίδιος –ως 24χρονος νεαρός– βρίσκεται όμηρος των Γερμανών στο ομώνυμο στρατόπεδο συγκέντρωσης¹⁷⁹. Όπως φαίνεται από την αφήγηση, το συγκεκριμένο στρατόπεδο συγκέντρωσης είναι βγαλμένο από τα πιο κτηνώδη ένστικτα του Γ' Ράιχ, σχεδιασμένο να αποτελέσει το κολαστήριο των εχθρών του καθεστώτος:

«Τούτη τη μεριά του ποταμού την ήξερα απ' το χειμώνα του σαράντα τρία. Εδώ είχα πρωτοδουλέψει. Εδώ είχα μάθει τι θα πει κάτεργο. Εδώ είχα καταλάβει τι θα πει μια “κρούστα τρέλας γύρω στο μυαλό”».¹⁸⁰

Σύμφωνα με τον συγγραφέα, κανείς δεν έχει περιθώρια να κάνει την ερώτηση γιατί μέσα στο στρατόπεδο· το στρατόπεδο ήταν ένας «άλλος κόσμος», φτιαγμένος από παράφρονες και «φονιάδες», ένας κόσμος τον οποίον αδυνατεί να κατανοήσει όποιος δεν τον έχει ζήσει:

«Σκεφτόμασταν συνέχεια με το ‘γιατί’. Γιατί να δουλεύω έτσι; Γιατί να με δέρνουν έτσι; Γιατί να με ταΐζουν έτσι; Γιατί να με ορίζουν έτσι; [...] Όμως ξέρεις πόσους έφαγε αυτό το ‘γιατί’; [...] Βρισκόμαστε στα χέρια παντοδύναμων τρελών ...Οι Ες – Ες όλοι, μέχρι τον τελευταίο στρατιώτη, είναι παντοδύναμοι, τρελοί και φονιάδες! Και όλα όσα γίνονται μέσα σ' ένα στρατόπεδο είναι αφύσικα, παράφρονα, απίστευτα, τρομαχτικά [...] Αν ξαφνικά ένα χέρι μ' έπαιρνε από δω μέσα και μ' άφηνε σ' ένα δρόμο στη Βαρκελώνη, στη Νέα Υόρκη, στη Στοκχόλμη κι άρχιζα να λέω για το Μαουτχάουζεν, ξέρεις τι θα γινόταν; Θα με παίρνανε για τρελό, θα με κλείνανε μέσα!...».¹⁸¹

Επιπλέον το Μαουτχάουζεν, ο «Μύλος Οστών», όπως ονομαζόταν από τους Ναζί, εξελίχτηκε σε ένα στρατόπεδο εκμετάλλευσης «σκλάβων», που ξεπερνούσε σε

¹⁷⁸ Τιτίκα Δημητρούλια, «Μαουτχάουζεν: ένα εξέχον δείγμα της παγκόσμιας στρατοπεδικής λογοτεχνίας- μια πρώτη προσέγγιση», *Νέα Παιδεία*, τ.χ. 124 (2007) σ. 69. Είναι σημαντικό να αναφέρουμε ότι ο ίδιος ο Καμπανέλλης έχει τονίσει σε μια συνέντευξή του ότι η εμπειρία του στο στρατόπεδο του Μάουτχάουζεν υπήρξε το «μεγάλο του σχολείο». Βλ. σχετικά: Πούχγερ Βάλτερ, *Τοπία ψυχής και μύθοι πολιτείας- Το θεατρικό σύμπαν του Ιάκωβου Καμπανέλλη*, Αθήνα, Παπαζήσης, 2010, σ. 131.

¹⁷⁹ Ιάκωβος Καμπανέλλης, *Μαουτχάουζεν*, ό.π., σ. 7 και 9.

¹⁸⁰ Ό.π., σ. 91.

¹⁸¹ Ό.π., σ. 93.

παραγωγή και τα πέντε άλλα στρατόπεδα καταναγκαστικής εργασίας, αποφέροντας στους Γερμανούς τεράστια κέρδη. Χαρακτηριστικό είναι ότι μόνο το 1944 τα κέρδη από την παραγωγή στο Μαουτχάουζεν υπολογίζονται στα 11 εκατ. γερμανικών μάρκων. Μάλιστα οι κρατούμενοι μισθώνονταν από τους Γερμανούς σε εταιρείες και οι μισθοί φυσικά κατέληγαν στα γερμανικά ταμεία.¹⁸² Εντός αυτού λειτουργούσαν λατομεία, ορυχεία, εργοστάσια όπλων και πυρομαχικών, καθώς και συναρμολόγησης μαχητικών αεροσκαφών.¹⁸³ Μάλιστα το φαγητό των αιχμαλώτων ήταν λιγοστό και δεν μπορούσε να συντηρήσει τους ανθρώπους αυτούς που υφίστανται τόσο έντονη σωματική καταπόνηση (πέρα από τα βασανιστήρια που υφίστανται, δούλευαν σε φριχτές συνθήκες 11 ώρες τη θερινή ώρα και 8 έως 10 ώρες τη χειμερινή περίοδο, δηλαδή 54 - 60 ώρες εβδομαδιαίως):¹⁸⁴

«Υστερα γυρίζουμε στις παράγκες για το συσσίτιο. Μια λίτρα σούπα από χορταρικά. Οι караβάνες είναι λιγοστές. [...] Η σούπα είναι καμωμένη από κάτι άσπρα γογγύλια, μεγάλα σαν πεπόνια [...] Ακολουθεί το βραδινό συσσίτιο. Διακόσια πενήντα γραμμάρια ψωμί μαύρο σαν το χώμα και είκοσι γραμμάρια μαργαρίνη».¹⁸⁵

Οι πρώτοι αιχμάλωτοι του Μαουτχάουζεν, αν και είχαν έρθει από ένα άλλο στρατόπεδο συγκέντρωσης, εκείνο του Νταχάου, σοκαρίστηκαν από τις νέες συνθήκες που έπρεπε να αντιμετωπίσουν. Ήδη από τη στιγμή της άφιξής τους υπέστησαν προπηλακισμούς και ξυλοδαρμούς. Οι συνθήκες ήταν τόσο άθλιες που στις 18 Αυγούστου—ήτοι 10 μόλις ημέρες μετά την επάνδρωση του στρατοπέδου—σημειώθηκε η πρώτη αυτοκτονία κρατουμένου.¹⁸⁶

Την άφιξη των Εβραίων σε ένα άλλο στρατόπεδο συγκέντρωσης, στο Άουσβιτς,¹⁸⁷ αποδίδει η Λιλή Ζωγράφου στο *Οι Εβραίοι Κάποτε*. Από τη στιγμή που μπαίνουν στο

¹⁸² Ο.π., σ. 93-94.

¹⁸³ Ρίκα Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν: αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, ό.π., σ. 161-163.

¹⁸⁴ Ρένα Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, ό.π., σ. 106.

¹⁸⁵ Ιάκωβος Καμπανέλλης, *Μαουτχάουζεν*, ό.π., σ. 56.

¹⁸⁶ Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, «Το Ολοκαύτωμα: ιδιωτικός μηχανισμός και αφηγηματική λειτουργία», ό.π., σ. 71-73.

¹⁸⁷ Στο Άουσβιτς αιχμαλωτίστηκαν οι περισσότεροι Έλληνες Εβραίοι. Σύμφωνα με ιστορικές μαρτυρίες, εκεί εφαρμόστηκαν όλων των ειδών τα βασανιστήρια που προηγουμένως είχαν χρησιμοποιηθεί σε άλλα στρατόπεδα, ενώ επινοήθηκαν και νέα. Βλ. ενδεικτικά: Ρένα Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, ό.π., σ. 102, και: Konnily G. Feig, *Hitler's death camps: The sanity of madness*, Νέα Υόρκη, Holmes and Meier Publishers, 1979, σ. 346-56. Βλ. επίσης: Νάτα

στρατόπεδο οι αιχμάλωτοι χάνουν την ανθρώπινη υπόστασή τους και μετατρέπονται σε έναν απλό αριθμό:

«Άντε, προβιάστηκες. Από ένας κάποιος Σαμ που ήσουνα, γίνηκες ο υπ' αριθ. 37464 αδιάψευστος μάρτυρας του μεγαλείου του ανθρώπου».¹⁸⁸

Ένα ακόμη στρατόπεδο συγκέντρωσης στο οποίο το εν λόγω μυθιστόρημα της Ζωγράφου κάνει αναφορά είναι εκείνο του Χαϊδαρίου¹⁸⁹. Το στρατόπεδο αυτό ιδρύθηκε το Σεπτέμβρη του 1943 και στεγάστηκε σε ένα παλιό επιβλητικό αρχοντικό που μετατράπηκε σε στρατηγείο των Ες – Ες, κέντρο μεταγωγών αλλά και τόπος μαρτυρίου για χιλιάδες ανθρώπους· χαρακτηριστικά είναι όσα σημειώνει ο Θέμος Κορνάρος στο έργο του *Στρατόπεδο του Χαϊδαρίου*:

«Κάθε αρχοντικό έχει και μια κόλαση [...] Η σκοτεινή σκάλα με καταπίνει. Κανένας θόρυβος και κανένα φως από τον όξω κόσμο. Είσαι πια καταχωνιασμένος στα βαθιά υπόγεια [...] Δεν βλέπεις [...] Ακούς μόνο γύρω σου την ανατριχιαστική κίνηση των υπογείων [...] Τίποτα δε μπορείς να καταλάβεις. Από άλλα κελιά γρικάς αγκομαχητά. Κι όσο προχωρείς, πολιορκούνε την ακοή σου κλάματα γυναικεία, φωνές παιδιών, άγριες φωνές σε άγνωστη γλώσσα να προστάζουνε. Σίδερα καταχτυπούνε, γρήγορα ανεβοκατεβάσματα από κάποια σκάλα, κλειδιά κουδουνίζουνε, όπλα μετακινούνται, και νευρικά βήματα, πολλά βήματα, σα να παλεύουνε, στ' απάνω πατώματα».¹⁹⁰

Ακριβώς στα βασανιστήρια αυτά επικεντρώνεται και η Λιλή Ζωγράφου. Χαρακτηριστική είναι η σκηνή που ο Ες – Ες μαστιγώνει ένα δεκατετράχρονο παιδί, τον Σαμ:

Γκατένο Όσμο, *Από την Κέρκυρα στο Μπίρκεναου και στην Ιερουσαλήμ*, Αθήνα, Γαβριηλίδης, 2005, σσ. 93-102.

¹⁸⁸ Λιλή Ζωγράφου, *Οι Εβραίοι Κάποτε (Μίκαελ)*, ό.π., σ. 134.

¹⁸⁹ Για το στρατόπεδο, βλ. V. Polymeris, «Political Prisoners in the Greek Civil War, 1945-50: Greece in Comparative Perspective», *Journal of Contemporary History*, τ. 37, τχ. 4 (Οκτώβριος 2002), σσ. 523-540.

¹⁹⁰ Θέμος Κορνάρος, *Στρατόπεδο του Χαϊδαρίου*, Αθήνα, «Νεοελληνικές Εκδόσεις» - Βιβλιοθήκη του Λαού, 1963, σ. 11.

«το μαστίγιο κινιόταν σαν λυσσασμένο φίδι, σφυρίζοντας μπρος στα έντρομα μάτια του. [...] Αν τον χτυπούσε κι άλλο δε θα μπορούσε πια να συγκρατήσει τα δάκρυά του, τα 'νιωθε κιόλας να υγραίνουν το λαρύγγι του. Το μαστίγιο διάγραψε μια μανιασμένη καμπύλη στον αέρα και τυλίχτηκε στα γυμνά πόδια του Σαμ».¹⁹¹

Επιπλέον οι Γερμανοί παρουσιάζονται με απειλές και εκφοβισμούς να υφαρπάζουν τα τιμαλφή των κρατουμένων:

«Προσέξτε καλά. Αν ξεχάσατε κάτι, έχετε όλον τον καιρό να το παραδώσετε τώρα. Ξέρετε καλά τι σας περιμένει, αν βρεθεί έστω κι ένας αναπτήρας απάνω σας κατά την έρευνα που θα επακολουθήσει».¹⁹²

Μια ακόμη κοινή πρακτική¹⁹³ που οι Γερμανοί ακολουθούσαν στο στρατόπεδο του Χαϊδαρίου με τα αντίστοιχα σε άλλες ευρωπαϊκές πόλεις ήταν ο εξαναγκασμός συμμετοχής των Εβραίων σε παιχνίδια, με σκοπό αφενός να προκαλέσουν εξευτελισμό, αφετέρου να τους ξυλοκοπήσουν κάθε φορά που δεν τηρούσαν τους όρους του παιχνιδιού:

«Ο Ούγγρος φύλακας Κόβατς είναι ένας τύραννος, ένας σαδιστής. Ένας εφιάλτης για όλους. Όταν τον βλέπουν στην αυλή τρέμουν [...]

- Το παιχνίδι, κύριοι, αρχίζει. Εμπρός... [...]
- Άντε μπρος, σουρθείτε να με φτάσετε για να τυλιχτείτε γύρω μου και να με δαγκώσετε... [...]
- Και τώρα καλά, ας πούμε πως με φτάσατε. Αναρριχηθείτε απάνω μου να με πνίξετε.

Αν κάποιος δεν τολμά να τον ακουμπήσει, τον χτυπά στο πρόσωπο με το μαστίγιο. Τα άτια τυφλώνονται από τον πόνο».¹⁹⁴

¹⁹¹ Λιλή Ζωγράφου, *Οι Εβραίοι Κάποτε (Μικαέλ)*, ό.π., σ. 46 – 47.

¹⁹² Ό.π., σ. 56.

¹⁹³ Για τη δράση των Ναζί στην Ελλάδα, βλ. Μ. Mazower, *Inside Hitler's Greece. The Experience of Occupation, 1941-1944*, ΗΠΑ, Yale University Press, 1995.

¹⁹⁴ Ό.π., σ. 57 – 58.

Η Ζωγράφου περιγράφει με δραστικό τρόπο την μεταφορά των Εβραίων στους θαλάμους αερίων, οι οποίοι είχαν την ψευδαίσθηση ότι οδηγούνται σε ντους. Μάλιστα οι Γερμανοί, για να αποφύγουν την οποιαδήποτε αντίδραση των μελλοθανάτων, τους ενισχύουν αυτή την ψευδαίσθηση, έχοντας ήδη διαμορφώσει τους θαλάμους αερίων με τέτοιο τρόπο, ώστε να ώστε να μοιάζουν με λουτρό. Όταν οι αιχμάλωτοι συνειδητοποιούσαν ότι πρόκειται να θανατωθούν ήταν πλέον πολύ αργά:

«- Όχι, δεν είναι λουτρό..

Δεν είναι λουτρό, επαναλαμβάνει ο ένας ύστερα από τον άλλο, σιγανά σαν να ελπίζουν σε κάποια διάψευση».¹⁹⁵

Η κτηνωδία των Ες – Ες δεν σταματάει μετά τη θανάτωση των Εβραίων. Ακολουθεί η βεβήλωση των νεκρών. Συγκεκριμένα, όπως στο αρχαιοελληνικό έπος οι νικητές προχωρούσαν στην σκύλευση των νεκρών αντιπάλων τους, δηλαδή στην αρπαγή των ενδυμάτων και των όπλων τους, έτσι και οι Γερμανοί σκύλευαν τα πτώματα των αμάχων Εβραίων, παίρνοντάς τους αφενός τα ρούχα και τα παπούτσια, τα οποία είχαν αφήσει έξω από τους θαλάμους αερίων, αφετέρου –και αυτό είναι το πιο αποτρόπαιο– αφαιρούσαν τα χρυσά δόντια από τα στόματα των πτωμάτων:

«Ένα συνεργείο μπήκε, κι αρχίζει να μαζεύει γρήγορα τα κρεμασμένα ρούχα και τα αραδιασμένα παπούτσια [...] Το συνεργείο των “οδοντογιατρών” παρέλαβε βιαστικά τα πτώματα ψάχνοντας για χρυσά δόντια στα στόματά τους».¹⁹⁶

Το απόγειο, όμως, της βεβήλωσης των νεκρών αποτυπώνεται στο *Μαουτχάουζεν*, καθώς οι Ναζί εμφανίζονται να φτάνουν στο σημείο να χρησιμοποιούν τα αποκαΐδια από τα ανθρώπινα κουφάρια για την κατασκευή δρόμων, αντί για χαλίκι:

«Απ’ το νοσοκομείο ανέβαιναν τα μακριά καρότσια του κρεματόριου φορτωμένα με τους πεθαμένους της νύχτας. Στα δεξιά του κατηφορικού δρόμου ήταν σωροί αποκαΐδια που είχαν αδειάσει τα αυτοκίνητα. Τ’ αποκαΐδια ήταν

¹⁹⁵ Ο.π., σ. 127.

¹⁹⁶ Ο.π., σ. 131.

καλύτερο υλικό για επίστρωση δρόμων απ' το ψιλό χαλίκι. Ειδικά τώρα που θ' αρχίζανε οι βροχές. Δε λασπώνει τ' αποκαΐδι. Όπως και να το κάνουμε, ο άνθρωπος είναι πάντα το καλύτερο υλικό. Σχεδόν αναντικατάστατο. Παράδειγμα ότι τ' αποκαΐδι από ανθρώπους είναι καταλληλότερο από το γαρμπίλι. Ξεπερνά και την πέτρα δηλαδή, που είναι ειδικότητά της, αποκλειστικότητά της να παράγει υλικά για την κατασκευή δρόμων».¹⁹⁷

Ωστόσο δεν έμεναν μόνο σε αυτό. Εξανάγκαζαν τους Εβραίους να τρώνε τα πτώματα και μάλιστα στη συνέχεια, με αφορμή είτε την ανθρωποφαγία είτε την ανυπακοή, τους εκτελούσαν:

«Εδώ μπορούμε και λέμε όσα είδαμε ξύπνιοι και δεν μπορούμε να πούμε έναν εφιάλτη! Δεν ξέρεις πως κάναμε βόλτες στην πλατεία κι εκεί μπροστά στις φυλακές, μέχρι πέρα στο κρεματόριου, ήταν χίλιοι πεθαμένοι στοιβαγμένοι σε σωρούς! Σεργιανούσαμε και πλάι μας κρέμονταν πόδια, χέρια, κεφάλια! [...] Το ξέρεις ότι αυτούς που δούλευαν στο κρεματόριου, αυτούς που ρίχναμε τους όμοιους τους στη φωτιά, το ξέρεις πως οι Ες – Ες τους άλλαζαν κάθε τόσο; Και ξέρεις, αγάπη μου, με τι τρόπο τους άλλαζαν; Τραβούσαν απ' το φούρνο ένα μισοκαμένο πτώμα, τους δίνανε μαχαίρι και πιρούνι και τους λέγανε 'φάτε'. Όσους δεν υπακούανε, τους σκότωναν για ανυπακοή, κι όσους τρώγανε, τους σκότωναν για ανθρωποφαγία».¹⁹⁸

Ας σημειωθεί ότι πολλοί όμηροι βρίσκονται στην τραγική θέση, όχι μόνο να μεταφέρουν τα κουφάρια των νεκρών στα κρεματόρια ή/και να τα τρώνε, όπως φαίνεται από το παραπάνω απόσπασμα, αλλά και να οδηγούν οι ίδιοι τους συγκεκλιμένους τους στους θαλάμους αερίων. Συγκεκριμένα εξαναγκάζονταν από τους Ναζί να υποδέχονται τους νέους αιχμαλώτους από τα τρένα και στη συνέχεια να τους οδηγούν στους θαλάμους αερίων.¹⁹⁹ Στο *Οι Εβραίοι Κάποτε* βλέπουμε ότι οι περισσότεροι δεν μπορούν να αντιδράσουν και προσπαθούν να εξοικειωθούν με την

¹⁹⁷ Ιάκωβος Καμπανέλλης, *Μαουτχάουζεν*, ό.π., σ. 94.

¹⁹⁸ Ό.π., σ. 120.

¹⁹⁹ Βλ.: Laurence Rees, *Λουσβιτς: Οι Ναζί και η τελική λύση*, (μετφρ.: Κωνσταντίνος Κρίτσης), Αθήνα, Πατάκης, 2006, σ. 257-263, και: Mark Mazower, «Τα SS και το σύστημα της τρομοκρατίας», *Στην Ελλάδα του Χίτλερ: η εμπειρία της Κατοχής*, ό.π., σ. 256-257.

σκληρή πραγματικότητα. Χαρακτηριστικός είναι ο παρακάτω διάλογος του Ερρίκου με έναν άλλον Εβραίο:

«- [...] μα θα συνηθίσεις κι εσύ ...

- Θα συνηθίσω να βλέπω τα παιδιά να καίγονται; Ρωτάει αγαναχτισμένος ο Ερρίκο.
- Θα δεις! Έχεις να δεις κι άλλα χειρότερα...». ²⁰⁰

Κάποιοι άλλοι ξεσπούν, όπως ο Δαβίδ που σκέφτεται να αυτοκτονήσει («Εγώ δεν αντέχω άλλο, θ' αυτοκτονήσω»²⁰¹), καθώς πιστεύει ότι ο εξαναγκασμός να αλληλοσκοτώνονται είναι το χειρότερο από όλα τα δεινά τους:

«[...] δεν είναι που μας πνίγουνε ... τίποτα δεν είναι πολύ. Μα που μας κάνουν εκτελεστές μας, δήμεύς μας, αυτό είναι ανήκουστη ιδέα». ²⁰²

Τη φρικτική εμπειρία της καταναγκαστικής εργασίας στα κρεματόρια απαντά στη νουβέλα του Νίκου Κοκάντζη *Τζιοκόντα*:

«[...] μια χτυπητή αλλαγή στους τρόπους και τις κινήσεις του, δίνανε την εντύπωση ενός εντελώς άλλου ανθρώπου [...] Τον είχανε χρησιμοποιήσει μέχρι το τέλος σε βαριές δουλειές και για να βοηθάει στο κάψιμο των σωμάτων εκείνων που είχανε πεθάνει στους θαλάμους των αερίων και που τα πτώματά τους τα ρίχνανε στους φούρνους. Ένας κοινός στενός φίλος είχε βάλει στο φούρνο το σώμα της Τζιοκόντα». ²⁰³

Πέρα από τους θαλάμους αερίων και τα κρεματόρια, αρκετά νεοελληνικά πεζογραφήματα, όπως το *Μαουτχάουζεν* και το *Οι Εβραίοι Κάποτε*, εστιάζουν και στα βασανιστήρια που υπέστησαν οι αιχμάλωτοι στα στρατόπεδα συγκέντρωσης, αποδίδοντας με συγκλονιστική αμεσότητα ορισμένες διεστραμμένες ενέργειες των Γερμανών στρατιωτών· χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το επεισόδιο εκείνο από το

²⁰⁰ Λιλή Ζωγράφου, *Οι Εβραίοι Κάποτε (Μίκαελ)*, ό.π., σ. 142

²⁰¹ Ό.π., σ. 191.

²⁰² Ό.π., σ. 193.

²⁰³ Νίκος Α. Κοκάντζης, *Τζιοκόντα*, ό.π., σ. 118 – 119.

Μαουτχάουζεν που ένας Γερμανός βάζει το μωρό μιας εκτελεσμένης γυναίκας να βυζάζει το αίμα της:

«οι Ες – Ες σέρνανε τις γυναίκες και τα παιδιά στην τάφρο και τους σκοτώνανε [...] ήταν μια γυναίκα μαζί που είχε ένα μικρό παιδί την αγκαλιά, ένα μωρό. Τις βάλανε στην γραμμή έτσι, μισοξαπλωτά πάνω στο πλευρό της τάφρου. [...] Ο υπαξιωματικός πήγε και το πήρε από τα χέρια της [...] Τα πολυβόλα αρχίσανε.... Να ‘βλεπες πως σπαράζανε οι γυναίκες, τα παιδιά...[...] Η μάνα του μωρού είχε πέσει μονόπαντα, να έτσι...Ο υπαξιωματικός την έσπρωξε με το πόδι του, τη γύρισε ανάσκελα. Έπιασε το φουστάνι της απ’ το λαιμό και το ‘σκισε...Το τράβηξε κάτω, ως τη μέση, κι έβαλε το μωρό να βυζάζει. Το μωρό βρήκε πιο εύκολα το αίμα απ’ το γάλα κι έγλειφε αίμα...».²⁰⁴

Στο *Μαουτχάουζεν* αποτυπώνεται και ο βασανιστικός θάνατος όσων προσπαθούσαν να διαφύγουν:

«Οι Ες – Ες που χτένιζαν το στρατόπεδο είχαν φτάσει στο νοσοκομείο κι η πόρτα της «ξεχωριστής» παράγκας άνοιξε. Τον ψαλμό σταμάτησαν χτυπήματα στο πρόσωπο με στριφτό σύρμα, κλοτσιές στα καλάμια και στα πλευρά. Τον έσυραν έξω. Του κόβανε την ανάσα, βουτώντας του το κεφάλι στο αυλάκι που έβγαινε απ’ τους καμπινέδες. Τον τρέξανε με “ίλιγκ – άουφ” ως το λατομείο. Τον κρεμάσανε απ’ τα πόδια στο υπόστεγο του τριβείου, κοντά στο χωνί. Το τριβείο δούλευε. Ο σωρός η ξερή νταμαρίσια άμμος τον έθαψε ως τη μέση...».²⁰⁵

Βέβαια και πιο απλές αφορμές ήταν ικανές να οδηγήσουν στην επιβολή αποτρόπαιων βασανιστηρίων. Χαρακτηριστικό είναι το ακόλουθο επεισόδιο του βασανισμού της Τζούντυ, αφορμή του οποίου στάθηκε η σχέση της με έναν Γερμανό όμηρο:

²⁰⁴ Ιάκωβος Καμπανέλλης, *Μαουτχάουζεν*, ό .π, σ. 122 – 123.

²⁰⁵ Ό.π., σ. 268.

«Η Τζούντνυ βρέθηκε δεμένη ολόγυμνη σ' έναν τοίχο με πόδια και τα χέρια ανοιχτά. Ένα σωρό γερμανοί πάνε κι έρχονται, την κυττούν, ουρούν απάνω της, τη φτύνουν [...] Δυό Ες Ες καίνε με το πούρο τους τις τρίχες στις μασχάλες της. [...] Οι γερμανοί γελούν και κατεβάζουν το πούρο στα σκέλια της. Της καίνε και κει τις τρίχες, ξεκαρδισμένοι στα γέλια [...] πλησιάζει ο καθένας το πούρο του στη ρόγα του στήθους της [...] ακούγεται το πρώτο της ξεφωνητό [...] ανοίγουν από ένα μπουκάλι μπύρα [...] Ο ένας από τους δυό την λαντουράει με λίγες σταγόνες μπύρας που 'χουν απομείνει κι ύστερα βυθίζει τον λαιμό της άδειας μπουτίλιας ανάμεσα στα σκέλια της [...] η μπουτίλια πιέζεται να χωθεί ολόκληρη στο λιγνό κορμί. Τα δεμένα της μέλη τινάζονται, σπαράζουν, καθώς τα τοιχώματα της κοιλιάς της σπουν [...] Το αίμα τρέχει ακράτητο τώρα, μόνο που η Τζούντνυ δεν νιώθει πια, τίποτα».²⁰⁶

Έρμαιο των βασανιστηρίων, όπως φαίνεται στο *Μαουτχάουζεν*, ήταν και εκείνοι οι κρατούμενοι που δεν είχαν ακόμα τοποθετηθεί σε συγκεκριμένο εργατικό πόστο:

«Όσοι δεν είμαστε ακόμα τοποθετημένοι σε συνεργεία ή σε τίποτα προσωρινές δουλειές, τρεχολογάγαμε [...] υπακούοντας στις ουρλιαχτές διαταγές των Ες Ες υπαξιωματικών. Εμείς το βρίσκουμε άσκοπο, αλλά οι Ες Ες μας βρίζουνε τεμπέληδες και χαραιοφάιδες. Σταματάμε κάποια ευλογημένη στιγμή για το μεσημεριανό προσκλητήριο, επειδή η αναφορά από τη μέτρησή μας δίνεται σε χαμηλόβαθμους αξιωματικούς. Αυτοί, από την περηφάνια τους που αντικαθιστούν ανωτέρους τους, αλλά και να φανούν άξιοι, διαλέγουν δυο τρεις κρατούμενους και τους κάνουν να φτύσουν αίμα απ' το ξύλο. Προτιμούν Εβραίους ή Ρώσους».²⁰⁷

Επίσης πολλοί μελλοθάνατοι κρατούμενοι υποχρεώνονταν²⁰⁸ να μεταφέρουν μπλοκ 50 κιλών γρανίτη από το ορυχείο στην επιφάνεια ανεβαίνοντας μια ξύλινη

²⁰⁶ Λιλή Ζωγράφου, *Οι Εβραίοι Κάποτε (Μίκαελ)*, ό.π., σ. 273 – 274.

²⁰⁷ Ιάκωβος Καμπανέλλης, *Μαουτχάουζεν*, ό.π., σ. 56

²⁰⁸ Για περισσότερα, ενδεικτικά βλ. E.L. Homze, *Foreign Labour in Nazi Germany*, ΗΠΑ, Princeton University Press, 1967· E. Kogon, *The Theory and Practice of Hell: The German Concentration Camps and the System Behind Them*, ΗΠΑ, Farrar, Straus and Giroux, 2006.

σκάλας που αριθμούσε 186 σκαλοπάτια (την επονομαζόμενη και ως «σκάλα του Θανάτου»):

«Σ' ένα ανέβασμα της σκάλας, ένας Εβραίος άρχισε να παραπατά. Ο Αντώνης του 'καμε νόημα να πλησιάσει. Ο Εβραίος πλησίασε κι ο Αντώνης κράτησε το δικό του αγκωνάρι με το δεξιό και με τα' αριστερό ανασήκωσε το αγκωνάρι του Εβραίου. Όμως αυτό έγινε κοντά στη μέση της σκάλας. Έμενε ακόμα πολύ ανέβασμα. Ο Ες – Ες τους είδε και τους χώρισε. Διέταξε τον Εβραίο να τρέξει. Αυτός ανέβηκε λίγα σκαλοπάτια, ύστερα άφησε την πέτρα να πέσει και γονάτισε στο σκαλί. Ο Ες – Ες πλησίασε και του είπε ν' ανοίξει το στόμα. Ο Εβραίος άνοιξε το στόμα. Ο Ες – Ες έβγαλε το περίστροφο, το 'χωσε στο στόμα του Εβραίου και πυροβόλησε».²⁰⁹

Όπως είναι φανερό, «Οι Ες Ες όλοι, μέχρι τον τελευταίο στρατιώτη» σκιαγραφούνται ως «είναι παντοδύναμοι, τρελοί και φονιάδες».²¹⁰ Μάλιστα στο *Μαουτχάουζεν* υπογραμμίζεται η συνενοχή ολόκληρης της γερμανικής κοινωνίας, μέσα από τα λόγια ενός Γερμανού, του Σνάιντερ:

«Βλάκα! [...] Όλοι τα ξέρανε... Ολόκληρη η Γερμανία απ' άκρον εις άκρον [...] Όλοι τα ξέρανε. Μην πιστέψετε κανένα! ... Μην τους πιστέψετε ποτέ! ...Αν προσπαθήσουν να σας ξεγελάσουν, θα πει πως δεν θέλουν να διορθωθούν».²¹¹

Αν και η συγκεκριμένη διαπίστωση αποτέλεσε ζήτημα έντονου διαλόγου²¹² στη μεταπολεμική Γερμανία και ερευνητικό ζήτημα της σύγχρονης ιστοριογραφίας, στο πλαίσιο της λογοτεχνικής του αναπαράστασης δεν έχει νόημα η απόδοση ευθυνών, αλλά να λαμβάνεται ως γεγονός το στοιχείο της ιστορίας. Έτσι, παρατηρείται μία ακόμα διεύρυνση των πόλων του εκρεμούς, αλλά αυτή τη φορά προς την πλευρά των

²⁰⁹ Ο.π., σ. 133.

²¹⁰ Ο.π., σ. 93.

²¹¹ Ο.π., σ. 62 – 63.

²¹² Ενδεικτικά βλ. O. Baranova, «Collaborators, Bystanders or Rescuers? The Role of Local Citizens in the Holocaust in Nazi-Occupied Belarus» στο *The Holocaust and European Societies: Social Processes and Social Dynamics*, (επιμ.: F. Bajohr – A. Löw), Λονδίνο, Palgrave Macmillan, σσ. 89-103· P. Fritzsche, «The Holocaust and the Knowledge of Murder», *The Journal of Modern History*, τ. 8, τχ. 3 (Σεπτέμβριος 2008), σσ. 594-613· P. Longerich, *Holocaust. The Nazi Persecution and Murder of the Jews*, HB, Oxford University Press, 2010.

εκφραστών της κυρίαρχης ταυτότητας: δεν ήταν, λοιπόν, μόνο οι Ναζί αλλά όλοι οι Γερμανοί, τουλάχιστον σύμφωνα με το παρόν μυθιστόρημα.

Επιπλέον στο ίδιο μυθιστόρημα απαντά ένας έντονα σαρκαστικός διάλογος ανάμεσα στον Αντώνη και σε άλλους αιχμαλώτους, κατά τον οποίο οι Γερμανοί στρατιώτες παρουσιάζονται ως άβουλα όντα που είναι προγραμματισμένα να συμπεριφέρονται και να ενεργούν με ένα συγκεκριμένο τρόπο:

«'Το 'χω παρατηρήσει αυτό... Άμα χαλάσει το μηχανάκι τους, κλάψτους'.

- Ποιο μηχανάκι;
- Όλοι αυτοί έχουν ένα μηχανάκι μέσα στο κεφαλι που τους το βάζουν στη σχολή των Ες – Ες. Τους ανοίγουν το κρανίο και τους βάζουν μέσα το μηχανάκι που 'χει εφεύρει ο Χιτλερ.
- Και τι δουλειά κάνει αυτό το μηχανάκι; Ξαναρωτούσαμε.
- Τους κάνει ανάποδους, συνέχιζε ο Αντώνης». ²¹³

Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι οι Ναζί έκαναν στα στρατόπεδα συγκέντρωσης σαδιστικά και θανατηφόρα ιατρικά πειράματα, χρησιμοποιώντας ως πειραματόζωα κρατούμενους, ²¹⁴ συμπεριλαμβανομένων και παιδιά (ιδιαίτερη προτίμηση είχαν στα δίδυμα). ²¹⁵ Πολλά από αυτά τα πειράματα έχουν σκοπό να παράξουν «φυλετικά αγνά» ²¹⁶ μωρά ή να διερευνήσουν τις αντοχές του ανθρώπινου σώματος στον πόνο, τον ακρωτηριασμό, την πίεση ή τη θερμοκρασία. Ταυτόχρονα επινοούνται μέθοδοι μαζικής στείρωσης χιλιάδων Εβραίων, κάτι που αποσκοπούσε στο να τους εμποδίσουν να τεκνοποιήσουν και να μολύνουν την Αρία φυλή. ²¹⁷ Το γεγονός αυτό αποτυπώνεται και στο *Οι Εβραίοι κάποτε* της Λιλής Ζωγράφου· χαρακτηριστικά είναι τα παρακάτω αποσπάσματα, από τα οποία στο πρώτο γίνεται αναφορά στον ευνουχισμό των ανδρών και στο δεύτερο στην αποτρόπαια στείρωση των γυναικών:

²¹³ Ο.π., σ. 134.

²¹⁴ Έρικα Κούνιο-Αμαρίλιο, Αλμπέρτος Ναρ, *Προφορικές μαρτυρίες Εβραίων της Θεσσαλονίκης για το Ολοκαύτωμα*, (μτφρ.: Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου), Αθήνα, Ευρασία, 2015, σ. 430. Βλ. και: Κατερίνα Ρούσσου, *Η γενοκτονία των Εβραίων της Ευρώπης: Εικόνες και στερεότυπα από τη ναζιστική προπαγάνδα. Ο αντισημιτικός λόγος της Νέας Ευρώπης της Θεσσαλονίκης (1941-1934)*, Διπλωματική Εργασία Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη, 2003, σ. 46.

²¹⁵ Κ. Ε. Fleming, *Ιστορία των Ελλήνων Εβραίων*, (μτφρ.: Νίκος Γασπάρης), Αθήνα, Οδυσσέας, 2009, σ. 237.

²¹⁶ Ευτυχία Ναχμάν, *Γιάννενα, ταξίδι στο παρελθόν*, Αθήνα, Τάλως, 1996, σ. 147.

²¹⁷ Ο.π., σ. 147.

1. «Ωσπου τέλος μάθανε. Οι άντρες λέει που είναι απέναντι, στο πίσω λάγгер, πέρασαν από εγγείρηση και τους κόψανε τα γεννητικά τους όργανα, ακριβώς γιατί ‘ναι νιόγαμπροί οι περισσότεροι».²¹⁸

2. «Τις ξάπλωναν ανάσκελα, γυμνές, σε μια κρύα πλάκα, τις τέντωναν καλά και κατέβαζαν πάνω στην κοιλιά τους μιαν άλλη, παρόμοια πλάκα, που τις πίεζε, όπως μια πρέσσα. Όταν η πίεση γινόταν ασφυχτική οι δυο πλάκες άρχιζαν να ζεσταίνουν την κοιλιά και τα νεφρά τους. Η Χανά γούρλωνε τα μάτια [...] μια κάψα ανυπόφορη διαπερνούσε την επιδερμίδα και φλόγιζε τα σπλάχνα της [...] άρχισε να ξερνάει [...]. Οι σπασμοί του εμετού τραβούσαν το δέρμα και μεγάλωναν τους πόνους του εγκαύματος στην κοιλιά και πίσω».²¹⁹

Η Χανά, κατά τη διαδικασία της στείρωσης, προσπαθεί να καταπολεμήσει τον φόβο της και να αντιμετωπίσει με ωριμότητα και ψυχραιμία την ένεση που θα της κάνουν, αγνοώντας βέβαια ότι αυτή περιέχει καυστικό υγρό: «Βέβαια δεν είμαι και κανένα μωρό να τρέμω για μια ένεση που θα μου κάνουν».²²⁰ Η συνέχεια όμως είναι βασανιστική και αποκαλύπτεται ξανά το μέγεθος της ναζιστικής κτηνωδίας:

«Το καυστικό υγρό εισχωρεί στη μήτρα που πλημμυρίζει και φουσκώνει, ένα μικρό μπαλόνι στα σπλάχνα ενός παιδιού. Το υγρό, πιεσμένο όλο και δυνατότερα, ξεχειλίζει, κατρακυλάει στις σάλπιγγες, τις γεμίζει κι αυτές και ξεχύνεται στην κοιλιά ... Ένα φυτίλι από την κουπαστή ως την τουρκική ναυαρχίδα, που καθώς άναψε γλιστρούσε σα φλογερό φίδι στο σκοτάδι πάνω από τη θάλασσα, ώσπου ... Άνοιξε τα μάτια της, βέβαιη πως θα δει τα σπλάχνα της να τινάζονται στον αέρα, ‘με εκκωφαντικό θόρυβο, όσο το αναμμένο φίδι ξεδιπλώνεται μέσα της. Το πρόσωπό της λούζεται στον ιδρώτα. Κάποιος πατεί μ’ ένα τεράστιο πέλμα την κοιλιά της. Είναι η παλάμη του γιατρού που την πιέζει για να κυκλοφορήσει σίγουρα το υγρό».²²¹

²¹⁸ Λιλή Ζωγράφου, *Οι Εβραίοι Κάποτε (Μίκαελ)*, ό.π., σ. 226.

²¹⁹ Ό.π., σ. 252.

²²⁰ Ό.π., σ. 253.

²²¹ Ό.π., σ. 254.

Επίσης «οι Ναζί εξανάγκαζαν νεαρές γυναίκες να εργαστούν ως σκλάβες του σεξ».²²² Μάλιστα πολλές φορές βίαζαν τις γυναίκες μπροστά στους άνδρες τους, για να τους εξευτελίζουν· ένα τέτοιο παράδειγμα απαντά στο *Η Τελευταία Συγγνώμη* του Μιχάλη Σπέγγου, όπου ο λοχαγός Μίχαελ με σαρκαστικό τόνο λέει:

«Διάλειμμα ολίγων λεπτών [...] Και διάλειμμα σημαίνει ξεκούραση, χαρά, σεξ. Για έλα πιο κοντά, αγάπη μου... Έτσι ...μπράβο. Εσύ αγαπητέ άντρα της ...παρέα μας, αυτή τη φορά μόνο θα κοιτάξεις. Αυτό για τιμωρία σου»²²³

Επιπλέον, οίκοι ανοχής υπήρχαν ακόμα και έξω από το Άουσβιτς, όπου εξαναγκάζονταν να εκπορνευτούν κυρίως Εβραίες του στρατοπέδου, γεγονός που απαντά και στο *Οι Εβραίοι κάποτε*· συγκεκριμένα στο μυθιστόρημα βλέπουμε ότι οι κοπέλες, παρά τα αρχικά αρνητικά συναισθήματα που τους δημιουργούνταν, με τον καιρό εμφανίζονται να συνηθίζουν τη δουλεία, σκεπτόμενες ότι αυτό που έχει πρωταρχική σημασία είναι η επιβίωση:

«Όλες θυμούνται το ίδιο. Την πρώτη μέρα, που δέχτηκαν τους πρώτους επισκέπτες – όμηρους και δεν ξέρανε αν έπρεπε να χαρούν [...] Στην αρχή τους μίσησαν περισσότερο και από τους Γερμανούς. Αλλά στην αρχή. Όλα αυτά συμβαίνουν στην αρχή. Ύστερα συνηθίζεις ν' ανοίγεις τα πόδια, όπως και να σκάβεις. Φτάνει να επιζήσεις. Τίποτ' άλλο».²²⁴

Από το παραπάνω απόσπασμα αναδεικνύεται ότι η ναζιστική ιδεολογία δεν εκτεινόταν μόνο στην έκφραση του μίσους προς τις διωκόμενες κοινωνικές και φυλετικές/θρησκευτικές ομάδες αλλά πραγμάτωνε πλήρως και το παράδειγμα της πατριαρχίας. Πιο συγκεκριμένα, οι Εβραίοι ήταν ο Άλλος προς τους Ναζί αλλά ταυτόχρονα οι Εβραίες γυναίκες αποτέλεσαν τον Άλλο και προς τους άνδρες εν γένει. Γι' αυτό και αντικειμενοποιήθηκαν και χρησιμοποιήθηκαν ως σκλάβες του σεξ. Βέβαια, αρκετοί κατάφεραν να επιζήσουν, ωστόσο η εφιαλτική εμπειρία στα στρατόπεδα συγκέντρωσης τους άφησε ανεπανόρθωτα όχι μόνο σωματικά αλλά και

²²² K. E. Fleming, *Ιστορία των Ελλήνων Εβραίων*, ό.π., σ. 187

²²³ Μιχάλης Σπέγγος, *Η Τελευταία Συγγνώμη*, ό.π., σ. 440.

²²⁴ Λιλή Ζωγράφου, *Οι Εβραίοι Κάποτε (Μίκαελ)*, ό.π., σ. 172.

ψυχικά τραύματα.²²⁵ Ένα λογοτεχνικό παράδειγμα του γεγονότος αυτού καθώς και των αναπόφευκτων αλλαγών που προκαλούσε στον χαρακτήρα των επιζώντων περιλαμβάνεται στην *Τζιοκόντα* του Νίκου Κοκάντζη:

Ο Ρούντι «[σ]ωματικά δεν είχε αλλάξει πολύ εκτός ότι το δέρμα του ήτανε σκουρότερο, όχι το σκούρο της υγείας μα από τη βασανισμένη ζωή και την υπερκόπωση – κι είχε χαθεί η λεία του λάμψη. Αυτά, μαζί και με μια χτυπητή αλλαγή στους τρόπους και τις κινήσεις του, δίνανε την εντύπωση ενός εντελώς άλλου ανθρώπου. Εκεί που πρώτα ήτανε λεπτός και ταχύς, τώρα ήτανε απλώς αδύνατος και με νευρικές χειρονομίες. Η ομιλία του ήτανε αργή και προσεχτική, το ύφος του βαρύ, σχεδόν σκοτεινό. Δεν υπήρχε πια το γέλιο, το κέφι, η σπιρτάδα. Στη θέση τους, έβλεπε τώρα κανείς μιαν ωριμότητα πέρα από την ηλικία του, έναν νέο άνθρωπο που είχε ζήσει περισσότερο από μιαν ανθρώπινη ζωή και που είχε γνωρίσει πράγματα που ήτανε πέρα από τη δύναμη του ανθρώπου να φανταστεί και να εννοήσει».²²⁶

Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί ότι ο Νίκος Κοκάντζης, όπως και ορισμένοι άλλοι συγγραφείς έχουν προσπαθήσει να προσεγγίσουν τη γενοκτονία των Εβραίων από μια ορισμένη οπτική γωνία, χωρίς να δίνουν τόσο έμφαση στη φρίκη του πολέμου. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε πιο αναλυτικά την *Τζιοκόντα* του Κοκάντζη, το *Ουζερί Τσιτσάνης* του Γιώργου Σκαμπαρδώνη –στο επίκεντρο αμφοτέρων, όπως θα δείξουμε, βρίσκεται ο έρωτας– καθώς και το *Ομπρέλες στον Ουρανό* της Λουκίας Δέρβη, στο οποίο οι περιπέτειες των Εβραίων εξιστορούνται, κατά κύριο λόγο, με εύθυμο και χιουμοριστικό τρόπο.

Η *Τζιοκόντα* είναι «μια αυτοβιογραφική νουβέλα σε πρωτοπρόσωπη αφήγηση με έντονα νοσταλγικό τόνο»,²²⁷ που πραγματεύεται την αληθινή ιστορία αγάπης του αφηγητή με μια νεαρή Εβραιοπούλα, την Τζιοκόντα, η όποια «παίρνει το δρόμο προς το στρατόπεδο εξόντωσης μαζί με την οικογένειά της».²²⁸ Ο έρωτας των δύο ηρώων

²²⁵ Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, *Η γραφή και η βάσανος: Ζητήματα λογοτεχνικής αναπαράστασης*, ό.π., σ. 12.

²²⁶ Νίκος Α. Κοκάντζης, *Τζιοκόντα*, ό.π., σ. 118 – 119.

²²⁷ Αποστολίδου Β., «Ολοκαύτωμα και εφηβικός έρωτας στη *Τζιοκόντα* του Νίκου Κοκάντζη», *Κείμενα*, τ.χ. 17, (Ιούλιος 2013), σ. 2 (<http://keimena.ece.uth.gr/main/t17/03-apostolidou.pdf>). Βλ. επίσης: Κυβωτίδου Μαρία, *Η παιδική ηλικία Ελλήνων Εβραίων της Θεσσαλονίκης την περίοδο της Κατοχής στην ελληνική λογοτεχνία*, ό.π., σ. 49.

²²⁸ Αποστολίδου Β, ό.π., σ. 1.

«ανθίζει στη Θεσσαλονίκη κατά τη διάρκεια της Γερμανικής Κατοχής και τερματίζεται με τραγικό τρόπο,²²⁹ όταν η Τζιοκόντα, μαζί με την οικογένειά της οδηγούνται στα στρατόπεδα συγκέντρωσης.²³⁰ Ας τα πάρουμε, όμως, τα πράγματα με τη σειρά. Οι δυο νέοι μεγαλώνουν μαζί στη Θεσσαλονίκη, ερωτεύονται μέσα στις κακουχίες του πολέμου και προσπαθούν να αντλήσουν δύναμη και κουράγιο οραματιζόμενοι τον κόσμο που θα δημιουργούταν –με τη δική τους συμβολή– μετά τη λήξη του πολέμου:

«Ανάμεσα στο θάνατο και το φόβο, εμείς χαιρόμασταν, ελπίζαμε κι ονειρευόμασταν. Οι καρδιές μας ήταν ανοιχτές στη θλίψη και τη μιζέρια, τον εφιάλτη ολόγυρά μας. Μα στο βάθος του βάθους μας έμενε ένας απόρθητος πυρήνας γαλήνιας χαράς. Πολλές φορές τη νύχτα μας ξυπνούσανε πυροβολισμοί. Και καμιά φορά, το επόμενο πρωινό ένας άνθρωπος θα ‘τανε ξαπλωμένος νεκρός στο δρόμο. Τότε κοιτάζαμε σιωπηλά την άσχημη όψη που έχει πάντα ο άδικος θάνατος, τρέμοντας, βουλιαγμένοι σε βαθύτατη θλίψη, ανίκανοι να καταλάβουμε αυτόν τον τερατώδη παραλογισμό. Και προσπαθούσαμε να ξεχαστούμε μιλώντας για τον κόσμο που θα ‘ρχότανε μετά τον Πόλεμο έναν κόσμο που κάτι λίγο θα ‘χαμε και μεις βοηθήσει για να γίνει».²³¹

Στην αφηγηματική πλοκή, ο έρωτας κατορθώνει να επισκιάσει όλη τη φρίκη του πολέμου. Για την ακρίβεια ο αφηγητής, με λιτές περιγραφές και λόγο άμεσο, τοποθετεί ως αντίβαρο της “ασχήμιας” του πολέμου την ερωτική σχέση των δύο εφήβων:

«[...] και τώρα ξέραμε και οι δυο ότι αυτό ήτανε, ότι είχε φτάσει η στιγμή η υπέρτατη που θα μας έδενε για πάντα κι ακατάλυτα και που θα την κουβαλούσαμε μέσα μας σ’ όλη την υπόλοιπη ζωή μας, ό,τι κι αν γινότανε, όπου κι αν βρισκόμασταν, η ολοκληρωτική ένωση και τελική σφραγίδα πάνω στην αγάπη μας, που είχε περιμένει όλο αυτόν τον καιρό για να ‘ναι η στιγμή κατάλληλη κι η στιγμή ήτανε κατάλληλη τώρα, στη μέση του Πολέμου, κάτω

²²⁹ Χουβαρδάς Ιγνάτης, «Η υφή της νοσταλγίας στην Τζιοκόντα», *Οδός Πανός*, τ.χ. 99-100 (1998) σ. 172 .

²³⁰ Αποστολίδου, ό.π., σ. 3.

²³¹ Ό.π., σ. 49 – 50.

από τις ανοικτίρμονες μηχανές και τον ήχο τους και τις εκρήξεις από τις βόμβες και το βουητό και το τράνταγμα της γης».²³²

Ταυτόχρονα, η εν λόγω ερωτική σχέση λειτουργεί ως ενδεικτικό παράδειγμα της αρμονικής συμβίωσης πολλών Χριστιανών και Εβραίων. Ωστόσο οι δύο νέοι τελικά θα συνειδητοποιήσουν ότι ο θάνατος, που ως τώρα δεν τους άγγιζε, αλλά απλώς βρισκόταν γύρω τους, είναι πλέον μια φρικτική πραγματικότητα και για τους ίδιους:²³³

«δεν θέλαμε να κρυβόμαστε πια. Το τελευταίο μας φιλί η διακήρυξη της αγάπης μας στον κόσμο όλον [...] Σφίχτηκε, κόλλησε πάνω μου. Μου ‘πε για την αγάπη της, πόσο μεγάλη ήτανε, μου ‘πε πως δεν θα ξεχνούσε καμία μας στιγμή, ότι θα ‘μουνα στο μυαλό της συνέχεια.

-Νίκο μου, που είναι τα όνειρά μας τώρα, τι θ’ απογίνουνε;

Θα ζήσουμε γι’ αυτά, καλή μου, βλέπεις ότι πρέπει να ζήσουμε, να μην νικηθούμε. [...] Αγάπη, γύρνα ξανά».²³⁴

Το συγκεκριμένο έργο, λοιπόν, αν και πραγματεύεται τις περιπέτειες των Εβραίων της Θεσσαλονίκης, αποφεύγει την απόδοση των φρικωδών εικόνων που είδαμε στο *Μαουτχάουζεν* και στο *Οι Εβραίοι κάποτε*.

Στο ίδιο μήκος κλίματος κινείται και το μυθιστόρημα *Ουζερί Τσιτσάνης* του Γιώργου Σκαμπαρδώνη²³⁵ (το οποίο έγινε ευρέως γνωστό το 2015, χάρη στην μεταφορά του στον κινηματογράφο από τον Μανούσο Μανουσάκη). Τα κοινά στοιχεία ανάμεσα στα δύο έργα είναι αρκετά και μπορούν να συνοψιστούν ως εξής:

- τόπος: η Θεσσαλονίκη,
- χρόνος: η περίοδος του διωγμού των Εβραίων από τους Ναζί,
- στο επίκεντρο βρίσκεται ο έρωτας, ο οποίος τοποθετείται στον αντίποδα της φρίκης του πολέμου,

²³² Ό.π., σ. 105.

²³³ Η Αμπατζοπούλου σημειώνει: «Η γενοκτονία σηματοδοτεί το τέλος ενός μεγάλου έρωτα αλλά και την καταστροφή ενός ονείρου για την αρμονική συνύπαρξη χριστιανών και Εβραίων στη Θεσσαλονίκη»: *Ο άλλος εν διωγμό: η εικόνα του Εβραίου στη λογοτεχνία: ζητήματα ιστορίας και μυθοπλασίας*, ό.π., σ. 310.

²³⁴ Νίκος Α. Κοκάντζης, *Τζιοκόντα*, ό.π., σ.116 – 117.

²³⁵ Γιώργος Σκαμπαρδώνης, *Ουζερί Τσιτσάνης*, Αθήνα, Πατάκης, 2013 [1^η εκδ.: 2001].

- ένας νεαρός Χριστιανός (ο αφηγητής στην πρώτη περίπτωση και ο Γιώργος στη δεύτερη) ερωτεύεται εν μέσω του πολέμου μια Εβραιοπούλα (την Τζιοκόντα και την Εστρέα αντίστοιχα),
- αποφεύγονται σε πολύ μεγάλο βαθμό οι περιγραφές ωμής βίας,
- οι δύο ερωτευμένοι αποχωρίζονται βίαια, καθώς η Εβραιοπούλα μαζί με την οικογένειά της πηγαίνει στα στρατόπεδα συγκέντρωσης,
- η αφήγηση δεν εστιάζει στις φρικτές εμπειρίες των Εβραίων στα στρατόπεδα συγκέντρωσης.

Τέλος η Λουκία Δέρβη στο *Ομπρέλες στον Ουρανό*, επιχειρεί με σχεδόν χιουμοριστικό τρόπο να αποτυπώσει την τραγική διάσταση της μοίρας των Εβραίων μέσα από τα μάτια δυο αδερφών, της Μαζάλ, «με την καρδιά αγκινάρα»²³⁶ και της τεμπέλας Σάρα, «που όλοι φωνάζουν κατεπάν Ξαπλόπουλο»²³⁷. Το Ολοκαύτωμα, μια από της τραγικότερες στιγμές της παγκόσμιας Ιστορίας, παρουσιάζεται εδώ μέσα από την οπτική της παιδικής αφέλειας και της τρέλας της εφηβείας, χωρίς μελανά χρώματα, θρήνο και οδύνη. Οι περιγραφές είναι λιτές χωρίς αναφορές στις μελανές όψεις των διωγμών, καθιστώντας σαφή τη συγγραφική πρόθεση να αποδοθεί η αθωότητα εν μέσω καταστροφικών για την ανθρώπινη ύπαρξη συνθηκών. Χαρακτηριστική είναι η παρακάτω δήλωση της συγγραφέως:

«Το έκανα επίτηδες. Ήθελα να μιλήσω για σκληρά πράγματα με τρόπο ανάλαφρο. Να μιλήσω για μια τραγωδία με την αφέλεια της παιδικής ματιάς»²³⁸

Οι δύο αδελφές σώζονται χάρη στην έγκαιρη αντίδραση τους πατέρα τους που —παρά τις έντονες αντιρρήσεις της γυναίκας του— από τις Σέρρες τις έστειλε στην Αθήνα. Εκεί μια αντιστασιακή ηθοποιός τις κρύβει στο σπίτι της, όπου και θα παραμείνουν μέχρι το τέλος του πολέμου, ενώ στη συνέχεια αναχωρούν με καράβι για τη «Γη της Επαγγελίας», την Παλαιστίνη:

«Το καλοκαίρι μας σημάδεψαν και τα σπίτια – όλα τα σπίτια των Εβραίων είχαν ένα πράσινο χαρτί στην πόρτα με τα ονόματα, τις ηλικίες και τα υπάρχοντα του

²³⁶ Λουκία Δέρβη, *Ομπρέλες στον Ουρανό*, ό.π., σ. 12

²³⁷ ό.π., σ. 12

²³⁸ Ό.π., σ. 12 – 13

σπιτιού. Ο μπαμπάς νεύριασε και θύμωσε, αλλά πιο πολύ φοβήθηκε για μας. Είπε στη μαμά “να στείλεις τα κορίτσια στην Αθήνα” κι η μαμά του είπε “ξέχνα το”. Τσακωθήκανε άγρια – η μαμά του πέταξε πολλούς τεντζερέδες στο κεφάλι–, αλλά τελικά νίκησε ο μπαμπάς»²³⁹

2.2 Οι Εβραίοι ως θύματα της εβραϊκής ηγεσίας

Στο παρόν υποκεφάλαιο θα στραφούμε στο ζήτημα της σημαντικής ευθύνης για το Ολοκαύτωμα, που φέρουν ορισμένοι ηγέτες των εβραϊκών κοινοτήτων.²⁴⁰ Αυτό διευρύνει σημαντικά την αιτιώδη ταυτότητα της αντιμετώπισης των Εβραίων ως *Άλλων* προς την κυρίαρχη ομάδα, δηλαδή τους Ναζί. Πιο συγκεκριμένα, το φυλετικό χαρακτηριστικό δεν είναι η αιτία του μίσους των εκφραστών ή οπαδών της ναζιστικής ιδεολογίας, αλλά αποτέλεσε και στοιχείο ιδιοτελών σκοπών ατόμων της ίδιας ακριβώς ταυτότητας. Αποδεικνύεται, λοιπόν, ότι οι κλιμακώσεις της ταυτότητας του *Άλλου* δεν περιορίζονται απλώς στα ευρέα χαρακτηριστικά αλλά ανακύπτουν και εντός της ιδιαίτερης ταυτότητας (ενν. εβραϊκής) δημιουργώντας ομόκεντρους κύκλους έκφρασης της διαφορετικότητας ακόμα και εντός των θεωρούμενων ως διαφορετικών.

Οι Εβραίοι ηγέτες, όπως αναφέρει η Αμπατζοπούλου, είχαν την αυταπάτη ότι η υπακοή και η συνεργασία τους με τους Ναζιστές θα βελτίωνε τόσο την δική τους τύχη όσο και των παιδιών τους.²⁴¹ Μια ιδιαίτερη περίπτωση ηγέτη υπεύθυνου για τον

²³⁹ Ο.π., σ. 12 – 13.

²⁴⁰ Όσον αφορά αυτό το στοιχείο από μια ιστορική προσέγγιση βλ.: Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, *Το Ολοκαύτωμα στις μαρτυρίες των Ελλήνων Εβραίων*, Αθήνα, Επίκεντρο, 2007, σ. 28, 29, Dan Georgakas, *Safe Havens. Sheltering Jews during the German Occupation of Greece*, Αθήνα, Odyssey, 1995, σ. 41, Ρένα Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, ό.π., σ. 90. Για το ίδιο θέμα, βλ.: Ρίκα Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν: αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, ό.π., σ. 41-43, και της ίδιας: «Η ηγεσία της ισραηλτικής κοινότητας της Θεσσαλονίκης στη διάρκεια της ναζιστικής κατοχής», *Ιανός*, τ. χ. 2, 1982, σ. 118-123. Βλ. επίσης: Άσερ Μωυσής, *Κληροδότημα*, (εισαγ.: Ραφαήλ Μωυσή), Αθήνα, 2011, σ. 90-91, Χάγκεν Φλάισερ, *Η Ελλάδα της κατοχής και της αντίστασης 1941-1944*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1995, σ. 308-312, Mark Mazower, *Θεσσαλονίκη: η πόλη των φαντασμάτων. Χριστιανοί, Μουσουλμάνοι και Εβραίοι 1430-1950*, (μτφρ.: Κώστας Κουρεμένος), Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2006, σ. 508, K. E. Fleming, *Ιστορία των Ελλήνων Εβραίων*, ό.π., σ. 18, 113, 132, και 209, Ρένα Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, ό.π., σ. 124, 126, Όντετ Βάρων-Βάσαρ, *Η ενηλικίωση μιας γενιάς: νέοι και νέες στην κατοχή και στην αντίσταση*, Αθήνα, Εστία, 2009, σ. 375, Mark Mazower, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ: η εμπειρία της Κατοχής*, (μτφρ.: Κώστας Κουρεμένος), ό.π., σ. 279, Χέρμαν Φρανκ Μαγερ, *Αιματοβαμμένο εντελβάνι: Η Ιν ορεινή μεραρχία, το 22ο ορεινό σώμα στρατού, και η εγκληματική δράση τους στην Ελλάδα, 1943-1944*, ό.π., σ. 192, Rae Dalven, *The Jews of Ioannina*, Αθήνα, Λυκαβηττός, 2001, σ. 42-44. Βλ. ακόμα: Ρίκα Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν: αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, ό.π., σ. 13, 34, 36, 47, Θανάσης Σ. Φωτίου, *Η ναζιστική τρομοκρατία στην Ελλάδα: η αιματηρή πορεία του Φριτς Σούμπερτ και του ελληνικού «Σώματος Κυνηγών» στην κατοχή Κρήτη και Μακεδονία*, Αθήνα, Επίκεντρο, 2001, σ. 313-317.

²⁴¹ Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, *Το Ολοκαύτωμα στις μαρτυρίες των Ελλήνων Εβραίων*, ό.π., σ. 29.

αφανισμό της εβραϊκής κοινότητάς των Ιωαννίνων είναι ο Σαμπεθαί Καμπιλής, πρόσωπο που ενέπνευσε τον Δημήτρη Χατζή στο ομότιτλο διήγημά του,²⁴² τον Γιάννη Αναστασίου στο διήγημα «Εξοδος» και τον Μιχάλη Σπέγγο στο μυθιστόρημά του *Η Τελευταία Συγγνώμη*. Στα έργα αυτά ο Σαμπεθαί Καμπιλής (ή Χαϊρλής, όπως επίσης αποκαλείται στο τελευταίο) παρουσιάζεται ως ένας δογματικός ηγέτης που συσπειρώνει την Εβραϊκή κοινότητα των Ιωαννίνων, τη διατηρεί πιστή στις θρησκευτικές και φυλετικές παραδόσεις της και την κρατά μακριά από τους Έλληνες Χριστιανούς της πόλης. Χαρακτηριστικά είναι όσα αναφέρει ο Στέφανος Ροζάνης, σχολιάζοντας το διήγημα του Χατζή:

«Ο Σαμπεθαί Καμπιλής είναι ο θύτης και το θύμα στον ιστό της ξενότητας που εξυφαίνεται γύρω του, και που ο ίδιος και η κοινότητά του τον συντηρούν, αποδεχόμενοι την ξενότητα είτε ως έμφυτη ατομική ιδιοσυγκρασία είτε ως φυλετικό πεπρωμένο το οποίο οφείλουν να ακολουθήσουν μέχρι τέλους».²⁴³

Η εβραϊκή, λοιπόν, κοινότητα, προσκολλημένη στη θέληση του Καμπιλή και αρνητική σε οποιαδήποτε καινούργια ή ανατρεπτική ιδέα παραμένει αδιάσπαστη απέναντι σε κάθε ξένη επιρροή και διατηρεί την ιδεολογική και πολιτιστική ταυτότητά της.²⁴⁴ Ο Καμπιλής έχει τη δυνατότητα να εξιδανικεύει τις εβραϊκές αντιλήψεις, να καλλιεργεί το φανατισμό στα μέλη της κοινότητας και να τα κάνει να απορρίπτουν κάθε αλλαγή. Με αυτό τον τρόπο μια ολόκληρη κοινότητα παρασύρεται στην εξόντωση, με τον καθοδηγητή της να φέρει τη βασική ευθύνη («Ο Χαϊρλής μας κράτησε εδώ και δεν φύγαμε. Τώρα θα πεθάνουμε»)²⁴⁵ Συγκεκριμένα, παροτρύνει τους Εβραίους της Ρωμανιώτικης κοινότητας των Ιωαννίνων να παραμείνουν στην πόλη, λέγοντάς τους ότι εκεί θα ήταν ασφαλείς, κάτι που αποδείχτηκε μοιραίο, όταν οι Γερμανοί άρχισαν να συγκεντρώνουν τους Εβραίους με σκοπό να τους οδηγήσουν στα στρατόπεδα συγκέντρωσης· χαρακτηριστικά είναι τα ακόλουθα αποσπάσματα το πρώτο από το διήγημα του Χατζή και το δεύτερο από το μυθιστόρημα του Σπέγγο:

²⁴² Νάτσια Αναστασία, *Μια εισαγωγή στην ανάγνωση των λογοτεχνικών κειμένων: Δημήτρη Χατζή «Σαμπεθαί Καμπιλής»*, Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2006.

²⁴³ Βλ.: Στέφανος Ροζάνης, «Σαμπεθαί Καμπιλής: ένας ξένος στη μικρή πόλη του Δημήτρη Χατζή», *Σημειώσεις*, τ. χ. 43, 1994, σ. 30.

²⁴⁴ Κ. Ε. Fleming, *Ιστορία των Ελλήνων Εβραίων*, ό.π., σ. 209, και: Ευτυχία Ναχμάν, ό.π., σ. 134.

²⁴⁵ Μιχάλης Σπέγγο, *Η Τελευταία Συγγνώμη*, ό.π., σ. 244.

1. «Όταν ἀκούστηκαν οἱ Γερμανοὶ καὶ κατέβαιναν στὴν Ἑλλάδα, ἄρχισε καὶ στὴ μικρὴ Κοινότητα τῶν Ἑβραίων αὐτῆς τῆς πόλης ὁ μεγάλος τρόμος. Ὅλοι ξεπουλοῦσαν, ἄλλοι φκιάχνανε λίρες, ὅλοι φώναζαν νὰ σκορπίσουν καὶ νὰ κρυφτοῦνε μέσα στοὺς Ῥωμιούς. Ἡ κοινότητα τρανταζόταν ὁλόκληρη, ἀκόμα λίγο καὶ θ' ἄρχιζε τὸ σωτήριο σκόρπισμα. Δεμένους μὲ τὰ χίλια σκοινιά του, δίβουλους καὶ τρομαγμένους, ὁ Σαμπεθαὶ Καμπιλῆς τοὺς κράτησε κεῖ, μὲ χίλιους τρόπους, μὲ μηχανές κ' ἐλπίδες καὶ μὲ φοβερίσματα, νὰ μὴ σκορπίσουν μονάχα, νὰ μὴν τοῦ φύγουν. Καὶ τοὺς προφτάσαν, ἐκεῖ. Καὶ τοὺς πῆραν ὅλους: καὶ τὸν κουφὸ τὸ χαχάμη καὶ τὶς γριῆς καὶ τοὺς γέρους καὶ κείνους ποὺ θέλανε νὰ δουλέψουνε τὸ Σάββατο καὶ τοὺς ἄλλους ὅλους ποὺ δὲν πιάνανε τὴ φωτιά καὶ τὰ μικρὰ τὰ παιδιά τους μὲ τὰ σπυριά [...]]»²⁴⁶

2. «Ο Αζέρ κατέβηκε τη σκάλα έντρομος. Εἶχε προλάβει να ακούσει τα λόγια του χωροφύλακα. Ο χειρότερος εφιάλτης του γινόταν πραγματικότητα. Ο Καμπιλῆς εἶχε ἀδικο. Ο αρχηγός της κοινότητάς τους, ο αξιοσέβαστος Χαῖρλῆς, ἔκανε λάθος, ἓνα λάθος που μπορεί να το πλήρωναν με τη ζωή τους. Ιστορίες τρόμου ἀπὸ τη Θεσσαλονίκη εἶχαν προ καιροῦ φτάσει στη Ρωμανιώτικη κοινότητα».²⁴⁷

Ας σημειωθεί ὅτι ὁ Σαμπεθαὶ Καμπιλῆς δὲν ἦταν τὸν περισσότερο καιρὸ ἐπίσημος ηγέτης της εβραϊκῆς κοινότητας, ἀλλὰ κινούσε παρασκηνιακά τα νήματα:

«Ὁ Σαμπεθαὶ Καμπιλῆς δὲν εἶχε καμιὰ ἐπίσημη ιδιότητα. Δὲν εἶταν χαχάμης στὸ Συναγώι οὔτε σύμβουλος στὴν Κοινότητα τῶν Ἑβραίων οὔτε ἐπίτροπος σὲ λεφτὰ οὔτε τίποτα. Δὲν ἀνακατευόταν σὲ τίποτα, δὲν πῆγαινε πουθενά, οὔτε στὸ νομάρχη γιὰ ζήτημα τῆς κοινότητας οὔτε στοὺς βουλευτὲς γιὰ ρουσφέτια οὔτε στὸ δήμαρχο γιὰ παράπονα οὔτε σὲ κανένα.»²⁴⁸

²⁴⁶ Δημήτρης Χατζής, «Σαμπεθαὶ Καμπιλῆς»: *Τὸ τέλος της μικρῆς μας πόλης*, Αθήνα, Τὸ Ροδακίό, 1994, σ. 84-85.

²⁴⁷ Μιχάλης Σπέγγος, *Ἡ Τελευταία Συγγνώμη*, ὁ.π., σ. 243.

²⁴⁸ Δημήτρης Χατζής, «Σαμπεθαὶ Καμπιλῆς»: *Τὸ τέλος της μικρῆς μας πόλης*, ὁ.π., σ. 57.

Η εξουσία του πήγαζε από την οικονομική του δύναμη, μιας και ήταν από τους πιο ισχυρούς εμπόρους της εβραϊκής αγοράς. Επί της ουσίας όμως, όπως σημειώνει ο Στέφανος Ροζάνης, δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ένα «γρανάζι στον τροχό της εξουσίας που τελικά αυτοαχρηστεύεται και αυτοαναιρείται όταν η κυριαρχία τον κατατάσσει και τον μεταχειρίζεται ως αυτό που πράγματι είναι: αυταπάτη δύναμης, γρανάζι εξουσίας».²⁴⁹ Πράγματι, η οικονομική δύναμη στην οποία εναπόθετε κάθε ελπίδα για ασφάλεια και προστασία από τους Γερμανούς, δεν στάθηκε αρκετή, για να σώσει ούτε τον ίδιο ούτε την εβραϊκή κοινότητα. Ωστόσο, στο μυθιστόρημα του Σπέγγου παρουσιάζεται να έχει μέχρι και την ύστατη στιγμή την ελπίδα ότι με το χρήμα θα μπορούσε να εξαγοράσει τους Ναζί:

«Έννοια σου κι εμείς πλερώνουμε [...] Έχουμε ανθρώπους και στη Γκεστάπο που θα μας πουν τι γίνεται. Όσα μας ζητούν τους τα δίνουμε. Λεφτά θέλουν. Θα μας στείλουν χαμπέρ».²⁵⁰

Επιπλέον, με την ιδιότητα πια του προέδρου της κοινότητας —την οποία, όπως αναφέρει ο Χατζής απέκτησε λίγο πριν το τέλος («Έτσι τ' άποφάσισε τότε καὶ γίνηκε πρόεδρος τῆς Κοινότητας. Ἄρχισε καὶ πήγαινε ταχτικά στὸ νομάρχη καὶ τὸ δήμαρχο, εἶχε γράμματα μὲ τοὺς βουλευτὲς τοῦ νομοῦ, μπήκε στὸ συμβούλιο τοῦ Ἐμπορικοῦ Συλλόγου καὶ τοῦ Ἐπιμελητηρίου, ἔβαλε τὸ Σιέμο στὸ Δημοτικὸ Συμβούλιο τῆς πόλης.»²⁵¹)— αρνιόταν σθεναρά να αφήσει τους Εβραίους να δεχτούν το κάλεσμα των ανταρτών να ανέβουν στα βουνά. Χαρακτηριστικό είναι ο παρακάτω διάλογος ανάμεσα στους αντάρτες τον Καμπιλή και τα υπόλοιπα μέλη του Κοινοτικού συμβουλίου, που αποδίδεται στο διήγημα του Αναστασίου:

«- Δεν τα ξέρετε τι έπαθαν οι δικοί σας αλλού; Τι περιμένετε; Να σας μαντρώσουν, άξαφνα, στον ύπνο;

- Τι να πούμε, είπε ο Καμπιλής. Πώς μπορούμε να πάρουμε τέτοια απόφαση; Να ξεσπιτωθούμε και να τα' αφήσουμε όλα έτσι εδώ;

²⁴⁹ Στέφανος Ροζάνης, «Σαμπεθαί Καμπιλής: ένας ξένος στη μικρή πόλη του Δημήτρη Χατζή», ό.π., σ.34.

²⁵⁰ Γιάννης Αναστασίου, «Εξοδος», *Διαγώνιος*, τ.χ. 19 (Ιούλ – Σεπτ 1969) σ. 105 – 124.

²⁵¹ Δημήτρης Χατζής, «Σαμπεθαί Καμπιλής», *Το τέλος της μικρής μας πόλης*, ό.π., σ. 80.

- Εγώ λέω, τους είπε, πρώτα να κοιτάξετε να σώσετε τα κεφάλια σας κι ύστερα το βιός σας. Στείλτε, μας τα παιδιά σας, δεν τα λυπάστε;
- 'Όλους τους λυπόμαστε, αλλά λέμε να κερδίσουμε λίγο καιρό. Πάμε με την ελπίδα να μην μας πειράξουν.
- 'Όπως βλέπω, τους είπε, δεν έχετε όρεξη να το κουνήσετε από δω και είστε σαν τα ποντίκια στη φάκα [...].²⁵²

Η στάση, λοιπόν, και ο δογματισμός του Σαμπεθάι Καμπιλή οδήγησε στην ολοκληρωτική σχεδόν εξόντωση των Εβραίων των Ιωαννίνων.²⁵³ Ελάχιστοι ήταν εκείνοι που σώθηκαν, γιατί δεν υπάκουσαν τον Καμπιλή: συγκεκριμένα ο Χατζής αναφέρει:

«Καὶ χαθῆκαν ὅλοι - τέσσερις χιλιάδες ψυχές, ἔξω ἀπὸ κείνους τοὺς λιγοστοὺς, μετρημένους στὰ δάχτυλα - ποὺ δὲν θέλησαν ν' ἀκούσουν τὸν Σαμπεθάι Καμπιλή καὶ τὰ σπάσανε τὰ σκοινιά του καὶ φύγανε, κρύφτηκαν μὲς στοὺς ῥωμιοὺς ἢ πήγανε στὸ βουνὸ ποὺ τοὺς φώναζαν οἱ ἐαμίτες.»²⁵⁴

Πάντως, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο Σαμπεθάι Καμπιλής είναι ένα τραγικό πρόσωπο: έχοντας συνδέσει ως το τέλος άρρηκτα τη μοίρα του με εκείνη της κοινότητάς του, γίνεται θύτης και ταυτόχρονα θύμα, όπως φαίνεται τόσο στο διήγημα του Χατζή («Καὶ τοὺς πῆραν ὅλους: [...] καὶ τοῦ Σαμπεθάι Καμπιλή τὰ παιδιά καὶ τὸ Σιέμο καὶ τὸν ἴδιον τὸν Σαμπεθάι Καμπιλή.»²⁵⁵) όσο και στο μυθιστόρημα του Μιχάλη

²⁵² Γιάννης Αναστασίου, «Εξοδος», *Διαγώνιος*, τ.χ. 19, ὁ.π., σ. 105–124.

²⁵³ Υπάρχουν πληροφορίες που αναφέρουν ότι ο ιατρός Μωυσής Κοφινάς, ένα μέλος της εβραϊκής κοινότητας των Ιωαννίνων που είχε κρυφτεί μαζί με άλλους Εβραίους στο υπόγειο της Ζωσιμαίας Σχολής, κατόρθωσε να στείλει, μέσω της συζύγου του, ένα σημείωμα στον Καμπιλή με το οποίο προέτρεπε τους Εβραίους να εγκαταλείψουν την πόλη, καθώς είχε πληροφορίες ότι οι Γερμανοί σκόπευαν σύντομα να συλλάβουν ολόκληρη την κοινότητα. Ο Καμπιλής, όμως, φέρεται να έσकिσε το σημείωμα μπροστά στα μάτια της συζύγου του Κοφινά με τη δικαιολογία ότι δεν θα έπρεπε να κάνουν κάτι που θα προκαλούσε τους Γερμανούς και γι' αυτό το λόγο όφειλαν να αγνοήσουν το σημείωμα. Τελικά σώθηκαν κυρίως εκείνοι που τον παράκουσαν και πήγαν στα βουνά με τους αντάρτες. Βλ.: Χέρμαν Φρανκ Μαγερ, *Αιματοβαμμένο εντελβάις: Η Ιη ορεινή μεραρχία, το 22ο ορεινό σώμα στρατού, και η εγκληματική δράση τους στην Ελλάδα, 1943-1944*, ὁ.π., σ. 192, Rae Dalven, ὁ.π., σ. 42-44. Επίσης, K. E. Fleming, *Ιστορία των Ελλήνων Εβραίων*, ὁ.π., σ. 212, και: Ευτυχία Ναχμάν, ὁ.π., σ. 133.

²⁵⁴ Δημήτρης Χατζής, «Σαμπεθάι Καμπιλής»: *Το τέλος της μικρής μας πόλης*, ὁ.π., σ. 85. Κάτι ανάλογο συνέβη και με τους Εβραίους της Θεσσαλονίκης. Βλ. ενδεικτικά: Ρένα Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, ὁ.π., σ. 124. Και: Όντετ Βάρων-Βάσαρ, *Η ενηλικίωση μιας γενιάς: νέοι και νέες στην κατοχή και στην αντίσταση*, ὁ.π., σ. 375, Mark Mazower, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ: η εμπειρία της Κατοχής*, ὁ.π., σ. 279.

²⁵⁵ Δημήτρης Χατζής, «Σαμπεθάι Καμπιλής»: *Το τέλος της μικρής μας πόλης*, ὁ.π., σ. 85.

Σπέγγου, όπου κατά το επεισόδιο της επιβίβασης στα τραίνα βρίσκεται ανάμεσα στους αιχμαλώτους Εβραίους και ο ίδιος ο Καμπιλής· επιπλέον, στο ίδιο επεισόδιο καθίσταται φανερό για μια ακόμα φορά η τυφλή προσκόλληση των μελών της κοινότητας στον ηγέτη τους:

«Όσο πιο γρήγορα γινόταν η επιβίβαση τόσο καλύτερο θα ήταν για όλους. Πρώτον ανέβασαν τον Σαμπεθάι Καμπιλή ή Χαϊρλή [...]. Οι υπόλοιποι ακόμα και τούτη την ύστατη ώρα, τον ακολουθήσαν σιωπηλοί».²⁵⁶

Βέβαια ο Αζέρ στο μυθιστόρημα του Σπέγγου αναπαράγει ορισμένες φήμες ότι ο Σαμπεθάι Καμπιλής γνώριζε τι πρόκειται να συμβεί:

«Αν έλειπε ένας θα εκτελούσαν την υπόλοιπη οικογένεια. Έτσι μας είχαν πει. Έτσι μας έλεγε κι ο Χαϊρλής. Ένα χρόνο είχαν οι Γερμανοί στα Γιάννενα και δεν μας είχαν πειράξει. Γιατί να το ‘καναν τώρα; Η Θεσσαλονίκη ήταν διαφορετική. Εκεί η κοινότητα ήταν ακμάζουσα, φανταχτερή. Εμάς εδώ ποιος μας ήξερε; Εκ των υστέρων αποδείχτηκε ότι είχαμε μεσάνυχτα. Στο στρατόπεδο ακούγονταν ψίθυροι ότι ήξερε. Για τον Καμπιλή λέω. Λέγονταν πολλά, αλλά τα περισσότερα ήταν ανακριβή».²⁵⁷

Ο κατεξοχήν, όμως, ηγέτης που έχει κατηγορηθεί για προδοσία είναι ο ραββίνος της Θεσσαλονίκης, ο Σεβή Κόρετς.²⁵⁸ Σύμφωνα με καταγεγραμμένα στοιχεία, περίπου το 96% των θυμάτων οφείλεται σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό στις κακές συμβουλές του εν λόγω ραββίνου αλλά και στην συνεργασία του με τις γερμανικές Αρχές, στις οποίες μάλιστα είχε παραδώσει λίστες με τα ονόματα των Θεσσαλονικιών

²⁵⁶ Μιχάλης Σπέγγος, *Η Τελευταία Συγγνώμη*, ό.π., σ. 245.

²⁵⁷ Μιχάλης Σπέγγος, *Η Τελευταία Συγγνώμη*, ό.π., σ. 645.

²⁵⁸ Σχετικά με τον Κόρετς, βλ.: Ρένα Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, ό.π., σ. 90. Για το ίδιο θέμα, βλ.: Ρίκα Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν: αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, ό.π., σ. 41-43. και της ίδιας: «Η ηγεσία της ισραηλιτικής κοινότητας της Θεσσαλονίκης στη διάρκεια της ναζιστικής κατοχής», ό.π., σ. 118-123. Βλ. επίσης: Άσερ Μωυσής, *Κληροδότσημα*, ό.π., σ. 90-91. Επίσης, Χάγκεν Φλάισερ, *Η Ελλάδα της κατοχής και της αντίστασης 1941-1944*, ό.π., σ. 308-312, Mark Mazower, *Θεσσαλονίκη: η πόλη των φαντασμάτων. Χριστιανοί, Μουσουλμάνοι και Εβραίοι 1430-1950*, ό.π., σ. 508, και: Μπάριμπαρ Σπενγκλερ- Αλεξοπούλου, «Μεθοδολογικές σκέψεις για μια ιστορική προσέγγιση του Ολοκαυτώματος: η περίπτωση της Θεσσαλονίκης», *Οι Εβραίοι στον ελληνικό χώρο: ζητήματα ιστορίας στη μακρά διάρκεια*, Αθήνα, Γαβριηλίδης, 1995, σ. 181.

Εβραίων.²⁵⁹ Αξιοσημείωτο είναι ότι οι επιζώντες του Ολοκαυτώματος, Εβραίοι της Θεσσαλονίκης, κατηγόρησαν ρητά τον Κόρετς, τονίζοντας πως ήταν ένας ξένος που πρόδωσε την κοινότητά τους, για να εξυπηρετήσει τα προσωπικά του συμφέροντα και κυρίως να σώσει τον εαυτό του και την οικογένειά του.²⁶⁰

«Καθένας από τους ηγέτες, με πρώτον – πρώτον τον ίδιο τον αρχираββίνο Σεβή Κορετς, φροντίζοντας να γλιτώσει το τομάρι του, τσακίζοταν να γλείφει τους Γερμανούς, να εκτελεί τυφλά και με υποβάλλοντα ζήλο τις διαταγές τους ή να συνεργάζεται ανοιχτά μαζί τους και σε μερικές περιπτώσεις, να γίνεται τύραννος των ομοθρήσκων του».²⁶¹

Βέβαια, θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι Εβραίοι, όπως επισημαίνει και ο Γ. Θ. Βαφόπουλος στο *Σελίδες Αυτοβιογραφίας*,²⁶² ζούσαν με την ψευδαίσθηση ότι δεν θα πάθαιναν κακό από τους Γερμανούς:

«Τους πρώτους μήνες της Κατοχής τίποτα δεν πρόλεγε την τραγωδία των Εβραίων της Θεσσαλονίκης. Ο έξυπνος αυτός λαός, μ' όλη την οξύτητα του ενστίκτου της αυτοάμυνας, που μορφώθηκε στη συνείδησή του, ύστερ' από τόσους διωγμούς μέσα στο χώρο της ιστορίας, δεν είχαν υποπτευθεί την πανουργία των χιτλερικών. Αν την είχαν υποπτευθεί, ένα μεγάλο μέρος Εβραίων θα μπορούσε να είχε σωθεί, με τη διαρροή του σε απρόσιτα μέρη της χώρας, όταν ακόμα δεν είχαν οργανωθεί η Κατοχή, με τις μυστικές της υπηρεσίες. Η φαινομενική αδιαφορία των Γερμανών είχε κοιμίσει τους

²⁵⁹ Βλ.: Κ. Ε. Fleming, *Ιστορία των Ελλήνων Εβραίων*, ό.π., σ. 209, όπου αναφέρεται ότι «Εκ διαμέτρου αντίθετη ήταν η στάση του ραββίνου Κασσούτου της Λάρισας, ο οποίος δεν παρέδωσε στους Γερμανούς αναλυτικά στοιχεία για τους Εβραίους της πόλης, υποστηρίζοντας ότι δεν κρατούσε αρχεία με τα ονόματα των μελών της κοινότητας. Έξι μήνες αργότερα οι Ναζί συνέλαβαν όλους τους Εβραίους της Λάρισας, όμως βρήκαν μόνο 225 άτομα, διότι οι υπόλοιποι κατάφεραν να διαφύγουν», σ. 209, 210.

²⁶⁰ Ρένα Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, ό.π., σ. 90. Βλ.: επίσης: Ρίκα Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν: αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, ό.π., σ. 41-43, και της ίδιας: «Η ηγεσία της ισραηλιτικής κοινότητας της Θεσσαλονίκης στη διάρκεια της ναζιστικής κατοχής», ό.π., σ. 118-123. Βλ. και: Άσερ Μωυσής, *Κληροδότημα*, ό.π., σ. 90-91, Χάγκεν Φλάισερ, *Η Ελλάδα της κατοχής και της αντίστασης 1941-1944*, ό.π., σ. 308-312, Mark Mazower, *Θεσσαλονίκη: η πόλη των φαντασμάτων. Χριστιανοί, Μουσουλμάνοι και Εβραίοι 1430-1950*, σ. 508.

²⁶¹ Σωτήρης Πατατζής, *Ματωμένα Χρόνια*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1997, [1^η 1978], σ. 184 – 185.

²⁶² Γ.Θ Βαφόπουλος, *Σελίδες Αυτοβιογραφίας, Τόμος Β': Η Ανάσταση*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1971.

Εβραίους, σε σημείο που μερικοί απ' αυτούς ν' αναθαρρήσουν και να σκεφθούν και συνεργασία ακόμα μαζί τους».²⁶³

Αντίστοιχα στο διήγημα του Σωτήρη Πατατζή «Η τραγωδία των Εβραίων», από την συλλογή διηγημάτων *Ματωμένα Χρόνια*²⁶⁴ οι Εβραίοι θεωρούν ότι η συνύπαρξή τους με τους Γερμανούς θα είναι αρμονική, όπως δηλαδή ήταν προηγουμένους με τους Τούρκους και τους Έλληνες:

«[...] η Κοινότητα της Θεσσαλονίκης που έζησε μονιασμένα με τους Τούρκους τρεις αιώνες διατηρώντας τη φυλετική της καθαρότητα με το θρησκευτικό χαρακτήρα της κοινωνικής της οργάνωσης και με την αυστηρή προσήλωσή της στις παλιές παραδόσεις και στα έθιμά της. Το ίδιο μονιασμένα και ειρηνικά έζησε ύστερα και με τους Έλληνες [...] Έμεναν πάντοτε μακριά από εθνικές αναταραχές και ανακατατάξεις, από επαναστάσεις και κοινωνικά, πολιτικά ή στρατιωτικά κινήματα».²⁶⁵

Ο εφησυχασμός αυτός της εβραϊκής κοινότητας οφείλεται σε μεγάλο βαθμό και στον Κόρετς, κάτι που περνά στην αφηγηματική πλοκή των έργων αρκετών συγγραφέων, όπως του Πατατζή (απόσπασμα 1) και του Νίκου Μπακόλα (απόσπασμα 2):

1. «Ο αρχираββίνος, επειδή φοβότανε ότι μπορεί το ποίμνιό του να 'κλωσήσει' τώρα, έκανε αμέσως μια δημόσια συγκέντρωση στη συναγωγή όπου δήλωσε ρητά ότι οι Γερμανοί του έδωσαν το λόγο της τιμής τους πως δεν πρόκειται να πάρουνε κανένα άλλο μέτρο κατά των Εβραίων. “Να μην ανησυχεί κανείς, τους είπε. Πρέπει να έχουνε υπομονή”».²⁶⁶

2. «[...] είναι σίγουρο ότι ο Κόρετς τους αποκοίμισε. Δηλαδή δεν τους είπε: ‘Γίνεται αυτό κι αυτό. Φύγετε’. [...] Πάντως σίγουρα αυτός τους αποκοίμισε.

²⁶³ Γ.Θ Βαφόπουλος, *Σελίδες Αυτοβιογραφίας*, ό.π., σ. 169 – 170.

²⁶⁴ Σωτήρης Πατατζής, «Η τραγωδία των Εβραίων», *Ματωμένα Χρόνια*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1978, σ. 181-200.

²⁶⁵ Ό.π., σ. 181 – 182.

²⁶⁶ Ό.π., σ. 191.

Τους είπε ότι: ‘Μην φοβάστε. Θα πάτε εκεί, θα εργαστείτε [...] Θέλω να πω ότι τους αποκοίμισαν τους Εβραίους και λίγο πολύ τους ‘πρόδωσαν’». ²⁶⁷

Έτσι, λοιπόν, υποδουόμενος τον εξισορροπιστή και τον διαμεσολαβητή ανάμεσα σε Εβραίους και Γερμανούς, εξασφάλισε για τους τελευταίους πολλά λύτρα, με αποτέλεσμα ο ίδιος (μερικά μέλη του συμβουλίου της Εβραϊκής κοινότητας) να απολαμβάνει ορισμένων προνομίων. Χαρακτηριστικά είναι όσα αναφέρει ο Βαφόπουλος:

«Ο δόκτορ Κόρετς, με μερικά μέλη του συμβουλίου της Εβραϊκής κοινότητας είχαν κάποια ελευθερία στις κινήσεις τους γιατί ήταν πολύ χρήσιμη στους Γερμανούς η μεσολάβησή τους για τη σύναξη των λύτρων. Είχαν προσφερθεί πολλές χρυσές λίρες για τη σωτηρία των Εβραίων του στρατοπέδου Χιρς [...] Κατηγορήθηκε ο δόκτορ Κόρετς από πολλούς ομοφύλους του ότι είχε αντικρύσει με πολλήν αφέλεια τη χιτλερική δολιότητα [...] πίστευε στην εντιμότητα των παλιών Γερμανών [...] Οι Εβραίοι του καταλόγισαν την ευθύνη, ότι τους κοίμισε με την αφελή αισιοδοξία του κι έχασαν έτσι πολύτιμο χρόνο για τη σωτηρία τους». ²⁶⁸

Επιπλέον ο Κόρετς ζητάει από τα μέλη της κοινότητάς του —ιδιαίτερα από τους νέους— να μην φέρονται απερίσκεπτα και να μην προκαλούν με πράξεις ανυπακοής την οργή των Γερμανών, με αποτέλεσμα να θέτουν σε κίνδυνο το ταξίδι στην Κρακοβία που θα αποτελούσε τη νέα περιοχή αποικισμού· εκεί θα γινόταν μια νέα αρχή και θα μπορούσαν να ζήσουν ασφαλείς. Το μήνυμα ήταν σαφές και ξεκάθαρο: «Υπακοή. Τυφλή υπακοή [...] για να μην εξοργίσουμε τους Γερμανούς!». ²⁶⁹

Φυσικά, υπήρξαν και Εβραίοι που αψήφησαν τις συμβουλές του και έτσι έσωσαν τις οικογένειές τους. ²⁷⁰ Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα απαντά στο *Ομπρέλες στον Ουρανό* της Λουκίας Δέρβη, όπου ο πατέρας της Μαζάλ και της Σάρας, όπως

²⁶⁷ Νίκος Μπακόλας, *Ατέλειωτη Ιστορία*, Αθήνα, Ιανός, 1999, σ. 52 – 53.

²⁶⁸ Γ.Θ Βαφόπουλος, *Σελίδες Αυτοβιογραφίας*, ό.π., σ.172.

²⁶⁹ Σωτήρης Πατατζής, *Ματωμένα Χρόνια*, ό.π., σ. 187.

²⁷⁰ Αρκετοί από αυτούς πήγαν στα βουνά με τους αντάρτες, Βλ.: ενδεικτικά: Ρένα Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, ό.π., σ. 124, Όντετ Βάρων-Βάσαρ, *Η ενηλικίωση μιας γενιάς: νέοι και νέες στην κατοχή και στην αντίσταση*, ό.π., σ. 375, Mark Mazower, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ: η εμπειρία της Κατοχής*, ό.π., σ. 279.

αναφέρθηκε και προηγουμένως, φυγαδεύει τις κόρες του στην Αθήνα, ενέργεια που ερχόταν σε πλήρη αντίθεση με τις νουθεσίες του ραβίνου:

«Το καλοκαίρι μας σημάδεψαν τα σπίτια – όλα τα σπίτια των Εβραίων είχαν ένα πράσινο χαρτί στην πόρτα με τα ονόματα, τις ηλικίες και τα υπάρχοντα του σπιτιού. Ο μπαμπάς νευρίασε και θύμωσε, αλλά πιο πολύ φοβήθηκε για μας. Είπε στη μαμά ‘να στείλεις τα κορίτσια στην Αθήνα’ και η μαμά τού είπε ‘ξέχνα το’. Τσακωθήκανε άγρια – η μαμά του πέταξε πολλούς τεντζερέδες στο κεφάλι – αλλά τελικά νίκησε ο μπαμπάς. Με βαριά καρδιά έδωσε δέκα χρυσές λίρες και δυο κατσίκες στους Βούλγαρους αξιωματικούς που τον προμήθευσαν με πλαστές ταυτότητες για μένα και τη Μαζάλ. Η μαμά μας έβαλε στο τρένο για τη Θεσσαλονίκη απ’ όπου θα μας παραλάμβανε η θεία Ρίνα, η οποία θα μας έβαζε στο τρένο για την Αθήνα».²⁷¹

Ο Κόρετς αποδίδεται έτσι να φέρει μεγάλο μέρος της ευθύνης για τη δολοφονία 48.000 Θεσσαλονικιών Εβραίων. Ο ίδιος ο ραβίνος, κατά τη δίκη του Άιχμαν, στιγματίστηκε ως προδότης για την εγκληματική δειλία του που τον οδήγησε στο να υπακούει τυφλά τις διάφορες γερμανικές προσταγές.²⁷² Αξίζει σε αυτό το σημείο να αναφερθεί ότι η σύζυγός του, η Γκίτα Κόρετς, επισημαίνει πως ο άνδρας της δεν είχε καμία άλλη επιλογή, λόγω του ότι οι εντολές των Ναζί, τόσο οι έγγραφες όσο και οι προφορικές, ακολουθούσαν ασταμάτητα η μια την άλλη, και έτσι ο άνδρας της, σύμφωνα με την ίδια, είχε απορρίψει κάθε σκέψη για αντίσταση ή απόδραση.²⁷³

Βέβαια υπήρχαν και ηγέτες των Εβραίων που έσωσαν την κοινότητά τους. Το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο Αρχираβίνος των Αθηνών Μπαρζιλάι, η δράση του οποίου έχει αποτελέσει πηγή έμπνευσης για ορισμένους συγγραφείς. Συγκεκριμένα σημαντική είναι παρουσία του στο μυθιστόρημα *Ο Εγγονός της Άννας* του Γιώργου Κ. Μπουγελέκα,²⁷⁴ όπου σκιαγραφείται ως μια εμβληματική φυσιογνωμία του ελληνικού εβραϊσμού, που επέδειξε αλληλεγγύη και οξυδέρκεια, με αποτέλεσμα να συμβάλλει στη σωτηρία της πλειοψηφίας των Εβραίων της Αθήνας. Μάλιστα,

²⁷¹ Λουκία Δέρβη, *Ομπρέλες στον Ουρανό*, ό.π., σ. 12 – 13.

²⁷² Κ. Ε. Fleming, *Ιστορία των Ελλήνων Εβραίων*, ό.π., σ. 181.

²⁷³ Βλ. Μπάρμπαρα Σπενγκλερ-Αλεξοπούλου, «Μεθοδολογικές σκέψεις για μια ιστορική προσέγγιση του Ολοκαυτώματος: η περίπτωση της Θεσσαλονίκης»: *Οι Εβραίοι στον ελληνικό χώρο: ζητήματα ιστορίας στη μακρά διάρκεια*, σ. 181.

²⁷⁴ Γιώργος Κ. Μπουγελέκας, *Ο Εγγονός της Άννας*, Αθήνα, Κέδρος, 2017.

τονίζεται ότι δεν συνεργάστηκε με τους Γερμανούς, παρ' όλο που αναγκάστηκε να παρουσιαστεί στη Γκεστάπο, μετά από σχετική κλήση-διαταγή· χαρακτηριστικός είναι ο ακόλουθος διάλογος του με τον Ιωσήφ, λίγο πριν πάει στην Γκεστάπο, μέσα από τον οποίο αποδίδεται αφενός το αίσθημα ευθύνης απέναντι στο ποίμνιό του, αφετέρου ο στόχος του να διατηρεί σε εγρήγορση όλα τα μέλη της κοινότητας, υπό τον φόβο μιας αιφνιδιαστικής σύλληψής τους από τους Γερμανούς:

« “Δεν έχω άλλη επιλογή Ιωσήφ. Θα πάω και θα ελπίζω στη βοήθεια του Θεού!” [...] με την αγωνία αποτυπωμένη στο βλέμμα του [...] “Ειδοποιήθηκαν όλα τα μέλη του συμβουλίου;” [...] “Να ειδοποιηθούν και όλα τα μέλη της κοινότητας. Να είναι σε επιφυλακή! Το τόνισες αυτό Ιωσήφ;”».²⁷⁵

Μάλιστα με διάφορες δικαιολογίες απέφυγε να παραδώσει στους Γερμανούς λίστες με τα ονόματα Εβραίων της Αθήνας· έτσι, κατάφερε να πάρει μια μικρή προθεσμία, την οποία αξιοποίησε για να καταστρέψει και να κάψει τα αρχεία με τα ονόματα των Εβραίων· παράλληλα συμβούλευσε όσους περισσότερους Εβραίους μπορούσε να φύγουν από την Αθήνα. Η μοναδική του ανησυχία ήταν μήπως με την απόφασή του έπαιρνε «στο λαιμό του» ολόκληρη την κοινότητα, ενώ ταυτόχρονα γνώριζε ότι η ηρωική άρνησή του να δώσει λίστα ονομάτων, θα είχε συνέπειες τόσο για τον ίδιο όσα και για την οικογένειά του:

«Η δική μου θέληση είναι να μην δώσω τίποτα. Το μόνο που μου θολώνει το νου είναι ότι έτσι παίρνω στο λαιμό μου την Κοινότητα ... Μήπως οδηγούμαστε σε μια ρήξη, που θα μπορούσαμε να αποφύγουμε; Και αυτό – τούτη τη στιγμή που μιλάμε – δεν ξέρω αν είναι σωστό ... Την ίδια στιγμή σκέφτομαι και τη κόρη μου, τη γυναίκα μου ... Τις οδηγώ σε μια μεγάλη περιπέτεια...».²⁷⁶

Χάρη στις ενέργειές του σώθηκε το 90% των Εβραίων της Αθήνας (αντίθετα στη Θεσσαλονίκη που το ποσοστό αυτό ανέρχεται μόλις στο 4 %), ενώ ο ίδιος ο Μπαρζιλάι με τη γυναίκα του και την κόρη του κατόρθωσε να διαφύγει στο βουνό με τη βοήθεια

²⁷⁵ Ο.π., σ.120.

²⁷⁶ Ο.π., σ. 125 – 126.

των ανταρτών.²⁷⁷ Στο υπό εξέταση μυθιστόρημα βλέπουμε ότι ακόμα και στο βουνό η μόνη έγνοια του Μπαρζιλιάι είναι να μην προξενήσει κακό στην κοινότητά του με τις επιλογές του:

«Το μόνο που ζητώ πια απ' το Θεό είναι να μην έχω κάνει κακό στην Κοινότητα των δικών μου ανθρώπων με αυτή μου την επιλογή. Για τη σωτηρία τους είμαι εδώ. Θέλω να με καταλάβεις Ρόζα μου».²⁷⁸

Η διαφυγή στα βουνά και ο ένοπλος αγώνας στο πλευρό των ανταρτών εναντίον των Γερμανών και των συνεργατών τους, η βοήθεια και η αλληλεγγύη χριστιανών συμπολιτών σε πόλεις και χωριά²⁷⁹ αποδείχτηκε τελικά λυτρωτική για όσους τόλμησαν να το κάνουν. Οι περισσότεροι Εβραίοι που κατέφυγαν στα βουνά²⁸⁰, εντάχθηκαν στον Ελληνικό Λαϊκό Απελευθερωτικό Στρατό (ΕΛΑΣ)²⁸¹, την κύρια αντιστατική οργάνωση η οποία συνδεόταν με το ΕΑΜ, το οποίο έδωσε κάθε δυνατή βοήθεια στους Έλληνες Εβραίους για να γλιτώσουν από τους Ναζί.²⁸²

2.3 Κοινωνικό θύμα

Στο μυθιστόρημα της Ρέας Γαλανάκη *Φωτιές του Ιούδα, Στάχτες του Οιδίποδα* μέσα από μια επιτυχημένη εναλλαγή μύθου και ιστορίας η συγγραφέας διαμορφώνει την

²⁷⁷ Ραχήλ Χασιδ – Καλαντζοπούλου, *Εδώ δεν Έχει Γιατί*, Αθήνα, Ποταμός, 2017, σ.33. Ανάλογη με τον Μπαρζιλιάι σωτήρια συμβολή είχαν και οι ραβίνοι του Βόλου, της Λάρισας και της Βέροιας, οι οποίοι προέτρεψαν τους Εβραίους των κοινοτήτων τους να διαφύγουν στα βουνά, ακολουθώντας τους και οι ίδιοι, βλ.: Ραχήλ Χασιδ – Καλαντζοπούλου, *Εδώ δεν Έχει Γιατί*, ό.π., σ. 156.

²⁷⁸ Γιώργος Κ. Μπουγγελέκας, *Ο Εγγονός της Άννας*, ό.π., σ.160.

²⁷⁹ Ρίκα Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν: αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, ό.π., σ. 13.

²⁸⁰ Βέβαια αρκετοί Εβραίοι αρνήθηκαν να πάνε στα βουνά για να μην αφήσουν πίσω τους κάποιους από την οικογένειά τους. Βλ.: Ρίκα Μπενβενίστε, «Η ιστοριογραφία του Ολοκαυτώματος στην Ελλάδα: μια επισκόπηση», *Σύγχρονα Θέματα*, τ.χ. 76-77 (2001) σ. 104-109.

²⁸¹ Σε αυτό το σημείο πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι στον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, υπήρχαν πολλοί Έλληνες Εβραίοι που πολέμησαν στο μέτωπο της Αλβανίας για να υπερασπιστούν την Ελλάδα. Βλ.: Ρένα Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, ό.π., σ. 14, Καρίνα Λάμπσα, Ιακώβ Σιμπή, *Η διάσωση*, Αθήνα, Καπόν, 2012, σ. 40, και: Ιάκωβος Μ. Φιρζή, «Υπό αμφισβήτηση η ελληνικότητα των Ελλήνων Εβραίων;», *Ο Πολίτης*, τ.χ.139 (Δεκέμβριος 2005) σ. 44-45.

²⁸² Βλ.: Ρίκα Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν: αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, ό.π., σ. 47, και της ίδιας: «Εκτόπιση και αντίσταση: η επιστροφή», ό.π., σ. 13. Βλ. επίσης: Θανάσης Σ. Φωτίου, *Η ναζιστική τρομοκρατία στην Ελλάδα: η αιματηρή πορεία του Φριτς Σούμπερτ και του ελληνικού*, ό.π., σ. 313-317.

πλοκή μιας σύγχρονης ιστορίας.²⁸³ Η συγγραφέας στο μυθιστόρημα αυτό αναζητά ιστορικά αποτυπώματα μέσα σε πρόσωπα, καταστάσεις, οικογενειακές και κοινωνικές σχέσεις των μελών μιας τοπικής κοινωνίας στην Ελλάδα του 2000²⁸⁴ με απώτερο σκοπό να αναδείξει χαρακτήρες που να είναι απλοί, λαϊκοί, καθημερινοί και σύγχρονοι.²⁸⁵ Η κεντρική ηρωίδα του μυθιστορήματος είναι η Μάρθα, μια εικοσιπεντάχρονη ανύπαντρη Ελληνοεβραία δασκάλα, σύγχρονο κοινωνικό θύμα της διαχρονικής προκατάληψης και του μίσους εναντίον των Εβραίων.²⁸⁶ Συγκεκριμένα, μέσα σε μια συντηρητική, ρατσιστική και βυθισμένη στην παρανομία κοινότητα του κρητικού ορεινού χωριού,²⁸⁷ η Μάρθα θα αποτελέσει το εξιλαστήριο θύμα.²⁸⁸

Ένα ενδιαφέρον στοιχείο του έργου είναι η συμβολική σύνδεση της Μάρθας με τον Οιδίποδα. Αναλυτικότερα, η Μάρθα, ως άλλος Οιδίποδας, βρίσκεται μπροστά σε ένα αινιγματικό τρίσตราτο, το οποίο συνιστά κομβικό σημείο που και στις δυο περιπτώσεις καθορίζει την εξέλιξη των γεγονότων. Όπως ο Οιδίποδας, η Μάρθα αγνοεί την καταγωγή της και αναζητά τις ρίζες της,²⁸⁹ ενώ επίσης στοχοποιείται, λόγω της αιμομιξίας των παππούδων της, συστοιχώντας με το οιδιπόδειο ανάλογο στίγμα. Ταυτόχρονα, η Μάρθα συνδέεται και με τον Ιούδα, λόγω της εβραϊκής της καταγωγής.²⁹⁰

²⁸³ Αγγελική Σαμαντά, *Η λειτουργία του ονείρου στα μυθιστορήματα της Ρέας Γαλανάκη*, Διπλωματική Εργασία, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου, 2020, σ. 37.

²⁸⁴ Γεωργία Πατερίδου, «Λόγος και σιωπή. Ζητήματα ταυτότητας με επίκεντρο τη θεματική του πένθους στο μυθιστόρημα της Ρέας Γαλανάκη *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα*», *Ζητήματα Νεοελληνικής Φιλολογίας. Μετρικά, Υφολογικά, Κριτικά, Μεταφραστικά. Πρακτικά ΙΔ' Διεθνούς Επιστημονικής Συνάντησης. Μνήμη Ξ. Α. Κοκόλη (27-30 Μαρτίου 2014)*, (επιμ.: Έλια Παπαστάθη), Θεσσαλονίκη, 2016, σ. 1012. Βλ. επίσης: Ρέα Γαλανάκη, «Ο χρόνος έχει πρόσωπο γυναίκας», εφ. *Ελευθεροτυπία* (30.10.2009).

²⁸⁵ Βάλτερ Πούχγερ, «Η Ρέα Γαλανάκη και ο λαϊκός πολιτισμός. Παρατηρήσεις της εφαρμοσμένης λαογραφίας στο μυθιστόρημα *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα* (2009)», *Τολμηρός Σκαπανέας: Αφιέρωμα στον καθηγητή Κώστα Α. Δημάδη*, Vitoria- Gasteiz, 2012, σ. 497, και: Λίνα Πανταλέων, «Ρέα Γαλανάκη, *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα*», *Θαυμαστικά και αποσιωπητικά*, Αθήνα, Πόλις, 2012, σ. 102-103.

²⁸⁶ Βλ.: Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, «Εβραίοι, ολοκαύτωμα και λογοτεχνική αναπαράσταση», *Νέα Εστία*, τ.χ. 1842 (Μάρτιος 2011) σ. 426.

²⁸⁷ Η Κρήτη, ως γενέτειρα της συγγραφέως είναι συνειδητή επιλογή και πηγάζει από την ανάγκη της για επιστροφή στα πάτρια εδάφη, μια επιστροφή που πραγματοποιείται πνευματικά μέσα από τη λογοτεχνία. Βλ. σχετικά: Αγγελική Σαμαντά, ό.π., σ. 2, Ρέα Γαλανάκη, , *Από τη ζωή στη λογοτεχνία*, Αθήνα Καστανιώτης, 2011, σ. 12,16, 19, και 133. Βλ. και: Ζντράβκα Μιχάλοβα, «Οι μύθοι της Κρήτης έχουν εγγραφεί στην σκληρό δίσκο της μνήμης μου», συνομιλία με τη Ρέα Γαλανάκη, περιοδικό *Νησίδες*, τ.χ. 12 (Χειμώνας 2014-15) σ. 67, Βάλτερ Πούχγερ, «Η Ρέα Γαλανάκη και ο λαϊκός πολιτισμός. Παρατηρήσεις της εφαρμοσμένης λαογραφίας στο μυθιστόρημα *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα*» (2009), *Τολμηρός Σκαπανέας: Αφιέρωμα στον καθηγητή Κώστα Α. Δημάδη*, ό.π., σ. 497.

²⁸⁸ Λίνα Πανταλέων, «Ρέα Γαλανάκη, *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα*», ό.π., σ. 102.

²⁸⁹ Ζωή Καδά, *Όψεις του μύθου στο έργο της Ρέας Γαλανάκη (ζητήματα ταυτότητας και ετερότητας)*, Διπλωματική Εργασία, Ε.Κ.Π.Α., Αθήνα, 2015, σ. 78.

²⁹⁰ Λίνα Πανταλέων, «Ρέα Γαλανάκη, *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα*», ό.π., σ. 88, και: Γιάννης Παπαθεοδώρου, «Η νύχτα της τιμωρίας», περ. *The Book's Journal*, τ. χ. 2 (Δεκ. 2010) σ. 78.

Στο συγκεκριμένο μυθιστόρημα στο πρόσωπο της Μάγδας σωματοποιείται η έννοια του Άλλου πολυεπίπεδα. Για την ακρίβεια, η αρχική της ταυτότητα, ότι δηλαδή είναι Εβραία, δεν αποτελεί το μόνο στοιχείο που την καθιστά το αντιθετικό δίπολο της κυρίαρχης ταυτότητας, που σωματοποιούν οι ντόπιοι Κρητικοί. Είναι ταυτόχρονα γυναίκα και ως αποτέλεσμα της ανδρικής κυριαρχίας αντικειμενοποιείται από τους άνδρες.

Ας πάρουμε, όμως, τα πράγματα με τη σειρά: Η Μάρθα ζητάει και παίρνει μετάθεση για το σχολείο του εν λόγω χωριού, με σκοπό να ανακαλύψει τις ρίζες της οικογένειάς της αλλά και του πασχάλινου εθίμου της καύσης του Ιούδα. Η πρόθεσή της αυτή την οδηγεί να εισέλθει στο “άβατο” των σύγχρονων ορεινών κοινωνιών του νησιού και να ανακαλύψει μια παλιά κρητική παράδοση, η οποία αποδίδει στον βιβλικό Ιούδα τη μοίρα του μυθικού Οιδίποδα²⁹¹. Η νεαρή γυναίκα έρχεται αντιμέτωπη με μια κλειστή κοινωνία με ιδιαίτερες παραδόσεις, άγραφους νόμους και αφοσίωση στην τήρηση των εθίμων, ένα από τα οποία είναι και εκείνο της καύσης του Ιούδα, πίσω από το οποίο λανθάνει το διαχρονικό μίσος και η προκατάληψη εναντίον των Εβραίων.²⁹² Τα αντισημιτικά αυτά αισθήματα αρχίζει από την πρώτη κιόλας στιγμή να τα αντιλαμβάνεται η ηρωίδα. Χαρακτηριστική είναι εδώ η αντίδραση του ακροδεξιού, αντισημίτη δασκάλου κατά την πρώτη του συνάντηση μαζί της:

«[...] μόλις άκουσε το επώνυμό μου, μου το ανταπέδωσε και με το παραπάνω. ‘Εβραία;’ Σφύριξε σχεδόν μέσα από τα δόντια του ενώ με χαιρετούσε».²⁹³

²⁹¹ Βλ. σχετικά: Καλλιόπη Σαμαρτζή, *Παραλλαγές στο μύθο του Οιδίποδα*, σ. 10, και: Όλγα Λουκοπούλου, *Οι λογοτεχνικοί ήρωες στην τριλογία της Μάρως Δούκα «Στις γραμμές του μύθου και της ιστορίας»: συγκρότηση ταυτότητας μέσω του ατομικού και συλλογικού βιώματος*. Διπλωματική Εργασία, Ε.Α.Π., 2020, σ. 20. Βλ. επίσης: Ζήση Σεραϊνά-Αγγελική, *Μικτοί γάμοι μεταξύ Εβραίων και Χριστιανών στη σύγχρονη Ελλάδα: η περίπτωση της πόλης Βόλου*, Διπλωματική εργασία, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Βόλος, 2012, σ. 117, 131.

²⁹² Η Αμπατζοπούλου θεωρεί πως η Γαλανάκη είναι η πρώτη συγγραφέας που επιχείρησε να εμβαθύνει στο σημαντικό ζήτημα του χριστιανικού αντισημιτισμού, βλ.: Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, «Εβραίοι, ολοκαύτωμα και λογοτεχνική αναπαράσταση», ό.π., σ. 429. Βλ. και: Ραυτόπουλος, Δ. *Εμφύλιος και Λογοτεχνία*. Αθήνα, Πατάκης, 2012σ. 245, Αλέξανδρος Ακριτόπουλος, «Οι πολλαπλές ταυτότητες των χαρακτήρων στη μυθιστογραφία της Ρέας Γαλανάκη», *Ταυτότητες, γλώσσα και λογοτεχνία. Τόμος Β΄, Διεθνές συνέδριο*, (επίμ: Ζωή Γαβριηλίδου, Μαρία Κωνσταντινίδου, Νίκος Μαύρελος, Ιωάννης Ντεληγιάννης, Ιωάννα Παπαδοπούλου, Γεώργιος Τσομής, Πολυξένη Συμεωνίδου), Κομοτηνή, 2018, σ. 138, Αλέξης Ζήρας, «Η κυκλική αφήγηση και οι άξονές της στο έργο της Ρέας Γαλανάκη», *Σημείο - Φυλλάδιο 1. Έκδοση Κριτικής και Λογοτεχνίας* (2000), 27-59, Κυριακή Χρυσομάλλη-Henrich, «Από το άγος της αιμομιξίας στο άχθος της ξενηλασίας: Αφηγηματικά επίπεδα και σύγχρονη πραγματικότητα στο Φωτιάς του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα της Ρέας Γαλανάκη», *Τολμηρός Σκαπανέας: Αφιέρωμα στον καθηγητή Κώστα Α. Δημάδη*, σ. 457.

²⁹³ Ρέα Γαλανάκη, *Φωτιάς του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα*, ό.π., σ. 43

Η Μάρθα μόνη και φοβισμένη ζει σ' ένα χωριό, όπου επικρατούν η παρανομία, η οπλοχρησία και ο ρατσισμός. Μέσα από το μυθιστόρημα διαφαίνεται η ενασχόληση της Γαλανάκη με πολλά καίρια θέματα που απορρέουν από τον φόβο για τον *άλλο*.²⁹⁴

«Όσο για τον φόβο, αυτό το αιτιολογημένο όσο και φανταστικό για τον καθένα αίσθημα, αυτό το προσωπικό όσο και συλλογικό για τους κυνηγημένους βίωμα, θα προσπαθούσα ν' αναμετρηθώ μαζί του κι όπου μ' έβγαζε. Πόσο μάλλον που ο φόβος, όντας ένα βίωμα παμπάλαιο, είχε δώσει στην μακρά πορεία του παραδείγματα της ήττας του [...] Ηρέμησα εκλογικεύοντας τον πανικό μου».²⁹⁵

Μεταξύ των άλλων της προκαλεί μεγάλη έκπληξη το γεγονός ότι τα παιδιά έχουν σφαίρες και τις χρησιμοποιούν στο μάθημα της αριθμητικής:

«όλα τα παιδιά έβγαζαν τα ξυλάκια για να κάνουν τις πράξεις πρόσθεσης κι αφαίρεσης. Σ' ένα αγοράκι έλειπαν δυο ξυλάκια. Έβγαλε τότε και τα συμπλήρωσε με [...] δυο σφαίρες. [...] εδώ πολλοί οπλοφορούσανε στα φανερά».²⁹⁶

Η Μάρθα παρουσιάζεται προοδευτική και ανοιχτόμυαλη απορρίπτοντας παλαιές απόψεις και προκαταλήψεις:

«“Τα εφτά πέπλα της μοίρας” αμέσως διέγραψα από τη σκέψη μου αυτή την παλιομοδίτικη, την τετριμμένη μεταφορά [...] Για μένα τίποτε δεν σημαίνουν εν έτει δυο χιλιάδες η μοίρα, τα εφτά της πέπλα και άλλα τέτοια».²⁹⁷

²⁹⁴ Γεωργία Πατερίδου, *ό.π.*, σ. 1014, Γιάννης Παπαθεοδώρου, *ό.π.*, σ. 78, Άντεια Φραντζή, «Φυλετική ή/και έμφυλη ταυτότητα στη Ρέα Γαλανάκη», *περ. The Book's Journal*, τ. χ. 41 (Μάρτ. 2014) σ. 61, και της ίδιας: «Η αναζήτηση της ταυτότητας μέσα από τον προβληματισμό της ετερότητας. Επιλογή από το έργο της Ρέας Γαλανάκη», *Ταυτότητες στον ελληνικό κόσμο (από 1204 έως σήμερα). 4^ο συνέδριο της Ευρωπαϊκής Εταιρείας Νεοελληνικών Σπουδών*, Γρανάδα 2010 σ. 115. Βλ. και: Διαμάντη Αναγνωστοπούλου, «Γυναικίες και ανδρικές ταυτότητες σε μυθιστορήματα της Ρέας Γαλανάκη», *ό.π.*, σ. 129, Αλέξανδρος Ακριτόπουλος, «Οι πολλαπλές ταυτότητες στη μυθιστογραφία της Ρέας Γαλανάκη», *ό.π.*, σ. 15-16.

²⁹⁵ Ρέα Γαλανάκη, *Φωτιές του Ιούδα, Στάχτες του Οιδίποδα*, *ό.π.*, σ. 75.

²⁹⁶ *Ο.π.*, σ. 71.

²⁹⁷ *Ο.π.*, σ. 70.

Δείχνει επιμονή και είναι αποφασισμένη να αντιμετωπίσει την προκατάληψη εναντίον της, αφού στα μάτια εκείνων των ανθρώπων εκπροσωπεί μια ολόκληρη γενιά που είναι απόλυτα συνυφασμένη με κάθε είδους κακό. Θέλει να αντιμετωπίσει την προκατάληψη, εξαιτίας της οποίας καλλιεργείται στο πλαίσιο της νεοελληνικής κοινωνίας η εχθρότητα και ο αντισημιτισμός.²⁹⁸

«Γέμισα λύπη και θυμό, όχι μονάχα για τον εαυτό μου που είχε βρεθεί σ' αυτό το μέρος. Μα και το πείσμα με έπιασε αμέσως. Όχι, δεν θα έφευγα από δω προτού καλά καλά έρθω».²⁹⁹

Ακούγοντας το όνομά της νεαρής δασκάλας η Αγγελικώ ανακαλεί στη μνήμη της ένα παλιό περιστατικό αιμομιξίας³⁰⁰ ανάμεσα στον Ζαχάρη και τη Μάρθα, αγνοώντας όμως ότι η δασκάλα είναι η εγγονή της:

«Τον Ζαχάρη και τη Μάρθα [...] τους έβριζε ο κόσμος σαν κομμουνιστές και δολοφόνους, σαν μαυραγορίτες, σαν Ιούδες αιμομίκτες και προδότες».³⁰¹

Πάντως η Αγγελικώ εκδηλώνει κάποια συμπάθεια απέναντι στην Μάρθα και προσπαθεί να παραμερίσει την προκατάληψή της απέναντι στους Εβραίους:

«Να 'ταν στ' αλήθεια Οβριά σαν τον Ιούδα; Αυτό την απασχολούσε περισσότερο, γιατί στο χωριό ο κόσμος βρίσκονταν όλοι χριστιανοί ορθόδοξοι, τον δε Ιούδα δεν παρέλειψαν κανένα Πάσχα να τον κάψουνε όλοι μαζί πανηγυρίζοντας [...] Από την άλλη, συλλογίστηκε, γιατί να την πειράζει; Γιατί να την νοιάζει καν, αφού ήταν καλός άνθρωπος η δασκάλα η Μάρθα;»³⁰²

²⁹⁸ Βλ.: Γιάννης Παπαθεοδώρου, ό.π., σ. 78, Παναγιώτα Χατζηγεωργίου, «Η παράδοση ως πλαίσιο σχολιασμό του σύγχρονου κοινωνικού βίου: Ρέα Γαλανάκη, Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα», Διεθνές Συνέδριο. *Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνο λόγος (ποίηση- πεζογραφία- θέατρο)*, Τόμος Α' Αθήνα, Κέντρο Ερεύνης και Ελληνικής Λαογραφίας, 2010, σ. 559.

²⁹⁹ Ρέα Γαλανάκη, *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα*, ό.π., σ. 71.

³⁰⁰ Για την σχέση αιμομιξίας και μύθου, βλ.: K. K. Ruthven, *Ο Μύθος*, (μτφρ.: Ιουλέττα Ράλλη-Καίτη Χατζηδήμου), Αθήνα, Ερμής, 1977, σ. 32-34. Βλ. επίσης: Sigmund Freud, *Τοτέμ και Ταμπού*, (μτφρ.: Χρήστος Αντώνιου), Αθήνα, Επίκουρος, 1978, σ. 9-15.

³⁰¹ Ρέα Γαλανάκη, *Φωτιές του Ιούδα, Στάχτες του Οιδίποδα*, ό.π., σ. 65.

³⁰² Ό.π., σ. 123.

Από την άλλη η Μάρθα, έχοντας επίγνωση του σκληρού κοινωνικού περιγυρου, φροντίζει να είναι διπλωματική, ώστε να μην δυσχεράνει περισσότερο τη θέση της:

«[...] η Μάρθα μίλησε για το χωριό διαλέγοντας μια τις λέξεις της με τόση προσοχή, σαν να οδηγούσε ολοκαίνουριο ακριβό αμάξι στο φρύδι απότομου γκρεμού».³⁰³

Η ηρωίδα σκιαγραφείται ως άνθρωπος καλών προθέσεων και γεμάτη αγάπη, ιδιαίτερα για τους μικρούς της μαθητές από τους οποίους αντλεί δύναμη, για να αντιμετωπίσει τη δύσκολη τοπική κοινωνία, ενώ αισθάνεται ηθική ικανοποίηση, όταν τους προσφέρει δώρα:

«Χαμογέλασα στη σκέψη της χαράς που θα έκαναν τα παιδιά μου στο σχολείο αντικρίζοντας τα πασχαλινά τους δώρα. Είχα σηκώσει ολόκληρο το βιβλιοχαρτοπωλείο διασκεδάζοντας κι εγώ η ίδια».³⁰⁴

Εντούτοις, η Μάρθα παραμένει για την τοπική κοινωνία μια ξένη, μια παρείσακτη, μιας και είναι απόγονος του Ιούδα του Ισκαριώτη.³⁰⁵ Ωστόσο, η νεαρή δασκάλα κάποια στιγμή φτάνει και σε μια οδυνηρή συνειδητοποίηση: δεν είναι τόσο η Εβραϊκή της καταγωγή που την κάνει ανεπιθύμητη όσο το γεγονός ότι θα μπορούσε να αποκαλύψει όλα όσα γνωρίζει για τις παρανομίες που εκτυλίσσονται στο χωριό. Επομένως, η Μάρθα δεν είναι μόνο ένα κοινωνικό θύμα, λόγω της καταγωγής της. Παρ' όλα αυτά, η καταγωγή της γίνεται και η ιδανική αφορμή, για να μετατραπεί σε εξιλαστήριο θύμα. Αυτό παρουσιάζει και μία ακόμα εκδίπλωση της έννοιας του *Άλλου* στο παρόν μυθιστόρημα: η διαφορετικότητα δεν συστήνεται μόνο στην φυλετική καταγωγή αλλά στην εν γένει διαφορετικότητα της Μάρθας προς το κυρίαρχο στοιχείο, καθώς αποτελεί έναν εξωτερικό παράγοντα που διαταράσσει την εσωτερική ισορροπία της κοινωνίας. Έτσι, η Μάρθα νιώθει ότι κατά κάποιο τρόπο καίνε και την ίδια σαν τον Ιούδα, αφού κι αυτή είναι μισή Εβραία.³⁰⁶

³⁰³ Ο.π., σ. 83.

³⁰⁴ Ο.π., σ. 107.

³⁰⁵ Ο.π., σ. 154.

³⁰⁶ Βάλτερ Πούχγερ, «Η Ρέα Γαλανάκη και ο λαϊκός πολιτισμός. Παρατηρήσεις της εφαρμοσμένης λαογραφίας στο μυθιστόρημα *Φωτιές του Ιούδα*, στάχτες του Οιδίποδα», ό.π., σ. 500.

«[...] για τις παράνομες πηγές του πλουτισμού τους νοιάζονται μοναχά, να μην ξεσκεπαστούν, και λένε ότι τάχατες θίχτηκε το φιλότιμό τους για τις ανομίες καποιανού αρχαίου Ιούδα, και για σένανε, που δήθεν τον εκπροσωπείς. Να ξέρεις, ακόμη, ότι κανείς δεν πρέπει να βλέπει, να ακούει, να μιλά εδώ για το μαύρο χρήμα που βγαίνει από την καλλιέργεια, το εμπόριο, την ζωοκλοπή, ούτε για το ξέπλυμα και για μερικά ακόμη».³⁰⁷

Η ηρωίδα μελετώντας το τοπικό έθιμό που συνδυάζει³⁰⁸ το μύθο του Οιδίποδα με τον Ιούδα³⁰⁹, συνειδητοποιεί ότι το πανάρχαιο παράπτωμα της αιμομιξίας του Οιδίποδα αποδόθηκε και στον Ιούδα³¹⁰, ο οποίος σύμφωνα με τη λαϊκή δοξασία, παντρεύτηκε τη μητέρα του. Έτσι, εφόσον ο Ιούδας ήταν Εβραϊκής καταγωγής, το παράπτωμα αυτό στιγματίζει ολόκληρο τον εβραϊκό λαό³¹¹:

«Δεν απέφυγα τη σκέψη ότι η απόδοση του αρχαίου αμαρτήματος από τους χριστιανούς στον Ιούδα, μάλλον δεν θα περιοριζόταν αποκλειστικά στο πρόσωπό του, αλλά θα αφορούσε, και θα επιβάρυνε, την αντίληψη του κόσμου για όλους τους Εβραίους».³¹²

Επομένως, με αφορμή τον συνδυασμό των δυο μύθων, η Μάρθα καταλήγει στο συμπέρασμα ότι είναι πολλά τα αμαρτήματα που βαραίνουν τον Ιούδα και κατ' επέκταση όλους τους Εβραίους:

«Όχι μόνο η αιμομιξία, συμπλήρωσα, αλλά και η αρχέγονη πατροκτονία, επίσης αντλημένη από τον μύθο του Οιδίποδα, είχαν συνδυαστεί πάνω σ' αυτή τη νήσο, δεν αποκλείεται όμως και σε άλλα μέρη, με τον μύθο που δημιουργήθηκε κάποια εποχή για τον Ιούδα. [...] στο πρόσωπο του Ιούδα

³⁰⁷ Ρέα Γαλανάκη, *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα*, ό.π., σ. 156.

³⁰⁸ Για την σύνδεση του Ιούδα με τον Οιδίποδα, βλ.: Γεώργιος Μέγας, «Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις του λαού», *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου*, έτος Γ-Δ' (1941-1942) σ. 3-32.

³⁰⁹ Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, *Ο άλλος εν διωγμό: η εικόνα του Εβραίου στη λογοτεχνία: ζητήματα ιστορίας και μυθοπλασίας*, ό.π., σ. 198.

³¹⁰ Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, «Εβραίοι, ολοκαύτωμα και λογοτεχνική αναπαράσταση», ό.π., σ. 429. Βλ. επίσης: René Girard, *Το εξιλαστήριο θύμα: η βία και το ιερό*, (μτφρ.: Κώστας Παπαγιώργης), Αθήνα, Εξάντας, 1991, σ. 424.

³¹¹ Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, *Ο άλλος εν διωγμό: η εικόνα του Εβραίου στη λογοτεχνία: ζητήματα ιστορίας και μυθοπλασίας*, ό.π., σ. 187.

³¹² Ρέα Γαλανάκη, *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα*, ό.π., σ. 183.

αποδίδονται κι άλλα αμαρτήματα αντλημένα από την Παλαιά Διαθήκη, λόγου χάριν η αδελφοκτονία [...] ο Ιούδας [...] απορρόφησε σιγά – σιγά όλα τα αρχετυπικά αμαρτήματα, ώστε να αποτελέσει ένα υπερεθνικό, και μαζί διαχρονικό πρότυπο «του κακού», ένα σύμβολο της απόλυτης αμαρτίας».³¹³

Μέσα, λοιπόν, από τον μύθο και τις λαϊκές δοξασίες, η Μάρθα κατορθώνει να αιτιολογήσει το μίσος εναντίον των Εβραίων, αλλά και σε ευρύτερο επίπεδο την εναντίωση σε οποιονδήποτε “διαφορετικό”. Εσωτερικεύει μ’ αυτόν τον τρόπο την ενοχή που της έχει αποδοθεί από την κοινωνία, το οποίο μπορεί να αποτελεί και ένδειξη της κανονικοποίησης της διαφορετικής ταυτότητας· η συστημική βία επιβολής της ταυτότητας του “εξιλαστηρίου θύματος” είναι ικανή να μεταστρέψει την ταυτοτική αυτοθέαση του υποκειμένου και να το αναγκάσει να αποδεχτεί την ταυτότητα του *Άλλου* ως δική του.

«το ποίημα είχε ένα συγκεκριμένο στόχο. [...] να υπενθυμίσει στους πιστούς την τιμωρία των αμαρτωλών και να τους παραδειγματίζει [...] να στρέψει τους χριστιανούς όχι μονάχα εναντίον των Εβραίων, αλλά κι εναντίον κάθε είδους ειδωλολατρών ή «εθνικών» [...] Το ιδεολογικό του υπόβαθρο [...] θα στρεφόταν σήμερα και εναντίον του οποιουδήποτε βρισκόταν έξω από τον κανόνα. Κατά των πάσης φύσεως δηλαδή μειονοτήτων, κατά των πάσης φύσεως “διαφορετικού”».³¹⁴

Ο κύριος εκφραστής αντισημιτισμού και της ξενοφοβίας είναι ο Χάρακας, ο οποίος θεωρούσε τη Μάρθα μίasma, λόγω της εβραϊκής της καταγωγής, αλλά και επικίνδυνη για την κοινότητα.³¹⁵ Βέβαια, ο ίδιος δεν ήταν αμέμπτου ηθικής, αφού ήταν βυθισμένος στην παρανομία. Εκμεταλλευόμενος, όμως, τις διασυνδέσεις του με εξέχοντα πρόσωπα του νησιού καθώς και τη μόρφωσή του, που του επέτρεπε να αρθρογραφεί σε μια αθηναϊκή εφημερίδα, είχε καταφέρει να ασκεί μεγάλη επιρροή στην τοπική κοινωνία.³¹⁶ Μάλιστα, μέσα από ένα άρθρο του στη συγκεκριμένη εφημερίδα θέλησε να δυσφημήσει τη Μάρθα, φέρνοντας στην επιφάνεια την παλαιά

³¹³Ο.π., σ. 183.

³¹⁴Ο.π., σ. 184 – 185.

³¹⁵Ζωή Καδά, ό.π., σ. 88.

³¹⁶Ρέα Γαλανάκη, *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα*, Αθήνα, ό.π., σ. 71 – 72.

σκοτεινή ιστορία των προγόνων της, την οποία παραποιήσε με σκοπό να συκοφαντήσει τη νεαρή δασκάλα.³¹⁷ Όμως, δεν έμεινε μόνο σε αυτό· αποπειράθηκε να τη βιάσει, κάτι που δεν κατάφερε χάρη στην παρέμβαση της Αγγελικώς. Περιορίστηκε, λοιπόν, στην έκφραση του μένους του με ιδιαίτερα υβριστικούς χαρακτηρισμούς: «η γιβεντισμένη, η αιμομίχτρα, η αναρχική».³¹⁸ Το μίσος του απέναντι στην απόγονο των Εβραίων κορυφώνεται προς το τέλος του μυθιστορήματος, όπου φαίνεται διατεθειμένος να τη σκοτώσει, κάτι που για άλλη μια φορά αποτρέπει η Αγγελικώ.³¹⁹

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι στο μυθιστόρημα της Ρέας Γαλανάκη η Μάρθα παρουσιάζεται ως το κοινωνικό θύμα που συγκεντρώνει όλα τα στοιχεία που την καθιστούν τον ιδανικό αποδιοπομπαίο τράγο: κατηγορείται ως υπαίτια ενός μιαινού εγκλήματος, όχι της ίδιας, αλλά των προγόνων της. Η Μάρθα είναι ο αποδιοπομπαίος τράγος της κλειστής, συντηρητικής, ρατσιστικής κοινωνίας του κρητικού χωριού, όπως άλλωστε πριν χρόνια και η γιαγιά της, που τέλεσε έναν παράνομο, αιμομικτικό γάμο με τον κατά μερικά χρόνια νεότερο πρώτο της ξάδερφο. Παρουσιάζεται, λοιπόν, ευρύτερα το μίσος προς τη διαφορετικότητα σε διάφορες εκφάνσεις, χωρίς αυτό να σημαίνει επί της ουσίας ότι αφορά μόνο την εβραϊκή ταυτότητα, αλλά αυτή εκφράζεται ως προκάλυμμα ή αφορμή για την έκφρασή του.

³¹⁷ Ζωή Καδά, ό.π., σ. 89. Βλ. επίσης: René Girard, *Το εξιλαστήριο θύμα: η βία και το ιερό*, ό.π., σ. 31, 72.

³¹⁸ Ρέα Γαλανάκη, *Φωτιές του Ιούδα, Στάχτες του Οιδίποδα*, ό.π., σ. 121.

³¹⁹ Το ίδιο, σ. 253.

Κεφάλαιο 3: Οι Εβραίοι ως θύματα στην αραβική πεζογραφία

3.1 Κοινωνικό και πολιτικό θύμα

Ο άνθρωπος που γίνεται θύμα του κοινωνικού ή πολιτικού περιβάλλοντος και βρίσκεται σε συνθήκες καταπίεσης και καταστολής εξαιτίας δράσεων άλλων ομάδων,³²⁰ συνιστά ένα γνωστό θεματικό μοτίβο της αραβικής πεζογραφίας και κυρίως πολλών έργων παλαιστίνιων συγγραφέων· οι τελευταίοι μάλιστα, όταν χρησιμοποιούν αυτό το μοτίβο διαχωρίζουν τους απλούς Εβραίους από τους Σιωνιστές και εκφράζουν την κυρίαρχη —από τη δεκαετία του 1960 και εξής— αραβική αντίληψη ότι δηλαδή οι πρώτοι είναι τα θύματα των δεύτερων. Η αντίληψη αυτή συμβαδίζει με την ανάγκη να αποκαλυφθούν αφενός οι αδικίες εις βάρος των Παλαιστίνιων από την ίδρυση του Ισραηλινού Κράτους και εξής, αφετέρου τα ανήθικα μέσα που χρησιμοποιήθηκαν για να επιτευχθεί αυτό.³²¹

Ο Nasser Eddin Nashashibi (1919-2013) στο μυθιστόρημά του *Τα Πορτοκάλια* (1962)³²² τοποθετεί την αφηγηματική πλοκή στη χρονική περίοδο πριν το 1948. Το μυθιστόρημα αυτό παρουσιάζει την εβραϊκή μετανάστευση στην Παλαιστίνη με τις πολιτικές της επιπτώσεις. Το έργο συνιστά το σχεδιάγραμμα ενός μεγαλύτερου μυθιστορήματος, στο οποίο ο συγγραφέας, μετά από παρότρυνση ενός φίλου του, θέλησε να αντικρούσει τη σιωνιστική εκδοχή των γεγονότων. Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση της εικόνας των Εβραίων στο έργο του Nashashibi, κρίνεται σκόπιμο να αναφέρουμε ότι τα κύρια μοτίβα του μυθιστορήματός του σχετικά με τους Εβραίους συνοψίζονται στα παρακάτω λόγια που ο Saba, ο Άραβας-αφηγητής, απευθύνει στην αδελφή του, με τα οποία της τονίζει ότι δεν είναι δολοφόνοι όλοι οι Εβραίοι, αλλά υπάρχουν πολλοί που έπεσαν θύματα των σχεδίων του Σιωνισμού, όπως ακριβώς και οι Άραβες:

«Για μια στιγμή, ευχήθηκε η αδελφή του, η Lamia, να ήταν εκεί, δίπλα του, να

³²⁰ Βλ.: Rašād al- Šāmī, *al-šahṣiāt al-īahūiāt al-esrāiliāt ūa al-rūh al- 'odūāniāt*, (Ο ισραηλινός εβραϊκός χαρακτήρας και το επιθετικό πνεύμα), Κάιρο, Εκδόσεις al- zahrā', 1992, σ. 185. Βλ. επίσης: 'Ešām Bāhī, *al-šahṣiāt al-šerīrāt fī al-ādab al-masrah* (Ο κακός χαρακτήρας στη θεατρική λογοτεχνία), Κάιρο, Εκδόσεις al-hī 'ah al-maṣrīah al- 'āmah, 1986, σ. 106.

³²¹ Βλ. σχετικά: Shabati Teveth, *Ben-Gurion and the Palestinian Arabs*, Οξφόρδη, 1985, σ. 35. Βλ.: επίσης: Benne Morris, *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-2001*, Νέα Υόρκη, Knopf, 1999, σ. 139-144.

³²² Nāṣer al-Dīn al-Našāṣībī, *ḥabbāt al-bortoqāl* (Τα πορτοκάλια), Βηρυτός, 1962.

ακούσει αυτές τις κουβέντες. Ξέρει πως η Lamia δεν θα πίστευε ποτέ πως υπάρχει μια Εβραία που δεν θέλει να γίνει σιωνίστρια. Αλλά η Lamia δεν έχει δει ποτέ τέτοιο πράγμα. Οι μόνοι Εβραίοι που γνώρισε ήταν δολοφόνοι, απατεώνες και μέλη του Εβραϊκού Οργανισμού. Τα θύματα των σιωνιστών Εβραίων είναι περισσότερα από οποιοδήποτε άλλη σιωνιστική ομάδα. Ο Σιωνισμός έχει διαφθείρει την ζωή των Εβραίων, οδηγώντας τους στην αστάθεια και την ανασφάλεια. Ο Εβραίος θεωρείται ένας αναξιόπιστος άνθρωπος στον οποίο οι υπόλοιποι πολίτες δεν έχουν καμία εμπιστοσύνη».³²³

Στο συγκεκριμένο μυθιστόρημα κεντρικός χαρακτήρας είναι ο Saba, ένας Χριστιανός από την Παλαιστίνη που ζούσε στην Γερμανία από τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο μέχρι την πτώση της Παλαιστίνης λίγο πριν το 1948. Ο Saba συμμετείχε στην αντίσταση εναντίον των Ναζί, πιστεύοντας ότι αυτοί συνιστούν θανάσιμο κίνδυνο όχι μόνο για τους Εβραίους αλλά και για ολόκληρη την ανθρωπότητα. Οι Ναζί θα τον συλλάβουν και θα τον στείλουν στο στρατόπεδο συγκέντρωσης Νταχάου.³²⁴ Μετά τον πόλεμο ο Saba απελευθερώνεται και ζει μαζί με μια Εβραία φίλη του, την Mariam. Την ίδια περίοδο το Εβραϊκό Πρακτορείο³²⁵ αρχίζει να παρακινεί τους Εβραίους να μεταναστεύσουν στην Παλαιστίνη. Η Mariam όμως αρνείται να υπακούσει και προτιμά να μείνει στη Γερμανία, εφόσον πλέον ο εφιάλτης του Ναζισμού είχε παρέλθει.³²⁶ Το παράδειγμα της Mariam ακολουθούν και άλλες κοπέλες, γεγονός που κινητοποιεί τους αρχηγούς του Εβραϊκού Πρακτορείου σε έρευνα για τους λόγους που ωθούν τους Εβραίους να παραμείνουν στη Γερμανία, ανατρέποντας έτσι τα σχέδια της μεταφοράς όσο το δυνατόν περισσότερων Εβραίων από όλο τον κόσμο στην Παλαιστίνη.³²⁷ Από την έρευνα του Πρακτορείου ανακαλύπτει πως αυτές οι κοπέλες είχαν επηρεαστεί από

³²³ Ο.π., σ. 270. Η μετφράσεις από τα αραβικά είναι του γράφοντος.

وتمنى لو كانت أخته لميا واقفه معه لكي تسمع هذا الكلام...إنه يعلم ان لميا لن تصدق أن هناك يهودية واحدة في الدنيا ترفض أن تكون صهيونية... ولكن لمياء لم تر أمامها إلا القتل والسفاحين ورجال العصابات من موظفي الوكالة اليهودية. إن ضحايا الصهيونية من الشعب اليهودي أكثر عددا من ضحايا الصهيونية في صفوف خصومها. لقد أفسدت الصهيونية على يهود العالم حياتهم وأمنهم واستقرارهم... أصبح اليهودي في العالم لا يعرف معنى الولاء، ولا يثق به أهل البلد الذي يعيش فيه.

³²⁴ Nāṣer al-Dīn al-Naṣāṣībī, *habbāt al-bortoqāl* (: Τα πορτοκάλια), ό.π., σ. 272.

³²⁵ Το Εβραϊκό Πρακτορείο ιδρύθηκε το 1929 με σκοπό να διευκολύνει τη μετανάστευση των Εβραίων της διασποράς στην Παλαιστίνη. Μετά την ίδρυση του Ισραήλ μετονομάστηκε σε Εβραϊκό Πρακτορείο για το Ισραήλ και συνέχισε την δράση του, χάρη στην οποία μέχρι σήμερα έχουν μεταναστεύσει στο Ισραήλ περίπου τρία εκατομμύρια Εβραίοι της διασποράς. Βλ. σχετικά: Chaim Herzog, *Οι Αραβοϊσραηλinoί πόλεμοι: η Αραβοϊσραηλινή διένεξη το 1948 μέχρι σήμερα*, (μτφρ.-επιμ.-σχόλια: Μάρκελλος Λιναίος), Αθήνα, Λιναίος, 2011, σ. 49.

³²⁶ Nāṣer al-Dīn al-Naṣāṣībī, *habbāt al-bortoqāl* (: Τα πορτοκάλια), ό.π., σ. 273.

³²⁷ Βλ.: Dan Cohn-Sherbok, Aawoud El-Alami, *Ισραήλ και Παλαιστίνη: οι δυο όψεις του προβλήματος*, (μτφρ.: Ελίκη Βαρβάκη), Αθήνα, Περίπλους, 2002, σ. 78.

έναν νεαρό Παλαιστίνιο άνδρα, ονόματι Saba· αμέσως στήνεται σκευωρία εναντίον του Saba, ο οποίος κατηγορείται πως τάχα είναι Ναζιστής.³²⁸

Ωστόσο, καθώς η Mariam θα ζητήσει, λόγω ανέχειας, δουλειά από τον Πρακτορείο, οι φορείς αυτού θα εκμεταλλευτούν την ευκαιρία και θα της προτείνουν να πάει στη Παλαιστίνη, όπου θα βρει τη δουλειά που θέλει. Εκείνη, γνωρίζοντας τα σχέδιά τους, αρχικά θα αρνηθεί, όμως στη συνέχεια, καθώς επιταχύνονται οι διαδικασίες εκβιαστικής επιστροφής του Saba στην Παλαιστίνη,³²⁹ θα αναγκαστεί να συνεργαστεί με τον Οργανισμό, υπό την προϋπόθεση να της δώσουν τη διεύθυνση του Saba. Εντωμεταξύ η δουλειά που της ζήτησε ο Οργανισμός ήταν να ερωτοτροπήσει με μέλη του Αμερικανικού Ινστιτούτου Ερευνών, για να αποσπάσει πληροφορίες σχετικά με τα εγκλήματα των Ναζί, τονίζοντάς της ότι ένας από τους στόχους του Οργανισμού είναι «να εκμεταλλευτούμε τον θάνατο κάθε Εβραίου σε αυτόν το πόλεμο. Πρέπει να αποκτήσουμε τον έλεγχο κάθε μέλους της επιτροπής με κάθε κόστος. Πρέπει να γνωρίζουν ότι οι Εβραίοι και μόνο οι Εβραίοι ήταν τα θύματα του Χίτλερ».³³⁰

Η συγγραφική πρόθεση γίνεται εδώ σαφής: με τους σχεδιασμούς του Σιωνισμού να θεματοποιούνται ως παράβαση της ανθρώπινης ηθικής συμπεριφοράς, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορούσε στις γυναίκες και στην εργαλειακή χρησιμοποίησή τους, όπως φαίνεται σε έντονα δραματικές σκηνές του μυθιστορήματος. Έτσι, όταν η Mariam αρνείται να κάνει ό,τι της ζητούν, τονίζοντας την εγκληματική στάση των ανθρώπων που υπηρετούν τον Οργανισμό³³¹ φωνάζει σε ένα από τα μέλη του: «Δεν είστε η οικογένεια μου. Οι οικογένειες δεν στέλνουν τις κόρες τους να κοιμηθούν στα

³²⁸ Βλ. σχετικά: *Εβραίοι εναντίον του Σιωνισμού*, (επιμ.: Γιώργος Καραμπελιάς), Αθήνα, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 2003, σ. 32-39.

³²⁹ Ο.π., σ. 275.

³³⁰ Ο.π., σ. 289.

يجب أن نستغل دم كل يهودي ضاع في هذه الحرب ... يجب أن نشترى هؤلاء الأعضاء بأي ثمن ... يجب أن يعرفوا أن اليهود وحدهم كانوا ضحايا هتلر.

³³¹ Το θέμα των σιωνιστικών οργανώσεων που χρησιμοποιούν Εβραίες γυναίκες με σκοπό να πείσουν τους Παλαιστίνιους γαιοκτήμονες να πουλήσουν τη γη τους βρίσκεται στο επίκεντρο του μυθιστορήματος *Hefnāt remāl* (Βηρυτός, 1964) (: Μια Χούφτα Άμμος) του Nāṣer al-Dīn al-Naṣāṣībī. Αναλυτικότερα, ο Thabit, του οποίου η γη βρίσκεται στο στόχαστρο, αντιστέκεται και δεν εγκαταλείπει την περιουσία του: «Αν μας επιτεθούν, θα τους επιτεθούμε κι εμείς. Αν κάποιος από μας τους πουλήσει γη, θα τον δικάσουμε και θα τον εκτελέσουμε. Αν καταφύγουν σε βία, θα τους το ανταποδώσουμε» (σ.21). Έτσι οι Εβραίοι αποφασίζουν να χρησιμοποιήσουν ως όπλο για κάμψουν την αντίσταση του Thabi, μια από τις κοπέλες τους, τη Sarah. Η αποστολή της είναι να ξεκινήσει μια σχέση με τον Thabi, κάτι που εκείνοι θα εκμεταλλευθούν στη συνέχεια για να πλήξουν την καλή φήμη που είχε ανάμεσα στους χωρικούς αυτός ο παντρεμένος άντρας, ώστε τελικά τον εκμηδενίσουν. Το σχέδιο, όμως, δεν στέφεται με επιτυχία κι έτσι οι Εβραίοι σκοτώνουν τον Thabi μέσα στο χωράφι του και σέρνουν το άψυχο σώμα του στη δική τους περιοχή. Η εβραϊκή εκδοχή των γεγονότων είναι απλή και πιστευτή: Ο Thabi σκοτώθηκε ενώ προσπαθούσε να επιτεθεί στη Sarah. Βλ.: Nāṣer al-Dīn al-Naṣāṣībī, *Hefnāt remāl* (: Μια Χούφτα Άμμος), σ. 21.

κρεβάτια ξένων ανδρών. Οι οικογένειες δεν πουλάνε τις κόρες τους. Εσείς είστε εγκληματίες»³³². Παρουσιάζεται εδώ η ανάκτηση της γυναικείας φωνής μέσω της αντίδρασης της ηρωίδας, αντίδραση στην εκμετάλλευση της πατριαρχίας, ως ένα πρόταγμα μίας φεμινιστικής προσπάθειας που εν τέλει καταλήγει δίχως αποτέλεσμα. Αυτή τους απειλεί ότι θα αποκαλύψει τις ανήθικες τακτικές τους, εκείνοι την κατηγορούν ότι είναι κατάσκοπος των Σοβιετικών, την οδηγούν στο πλήρες αδιέξοδο και τελικά στην εξ ανάγκης συνεργασία μαζί τους. Η πόρνη πλέον Mariam θα προσφέρει τις υπηρεσίες της,³³³ που συνεχώς της ζητούνται, σε συνθήκες δουλείας, εφόσον ο Οργανισμός «έχει ανάγκη τις πόρνες για να φέρνουν εις πέρας δουλειές της υπηρεσίας».³³⁴ Τελικά, η Mariam καταφέρνει μετά από καιρό να ταξιδέψει στην Παλαιστίνη, όπου συναντά τον Saba και μαζί αντιστέκονται στον Σιωνισμό.

Αυτό το στερεότυπο της Εβραίας ως κατασκόπου που άνθισε σε αραβικά μυθιστορήματα επικεντρωμένα στην εποχή πριν το 1948,³³⁵ μπορεί να εξηγηθεί εν μέρει από την ελευθερία που απολάμβαναν οι Εβραίες γυναίκες, καθώς κατά κύριο λόγο είχαν μεταναστεύσει από την Ευρώπη και είχαν μάθει να ζουν σύμφωνα με τα δυτικά πρότυπα· μάλιστα, είχαν συχνά σημαντικό ρόλο κατά το χτίσιμο νέων οικισμών, επιδίδονταν σε ποικίλες οικονομικές δραστηριότητες και μπορούσαν να ενταχθούν στις ένοπλες δυνάμεις.³³⁶ Ο Ισραηλινός ιστορικός Y. Porath —ο οποίος μελέτησε συστηματικά το παλαιστινιακό εθνικό κίνημα κατά τις δεκαετίες του 1920 και 1930— σημειώνει ότι οι Παλαιστίνιοι σκανδαλίζονταν με τις Εβραίες που και κυκλοφορούσαν δημοσίως με προκλητικά —για τα δικά τους ήθη— ρούχα και συνάμα αγανακτούσαν, καθώς δεν ήταν εξοικειωμένοι με αυτή τη στάση.³³⁷ Στον αντίποδα, οι Αραβίδες παρέμεναν περιορισμένες, λόγω των αυστηρών κανόνων ηθικής και συμπεριφοράς, οι οποίοι σχεδόν τις απέκλειαν από τη δημόσια ζωή.

³³² Nāṣer al-Dīn al-Naṣāṣībī, *ḥabbāt al-bortoqāl* (: Τα πορτοκάλια), ό.π., σ. 307.

أنتم لستم أهلي ... الأهل لا يبعثون بناتهم لمعاشره الرجال في الفنادق ... الأهل لا يعرضون أعراض بناتهم للبيع ... أنتم مجرمون.

³³³ Για παράδειγμα εκμετάλλευσης Εβραίων γυναικών, βλ. I. Vincent, *Bodies and Souls. The Tragic Plight of Three Jewish Women Forced into Prostitution in the Americas*, Νέα Υόρκη-Λονδίνο-Τορόντο-Σίδνεϋ, Harper Prenal, 2005

³³⁴ Ό.π., σ. 309

مسؤوليات الوكالة وأعمالها بحاجة إلى المومسات وبائعات الهوى

³³⁵ Ḥmad Rāwī, *Tatūr šūrāt āl- 'arabī fī āl-rūāiāt āl- 'ebriāt fī daū' āl-šerā' āl- 'arabī āl- Isrā'īlī* (: Η εξέλιξη της εικόνας του Άραβας στο εβραϊκό μυθιστόρημα υπό το φως της αραβο- Ισραηλιτική σύγκρουσης), Κάιρο, Εκδόσεις, Eteḥād kotāb Maṣr, 2009, σ. 12.

³³⁶ Βλ.: 'Abd el- ūḥāb al-Misīrī, *Al- 'aīdūlūgiāt al- šhiūniāt* (: Η Σιωνιστική ιδεολογία), Α' τόμος, Κάιρο, Εκδόσεις 'Alām al-ma' refāt, 1982, σ. 24-25.

³³⁷ Y. Porath, *The Emergence of the Palestinian Arab Movement – Η Εμφάνιση του Παλαιστινιακού Αραβικού Κινήματος 1918 – 1929* (Λονδίνο, 1974), σελ.69. Βλ. επίσης: Rita Domb, *The Arab in Hebrew Prose*, Λονδίνο, 1982, σ. 38.

Ένα άλλο έργο στο οποίο οι Εβραίοι αλλά και οι Άραβες παρουσιάζονται ως θύματα της εθνικιστικής προπαγάνδας του Σιωνισμού είναι το *Επιστρέφοντας στη Χάιφα* (1969) του Ghassan Kanafani.³³⁸ Ο κεντρικός χαρακτήρας του έργου είναι ο Said, ένας Άραβας που αναγκάστηκε μαζί με τη γυναίκα του, την Safiyya, να εγκαταλείψουν την Χάιφα, λόγω της μαζικής απέλασης των Παλαιστινίων κατά τον πόλεμο του 1948.³³⁹

Μετά το πόλεμο του 1967, οι Ισραηλινές Δυνάμεις επέτρεψαν στους Παλαιστίνιους της Δυτικής Όχθη να «επιστρέψουν στον προηγούμενο τόπο κατοικίας και διαμονής τους».³⁴⁰ Για αυτό το λόγο ο Said με την Safiyya αποφάσισαν να επισκεφτούν την Χάιφα, με σκοπό να αναζητήσουν τον χαμένο γιο τους, τον Khaldun, που τον είχαν χάσει κατά τη διάρκεια του πολέμου του 1948. Το παιδί βρίσκεται στο παλιό τους σπίτι, το οποίο πλέον ανήκει στην οικογένεια του Εβραίου Iphrat Kushan. Εκεί ο Khaldun μεγάλωσε και εκπαιδεύτηκε με τον εβραϊκό τρόπο, παίρνοντας μάλιστα το όνομα Don· αυτό είχε ως αποτέλεσμα να αρνείται να επιστρέψει στους βιολογικούς γονείς του.

Η οικογένεια του Iphrat Kushan σε αυτό το έργο παρουσιάζεται ως θύμα του Σιωνισμού, σύμφωνα με την αντίληψη του Kanafani. Αναλυτικότερα, ο Kushan είναι ένας Εβραίος που επιβίωσε από τους Ναζί και μεταφέρθηκε, σύμφωνα με την απόφαση του Εβραϊκού Πρακτορείου, μαζί με τη γυναίκα του και άλλους Εβραίους μετανάστες στην Παλαιστίνη· εκεί τους παραχωρήθηκαν Αραβικά σπίτια και αγροτικές περιοχές.³⁴¹ Στον Kushan προς μεγάλη του απογοήτευση —καθώς, επηρεασμένος από την προπαγάνδα περί μετατροπής της έρημης Παλαιστίνης σε επίγειο παράδεισο, ονειρεύονταν πως θα έμενε σε ένα χωριάτικο σπίτι πάνω στην κορυφή ενός λόφου στην πόλη Αλ-Χαλίλ (Η Χεβρών)³⁴²— του παραχωρήθηκε ένα μικρό δωμάτιο σε ένα κτίριο στην πόλη Χάιφα, το οποίο αργότερα ανακάλυψε ότι αποτελούσε ξενώνας

³³⁸ Ġassān Kanafānī, *‘ā’ed elā ḥaīfā* (: Επιστρέφοντας στη Χάιφα), Βηρυτός, Εκδόσεις, al-mū’asasāt al-abḥāt al-‘arabīāt, 1969.

³³⁹ Βλ.: Dan Cohn-Sherbok, Aawoud El-Alami, *Ισραήλ και Παλαιστίνη: οι δυο όψεις του προβλήματος*, (μτφρ.: Ελίκη Βαρβάκη), Αθήνα, Περίπλους, 2002, σ. 128. Βλ. επίσης, Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, σ. 54, και: Ilan Pappé, *Britain and the Arab-Israeli Conflict, 1948–1951*, Λονδίνο, Macmillan, 1988, σ. 46.

³⁴⁰ Dan Cohn-Sherbok, Aawoud El-Alami, *Ισραήλ και Παλαιστίνη: οι δυο όψεις του προβλήματος*, ό.π., σ. 107.

³⁴¹ Ό.π., σ. 128

³⁴² Ġassān Kanafānī, *‘ā’ed elā ḥaīfā* (: Επιστρέφοντας στη Χάιφα), ό.π., σ. 373.

لقد وصل إلى حيفا، برعاية الوكالة اليهودية، قادما إليها مع زوجته من ميناء ميلانو الإيطالي ... حيث أسكن في غرفة صغيرة في بناء مزدحم بالسكان... وقد أطلقوا عليه اسم نزل المهاجرين... وربما كان قد نظر عدة مرات مت شرفته إلى الحليصة، إلا أنه لم يكن يعرف على الإطلاق، أو حتى يخمن أنه سيجري إسمائه هناك. كان يعتقد أنه حينما تُسوى الأمور فسينقل إلى بيت ريفي هاديء على سفح تلة ما في الجليل... بالطبع لم يكن يصدق تماما أن تلك الأرض كانت مجرد صحراء أعادت الوكالة اليهودية اكتشافها.

μεταναστών. Έτσι, συνειδητοποιεί πως έχει εξαπατηθεί από τον Σιωνισμό, καθώς βλέπει με τα ίδια του τα μάτια ότι η Παλαιστίνη δεν είναι μια έρημος που οι Εβραίοι την ανακάλυψαν μετά από δύο χιλιάδες χρόνια. Αντιθέτως, είναι μια πράσινη κατοικημένη γη. Όπως φαίνεται, λοιπόν, εδώ τίθεται υπό αμφισβήτηση η δημοφιλής Ισραηλινή μυθολογία που απεικόνιζε την Παλαιστίνη ως μια έρημη γη, που κατοικούταν από Βεδουίνους, οι οποίοι εντάχθηκαν στην κοινωνία χάρη στον εκσυγχρονισμό που έφεραν οι Σιωνιστές.³⁴³

Η Mariam, η γυναίκα του Kushan, αμέσως αντιλαμβάνεται ότι τόσο οι Εβραίοι όσο και οι Άραβες έχουν γίνει θύματα μίας ομάδας Εβραίων που έχουν την εξουσία στην Παλαιστίνη· σοκαρισμένη βλέπει στο δρόμο τους στρατιώτες της Χαγκανά³⁴⁴ να σκοτώνουν παιδιά των Παλαιστινίων και στη συνέχεια να τα πετάνε μέσα σε ένα φορτηγό:

«[...] ήταν Άραβας το παιδί το νεκρό, τον είδα σκεπασμένο με τα αίματα του. Είδες πώς το πετάζαν στο φορτηγό σαν ένα κόμματι ξύλο;! ... Αν ήταν Εβραίος δεν θα το έκαναν αυτό».³⁴⁵

Τα λόγια της Mariam στον σύζυγό της δείχνουν το μίσος της αφενός για τους στρατιώτες, αφετέρου για το κατ' επίφασιν δημοκρατικό καθεστώς. Επιπλέον, η εικόνα του δολοφονημένου παιδιού της θύμισε την προ οχταετίας δολοφονία του πατέρα και του αδελφού της από τους Γερμανούς στρατιώτες.³⁴⁶ Όπως είναι φανερό, ο συγγραφέας, μέσω της Mariam, θέλει να καταστήσει σαφές ότι δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στους φόνους των Εβραίων από τους Ναζί και των Παλαιστινίων από τους Ισραηλινούς. Κατά την Mariam, λοιπόν, όπως στον δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο οι Εβραίοι ήταν τα θύματα των Ναζιστών, έτσι και τώρα οι Άραβες και οι Εβραίοι είναι τα θύματα των Σιωνιστών.³⁴⁷ Συνεπώς, στον πυρήνα του έργου βρίσκεται η διπλή

³⁴³ Edward Said, *The question of Palestine*, Νέα Υόρκη, Pantheon, 1978, σ. 42, και του ίδιου: «New History, Old Ideas» *Al-Ahram Weekly*, 21–27 (Μάιος, 1998), σ. 2–3.

³⁴⁴ Η Χαγκανά ιδρύθηκε το Μάρτιο του 1921 ως μυστικό σώμα. Αρχικά εκπαιδευσε μέλη και αγόρασε όπλα, ενώ ο στόχος της ήταν να υπερασπίσει τους Εβραίους. Βλ. Dan Cohn-Sherbok, Aawoud El-Alami, *Ισραήλ και Παλαιστίνη: οι δυο όψεις του προβλήματος*, ό.π., σ. 63.

³⁴⁵ Gassān Kanafānī, *‘ā’ed elā haifā* (: Επιστρέφοντας στη Χάιφα), ό.π., σ. 378.

كان ذلك طفلاً عربياً ميتاً، وقد رأيته مكسوّاً بالدم ألم ترى كيف ألغوه في الشاحنة كأنه حطبة؟ لو كان يهودياً لما فعلوا ذلك.

³⁴⁶ Ό.π., σ. 379.

كانت ميريام قد فقدت والدها في أوشفير قبل ذلك بثمانى سنوات... وفي طريق نزولهم على السلم صادفوا اخاها الصغير قادماً، كان عمره عشر سنوات، إلا إنه حين رأى الجنود الألمان استدار وأخذ يعدو هارباً... إلا إنه أطلق عليه الرصاص.

³⁴⁷ Γιώργος Καραμπέλιας, (επίμ.) *Εβραίοι εναντίον του Σιωνισμού*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 2003.

κατάσταση στην οποία βρίσκονται οι Εβραίοι: από τη μια είναι καταπιεσμένοι και ζουν με τις αυταπάτες του Σιωνισμού και από τη άλλη συμβάλλουν στην καταπίεση των Αράβων.³⁴⁸ Έτσι, για ακόμη μία φορά οι Εβραίοι παρουσιάζονται ως ο Άλλος που γίνεται αντικείμενο εκμετάλλευσης από τους συμπολίτες τους για την επίτευξη ιδιοτελών σκοπών.

Μια λεπτομερέστερη εικόνα για τους Σιωνιστές περιλαμβάνεται στη συζήτηση του Said και του Kahldun/Dov. Ο Dov, υπέρμαχος του Σιωνισμού, δηλώνει ότι για εκείνον δεν άλλαξε απολύτως τίποτα, όταν έμαθε πως οι γονείς του είναι Άραβες:

«Δεν ήξερα πως η Mariam και ο Kushan δεν είναι οι γονείς μου μέχρι τρία με τέσσερα χρόνια πριν. Ήμουν Εβραίος από μικρός. Πήγαινα στη συναγωγή και σε Εβραϊκό σχολείο, έτρωγα κοσέρ³⁴⁹ και σπούδαζα Εβραϊκά. Και όταν μου είπαν ότι δεν είμαι δικό τους αίμα, τίποτα δεν άλλαξε. Επίσης, όταν μου είπαν ότι οι γονείς μου είναι Άραβες, τίποτα δεν άλλαξε, εντελώς τίποτα. Αυτό είναι σίγουρο [...] ο άνθρωπος στο τέλος είναι αυτό που πιστεύει».³⁵⁰

Σύμφωνα με τον Kanafani, ο άνθρωπος είναι το σύνολο των σκέψεων και των πράξεων του, επομένως είναι ένα αποτέλεσμα του περιβάλλοντός του. Ο Dov, πλέον, ως Σιωνιστής απευθύνεται στον Said ως εξής:

«Δεν έπρεπε να φύγεις από την Χάιφα. Αν αυτό δεν είναι δυνατό, δεν έπρεπε να αφήσεις πίσω σου ένα μωρό στην κούνια με κάθε κόστος. Αν αυτό ήταν επίσης απίθανο, δεν θα έπρεπε να σταματήσεις να προσπαθείς να επιστρέψεις. Αν ήμουν εσύ, θα είχα πολεμήσει για αυτό. Υπάρχει κανένας καλύτερος λόγος; Ανίκανε! Ανίκανε! Αλυσοδεμένη με καθυστέρηση και παράλυση. Μην μου πεις ότι πέρασες είκοσι χρόνια κλαίγοντας. Τα δάκρυα δεν φέρνουν πίσω όσα χάθηκαν ούτε όσα λείπουν και δεν δημιουργούν θαύματα».³⁵¹

³⁴⁸ Šokri Māḏī, *En 'ekās Hazīmāt Hūzaīrān 'alā al-rūāiāt al- 'arabīāt* (: Η αντανάκλαση της ήττας του Ιουνίου στο αραβικό μυθιστόρημα), Βηρυτός, Εκδόσεις al- mū'asasāt al-abḥāṭ al- 'arabīāt, 1978, σ. 135

³⁴⁹ Το Κοσέρ είναι ένα εβραϊκό παραδοσιακό φαγητό.

³⁵⁰ Ḡassān Kanafānī, *'ā'ed elā ḥaīfā* (: Επιστρέφοντας στη Χάιφα), ό.π., σ. 400.

أنا لم أعرف أن ميريام وإفرايم والدي إلا قبل ثلاث أو أربع سنوات. منذ صغري وأنا يهودي. أذهب إلى الكنيس وإلى المدرسة اليهودية واكل الكوشير وأدرس العبرية. وحين قالوا لي إنني لست من صلبهما، لم يتغير أي شيء. وكذلك حين قالوا لي بعد ذلك إن والدي الأصليين هما عريبيان، لم يتغير أي شيء، لا، لم يتغير. ذلك شيء مؤكد.. إن الإنسان في نهاية الأمر قضية.

³⁵¹ Ό.π., σ. 406

كان عليكم ألا تخرجوا من حيفا، وإذا لم يكن ذلك ممكناً فقد كان عليكم بأي ثمن ألا تتركوا طفلاً رضيعاً في السرير، وإذا كان هذا أيضاً مستحيلاً فقد كان عليكم ألا تكفوا عن محاولة العودة.. لو كنت مكانك لحملت السلاح من أجل هذا، أوجد سبب أكثر قوة؟ عاجزون،

Έτσι, παρατηρούμε ότι ο Kahldun/Don είναι εξαρχής θύμα των Ισραηλινών δυνάμεων που έδιωξαν τους Άραβες από τα σπίτια τους· ταυτόχρονα είναι θύμα του ισραηλινού νόμου που απαγόρευε την επιστροφή των Παλαιστινίων στα σπίτια τους, την στιγμή που προσπαθούσε με κάθε τρόπο να πείσει τους Εβραίους όλου του κόσμου να έρθουν στην Παλαιστίνη.³⁵² Παρουσιάζεται έτσι και η θρησκευτική μεταστροφή που χρησιμποιείται ως εργαλείο πολιτικής επιβολής.³⁵³

Από το διάλογο αυτό βλέπουμε ότι υπάρχουν δύο αντικρουόμενες οπτικές, που παραδοσιακά αναζήτησαν να αιτιολογήσουν τη φυγή των Παλαιστινίων προσφύγων από την πατρίδα τους το 1948:

1. Η Παλαιστινιακή (και Αραβική) εκδοχή υποστηρίζει ότι η μεταφορά (ή απέλαση) του ιθαγενούς πληθυσμού αποτελούσε πάντοτε σχέδιο των Σιωνιστών και ότι ο αραβοϊσραηλινός πόλεμος του 1948 παρείχε τη δυνατότητα να υλοποιηθεί.
2. Αντιθέτως η παραδοσιακή Σιωνιστική εκδοχή υποστηρίζει ότι οι Παλαιστίνιοι Άραβες έφυγαν κατόπιν εντολών που πήραν από τους στρατιωτικούς και τις κυβερνήσεις τους, καθώς σκόπευαν να επιστρέψουν μαζί με τα νικηφόρα Αραβικών στρατεύματα, που θα εξεδίωκαν τους Εβραίους στη θάλασσα³⁵⁴. Συνεπώς, οι Σιωνιστικές αρχές έφεραν μηδαμινή ή καμία ευθύνη για τη μοίρα των Παλαιστινίων προσφύγων.³⁵⁵

Ο Don, ως νέος Σιωνιστής, θεωρεί ότι στους Παλαιστίνιους δεν αξίζει η Παλαιστίνη, γιατί αφενός έφυγαν χωρίς να την υπερασπιστούν, αφετέρου έζησαν στην εξορία, χωρίς να μάχονται για την επανάκτησή της.³⁵⁶ Ο Kanafani, όμως, δεν

عاجزون! مقيدون بتلك السلاسل الثقيلة من التخلف والشلل، لا تقل لي إنكم لي إنكم أمضيتم عشرين سنة تبكون، الدموع لا تسترد المفقودين ولا الضائعين ولا تجترح المعجزات.

³⁵² Faīṣal Derāğ, «šūrāt al-īahūdī al-ġa'emāt fī merā'ā Ġassān Kanafānī» (: «Η θολή φωτογραφία του Εβραίου στον καθρέφτη του Ġassān Kanafānī»), περιοδικό *Al-karmal*, τ.χ. 53 (Φθινόπωρο 1997) σ. 29.

³⁵³ Αναλυτικά για το ζήτημα, βλ. R. Firth, «Spiritual Aroma: Religion and Politics», *American Anthropologist*, τ. 83, τχ. 3 (Σεπτέμβριος 1981), σσ. 582-601.

³⁵⁴ Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, σ. 206.

³⁵⁵ Ο.π., σ. 206

³⁵⁶ Αντίστοιχες απόψεις εκφράζονται και σε άλλα έργα του Kanafani, όπως στο *Om Saad* (1969), όπου εκεί η νέα γενιά Παλαιστινίων δεν περιμένει πλέον κάποιον άλλο να κάνει κάτι. Βλ.: Ġassān Kanafānī, 'Om Sa'd (: Η μητέρα του Sa'd), Βηρυτός, Εκδόσεις al-mū'asasāt al-abḥāṭ al-ārabīāt, 1969.

αποδέχεται αυτές τις αντιλήψεις. Έτσι ο Said υπενθυμίζει στον Don όσα υπέστησαν οι Εβραίοι από τους Ναζί και του λέει ότι:

«Σφάλμα συν σφάλμα δεν ισοδυναμεί με αλήθεια. Ακόμα κι αν ήταν έτσι, αυτό που συνέβη στον Kushan και την Mariam στο Άουσβιτς δεν ήταν σωστό. Αλλά πότε θα σταματήσεις να θεωρείς την αδυναμία των άλλων και τα λάθη τους ως πλεονέκτημα σου; [...] Άλλες φορές λες ότι μια καταπίεση δεν φτιάχνει μια άλλη καταπίεση και άλλες ότι τα λάθη μας δικαιολογούν τα δικά σας. Χρησιμοποιείς την πρώτη λογική για να δικαιολογήσεις την παρουσία σου εδώ. Χρησιμοποιείς την δεύτερη λογική για να αποφύγεις την τιμωρία που σου αξίζει».³⁵⁷

Ένα άλλο λογοτεχνικό έργο που έχει στο επίκεντρό του τη συμβίωση των Αράβων και των Εβραίων, είναι το μυθιστόρημα *Πήγαινε στην κόλαση, Λιλάκ* (1977) του Samīh al-Qāsim (1939-2014).³⁵⁸ Στο εν λόγω έργο, ο συγγραφέας δεν παρουσιάζει μόνο την αρνητική πλευρά των Εβραίων, αλλά υιοθετεί εκείνη την άποψη που θέλει τους Εβραίους να έχουν τόσο αρνητικά όσο και θετικά χαρακτηριστικά. Η λέξη «Λιλάκ» (: «Li-Lac») του τίτλου αποτελείται από δυο Αραβικές αντωνυμίες: το «Λι» (για εμένα) και το «Λακ» (για εσένα). Όπως φαίνεται λοιπόν, ήδη από στον τίτλο ενυπάρχει το δίπολο *Εγώ – Άλλος*, δηλαδή κάθε μέρος του τίτλου εκπροσωπεί μια πλευρά του δίπολου της σύγκρουσης γύρω από το δικαίωμα του καθενός στην Παλαιστίνη. Με άλλα λόγια, η αφοσίωση και των δύο πλευρών (των Αράβων και των Εβραίων), στον ισχυρισμό τους ότι η Παλαιστίνη ανήκει ολοκληρωτικά σ' αυτόν και όχι στον άλλο, δημιουργεί ένα αδιέξοδο που οδηγεί στην καταδίκη.

Η αφηγηματική οργάνωση αυτού του μυθιστορήματος είναι ιδιαίτερα σύνθετη· η κεντρική αφηγηματική φωνή στην ουσία εκφράζει σκέψεις και ιδέες άλλων διαφορετικών μεταξύ τους φωνών, κάτι που μερικές φορές διευκολύνει τον συγγραφέα να μεταφερθεί από τον ένα χαρακτήρα στον άλλο, οδηγώντας τους αναγνώστες σε ανάλογη τροχιά κάνοντας, έτσι ώστε να: «βάλουμε τα λόγια στο στόμα των

³⁵⁷ Ḡassān Kanafānī, *ʿāʿed elā haifā* (: Επιστρέφοντας στη Χάιφα), ό.π., σ. 401.

إن خطأ زائد خطأ لا يساويان صحاً، ولو كان الأمر كذلك لكان ما حدث لايفرات وللميريام في أوشفيتز صواباً، ولكن متى تكفون عن اعتبار ضعف الآخرين وإخطائهم مجبرة لحساب ميزاتكم؟ لقد اهترأت هذه الأقوال العتيقة، هذه المعادلات الحسابية المترعة بالأخاديع.. مرة تقولون إن إخطائنا تبرر أخطاءكم، ومرة تقولون إن الظلم لا يصحح بظلم آخر.. تستخدمون المنطق الأول لتبرير وجودكم هنا، وتستخدمون المنطق الثاني لتجنبوا العقاب الذي تستحقونه.

³⁵⁸ Samīh al-Qāsim, *ʿilā al- ḡahī ʿaīuhā al-līlaka* (: Στην κόλαση līlaka), Κάιρο, Εκδόσεις ṣalāḥ al-dīn, 1977.

ανθρώπων ομάδων –αντανακλάσεις της ανθρώπινης πραγματικότητας– που δεν μιλάνε πολύ μέσα στο μυθιστόρημα ή παραμένουν στο σκοτάδι. Μας επιτρέπουν να ρίξουμε φως στο αφηγηματικό υλικό από μια κάθετη οπτική γωνία, δηλαδή μας επιτρέπουν να αποκαλύψουμε τις σχέσεις τους με τον συγγραφέα, τους αναγνώστες και τον κόσμο μέσα στον οποίο εμφανίζονται. Επιπροσθέτως, παρέχουν μια οριζόντια οπτική γωνία που αποκαλύπτει τις σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα στους συγγραφείς καθώς και στα ψυχολογικά μυστικά που κρύβουν βαθιά μέσα τους».³⁵⁹

Μέσα από το μυθιστόρημα φαίνεται ότι οι Εβραίοι και οι Παλαιστίνιοι μπορούν να ζήσουν μαζί, υπό την προϋπόθεση ότι η κάθε πλευρά θα αναγνωρίσει τα δικαιώματα της άλλης. Αξίζει, επίσης, να σημειωθεί ότι, όπως στο *Επιστρέφοντας στη Χάιφα*, έτσι και εδώ τόσο οι Εβραίοι όσο και οι Άραβες παρουσιάζονται ως θύματα του Σιωνισμού.

Οι βασικοί χαρακτήρες του έργου είναι ο Yuri και ο Samir, που αγαπούν την ίδια *Γυναίκα*. Ο πρώτος είναι ένας Εβραίους, που διαφεύγει στην Παλαιστίνη, καθώς οι υπεύθυνοι του Εβραϊκού Πρακτορείου του δημιούργησαν φρούδες ελπίδες ότι εκεί θα μπορέσει να υλοποιήσει το όνειρό του να γίνει γνωστός μουσικός. Ωστόσο στην Παλαιστίνη αναγκάζεται να αφήσει τη μουσική, για να γίνει στρατιώτης των ισραηλινών δυνάμεων. Στον στρατό θα μάθει να ακολουθεί τυφλά τις αρχές, τους στόχους και την ιδεολογία του Σιωνισμού και να εκτελεί τα αιτήματα της ηγεσίας. Για αυτό το λόγο προσπαθεί να λύσει όλα τα προβλήματα που θα αντιμετωπίσει στην νέα του ζωή, μόνο με την βία,³⁶⁰ αδιαφορώντας για τα δικαιώματα άλλων. Στην πορεία του μυθιστορήματος ο Yuri θα γνωρίσει μια φοιτήτρια της ιατρικής σχολής, που την ονομάζει αυτός Ilana, την ερωτεύεται και την κλέβει κατά την περίοδο του πολέμου του 1976. Την κοπέλα αυτή, που το πραγματικό της όνομα είναι Dina, αναζητεί ο Samir, ένας νεαρός Άραβας φοιτητής και αντάρτης, καθώς την είχε χάσει μετά την ήττα των Αράβων στον προαναφερθέντα πόλεμο.

Όπως φαίνεται, λοιπόν, πίσω από την ερωτική πλοκή του μυθιστορήματος κρύβεται μια αλληγορία: αναλυτικότερα τόσο η *Γυναίκα* όσο και “η ιερή γη”:

1. διεκδικούνται από τους Άραβες και τους Εβραίους,
2. καθένας μάλιστα από τους προηγούμενους δίδει σε αυτές διαφορετικό όνομα (Dina/Παλαιστίνη – Ilana/ Ισραήλ).

³⁵⁹ Mišāl Pūrtū, *Bohūt fī al-reūāiāt al- ġadīāt* (: Μελέτες στο σύγχρονο μυθιστόρημα), (μτφρ.: Farīd Antūnīūs), Βηρυτός, Εκδόσεις, ‘ūāidāt, 1986, σ. 75.

³⁶⁰ Dan Cohn-Sherbok, Aawoud El-Alami, ό .π. , σ. 102.

3. μετά τον πόλεμο του 1976 περνούν από τα χέρια των Αράβων στα χέρια των Εβραίων,
4. ωστόσο μετά από λίγα χρόνια οι Άραβες επιστρέφουν και τις διεκδικούν εκ νέου.

Στο μεγαλύτερο μέρος του μυθιστορήματος η *Γυναίκα* στέκεται δίπλα στον Άραβα και προσπαθεί να πείσει τον Εβραίο ότι απαγωγή δεν σημαίνει ιδιοκτησία.³⁶¹ Η πρώτη συνάντηση των δυο αντεραστών γίνεται μετά από την επιστροφή του Samir από τη Μόσχα. Μέσα από έρευνες που έκανε έμαθε ότι η Dina έχει απαχθεί από έναν ισραηλινό στρατιώτη, τον Yuri. Μόλις, λοιπόν, βλέπει την Dina και την αναγνωρίζει, διατάζει τον Yuri να την απελευθερώσει, τονίζοντάς του ότι «από την αρχή ήταν Dina και θα παραμένει Dina»³⁶². Ο Ισραηλινός, αρχικά, τον διαβεβαιώνει ότι «δεν υπάρχει καμία Dina, και ότι η πραγματική και η μοναδική γυναίκα που ξέρει λέγεται Ilana»,³⁶³ αλλά εν τέλει αποφασίζει να τον συλλάβει, με σκοπό να τον σκοτώσει ή να τον φυλακίσει.

Εν συνεχεία, η Ilana καλεί τον Yuri να αφήσει τον Samir να φύγει, σεβόμενος το δικαίωμα να βρει την αγαπημένη του, ο Yuri, όμως, αρνείται να την ακούσει και αποφασίζει να σκοτώσει τον Samir, αδιαφορώντας για όσα εκείνη διαβεβαιώνει στον Yuri ότι δηλαδή εκείνοι που θέλουν να τον σκοτώσουν δεν είναι οι Άραβες, αλλά Εβραίοι του Υπουργείου Άμυνας. Ο Yuri θα ζητήσει από την Ilana να σιωπήσει και να αναλογιστεί τις επιπτώσεις που μπορούν να έχουν τα λεγόμενα της.³⁶⁴ Εδώ φαίνεται ότι ο συγγραφέας, μέσω της Ilana, ασκεί κριτική και κατηγορεί την ισραηλινή κυβέρνηση ότι η πολιτική της προξενεί συγκρούσεις και βία επεισόδια με θύματα, όχι μόνο τους Παλαιστίνιους, αλλά και τους ίδιους του Εβραίους.³⁶⁵ Πράγματι, όπως υποστηρίζει και ο Norman G. Finkelstein, «εξαρχής, ο Σιωνισμός επεδίωξε τη χρήση βίας προκειμένου να πραγματοποιήσει τις εθνικές του φιλοδοξίες».³⁶⁶ Ανάλογες είναι και οι παρατηρήσεις του Yosef Gorny, ο οποίος επισημαίνει ότι οι Σιωνιστές στόχευαν

³⁶¹ Samīh al-Qāsīm, *ʿilā al- ġahī ʿaīhā al-līlaka* (: Στην κόλαση līlaka), ό.π., σ. 56.

³⁶² Ό.π., σ. 60.

في البدء كانت دينا وستبقى إلى الأبد

³⁶³ Ό.π., σ. 60.

دينا التي تتحدث عنها لا وجود لها البتة، الحقيقة الوحيدة هنا هي إيلانه. آنذاك وجنتني أصرخ في وجهه: في البدء كانت دينا وستبقى إلى الأبد. يجب أن تفهم

³⁶⁴ Ό.π., σ. 101.

إن هذا الرشايش يجيد التفكير أكثر منك.. إنك لا تدركين أبعاد لسانك وهو افسك.

³⁶⁵ Ilan Pappé, *The Making of the Arab-Israeli Conflict, 1947–1951*, ό.π., σ. 33

³⁶⁶ Norman G. Finkelstein, *Εικόνα και πραγματικότητα της ισραηλο-παλαιστινιακής διαμάχης*, (μετφρ.: Γιάννης Καστανάρας), Αθήνα, Εκδόσεις Εικοστού Πρώτου Αιώνα, 2004 σ. 22.

με όργανο τη βία να πετύχουν «την ανοικοδόμηση μιας εθνικής εστίας στην Παλαιστίνη».³⁶⁷ Μέσα από αυτό το πρίσμα συνάγεται ότι “ο κάθε Yurī” είναι, όχι απλώς το φερέφωνο της εν λόγω βίαιης πολιτικής, αλλά εν τέλει το θύμα της. Αντίθετα με τον Yurī, η Ilīana εκπροσωπεί εκείνη την μερίδα των Εβραίων που, έστω και σιωπηρά, εναντιώνονται στις συγκεκριμένες πολιτικές. Όλα τα παραπάνω συνοψίζονται χαρακτηριστικά στα λόγια της Ilīana, επηρεασμένης φυσικά και από το ότι ο Samīr είναι πράγματι ο αγαπημένος της:

«Yurī, κατέβασε το τουφέκι σου, και άσε τον νεαρό να φύγει. Ο νεαρός θέλει μόνο να βρει την αγαπημένη του, την Dīna, που την έχασε χωρίς να φταίει σε κάτι, την έχασε χωρίς να υπάρχει καμία λογική εξήγηση. Σε τι έφταιγε ο νεαρός ή η Dīna; Δεν έχουμε κανένα δικαίωμα να φορτώσουμε στους άλλους τα αποτελέσματα ενός εγκλήματος που δεν έπραξαν. Δεν είναι απαραίτητο να είναι οι άλλοι η κόλαση. Μπορεί να είμαστε εμείς η κόλαση τους εαυτό μας. Άσε τον νεαρό να φύγει».³⁶⁸

Παρ’ όλα αυτά, ο Yurī αγνοεί τα λόγια της και έρχεται σε σύγκρουση με τον Παλαιστίνιο, όντας σίγουρος για τη νίκη του, μιας και, κατ’ αυτόν, οι Εβραίοι είναι ανώτεροι από τους Άραβες.³⁶⁹ Η άνιση σύγκρουση (ο Samīr με γυμνά χέρια απέναντι στο σύγχρονο οπλισμό του Yurī) οδηγεί στον τραυματισμό του Samīr,³⁷⁰ ενώ η φοβισμένη γυναίκα αποσύρεται από την σκηνή πιστεύοντας ότι ο Samīr είναι νεκρός, κατηγορώντας τις βίαιες πολιτικές του Σιωνισμού, που καλλιεργούν το μίσος για τον άλλο.³⁷¹

Ωστόσο, ο Samīr θα συνεχίσει να αναζητά την αγαπημένη του Dīna, πηγαίνοντας καθημερινά στις εφτά στο καφενείο, όπου παλιά την συναντούσε. Μια

³⁶⁷ Yosef Gorny, *Zionism and the Arabs 1882-1948*, Οξφόρδη, 1987, σ. 176. Βλ. και: Norman G. Finkelstein, ό.π., σ. 22.

³⁶⁸ Samīh al-Qāsīm, *’ilā al- ḡahī ’aīuhā al-līlaka* (: Στην κόλαση līlaka), ό.π., σ. 100
أوري نكس رشاشك وأخلي سبيل هذا الشاب، إنه يبحث عن حبيبته دينا التي فقدتها بلا ذنب وبلا منطق ... ما ذنبه هو؟ وما ذنب دينا؟ ليس من حقنا أن نحمل الآخرين تبعيات جريمة لم يرتكبوها، ليس الآخرون هم الجحيم بالضرورة قد نكون نحن جحيم أنفسنا، دعه ينطلق في سبيله.

³⁶⁹ Ḡassān Kanafānī, *Fī al- ’adab al- ṣohīūnī* (: Στην σιωνιστική λογοτεχνία), Βηρυτός, Εκδόσεις, Monazamāt al-tahrīr al-falastīnīāt, 1967, σ. 123-137. Βλ. επίσης: Badī’a ’Amīn, *al-ṣahṣīāt al-’araiāt fī al-reūāiāt al- ṣohīūnīāt* (: Ο αραβικός χαρακτήρας στο σιωνιστικό μυθιστόρημα), περιοδικό *Aqlām*, τ.χ. 7 (1987), σ. 17-35.

³⁷⁰ Samīh al-Qāsīm, *’ilā al- ḡahī ’aīuhā al-līlaka*, (: Στην κόλαση līlaka), ό.π., σ. 102.

³⁷¹ Ό.π., σ. 102.

μέρα απογοητευμένος ρωτάει τον υπάλληλο του καφενείου αν εμφανίστηκε η Dina κι εκείνος του απαντά:

«—Πού είναι; Ρωτάς που είναι; Ήταν εδώ στις εφτά, ρώτησε για σένα, και σε περίμενε πολύ ώρα, όταν απελπίστηκε γύρισε από εκεί που ήρθε.

—Ήταν εδώ στις εφτά; Μα εγώ εδώ είμαι και πριν τις εφτά.

—Τι λες; Όταν ήρθε πριν πολλές ώρες, η ώρα ήταν εφτά. Έτσι έδειχνε το ρολόι της. Επίσης ρώτησε και τους πελάτες για να επιβεβαιωθεί ότι η ώρα είναι εφτά, και πράγματι ήταν εφτά.

(Τότε ο Samir κοιτά το ρολόι του και έκπληκτος είπε)

—Θεέ μου, ποιος δαίμονας έφτιαξε αυτό το ρολόι, πριν ώρες ήταν εφτά, και τώρα δείχνει ακόμη ότι είναι εφτά».³⁷²

Το παράδοξο αυτής της συνάντησης που συνεχώς αναβάλλεται (ο Samir, πηγαίνει στο καφενείο στις επτά το απόγευμα, ενώ εκείνη στις επτά το πρωί), υποδεικνύει μια ριζική διαφορά: η *Γυναικά*, που δεν έχει το παραμικρό μίσος ούτε για τους Αραβες ούτε για τους Εβραίους, συνδέεται με την αυγή και το φως, ενώ ο Samir, που διακατέχεται από το μίσος του για τον *άλλο*, με τη δύση του ηλίου. Δεν μπορούν να συναντηθούν ακριβώς γιατί είναι οι δύο πόλοι ενός αγεφύρωτου, αντιθετικού ζεύγους.³⁷³

Τελικά, η συνάντηση πραγματοποιείται στη σκηνή του θανάτου των αντεραστών, καθώς τότε η αυγή και η δύση του ηλίου για μια στιγμή συνυπάρχουν. Τότε, λίγες στιγμές πριν το μοιραίο τέλος, ο Yuri φωνάζει στην *Iliana*, που φαίνεται ότι βλέπει μόνο τον Samir: «Iliana! Είμαι ο Yuri, ο φίλος σου»³⁷⁴. Η ηρωίδα, όμως, μπερδεμένη απαντά: «Samir! Είμαι η Dina, η εξαδέλφη σου, που της είχες υποσχεθεί ότι θα επιστρέψεις πιο μορφωμένος και πιο δυνατός»³⁷⁵. Πριν την φτάσουν τρέχοντας

³⁷² Ο.π., σ. 80.

- أين إيلانة؟ تسأل إين إيلانة؟ كانت هنا في السابعة. سألت عنك وانتظرتك، ثم بیست منك وعادت من حيث أتت
- كانت هنا في السابعة؟! لكنني هنا قبل السابعة. ماذا حدث لك؟
- ماذا تقول؟ حين أذرت إيلانة قبل ساعات عديدة كانت الساعة السابعة، هكذا أشارت ساعتها. سألت أكثر من زبون عن الوقت، وكانت كل الساعات متوافقة، حتى ساعة يدي أشارت آنذاك إلى السابعة.
(وألقي صديقنا العزيز نظرة خاطفة على ساعة يده. وقبل أن يواصل الحوار معي عاد من جديد وحدثني في ساعتها مفعور الفم:
يا إلهي. أي شيطان يدير هذه الساعة. قبل ساعات عديدة أشارت الساعة إلى السابعة. وها هي تشير إلى السابعة. هذه غير معقول. لاشك في أن شيطان ما يسكن هذه الساعة اللعينة

³⁷³ ‘Abd āl-badī ‘Abd āllah, *āl-rūāīāt āl-ān: Derāsāt fī āl-rūāīāt āl-‘arabīāt āl-mo‘asrāt* (: Το μυθιστόρημα τώρα: μελέτη στο σύγχρονο αραβικό μυθιστόρημα), Κάιρο, Εκδόσεις Maktabāt āl-ādāb, 1990, σ. 117.

³⁷⁴ Samīh al-Qāsīm, *‘ilā al- ḡahī ‘aūhā al-līlaka* (: Στην κόλαση līlaka), ό.π., σ. 80.

إيلانة، أنا أوري، صديقك

³⁷⁵ Ο.π., σ. 80.

ταυτόχρονα ο Samir προς την Dina³⁷⁶ και ο Yuri προς την Ilana,³⁷⁷ το ρολόι σημαίνει επτά ακριβώς, όταν οι θανάσιμες σφαίρες των ισραηλινών δυνάμεων ανακόπτουν την πορεία τους. Η ηρωίδα αναγνωρίζει αμέσως τον δολοφόνο, ο οποίος ήταν «ο σιωνιστής φίλος του Yuri, που πάντα του έλεγε “σκότωσέ πρώτα τους Άραβες, για να γίνεις πιστός, όπως επιθυμίες”».³⁷⁸ Έτσι, διαπιστώνει ότι η σφαίρα που σκότωσε τον Yuri είναι η ίδια σφαίρα που ήλπιζε —πιστεύοντας στα λόγια του Εβραϊκού Πρακτορείου πριν έρθει στην Παλαιστίνη— ότι θα τον προστάτευε.

Εν τέλει, ο συγγραφέας υποδηλώνει ότι πρέπει να γίνει μια εσωτερική αλλαγή στην ισραηλινή και στην αραβική κοινωνία, ώστε να μπορούν να ζουν και οι δυο λαοί ειρηνικά. Αυτή η αλλαγή θα επιτευχθεί, μόνο όταν θα απελευθερωθεί κάθε ομάδα από τη λανθασμένη παραδοσιακή αντίληψη για την άλλη ομάδα. Ο συγγραφέας πιστεύει ότι οι Άραβες και οι Εβραίοι είναι ακόμη φυλακισμένοι στα στερεότυπα που δεσμεύουν καταλυτικά τη ζωή τους. Χαρακτηριστικός γι’ αυτή την αντίληψη είναι ο παρακάτω διάλογος ανάμεσα σε ένα παιδί και τον πατέρα του· η επιλογή των δύο ομιλητών δεν είναι τυχαία, καθώς έτσι συνδέεται το παρελθόν με το παρόν, ενώ ταυτόχρονα υποδηλώνεται η μελλοντική διάρκεια του αδιεξόδου, όπου οδηγούν τα βαθιά εδραιωμένα στερεότυπα³⁷⁹:

«—Ποιοι είναι οι Εβραίοι παππού;

—Είναι κακοί άνθρωποι που θέλουν να μας σκοτώσουν και να μας πάρουν τα εδάφη μας.

—Και γιατί είναι κακοί;

—Διότι δεν αγαπάνε τους ανθρώπους, και για αυτό δεν τους αγαπά ο θεός.

—Και γιατί δεν τους αγαπά ο θεός;

—Διότι θέλουν να μας σκοτώσουν και να μας πάρουν τα εδάφη μας.

—Μήπως ο θεός μας αγαπά;

أنا دينا يا سمير، دينا ابنة عمك التي أقسمت أن تعود إليها متعلما وقويا

³⁷⁶ Ο.π., σ. 80.

³⁷⁷ Ο.π., σ. 80.

³⁷⁸ Ο.π., σ. 80-82.

ويصحح بها: إيلانة، أنا أوري، صديقك أوري، صديقك أوري. وتصر هي: أنا دينا يا سمير، دينا ابنة عمك التي أقسمت أن تعود إليها متعلما وقويا..... ويجريان دينا إلى سمير، وأروى إلى إيلانة.... وتمتد اليدين نحو اليدين لكن أين أنت أيتها النقطة المستحيلة؟ ... هذه الزخات من الرصاص انطلقت من صاحب أوري الصهيوني الذي كان يقول له "اقتل العرب أولا، وستصبح مؤمنا كما يجي".

³⁷⁹ Για τα στερεότυπα βλ. ενδεικτικά: J.L. Hilton – W. von Hippel, «Stereotypes», *Annual Review of Psychology*, τ. 47, τχ. 1 (1996), σσ. 237-271. Για τη λογοτεχνία, βλ.: J. Auracher – A. Hirose, «The Influence of Reader's Stereotypes on the Assessment of Fictional Characters», *Comparative Literature Studies*, τ. 54, τχ. 4 (2017), σσ. 795-823. Για τον αντισημιτισμό, βλ.: H. Maccoby, *Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Routledge, 2006.

- Ναι, μας αγαπά.
- Τότε γιατί δεν μας προστατεύει από τους Εβραίους;
- Θα μας προστατεύσει».³⁸⁰

Από την άλλη πλευρά βλέπουμε ότι και οι Εβραίοι, επηρεασμένοι από τις σιωνιστικές αντιλήψεις, τρέφουν αντίστοιχο μίσος για τους Άραβες. Χαρακτηριστικός επί του προκειμένου είναι ο παρακάτω διάλογος ανάμεσα στο νεαρό Άραβα και τον Yuri:

- «-Γιατί με πυροβόλησες;
- Επειδή σε μισώ.
- Γιατί με μισείς;
- Διότι και εσύ με μισείς.
- Μήπως προσπάθησες μια φορά να ψάξεις τις ρίζες του μισού αυτού;»³⁸¹

Εδώ πρέπει να τονιστεί ότι ο al-Qāsim πιστεύει πως στην Παλαιστίνη υπάρχει χώρος και για τους Εβραίους και για τους Παλαιστίνιους. Για να επιτευχθεί, όμως, η αρμονική συμβίωση, θα πρέπει να επέλθει ριζική αλλαγή στις αντιλήψεις της ισραηλινής κοινωνίας, η οποία παραδοσιακά αποστρέφεται τον *άλλο*.³⁸² Αυτό τον καθοριστικό ρόλο καλούνται εκ των πραγμάτων να διαδραματίσουν οι μορφωμένοι νέοι, όπως η φοιτήτρια Piana, η οποία μέσα στο έργο αντιπροσωπεύει τη φωνή της λογικής: πράγματι, απαλλαγμένη από τους εθνικιστικούς φανατισμούς, καταγγέλλει

³⁸⁰ Ο.π., σ. 9.

- من هم اليهود يا جدي؟
 - هم أناس شريريون يريدون قتلنا واحتلال أرضنا.
 - لماذا هم شريريون يا جدي؟
 - لأنهم لا يحبون الناس، والله لا يحبهم.
 - لماذا لا يحبهم الله يا جدي؟
 - لأنهم يريدون أن يذبحونا ويأخذوا أرضنا.
 - هل الله يحبنا نحن يا جدي؟
 - أجل الله يحبنا يا بني
 - إذا لماذا لا يحمينا الله من اليهود؟
 - سيحمينا.

³⁸¹ Ο.π., σ. 66.

- هل أستطيع أن أعلم لماذا أطلقت على الرصاص؟
 - لأنني أكرهك.
 - ولماذا تكرهني؟
 - لأنك تكرهني.
 - هل حاولت ولو مرة أن تعثر على جذر الكراهية؟

³⁸² Ūalīd Ābū bakr, *āl-ūāqe ' ūa āl-taḥadī rūāīāt āl-ārd ālmoḥtalāt* (: Η πραγματικότητα και πρόκληση στο μυθιστόρημα της Κατεχόμενης Γης), Παλαιστίνη, Εκδόσεις Dāīrāt āl-ṭaqāfāt, 1988, σ, 131.

την βία και τον Σιωνισμό, εμφανιζόμενη ως υπέρμαχος της ειρηνικής συμβίωσης Αράβων και Εβραίων.

Από τα παραπάνω παραδείγματα φαίνεται ότι οι Παλαιστίνιοι συγγραφείς έχουν διάφορες απόψεις για τη σχέση μεταξύ των δύο πλευρών της σύγκρουσης. Ο Ghassan Kanafānī υποστήριξε ότι ο διάλογος ανάμεσα στο *εγώ* και στον *άλλο* είναι απαραίτητος.³⁸³ Ο Samīh al-Qāsim υποστήριξε ότι η κατανόηση και η αποστασιοποίηση από στερεοτυπικές πεποιθήσεις είναι ο μόνος σωστός δρόμος για τη συνύπαρξη των δυο αντιτιθέμενων πλευρών.³⁸⁴ Ο Sameeh βασίζεται στην Ισραηλινή κοινωνική τάξη των μορφωμένων, κυρίως στο ρόλο που παίζουν οι γυναίκες στο να αλλάξουν τη δημόσια γνώμη των Ισραηλινών.³⁸⁵ Όσο για τον Ahmed Harb,³⁸⁶ προσκολλήθηκε στην παράδοση και επικαλέστηκε την αναζήτηση μιας καταλληλότερης χρονικής στιγμής για την έναρξη της παλαιστινιακής επανάστασης· συγκεκριμένα παρουσιάζει την συγκρουσιακή σχέση ανάμεσα στις δυο πλευρές σε υποθετικό περιβάλλον και απεικονίζει τη σύγχυση που βιώνει ο Παλαιστίνιος που ψάχνει την αυτογνωσία του με σκοπό να κάνει τη σωστή επιλογή. Άρα, γίνεται ένας από τους πιο αντικειμενικούς Παλαιστίνιους συγγραφείς αφού ασκεί κριτική στην Παλαιστινιακή πραγματικότητα που καταρρέει κατά τη διάρκεια της ειρηνευτικής φάσης, βασιζόμενος στην αντίληψή του ότι «ο κόσμος στον οποίο ζουν αυτοί οι χαρακτήρες δεν υπόκειται πλέον στον έλεγχό μας και την αποφασιστικότητά μας. Ένας κόσμος που πάντα θεωρούμε δικό μας – αύριο αν όχι σήμερα – ένας κόσμος που είναι αντιληπτός σε εμάς. Έχει γίνει ένας κόσμος που επιβάλλει την ύπαρξή του χωρίς να επιδέχεται εξήγησης από εμάς.»³⁸⁷ Πάντως, όλοι συμφωνούν ότι η απελευθέρωση της γης θα πραγματοποιηθεί μόνο μέσα από την αντίσταση, όπως και μέσα από τη δημιουργία σύγχρονων εθνικών χαρακτήρων που ανθίζουν από τις επόμενες γενιές (βλ. ενδεικτικά το μυθιστόρημα του Khalid *Επιστρέφοντας στη Χάιφα*).

Το 1979 ο al-Qāsim δημοσιεύει το μυθιστόρημα *Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ*.³⁸⁸ Εδώ, βέβαια, δεν απαντά εκ νέου το όραμα για την επίλυση του

³⁸³ Ḡassān Kanafānī, *Fī al- 'adab al- ṣohīūnī* (: Στην σιωνιστική λογοτεχνία), ό.π., σ. 132.

³⁸⁴ Σχετικά με την άποψη του Samīh al-Qāsim, βλ.: 'Aḥmad abū-matar, *al-re'ūāiāt fī al- 'adab al-falastīnī* (: Το μυθιστόρημα στην παλαιστινιακή λογοτεχνία), Βηρυτός, Εκδόσεις Al-mū'asas al- 'arabīa lildrāsāt wa al-nashr, Κάιρο, 1980, σ. 114 .

³⁸⁵ Ό.π., σ. 123.

³⁸⁶ 'Aḥmas Harb, *Baqāiā* (: Τα απομεινάρια), Παλαιστίνη, Εκδόσεις Rāmmālla, 1996.

³⁸⁷ Šokrī 'āiād, *Tagārob fī al- 'adab ūa al-naqd* (: Προσπάθειες στη λογοτεχνία και την κριτική), Β' Τόμος, Κάιρο, Εκδόσεις al- 'aṣdeqa', 1994, σ. 119.

³⁸⁸ Samīh al-Qāsim, *al- ṣūrāt al- 'hīrāt fī al- 'lbūm* (: Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ), Ιερουσαλήμ, Εκδόσεις Dār al-nūras, 1979.

Παλαιστινιακού προβλήματος· αντίθετα στο επίκεντρο βρίσκονται τα προβλήματα που αντιμετωπίζει η μειονοτική κοινότητα των Αράβων. Με άλλα λόγια, ο συγγραφέας στο *Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ* πραγματεύεται πιο απτά προβλήματα, όπως οι διαπραγματεύσεις για ειρήνη με τους Παλαιστίνιους, η σχέση ανάμεσα στην Εβραϊκή πλειοψηφία και την Παλαιστινιακή μειοψηφία στο Ισραήλ.³⁸⁹ Επίσης παρουσιάζει τη σχέση των Αράβων με τους Εβραίους μέσα από λεπτομέρειες της καθημερινότητας τους. Συνεπώς στον πυρήνα του μυθιστορήματος βρίσκεται η σχέση του *Εγώ* με τον *Άλλο*. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο συγγραφέας υποδηλώνει ότι τα προβλήματα στη σχέση αυτή μπορούν να λυθούν μόνο μέσα από την αμοιβαία αναγνώριση των δικαιωμάτων της κάθε πλευράς.³⁹⁰

Ένας από τους κεντρικούς χαρακτήρες του έργου είναι ο νεαρός Άραβας Amir, ο οποίος αδυνατώντας να βρει δουλειά στον τομέα του, δηλαδή στις πολιτικές επιστήμες (στις οποίες μάλιστα έχει μεταπτυχιακό δίπλωμα), αναγκάζεται να εργάζεται ως μάγειρας στο εστιατόριο ενός Εβραίου αστυνομικού. Άλλα βασικά πρόσωπα του έργου είναι η Rooty, μια όμορφη Εβραία φοιτήτρια της Φιλοσοφικής Σχολής, και ο πατέρας της, ο Ασκενάζι αστυνομικός, ο οποίος κάνει συλλογή στο άλμπουμ του με φωτογραφίες των Αράβων που σκοτώνει. Στο έργο επίσης εμφανίζονται περιστασιακά και άλλοι Εβραίοι ως δευτερεύοντες χαρακτήρες, όπως: α) η μητέρα της Rooty, β) ο Youram, ο αρραβωνιαστικός της Rooty (ο οποίος είναι, σαν τον πεθερό του, Ασκενάζι αστυνομικός) και γ) ο Ισραηλινός στρατιώτης που καταπιέζει τους Άραβες.

Η Rooty είναι αφενός ένας από τους λιγοστούς εβραϊκούς μυθιστορηματικούς χαρακτήρες που διάκειται φιλικά προς τους Άραβες, αφετέρου ένας σταδιακά εξελισσόμενος χαρακτήρας. Αναλυτικότερα, προσπαθεί να ελέγξει αν οι απόψεις του επηρεασμένου από τον Σιωνισμό πατέρα της (με τις οποίες η ίδια έχει γαλουχηθεί) είναι ορθές. Το πρώτο και καθοριστικό επεισόδιο για τον κλονισμό της πίστης της στις απόψεις αυτές, είναι η απόλυση του Amir από τον πατέρα της, που δεν ήθελε να του δώσει ούτε αποζημίωση, κατηγορώντας τον ότι είναι αμόρφωτος, όπως και όλοι οι Άραβες. Η απάντηση του Amir ότι έχει κάνει μεταπτυχιακές σπουδές στις πολιτικές επιστήμες και ότι, αν δεν υπήρχαν οι φανατικοί Εβραίοι, θα δούλευε στο διπλωματικό σώμα, κλονίζει τη Rooty, η οποία νιώθει ότι είναι υποχρεωμένη να ζητήσει έστω μια

³⁸⁹ Laurence J. Silberstein, *The Post-Zionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1999, σ. 89.

³⁹⁰ Adel al-üstāt, *Ādab al-moqāmāt* (: Η λογοτεχνία αντίστασης), Παλαιστίνη, Εκδόσεις Ūzārāt al-ṭaqāfāt, 1998, σ. 118.

συγγνώμη από τον Amir: «Με λένε Rooty, είμαι φοιτήτρια όπως κι εσύ. Σπουδάζω Λογοτεχνία και Ανθρωπιστικές Επιστήμες εδώ στο Τελ Αβίβ. Δεν είμαι τόσο καλή στην πολιτική, αλλά αυτό που συνέβη χτες βράδυ με ενόχλησε πραγματικά και χρειάζεται να ηρεμήσω τα πράγματα»³⁹¹. Η κοπέλα μετά τη συνάντησή της με τον Amir και το διάλογο που έχουν, αντιλαμβάνεται ότι τόσο καιρό βρισκόταν σε διπλή πλάνη, καθώς την είχαν κάνει να πιστέψει αφενός ότι «οι Άραβες που είναι στο Ισραήλ, ζουν μια καλύτερη ζωή σε σύγκριση με εκείνους που ζουν σε αραβικές χώρες»,³⁹² αφετέρου ότι οι Άραβες του Ισραήλ έχουν ίσια δικαιώματα με τους Ισραηλινούς πολίτες.³⁹³ Έτσι, λοιπόν, δεν δυσκολεύεται να καταλάβει ότι οι Σιωνιστές θεωρούν πως στο Ισραήλ δεν υπάρχει θέση για μη-Εβραίους πολίτες.³⁹⁴

Ένα δεύτερο γεγονός που την κάνει να αποστραφεί πλήρως τις ιδέες του πατέρα της, είναι το ότι η ρητορική του θυμίζει έντονα την αντίστοιχη χιτλερική· πράγματι, ο αστυνομικός Ασκενάζι δεν είναι μόνο ρατσιστής απέναντι στους Άραβες εν γένει, αλλά και στους Εβραίους Σεφαραντί, κάτι που θεωρητικά εναντιώνεται στις αρχές της “λεγόμενης” ισραηλινής δημοκρατίας.³⁹⁵ Ωστόσο, η Rooty κάνει μια (μάταιη) προσπάθεια να δείξει στον πατέρα της πως έχει αρχίσει να εξισώνεται με τους Ναζιστές, που μισούσαν όχι μόνο τους Σεφαραντί, αλλά όλους τους Εβραίους αδιακρίτως· έτσι, του διαβάζει το παρακάτω απόσπασμα από το *Ο αγών μου* του Χίτλερ:

«Το εβραιόπουλο με τα μαύρα μαλλιά караδοκεί το αθώο κορίτσι για ώρες με ένα ψήγμα σατανικής χαράς στο πρόσωπό του. Την ατιμάζει με το αίμα του και την παίρνει μακριά από τους ανθρώπους της [...] διαφθείρει γυναίκες και κορίτσια προκαταβολικά».³⁹⁶

³⁹¹ Samīḥ al-Qāsīm, *al- šūrāt al- 'hīrāt fī al- 'lbūm* (: Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ), ό.π., σ. 28
اسمي روتي، أنا طالبة جامعية مثلك، أدرس الاداب هنا في تل ابيب، لست ضالعة في شئون السياسة، لكنني تضايقت جداً مما حدث أمس وأريد تنقية الجو.

³⁹² Ο.π., σ. 60.

العرب يعيشون في إسرائيل حياة أفضل من حياة إخوانهم في البلاد العربية.

³⁹³ Dan Cohn-Sherbok, Aawoud El-Alami, *Ισραήλ και Παλαιστίνη: οι δυο όψεις του προβλήματος*, σ. 104.

³⁹⁴ Ο.π., σ. 124.

³⁹⁵ Sūlaīmān Faīād, *Aḥzān ḥūzaīrān* (: Οι θλίψεις του Ιουνίου), Βηρυτός, Εκδόσεις, al-'adāb, 1969, σ. 30.

³⁹⁶ Samīḥ al-Qāsīm, *al- šūrāt al- 'hīrāt fī al- 'lbūm* (: Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ), ό.π., σ. 57.
يتربص الولد اليهودي ذو الشعر الأسود بالفتاة البريئة طيلة ساعات وعلى وجهه مسحة من الفرح الشيطاني أنه يدنسها بدمه، ويسلبها بذلك من شعبها.

Εδώ αξίζει να σημειωθεί ότι, σύμφωνα με την οπτική του Samīh al-Qāsīm, οι Ανατολίτες και Σεφαραντί Εβραίοι θεωρούνται θύματα (είτε, κατά μεγάλη πιθανότητα, του Σιωνισμού³⁹⁷ είτε των διεφθαρμένων Αραβικών καθεστώτων που ακολούθησαν την αποικιοκρατία) που, άθελά τους, εκδιώχθηκαν από τις χώρες τους, για να εγκατασταθούν στο Ισραήλ ως πολίτες δευτέρας κατηγορίας.³⁹⁸ Το γεγονός αυτό είναι άμεσα συνδεδεμένο με την υποτίμηση που έδειχναν στους Ανατολίτες Εβραίους (Σεφαραντί) οι Δυτικοί Εβραίοι (Ασκεναζίτες)³⁹⁹. Ως εκ τούτου οι Σεφαραντί από τη στιγμή της άφιξής τους στην Παλαιστίνη αγωνιζόταν διαρκώς για την διατήρηση της πολιτισμικής και κοινωνικής τους ταυτότητας.⁴⁰⁰ Δεν διαδραμάτισαν κανένα πολιτιστικό ρόλο στο ονομαζόμενο «ισραηλινό έθνος»⁴⁰¹. Η εξουσία βρισκόταν αποκλειστικά στα χέρια των Ασκεναζιτών, με αποτέλεσμα οι Σεφαραντί να βρίσκονται σε διαρκή ρήξη με στους ηγέτες του Σιωνισμού.⁴⁰²

Έτσι, λοιπόν, η Rooty —λόγω της επικοινωνίας της με τον Amir και της ρατσιστικής ρητορικής του πατέρα της— συνειδητοποιεί ότι ήταν «θύμα μιας απαίσιας πλύσης εγκεφάλου. Ζούσε σε ένα γκέτο, ένα μοντέρνο γκέτο. Ένα νέο είδους γκέτο που δημιουργήθηκε από τους Σιωνιστές αρχηγούς και την στρίμωξαν μέσα. Ζούσε σε μια ανθυγιεινή καραντίνα».⁴⁰³ Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο αποφασίζει να γνωρίσει από “πρώτο χέρι” την αραβική κοινωνία. Ο Amir προθυμοποιείται αμέσως να την φιλοξενήσει και η Rooty δεν αργεί να καταλαβαίνει ότι ο νέος της φίλος δεν εναντιώνεται εν γένει στους Εβραίους, αλλά στις απόψεις του πατέρα της. Επίσης, στο χωριό⁴⁰⁴ του Amir ακούει τον κομμουνιστή Abd El Rahim να την αποκαλεί

³⁹⁷ Ο Σιωνισμός στοχεύει στην εδραίωση των ευρωπαϊών εβραίων εις βάρος των Εβραίων της Ανατολής. Βλ.: Hānī al-rāhib, *al-ṣaḥṣiāt al- ṣohiūniāt fī al-reūāiāt al-āmrikiāt* (: Ο σιωνιστικός χαρακτήρας στο αμερικανικό μυθιστόρημα), Βηρυτός, Εκδόσεις al-mū'asāt al-^c arabīa lildrāsāt ūa al-nashr, 1974, σ. 7

³⁹⁸ Βλ.: Ġarīb 'asqalānī, *al-ġūrūġ 'an al- šamt* (: Το σπάσιμο της σιωπής, Ιερουσαλήμ, Εκδόσεις al-qods, 1979, σ. 44.

³⁹⁹ Ġāber Mūstafā, *al-īahūd al-šarqīūn fī Isrāīl: ġadal al-dahīāt ūa al-ġalād* (: Ανατολικοί Εβραίοι στο Ισραήλ: Η διαμάχη των θυμάτων και των εκτελεστών), Ηνωμένα Αραβικά Εμιράτα, Εκδόσεις Markaz al-emārāt lil-derāsāt, 2004, σ. 9,10.

⁴⁰⁰ 'ādel al-oustā, 'dab al-moqāūmāt (: Η Λογοτεχνία αντίστασης), Παλαιστίνη, Εκδόσεις, ūazarāt al-ṭaqafāt, 1998, σ. 118.

⁴⁰¹ Muḥammad Ḥamza, «Šam'ūn Belāš al-hāder al-ġā'eb fī al-ṭaqafāt al-'uḥrāt» (: «Šam'ūn Belāš ο παρόν-απόν στην άλλη κουλτούρα»), Περιοδικό *al-karmal*, τ.χ 60, (1999) σ. 213.

⁴⁰² Ο.π., σ. 214.

⁴⁰³ Samīh al-Qāsīm, *al- šūrāt al- 'hīrāt fī al- 'lbūm* (: Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ), ό.π., σ. 46. ضحية غسل دماغ رهيبية. لا أريد إهانتك، لكن يجب أن أقول لك بصرامة تامة، إنك والأغلبية الساحقة من أبناء شعبك مازلت تعيشون في الغيتو. غيتو عصري. من نوع جديد ابتكرته قيادتكم الصهيونية وحشركم فيه ... إنكم تعيشون في حجر غير صحي ... حجر عن الحقيقة ... عن الموضوعية التي تكررون اسمها دون أن تمارسونها

⁴⁰⁴ Τονίζεται η επίσκεψή της στο χωριό, επειδή διαφέρει από τις επαγγελματικές επισκέψεις των άλλων Εβραίων.

«συντρόφισσα»,⁴⁰⁵ ενώ η μητέρα του Amir (η οποία κάποτε αποκαλούσε τους Εβραίους γιους των νεκρών) την καλοδέχεται λέγοντάς της:

«Γεια σου κοριτσάκι μου... το σπίτι μας είναι ανοιχτό για όλους τους ανθρώπους.. γιατί όχι; Οι άνθρωποι δεν είναι όλοι το ίδιο. Ο κόσμος είναι γεμάτος με καλούς και κακούς ανθρώπους».⁴⁰⁶

Μάλιστα, πολλοί χωρικοί δεν παραξενεύονται καθόλου από την παρουσία της Εβραίας· ωστόσο, ορισμένοι ξαφνιάζονται: μια παρέα κοιτάει με σαρκαστικό βλέμμα («Κάποιοι από αυτούς που περνούσαν την χαιρέτησαν και συνέχισαν όπως συνήθως. Άλλοι γύρισαν το κεφάλι τους για να σιγουρευτούν για αυτό που μόλις είδαν. Μια άλλη παρέα τους παρακολουθούσε σαρκαστικά χωρίς να σχολιάζει»⁴⁰⁷) και ένας ηλικιωμένος (παραδομένος στα κληροδοτημένα στερεότυπα⁴⁰⁸) δεν διστάζει να τη χαρακτηρίσει πόρνη («Σίγουρα, αυτή η πόρνη κάποιο σχέδιο πρέπει να είχε στο μυαλό της για να εξασφαλίσει ένα κομμάτι γη. Ντροπή!»⁴⁰⁹). Ο Amir, όμως, δεν επηρεάζεται από κανέναν και δεν θεωρεί πως κάνει κάτι κακό («Σιγά το πράγμα! Φιλοξενούσε απλά μια [...] Εβραία φίλη που προσπαθούσε να καταλάβει την κατάσταση και τα προβλήματα του έθνους του»⁴¹⁰). Ενδιαφέρον εδώ παρουσιάζει η διαφοροποίηση του τρόπου αντιμετώπισης της Εβραίας ανάλογα με την γενιά που ανήκει ο εκάστοτε Άραβας χωριανός· πράγματι στα δύο άκρα βρίσκεται ο νεαρός Amir και ο προαναφερθείς ηλικιωμένος, ενώ στο ενδιάμεσο βρίσκεται ο υπόλοιπος κόσμος που οι αντιδράσεις του είτε θετικές είτε κάπως αρνητικές παραμένουν βουβές· εξαίρεση, βέβαια, αποτελούν αφενός ο κομμουνιστής που ως ανθρωπιστής, αδιαφορεί πλήρως για την καταγωγή της κοπέλας, αφετέρου η μητέρα του Amir που, για χάρη του γιού της, είναι ιδιαίτερα φιλική στην Εβραία.

⁴⁰⁵ Ο.π., σ. 38.

سلاما يا رفيقة.

⁴⁰⁶ Ο.π., σ. 62.

أهلاً وسهلاً يمة... بيتنا مفتوح لكل الأوامر... ليش لا؟ أصابع يدك مش مثل بعضهم... الدنيا ملانه ملاح وعاطلين.

⁴⁰⁷ Ο.π., σ. 46.

بعض المارة طرحوا التحية وواصلوا السير بصورة طبيعية، آخرون التفتوا إلى الوراء ليتأكدوا مما رأوا ليحققوا في الأمر فيما بعد ابتسموا بشيء من السخرية دون تعليق

⁴⁰⁸ Halīm Barakāt, *al-moġtam‘ al-‘arabī al-mo‘ašer* (: Η σύγχρονη αραβική κοινωνία), τόμος 6, Βηρυτός, Εκδόσεις Markaz derasāt al-ūehdāt al-‘arabīāt, 1998, σ. 449

⁴⁰⁹ Samīh al-Qāsīm, *al-šūrāt al-‘hīrāt fī al-‘lbūm* (: Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ), ό.π., σ. 45. معلوم...، أكيد هذه السائبة حطت عينها على شقة أرض في هذه البلد، إخص.

⁴¹⁰ Ο.π., σ. 45.

فكل المسألة أنه يستضيف صديقة يهودية معادية للعنصرية وتسعى لتفهم أوضاع شعبه وقضاياها

Τελικά, η Rooty ερωτεύεται τον Amir και επιθυμεί να μείνει για πάντα μαζί του, κάτι που βέβαια γνωρίζει ότι δεν θα το επέτρεπε ποτέ ο ρατσιστής πατέρα της. Γι' αυτό τον λόγο φοβάται, όπως λέει στον Amir, μην τυχόν τους ανακαλύψει ο πατέρας:

«έχουμε αργήσει και πρέπει να γυρίσω στα μαθήματά μου [...] εύχομαι να μην ανακαλύψει ο πατέρας μου την σχέση μας [...] αν το ξέρει θα με σκοτώσει [...] ο πατέρας μου αρνείται να έχω σχέση με έναν Σεφαραντί, τι θα κάνει άραγε αν ανακαλύψει την σχέση μας [...] σίγουρα θα προσθέσει την φωτογραφία μου στο τρομακτικό του άλμπουμ».⁴¹¹

Σε αυτό το σημείο πρέπει να προστεθεί ότι η Rooty είναι σίγουρη πια για το ότι ο πατέρας της κοιτά μόνο τα δικά του συμφέροντα, ένα από τα οποία είναι και ο γάμος της με τον Ασκενάζι στρατιώτη Youram. Έτσι, αρχίζει σιγά-σιγά να τον μισεί — γνωρίζοντας πια ότι κινούμενος από τις ρατσιστικές του απόψεις καταπατεί τα δικαιώματα των άλλων— και αποφασίζει να του ανακοινώσει ότι δεν θέλει να παντρευτεί τον Youram· ο πατέρας της οργισμένος απαντά ειρωνικά:

«Εντάξει λοιπόν! Μην παντρευτείς τον αστυνόμο Youram [...] απλά πήγαινε βρες έναν μποέμ ποιητή και κάτσε μαζί του στην καφετέρια [...] Το καλό που του θέλω να είναι Σεφαραντί σαν αυτούς τους Σεφαραντί που δεν είναι καλοί στο ξύλο, και φροντίστε να μην κάνετε τίποτα άλλο από το να εκθρέψετε παιδιά σαν τα κουνέλια. Κοίτα τους, κοίτα τους νεαρούς άνδρες που περιφέρονται όλη μέρα στους δρόμους, παρενοχλούν κορίτσια και διαπράττουν εγκλήματα [...] Άρα η κόρη μας, η φιλόλογος, δεν γουστάρει τον Youram, τον Ισραηλινό αστυνομικό. Ω, ω Θέε μου που φτάσαμε;».⁴¹²

Όπως είναι φανερό ο πατέρας αρχίζει να αντιμετωπίζει ως κατώτερη και την ίδια του την κόρη, μιας και εκείνη δεν ενστερνίζεται άκριτα τις απόψεις του.

⁴¹¹ Ο.π., σ. 70-72 .

لقد تأخرنا وإن لي أن أعود إلى دروسي، وإلا فإن أبي سيضع صورتي في ألبومه الرهيب... ولو علم والدي لقتلني... إن أبي لا يتصور أن تقوم علاقة بيني وبين يهودي شرقي، فماذا سيفعل لو اكتشف جريمتي معك

⁴¹² Ο.π., σ. 58.

من هم هؤلاء السفارديم الذين لا يجيدون القتال ... انظري الى شبابهم الذين يتسيبون في الشوارع يعاكسون الفتيات ويتراكون الجرائم ولا يعجبك يورم. الضابط الأشكنازي يورم ، لا يعجب ابنتنا طالبة الآداب، هيء هيء إلى أين وصلنا؟

Στο στόχαστρο, λοιπόν, του al-Qāsim δεν μπαίνουν συλλήβδην οι Εβραίοι, αλλά μόνο οι Σιωνιστές, οι οποίοι παραλληλίζονται με τους Ναζιστές⁴¹³. Χαρακτηριστικά επί του προκειμένου είναι το παρακάτω σχόλιο του Amir για μια ταινία σχετικά με τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο που είδε με την Rooty:

«Από καλλιτεχνική άποψη, η ταινία είναι καλή. Όσο για το θέμα με το οποίο ασχολείται, είναι κακής ποιότητας και έχει εμπορικό και διαφημιστικό προσανατολισμό. Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί τις αγριότητες που διαπράχθηκαν από τους Ναζί. Ωστόσο, πρέπει να είμαστε βέβαιοι για την ταυτότητα όσων καταδικάζουν το Ναζισμό. Μια παρέα από ευκαταφρόνητους εμπόρους χρησιμοποιούν όλο αυτό για να καλύψουν τα δικά τους Ναζιστικά και βρώμικα εγκλήματα. Όλοι αυτοί δεν έχουν κανένα δικαίωμα απολύτως να ανοίγουν τα λεκιασμένα με αίμα στόματά τους».⁴¹⁴

Ο Amir εδώ τονίζει πως ορισμένοι οι Σιωνιστές χρησιμοποιούν τις θηριωδίες των Ναζί εις βάρος των Εβραίων ως κάλυψη για τα δικά τους εγκλήματα εις βάρος των Παλαιστινίων.

Τελικά, η Rooty αυτοκτονεί⁴¹⁵, όταν συνειδητοποιεί πως η στρατιωτική ομάδα του πατέρα της σκότωσε τον μικρό αδελφό του Amir:

- Ο πατέρας σου μόλις εξολόθρεψε έναν από εκείνους τους Άραβες βάνδαλους, που δυστυχώς ζουν ακόμα στη χώρα μας. Η ομάδα του πατέρα σου τον χτύπησε στα σύνορα της Συρίας. Να η φωτογραφία!
- Εσύ, Ali;! Αυτός που με γέμισε με αγάπη, θλίψη και αυτοαπομόνωση.⁴¹⁶

⁴¹³ Mūḥammad Āl-āsẓharī, «āl-‘askarīūn fī āl-moġtama‘ āl-isrāīlī» (: «Οι στρατιωτικοί στο Ισραήλ»), Šū‘ūn ‘arabīāt, τ.χ. 19/20 (1982) σ. 145.

⁴¹⁴ Samīḥ al-Qāsim, *al- šūrāt al- ‘hīrāt fī al- ‘lbūm* (: Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ), ό.π., σ. 38
الفيلم جيد من الناحية الفنية، أما من ناحية الموضوع فهو دعائي تجاري رخيص، لا أحد ينكر بشاعة النازية وجرائمها، ولكن يجب التأكد دائماً من هوية أولئك الذين يدينون النازية، إن تجاراً سفلتة يستغلون هذا الموضوع للتستر على جرائمهم الشبيهة بجرائم النازية، هؤلاء لا يحق لهم أن يفتحوا أفواههم الملطخة بالدم.

⁴¹⁵ Για την πληθώρα των αιτιών της αυτοκτονίας, βλ.: S. Stack, «Contributing factors to suicide: Political, Social, Cultural and Economic», *Preventive Medicine*, τ. 152, α΄ μέρος (2021), <https://doi.org/10.1016/j.ypmed.2021.106498>.

⁴¹⁶ Ό.π., σ. 70.

لقد صفى والدك مخرباً جديداً من هؤلاء العرب الذين مازالوا يعيشون في بلادنا للأسف الشديد، انظري هنا، حصدته فرقة والدك على الحدود السورية، ها هي الصورة. أنت؟ يا علي؟ يا من ملأنتني بالمحبة والحزن واحتقار الذات.

Η κοπέλα σοκαρισμένη καταλαβαίνει ότι εν ζωή δεν θα μπορέσει ποτέ να βάλει ένα τέλος στις εγκληματικές ενέργειες του πατέρα της κι έτσι απελπισμένη ευελπιστεί πως θα το πετύχει αυτό μέσα από την αυτοχειρία της· χαρακτηριστικό επί του προκειμένου είναι το γράμμα αυτοκτονίας που άφησε στο δωμάτιό της για τον πατέρα της, τον οποίο και καθιστά ηθικό αυτουργό:

«Εγώ, η νεαρή δυστυχισμένη Rooty, σε ενημερώνω ότι έχω πάρει την απόφασή μου να φύγω από τον κόσμο σου. Ο θάνατός μου είναι η εκδίκησή μου και η σωτηρία μου. Ας είναι αυτή η τελευταία εικόνα του άλμπουμ».⁴¹⁷

Μέσα από την αυτοκτονία της Εβραίας, που είναι άμεσα συνυφασμένη με τη δολοφονία του νεαρού Άραβα από την ρατσιστική ομάδα του πατέρα της, ο συγγραφέας υποδηλώνει ότι αν η Σιωνιστική ηγεσία συνεχίσει να εφαρμόζει το εγκληματικό πολιτικό πρόγραμμά της, που στο τέλος δεν θα στρέφεται μόνο κατά των Παλαιστινίων, αλλά και όσων προοδευτικών και μορφωμένων “παιδιών” της εκφράζουν ανοικτά την διαφωνία τους και ονειρεύονται μια ειρηνική συμβίωση με τους Άραβες.⁴¹⁸

Το 1996 ο Ahmed Harb γράφει το μυθιστόρημα *Baqaiiah* [Τα απομεινάρια],⁴¹⁹ το οποίο θεωρείται το πρώτο Αραβικό αφηγηματικό έργο που θεματοποιεί την είσοδο των Παλαιστινιακών ταγμάτων Εξουσίας στη Δυτική Όχθη και στη Λωρίδα της Γάζας. Είναι γεμάτο από εβραϊκούς χαρακτήρες, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται ο αξιωματικός, ο μορφωμένος, το πρεζόνι και ο εργάτης. Η θεματική του μυθιστορήματος περιστρέφεται γύρω από την πιθανότητα συνύπαρξης ή συγγένειας ανάμεσα σε διαφορετικούς χαρακτήρες που ζουν στον ίδιο χώρο συμβατικά, με το επιχείρημα πως ο κόσμος δεν μπορεί να χωριστεί σε Εβραίους και μη-Εβραίους. Το κεντρικό πρόσωπο του έργου είναι η Εβραία Arnona, η οποία εμφανίζεται ως κοινωνικοπολιτικό θύμα, όχι μόνο του Σιωνισμού, αλλά και της αραβικής κοινωνίας.

⁴¹⁷ Το ίδιο, σ.70

أنا روتي الصغيرة التعيسة، أعلمكم بأنني قررت مغادرة عالمكم، بموتي أنتقم، وبموتي أنعم بالخلاص لتكون هذه الصورة الأخيرة في الألبوم

⁴¹⁸ Για την πολιτική αυτοκτονία, βλ.: M.E. Button, «Suicide and Social Justice: Towards a Political Approach to Suicide», *Political Research Quarterly*, τ. 69, τχ. 2 (Ιούνιος 2016), σσ. 270-280.

⁴¹⁹ Ahmad Harb, *Baqāiā* (: Τα απομεινάρια), Παλαιστίνη, Εκδόσεις Rāmmalla 1996.

Στο επίκεντρο του μυθιστορήματος είναι το ζήτημα της αλλαξοπιστίας των Εβραίων. Αναλυτικότερα η Εβραία Arnopa ασπάστηκε το Ισλάμ⁴²⁰ και άλλαξε το όνομά της σε Iman (που στα Αραβικά σημαίνει «πίστη»), λόγω της βαθιάς της πίστης στον Παλαιστινιακό σκοπό. Μάλιστα, για να μπορέσει να έχει τον τέλειο γάμο με τον Hadī, στάθηκε απέναντι στην οικογένειά της, στην κυβέρνηση, στους κληρικούς και στους πράκτορες των μυστικών υπηρεσιών. Ήθελε «να γίνει η γέφυρα που θα ενώνει τους Εβραίους με τους Άραβες»,⁴²¹ χωρίς να έχει στο μυαλό της όλες τις πολιτικές, θρησκευτικές και κοινωνικές διαφορές μεταξύ της Ισραηλινής και της Αραβικής κοινωνίας.

Η Arnopa προσπαθεί να έρθει πιο κοντά στην Αραβική καθημερινότητα και προσκολλάται στα Ισλαμικά καθήκοντα, ελπίζοντας ότι θα μπορέσει να αλλάξει τον επιθετικό κόσμο:

«Έχει ζήσει τη ζωή μιας Μουσουλμάνας επαρχιώτισσας σε κάποιο από τα χωριά του Όρους Hebron. Φορούσε το παραδοσιακό κεντητό φόρεμα των γυναικών των αραβικών επαρχιών, κάλυπτε το κεφάλι της με μαντήλα, έψηνε ψωμί στο φούρνο, τακτοποιούσε την αυλή του σπιτιού, έφερνε νερό από το πηγάδι, άναβε φωτιά σε ένα μεγάλο δοχείο για να ζεστάνει το σπίτι και κατά τη διάρκεια των πρώτων ημερών της *Intifada* συνήθιζε να μένει στο σπίτι εξαιτίας της απαγόρευσης κυκλοφορίας. Επιπλέον, εισέπνεε τα δακρυγόνα.»⁴²²

Όπως φαίνεται, ο αφηγητής παρουσιάζει μια ηρώίδα που δεν τρέφει καθόλου (από κοινωνική ή πολιτική σκοπιά) επιθετικά συναισθήματα απέναντι στους Άραβες. Αντιθέτως, έχει βαθιά επιθυμία να κάνει μια αλλαγή, γνωρίζοντας ότι οι Ανατολίτες Εβραίοι είναι άκρως επιθετικοί και επικίνδυνοι⁴²³. Αυτό επίσης εκφράστηκε στο

⁴²⁰ Αυτό φέρνει στο νου του αναγνώστη άλλες αντίστοιχες Εβραίες ηρωίδες, όπως την Sara από τη νουβέλα *Η Πύλη του Ηλίου* του Elias Khoury και την Lucian Henidi από μυθιστόρημα *Μην με αφήσετε εδώ ολομόναχη* του Ihsan Abdel Quddous, όπως θα δούμε αναλυτικά.

⁴²¹ Ahmad Harb, *Baqā'ī* (: Τα απομεινάρια), ό.π., σ. 167.

تكون بمثابة الجسر بين الشعبين اليهودي والعربي

⁴²² Ό.π., σ. 183

عاشت في قرية عربية في جبل الخليل كفلاحة مسلمة في كل شيء، اختارت اسم إيمان ولبست الثوب المطرز بطريقة الفلاحات العربيات، وغطت رأسها بمنديل وخبزت الخبز في الطابون في فناء البيت، ونشلت الماء من البئر، وفي الشتاء أشعلت النار في الخشب داخل وعاء كبير من أجل تدفئة البيت، وفي بداية الانتفاضة جلست أياماً وأسابيع في بيتها تحت منع التجول وتنفست الغاز المسبب للدموع.

⁴²³ Για την διάκριση ανάμεσα στους Ασκενάζ και τους Σεφαραντί, βλ.: Ġanem Asād, *āl-mohamašūn fī īsrail: taḥadī haīmanāt āl-eškanāz* (: Περιθωριοποιημένοι άνθρωποι στο Ισράηλ: η αντίσταση απέναντι στους Ασκενάζ), Παλαιστίνη, Εκδόσεις, mūasasāt āl-āīām, Rām āllah, 2005, σ. 231, 232.

μυθιστόρημα του Sahar Khalifa *Το Ηλιοτρόπιο* μέσα από τα λόγια του Ανατολίτη Εβραίου Khartoun:

«Τα επίσημα αλλά και τα ανεπίσημα μέσα ενημέρωσης συνήθιζαν να λένε στους Ανατολίτες Εβραίους ότι ακόμα κι αν ένιωθαν ότι είναι κατώτεροι, υπήρχαν άλλοι ακόμα κατώτεροι, οι Άραβες. Ως αποτέλεσμα, οι Ανατολίτες Εβραίοι ήταν και είναι ακόμα περισσότερο σωβινιστές και φανατισμένοι από τους Δυτικούς. Αυτό εξηγεί τον λόγο για τον οποίο το Likud εξαρτάται από αυτούς ολοκληρωτικά. Η πρώτη κιόλας πρωτοβουλία που πήρε το «Κόμμα των Μαύρων Πανθήρων» ήτα να ακολουθήσουν το Likud.»⁴²⁴

Βέβαια, η Arnona δεν ασπάστηκε το Ισλάμ, επειδή ένωσε αληθινή πίστη για τη συγκεκριμένη θρησκεία. Αντιθέτως, βασίστηκε σε προσωπικά κίνητρα με κυριότερο τη διαφυγή της από την απεχθή Ισραηλινή πραγματικότητα. Αυτός ήταν και ο λόγος που παντρεύτηκε τον Hadi:

«Η κατάθλιψη και η ντροπή με οδήγησαν να παντρευτώ τον Άραβα που ονομάζεται Hadi, αφού μου δόθηκε η ευκαιρία.»⁴²⁵

Αξίζει να σημειώσουμε ότι η χρήση του ρήματος «ονομάζεται», εκφράζει εδώ την έλλειψη οικειότητας της γυναίκας με το σύζυγό της. Επίσης, αντικατοπτρίζει την αμφίβολη σχέση που είχαν, όπως και την έλλειψη αληθινής πίστης του Εβραίου που ασπάζεται μια άλλη θρησκεία. Ωστόσο, κατά βάθος η Arnona παραμένει Εβραία και ποτέ δεν αγάπησε πραγματικά τον σύζυγό της. Αυτό φαίνεται καθαρά και στα παρακάτω λόγια του Hadi:

«Η Arnona μου έχει δώσει το σώμα της, αλλά όχι την αγάπη της. Έκρυψε την αλήθεια ότι κάποτε ήταν πράκτορας που προσλήφθηκε από τις στρατιωτικές δυνάμεις θωρακισμένων οχημάτων. Έκρυψε την αλήθεια ότι βιάστηκε από δυο

⁴²⁴ Sahar Ḥalīfāt, *‘abbād al-šams* (: Το Ηλιοτρόπιο), Κάιρο, Εκδόσεις Dār al-adāb, 1987, σ. 237.

الدعاية الرسمية وغير الرسمية كانت تقول لليهودي الشرق، صحيح أنك في أسفل السلم، إلا أن هناك من هو أسفل منك وأخط منك وهو العربي، والنتيجة أن يهود الشرق كانوا ومازالوا أكثر عنصرية وتعصبا من اليهود الأوروبيين أنفسهم، وهذا يفسر اعتماد الليكود اعتماداً كلياً على أصوات يهود الشرق، وأول مبادرة سياسة قام بها الفهود السود كانت بانضمامهم لليكود.

⁴²⁵ Aḥmad Ḥarb, *Baqāiā* (: Τα απομεινάρια), ό.π., σ. 185.

اليأس والعار دفعاني بأن أتزوج العربي الذي يسمى هادي عندما سنحت لي أول فرصة.

στρατιώτες, ο ένας ήταν ο αρχηγός της μονάδας. Η οικογένειά της δεν πίστευε ότι βιάστηκε. Μάλλον πίστευαν ότι το έκανε με τη θέλησή της, επειδή έχασε την υπόθεση που κατέθεσε εναντίον των δυο στρατιωτών.»⁴²⁶

Αυτό που έχει ενδιαφέρον, είναι ότι ο συγγραφέας σκιαγραφεί έναν χαρακτήρα που υπήρξε θύμα τόσο της χωρισμένης σε κοινωνικές τάξης Ισραηλινής κοινωνίας όσο και της Αραβικής κοινωνίας, που περιορίζει την ελευθερία της. Οι γονείς της, που ήταν Υεμένιοι, δηλαδή ανήκουν στην κατώτερη τάξη της Ισραηλινής κοινωνίας, παρουσιάζονται ως προσκολλημένοι στις αραβικές παραδόσεις και στα αραβικά έθιμα. Εδώ ο συγγραφέας υπονοεί ότι αυτό που χαρακτηρίζει έναν Εβραίο δεν είναι τόσο ο Ιουδαϊσμός του, αλλά η κοινωνική τάξη στην οποία ανήκει. Παρουσιάζει τη σκληρή στάση των κληρικών απέναντι τις Εβραίες που ασπάστηκαν άλλες θρησκείες. Συγκεκριμένα, αναφέρει πως οι κληρικοί συνήθως τοποθετούν ογκώδη εμπόδια (αυτό το στοιχείο θα παρουσιαστεί και στην περίπτωση της Εβραίας Lucian Henidi στο μυθιστόρημα *Μην με αφήσετε εδώ ολομόναχη* του Ihsan Abdel Quddous) στο δρόμο των Εβραίων γυναικών που ασπάζονται άλλες θρησκείες και μετά επιστρέφουν στον Ιουδαϊσμό.⁴²⁷

Η Arnona, λοιπόν, λόγω της καταγωγής αλλά και των επιλογών της ζει μια προσωπική διχοστασία, καθώς δεν έχει ταυτότητα, ενώ η κοινωνία στρέφεται εναντίον της και εναντίον τους γάμου της με τον Hadi, ο οποίος μάλιστα την αντιμετωπίζει ως κατώτερη, την προσβάλλει με τις πιο αισχρές λέξεις- κυρίως όταν αυτή είναι αντίθετη στη σχέση του με την Εβραία Sylvia:

«Πουτάνα! Σε εγκατέλειψε η οικογένειά σου και η κοινωνία σου. Σε λυπήθηκα και σε παντρεύτηκα και τώρα με κατηγορείς ότι έχω άλλη σχέση!»⁴²⁸

⁴²⁶ Ahmad Harb, *Baqā'īā* (: Τα απομεινάρια), ό.π., σ. 139.

أردونا منحتني جسدها ولم تمنحني حبها، أخفت عني أنها كانت مجنونة في وحدة المدرعات في الجيش الإسرائيلي، أخفت عني أنه اغتصبها اثنان من الجنود من بينهما قائد الوحدة، ولم يصدق أهلها بأن الحادث اغتصاب، بل عمل بمحض الإرادة، لأنها خسرت الدعوى التي رفعتها ضد الجنديين

⁴²⁷ Ό.π., σ. 185.

يقوم رجال الدين اليهود في العادة بوضع عقبات جمة أمام النساء اللواتي يتركن دينهن ويعدين إليه مرة أخرى، ولذلك تفضل هذه النساء جهنم على العودة إلى هذا الدين وعلى المجتمع الاسرائيلي.

⁴²⁸ Ό.π., σ. 168.

يا ساقطة، نبذك أهلك ومجتمعك، وأشفقت عليك وتزوجتك، وتتهميني بالخيانة!

Ο Hadi είναι υβριστικός, σκληρός και επιπλέον επιζητά χρήματα και δύναμη- αυτό άλλωστε θεωρείται ένα από τα αδύνατα στοιχεία των Παλαιστινίων του πνεύματος και της πολιτικής, οι οποίοι φέρονται να αδιαφορούν για το κοινό συμφέρον:

«Όλοι οι άνθρωποι για αυτόν είναι απλά βήματα για να κατακτήσει υψηλότερες θέσεις. Ο Οργανισμός όπως και το Γραφείο ήταν το πρώτο βήμα του, απ' όπου είχε πρόσβαση σε μια εθνική βάση δεδομένων και οικονομικές παροχές. Μετά, ήρθε η Arnopa ως το δεύτερο βήμα. Μετέτρεψε το γάμο τους στο μύθο εκείνης της εποχής, κατά την οποία η ειρήνη ανάμεσα στα έθνη ήταν χαμένη. Ύστερα, ήρθε η Sylvia και η εφημερίδα (Η Ελεύθερη Γνώμη). Φίλησε τα πόδια της για μια θέση στην εφημερίδα. Τα έκανε όλα στο όνομα της σχέσης ανάμεσα σε διαφορετικές συμβατικότητες και συνέχισε να ανεβαίνει τέτοια σκαλοπάτια έκτοτε.»⁴²⁹

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι όχι μόνο ο Ahmed Harb, αλλά και άλλοι συγγραφείς, όπως οι Ghassan Kanafānī, Rashad Abo Shawer και Sahar Khalifa, έχουν ασκήσει κριτική στην παλαιστινιακή ηγεσία και στις επαχθείς πράξεις που έγιναν από κάποια μέλη της. Σε κάθε περίπτωση πάντως στο υπό εξέταση μυθιστόρημα φαίνεται καθαρά πως είναι απίθανο για την Arnopa και τον Hadi να ζήσουν αρμονικά μαζί. Αυτό οδηγεί αναπόφευκτα στο χωρισμό, τον οποίο επιτείνει η ταπεινωτική απέναντι στην Arnopa συμπεριφορά της οικογένειας του Hadi αλλά και του χωριού:

«Πραγματικά, η πεθερά μου πάντοτε με αποκαλούσε “η πουτάνα”. Όταν οι νεαροί άντρες του χωριού έπεσαν νεκροί από πυροβολισμούς των Ισραηλινών στρατιωτών, οι χωρικοί ήρθαν σε εμένα και ζήτησαν τη γνώμη μου. Τους είπα ότι είμαι χωριάτισσα σαν κι αυτούς. Κούνησαν το κεφάλι τους και με εξευτέλισαν!»⁴³⁰

⁴²⁹ Ο.π., σ. 125.

كل الناس بالنسبة له عتبات على سلم الصعود، وأول العتبات التنظيم ومكتب تحرير فلسطين، حيث زوداه بقاعدة وطنية وإمكانات مالية للانطلاق، ثم كانت أرنونا فجعل من قصة زواجه منها قصة العصر في غياب السلام بين الشعوب ... ثم كانت سيلفيا وجريدة الحر، فقبل الأرض تحت قدميها حتى حصل على موقع في الجريدة. كل ذلك باسم التقارب بين العقائد المختلفة وهو لا يزال يصعد

⁴³⁰ Ο.π., σ. 185.

أصلاً حماتي العربية لم تناديني طوال حياتي معها إلا بالشمروطة، وعندما قتل شباب القرية نتيجة إطلاق النار عليهم من قبل جنود إسرائيليين، جاءني أهل القرية وسألوني: ما هو رأيك بما يفعله أبناء شعبك لأبنائنا؟ قلت لهم: أنا واحدة منكم، هزوا رؤوسهم ونادوني باحتقار

Όπως και σε άλλα μυθιστορήματα, έτσι και εδώ ένα από τα κεντρικά θέματα είναι τα προβλήματα ανάμεικτων γάμων.⁴³¹ Βέβαια ένας τέτοιος γάμος είναι απαγορευμένος από την Torah. Πάντως, μεταξύ των άλλων, δημιουργείται και το ερώτημα: «Ποιος είναι Εβραίος;» Στο μυθιστόρημα, ο Wahid κατηγορεί τον φίλο του για τη συμπεριφορά του, χωρίς να το σκεφτεί προσεκτικά:

«Καταρχάς, πριν προσπαθήσεις να επιτύχεις την σύγκληση των δυο αυτών λαών, θα έπρεπε να ξέρεις ότι τα παιδιά μιας γυναίκας που έχει απαρνηθεί τον Ιουδαϊσμό, είναι πολύ σοβαρό ζήτημα για μια οικογένεια Υεμένιων, αλλά και για την οικογένειά σου. Και μην ξεχνάς ότι οι Ισραηλινές μυστικές υπηρεσίες την ανάγκασαν κάποτε να κάνει έκτρωση και την κατέστησαν ανήμπορη να ξανακάνει παιδιά εξαιτίας σου.»⁴³²

Με αυτόν τον τρόπο, ο συγγραφέας τονίζει πως είναι ανώφελες οι όποιες προσπάθειες να συνυπάρξουν Άραβες και Εβραίοι. Έτσι, ο Εβραίος παραμένει Εβραίος και ο Άραβας παραμένει Άραβας. Η Arnona ομολογεί κάτι τέτοιο, όταν το δικαστήριο την καταδίκασε για τον Ιουδαϊσμό της:

«ευχαριστώ το Θεό που ξαναέγινα Εβραία. Είμαι έτοιμη να αντιμετωπίσω οτιδήποτε χρειαστεί ακόμα κι αν οι δικοί μου άνθρωποι με αποκαλέσουν “πουτάνα”».⁴³³

Ό,τι στοιχειοθετείται από τα παραπάνω, οδηγεί στο φαύλο κύκλο ζωής του Εβραίου που τον εμποδίζει να ενωθεί με τους άλλους μην μπορώντας να αποκοπεί από τον Ιουδαϊσμό, ακόμα και όταν ασπασθεί μια άλλη θρησκεία. Έτσι, παραμένει σε μια συνεχή κατάσταση υλικής και ψυχολογικής σύνδεσης με το Εβραϊκό του παρελθόν, παρά τις εμφανείς προσπάθειες να ενσωματωθεί σ' ένα πλαίσιο κοινωνικής ζωής.⁴³⁴

⁴³¹ Βλ. «Kiddushin» 68b στο *Ταλμούδ*.

⁴³² Ο.π., σ. 140.

كان عليك أن تعرف مسبقا لكي تتمكن من إحلال التقارب بين الشعبين أن الأولاد من امرأة تحولت عن يهوديتها موضوع شديد الحساسية في الثقافة اليهودية، وخاصة لعائلة يمنية قبل عائلة زوجتك، ولا تنس أن المخابرات الإسرائيلية أرغمتها على الإجهاض وأفقدتها قدرتها على الإنجاب بسببك.

⁴³³ Ο.π., σ. 185.

أشكر الرب أولاً لأنني عدت يهودية، وأنا مستعدة لتحمل كل ما يواجهني ولو ناداني شعبي بالزانية.

⁴³⁴ Rašād al- Šāmī, *al-ṣaḥṣiāt al-iaḥūiāt al-esrāīliāt ūa al-rūḥ al-ʿodūānīāt* (: Ο ισραηλινός εβραϊκός χαρακτήρας και το επιθετικό πνεύμα), ό.π., σ. 262.

Κεφάλαιο 4. Ο ψυχικός κόσμος των Εβραίων-θυμάτων

4.1 Νεοελληνική πεζογραφία

Τα νεοελληνικά λογοτεχνικά πεζογραφικά έργα που πραγματεύονται τους διωγμούς των Εβραίων κατά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο εστιάζουν στα συναισθήματα των ηρώων, το εντονότερο από τα οποία, όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε, είναι ο φόβος για το ζοφερό μέλλον.⁴³⁵ Στη συνέχεια θα παρουσιάσουμε ορισμένα ενδεικτικά παραδείγματα.

Καταρχάς, στη νουβέλα του Νέστορα Μάτσα *Η Μεγάλη Ειρήνη*⁴³⁶ αποτυπώνονται τα συναισθήματα μιας Εβραίας μητέρας, λίγο πριν τους διωγμούς των Εβραίων της Θεσσαλονίκης, η θλίψη της για της απουσία του συζύγου της και η πικρία της για τη μοίρα όλων των Εβραίων, που για άλλη μια φορά βρίσκονται υπό διωγμό με όλες τις συνέπειες που κάτι τέτοιο συνεπάγεται:

«Εκλαιγε για τον πατέρα που τον χάσαμε έτσι ξαφνικά από κοντά μας, για μας που αφήναμε τ' αγαπημένο μας σπίτι και παίρναμε κατατρεγμένοι τους δρόμους, για την πικρή μοίρα όλων των “δικών” μας που σκορπίζονταν σε χώρες μακρινές κι' άξενες, σε στρατόπεδα και φυλακές εκεί που ο θάνατος ήταν μια πράξη καθημερινή κι' αδιάφορη κι' οι άνθρωποι ξεροί αριθμοί χωρίς σημασία».⁴³⁷

Αναμφισβήτητα, η προοπτική μιας τέτοιας σκληρής πραγματικότητας είναι τρομακτική. Βέβαια, κάποιοι χαρακτήρες της νουβέλας προσπαθούν να φανούν ψύχραιμοι και θαρραλέοι, κρύβοντας τον φόβο και την αγωνία τους, όπως για παράδειγμα η Ιουδήθ, μία από τις τρεις αδερφές της εν λόγω Εβραϊκής οικογένειας, η οποία καθησυχάζει τη μικρότερη αδερφή της, Εστέλλα, όταν εκείνη ρωτά για τον πατέρα:

«“Σε λίγο καιρό θα τον αφήσουν ελεύθερο. Θα γυρίσουμε τότε όλοι σπίτι μας και θα είναι σαν να μην έγινε τίποτα.” Πού έβρισκε η Ιουδήθ τόση δύναμη για να λέει τόσα ψέματα; “Και θα είναι σαν να μην έγινε τίποτα.” Δεν μας άφησε όμως καιρό να σκεφτούμε περισσότερο. Μας φόρτωσε από ένα

⁴³⁵ Βλ. παραδειγματικά: Ν Μπέρν, *Κραυγή για το αύριο*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2020.

⁴³⁶ Νέστορας Μάτσας, *Η Μεγάλη Ειρήνη: Τρεις Νουβέλλες*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 1957.

⁴³⁷ Ο.π., σ.14 – 15.

μπόγο στον καθένα και μας είπε να βγαίνουμε ένας – ένας απ’ το σπίτι και ν’ ανηφορίζουμε για μακρυά, έξω απ’ την πόλη, σε μια εξοχή που κανένας δεν θα μας ήξερε και θα μπορούσαμε, όσο νάναι, να κρυφτούμε κάπως...».⁴³⁸

Στη συνέχεια της αφήγησης σκιαγραφούνται οι άθλιες και αντίξοες συνθήκες διαβίωσης —χαρακτηριστικό είναι ότι η «Πείνα» και ο «Φόβος» γράφονται με κεφαλαίο το πρώτο τους γράμμα— στο συννοικισμό που συγκεντρώθηκε η οικογένεια με τους υπόλοιπους Εβραίους:

«Επειτα ήρθε η Πείνα. Ήταν μια δύναμη σκληρή κι ακατανίκητη που έπνιγε μέσα μας κάθε άλλο αίσθημα, που μας έγδυne ανελέητα από κάθε πρόσχημα κι’ από κάθε ευγένεια [...] Πεινούσαμε! Κι’ η Πείνα ήταν δυνατότερη από κάθε τι άλλο, ακόμα κι’ απ’ τις ακριβές μνήμες μας»⁴³⁹

Φυσικό επακόλουθο των αντίξοων αυτών συνθηκών, αλλά και του αβέβαιου μέλλοντος, ήταν να δυναμώνει ο φόβος και να ριζώνει όλο και πιο βαθιά στην καρδιά τους:

«Επειτα ήταν κι’ ο Φόβος. Βέβαια στο συννοικισμό δε μας ήξερε κανένας. Ωστόσο δε μπορούσαμε να κυκλοφορούμε ελεύθερα. Θα έφτανε ένα μάτι εχθρικό για να μας καρφώσει όλους και ... - ήταν τρομαχτικό όμως να σκεφτόμαστε τη συνέχεια. Μαθαίναμε κάθε τόσο τι γίνονταν οι «δικοί» μας που έφτασαν σε χώρες μακρινές κι’ άξενες και γνώριζαν στα βαλαντωμένα απ’ τις ταλαιπωρίες και τις στερήσεις κορμιά τους τις πιο πρωτότυπες μορφές του θανάτου. Δε θέλαμε με κανένα τρόπο να πιστέψουμε ότι μπορούσε ανάμεσά τους να ήταν κι’ ο πατέρας».⁴⁴⁰

Ο φόβος τους οδηγούσε στην αγωνιώδη προσπάθεια να ξεφύγουν από τη σκληρή πραγματικότητα μέσω της δημιουργίας ψευδαισθήσεων. Αυτό, όμως, δεν ήταν εύκολο:

«Κάναμε έναν επίμονο τυραννικό αγώνα για να δημιουργήσουμε γύρω μας συμβατικές καταστάσεις και να κρεμαστούμε μ’ απελπισία απ’ αυτές. Δεν το κατορθώναμε όμως πάντα και τότε βρισκόμαστε χαμένοι σ’ ένα κόσμο ξένο, ριγμένοι στην απόγνωση, μ’ απλωμένα τα χέρια και με θολά τα μάτια, χωρίς

⁴³⁸ Ο.π., σ. 15 – 16.

⁴³⁹ Ο.π., σ. 19 – 20.

⁴⁴⁰ Ο.π., σ. 21 – 22.

ελπίδα και χωρίς προσδοκία. Και δεν βρισκόταν κανένας να μας βοηθήσει, κανένας να μας εγκαρδιώσει [...]».⁴⁴¹

Είναι φανερό πως η ζωή των τριών κοριτσιών, ιδίως μετά το θάνατο της μητέρας τους, επικεντρώθηκε μόνο στην εξασφάλιση της καθημερινής τους επιβίωσης και στην ικανοποίηση της πείνας τους. Ήταν ο μόνος τρόπος για να μην σκέφτονται τη μοναξιά τους και την έλλειψη κάθε ελπίδας:

«Επειτα ξαναρχίσαμε τη μικρή ζωή μας. Η Ιουδήθ έραβε και κεντούσε για να κερδίσει λίγα χρήματα κι' η Εστέλλα, αργά τα βράδια, γυρνούσε στα κέντρα και πουλούσε λουλούδια. Γλιτώσαμε έτσι κάπως απ' τη φοβερή πείνα κι' αυτό μας έκανε να νιώθουμε πιο πικρή ακόμη τη θέση μας. Όταν πεινάγαμε, ο νους μας κι' η σκέψη μας καρφωνόταν μόνο σ' αυτό, καμιά άλλη έγνια δεν μας έπνιγε. Τώρα μεμιάς βρεθήκαμε χωρίς προσχήματα, βαθιά απελπισμένοι και τραγικά μόνοι. Κι αυτό ήταν το χειρότερο...».⁴⁴²

Ανάλογα συναισθήματα μπροστά στην προοπτική ενός άγνωστου αύριο δημιουργούνται και στους Εβραίους χαρακτήρες του μυθιστορήματος *Η Τελευταία Συγγνώμη* του Μιχάλη Σπέγγου. Αναλυτικότερα, η Σίμχω σχολιάζει την αναχώρηση των Εβραίων με τα καμιόνια από τα Ιωάννινα. Μέσα από τα λόγια της παρουσιάζονται άνθρωποι, ιδίως οι γυναίκες, που με τη δύναμη της φωνής τους προσπαθούν να αντλήσουν κουράγιο και να κρύψουν το φόβο τους για το αβέβαιο μέλλον τους, αλλά και τον επερχόμενο θάνατό τους:

«Οι φωνές δυνάμωναν: 'Ζήτω η Ελλάδα, ζήτω η ελευθερία' και τότε συνειδητοποίησε τι γινόταν. Οι φωνές έρχονταν από τα καμιόνια, από τους Εβραίους. Μάζεψε όσο περισσότερο αέρα μπορούσε στα πνευμόνια της και ένωσε τη φωνή της με τη φωνή των άλλων. Τα καμιόνια προχωρούσαν και οι φωνές δυνάμωναν. Θυμήθηκε τις ιστορίες που είχε ακούσει για πατριώτες που φώναζαν τις ίδιες λέξεις μπροστά στο εκτελεστικό απόσπασμα. Οι φωνές όμως είχαν κάτι το περίεργο, το εξωπραγματικό [...] οι φωνές που ακούγονταν ήταν γυναικείες. Μα, ναι, έτσι ήταν. Φώναζαν μόνο οι γυναίκες. Οι Ρωμανιώτισσες».⁴⁴³

⁴⁴¹ Ο.π., σ. 22.

⁴⁴² Ο.π., σ. 24.

⁴⁴³ Μιχάλης Σπέγγος, *Η Τελευταία Συγγνώμη*, ό.π., σ. 246.

Το συναίσθημα του φόβου είναι διάχυτο και σε άλλα σημεία του μυθιστορήματος, όπως για παράδειγμα στο διάλογο ανάμεσα στα δυο αδέρφια, Σαμουήλ και Αζέρ, κατά τη μεταφορά των Εβραίων με το τρένο στο στρατόπεδο συγκέντρωσης. Αρχικά ο Σαμουήλ εκδηλώνει το φόβο του και την ανησυχία του για τους γονείς τους:

«Ο Σαμουήλ Κοέν έπιασε το χέρι του αδερφού του.

‘Αζέρ, φοβάμαι’.

‘Κι εγώ’.

‘Φοβάμαι για τον πατέρα και τη μητέρα. Είναι πολύ το κρύο δεν θ’ αντέξουν. Είδα να πετούνε κόσμο απ’ τα φορτηγά. [...] Άμα πάθουν τίποτα εδώ πάνω, θα τους πετάξουν και τα σώματά τους θα τα φάνε τα’ αγρίμια’.

‘Σταμάτα με τρομάζεις’.»⁴⁴⁴

Ο φόβος κάνει τον Σαμουήλ να αντιδρά παρορμητικά, ενώ ο Αζέρ είναι πιο φοβισμένος, καθόλου παρορμητικός, αποφεύγοντας κάθε παράτολμη και απερίσκεπτη ενέργεια, η οποία γνωρίζει ότι μπορεί να του στερήσει τη ζωή. Επί του προκειμένου χαρακτηριστικός είναι ο διάλογος των δύο αδελφών, όταν κάποιοι Εβραίοι απέδρασαν από το τρένο:

« ‘Το ‘σκασαν, Αζέρ. Δεν τους πήρε είδηση κανένας. Καταλαβαίνεις; Τα κατάφεραν. Έχει αντάρτες εδώ πάνω. Άμα καταφέρουν να φτάσουν στ’ αντάρτικα, σώθηκαν. Τώρα είναι η ευκαιρία. Μπορούμε κι εμείς να σωθούμε’ [...]

‘Κάτσε κάτω, σου λέω, και μη φωνάζεις. Θέλεις να μας σκοτώσεις όλους;’».⁴⁴⁵

Ο Αζέρ προσπαθεί να συνετίσει τον αδελφό του, όμως, εκείνος δεν μπορεί να δεχτεί μοιρολατρικά την κατάσταση στην οποία έχουν περιέλθει:

« “Κοκάλωσαν, φαίνεται απ’ το κρύο και τους πέταξαν” [...]

⁴⁴⁴ Ο.π., σ. 249.

⁴⁴⁵ Ο.π., σ. 250.

‘Όχι, κανένας δεν τους πέταξε. [...] Τι με κοιτάτε έτσι; Δεν το πιστεύω ότι έχετε παραδοθεί στη μοίρα σας αμαχητί. Τι ελπίζετε; Θα μας πάνε στη Γερμανία. Εκεί θα μας σκοτώσουν όλους».⁴⁴⁶

Επιπλέον, η απειλή των Γερμανών ότι θα σκοτώσουν όλα τα μέλη μιας οικογένειας των φυγάδων, τρομοκρατεί τους Εβραίους και τους εμποδίζει να αντιδράσουν («Ένας να φύγει, σκοτώνουν τους άλλους, δεν το ξέρεις;»⁴⁴⁷). Έτσι, προσπαθούν όλοι να κάνουν ως το δυνατόν πιο ευοίωνες προβλέψεις για το μέλλον τους, να δημιουργήσουν μια ψευδαίσθηση, ώστε να ξεγελάσουν τους εαυτούς τους μπροστά στο ενδεχόμενο μιας τραγικής κατάληξης στο νέο τους προορισμό:

«Θα μας βάλουν να δουλέψουμε. Ναι, αυτό είναι. Όλα τα άλλα δεν στέκουν. Δεν τους συμφέρει να μας σκοτώσουν. Από την αρχαιότητα τους σκλάβους για δουλειά τους ήθελαν. Θα δουλέψουμε, αλλά στο τέλος θα επιζήσουμε. [...] Χρειάζεται να έχουμε υπομονή. [...] Άμα πειθαρχήσουμε στους νόμους τους, θα ζήσουμε».⁴⁴⁸

Μια ακόμα σκηνή φόβου και συνάμα δειλίας εκτυλίσσεται στο στρατόπεδο συγκέντρωσης, όταν ο Αζέρ παραμένει απλός παρατηρητής, αδύναμος να αντιδράσει μπροστά στον ξυλοδαρμό του πατέρα του:

«Το πρωί ο πατέρας του είχε σταματήσει λίγα μέτρα πριν από τα βαγόνια. Ένας φρουρός το πρόσεξε, κάτι φώναξε, και ένας κάποιος έτρεξε κοντά του και τον χτύπησε. Ο Αζέρ κοίταζε τον κουρεμένο άντρα με τη ριγέ στολή να κλοτσάει με τις μπότες του τον πατέρα του και δεν σάλεψε. Όταν έμειναν μόνοι τους, έκλαψε στον ώμο του. Ο γέρος δεν του είπε τίποτα, μόνο του χάιδευε τα μαλλιά, όπως όταν ήταν παιδί.».⁴⁴⁹

4.2 Αραβική πεζογραφία

Ο φόβος και η δειλία είναι δύο από τα πιο συνηθισμένα χαρακτηριστικά και των Εβραίων ηρώων πολλών μυθιστορημάτων Παλαιστινίων συγγραφέων. Ωστόσο, οι

⁴⁴⁶ Ό.π., σ. 251.

⁴⁴⁷ Ό.π., σ. 251.

⁴⁴⁸ Ό.π., σ. 257.

⁴⁴⁹ Ό.π., σ. 299.

αιτίες, όπως θα δούμε, που προκαλούν τα συναισθήματα αυτά, είναι εντελώς διαφορετικές από εκείνες που εξετάσαμε στα νεοελληνικά λογοτεχνικά έργα.

Καταρχάς, ο φοβισμένος και δειλός τύπος του Εβραίου απαντά στο μυθιστόρημα της *Sahar Khalifa Al- sabra* (: Κάκτος)⁴⁵⁰ ενδεικτική είναι η σκηνή της αντιπαράθεσης του Εβραίου Shlomo με τον Zuhdi με τον Παλαιστίνιο εργάτη:

«Στο δρόμο για τη δουλειά ο Shlomo μουρμούρισε:

- Τρομοκράτες.
- Τι ήταν αυτό που είπες;
- Δεν μιλούσα για σένα. Τίποτα δεν είπα.»⁴⁵¹

Η πιο χαρακτηριστική, όμως, σκηνή επί του προκειμένου είναι εκείνη του λιθοβολισμού των Ισραηλινών στρατιωτών από παιδιά Παλαιστινίων:

«Δρόμοι γεμάτοι πέτρες, σκορπισμένα γυαλιά και τανκς [...] Ένας τεράστιος στρατώνας τοποθετημένος στη μέση του δρόμου και παιδιά να ξεπετάγονται από πίσω [...] Κινήθηκαν προς τα εμπρός. Όλα μαζί αμέσως... Οι πέτρες εκσφενδονίζονταν προς κάθε κατεύθυνση [...] Οι σφεντόνες σημάδευαν προς τα πάνω, όπου οι στρατιώτες ήταν τοποθετημένοι στην οροφή των κτιρίων [...] Οι στρατιώτες υποχώρησαν [...] Επιτέθηκαν [...] Οι πέτρες διασκορπίστηκαν [...] Υποχώρησαν».⁴⁵²

Ας σημειωθεί ότι η έντονα ειρωνική περιγραφή των αντιδράσεων των στρατιωτών υπογραμμίζει το φόβο και τη δειλία τους:

«Κάποιοι από τους ισραηλινούς⁴⁵³ στρατιώτες κρύφτηκαν, κάποιοι άλλοι παγιδεύτηκαν στους φράχτες. Μια πέτρα χτύπησε ένα στρατιώτη, αυτός έπεσε. Ακούγονταν πυροβολισμοί, πέτρες, ουρλιαχτά και μακρινές κραυγές. Οι γυναίκες χτυπούσαν και χτυπιούνταν. Άνοιγαν στόματα αγοριών και κοριτσιών

⁴⁵⁰ Sahar Halifāt, *al- Šabbār* (: Κάκτος), Κάιρο, Εκδόσεις Dār al-adāb, 1980.

⁴⁵¹ Ο.π., σ. 121.

⁴⁵² Ο.π., σ. 121.

شوارع مليئة بالحجارة والزجاج والتتك، متراصة وسط الشارع العريض يتقاذف وراءه الأولاد، ... يتقدم الأولاد دفعة واحدة، تتناثر الحجارة في كل اتجاه، مقاليص تصوب لأعلى حيث يربض الجنود فوق أسطح البنايات، يتراجع الجنود، يهجمون، تنهال الحجارة، يتراجعون.

⁴⁵³ Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε εδώ ότι ο συγγραφέας χρησιμοποιεί την λέξη «Ισραηλινούς» και όχι «Εβραίους», αν και στο σημείο αυτό του έργου βρισκόμαστε πριν την ίδρυση του Ισραήλ.

- مخربين
- ماذا قلت يا شلومو؟
- أنا لم أتكلم عنك، لم أقل شيئاً

που ξεπετάγονταν σαν φαντάσματα...Το αίμα έβραζε στις φλέβες... Οι γυναίκες καίγονταν».⁴⁵⁴

Η δειλία, λοιπόν, είναι ένα χαρακτηριστικό άρρηκτα συνδεδεμένο με τον Ισραηλινό Εβραϊκό λογοτεχνικό τύπο. Πράγματι, όταν σε ένα έργο λαμβάνει χώρα μια αντιπαράθεση, οι Εβραίοι παρουσιάζονται να τρέπονται σε φυγή και ταυτόχρονα να εγκαταλείπουν αβοήθητους τους φίλους τους τη στιγμή που τους έχουν ανάγκη.⁴⁵⁵

Ένα από τα κατεξοχήν παραδείγματα που δίνει έμφαση στη δειλία των Εβραίων, είναι το μυθιστόρημα του Shehata Rady *Ajarad Yoheb Albatikh* [: Οι ακρίδες αρέσκονται να τρώνε καρπούζι].⁴⁵⁶ χαρακτηριστικό είναι το ακόλουθο παράδειγμα:

«Παρά όλα τα όπλα, τα μέτρα προστασίας, τις ανέσεις και όλες στις σύγχρονες τεχνικές που διέθεταν, ένα τέτοιο σιδερένιο στρατόπεδο που κατακλυζόταν από ανθρώπους εξακολουθούσε να τους τρομάζει. Σκέφτονταν παραπάνω από μια φορά πριν τολμήσουν να επιτεθούν».⁴⁵⁷

Το παραπάνω ειρωνικό σχόλιο αποκαλύπτει την κατάσταση πανικού που βιώνει ο Εβραίος. Σε ένα άλλο απόσπασμα βλέπουμε ότι οι Εβραίοι εμφανίζονται φοβισμένοι, παρόλο που είναι οπλισμένοι- μάλιστα αυτό αμέσως γίνεται αντιληπτό από τους μη-Εβραίους άοπλους χαρακτήρες του μυθιστορήματος:

«Ένα τεράστιο θωρακισμένο αυτοκίνητο γεμάτο στρατιώτες [Εβραίοι] ήταν μπροστά από το ταξί [ενός Παλαιστίνιου] και ένας στρατιώτης έκανε νόημα στον ταξιτζή προειδοποιώντας τον να μην περάσει μπροστά. Ξαφνικά, ο ταξιτζής έκοψε ταχύτητα, φοβούμενος τις απειλές του στρατιώτη, ο οποίος τον κατεύθυνε να ακολουθήσει αργά τη δεξιά πλευρά του δρόμου. Και έτσι σκέφτηκε ο ταξιτζής ότι φαίνεται πως εκείνοι οι στρατιώτες φοβούνται να μας

⁴⁵⁴ Ο.π., σ. 279

اختبأ بعض الجنود، حوصروا فوق الأسوار، حجر أصاب أحدهم فهوى، رصاص، حجارة، صياح، هتافات بعيدة، والنسوة يضرين ويلقنن الضرب، أفواه مفتوحة، فتيان، وفتيات تقفز كالجن، اشتعل الدم في الجبة، اجتاحت النسوة حماس عنيدي

⁴⁵⁵ Muḥammad Idrīs, *al-ṣaḥṣiāt al-īahūdīāt. Derasāt 'dabiāt moqāranāt* (: Ο εβραϊκός χαρακτήρας. Μια συγκριτική μελέτη), Κάριο, Εκδόσεις, 'en l'eldersāt, 1993.σ. 164.

⁴⁵⁶ Šehādāt Rādī, *alġarād iūheb al-baīḥ* (: Οι ακρίδες αρέσκονται να τρώνε καρπούζι), Κάριο, Εκδόσεις, al-qāherāt lilnašr, 1990.

⁴⁵⁷ Ο.π., σ. 45.

بالرغم من كل الوسائل الحديثة والتسهيلات والحمايات والأسلحة، فإن هذا المخيم المتراس كعلب السردين والمليء بالبشر يخيفهم ويخططون مائة مرة قبل أن يجرؤوا على تنفيذ الهجوم.

πλησιάσουν. Θα πρέπει να τηρείται μια συγκεκριμένη απόσταση ανάμεσα στα οχήματά μας. Μας φοβούνται ή τουλάχιστον ανησυχούν».⁴⁵⁸

Βέβαια ο μυθιστοριογράφος προχωρά ένα βήμα παρακάτω παρομοιάζοντας με μεγάλη δόση ειρωνείας τους Εβραίους αρχικά με μικρά φοβισμένα ζώα, που (σαν τους αρουραίους) τρέχουν να κρυφτούν και αμύνονται με ό,τι μέσα διαθέτουν (σκαντζόχοιροι), και στη συνέχεια με καρπούς δέντρων που δέχονται ανυπεράσπιστοι επίθεση από ακρίδες:

«Οι στρατιώτες μετατρέπονταν σε μικροσκοπικά πλάσματα, σαν αρουραίους και σκαντζόχοιρους, ενώ οι επιτιθέμενες ακρίδες γίνονταν όλο και μεγαλύτερες σε κάθε μίλι που έπαιρναν το προβάδισμα. Οι ακρίδες αυτές είτε πατούσαν τους στρατιώτες που έτρεχαν μακριά ή τους έπαιρναν και τους έτρωγαν σαν να ήταν άνθρωποι που τρώνε ξηρούς καρπούς».⁴⁵⁹

Οι μειωτικά τονισμένες, έντονες παρομοιώσεις των στρατιωτών με ζώα συνεχίζονται και παρακάτω, όπου ο αφηγητής τους παρομοιάζει με ζώα του ζωολογικού κήπου και τα θωρακισμένα αυτοκίνητά τους με τους προστατευτικούς σιδερένιους φράκτες:

«Ένας από τους στρατιώτες ήταν πάνω σε ένα μικρό θωρακισμένο αυτοκίνητο το οποίο ήταν προστατευμένη από ένα σιδερένιο φράχτη σαν εκείνους που συναντάμε σε ζωολογικό κήπο».⁴⁶⁰

Και σε άλλα σημεία του έργου επισημαίνεται ο φόβος και η δειλία των Εβραίων, όπως στο παρακάτω:

«Η σαρωτική παλίρροια αιφνιδίασε επτά στρατιώτες που έκαναν διάλλειμα έξω από τον τοίχο. Σηκώθηκαν αμέσως και πήραν θέση να εκτυρσοκροτήσουν τα όπλα τους. Όμως, το οργισμένο κύμα των ανθρώπων που ερχόταν προς το μέρος τους, τους έκανε να παγώσουν στη θέση τους για μερικά λεπτά. Έτρεξαν μακριά εκτός από έναν στρατιώτη που έμεινε ακίνητος κυριευμένος από μια

⁴⁵⁸ Ο.π., σ. 139

حفار مليء بالجنود أمام التاكسي، وجندي يمد يده باتجاه التاكسي ويحذره بالآ يسبق الحفار، السائق يخفف سرعته بشكل مفاجئ خوفاً من تهديد الجندي، الجندي يعطيه إشارة بأن يسلك يمين الشارع ببطء وفكر بركات: يبدو أنهم يخافون من الالتصاق بنا، لابد من المحافظة على مسافة بيننا وبينهم، إنهم يخافوننا أو على الأقل يحسبون لنا حساباً.

⁴⁵⁹ Ο.π., σ. 487.

الجنود يتحولون إلى مخلوقات صغيرة بحجم القنائف والجرذان، والجراد المقتحم يتحول إلى أشكال ضخمة تكبر كلما تقدمت، وتندوس الجنود الهاربين، أو تلتقطهم وتتغذى بهم كما يتغذى البشر بالمكسرات

⁴⁶⁰ Ο.π., σ. 53

الدورية تتراجع، والمنفضون يتقدمون، الجنود يطلقون المزيد من الرصاص الحي والمطاط والغاز وقنابل الصوت، ويمتطي أحدهم صرصوراً صغيراً محمياً بالسياج الحديدي الشبيه بقصص الحيوانات

τόσο τρομακτική σκηνή. Ο στρατιώτης έμοιαζε με άγαλμα. Το πρόσωπό του ήταν χλωμό σαν να ήταν νεκρός και ακόμα και το πιο απαλό αεράκι θα τον έριχνε στη γη σαν φθινοπωρινό φύλλο».⁴⁶¹

Στο μυθιστόρημα του Admoun Shehata *Atariq Ila Beer Zeit* [: Ο δρόμος για το Beer Zeit]⁴⁶² το υπό εξέταση μοτίβο της δειλίας του Εβραίου χαρακτήρα απαντά στα ρητορικά ερωτήματα του αφηγητή-αυτόπτη μάρτυρα των γεγονότων:

«Τι δηλώνει η ύπαρξη τόσο μεγάλου αριθμού στρατιωτών; Ποιος είναι ο νικητής; Ποιος είναι ο χαμένος; Ζει ο νικητής περιτριγυρισμένος από συρματοπλέγματα, μέσα σε τσιμέντο και προστατευμένος από φακούς και σύγχρονα όπλα; Δεν μπορεί ο νικητής να κυκλοφορεί αν δεν κρατάει όπλο; Αυτό είναι το κράτος που ονειρεύεται ο νικητής;».⁴⁶³

Επίσης, στο μυθιστόρημα του Ahmed Omar Shahin *Zaman Alla'na* [: Η εποχή της κατάρας]⁴⁶⁴ η δειλία των Εβραίων αποκαλύπτεται κατά στην εγκατάλειψη των φίλων, όταν βρίσκονται σε ανάγκη. Χαρακτηριστική είναι η ακόλουθη σκηνή:

«Ο Haieem [ο Εβραίος] στάθηκε εκεί παρακολουθώντας το παιχνίδι. Στάθηκε μακριά από μια παρέα παιδιών που έβλεπαν το παιχνίδι και φώναζαν είτε για να υποστηρίξουν είτε για να επικρίνουν. Ένα από τα μέλη της ομάδας σήκωσε μια πέτρα και την πέταξε προς την κατεύθυνση του Haieem και τότε ακολούθησαν γελώντας κι άλλοι. Ο Adnan [ο Παλαιστίνιος] παράτησε το παιχνίδι και τον τράβηξε προς την κατεύθυνσή τους και ξέσπασε μάχη με τους άλλους χάριν στον Haieem, ο οποίος ξέφυγε όταν φούντωσε η μάχη και ακολούθησε τον πατέρα του. Δεν στάθηκε δίπλα στο φίλο του όπως θα ήταν αναμενόμενο ή τουλάχιστον να προσπαθήσει να φτιάξει τα πράγματα.

⁴⁶¹ Ό.π., σ. 144.

التيار الجارف يفاجئ سبعة جنود جلسوا للراحة قرب جدار منعزل، وهبوا من أماكنهم، وتأهبوا لإطلاق ما في جيبتهم من سلاح، ولكن شكل البحر الهادر من البشر القادم باتجاههم جمدتهم في أماكنهم للحظات، وهربوا سوى جندي واحد بقي مستمراً مكانه مبهوراً بهذه العجينة، وبهذا المنظر المخيف، تجمد الجندي مكانه وبدا كالتمثال... كان وجهه شاحباً كوجوه الموتى، وبأقل نسمة هواء يسقط كالورق الذابل في أواخر الخريف.

⁴⁶² Ādmūn Šehādāt, *āl-tariq ilā baīt zīt* (: Ο δρόμος για το σπίτι του zīt), Βηρυτός, Εκδόσεις, āl-maktabāt āl-ḥadīṭāt, āl-naṣīrīāt, 1988.

⁴⁶³ Ό.π., σ. 63.

ماذا يدل وجود هؤلاء الجنود بكثرة؟ من المنتصر؟ ومن المهزوم؟ المنتصر يعيش داخل الأسلاك الشائكة، داخل أسوار الباطون، محمياً بالكشافات الكهربائية، والأسلحة الحديثة، لا يسير إلا وسلاحه معه، أهذه هي الدولة التي كان يحلم بها حقاً؟!

⁴⁶⁴ Ḥmad Ūmar Šahīn, *Zaman āl-la'nāt* (: Η εποχή της κατάρας), Κάιρο, Εκδόσεις, Dār āl-ṭaqāfāt āl-ḡadīdāt, 1983.

Δικαιολόγησε την πράξη του λέγοντας ότι φοβήθηκε. Κυρίως ότι ήταν Εβραίος».⁴⁶⁵

Στο παραπάνω παράδειγμα σκιαγραφείται, επιπλέον, η μόνιμη κατάσταση φόβου στην οποία βρίσκονται οι Εβραίοι, γεγονός που δεν τους επιτρέπει να αισθάνεται ασφαλείς σε καμιά περίπτωση.⁴⁶⁶

Στο μυθιστόρημα *Wayazhar Alqondool* [: Εδώ ανθίζει ο ύληξ], του Awad Saoud⁴⁶⁷ οι Ισραηλινοί στρατιώτες το βάζουν στα πόδια, αφήνοντας πίσω τα όπλα τους:

«Εκεί, ήρθαν να μας πολεμήσουν. Όταν ήρθαν αντιμέτωποι με την πρώτη περιπολία, έτρεμαν... Δεν μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν τα όπλα τους τα οποία έγιναν βάρος. Όμως, οι στρατιώτες μας άρχισαν να τους δίνουν εντολές να παραδοθούν. “Βάλτε το όπλο σας ανάμεσα στα πόδια σας!” Οι επιτιθέμενοι έκαναν ότι τους είπαν... Ο φόβος τους μεγάλωσε. Μπορεί να φαίνονται άντρες. Πάντως, κατά βάθος δεν ήταν τίποτε άλλο παρά μια ομάδα από δειλούς».⁴⁶⁸

Πέρα από τους στρατιώτες, και απλοί πολίτες Εβραίοι (κυρίως έμποροι) διακατέχονται από φόβου και δειλίας, όπως για παράδειγμα στο μυθιστόρημα *Ikhia* του Imil Habiby,⁴⁶⁹ ένας Ισραηλινός πωλητής φαλάφελ που δειλιάζει, όταν κάποιος μασκοφόρος άντρας τον σημάδεψε στο πρόσωπο· τότε «ο πωλητής παραδόθηκε, σήκωσε τα χέρια του στον αέρα και παρέμεινε ακίνητος περιμένοντας να έρθει ο Μοσέ Νταγιάν»,⁴⁷⁰ ο αρχηγός του Γενικού Επιτελείου του ισραηλινού στρατού. Για την πράξη του αυτή τίτλοι ισραηλινών εφημερίδων, που παρατίθενται στο μυθιστόρημα, ασκούν έντονη κριτική στον δειλό πωλητή όσο και στους υπόλοιπους παραβρισκόμενους Εβραίους που δεν τον βοήθησαν: «Πώς παραδόθηκε ο πωλητής και

⁴⁶⁵ Ο.π., σ. 36.

وقف حاييم يتفرج على اللعب بعيداً عن شلة من الأولاد كانت تتفرج وتشجع وتصرخ مهللة أو شاتمة، تناول أحد أفراد هذه المجموعة حجراً وقذف به حاييم فبدأ الأولاد الآخرون يرمونه بالحجارة ويضحكون. ترك عدنان اللعب وجره نحوهم، ونشب عراك بينه وبينهم، لقد انسل حاييم حينما احتدم الشجار ولحق والده ولم يتدخل إلى جانبه كما كان يتوقع أو حتى يحاول الصلح بينهم، وبرر موقفه بأنه كان خائفاً، خاصة انه يهودي

⁴⁶⁶ Rašād al- Šāmī, *al-šahšīāt al-īahūīāt al-esrāīlīāt ūa al-rūh al- 'odūānīāt*, (: Ο ισραηλινός εβραϊκός χαρακτήρας και το επιθετικό πνεύμα), ό.π., σ. 445.

⁴⁶⁷ 'Aūaḍ sa'ūd, *ūazhar āl-qandūl* (: Εδώ ανθίζει ο ύληξ), Δαμασκός, Εκδόσεις Iteḥād āl-kottāb āl-'arab, 1997.

⁴⁶⁸ Ο.π., σ. 270.

هناك جاؤوا يقاتلوننا، وعندما اصطدموا مع أول دورية ارتبكوا، لم يستطيعوا استخدام سلاحهم الذي صار عبئاً، بينما جندنا يعطيه الأوامر بالاستسلام، ارتبك سلاحك وضعه بين رجلك، قف وارفع يديك، يفعل المهاجمون ما أمروهم، يتعاضم خوفهم ... تبدو أشكالهم وقاماتهم كالرجال، لكن من الداخل جبناء

⁴⁶⁹ Emīl Ḥabībī, *Eḥtīāt* (: Eḥtīāt), Κάιρο, Εκδόσεις, Dār āl-Šarq, 1985.

⁴⁷⁰ Ο.π., σ. 46.

فرفع بائع الفلافل يديه إلى أعلى تسليماً، وبقي على هذه الحال دون تحريك أي ساكن في انتظار مجيء موشي ديان

σήκωσε ψηλά τα χέρια τόσο εύκολα;» «Γιατί δεν τον κυνήγησε;» «Πώς είναι δυνατόν τόσο μεγάλος αριθμός Εβραίων που περνούσαν από εκεί να μείνουν ακίνητοι σε μια τέτοια στιγμή φασαρίας αφού δέχτηκαν τέτοια έκπληξη;».⁴⁷¹

Τέλος, στο μυθιστόρημα *Baqāia* [: Τα Απομεινάρια], του Ahmed Harb το κάρο ενός Ιρακινού Εβραίου, του Benni, κλάπηκε στη λαχαναγορά από δυο Εβραίους. Εκείνος εμφανίζεται λόγω δειλίας ανήμπορος να υπερασπιστεί τον εαυτό του και την περιουσία του, με τον Άραβα εργάτη του, Majed να αναλαμβάνει να τον υπερασπιστεί:

«Αρχικά, στάθηκα εκεί παρακολουθώντας τη σκηνή χωρίς να ανακατευτώ. Όταν ήταν έτοιμοι να φύγουν με τα προϊόντα, μπήκα μπροστά τους. Έριξα γροθιά στον άντρα, ο οποίος κλώτσησε το Benni, με όλη τη δύναμη που είχα. Μετά, έριξα γροθιά στον άντρα που φόρτωσε τα προϊόντα. Τους γρονθοκόπησα πάνω από μια φορά πριν μπορέσουν να συνειδητοποιήσουν τι συνέβαινε! Αιφνιδιάστηκαν και δεν είχαν τίποτε άλλο να κάνουν παρά να φύγουν αφήνοντας πίσω τα προϊόντα που είχαν κλέψει. Αργότερα, ο Benni έγινε φοβιτσιάρης και εγώ ο ήρωας της αγοράς! Ανακάλυψα ότι όλοι είναι δειλοί και ο Benni ο πιο δειλός από όλους».⁴⁷²

⁴⁷¹ Ό.π., σ. 48.

كيف رفع هذا يديه استسلاماً؟ وكيف لم يطارده ذلك؟ وكيف تخشبت مئات اليهود السابلة في تلك اللحظة الراكبة والراجلة من هول المفاجأة؟

⁴⁷² 'Aḥmas Harb, *Baqāīā*, (: Τα απομεινάρια), ό.π., σ. 92

راقبت المشهد في البداية دون أن أتدخل، وعندما كانا يهمان بالمغادرة والبضاعة معهما، اعترضت طريقهما، وبكل ما أوتيت من قوة سدّدت لكمة في وجه الذي ركل بني أولاً، أعقبتهما بلكمة أخرى في وجه الذي عبأ البضاعة واتبعتهما بثانية وثالثة قبل أن يدركا ماذا حصل لهما، أخذتهما المفاجأة، ولم يقدر على عمل شيء سوى الهرب تاركين البضاعة التي سرقاها خلفهما، أصبح بني بعد تلك الحادثة مهيب الجانب، وأصبحت أنا بطل السوق، وجدت أنهم كلهم جبناء، وأجنبهم بني

Κεφάλαιο 5: Γκετοποίηση

5.1 Τα κιμπούτς

Ο φόβος και η δειλία οδήγησαν τους Εβραίους στην γκετοποίηση και από την αρχή του 20ου αιώνα τη δημιουργία των κιμπούτς.⁴⁷³ Τα κιμπούτς ήταν μια ιδέα που άρχισε να υλοποιείται, όταν Εβραίοι από την Ευρώπη μετανάστευσαν στην Παλαιστίνη και το νεοσύστατο Κράτος του Ισραήλ. Πρέπει να σημειωθεί ότι η λέξη «κιμπούτς» στα Εβραϊκά σημαίνει «συγκέντρωση» και στο άκουσμά της θα μπορούσε κάποιος να κάνει αρνητικούς συνειρμούς, όπως κάνει για παράδειγμα στο *Ομπρέλες στον Ουρανό* της Λουκίας Δέρβη, η Σάρα, όταν τους ανακοινώθηκε ότι θα μεταφερθούν στους συγκεκριμένους χώρους:

«Μια μέρα ο διοικητής του στρατοπέδου μας φώναζε όλους σε μια σάλα. Μας είπε: “Τώρα θα πάτε σε κιμπούτς και θα σκορπιστείτε.” Εμείς τρομάξαμε. Η λέξη «κιμπούτς» μας ήταν άγνωστη. Περιμέναμε κάποιο άλλο είδος στρατοπέδου, κάποια φυλακή, ο νους μας έβαζε τα χειρότερα».⁴⁷⁴

Στην πραγματικότητα, και ενώ θα μπορούσαν και τα κιμπούτς να χαρακτηριστούν ως ένα είδος φυλακής, εφόσον και εκεί δεσπόζει ο εγκλεισμός, οι συνθήκες διαβίωσης ήταν καλύτερες και πολύ πιο ανθρώπινες. Μα άλλα λόγια, τα κιμπούτς ήταν αυτόνομες κοινότητες που στηρίζονταν στο συνεργατικό και ομαδικό πνεύμα με απώτερο στόχο την ισότητα μεταξύ των μελών τους. Ουσιαστικά, πρόκειται για ένα κοινοτικό πείραμα βασισμένο στις ιδέες και στα υψηλά ιδανικά κάποιων διανοούμενων Εβραίων από την Ευρώπη, οι οποίοι μετανάστευσαν στην Παλαιστίνη, για να ξαναχτίσουν τη γη με τα ίδια τους τα χέρια. Έτσι, ιδρύθηκαν αυτές οι κοινότητες, όπου όλοι μοιράζονταν τις ίδιες αρμοδιότητες, επιφορτίζονταν με τις ίδιες υποχρεώσεις και λάμβαναν συλλογικές αποφάσεις. Τα κιμπούτς στήριζαν την οικονομία τους κυρίως στη γεωργία και κτηνοτροφία, ενώ εξασφάλιζαν τα πάντα στα μέλη τους με αντάλλαγμα τη σκληρή τους εργασία.

Στο προαναφερθέν έργο της Λουκίας Δέρβη σχηματίζουμε μια εικόνα από τις διάφορες εργασίες που αναθέτονταν στα μέλη:

⁴⁷³Sarah Levi, *Η Αναγέννηση των Κιμπούτς: Ένας θεσμός αποκλειστικά Ισραηλινός*, Jpost Σάββατο 10.3.2018. (<https://cohen.gr/new/articles/middle-east/4572-i-anagennisi-ton-kimpouts-enas-thesmos-apokleistika-israilinos>.)

⁴⁷⁴ Λουκία Δέρβη, *Ομπρέλες στον Ουρανό*, ό.π., σ. 91 – 92.

«Έξω από την τραπεζαρία υπήρχε ένας πίνακας με τα ονόματά μας και τα καθημερινά μας καθήκοντα. Υπήρχαν πορτοκαλιές λεμονιές, γκρέιπ – φρουτ, μηλιές, αχλαδιές και μπανάνες, καθώς και κότες, αγελάδες, πρόβατα και άλογα. [...] Ξεκινούσαν στις πέντε τα χαράματα και τελείωναν στις δέκα, όταν η ζέστη ήταν πια ανυπόφορη».⁴⁷⁵

Στα κιμπούτς όλοι αναλάμβαναν, πέρα από τις γεωργικές ή κτηνοτροφικές, και άλλες διάφορες εργασίες, από τις οποίες όμως δεν είχαν οικονομικές απολαβές. Χαρακτηριστικά είναι όσα αναφέρει η Σάρας:

«Εμένα με βάλανε στο μαγειρείο, η Χάνα πήγε στο πλυντήριο και τη Μαζάλ, που ήξερε Εβραϊκά, τη διόρισαν δασκάλα. [...] Οι εργασίες μας δεν είχαν χρηματική ανταμοιβή, αλλά το κιμπούτς μας προμήθευε από μια αποθήκη όλα τα είδη πρώτης ανάγκης άνευ πληρωμής. Το μόνο αντάλλαγμα ήταν οι υπηρεσίες μας. Μας δίνανε μόνο κάτι πενταροδεκάρες, που στην πραγματικότητα δεν είχαμε που να τις ξοδέψουμε».⁴⁷⁶

Αυτές οι αυτόνομες κοινότητες, θεμελιωμένες πάνω στις αρχές του σοσιαλισμού και ιδρυμένες στο έδαφος της Εβραϊκής γης, παρείχαν στα μέλη τους τα πάντα και ως αντάλλαγμα εκείνα προσέφεραν τη στήριξή τους, μέσω της σκληρής τους εργασίας.

Τα κιμπούτς δεν στηρίζονταν τόσο στις δοκιμασμένες και πετυχημένες Εβραϊκές παραδόσεις, όπου το σπίτι και η οικογένεια αποτελούσαν τη σπονδυλική στήλη της κοινότητας. Έτσι, η έμφαση από την οικογένεια, ως θεμελιώδη μονάδα, μετατοπίστηκε στο σύνολο, για να τονιστεί το ιδανικό της ισότητας και να προβληθεί η συλλογικότητα και η ομαδικότητα. Τα μέλη ζούσαν σε σπίτια χωρίς κουζίνες και έτρωγαν το φαγητό τους στις τραπεζαρίες της κοινότητας. Αυτές οι συνθήκες αποδίδονται χαρακτηριστικά στη νουβέλα της Λουκίας Δέρβη:

«Ο πρόεδρος [...] μας οδήγησε στην τραπεζαρία, μια μακρόστενη αίθουσα με καρέκλες και τραπέζια για τρακόσια άτομα και πολύ φαγητό. Φάγαμε αβγά, τυριά, ελιές και πολύ ψωμί και, όταν τελειώσαμε μας σύστησε στα άλλα μέλη του κιμπούτς – όλοι πρόσφυγες απ' όλη την Ευρώπη χωρίς καθόλου χρήματα.

⁴⁷⁵ Λουκία Δέρβη, *Ομπρέλες στον Ουρανό*, ό.π., σ. 93 – 94.

⁴⁷⁶ Ό.π., σ. 94.

[...] Τα σπίτια μας ήταν τσαντίρια που το καθένα είχε δυο κρεβάτια, ένα τραπεζάκι στη μέση και μια λάμπα πετρελαίου». ⁴⁷⁷

Τα κιμπούτς αποτελούσαν —κατά μία έννοια— μικρές, κλειστές κοινωνίες, αντιπροσωπευτικές του τρόπου ζωής των Εβραίων. Πράγματι, οι Εβραίοι θεωρούνταν λαός απόμακρος, που ήταν περιορισμένος στη δική του κοινότητα και πιστά προσκολλημένος στις δικές του αρχές και παραδόσεις. Ο Γιώργος Ιωάννου στο διήγημα «Εν ταις ημέραις εκείναις» από τη συλλογή *Η Πρωτεύουσα των Προσφύγων*, ⁴⁷⁸ κάνει μια αναφορά στον τρόπο διαβίωσης των Εβραίων της Θεσσαλονίκης σχολιάζοντας παράλληλα και την τάση τους για απομόνωση:

«Αλλά και οι Εβραίοι σαν λαός ήταν ανέκαθεν πολύ κλειστοί και ιδιαίτερα αποτραβηγμένοι από μας, κι αυτή τη στάση εξακολούθησαν, δυστυχώς, να την κρατούν και όταν οι Γερμανοί άρχισαν να τους περισφίγγουν». ⁴⁷⁹

Από αυτή την περιγραφή φαίνεται, επίσης, ότι η κλειστή κοινωνία των Εβραίων λειτουργούσε —κατά την κρίση τους— και ως τείχος προστασίας και ασφάλειας από εξωτερικές απειλές, αν και οι μετέπειτα εξελίξεις απέδειξαν το ακριβώς αντίθετο.

Ο Γιώργος Ιωάννου αναφέρεται στην πιο πυκνοκατοικημένη Εβραϊκή συνοικία της Θεσσαλονίκης:

«[...] όσο κι αν η Θεσσαλονίκη είχε παντού Εβραίους, το κάτω τμήμα της, αυτό ιδίως το δυτικό, είχε τους πιο πολλούς [...] Η περιοχή, όπως διαβάζω στα βιβλία, ονομαζόταν “Παλιά Οβριακή” [...] Και το 1941 κατοικούσαν στην “Παλιά Οβριακή” πολλοί Εβραίοι, που αποτελούσαν τουλάχιστον το ένα τρίτο των κατοίκων της γειτονιάς. Δεν φαίνονταν φτωχοί, μα ούτε και πλούσιοι. [...] Ζούσαν, όπως είπαμε, πολύ περιορισμένοι μέσα στα σπίτια τους, πολύ αφοσιωμένοι στις οικογένειές τους και απέφευγαν τις σχέσεις μαζί μας». ⁴⁸⁰

Είναι φανερό πως οι Εβραίοι επιζητούσαν μια ασπίδα προστασίας από τον έξω κόσμο, ώστε να νιώθουν ασφαλείς. Οι κατά τόπους μικρές κοινωνίες τους, αλλά και τα

⁴⁷⁷ Ο.π., σ. 93.

⁴⁷⁸ Σύμφωνα με τον Δημήτρη Τζιόβα, τα διηγήματα της συλλογής *Η Πρωτεύουσα των Προσφύγων* διακρίνονται για την εξομολογητική τους διάσταση, το «εσωστρεφές βλέμμα» αλλά και την αμεσότητα του λόγου που καταφέρνει να δεσμεύσει την προσοχή του αναγνώστη: *Το παλίμψηστο της ελληνικής αφήγησης: από την αφηγηματολογία στη διαλογικότητα*, Αθήνα, Οδυσσέας, 22002, σ. 253.

⁴⁷⁹ Γιώργος Ιωάννου, «Εν ταις ημέρες εκείναις»: *Η πρωτεύουσα των προσφύγων*, ό.π., σ. 58.

⁴⁸⁰ Ο.π., σ. 59.

κιμπούτς, τους παρείχαν αυτή τη δυνατότητα. Σε αυτό το σημείο μπορούμε να πούμε ότι όσα αναφέρθηκαν μας παραπέμπουν και στα αντίστοιχα γκέτο με τα οποία υπάρχει μια μικρή ομοιότητα. Βέβαια, ο όρος «γκέτο» έχει πλέον αρνητικές συνδηλώσεις, αφού συνδέεται με φυλάκιση και —κατά την περίοδο της Γερμανικής κατοχής— με τραγικές συνθήκες ζωής, φρικτά βασανιστήρια, εξευτελισμούς και εκτελέσεις από τα ναζιστικά στρατεύματα.

Στην εποχή μας, και με μια ευρύτερη έννοια του όρου, γκέτο⁴⁸¹ υπάρχουν σε όλο τον κόσμο, κυρίως στις μεγάλες πόλεις και στις περιοχές αυτές συνήθως διαμένουν οι μειονότητες (άτομα διαφορετικής εθνικότητας, φυλής ή και θρησκείας από αυτή που επικρατεί). Τα γκέτο αυτά είναι κοινωνικά αποκλεισμένα και περιθωριοποιημένα από την υπόλοιπη χώρα, όπως ακριβώς και τα Εβραϊκά γκέτο τα οποία προαναφέρθηκαν.

Πρέπει σημειωθεί ότι τα γκέτο υπήρχαν εκατοντάδες χρόνια πριν εφευρεθεί ο όρος και οριστεί η σχετική νομοθεσία.⁴⁸² Πράγματι, από τα αρχαία χρόνια οι εβραϊκές συνοικίες δημιουργούνταν με σκοπό να προστατεύσουν και όχι να φυλακίσουν τα μέλη τους. Βέβαια, τα γκέτο ποικίλλουν ως προς τη μορφή τους, αλλά συνήθως βρίσκονταν στο φτωχότερο μέρος μιας πόλης. Ένα τέτοιου είδους γκέτο θα μπορούσε να ονομαστεί «κράτος εν κράτει».⁴⁸³

Συμπερασματικά, τα κιμπούτς ήταν κι εκείνα μια μορφή γκέτο. Η βασική διαφορά τους διαφορά με τα υπόλοιπα γκέτο έγκειται στο ότι αυτά παρείχαν ουσιαστική προστασία και ασφάλεια στα μέλη τους. Επιπλέον άσκησαν θετική επιρροή στους Εβραίους, οι οποίοι έγιναν πιο κοινωνικοί και σταμάτησαν να είναι τόσο προσκολλημένοι στο θεσμό της οικογένειας, που μέχρι τότε θεωρείτο η σπονδυλική στήλη της κοινωνίας. Τέλος, μέσα από τα κιμπούτς προβλήθηκαν ιδανικά, όπως η συλλογική εργασία, το ομαδικό πνεύμα και η ισότητα των μελών.⁴⁸⁴

⁴⁸¹ Αναλυτικά βλ. D. Harvey, *Δρόμοι και τρόποι του κόσμου: Καπιταλισμός – Χώρος – Τόποι*, (μτφρ.: Γ. Βογιατζής), (επιμ.: Α. Δεδουσόπουλος), Αθήνα, Angelus Novus, 2017.

⁴⁸² Έντουαρντ Χ. Φλαννέρν, *Η αγωνία των Εβραίων: 2.300 χρόνια αντισημιτισμού*, (μτφρ.: Μιχάλης Κατρίτσης- επιμ.: Βασίλης Τομανάς), Θεσσαλονίκη, Νησίδες, 2001, σ. 10.

⁴⁸³ Ό.π., σ. 160.

⁴⁸⁴ Ό.π., σ. 146

5.2 Εσωστρέφεια

Ένα από τα αποτελέσματα της γκετοποίησης είναι η εσωστρέφεια. Η εθνική εσωστρέφεια των Εβραίων αποτυπώνεται για παράδειγμα στο μυθιστόρημα του Emīl Ḥabībī *Eḥtīāt*, όπου ο νεαρός Παλαιστίνιος Mahmoud πληροφορείται από μια Εβραία κυρία ότι:

«Οι κάτοικοι της εβραϊκής γειτονιάς την εκκενώνουν ο ένας μετά τον άλλο από τη στιγμή που άρχισε να μεγαλώνει ο αριθμός των Αράβων γειτόνων τους».⁴⁸⁵

Ένα από τα κυριότερα μυθιστορήματα που σε αρκετά του σημεία αποτυπώνεται η εν λόγω εσωστρέφεια είναι το *Aūaḍ sa ‘ūd, ūazhar āl-qandūl* [: Εδώ ανθίζει ο ύληξ] του Awad Saoud. Μια χαρακτηριστική σκηνή είναι εκείνη της συνάντησης του Moshe Dayan και του Παλαιστίνιου αρχηγού Omar al-Qassam:

«Πέρασε μέρες συζητώντας για το δικαίωμα του Ισραήλ για ύπαρξη και το δικαίωμα των Παλαιστίνιων να αγκαλιαστούν από τους φίλους τους Άραβες. Υποστήριξε τα θαύματα που μπορούν να κάνουν μαζί οι περιουσίες των Αράβων και τα σιωνιστικά μυαλά. Είπε: “Αυτή η γη δεν μπορεί να αγκαλιάσει δυο έθνη. Είτε διαλύουμε τους Άραβες ή το αντίστροφο. Ποια πλευρά είναι πιο κοντά;”»⁴⁸⁶

Η συνυφασμένη με την εσωστρέφεια προκατάληψη για τον άλλο θεματοποιείται στη σκηνή, όπου στο υπό εξέταση μυθιστόρημα ο δεσμοφύλακας Omar al-Qassam ρωτάει δύο επισκέπτριες της φυλακής (Nafhah), τη Shotana από τη Λετονία και τη Judith από τη Γερμανία, τι θα έκαναν στην περίπτωση που ερωτεύονταν κάποιον άντρα και αργότερα ανακάλυπταν ότι αυτός είναι Άραβας. Η Shotana απάντησε: «Η αγάπη δεν γνωρίζει θρησκεία ή εθνικότητα».⁴⁸⁷ Αντίθετα, η Judith (το όνομά της που σημαίνει «Ισραηλινή κόρη που εκπροσωπεί το Ισραηλινό έθνος», προϊδεάζει τον αναγνώστη για τις ιδέες που αυτή θα εκφράσει.⁴⁸⁸) διαφώνησε, υποστηρίζοντας ότι κάτι τέτοιο δεν μπορεί να συμβεί, καθώς έχει μάθει να φοβάται και να απομακρύνεται

⁴⁸⁵ Emīl Ḥabībī, *Eḥtīāt* (Eḥtīāt), Κάιρο, Εκδόσεις, Dār āl-Šarq, 1985, σ. 90.

⁴⁸⁶ ‘Aūaḍ sa ‘ūd, ūazhar āl-qandūl (: Εδώ ανθίζει ο ύληξ), Δαμασκός, Εκδόσεις Iteḥād āl-kottāb āl-‘arab, 1997, σ. 228.

ظل وقتاً طويلاً يناقشه في حق إسرائيل بالوجود، وحق الفلسطينيين عند إخوانهم، شدد على قدرة المال العربي مع الفكر الصهيوني على صنع المعجزات، ثم قال: هذه الأرض لا تتحمل وجود شعبين، فإما أن نذوب بالعروبة أو أنتم، فمن الأقرب؟

⁴⁸⁷ Ο.π., σ. 237

الحب لا يعرف الجنسية ولا الديانة.

⁴⁸⁸ ‘Abd el- ūḥāb al-Mīṣīrī, *Al- ‘aīdūlūgīāt al- ṣhīūnīāt* (: Η Σιωνιστική ιδεολογία), Β΄ τόμος, ό.π., σ. 90

από τους άλλους. Αν κάποιος από τους ξένος μπει σε Εβραϊκό σπίτι, τότε θα πρέπει να πλυθεί επτά φορές, για να καθαριστεί. Η απάντηση αυτή της Judith βασίζεται σε μια ταλμουδική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία οι μη-Εβραίοι είναι βρομερά πλάσματα που πρέπει να καθαριστούν. Έτσι, η κοπέλα εύλογα αναρωτιέται: «Πώς να βάλω έναν μη Εβραίο στην καρδιά μου λοιπόν;»⁴⁸⁹

Αξιοσημείωτο είναι ότι ο συγγραφέας μεταβαίνει από την εθνική εσωστρέφεια των Εβραίων στην προσωπική, η οποία με τη σειρά της δημιουργεί ποικίλα αρνητικά συναισθήματα στο άτομο.⁴⁹⁰ Αυτό, βέβαια, δεν αποτελεί καινοτομία του Awad Saoud, καθώς ο τύπος του εσωστρεφή —σε προσωπικό επίπεδο (το οποίο στην ουσία αποτελεί τη μικρογραφία του εθνικού)— Εβραίου απαντά και σε άλλα μυθιστορήματα. Εν προκειμένω, ο εν λόγω τύπος εδώ εκπροσωπείται από τον Yaqub, ο οποίος χτίζει ένα “τοίχο” που τον εμποδίζει να εδραιώσει οποιαδήποτε σχέση με τους άλλους.⁴⁹¹

«Ο Yaqub δεν αγαπούσε κανέναν. Άραβα ή μη – Άραβα, δεν αγαπούσε ούτε καν τους Εβραίους. Ωστόσο, όταν αναμείχθηκε και έφυγε από τη Sana'a μαζί με την αδερφή του Labibah, ταξίδεψε στο Amman και μετά στο Tehran. Αργότερα, τον έστειλαν στο Τελ Αβίβ. Τους έκαναν μετανάστες στο Τελ Αβίβ. Υποσχέθηκε στην οικογένειά του ότι θα έβρισκε κατοικία και δουλειά πριν βρει τρόπο να τους μεταφρέρει στο Τελ Αβίβ. Όμως, δεν είχε άλλα νέα τους μετά από αυτό πια».⁴⁹²

Η εσωστρέφεια και η συνειδητή αποχή από οποιαδήποτε κοινωνική συναναστροφή κάνει τον Yaqub να είναι πάντα σκυθρωπός και να μην χαμογελάει ποτέ («Τον Yaqub δεν τον έβλεπες ποτέ με χαμόγελο στο πρόσωπό του.»⁴⁹³), ενώ

⁴⁸⁹ ‘Aūad sa ‘ūd, *ūazhar āl-qandūl* (: Εδώ ανθίζει ο ύληξ), ό.π., σ. 237

-ماذا لو أحببت إحدانك شخصاً واكتشفت أنه عربي؟
- أجابت شوتانا: الحب لا يعرف الجنسية ولا الديانة، أما يهوديت فقد احتجت، فأجابت بالنفي والاستحالة، وأضافت ان القضية ليست بالبساطة أو بالافتناع، إنها الممارسة، فأنا تعلمت الخوف من الأجانب، فإذا دخل أحدهم بيتنا لازم نغسل الباب سبع مرات حتى ينظف البيت، فكيف سادخل غير يهودي إلى قلبي.

⁴⁹⁰ Mūhammad Rabī‘, *Āzmāt āl-fekr āl-ṣehiūnī* (: Η κρίση της σιωνιστικής σκέψης), Βηρυτός, Εκδόσεις, āl- mū’asasāt āl-‘arabiāt, 1979, σ. 86.

⁴⁹¹ Qadrī Ḥanafī, *āl – Isrāīlīūn man hom?* (: Οι Ισραηλινοί ποιοι είναι;), Κάιρο, Εκδόσεις, Mdbūlī, 1982, σ. 386.

⁴⁹² ‘Aūad sa ‘ūd, *ūazhar āl-qandūl* (: Εδώ ανθίζει ο ύληξ), ό.π., σ 179

يعكوب لا يحب أحداً عربياً كان أو غير عربي، يكره حتى اليهود، لكنه تورط وخرج هو و أخته لببيرة من صنعاء، سافر إلى عنام ومنها إلى طهران، ومن هناك نقل جوا إلى تل أبيب، أصبح مهاجراً إلى تل أبيب، وعد أسرته بأنه سيؤمن السكن والعمل، ثم يجد طريقة لهجرتهم إلى إسرائيل، لكن أخبار أهله انقطعت، ولم يعلم عن والديه شيئاً.

⁴⁹³ Ό.π., σ, 180.

لم يُرْ يعكوب مرة واحدة مُبتسماً، ينتقم من كل الذين يصادفهم في طريقه لآتفه الاسباب

ταυτόχρονα το κυρίευε το αίσθημα της απογοήτευσης, κάτι που του το ενίσχυσε ο εξωστρεφής τρόπος ζωής της αδελφής του:

«Ήταν απογοητευμένος. Όλα μαύρισαν κυρίως αφότου μεγάλωσε η αδερφή του και ανέπτυξε τη συνήθεια να γυρνάει σπίτι αργά ή να μένει έξω όλο το βράδυ. Όταν της μίλησε για αυτό, μεταφέρθηκε λίγες μέρες αργότερα στη φυλακή, όπου βρήκε τη νέα του δουλειά ως χωροφύλακας ενώ η αδερφή του ήταν μόνη της. Ένας γείτονας είπε ότι η Labibah δούλευε σε νάιτ-κλαμπ».⁴⁹⁴

Στο μυθιστόρημα βλέπουμε ότι ο εσωστρεφής ήρωας βρίσκει καταφύγιο στο δικό του “κόσμο” και τις δικές του φαντασιώσεις· εκεί μπορεί να ξεδιπλώσει τα αγνά στοιχεία του χαρακτήρα του.⁴⁹⁵

Ένα άλλο παράδειγμα εσωστρεφούς Εβραίου είναι ο Ιάκωβος, ένα κεντρικό πρόσωπο του μυθιστορήματος *Gesr Banat Yaqub* [: Η γέφυρα των θυγατέρων του ĩa‘qūb].⁴⁹⁶

«Ο μοναχικός είναι πάντα μόνος. Κι αυτό πάντα πονάει. Οι άνθρωποι τριγύρω μου πιστεύουν ότι είμαι ένας από αυτούς, αν και κάποιοι ακόμα με φωνάζουν ξένο. Δεν έχω γίνει σαν αυτούς ακόμα και με έχουν επηρεάζει τόσο πολύ. Ακόμα δεν τρώω ότι τρώνε και ακόμα δεν πίνω ότι πίνουν».⁴⁹⁷

Η στάση αυτή δημιουργεί ένα “φράχτη” που εμποδίζει τον Εβραίο να έρθει σε στενή επαφή με τους άλλους. Βέβαια, όχι μόνο αντρικοί, αλλά και γυναικείοι εσωστρεφείς χαρακτήρες απαντούν σε αρκετά πεζογραφήματα, όπως για παράδειγμα η Rachel στο μυθιστόρημα *Η εποχή της κατάρας* του Ahmed Shahin. Η ηρωίδα βρίσκεται σε μια κατάσταση απογοήτευσης, λόγω της απώλειας συγγενών και αγαπημένων και κυρίως του εθισμένου στα ναρκωτικά συζύγου της. Η κατάσταση αυτή την οδηγεί στην κατάθλιψη και στην αποκοπή της από το κοινωνικό περίγυρο:

⁴⁹⁴ Ό.π., σ. 180.

أسودت الدنيا في وجهه بعد أن كبرت شقيقته وصارت تتأخر ليلاً، عندما فاتحها بالموضوع، نقل بعد أيام إلى سجن الرملة، وذهب لاستلام عمله الجديد، بينما بقيت وحدها، قال أحد الجيران بأن لبيبة تشتغل في ملهى ليلي

⁴⁹⁵ Mūḥammad Košīk, «Malāmeḥ āl-batal āl-moḡtareb» (: «Οι χαρακτήρες του ξένου ήρωα»), περιοδικό *Foṣūl*, τ.χ. 4 (1992) σ. 298.

⁴⁹⁶ Hasan Ḥamīd, *Ġesr banāt ĩa‘qūb* (: Η γέφυρα των θυγατέρων του ĩa‘qūb), Δαμασκός, Εκδόσεις, Iteḥād āl-kotāb, 1996

⁴⁹⁷ Ό.π., σ. 184.

فالحيد وحيد يا أخي، وهذا يبكيني دائماً، لقد سلم الأهلالي بأنني واحد منهم، على الرغم من أن بعضاً منهم مازالوا يقولون عني بأنني غريب لم أتطبع بطباعهم بعد، وأنهم لم يؤثروا في كثيراً، إذ ما زلت لا أكل من طعامهم ولا أشرب من شرابهم

«Η Rachel έχει αλλάξει μέσα στον τελευταίο χρόνο. Ο ενθουσιασμός της χάθηκε και έχασε το κουράγιο της από τότε που αυτοκτόνησε ο άντρας της [...]. Εκείνος εθίστηκε στα ναρκωτικά και παραισθησιογόνα χάπια και κατέληξε να αυτοπυροβοληθεί στο διαμέρισμά του. Ο θάνατός του επηρέασε βαθύτατα τη Rachel που κλείστηκε στον εαυτό της. Οι επισκέψεις στον αδερφό της έγιναν λιγότερες και του συμπεριφερόταν διαφορετικά..»⁴⁹⁸

⁴⁹⁸ Aḥmad Ūmar Šahīn, *Zaman āl-la 'nāt*, (Η εποχή της κατάρας), ό.π., σ. 84.

Τέγερτ Ρασίλ φη σνέة الأخرة، انطفأ حماسها وفترت هممتها منذ أن انتحر زوجها في العام الماضي إثر انهيار عصبي، أدمن على عقار الهلوسة والمخدرات، ثم ضرب نفسه بالرصاص في شقته، أثر موته في راشيل فأنطوت على نفسها، وقلت زيارتها لأخيها وتغيرت معاملتها له.

Κεφάλαιο 6: Θύματα προκαταλήψεων και συκοφαντίας

6.1 Αμφισβήτηση των προκαταλήψεων

Όπως θα δούμε αναλυτικότερα στο δεύτερο μέρος της παρούσας διατριβής, οι Εβραίοι —ειδικά μετά τον Αραβο-ισραηλινό πόλεμο— αποτελούν σημεία αναφοράς της αραβικής πεζογραφίας, όπου αφθονούν τα αρνητικά στερεότυπα. Επί της ουσίας, στο πλαίσιο του περιεχομένου της ιστορίας πραγματώνουν την έννοια του *Άλλου*, σωματοποιώντας τη διαφορετικότητα. Ωστόσο, ιδιαίτερη σημασία και ενδιαφέρον φιλολογικό έχουν εκείνα τα λογοτεχνικά έργα που ανατρέπουν κατά το μάλλον ή ήττον τα στερεότυπα αυτά. Στο σημείο αυτό θα εστιάσουμε στο μυθιστόρημα *ūa baqīāt Samīrāt* [: *Και η Samira Παρέμεινε*] (1962) του ʿAttalah Manṣūr (1934-), στο οποίο θεματοποιούνται ορισμένες προκαταλήψεις εναντίον των Εβραίων, οι οποίες αποτελούν τη γενεσιουργό αιτία της διαμόρφωσης των στερεοτύπων, για να τεθούν εν συνεχεία υπό αμφισβήτηση.

Αναλυτικότερα, το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο τοποθετείται το δεύτερο μέρος⁴⁹⁹ του μυθιστορήματος είναι η πτώση της Χάιφα το 1948. Μέσα σε αυτό το πολεμικό κλίμα η Samira, μια νεαρή κοπέλα αραβικής καταγωγής, έχει υιοθετήσει μια στερεοτυπική αρνητική αντίληψη για τους Εβραίους, επηρεασμένη αφενός από τις προκαταλήψεις εναντίον τους και αφετέρου από τον εκ διαμέτρου αντίθετο τρόπο ζωής τους σε σχέση με εκείνον των Αράβων. Σ' αυτό επίσης συνέβαλε το ότι η οικογένειά της ήταν πολύ συντηρητική. Ωστόσο, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε, η Samira είναι εξελισσόμενος χαρακτήρας, καθώς αρχίζει να αλλάζει «τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τη ζωή και τον κόσμο».⁵⁰⁰ Σύμφωνα με τον Β. Αθανασόπουλο ένας από τους πιο συνηθισμένους τρόπους εξέλιξης των λογοτεχνικών χαρακτήρων είναι αυτός που περνάει μέσα από διαδοχικά στάδια.⁵⁰¹ εν προκειμένω, τα στάδια της εξέλιξης της Samira είναι τρία και μπορούν να κωδικοποιηθούν ως εξής: α)

⁴⁹⁹ Στο πρώτο περιγράφεται η ζωή στα αραβικά χωριά με επίκεντρο: α) την οικογένεια και τις σχέσεις μεταξύ των μελών της (έμφαση δίνεται στον πατριαρχικό δεσποτισμό) και β) τους παλαιστίνιους αγρότες, που, αν και είναι όλοι υπόδουλοι των Βρετανών, έχουν μεταξύ τους πολιτικές διαμάχες.

⁵⁰⁰ Β. Αθανασόπουλος, *Οι ιστορίες του κόσμου: Τρόποι της γραφής και της ανάγνωσης του οράματος*, Αθήνα, Πατάκης, 2005, σ. 45.

⁵⁰¹ ʿAttalah Manṣūr, *ūa baqīāt Samīrāt*, (: *Και η Samira Παρέμεινε*), Παλαιστίνη, Εκδόσεις āl-qods, 1969, σ. 45.

αμφισβήτηση των στερεοτύπων, β) συζητήσεις με Εβραίους, γ) δεύτερος γάμος του συζύγου της. Ας τα δούμε, όμως, όλα αυτά αναλυτικότερα.

Καταρχάς, η Samira μέσα από τις προσωπικές της εμπειρίες αρχίζει να αμφιβάλει για το κατά πόσο ισχύουν οι στερεοτυπικές αντιλήψεις των Αράβων για τους Εβραίους. Έτσι, παίρνει το θάρρος και ρωτά την Sara, μια Εβραίοπούλα, αν τα παιδιά των Εβραίων μπορούν να αναγνωρίσουν τον πατέρα τους, καθώς είχε ακούσει στο χωριό της πως οι Εβραίες μοιράζονται το ίδιο κρεβάτι και με άλλους, πέρα από τον σύζυγο τους, άνδρες. Μέσα από τη συζήτηση των δύο κοριτσιών διαφαίνεται ότι η οι Άραβες είναι προκατειλημμένοι, λόγω της αντιπάθειάς τους προς τους Εβραίους, οι οποίοι, πέρα του ότι είναι οι εχθροί που εισέβαλαν στην Παλαιστίνη, έχουν διαφορετικό τρόπο ζωής και άλλα ήθη. Εν συνεχεία, η Samira, που παλαιότερα είχε δει τον σύζυγό της να χειροδικεί σε βάρος μιας κοπέλας, επειδή φιλιόταν δημοσίως με τον αρραβωνιαστικό της, μένει άναυδη μόλις αντικρίζει ένα ανύπαντρο ζευγάρι Εβραίων να φιλιούνται. Ωστόσο η Sara της εξηγεί:

«Εμείς είμαστε έτσι [...] υπάρχουν πράγματα που θα μπορούσαν να βλάψουν έναν άνθρωπο, όπως ο ξυλοδαρμός, ο φόνος, η απάτη και το ψέμα... αυτά απαγορεύονται... υπάρχουν, όμως, αλλά που δεν βλάπτουν κανένα και έχουν να κάνουν με την ελευθερία του κάθε ατόμου που είναι υπεύθυνο για τις πράξεις του [...] κι αν κάποιος έχει έναν σύντροφο, είναι ελεύθερος να κάνει μαζί του ό,τι θέλει... αυτοί οι δύο βάζουν τα όρια στον εαυτό τους [...] κάθε κοινότητα έχει τα δικά της όρια... η δική μας έχει τα δικά της, η δική σου άλλα [...] ωστόσο, παρά τις διαφορές, επί της ουσίας, είμαστε όλοι ίδιοι... όταν γίνεις πιο ανοιχτόμυαλη θα καταλάβεις καλύτερα».⁵⁰²

Έτσι, λοιπόν, η Samira αρχίζει να έρχεται σε επαφή με έναν διαφορετικό ηθικό κώδικα από αυτό που μεγάλωσε. Εδώ αξίζει να σημειωθεί ότι ένα ολόκληρο κεφάλαιο του μυθιστορήματος είναι αφιερωμένο στις διαφορετικές αντιλήψεις των Εβραίων και των Αράβων σχετικά με τις ερωτικές σχέσεις. Η Εβραία Hadassa εμφανίζεται να έχει προοδευτικές απόψεις· έτσι διαφωνεί με τους Άραβες που πιστεύουν ότι οι σχέσεις πρέπει να παραμένουν ιδιωτικές, ενώ ταυτόχρονα δηλώνει πως χώρισε με τον Hayym,

⁵⁰² Ό.π., σ. 122.

نحن هيئك ماشيين ... في أشياء بتضر الانسان وجماعته، مثل الضرب، القتل، الغش والكذب، وهذا ممنوع الواحد يعملها ... وفي أشياء ما بتضرش ... هذي كل واحد حر فيها ومسؤول عنها قدام نفسه... وإذا كان له فيه رفيق، هو ورفيقه حرين... يحددوا حدودهم مثل ما يرضي ضميرهم... كل جماعة لها حدودها... نحن حدودنا شكل... وأنتم حدودكم شكل ... أما في الأساس كل الناس سوا... ولما تفتحي أكثر بتصيري تفهمي.

επειδή είχαν αντίθετες απόψεις σε πολλά ζητήματα. Η Samira την ρωτά από πότε οι Εβραίοι άρχισαν να έχουν τέτοιες πεποιθήσεις κι εκείνη απαντά ως εξής:

«Όταν οι γονείς μας συνειδητοποίησαν πως οι άνδρες δεν είναι ανώτεροι από τις γυναίκες και τις άφησαν να μορφώνονται και να δουλεύουν. Και μια κοπέλα είναι ελεύθερη, όταν φύγει από το σπίτι, να δουλεύει και να βγάζει τα δικά της λεφτά. Μπορεί να γνωρίσει όποιον άνδρα θέλει. Ο γάμος είναι σοβαρό ζήτημα και δεν είναι δυνατόν να παντρευτεί μια κοπέλα έναν ξένο.»⁵⁰³

Αντίθετα οι Άραβες, όπως λέει η Hadassa, όχι μόνο θεωρούν τους άνδρες ανώτερους, αλλά και στερούν από τις γυναίκες το δικαίωμα της μόρφωσης. Η Samira, αρχικά, αποφασίζει να μη πάρει το μέρος των Αράβων ή των Εβραίων· ωστόσο, όταν μαθαίνει πως ο άνδρας της παντρεύεται για δεύτερη φορά, αρχίζει να αμφισβητεί τις αξίες με τις οποίες μεγάλωσε και να δείχνει προτίμηση προς τον τρόπο ζωής των Εβραίων.

6.2 Το φημιολογούμενο εβραϊκό έθιμο της ανθρωποθυσίας στη νεοελληνική πεζογραφία

Οι Εβραίοι έχουν, κατά την πάροδο των αιώνων, στιγματιστεί αρνητικά και θεωρούνται από τους αντισημίτες ωφελμιστές, ιδιοτελείς, φιλοχρήματοι, καιροσκόποι, κακόβουλοι, ακάθαρτοι, ασεβείς και δαιμόνιοι. Επιπλέον, χαρακτηρίζονται «λάγνοι», «άρπαγες», «άπληστοι», «δόλιοι», «ληστές» και εν γένει στερεοτυπικά θεωρούνται η πιο ελεεινή γενιά ανθρώπων.⁵⁰⁴ Σε όλα αυτά προστίθεται μια ακόμα κατηγορία, η ανθρωποθυσία, η οποία πιστεύουν πως αντιπροσωπεύει μια άλλη σκληρή και κτηνώδης πλευρά των Εβραίων, που ξεπερνά και την αγριότητα των άγριων θηρίων. Έτσι, σύμφωνα με τις λαϊκές δοξασίες, οι Εβραίοι είναι ιδιαίτερα τρομακτικοί και διαβολικοί, καθώς κάθε χρόνο θυσίαζαν στο Ναό κάποιο χριστιανό και μετά τον έτρωγαν.⁵⁰⁵ Λόγω της ανθρωποθυσίας, ο Εβραίος θεωρούνται προσωποποίηση του διαβόλου. Πράγματι,

⁵⁰³ Ο.π., σ. 135.

لما صاروا أهلنا يفهموا إنه البنت مش أوطى من الإبن، وصاروا يسمحوا للبنات يتعلموا ويشغلوا فاهمة؟ ولما البنت تطلع من البيت، وتصير تتعلم، وتشغل، وتربح مصاري، بتصير حرة، ويتعرف على الشباب ويتمشي معهم، ويتعرف على واحد منهم ويتزوجها وهي قصة طويلة، مش قصة يوم ويومين

⁵⁰⁴ E. H. Flannery, Η αγωνία των Εβραίων: 2.300 χρόνια αντισημιτισμού (μτφρ.: Μ. Κατρίτσης – επιμ.: Β. Τομανάς), Θεσσαλονίκη, Νησίδες, 2001, σ. 16-17.

⁵⁰⁵ Ο.π., 17.

ήδη από τη μεσαιωνική τέχνη οι Εβραίοι απεικονίζονται με κέρατα και ουρά, μοχθηρή και τερατώδη όψη, ενώ παράλληλα περιστοιχίζονται από δαίμονες και σκορπιούς.⁵⁰⁶

5.2.1 Τα Εβραϊκά του 1891

Η φημολογία για τη «θυσία του αίματος»⁵⁰⁷ συναντάται σε διάφορα μέρη της Ελλάδας. Μάλιστα αυτή η πίστη αποτέλεσε την αφορμή να προκληθήκαν στο παρελθόν ακόμα και αιματηρά επεισόδια, θανατώσεις και διωγμοί Εβραίων. Η ανθρωποθυσία περνά μέσα από το πρίσμα μιας διαδεδομένης δεισιδαιμονίας, σύμφωνα με την οποία οι Εβραίοι —που σταύρωσαν τον Χριστό— χρησιμοποιούν αίμα Χριστιανού, για να φτιάξουν τα άζυμα κατά την περίοδο του Πάσχα. Συγκεκριμένα, υπάρχει η δοξασία ότι κατά διάρκεια της Μεγάλης Εβδομάδας οι Εβραίοι, αφού απαγάγουν τα παιδιά —κατά προτίμηση Χριστιανών— τα εκτελούν, ακολουθώντας μια ειδική ιεροτελεστία, η οποία συνιστά και την κατηγορία (accusation) για τη «συκοφαντία του αίματος» που τους βαραίνει μέσα στους αιώνες.⁵⁰⁸ Παράλληλα, λέγεται πως γίνεται και η λήψη αίματος για θεραπευτικούς ή μαγικούς λόγους.⁵⁰⁹ Λέγεται μάλιστα πως αυτός ο πανάρχαιος θρησκευτικός φόνος έχει τις ρίζες του στη θυσία του Ισαάκ από τον Αβραάμ και στις παλαιοεβραϊκές θυσίες, κατά τις οποίες παιδιά και έφηβοι υποβάλλονταν σε ιδιαίτερα φρικτά βασανιστήρια, με αποτέλεσμα να προκαλούνται στο σώμα τους «αϊμάσουσαι πληγαί»⁵¹⁰. Ακολουθούσε ένας ειδικός τρόπος θανάτωσης των θυμάτων των Εβραίων: το θύμα κρεμόταν με το κεφάλι προς τα κάτω και εν συνεχεία γινόταν μια τομή στο μπροστινό μέρος του λαιμού του· έτσι, ο θάνατος ερχόταν αργά και βασανιστικά και τελικά έφευγε από το σώμα όλο το αίμα.⁵¹¹

Χαρακτηριστικά επί του προκειμένου είναι τα περίφημα «Εβραϊκά του 1891» που στιγμάτισαν την Κέρκυρα και πυροδότησαν μια μεγάλη σύγκρουση ανάμεσα σε Χριστιανούς και Εβραίους. Πιο συγκεκριμένα, στην Εβραϊκή συνοικία, κοντά στην Συναγωγή, βρέθηκε το πτώμα ενός δολοφονημένου κοριτσιού, της Ρουμπίνα Βήτα Σάρδα, κλεισμένο σ' ένα σάκο ανακατεμένο με χορτάρια. Το οκτάχρονο κοριτσάκι, το

⁵⁰⁶ Ο.π., 143.

⁵⁰⁷ Ευτυχία Δ. Λιάτα, *Η Κέρκυρα και η Ζάκυνθος στον κυκλώνα του αντισημιτισμού: η συκοφαντία για το αίμα του 1891*, Αθήνα, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2006, σ. 19.

⁵⁰⁸ Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου *Η γραφή και η βάσανος: Ζητήματα λογοτεχνικής αναπαράστασης*, σ. 151.

⁵⁰⁹ E. H. Flannery, *Η αγωνία των Εβραίων: 2.300 χρόνια αντισημιτισμού*, ό.π., σ. 51, 99.

⁵¹⁰ Ευτυχία Δ. Λιάτα, *Η Κέρκυρα και η Ζάκυνθος στον κυκλώνα του αντισημιτισμού: η συκοφαντία για το αίμα του 1891*, ό.π., σ. 19

⁵¹¹ Ο.π., σ. 19.

πρωί της 1^{ης} Απριλίου, είχε βγει να παίξει στα σοκάκια της συνοικίας μαζί με τη μεγαλύτερη αδελφή της και άλλα παιδιά της γειτονιάς και χάθηκαν τα ίχνη της. Η οικογένεια Σάρδα έψαχνε το κοριτσάκι, χωρίς αποτέλεσμα και τελικά, δήλωσε στην αστυνομία την εξαφάνισή της. Μαζί με τους γονείς και τους αστυνομικούς έψαχναν πολλοί Εβραίοι και Χριστιανοί γείτονες. Η μικρή Ρουμπίνα ήταν άφαντη. Όταν σκοτεινίασε, ο πατέρας της μαζί άλλους Εβραίους, πήγαν σε ένα καφενείο για έναν καφέ και να συνεχίσουν αργότερα την έρευνα. Τότε, ανακάλυψαν σε ένα καντούνι μέσα σ' ένα σακί το πτώμα της Ρουμπίνας κατακρεουργημένο και ανακατεμένο με χορτάρια. Ο πατέρας του κοριτσιού μαζί με τους υπόλοιπους Εβραίους πήρε το σακί με το πτώμα και κατευθύνθηκαν προς το σπίτι, όταν τους αντιλήφθηκε ένας αστυνομικός κλητήρας. Οι υποψίες του έπεσαν αμέσως στον πατέρα της Ρουμπίνας και στους άνδρες που ήταν μαζί του, καθώς δεν είχαν ενημερώσει τις αρχές. Αν και ο ανακριτής πίστευε ότι δεν ήταν αυτοί οι δολοφόνοι (και γι' αυτό άλλωστε διέταξε να συνεχιστούν οι έρευνες), ο εισαγγελέας θεώρησε υπεύθυνους τους Εβραίους.

Σύμφωνα με το ιατροδικαστικό πόρισμα, το πτώμα ήταν κακοποιημένο και «εν τω σώματι δεν υπήρχε σταγόν αίματος».⁵¹² Η πιθανότερη εκδοχή του εγκλήματος ήταν ότι οι δράστες, αφού σκότωσαν το παιδί, το κρέμασαν ανάποδα και το χτύπησαν μέχρι να χυθεί όλο του το αίμα. Η διαπίστωση αυτή διαδόθηκε σε ανύποπτο χρόνο στην πόλη της Κέρκυρας και έτσι άνοιξε ο ασκός του Αιόλου για μία από τις μεγαλύτερες ταραχές που γνώρισε ποτέ το νησί. Ο εισαγγελέας εφετών Γεωργίου Μπένσης, που ανέλαβε τη διαλεύκανση της υπόθεσης, στράφηκε εναντίον της εβραϊκής κοινότητας της πόλης: κατάσχεσε τα βιβλία της Συναγωγής, ανέκρινε Εβραίους και πολύ σύντομα διέταξε τη σύλληψη υπόπτων, ξεκινώντας μάλιστα από τους γονείς του δολοφονηθέντος κοριτσιού.⁵¹³

Οι Εβραίοι έσπευσαν να κατηγορήσουν τους Χριστιανούς ως ένοχους για το φόνο, ενώ οι Χριστιανοί διέδιδαν τη φήμη ότι η μικρή ήταν Χριστιανή, ονομαζόταν Μαρία και σε βρεφική ηλικία είχε απαχθεί από τους Εβραίους και είχε ανατραφεί για να χρησιμεύσει ως θύμα ανθρωποθυσίας. Θύτες, λοιπόν, για τους Χριστιανούς ήταν οι Εβραίοι, οι οποίοι δολοφόνησαν τη μικρή για να χρησιμοποιήσουν το αίμα της στην παρασκευή αζύμων για το Πάσχα τους. Οι Εβραίοι από την άλλη, μάταια

⁵¹² Ο.π., σ. 15.

⁵¹³ Ο.π., σ. 14-47.

προσπαθούσαν με διαμαρτυρίες και διαβεβαιώσεις του αρχираβίνου αλλά και του νομάρχη, να πείσουν το λαό ότι η Ρουμπίνα ήταν πραγματικό παιδί του Εβραίου ράφτη Βήτα Σάρδα. Τόνιζαν, μάλιστα, ότι ο πατέρας της είχε δηλώσει την εξαφάνιση στην αστυνομία και είχε προσλάβει κήρυκα, υποσχόμενος αμοιβή σε όποιον βοηθούσε τις έρευνες για την ανεύρεση του κοριτσιού. Τελικά, η κατάσταση ξέφυγε από τον έλεγχο.

Οι Χριστιανοί λιθοβολούσαν Εβραίους και έκαιγαν τα σπίτια και τα καταστήματα της εβραϊκής συνοικίας, ενώ οι αστυνομικές αρχές αδυνατούσαν να επιβάλλουν την τάξη. Οι Εβραίοι δεν τολμούσαν να βγουν έξω από τα όρια της «Οβριακής», ενώ οι Κερκυραίοι άρχισαν να φανατίζονται με το γεγονός. Οι γονείς της Ρουμπίνας συνελήφθησαν ως ύποπτοι. Βέβαια, θεωρήθηκε λογικό από ορισμένους ότι, αν όντως οι δολοφόνοι ήταν Εβραίοι, δεν θα έριχναν το πτώμα σε μια γωνιά της εβραϊκής συνοικίας, όπως συνέβη, αλλά θα φρόντιζαν να το απομακρύνουν από την περιοχή, για να μην τραβήξουν την προσοχή.

Οι αλληλοκατηγορίες προκάλεσαν αναβρασμό στην κερκυραϊκή κοινωνία και διέγειραν τον υποβόσκοντα αντισημιτισμό μιας μεγάλης μερίδας Χριστιανών. Το έναυσμα για την εκδήλωση αντισημιτικών ταραχών δόθηκε, όταν ο ραββίνος παρέλαβε το πτώμα για να το κηδεύσει και να το θάψει σύμφωνα με τα εβραϊκά έθιμα. Την ημέρα της κηδείας οι Χριστιανοί λιθοβόλησαν την εβραϊκή συνοικία, ενώ ο Τύπος προσπαθούσε να φανατίσει τον λαό με εμπρηστικά άρθρα. Οι Χριστιανοί συνέχιζαν να διαμαρτύρονται και να υποστηρίζουν ότι η Ρουμπίνα δεν ήταν Εβραία, πλάθοντας το παρακάτω στιχάκι για να εκφράσουν τη διαμαρτυρία τους:

«Δεν είναι κρίμα κι άδικο
δεν είναι αμαρτία
σε κοιμητήριο οβρείκο
να κείται η Μαρία;»⁵¹⁴

Εν τω μεταξύ, το αντισημιτικό συναίσθημα μεγάλωνε. Σε αυτή την αντισημιτική εκστρατεία, πρωταρχικό ρόλο έπαιξε ο επτανησιακός Τύπος με την εφημερίδα του Ιάκωβου Πολυλά *Ρήγας ο Φεραίος*: *εφημερίς πολιτική και φιλολογική* και αργότερα ο αθηναϊκός τύπος με τα δημοσιεύματα των δύο μεγαλύτερων εφημερίδων, του Κορομηλά και του Γαβριηλίδη, αλλά και της φιλοκυβερνητικής *Πρωίας*, του σκωπτικού *Ρωμιού*, καθώς και των *Καιρών*, εφημερίδα που διέθετε ντόπιο

⁵¹⁴ Ό.π., σ. 14-47.

ανταποκριτή, με δικό του τυπογραφείο· μάλιστα, ο δημοσιογράφος δέχτηκε απειλές για καταστροφή του τυπογραφείου, λόγω των εβραϊκών ανταποκρίσεων που έκανε. Οι αγριότητες συνεχίστηκαν ανεξέλεγκτα και οδήγησαν στη δολοφονία περίπου 20 Εβραίων, ενώ οι υπόλοιποι αποκλείστηκαν στη συνοικία τους, όπου εκδηλώθηκε και λιμός. Η αστυνομία κι ο στρατός αναγκάστηκαν να περικυκλώσουν και να αποκλείσουν την περιοχή της Εβραϊκής, για να ηρεμήσει η κατάσταση και σταματήσει αυτή η φρενίτιδα. Ξένες στρατιωτικές δυνάμεις αποβιβάστηκαν στο νησί προκειμένου να σταματήσουν οι βιαιοπραγίες.⁵¹⁵

Σιγά-σιγά αναμείχθηκαν στην υπόθεση και οι πολιτικοί. Πλησίαζαν άλλωστε οι εκλογές του Ιουλίου του 1891. Οι Τρικουπικοί, στους οποίους ανήκαν ο ποιητής Ιάκωβος Πολυλάς και ο πολιτικός Γεώργιος Θεοτόκης, έριχναν τις ευθύνες στους Εβραίους, ενώ οι Δηλιγιαννικοί με τη σειρά τους κατηγορούσαν τους Τρικουπικούς για εκφοβισμό. Με τη σειρά τους οι Τρικουπικοί κατηγορούσαν το αντίπαλο στρατόπεδο ότι προκειμένου να εξασφαλίσουν ψήφους Εβραίων στις επικείμενες εκλογές, κάλυπταν τους Εβραίους δολοφόνους και τους συνεργούς τους. Κάθε παράταξη υποστήριζε τις θέσεις της με ακραία επιχειρήματα οξύνοντας την κατάσταση ακόμα περισσότερο. Οι ταραχές γενικεύτηκαν στα Επτάνησα. Έτσι, την ίδια περίοδο σημειώθηκαν ανάλογα έκτροπα και στη Ζάκυνθο με πέντε νεκρούς. Ας σημειωθεί ότι, παρά τα μικροπροβλήματα στις σχέσεις Χριστιανών και Εβραίων, μέχρι τότε δεν είχαν δημιουργηθεί σοβαρές εντάσεις σε κανένα από τα Επτάνησα.⁵¹⁶

Οι βανδαλισμοί και οι ωμότητες συνεχίστηκαν. Έτσι συνέβη και το εξής παράδοξο: το πιο σημαντικό θέμα, που ήταν να βρεθεί ο δολοφόνος της μικρής Ρουμπίνας Σάρδα, λησμονήθηκε. Και οι δύο πλευρές αναλώθηκαν σε υπερβολές και αγριότητες. Το αποτέλεσμα αυτής της σύγκρουσης ήταν η φυγή περίπου 2.500 Εβραίων από το νησί· στην Κέρκυρα απέμειναν περίπου 2.000 Εβραίοι, οι οποίοι αφανίστηκαν, τελικά, από τους Ναζί. Μετά τις εκλογές η κατάσταση αμβλύθηκε, καθώς πλέον δεν υπήρχαν επιτήδριοι για να πυροδοτούν νέες εντάσεις και αιματοχυσίες. Όπως φάνηκε, η δολοφονία ήταν απλώς η αφορμή. Οι πολιτικές παρατάξεις, τα δημοσιεύματα του Τύπου και όλοι όσοι επιθυμούσαν να δηλητηριάσουν

⁵¹⁵ Ο.π., σ. 14-47.

⁵¹⁶ Ο.π., σ. 14-47.

τις σχέσεις Εβραίων και Χριστιανών εκμεταλλεύτηκαν τον φόνο και το λαϊκό αίσθημα προκειμένου να πραγματοποιήσουν τον σκοπό τους.⁵¹⁷

Εκτός από την Κέρκυρα, υπήρξαν και σε άλλες περιοχές της Ελλάδας πάρα πολλές διώξεις Εβραίων με την κατηγορία ότι δήθεν θυσίαζαν παιδιά Χριστιανών και χρησιμοποιούσαν το αίμα τους για να παρασκευάσουν τον άζυμο άρτο τους του Πάσχα. Στη Ζάκυνθο, με αφορμή το φόνο της Ρουμπίνας Σάρδα, πυροδοτήθηκαν αντιδράσεις, τουλάχιστον από μια μεγάλη μερίδα της τοπικής κοινωνίας. Έτσι, την 19^η Απριλίου 1891, την Μ. Παρασκευή, οργισμένο πλήθος επιδόθηκε σε βιαιοπραγίες και καταστροφές κατά των Εβραϊκών περιουσιών· μέσα σε ένα γενικότερο κλίμα έλλειψης ψυχραιμίας και αδυναμίας διαχείρισης της κατάστασης από τις αρχές, διαδραματίστηκαν πρωτοφανούς έκτασης επεισόδια και υπήρξαν ακόμα τραυματισμοί και θάνατοι πολιτών. Υπήρξαν, βέβαια, και περιπτώσεις Ζακυνθινών πολιτών που δεν λησμόνησαν το φιλικό κλίμα που επικρατούσε μέχρι τότε ανάμεσα στις δυο πλευρές, και προσέφεραν άσυλο στους Εβραίους.⁵¹⁸ Η στάση του Τύπου στην περίπτωση της Ζακύνθου υπήρξε μετριοπαθής, καθώς γινόταν λόγος ακόμη και για κενά και ανακρίβειες σχετικά με τη δολοφονία της Ρουμπίνας Σάρδα, σε αντίθεση με τον Κερκυραϊκό Τύπο που συντηρούσε ένα κλίμα εχθρότητας, ρατσισμού και θρησκευτικού φανατισμού απέναντι στους Εβραίους.⁵¹⁹

Ας σημειωθεί επίσης ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία με τη στάση της, αλλά και με το έθιμο της καύσης του Ιούδα την ημέρα του Ορθόδοξου Πάσχα, ενίσχυσε το φανατισμό. Βέβαια, υπήρξαν και περιπτώσεις φωτισμένων ορθολογιστών κληρικών οι οποίοι προσπάθησαν να βγάλουν το ποίμνιό τους από τον σκοταδισμό και την προκατάληψη, χωρίς όμως ικανοποιητικά αποτελέσματα. Τελικά, το έθιμο της καύσης του Ιούδα καταδικάστηκε από την Ιερά Σύνοδο με τη σχετική εγκύκλιο που εκδόθηκε στις 12 Απριλίου 1891.⁵²⁰

⁵¹⁷ Ο.π., σ. 14-47.

⁵¹⁸ Ο.π., σ. 48-52.

⁵¹⁹ Ο.π., σ. 60-1.

⁵²⁰ Ο.π., σ. 61-3

6.2.2 Νεοελληνική πεζογραφία

Το φημιολογούμενο εβραϊκό έθιμο της ανθρωποθυσίας⁵²¹ αλλά και τα ιστορικά γεγονότα του 1891 αποτέλεσαν πηγή έμπνευσης για αρκετούς νεοέλληνες πεζογράφους, όπως τον Γρηγόριο Ξενόπουλο, τον Κοσμά Πολίτη, τον Γιώργο Ιωάννου, τον Δημήτρη Χατζή, τη Λία Μεγάλου-Σεφεριάδη και τον Τόλη Καζαντζή.

Στο μυθιστόρημα του Ξενόπουλου *Μεγάλη Περιπέτεια*,⁵²² ο Γιάκομος —ο οποίος είχε ερωτευθεί μια Εβραία, την Έμμα— γίνεται μάρτυρας των βίαιων επεισοδίων που ξέσπασαν κατά τα «Εβραϊκά του 1891»:

«Μερικά παιδιά, μα και μερικοί μεγάλοι μαζί τους, άνθρωποι του λαού, είχαν μπλοκάρει στη μέση του δρόμου ένα δυστυχισμένο Εβραίο, [...] και τον έβριζαν, τον φοβέριζαν και φαίνονταν έτοιμοι να του επιτεθούν.

- Πάλι το κάματε το θάμα σας, σκυλιά: του φώναζαν.
- Σας χρειάστηκε αίμα χριστιανικό για τάζυμά σας και κλέψατε την κοπελούλα, ε; Κακούργοι!
- Ναι, μα δεν θα τη γλιτώσετε τούτη τη βολά!
- Θα σας κάψουμε!
- Θα σας σταυρώσουμε όπως σταυρώσατε το Χριστό!
- Θα σας βάλουμε σε βαρέλια με καρφιά, όπως βάνετε τα παιδιά μας, αντίχριστοι!». ⁵²³

Η Έμμα εξηγεί αναλυτικά στον Γιάκομο τι ακριβώς είχε συμβεί στην Κέρκυρα και ανακαλώντας στη μνήμη της ανάλογα περιστατικά του παρελθόντος, εκφράζει την ανησυχία της ότι τέτοιες μεσαιωνικές⁵²⁴ αντιλήψεις μόνο κακό μπορούν να προκαλέσουν, ενώ ταυτόχρονα σημειώνει ότι ορισμένοι καιροσκόποι μπορούν επίτηδες να στρέφουν τον κόσμο εναντίον των Εβραίων, ώστε στη συνέχεια να εκμεταλλευθούν την κατάσταση:

⁵²¹ Βλ. σχετικά: K. Finsterbusch – A. Lange, *Human Sacrifice in Jewish and Cristian Tradition*, Brill Academic Pub, 2006.

⁵²² Γρηγόριος Ξενόπουλος, *Μεγάλη Περιπέτεια*, Αθήνα, Αδελφοί Βλάσση, 1984.

⁵²³ Ο.π., σ. 225.

⁵²⁴ Βλ. ενδεικτικά: M. Gersnfeld, «Anti-Isralism and Anti-Semitism: Common Characteristics and Motifs», *Jewish Political Studies Review*, τ. 19, τχ. 1-2 (Καλοκαίρι 2007).

«“Αρχαί ωδίνων”, φίλε μου! Κάθε τόσο ο μεσαίωνας ξαναγυρίζει. Φοβάμαι πως θάχουμε πάλι διωγμό, σαν τους παλιούς εκείνους με το σταυρωμένο παιδί του Νταβία⁵²⁵ και με το ανδρείκελο του Τεντέσκου.⁵²⁶

- Αδύνατον! Φώναξε ο Γιάκομος. [...]
- Ναι, το ξέρω, οι άνθρωποι εδώ μας αγαπούν. Μα ο όχλος είναι παντού ο ίδιος. Κι αν μερικοί από συμφέρο, εξεγείρουν τον όχλο; [...] Όταν γίνονται ταραχές, όταν λεηλατούνται μαγαζιά, όταν κλείνουν εμπορικά σπίτια, όταν φεύγουν οικογένειες, δεν είναι πολλοί που ωφελούνται;».⁵²⁷

Ο Γιάκομος είναι ιδιαίτερα ανήσυχος και φοβάται ότι η κατάσταση θα επιδεινωθεί. Επιπλέον, βλέποντας την ανοχή των αρχών απέναντι στα γεγονότα, παίρνει την πρωτοβουλία να μιλήσει ο ίδιος στον νομάρχη, ο οποίος προσπαθεί να του εξηγήσει τους λόγους που τον κάνουν να θεωρεί ότι δεν πρέπει να παρέμβουν ακόμα οι αρχές:

«Ναι, δεν έγινε τίποτα ως τώρα, και νομίζω πως, για την ώρα τουλάχιστο, δεν συμφέρει να γίνει – δεν συμφέρει εννοώ τους ίδιους τους Εβραίους [...] Τα πνεύματα είναι τώρα εξημμένα. Τα κερκυραϊκά δεν τέλειωσαν ακόμα. Η ταυτότης της μικρής, που βρέθηκε σκοτωμένη, δεν εξακριβώθηκε. Κι όσο δεν αποδεικνύεται πως ήταν Εβραία, όλοι πιστεύουν πως ήταν χριστιανή. [...] ο λαός όμως, κι εδώ και παντού, έχει την ιδέα πως οι Εβραίοι κλέβουν και σκοτώνουν παιδιά. [...] Αν βάλουμε στρατιώτες, χωροφύλακες, κλητήρες να εμποδίζουν, να σπρώχνουν, να δέρνουν, να συλλαμβάνουν, η διασκέδαση θα πάψει και θαρχίσει το σοβαρό. [...] θα κάμουν χειρότερα [...] θα γεννηθεί ένας φανατισμός».⁵²⁸

Εντούτοις, οι αρχές αναγκάστηκαν να βάλουν στρατιώτες να φρουρούν το Γκέτο, διότι η κατάσταση παρέμενε τεταμένη. Όμως, και σ’ αυτή την περίπτωση ο κόσμος στράφηκε με μίσος όχι μόνο κατά των Εβραίων, αλλά και των φρουρών:

⁵²⁵ Στη Ζάκυνθο είχε βρεθεί ένα εξάχρονο παιδί σταυρωμένο στη θέση Νταβία και ο θάνατός του αποδόθηκε στους Εβραίους, οι οποίοι κατηγορήθηκαν για τη γνωστή θυσία τις ημέρες του Πάσχα. Ακολούθησε διωγμός των Εβραίων και οχύρωση του Γκέτου με σιδερένιες πόρτες.

⁵²⁶ Ο Τεντέσκου, ένας πλούσιος Εβραίος τραπεζίτης από τη Ζάκυνθο, εξοργίστηκε, καθώς οι Χριστιανοί έφτιαξαν ένα ίδιο με εκείνον ομοίωμα του Ιούδα, με σκοπό να το κάψουν την ημέρα του Πάσχα. Και σε εκείνη την περίπτωση ακολούθησαν ταραχές και αιματηρά επεισόδια ανάμεσα σε Χριστιανούς και Εβραίους.

⁵²⁷ Ο.π., σ. 227.

⁵²⁸ Ο.π., σ. 239.

«Ωστόσο, οι επιδρομές στο Γκέτο εξακολούθησαν όλη την εβδομάδα, και κάθε βράδυ περισσότερες, θορυβωδέστερες, αγριότερες. [...] Αυτό ίσως έκαμε τις αρχές ν' αλλάξουν τακτική [...] τοποθετήθηκαν στρατιώτες από το λόχο της φρουράς με όλο τους τον οπλισμό και με τη λόγχη εφ' όπλου. [...] Αλλά όχι, τα πράγματα δεν είχαν ησυχάσει. Ο λάος – κι όχι πια μονάχα ο όχλος – δεν εχώνευε καθόλου εκείνους τους στρατιώτες που φύλαγαν νύχτα και μέρα τις μπούκες του Γιέτου. Του κάθουνταν στο στομάχι. Και του γεννούσαν ένα πείσμα, μια αντιπάθεια στους Εβραίους όλους, ένα φανατισμό, έναν «αντισημιτισμό» τελospάντων, που δεν τον είχαν αισθανθεί πριν. Του ξυπνούσαν, θάλεγες, παλιά κοιμισμένα αισθήματα των προγόνων του, κι ήταν σαν αταβισμός».⁵²⁹

Ακόμα και ευπόληπτοι Εβραίοι της Ζακύνθου, όπως ο πατέρας της Έμμας, ο Λεβής, κινδύνευαν εκείνες τις μέρες από το οργισμένο πλήθος. Έκπληκτος ο Λεβής περιγράφει τι του συνέβη στο καζίνο:

«Φοβερό! Απίστευτο! Είχα πάει στο καζίνο, όπως πηγαίνω πάντα αυτή την ώρα ... [...] με πλησιάζει ο εργολάβος και μου λέει: «Σιόρ Λεβή, έχω διαταγή από την εφορία του Καζίνου να σε παρακαλέσω, τούτες τις ημέρες, επειδή τα πνεύματα είναι ξισμένα – έτσι μου τόπε – να μην έρχεσαι. Μπορεί να σου κάμει κανένας καμιά προσβολή». Εμένα; Του λέω. Εμένα θα μου κάνει προσβολή άνθρωπος σε τούτο το καζίνο, που είμαι αμπονάτος κι έρχομαι κάθε μέρα, τριάντα χρόνια τώρα;»⁵³⁰

Τα γεγονότα στη Ζάκυνθο πήραν ανεξέλεγκτη τροπή με αποτέλεσμα να πυροβοληθούν Χριστιανοί πολίτες. Κάτι τέτοιο, όπως ήταν φυσικό, όξυνε πολύ περισσότερο τα πνεύματα και προκάλεσε νέο κύμα οργής εναντίον των Εβραίων:

- « - Θάνατος στους Εβραίους! Φώναζαν.
- Θάνατος σ' εκείνους που έβαλαν τους στρατιώτες να μας σκοτώσουν!
- Να κάμουμε κομμάτια το φρούραρχο που πρόσταξε πυρ!
- Και το νομάρχη! Και τον εισαγγελέα!

⁵²⁹ Ο.π., σ. 241 – 243 .

⁵³⁰ Ο.π., σ. 247.

- Και τον αστυνόμο!
- Κάτω οι αρχές!
- Πάμε στο Γιέτο, να το κάψουμε!
- Πάμε στα οβρέικα σπίτια που είναι απόξω!
- Εμπρός! Στ' όνομα του Χριστού! Στ' όνομα του Σταυρωμένου!...». ⁵³¹

Η δίψα για εκδίκηση ήταν τόσο μεγάλη που το μαινόμενο πλήθος προέβη σε βανδαλισμούς των εβραϊκών περιουσιών, ενώ έφτασε ακόμα και στον ξυλοδαρμό του Γιάκομου, λόγω του ότι εκείνος αγαπούσε μια Εβραία:

«Καλέ, αυτόν ακούτε; ...Δεν τον ξέρετε; ... Είναι ο Ραβάλης που αγαπάει την Οβριά! ... Αυτός, αυτός είπε και του νομάρχη να βάλει στρατιώτες στο Γιέτο, να σκοτώσουν τον κόσμο! Το ξέρω καλά. Για την Οβριά του! Μα εμείς ούτε Οβριές αγαπάμε ούτε Οβραίους! Σκοτώθηκαν εξαιτίας τους ταδέρφια μας και θα εκδικηθούμε. Πετάχτε τον από κει! Απάνω του!». ⁵³²

« - Τι τον φυλάτε! Βαράτε τον αγαπητικό της Οβριάς!

Σκοτώστε τον προδότη που έβαλε στο Γιετο στρατιώτες να μας σκοτώσουν! Χριστιανός είν' αυτός ή χειρότερος κι από το χειρότερο Οβραίο; [...]

- Μασκαρά! Προδότη! Κακούργε! Φονιά!...
- Βαράτε! Έλεγε ο Καρέμπας.
- Βαράτε! Φώναζε κι ο τσαρουχάς.

Τον χτυπούσαν με γροθιές, του έδιναν μπαστουνιές στο κεφάλι. Εκείνος δεν έβγαζε μιλιά, άχνα, ούτε από τον πόνο. Έβλεπε πως είχε φτάσει η τελευταία του ώρα – έτσι ήταν γραφτό, να πληρώσει αυτός για όλους, για όλα – και παρακαλούσε να τον σκοτώσουν πια, για να τελειώνει το μαρτύριό του. Ένα δυνατό χτύπημα στο κεφάλι, τον έριξε κάτω αιμόφυρτο και αναίσθητο». ⁵³³

Τα γεγονότα της Ζακύνθου επηρέασαν τη στάση της Έμμας απέναντι στους Χριστιανούς και έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στη σχέση της με το Γιάκομο. Η μέχρι τότε

⁵³¹ Ο.π., σ. 271.

⁵³² Ο.π., σ. 290.

⁵³³ Ο.π., σ. 290, 292.

προοδευτική Έμμα, που ήταν κατά του θρησκευτικού φανατισμού και των μεσαιωνικών –όπως τις αποκαλούσε– αντιλήψεων, μετατράπηκε σε μια γυναίκα γεμάτη μίσος και απέχθεια για τους Χριστιανούς· έτσι, αποφάσισε να μείνει μακριά τους, να διακόψει κάθε συναναστροφή μαζί τους και τελικά να θυσιάσει ακόμα και την αγάπη της για τον Γιάκομο. Οι θρησκευτικές διαφορές αποδείχτηκαν ισχυρότερες και διέλυσαν τη σχέση τους, όπως φαίνεται και από το γράμμα της Έμμας στον Γιάκομο:

«Μισώ κάθε χριστιανό, εκτός από σένα. Έπρεπε να συμβούν όλα αυτά τα φοβερά, τα αποτρόπαια, για να ιδώ τι άβυσσος μας χωρίζει από τους ανθρώπους, που ως χθες ακόμα τους θεωρούσα αδερφούς μου. Σένα όχι, σε αγαπώ ακόμη και θα σε αγαπώ σε όλη μου τη ζωή. [...] Μου είναι αδύνατο να σε κάμω άντρα μου, να γίνω γυναίκα σου [...] Και προπάντων μου είναι αδύνατο να γεννήσω χριστιανούς. Αυτό, που ως χθες μου φαινόταν τόσο απλό, τώρα μου κάνει φρίκη. Το χάσμα που μας χωρίζει τίποτα πια δεν θα ήταν ικανό να το γεφυρώσει».⁵³⁴

Στο μυθιστόρημα του Κοσμά Πολίτη *Στου Χατζηφράγκου*,⁵³⁵ ο συγγραφέας με αφορμή την εξαφάνιση ενός από τους βασικούς ήρωες, του Αρίστου, σκιαγραφεί τις απόψεις του κόσμου για το ζήτημα της ανθρωποθυσίας και των αζύμων.⁵³⁶ Είναι οι απόψεις των απλοϊκών ανθρώπων που πηγάζουν από φήμες, από μύθους που μεταφέρονται από γενιά σε γενιά, χωρίς κάποια λογική εξήγηση. Έτσι, όλοι σπεύδουν να ρίξουν την ευθύνη στους Εβραίους και στην εν λόγω ανθρωποθυσία που λέγεται ότι τελούν:

«Και τότε ακούστηκε ο πρώτος λόγος μέσα στην πολιτεία: πήρανε οι Οβραίοι το παιδί. Δεν βγήκε ο λόγος από το μαχαλά του Χατζηφράγκου. [...] Μπορεί να πρωτοβγήκε ο λόγος από κείνο τον καροτσιέρη. Από στόμα σε στόμα μурμουρίζανε οι μαχαλάδες το θρύλο, που πρωτύτερα σαν από ντροπή, τον διώχνανε από το νου τους. Το πήρανε οι Οβραίοι το παιδί. Να το μπεσλεμεντίσουν

⁵³⁴ Ο.π., σ. 2318 – 319 .

⁵³⁵ Κ. Πολίτης, *Στου Χατζηφράγκου*, (επιμ.: Peter Mackridge), Αθήνα, Εστία, 2015 [1η: 1962-3].

⁵³⁶ Ο πνιγμός του Αρίστου και το επεισόδιο που ξεκινάει με τις προκαταλήψεις εναντίον των Εβραίων και καταλήγει στο πογκρόμ αποτελούν, σύμφωνα με τον Mackridge, δύο από τα διασταυρούμενα επινοημένα δράματα του μυθιστορήματος που υποτάσσονται στην μεγάλη ιστορική τραγωδία της Σμύρνης: Peter Mackridge, «Η Ποιητική του χώρου και του χρόνου *Στου Χατζηφράγκου*» (1988): Πολίτης Κ., *Στου Χατζηφράγκου*, σ. 35-40.

για το Πάσχα τους. Το θρέφουνε με κουκουνάρι, και σα γίνει παχουλό παχουλό το κλείνουνε ζωντανό μέσα σ' ένα βαρέλι με καρφιά, κυλάνε το βαρέλι και μαζεύουνε το αίμα του παιδιού για να το βάλουνε στ' άζυμά τους. Γιατί το Πάσχα τους, τρώνε άζυμο ψωμί. Καλά, μα γιατί δεν πήρανε κανένα παιδί άλλη χρονιά; Ρίχνουνε κλήρο κάθε χρόνο, και σ' όποια χώρα πέσει ο κλήρος, από κει παίρνουνε το παιδί. Στέλνουνε το αίμα στον πρώτο χαχάμη, κι εκείνος το μοιράζει στις οβραιϊκές χάβρες, σ' ολάκερο τον κόσμο. Για τα' άζυμά τους. Τρώνε άζυμο ψωμί, το Πάσχα τους».⁵³⁷

Η άποψη της Εκκλησίας στην τοπική κοινωνία φαίνεται να είναι διχασμένη. Από τη μια πλευρά είναι ο λάτρης της δεισιδαιμονίας παπα-Νέστορας που υποστηρίζει το θρύλο αυτό και έτσι τα πνεύματα οξύνονται:

«Τρέξανε στον παπα-Νέστορα:

- Γέροντα, ποια είν' η γνώμη σου;
- Εσταύρωσαν τον Κύριον ημών Ιησούν Χριστόν.

Σταυρώσανε το Χριστό, οι αντίχριστοι. Του πήρανε το αίμα. Τον ποτίσανε χολή. Τους κυνηγάει το αίμα του. Για τούτο κυνηγάνε, οι κομμένοι, το αίμα το χριστιανικό».⁵³⁸

Από την άλλη πλευρά, ο παπα-Νικόλας –μια φωτεινή εξαίρεση, ένα άτομο ανήσυχο με μόρφωση και πνευματικές αναζητήσεις που υπερβαίνουν τον μέσο όρο των κληρικών– αντιδρά μόλις μαθαίνει για όλα όσα διαδίδονται και φανατίζουν τον κόσμο:

«Φρένιασε ο παπα-Νικόλας σαν έφτασε το σούσουρο στ' αφτιά του. Μάζεψε τους επίτροπους της εκκλησιάς, το μουχτάρη, και πέντ' έξι από τους πρώτους του μαχαλά, που πέραγε ο λόγος τους. Ουκ οίδατε τι ποιείτε. Ντροπή σας να πιστεύετε αυτά τα παραμύθια. Απαιτώ από σας να δασκαλέψετε και τους άλλους ενορίτες. Τους φοβέρισε. Θα κάνει κήρυγμα την Κυριακή στην εκκλησιά, θα καταραστεί όσους ερεθίζουνε τον κόσμο με τέτοιες διαδόσεις».⁵³⁹

⁵³⁷ Κ. Πολίτης, *Στου Χατζηφράγκου*, ό.π., σ. 221.

⁵³⁸ Ό.π. σ. 221.

⁵³⁹ Ό.π., σ. 222.

Ο παπα-Νικόλας τάσσεται μάλιστα υπέρ των Εβραίων, λέγοντας πως ήταν εκείνοι που δώρισαν τις καμπάνες στην εκκλησία και τώρα όλοι στρέφονται εναντίον τους με μίσος, πόσο μάλλον οι χριστιανοί που δεν πρέπει να συμπεριφέρονται έτσι απέναντι σε συνανθρώπους τους:

«Τι χριστιανοί είστ' εσείς, αφού σπέρνετε το μίσος; Δεν είστε χριστιανοί. Δεν θα σας κοινωνήσω. [...] Ξέρετε ποιος μας έδωσε αυτές τις καμπάνες που κρέμονται στο καμπαναριό μας; Η οβραϊκή κοινότητα. [...] Τις αγόρασε η οβραϊκία κοινότητα και τις πρόσφερε στο μητροπολίτη».⁵⁴⁰

Τα λόγια του παπα-Νικόλα δεν κατάφεραν να πείσουν τον κόσμο· έτσι, αφού διαφωνήσει ανοικτά «με την ίδια την Μητρόπολη για την αντιοθολογιστική συμπεριφορά του παπα-Νέστορα [...] (δεισιδαιμονίες, θαύματα, ξόρκια κ.ο.κ) αισθάνεται την ηθική υποχρέωση να αποχωρήσει από τον κλήρο».⁵⁴¹ Τελικά, κάποια λογική εξήγηση δεν δόθηκε κι έτσι οι Εβραίοι στοχοποιήθηκαν για άλλη μια φορά με αφορμή το θρύλο της ανθρωποθυσίας το Πάσχα και μάλιστα εντελώς άδικα, μιας και πίσω από την εξαφάνιση του Αρίστου κρυβόταν ο ίδιος του ο φίλος ο Σταυράκης που, χωρίς τη θέλησή του, τον είχε πνίξει στη θάλασσα.⁵⁴² Το ξέσπασμα κατά των Εβραίων θυμίζει τα γεγονότα της Κέρκυρας του 1891. Η μέχρι τότε επιφανειακά αρμονική συμβίωσή Χριστιανών και Εβραίων διαλύθηκε και έδωσαν τη θέση τους στο μίσος, τις βιαιοπραγίες και τις καταστροφές των Εβραϊκών περιουσιών:

«Το κακό φούντωσε. Ξεσηκωθήκανε οι μαχαλάδες [...] Σφάζουνε τις Οβραίοι! Βάζουνε στην Οβραιική φωτιά! Πογκρόμ! Πογκρόμ!».⁵⁴³

Αναφορά στα άζυμα κάνει και ο Ιωάννου στο διήγημά του «Το Δικό μας Αίμα»,⁵⁴⁴ περιγράφοντας τις θρησκευτικές απαγορεύσεις που ισχύουν κατά το εβραϊκό Σάββατο, τη βοήθεια που έδιναν οι Χριστιανοί και την ανταμοιβή τους από τους Εβραίους. Με άλλα λόγια, επειδή απαγορευόταν να κάνουν οι Εβραίοι οποιαδήποτε δουλειά το Σάββατο (π.χ. να ανάψουν το φως), ζητούσαν από γείτονες άλλων θρησκειών να το

⁵⁴⁰ Ό.π., 222.

⁵⁴¹ Mackridge, ό.π., 37.

⁵⁴² Κ. Πολίτης, *Στου Χατζηφράγκου*, σ. 208.

⁵⁴³ Ό.π., σ. 222, 225.

⁵⁴⁴ Γ. Ιωάννου, *Το Δικό μας Αίμα*, Αθήνα, Ερμής, 1978.

κάνουν για εκείνους. Ως αντάλλαγμα τους πρόσφεραν χρήματα ή φαγώσιμα, ανάμεσα στα οποία ήταν και τα άζυμα. Όπως αναφέρει ο αφηγητής, τα φαγώσιμα τους προκαλούσαν αποστροφή και ιδίως τα άζυμα, τα οποία τους προξενούσαν και φόβο, μιας και συνδέονταν με όλες εκείνες τις δοξασίες για τις ανθρωποθυσίες. Επρόκειτο για ένα φόβο που είχε καλλιεργηθεί και επιβληθεί στο παιδικό μυαλό του συγγραφέα και των φίλων του:

«Τα λεφτά βέβαια τα κρατούσαμε, αλλά τα φαγώσιμα τα πετούσαμε αμέσως. Τα άζυμα ιδίως, το λεγόμενο “μασά”, δεν θέλαμε ούτε να το πιάσουμε στο χέρι, εκτός από τη σιχασιά, νιώθαμε και φόβο. Έτσι μας είχαν δασκαλεμένους, κι οι ιστορίες για παιδιά, που οι Εβραίοι ή οι Χαχάμηδες τα είχαν βάλει σε βαρέλια με βελόνια για να τους πάρουν το αίμα, να ζυμώσουν το μασά, δεν ήταν προνόμιο μόνο της αντισημιτικής Ευρώπης Με τη διαφορά ότι ο ελληνικός λαός, πέρα από τις ιστορίες και τις ανώδυνες αυτές αποφυγές, δεν προχωρούσε σε πράξεις».⁵⁴⁵

Ο ίδιος θρύλος για τα άζυμα αποτυπώνεται και στη συλλογή διηγημάτων του Δημήτρη Χατζή *Το Τέλος της Μικρής μας Πόλης* και συγκεκριμένα στο διήγημα «Σαμπεθαί Καμπιλής»,⁵⁴⁶ όπου ο αόρατος φόβος για τους Εβραίους πλανάται πάνω από την πόλη με τις μητέρες να εκφοβίζουν τα παιδιά να μην βγαίνουν αργά το βράδυ γιατί θα τα πάρουν οι Εβραίοι. Ο συγγραφέας κάνει κι εδώ υπαινιγμούς στην εν λόγω ανθρωποθυσία, η οποία μοιάζει περισσότερο προϊόν της άγνοιας και αγραμματοσύνης του λαού, όπως συμβαίνει άλλωστε με όλους τους μύθους και τις εικασίες που αναβιώνουν κάθε φορά μέσα από τα στόματα των απλών ανθρώπων:

«Λέγαν ακόμα γι αυτούς και πολλές μικρές ιστορίες που τις είχαν ακούσει μονάχα, μα τις παράσταιναν όλοι σα να ‘ταν αλήθεια και να ‘χανε γίνει στη δική μας πόλη από δικού μας οβραίους. Και είταν έτσι καλοφκιαγμένες νόστιμα κι ομορφούτσικα ταιριασμένες που δεν είταν παράξενο πάλι να τις ακούσει κανένας κι από τους οβραίους τους ίδιους να τις λένε και να γελούνε – τις βρίσκανε δηλαδή κι αυτοί ταιριασμένες.

Οι manάδες λέγανε κι αυτές στα παιδιά τους να μην αργούνε το βράδυ να γυρίσουνε σπίτι, γιατί έξω απ’ τα τζίνια —τα φαντάσματα που βγαίνουν άμα πέσει

⁵⁴⁵ Ο.π., σ. 49.

⁵⁴⁶ Δημήτρης Χατζή, «Σαμπεθαί Καμπιλής»: *Το τέλος της μικρής μας πόλης*, ό.π., σ. 47-85.

το σκοτάδι – είναι κι οβράιοι που πιάνουνε τα μικρά τα παιδιά και τα βάνουνε στα βελόνια κι από το αίμα τους φκιάνουνε τα ματσόθ— τα’ άζυμα δηλαδή».⁵⁴⁷

Ο αφηγητής χαρακτηρίζει αυτές τις δεισιδαιμονίες ως «ανοησίες», μιας και δεν βρίσκει κάποια ορθολογική εξήγηση:

«Πάλι ανοησίες φυσικά γιατί παιδί κανένα δε χάθηκε ποτές απ’ αφορμή τους οβραίους. Και το ξέρουν όλοι. Και το Πάσχα, την Πρωτοχρονιά και τα Καλύβια – τη γιορτή της Σκηνοπηγίας– αυτές τις τρεις μεγάλες γιορτές τους, οι γειτόνοι τους οι Χριστιανοί κι άλλοι τους γνώριμοι μέσα στην πόλη, τα δέχονταν απ’ αυτούς τα’ άζυμα που τους στέλνανε, δηλαδή τα ματσόθ. Και δεν φοβότανε πως είναι ζυμωμένα με το αίμα».⁵⁴⁸

Η Λία Μεγάλου-Σεφεριάδη στο μυθιστόρημα *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά* αναφέρεται στις δοξασίες για τα άζυμα υποδηλώνοντας ότι αυτές είναι ανακριβείς. Μέσα από τα λόγια του Δημήτρη, ο οποίος θυμάται τι του έλεγε ο πατέρας του, όταν ήταν μικρός, συνειδητοποιούμε ότι οι Εβραίοι είναι περισσότερο στιγματισμένοι για το φιλάργυρο χαρακτήρα τους, παρά για τη διάπραξη μιας τέτοιας ανθρωποθυσίας:

«Εβραία και πάμπλουτη [...] Όταν ήταν μικρός, άκουσε κάποτε πως οι Εβραίοι κυλούν τα παιδιά σε βαρέλια με καρφιά για να τους πουν το αίμα. Ο πατέρας του είπε να μην πιστεύει τέτοιες ανοησίες. Απλώς θεωρούσε τους Εβραίους τον πιο φιλάργυρο λαό επί γης».⁵⁴⁹

Ο Τόλης Καζαντζής στο *Η Παρέλαση – Ενηλικίωση*⁵⁵⁰ κάνει κι αυτός αναφορά στα άζυμα και στο φόβο που καλλιεργούνταν για τους Εβραίους με αφορμή αυτά. Μέσα στο πλαίσιο της διαφορετικότητας των Εβραίων απέναντι στον υπόλοιπο κόσμο, η συγκεκριμένη ανθρωποθυσία τους κάνει ακόμα πιο απρόσιτους και πιο τρομακτικούς, όπως φαίνεται από την αναπόληση των παιδικών χρόνων του συγγραφέα:

«Πολλά πάρε δώσε δεν είχαμε με τους Εβραίους. Μας φοβίζανε, βλέπεις οι δικοί μας. Πιάνανε, λέει, τα παιδιά και τα βάζανε μέσα σε βαρέλια με βελόνια και με το αίμα τους φτιάχνανε κάτι σαν τις γαλέτες τις δικές μας, που τις λέγανε ‘μασά’».⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Ό.π., σ. 45-46.

⁵⁴⁸ Ό.π., σ. 46.

⁵⁴⁹ Λία Μεγάλου – Σεφεριάδη, *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά*, Αθήνα, Καστανιώτη, 2001, σ.26.

⁵⁵⁰ Τ. Καζαντζής, *Η Παρέλαση – Ενηλικίωση*, Αθήνα, Νεφέλη, 1995.

⁵⁵¹ Τ. Καζαντζής, ό.π., σ. 157.

Ο φόβος ήταν τόσο είναι ριζωμένος μέσα του και μετατρέπεται σε πανικό, όταν χρειαζόταν να μπει στην εβραϊκή αυλή, για να πιάσει τη μπάλα:

«Μια μέρα παίζαμε μπάλα έξω απ’ την αυλή τους κι έδωσε μια κι η μπάλα πήγε κι έπεσε μέσα. Οι άλλοι με βάλανε να πηδήξω [...] βγήκε ο Εβραίος και φώναζε κι από πίσω η γυναίκα του μ’ ένα κοντόξυλο. Έκανα να τρέξω κατά τη μάντρα για να το σκάσω, αλλά επάνω στη σαστισμάρα μου γλίστρησα κι έπεσα μέσα στα καϊμάκια. [...] Μ’ έπιασε πανικός. Τσαλαπατούσα [...] έφευγα σα ζαλισμένη κότα [...] προσπαθώντας να φύγω, βρέθηκα μέσα στο σπίτι τους. Έτρεχα γύρω – γύρω να βρω από κάπου να βγω, αλλά στη σαστισμάρα μου δεν έβλεπα την πόρτα. Στο τέλος έμεινα ξεπνοϊσμένος με την πλάτη στον τοίχο και τα καϊμάκια να στάζουν από πάνω μου».⁵⁵²

Φυσικά, οι Εβραίοι δεν τον έβλαψαν. Απεναντίας η γυναίκα του είπε να μπει μέσα να πλυθεί, ενώ ο άντρας της «έπιασε το κεφάλι του και κλαγούριζε»⁵⁵³ προφανώς για τη ζημιά που προκάλεσε άθελά του το παιδί πάνω στον πανικό του.

⁵⁵² Ο.π., 158-9.

⁵⁵³ Ο.π., 158-9.

Μέρος Β': Οι Εβραίοι ως θύτες

Κεφάλαιο 7: Καταφυγή σε ισχυρότερους για υλοποίηση ιδιοτελών στόχων

7.1 Το θύμα γίνεται θύτης (νεοελληνική πεζογραφία)

Όπως δείξαμε στο πρώτο μέρος της διατριβής, τα λογοτεχνικά έργα που η δράση τους τοποθετείται στη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, απηχώντας την ιστορική πραγματικότητα, παρουσιάζουν τους Εβραίους κυρίως ως θύματα των Ναζί, αν και δεν έλλειψαν αναφορές στη στιγματοποίησή τους καθώς και στη ρατσιστική προς αυτούς συμπεριφορά από άλλους θύτες, όπως λόγου χάριν στο μυθιστόρημα της Ρ. Γαλανάκη. Επί της ουσίας, αναδείξαμε πώς οι Εβραίοι τέθηκαν εκτός του ανθρώπινου "κανόνα" και οι απορραφισμένοι από συναίσθημα θύτες ως εκφραστές της κυρίαρχης ιδεολογίας και κατά συνέπεια της κυρίαρχης κάθε φορά ταυτότητας τους αντιμετώπισαν ως το Άλλο της ανθρώπινης ύπαρξης ή ουσιαστικά ως υπάνθρωπα όντα.

Ωστόσο, σε ορισμένες περιπτώσεις συναντάμε μεμονωμένους λογοτεχνικούς εβραϊκούς χαρακτήρες που παρουσιάζονται ως συνεργάτες των Γερμανών μη διστάζοντας να καταδώσουν ακόμα και οικείους τους, με μοναδικό σκοπό να εξασφαλίσουν την προσωπική τους σωτηρία. Έτσι, από θύματα των Ναζί μετατρέπονται σε θύτες των ομοεθνών τους. Αυτό αναδεικνύει την τελευταία έκφανση της διαφορετικής ταυτότητας που μας απασχολεί στην παρούσα διατριβή. Έτσι, ο Άλλος αποτελεί μία ταυτότητα που δεν περιορίζεται στα καταπιεσμένα και περιθωριοποιημένα υποκείμενα που βιώνουν τη σκληρότητα και την μεγαλύτερη ιστορικά αγριότητα από τα κυρίαρχα υποκείμενα. Πολύ περισσότερο, μπορεί να αποτελεί και ταυτότητα του διαφορετικού στην οποία αποδίδονται και αρνητικά χαρακτηριστικά, όπως η στερεοτυπική φυλαργυρία που μέχρι τις μέρες μας διατηρείται. Αυτό ολοκληρώνει την παρουσίαση αυτής της ταυτοτικής κατάστασης και υπογραμμίζει το εύρος του στερεοτύπου και της ρατσιστικής ταυτότητας. Πιο αναλυτικά, ανθρώπινα χαρακτηριστικά, όπως η φυλαργυρία, που μπορούν να εντοπιστούν σε άτομα κάθε κοινωνίας και φυλετικής ομάδας, ανάγονταν σε εγγενή χαρακτηριστικά των Εβραίων συγκροτώντας το στερεότυπο. Έτσι, ακόμα και στις λογοτεχνικές τους αναπαραστάσεις και μέσω της ανάδειξης αυτών των χαρακτήρων,

το στερεότυπο υιοθετείται και αναβιώνεται, χωρίς πάντα να αντιμετωπίζεται κριτικά. Αποτελούν, δηλαδή τον αντιθετικό Άλλο όχι απλά στους χριστιανούς ή μουσουλμάνους, δηλαδή στην κυρίαρχη κοινωνική ομάδα κάθε φορά, αλλά και προς τους ομοεθνείς τους: το Άλλο υποκείμενο εξέχει τώρα του συνόλου όχι ως θύμα αλλά ως θύτης, πάλι όμως ως μία διαφορετική και διακριτική ταυτότητα που βασίζεται σ' ένα απριωρικά διαφορετικό —θετικά σημασμένο αυτή τη φορά— *Είναι-Αυτό*.

Ένα τέτοιο παράδειγμα συναντούμε στο —βασισμένο σε πραγματικά γεγονότα— μυθιστόρημα της Λιλή Ζωγράφου *Οι Εβραίοι Κάποτε*, όπου ο Εβραίος Ζακ Ρικανάτι βοήθησε στη σύλληψη του φίλου του Ερρίκο:

«Ο Ερρίκο, βαλιτσάς στο επάγγελμα, δηλώθηκε αφού συνάντησε κατά τύχη τον παιδικό του φίλο τον Ζακ. Αυτός που δούλευε σαν δραγουμάνος των Γερμανών, τον καθησύχασε και τον έπεισε να πάει να δώσει τα στοιχεία του στη Συναγωγή. Όλα κι όλα, μα είχε εμπιστοσύνη στον φίλο του. Κάμποσα χρόνια, τα λίγα που πήγε ο Ερρίκο στο σχολείο, μαζί με τον Ζακ τα πέρασε».⁵⁵⁴

Ο Ζακ δεν δίστασε να εξαπατήσει τον φίλο του, για να τον οδήγησε μαζί με άλλους Εβραίους στα χέρια των Γερμανών:

«Και να που ο Ζακ τώρα τον βεβαίωσε πως όσο θα 'ναι αυτός στους Γερμανούς δεν έχει να φοβηθεί τίποτα. Έτσι και μυριστεί το παραμικρό θα ειδοποιήσει πρώτον τον Ερρίκο».⁵⁵⁵

Ο Ερρίκο, έχοντας πάντα την πεποίθηση ότι ο φίλος του τον στήριζε, οδηγήθηκε ανυποψίαστος στη Συναγωγή, όπου υποτίθεται θα γινόταν διανομή αλευριού. Όμως, ξεγελάστηκε:

«“Μπράβο που σε βρήκα, του λέει. Πάμε μαζί, θα μας μοιράσουν σήμερα αλεύρι.” Σαν φτάσανε ένα σωρό κόσμος ήταν κιόλας μαζεμένος στο παράμερο δρομάκι της Συναγωγής, μα οι πόρτες της ήταν κλειστές [...] Επιτέλους η πόρτα άνοιξε κάποτε διάπλατα κι ο Ζακ ο παλιόφιλος καταμεσής χαμογελαστός φώναξε δυνατά: Να περάσετε όλοι μέσα ήσυχα, χωρίς να στριμώχνετε για ν' αρχίσει η διανομή [...] Πίσω από τα πορτόφυλλα που κλείσαν αντίκρυσαν

⁵⁵⁴ Λιλή Ζωγράφου, *Οι Εβραίοι Κάποτε* (Μίκαελ), ό.π., σ.19 – 20.

⁵⁵⁵ Ό.π., σ. 21.

τέσσερις Γερμανούς δυο από την κάθε πλευρά της πόρτας με πολυβόλα στα χέρια τους».⁵⁵⁶

Ο Ερρίκο, όμως, δεν ήθελε να πιστέψει ότι ο φίλος του τον πρόδωσε. Δέχεται να κάνει ό,τι του πει προκειμένου να σωθεί:

«Μα ο Ερρίκο ξαναβρήκε γρήγορα την ψυχραιμία του. Αφού είναι δω ο φίλος του ο Ζακ γιατί να φοβάται; Κάποτε, τέλος, τον ανακάλυψε στον κόσμο:

“-Φίλε μου” του λέει “σε σένα κρέμομαι. Πώς μου το κανες αυτό;”

“—Μη σε νοιάζει. Έχεις εικοσιπέντε λίρες, να τις δώσουμε στους Ες Ες να τους μπουκώσουμε;”

“—Έχω απάνω μου μόνο πέντε. Βγάλε με και θα σου τις φέρω.”

“—Εντάξει”, λέει ο Ζακ “πάμε σπίτι σου να μου τις δώσεις. Μα θα πάρουμε μαζί κι έναν Ες Ες γιατί δεν μπορώ να βγω ούτε και γω από δω μόνος μου”».⁵⁵⁷

Με δολιότητα ο Ζακ εξαπατά το φίλο του, ώστε να τον οδηγήσει το σπίτι, όπου οι Γερμανοί θα μπορέσουν να συλλάβουν και την υπόλοιπη οικογένεια («Ο Ερρίκο καταλαβαίνει πως προσπαθεί ν’ ανακαλύψει την κρυψώνα και της υπόλοιπης οικογένειάς του. Μα ελπίζει ακόμα»⁵⁵⁸).

Ο ίδιος καταδότης Εβραίος εμφανίζεται ξανά στο μυθιστόρημα, όταν οδηγεί τους Γερμανούς και στη σύλληψη της οικογένειας του Σαμ Νεχαμά, προκαλώντας το άγριο ξέσπασμα της μητέρας:

«Έλεος, Ρικανάτι, έλεος, άφησε τα παιδιά. [...] Έλεος Ρικανάτι... [...] Σκύλας γιε! Ούρλιαζε μέσ’ στη νύχτα, σκύλε και συ! Φωτιά σε σένα και τα παιδιά σου, φωτιά και δίψα να σε καίει! Προδότη».⁵⁵⁹

Η προδοσία των ίδιων των Εβραίων εις βάρος των συμπατριωτών τους απαντά και στο μυθιστόρημα της Ελευθερίας Δροσάκη *Εν Θεσσαλονίκη*.⁵⁶⁰ Μέσα από την περιγραφή του στρατοπέδου του Βαρώνου Χιρς αποκαλύπτεται η μικροψυχία όλων εκείνων των Εβραίων που δεν δίστασαν να βοηθήσουν στη σύλληψη των ομοθρήσκων

⁵⁵⁶ Ό.π., σ. 21.

⁵⁵⁷ Ό.π., σ. 22.

⁵⁵⁸ Ό.π., σ. 29.

⁵⁵⁹ Ό.π., σ. 30.

⁵⁶⁰ Ελευθερία Δροσάκη, *Εν Θεσσαλονίκη*, Αθήνα, Εντός, 1985.

τους και τον εγκλεισμό τους στο στρατόπεδο⁵⁶¹, όπου βίωσαν στιγμές απίστευτης σκληρότητας και βιαιότητας πριν οδηγηθούν στη Γερμανία:

«Το στρατόπεδο Χιρς. [...] Εδώ μέσα συγκέντρωναν τους Εβραίους απ' όλη τη Θεσσαλονίκη, τη Μακεδονία, τη Θράκη και αλλού, για να τους στείλουν στη Γερμανία. Εδώ μέσα έπαιρναν το πρώτο δείγμα της φρίκης που τους περίμενε από τα δικά τους καθάρματα, Εβραίους, που συνεργάζονταν με τους Γερμανούς, για να σώσουν το τομάρι τους. Τους λήστευαν, τους βασάνιζαν, τους σκότωναν, βίαζαν τις κοπέλες τους και τους έκλειναν μέσα στα άθλια σπιτάκια πολλούς μαζί, χωρίς να έχουν δικαίωμα να βγουν παρά μόνο ορισμένες ώρες»⁵⁶²

Αναφορά στην προσφυγή των Εβραίων στο πλευρό των ισχυρών κάνει και η Λία Μεγάλου-Σεφεριάδη στο μυθιστόρημα *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά*. Συγκεκριμένα εκμεταλλεύονται την ήττα των Ελλήνων στα Γιαννιτσά, για να τους ταπεινώσουν, ενώ ταυτόχρονα επιδίδονται σε προπαγάνδα εις βάρος τους, ώστε να εξασφαλίσουν την εβραϊκή αυτονομία στη Θεσσαλονίκη:

«[...] στέκονταν πάντα στο πλευρό των Τούρκων ακόμη και των Βουλγάρων, ενάντια στους Έλληνες. Όταν διαδόθηκε πως οι Έλληνες έχασαν δήθεν τη μάχη των Γιαννιτσών, οι Εβραίοι πήραν κατά χιλιάδες το δρόμο προς το σιδηροδρομικό σταθμό για να φτύσουν τους νικημένους, όπως κάναν και στη Μικρασία. Μόνο που στη Θεσσαλονίκη διαψεύστηκαν. Αλλά δεν παραιτήθηκαν. Τις μέρες που απελευθεωνόταν η πόλη, κατέκλυσαν με τηλεγραφήματά τους τα υπουργεία Εξωτερικών των Μεγάλων Δυνάμεων ζητώντας αυτόνομη Θεσσαλονίκη με εβραϊκό καθεστώς. Γι' αυτό το σκοπό, δηλαδή της αυτονομίας, γέμιζαν τις εφημερίδες του εξωτερικού με πληρωμένες καταχωρήσεις».⁵⁶³

Οι Εβραίοι, που παρουσιάζονται ως ιδιαίτερα –όπως θα δούμε αναλυτικότερα και στη συνέχεια– φιλοχρήματος λαός, επωφελήθηκαν από τις καταστάσεις αυτές, ώστε να εξασφαλίσουν τόσο την οικονομική τους επιβίωση όσο και την υπεροχή τους

⁵⁶¹ Βλ.: Mark Mazower, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ: η εμπειρία της Κατοχής*, ό.π., σ. 272.

⁵⁶² Ελευθερία Δροσάκη, *Εν Θεσσαλονίκη*, ό.π., σ. 99.

⁵⁶³ Λία Μεγάλου – Σεφεριάδη, *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά*, Αθήνα, Καστανιώτη, 2001, σ. 26.

στη Θεσσαλονίκη: «Ούτε άγγελοι υπάρχουν ούτε δαίμονες. Καθένας στη θέση τους παρόμοια θα έπραττε», ισχυριζόταν ο Στράτος επηρεασμένος από τον τρόπο σκέψης του κυρίου Τσάβες.

«Είναι αυτός ο νόμος της επιβίωσης. Οι Εβραίοι άλλωστε πλειοψηφούσαν τότε στη Θεσσαλονίκη, με μόνους εμπορικούς ανταγωνιστές τους Έλληνες. Καταλάβαιναν, λοιπόν, ότι μια πολιτική υπεροχή τω Ελλήνων μοιραία θα επέφερε τη δική τους οικονομική μείωση. Πράγμα και το οποίο έγινε – δεν έγινε; - κυρίως με τον ερχομό των προσφύγων, που «κι εμείς να επιβιώσουμε ζητούσαμε».⁵⁶⁴

Η αδιάκοπη επιδίωξη του τύπου αυτού του Εβραίου να βρει καταφύγιο στους ισχυρότερους, αποτυπώνεται με σαφήνεια στο μυθιστόρημα του Μιχάλη Σπέγγου *Η Τελευταία Συγγνώμη*, όπου ο Αζέρ Κοέν παρουσιάζεται διατεθειμένος να κάνει τα πάντα και με κάθε τίμημα προκειμένου να εξυπηρετήσει τα συμφέροντά του, να διασωθεί και εν τέλει να επιβιώσει. Πρόκειται για μια αντιπροσωπευτική περίπτωση ενός αδίστακτου ανθρώπου που παραμερίζει κάθε συναισθηματισμό, καταπατά κάθε ηθική αξία και, ωθούμενος από το φόβο, προσπαθεί να φτάσει τον τελικό του στόχο, δηλαδή να γλιτώσει τον εαυτό του, κινούμενος μεθοδικά και υπολογίζοντας προσεκτικά τις διάφορες καταστάσεις γύρω του. Έτσι, το μόνο του μέλημα του Αζέρ στο Άουσβιτς ήταν να προσκολληθεί κάπου για να σωθεί. Στην αρχή, βέβαια, οι απόπειρές του δεν είχαν το αποτέλεσμα που περίμενε:

«Έπρεπε να επιζήσει, έπρεπε να καταφέρει να βρει ένα τρόπο να ξεφύγει απ' τη μάζα. Ήταν σίγουρος ότι αργά ή γρήγορα οι δυνάμεις του θα τον εγκατέλειπαν, ειδικά τώρα που έπρεπε να κουβαλάει και το φορτίο του πατέρα του. [...] Είχε επιχειρήσει να γλύψει τον Πάβελ προσφέροντάς του τη μερίδα του ψωμιού του. Μεγάλη μαλακία. Ο Πάβελ δε ήταν από αυτούς που πεινούσαν. [...] Είχε προσπαθήσει να κερδίσει τη φιλία του Ηλία Λέτζιν, του Ιταλού. Η φήμη τον ήθελε πλούσιο και δυνατό πριν από τον πόλεμο. [...] Εγκατέλειψε όμως κι αυτή την προσπάθεια όταν διαπίστωσε ότι ο Λέτζιν δεν μετρούσε ιδιαίτερα στο στρατόπεδο».⁵⁶⁵

⁵⁶⁴ Ό.π., σ. 27.

⁵⁶⁵ Μιχάλης Σπέγγος, *Η Τελευταία Συγγνώμη*, ό.π., σ. 300.

Ο Αζέρ δεν χρονοτριβούσε και όταν συνειδητοποιούσε πως οι περιστάσεις δεν βοηθούσαν στην εξυπηρέτηση του σκοπού του, σχεδίαζε το επόμενο βήμα του. Έτσι, στην περίπτωση του Λέτζιν είδε πως υπήρχαν κι άλλοι που εποφθαλμιούσαν ανταλλάγματα, όποτε θα ήταν μάταιο, κατά τη γνώμη του, να περιμένει κάτι για τον εαυτό του:

«Άσε που οι ομοεθνείς του συναγωνίζονταν να του προσφέρουν τις υπηρεσίες τους και είχαν σχηματίσει γύρω του κάτι σαν ένα κύκλο πραιτωριανών, προσδοκώντας, προφανώς, τα ίδια μ' εκείνον ανταλλάγματα. Σύντομα διαπίστωσε ότι δεν υπήρχε χώρος για άλλους ακόλουθους, ειδικά όταν δεν επρόκειτο για Ιταλούς».⁵⁶⁶

Παράλληλα, ζούσε διαρκώς με το φόβο και την καχυποψία για το τι πρόκειται να συμβεί στους ομήρους, όπως φαίνεται όταν, με αφορμή τον ξυλοδαρμό του Λέτζιν από τον Πάβελ, λέει:

«Καλά δεν φοβάται ότι κάποια μέρα όλα τούτα θα τελειώσουν; [...] Δεν φοβάται την εκδίκηση του Λέτζιν και όλων των άλλων που τυράννησε; Μήπως είναι σίγουρος ότι κανένας μας δεν πρόκειται να φύγει από δω μέσα ζωντανός; Μήπως υπάρχουν μυστικά σχέδια εξόντωσης και όλα είναι θέμα χρόνου;».⁵⁶⁷

Ο Αζέρ δεν πτοήθηκε ποτέ. Προσπαθούσε διαρκώς να βρει εκείνο το άτομο που θα είχε κάποιο κύρος, κάποια επιβολή, που θα ήταν υπολογίσιμο από τους άλλους και πίσω από το οποίο θα κατόρθωνε να κρύψει τη δική του δειλία, αδυναμία και ανασφάλεια. Έτσι, μονίμως βρισκόταν σε επαγρύπνηση, καιροσκοπούσε μέχρι να εντοπίσει τον επόμενο ισχυρό του “σύμμαχο”. Η ευκαιρία του παρουσιάστηκε ξανά με τον Θεσσαλονικιό κάπο Μπέλλο, μια φυσιογνωμία που έσπειρε το φόβο γύρω του:

«Ένας από τους Θεσσαλονικείς είχε καταφέρει να γίνει κάπο. Ο Δανιήλ ή Δανήλος ή Μπέλλος. Οι ιστορίες για αυτόν ξεπερνούσαν ακόμα κι αυτές για τον Πάβελ. Διέκρινε το φόβο στα μάτια όλων όσοι του είχαν μιλήσει».⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ Ο.π., σ. 301.

⁵⁶⁷ Ο.π., σ. 302.

⁵⁶⁸ Ο.π., σ. 303.

Ο Αζέρ άρχισε να τρέφει νέες ελπίδες όταν ανακάλυψε ότι ο Μπέλλος είχε χειρουργηθεί στο παρελθόν από τον πατέρα του φίλου του, του Νίκου, όταν μεταφέρθηκε τραυματίας στα Ιωάννινα:

«Με είχε χειρουργήσει κάποιος γιατρός Σπύρος Καζαντζής. Τον ξέρει κανένας από σας; Θεέ μου, είχε σκεφτεί ο Αζέρ. Μήπως είναι η ευκαιρία να βγω από τη μάζα και να επιζήσω; Ήταν έτοιμος να σηκωθεί όρθιος και να του πει ότι τον ήξερε από μικρό παιδί, ότι ήταν ... φίλος με το γιο του».⁵⁶⁹

Καθ' όλη την εξέλιξη των γεγονότων, ο Αζέρ κινείται με μεθοδικότητα, προσπαθώντας να υλοποιήσει κάθε δόλιο σχέδιό του με γνώμονα πάντα την άποψη ότι «ο ισχυρότερος θα επιβιώσει»⁵⁷⁰. Ο γάμος του με τη Ρεβέκκα έναντι ανταλλάγματος ήταν από τα πρώτα δείγματα τόσο της απληστίας που τον διέκρινε, όσο και της ευκολίας του να προδίδει τους οικείους του, μιας και ο αδελφικός του φίλος, ο Νίκος, αγαπούσε τη Ρεβέκκα:

«Σε θεωρούσα κάποτε αδελφικό φίλο. Ήξερα τι σήμαινε για σένα η Ρεβέκκα. Την παντρεύτηκα γιατί ο πατέρας της μου πρόσφερε όσα δεν θα μπορούσα να αποκτήσω ποτέ στη ζωή μου».⁵⁷¹

Ο Αζέρ αναγνωρίζει τα σφάλμα του, όμως με θράσος παραδέχεται πως έτσι θα έπραττε σε κάθε περίπτωση. Φαίνεται ότι πάντα η αγάπη του για το χρήμα κατόρθωνε να τον κάνει να γκρεμίσει κάθε συναίσθημα και ηθική αξία μέσα του:

«Η μοίρα για τους Ρωμανιώτες ήταν γραμμένη από τη γέννησή τους. Ελάχιστοι ήταν αυτοί που κατάφεραν να ανατρέψουν το κοινωνικό τους στάτους. Τη Ρεβέκκα την ήθελα κι εγώ από μικρός. Δεν προσπαθώ να δικαιολογηθώ. Ένας άνθρωπος που έχει σκοπό να βαδίζει το δρόμο της αρετής δεν επιτρέπεται να κάνει ό,τι έκανα. [...] το ίδιο θα έκανα κι αν δεν την ήθελα. Τα ανταλλάγματα του γιατρού ήταν μεγάλα. Σε πρόδωσα λοιπόν εν γνώσει μου, για τα ανταλλάγματα».⁵⁷²

⁵⁶⁹ Ο.π., σ. 304.

⁵⁷⁰ Ο.π., σ. 307.

⁵⁷¹ Ο.π., σ. 644.

⁵⁷² Ο.π., σ. 644 – 645.

Αργότερα, κάτω από τις δύσκολες συνθήκες του στρατοπέδου στο οποίο βρέθηκε όμηρος, επιδίωξε και κατάφερε να γίνει κάποιος με μοναδικό σκοπό να μπορεί να επιβάλλεται και να εκφοβίζει τους άλλους, συγκαλύπτοντας έτσι τη δειλία και τη μικροψυχία του:

«Υπήρχε μόνο μια λύση: έπρεπε να ξεφύγω από τα μάζα, όπως οι κάποις. Ξέρεις τι ήταν οι κάποις; Οι κάποις ήταν Εβραίοι... [...] ... με κράτησαν στη ζωή τα χρήματα του γερο – Λέτζιν, και το ... αξίωμα που είχα στο μεταξύ αποκτήσει. Είχα γίνει κάποιος. Ο διάβολος αυτοπροσώπως έκανε το «όνειρό» μου πραγματικότητα. [...] Ως κάποιος θα είχα σχετική ελευθερία κινήσεων. Ένας από τους λόγους που είμαι ακόμη ζωντανός είναι γιατί μπορούσα να κινούμαι ελεύθερα στο στρατόπεδο τις κρίσιμες μέρες πριν από το τέλος».⁵⁷³

Ο Αζέρ κυνικά ομολογεί πως στον αγώνα για την επιβίωση δεν υπάρχουν περιθώρια για καλοσύνη και ηθική. Η ουσία είναι να καταφέρει κάποιος να επιβιώσει με οποιοδήποτε μέσο και οποιοδήποτε κόστος προβάλλοντας μόνο τη χειρότερη και σκληρότερη πλευρά του:

«Δεν ήμουν διαφορετικός από τους άλλους. Δεν σε έκαναν κάποιος για την καλοσύνη σου. Αν έδειχνα διαφορετικός, θα μπορούσα να χάσω τη θέση μου. Ούτε και ήθελα να δείξω διαφορετικός. Δεν είχα κανένα απολύτως ηθικό πρόβλημα να ασκήσω τα καθήκοντά μου, όποτε χρειαζόταν. Στον αγώνα για την επιβίωση επικρατούν οι ισχυροί».⁵⁷⁴

Βέβαια, ο Αζέρ είχε επίγνωση ότι διέπραττε ένα σοβαρό αδίκημα και γνώριζε τις συνέπειες που θα μπορούσε να υποστεί μετά το τέλος του πολέμου. Δεν έκανε όμως κάτι για να το διορθώσει, αλλά προσπαθούσε μόνο να μην γίνει αντιληπτός, ενώ η ενοχή και ο φόβος τον βασάνιζαν διαρκώς:

«Ευτυχώς δεν χρειαζόταν να κάνω τον κάποιος συχνά. Τον περισσότερο καιρό έκανα τον υπηρέτη στο διοικητήριο. Αυτό επιδίωξα. Φρόντιζα να δείχνω το πρόσωπό μου όσο πιο σπάνια μπορούσα, γιατί προετοιμαζόμουν από τότε για

⁵⁷³ Ο.π., σ. 646 – 647.

⁵⁷⁴ Ο.π., σ. 647.

τη μέρα που θα τέλειωνε ο πόλεμος. [...] Ήμουν κάπο. Δεν θα χρειαζόταν να ξέρεις τίποτε άλλο για να καταλάβεις το μέγεθος της αμαρτίας μου».⁵⁷⁵

Για να μπορέσει να γλιτώσει, δεν δίστασε ακόμα και να αλλάξει την εθνική του ταυτότητα:

«Μετά την απελευθέρωση είχα δυο πιθανότητες: η δίκη και η αγχόνη ή μια νέα ζωή. Διάλεξα το δεύτερο. Νέα ζωή όμως, σήμαινε νέα ταυτότητα. Έψαξα καλά και στο τέλος οι κόποι μου ανταμείφθηκαν. Τον βρήκα [...] Κάποιος Εβραίος από την Ουγγαρία. Λίγο πολύ στην ίδια ηλικία, με ίδιο παράστημα [...] Θα ορκιζόμουν ότι μου έμοιαζε κιόλας. Ένας κύριος τίποτα. Ένας παντελώς ασήμαντος ανθρωπάκος. Ρώτησα, έψαξα, έμαθα. Μόνος και έρημος. Ούτε γονείς, ούτε παιδιά, ούτε συγγενείς. Μόνο κάτι ξαδέλφια σε κάποιο στρατόπεδο. Στο Μπέλσεν δεν είχε παρέες. Ο κρατούμενος που χρησιμοποίησα για να του αποσπάσει πληροφορίες χρειάστηκε να κερδίσει την “παρέα” του, προσφέροντάς του ό,τι πολυτιμότερο υπήρχε τότε, για κάποιον σαν τον Σλόμο: έξτρα φαγητό».⁵⁷⁶

Ο Αζέρ είχε γενικά την τύχη με το μέρος του σε ό,τι επιχειρούσε· τόσο οι συγκυρίες όσο και οι διάφορες συμπτώσεις τον βοηθούσαν να φτάσει στο αποτέλεσμα που επιθυμούσε, αλλά δεν είχε κανένα ελαφρυντικό για τις πράξεις του, αφού ήξερε κατά βάθος ότι είχε πουλήσει την ψυχή του στο διάβολο και δεν θα μπορούσε να βρει εξιλέωση για τις πράξεις του: «...οι συμπτώσεις ήταν πολλές. Ο Σατανάς, από τη μέρα που του πούλησα την ψυχή μου, με οδηγούσε βήμα βήμα».⁵⁷⁷

Το αποκορύφωμα, μετά την αλλαγή της ταυτότητάς του, ήταν οι φόνοι ακόμα και ομοθρήσκων του, χωρίς κανένα οίκτο και χωρίς καμιά ηθική αναστολή, με σκοπό πάντα να κρύψει τα ίχνη του και να μην προδοθεί από κάποιον που θα τον αναγνώριζε:

«Αφ’ ης στιγμής ο Αζέρ θα έδινε τη θέση του στον Σλόμο, δε έπρεπε να αφήσει πίσω του μάρτυρες. Άρχισα να σκοτώνω σαν μηχανή. [...] Ούτε κι εδώ είχα ενδοιασμούς».⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Ο.π., σ. 647.

⁵⁷⁶ Ο.π., σ. 648.

⁵⁷⁷ Ο.π., σ. 648.

⁵⁷⁸ Ο.π., σ. 649 – 650.

Ο Αζέρ μεταμορφώθηκε σε έναν αδίστακτο δολοφόνο που διψούσε για αίμα και εκδίκηση, παρακάμπτοντας τον όποιο ενδοιασμό που θα μπορούσε να τον σταματήσει:

«Για το γερο – Λέτζιν προβληματίστηκα αληθινά. Δε είχα άλλη επιλογή. Όσο γέρος και να ‘ταν, μπορούσε να γίνει επικίνδυνος. [...] Υπήρξαν κι άλλοι. Σκότωνα σαν πεινασμένος λύκος, σαν να με έθρεφε η μυρωδιά του αίματος. [...] Ήταν τέτοια η δολοφονική μου μανία, που είχα βάλει στο νου να σκοτώσω τον Άριελ, τον Εβραίο που με βοήθησε με τα ονόματα στο σπιτάλ. Γλίτωσε από θαύμα».⁵⁷⁹

Με απίστευτη ωμότητα και απάθεια, ομολογεί πως οι φόνοι που διέπραξε είχαν κάποιο σκοπό, αφού τον βοήθησαν να γλιτώσει, ενώ όταν δολοφονεί και τις δυο Εβραίες πόρνες παρουσιάζει τον εαυτό του ως τιμωρό, γιατί εκείνες ντρόπιαζαν τη φυλή τους:

«Η Ρουθ και η Μπεατρίς ήρθαν μαζί μου. Υπολόγιζα ότι είχαμε πενήντα τοις εκατό πιθανότητες να ξεφύγουμε. [...]. Αν τελικά δεν τα καταφέρναμε, θα είχα σκοτώσει τόσους ανθρώπους για το τίποτα... όμως τα καταφέραμε. Τις σκότωσα και χάραξα με το μαχαίρι στις πλάτες τους τη λέξη «πόρνη». Το κίνητρο, βλακωδώς, ήταν ο αποπροσανατολισμός [...] Όταν τους έκοβα το λαιμό, θυμάμαι, ένιωθα μια περίεργη ικανοποίηση. Δεν είχαν δικαίωμα να ξεφτιλίζουν έτσι τη φυλή μας. [...] Για κάποιο αδιευκρίνιστο λόγο ένιωθα γι’ αυτές μια περίεργη σιχασιά».⁵⁸⁰

Ως φυσική απόρροια των πράξεων του ήρθαν κάποια στιγμή οι τύψεις κυρίως για τη δολοφονία των δυο γυναικών:

«Μετά το μετάνιωσα. Ίσως για αυτό να με τυραννάνε ακόμα οι μορφές τους. Θυμάμαι γεγονότα, ξυπνάω από εφιάλτες, αλλά τόσο συχνές και έντονες επισκέψεις δεν δέχομαι από κανέναν άλλο».⁵⁸¹

Τις τύψεις και τις ενοχές που θα τον ακολουθούσαν μια ζωή, προσπαθούσε να τις διώξει με διάφορες δικαιολογίες. Όμως κάτι τέτοιο ήταν μάταιο:

⁵⁷⁹ Ο.π., σ. 650.

⁵⁸⁰ Ο.π., σ. 651.

⁵⁸¹ Ο.π., σ. 651.

«[...]έκαναν για πρώτη φορά την εμφάνισή τους οι Ερινύες. Κάτω από την πίεση των συνθηκών, είχα διαπράξει φρικτά εγκλήματα. Αρχικά προσπάθησα να κατασκευάσω δικαιολογίες. Είχα επιζήσει από ένα πόλεμο. Είχα σκοτώσει, είχα κινδυνεύσει, αλλά έτσι γίνονται τα πράγματα στον πόλεμο. Σκότωνες για να μην σε σκοτώσουν».⁵⁸²

ΟΑζέρ, κάνοντας την αυτοκριτική του, προσπαθούσε να βρει ένα τρόπο εξιλέωσης και λύτρωσης για όλα όσα είχε κάνει, όμως κάτι τέτοιο δεν θα ήταν εύκολο:

«Η θεωρία, όσο ελκυστική κι αν ήταν, όσο και αν υπήρχαν στιγμές που με ανακούφιζε, ήταν αδύνατο από μόνη της να με θεραπεύσει. [...] Είχα εγκληματίσει εναντίον του έθνους μου. Μόνο αν κατάφερνα να επανορθώσω, θα απαλλασσόμουν από τις τύψεις. Στη διάρκεια της αιχμαλωσίας μου είχα δολοφονήσει Εβραίους. Έπρεπε λοιπόν να πληρώσω ένα χρέος στο έθνος μου για τις ζωές των Εβραίων που είχα αφαιρέσει».⁵⁸³

Αποφάσισε να αφιερώσει τη ζωή του στην υπηρεσία της πατρίδας του, διακρίθηκε, ανέβηκε στη στρατιωτική ιεραρχία και θεωρήθηκε ήρωας. Επί της ουσίας, ωστόσο ο Αζέρ δεν ξεπλήρωσε κανένα χρέος με αυτό τον τρόπο· αντιθέτως, για άλλη μια φορά εκμεταλλεύτηκε τις καταστάσεις για να πετύχει την κοινωνική του ανέλιξη:

«Ο νέος Σλόμο κατάφερε να γίνει ήρωας. Το όνομά μου ήταν στα χείλη των νεοσύλλεκτων, των αξιωματικών, των υπουργών. [...] Συνάντησα όλους τους προέδρους ανεξαιρέτως, τους πρωθυπουργούς, τους υπουργούς Αμύνης και Εξωτερικών. [...] Ξεπλήρωνα το χρέος μου και ταυτόχρονα απολάμβανα τις δάφνες μου».⁵⁸⁴

Ο Αζέρ ακόμα και μετά από όλη αυτή την υποτιθέμενη μεταστροφή και το αίσθημα μεταμέλειας που έδειχνε να νιώθει, δεν δίστασε να διαπράξει εκ νέου φόνο. Σκότωσε τον εγκληματία πολέμου Μπρέμερ, όχι φυσικά κινούμενος από εθνικά αισθήματα, αλλά από τον φόβο του ότι ο Μπρέμερ γνώριζε την πραγματική του ταυτότητα και θα την αποκάλυπτε, γκρεμίζοντας έτσι ότι είχε κατορθώσει να χτίσει:

«Ο Μπρέμερ ανήκε στην προηγούμενη ζωή μου. Αυτό είχε να κάνει με τον Αζέρ, όχι με τον Σλόμο. Ο Σλόμο τον σκότωσε για λόγους που είχαν να κάνουν

⁵⁸² Ο.π., σ. 653.

⁵⁸³ Ο.π., σ. 653.

⁵⁸⁴ Ο.π., σ. 654.

με τον Σλόμο. [...] Ήταν μονόδρομος. Έπρεπε να τον βρω και να τον σκοτώσω. Αν το άφηνα ζωντανό στο Ισραήλ, θα σήμαινε για μένα το τέλος. Εξαιτίας της θέσης μου, θα αναγκαζόμουν να τον συναντήσω. Αν τον συναντούσα, θα με αναγνώριζε. Ο Σλόμο Μοργκενστερν θα πέθαινε για δεύτερη φορά. Ο Αζέρ Κοέν, ο κάπο, το ανθρωπόμορφο κτήνος θα ανασταινόταν και θα έπαιρνε τη θέση του».⁵⁸⁵

Έγινε ξανά δολοφόνος, ακολουθώντας για άλλη μια φορά την παλιά τακτική της εξαπάτησης και της μηχανορραφίας, κινούμενος με δολιότητα και πανουργία, ώστε να μπορέσει τελικά να σώσει πρώτα τον εαυτό του. Και το πέτυχε χάρη στην ισχύ που είχε αποκτήσει:

«Θα αμάρταινα για μια τελευταία αφορά, ενώπιων των ομοεθνών μου. Θα τους ξεγελούσα. Όλα θα έμοιαζαν με ατύχημα. Είχα τη δύναμη να το κάνω. Ο θρύλος του Σλόμο θα με προστάτευε».⁵⁸⁶

Όμως τα εγκλήματά του ήταν βαρύτατα και οι τύψεις άρχισαν πλέον να στοιχειώνουν τη ζωή του. Έτσι επέστρεψε στην Ελλάδα, λίγο πριν το θάνατό του, για να ζητήσει μια τελευταία συγγνώμη από τον αδερφικό του φίλο, τον Νίκο, τον πρώτο άνθρωπο που πρόδωσε:

«Ζήτησα από το Θεό να με συγχωρέσει. Από τον μόνο άνθρωπο που μπορώ να το κάνω, είσαι εσύ. Όλα ξεκίνησαν από δω. Από τη μέρα που δέχτηκα την προσφορά το Μωυσή. Από την πρώτη προδοσία. Γι αυτό είμαι εδώ... Για να ζητήσω από σένα μια τελευταία συγγνώμη».⁵⁸⁷

Ο Αζέρ επιδίωξε τη συγχώρεση, τη λύτρωση, την εξιλέωση. Ήταν όμως πολύ αργά, για να διορθώσει κάτι. Τα ανδραγαθήματα που έκανε δεν στάθηκαν αρκετά, για να σβήσουν το αίσθημα της ντροπής. Αυτό το συνειδητοποίησε λίγο πριν το θάνατό του:

«Τώρα που έφτασα τόσο κοντά στο τέλος, συνειδητοποιώ τη μεγάλη αλήθεια. Εγκλημάτησα εναντίον ανθρώπων. Το άλλοθι του προσδιορισμού της

⁵⁸⁵ Ο.π., σ. 656.

⁵⁸⁶ Ο.π., σ. 656.

⁵⁸⁷ Ο.π., σ. 657.

εθνότητας των θυμάτων μου ήταν πέρα για πέρα κίβδηλο. Κανένα ανδραγάθημα και καμιά θυσία δεν στάθηκαν ικανά να με λυτρώσουν».⁵⁸⁸

Μια άλλη συγγραφέας που κάνει αναφορά στους Εβραίους προδότες που βοηθούσαν τους Γερμανούς να εντοπίσουν τους Εβραίους της Αθήνας είναι η Ραχήλ Χασίδ-Καλαντζοπούλου στο μυθιστόρημά της *Εδώ δεν Έχει Γιατί*.⁵⁸⁹ Στο έργο αυτό είναι έντονη η επίκριση για συγκεκριμένα πρόσωπα που σκιαγραφούνται ως διεφθαρμένοι και βίαιοι άνθρωποι, καθώς έγιναν οικειοθελώς υποχείρια και συνεργοί των Γερμανών στις εγκληματικές τους πράξεις· μάλιστα, γίνεται ρητή αναφορά σε ορισμένους γνωστούς καταδότες, όπως τους Βιτάλ Χασόν, Λέων Σιών, Αβραάμ Άμστερ και Αλμπάλα. Εντούτοις, τονίζεται πως η προδοσία δεν είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα της εβραϊκής φυλής, αλλά είναι σύνηθες φαινόμενο σε τέτοιες καταστάσεις.⁵⁹⁰ Στο ίδιο μυθιστόρημα γίνεται αναφορά και στους Εβραίους πολιτοφύλακες, οι οποίοι εργάστηκαν εθελοντικά για τους Γερμανούς στις αντίστοιχες υπηρεσίες με σκοπό την τήρηση της τάξης στα γκέτο. Ουσιαστικά, όμως, μέσα στην πολιτοφυλακή υπήρχαν και προστατευόμενα άτομα της Γκεστάπο, πρόσφυγες από Πολωνία, Ουγγαρία και Ρουμανία, οι οποίοι ήταν όργανα των Γερμανών.⁵⁹¹

7.2 Διαρκής προσπάθεια κοινωνικής ανέλιξης (αραβική πεζογραφία)

Το μοτίβο της προσπάθειας των Εβραίων να βρουν καταφυγίου στους ισχυρότερους απαντά και στην αραβική πεζογραφία. Ωστόσο, υπάρχει μια σημαντική διαφορά: στα αραβικά πεζογραφήματα το εν λόγω μοτίβο δεν συνδέεται τόσο, όπως στα ελληνικά, με το ένστικτο της επιβίωσης, αλλά με τις κοινωνικές συνθήκες της μικροαστικής επιδίωξης κοινωνικής ανέλιξης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το μυθιστόρημα *Μη με αφήσεις εδώ ολομόναχη* του Ihsān ‘adul quḍūs,⁵⁹² όπου η κεντρική ηρωίδα, η Lucian περιγράφεται ως μια ακαταμάχητα όμορφη και έξυπνη Εβραία που έχει όλες τις δυνατότητες να υλοποιήσει με τη βοήθεια και την προστασία των αντρών-θυμάτων της κάθε της φιλοδοξία.

⁵⁸⁸ Ό.π., σ. 657.

⁵⁸⁹ Ραχήλ Χασίδ – Καλαντζοπούλου, *Εδώ δεν Έχει Γιατί*, ό.π., σ. 32.

⁵⁹⁰ Ό.π., σ. 150.

⁵⁹¹ Ό.π., σ. 149 -150.

⁵⁹² Ihsān ‘adul quḍūs, *La tatrūkūnī huna waḥdī* (: Μη με αφήσετε εδώ μόνη), Κάιρο, Εκδόσεις, Ruzā al-īusif, 1979.

Η Lucian «είναι βέβαιη ότι θα πάρει αυτό που θέλει»⁵⁹³ με κάθε τρόπο. Ωστόσο, όταν παντρεύτηκε τον Zaki Raoul σε ηλικία δεκαπέντε ετών, δεν μπορούσε να φανταστεί ότι εκείνος ήταν ένας Εβραίος με περιορισμένες φιλοδοξίες· έτσι αποφάσισε να πάρει την κατάσταση στα χέρια της, να κάνει τις κατάλληλες γνωριμίες και έτσι να πετύχει την κοινωνική της ανέλιξη.⁵⁹⁴ Αρχικά, αποφάσισε να βρει δουλειά, για να ξεφύγει από τη φτώχεια· έτσι, χωρίς να χάσει χρόνο, έγινε μανικιουρίστα. Μπορεί η δουλειά αυτή να φαίνεται συνηθισμένη, όμως η οξυδερκής Lucian κατάλαβε ότι τα νύχια δεν ήταν τίποτε άλλο, παρά το “μονοπάτι”, για να κάνει κοινωνικές διασυνδέσεις.⁵⁹⁵ Στο σημείο αυτό παρατηρούμε ότι ο συγγραφέας καταγράφει το “ταξίδι” της Lucian προς την εκπλήρωση της φιλοδοξίας της για ανέλιξη στον κόσμο των πλουσίων μέσα από δύο φάσεις, την προεπαναστατική και τη μεταεπαναστατική,⁵⁹⁶ κάθε μια από τις οποίες απαρτίζεται από πέντε κεφάλαια.

α) Προεπαναστατική φάση

Κατά τη προεπαναστατική περίοδο η αιγυπτιακή αριστοκρατική κοινωνία, στην οποία η Lucian φιλοδοξούσε να ανέλθει, ήταν διαχωρισμένη σε κεφαλαιούχους καπιταλιστές, κατόχους απεριόριστου πλούτου και γαιοκτήμονες.⁵⁹⁷ Τόπος συνάθροισης των μελών αυτής της τάξης ήταν, όπως βλέπουμε στο μυθιστόρημα, το Auto Club, το Jazeera Club αλλά και το Garden City με τα πολυτελή κτήρια που είχαν θέα στο Νείλο. Η Lucian από τον πρώτα κιόλας διάστημα που ασκούσε το επάγγελμα της μανικιουρίστας δέχτηκε πρόσκληση από έναν πολύ πλούσιο πελάτη του μαγαζιού να τον συνοδεύσει σε δείπνο στο Auto Club, όπου θα μπορούσε να βρεθεί στην «ίδια θέση με την πιο

⁵⁹³ Ο.π., σ. 30.

انها واثقة من أنها ستصل إلى ما تريد

⁵⁹⁴ Rašād āl-šāmī, *al-šahṣiāt al-īahūdīāt fī Ādab Ihsān ‘adul quḏūs* (: Ο εβραϊκός χαρακτήρας στο έργο του Ihsān ‘adul quḏūs), Κάιρο, Εκδόσεις, Ketāb āl-helāl, 1992, σ. 56.

⁵⁹⁵ Ο.π., σ. 13

فإنها اختارت مهنة عاملة مانكير، وهي مهنة عادية في ظاهرها، ولكنها بذكاؤها الحاد كانت تدرك أن الاظافر هي مجرد أسلاك لكسب علاقات إجتماعية

⁵⁹⁶ Σχετικά με την επανάσταση του 1952, βλ.: ‘Abdelrahmān Āl-rāfi‘ī, *Ṭūrāt 23 iūliū 1952: Tarīḥna āl-qūmī fī sab ‘sanūāt 1952- 1959* (: Η επανάσταση της 23ης Ιουλίου 1952: Η εθνική μας ιστορία σε επτά χρόνια 1952-1959), Κάιρο, Εκδόσεις Dār āl-ma‘āref, 1989.

⁵⁹⁷ Για τις κοινωνικές τάξεις στην Αίγυπτο πριν την επανάσταση του 1952, βλ.: Āssīd Āziāt, *āl-benā āl-tabaqī ū āl-tanmīāt āl-siāsīāt fī āl-moḡtama āl-maṣrī: Derāsāt tārīḥīāt 1805-1952* (: Οι κοινωνικές τάξεις και η πολιτική ανάπτυξη στην αιγυπτιακή κοινωνία: Μια ιστορική μελέτη 1805-1952), Κάιρο, Εκδόσεις, Dar āl-ma‘āref, 1981. Βλ. επίσης, Ġalāl Āmīn, *Mā Ḥadaṭ lil maṣrīn: Tatūrāt āl-moḡtama āl-meṣrī fī neṣf qarn 1945-1995* (: Τι συνέβη στους Αιγύπτιους: Εξελιξείς στην αιγυπτιακή κοινωνία σε μισό αιώνα), Κάιρο, εκδόσεις āl-haī ‘āt āl-maṣrīāt āl- ‘āmāt, 1991.

πλούσια και αριστοκρατική Εβραία γυναίκα»⁵⁹⁸ Εντούτοις, οι γυναίκες της ανώτερης Εβραϊκής τάξης την αντιμετώπισαν με περιφρόνηση, κυρίως λόγω του επαγγέλματός της.⁵⁹⁹ Αυτό όχι μόνο δεν πτόησε την ηρωίδα, αλλά την πείσμωνσε ακόμα παραπάνω να υλοποιήσει τον στόχο της. Ταυτόχρονα, συνειδητοποίησε ότι η δουλειά της μανικιουρίστας δεν θα της επιτρέψει ποτέ να ανέλθει κοινωνικά, όσο και πλούσιοι να είναι οι πελάτες της, οι οποίοι μάλιστα την αντιμετώπιζαν ως υπηρέτρια στην έπαυλή τους.⁶⁰⁰

Εν συνεχεία, η Lucian αντιλήφθηκε ότι ούτε στους Χριστιανούς Αιγυπτίους μπορούσε να στηριχθεί, για να πετύχει τον στόχο της, παρά μόνο στους Μουσουλμάνους. Έτσι, χωρίς να χάνει χρόνο, δόθηκε σε έναν πλούσιο Αιγύπτιο της αριστοκρατικής τάξης, τον Abdurrahman Bik. Το γεγονός αυτό τη γέμιζε χαρά, όχι γιατί έτρεφε αισθήματα για τον νέο της σύντροφο, αλλά γιατί έβλεπε να πραγματοποιείται σταδιακά το όνειρό της για κοινωνική ανέλιξη⁶⁰¹. Ωστόσο, μετά από λίγο καιρό ο Abdurrahman Bik σταμάτησε να την επισκέπτεται, και αφού, όπως αναφέρει η ίδια, «πήρε το ελάχιστο σε σχέση με τη συνολική περιουσία του»,⁶⁰² αναζητεί το επόμενο θύμα της, διότι, όπως υποστηρίζει, «οι απανταχού Εβραίοι πρέπει να ζουν εξαρτώμενοι από μια δύναμη που τους παρέχει προστασία».⁶⁰³ Αυτή η θεώρηση παρουσιάζει τους Εβραίους ως περιθωριακά υποκείμενα που αναγκάζονται να προβούν σε οποιαδήποτε πράξη, ώστε να ενταχθούν στο κυρίαρχο κοινωνικό σύνολο. Έτσι, τα ίδια τα υποκείμενα αναγνωρίζουν την ταυτότητα του Άλλου που τους έχει αποδοθεί και προσπαθούν με κάθε τρόπο να την αναστρέψουν.

Έτσι, γύρω στο 1944, βρίσκει τον Shawkat Bik Zu-alfaqr. Βέβαια η Lucian γνώριζε ότι για να καρπωθεί τα πλούτη του έπρεπε να τον παντρευτεί, και για τον λόγο αυτό έπρεπε να καταστρώσει το σχέδιο της. Ωστόσο, ήταν πολύ σίγουρη «ότι θα πάρει

⁵⁹⁸ Ihsān 'adul quḏūs, *La tatrūnī huna waḥdī* (: Μη με αφήσετε εδώ μόνη), ό.π., σ. 14.

تضع رأسها بجانب رأس أرقى وأغنى امرأة يهودية

⁵⁹⁹ Ό.π., σ. 15.

ولاحظت وهي تدبر عينيها أن سيدات العائلات اليهودية يتجاهلنها ومن تلتقي بعينيها تنتظر عليها بتعال وكأنها تريد أن تقول لها أنها تعرف أنه ليست سوى عاملة مانكير

⁶⁰⁰ Ό.π., σ. 14.

وقد كان يتردد عليها ضمن زبائن رجال من هذا المجتمع اليهودي. ولكنهم كانوا يجلسون أمامها متعاليين، إنها ليست في مستواهم، إنها مجرد عاملة مانكير، حتى من كان يحاول منهم أن يصل إلى جسدها كان يحادثها كأنها خادمة في قصره يعرض عليها أن تتسلل من المطبخ بعد أن تنام سيدة القصر وتأتي إلى فراشه

⁶⁰¹ Raṣād āl-šāmī, *al-ṣaḥṣiāt al-iaḥūdiāt fī Ādab Ihsān 'adul quḏūs*, ό.π., σ. 204.

⁶⁰² Ihsān 'adul quḏūs, *La tatrūnī huna waḥdī* (: Μη με αφήσετε εδώ μόνη), ό.π., σ. 22.

وما أخذته لوسي لا يساوي شيئا من ثروته

⁶⁰³ Ό.π., σ. 68.

اليهودي في كل مكان يجب أن يعيش مستندا إلى قوة تحميه

αυτό που θέλει». ⁶⁰⁴ Συγκεκριμένα: α) αθόρυβα “τρύπωσε” μέσα στην καρδιά του Shawkat, β) κατάφερε να τον κάνει να εξαρτάται από αυτήν για οτιδήποτε, με αποτέλεσμα να την κάνει «διευθυντήρια των επιχειρήσεων του, οικονόμο του σπιτιού του, γραμματέα του». ⁶⁰⁵ γ) έμεινε από εκείνον έγκυος και δ) έγινε Μουσουλμάννα, αλλάζοντας το όνομά της σε Zainab. ⁶⁰⁶ Με αυτές τις μεθοδευμένες κινήσεις, τελικά, κατάφερε να πείσει τον Shawkat να την παντρευτεί.

Στην συνέχεια και χωρίς να χάσει χρόνο η Lucian, ζήτησε διαζύγιο από τον άντρα της. Εκείνος, αν και στην αρχή αρνήθηκε, μόλις κατάλαβε ότι ο γάμος αυτός θα του απέφερε κέρδη, αμέσως άλλαξε γνώμη. Ο συγγραφέας συνδέει την εξυπνάδα της Lucian με τις Εβραίες ηρωίδες των εβραϊκών ιστοριών, οι οποίες κατάφερναν, χρησιμοποιώντας την ομορφιά και την εξυπνάδα τους, να παγιδεύουν βασιλιάδες και κυβερνήτες, για να εξασφαλίζουν ασφάλεια και πλούτο στους Εβραίους. Έτσι, η Lucian, που πλέον ονομαζόταν Zainab, κατάφερε να υλοποιήσει το όνειρό της να ανέβει στα υψηλά κοινωνικά στρώματα πλούσια και ελεύθερη ⁶⁰⁷: πριν την επανάσταση του 1952 και πριν τη Μεταρρύθμιση της Γης ⁶⁰⁸ ο Shawkat πέθανε και η Zainab κληρονόμησε μια ολόκληρη περιουσία.

β) Μεταεπαναστατική φάση

Στο σημείο αυτό θα εξετάσουμε τα γεγονότα της ζωής της Zainab από το ξέσπασμα της επανάστασης του 1952 μέχρι και τον Οκτώβριο του 1973. Την περίοδο αυτή σημειώθηκαν τρεις πόλεμοι μεταξύ Αιγύπτου και Ισραήλ: ο πόλεμος του 1956, του Ιουνίου του 1967 και του Οκτωβρίου του 1973. Ας πάρουμε, όμως, τα πράγματα

⁶⁰⁴ Ο.π., σ. 10.

إنها واثقة من انها ستصل إلى ماتريد

⁶⁰⁵ Ο.π., σ. 24.

وبدأت تعود على أن يعتمد عليها في كل شيء... إنها مديرة أعماله وربة منزل وسكرتيرة وستكون زوجة

⁶⁰⁶ Ο.π., σ. 22-23.

⁶⁰⁷ Ihsān ‘adul quḏūs, *La tatrūkūnī huna wahdī* (: Μη με αφήσετε εδώ μόνη) ό.π., σ. 72.

⁶⁰⁸ Ο Αιγυπτιακός Αγροτικός Μεταρρυθμιστικός Νόμος είναι ένας νόμος που εκδόθηκε στην Αίγυπτο στις 7 Σεπτεμβρίου 1952, σαράντα πέντε ημέρες μετά την επανάσταση της 23ης Ιουλίου. Ο κύριος στόχος αυτού του νόμου ήταν η αναδιανομή της ιδιοκτησίας της γεωργικής γης στην Αίγυπτο σε μέγιστο 200 στρέμματα ανά πρόσωπο. Βλ. σχετικά: Moṣṭafa āl-ḡabalī, *Ṭūrāt 23 iūliū ūa āl-tanmīāt āl-zerā īāt* (: Η επανάσταση της 23ης Ιουλίου και η αγροτική ανάπτυξη), Κάιρο, Εκδόσεις āl-mostaqbal āl-‘arabī, 1987. Βλ. επίσης: Maḥmūd ‘adelfadīl, *Ṭūrāt 23 iūliū, qadāī āl-hāder ūa āl-mostaqb* (: Η επανάσταση της 23ης Ιουλίου. Παρόντα και μελλοντικά θέματα), Κάιρο, Εκδόσεις āl-mostaqbal āl-‘arabī, 1987.

με τη σειρά. Με την έκρηξη της επανάστασης του 1952, «φάνηκε ότι τα πάντα άλλαζαν, καθώς πραγματοποιήθηκε η Επανάσταση των Αξιωματικών».⁶⁰⁹

Η Zainab, αν και αρχικά ένιωθε φόβο και ανησυχία για τις επερχόμενες αλλαγές, γρήγορά ξαναβρήκε τον εαυτό της. Σκέφτηκε ότι ήταν απαραίτητο να αποκτήσει διασυνδέσεις με τους πιο ισχυρούς και ότι το καλύτερο θα ήταν να παραμείνει στην Αίγυπτο. Έτσι, έχοντας πάντα στο νου της ότι «οι Εβραίοι ζουν πάντα κάτω από την προστασία κάποιας δύναμης»,⁶¹⁰ αποφάσισε ότι πρέπει να βρει κάποιον άντρα να την προστατέψει. Αρχικά, σκέφτηκε το γαμπρό της, τον Aziz Radi, αλλά εκείνος «δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένας μέθυσος».⁶¹¹ Δεύτερος στο μυαλό της έρχεται ο γιος της, ο Khaled (ή αλλιώς Isaac), αλλά εκείνος αποφάσισε να πάει στο Παρίσι,⁶¹² με αποτέλεσμα να χάσει κάθε επαφή μαζί του.⁶¹³ Αφού η Zainab κατάλαβε ότι δεν θα μπορούσε να βρει το αντρικό στήριγμα που έψαχνε σε κάποιον μέλος της οικογένειάς της, αποφάσισε να ακολουθήσει τη δοκιμασμένη ήδη από τα προεπαναστατικά χρόνια τακτική, δηλαδή με όπλα την ομορφιά και την εξυπνάδα της να βρει έναν ισχυρό άντρα-προστάτη. Αρχικά, προσέγγισε τον αντισυνταγματάρχη Abdurrahman Ibrahim, αλλά μόλις πήρε από εκείνον αυτό που ήθελε, δηλαδή βοήθεια για την επίτευξη όσο το δυνατόν καλύτερης συμφωνίας για την πώληση των μετοχών της, στράφηκε στον Mahmoud Refat. Η Zainab ευτυχής, απολάμβανε στο έπακρο την ερωτική της σχέση.⁶¹⁴ Ωστόσο, μερικούς μήνες αργότερα ο Mahmoud Refat της αποκάλυψε πως

⁶⁰⁹ Ο.π., σ. 78.

كل شيء يتغير ، انطلقت ثورة الضباط

⁶¹⁰ Ο.π., σ. 76

إن اليهود يعيشون دائما في حماية

⁶¹¹ Ο.π., σ. 77.

ولكن عزيز لا يمكن أن يكون شينا. إنه لاشيء سوى سكير لايزال يحاول أن يتذوقها كطبق مزة بجانب الكأس حتى بعد أن تزوج ياسمين، ان ابنتها ياسمين أصبحت هي الأخرى تعتبره لاشيء، وكلتاها هي وابنتها بضمائه بين أصابعهما ويلعبان به.

⁶¹² Ο.π., σ. 88.

وفي أيام كان خالد قد استطاع أن يهرب العشرة الاف جنيه إلى الخارج واستطاع ان يسافر ، سافر هو وأبوه وزوجة أبيه وأخوه الذي ولد من أبيه، العائلة كلها سافرت، لا يمكن أن تعود. ثم جاءها خطاب من باريس إنه خطاب عادي ليس فيه جديد، مجرد الاطمئنان على الصحة والعافية، وقد وقعه باسم خالد أبو بكر عبدالله، لعله يحسب حساب الرقابة على البريد. ثم جاءها خطاب ثان لا شيء أيضا. وفي الخطاب الثالث قال لها أنه قرر السفر إلى نيويورك بعد أن وجد عملا هناك. وابتسمت ساخرة، لعله يباعد بينه وبينها حتى لا تفكر في السفر اليه في باريس. ومن يومها حتى النهاية لم يكتب لها، لم تصلها منه كلمة واحدة ، واستسلمت. انه لا يستطيع أن يكتب لها أو تسمع صوته وهو في اسرائيل

⁶¹³ Ας σημειωθεί ότι η Zainab δεν είχε και τόσο καλή σχέση και με τη Μουσουλμάνα κόρη της, την Hajer, η οποία ήταν συναισθηματικά διαλυμένη, λόγω του ότι η μητέρα της ήταν κάποτε Εβραία, ενώ και η άλλη κόρη της, η Yasmine, αποφασίζει να φύγει, όπως και ο αδελφός της, για τη Γαλλία, καθώς διατηρούσε ερωτική σχέση με μια φίλη της, κάτι που δεν μπορούσε να γίνει ανεκτό από τη συντηρητική αιγυπτιακή κοινωνία.

⁶¹⁴ Ο.π., σ. 93.

ولكنها تحس بفارق كبير وهي تعطي نفسها لمحمود رفعت عما كانت تحس به وهي تعطي نفسها لشوكت، فرق كبير بين طعم العشق وطعم الزواج، إن العشق مثر والزواج مريح، وانطلقت في صدرها فرحة مثيرة وهي تعطيه أكثر.

ήξερε ότι παλαιότερα ήταν Εβραία. Τότε, τα συναισθήματά της άλλαξαν απέναντί του και αποφάσισε να τερματίσει τη σχέση τους.⁶¹⁵

Μετά τον πόλεμο του 1956, οπότε τα στρατεύματα των Άγγλων, Γάλλων και Εβραίων αποσύρθηκαν από την Αίγυπτο, η Zainab αρνήθηκε να μεταναστεύσει, όπως πολλοί Αιγύπτιοι, και να εγκαταλείψει την περιουσία της. Βέβαια, ένιωθε ότι χρειαζόταν εκ νέου την αντρική προστασία, όπως ακριβώς τότε που παντρεύτηκε τον Shawkat. Έτσι, χωρίς να χάσει χρόνο, βρίσκει γρήγορα έναν νέο «άντρα-προστάτη»⁶¹⁶, τον «Ταξίαρχο Fahmi, έναν αξιωματικό από τους άντρες της Επανάστασης», για τον οποίο «[...] [ά]κουσε κάποτε ότι μια φορά υπήρξε διευθυντής του γραφείου του Υπουργείου Εσωτερικών, απ' όπου διοικούσε τη χώρα. Μετά έγινε Γενικός Διευθυντής της Εταιρείας Εθνικών Βιομηχανιών στην Αλεξάνδρεια, αλλά δεν γνωρίζει τι διοικούσε εκείνη την εποχή. Σίγουρα, όμως κάτι θα διοικούσε. Είναι αξιωματικός και όλοι οι αξιωματικοί διοικούν.»⁶¹⁷

Η Zainab, καθώς ήταν πλέον έμπειρη να παγιδεύει τους άντρες, δεν δυσκολεύτηκε να κάνει τον Ταξίαρχο Fahmi να την ερωτευτεί, έχοντας αποφασίσει ότι «τον ήθελε ως σύζυγο και όχι ως εραστή, γιατί μπορεί ο εραστής να της προσφέρει κρυφή προστασία, εκείνη όμως θέλει δημόσια προστασία. Προστασία απέναντι σε ό,τι μπορεί να συμβεί, όταν οι άνθρωποι λένε ότι είναι Εβραία, προστασία απέναντι στον πόλεμο, απέναντι στην κυβέρνηση, απέναντι στους ανθρώπους. Την προστασία που μόνο ο γάμος μπορεί να προσφέρει».⁶¹⁸

Τελικά, ο Ταξίαρχος Fahmi δέχεται να παντρευτεί τη Zainab με ανεπίσημο συμβόλαιο γάμου, με τον όρο να περνά δύο βράδια εβδομαδιαίως μαζί της και τα υπόλοιπα με την πρώτη του γυναίκα και τα παιδιά του. Όλα αυτά δεν είχαν καμία σημασία για αυτήν, αφού το μόνο που την ενδιέφερε να πετύχει ήταν η προστασία μέσα από το γάμο της.⁶¹⁹ Επιπλέον, η Zainab άρχισε να απολαμβάνει και τους υπόλοιπους

⁶¹⁵ Ο.π., σ. 95.

وبدأت تباعد عنه وتبعده عنها إلى أن وضعته في دولاب الذكريات، إنها قادرة دائما بذكاؤها على أن تبعد من تريد وتقرب من تريد.

⁶¹⁶ Rašād āl-šāmī, *al-šaḥṣiāt al-īahūdīāt fī Ādab Ihsān 'adul quḏūs*, ό.π., σ. 207.

⁶¹⁷ Ihsān 'adul quḏūs, *La tatrakūnī huna waḥdī* (: Μη με αφήσετε εδώ μόνη) ό.π., σ. 107.

ووجدت الرجل، العميد فهمي، إنه من ضباط الجيش ومن رجال الثورة، لا شك أنه من رجال الثورة. وقد سمعت أنه كان في يوم ما مديرا لمكتب وزير الداخلية. كان يحكم البلد، ثم أصبح يحكم شركة الصناعات الالهية في الاسكندرية كرئيس لمجلس الادارة، ولا ندري ماذا يحكم الان، ولا شك انه يحكم شيئا ما. إنه ضابط في الجيش وكل الضباط يحكمون

⁶¹⁸ Ο.π., σ. 107.

تريده كزوج لا كعشيق، فالعشيق قد يعطيها حماية خاصة، حماية فيما بينه وبينها، لكنها تريد من يحميها حماية عامة، يحميها مما يمكن أن يحدث لها عندما يقال أنها يهودية، يحميها من الحرب ومن الحكومة ومن الناس، حماية لا يمكن ان يوفرها إلا الزواج.

⁶¹⁹ Ο.π., σ. 108.

المهم أنها أصبحت تشعر بحماية. والناس من حولها يجسبون لها حسابا. إنها زوجة العميد فهمي

τους καρπούς αυτού του γάμου πέρα από την ασφάλεια, δηλαδή πλούτη, ανέσεις και λύσεις σε προβλήματα, όχι μόνο για αυτήν αλλά και για ολόκληρη την οικογένειά της, συμπεριλαμβανομένης και της οικογένειας του μακαρίτη άντρα της.

Επιπλέον, ο Fahmi βοήθησε και την Yasmine, την κόρη της Zainab, να ταξιδέψει στο Παρίσι, αφού «κανείς δεν επιτρέπεται να ταξιδέψει, χωρίς την άδεια του Αιγυπτιακού στρατού».⁶²⁰ Πρόβλημα, επίσης, είχε και η άλλη κόρη της Zainab, η Hajer, καθώς ο σύζυγός της αρνήθηκε να της δώσει διαζύγιο. Η Zainab ζήτησε τη βοήθεια του Fahmi, ο οποίος συνέλαβε τον άνδρα της Hajer και τον ανάγκασε να δεχτεί το διαζύγιο.

Ωστόσο, η Zainab με το πέρασμα του χρόνου χάνει το βασικό της όπλο —όσο κι αν προσπαθούσε να το κρατήσει ζωντανό—, δηλαδή τη σεξουαλικότητά της· μάλιστα υπέφερε από τη σκληρή συμπεριφορά του Fahmi,⁶²¹ μέχρι που εκείνος την εγκατέλειψε οριστικά.⁶²² Έτσι, η ηρωίδα επιστρέφει στη Mansouria, για να περάσει τις υπόλοιπες μέρες ζωής της. Με το ξέσπασμα του πολέμου, τον Οκτώβρη του 1973, η ηρωίδα βιώνει λόγω της διπλής της ταυτότητας (Εβραία – Μουσουλμάνα) έναν διαλυτικό διχασμό:

«έκλαιγε κάθε μέρα με τον ίδιο τρόπο που έκλαιγε σε κάθε πόλεμο χωρίς να γνωρίζει γιατί έκλαιγε. Ίσως να φανταζόταν το γιο της Isaac να σκοτώνει τον αδερφό του Medhet ή την κόρη της Yasmine να σκοτώνει την αδερφή της Hajer και πάθαινε σύγχυση, αφού δεν ήξερε ποιος θα νικούσε τον άλλο»⁶²³

Η ηρωίδα, λοιπόν, βιώνει πλέον την ταυτότητα του Άλλου σε διπλό βαθμό: είναι Εβραία και εκ του γνωστού στερεοτύπου αποτελεί περιθωριακό υποκείμενο, αλλά ταυτόχρονα είναι και μουσουλμάνα εξακτινώνει ακόμα περισσότερο την διαφορετική ταυτότητά

⁶²⁰ Ο.π., σ. 126.

منوع على الإنسان ان يسافر إلا بموافقة الجيش المصري، والحمد لله الجيش معنا في البيت

⁶²¹ Ο.π., σ. 136.

وقد وصلت إلى سن الخامسة والخمسين وهي لا تزال تحتفظ بكل أنوثتها وبكل حاجاتها إلى رجل في الفراش، إلى جسد يأخذ جسدها. وعندما كانت تمرض كانت تجمع حولها كل الأطباء ليعيدانها ليومي الأحد والأربعاء حتى أصبحت باقي أيامها ملكا للأطباء. بل أنها أحيانا كانت تستقبله وهي مريضة، تتألم فتخفي مرضها وتكتم ألامها وتقدم له أنوثتها.

⁶²² Ο.π., σ. 136.

أن فهمي يضيق هو الآخر، يهرب منها لينفرغ لزوجته وأولاده، وابتسمت في حسرة، هذا حقه، ولن تستطيع أن تسترده، ويجب أن تعترف إنها شاخت، أنها في الستين، لم يعد فيها ما يغيريه، ولم يبق فيها شيء يأخذها، حتى ثراوها الذي ينعم به أخذ منه ما يكفي.

⁶²³ Ο.π., σ. 173.

وسقطت تبكي كل يوم كعادتها في كل حرب دون أن تدري لماذا تبكي، ربما تتخيل أن ابنها ايزاك يقتل أخاه مدحت، أو تتخيل ابنتها ياسمين وهي تقتل اختها هاجر، وهي حائرة لا تدري من ينتصر على الآخر.

της. Αυτό, επομένως, έχει ως αποτέλεσμα να βρίσκεται σε μία αμφιθυμική κατάσταση και να εξωθείται ακόμα περισσότερο στα όρια της περιθωριακής της ταυτότητας.

Κεφάλαιο 8: Οι Εβραίοι στην Παλαιστίνη και η ίδρυση του Ισραήλ

8.1 Ο Σιωνισμός και το όραμα ίδρυσης εθνικού κράτους στην Παλαιστίνη

Ο Σιωνισμός, που έχει ως θεμελιώδη ιδεολογική θέση ότι όλοι οι Εβραίοι συνιστούν, όχι απλώς τους πιστούς της ίδιας θρησκείας, αλλά και τα μέλη ενός ενιαίου έθνους, συνέβαλε καθοριστικά στη δημιουργία του εβραϊκού οράματος για την ίδρυση εθνικού κράτους στην πάλαι ποτέ πατρίδα τους, στην Παλαιστίνη.⁶²⁴ Μια βασική προϋπόθεση για την υλοποίησή του ήταν η συγκέντρωση στην Παλαιστίνη όσο το δυνατόν περισσότερων Εβραίων από όλο τον κόσμο, οι οποίοι θα συγκροτούσαν το νεοσύστατο κράτος.⁶²⁵ Οι σιωνιστικές επιδιώξεις, όχι μόνο είχαν απήχηση σε ένα μεγάλο μέρος των διάσπαρτων ανά τον κόσμο Εβραίων, αλλά και έχαιραν της υποστήριξης των νικητών του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Έτσι οι συνθήκες ήταν πρόσφορες για τη δημιουργία και εδραίωση ενός Εβραϊκού Κράτους.⁶²⁶

Το γεγονός αυτό αφενός παρακίνησε πολλούς Εβραίους να επιστρέψουν στη γη της επαγγελίας, αφετέρου τους ώθησε να αγωνιστούν, ώστε να διεκδικήσουν ό,τι τους ανήκε. Χαρακτηριστικό της αποφασιστικότητας και της ισχυρής θέλησης των Εβραίων να επιστρέψουν, μετά από τόσους διωγμούς και συμφορές, στη γη των προγόνων τους είναι το ακόλουθο απόσπασμα από το *Μαουτχάουζεν* του Ιάκωβου Καμπανέλλη:

«Ξεχνάνε όμως κάτι ... Πως για μας τους Εβραίους δεν υπάρχει πια άλλη γη απ' τη γη των πατέρων μας· Ξεχνάνε πως για μας δεν υπάρχει παρά ένας δρόμος κι αυτόν το δρόμο θα τον περάσουμε, έστω κι αν χρειαστεί να περπατήσουμε πάνω στη θάλασσα ή να στερέψει για να μας κάνει πέρασμα. Ξεχνάνε πως καθένας από μας δεν είναι μόνος του, ξεχνάνε πως ο καθένας κουβαλά εδώ

⁶²⁴ Βλ. ενδεικτικά: Έντουαρντ Χ. Φλαννέρν, *Η αγωνία των Εβραίων: 2.300 χρόνια αντισημιτισμού*, ό.π., σ.149· Ρένα Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, ό.π., σ. 85· Έντγκάρ Μόρεν, *Ο νεωτερικός κόσμος και το εβραϊκό ζήτημα*, ό.π., σ. 168· Μαρία Βασιλικού, «Εθνοτικές αντιθέσεις στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου. Η περίπτωση του εμπρησμού στο Κάμπελ», ό.π., σ. 153-174.

⁶²⁵ Βλ. ενδεικτικά: Norman G. Finkelstrin, *Εικόνα και πραγματικότητα της ισραηλο-παλαιστινιακής διαμάχης*, ό.π., 2004· Ρίκα Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν: αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, ό.π., 2016· S. Friedlander, *Η ναζιστική Γερμανία και οι Εβραίοι*, (μετφρ.: Η. Ιατρού. Επιμ.: Ρ. Μπενβενίστ), Αθήνα, Πόλις, 2013· Ιακώβ Σιμπή-Καρίνα Λάμπσια, *Η ζωή απ' την αρχή. Η μετανάστευση των Ελλήνων Εβραίων στην Παλαιστίνη (1945-1948)*, Αθήνα, Αλεξάνδρα, 2010.

⁶²⁶ Για το σιωνιστικό όραμα της ίδρυσης εβραϊκού κράτους, βλ.: Dan Cohn-Sherbok, Aawoud El-Alami, *Ισραήλ και Παλαιστίνη: οι δυο όψεις του προβλήματος*, ό.π., σ. 128· Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949*, ό.π., σ. 54· Ilan Pappé, *Britain and the Arab-Israeli Conflict, 1948–1951*, ό.π., σ. 46.

μέσα την πίστη, τη θέληση, τον καημό και το όνειρο των γονιών του, των αδερφών του, των παιδιών του και των φίλων του. Αυτά δεν δολοφονήθηκαν στους θαλάμους των αερίων, ούτε κήκαν στα κρεματόριουμ! Αυτά είναι ιερή διαθήκη και κληρονομιά που την πήραμε βλέποντας τη φωτιά που τους έκαιγε, μυρίζοντας την τσίκνα από τα σώματά τους που καίγονταν, πατώντας πάνω στ' αποκαΐδια τους. Όχι πια, Άγγλοι, τώρα είμαστε κι εμείς αποφασισμένοι για όλα». ⁶²⁷

Εκτενή αναφορά στο όραμα της επιστροφής στη γη της επαγγελίας κάνει και η Λουκία Δέρβη στη νουβέλα *Ομπρέλες στον Ουρανό*, όπου σκιαγραφεί την ελπίδα και την προσμονή ενός καλύτερου αύριο μετά την κτηνωδία του Ολοκαυτώματος:

«[...] μπορείτε να πάτε στην Παλαιστίνη. Να δημιουργήσετε μαζί με τους άλλους δικό σας κράτος. Να ζήσετε ελεύθεροι. Ελεύθεροι. Θα σας βοηθήσουμε κι εμείς. Και τότε η Μαζάλ ξέσπασε σε κλάματα». ⁶²⁸

Για εκείνους που βίωσαν την αγριότητα της γενοκτονίας και έχασαν συγγενείς, η προοπτική του επαναπατρισμού απαλύνει κάπως τον πόνο, ως ένα βαθμό επουλώνει τις πληγές και γεμίζει την ψυχή των επιζώντων με την ελπίδα μιας νέας καλύτερης αρχής. Χαρακτηριστικά είναι όσα λέει η Ραχέλ, όταν συναντά τη Μαζάλ και τη Σάρα:

«έχουν γίνει τα πιο τρομερά εγκλήματα. Κανονική γενοκτονία. Είμαστε τυχεροί. Εγώ κι ο Έλι θα φύγουμε για την Παλαιστίνη.» Κι εκείνη την ώρα ταυτιστήκαμε μαζί της. Με την ελπίδα μιας καινούριας χώρας, μακριά απ' αυτό τον εφιάλτη. Έτσι – σε μια στιγμή – αποφασίστηκε. Θα πηγαίναμε στην Παλαιστίνη. Θα κάναμε μια καινούρια αρχή». ⁶²⁹

Έτσι το ενδεχόμενο επιστροφής στην Παλαιστίνη οπλίζει τους Εβραίους με υπομονή και καρτερικότητα, όπως φαίνεται από τα λόγια του Σίμου: «Οκτώ μήνες, σκέφτηκε ο Σίμος. Οκτώ μήνες για μια καινούρια ζωή. Αξίζει». ⁶³⁰

Βέβαια, η υλοποίηση των σιωνιστικών σχεδίων προϋπέθετε τον εκτοπισμό των Αράβων από τη γη της επαγγελίας των Εβραίων. Έτσι, ο πόλεμος δεν άργησε να

⁶²⁷ Ιάκωβος Καμπανέλλης, *Μαουτχάουζεν*, ό.π., σ. 213.

⁶²⁸ Λουκία Δέρβη, *Ομπρέλες στον Ουρανό*, ό.π., σ. 69 – 70.

⁶²⁹ Ό.π., σ. 71.

⁶³⁰ Ό.π., σ. 73.

ξεσπάσει, με αποτέλεσμα οι Εβραίοι από παθητικά θύματα του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου να γίνουν θύτες, ξεκινώντας έναν ολόκληρο πόλεμο. Φυσικά, αυτή η θεώρηση και η αντίληψη για τα αποτελέσματα που επέφερε η δημιουργία του Εβραϊκού κράτους στις περιοχές της Παλαιστίνης, εκεί δηλαδή όπου πλέον κατοικούσαν μουσουλμάνοι, δεν αναιρεί τη διαφορετικότητα από τους Εβραίους. Στο πλαίσιο του λογοτεχνικού κειμένου, οι Εβραίοι παραμένουν ο περιθωριοποιημένος Άλλος που αυτή τη φορά εξέχει από την κοινωνία, γιατί αναλαμβάνει τον ρόλο του θύτη.

Τα γεγονότα αυτά αποτυπώνει στο διήγημά του «Παραμύθι της κοιλάδας του Αρσίν» ο Ηλίας Βενέζης.⁶³¹ Πρωταγωνιστές του διηγήματος είναι δύο ποιητές, ο Εβραίος Σολομών Κρελ και ο Άραβας Χουσεΐν Μπεν Μπενάρες, οι οποίοι —σ’ ένα πρώτο επίπεδο— παρουσιάζονται ως εκφραστές των κυρίαρχων ιδεών του έθνους τους. Αναλυτικότερα, ο πρώτος αισθάνεται οραματικά ότι ακούει τις φωνές των κατατρεγμένων προγόνων του που τον ωθούν να ριχτεί την επόμενη μέρα στη μάχη κατά των Αράβων, για να έχουν οι μελλοντικές γενιές Εβραίων μια δική τους γη:

«Όλος ο Ισραήλ, όλοι οι πρόγονοι, όλοι οι κυνηγημένοι, οι περιπλανημένοι, οι τυραγνισμένοι, οι σφαγμένοι, οι σκοτωμένοι – όλοι οι άντρες κι οι γυναίκες και τα παιδιά της φυλής του που μαρτύρησαν, όλοι όσοι γίναν καπνός και στάχτη μες στα κρεματόρια και μες στους φούρνους – ξυπνούσαν μες στη νύχτα, πάνω απ’ την κοιλάδα του Αρσίν, αυτό το καλοκαίρι, έτος 1948, δέναν τις φωνές τους, γίνονταν φωνή μία. Κι η φωνή έλεγε στον Σολομών Κρελ: “Αύριο. Αύριο το πρωί.” [...] Αύριο το πρωί ο Σολομών Κρελ πρέπει να πολεμήσει με το ντουφέκι στο χέρι. Για τη γη των πατέρων του, για την εστία των προγόνων. Για να ‘χουν επιτέλους μια γη όλοι οι Σολομών Κρελ που θα ‘ρθουν αύριο. Για να ‘χει επιτέλους τη σκιά ενός δέντρου δικού, κατάδικου, η πιο γερή, η πιο δαιμονισμένη, η πιο ακατάβλητη φυλή των ανθρώπων».⁶³²

Από την άλλη, ο Χουσεΐν Μπεν Μπενάρες ακούει οραματικά «και αυτός τη φωνή των δικών του»,⁶³³ με αποτέλεσμα να ριχτεί και αυτός στη μάχη για να υπερασπιστεί τη γη των προγόνων του, κάτι που το έκανε όχι μόνο για τον εαυτό του,

⁶³¹ Ηλίας Βενέζης, «Παραμύθι της κοιλάδας του Αρσίν»: *Οι νικημένοι*, Αθήνα, Εστία, 1954, σ.115-118.

⁶³² Ό.π., σ. 115 – 116 .

⁶³³ Ό.π., σ. 117.

αλλά και για τους υπόλοιπους Άραβες, τόσο τους σύγχρονους του όσο και για τις επόμενες γενιές:

«Όλες τις [...] μέρες του τελευταίου καιρού άκουγε κι αυτός τη φωνή των δικών του τη φωνή της γης των πατέρων του. Την άκουγε και την προσκυνούσε. Έλεγε η φωνή για τον ιδρώ και για το αίμα που χύσαν σ' αυτή τη γη, αιώνες τώρα δουλεύοντάς την, οι πρόγονοί του. Αιώνες, από τότες που έφυγε ο Ισραήλ για ν' αρχίσει το καταπληκτικό ταξίδι του περιπλανώμενου πάνω στη σφαίρα. Το χώμα πια αυτό, έλεγε, η φωνή είχε γίνει δικό τους χώμα: το λιπάνανε με τα δάκρυα και με τα κόκκαλά τους, τους έδωσε τροφή και ζέστη. “Πώς θα φύγουμε απ' αυτή τη γη και πού θα πάμε; Θα μείνουμε εδώ, αλλιώς δε γίνεται. Θα χτυπηθούμε για να την κρατήσουμε. Γιατί αλλιώς σβήσαμε!” Αυτή τη φωνή άκουσε ο Χουσεϊν Μπεν Μπενάρες [...] πήρε ντουφέκι και πολεμούσε να υπερασπιστεί τη γη. Για τον εαυτό του. Και για τους Χουσεϊν Μπεν Μπενάρες που υπόφεραν σ' αυτή τη γη. Και γι' αυτούς που έμελλαν να 'ρθουν και να υποφέρουν.»⁶³⁴

Ενδιαφέρον, επίσης, παρουσιάζει το γεγονός ότι σε νεοελληνικά πεζογραφήματα παρουσιάζονται και οι σκέψεις που γεννά ο αραβοϊσραηλινός πόλεμος σε Έλληνες ήρωες, οι οποίοι ως εξωτερικοί παρατηρητές εμμέσως πλην σαφώς τοποθετούν στη θέση του θύτη τους Εβραίους και στη θέση του θύματος τους Άραβες. Για παράδειγμα, στο μυθιστόρημα της Μαργαρίτας Λυμπεράκη *Τα Ψάθινα Καπέλα*,⁶³⁵ το γεγονός ότι ο εν λόγω πόλεμος είχε ως βασικό αίτημα την απελευθέρωσης της γης της επαγγελίας οδήγησε την Κατερίνα (όταν ακούει από τη Ρουθ και ο πατέρας της ήταν σιωνιστές)⁶³⁶ να συνδέσει τους σιωνιστές με τους ιμπεριαλιστές σταυροφόρους που έκανε εκστρατεία με το πρόσχημα της απελευθέρωσης των Αγίων Τόπων.⁶³⁷

Επιπλέον στο μυθιστόρημα *Αλεξάνδρεια, στο Δρόμο των Ξένων*⁶³⁸ της Πέρσας Κουμούτση, το άκουσα της έναρξης του αραβοϊσραηλινού πολέμου (του 1948) αφενός

⁶³⁴ Ο.π., σ. 117.

⁶³⁵ Μαργαρίτα Λυμπεράκη, *Τα Ψάθινα Καπέλα*, Αθήνα, Εκδ. Καστανιώτη, 1995.

⁶³⁶ «“Ήταν σιωνιστής” [...] είπε με ύφος ονειροπόλο. [...] “Πίστευε δηλαδή πως οι Εβραίοι πρέπει να συγκεντρωθούν στην Παλαιστίνη, να την κάνουν πατρίδα τους και να ζήσουν εκεί. Να καλλιεργήσουν το χώμα της, να τη χτίσουν απ' την αρχή, λιθάρι, λιθάρι...” [...] “Και θέλησε κι ο ίδιος να πάει να σκάψει τη γη της Παλαιστίνης μαζί με τους νέους κι ήτανε τότε εξήντα χρονών. Άφησε το κατάστημα που είχε στην Αγγλία [...] Εξαντλήθηκε όμως και πέθανε” [...] “Κι εγώ είμαι σιωνίστρια” είπε η Ρουθ’»: Μαργαρίτα Λυμπεράκη, *Τα Ψάθινα Καπέλα*, ό.π., σ. 257 – 258.

⁶³⁷ Ο.π., σ. 262.

⁶³⁸ Πέρσα Κουμούτση, *Αλεξάνδρεια, στο Δρόμο των Ξένων*, Αθήνα, Εμπειρία Εκδοτική, 2003.

αφήνει αποσβολωμένη την τρομοκρατημένη Περσεφόνη, αφετέρου κάνει τον Δανιήλ να δηλώσει ότι αυτό «είναι ένα από τα πιο οδυνηρά πλήγματα που δέχτηκε ποτέ ο αραβικός κόσμος»:

«“Ο πόλεμος που ξέσπασε είναι ένα από τα πιο οδυνηρά πλήγματα που δέχτηκε ποτέ ο αραβικός κόσμος” της είπε ο Δανιήλ με μια παράξενη έκφραση, μόλις οι ειδήσεις στο ραδιόφωνο τελείωσαν και ο σταθμός άρχισε να εκπέμπει πένθιμη μουσική [...] Το ραδιόφωνο τους είχε μόλις ανακοινώσει την κήρυξη του πολέμου στην Παλαιστίνη μετά την επίσημη δήλωση των Εβραίων εποίκων για τη δημιουργία ξεχωριστού κράτους στην περιοχή. “Από εδώ κι εμπρός το πολιτικό προσκήνιο στη Μέση Ανατολή αλλάζει ριζικά και οι συνέπειες θα είναι ολέθριες [...] ο φανατισμός και η αλαζονεία θα είναι πάντα οι αιώνιοι εχθροί της ανθρωπότητας [...] ο δογματισμός και η μισαλλοδοξία πάντα θα οδηγούν σε εξτρεμιστικές λύσεις όπως είναι ο πόλεμος.”»⁶³⁹

Οι πρώτες στη σειρά από τις ολέθριες συνέπειες που προβλέπει ο Έλληνας γιατρός, δεν αργούν να εκδηλωθούν:

«Οι προβλέψεις του Δανιήλ επιβεβαιώθηκαν πολύ πιο γρήγορα απ’ ό,τι υπολόγιζε η Περσεφόνη. Και δεν άγγιξαν μόνο τον ευρύτερο χώρο της Μέσης Ανατολής [...], αλλά επηρέασαν ακόμα και τον μικρόκοσμο της Αλεξάνδρειας. Σε λίγες μόνο μέρες μετά την κήρυξη του φρικτού πολέμου, πολλοί άνθρωποι άρχισαν να εγκαταλείπουν τα σπίτια τους και τις επιχειρήσεις τους. Εν ριπή οφθαλμού η εβραϊκή παροικία εξαφανίστηκε από προσώπου γης, τα σπίτια άδειασαν και οι επιχειρήσεις τους εκποιήθηκαν όσο όσο ή μεταβιβάστηκαν με εσπευσμένες και πρόχειρες διαδικασίες στα χέρια Ελλήνων, Αρμενίων και Αιγυπτίων επιχειρηματιών. [...] Την ημέρα που η οικογένεια του Ισαάκ φόρτωνε τα υπάρχοντά της στο αυτοκίνητό της, η Βασιλική στάθηκε με δακρυσμένα μάτια στο δρόμο για να αποχαιρετήσει τους γείτονές της, τους γείτονες μιας ολόκληρης ζωής. [...] Όχι, δεν ήταν εύκολο [...] Οι περισσότεροι από τους Εβραίους πάροικους μετανάστευσαν στο νεοσύστατο κράτος του Ισραήλ. [...] Είχαν για άλλη μια φορά παγιδευτεί στη δίνη ενός πολέμου που δεν ήξερε κανείς που θα καταλήξει.»⁶⁴⁰

⁶³⁹ Ο.π., σ. 207 – 208.

⁶⁴⁰ Ο.π., σ. 209-10.

Ένα «γιατί»⁶⁴¹ βασανίζει την Περσεφόνη που το μυαλό της δεν μπορεί να χωρέσει τη φρίκη του νέου πολέμου· όμως ο Δανιήλ της λέει πως είναι μάταιο να «προσπαθήσ[ει] να αναζητήσ[ει] τη λογική στον παραλογισμό του πολέμου».⁶⁴²

8.2 Ο εβραϊκός αποικισμός στο Ισραήλ και το σύγχρονο γκέτο

Μετά το 1948, οι Εβραίοι άρχισαν να μεταναστεύουν από την Αίγυπτο και άλλες αραβικές χώρες στο Ισραήλ. Βέβαια, οι εβραϊκοί οικισμοί είχαν ιδρυθεί δεκαετίες πριν το 1948. Ο αποικισμός είναι μέρος ενός δυτικού αποικιακού φαινομένου· έτσι «οι Εβραίοι ίδρυσαν ένα σύγχρονο γκέτο στην Παλαιστίνη».⁶⁴³ Ο Sameeh Alqasem διαφοροποιεί το νέο από το παλιό γκέτο:

«Το σύγχρονο γκέτο, όπου ζει ο Roti με την πλειοψηφία του ισραηλινού έθνους, είναι μια νέα μορφή γκέτο που δημιουργήθηκε από τη Σιωνιστική ηγεσία που τους στοίβαξε εκεί μέσα. Οι Ισραηλινοί ζούσαν σε καραντίνα όπου τα γεγονότα συγκαλύπτονταν και η αντικειμενικότητα ήταν μύθος»⁶⁴⁴

Ο εβραϊκός αποικισμός έχει θεματοποιηθεί σε αρκετά αραβικά λογοτεχνικά έργα. Καταρχάς, ο Fathi Ghanim (1924-1999) στο μυθιστόρημα *Η ιστορία του Ahmed και του Dawood* (1989) παρουσίασε την εικόνα του Ευρωπαίου Εβραίου αποίκου που γλίτωσε από τους Ναζί και πήγε στην Ιερουσαλήμ για να μετατραπεί σε “λιοντάρι” που θα προξενούσε τον τρόπο στο λαό της Παλαιστίνης.⁶⁴⁵ Ο αφηγητής στοιχειοθετεί εικόνες για την εισροή μεταναστών από τη Γερμανία, Πολωνία και Ρωσία καθώς και τη συμβολή τους στην ίδρυση των κοινοτήτων kibbutz.

Το μυθιστόρημα παρουσιάζει τις διάφορες μεθόδους που ακολούθησαν οι άποικοι στην προσπάθειά τους να πάρουν τη γη από τους Άραβες. Άλλες μέθοδοι είναι νόμιμοι, για παράδειγμα όταν αγοράζουν εκτάσεις γης από τους Άραβες, και άλλες

⁶⁴¹ Ό.π., σ. 210.

⁶⁴² Ό.π., σ. 209 – 210.

⁶⁴³ ‘Abd el- ūhāb al-Mīṣīrī, *Al- ‘aīdūlūḡīāt al- ṣhīūnīāt* (: Η Σιωνιστική ιδεολογία), Β΄ τόμος, ό.π., σ. 402.

⁶⁴⁴ Samīh al-Qāṣīm, *al- ṣūrāt al- ‘hīrāt fī al- ‘lbūm* (: Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ), ό.π., σ. 397-398.

⁶⁴⁵ Στο διάστημα από τον Ιούλιο 1947 έως τον Ιούνιο 1949, μετανάστευσαν στην Παλαιστίνη 200.000 Εβραίοι. Βλ. σχετικά: Ρίκα Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν: αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, ό.π., σ. 123· Ρένα Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, ό.π., σ. 85, 187. Βλ. επίσης: Μαρία Βασιλικού, «Εθντικές αντιθέσεις στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου. Η περίπτωση του εμπρησμού στο Κάμπελ», ό.π., σ. 153-17, και Εντγκάρ Μορέν, *Ο νεωτερικός κόσμος και το εβραϊκό ζήτημα*, ό.π., σ. 167.

αθέμιτες, όταν για παράδειγμα βάζουν Εβραίες να κοιμούνται με Άραβες με σκοπό να τους εκβιάσουν στη συνέχεια. Οι Ισραηλινοί που αγόραζαν γη είχαν Γερμανικό ή Ρωσικό διαβατήριο, ενώ οι ηλικιωμένοι συνήθιζαν να δίνουν στους Εβραίους μεγάλα κομμάτια γης δωρεάν. Έτσι, αναπτύχθηκαν στενές σχέσεις ανάμεσα στους πλούσιους Εβραίους και τους μεγάλους Άραβες ιδιοκτήτες γης. Οι πρώτοι Εβραίοι άποικοι ήταν άνθρωποι που ήρθαν με σκοπό την αγορά γης και ήταν διατεθειμένοι να πληρώσουν σε μετρητά. Μάλιστα, τα ποσά που σκόπευαν να ξοδέψουν ήταν μεγαλύτερα από ό,τι θα μπορούσε να φανταστεί ο οποιοσδήποτε Παλαιστίνιος. Οι νέοι Εβραίοι ιδιοκτήτες ήρθαν “ουρανοκατέβατοι” στο χωριό, για να αγοράσουν γη και να τοποθετήσουν δεξαμενές νερού της σκεπές των σπιτιών, ώστε να εξασφαλίσουν προμήθειες. Ο πατέρας του Ahmad συνήθιζε να φτιάχνει τέτοιες δεξαμενές για μεγάλα χρηματικά ποσά. Οι Ευρωπαίοι που έφταναν στον οικισμό, εικονοποιούνται να φέρουν μεγάλα όπλα και να φορούν καπέλο, έτσι ώστε καθένας τους να είναι σαν το διάβολο, που έχει μαζί του πυρίτιδα, καπέλα και όπλο.⁶⁴⁶

Φαίνεται ότι οι Εβραίοι ήρθαν οπλισμένοι, ενώ η παρομοίωση («σαν το διάβολο») συμβάλλει στην αρνητική σκιαγράφησή τους και βρίσκεται στον αντίποδα της πίστης των Εβραίων, δηλαδή ότι δρουν βάσει της πραγματικής τους φύσης, η οποία είναι αυτή του υιού του εκλεκτού λαού του Θεού. Στο μυθιστόρημα περιλαμβάνονται σκηνές με γυναίκες στρατιωτικούς που κρατούν μαχαίρια γεμάτα αίμα, με φορτηγά που υψώνουν τη σημαία, με πολυβόλα και με στρατιωτικές εκπαιδεύσεις στους οικισμούς.

Το εν λόγω μυθιστόρημα του Fathi Ghanim και αντίστοιχα άλλων Παλαιστινίων συγγραφέων, αναφέρεται σε βασικές σιωνιστικές αρχές, πάνω στις οποίες ιδρύθηκε το Ισραήλ. Τα κεντρικά πρόσωπα του έργου είναι η Sara και ο αδελφός της, ο Dawood. Είναι Ανατολίτες Εβραίοι, που γεννήθηκαν και ζούσαν στη Παλαιστίνη. Η Sara από μικρή αγαπά τη μουσική, ξεχωρίζει για της αρετές και την αγνότητά της· είναι ερωτευμένη με τον Ahmed, έναν Άραβα νεαρό, τον οποίο επιθυμεί να παντρευτεί. Ο Dawood, χαρακτηριστικό δείγμα των Εβραίων της Παλαιστίνης, είναι ο καλύτερος φίλος του Ahmed, ο οποίος αντίστοιχα αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα των Αράβων της Παλαιστίνης. Έτσι η πορεία της σχέσης των δύο νέων

⁶⁴⁶ Fathī Ġānīm, *Aḥmad ūā Dāwūd*, ό.π., σ. 10

αντανακλά της σχέσεις Εβραίων και Αράβων της Παλαιστίνης. Οι δυο ήρωες στην αρχή του έργου παρουσιάζονται να είναι φίλοι από παιδιά:

- Ποιοι είστε; (ρώτησε ο αστυνόμος)
- Είμαι Άραβας (απάντησε ο Ahmed)
- Και εγώ είμαι Εβραίος (απάντησε ο Dawood γρήγορα)
- Γιατί είστε μαζί τότε; (ρώτησε ο αστυνόμος γελώντας), μήπως είστε φίλοι;
- Ναι, (απαντήσαν ταυτόχρονα).⁶⁴⁷

Για τον λόγο αυτό ο Ahmed αρνείται να δείχτει ότι ο Dawood φέρει την παραμικρή ευθύνη για την εκτόπιση των Αράβων από την Παλαιστίνη. Μάλιστα, υποστηρίζει με βεβαιότητα ότι, αν βρισκόταν ο Dawood στο χωριό, δεν «θα επέτρεπε στους Εβραίους μετανάστες να σφάξουν τον πατέρα, τη μάνα και τα αδέρφια του».⁶⁴⁸ Ο Ahmed βασίζει την άποψή του αυτή στο κοινό παρελθόν και τη φιλία του με τον Dawood. Άλλωστε τους δύο φίλους συνδέει η Sara.⁶⁴⁹ Ο Ahmed θεωρεί ότι είναι τόσο δεμένος με τον φίλο του και με την αγαπημένη του, ώστε να φαντάζεται τον εαυτό του και την Sara ως ένα πρόσωπο που ζει στο ίδιο μέρος και έχει τα ίδια όνειρα, γι' αυτό και αποκλείει τη συμμετοχή της Sara και του αδελφού της στη δολοφονία των γονέων του: «μήπως η Sara βρίσκεται εκεί ανάμεσα στα κορίτσια; Μήπως είναι αυτή που κρατά το στιλέτο που στάζει αίματα; Όχι, δεν μπορεί να είναι, οι γονείς της δεν θα επιτρέψουν κάτι τέτοιο».⁶⁵⁰ Η περίοδος της στενής φιλίας και σχέσης του Ahmed με τον Dawood και την Sara αποδίδει στο μυθιστόρημα τη σχέση των Αράβων με της Εβραίους πριν την εμφάνιση του Σιωνισμού στην Παλαιστίνη.

Λίγα χρόνια μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο ήρθαν στο χωριό του Ahmed και του Dawood κάποιες εβραϊκές οικογένειες από τη Γερμανία. Ανάμεσα της Εβραίους μετανάστες είναι η Ρωσίδα Εβραία Rachel που την έφεραν στην Παλαιστίνη οι σιωνιστές με το στόχο να εκπαιδεύσει της Εβραίες της Παλαιστίνης. Εξαρχής, η

⁶⁴⁷ Ο.π., σ. 42-43.

- من أنتما؟
- أحببت بسرة: أنا عربي
- فصاح داوود: وأنا يهودي
وضحك الرجل بصوت عالي وهو يسألنا:
- ما الذي جمعكما؟ هل أنتما أصدقاء؟
- أجبنا في صوت واحد: نعم

⁶⁴⁸ Ο.π., σ. 9.

فإذا كان داوود موجودا فلا أظن أنه يسمح ببيع أبي وأمي وأخوتي

⁶⁴⁹ Ο.π., σ. 9.

كانت بيني وبين داوود حياة . لنا مغامراتنا، فكان يتقدم فأراه وأرى في خيالي شقيقته ساره

⁶⁵⁰ Ο.π., σ. 9.

أكون سارة بين الفتيات، أكون تلك التي تمسك بالخنجر يقطر دما. لا، إن أمها فورتيبيه وأبوها شالوم لن يسمحا بذلك

Rachel κατηγορεί την Sara, διότι η τελευταία, μόλις την είδε να περπατά στο δρόμο με άγνωστους άνδρες, έκρυψε το πρόσωπο της με τα χέρια της. Η ίδια η Sara λέει στον Ahmed ότι το έκανε, επειδή η Rachel περπατούσε με άσεμνο ντύσιμο στο δρόμο.⁶⁵¹ Μιλάει στον Ahmed με επικριτικά λόγια για τη συμπεριφορά των κοριτσιών των μεταναστών Εβραίων, καθώς και για τον τρόπο με τον οποίο αυτά μιλούν της άνδρες. Θεωρεί πως είναι κοπέλες χωρίς αρχές, που νοιάζονται μόνο για την εξωτερική ομορφιά, ώστε να αρέσουν της άνδρες και να ικανοποιούν τις σεξουαλικές τους ορέξεις. Μάλιστα η Sara δηλώνει ότι προτιμά το θάνατο παρά να πλαγιάσει με έναν άνδρα που δεν είναι ο σύζυγός της, ενώ πηγαίνει μόνο με τη συνοδεία του Ahmed για να τραγουδήσει στο σπίτι της γερμανικής οικογένειας, χωρίς όμως να της αρέσει η δυτική μουσική.⁶⁵² Βέβαια, η συμπεριφορά των μεταναστών Εβραίων κοριτσιών που ήρθαν από την Ευρώπη, δεν ήταν αποδεκτή, όχι μόνο από την Sara, αλλά και από γηραιότερες ανατολίτισσες Εβραίες, όπως από την Om Sara, τη μητέρα της Sara.

Η συντηρητική στάση⁶⁵³ της Sara τράβηξε την προσοχή της Rachel, η οποία αναφέρεται ειρωνικά σ' εκείνην:

«κοιτάτε πώς στέκεται μακριά από εμάς [...] έτσι έχουν συνηθίσει σε αυτές της χώρες, να είναι οι άνδρες απομονωμένοι από της γυναίκες [...] οι κοπέλες πρέπει να είναι φυλακισμένες στο χαρέμι της Ανατολής. Αυτό το πράγμα πρέπει να αλλάξει».⁶⁵⁴

Με αφορμή την Sara, η Rachel, η μετανάστρια που ήρθε από την Ευρώπη, συγκρίνει τις γυναίκες της Ανατολής με εκείνες της Δύσης. Ασκεύει κριτική στις Εβραίες κοπέλες και τις επιπλήττει για τις πράξεις τους, τη συμπεριφορά τους και την εμφάνισή τους, με πολύ υποτιμητικό τόνο: «αυτές οι κοπέλες δεν έχουν τίποτε άλλο στο μυαλό τους παρά την προσμονή για έναν σύζυγο»⁶⁵⁵. Στόχος της Rachel ήταν να αλλάξει τις αξίες και την κοσμοθεωρία των Εβραίων της Ανατολής και κυρίως των γυναικών. Η Rachel εκφράζει την άποψη των Ασκεναζίτων, που βλέπουν τους Εβραίους

⁶⁵¹ Ο.π., σ. 36.

⁶⁵² Ο.π., σ. 35.

⁶⁵³ Βλ.: Maḥmūd Ḥmīdāt, *al-ṣaḥṣiāt al-falastīniāt fī al-qeṣāt al-kaṣīrāt* ό.π., σ. 96, 97

⁶⁵⁴ Fathī Ġānīm, *Aḥmad ūā Dāwūd*, ό.π., σ. 36

انظروا كيف تقف مبتعدة... هكذا تعودوا في هذه البلاد، الرجال منعزلون تماما عن النساء... البنات مفروض عليهن الحبس في سجن حريم الشرق، وهذا لا بد من تغييره.

⁶⁵⁵ Ο.π., σ. 36.

هؤلاء الفتيات ليس لديهن شيء في أذهانهن سوى انتظار الزوج

Σεφαρδίτες, ως κατώτερους.⁶⁵⁶ Επιπλέον, παρατηρούμε ότι η γυναίκα αυτή συμβάλλει στην εφαρμογή των σιωνιστικών σχεδίων επί αραβικού εδάφους, κάτι που προσπαθεί να πετύχει εκπαιδεύοντας τις ανατολίτισσες Εβραίες⁶⁵⁷.

Εδώ θα πρέπει να αναφερθεί ότι οι μετανάστες Εβραίοι εκείνης της περιόδου μπορούν να διακριθούν σε 3 κατηγορίες: εκείνοι που μετανάστευσαν μόνο για την περιπέτεια, εκείνοι που έφευγαν από την κόλαση της Δύσης και από τη ναζιστική τυραννία, εκείνοι που πίστευαν ότι οι Εβραίοι πρέπει να επιστρέψουν στη γη των προγόνων τους, στη γη της επαγγελίας.⁶⁵⁸ Με βάση την έως τώρα ανάλυση του μυθιστορήματος, προκύπτει ότι Rachel ανήκει στην τρίτη κατηγορία. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο λέει στην Sara: «είσαι τυχερή που γεννήθηκες εδώ [...] οι άλλοι πληρώνουν τη ζωή τους για να φτάσουν στη γη αυτή».⁶⁵⁹

Η Sara, όπως κι όλοι οι Εβραίοι του χωριού, αναγκάζεται να εργάζεται στο κιμπούτς, για να μην τους διώξουν οι Ισραηλινές Δυνάμεις. Εκεί της γίνεται πλύση εγκεφάλου εναντίον των Αράβων. Συγκεκριμένα, διδάσκεται ότι η επιβίωση της εβραϊκής φυλής εξαρτάται από την εξαφάνιση των Αράβων, οι οποίοι είναι εγκληματίες και κλέφτες. Αυτό έχει ως συνέπεια η Sara να αρχίζει να επηρεάζεται από τη Rachel και να αναθεωρεί τις απόψεις της: έτσι μια μέρα αναφέρει στον Ahmed:

«συνάντησα μια γυναίκα που δεν μοιάζει με τις γυναίκες της χώρας μας. Μια γυναίκα που δεν δέχεται την υποταγή, ούτε φοβάται τους άνδρες. Δεν είναι ένα κόμματι κρέας που περιμένει να το αρπάξει και να το μασάει ο άνδρας ή να το φτύνει όποτε θέλει [...] μία γυναίκα που δεν είναι σιωπηλή και απονεμομένη, αλλά αγωνίζεται για να αλλάξει το περιβάλλον της».⁶⁶⁰

Τα σχόλια της Sara για αυτό που τους μαθαίνει η Rachel, αποδίδουν τους ρόλους που ήταν προνόμιο των ανδρών, αλλά πλέον αναλαμβάνουν οι γυναίκες:

«Είναι σοβαρή, θέλει να μας μαθαίνει τις δουλειές των ανδρών [...] φαντάσου [...] ακόμη μέχρι και την αγροτική φρουρά [...] και οι ανατολίτισσες θα

656 Για τη θέση της γυναίκας στο Ισραήλ, βλ.: Lionel Tiger, Joseph Shepke, *Women in the Kibbutz*, Νέα Υόρκη, 1975.

657 Mahmūd Ḥmīdāt, *āl-šahṣiāt āl-falasṭīniāt fī āl-qeṣāt āl-kaṣīrāt* ό.π., σ. 97.

658 'Abd el- ūhāb al-Mīṣīrī, *Al- 'aīdūlūḡiāt al- ṣhīūniāt* (: *Η Σιωνιστική ιδεολογία*), τόμος Β', ό.π., σ. 457

659 Fathī Ġānīm, *Aḥmad ūā Dāūūd*, ό.π., σ. 63.

كفاك حظاً أنك ولدت هنا ... فغيرك يدفع حياته ثمناً للوصول لهذه الأرض.

660 Ό.π., σ. 63.

نساء بلدنا لا تعرف الخضوع ولا تخشى الرجال، ليست كومة من اللحم والشحم في انتظار رجل ينهشها، أو يلفظها كما يشاء... امرأة تريد أن تغير ما حولها، ليست صامتة منعزلة.

εγκαταλείπουν την κουζίνα χάρη στην καλλιέργειά των λαχανικών που θα τα χρειάζονται μετά στην κουζίνα. Θα καλλιεργούν τα χωράφια και θα μαζεύουν τους καρπούς, και θα εκπαιδευτούν στα όπλα για να φυλάσσουν τα χωράφια.»⁶⁶¹

Η Rachel ανέλαβε προσωπικά το καθήκον της στρατολόγησης των Εβραίων κοριτσιών, ώστε να εργαστούν σε όλους τους οικισμούς και τα αγροκτήματα, αλλά και για να μάθουν να χρησιμοποιούν όπλα και να επιτίθενται με μαχαίρια. Η Rachel προσπάθησε να αλλάξει τη στερεότυπη εικόνα της ανατολίτισσας Εβραίας, απομακρύνοντάς την από την οικιακή ζωή και τις δουλειές του νοικοκυριού. Η προσπάθεια της ηρωίδας να μεταβάλει την στερεοτυπική εικόνα αποτελεί διεύρυνση της ταυτότητας του Άλλου που έχει αποδοθεί στους Εβραίους και δη στην ανατολίτισσα Εβραία. Ταυτόχρονα, λοιπόν, η στερεοτυπική εβραϊκή εικόνα αλλά και η στερεοτυπική εικόνα της γυναίκας έναντι στην ανδρική κυριαρχία⁶⁶² που απαντούν πάνω στην ηρωίδα τίθενται υπό διαμόρφωση από τις προσπάθειές της, οι οποίες εν τέλει είναι επιτυχείς.

Αξιοσημείωτο είναι ότι η Sara, μετά από την ολοκλήρωση της εκπαίδευσής της στο κιμπούτς, εντάσσεται στις Ισραηλινές Ένοπλες Δυνάμεις και έτσι επιστρέφει ξανά στο χωριό της, για να συμβάλει με τη στρατιωτική της ομάδα στη διαδικασία απέλασης των Αράβων από τα σπίτια τους. Αξίζει να σταθούμε στην πρώτη συνάντησή της με τον Ahmed, μετά από την επιστροφή της από το κιμπούτς. Η Sara έχει αλλάξει εντελώς αντιλήψεις, είναι δυναμική, ειρωνική και αποστρέφεται τον παλιό Άραβα αγαπημένο της, με τον οποίο παλαιότερα αισθανόταν μονάχα ασφάλεια:

«να σε παντρευτώ [...] όχι [...] είναι αδύνατο [...]. Δεν ξέρω γιατί [...] μάλλον δεν θα νιώθω ασφαλής μαζί σου [...] δεν θα σε παντρευτώ διότι είμαι μπερδεμένη [...] το ζήτημα δεν είναι η θρησκεία [...] τα παιδιά ούτως ή άλλως θα είναι τα δικά μου [...] δεν παίζει ρόλο ποιος είναι ο πατέρας, εφόσον θα βγουν από την κοιλιά μου».⁶⁶³

⁶⁶¹ Ο.π., σ. 65.

إنها جادة تريد أن تعلمنا أعمال الرجال... تصور... حتى حراسة المزرعة. والشرقيات سوف يخرجن من المطبخ لزراعة الخضروات التي يحتجن إليها في المطبخ. وسوف يفلحن الأرض ليجنين الخضروات والفاكهة، وسوف يتدربن على السلاح لحراسة الأرض.

⁶⁶² Βλ. υποκεφάλαιο 1.3 της παρούσας διατριβής.

⁶⁶³ Ο.π., σ. 53- 54.

أتزوجك... لا... مستحيل... لماذا؟! لا أدري... لن أطمئن أبدا معك... لن أتزوجك لاني حائرة لا ليس الأمر بهم من ناجية الدين فأولادي ملكي... أنهم يخرجون من بطني.

Επίσης, η Sara, ενώ παλαιότερα δεν έδινε σημασία στην εξωτερική εμφάνιση, τώρα υπερηφανεύεται με υπεροπτικό τρόπο για την ομορφιά της· έτσι πιστεύει ότι:

«καμία πάνω στη γη δεν της μοιάζει στην ομορφιά [...] είναι το πρωτότυπο της ομορφιάς [...] έχει τα πιο όμορφα μαλλιά, τα πιο όμορφα μάτια, τα πιο όμορφα χέρια, τα πιο όμορφα πόδια, και το πιο όμορφο στήθος». ⁶⁶⁴ Και ότι: «έχει θεϊκή ομορφιά [...] πάντα ξεχωρίζεται σε οποιαδήποτε κοινό για την ομορφιά της, η παρούσα της πειράζει στους παρόντες [...] νιώθει ότι έχει ένα πολύ νόστιμο σώμα, και ότι η μύτη της κοιτά μόνο προς τα πάνω». ⁶⁶⁵

Η Sara έχει πλέον γίνει απελευθερωμένη γυναίκα και κυνικά ζητάει από τον Ahmed να συνευρεθούν σεξουαλικά. Εκείνος σαστισμένος αρνείται λέγοντας της ότι είναι ζήτημα τιμής, ότι την αγαπά και ότι θα προτιμούσε να γίνει αυτό με τον σωστό τρόπο. Η Sara ξεσπά σε γέλια· του απαντά: «τιμή; Αν με ήλθες πραγματικά, όπως το λες, θα με έχεις, έστω με την βία [...] έλα [...] έλα και πάρε όσο θες, χωρίς να χαλάσεις το ωραίο μου σώμα». ⁶⁶⁶ Έπειτα, «τράβηξε τον Ahmed, έκλεισε τα μάτια της, και εξάπλωσε γυμνή στο πάτωμα». ⁶⁶⁷ Η Sara είναι έτοιμη έτσι να απελευθερωθεί, όπως πιστεύει, από το τελευταίο δεσμό της με το ανατολικό παρελθόν της. Η ίδια που είχε χαρακτηρίσει τη Γερμανίδα εβραία άσεμνη κοπέλα, διότι της ήταν πολύ δύσκολο να προφέρει τη λέξη πόρνη, τώρα γελά, όταν ακούει τον Ahmed να της λέει ότι με αυτό που κάνει μοιάζει με τις πόρνες. ⁶⁶⁸

Εξάλλου, η Sara, που πριν πάει στο κιμπούτς αγαπούσε τον Άλλο (τον Άραβα, τον μουσουλμάνο) και ενώ χρησιμοποιούσε τα χέρια της για να παίζει μουσική, τώρα κρατά πάντα ένα όπλο, έχοντας μάθει μόνο να μισεί τους Άλλους. Έτσι, δεν διστάζει να απειλήσει τον Ahmed, λέγοντάς του: «αν θα σε ξαναδώ να περπατάς κοντά από το Κιμπούτς θα σε σκοτώσω με αυτό το πολυβόλο». ⁶⁶⁹

⁶⁶⁴ Fathī Gānīm, *Aḥmad ūā Dāūūd*, ό.π., σ. 56.

لا توجد من هي أجمل مني على هذه الأرض، لم أر واحدة أجمل مني... لا جمال الشعر ولا العينين ولا اليدين ولا الساقين ولا النهدين.

⁶⁶⁵ Ό.π., σ. 57.

الله صنع مني جمالا يليق به... أشعر أن جمالي موهبة وأناي ممتازة، وأشعر أن جمالي موهبة وأناي ممتازة، وإذا دخلت لمكان ما أشعر أن لوجودي تأثيره... لها جسد لذيق، وأنفها مرتفع.

⁶⁶⁶ Ό.π., σ. 54- 55.

الشرف؟ ... ما قيمة احترامك لرغباتي، لو كنت تحبني لأخذتني غصبا... تعال... تعال وخذ ولكن حذار...خذ بمقدار حتى لا تفسد كل شيء

⁶⁶⁷ Ό.π., σ. 56

جذبتني إليها ثم أغضت عينيها وتراجعت إلى الوراء فكانت سارة لي.

⁶⁶⁸ Ό.π., σ. 60

⁶⁶⁹ Ό.π., σ. 85

لو رأيته في أية مناسبة قادمة تحوم هنا، فسوف أقتلك برصاص هذا المدفع قبل أن تقترب.

Επιπλέον, η Sara εμφανίζεται στο τέλος του έργου ως αρχηγός μίας ομάδας στρατιωτών, η οποία πήρε εντολή από τους ανωτέρους να προχωρήσει στην εκτέλεση των Παλαιστίνιων που αρνήθηκαν να φύγουν από το χωριό.⁶⁷⁰ Η Sara σε αυτή τη σκηνή εμφανίζεται να κρατάει ένα megaphone —το οποίο, όπως θα δούμε παρακάτω, της έχει δώσει ο αδελφός της— και να εξαπολύει απειλές:

«Πρέπει όλοι σας να φεύγετε από το χωριό. Οποιαδήποτε γυναίκα θα την βρούμε στο χωριό θα την παραδώσουμε στους άνδρες μας για να την βιάσουν. Η γυναίκα που θα παραμένει στο χωριό θα βρει τους άνδρες μας έτοιμους μπροστά της, οι οποίοι θα της πούνε: βγάλε τα ρούχα σου και ξάπλωσε στο πάτωμα! Και όταν τελειώνει θα της πει: Περίμενε τον επόμενο. Έχουμε άνδρες για όλες σας».⁶⁷¹

Τυφλωμένη από το μίσος, φτάνει στο σημείο να λάβει μέρος στην εκτέλεση των πρώην φίλων της, μεταξύ των οποίων είναι και οι γονείς του Ahmed. Συγκεκριμένα, αφού ολοκλήρωσε τις απειλές της, παραβιάζει τις πόρτες των σπιτιών των Παλαιστίνιων, όπου βρίσκονταν ακόμα εκεί μόνο οι ηλικιωμένοι. Μάλιστα, το πρώτο σπίτι που παραβίασε ήταν εκείνο του Ahmed, στο οποίο βρίσκονταν μόνο ο πατέρας και η μάνα του, καθώς και μια άλλη γυναίκα που ήταν έγκυος. Μια κοπέλα από τη μονάδα της Sara:

«άνοιξε την κοιλιά της εγκύου, αφού την είχε σκοτώσει πρώτα ένας εβραίος στρατιώτης. Τράβηξε το έμβρυο και άρχισε να κόβει τις άκρες του. Πέταξε το κατακρεουργημένο πτώμα του εμβρύου στο πάτωμα και έτρεξε πίσω από τους στρατιώτες για να βρει και άλλες εγκύους [...] Η Sara βρήκε τον πατέρα του Ahmed τραυματισμένο εκεί κοντά, έσκυψε πάνω του [...] το σώμα του ήταν ακόμα ζεστό [...] έβγαλε το μαχαίρι της και του έκοψε το λαιμό».⁶⁷²

Βέβαια, ριζική αλλαγή δεν παρουσιάζει μόνο η Sara, αλλά και ο αδελφός της ο Dawood, ο οποίος δεν εκπαιδεύτηκε στο κιμπούτς, αλλά πήγε στο εξωτερικό και

⁶⁷⁰ Ο.π., σ. 111.

⁶⁷¹ Ο.π., σ. 115.

أي امرأة سوف يجدونها أمامهم سوف يتركونها للرجال يهتكون عرضها، التي سوف تنتظر سوف تجد رجالنا مستعدين: اخلي ملابسك وتجردي من كل ثيابك واستلقي على ظهرك في انتظار الرجل القادم إليك... لدينا ما يكفي من الرجال للجميع

⁶⁷² Ο.π., σ. 116.

ولم يرا الفتاة التي كان اسمها يوما ما ديبواره تصيح مهلهلة: هذا ولد وتنهال بخنجر تقطع به أوصال الجنين. ثم تنطلق لاهثة وراء الرجال تبحث عن المزيد من البطون المبقورة والأجنة التي وجدت في تقطيعها متهة ليس بعدها متعة... سارة في فناء دارنان تقترب من جسد أبي... ما زال جسده دافئا، مرت بالسكين على رقبتة، نحرته.

εκπαιδεύτηκε απευθείας στα σιωνιστικά κέντρα.⁶⁷³ Ο Dawood, αρχικά, αρνείται (όπως και η αδελφή του) να υπακούσει τους Εβραίους της Ευρώπης. Ωστόσο, ο εκπαιδευτής, ο Dove, ένας Εβραίος που επιβίωσε από τα ναζιστικά στρατόπεδα, τον προειδοποιεί:

«Είτε θα είσαι αδελφός μου είτε θα σε σκοτώσω [...] αυτή είναι η μοναδική λύση για σας τους Εβραίους της Ανατολής [...] τίποτα δεν θα σταθεί εμπόδιο στο δρόμο μας, αν δεν θα πολεμήσεις στο πλάι μας, είσαι νεκρός [...] όσο πολεμάς θα παραμένεις ζωντανός, διαφορετικά θα σε σκοτώσω με τα χέρια μου. Θα χρησιμοποιώ το σώμα σου ως στόχο εκπαίδευσης. Θα πάμε στην Παλαιστίνη, και θα καταστρέψουμε σπίτια, θα σκοτώσουμε ανθρώπους, θα κλέψουμε, και θα έχουμε το πάνω χέρι. Τα όπλα είναι στα χέρια μας και θα σκοτώσουν τους Άραβες, τους Αγγέλους, μα και τους ιδίους τους Εβραίους, σαν και εσένα, που δεν μας υποστηρίζουν».⁶⁷⁴

Το παραπάνω απόσπασμα είναι ενδεικτικό του τρόπου με τον οποίο ο συγγραφέας μεταφέρει το σιωνιστικό σχέδιο για την εδραίωση των Εβραίων στην Παλαιστίνη. Όπως η Sara, έτσι και ο Dawood επιστρέφει στο χωριό εντελώς αλλαγμένος. Δουλεύει σκληρά, για να βοηθήσει τη μονάδα του να πραγματοποιήσει το στόχο της, να διώξει δηλαδή τους Άραβες από το χωριό. Ο Dawood σκηνοθετείται αφηγηματικά να δείχνει στους στρατιώτες Εβραίους τις άγνωστες εισόδους του χωριού καθώς και τις κρυψώνες Αράβων.⁶⁷⁵ Επιπλέον, βοηθά στη σύλληψη των Αράβων ανταρτών από τα βουνά, ενώ ταυτόχρονα, κρατώντας ένα μεγάφωνο διατάζει τους ηλικιωμένους του χωριό να παραδοθούν.⁶⁷⁶

Ο Ahmed, από τους τελευταίους Άραβες που επεβίωσαν στο χωριό, μόλις συνελήφθη με τη βοήθεια του Dawood, τον αναγνωρίζει ανάμεσα στους Εβραίους στρατιώτες. Το μέρος που είχαν κρυφτεί βρισκόταν κοντά στο χωράφι του πατέρα του Ahmed και πιο συγκεκριμένα κοντά σε ένα δέντρο, που αποτελούσε μάρτυρα της παιδικής φιλίας του Ahmed και Dawood:

⁶⁷³ Ο.π., σ. 43.

⁶⁷⁴ Ο.π., σ. 96.

إما أن تكون أخي أو أقتلك... هذا هو العلاج الوحيد لأمثالك القادمين من الشرق... فلن يقف شيء في طريقنا... وأنت حتى تحارب معنا... أنت تحارب فأنت موجود. وإذا لم تحارب فسوف أقتلك بيدي سوف اتدرب على القتل في جسدك لأننا سوف نذهب ونخرب وندمر وسوف نقتل ونسرق وتكون الكلمة لنا في فلسطين. البنادق في أيدينا تمزق أجساد العرب والإنجليز واليهود أمثالك الذين لا ينضمون إلى صفوفنا.

⁶⁷⁵ Ο.π., σ. 113.

⁶⁷⁶ Ο.π., σ. 114.

«Είπα στον Dawood να τρέξουμε μέχρι το δέντρο, για να δούμε ποιος θα κερδίσει. Πριν τελειώσω άρχισε ο Dawood να τρέχει προς το δέντρο και εγώ τον κυνηγούσα από πίσω. Ο Dawood ήταν πολύ γρήγορος, παρόλο αυτά ήμουν σίγουρος ότι θα τον νικήσω, διότι το χωράφι είναι δικό μας, επίσης και το δέντρο είναι δικό μας, για αυτό τα πόδια μου ξέρουν καλά το δρόμο [...] έφτασα λαχανιασμένος πρώτος, άφησα το σώμα μου να πέσει στη σκιά του δέντρου. Σε λίγο ήρθε και ο Dawood λαχανιασμένος και μου είπε πως την επομένη φορά θα με νικήσει.»⁶⁷⁷

Αυτό το περιστατικό μαζί με άλλα γεγονότα τριγύριζαν στο μυαλό του Ahmed, βλέποντας τον φίλο του και την αγαπημένη του ανάμεσα στους φονιάδες. Μπορεί ο Dawood να μην ήταν αυτός που σκότωσε τον Ahmed· διαδραμάτισε, όμως, μεγάλο ρόλο στην καταστροφή που έγινε στο χωριό. Στη σκηνή του θανάτου του Ahmed, ο Dawood συγκλονίζεται και βρίσκει για λίγο τον παλιό του εαυτό:

«Ένας Εβραίος νεαρός στρατιώτης έδωσε τη διαταγή του στον Ahmed να πάρει ένα βήμα μπροστά. Και παρακολούθησε ο νεαρός τον Ahmed που άρχισε να προχωρήσει. Ξαφνικά βγήκε από τη μονάδα του ένας νεαρός Εβραίος και άρχισε να χαιρετά τον Ahmed. Άρχισε ο ένας να τρέχει προς τον άλλο.... Πριν φτάσει όμως ο Άραβας στον Εβραίο έκανε ο Εβραίος στρατιώτης νόημα με το κεφάλι του στον διάβολό του. Ο διάβολος αμέσως σήκωσε το όπλο του και πυροβόλησε τον Ahmed, που έπεσε μπροστά στον φίλο του»⁶⁷⁸

Το ότι ο Dawood βρίσκει για λίγο ξανά τον εαυτό του, δημιουργεί τη στιγμιαία αίσθηση ότι υπάρχει ελπίδα για συμφιλίωση, μια προοπτική όμως που σβήνει ταυτόχρονα με την εκτέλεση του Ahmed, πριν αυτός προλάβει να αγκαλιάσει το φίλο του.⁶⁷⁹ Η Sara, σε αντίθεση με τον αδελφό της, δεν έχει τέτοιες συναισθηματικές μεταπτώσεις. Όταν ο γιατρός-υπεύθυνος για την καταγραφή των νεκρών και τους

⁶⁷⁷ Ο.π., σ. 114.

وقبل أن انتبه كان داوود قد انطلق يجري إلى الشجرة، فجريت خلفه، كان يعدو بسرعة غير عادية، ولكني كنت واثقا أنني سألحق به وأصل إلى الشجرة، الأرض أرضنا والشجرة شجرتنا، وقدماي نعرفان الطريق. القيت بنفسي تحت الزيتون وأنا ألهم وأنا ألهم وقال لي داوود سأسبقك في المرة القادمة

⁶⁷⁸ Ο.π., σ. 127.

وتقدم شاب وطلب من الفتى العربي أن يتقدم، وتابع خطوات العربي، وفجأة خرج من بين صفوف الشبان، شاب يلوح بيديه، ورأى الشاب العربي يلتفت إلى داوود الذي خرج من بين الصفوف، ويتقدم نحوه وكلاهما يسرع نحو الآخر... ولكن قبل أن يصل الشاب العربي إلى الشاب اليهودي الذي خرج لملاقاته، كان الشاب الهادي يوميء برأسه إلى المارد، فرفع المارد بندقيته وصوبها نحو الشاب العربي

⁶⁷⁹ Ο.π., σ. 10.

ونظر إلي في دهشة، وفي عينيه فزع، والتفت وراءه، وآخر نظراته إلي كانت كلها رعب، تقدم خطوة، ثم استدار كما لو كان عقربا لدغته، إنه يبتعد وأنا أسقط على أرضي.

τραυματίες, ζητά από την Sara να «τον βοηθήσει και να ψάξει στα ρούχα των πεθαμένων αν υπάρχει καμία ταυτότητα, ώστε να τους καταγράψει σωστά», εκείνη πλησίασε το πτώμα του Ahmed, λέγοντας ψυχρά στον γιατρό: «Αυτόν τον λένε Ahmed», για να απαντήσει «Ποτέ» στην ερώτηση του γιατρού «αν το γνωρίζει».⁶⁸⁰

Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί ότι στο μυθιστόρημα στοιχειοθετούνται και άλλες απεχθείς ενέργειες των Σιωνιστών, όπως για παράδειγμα η καταστροφή εβραϊκών ναών και οι δολοφονίες Εβραίων, διαδίδοντας πως αυτά τα έκαναν μουσουλμάνοι.⁶⁸¹ Χαρακτηριστική είναι η σκηνή με το πτώμα μιας καμήλας σε ιερό —για τους Εβραίους της Παλαιστίνης— πηγάδι, που αποκαλύπτεται ότι οφειλόταν σε Εβραίο στρατιώτη, για να σταματήσουν οι Εβραίοι να χρησιμοποιούν το πηγάδι για την καλλιέργεια κάποιων χωραφιών.⁶⁸²

Στο σημείο αυτό πρέπει να διευκρινιστεί ότι στα αραβικά έργα της περιόδου 1948-1967 παρατηρείται ότι οι συγγραφείς δεν εκφράζουν γενικευτικές και αφοριστικές απόψεις εναντίον όλων των Εβραίων, αλλά σκιαγραφούν αρνητικά κατά κύριο λόγο μόνο τους αποίκους Εβραίους. Για παράδειγμα, ο Ġassān Kanafānī στο διήγημα του «Ο Δόκτωρ Qasim αφηγείται στην Eva την ιστορία του Mansour που μόλις έφτασε στη Safd» (1965) διακρίνει τους Άραβες Εβραίους από τους αντίστοιχους Ευρωπαίους, τονίζοντας ότι οι δεύτεροι είναι εκείνοι που ήρθαν στη Safd με σκοπό να υλοποιήσουν εθνικιστικά σχέδια του Σιωνισμού.⁶⁸³

«Στη Safd υπάρχουν τέσσερες χιλιάδες Εβραίοι, που ποτέ δεν υπήρξαν χωρικοί, αλλά ήταν μικροπωλητές και συναναστρέφονταν με πολύ κόσμο. Ζούσαν εκεί από πολύ παλιά, μιλούσαν αραβικά και είχαν αραβικά ονόματα. Διάβαζαν αραβικά βιβλία και εφημερίδες. Οι Άραβες στη Safd τους αποκαλούσαν Άραβες Εβραίους. Όλα πήγαιναν καλά, μέχρι που άρχισαν να ανοίγουν μεγάλα

⁶⁸⁰ Ο.π., σ. 123.

وفتاة تساعده في تفتيش جيوب القتلى لعله يجد أوراقا تدله على أصحابها، ... وكانت تقول له قبل أن تمتد يدها إلى الجثة التي جاءوا بها أخيرا ... أما هذا فاسمه أحمد ... أتعرفينه ... لا .. لم أعرفه أبدا.

⁶⁸¹ Βλ.: ūahīd Ābd el-meġīd, *āl-īahūd āl- 'arab fī Isrā'īl: Iḥtemālāt āl- 'aūdāt ūā Eteġāhātoḥā* (: Άραβες Εβραίοι στο Ισραήλ: Δυνατότητες και τάσεις για την επιστροφή), ό.π., σ. 46-47.

⁶⁸² Fathī Ġānīm, *Aḥmad ūā Dāūūd*, ό.π., σ. 72-73.

⁶⁸³ Στα πρώιμα κείμενα του ο Ghassan Kanafani περιέγραψε τη σκληρή πλευρά ενός Εβραίου στρατιώτη. Τα γεγονότα του μυθιστορήματος λαμβάνουν χώρα το 1948. Το μυθιστόρημα γράφτηκε μετά την κατάληψη της Γάζας από τους Ισραηλινούς και τη σφαγή στο Kafr Qasim το 1956. Είναι πολύ πιθανό τα γεγονότα του 1948 να επηρέασαν τον συγγραφέα που τότε ήταν μόλις 12 χρονών. Χρόνια αργότερα, ο Kanafani άρχισε να γραφεί για τη ζωή των Αράβων Εβραίων, δείχνοντας πόσο διέφεραν από τους δυτικούς Εβραίους, που ήρθαν για να υλοποιήσουν τα σιωνιστικά τους σχέδια. Βλ: Fārūq ūādī, *Ṭalāt 'alāmāt fī āl-rūāiāt āl-felastīniāt* (:Τρία σημάδια στο παλαιστινιακό μυθιστόρημα), Βηρυτός, Εκδόσεις, āl- mū'asasāt āl- 'arabīāt, 1983, σ. 33.

καταστήματα. Οι κάτοικοι του Safd έλεγαν πως ήρθαν οι Ασκενάζι Εβραίοι για να κάνουν δικό τους ένα μέρος της συνοικίας. Όλα συνέβησαν πολύ γρήγορα».⁶⁸⁴

Αντίθετα, οι Άραβες Εβραίοι παρουσιάζονται ως ένας λαός ανοιχτόμυαλος και κοινωνικός, που βρίσκεται στον αντίποδα των Ευρωπαίων Ασκενάζι, οι οποίοι μετανάστευσαν με σκοπό να διώξουν από τις εστίες τους όχι μόνο τους Μουσουλμάνους Άραβες αλλά και τους Άραβες Εβραίους. Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο αφηγητής, οι Άραβες Εβραίοι κράτησαν το στόμα τους κλειστό,:

«Τους έστειλαν με ένα σκοπό. Τα πάντα ήταν σχεδιασμένα. Δεν ξάφνιασαν μόνο τους Άραβες αλλά και τους Εβραίους⁶⁸⁵ που ζούσαν ήδη εκεί. Το παραδεχτήκαν».⁶⁸⁶

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η αλληγορική απεικόνιση του αποικισμού των Ευρωπαίων Εβραίων στην Παλαιστίνη στο μυθιστόρημα *Αναμνήσεις μιας Κότας* (1943)⁶⁸⁷ του Ishāq al-Ḥusaīnī (1904-1990).⁶⁸⁸ Ο κεντρικός αφηγητής του έργου είναι μια κότα, την οποία ο Taha Husayn —ο πρώτος που σημείωσε την πολιτική διάσταση του αλληγορικού αυτού μυθιστορήματος—, έχει συνδέσει με τους Παλαιστίνιους Άραβες.⁶⁸⁹

Αρχικά, η κότα κάνει μια σύνοψη της ζωής της με τον σύζυγο της και τις άλλες συζύγους του. Οι κότες ζούσαν αρχικά ειρηνικά και τίποτα δεν ενοχλούσε την ήρεμη ζωή τους. Και ενώ η ευτυχία βασίλευε, ένας τρομακτικός εχθρός εισέβαλε στα σπίτια τους, για να αρχίσει ένας φρικτός πόλεμος που τέλειωσε με νικητές τους υπερασπιστές συζύγους, οι οποίοι ωστόσο αποδυναμώθηκαν πολύ —μεταξύ των οποίων και ο

⁶⁸⁴ Ḡassān Kanafānī, «Dktūr Qāsim īahkī īlā Eva qeṣāt Mansour āl-lazī ūṣal ilā Ṣaft» (: «Ο Δόκτωρ Qāsim αφηγείται στην Eva την ιστορία του Mansour που μόλις έφτασε στη Safd»), *Τα Άπαντα*, τόμος 2, Βηρυτός, Εκδόσεις, al-mū'asasāt al-abhāt al-'arabīāt, 1980, σ. 657- 680· το παράθεμα: σ. 658

⁶⁸⁵ Εδώ ο συγγραφέας είναι πολύ πιθανό να κατηγορεί τους Άραβες Εβραίους, που σιώπησαν, αν και γνώριζαν τα εγκλήματα των Ασκενάζι. Επίσης τους τονίζει ότι αφενός είναι ταυτόχρονα και Άραβες και Εβραίοι, αφετέρου ότι η Παλαιστίνη είναι τόσο δική τους χώρα όσο και των Αράβων.

⁶⁸⁶ Ο.π., σ. 661

لقد أرسلوه خصيصا للمستقبل. كان كل شيء محضرا تماما، أغلب الظن، وهو لم يفاجئ عرب صف فقط، بل فاجأ اليهود القدامى فيها أيضا، وقد قالوا ذلك، قالوه، ثم سكتوا.

⁶⁸⁷ Ishāq al-Ḥusaīnī, *Mozākerāt dgāḡāt* (: *Αναμνήσεις μιας Κότας*), Παλαιστίνη, Εκδόσεις, āl-qods, 1943.

⁶⁸⁸ O Ishāq al-Ḥusaīnī, Παλαιστίνιος καθηγητής και μεταφραστής, γεννήθηκε στη Ιερουσαλήμ το 1909. Το 1930 απέκτησε πτυχίο φιλολογίας από το πανεπιστήμιο του Καΐρου. Το 1934 διορίστηκε καθηγητής αραβικής λογοτεχνίας στην αραβική σχολή στην Παλαιστίνη. Δίδαξε την αραβική λογοτεχνία σε διάφορα πανεπιστήμια του αραβικού κόσμου. Βλ. 'erfān Ḥamad, *Ā' lām men ārd āl-salām* (: *Πρόσωπα από τη Γη της ειρήνης*), Παλαιστίνη, εκδόσεις, Ḥaīfā, 1979, σ. 84-90.

⁶⁸⁹ Ishāq al-Ḥusaīnī, *Mozākerāt dgāḡāt*, ό.π., σ. 3

σύζυγος της αφηγήτριας—, με αποτέλεσμα να είναι ανήμποροι πλέον να προετοιμάσουν τις κότες τους για ένα επερχόμενο κίνδυνο.⁶⁹⁰

Ωστόσο, ο σύζυγος της αφηγήτριας πέθανε, υποκύπτοντας στα τραύματά του, και οι εχθροί πέτυχαν στο τέλος το σκοπό τους. Η αφηγήτρια θα διαδεχθεί για ένα διάστημα το σύζυγό της στη θέση του ηγέτη όλης της φυλής και με αυτή την ιδιότητα θα βρεθεί να αντιμετωπίζει συνεχώς τους ξένους που ήρθαν στο σπίτι τους. Συνεχίζοντας την αφήγησή της, η κότα θα αναφερθεί στις ξένες κότες με τα περίεργα πρόσωπα που εγκαταστάθηκαν στα σπίτια τους, για να ζήσουν όμως ειρηνικά· με αυτό τον τρόπο αποδίδεται αλληγορικά η εμφάνιση και η εγκατάσταση στην Παλαιστίνη των Εβραίων της Δύσης και των Βρετανών.

Αρχικά, σχεδόν όλες οι ντόπιες κότες έβλεπαν τις άλλες που εισέβαλαν στο καταφύγιο τους ως αδύναμα και ακίνδυνα όντα· όμως μία από αυτές ανησυχούσε ιδιαίτερα με την ξένη παρουσία και έτσι άρχισε να φέρνει αντιρρήσεις και να διαφωνεί με την επικρατούσα άποψη της κότας-αφηγήτριας, η οποία είχε καλωσορίσει τις ξένες και προσπαθούσε να ανακαλύψει το μυστικό τους. Θεωρώντας τες όμοιες («Είναι πλάσμα που έχει το ίδια χαρακτηριστικά με εμάς. Είναι πλάσμα υπερβολικά αδύνατο, αδύναμο με στριφογυριστά μάτια και σώμα που κουνιέται σαν τα φύλλα στον άνεμο»⁶⁹¹), τις πλησιάζει, για να ακούσει τις ιστορίες τους· ενδεικτικό είναι το ακόλουθο απόσπασμα:

«Είμαστε μεγάλη οικογένεια με πολλά παιδιά. Είμαστε φτωχοί και συνεχώς ψάχνουμε για φαΐ που συνήθως δεν βρίσκουμε. Επίσης, ζούμε σε συνεχή πόλεμο, λόγω της έλλειψης φαγητού και τροφής. Όταν κάποιος από την οικογένεια βρει λίγο φαγητό, τα υπόλοιπα μέλη του επιτίθενται για να αρπάξουν το φαΐ».⁶⁹²

Στις ερωτήσεις της αφηγήτριας αν είναι αυτός ο τρόπος που ζουν, η ξένη κότα απαντά: «Ναι είναι. Δεν ξέρω καν τι πάει να πει νόστιμο και καλό φαγητό, γιατί δεν

⁶⁹⁰ Ο.π., σ. 22-23.

وفيما نحن في هذه النشوة هبط علينا عدو مخيف. لا أدري من أين جاء... فلما رأه زوجنا حتى انتفض انتفاضة شديدة، ووقف يقابله وجها لوجه... وزادت الحمية في نفسه وانقض على خصمه انتفاضة أفقدته الحياة، وطرح الخصم المعتدي.

⁶⁹¹ Ο.π., σ. 70.

مخلوقات مثلنا، نحيل الجسم، منهوك القوى، زائغ البصر، ترتعد فرائضه ارتعادا شديدا

⁶⁹² Ο.π., σ. 71.

نحن أسرة كبيرة، كثيرة العيال، رقيقة الحال، نبحث عن الطعام فلا نكاد نصل الى ما يسد الرمق، ونحن فوق هذا في قتال دائم، لا نكاد إحدانا تقع على حبة سمينة أو هنة رطبة حتى تهجم عليها سائر الأسرة.

έχω γευτεί ποτέ μου. Το μόνο που έχω γευτεί είναι η στέρηση και ο πόνος. Τόσο πολύ που θα μπορούσα να σου μιλώ για αυτά για μέρες»,⁶⁹³ για να συνεχίσει λέγοντας ότι κανείς δεν έχει την επιθυμία να τις βοηθήσει να ξεκινήσουν μια καινούρια ζωή («δεν έχει προσπαθήσει ποτέ κανείς τους να φτιάξει την κατάσταση. Έχουμε συνηθίσει στην υπακοή και στον πόνο»)⁶⁹⁴. Επιπλέον, περιγράφοντας τον σύζυγό της αναφέρει: «Είναι ένας κόκορας λαίμαργος και υπερβολικά γυναικάς με πολλά παιδιά. Είναι τόσο μαλθακός που ούτε μπορεί να μας προστατέψει ούτε να μας παράσχει τροφή».⁶⁹⁵

Πίσω από τα αλληγορικά⁶⁹⁶ λόγια της ξένης κότας μπορούμε να διακρίνουμε ορισμένα στερεότυπα σχετικά με τους Εβραίους που ήρθαν να εγκατασταθούν στην Παλαιστίνη. Η απεγνωσμένη και αβοήθητη κότα δεν μπορεί να αλλάξει μόνη της την κοινωνική κατάσταση, εφόσον «οι φίλοι της είναι προδότες, ψεύτες, υποκριτές και ζηλόφθονες», «συνωμοτούν συνεχώς»⁶⁹⁷ και «κανείς δεν διατίθεται να θυσιάστεί για τον συνάνθρωπό του».⁶⁹⁸ Το καταφύγιο τους περιβαλλόταν από έναν φράχτη που ήταν η μόνη διέξοδος για τις απεγνωσμένες κότες. «Ζούσαν σε μια φυλακή, όπου ο υλισμός κυριαρχούσε, χωρίς έλεος. Δεν ξέρουν τι σημαίνει να προσφέρεις».⁶⁹⁹

Ωστόσο, η αφηγηματική πλοκή θα οδηγήσει στη συνέχεια σε έκρυθμες καταστάσεις, όταν αποδεικνύεται ότι οι νεοφερμένες κότες δεν έχουν σκοπό την ειρηνική συμβίωση, κάτι που υποδεικνύει με αλληγορικό τρόπο ότι ο συγγραφέας διαβλέπει εδώ την πρόθεση των μεταναστών Εβραίων για κυριαρχία επί των αραβικών εδαφών. Την αλλαγή στη συμπεριφορά των νεοφερμένων συνειδητοποιεί η κότα-αφηγήτρια, όταν μια μέρα μαζί με τους συντρόφους της συναντά «παράξενα πλάσματα» που δεν έχουν ξαναδεί ποτέ.⁷⁰⁰ Η αφηγήτρια ρωτά τους επισκέπτες για ποιο

⁶⁹³ Ο.π., σ. 71.

أهذا دأب حياتكن كلها؟ نعم، إنني ما أعرف طعم النعمة حتى أصفها لك، وإنما دقت ألوان الحرمان والشقاء والفاقة، وأستطيع أن أحدثك عنها أياما طويلا عاشت في الماضي كما تعيش الآن، ولو كان الفقر طارنا لوجدنا من يعالجه أو يدفعه بسبيل من السبل، ولكن الأسرة ألقت الضيق، ورثمت المذلة، وتعدت الشقاء.

⁶⁹⁴ Ο.π., σ. 71.

زيرنساء، نهم أكول، زوجاته كثيرات، وعياله عديدون كثيرون، وليس في وسعه أن يدفع عنا ضيما أو يبسر لنا رزقا.

⁶⁹⁵ Ο.π., σ. 71.

مشغولات بالحسد والنفاق والكذب والخداع، وما يسلم يوم من شر يبيت أو مكيدة تنصب.

⁶⁹⁶ Ο.π., σ. 72.

وليس من يبهن من يضحي بنفسه في سبيل غيره.

⁶⁹⁷ Ο.π., σ. 73.

وحول مأوهن جدار لا يجتازه إلا المستميت، كما يعيش في سجن فيه قسوة المادة التي لا ترحم ولا تلين، وهن ما عرفن المحسن حتى يميزنه من المسيء.

⁶⁹⁸ Ο.π., σ. 77

مخلوقات غريبة عنا

λόγο ήρθαν και μια κότα της απαντά «μην πανικοβάλλεσαι, αδελφή. Είμαστε σαν και σένα. Αναγκαστήκαμε να φύγουμε από το μέρος που ζούσαμε και δεν γνωρίζουμε το μέρος που πηγαίνουμε»⁷⁰¹. Ο εξαναγκασμός της φυγής για όσους επέζησαν από τις ναζιστικές θηριωδίες υποδηλώνεται αλληγορικά: στην ερώτηση αν προσπαθούν «να ξεφύγουν από τα βάσανα και τη θλίψη», η απάντηση της ξένης είναι: «Όχι. Μας έβγαλαν από τα σπίτια μας για να μας βάλουν στα δικά σας».⁷⁰²

Οι νεοφερμένοι που αναγκάστηκαν να έρθουν στην Παλαιστίνη και να ξεκινήσουν μια καινούρια ζωή, δεν μοιράζονται τις ίδιες ιδέες με όσους τους υποδέχονται, ούτε ασπάζονται ανάλογες μ' εκείνους αρχές· αυτό ακριβώς υποδηλώνει ο συγγραφέας μέσα από την οπτική γωνία της κότας-αφηγήτριας:

«Ξεκινά μια διαμάχη μεταξύ τους όταν μια κότα βρίσκει ένα σπόρο και προτού προλάβει να τον μαζέψει μια άλλη κότα τον αρπάζει. Οι μεγαλύτερες κότες συχνά χτυπούσαν τις πιο νέες αποτρέποντας τις να μαζέψουν σπόρους».⁷⁰³

Η διαμάχη μεταξύ των ντόπιων και των μεταναστών φτάνει στο αποκορύφωμα, όταν μία από τις μετανάστριες προσπαθεί να αναρριχηθεί στη θέση της αρχηγού. Η αφηγήτρια αν και αισθάνθηκε προσβολή, δεν προσπάθησε να διατηρήσει τη θέση της· το μόνο που ζήτησε από τη νέα αρχηγό ήταν να της μιλάει με καλύτερο τρόπο («Η πράξη αυτή πρόσβαλε πολύ την αρχηγό. Ωστόσο, της απάντησε ευγενικά: “Δεν θα σε εμποδίσω να πάρεις τη θέση μου, αλλά θα ήθελα να μου μιλάς με καλύτερο τρόπο”»⁷⁰⁴). Εκείνη, όμως, της απαντά με υπεροπτικό και επιθετικό ύφος: «“Γιατί να το κάνω; Πως μπορεί ένα ασεβές και αδύναμο πλάσμα σαν και σένα να αρνείται τις διαταγές μου;” Φώναξε η κότα».⁷⁰⁵

⁷⁰¹ Ο.π., σ. 77.

لا تنزعج يا أخي، نحن مثلكم، أجبرنا على الرحيل عن المكان الذي كنا نعيش فيه، ولم نعرف المكان الذي نذهب إليه

⁷⁰² Ο.π., σ. 77.

أهاريات من ضيم وعذاب أنتن؟
إنما حملنا إليكم من بيوتنا

⁷⁰³ Ο.π., σ. 79.

فإذا خلاف يدب بينهن، فهذه تستسمن حبة فما تكاد تصل إليها حتى تقفز إليها أخرى محاولة أن تنتزعها من فمها، وإذا الكبيرات منهن يضررين الصغيرات، ويمنعهن من التماس غذائهن.

⁷⁰⁴ Ο.π., σ. 79.

ولكني كنت أحب أن تتلطفني معي بالكلام

⁷⁰⁵ Ο.π., σ. 79.

فتأثر الزعيم من غلظتها، ولكنه تأدب وقال: لست أبخل عليك بمكاني، ولكني كنت أحب أن تتلطفني معي بالكلام، فصاحت قائلة: ولم اتلطف بالكلام؟ أجرو صغير مثلك أن يمتنع عن تلبية طلبتي؟

Ο συγγραφέας εδώ παρουσιάζει αλληγορικά την υποτιμητική στάση των μεταναστών-Εβραίων απέναντι στους ντόπιους τόσο Εβραίους όσο και Άραβες, τους οποίους θεωρούν κατώτερα πλάσματα, ανίκανα να αυτο-κυβερνηθούν· αντιμετωπίζονται επί της ουσίας ως Άλλος. Η αυτοπεποίθηση για τη δύναμή τους, χάρη στην οποία μάλιστα είναι έτοιμοι να εξουσιάσουν τη γη και στους ντόπιους,⁷⁰⁶ αποτυπώνεται στα λόγια της ξένης κότας που δηλώνει ότι είναι «μεγαλύτερη, ανώτερη και δυνατότερη από το νέο αρσενικό».⁷⁰⁷ Ωστόσο, οι ντόπιες κότες στην προσπάθειά τους να προστατευθούν αποφασίζουν να εκδιώξουν τις νεοφερμένες από το κοτέτσι· με την απόφαση αυτή διαφωνεί η κότα-αφηγήτρια και υποστηρίζει ότι πρέπει να υιοθετηθεί μια συμφιλιοτική στάση, καθώς θεωρεί ότι η βία δεν θα φέρει λύση στο πρόβλημα. Έτσι, λοιπόν, πείθει τις άλλες κότες να αναγκάσουν απλώς τον παραβάτη να σταματήσει τις άδικες πράξεις.⁷⁰⁸

Τέλος αξίζει να σημειωθεί ότι η απροσδόκητα μετριοπαθής συμβουλή της αφηγήτριας στις παλιές κότες να παραχωρήσουν τα σπίτια τους στις νεοφερμένες, έχει ερμηνευθεί από ορισμένους μελετητές ως προτροπή του συγγραφέα προς τους Παλαιστίνιους να εγκαταλείψουν τη χώρα τους και να την παραδώσουν στους ισχυρότερους από αυτούς Εβραίους που συρρέουν στην Παλαιστίνη.⁷⁰⁹ Ωστόσο, η αφηγήτρια επισημαίνει ότι η ίδια θα παραμείνει εκεί με την ελπίδα ότι μέσα από ειρηνικές διαδικασίες θα προσηλυτίσει τις καινούριες κότες στο δικό της θρήσκευμα. Λαμβάνοντας αυτό υπόψη, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο συγγραφέας εδώ υποδηλώνει ότι αφενός θα πρέπει άμεσα να τερματιστούν οι εχθροπραξίες, αφετέρου ότι οι Παλαιστίνιοι να προσπαθήσουν με ειρηνικά μέσα να αφομοιώσουν και να προσηλυτίσουν τους μετανάστες-Εβραίους που έρχονταν στην πατρίδα τους.

⁷⁰⁶ Βλ. σχετικά: Edward W. Said, *Οριενταλισμός : Η πιο προκλητική σύγχρονη πολιτισμική μελέτη: Μια έντονη πολεμική της αντιμετώπισης που παραδοσιακά επιφυλάσσει η Δύση στην Ανατολή* (μτφρ.: Φώτης Τερζάκης), Αθήνα, Νεφέλη, 1996, σ. 34.

⁷⁰⁷ Ishāq al-Ḥusaīnī, *Mozākerāt dġāġāt*, ό.π., σ. 80.

أكبر من هذا الفتى سناً، واسمى منه مقاماً، واشد منه قوة وبطشاً.

⁷⁰⁸ Ό.π., σ. 90.

⁷⁰⁹ Αξίζει να σημειωθεί επίσης ότι ο ίδιος ο συγγραφέας, Ishāq al-Ḥusaīnī, ήδη από το χρόνο έκδοσης του βιβλίου (1943), αρνείται ότι το μυθιστόρημα έχει οποιαδήποτε σχέση με συγκεκριμένο τοπικό πολιτικό ζήτημα, δηλώνοντας αντιθέτως ότι «αυτό το τοπικό πολιτικό ζήτημα δεν τον πέρασε καθόλου από το μυαλό όταν έγραφε τα απομνημονεύματά του». Βλ.: Fārūq ūādī, *Ṭalāt 'alāmāt fī al-rūāiāt al-falastīniāt*, (: Τρία σημάδια στο παλαιστινιακό μυθιστόρημα), ό.π.π., σ.27, και: 'Aḥmad abū-matar, *al-reūāiāt fī al-'aḡab al-falastīnī* (: Το μυθιστόρημα στην παλαιστινιακή λογοτεχνία), ό.π., σ. 41. Βλ. επίσης: ūaṣef 'Abū 'āl – Ṣabāb, *ṣūrāt al-falastīnī fī al-qeṣāt al-falastīniāt al-mūaserāt* (:Η εικόνα του παλαιστίνιου στο σύγχρονο παλαιστινιακό διήγημα), Βηρυτός, Εκδόσεις Dār al-taliāt, 1977, σ. 25 – 29.

Μια τέτοια περίπτωση ειρηνικού προσηλυτισμού απαντά στη νουβέλα του Elias Khoury *Η Πύλη του Ηλίου* (1998).⁷¹⁰ Αναλυτικότερα, η Sara Rimsiky είναι μια Γερμανίδα Εβραία που μετανάστευσε μαζί με την οικογένειά της στην Παλαιστίνη. Εκεί, αρχικά, όπως και οι άλλοι Ευρωπαίοι Εβραίοι, αντιμετωπίζει πολλά προβλήματα και δυσκολεύεται να ενσωματωθεί στην κοινωνία, ενώ ταυτόχρονα συνειδητοποιεί ότι ο Σιωνισμός διαχωρίζει τους Εβραίους σε Ανατολίτες και Ευρωπαίους. Εν συνεχεία, όμως, αλλάζει θρήσκευμα, για να μπορέσει να παντρευτεί το νεαρό Άραβα που ερωτεύτηκε και να μείνει μόνιμα μαζί του στη Γάζα. Στη Γάζα η Sara γίνεται αμέσως δεκτή από την αραβική κοινωνία, αφού «κανείς δεν γνώριζε πως είναι Εβραία», κάτι που αγνοούσαν «ακόμα και τα παιδιά της».⁷¹¹ Χαρακτηριστικά επί του προκειμένου είναι όσα αναφέρει ο γιός της:

«Κανείς δεν πίστεψε ότι ήταν ισραηλινή, για όνομα του Θεού, ήταν παλαιστίνια περισσότερο από εμάς [...] μιλούσε την αραβική με τη διάλεκτο της Γάζας [...] έφαγα φαλάφελ και σαλάτα, χωρίς ελαιόλαδο, όπως είναι η συνήθεια μας στη Γάζα».⁷¹²

Η Sara, λοιπόν, αποκτά μια άλλη ταυτότητα, την αραβική, την οποία προσπαθεί να προστατεύει από τους εχθρούς της, δηλαδή από τους Ισραηλίτες. Μάλιστα, φτάνει στο σημείο να ελπίζει πως οι Άραβες θα διώξουν από τη Γάζα τους Ισραηλίτες.⁷¹³ Ωστόσο, λίγες μέρες πριν πεθάνει, αποκαλύπτει στα παιδιά της ότι «δεν είναι Παλαιστίνια, ούτε Μουσουλμάνα, αλλά Εβραία»⁷¹⁴ και στη συνέχεια ζητάει από τον σύζυγό της να ταφεί σε εβραϊκό τάφο στη Γερμανία, κάτι που τελικά γίνεται πράξη. Στο οριακό, λοιπόν, σημείο μεταξύ ζωής και θανάτου αναδύεται η εκ φύσεως ταυτότητά της, η εβραϊκή, την οποία προσπαθούσε τόσα χρόνια να καλύψει με την επίκτητη, την αραβική· η ανάδυση αυτή της προκαλεί μια έντονη εσωτερική σύγκρουση, η οποία την οδηγεί στην αποκάλυψη της αλήθειας.

⁷¹⁰ Pīās Hūrī, *Bāb al-šams* (: Η πύλη του Ηλίου), Βηρυτός, Εκδόσεις, Dār al-'adāb, 1998.

⁷¹¹ Ο.π., σ. 437.

أنت لا تعرف أمي، والله لم يكن بإمكان أحد أن يعرف أنها إسرائيلية، أو يهودية. كانت فلسطينية أكثر منا

⁷¹² Ο.π., σ. 437.

لقد أصبحت غزاوية، تحب الفلفل وتأكّل السلطة دون زيت الزيتون.

⁷¹³ Ο.π., σ. 431

"بل سنطردهم"، قال جمال.
"ياليت يابني"، قالت الأم.

⁷¹⁴ Ο.π., σ. 431

8.3 Μορφές της εβραϊκής επιθετικότητας σε βάρος των Αράβων

Η επιθετικότητα είναι ένα από τα πιο χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ισραηλινού χαρακτήρα σε πολλά παλαιστινιακά μυθιστορήματα. Ωστόσο, αυτή η επιθετική συμπεριφορά έχει διάφορες όψεις, οι οποίες μπορούν να ενταχθούν σε τέσσερις υποκατηγορίες: α) σωματική βία, β) σαδισμός, γ) λεκτική βία, δ) σεξουαλική βία.

8.3.1 Σωματική βία

Η σωματική βία είναι μια από τις συνηθέστερες μορφές επιθετικότητας που αποδίδεται στους Εβραίους στα Παλαιστινιακά μυθιστορήματα. Μια χαρακτηριστική σκηνή απαντά στο μυθιστόρημα του Ġassān Kanafānī, *Barqūq Nīsān* (: Τα Δαμάσκηνα του Απρίλη).⁷¹⁵ Συγκεκριμένα, όταν ο Παλαιστίνιος ηλικιωμένος Abo Alqasem ούρλιαξε στον Ισραηλινό στρατιώτη ρωτώντας τον γιατί έβαλαν να τον συλλάβουν:

«Ο αξιωματικός όρμησε πάνω του, τον χαστούκισε και τον πέταξε στο έδαφος. Οι δυο στρατιώτες έτρεξαν γρήγορα κατά πάνω του και τον τράβηξαν μέσα. Ο αξιωματικός έτρεξε προς την πόρτα και κόλλησε το αυτί του. Ύστερα, την άνοιξε βίαια και βγήκε έξω. Ένας από τους δυο στρατιώτες σημάδεψε με την άκρη του όπλου του το στήθος του Abo Alqasem. Ο Εβραίος αξιωματικός Abraham συνέχισε να παρακολουθεί τους υπόλοιπους κρατούμενους προσεκτικά. Ο αξιωματικός επέστρεψε αστραπιαία και έκλεισε την πόρτα πίσω του ψύχραιμα και προσεκτικά».⁷¹⁶

Ένα άλλο παράδειγμα απαντά στο μυθιστόρημα *Ο Αισιόδοξος-Απαισιόδοξος*,⁷¹⁷ του Imīl Ḥabībī⁷¹⁸ στο σημείο, όπου οι στρατιώτες ήρθαν στο σπίτι του Παλαιστίνιου Saed Abo Al-naḥs, για να συλλάβουν τη γυναίκα του, καθώς αυτή επέστρεψε στη χώρα, χωρίς να πάρει άδεια από τις αρχές:

⁷¹⁵ Ġassān Kanafānī, *Barqūq Nīsān* (: Τα Δαμάσκηνα του Απρίλη): *Τα Άπαντα*, τόμος 1, Βηρυτός, Εκδόσεις, al-mū'asasāt al-abḥāṭ al-'ārabīāt, 1986 (602-625)

⁷¹⁶ Ο.π., σ. 607

وانقض عليه الضابط وصفعه بقبضة كفه على وجهه فألقاه على الأرض، واندفع الجنديان نحوه وجراه بعيداً إلى الداخل، فيما ركض الضابط باتجاه الباب والصق أذنه هنيهة على الخشب، ثم فتحه بعنف واتجه إلى الخارج، وضع أحد الجنديين على صدر أبي القاسم وصوب فوهة الرشاش إلى رأسه، فيما أخذ ابراهيم يراقب بقية المحتجزين بحذر، وما لبث الضابط أن عاد وأغلق الباب وراءه بإحكام وهنوء

⁷¹⁷ Imīl Ḥabībī, *Āl-motšā'el* (: Ο Αισιόδοξος-Απαισιόδοξος), Ιορδανία, Εκδόσεις, Dār al-šrūq, 2012. [1^η 1974].

⁷¹⁸ Ο τίτλος του έργου αποτελείται από δυο αντίθετες έννοιες, ο αισιόδοξος και ο απαισιόδοξος, όπως επισημαίνει ο ίδιος ο συγγραφέας στην αρχή του μυθιστορήματος. Βλ. Imīl Ḥabībī, *Āl-motšā'el*, (: Ο Αισιόδοξος-Απαισιόδοξος), ό.π., σ. 19.

«Εν τω μεταξύ, είχα βάλει το παντελόνι και το πουκάμισό μου και στάθηκα σταθερά στην πόρτα του δωματίου που είχα κρυφτεί η σύζυγος. Ωστόσο, αυτός που φαινόταν να είναι το αφεντικό, υποπτεύθηκε το δωμάτιο στο οποίο στεκόμουν πριν. Με απομάκρυνε για να το ανοίξει. Όμως, στάθηκα εκεί σαν να είχα καρφωθεί στο πάτωμα. «Άνοιξε τη πόρτα!» Φώναξε. «Δεν υπάρχει τίποτα εκεί μέσα» απάντησα. Τέντωσα τα χέρια μου και αποφάσισα να υποστώ μαρτύριο. Κοίταξε πίσω στην ομάδα του και γέλασε, αλλά εκείνοι δεν έκαναν το ίδιο. Τους διέταξε να μου επιτεθούν, αλλά ένιωσαν μια στιγμή δισταγμού. Τελικά, μου επιτέθηκαν όλοι αμέσως και με έσυραν έξω. Με έριξαν κυλώντας από τα σκαλοπάτια του τρίτου ορόφου. Συνέχισαν να με κυλάνε μέχρι που κατέληξα στο κατώφλι του σπιτιού».⁷¹⁹

Ανάλογες συνθήκες βίας⁷²⁰ αποτυπώνονται στο μυθιστόρημα *Το ηλιοτρόπιο* της Sahar Khalifa, με αποδέκτη κάποια γυναίκα:

«Η μάχη ξεκίνησε. Η Khadra ούρλιαζε και οι στρατιώτες την έβριζαν. Της τράβηξαν τα μαλλιά και εκείνη έπεσε κάτω. Ένας στρατιώτης την τράβηξε μπροστά στα πόδια του και την κλώτσησε στο στομάχι. Ωστόσο, η Khadra γαντζώθηκε από την πόρτα ενώ ούρλιαζε. Οι τρεις στρατιώτες εξακολούθησαν να τη χτυπούν και εκείνη εξακολούθησε να ουρλιάζει με προσβλητικές λέξεις στα εβραϊκά: σκυλιά, καθάρματα, βρωμιάρηδες».⁷²¹

Στο επεισόδιο αυτό, η αφήγηση εστιάζει σε έναν από τους στρατιώτες, που δεν πιστεύει στο Θεό και βιαιοπραγεί, χωρίς να δείχνει έλεος:

«Ένας από αυτούς πλησίασε τη Sa'dia με σπινθηροβόλο βλέμμα. Της έπιασε τα μαλλιά. Και φώναξε εκείνη: “Για όνομα του Θεού”. Αλλά ο στρατιώτης

⁷¹⁹ Ο.π., σ. 84.

وكنيت في هذه الأثناء قد لبست بنطلوني وقميصي، ووقفت مستحكما أمام باب الغرفة التي اختبأت فيها يعاد، إلا أن الذي بدا رئيسا عليهم شك في أمر الغرفة التي وقفت أمام بابها المغلق، فأزاحني عنه ليفتحه، فتسمرت في مكاني فصاح: افتح! فقلت: لا شيء هناك، فمدت ذراعي على طولها وقد قررت أن استشهد، فنظر وراءه إلى جماعته وضحك، فلم يضحكوا، فأمرهم أن ينقضوا علي فترددوا، فانقضوا دفعة واحدة وجرجروني حتى أخرجوني خارجاً، ثم دحرجوني على الدرجات من الطابق الثالث، فظلت الأيدي تتقاذفني حتى وجدنتني خارج فناء الدرج.

⁷²⁰ Βλ. G. Sorel, *Reflections on Violence*, (επιμ.: J. Jennings), HB, Cambridge University Press, 2012⁷.

για τη συστημική βία βλ. S. S. Žižek, ό.π. και I.Δ. Σκουρής, ό.π.

⁷²¹ Sahar Ḥalīfāt, *‘abbād al-šams* (: Το Ηλιοτρόπιο), ό.π., σ. 48.

وابتدأت المعركة، وصراخ خضرة وسباب الجنود، وشد الشعر ووقوع خضرة على الأرض وسحبها لساق أحدهم، فركلة في بطنها، لكن خضرة تشبثت بالباب، وهي تصرخ نحو الزاوية، وأعمل فيها الثلاث ضرباً وهي تجأر ممزيم، محزير، اني روتسا لليخت، أني روتسا

κούνησε το κεφάλι του λέγοντας ειρωνικά: “Θεός! Ποιος Θεός;! Δεν υπάρχει.” Αυτή αισθάνθηκε χαστούκια και γροθιές, παραπάτησε και έπεσε κάτω». ⁷²²

Το μοτίβο της επιθετικότητας εμφανίζεται ποικιλοτρόπως και σε άλλες σκηνές του μυθιστορήματος αυτού· ενδεικτική είναι η ακόλουθη:

«Οι άντρες παρατάχτηκαν στο μεγάλο σχολικό προαύλιο. Κινούνταν γύρω – γύρω πειράζοντας τον έναν και δίνοντας χαστούκια στον άλλο. Έβριζαν τους άντρες με τις αδερφές τους, μητέρες και θρησκείες. Ο ήχος από τις μπότες τους που χτυπούσαν στο έδαφος συνέχισε να αυξάνεται καθώς οι καρδιές των ανδρών εξακολουθούσαν να πέφτουν στα πόδια τους». ⁷²³

Επίσης, στο μυθιστόρημα *Ο Δρόμος προς το bīr zīt*, του Ādmūn Šehādā ⁷²⁴ βλέπουμε ότι η σωματική βία παίρνει αρκετές μορφές· τα αποτρόπαια βασανιστήρια ασκούνται σε άτομα που προέρχονται από διάφορες τάξεις, κυρίως από την υψηλή, ενώ «οι φοιτητές κατέρρευσαν κάτω από τις διάφορες μορφές βασανιστηρίων» ⁷²⁵. Τους έκαναν ηλεκτροσόκ, τους έβγαζαν τα νύχια με πένσα, τους έκαναν μπάνιο με υπερβολικά παγωμένο νερό», ⁷²⁶ ενώ ανάλογα ισχύουν και στο μυθιστόρημα *Η Εποχή της Κατάρας* του Āḥmad Ūmar Šahīn ⁷²⁷:

«Ο αξιωματικός έριξε γροθιά στο γραφείο, σηκώθηκε και πήγε στην πόρτα. Την άνοιξε και οι φάνηκαν οι αλυσίδες που κρέμονταν από το ταβάνι. Έμοιαζαν με κρεμάλες. Το πάτωμα ήταν ποτισμένο στο αίμα. Υπήρχαν μεγάλα τραπέζια που ήταν τοποθετημένα στους τοίχους και ήταν κι αυτά γεμάτα από αίμα... Ο υψηλόβαθμος αξιωματικός που παρακολουθούσε την ανάκριση πλησίασε στο τραπέζι όπου ήταν τοποθετημένα τα προσωπικά του αντικείμενα. Πήρε την

⁷²² Ο.π., σ. 81.

وتقدم أحدهم من سعية وفي عينيه بريق، وأمسك بشعرها فصاحت: من شان الله، هز رأسها في يده وجأر أي الله؟ مفيش الله، وأحست بصفعات ولطمات، فترنحت وارتمت على الأرض

⁷²³ Ο.π., σ. 271.

واصطف الرجال في ساحة المدرسة الكبيرة صفوفًا مرصوفة، داروا بينهم يستفزون هذا ويصفعون ذاك، وامك واختك ودينك، وعراقيم، ملوخلخيم، خذ...خذ، ورننت أصداء البساطير على اسمنت الساحة تدوي، وطارت معها افئدة الفلاحين

⁷²⁴ Ādmūn Šehādā, *al-tarīq ilā bīr zīt*, (: Ο Δρόμος προς το bīr zīt), Παλαιστίνη, Εκδόσεις, al-maktabāt al-ḥadīṭāt, 1988.

⁷²⁵ Ενδεικτικά βλ. α) J. Barnes, *A Genealogy of the Torture Taboo*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Routledge, 2017· β) J.J. Wisniewski, *Understanding Torture*, ΗΠΑ, Princeton University Press, 2010.

⁷²⁶ Ο.π., σ. 185.

انهار الطلاب تحت أنواع التعذيب المختلفة، من تمرير التيار الكهربائي في أجسادهم إلى اقتلاع الأظافر بالكماشات، وإيقافهم تحت دش من الماء البارد، إلى غير ذلك من أنواع التعذيب

⁷²⁷ Āḥmad Ūmar Šahīn, *Zaman al-la 'nāt*, (: Η εποχή της κατάρας), Κάιρο, Εκδόσεις, Dār al-ṭaqāfāt al-ḡadīdāt, 1983.

ταυτότητα και την έλεγξε. Τα μάτια του κάρφωναν το νεαρό άντρα από τη στιγμή που μπήκε στο δωμάτιο.»⁷²⁸

Σε κάποιο άλλο σημείο του μυθιστορήματος, ο αξιωματικός προσπαθεί να τραβήξει την προσοχή του νεαρού άντρα, δείχνοντάς του τα βασανιστήρια που υφίστανται οι άλλοι κρατούμενοι, με σκοπό να τον κάνει να παραδεχτεί ότι είναι μέλος του κινήματος αντίστασης:

«Άκουγε τις φωνές ενός συναδέρφου του που έρχονταν από το διπλανό δωμάτιο και οι παλμοί της καρδιάς του όλο και ανέβαιναν. Η πόρτα άνοιξε για δυο λεπτά κατά τη διάρκεια των οποίων μπόρεσε να ρίξει μια ματιά στο δωμάτιο. Έκλεισε τα μάτια του αμέσως, καθώς τα χέρια του άρχισαν να ιδρώνουν. Ένας από τους συναδέρφους του κρεμόταν από το ταβάνι, απογυμνωμένος και μαστιγωμένος.»⁷²⁹

Επιπλέον, βία ασκείται κι από εκείνους που υποτίθεται ότι νιώθουν συμπόνια και οίκτο για τους άλλους, όπως από γιατρούς και νοσοκόμους:

«Ο Rafi, ο νοσοκόμος ξέσπασε κρατώντας τον ελαστικό σωλήνα που χρησιμοποιούσε για να μαστιγώσει όποιον βρισκόταν τριγύρω λέγοντας: “Δείτε! Κανείς δεν μπόρεσε να ξεστομίσει ούτε μια λέξη ή να πάρει το μαστίγιο από το χέρι μου. Όσο περισσότερο τους σπρώχνουμε τόσο περισσότερο υπάκουοι γίνονται. Εκείνοι δεν ξέρουν τίποτα από ελευθερία ή δημοκρατία.”»⁷³⁰

Αυτά τα βίαια λόγια υποδεικνύουν την κατάχρηση βίας και σκληρότητας εν ονόματι του εθνικώς «ανήκειν». Σκηνές με ανάλογα πολιτικά μηνύματα υπάρχουν σε αρκετά παλαιστινιακά μυθιστορήματα. Για παράδειγμα, στο μυθιστόρημα *Ο Κάκτος* γινόμαστε μάρτυρες της ακόλουθης σκηνής:

⁷²⁸ Ο.π., σ. 14.

خبط الضابط على المكتب بيده، قام من مكانه، اتجه نحو الباب الموصل بين الغرفتين، فتحه، بدت السلاسل المتدلية من السقف كأنها المشانق، أرضية الغرفة ملوثة بالدماء، مناضد طويلة موضوعة بجوار الحوائط ملطخة بالدماء أيضاً، الضابط الكبير الذي يراقب التحقيق منذ البداية يقترب من المكتب حيث تنتثر محتويات جيبه، يتناول البطاقة الشخصية وينظر فيها، عيناه لم تفارقا الشاب منذ لحظة دخوله الغرفة

⁷²⁹ Ο.π., σ. 10.

صرخات أحد زملائه تصل إلى أذنيه عبر الباب الجانبي للغرفة، فتزيد من سرعة دقات قلبه، فتح الباب للحظات استطاع خلالها أن يتسلل بعينه داخل الحجرة، أغمض عينيه بسرعة، وتبللت يده بالعرق، أحد زملائه معلقاً من ساقيه مدلاً من السقف عار وضربات السياط تنزل على جسمه

⁷³⁰ ‘Aūaḍ sa ‘ūd, ūazhar āl-qandūl (: Εδώ ανθίζει ο ύληξ), ό.π., σ. 120.

انطلق الممرض رافي وفي يده الأنبوب المطاطي الذي استخدمه كسوط لضرب الجميع به، وقال: أرايتم لا أحد استطاع قول كلمة، أو شد السوط من يدي. هؤلاء كلما دسنا عليهم يصيرون أكثر طواعية، هؤلاء لا يعرفون الحرية ولا الديمقراطية.

«Οι κραυγές όλο και δυνάμωναν καθώς κοβόταν η αναπνοή του κοριτσιού και η Ισραηλινή στρατιώτης φώναζε. Ακούγονταν διαδοχικά βρισιές: “Καθάρματα!”»⁷³¹

Τη στιγμή που η γυναίκα στρατιώτης ουρλιάζει στο πρόσωπο του κοριτσιού, βρίσκουμε τον άντρα Ισραηλινό στρατιώτη να ουρλιάζει ειρωνικά στο πρόσωπο του Osama:

«“Κουνήσου, αγάπη μου! Μη φοβάσαι! Ήρθε η σειρά σου!” Ακούστηκαν διαδοχικά βρισιές και ήχοι από μαστίγωμα επίσης.»⁷³²

Επιπλέον, η σωματική βλάβη είναι υπερβολική και φτάνει να καλύψει τα πάντα τριγύρω της χωρίς εξαίρεση:

«Ο στρατιώτης σήκωσε τα δυο αγόρια και τα έβαλε μέσα στο περιπολικό αφού τα χαστούκισε άσχημα.»⁷³³

Ο Ισραηλινός Σιωνιστής, λοιπόν, κάνει κατάχρηση δύναμης, λόγω της πίστης του:

1. στη «επιβίωση του καταλληλότερου»- άσχετα από το αν αυτός είναι σωστός και δίκαιος απέναντι στους άλλους·
2. στο ότι «υπάρχει ανάγκη να ασκήσουμε κάποια βία για να πετύχουμε ανθρώπινη πρόοδο. Αν δεν γινόταν η κατάρριψη του Pastel, τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν θα είχαν ανακηρυχθεί. Ως εκ τούτου, όσο αυξάνεται το ενδιαφέρον του ανθρώπου στις ηθικές και πνευματικές αξίες, τόσο περισσότερο θα έπρεπε να προειδοποιεί για την αδυναμία και την ευπάθεια».⁷³⁴

Τα παραπάνω συνδέονται άμεσα με το Ταλμουδικό παράδοξο της διαίρεσης του κόσμου σε δυο κατηγορίες: καλούς Εβραίους και κακούς Εβραίους, οι οποίοι θα πρέπει να θανατωθούν. Συνεπώς, η σωματική βία μπορεί να μην περιοριστεί σε

⁷³¹ Saḥar Ḥalīfāt, *al- Šabbār* (: Κάκτος), ό.π., σ. 16.

ارتفع صوت الصراخ وبدأت الفتاة تشهق، والجنديّة الإسرائيليّة تصيح، وتلاحقت الفرقعات، يا كلاب، يا كلاب.

⁷³² Ό.π., σ. 14.

امشي يا حبيبي، ما تخاف، دورك هنالك، وتلاحقت الصفعات ودوى صوت فرقعات جلدية متتالية.

⁷³³ Ό.π., σ. 112.

أمسك الجندي بصبيين من عنقهما وأركبهما في سيارة الدورية بعد أن أشعبيهما ضعفا

⁷³⁴ Malāk Ġerġes, *Saīkūlūḡeāt āl-estratīḡiāt āl- šhīūnīāt ūa mafhūm isrāīl lil salām* (: Η ψυχολογία της Σιωνιστικής στρατηγικής και η άποψη του Ισραήλ για την ειρήνη), ό.π., σ. 155.

χτυπήματα και πληγές αλλά φτάνει έως και τη δολοφονία. Πράγματι, στο μυθιστόρημα *Οι Ακρίδες Αρέσκονται να Τρώνε Καρπούζι* δηλώνεται ότι οι Ισραηλινοί:

«συνήθιζαν να μαζεύουν χιλιάδες ανθρώπους στις πλατείες για να τους εκτελέσουν δια πυροβολισμού, όλους μαζί. Αυτό έκαναν στις πλατείες της Παλαιστίνης. Πριν πυροβολήσουν τους ανθρώπους, τους ξέσκιζαν τα ρούχα, τους έπαιρναν τα χρήματα, τα παπούτσια και τις κάλτσες.»⁷³⁵

Επίσης, σε κάποιο άλλο σημείο του μυθιστορήματος, απαντά μια ακόμη πιο αιματηρή εικόνα, που αποδίδει μέσα από την οπτική γωνία του αφηγητή, τις απάνθρωπες Ισραηλινές πρακτικές:

«Εκείνο το βράδυ [οι Εβραίοι στρατιώτες] χτύπησαν τη πόρτα του [Παλαιστίνιου] Masoud και του παρέδωσαν το άψυχο σώμα του πεντάχρονου γιου του, που προβλήθηκε στο κεφάλι. Του είπαν ότι έπρεπε να πάρει το νεκρό σώμα του γιου του και να το θάψει και ότι το μόνο που θα μπορούσε να πάρει μαζί του ήταν μόνο δέκα άτομα από την οικογένειά του που θα συνοδεύονταν από το στρατό. Διαφορετικά, δε θα του έδιναν το σώμα του παιδιού. Άλλοι χτύπησαν την πόρτα του [Παλαιστίνιου] Aied μπροστά από την οποία βρισκόταν ξαπλωμένο το νεκρό σώμα του γιου του στη μπροστινή πλευρά του Jeep, σαν τρόπαιο. Ωστόσο, το σώμα του ήταν φρικτά παραμορφωμένο. Τα εγκαύματα που προκλήθηκαν από τις πλαστικές σακούλες που έλιωσαν πάνω του και τα τσιγάρα που είχαν βάλει πάνω στο δέρμα του έκαναν το δέρμα του να φαίνεται τρομακτικό. Τον πήγαν στο γρασίδι, του έβγαλαν τα ρούχα και του το έκαναν. Ο [Παλαιστίνιος] Meshal παραδόθηκε στην οικογένειά του ως ένα βρεγμένο κομμάτι ύφασμα. Απλά ακολούθησαν τις εντολές του Στρατηγού να σπάσουν κόκκαλα και να τα αλέσουν.»⁷³⁶

Εδώ, ο φόνος συνδέεται με εθνικούς κυρίως σκοπούς, βάζοντας στο στόχαστρο άοπλους πολίτες. Ο κόσμος που κατασκευάζει ο συγγραφέας είναι αιματηρός· ένας

⁷³⁵ Šehādāt Rāḏī, *alḡarād iūheb al-baṭīh* (: Οι ακρίδες αρέσκονται να τρώνε καρπούζι), ό.π., σ. 171.

يجمعون الافرأ في الساحت، يختارون من كل مجموعة ميتين شاب ويطخوهم دفعة واحدة هيك عملوا في ساحة فلسطين. كانوا قبل ما يطخوهم يشلحوهم فلو سههم وكنادرهم وجر ابينهم.

⁷³⁶ Ό.π., σ. 363.

هذه الليلة طرأوا باب مسعود الحافي وسلموه جثة طفله ابن الخامسة، ورصاصة مستقرة في رأسه، وأخبروه أن عليه أن يأخذ جثة الطفل مع عشرة فقط من أهل بيته ويدفنونها بمراقة الجيش، وإلا فإنهم لن يسلموه الجثة، وطرق آخرون باب عايد الكايد، كانت جثة ابنه ممددة على مقدمة الجيب كالصيد الثمين، ولكن حروق أكياس البلاستيك والسجائر تركت أثراً شوهت جسده بشكل تقشعر له الأبدان، أخذوه إلى البيرة وشلحوه هناك، ثم راحوا يسيحون أكياساً من البلاستيك فوق جسده العاري ويلسعون، أما مشعل حسني فقد سلموه إلى أهله كالخرقة المبللة، لقد سحقوا عظامه حتى فرموه فرماً، إنهم ينفذون أوامر جنرالهم الأعلى بسحق العظام وتكسيروها على حذايرها.

κόσμος τρόμου, βίας, επιθετικότητας, καταπίεσης και πόνου, που στο μυθιστόρημα *Εδώ ανθίζει ο ύληξ*, εικονοποιείται με τον πνιγμό:

«Ο Ali Al-jafri ούρλιαξε και τους είπε ότι δεν ήθελε ούτε γάλα ούτε τίποτε άλλο να του κάνουν ως ένεση με εκείνο τον ελαστικό σωλήνα. Ήταν πολύ αδύναμος για να παλέψει μαζί τους. Ο νοσοκόμος άνοιξε το στόμα του και έβαλε το σωλήνα μέσα στο λάρυγγά του. Όπως έκανε και με τον [Παλαιστίνιο] Rasem, έριξε μια μεγάλη ποσότητα γάλακτος και τον άφησε ξαπλωμένο κάτω σαν σφαγμένο πρόβατο, κλωτσώντας τα χέρια και τα πόδια του φωνάζοντας για βοήθεια. Πριν φύγει από δίπλα του, ο νοσοκόμος είπε: “Πες: Να ζήσει για πάντα το Ισραήλ! και δεν θα χρειαστεί να πεθάνεις!” Όταν ο Ali Al-jafri αρνήθηκε να το κάνει, ο νοσοκόμος τον άφησε να πεθάνει.»⁷³⁷

Αιματηρά επεισόδια διαστίζουν το μυθιστόρημα, όπως λ.χ. κατά τη διάρκεια συγκρούσεων φοιτητών και στρατιωτικών δυνάμεων κατοχής:

«Οι στρατιώτες είχαν πάρει θέση κάτω στην κοιλάδα πυροβολώντας προς την κατεύθυνση των φοιτητών που είχαν πάρει θέση στην κορυφή του βουνού πετώντας τους πέτρες. Ο [Παλαιστίνιος] Nasour, με δυο συναδέλφους του, έτρεχε σαν άγριο άλογο έχοντας την αρχηγία των επιθέσεων. Ήταν τα πρώτα θύματα εκείνων των διψασμένων για αίμα σφαιρών. Ο Nasour έπεσε κάτω από μια ελιά βουτηγμένος στο αίμα του.»⁷³⁸

Στο εν λόγω έργο, όπως και σε άλλα Παλαιστινιακά μυθιστορήματα, η εβραϊκή ταυτότητα του *Άλλου*, δηλαδή «ο χαμένος Εβραίος γίνεται ένα νέο πρότυπο, ένας λάτρης στο βωμό του αίματος, του ανήθικου παγανισμού, που προκύπτει από μια καταπιεσμένη επιθυμία για εκδίκηση λόγω της αδικίας στην οποία έχουν εκτεθεί οι Εβραίοι σε όλο τον κόσμο και η οποία αδικία γίνεται πράξη μόνο όταν γίνεται εναντίον των Αράβων».⁷³⁹

⁷³⁷ ‘Aūaḍ sa‘ūd, *ūazhar āl-qandūl* (: Εδώ ανθίζει ο ύληξ), ό.π., σ. 108.

صاح على الجعفري بأنه لا يريد الحليب ولا أي شيء عن طريق الأنبوب المطاطي ، لم تساعد قوته على الممانعة، فتح الممرض فمه، أدخله في الفتحة الثانية الخاصة بالتنفس كما فعل مع راسم. صب كمية كبيرة من الحليب، تركوه كالشاة المذبوحة يحرك يديه ورجليه ويطلب النجدة. قبل أن يتركه الممرض قال له : قل تحيا إسرائيل ولن تموت، عندما رفض قولها فعل ما فعله، تركه فريسة للموت

⁷³⁸ Šeḥādāt Rāḍī, *alḡarād īūheb al-baḡīh* (: Οι ακρίδες αρέσκονται να τρώνε καρπούζι), ό.π., σ. 141.

الجيش يهاجم الجامعة، والطلاب في عز المواجهة، المعركة حامية الوطيس، جنود في أسفل الوادي يطلقون الرصاص والغاز، والطلاب في أعلى الجبل يطلقون الحجارة. كان تصور كالحصان الجامح برفقة اثنين من زملائه يتصدرون قلب الهجوم، وكان اول حصاد يظفر به الرصاص المتعطش للقتل، سقط نصور تحت زيتونه، وراح يتمرغ ويسبح بدمائه

⁷³⁹ Rašād al- Šāmī, *al-ṣaḥṣīāt al-īahūīāt al-esrāīlīāt ūa al-rūh al-‘odūānīāt* (: Ο ισραηλινός εβραϊκός χαρακτήρας και το επιθετικό πνεύμα), ό.π., σ. 213.

8.3.2 Σαδισμός

Στα αραβικά πεζογραφικά έργα παρατηρούμε ότι άμεσα συνδεδεμένος με τη σωματική βία που χαρακτηρίζει τους εβραϊκούς λογοτεχνικούς χαρακτήρες, είναι ο σαδισμός, δηλαδή «η χρόνια επιθυμία για άσκηση βίας και η ικανοποίηση που προκαλείται μέσα από τον πόνο των άλλων».⁷⁴⁰ Ένα από τα κατεξοχήν αραβικά μυθιστορήματα που θεματοποιούν τον εν λόγω σαδισμό είναι το *Εδώ ανθίζει ο ύληξ*, όπως για παράδειγμα σε σκηνές βασανισμών Παλαιστινίων:

«Ακούγονταν κραυγές και βογγητά σε όλο το μέρος. Βασάνιζαν τους φυλακισμένους μόνο για τη χαρά του ίδιου του βασανιστηρίου! Έβρισκαν ευχαρίστηση στα ουρλιαχτά και τις κραυγές εκείνων των φυλακισμένων. Ήταν μουσική στα αυτιά τους! Τι άνθρωποι είναι αυτοί; Διαπεραστικές κραυγές, ουρλιαχτά και βογγητά μαζί με τον ήχο του μαστίγιου που χτυπούσε ανθρώπινα σώματα. Ωστόσο, το τρελό γέλιο τους δυνάμωνε! Ποιοι άνθρωποι θα διασκέδαζαν με αυτές τις κραυγές;»⁷⁴¹

Ο αφηγητής αποδίδει αυτή την σκληρότητα, υποδεικνύοντας τις διεσταλμένες όψεις του σαδισμού σε περιπτώσεις, όπως λ.χ. στην παρακάτω:

«Ο γιατρός του παρήγγειλε να σταματήσει να πληγώνει εκείνους που έκαναν απεργία. Όμως, [ο Εβραίος στρατιώτης] Rafi έκανε σαν να μην είχε ακούσει τίποτα. Σκόπιμα έσπρωχνε το σωλήνα με το φαγητό μέσα στο λάρυγγα. Το ευχαριστείται πάρα πολύ αυτό! Γελάει δυνατά και δηλώνει την πρόθεσή του να γίνει γιατρός».⁷⁴²

Ο σαδισμός εκτίθεται στο μυθιστόρημα ως μια συνθήκη απαλοιφής του ανθρώπινου προσώπου και διολίσθησης στη θηριωδία, όπως λ.χ. στα παρακάτω αποσπάσματα:

⁷⁴⁰ Sa'īd 'Allūs, *Mo'gam al-moštalahāt al-ādabīāt al-mo'ašerāt* (: Λεξικό σύγχρονων λογοτεχνικών όρων), Βηρητός, Εκδόσεις, Dār al-ketāb, 1985, σ. 109.

⁷⁴¹ 'Aūaḍ sa'ūd, *ūazhar al-qandūl* (: Εδώ ανθίζει ο ύληξ), ό.π., σ. 234.

انطلق صراخ وضرب وتعذيب، يعذبون رغبة في التعذيب، ويتلذذون بصياح السجناء وصراخهم، ما هذه الموسيقى التي تطربهم؟ أي بشر؟ أصوات مرتفعة، أنين واه، وضربات سياط تفرقع عند اصطدامها بالأجساد الادمية، ترتفع ضحكاتهم المجنونة، أي ناس هم يتمتعون بالصراخ.

⁷⁴² Ό.π., σ. 112.

أعطى الطبيب أوامره بالكف عن إيذاء المضربين، أما رافي فإنه تصرف كمن لم يسمع شيئاً، تعتمد إدخال أنبوب الطعام إلى مجرى التنفس، يتلذذ بفعلته، يضحك ملئ شذقيه، ويصرح لطبيبه بما يود فعله

«Πραγματικά απολαμβάνουν να βασανίζουν τους άλλους. Γελούν όταν εκτελούν τις εντολές των ανωτέρων τους. Εκείνοι ξεπούλησαν την ανθρωπιά τους. Το πιο πολύτιμο χαρακτηριστικό τους. Δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα κοπάδι ζώα που γνωρίζουν πώς να κλωτσάνε, να γρονθοκοπούν και να ασκούν κάθε είδους βασανιστήριο.»⁷⁴³

και:

«Ο νοσοκόμος Kora, υπακούοντας στην εντολή του Rahmim, ψέκασε τους φυλακισμένους τρεις φορές. Αμέσως άρχισε να τους πιάνει φαγούρα και η ανάγκη τους να ξυστούν όλο και μεγάλωνε. Άρχισε να τους κυριεύει μια αίσθηση μουδιάσματος. Ο αναπληρωτής γέλασε μαζί με το προσωπικό λόγω των ταλαντευόμενων κινήσεων των φυλακισμένων. Ζήτησαν από τους φυλακισμένους να σχηματίσουν μια μεγάλη ουρά. Ο Rahmim πλησίασε και άρχισε να κοιτά επίμονα τα πρόσωπα των φυλακισμένων. Όποιος ανταπέδιδε το κοίταγμα, τον κλείδωναν στο κελί».⁷⁴⁴

συνθήκη που επιτονίζεται, άλλοτε συνδεδεμένη με τη σεξουαλική βία:

«Ήταν σαφές ότι ο αξιωματικός Haieem δεν ένιωθε κανένα οίκτο! Κάποτε τον έπιασαν να κάνει ναρκωτικές ενέσεις. Φυλακίστηκε στη φυλακή Aramlah για τρία χρόνια και μετά αφέθηκε ελεύθερος για να συνεχίσει να εκτελεί τα καθήκοντά του μέσα στο χώρο των φυλακών. Ειπώθηκε τότε ότι υιοθέτησε ένα είδος διεστραμμένης σεξουαλικής συμπεριφοράς με τις Ισραηλινές νοσοκόμες. Ωστόσο, υπερασπίστηκε τον εαυτό του ότι αυτό που οι άλλοι θεωρούν διεστραμμένη σεξουαλική συμπεριφορά ήταν κάτι φυσιολογικό για αυτόν και κάτι στο οποίο έβρισκε ευχαρίστηση. Υποστήριξε ότι δεν υπήρχε νόμος που να ποινικοποιούσε τέτοιες πράξεις»,⁷⁴⁵

⁷⁴³ Ο.π., σ. 40.

يتلذذون بالتعذيب، ويضحكون وهو ينفذون أوامر أسيادهم، هؤلاء باعوا أعلى ما عندهم، هم ليسوا أكثر من بغال تجيد الضرب والرفس وكل صنوف التعذيب.

⁷⁴⁴ Ο.π., σ. 32.

رش الممرض كوبا السجناء ثلاث مرات حسب أوامر رحيم مما جعلهم يتحركون ويهرشون أجسادهم، ازدادت حاجاتهم للحك مع شعور بالخدر والتميل، ضحك نائب المدير وطاقم السجن من حركات السجناء الرعشة، طلبوا إليهم الوقوف في صف طويل، اقترب رحيم من الصف وتفرس في وجوه السجناء، فالذي يبادل النظره يضعه في الزنزانة

⁷⁴⁵ Ο.π., σ. 121.

تبين أن الضابط حايم بلا شفقة ورحمة، ضبط وهو يعطي عن طريق الوريد بعض الإبر المخدرة، سُجن في الرملة ثلاث سنوات، أفرج عنه ليمارس عمله داخل السجن، قيل أنه شاذ في ممارسة الجنس مع الممرضات الإسرائيليات دافع عن نفسه بقوله: إن ما ترونه شذوذاً في الممارسة هو طبيعي أمارسه وأتلفذ به، لا يوجد نص في القانون يمنعني من ذلك.

άλλοτε προβεβλημένη με τη βία απέναντι στα ζώα, όπως, για παράδειγμα σε μια σκηνή του μυθιστορήματος *Οι ακρίδες αρέσκονται να τρώνε καρπούζι*:

«Ένας στρατιώτης πλησιάζει το γαϊδούρι για να ψεκάσει δακρυγόνο στη μύτη του ώστε να ικανοποιήσει το Σαδισμό του. Το γαϊδούρι ενοχλείται και κλωτσάει κάποιον άλλο στρατιώτη που στέκεται πίσω του. Ο στρατιώτης πίσω ουρλιάζει από το σοκ και ο άλλος μπροστά ουρλιάζει από πόνο ενώ προσπαθεί να απαλλαγεί από τα δόντια του γαϊδουριού».⁷⁴⁶

Στο μυθιστόρημα *Το ηλιοτρόπιο* ο αφηγητής στοιχειοθετεί μία ακόμα όψη του σαδισμού, εικονοποιώντας το φθόνο που αισθάνεται ο θύτης για πιο ισχυρά από εκείνον άτομα, γεγονός που τον κάνει να αισθάνεται άχρηστος και ανήμπορος. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο αυτό-τιμωρείται με το αυτό-μαστίγωμα εκθέτοντας τον μαζοχισμό ως αδιαίρετη όψη του σαδισμού⁷⁴⁷. Χαρακτηριστικά επί του προκειμένου είναι τα λόγια του Εβραίου Khadrone:

«Νιώθω ανάπηρος και σχιζοφρενής. Θέλω κάτι, και την ίδια στιγμή δεν το θέλω! Θέλω να απλώσω το χέρι μου, αλλά φοβάμαι ότι θα μου το αρπάξουν τα κοράκια κι έτσι τρέμει. Θέλω να δω και να ακούσω. Θέλω να έχω όλες μου τις αισθήσεις ξύπνιες, αλλά το μαρτύριο είναι πάντα εκεί. Δεν είμαι μαζοχιστής παρόλη την αρρώστια γύρω μου».⁷⁴⁸

Αν και ο Khadrone υποστηρίζει ότι δεν είναι μαζοχιστής, γνωρίζουμε ότι ένα από τα βασικά συμπτώματα του μαζοχισμού είναι το ότι οι πάσχοντες πάντα αποτυγχάνουν να συμφιλιωθούν με την πραγματικότητα.⁷⁴⁹ Το αυτομαστίγωμα είναι ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα μαζοχισμού αλλά και «ένας αμυντικός δικαιολογητικός μηχανισμός που ανακουφίζει τον εαυτό. Όσο περισσότερο μαστίγωμα αντέχει, τόσο περισσότερη αυτο-εκτίμηση αποκτά. Προσθέτει κάποιο επίπεδο νομιμότητας στην

⁷⁴⁶ Šehādāt Rāḍī, *alḡarād iūheb al-baḡīh* (: Οι ακρίδες αρέσκονται να τρώνε καρπούζι), ό.π., σ. 336.

أحد الجنود يقترب من الحمير ليرسّن له الغاز المسيل للدموع في أنفه، ولكي يرضي ساديته في الحمار، الحمار يتضايق، ويتحرك ويرفس جندياً آخر وقف خلفه، جندي المؤخرة يصرخ بفزع، وجندي المقدمة يصرخ بجنون وهو يحاول التخلص من أسنان الحمار

⁷⁴⁷ R. Byrne, *Aesthetic Sexuality: A Literary History of Sadoomasochism*, Nέα Υόρκη, Bloomsbury, 2013.

⁷⁴⁸ Saḥar Ḥalīfāt, *‘abbād al-šams* (: *Το Ηλιοτρόπιο*), ό.π., σ. 272.

أحس بالعجز والانفصام، أريد ولا أريد، أريد أن أمد يدي وأخاف أن تلتقطها الغريبان فتتهز، أريد أن أرى وأن أسمع، وأن أظل أحس الحواس، لكن العذاب بالمرصاد، ولست مازوخياً رغم أمراض البيئة أو لو أهرب كي أرى

⁷⁴⁹ Βλ. ενδεικτικά: S. Newmahr, *Playing on the Edge: Sadoomasochism, Risk, and Intimacy*, Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 2011.

παθητικότητα του εαυτού, εφόσον μια τέτοια παθητικότητα έχει το μερίδιό της στην τιμωρία μέσα από το αυτομαστίγωμα».⁷⁵⁰

8.3.3 Λεκτική βία

Η λεκτική βία δεν είναι λιγότερο σημαντική από τη σωματική βία. Αποδίδεται δε αφηγηματικά, για να δηλώσει τις διάφορες προσβολές που αφενός στοχεύουν να πυροδοτήσουν το φόβο και τον τρόμο στις καρδιές των Παλαιστινίων νέων και αφετέρου φανερώνουν τις καταπιεσμένες επιθυμίες του γεμάτου μίσος ισραηλινού-εβραϊκού λογοτεχνικού χαρακτήρα για τιμωρία.⁷⁵¹ Επιπροσθέτως, «η λεκτική βία θεωρείται ως μια από τις κυριότερες μορφές επιθετικότητας που εκφράζει την κοινή τάση είτε αυτή που σχετίζεται με το θυμό είτε με τον πόνο. Σε κάθε περίπτωση αυτό συμβαδίζει απόλυτα με τους κανόνες λογικής που δηλώνουν ότι η επιθετικότητα παραμένει επιθετικότητα είτε έχει τη μορφή πράξης, είτε λέξης είτε σινιάλου.»⁷⁵²

Το μυθιστόρημα *Οι Ακρίδες Αρέσκονται να Τρώνε Καρπούζι* είναι ένα από τα πιο αντιπροσωπευτικά που θεματοποιούν την εν λόγω μορφή επιθετικότητας. Μάλιστα, ενδιαφέροντα είναι τα σημεία εκείνα όπου η σωματική βία εμπλέκεται με τη λεκτική:

«Κλώτσησαν άσχημα τους [Παλαιστίνιους] νεαρούς άντρες που κοιμόντουσαν. Κι οι τρεις μαζί επιτέθηκαν στον Barakat μονομιás. “Παλιόσκατο! Πούστη! Καθίκι! Τι διάολο νομίζεις πως κάνεις εδώ; Νομίζεις ότι κάνεις πικ-νικ, ρε βλάκα; Έλα!... Έλα εδώ!” Τον κλώτσησαν και τον γρονθοκόπησαν αστραπιαία.»⁷⁵³

Σε άλλο σημείο του μυθιστορήματος, αυτές οι προσβολές και οι απειλές εκτοξεύονται σε υψηλούς τόνους:

⁷⁵⁰ Rašād al- Šāmī, *al-šahšīāt al-īahūīāt al-esrāīlīāt ūa al-rūh al-‘odūānīāt* (: Ο ισραηλινός εβραϊκός χαρακτήρας και το επιθετικό πνεύμα), ό.π., σ. 228.

⁷⁵¹ L.J. Rosenthal et al., «Impact and Prevalence of Physical and Verbal Violence Toward Healthcare Workers», *Psychosomatics*, τ. 59, τχ. 6, σσ. 584-590.

⁷⁵² Qadrī Hanafī, *āl – Isrāīlīūn man hom?* (: Οι Ισραηλινοί ποιοι είναι;), ό.π., σ. 406.

⁷⁵³ Šehādāt Rādī, *alġarād ūūheb al-baīh* (: Οι ακρίδες αρέσκονται να τρώνε καρπούζι), ό.π., σ. 417.

يركلون الشباب النائمين بقسوة، ثم يهجم ثلاثتهم على بركات مرة واحدة ويضربونه بعشوائية بأرجلهم وقبضاتهم كيفما كان وهم يصرخون بحنون يا كليف، يا ممزيز، يا ملوخلاخ، انت بتفكر حالك جاي هون تشم هوا يا خرا. تعال... تعال

«Ξανά, ο Barakat κατάφερε να προκαλέσει τον ανακριτή, που τον κλώτσησε στο στομάχι και τον έκανε να πέσει στο έδαφος ενώ τον απειλούσε: “Κάθαρμα! Θα δεις ποιος θα είναι ο χαμένος. Αργότερα, θα σου κάνει επίσκεψη ο Abo Antar⁷⁵⁴ και αυτός ο άνθρωπος δεν θα σου δείξει κανένα οίκτο!”»⁷⁵⁵

Η ακόλουθη σκηνή είναι μια από τις πιο χαρακτηριστικές που στοιχειοθετούν αφηγηματικά τη βιαιότητα στα λόγια και στις πράξεις, του Ισραηλινού-εβραϊκού λογοτεχνικού χαρακτήρα:

«Ο Ισραηλινός στρατιώτης σηκώθηκε πανικόβλητος, κράτησε τον Barakat και τον έσυρε βίαια στο ανακριτικό γραφείο για ακόμα μια φορά. Ο Barakat έπεσε στο έδαφος και δεν μπορούσε να βρει τη δύναμη να σταθείς τα πόδια του. Λίγα λεπτά αργότερα, άκουσε τη φωνή του Abo Antar που τον έβριζε: “Θέλεις να το σκάσεις, καργιόλη; Το να φύγεις από εμάς, θα σε οδηγήσει απλά πιο κοντά στο θάνατο”. Ξέσκισε τα ρούχα του Barakat ενώ φώναζε» , και εμμέσως μετά του λέει ο στρατιώτης: «ομολόγησε και σώσε τον εαυτό σου και σώσε κι εμάς από όλη τη βρωμιά.»⁷⁵⁶

Ανάλογες σκηνές φωτίζουν το γεγονός ότι «η επιθετικότητα είναι συμπεριφοριστικό γνώρισμα, πάρα γνώρισμα βασιζόμενο σε καταστάσεις που εξαφανίζεται, όταν εξαφανιστούν και οι εξωτερικοί παράγοντες που το προκαλούν. Επομένως, η εξαφάνιση των αντιδράσεων προς την επιθετικότητα δεν αντανακλά την εξαφάνιση της ίδιας της επιθετικότητας. Μάλλον σημαίνει ότι η επιθετικότητα δεν προκαλεί καμιά αντίδραση πόνου ή θυμού πια. Επιπλέον, δεν πυροδοτεί καμιά αντίδραση ντροπής ή μετάνοιας. Απλώς, η επιθετικότητα δεν είναι τόσο κακή πλέον.»⁷⁵⁷

Αξίζει δε να σημειωθεί ότι οι Ισραηλινοί αποδίδονται αφηγηματικά να έχουν επινοήσει θρησκευτικού τύπου δικαιολογίες για τη λεκτική και σωματική βιαιοπραγία

⁷⁵⁴ Ένας εβραίος στρατιώτης που χρησιμοποιεί την βία ως εργαλείο ανάκρισης

⁷⁵⁵ Ο.π., σ. 419.

واستطاع بركات ان يستقزه من جديد ، فوجه المحقق له ركلة قوية في بطنه أوقعه إلى الخلف، وهو يهدد: بلاش ياشرموط، بتشوف مين الخسران انت و إلا أنا، كمان شوي بيحي لك أبو عنتر هذا ما بتعرف لا على ربه ولا على مرته.

⁷⁵⁶ Ο.π., σ. 432.

وهب الجندي من مكانه مذعوراً ومسلح بركات من كيسه وجره بعنف إلى غرفة التحقيق مرة أخرى، وتهاوى على الأرض من شدة سحب الحارس له، وعدم قدرة رجله على حمله، ولم تمر لحظات حتى سمع صوت أبي عنتر ينهره بعنف: يا ابن الشرموطة بدك تهرب؟! اللي بيهرب من عزربين بيلاقيه أقباض الأرواح. تقدر بكلمتين اعتراف تتريح وتريحني معك.

⁷⁵⁷ Qadrī Ḥanafī, *al – Isrāīlūn man hom?* (: Οι Ισραηλινοί ποιοι είναι;), ό.π., σ. 413.

καθώς και για τις δολοφονίες των Αράβων Παλαιστινίων. Ενδεικτικό είναι το ακόλουθο παράδειγμα:

«ένας Ισραηλινός μαθητευόμενος – στρατιώτης από το θρησκευτικό ίδρυμα προσέγγισε το Ραβίνο του για να τον ρωτήσει σχετικά με την αγνότητα του όπλου του. Από την απάντηση του Ραβίνου συμπεράνε ότι στο πεδίο της μάχης, του επιτρέπεται να το χρησιμοποιήσει. Επιπλέον, θα πρέπει να σκοτώνει τον κάθε Άραβα που θα συναντά. Θα πρέπει να τον σκοτώσει ακόμα κι αν κάτι τέτοιο τον μπλέξει σε κάτι που θα είναι ενάντια στο στρατιωτικό νόμο.»⁷⁵⁸ Εξάλλου ένα από τα Πρωτόκολλα των Πρεσβυτέρων του Σιωνισμού δηλώνει ότι: «Οι τάφοι των μη – Εβραίων ζεσταίνουν τις καρδιές των Ισραηλινών, καθώς οι Εβραίοι είναι οι μόνοι άνθρωποι πάνω στη γη. Τα άλλα έθνη δεν είναι τίποτε άλλο παρά διαφορετικά είδη ζώων.»⁷⁵⁹

Ένα ενδεικτικό παράδειγμα αυτής της σύνδεσης της βίας με τη θρησκεία και το Θεό απαντά στο μυθιστόρημα *Εδώ Ανθίζει ο Ύληξ*. Συγκεκριμένα, όταν οι Ισραηλινοί στρατιώτες «έβγαλαν τους φυλακισμένους από το δωμάτιο κλωτσώντας τους και σπρώχνοντάς τους με τα τουφέκια τους και τα παπούτσια τους, τους πήγαν στο χώρο, όπου είχαν παρκάρει τα αυτοκίνητα τους. Κράτησαν τους φυλακισμένους εκεί έξω μέχρι που τους έβαλαν με τη βία μέσα στην κλούβα και τους επιτέθηκαν με τις πιο χυδαίες λέξεις: «Κουνηθείτε, πούστηδες! Εκεί θα βρείτε την οργή του Θεού, όπως την περιγράφει το Κοράνι σας». Δεν σταμάτησαν όμως εκεί· εξακολούθησαν να κλωτσούν και να χτυπούν τους φυλακισμένους. Όταν οι φυλακισμένοι ήταν έτοιμοι να μουν στο αυτοκίνητο, οι στρατιώτες τους χαστούκισαν και τελικά τους κλείδωσαν μέσα.»⁷⁶⁰

Τέλος, πρέπει να αναφέρουμε ότι πέρα από τους καθαρά υβριστικούς χαρακτηρισμούς (π.χ. «Κουνηθείτε, πούστηδες!») η λεκτική βία επεκτείνεται και σε ταπεινωτικές προσβολές. Χαρακτηριστική είναι η σκηνή που ο δεσμοφύλακας διέταξε να οδηγήσουν όλους τους φυλακισμένους στο προαύλιο της φυλακής, για να τους βγάλει τον ακόλουθο λόγο:

⁷⁵⁸ Rašād al- Šāmī, *al-šahšīāt al-īahūīāt al-esrāīlīāt ūa al-rūh al-‘odūānīāt* (:Ο ισραηλινός εβραϊκός χαρακτήρας και το επιθετικό πνεύμα), ό.π., σ. 205.

⁷⁵⁹ ‘Agāg Nahūīd, *Brūtīkūlāt Hokamā’ Šhūn ūa ta ‘ālīm al-talmūd* (: Τα Πρωτόκολλα των Πρεσβυτέρων της Σιών και οι διδασκαλίες του Ταλμούδ), Βηρυτός, Εκδόσεις Dār al-esteqlāl, 1996 [1^η 1967], σ. 493.

⁷⁶⁰ ‘Aūad sa ‘ūd, *ūazhar al-qandūl* (: Εδώ ανθίζει ο ύληξ), ό.π., σ. 26.

السجناء بأكعاب بنادقهم، وبأحذيتهم إلى خارج الغرف، ومن الساحة حيث تقف السيارات، وظلوا كذلك حتى أدخلوهم الزنزانة المتحركة وهو يكيلون لهم أقدر الألفاظ: هيا يا ولاد القحبات، هناك سترون غضب الإله كما وصفه قرانكم، لم يكتفوا بذلك، بل تmadوا في ركلهم وضربهم، وعند صعودهم إلى السيارة سدوا إليهم لطمات عدة، ثم أغلقوا الباب.

«Αρνείστε το ρόλο που έχει παίζει το Ισραήλ στον εκσυγχρονισμό της ζωής σας, δαγκώνοντας το χέρι που κάποτε σας βοήθησε. Είστε ένα τσούρμο παλιόσκυλα. Βέβαια, τα σκυλιά είναι πιο πιστά από εσάς! Δεν σας αξίζει να ζείτε. Μάθατε πώς να γαβγίζετε. Τα στρατεύματά μας δεν φοβούνται ούτε αυτόν ούτε τις σφαίρες σας, πώς είναι δυνατόν να φοβούνται τις πέτρες σας, φοβιτσιάρηδες.»⁷⁶¹

Ο υποτιμητικός χαρακτηρισμός των Παλαιστινίων ως «σκυλιά» στην αντίληψη των Εβραίων έχει τη δική της συμβολική σημασία. Καταρχάς, οι Άραβες, που χάνουν στους πολέμους, είναι σαν τα σκυλιά που “γαβγίζουν, αλλά δεν δαγκώνουν”. Επιπλέον, για τους Εβραίους το σκυλί είναι σύμβολο της ακαθαρσίας. Τέλος, ο εν λόγω περιφρονητικός χαρακτηρισμός, όπως στοιχειοθετείται στο μυθιστόρημα, υποδηλώνει ότι οι Εβραίοι έχουν τόση διαφορά από τους Άραβες όση οι άνθρωποι από τα ζώα.

8.3.4 Σεξουαλική βία

Η σεξουαλική βία σηματοδοτεί την ατίμωση της οικογένειας του φυλακισμένου· οι Εβραίοι, γνωρίζοντας ότι η έννοια της τιμής συνιστά μια από τις πιο σημαντικές πλευρές της ζωής των Αράβων, αποδίδονται αφηγηματικά να χρησιμοποιούν συχνά τη σεξουαλική ατίμωση ως εκβιαστικό μέσο στη διάρκεια μιας ανάκρισης. Η σεξουαλική βία εκδιπλώνεται με δύο όψεις:

1. Αποπλάνηση: μια γυναίκα στέλνεται στο ανακριτικό γραφείο ή στο κελί του κρατουμένου και προσπαθεί να τον αποπλανήσει, δαλεάζοντάς τον σεξουαλικά.
2. Εκβιασμός: απειλές προς τον κρατούμενο ότι αν δεν ομολογήσει, θα βιάσουν την αρραβωνιαστικιά του, τη γυναίκα του, την κόρη του ή τη μητέρα του. Κάποιες φορές την αναγκάζουν να εμφανιστεί γυμνή στο ανακριτικό γραφείο σε μια προσπάθεια να σπάσουν την αντίσταση του κρατούμενου.⁷⁶²

Η σεξουαλική βία απαντά για παράδειγμα στο μυθιστόρημα *Οι Ακρίδες Αρέσκονται να Τρώνε Καρπούζι* και πιο συγκεκριμένα στη σκηνή που οι στρατιώτες

⁷⁶¹ Ό.π., σ. 313.

أنتم تنكرون دور إسرائيل في تمدنكم، تعضون اليد التي امتدت إليكم، أنتم كلاب، لا بل الكلاب أكثر وفاء، انتم لا تستحقون الحياة، تعلمتم النجاح، قوائنا لا تخافه ولا تخاف الرصاص، فكيف ستخاف حجرهم أيها الجبناء.

⁷⁶² ‘Adnān Gāber, *Malhamāt āl-qīd ūa āl-ḥrīāt*, (: Το έπος του περιορισμού και της ελευθερίας), Βηρυτός, εκδόσεις Dār āl-talī‘āt, 1981, σ. 66.

κάνουν επιδρομή στο σπίτι της Azba, της μητέρας του Barakat. Συνέλαβαν την αδερφή του, τη Nasrah, και την έφεραν στο ανακριτικό γραφείο, όπου ήταν παρόντες δυο πράκτορες των Μυστικών Υπηρεσιών, ο Abo Zatar και Abo Antar:

«έσπρωξαν την Nasrah μέσα στην αίθουσα εντελώς γυμνή! Ο Abo Zatar πήγε στο δωμάτιο του Jalal [του άνδρα της] και του έβγαλε τη σακούλα που κάλυπτε το πρόσωπό του. Ο Abo Antar στην άλλη πλευρά κατευθύνθηκε στο δωμάτιο του Barakat [του αδελφού της] και έκανε το ίδιο. Έκαναν τον Jalal και τον Barakat να παρακολουθήσουν τη γυμνή αδερφή τους. Όμως, ούτε ο Jalal ούτε ο Barakat έδειξαν ίχνος ντροπής. Δεν είχαν καμιά απολύτως αμφιβολία ότι κάτι τέτοιο δεν θα ντρόπιαζε την τιμή της Nasrah. Άλλωστε, δεν επέλεξε αυτή να το κάνει.»⁷⁶³

Το μοτίβο της σεξουαλικής επιθετικότητας φτάνει στο αποκορύφωμά του, όταν οι πράκτορες των Μυστικών Υπηρεσιών ζήτησαν από ένα νεαρό γυμνό άντρα να βιάσει τη Nasra μπροστά στα μάτια του άντρα της και των δυο αδερφών της:

«Βγήκαν από το δωμάτιο και την άφησαν εκεί μέσα. Ο νεαρός άντρας ήταν εντελώς γυμνός και το σώμα του ήταν μαύρο και μπλε. Το πρόσωπό του ήταν χλωμό και τα μάτια του πρησμένα. Ο νεαρός άντρας έσυρε τα πόδια του προς το μέρος της και της έκανε νόημα να το αντιμετωπίσει με θάρρος και να μη δώσει καμιά σημασία στις απειλές τους. Κοίταξε μακριά από αυτή για να μην πέσουν τα μάτια του πάνω στο γυμνό της σώμα ως ένδειξη σεβασμού στην τιμή της.»⁷⁶⁴

Στο εν λόγω μυθιστόρημα απαντά και η αποπλάνηση που εδώ μάλιστα λειτουργεί ως προεισαγωγή βασανιστηρίου, αποκαλύπτοντας τον απάνθρωπο χαρακτήρα των ανακριτών. Έτσι, ο ανακριτής φέρνει στον κρεμασμένο Barakat μια Εβραία κοπέλα στο δωμάτιο λέγοντας του: «Ορίστε! η νύφη σου είναι έτοιμη. Δείξε μας πόσο άντρας είσαι», για να ακολουθήσει η απανθρωπιά του βασανιστηρίου: «η κοπέλα αφού τελείωσε τον εκβιασμό της στον Barakat, έβαλε τα ρούχα της και έφυγε

⁷⁶³ Šehādāt Rādī, *alġarād iūheb al-baṭīh* (: Οι ακρίδες αρέσκονται να τρώνε καρπούζι), ό.π., σ. 459.
دفاعاها إلى قاعة الاستقبال عارية تماماً، وتوجه أبو زعتر على غرفة جلال، وأزاح الكيس عن رأسه، وتوجه أبو عنتر على بركات وفعل نفس الشيء وجعلاهما يشاهدانها هناك، ولكنهما لم يبديا أية حركة تنم عن شعورهما بالإهانة، ولم يكن لديهما شك بأن ذلك يقلل من عرض نصره، فهي لم تختار هذا الوضع لنفسها.

⁷⁶⁴ Ό.π., σ. 459.

خرجا من الغرفة وتركاهما هناك، وكان الشاب العاري كلياً منهمكاً وعلامات الضرب على جسده، ووجهه أصف وعيناه منتفختان، والزرقة والسواد يغطيان معظم محيطهما، أدار الشاب نفسه نحوها بتثاقل وأعطاهما إشارة مختصرة أن تصمد ولا تهتم لتهديداتهما وأشاح بوجهه عنها لكي يمنع نظره من الالتقاء بجسدها صيانة لعرضها، وتقديسا لشرورها

από το δωμάτιο σαν επαγγελματίας, ενώ ο Abo Antar και οι άντρες του σιγουρεύτηκαν ότι το λεπτό καλώδιο έχει εισαχθεί μέσα στο ανορθωμένο πέος. Ο Abo Antar ήταν αυτός που τρύπησε τους γοφούς και το πέος του Barakat. Ο Barakat έπρεπε να παραμείνει ακίνητος στη διάρκεια αυτής της φάσης διαφορετικά θα υποφέρει και θα πονέσει περισσότερο».⁷⁶⁵

Βέβαια, σε άλλα πεζογραφήματα εικονοποιούνται σεξουαλικές επιθέσεις Εβραίων που κατέχουν υψηλά διοικητικά αξιώματα εναντίον ακόμα και ομοεθνών τους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το διήγημα «Η Εισβολή»⁷⁶⁶ του Taūfiq Mo 'ammar (1917-1985), στο οποίο ο Yousef, που έχει το ρόλο του εκπροσώπου της εβραϊκής εξουσίας, εξασφαλίζει μια σταθερή εργασία στην Clara, μια Εβραία Ρουμάνα μετανάστρια, με σκοπό να την κάνει να τον ερωτευτεί.⁷⁶⁷ Η Clara, όμως, καθώς ήταν λογοδοσμένη με έναν νεαρό Ρουμάνο,⁷⁶⁸ αρνήθηκε να υποκύψει στην απειλή του Yousef πως θα την απολύσει αν δεν ικανοποιήσει τις ερωτικές του επιθυμίες. Τελικά, ο Yousef πραγματοποιεί την απειλή του,⁷⁶⁹ αλλά η Clara συνεχίζει να τον απορρίπτει. Έτσι, εκείνος ένα βράδυ οργισμένος την περιμένει έξω από το χωριό και αποπειράται να τη βιάσει:

«μόλις την βλέπει, την αρπάζει από πίσω και η Clara βάζει τις φωνές. Τότε ακούστηκαν κάποιοι πυροβολισμοί και ξαφνικά έπεισε ο άνδρας κάτω νεκρός. Όταν μαζευτήκαν οι Εβραίοι διαπίστωσαν ότι ο σκοτωμένος είναι ο ίδιος ο Yousef».⁷⁷⁰

⁷⁶⁵ Ο.π., σ. 435.

تفضل يا عريس، عروستك جاهزة، ورينا رجولتك. تنتهي الفتاة من مهمتها. تعيد ترتيب نفسها بسرعة وباحتراف بينما يتولى أبو عنتر ومساعدوه عملية ضمان إدخال السلك الدقيق في ثقب القضيب المنتصب. وقد تولى أبو عنتر عملية تثبيت وركي بركات وقضيبيته، وكان على بركات أن يبقى بلا حراك في هذه المرحلة، لأن تحركه يزيد من الألم ومن الجرح.

⁷⁶⁶ Taūfiq Mo 'ammar, *al-motasalel* (: «Η Εισβολή»), Παλαιστίνη, Εκδόσεις al-naṣerāt, 1957.

⁷⁶⁷ Ο.π., σ. 73.

وقد حظيت كارلا بما لم يحظ به غيرها من بنات جنسها من العون في استكمال اسباب معيشتها واستقرارها

⁷⁶⁸ Ο.π., σ. 76.

و ذات يوم فاتحها يوسف بمكنون قلبه. لكن كارلا قالت له: اسفة لا يمكنني الزواج منك، لأنني مرتبطة بشاب آخر. فقال يوسف وقد تملكته حيرة شديدة:

لكنا لم ترفضني يوما مرافقتي ومصاحبتني منذ قدومك الى هنا صحيح، انما كنت أعمل ذلك بدافع الصداقة البريئة لا غير

⁷⁶⁹ Ο.π., σ. 87.

⁷⁷⁰ Ο.π., σ. 88.

وما ان اقترب رجال الكمين من الجريح حتى شاهدوا يوسف يطلق أنفاسه الأخيرة

8.4 Συνωμοσία και κατασκοπία

Η εβραϊκή συνωμοσία και κατασκοπία εις βάρος των Παλαιστινίων⁷⁷¹ είναι ένα θεματικό μοτίβο που απαντά σε πολλά αραβικά πεζογραφικά έργα, όπως λ.χ. στο μυθιστόρημά του *Οι Άλλοι* Ahmed Omar Shahein.⁷⁷² Καταρχάς, θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο συγκεκριμένος τίτλος προϊδεάζει τον αναγνώστη ότι στο έργο ο κόσμος θα είναι χωρισμένος σε δυο ομάδες. Πράγματι, από τις πρώτες σελίδες φαίνεται ότι η πρώτη ομάδα («Εμείς») αποτελείται από τους Εβραίους (και τις δυτικές κοινωνίες που τους υποστηρίζουν και ενθαρρύνουν την ανάπτυξη των κατασκοπικών οργανώσεων) και η δεύτερη («οι Άλλοι») από τους μη-Εβραίους, ειδικότερα τους Άραβες.

Το μυθιστόρημα εξελίσσεται γύρω από την Ισραηλινή Μυστική Υπηρεσία Μοσάντ (Ινστιτούτο Πληροφοριών και Ειδικών Αποστολών), που δολοφονεί και καταπνίγει οποιαδήποτε μορφή αντίστασης. Ήδη από την αρχή, ο συγγραφέας έχει επισημάνει τον τρόπο που ενεργεί η Μοσάντ, την οποία και παρουσιάζει να λειτουργεί σαν κυψέλη, μέσα από ένα οργανωμένο δίκτυο επικοινωνίας. Όλες οι υποθέσεις διεξάγονται συστηματικά και η εκτέλεσή τους χαρακτηρίζεται από «εξυπνάδα και απόλυτη εχεμύθεια»:

«Όταν βάζουν ένα στόχο, τον ακολουθούν και ιχνηλατούν όλες τις κινήσεις του. Συλλέγουν όλα τα δεδομένα για αυτό το στόχο και βάζουν ένα σχέδιο για να τον εκτελέσουν. Χρησιμοποιούν ολόκληρη ομάδα από τις Μυστικές Υπηρεσίες που υποστηρίζεται από μια άλλη ομάδα από εκείνους που δουλεύουν στην Ευρώπη ή μια ομάδα από εβραίους Ευρωπαίους, που γνωρίζουν πώς να συμπεριφερθούν μέσα στις πόλεις στις οποίες ζουν. Τα μέλη της ομάδας δεν γνωρίζουν τίποτα για την ταυτότητα των συναδέρφων τους. Έτσι σε περίπτωση που κάποιος από αυτούς πέσει κάτω, δεν μπορεί να εκθέσει τις ταυτότητες των συναδέρφων του άσχετα με το πόσες πιέσεις δέχεται».⁷⁷³

Ένα από τα μέλη της Μοσάντ είναι και το κεντρικό πρόσωπο του μυθιστορήματος, ο Fisherman, ο οποίος είναι «έξυπνος, γρήγορος, ψύχραιμος και

⁷⁷¹ Βλ. παραδειγματικά και το δίκτυο NILI.

⁷⁷² Āḥmad Ūmar Šaḥīn, *al-Āḥarūn* (: Οι άλλοι), Κάιρο, Εκδόσεις al-‘orūbāt, 1989.

⁷⁷³ Ο.π., σ. 103.

حينما يحددون هدفاً، يلاحقون ويرصدون حركاته، ويجمعون المعلومات عنه، ويضعون خطة لتصفيته، فيستخدمون فريقاً تابعاً لمخابراتهم، يدعمه فريق منهم من العاملين في أوروبا أو اليهود الأوروبيين الذين يعرفون خفايا المدينة التي يعيشون فيها، ولا يعرف أعضاء فريق القتل أسماء أو هويات عملاء الموساد الآخرين، فإذا أعتقل أحدهم، لا يستطيع مهما تعرض له من ضغط أن يقود أحداً إلى المسؤول عن العملية.

μπορεί εύκολα να σε εξαπατήσει». ⁷⁷⁴ Επίσης, γνωρίζει να κρύβεται καλά ακόμα και από τους ανθρώπους που τον γνωρίζουν. Χαρακτηριστικά ο φίλος του Mac Gardener αναφέρει πως:

«Ο πραγματικός Fisherman που ήξερα ζει στην Αυστραλία, όπου είχαμε δουλέψει μαζί. Στη αρχή, ρώτησα ποιον μπορώ να εμπιστευτώ κι όλοι μου έδωσαν αρκετά καθησυχαστικές απαντήσεις. Όμως, ρωτούσα για διαφορετικό πρόσωπο. Ο ιδιοκτήτης αυτού του εκδοτικού οίκου είναι κάποιος άλλος που τυχαίνει να έχει το ίδιο όνομα». ⁷⁷⁵

Έχει επίσης μια καταπλήσσουσα δύναμη να επηρεάζει τους άλλους, για να πετύχει το στόχο του:

«Μου πρόσφερε δουλειά ως ανεπίσημος σύμβουλος στον εκδοτικό οίκο με αντάλλαγμα έναν αρκετά καλό μισθό. Μου έστησαν έξυπνα μια παγίδα και εγώ αδέξια έπεσα μέσα» ⁷⁷⁶

Σε κάποιο άλλο σημείο του μυθιστορήματος, η αφήγηση αποκαλύπτει κάποια άλλη σημαντική πλευρά του χαρακτήρα των μελών της Υπηρεσίας Μοσάντ: ψυχρά συναισθήματα και αδιαφορία. Έτσι, και ο Fisherman εκτελεί ψυχρά τα σχέδιά του, συνθλίβοντας κάθε εμπόδιο που θα βρεθεί στο δρόμο του. Μοιάζει να μην έχει συναισθήματα και είναι ευρέως γνωστός για την ανεξάντλητη υπομονή του. Έχει όλα τα προσόντα που τον κάνουν επιτυχημένο. Επιπλέον, τυλίγει τον εαυτό του με ένα μυστήριο ήδη από την αρχή:

«Δεν φάνηκε να εκπλήσσεται που με βλέπει. Είτε έχει νεύρα από ατσάλι είτε ήξερε κιόλας πως θα ήμουν εκεί. Στάθηκα δίπλα του. Παρέμεινε καθισμένος και δεν φάνηκε να έχει διάθεση να μου μιλήσει. Παρατήρησα πόσο σπινθηροβολία ήταν τα μάτια του. Υπήρχε κάποιος κωδικός για να πω. Και του είπα: “Καλησπέρα, κύριε Fisherman. Με έστειλε ο Jack Gardener με τα πράγματα”» ⁷⁷⁷

⁷⁷⁴ Ο.π., σ. 133.

حاد الذكاء، سريع البديهة، هادئ، مراوغ العينين

⁷⁷⁵ Ο.π., σ. 124.

إن فيشر مان الحقيقي يعيش في أستراليا، حينما عملت معه في بداية الأمر، سألت من أثق بهم، وكانت إجاباتهم مطمئنة، لكنني كنت أسأل عن شخص آخر، فصاحب دار النشر هذا ينتحل الاسم

⁷⁷⁶ Ο.π., σ. 122.

عرض علي أن أعمل مستشاراً للدار بشكل غير رسمي، وبمرتب مجز، نصبوا لي فخاً بمنتهى الذكاء، وقعت فيه بمنتهى الغفلة.

⁷⁷⁷ Ο.π., σ. 137.

Αυτά τα χαρακτηριστικά του Fisherman, όπως αποδίδονται αφηγηματικά, είναι τυπικά των πρακτόρων της συγκεκριμένης Μυστικής Υπηρεσίας:

«Είναι ένας ψυχοπαθής που σκέφτεται και πράττει σαν ψυχοπαθής. Επηρεάζει τους άλλους που έχουν την τάση να τον ακολουθούν καλόπιστα, χωρίς να έχουν επίγνωση ότι ακολουθούν τα βήματα του διαβόλου. Κρύβει το κακό πίσω από τη μάσκα του αγγέλου. Δεν δείχνει τίποτε άλλο παρά μόνο λάμψη και χρειάζονται χρόνια για να αποκαλυφθεί η αλήθεια του»⁷⁷⁸

Τα παραπάνω δικαιολογούν το σοκ του Jack Gardener, του Καναδού Στρατιωτικού αναπληρωτή στη Γαλλία, όταν ανακάλυψε ότι ο φίλος του, ο Fisherman, και η γραμματέας του, η Sylvia, ήταν πράκτορες της Μοσάντ και ότι εξαπατήθηκε από αυτούς. Αυτό φαίνεται καθαρά στα λόγια του Mohamed Al-Shaouahdy, ενός άλλου ήρωα του μυθιστορήματος:

«Ο κ. Fisherman, τον οποίο μου σύστησες ως ιδιοκτήτη εκδοτικού οίκου είναι υψηλόβαθμος αξιωματικός της Μοσάντ. Η Sylvia, η γραμματέας σου, είναι κι αυτή πράκτορας».⁷⁷⁹

Η Sylvia είναι Εβραία φοιτήτρια. Το πραγματικό της όνομα είναι Patricia. Κάνει μεταπτυχιακό στη Φιλοσοφία και εργάζεται ως γραμματέας για την Καναδική Πρεσβεία. Είναι επίσης πράκτορας που εργάζεται για τις Μυστικές Υπηρεσίες του Ισραήλ. Η πραγματική της αποστολή είναι να πιάνει φίλιες με Άραβες φοιτητές, να ακολουθεί τις ζωές τους και να συλλέγει αναλυτικές πληροφορίες για αυτούς. Είναι αφοσιωμένη στη δουλειά της, όπως και οι υπόλοιπες γυναίκες κατάσκοποι του Ισραήλ.⁷⁸⁰ Ο χαρακτήρας της Sylvia είναι μυστηριώδης. Διαλέγει τα λόγια της και τα χρησιμοποιεί στο σωστό τόπο και χρόνο. Σχεδιάζει τις κινήσεις της έξυπνα και διακριτικά. Ένα από τα πρόσωπα του μυθιστορήματος, ο Alshawahdi σχολιάζει τη Sylvia με τα εξής λόγια:

«Εμείς, ο Gardener κι εγώ, καθίσαμε σε ένα ήσυχο ειρηνικό μέρος τρώγοντας και ανταλλάσσοντας αναμνήσεις. Η Sylvia κάθισε μαζί μας, αλλά παρέμεινε

لم يبدو عليه أنه فوجئ برؤيتي، إما أن أعصابه من حديد، أو أنه يعلم بحضوري، لمحت عيناه تبرقان، ووقفت قربه، ظل جالساً لم يبد عليه أنه يريد محادثتي، أهنأك كلمة سر لا بد من البوح بها: قلت: بون سوار مستر فشرمان (جاك جاردنر) أرسلني بالمطلوب.

⁷⁷⁸ Abel Sādeq, *fī bītena marīd nafsī* (: Στο σπίτι μας ένας ψυχοπαθής), ό.π., σ. 363.

⁷⁷⁹ Ḥmad Ūmar Ṣahīn, *āl-Āḥarūn* (: Οι άλλοι), ό.π., σ. 120.

مستر فشرمان الذي عرفتنني عليه كصاحب دار للنشر، ضابط كبير في الموساد، وسليفاً سكرتيرتك عميلة لديه أيضاً

⁷⁸⁰ Moḥammad Gebrīl, *āl-gens fī āl-tūrāt* (: Ο έρωτας στην Τορά), Κάιρο, Εκδόσεις Hūras, 2000, σ. 36

σιωπηρή για την περισσότερη ώρα. Δεν έκανε ούτε καν μια ερώτηση. Προσπάθησα να τη βάλω στη συζήτηση, αλλά οι απαντήσεις της ήταν σύντομες και συνοπτικές. Πήγαμε στο θέμα της δολοφονίας των Παλαιστινίων επισήμων και συζητήσαμε για την εξόντωση του εκπροσώπου της Οργάνωσης στην Κύπρο που ήταν σε όλες τις ειδήσεις λίγο πριν τη συνάντησή μας».⁷⁸¹

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο πράκτορας του Μοσάντ αντλεί τη δύναμή του και την εξουσία του από την παρασκηνιακή του δράση. Είναι επίσης πάντα προσεκτικός, καθώς δεν εμπιστεύεται κανέναν. Αυτό αποδίδεται στο διάλογο που γίνεται ανάμεσα στο Alshawahdi και τον Gardener, παρουσία της Silvia:

«Το δίκτυό τους είναι ευρέως και καλά διαδεδομένο σε όλο τον κόσμο. Έχουν διακλαδώσεις στο Βερολίνο, τη Χάγη, τις Βρυξέλλες, τη Γενεύη και εδώ στο Παρίσι επίσης. Σας κυνηγούν όπως τα κυνηγόσκυλα. Έχουν λεπτομερή χάρτη για όλες τις πολιτικές και στρατιωτικές τοποθεσίες της Οργάνωσης σε όλο τον κόσμο».⁷⁸²

Αργότερα, ο Gardener μιλά στη Silvia, για να εκθέσει τα μυστικά της Μοσάντ και τον τρόπο με τον οποίο γίνονται τα εγκλήματα:

- Silvia, πιστεύω ότι ο επικεφαλής των Μυστικών τους Υπηρεσιών είναι σε μυστική επίσκεψη στο Παρίσι, δεν είχαμε νέα χτες;
- Ναι! απάντησε απότομα.
- Συχνά έχω παρατηρήσει κάτι παράξενο πριν την εξόντωση του Alhamshari.⁷⁸³

Ο Υπουργός τους των Εσωτερικών έφτασε με κάποιον άνθρωπο, φαντάζομαι τον αρχηγό των επιχειρήσεών τους.[...] Αυτό έγινε και πριν την ανατίναξη της Παλαιστινιακής βιβλιοθήκης. Υπάρχει κάποια σχέση. Περιμένεις μια νέα επιχείρηση λοιπόν [...]Υπάρχει κάποιος επίσημος που πρόκειται να συναντήσω αύριο, αλλά κανείς δεν ξέρει για την επίσκεψή του.⁷⁸⁴

⁷⁸¹ Āḥmad Ūmar Ṣahīn, *al-Āḥarūn* (: Οι άλλοι), ό.π., σ. 53.

جلسنا في ركن هادئ نتناول الطعام ونستعيد الذكريات أنا وجاردينز بينما ظلت سلفيا صامتة لا تشارك بالحديث حتى ولو بسؤال، حاولت إشراكها في الحديث فكانت تجيب باقتضاب. انتقل بنا الحوار إلى عمليات اغتيال المسؤولين الفلسطينيين، جردنا الحوار إلى اغتيال ممثل المنظمة في قبرص، والذي تناقشناه الأنباء قبل فترة قصيرة من لقائنا

⁷⁸² Ό.π., σ. 53.

إن شبكتهم موزعة بشكل جيد وواسع، لها فروع في برلين، ولاهاي، وبروكسل، وجنيف وهنا في باريس، انهم يطاردونكم ككلاب الصيد، وعندهم مسح شامل لمواقع المنظمة العسكرية والسياسة في كل دول العالم

⁷⁸³ O Alhamshari ήταν Άραβας στρατηγός που δολοφονήθηκε στη Γαλλία

⁷⁸⁴ Ό.π., σ. 54.

Σύμφωνα με αυτό λοιπόν, η Sylvia αρχίζει να σχεδιάζει τη συνομιλία της. Τα γεγονότα εξελίσσονται μέχρι που φτάνουν στο αποκορύφωμα, όταν ο «επισκέπτης επίσημος» δολοφονείται. Ο Alshawahdi φέρνει τα νέα:

«Ο άντρας που υποδέχθηκες χτες δολοφονήθηκε σήμερα το πρωί. Το αυτοκίνητό του αναταράχτηκε. Το αυτοκίνητο που του πρόσφερε, ακόμα και το διαμέρισμα που του πρόσφερε να μείνεις».⁷⁸⁵

Οι πράκτορες, λοιπόν, της Μοσάντ αποδίδονται αφηγηματικά να κινούνται στο πλαίσιο μιας οργανωμένης ομάδας, της οποίας τα μέλη κινούνται προς ένα ορισμένο στόχο: τη δολοφονία των μελών της Παλαιστινιακής Οργάνωσης Απελευθέρωσης, όπου κι αν βρίσκονταν.

Στο σημείο αυτό αξίζει να εστιάσουμε στον Jack Gardener: είναι γεννημένος στην Ιρλανδία, ζει στον Καναδά και ήταν μέλος των διεθνών δυνάμεων έκτακτης ανάγκης που βρίσκονταν στη Γάζα μετά το 1967. Αργότερα, έγινε Αναπληρωτής Στρατιωτικός της Καναδικής πρεσβείας στη Γαλλία. Δούλεψε ως ανεπίσημος σύμβουλος για τον εκδοτικό οίκο του Fisherman. Η γραμματέας του είναι επίσης Εβραία που δουλεύει για την ίδια οργάνωση. Όταν ο Alshawahdi είπε στον Gardener ότι η Sylvia τον παρακολουθούσε, ο Gardener φώναξε λέγοντας: «η Sylvia δεν θα πείραζε ούτε κοτόπουλο. Εξάλλου την ξέρω πολύ καλά».⁷⁸⁶ Ο Gardener πάντοτε ισχυριζόταν ότι έτρεφε συμπάθεια για το Παλαιστινιακό Ζήτημα. Ωστόσο, δεν πήρε ποτέ κάποια πρωτοβουλία σχετικά με αυτό το θέμα κι έτσι η συμπάθειά του προς τους Παλαιστίνιους δεν φάνηκε στην πράξη, αλλά έμεινε μόνο στα λόγια. Επίσης, πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Gardener εξαπατήθηκε από τον πιο στενό του φίλο, τον Fisherman, ενώ ο Alshawahdi εξαπατήθηκε από τη φίλη του τη Sylvia, αφού δυο ώρες μετά τη συνάντησή του με τον Gardener και ενώ ετοιμαζόταν να ταξιδέψει στη Μαδρίτη με σκοπό να εκδικηθεί τον Fisherman, έφτασε ένας φάκελος με εκρηκτικά

أظن يا سيلفيا أن مدير مخابراتهم في زيارة سرية لباريس، ألم نتلق هذا الخبر أمس؟ قالت بنبرة حادة وحاسمة: أظن، قال بثقة: في الغالب قد لاحظت شيئاً غريباً قبل مقال الهمشري، وصل إلى هنا وزير داخليتهم وشخصية أخرى، اعتقد أنه مدير العمليات ... ثم قبل نصف المكتبة الفلسطينية، هناك ارتباط ما. انت تتوقع عملية جديدة إذن، هناك شخصية سأسقبلها غداً، لكن لا أحد يعلم بزيارتها لباريس.⁷⁸⁵ 'Ο.π., σ. 56.

من استقبلته أمس، اغتيل صباح اليوم في انفجار سيارته، السيارة التي قدمتها، حتى الشقة التي أنزلته فيها.⁷⁸⁶ 'Ο.π., σ. 110.

من الذي يتقصدك؟ سيلفيا لا تستطيع أن تذبح فرخة، إنها موظفة في السفارة وأكاد أعرفها كراحة يدي

στο ξενοδοχείο του Alshawahdi. Η Γαλλίδα φίλη του, η Natalie, έγινε τελικά το θύμα του φακέλου:

«Μπήκα στο μπάνιο, έβγαλα τα εσώρουχά μου όταν χτύπησε η πόρτα. Ρώτησα:

-Ποιος είναι Natalie;

- Ο θυρωρός σου έφερε ένα βιβλίο, απάντησε.

- Μακάρι να είχε και τη διεύθυνσή σου επάνω ... Να το ανοίξω για σένα; ρώτησε.

Συμφώνησα, αλλά μετά μου πέρασε μια σκέψη.

- Μην το ανοίξεις, Natalie, ούρλιαξα. Όμως, ο ήχος της έκρηξης ήταν πιο δυνατός από τις φωνές μου. Βγήκα τρέχοντας από το μπάνιο και έτρεξα κοντά της. Ήταν μέσα στα αίματα και κάπου έλειπαν τα χέρια της».⁷⁸⁷

Ο Alshawahdi, με τη βοήθεια ενός Αιγύπτιου φίλου του, του Khaled, τρύπωσε στο γραφείο της Sylvia, για να ανακαλύψει τη φύση των πληροφοριών που συγκεντρώνει η Μοσάντ για τον εκάστοτε στόχο της:

«Άνοιξα το πάνω συρτάρι στο ντουλάπι με τους φακέλους. Κάρτες, κάρτες και τίποτε άλλο παρά μόνο κάρτες. Τράβηξα μια και τη διάβασα. Ονόματα καθηγητών, συγγραφέων και δημοσιογράφων από τον αραβικό κόσμο. Τα ονόματα ήταν ταξινομημένα αλφαβητικά με λεπτομερείς πληροφορίες για τη ζωή του καθενός. Η θέση του στην Αραβο-ισραηλινή σύγκρουση, η οικονομική του θέση, οι φιλοδοξίες του για την εξασφάλιση του δικού του μέλλοντος και την υλοποίηση των επιθυμιών».⁷⁸⁸

⁷⁸⁷ Ο.π., σ. 126.

دخلت الحمام ، خلعت ملابسي الداخلية حينما سمعت دقا على باب الغرفة، قلت : من يا ناتالي؟
قالت: الخادم أحضر كتابا لك
ممن؟

لا يوجد سوى عنوانك مكتوبا عليه ... قالت: أفتحه لك؟
قلت: لو سمحتي، ثم خطر في ذهني خاطر كالبرق، صرخت: لا تفعلي يا ناتالي، لكن الانفجار أضاع صرختي في الهواء، خرجت من الحمام مسرعا اندفعت نحوها، الدم ينزل بغزارة يغطيها، واليدان تطايرتا لا أدري أين.

⁷⁸⁸ Ο.π., σ. 79.

فتحت الدرج العلوي في خزانة الملفات، بطاقات، بطاقات، ولا شيء غير البطاقات، تناولت إحداها وقرأت ما دُون عليها، أسماء أساتذة وكتاب وصحفيين من الوطن العربي منسقة ومرتبعة حسب الحروف الهجائية، وتحتوي على معلومات دقيقة عن تاريخ حياة صاحبها. موقفه تجاه حكومته أو المنظمة إذا كان فلسطينيان رأيته في الصراع العربي الإسرائيلي، أحواله المادية، طموحاته نحو تأمين مستقبله، رغباته.

Αργότερα, ο Alshawahdi αναζητά να βρει περισσότερα κυρίως για τους Παλαιστίνιους και μένει άναυδος, όταν διαβάζει κάποιες πολύ προσωπικές πληροφορίες για τους υποψήφιους στόχους:

«Έψαξα για την κάρτα με το όνομα του επικεφαλής του γραφείου και κατάφερα να βρω μία [...] Οι πληροφορίες που περιέχονταν σε μια τέτοια κάρτα θα έπρεπε να είναι γνωστές μόνο στους πιο κοντινούς τους ανθρώπους. Πώς βρήκαν τέτοιες πληροφορίες; Έψαξα και για το δικό μου όνομα σε μια προσπάθεια και νόμισα πως θα γινόταν μάταια. Προς έκπληξη μου βρήκα μία με το όνομά μου πάνω. Ήταν ακόμα υπό επεξεργασία. Βρήκα μπροστά μου μια κάρτα ενός νεαρού που λέγεται Khaled. Ημιτελής [...] Φοιτητής, θρησκευόμενος, χωρίς ελαττώματα, καλόκαρδος, δουλεύει για να πληρώσει τις σπουδές του. Και πιο κάτω στην κάρτα ήταν γραμμένη η διεύθυνση του, τα ονόματα των φίλων του. Επίσης ως σημείωμα έγραψαν ότι ο Khaled τραυματίστηκε στο γόνατο όταν ήταν εννέα ετών, το τραύμα θεραπεύτηκε αλλά ακόμα τον επηρεάζει όταν περπατάει ή τρέχει για μεγάλη απόσταση».⁷⁸⁹

Έτσι, ο Alshawahdi κατάλαβε τον τρόπο με τον οποίο δουλεύουν οι πράκτορες της Μοσάντ. Μάλιστα, αντιλαμβάνεται καλύτερα τον τρόπο με τον οποίο αντλούσαν οι Μυστικές Υπηρεσίες πληροφορίες, κυρίως όταν ανέφερε στον Khaled τις πληροφορίες που περιέχονταν στην κάρτα του. Ο Khaled του είπε ότι δεν είχε μοιραστεί τέτοιες πληροφορίες με κανέναν, εκτός από μια κοπέλα που λέγεται Patricia, η οποία δεν ήταν άλλη από τη Sylvia:

«Η Patricia συνήθιζε να έρχεται στο πανεπιστήμιο. Με προσκάλεσε κάποτε σε αγώνα τένις. Ήμασταν μόνοι μας και με πονούσε το πόδι μου κι έτσι παράτησα το παιχνίδι. Της είπα για το τραύμα μου και κανένας άλλος δεν ήξερε για αυτό».⁷⁹⁰

⁷⁸⁹ Ο.π., σ. 80.

بحثت عن بطاقة باسم مدير المكتب، وجدتها. هناك معلومات لا يكاد يعرفها إلا أقرب المقربين إلى هؤلاء. كيف حصلوا عليها؟ بحثت عن اسمي في محاولة كنت أظنها فاشلة، ولدهشتني كانت هناك بطاقة باسمي لم تستكمل بعد بياناتها بعد. جال في خاطري أن أضطلع على بطاقة لخالد، بحثت عنها، وجدتها، طالب، متدين، طيب، ليس له نزوات، يعمل ليكمل دراسته في خانة الملاحظات، عنوانه، أصدقائه، هناك كسر في ركبته حدث وهو في التاسعة من العمر، شفى منه لكنه يؤثر عليه إذا سار أو جرى لمسافة طويلة.

⁷⁹⁰ Ο.π., σ. 80.

باتريشا التي كانت تأتي إلى الجامعة، دعنتي يوما للعب التنس معها، كنا وحدني وأصابني ألم في ركبتي منعني من استكمال اللعب، وحكيت لها عن الكسر ولم أقل إلا لها.

Στο μυθιστόρημα *Οι Εραστές* του Rashad Adou-shauar⁷⁹¹ ο συνωμότης χαρακτήρας είναι ο Μασόνος⁷⁹² πράκτορας Dawood, που —θέλοντας να κρύψει την ταυτότητά του— δηλώνει αρχαιολόγος:

«Ο Εβραίος Dawood είναι ένας εντυπωσιακός πράκτορας των Μυστικών Υπηρεσιών. Μιλάει Αραβικά άπταιστα. Περιπλανιέται στους δρόμους της Ιεριχούς και εξοικειώνεται με τους δρόμους, τους ανθρώπους και τις τοποθεσίες. Οι Μασόνοι τον καλωσορίζουν στα σπίτια τους και ισχυρίζεται ότι είναι αρχαιολόγος».⁷⁹³

Αργότερα, παρουσιάζεται ο τρόπος με τον οποίο οι Μασόνοι βρίσκουν νέους ακολούθους:

«Με ρώτησε για την πόλη από την οποία κατάγομαι, την οικογένειά μου και τον τόπο όπου ζω τώρα. Με ρώτησε για τους λόγους για τους οποίους παρέμεινα και γιατί δε έφυγα. Τέλος, με ρώτησε για εκείνους που έρχονται για τσάι. Μετά είπε, ενώ ετοιμαζόταν να φύγει: “Δεν παίρνεις πολλά γι’ αυτό που κάνεις. Είσαι μεγάλος και θα πρέπει να βρεις κάτι να σου εξασφαλίσει εισόδημα για τις μέρες που έρχονται στη ζωή σου”»⁷⁹⁴

Στο μυθιστόρημα *Τα απομεινάρια* του Ahmed Harb η συνομωσία συνδέεται με την καταπάτηση υποσχέσεων. Χαρακτηριστικό είναι το επεισόδιο, όπου η Om Majid, πιστεύοντας ότι οι στρατιώτες δεν θα σκοτώσουν τον γιο της τους αποκάλυψε την κρυψώνα του:

«“Μην τον σκοτώσετε, θα σας πω που κρύβεται δεδομένου ότι δεν θα τον σκοτώσετε. Φυλακίστε τον, αλλά μην τον βασανίσετε και μην τον σκοτώσετε.”

Ωστόσο, αθέτησαν την υπόσχεση, την ακολούθησαν και τον σκότωσαν, αφού

⁷⁹¹ Rašād Ābū Šāūr, *āl-‘oṣāq* (: Οι ερωτευμένοι), Κάιρο, Εκδόσεις, Mū’asasāt āl-‘orūbāt, 1989.

⁷⁹² Σε ένα από τα Πρωτόκολλα των Πρεσβύτερων της Σιών δηλώνεται ότι: «Η εθνική Μασονία μας υπηρετεί τυφλά καθώς σχηματίζει μια κουρτίνα για να κρύψει τα έργα μας. Κρυβόμαστε πίσω από μια τέτοια κουρτίνα μαζί με τους σκοπούς μας και τα σχέδιά μας. Ωστόσο, το ήδη καθορισμένο σχέδιό μας και η εκτέλεσή του παραμένουν ως έχουν. Το μέρος όπου υπάρχει το μεγάλο μυστικό παραμένει άγνωστο σε όλους»: ‘Agāg Nahūīd, *Brūtūkūlāt Ḥokamā’ Shīūn ūa ta ‘ālīm āl-talmūd* (:Τα Πρωτόκολλα των Πρεσβύτερων της Σιών και οι διδασκαλίες του Ταλμούδ), ό.π., σ. 201.

⁷⁹³ Rašād Ābū Šāūr, *āl-‘oṣāq* (: Οι ερωτευμένοι), ό.π., σ. 208.

الخواجه داود إنه رجل مخبرات رهيب، يجيد العربية، يحب أريحا مشياً على الأقدام، يتعرف إلى الشوارع والناس والأمكنة، والماسونيون يستقبلونه في بيوتهم، وهو يدعي أنه عالم آثار

⁷⁹⁴ ‘Agāg Nahūīd, *Brūtūkūlāt Ḥokamā’ Shīūn ūa ta ‘ālīm āl-talmūd* (: Τα Πρωτόκολλα των Πρεσβύτερων της Σιών και οι διδασκαλίες του Ταλμούδ), ό.π., σ. 200.

επιτέθηκαν στο μέρος όπου κρυβόταν. Τον σκότωσαν πριν προλάβει να πιάσει το όπλο του»⁷⁹⁵

Ο στερεοτυπικά επαναλαμβανόμενος ρόλος του λογοτεχνικού τύπου του Εβραίου συνωμότη γνωρίζει ιδιαίτερη διάδοση στην αραβική και στην ευρωπαϊκή λογοτεχνία.

8.5 Σύνδεση του του Σιωνισμού με τον Ναζισμό

Σε αρκετά αραβικά πεζογραφικά έργα επιχειρείται —άλλοτε έκδηλα και άλλοτε πιο συγκαλυμμένα— η σύνδεση του Σιωνισμού με τον Ναζισμό. Η σύνδεση αυτή κάθε άλλο παρά τυχαία είναι. Πράγματι, με τον τρόπο αυτό δηλώνεται εμμέσως πλην σαφώς ότι οι Σιωνιστές λίγα χρόνια μετά το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου επιδίδονται σε ανάλογες πράξεις ωμής βίας εναντίον των Παλαιστινίων με εκείνες των Ναζί κατά των Εβραίων. Με άλλα λόγια τα προ ολίγων αιτών θύματα υιοθετούν τις πρακτικές των Ναζί και τις εφαρμόζουν ως θύτες πλέον εις βάρος των δικών τους θυμάτων, των Παλαιστινίων.

Βέβαια, παρατηρούμε ότι στα αραβικά πεζογραφήματα που απαντά το εν λόγω μοτίβο αποφεύγονται οι γενικεύσεις και η συλλήβδην εξίσωση των Εβραίων με τους Ναζί. Στο στόχαστρο μπαίνουν κατά βάση οι Σιωνιστές, οι πράξεις των οποίων προκαλούν την αντίδραση ακόμη και ορισμένων Εβραίων. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι πολλές φορές οι συγκεκριμένοι εβραϊκοί χαρακτήρες είναι εκείνοι που κάνουν την σύνδεση του Σιωνισμού με τον Ναζισμό. Για παράδειγμα στο μυθιστόρημα *Επιστρέφοντας στη Χάιφα* (1969) του Ghassan Kanafani, η Mariam, σοκαρισμένη από τις ωμότητες των Σιωνιστών, συνδέει την προ οχταετίας δολοφονία του πατέρα και του αδελφού της από τους Ναζί με την εν ψυχρώ δολοφονία δημόσια στο δόμο ενός παιδιού παλαιστινιακής καταγωγής από τους στρατιώτες της — μυστικής, εβραϊκής οργάνωσης— Χαγκανά και την ρίψη του άψυχου σώματός του «σαν ένα κόμματι ξύλο»⁷⁹⁶ στο φορτηγό.

⁷⁹⁵ 'Aḥmas Harb, *Baqā'ī* (: *Τα απομεινάρια*), ό.π., σ. 12.

قالت لهم لا تقتلوه، أدلكم على مكانه بشرط واحد، أن لا تقتلوه، واسجنوه ما شئتم من المؤبدات، لكن لا تعذبوه ولا تقتلوه، نكثوا عهدهم، وقتلوه، باغته في مخبئه، وقتلوه قبل أن يمد يده على سلاحه

⁷⁹⁶ Ḡassān Kanafānī, 'ā'ed elā ḥaīfā (: *Επιστρέφοντας στη Χάιφα*), ό.π., σ. 378.

كان ذلك طفلاً عربياً ميتاً، وقد رأيت مكسوراً بالدم ألم ترى كيف ألغوه في الشاحنة كأنه حطبة؟ لو كان يهودياً لما فعلوا ذلك.

Επιπλέον, η Rooty στο μυθιστόρημα *Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ του al-Qāsim* ταυτίζει τον Σιωνιστή πατέρα της, ο οποίος κάνει συλλογή στο άλμπουμ του με φωτογραφίες των Αράβων που ο ίδιος δολοφονεί, με τους Ναζί. Έτσι, στην προσπάθειά της να του δείξει σε τι σημείο κατάπτωσης ο φανατισμός του τον έχει οδηγήσει, του διαβάζει το παρακάτω απόσπασμα από το *Ο αγών μου* του Χίτλερ:

«Το εβραϊόπουλο με τα μαύρα μαλλιά караδοκεί το αθώο κορίτσι για ώρες με ένα ψήγμα σατανικής χαράς στο πρόσωπό του. Την ατιμάζει με το αίμα του και την παίρνει μακριά από τους ανθρώπους της [...] διαφθείρει γυναίκες και κορίτσια προκαταβολικά».⁷⁹⁷

Σε άλλα πεζογραφικά έργα, βέβαια, η σύνδεση δεν δηλώνεται τόσο ρητά, αν και είναι ορατή. Για παράδειγμα στο μυθιστόρημα *Η εποχή της κατάρας* του Ahmed Omar Shahein συνδέονται —εμμέσως πλην σαφώς— τα παρανοϊκά επιστημονικά πειράματα των Ναζί με εκείνα των Σιωνιστών. Μάλιστα, εδώ είναι φανερό η αντιστροφή των ρόλων: ο Εβραίος από πειραματόζωο των Ναζί μετατρέπεται σε παρανοϊκό επιστήμονα που χρησιμοποιεί Παλαιστίνιους ως πειραματόζωα. Αναλυτικότερα, ο Ρώσο-εβραίος γιατρός Isaac ήθελε να μεταμοσχεύσει εβραϊκό κεφάλι σε αραβικό σώμα. Στην επιλογή του πειραματόζωου τον βοηθάει ο Σιωνιστής αξιωματικός Haieem, ο οποίος του υποδεικνύει ως κατάλληλο για τον σκοπό αυτό έναν Παλαιστίνιο κρατούμενο, τον Sami:

- «- Haieem, Πάντα ήξερα ότι ήσουν ο μόνος που θα μπορούσε να με βοηθήσει!
- Το υλικό είναι εδώ.
 - Και το μερίδιό σου είναι σώο και αβλαβές. Υπάρχει απόλυτη εχεμύθεια.
 - Έχω κάποιες ερωτήσεις
 - Ρώτα, Haieem!
 - Έχεις χρησιμοποιήσει ποτέ ανθρώπους ως πειραματόζωα για τα πειράματά σου;
 - Από το πρώτο πείραμα στο οποίο συμμετείχα στη Σοβιετική Ένωση, όλη μας η δουλειά πραγματοποιήθηκε σε ζώα. Ξέρεις ότι και τα δυο σκυλιά έζησαν λίγο μετά τη μεταμόσχευση κεφαλιών. Αφότου μετανάστευσα στο

⁷⁹⁷ Samīh al-Qāsim, *al- šūrāt al- 'hīrāt fī al- 'lbūm* (: Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ), ό.π., σ. 57. يتربص الولد اليهودي ذو الشعر الأسود بالفتاة البريئة طيلة ساعات وعلى وجهه مسحة من الفرح الشيطاني أنه يدنسها بدمه، ويسلبها بذلك من شعبها.

Ισραήλ, εξακολούθησα να πραγματοποιώ τα πειράματά μου με κάποιους συναδέλφους μέχρι που καταφέραμε να το φέρουμε εις πέρας με τα σκυλιά. Τώρα ήρθε η στιγμή να πραγματοποιήσουμε τα πειράματά μας στους ανθρώπους.»⁷⁹⁸

Η παρανοϊκή ιδέα της μεταμόσχευσης του κεφαλιού ενός Εβραίου σε σώμα Άραβα έχει τη δική της ψυχολογική σημασία. Πέρα από την υποτιθέμενη επιστημονική σημασία, υποδηλώνει την ανωτερότητα της ισραηλινής ψυχοσύνθεσης και ευφυΐας έναντι της αραβικής. Είναι μια υπαρξιακή τάση που αψηφά το ήδη εδραιωμένο θείο σύστημα. Είναι ένα όραμα που πηγαίνει ενάντια σε όλες τις συνθήκες της ανθρώπινης ύπαρξης. Έτσι ο Haieem δηλώνει:

«Υπάρχει καμιά παραβίαση των διδαγμάτων του Θεού, όταν ένα ανθρώπινο κεφάλι μεταμοσχεύεται σε αραβικό σώμα; Εφόσον είναι εβραϊκό κεφάλι μαζί με εβραϊκό μυαλό, δεν έχει σημασία σε ποιο σώμα θα μεταμοσχευθεί από τη στιγμή που αυτό το σώμα είναι νέο και δυνατό».⁷⁹⁹

Βέβαια, ο Haieem, αν και θεωρεί ότι το πείραμα δεν αντιβαίνει τους θεϊκούς νόμους, γνωρίζει πως για να του επιτρέψουν να πάρει τον Sami ως πειραματόζωο θα πρέπει να αποφύγει να πει όλη την αλήθεια. Έτσι ισχυρίζεται ότι τον χρειαζόταν για ιδιωτική έρευνα μακριά από το αστυνομικό τμήμα και τις Μυστικές Υπηρεσίες. Ταυτόχρονα, έχει κάνει συμφωνία με τον Isaac να φέρει το Sami στο σπίτι του στο Τελ Αβίβ. Εκεί ο Haieem πρόσφερε στο Sami ένα ποτήρι χυμό με υπνωτικό μέσο:

«Ο αξιωματικός κάθισε και τον παρακολούθησε. Δεν μπορούσε να ανοίξει τα μάτια του και το κεφάλι του είχε βαρύνει. Το κεφάλι του έπεσε στο στήθος του και οι αναπνοές του έγιναν βαθύτερες και βαρύτερες. Τα μπερδεμένα λόγια του μόλις και μετά βίας έβγαιναν από το στόμα του [...] Τα μάτια του ήταν κλειστά

⁷⁹⁸ Ḥamad Ūmar Šahīn, *Zaman āl-la 'nāt* (: Η εποχή της κατάρας), ό.π., σ. 75.

حاييم كنت دوماً أقول انت الوحيد التي ستساعدني
البضاعة موجودة
ونصيبك محفوظ، والسرية مطلقة
لي بعض الاسئلة
اسأل حاييم. اسأل
هل سبق ان قمتم بتجاربكم على ادميين؟
منذ التجربة الأولى التي شاركت فيها في الاتحاد السوفيتي، كل ما كنا نفعله تجارب على الحيوانات، أنت تعرف أن الكلبين قد عاشا لفترة
بسيطة بعد نقل رأسيهما، وبعد هجرتي إلى إسرائيل، واصلت التجارب مع بعض الزملاء حتى استطعنا تحقيق نجاح باهر مع الكلاب،
وجاء الوقت لإجراء تجاربنا على البشر

⁷⁹⁹ Ὁ.π., σ. 85.

حينما تنتقل رأس إنسان إلى جسم عربي، هناك مخالفة لتعاليم الرب؟ مادام رأساً يهودياً، وعقلاً يهودياً فليس مهماً الجسم الذي يركب عليه
ما دام جسماً سليماً فثباً

όχι από πρόθεση. Κοίταξε στη μεριά του αξιωματικού ενώ προσπαθούσε να του μιλήσει. Τρίκλισε, έπεσε στον καναπέ και λιποθύμησε».⁸⁰⁰

Στη συνέχεια, ο αξιωματικός «άφησε τον ναρκωμένο Sami στο σπίτι του Δρ. Isaac»⁸⁰¹ και επέστρεψε στο σπίτι του, ενώ αργότερα ενημέρωσε τον παλιό του φίλο και πατέρα του Sami, τον Adnan, ότι ο γιος του αρνήθηκε να έρθει μαζί του και προτίμησε να επιστρέψει στη Γάζα. Τελικά, ο Sami κατάφερε να σωθεί με τη βοήθεια ενός νεαρού άντρα της αντίστασης.

8.6 Συκοφαντία και κατάρριψη στερεοτύπων

Στο τελευταίο κεφάλαιο του πρώτου μέρους εξετάσαμε ορισμένα λογοτεχνικά έργα στα οποία προβάλλονται αρκετές περιπτώσεις συκοφαντίας κατά των Εβραίων. Στο παρόν υποκεφάλαιο θα εξετάσουμε κάποια ενδεικτικά λογοτεχνικά παραδείγματα στα οποία οι ρόλοι έχουν αντιστραφεί, καθώς οι ισραηλινές αρχές επιδίδονται σε συκοφαντική προπαγάνδα εναντίον των Αράβων της Παλαιστίνης· ενδιαφέρον είναι ότι και στις δύο περιπτώσεις ως θύματα αυτής της προπαγάνδας δεν παρουσιάζονται μόνο οι Άραβες, αλλά και τα λαϊκά εβραϊκά στρώματα.

Καταρχάς, στο διήγημα *Η Εισβολή* του Taūfiq Mo 'ammar οι Άραβες και οι Εβραίοι μετανάστες ζουν στον ίδιο τόπο, αλλά δεν έχουν καμιά επαφή μεταξύ τους.⁸⁰² Σε αυτό έχει συμβάλει ο διπρόσωπος Εβραίος Yusef, ο οποίος ως εκπρόσωπος της εξουσίας εφαρμόζει την πολιτική τακτική του “διαίρει και βασίλευε”: από τη μια καλοπιάνει τους Άραβες και τους λέει ότι φοβάται τους μετανάστες Εβραίους⁸⁰³ κι από την άλλη τους συκοφαντεί στους τελευταίους:

⁸⁰⁰ Ḥmad Ūmar Šahīn, *Zaman āl-la 'nāt* (: Η εποχή της κατάρας), ό.π., σ. 94.

جلس الضابط يراقبه، لا يستطيع أن يفتح عينيه، ورأسه يتقل، يسقط على صدره، أصبحت أنفاسه عميقة متتالية كأنها شهقات، الكلمات تخرج من فمه بصعوبة وغير واضحة، عيناه تغلقان رغماً عنه، رفع رأسه ناظراً نحو الضابط يريد أن يكلمه، ترنح ووقع على الكنبه ولم يدر بنفسه

⁸⁰¹ Ό.π., σ. 98.

ترك سامي في بيت الدكتور اسحق مخدراً، سيقوم اسحق بالباقي، فكر أن يمر عليه في بيته، لكن العملية التي يشرف على تنفيذها تشغل أفكاره

⁸⁰² Taūfiq Mo 'ammar, «āl-motasalel» (: «Η Εισβολή»), ό.π., σ. 47.

وعلى الرغم من أن العرب واليهود بدأوا حياتهم الجديدة في قرية واحدة فلم يجر بينهم أي تعارف أو اتصال فكانوا أشبه بمعسكرين متعادين يتربص أحدهما بالآخر ويتحفظ للانقضاض عليه.

⁸⁰³ Ό.π., σ. 72-88.

«Είναι κλέφτες, που δεν θα διστάσουν να κλέψουν ότι φτάνει το χέρι τους. Εγκληματίες που δεν διστάζουν να δολοφονήσουν για τους πιο ασήμαντους λόγους, αφοσιωμένοι πάντα στην αισχροτήτα και τη συνουσία, ανίκανοι να σεβαστούν οποιαδήποτε συμφωνία και να κρατήσουν τον λόγο τους»⁸⁰⁴

Έτσι, ο Yousef καταφέρνει κάποιες φορές να ξεσηκώσει τους Εβραίους μετανάστες εναντίον των Αράβων. Ωστόσο, κάποια στιγμή οι Εβραίοι αρχίζουν να αναρωτιούνται για τους πραγματικούς λόγους που κρύβονται πίσω από αυτήν την εχθρότητα. Μετά από καρό, χάρη σε ένα τυχαίο περιστατικό, ανακαλύπτουν πως η εικόνα που είχαν σχηματίσει για τους Άραβες, χάρη στις συκοφαντίες του Yousef, δεν έχει καμία σχέση με την πραγματικότητα και πως ο απώτερος στόχος της εξουσίας ήταν η πρόκληση ερίδων ανάμεσα στους δυο λαούς.⁸⁰⁵ Συγκεκριμένα, μια μέρα την ώρα που οι άνδρες ήταν στις εργασίες τους μακριά από το χωριό, ξέσπασε φωτιά στα σπίτια των Εβραίων. Ο Yousef έσπευσε να κατηγορήσει τους Άραβες. Όταν, όμως, οι μετανάστες Εβραίοι είδαν Άραβες να βοηθούν τις γυναίκες τους στο σβήσιμο της φωτιάς και κάποιους να μεταφέρουν τραυματισμένους στο νοσοκομείο,⁸⁰⁶ προβληματίστηκαν και άρχισαν να ψάχνουν για την πραγματική ταυτότητα των δραστών. Έτσι, ανακάλυψαν ότι η φωτιά ξεκίνησε τυχαία, όταν μια Εβραία θέλησε να κάψει ξύλα.

Ένα άλλο παράδειγμα στο οποίο δεσπάζει η συκοφαντική δυσφήμιση των Αράβων Παλαιστινίων από τις ισραηλινές αρχές απαντά στο διήγημα του «Η Σάρα» (1954) του Hannā Ibrāhīm (1927-2020).⁸⁰⁷ Η Sara είναι μια Εβραία που μιλά άπταιστα αραβικά και διακρίνεται για τις καλές κι ηθικές πράξεις της. Ζει με τον σύζυγό της, τον Shemuel, σε ένα χωριό κοντά στα σύνορα του Ισραήλ με την Ιορδανία⁸⁰⁸ και πλημμυρίζει από φόβο, όταν μαθαίνει ότι οι Παλαιστίνιοι προσπαθούν να περάσουν τα σύνορα. Ο φόβος της αυτός προέρχεται από την προπαγάνδα των ισραηλινών Μέσων, που ισχυρίζονται ότι οι Παλαιστίνιοι είναι δολοφόνοι, κλέφτες, βάρβαροι και τρομοκράτες.

⁸⁰⁴ Ο.π., σ. 74.

إنهم لصوص لا يتورعون عن سرقة كل ما تصل إليه أيديهم، مجرمون لا يحجمون عن ارتكاب القتل لأتفه الأسباب، أهل فحش وفجور لا يراعون حرمة ولا يصونون عهدا

⁸⁰⁵ Ο.π., σ. 74.

ولم يخف على السكان العرب سر هذا النفور البادي على وجوه المهاجرين اليهود، وأدركوا أن سبب ذلك النفور يعود إلى يوسف الياهو نفسه

⁸⁰⁶ Ο.π., σ. 77.

وقع في القرية حادث لم يكن في الحسبان، كان له الأثر الكبير في تفكير اليهود المهاجرين وتغيير مجرى حياتهم.

⁸⁰⁷ Hannā Ibrāhīm, «Sārā» (: Σάρα), Παλαιστίνη, Εκδόσεις HīFā, 1972 [1^η 1954].

⁸⁰⁸ Ο.π., σ. 80.

سارة فلسطينية الموطن، تجيد العربية، وتقيم مع زوجها شموئيل في قرية قرب الحدود الأردنية الإسرائيلية

Ωστόσο, η Sara παρά τον φόβο της, προσπάθησε να βοηθήσει μια παλαιστινιακή οικογένεια να περάσει τα σύνορα προς την Ιορδανία και να σωθεί. Αναλυτικότερα, μια νύχτα ενώ είναι μόνη της στο σπίτι, ακούει κάποιον να χτυπά την πόρτα. Παίρνει το όπλο και ξαφνικά φτάνουν στα αφτιά της κλάματα μωρού και μια γυναικεία φωνή που παρακαλεί στο «όνομα του Θεού»⁸⁰⁹ να ανοίξει κάποιος την πόρτα. Η Sara πράγματι ανοίγει και αντικρίζει έναν ηλικιωμένο άνδρα μαζί με την κόρη και τον εγγονό του. Τους αφήνει να μπουν και ακούει την ιστορία τους. Μαθαίνει, έτσι, ότι οι άνθρωποι αυτοί πέρασαν παράνομα τα σύνορα, για να βρουν τον άνδρα της κοπέλας, ο οποίος βρίσκεται σε ένα χωριό στην Ιορδανία και δεν μπορεί να έρθει στην Παλαιστίνη εξαιτίας του πολέμου.⁸¹⁰ Η Sara χάρη στον καλό και συμπονετικό χαρακτήρα της, νικά το φόβο που της είχε καλλιεργήσει η συκοφαντική προπαγάνδα των ισραηλινών Μέσων· έτσι, ανάβει αμέσως το τζάκι, τους φέρνει καθαρά ρούχα, τους προσφέρει φαγητό και ζεστό τσάι και τους διαβεβαιώνει ότι θα μείνουν στο σπίτι της μέχρι να σταματήσουν οι βροχές.⁸¹¹ Ο ηλικιωμένος αρνείται, διότι γνωρίζει πως έτσι «θα της δημιουργήσει προβλήματα»,⁸¹² ενώ παράλληλα οι ίδιοι πρέπει να συνεχίσουν το δρόμο τους για να φτάσουν στην Ιορδανία, πριν βγει ο ήλιος.⁸¹³ έτσι η Sara τους αφήνει να φύγουν μην μπορώντας να κάνει κάτι άλλο. Το επόμενο πρωί μαθαίνει πως οι στρατιώτες σκότωσαν κάποιους υποτίθεται κατασκόπους που προσπάθησαν να περάσουν τα σύνορα· μόλις φτάσει στη σκηνή που έχουν τους νεκρούς, βλέπει το πτώμα του ηλικιωμένου και της κόρης του. Δεν είδε όμως το πτώμα του παιδιού, γι' αυτό και ρωτά έναν στρατιώτη που ήταν δίπλα της:

«—πού είναι το μωρό;

—Από πού ξέρεις ότι είχαν και μωρό; (ρώτησε ο στρατιώτης)

⁸⁰⁹ Ο.π., σ. 80.

⁸¹⁰ Ο.π., σ. 80.

وتناهى إلى سمعها همس خفيف، وصوت احتكاك بالباب، وأحست بشيء بارد يلامس أصبعها، ففطنت إلى المسدس، فتناولته وصوبته نحو الباب بيد ترتجف، وانتظرت وقد حبست أنفاسها، وقلبها يخفق خفقانا شديدا، وفجأة شق السكون صراخ طفل، فتفتست الصعداء. فالمتمسللون لا يصطحبون أطفالا وسمعت شيخ يسعل ويتأوه من البرد، تلتته دقات لطيفة على الباب، فاقتربت من الباب والمسدس مشهر في يمينها وبصوت حاولت أن تجعله هادئا، سألت بالعبرية "من هذا؟" فأجابها صوت نسائي بالعربية " افتحوا بحياة الله" ... ففتحت سار الباب وقالت ادخلي.

⁸¹¹ Ο.π., σ. 82.

أسرعت إلى السماور وأوقدته بسرعة ووضعته الى جانب المرأة، ثم أتت لها بثياب جافة، وأشارت عليها بتغيير ملابسها وملابس الطفل. ولم تنتظر فأخذت الطفل بيدها وخلعت ملابسه ودثرت به بقطع من ملابس زوجها... بينما كان ضيوف سارة يحسنون الشاي بعد أن أصابوا كفايتهم من الطعام.

⁸¹² Ο.π., σ. 80.

⁸¹³ Ο.π., σ. 89.

لا نستطيع ، لا نستطيع، فيقأونا لا يفيدنا شيء، وربما يسبب لك المتاعب.

Έσκυβε η Sara πάνω στο πτώμα της γυναίκας για να καλύψει το σώμα της και είπε:

—Η γυναίκα αυτή θηλάζει, γι' αυτό πρέπει να υπάρχει μωρό».⁸¹⁴

Γίνεται σαφές ότι εδώ ο Hana Ibrahim επιδιώκει καταρρίψει τα γενικευτικά στερεότυπα που παρουσιάζουν συλλήβδην τους Εβραίους της Παλαιστίνης ως μοχθηρούς θύτες· έτσι, θέλει να μεταφέρει στον αναγνώστη μια αντιπροσωπευτική εικόνα πολλών απλών Εβραίων που ξεχωρίζουν για τις αρετές και τις καλές τους πράξεις, οι οποίοι, όμως, γίνονται θύματα των ισραηλινών αρχών και Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης. Αν και συνειδητοποιούν αυτή την απάτη αργότερα, δεν έχουν τη δύναμη να αντισταθούν στο κυρίαρχο ρεύμα. Αυτό ακριβώς συμβαίνει και στην περίπτωση της Sara, η οποία παρά το γεγονός ότι ήξερε την ιστορία της δολοφονημένης οικογενείας, δεν μπορούσε να κατηγορήσει ανοικτά τους Ισραηλινούς στρατιώτες. Ωστόσο, απογοητευμένη με την κατάσταση που συνειδητοποιεί ότι πλέον κυριαρχεί, σταματάει να διαβάσει την απογευματινή εφημερίδα, λόγω της παραπληροφόρησης που είναι διάχυτη σε αυτή.⁸¹⁵

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι και άλλοι Άραβες συγγραφείς προσπαθούν να καταρρίψουν το γενικευτικό στερεότυπο του μοχθηρού Εβραίου-θύτη. Ενδεικτικά αναφέρουμε το διήγημα «Η Πάλη των Αγοριών»⁸¹⁶ του Nagāt Šedqī (1905-1979), το οποίο επικεντρώνεται σ' έναν ανώνυμο ισραηλινό στρατιώτη που συλλαμβάνει όσα παιδιά Αράβων εμπόδιζαν τη διέλευση εβραϊκών καραβανιών από την Ιερουσαλήμ. Στο διήγημα αυτό —η πλοκή του οποίου τοποθετείται στην περίοδο του πολέμου μεταξύ Αράβων και Εβραίων και εκτυλίσσεται σ' ένα τεθωρακισμένο όχημα— ο ισραηλινός στρατιώτης απευθύνεται στον Mousa, έναν νεαρό Άραβα, με τρόπο που είναι περισσότερο νουθεσία παρά τιμωρία, λέγοντάς του: «Αν το ξανακάνεις, θα σε συλλάβω και θα σε φέρω μόνιμα σε αυτό το προάστιο»,⁸¹⁷ για να τον γυρίσει αργότερα πίσω στο σημείο που τον συνέλαβε.

Χωρίς αμφιβολία, πρόκειται για μια σημαντική εικόνα του άλλου ειδικά εκείνη την περίοδο που το κλίμα ήταν ιδιαίτερα τεταμένο, καθότι ο συγγραφέας είναι σε θέση να

⁸¹⁴ Ο.π., σ. 88.

أين الطفل

⁸¹⁵ Ο.π., σ. 89.

⁸¹⁶ Nagāt Šedqī, «Ma' rakāt Šbīān»: *āl- 'hūāt āl-ħazīnāt* (: «Η Πάλη των Αγοριών»: οι λυπημένες αδελφές), Κάιρο, Εκδόσεις Maktāt Madbūlī, 1951, σ. 69-74.

⁸¹⁷ Ο.π., σ. 73.

إذا عدت إلى ارتكاب مثل هذه الأعمال قبضت عليك ثانية وأنزلتك في هذه الأحياء.

υπερβεί την ιδεολογία και το φανατισμό και να σταθεί στην πραγματικότητα, όπου οι Εβραίοι δεν είναι όλοι αρνητικά προσδιορισμένοι και αυτό το επιβεβαιώνει η στάση ενός απλού στρατιώτη.

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι οι Εβραίοι παρουσιάζονται να χρησιμοποιούν τη συκοφαντία και την τακτική του “διαίρει και βασίλευε” όχι μόνο για να στρέψουν τους Εβραίους εναντίον των Αράβων αλλά και για να υποκινήσουν τον αλληλοσκοτωμό των Παλαιστινίων. Πιο συγκεκριμένα, στο μυθιστόρημα *Η εποχή της κατάρας* του Ahmed Omar Shahein ο Σιωνιστής, αξιωματικός Haieem επισκέπτεται τακτικά κατά το έτος 1967 έναν Παλαιστίνιο, τον Adnan, στο όνομα υποτίθεται της φιλίας που είχαν πριν από το 1948· στην πραγματικότητα, όμως, στοχεύει με τις επισκέψεις του αυτές να κινήσει τις υποψίες των υπόλοιπων Παλαιστινίων, με αποτέλεσμα να δολοφονήσουν οι ίδιοι τόσο τον Adnan όσο και τον γιου του, τον Sami. Το σχέδιο του Haieem φαίνεται καθαρά από όσα λέει στο φίλο του Ezra:

«Ezra! Δουλεύουμε μαζί χρόνια τώρα, δεν με έμαθες ακόμα; Ο Adnan θα σκοτωθεί από έναν από αυτούς. Βγαίνω από το σπίτι του με πρόσωπο γεμάτο θυμό. Θα τους κάνω να τον υποπτευθούν και θα το καταλάβεις κι εσύ».⁸¹⁸

Εντούτοις, η απόπειρα έμμεσης συκοφαντικής δυσφήμισης του Adnan και του γιού του, όχι μόνο δεν έχει το αποτέλεσμα που επιθυμήσουμε ο Haieem, αλλά αντίθετα ένας Παλαιστίνιος της αντίστασης σώζει τον Sami, όταν ο αξιωματικός τον είχε υπνωτίσει, με σκοπό να τον χρησιμοποιήσει ο παρανοϊκός γιατρός Isaac στα πειράματά του ως πειραματόζωο.

⁸¹⁸ Ahmad Umar Šahīn, *Zaman āl-la ‘nāt* (: Η εποχή της κατάρας), ό.π., σ. 105.

عزرا، سنوات ونحن نعمل معاً، ألم تفهمني بعد؟ عدنان سيُقتل بيد واحد منهم، فأنا أخرج من بيته والشر يطفح من وجهي، سأجعلهم يشكون فيه، وسترى النتيجة بنفسك

Κεφάλαιο 9: Φιλαργυρία

Ένα από τα πλέον αρνητικά στερεότυπα που αποδίδεται στους εβραϊκούς λογοτεχνικούς χαρακτήρες είναι η φιλαργυρία.⁸¹⁹ Χαρακτηριστική επί του προκειμένου είναι η άποψη που στο μυθιστόρημα *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά* της Λίας Μεγάλου-Σεφεριάδη, όπου ο αφηγητής αποδίδει την αντίληψη του πατέρα του Δημήτρη: «Απλώς θεωρούσε τους Εβραίους τον πιο φιλάργυρο λαό επί γης»,⁸²⁰ στη γραμμή της εικόνας του φιλάργυρου Εβραίου, που λογοτεχνικά ορίζεται ιδιαίτερα στο θεατρικό έργο του Σαίξπηρ *Ο Έμπορος της Βενετίας*, όπου ο Σάιλοκ «απαιτεί να πληρωθεί με “ανθρώπινο νόμισμα”, με την καρδιά του Χριστιανού οφειλέτη του».⁸²¹

Πριν εστιάσουμε σε νεοελληνικά και αραβικά πεζογραφήματα που προβάλλουν το εν λόγω στερεότυπο των Εβραίων, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι σε αυτά:

«[τ]ο χρήμα παίζει σημαντικό ρόλο [...] σε τέτοιο βαθμό, ώστε να δίνεται η εντύπωση πως [...] δεν αποτελεί απλώς βασικό στοιχείο του μυθιστορηματικού σκηνικού αλλά και παράγοντα της μυθοπλασίας και της πλοκής. Εξηγεί τη συμπεριφορά – όσο ασυνήθιστη κι αν είναι – των χαρακτήρων, παρέχει τους αναγκαίους για την αληθοφάνεια της πλοκής δεσμούς ανάμεσα σε περιοχές που κατά τα άλλα, δεν θα είχαν κάποιο πιθανό σημείο ώσμωσης, ενώ η κίνηση του χρήματος αντανακλά την πορεία ανάπτυξης της πλοκής».⁸²²

9.1 Νεοελληνική πεζογραφία

Αντιπροσωπευτικό παράδειγμα της φιλαργυρίας και απληστίας των Εβραίων αποτελεί στο μυθιστόρημα του Κώστα Ταχτσή *Το Τρίτο Στεφάνι*,⁸²³ ο Νταβίκος που με πανουργία σκηνοθετεί τον εμπρησμό του ίδιου του σπιτιού, ώστε να εισπράξει την αποζημίωση αλλά και να διώξει τους ενοικιαστές που του χρωστούσαν ενοίκια:

⁸¹⁹ Αναφορικά με τον οικονομικό αντισημιτισμό, βλ.: α) G. Krefetz, *Jews and money: the Myths and Reality*, Ticknor & Fields, 1982· β) A. Foxman, *Jews and Money: The Story of a Stereotype*, Νέα Υόρκη, McMillan, 2010.

⁸²⁰ Λία Μεγάλου – Σεφεριάδη, *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά*, ό.π., σ. 314.

⁸²¹ Έντουαρντ Χ. Φλαννέρυ, *Η αγωνία των Εβραίων: 2.300 χρόνια αντισημιτισμού*, ό.π., σ. 148.

⁸²² Βαγγέλης Αθανασόπουλος, «Το χρήμα που σκέπτεται, αφηγείται, τραγούδα»: *Η Λάμψη του Χρήματος στη Νεοελληνική Λογοτεχνία*, (επιμ.: Γιώργος Π. Πεφάνης), Αθήνα, Τδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, 2014, σ. 64.

⁸²³ Κώστας Ταχτσής, *Το Τρίτο Στεφάνι*, Αθήνα, Ερμής, 1972.

«Τι συνέβη στο Νταβίκο;

- Έβαλε φωτιά κι έκαψε το σπίτι του για να εισπράξει την ασφάλεια [...]

- Τι λες, βρε Σοφίτσα, είναι δυνατόν; [...]

- Κάνεις σαν να μην τους ξέρεις τους τσιφούτηδες. Απ' τους ανθρώπους που σταυρώσαν το Χριστό όλα να τα περιμένεις...

Στο απάνω πάτωμα καθόταν μια οικογένεια Χριστιανών, κι όχι μόνο χρωστούσαν εφτά νοίκια, αλλ' ο Νταβίκος χρειαζόταν το διαμέρισμα για την Αλέγγρα, τη μεγάλη του κόρη. [...] Για να τους ξεφορτωθεί σκαρφίστηκε το τέχνασμα της πυρκαγιάς. Περίμενε ένα βράδυ να κοιμηθούν όλοι, πήδηξε από το φωταγωγό στην κουζίνα τους, σκηνοθέτησε την πυρκαγιά, βγήκε απ' την κυρία είσοδο σαν κύριος, πήγε στο αντικρινό καφενείο, παράγγειλε ούζο κι έπιασε κουβέντα με τους θαμώνες, για να δημιουργήσει άλλοθι. [...] Την άλλη μέρα παρουσιάστηκε ο Νταβίκος στην ασφαλιστική εταιρεία να κάνει τα χαρτιά για να εισπράξει την ασφάλεια μα η εταιρεία έστειλε εμπειρογνώμονες επί τόπου, οι οποίοι απεφάνθησαν ότι επρόκειτο περί εμπρησμού, και του 'καναν μήνυση. Αλλ' αθώωθηκε παμψηφεί ο παλιοτσιφούταρος. Πήρε την αποζημίωση....».⁸²⁴

Ως «τσιφούτη»⁸²⁵ (και παλιοτσιφούταρ[ο]»⁸²⁶) χαρακτηρίζει τον Νταβίκο λίγο αργότερα και η Εκάβη, η οποία μάλιστα αποκαλεί ειρωνικά την εβραϊκή γλώσσα «τσιφούτικα»:

«Έρχεται που λέτε ένας Νταβίκος μανιασμένος σαν ταύρος. Η Βικτώρια είχε γείρει στο ντιβάνι της και συζητούσαμε. Κι όπως άνοιξα την πόρτα ανύποπτη να δω ποιος χτυπάει κατ' αυτόν τον τρόπο, και την είδε, μου δίνει μια σπρωξιά, μπαίνει μέσα κι αρχίζουν τα τσιφούτικα. Δεν καταλάβαινα λέξη».⁸²⁷

Στο διήγημα «Σαμπεθάι Καμπιλής» του Δημήτρη Χατζή αναπαράγεται, επίσης, το ίδιο στερεότυπο για τους Εβραίους. Συγκεκριμένα, παρατηρούμε ότι οι κάτοικοι των Ιωαννίνων αντιμετωπίζουν με υποτιμητικό τρόπο τους Εβραίους και μεταξύ των άλλων δίνουν έμφαση στη φιλαργυρία τους, χαρακτηρίζοντάς τους «τσιφούτηδες»:

⁸²⁴ Ό.π., σ. 117-118.

⁸²⁵ Ό.π., σ. 222.

⁸²⁶ Ό.π., σ.101.

⁸²⁷ Ό.π., σ. 223.

«Κι ωστόσο μέσα στην πόλη λέγανε για αυτούς πολλά και διάφορα πράγματα. Τους φορτώναν ένα σωρό κουσούρια, κακίες κι αδυναμίες, που τάχα εμείς δεν τις είχαμε - και πρώτα - πρώτα για τους παράδες που τους μαζώνανε δεκάρα - δεκάρα και που τάχα εμείς τους σκορπούσαμε. Γενικά τους παρασταίνανε σαν ανθρώπους παρακατιανούς, ράτσα τιποτένια και βρώμικια. Τους λέγανε παλιόβριους και τσιφούτηδες».⁸²⁸

Ακόμα και μια απλή πρόθεση των Εβραίων για αποταμίευση δεν θα μπορούσε να ερμηνευτεί διαφορετικά από τον υπόλοιπο κόσμο, παρά μόνο ως φιλαργυρία και τσιγγουνιά, εφόσον αυτές είναι οι πιο χαρακτηριστικές ιδιότητες που τους έχουν στιγματίσει. Μάλιστα, αφηγητής κάνει ειδική αναφορά «τους παράδες τους μαζωμένους πεντάρα-πεντάρα»,⁸²⁹ όταν διηγείται την αποδιοπομπή των Εβραίων από τα Ιωάννινα.

Στη νουβέλα της Λουκίας Δέρβη *Ομπρέλες στον Ουρανό* παρατηρούμε ότι ο αφηγητής περιγράφει τη Χάνα ως «μεγάλη τσιγγούνα»:

«Η μητέρα του Σίμου μόλις παντρεύτηκε πήγε με τον άντρα της στο Παρίσι με το τρένο. Είχε να το λέει. Εκεί αγόρασε τρία φουστάνια και πέντε καπέλα. Είπε “αυτό είναι το μόνο έξοδο που κάνω για τον εαυτό μου”, γιατί ήταν μεγάλη τσιγγούνα. Στο Παρίσι τους φιλοξένησε η ξαδέλφη της - από τη μεριά του πατέρα της - και τους έμαθε να τρώνε φουα γκρα. Όταν γύρισε από το Παρίσι φώναζε τον άντρα της *mon petit choux* και έτρωγε τη σαλάτα της μετά το κυρίως γεύμα – έτσι τους είχε μάθει η ξαδέλφη της. Αλλά το λάδι το έβαζε στάλα στάλα στο φαγητό - πρώτα βγαίνει η ψυχή και μετά το χούι».⁸³⁰

Εδώ διακωμωδείται το ελάττωμα της τσιγγουνιάς των Εβραίων, το οποίο η Χάνα δεν κατάφερε να αποβάλλει, ακόμη κι όταν πήγε σε μια ευρωπαϊκή πρωτεύουσα, όπου θα μπορούσε να υιοθετήσει κάποιο νέο τρόπο ζωής και να ανατρέψει ορισμένες από τις παλιές της αντιλήψεις. Επιπλέον, η Λουκία Δέρβη κάνει μνεία στο θέμα του εβραϊκού γάμου ως μια οικονομική συναλλαγή από την οποία θα βγουν κερδισμένες κι

⁸²⁸ Δημήτρης Χατζής, «Σαμπεθάι Καμπιλής»: *Το τέλος της μικρής μας πόλης*, ό.π., σ.45.

⁸²⁹ Ό.π., σ.74.

⁸³⁰ Λουκία Δέρβη, *Ομπρέλες στον Ουρανό*, ό.π., σ. 18.

οι δυο πλευρές. Μαθαίνουμε ότι η Χάνα παντρεύτηκε από συνοικέσιο και ήταν αρκετά χρόνια μικρότερη από το σύζυγό της, αλλά ο γάμος εκείνος θεωρήθηκε μια καλή ευκαιρία για την αποκατάστασή της. Ως αντάλλαγμα, προσφέρθηκε η ανάλογη προίκα στο σύζυγο:

«Η Χάνα ήταν δεκαπέντε χρόνια μικρότερη από τον άντρα της, την είχε παντρευτεί με συνοικέσιο - ήταν μεγάλο τεφάρικι τότε. Κάνανε και προικοσύμφωνο. Οι γονείς της τής έγραψαν ασημικά, πέντε λινά τραπεζομάντιλα, δέκα τεντζερέδες και δυο διαμερίσματα στο Παλαιό Ψυχικό, μάλιστα εκεί έμενε και η πριγκίπισσα Ελένη του Νικολάου [...] Εκείνος έδωσε πενήντα χρυσές λίρες κι ολόκληρο σπίτι στο χωριό, στην Καβάλα, και άμα τους άρεσε. Όμως τους άρεσε, είπαν “θα ‘χετε και εξοχικό” κι όταν η Χάνα ξίνισε τα μούτρα της ο πατέρας της τής τράβηξε τις κοτσίδες της για να ‘ρθει στα συγκαλά της. Η Χάνα ήταν τότε δεκάξι χρονών».⁸³¹

Είναι φανερό, όμως, ότι η συμβίωσή του αντρόγυνου ήταν ομαλή και αρμονική, με σωστή διαχείριση των οικονομικών από τη σύζυγο:

«Ο πατέρας του Σίμου αποδείχτηκε καλός νοικοκύρης. Αν και ο ίδιος καταγόταν από φτωχή οικογένεια γρήγορα έκανε περιουσία με τον ιδρώτα του. Καθιέρωσαν και κοινό ταμείο - ήταν δική της ιδέα κι έτσι έγινε διαχειρίστρια. Η Χάνα έβαζε τα νοίκια της κι εκείνος το μεροκάματο. Ωστόσο γίνανε και μεγάλοι καυγάδες. Η Χάνα του 'κοψε τα κέντρα διασκεδάσεως για να κάνουν οικονομίες και εκείνος από αντίδραση της έκοψε την υπηρέτρια. Έτσι η Χάνα έγινε τρανή νοικοκυρά. Αέριζε τα σεντόνια, σκούπιζε και σφουγγάριζε κάθε μέρα, μόνο να γυαλίζει τα ασημικά δεν ήθελε γιατί της μύριζε το φάρμακο και της ερχόταν αναγούλα».⁸³²

Ένα άλλο σημείο στο μυθιστόρημα στο οποίο η Χάνα αποδίδεται να υπολογίζει τα πάντα με βάση το χρήμα είναι η συνάντησή της με την Μαζάλ, από την οποία συμπεραίνει ότι ο γιος της δεν έχει να κερδίσει τίποτα, αφού τη χαρακτηρίζει ως

⁸³¹ Ο.π., σ. 18 – 19.

⁸³² Ο.π., σ. 19.

«ξεβράκωτη με τις κατσίκες»⁸³³. Η ίδια η Μαζάλ παραπονέθηκε στη Ραχέλ για τη συμπεριφορά της Χάνα:

«η Μαζάλ είχε φτάσει στο σπίτι της Ραχέλ, όπου τα διηγήθηκε όλα χαρτί και καλαμάρι ανάμεσα σε λυγμούς και δάκρυα. Η Ραχέλ έκανε συνέχεια “οι οι οι, έτσι ήταν πάντα αυτή η γυναίκα” [...] και που και που γελούσε, αλλά η Μαζάλ την κοίταξε με πολύ σοβαρό ύφος κι εκείνη σταμάτησε το γέλιο. Στο τέλος όταν η Μαζάλ της είπε ότι ούτε την κέρασε ένα νεράκι ούτε τίποτα, η Ραχέλ θύμωσε πραγματικά και είπε στη Μαζάλ “θα πάω να τη βρω”»⁸³⁴

Εβραϊκό γάμο από συμφέρον και οικονομικό όφελος συναντάμε και στο μυθιστόρημα του Μιχάλη Σπέγγου *Η Τελευταία Συγγνώμη*, όπου ο Αζέρ παντρεύεται τη Ρεβέκκα, επειδή ο πατέρας της του προσφέρει πολλά χρήματα. Ταυτόχρονα, πρόκειται για μια πράξη προδοσίας, αφού ο Αζέρ πήρε τη γυναίκα με την οποία ήταν ερωτευμένος και ο καλύτερός του φίλος. Μάλιστα, καθώς από τη φύση του ήταν ωφελμιστής και ψυχρός υπολογιστής, δεν δίστασε να κάνει εκείνο το γάμο αδιαφορώντας για τις συνέπειες. Οι οικονομικές απολαβές ήταν πολύ πιο δελεαστικές και παράκαμψε όλους τους ηθικούς φραγμούς. Όσο κι αν η Ρεβέκκα ομολογεί πως ο Αζέρ ήταν κι εκείνος ερωτευμένος μαζί της, το γεγονός ότι παρασύρθηκε από τη λατρεία του για το χρήμα επισκιάζει κάθε συναίσθημα που μπορεί να έτρεφε για εκείνη:

«Δεν με νοιάζει αν θα γυρίσει ο Αζέρ. Ορκίζομαι στον Θεό ότι παρακαλώ να γυρίσει σώος και αβλαβής. Δεν είναι εχθρός μου. Με σεβάστηκε. Έκανε ό,τι έκανε κυρίως για τα χρήματα, αλλά και γιατί από μικρό παιδί - όπως κι εσύ - ήταν ερωτευμένος μαζί μου. Μου είχε εξομολογηθεί ότι ήταν ένας έρωτας διαφορετικός, αλλά υπήρχε».⁸³⁵ Ο ίδιος ο Αζέρ προς το τέλος του μυθιστορήματος, ομολογεί την προδοσία εις βάρος του φίλου του, χωρίς να περιμένει οίκτο ή συμπάθεια από εκείνον. Ζητά μόνο μια τελευταία συγγνώμη. Με απάθεια και ωμότητα παραδέχεται πως στο γάμο του με τη Ρεβέκκα προτεραιότητα είχαν τα οικονομικά ανταλλάγματα. Τα συναισθήματα είχαν περάσει σε δεύτερη μοίρα. Αγαπούσε βέβαια τη Ρεβέκκα, αλλά και αυτό να μην

⁸³³ Ο.π., σ. 33.

⁸³⁴ Ο.π., σ. 33.

⁸³⁵ Μιχάλης Σπέγγος, *Η Τελευταία Συγγνώμη*, ό.π., σ. 269.

συνέβαινε δεν θα άφηνε την ευκαιρία να επωφεληθεί οικονομικά και κατ' επέκταση και κοινωνικά από έναν τέτοιο γάμο: «Σε θεωρούσα κάποτε αδελφικό φίλο. Ήξερα τι σήμαινε για σένα η Ρεβέκκα. Την παντρεύτηκα γιατί ο πατέρας της μου πρόσφερε όσα δεν θα μπορούσα να αποκτήσω ποτέ στη ζωή μου. Η μοίρα για τους Ρωμανιώτες ήταν γραμμένη από τη γέννησή τους. Ελάχιστοι ήταν αυτοί που κατάφεραν να ανατρέψουν το κοινωνικό τους στάτους».⁸³⁶

Ο Αζέρ είχε πλήρη επίγνωση των πράξεών του καθώς και των συνεπειών τους. Αποδίδεται, λοιπόν, αφηγηματικά να φέρεται δόλια και ανέντιμα, ένα βλάπτε τους οικείους του καθώς και άλλους με μόνο σκοπό το οικονομικό του όφελος. Συνειδητοποίησε, όμως, ότι όλα αυτά είναι μάταια και πως το χρήμα δεν μπορεί να εξαγοράσει τα πάντα:

«Ένας άνθρωπος που έχει σκοπό να βαδίζει το δρόμο της αρετής δεν επιτρέπεται να κάνει ό,τι έκανα. Σου λέω την αλήθεια. Τα ανταλλάγματα του γιατρού ήταν μεγάλα. Σε πρόδωσα λοιπόν, εν γνώσει μου, για τα ανταλλάγματα. Με τρώμαζε η προοπτική του πολέμου. Έπρεπε γρήγορα να αποκτήσω χρήματα, δύναμη. Έκανα κι εγώ το λάθος να πιστεύω ότι θα μπορούσα την κρίσιμη στιγμή να εξαγοράσω την ελευθερία μου. Όπως αποδείχτηκε, αυτό τότε στα Γιάννενα στάθηκε αδύνατο».⁸³⁷

Ο Αζέρ δεν μπόρεσε να γλιτώσει την αποδιομομπμή από τα Γιάννενα, όπως και οι υπόλοιποι Εβραίοι. Δεν μπόρεσε να εξαγοράσει τη ζωή του, αφού η σοβαρή κατάσταση της υγείας του επιδεινώθηκε ραγδαία και γνώριζε ότι δεν είχε πια την οικονομική δύναμη να αναστρέψει την κατάσταση.

Στο μυθιστόρημα *Ο Εγγονός της Άννας* του Γιώργου Κ. Μπουγελέκα, η φτώχεια και οι οικονομικές δυσχέρειες κάνουν τον τσαγκάρη Εβραίο Ααρών να ωθήσει την κόρη του, την Άννα, να εργαστεί ως οικιακή βοηθός σε ένα πλούσιο σπίτι της Αθήνας. Σε αντίθεση με το μυθιστόρημα *Μάγδα η Εβραία* του Πολύβιου Δημητρακόπουλου, όπου ο Αβράμης, όπως θα δούμε στη συνέχεια, εκπόρνευσε την κόρη του με μόνο σκοπό να κερδίσει ο ίδιος χρήματα, ο Ααρών εδώ δεν προσπαθεί να επωφεληθεί

⁸³⁶ Ο.π., σ. 644.

⁸³⁷ Ο.π., σ. 644.

οικονομικά, εκμεταλλευόμενος την εργασία της κόρης του. Φέρεται να έχει και κάποιους ενδοιασμούς και επιφυλάξεις για το πόσο σωστή είναι μια τέτοια απόφαση, η οποία εντούτοις θα λειτουργήσει σίγουρα ως μια οικονομική ανακούφιση για την οικογένεια.

Η Άννα δεν είναι ιδιαίτερα καλή μαθήτρια, ο Ααρών επιβαρύνεται οικονομικά με τα διάφορα σχολικά έξοδα, γι' αυτό κατά τη γνώμη του, μια δουλειά για την Άννα θα ήταν μια διέξοδος:

«Οι δουλειές του δεν πήγαιναν καλά. Ίσως κι ο ίδιος να μην ήταν και πολύ σπουδαίος μάστορας, ίσως κι οι γείτονες να ήταν πολύ φτωχοί κι εκείνοι, το σίγουρο πάντως ήταν ότι το καρβέλι δύσκολα το 'φερνε στην οικογένεια. [...] Η μικρή κόρη, η Άννα, ήταν στην Τετάρτη τάξη του οκτατάξιου γυμνασίου και τα πήγαινε καλούτσικα, αλλά, απ' ότι έβλεπε, δεν θα συνέχιζε για πολύ ακόμα το σχολείο. Αν της έβρισκε καμιά δουλειά, θα τη σταματούσε.. Τα «εκπαιδευτικά τέλη» κάθε τρίμηνο και η αγορά των σχολικών βιβλίων είχαν γίνει αφόρητα. Δεν άντεχε άλλο να τη συνεχίσει στα γράμματα».⁸³⁸

Ο Ααρών ζυγίζει πολύ προσεκτικά τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα της δουλειάς που προσφέρεται στην κόρη του και καταλήγει στο ότι είναι μια πολύ καλή ευκαιρία που δεν πρέπει να χαθεί, αλλά και τιμή για τον ίδιο, αφού η πρόταση έγινε από τον ραβίνο Μπαρτζιλάι. Εντούτοις, ο Ααρών δεν λειτουργεί αυταρχικά ούτε παίρνει επιπόλαιες και βεβιασμένες αποφάσεις. Παρουσιάζεται διαλλακτικός και πιστεύει πως αυτό είναι κάτι που πρέπει να συζητήσει και με τη σύζυγό του —της οποίας βέβαια ξέρει πως θα έχει τελικά την έγκριση— και κυρίως με την ίδια την κόρη του, μιας και την αφορά άμεσα το θέμα. Η μητέρα εκφράζει την ανησυχία της, όμως τελικά συναινεί θέλοντας κι εκείνη το καλό του παιδιού της:

«Ο Ααρών [...] δεν μπορούσε να πιστέψει μια τέτοια τύχη για την κόρη του. Ήταν το καλύτερο που θα μπορούσε να σκεφτεί. “Μεγάλη τιμή, Ιωσήφ, που με σκέφτηκε ο ραβίνος μας. Δώσε μου όμως λίγο χρόνο. Δυο τρεις μέρες το πολύ, για να μιλήσω με την Εσθήρ, να ρωτήσω και το ίδιο το παιδί, και ξαναπέρνα, να σου δώσω μια απάντηση...” [...] Οι σκέψεις κι οι λογαριασμοί έπιασαν

⁸³⁸ Γιώργος Κ. Μπουγγελέκας, *Ο Εγγονός της Άννας*, ό.π., σ. 49.

στασίδι στο μυαλουδάκι του φτωχού τσαγγάρη. ‘Εσωτερική υπηρεσία σ’ ένα καλό σπίτι, με τη βούλα του Μπαρτζιλιά. Χωρίς έξοδα, θα μπορούσε να μαζέψει κι εκείνη ένα κομπόδεμα, κι όταν μεγαλώσει, να παντρευτεί και να πορευτεί’ ήταν η κατάληξη του λαβύρινθου της σκέψης του. Ένα πράγμα μόνο τον βασάνιζε. Τι θα έλεγε η Άννα; Για τη γυναίκα του δε είχε αμφιβολία. Εύκολα ή δύσκολα θα συναινούσε».⁸³⁹

Ο Ααρών προσπαθεί με λογικά επιχειρήματα να πείσει την κόρη του να δεχτεί τη δουλειά:

«Δεν με σκιάζει ο βαθμός σου Άννα μου, αλλά το μέλλον σου. Εμείς είμαστε φτωχοί άνθρωποι. Το πώς τα φέρνουμε βόλτα το βλέπετε κι οι δύο. Εκείνο που με κάνει να σκάω είναι η ζωή σου ... Εγώ προίκα δεν έχω να σου δώσω. Αυτό το σπιτάκι έχουμε όλο κι όλο. Στο μαγαζί είμαστε με το νοίκι. Αν πρέπει να μαζέψεις μια δεκάρα για το γάμο σου, θα πρέπει να δουλέψεις. [...] Σε ζήτησαν, κορίτσι μου, για οικιακή βοηθό σ’ ένα από τα αρχοντόσπιτα της Αθήνας. [...] Ξέρω την αγάπη σου για τα γράμματα, όμως νομίζω ότι είναι πιο σπουδαίο να ζητήσω ούτε μια δεκάρα από τους κόπους σου. Να τα μαζέψεις όλα, για να φτιάξεις τη ζωή σου».⁸⁴⁰

Ουσιαστικά, ο Ααρών καταρρίπτει κατά κάποιο τρόπο το στερεότυπο του παραδόπιστου, στυγνού υπολογιστή Εβραίου-πατέρα και εικονοποιείται ως άνθρωπος που αναγκάζεται —λόγω των συνθηκών— να ωθήσει την κόρη του να εργαστεί, όχι για να ωφεληθεί ο ίδιος, αλλά εκείνη, εφόσον θα μπορέσει να εξασφαλίσει έτσι ένα καλύτερο μέλλον για τον εαυτό της.

⁸³⁹ Ο.π., σ. 50.

⁸⁴⁰ Ο.π., σ. 52.

9.2 Αραβική πεζογραφία

Ο τύπος του φιλάργυρου Εβραίου απαντά και στην αραβική πεζογραφία ήδη από το πρώτο παλαιστινιακό μυθιστόρημα⁸⁴¹, *Ο κληρονόμος* (1920)⁸⁴² του Ḥalīl Baīdas (1874-1949), στον υπότιτλο του οποίου δηλώνεται ότι είναι ρομαντικό κοινωνικό μυθιστόρημα. Το έργο αυτό είναι το πρώτο στη σύγχρονη αραβική λογοτεχνία που χρησιμοποιεί ως αρχέτυπο για την κατασκευή των φιλάργυρων εβραϊκών χαρακτήρων, τον Σάιλοκ, τον κεντρικό ήρωα του θεατρικού έργου *Έμπορο της Βενετίας* του Shakespeare, κάτι που στη συνέχεια θα κάνουν και άλλοι Άραβες μυθιστοριογράφοι.⁸⁴³

Ο κεντρικός ήρωας του μυθιστορήματος είναι ο Aziz, ένας νεαρός από τη Συρία, η οικογένεια του οποίου μετανάστευσε στην Αίγυπτο. Η δοκιμασία του Aziz ξεκινά σε ηλικία δέκα ετών, όταν πεθαίνουν οι γονείς του και υιοθετείται από τον πλούσιο θείο του. Στη συνέχεια, ερωτεύεται την Esther, μια όμορφη νεαρή Εβραία, η οποία είναι ηθοποιός και χορεύτρια σε αιγυπτιακό θέατρο. Στο εν λόγω μυθιστόρημα το χρήμα αποτελεί τον κινητήριο μοχλό της αφηγηματικής οργάνωσης και επιδρά, όπως θα διαπιστώσουμε, αποφασιστικά στην εξέλιξη της πλοκής, με την Esther να σκιαγραφείται ως ένα μονοδιάστατο και τελματωμένο εκείνο ον, η ύπαρξη του οποίου έχει νόημα μόνο για το χρήμα. Η Esther δεν ερωτεύεται πραγματικά τον Aziz, αλλά εποφθαλμιά τα χρήματά του.

Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι η Esther, αν και οικονομικά εξασφαλισμένη, έστω προσωρινά, λόγω του επαγγέλματος της αλλά και της σχέσης της με τον Aziz, προσπαθεί να ξεγελάσει και να εκμεταλλευτεί στο έπακρο και ποικιλοτρόπως τους πολλούς θαυμαστές της.⁸⁴⁴ Η σκιαγράφηση της φιλαργυρίας της και της τσιγκουνιάς της συμπληρώνεται από τη συνήθειά της να μην ξοδεύει το παραμικρό από το μισθό της. Ο καθοριστικός ρόλος του χρήματος διαποτίζει την καθημερινή ζωή της, γι' αυτό και δεν παύει να κοστολογεί την ομορφιά της: η καθαυτή «ομορφιά χρειάζεται χρήμα».⁸⁴⁵ Έτσι, ο μοναδικός λόγος που την κάνει να αγαπήσει δήθεν κάποιον είναι το χρήμα.

⁸⁴¹ Για την ικανότητα της αραβικής λογοτεχνίας βλ.: Ελένη Κονδύλη- Μπασούκου, *Εισαγωγή στη λογοτεχνία των Αράβων*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2001

⁸⁴² Ḥalīl Baīdas, *al-ūārīt* (: Ο κληρονόμος), Παλαιστίνη, Εκδόσεις Dār al-āitām, 1920.

⁸⁴³ Για την εμφάνιση και εξέλιξη του στερεότυπου του Σάιλοκ, βλ.: Montagu F. Modder, *The Jew in the Literature of England*, Νέα Υόρκη, Meridian Books, 1960, σ. 19 – 23.

⁸⁴⁴ Ό.π., σ. 3.

المسرح من أموال الراغبين فيها إلا أنها تعتمد على الأموال التي تأخذها من الذين يحبونها، ومما كانت تتقاضاه من من مدير

⁸⁴⁵ Ό.π., σ. 3.

ما دامت جميلة في العيون فإن جمالها يحتاج إلى المال

Στο πλαίσιο αυτό, το μόνο κίνητρο πίσω από τη σχέση της με τον Aziz είναι η ακόρεστη επιθυμία της για χρήματα. Έτσι, αρνείται να δει τον Aziz, εκτός αν την πληρώσει καλά, ενώ σε κάθε τους συνάντηση προσπαθεί να του αποσπάσει χρήματα με πολλούς τρόπους, ακολουθώντας πιστά την κοσμοθεωρία της, ο μοναδικός κανόνας της οποίας συνοψίζεται στο εξής: «εφόσον ο εραστής είναι πλούσιος, πρέπει να ζητήσω πολλά χρήματα».⁸⁴⁶

Το δίπολο του έρωτα και του χρήματος, που καθορίζει τη στάση της Esther, διαμορφώνει τον κύριο παράγοντα της πλοκής, ο οποίος εμπλουτίζεται από δευτερεύοντα επεισόδια συναφή με τη φιλαργυρία της, όπως αυτή ξεδιπλώνεται θεματικά στις συναλλαγές της με τα άλλα πρόσωπα του έργου. Το παραπάνω δεσπόζον δίπολο συμπτυκνώνεται σε παραδείγματα όπως το ακόλουθο:

«Ο εραστής πρέπει να είναι πλούσιος, για να μπορεί να δαπανήσει για την αγαπημένη του. Αν δεν είναι, όμως, πλούσιος τότε δεν πρέπει να την αγαπά, εφόσον δεν αντέχει τα έξοδά της. Τι να σε κάνω, αν δεν έχεις τίποτα; Πώς θα είναι η κατάστασή μου αν ο αγαπημένος μου δεν ήταν πλούσιος;»⁸⁴⁷

Χαρακτηριστική είναι η αναφορά της στη λέξη «έξοδα», η οποία συνδέεται με την επιφανειακή και υλιστική αντιμετώπιση του έρωτα. Πράγματι, από τον εραστή της επιζητά: α) ακριβά ρούχα, (βλ. λ.χ.: «τι θα μου προσφέρει η αγάπη σου; Μήπως μπορώ να φτιάξω από αυτή ένα ωραίο γούνινο παλτό για τον χειμώνα; Ή από τη λατρεία σου θα μπορέσω να κάνω ένα ωραίο φόρεμα που θα με κάνει να χαρώ;»⁸⁴⁸ και : «Φορούσε τα πιο ακριβά πέπλα. Θαρρείς πως έμοιαζε φωτεινότερη από τον ήλιο και απαλότερη από τους μαγικούς ανέμους»⁸⁴⁹), β) πλούσια δείπνα (λ.χ.: «προσπάθησε να είναι το σημερινό δείπνο παρόμοιο με βασιλικό τραπέζι, δεν θέλω να του λείπει τίποτα»⁸⁵⁰), γ)

⁸⁴⁶ Ο.π., σ. 15.

لا أريد أن أقنع بالقليل مادام حبيبي غنياً

⁸⁴⁷ Ο.π., σ. 63.

على العاشق أن يكون غنياً حتى يتمكن من الإنفاق على المحبوبة، أما إذا لم يكن غنياً فإنه لا ينبغي أن يحبها لأنه لا يستطيع أن يتحمل نفقاتها، فما فائدتي فيك وأنت صفر اليدين.. كيف يكون حالي إذا أصبح حبيبي فقيراً وليس في طاقته أن يقوم بنفقاتي.

⁸⁴⁸ Ο.π., σ. 4.

وماذا يفيدني كل ذلك؟ أفاً ستطيع أن أخط من هيامك لي فروة تقيني برد الشتاء؟ أو من عبادتك لي ثوباً جميلاً ... تبتهج به نفسي؟

⁸⁴⁹ Ο.π., σ. 27.

كانت ترتدي أغلى الثياب، لدرجة أنها كانت تبدو أكثر إشراقاً من الشمس، وأكثر ليونة من الرياح السحرية.

⁸⁵⁰ Ο.π., σ. 26.

اجتهد أن يكون عشاء هذه الليلة أشبه بمأدبة ملكية وإياك أن تقصر في شيء.

κοσμήματα (όπως: «ένα κολιέ διαμάντι»⁸⁵¹ ή ένα «χρυσό ρολόι»⁸⁵²) και δ) «αυτοκίνητο».⁸⁵³

Όταν αντιλαμβάνεται ότι ο Aziz δεν έχει πια τη χρηματική άνεση να καλύψει οικονομικά τις απαιτήσεις της, δεν διστάζει να του αναφέρει μια μέρα που την επισκέπτεται, ότι πρέπει να φύγει, διότι περιμένει ένα θαυμαστή της, γεγονός που διεγείρει τη ζήλεια του Aziz που με πικραμένο και απολογητικό ύφος της λέει: «πληρώνω κάθε μήνα το ενοίκιο του σπιτιού σου και σου δίνω περίπου είκοσι λέρες».⁸⁵⁴ Εκείνη εκμεταλλεύεται την ευκαιρία, ζητώντας του ένα ποσό —χωρίς να το ορίσει— που να εξασφαλίζει το μέλλον της («γράψε μου μια επιταγή που να μου εξασφαλίσει το μέλλον μου»⁸⁵⁵), ενθαρρύνοντάς τον λόγω της κακής οικονομικής του κατάστασης, «να δανειστ[εί] χίλιες λίρες»,⁸⁵⁶ από τον εβραίο τοκογλύφο, τον Nathan,⁸⁵⁷ ή να κλέψει χρήματα από το μαγαζί του θείου του, πράγμα που ο Aziz αρνείται.⁸⁵⁸

Η Esther φτάνει στο σημείο να πείσει τον Aziz να παντρευτεί την εξαδέλφη του, τη Naglaa, καθώς έμαθε από εκείνον ότι τον συγκεκριμένο γάμο του έβαλε ως όρο ο θείος του για να του δώσει μερίδιο της περιουσίας. Μάλιστα, τον διαβεβαιώνει ότι όχι μόνο θα συνεχίσουν την ερωτική τους σχέση και μετά το γάμο του με τη Naglaa,

⁸⁵¹ Ο.π., σ. 24.

أريد عقداً من الماس

⁸⁵² Ο.π., σ. 5.

وقد أهديتك منذ بضعة أيام ساعة ذهبية شكرتيني عليها كثيراً

⁸⁵³ Ο.π., σ. 8.

أما أنا فأريد الرداء والعربة.

⁸⁵⁴ Ο.π., σ. 5.

اني أدفع اجرة منزلك وأقدم إليك كل شهر من خمسة عشر إلى عشرين جنيهها

⁸⁵⁵ Ο.π., σ. 81.

اكتب لي إذا صكاً بمبلغ يضمن سعادة مستقبلي

⁸⁵⁶ Ο.π., σ. 30.

استدن منه الف جنيه

⁸⁵⁷ Ο τοκογλύφος Nathan είναι ένας άλλος χαρακτήρας που πείθει τον Aziz για το πόσο δύσκολο είναι να του δώσει χρήματα. Έτσι, του προτείνει να αγοράσει μερικά μουσικά όργανα από έναν εβραίο έμπορο και έπειτα να τα πουλήσει στον ίδιο. Έπειτα, έχοντας τεράστια ανάγκη για χρήματα, ο Aziz υποθηκεύει τα μουσικά όργανα. Εν τέλει, κερδίζει ένα σεβαστό ποσό εξαιτίας της διαφοράς μεταξύ της τιμής αγοράς και της τιμής υποθήκης. Ο Nathan αγοράζει επίσης τα πολυτελή έπιπλα του Aziz από μια εβραία γυναίκα που ψεύδεται ότι πρέπει να τα πουλήσει για να καλύψει τα ταξιδιωτικά της έξοδα. Σχεδιάζοντας όλα αυτά, ο Nathan παριστάνει πως είναι φίλος του Aziz και τον βοηθά ώστε να κάνει τα πράγματα πιο εύκολα για αυτόν. Βλ. σχετικά: Ο.π., σ 30-35.

⁸⁵⁸ Εκτός από τον Aziz, όλοι οι Άραβες χαρακτήρες έχουν καλούς τρόπους: ο αφηγητής περιγράφει την οικογένεια των Σύρων ως «έντιμη», ο Sheikh Noaman είναι ένας αξιοσέβαστος άντρας του οποίου η κόρη, Naglaa, είναι μια πιστή σύζυγος που νοιάζεται για τον άντρα της και στέκεται στο πλευρό του οποτεδήποτε έχει προβλήματα και τον ενισχύει χρηματικά. Ο συγγραφέας φαίνεται να παρουσιάζει τον Aziz ως έναν απερίσκεπτο νεαρό, εφόσον η αφηγηματική πρόθεση είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το ζήτημα της ηθικής μέσω της οποίας ο συγγραφέας προειδοποιεί τους νέους της Αραβίας να αποφεύγουν άτομα όπως την Esther. Βλ: ό.π., σ. 60-63.

αλλά και ότι θα μεγαλώσει η αγάπη της για εκείνον, καθώς θα μπορεί να ξοδεύει για χάρη της ακόμα περισσότερα χρήματα:

«Μη φοβάσαι αυτό το γάμο. Θα εξακολουθήσω να είμαι δική σου ενώ είσαι παντρεμένος ακριβώς όπως ήμουν και όταν ήσουν ελεύθερος. Τίποτα δεν θα αλλάξει αφού ο γάμος στην εποχή μας δεν δεσμεύει τον άντρα στη σύζυγό του αν έχει μια ερωμένη την οποία αγαπά. όταν θα την παντρευτείς θα γίνεις πιο πλούσιος και τότε θα αυξηθεί η αγάπη μου για σένα.»⁸⁵⁹

Τελικά, όταν η Esther στο τέλος καταλαβαίνει ότι ο Aziz δεν μπορεί πια να ανταποκριθεί στις οικονομικές απαιτήσεις της, τον εγκαταλείπει λέγοντάς του ειρωνικά ότι εκείνος ήθελε «μόνο να» την «ζεστάνει με τα λόγια».⁸⁶⁰

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινίσουμε ότι ο Ḥalīl Baīdas, όπως πολλοί άλλοι Άραβες συγγραφείς της πρώτης γενιάς, βλέπει αυτό το μυθιστόρημα ως ένα αποτελεσματικό μέσο με το οποίο μπορεί τόσο να ψυχαγωγήσει όσο και να διδάξει τους αναγνώστες. «Το πραγματικό καλλιτεχνικό μυθιστόρημα», γράφει ο Ḥalīl Baīdas το 1924, «είναι εκείνη που στοχεύει [...] να υμνήσει τις αρετές και να επικρίνει τα ελαττώματα [...] Οδηγεί τον αναγνώστη στο μονοπάτι της ηθικής τελειοποίησης και αγνής αγάπης».⁸⁶¹ Το γεγονός αυτό αποκαλύπτει ότι ο Ḥalīl Baīdas δεν χρησιμοποιεί την Esther, για να ασκήσει κριτική σε όλους τους Εβραίους, αλλά προσλαμβάνει έναν γνωστό λογοτεχνικό τύπο της παγκόσμιας λογοτεχνίας, τον φιλόργυρο Εβραίο, ώστε να ασκήσει κοινωνική κριτική και να υποβάλει στους αναγνώστες του ορισμένα ηθικά διδάγματα. Άλλωστε δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η Esther δεν είναι απλώς Εβραία αλλά και ηθοποιός, επάγγελμα που την εποχή εκείνη θεωρούσαν ότι ήταν ελαφρών ηθών.⁸⁶² Οι αντιλήψεις αυτές απηχούνται σε όσα λέει η Najla στον Aziz για την Esther:

«Ας μη μιλάμε για αυτή. Ας μην την αναφέρουμε ξανά, αγάπη μου, επειδή όλες αυτές οι ηθοποιοί και οι χορεύτριες είναι σαν κι εκείνη. Τέτοια άτομα υπάρχουν

⁸⁵⁹ Ο.π., σ. 63.

إذا تزوجت فإنك تصبح غنيا فيزداد حبي لك لا تخف من الزواج، سأظل لك حتى بعد زواجك، بالضبط كما كنت أنت غير متزوج. لن يتغير شيء. فالزواج في هذا الوقت لا يربط الرجل بزوجه إن كانت لديه عشيقه يحبها. إذا تزوجت فإنك تصبح غنيا فيزداد حبي لك

⁸⁶⁰ Ο.π., σ. 72.

يريد أن يدفني فقط بالكلام.

⁸⁶¹ Ḥalīl Baīdas, *Masāriḥ, āl – ādhān* (: Θέατρα του μυαλού), Κάιρο, Εκδόσεις, āl- maktabāt āl-asrīāt, 1924 σ.12.

⁸⁶² Βλ.: Mohammad A. al – Khozai, *The Development of Early Arabic Drama 1847 – 1900*, Λονδίνο, Longmann, 1984, σ. 137.

μόνο για να στήνουν διαβολικές παγίδες και να ξελογιάζουν. Πόσο τυχερός είναι ο άντρας που πέφτει σε μια τέτοια παγίδα!»⁸⁶³

Ένα από τα κατεξοχήν αραβικά λογοτεχνικά έργα στο οποίο όχι μόνο χρησιμοποιείται ως αρχέτυπο για την κατασκευή του φιλάργυρου και πανούργου Εβραίου, ο Σάιλοκ, αλλά και που αναπτύσσει εμφανή διακειμενικό διάλογο με τον *Έμπορο της Βενετίας* του Shakespeare, είναι το μυθιστόρημα *Στο κρεβάτι* του Muhammad Al –Adnani.⁸⁶⁴

Στο μυθιστόρημα αυτό, ο Tarif παρουσιάζεται αρχικά να διαβάζει το εν λόγω σαιξπηρικό έργο και στη συνέχεια να συναντάει σε ένα πλοίο κάποιον Εβραίο, ο οποίος του θυμίζει έντονα τον Σάιλοκ. Ο Εβραίος αυτός ήταν εικοσιπέντε χρονών και είχε συνάψει προσποιούμενος τον ερωτευμένο σχέση με μια πλούσια Βρετανίδα εξήντα χρονών, φτάνοντας μάλιστα στο σημείο, όπως εκμυστηρεύεται κυνικά στον Tarif, να της δίνει ναρκωτικά για να πεθάνει γρήγορα.⁸⁶⁵

Στο ίδιο μήκος κύματος με τον Halil Baīdas και τον Muhammad Al –Adnani κινείται και ο Αιγύπτιος συγγραφέας Najib al-kilani (1931-1995). Συγκεκριμένα, στο ιστορικό του μυθιστόρημα *Ο Omar εμφανίζεται στην Ιερουσαλήμ* (1984)⁸⁶⁶ απαντά εκ νέου το μοτίβο του χρήματος ως κινήτρου για τον προσποιητό έρωτα. Η Εβραία Ραχήλ κινούμενη από την επιθυμία της να κερδίσει χρήματα συνεργάζεται με την ισραηλινή Γενική Υπηρεσία Ασφάλειας, οι ιθύνοντες της οποίες την βάζουν να προσποιείται την ερωτευμένη σε Άραβας επαναστάτες για να τους αποσπά τις επιθυμητές πληροφορίες.

Ένα από τα θύματά της είναι και ο Omar, ένας Άραβας πενήντα χρονών, που μόλις έφτασε στην Ιερουσαλήμ, ξεσήκωσε τους παλαιστίνιους να πολεμήσουν τον ισραηλινό στρατό. Η Ραχήλ λόγω της δίψας της να πάρει τη χρηματική αμοιβή από τη Σαμπάκ προσπαθεί να προσεγγίσει τον Omar με όλους του τρόπους. Μάλιστα, του κάνει και πρόταση να περάσουν τη νύχτα μαζί («είσαι πολύ γοητευτικός ... σε καλώ για το βραδινό μαζί μου»⁸⁶⁷), προσποιείται ότι τον αγαπάει («σε αγαπώ»)⁸⁶⁸ και τελικά φτάνει στο σημείο —όταν συνειδητοποιεί ότι η ερωτητική προσέγγιση δεν φέρνει τα

⁸⁶³ Halil Baīdas, *al-ūārīt* (: Ο κληρονόμος), ό.π., σ. 101-102.

⁸⁶⁴ Muhammad Al-adnānī, *Fī al-sirīr* (: Στο κρεβάτι), Παλαιστίνη, Εκδόσεις, al-qūds 1946.

⁸⁶⁵ Ό.π., σ. 165.

⁸⁶⁶ Nagīb Kīlānī, *Dam le Fatīr Ṣohīūn*, 'Umar īdhr fī al-quds (: Ο Umar εμφανίζεται στην Ιερουσαλήμ), Βηρυτός, Εκδόσεις Mo'asasāt al-resālāt, 1984.

⁸⁶⁷ Ό.π., σ. 25.

⁸⁶⁸ Ό.π., σ. 68.

أنت مثير للغاية ... إنني أدعوك للعشاء معي

- لا يصح ان تخاطبي رجالا وأنت كالعارية
- وماذا في ذلك؟ للمرأة الحق كل الحق في أن تبرز مفاتها... وخصوصا إذا كانت جميلة... ثم إنني أحبك.

επιθυμητά αποτελέσματα— να γίνει Μουσουλμάνα, μια πράξη που δείχνει ότι ο μόνο θεός που πραγματικά πιστεύει είναι το χρήμα.

Χωρίς, όμως, να το περιμένει η Ραχήλ γίνεται διάσημο πρόσωπο και όλες οι εφημερίδες θέλουν να γράψουν για τη ζωή και σχέση της με τον Omar. Οι γονείς της τη συμβουλεύουν να εκμεταλλευθεί αυτή τη δημοσιότητα· συγκεκριμένα, η μητέρα της την προτρέπει να γράψει ένα βιβλίο με θέμα τη σχέση της με τον Omar και στη συνέχεια να το πουλήσει με το αζημίωτο στις εφημερίδες:

«θεωρώ καλύτερο να γράψει η Ραχήλ τις αναμνήσεις της και να τις πουλήσει στις μεγάλες εφημερίδες και περιοδικά, και έτσι θα αποκτήσουμε μεγάλο κέρδος»⁸⁶⁹.

Η Ραχήλ, όμως έχει ενδοιασμού, καθώς και σκέφτεται ότι ο αρραβωνιαστικός της, ο Eli «θα δυσαρεστεί από με τέτοια πράξη»⁸⁷⁰. Βέβαια, οι ενδοιασμοί αυτοί δεν οφείλονται στο ότι αγαπά πραγματικά τον αρραβωνιαστικό της, αλλά στο ότι εκείνος κατέχει μια σημαντική θέση στη Σαμπάκ και έτσι φοβάται ότι θα της δημιουργήσει πολλά προβλήματα. Οι γονείς της, που βάζουν πάνω από όλο τον εύκολο πλουτισμό, αντιδρούν έντονα βλέποντας την απροθυμία της κόρης τους να γράψει το βιβλίο. Αρχικά ο πατέρας της φωνάζει: «ας πάει στην κόλαση ο Eli», ενώ η μητέρα της τονίζει:

«[...] ο Eli δεν είναι πια κατάλληλος για σένα. Σκέψου τώρα στο να γράψεις τις αναμνήσεις σου, θα αποκτήσουμε πολλά χρήματα [...] πρέπει να είσαι έξυπνη και να εκμεταλλεύεσαι αυτή τη χρυσή ευκαιρία, η οποία μπορεί και να μην σου ξαναέρθει»,⁸⁷¹

για να καταλήξει ο πατέρας της να γίνει ιδιαίτερα βίαιος και απειλητικός:

«το διαμέρισμά μας είναι άθλιο. Ο δρόμος στον οποίο μένουμε είναι στενό και γεμάτος με τους βρόμικους ανατολίτες εβραίους [...] εγώ ονειρεύομαι μια

⁸⁶⁹ Ο.π., σ. 113.

أرى أن تكتب راشيل مذكراتها، وتبيعها لكبريات الصحف وبذلك تجني من ورائها ربحاً كبيراً.

⁸⁷⁰ Ο.π., σ. 113.

لكن إيلي سيغضب

⁸⁷¹ Ο.π., σ. 113.

باختصار، لم يعد إيلي جديراً بك. فكري الآن في موضوع كتابة المذكرات. سندر علينا دخلاً كبيراً عاجلاً. كوني عاقلة وانتهزي الفرصة التي قد لا تتكرر.

πλούσια γειτονιά [...] και πολυτελές σπίτι [...] και ένα μεγάλο αριθμό χρημάτων στην τράπεζα»⁸⁷²

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι οι γονείς της όχι μόνο δεν ενοχλούνται από την αλλαγή της θρησκείας της κόρης τους ή από τη σχέση της με έναν εχθρό του έθνους τους, αλλά και την ωθούν να παντρευτεί τον Opar, έστω για ένα μικρό διάστημα, σκεπτόμενοι τα οικονομικά οφέλη που θα έχουν από αυτόν τον γάμο:

«δεν μπορείς να τον παντρευτείς; Έστω για λίγο. Αν το κάνεις αυτό θα φτάσεις πιο ψηλά και θα πετάμε πάνω από ένα χρυσό χαλί»⁸⁷³

Μια άλλη χαρακτηριστική περίπτωση φιλάργυρου Εβραίου απαντά στο μυθιστόρημα *Η κόρη του Σιών* του Šrīf Ša‘bān.⁸⁷⁴ Συγκεκριμένα, ο κεντρικός ήρωας του έργου, ο Ιακώβ, αν και ένας πλούσιος, ζει και αναπνέει για να κερδίζει συνεχώς χρήματα. Μάλιστα, βάζει την αγάπη για το χρήμα πιο πάνω και από την αγάπη του για την οικογένειά του. Κατά την εξέλιξη της πλοκής ο Ιακώβ αναφέρεται συνεχώς στα χρήματα, ενώ δεν είναι λίγες οι φορές που η τσιγκουνιά του είναι έκδηλη· ενδεικτικό είναι το ακόλουθο παράδειγμα:

«βγήκε [από το γραφείο του], κρατώντας δέμα από τα αμερικάνικα δολάρια και κάποιες ισραηλινά χρήματα», για να πει στην κόρη του: «η ζωή στην Ιερουσαλήμ είναι ακριβή, δεν μπορεί κανείς να μείνει εκεί ούτε να ψωνίζει. Προτείνω να περάσεις όλες τις μέρες των διακοπών εδώ, για να μην ξοδεύεις πολλά χρήματα [...] πρέπει να μάθεις να κάνεις εξοικονόμηση χρήματων»⁸⁷⁵

⁸⁷² Ο.π., σ. 113-114.

غمز الأب بعينه اليسرى قائلاً "تستطيعين أن تستغلي الموقف" أمسك أبوها بذراعها ولواها في عنف قائلاً: لا تضيعي الفرصة يا حمقاء... إن شفتنا حقيرة لا تليق. والشارع الذي نعيش فيه ضيق مزدحم باليهود الشرقيين الأفذار... إنني أحلم بحي راق... وبيت فخم... ورصيد ضخم في البنك.

⁸⁷³ Ο.π., σ. 115.

ألا تستطيعين الزواج منه، ولو لمدة قصيرة؟ لو أمكن ذلك لبلغت شأواً عظيماً، ولدرجنا على بساط من الذهب.

⁸⁷⁴ Šrīf Ša‘bān, Bent Šhīūn (: Η κόρη του Σιών), Κάιρο, Εκδόσεις, Dār Kenān, 2014.

⁸⁷⁵ Ο.π., σ. 68 - 69.

خرج الأب يعقوب عازر ومعه رزمة من الدولارات الأمريكية والشيكات الإسرائيلية وقال لها "لقد سمعت كل ما قلته أنت وأمك الثرثرة... لقد أصبحت الأسعار في أورشليم باهظة ولا يمكن لأحد أن يقطن فيها أو حتى يتسوق. وأنا أرحب لك أن توفر لي مالك وتقضي عطلة الأسبوع دائماً معنا هنا... لا بد وأن تتعلمي التوفير.

Η εικόνα του Εβραίου με τα χρήματα στο χέρι έρχεται σε σύγκρουση με τα λόγια που λέει στην κόρη του. Όπως φαίνεται, αν και δεν έχει οικονομική στενότητα, δεν δίνει χρήματα στην κόρη του να πάει στην Ιερουσαλήμ, φοβούμενος μην ξοδέψει πολλά. Με άλλα λόγια δεν σκέφτεται την επιθυμία της να περάσει τις διακοπές της στην Ιερουσαλήμ, αλλά μόνο τα χρήματα. Αυτό είναι και ο λόγος που τα υπόλοιπα μέλη της οικογένειάς του τον αποστρέφονται, καθώς αισθάνονται ότι με την τσιγκουνιάς και τη φιλαργυρία του, τους καταδυναστεύει. Μάλιστα, στο ίδιο επεισόδιο επιπλήττει την κόρη του, καθώς εκείνη δεν έχει βρει δουλειά στην Ιερουσαλήμ, με αποτέλεσμα να τον βάζει σε έξοδα:

«Πώς και δεν βρήκες κατάλληλο επάγγελμα στην Ιερουσαλήμ μέχρι τώρα; Όλοι οι συμφοιτητές και φίλοι σου δουλεύουν παράλληλα με τις σπουδές τους και δεν περιμένουν καμία βοήθεια από τους γονείς τους»⁸⁷⁶

Την πρόθεσή του να σταματήσει να βοηθάει οικονομικά την κόρη τους κάνει φανερό και στη γυναίκα του. Δεν διστάζει μάλιστα να τονίσει ότι η κόρη τους θα πρέπει να κερδίσει μόνο της τα χρήματά της εκμεταλλευόμενη την ομορφιά της· η δήλωση αυτή είναι αποκαλυπτική της ηθικής αποσύνθεσης του ήρωα:

«η κόρη σου έχει μεγαλώσει και έχει τελειώσει τις βασικές τις σπουδές τις σπουδές [...] ήρθε η ώρα να [...] να βρει δουλειά [...] δεν θα της πληρώσω πια κανένα έξοδό της [...] φτάνουν όσα έχω ξοδέψει για εκείνην μέχρι στιγμής [...] οι κοπέλες στην ηλικία της εξασφαλίζουν το ψωμί τους από τις δουλειές του δρόμου [...] εξάλλου η κόρη σου είναι όμορφη και ελκυστική, ζει σε μια μεγάλη πόλη και μπορεί να έχει πολλές ευκαιρίες [...] πρέπει να εκμεταλλεύεται στο έπακρο την ομορφιά της»⁸⁷⁷

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η χρήση της κτητικής αντωνυμίας «σου». Με αυτόν τον τρόπο ο Ιακώβ παίρνει απόσταση από την κόρη του, σαν να μην είναι

⁸⁷⁶ Ο.π., σ. 89.

⁸⁷⁷ Ο.π., σ. 90.
ألم تجدي وظيفة مناسبة حتى الآن في اورشليم؟ كل زملائك وأصدقائك يعملون وهم طلبة ولا ينتظرون مساعدة أهاليهم
لقد كبرت ابنتك وانتهت دراستها الأساسية... وها قد جاء الوقت لتنفق على نفسها وتنزل إلى سوق العمل. فأنا لن أدفع لها شيكلا واحدا بعد اليوم... يكفي ما صرفته عليها طوال عمرها... الفتيات في عمرها ينزلن إلى الشارع ليكتسبن لقمة العيش...وابنتك جميلة وجذابة وتعيش في مدينة كبيرة وفرصها كثيرة... يجب ان تستفيد من جمالها وتستغله أفضل استغلال

δικό του παιδί, αλλά μόνο της γυναίκας του· έτσι μπορεί ευκολότερα να δηλώσει την πρόθεσή του να σταματήσει τα έξοδα για εκείνη. Ένα άλλο χαρακτηριστικό δείγμα της τσιγκουνιάς αλλά και της καταπίεσης που προκαλεί στα υπόλοιπα μέλη της οικογένειας, στοιχειοθετείται αφηγηματικά στο επεισόδιο, όπου η σύζυγός του ετοιμάζει ένα αρκετά καλό γεύμα που επιθυμούσαν εδώ και ένα μήνα τα παιδιά τους, αλλά το ανέβαλε συνεχώς, γιατί ο Ιακώβ τους το απαγόρευε. Τότε, εκείνος οργίζεται, από αυτή τη δαπάνη και στρέφεται εναντίον της γυναίκας του:

«Γυναίκα [...] τι είναι όλο αυτό το φαγητό; Τι είναι όλη αυτή η μυρωδιά; Πόσα φαγητά έχεις ετοιμάσει;! Είμαστε όλοι μόνο και μόνο έξι άτομα! [...] ο γιός σου είναι στο στρατό [...] τότε γιατί όλο αυτό το υπερβολικό φαγητό;»⁸⁷⁸

Εκείνη προετοιμασμένη για την αντίδρασή του, όχι μόνο δεν έχει απολογητικό ύφος, αλλά τον αντικρούει τονίζοντάς του το μεγάλο του ελάττωμα, τη φιλαργυρία του:

«Δεν θα αποβάλλεις τη φιλαργυρία σου ποτέ; [...] ετοίμασα το βραδινό που το επιθυμούν τα παιδιά, αλλά εσύ μας το απαγόρευες ολόκληρο μήνα, λέγοντάς μας ότι πρέπει να κάνουμε εξοικονόμηση»⁸⁷⁹

Αγνοώντας τα λόγια της, ο Ιακώβ της επιρρίπτει την ευθύνη ακόμα και για το γεγονός ότι έχει ανάψει τα φώτα του σπιτιού, παρόλο που δεν έχει ακόμα «νυχτώσει πλήρως»,⁸⁸⁰ προκαλώντας την αγανάκτησή της:

«Θες να ζούμε σε σκοτάδι για να μην πληρώνεις ρεύμα;! Αλίμονο σου»⁸⁸¹

Απτόητος από τη στάση της γυναίκας του, συνεχίζει να έχει την ίδια συμπεριφορά, φτάνοντας στο σημείο, όταν εκείνη θέλησε να τηλεφωνήσει στην

⁸⁷⁸ Ο.π., σ. 88.

ما كل هذا الطعام يا امرأة؟! ما كل هذه الرائحة؟! أنتوين تجهيز وليمة؟! نحن جميعا في هذا البيت لا نزيد عن ستة... في حين أن ابنك الشاب في الجيش ... إذن لماذا كل هذا الإسراف في الطعام؟!

⁸⁷⁹ Ο.π., σ.88.

إنك لن تقلع عن بخلك هذا أبدا ... إنني أجهز العشاء الذي يحبه الأولاد والذي حرمتنا منه شهرا كاملا بحجة التقشف ..

⁸⁸⁰ Ο.π., σ. 89.

وما كل تلك الأنوار التي توقدينها ... لم يأت الظلام بعد ... مازال هناك بصيص من الضوء بالخارج.

⁸⁸¹ Ο.π., σ. 89.

أتريد أن نعيش في ظلام من أجل ان توفر ثمن الكهرباء؟! حرام عليك

οικογένειά της, να της δηλώσει ότι δεν θα πληρώσει τον λογαριασμό του τηλεφώνου και επομένως θα πρέπει να τον πληρώσει μόνο μόνη της.⁸⁸²

Στο διήγημα «Šam'ūn Bergūāz» του Nagāt Šedqī, ο κεντρικός ήρωας, ο Šam'ūn, ζει σε μια υποβαθμισμένη εβραϊκή συνοικία, όπου το βρώμικο νερό των υπόνομων τρέχει παντού. Ωστόσο, αυτή η συνοικία φαίνεται πιο ειρηνική σε σύγκριση με τις υπόλοιπες εβραϊκές συνοικίες, όπου το χρήμα και ο υλισμός κυριαρχούν. Οι άνθρωποι που ζουν στη συνοικία του Šam'ūn, είναι ταπεινοί και ευχαριστημένοι με τις ζωές τους. Είναι προσκολλημένοι στην παράδοση και δεν αποζητούν πολυτέλειες.⁸⁸³ Ωστόσο, αν και ο αφηγητής χαρακτηρίζει τους κατοίκους της συνοικίας αυτής ως ταπεινούς και ευχαριστημένους, ο Šam'ūn φανερώνει έναν χαρακτήρα αντίθετο από αυτόν που εκ πρώτης όψεως δείχνει. Έτσι, παρόλο που «τηρεί τις εβραϊκές τελετές όταν τρώει και φημίζεται για την καλοσύνη του και το σεβασμό του στη θρησκεία, καθώς δεν παραλείπει να προσευχηθεί τα Σάββατα»,⁸⁸⁴ κερδίζει χρήματα με ανέντιμο τρόπο: ζητιανεύει, ενώ είναι πλούσιος (εκτός από χρήματα έχει πολλές ιδιοκτησίες και ένα γκαράζ) και επιπλέον είναι τοκογλύφος, δανείζοντας κατά προτίμηση στους μη Εβραίους.

Εντωμεταξύ, αυτό που μπερδεύει τους περισσότερους γείτονες του είναι ότι φοράει σκισμένα ρούχα πηγαίνοντας στην πόλη και κανείς δεν ξέρει γιατί. Επίσης, παρόλο που είναι κοντά στα πενήντα, δεν παντρεύτηκε ποτέ, εφόσον:

«φοβάται τις γυναίκες και τις μισεί αφού το δόγμα στο οποίο πιστεύει πρεσβεύει πως οι γυναίκες είναι ξεροκέφαλα, εγωιστικά όντα που δεν είναι διόλου εχέμυθα. Είναι επίσης εξαιρετικά υπεροπτικές προς τους άντρες που προσπαθούν να τις συμβουλέψουν. Γίνονται ακόμα μοχθηρές όταν πιάνονται στις παγίδες αντρών με δυνατή θέληση»⁸⁸⁵

⁸⁸² Ο.π., σ. 90.

تلك المكالمات ستكون على حسابك ... أنا لن أدفع شيئاً.

⁸⁸³ Nagāt Šedqī, «Šam'ūn Bergūāz»: *āl-ḥūāt āl-ḥazīnāt*, (: «Šam'ūn Bergūāz": οι λυπημένες αδελφές), Κάιρο, εκδόσεις Maktāt Madbūlī, 1951, σ. 75. (75-82) .

⁸⁸⁴ Ο.π., σ. 76.

هو رجل وقور، طيب القلب، هاديء الطباع، لا ينقطع عن اداء الفروض في أيام السبت

⁸⁸⁵ Ο.π., σ. 77.

يخشى النساء ويمقتهن، إذ هن في معتقده ماديئات عنيدات انانيات، لا يؤتمن على سر، ومن طبيعتهن الغطرسة التي لا تحد بحد ازاء من يتزلف لهن من الرجال او المسكنة التي لا تقاس بمقياس، إذا ما وقعن في أسر الرجال ذوي الإرادة القوية.

Εντούτοις, αυτός ο μισογύνης χαρακτήρας προκαλεί, λόγω της μεγάλης του περιουσίας, το ενδιαφέρον μιας μοχθηρής Εβραίας, που «ξέρει πώς να συνωμοτεί»,⁸⁸⁶ και πετυχαίνει να τον αναγκάσει να παντρευτεί την κόρη της. Ο συγγραφέας παρουσιάζει για άλλη μια φορά την αγάπη του Εβραίου για το χρήμα, εφόσον η ίδια η μάνα καταστρώνει σχέδια, για να πείσει τον Šam'ūn να παντρευτεί την κόρη της, αδιαφορώντας για τη διαφορά ηλικίας, την εξωτερική του εμφάνιση και τον μισογυνισμό του.

Μετά το γάμο ο Šam'ūn εξακολουθεί να κρατεί τη ζωή του μυστική, μένοντας πολλές ώρες και ημέρες έξω από το σπίτι, χωρίς να δικαιολογεί ποτέ την απουσία του. Ωστόσο, μια ημέρα η πεθερά και η σύζυγός του τον ακολουθούν και τον βρίσκουν στην πόλη «να καλύπτει τα μάτια και τα αυτιά του και με το καπέλο του και ζητιανεύει λεφτά χρησιμοποιώντας σπαρακτικά λόγια»,⁸⁸⁷ και του επιτίθενται, αποκαλύπτοντας όχι μόνο την απάτη που έχει γίνει τρόπος ζωής του ήρωα, αλλά και το δικό τους στυγνό υπολογιστικό χαρακτήρα, σ' ένα περιβάλλον γελοιοποίησης και έκπτωσης: τον «αρπάζουν και πολύ κόσμος μαζεύτηκε γύρω τους. Αντιστέκονταν ο Šam'ūn και ζητούσε βοήθεια».⁸⁸⁸

Οι κεντρικοί χαρακτήρες της ιστορίας, ο ζητιάνος τοκογλύφος και η μοχθηρή Εβραία έχουν ως κοινό χαρακτηριστικό τους την άνευ όρων προσήλωσή τους στο χρήμα και βέβαια στην απορρέουσα από τη φιλαργυρία καταστρατήγηση των ηθικών αξιών που θεσπίζουν την κοινωνική συνοχή.

Σε ένα άλλο του έργο, με τίτλο *Οι Μέρες της Ζωής*, ο Nagāt Šedqī επιλέγει ως κεντρικό χαρακτήρα μια Ευρωπαία Εβραία, την Rita, που ζει με τον σύζυγο της, τον Wolf. Ο συγγραφέας δεν περιγράφει την Rita και τον άνδρα της ως Εβραίους, αλλά ως δυο μετανάστες, που έχουν μάθει να ζουν ευρωπαϊκά. Ωστόσο, αν μελετήσουμε το αφήγημα σε σχέση με τις ιστορικές συνθήκες στην Παλαιστίνη, θα μπορούσαμε να τους θεωρήσουμε Εβραίους, με τον αφηγητή να στοχεύει στην ανάδειξη της ηθικής αξίας που έχει η στάση και η συμπεριφορά των άλλων, αφήνοντας το περιθώριο στον αναγνώστη να επιλέξει.

⁸⁸⁶ Ο.π., σ. 76.

⁸⁸⁷ Ο.π., σ. 76.

⁸⁸⁸ Ο.π., σ. 76.

وهي امرأة عليمه بنصب الشباك والمصائد

أسدل قبعته على عينيه وأذنيه، وكان يستعطف المارة، ويستدر شفقتهم بعبارات تفتت الأكباد

تأخذان بخناقه وتجرانه عنوة، وهو يقاوم ويستغيث.

Έτσι, λοιπόν, ο τελευταίος δεν συμπάσχει με τον Majed, τον Άραβα χαρακτήρα, όπως επίσης δεν κρατά κακία για την Rita, που τον εκμεταλλεύεται. Ο Majed, σκέπτεται να παντρευτεί μετά από το καιρό που έμεινε ανύπαντρος. Ωστόσο, ψάχνει μια γυναίκα που δεν θα την ενδιαφέρουν τα υλικά αγαθά από τη μια και δεν θα ήταν πολύ νέα από την άλλη, ώστε να ξεπεραστούν τα ενδεχόμενα προβλήματα σε ένα μεγαλύτερο σε ηλικία άνδρα σαν και αυτόν.

Η Rita, η ξένη γυναίκα, που έφυγε από τη Γερμανία και πήγε στην Παλαιστίνη μαζί με τον άντρα της και το μωρό της, συναντά τον Majed και του ζητά να της υπογράψει ένα αίτημα, ώστε να αναβάλει τη διαταγή προφυλάκισης που έχει εκδοθεί εναντίον της εξαιτίας των υπέρογκων ποσών που χρωστάει. Τα λεφτά που βγάζει, δεν είναι αρκετά για αυτήν και την κόρη της, τη στιγμή κυρίως που ο άντρας της είναι εθελοντής στο βρετανικό στρατό. Η σχέση μεταξύ της Rita και του Majed εξελίσσεται. Συνδέονται συναισθηματικά και αποφασίζουν να ζήσουν μαζί, με την προϋπόθεση ότι ο Majed θα νοικιάσει δικό του διαμέρισμα. Το κάνει και από το σημείο αυτό η Rita αρχίζει να τον εκμεταλλεύεται. Στην αρχή, ψάχνει τα πράγματα του παίρνοντας αυτά που της αρέσουν και πετώντας όσα δεν την ευχαριστούν. Αναγκάζει τον Majed να πληρώσει για τη δεξίωση της πρωτοχρονιάς και προσκαλεί όλους τους συναδέλφους της. Συνεχίζει να τον εκμεταλλεύεται και να τον δυσκολεύει με τις απαιτήσεις της. Τον εκμεταλλεύεται όμως και σεξουαλικά, αφού συμπεριφέρεται σαν άγριο ζώο όταν κάνει έρωτα μαζί του. Ο Majed υποκύπτει τυφλά στις διαταγές της, μαγεμένος από την ομορφιά της.⁸⁸⁹

9.3 Εργασιακή εκμετάλλευση

Άμεσα συνδεδεμένο θεματικό μοτίβο με τη φιλαργυρία των εβραϊκών λογοτεχνικών χαρακτήρων είναι η εργασιακή εκμετάλλευση. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το διήγημα «Ο Πωλητής της Φαλάφελ» του Taūfiq Mo ‘ammar.⁸⁹⁰ Ο ήρωας της ιστορίας είναι ο Ali Al-hassan, ένας έφηβος Παλαιστίνιος, που, αν και δεν είναι ακόμη δεκαέξι χρονών, καταφέρνει να πάρει άδεια εργασίας σε μια εβραϊκή συνοικία. Εκεί, κερδίζει την εμπιστοσύνη και το θαυμασμό του αφεντικού του, του Yaqub, λόγω των πολλών του προσόντων (ενεργητικότητας, εξυπνάδας,

⁸⁸⁹ Ο.π., σ. 77-8.

⁸⁹⁰ Taūfiq Mo ‘ammar, «Bā’e’ āl-falāfel» (: «Ο Πωλητής της Φαλάφελ»), Παλαιστίνη, Εκδόσεις āl-naṣerāt, 1957.

εξαιρετικής γνώσης της αραβικής γλώσσας κ.ά).⁸⁹¹ Ωστόσο, ο Yaqub, πριν του δώσει τα χρήματα που δικαιούταν στο τέλος του έτους, σκέπτεται να τον απολύσει.⁸⁹² Για να το πετύχει αυτό, αρχικά τον εξαντλεί αναθέτοντάς του τεράστιο φόρτο εργασίας και εν συνεχεία τον κατηγορεί για ασυνέπεια και αμέλεια. Ο Ali αρνείται να παραιτηθεί, καθώς δεν θέλει να χάσει τους μισθούς που του χρωστάει το αφεντικό του.⁸⁹³ Ο Yaqub δεν ξέρει τι να κάνει κι έτσι ζητάει συμβουλή από τη γυναίκα του, την Carmelia, η οποία του προτείνει αφενός να αποταθεί στον στρατιωτικό κυβερνήτη της περιοχής, αφετέρου να μην ανανεώσει τη σύμβαση εργασίας του Ali.⁸⁹⁴ Τελικά, ο στρατιωτικός κυβερνήτης βοηθάει τον Yaqub, με αποτέλεσμα ο έφηβος να χάσει τα δεδουλευμένα του.⁸⁹⁵

Στο σημείο αυτό πρέπει να διευκρινιστεί ότι η Στρατιωτική Διακυβέρνηση του Ισραήλ παρείχε από το 1949 στους στρατιωτικούς της κυβερνήτες τη δυνατότητα να κηρύττουν οποιαδήποτε αραβική περιοχή απαγορευμένη, δηλαδή περιοχή που δεν επιτρεπόταν σε κανένα Άραβα η είσοδος ή η έξοδος χωρίς γραπτή άδεια. Έτσι, περίπου εκατό αραβικά χωριά ορίστηκαν ως απαγορευμένες περιοχές. Οι στρατιωτικοί κυβερνήτες είχαν επιπλέον «εξουσίες, όπως να εξορίζουν, να θέτουν υπό περιορισμό και να συλλαμβάνουν Άραβες χωρίς δίκη και να επιβάλλουν απαγόρευση της κυκλοφορίας».⁸⁹⁶

Ακριβώς αυτή η αυταρχική πολιτική κατάσταση θεματοποιείται στην υπό εξέταση ιστορία, καθώς ο Ali, πέφτει στην παγίδα του αφεντικού του, και μπαίνει κρυφά, χωρίς την απαραίτητη άδεια, στην συνοικία —η οποία είχε κηρυχτεί απαγορευμένη— για να συλληφθεί, να παραπεμφθεί σε δίκη και τελικά να φυλακιστεί.⁸⁹⁷

⁸⁹¹ Ο.π., σ. 55.

وأعجب يعقوب بأجيره علي، ومما زاد إعجابا به النشاط البادي على وجهه الأسمر الرقيق ونباهته والمأمة باللغة العبرية

⁸⁹² Ο.π., σ. 56.

وسعى يعقوب للتخلص من علي بسهولة. لكن أمرا واحدا شغل باله واقض مضجعه ألا وهو المكافأة السنوية التي تحقق لعلني بعد مضي سنة

⁸⁹³ Ο.π., σ. 57.

أرجو أن تترك العمل منذ اليوم ، فلم يعد لي حاجة إليك بعد اعطني حسابي اترك العمل

⁸⁹⁴ Ο.π., σ. 59.

الا تعلم أنه إذا أبطل الحاكم العسكري تصريحه وانقطع عن المجيء إلينا يكون قد أخل بشروط العمل، ولذا لا يستحق المكافأة.

⁸⁹⁵ Ο.π., σ. 59.

فلم تمض بضعة ايام حتى سافر إلى المدينة وتحدث إلى الحاكم العسكري بهذا الشأن وتم له ما أراد

⁸⁹⁶ Dan Cohn-Sherbok, Aawoud El-Alami, *Ισραήλ και Παλαιστίνη: οι δυο όψεις του προβλήματος*, ό.π., σ. 126

⁸⁹⁷ Taūfiq Mo 'ammar, «Bā'e' āl-falāfel, » (: «Ο Πωλητής της Φαλάφελ»), ό.π., σ. 65.

ثم أدانته بالتهمة وحكم عليه بغرامة قدرها خمسون ليرة أو السجن شهرين، ولما لم يكن لدي علي وأمه قيمة الغرامة اختار علي أن يسجن

Στη συνέχεια, ο Ali πιάνει εκ νέου δουλειά σε Εβραίους εργοδότες, τον Nassim και τη σύζυγό του Nahama, οι οποίοι δεν διαφέρουν καθόλου από τους προηγούμενους. Βέβαια, για δέκα περίπου μήνες ο Nassim και η γυναίκα του συμπεριφέρονται καλά στον Ali.⁸⁹⁸ Ωστόσο, πριν συμπληρωθεί ένας χρόνος το ζευγάρι δημιουργεί προβλήματα στον Ali, για να τον αναγκάσει να παραιτηθεί και να μην πάρει αποζημίωση. Συγκεκριμένα, τον οδηγούν στο δικαστήριο κατηγορώντας τον για κλοπή.⁸⁹⁹ Ο Ali ξαναπερνά, λοιπόν, από δίκη, αλλά ο δικαστής, που αυτή τη φορά είναι πολιτικός και όχι στρατιωτικός, τον αθώνει, δηλώνοντας πως «τέτοιου είδους μηνύσεις έχουν αυξηθεί τον τελευταίο καιρό».⁹⁰⁰

Ωστόσο, ο δικαστής στο υπό εξέταση διήγημα αποτελεί εξαίρεση. Στόχος του συγγραφέα εδώ είναι να αναδείξει την καταπίεση των Αράβων από το καθεστώς του Ισραήλ. Ωστόσο, ο Ali, παρά την οδυνηρή εμπειρία του, όταν η μητέρα του τον συμβουλεύει να σταματήσει να δουλεύει για Εβραίους, απαντά: «Κάνεις λάθος, μητέρα. Δεν είναι όλοι οι Εβραίοι σαν τον Yaqub και τον Nassim, ούτε όλα τα δικαστήρια είναι παρόμοια με το στρατιωτικό δικαστήριο».⁹⁰¹

9.4 Εκπόρνευση

Στο παρόν υποκεφάλαιο θα εστιάσουμε σε ένα άλλο θεματικό μοτίβο που συνδέεται τόσο στη νεοελληνική όσο και στην αραβική πεζογραφία με τη φιλαργυρία των εβραϊκών λογοτεχνικών χαρακτήρων, ήτοι την εκπόρνευση⁹⁰² του γυναικείου σώματος. Καταρχάς, στο μυθιστόρημα *Μάγδα η Εβραία* του Πολύβιου Δημητρακόπουλου,⁹⁰³ ο Αβραάμ οδηγεί την ανήλικη κόρη του, τη Μάγδα, στην αγκαλιά του πλούσιου αφεντικού της, του κυρ-Χρόνη, για να αποκομίσει ο ίδιος χρήματα. Αφορμή στάθηκε ένα περιστατικό κατά το οποίο ο κυρ-Χρόνη πρόσφερε ένα

⁸⁹⁸ Ο.π., σ. 66.

وقد وثق نسيم به واطمأن الى عمله ... وظل علي يزوال هذا العمل قرابة العشرة اشهر

⁸⁹⁹ Ο.π., σ. 67.

لفت انتباهي هذا الصباح نقص بضاعة الدكان

⁹⁰⁰ Ο.π., σ. 70.

ان هذه النوع من القضايا قد ازداد ازديادا ملحوظا في الفترة الأخيرة

⁹⁰¹ Ο.π., σ. 71.

أنت مخطئة يا أمه ، ليس اليهود كلهم على مثال يعقوب ونسيم، ولا المحاكم كلها من طراز المحكمة العسكرية

⁹⁰² Για το ζήτημα, βλ.: N. Roberts, *Whores in History: Prostitution in Western Society*, Μεγάλη Βρετανία, Harper-Collins, 1992.

⁹⁰³ Πολύβιος Τ. Δημητρακόπουλος, *Μάγδα η Εβραία*, Αθήνα, Εκδόσεις Αγκύρας [1915].

χρηματικό ποσό στη Μάγδα. Αμέσως στον Αβραάμ, που άρπαξε τα χρήματα, γεννήθηκε το σχέδιο οικονομικής απομύζησης του κυρ-Χρόνη:

«Ας πάη στον κυρ-Χρόνη να τη ξαναφιλήσει και να της δώσει άλλα. Αυτός έχει, λένε, μισό μιλιούνι. Εγώ δεν έχω πεντάρα!»⁹⁰⁴

Και οι δύο γονείς της Μάγδας, ο Αβραάμ και η Ραχήλ, συνειδητοποιούν ότι η κόρη τους όσο μεγαλώνει γίνεται όλο και πιο όμορφη, κάτι που δεν θέλουν να το αφήσουν ανεκμετάλλευτο:

«Η Ραχήλ προσήλθεν ακροποδητί.

- Την εκύτταξες καλά τώρα κοντά; Ηρώτησεν ούτως χαμηλοφώνως.
- Πως δεν την εκύτταξα; Σήμερα μαλιστα την εκύτταξα και με μεγαλύτερη προσοχή.
- Ε, λοιπόν;
- Θα γινή πολύ όμορφη.
- Βρε τι θα γίνη; Δεν βλέπεις πουγινει κι' όλας;». ⁹⁰⁵

Όχι μόνο, λοιπόν, ο Αβραάμ, λόγω της αγάπης του για το χρήμα, εκπορνεύει την κόρη του, χωρίς καμία ηθική αναστολή, αλλά και η Ραχήλ γίνεται συνεργός του σε αυτό:

«Η Ραχήλ έσπευσε να την παρηγορήσει: Σώπα, μην κλαις πειά, και κάθισε να σου ειπώ τι πρέπει να κάμης για ν' αρέσεις στον κυρ Χρόνη, και να σου δίνει κάθε μέρα λεπτά, μια φορά που άρχισε να ρίχνη την αγάπη του απάνω σου [...] εξηκολούθησε τη διευθέτησιν της κόμης, ενώ ταυτοχρόνως εψιθύριζε παρά τους της μικράς οδηγίας»⁹⁰⁶

Έτσι, οι ίδιοι οι ανήθικοι γονείς ανοίγουν στο παιδί τους το δρόμο προς την πορνεία: η Μάγδα αρχίζει να ακολουθεί αυτή την πορεία, αφού δεν έχει ακόμα την ωριμότητα να καταλάβει τι ακριβώς συμβαίνει:

⁹⁰⁴Ο.π., σ . 42.

⁹⁰⁵Ο.π., σ. 39 – 40.

⁹⁰⁶Ο.π., σ. 43.

«Η παιδίσκη, η αθώα και αγνή της πρωίας, χάρις εις την ψυχικήν αδυναμίαν του κυρ Χρόνη και εις την σωματικήν του δύναμιν, είχε μεταβληθή εις κτήνος δια της ηθικής διαστροφής της ψυχής των, που ωμοίαζε προς τα ράκη, τα αγοραζόμενα παρ' αυτών δι ευτελών τινών κερμάτων»⁹⁰⁷

Ο Αβραάμ γίνεται όλο και πιο άπληστος. Έτσι, μηχανεύεται τρόπους, για να δίνει συνεχώς ο Χρόνης στην κόρη του όλο και περισσότερα χρήματα:

«- Καλά. Τώρα ν' αρχίσης μπροστά του να βγαίνης στο παράθυρο και να κάνεις πως κυττάζεις στο δρόμο.

- Μα γιατί, πατέρα; Ηρώτησεν αφελώς η νεάνις.
- Να σε πάρη ο διάβολος, ζω! Έκαμε στενοχωρημένος ο παλαιοπώλης. Όλα τα 'μαθες και τίποτα δεν καταλαβαίνεις ακόμα! Πρέπει τώρα να τον κάμης να σε ζηλεύη.
- Πώς να με ζηλεύη;
- Να, να τον κάμης να πιστέψη πως αρχίζεις να κυττάς κάποιον άλλον που να 'ναι πιο νέος απ' αυτόν. [...]
- Και ύστερα τι θα κάνη αυτός;
- Ύστερα; Μη σε μέλη. Όταν αρχίση να σε ζηλεύη θα σου δίνη περισσότερα χρήματα από πρώτα.»⁹⁰⁸

Τελικά, ο πανούργος Αβραάμ πείθει τον Χρόνη, λίγο πριν εκείνος πεθάνει, να γράψει το σπίτι του στη Μάγδα:

«Αι, αφέντη μου, για να της βρω γαμπρό εγώ, πρέπει να 'χω να του δώσω και πέντε δεκάρες προίκα. Αν είχε τουλάχιστον αυτό το σπιτάκι δικό της»⁹⁰⁹

Βέβαια, ο Αβραάμ δεν είχε σκοπό μετά το θάνατο του Χρόνη να σταματήσει να εκμεταλλεύεται οικονομικά την κόρη του, γι' αυτό και προσπαθεί να την πείσει να παντρευτεί τον πλούσιο ζωγράφο Φωκίωνα:

⁹⁰⁷ Ο.π., σ. 42.

⁹⁰⁸ Ο.π., σ. 98.

⁹⁰⁹ Ο.π., σ. 102.

«Η Μάγδα έδειξεν έκπληξιν.

- Τι μέτρα να λάβω;
- Να του δείξης και συ πως τον αγαπάς, γιατί ο ζωγράφος είναι φούσκα παράδες και χαρά στην τύχη μας. Που ο Χρόνης! Αυτός έχει περισσότερα και στο κάτω της γραφής είνε και νέος».⁹¹⁰

Ωστόσο, η Μάγδα μεγαλώνοντας συνειδητοποιεί ότι είχε πέσει θύμα εκμετάλλευσης από τους ίδιους της τους γονείς. Έτσι, θέλοντας να ξεφύγει από το τέλμα στο οποίο την είχαν οδηγήσει, βρήκε τη δύναμη να αντισταθεί στις απαιτήσεις τους:

«Αυτά να τα βγάλετε πια από το νου σας, σας το ξαναλέω και πάλι. Μια φορά ήταν η Μάγδα τρελλοκόριτσο και δεν ήξερε τι έκανε μ' ένα παληόγερο. Τώρα έγινα γυναίκα και θα διαλέξω εκείνον που θα αγαπήσω μοναχά. Αν ήταν γραφτό να αγαπήσω το ζωγάφο, θα τον αγαπήσω, όχι πούνε πλούσιος, μα να είνε μακάρι και κουρελής!»⁹¹¹

Επιπλέον, αισθάνεται ντροπή για το παρελθόν της και κατηγορεί τους γονείς της, οι οποίοι στο όνομα του χρήματος πουλούσαν το σώμα της. Η ίδια ομολογεί στο Φωκίωνα:

«[...] δεκαπέντε χρονών ήμουν, τι θέλατε να ξεύρω; [...] τι ήξευρα εγώ από κόσμο; [...] Αχ! Να όψεται ο πατέρας μου και η μητέρα μου! Με κάμανε να μην έχω πεια μούτρα σ' όλη μου τη ζωή για να γυρίσω κ' εγώ να κυττάξω ένα άνθρωπό χωρίς να κοκκινίσω! [...] έγκλημα έγινε και ήταν αιτία ο πατέρας μου κι η μητέρα μου, που με πουλήσανε!»⁹¹²

Σε αυτό το σημείο αξίζει να σημειωθεί πως, αν και η Μάγδα μπόρεσε να ξεφύγει από τον δρόμο της πορνείας που την είχαν βάλει από μικρή οι γονείς της, αντίστοιχες Εβραίες σε άλλα λογοτεχνικά έργα δεν είχαν την ίδια ψυχική δύναμη και το σθένος να εναντιωθούν στους προαγωγούς-γονείς, με αποτέλεσμα να οδηγηθούν στην ηθική

⁹¹⁰Ο.π., σ. 177.

⁹¹¹Ο.π., σ. 178.

⁹¹²Ο.π., σ. 195 – 196.

εξαχρείωση. Για παράδειγμα στο μυθιστόρημα, *Ġesr banāt īa ‘qūb* (: Η γέφυρα των θυγατέρων του īa ‘qūb), του Ḥasan Ḥamīd, οι κόρες του Yaqub, ο οποίος πουλούσε το κορμί τους σε πλούσιους Άραβες, χάνοντας με το πέρασμα του χρόνου την ομορφιά τους, κατέληξαν να γίνουν πόρνες με πελάτες, εγκληματίες και φυγάδες και πενιχρό αντίτιμο υπηρεσιών.

Βέβαια στο εν λόγω μυθιστόρημα εντοπίζουμε και ορισμένες αναλογίες με εκείνο του Πολύβιου Δημητρακόπουλου. Και εδώ, ένας Εβραίος πατέρας-προαγωγός, ο Suliman Etarah, στοχεύει, όπως ο Αβραάμ, να αποκομίσει όχι απλώς όσο το δυνατόν περισσότερα χρήματα, αλλά την περιουσία πλούσιων θυμάτων τους:

«Η κόρη του Suliman Etarah ήταν η ψηλή ξανθιά που έκανε τον Abbas Al-shahawani να γονατίσει μπροστά στον πατέρα της παρακαλώντας τον: “Ο μύλος είναι όλο δικός σου δωρεάν. Άσε με μόνο να ζήσω με τη κόρη σου, την Warda. Μπορείς να πάρεις όλο το λάδι”. Μέσα σε λίγους μήνες, ο μύλος, τα χωράφια, τα σπίτια, οι αποθήκες, το τρακτέρ, τα οχήματα, τρία μουλάρια, γαϊδούρια, πρόβατα και κοτόπουλα ήταν όλα ιδιοκτησία του Suliman Etarah, καθώς ήταν το τίμημα που πληρώθηκε για τα βράδια που πέρασε στο κρεβάτι ο Abbas Al-shahawani με τη Warda».⁹¹³

Ας σημειωθεί, επίσης, ότι στο υπό εξέταση μυθιστόρημα η σεξουαλική εκμετάλλευση μιας γυναίκας από τον Εβραίο άντρα-“αρχηγό” της οικογένειας αποτελεί ένα σταθερά επανερχόμενο θεματικό μοτίβο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η ιστορία του Yaqub, ο οποίος παρουσίασε σε έναν Αρμένιο κουρέα τη γυναίκα του ως αδελφή του, επιτρέποντάς του να την πάρει ως υπηρέτρια στο σπίτι του και να έχει σεξουαλικές σχέσεις μαζί της, με αντάλλαγμα να του διδάξει την τέχνη του. Ο Yaqub για να πείσει τη σύζυγό του, της είχε υποσχεθεί ότι θα γινόταν κουρέας όσο το δυνατό συντομότερα κι έτσι δεν θα χρειαζόταν να “δουλέψει” για πολύ καιρό στο ξένο σπίτι. Όμως, ο Αρμένιος ανέβαλε τα μαθήματα, αφού λάτρεψε τη Rahel, με τον Yaqub να αδιαφορεί πλήρως για τη σεξουαλική εκμετάλλευση της γυναίκας του από τον Αρμένιο, δείχνοντας της εμμέσως πλην σαφώς ότι τη χρησιμοποιεί ως πόρνη, προκειμένου να πετύχει το σκοπό του:

⁹¹³ Ḥasan Ḥamīd, *Ġesr banāt īa ‘qūb* (: Η γέφυρα των θυγατέρων του īa ‘qūb), ό.π., σ. 144.
ابنة سليمان عطارة الشقراء الطويلة هي التي جعلت عباس الشهواني يركع على ركبتيه أمام أبيها ويقول له : المعصرة كلها لك ، أعطيتها لك أمام الناس بلا مقابل، فقط دعني أعيش ووردة ، وخذ أنت الزيت والتعب، وخلال أشهر قليلة فقط صارت المعصرة والأرض والبيوت والمخازن ومعمل الجرار والعربة وثلاث بغال، وعدد من الحمير، والأغنام وطيور الدجاج ملكاً لسليمان عطارة مقابل اللبالي التي قضاها عباس الشهواني مع وردة.

- «– ο Αρμένιος με φλέρταρε.
- Κάνε υπομονή.
- με αγκάλιασε.
- Κάνε υπομονή.
- Με ανάγκασε να βγάλω τα ρούχα μου.
- Κάνε υπομονή.»⁹¹⁴

Τελικά, όταν ο Αρμένιος θέλησε να παντρευτεί την Rahel, ο Yaqub, όχι μόνο δεν αντέδρασε, αλλά απεναντίας τη συμβούλευσε κυνικά να τον πείσει να κάνουν μυστικό γάμο. Η γυναίκα τότε εξοργίστηκε και αποκάλυψε όλη την αλήθεια στον κουρέα:

«Προσπάθησε να τον πείσεις να σε παντρευτεί μυστικά [...] Αυτή ήταν και η στιγμή που η γυναίκα έχασε την ψυχραιμία της... Πέρασαν πολλές μέρες μέχρι που ήρθε η στιγμή να αντιμετωπίσει η γυναίκα τον Αρμένιο κουρέα. Του εξέθεσε την αλήθεια και αυτός έγινε έξαλλος. Έδιωξε τον σύζυγο με τις κλωτσιές από το μαγαζί και φρόντισε να διαδώσει τα νέα σε όλη την πόλη. Ο Εβραίος σύζυγος αναγκάστηκε να φύγει από την περιοχή Al-shamasnah μετά την περιφρόνηση που δέχτηκε από τους άλλους τριγύρω.»⁹¹⁵

Ας σημειωθεί, επίσης, ότι ο άπληστος και δίχως ηθικό φραγμό Yaqub σχεδιάζει να εκμεταλλευθεί, πέρα από τη γυναίκα του, και τις κόρες του:

«Αγαπημένες μου κόρες, ο Suliman είναι ζωή. Χωρίς αυτόν δεν μπορούμε να ζήσουμε εδώ. Αν του δώσουμε τη Judith, θα μας δώσει ευτυχία. Είστε πολύ αθώες. Η ζωή είναι χρήμα και ο Suliman το έχει. Χωρίς χρήματα δεν μπορούμε να κάνουμε ούτε ένα βήμα.»⁹¹⁶

⁹¹⁴ Ο.π., σ. 194.

قالت له أن الأرمني يغازلها
فقال: اصبري
وأنه يحتضنها
فقال: أصبري.
وأنه يجبرها على خلع ثيابها
فقال: اصبري

⁹¹⁵ Ο.π., σ. 194.

وهكذا إلى أن قالت له وقد طار صوابها : إن الأرمني يريد لها زوجة شرعا وعلى مرأى من الناس وبمعرفة، فقال لها: حاولي إقناعه أن يتم الزواج سران فجن جنونها . ومرت أيام كثيرة إلى أن واجهت الأرمني وقالت له الحقيقة! فهاج الأرمني وطرده أبي من دكانه وأشاع خبره بين الناس، الأمر الذي جعل أبي يهاجر من الشمال بعدما حرقه الآخرون.

⁹¹⁶ Ο.π., σ. 280.

Η σύζυγός του έχοντας καταλάβει τις προθέσεις του, τις προειδοποιεί για τον ανήθικο χαρακτήρα του πατέρα τους και τους αποκαλύπτει ότι και στην ίδια φέρθηκε ανέντιμα και ανήθικα. Ωστόσο, οι προσπάθειές της ήταν μάταιες. Όπως ήδη αναφέρθηκε «οι κόρες του Yaquib [...] κατέληξαν πόρνες για εγκληματίες και φυγάδες, που δεν τους πλήρωναν σχεδόν τίποτα.»⁹¹⁷

Βέβαια, σε άλλα μυθιστόρημα, όπως στο *Εδώ ανθίζει ο Ύληξ* του Awad Saoud, η Εβραία πόρνη δεν πέφτει θύμα εκμετάλλευσης του πατέρα ή του συζύγου της, αλλά αναζητά η ίδια πλούσιους εραστές:

«Ηξερε το δρόμο για τα νάιτ κλαμπ και έβρισκε ευχαρίστηση στα βράδια που περνούσε στην αγκαλιά διάφορων αντρών. Είχε γνωρίσει κάποιους στρατιωτικούς και κάποιους πολιτικούς μέχρι που συνάντησε τον Haiout, που έγινε ο συνοδός της. Συνήθιζε να την επισκέπτεται και τη σταμάτησε από τη δουλειά στα νάιτ κλαμπ. Της έδινε ένα μηνιαίο επίδομα και εκείνη έγινε η αγαπημένη του ερωμένη.»⁹¹⁸

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι το θεματικό μοτίβο της Εβραίας πόρνης, πέρα από το ότι συνδέεται με το στερεότυπο της αγάπης των Εβραίων για το χρήμα, δίνει την ευκαιρία στους αφηγητές για τολμηρές περιγραφές, όπως στο μυθιστόρημα *Οι Ακρίδες αρέσκονται να τρώνε καρπούζι*, όπου περιλαμβάνεται μια έντονα σεξουαλική υποτύπωση του σώματος της πόρνης:

«Στην πόρτα του δωματίου υπήρχε μια σκηνή που προκαλούσε σεξουαλικά συναισθήματα. Τρεις άντρες του Abo Antar στάθηκαν εκεί υποκλινόμενοι σε μια ωραία γυναίκα. Φορούσε μια μεγάλη ζώνη στη μέση της. Τα στήθη της ξεπρόβαλαν από τη μπλούζα της και φορούσε τακούνια που την έκαναν πιο θηλυκή. Έμοιαζε με άγαλμα πόρνης νύμφης.»⁹¹⁹

سليمان يا بناتي هو الدنيا، من دونه لا نستطيع أن نعيش هنا، إن أعطيناه جوديت وهب الحياة لنا والسعادة، أنتن لا تعرفن شيئاً، الدنيا مال، والمال عند سليمان، ومن دون مال لا نستطيع أن نمشي خطوة واحدة

⁹¹⁷ Ο.π., σ. 316.

حبيبات للعصاة والفرارية وقطاع الطرق والمجرمين، الذين كانوا في أغلب الأحيان حالما يتمكنون من أجسادهم لا يدفعون شيئاً

⁹¹⁸ ‘Aūaḍ sa‘ūd, *ūazhar āl-qandūl* (: *Εδώ ανθίζει ο Ύληξ*), ό.π., σ. 180.

فقد عرفت النوادي الليلية، وتلذذت بلباليها مع بعض الرجال، تعرفت على العديد من الشخصيات السياسية والعسكرية حتى عرفت حيوت فاتخذتها خلية، تردد عليها ومنعها من العمل في النوادي، إذ خصص لها مصروفاً شهرياً فصارت عشيقته المفضلة.

⁹¹⁹ Šehādāt Rāḍī, *alḡarād ūḡheb al-baṭīḥ* (: *Οι ακρίδες αρέσκονται να τρώνε καρπούζι*), ό.π., σ. 434.

في بال الغرفة مشهد بيعت إلى الصدفة والإثارة، ثلاثة من مساعدي أبو عنتر يقفون قرب الباب، ويحنون رؤوسهم لفئة جميلة جداً، شددت وسطها بزئار عريض، كشفت أعلى نهديها، ورفعت جسدها بشكل مغر فوق حذاء ذي كعبين مرتفعين زادا من أنوثتها وإغرائها، وبدت منحوتة كالحورية المومس.

Κεφάλαιο 10: Το μίσος των Εβραίων για τους Χριστιανούς

10.1 Νεοελληνική πεζογραφία

Ο Ιουδαϊσμός και ο Χριστιανισμός βρίσκονται διαχρονικά σε μια έντονη αντιπαλότητα. Στο πρώτο μέρος της παρούσας διατριβής εξετάσαμε, μεταξύ άλλων, το μίσος που τρέφουν ορισμένοι Χριστιανοί λογοτεχνικοί χαρακτήρες για τους αντίστοιχους εβραϊκούς. Εδώ θα εστιάσουμε στο ακριβώς αντίθετο, στο μίσος των Εβραίων για τους Χριστιανούς.

Ενδεικτικό λογοτεχνικό παράδειγμα αποτελεί το διήγημα του Δημοσθένη Βουτυρά «Οι Κόρες του Εβραίου», όπου ο Εβραίος πατέρας, ο Ασάς, τρέφει ιδιαίτερα εχθρικά αισθήματα απέναντι στους Χριστιανούς σε σημείο που να μην επιτρέπει στον εαυτό του να νιώσει ίχνος συμπάθειας ή οίκτου απέναντί τους, κάτι που φαίνεται εναργέστερα κατά το περιστατικό που αντίκρισε σκοτωμένο έναν νεαρό Χριστιανό:

«[...] Το πλήθος εκινείτο, πλησίαζε να δει τον σκοτωμένο, σπρωχνόταν. [...] Αυτός, ο Ασάς, έβλεπε κρυφά, κι όταν έκανε η καρδιά του να λυπηθεί, τη χτύπησε δυνατά. Γιατί; [...] Μη δεν ήτανε μια εκδίκηση αυτό, μια εκδίκηση για τις βρισιές, για τις περιφρονήσεις;»⁹²⁰

Ο Ασάς προσπαθεί να καλλιεργήσει το μίσος που ο ίδιος τρέφει για τους Χριστιανούς και στα άτομα του περιβάλλοντός του, τονίζοντας τις πιο σκοτεινές πλευρές που θεωρεί ότι έχουν εκείνοι. Λέει χαρακτηριστικά στη Μίρζα, μια μικρή τσιγγάνα που ο ίδιος φιλοξενεί στο σπίτι του μετά το θάνατο του πατέρα της:

«Μίρζα, δεν πιστεύω να λησμόνησες ότι εγώ σε μάζεψα απ' το δρόμο! ... Αυτό κανείς χριστιανός δεν θα το 'κανε για το παιδί του Ατσίγγανου! ... Ακούς; Κανείς! Εγώ τους ξέρω αυτούς καλά! [...] Ω, οι χριστιανοί είναι σκληροί, μοχθηροί, δολοφόνοι!»⁹²¹

Ο Ασάς, εκτοξεύει πολύ σκληρούς χαρακτηρισμούς κατά των Χριστιανών θεωρώντας τους κακόβουλους και κακοπροαίρετους με μοναδικό τους σκοπό να βλάψουν τους άλλους:

⁹²⁰ Δημοσθένης Βουτυράς, «Οι Κόρες του Εβραίου»: *Άπαντα*, 2 τόμος (επιμ.: Βάσιας Τσοκόπουλος), Αθήνα, Δελφίνι, 1999, σ. 86-96· το παράθεμα: σ. 88.

⁹²¹ Ο.π., σ. 88.

«Μίρζα, δεν έχουν πίστη οι χριστιανοί! ... Δεν τ' ακούς που το λέω κάθε μέρα στα κορίτσια μου;... Όταν κάνουν ότι αγαπούνε, το κάνουν με το κακό στο νου! ... Πάντα το κακό!... Είναι σκληροί σε όλα, ψεύτες σε όλα!».⁹²²

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το μίσος του Ασά αγγίζει το φανατισμό, ένα φανατισμό που προσπαθεί επίμονα να καλλιεργήσει και στις κόρες του, χωρίς όμως να τα καταφέρνει και με τις δύο:

«Από καιρό έπρεπε να προσέχει τη Ραχήλ!... Ποτέ δεν είχε δει μίσος, μίσος σωστό να φαίνεται στο πρόσωπό της, στα μάτια της, για τους χριστιανούς, ποτέ... Φαινότανε να φοβάται την αγάπη τους, να ζαρώνει στη θέα τους και δεν έκανε όπως η Σάρα!... Α, η Σάρα, η Σάρα του είχε μοιάσει, του είχε πάρει την ψυχή του! ... Αυτή γελούσε στην αγάπη των νέων χριστιανών και ευχαριστιότανε να τους κοιτάζει, τρελαίνοντάς τους με τα γεμάτα ηδονή μάτια της! ... Και τους μισούσε, τους μισούσε!»⁹²³

Στο αυτό θα πρέπει να σημειωθεί ότι γενεσιουργός αιτία της μακράιωνης αντιπαλότητας των Χριστιανών με τους Εβραίους είναι η σταύρωση του Ιησού. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τους Χριστιανούς, οι Εβραίοι ήταν οι υπεύθυνοι για τη σταύρωση του Ιησού.⁹²⁴ Τις κατηγορίες, όμως, αυτές αρνούνται οι Εβραίοι (και κυρίως οι σιωνιστές) και μάλιστα προσπαθούν να τις αντιστρέψουν. Παράδειγμα της προσπάθειας αυτής των Χριστιανών συναντάμε στο μυθιστόρημα *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά* της Λίας Μεγάλου-Σεφεριάδη:

«Άλλη φορά, πάλι, σιωνιστικές οργανώσεις εισέβαλαν στον κινηματογράφο “Ολύμπια” για να διακόψουν την προβολή του *Βασιλέως των Βασιλέων*. Στη συνέχεια ο πρόεδρος της εβραϊκής κοινότητας έδωσε διάλεξη για να ανασκευάσει το περιεχόμενο της ταινίας. Αντί όμως να περιοριστεί στην άποψη ότι για τη σταύρωση του Χριστού υπεύθυνοι δεν ήταν οι Εβραίοι αλλά οι Ρωμαίοι, προχώρησε παραπέρα, λέγοντας πως το μαρτύριο του Γολγοθά είναι

⁹²² Ο.π., σ. 89.

⁹²³ Ο.π., σ. 90.

⁹²⁴ Για τους Εβραίους και τη σταύρωση του Χριστού, βλ. ενδεικτικά: Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, «Εβραίοι, ολοκαύτωμα και λογοτεχνική αναπαράσταση», ό.π., σ. 429· Ραυτόπουλος, Δ. *Εμφύλιος και Λογοτεχνία*. Ό.π., σ. 245· Αλέξανδρος Ακριτόπουλος, «Οι πολλαπλές ταυτότητες των χαρακτήρων στη μυθιστογραφία της Ρέας Γαλανάκη», ό.π., σ. 138· και, Αλέξης Ζήρας «Η κυκλική αφήγηση και οι άξονές της στο έργο της Ρέας Γαλανάκη», ό.π., σ. 27-59· Κυριακή Χρυσομάλλη-Henrich, «Από το άγος της αιμομιξίας στο άχθος της ξενηλασίας: Αφηγηματικά επίπεδα και σύγχρονη πραγματικότητα στο Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα της Ρέας Γαλανάκη», ό.π., σ. 457.

μύθος προς εκμετάλλευση των πιστών. Και να γράφονται αυτά στη *L' Opinion* μέρες του Πάσχα»⁹²⁵

10.2 Το εβραϊκό έθιμο της ανθρωποθυσίας στην αραβική πεζογραφία

Στο τελευταίο υποκεφάλαιο του πρώτου μέρους της διατριβής εξετάσαμε το εβραϊκό έθιμο της ανθρωποθυσίας, όπως αυτό παρουσιάζεται σε αρκετά νεοελληνικά πεζογραφήματα. Συγκεκριμένα, διαπιστώσαμε ότι στα έργα αυτά οι Εβραίοι, λόγω των συκοφαντικών διαδόσεων πως τέλεσαν το συγκεκριμένο έθιμο, παρουσιάζονται να πέφτουν θύματα βίαιων αντιδράσεων του οργισμένου χριστιανικού πλήθους. Το εν λόγω έθιμο απαντά και στην αραβική πεζογραφία και ειδικότερα στο μυθιστόρημα του Nagīb Kīlānī με τον τίτλο *Αίμα για την πίτα του Σιών*.⁹²⁶ Εδώ, όμως, υπάρχει μια σημαντική διαφορά: οι Εβραίοι δεν είναι θύματα συκοφαντίας, αλλά θύτες, καθώς παρουσιάζονται πράγματι να τελούν το αποτρόπαιο αυτό έθιμο.

Αναλυτικότερα, ο Naḡīb Kīlānī έγραψε αυτό το μυθιστόρημα το 1970 εμπνευσμένος από ένα μια παλιά ιστορία που ανάγεται στη δεκαετία του 1840.⁹²⁷ Συγκεκριμένα, οι Εβραίοι μιας συνοικίας της Δαμασκού είχαν κατηγορηθεί για την τέλεση της ανθρωποθυσίας, με σκοπό να χρησιμοποιήσουν χριστιανικό αίμα ως συστατικό των ιερών αζύμων.⁹²⁸ Ο Naḡīb Kīlānī μεταπλάθει καλλιτεχνικά το εν λόγω ιστορικό συμβάν αποσκοπώντας να μιλήσει για το σήμερα. Με άλλα λόγια θέλει να υποδηλώσει ότι το αιματοκύλισμα που διαπράττουν οι Εβραίοι εις βάρος του λαού της Παλαιστίνης είναι ένας νέος κρίκος στην αλυσίδα του αίματος αλλοθρήσκων με το οποίο είναι κηλιδωμένη η ιστορική πορεία του εβραϊκού λαού.⁹²⁹

Στο μυθιστόρημα το θύμα των Εβραίων είναι ο πατήρ Θωμάς,⁹³⁰ ένας Χριστιανός ιερέας, τον οποίο σέβονταν και αγαπούσαν σχεδόν όλοι οι άνθρωποι στη Δαμασκό ανεξάρτητα από το θρήσκευμά τους, κάτι που οφειλόταν στο ότι εκείνος ήταν παράλληλα καλός γιατρός και θεράπευε τους πάντες δωρεάν. Για τον ίδιο λόγο, όμως,

⁹²⁵ Λία Μεγάλου – Σεφεριάδη, *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά*, ό.π., σ. 27 – 28.

⁹²⁶ Nagīb Kīlānī, *Dam le Fatīr Šohīūn* (: Αίμα για την πίτα του Σιών), Βηρυτός, εκδόσεις Dār al-nafā'es, 1981.

⁹²⁷ Ό.π., σ. 6. Και Nagīb Kīlānī, *Taghratī al-zātīāt fī al-qesāt al-eslāmīāt* (: Η προσωπική μου εμπειρία στη ισλαμική νουβέλα), Βηρυτός, Εκδόσεις, Dār ibn Ḥazm, 1991, σ. 55.

⁹²⁸ Nagīb Kīlānī, *Dam le Fatīr Šohīūn* (: Αίμα για την πίτα του Σιών), ό.π., σ. 7.

⁹²⁹ Halīm Barakāt, *al-moḡtam 'al- 'arabī al-mo 'ašer* (: Η σύγχρονη αραβική κοινωνία), ό.π., σ. 359.

⁹³⁰ Nagīb Kīlānī, *Dam le Fatīr Šohīūn* (: Αίμα για την πίτα του Σιών), ό.π., σ. 10-11.

προκαλούσε το μίσος ορισμένων φιλάργυρων ανθρώπων, όπως του Sulīmān, του Εβραίου κουρέα που έκανε παράλληλα αφαιμάξεις και κυνηγούσε με όλα τα μέσα τον πλούτο. Συγκεκριμένα, ο Sulīmān θεωρεί ότι οι δωρεάν υπηρεσίες που παρέχει ο ιερέας του στέρησαν πολλές ευκαιρίες να πλουτίσει:

«πάνω απ' όλα, αν αυτός ο άνθρωπος δεν ήταν εδώ στη Δαμασκό, θα είχα κάνει περιουσία και από τους Μουσουλμάνους και από τους Χριστιανούς [...] αλλά αυτός ο άθλιος μου έκλεισε κατάμουτρα την πόρτα της δόξας και του πλούτου»⁹³¹

Στο σημείο αυτό θα πρέπει αναφερθεί ότι ο O Naḡīb Kīlānī σκιαγραφεί τον Sulīmān ως έναν στερεοτυπικό χαρακτήρα μοχθηρού και αδίστακτου Σιωνιστή· ενδεικτικές επί του προκειμένου είναι οι παρακάτω του σκέψεις, τις οποίες εκφράζει στη γυναίκα του:

«Μπορεί να χρειαστεί να πω ψέματα, να εξαπατήσω, να κλέψω και μερικές φορές ακόμα και να σκοτώσω. Δεν βλέπεις πώς η Ευρώπη κατάφερε να πάρει τον έλεγχο και να εξουσιάζει τον κόσμο, πώς οι Άγγλοι κατόρθωσαν να εγκατασταθούν στην Ινδία; [...] Πρέπει να χυθεί αίμα και πρέπει να πεθάνουν άνθρωποι. Ο ισχυρός πάντα κερδίζει και η δύναμη δεν είναι πάντα ένα κανόνι ή ένα σπαθί, αλλά το μυαλό που σκέφτεται καθώς και η καθαρή αποφασιστικότητα που διαλύει τις όποιες αμφιβολίες και αδυναμίες στο πνεύμα και διακωμωδεί κάθε ιερή αξία μόνο ο ατρόμητος κυριαρχεί, κάνει περιουσία και πετυχαίνει τη δόξα»⁹³²

Ένας άλλος φανατικός Εβραίος της Δαμασκού είναι ο Dāūūd Harary, ο οποίος είναι διαποτιζεται από μισαλλοδοξία και ως ισχυρός έμπορος έχει σημαντική θέση μέσα στην εβραϊκή κοινωνία:

«κανένας δεν μπορεί να αρνηθεί την εξουσία και τη δύναμη που κατέχει ο Dāūūd Harary [...] είναι ένας αφοσιωμένος πιστός που δεν χάνει ποτέ τελετή ή

⁹³¹ Ο.π., σ. 29.

لو لم يكن هذا الرجل موجوداً في الشام لكنت قد ربحت الكثير من وراء المسلمين والمسيحيين هنا، لكن ذلك الملعون أغلق باب الثراء والمجد في وجهي

⁹³² Ο.π., σ. 30.

أراني مضطراً لأن أكذب وأمالئ وأسرق وأقتل في بعض الأحيان. ألا ترين كيف حكمت أوروبا العالم وسيطرت عليه؟ وكيف استطاع الانجليز أن يثبتوا أقدامهم في الهند؟ لا بد من الخوض في دماء البشر وجثث الضحايا. الأقوياء ينتصرون. وليست القوة سيفاً ومدفعاً، لكنها عقل يفكر، قوة إرادة تسحق هواجس النفس وضعفها، وتسخر من كل القيم النبيلة. الجسور وحده ينتصر ويثري، ويبلغ قمة المجد.

προσευχή και εκδηλώνει μεγάλο σεβασμό απέναντι στους ραββίνους. Κάθε χρόνο ανακαινίζει και ξαναβάφει τη συναγωγή με φωτεινά χρώματα»⁹³³

Μάλιστα, εξισώνει όλους τους ανθρώπους με τα ζώα, εξαιρώντας από αυτή την αφοριστική γενίκευση μόνο τους ανώτερους, κατά τη γνώμη του, Εβραίους: «οι άνθρωποι είναι όπως τα κτήνη και τα ζώα, Θωμά! πλην των Εβραίων».⁹³⁴ Ωστόσο, είναι ηλικιωμένος και έχει μεγάλη ηλικιακή διαφορά από τη σύζυγό του, την Camellia, η οποία, για να ικανοποιήσει τους σεξουαλικούς της πόθους τον απατά με τον υπηρέτη τους.⁹³⁵ Σε ένα από τα ταξίδια τους, ο Dāūūd λέει στη γυναίκα του ότι ο μόνος τρόπος να ξαναβρεί τη νιότη και τη ζωντάνια του είναι να χρησιμοποιηθεί χριστιανικό αίμα ως συστατικό των ιερών αζύμων, καθώς σύμφωνα με τα διδάγματα του Talmud, η ανάμειξη του συγκεκριμένου αίματος με το αλεύρι έχει μαγικά αποτελέσματα· μάλιστα της τονίζει ότι «το χριστιανικό αίμα και τα χρήματα ανήκουν στους Εβραίους, σύμφωνα με τους κανόνες του Talmud».⁹³⁶

Με βάση την πίστη του σ' αυτή τη δοξασία, αποφασίζει ότι ο καταλληλότερος, για να θυσιαστεί, ώστε να χρησιμοποιηθεί το αίμα του για την παρασκευή των αζύμων είναι ο Πατήρ Θωμάς. Επιπλέον, σκέφτηκε ότι ιδανικός για την τέλεση της θυσίας θα ήταν ο ειδικός στις αφαιμάξεις Sulīmān. Στην προσπάθειά του να πείσει τον κουρέα να διαπράξει το έγκλημα, του τονίζει αφενός ότι η θυσία του ιερέα δεν συνιστά δολοφονία, αλλά θρησκευτική τελετή, αφετέρου τα οικονομικά οφέλη που εκείνος θα έχει μετά το θάνατο του πατέρα Θωμά. Οι δύο άνδρες συναντήθηκαν κρυφά στην εκκλησία των Franks, παρουσία α) δύο σημαντικών ραββίνων, του Moses Abo Alafia και του Moses Slaniki, οι οποίοι έτρεφαν βαθύ μίσος για τους Χριστιανούς, β) των αδελφών του Dāūūd Harary, γ) αρκετών κληρικών και εύπορών Εβραίων. Τελικά, επήλθε συμφωνία, καθώς ο Sulīmān αποδέχτηκε να τελέσει τη θυσία.

Το δολοφονικό σχέδιο υλοποιήθηκε μια Τετάρτη του Φεβρουαρίου. Συγκεκριμένα, κατά το απόγευμα ο Πατήρ Θωμάς, κρατώντας το ιατρικό του

⁹³³ Ο.π., σ. 16.

لا يستطيع أحد أن ينكر ما لداود هراري من بطش ونفوذ وشخصية مرموقة، هو بمقاييس رجال الدين اليهودي من المتدينين الأوائل الذين يحافظون على الصلاة، ويهتمون بالشعائر، ويظهرون احتراماً وتقديراً بالغين نحو الحاخامات، وكثيراً ما أجرى الترميمات اللازمة للمعبد اليهودي أو أعاد صباغته بالألوان الزاهية من عام لآخر

⁹³⁴ Ο.π., σ. 50.

الناس بهائم وحيوانات يا توما، إلا الإسرائيليين

⁹³⁵ Ο.π., σ. 16.

⁹³⁶ Ο.π., σ. 25.

أموال المسيحي ودمه ملك لليهودي وله التصرف المطلق فيها، وله الحق طبقاً لقواعد التلمود

βαλιτσάκι, πήγε στην εβραϊκή συνοικία, όπου συναντήθηκε με τον Dāūūd Harary και μια ομάδα Εβραίων· εκείνοι, για να μην κινήσουν υποψίες, έδειξαν προσποιητή ευγένεια προς το θύμα τους, ενώ ο Dāūūd του ζήτησε να έρθει στο σπίτι του, για να εξετάσει ένα από τα παιδιά του. Ο ιερέας ανυποψίαστος δέχτηκε και τον ακολούθησε. Όλοι οι άντρες προχώρησαν με σοβαρό βηματισμό προς το σπίτι του Dāūūd και μόλις έφτασαν του επιτέθηκαν όλοι και τον ακινητοποίησαν. Ο Θωμάς ήταν έκπληκτος και δεν μπορούσε να καταλάβει το λόγο της επίθεσης, όμως ο Dāūūd φώναξε: «η θρησκεία μας, μας προστάζει να χύσουμε αίμα».⁹³⁷ τότε ένας από τους συνωμότες άρχισε να παραθέτει αποσπάσματα από το Ταλμούδ σχετικά με τα ιερά άζυμα που αναμειγνύονται με χριστιανικό αίμα. Ο πατήρ Θωμάς δεν μπορούσε να πιστέψει αυτό που συνέβαινε, ήταν αβοήθητος και το μόνον που μπορούσε να κάνει ήταν να προσπαθήσει να τους μεταπείσει. Έτσι, τους εξήγησε ότι αυτή η τελετή δεν έχει καμία σχέση με τον Ιουδαϊσμό και ότι δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας μύθος. Εκείνοι τον σάρκαζαν, ενώ ο ραβίνος Moses τον διέκοψε λέγοντας:

«δεν χρειαζόμαστε τα διδάγματά σου για τη θρησκεία μας, η αιματοχυσία είναι ανάμνηση για τότε που ο Θεός διέταξε τους Ισραηλίτες να βάψουν τις πόρτες τους με το αίμα από τα αρνιά τη μέρα του Πάσχα.»⁹³⁸

Ο χριστιανός ιερέας τότε του απάντησε:

«η Torah ήρθε πριν από το Χριστό, επομένως, πώς μπορεί οτιδήποτε στον Ιουδαϊσμό να αγγίζει τους Χριστιανούς πριν καν να υπάρξουν;»⁹³⁹

Ωστόσο, κυνικά ο ραβίνος Moses του εξηγήσει ότι υπάρχουν τρεις θρησκευτικοί λόγοι που καθιστούν αποδεκτή τη δολοφονία Χριστιανών από τους Εβραίους:

«πρώτον, το μίσος μας για τους Χριστιανούς που είναι σαν ζώα ή ειδωλολάτρες [...] δεύτερον, είναι προσφορά προς το Θεό και τρίτον, το Χριστιανικό αίμα έχει όντως μαγικές ιδιότητες σε κάποια πρωτόγονα πράγματα.»⁹⁴⁰

⁹³⁷ Ο.π., σ. 39.

إن ديننا يأمرنا بأن نسفك دمك

⁹³⁸ Ο.π., σ.39.

لسنا في حاجة لأن تعلمنا أمر ديننا.. إن سفك الدم هو تذكر لما أمر به الله بني إسرائيل أن يلطخوا أبواب بيوتهم بدم الحمل المذبوح في عيد الفصح

⁹³⁹ Ο.π., σ. 40.

التوراة نزلت قبل أن يأتي المسيح. فكيف يأتي في الديانة شيء يمس المسيحيين قبل أن يوجدوا؟

⁹⁴⁰ Ο.π., σ. 40.

أسباب سفك الدم عندنا ثلاثة:

أولها - كراهيتنا للمسيحيين الذين هم بمثابة حيوانات، أو وثنيين كفره مستباح قتلهم،

Ο τρίτος λόγος ξύπνησε την επιθυμία στον Dāūūd Harary, ο οποίος θυμήθηκε τη ντροπιαστική του σεξουαλική ανικανότητα που είχε οδηγήσει τη γυναίκα του στην αγκαλιά του υπηρέτη τους. Οι Εβραίοι, τελικά, δολοφονούν τον ιερέα αλλά και τον υπηρέτη του, τον Ibrahim Amaar, ο οποίος ανίσχυρος τον αναζητούσε.

Ωστόσο, η εξαφάνιση των δύο αντρών προκάλεσε αναταραχή στην κοινωνία της Δαμασκού και οι υποψίες όλων στράφηκαν τους Εβραίους, καθώς γνώριζαν ότι ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά τους ήταν η μισαλλοδοξία. Εκείνοι αρνούνταν κατηγορηματικά την όποια ανάμειξή τους στο γεγονός αυτό. Μάλιστα, ένας Εβραίος πρόσφερε μια μεγάλη αμοιβή για οποιονδήποτε θα τους οδηγούσε στον πατέρα Θωμά. Τα νέα της εξαφάνισης έφτασαν μέχρι στον Γάλλο πρόξενο της Δαμασκού, ο οποίος εξέδωσε ένα ένταλμα προς τον κυβερνήτη της Δαμασκού, κατηγορώντας ανοικτά τους Εβραίους ότι σκότωσαν τον πατέρα Θωμά. Εντούτοις, οι αποδεικτικά στοιχεία δεν υπήρχαν. Κάποια στιγμή, όμως, ο επικεφαλής της αστυνομικής έρευνας, ο Haziq Basha, παρατήρησε ότι όλες οι αφίσες της δημοπρασίας που δημοσίευε ο πατέρας Θωμάς αναρτήθηκαν σε διάφορα μέρη την Τετάρτη πριν την εξαφάνισή του, με εξαίρεση μόνο μία, η οποία αναρτήθηκε δυο μέρες μετά την εξαφάνισή του στην πόρτα του Sulīmān. Αμέσως διατάχθηκε η σύλληψη του κουρέα, ο οποίος τελικά αποκάλυψε όλους τους δράστες του διπλού εγκλήματος, ομολόγησε ότι εκείνος έκανε την αφαίμαξη στον Πατέρα Θωμά, του οποίου το πτώμα στη συνέχεια διαμέλισε και οδήγησε την αστυνομία στο διαμελισμένο σώμα.⁹⁴¹

وثانيها - أنه قرية إلى الله، وثالثها - أن لدم المسيحي فعلا سحري في بعض الأمور السرية

⁹⁴¹ Ο.π., σ. 42-45

Συμπεράσματα

Αντικείμενο της παρούσας διατριβής αποτέλεσαν οι στερεοτυπικές απεικονίσεις των Εβραίων στη σύγχρονη ελληνική και αραβική πεζογραφία. Συγκεκριμένα, εστιάσαμε στις βασικότερες από αυτές τις απεικονίσεις, ήτοι σε εκείνες του θύματος και του θύτη αλλά και στις ποικίλες εκφάνσεις τους. Βέβαια, καθώς για κάθε στερεότυπο λανθάνει ένα ακόμη αντίθετό του,⁹⁴² δεν εξετάσαμε μόνο τον Εβραίο-θύμα και τον Εβραίο-θύτη αλλά και τη διαλεκτική σχέση που τα δύο αυτά στερεότυπα αναπτύσσουν με τα αντιθετικά ζεύγη τους. Γι' αυτά προτάχθηκε των δύο μερών της λογοτεχνικής ανάλυσης ένα θεωρητικό κεφάλαιο που παρουσίαζε τις θεωρητικές προσεγγίσεις (θεωρίας της λογοτεχνίας και φιλοσοφίας) αναφορικά με το ζήτημα του *Άλλου* και εν γένει τη διαφορετικότητα εστιάζοντας στη Φεμινιστική και Μεταποικιακή Κριτική υπό το πρίσμα της διαμόρφωσής τους στη διεπαφή με την ντεριντιανή φιλοσοφία.

Ένα από τα πρώτα συμπεράσματα που εξάγεται, είναι ότι στη νεοελληνική πεζογραφία δεσπόζει το στερεότυπο του Εβραίου-θύματος, ενώ στην αραβική πεζογραφία εκείνο του Εβραίου (και ειδικότερα του Σιωνιστή)-θύτη. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι δεν απαντά σε μικρότερη κλίμακα και ο τύπος του Εβραίου-θύτη στη νεοελληνική πεζογραφία και εκείνος του Εβραίου-θύματος στην αραβική. Για να κατανοήσουμε, όμως, αυτή τη σημαντική διαφοροποίηση του Εβραίου-*Άλλου* στις δύο αυτές λογοτεχνικές παραδόσεις, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι τα λογοτεχνικά έργα (και ειδικά όσα εξετάσαμε στην παρούσα διατριβή) κάθε άλλο παρά αποκομμένα είναι από τα ιστορικά τους συμφραζόμενα. Πράγματι, όπως είναι φανερό από το πρώτο μέρος της διατριβής, εφαλτήριο της ραγδαίας αύξησης της παρουσίας του τύπου του Εβραίου-θύματος στη νεοελληνική λογοτεχνία αποτέλεσε η γενοκτονία των Ελλήνων υπηκόων εβραϊκής καταγωγής (και κυρίως εκείνων που ζούσαν στη Θεσσαλονίκη) από τους Ναζί κατά τη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Το αντίστοιχο —όπως δείξαμε στο δεύτερο μέρος της διατριβής— έναυσμα για την αύξηση με ρυθμούς γεωμετρικής προόδου της παρουσία του Εβραίου-θύτη στην αραβική πεζογραφία αποτέλεσε ο αραβοϊσραηλινός πόλεμος.

⁹⁴² Ιωάννα Οικονόμου-Αγοραστού, *Εισαγωγή στη συγκριτική στερεοτυπολογία των εθνικών χαρακτηριστικών στη λογοτεχνία*, ό.π., 23.

Επιπλέον, και στις δύο περιπτώσεις τα ιστορικά αυτά συμφραζόμενα καθόρισαν και το δεσπόζοντα δεύτερο τύπο του προαναφερθέντος αντιθετικού ζεύγους των στερεοτύπων. Έτσι, στον αντίποδα: α) του Εβραίου-θύματος στη νεοελληνική πεζογραφία βρίσκεται ο Ναζί-θύτης, ενώ β) του Εβραίου-θύτη στην αραβική πεζογραφία βρίσκεται ο Άραβας (και ιδίως ο Παλαιστίνιος)-θύμα. Σημαντικό είναι να σημειωθεί ότι τα δύο αυτά αντιθετικά ζεύγη είναι συνδεδεμένα με σταθερά επανερχόμενα βασικά θεματικά μοτίβα.

Διακρίνουμε έτσι ως βασικά θεματικά μοτίβα συνδέονται με το δίπολο Εβραίος-θύμα και Ναζί-θύτης τα παρακάτω:

- διαστρεβλωμένη εκδοχή της δαρβινικής θεωρίας για την εξέλιξη των ειδών, που αποτέλεσε τη βάση της χιτλερικής ιδεολογίας περί Αρίας φυλής·
- οι Γερμανοί δεν φανερώνουν εξαρχής τις προθέσεις τους για την εξόντωση των Εβραίων·
- συγκέντρωση και εξευτελισμός των Εβραίων στην πλατεία Ελευθερίας στη Θεσσαλονίκη·
- βοήθεια Ελλήνων Χριστιανών στους Εβραίους·
- λεηλασία και η κλοπή της περιουσίας των Εβραίων μετά τη μεταφορά τους στα στρατόπεδα συγκέντρωσης·
- ερωτική σχέση Χριστιανού και Εβραίας ή παιδική φιλία Χριστιανού και Εβραίου εν μέσω του πολέμου που διακόπτεται βίαια·
- πομπή των μελλοθάντων Εβραίων προς το σιδηροδρομικό σταθμό·
- αδυναμία πολλών Εβραίων να συνειδητοποιήσουν ακόμα και την ύστατη στιγμή την τραγική τους μοίρα·
- δημιουργία συνεχών ψευδαισθήσεων από τους Ναζί στους Εβραίους (τακτική της παραπλάνησης)·
- άθλιες συνθήκες διαβίωσης στα βαγόνια των τρένων που οδηγούσαν τους Εβραίους στα στρατόπεδα συγκέντρωσης·
- αρπαγή των τιμαλφών των αιχμαλώτων τόσο στα τρένα όσο και στα στρατόπεδα συγκέντρωσης·
- εργασιακή εκμετάλλευση των σκλάβων στα στρατόπεδα συγκέντρωσης·
- βασανιστήρια στα στρατόπεδα συγκέντρωσης·

- εξαναγκασμός συμμετοχής των Εβραίων-αιχμαλώτων σε εξευτελιστικά παιχνίδια·
- ψευδαίσθηση των Εβραίων ότι πηγαίνουν σε ντους, ενώ τους οδηγούν σε θαλάμους αερίων·
- βεβήλωση των νεκρών·
- εξαναγκασμός ανθρωποφαγίας·
- άθλιες συνθήκες για τους ζωντανούς-νεκρούς στα κρεματόρια·
- «η σκάλα του Θανάτου»·
- σαδιστικά και θανατηφόρα ιατρικά πειράματα των Ναζί στους Εβραίους·
- εκπόρνευση των γυναικών-αιχμαλώτων.

Βασικά θεματικά μοτίβα που συνδέονται με το δίπολο Εβραίος (Σιωνιστής)-θύτης και Άραβας-θύμα είναι:

- το σιωνιστικό όραμα της ίδρυσης εθνικού κράτους στην Παλαιστίνη·
- εβραϊκός αποικισμός στην Παλαιστίνη και η εκτόπιση των Αράβων από τη γη τους·
- δημιουργία του σύγχρονου γκέτο στο Ισραήλ·
- σαδισμός·
- σωματική βία·
- λεκτική βία·
- σεξουαλική βία·
- συνωμοσία και κατασκοπία·
- σύνδεση του Σιωνισμού με τον Ναζισμό (με τον τρόπο αυτό δηλώνεται εμμέσως πλην σαφώς ότι οι Σιωνιστές –και όχι συλλήβδην οι Εβραίοι– επιδίδονται, λίγα χρόνια μετά το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, σε ανάλογες πράξεις ωμής βίας εναντίον των Παλαιστινίων με εκείνες των Ναζί κατά των Εβραίων)·
- συκοφαντία κατά των Παλαιστινίων με στόχο την υποδαύλιση του μίσους εναντίον τους·

Βέβαια, και άλλες πτυχές μπορούν να παροστεθούν εδώ, καθώς στην αραβική πεζογραφία ως θύματα των Σιωνιστών παρουσιάζονται όχι μόνο οι Παλαιστίνιοι αλλά

και ο ίδιος ο λαός των Εβραίων, ενώ στη νεοελληνική πεζογραφία, πέρα από τους Ναζί, το ρόλο του θύτη ενίοτε παίρνουν:

- ορισμένοι ηγέτες των Εβραίων, οι οποίοι οδήγησαν, λόγω είτε των λανθασμένων επιλογών τους (όπως ο Σαμπεθαί Καμπιλής) είτε της προδοτικής τους στάσης (όπως ο Σεβή Κόρετς), στον αφανισμό ολόκληρης της εβραϊκής κοινότητας της πόλης τους·
- ρατσιστές Έλληνες (κυρίως επαρχιώτες) Χριστιανοί·
- Εβραίοι συνεργάτες των Ναζί κατά τη διάρκεια του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου.

Αξιοσημείωτο είναι ότι τόσο στη νεοελληνική όσο και στην αραβική πεζογραφία το στερεότυπο του Εβραίου-θύτη συμφύρεται με ένα από τα γνωστότερα στερεότυπα που στην παγκόσμια λογοτεχνία συνδέεται στενά με τους Εβραίους, δηλαδή τον Εβραίο-φιλάργυρο. Με άλλα λόγια και στις δύο υπό εξέταση λογοτεχνικές παραδόσεις απαντούν έργα στα οποία ο Εβραίος δεν παρουσιάζεται απλώς ως φιλάργυρος, αλλά η φιλαργυρία του τον μετατρέπει σε θύτη. Πρόκειται για τον θύτη θύτη που με δόλιο τρόπο και χωρίς καμία ηθική αναστολή εξαπατά, δολοφονεί, εξευτελίζει όσους και όσες τον εμποδίζουν να πλουτήσει, οδηγώντας ακόμα και τα ίδια του τα παιδιά στην πορνεία. Το εν λόγω το αρχέτυπο του φυλάργυρου-θύτη, προσωποποιημένο σε εβραϊκούς χαρακτήρες όπως περνά σε πολλά αραβικά πεζογραφήματα, είναι ο Σάιλοκ, ο κεντρικός ήρωας του θεατρικού έργου *Εμπορος της Βενετίας* του William Shakespeare.

Ακόμα, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι υπάρχουν ορισμένα συνδεόμενα με τον Εβραίο-θύμα ή/και με τον Εβραίο-θύτη θεματικά μοτίβα, τα οποία, αν και απαντούν τόσο σε νεοελληνικά όσο και σε αραβικά πεζογραφήματα, αντιμετωπίζονται με διαφορετικό —ενίοτε με εκ διαμέτρου αντίθετο— τρόπο. Τα βασικότερα από αυτά είναι τα εξής:

1. Φόβος και δειλία

Ο φόβος και η δειλία είναι δύο από τα πιο συνηθισμένα χαρακτηριστικά των Εβραίων ηρώων πολλών νεοελληνικών και αραβικών (κυρίως παλαιστινιακών) έργων. Ωστόσο, οι αιτίες που τα προκαλούν, είναι εντελώς διαφορετικές στις δύο λογοτεχνικές παραδόσεις. Συγκεκριμένα στη νεοελληνική, φόβος και

δειλία κυριεύουν τους Εβραίους αιχμαλώτους των Ναζί, καθώς γνωρίζουν ότι ανά πάσα ώρα και στιγμή, χωρίς καμία αφορμή, μπορούν να υποστούν φριχτά βασανιστήρια ή να εκτελεστούν. Αντίθετα, στην αραβική πεζογραφία φόβος και δειλία διακατέχουν τους Εβραίους στρατιώτες, παρά την υπεροπλία τους. Μάλιστα σε πολλές περοπτώσεις η ειρωνεία του αφηγητή είναι έκδηλη, με πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα το λιθοβολισμό έντρομων Ισραηλινών στρατιωτών από παιδιά Παλαιστινίων, όπως λ.χ. στο μυθιστόρημα *Κάκτος* της Sahar Khalifa Al- sabra.

2. Εύρεση καταφυγίου στους ισχυρότερους για την υλοποίηση ιδιοτελών στόχων
Τόσο στη νεοελληνική όσο και στην αραβική πεζογραφία απαντούν περιπτώσεις Εβραίων που αναζητούν καταφύγιο σε ισχυρότερους για την υλοποίηση ιδιοτελών στόχων. Τα κίνητρα, όμως, στις δύο περιπτώσεις είναι εντελώς διαφορετικά. Από τη μία πλευρά στη νεοελληνική πεζογραφία οι συγκεκριμένοι Εβραίοι γίνονται συνεργάτες των Γερμανών, μη διστάζοντας να καταδώσουν ακόμα και οικείους τους, με μοναδικό σκοπό να εξασφαλίσουν την προσωπική τους σωτηρία. Έτσι, από θύματα των Ναζί μετατρέπονται σε θύτες των ομοεθνών τους. Από την άλλη πλευρά στην αραβική πεζογραφία το εν λόγω μοτίβο δεν συνδέεται τόσο με το ένστικτο της επιβίωσης, αλλά με τις κοινωνικές συνθήκες της μικροαστικής επιδίωξης κοινωνικής ανέλιξης.
3. Παρανοϊκά ιατρικά πειράματα
Αρκετά από τα νεοελληνικά πεζογραφικά έργα που θεματοποιούν το Ολοκαύτωμα των Εβραίων εστιάζουν, μεταξύ των άλλων, στα παρανοϊκά ιατρικά πειράματα των Ναζί στους Εβραίους αιχμαλώτους. Στην αραβική, όμως, πεζογραφία τα πειράματά αυτά συνδέονται με τα αντίστοιχα των Σιωνιστών εις βάρος των Παλαιστινίων. Μάλιστα, στην περίπτωση αυτή είναι φανερό η αντιστροφή των ρόλων: ο Εβραίος από πειραματόζωο των Ναζί μετατρέπεται σε παρανοϊκό επιστήμονα που χρησιμοποιεί Παλαιστίνιους ως πειραματόζωα.
4. Το εβραϊκό έθιμο της ανθρωποθυσίας
Το εβραϊκό έθιμο της ανθρωποθυσίας απαντά σε αρκετά νεοελληνικά πεζογραφήματα. Συγκεκριμένα, στα έργα αυτά οι Εβραίοι, λόγω των συκοφαντικών διαδόσεων πως τέλεσαν το συγκεκριμένο έθιμο, παρουσιάζονται να πέφτουν θύματα βίαιων αντιδράσεων του οργισμένου χριστιανικού πλήθους. Το εν λόγω έθιμο απαντά και στην αραβική πεζογραφία

και ειδικότερα στο μυθιστόρημα *Αίμα για την πίτα του Σιών* του Nagīb Kīlānī. Εδώ, όμως, υπάρχει μια σημαντική διαφορά: οι Εβραίοι δεν είναι θύματα συκοφαντίας, αλλά θύτες, καθώς παρουσιάζονται πράγματι να τελούν το αποτρόπαιο αυτό έθιμο.

Πάντως, ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζεται στη νεοελληνική πεζογραφία το εβραϊκό έθιμο της ανθρωποθυσίας, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα ανατροπής των στερεοτύπων. Πράγματι, οι Εβραίοι εν προκειμένω από υποτιθέμενοι θύτες μετατρέπονται σε θύματα συκοφαντίας. Αντίστοιχα και στην αραβική πεζογραφία απαντούν μερικά λογοτεχνικά έργα που ανατρέπουν, κατά το μάλλον ή ήττον, τα ποικίλα αρνητικά στερεότυπα που αποδίδονται στους Εβραίους, ειδικά μετά τον Αραβο-ισραηλινό πόλεμο.

Τέλος, ένα γενικότερο συμπέρασμα που προκύπτει, είναι από την παραδειγματική συνεξέταση της εικόνας του Εβραίου στη σύγχρονη ελληνική και αραβική πεζογραφία είναι ότι η συγκριτολογική μελέτη έργων των δύο αυτών λογοτεχνικών παραδόσεων αποτελεί ένα πρόσφορο ερευνητικό πεδίο που δύναται, εάν καλλιεργηθεί συστηματικά και από άλλους ερευνητές, να συμβάλει σημαντικά στην επιστημονική συζήτηση επί του θέματος που προσεγγίσαμε στην παρούσα διατριβή.

Abstract

Over the last decades, the tendency of interpretive approach of Modern Greek literature based on the methodological tools of Comparative Literature is evident. However, if one goes through all the relevant bibliography, it will not be difficult to notice that - so far - the vast majority of literary works in comparison with Modern Greek comes from the Western literary tradition. Inevitably, this creates several research gaps. The present dissertation aspires to be the trigger for filling the gap concerning the comparison, mainly through the analogies, of Modern Greek with Arabic literature. I believe that this comparison has a lot to offer in the scientific discussion, as it will bring to light, among other things, convergences and divergences of these two literary traditions in terms of, for example, similar thematic motifs, common places, styles, etc. but will also interpretively reveal new aspects of the compared texts.

In particular, the subject of this dissertation is the stereotypical depictions of Jews in Modern Greek and Arabic prose. At this point it should be clarified that, although the Jew is a figure found in works of many national literary traditions, the selection of Greek and Arabic literature is but random. More specifically, the need for the investigation of this issue was that in both of these literary traditions those that contributed decisively to the reshaping and consolidation of the features of the Jewish literary figure were not merely some social stereotypes, but particularly crucial historical events of the 1940s (World War II and the founding of Israel in 1948). As a matter of fact, these events in both cases led to a significant increase in the presence of Jews in literary works and actually, Jews gradually began to be upgraded to primary characters. This quantitative increase is more pronounced in Arabic prose. In more detail:

- First phase of Arabic literature (beginning until 1948): the Jewish press responds to only four works.
- Second phase (1948-1976): the works in which the Jew appears (and in fact in some of them plays a leading role) are tripled.
- Third phase (1977 – up to today): the number of prose works that identify the type of Jew (and mainly the Jew-Zionist) is increasing at a rate of geometric progress.

It should also be clarified that I do not examine literary works of Greeks of Jewish origin as well as Arab-Jews, since what I am interested in, is the depiction of the "Other" and not of the *Self*. Moreover, I have not only considered the literary works of the norm, but also many that do not comply with it, as we believe that the consideration of both is a precondition for the comprehensive examination of the stereotypical image of the Jew. The fact, however, does not mean in any case that we proceed to an aphoristic equation of the aesthetic value of all the works in question. On the contrary, my aim is to detect, through close textual reading, as many manifestations and subcategories of the basic stereotypes as possible, which are attributed to the Jews.

For the interpretive analysis of the modern Greek and Arabic literary texts, methodological tools from two research fields of Comparative Literature will be used, namely from iconology and thematology.

More specifically, iconology defines the field of Comparative Literature where the image of the "outlander" in literature is considered, an image which in recent years has been defined conceptually as cultural iconology. It should be clarified at this point that the term "cultural iconology" is the Greek translation of the French term *imagologie* by Frangiski Abatzopoulou, which was introduced to literary studies by Hugo Dyserinck. Ioanna Oikonomou-Agorastou, who presented Dyserinck's theory in Greek, paraphrased the term as "comparative stereotyping of national characteristics in literature".

On the other hand, thematology is also a basic field of study and uses subject matter as its main method, which is, as Ioanna Konstantoulaki-Hantzou points out, the core of Comparative Literature. The terms "motif" and "subject" are directly connected with the subject matter, although there is a lot of confusion as to their exact definition. We will follow the - now established - definition of P. Brunel– C. Pichois– A.-M. Rousseau:

"We are differentiated [...] from R. Trousson [...] For us, the *theme* is a broad concept and it is not "the special expression of the motif, its individualization", but, on the contrary, it is what acquires its own distinct expression through patterns. The

motif is, in principle, a specific element that opposes the general and abstract character of the subject ".⁹⁴³

For methodological purposes, the dissertation is structured in two parts, in which the two most basic stereotypical depictions of the Jew in Modern Greek and Arabic prose, the victim and the perpetrator, as well as their various manifestations, will be examined. Nevertheless, as Ioanna Oikonomou-Agorastou rightly points out, "for every stereotype there is another latent one - usually opposing to the first". Therefore, for every Jewish victim, there is a perpetrator and vice versa. As a matter of fact, although our subject is Jewish literary figures, we will not focus exclusively on them, but we will consider the dialectical relationship they develop with their opposing pairs.

In more detail, in the first part of the first chapter I will first examine the most common dipole associated with Jews in Modern Greek prose: Jews-victims and Nazis-perpetrators. Given the fact that the Jews were the largest group of civilians in World War II who were systematically persecuted, humiliated, and annihilated by the Hitler regime, we will focus on literary works whose plot concerns the Jewish Holocaust during World War II. Representative works are: "Mauthausen" by Jacob Kampanellis, "The Jews Once Upon a Time (Michael)" by Lili Zografou, "In Those Days" and "The Bed" by George Ioannou, "The Last Apology" by Michael Speggos, "Chioconda" by Nick Kokantzis, "Umbrellas in the Sky" by Loukia Dervi etc. Through literary descriptions, the authors attempt to present the Holocaust of the Jews which was the most gruesome crime of the 20th century and one of the greatest mass persecutions in the history of mankind. It is an untold tragedy caused by German atrocities and the Hitler ideology of the Aryan race.

Through the analysis of these works I will highlight some of the basic thematic motifs that are related to this dipole, such as the torture and humiliation that the Jews of Thessaloniki suffered in the hands of the Germans in Eleftheria Square, the atrocious tortures and horrific Nazi experiments in the concentration camps and the romances between young heroes (usually a Christian and a Jew) with a tragic end.

In the second part of the same chapter, I will highlight another - not so widespread – dipole – which is found in modern Greek prose during the Holocaust. In this case, if

943- P. Brunel– C. Pichois– A.-M. Rousseau, *What is Comparative Literature*, *ibid.*, pg.206.

again the victim is the Jewish people, the Nazi are the indirect perpetrators, as some of the Jewish leaders, who led the entire Jewish community in their town to the annihilation, are presented as the direct ones, either because of their wrong choices (like Sabethai Kampilis) or their treacherous attitude (like Sevi Korets). Among others, I will deal with the works "Sabethai Kampilis" by Dimitris Hatzis, "Exodus" by John Anastasiou, "The Tragedy of the Jews" by Sotiris Patatzis, "The Last Apology" by Michael Speggos etc.

In the last part of the first chapter, I will examine the portrayal of the Jew as a victim in peacetime. In particular, I will try to show that here the perpetrators are some Greek Christians - mainly peasants - who have a strong racist attitude towards the Jews, who, in their opinion, are descendants of the one who betrayed Jesus, that is, Judas. For this purpose I will focus on Rea Galanaki's novel "Fires of Judas, Ashes of Oedipus".

In the second chapter, I will look at the same stereotypical depiction of the Jews, but this time in Arabic prose. Specifically, I will argue that here those who primarily play the role of the perpetrator are not the Nazi, as is the case of Modern Greek literature, but the Zionists. In other words, both Arab-Palestinians and ordinary Jews are portrayed as the socio-political victims of the Zionists in several Arabic works of prose.

Nasser Eddin Nashashibi's book "The Oranges", presents the Jewish immigration to Palestine with its political implications. Through the novel, the author's intention becomes clear, with the Zionist schemes being thematised as a violation of human moral behavior, especially with regard to women and their manipulation, as seen in intensely dramatic scenes of the novel.

Another work that portrays the Jews as victims of the Zionist nationalist propaganda is Ghassan Kanafani's "Returning to Haifa," in which the main hero, Arab Said and his wife Safiyya are forced to leave Haifa, due to the mass expulsion of Palestinians during the 1948 war. After the 1967 war, and as long as the Palestinians are allowed to visit their former place of residence, Said and Safiyya decided to visit Haifa in search of their missing son, Khaldun, who was lost during the 1948 war. The novel shows that there is no difference between the killings of Jews by the Nazi and Palestinians by the Israelis. In other words, just as in World War II the Jews were the victims of the Nazi, so are now the Arabs and the Jews the victims of the Zionists. In

the core of the work, therefore, there is a dual situation in which the Jews find themselves: on the one hand, they are oppressed and live under the illusions of Zionism, and on the other hand, they contribute to the oppression of the Arabs.

Samīḥ al-Qāsim (1939-2014) in the novel "Go to Hell, Lilac (1977)" also deals with the coexistence of Arabs and Jews. In this work, the author not only presents the negative side of the Jews but also adopts the view that he wants the Jews to have both negative and positive attributes. This is also indicated by the title, since the word "Lilac" ("Li-Lac") consists of two Arabic pronouns: "Li" (me) and "Lak" (you). Therefore, the *Self–Other* dipole is inherent, i.e., each part of the title represents one side of the dipole of the conflict over everyone's right in Palestine. In other words, the commitment of both sides (Arabs and Jews) to their claim that Palestine belongs entirely to the *Self* and not to the *Other*, creates a deadlock that leads to condemnation. It is clear, however, that Jews and Palestinians can eventually coexist provided that each side acknowledges the rights of the other.

Al-Qāsim's novel "The Last Photo in the Album" also focuses on the problems which the Arab minority community faces. More specifically, the author deals with more tangible issues, such as the peace negotiations with the Palestinians or the relationship between the Jewish majority and the Palestinian minority in Israel. In addition, it presents the relationship of the Arabs with the Jews through details of their daily lives. Therefore, the core of the novel is the relationship of the *Self* with the *Other*, while it is suggested that the problems in this relationship can be resolved only through the mutual recognition of the rights of each side.

In the third chapter, I will focus on the mentality of the Jewish victims. I will first argue that in several Modern Greek novels dealing with the persecution of Jews during World War II, they focus on the feelings of the victims, with the fear of a bleak future being the most prevalent. In this case, I will draw material from the novel "The Great Peace" by Nestoras Matsas, as well as from the novel "The Last Apology" by Michael Speggos.

The former work depicts the feelings of a Jewish mother, shortly before the persecution of the Jews of Thessaloniki, her grief over the absence of her husband and her sorrow for the fate of all Jews, who are once again persecuted with all consequences that this entails.

The harsh and adverse living conditions are outlined and, consequently, fear grows stronger and takes root deeper and deeper in their hearts. It turns out that the three girls' sole concern, especially after the death of their mother, was to ensure their daily survival and satisfaction of their hunger. It was the only way for them not to think about their loneliness and lack of hope.

Similar feelings in the face of an unknown future are created in the Jewish characters of the novel "The Last Apology", where fear is pervasive in many places, making the heroes sometimes completely unable to react or making them react impulsively and recklessly.

I will then try to show that cowardice and fear are the main emotions attributed to the Jewish victim type in many novels by Arab writers. A case in point is "The Cactus" by Sahar Khalifa. With a fair amount of irony, the state of fear and panic experienced by the Jews is revealed. I cite, for instance, the scene of the stoning of Israeli soldiers by children - in order to draw the conclusion that cowardice and fear are inextricably linked to the Israeli Jewish writer. Indeed, when a confrontation takes place in a project, the Jews are shown to flee and at the same time leave their friends helpless behind the very moment they need them.

One of the prime examples which I am examining here, is Shehata Rady's novel "The Locusts Like to Eat Watermelon", in which, once again, the fear and cowardice of the Jews is evident to the point where they experience these feelings even when they are armed. The author even goes so far as to liken them to small, frightened animals, which (like rats) run to hide and defend themselves with any means they have at their disposal (hedgehogs), and then likens them with defenseless fruit from trees being attacked by locusts.

Furthermore, in Ahmed Omar Shahin's novel "The Age of Curse", the cowardice of the Jews is revealed in abandoning friends when they are in need. Once again, this outlines the permanent state of fear which the Jews find themselves in. In addition, this fear does not allow them to feel safe under any circumstances.

Finally, in Ahmed Harb's novel "The Remnants", the cart of an Iraqi Jew, Benni, is stolen in the street market by two Jews. He appears, out of cowardice, unable to defend himself and his property, so, Arab worker, Majed, undertakes to defend him.

A natural consequence of fear and cowardice was the Ghettoization of the Jews and the creation of the kibbutzim in the early 20th century. These events are considered

in the fourth chapter in Modern Greek prose as in the books "In Those Days" by George Ioannou and "Umbrellas in the Sky" by Lucia Dervi. Next, I will highlight one of the most important effects that this has, namely the national introversion of the Jews, which is reflected in novels such as "Eḡtīāt" by Emīl Ḥabībī, "Here Blossoms the Gorse" by Awad Saoud and "The Bridge of ĩa'qūb's Daughters" by Hasan Ḥamīd. It is a fact that the Jews were considered aloof as people, confined to their own community and faithfully devoted to their own principles and traditions. At the same time, the Jews were seeking a shield of protection from the outside world, in order to feel safe. Thus, the "Ghettos", these small local Jewish communities provided them with this opportunity. George Ioannou in his novel "In Those Days" makes a reference to the Jewish way of life in Thessaloniki, commenting at the same time on their tendency for isolation.

It is clear from the descriptions that the closed Jewish community functioned – from their perspective - as a wall of protection and security from external threats, although subsequent developments proved the exact opposite.

Nevertheless, reading Lucia Dervi's novel "Umbrellas in the Sky", we discern a significant difference between the "Ghetto" and the "kibbutzim". As a matter of fact, while kibbutzim could be described as a kind of prison, since confinement prevails in there, living conditions were better and much more humane. In other words, kibbutzim are autonomous communities based on the spirit of cooperation and teamwork having as ultimate goal the equality among their members. Essentially, this is a community experiment based on the ideas and high aspirations of some Jewish intellectuals from Europe who immigrated to Palestine to reconstruct the land with their own hands. Thus, these communities were established and everyone shares the same responsibilities and makes collective decisions. Kibbutzim lie mainly on agriculture and livestock for their economy, while providing everything to their members in return for their hard work.

At this point we must note that one of the most important results of Ghettoization has been introversion. The national introversion of the Jews is reflected, for example, in Emīl Ḥabībī's novel "Eḡtīāt", where the young Palestinian Mahmoud is informed by a Jewish lady that Jewish quarters are being evacuated when the population finds out that their number is increasing.

This introversion - both personal and national - is reflected in Awad Saoud's novel "Here Blossoms the Gorse" where it is clear that Jews have learned to fear and distance themselves from anything that is considered non-Jewish.

In the fifth and final chapter of the first part I will examine Modern Greek and Arabic literary novels, in which some prejudices against the Jews are initially addressed. These prejudices are held responsible for the formation of negative stereotypes which are then to be questioned. Special reference will be made to the rumored Jewish custom of human sacrifice and its depiction in Modern Greek prose. Over the centuries, the Jews have been negatively stigmatized and considered by anti-Semites to be opportunists, selfish, greedy and many more. Human sacrifice is also added to the aforementioned charges as it is believed to represent another cruel and bestial aspect of the Jews, going beyond the savagery of the wild beasts and making Jews the personification of the devil.

The rumored Jewish custom of human sacrifice and the historical events of 1891 were a source of inspiration for many Greek authors. Grigorios Xenopoulos, in the novel "The Great Adventure", describes the rampageous incidents that broke out in Zakynthos on the occasion of the renowned "sacrifice of blood". In addition, in Kosmas Politis's novel "Stou Hadjifrangou", on the occasion of the disappearance of one of the main heroes, Aristos, the author outlines the people's views on the issue of human sacrifice and the "unleavened bread" with the blame being put on the Jews.

The same legend about "unleavened bread" is reflected in the collection of short stories entitled "The End of Our Little Town" by Dimitris Hatzis and specifically in the short story "Sambethai Kampilis", where the lingering fear of the Jews hovers over the city with mothers intimidating children not to go out late at night because the Jews will snatch them.

Lia Megalou-Seferiadis in the novel "Sweet Summer Night" refers to the beliefs about "unleavened bread, suggesting that they are inaccurate.

Finally, Tolis Kazantzis in the novel "The Parade - Adulthood" also mentions the "unleavened bread" and the fear that was caused by the Jews on this occasion. In terms of the difference between the Jews and the rest of the world, this particular human

sacrifice makes them even more aloof and more frightening, as can be deduced from the author's childhood recollection.

In the second part, we will deal with the reversal of roles, since Jews are portrayed as the perpetrators by their victims. In more detail, in the first part of the sixth chapter, we will first focus on the Modern Greek novel "The Jews Once Upon a Time" by Lili Zografou, where we see a Jew, Jacques Ricanati, assisting the Nazi to arrest his friend Eriko. Jacques does not hesitate to deceive his friend, to drive him along with other Jews into the hands of the Germans while he reappears in the novel, when he has the Germans arrest Sam Nehama's family.

The betrayal of the Jews themselves at the expense of their compatriots is also found in Eleftheria Drosaki's novel "In Thessaloniki". The description of Baron Hirs's concentration camp reveals the heartlessness of all those Jews who did not hesitate to help arrest people of the same religion and imprison them in the camp where they were to experience moments of unbelievable cruelty and violence before being taken to Germany.

Lia Megalou-Seferiadis also mentions Jews seeking shelter of the strongest in the novel "Sweet Summer Night". Specifically, they take advantage of the defeat of the Greeks in Giannitsa to humiliate them, while at the same time they engage in propaganda against them, in order to ensure the Jewish autonomy in Thessaloniki.

Last but not least, the ceaseless pursuit of this type of Jew to stay close to people of power and authority is reflected in Michael Speggos' novel "The Last Apology". There, Azer Cohen seems willing to do anything and at any cost to serve his interests in order to be rescued and eventually survive. This is a case in point of a ruthless person who puts aside all emotions, defies ethics and, driven by fear, tries to reach his ultimate goal, that is, to save himself. His moves are methodical and careful and he calculates the various situations around him. Thus, individual Jewish literary characters are presented as the Nazi's accomplices having as a sole intent their personal rescue. This results in their becoming dishonest and going so far as to give up friends and relatives to the Germans.

In the second part of this chapter I will consider the same thematic pattern, namely the constant effort of some Jews to take a shelter of the strongest in order to

achieve their self - serving goals. I will argue that the goals here are radically different. In particular, the main goal of these Jewish characters is not their rescue in wartime, but the constant pursuit of social advancement in both times of peace and war. A representative novel is "Do not Leave me Here Alone" by Ihsān 'adul quḍūs. However, here lies an important difference: In Arabic prose this motif is not as closely related to the instinct of survival as in Greek prose but with the social conditions of the lower middle – class pursuit for social development. Therefore, in the novel "Do Not Leave Me Here Alone" the main heroine, Lucian is described as an irresistibly beautiful and intelligent Jewish woman who has all what it takes to realize her ambitions with the help and support of her male victims.

In the seventh chapter I will focus on the presentation of Jews as perpetrators and Palestinians as victims mainly in Arabic prose and secondarily in Modern Greek. In particular, I will analyse the way in which the Zionist vision of the establishment of a national state in Palestine is reflected, as well as the Jewish colonization in Israel and the creation of the modern ghetto. The Arabic literary novel "The Story of Ahmed and Dawood (1989)" by Fathi Ghanim (1924-1999) presents the figure of a European Jewish settler who runs away from the Nazi and goes to Jerusalem to turn into a "lion" who will cause terror to the people of Palestine. The narrator documents the influx of immigrants from Germany, Poland and Russia as well as their contribution to the establishment of kibbutz communities.

It is worth mentioning the allegorical depiction of the colonization of European Jews in Palestine in the novel "Memories of a Hen (1943)" by Ishāq āl-Ḥusaīnī (1904-1990). The main narrator of the play is a hen, whom Taha Husayn - the first to note the political dimension of this allegorical novel - has associated with the Palestinian Arabs.

Initially, the hen briefly presents her living with her husband and his other wives. At first, the hens lived peacefully and nothing disturbed them. Yet, while happiness reigned, a terrifying enemy invaded their homes, to start a horrible war that ended with the defending husbands being the winners. However, they were greatly weakened - including the narrator's husband – thus, being unable to prepare their hens for an impending danger.

A case of peaceful approach is found in Elias Khoury's novel "The Gate of the Sun (1998)". More specifically, Sara Rimsiky is a German Jew who immigrated with

her family to Palestine. There, initially, like other European Jews, she encounters many problems and finds it difficult to integrate into society, while at the same time realizing that Zionism separates Jews into Orientals and Europeans. But then, she changes religion so that she can marry the young Arab she fell in love with and stay with him permanently in Gaza. In Gaza, Sara is approved by the Arab society, since no one knew she was Jewish, something that even her children were unaware of. Sara, then, acquires another identity, the Arab one, which she tries to hide from her enemies, that is, from the Israelis.

Special mention will also be made to a plethora of Arabic novels in which the Jewish aggression against the Arabs is predominant. It takes various forms, mainly the physical one. Physical violence is one of the most common forms of aggression attributed to the Jews. Typical scenes are found in Ġassān Kanafānī's novel, "Barqūq Nīsān (The Plums of April", but also in the novel "The Road to bīr zīt", by Ādmūn Šeḥādā. The novel "Locusts Like to Eat Watermelon" is one of the most representative books of this form of aggression. Verbal violence is no less important than physical violence. It is narrated to express the various insults that, on the one hand, aim to ignite fear and terror in the hearts of Palestinian youth and, on the other hand, reveal the repressed desires of the hated Israeli-Jewish literary character, for punishment. In fact, it is worth noticing those points where physical and verbal violence are mixed.

In addition, we encounter sexual violence which unfolds in two aspects:

1. Seduction: a woman is sent off to the interrogator's office or to the prisoner's cell and tries to seduce him, tempting him sexually.
2. Blackmail: threats to the detainee that if they do not confess, they will rape his fiancée, his wife, his daughter or his mother. She is sometimes forced to appear naked in the interrogation office in an attempt to break the prisoner's resistance.

Sexual violence responds once again to the novel "The Locusts Like to Eat Watermelon" and more specifically to the point where Secret Intelligence Service agents asked a young naked man to rape Nasra in front of her husband and her two brothers.

In addition, other thematic motifs that reappear in Arabic prose, as I will try to show, are: a) the Jewish conspiracy and spying against the Arab-Palestinians, b) the

connection of Zionism with Nazism and c) the slanderous propaganda of the Israeli authorities against the Arabs of Palestine.

In the eighth chapter I will deal with one of the most negative stereotypes attributed to Jewish literary characters, namely avarice, which in both Modern Greek and Arabic literature is in line with the image of the avaricious Jew, who best applies in the figure of Shylock in W. Shakespeare's "The Merchant of Venice". However, apart from the exemplary presentation of greedy Jewish types in various Modern Greek and Arabic novels, I will focus on those characters that, because of their greed, are driven to actions that turn them into perpetrators. In other words, in this chapter I will consider cases of Jewish literary figures that stand for two negative stereotypes, the greedy and the perpetrator.

In Kostas Tachtsis' novel "The Third Wedding Wreath", the cunning Jew Davikos, sets up the arson of his own house, in order to receive compensation but also to evict the tenants who owe him rents.

Another case is the Jewish marriage out of interest and financial benefit that we find in Michael Speggos' novel "The Last Apology". There, Azer marries Rebecca because her father offers him a lot of money.

A more extreme example is the novel "Magda the Jew" by Polyvios Dimitrakopoulos, where Avramis, having the consent of his wife, prostitutes his own daughter with the sole purpose of gaining money himself.

The greedy Jew is also found in Arabic prose. An example is the Palestinian novel "The Heir (1920)" by ʾIalīl Baīdas (1874-1949), which is based on the archetype of Shylock, the protagonist in Shakespeare's "The Merchant of Venice", Shylock, after all, was the model that other Arab novelists implemented in order to mould greedy Jewish characters.

Šrīf Ša' bān's novel "The Daughter of Zion" is another typical case of a greedy Jew with the main character Yaqub putting his love of money above his own family.

A thematic motif associated with the greed of Jewish characters is labour exploitation as evidenced by Taūfīq Mo 'ammar's short story "The Salesman of Falafel" with the hero of the story, Ali Al-hassan, being repeatedly exploited by his employers.

Regarding the prostitution of women for money, we find similar examples in Arabic prose. In Hasan Ḥamīd's novel "The Bridge of the Daughters of Yaqub", Yaqub sells the bodies of his daughters to wealthy Arabs. Eventually, they lose their beauty over time and end up becoming prostitutes with criminals and fugitives as clients and receiving meagre service fees.

In the ninth and final chapter of the dissertation I will present the hatred of certain Jewish characters for Christians. I will first consider the short story "The Daughters of the Jew" by Demosthenes Voutiras, where the Jewish father, Asa, feels particular hostility and hatred towards Christians without the slightest trace of pity or sympathy. A typical example is the case of a murdered Christian who leaves Asa completely unmoved and apathetic. He tries to instil the same hatred for Christians in his family by demonstrating their darkest sides, in his opinion. This is revealed by his conversation with a young gypsy girl whom he hosts in his house after the death of her father. Asa calls Christians "cruel," "wicked," and "murderers."

He uses a similar tactic with his daughters, whom he also tries to influence negatively against Christians and to convince them that their sole purpose is to harm them. It is obvious that Asa's hatred can be interpreted as fanaticism and he even manages to pass it on to one of his daughters.

Undoubtedly, the crucifixion of Jesus has always been the cause of rivalry between Christians and Jews with the Jews being held responsible for it, according to Christians. The Jews, of course, deny the accusations as we observe in the novel "Sweet Summer Night" by Lia Megalou - Seferiadis. In this work, it becomes clear that the Jews accuse the Romans of being responsible for the crucifixion while they maintain that the martyrdom of Golgotha is only a myth used for manipulating the Christians.

Next, I will return to the thematic pattern with which I ended the first part of the dissertation, namely the Jewish custom of human sacrifice; now, however, I will examine it in Arabic prose, where, unlike Modern Greek, Jews are not the victims of slander, but the perpetrators, as they do appear to carry out this abominable custom.

All things considered, the subject of this dissertation was the stereotypical depiction of Jews in Modern Greek and Arabic prose. Specifically, we focused on the most basic depictions, namely those of the victim and the perpetrator, but also on their

various manifestations. Nevertheless, for each stereotype there is another opposing one, therefore, I examined not only the Jewish victim and the Jewish perpetrator but also the dialectical relationship that these two stereotypes develop with their opposing pairs.

One of the first conclusions drawn is that in modern Greek prose the stereotype of the Jew-victim prevails, while in Arabic prose that of the Jew (and especially of the Zionist) -perpetrator. Of course, this does not mean that the type of the Jewish-perpetrator in Modern Greek prose and that of the Jewish-victim in Arabic do not appear on a smaller scale. In order to understand this important difference between the Jew and the *Other* in these two literary traditions, we must keep in mind that literary works (and especially those I have examined in this dissertation) are nothing but cut off from their historical context. Indeed, as it is evident from the first part of the dissertation, the genocide of Greek nationals of Jewish descent (and especially those living in Thessaloniki) by the Nazi during World War II was to account for the sharp rise of the Jewish-victim stereotype in Modern Greek literature. Similarly, as I showed in the second part of the dissertation, the impetus for the rapid increase in the presence of the Jewish perpetrator in Arabic prose was the Arab-Israeli war.

Moreover, in both cases these historical contexts defined the dominant second type of the aforementioned opposing pair of stereotypes. Thus, α) the Nazi-perpetrator opposes the Jewish-victim in Modern Greek prose while b) the Arab (and especially the Palestinian) -victim opposes the Jewish-perpetrator in Arabic prose. It is important to note that these two opposing pairs are connected by constantly recurring basic thematic patterns.

I distinguish the following as basic thematic motifs associated with the dipole Jewish-victim and Nazi-perpetrator:

A distorted version of Darwinian Theory of species evolution, which formed the basis of Hitler's Aryan ideology:

- The Germans do not show their intentions to exterminate the Jews from the beginning;
- Concentration and humiliation of Jews in Eleftherias Square in Thessaloniki;
- Aid by Greek Christians to the Jews;

- Looting and theft of Jewish property after them being transferred to concentration camps;
- Christian-Jewish love affair or Christian-Jewish childhood friendship amidst a war;
- Procession of the Jews to the train station;
- The inability of many Jews to realize their tragic fate even at the last moment;
- Creating constant illusions to the Jews (tactic of deception);
- Miserable living conditions in the train carriages that took the Jews to the concentration camps;
- Seizure of prisoners' valuables in both trains and concentration camps;
- labour exploitation of slaves in concentration camps;
- Torture in concentration camps;
- Forcing Jewish hostages to participate in degrading games;
- The illusion that Jews go to the shower while being led to gas chambers;
- Desecration of the dead;
- Coercion of cannibalism;
- Miserable conditions for the living-dead in crematoria;
- "the staircase of Death";
- Sadistic and deadly Nazi medical experiments on Jews;
- Prostitution of women.

The main thematic motifs associated with the dipole Jew (Zionist) -thy and Arab-victim are:

- The Zionist vision of establishing a national state in Palestine;
- Jewish colonization in Palestine and the expulsion of Arabs from their land;
- Creation of the modern ghetto in Israel;
- Sadism;

- Physical violence;
- Verbal violence;
- Sexual violence;
- Conspiracy and spying;
- Linking Zionism to Nazism (thus implicitly but clearly stating that the Zionists - and not collectively the Jews - indulge, a few years after the end of World War II, in acts of brutal violence against the Palestinians with those of the Nazi against the Jews);
- Slander against the Palestinians with the aim of inciting hatred against them;

However, other aspects can be added here, as in Arabic prose not only the Palestinians but also the Jewish people are presented as victims of the Zionists, while in Modern Greek prose, apart from the Nazi, the role of the perpetrator is sometimes played:

- Some Jewish leaders who, due to either their wrong choices (such as Sabethai Kampilis) or their treacherous attitude (such as Sevi Korets), led to the annihilation of the entire Jewish community in their town;
- Racist Greek (mostly peasants) Christians;
- Jewish accomplices of the Nazi during World War II.

It is noteworthy that in both Modern Greek and Arabic prose, the stereotype of the Jewish-perpetrator is closely linked with one of the most well-known stereotypes that in world literature are associated with the Jews, that is, the Jewish-greedy. In other words, in both literary traditions in question, there are novels in which the Jew is not merely presented as greedy, but their greed turns them into perpetrators. They are the perpetrators who deceitfully and without any moral inhibition deceive, murder, humiliate those who prevent them from getting rich, even leading their own children into prostitution. This archetype of the stingy perpetrator, personified in Hebrew characters as found in many Arabic proeses, is Shylock, the protagonist of William Shakespeare's play "The Merchant of Venice".

It is worth pointing out that there are some thematic motifs associated with the Jewish victim and / or the Jewish - perpetrator, which, although found in both Modern Greek and Arabic prose, are treated differently. The main ones are:

1. Fear and cowardice

Fear and cowardice are two of the most common characteristics of Jewish heroes in many Modern Greek and Arabic (mostly Palestinian) works. However, the causes are completely different in the two literary traditions. Specifically, in Modern Greek, fear and cowardice are dominant in the Jewish hostages of the Nazi, as they know that at any time, without any reason, they can be horribly tortured or executed. In Arabic prose, on the other hand, fear and cowardice are dominant among Jewish soldiers, despite their superiority. In fact, in many cases the irony of the narrator is obvious, with the most typical example being the stoning of frightened Israeli soldiers by Palestinian children, such as e.g. in the novel "The Cactus" by Sahar Khalifa Al- sabra.

2. Taking shelter of the strongest for the realization of personal goals

In both Modern Greek and Arabic prose, there are cases of Jews seeking shelter in more powerful people to achieve their personal goals. The motives, however, in the two cases are completely different. On the one hand, in Modern Greek prose, these Jews become accomplices of the Germans, not hesitating to betray even their relatives, with the sole purpose of securing their personal rescue. Thus, from being victims of the Nazi, they become perpetrators of their compatriots. On the other hand in Arabic prose this pattern is not so connected with the instinct of survival, but with the social conditions of the lower middle - class pursuit of social development.

3. Paranoid medical experiments

Many of the Modern Greek prose works on the Jewish Holocaust focus, among other things, on the paranoid Nazi medical experiments on Jewish prisoners. In Arabic prose, however, these experiments are linked to those of the Zionists to the detriment of the Palestinians. In fact, in this case, the reversal of roles is obvious: the Jew is transformed from a Nazi guinea pig into a paranoid scientist who uses Palestinians as guinea pigs.

4. The Jewish custom of human sacrifice

The Jewish custom of human sacrifice is found in several Modern Greek prose. Specifically in these works, the Jews, due to the slanderous rumours that they performed this particular custom, are presented as victims of violent reactions of the angry Christian crowd. This custom is also found in Arabic prose and in particular in the novel "Blood for Nagīb Kīlānī's Zion pie". Here, however, there is an important difference:

the Jews are not victims of slander, but perpetrators, as they are actually presented to carry out this abominable custom.

However, the way in which the Jewish custom of human sacrifice is treated in Modern Greek prose is a typical example of breaking stereotypes. Indeed, the Jews in this case are transformed from alleged perpetrators into victims of slander. Similarly, in Arabic prose, there are some literary works that subvert, more or less, the various negative stereotypes attributed to Jews, especially after the Arab-Israeli war.

Finally, a more general conclusion that is drawn from the exemplary consideration of the image of the Jew in Modern Greek and Arabic prose is that the comparative study of these two literary traditions is a suitable field of research that can contribute significantly to the scientific debate on the subject I have approached in this dissertation.

Βιβλιογραφία

Ελληνική, αγγλική και γαλλική Βιβλιογραφία

Πρωτογενείς πηγές: κείμενα νεοελληνικής πεζογραφίας

Βασιλικός Βασίλης, *Αναμνήσεις από τον Χείρονα και άλλες ιστορίες*, Αθήνα, Εστία, 1974.

_____, *Θύματα ειρήνης*, Αθήνα, Νέα Σύνορα, 1956.

_____, «Ο φίλος μας ο Ίννο», *Οι ρεμπέτες και άλλα διηγήματα*, Αθήνα, Χιωτέλλης, 1977, σ. 69-74.

Βαφόπουλος Γ. Θ, *Σελίδες Αυτοβιογραφίας, Τόμος Β': Η Ανάσταση*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1971.

Βενέζης Ηλίας, «Παραμύθι της κοιλάδας του Αρσίν», *Οι νικημένοι*, Αθήνα, Εστία, 1954, σ.115-118.

Βουτυράς Δημοσθένης, «Οι Κόρες του Εβραίου» (1921): *Άπαντα*, τόμος 2 (επιμ.: Βάσιας Τσοκόπουλος), Αθήνα, Δελφίνι, 1999, σ. 86-96.

Δέρβη Λουκία, *Ομπρέλες στον Ουρανό*, Αθήνα, Μελάνι, 2009.

Δημητρακόπουλος Πολύβιος Τ., *Μάγδα η Εβραία*, Αθήνα, Εκδόσεις Αγκύρας [1915].

Δροσάκη Ελευθερία, *Εν Θεσσαλονίκη*, Αθήνα, Εντός, 1985.

Ζωγράφου Λιλή, *Αντιγνώση, τα Δεκανίκια του Καπιταλισμού*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1983.

_____, *Οι εβραίοι κάποτε (Μικαέλ)*, Αθήνα, Εστία, 1966.

Ιωάννου Γιώργος, «Εν ταις ημέραις εκείναις», *Η πρωτεύουσα των προσφύγων*, Αθήνα, Κέδρος, 1984, σ. 58-70.

_____, «Το κρεβάτι», *Η σαρκοφάγος*, Αθήνα, Κέδρος 1971, σ. 39-43.

_____, «Το ξεκλήρισμα των Εβραίων», *Το δικό μας αίμα*, Αθήνα, Κέδρος, 1978, σ. 45-62.

_____, *Το Δικό μας Αίμα*, Αθήνα, Ερμής, 1978.

Καζαντζής Τ., *Η Παρέλαση – Ενηλικίωση*, Αθήνα, Νεφέλη, 1995.

- Καμπανέλλης Ιάκωβος, *Μαουτχάουζεν*, Αθήνα, Κέδρος, 1981.
- Κοκάντζης Νίκος Α., *Τζιοκόντα*, Αθήνα, Πατάκη, 2013.
- Κορνάρος Θέμος, *Στρατόπεδο του Χαϊδαρίου*, Αθήνα, «Νεοελληνικές Εκδόσεις» - Βιβλιοθήκη του Λαού, 1963.
- Κουμούτση Πέρσα, *Αλεξάνδρεια, στο Δρόμο των Ξένων*, Αθήνα, Εμπειρία Εκδοτική, 2003.
- Λυμπεράκη Μαργαρίτα, *Τα Ψάθινα Καπέλα*, Αθήνα, Καστανιώτης, 1995, [1^η 1946].
- Μάτσας Νέστορας, *Η Μεγάλη Ειρήνη: Τρεις Νουβέλλες*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 1957.
- Μεγάλου – Σεφεριάδη Λία, *Γλυκιά Καλοκαιριάτικη Βραδιά*, Αθήνα, Καστανιώτης, 2001.
- Μπακόλας Νίκος, *Ατέλειωτη Ιστορία*, Αθήνα, Ιανός, 1999.
- _____, *Η μεγάλη Πλατεία, ιστορία των μέσων και των νέων χρόνων*, Αθήνα, Κέδρος 2014, [1^η: 1988].
- Μπουγγελέας Γιώργος Κ., *Ο Εγγονός της Άννας*, Αθήνα, Κέδρος, 2017.
- Ξενόπουλος Γρηγόριος, *Μεγάλη Περιπέτεια*, Αθήνα, Αδελφοί Βλάσση, 1984 [1^η: 1937].
- Πατατζής Σωτήρης, «Η τραγωδία των Εβραίων», *Ματωμένα Χρόνια*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1978, σ. 181-200.
- _____, *Ματωμένα Χρόνια*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1997, [1^η: 1978].
- Πολίτης Κ., *Στου Χατζηφράγκου*, (επιμ.: Peter Mackridge), Αθήνα, Εστία, 2015 [1^η: 1962-1963].
- Σκαμπαρδώνης Γιώργος, *Ουζερί Τσιτσάνης*, Αθήνα, Πατάκης, 2013 [1^η: 2001].
- Σπέγγος Μιχάλης, *Η Τελευταία Συγγνώμη*, Αθήνα, Διόπτρα, 2014.
- Ταχτσής Κώστας, *Το Τρίτο Στεφάνι*, Αθήνα, Ερμής, 1972.
- Χασίδ – Καλαντζοπούλου Ραχήλ, *Εδώ δεν Έχει Γιατί*, Αθήνα, Ποταμός, 2017.
- Χατζής Δημήτρης, «Σαμπεθαί Καμπιλής»: *Το τέλος της μικρής μας πόλης*, Αθήνα, Το Ροδακίό, 1994 [1^η: 1953], σ. 84-85.

Δευτερογενείς μελέτες στα ελληνικά

Αγάθος Θανάσης, *Οι γυναικείοι χαρακτήρες στα μυθιστορήματα του Νίκου Καζαντζάκη*, Διδακτορική Διατριβή, ΕΚΠΑ, 2005.

Αθανασίου Αθηνά, «Εισαγωγή» στο *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, (επιμ.: Α. Αθανασίου), (μτφρ.: Π. Μαρκέτου – Μ. Μηλιώρη, Α. Τσενέκης), Αθήνα, νήσος, 2006, σσ. 13–138.

Αθανασόπουλος Βαγγέλης, *Οι ιστορίες του κόσμου: Τρόποι της γραφής και της ανάγνωσης του οράματος*, Αθήνα, Πατάκης, 2005.

_____, «Το χρήμα που σκέπτεται, αφηγείται, τραγούδα. (Μαδριγάλι για δυο έννοιες και δυο φωνές)», *Η Λάμψη του Χρήματος στη Νεοελληνική Λογοτεχνία*, (επιμ.: Γιώργος Π. Πεφάνης), Αθήνα, Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, 2014, 59- 97.

Ακριτόπουλος Αλέξανδρος, «Οι πολλαπλές ταυτότητες των χαρακτήρων στη μυθιστογραφία της Ρέας Γαλανάκη», *Ταυτότητες, γλώσσα και λογοτεχνία. Τόμος Β', Διεθνές συνέδριο*, (επιμ: Ζωή Γαβριηλίδου, Μαρία Κωνσταντινίδου, Νίκος Μαύρελος, Ιωάννης Ντελγιάννης, Ιωάννα Παπαδοπούλου, Γεώργιος Τσομής, Πολυξένη Συμεωνίδου), Κομοτηνή, 2018, 126-143.

Αλεξοπούλου Μπάρμπαρα Σπενγκλερ, «Μεθοδολογικές σκέψεις για μια ιστορική προσέγγιση του Ολοκαυτώματος: η περίπτωση της Θεσσαλονίκης», *Οι Εβραίοι στον ελληνικό χώρο: ζητήματα ιστορίας στη μακρά διάρκεια*, Αθήνα, Γαβριηλίδης, 1995, 180-183.

_____, «Μεθοδολογικές σκέψεις για μια ιστορική προσέγγιση του Ολοκαυτώματος: η περίπτωση της Θεσσαλονίκης», *Σύγχρονα Θέματα*, τ.χ. 52-53 (Ιούλ. – Δεκ. 1994) 85-89.

Αμπατζοπούλου Φραγκίσκη, *Η γραφή και η βάσανος: Ζητήματα λογοτεχνικής αναπαράστασης*, Αθήνα, Πατάκης 2000.

_____, *Η λογοτεχνία ως μαρτυρία. Έλληνες πεζογράφοι για τη γενοκτονία των Εβραίων*. Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1995.

_____, «Εβραίοι, ολοκαύτωμα και λογοτεχνική αναπαράσταση», *Νέα Εστία*, τ.χ. 1842 (Μάρτιος 2011) 426-428.

- _____, *Ο Άλλος εν διωγμώ: Η εικόνα του Εβραίου στη λογοτεχνία και στον κινηματογράφο*, Αθήνα, Πατάκης, 2020.
- _____, «Το Ολοκαύτωμα: ιδιωτικός μηχανισμός και αφηγηματική λειτουργία», *Σύγχρονα Θέματα*, τ.χ. 52 – 53 (Ιούλ. – Δεκ. 1994) 6-8
- _____, *Το Ολοκαύτωμα στις μαρτυρίες των Ελλήνων Εβραίων*, Αθήνα, Επίκεντρο, 2007.
- Αναστασίου Γιάννης, «Έξοδος», *Διαγώνιος*, τ.χ. 19 (Ιούλ. – Σεπτ. 1969) 105-124.
- Αξιοπούλου Μπάρμπαρα - Σπένγκλερ, «Μεθοδολογικές σκέψεις για μια ιστορική προσέγγιση του Ολοκαυτώματος: η περίπτωση της Θεσσαλονίκης», *Σύγχρονα Θέματα*, τ.χ. 52-53 (Ιούλ. – Δεκ. 1994) 84-86.
- Αποστολίδου Βενετία, «Ολοκαύτωμα και εφηβικός έρωτας στη Τζιοκόντα του Νίκου Κοκάντζη», *Κείμενα*, τ.χ. 17, (Ιούλιος 2013) 1-7 (<http://keimena.ece.uth.gr/main/t17/03-apostolidou.pdf>).
- Αράγης Γιώργος, *Αστική εμπειρία και αστική ιθαγένεια της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας (Δοκίμια)*, Αθήνα, εκδόσεις. Σοκόλη, 2001.
- _____, *Για τον Γιώργο Ιωάννου*, Ίνδικτος, Αθήνα, 2007.
- Αργυριάδης Α., *Η πολιτισμική κατασκευή της διαφορετικότητας. Το παράδειγμα του ψυχοπαθή*, Αθήνα, Πεδίο, 2015.
- Βάρων-Βάσαρ Όντετ, *Η ενηλικίωση μιας γενιάς: νέοι και νέες στην κατοχή και στην αντίσταση*, Αθήνα, Εστία, 2009.
- _____, «Μια «σιωπή» των γραπτών πηγών», *Σύγχρονα Θέματα*, τ.χ. 52-53 (Ιούλ. – Δεκ. 1994) 81-83.
- Γαλανάκη Ρέα, *Από τη ζωή στη λογοτεχνία*, Αθήνα Καστανιώτης, 2011.
- _____, «Ο χρόνος έχει πρόσωπο γυναίκας», εφ. *Ελευθεροτυπία* (30.10.2009).
- Γουδέλης Τάσος, «Βασιλικός Βασίλης: ο συγγραφέας πρέπει να αποδίδει την εποχή του», *Το Δέντρο*, τ.χ. 71-72 (Οκτώβριος 1992) 5-32.
- Γουλής Δημήτρης, «Η σιωπή της Ρουθ και η φωνή της Ρεβέκκας: εικόνες Εβραίων και απόηχοι της Shoah στην ελληνική λογοτεχνία για παιδιά και νέους», *Κείμενα*, τ.χ. 17, (Ιούλιος 2013) 1 (<http://keimena.ece.uth.gr/main/t17/01-goulis.pdf>).

- Δημητρίου Μαγκριώτης, *Θυσίαι της Ελλάδος και εγκλήματα Κατοχής κατά τα έτη 1941-1944*, Αθήνα, 1949.
- Δημητρούλια Τιτίκα, «Μαουτχάουζεν: ένα εξέχον δείγμα της παγκόσμιας στρατοπεδικής λογοτεχνίας- μια πρώτη προσέγγιση», *Νέα Παιδεία*, τ.χ. 124 (2007) 69-70.
- Δορδανάς Στράτος, *Έλληνες εναντίον Ελλήνων. Ο κόσμος των ταγμάτων ασφαλείας στην κατοχική Θεσσαλονίκη 1941-1944*, Θεσσαλονίκη, Επίκεντρο, 2009.
- Εβραίοι εναντίον του Σιωνισμού*, (επιμ.: Γιώργος Καραμπελιάς), Αθήνα, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 2003.
- Ζήρας Αλέξης, «Η κυκλική αφήγηση και οι άξονές της στο έργο της Ρέας Γαλανάκη», *Σημείο - Φυλλάδιο 1. Έκδοση Κριτικής και Λογοτεχνίας* (2000) 27-59.
- _____, «Συνέχεια και Ανανέωση της Ηθογραφίας στο έργο του Γιώργου Ιωάννου», *Γράμματα και τέχνες*, τ.χ. 62 (Μάρτιος και Απρίλιος, 1991) 3-5.
- Ζήση Σεραΐνα-Αγγελική, *Μικτοί γάμοι μεταξύ Εβραίων και Χριστιανών στη σύγχρονη Ελλάδα: η περίπτωση της πόλης Βόλου*, Διπλωματική εργασία, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Βόλος, 2012.
- Ιακωβίδου Σοφία, «Το αστυνομικό δελτίο στον Γ. Ιωάννου και τον Ζ. Ζενέ: ιδεολογικοί χρωματισμοί της ομοφυλοφιλίας», περ. *Διαβάζω*, τ.χ. 451-453 (Ιούνιος 2004) 91-92.
- Ιωάννου Γέργος, «Ο πεζογράφος Στέλιος Ξεφλούδας», *Εφήβων και μη*, Αθήνα, Κέδρος, 2001, [1^η1982], 233-234
- Καδά Ζωή, *Όψεις του μύθου στο έργο της Ρέας Γαλανάκη (ζητήματα ταυτότητας και ετερότητας)*, Διπλωματική Εργασία, Ε.Κ.Π.Α., Αθήνα, 2015.
- Κακολύρης Γεράσιμος, *Ο Ζακ Ντερριντά και η Αποδομική Ανάγνωση*, Αθήνα, Εκκρεμές, 2004.
- Καραδήμου Ν. Ι., «Στοιχεία Θεματικής και Ποιητικής στο Έργο του Γιώργου Ιωάννου», *Γράμματα και τέχνες*, τ.χ. 62 (Μάρτος και Απρίλιος, 1991) 11-13.
- Κονδύλη-Μπασούκου Ελένη, *Εισαγωγή στη λογοτεχνία των Αράβων*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2001.

- Κούλη Χάιδω, *Περιθωριακές ταυτότητες στο ελληνικό μεταπολεμικό διήγημα*, Διπλωματική Εργασία, ΕΚΠΑ, 2018.
- Κούνιο-Αμαρίλιο Έρικα, Ναρ Αλμπέρτος, *Προφορικές μαρτυρίες Εβραίων της Θεσσαλονίκης για το Ολοκαύτωμα*, (μτφρ.: Φ. Αμπατζοπούλου), Αθήνα, Ευρασία, 2015.
- Κούρτοβικ Δημοσθένης, *Έλληνες μεταπολεμικοί συγγραφείς: ένας κριτικός οδηγός*, Αθήνα, Πατάκης, 1995.
- Κυβωτίδου Μαρία, *Η παιδική ηλικία Ελλήνων Εβραίων της Θεσσαλονίκης την περίοδο της Κατοχής στην ελληνική λογοτεχνία*, Μεταπτυχιακή εργασία, ΑΠΘ, 2018.
- Κωτόπουλος Τριαντάφυλλος, «Οι Εβραίοι ήρωες στο κειμενικό σύμπαν του Γ. Ιωάννου», *Φιλολογία*, τ.χ 124, (2006) 233-240.
- Κοκκώνη Μάριος, *Η καθημερινότητα της Κατοχής 1941-44*, Αθήνα, Αργύρη Βουρνά, 2011.
- Λιάτα Ευτυχία, *Η Κέρκυρα και η Ζάκυνθος στον κυκλώνα του αντισημιτισμού: η συκοφαντία για το αίμα του 1891*, Αθήνα, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2006.
- Λουκοπούλου Όλγα, *Οι λογοτεχνικοί ήρωες στην τριλογία της Μάρως Δούκα «Στις γραμμές του μύθου και της ιστορίας»: συγκρότηση ταυτότητας μέσω του ατομικού και συλλογικού βιώματος*, Διπλωματική Εργασία, Ε.Α.Π., 2020.
- Μάγερ Χέρμαν Φρανκ, *Αιματοβαμμένο εντελβαίς: Η 1η ορεινή μεραρχία, το 22ο ορεινό σώμα στρατού, και η εγκληματική δράση τους στην Ελλάδα, 1943-1944*, τόμ. Β' (μτφρ.: Γιάννης Μυλωνοπούλος), Αθήνα, Εστία, 2009.
- Μέγας Γεώργιος, «Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις του λαού», *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου*, έτος Γ-Δ' (1941-1942) 3-32.
- Μιχάλοβα Ζντράβκα, «Οι μύθοι της Κρήτης έχουν εγγραφεί σ' τον σκληρό δίσκο της μνήμης μου», συνομιλία με τη Ρέα Γαλανάκη, περιοδικό *Νησίδες*, τ.χ. 12 (Χειμώνας 2014-15) 67-68.
- Μόλχο Ρένα, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορία και μνήμης*, Αθήνα, Πατάκης, 2018.

- Μπενβενίστε Ρίκα, *Αυτοί που επέζησαν: αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, Αθήνα, Πόλις, 2016.
- _____, «Η ηγεσία της ισραηλιτικής κοινότητας της Θεσσαλονίκης στη διάρκεια της ναζιστικής κατοχής», *Ιανός*, τ.χ. 2 (1982) 118-123.
- _____, «Η ιστοριογραφία του Ολοκαυτώματος στην Ελλάδα: μια επισκόπηση», *Σύγχρονα Θέματα*, τ.χ. 76-77 (2001) 104-109.
- Μουσής Άσερ Ρ., *Κληροδότημα*, (εισ.-ειμ.: Ραφαήλ Μουσής), Αθήνα, 2011.
- Νάτσια Αναστασία, «Γιώργου Ιωάννου Επιτάφιος θρήνος και Καταπακτή: Μια ηθική πρόταση» (2005), *Για τον Ιωάννου. Κριτικά κείμενα*, (εισ.: Δ. Κόκορης), Εκδόσεις Αιγαίον Λευκωσία, 2013, 406-416.
- _____, *Μια εισαγωγή στην ανάγνωση των λογοτεχνικών κειμένων: Δημήτρη Χατζή «Σαμπεθαί Καμπιλής»*, Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2006.
- Ναχμάν Ευτυχία, *Γιάννενα, ταξίδι στο παρελθόν*, Αθήνα, Τάλως, 1996.
- Ντερριντά Ζακ, *Η Γραφή και η Διαφορά*, (μτφρ.: Κ. Παπαγιώργης), Αθήνα, Καστανιώτη, 1998· στα γαλλ. *L'écriture et la différence*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1967.
- _____, *Η φωνή και το φαινόμενο*, (μτφρ.: Κ. Παπαγιώργης), Αθήνα, Ολκός, 1997· στα γαλλ. *La voix et le Phénomène*, Παρίσι, Presses universitaires de France, 1967.
- _____, *Περί Γραμματολογίας*, (μτφρ.: Κ. Παπαγιώργης), Αθήνα, Γνώση, 1990· στα γαλλ. *De la Grammatologie*, Παρίσι, Les Éditions de Minuit, 1967.
- Ντετί Μισέλ, *Εισαγωγή στην ψυχανάλυση του Λακάν* (= M. Dehty, *Introduction à la psychanalyse de Lacan*, Chronique Sociale, 2003), (μτφρ.: Ν. Ποταμιάνου), Αθήνα, Καστανιώτης, 2000.
- Οικονόμου-Αγοραστού Ιωάννα, *Εισαγωγή στη συγκριτική στερεοτυπολογία των εθνικών χαρακτηριστικών στη λογοτεχνία*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press, 1992.
- Όσμο Νάτα Γκατένο, *Από την Κέρκυρα στο Μπίρκεναου και στην Ιερουσαλήμ*, Αθήνα, Γαβριηλίδης, 2005.

- Πανταλέων Λίνα, «Ρέα Γαλανάκη, Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα», *Θαυμαστικά και αποσιωπητικά*, Αθήνα, Πόλις, 2012, 102-103.
- Παπαθεοδώρου Γιάννης, «Η νύχτα της τιμωρίας», περ. *The Book's Journal*, τ.χ. 2 (Δεκ. 2010) 78-79.
- Πατερίδου Γεωργία, «Λόγος και σιωπή. Ζητήματα ταυτότητας με επίκεντρο τη θεματική του πένθους στο μυθιστόρημα της Ρέας Γαλανάκη *Φωτιές του Ιούδα*, *στάχτες του Οιδίποδα*», *Ζητήματα Νεοελληνικής Φιλολογίας. Μετρικά, Υφολογικά, Κριτικά, Μεταφραστικά. Πρακτικά ΙΔ΄ Διεθνούς Επιστημονικής Συνάντησης. Μνήμη Ξ. Α. Κοκόλη (27-30 Μαρτίου 2014)*, (επιμ.: Έλια Παπαστάθη), Θεσσαλονίκη, 2016, 1011-1020.
- Πατρικίου Αλέξανδρα, «Να φύγουν: οι Εβραίοι ως εχθροί της νέας Ευρώπης στον κατοχικό τύπο της Θεσσαλονίκης», *Αθέατες όψεις της ιστορίας: κείμενα αφιερωμένα στον Γιάνη Γιανουλόπουλο*, (επιμ.: Δέσποινα Ι. Παπαδημητρίου, Σεραφείμ Ι. Σεφεριάδης), Αθήνα, Ασίνη, 2012, 245- 258.
- Πούχγερ Βάλτερ, «Η Ρέα Γαλανάκη και ο λαϊκός πολιτισμός. Παρατηρήσεις της εφαρμοσμένης λαογραφίας στο μυθιστόρημα *Φωτιές του Ιούδα*, *στάχτες του Οιδίποδα* (2009), *Τολμηρός Σκαπανέας: Αφιέρωμα στον καθηγητή Κώστα Α. Δημάδη*, Vitoria- Gasteiz, 2012, 497- 518.
- _____, *Τοπία ψυχής και μύθοι πολιτείας- Το θεατρικό σύμπαν του Ιάκωβου Καμπανέλλη*, Αθήνα, Παπαζήσης, 2010.
- Ράπτης Χάρης, *Poe-Lacan-Derrida. Συνδεσμολογίες*, Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, 2011 [έκδ.: στη Σμίλη, 2013].
- Ραυτόπουλος Δημήτρης, *Εμφύλιος και Λογοτεχνία*. Αθήνα, Πατάκης, 2012.
- Ροζάνης Στέφανος, «Σαμπεθάι Καμπιλής: ένας ξένος στη μικρή πόλη του Δημήτρη Χατζή», *Σημειώσεις*, τ.χ. 43 (1994) 29-39.
- Ρούσσου Κατερίνα, *Η γενοκτονία των Εβραίων της Ευρώπης: Εικόνες και στερεότυπα από τη ναζιστική προπαγάνδα. Ο αντισημιτικός λόγος της Νέας Ευρώπης της Θεσσαλονίκης (1941-1934)*, Διπλωματική Εργασία Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη, 2003.

- Ρουσσώ Ζαν-Ζακ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο* (= *Du contrat social ou Principes du droit politique*), (μτφρ.: Β. Γρηγοροπούλου – Α. Σταϊνχάουερ), (επιμ.: Γ. Βασιλική), Αθήνα, Πόλις, 2012· στα αγγλ.: J.-J. Rousseau, *The Basic Political Writings. Discourse on the Sciences and the Arts, Discourse on the Origin of the Inequality, Discourse on Political Economy, On the Social Contract, The State of War*, (επιμ.-μτφρ.: C.A. Donald), Indianapolis – Cambridge, Hackett Publishing Company, 2011.
- Σαϊντ Έντουαρντ., *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός. Μια συστηματική και γοητευτική ανίχνευση των ριζών του ιμπεριαλισμού στον πολιτισμό της Δύσης* (1978), (μτφρ.: Β. Λάππα), Αθήνα, Νεφέλη, 1996· στα αγγλ. Edward W. Said, *Orientalism*, Νέα Υόρκη, Vintage Books, 1978.
- Σαμαντά Αγγελική, *Η λειτουργία του ονείρου στα μυθιστορήματα της Ρέας Γαλανάκη*, Διπλωματική Εργασία, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου, 2020.
- Σαμαρτζή Καλλιόπη, *Παραλλαγές στο μύθο του Οιδίποδα*, Διπλωματική Εργασία, Πανεπιστήμιο Πατρών, 2014.
- Σιμπή Ιακώβ - Λάμπια Καρίνα, *Η ζωή απ' την αρχή. Η μετανάστευση των Ελλήνων Εβραίων στην Παλαιστίνη (1945-1948)*, Αθήνα, Αλεξάνδρα, 2010.
- Σκουρής Δ. Ιωάννης, *(Ανα)παραστάσεις βίας ως φουκωικοί μηχανισμοί υποκειμενοποίησης στη νεότερη ελληνική ποίηση. Το παράδειγμα των Μ. Σαχτούρη, Ντ. Χριστιανόπουλου, Γ. Βαρβέρη*, Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, Εθνικόν & Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών, 2022.
- Τζιόβας Δημήτρης, *Το παλίμψηστο της ελληνικής αφήγησης: από την αφηγηματολογία στη διαλογικότητα*, Αθήνα, Οδυσσέας, 2002.
- Φανόν Φραντζ, *Της Γης οι Κολασμένοι*, (μτφρ.: Α. Αρτέμη), Αθήνα, Κάλβος, 1982.
- Φιρζή Ιάκωβος Μ., «Υπό αμφισβήτηση η ελληνικότητα των Ελλήνων Εβραίων;», *Ο Πολίτης*, τ.χ. 139 (Δεκέμβριος 2005) 44-45.
- Φλάισερ Χάγκεν, *Η Ελλάδα της κατοχής και της αντίστασης 1941-1944*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1995.
- Φλαννέρυ Έντουαρντ Χ., *Η αγωνία των Εβραίων: 2.300 χρόνια αντισημιτισμού*, (μτφρ.: Μιχάλης Κατρίτσης- επιμ.: Βασίλης Τομανάς), Θεσσαλονίκη, Νησίδες, 2001.
- Φραντζή Άντεια, «Φυλετική ή/και έμφυλη ταυτότητα στη Ρέα Γαλανάκη», περ. *The Book's Journal*, τ.χ. 41 (Μάρτ. 2014) 59-61.

- Φωτίου Θανάσης Σ., *Η ναζιστική τρομοκρατία στην Ελλάδα: η αιματηρή πορεία του Φριτς Σούμπερτ και του ελληνικού «Σώματος Κυνηγών» στην κατοχή Κρήτη και Μακεδονία*, Αθήνα, Επίκεντρο, 2001.
- Χάντζου Ιωάννα, «Η θεματική και οι διαστάσεις της», *Σύγκριση/Comparaison* τ.χ. 1 (1989) σ. 21-23.
- Χατζηγεωργίου Παναγιώτα, «Η παράδοση ως πλαίσιο σχολιασμό του σύγχρονου κοινωνικού βίου: Ρέα Γαλανάκη, Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα», *Διεθνές Συνέδριο. Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνο λόγος (ποίηση- πεζογραφία-θέατρο)*, τόμος Α', Αθήνα, Κέντρο Ερεύνες και Ελληνικής Λαογραφίας, 2010, 559- 570.
- Χουβαρδάς Ιγνάτης, «Η υφή της νοσταλγίας στην Τζιοκόντα», *Οδός Πανός*, τ.χ. 99-100 (1998), 172-174.
- Χουζούρη Έλενα, *Η Θεσσαλονίκη του Γιώργου Ιωάννου*, Αθήνα, Πατάκης, 1994.
- Χρυσομάλλη-Henrich Κυριακή, «Από το άγος της αιμομιξίας στο άχθος της ξενηλασίας: Αφηγηματικά επίπεδα και σύγχρονη πραγματικότητα στο Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα της Ρέας Γαλανάκη», *Τολμηρός Σκαπανέας: Αφιέρωμα στον καθηγητή Κώστα Α. Δημάδη*, Vitoria- Gasteiz, 2012, 475-496.
- Barry Peter, *Γνωριμία με τη Θεωρία. Μία εισαγωγή στη λογοτεχνική και πολιτισμική θεωρία*, (μτφρ.: Α. Νάτσινα), Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2013.
- Beauvoir Simon de, *Le Deuxième Sexe*, Παρίσι, Gallimard, 1949· στα ελλ. *Το δεύτερο φύλο*, (μτφρ.: Τ. Κωνσταντίνου), (πρόλ.: Κ. Σχινά), Αθήνα, Μεταίχμιο, 2009· στα αγγλ. *The Second Sex*, (μτφρ.-επιμ.: H.M. Parshley), Μεγάλη Βρετανία, Jonathan Cape, 1956.
- Butler Judith, *Αναταραχή Φύλου. Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, (μτφρ.: Γ. Καραμπέλας), (εισ.-επισ. επιμ.: Β. Κάντσα), (επίμ.: Α. Αθανασίου), Αθήνα, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2009.
- Culler Jonathan, *Αποδόμηση. Θεωρία και κριτική μετά το δομισμό (= On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, 1982), (μτφρ.: Α. Λαμπρόπουλος), (επιμ.-θεωρ μτφρ.: Α. Τζούμα), Αθήνα, Μεταίχμιο, 2003.
- Deutscher Penelopy, *Ντερριντά*, (μτφρ.: Ι. Ναούμ), Αθήνα, Πατάκης, 2012.

- Homer Sean, *Εισαγωγή στον Ζακ Λακάν* (= Jacques Lacan, Routledge, 2005), (μτφρ.: Σ. Μαύρη), (επιστ. επιμ.: Ε. Γεωράκα), Αθήνα, Oposito, 2017.
- Knellwolf Christa – Christopher Norris (επιμ.), στο *Ιστορία της Θεωρίας της Λογοτεχνίας: 9. Ιστορικές, φιλοσοφικές και ψυχολογικές όψεις της θεωρίας της λογοτεχνίας στον 20ό αιώνα* (2001), (μτφρ.: Σ. Παράσχας – Μ. Πεχλιβάνος – Ε. Σηφάκη), Θεσσαλονίκη, ΑΠΘ – Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών/Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, 2010.
- Lacan Jacques, *Το Σεμινάριο για το «Κλεμμένο Γράμμα»*, (μτφρ.: Δ. Βεργέτης), Αθήνα, Πατάκης, 2010.
- Rousseau Jean-Jacques, *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, τ. Α' (Βιβλία I-III) και Β' (Βιβλία IV-V), (μτφρ.: Γ. Σπανός), (επιμ.: Π. Γκέκα), Αθήνα, Πλέθρον, 2007· στα γαλλ.: έκδ. Παρίσι, Flammarion, 2009.
- Salih Sarah, *Εισαγωγή στην Τζούντιθ Μπάτλερ*, (μτφρ.: Μ. Μεντίνης), (επιστ. επιμ.: Κ. Μάκη), Αθήνα, Oposito, 2018.
- Saussure Ferdinand de, *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, (μτφρ.-σχ.: Φ.Δ. Αποστολόπουλος), Αθήνα, Παπαζήση, 1979.
- Zimbone Anna, «Ο ποιητής Γιώργος Ιωάννου», *Γράμματα και Τέχνες*, τ.χ. 62 (Μάρτος-Απρίλιος, 1991) 6-10.

Δευτερογενείς μελέτες στα αγγλικά και στα γαλλικά

- Bhabha Homi, «Forward: Remembering Fanon» στο F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, (μτφρ.: C. L. Markmann), Λονδίνο, Pluto Press, 1986, σ. vii-xxv.
- _____, *Nation and Narration*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, Routledge, 1990.
- _____, *The Location of Culture*, Λονδίνο, Routledge, 1994.
- Butler Judith, «Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex», *Yale French Studies*, no. 72 (1986), σσ. 35-49.
- Caputo John David (επιμ.), *Deconstruction in a Nutshell*, Νέα Υόρκη, Fordham University Press, 1997.
- Cornell Drucilla, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1992.
- Derrida Jacques, «Sending: On Representation», *Social Research* 49.2, 1982, σσ. 294-326.

- _____, *La Dissémination*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1972.
- _____, *Margins of Philosophy* (= *Marges de la philosophie*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1972), (μτφρ.-σημ.: A. Bass), Μεγάλη Βρετανία, The Harvester Press, 1982.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, (επιμ. R.D. Hicks), Cambridge HΠΑ, Harvard University Press, 1972 [1η έκδ. 1925].
- Fanon Franz., *Peau noire masques blancs*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1952.
- Feder R. Ellen – Mary C. Rawlinson – Emily Zakin (επιμ.), *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1997
- Gates Henry Louis Jr., «Race», *Writing and Difference (A Critical Inquiry Book)*, Σικάγο, Chicago University Press, 1986.
- Guha Ranajit, «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India» στο *Subaltern Studies I: Writings on the South Asian History and Society*, Νέο Δελχί, Oxford University Press, 1982.
- Hartog François, *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of the History*, (μτφρ.: L. Lloyd), Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1988.
- Holland Nancy (επιμ.), *Feminist interpretations of Jacques Derrida*, University Park, Penn State University Press, 1997.
- Lacan Jacques, *Écrits*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1966· στα αγγλ.: *Écrits: The First Complete Edition in English*, (μτφρ.: B. Fink), Νέα Υόρκη – Λονδίνο, W.W. Norton & Co., 2006.
- _____, *Écrits: A selection*, (μτφρ.: A. Sheridan), Νέα Υόρκη – Λονδίνο, Routledge, 2001.
- Laurentis Teresa de, *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, HΠΑ, Indiana University Press, 1987.
- Lewis Michael, *Derrida and Lacan. Another Writing*, Εδιμβούργο, Edinburgh University Press, 2008.
- Maddison Angus, *The World Economy: A Millennial Perspective*, Παρίσι, OECD Development Centre, 2001.
- McDonald V. Christie– Jacques Derrida, «Choreographies», *Diacritics*, vol. 12, no. 2: Cherchez la Femme – Feminist Critique / Feminine Text (καλοκαίρι 1982), σ. 76.

- Miller Jacques-Alain (επιμ.), *The Seminar of Jacques Lacan. BOOK II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955* (= *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse 1954-1955*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1978), (μτφρ.: S. Tomaselli), (σχ.: J. Forrester), Νέα Υόρκη – Λονδίνο, W.W. Norton & Company, 1991 [1^η αγγ. έκδ.: Cambridge University Press, 1988].
- Richards K. Malcolm, *Derrida Reframed*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, I.B. Tauris, 2008.
- Roudinesco Élisabeth, « Lacan and Derrida in the History of Psychoanalysis », *Journal of European Psychoanalysis (JEP): Humanities, Philosophy, Psychotherapies*, no 2 (Φθινόπωρο 1995 – Χειμώνας 1996).
- Rousseau Jean-Jacques, *La Nouvelle Héloïse*, Παρίσι, Le Livre de Poche, 2002.
- Spivak C. Gayatri, *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, (επιμ.: E. C. Morris), Νέα Υόρκη ΗΠΑ, Columbia University Press, 2010.
- _____, *In Other Words: Essays in Cultural Politics*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1998.
- Nelson Cary – Lawrence Grossberg (επιμ.), «Can the Subaltern Speak?» στο *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan, 1988, σσ. 271-313.
- Staszak J.-F., «Other/Otherness» στο *International Encyclopedia of Human Geography*, (επιμ. R. Kitchin – N. Thrift), Elsevier, 2009, σσ. 43-47.
<https://doi.org/10.1016/B978-008044910-4.00980-9>
- Turkle Sherry, *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution*, Λονδίνο, Free Association Books, 1992.
- Verdenius W.J., «Plato und das Christentum», *Ratio* 5 (1963), σσ. 13-28.
- Vingolo-Munson R., «Who are Herodotus' Persians? », *The Classical World*, vol. 102, no. 4 (Καλοκαίρι 2009), σσ. 457-470.
- Žižek Slavoj, *Violence: Six Sideways Reflections*, Λονδίνο, Profile Books, 2009 [1^η έκδ. 2008].

Αραβική βιβλιογραφία

Πρωτογενές πηγές: λογοτεχνικά κείμενα

Ābū Šāūr Rašād, *āl- 'oṣāq* (: Οι ερωτευμένοι), Κάιρο, Εκδόσεις, Mū'asasāt āl- 'orūbāt, 1989.

_____, *Anā hura*, « *Είμαι ελεύθερη* », Κάιρο, Qitā al-thaqāfāt, 1999.

_____, *Ba'īda 'an al-ard*, « *Μακριά από τη γή* », Κάιρο, Wazārat al-thaqāfāt, 1998.

_____, *La tatrūnī huna waḥdī* (: Μη με αφήσετε εδώ μόνη), Κάιρο, Εκδόσεις, Ruzā al-īusif, 1979.

Āl-ʿadnānī Muḥamad, *Fī āl-sirīr* (: Στο κρεβάτι), Παλαιστίνη, Εκδόσεις, āl-qūds 1946.

Al-Ḥusānī Ishāq, *Mozākerāt dġāġāt* (: Αναμνήσεις μιας Κότας), Παλαιστίνη, Εκδόσεις, āl-qods, 1943.

Al-Našāṣībī Nāṣer al-Dīn, *ḥabbāt al-bortoqāl* (: Τα πορτοκάλια), Βηρυτός, Εκδόσεις, Āl-maktab āl-toġārī, 1962.

_____, *Hefnāt remāl* (: Μια Χούφτα Άμμος), Βηρυτός, Εκδόσεις, Āl-maktab āl-toġārī, 1964.

Al-Qāsīm Samīḥ, *al- ṣūrāt al- 'ḥīrāt fī al- 'lbūm* (: Η τελευταία φωτογραφία στο άλμπουμ), Ιερουσαλήμ, Εκδόσεις Dār al-nūras, 1979.

_____, *'ilā al- ḡaḥī 'aīuhā al-līlaka* (: Στην κόλαση līlaka), Κάιρο, Εκδόσεις ṣalāḥa al-dīn, 1977.

Baīdas Ḥalīl, *āl-ūārīt* (: Ο κληρονόμος), Παλαιστίνη, Εκδόσεις Dār āl-āitām, 1920.

Ġānīm Fathī, *Aḥmad ūā Dāūūd*, Κάιρο, εκδόσεις Dār āl-helāl, 1989.

Ḥabībī Emīl, *Eḥtāt* (: Eḥtāt), Κάιρο, Εκδόσεις, Dār āl-Šarq, 1985.

_____, *Āl-motṣā'el* (: Ο Αισιόδοξος-Απαισιόδοξος), Ιορδανία, Εκδόσεις, Dār āl-ṣrūq, 2012. [1^η: 1974].

Ḥalīfāt Saḥar, *'abbād al-šams* (: Το Ηλιοτρόπιο), Κάιρο, Εκδόσεις Dār al-adāb, 1987.

_____, *al- Ṣabbār* (: Κάκτος), Κάιρο, Εκδόσεις Dār al-adāb, 1980.

Ḥamīd Ḥasan, *Ġesr banāt īa 'qūb* (: Η γέφυρα των θυγατέρων του īa 'qūb), Δαμασκός, Εκδόσεις, Iteḥād āl-kotāb, 1996.

Harb 'Aḥmad, *Baqāīā* (: Τα απομεινάρια), Παλαιστίνη, Εκδόσεις Rāmmālla, 1996.

Ḥūrī Ilīās, *Bāb āl-šams* (: Η πύλη του Ηλίου), Βηρυτός, Εκδόσεις, Dār al-'adāb, 1998.

Ibrāhīm Ḥannā, «Sārā» (: Σάρα), Παλαιστίνη, Εκδόσεις Ḥīfā, 1972 [1^η: 1954].

Kanafānī Ġassān, «Dktūr Qāsim īahkī līlā Eva qeṣāt Mansour āl-lazī ūaṣal ilā Ṣaft» (: «Ο Δόκτωρ Qāsim αφηγείται στην Eva την ιστορία του Mansour που μόλις έφτασε στη Safd»), *Τα Άπαντα*, τόμος 2, Βηρυτός, Εκδόσεις, al-mū'asasāt al-abḥāṭ al-'ārabīāt, 1980, σ. 657- 680.

_____, *'ā'ed elā ḥaīfā* (: Επιστρέφοντας στη Χάιφα), Βηρυτός, Εκδόσεις, al-mū'asasāt al-abḥāṭ al-'ārabīāt, 1969.

_____, *Barqūq Nīsān* (: Τα Δαμάσκηνα του Απρίλη): *Τα Άπαντα*, τόμος 1, Βηρυτός, Εκδόσεις, al-mū'asasāt al-abḥāṭ al-'ārabīāt, 1986, σ 602-625.

_____, *'Om Sa'd* (: Η μητέρα του Sa'd), Βηρυτός, Εκδόσεις al-mū'asasāt al-abḥāṭ al-'ārabīāt, 1969.

Kīlānī Nagīb, *Dam le Fatīr Ṣohīūn* (: Αίμα για την πίτα του Σιών), Βηρυτός, εκδόσεις Dār āl-nafā'es, 1981.

_____, *'Umar īdhr fī āl-quds* (: Ο Umar εμφανίζεται στην Ιερουσαλήμ), Βηρυτός, Εκδόσεις Mo'asasāt āl-resālāt, 1984.

Manṣūr Āttalah, *ūa baqīāt Samīrāt*, (: Και η Samira Παρέμεινε), Παλαιστίνη, Εκδόσεις āl-qods, 1969.

Mo'ammār Taūfīq, *āl-motasalel* (: «Η Εισβολή»), Παλαιστίνη, Εκδόσεις āl-naṣerāt, 1957.

_____, *Bā'e' āl-falāfel* (: Ο Πωλητής της Φαλάφελ), Παλαιστίνη, Εκδόσεις āl-naṣerāt, 1957.

Rādī Šehādāt, *alġarād īūheb al-baīḥ* (: Οι ακρίδες αρέσκονται να τρώνε καρπούζι), Κάριο, Εκδόσεις, al-qāherāt lilnaṣr, 1990.

Ša'bān Šrīf, Bent Šhīūn (: Η κόρη του Σιών), Κάριο, Εκδόσεις, Dār Kenān, 2014.

Šahīn Aḥmad Ūmar, *āl-Aḥarūn* (: Οι άλλοι), Κάριο, Εκδόσεις āl-'orūbāt, 1989.

_____, *Zaman ʾal-la ʾnāt* (: Η εποχή της κατάρτας), Κάιρο, Εκδόσεις, Dār ʾal-ṭaqāfāt ʾal-ġadīdāt, 1983.

Šahīn Maḥmūd, *Al-hijrāt ilā al-ġaḥīm*, «Η μετανάστευση στη κόλαση», Βηρυτός, ʾal-mūasasāt al-jamīʿīa lilḍirāsāt ūa al-našr ūa ʾal-tawzīʿ, 1984.

Saʿūd ʾAḩaḍ, *ūazhar ʾal-qandūl* (: Εδώ ανθίζει ο ύληξ), Δαμασκός, Εκδόσεις Iteḩād ʾal-kottāb ʾal-ʾarab, 1997.

Šedqī Nagāt, *ʾal- ʾhūāt ʾal-ḩazīnāt* (: Οι λυπημένες αδελφές), Κάιρο, Εκδόσεις Maktāt Madbūlī, 1951 [1^η 1947].

_____, «Maʾrakāt Šbīān»: *ʾal- ʾhūāt ʾal-ḩazīnāt* (: «Η Πάλη των Αγοριών»: οι λυπημένες αδελφές), Κάιρο, Εκδόσεις Maktāt Madbūlī, 1951, σ. 69-74.

_____, «Šamʾūn Bergūāz»: *ʾal- ʾhūāt ʾal-ḩazīnāt*, (: «Šamʾūn Bergūāz": οι λυπημένες αδελφές), Κάιρο, εκδόσεις Maktāt Madbūlī, 1951, σ. 75-82.

Šeḩādāt ʾAdmūn, *ʾal- tarīq ilā baīt zīt* (: Ο δρόμος για το σπίτι του zīt), Βηρυτός, Εκδόσεις, ʾal-maktabāt ʾal-ḩadīṭāt, ʾal-našīrīāt, 1988.

Δευτερογενείς πηγές: μελέτες

ʾAbd ʾallah ʾAbd ʾal-badī, *ʾal-rūāīāt ʾal-ān: Derāsāt fī ʾal-rūāīāt ʾal- ʾarabīāt ʾal-mo ʾašrāt* (: Το μυθιστόρημα τώρα: μελέτη στο σύγχρονο αραβικό μυθιστόρημα), Κάιρο, Εκδόσεις Maktabāt ʾal-ʾadāb, 1990.

ʾAbdeġanī Moštafā, *Naqd ʾal-dāt fī ʾal-rūāīāt ʾal-felastīnīāt* (: Η Αυτο-κριτική στο παλαιστινιακό μυθιστόρημα), Κάιρο, Sīnā lilnašr, 1994.

ʾAbd-el-meġīd ūaḩīd, *ʾal-īaḩūd ʾal- ʾarab fī Isrāʾīl: Iḩtemālāt ʾal- ʾaūdāt ūa Eteġāḩātoḩā* (: Άραβες Εβραίοι στο Ισραήλ: Δυνατότητες και τάσεις για την επιστροφή), ΚάιροMarkaz ʾal-derāsāt ʾal-sīāsīāt, 1978.

ʾAbdū ʾArafa, *Ġītū ʾal-qāherāt* (: Γκέτο του Κάιρου), Κάιρο, εκδόσεις Maktabāt Madbūlī, 1990.

ʾAbū ʾal – Šabāb ūaṣef, *šūrāt ʾal-falastīnī fī ʾal-qeṣāt ʾal-falastīnīāt ʾal-mūaserāt* (: Η εικόνα του παλαιστίνιου στο σύγχρονο παλαιστινιακό διήγημα), Βηρυτός, Εκδόσεις Dār ʾal-talīāt, 1977.

Ābū-bakr Ūalīd, *āl-ūāqē ‘ ūa āl-taḥadī rūāīāt āl-ārd ālmoḥtalāt* (: Η πραγματικότητα και πρόκληση στο μυθιστόρημα της Κατεχόμενης Γης), Παλαιστίνη, Εκδόσεις Dāīrāt āl-ṭaqāfāt, 1988.

Abū-matar ‘Aḥmad, *al-reūāīāt fī al-‘aḍab al-falastīnī* (: Το μυθιστόρημα στην παλαιστινιακή λογοτεχνία), Βηρυτός, Εκδόσεις Al-mū‘asas al-^c arabīa lildrāsāt wa al-nashr, Κάιρο, 1980.

Abul-Faraḡ Muḥammad ibn Ishāq, al-Nadīm, *Al-Fihrist*, εκδόσεις, Dār al-ma‘refāt lil-tebā‘āt, Βηρυτός, 2013.

‘Adelfadīl Maḥmūd, *Ṭūrāt 23 iūlīū, qadāīā āl-ḥāder ūa āl-mostaqb* (: Η επανάσταση της 23ης Ιουλίου. Παρόντα και μελλοντικά θέματα), Κάιρο, Εκδόσεις āl-mostaqbal āl-‘arabī, 1987.

Ādīb Qadūrāt, *āl-mar ‘āt āl-īahūdīāt fī Felastīn āl-moḥtalāt* (: Η γυναίκα η εβραία στην κατεχόμενη Παλαιστίνη), Markaz āl-ābḥaṭ, Βηρυτός, 1968

Al- Šāmī Rašād, *al-ṣaḥṣīāt al-īahūdīāt al-esrāīlīāt ūa al-rūḥ al-‘odūānīāt* (: Ο ισραηλινός εβραϊκός χαρακτήρας και το επιθετικό πνεύμα), Κάιρο, Εκδόσεις al-zahrā’, 1992.

Āl-āsẓharī Mūḥammad, «āl-‘askarīūn fī āl-moḡtama ‘ āl-isrāīlī» (: «Οι στρατιωτικοί στο Ισραήλ»), Šū‘ūn ‘arabīāt, τ.χ. 19/20 (1982) 145- 147.

Al-ḡabalī Moṣṭafa, *Ṭūrāt 23 iūlīū ūa āl-tanmīāt āl-zerā ‘āt* (: Η επανάσταση της 23ης Ιουλίου και η αγροτική ανάπτυξη), Κάιρο, Εκδόσεις āl-mostaqbal āl-‘arabī, 1987.

Al-ḡabīn Ibrāḥīm, *iūmīāt īahūdī men Demasq* (: Ημερολόγιο Εβραίου από την Δαμασκό), Δαμασκός, εκδόσεις, Ḥtūāt lilnašr ūa āl-taūzī, 2007.

Al-ḥaūārī Aḥmad, *Maṣader naqd āl-rūāīāt fī āl-āḍab āl-‘arabī āl-ḥadīṭ* (: Πηγές κριτικής του μυθιστορήματος στη σύγχρονη αραβική λογοτεχνία), Dār āl-ma‘āref, Κάιρο, 1983.

‘Allūš Sa‘īd, *Mo ḡam āl-moṣṭalaḥāt āl-āḍabīāt āl-mo‘aṣerāt* (: Λεξικό σύγχρονων λογοτεχνικών όρων), Βηρυτός, Εκδόσεις, Dār āl-ketāb, 1985.

Al-Mīsīrī ‘Abd el- ūḥāb, *Al- ‘aīdūlūḡīāt al- ṣḥīūnīāt* (: Η Σιωνιστική ιδεολογία), Α΄ τόμος, Κάιρο, Εκδόσεις ‘Alām al-ma‘refāt, 1982.

_____, *Al- 'aīdūlūǧīāt al- ṣhīūnīāt* (: Η Σιωνιστική ιδεολογία), Β' τόμος, εκδόσεις 'Alām al-ma' refāt, Κάιρο, 1983.

Āl-rāfi 'ī 'Abdelrahmān, *Ṭūrāt 23 iūliū 1952: Tarīḥna āl-qūmī fī sab' sanūāt 1952-1959* (: Η επανάσταση της 23ης Ιουλίου 1952: Η εθνική μας ιστορία σε επτά χρόνια 1952-1959), Κάιρο, Εκδόσεις Dār āl-ma'āref, 1989.

Al-rāhib Hānī, *al-ṣaḥṣīāt al- ṣohīūnīāt fī al-reūāīāt āl-āmrikīāt* (: Ο σιωνιστικός χαρακτήρας στο αμερικανικό μυθιστόρημα), Βηρυτός, Εκδόσεις āl-mū'asāt āl-^c arabīa lildrāsāt ūa āl-nashr, 1974.

Al-ūstāt Ādel, *Ādab āl-moqāmāt* (: Η λογοτεχνία αντίστασης), Παλαιστίνη, Εκδόσεις Ūzārāt āl-ṭaqāfāt, 1998.

_____, *āl-īahūd fī āl-adab āl-felastīnī* (: Οι Εβραίοι στην παλαιστινιακή λογοτεχνία), Eteḥād āl-ketāb, Παλαιστίνη, 1992.

_____, *'dab al-moqāūmāt* (: Η Λογοτεχνία αντίστασης), Παλαιστίνη, Εκδόσεις, ūazarāt al-ṭaqafāt, 1998.

Āmīn Āḥmad, *Qāmūs āl- 'ādāt ūa āl-taqālīd ūa āl-ta' bīr āl-maṣrīāt* (: Το Αιγυπτιακό Λεξικό εθίμων, παραδόσεων και εκφράσεων), εκδόσεις Laḡnāt āl-taālīf, Κάιρο, 1953.

'Amīn Badī'a, «*al-ṣaḥṣīāt al- 'araiāt fī al-reūāīāt al- ṣohīūnīāt*» (: «Ο αραβικός χαρακτήρας στο σιωνιστικό μυθιστόρημα»), περιοδικό *Aqlām*, τ.χ. 7 (1987) 17-35.

Āmīn Ġalāl, *Mā Ḥadaṭ lil maṣrīn : Tatūrāt āl-moḡtama āl-meṣrī fī neṣf qarn 1945-1995* (: Τι συνέβη στους Αιγύπτιους: Εξελίζεις στην αιγυπτιακή κοινωνία σε μισό αιώνα), Κάιρο, εκδόσεις āl-haī 'āt āl-maṣrīāt āl- 'āmāt, 1991.

Asād Ġanem, *āl-mohamaṣūn fī īsrail: taḥadī haīmanāt āl-eṣkānz* (: Περιθωριοποιημένοι άνθρωποι στο Ισράηλ: η αντίσταση απέναντι στους Ασκενάζ), Παλαιστίνη, Εκδόσεις, mūasasāt āl-āīām, Rām āllah, 2005.

'Aṣmāī Mūḥammad, *āl-ṣera' āl-ḥadārī bīn āl- 'rab ūa Isrāīl* (: Η πολιτιστική σύγκρουση μεταξύ των Αράβων και του Ισραήλ), Κάιρο, Dar āl-ma'āref, 1997.

'Asqalānī Ġarīb, *al-ḡūrūḡ 'an al- ṣamt* (: Το σπάσιμο της σιωπής), Ιερουσαλήμ, Εκδόσεις al-qods, 1979.

Āzīāt Āssīd, *al-benā al-tabaqī ūā al-tanmīāt al-sīāsīāt fī al-moġtama al-maṣrī: Derāsāt tārīḥīāt 1805-1952* (: Οι κοινωνικές τάξεις και η πολιτική ανάπτυξη στην αιγυπτιακή κοινωνία: Μια ιστορική μελέτη 1805-1952), Κάιρο, Εκδόσεις, Dar al-ma‘āref, 1981.

Bāhī ‘Eṣām, *al-ṣaḥṣīāt al-ṣerīrāt fī al-ādab al-masrah* (: Ο κακός χαρακτήρας στη θεατρική λογοτεχνία), Κάιρο, Εκδόσεις al-hī ‘ah al-maṣrīah al- ‘āmah, 1986.

Baīdas Ḥalīl, *Masāriḥ, al – ādhān* (: Θέατρα του μυαλού), Κάιρο, Εκδόσεις, al-maktabāt al-aṣrīāt, 1924.

Barakāt Halīm, *al-moġtam ‘ al- ‘arabī al-mo ‘aṣer* (: Η σύγχρονη αραβική κοινωνία), τόμος 6, Βηρυτός, Εκδόσεις Markaz derasāt al-ūeḥdāt al- ‘arabīāt, 1998.

‘Aīād Šokrī, *Tagārob fī al- ‘aḍab ūa al-naqd* (: Προσπάθειες στη λογοτεχνία και την κριτική), Β΄ Τόμος, Κάιρο, Εκδόσεις al-‘aṣdeqa’, 1994.

Derāġ Faīṣal, «ṣūrāt al-īahūdī al-ġa’emāt fī merāīā Ġassān Kanafānī» (: «Η θολή φωτογραφία του Εβραίου στον καθρέφτη του Ġassān Kanafānī»), περιοδικό *Al-karmal*, τ.χ. 53 (Φθινόπωρο 1997) 21-32.

_____, «al-ṣab al-batal fī al-tārīḥ» (: «Ο λαός ο ήρωας στην ιστορία»), *Šū ‘ūn fīlastīnīāt*, τ.χ., 49, (1984), σ. 120-122.

Faīāḍ Sūlaīmān, *Aḥzān ḥūzāīrān* (: Οι θλίψεις του Ιουνίου), Βηρυτός, Εκδόσεις, al-‘adāb, 1969.

Fledmān Ġakī, «Fī a‘qab al-esteġlāl al-isrāīlī lelmahraqāt: al-ūfūa al-ṣababīāt al isrāīlīāt īla Būlandā ūa al-haūīāt al-qaūmīāt» (: «Στη συνέχεια της Ισραηλινής Εκμετάλλευσης του Ολοκαυτώματος: Αντιπροσωπείες Νεολαίας του Ισραήλ στην Πολωνία και η Εθνική Ταυτότητα»), περιοδικό *Qaḍī srāīlīāt* τ.χ., 36, (2014) 1-14.

Fū ‘ād Ḥasan, *al-mostaūṭenāt al-īahūdīāt fī al-fekr al-ṣūhīnī* (: Οι Εβραϊκοί οικισμοί στη σιωνιστική σκέψη), Κάιρο, Dar al-ma‘āref, 1978.

Gāber ‘Adnān, *Malḥamāt al-qīd ūa al-ḥrīāt*, (: Το έπος του περιορισμού και της ελευθερίας), Βηρυτός, εκδόσεις Dār al-talī‘āt, 1981.

Ġāber Mūstafā, *al-īahūd al-ṣarqīūn fī Isrāīl: ġadal al-daḥīāt ūa al-ġalād* (: Ανατολικοί Εβραίοι στο Ισραήλ: Η διαμάχη των θυμάτων και των εκτελεστών), Ηνωμένα Αραβικά Εμιράτα, Εκδόσεις Markaz al-emārāt lil-derāsāt, 2004.

Gebrīl Moḥammad, *āl-gens fī āl-tūrāt* (: Ο έρωτας στην Τορά), Κάιρο, Εκδόσεις Hūras, 2000

Ġerġes Malāk, *Saīkūlūġeāt āl-estratiġiāt āl- šhūnīāt ūa mafhūm isrāīl lil salām* (: Η ψυχολογία της Σιωνιστικής στρατηγικής και η άποψη του Ισραήλ για την ειρήνη), Κάιρο, εκδόσεις, Qetā' āl-ketāb, 1981.

Ḥalīfāt Ṣaḥar, «*Rabī' ḥār: rhlāt āl-ṣabr ūa āl-ṣabbār*» (: «Ζεστή άνοιξη: το ταξίδι της υπομονής και κάκτου»), περιοδικό Dār āl-helāl, τ.χ. 668 (2006) 286- 288.

Ḥamad 'erfān, *Ā'lām men ārd āl-salām* (: Πρόσωπα από τη Γη της ειρήνης), Παλαιστίνη, εκδόσεις, Ḥaīfā, 1979.

Ḥamza Muḥammad, «*Šam'ūn Belāš al-ḥaḍer al-ġā'eb fī al-ṭaqafāt al-'uḥrāt*» (: «*Šam'ūn Belāš* ο παρόν-απόν στην άλλη κουλτούρα»), περιοδικό *al-karmal*, τ.χ. 60 (1999) 213-215.

Ḥanafī Qadrī, *āl – Isrāīlīūn man hom?* (: Οι Ισραηλινοί ποιοι είναι;), Κάιρο, Εκδόσεις, Mdbūlī, 1982.

Helāl Hanīdāt, «*Hal kānāt ḥarb 1967 taqs tathūr leisrāīl*» (: «Ο πόλεμος του 1976 ως ένα τελετουργικό καθαρισμού για το Ισραήλ»), περιοδικό *Qaḍīā srāīlīāt*, τ.χ. 34 (2009) 7-11.

Ḥīmdān Ġamāl, *āl-īahūd ānṭrūbūlūġiā* (Η εβραϊκή ανθρωπολογία), Κάιρο, εκδόσεις, āl-haī 'āt āl-maṣrīāt āl- 'āmāt, 1988.

Ḥmīdāt Maḥmūd, *āl-šahṣiāt āl-falastīnīāt fī āl-qeṣāt āl-ebriāt āl-kaṣīrāt* (: Ο παλαιστινιακός χαρακτήρας στο εβραϊκό διήγημα), Κάιρο, εκδόσεις, Markaz Āl-dersāt Āl-šarqīāt, 2000.

īāsīn Āssīd, *Āl-šahṣiāt āl-'arabīāt bīn āl-dāt ūa mafhūm āl-āḥār* (: Ο αραβικός χαρακτήρας ανάμεσα στην εικόνα του εαυτού και την κατανόηση του άλλου), Κάιρο, Mdbūlī, 1993.

Ibn Manzūr, *Lisān al- 'Arab*, τομ. 12, εκδόσεις, Sader, Βηρυτός, 1990.

Ibrahim Mustafa, *al- Mu'jam al-wasit*, εκδόσεις, Maktabat al-shrouq, Κάιρο, 2004.

Idrīs Muḥammad, *al-šahṣiāt al-īahūdīāt. Derasāt 'dabīāt moqāranāt* (: Ο εβραϊκός χαρακτήρας. Μια συγκριτική μελέτη), Κάιρο, Εκδόσεις, 'en lelderāsāt, 1993

- Imām abd-elfatāh, *Mūjam diānāt wa asātīr al-alām* (: Λεξικό παγκόσμιων θρησκειών και μύθων), εκδόσεις, Maktābāt Madbūlī, Κάριο (χ.χ).
- Kanafānī Ġassān, *‘an āl-reġāl ūā āl-banādiq* (: Σχετικά με τους άνδρες και τα ντουφέκια) Βηρυτός, εκδόσεις mū’asasāt al-abḥāt al-‘arabīāt, 1987.
- _____, *Fī al- ‘adab al- ṣohīūnī* (: Στην σιωνιστική λογοτεχνία), Βηρυτός, Εκδόσεις, Monazamāt al-tahrīr al-falastīniāt, 1967.
- Kīlānī Nagīb, *Taġrbatī āl-zātīāt fī āl-qeṣāt āl-eslāmīāt* (: Η προσωπική μου εμπειρία στη ισλαμική νουβέλα), Βηρυτός, Εκδόσεις, Dār ibn Ḥazm, 1991.
- Koṣīk Mūḥammad, «Malāmeḥ āl-batal āl-moġtareb» (: «Οι χαρακτήρες του ξένου ήρωα»), περιοδικό *Foṣūl*, τ.χ. 4 (1992) 296-300.
- Māḍīš okrī, *En ‘ekās Hazīmāt Hūzaīrān ‘alā al-rūāiāt al- ‘arabīāt* (: Η αντανάκλαση της ήττας του Ιουνίου στο αραβικό μυθιστόρημα), Βηρυτός, Εκδόσεις al- mū’asasāt al-abḥāt al-‘arabīāt, 1978.
- Maḥmūd Moṣṭafa, *Isrā’īl āl-bedāiāt ūa āl-nehāiāt* (: Ισραήλ η αρχή και το τέλος), Κάριο, Εκδόσεις Aḥbār āl-īūm, 1997.
- Mollā Moḥammad-Bāqer, *beḥār al-anwār*, Muasast- al uafa, Βηρυτός, 1983
- Mo’nes Ḥosīn, *kif nafham āl-īahūd?* (: Πώς καταλαβαίνουμε τους Εβραίους;), Κάριο, εκδόσεις, Dār Raṣdān, 1997.
- Nahūīd ‘Agāg, *Brūtūkūlāt Ḥokamā’ Shīūn ūa ta ‘ālīm āl-talmūd* (: Τα Πρωτόκολλα των Πρεσβυτέρων της Σιών και οι διδασκαλίες του Ταλμούδ), Βηρυτός, Εκδόσεις Dār āl-esteqlāl, 1996 [1^η 1967].
- Pūrtū Mīṣāl, *Boḥūṭ fī al-reūāiāt al- ġadīāt* (: Μελέτες στο σύγχρονο μυθιστόρημα), (μτφρ.: Farīd Antūnīūs), Βηρυτός, Εκδόσεις, ‘ūaīdāt, 1986.
- Qāsīm Sīza, *Benā’ ālrūāiāt* (: Η αφήγηση του μυθιστορήματος), Κάριο, āl-haī ‘āt āl-maṣrīāt āl- ‘āmāt, 1984.
- Rabī’ Mūḥammad, *Āzmāt āl-fekr āl-ṣehīūnī* (: Η κρίση της σιωνιστικής σκέψης), Βηρυτός, Εκδόσεις, āl- mū’asasāt āl-‘arabīāt, 1979.
- Raṣād āl-šāmī, *al-ṣaḥṣīāt al-īahūdīāt fī Ādab Ihsān ‘adul quḍūs* (: Ο εβραϊκός χαρακτήρας στο έργο του Ihsān ‘adul quḍūs), Κάριο, Εκδόσεις, Ketāb āl-helāl, 1992.

Rāūī Aḥmad, *Tatūr šūrāt āl- ‘arabī fī āl-rūāīāt āl- ‘ebriāt fī daū’ āl-šerā’ āl- ‘arabī āl- Isrā’īlī* (: Η εξέλιξη της εικόνας του Άραβας στο εβραϊκό μυθιστόρημα υπό το φως της αραβο- Ισραηλιτική σύγκρουσης), Κάιρο, Εκδόσεις, Eteḥād kotāb Maṣr, 2009.

Šādeq Abel, *fī bītena marīd nafsī* (: Στο σπίτι μας ένας ψυχοπαθής), Βηρυτός, εκδόσεις āl-dār āl- ‘arabīāt, 1990.

Šafī’ Ṣalah, *šūrāt āl- fī āl-rūāīā fī āl- ‘arabīāt āl-mo ‘aṣrāt fī āl-rūāīāt āl- ‘arabīāt āl-mo ‘aṣrāt* (: Η εικόνα του Εβραίου στην σύγχρονο αραβικό μυθιστόρημα: μια αναλυτική μελέτη», Διδακτορική Διατριβή, Τμήμα Αραβικής Γλώσσας, Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Ain Shams, Κάιρο, 2005.

Uādī Fārūq, *Ṭalāt ‘alāmāt fī āl-rūāīāt āl-felastīnīāt* (: Τρία σημάδια στο παλαιστινιακό μυθιστόρημα), Βηρυτός, Εκδόσεις, āl- mū’ asasāt āl- ‘arabīāt, 1983.

Γενική βιβλιογραφία

al – Khozai Mohammad A., *The Development of Early Arabic Drama 1847 – 1900*, Λονδίνο, Longmann, 1984.

Brunel P.– Pichois C.– Rousseau A.-M., *Τι είναι η συγκριτική γραμματολογία;* (προλ. – μτφρ. – σημ.: Δημήτρης Αγγελάτος), Αθήνα, Πατάκης, 2012.

Carmon Arye, «Teaching the Holocaust in Israel: The Dilemma as a Disturbing Reality and Pedagogical Concept», *Methodology in the Academic Teaching of the Holocaust*, (επιμ.: Zev Garber), Νέα Υόρκη: University Press of America, 1988.

Cohen Erik, «Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence», *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, (επιμ.: Alan Morinis), Λονδίνο, Greenwood Press, 1992.

Cohn-Sherbok Dan, Aawoud El-Alami, *Ισραήλ και Παλαιστίνη: οι δυο όψεις του προβλήματος*, (μτφρ.: Ελίκη Βαρβάκη), Αθήνα, Περίπλους, 2002.

Dalven Rae, *The Jews of Ioannina*, Αθήνα, Λυκαβηττός, 2001.

Domb Rita, *The Arab in Hebrew Prose*, Λονδίνο, 1982.

Feig G., *Hitler's death camps: The sanity of madness*, Νέα Υόρκη, Holmes and Meier Publishers, 1979.

Finkelstein Norman G., *Εικόνα και πραγματικότητα της ισραηλο-παλαιστινιακής διαμάχης*, (μτφρ.: Γιάννης Καστανάρας), Αθήνα, Εκδόσεις Εικοστού Πρώτου Αιώνα, 2004.

Fleming K. E., *Ιστορία των Ελλήνων Εβραίων*, (μτφρ.: Νίκος Γασπάρης), Αθήνα, Οδυσσέας, 2009.

Freud Sigmund, *Τοτέμ και Ταμπού* (1913), (μτφρ.: Χρήστος Αντωνίου), Αθήνα, Επίκουρος, 1978.

Friedlander S., *Η ναζιστική Γερμανία και οι Εβραίοι*, (μτφρ.: Ηλία Ιατρού –επιμ.: Άννα Μαραγκάκη), Αθήνα, Πόλις, 2013.

Georgakas Dan, *Safe Havens. Sheltering Jews during the German Occupation of Greece*, Αθήνα, Odyssey, 1995.

Girard René, *Το εξιλαστήριο θύμα: η βία και το ιερό* (1972), (μτφρ.: Κώστας Παπαγιώργης), Αθήνα, Εξάντας, 1991.

Herzog Chaim, *Οι Αραβοϊσραηλινοί πόλεμοι: η Αραβοϊσραηλινή διένεξη το 1948 μέχρι σήμερα*, (μτφρ. – επιμ. – σχόλια: Μάρκελλος Λιναίος), Αθήνα, Λιναίος, 2011.

Levi Sarah, *Η Αναγέννηση των Κιμπούτς: Ένας θεσμός αποκλειστικά Ισραηλινός*, Jpost Σάββατο 10.3.2018. (<https://cohen.gr/new/articles/middle-east/4572-i-anagennisi-ton-kimpouts-enas-thesmos-apokleistika-israilinos>.)

Mazower Mark, *Θεσσαλονίκη: η πόλη των φαντασμάτων. Χριστιανοί, Μουσουλμάνοι και Εβραίοι 1430-1950*, (μτφρ.: Κώστας Κουρεμένος), Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2006

_____, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ: η εμπειρία της Κατοχής*, (μτφρ.: Κώστας Κουρεμένος), Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1994.

Meyer Hermann Frank, *Αιματοβαμμένο εντελβάις: Η Ιη ορεινή μεραρχία, το 22ο ορεινό σώμα στρατού, και η εγκληματική δράση τους στην Ελλάδα, 1943-1944*, (μτφρ.: Γιάννης Μπυλωνόπουλος – επιμ.: Ελένη Μαρτζύκου), Αθήνα, Εστία, 2009.

Modder Montagu F., *The Jew in the Literature of England*, Νέα Υόρκη, Meridian Books, 1960.

Morris Benny, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

_____, *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-2001*, Νέα Υόρκη, Knopf, 1999.

Moura J.-M., « L’imagologie littéraire: essai de mise au point historique et critique », *Revue de Littérature Comparée* τ.χ. 263 (Ιουλ.-Σεπτ. 1992) 71-287.

Pappe Ilan, *Britain and the Arab-Israeli Conflict, 1948–1951*, Λονδίνο, Macmillan, 1988.

Porath Y., *The Emergence of the Palestinian Arab Movement – Η Εμφάνιση του Παλαιστινιακού Αραβικού Κινήματος 1918 – 1929*, Λονδίνο, 1974.

Rees Laurence, *Λουσβίτς: Οι Ναζί και η τελική λύση*, (μτφρ.: Κωνσταντίνος Κρίτσης), Αθήνα, Πατάκης, 2006.

Ruthven K. K., *Ο Μύθος*, (μτφρ.: Ιουλέττα Ράλλη-Καίτη Χατζηδήμου), Αθήνα, Ερμής, 1977.

Said Edward , *Οριενταλισμός : Η πιο προκλητική σύγχρονη πολιτισμική μελέτη: Μια έντονη πολεμική της αντιμετώπισης που παραδοσιακά επιφυλάσσει η Δύση στην Ανατολή*, (μτφρ.: Φώτης Τερζάκης), Αθήνα, Νεφέλη, 1996.

_____, «New History, Old Ideas » *Al-Ahram Weekly* 21–27 (Μάιος, 1998) 2–3.

_____, *The Question of Palestine*, Νέα Υόρκη, Pantheon, 1978.

Silberstein Laurence J., *The Post-Zionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1999.

Teveth Shabati, *Ben-Gurion and the Palestinian Arabs*, Οξφόρδη, 1985.

Tiger Lionel– Shephe Joseph, *Women in the Kibbutz*, Νέα Υόρκη, 1975.