

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

Η «ΕΛΛΗΝΙΚΗ» ΑΙΓΥΠΤΟΣ ΩΣ ΤΟΠΟΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ
ΜΝΗΜΗΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ ΣΟΥΓΙΟΥΛΤΖΟΓΛΟΥ

ΑΘΗΝΑ 2017

Η έγκριση διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν
δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Πρωτίστως, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα Καθηγητή κ. Γεράσιμο Μακρή, για την αμέριστη βοήθεια κατά τη διάρκεια της έρευνας και της συγγραφής. Χωρίς τις συμβουλές, την υποστήριξη και την καθοδήγησή του δεν θα ήταν δυνατή η ολοκλήρωση της διατριβής.

Ευχαριστίες επίσης οφείλω στα δύο μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής, Καθηγήτρια κ. Γκέφου-Μαδιανού και Καθηγητή κύριο Γεώργιο Τσιμουρή, για την υποστήριξη και τις εποικοδομητικές παρατηρήσεις τους.

Επίσης, στους Έλληνες και στις Ελληνίδες που συνάντησα κατά την παραμονή μου στην Αίγυπτο, για τη υπομονή, τη βοήθεια και, κυρίως, για την ευγένειά τους.

Τέλος, ευχαριστώ τους γονείς μου και την Αναστασία, για την αγάπη, τη συμπαράσταση και τη στήριξή τους από την αρχή αυτού του ταξιδιού.

Στη Λυδία

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η διατριβή επιδιώκει να αναδείξει τις ιδεολογικές διαστάσεις της «ελληνικότητας» στη διασπορά, εστιάζοντας στον όρο «ελληνική» Αίγυπτος και στο κοινωνικό/πολιτικό πλαίσιο χρήσης του στον λόγο των θεσμικών παραγόντων της ελληνικής παροικίας στην Αίγυπτο και, μεταγενέστερα, στις αφηγήσεις των Αιγυπτιωτών. Τα επιμέρους κεφάλαια αναλύουν τις σύνθετες σχέσεις που διαμορφώθηκαν μέσα και γύρω από τον μικρόκοσμο της παροικίας και το αποτύπωμά τους στο σχήμα της «ελληνικής» Αιγύπτου, με σημείο αναφοράς έννοιες και χαρακτηρισμούς που οι Αιγυπτιώτες χρησιμοποίησαν για να επενδύσουν νοηματικά την παρουσία τους στη χώρα, τη σχέση τους με τους Αιγύπτιους, αλλά και τους δεσμούς με την Ελλάδα.

Τα κεφάλαια της διατριβής δημιουργούν συνδέσεις μεταξύ μνήμης και ιστορικής συγκυρίας, εστιάζοντας στο διαχρονικό περιεχόμενο και στην επιτελεστική διάσταση της αφηγηματοποίησης του συλλογικού παροικιακού λόγου. Παράλληλα, διερευνούν πώς οι αναφορές στην «ελληνικότητα» μπορούν να ερμηνευθούν στο πλαίσιο θεωρητικών σχημάτων και αναλυτικών κατηγοριών (*νοσταλγία, κοσμοπολιτισμός*) που χρησιμοποιούνται στη μελέτη των διασπορικών κοινοτήτων.

Το υλικό που συγκεντρώθηκε κατά την επιτόπια έρευνα αντιπαραβάλλεται με τρία βασικά ερωτήματα που απασχολούν την έρευνα σχετικά με τη θέση και τον ρόλο των Ελλήνων στην Αίγυπτο κατά τον 20^ο αιώνα: την (υποτιθέμενη) κοινωνική ομοιογένεια των ελληνικών κοινοτήτων, τον βαθμό υπαιτιότητας του Νάσερ για τη μαζική έξοδο των Ελλήνων, καθώς και τη σχέση των Αιγυπτιωτών με τους Αιγύπτιους. Μέσω παράλληλων αναφορών σε γραπτά τεκμήρια (αρχειακό υλικό των ελληνικών Κοινοτήτων, αυτοβιογραφικά κείμενα) και στο περιεχόμενο των συνεντεύξεων με Αιγυπτιώτες, η διατριβή προσεγγίζει τα ζητήματα αυτά υπό το πρίσμα των ιδιαίτερων προτύπων κοινωνικής οργάνωσης και αναπαραγωγής συλλογικών ταυτοτήτων της αιγυπτιώτικης παροικίας, αναζητώντας τις αλληλεπιδράσεις τους με το εννοιολογικό σχήμα της «ελληνικής» Αιγύπτου.

Η αφετηρία της «ελληνικής» Αιγύπτου ως ιδεολογήματος εντοπίζεται στις αντιλήψεις και τις προσδοκίες των μελών της παροικιακής αστικής τάξης κατά τα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, και καταδεικνύεται η διαχρονική του συνάφεια με τις

πολιτικές/κοινωνικές σχέσεις εντός και εκτός της ελληνικής παροικίας. Οι εννοιολογικές αναφορές της «ελληνικής» Αιγύπτου συνδέονται με τα πρότυπα της συλλογικής παροικιακής οργάνωσης, τις πρακτικές των θεσμικών παραγόντων, καθώς και με την κοινωνική διαστρωμάτωση των ελληνικών κοινοτήτων. Παράλληλα, διερευνάται πώς οι αναφορές στην «ελληνικότητα» λειτουργούν στο πλαίσιο της φαντασιακής αναδόμησης του παροικιακού κοινωνικού χώρου μετά το χρονικό ορόσημο της αναχώρησης των Ελλήνων, που σηματοδότησε τη μετάβαση της παροικίας από ιστορική πραγματικότητα σε «τόπο της μνήμης».

Υποστηρίζεται ότι η έμφαση στην «ελληνικότητα» δεν είναι απλά ένα συμφραζόμενο της συλλογικής ταυτότητας των Αιγυπτιωτών, αλλά μια στρατηγική (ανα)προσαρμογής τους στις πολιτικές και κοινωνικές μεταβολές που σημάδεψαν τη σύγχρονη ιστορία της Αιγύπτου. Το σχήμα της διασπορικής «ελληνικότητας» αποτελεί σταθερό ιδεολογικό άξονα αναφοράς που βασίζεται σε ένα ευρύτερο –και όχι πάντα εμφανές– πλέγμα εξουσιαστικών σχέσεων που καθορίζουν την κατασκευή του συλλογικού *Εαυτού* και του *Άλλου* κατά την αποικιακή και μεταποικιακή περίοδο, με έμφαση στις κοινωνικές διαστάσεις των συλλογικών εθνοτικών ταυτοτήτων.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<u>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</u>	1
<i>Από την Ιστορία στη μνήμη: Ιδεολογικές και φαντασιακές συναρθρώσεις της παροικίας</i>	2
<i>Ιστορικές εκφάνσεις και θεωρητικές προοπτικές του κοσμοπολιτισμού</i>	12
<i>Η «σύγχρονη» και η «ελληνική» Αίγυπτος στη ροή του οριενταλιστικού και του νεωτερικού χρόνου</i>	19
<i>Η «ελληνικότητα» ως στοιχείο της μνήμης: Αναπροσαρμογές της αφήγησης και αφηγήσεις περί «αναπροσαρμογής»</i>	25
 <u>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1</u>	
<i>Κοινωνικές και ιδεολογικές συνιστώσες της «σύγχρονης» και της «ελληνικής» Αιγύπτου</i>	34
<i>Οριενταλισμός, Αυτοκρατορία, εθνικισμός: η «ουσία» της Ανατολής και η αναμόρφωση του «Ιθαγενούς»</i>	38
<i>Οι Έλληνες ως comprador εκπολιτιστές: Το ιδεολόγημα και η παροικιακή στρατηγική της «προσφοράς στον τόπο»</i>	46
<i>Η αποικιακή συνθήκη και η συγκρότηση της «ελληνικής» Αιγύπτου ως εννοιολογικής δομής και ιδεολογικού τόπου</i>	53
<i>Η «ελληνικότητα» ως δικλείδα (μη) αφομοίωσης: το παράδειγμα της εκπαίδευσης</i>	62
<i>Εργάτες ή «αράπηδες»; Ιδεολογικοί επαναπροσανατολισμοί, κοινοτική δραστηριότητα και το λεξιλόγιο της μετάβασης</i>	71
<i>Όψεις και προσλήψεις της «αναπροσαρμογής»</i>	79

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Συγκυριακές ταυτότητες και αφηγηματικές διαμεσολαβήσεις: Πρόσωπα και μεταφράσεις της Αιγύπτου 88

Παρελθόν, παρόν και πτυχές των λόγων για τον κοσμοπολιτισμό και την «ελληνικότητα» 88

Προβολές στην επιτόπια έρευνα, I: Λόγοι, πρακτικές και η διαμόρφωση της εμπειρίας του επισκέπτη 95

Προβολές στην επιτόπια έρευνα, II: Η βιωματική διάσταση του παροικιακού χώρου/χρόνου 103

Προβολές στην επιτόπια έρευνα III: Διαχείριση του λόγου και επιτελεστική οριοθέτηση του «Εμείς» 116

“Αποχαιρέτα την, την Αλεξάνδρεια που φεύγει”: η εμπειρία της πόλης ως κειμενικός τόπος της αναμνησιακής λογοτεχνίας 127

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Από την «ελληνική», στη «δική μας» Αίγυπτο: Ταυτότητες, ιστορία της πόλης και εκφράσεις της «ελληνικότητας» 142

Hawaga/χαουάγκας: Εθνοτικές παραλλαγές του Ξένου και η ταυτότητα των Αιγυπτιωτών 144

Εμείς, οι Άλλοι και η πόλη, τότε και τώρα 148

“Αποχαιρέτα την, την Αλεξάνδρεια που χάνεις”: Περιήγηση στις γειτονιές της ετεροτοπίας 167

Οι «Άλλοι» της δικής μας Αιγύπτου: ταυτότητες του χώρου, «καλοί» και «κακοί» Αιγύπτιοι 180

ΕΠΙΜΕΤΡΟ 195

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ – ΠΗΓΕΣ 209

Αλεξάνδρεια, ένα καλοκαιρινό μεσημέρι Παρασκευής. Καθ' οδόν προς τον Ελληνικό Ναυτικό Όμιλο, ακούγοντας την απαγγελία του Κορανίου που ο οδηγός του ταξί έχει βάλει στη διαπασών, παρατηρώ τα πλήθη που έχουν ξεχυθεί στην παραλιακή λεωφόρο αναζητώντας την αύρα της Μεσογείου και συλλογίζομαι πώς θα μπορέσω να αποσπάσω από μια παρέα αλεξανδρινών -που ήδη με περιμένουν στη μικρή ιδιωτική παραλία του Ομίλου- λεπτομέρειες για την κοσμοπολιτική ζωή στο αστικό τοπίο μιας άλλης εποχής. Φτάνω καθυστερημένος, εξ' αιτίας της χαώδους κίνησης και του τσακωμού μου με τον οδηγό, ο οποίος απαιτούσε το σύννηθες για τους τουρίστες, αλλά εξωφρενικά υψηλό για τα δεδομένα της πόλης, κόμιστρο. Απολογούμαι και εμπλέκομαι στη συζήτηση, αναζητώντας τα μυστικά της μνήμης των ηλικιωμένων κυρίων.

Μετά από κάποια ποτήρια *Cru des Ptolemites* (μια από τις δύο εγχώριες ετικέτες κρασιού που παράγει η εθνικοποιημένη, πρώην ελληνική ποτοποιία *Gianaklis*) και μικρές (ακολουθώντας τις επιταγές του *savoir vivre*) δόσεις από το περιεχόμενο των πιάτων στο κέντρο του τραπέζιού, κατευθύνω διακριτικά την κουβέντα πίσω στο χρόνο, ελπίζοντας ότι η επήρεια του αλκοόλ έχει κεντρίσει τη ράθυμη νοσταλγία των συνδαιτυμόνων μου. Πράγματι, σύντομα ξεκινούν να αφηγούνται περιστατικά και ιστορίες από μια εποχή που ως εύρωστοι και εύποροι νεαροί περνούσαν τις ημέρες τους διασκεδάζοντας σε μέρη και με πρόσωπα που έχουν χαθεί προ πολλού. Η συζήτηση συνεχίζεται για αρκετή ώρα, με φόντο τους ξεθωριασμένους τοίχους, τα σκονισμένα τρόπαια, τις εγκαταλελειμμένες λέμβους και αρκετούς μεσόκοπους πρώην αθλητές του Ομίλου –στοιχεία της παραπαίουσας ευημερίας που εγγράφεται στο χώρο. Ωστόσο, η αναδρομή στην περίοδο που η Αίγυπτος ήταν “ελληνική, δική μας” -όπως χαρακτηριστικά ανέφερε ένας από τους ηλικιωμένους Αιγυπτιώτες- διακόπτεται απότομα και οι κύριοι αποχωρούν βιαστικά, καταβεβλημένοι ίσως από το βάρος του παρελθόντος και την ένταση που προκαλεί η προβολή του στο ιδιότυπο αυτό σκηνικό.

Επιστρέφοντας στο Κανισκέρειο ορφανοτροφείο (ονομασία που διατηρεί καταχρηστικά, καθώς πλέον λειτουργεί ως γηροκομείο) όπου έμενα, περπατώ κατά μήκος της παραλιακής ζώνης, στις γειτονιές εκείνες που (κατά την προσφιλή έκφραση των Αιγυπτιωτών) “πνίγονταν στον ελληνισμό”. Παρατηρώντας τα ελάχιστα

καταστήματα που –όπως κάθε «συνειδητοποιημένος» επισκέπτης από την Ελλάδα φροντίζει αμέσως να μάθει- ανήκουν ακόμη σε Έλληνες, κυριεύομαι από μια ακαθόριστη αίσθηση ανθρωπολογικού *déjà vu*, την οποία διαπιστώνω ότι προκαλεί η συνάφεια της συζήτησης που μόλις είχε τελειώσει με μια αντίστοιχη που είχε λάβει χώρα, αρκετούς μήνες πριν, στο προαύλιο ενός μικρού ελληνικού ναού σε ένα πυκνοκατοικημένο προάστιο του Καΐρου.

Εκεί, περιτριγυρισμένοι από ψηλά κτίρια διαμερισμάτων που παλιά ανήκαν σε Έλληνες, υπό τον πένθιμο, διακριτικό ήχο μιας μικρής καμπάνας και νιώθοντας τα απαξιωτικά βλέμματα των Αιγυπτίων περιοίκων, οι παρευρισκόμενοι στη λειτουργία της Μεγάλης Παρασκευής αναπολούσαν τις πολυπληθείς πομπές περιφοράς του επιταφίου, τις οποίες ακολουθούσαν εντυπωσιασμένοι ακόμη και οι μουσουλμάνοι γείτονές τους. Τρώγοντας *fiul* (είδος κουκιών) και άλλα νηστίσιμα που είχαν προμηθευτεί από τα μαγειρεία της περιοχής, συζητούσαν συγκεντρωμένοι γύρω από ένα μικρό τραπέζι για τον ετήσιο κύκλο των θρησκευτικών εκδηλώσεων που συμμετείχαν ως νέοι και αποτελούσαν αφορμή συγκέντρωσης της καϊρινής παροικίας και ανάδειξης του δυναμισμού της.

Μέσα από τη σύγκριση των δύο περιστάσεων, και ενώ διέσχιζα το πάλοι ποτέ ευρωπαϊκό τμήμα της Αλεξάνδρειας, προήλθε και ο τίτλος της διατριβής, η οποία αναφέρεται στην αναπροσαρμογή, διαχρονικά, των συλλογικών ταυτοτήτων, λόγων και πρακτικών της παροικίας σε ένα μεταβαλλόμενο, αλλά εξαιρετικά πολωμένο κοινωνικά και ιδεολογικά περιβάλλον πλαίσιο. Ο όρος «ελληνική» Αίγυπτος αποτελεί ένα ερμηνευτικό σχήμα που αναδεικνύει -πίσω από το προφανές της κοινής εθνικής ταυτότητας και τη διαφορετικότητα των κοινωνικών βιωμάτων- το ειδικό βάρος συγκεκριμένων εμπειριών και σχημάτων της μνήμης στη συνείδηση των Ελλήνων που συνάντησα στην επιτόπια έρευνα.

Από την Ιστορία στη μνήμη: ιδεολογικές και φαντασιακές συναρθρώσεις της παροικίας

Ξεκινώντας την έρευνά μου στην Αίγυπτο, γνώριζα περισσότερα για το παρελθόν παρά για το παρόν της. Μελετώντας ιστορικές πηγές, είχα ήδη διαμορφώσει μια εικόνα για την πρόσφατη ιστορία της χώρας και των Ελλήνων που ζούσαν εκεί, η οποία βασιζόταν σε δύο κύριες θεματικές των κειμένων αυτών: τη δεκτικότητα και τον κοσμοπολιτικό χαρακτήρα της κοινωνίας των αστικών κέντρων της Αιγύπτου, αφενός, και την παροικία ως ομοιογενή κοινωνικά, ενταγμένη αρμονικά στο

πολυπολιτισμικό περιβάλλον των αποικιακών μητροπόλεων εθνοτική κοινότητα που «αποσαθρώθηκε», ταυτόχρονα με τον κοινωνικό χώρο που περιγράφεται ως «ελληνική» Αίγυπτος, από τις πολιτικές και κοινωνικές ανακατατάξεις στα μέσα του προηγούμενου αιώνα.

Καθώς, όμως, ανακάλυπτα βιωματικά και οριοθετούσα ερευνητικά το «πεδίο», διαπίστωσα ότι η «ελληνικότητα» της Αιγύπτου αποτελεί δομικό στοιχείο των αφηγήσεων των Αιγυπτιωτών -εντός και εκτός της Αιγύπτου-, στις οποίες αντανakλώνται συγκεκριμένες ερμηνείες του παρελθόντος και μια ιδιαίτερη αντίληψη για τον χρόνο και τις ποιότητές του. Εστιάζοντας, ταυτόχρονα, στις επιτελεστικές εκφράσεις της αφήγησης, συνειδητοποίησα ότι οι Έλληνες της Αιγύπτου χρησιμοποιούν την έννοια του χρόνου και το περιεχόμενο της μνήμης στο πλαίσιο συγκεκριμένων στρατηγικών διαχείρισης της «ελληνικότητας» (και της απώλειάς της), η οποία -με όλες τις στερεοτυπικές της αναφορές- αποτέλεσε διαχρονικά ιδεολογικό κόμβο της σχέσης τους με τον τόπο.

Αναζητώντας την ιστορική ακρίβεια των αφηγήσεων, στράφηκα στα αρχεία των φορέων της παροικίας για να εξερευνήσω, ακολουθώντας το παράδειγμα της Ann Stoler (2002, 2009), το περιεχόμενό τους υπό την οπτική των παραγωγών του. Πίσω από τα εκφραστικά κλισέ, τις άλλοτε πομπώδεις και πιο συχνά αμφίσημες διατυπώσεις των αποικιακών αρχείων, η Stoler εντόπισε τις λεπτές ισορροπίες ανάμεσα στις αφαιρετικές αρχές διαχείρισης πληθυσμών και στην “επίγνωση ότι αυτό που ήταν εξίσου σημαντικό...ήταν η προσοχή σε ό,τι έκαναν οι άνθρωποι στην καθημερινή τους ζωή” (2009: 2). Αντίστοιχα, στα έγγραφα των ελληνικών Κοινοτήτων αποτυπώνονται οι συντονισμένες προσπάθειες των ιθυνόντων της παροικίας να αναπτύξουν αποτελεσματικούς διοικητικούς μηχανισμούς, αλλά και να δομήσουν ένα ιδεολογικό και κοινωνικό οικοδόμημα που θα ενσωμάτωνε κοινωνικά, αλλά θα απομόνωνε συνειδησιακά, τους Έλληνες από το πολυεθνικό περιβάλλον των αιγυπτιακών πόλεων των αρχών του προηγούμενου αιώνα.

Στο περιεχόμενο των κοινοτικών αρχείων αποτυπώνονται οι ρίζες του συλλογικού αφηγήματος των Αιγυπτιωτών αναφορικά με το παρελθόν της παροικίας και της σχέσης της με τον τόπο. Υπό αυτή την οπτική, τα έγγραφα των αρχείων συνιστούν τεκμήρια των μηχανισμών *αποικισμού* της συλλογικής παροικιακής συνείδησης: τα κοινά βιώματα, οι κοινές αντιλήψεις και οι πρακτικές που διαχέονταν μέσα από τη δραστηριότητα των Κοινοτήτων στο εσωτερικό της «ελληνικής»

Αιγύπτου μεταλλάχθηκαν σταδιακά σε ταυτόσημη συλλογική μνήμη, εξασφαλίζοντας την αναπαραγωγή της «ελληνικότητάς» της –έστω και ως φαντασιακό *τόπο*.

Όπως επισημαίνει η Stoler (2009: 3), τα αρχεία έχουν τη δική τους ιστορία: δεν εγκαταλείπονται μετά την παραγωγή τους, αλλά επαναχρησιμοποιούνται, επαναταξινομούνται και ανανεώνονται. Κατ'αντιστοιχία, οι αναφορές της συλλογικής μνήμης των Αιγυπτιωτών και ιδιαίτερα οι προσεγγίσεις σχετικά με την ακμή και παρακμή της παροικίας διαμορφώνονται υπό το πρίσμα των ιδεών, των αντιλήψεων και των πρακτικών που αντιπροσώπευε η «ελληνική» Αίγυπτος στη θεσμική/ιστορική της διάσταση. Αυτά τα στοιχεία «ελληνικότητας» αναζήτησα στις συνεντεύξεις που πραγματοποίησα, εστιάζοντας σε συγκεκριμένες πτυχές της πρόσφατης ιστορίας της Αιγύπτου και αναζητώντας τις προβολές τους στις μνήμες που αναπλάθουν την «ελληνική» Αίγυπτο φαντασιακά.

Επιστρέφοντας από την Αίγυπτο, αναζήτησα το περιεχόμενο της μνήμης των Ελλήνων που έχουν επαναπατριστεί, όπως καταγράφεται στην πληθώρα βιβλίων, περιοδικών και άλλων εκδόσεων που απευθύνονται, κυρίως, στην κοινότητα των «πρώην» (όπως συχνά αυτοπροσδιορίζονται) Αιγυπτιωτών. Εντυπωσιασμένος από την εγγύτητα των θεμάτων και των περιγραφών, συνειδητοποίησα ότι τόσο οι Έλληνες στην Αίγυπτο όσο και εκείνοι που έχουν αναχωρήσει ζουν σε καθεστώς ιστορικού Ενεστώτα: οι αφηγήσεις τους αναπαράγονται, συνδυάζονται και χρησιμοποιούνται για να διατηρηθεί ζωντανή η μνήμη του χώρου και του χρόνου που έχουν μεν παρέλθει, αλλά σημαδεύουν ακόμη τη συνείδηση.

Αντλώντας αρχικά στοιχεία από τον θεσμικό λόγο των παροικιακών φορέων και στη συνέχεια από προσωπικές αφηγήσεις, η διατριβή προσεγγίζει την «ελληνική» Αίγυπτο ως σύνολο αντιλήψεων που υιοθετήθηκε από τα μέλη της παροικιακής αστικής τάξης κατά την περίοδο (τέλη 19^{ου} και αρχές 20^{ου} αιώνα) που αναζητούσαν τη θέση τους στην αποικιακή συγκυρία, αλλά και διαχρονική έκφραση ενός ιδιαίτερου προτύπου κοινωνικής οργάνωσης και αναπαραγωγής ταυτοτήτων. Τα επιμέρους κεφάλαια αναλύουν τις σύνθετες πολιτικές/κοινωνικές σχέσεις που διαμορφώθηκαν μέσα και γύρω από τον μικρόκοσμο των Ελλήνων, με σημείο αναφοράς έννοιες και χαρακτηρισμούς που οι ίδιοι χρησιμοποίησαν για να επενδύσουν νοηματικά την παρουσία τους στην Αίγυπτο (*πρόοδος*, [*εκ*]*πολιτισμός* και, αργότερα, *αναπροσαρμογή*), τη σχέση τους με τους Αιγύπτιους (*προσφορά*, *ιθαγενείς*) και την Ελλάδα (*πατρίδα*, *έθνος*).

Τα στοιχεία αυτά εντάσσονται στο ευρύτερο πλέγμα των εξουσιαστικών σχέσεων που καθόριζαν την κατασκευή του συλλογικού *Εαυτού* και του *Άλλου* κατά την αποικιακή και μεταποικιακή περίοδο και συνδέονται με συγκεκριμένες πρακτικές που αποσκοπούσαν στην αναπαραγωγή των οριενταλιστικών στερεοτύπων. Οι ιδεολογικές καταβολές της «ελληνικής» Αιγύπτου και η συνάφειά τους με τα ηθικά ερείσματα του αποικιακού λόγου χρησιμοποιήθηκαν από τους Αιγυπτιώτες αστούς όχι μόνο για να προσδιορίσουν τη θέση τους απέναντι στους Άγγλους και τους Αιγύπτιους, αλλά και για να αποκρύψουν/εξομαλύνουν τις αντιθέσεις στο εσωτερικό της παροικίας.

Επιχειρώντας να ξεφύγω από το αφήγημα που οι ίδιοι οι Αιγυπτιώτες δημιούργησαν, τις «παραδοσιακές» προσεγγίσεις της ιστορίας της παροικίας και, κυρίως, από τη συλλογιστική που αποδίδει τα αίτια της παροικιακής συρρίκνωσης αποκλειστικά σε εξωγενείς παράγοντες, δοκιμάζω τις αντοχές του παροικιακού λόγου απέναντι στις κοινωνικές και πολιτικές μεταβολές που σημάδεψαν την Αίγυπτο κατά τον 20^ο αιώνα, καθώς και τη σχέση του με την προσωπική εμπειρία και μνήμη των Αιγυπτιωτών. Εστιάζω σε φαινομενικά ασύνδετα ζητήματα όπως η χρήση ρατσιστικών στερεοτύπων (Kazamias 2008) και τα ιδεολογικά συγκείμενα της φιλανθρωπίας, προσεγγίζοντας από διαφορετικές αφετηρίες τις πολλαπλές διαστάσεις της ένταξης των Ελλήνων στο μεταλλασσόμενο κοινωνικό περιβάλλον της Αιγύπτου κατά τον μεσοπόλεμο (Kitroeff 1989, Μαραγκούλης 2011), τις στρατηγικές αναπροσαρμογής μετά την πολιτική ανατροπή του 1952, καθώς και τα διλήμματα που αυτή δημιούργησε (Gorman 2009, Νταλαχάνης 2010, 2015). Τέλος, αναφέρομαι στην τραυματική εμπειρία της αποδόμησης της «ελληνικής» Αιγύπτου και στις νέες διαστάσεις που η μετάλλαξή της σε «τόπο της μνήμης» (Nora 1989) προσέδωσε στον κοσμοπολιτισμό, ως παράμετρο αξιολόγησης των κοινωνικών ανακατατάξεων από τους Αιγυπτιώτες.

Ανεξάρτητα από την οπτική και την επιχειρηματολογία τους, τα ιστορικά, λογοτεχνικά και αυτοβιογραφικά κείμενα από/για τους Έλληνες της Αιγύπτου περιέχουν κοινές αναφορές σε συγκεκριμένες πτυχές της παροικιακής και σύγχρονης αιγυπτιακής ιστορίας. Η πρώτη από αυτές αφορά στην προβεβλημένη κοινωνική ομοιογένεια των ελληνικών κοινοτήτων που -όπως και οι αντίστοιχες των Εβραίων, των Αρμενίων και των Ιταλών- εμφάνιζαν στο εσωτερικό τους σημαντικές κοινωνικές διαφοροποιήσεις. Αν και στα κείμενα για την ελληνική παροικία το στοιχείο αυτό αναγνωρίζεται, σε πολλές περιπτώσεις επισκιάζεται από εκτενείς αναφορές στις

ευεργεσίες, στην οικονομική ευμάρεια των ανώτερων παροικιακών τάξεων και στο σύστημα ενδοπαροικιακής αρωγής που εξασφάλιζε μια «αξιοπρεπή» δημόσια εικόνα για το σύνολο των Ελλήνων.

Η κοινωνική διαστρωμάτωση και ιδιαίτερα οι σχέσεις μεταξύ των παροικιακών τάξεων σχετίζονται ευθέως με το ζήτημα της αποχώρησης των Ελλήνων. Μέχρι πρόσφατα, η κυρίαρχη προσέγγιση στα σχετικά κείμενα (γραμμένα στη συντριπτική τους πλειοψηφία από Έλληνες που έζησαν στην Αίγυπτο -πρβλ. Yannakakis 1997:71, Γιαλουράκης 2006: 215-6) υπογράμμιζε τον ρόλο του Νάσερ ως εν γένει «υπαίτιο» της μαζικής εξόδου των ξένων παροικιών. Λόγω της ελκυστικής τους θεματολογίας και του κύματος νοσταλγίας με το οποίο πρόσφατα έχει επενδυθεί η κοινωνική ιστορία των ελληνικών κοινοτήτων, τα κείμενα αυτά είναι πιο άμεσα προσβάσιμα στους αναγνώστες που αναζητούν πληροφορίες για τους Έλληνες στην Αίγυπτο, συντελώντας στην αναπαραγωγή του αφηγήματος του «διωγμού» τους (πρβλ. Kazamias 2009b).

Ωστόσο, σύγχρονες ιστορικές έρευνες εντοπίζουν τη δημογραφική ακμή της παροικίας αρκετά χρόνια πριν την άνοδο του Νάσερ στην εξουσία, συνδέοντάς την με την αποικιακή συνθήκη¹ και εντοπίζοντας τις αιτίες της μαζικής αναχώρησης των Ελλήνων στην εσωστρέφεια των Κοινοτήτων, στις σχέσεις πολλαπλής εξάρτησης και στα άτυπα δίκτυα πατρωνείας –με ταξικό πρόσημο- που αναπτύσσονταν στο εσωτερικό τους (Dalachanis 2009, Kazamias 2009b, Νταλαχάνης 2015). Μελέτες αποσαφηνίζουν πτυχές της παροικιακής ιστορίας που μέχρι πρόσφατα οδηγούσαν σε παρερμηνείες σχετικά με τις αιτίες και την εξέλιξη της φυγής των Ελλήνων, αποδεικνύοντας ότι το καθεστώς αντιμετώπιζε ευνοϊκά τους Έλληνες (Νταλαχάνης 2015: 109-110), των οποίων η μαζική έξοδος σημειώθηκε κυρίως μετά την ανακοίνωση των σοσιαλιστικών μεταρρυθμίσεων (1961) και οφείλεται κυρίως στους δεσμούς εξάρτησης μεταξύ των παροικιακών τάξεων, που αποτελούσαν ένα “κλειστό” σύστημα οικονομικών, κοινωνικών, πολιτισμικών και εξουσιαστικών σχέσεων, εξαρτημένο από το πλουτοκρατικό καθεστώς των μεγάλων βιομηχάνων και επιχειρηματιών των οποίων οι επιχειρήσεις εθνικοποιήθηκαν στις αρχές της δεκαετίας του ’60” (Kazamias 2009b: 19). Σε αυτό το πλαίσιο, σύμφωνα με τον Σ. Καζαμία:

¹ Πρβλ. Τομαρά Σιδέρη *Αλεξανδρινές οικογένειες: Χωρέμη, Μπενάκη, Σαλβάγου*: 47-52., όπου παρατίθενται στατιστικά στοιχεία σχετικά με τη δημογραφική δυναμική της παροικίας. Η πτωτική καμπή του πληθυσμού των Ελλήνων εντοπίζεται στο τέλος της δεκαετίας του ’20, και αποδίδεται από τη συγγραφέα κυρίως «στον υψηλό βαθμό ενσωμάτωσης στο παγκόσμιο σύστημα οικονομικών σχέσεων και συναλλαγών, που βασιζόταν στην αποικιακή κυριαρχία των ευρωπαϊκών μητροπόλεων» (ο.π.: 51).

[Ο] αποφασιστικός παράγοντας πίσω από την έξοδο της κοινότητας από την Αίγυπτο ήταν η ιστορική απόφαση των περισσότερων Ελλήνων επιχειρηματιών...να εγκαταλείψουν τη χώρα, αφήνοντας πίσω χιλιάδες Έλληνες υπαλλήλους χωρίς την ηγεσία και την προστασία από τις οποίες ήταν εξαρτημένοι μέχρι τότε. (Kazamias 2009b: 19)

Το σύστημα στο οποίο αναφέρεται ο Καζαμίας αναπαρήγε, μεταξύ άλλων, συγκεκριμένες ιδεολογικές δομές που ενίσχυαν την έμφυτη εσωστρέφεια των ελληνικών κοινοτήτων, διαχέοντας στο εσωτερικό τους τις αντιλήψεις της μειοψηφίας υπό την «ηγεσία και προστασία» της οποίας βρίσκονταν. Οι αντιλήψεις αυτές διαμόρφωναν σημειολογικά την (επιθυμητή) συλλογική ταυτότητα των Ελλήνων και, παράλληλα, τους όρους και τον βαθμό αλληλεπίδρασής τους με το πολυεθνικό περιβάλλον. Έτσι, ακόμη και οι Αιγυπτιώτες που έμειναν στη χώρα μετά την καμπή των δεκαετιών του '50 και του '60 ήταν στην πλειοψηφία τους ανεπαρκώς ενταγμένοι (κοινωνικά και πολιτισμικά) στην αιγυπτιακή πραγματικότητα, σε μια περίοδο που οι θεσμικοί φορείς της παροικίας αδυνατούσαν να υποστηρίξουν τη στεγανότητα των εθνοτικών/κοινωνικών ορίων της «ελληνικότητας»: Η «ανικανότητα ή απροθυμία της παροικιακής ηγεσίας να προχωρήσει εγκαίρως στις αναγκαίες μεταρρυθμίσεις που αφορούσαν την εν γένει 'αναπροσαρμογή' στο ταχέως μετασχηματιζόμενο αιγυπτιακό περιβάλλον» (Νταλαχάνης 2015: 83) και οι συνθήκες παραμονής των Αιγυπτιωτών στην μετα-νασερική Αίγυπτο, είναι το τρίτο ζήτημα που διατρέχει τα κείμενα που αναφέρονται στην ιστορία των Ελλήνων της Αιγύπτου.

Στο βιβλίο του για την «ακυβέρνητη παροικία» κατά την περίοδο από την κατάργηση των Διομολογήσεων (1937) μέχρι την απαρχή της «εξόδου» τη δεκαετία του '60, ο Α. Νταλαχάνης (2015) προσεγγίζει κριτικά τα ζητήματα της κοινωνικής διαστρωμάτωσης, της αποσάθρωσης και της «αναπροσαρμογής» της παροικίας, αναλύοντας τις αντιδράσεις των Ελλήνων στις κοινωνικές και πολιτικές ανακατατάξεις, καθώς και τις στρατηγικές που ανέπτυξαν για την αναχώρηση ή την παραμονή τους στη χώρα. Στον επίλογο του βιβλίου, ο Νταλαχάνης παραθέτει τις εντυπώσεις του από ένα συνέδριο με σχετική θεματολογία, όπου διατυπώθηκαν διάφορες προσεγγίσεις σχετικά με τα αίτια και τη διαδικασία της αποχώρησης των Ελλήνων, παρατηρώντας ότι:

«{Ο}ι διαφορετικές απόψεις... δεν οφείλονταν απαραίτητα σε διαφορετική ερμηνεία των ιστορικών πηγών ή σε διαφορετικές μεθοδολογικές προσεγγίσεις. Οφείλονταν στη διαφορά που προέκυπτε από τη γραπτή πηγή και την ανακληθείσα εμπειρία, την πληροφορία και τη φήμη ή...στη διαφορά ανάμεσα στην Ιστορία και τη Μνήμη....Αντίθετα όμως από την κοινώς αποδεκτή άποψη, η προσωπική και η συλλογική μνήμη δεν αντικατοπτρίζουν πιστά το παρελθόν· αποτελούν εκ των υστέρων ένταξη προσωπικών και συλλογικών βιωμάτων σε κοινωνικά κατασκευασμένες και ιδεολογικές καθορισμένες προσλήψεις του παρελθόντος. (Νταλαχάνης 2015: 357)

Η συνεισφορά της διατριβής στη συζήτηση γύρω από την παρουσία των Ελλήνων στην Αίγυπτο βρίσκεται στην αποτύπωση των προβολών της παροικιακής ιστορίας στη μνήμη των Αιγυπτιωτών (υπό τη μορφή αναφορών στον κοσμοπολιτισμό, οριενταλιστικών προδιαθέσεων και ιδεολογικών επιρροών), καθώς και στην ανάδειξη της συμβολής τους κατά τη φαντασιακή αναβίωση της «ελληνικής» Αιγύπτου. Μέσα από τις σελίδες της διατριβής, τα κοινωνικά και ιδεολογικά στοιχεία της «ελληνικότητας» -που συνήθως προσεγγίζονται στην ιστορική τους προοπτική- αποκτούν μια ανθρωπολογική «ποιότητα» που καταρχάς επιβεβαιώνει την διαχρονική επιρροή της κυρίαρχης παροικιακής ιδεολογίας, ακόμη και όταν το σύστημα που την υποστηρίζει έχει αποσαθρωθεί. Κατ' αντιστοιχία με την «ακυβέρνητη παροικία», που ο Α. Νταλαχάνης τοποθετεί σε ένα συγκεκριμένο ιδεολογικό και κοινωνικό πλαίσιο, προσπαθώ να κωδικοποιήσω τα στοιχεία της «ακυβέρνητης μνήμης», του κοινού περιεχομένου των προσωπικών αναμνήσεων που αναπαράγουν αθροιστικά μια εξιδανικευμένη εικόνα του παρελθόντος και διατρέχουν τη βιοματική σχέση των Αιγυπτιωτών με το παρόν.

Συμπληρωματικά προς τις ιστορικές μελέτες που τεκμηριώνουν λεπτομερώς την κοινωνική ιστορία της παροικίας μέχρι τη «φυγή» των Ελλήνων, επεκτείνω το χρονικό πεδίο αναφοράς στο παρόν και παραθέτω στοιχεία από τη «φαντασιακή» ιστορία της παροικίας, όπως την αφηγούνται οι Αιγυπτιώτες υπό το πρίσμα των ατομικών τους εμπειριών. Παράλληλα, προσεγγίζω τις αιτίες της φυγής και την «αναπροσαρμογή» των συλλογικών αντιλήψεων σχετικά με τη θέση των Ελλήνων στην Αίγυπτο και απέναντι στους Αιγύπτιους, καταγράφοντας διαβαθμίσεις στο περιεχόμενο της αφήγησης. Επίσης, εντοπίζω τις ιδιαίτερες μορφές πρόσληψης του χώρου και του χρόνου που επιτείνουν το αίσθημα της απώλειας της «ελληνικότητας» και γεννούν συναισθήματα που κυβερνούν τη ζωή των Ελλήνων που συνάντησα στην Αίγυπτο.

Τα κεφάλαια της διατριβής δημιουργούν συνδέσεις μεταξύ μνήμης και Ιστορίας, εστιάζοντας σε πτυχές της κοινωνικής ζωής της παροικίας, στο περιεχόμενο και στην επιτελεστική διάσταση της αφηγηματοποίησης του συλλογικού παροικιακού λόγου. Αν ωστόσο κατά την περίοδο της παροικιακής ευμάρειας -όπως θα δούμε στο πρώτο κεφάλαιο- ο λόγος αυτός είχε πρωτίστως πολιτική υφή, «επιβεβαιώνοντας» και όντας ταυτόχρονα εξαρτημένος από την κοινωνική και οικονομική δυναμική της παροικίας, πλέον αποκτά μια πρωτογενώς προσωπική χροιά: διατηρώντας την επίδρασή του κατά την αναπαραγωγή της ταυτότητας των Αιγυπτιωτών, παράλληλα την επανοριοθετεί απέναντι στο ομογενοποιημένο και «καθηλωτικό» -για τους ίδιους- αιγυπτιακό παρόν. Στις προσωπικές εκδοχές της αφήγησης, το κενό που προέκυψε από τη διάλυση του κοινωνικού/λογοθετικού οικοδομήματος της «ελληνικής» Αιγύπτου καλύπτεται από τις έντονα επιτελεστικές διαστάσεις και τις ψυχοκοινωνικές λειτουργίες της νοσταλγίας. Αμβλύνοντας την αντίληψη του χώρου και του χρόνου που ιστορικά κάλυπτε η «ελληνική» Αίγυπτος και ενισχύοντας ταυτόχρονα το συνειδησιακό αποτύπωμά της, η νοσταλγία διαμορφώνει εκ νέου ένα λογοθετικό πλαίσιο που διατηρεί την «ιδιαιτερότητα» πάνω στην οποία βασίστηκε διαχρονικά η ταυτότητα των Ελλήνων.

Μελετώντας τη νοσταλγία στην ιστορική της προοπτική, η Svetlana Boym (2001) διακρίνει τις βιωματικές της διαστάσεις, που ρυθμίζουν τη σχέση των φορέων της μνήμης με τον χρόνο, τον χώρο και την προοπτική τους στο παρόν. Η Boym εστιάζει στη σχέση των συλλογικών εκδηλώσεων της νοσταλγίας με τη νεωτερικότητα και με συγκεκριμένους *τόπους* (όπως οι μετα-κομμουνιστικές πόλεις και το συγγραφικό έργο γνωστών λογοτεχνών) διακρίνοντας δύο διαφορετικές οδούς θεώρησης του παρελθόντος ως σημεινόμενου της νοσταλγίας: η «αναστοχαστική νοσταλγία» πηγάζει από το άλγος της συνειδητοποίησης μιας αμετάκλητης απώλειας και, ταυτόχρονα, της αδυναμίας επιστροφής στον «τόπο» που χάθηκε· η «αποκαταστατική νοσταλγία» επικεντρώνεται στη (φαντασιακή) επιστροφή ή την αποκατάσταση του «τόπου» μέσα από την αναβίωση των στοιχείων του. Αποτυπώνοντας τη σχέση της νοσταλγίας με το σύγχρονο υλικό και κοινωνικό περιβάλλον, η Boym επισημαίνει πως “[η] αποκαταστατική νοσταλγία εκδηλώνεται σε ολικές ανακατασκευές μνημείων του παρελθόντος, ενώ η αναστοχαστική νοσταλγία φωλιάζει σε ερείπια, στην πατίνα του χρόνου και της ιστορίας, στα όνειρα για έναν άλλο τόπο και άλλο χρόνο” (2001:42).

Η παλινδρόμηση του νοσταλγικού λόγου ανάμεσα στην πραγματικότητα και στη φαντασία, ή -σε πιο θεωρητικούς όρους- η σχέση μεταξύ νοσταλγίας και Ιστορίας, έχει απασχολήσει πολλούς ερευνητές, ιδιαίτερα στον χώρο των μεταποικιακών σπουδών. Κοινό σημείο των θεωρητικών αυτών προσεγγίσεων της νοσταλγίας αποτελεί η έμφαση στην πολιτική διάσταση της επένδυσης της συλλογικής μνήμης με προσωπικές αναφορές και συναισθήματα. Πώς, όμως, καθίσταται δυνατός ο συμβιβασμός των αντικρουόμενων βιωμάτων και λόγων που γεννά η συνύπαρξη σε κοινωνικά περιβάλλοντα που χαρακτηρίζονταν από ιεραρχίες και αποκλεισμούς, όπως -για παράδειγμα- η αποικιακή πόλη; Οι μελέτες σχετικά με την «αποικιακή νοσταλγία» παρέχουν χρήσιμες απαντήσεις, που αναδεικνύουν την πρωτογενώς ψυχολογική λειτουργία της καταφυγής στο παρελθόν και της προβολής του ως «καλύτερου» και «αθώου». Παραδόξως, στον μεταποικιακό χρόνο η τάση αυτή χαρακτηρίζει εξίσου τους πρώην αποίκους και αποικούμενους: και αν, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο R. Rosaldo, στην πρώτη περίπτωση η πολιτική της διάσταση εδράζει στις μεταμορφώσεις της σε “αυθεντικά αθώες, τρυφερές αναμνήσεις” (Rosaldo 1989: 108) που απεκδύουν τους αποίκους από τις βαριές τους ευθύνες, η πολυπλοκότητά της αναδεικνύεται περισσότερο στην αναπόληση της αποικιακής πόλης από τους γηγενείς κατοίκους της (Bissell 2005).

Στην αποικιακή νοσταλγία, το περιεχόμενο των αναμνήσεων και τα συναισθήματα που αυτές εγείρουν εξαρτώνται από ιστορικές μεταβάσεις, κοινωνικές διεργασίες και, κυρίως, την ανάγκη συμβιβασμού με την απώλεια –όπως κατά περίπτωση γίνεται αντιληπτή. Προσεγγίζοντας την εγγενή αμφισημία της νοσταλγίας ως πλαίσιο επαναδιαπραγμάτευσης ταυτοτήτων, για παράδειγμα, οι E Worby and S. Ally (2013) εξετάζουν με κριτική ματιά τη λογοτεχνία και τις πρωτοβουλίες «αποκατάστασης» του βεβαρυμένου ιστορικού παρελθόντος της Νότιας Αφρικής, αποδίδοντας στη νοσταλγία μια πρωταρχική λειτουργία εμφώλευσης διαφορετικών «πραγματικοτήτων» στο παρόν, που αθροιστικά συντελούν στον επαναπροσδιορισμό της ιστορικής «αλήθειας». Ωστόσο, η πρακτική της ανάκλησης/επίκλησης του παρελθόντος με τους όρους κτητικότητας που υπονοεί η νοσταλγία λειτουργεί ως στοιχείο διαμόρφωσης της ταυτότητας των φορέων της. Ιδιαίτερα οι πρώην αποικιακές πόλεις βρίθουν αφορμών που αναβιώνουν στη φαντασία το αποικιακό παρελθόν, με τη μορφή «μνημονικών στοιχείων» (ένας ήχος, μια ταμπέλα, μια εικόνα, η ονομασία των δρόμων –Starobinski 1966: 93), των οποίων η «μερική»

παρουσία επαναφέρει στο παρόν «μια εικόνα του παρελθόντος που είναι ταυτόχρονα απόλυτη και ανέφικτη» (ο.π.: 93).

Η Αλεξάνδρεια είναι μια από τις πόλεις της μνήμης και των φιλόδοξων εγχειρημάτων αποκατάστασης του (εξιδανικευμένου) παρελθόντος, που φέρνουν στο προσκήνιο τις πολύπλευρες διαστάσεις και τους αρραγείς δεσμούς της νοσταλγίας με συγκεκριμένα αφηγήματα και υλικά στοιχεία του τοπίου. Όπως επισημαίνει η V. Della Dora (2006) εξετάζοντας τις κοινές αναφορές της κοινωνικής μνήμης και της πολιτικά υποκινούμενης αναβίωσης του κοσμοπολιτισμού στην Αλεξάνδρεια, το αδύνατο της αναβίωσης -είτε μέσα από την αφήγηση είτε με την ανέγερση μνημείων- επιτείνει τις νοσταλγικές εκδηλώσεις, που στιγματίζουν τη ζωή της μεταποικιακής πόλης. Στην Αλεξάνδρεια η μνήμη “μεγεθύνει τη δύναμη των συμβόλων” (Della Dora 2006: 212) και αναζητά διεξόδους από τη σύγχρονη πόλη “στην εξαθλιωμένη παρουσία των ετοιμόρροπων κτιρίων του περασμένου αιώνα”, αλλά και στα “..τεράστια μνημεία που έχουν σχεδιαστεί για να αναβιώσουν το ένδοξο παρελθόν” (ο.π.: 210). Ιδιαίτερα οι σύνθετες «τοπολογίες της μνήμης» (πρβλ. Crang and Travlou 2001) που κυριαρχούν στον λόγο των μεγαλύτερων σε ηλικία κατοίκων της εκφράζουν την «αγωνία του ανέφικτου» (πρβλ. Gelder and Jacobs 1992) που γεννά η ώσμωση –σε σημείο που οδηγεί στην αδυναμία διάκρισης- του οικείου και του ανοίκειου.

Στο δεύτερο και το τρίτο κεφάλαιο προσπαθώ να εντοπίσω τις διόδους της νοσταλγίας στο περιβάλλον που την τροφοδοτεί και στην προσπάθεια επανοριοθέτησης κοινωνικών και φαντασιακών *τόπων* στη χωροταξία της σύγχρονης πόλης. Συνδυάζοντας τις παρατηρήσεις μου κατά την επιτόπια έρευνα με το περιεχόμενο των αφηγήσεων για το παρελθόν, προσδιορίζω τους προσανατολισμούς της μνήμης και τη σχέση των Αιγυπτιωτών με τα «μνημονικά στοιχεία» του χώρου, σε ένα σχήμα που υπερβαίνει την ταξινομία της Boym: η νοσταλγία των Αιγυπτιωτών είναι εξίσου «αποκαταστατική» και «αναστοχαστική», καθώς αποκαθιστά φαντασιακά το παρελθόν στον χώρο και, ταυτόχρονα, προβάλλει σε αυτόν το περιεχόμενο των αναμνήσεων. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, οι δύο μορφές της νοσταλγίας συμπυκνώνονται στο αφήγημα της *πόλης μας* και του (χαμένου της) κοσμοπολιτισμού.

Παρόλο που ο τίτλος παραπέμπει σε ένα αυστηρά εθνοτικό πλαίσιο, τα κεφάλαια της διατριβής αναφέρονται επίσης στις πτυχές (και τις περιπέτειες) του κοσμοπολιτισμού στην πολυεθνική, μεν, αλλά αυστηρά διαστρωματωμένη κοινωνία της Αιγύπτου κατά τον 19^ο και τον 20^ο αιώνα. Ο κοσμοπολιτισμός αποτελεί ένα χρήσιμο εργαλείο μελέτης της ιστορικής παρουσίας των Ελλήνων στην Αίγυπτο, αλλά και γενικότερα των εθνοτικών/κοινωνικών ομάδων που βρίσκονταν «επί τα αυτά» του αποικιακού οικοδομήματος: παραπέμποντας σε ένα εκτενές πλέγμα λόγων και εμπειριών, αναδεικνύει τις ιδιαίτερες σχέσεις των ομάδων αυτών με το ευρύτερο κοινωνικό οικοσύστημα και τις διαφορετικές, κατά περίπτωση, ερμηνείες της ιστορικής συγκυρίας από τα μέλη τους. Σε ένα άλλο επίπεδο, οι διαφοροποιημένοι λόγοι περί κοσμοπολιτισμού ως στοιχείο των αφηγήσεων και της μνήμης αποκαλύπτουν τις σύνθετες ισορροπίες ανάμεσα στο πραγματικό και το φαντασιακό κατά την (ανα)συγκρότηση συλλογικών ταυτοτήτων.

Ποιο, όμως, είναι το ακριβές εννοιολογικό στίγμα του κοσμοπολιτισμού και πώς έχει αξιοποιηθεί θεωρητικά; Στις ανθρωπιστικές επιστήμες, ο όρος εμφανίστηκε δυναμικά στις αρχές της δεκαετίας του '90 και γρήγορα συνδέθηκε με τις νέες ταυτότητες, πρακτικές και αντιλήψεις που ανέδειξε η παγκοσμιοποίηση, αποκτώντας, έτσι, μια πρωτογενή θετική εκφορά. Παράλληλα, βρέθηκε στο επίκεντρο των θεωρητικών προβληματισμών κοινωνιολόγων, ιστορικών και ανθρωπολόγων που αναζητούσαν τρόπους ένταξης σε ένα εννοιολογικό συνεχές των πολλαπλών ιστορικών του εκδηλώσεων, του φιλοσοφικού του υπόβαθρου και των ηθικών του διαστάσεων. Σε έναν από τους πλέον δημοφιλείς ορισμούς του κοσμοπολιτισμού, ο Ulf Hannerz αναφέρεται σε αυτόν ως:

[Τ]ην προδιάθεση, την πρόθεση να συνδιαλεχθεί κανείς με τον άλλο...την πνευματική και αισθητική δεκτικότητα απέναντι σε αποκλίνουσες πολιτισμικές εμπειρίες...την προσωπική ικανότητα του ατόμου να διεισδύει σε άλλους πολιτισμούς με το να ακούει, να βλέπει, να διαισθάνεται και να σκέφτεται (1990: 239).

Ο Hannerz προσεγγίζει τον κοσμοπολιτισμό ως τάση και ιδιότητα, εγγενή προδιάθεση, συνειδησιακή συνθήκη και στρατηγική διαχείρισης νοημάτων (ο.π.:238) που χαρακτηρίζει συγκεκριμένες, (προνομιούχες) κατηγορίες ατόμων και τρόπους

ζωής στο παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον (πρβλ. επίσης Hannerz 2004). Σύντομα, ωστόσο, η σχέση μεταξύ κοσμοπολιτισμού, παγκοσμιοποίησης και ελίτ αποτέλεσε αντικείμενο κριτικής (Robbins 1998, Lamont 2000, Calhoun 2002), ενώ το ενδιαφέρον των ερευνητών στράφηκε προς τον άρρητο κοσμοπολιτισμό και σε κοινωνικές ομάδες που συνήθως εντάσσονται στη σφαίρα της παραδοσιακότητας, όπως -για παράδειγμα- οι αραβικής καταγωγής μετανάστες στα κράτη του Κόλπου (Werbner 1999) ή οι διασκορπισμένες στον κόσμο οικογένειες Ινδών (Falzon 2004, Lamb 2009) και Κινέζων (Chan 2005: 110-121). Η νέα, αναστοχαστική προσέγγιση του κοσμοπολιτισμού εστιάζει στις συγκυριακές του εκδηλώσεις, αξιοποιώντας την έμφυλη, τοπική, ταξική, ή ακόμη και εθνική αναλυτική προοπτική του: εντοπίζοντας τη δυναμική φύση των πρακτικών και των αντιλήψεων που τον χαρακτηρίζουν, αναζητά τρόπους ανάδειξης της ιστορικής και κοινωνικής του δυναμικής. Με τα λόγια της Pnina Werbner: “θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ο κοσμοπολιτισμός είναι πάντοτε, τουλάχιστον κατά μία έννοια, δημόδης, ιστορικά και χωρικά τοποθετημένος, και συνεπώς όρος με πολιτική, αντικρουόμενη και διαλεκτική χροιά” (2008: 13).

Ωστόσο, η προσήλωση στις εκδοχές ή/και τις «στιγμές» του κοσμοπολιτισμού γεννά ένα θεωρητικό παράδοξο: την ίδια στιγμή που ο όρος παραπέμπει εννοιολογικά σε ένα τόσο ευρύ φάσμα κοινωνικών φαινομένων και αντιλήψεων, ώστε πολλοί ερευνητές να επιλέγουν ως μεθοδολογική προσέγγιση τον μη ορισμό του (Pollock et al. 2000: 2), η έμφαση στη συγκυριακότητά του ενθαρρύνει την αναφορά σε *κοσμοπολιτισμούς* (“η πληθώρα των καταστάσεων και των ιστοριών...που συγκροτούν την κοσμοπολίτικη πρακτική και Ιστορία”, ό.π.:8), προδιαθέτοντας τους ερευνητές να χρησιμοποιούν ενθουσιωδώς διάφορους επιθετικούς προσδιορισμούς για να αποδώσουν τις διαφοροποιημένες χωροχρονικά εκδηλώσεις του (πρβλ. Skrbis and Woodward 2013: 4-5). Η ανάγκη αποκατάστασης των ισορροπιών ανάμεσα στις κοινωνικές/ιστορικές και τις ερμηνευτικές διαστάσεις του κοσμοπολιτισμού είναι μεγάλη, καθώς η εγγενής του ευρύτητα προκαλεί πολλά μεθοδολογικά και θεωρητικά ερωτήματα: υπάρχουν συγκεκριμένες συγκυρίες που προκρίνουν τη χρήση του ως θεωρητικό εργαλείο, ή είναι η προδιάθεση των ερευνητών που τον επιβάλλει σαν πλαίσιο ερμηνείας ετερογενών, κατά τα άλλα, φαινομένων; Πρέπει να τονίζεται αυτή η ετερογένεια, ή να αποδίδεται έμφαση σε γενικότερες τάσεις και φαινόμενα; Επίσης, ποια είναι η σχέση του κοσμοπολιτισμού με άλλες –εξίσου αφαιρετικές αλλά και ευρέως χρησιμοποιούμενες– έννοιες, όπως το *έθνος* και η *τάξη*;

Η μελέτη των αστικών κέντρων –ιδιαίτερα των λιμανιών- της ανατολικής Μεσογείου και της Μέσης Ανατολής κατά την αποικιακή περίοδο προσφέρει χρήσιμα συμπεράσματα στη συζήτηση γύρω από τον κοσμοπολιτισμό. Ωστόσο, παρά το πλούσιο υλικό και το πλήθος των πηγών που επιβεβαιώνουν τον πολυεθνικό/πολυπολιτισμικό χαρακτήρα των πόλεων αυτών κατά τον 19^ο και τον 20^ο αιώνα, η αξιοποίηση του κοσμοπολιτισμού ως αναλυτικού εργαλείου δεν υπήρξε αρκούντως δημιουργική. Όπως επισημαίνει ο Will Hanley:

Ο κοσμοπολιτισμός αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο των αναφορών σχετικά με το παρελθόν και το παρόν την Μέσης Ανατολής. Ο όρος χρησιμοποιείται συνήθως με δύο συμπληρωματικές σημασίες. Πρώτον, προσδιορίζει στιγμές (στον χρόνο και στον χώρο) ‘τεράστιας εθνικής, θρησκευτικής και γλωσσικής ποικιλομορφίας’. Κατά δεύτερον, ο όρος «κοσμοπολίτικος» εμφανίζεται ως αντίθετος των όρων «εθνικός» ή «εθνικιστικός». Αυτές οι δύο απλές ερμηνείες δεν αντανακλούν το εύρος της βιβλιογραφίας για τον κοσμοπολιτισμό εκτός του γνωστικού αυτού πεδίου, με το οποίο οι ερευνητές της Μέσης Ανατολής ασχολήθηκαν στον ελάχιστο δυνατό βαθμό. Ως εκ τούτου, οι αναφορές της έννοιας περιορίζονται. Ο κοσμοπολιτισμός έχει μάλλον επισκιάσει παρά αποσαφήνισε τον ακαδημαϊκό λόγο σχετικά με τη Μέση Ανατολή. (2008: 1346)

Σύμφωνα με τον Hanley, η θεμελιώδης αυτή αντιπαράβολή του κοσμοπολιτισμού με το έθνος περιορίζει τις αναφορές του πρωτίστως στον κοινωνικό βίο και τις αντιλήψεις των πολυεθνικών ελίτ της αποικιακής περιόδου. Ακολουθώντας την παράδοση που συνδέει τον κοσμοπολιτισμό με θετικά συμφραζόμενα και δυτικότροπα χαρακτηριστικά, η μονοδιάστατη αυτή θεώρηση αποτυπώνει μια σύνθετη κοινωνική συνθήκη με έναν γενικό, περιγραφικό όρο, που αντιστοιχίζεται σε μια φωτεινή στιγμή στην ιστορία της Μέσης Ανατολής, πριν την ισοπέδωση της (υποθετικά) πολυπολιτισμικής αρμονίας υπό το βάρος της κοινωνικής ομογενοποίησης, των εθνικιστικών πολιτικών και της εισβολής των «μαζών» στο δημόσιο χώρο κατά την μεταποικιακή περίοδο.

Ένας από τους πλέον γνωστούς εκφραστές της τάσης αυτής είναι και ο κοινωνιολόγος Sami Zubaida, ο οποίος σε κείμενά του για τον κοσμοπολιτισμό στη Μέση Ανατολή –και στην Αίγυπτο ειδικότερα (Zubaida 2002, 2010, 2011)- αντιπαράθετει την (εγγενή, σύμφωνα με τα συμφραζόμενα) κοσμοπολιτική προδιάθεση συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων με τον μεταποικιακό συντηρητισμό, καταλήγοντας σε ένα δυσοίωνο συμπέρασμα:

[Μ]πορούμε να πούμε ότι ο κοσμοπολιτισμός στη Μέση Ανατολή, υπό την παραδοσιακή του έννοια... συνεχίζει να υπάρχει σε συγκεκριμένα σημεία του αστικού τοπίου. Αυτά, ωστόσο, τα σημεία καταποντίζονται... Η ανώτερη εκπαίδευση παράγει προλεταριοποιημένους και ανεπαρκώς μορφωμένους διανοούμενους, χωρίς υλικό πλούτο και γεμάτους αγανάκτηση, την οποία στρέφουν κατά των δυτικοποιημένων ελίτ, που θεωρούνται ως φορείς πολιτισμικής εισβολής. Αυτά είναι τα βασικά στοιχεία της –ισχυρότατης σήμερα– εθνικιστικής και θρησκευτικής ξενοφοβίας. (2011: 154)

Αν και ο τίτλος του βιβλίου όπου παρατίθεται το συγκεκριμένο απόσπασμα (*Beyond Islam: A new understanding of the Middle East*) παραπέμπει σε μια σφαιρική προσέγγιση που φιλοδοξεί να ξεπεράσει το δυσλειτουργικό σχήμα ταύτισης της Μέσης Ανατολής με το Ισλάμ και τον ουσιοκρατικά αποδιδόμενο αραβικό συντηρητισμό, ο κοσμοπολιτισμός του Zubaida μορφοποιείται τελικά ως ένα σύστημα άρρηκτων σχέσεων μεταξύ συγκεκριμένων πρακτικών, ομάδων και κοινωνικών χώρων που συγκυριακά εμφανίστηκαν στη Μέση Ανατολή στο μεταίχμιο του 20^{ου} αιώνα. Συνδέοντας ευθέως την υποχώρηση του κοσμοπολιτισμού με την πληθυσμιακή έκρηξη, την άνοδο του παναραβισμού και, κυρίως, τα νέα κυρίαρχα ήθη, ο Zubaida δομεί ένα εξελικτικό σχήμα που αντιστρέφει αξιολογικά την πορεία του χρόνου, προβάλλοντας την πολυπολιτισμικότητα ως στοιχείο που σηματοδότησε την είσοδο των αστικών κέντρων και των διανοούμενων της Μέσης Ανατολής στην εποχή της νεωτερικότητας (ο.π.: 134).

Η ταύτιση του κοσμοπολιτισμού με συγκεκριμένες συλλογικότητες, πρακτικές, περιόδους και αντιλήψεις τροφοδοτεί τη νοσταλγική διάθεση για ένα ασαφώς προσδιορισμένο *πριν* που προβάλλεται αφαιρετικά στον λόγο, παρακάμπτοντας τα προβλήματα και τις εντάσεις της πολυεθνικής συμβίωσης, την ισχυρή επιρροή των ιδεολογιών, τη δυναμική του αποικιακού και του αντιαποικιακού λόγου, όπως και τους κοινωνικούς αποκλεισμούς της αποικιακής πόλης. Πέρα από την όποια κριτική απέναντι στην τάση αυτή, ωστόσο, δεν μπορούμε να αρνηθούμε τη γενική ορθότητα των συμπερασμάτων που συνάγονται από την ιστορική ανάλυση της (μετα)αποικιακής πραγματικότητας: πράγματι, τα αστικά κέντρα των αρχών του προηγούμενου αιώνα φιλοξενούσαν πλήθος διαφορετικών εθνοτήτων (που συμβίωναν λιγότερο ή περισσότερο αρμονικά), παρουσίαζαν μια ιδιαίτερη κοινωνική διάρθρωση και χαρακτηριστικά που σχετίζονταν (και) με τον κοσμοπολιτικό προσανατολισμό των ελίτ. Παρόλα αυτά, η καθολικότητα των φαινομένων αυτών χρήζει τουλάχιστον περαιτέρω διερεύνησης, ενώ η επακόλουθη θεώρησή τους σαν ένα διάλειμμα ανάμεσα στην προαποικιακή α-χρονικότητα της Ανατολής και τον

μεταποικιακό (πολιτικό και θρησκευτικό) φανατισμό αποτελεί μια νέο-οριενταλιστική εκδοχή του εννοιολογικού σχήματος που συνδέει την πρόοδο και την εξέλιξη με την παρουσία των Ευρωπαίων.

Όπως είδαμε, μια από τις πόλεις που αναφέρεται συχνά στη βιβλιογραφία περί κοσμοπολιτισμού είναι η Αλεξάνδρεια, η οποία χρησιμοποιείται τόσο ως υπόδειγμα συνύπαρξης διαφορετικών εθνότητων (Ilbert 1996, Ilbert et al 1997, Haag 2004), όσο και των μύθων που αρθρώνονται σχετικά με αυτή (Fahmy 2004, Starr 2005, Hanley 2008: 1351-1355). Ο θετικός λόγος για την κοσμοπολιτική Αλεξάνδρεια είναι αυστηρά ευρωκεντρικός, και αναπαράγει ένα ιδιαίτερο αφήγημα που αντιστοιχίζει την αποικιακή με την ελληνιστική πόλη, προσδίδοντάς της μια υπερβατική, σχεδόν, διάσταση (Halim 2013).

Ιδιαίτερη θέση στις αναφορές για τον κοσμοπολιτικό χαρακτήρα της πόλης κατά τον 20^ο αιώνα κατέχουν οι Έλληνες, οι οποίοι εμφανίζονται ως μια πολυπληθής, εγγενώς κοσμοπολιτική και δυναμική κοινότητα που βρισκόταν στο επίκεντρο της πολυεθνικής κοινωνίας όχι μόνο της Αλεξάνδρειας και των άλλων αστικών κέντρων, αλλά και της αιγυπτιακής επαρχίας –μεταλαμπαδεύοντας στους Αιγύπτιους τις αρχές της προόδου και του πολιτισμού.²

Το ιδιότυπο αυτό ερμηνευτικό σχήμα αποτελεί την αφετηρία και της δικής μου κριτικής προσέγγισης του λόγου περί κοσμοπολιτισμού, του αφηγήματος περί εκπολιτισμού των Αιγυπτίων και του περιεχομένου της συλλογικής μνήμης των Ελλήνων. Συνδέοντας τον κοσμοπολιτισμό με την αντίληψη περί «παγκόσμιας αποστολής» που πήγαζε στην Ευρώπη και διαχεόταν στον υπόλοιπο κόσμο παράλληλα με την αποικιακή επέκταση (Levy & Sznaider 2007), θα προσπαθήσω να δείξω την ετεροβαρή του φύση και τους άρρηκτους δεσμούς του με την Αυτοκρατορία. Ακολουθώντας την εύστοχη παρατήρηση του P. Van der Veer ότι “[ο]κοσμοπολιτισμός αποτελεί τον συνδετικό κρίκο της Δύσης με τον υπόλοιπο κόσμο και αυτός ο κρίκος έχει αποικιακό χαρακτήρα” (2002: 166), προσεγγίζω τον κοσμοπολιτισμό ως συγκείμενο της προσπάθειας επιβολής της «ευρωπαϊκής» νεωτερικότητας στις αποικίες, και έκφραση των πολυεπίπεδων διεργασιών αποκλεισμού του *Ιθαγενούς* από αυτή.

² Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Fahmy (2012a και 2012b), από τις αναφορές στον κοσμοπολιτισμό των αιγυπτιακών αστικών κέντρων απουσιάζουν οι Αιγύπτιοι, που εγκλωβίζονται σημειολογικά στο «ιθαγενές» σύμπαν τους.

Εστιάζω κυρίως στα νοήματα γύρω από τα προθέματα «εκ-» και «κοσμο-» που φορτίζουν ιδεολογικά το *πολιτισμός*, καθώς και στις εξουσιαστικές σχέσεις που υπονοεί το «-ισμός», με σημείο αναφοράς τον λόγο των Ευρωπαίων, Αιγυπτίων και (ιδιαίτερα) των Ελλήνων αστών. Ο λόγος αυτός συνδύαζε την ταυτότητα του *πολίτη* (ως κυρίαρχο πρότυπο του πολιτικού πολιτισμού των αστών στις ευρωπαϊκές μητροπόλεις) με τις ιδεολογικές προδιαθέσεις και τους ιδιαίτερους στόχους της κάθε ομάδας. Όπως και ο Zubaida, αναφέρομαι στις ταξικές εκφορές του κοσμοπολιτισμού, παρακάμπτοντας, ωστόσο, την επαγωγική συλλογιστική που προβάλλει συγκεκριμένες πρακτικές και συμπεριφορές ως καθολικές ενδείξεις του και τη χρήση του ως όρου που «βολικά και αποτελεσματικά αποκρύπτει και προστατεύει τις ιδιαιτερότητες της ταξικής ή εθνικιστικής ισχύος που βρίσκεται πίσω από τις ευγενείς οικουμενικές αξίες» (Harvey 2009: 107). Αντίθετα, προσεγγίζω τους λόγους που διαμορφώθηκαν γύρω από αυτόν ως στοιχείο της «μικροφυσικής της εξουσίας» (Foucault 1995: 26-27) που διέπει την αποικιακή συγκυρία.

Η κοινωνική τάξη (πρέπει να) συνιστά σημείο αναφοράς όχι μόνο στη μελέτη του κοσμοπολιτισμού (Gekas 2009), αλλά και των λόγων γύρω από το έθνος στη διασπορά. Η συνδυαστική προσέγγιση τάξης/έθνους/κοσμοπολιτισμού αποτελεί μια χρήσιμη μέθοδο ανάδειξης της κοινωνικής υπόστασης των εθνοτικών ομάδων και αξιολόγησης της διαπερατότητας των ορίων που δημιουργούν (Barth 1998) στο διαστρωματωμένο αποικιακό περιβάλλον. Επίσης, αναδεικνύει τη βιωματική/εμπειρική διάσταση της διασποράς και ρίχνει φως στις διαδικασίες αναπαραγωγής της «πατρίδας» εκτός των συνόρων της -δραστηριότητα στην οποία διέπρεψαν οι Έλληνες, δημιουργώντας εθνοτικές δημόσιες σφαίρες στις πόλεις και τα χωριά της Αιγύπτου. Όπως θα δούμε, πρωτοστάτες στην προσπάθεια αυτή ήταν οι αστοί της παροικίας, οι οποίοι υποστήριζαν και (μετωνυμικά) χρηματοδοτούσαν την κατασκευή των χωρικών και κοινωνικών ορίων, που ενέτασσαν τους Έλληνες στο σώμα της παροικίας (ή του έθνους στη διασπορά) και στη φαντασιακή σφαίρα των κοινωνιών του κοσμο-πολιτισμού, αποτρέποντας την «καθίζησή» τους στο στάτους των «ιθαγενών».

Η αξιοποίηση των εννοιών της *τάξης* και του *έθνους* μας επιτρέπει επίσης να διακρίνουμε μεταξύ της βιωματικής και της λειτουργικής διάστασης του κοσμοπολιτισμού, ερμηνεύοντας αντιφατικά εκ πρώτης όψεως φαινόμενα όπως, για παράδειγμα, οι σαφείς αποκλίσεις ανάμεσα στην κοσμοπολιτική κοινωνική δραστηριότητα και τον εσωστρεφή εθνικιστικό λόγο των παροικιακών ελίτ. Επίσης,

μας βοηθά να αξιοποιήσουμε την ερμηνευτική δυναμική του κοσμοπολιτισμού ως εμπειρία, καθώς και δύο παραμέτρους που απουσιάζουν στις τρέχουσες προσεγγίσεις, την επιλογή και την αναγκαιότητα: αν η ενσωμάτωση των Ελλήνων αστών στην πολυεθνική κοινωνία των αποικιακών ελίτ αποτελούσε συνειδητή επιλογή συμμετοχής σε ένα ομοιογενές και συμβολικά «ανώτερο» κοινωνικό/πολιτισμικό περιβάλλον, η αφομοίωση των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων της παροικίας στην πολυπολιτισμική σφαίρα των πυκνοκατοικημένων λαϊκών συνοικιών συνιστούσε μια συνθήκη κατ' ανάγκην υβριδικότητας, που διαφοροποιούσε σημαντικά τη βίωση της πολυεθνικής κοινωνίας των αστικών κέντρων της Αιγύπτου.

Οι δύο αυτές αποκλίνουσες όψεις του κοσμοπολιτισμού ήταν άμεσα συνυφασμένες με την αποικιακή συγκυρία, με συγκεκριμένες ταυτότητες και πρότυπα οργάνωσης του αστικού χώρου, που εκφράζουν μια ιδιαίτερη στιγμή στο κοσμοπολιτικό συνεχές της αιγυπτιακής κοινωνίας. Παρόλο που ο κοσμοπολιτισμός, όπως είδαμε, προβάλλεται σαν μια σύντομη παρένθεση στην ιστορία της Αιγύπτου, συνθήκες που ευνοούσαν τον κοινωνικό και πολιτισμικό συγκερασμό υπήρχαν –και υπάρχουν– τόσο κατά την προαποικιακή, όσο και την μεταποικιακή περίοδο. Η διερεύνηση της κοσμοπολιτικής προοπτικής σχημάτων όπως ο παναραβισμός του Νάσερ ή η υπερεθνική κοινότητα των πιστών του Ισλάμ, για παράδειγμα, θα μπορούσε να διευρύνει την ερμηνευτική επάρκεια της έννοιας του κοσμοπολιτισμού, αναδεικνύοντας τη διάρκειά του στο χρόνο και αποδεσμεύοντάς τον από τα κοσμικά ή/και ευρωπαϊκά συμφραζόμενα. Αν και κάτι τέτοιο βρίσκεται πέρα από τους σκοπούς της διατριβής, πρόκειται να εξετάσω τις συνέπειες που οι πολιτικές του Νάσερ και η ανάδυση του *λαού* ως πρότυπης κοινωνικής κατηγορίας είχαν για την ελληνική παροικία –και, κατ' επέκταση, στο κοσμοπολιτικό αφήγημα που οι ιθύνοντές της είχαν αρθρώσει.

Οι τρεις διαστάσεις του κοσμοπολιτισμού (λόγος, εμπειρία, συγκυρία) λειτουργούν ως άξονας ιστορικής προσέγγισης της ελληνικής παρουσίας στην Αίγυπτο και ανάδειξης των παραμέτρων που επηρέασαν τη σχέση των Ελλήνων με το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον. Επίσης, αναδεικνύουν την κοινωνική και πολιτισμική διάσταση της εθνικής ταυτότητας στη διασπορά και, τέλος, υπερβαίνουν τις θεωρητικές αδυναμίες που προκαλεί η αναγωγή του κοσμοπολιτισμού σε συγκεκριμένο της νοσταλγίας μιας καλύτερης εποχής που παρήλθε.

Η σύνδεση του κοσμοπολιτισμού με μια συγκεκριμένη περίοδο παραμένει ιδιον της μνήμης μιας συγκεκριμένης κατηγορίας αφηγητών, στους οποίους

συγκαταλέγονται και οι Έλληνες. Προβάλλεται, δε, τόσο έντονα στο περιεχόμενο και στην επιτέλεση του λόγου, που είναι αδύνατον να μην την αντιληφθεί κανείς. Είναι, ωστόσο, εξίσου αδύνατο να παρακάμψουμε το γεγονός ότι ως λογοθετική συνθήκη ο κοσμοπολιτισμός στην αποικιακή Αίγυπτο αποτελούσε ένα προνομιακό πεδίο αναφοράς των ελίτ των ξένων παροικιών· θεμελιώθηκε (και) στην ανάγκη για έναν “αναγνωρίσιμο Άλλο...σχεδόν, αλλά όχι ίδιο” (Bhabha 1994: 86), η ύπαρξη του οποίου ήταν απαραίτητη για να επιβεβαιωθούν τα προτάγματα του εκπολιτισμού, και το «ηθικό καθήκον» που αναπαρήγε την άνιση σχέση με τους «ιθαγενείς»: την ίδια στιγμή που η ώσμωση ιδεών, αντιλήψεων και ταυτοτήτων προβαλλόταν ως μονόδρομος για την πρόοδο των Αιγυπτίων, θεμελίωνε την αναγκαιότητα παρουσίας των Ευρωπαίων στον τόπο και της επιβολής στους κατοίκους του. Κατ’ αντιστοιχία, στην αφήγηση ο κοσμοπολιτισμός αποτελεί ένα εργαλείο άρθρωσης στεγανών ταυτοτήτων και αναπαραγωγής μικροεξουσιαστικών σχέσεων -όπως αυτές που κυριαρχούσαν στην αποικιακή πόλη- προβάλλοντας τις ταξικές και εθνοτικές διαβαθμίσεις που την χαρακτήριζαν.

Η «σύγχρονη» και η «ελληνική» Αίγυπτος στη ροή του οριενταλιστικού και του νεωτερικού χρόνου

Έχοντας αποτελέσει μέρος του ευρωπαϊκού ακαδημαϊκού λόγου ήδη πριν την εισβολή του Ναπολέοντα (Said 1996), η «σύγχρονη» Αίγυπτος υπήρξε αρχικά ένας κειμενικός «τόπος», που απέκτησε σαφέστερες διαστάσεις στην αποικιακή ρητορική και τις πολιτικές παρεμβάσεις της Βρετανίας (πρβλ. Milner 1902, Cromer 1908): Η αποικιοποίηση της Αιγύπτου αποτέλεσε παράλληλα μια απόπειρα κατανόησης και κατάληψης ενός σημειολογικά παρελθοντικού/πρωτόγονου χώρου και του πυρήνα της προσωπικότητας των κατοίκων του. Όπως θα δούμε στο πρώτο κεφάλαιο, ο «εκσυγχρονισμός» της χώρας και ο «εκπολιτισμός» των Αιγυπτίων (στόχος και ηθικό πρόταγμα, αντίστοιχα, της βρετανικής πολιτικής) προκρίθηκαν ως λύσεις που θα εξασφάλιζαν, μέσω της επιβολής συγκεκριμένων δομικών και οργανωτικών προτύπων, τη συμβατότητα του ανθρωπογεωγραφικού αυτού συνόλου με τα εισβάλλοντα πολιτικά/πολιτισμικά πρότυπα. Σημειολογικά, ο εκσυγχρονισμός της Αιγύπτου από τους αξιωματούχους της αυτοκρατορίας συνιστούσε μια διαδικασία

συντονισμού της με τον μητροπολιτικό χρόνο, όπου το «σύγχρονο» (ως χρονικός προσδιορισμός) ταυτιζόταν με το νεωτερικό.

Πράγματι, στο επίκεντρο του βρετανικού αποικιακού λόγου βρέθηκε ο επιθετικός προσδιορισμός *modern*,³ η αμφισημία του οποίου εξέφραζε πλήρως τις αντιλήψεις και τις προσδοκίες των εκφραστών του. Στην ιμπεριαλιστική της εκδοχή, η έννοια *modern* χρησιμοποιήθηκε εξίσου για να περιγράψει τη χρονική συγκυρία της συγχρονίας και την κοινωνικοπολιτική συνθήκη της νεωτερικότητας, συνδέοντας αμφότερες με τους στόχους της «εκπολιτιστικής» αποστολής των αυτοκρατοριών.⁴ Υπήρξε, παράλληλα, μια από τις κύριες συνδηλώσεις του εξελικτικού σχήματος των πολιτισμών και λειτούργησε ως ο κατεξοχήν δείκτης της ιεραρχημένης διαφορετικότητας, επενδύοντας έτσι με ηθικά ερείσματα την επεκτατική πολιτική των ευρωπαϊκών δυνάμεων.⁵

Το πρώτο κεφάλαιο προσεγγίζει τα πολλαπλά συμφραζόμενα της λέξης *modern* ως το ιδεολογικό επιστέγασμα των διαδικασιών διαμόρφωσης του πολιτικού αφηγήματος που όρισε τις τρέχουσες, τότε, κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες στις ευρωπαϊκές μεγαλουπόλεις σαν το τελικό στάδιο μιας εξελικτικής πορείας προς την ανθρώπινη ολοκλήρωση. Το σχήμα αυτό της διπλής ερμηνείας του χρόνου,

³ Σχετικά με το περιεχόμενο του όρου στη διανοητική παράδοση της Δύσης βλ. Le Goff 1992: 21-50. Ο Le Goff εξετάζει τη διαλεκτική ένταση μεταξύ παρόντος και παρελθόντος με αναφορά στο δίπολο *modern/ancient*, όπου το *παλαιό* αρχικά είχε πρωτογενώς θετική εκφορά. Σταδιακά, καθώς το *νέο* άρχισε να επενδύεται με συμφραζόμενα όπως η πρόοδος, η νεωτερικότητα και ο εξυγχρονισμός -αφορώντας, παράλληλα, όλο και περισσότερους τομείς (τέχνη, οικονομία, τεχνολογία, κλπ.)- η δημιουργική αντίφαση του *νέου/παλαιού* έχασε την ισχύ της, και το *νέο* κυριάρχησε ως συνώνυμο του «καλού».

⁴ Όπως επισημαίνει ο Frederick Cooper (2005: 113-149), ανάλογη αμφισημία χαρακτηρίζει τις χρήσεις του όρου από τους μελετητές της Αυτοκρατορίας.

⁵ Μελέτες της αρχεϊκής κληρονομιάς των αποικιακών διοικήσεων αποκαλύπτουν ότι οι νοηματικές απαρχές της Αυτοκρατορίας εδράζουν στην ομογενοποίηση του *Άλλου* και την κατασκευή φανταστικών ορίων, τα οποία εγκλωβίζουν τους αποικούμενους σε «ιθαγενή» (πρβλ. Leask 1998) –και, προφανώς, αρνητικά φορτισμένα- σημειολογικά πλαίσια. Η διαδικασία ετεροποίησης τροφοδοτούνταν από τη συστηματική προβολή διαμεσολαβημένων αναπαραστάσεων (MacKenzie 1984, Fulford and Kitson 1998) του εξωμητροπολιτικού χωροχρόνου και των προς αναμόρφωση υποκειμένων, με έμφαση στα πολιτισμικά φετίχ της αστικής κουλτούρας (Krishnaswamy 1998, Bashford 2004, Levine 2007, Midgley 2007). Έτσι, η ετερότητα απέκτησε μια καθαρά εξουσιαστική υφή, καθώς μέσω των επαναλαμβανόμενων αντιπαραβολών διαμορφώθηκε το κοινωνικό/πολιτισμικό πρότυπο του *άποικου* (Davis 1997, Monharam 2007) και η συνειδησιακή συνθήκη του *αποικείν* στις διαδοχικές γενιές των ευρωπαϊκών πληθυσμών (Stoler 1995: 95-135, Kutzer 2000, Roy 2005). Οι παρεμβάσεις στις αποικίες, συνεπώς, είχαν μια σαφή πολιτισμική και ψυχολογική διάσταση (Comaroff and Comaroff 1991, Said 1993, Cuno 1994, Thomas 1994, Stoler 2002: 104-109, 2009): Μεταξύ άλλων, χωροθετούσαν τη διαφορετικότητα, «προστατεύοντας» τους αποίκους από τις υποτιθέμενες βιολογικές, ηθικές και πολιτισμικές απειλές της συνύπαρξης με τους αποικούμενους (Wright 1997, Banivanua Mar & Edmonds 2010, Home 2013), ελάχιστοι από τους οποίους είχαν το «προνόμιο» της επαφής με τους Ευρωπαίους (Colonna 1997, Russell 2001).

χαρακτηριστικό της ιδεολογίας της ανερχόμενης στις ευρωπαϊκές πρωτεύουσες αστικής τάξης, τροφοδότησε με επιχειρήματα τον «εκπολιτιστικό» λόγο των υπέρμαχων της Αυτοκρατορίας και με θετικά συμφραζόμενα την ιμπεριαλιστική επέκταση, επιτρέποντας στους φορείς της να αναγάγουν τις διαφορές μεταξύ των πολιτισμών σε απόσταση στη γραμμική κλίμακα του εξελικτικού χρόνου (Koditchek 2011: 213) -πάντα με κριτήριο την εγγύτητά τους με το κυρίαρχο στην Ευρώπη αστικό πρότυπο.

Αποδίδοντας με εξαιρετικό τρόπο τη διαδικασία αυτή, όπου η διάρθρωση ενός πλέγματος χωροχρονικών αναφορών οριοθετεί σημειολογικά πολιτισμικές σφαίρες και ορίζει συγκεκριμένους κοινωνικούς χώρους αναφοράς του *Άλλου*, ο J. Fabian εισήγαγε την έννοια του *αλλοχρονισμού*. Εστιάζοντας στις “δυναστικές χρήσεις του χρόνου” (1983: 2), ο Fabian αναφέρεται στο νοητικό εκτοπισμό του *Άλλου* στο στατικό («ιθαγενές») σύμπαν, ως πρωτογενές κριτήριο προσδιορισμού της ταυτότητάς του στον ευρωπαϊκό φιλοσοφικό λόγο. Ο αλλοχρονισμός αποτέλεσε τον βασικό πυλώνα του αποικιακού ιδεολογήματος του 19^{ου} αιώνα, για το οποίο οι Stoler και Cooper παρατηρούν:

Η καινότητά του υπήρξε στοιχείο της συγκρότησης της αστικής Ευρώπης...Οι ευρωπαϊκές αστικές τάξεις έδιναν έμφαση στην τεχνολογική πρόοδο, στην ανάπτυξη και στον ορθολογικό τρόπο λειτουργίας των ευρωπαϊκών συστημάτων διακυβέρνησης και σε αυτή καθαυτή την ιδέα της κοινωνικής και οικονομικής προόδου. Μάλιστα, χρησιμοποίησαν αυτές τις ιδέες για να προσδιορίσουν, με μεγαλύτερη σαφήνεια σε σχέση με προηγούμενες περιόδους, την ιδιαιτερότητα της έννοιας του Ευρωπαίου. (1997:2-3)

Βασικό στοιχείο του ιδεολογήματος αυτού συνιστούσε ο ιδεότυπος του *πολίτη*, ένας σύνθετος τύπος δημόσιας ταυτότητας που εξέφραζε μια πρότυπη κοινωνική έκφραση του *Εγώ* και την πεποίθηση ότι «οι κοινωνικές αξίες της αστικής ιδεολογίας ήταν δυνατό να εσωτερικοποιηθούν ως χαρακτηριστικά της προσωπικότητας του ατόμου» (John Comaroff 1997: 170), με ζητούμενο έναν αυξημένο βαθμό συνειδητότητας που επέτρεπε στους φορείς της να λειτουργούν στο πλαίσιο ενός ευρέος πλέγματος ρόλων, ευθυνών, υποχρεώσεων, αλλά και προνομίων. Ο *πολίτης*, συνεπώς, ήταν μια ταυτότητα προς κατάκτηση, ένα μείγμα ατομικών προτερημάτων, ηθικών αξιών και θετικών κοινωνικών συμπεριφορών που, στη συνείδηση τουλάχιστον των Ευρωπαίων αστών, σηματοδοτούσαν την πρόοδο και καθόριζαν τη ροή του εξελικτικού χρόνου. Έτσι, ο εκσυγχρονισμός των αποικιών και ο

«εκπολιτισμός» των αποικούμενων αναγόταν σε αποστολή αναμόρφωσης του εκάστοτε *Ιθαγενούς* (που εννοιολογικά λειτουργούσε ως το νεωτερικό αντιπρότυπο), μέσω της πολιτισμικής (αλλά όχι και κοινωνικής) εξομοίωσής του -με σημείο αναφοράς τα στοιχεία που χαρακτήριζαν τον *πολίτη*.

Ωστόσο, η διαδικασία αυτή καταλήγει σε ένα αυτοαναιρούμενο σχήμα, καθώς παράγει κοινωνικά υποκείμενα που οι ίδιοι οι «δημιουργοί» τους θεωρούν ελλειμματικά. Η προσπάθεια απελευθέρωσης από τα αποικιακά δεσμά, συνεπώς, συνιστά ταυτόχρονα διεκδίκηση του εκλιπόντος κοινωνικού ρόλου των υπό αναμόρφωση υποκειμένων που δεν αποτελούν απλά αποδέκτες της εξουσιαστικής εξομοίωσης, αλλά επεξεργάζονται, αξιοποιούν και προσαρμόζουν στις προσδοκίες τους τα στοιχεία του εκσυγχρονιστικού μοντέλου.

Εξετάζοντας το περιεχόμενο του αιγυπτιακού πολιτικού λόγου κατά τα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, το πρώτο κεφαλαίο αναφέρεται επίσης σε αυτό το αποικιακό παράδοξο: Έχοντας αναπτύξει τη δική τους αστική ταυτότητα (πρβλ. Russell 2004, Shechter 2006:133-154), τα μέλη των αιγυπτιακών ελίτ ανταγωνίζονταν με τους Βρετανούς για τη διαμόρφωση και τον έλεγχο της «σύγχρονης» Αιγύπτου, με σημείο αναφοράς την υποτιθέμενη οπισθοδρομικότητά της που (σύμφωνα με τα κοινώς αποδεκτά συμφραζόμενα της προόδου), συνδέθηκε με την (μη) αναγκαιότητα της ξένης παρουσίας στην Αίγυπτο (Baron 2005, Pollard 2005).⁶ Η επιλογή των προς «αναμόρφωση» υποκειμένων υπήρξε κοινή και εστίασε στον *Φελάχο*, στη συλλογική ταυτότητα του οποίου εγγράφηκαν οι αναντιστοιχίες τόσο ανάμεσα στο παρελθόν και στη *συγχρονία*, όσο και στους μελλοντικούς στόχους των εγχώριων και ξένων αναμορφωτών (Selim 2004, el Shakry 2007).

Αλλά και οι Έλληνες συνέθεσαν το δικό τους αφήγημα προσφοράς στον τόπο και συμβολής στην αναμόρφωση των κατοίκων του, υιοθετώντας πολλά στοιχεία του οριενταλιστικού λόγου. Τόσο κατά την αποικιακή όσο και κατά την μεταποικιακή περίοδο, το σχήμα ερμηνείας της παρουσίας τους στη χώρα τροφοδοτήθηκε από την ταύτιση του «σύγχρονου» με συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες. Άλλωστε, στη

⁶ Ο εξυγχρονισμός, η πρόοδος και ο συσχετισμός τους με την παρουσία των ξένων δεν ήταν φαινόμενα άγνωστα μέχρι τότε στους Αιγύπτιους. Εκπρόσωποι της εγχώριας δυναστείας, και ιδιαίτερα οι Μωχάμεντ Άλη (1805-1848) και Ισμαήλ (1863-1879), είχαν εφαρμόσει εκτεταμένες πολιτικές αναδιάρθρωσης της αιγυπτιακής κοινωνίας και οικονομίας (Al Sayyid-Marsot 1984, Cuno 1992, Fahmy 1997, 1998), στις οποίες συγκαταλέγονταν παρεμβάσεις στην οργάνωση του αστικού χώρου (Al Sayyad 2011: 199-228, Raymond 2000: 309-317), την εκπαίδευση (Mitchell 1991), κ.ο.κ. Για την εφαρμογή των σχεδίων τους βασίστηκαν στη διεθνή χρηματοδότηση και την εμπειρία των (Ευρωπαίων, κυρίως) τεχνικών και επιστημόνων που εγκαταστάθηκαν στη χώρα.

συλλογική παροικιακή συνείδηση η «ελληνική» Αίγυπτος αποτέλεσε τμήμα (και εθνοτική παραλλαγή) της «σύγχρονης» Αιγύπτου των αποικιοκρατών –και για το λόγο αυτό, όπως είδαμε, σήμερα αμφότερες συνδέονται με την περίοδο του κοσμοπολιτισμού και της παροικιακής ευημερίας.

Παράλληλα, ο θεσμικός παροικιακός λόγος είχε κοινές αναφορές και με την αντιαποικιακή ρητορική, ως απόρροια της αναζήτησης εκ μέρους της παροικιακής ηγεσίας των στοιχείων εκείνων που θα υπογράμμιζαν την αναγκαιότητα της ελληνικής παρουσίας στη χώρα, θα θωράκιζαν τους Έλληνες απέναντι στις παρεμβάσεις των Άγγλων ή τις διεκδικήσεις των Αιγυπτίων και, αργότερα, θα μετρίαζαν τις επιπτώσεις των πολιτικών των μεταποικιακών κυβερνήσεων. Οι Έλληνες διεκδικούσαν τον ρόλο των *comprador εκπολιτιστών*, που με «ανιδιοτέλεια» στάθηκαν διαχρονικά (το στοιχείο της μακράς παρουσίας στην Αίγυπτο αποτελεί κύριο πυλώνα του παροικιακού αφηγήματος) στο πλευρό των Αιγυπτίων και μόχθησαν για τον «εκσυγχρονισμό» της χώρας.

Το περιεχόμενο του εκπολιτιστικού αφηγήματος των Ελλήνων συνδυάστηκε με ένα συγκεκριμένο εθνοκοινωνικό πρότυπο, μια συλλογική ταυτότητα με σαφείς αναφορές στο ευρωπαϊκό υπόδειγμα του *αστού*. Ιδιαίτερη έμφαση αποδόθηκε στην οικουμενικότητα των αξιών που εξέφραζε η ταυτότητα του *πολίτη*, σε ένα εννοιολογικό σχήμα όπου “[η] Δύση, ο πολιτισμός της και η σημασία του, προσλαμβάνοντα[ν] με όρους καθολικότητας” (Εξερτζόγλου 2015: 68). Η διασπορική ταυτότητα του *Αιγυπτιώτη* αποτελούσε μια εθνοτική παραλλαγή του *πολίτη* που συνέδεε τις «έμφυτες» αρετές των Ελλήνων με ένα σύνολο ηθικών αξιών (τιμιότητα, φιλεργία, αξιοπρέπεια κ.λπ.) και τους κατέτασσε σε υψηλή θέση στην κλίμακα της προόδου (και ανάμεσα στους δημιουργούς της «σύγχρονης» Αιγύπτου). Επέτρεπε, συνεπώς, στους εκφραστές του παροικιακού λόγου να ελίσσονται νοηματικά, τοποθετώντας εαυτούς στο πλευρό των Βρετανών ως προς τις προθέσεις και των Αιγυπτίων ως προς τις πράξεις. Τα στοιχεία αυτά εκφράζει ο αιγυπτιωτισμός, η διασπορική εκδοχή της ελληνοπρεπούς τροπικότητας που διαμορφώθηκε *in situ* κατά το πρώτο τρίτο (κυρίως) του προηγούμενου αιώνα. Ο αιγυπτιωτισμός, η ιδιαίτερη ταυτότητα του *Αιγυπτιώτη* και το αφήγημα της ελληνικής παρουσίας/αποστολής στην Αίγυπτο συνιστούν την πρώτη -εννοιολογική- διάσταση της «ελληνικής» Αιγύπτου.

Η ενίσχυση της ιδεολογικής δυναμικής της ταυτότητας των Ελλήνων βρέθηκε στο επίκεντρο της συντονισμένης δραστηριότητας των αστών της παροικίας, με αντικείμενο τη χωροθέτηση των μηχανισμών αναπαραγωγής της. Το δίκτυο των

«ελληνικών» τόπων (σχολεία, ναοί, ιδρύματα, σωματεία και ενώσεις κ.ο.κ.) και η επιτελεστική επιβεβαίωση της «ελληνικότητάς» τους συντέλεσαν στην άρθρωση ενός ιδιαίτερου, εθνοτικού χωροχρόνου -που αποτέλεσε τη δεύτερη, ιστορική διάσταση της «ελληνικής» Αιγύπτου.

Ο δημόσιος χώρος της παροικίας συγκροτήθηκε πρωτίστως μέσω των ευεργεσιών των διακεκριμένων μελών της παροικίας (πρβλ. Τομαρά-Σιδέρη: 2002). Όπως επισημαίνει η Μ. Τομαρά-Σιδέρη, η πρακτική του ευεργετισμού είναι άμεσα συνδεδεμένη με την ανάπτυξη των Κοινοτήτων ως φορέων συλλογικής οργάνωσης, διαδικασία που “εντάσσεται οργανικά στη διαδικασία συγκρότησης του αποικιακού συστήματος” (Tomara-Sideris 2007:105). Προσεγγίζοντας τις ιδεολογικές διαστάσεις του ευεργετισμού, η Τομαρά-Σιδέρη (2014) εύστοχα εντοπίζει τους δεσμούς του με την “εμπέδωση...της ηγεμονίας [της αστικής τάξης] με όρους όχι μόνο οικονομικής και πολιτικής ισχύος και κυριαρχίας, αλλά κυρίως στο επίπεδο της ιδεολογικής, νοοτροπικής και πνευματικής διάκρισης υπεροχής, καθολικής αναγνώρισης και εν τέλει ηγετικής λειτουργίας”, καθώς και τη συνάφειά του με τη διαδικασία συγκέντρωσης των κοινωνικών λειτουργιών των παραδοσιακών κοινοτήτων (δημιουργία και αναπαραγωγή θεσμών και μηχανισμών) σε συγκεκριμένα πρόσωπα.

Εστιάζοντας στη λειτουργία των ιδρυμάτων που συγκροτήθηκαν από ευεργεσίες και στην πρακτική της φιλανθρωπίας ως μηχανισμό υποστήριξής τους, στο πρώτο κεφάλαιο αναφέρομαι σε πτυχές της *ηγεμονίας* της παροικιακής τάξης και στο σύστημα πατρωνείας που ο ρόλος των Κοινοτήτων εξέφραζε. Ως συμβολικά βαρύνουσα κοινωνική πρακτική, η φιλανθρωπία εξασφάλιζε, αφενός, την πολιτισμική ακεραιότητα της παροικίας και συντηρούσε, αφετέρου, τα κοινωνικά όρια που τοποθετούσαν τα φτωχότερα στρώματά της πάνω από τους «ιθαγενείς». Αποτέλεσε, συνεπώς, ένα από τα κύρια θεσμικά κανάλια αναπαραγωγής της (επιθυμητής) συλλογικής ταυτότητας των Αιγυπτιωτών, διαχέοντας στον κοινωνικό χώρο της παροικίας ιδέες και συμπεριφορές που εξυπηρετούσαν την εξωστρεφή προβολή της ως ομοιογενές σύνολο. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, το εύρος των φιλανθρωπικών παρεμβάσεων προδίδει το γεγονός ότι μια σημαντική μερίδα του ελληνικού πληθυσμού αντιμετώπιζε προβλήματα επιβίωσης -σε σημείο που να απειλείται η ακεραιότητα του αφηγήματος που αυτές υποστήριζαν.

Τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της εξουσιαστικής αλληλεγγύης των ιθυνόντων παρουσιάζουν πολλά κοινά σημεία με την επιχείρηση εκπολιτισμού του *Ιθαγενούς*, καθώς η «ελληνικότητα» των παροίκων συνδέθηκε με τη θέση τους στην αποικιακή

πυραμίδα: η εγγύτητα προς τη βάση επιφύλασσε τον κίνδυνο της παρέκκλισης από τα επιθυμητά πολιτισμικά/κοινωνικά πρότυπα και καθιστούσε πιο επιτακτική την ανάγκη ένταξης στο ελεγχόμενο περιβάλλον των διάφορων φιλανθρωπικών φορέων. Όπως θα δούμε, το ζητούμενο του κοινωνικού/πολιτισμικού *minimum* ήταν μονόδρομος προς τον «αποικισμό» της παροικιακής πλειοψηφίας, μέσω της άνωθεν επιβολής ιδεών, πεποιθήσεων και πρακτικών.

Κατά τις τρεις δεκαετίες που μεσολάβησαν από την ανεξαρτητοποίηση της χώρας (1922) έως και την άνοδο του Νάσερ στην εξουσία (1952), ωστόσο, οι Αιγύπτιοι αναζήτησαν μια συνεκτική εθνική ταυτότητα και ένα κοινό όραμα για το μέλλον της χώρας. Σε αυτό το πλαίσιο, η έννοια της *προόδου* συνδέθηκε με τη χειραφέτηση του αιγυπτιακού έθνους και τη μετάβαση από το πρότερο καθεστώς των αποικιακών ανισοτήτων σε αυτό της καθολικής αιγυπτιοποίησης. Αντίστοιχα, η «σύγχρονη» Αίγυπτος απέκτησε νέα ιδεολογικά συμφραζόμενα που συνέκλιναν προς την κοινωνική ώσμωση και την αναδιαμόρφωση της αιγυπτιακής κοινωνίας σε ένα πολυεθνικό δομικά, αλλά ομογενοποιημένο λειτουργικά σύνολο. Οι προνομιούχες τάξεις και οι εθνοτικές κοινότητες κλήθηκαν να προσαρμοστούν στις νέες συνθήκες υποχώρησης των εθνοκοινωνικών στεγανών και στις διεκδικήσεις των Αιγυπτίων για ίσα δικαιώματα και ευκαιρίες. Στο μεταβαλλόμενο αυτό πλαίσιο, η λογοθετική δυναμική του αιγυπτιακού αφηγήματος περιορίστηκε και το κοινοτικό μοντέλο άρχισε να αμφισβητείται τόσο θεσμικά όσο και στο εσωτερικό της παροικίας. Κατά τη μακρά διαδικασία «αναπροσαρμογής» στις νέες πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες, το κατεστημένο μοντέλο της άκαμπτης «ελληνικότητας» απέκτησε νέες συνισταμένες και διόδους έκφρασης.

Η «ελληνικότητα» ως στοιχείο της μνήμης: αναπροσαρμογές της αφήγησης και αφηγήσεις περί «αναπροσαρμογής»

Το δεύτερο κεφάλαιο εξετάζει την προβολή στις αφηγήσεις των Αιγυπτιακών των σύνθετων διλημμάτων της περιόδου της (ανα)προσαρμογής στις νέες συνθήκες κατάρρευσης του αποικιακού κοσμοπολιτισμού και των ιδεολογημάτων που τον υποστήριζαν.

Η σταδιακή αποδόμηση της «ελληνικής» Αιγύπτου διέλυσε τα κοινωνικά και ιδεολογικά στεγανά του αποικιακού σχήματος, ωθώντας πολλούς Έλληνες να αναζητήσουν την ταυτότητα της «δεύτερης πατρίδας» τους πέρα από τα όρια του

ελληνικού μικρόκοσμου. Εκτός από παροικιακή στρατηγική, η αναπροσαρμογή αναφέρεται και σε βιώματα, αποτυπώνοντας τη μακρά (και επίπονη) διαδικασία ενσωμάτωσης της παροικιακής πλειοψηφίας στην αιγυπτιακή πραγματικότητα που εξαπλωνόταν διαρκώς. Οι διαδρομές στα μέχρι τότε αποκλεισμένα από τη συνείδηση τμήματα της Αιγύπτου ήταν ταυτόχρονα ταξίδια αναστοχασμού που ενέπνευσαν τα πρώτα δείγματα ενός ιδιαίτερου λογοτεχνικού είδους όπου η μνήμη, τα βιώματα, η ιστορία και η φαντασία εμπλέκονται σε περιγραφές γεμάτες γραφικές σκηνές, χρώματα και νοσταλγία. Στην πορεία του χρόνου, και καθώς πολλοί Έλληνες συνέχισαν να γράφουν για την Αίγυπτο έχοντάς την εγκαταλείψει, τα στοιχεία αυτά ενσωματώθηκαν στη καταγεγραμμένη μνήμη της παροικίας, ανασυνθέτοντας την «ελληνική» Αίγυπτο ως λογοτεχνικό «τόπο».

Η ελληνική παροικία αποτέλεσε προσφιλές θέμα για ερευνητές και παντός είδους «-δίφες». Ήδη από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, σε μια δύσκολη εποχή για την Ελλάδα, το κοσμοπολιτικό περιβάλλον, η ραγδαία ανάπτυξη των αστικών κέντρων και ο φολκλορικός παράδεισος της αιγυπτιακής επαρχίας προσέλκυαν πλήθος επισκεπτών, που –μεταξύ άλλων- κατέγραφαν και τις εντυπώσεις τους από τη γνωριμία με τις κατά τόπους ελληνικές κοινότητες.⁷ Παράλληλα, το πλήθος των σημαντικών προσωπικοτήτων και η πολύπλευρη κοινωφελής δραστηριότητα των ευεργετών, οι οποίοι ενίσχυσαν γενναιόδωρα τις ιδιαίτερές τους πατρίδες και το ελληνικό κράτος, προσέδωσαν στις αναφορές για τους Έλληνες της Αιγύπτου έναν αφηγηματικό αέρα αέναης ευημερίας. Σε μια εποχή που η ελληνική διασπορά συνδέθηκε ιδεολογικά με την προσπάθεια επέκτασης της πολιτισμικής και πολιτικής επιρροής της Ελλάδας, η ακμάζουσα αιγυπτιακή παροικία και οι στενοί δεσμοί της με τη μητρόπολη φάνηκε να υποστασιοποιούν αμφίδρομα το όραμα αυτό.

Η συρρίκνωση της παροικίας σηματοδότησε μια περίοδο αφηγηματικής ύφεσης και περιορισμένης παραγωγής κειμένων γύρω από την «ελληνική» Αίγυπτο. Ήδη από τη δεκαετία του 1990, ωστόσο, η παρουσία των Ελλήνων στη χώρα επανήλθε ως θεματική σε αυτοβιογραφικά κείμενα νοσταλγικής αναπόλησης (Κομνηνός 1991, Αλεξάνδρου 1994, Κουάνης 1998, Ρούκουνας 2009, Κουμούτση 2014) και μυθιστορήματα (Κουμούτση 2003, Γκιάλη 2011, Στεφανάκης 2012) που αναπαράγουν πανομοιότυπες -και στερεοτυπικές, πλέον- αναφορές σχετικά με την

⁷ Ενδεικτικά: Μπίρας Λεωνίδας: «Ανά την Αίγυπτον: Αλεξάνδρεια», «Οδοιπορικά σημειώσεις: εξ Αλεξανδρείας εις Κάιρον»· Ραγκαβής, Α.Ρ.: «Εκδρομή εις την Αίγυπτον» (σειρά άρθρων)· Λιδωρίκης, Αλέκος: *Η προπολεμική Αίγυπτος και οι Έλληνες*.

ακμή και την παρακμή της παροικίας. Συμπυκνώνοντας την ιστορία της στα βιώματα υπαρκτών ή τις περιπέτειες φανταστικών προσώπων, τα κείμενα αυτά δημιουργούν αφηγηματικές ετεροτοπίες, που καθιστούν ασαφή τα όρια μεταξύ της μνήμης, των γεγονότων και της φαντασίας.

Την ίδια περίοδο, ο ελληνισμός της Αιγύπτου ως ερευνητικό πεδίο εισήλθε στη φάση της ιστορικοποίησης, «επικυρώνοντας», με τον τρόπο αυτό το τέλος μιας εποχής. Η ακμή και η φθίνουσα πορεία της παροικίας έχουν αποτελέσει αντικείμενο εκτενών και αξιολογών μονογραφιών. Παρά την αδιαμφισβήτητη αξία των πληροφοριών που παρέχουν, ωστόσο, τα κείμενα αυτά –γραμμένα, στην πλειοψηφία τους, από ανθρώπους που γεννήθηκαν στην Αίγυπτο- προδίδουν την αγωνία των συγγραφέων τους να καταγράψουν τα συστατικά στοιχεία ενός κόσμου που χάθηκε και, συνήθως, εγκλωβίζονται στο σχήμα μιας νοσταλγικής απεικόνισης του παρελθόντος.⁸ Παράλληλα, αναπαράγουν τα στερεότυπα περί της υψηλής αποστολής των Ελλήνων, της συμβολής τους στον τόπο και των αγαστών σχέσεων με τους Αιγύπτιους.

Κοινό σημείο αναφοράς των κειμένων αυτών αποτελεί η «ελληνικότητα» της Αιγύπτου, η οποία συνυφαίνεται με την ιστορικότητα της ελληνικής παρουσίας, τη δυναμική της παροικίας κατά το πρώτο τρίτο του 20^{ου} αιώνα και με το ευρύ δίκτυο χωρικών αναφορών που συνδέθηκαν με τους Έλληνες. Με έμφαση στην ιστορική συνέχεια του ελληνικού στοιχείου, οι συγγραφείς εντοπίζουν την ακμή του στις δύο κατεξοχήν «κοσμοπολιτικές» περιόδους, την ελληνιστική και την αποικιακή. Αντίθετα, η συρρίκνωσή του τοποθετείται χρονικά στην αραβική-οθωμανική περίοδο (7^{ος}-18^{ος} αιώνας) και μετά την άνοδο του Νάσερ, που αποτελεί και τη χρονική αφετηρία των δύο τελευταίων κεφαλαίων της διατριβής.

Πέρα από τις λογοτεχνικές και ιστοριογραφικές προσεγγίσεις, αντικειμενικά οι όροι παραμονής στην Αίγυπτο μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο γίνονταν όλο και πιο αυστηροί, συντελώντας στον μετασχηματισμό της «ελληνικής» Αιγύπτου από συμπαγές εννοιολογικό και ιστορικό οικοδόμημα σε μετωνυμία. Καθώς δε η

⁸ Η έκδοση έργων σχετικά με την ιστορική παρουσία των Ελλήνων στην Αίγυπτο αποτελεί πρακτική που εφάρμοσαν πρώτοι οι ίδιοι οι πάροικοι και εξυπηρετούσε, όπως θα δούμε, συγκεκριμένους σκοπούς. Όσον αφορά την πιο πρόσφατη κειμενική παραγωγή, χαρακτηρίζεται από την ταυτόχρονη παράθεση ιστορικών στοιχείων, προσωπικών μνημών, αφηγήσεων, περιστατικών και (κυρίως) ονομάτων προσώπων και παντός είδους συλλόγων και οργανώσεων- σε μια προσπάθεια να διασωθούν από την ιστορική λήθη (πρβλ Σουλογιάννης 1994 και 2001, Χατζηφώτης 1999, Γιαλουράκης 2006).

συντριπτική πλειοψηφία των Ελλήνων αναχωρούσε και ο παροικιακός κοινωνικός χώρος συρρικνωνόταν, σταδιακά η «ελληνική» Αίγυπτος εξελίχθηκε σε «μνημονικό τόπο». Όπως θα δούμε στο δεύτερο κεφάλαιο, στοιχειοθετείται μέσα από τις προσπάθειες υπέρβασης του ρήγματος με το παρελθόν και, καθώς το αποτύπωμά της στο αιγυπτιακό αστικό τοπίο έχει σχεδόν σβήσει, μέσα από τις πρακτικές και το περιεχόμενο της αφήγησης. Η ίδια η αποσάθρωσή της, που διέκοψε την αδιάλειπτη ροή παραγωγής μνήμης, επιτείνει την ανάγκη παραγωγής περισσότερης μνήμης και σύνδεσης του περιεχομένου της με συγκεκριμένα σημεία/στοιχεία του χώρου, γεγονότα και πρόσωπα που υποκαθιστούν το παρελθόν (πρβλ. Nora 1989: 7).

Στη μεταποικιακή της εκδοχή, η «ελληνικότητα» έχει μετεξελιχθεί σε ιδιότητα που αποδίδεται *ad hoc* σε συγκεκριμένα στοιχεία του μικρόκοσμου των Αιγυπτιωτών. Το *μεγάλο αφήγημα* και τα κοινωνικά πρότυπα που την υποστήριζαν λειτουργούν πλέον σαν πλαίσιο που ορίζει το περιεχόμενο των αναμνήσεων: ο χώρος και οι σχέσεις που αναπτύχθηκαν γύρω από αυτόν αποκτούν ιστορικότητα και μια ενιαία ποιότητα, καλλιεργώντας αναδρομικά την αίσθηση μιας φαντασιακής κοινότητας. Στις μέρες μας (και στο μέλλον ακόμη περισσότερο) η «ελληνική» Αίγυπτος (θα) αναπαράγεται πρωτίστως κειμενικά ή/και φαντασιακά με όχημα τη μνήμη, που λειτουργεί αναδρομικά ως «αισθητήριο όργανο» (Seremetakis 1994: 9), μέσα από “εικόνες που τα κοινωνικά άτομα φαντάζονται, δηλαδή (ξανα)φτιάχνουν και υλοποιούν με/από αισθήματα και συναισθήματα που έχουν ζήσει” (Παπαγαρουφάλλη 1999: 157).

Η σχέση της μνήμης με τις αισθήσεις και τα αισθήματα ανοίγει ένα σημαντικό ερμηνευτικό παράθυρο προς τον ορίζοντα των επιτελεστικών της διαστάσεων. Ανθρωπολογικές μελέτες σε ετερογενή κοινωνικά περιβάλλοντα καταδεικνύουν πώς ενσώματες πρακτικές (όπως ο χορός και το τραγούδι, πρβλ. Τσιμουρή 1999, Μακρής 2016) ή η χρήση γλωσσικών ιδιωμάτων (Gefou-Madianou 1999) αποτελούν στοιχεία διαπραγμάτευσης της συλλογικής ταυτότητας: παρόλο που οι Έλληνες της Αιγύπτου δεν έχουν μουσική παράδοση όπως, για παράδειγμα, οι Μικρασιάτες, έχουν αναπτύξει τα δικά τους μέσα μετάδοσης των μηνυμάτων της μνήμης, μέσα από τον συγκυριακό ρόλο του αφηγητή και τις αναφορές στο ιστορικό ρήγμα της αναπροσαρμογής, που ομογενοποιούν σε ένα ενιαίο σχήμα τις θραυσματικές προσωπικές μνήμες.

Οι ποιοτικές διαφορές ανάμεσα στο *πριν* και το *μετά* της παροικιακής καμπής εντοπίζονται όχι μόνο στις αναφορές της μνήμης, αλλά και στην επιλεκτική λήθη

που, πολλές φορές, διαγράφει τον Άλλο από την αφήγηση αναπαράγοντας την ιστορία του τόπου ως ελληνοκεντρικό μονόλογο. Αν κατά την εποχή της ακμής οι πάροικοι συγκροτούνταν λογοθετικά ως σώμα “εξαιτίας [και] της δυνατότητάς τους να αποκλείουν, να αφήνουν απ’ έξω, να ονοματίζουν το «εκτός»” (Μαδιανού 2006: 68) –όπου το «εκτός» απευθύνεται στους Αιγύπτιους- σήμερα δεν μπορούν παρά να «ξεχνούν» την παρουσία των τελευταίων στον λόγο τους για το παρελθόν.

Η *Αίγυπτος των Ελλήνων*, όπως περιγράφει ο Μανώλης Γιαλουράκης το κοινωνικό σύμπαν των παροικιών, δεν υφίσταται πλέον παρά ως νοητικό σχήμα και ισχυρός μηχανισμός της συλλογικής κριτικής μνήμης, που δεν προσεγγίζει το παρελθόν μέσα από την αλληλουχία του χρόνου, αλλά διαχέει σε αυτόν τις συνθήκες του *πριν*. Η μνήμη των Αιγυπτιωτών είναι πρωτογενώς πολιτική: διατυπώνεται σε όρους *συγχρονίας*, η οποία ανακτά το σημαίνον βάρος της -όχι όμως ως συνιστώσα των ρητορικών προβολών στο μέλλον, όπως κατά την αποικιακή περίοδο, αλλά ως αξιολογικό συγκείμενο του παρελθόντος. Το νέο αυτό σχήμα επικεντρώνεται στο αστικό περιβάλλον της προπολεμικής περιόδου (και ιδιαίτερα στην Αλεξάνδρεια), διυλίζοντας νοσταλγικά -μέσα από το φίλτρο της επιλεκτικής ανάκλησης- την κοσμοπολιτική εμπειρία. Προσηλωμένη σε συγκεκριμένα τμήματα του πολυεθνικού αστικού περιβάλλοντος, η ιμπρεσιονιστική στοιχειοθεσία της παρελθοντικής πόλης περικλείει μια διαδικασία παράλληλων σιωπών και εμφάσεων, μεταφράσεων και αποκρύψεων, που αναπαράγουν το *μεγάλο αφήγημα* του κοσμοπολιτισμού και της υποθετικά διακριτής «ελληνικότητας» σε μια νέα, ελκυστική εκδοχή: άλλωστε, το τι λέγεται ή μεταφράζεται συνιστά μια σύνθετη πολιτική επικάλυψης ή διαχείρισης της φωνής του Άλλου.⁹

Οι ριζικές ανατροπές των δεκαετιών του ’50 και του ’60, προκάλεσαν ρωγμές στην ακεραιότητα και τη συνέχεια όχι μόνο του κοινωνικού χώρου της «ελληνικής» Αιγύπτου, αλλά και της ίδιας της ταυτότητας των Αιγυπτιωτών, που πλέον είναι επιβεβλημένα ουδέτερη. Καθώς οι κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες που υποστήριζαν τη νοηματική συνεκτικότητα και τη βιωματική πληρότητα της ταυτότητας αυτής έχουν εκλείψει και οι ερμηνευτικοί πυλώνες της (προσφορά, πρόοδος, εξουσιαστική αλληλεγγύη) έχουν πλέον απωλέσει τη δυναμική τους, οι

⁹ Αντίστοιχα, ο εξωστρεφής, προορισμένος για αναγνωστική κατανάλωση μεταφρασμένος «ιθαγενής» λόγος υποστηρίζει την ανάπτυξη σύνθετων δομών πολιτισμικού *marketing* με επίκεντρο το κοσμοπολιτικό παρελθόν της Αιγύπτου, από το οποίο αποκλείεται η πλειοψηφία των κατοίκων της. Και στις δύο περιπτώσεις, το περιεχόμενο της αφήγησης/μετάφρασης αποτελεί (και) μια έμμεση κριτική στη σύγχρονη εικόνα της χώρας.

Έλληνες της Αιγύπτου αναζητούν την ιδιαιτερότητά τους μέσα από νέα πεδία διαπραγμάτευσης και σε ρόλους όπως των «πρεσβευτών» του παρελθόντος και των «διαμεσολαβητών» με τον τόπο.

Το τρίτο κεφάλαιο αναφέρεται στα βιώματα και στο περιεχόμενο της μνήμης των Ελλήνων υπό το πρίσμα της (μη) αφομοίωσής τους στον κοινωνικό ιστό των πόλεων, καθώς και των ατομικών στρατηγικών προσαρμογής σε ένα περιβάλλον που χαρακτηρίζεται από όλα εκείνα τα στοιχεία που οι Έλληνες διαχρονικά απωθούσαν ως «ιθαγενή». Η θεματολογία των προφορικών αφηγήσεων και οι κοινωνικές πρακτικές που υιοθετούνται αναπαράγουν –σε λανθάνουσα μορφή- τις ανισότητες και τους αποκλεισμούς του παρελθόντος, ενσωματώνοντάς τους στον νέο ρόλο των Αιγυπτιωτών ως αφηγητών/μεταφραστών.

Μέσα στο κλίμα πολιτισμικής, κοινωνικής και πολιτικής ρευστότητας που χαρακτηρίζουν την Αίγυπτο, η «ελληνικότητα» αποτελεί για τους κοινωνούς της ένα ζωντανό σχήμα ιδεών, μνήμης και χωρικών αναφορών -το οποίο, ωστόσο, συρρικνώνεται διαρκώς. Όσο φαινόμενα όπως η ισλαμοποίηση της δημόσιας σφαίρας ερμηνεύονται ως σημεία μιας ανάστροφης πορείας στο χρόνο, τόσο πιο συχνά και έντονα οι Αιγυπτιώτες ανασύρουν από τον χώρο και τη μνήμη τα σημάδια της «ελληνικής» ή/και της «κοσμοπολιτικής» Αιγύπτου, αποδίδοντάς τους μια άχρονη -και ποιοτικά «σύγχρονη»- διάσταση. Από την αμφισημία και τη λογοθετική δυναμική των όρων «σύγχρονος/η» και «κοσμοπολιτικός/η», που οδήγησαν στον *αλλοχρονισμό* της πλειοψηφίας των Αιγυπτίων στο αποικιακό συμφραζόμενο, στο τρίτο κεφάλαιο περνά στην πολυσημία του παρελθόντος ως στοιχείο του λόγου που αναπαράγει σήμερα τις άλλο-χρονικές εννοιολογικές δομές. Μιλώντας για το κοσμοπολιτικό παρελθόν και αντιπαραβάλλοντάς το με το συντηρητικό παρόν, οι αφηγητές διαχωρίζουν τον κοινωνικό/πολιτισμικό από τον πραγματικό/ιστορικό χρόνο, διασπώντας την ενότητά του.

Παραμένοντας στο λογοθετικό πλαίσιο της αφήγησης, στο τρίτο κεφάλαιο δείχνω πώς η μνήμη των Αιγυπτιωτών διατηρείται ζωντανή σε μια εναλλακτική τοπογραφία των πόλεων και σε αυτοβιογραφικά κείμενα. Μέσα από αναγωγές της αφήγησης στην περίοδο ακμής της κοσμοπολιτικής και της «ελληνικής» Αιγύπτου, προσεγγίζω τους όρους απόδοσης φαντασιακών χαρακτηριστικών στον χώρο και εξετάζω τις αναγωγές στο παρελθόν του ως πρακτικές της αφήγησης τις οποίες υιοθετούν όσοι βίωσαν την πόλη πριν την αναχώρηση των Ευρωπαίων. Η καταφυγή στο παρελθόν αποτελεί μια πράξη (επανα)διεκδίκησης της κυριότητας επί του χώρου

(της «πόλης μας», όπως συμπεκνώνεται λεκτικά) και συνάδει με την αποστασιοποίηση από τον δημόσιο χώρο της τρέχουσας πόλης -μια πρακτική με σαφείς ταξικές συνιστώσες που χαρακτηρίζει Αιγύπτιους και μη όλων των ηλικιακών κατηγοριών.

Η φανταστική ανασύσταση και η αφηγηματική αναπαραγωγή της *πόλης μας* και της «ελληνικής» Αιγύπτου, που στον κύκλο των προσωπικών αναμνήσεων πολύ συχνά συμπίπτουν, αποτελούν βασική επιτελεστική διάσταση της ταυτότητας των Αιγυπτιωτών σήμερα και, ταυτόχρονα, μια πράξη αντίστασης στη φθοροποιό –για την ακεραιότητά της- επίδραση της αιγυπτιοποίησης/ισλαμοποίησης (για όσους βρίσκονται εκεί) και του χρόνου (για όσους έχουν αναχωρήσει). Τα ίδια τα ασαφή όρια μεταξύ των γεγονότων/της ιστορίας, αφενός, και της μνήμης/της φαντασίας, αφετέρου, (πρβλ. Ricoeur 1988:190-192) ενισχύουν τη συνοχή της αναδρομικής εικόνας της «ελληνικής» Αιγύπτου και την αίσθηση του ανήκειν στην κοινότητα των αφηγητών της.

Η «ελληνική» Αίγυπτος βρίσκεται καλά κρυμμένη σε «μνημονικά στοιχεία» -ετικέτες κρασιών, βαμμένες ταμπέλες καταστημάτων όπου ξεχωρίζει ακόμη το ανάγλυφο της ελληνικής γραμματοσειράς, πίσω από ψηλούς τοίχους και, κυρίως, στις αναμνήσεις όσων τη βίωσαν. Συνιστά μια υπερβατική εμπειρία του χώρου και «προνόμιο» όσων αναπολούν το παρελθόν: τα υπολείμματά της (όπως, για παράδειγμα, ο Ναυτικός Όμιλος και ο ελληνορθόδοξος ναός που αναφέρθηκαν στις πρώτες παραγράφους της εισαγωγής), αποτελούν χώρους όπου οι Έλληνες συγκεντρώνονται για να ξεφύγουν από την «καταπιεστική» παρουσία και τα βλέμματα των Αιγυπτίων, καθώς και τόπους «προσκυνήματος» όσων εγκατέλειψαν τη χώρα.¹⁰ Στη σύγχρονή του μορφή, αντίστοιχα, ο αιγυπτιωτισμός είναι ένα σύνολο

¹⁰ Στο Κάιρο, κύριο πόλο συγκέντρωσης των Ελλήνων αποτελεί το κτιριακό συγκρότημα των ελληνικών σχολείων στο προάστιο της Ηλιούπολης, το οποίο στεγάζει και την Ελληνική Εστία. Σε διπλανό οικόπεδο, βρίσκεται ο ναός της Θεοτόκου, στον οποίο προσέρχονται και πολλοί συρορθόδοξοι. Σε συνοικίες του παλαιού Καΐρου βρίσκονται η έδρα του Πατριαρχείου στην πόλη και η μονή του Αγίου Γεωργίου –το παλαιότερο ορθόδοξο μοναστήρι, το οποίο τιμάται εξίσου από χριστιανούς και μουσουλμάνους- με το κοιμητήριο. Σε κεντρικά σημεία βρίσκονται επίσης το εντευκτήριο του Ελληνικού Κέντρου, τα γραφεία συλλόγων, αδελφοτήτων και της Κοινότητας, ο κοινοτικός ναός του Αγίου Κωνσταντίνου με το προσκοπείο και η ορθόδοξη εκκλησία της Αγίας Αικατερίνης, με σχεδόν αποκλειστικά αραβόφωνο εκκλησίασμα. Άλλοι ορθόδοξοι ναοί βρίσκονται στο προάστιο της Σούμπρας και στις πιο απομακρυσμένες περιοχές του Ζεϊτούν και του Χελουάν (οι δύο τελευταίοι λειτουργούν κατά περίπτωση). Τέλος, στις όχθες του Νείλου υπάρχουν οι νεώσοικοι του Ελληνικού Ναυτικού Ομίλου Καΐρου και στην περιοχή της Αμπασίγια το ελληνικό νοσοκομείο και γηροκομείο.

Στην Αλεξάνδρεια, εκτός από την έδρα του Πατριαρχείου και την παλαιά μονή του αγίου Σάββα, βρίσκονται ο κοινοτικός ναός του Ευαγγελισμού, των Ταξιαρχών στην περιοχή της Ιμπραημίας, και κάποιοι ναοί στα προάστια. Τα γραφεία της Κοινότητας, τα ελληνικά σχολεία, το προξενείο και το

αντιλήψεων, αναμνήσεων και πρακτικών που αναπαράγεται μέσα από τη διαλεκτική σχέση της (επιλεκτικής) μνήμης με τη λήθη –έτσι, ο *Αιγυπτιώτης* είναι μια ταυτότητα που θα συντηρείται όσο υπάρχουν άνθρωποι που θα τη θυμούνται.

Ποιοι είναι, όμως, οι παράγοντες που οδηγούν σε αυτή την ιδιαίτερη σχέση με το παρελθόν; Κυρίως οι θεραπευτικές ιδιότητες της μνήμης, καθώς οι αναμνήσεις συνδυάζονται με (και, παράλληλα, προσπαθούν να υπερβούν) το αίσθημα ρήξης της συνέχειας του χρόνου και του χώρου (πρβλ. Bissell 2005, Smith 2006: 170-176, Fontein 2011). Εξερευνώντας τις συνειδησιακές επιπλοκές της νεωτερικότητας, ο A. Huyssen έχει περιγράψει πολύ χαρακτηριστικά το αίσθημα αυτό:

Ένας από τους επίμονους θρήνους της νεωτερικότητας αφορά στην απώλεια ενός καλύτερου παρελθόντος, της ανάμνησης του ζην σε έναν ασφαλώς περικλεισμένο χώρο, έχοντας την αίσθηση των σταθερών ορίων και ενός χωρικά εστιασμένου πολιτισμού εντός της κανονικής ροής του χρόνου και με έναν πυρήνα σταθερών σχέσεων.

Τέτοιου είδους εποχές αποτελούν μάλλον όνειρο παρά πραγματικότητα, μια φαντασμαγορία της απώλειας που δημιουργήθηκε από την ίδια τη νεωτερικότητα παρά από τα γεγονότα που προηγήθηκαν χρονικά. (2003:25)

Το επιχείρημα που διέπει τα δύο τελευταία κεφάλαια της διατριβής είναι ακριβώς το αντίστροφο: δεν είναι τα άχθη της νεωτερικότητας που οδηγούν στην ανάκληση/επίκληση του παρελθόντος, αλλά η αίσθηση εγκλωβισμού στον οπισθοδρομικό (για τους Αιγυπτιώτες) ισλαμικό/αιγυπτιακό παρόν που διαμορφώνει την ταυτότητα της Αιγύπτου σήμερα. Καταφύγιο και «παρόν» για τους ίδιους είναι, εν τέλει, το παρελθόν και το περιεχόμενο των αναμνήσεων.

Ολοκληρώνω τις εισαγωγικές παρατηρήσεις με μια μεθοδολογική αναφορά: Εστιάζοντας στις συνθήκες παραγωγής των ιδεολογικών δομών και στην επιρροή της «ελληνικότητας» στον λόγο και τη μνήμη, η διατριβή έχει σαφείς ιστορικούς προσανατολισμούς. Ωστόσο, σημαντικά ζητήματα που αναφέρονται στην ιστορική σχέση του ελληνικού κράτους και του Πατριαρχείου με τις Κοινότητες καθώς και στη

εντευκτήριο του Ελληνικού Ομίλου στεγάζονται στο μεγάλο σύμπλεγμα κτιρίων του «ελληνικού τετραγώνου», όπως αποκαλείται, πολύ κοντά στη Βιβλιοθήκη. Σε κοντινή απόσταση βρίσκονται το γηροκομείο της Κοινότητας και το ελληνικό νεκροταφείο. Στην περιοχή της Ιμπραημίας υπάρχουν οι εγκαταστάσεις του Μικρασιατικού Συλλόγου, ενώ στο ανατολικό άκρο του λιμανιού ο Ελληνικός Ναυτικός Όμιλος Αλεξάνδρειας. Στην πόλη λειτουργούν παραρτήματα του Κέντρου Ελληνικού Πολιτισμού και του Λυκείου Ελληνίδων, και γραφεία συλλόγων και αδελφοτήτων. Με πρωτοβουλία των Κοινοτήτων, εκδίδονται τα έντυπα *Νέο Φως* (Κάιρο) και *Αλεξανδρινός Ταχυδρόμος*, συνέχεια των ιστορικών εφημερίδων που κυκλοφορούσαν στις δύο πόλεις.

θέση των φορέων αυτών στη συνείδηση των Ελλήνων της Αιγύπτου προσεγγίζονται ακροθιγώς, καθώς η συστηματική εξέτασή τους υπερβαίνει τους σκοπούς της παρούσας μελέτης, που εστιάζει κυρίως στη διαχρονική παρουσία των εννοιολογικών σχημάτων που διαμορφώνουν το πλαίσιο της συλλογικής παροικιακής μνήμης. Παρόλα αυτά, όπως άλλωστε διαφαίνεται και σε αρκετά σημεία των αφηγήσεων που παρατίθενται, η συμβολική ταυτότητα και ο ρόλος των παροικιακών θεσμών και του ελληνικού κράτους αποκτούν μια πρόσθετη βαρύτητα σήμερα, καθώς οι πολιτικές ισορροπίες στην Αίγυπτο μεταβάλλονται και η συλλογική μνήμη των Αιγυπτιωτών εκπνέει.

Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Σ. Ρούσσος στη μελέτη του για τις παροικίες της Μέσης Ανατολής κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου, οι δεσμοί και οι σχέσεις μεταξύ Κοινοτήτων, ελληνικού κράτους και Πατριαρχείου θα πρέπει να εξεταστούν στη διαχρονική τους διάσταση και υπό το πρίσμα των συγκυριών που διαμορφώνουν οι διεμερείς σχέσεις των κρατών, οι πολιτικοί και ιδεολογικοί δεσμοί των παροικιών με την Ελλάδα, καθώς και οι ευρύτερες πολιτικές εξελίξεις στο γεωγραφικό πεδίο αναφοράς (Roussos 1994: 19-20). Εν είδει πλαισίου «ανάγνωσης» του αρχειακού υλικού και των αφηγήσεων στα κεφάλαια της διατριβής, θα πρέπει να επισημανθεί στο σημείο αυτό ότι ο επίσημος λόγος της παροικίας βρέθηκε (και διατηρείται) σε απόλυτη συνάφεια με την ρητορική και τις πολιτικές του ελληνικού κράτους, τόσο κατά την περίοδο που οι ελληνικές κυβερνήσεις προσπαθούσαν να εδραιώσουν τη θέση της χώρας στην ευρύτερη περιοχή, όσο και αργότερα, όταν κλήθηκαν να υπερασπιστούν τα συμφέροντα των Αιγυπτιωτών. Η κοινή γραμμή μεταξύ διπλωματικών αρχών και Κοινοτήτων προκάλεσε κατά καιρούς εντάσεις με το Πατριαρχείο (πρβλ. Roussos 1994), το οποίο είχε τις δικές του αξιώσεις ως θεματοφύλακας της πολιτισμικής ταυτότητας των Ελλήνων.

Ωστόσο, οι εντάσεις αυτές δεν είναι ανιχνεύσιμες στις αφηγήσεις των Αιγυπτιωτών, που εστιάζουν περισσότερο στην αίσθηση και στις εμπειρίες, παρά στο πλαίσιο διαμόρφωσης της «ελληνικότητας». Υπό αυτή την έννοια, η δραστηριότητα των παροικιακών φορέων και του ελληνικού κράτους υπήρξε διαχρονικά επιτυχημένη. Το πώς θα διαμορφωθούν οι πολιτισμικές και ιδεολογικές ισορροπίες στο μέλλον, απομένει να μελετηθεί.

Κοινωνικές και ιδεολογικές συνιστώσες της «σύγχρονης» και της «ελληνικής» Αιγύπτου

Πριν ακόμη αποτελέσει πεδίο πολιτικών ανταγωνισμών, η Αίγυπτος ήταν γνωστή ως ένα ακόμη «ιδίωμα» της Ανατολής, μέσα από τις αναπαραστάσεις της στον ευρωπαϊκό ακαδημαϊκό και πολιτικό λόγο. Στην κλασική πλέον μελέτη του για τον Οριενταλισμό, ο Said (1996) επισημαίνει τη συνθετότητα και την καθολικότητα του λόγου αυτού, ο οποίος είχε τις ρίζες του στην κειμενική απόδοση της «εμπειρίας» της Ανατολής, και ήταν άμεσα συνδεδεμένος με την πρόθεση κατάκτησής της ως γνωστικού πεδίου και την προσπάθεια αναμόρφωσής της (1996: 3).

Ακολουθώντας τη συλλογιστική του Foucault αναφορικά με την αλληλεπίδραση των δομών γνώσης και εξουσίας, ο Said αναζητά τις πολυεπίπεδες συνδέσεις μεταξύ της ιστορικής πραγματικότητας και των ερμηνειών που αυτή επιδέχεται, υποστηρίζοντας ότι η αναπόφευκτα εξουσιαστική και άνιση σχέση μεταξύ της Δύσης και της Ανατολής βασίστηκε σε -και αναπαρήγε- ένα φιλοσοφικό, επιστημονικό και λογοτεχνικό αφήγημα που ομογενοποιούσε, στο πλαίσιο ενός εξελικτικού σχήματος, την Ανατολή ως «σύμπαν λόγου» (ο.π.: 110), μια παγιωμένη και αδιαφοροποίητη οντότητα. Ο οριενταλιστικός λόγος δομήθηκε μέσα από την αποτύπωση, αντιπαραβολή και σύγκριση των αναπαραστάσεων της Ανατολής τόσο με το ίδιο της το παρελθόν, όσο και με τη Δύση ως (υποθετικά) ομοιογενή κοινωνικό και πολιτισμικό χώρο.

Σε μεταγενέστερα κείμενά του, ο Said στρέφει το ενδιαφέρον του στη Δύση, εστιάζοντας στην πολιτισμική διάσταση του ιμπεριαλισμού ως πλαίσιο (ανα)παραγωγής στερεοτύπων. Η Αυτοκρατορία, υποστηρίζει, αποτελεί ταυτόχρονα ένα πολιτικό και νοηματικό σχήμα, καθώς ο ιμπεριαλιστικός λόγος παρείχε τα κίνητρα, τα επιχειρήματα, αλλά και τα ηθικά ερείσματα για τη γεωγραφική επέκταση των ισχυρών ευρωπαϊκών κρατών (Said 1993). Η προσέγγιση αυτή αντανάκλα τη γενικότερη θεωρητική στροφή, κυρίως κατά τη δεκαετία του 1990, προς την ερμηνεία της αποικιακής συνθήκης (και) ως μιας εκτεταμένης επιχείρησης ριζικής αναδιαμόρφωσης των μη δυτικών κοινωνιών δια της επιβολής κοινωνικών και πολιτισμικών προτύπων, της οποίας προηγήθηκε η εννοιολογική «κατάκτηση» του μη

ευρωπαϊκού πολιτισμικού χώρου και η ιδεολογική οριοθέτηση του *Άλλου* (Dirks 1992, Koditschek 2011, Matikkala 2011).

Η Αυτοκρατορία, συνεπώς, αποτελεί εξίσου πολιτική, κοινωνική, οικονομική και φαντασιακή συνθήκη, που εδράζει στον πυρήνα της συλλογικής ταυτότητας αποίκων και αποικούμενων. Ανέκυψε ως συμφραζόμενο των ρασιοναλιστικών προτύπων που επαναπροσδιόρισαν την έννοια του *ατόμου* ως κοινωνική κατηγορία και προσλαμβάνουσα της ανερχόμενης αστικής κουλτούρας στην Ευρώπη. Το ιδεολόγημα της Αυτοκρατορίας, εμπλουτισμένο από τη ρητορική του Οριενταλισμού, τις κυρίαρχες αξίες και τις φιλοδοξίες των κοινωνιών της/του, διαμόρφωσε τα κριτήρια της αξιολογικής ιεράρχησης των *Άλλων*, λειτουργώντας ως σημειολογική ομπρέλα υπό τη σκέπη της οποίας το επεκτατικό εγχείρημα συνδέθηκε με τις επιταγές του ευγενούς ανθρωπισμού και τις κοινωνικές πρακτικές των κατοίκων των μητροπόλεων (Colley 1992: 55-71, de Groot 2006, Epstein 2006).¹¹

Η δραστηριότητα των Ευρωπαίων στην Ανατολή αποσκοπούσε πρωτίστως στον «συγχρονισμό» της με τον εξελικτικό χρόνο της Ευρώπης, στο πλαίσιο μιας αντιληπτικής κλίμακας προόδου, όπου το *σύγχρονο* ταυτιζόταν με το *νεωτερικό*: ο (εκ)συγχρονισμός της Ανατολής συνέπεσε με μετεξέλιξή της από θεματική ενότητα της οριενταλιστικής παράδοσης σε αναγνωρίσιμο, ερμηνεύσιμο, και κυρίως λειτουργικό/παραγωγικό σύνολο. Έτσι, ιστορική αφετηρία της «σύγχρονης» Αιγύπτου αποτελεί η προσπάθεια αποδόμησής της ως τμήματος της Ανατολής και ανασυγκρότησής της σε οντότητα συμβατή με τα ευρωπαϊκά κοινωνικά και πολιτισμικά πρότυπα. Πρόκειται για μια διαδικασία που ξεκίνησε αποσπασματικά κατά την τριετή παρουσία των Γάλλων (1798-1801), συνεχίστηκε από τον Μωχάμεντ Άλη (1805-1848) και τους διαδόχους του, κορυφώθηκε μετά την εδραίωση της επικυριαρχίας των Βρετανών (1882),¹² και στιγματίστηκε διαχρονικά από την αξιολογική ιεράρχηση του παρελθόντος, του παρόντος (ως σημείου αναφοράς της *συγχρονίας*) και του μέλλοντός της.

Την ίδια περίοδο, η Αίγυπτος υποδέχθηκε ένα μεγάλο αριθμό εμπόρων, χειρονακτών, επιστημόνων, τεχνιτών, κεφαλαιούχων και τυχοδιωκτών από τη Μεσόγειο και τις ευρωπαϊκές χώρες, οι οποίοι ήδη από την εποχή του Μωχάμεντ Άλη

¹¹ Παρά τη φαινομενικά καθηλωτική του δυναμική, ωστόσο, το αποικιακό οικοδόμημα χαρακτηριζόταν από εσωτερικές αντιφάσεις (Bhabha 1994), καθώς πρακτικά το σχήμα των αμοιβαία αποκλειόμενων ταυτοτήτων του *Ιθαγενούς* και του *Αποίκου* απλά επιβεβαίωνε τη μεταξύ τους αλληλεξάρτηση.

¹² Μετά την απόβαση των Βρετανών στην Αλεξάνδρεια τον Ιούλιο του 1882, η Αίγυπτος βρισκόταν υπό τον έλεγχό τους, παρόλο που επισήμως παρέμενε κομμάτι της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

αποτελούσαν ένα σημαντικό τμήμα του αστικού πληθυσμού. Ανάμεσά τους και πολλοί Έλληνες, οι οποίοι αναζητούσαν ευκαιρίες πλουτισμού, ή (στην πλειοψηφία τους) μια αξιοπρεπή ζωή στον τόπο που συχνά χαρακτηριζόταν ως «ελ Ντοράντο της Ανατολής». Από τα πρώτα χρόνια του 19^{ου} αιώνα έως και τη Μικρασιατική Καταστροφή, το μέγεθος της ελληνικής παροικίας αυξανόταν διαρκώς. Το 1897, ο αριθμός των Ελλήνων υπολογίζεται σε 76.000. Δέκα χρόνια αργότερα, η πρώτη επίσημη απογραφή του πληθυσμού κατέγραψε 132.947 Έλληνες.¹³ Οι Κοινότητες των μεγάλων αστικών κέντρων αναπτύχθηκαν σημαντικά, ενώ νέες έκαναν την εμφάνισή τους σε περιοχές με παραγωγή βαμβακιού (Μεγάλα Κεμπίρ, Μπένι Σουέφ, Σιμπίν ελ Κομ, Μίνια), διαμετακομιστικούς κόμβους (Ισμαηλία, Σουέζ, Ασσιούτ) και προάστια των μεγάλων πόλεων (Ιμπραημία, Ηλιούπολη, Αμπουκύρ).

Η οικονομική δραστηριότητα των Ελλήνων υπήρξε εντυπωσιακή. Μεγάλοι ευνοημένοι της ιστορικής συγκυρίας ήταν οι κεφαλαιούχοι, που πολύ γρήγορα ανέπτυξαν εκτεταμένα εμπορικά και, αργότερα, παραγωγικά και χρηματοπιστωτικά δίκτυα: πρωτοστάτησαν στην ίδρυση ανωνύμων εταιρειών, συνεργάστηκαν με το ξένο κεφάλαιο και σημαντικούς Αιγύπτιους οικονομικούς παράγοντες και, με αιχμή τον κύκλο εργασιών του βαμβακιού (Τομαρά-Σιδέρη 2011), δημιούργησαν χρηματοπιστωτικούς (πρβλ. Καριζώνη 1987: 173-181), εμπορικούς και βιομηχανικούς κολοσσούς (Πολίτης 1930: 305-347). Παράλληλα, ένας μεγάλος αριθμός μικρεμπόρων, επαγγελματιών και εξειδικευμένων εργατών επωφελήθηκε από τις ανάγκες της οικονομίας της Αιγύπτου, κατακλύζοντας τις πόλεις και διεισδύοντας σε κάθε άκρο της αιγυπτιακής επαρχίας -ακόμη και στις ερημικές εκτάσεις στα σύνορα με το Σουδάν (πρβλ. Δρακόπουλος 1900: 273-309).

Οι Έλληνες αναζήτησαν τη θέση τους στο αποικιακό και αργότερα -όταν συνειδητοποίησαν επώδυνα ότι οι συγκυρίες που ευνόησαν την εγκατάσταση και την πρόοδό τους σταδιακά εξέλιπαν- στο αιγυπτιοποιημένο περιβάλλον. Οι διεκδικήσεις των Αιγυπτίων δημιούργησαν την ανάγκη για ένα ευέλικτο, προσαρμόσιμο σχήμα πλαισίωσης της ελληνικής παρουσίας, το οποίο προϋπέθετε τη γνωριμία και την ανάπτυξη δεσμών με την Αίγυπτο. Το περιεχόμενο του επίσημου λόγου της παροικίας διαμορφώθηκε από την παροικιακή ελίτ, υπό την επήρεια των οριενταλιστικών αντιλήψεων και της ρητορικής του μεγαλοϊδεατισμού, και διατυπώθηκε ως μια εναλλακτική εκδοχή του εκπολιτιστικού αφηγήματος της Αυτοκρατορίας, τονίζοντας

¹³ Από αυτούς, 62.973 είχαν ελληνική υπηκοότητα, 40.000 οθωμανική και περίπου 30.000 χαρακτηρίζονταν απάτριδες (Σουλογιάννης 1999: 51).

τους ιστορικούς δεσμούς με τη χώρα, τη διαρκή παρουσία και την προσφορά των Ελλήνων στην ανάπτυξή της. Ουσιαστικά, όμως, η επαφή τους με τον τόπο παρέμεινε για μεγάλο διάστημα αποσπασματική και χαρακτηρίστηκε μάλλον από την προσπάθεια οριοθέτησης ενός αμιγώς «ελληνικού» κοινωνικού χώρου, παρά από τη γνωριμία με τον περίγυρο.

Μέσα από επάλληλες αναφορές στον πολιτικό λόγο των Βρετανών, των Αιγυπτίων και των Ελλήνων, στις πρώτες ενότητες του κεφαλαίου θα προσπαθήσω να δείξω τους τρόπους με τους οποίους, στο μεταίχμιο του 20^{ου} αιώνα, γινόταν αντιληπτή η *συγχρονία*, ερμηνεύθηκε η συνύπαρξη των εκπροσώπων και των αποδεκτών της «εκπολιτιστικής» αποστολής, και διεκδικήθηκε ο ρόλος της κάθε ομάδας στο πολυεθνικό αλλά αυστηρά ιεραρχημένο κοινωνικό περιβάλλον της Αιγύπτου. Το παρόν κεφάλαιο βρίσκεται σε διάλογο με τις μελέτες που εξετάζουν τις νέες ταυτότητες και τους λόγους που αναδύθηκαν στις ελληνικές κοινότητες της Μικράς Ασίας κατά τον ύστερο 19ο αιώνα, εστιάζοντας στην κοινωνική-εθνοϊστολογική συγκρότηση της παροικιακής αστικής τάξης, και στο δίπολο Δύση-Ανατολή, όπως γινόταν αντιληπτό από τα μέλη της στο πολυπολιτισμικό περιβάλλον της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (Αναγνωστοπούλου 1997, Εξερτζόγλου 2010 και 2015). Με αναφορές στην αξιολογική κατάταξη των εθνών, στη σχέση των Ελλήνων με τους Αιγύπτιους και τους Βρετανούς, τις «εκπολιτιστικές» διακηρύξεις, τη συνάρτησή τους με τις αναδυόμενες εθνικιστικές ιδεολογίες και τις οριενταλιστικές επιρροές, τοποθετώ τον παροικιακό λόγο περί *προόδου* και *εξυγχρονισμού* στο ευρύτερο πλαίσιο της αναπαραγωγής της ελληνικής εθνικής ταυτότητας στον χώρο της «καθ' ημάς» Ανατολής.

Ο λόγος αυτός (όπως άλλωστε και η δυναμική της παροικίας) σταδιακά υποχωρούσε, ιδιαίτερα κατά τη μεταπολεμική περίοδο, όταν οι αιγυπτιακές κυβερνήσεις –και κυρίως το νασερικό καθεστώς (1952-1970)– συνέδεσαν ιδεολογικά την κοινωνική ταυτότητα της αιγυπτιακής πλειοψηφίας (*λαός*) με το πολιτικό αίτημα επανόρθωσης των δεινών της αποικιακής περιόδου, προβάλλοντας στα πολιτισμικά χαρακτηριστικά της πλειοψηφίας αυτής συγκεκριμένες αναφορές που παρέπεμπαν σε ένα ομοιογενές έθνος. Η κοινωνική και πολιτισμική συγκυρία της προπολεμικής περιόδου συνδέθηκε σε μια αιτιώδη σχέση με τα δεινά του αιγυπτιακού *έθνους-λαού*, επιτρέποντας στους εκπροσώπους του να διεκδικήσουν –στο όνομά του και απέναντι στις κοινωνικές

ομάδες που ταυτίζονταν με την πρότερη συνθήκη (μη Αιγύπτιοι υπήκοοι και εγχώρια αστική τάξη)– την αποκατάσταση της χαμένης του τιμής.

Καθώς ο λαός και το αιγυπτιακό έθνος προκρίθηκαν ως οι κατεξοχήν εκφραστές της νέας «σύγχρονης» Αιγύπτου, η ανάγκη επαναπροσδιορισμού των όρων ένταξης των Ελλήνων στην αιγυπτιακή κοινωνία ήταν πιο εμφανής από ποτέ. Υπό αυτό το πρίσμα, στις δύο τελευταίες ενότητες το κεφαλαίου εξετάζω συγκεκριμένες παραμέτρους της παροικιακής αναπροσαρμογής· περιγράφω τις σχέσεις των Ελλήνων με τους Αιγύπτιους στο πλαίσιο της κοινοτικής λειτουργίας, μέσα από τα αιτήματα των δευτέρων για αποκατάσταση των αδικιών που αυτή αναπαρήγε και, στη συνέχεια, στρέφομαι στην κατηγορία των Ελλήνων που γεννήθηκαν και μεγάλωσαν στη χώρα: μέσα σε αυτή τη ρευστή πραγματικότητα, πολλοί από αυτούς «γνώρισαν» εκ νέου τον τόπο, καταγράφοντας τα συναισθήματα και τις εμπειρίες τους σε μυθιστορήματα, ταξιδιωτικά και ποιητικές συλλογές που αποκαλύπτουν τις πολλαπλές βαθμίδες βιωματικών δεσμών με την Αίγυπτο, που όλο και πιο συχνά αναφερόταν ως «δεύτερη πατρίδα». Στο τελευταίο τμήμα του κεφαλαίου, εξετάζονται κάποιες από αυτές τις κειμενικές αποτυπώσεις της μετα-αποικιακής, «μετα-διασπορικής» ταυτότητας των Αιγυπτιωτών, καθώς (ανα)δομούσαν τους δεσμούς τους με τον τόπο και τους Αιγύπτιους.

Οριενταλισμός, Αυτοκρατορία, εθνικισμός: η «ουσία» της Ανατολής και η αναμόρφωση του Ιθαγενούς

Στο εισαγωγικό κεφάλαιο του βιβλίου *England in Egypt*, ο Alfred Milner αναφέρεται στην εγγενή παραδοξότητα της Αιγύπτου, εγκλωβίζοντας τον τόπο και τους κατοίκους του σε ένα οριενταλιστικό σύμπαν εκκεντρικότητας;

Τόσο στο μεγαλείο όσο και στην ανικανότητά της, στην ευημερία και στην κατάρρευση, είτε διαμοιρασμένη ανάμεσα σε έναν αριθμό ασήμαντων ηγεμόνων ή ενωμένη υπό τις επιταγές ενός κολοσσιαίου δεσποτισμού, είτε γονυκλινής μπροστά στις φανταστικές απεικονίσεις χιλιάδων θεών ή βυθισμένη στη φανατική αφοσίωση σε μια Θεία Ενότητα από την οποία κάθε απεικόνιση αποτελεί ιεροσυλία, η Αίγυπτος, μεταμορφούμενη σε τόσες πολλές πτυχές, παραμένει αναλλοίωτα, αιώνια αφύσικη. Η ιδιοφυής ροπή προς την εκκεντρικότητα είναι κάτι που καμιά αλλαγή δεν

μπορεί να εξορκίσει. Το παράδοξο είναι βαθιά ριζωμένο στο έδαφος αυτής της χώρας.¹⁴ (Milner 1892: 2)

Εγγράφοντας το παράδοξο ως διαχρονικό χαρακτηριστικό στον χώρο, τα κείμενα των λογίων, ταξιδιωτών και συγγραφέων που από τον 17ο αιώνα επιχείρησαν να γνωρίσουν την Αίγυπτο, την παρουσιάζουν ως κατάλοιπο μιας αυθύπαρκτης και διηνεκούς «ανωμαλίας», που χαρακτήριζε τους τόπους εκτός της Ευρώπης.¹⁵ Η εισβολή των Αράβων παρουσιαζόταν ως μια τομή που σηματοδότησε την καταβύθιση της χώρας στην παρακμή, διακόπτοντας τη γραμμική της πορεία στον εξελικτικό χρόνο. Για τους Ευρωπαίους επισκέπτες, η Αίγυπτος δεν αποτελούσε ένα σύν-χρονο σύμπαν, αλλά περιδινιζόταν σε ένα κυκλικό σύστημα χρόνου που οριοθετούσαν οι πρακτικές και οι αντιλήψεις που όριζαν την παραδοξότητα της Ανατολής.¹⁶

Όσον αφορά τους Αιγύπτιους, τα κειμενικά στερεότυπα τους παρουσίαζαν ως άβουλα, μη παραγωγικά (πνευματικά και συναισθηματικά) υποκείμενα, ανίκανα να λάβουν οποιαδήποτε πρωτοβουλία, καθηλωμένα μοιρολατρικά στην καθημερινότητά τους. Η «παραδοξότητα» του τόπου αποτυπωνόταν στη συλλογική προσωπικότητα των κατεξοχήν οριενταλιστικών φετίχ, του *Φελάχου*¹⁷ και της *Γυναίκας του χαρεμιού*, που αποκτούσαν πρόσωπο και φωνή μέσα από διαμεσολαβημένες περιγραφές και σχολιασμούς (Alloula 1986, Reid 2002). Ακόμα και οι Αιγύπτιοι αστοί, που θεωρούνταν πιο συμβατοί με το εξυγχαρονιστικό πρότυπο της Δύσης, προκαλούσαν αμηχανία στους επισκέπτες και αντιμετωπιζόνταν ως άλλη μια εκκεντρικότητα του τόπου, την οποία οι συγγραφείς/διαμεσολαβητές φρόντισαν να ερμηνεύσουν, στοιχειοθετώντας το αστικό αντίστοιχο του *Φελάχου*:

¹⁴Την περίοδο 1889-1892 ο Milner υπηρέτησε ως αναπληρωτής Γραμματέας επί των Οικονομικών στην Αίγυπτο. Το κεφάλαιο από όπου προέρχεται το απόσπασμα τιτλοφορείται “The Land of Paradox”

¹⁵ Πρβλ. Starkey & Starkey 2001a, 2001b· επίσης Starkey & El Kholy 2002. Διαμορφώνοντας στην αρχική του εκδοχή το σχήμα νομοτελειακής εκκεντρικότητας, οι ακούσιοι αυτοί διαμεσολαβητές της «γνώσης» για την Ανατολή επιδόθηκαν σε εκτενείς παρατηρήσεις και λεπτομερείς καταγραφές, τις οποίες αναπαρήγαν στα κείμενά τους– ανασυγκροτώντας, με τον τρόπο αυτό, την Ανατολή ως κειμενική και γραφική (κυριολεκτικά και μεταφορικά) αναπαράσταση μιας άχρονης και αχωρικής πραγματικότητας (Mitchell 1991, Fahim 2001)

¹⁶ Βλ. ενδεικτικά: Lane, E.W. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* και *Description of Egypt*· επίσης πρβλ. Sladen, *Oriental Cairo: the City of the «Arabian Nights»*.

¹⁷ Ο όρος *φελάχος* (αραβικά fellah) αναφέρεται στον αγρότη ή στον εργάτη γης. Φέρει ένα ιδιαίτερο σημειολογικό φορτίο, καθώς τόσο στον αιγυπτιακό όσο και στον αποικιακό πολιτικό λόγο οι φελάχοι προβλήθηκαν ως οι κατεξοχήν φορείς της παράδοσης, με όλα τα «αρνητικά» της χαρακτηριστικά.

Οι άνθρωποι που ανήκουν στη μορφωμένη τάξη φορούν ευρωπαϊκή ενδυμασία, πιθηκίζουν τους τρόπους των Γάλλων ή μερικές φορές και των Άγγλων, και αλλάζουν συμπεριφορά με εξαιρετική ευκολία. Είναι συχνά θορυβώδεις, ανακατεύονται σε όλα και προκαλούν φόβο. Στόχος τους είναι να ζουν στο Κάιρο ή στην Αλεξάνδρεια, όπου τις περισσότερες φορές εκφυλίζονται σε αργόσχολους θαμώνες καφενείων και σε τεμπέληδες. Οι ηθικές τους αξίες είναι συνήθως χαμηλές, ενώ δείχνουν ελάχιστο σεβασμό απέναντι σε εκείνες τις εντολές του Κορανίου που επιβάλλουν την πλήρη αποχή από το αλκοόλ. (Weigall 1915: 222)

Αν η οριενταλιστική αναπαράσταση της αιγυπτιακής επαρχίας ήταν αρκετά απλή υπόθεση λόγω της «μονότονης» παρουσίας του *Φελάχου* και της εναρμόνισής του με το ά-χρονο τοπίο, η κατάταξη των Αιγυπτίων στο σύνθετο κοινωνικό περιβάλλον των πόλεων απαιτούσε πρόσθετες παραμέτρους ερμηνείας. Και αυτές, όπως είναι εμφανές στο παραπάνω απόσπασμα, προέκυψαν από τα συμφραζόμενα της συνθήκης που στο κείμενο περιγράφεται με το ρήμα «πιθηκίζω» («ape» στο πρωτότυπο) και από τον Bhabha ως «αμφισημία της μίμησης» (1994: 86). Η προσέγγιση των μορφωμένων τάξεων υπό το φίλτρο της κακώς εννοούμενης (για τους αποίκους) μίμησης αποκλείει εννοιολογικά την αφομοίωση εκ μέρους των Αιγυπτίων του ευρύτερου πλέγματος αντιλήψεων και σκέψεων που πέρα από τη μόρφωση διαμορφώνουν τους ιδανικούς πολίτες. Η λογική αυτή ακολουθία της ασυμβατότητας ολοκληρώνεται με την αναφορά στην προβληματική ένταξη της ομάδας αυτής στον δημόσιο χώρο των πόλεων, που αντανακλάται στην υιοθέτηση συμπεριφορών ασύμβατων με το ήθος του *πολίτη* όπως γινόταν αντιληπτό στις μητροπόλεις της Ευρώπης.

Η απόπειρα ένταξης της Αιγύπτου στη «σύγχρονη» εποχή, συνεπώς, αφορούσε πρωτίστως στην εισαγωγή νέων αρχών και μεθόδων κοινωνικής οργάνωσης και τη μετεγγραφή των στοιχείων του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Όπως διατυπώθηκε υπό την επιρροή των οριενταλιστικών της καταβολών, η «αποστολή» της Βρετανίας μετεξελίχθηκε σε ένα ολοκληρωμένο πρόγραμμα αναδιαμόρφωσης συνειδήσεων και πρακτικών, που θα δίδασκε στους Αιγύπτιους τις βασικές γραμμές του ζην ορθολογικώς και θα καλλιεργούσε μέσα τους την απαίτηση να κυβερνούν και να κυβερνώνται δίκαια. Η μεταβατική περίοδος της βρετανικής επικυριαρχίας, εσκεμμένα ακαθόριστη ως προς τη διάρκειά της, αποσκοπούσε, μεταξύ άλλων, στην προπαρασκευή των σύγχρονων αιγυπτιακών πολιτικών υποκειμένων, των «νέων

ανδρών» όπως χαρακτηριστικά τους αποκαλεί ο Milner, που θα ήταν ικανοί να αφομοιώσουν την ηθική της προόδου.¹⁸

Ως ένθερμος υποστηρικτής της Αυτοκρατορίας, ο Milner υιοθετεί τη σημειολογία της αποικιοποίησης, που συνίσταται στην κατασκευή «νέων» υποκειμένων και μορφών του χρόνου και του χώρου. Ο απώτερος στόχος της αποικιακής διοίκησης, ο εκπολιτισμός του *Ιθαγενούς*, έθετε ως προαπαιτούμενο την αποδοχή και την εν-σωμάτωση από τον ίδιο της εξουσιαστικής σχέσης που επανακαθόριζε την ύπαρξή του ως υποκείμενο, την αποδοχή της ανωτερότητας του εισαγόμενου αξιακού κώδικα και την εμπέδωση της ανάγκης να εξουσιάζει τον εαυτό του, επιβάλλοντας στην άναρχη φύση του την πειθαρχία που ο *Αποικος*, ως αυστηρός αλλά δίκαιος πατέρας, ήταν πρόθυμος να του διδάξει. Έτσι, η αποικιακή συνθήκη επεκτείνεται στο διηνεκές, καθώς ο *Ιθαγενής* αυτοαποικιοποιείται (Rafael 2000: 19-23).

Για τους Αιγύπτιους ο *πολίτης* ήταν τίτλος προς κατάκτηση, μια κοινωνική ταυτότητα βασισμένη στην πειθαρχία, που αποτελούσε το ιδεολογικό περίβλημα της νεωτερικότητας και ολοκλήρωνε την κατασκευή της «σύγχρονης» Αιγύπτου. Ποιες, όμως, ήταν οι αναφορές του *πολίτη* ως πρότυπου κοινωνικού υποκειμένου; Όπως εύστοχα παρατηρεί ο John Comaroff:

[Ο]ι αρετές της πειθαρχίας, της γενναιοδωρίας και της ευθύνης, για να αναφέρουμε μερικές, ενσωματώθηκαν στις αρετές του αυτοελέγχου, της αυτοστέρησης και της προσωπικής κτήσης αγαθών. Αντιθέτως, ο ηδονισμός και η οκνηρία οδηγούσαν στην κυριολεξία στην αυτοκαταστροφή... Η εικόνα του ατόμου βρέθηκε εκπεφρασμένη με πειστικό τρόπο στην αρχή της αυτοβελτίωσης, της έννοιας δηλαδή ότι μέσω της μεθοδικής συμπεριφοράς και της αποφυγής της απόλαυσης, κάποιος μπορεί να βελτιώσει τον εαυτό του. Η επιβράβευση για αυτή την ενέργεια δηλώνεται με τη μεταπήδηση σε ανώτερη κοινωνική τάξη για τους άντρες και με την αύξηση του βαθμού ελκυστικότητας για τις γυναίκες. (Comaroff 1997: 170)

Οι αποικίες ήταν ένα πεδίο πειραματισμού, όπου δοκιμαζόταν όχι η (αδιαμφισβήτητη, για τους εκφραστές της) καθολικότητα και αναγωγιμότητα του μητροπολιτικού ήθους, αλλά η συμβατότητα του *Άλλου* με τα κυρίαρχα στην Ευρώπη

¹⁸ “Για αυτόν τον λόγο, είχαμε επιφορτιστεί όχι μόνο με την εισαγωγή νέων αρχών και νέων μεθόδων, αλλά και με κάτι παραπάνω. Αναλάβαμε ουσιαστικά, μεταξύ άλλων, τη δημιουργία των νέων ανδρών, την εκπαίδευση του λαού ώστε να γνωρίζουν και κατ’ επέκταση να προσδοκούν σε μια ειρηνική και ειλικρινή διακυβέρνηση, με άλλα λόγια την εκπαίδευση ενός σώματος ηγετών ικανών να την παρέχουν” (*England in Egypt*, σ. 23).

συστήματα αξιών (Stoler & Cooper 1997) που «ταξίδευαν» μαζί με τους αποίκους στην επικράτεια της Αυτοκρατορίας (πρβλ. Magee & Thompson 2010). Η Αυτοκρατορία ως πολιτική σχέση παραγόταν σε συνάρτηση με την πνευματική και αξιακή διαβάθμιση μεταξύ αποίκων και αποικουμένων. Η παρουσία των Βρετανών ήταν «απαραίτητη», γιατί ο στερούμενος ακόμη και της στοιχειώδους λογικής ικανότητας *Ιθαγενής*, προκειμένου να επιβιώσει στο σύστημα του αποικιακού χωροχρόνου είχε την ανάγκη υποδείξεων –όπως άλλωστε και οι Ασιάτες ναυτικοί του πλοίου που μετέφερε τον Βρετανό δημοσιογράφο και συγγραφέα G. W. Steevens στην Αίγυπτο· σχολιάζοντας την αδυναμία τους να εκτελέσουν συντονισμένα και αποτελεσματικά ακόμη και τις πιο απλές εργασίες, ο Steevens καταλήγει: “...επειδή ακριβώς υπάρχουν άνθρωποι στον κόσμο σαν αυτόν εδώ είναι απαραίτητη η παρουσία ενός αποικιοκράτη Βρετανού. Αυτού του είδους το πλάσμα πρέπει να διοικηθεί, επομένως το διοικούμε για το δικό του καλό, αλλά και για το δικό μας” (Steevens 1899:16).

Η αποικιακή σχέση εδραιώνεται –και αυτοαναιρείται- στις αντωναμίες: πίσω από τις λέξεις *δικό του* και *δικό μας* της τελευταίας πρότασης κρύβεται η αποστολή των αστών της μητρόπολης να εξουσιάσουν τον καταδικασμένο στο ομογενοποιητικό τρίτο ενικό πρόσωπο *Ιθαγενή* και, μεταδίδοντας τις θεμελιώδεις αξίες του πολιτισμού, να τον εξελίσσουν από ανώνυμο πλάσμα σε αυτόνομο υποκείμενο με τη συνείδηση της μοναδικότητας που προϋποθέτει το *Εμείς*. Ωστόσο, η ποιοτική αυτή διαβάθμιση μεταξύ ενικού και πληθυντικού καθιστά αδύνατη την υλοποίηση του δεύτερου στόχου: πώς είναι δυνατό να διαμορφωθούν ως ολοκληρωμένες προσωπικότητες υποκείμενα που εκ προοιμίου θεωρούνται ελλειμματικά και δεν τους αναγνωρίζεται το δικαίωμα στην ατομικότητα; Πώς ήταν δυνατό να υιοθετήσουν τις πολιτισμικές και κοινωνικές αξίες της Δύσης, όταν οι ίδιοι οι Βρετανοί απέκλειαν μια τέτοια πιθανότητα;¹⁹ Την απάντηση επιχείρησαν να δώσουν οι Αιγύπτιοι λόγιοι, προσαρμόζοντας τις αξιακές συνιστώσες της προόδου στις απαιτήσεις του αγώνα τους για ανεξαρτησία.

Ήδη από την εποχή του Μωχάμεντ Άλη (1805-1848) , η πρόοδος ως πολιτικός στόχος και η Δύση ως γεωγραφική, πολιτισμική και κοινωνική οντότητα –στην πραγματική

¹⁹ Χαρακτηριστικό το σχόλιο του λόρδου Cromer, θέσει πρεσβευτή της «εκπολιτιστικής» αποστολής: «[Η Αίγυπτος] υποφέρει από την άγνοια, την ανειλικρίνεια, τη σπατάλη και την υπερβολή της Ανατολής...και ταυτόχρονα από το τεράστιο κόστος που προκαλείται από βιαστικές και απερίσκεπτες προσπάθειες για υιοθέτηση του πολιτισμού της Δύσης» (1908: 4).

και φανταστική της διάσταση– λειτούργησαν ως (αντι)πρότυπα της «σύγχρονης» Αιγύπτου και, ταυτόχρονα, σαν κριτήρια συμβατότητάς της με το νεωτερικό αφήγημα της οιονεί εξέλιξης και ευημερίας. Για πολλές γενιές πολιτικών ανδρών και συγγραφέων στην Ευρώπη, ο ίδιος ο Μωχάμεντ Άλη υπήρξε ο «πατέρας της σύγχρονης Αιγύπτου» και πρωτοπόρος στον εκσυγχρονισμό της χώρας.²⁰ Ο εγγονός του, Ισμαήλ (1863-1879), συνέχισε την προσπάθεια αναδιοργάνωσης του αιγυπτιακού κράτους. Επιστρέφοντας από την Ευρώπη, τα μέλη των αποστολών που οι χεδίβηδες επιχορηγούσαν για να σπουδάσουν εκεί κατέλαβαν καίριες θέσεις στο διοικητικό μηχανισμό και, εμπνεόμενοι από τα ιδεώδη και την τεχνογνωσία των μητροπόλεων του βορρά, κατέστρωσαν μια γιγαντιαία επιχείρηση αναμόρφωσης της Αιγύπτου και των Αιγυπτίων (Mitchell 1991, Hunter 1998, Al Sayyad 2011:208-211). Τα προς «αναμόρφωση» υποκείμενα ήταν κυρίως οι φελάχοι, οι γυναίκες και οι παραδοσιακές κοινωνικές ομάδες όπως τα μέλη των επαγγελματικών συντεχνιών, που πλέον βρέθηκαν στο επίκεντρο του διαλόγου σχετικά με το περιεχόμενο και τις εκφάνσεις της προόδου.

Οι μεταρρυθμίσεις των χεδίβηδων συγκρότησαν την Αίγυπτο ως πολιτική οντότητα, μετασχηματίζοντας το σύστημα διοίκησης και τη συλλογική ταυτότητα των κατοίκων της (Toledano 1998: 259-263). Ευνόησαν επίσης τον διαρκώς αυξανόμενο σε όγκο πληθυσμό ξένων εμπόρων, κεφαλαιούχων, μεσαζόντων και επαγγελματιών που είχαν κατακλύσει τις πόλεις και την επαρχία, αυξάνοντας την οικονομική και λειτουργική εξάρτηση της χώρας από τις υπηρεσίες και τα κεφάλαιά τους (Reimer 1988). Οι πρώτες αντιδράσεις απέναντι στη σκληρή αυτή πραγματικότητα προήλθαν από τον πυρήνα των γηγενών «νέων ανδρών» (*εφέντηδων*), οι οποίοι υιοθετώντας τον πολιτικό λόγο των Ευρωπαίων αστών προωθούσαν μια νέα για την πολιτική πραγματικότητα της Αιγύπτου προσέγγιση σχετικά με την έννοια της εθνικής κοινότητας, που στηρίχθηκε σε μια κοινή ταυτότητα, συνυφασμένη με τη γη και την ιστορία της.²¹

²⁰ Φαίνεται, ωστόσο, ότι η σχέση του Μωχάμεντ Άλη με την πρόοδο ως ιδεολογικό αυτοσκοπό ήταν ασαφής και ότι ο ίδιος προσδιόριζε το περιεχόμενο και την αξία της με ωφελιμιστικά κριτήρια, επιδιώκοντας να δημιουργήσει τη δική του Αυτοκρατορία (Silvera 1980, Cuno 1992: 121-146, Fahmy 1997 και 1998, Ibrahim 1998, Hunter 1999).

²¹ Πρβλ. Fahmy 2010. Η κοινωνική ομάδα των εφέντηδων (*effendiyya*) στο τοπικό πλαίσιο αναφερόταν κυρίως στους μορφωμένους αστούς των μεσαίων τάξεων και ιδιαίτερα σε εκείνους που ήταν εξοικειωμένοι με τα εισαγόμενα κοινωνικά και πολιτισμικά πρότυπα. Μια σημαντική μερίδα των εφέντηδων ήταν Σύριοι και Λιβανέζοι, που είχαν μεταναστεύσει στην Αίγυπτο από άλλες περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Λόγω της πολυγλωσσίας, της πολιτισμικής και θρησκευτικής

Ο αναμορφωτικός λόγος των εφέντηδων είχε διττή στόχευση: διαμορφώθηκε ως αντίλογος στην επιχειρηματολογία περί οπισθοδρομικότητας των Αιγυπτίων και, παράλληλα, ως πλαίσιο για τη μελλοντική συγκρότησή τους σε εθνικά υποκείμενα.²² Μια σταθερή πορεία στο μέλλον, ωστόσο, προϋποθέτει ισχυρές βάσεις στο παρελθόν: παράλληλα με τη διαμόρφωση των εθνικών υποκειμένων επαναπροσδιορίστηκε η σχέση της αιγυπτιακής κοινωνίας με την παράδοσή της, με στόχο τη δημιουργία ενός ιστορικού συνεχούς με φυσική κατάληξη τη «σύγχρονη» Αίγυπτο -όπως την οραματίζονταν οι εγχώριοι εμπνευστές της.²³ Κοινός παρονομαστής των σχετικών πρωτοβουλιών ήταν το σύνθημα «η Αίγυπτος για τους Αιγύπτιους»,²⁴ αρχέτυπο των οποίων αποτέλεσε ο *Φελάχος*, που εξελίχθηκε σε σύμβολο του εθνικού πολιτισμού και των ιστορικών δεσμών του με τη γη. Οι εννοιολογικές συνδηλώσεις αναμόρφωσης των *φελάχων* παρουσίαζαν τη ζωή και τον χαρακτήρα τους σε

εγγύτητάς τους με τους Βρετανούς, πολλοί είχαν εξασφαλίσει θέσεις στο διοικητικό μηχανισμό (Cromer 1908: 627-9). Για το δημόσιο πολιτικό λόγο των εφέντηδων βλ. Kelidar 1993, Fahmy 2008.

²² Χαρακτηριστικά, οι εφέντηδες διεκδίκησαν εκ μέρους των γυναικών το ρόλο τους ως «μητέρων του έθνους», προορισμένων να αναθρέψουν τις μεταγενέστερες, ανεξάρτητες γενιές πολιτών. Παράδειγμα του νέου πολιτικού λόγου σχετικά με τις γυναίκες αποτελούν τα βιβλία του Qasim Amin *The Liberation of Women* και *New Woman*. Σύμφωνα με τον Amin, η απελευθέρωση της γυναίκας από τα δεσμά των συντηρητικών παραδόσεων ήταν το πρώτο βήμα για την καθολική απελευθέρωση της αιγυπτιακής κοινωνίας. Σχετικά με τις νοηματικές συγκλίσεις μεταξύ του εθνικιστικού και φεμινιστικού λόγου των αρχών του 20^{ου} αιώνα βλ. Abu Lughod 1998, Booth 2001, Pollard 2005.

Παράλληλα, Αιγύπτιες των ανώτερων τάξεων άρθρωσαν λόγο για ζητήματα της θέσης των γυναικών (Shaaawi 1987, Baron 1994 και 2005, Hatem 2011) και, πολύ σύντομα, το πρότυπο της «νέας γυναίκας» (Russell 2004) λειτούργησε συμπληρωματικά με το αντίστοιχο του άνδρα, συμβολίζοντας τον προσανατολισμό της Αιγύπτου στο ανεξάρτητο μέλλον της. Παρά τη δυναμική παρουσία των «νέων» ανδρών και γυναικών στον δημόσιο χώρο, ωστόσο, δεν θα πρέπει να υπερεκτιμήσουμε την απήχηση ή τον βαθμό διάχυσης των ιδεών τους. Η συζήτηση για την αναδιαμόρφωση των κοινωνικών ταυτοτήτων και τον επαναπροσδιορισμό των έμφυλων προτύπων αφορούσε μια μικρή μερίδα της αιγυπτιακής κοινωνίας, που ήταν ταυτόχρονα παραγωγοί και καταναλωτές του αναμορφωτικού λόγου. Λάμβανε, δε, χώρα στο πλαίσιο της ευρύτερα δυτικής δημόσιας σφαίρας, στην οποία η συγκεκριμένη ομάδα είχε προνομιακή πρόσβαση σε σχέση με τη μεγάλη πλειοψηφία των Αιγυπτίων. Ίσως, μάλιστα, οι ίδιοι οι όροι της πρόσβασής τους να τροφοδοτούσαν τη συζήτηση αυτή, που εξέφραζε την αμφισβητούμενη σχέση με τον δυτικό λόγο και τους εκπροσώπους του.

²³ Σε δύο εκτενείς και λεπτομερέστερες μελέτες, οι Gershoni & Jankowski (1986, 1995) εξετάζουν πώς οι Αιγύπτιοι επιχείρησαν να συμβιβάσουν τη σύγχρονη ταυτότητά τους αρχικά με το φαραωνικό και αργότερα με το ισλαμικό παρελθόν της χώρας. Ιδιαίτερα κατά την περίοδο των μεγάλων αρχαιολογικών ανακαλύψεων στην κοιλάδα του Νείλου, η φαραωνική κληρονομιά αποτέλεσε το κατεξοχήν πεδίο αντιπαράθεσης μεταξύ των Ευρωπαίων και Αιγυπτίων (Reid 2002, Colla 2007).

²⁴ Ως προς αυτό, οι ομοιότητες μεταξύ του αποικιακού και του εθνικιστικού λόγου ήταν πολλές: οι Αιγύπτιοι δόμησαν ένα ακριβές αντίγραφο του βρετανικού αυτοκρατορικού αφηγήματος και τροφοδότησαν με επιχειρήματα οριενταλιστικής υφής τις επεκτατικές τους βλέψεις προς το Σουδάν. Οι αιγυπτιακές ελίτ επιχειρούσαν να χαρακτηρίσουν και στη συνέχεια να ενσωματώσουν σαν εσωτερικούς *Άλλους* τους Νούβιους και τους Σουδανούς. Η Αίγυπτος ταυτόχρονα με την ανεξαρτησία της διεκδίκησε μια ανώτερη θέση στο κυρίαρχο τότε εξελεκτικό σχήμα των πολιτισμών, υιοθετώντας τις αποικιακές πρακτικές της Δύσης (Trout-Powell 2003, Shakry 2007: 76-82). Σε συμβολικούς όρους, η διαδικασία αυτή είχε ως κατάληξη τη μετάλλαξη των Αιγυπτίων αστών από αποικούμενους σε άποικους, ή, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Tageldin (2011: 28): “[τη] χωρική θέσπιση της οντολογικά οριοθετούμενης φαντασιακής ιδέας απελευθέρωσης του Εαυτού από τον άποικο, μέσω της ιδιοποίησης και της ανακατάληψης του Εγώ του άποικου”. Σχετικά με την στερεοτυπική εικόνα των Νουβίων στο συλλογικό φαντασιακό βλ. Shafik 2007: 71-73 και 2006: 64-77.

συνάρτηση με τα χαρακτηριστικά του τόπου σε ένα ενιαίο μόρφωμα παγιωμένο και απaráλλακτο στο χρόνο (Gershoni και Jankowski 1986, Selim 2004:91-126), το οποίο οι λόγιοι επικοινωνούσαν υπό τη μορφή μυθιστορημάτων, πραγματειών, μελετών και θεαμάτων (Gasper 2009, Fahmy 2011).

Το λιτό πρότυπο διαβίωσης και οι δεσμοί των φελάχων με γη επέτρεψαν την ένταξή τους στο ιστορικό συνεχές που οι αστοί δόμησαν υπερασπιζόμενοι την ακεραιότητα της Αιγύπτου. Ο τρόπος ζωής τους καθόρισε νομοτελειακά τη θέση τους στη «σύγχρονη» Αίγυπτο, καθώς κατά τις κρίσιμες δεκαετίες του ανταποικιακού αγώνα, απεικονίσθηκαν ταυτόχρονα ως προσωποποίηση των αδυναμιών που αιτιολογούσαν την κατάκτηση της Αιγύπτου, αλλά και των αρετών που επέβαλαν την απελευθέρωσή της. Αναφερόμενος στη διπολική υπόσταση του *Φελάχου*, ο S. Selim εύστοχα τη χαρακτηρίζει ως εγγενές παράδοξο του αναμορφωτικού/εθνικιστικού λόγου των Αιγυπτίων αστών:

[Ο] φελάχος θεωρούνταν ευγενής, αυθεντικός, εργατικός, αρχέγονος, αλλά και ταυτόχρονα ποταπός, ανόητος, δουλοπρεπής, πονηρός, ακαμάτης, απαρχαιωμένος. Συνεπώς, ο περιβαλλοντικός ντετερμινισμός που εντοπίζεται στον πρώιμο εθνικιστικό λόγο...συνέδεσε εμμέσως και κατά ειρωνεία της τύχης την ουσιώδη συνέχεια και ιδιαιτερότητα του Αιγύπτιου χωρικού με μια εκτενή απαρίθμηση των υποτιθέμενων κοινωνικών, ανθρωπολογικών και πολιτικών ατελειών. (Selim 2004: 87)

Όσον αφορά την προοπτική του *Φελάχου* στο μέλλον, έπρεπε να «αναμορφωθεί» (Gasper 2009:62-107) χωρίς, ωστόσο, να έχει δικαίωμα συμμετοχής στην εννοιολογική συγκρότηση του *έθνους*, καθώς οι υπέρμαχοι της ανεξαρτησίας διαφύλαξαν το προνόμιο αυτό για τους ίδιους.²⁵

Το κοινωνικό υποκείμενο *Φελάχος*, συνεπώς, ήταν δημιούργημα της πόλης -του Λονδίνου και του Καΐρου εξίσου. Υποστασιοποιήθηκε παράλληλα με τα νέα αστικά κοινωνικά, πολιτισμικά και ιδεολογικά πρότυπα, που μετέβαλαν όχι μόνο τη δομή και τη λειτουργία των πόλεων, αλλά κυρίως τις ταυτότητες και τις αντιλήψεις

²⁵ Ο *Φελάχος* μεταλλάχθηκε από ανθρωπόμορφο επιβίωμα του ευρωπαϊκού αφηγήματος (Blackman 2000) σε σκαπανέα (με την κυριολεκτική έννοια του όρου) της ανεξαρτησίας. Το νέο εθνικό αφήγημα του επιφύλασσε το ρόλο του εργάτη, που -υπό την πεφωτισμένη ηγεσία της αιγυπτιακής διανόησης- θα εξασφάλιζε στη χώρα την απαραίτητη autarkεία και ευημερία. Έτσι, χωρίς να αποκτήσουν φωνή, οι φελάχοι έγιναν παθητικοί αποδέκτες μιας σειράς μεταρρυθμίσεων που αποσκοπούσαν στη μεγιστοποίηση της αποδοτικότητας της εργασίας τους και της συμβατότητάς τους με τη νέα κοινωνική συγκυρία (Mitchell 2002, Shakry 2007: 174-9).

των κατοίκων τους. Όπως και η ταυτότητα του *Ιθαγενούς*, έτσι και το ανεξάρτητο *έθνος* διαμορφώθηκε λογοθετικά μέσα από τη σχέση αριθμών και αντωνυμιών και τη μετάπτωση από τον ενικό (ο *Φελάχος*-στερεότυπο) στον πληθυντικό (οι *φελάχοι* ως κοινωνική ομάδα): το εθνικό *Εμείς* μορφοποιήθηκε ως εξουσιαστική σχέση, που καθόρισε τις ισορροπίες μεταξύ του μελλοντικά ανεξάρτητου κράτους και των κοινωνικών ομάδων που συγκροτούσαν το *έθνος*.

Οι Έλληνες ως comprador εκπολιτιστές: Το ιδεολόγημα και η παροικιακή στρατηγική της «προσφοράς στον τόπο»

Υπό το πρίσμα του αυξανόμενου ανταγωνισμού των Αιγύπτιων και των Βρετανών, αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον η ιδεολογική πλαισίωση της παρουσίας των Ελλήνων στην Αίγυπτο, που βασίστηκε σε ένα συγκεκριμένο μοντέλο ερμηνείας των δεσμών με τη χώρα και τους κατοίκους της. Ο δημόσιος λόγος σχετικά με τη θέση της παροικίας διαμορφώθηκε από τους Έλληνες αστούς, μέσα από τη σύγκριση με τους Βρετανούς, αλλά και την αντιπαράθεση Ελλήνων και Βρετανών με τον *Φελάχο*, που βρέθηκε στο επίκεντρο του ελληνοκεντρικού εκπολιτιστικού ιδεολογήματος. Με τον τρόπο αυτό, οι εκφραστές του τοποθέτησαν σημειολογικά τους Έλληνες όχι εντός, αλλά επί τα αυτά του πλαισίου των αποικιακών σχέσεων.

Τα επιχειρήματα του παροικιακού λόγου εστίαζαν στην εγγύτητα και στις αρμονικές σχέσεις με τους *φελάχους*, διαμορφώνοντας ένα προνομιακό πεδίο διεκδίκησης ρόλων και θέσεων. Ενδοπαροικιακά, και παράλληλα με το αφήγημα της αδιάλειπτης παρουσίας στην Αίγυπτο, έμφαση δόθηκε στην έννοια της *προσφοράς* στον τόπο, που λειτούργησε ως πρίσμα ερμηνείας της αμφίσημης σχέσης με τους Βρετανούς, τροφοδοτώντας παράλληλα τις εσωστρεφείς προσδοκίες διεκδίκησης της Αιγύπτου, και της Ανατολής ευρύτερα, ως πολιτισμικής «επικράτειας» του ελληνισμού.²⁶ Ανάγοντας σε πλεονέκτημα τη διείσδυσή τους στην αιγυπτιακή

²⁶Πρβλ. Εξερτζόγλου 2015, όπου εξετάζεται πώς κατά το τέλος του 19^{ου} αιώνα οι Έλληνες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας διαμόρφωσαν ένα αντίστοιχο αφήγημα, στο επίκεντρο του οποίου βρέθηκαν επίσης οι έννοιες της προόδου και του (εκ)πολιτισμού. Τα κοινά στοιχεία με τον δημόσιο λόγο των Ελλήνων αστών της Αιγύπτου είναι πολλά –κυρίως το γεγονός ότι η ανάδυση του εκπολιτιστικού ιδεολογήματος ήταν μια “αστική υπόθεση” (Εξερτζόγλου 2015: 81) και επακόλουθο ενός αμφίσημου διαλόγου με τα αξιακά και πολιτισμικά πρότυπα της Δύσης.

Όσον αφορά την επιρροή των κυρίαρχων στη Δύση ιδεών στους Έλληνες αστούς της διασποράς, ο Εξερτζόγλου υποστηρίζει ότι εκδηλώθηκε “σε πλευρές που άπτονται της επιστήμης, της τεχνολογίας και της μορφής της διοικητικής, εκπαιδευτικής και οικονομικής οργάνωσης” (ο.π: 87), αλλά όχι και στις διαδικασίες συγκρότησης και αναπαράστασης “της κοινότητας και του εαυτού” (ο.π.), –παράδοξο το οποίο αποδίδει σε μια άλλη δυτική επιρροή, την εθνική ιδέα και τον εθνικισμό. Πράγματι, την ίδια

επαρχία και σε όλους τους τομείς της οικονομίας, οι Έλληνες προέβαλαν τη σχέση τους με τον αιγυπτιακό λαό σαν νομοτελειακό επακόλουθο του ρόλου τους ως “σκαπανέων του πολιτισμού” (Πολίτης 1930: τ.2, 5-45), που με επιμονή και αισθήματα αλληλεγγύης οδηγούσαν τους φελάχους στο μονοπάτι της προόδου. Η ιδιαίτερη χροιά του ελληνότροπου εκπολιτιστικού μοντέλου προσέδιδε ένα ηθικό πρόσημο στη δράση των Ελλήνων. Το ιδιότυπο αυτό σχήμα πατρωνείας, δε, χρησιμοποιήθηκε ως εχέγγυο και για τη μελλοντική παραμονή τους στην Αίγυπτο.

Πώς, όμως, προέκυψε η ανάγκη δημιουργίας ενός επίσημου αφηγήματος και ποιους σκοπούς εξυπηρετούσε αυτό; Για να απαντηθεί το συγκεκριμένο ερώτημα, θα πρέπει να εξετάσουμε πώς οι Βρετανοί έβλεπαν τους Έλληνες, σημειώνοντας εξαρχής ότι μια μικρή αριθμητικά, αλλά εξαιρετικά «ορατή» μερίδα της ελληνικής παροικίας διατηρούσε στενούς οικονομικούς και κοινωνικούς δεσμούς με τους εκπροσώπους της Αυτοκρατορίας: οι μεγαλύτεροι εμπορικοί οίκοι συνεργάζονταν στενά με βρετανικές εταιρείες και είχαν παραρτήματα στις μεγάλες πόλεις της Αγγλίας, ενώ στην Αίγυπτο οι Έλληνες αστοί βρίσκονταν στο επίκεντρο της κοσμοπολιτικής κοινωνίας: οργάνωναν δεξιώσεις, ήταν διακεκριμένα μέλη των διεθνών κλαμπ, όπου συναναστρέφονταν με ανώτατους αξιωματούχους της Επιτροπείας (Hunter 2007: 54) και έστελναν τα παιδιά τους σε ακριβά σχολεία και ξενόγλωσσα κολλέγια. Η παρουσία της ομάδας αυτής των παροίκων ήταν τόσο δυναμική, ώστε ακόμη και ο Βρετανός Επίτροπος λόρδος Cromer μιλούσε για αυτούς με τα καλύτερα λόγια:

Στην Αλεξάνδρεια, η οποία μπορεί κάλλιστα να χαρακτηριστεί ως μια ελληνική πόλη, μπορεί να βρει κανείς πολλούς σπουδαίους σημαίνοντες και ιδιαιτέρως ευνόηπτους Έλληνες. Η παρουσία τους στην Αίγυπτο αποτελεί πλεονέκτημα για τη χώρα... Μπορεί να λεχθεί χωρίς καμιά αμφιβολία ότι οι Έλληνες της Αιγύπτου, από αρχαιότατων χρόνων, διατήρησαν ζωντανή τη φλόγα του πολιτισμού στη χώρα που τους υποδέχθηκε. (Cromer 1908: τ.2, 250)

Οι απόψεις του Επιτρόπου φαίνεται να συμβαδίζουν απόλυτα με το περιεχόμενο και τις στοχεύσεις του παροικιακού αφηγήματος, αναπαράγοντας το σύνολο των επιχειρημάτων του (διαρκής παρουσία, προσφορά, εκπολιτισμός). Σύντομα, ωστόσο, αναστρέφονται πλήρως:

στιγμή που οι Έλληνες αστοί στην Αίγυπτο ασπάζονταν με ενθουσιασμό συγκεκριμένες αξίες και πρακτικές που ενίσχυαν το πολιτισμικό και συμβολικό κεφάλαιο και εδραίωναν τη θέση των Ελλήνων στο ρευστό αποικιακό περιβάλλον, φρόντιζαν, όπως θα δούμε, να περιχαρακώσουν την εθνική ταυτότητα της παροικίας απέναντι στις «διαβρωτικές» επιρροές της πολυεθνικής συμβίωσης.

Οποιοσδήποτε υγιείς ηθικές και πολιτικές επιρροές παραμένουν ανέγγιχτες [στους φελάχους]...αυτές ακριβώς προσπαθεί να αμαυρώσει ο Έλληνας της κατώτερης τάξης. Παρακινεί τον Αιγύπτιο χωρικό να δανείζεται με ένα εξωφρενικό επιτόκιο και τότε...τον υποβαθμίζει από ιδιοκτήτη της γης σε δουλοπάροικο. Υπονομεύει το ηθικό προτέρημα για το οποίο ο μουσουλμάνος –όταν δεν διατηρεί καμιά απολύτως επαφή με τους Ευρωπαίους– διαθέτει σε έναν βαθμό. Αυτό το προτέρημα είναι η νηφαλιότητα. Υπό τις ενέργειες και την επιρροή των Ελλήνων, οι Αιγύπτιοι χωρικοί το ρίχνουν στο ποτό. (Cromer 1908: τ.2, 250-1)

Οι Έλληνες της επαρχίας (ή, κατά τον Cromer, το συλλογικό εθνοτικό υποκείμενο *Έλληνας της κατώτερης τάξης*) μεταμορφώνονται σε εμπόρους ναρκωτικών ή τοκογλύφους και τοποθετούνται δίπλα (χωρικά) και ταυτόχρονα πάνω (εξελικτικά) από τον *Φελάχο* –σε ένα σύνθετο μετωνυμικό σχήμα που εγγράφει στην αιγυπτιακή επαρχία τις οριενταλιστικές αντιλήψεις των Βρετανών, εδραιώνοντας παράλληλα την «αναγκαιότητα» της παρουσίας τους για την προστασία των κατοίκων της.

Οι εκφραστές του παροικιακού λόγου δεν άφησαν αναπάντητες τις βρετανικές προκλήσεις: σε μια συντονισμένη επιχείρηση αποκατάστασης της χαμένης τιμής των Ελλήνων της αιγυπτιακής επαρχίας, επικεντρώθηκαν στις θετικές εκφάνσεις της οικονομικής τους δραστηριότητας και στη συμβολή τους στην ανάπτυξη της χώρας, αναστρέφοντας την επιχειρηματολογία των Βρετανών, με έμφαση στο αμοιβαίο πνεύμα συνεργασίας με τους Αιγύπτιους και τη μέριμνα για την άνοδο του βιοτικού επιπέδου των φελάχων.

Η αναφορά στη συμβολή των Ελλήνων αποτέλεσε εναρμονισμένη τακτική της ηγεσίας και των πνευματικών κύκλων της παροικίας, που αναζητούσαν παραλληλισμούς με την αρχαιότητα και ιδιαίτερα με την ελληνιστική περίοδο, δομώντας ένα ιστορικό συνεχές με σημείο αναφοράς τους δεσμούς με τον τόπο και την εκπολιτιστική δραστηριότητα. Η λογική ακολουθία του σχήματος αυτού υπήρξε σαφής και απόλυτη: η παρουσία των Ελλήνων στην Αίγυπτο ήταν τόσο μακριά, όσο και στην Ελλάδα. Οι επαφές των δύο λαών ήταν πάντοτε στενές, σε σημείο που κατά την ελληνιστική περίοδο ο αιγυπτιακός πολιτισμός αφομοιώθηκε από τον ελληνικό· κατ' αντιστοιχία, στη σύγχρονη εποχή, οι Έλληνες με τις δραστηριότητες, τις γνώσεις και την εγγύτητά τους με τους Αιγύπτιους συνέβαλλαν ενεργά και ανιδιοτελώς στην πρόοδο της χώρας.

Το περιεχόμενο της προόδου εμπλουτίστηκε με αναφορές του εξελικτικού σχήματος των πολιτισμών: η ισλαμική Αίγυπτος ήταν μια χώρα «οπισθοδρομική» και ο πληθυσμός της ένα σύνολο ανθρώπων «φανατικών» και «απολίτιστων», παραδομένων στις επιταγές της μοίρας και στον λήθαργο της άγνοιας –και έτσι θα παρέμεναν, εάν δε μεσολαβούσε η ευεργετική παρουσία των Ευρωπαίων. Η πεποίθηση ότι οι Αιγύπτιοι βρίσκονταν στα πρώιμα στάδια της πολιτισμικής εξέλιξης ήταν τόσο βαθιά ριζωμένη, ώστε ακόμη και όταν η συνοχή του αποικιακού οικοδομήματος άρχισε να απειλείται από τις διεκδικήσεις τους, ο πρόξενος Α. Σακτούρης καθιστούσε τους Έλληνες, υποστηρίζοντας ότι “...ίνα ο αιγυπτιακός λαός ανέλθῃ εἰς τὸ ἐπίπεδον τῆς κατανοήσεως τῆς ἐθνικῆς ιδέας, ἀπαιτεῖται ἡ παρέλευσις πολλῶν ἐτῶν, ἢ μάλλον πολλῶν γενεῶν καὶ ἰδιάζουσα εκπαιδευτικὴ καὶ πολιτικὴ κατεργασία ἐκ μέρους τῆς Ἀγγλικῆς ἐκπολιτιστικῆς δυνάμεως”.²⁷

Την ίδια στιγμή, οι αναφορές στο εκπολιτιστικό σχήμα ήταν πλήρως εναρμονισμένες με το κυρίαρχο πολιτικό δόγμα σχετικά με το ρόλο των «αλύτρωτων» ή/ και «ξενιτεμένων» Ελλήνων ως εκπροσώπων της Ελλάδας στην «καθ’ημάς» Ανατολή. Η δραστηριότητα των αποδήμων στις επαρχίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας συνδέθηκε άρρηκτα με την προοπτική διεύρυνσης του ελληνικού πολιτισμικού χώρου, σε ένα ομογενοποιητικό ερμηνευτικό πλαίσιο υπό τη σκέπη του οποίου εντάχθηκαν –με ίσους όρους, ως αρχετυπικές φιγούρες *comprador* εκπολιτιστών– τόσο οι μεγιστάνες του εμπορίου και των επιχειρήσεων, όσο και οι ανώνυμοι τεχνίτες, επαγγελματίες και μικρέμποροι.

Υπό το πρίσμα των θετικών της συνδηλώσεων, η δράση των Ελλήνων ως «σκαπανέων του πολιτισμού» εξίσωνε τα μέλη της παροικίας σαν ένα ομοιογενές σύνολο αφοσιωμένο σε έναν υψηλό σκοπό. Αποτελούσε το «μπαλαντέρ» του παροικιακού λόγου, καθώς χρησιμοποιήθηκε ως συνδετικός κρίκος με τη βρετανική διοίκηση,²⁸ αλλά και αντίλογος στις κατηγορίες της Επιτροπείας αναφορικά με τις ύποπτες δραστηριότητες των Ελλήνων της επαρχίας. Διαχρονικά, αποτέλεσε το σημείο αιχμής της (διακριτικής) προσπάθειας αποστασιοποίησης από τους αποικιακούς μηχανισμούς, μέσα από την καλλιέργεια ενός ουδέτερου συλλογικού προφίλ, που ήθελε τους Έλληνες αφοσιωμένους εργάτες που δε βρίσκονταν στη χώρα

²⁷ *Εκθεσις περί Εμπορίας, Γεωργίας, Βιομηχανίας, Ναυτιλίας κλπ της Αιγύπτου από του Έτους 1884*, σ.150.

²⁸ Σε αρκετές περιπτώσεις, οι Έλληνες συντάσσονταν ανοικτά με την αποικιακή δύναμη, τονίζοντας τις αλληλέγγυες σχέσεις με τους φορείς της και το αμοιβαίο όφελος που θα προέκυπτε για τα δύο μέρη κατά την επέκταση των κτήσεων της Βρετανίας (πρβλ. Λαμπρίδης 1904).

προσωρινά, όπως οι Βρετανοί κατακτητές, αλλά μέχρι να φέρουν εις πέρας το έργο τους, σε συνεργασία με τους Αιγύπτιους. Σε ένα άλλο επίπεδο πολιτικών συσχετισμών, ωστόσο, υπογράμμιζε τη συμπληρωματικότητα των ρόλων των Ελλήνων και των Βρετανών.

Έχοντας αντιληφθεί ότι η εγγύτητα με τον αιγυπτιακό αγροτικό πληθυσμό αποτελούσε συγκριτικό πλεονέκτημα, οι Έλληνες τόνιζαν τους κινδύνους της απομόνωσης στον «πρωτόγονο» χώρο της αιγυπτιακής επαρχίας. Ακολουθώντας μια πιο επιθετική τακτική σε σύγκριση με τους ιθύνοντες της παροικίας, οι εφημερίδες της εποχής με κάθε αφορμή δημοσίευαν εκτενείς περιγραφές επεισοδίων με πρωταγωνιστές «αιμοσταγείς» Αιγύπτιους και θύματα Έλληνες που ανήκαν ακριβώς στις κατηγορίες εκείνες που οι Βρετανοί παρουσίαζαν ως διαφθορείς. Οι μπακάληδες, καφετζήδες και επιστάτες γίνονταν έτσι ηρωικές φιγούρες που “παντοίους... κόπους και μόχθους καταβάλλοντες και κακουχίας πλείστας, ενίοτε δε κινδύνους της ζωής αυτών σοβαρώς υφιστάμενοι, όπως ανταποκρίνονται εις τας εμπορικές ανάγκας της χώρας.”²⁹ Τα (όχι σπάνια) επεισόδια, αλλά και οι επιθέσεις σε ελληνικά καταστήματα κατά τη διάρκεια διαδηλώσεων στα αστικά κέντρα, λειτουργούσαν ως αφορμές άσκησης ευθείας κριτικής απέναντι στις τοπικές αστυνομικές αρχές -αλλά κυρίως στη βρετανική Επιτροπεία- για ανεπάρκεια και ανοχή των απειλών κατά των παροίκων.³⁰

Προορισμένα για ενδοπαροικιακή κατανάλωση, τα δημοσιεύματα αυτού του τύπου αποτυπώνουν με πιο ειλικρινή τρόπο τις κοινές απόψεις και τις κυρίαρχες αντιλήψεις αναφορικά με την προσωπικότητα και το ήθος των Αιγύπτων. Στο πλαίσιο του εκπολιτιστικού αφηγήματος, τα χαρακτηριστικά αυτά συνυφαίνονταν νομοτελειακά με την ανάγκη εδραίωσης των πολυεπίπεδων εξουσιαστικών σχέσεων/δομών που εγκλώβιζαν τους Αιγύπτιους στο «ιθαγενές» σύμπαν.

Έτσι, όταν η χεδιβική εξουσία απειλήθηκε από το κίνημα του συνταγματάρχη Ούραμπι,³¹ που διεκδικούσε την κατάργηση των προνομίων των παραδοσιακών ελίτ,

²⁹ Απόσπασμα από το άρθρο της εφημερίδας *Ταχυδρόμος* “Ο Λόρδος Κρόμερ και οι Έλληνες”. Παρατίθεται στο *Ελληνικός Διάκοσμος* σ.74.

³⁰ Ενδεικτικά: “Η Ασφάλεια εν τω Εσωτερικώ της Χώρας” (*Ομόνοια* 24/8 Μαρτίου 1899), “Της Ημέρας” (*Ταχυδρόμος*, 8/21 Δεκεμβρίου 1904), “Φόνος Ομογενούς” (*Ταχυδρόμος* 26/9 Οκτωβρίου 1905), “Της Ημέρας” (*Ταχυδρόμος* 28/11 Δεκεμβρίου 1905), “Της Ημέρας” (*Ταχυδρόμος* 1/14 Μαρτίου 1908).

³¹ Ο Ουράμπι (1841-1911) ήταν ένας από τους πρώτους ανώτερους αξιωματικούς του χεδιβικού στρατού με αιγυπτιακή καταγωγή, και ο πρωτοστάτης του κινήματος (1879-1882) που επεδίωκε την ανατροπή του χεδίβη Τεουφίκ και τον τερματισμό της εμπλοκής της Βρετανίας και της Γαλλίας στην πολιτική ζωή της Αιγύπτου -που λάμβανε ευρείες διαστάσεις με αφορμή τα τεράστια χρέη της αιγυπτιακής δυναστείας προς τις χώρες αυτές. Παράλληλα, ο Ουράμπι και οι υποστηρικτές του

το συνταγματικό προσδιορισμό των εξουσιών του μονάρχη και την απαλλαγή από την ξένη επιρροή, οι Έλληνες διεξήγαν το δικό τους –φιλολογικό ως επί το πλείστον– αγώνα κατά της προσπάθειας ανατροπής του καθεστώτος.³² Για μεγάλο διάστημα μετά το βομβαρδισμό της Αλεξάνδρειας (Ιούλιος 1882) τη βρετανική απόβαση και την τελική ήττα του Ούραμπι –η οποία σηματοδότησε την ουσιαστική αποικιοποίηση της Αιγύπτου–, οι αναφορές στα γεγονότα ήταν γεμάτες με κατηγορίες και επικριτικά σχόλια για τον συνταγματάρχη, τον οποίο παρουσίαζαν ως ένα πανούργο τυχοδιώκτη που με διάφορα τεχνάσματα κατάφερε να αποκτήσει επιρροή, εκμεταλλευόμενος το φανατισμό και την αμάθεια του πληθυσμού.

Τα γεγονότα της Αλεξάνδρειας έχουν καταγραφεί λεπτομερώς σε μια σειρά από κείμενα-μαρτυρίες, η ιδιαίτερη αξία των οποίων έγκειται στο γεγονός ότι αποτυπώνουν την αντίδρασή των συντακτών τους στην απόπειρα των εκτοπισμένων Αιγυπτίων να διεκδικήσουν τη θέση τους στο ανθρωπογεωγραφικό πλαίσιο του κοσμοπολιτισμού και, σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, την απεξάρτησή τους από τις εξουσιαστικές δομές που αυτός παρήγε. Ανάμεσά τους ξεχωρίζουν οι περιγραφές του Φραγκίσκου Όδδη, ανεπίσημου χρονικογράφου της καταστροφής της Αλεξάνδρειας. Σε διάφορα κείμενα, ο Όδδης αφηγείται την εμπειρία του από τη «σφαγή» και τα όσα ακολούθως έζησε ως «πρόσφυγας» (όροι που χρησιμοποιεί ο ίδιος) στα περίχωρα της Αλεξάνδρειας διανθίζοντας τις αναμνήσεις του με γλαφυρές περιγραφές των ερειπίων που άφησε η προέλαση του όχλου (1895: 52-3), «μαύρων» που προσέφεραν στους ομόθρησκους τους κρέας χριστιανών (1900: 58, 1911: 33), ευσεβών(;) μουσουλμάνων που ζητούσαν εκδίκηση για το θάνατο ενός “αγίου” (1900: 60-3), και διάσπαρτες αρνητικές νύξεις σχετικά με την ψυχολογία και το ποιόν του εξεγερμένου πλήθους.

Τα γεγονότα αυτά αποτέλεσαν αφορμή για να εκφράσουν οι Έλληνες με σαφήνεια τις απόψεις τους για τον γηγενή πληθυσμό, τις επικείμενες αντιπαραθέσεις των Αιγυπτίων με τη βρετανική διοίκηση, και τις προσδοκίες τους σχετικά με τη μελλοντική τους προοπτική στην Αίγυπτο. Έτσι, ο Όδδης παρεμβάλλει στην αφήγησή του ένα φανταστικό διάλογο με μια βεδουίνα, τον οποίο σκόπιμα τοποθετεί στον

διεκδικούσαν τον περιορισμό της εξουσίας και των προνομίων των τουρκικών ελίτ, που παραδοσιακά καταλάμβαναν τις καίριες θέσεις στον διοικητικό μηχανισμό και τον στρατό.

³² Ο Μωχάμεντ Άλη, ο Ισμαήλ και όσοι διάδοχοί τους θεωρούνταν ότι προωθούσαν τον κοινωνικό και πολιτισμικό εξυγχρονισμό της χώρας υπήρξαν εξαιρετικά προσφιλείς στους κοινοτικούς και πνευματικούς κύκλους. Πρβλ. Φ. Όδδης. “Εἰς τὸν Ἀνδριάντα Μεχμέτ-Ἀλή τοῦ Μεγάλου Ὡδῆ”, *Αἰγυπτιακὸν Ἡμερολόγιον ἔτους 1900*, Ρ. Ραδόπουλος *Ὁ Βασιλεὺς Φουάτ ὁ Α΄ καὶ ἡ Ἀναγεννώμενη Αἴγυπτος*.

«νεκρό» χρόνο της βρετανικής απόβασης στην Αλεξάνδρεια –της δραματικής, δηλαδή, τελετής μετάβασης στην αποικιακή συγκυρία. Απαντώντας στους ισχυρισμούς της βεδουίνας, η οποία του μεταφέρει πληροφορίες για τις βιαιότητες των Βρετανών στρατιωτών, ο Όδδης (ο οποίος, αγνοώντας τις επιταγές του τοπικού εθιμικού πλαισίου, προκειμένου να τονίσει εγγύτητα των Ελλήνων με τους Αιγύπτιους επιλέγει ως συνομιλητή του μια γυναίκα) αναλαμβάνει τον ρόλο του μεσάζοντα/ερμηνευτή, επιβάλλοντας διαλεκτικά τη βρετανική παρουσία στη χώρα:

Καμμένη Φάσμα, σε ηπάτησαν. Οι Άγγλοι δεν είνε [sic] βάρβαροι· αν ήλθον εις την Αίγυπτον, αν εκανονιοβόλησαν την Αλεξάνδρειαν, αν απέβησαν εις αυτήν, πάντα ταύτα τα έπραξαν δια να σώσωσι τους Ευρωπαίους, και αυτούς τους φιλήσυχους ιθαγενείς από τους όνυχας των ανταρτών. (1911: 27)

Το πλέον σημαντικό σημείο στην απάντηση του Όδδη, ωστόσο, είναι η άρρητη καταδίκη της διεκδικητικότητας και η χρήση της ως κριτηρίου κατηγοριοποίησης των Αιγυπτίων: οι εισβολείς στο εξευρωπαϊσμένο αστικό περιβάλλον, ο κυριευμένος από το μίσος που, κατά τον Όδδη γεννά η αμάθεια και ο μουσουλμανικός φανατισμός όχλος, φαίνεται να κινούνται απειλητικά όχι μόνο κατά των Ευρωπαίων, αλλά και των φιλήσυχων (και πειθήνιων) ιθαγενών που, χαριστικά και έμμεσα (μέσω της συγκυριακής ιδιότητάς τους ως κοινά απειλούμενων), εντάσσονται συμβολικά στο στρατόπεδο των «καλών». Η αναγωγή της διεκδίκησης σε απειλή είναι επακόλουθο της γενικότερης άρνησης των Ελλήνων να αναγνωρίσουν τους Αιγύπτιους ως ενεργά και αυτόβουλα υποκείμενα, παρά μόνο εντός των αυστηρών ορίων που καθόριζαν οι εξουσιαστικές δομές της αστικής κοινωνίας και ο επικουρικός τους ρόλος στη διατήρηση και αναπαραγωγή της. Η *a priori* πρόσληψη των Αιγυπτίων ως ελλειμματικών προσωπικοτήτων και η άρνηση απόδοσης ουσιαστικών κινήτρων στις ενέργειές τους, είναι εμφανείς στην εντυπωσιακά ομοιογενή φρασεολογία που διαχρονικά υιοθετήθηκε αναφορικά με τη συλλογική τους προσπάθεια να απεμπλακούν από τις δομές αυτές. Η Πηνελόπη Δέλτα παραθέτει με αφοπλιστική ειλικρίνεια τους λόγους πίσω από τη στάση αυτή των Ελλήνων:

Για τους Φελάχους είχαμε τη μεγαλύτερη περιφρόνηση, εμείς όλοι οι «άσπροι». Τους θεωρούσαμε σχεδόν κτήνη...Το να δείρεις Αράπη όχι μόνο επιτρέπονταν, αλλά κ' επιβάλλονταν...Ήταν κτήνη. Γι' αυτό και κάθε τους ξύπνημα, σαν του Αραμπή, ήταν κτηνώδες. Έπρεπε όμως για να

ξυπνήσουν και να σηκωθούν, να αισθάνονται ασφαλείς, ειδικά δεν κουνούσαν, δέχονταν όλες τις προσβολές και τις ταπεινώσεις. (Δέλτα 1980: 78)

Συνοψίζοντας, το ιδεολόγημα της *προσφοράς* στον τόπο αποτέλεσε μια στρατηγική απόπειρα συμβιβασμού των οριενταλιστικών παρορμήσεων (πρβλ. Kazamias 2009a: 185-188) της ελληνικής παροικίας με τις ιστορικές συγκυρίες που επέβαλαν τη διατήρηση ουδέτερης στάσης στην αντιπαράθεση Βρετανών και Αιγυπτίων: συγκρότησε εννοιολογικά ένα σχήμα χώρου (αιγυπτιακή επαρχία) και ρόλων (πατρωνεία) που απέμπλεκε την παρουσία των Ελλήνων από τις συγκυρίες αυτές και από το τεκμήριο του χρόνου γενικότερα, καθιστώντας τη «φυσική».

Ωστόσο, όπως καθίσταται εμφανές από τα παραπάνω αποσπάσματα, οι αντιλήψεις των Ελλήνων για τους Αιγύπτιους ως συνοδοιπόρους στο μονοπάτι της προόδου δεν ήταν συμβατές με τις δημόσιες διακηρύξεις τους. Το ελληνικό παροικιακό αφήγημα, προορισμένο κυρίως για εσωτερική κατανάλωση και σαφώς επηρεασμένο από τον πολιτικό λόγο του κέντρου, αναγνώριζε ελάχιστες προοπτικές κοινωνικής ή/και πολιτισμικής αναβάθμισης στους Αιγύπτιους, τοποθετώντας τους στο παθητικό άκρο των εκπολιτιστικών δομών πατρωνείας –που, με τη σειρά τους, διαιώνιζαν την πολλαπλά εξουσιαστική σχέση μεταξύ των Ευρωπαίων και των Αιγυπτίων. Ο *Αιγύπτιος* (ή *Αράπης*, στην εκδοχή της παροικιακής αργκό για τον Άραβα) δεν έπαψε ποτέ να αποτελεί πολιτισμικό και κοινωνικό αντιπρότυπο, το οποίο κατά περίπτωση επικαλούνταν οι Έλληνες για να προασπίσουν δημόσια τα συμφέροντά τους ή να επιβεβαιώσουν ενδοπαροικιακά την «ανωτερότητά» τους.

Η ερμηνεία της ελληνικής παρουσίας στην Αίγυπτο δομήθηκε στην ιδιαιτερότητα των Ελλήνων ως εγγενούς –αλλά όχι «ιθαγενούς»- στοιχείου του τόπου, μια συνθήκη που, όπως θα δούμε στη συνέχεια, εκφράστηκε μέσα από την ταυτότητα του *Αιγυπτιώτη* και τη διαφύλαξη των πολιτισμικών και κοινωνικών στεγανών που επιβεβαίωναν την απόστασή του από τον *Αιγύπτιο*.

Η αποικιακή συνθήκη και η συγκρότηση της «ελληνικής» Αιγύπτου ως εννοιολογικής δομής και ιδεολογικού τύπου

Στο πλαίσιο των ιδεολογικών ζυμώσεων και των πολιτικών συγκυριών στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, η ταυτότητα του *Αιγυπτιώτη* ανέκυψε παράλληλα με εκείνη του *Hawaga* (ξένος/κύριος). Αμφότερες αντανάκλουν τους ιδιαίτερους όρους ένταξης των

εθνοτικών ομάδων στο ιδεολογικό σχήμα της «σύγχρονης» Αιγύπτου: όπως θα δούμε στο τρίτο κεφάλαιο, ως εθνοκοινωνικό πρότυπο ο *Hawaga*, ο μη Αιγύπτιος παρεπιδημών, υπήρξε παράγωγο του καθεστώτος πολλαπλών προνομίων που καθόριζαν την κοινωνική του υπόσταση σε συνάρτηση με την απόστασή του από τον *Ιθαγενή*. Το στάτους του *Hawaga* διεκδικήθηκε από τα μεσαία και ανώτερα στρώματα των ξένων παροικιών, που αναπαρήγαν τις μητροπολιτικές ταυτότητες, περιορίζοντας ταυτόχρονα τις επαφές τους με τον αιγυπτιακό λαό και τις γνώσεις τους για τα έθιμα και τη γλώσσα του τόπου στον ελάχιστο βαθμό που εξυπηρετούσε την επιβίωσή τους στο ετεροπολιτισμικό περιβάλλον της «ιθαγενούς» πλειοψηφίας.

Στον αντίποδα της αποικιακής εθνοκοινωνικής πυραμίδας βρέθηκε ο *Ibn el balad* (παιδί της χώρας/του τόπου), ένα αντίστοιχα αυστηρά οριοθετημένο στερεότυπο που συμβόλιζε τους άρρηκτους δεσμούς του λαού με τη γη –με όλα τα συμφραζόμενα που αποκτούσε, αντίστοιχα, στον αποικιακό και εθνικιστικό λόγο. Όπως είδαμε, τον ρόλο του συνδετικού κρίκου και του πολιτισμικού διαμεσολαβητή μεταξύ των δύο κόσμων διεκδικούσαν όχι μόνο οι Αιγύπτιοι αστοί, αλλά και οι Έλληνες. Η ταυτότητα του *Αιγυπτιώτη*, συνεπώς, εκφράζει τις προσδοκίες τους να διασφαλίσουν το στάτους του *Hawaga*, τον ρόλο των *comprador* εκπολιτιστών και την αναπαραγωγή των (φαντασιακά και ιδεολογικά) διακριτών στοιχείων της «ελληνικότητας».

Την ίδια περίοδο, αντίστοιχες ταυτότητες αποδίδονταν και στα τμήματα του δημόσιου χώρου: Ήδη από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα, στα αστικά κέντρα είχαν αναπτυχθεί διακριτές ανθρωπογεωγραφικές ενότητες («ευρωπαϊκή» και «ιθαγενής» πόλη) και δίκτυα τόπων (ζώνες κατοικίας, λατρευτικοί χώροι, σχολεία, ιδρύματα) που λειτουργούσαν ως σημεία αναφοράς των διάφορων εθνοτικών ομάδων. Στο πλαίσιο αυτό, και καθώς ο όγκος της παροικίας αυξανόταν, η «ελληνική» Αίγυπτος απέκτησε το δικό της στίγμα στον χώρο.³³ Μέσα από τις δραστηριότητές της και με όχημα τις

³³ Η εδραίωση της «ελληνικής» Αιγύπτου αφορούσε κυρίως στη συγκέντρωση ανθρώπων και δραστηριοτήτων σε συγκεκριμένα σημεία των πόλεων. Τα μεγάλα καταστήματα, τα γραφεία, οι έδρες των σημαντικότερων επιχειρήσεων και οι οικίες των «παλαιών» οικογενειών της παροικίας βρίσκονταν στις καλές ευρωπαϊκές συνοικίες. Ωστόσο, η ραγδαία ανάπτυξη των αστικών κέντρων μετά τη βρετανική εισβολή, ώθησε πολλούς αστούς προς την περιφέρειά τους και τα νεόδημητα προάστια. Έτσι, κατά τις τρεις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα, κύρια σημεία αναφοράς της ελληνικής παρουσίας στην Αλεξάνδρεια ήταν το Quartier Greq (προάστιο, τότε, της πόλης όπου έμεναν οικογένειες όπως οι Μπενάκη, Σαλβάγου κ.α.), οι δρόμοι γύρω από την Πλατεία των Προξένων στο κέντρο, με πολλά ελληνικά καταστήματα και επιχειρήσεις, αλλά και οι διάσπαρτες στον πολεοδομικό ιστό «λαϊκές» συνοικίες, όπως η Ιμπραημία και το Ατταρίν. Αντίστοιχα χωροταξικά πρότυπα υπήρχαν και στο Κάιρο, με κύριο χαρακτηριστικό τη μετακίνηση, κατά την ίδια περίοδο,

δωρεές προς τις Κοινότητες, η παροικιακή ελίτ χρηματοδότησε την ανέγερση και τη λειτουργία σχολών, φιλανθρωπικών ιδρυμάτων, νοσοκομείων και άλλων φορέων, (συνήθως συγκεντρωμένων σε μεγάλα οικοδομικά συγκροτήματα όπως το «ελληνικό τετράγωνο» στο Σάτμπυ της Αλεξάνδρειας), η λειτουργία των οποίων βρισκόταν υπό την εποπτεία των κοινοτικών φορέων.

Σταδιακά, οι Κοινότητες εξελίχθηκαν σε υποκατάστατα του ελληνικού κράτους –υιοθετώντας τις λειτουργίες του και, ταυτόχρονα, τους πολιτικούς προσανατολισμούς και τα οράματά του.

Ιδεολογικά, οι Κοινότητες αποτελούσαν μια γέφυρα προβολής της ενότητας του ελληνισμού εντός και εκτός Ελλάδος, λειτουργώντας ως πυρήνες γύρω από τους οποίους δομήθηκε και «ενσωματώθηκε» η παροικία στο ελληνικό έθνος. Μέσω της θεσμικής τους δραστηριότητας, οι πυλώνες της κυρίαρχης ιδεολογίας στην Ελλάδα διαχύθηκαν εκτός της επικράτειάς της. Επίσης, οι Κοινότητες (σε συνεργασία με τις διπλωματικές αρχές) ανέπτυξαν το δίκτυο των «ελληνικών» τόπων και υπήρξαν οι κύριοι εκφραστές του αφηγήματος της αδιάλειπτης ελληνικής παρουσίας στην Αίγυπτο, το οποίο (ακολουθώντας τη συλλογιστική λογίων του κέντρου όπως ο Παπαρρηγόπουλος) συνέδεσε τις αντιλήψεις περί συνέχειας του ελληνισμού εν γένει με την ιστορική πορεία της παροικίας. Έτσι, το πρόταγμα της εθνικής αναγέννησης απέκτησε ερείσματα στον χώρο, τον χρόνο και τον παροικιακό πληθυσμό.

Ποια, ωστόσο, υπήρξε η σχέση των Κοινοτήτων με την παροικία και πώς γίνονταν αντιληπτά τα συμφραζόμενα της κοινοτικής δραστηριότητας; Όπως αναφέρεται στα καταστατικά, βασικός σκοπός των Κοινοτήτων υπήρξε ο συντονισμός των ενεργειών για την προαγωγή της ελληνικής παιδείας και η αρωγή προς τους έχοντες ανάγκη, μέσω της σύστασης ιδρυμάτων³⁴ και της συνεργασίας με τις διπλωματικές αρχές και το Πατριαρχείο. Οργανωτικά, οι κοινοτικοί μηχανισμοί αρθρώνονταν από επιτροπές και εφορείες επιφορτισμένες με την εποπτεία των εκπαιδευτικών, φιλανθρωπικών,

αρκετών εύπορων Ελλήνων προς τη νεόδμητη Ηλιούπολη, τότε πόλη-δορυφόρο και τώρα ένα από τα ακριβά προάστια.

³⁴ Από τον *Οργανικό Κανονισμό της Ελληνικής Κοινότητας Καΐρου* (1904): “Σκοπός της Κοινότητος είνε η διατήρησις και ανάπτυξις των εν Καΐρῳ νυν υπαρχόντων και συσταθησομένων εν τῷ μέλλοντι εκπαιδευτικών και φιλανθρωπικών ιδρυμάτων των σκοπούντων την ηθικὴν και υλικὴν ἀνάπτυξιν αὐτῆς, ἰδίᾳ δε ἡ ἰδρυσις Ἑλληνικοῦ Ναοῦ και Ἑλληνικοῦ Νοσοκομείου” (άρθρο 2 – πρτθ. στο Πολίτη 2006: 18). Επισημαίνεται ὅτι τα υπάρχοντα ἰδρύματα συντηροῦνταν μέχρι τότε ἀπὸ την προϋπάρχουσα Ἑλληνορθόδοξη Κοινότητα, στην οποία συμμετείχαν και αραβόφωνοι ὀρθόδοξοι. Ἡ Κοινότητα αὐτὴ εἶχε ἰδρυθεῖ το 1856 και βρισκόταν ὑπὸ την προστασία του ἐκάστοτε Πατριάρχῃ.

οικονομικών και εκκλησιαστικών ζητημάτων,³⁵ οι οποίες συντόνιζαν και επιτηρούσαν συστηματικά το έργο δασκάλων, ιερέων και υπαλλήλων, εξέταζαν και αξιολογούσαν τη συμπεριφορά και τις επιδόσεις του μαθητικού πληθυσμού, κατέγραφαν και υποστήριζαν τους οικονομικά αδύνατους και τους άπορους. Η συντονισμένη αυτή δραστηριότητα αποσκοπούσε στην ικανοποίηση των αναγκών της παροικίας, αλλά και στην τόνωση της «ελληνικότητας» και στην αναβάθμιση της κοινωνικής θέσης των Ελλήνων.

Δεδομένου ότι στα διοικητικά και εκτελεστικά όργανα των Κοινοτήτων συμμετείχαν οι επιφανέστεροι των κατά τόπους παροικιών και διοικούσαν όσοι εξ αυτών μπορούσαν να χορηγήσουν τα μεγάλα ποσά που η λειτουργία τους απαιτούσε,³⁶ μπορούμε με ασφάλεια να συμπεράνουμε ότι οι συνδηλώσεις της κοινοτικής λειτουργίας διαμορφώνονταν από τις πεποιθήσεις μιας μικρής μειοψηφίας. Στη φάση εδραίωσης των Κοινοτήτων, συνεπώς, η διαχείριση της συλλογικής ταυτότητας των Ελλήνων αποτέλεσε προνόμιο των λίγων, και το περιεχόμενό της αντανακλούσε ένα συγκεκριμένο ερμηνευτικό σχήμα σχετικά με την εικόνα και τη θέση των Ελλήνων στο κοσμοπολιτικό περιβάλλον της Αιγύπτου. Αν σημεία αναφοράς του επίσημου λόγου περί της εξωστρεφούς δημόσιας ταυτότητας του *Αιγυπτιώτη* αποτελούσαν το κοινωνικό στάτους και ο εκπολιτιστικός ρόλος των φορέων της, ενδοπαροικιακά η ταυτότητα του *Έλληνα* θεωρούταν απόρροια της πηγαίας αγάπης για την πατρίδα, που εκδηλωνόταν με την επιτελεστική ανασύσταση των δεσμών με αυτή, επιφυλάσσοντας στους κοινωνούς της μια συγκεκριμένη θέση στο φαντασιακό σύνολο του ελληνισμού:

[Κ]αι διατί άραγε ο Έλλην αγαπά εξαιρετικώς την πατρίδα του; Διατί ο Έλλην γίνεται μέν κοσμοπολίτης, αλλά μόνον κατά το σώμα, σπανίως δε κατά την ψυχήν; Ο Έλλην...δεν αγαπά...την πατρίδα του μόνον ως τροφοδότειραν...Αλλά την αγαπά, διότι εξ απαλών ονύχων, και αν κατάγεται εξ οικογενείας αμαθούς, και αν δεν εφοίτησε ποτέ εις σχολήν, και αν ουδέποτε' εδιδάχθη, έλαβεν όμως αορίστους τινάς και συγκεκριμένας γνώσεις του μεγαλείου και της δόξης της χώρας εν

³⁵ Οι περισσότερες Κοινότητες ανήγειραν, στελέχωναν και συντηρούσαν ναούς διοικητικά ανεξάρτητους από το Πατριαρχείο.

³⁶ Χαρακτηριστικά, στο άρθρο 17 του *Κανονισμού της Ελληνικής εν Αλεξανδρεία Κοινότητος* (1887) αναφέρεται ότι η απαρτία στις γενικές συνελεύσεις προσδιορίζεται όχι από τον αριθμό των φυσικά παρόντων, αλλά από εκείνο των ψήφων, ο οποίος προσμετράται ως εξής: οι καταβάλλοντες τη βασική συνδρομή 200 γροσίων το έτος έχουν 1 ψήφο, από 201 έως 1000 γρόσια 2 ψήφους, από 1001 έως 2000 3 ψήφους κ.ο.κ. (άρθρο 19). Σε κάθε περίπτωση, εκλέξιμοι ήταν μόνο όσοι συνδρομητές άνω των 25 ετών κατέβαλλαν συνδρομή άνω των 500 γροσίων (άρθρο 20).

η εγγενήθη, αι οποίαι συν τη αναπτύξει αυτού διεγράφοντο ευκρινεστέροι και εναργέστεροι εις την ψυχὴν του. (Μπουκουβάλας 1906: 16-18)

Στο απόσπασμα αυτό αποκαλύπτονται διαδοχικά οι πτυχές του ιδεολογήματος της «ελληνικότητας» και οι προβολές του στο πλαίσιο του κοσμοπολιτισμού: η πατρίδα είναι ένα όραμα που χωρά όλους όσους συμμετέχουν στην κληρονομιά της και η αγάπη του Έλληνα για αυτή απόρροια μιας υπερβατικής συνθήκης που ταυτίζεται με την ύπαρξή του, παραμένοντας αναλλοίωτη στο χρόνο. Η μέθεξη –η πρόσληψη, εμπέδωση και έκφραση της πατρίδας ως εμπειρίας- συντελείται μέσα από πηγαίες, “αορίστους τινάς και συγκεχυμένας” εκφράσεις που τελικά διαμορφώνουν την ελληνική ψυχή.

Συμπληρωματικά, η φράση “[κ]οσμοπολίτης... κατά το σώμα, σπανίως δε κατά την ψυχὴν” αποτυπώνει τα κίνητρα και τους στόχους της προσπάθειας να δημιουργηθεί ένα απομονωμένο, αυτόνομο και συνεκτικό ελληνικό περιβάλλον που θα λειτουργεί ως υποκατάστατο του «φυσικού» χώρου του ελληνισμού, αλλά και ένα επιτελεστικό πλαίσιο ανανέωσης τόσο των ενδοπαροικιακών δεσμών, όσο και των δεσμών της παροικίας συνολικά με το σώμα του έθνους και την πατρίδα. Επίσης, αποτελεί μια εξαιρετική διατύπωση της αστικής εμπειρίας του κοσμοπολιτισμού, αναδεικνύοντας τη λειτουργική του διάσταση, που αφορά μεν στην υιοθέτηση κοινωνικών προτύπων, αλλά όχι και σε μια εγγενή δεκτικότητα απέναντι στο διαφορετικό. Παράλληλα, το κείμενο συνδέει μετωνυμικά τη δράση των Κοινοτήτων με μια ευρύτερη αντίληψη που αναγάγει την ταυτότητα του Έλληνα στη φιλοπατρική πράξη και τη συντονισμένη συλλογική δραστηριότητα που πηγάζει από αυτή. Και σε αυτή την περίπτωση, ωστόσο, η εκφορά της «ελληνικότητας» είναι κοινωνικά διαφοροποιημένη. Όπως ορίζεται η έννοια του φιλόπατρι σε έναν επετειακό λόγο:

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

Εντός των ορίων του έθνους-κράτους, το μοντέλο που περιγράφεται είναι απόλυτα λειτουργικό ιδεολογικά, εφόσον η συλλογική δραστηριότητα των μετεχόντων στο έθνος έχει ένα σαφές πλαίσιο αναφοράς στον χώρο (την πατρίδα). Στην περίπτωση των διασπορικών κοινοτήτων, ωστόσο, ο λόγος περί

«ελληνικότητας» αναπτύσσεται προβάλλοντας στον ουδέτερο χώρο τα ιδανικά της. Με τον τρόπο αυτό, δημιουργείται μια α-χωρική σύνδεση με την πατρίδα και το διασπορικό περιβάλλον λειτουργεί ως υποκατάστατό της. Σε ένα μεταγενέστερο στάδιο, εκφέρεται με την οργάνωση και την ανάπτυξη του δικτύου των «ελληνικών» τόπων, που μετατρέπουν το διασπορικό χώρο σε «δεύτερη πατρίδα». Αναγωγικά, η δραστηριότητα του “αόκνως το έργον εκτελών” Έλληνα έχει και μια εγγενή για τον εκάστοτε τόπο εγκατάστασής του ευεργετική επίδραση. Σε δεύτερο αντιληπτικό χρόνο, οι αναφορές αυτού του τύπου επιβάλλουν τους Έλληνες αστούς ως *in principio* καθιερωτές του διασπορικού προτύπου της «ελληνικότητας»: προσαρμοσμένοι στο πνεύμα της εποχής, με σύγχρονη και πολύπλευρη μόρφωση, κοσμοπολίτες και φορείς φιλελεύθερων ιδεών, αλλά και με εθνικά προσανατολισμένη κοινωνική δράση, είναι εκείνοι που βοηθούν στην ανάπτυξη και υποστηρίζουν την πρόοδο της ελληνικής παροικίας, επιβεβαιώνοντας έτσι την ποιότητα των αξιών που τη διέπουν.³⁷

Πίσω από τις φράσεις που παρατέθηκαν κρύβονται τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της «ελληνικής» Αιγύπτου στο μεταίχμιο του 20^{ου} αιώνα: ο ρόλος των Κοινοτήτων, η παρεμβατικότητα των διπλωματικών αρχών και η συντονισμένη δραστηριότητα της παροικιακής αστικής τάξης έφεραν στην επιφάνεια νέες κοινωνικές σχέσεις και ιεραρχίες που ενέταξαν την ταυτότητα του Έλληνα της διασποράς σε νέα νοηματικά πλαίσια. Ιδιαίτερα ο Αιγυπτιώτης αναφερόταν σε ένα πρωταρχικά κοινωνικό υποκείμενο, κοινωνό ενός νέου αξιακού συστήματος, που βασιζόταν (και) στη δημιουργία εθνικών ορίων (στοιχείο που απουσίαζε από το οθωμανικό *μिलλέτ*).³⁸ Ιδιαίτερα η πρακτική της φιλανθρωπίας επικάλυπτε μια από τις

³⁷ Με σημείο αναφοράς τον κοινωνικό χώρο των πόλεων στα τέλη του 19ου αιώνα, ιστορικοί και ανθρωπολόγοι έχουν αναδείξει την καθολικότητα του προτύπου αυτού (Stoler και Cooper 1997, Epstein 2006, Beckert και Rosenbaum 2010, Dobkin-Hall 2010), τις σύνθετες παραμέτρους κατασκευής των έμφυλων (Krishnaswamy 1998: 53-70, Rogers 2005), κοσμικών (Daughton 2006) και ταξικών ρόλων που το χαρακτηρίζουν, όπως και τη συστηματική προσπάθεια διάχυσής τους στους ιθαγενείς και μη αποικιακούς πληθυσμούς (Nandy 1983: 1-64, Bashford 2004).

³⁸ Το νέο σχήμα συλλογικής παρουσίας, ρόλων και ταυτοτήτων εξέφραζε το αναδυόμενο κοσμικό ήθος που υποκαθιστούσε την κοινότητα των πιστών με την κοινωνία των πολιτών, την αλληλέγγυη προσφορά με τη φιλανθρωπία, την ισότητα απέναντι στον Θεό με τις ταξικές αναφορές, τον υπερεθνικό θρησκευτικό λόγο με την εθνοκεντρική ρητορική και τον προσανατολισμό προς το υπερβατικό με την προσήλωση στο πολιτικό. Όπως είναι αναμενόμενο, η επικράτηση του «πολίτη» αντί του «ορθόδοξου» ως σημείο αναφοράς της δημόσιας ταυτότητας των Ελλήνων είχε αντίκτυπο και στις σχέσεις της κοινοτικής με τη θρησκευτική ηγεσία, της οποίας η δυναμική άρχισε σταδιακά να περιορίζεται.

Πράγματι, κατά τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα, και ενώ οι Κοινότητες διαμόρφωναν τον δημόσιο χώρο της «ελληνικής» Αιγύπτου, μεριμνώντας, παράλληλα, για τη διάχυση των «αρμοζόντων» σε αυτόν ρόλων και σχέσεων, το Πατριαρχείο βρέθηκε σε τροχιά υποχώρησης.

κύριες δραστηριότητες του Πατριαρχείου, εκκοσμικεύοντας με τον τρόπο αυτό το περιεχόμενο της κοινό-τητας (ως συνθήκης) και της αλληλεγγύης.³⁹ Αναπαράγοντας το παραδοσιακό μοντέλο του κοινοτισμού σε νέα συμφραζόμενα, η ελληνική παροικία αποτέλεσε μια πρόιμη εκδοχή της κοινωνίας των πολιτών, με σαφείς αναγωγές στο έθνος- κράτος.

Στο πλαίσιο αυτό, ο ευεργετισμός και η φιλανθρωπία ως κοινωνική πρακτική, κινητήρια δύναμη ανάπτυξης του δικτύου των ελληνικών τόπων και θεμελιώδες συστατικό του κυρίαρχου αξιακού συστήματος αναδείχθηκε σε υπέρτατη αρετή και ταυτόχρονα ηθική υποχρέωση, εξασφαλίζοντας την υστεροφημία των Ελλήνων αστών (Τομαρά-Σιδέρη 2002 και 2004: 214-217) και την προαγωγή μιας εξιδανικευμένης εικόνας της παροικίας. Ουσιαστικά η κοινωφελής προσφορά αποτελούσε μια πολιτική πράξη που έδενε την «ελληνικότητα» ως λόγο με τις εκφάνσεις της στο χώρο και το χρόνο και, ταυτόχρονα, μια επένδυση σε συμβολικό κεφάλαιο που αξιοποιούνταν συνδυαστικά με το αποθεματικό σε χρήμα, προκειμένου να εξασφαλίσει την κοινωνική άνοδο των επιφανών μελών της παροικίας και την καθολική αναγνώρισή τους ως ηγετών της.

Τα μεγαλειώδη οικοδομήματα, η προβεβλημένη παροικιακή συνοχή και ομοιογένεια, η κοινωνική και οικονομική πρόοδος των Ελλήνων, η διατήρηση της ιδιαίτερής τους ταυτότητας και η κυριαρχία τους στον χώρο λειτουργούσαν συμπληρωματικά προς την εκπλήρωση των όσων το «έθνος» επιθυμούσε αλλά η Ελλάδα αδυνατούσε να πετύχει. Η («μεγάλη») Ελλάδα της διασποράς ήταν ένας ανεδαφικός κοινωνικός και πολιτισμικός χώρος, μια α-χωρική επικράτεια νοήματος

Ενδεικτικά, στο Κάιρο στις 25 Απριλίου 1904, αποφασίστηκε η ίδρυση Ελληνικής Κοινότητας, η οποία υπαγόταν στη δικαιοδοσία των ελληνικών αρχών, με επίτιμο πρόεδρο τον εκάστοτε Διπλωματικό Πράκτορα (Πρόξενο). Χαρακτηριστικό του νέου ήθους των ιθυνόντων υπήρξε το γεγονός ότι ο πρώτος πρόεδρος της Κοινότητας, Αλέξανδρος Ρόστοβιτς μπέης, παραιτήθηκε μετά την πρώτη επίσημη συνεδρίαση, καταγγέλλοντας την παρουσία του Πατριάρχη ως επέμβαση στα εσωτερικά της ζητήματα.

³⁹ Πρόκειται για μια γενικότερη τάση μετάβασης προς το συστημικό πρότυπο της φιλανθρωπίας, που κατά την ίδια περίοδο παρατηρείται και σε άλλες εθνοπολιτισμικές ομάδες των οποίων η ταυτότητα είχε ισχυρά θρησκευτικά ερείσματα, όπως οι Εβραίοι (πρβλ. Weissbach 1994, Lassig 2004). Η πρακτική της φιλανθρωπίας είχε πολλαπλά σημειολογικά συμφραζόμενα, και ήταν άμεσα συνυφασμένη με τους διεκδικούμενους ρόλους και το στάτους της αστικής τάξης. Αποτελούσε, δε, μια σταθερή πηγή κοινωνικού κεφαλαίου (Adam 2009) που εξασφάλιζε την αποδοχή των ανερχόμενων κοινωνικά ατόμων από τις «μεγάλες» οικογένειες –τις οποίες ταυτόχρονα διαχώριζε από τους νεόπλουτους. Εξίσου ισχυρά κίνητρα φιλανθρωπικών παρεμβάσεων παρείχε η κυρίαρχη στους κόλπους των αστών αντίληψη ότι η οικονομική δυσπραγία οδηγεί σε ηθική έκπτωση. Η φιλανθρωπία είχε μια σαφή προληπτική διάσταση, και αποσκοπούσε στη βελτίωση του ήθους (και του ηθικού) των κατώτερων τάξεων ως μέσο ενίσχυσης της ενδοπαροικιακής συνοχής και αποτροπής παντός είδους εκτρώπων. Οι διάφορες πρωτοβουλίες απευθύνονταν κυρίως σε παιδιά, που ήταν πιο εύπλαστοι και διαχειρίσιμοι αποδέκτες.

και αξιών με σημείο αναφοράς τα σχολεία, τα ιδρύματα, τα σωματεία και όλα τα στοιχεία που στα πλαίσια του παροικιακού αφηγήματος αποκτούσαν μια πρόσθετη, υπερβατική διάσταση.

Η εσωτερική λογική του εννοιολογικού αυτού σχήματος, του οποίου η επίδραση στη λειτουργία των Κοινοτήτων και στην πρόσληψη του ρόλου των «αρίστων» υπήρξε καταλυτική, βασίστηκε στην αναπαραγωγή πρότυπων έμφυλων και ταξικών ρόλων, που γρήγορα ενσωματώθηκαν στο αφήγημα της ελληνοπρεπούς διακριτότητας, σε ένα σχήμα που συνοψίζεται ως εξής: οι φύσει δραστήριοι, πολυμήχανοι, ευφυείς, φιλόπονοι και φιλεύσπλαχνοι Έλληνες (άνδρες) εγκαταλείπουν την πατρίδα τους για ένα καλύτερο μέλλον, που οι αρετές τους είναι δεδομένο ότι θα τους εξασφαλίσουν. Στο νέο τόπο εργάζονται σκληρά, προοδεύουν (συμπαρασύροντας, κατά περίπτωση, και τους «ιθαγενείς»), αφομοιώνονται οικονομικά και εν μέρει κοινωνικά, αλλά ποτέ δεν ξεχνούν την πατρίδα και την καταγωγή τους. Έτσι, όταν η προφητεία της κοινωνικής ανόδου αυτο-εκπληρώνεται, εκδηλώνεται το πρωτογενές εθνικό αισθητήριο αναπαραγωγής της «πατρίδας» στον αλλότριο κοινωνικο/πολιτισμικό χώρο: οι ευεργέτες, κατεξοχήν φορείς της εθνικής συνείδησης, συγκροτούν Κοινότητες, χτίζουν σχολεία και νοσοκομεία, ενισχύουν την Εκκλησία και τα φιλανθρωπικά ιδρύματα, οργανώνουν ένα σύστημα αναπαραγωγής της «ελληνικότητας» και αρωγής των κοινωνιών της.

Οι γυναίκες, αντίστοιχα, λαμβάνουν την απαραίτητη κοινωνική εκπαίδευση και μόρφωση που θα τους επιτρέψει να μην αφομοιωθούν στο πολυπολιτισμικό περιβάλλον και να ανταποκριθούν στο καθήκον τους ως θεματοφύλακες της ελληνικής ιδιαιτερότητας. Έχουν δημόσια παρουσία, πάντα όμως στα πλαίσια της αναγκαιότητας του ρόλου τους. Όταν παραστεί ανάγκη, είναι φιλεύσπλαχνες μητέρες όλων των ανήμπορων και φροντίζουν για την οργάνωση του κοινωνικού χώρου στα πρότυπα του *οίκου*, των αξιών και των σχέσεων που τον διέπουν. Έτσι, η «ελληνική» Αίγυπτος ανάγεται σε παροικιακός *οίκος* και η ίδια η παροικία σε πρότυπο οργανικό σύνολο, ενώνοντας ρόλους, πρόσωπα και αντιλήψεις σε ένα μετωνυμικό συνεχές που φέρνει αντιληπτικά και βιωματικά την οικογένεια (παράδοση) δίπλα στο έθνος (προοπτική).

Βλέπουμε, συνεπώς, ότι εκτός των γεωγραφικών ορίων της Ελλάδας η «ελληνικότητα» απέκτησε μια πρωταρχικά επιτελεστική διάσταση, όντας ο πυλώνας προσδιορισμού του εθνοτικού χώρου μέσα από δραστηριότητες που αναπαρήγαν μια επιθυμητή δημόσια εικόνα, ένα σύνολο προδιαγεγραμμένων πολιτισμικών στοιχείων

και ενδοπαροικιακές ιεραρχίες. Συνδέθηκε, δε, με την ανάπτυξη στο χρόνο συγκεκριμένων ρόλων και πρακτικών που διαχρονικά θεωρείται ότι εκφράζουν τα ιδανικά της, καθώς και με συγκεκριμένους ρόλους που συνδυάζουν τα πρότυπα χαρακτηριστικά του *πολίτη* με τις «έμφυτες» (και έμφυλες) αρετές των Ελλήνων.

Τα αυστηρά νοηματικά όρια της πρότυπης «ελληνικότητας», ωστόσο, «απειλούνταν» από το μεγάλο όγκο της παροικίας, που εκ των προτέρων επέβαλλε την ανάπτυξη μηχανισμών επιτήρησης του ετερόκλητου κοινωνικά πληθυσμού των Ελλήνων, με την οποία είχαν επιφορτιστεί κυρίως οι Κοινότητες.

Η προσήλωση στα πρότυπα, στην πειθαρχία, στην τάξη και στο συλλογικό φαίνεσθαι αποσκοπούσε στην (αυτο-)επιβεβαίωση όλων εκείνων των θετικών στοιχείων που προσδιόριζαν τον *Αιγυπτιώτη*, αναστέλλοντας παράλληλα τις όποιες τάσεις παρέκκλισης από αυτόν. Όπως θα δούμε, η αναπαραγωγή του πραγματοποιούνταν βάσει αυστηρών προγραμμάτων πολιτισμικής διαμόρφωσης και κοινωνικής αναβάθμισης του παροικιακού πληθυσμού.

Η «ελληνική» Αίγυπτος στοιχειοθετούσε το εθνικό οικοσύστημα, διάχυσης πρότυπων ρόλων με σημείο αναφοράς ομόκεντρα κοινωνικά περιβάλλοντα (οικογένεια, παροικία, έθνος): αναφερόταν, αφενός, σε μια γραμμική αλληλουχία γεγονότων στη ζωή των μελών της παροικίας που διαμόρφωναν την ταυτότητα του *Αιγυπτιώτη*: αφορούσε, αφετέρου, έναν ετήσιο, επαναλαμβανόμενο κύκλο συλλογικών δραστηριοτήτων που επιβεβαίωναν τους οργανικούς δεσμούς της ομάδας και ενίσχυαν την εμπειρία του ανήκειν σε αυτή.⁴⁰

Ιδιαίτερα ευνοϊκή προς την εκπλήρωση του παροικιακού οράματος υπήρξε η αποικιακή συγκυρία. Μια σημαντική λεπτομέρεια, και εν δυνάμει ερμηνευτικό παράδοξο, αποτελεί το γεγονός ότι κύριοι εκφραστές του μοντέλου της πρότυπης «ελληνικότητας» υπήρξαν τα μέλη της κοσμοπολιτικής μειοψηφίας. Πράγματι, ο συγχρωτισμός της ομάδας αυτής με τους φορείς της ευρωπαϊκής κουλτούρας, και

⁴⁰Πουθενά η ανάγκη (και οι μηχανισμοί) αναπαραγωγής της «ελληνικότητας» δεν ήταν πιο εμφανείς από ό,τι στην οργάνωση και υλοποίηση των δημοσίων τελετών από τις Κοινότητες - πάντα υπό την επίβλεψη ή/ και τη συνεργασία των διπλωματικών αρχών. Άλλωστε, οι εκδηλώσεις αυτές αποτελούσαν το μεγάλο στοίχημα της παροικιακής ηγεσίας, η οποία καλούνταν όχι μόνο να αποδείξει την ευημερία και την μελλοντική προοπτική του ελληνισμού στους ξένους προσκεκλημένους, αλλά και την αδιαμφισβήτητη(;) ιεραρχική δομή στους Έλληνες παρευρισκομένους. Υπεύθυνες για την οργάνωση και την ομαλή διεξαγωγή των εκδηλώσεων ήταν οι κοινοτικές επιτροπές, που συχνά κοινοποιούσαν στους παροικιακούς φορείς (σχολεία, προσκόπους, συλλόγους και οργανώσεις) οδηγίες σχετικά με την ταξινόμηση των παρευρισκομένων, χρονοδιαγράμματα και συστάσεις για την απόλυτη τήρηση της τάξης. Σε αυστηρό ύφος, τα σχετικά έγγραφα τόνιζαν την ανάγκη απόλυτης πειθαρχίας και συνήθως ακολουθούσαν από συγχαρητήρια μηνύματα ή επιπλήξεις μετά το πέρας των τελετών.

ιδιαίτερα με τους Βρετανούς, έχει προβληθεί ως έκφραση υποτακτικής προδιάθεσης των Ελλήνων απέναντι στους εκφραστές της Αυτοκρατορίας και μιας αλλοιωμένης – ως προς τις ηθικές της κυρίως διαστάσεις- «ελληνικότητας» που αντιπαρατίθεται με τον γνήσιο «εθνοτικό» αστισμό των «πρωτοκλασάτων», όπως χαρακτηρίζει ο Τσίρκας την πρώτη γενιά Ελλήνων κεφαλαιούχων (π.χ. Τοσίτσας, Αβέρωφ) στην Αίγυπτο της περιόδου μέχρι το τέλος του 19^{ου} αιώνα (πρβλ. Τσίρκας 2001), υποστηρίζοντας ότι οι διάδοχοί τους («δευτεροκλασάτου») ήταν όργανα του βρετανικού κεφαλαίου.

Ο Τσίρκας υποστηρίζει ότι η δραστηριότητα των «δευτεροκλασάτων» αλλοίωσε τις αξίες του κοινοτισμού και επέδρασε αρνητικά στην συνείδηση της παροικίας. Ωστόσο, παρά τις αδιαμφισβήτητα ιδιοτελείς της προεκτάσεις, η κοινοτική και εθνικά προσανατολισμένη δράση των «δευτεροκλασάτων» δεν αντιβαίνει στο κοσμοπολιτικό τους προφίλ, καθώς αντιστοιχούσε σε μια άλλη σφαίρα της δημόσιας τους παρουσίας. Πράγματι, οι πρακτικές (ενδογαμία, δωρεές στις ιδιαίτερες πατρίδες, εφαρμογή αυστηρά ελληνοκεντρικών προγραμμάτων στις κοινοτικές σχολές κλπ.) των παροικιακών ελίτ δηλώνουν αφοσίωση στην «πατρίδα». Η ισορροπία αυτή μεταξύ κοσμοπολιτισμού και πολιτισμικής ευκρίνειας εκφράζει τη μετάβαση στο (σύγχρονο) ελληνικό ιδεώδες, το οποίο πλέον στοιχειοθετείται όχι αποκλειστικά ως άθροισμα εθνοτικών χαρακτηριστικών αλλά και ως σύνολο συγκεκριμένων αρχών, κινήτρων, συλλογικού ήθους και (στην περίπτωση των ελίτ) μιας προκαθορισμένης κοινωνικής αποστολής.

Η «ελληνικότητα» ως δικλείδα (μη) αφομοίωσης: το παράδειγμα της εκπαίδευσης

Η Αίγυπτος κατά τις δεκαετίες του '20 και του '30 διαμόρφωσε την πολιτική της ταυτότητά ως έθνος-κράτος. Πρωταγωνιστές της «πνευματικής αναγέννησης» («*nahda*») ήταν και πάλι οι διανοούμενοι και η μεσαία τάξη (*effendiyya*): στις τέχνες, στη λογοτεχνία και στον ακαδημαϊκό λόγο κυριαρχούσαν νέοι προσανατολισμοί που σταδιακά έχτισαν μια κοινή ταυτότητα για όλους τους Αιγύπτιους, με σημείο αναφοράς όχι μόνο το κοινό παρελθόν, αλλά και το κοινό όραμα για το μέλλον. Παράλληλα, οι κυβερνήσεις της περιόδου έλαβαν μια σειρά από πρωτοβουλίες προς την αιγυπτιοποίηση της δημόσιας σφαίρας, οι οποίες κάλυπταν όλο το φάσμα των διοικητικών δομών και της δημόσιας ζωής: πολιτικές αναδιάρθρωσης και νόμοι που ρύθμιζαν την εκπαίδευση, τη χρήση αραβικών στο δημόσιο χώρο, την ποσόστωση

του προσωπικού και των μετόχων των εταιρειών, την αδειοδότηση επαγγελματιών, τις εισαγωγές και τις εξαγωγές, προώθησαν το αιγυπτιακό στοιχείο και περιόρισαν την αυτονομία των μη Αιγυπτίων υπηκόων.

Με τον τρόπο αυτό, αναδύθηκε από την κοινωνική αφάνεια η «σιωπηλή», έως τότε, πλειοψηφία των Αιγυπτίων: Υπάλληλοι, έμποροι, επιχειρηματίες, επιστήμονες και εργάτες διεκδικούσαν πλέον δυναμικά ίσες ευκαιρίες και μεταχείριση, σχηματίζοντας έναν κλοιό πίεσης των προνομιούχων μειονοτήτων.

Οι πολλαπλές ανακατατάξεις που έλαβαν χώρα κατά το πρώτο τέταρτο του 20^{ου} αιώνα συμπίπτουν με την αριθμητική κορύφωση και τη συγκέντρωσή του ελληνικού παροικιακού πληθυσμού στα αστικά κέντρα (κυρίως στο Κάιρο, στην Αλεξάνδρεια και στις παρίσθμιες πόλεις). Καθώς η πλειοψηφία των Ελλήνων βρέθηκε εκτεθειμένη στον ανταγωνισμό των Αιγυπτίων και τα περιοριστικά μέτρα των εγχώριων κυβερνήσεων, που έθιγαν κυρίως τους υπαλλήλους και τους μικροεπαγγελματίες, καταβάλλονταν προσπάθειες να συσπειρωθεί γύρω από τους κοινοτικούς φορείς. Ωστόσο, την ίδια στιγμή που αυξανόταν ο αριθμός των μερικώς ή πλήρως εξαρτώμενων από τους παροικιακούς οργανισμούς Ελλήνων, διαφαίνονταν και τα πρώτα σημάδια της επερχόμενης κρίσης των Κοινοτήτων, οι οποίες είχαν εν τω μεταξύ διευρύνει κατά πολύ τις δραστηριότητές τους.

Έτσι, λίγο πριν το χρονικό ορόσημο της συνθήκης για την κατάργηση των Διομολογήσεων,⁴¹ οι Έλληνες συνειδητοποίησαν επώδυνα ότι οι όροι παραμονής τους στην Αίγυπτο διαφοροποιούνταν· και ενώ οι φωνές που προειδοποιούσαν για το δυσοίωνα μέλλον του ελληνισμού πολλαπλασιάζονταν,⁴² η νοηματική και κοινωνική

⁴¹ Οι Διομολογήσεις ήταν διμερείς συνθήκες, βάσει των οποίων ένα κυρίαρχο κράτος αναγνώριζε καθεστώς ειδικών προνομίων (κυρίως της ετεροδικίας) για νομικά και φυσικά πρόσωπα ξένης υπηκοότητας εντός της επικράτειάς του. Η άρση των Διομολογήσεων στην Αίγυπτο επικυρώθηκε από τη συνθήκη του Montreux (1937), η οποία όριζε μια 12ετή περίοδο μετάβασης στο νέο καθεστώς υπαγωγής των ξένων υπηκόων στον αιγυπτιακό Νόμο.

⁴² Η δημόσια συζήτηση για τη μελλοντική προοπτική των Ελλήνων στην Αίγυπτο άνοιγε συνήθως με αφορμή γεγονότα ή νομοθετήματα που έπλητταν την οικονομική δραστηριότητα της παροικίας. Ο προβληματισμός αυτός έγινε πολύ πιο έντονος μετά την επανάσταση των Αιγυπτίων (1919) και την επακόλουθη συνθήκη ανεξαρτησίας (1922) –η οποία συνέπεσε με την εισροή προσφύγων από τη Μικρά Ασία. Ωστόσο, οι απόψεις των θεσμικών παραγόντων και των λογίων που ασχολούνταν με το ζήτημα χαρακτηρίζονται από μια εγγενή αδυναμία αντικειμενικής προσέγγισης των όρων παραμονής των Ελλήνων στην Αίγυπτο. Χαρακτηριστικά, ο Ευγένιος Μιχαηλίδης, μια από τις εμβληματικές μορφές των αλεξανδρινών γραμμάτων, απέδιδε τις δυσκολίες που αντιμετώπιζε η παροικία πρωτίστως στη νοοτροπία των Αιγυπτίων απέναντι στους Έλληνες. Πιο συγκεκριμένα ο Μιχαηλίδης, αφού παρατηρεί ότι “παρακολουθ[εί] τον ιθαγενή Αιγύπτιον επιτοπίως”, “αναγιγνώσκ[ει] εις την εθνικὴν του γλώσσαν με ενδιαφέρον και προσοχὴν τα ὅσα δημιουργεῖ ἡ φαντασία του καὶ ἐπινοεῖ το πνεῦμα του” καὶ “κρατ[εῖ] τακτικὴν ἀλληλογραφίαν με τὴν ἀριστοκρατίαν τῆς Αἰγυπτιακῆς Διανοήσεως”, αναφέρει με πικρία ότι ἀπὸ τὴν προσφορά τοῦ ἐλληνισμοῦ ἡ γενιά τῶν ιθαγενῶν Αἰγυπτίων δὲν κρατᾷ παρὰ το «μπακάλλ», που σημαίνει τον παντοπώλη, ἀλλὰ μεταφορικά τον κατεργάρη καὶ τον κλέφτη.

συνοχή της «ελληνικής» Αιγύπτου φάνηκε να απειλείται: για πρώτη φορά, προέκυψε η ανάγκη για ένα νέο μοντέλο ερμηνείας της σχέσης των Ελλήνων με τον τόπο που θα προϋπέθετε την έξοδο των Ελλήνων από τον ασφαλές εθνικό περίγυρο και την ανάπτυξη δεσμών με τη χώρα και τους Αιγύπτιους. Παράλληλα, η υποχώρηση της δυναμικής του ελληνικού στοιχείου και η αδυναμία των Κοινοτήτων να καλύψουν τις αυξανόμενες ανάγκες του παροικιακού πληθυσμού, έφερε στο προσκήνιο τις συνεχείς «απειλές» που δέχονταν η «ελληνική» Αίγυπτος (ως κοινωνική) και ο αιγυπτιασμός (ως τροπική) έκφραση της «ελληνικότητας». Πώς επηρέασαν οι εξελίξεις αυτές τις ιδεολογικές συνιστώσες της «ελληνικής» Αιγύπτου και ποιες ήταν οι συνέπειές τους στο κοινοτικό μοντέλο;

Η ταυτότητα του *Αιγυπτιώτη* θεμελιώθηκε σε συγκεκριμένα κοινωνικά και πολιτισμικά ελάχιστα που τοποθετούσαν σημειολογικά τους φορείς της πάνω από τους Αιγύπτιους και ανάμεσα στους εκπροσώπους της προόδου και του (κοσμο)πολιτισμού. Όσον αφορά τα μέλη των ανώτερων τάξεων της παροικίας, η συνθήκη αυτή θεωρήθηκε αυτονόητη. Ωστόσο, η πλειοψηφία των Ελλήνων διέμενε στις φτωχές συνοικίες και στην επαρχία, γεγονός που απειλούσε ευθέως τη συνοχή του θεσμικού λόγου και τις προσπάθειες των ιθυνόντων να αποτρέψουν την πολιτισμική αλλοίωση ή/και τη «διολίσθηση» των Ελλήνων σε ένα κοινωνικό στάτους αντίστοιχο με των Αιγύπτιων.

Τέτοιου είδους φαινόμενα και τις συνέπειές τους στους ελληνικούς πληθυσμούς της ενδοχώρας περιέγραψε ο Κώστας Τσαγκαράδας, κοινοτικός παράγοντας και συγγραφέας που πέρασε μεγάλο μέρος της ζωής του στο Ασσίουτ της

Αναφερόμενος στην αιγυπτιακή κειμενική παραγωγή σχετικά με τα σημαντικά γεγονότα που σημάδεψαν την ιστορία της Αιγύπτου από την αρχή του 19^{ου} αιώνα, ο Μιχαηλίδης επισημαίνει ότι σε κανένα από τα συγγράμματα δεν γίνεται λόγος για τη δράση των Ελλήνων, διαπιστώνοντας ότι “Σινικό τείχος προσπαθεί να εγείρη η σημερινή γενεά των πεπαιδευμένων ιθαγενών Αιγυπτίων μεταξύ παρελθόντος, του οποίου αι λεπτομέρειαι είναι γνωσταί κατά το μάλλον ή ήττον, και μέλλοντος, το οποίον ανήκει εις τας ερχομένας γενεάς” (1927: 3-5).

Σε γενικές γραμμές, οι λύσεις που προτείνονταν για την υπέρβαση των δυσκολιών ήταν η συνεργασία των θεσμικών φορέων για τη συντονισμένη και αποτελεσματική προώθηση των συμφερόντων των Ελλήνων στη χώρα, η αναδιαμόρφωση του εκπαιδευτικού συστήματος και ο συντονισμός της οικονομικής δραστηριότητας με την ίδρυση επιμελητηρίων, επαγγελματικών οργανώσεων κλπ. (Μπεθάνης 1934, βλ. επίσης Kitroeff 1989). Ωστόσο, οι προσπάθειες αναδιάρθρωσης της παροικίας προσέκρουαν στην ελιτίστικη νοοτροπία που διήπε τη δομή και τις λειτουργίες των θεσμικών της φορέων. Ενδεικτικό ως προς την τάση αυτή είναι το επιχείρημα του Α. Πολίτη ο οποίος, σε ένα κείμενο αντίστοιχης θεματολογίας με αυτό του Μιχαηλίδη, αναζητά τρόπους προσαρμογής στη μεταβαλλόμενη πραγματικότητα, απορρίπτοντας, ωστόσο, την συσπείρωση των Ελλήνων μέσω της εγγραφής νέων μελών στις Κοινότητες, υποστηρίζοντας ότι μια τέτοια συνθήκη θα προκαλούσε διαταραχές που θα οδηγούσε τους “δωρητάς” και “γενναίους χορηγούς” των Κοινοτήτων να αποσυρθούν (Πολίτης 1931, σ. 23-4).

νότιας Αιγύπτου.⁴³ Γράφοντας για “τα προβλήματα της ξενιτειάς” ο Τσαγκαράδας (1946: 25) αναφέρεται στην “τραγική αυταπάτη” των Ελλήνων που προσπαθούσαν να διατηρήσουν την προνομιακή τους θέση παρά τη δυναμική του αιγυπτιακού εθνικισμού, και σε μια περίοδο που οι ξένοι κάτοικοι έμοιαζαν με “φιλοξενούμενο που παράβηκε τους νόμους της φιλοξενίας με την παρατεταμένη διαμονή του και τις αδιάκοπες και ανάλγητες απαιτήσεις του” (ο.π.: 18). Με κριτικό ύφος περιγράφει τις αρνητικές συνέπειες των δύο μεγάλων παγίδων του ελληνισμού, της “μεγάλης ιδέας” και της “χρυσής καδένας”, που προσέλκυαν τους Έλληνες (και) στην Αίγυπτο με την υπόσχεση μιας καλύτερης ζωής, εξαναγκάζοντάς τους τελικά να “εργάζονται εντατικά για τον επιούσιο μόνο, για το σήμερα μόνο, για την ύπαρξη μόνο....[να] φυτοζωούν ή [να] υποσιτίζονται για να επιδείξουν φαινομενική αυτοτέλεια σε κοινωνικές απαιτήσεις της σύγχρονης ζωής” (ο.π.: 28-29). Για τον Τσαγκαράδα, τα δεινά της “χρυσής καδένας” αποτυπώνονταν στην άθλια κατάσταση των παιδιών που κατέφταναν στην Αίγυπτο και κατέληγαν σε μικρομάγαζα και δημόσια κέντρα, στους μικροϋπαλλήλους που “εργάζονται 16 ώρες, δεν έχουν δικαιώματα, δεν έχουν αργίες και περίθαλψη” στους “μικροϊδιοκτήτες καταστημάτων, που αγωνίζονται να αποκτήσουν κάποια από τα προνόμια και τις ανέσεις που νέμονται οι εκλεκτοί, αυτοί που αποκαλούνται επιγραμματικά Χορτάτοι” (ο.π.: 31-34).

Γνωρίζοντας από πρώτο χέρι τις συνθήκες διαβίωσης στην απομόνωση της αιγυπτιακής επαρχίας και την αρνητική επίδρασή τους στην επιθυμητή ταυτότητα των

⁴³ Ο βίος και το κοινωνικό/πολιτισμικό προφίλ του Τσαγκαράδα αποτελούν έμπρακτη απόδειξη της συνύπαρξης κοσμοπολιτικών πρακτικών με αυστηρές εθνοκεντρικές αντιλήψεις που χαρακτήριζε τα μεσαία και ανώτερα παροικιακά στρώματα. Ο Τσαγκαράδας (1889-1962) εγκαταστάθηκε στο Ασσισούτ το 1914, εμπορευόμενος βαμβάκι και άλλα γεωργικά προϊόντα. Από το 1920 έως το 1931 ήταν πρόεδρος της τοπικής ελληνικής Κοινότητας, μεριμνώντας ιδιαίτερα για το συντονισμό της εκπαίδευσης και τη διατήρηση της ελληνικής ταυτότητας (Πολίτης 1930 τ.1). Παντρεύτηκε σε μεγάλη, για τα δεδομένα της εποχής, ηλικία και απέκτησε με τη σύζυγό του 2 παιδιά. Το ζεύγος Τσαγκαράδα είχε έντονη κοινωνική ζωή και διατηρούσε επαφές με το Αμερικάνικο Κολλέγιο του Ασσισούτ (από όπου είχε αποφοιτήσει η σύζυγός του), το παράρτημα του βρετανικού Ινστιτούτου και το βρετανικό club, που αποτελούσαν πόλους έλξης των εύπορων οικογενειών της ευρύτερης περιοχής. Ο Τσαγκαράδας συνέλεγε δίσκους, αγγλικά και γαλλικά βιβλία, και οργάνωνε συχνά στο σπίτι του μουσικές βραδιές, όπου ο ίδιος και η σύζυγός του έπαιζαν πιάνο και βιολί. Ακολουθώντας την καθιερωμένη πρακτική πολλών Ελλήνων της αιγυπτιακής επαρχίας, η οικογένεια τα καλοκαίρια παραθέριζε στην Αλεξάνδρεια, και πολλές φορές στην ιδιαίτερη πατρίδα του Τσαγκαράδα, τη Ζαγορά Πηλίου (πρβλ. Κονταξή 2008).

Η εμπειρία του Τσαγκαράδα από το Ασσισούτ και τη ζωή των Ελλήνων εκεί καταγράφεται σε διάφορα κείμενα, όπως η συλλογή *Χικαγιάτ* (αραβική λέξη για τις προφορικές ιστορίες) και τα δύο διηγήματα *Ο αριθμός 203* και *Αγιάτρευτος*, τα οποία αναφέρονται στο ζήτημα των αφομοιωμένων Ελλήνων. Ανάμεσα στα έργα του ξεχωρίζει το μυθιστόρημα *Ναμπία*, το οποίο, με επίκεντρο τις ερωτικές περιπέτειες μιας νεαρής Αιγύπτιας αναπαράγει με γλαφυρό τρόπο τις αντιλήψεις των Ελλήνων αστών σχετικά με τους Αιγύπτιους, την Επανάσταση του 1919, αλλά και τους έντονους κοινωνικούς και χωρικούς διαχωρισμούς που χαρακτήριζαν την αποικιακή πόλη. (πρβλ. Μαραγκούλης 2011: 467-498).

Ελλήνων, ο Τσαγκαράδας αναφέρεται σε Έλληνες χαμένους στα αιγυπτιακά χωριά, “ισοβίτες του εσωτερικού” που έχουν υποκύψει στο “θανατερό νάρκωμα της Κίρκης-Ξενητιάς και έχουν χάσει σχεδόν τη συνείδηση ή μάλλον τη φωνή του επαναπατρισμού” (ο.π.: 96): απορροφημένοι από τις εργασίες τους, “στερούνται της χρήσης της μητρικής τους γλώσσας επί μέρες και μήνες... απογυμνώνονται σιγά σιγά από όλα τα φυλετικά χαρίσματα... αφομοιώνονται μοιρολατρικά, άβουλα, δίχως αντίσταση, με το ντόπιο περιβάλλον” (ο.π.: 89-90). Παράλληλα, με οδύνη γνωστοποιεί την ύπαρξη και άλλων “χαμένων κρίκων” του ελληνισμού, αιγυπτιοποιημένων Ελλήνων με ανατροφή και νοοτροπία αντίστοιχη με των ντόπιων, που χρησιμοποιούσαν την αραβική και παντρεύονταν “ιθαγενείς κόρες Χριστιανές, αν όχι κάποτε και Μουσουλμανίδες” (ο.π.: 96). Σε αυτή την κατηγορία των “ελληνόφωνων Αιγυπτίων” ο Τσαγκαράδας συγκαταλέγει και όσους έσπευδαν να πάρουν αιγυπτιακή υπηκοότητα, ελπίζοντας πως “όταν η κυρίαρχη χώρα θα αναλάβει μεγάλες και δραστικές αποφάσεις απαλλαγής από κάθε ξένη συμβολή...θα επιπλεύσουν κατά την εκκαθάριση” (ο.π.: 100).

Το φαινόμενο της «αλλοίωσης» της «ελληνικότητας» έλαβε διαστάσεις και στις πόλεις· ωστόσο, οι παρεμβάσεις των κοινοτικών και διπλωματικών αρχών εστίασαν στην επαρχία και την εκπαίδευση,⁴⁴ καθώς οι περιφερειακές Κοινότητες συχνά αδυνατούσαν να συντηρήσουν τις υποδομές και το προσωπικό των σχολείων, εξωθώντας πολλούς γονείς να αποσύρουν τα παιδιά τους, που σύμφωνα με τους επιτρόπους της Ελληνικής Κοινότητας Μίνιας:

[Κ]αθίστανται εύκολος λεία της ανθελληνικής δράσεως των πολυπληθών ξένων προπαγανδιστικών σχολών, και ούτω όχι μόνον λησμονώσι την γλώσσαν των αλλά και αποβάλλωσι κάθε εθνικήν

⁴⁴ Το κύριο ζήτημα που καλούνταν να αντιμετωπίσουν οι θεσμικοί φορείς ήταν αυτό της διαρροής του μαθητικού πληθυσμού προς ξένα σχολεία, τα αίτια της οποίας απασχολούσαν έντονα τους κοινοτικούς παράγοντες ήδη από τις παραμονές του πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου. Σε έκθεση του 1915, ο διευθυντής της Σαλβαγείου Εμπορικής Σχολής Ν. Τσολεκίδης χαρακτηρίζει την εκπαίδευση “παρά ταις παροικίαις των διαφόρων Εθνικοτήτων...άνευ συνοχής”, επισημαίνοντας ότι στους 8177 μαθητές (4749 αγόρια και 3428 κορίτσια) των ελληνικών σχολών αντιστοιχούσαν 1605 αγόρια και 1346 κορίτσια που φοιτούσαν σε ξένα ιδρύματα, με την ακόλουθη κατανομή: αιγυπτιακά, 119 αγόρια και 27 κορίτσια· γερμανικά, 17 αγόρια και 39 κορίτσια· αμερικάνικα, 17 αγόρια και 46 κορίτσια· αγγλικά, 33 αγόρια και 33 κορίτσια· αυστριακά, 89 αγόρια και 110 κορίτσια· γαλλικά, 1169 αγόρια και 907 κορίτσια· ιταλικά, 159 αγόρια και 184 κορίτσια. Ο Τσολεκίδης αναφέρει τους λόγους που οδήγησαν στο φαινόμενο αυτό, επισημαίνοντας, μεταξύ άλλων, την ξενομανία και την αδιαφορία κάποιων γονέων, τους οποίους χαρακτηρίζει «εκφυλισθέντες Έλληνες» (*Η Δημόσια Εκπαίδευσις εν Αιγύπτω*, σ. 47-50). Τέτοιου είδους προβληματισμοί, βέβαια, αναδεικνύουν και κάποιες πρακτικές πτυχές της διαβίωσης των Ελλήνων στην Αίγυπτο: πέρα από τις υποδείξεις του κοινοτικού λόγου, η εγγραφή των παιδιών σε ξένες σχολές αποτελούσε (και) στρατηγική εξασφάλισής τους και επένδυσης στο μέλλον τους. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, ότι ένα σημαντικό μέρος του μαθητικού πληθυσμού που διέρρεε προερχόταν από τα μεσαία και ανώτερα στρώματα της παροικίας.

συνείδησιν, εις τρόπον ώστε απανταχού της Άνω Αιγύπτου να ευρίσκεται τις προ του θλιβερού θεάματος τόσων Ελλήνων μη γνωριζόντων ειμή την αραβικήν και διαβιούντων υφ' ας και οι φελλάχοι συνθήκας.⁴⁵

Σε κάποιες περιπτώσεις η διαρροή μαθητών λάμβανε σημαντικές διαστάσεις, προκαλώντας την ανησυχία και των διπλωματικών αρχών. Σε εμπιστευτική επιστολή της Πρεσβείας Καΐρου προς τις Κοινότητες, διαβάζουμε πως η «προπαγάνδα» των ξένων σχολών είχε ευρύτερες συνέπειες, και προκαλούσε “πολλαπλή ζημία” στην “ελληνικήν υπόθεσιν”:⁴⁶ Οι Σύροι, Κόπτες, και μουσουλμάνοι μαθητές “καλών, δηλαδή ευπόρων, οικογενειών τέκνα” αποφοιτούσαν “αν μη μισούντες...ασφαλώς περιφρονούντες τους Έλληνας”, οι οποίοι χαρακτηρίζονταν ως “σχισματικοί, μπακάληδες, τοκογλύφοι”· έτσι, διαιωνιζόταν το φαινόμενο των «δηλητηριασμένων» κατά των Ελλήνων γηγενών αξιωματούχων, οι οποίοι κατά κύριο λόγο στελεχώνονταν από αυτή την κοινωνική ομάδα.⁴⁷

Στην ίδια επιστολή, αναφέρεται ένα εξίσου σημαντικό ποιοτικό κριτήριο: η λατινική «προπαγάνδα», που ασκούσαν κυρίως στις ηλικίες 8-13 ετών, ήταν πιο αποτελεσματική στα κορίτσια, των οποίων ο “έμφυτος ρωμαντισμός, η αισθηματικότητα, η προς τας κοσμικάς ελαφρότητας κλίσις...είναι απείρως μεγαλειτέρα” (sic), καθιστώντας τα ευάλωτα στους λόγους των ξένων καθηγητριών· αντίθετα, υποστηρίζει, η “τραχυτέρα παιδαγωγήσις” των ανδρών δασκάλων “προσक्रούει στην υπερηφάνεια του Ελληνόπαιδος...[που] ευρίσκει εις τον κοινωνικόν του βίον, τον εξωσχολικόν, πολλάς αντιδράσεις κατά της λατινικής κατηχήσεως”. Η έμφυλη, δε, διάσταση της απώλειας, που έπληττε το πλέον ευαίσθητο (σημειολογικά) τμήμα του παροικιακού πληθυσμού, προκαλούσε ανησυχία, λόγω του ποσοστού των «καλών» (sic) οικογενειών που έστελναν τα παιδιά τους σε ξένα ιδρύματα.⁴⁸

⁴⁵ Ελληνική Κοινότητα Μίνιας προς Θ. Κότσικα, 30/12/1938. Προπαγανδιστικά χαρακτηρίζονταν τα σχολεία των καθολικών ή/και προτεσταντικών ιεραποστολών, οι οποίες είχαν αναπτύξει σημαντική δράση στην περιφέρεια (πρβλ. Sharkey 2008). Στην επιστολή, η Κοινοτική Επιτροπή απευθύνει προς τον Κότσικα (μέγα ευεργέτη και μετέπειτα πρόεδρο της Ελληνικής Κοινότητας Καΐρου) αίτημα ενίσχυσης για την ανέγερση νέου σχολείου, καθώς τα μαθήματα γίνονταν σε δωμάτια “στην αραβική συνοικία της πόλεως, παραπλεύρως μουσουλμανικού τεμένους [που] περιστοιχίζονται από θορύβους”. Στο αρχείο της ΕΚΜ υπάρχουν επίσης επιστολές γονέων που διαμαρτύρονταν για τις συνθήκες υγιεινής.

⁴⁶ Ελληνική Πρεσβεία Καΐρου προς Κοινότητες, 24/11/1934.

⁴⁷ Ο.π.

⁴⁸ Ο.π. Στο ίδιο έγγραφο διαβάζουμε: “Η αριθμητική αναλογία των Ελληνοπαίδων, οίτινες φοιτώσιν εις λατινικά σχολεία προς τους φοιτώντας εις Ελληνικά δεν είναι βεβαίως όσον μεγάλη νομίζεται, η ποιοτική όμως αναλογία είναι τρομακτική, διότι των καλών οικογενειών τα τέκνα φοιτώσιν εις

Σε συνεργασία με τις διπλωματικές αρχές, οι Κοινότητες επιχείρησαν να διευρύνουν το δίκτυο των ελληνικών σχολών δημιουργώντας εκπαιδευτικούς κόμβους (σχολεία-οικοτροφεία στο Κάιρο, την Αλεξάνδρεια, τη Μανσούρα) και να ενθαρρύνουν δραστηριότητες όπως ο προσκοπισμός, η συμμετοχή σε συλλόγους κ.ο.κ. Το εκπαιδευτικό πρόγραμμα σχεδιάστηκε βάσει συγκεκριμένων ιδεολογικών και πρακτικών ζητουμένων, δίνοντας κίνητρα (π.χ. δωρεάν φοίτηση, σίτιση) για την εγγραφή όσο το δυνατόν περισσότερων μαθητών στο δημοτικό· με τον τρόπο αυτό, οι παροικιακοί φορείς εξασφάλιζαν την εμπέδωση των πρωτογενών στοιχείων της εθνικής ταυτότητας από το σύνολο του μαθητικού πληθυσμού, προχωρώντας –στο τέλος του κύκλου της βασικής εκπαίδευσης- σε μια αυστηρή κοινωνική επιλογή (πρβλ. Τρίμη-Κύρου 2002) που οδηγούσε τα παιδιά των εύπορων οικογενειών στο κλασικό ή/και εμπορικό Γυμνάσιο και τους υπόλοιπους μαθητές στις πρακτικές ή/και επαγγελματικές σχολές (που είχαν χαμηλότερα δίδακτρα, ευέλικτο πρόγραμμα και παρείχαν ευκαιρίες επαγγελματικής αποκατάστασης). Ο εκπαιδευτικός προγραμματισμός ήταν σαφώς προσανατολισμένος προς την αναπαραγωγή της υφιστάμενης παροικιακής κοινωνικής διαστρωμάτωσης, με σαφείς έμφυλες αναφορές: τα αγόρια και τα κορίτσια των εύπορων οικογενειών προετοιμάζονταν για ανώτερες σπουδές, ώστε να αποκτήσουν τα εφόδια που απαιτούσαν οι πρότυποι αστικοί ρόλοι. Αντίθετα, όσα προέρχονταν από φτωχότερες οικογένειες μάθαιναν κάποια τέχνη (π.χ. ηλεκτρολογία και κοπτική-ραπτική, αντίστοιχα) ή αποκτούσαν δεξιότητες χρήσιμες σε κατώτερες υπαλληλικές θέσεις (για παράδειγμα, ξένη γλώσσα, στενογραφία), ώστε να εναχθούν άμεσα στην αγορά εργασίας.

Έχοντας ως μέσο τη φιλανθρωπία, οι παροικιακοί παράγοντες επιχείρησαν να εμφυσήσουν στον μαθητικό πληθυσμό συγκεκριμένα ηθικά και κοινωνικά πρότυπα, ως δικλίδες της επιθυμητής συλλογικής ταυτότητας. Ιδιαίτερα για τα παιδιά των κατώτερων τάξεων, η εκπαίδευση επενδύθηκε με μια ευρύτερη «αναμορφωτική» λειτουργία, που πήγαζε από τους ενδόμυχους φόβους της κοινοτικής ηγεσίας: αποσκοπούσε την απομάκρυνση των νεαρών αγοριών από τις “...συνήθ[εις] εσπεριν[ές] τέρψ[εις], εις ας παρασύρει αυτούς η ανάγκη αναψυχής...ων εν ταις μεγαλουπόλεις...τόσο ακώλυτος είναι η ανεύρεσις” (διεύθυνση Ξενακείου Σχολής

λατινικά σχολεία” (έμφαση στο κείμενο). Φαίνεται στο απόσπασμα αυτό ότι η εκτίμηση των συνεπειών ήταν διαβαθμισμένη και σε αναλογία με τα κοινωνικά χαρακτηριστικά του μαθητικού πληθυσμού που διέρρεε. Περισσότερο ανησυχούσε τους παράγοντες ο «προσηλυτισμός» των κοριτσιών (που, προφανώς, θεωρούνταν μελλοντικές μητέρες του έθνους και θεματοφύλακες των αξιών και των παραδόσεών του), και ιδιαίτερα όσων προέρχονταν από καλές οικογένειες.

προς ΕΚΚ, 8/21/11/1905), και στην αναστροφή των “προλήψεων και κακιών”, των οποίων “...αι μικραί μαθήτριά, προερχόμεναι από διάφορον κοινωνικόν περιβάλλον ανίσου πνευματικής αναπτύξεως και διαφόρου νοοτροπίας, πολλάκις δε και αντιθέτου ιδεολογίας, είναι συχνάκις φορείς” (ΕΚΚ προς διεύθυνση Αχιλλοπουλείου, 25/7/1924).⁴⁹

Τα αντανakλαστικά των παροικιακών φορέων δεν υπήρξαν πουθενά τόσο ευαίσθητα, όσο στις περιπτώσεις που οι γονείς ήταν απόντες: τα ορφανά παιδιά θεωρούνταν τα πλέον ευάλωτα σε αρνητικές επιρροές, και για τον λόγο αυτό εισάγονταν άμεσα σε ορφανοτροφεία και συναφή ιδρύματα, όπου και παρέμεναν συνήθως μέχρι την ενηλικίωσή τους. Τα ιδρύματα αυτά αποτέλεσαν το κατεξοχήν πεδίο ανάπτυξης των μικρο-εξουσιαστικών σχέσεων που χαρακτήριζαν τη λειτουργία των Κοινοτήτων, των τρόπων και των μέσων με τα οποία οι θεσμικοί φορείς προσπαθούσαν να προλάβουν ή να επανορθώσουν αποκλίσεις από τους πρότυπους ρόλους και ταυτότητες στο πλαίσιο του ιδεολογικού συνεχούς οίκος-παροικία-έθνος.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το Μπενάκειο ορφανοτροφείο θηλέων, ένα από τα μεγαλύτερα φιλανθρωπικά ιδρύματα, το οποίο υποστηριζόταν συστηματικά από την Κοινότητα Αλεξανδρείας και πολλές σημαντικές οικογένειες της πόλης.⁵⁰ Το Μπενάκειο λειτουργούσε βάσει ακριβούς ημερήσιου προγράμματος.

⁴⁹ Ο ρόλος της εκπαίδευσης (και) ως καταφυγίου από τους πειρασμούς και τις εκτροπές (προς τις οποίες, είχαν μια «φυσική» ροπή τα παιδιά των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων) προσέδωσε στα σχολεία τον χαρακτήρα κοινωνικών/πολιτισμικών ασύλων που εξασφάλιζαν την αναπαραγωγή ενός υγιούς πνευματικά, σωματικά και ηθικά πληθυσμού. Επιτυγχάνοντας “...να απαλείψη από τας αντίληψεις [των παιδιών] την δυστυχή φάσιν της ζωής, της οποίας ατυχώς, ζώντα ίσως παραδείγματα πλέον του δέοντος εκ του σύνεγγυς, θ’ αντιλαμβάνονται” (ΕΚΚ προς διευθύνσεις κοινοτικών σχολών, 9/1924), το σχολείο κατά την αντίληψη των κοινοτικών παραγόντων υποκαθιστούσε την απουσία ή την ανεπάρκεια των γονέων. Η ελλιπής διαπαιδαγώγηση των παιδιών στο σπίτι αποτελούσε σύνηθες θέμα της κοινοτικής αλληλογραφίας. Χαρακτηριστικά επισημαίνεται η επανυμνημένη βαρύτητα της σχολικής εκπαίδευσης, λόγω των ιδιαίτερων συνθηκών της διασποράς και του γεγονότος ότι οι περισσότεροι γονείς περνούν πολλές ώρες εκτός σπιτιού, “ώστε σχεδόν αποκλειστικώς εν τω σχολείω διαπλάσσεται η ψυχή ή αναπτύσσεται η διάνοια των τέκνων των” (επιστολή της ΕΚΚ προς τον Πατριάρχη, 21/6/1943). Ειδικά για τον ρόλο της μητέρας, σημειώνεται ότι ακόμη και “όταν αυτή είναι μορφωμένη και αν διαθέτει χρόνο”, σπανίως επιτυγχάνει στην καθοδήγηση των παιδιών· έτσι, συμπεραίνουν οι συντάκτες, “τόσον το εθνικόν φρόνημα όσον το θρησκευτικόν αίσθημα και η ηθική διαπαιδαγώγησις, εν τοις σχολείοις, κυρίως κατά κανόνα καλλιεργείται, διαμορφώνεται και επιτελείται” (ο.π.).

⁵⁰ Το Μπενάκειο Ορφανοτροφείο ιδρύθηκε το 1909, με δωρεά της Βιργινίας και του Εμμανουήλ Μπενάκη και φιλοξένησε συνολικά πάνω από 1200 κορίτσια, που λάμβαναν τη στοιχειώδη εκπαίδευση –έχοντας τη δυνατότητα, κατά την αποχώρησή τους, να εγγραφούν σε μια από τις κοινοτικές σχολές δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης ή να συνεχίσουν στο τμήμα Οικοκυρικής που το ίδιο διέθετε. Σύμφωνα με τον κανονισμό του Ορφανοτροφείου, η λειτουργία του υποστηριζόταν από συνδρομές, δωρεές και χορηγίες από φορείς και ιδιώτες· εποπτευόταν, δε, από επιτροπή κυριών, η εξουσία της οποίας επί των εργαζομένων και των οικοτρόφων εδραιωνόταν σημειολογικά μέσα από αναφορές σε μια σειρά άρθρων του Κανονισμού.

Έτσι, η καθημερινότητα των οικοτρόφων διαμορφωνόταν εντός συγκεκριμένων και αυστηρών χωροχρονικών ορίων, που εξασφάλιζαν την ανάπτυξη μιας ομοιογενούς ομάδας οικοτρόφων με κοινές προσλαμβάνουσες και εμπειρίες. Σύμφωνα με τον Κανονισμό λειτουργίας, πρωταρχικός σκοπός του Μπενάκειου ήταν η “φιλοξενία και εξασφάλισης της υγείας και η κανονική σωματική ανάπτυξης των εν αυτό ανατρεφόμενων κορασίδων” (άρθρο 1). Μακροπρόθεσμα, η παραμονή στο ορφανοτροφείο αποσκοπούσε στην ανάπτυξη ηθικά στέρεων και επαρκώς καταρτισμένων νεανίδων, ικανών να ανταπεξέλθουν στις έμφυλές τους υποχρεώσεις και “εις όλας τας ασχολίας, τας οποίας απαιτεί ο ρόλος της γυναίκας δια την οικογένειαν και την Κοινωνίαν” (άρθρο 1), κυρίως δε αυτός της μητέρας -που έπρεπε να χαρακτηρίζεται από “διάνοια και στοιχειώδη θεωρητική μόρφωση”.

Οι οικότροφοι του ορφανοτροφείου εμπέδωναν βιωματικά την ιεραρχία, την τάξη, τους κοινωνικούς κανόνες, και ανέπτυσαν τις δεξιότητες που θα τις έκαναν “ικανές και επί της οικογενειακής σκηνής να ευδοκιμήσωσι και εις βιοποριστικήν εργασίαν ευκόλως να επιδοθώσιν” (άρθρο 1). Μέσα από τις διατάξεις και τις προϋποθέσεις του Κανονισμού γίνεται εμφανής η πρόθεση του ιδρύματος να συγκεντρώσει έναν πρωτογενώς «ακέραιο» (σωματικά και πνευματικά) σύνολο οικοτρόφων και να εξελίξει τα μέλη του σε λειτουργικά έμφυλα υποκείμενα, λαμβάνοντας υπόψη την επικινδυνότητα της παραμονής τους εκτός του ορφανοτροφείου και την αναμενόμενη δεκτικότητά τους απέναντι στις απαιτήσεις του προγράμματος διαπαιδαγώγησης. Η δραστηριότητα του ιδρύματος δεν ήταν μια αλληλέγγυη προσφορά προς τα ορφανά παιδιά, τους κηδεμόνες που ζητούσαν βοήθεια ή, ευρύτερα, την παροικία· αντίθετα, αντανakλούσε το απρόσωπο σύστημα διαμόρφωσης προσωπικοτήτων σύμφωνα με τα ιδεολογικά και πολιτισμικά στοιχεία που οι ευεργέτες και διαχειριστές των παροικιακών ιδρυμάτων έκριναν ως ιδανικά. Το σύστημα της πολιτισμικής ευγονικής των Κοινοτήτων εξασφάλιζε την αναπαραγωγή πρότυπων κοινωνικών ρόλων και ταυτοτήτων, αποτρέποντας παράλληλα τα φαινόμενα ταυτοτικής «μετάστασης» των ευάλωτων ομάδων.

Το παράδειγμα της εκπαίδευσης στα κοινοτικά και φιλανθρωπικά ιδρύματα αναδεικνύει τους τρόπους με τους οποίους η «ελληνική» Αίγυπτος δομήθηκε εννοιολογικά ως μετωνυμία του ελληνικού έθνους, με κύρια έκφραση τις πρακτικές του ευεργετισμού και της φιλανθρωπίας, οργανωτικό πρότυπο τον *οίκο*, και στόχο να διατηρηθεί αναλλοίωτη η ταυτότητα του *Αιγυπτιώτη* -σε όλες τις ταξικά διαβαθμισμένες εκδοχές. Σε ένα άλλο επίπεδο, η εκπαίδευση αποτέλεσε το κατεξοχήν

πεδίο προβολής των ιεραρχιών και των εξουσιαστικών σχέσεων στο εσωτερικό του παροικιακού *οίκου*. Η μέριμνα για την απρόσκοπτη και ορθή λειτουργία των μηχανισμών αναπαραγωγής ταυτοτήτων αντανakλά τις «πατρικές» προσδοκίες της παροικιακής αστικής τάξης και τις εξουσιαστικές σχέσεις που ανέπτυξε με την υπόλοιπη παροικία. Παράλληλα, η ταύτιση της φιλανθρωπικής δραστηριότητας με τις Κοινότητες και με συγκεκριμένα άτομα ουσιαστικά απέκλειε τη συμμετοχή της παροικιακής πλειοψηφίας σε αυτές και εδραίωνε την «αναγκαιότητα» ύπαρξης αρίστων.

Αντίστοιχα, το σύνολο ιδεών και πρακτικών που εκφράζει η ταυτότητα του *Αιγυπτιώτη* υποστασιοποιούν τη βασική επιδίωξη μη ένταξης των Ελλήνων στο πολυπολιτισμικό περιβάλλον της Αιγύπτου των αρχών του 20^{ου} αιώνα. Οι στρατηγικές αναπαραγωγής της ταυτότητας αυτής διαμορφωνόταν εξίσου από τους ενδόμυχους φόβους που έκλειναν τους Έλληνες στο εθνικό τους σύμπαν, και από την επιθετική προβολή του σύμπαντος αυτού ως δείκτη ζωτικότητας και θετικών χαρακτηριστικών του έθνους. Τα στοιχεία αυτά ήταν εμφανή όχι μόνο στο χώρο, αλλά επίσης σε βιβλία, λευκώματα, διαχειριστικά έγγραφα και τη διοικητική αλληλογραφία, όπου αποτυπώνονται οι ανησυχίες και οι προσδοκίες των ιθυνόντων, καθώς και το πολυδιάστατο σύστημα ιεραρχιών, νοημάτων και χωροχρονικών συνισταμένων που αναπαρήγε την «οικογένεια» των Αιγυπτιωτών. Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, ακόμη και σήμερα επιδρούν καταλυτικά στον τρόπο που οι Έλληνες της Αιγύπτου βιώνουν και αναπαράγουν αφηγηματικά τη σχέση τους με τον τόπο, το παρελθόν και τους Αιγύπτιους. Πώς, όμως, η «ελληνική» Αίγυπτος από ακμαίος κοινωνικός χώρος μετατράπηκε σε τόπο της μνήμης;

Εργάτες ή «αράπηδες»; Ιδεολογικοί επαναπροσανατολισμοί, κοινοτική δραστηριότητα και το λεξιλόγιο της μετάβασης

Το τέλος του δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου βρήκε την Αίγυπτο σε δυσχερή θέση καθώς μαστιζόταν από αλληπάλληλες πολιτικές και κοινωνικές κρίσεις. Η οικονομική ανέχεια, η συνεχείς εναλλαγές κυβερνήσεων, ο αποτυχημένος πόλεμος με το Ισραήλ (1948) και η γενικευμένη διαφθορά αποτελούσαν πρελούδιο της ανόδου του Νάσερ

στην εξουσία (1952) και προπομπό των ευρύτερων ανακατατάξεων που έφεραν στο προσκήνιο τον *Ibn el balad* (παιδί του τόπου).⁵¹

Πράγματι, από το 1952 η Αίγυπτος απέκτησε καινούρια ταυτότητα: οι τίτλοι τιμής και τα σύμβολα κοινωνικής τάξης (όπως το φέσι) καταργήθηκαν. Οι δρόμοι απέκτησαν νέα ονόματα και επαναστατικά συνθήματα έκαναν την εμφάνισή τους στο δημόσιο χώρο. Παράλληλα, τα εκπαιδευτικά βιβλία άλλαξαν, ενώ νέες μορφές καλλιτεχνικής έκφρασης εμφανίστηκαν. Κυρίαρχη στο συμβολικό σύμπαν της νέας Αιγύπτου –ως επιθυμητά αλληλέγγυας και ισόνομης κοινωνίας– ήταν η μεγάλη πλειοψηφία των φελάχων και εργατών, οι οποίοι προβλήθηκαν ως αρχέτυπα ηθικής και πολιτισμικής ακεραιότητας. Έτσι ολοκληρώθηκε η ιδεολογική συγχώνευση του «έθνους» με τον «λαό», ο οποίος απέκτησε πλέον ενιαία ταυτότητα ως ο κατεξοχήν φορέας της επιδιωκόμενης αλλαγής. Προς την ίδια κατεύθυνση, μια σειρά οικονομικών μέτρων προώθησαν (και) την οικονομική κυριαρχία του «έθνους-λαού», θίγοντας τα συμφέροντα μιας μεγάλης μερίδας των μεσαίων και ανώτερων τάξεων.

Η προβολή της Αιγύπτου ως ανεξάρτητου και ισχυρού κράτους συνδέθηκε ευθέως με την υπέρβαση της αποικιακής συνθήκης. Ιδεολογικά, η σχέση αυτή αποδόθηκε με την αντιστροφή των όρων της «συγχρονίας» στη βάση μιας νέας αξιολογικής θεώρησης του χρόνου, που προέβαλλε την αποικιακή πραγματικότητα ως μια δύναμη που κρατούσε τη χώρα στο παρελθόν και την αιγυπτιοποίηση ως καθοριστικό βήμα προόδου, που αποτυπωνόταν στην ανεξαρτητοποίηση και στην

⁵¹ Αδιαμφισβήτητα, ο Νάσερ υπήρξε ένας χαρισματικός ηγέτης. Οι πολιτικές επιλογές του ακόμη και σήμερα εγείρουν συζητήσεις και αντιπαραθέσεις (Hatina 2004). Για τους υποστηρικτές του, ήταν ο αναμορφωτής της Αιγύπτου και ο άνθρωπος που, έστω και προσωρινά, αποκατέστησε την υπερηφάνεια των Αράβων. Για τους επικριτές του, αποτελεί μια αμφιλεγόμενη προσωπικότητα που δεν ανταποκρίθηκε με επιτυχία στο ρόλο που του επιφύλασσε η ιστορία (Vatikiotis 1969, 1978). Στο επίκεντρο των αντιπαραθέσεων γύρω από τις πολιτικές του βρίσκονται τα δημοσιονομικά μέτρα και η αιγυπτιοποίηση της οικονομίας. Μετά την κρίση του Σουέζ (1956) η Αίγυπτος εθνικοποίησε επιχειρήσεις αγγλικών και γαλλικών συμφερόντων, απελαύνοντας ταυτόχρονα τους υπηκόους των δύο χωρών. Αντίστοιχα, την περίοδο που ο Νάσερ προωθούσε διεθνώς το όραμά του για την ένωση των αραβικών κρατών, εφάρμοσε ένα πρόγραμμα ριζικής αναδιάρθρωσης της οικονομίας, με σαφείς σοσιαλιστικούς προσανατολισμούς: με αφετηρία τον νόμο αγροτικής μεταρρύθμισης (1961) το μεγάλο κύμα κρατικοποιήσεων διήρκεσε τρία χρόνια, θίγοντας όλες τις μεγάλες επιχειρήσεις της χώρας. Ο τραπεζικός τομέας, οι ασφάλειες, οι μεταφορές, οι βιομηχανίες, τα πολυκαταστήματα, οι εκδοτικοί οίκοι, οι εφημερίδες και άλλες επιχειρήσεις βρέθηκαν σταδιακά υπό κρατικό έλεγχο. Παράλληλα, κατασχέθηκε η περιουσία περίπου 4000 πολιτών, αυξήθηκε κατακόρυφα ο φόρος υψηλού εισοδήματος και οι εταιρείες υποχρεώθηκαν να αναδιανέμουν μέρος των κερδών τους (Sayyid-Marsot 1985: 121).

Το καθεστώς υλοποίησε εκτεταμένα προγράμματα κοινωνικής πολιτικής, που βελτίωσαν το βιοτικό και πνευματικό επίπεδο των Αιγυπτίων. Ιδρύθηκαν σχολεία και πανεπιστήμια, ψηφίστηκαν νόμοι που θέσπιζαν κατώτατους μισθούς, μειωμένα ωράρια εργασίας, ανώτατα όρια ενοικίων, κατοχύρωναν τη δωρεάν κοινωνική πρόνοια και εξασφάλιζαν την απασχόληση του εργατικού και υπαλληλικού δυναμικού.

αυτάρκεια, στη συμπόρευση του «λαού» προς έναν κοινό σκοπό και στη δημιουργία μιας νέας εθνοκοινωνικής ταυτότητας με παν-αραβικό και α-ταξικό περιεχόμενο.

Οι ιδεολογικοί προσανατολισμοί του νασερικού καθεστώτος και οι καθολικές ανακατατάξεις που επέφεραν οι πολιτικές του παρεμβάσεις αναφέρονται συχνά σε ερμηνευτικά σχήματα που συνδέουν νομοτελειακά την αιγυπτιοποίηση με την καθολική υποχώρηση του κοσμοπολιτισμού. Τέτοιου είδους συσχετισμοί είναι μερικοί ως προς τις αναφορές τους και θα γίνονταν, ίσως, δεκτοί αν εστίαζαν αποκλειστικά στην πολυεθνική ομάδα των ελίτ (που αποτελούσαν ένα μικρό -αλλά το πιο ορατό- τμήμα της αιγυπτιακής κοινωνίας) και των ποικίλων εθνο-θεσμικών δομών (σχολεία, ιδρύματα, οργανώσεις των διάφορων εθνοτικών κοινοτήτων). Δεν θα πρέπει, όμως, να ξεχνάμε ότι το «κοσμοπολιτικό» αυτό σύμπαν έτεμναν αυστηρές εθνοτικές γραμμές, όπως και ότι αφορούσε συγκεκριμένες όψεις της πολυεθνικής αιγυπτιακής κοινωνίας. Τα μέτρα αιγυπτιοποίησης επιτάχυναν την οργανική ώσμωσή της, χωρίς να θίξουν καθολικά και σε βάθος τις ιδιαίτερες εθνοτικές ταυτότητες των μελών της, επηρεάζοντας περισσότερο το αστικό κοσμοπολιτικό γίγνεσθαι.

Παρόλα αυτά, και ενώ η κυβέρνηση διεμήνυε επίσημα ότι όλοι οι μη Αιγύπτιοι ήταν ευπρόσδεκτοι στη χώρα εφόσον προσαρμόζονταν στις νέες συνθήκες, ο πανικός της φυγής κατέλαβε (και) την ελληνική παροικία, τα μέλη της οποίας αναχωρούσαν μαζικά προς την Ελλάδα, την Αυστραλία, τη Νότιο Αφρική, τις ΗΠΑ, τη Βραζιλία και διάφορες χώρες της Ευρώπης— πολλοί αφήνοντας πίσω συγγενείς και το μοναδικό τόπο που είχαν γνωρίσει.⁵²

Οι Έλληνες που παρέμεναν στην Αίγυπτο έπρεπε να επιλύσουν τα ζητήματα της διαμονής, της υπηκοότητας και της εργασίας, που ρυθμιζόταν από ειδικά διατάγματα και πολύ αυστηρές διατάξεις. Οι κρατικοποιήσεις, οι νόμοι ποσόστωσης του προσωπικού, αλλά και η ανεπάρκεια των Ελλήνων στην Αραβική δημιούργησαν σοβαρά προβλήματα για την πλειοψηφία των εργαζόμενων, την ίδια στιγμή που οι Κοινότητες αδυνατούσαν να υιοθετήσουν μια σαφή στρατηγική προσαρμογής. Καθώς ο ελληνισμός εγκατέλειπε τις πόλεις της περιφέρειας και της Διώρυγας, πολλές από τις περιφερειακές Κοινότητες διαλύθηκαν ή συγχωνεύτηκαν με τις αντίστοιχες του

⁵² Τα διλήμματα σχετικά με την παραμονή ή την αναχώρηση ήταν δυσεπίλυτα: καθώς η αιγυπτιακή κυβέρνηση έθεσε περιορισμούς στην εξαγωγή συναλλάγματος και αγαθών, ενώ τα πρώτα μηνύματα από τους επαναπατρισθέντες στην Ελλάδα ήταν απογοητευτικά, καθώς αντιμετώπιζαν σοβαρά οικονομικά προβλήματα και την αρνητική στάση των ομοεθνών τους. Παράλληλα, οι ελληνικές κυβερνήσεις της περιόδου αδυνατούσαν να διαπραγματευτούν αποτελεσματικά τα διαχειριστικά ζητήματα της παραμονής των Ελλήνων στην Αίγυπτο και αποζημίωσης των αναχωρούντων, επιτείνοντας έτσι την παροικιακή κρίση.

Καΐρου και της Αλεξάνδρειας. Η κατάσταση επιδεινώθηκε όταν μια σειρά από νομοθετήματα αναίρεσαν το ειδικό καθεστώς των παροικιακών φορέων, οι οποίοι πλέον αδειοδοτούνταν αποκλειστικά ως φιλανθρωπικοί οργανισμοί αιγυπτιακού δικαίου υπό την εποπτεία του Υπουργείου Κοινωνικής Πρόνοιας.⁵³

Ως αντίλογο στη σοσιαλιστική ρητορική και τις πολιτικές αιγυπτιοποιήσεων, οι εκπρόσωποι της παροικίας παρέταξαν μια εξωστρεφή παραλλαγή του αφηγήματος της «προσφοράς στον τόπο», εστιάζοντας για άλλη μια φορά στους στενούς δεσμούς των Ελλήνων με τη χώρα και την ανιδιοτελή συνεισφορά τους. Σε ενδοπαροικιακό επίπεδο, η κοινοτική ηγεσία αναφερόταν γενικά στην ανάγκη «αναπροσαρμογής» (Νταλαχάνης 2015) και αισιοδοξίας. Πολύ γρήγορα, ωστόσο, οι λειτουργικές και ιδεολογικές συνιστώσες του κοινοτικού προτύπου αποδείχτηκαν ανεπαρκείς, καθώς η οικονομική δυσπραγία περιόρισε σημαντικά τη θεσμική κοινοτική μέριμνα, ενώ η προσκόλληση των παραγόντων στο πρότυπο της εξουσιαστικής φιλανθρωπίας προκαλούσε πλέον εντάσεις και αντιπαραθέσεις (πρβλ. Ματσάκης 1961, Γεωργιάδης κ.ά. 1961).

Το μαζικό κύμα φυγής, η αποδυνάμωση των Κοινοτήτων και η αμφισβήτηση του επίσημου παροικιακού λόγου αποτελούν βασικές εκφράσεις της σταδιακής αποσάθρωσης της «ελληνικής» Αιγύπτου. Οι Έλληνες αναγκάστηκαν να προσαρμοστούν στις νέες συγκυρίες, που επέβαλαν την ουδετεροποίηση (αν όχι την «αιγυπτιοποίηση») του δημόσιου λόγου και της συλλογικής τους ταυτότητας, η οποία απέκτησε μια πρωταρχικά επιτελεστική χροιά, καθώς πλέον ισορροπούσε ανάμεσα στις επιταγές του συλλογικού φαίνεσθαι και την ισχυρή εθνική τους συνείδηση: την ίδια στιγμή που αγωνίζονταν να διασώσουν την «ελληνικότητα» φορέων και ιδρυμάτων, με (αδιευκρίνιστο, ως προς τον αυθορμητισμό του) ενθουσιασμό γιόρταζαν τις επετείους της ανόδου των Ελεύθερων Αξιωματικών και του Νάσερ στην εξουσία, οργάνωναν ομάδες υποστήριξης, επιτροπές άμυνας και εράνους υπέρ των Αιγυπτίων στρατιωτών και των θυμάτων των πολέμων με το Ισραήλ.

⁵³ Από τις πολλές παρεμβάσεις της αιγυπτιακής κυβέρνησης προς την κατεύθυνση αυτή, ξεχωρίζει ο νόμος 32/1964 “Περί Σωματείων”, ο οποίος υποχρέωνε πολλές κατηγορίες νομικών προσώπων να τροποποιήσουν τα καταστατικά τους και να δηλώνουν σαφώς τους τομείς δράσης, το οργανόγραμμα και τους κανονισμούς λειτουργίας τους (βλ. “Ο νέος περί Σωματείων Νόμος Αριθ. 32 Έτους 1964” Ταχυδρόμος, 26/6/1964). Σε ενημερωτική συνάντηση που συγκάλεσε ο τότε Πρόεδρος Α. Χωραφάς, ανακοίνωσε στους εκπροσώπους των Κοινοτήτων ότι “...από τας επαφάς τας οποίας είχε μετά των αιγυπτιακών αρχών αντελήφθη ότι υπάρχει πνεύμα κατανοήσεως των...δυσχερειών δια την ομαλήν λειτουργίαν...των ελληνικών σωματείων και ιδρυμάτων...[και] παρασχέθηκαν πολλάί και σημαντικαί διευκολύνσεις” (βλ. “Η εφαρμογή του νέου περί Σωματείων Νόμου κι αι ευκολίαι κι εξαιρέσεις δια τα Ελλην. Ιδρύματα και Σωματεία”, *Φως*, 27/6/1964).

Παράλληλα, η συρρίκνωση του παροικιακού πληθυσμού, η αποσάθρωση του κλειστού κοινωνικού συστήματος της «ελληνικής» Αιγύπτου, και, τέλος, η ανεπάρκεια της λειτουργίας των Κοινοτήτων ενίσχυσαν τις τάσεις κοινωνικής ενσωμάτωσης (αλλά όχι και πολιτισμικής αφομοίωσης) των Ελλήνων στην αιγυπτιακή κοινωνία. Την περίοδο αυτή, πολλοί Αιγυπτιώτες ανακάλυψαν –άλλοι με ενθουσιασμό και άλλοι με αγωνία– τον αιγυπτιακό περίγυρο. Η «αναπροσαρμογή» είχε σαφείς ταξικές αναφορές, πρωταρχικής σημασίας ως προς το βαθμό που τελικά επιτεύχθηκε: για τις μικρομεσαίες παροικιακές τάξεις, το «ανά-» του θεσμικού λόγου ήταν περιττό, καθώς η προσαρμογή τους είχε ήδη συντελεστεί· για τις ανώτερες, το πρόθεμα αυτό παρέπεμπε σε ριζικές ανατροπές, ιδίως ως προς την αναγνώριση της αξιοπρέπειας και των δικαιωμάτων του αιγυπτιακού «έθνους-λαού».

Χαρακτηριστικό παράδειγμα, οι διαμαρτυρίες των Αιγυπτίων εργαζομένων του ελληνικού νοσοκομείου⁵⁴ στο Κάιρο, οι οποίοι κατά τις δεκαετίες του '50 και του '60 βρέθηκαν σε ανοιχτή αντιπαράθεση με τις κοινοτικές αρχές, καταγγέλλοντας εξίσου τις συνθήκες εργασίας στο νοσοκομείο, τις ενδοκοινοτικές σχέσεις και τους όρους παρουσίας των ξένων στη χώρα.

Σε μια από τις πρώτες τους επιστολές προς την Κοινότητα (13/5/1950), με κεφαλίδα “Εμείς οι εργάτες είμαστε καθ’ όλα εντάξει”, επικρίνουν το προνομιακό καθεστώς απασχόλησης των Ελλήνων υπαλλήλων, οι οποίοι λάμβαναν αμοιβές κατά 4 φορές μεγαλύτερες, αλλά και το σύστημα λειτουργίας του νοσοκομείου εν γένει: κάνοντας λόγο για «αδικία» και «ασέβεια» απέναντί τους, προσδίδουν μια πρωταρχικά ηθική διάσταση στις εργασιακές ανισότητες, ασκώντας ανοιχτή κριτική στη νοοτροπία των υπευθύνων του νοσοκομείου και ολοκληρώνοντας με μια αδιανόητη, μέχρι τότε, και εσκεμμένα ασαφή διατύπωση κατά του διευθυντή (“[ε]άν δε συμμορφωθή με τους εργάτες, θα του κάνωμεν ό,τι δεν τω έγινε μέχρι σήμερα”), που αφήνει να εννοηθεί ότι η εποχή της ιδιότυπης ασυλίας των ξένων είχε παρέλθει.⁵⁵ Λίγες ημέρες αργότερα (21/5/1950), “άπαντες οι εργάτες, άνδρες και γυναίκες” επανέρχονται με νέα επιστολή, στηλιτεύοντας και πάλι το πλαίσιο λειτουργίας της

⁵⁴ Το ελληνικό νοσοκομείο είναι το μεγαλύτερο από τα ιδρύματα που βρίσκονται υπό την εποπτεία της κοινότητας. Ιδρύθηκε το 1906 και λειτουργεί πλέον ως φιλανθρωπικό ίδρυμα αιγυπτιακού δικαίου. Βρίσκεται στη συνοικία Αμπασίγια. Από τις αρχές της δεκαετίας του «60 στεγάζει επίσης και το ελληνικό γηροκομείο.

⁵⁵ Αιγύπτιοι εργαζόμενοι στο Ελληνικό Νοσοκομείο Καΐρου. Επιστολή προς ΕΚΚ. 13 Μαΐου 1950. Φακ. Γραμματεία - Εισερχόμενα 4 (1/1 -30/6 1950). Αρχείο ΕΚΚ. Οι πρωτότυπες επιστολές των Αιγυπτίων εργαζομένων είναι γραμμένες στα αραβικά και έχουν μεταφραστεί από Έλληνες διοικητικούς υπαλλήλους των Κοινοτήτων.

Κοινότητας, η οποία, κατά τα λεγόμενά τους, λειτουργούσε ως “εμπορική επιχείρησης και ουχί Φιλανθρωπικόν ίδρυμα”.⁵⁶ Σε τρίτο κατά σειρά έγγραφό τους, αναφέρονται στο νοσοκομείο ως «πορνείον» και προειδοποιούν ότι θα προβούν σε καταγγελίες, προσθέτοντας μια σημαντική υπόμνηση: “Μη λησμονείτε την καλωσύνην της Αιγυπτιακής Κυβερνήσεως η οποία έσωσεν τον Βασιλέαν σας Γεώργιο επί 8 μήνας...δι’ ιδίων της λογαριασμόν” (12/6/1950).

Το περιεχόμενο των επιστολών αποτελεί ένα εξαιρετικό παράδειγμα των ιδεολογικών αναφορών του «έθνους-λαού» και των νέων αντιλήψεων που συγκροτήθηκαν γύρω από αυτό/αυτόν: ο «εργάτης»/οι «εργάτες» αποτελούν λεκτικές παραλλαγές του «λαού» και υπερκείμενες συλλογικές ταυτότητες, που εξέφραζαν τις διεκδικήσεις του στη νέα «σύγχρονη» Αίγυπτο της ισότητας και της ισονομίας. Παράλληλα, η εμφατική αναφορά στο νοσοκομείο ως «εμπορική επιχείρηση» συνάδει με τη σοσιαλιστική κριτική στις ταξικές συνιστώσες της φιλανθρωπίας, ενώ το «πορνείο» έχει ως σημείο αναφοράς το νέο, αυστηρό δημόσιο ήθος που επέβαλαν οι πολιτισμικές προσλαμβάνουσες των Αιγυπτίων. Έτσι οι εργάτες ασκούν ευθεία κριτική στη λειτουργία του νοσοκομείου, υπογραμμίζοντας ταυτόχρονα τους νέους όρους παραμονής των ξένων, που πλέον διαμορφώνονταν από το βαθμό ανοχής των Αιγυπτίων.

Αφορμές για διενέξεις υπήρχαν πολλές, κυρίως λόγω της αυξημένης ευαισθησίας των Αιγυπτίων απέναντι σε νοοτροπίες, σχέσεις και δομές που θεωρούσαν ότι προσέβαλαν την εθνική αξιοπρέπεια και την ηθική τους. Πριν, συνεπώς, οι οριζόντιες παρεμβάσεις του καθεστώτος ανατρέψουν τις συνθήκες που συντηρούσαν τα ιδιαίτερα προνόμια και το ειδικό στάτους (τουλάχιστον μιας μερίδας) ξένων, η παρουσία τους στον κοινωνικό χώρο που διεκδικούσε ο αιγυπτιακός λαός είχε αποκτήσει σαφή αρνητική χροιά. Αν κοινωνικά η μετάβαση από τη «σύγχρονη» Αίγυπτο του αποικιακού λόγου και των κοινωνικών ανισοτήτων στη «σύγχρονη» Αίγυπτο του λαού εκφράστηκε με την αναστροφή του αξιακού προσήμου του *Ξένου*, στη συνείδηση της αιγυπτιακής πλειοψηφίας αποτυπώθηκε ως μια διαδικασία επαναπροσδιορισμού του παλιού και του νέου. Η ανυπακοή, οι

⁵⁶ Όπως αναφέρεται στην επιστολή, η Κοινότητα διέθετε, μεταξύ άλλων, εκτάσεις 220 φεντανίων υπό το καθεστώς των waqf προκειμένου να καλύπτει τα διαχειριστικά έξοδα του νοσοκομείου και να παρέχει δωρεάν περίθαλψη. Αντί αυτού, χρέωνε νοσήλεια, τουλάχιστον στους μη Έλληνες υπηκόους, και παρακρατούσε τυχόν έξοδα περίθαλψης από τους Αιγύπτιους εργαζόμενους.

καταγγελίες, η εσκεμμένη αμέλεια και άλλες πράξεις⁵⁷ που διατάρασσαν την κατεστημένη τάξη και πειθαρχία, αποτελούσαν –λεκτικά και πρακτικά– μέσα διεκδίκησης εκ μέρους των Αιγυπτίων ισότιμης συμμετοχής στο δημόσιο χώρο της «ελληνικής» Αιγύπτου.

Οι διαμαρτυρίες των Αιγυπτίων εργατών και οι επικλήσεις τους στην ηθική υποδεικνύουν τη διπλή «επίθεση» που δέχονταν οι κοινοτικοί οργανισμοί: την ίδια στιγμή που προετοιμαζόταν η θεσμική απορρόφησή τους από το κράτος, φράσεις όπως “[ή] θα προσέξετε τους Αιγυπτίους Εργάτες, ή θα λάβωμεν εναντίον σας μέτρα εις αυτό τούτον το Νοσοκομείον το ταχύτερον” και “[η]μείς δε φοβώμεθα...την Κοινότητα, αλλ’ ημείς κάνομε λογαριασμόν του ψωμιού μας” καθιστούσαν τη διεκδίκηση καλύτερων συνθηκών διαβίωσης και εργασίας μια πρωταρχικά ηθική αξίωση αποκατάστασης των υφιστάμενων αδικιών, που συνδέονταν ευθέως με την «παλιά» συνθήκη των προνομίων των ξένων.

Οι εργαζόμενοι του νοσοκομείου –οργανωμένοι πλέον σε σωματεία και με την υποστήριξη των κυβερνητικών φορέων– κλιμάκωσαν τον αγώνα τους για την εφαρμογή των αρχών της σοσιαλιστικής «Επανάστασης»: με αιχμηρές διαπιστώσεις (“[ε]ίμεθα ολοκλήρως μακράν από όλα όσα έκαμε και απεφάσισεν η Επανάστασίς μας δια τους εργάτας”) και ερωτήματα (“[ε]ίναι δίκαιον και λογικόν όπως ημείς οι Αιγύπτιοι υπάλληλοι και εργάται, οφείλομεν να θυσιαζόμεθα φυσικώς και ψυχικώς εις την υπηρεσίαν των απόρων Ελλήνων ασθενών;”)⁵⁸ 13 χρόνια μετά τις πρώτες τους διαμαρτυρίες κοινοποίησαν τις διεκδικήσεις τους στον Τύπο: Σε ένα άρθρο-μανιφέστο, η εβδομαδιαία πολιτική επιθεώρηση *Akher Saa* αποκρυσταλλώνει τις διαθέσεις των Αιγυπτίων απέναντι στη νοοτροπία των κοινοτικών φορέων. Μετά από μια επίσκεψη στο Νοσοκομείο, ο συντάκτης του άρθρου διαπιστώνει ότι:

Ο «μαύρος» ευρίσκεται εις την καρδιάν του Καΐρου....τυγχάνει συμπολίτης μας, οι δε εργοδότη του θεώρησαν καλόν να τον αποκαλούν τοιουτοτρόπως εις σημείον ώστε να απωλέση το όνομά του, το οποίον φέρει αφ’ότου εγεννήθη, και να μεταβληθή εις τα όμματα των εις «αντικείμενον». Επειδή δε το αντικείμενον αυτό είναι χρώματος μελαψού (sic) ως εγώ και εσείς, τον ονόμασαν ...εις την ευγενή Ελληνικήν των γλώσσαν «μαύρον»...

⁵⁷ Πέρα από τις διαμαρτυρίες, καταγγελίες των συνθηκών εργασίας και φραστικές επιθέσεις, οι υπάλληλοι εφάρμοσαν και άλλες μορφές (παθητικής) αντίδρασης, όπως η άρνηση εκτέλεση καθήκοντος, κωλυσιεργία, μη τήρηση ωραρίου κλπ.

⁵⁸ 9/1963, Σοσιαλιστική Επιτροπή Προσωπικού Ελληνικού Νοσοκομείου προς Διεύθυνση του ιδρύματος.

[Ε]ις την χώραν ταύτη εξερράγη μια επανάστασις, εξειλήφθη εις θρόνος, οι δούλοι μετετράπησαν εις ιδιοκτήτας...και τα υποδήματα του λαού μας επάτησαν επί παντός ο οποίος επιχείρησε να προβάλη αντίστασιν εις τη θέλησίν του. Παρόλον τούτο, υφίστανται ακόμη εις την καρδιάν της πρωτευούσης του αραβικού σοσιαλισμού άτομα των οποίων η ξένη γλώσσα αποτολμά να κάμη διακρίσεις μεταξύ των συμπολιτών... η εν προκειμένω προσωνομία είναι έκφρασις νοοτροπίας δια την οποία ουδείς δύναται να σιωπήση και την οποία ουδεμία συνείδησις δύναται να παραδεχθή, έστω και αν η συνείδησις αυτή είναι ξένη, η οποία φιλοξενείται εις την χώραν μας. (Akher Saa, 1508, 18/9/1963)

Η νέα πολιτική ταυτότητα των Αιγύπτειων συγκροτήθηκε εννοιολογικά μέσω της κοινωνικής εξίσωσης και της συνειδησιακής εξομοίωσης που εξέφραζε η αιγυπτιοποιημένη εκδοχή του *πολίτη* σε ευθεία αντιδιαστολή με το «ξένο», στις πολιτισμικές, κοινωνικές και σημειολογικές του εκφάνσεις. Η κριτική των γλωσσικών εκφορών των Ελλήνων επεκτείνεται στα κοινωνικοπολιτικά συμφραζόμενα της προεπαναστατικής περιόδου, που στερούσαν από τους Αιγύπτιους την ταυτότητά τους, υποβιβάζοντάς τους σε “αντικείμενα χρώματος μελαμψού”. Στο νέο πλαίσιο κυριαρχίας του *λαού*, τέτοια φαινόμενα συνιστούσαν ηθική παράβαση των όρων της φιλοξενίας, και εξαντλούσαν την ανοχή απέναντι στο ξένο. Στην περίπτωση του ελληνικού νοσοκομείου αφορούσαν στην ύπαρξη “δύο ειδ[ών] από κάθε πράγμα”: φαγητό και “φαγητό των αραπάδων”, δωμάτια προσωπικού και “σπήλαια των αραπάδων”, μισθοί και “μισθοί των αραπάδων” -διαχωρισμοί και διακρίσεις που περνούσαν από το “καθαρώς φυλετικόν κόσκινον” που “δεν αισχύνεται να συνεχίζει το οπισθοδρομικόν πλέον έργο του” (ο.π.).

Η επιχειρηματολογία του άρθρου εξελίσσεται σε μια γενικευμένη επίθεση κατά των ειδικών προνομίων των Κοινοτήτων, που διαιώνιζαν το σύστημα των πολυεπίπεδων διακρίσεων, αλλά κυρίως τις ετεροχρονισμένες και ασύμβατες με την ιδεολογία της Επανάστασης πρακτικές. Μάλιστα, σε μια ακριβή πρόβλεψη των επικείμενων εξελίξεων, επισημαίνεται ότι ακριβώς αυτή η συνθήκη θα οδηγήσει στην μελλοντική απομόνωσή τους:

[Τ]α φιλανθρωπικά σωματεία εις τα οποία ο νόμος παρέχει την ελευθερίαν να υπάγωνται ή μη εις τας διατάξεις του σοσιαλισμού θα μετατραπούν εις νήσους απομεμονωμένας...ας θα διοική η νοοτροπία, τα πάθη και ο φανατισμός των επικεφαλής αυτών, οι οποίοι θα διαθέτουν τα αγαθά των εις ους θέλουν και θα αποστερούν ους θέλουν, κρίνοντας, κατά την διανομήν των, με τα ιδικά των μέτρα και σταθμά...Είτε αυτά είναι φιλετικής (sic) μορφής είτε οικογενειακής ή θρησκευτικής ή

ατομικής και εν πάσει περιπτώσει τελείως ενάντια... των αρχών του σοσιαλισμού. (Akher Saa, 1508)

Ο συντάκτης του άρθρου επιλέγει με προσοχή όρους που χρησιμοποιούνταν για να υποδείξουν την οπισθοδρομικότητα των Αιγυπτίων. Στη σοσιαλιστική Αίγυπτο, τα “πάθη και ο φανατισμός”, έννοιες πάνω στις οποίες οικοδομήθηκε το παλαιότερα πρόταγμα του «εκσυγχρονισμού», ταυτίζονται με τα ξένα φιλανθρωπικά σωματεία και την εξουσιαστική νοοτροπία των διαχειριστών τους, στοιχεία που στο πλαίσιο της νέας «σύγχρονης» Αιγύπτου έπρεπε να εξαλειφθούν. Στο πλαίσιο αυτό, η χρήση (από τον συντάκτη) και η μετάφραση (από κάποιον κοινοτικό υπάλληλο) των όρων που αποδίδονται ως «μαύρος» ή/και «αράπης» έχουν τη δική τους βαρύνουσα σημασία. Η απουσία του πρωτοτύπου από το αρχείο της Κοινότητας δεν μου επέτρεψε να διαπιστώσω αν ο συντάκτης χρησιμοποιεί τους αντίστοιχους αραβικούς όρους *asoud* (μαύρος) ή/και *zanji* (νέγρος, αράπης)· ωστόσο, η –κατά πάσα πιθανότητα– λανθάνουσα γλώσσα της μετάφρασης και η (ασυνείδητη;) επιλογή του «αραπάδων» της παροικιακής αργκό αντί του (γραμματικά και μόνο) πιο δόκιμου «αράπηδων» προδίδει ακριβώς αυτή τη νοοτροπία που καταγγέλλεται. Σε κάθε περίπτωση, η φρασεολογία και οι επισημάνσεις του άρθρου δείχνουν πώς από το βιολογικό χαρακτηριστικό του «χρώματος μελαμψού» μεταβαίνουμε στο κοινωνικό πρότυπο του *Αράπη* που καθόριζε τη σχέση Ελλήνων και Αιγυπτίων.⁵⁹

Όψεις και προσλήψεις της «αναπροσαρμογής»

Τα ιδεολογικά θεμέλια των Κοινοτήτων αμφισβητήθηκαν και από αρκετούς Έλληνες, καθώς οι δυσκολίες της αναπροσαρμογής έφεραν στην επιφάνεια ενδοπαροικιακές εντάσεις που η μέχρι τότε επαρκής λειτουργία των Κοινοτήτων κατέστειλε. Τα σημάδια εσωτερικής «απειθαρχίας» γενικεύτηκαν κατά τη δεκαετία του '50, ταραάζοντας τα ήρεμα νερά της παροικιακής νηφαλιότητας. Πολλές φορές δε, έφταναν σε σημείο ρητής και ευθείας κριτικής των κοινοτικών μηχανισμών της νοοτροπίας των υπευθύνων.

Στις θυελλώδεις Γενικές Συνελεύσεις της δεκαετίας του '50, μια σημαντική μερίδα συνδρομητών της Κοινότητας επέκρινε ανοιχτά την αδυναμία (ερμηνεύσιμη

⁵⁹ Στον προφορικό λόγο των Αιγυπτιωτών σήμερα δεν χρησιμοποιούνται οι λέξεις «νέγρος» ή «μαύρος», αλλά οι «αράπης/αράπηδες/αραπάδες», υπονοώντας τους μουσουλμάνους Αιγύπτιους. Οι Κόπτες κάποιες φορές αναφέρονται και ως «κόφτες/κοφταριά/κοφταράδες».

ως απροθυμία) των Κοινοτικών Επιτροπών να εφαρμόσουν συντεταγμένα το γενικό πρόγραμμα που είχαν σχεδιάσει σε συνεργασία με τις προξενικές αρχές, και το οποίο προέτασσαν ως τη μόνη βιώσιμη λύση για το μέλλον των Ελλήνων στη χώρα. Πίσω από τις οξείες αντιπαραθέσεις και τα δυσεπίλυτα προβλήματα, ωστόσο, διαφαίνονταν οι σημαντικές ιδεολογικές αποκλίσεις μεταξύ των κοινωνικών ομάδων που παραδοσιακά στελέχωναν την κοινοτική διοίκηση και της παροικιακής πλειοψηφίας -που πλέον αμφισβητούσε ανοιχτά τη δύναμη και το απυρόβλητο των «επιλέκτων».

Υπό αυτό το πρίσμα, η αποδόμηση της «ελληνικής» Αιγύπτου είχε σαφείς ηθικές προεκτάσεις: αφορούσε όχι μόνο τη συρρίκνωση του παροικιακού μικρόκοσμου, αλλά και των ταυτοτήτων, των ιεραρχιών και της διαστρωμάτωσης που εκπροσωπούσε. Η νέα πολιτική συγκυρία απαιτούσε ριζικές αλλαγές στο περιεχόμενο των επίσημων αναφορών τόσο στον αιγυπτιακό *λαό*, όσο και στην εξουσία του. Λίγα χρόνια μετά την ακμαία -για την παροικία- περίοδο του δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου και την κατάργηση των τελευταίων προνομίων των ξένων υπηκόων (1949) τα αιτήματα των Ελλήνων περιοριζόνταν στα στοιχειώδη, εστιάζοντας στην εξασφάλιση των όρων που θα επέτρεπαν μια αξιοπρεπή παραμονή (ή αναχώρηση). Η *προσφορά* αντικαταστάθηκε από αναφορές στη νομιμοφροσύνη, τη φιλία και τη συνεργασία, που επαναδιατύπωναν την εγγύτητα των Ελλήνων με τον *λαό*, στα πρότυπα που επέβαλαν οι νέες πολιτικές ισορροπίες.

Ήδη, η πλειοψηφία των Ελλήνων θεωρούσε την Αίγυπτο ως «δεύτερη πατρίδα» και είχε στενότερες σχέσεις με τους Αιγύπτιους, παρά με τους κοινοτικούς παράγοντες και την παροικιακή ελίτ: για πολλούς, επίσης, η εμπειρία της Ελλάδας προερχόταν αποκλειστικά μέσω του υποκατάστατού της, της «ελληνικής» Αιγύπτου. Καθώς η «ιθαγενής» Αίγυπτος αποτελούσε αναπόσπαστο πλέον τμήμα του συνειδησιακού χάρτη των Ελλήνων, η περαιτέρω αναπροσαρμογή του κοινοτικού λόγου ήταν πλέον αναγκαία.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί και πάλι η εκπαίδευση, όπου μια σειρά από μεταρρυθμίσεις επέβαλαν την εισαγωγή της αραβικής γλώσσας, της αιγυπτιακής ιστορίας και γεωγραφίας στο σχολικό πρόγραμμα. Παράλληλα, τα σχολικά βιβλία ξαναγράφτηκαν, περιέχοντας πλέον εκτεταμένα κείμενα διασπορικής πατριδογνωσίας που αναπαράγουν -σε πιο ήπιους τόνους, αλλά με την ίδια σαφήνεια- τα επιθυμητά πρότυπα σχέσεων με την «πρώτη» και «δεύτερη» πατρίδα. Από το αναγνωστικό της Τρίτης Δημοτικού και την ενότητα “Πώς εγνώρισα την Αίγυπτο”, ακολουθεί ένα

απόσπασμα που μυεί τους μαθητές στην ανθρωπογεωγραφία της αιγυπτιακής επαρχίας:

Γεννήθηκα σε ένα μεγάλο χωριό της Άνω Αιγύπτου... Ο πατέρας μας μένει πολλά χρόνια εδώ. Ήρθε πολύ νέος, στην Αίγυπτο. Στην αρχή ήταν υπάλληλος σ' ένα παντοπωλείο του χωριού. Το χωριό μας...είναι σαν μικρή πολιτεία. Συνηθίζομε όμως εδώ στην Αίγυπτο όλες τις μικρές πόλεις του εσωτερικού να τις λέμε χωριά. Οι περισσότεροι κάτοικοί του είναι ιθαγενείς. Υπάρχουν όμως και μερικές ελληνικές οικογένειες...Η Κοινότητά μας έχει χτίσει Εκκλησία και ένα μικρό Ελληνικό σχολείο. (*Η Χαρά των Παιδιών*, αναγνωστικό Γ' Δημοτικού, 1951: 121)

Και στην επόμενη σελίδα:

Αν και αγαπώ πολύ το χωριό μου, γιατί σ' αυτό...αντίκρυσα πρώτη φορά το φως του ήλιου, η αγάπη μου όμως για την άλλη πατρίδα μου την Ελλάδα, δεν περιγράφεται. Πάντα μας μιλά ο πατέρας για την ωραία μας Πατρίδα και τα μαγευτικά της ακρογιάλια. Έχω ακούσει πολλές ιστορίες στο σχολείο για την Ελλάδα μας και δε βλέπω την ώρα να την επισκεφτώ. Είχα όμως και μίαν άλλη επιθυμία. Ήθελα να γνωρίσω καλύτερα την Αίγυπτο. (*ο.π*: 122)

Η αφήγηση κινείται σε ομόκεντρους κύκλους στερεοτύπων, που αντιστοιχούν στους διαφορετικούς κοινωνικούς χώρους που συνιστούσαν τον μικρόκοσμο των Αιγυπτιωτών. Στο κέντρο, βρίσκεται η οικογένεια και η φιγούρα του πατέρα· ο αμέσως ευρύτερος κύκλος οριοθετεί την «ελληνικότητα» του χώρου, και ορίζεται από το τρίπτυχο κοινότητα/ παροικία, εκκλησία, σχολείο· πιο έξω, βρίσκεται το «ιθαγενές» τοπίο, το αιγυπτιακό χωριό, που χαρακτηρίζεται ως τέτοιο κυρίως λόγω της παραδοσιακότητάς του –αφού, όπως πληροφορούμαστε το μέγεθός του αντιστοιχεί σε αυτό μιας μικρής πόλης. Η ιδιαίτερη σχέση μεταξύ των τριών πλαισίων αναφοράς διαμορφώνει τις αντιλήψεις, τα συναισθήματα και τις προσδοκίες των παροίκων, που περιγράφονται στις φράσεις “αγαπώ το χωριό μου”, “η αγάπη μου για την Ελλάδα...δεν περιγράφεται”, “ήθελα να γνωρίσω καλύτερα την Αίγυπτο”: η Ελλάδα, κατεξοχήν φαντασιακός τόπος που γίνεται γνωστός μέσα από τα κείμενα των σχολικών βιβλίων και τις αφηγήσεις του πατέρα, επενδύεται από συναισθήματα που αυτός προβάλλει στο παιδί, μεταδίδοντάς του την ακόρεστη αγάπη για μια πατρίδα που δεν έχει ακόμη γνωρίσει –όπως, άλλωστε, και την «άλλη» πατρίδα, την Αίγυπτο.

Διέθεταν, όμως, τα παιδιά τα εφόδια που θα τους επέτρεπαν να ζήσουν σε ένα ετερογενές πολιτισμικό περιβάλλον, και πώς οι δυναμικές μεταξύ των τριών αυτών

κύκλων επηρέαζαν τη διάθεσή τους απέναντι σε αυτό; Βασικό προαπαιτούμενο της γνωριμίας με την Αίγυπτο ήταν η γνώση της γλώσσας. Η διδασκαλία των αραβικών εισήχθη στα σχολεία κατόπιν σχετικών νόμων των αιγυπτιακών κυβερνήσεων, και συστηματοποιήθηκε όταν άρχισε να εξετάζεται σοβαρότερα το ζήτημα της μελλοντικής παραμονής των Ελλήνων στη χώρα. Ωστόσο, πλέον των αντικειμενικών δυσκολιών κατά την εκμάθησή της, έπρεπε να αντιμετωπιστεί και η δυσπιστία των μαθητών και κηδεμόνων απέναντι σε αυτή, η οποία ενισχύθηκε κατά την περίοδο της μαζικής αναχώρησης των Ελλήνων. Οι Κοινότητες προσπάθησαν να αντιστρέψουν το κλίμα αυτό, τονίζοντας τα οφέλη της γνώσης αραβικών και προβάλλοντας τη διδασκαλία τους ως ένα αναπόσπαστο κομμάτι της εκπαιδευτικής διαδικασίας. Έτσι, στο ίδιο κείμενο από το Αναγνωστικό της Γ' Δημοτικού διαβάζουμε: “Ο ένας [από τους δασκάλους] είναι Αιγύπτιος και μας διδάσκει τα Αραβικά. Στα Αραβικά έχω προοδεύσει πολύ, γιατί καταλαβαίνω πώς η γλώσσα αυτή μας είναι απαραίτητη, αν θέλωμε να ζήσουμε ευτυχείς στην Αίγυπτο.” (*Η Χαρά των Παιδιών*: 121)

Η εισαγωγή των αραβικών στα σχολεία συνδέεται όχι μόνο με την προσαρμογή του εκπαιδευτικού προγράμματος, αλλά και τη συνειδησιακή προσαρμογή των παιδιών στο (οξύμωρο) σχήμα που συνδέει την αναγκαιότητα με την ευτυχία. Πέρα από την πρακτική διάσταση της εκπαιδευτικής προσαρμογής, οι νέες συνθήκες επέβαλαν, σύμφωνα με τον διευθυντή του δημοτικού σχολείου της Αλεξάνδρειας, την καλλιέργεια ενός “ευνοϊκού σχολικού κλίματος” και της πεποίθησης σε κάθε παιδί “ότι ζη και θα ζήση εις έναν τόπον, την Αίγυπτον, τον οποίον θεωρεί πραγματικώς ως πατρίδα του και τον λαόν του, ως αποτελούντα ένα φιλικώτατον κοινωνικόν περιβάλλον”.⁶⁰ Ωστόσο, το αρνητικό κλίμα και η «αποκαρδίωση» που επικρατούσαν στον περίγυρο των παιδιών αποτελούσαν τους βασικούς ανασταλτικούς παράγοντες για την καλλιέργεια μιας θετικής στάσης προς την Αίγυπτο και τους Αιγύπτιους. Ζητούμενο, συνεπώς δεν ήταν μόνο η επαρκής διδασκαλία της γλώσσας και των συναφών μαθημάτων, αλλά πρωτίστως η καλλιέργεια νέων αντιλήψεων που θα εξυπηρετούσαν τον σκοπό της προσαρμογής στη χώρα:

Από της στιγμής που οι ομογενείς θα πιστεύσουν συνειδητώς, ότι η ενταύθα διαβίωσής των ουδεμίαν ανωμαλίαν ή πρόσκομμα θα συναντήση, από της στιγμής εκείνης θα κερδίσωμεν ψυχικώς το παιδί και θα δυνηθώμεν να οικοδομήσωμεν ένα λαμπρόν οικοδόμημα: την μόρφωσιν

⁶⁰ Διεύθυνση Τοιςσαίας Δημοτικής Σχολής προς την Ελληνική Κοινότητα Αλεξάνδρειας. Η επιστολή συντάχθηκε με αφορμή τον νόμο του 1958 για τις ιδιωτικές και ξένες σχολές, που περιείχε και διατάξεις για την ενίσχυση της διδασκαλίας των αραβικών.

και διάπλασιν του Αιγυπτιώτου Έλληνος με νοοτροπία, γνώσεις, και εφόδια προσιδιάζοντα εις την ζωήν του τόπου.⁶¹

Εξίσου αισιόδοξες (και περισσότερο αυθόρμητες) υπήρξαν και οι εξωθεσμικές εκφράσεις προσαρμογής, που υποδεικνύουν τη συνειδησιακή μεταστροφή (τουλάχιστον μιας μερίδας) των Ελλήνων και την υπέρβαση των υπεροπτικών συνδρόμων της αποικιακής περιόδου.⁶² Κατά τη δεκαετία του '50, πολλά λογοτεχνικά κείμενα αντλούσαν τη θεματική τους από την «αληθινή» Αίγυπτο⁶³ και τη γνωριμία των συγγραφέων τους με αυτή. Τα ταξίδια στην αιγυπτιακή επαρχία αποτελούσαν διαδρομές αυτογνωσίας που αποκάλυπταν τις δυσκολίες και τις αδικίες που αντιμετώπιζαν οι Αιγύπτιοι, αλλά και τον πολιτισμικό και ψυχικό πλούτο που οι Ευρωπαίοι είχαν επιλέξει να αγνοούν. Οι αφηγητές επαναδιατύπωναν, υπό διαφορετικούς όρους, το οριενταλιστικό τρίπτυχο της αιγυπτιακής ανθρωπογεωγραφίας (ο Νείλος, η έρημος και οι φελάχοι ή οι βεδουίνοι) επενδύοντάς το με έναν ιδιαίτερο αφηγηματικό λόγο που περιείχε αναφορές στο ένδοξο παρελθόν, το αντιθετικό παρόν και το ευοίωνο μέλλον της Αιγύπτου.⁶⁴

Ο κυριότερος ίσως εκπρόσωπος αυτής της νέας λογοτεχνικής τάσης, που σε μεγάλο βαθμό αποτελούσε παράγωγο της αναζήτησης μιας νέας, συμβατής με τον τόπο ταυτότητας για τους Έλληνες, ήταν ο Στρατής Τσίρκας. Το έργο του, πιστό στους ιδεολογικούς προσανατολισμούς μιας σημαντικής μερίδας των Ελλήνων κατά τη δεκαετία του '50 αποτελεί μια αλληγορική κριτική στις αναχρονιστικές νοοτροπίες

⁶¹ Ο.π.

⁶² Η Επιτροπή Ελληνοαιγυπτιακής Φιλίας, για παράδειγμα, εξέδωσε απάνθισμα των διαλέξεων του καθηγητή Π. Ξένου υπό τον τίτλο *Οι Εθνικο-απελευθερωτικοί Αγώνες του Αιγυπτιακού Λαού*, όπου γίνεται λόγος για τη «Μεγάλη Αιγυπτιακή Επανάσταση» και το καθήκον των Αιγυπτιωτών να συνεργαστούν με τον “για την ανοικοδόμηση της Νέας Αιγύπτου, που...αγαπά όλα της τα παιδιά ανεξάρτητα από φυλετικές ή θρησκευτικές πεποιθήσεις” (σ.5).

Άλλα χαρακτηριστικά παραδείγματα, το βιβλίο του Κ. Τσαγκαράδα *Μωχάμεντ Ναγκίμπ, ο Εθνάρχης της Αιγύπτου* προς τιμήν του έργου της “ανοικοδόμησης και του καθαισμού του νέου κοινωνικού παλατιού” (σ.17), η συλλογή ποιημάτων *Φαλντάχια Μισρ (Ζήτω η Αίγυπτος -1956)* του Πήλιου Ζάγγρα και οι *Ξωτικές Φλογέρες* της Ελισσάβετ Ψαρρά –όπου αραβική και αρχαία αιγυπτιακή ποίηση, παραδοσιακά τραγούδια της Αιγύπτου και ο μεταφρασμένος *Ύμνος του Συναγερμού της Απελευθερώσεως* στοιχειοθετούν ένα ιδιότυπο αφιέρωμα στον πολιτισμό της χώρας.

⁶³ Η αιγυπτιακή επαρχία –και ιδιαίτερα η έρημος και οι κάτοικοί της- αποτελούσαν προσφιλές θέμα της αιγυπτιώτικης λογοτεχνίας. Οι περιγραφές της καθημερινότητας και των χαρακτηριστικών προσώπων και σκηνών που κέντριζαν το ενδιαφέρον του παρατηρητή, αποτελούν μια συναφή (ως προς την επιλογή και την αναπαραγωγή των εικόνων) με την οριενταλιστική αποτύπωση της Αιγύπτου ως *tableau vivant* (πρβλ. Τσαγκαράδας *Ναμπία*, Παπαδόπουλος *Ναούια*, Γρατσέας *Φωνές στην Έρημο*).

⁶⁴ Βλ. χαρακτηριστικά τα ταξιδιωτικά κείμενα του Μ. Γιαλουράκη *Δρόμοι του νότου: Ταξιδιωτικό της άνω Αιγύπτου και Κάιρο*.

της παροικίας και μια απόπειρα υπέρβασης των συμβολικών ορίων της διαφορετικότητας που τις αναπαρήγε. Τα στοιχεία αυτά γίνονται ιδιαίτερα εμφανή κατά την έκδοση της νουβέλας *Νουρεντίν Μπόμπα*, λίγο μετά την κρίση στο Σουέζ. Σε αυτή, ο αγώνας των Αιγυπτίων προσωποποιείται στην εμβληματική φιγούρα του αρχετυπικού λαϊκού ήρωα που αντιμάχεται το διεφθαρμένο κεφάλαιο και τους ξένους εκπροσώπους του, καταφέροντας να γίνει θρύλος. Σε μία παράλληλη αφήγηση, μιλά επίσης για τη ζωή, τις ελπίδες και τις δυσκολίες που αντιμετώπιζαν οι Έλληνες της αιγυπτιακής επαρχίας (όπου είχε και ο ίδιος ζήσει), τοποθετώντας τους μαζί με τους Αιγύπτιους στο αφηγηματικό τοπίο των αρχών του προηγούμενου αιώνα.

Κάποια χρόνια αργότερα, (1962) στον δεύτερο τόμο (*Αριάγνη*) των *Ακυβέρνητων Πολιτειών*, ο Τσίρκας επιστρέφει στις ίδιες θεματικές, χωροθετώντας αυτή τη φορά την αφήγησή του σε κάποια λαϊκή γειτονιά του Καΐρου το 1942-43: αναπαράγει στοιχεία της «ελληνικής» Αιγύπτου κατά την περίοδο του πολέμου, μεταφέροντας παράλληλα το πολιτικό κλίμα και τις αντιπαραθέσεις που προκαλούσαν οι μηχανορραφίες στο εσωτερικό της εξόριστης κυβέρνησης και η δράση του αριστερού κινήματος στην Αίγυπτο. Πλαισιωμένοι από χαρακτηριστικούς τύπους Ελλήνων και Αιγυπτίων, οι δύο βασικοί χαρακτήρες -ο αφηγητής και η Αριάγνη- δίνουν το δικό τους αγώνα απέναντι στις δυσκολίες της καθημερινότητας και τις επικρατούσες αντιλήψεις, με σκηνικό τον πολυεθνικό μικρόκοσμο των φτωχών συνοικιών της μεγαλούπολης.

Γεννημένος σε μία από τις φτωχές γειτονιές του Καΐρου, ο Τσίρκας αποτυπώνει τις πολλαπλές εκφάνσεις της ετεροπολιτισμικότητας και την «άγνωστη» ζωή των Ελλήνων που ζούσαν στα όρια του παροικιακού κοινωνικού χώρου στην “κόλαση [που] ήταν κρυμμένη πίσω από κει που είναι οι φτωχοί συγγενείς...Δηλαδή τα αράπικα” (Ιορδανίδου 1978:26). Ο προσεκτικά δουλεμένος λόγος των μελών της οικογένειας της Αριάγνης, εκφράζει τις (διαμορφωμένες σε συνθήκες «αναγκαστικής» συμβίωσης με τους Αιγύπτιους) απόψεις των μικροαστών Ελλήνων. Ο σύζυγός της Αριάγνης, Διονύσης Σαρίδης, πρώην αγωνιστής, συνδικαλιστής και ημιαπασχολούμενος χαρτοπαίκτης, αντιπροσωπεύει τη μερίδα εκείνη των Ελλήνων που, παρόλη την υποβάθμιση της ζωής τους και τα σημάδια των επερχόμενων ανατροπών, επιμένουν να κινούνται σε έναν κόσμο προκαταλήψεων. Έχοντας χάσει κάθε φιλοδοξία και ελπίδα, αλλά ταυτόχρονα αδυνατώντας να αποδεχθεί την κατάρρευση των αποικιακών δομών ανισότητας, ο Σαρίδης περιχαράκωνει την αδυναμία του και προβάλλει την προσωπική του αποτυχία στους Αιγύπτιους γείτονές

του, διατηρώντας με τον τρόπο αυτό την ψευδαίσθηση μιας επίπλαστης ανωτερότητας. Αντίστοιχα, ο μεγάλος γιος της Αριάγνης αποπνέει έναν αέρα μεγαλομανούς α-ήθειας, σε αντίθεση με τον μικρότερό του Νικόλα, που κινείται άνετα μεταξύ των δύο «ασύμβατων» κόσμων -εκφράζοντας τις απόπειρες των νεότερων γενεών να προσαρμοστούν στη νέα πραγματικότητα της Αιγύπτου και την αδιόρατη ελπίδα για ένα αλληλέγγυο μέλλον.

Τα πλέον ζωντανά αποσπάσματα του βιβλίου αναφέρονται στις σχέσεις της Αριάγνης με τον χώρο και τα πρόσωπα της γειτονιάς, ιδιαίτερα δε με τον Αιγύπτιο Γιούνες, ο ανεκπλήρωτος έρωτας του οποίου αλληγορικά αναπαριστά τους σύνθετους συσχετισμούς της διαφορετικότητας, που δοκίμαζαν τις αντοχές και την επιμονή όσων επέλεγαν ή επιθυμούσαν να ξεπεράσουν τις προκαταλήψεις και τις ασυμβατότητες του πολυεθνικού μικρόκοσμου. Ο Γιούνες –ενάρετος, στωικός, απλός, αγωνιστής– συμβολίζει τη δυναμικότητα των Αιγυπτίων, που αποκλεισμένοι στην παλιά («ιθαγενή») πόλη υπομένουν με καρτερία τις αδικίες και την καταπίεση των εγχώριων και ξένων δυναστών. Η Αριάγνη, απομονωμένη στο μικρόκοσμο της «αράπικης» γειτονιάς, αγωνίζεται για την αξιοπρέπεια της οικογένειάς της και ενάντια στις προκαταλήψεις σχετικά με την υποτιθέμενη ανωτερότητα των Ελλήνων. Μετέωρη ανάμεσα στις κοινωνικές επιταγές και τον έρωτά της για το Γιούνες, βρίσκει διέξοδο μετουσιώνοντας τα συναισθήματά της σε σεβασμό και εκτίμηση, ενδιαφέρον και αλληλεγγύη απέναντι στον ίδιο και την οικογένειά του. Καταλυτικό σημείο της αφήγησης αποτελεί ο θάνατος του γιου του Γιούνες, που οδηγεί στην κορύφωση της συναισθηματικής φόρτισης και τελικά στην υπέρβαση όλων των συμβάσεων που καθόριζαν τις ισορροπίες στη γειτονιά και δέσμευαν τους δύο ήρωες σε ένα καθεστώς λανθάνοντος ερωτισμού. Η Αριάγνη, μπροστά στις απειλές του άντρα της και τις διαμαρτυρίες της κόρης της, ξεσπά θυμίζοντάς τους την κοινή μοίρα όλων των κατοίκων της γειτονιάς, αλλά και τη μεγαλοψυχία του Γιούνες. Επιλέγοντας συνειδητά τη ρήξη με την ίδια της την οικογένεια, πηγαίνει με τα δύο μικρότερα της παιδιά στην κηδεία του παιδιού, βρίσκοντας στον θάνατο μια διέξοδο για να εκδηλώσει τα αισθήματά της προς τον πατέρα του.

Το μοτίβο που διαπερνά το έργο του Τσίρκα -η θέση των Ελλήνων στην αιγυπτιακή κοινωνία, η σχέση τους με τους Αιγύπτιους και η στάση τους απέναντι στις ανακατατάξεις της μακράς, μεταβατικής μεταπολεμικής περιόδου- αντιπροσωπεύει τις σημαντικότερες δυσκολίες του μεγάλου στοιχήματος της αναπροσαρμογής, τόσο ως παροικιακής στρατηγικής, όσο και συνειδησιακής

συνθήκης. Οι Έλληνες καλούνταν πλέον να συνυπάρξουν κοινωνικά με ανθρώπους που μέχρι τότε μπορούσαν –και είχαν επιλέξει– να αγνοούν, διατηρώντας αναλλοίωτο τον πυρήνα της δημόσιάς τους ταυτότητας.

Κατά τη δεκαετία του '50, αποκαλύφθηκαν τα μεγάλα ρήγματα ανάμεσα στις βιωματικές και τις ιδεατές εκφράσεις της συλλογικής ταυτότητας των Αιγυπτιωτών, επιτείνοντας τις ενδοπαροικιακές εντάσεις και ασυμβατότητες: την ίδια ώρα που οι Κοινότητες διεκδικούσαν την –έως τότε αδιαμφισβήτητη– ηθική και συμβολική εξουσία που εξασφάλιζε την απρόσκοπτη λειτουργία τους, στο εσωτερικό τους αναπαρήγαν αποικιακές δομές και νοοτροπίες· παράλληλα, ενώ οι κοινωνικοπολιτικές ανακατατάξεις συρρίκνωναν τον ελληνικό χωροχρόνο, πολλοί πάροικοι εξέφραζαν σε κείμενά τους το θαυμασμό για τους αγώνες των Αιγύπτιων, τη χώρα και τον πολιτισμό της, αλλά και την κριτική τους στο κοινοτικό πρότυπο· τέλος, ενώ οι κοινοτικοί παράγοντες τυπικά πάσχιζαν να ενισχύσουν την παροικιακή συνοχή, ουσιαστικά απέκλειαν την πολυσυμμετοχική αναδιοργάνωση των Κοινοτήτων.

Αν αυτό που χαρακτήριζε σε θεσμικό επίπεδο τις σχέσεις των Ελλήνων και των Αιγυπτίων ήταν η έννοια/ αξία της *αξιοπρέπειας*, η νέα βιωματική έκφραση του αιγυπτιωτισμού, ανεξάρτητα από τις πρακτικές εκφάνσεις της αναπροσαρμογής ήταν αυτή της *απώλειας*, της αμφισβήτησης και του χαμένου χρόνου. Είτε παρέμειναν στην Αίγυπτο είτε επαναπατρίστηκαν, οι Αιγυπτιώτες ήταν πλέον φύσει Έλληνες και θέσει Αιγύπτιοι· στην πρώτη περίπτωση, γιατί έτσι επέβαλαν οι κυβερνητικές παρεμβάσεις και οι κοινωνικές ανακατατάξεις· στη δεύτερη, γιατί αντιμετωπίστηκαν από τους γηγενείς ως τέτοιοι. Από αυτό το σημείο, όπως θα δούμε στα κεφάλαια που ακολουθούν, η ταυτότητα των Αιγυπτιωτών αποκτά ένα υπερβατικό χαρακτήρα: όντας πλέον διασκορπισμένοι εκτός της «ελληνικής» Αιγύπτου, οι περισσότεροι από αυτούς μετέχουν στην κοινότητα των Ελλήνων της Αιγύπτου μέσω της μνήμης. Όσοι βρίσκονται στην Αίγυπτο, θυμούνται και αναζητούν αιτίες όπως η Αριάγνη, με τη φωνή της οποίας ο Τσίρκας προβλέπει το συναισθηματικό καθεστώς της απώλειας:

Βλέπω κόσμο να στριμώχνεται, στις προκουαίες, με βουνά γύρω τους τις βαλίτσες και τους μπόγους και τα στρώματα...Και θα νομίζετε πως μια και κουβαλήσατε τα πράγματα, σώσατε μαζί τους τη χαρά και τους έρωτες και τις ελπίδες και τα μεθύσια. Τίποτα δε σώσατε...Μια ζωή που έζησες, την έζησες, δεν τη βρίσκεις αλλού. ...Θα τριγυρίζετε σαν άταφοι νεκροί που ζητούν ένα λάκκο να πέσουν μέσα να ξεκουραστούν. Και τα γομάρια και το κουρμπάτσι θα βρίσκονται πίσω

σας μίλια κι εσείς πια μήτε θα τα θυμόσαστε. Εγώ, θα λέτε, να ξεραθεί το στόμα μου αν είπα ποτέ τέτοιο λόγο. Μα τον είπατε... Και τούτοι οι άνθρωποι, όσο πονετικοί και αν είναι, πώς θέτε να τον ξεχάσουνε; Θα τον θυμούνται και θα σας τον θυμίζουν κι εσείς θα μετανιώνετε πικρά. (Αριάννη: 117-8)

Στο κεφάλαιο αυτό εξέτασα τη διαδικασία διαμόρφωσης της «ελληνικής» Αιγύπτου, μέσα από τις αναφορές του επίσημου παροικιακού λόγου και τη δραστηριότητα των Κοινοτήτων, στο πλαίσιο της αποικιακής συγκυρίας και υπό το πρίσμα του αυξανόμενου ανταγωνισμού μεταξύ των Βρετανών και των Αιγυπτίων. Μεταφορικά, η «ελληνική» Αίγυπτος προσδιόριζε τον «ζωτικό» χώρο της παροικίας, τοποθετώντας σημειολογικά τους Έλληνες πάνω από τους Αιγύπτιους και στο πλευρό των αποίκων, υπό την ηθική κάλυψη του αφηγήματος της «προσφοράς στον τόπο». Παράλληλα, χρησιμοποιήθηκε στρατηγικά για να υποστηρίξει τις θεσμικές απόπειρες συγκρότησης ενός εθνοτικού κοινωνικού χώρου που χαρακτηριζόταν από τη διάχυση μικροεξουσιαστικών σχέσεων στο εσωτερικό του.

Κατά την περίοδο του μεσοπολέμου, και ενώ τα πρώτα σημάδια των επερχόμενων πολιτικών ανατροπών στην Αίγυπτο ήταν ήδη εμφανή, η νοηματική και κοινωνική ακεραιότητα της Ελληνικής Αιγύπτου κλονιζόταν από τη δυναμική άνοδο του αιγυπτιακού στοιχείου, που κορυφώθηκε μετά την επανάσταση του 1952, στο όνομα του «έθνους-λαού». Με μεγάλη καθυστέρηση αναγνωρίστηκε η ανάγκη «αναπροσαρμογής» της παροικιακής ρητορικής και των θεσμών που την εξέφραζαν, η οποία συμπίπτει (χρονικά και εννοιολογικά) με το πέρασμα της «ελληνικής» Αιγύπτου στο πεδίο της μνήμης, όπως θα δούμε στο κεφάλαιο που ακολουθεί.

Συγκυριακές ταυτότητες και αφηγηματικές διαμεσολαβήσεις:

Πρόσωπα και μεταφράσεις της Αιγύπτου

Στο προηγούμενο κεφάλαιο συνέδεσα τον κυρίαρχο παροικιακό λόγο και τις πρακτικές αναπαραγωγής της (επιθυμητής) συλλογικής ταυτότητας των Αιγυπτιωτών με τα κοινωνικά και ιδεολογικά χαρακτηριστικά της «ελληνικής» Αιγύπτου. Οι ενότητες του παρόντος κεφαλαίου εστιάζουν στο αφηγηματικό αποτύπωμα της «αναπροσαρμογής», στον ρόλο των Αιγυπτιωτών ως εκφραστών της «ελληνικής» (και, ευρύτερα, της «κοσμοπολιτικής») μνήμης, καθώς και στις αφηγηματικές πρακτικές ανασύνθεσης της εξιδανικευμένης εικόνας του παρελθόντος, ως πλαίσιο κριτικής στη σημερινή κοινωνική πραγματικότητα. Επίσης, εξετάζω τα μηνύματα και τις παραστάσεις που αναβιώνουν τα αυτοβιογραφικά κείμενα Ελλήνων που έχουν αναχωρήσει από την Αίγυπτο, εξερευνώντας τη θεματολογία και τους νοηματικούς άξονες των αφηγήσεων που πηγάζουν από την εσωτερική ανάγκη καταγραφής της μνήμης, εκτός του πλαισίου της συγκυριακής επαφής με τον επισκέπτη/ερευνητή.

Οι ατομικές μνήμες/αφηγήσεις αποκτούν μια εξέχουσα λογοθετική δυναμική, καθώς μέσα από τις κοινές τους αναφορές και την εστιασμένη θεματολογία (ακμή-παρακμή) «επιβάλλουν» μια συγκεκριμένη ερμηνεία των πολιτικών και κοινωνικών συνθηκών που υπονόμευσαν τη συνοχή της «ελληνικής» Αιγύπτου. Έτσι, επηρεάζουν καταλυτικά τόσο την εμπειρία των επισκεπτών που αναζητούν το παρελθόν της Αιγύπτου, όσο και τα συμπεράσματα των ερευνητών που επιχειρούν να το αναδομήσουν.

Παρελθόν, παρόν και πτυχές των λόγων για τον κοσμοπολιτισμό και την «ελληνικότητα»

Αν κατά την εποχή του Νάσερ ο δημόσιος λόγος και το βλέμμα της αιγυπτιακής κοινωνίας προσανατολίζονταν προς το μέλλον, στις μέρες μας το παρελθόν –με όλες τις αντιφατικές του πτυχές– ανακτά τη δυναμική του: ο *εκσυγχρονισμός* και η *πρόοδος* -κοινή ιδεολογική αφετηρία των αποικιακών και εθνικών κυβερνήσεων- οδήγησαν σε κοινωνικά αδιέξοδα που κάνουν πολλούς να μιλούν για επιστροφή της

χώρας σε παλιότερες εποχές,⁶⁵ ωθώντας παράλληλα μια σημαντική μερίδα των Αιγυπτίων να αναζητήσει λύσεις στην ισλαμική παράδοση. Την ίδια στιγμή, διάφορες κοινωνικές ομάδες διεκδικούν ως προνομιακό πεδίο αναφοράς το «κοσμοπολιτικό» παρελθόν, το οποίο (σε μια εξιδανικευμένη εκδοχή του) συσχετίζεται με λόγους, πρακτικές και λανθάνουσες μικρο-εξουσιαστικές σχέσεις που συντηρούν απειλούμενες ταυτότητες.

Έτσι, δύο και πλέον αιώνες μετά την «ανακάλυψη» της Αιγύπτου ως τόπο οριενταλιστικών φαντασιώσεων, η έννοια της *συγχρονίας* αποτελεί και πάλι αναπόσπαστο στοιχείο του δημόσιου (δια)λόγου, στο επίκεντρο του οποίου αναπόφευκτα τοποθετούνται οι επιτελεστικές εμφάνσεις και τα ιδεολογικά συγκείμενα του κυρίαρχου «λαϊκού» Ισλάμ. Οι δημόσιες εκδηλώσεις θρησκευτικότητας και η πληθωρική παρουσία των πιστών, αναπόφευκτα ενισχύουν τις τάσεις απομόνωσης μιας μερίδας κατοίκων των αστικών κέντρων σε πιο φιλικά μικρο-περιβάλλοντα. Τα ακριβά προάστια, τα πολυτελή ξενοδοχεία και εστιατόρια, clubs και εμπορικά κέντρα αποτελούν καταφύγια για τους Αιγύπτιους των ανώτερων τάξεων και τους ξένους - και, ταυτόχρονα, σημεία κατανάλωσης του κοσμοπολιτισμού (πρβλ. Abaza 2006, de Koning 2006), ο οποίος ανακτά –υπό νέες μορφές- τα κοινωνικά και ιδεολογικά συμφραζόμενα της αποικιακής περιόδου. Ο E. Denis δίνει το σύγχρονο στίγμα της «ιθαγενούς» πόλης, που οδηγεί τους εύπορους Αιγύπτιους και τους εκπατρισμένους στις περίφρακτες κοινότητες που αναπτύσσονται ραγδαία στα προάστια του Καΐρου:

[Οι διαφημιστές τους] εκμεταλλεύονται όλο και περισσότερο τον στιγματισμό του «δρόμου» από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης σε παγκόσμια κλίμακα, καθώς και της αραβικής μητρόπολης ως νομοτελειακά «ισλαμικού» εργοστασίου παραγωγής τρομοκρατών. Οι αστικές οικολογίες και η

⁶⁵ Όπως είδαμε στο κεφάλαιο που προηγήθηκε, οι σοσιαλιστικές πολιτικές και το παναραβικό όραμα του Νάσερ προσανατολίζονταν προς την «αναγέννηση» της Αιγύπτου υπό μια ενιαία πολιτισμική και κοινωνική ταυτότητα (έθνος-λαός): οι διάδοχοί του, Σαντάτ (1970-1981) και Μουμπάρακ (1981-2011), ωστόσο, ακολούθησαν διαφορετικούς δρόμους: παρόλο που υιοθέτησαν στοιχεία της νασερικής προπαγάνδας για λόγους εσωτερικής κατανάλωσης, πραγματοποίησαν μεγάλα ανοίγματα προς τα κράτη και τις οικονομίες της Δύσης. Το νέο μοντέλο οικονομικής ανάπτυξης της Αιγύπτου επέτεινε τα υφιστάμενα κοινωνικά προβλήματα, ενώ η ελλιπής κρατική μέριμνα για την αποκατάστασή τους διεύρυνε σημαντικά το πεδίο δράσης των διάφορων ισλαμιστικών οργανώσεων (Rosefsky-Wickham 2003: 121-4), που σύντομα προσέδωσαν μια ευρύτερη πολιτική διάσταση στις τρέχουσες ανισότητες (Ibrahim 1980:430-436, Gaffney 1994, Esposito 1999: 47-64, Abdo 2000, Ibrahim 2002: 35-51).

Παρόλο που ακόμα βρίσκεται στο επίκεντρο της πολιτικής ρητορικής, το ιδεολογικό σχήμα του «έθνους-λαού» έχει πρακτικά αποδομηθεί: η αιγυπτιακή κοινωνία διανύει μια περίοδο αναζήτησης συλλογικής ταυτότητας, επαναπροσδιορισμού του περιεχομένου εννοιών όπως η πατρίδα (watan) και το έθνος (qawm), αλλά και των ισορροπιών ανάμεσα σε επιμέρους εθνικές και θρησκευτικές ταυτότητες ταυτότητες.

προτεραιότητα της ασφάλειας αντιστρέφονται προς όφελος των προαστιακών κοινοτήτων της ερήμου: σημεία άμυνας απέναντι στη χαμένη μητρόπολη. (Denis 2006:49)

Οι καταναλωτές του κοσμοπολιτισμού συνιστούν μια ετεροειδή ως προς την εθνική καταγωγή αλλά ομοιογενή ταξικά μειονότητα αντιλήψεων και πρακτικών που διαθέτει το προνόμιο της επιλεκτικής απομόνωσης από το «οπισθοδρομικό» σύμπαν της (κακώς εννοούμενης, για τους ίδιους) λαϊκής θρησκευτικότητας, και από το σώμα των εκφραστών της -τους φτωχούς Αιγύπτιους που θεωρούν αμόρφωτους, κοινωνικά απαίδευτους, θορυβώδεις, βρώμικους.⁶⁶ Η εθελούσια απομόνωση συμπίπτει με την αφηγηματική αναπαραγωγή του κοσμοπολιτικού και, στην περίπτωση των Αιγυπτιωτών, του «ελληνικού» παρελθόντος, σε ένα πλέγμα κοινωνικών πρακτικών και νοημάτων που επαναφέρουν φαντασιακά τα αυστηρά πολιτισμικά και κοινωνικά όρια της αποικιακής Αιγύπτου: οι αναφορές στον κοσμοπολιτισμό ενισχύουν τη συμβολική υπεραξία της ταυτότητας των «εκλεκτών» της προνασερικής περιόδου, η οποία στην αφήγηση αντιπαραβάλλεται με το αρχέτυπο του θρησκευόμενου/ακαλλιέργητου νεόπλουτου και, ενίοτε, με το σύνολο σχεδόν των Αιγυπτίων. Παράλληλα, δίνουν την ευκαιρία σε όσους δεν ανήκαν στα ανώτερα κλιμάκια της αποικιακής κοινωνικής πυραμίδας να διεκδικήσουν αναδρομικά μια θέση εκεί, μέσα από την «αντικειμενικότητα» των αναφορών τους στο παρελθόν και στον κοσμοπολιτισμό. Έτσι, ο συγκυριακός ρόλος του αφηγητή προσφέρει τη δυνατότητα διαπραγμάτευσης της ταυτότητας των Ελλήνων, ως αποκλειστικών εκφραστών της εποχής που έχει παρέλθει.

Οι λόγοι που διαμορφώνονται γύρω από την κοσμοπολιτική και την «ελληνική» Αίγυπτο υποδεικνύουν το ειδικό βάρος των στερεοτύπων που υποστηρίζουν νοηματικά τον οριενταλιστικό αποκλεισμό της «ιθαγενούς» Αιγύπτου από τον «σύγχρονο» (συμβολικά) χρόνο. Αν και διατηρούν τη βαθιά πολιτική τους υφή, έχουν πλέον απωλέσει μέρος της ηγεμονικής τους δυναμικής και είναι μάλλον αντιπολιτευτικοί, καθώς οριοθετούν ένα φαντασιακό καταφύγιο που απομονώνει τους

⁶⁶ Η τάση απομόνωσης των ανώτερων τάξεων απορρέει από ένα ιδιότυπο νοητικό σχήμα στερεοτυπικής συνάρτησης της θρησκευτικότητας με την κοινωνική θέση, το οποίο υιοθέτησε και το καθεστώς, στο πλαίσιο του πολιτικού ανταγωνισμού με τις ισλαμικές οργανώσεις. Συχνά, ανακοινώνονται καμπάνιες αναβάθμισης των φτωχών γειτονιών που άρρητα στοχεύουν στον «εκπολιτισμό» των κατοίκων, άλλα συνήθως καταλήγουν στην ενίσχυση των μηχανισμών επιτήρησης και την καταστολή της δραστηριότητας των οργανώσεων αυτών (πρβλ. al Sayyad 2011: 265-266). Την ίδια στιγμή, εκχωρούνται σε εργολάβους δημόσιες εκτάσεις, όπου ανεγείρονται περιφρακτες κοινότητες, εμπορικά κέντρα και άλλες υποδομές που απευθύνονται σε όσους διατίθενται να διαθέσουν σημαντικά ποσά προκειμένου να βρίσκονται σε ένα «καθαρό», «ασφαλές», δυτικοφανές περιβάλλον που επιβεβαιώνει την κοινωνική τους απόσταση από την πλειοψηφία (ο.π. 267-272).

εκφραστές τους από την τρέχουσα συγκυρία· η ίδια, δε, η πράξη της καταφυγής στο παρελθόν και στη μνήμη αποτελεί μια έμμεση κριτική απέναντι στην ταυτότητα της Αιγύπτου σήμερα.

Όπως σημειώνει ο B. Russell (1956:154-8), η μνήμη επιβεβαιώνεται μόνο από την ίδια τη μνήμη. Αυτό ακριβώς το οξύμωρο σχήμα συνιστά βασικό πλεονέκτημα και κύριο άξονα των πολιτικών της αφήγησης, που αναδομούν (και ισχυροποιούν) την ταυτότητα όσων γνωρίζουν το παρελθόν, προσδίδοντάς της μια επικοινωνιακή εξωστρέφεια που επιβεβαιώνει ότι τα πράγματα «έτσι ήταν τότε» (και έτσι έπρεπε να είναι και τώρα).

Ωστόσο, η ταυτοποιητική δυναμική του παρελθόντος θα ήταν αδύνατο να διατηρηθεί στο πλαίσιο ενός αυτοαναφορικού σχήματος κοινωνικής απομόνωσης και αυτοπαθούς αφήγησης: προϋποθέτει πρόθυμους ακροατές που το αναγνωρίζουν ως διακριτικό χαρακτηριστικό του λόγου μιας συγκεκριμένης κατηγορίας αφηγητών. Εδώ και καιρό, αποδέκτες της κοσμοπολιτικής μνήμης/αφήγησης είναι οι επισκέπτες που δεν καταφτάνουν στην Αίγυπτο για να δουν, αλλά για να φανταστούν. Η παρουσία τους είναι ιδιαίτερα εμφανής στην Αλεξάνδρεια, όπου με οδηγούς τα ποιήματα του Καβάφη και τα γνωστά βιβλία των E.M. Forster (*Alexandria: a History and a Guide, Pharos and Pharillon*) και L. Durrell (*Alexandrian Quartet*), μετά την καθιερωμένη επίσκεψη στη Βιβλιοθήκη περιφέρονται -υπό το άγρυπνο βλέμμα των ξεναγών και των πλανόδιων πωλητών- στους δρόμους και τα στενά της πόλης, αναζητώντας ανάμεσα σε τζαμιά και μικρά εστιατόρια με παραδοσιακό φαγητό κρυφά σημάδια της ελληνιστικής περιόδου, κτίρια και σημεία του χώρου που μαρτυρούν την παρελθούσα ευρωστία και την κρυφή κοσμοπολιτική ιστορία του, και ανθρώπινες μορφές αντίστοιχες με εκείνες που ενέπνευσαν τον Durrell να γράψει για την Αλεξάνδρεια του έρωτα και της παρακμής.

Δημιουργώντας ένα φαντασιακό συνεχές που αντιστοιχεί σε δύο συγκεκριμένες περιόδους της πραγματικής ιστορίας της πόλης, οι επισκέπτες της Αλεξάνδρειας (τουρίστες και πρώην κάτοικοι), αναπαράγουν το ευρωκεντρικό αφήγημα της υψηλής κουλτούρας και του κοσμοπολιτισμού που αρνείται την αραβικότητά της (η οποία, ωστόσο, «περισεύει» στο Κάιρο, που επανέρχεται στις αφηγήσεις ως νεο-οριενταλιστικός παράδεισος). Όπως είναι αναμενόμενο, οι Έλληνες κατέχουν

εξέχουσα θέση στα κείμενα που περιγράφουν την κοσμοπολιτική Αλεξάνδρεια,⁶⁷ ή αναζητούν τα τελευταία της σημάδια στο σήμερα: η «ελληνική» Αίγυπτος τροφοδοτεί την αφήγηση με χαρακτηριστικές περσόνες και την κοσμοπολιτική τοπογραφία με σημαντικά μνημεία.

Εξίσου σημαντική είναι και η παρουσία των Ελλήνων στον κύκλο των συγγραφέων/νοσταλγών, ο οποίος διευρύνεται διαρκώς: για όσους μετοίκησαν, η διάσωση της ανάμνησης της «ελληνικής» Αιγύπτου φαίνεται ότι αποτελεί μια προσπάθεια συμβιβασμού με το παρελθόν και διαχείρισης του τραύματος της απώλειας. Ωστόσο, το ενδιαφέρον για το «ελληνικό» παρελθόν της Αιγύπτου εξαπλώνεται πέρα από τον στενό κύκλο όσων έζησαν εκεί. Τα τελευταία χρόνια ανθεί στην ελληνική αγορά βιβλίου ένα ιδιαίτερο είδος ιστορικού μυθιστορήματος, που χρησιμοποιεί ως πεδίο πλοκής τον γεωγραφικό χώρο εξάπλωσης του ελληνισμού κατά τις αρχές του 20ού αιώνα, και ιδιαίτερα την Αλεξάνδρεια μέχρι την έλευση του Νάσερ στην εξουσία. Με τίτλους όπως *Στην Αλεξάνδρεια ζάχαρη και στο Μισίρι μέλι*, *Τσάι με τον Καβάφη*, *Μέρες Αλεξανδρείας*, *Αλεξάνδρεια: στο δρόμο των Ξένων*, τα βιβλία αυτά αναφέρονται στη ζωή των Ελλήνων στην πολυεθνική αιγυπτιακή κοινωνία, αναπαράγοντας -λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά- τα αφηγηματικά στερεότυπα σχετικά με την ελληνική παρουσία στην Αίγυπτο.

Με τους όρους που εντάσσονται στην προφορική αφήγηση και τη μυθιστορηματική πλοκή, η «ελληνική» Αίγυπτος και ο κοσμοπολιτισμός βρίσκονται στο κέντρο του σημειολογικού σύμπαντος που περιβάλλει την ελληνική παροικία σήμερα. Ιδιαίτερα οι αφηγήσεις στο πεδίο, συνιστούν μια ιμπερσιονιστική εκδοχή των λόγων σχετικά με τους «ιθαγενείς» και την «ελληνικότητα», ανασυνθέτοντας τους αντίστοιχους κύκλους πολιτισμικής εγγύτητας βάσει των οποίων συγκροτήθηκε η διασπορική ταυτότητα των Ελλήνων: οι περιγραφές της κοσμοπολιτικής πόλης συνθέτουν έναν αρκούντως πολύχρωμο περίγυρο -έναν «άλλο» πολιτισμικό χώρο- και οριοθετούν

⁶⁷ Ιδιαίτερη θέση ανάμεσα στους διάφορους ξενόγλωσσους τίτλους που κυκλοφορούν εντός και εκτός Αιγύπτου κατέχει μια κατηγορία εκδόσεων που αμφιταλαντεύονται ανάμεσα στην πραγματικότητα και τη φαντασία, την έρευνα και τις προσωπικές εμπειρίες, αναπαράγοντας σε λανθάνουσα μορφή μια ευρωκεντρική νοσταλγία για την περίοδο του κοσμοπολιτισμού. Τα περισσότερα από αυτά αναφέρονται στην Αλεξάνδρεια των αρχών του προηγούμενου αιώνα, που ανακηρύσσεται σε «βασιλίσσα» της νοσταλγίας. Το περιεχόμενο της κληρονομιάς της πόλης, όπως την αντιλαμβάνονται (και) οι (Αιγύπτιοι) εκφραστές του νοσταλγικού λόγου για το παρελθόν της, είναι τα μνημεία και το ταυτόσημο πνεύμα της ελληνιστικής και κοσμοπολιτικής περιόδου, που γεφυρώνουν στον χρόνο τα στοιχεία εκείνα που εκφράζουν τη συνέχεια των ανθρώπων και του «μεσογειακού» πολιτισμικού αποτυπώματός τους.

κλίμακες εγγύτητας που αποκλείουν τους «ιθαγενείς», εντάσσουν συνολικά τους Ευρωπαίους σε ένα πλαίσιο πολυπολιτισμικής αρμονίας και περιχαράκωνουν την «ελληνική» Αίγυπτο. Σε ένα άλλο επίπεδο ανάγνωσης ωστόσο, το περιεχόμενο, οι συνθήκες παραγωγής, οι θεματικοί και χρονικοί προσανατολισμοί των περιγραφών αντανακλούν την προβληματική σχέση των Αιγυπτιωτών με το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον και την αμηχανία τους μπροστά στα φαινόμενα αιγυπτιοποίησης του δημόσιου χώρου.

Στο πλαίσιο της αφηγηματικής πράξης, η ταυτότητα του *Αιγυπτιώτη* διαθλάται στον ρόλο του «γνώστη» και δομείται γύρω από συγκεκριμένα *πρέπει* ή/και *δεν πρέπει* που ρυθμίζουν την παραγωγή και τη ροή του λόγου έξω από τα όρια της «ελληνικής» Αιγύπτου. Την ίδια στιγμή, οι επιλεκτικές αναφορές, οι εμφάσεις, οι αποσιωπήσεις και η επιστράτευση των κοσμοπολιτικών χαρακτηριστικών (ιδιαίτερα της ευχέρειας στη χρήση γλωσσών) συνιστούν μια στρατηγική ενίσχυσης της άτυπης επιρροής του εκάστοτε αφηγητή πάνω στο περιεχόμενο του λόγου του *Ιθαγενούς* ή/και του ακροατή και καθιστούν τη μεσολάβηση στη μεταξύ τους επικοινωνία μια βαθιά εξουσιαστική πράξη μετάφρασης (βλ. αλλιωτικής ερμηνείας) του πρωτογενούς λόγου των Αιγυπτίων.

Αν η μνήμη παρέχει την ευχέρεια διατύπωσης στοχευμένων αφηγημάτων για το παρελθόν της Αιγύπτου, η μετάφραση του «ιθαγενούς» λόγου εδραιώνει αναδρομικά τις μικρο-εξουσιαστικές σχέσεις του παρελθόντος, καθώς παρέχει τη δυνατότητα παρεμβάσεων επί της μνήμης του (κυρίαρχου, πλέον) *Άλλου*. Έτσι, η λογοθετική υποστασιοποίηση της «σύγχρονης» και της «ελληνικής» Αιγύπτου γίνεται κτήμα μιας συγκεκριμένης μερίδας αφηγητών ή/και μεταφραστών. Ας δούμε πώς αντιλαμβάνεται ο W. Benjamin το έργο τους:

Το έργο του μεταφραστή συνίσταται στην εύρεση, στη γλώσσα-στόχο, του συγκεκριμένου νοήματος που παράγει σε αυτή την ηχώ της πρωτότυπης. Αυτό το χαρακτηριστικό διαφοροποιεί τη μετάφραση από το έργο ενός ποιητή, γιατί η πρόθεση του ποιητή δεν κατευθύνεται προς την ίδια τη γλώσσα, στην ολότητά της, αλλά στοχεύει αποκλειστικά και άμεσα σε συγκεκριμένα γλωσσικά συγκεκριμένα (Benjamin 1996: 258)

Όπως θα δούμε στη συνέχεια του κεφαλαίου, στον λόγο των Αιγυπτιωτών τα όρια μεταξύ μετάφρασης και *ποίησης* δεν είναι τόσο σαφή: αντίθετα, μέσα από τη μετάφραση *ποιούν*, αναδομώντας τον λόγο των Αιγυπτίων. Η ποιητική δυναμική της

μετάφρασης συνιστά τμήμα των ευρύτερων πολιτικών της αφήγησης και πηγάζει από την εύστοχη αντίληψη των Αιγυπτιακών σχετικά με τον ρόλο του αφηγητή/μεταφραστή και τις προσδοκίες του ακροατή, τη δυναμική διαχείριση των συνθηκών παραγωγής λόγου και τη γνώση των όρων αναπαραγωγής του.

Ο F. Rosenzweig έχει υποστηρίξει ότι το να μεταφράζει κανείς είναι σαν να υπηρετεί δύο κυρίους.⁶⁸ Διαβάζοντας μεταφρασμένα κείμενα Αιγύπτια συγγραφέων,⁶⁹ ανιχνεύοντας μέσα από συζητήσεις τις αναμνήσεις των Ελλήνων και ανακαλύπτοντας τον ρόλο τους ως μεταφραστών, κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας διαπίστωσα μια απόλυτη συνάφεια στην εκφορά και το περιεχόμενο του λόγου των δύο κατηγοριών αφηγητών, καθώς και μια κοινή -πρωτογενώς κριτική- προδιάθεση απέναντι στα κυρίαρχα κοινωνικά πρότυπα. Οι πολυεπίπεδες λειτουργίες και η ευρύτερη σημειολογία της μετάφρασης, που από δι-ερμηνεία ανάγεται σε μεσολαβημένη *ερμηνεία* της ταυτότητας του *Άλλου*, σύμφωνα με τις προδιαθέσεις του μεταφραστή και την συγκυριακά προνομιά του θέση στη ροή της πληροφορίας (πρβλ. και Asad 1986:156-160), καθιστά τον *ad hoc* λόγο του μεταφραστή ηγεμονικό και τον ίδιο όχι υπηρέτη, αλλά κύριο. Πώς, όμως, τα αφηγηματικά συγκεκριμένα υπό τη μεσολάβηση της μετάφρασης προσλαμβάνονται από τους αποδέκτες και πώς συνδυάζονται με την εμπειρία της επίσκεψης;

Τα παραπάνω ζητήματα με απασχόλησαν όχι μόνο ως υποθέσεις εργασίας, αλλά και ως βιωματικές παράμετροι της σχέσης μου με το πεδίο. Η διττή ιδιότητα του επισκέπτη/ερευνητή και η όχι νοσταλγική, αλλά μάλλον κριτική αναζήτηση των ρηγμάτων και των συνεχειών του χώρου και του χρόνου επηρέασε σημαντικά τη συνειδησιακή/συναισθηματική μου εμπλοκή με το «αντικείμενο», τους ανθρώπους και τον τόπο. Ιδιαίτερα τα δυσδιάκριτα όρια μεταξύ του παρελθόντος –ερευνητικού–

⁶⁸ Παρατίθεται στο N. Glatzer (επιμ.), *Franz Rosenzweig: His life and thought*, σ. 254.

⁶⁹ Ενδεικτικά, Alaa el Aswani: *Το μέγαρο Γιακουμπιάν* και *On the state of Egypt*, Galal Amin: *Whatever happened to the Egyptians?* και *Whatever else happened to the Egyptians?*, Khaled al Khamissi: *Taxi*. Κοινό στοιχείο αυτών των εκδόσεων αποτελεί η εστιασμένη αναφορά στα πολλαπλά αδιέξοδα που διέπουν την αιγυπτιακή κοινωνία, στην αδυναμία (ή απροθυμία) του καθεστώτος να περιορίσει τα φαινόμενα κοινωνικής καθίζησης που αγγίζουν όλο και μεγαλύτερη μερίδα του πληθυσμού, και στις οπισθοδρομικές αντιλήψεις που κερδίζουν συνεχώς έδαφος. Ο τρόπος γραφής, το περιεχόμενο και τα μηνύματά τους στοχεύουν σε ένα εσωτερικό κοινό πρόθυμο να υπερθεματίσει στην κριτική που ασκείται, αλλά και στους «υποψιασμένους» μη Αιγύπτιους αναγνώστες που ενδιαφέρονται να γνωρίσουν τη μη τουριστική πλευρά της Αιγύπτου: πρόκειται για ένα σώμα κειμένων γραμμένων, μν, σε εντόπια οπτική, έξυπνα προσαρμοσμένων, δε, στην στερεοτυπική εικόνα των κοινωνιών της Μέσης Ανατολής, τα οποία εύστοχα αναπαράγουν όλα τα νοηματικά φετίχ του δυτικού λόγου για αυτές. Η εκδοτική τους επιτυχία εντός και εκτός της Αιγύπτου οφείλεται στη γλαφυρή παρουσίαση των δυτικότροπων αντιλήψεων της μέσης/άνωτερης τάξης των Αιγυπτίων, από συγγραφείς που προέρχονται από τους κόλπους της και διαθέτουν συναφή με τους ξένους αναγνώστες αισθητήρια ώστε να τις «μεταφράσουν» σε ένα προσιτό κείμενο.

και του τρέχοντος –βιωματικού- χρόνου, καθώς και τα ποικίλα νοήματα που περικλείει η «ελληνική» Αίγυπτος, μετέτρεψαν την προσωπική μου (ερευνητική και βιωματική) εμπειρία του *οίκου* (Έλληνες, «ελληνικότητα», «ελληνική» Αίγυπτος) σε μια σύνθετη διαδικασία ώσμωσης των ορίων μεταξύ του οικείου και του αλλότριου.

Προβολές στην επιτόπια έρευνα, I: Λόγοι, πρακτικές και η διαμόρφωση της εμπειρίας του επισκέπτη

Το κύριο μέρος της έρευνάς μου έλαβε χώρα στο κουρασμένο⁷⁰ σύμπαν των ηλικιωμένων παροίκων που παραμένουν προσκολλημένοι στη μονοτονία της «ελληνικής» Αιγύπτου και στη σιγουριά της επαναληψιμότητας. Ο συλλογικός κοινωνικός χρόνος έχει συρρικνωθεί σημαντικά, και αφορά κυρίως σε εκδηλώσεις και επετείους που συγκεντρώνουν σε τακτά διαστήματα (τους περισσότερους) Έλληνες σε ναούς, εντευκτήρια και έδρες συλλόγων. Κύριο χαρακτηριστικό των συγκεντρώσεων τέτοιου τύπου είναι η απουσία κοινωνικού παλμού: φαίνεται ότι αποτελούν μια αντανakλαστική διαδικασία, και πολλές φορές μου δημιούργησαν την εντύπωση ότι οι παρευρισκόμενοι συμμετείχαν σε ένα παιχνίδι συνοχής το οποίο οργάνωναν οι Κοινότητες, με πρωταγωνιστές τους εκπροσώπους τους.⁷¹

Πέρα, ωστόσο, από την ερευνητική προσήλωση στο δημόσιο σύμπαν της «ελληνικής» Αιγύπτου -και καθώς οι επαφές μου με κάποιους Έλληνες γίνονταν πιο συχνές ξεφεύγοντας, ενίοτε, από το αυστηρό πλαίσιο της έρευνας και τους ρόλους που αυτό επιβάλλει- απέκτησα πρόσβαση στον παράλληλο, ιδιωτικό χώρο/χρόνο των Αιγυπτιωτών. Οι προσκλήσεις σε σπίτια, οι κοινές έξοδοι, οι μεγάλοι περίπατοι και άλλες «ημι-ερευνητικές» περιστάσεις, αποκάλυπταν τα πρόσωπα πίσω από την επιβεβλημένη επιτελεστικότητα των ρόλων, καθώς και τη ζωτικότητα πίσω από την αμυντική κοινωνική στάση που, πλέον, χαρακτηρίζει τη δημόσια παρουσία τους.

Οι Έλληνες προφυλάσσουν την ιδιωτική τους ζωή και περιορίζουν τις επαφές τους στον δημόσιο χώρο, ανταλλάσσοντας σπανίως επισκέψεις. Αυτή η κοινωνική πρακτική αποτελεί ένα πολυπαραγοντικό φαινόμενο, με ρίζες στον έμφυτο συντηρητισμό της παροικίας, στο ασφυκτικό πλαίσιο ελέγχου και επιτήρησης που

⁷⁰ Στο λεξιλόγιο των Αιγυπτιωτών, η έννοια της κούρασης παραπέμπει σε μια σύνθετη κατάσταση, που αναφέρεται όχι μόνο στη σωματική καταπόνηση, αλλά υπονοεί και ψυχική κόπωση.

⁷¹ Αναπόφευκτη, βέβαια, ήταν η αντιπαράθεση με τις αφηγήσεις πολλών Ελλήνων σχετικά με τη μαζική συμμετοχή σε αντίστοιχες εκδηλώσεις κατά το παρελθόν, οι οποίες διανθίζονταν με περιστατικά και γλαφυρές περιγραφές που παρέπεμπαν στη δυναμικότητα και την ενεργητικότητα του ελληνικού στοιχείου.

δημιουργούν οι ροές του κοινωνικού σχολιασμού στον παροικιακό μικρόκοσμο (πολλοί Έλληνες και, κυρίως, Ελληνίδες μένουν μόνοι τους και οι επισκέψεις είναι δυνητικά παρεξηγήσιμες), στις φοβίες που ανατροφοδοτούν (και ανατροφοδοτούνται από) την κοινωνική απομόνωση, αλλά και –ως ένα, τουλάχιστον, βαθμό- στο αίσθημα κατωτερότητας που μπορεί να προκαλέσει η έκθεση των σπιτιών στο βλέμμα των επισκεπτών.

Έτσι, η πρόσκληση/επίσκεψη ήταν μια σύνθετη διαδικασία, που ακολουθούσε αυστηρά τους κανόνες της αστικής ευγένειας, και ενίοτε απαιτούσε λεπτούς χειρισμούς: όταν η ίδια η πρόσκληση ήταν δυνητικά παρεξηγήσιμη (σε κάποιες περιπτώσεις, για παράδειγμα, κυριών των οποίων οι σύζυγοι είχαν πεθάνει), γινόταν πάντοτε παρουσία τρίτων, ως αναμενόμενη κατάληξη μιας (μακράς, συνήθως) συζήτησης που εσκεμμένα οι προσκαλούντες κατηύθυναν σε αυστηρά «επαγγελματικά» πλαίσια (ρωτώντας για τις σπουδές, την έρευνά μου κλπ.), και πάντα με ένα συναφές και ουδέτερο πρόσχημα (οικογενειακά έγγραφα και φωτογραφίες που θα μπορούσαν να με βοηθήσουν, κ.ά.). Η δημόσια πρόσκληση αποφόρτιζε το γεγονός της επίσκεψης από πιθανά υπονοούμενα, αποτρέποντας προληπτικά τα σχόλια που αυτή θα προκαλούσε αν γινόταν «κρυφά».

Αν ο άτυπος κοινωνικός έλεγχος επέβαλε την ουδετεροποίηση της επίσκεψης, αυτό που προκαλεί εντύπωση είναι η ανάγκη δημόσιας διατύπωσης μιας μη-πρόσκλησης: ισορροπώντας ανάμεσα στην ειλικρινή απολογία και την κοινωνική κριτική, αρκετοί Αιγυπτιώτες που συναντούσα δήλωναν σε όλους τους τόνους την πρόθεσή τους να με προσκαλέσουν στο σπίτι τους, αλλά και όλους τους σύνθετους λόγους (έλεγχος των επισκεπτών από τον θυρωρό, «κακοί» Αιγύπτιοι γείτονες που παραπονιούνται για φασαρία, άλλοι «κακοί» Αιγύπτιοι γείτονες που κάνουν οι ίδιοι φασαρία ή κουτσομπολεύουν, και διάφοροι συνδυασμοί των παραπάνω) που ουσιαστικά καθιστούσαν την επίσκεψή μου αδύνατη. Η μη πρόσκληση ήταν ένα εργαλείο διαχείρισης των κοινωνικών επαφών, που εξασφάλιζε την ομαλή συνέχειά τους προλαβαίνοντας τυχόν παρεξηγήσεις εκ μέρους μου και απαλλάσσοντας τους μη-οικοδεσπότες από τον ηθικό φόρτο της αγένειας. Όπως συνειδητοποίησα –μετά από κάποιους αμήχανους διαλόγους, και καθώς η «αιγυπτιώτικη» κοινωνική μου παιδεία εμπλουτιζόταν- ως πράξη επικοινωνίας η μη πρόσκληση δημιουργεί *ad hoc* ένα δυστοπικό πλαίσιο που ακυρώνει, αφενός, την ίδια της την κατάληξη (επίσκεψη), επιβάλλοντας, αφετέρου, την αποδοχή εκ μέρους του μη-προσκεκλημένου της

αναγκαιότητας της ακύρωσης. Έτσι, το ίδιο το γεγονός της επίσκεψης υποκαθίσταται από την αμοιβαία αναγνώριση της αδυνατότητάς του.

Αναζητώντας τις αιτίες της μη-πρόσκλησης, ξεκίνησα να συλλέγω πληροφορίες για τα σπίτια που δεν επισκέφθηκα. Μέσα από έμμεσες ερωτήσεις, εντατική παρατήρηση (στα όρια της παρακολούθησης) και εκμεταλλευόμενος τη διάθεση σχολιασμού από τον περίγυρο, έμαθα ότι (ιδιαίτερα στο Κάιρο) βρίσκονται κυρίως σε παλιές πολυκατοικίες του κέντρου και τελούν υπό ειδικό καθεστώς ενοικιοστασίου, που διατηρεί το τίμημα στα επίπεδα των δεκαετιών '60 και '70. Οι ένοικοι των διαμερισμάτων αυτών προστατεύονται από τον νόμο και πληρώνουν διαβίου ελάχιστο ενοίκιο, το οποίο τροποποιείται στις τρέχουσες αγοραίες τιμές αν εγκατασταθούν νέοι ενοικιαστές. Έτσι, η παρουσία των –συνήθως μόνων και μεγάλων σε ηλικία Ελλήνων- είναι προκλητική όχι μόνο για τους ιδιοκτήτες, αλλά και για όσους ενοικιάζουν σε νέες τιμές. Όσον αφορά τον έλεγχο και τα κουτσομπολιά των Αιγυπτίων, που συχνά αιτιολογούσαν τη μη-πρόσκληση, δεν συνιστούν από μόνα τους αποτρεπτικούς παράγοντες της επίσκεψης, αλλά αποκτούν ένα ειδικό βάρος στο πλαίσιο που επιβάλλει τη «διάφανη» παρουσία των Ελλήνων.

Πολλά διαμερίσματα της κατηγορίας αυτής παραμένουν κενά κατά το μεγαλύτερο μέρος του έτους, καθώς οι ιδιοκτήτες τους βρίσκονται στην Ελλάδα και τα επισκέπτονται περιστασιακά. Προφανώς, η ύπαρξή τους καλύπτεται από πέπλο μυστικότητας, και μόνο έμμεσες αναφορές γίνονται για αυτά. Έτσι, ήταν αδύνατο να ανιχνεύσω τις ψυχολογικές συνισταμένες αυτής της πρακτικής, η οποία, ωστόσο, σίγουρα σχετιζόταν με τις ανάγκες ύπαρξης ενός καταφυγίου και της διατήρησης δεσμών με τον τόπο. Την περίοδο της επιτόπιας έρευνας, και ενώ οι συνέπειες της οικονομικής κρίσης στην Ελλάδα ήταν ήδη ορατές, στους κόλπους της παροικίας γινόταν λόγος για πολλούς Αιγυπτιώτες συνταξιούχους που επέστρεφαν σε αυτά.

Τα περισσότερα από τα σπίτια που τελικά επισκέφθηκα βρίσκονταν σε καλές γειτονιές, σε κτίρια διαμερισμάτων χτισμένα σε ήσυχα (για τα τοπικά δεδομένα) σημεία. Το εσωτερικό τους ήταν σε καλή κατάσταση, με εμφανή, ωστόσο, τα σημάδια του χρόνου -κυριολεκτικά και μεταφορικά. Φαίνεται, μάλιστα, ότι το παρελθόν στον αιγυπτιακό ιδιωτικό χώρο αποκτά μια ιδιαίτερη χροιά που υπερβαίνει την αντικειμενική διάσταση της αλληλουχίας του χρόνου. Στα σαλόνια των Αιγυπτιωτών είναι διάχυτη η προδιάθεση διατήρησης της υλικής μνήμης: τα διακοσμητικά αντικείμενα, η επίπλωση, οι φωτογραφίες παραπέμπουν σε ένα

απροσδιόριστο χρονικά ακμαίο *πριν*, προδίδοντας μια ψυχική συνθήκη που αναζητά τη σιγουριά της μονιμότητας και καταφύγια στο παρελθόν.

Τοποθετημένα σε περίοπτες θέσεις, τα διάφορα οικογενειακά κειμήλια δημιουργούν εστίες συμπίκνωσης του κοινωνικού χρόνου, διαχέοντας, παράλληλα, το αίσθημα της απώλειας στον χώρο. Οι κοινόχρηστοι χώροι φαίνεται πως είναι προορισμένοι να λειτουργήσουν ως αρχείο, που δεσμεύει τη μνήμη σε ένα ασφαλές περιβάλλον, εξασφαλίζοντας τη συνέχειά της. Μέσα από τις αντιθέσεις που (ανα)παράγουν τόσο στο εσωτερικό τους όσο και σε σχέση με τον δημόσιο χώρο (εστίες συμπτυκωμένης μνήμης/διάχυση της αίσθησης της απώλειας στον χώρο, «ελληνικότητα» εντός/αιγυπτιακότητα εκτός, μνήμη και παρελθόν εντός/ ιστορία και παρόν εκτός), και οι οποίες θυμίζουν το “ανεστραμμένο σύμπαν” του Bourdieu (1979:133-154), διατηρείται ζωντανή –έστω και υπό τη μορφή θραυσμάτων- η «ελληνική» Αίγυπτος.

Σε αυτό το συμβολικά φορτισμένο περιβάλλον, δε χρειάζεται ιδιαίτερη προσπάθεια για να ξεκινήσει η συζήτηση για το παρελθόν. Πέρα από τις αφορμές στον χώρο, που επιβάλλουν σημειολογικά την αναφορά σε αυτό, οι περισσότεροι Αιγυπτιώτες πλέον γνωρίζουν τι ζητούν όσοι τους προσεγγίζουν. Έτσι, “σαν έτοιμοι από καιρό”, όπως θα παρατηρούσε ο Καβάφης, πρόθυμα αφηγούνται ιστορίες από τα παιδικά τους χρόνια, σχολιάζουν την ακμή και την παρακμή, μιλούν για οικεία πρόσωπα που έφυγαν. Η αφήγηση ακολουθεί τους ομόκεντρους κύκλους του κοινωνικού χώρου της «ελληνικής» Αιγύπτου (οικογένεια, γειτονιά, παροικία), με νοσταλγικό ύφος και κύρια θεματική την απώλεια. Και, όταν στρέφεται στο παρόν, οι Αιγυπτιώτες εκφράζουν με διακριτικότητα τους φόβους τους, την αποστροφή τους για την κυριαρχία του «λαϊκού» Ισλάμ και τις αγωνίες τους για το μέλλον της χώρας και της παροικίας.

Η εμπειρία της επίσκεψης/συζήτησης αφήνει μια αίσθηση φυγής από το παρόν και συνειδησιακού αποκλεισμού του μέλλοντος –το οποίο, άλλωστε, δεν προμηνύεται ευοίωνο. Κάποια από τα πιο ενδιαφέροντα κομμάτια των διαλόγων με τους οικοδεσπότες στρέφονταν γύρω από τη δική μου εμπειρία της ζωής στην Αίγυπτο, την προσωπική μου αίσθηση της πόλης, και τη γνώμη μου για τους ντόπιους. Αν και ποτέ δεν εκφράστηκε ρητά (παρά μόνο με διακριτικές προτροπές και έμμεσες ερωτήσεις) είναι σίγουρο ότι για κάποιους από αυτούς ήμουν μια αμφίσημη, και ίσως γραφική, φιγούρα που ενίοτε προκαλούσε σύγχυση: Από τη μία, το «κύρος» του ερευνητή (ιδιότητα που βολικά για τους σκοπούς μου συγγεόταν με εκείνη του

πανεπιστημιακού) η οικειότητά μου με τις αστικές κοινωνικές πρακτικές και άλλοι κοινωνικοί δείκτες (όπως το γεγονός ότι έμενα σε ακριβό προάστιο του Καΐρου), προσέδιδαν στην παρουσία μου μια συμβολική υπεραξία, που σε αρκετές περιπτώσεις βοήθησε και την έρευνά μου. Ωστόσο, καθώς τροφοδοτούσα την εικόνα μου με περισσότερες λεπτομέρειες (όπως, για παράδειγμα, η συγκατοίκησή μου με δύο «αγνώστους» -έναν Γάλλο και μια Γερμανίδα - ή το ενδιαφέρον μου για τις φτωχές γειτονιές που περιέβαλαν τη συνοικία όπου έμενα), η κοινωνική (ενίοτε μεθερμηνευόμενη ως ταξική) εγγύτητα/οικειότητα συχνά εξελισσόταν σε αμηχανία. Ιδιαίτερα το ενδιαφέρον μου για περιοχές του Καΐρου και της Αλεξάνδρειας που οι Έλληνες θεωρούσαν «βρώμικες» (σε όλες τις συμβολικές διαστάσεις του όρου) και επικίνδυνες, αντιμετωπιζόταν συνήθως με πατρικές και μητρικές προτροπές που προσπαθούσαν να μετριάσουν την «αφέλειά» μου με αναφορές σε εγκυμονούντες κινδύνους, βία και αρρώστιες.

Έχοντας υπόψη τις προτροπές αυτές, τις πρακτικές διατήρησης της μνήμης, αλλά και τις πληροφορίες που είχα συγκεντρώσει από βιβλία και αφηγήσεις, στον «κενό» (ανθρωπολογικά) χρόνο επεδίωκα να γνωρίσω -αρχικά με φόβο, αργότερα με επιφύλαξη και σταδιακά με μεγάλο ενδιαφέρον- τον αστικό περίγυρο -αναζητώντας ταυτόχρονα στον χώρο την «ελληνική», την κοσμοπολιτική και την *άλλη/ιθαγενή* Αίγυπτο, τους τρεις αφηγηματικούς τόπους που ανασυνέθεταν το «ανεστραμμένο σύμπαν» του αιγυπτιώτικου λόγου.

Η δική μου εμπειρία της Αιγύπτου ήταν άμεσα συνυφασμένη με την αναζήτηση της «ελληνικότητάς» της. Οι αφηγήσεις με παρέπεμπαν κυρίως σε μη ενδιαφέροντα για τους επισκέπτες τμήματα του αστικού ιστού –νησίδες πρώην «ελληνικών» τόπων που πλέον έχουν χάσει το εθνικό τους στίγμα-, όπου ήρθα αντιμέτωπος και με τις δικές μου προκατασκευασμένες αντιλήψεις. Ωστόσο, δεν θα έλεγα ότι συνάντησα κάτι αποκλειστικά «ανατολίτικο» ως προς την οργάνωση και τη χρήση του χώρου ή τη δημόσια συμπεριφορά των Αιγυπτίων. Αυτό που προκαλεί εντύπωση είναι περισσότερο το μέγεθος, ο όγκος και η ένταση των συνθετικών στοιχείων του κοινωνικού περιβάλλοντος (πλήθος, κτίρια, θόρυβος) -που είναι σημαντικά μεγεθυμένα σε σχέση με άλλες πόλεις- παρά η όποια ασυμβατότητα του χώρου ή των ανθρώπων με την εμπειρία του επισκέπτη από τις πόλεις αυτές. Ακόμα και η

προσευχή της Παρασκευής,⁷² το πιο επίμονο νεο-οριενταλιστικό φετίχ και το κατεξοχήν σημείο αναφοράς των Αιγυπτιωτών σχετικά με την κακώς εννοούμενη λαϊκότητα του Ισλάμ, δεν είναι φαινόμενο ξένο (αντίθετα, μπορεί να γίνει αφοπλιστικά οικείο) για κάποιον που έχει μεγαλώσει στο πλαίσιο μιας παράδοσης όπου οι ουρές για το προσκύνημα λειψάνων και οι λιτανείες αποτελούν κατεξοχήν (και εξίσου ασφυκτικές) εκδηλώσεις της συλλογικής θρησκευτικότητας. Σε αντίθεση, συνεπώς, με τον λόγο περί της «σύγχρονης» Αιγύπτου, που θεωρεί δεδομένη την παρακμή, αναζητώντας τους δείκτες και τα αίτια της στην εγγενή ποιότητα του αιγυπτιακού πλήθους και της κακώς νοούμενης παραδοσιακότητας, ίσως θα πρέπει να εστιάσουμε στο αντικειμενικό γεγονός ότι η *άλλη* Αίγυπτος υπήρξε ως τέτοια μόνο κατά το διάστημα που ήταν δυνατός ο αποκλεισμός της εκτός του πεδίου αναφοράς του λόγου και της εμπειρίας των επισκεπτών ή ο προσδιορισμός της ως «ιθαγενούς», με όλο το σημειολογικό φορτίο του όρου. Ωστόσο, ήταν/είναι η *αληθινή* Αίγυπτος, και δεν θα πρέπει να λησμονείται ότι εμπεριείχε και ένα μεγάλο, αλλά εξίσου κρυφό, κομμάτι της «ελληνικής» Αιγύπτου.

Δυστυχώς, η γνωριμία με το κομμάτι αυτό δεν μπορεί παρά να είναι αποσπασματική και διαμεσολαβημένη. Η «ελληνική» Αίγυπτος ως τόπος ιστορίας είναι πλέον ανιχνεύσιμη μόνο μέσα από τη μνήμη των αφηγητών, του αρχείου και του δρόμου, που διασώζει ένα μικρό κομμάτι της ιστορικής της υπόστασης -εξίσου ζωντανής και πολυεπίπεδης στις πόλεις και την επαρχία. Το γεγονός αυτό, ωστόσο, δε σημαίνει ότι αποτελεί απολίθωμα· αντίθετα, η μνήμη και το παρελθόν έχουν τη δική τους δυναμική που επιδρά καταλυτικά στη βίωση της πόλης.

Στο πλαίσιο της διπλής ιδιότητας του ανθρωπολόγου/επισκέπτη, η δική μου εμπειρία των ιδιοτύπων («σύγχρονη», «κοσμοπολιτική», «ελληνική», κ.ο.κ.) της Αιγύπτου διαμορφώθηκε υπό την ταυτόχρονη επιρροή των σχημάτων λόγου/εμπειρίας που περιέγραψα παραπάνω: κατέφτασα στο Κάιρο αναζητώντας τον χαμένο χρόνο και το ακμαίο παρελθόν της «ελληνικής» Αιγύπτου, όπως καταγράφεται σε όλη του τη λεπτομέρεια στα έργα συγγραφέων που την εγκατέλειψαν. Σταδιακά, διαπίστωσα ότι η προσήλωση στο παρελθόν δεν αποτελεί ίδιον της νοσταλγικής αιγυπτιώτικης λογοτεχνίας, αλλά κοινό σημείο αναφοράς των σύνθετων μηχανισμών πολιτισμικού marketing που επιδρούν καταλυτικά στον λόγο

⁷² Στο Κάιρο των 4000 περίπου τζαμιών, το ενθουσιώδες κάλεσμα των μουεζήνιδων και η καθολική προσέλευση των πιστών στη μεσημεριανή προσευχή της Παρασκευής, παραλύει την πόλη για μία περίπου ώρα. Ειδικά σε κάποια κεντρικά τζαμιά, συγκεντρώνεται μεγάλος αριθμός πιστών, οι οποίοι πολύ συχνά κατακλύζουν και τους γύρω δρόμους.

γύρω από τη σύγχρονη (χρονικός και όχι ποιοτικός ο προσδιορισμός εδώ) Αίγυπτο και τη σχέση του επισκέπτη με αυτή (ή/και την *άλλη*). Οι αφηγήσεις των Ελλήνων σχετικά με την ακμή και την παρακμή της παροικίας, η συμμετοχή μου στην καθημερινότητά τους και η παρατήρηση των δραστηριοτήτων τους διαμόρφωσαν το ερευνητικό *οίκοι*. Παράλληλα, η προσωπική μου εμπειρία του κοινωνικού χώρου εντός και εκτός της παροικιακής σφαίρας λειτουργούσε ως αναστοχαστικό φίλτρο, άλλοτε ξεδιαλύνοντας και άλλοτε περιπλέκοντας τα όρια μεταξύ της ανθρωπολογικής προδιάθεσης και της προσωπικής οπτικής.

Το ζήτημα των περίπλοκων συσχετισμών μεταξύ λόγου/εμπειρίας και παρελθόντος/παρόντος –ή της ακαδημαϊκής και της βιωματικής σχέσης με το πεδίο- προέκυψε ως μια απρόσμενη παράμετρος της επιτόπιας έρευνας. Η συγκυρία, άλλωστε ήταν ευνοϊκή: κατά την παραμονή μου στο Κάιρο και την Αλεξάνδρεια, συνάντησα –σε διαφορετικούς χρόνους- άλλους τρεις ερευνητές (δύο ιστορικούς και μια ανθρωπολόγο) που ασχολούνταν επίσης με την «ελληνικότητα» και τη συρρίκνωση της παροικίας, με τους οποίους πέρασα αρκετό χρόνο, αποκτώντας τη δυνατότητα μιας μετα-προσέγγισης των επάλληλων επιπέδων διάδρασής μας/μου με το *πεδίο* στις υλικές, κοινωνικές και νοηματικές του διαστάσεις.

Από τη σκοπιά του ανθρωπολόγου, ήταν ενδιαφέρουσα η σχέση των ιστορικών με την «ελληνική» Αίγυπτο στον πραγματικό χρόνο, που εμφανώς διαμορφωνόταν υπό την επίδραση της κειμενικότητας του πεδίου ως ιστορικού τόπου (έρευνα αρχείου, παρελθόν, μαρτυρίες) και την προσέγγισή του ως τέτοιου, προσδίδοντας μια πρωταρχικά έλλογη (και ενίοτε άκαμπτη) στάση απέναντι στο παρόν.

Εκτός του χρόνου της έρευνάς τους, οι επισκέπτες ιστορικοί περιόριζαν στο ελάχιστο τη βιωματική διάδραση με τον κοινωνικό χώρο της παροικίας. Υπό την ιδιότητα του επισκέπτη, αντίθετα, με εντυπωσίασε η (συνειδητή;) προσπάθεια της ανθρωπολόγου να «μεταφράσει» σε έλλογο σχήμα -αντικειμενοποιώντας, μέσω της έρευνάς της και του ουδέτερου πλαισίου της επιστημονικότητας- την προσωπική της εμπειρία της Αιγύπτου. Η πληθωρική βιωματικά σχέση με το πεδίο που επιβάλλει η επιτόπια έρευνα αποτέλεσε μια εξαιρετική δίοδο αναστοχαστικής προσέγγισης των όρων ένταξής της στο παρόν της Αλεξάνδρειας, όπου γεννήθηκε και μεγάλωσε, μέχρι που η οικογένειά της μετεγκαταστάθηκε στην Ελλάδα. Όπως και εγώ, αναζητούσε τα όρια του *οίκοι*, επιδιώκοντας παράλληλα να τα επεκτείνει όσο μπορούσε -και όσο αναγνώριζε ότι της είχαν στερήσει οι συνθήκες στις οποίες μεγάλωσε και η κοινωνική απομόνωση των Ελλήνων- ενισχύοντας την καθαρά «αιγυπτιακή» εμπειρία του

τόπου. Παρατηρώντας και όντας παρατηρούμενος από εκείνη, διαπίστωσα/διαπιστώσαμε ότι τα όρια αυτά είναι πρωτογενώς ακαθόριστα και άμεσα συνυφασμένα με τους κατά περίπτωση συσχετισμούς ταυτοτήτων/ιδιοτήτων, φερόμενων λόγων και συγκυριακών εμπειριών.

Ο πρώτος κύκλος επισκέψεων και αναδρομών στην περίοδο παραμονής μου στην Αίγυπτο κλείνει με μια σύντομη αναφορά στην κατηγορία των πιο ανυποψίαστων επισκεπτών, των φίλων που ταξίδεψαν για να με συναντήσουν. Στο συμπυκνωμένο χρόνο του ολιγοήμερου ταξιδιού, η δική τους εμπειρία ακολουθούσε μια συγκεκριμένη πορεία από το αρχικό σοκ της μαζικότητας και των φαινομενικά άναρχων ροών στον χώρο στην ενθουσιώδη εξερεύνηση της «γραφικότητάς» του, (που κυμαινόταν από το πλήρες πακέτο των τουριστικών φετίχ σε συνθήκες νεο-οριενταλιστικής φαντασίωσης, ως tour στις πυραμίδες με κελεμπία και καμήλες), έως και την ψυχαναγκαστική, σχεδόν, αποφυγή όλων των συμβατικών τόπων και δραστηριοτήτων. Αυτή η ενθουσιώδης μεταστροφή προκάλεσε αρκετές αμήχανες στιγμές και (ως «μεσάζοντα» με τον τόπο) με έφερε κάποιες φορές σε δύσκολη θέση, καθώς έπρεπε να συμβιβάσω τον ενθουσιασμό τους με την ενόχληση που προκαλούσε στον περίγυρο.

Έτσι, σταδιακά υιοθετούσα έναν πιο «πατρικό» ρόλο, και με μεθόδους αντίστοιχες της μη-πρόσκλησης προσπαθούσα να κατευθύνω τις εξερευνήσεις σε πιο ελεγχόμενα περιβάλλοντα –με πρώτη επιλογή, προφανώς, τους χώρους συγκέντρωσης των Ελλήνων. Αυτά τα σύντομα διαστήματα επιβολής, εκ μέρους μου, του αιγυπτιώτικου προστατευτισμού, τον οποίο είχα βιώσει και ο ίδιος ως επισκέπτης, δεν ήταν τα πιο επιτυχημένα: ο καθαρός, «πολιτισμένος» και φορτισμένος σημειολογικά περίγυρος της «ελληνικής» Αιγύπτου φαίνεται ότι δεν προκαλούσε καμία συγκίνηση στους επισκέπτες που συνόδευα, οι οποίοι, πέρα από κάποιες τυπικές ερωτήσεις, δεν έδειχναν να ενδιαφέρονται για τα πρόσωπα και τον χώρο γύρω μας, που μάλλον αντιμετώπιζαν ως απολίθωμα στον χρόνο. Μάλιστα, δεν φαινόταν να τους απασχολεί καν η ξεχειλίζουσα, για εμένα, «ελληνική» υφή της στιγμής -που μάλλον ήταν η προβολή της μετάλλαξής μου από επισκέπτη σε οικοδεσπότη στο πεδίο.

Ως συνθήκη της σχέσης με τον τόπο (στις λογοθετικές και βιωματικές της διαστάσεις), η επίσκεψη αποτελεί μια τεθλασμένη εμπειρία που συμπυκνώνει τις εντυπώσεις από τον χώρο και τον χρόνο, σύμφωνα με τον σκοπό της και υπό την επίδραση συγκεκριμένων ερμηνευτικών προδιαθέσεων. Η «ελληνικότητα», ο

κοσμοπολιτισμός, ακόμη και η διαφορετικότητα της άλλης Αιγύπτου, είναι ζήτημα οπτικής, που αναπόφευκτα διαμορφώνεται πριν την επίσκεψη, και υπό την επίδραση των λόγων και της ιδιότητας των επισκεπτών. Ως τέτοιους προσεγγίζω όχι μόνο όσους βρίσκονται συγκυριακά στην Αίγυπτο, αλλά και όσους Αιγύπτιους αναζητούν καταφύγιο σε έναν άλλο κοινωνικό χρόνο, τον οποίο αναπαράγουν σε κείμενα και πρακτικές που τους απομονώνουν από την τρέχουσα συνθήκη. Αντίστοιχα, και οι Έλληνες, όπως θα δούμε ακολούθως, έχουν αναπτύξει τις δικές τους στρατηγικές ερμηνείας των αλλαγών και προσαρμογής σε αυτές.

Για τους επισκέπτες που αναζητούν την «ελληνική» Αίγυπτο, από την άλλη, η γνωριμία με τον κατακερματισμένο κοινωνικά χώρο που σήμερα αντιπροσωπεύει σε καμία περίπτωση δεν αντιστοιχεί στη δυναμική που αποπνέουν οι γραπτές περιγραφές σχετικά με την ιστορία της παροικίας. Πώς, ωστόσο, διατυπώνεται η «ελληνικότητα» στο πεδίο και ποιος ο ρόλος της στην πρόσληψη του χώρου και του χρόνου;

Προβολές στην επιτόπια έρευνα, II: Η βιωματική διάσταση του παροικιακού χώρου/χρόνου

Είναι φορές που μου φαίνεται πως οι αναμνήσεις είναι εντελώς ανώφελες. Βαραίνουν το κεφάλι - φέρνοντας ίλιγγο-, σαν να μην ατενίζαμε το παρελθόν μέσα από την αλληλουχία του χρόνου, αλλά σαν να στέκαμε σ έναν πύργο που χάνεται μες στα σύννεφα, κοιτώντας από μεγάλο ύψος κάτω τη γη.

W.G. Sebald, Οι Ξεριζωμένοι (σ.168)

Στο προηγούμενο κεφάλαιο εστίασα κυρίως στον δημόσιο (και ηγεμονικό) λόγο γύρω από την συλλογική ταυτότητα των Ελλήνων και την παρουσία τους στην Αίγυπτο. Δυστυχώς, η έλλειψη τεκμηρίων που αναφέρονται όχι στην ερμηνεία, αλλά στην εμπειρία του ζην στην Αίγυπτο κατά την περίοδο της παροικιακής ακμής, δεν επιτρέπει την άμεση σύγκριση μεταξύ των δύο αυτών εκδοχών της διασπορικής συνθήκης στην ιστορική τους προοπτική. Ήδη κατά τη δεκαετία του '50, ωστόσο, ήταν εμφανές πως η εικόνα της συμπαγούς παροικίας και του στεγανού κοινωνικού χώρου που προωθούσε ο κοινοτικός λόγος δεν ανταποκρινόταν στην πραγματικότητα. Κοινωνικά, χωροταξικά –ακόμη και συνειδησιακά- μια σημαντική μερίδα των Ελλήνων βρισκόταν πολύ κοντά στους Αιγύπτιους, στοιχείο που αναδεικνύει τις

διαδικασίες ώσμωσης που συντελούνταν στα κοινωνικά όρια της «ελληνικής» Αιγύπτου.

Ωστόσο, οι Έλληνες που έζησαν ή ζουν ακόμη στην Αίγυπτο διατηρούν και προβάλλουν την ιδιαίτερη ταυτότητά τους. Αναζητώντας έναν κοινό παρονομαστή των ποικίλων εκφάνσεων και εκφράσεων της ταυτότητας αυτής, θα πρέπει να καταφύγουμε στα φίλτρα των βιωμάτων και της αφήγησης, που ανασυγκροτούν ως (φαντασιακό, κυρίως) πεδίο αναφοράς μια σίγουρα ετεροτοπική, και ενίοτε ουτοπική, «ελληνική» Αίγυπτο, που δημιουργείται με την προβολή του «μεγάλου αφηγήματος» της παροικίας στον μικρόκοσμο της ατομικής μνήμης: Για τους Έλληνες εκτός της Αιγύπτου, η «ελληνικότητα» του χώρου συνυφαίνεται με παιδικές αναμνήσεις, συγκροτώντας ένα νοσταλγικό σχήμα διαχείρισης της απώλειας. Για όσους ζουν σήμερα εκεί, τις αναμνήσεις των οποίων θα παραθέσω στη συνέχεια, αντανakλάται στην ιδιαίτερη εν-τύπωση του χρόνου και του χώρου στο πλαίσιο της αφήγησης.

Από τους τρεις κοινωνικούς κύκλους της καθημερινότητας των Ελλήνων (οικογένεια, γειτονιά, «ελληνικός» δημόσιος χώρος), οι δύο πρώτοι έχουν εκλείψει και ο τρίτος έχει συρρικνωθεί σημαντικά. Τα αποτελέσματα της διάσπασης της συμβολικής ενότητας του χώρου είναι ορατά, αλλά όχι και κοινά για τις διαδοχικές γενιές Ελλήνων. Οι επιμέρους διαφοροποιήσεις αφορούν όχι μόνο στον βαθμό κοινωνικής απομόνωσης, αλλά και σε ένα σύνολο πρακτικών, αντιλήψεων, αναμνήσεων και προτύπων συμπεριφοράς. Ως προς τα στοιχεία αυτά, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τρεις κατηγορίες ηλικιακού εύρους και αντίστοιχες εκδοχές της συλλογικής ταυτότητας των Ελλήνων που διαμένουν στην Αίγυπτο. Πολύ περισσότερο από αυτή του χώρου, η «ελληνικότητα» των προσώπων αποτελεί πεδίο διαπραγμάτευσης, αντανakλώντας τις διαφορετικές βαθμίδες συνειδησιακής ακαμψίας που χαρακτηρίζουν τις διαδοχικές γενιές των Αιγυπτιωτών (οι μεγαλύτεροι σε ηλικία, για παράδειγμα, αντιμετωπίζουν πρακτικές όπως η σύναψη μεικτών γάμων ως παράγοντες αλλοίωσης της).

Όσοι γεννήθηκαν την περίοδο που η «ελληνική» Αίγυπτος διατηρούσε τη συνοχή της (μέχρι, δηλαδή τις αρχές της δεκαετίας του '50), αποτελούν την πλειοψηφία των παροίκων και, προφανώς, την κατηγορία εκείνη που εμφανίζει τις περισσότερες ενδείξεις δυσπροσαρμογής.⁷³ Οι λόγοι που παραμένουν στην Αίγυπτο

⁷³ Οι παρατηρήσεις αναφέρονται στους Αιγυπτιώτες με τους οποίους ήρθα σε επαφή κατά την επιτόπιά μου έρευνα. Ένας σίγουρα μεγάλος, αλλά ακαθόριστος, αριθμός Ελλήνων και -κυρίως-

ποικίλουν από τη συναισθηματική προσκόλληση του “εδώ μεγαλώσαμε, εδώ κάναμε οικογένεια, πού να πάμε” -που, τελικά, επιτείνει την δυσλειτουργική σχέση με το παρόν- έως την απουσία συγγενών σε άλλους τόπους ή τις οικονομικές δυσκολίες. Αρκετοί, ωστόσο, περνούν μεγάλα διαστήματα στην Ελλάδα, διαμένοντας στην Αίγυπτο κυρίως τον χειμώνα. Κατά την περίοδο αυτή, κινούνται αποκλειστικά σχεδόν στο «ασφαλές» δίκτυο των ελληνικών τόπων και στις οδούς της μνήμης, που σε μεγάλο βαθμό διαμορφώνουν ακόμη τους όρους διάδρασής τους με τον αιγυπτιακό περίγυρο.

Η δεύτερη ηλικιακή κατηγορία περιλαμβάνει τους Έλληνες και τις Ελληνίδες που ενηλικιώθηκαν μετά την περίοδο της μαζικής φυγής και της «αναπροσαρμογής». Όντας σαφώς ενταγμένοι στον αιγυπτιακό περίγυρο, ισορροπούν ανάμεσα στον συμβολικό λόγο και την κοινωνική πραγματικότητα, έχοντας αναπτύξει μια λειτουργικά προσανατολισμένη αντίληψη της «ελληνικότητας» και της σχέσης της με την ευρύτερη δημόσιά τους ταυτότητα. Αναλαμβάνοντας πλέον και τη διοίκηση των Κοινοτήτων, έχουν προσαρμόσει το αφήγημα παραμονής και προσφοράς στον τόπο στις νέες συνθήκες, αναπαράγοντας μεν, αλλά αποφορτίζοντας, δε, τους θεματικούς του άξονες. Σε προσωπικό επίπεδο, η «ελληνικότητα» εκδηλώνεται επιτελεστικά σε συγκεκριμένες μόνο εκφάνσεις της κοινωνικής τους δραστηριότητας και σχεδόν αποκλειστικά στο πλαίσιο των παροικιακών εκδηλώσεων. Σε αντίθεση με τους μεγαλύτερους σε ηλικία Έλληνες, δεν έχουν βιώσει το τραύμα της μετάβασης (ακμή-παρακμή), παρά μόνο ως διαμεσολαβημένη εμπειρία· έτσι, το παρελθόν επιδρά στην ταυτότητά τους έμμεσα και ακαδημαϊκά, ως στοιχείο των λόγων που αναπτύσσονται γύρω από αυτή. Παρόλο που αναπαράγουν με λεπτομέρεια τα ιστορικά συμφραζόμενα της ακμής, είναι πολύ πιο αντικειμενικοί στις αναφορές τους για τις συνθήκες και τα αίτια της παρακμής.

Από το σημείο αυτό και μετά, στους κόλπους της παροικίας γίνεται διαχωρισμός ανάμεσα σε Έλληνες και «Ελληνες». Για πολλά από τα παιδιά και τους νέους της παροικίας, η «ελληνικότητα» δεν αποτελεί δεδομένο -κυρίως γιατί δεν τους αναγνωρίζεται, παρά μόνο υπό όρους. Αποτελώντας πλέον κανόνα, οι μεικτοί γάμοι έχουν προκαλέσει μια παροικιακή υπαρξιακή κρίση που, αν και δεν συνομολογείται δημόσια, απασχολεί όσους αντιλαμβάνονται την «ελληνικότητα» με όρους του παρελθόντος ή κατέχουν θεσμικούς ρόλους. Προφανώς, καταβάλλονται

Ελληνίδων, έχουν για διάφορους λόγους (πχ. γάμους με μη Έλληνες) αποστασιοποιηθεί από την παροικία, έχοντας, προφανώς, αναπτύξει άλλου είδους σχέσεις με την Αίγυπτο και τους Αιγύπτιους.

συστηματικές προσπάθειες προσέλκυσης της κατηγορίας αυτής παιδιών και νέων οι οποίες, ωστόσο, απορρέουν από το οξύμωρο σχήμα αναγνώρισης της διαφορετικότητας ως κριτηρίου αφομοίωσης, και διεξάγονται υπό όρους που αποκλείουν συγκεκριμένες κατηγορίες Ελλήνων/»Ελλήνων»· από την άλλη, πολλοί γονείς επιλέγουν μόνο τη μερική επαφή των παιδιών τους με την παροικία, ενώ πολλοί νέοι απέχουν συνειδητά. Αρκετοί, ωστόσο, έφηβοι εκμεταλλεύονται τις δυνατότητες που τους παρέχονται, κυρίως γιατί ο παροικιακός χώρος αποτελεί δίοδο διαφυγής. Την ίδια, άλλωστε, αντίληψη διατηρούν και για την Ελλάδα, την οποία επισκέπτονται σε κάθε αφορμή, και θεωρούν μάλλον έναν ευχάριστο τόπο διακοπών, παρά «πατρίδα», με τη συνειδησιακά φορτισμένη έννοια του όρου.

Καθώς η ταυτότητα του Έλληνα δεν παραπέμπει πλέον μόνο στη θεμελιωδώς διαλογική σχέση μεταξύ του συλλογικού *Εαυτού* και του *Άλλου* αλλά και σε εσωτερικές διαβαθμίσεις του *Εμείς*, η συχνότητα και η ποιότητα της δημόσιας παρουσίας, το περιεχόμενο και τα συγκείμενα του λόγου σχετικά με την «ελληνικότητα» αποκτούν βαρύνουσα σημασία, καταδεικνύοντας τις διαβαθμίσεις της. Ωστόσο, καθώς ο χρόνος προχωρά, η τροπικότητα που υποδηλώνει το επίθεμα «-ώτης» αλλοιώνεται, το ελληνικό παρελθόν λησμονείται και η σχέση με τον τόπο ουδετεροποιείται, η ιδιαίτερη ταυτότητα φαίνεται ότι εκλείπει και μεταφράζεται σε ένα βιωματικό σχήμα το οποίο αφορά όλο και λιγότερους Έλληνες. Βασικό στοιχείο του, το τραύμα της απώλειας που συνδέει τους Αιγυπτιώτες εντός και εκτός Αιγύπτου και πλέον θεωρείται ιδίον της ταυτότητας αυτής.

Μεταφορικά, ωστόσο, το τι χάθηκε συναρτάται άμεσα από το τι υπήρχε, δηλαδή από την εμπειρία του εκάστοτε αφηγητή/της κάθε γενιάς από το ελληνικό και μη κοινωνικό περιβάλλον. Οι διαβαθμίσεις της απώλειας ποικίλουν ως προς την έκταση και την έντασή τους, στοιχείο που διαπιστώνει κανείς ήδη από τις πρώτες συζητήσεις γύρω από το θέμα: το τραύμα της φυγής βαρύνει σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό τους μεγαλύτερους ηλικιακά, τις γενιές, δηλαδή, που κατά την περίοδο της μετάβασης (δεκαετίες του '50 και του '60) ήταν νέοι ή είχαν τη δική τους οικογένεια –και αρκετά να χάσουν (συγγενείς, φίλους, εργασία, περιουσία). Οι πιο νέοι έχουν σποραδικές μνήμες που αφορούν στα επακόλουθα, κυρίως, της μαζικής φυγής των Ελλήνων.

Οι αναφορές της μεσαίας ηλικιακής κατηγορίας στα γεγονότα και τη μεγάλη φυγή της δεκαετίας του '60 παρουσιάζουν έναν κοινό αφηγηματικό κορμό. Για τους περισσότερους, η απώλεια δεν συγκαταλέγεται στη σφαίρα των προσωπικών

βιωμάτων, αλλά έχει εμπεδωθεί από τη συχνότητα και την ένταση των αφηγήσεων των μεγαλύτερων. Έτσι, ο λόγος τους γύρω από την εμπειρία της παρουσιάζεται, μεν, ως βιωματικός, αλλά ουσιαστικά είναι αρκετά αφαιρετικός και εστιάζει όχι τόσο στα γεγονότα, όσο στον αντίκτυπό τους και στην αίσθηση που άφησαν. Σχετικά με αυτά, ο Ανδρέας, του οποίου η οικογένεια τελικά έμεινε στη χώρα, μιλά για τον αποχαιρετισμό φίλων:

Αλλά έπιασε ο ένας με τον άλλον...έγινε ο πανικός. Αυτά τα χρόνια, ειδικά μετά το '60 -το θυμάμαι και ας ήμουν μικρός- κάθε χρόνο, κάθε έξι μήνες, είχαμε κλάματα. Το θυμάμαι αυτό. Οικογένειες πολύ φιλικές με τη δική μας να φεύγουνε, άλλος για Αυστραλία, άλλος για Βραζιλία, άλλος για Νότια Αφρική.... Μια οικογένεια είχε φύγει για την Βραζιλία και επί μια εβδομάδα το σπίτι ήταν λες και πέθανε κάποιος από μέσα. Και αυτή η ιστορία επαναλαμβανόταν. Φαντάσου, τόσοι γνωστοί και μέσα σε 10 χρόνια είχαμε μείνει μόνοι μας. Εγώ δεν τα έζησα γιατί οι γενιές των γονέων μου ήταν που έφευγαν. Γιατροί, έμποροι, υπάλληλοι. Όλοι. Τα πάντα.

Αφηγήσεις σαν και αυτή είναι δηλωτικές της διαμεσολάβησης του συλλογικού λόγου στις προσωπικές αναμνήσεις. Το “θυμάμαι” της δεύτερης φράσης του Ανδρέα παραπέμπει στην έμμεση εμπειρία της απώλειας, την οποία ο ίδιος (που διανύει την έκτη δεκαετία της ζωής του) βίωσε μέσω της επίδρασής της στον ψυχισμό των γονέων του. Η ασύμβατη -λογικά- συνύπαρξη του “δεν τα έζησα” και του αφορισμού «όλοι, τα πάντα» αποτελεί μια προβολή της έντασης των συναισθημάτων τους (“κλάματα...σαν να πέθανε κάποιος”) στο εξίσου φορτισμένο σημειολογικά σχήμα περιγραφής της διαρροής: “Αυτή η ιστορία”, η επαναληπτικότητα των μεμονωμένων αναχωρήσεων, στην προοπτική των δέκα χρόνων έγινε αναπόσπαστο κομμάτι της ιστορίας των Ελλήνων στην Αίγυπτο, επιδρώντας καταλυτικά σε όσους τη βίωσαν άμεσα και έμμεσα.

Πενήντα χρόνια μετά τα γεγονότα αυτά, η καθολική συνθήκη του “είχαμε μείνει μόνοι μας” που περιγράφει ο Ανδρέας διατηρεί πλήρως τη δυναμική της ως αφετηρία των αφηγήσεων. Μένοντας πίσω, ο πατέρας του συνεταιρίστηκε με έναν Αιγύπτιο, και ο ίδιος ο Ανδρέας συμπράττει με τα παιδιά του. Παρά, ωστόσο, τη μακρά σχέση των δύο οικογενειών στην επιχείρηση, κατά τα άλλα οι κοινωνικές επαφές του Ανδρέα με τους συνεταιρούς του, όπως ο ίδιος σχολίασε με στωικότητα, είναι “οι απαραίτητες”. Τη στιγμή που αναφέρθηκε στο ζήτημα, καθισμένος στον κήπο του Ελληνικού Κέντρου, κοιτούσε αφηρημένα στο κενό -σαν να μετάνιωνε για την επιλογή του πατέρα του να μην φύγει, χωρίς, ωστόσο, να τη σχολιάσει.

Στις μεγαλύτερες γενιές, η αίσθηση της απώλειας έχει αποκρυσταλλωθεί σε πιο εξειδικευμένες αναφορές, που παραπέμπουν στη διαφοροποιημένη, κατά περίπτωση, σχέση των αφηγητών με τον ελληνικό (και μη) χώρο. Ο λόγος των ηλικιωμένων ανδρών αναφέρεται κυρίως στον δημόσιο παροικιακό χώρο και στην απώλεια φίλων, κοινωνικών δραστηριοτήτων και σημείων συγκέντρωσης (καφεενία, αθλητικοί όμιλοι, εντευκτήρια συλλόγων κ.ά.). Οι γυναίκες, αντίθετα, έχουν ένα πιο περιορισμένο πεδίο αναφοράς, που αποτελείται κυρίως από το άμεσο οικογενειακό περιβάλλον και τη γειτονιά. Σε κάθε περίπτωση, μέσα από τις προσωπικές μνήμες το στίγμα της απώλειας γενικεύεται και επεκτείνεται χρονικά, καλύπτοντας και τη μετατραυματική αλληλουχία γεγονότων που σηματοδοτούν την αποξένωση των αφηγητών από τον πάλαι ποτέ «ελληνικό» χώρο/χρόνο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, η παιδική ανάμνηση από μια κεντρική πλατεία του Καΐρου:

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

Σε όλες τις αφηγήσεις για το *πριν* (την παρακμή), οι Αιγύπτιοι τοποθετούνται πάντα δίπλα, αλλά σπάνια μαζί με τους Έλληνες. Οι όροι συνύπαρξης των δύο εθνοτήτων αποτυπώνονται μέσα από την αναπαραγωγή στερεοτυπικών σκηνών, που λειτουργούν ως κωδικοποιημένες αναφορές της μεταξύ τους σχέσης: οι περιγραφές σχετικά με το παιχνίδι στην πλατεία, την περιφορά του επιταφίου, τις κοινοτικές συναθροίσεις και τους σχολικούς αγώνες απαρέγκλιτα περιέχουν αναφορές στους Αιγύπτιους που παρατηρούσαν με δέος τα τεκταινόμενα, χωρίς να τολμούν να πλησιάσουν. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, ωστόσο, παρατηρητής ήταν και η (αφηγήτρια) Νίκη: όπως ανέφερε στη συνέχεια της συνέντευξης, οι εικόνες από την πλατεία σημάδεψαν τα παιδικά της χρόνια, καθώς οι γονείς της σπάνια της επέτρεπαν να κατεβεί στον δρόμο και να συναναστραφεί με τα αιγυπτιόπουλα και τα ελληνόπουλα των εργατικών οικογενειών. Παρόλα αυτά, υποσυνείδητα εντάσσει τον εαυτό της στην ομάδα των αγοριών (“κατεβαίναμε...παίζαμε”), (ανα)βιώνοντας το παιχνίδι ως προσωπική εμπειρία.

Οι διαβαθμίσεις των όρων συνύπαρξης Ελλήνων και Αιγυπτίων στην αφήγηση εξαρτώνται άμεσα από την ταξική προέλευση των αφηγητών: όσοι μεγάλωσαν σε αστικές οικογένειες, είχαν περιορισμένες, κατά κανόνα, επαφές με τα αιγυπτιόπουλα, που ήταν κυρίως παιδιά του προσωπικού του σπιτιού ή των επαγγελματιών της γειτονιάς όπου διέμεναν. Αυτή η κατηγορία αφηγητών αναφέρεται εμφατικά στην έκταση της παρακμής και της διαρροής, συνδέοντάς τες ευθέως με την επακόλουθη κατάληψη του πρώην «ελληνικού» χώρου από τους Αιγυπτίους. Οι μνήμες αυτού του τύπου είναι πιο συχνές στην Αλεξάνδρεια από ό,τι στο Κάιρο και συνδέονται, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, με ένα αίσθημα κτητικότητας του δημόσιου χώρου (που εκφράζεται πολύ συχνά με τη φράση “η πόλη μας”), το οποίο καλλιεργήθηκε στις ξένες παροικίες και, σε μεγάλο βαθμό, υποστηρίζει το πολιτισμικό marketing γύρω από το κοσμοπολιτικό παρελθόν της Αλεξάνδρειας. Όσοι, ωστόσο, έμεναν στις πιο λαϊκές συνοικίες των αστικών κέντρων, είχαν σαφώς πιο άμεσες και συχνές επαφές με τους ντόπιους.

Παρά τις προσπάθειές μου, ήταν δύσκολο να εντοπίσω Έλληνες της τελευταίας κατηγορίας. Οι περισσότεροι είχαν αναχωρήσει για άλλους τόπους και όσοι απέμειναν είναι αποκομμένοι από την παροικία. Μια από τις ελάχιστες εξαιρέσεις ήταν ο Σωκράτης, τον οποίο συνάντησα σε ένα προάστιο του Καΐρου. Όντας εδώ και πολλά χρόνια ο μόνος Έλληνας που κατοικεί στην υποβαθμισμένη συνοικία, ο Σωκράτης φαίνεται πως είναι γνωστός σε όλους τους κατοίκους της, που χαμογελώντας εγκάρδια μου έδιναν οδηγίες για το “μαγαζί του Έλληνα”, που ήταν στριμωγμένο σε έναν μικρό αδιέξοδο δρόμο. Ο Σωκράτης έμενε εκεί από παιδί, και μου μίλησε για μια εκδοχή της συμβίωσης Ελλήνων και Αιγυπτίων που πλέον συναντά κανείς μόνο στα μυθιστορήματα του Τσίρκα:

Μέναμε εδώ στη γειτονιά με πολλούς Αιγυπτίους. Με τα παιδιά των γειτόνων μεγαλώσαμε μαζί. Την Παρασκευή πήγαίνα μαζί τους στο τζαμί και γονάτιζα και εγώ και έκανα ό,τι και εκείνοι. Και την Κυριακή ερχόντουσαν και εκείνοι στην εκκλησία σε μια γωνιά. Και τα μεσημέρια τρώγαμε σε όποιο σπίτι βρισκόμασταν. Αυτό γινόταν για πολλά χρόνια, μέχρι που μεγαλώσαμε και σιγά σιγά αραίωσε.

Σχέσεις όπως αυτές που περιγράφει ο Σωκράτης έχουν συγκεκριμένο ταξικό πρόσημο και, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, αποτελούσαν τον μεγάλο φόβο των παραγόντων της παροικίας. Παρόλα αυτά, η μετάβαση από τα «εύκολα»

παιδικά χρόνια -των οποίων η έμφυτη αθωότητα δεν επέβαλε παρεμβάσεις στην κοινωνικότητα των παιδιών από την οικογένεια- στις πιο πολύπλοκες κοινωνικές σχέσεις της εφηβείας, έφερνε στην επιφάνεια τις πολιτισμικές ασυμβατότητες και οδηγούσε σε τάσεις αποκλεισμού των Αιγυπτίων:

Είναι και η θρησκεία τους...Εγώ έζησα σε ένα χωριό λίγο πριν την Αλεξάνδρεια. Είχα λοιπόν έναν φίλο Αιγύπτιο, ερχόταν σπίτι μας αλλά όταν πήγαινα εγώ να τον πάρω, είχε ένα *entrée* στην αρχή του σπιτιού και όλες οι άλλες πόρτες ήταν κλειστές. Ούτε τη μάνα του είδα ποτέ, ούτε την αδερφή του. Αυτός βέβαια ερχόταν στα πάρτι μας, αλλά στο τέλος τον κόψαμε... Εμ τι, παρέα θα κάνε με τις δικές μας μόνο κοπέλες; Φίλο Αιγύπτιο δεν έχω κανέναν. Είχα κανένα δύο να βγούμε ή να βρεθούμε σε κανένα τραπέζι, αλλά όχι φίλο.

Η συγκεκριμένη μαρτυρία έχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς αναφέρεται στη διαχείριση, εκ μέρους του αφηγητή, μιας πρωτογενώς κοσμοπολιτικής συγκυρίας. Κατά τη δεκαετία του '50, ο πατέρας του Αχιλλέα ήταν επιστάτης ενός μεγάλου κτήματος στο εν λόγω χωριό, όπου ο ίδιος πέρασε μεγάλο μέρος της παιδικής και εφηβικής του ηλικίας. Από τα συμφραζόμενα προκύπτει ότι η οικογένεια του Αιγυπτίου φίλου κατείχε ή διαχειριζόταν τέτοια κτήματα. Το γεγονός, άλλωστε, ότι υπήρχε η δυνατότητα να κρυφτούν οι γυναίκες του σπιτιού σε ξεχωριστά δωμάτια παραπέμπει σε ένα ευρύχωρο (και κτιστό) σπίτι, από αυτά που μόνο λίγοι ντόπιοι είχαν τη δυνατότητα να αποκτήσουν. Η ίδια, δε, η πρακτική της απόκρυψης απαντούσε κυρίως στους απογόνους σημαντικών οικογενειών της οθωμανικής ιεραρχίας και στους κώδικες αναπαραγωγής των κοινωνικών τους ταυτοτήτων. Παρά, συνεπώς, την κοινωνική εγγύτητα και την προδιάθεση επικοινωνίας μεταξύ των δύο εφήβων (βλ. κόσμων), η απόκρυψη των Αιγυπτίων γυναικών σε συνδυασμό με την «έκθεση» των Ελληνίδων στα πάρτι (όπου, σύμφωνα με όλες τις μαρτυρίες, συμμετείχαν νέοι και νέες όλων των εθνικοτήτων), ερμηνεύεται από τον αφηγητή γενικευτικά ως στοιχείο της ευρύτερης πολιτισμικής ασυμβατότητας (βλ. “η θρησκεία τους” στο παράθεμα) και λειτουργεί ως κριτήριο αποκλεισμού.

Ως φίλτρο των σχέσεων με τον τόπο και τους Αιγύπτιους, η «ελληνικότητα» συνυφαίνεται -σε δύο επίπεδα, αποκλεισμού και αποκλειστικότητας- με την οριοθέτηση κοινωνικών χώρων: η αναγκαιότητα προστασίας της ιδιωτικότητας και των ευαίσθητων κοινωνικά/πολιτισμικά προσώπων (μητέρα, αδελφή, κοπέλες) οδηγούσε τελικά σε μια αμφίπλευρα αμυντική στάση, που από τη μεριά των Ελλήνων εκφραζόταν με τον αποκλεισμό των Αιγυπτίων από κοινωνικές δραστηριότητες: η

δυναμική και ο όγκος, αφετέρου, της παροικίας, παρείχε τη δυνατότητα αποκλειστικής χρήσης χώρου και χρόνου (όπως η πλατεία κάθε απόγευμα στην αφήγηση της Νίκης) και περιορισμού των Αιγυπτίων στο ρόλο του παθητικού παρατηρητή. Προφανώς, τα δεδομένα αυτά έχουν ανατραπεί προ πολλού. Ωστόσο, οι τάσεις αυτές συντηρούνται και εκδηλώνονται κυρίως μέσω της κοινωνικής απομόνωσης (σε επίπεδο ατόμων) και του συνειδησιακού αποκλεισμού των Αιγυπτίων (και ενίοτε των, κατά τη γενική αντίληψη, «αιγυπτιοποιημένων» Ελλήνων) από τον παροικιακό δημόσιο χώρο.

Υπό αυτό το πρίσμα, αποκτούν ιδιαίτερο ενδιαφέρον οι αφηγηματικές αναδρομές στις αιτίες, στην εξέλιξη και στα οδυνηρά για τους Έλληνες επακόλουθα της αναπροσαρμογής (διαρροή, συρρίκνωση, απώλεια περιουσιών κλπ.), που συνήθως συνοψίζονται ως αναφορές στην άνοδο του Νάσερ και τα σοσιαλιστικά μέτρα των δεκαετιών του '50 και '60. Όπως είναι αναμενόμενο, πρόκειται για ζητήματα που δύσκολα θίγονται στις συνεντεύξεις και πολλοί Έλληνες, μεγαλύτερης κυρίως ηλικίας, προσπαθούσαν να αποφύγουν ή προσέγγιζαν με έμμεσες μόνο και αόριστες αναφορές. Έτσι, θεώρησα μεγάλη ανθρωπολογική επιτυχία το γεγονός ότι λίγες μόνο ημέρες μετά την άφιξή μου στην Αίγυπτο, σε μια συζήτηση με έναν ηλικιωμένο κύριο άκουσα τη φράση “σκατά στον τάφο του [Νάσερ]”, η οποία, σύμφωνα με τις μέχρι τότε εντυπώσεις μου, συμπύκνωνε την άποψη όλης της παροικίας.⁷⁴ Αναπτειρωμένος επιστημονικά, και θεωρώντας ότι ήμουν ήδη αρκετά «διάφανος» ώστε να μου αποκαλύπτονται χωρίς δυσκολία τα μυστικά που ζητούσα, σε ακόλουθες συζητήσεις με άλλους Έλληνες άρχισα να ρωτάω νωρίς και πιο επίμονα για την περίοδο αυτή. Σύντομα, ωστόσο, διαπίστωσα ότι υπάρχει μια πιο σύνθετη προσέγγιση -αν όχι της υπαιτιότητας του Νάσερ, τουλάχιστον όσον αφορά τα επακόλουθα των πολιτικών του-, με τις ερμηνείες να διαφοροποιούνται και να συναρτώνται άμεσα από προσωπικές εμπειρίες/μνήμες.

Ίσως θα ήταν πιο ακριβές ως κριτήριο προσέγγισης των αφηγήσεων σχετικά με τον Νάσερ να χρησιμοποιηθεί η αίσθηση και όχι η αντίληψη του χρόνου. Η άνοδός του στην εξουσία αποτελεί απαρέγκλιτα το κομβικό σημείο αναφοράς στις συζητήσεις για την παρακμή/διαρροή των Ελλήνων· ωστόσο, η βαρύνουσα σημασία της δεν βρίσκεται στη χρήση της ως χρονικού ορόσημου, αλλά στη λειτουργία της ως

⁷⁴ Ο εν λόγω κύριος δραστηριοποιούνταν στον τομέα της πολυτελούς ψυχαγωγίας και έχασε μεγάλο μέρος της περιουσίας του όχι άμεσα, μέσω των εθνικοποιήσεων/κρατικοποιήσεων, αλλά λόγω των ευρύτερων τους συνεπειών στην κοινωνική δραστηριότητα των εύπορων τάξεων.

μεταίχμιο μεταξύ του ακμαίου *πριν* και του ελλειμματικού *μετά* στην αφήγηση -ή στην οριοθέτηση ενός αφηγηματικού τόπου όπου η αλληλουχία του πραγματικού χρόνου παίζει δευτερεύοντα μόνο ρόλο.

Η τάση αυτή αφαιρετικότητας ήταν ιδιαίτερα έντονη στις συζητήσεις με γυναίκες: οι αναφορές τους σχετικά με τη μακρά περίοδο αναπροσαρμογής εξαντλούνταν στο «ορόσημο Νάσερ» και σε κάποια πολύ σημαδιακά γεγονότα όπως οι πόλεμοι του '56 ή του '67, οι οποίοι, ωστόσο, αναφέρονταν χωρίς σαφές χρονικό στίγμα. Σπάνια μόνο κάποια από τις κυρίες έκανε λόγο για συγκεκριμένες αιτίες που συνετέλεσαν στην συρρίκνωση της παροικίας. Ακόμα σπανιότερα, δε, αναγνώριζαν τις αιτίες αυτές στα εγγενή χαρακτηριστικά της παροικιακής οργάνωσης, μεταθέτοντας παρορμητικά την όλη ευθύνη στο πρόσωπο και τις προθέσεις του Νάσερ.

Η διαβαθμισμένη αντίληψη σχετικά με τη διαρροή και η διαφορετική αίσθηση της απώλειας σε άνδρες και γυναίκες παραπέμπει σε αντίστοιχους βαθμούς έκθεσης στα γεγονότα της περιόδου. Όπως προαναφέρθηκε, ιδιαίτερα οι (τότε) νεαρές γυναίκες, που σήμερα καλούνται να αναβιώσουν τις μνήμες τους μέσα από τον ρόλο της αφηγήτριας, ήταν σε μεγάλο βαθμό περιορισμένες εντός του οικογενειακού περιβάλλοντος και βρίσκονταν σε απόσταση από τον παροικιακό δημόσιο χώρο (αρκετές, άλλωστε, διατηρούν ακόμη αυτή τη στάση). Έτσι, η σχέση τους με το παρελθόν είναι ασαφής: συχνά προσπαθούσα να ανιχνεύσω συγκεκριμένα ίχνη του στον λόγο τους, αλλά σπάνια άρθρωναν συνεκτικές αφηγήσεις. Ακόμη και σε αυτή την περίπτωση, εστίαζαν όχι στην καθολικότητα της απώλειας -η οποία είναι το κύριο στοιχείο του ανδρικού/παροικιακού λόγου- αλλά στο άμεσο περιβάλλον και στα βιώματά τους.

Παράλληλα, σαν να κυριεύονταν από κάποιο αόριστο φόβο για το παρελθόν (ή φόβο να μην το αφηγηθούν λανθασμένα), οι ηλικιωμένες κυρίες αναφέρονταν σε ιστορικά γεγονότα ή συγκυρίες μόνο παρουσία άλλων γυναικών (αλλά όχι και ανδρών, που άλλωστε στις κοινές συζητήσεις μονοπωλούσαν τον λόγο), συμπληρώνοντας ή διορθώνοντας η μία την άλλη. Σε μία από τις ελάχιστες φορές που έγινε αναφορά στην περίοδο αυτή χωρίς τη δική μου παρότρυνση, η Μαργαρίτα (μια ηλικιωμένη κυρία που έμεινε στην Αίγυπτο παρά τη θέλησή της, επειδή ο σύζυγός της δεν ήθελε να αφήσει την καλά αμειβόμενη θέση του) ανέφερε: “Αδελφές ήμασταν τρεις. Η Άννα, η Βάσω και εγώ. Η Βάσω πέθανε στη Βραζιλία, έφυγε τον

καιρό... έφυγε με αυτά που έκανε ο κύριος Νάσερ, ο στρατηγός Νάσερ, στρατηγός ήταν, τι ήταν;”.

Θα περίμενε κανείς η Μαργαρίτα να γνώριζε περισσότερα για τον άνθρωπο που προκάλεσε την οδυνηρή διάσπαση της οικογένειάς της. Πέρα από τη δικαιολογημένη άγνοια της στρατιωτικής ιεραρχίας (ο Νάσερ ήταν συνταγματάρχης), θα μπορούσε να αναφερθεί σε αυτόν ως πρόεδρο -τίτλο που ο ίδιος προωθούσε emphaticά, μένοντας, άλλωστε στην ιστορία ως «ga'īs» (πρόεδρος). Ωστόσο, η χρήση της στρατιωτικής του ιδιότητας είναι μια επιλογή πολλών Ελλήνων, μια άρρητη άρνηση της δημοκρατικότητας στην οποία συνήθως παραπέμπει η έννοια του προέδρου, υπογραμμίζοντας τη «χουντική», αυταρχική συμπεριφορά του. Προσπαθώντας να δώ κατά πόσο τα στοιχεία αυτά του λόγου σχετίζονται με την εμπειρία της απώλειας, έκανα πιο συγκεκριμένες ερωτήσεις:

ΕΡ: Πότε άρχισε η παρακμή;

ΑΠ: Το '50.

ΕΡ: Να φεύγει ο κόσμος;

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

Στην αφήγηση της Μαργαρίτας, η φράση “έχασε το παιδί τη μάνα και η μάνα το παιδί” δε χρησιμοποιείται μεταφορικά. Όπως είπε σε άλλη στιγμή, το '57 έχασε τη δική της μητέρα, την οποία πήρε η μεγαλύτερή της αδερφή στην Ελλάδα. Το “πάνω κάτω”, συνεπώς, αποτελεί μάλλον μια προβολή στην προσωπική της ζωή, παρά στη γενικότερη πολιτική κατάσταση ή την παροιμία στο σύνολό της –στοιχείο που είναι ορατό και στη διαχείριση του χρόνου: Ενώ η αναφορά στην παρακμή τοποθετεί σε ένα ακριβές ιστορικά σημείο την αφετηρία της, η συναισθηματικά φορτισμένη ανάμνηση του αποχωρισμού ασυνείδητα συμπυκνώνει το τραύμα και τη θεωρούμενη ως μοναδική αιτία (Νάσερ) σε μια στιγμή, παρακάμπτοντας όχι μόνο τα πέντε προηγούμενα χρόνια του καθεστώτος, αλλά και την ορθή χρονολογία της σύρραξης στο Σουέζ (1956). Το *πότε* δεν αποτελεί παρά δευτερεύον στοιχείο. Σημασία έχει το *ποιος/ποιοι*, το *πώς* και το *μετά*: “[α]υτός ο Νάσερ” που “μπήκε” και “φύγαν” οι Γάλλοι, οι Ιταλοί και οι γονείς της. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, ότι οι λέξεις που χρησιμοποιούνται παραπέμπουν σε στρατιωτική επιχείρηση. Ο Νάσερ «εισέβαλε» στην Αίγυπτο διώχνοντας τον *Ευρωπαίο*. Κατέλαβε, δηλαδή, το οικείο «εδώ» στο

οποίο αναφέρεται η Μαργαρίτα, τον κοινωνικό χώρο των ξένων που φαντασιακά εξαπλωνόταν σε όλη την Αίγυπτο και άφηνε –κατά το διάστημα πριν τις αλλαγές που αντιπροσωπεύει το «'57»- τους γηγενείς αποκλεισμένους στο «ιθαγενές» σύμπαν.

Οικεία πρόσωπα έχασαν όλοι οι Αιγυπτιώτες. Σε αρκετές περιπτώσεις, ωστόσο, απωλέσθησαν πολλά περισσότερα (περιουσίες, η κοινωνική θέση), επιφέροντας ένα ισχυρό ηθικό πλήγμα, ο αντίκτυπος του οποίου είναι ακόμη εντοπίσιμος στον τρόπο που προσεγγίζεται η περίοδος της καμπής, με έμφαση σε συγκεκριμένες πτυχές των γεγονότων και συχνά υπό τη μορφή θεωριών συνωμοσίας. Μία από αυτές, που βασιζόταν στην ακράδαντη πεποίθηση ότι ο Νάσερ ήταν Αμερικανός πράκτορας, ανέπτυξε σε μια συζήτησή μας ένας από τους Έλληνες με τον οποίο συνομιλούσα συχνά. Ο Πασχάλης (τον οποίο θα συναντήσουμε και αργότερα) επέμενε ότι η μαζικότητα των διαδηλώσεων κατά της παραίτησής του Νάσερ μετά τον πόλεμο του 1967 ήταν επακόλουθο των 20 ημερομισθίων που λάμβαναν οι εργάτες από το καθεστώς για να συμμετάσχουν σε αυτές. Αμέσως μετά, μου μίλησε για τις συνέπειες των νόμων εθνικοποίησης του Νάσερ στην οικογένειά του: “Τα πήραν όλα, ξυπνούσες ένα πρωί και δεν είχες σπίτι να μείνεις, δεν είχες το μαγαζί σου...Ο πατέρας μου με τον αναγκαστικό νόμο [περί συμμετοχής Αιγυπτίων με 51% στο κεφάλαιο επιχειρήσεων] ήταν αναγκασμένος να βάλει συνέταιρο και αφέντη τον υπάλληλό του”.

Η παράθεση των δύο γεγονότων (διαδηλώσεις και εθνικοποίηση της επιχείρησης) στην ίδια ροή λόγου δεν οφείλεται τόσο στην χρονική τους εγγύτητα, αλλά στον σύνθετο συσχετισμό δύο επάλληλων επιπέδων «εισβολής/κατάληψης» που ανέτρεψαν τις ισορροπίες στις πόλεις και στη ζωή της οικογένειας του Πασχάλη: το μέγεθος του αιγυπτιακού «πλήθους» που κατέκλυσε τους δρόμους του Καΐρου και η αναβάθμιση του Αιγύπτιου υπαλλήλου σε αφέντη έφεραν βίαια στο επίκεντρο του αντιληπτικού του ορίζοντα τα επακόλουθα της παροικιακής συρρίκνωσης. Ο συσχετισμός αυτός και οι ισχυρισμοί που τον συνοδεύουν είναι μια πράξη ετεροχρονισμένης αντίστασης στα γεγονότα, που ευνοήθηκε από τη συγκυριακή (και προνομιακή) ιδιότητα του πληροφορητή. Ωστόσο, τέτοιου τύπου νοηματικές συνδέσεις δεν ήταν τόσο συχνές όσο περίμενα εκ των προτέρων. Όταν η συζήτηση μεταφέρεται από τα γεγονότα σε πιο αφαιρετικό επίπεδο, αρκετοί από Έλληνες έχουν μια πιο ψύχραιμη προσέγγιση, που παραπέμπει σε μια *a posteriori* διάθεση αναστοχασμού και συμβιβασμού με τα γεγονότα, που δεν αφήνει εκτός τις ευθύνες

της παροικίας και των Κοινοτήτων. Μιλώντας για τη φυγή της δικής του οικογένειας, ο Αχιλλέας σχολιάζει:

Η αδερφή μου έφυγε για την Ελλάδα την εποχή που η ζωή ήταν δήθεν δύσκολη εδώ, γιατί νόμιζαν ότι είναι καλύτερα εκεί. Αλλά δεν ήταν καθόλου δύσκολα για όλους. Ήταν για τους πλούσιους δύσκολα, λόγω των εθνικοποιήσεων και των σοσιαλιστικών μέτρων. Αλλά όμως δεν έδιωξε κανέναν ο Νάσερ....είπε ότι εγώ δεν έχω αντίρρηση να μείνουν εδώ [οι Έλληνες], είναι καλό στοιχείο.

Ακόμη και ο Πασχάλης, σε μια πιο ψύχραιμη στιγμή, προσεγγίζει με φιλοσοφική -και κριτική, προς μια άλλη κατεύθυνση αυτή τη φορά- διάθεση τη διαρροή:

[Το] τέλος...ήρθε σαν μια συνέχεια της ιστορίας. Και για αυτό το αντιμετωπίσαμε, μπορώ να σου πω, με σεβασμό οι περισσότεροι. Και προς αυτό κατατείνουν. Προς αυτό. Όλοι ήθελαν να δώσουν ένα τέλος... Άλλος να φύγει στην Αυστραλία, άλλος στην Αμερική, αυτός που δεν μπορούσε να πάει στην πατρίδα, και όταν εδώ άρχισε να σβήνει κάθε ελπίδα, αυτό έγινε. Είναι γεγονός πια, δεν μπορούμε να κρυβόμαστε. Μέσα στα πολιτικά του σχέδια ο Νάσερ, το νασερικό σχέδιο, ο νασερικός τρόπος σκέψης ήταν ένα θέμα που για μας όχι μόνο διαρροή επέφερε, αλλά μπορώ να πω και μια αδικαιολόγητη και ασυγχώρητη καταστροφή... Μπορούσαν με άλλο τρόπο να τα καθορίσουν τα πράγματα οι αρμόδιοι τότε, οι φορείς. Και δεν ξέρω και ποια ήταν και η θέση της Ελλάδος από τη στιγμή που είδε ότι, τέλος πάντων, ένας αρχηγός γηγενής εδώ είχε αυτές τις προθέσεις. Κατά πόσο αυτές οι προθέσεις ήταν ευγενείς δεν μας ενδιαφέρει εμάς, αυτός είπε αυτή είναι η γραμμή μου....Το ελληνικό κράτος έκανε ό,τι έπρεπε για να μας κρατήσει; Ή τώρα έρχονται κάθε λίγο για να μην χαθεί ό,τι απέμεινε; Τώρα, στο τέλος, τι να τους κάνουμε; Καλώς να έρθουν, αλλά αυτά έπρεπε να γίνουν πιο πριν.

Εδώ παρουσιάζεται μια άλλη εκδοχή της βιωματικής πρόσληψης του χρόνου, αυτή της πλήρωσης. Όπως και στην αφήγηση της Μαργαρίτας, δεν παίζει ρόλο το *πότε*, αλλά το *πώς*. Η αίσθηση είναι ότι ήδη βρισκόμαστε στο *μετά*, εκτός δηλαδή του ιστορικού χρόνου της παροικίας, που πλέον αναπαράγεται ως αφηγηματικός τόπος. Ρωτάω τον Πασχάλη αν υπάρχουν κάποια ορόσημα που για τον ίδιο προδιέγραφαν το τέλος, και μου μιλά για τα βίαια επεισόδια του Καΐρου στις 26 Ιανουαρίου 1952.⁷⁵

⁷⁵ Με αφορμή τον θάνατο από αγγλικά πυρά Αιγυπτίων αστυνομικών στην Ισμαηλία, το «Μάυρο Σάββατο» της 26^{ης} Ιανουαρίου πραγματοποιήθηκαν μαζικές διαδηλώσεις στην πρωτεύουσα, που κατέληξαν σε γενικευμένη επίθεση κατά επιλεγμένων στόχων (καταστήματα, αντιπροσωπείες, κέντρα διασκέδασης, κοινωνικά clubs), εμπρησμούς και μαζικές καταστροφές. Αν και δεν έχουν αποσαφηνιστεί πλήρως τα γεγονότα και τα κίνητρα όσων συμμετείχαν στα επεισόδια, η τελική τους έκταση είναι δηλωτική της γενικότερης πόλωσης που επικρατούσε στη χώρα (βλ. σχετικά Du Bois 1972: 95, Hopwood 1993: 31-2, Kerboeuf 2005).

[B]γήκα στο μπαλκόνι, θυμάμαι που φώναζαν «καπνός, καπνός». Αυτό έγινε, ήμουν τότε...γεννήθηκα το '42, έγινε αυτό γύρω στο '52 νομίζω, δεν είχα γίνει 10 χρονών. Αλλά τότε ένιωσα αυτά που δεν ξαναένιωσα στη ζωή μου...μια τραυματική εμπειρία... Θυμάμαι ότι όλοι τρέχανε –ήμασταν Έλληνες πολλοί εδώ, κάθε όροφος είχε 2-3 Έλληνες– κατεβαίναμε κάτω όλοι λοιπόν και ο θυρωρός, ο οποίος δεν άφησε τους επαναστάτες να έρθουν επάνω, θα μας κατασφάζανε και ποιος ξέρει τι θα γινόταν, έκλεισε αυτός τις πόρτες και έβαλε μια σανίδα γεροδεμένη, πλατιά από ξύλο, την έδεσε στις δύο πόρτες αριστερά και δεξιά και μας πέρασε από την άλλη μεριά.. και πήγαμε μέσα από αυτό το δρόμο στο Χαν αλ Χαλίλι που είναι όλα τα χρυσοχοεία και δε βάλανε φωτιές. Αλλά φανταστείτε, από εδώ [καθόμαστε στο μπαλκόνι] βγήκαμε και βλέπαμε όλο το Κάιρο να φλέγεται, όλο μέσα στις φλόγες. Παντού.

Και, διατυπώνοντας ένα φαινομενικά ασύνδετο συλλογισμό, συμπληρώνει:

Όλα αυτά που βλέπετε εδώ μέχρι την άκρη του δρόμου και όλα αυτά που είναι μπροστά μας...η [οδός] 26^{ης} Ιουλίου η σημερινή, παλιά λεγόταν οδός Φαρούκ...οδός Φουάτ από εδώ, ο πατέρας του, αυτά σήμερα ούτε καν λέγονται.

Προβολές στην επιτόπια έρευνα III: διαχείριση του λόγου και επιτελεστική οριοθέτηση του Εμείς

Ο Πασχάλης ήταν ένας από τους πρώτους Έλληνες του Καΐρου που γνώρισα, λίγες μόλις ημέρες μετά την άφιξή μου. Αμέσως προσφέρθηκε να με βοηθήσει στην έρευνά μου, και σύντομα αρχίσαμε να κάνουμε περιπάτους στο κέντρο της πόλης (στους οποίους θα επανέλθω στη συνέχεια). Έτσι, η χρήση του πληθυντικού (τα “φανταστείτε” και “βλέπετε” των φράσεων που προηγήθηκαν) μετά από αρκετές τέτοιες συναντήσεις, ήταν μια απρόσμενη επιλογή, την οποία διαισθητικά ερμήνευσα ως πισωγύρισμα σε ένα πρώιμο –και μη παραγωγικό, ερευνητικά- στάδιο. Καθώς, ωστόσο, η συνέντευξη συνεχιζόταν, υπήρξαν και άλλες διαβαθμίσεις στο περιεχόμενο και το ύφος του λόγου, που παρέπεμπαν σε μια συνειδητή προσπάθεια διαχείρισής του, στα όρια της αυτολογοκρισίας. Η επιλογή του «πληθυντικού του μικροφώνου» στις συνεντεύξεις που κατέγραφα ήταν συχνή, καθώς αποτελεί επιτελεστική έκφραση της ταυτότητας του/της αφηγητή/αφηγήτριας, που καλείται να ελλογοποιήσει και να ερμηνεύσει τη σχέση του/της με την Αίγυπτο, υπό το πρίσμα των συμβολικών σχημάτων που αναπτύσσονται γύρω από την παρουσία των Ελλήνων εκεί.

Η διεξαγωγή συνεντεύξεων αποδείχθηκε μια εν γένει διαπραγματευτική διαδικασία, κυρίως γιατί οι Έλληνες διαθέτουν πολύ υψηλό βαθμό συνειδητότητας αναφορικά με τον ρόλο τους ως αφηγητές. Άλλωστε, η ιστορία της παροικίας και οι μαρτυρίες τους ελκύουν λογοτέχνες, ερευνητές και «-δίφες», σε βαθμό που η ιδιότητα του πληροφορητή ενίοτε αποτελεί πεδίο προνομιακής προβολής της ταυτότητάς τους: διακρίνοντας εύστοχα τις προθέσεις όσων τους προσεγγίζουν, οι Αιγυπτιώτες αναπαράγουν κατά περίπτωση κάποιο από τα κεφάλαια του παροικιακού αφηγήματος, σε ύφος «αντικειμενικό» και με τρόπο που περιορίζει τη συζήτηση σε μια συγκεκριμένη, «πολιτικά ορθή» θεματολογία. Οτιδήποτε ξεφεύγει από το τυπικό πλαίσιο της μαζικής παρουσίας, της παροικιακής ευημερίας και της προσφοράς ενεργοποιεί μηχανισμούς λογοκρισίας, δημιουργώντας έτσι μια λανθάνουσα συνθήκη εξουσιαστικής διαχείρισης των όρων επικοινωνίας: το τι λέγεται (*πρέπει*) και τι όχι (*δεν πρέπει*), το πώς διατυπώνεται και το αν θα μεταφερθεί περαιτέρω βρίσκεται στην αποκλειστική ευχέρεια των ερωτώμενων.

Εκτός μικροφώνου, τα πράγματα είναι διαφορετικά. Πριν τη συνέντευξη, ο Πασχάλης καθισμένος στο μπαλκόνι του σπιτιού του, που βλέπει μια πλατεία και ένα τεράστιο παζάρι, παραπονιόταν για τη φασαρία, τη δυσωδία και τη μαφία των πλανόδιων που καταλαμβάνουν πεζοδρόμια και εισόδους πολυκατοικιών όπου κρύβουν παράνομα εμπορεύματα, μιλούσε για τη γενικότερη υποβάθμιση, τα προβλήματα των Κοινοτήτων και το δυσοίωνα μέλλον του ελληνισμού. Καθώς όμως η συνέντευξη άρχισε και η συζήτηση κατευθύνθηκε προς τη σχέση των Ελλήνων με τους Αιγύπτιους και προς το παρελθόν, το περιεχόμενο και το ύφος διαφοροποιήθηκαν:

[Μ]πορώ να πω ότι και τώρα ακόμη οι Αιγύπτιοι, το λέω και συγκινούμαι, μετά από τόσους πολέμους που πέρασαν, τόσα που είδαν, πάλι καλά που μας έχουν κοντά τους και μας βλέπουν πάλι σαν φίλους, όχι σαν εχθρούς. Και είναι αξιόλογο αυτό.

...

Και η απόδειξη σε αυτό που λέτε –και καλύτερα που το είπατε εσείς για να μη φανεί ότι το λέω εγωιστικά εγώ- όταν ο αράπης δούλευε κάπου και, γενικά ο Αιγύπτιος, του έλεγες “πήγαινε να δουλέψεις στον Έλληνα”, έφευγε και πήγαινε, γιατί του έδινε περισσότερα ο Έλληνας. Τουλάχιστον 30-40% περισσότερα, μην πω και διπλούς μισθούς από τους άλλους.

...

Μάλλον μπορούμε να πούμε ότι από όπου περνάει ο δικός μας πολιτισμός αφήνει κάτι. Εδώ να πούμε ότι συναντήθηκαν δύο πολιτισμοί [ελληνικός και αιγυπτιακός] και έγινε ένα συνταίριασμα.

Διότι παίξαμε ένα ρόλο μεταβίβασης αυτού του πολιτισμού εντός του ευρύτερου ευρωπαϊκού νου, θα μπορούσαμε να το πούμε και αυτό. Διότι το δικό μας πρώτο ξεκίνημα ήταν παράδειγμα για να έρθουν και άλλοι μιμητές εδώ πέρα. Εμείς ήμασταν οι πρώτοι που γεφυρώσαμε Δύση και Ανατολή, πρέπει να το πούμε αυτό...

“Μπορώ να πω...καλύτερα που το είπατε εσείς για να μη φανεί ότι το λέω εγώ... μπορούμε να πούμε...εδώ να πούμε...πρέπει να το πούμε”: αποστροφές του λόγου που σηματοδοτούν, καθώς προχωρά η συνέντευξη, τη μετάβαση από τις προσωπικές απόψεις στο επίσημο αφήγημα-ομπρέλα της αλληλεγγύης και της αρμονικής συνύπαρξης. Οι μεταβολές στη σύνταξη του ρήματος *μπορώ* κυριαρχούν στη διαχείριση του λόγου που παράγει νοηματικά το *Εμείς*: οι λέξεις *καλύτερα*, *εδώ*, *πρέπει* λειτουργούν ως λεκτικά ορόσημα που υποδεικνύουν στη ροή του τη διάταξη των νοημάτων και τις εμφάσεις της αφήγησης. Ειδικά το *καλύτερα* της δεύτερης παραγράφου, που ήρθε ως απάντηση σε δική μου παρατήρηση ότι οι Έλληνες διέφεραν από τους άλλους ξένους, εκφράζει την προσωρινή ανακούφιση του Πασχάλη από το άγχος των πολιτικά ορθών διατυπώσεων –σε σημείο που να υποπέσει στο «ατόπημα» της αναφοράς στον *αράπη*, που διακριτικά διορθώνει αμέσως.

Η έμφαση στη συνεργασία Ελλήνων και Αιγυπτίων αποτελεί ένα από τα βασικά *πρέπει* των συνεντεύξεων και κοινή στρατηγική αφήγησης για άνδρες και γυναίκες της πρώτης και δεύτερης ηλικιακής κατηγορίας. Άλλωστε, εξυπηρετεί δύο πολύ σημαντικούς σκοπούς: την επιβεβαίωση των άριστων σχέσεων με τους ντόπιους και την έμμεση αντιπαραβολή των Ελλήνων με τις άλλες κοινότητες ξένων, ή ακόμη και με τους Αιγύπτιους των ανώτερων τάξεων οι οποίοι, όπως ανέφερε σε άλλο σημείο της συνέντευξης ο Πασχάλης, καταπατούν κάθε έννοια των εργασιακών σχέσεων, αναγκάζοντας τους εργαζόμενους “να δουλεύουν δωδεκάωρα, με φωνές, απειλές και ενίοτε και καμιά σφαλιάρα”.

Οι αναφορές αυτού του τύπου συχνά διανθίζονται με στερεοτυπικές εκφράσεις (όπως “μαζί τρώγαμε ψωμί και φούλια”) και με ιστορίες αφοσίωσης και αλληλεγγύης, στις οποίες πρωταγωνιστούν όχι πλέον οι Έλληνες, αλλά Αιγύπτιοι που έκλαιγαν γοερά όταν οι εργοδότες τους πουλούσαν τις επιχειρήσεις τους ή δουλεύουν ακόμη –γέροι και σχεδόν ανήμποροι πια- σε όσες λειτουργούν ακόμη. Ας θυμηθούμε, όμως, τα λεγόμενα του Πασχάλη για τον εργάτη του πατέρα του: όταν ο Αιγύπτιος από υπάλληλος εξελίσσεται σε συνέταιρο και «αφέντη», η αφήγηση παίρνει μια

διαφορετική τροπή. Η αλληλεγγύη (ένα από τα *πρέπει* που διατρέχει τις αναφορές στη σχέση Έλληνας εργοδότης/Αιγύπτιος εργαζόμενος) αντικαθίσταται από ένα ευρύ φάσμα *δεν πρέπει*, και περιγραφές για Αιγύπτιους που έκλεβαν, κατέδιδαν τους Έλληνες, έπαιρναν τον έλεγχο των επιχειρήσεων με δόλια μέσα, κλπ. —γεγονότα που θίγονταν περιστασιακά, πάντα σχεδόν εκτός μικροφώνου. Σε μια από τις ελάχιστες εξαιρέσεις, ο Αχιλλέας, που διετέλεσε διοικητικό στέλεχος του ελληνικού νοσοκομείου κατά την περίοδο της αντιπαράθεσης με τους εργάτες, αναφέρεται στις μη κοινοποιήσιμες αιτίες της έντασης:

Τότε ο Νάσερ έδωσε πολύ ώθηση στα εργατικά...τους έκανε τη Σοσιαλιστική Ένωση. Και όπως δεν είχανε καθόλου πριν, μπήκε μέσα κάθε καρδιάς καρύδι. Γιατί την έζησα εγώ αυτή την ένταση... βγήκε μια εφημερίδα αραβική και είχε το άρμα της Κοινότητας και το σκουντούσαν οι Αιγύπτιοι. Και έλεγε ότι οι Αιγύπτιοι στο νοσοκομείο έχουν χάσει το όνομά τους και τους φωνάζουν με το όνομα της επιδερμίδας τους.

...

Κάποιος γιατρός εσωτερικός...στο νοσοκομείο —δεν μπορείς να τα γράψεις αυτά τώρα, δεν γίνεται— τα είχε μπλέξει με μια νοσοκόμα που ήταν στο συνδικάτο και τον βάλανε στο συνδικάτο και εκεί έγιναν όλα. Εκεί κοντέψαμε να χάσουμε και το νοσοκομείο.

Προφανώς, η δεκαετής ένταση στο νοσοκομείο δεν ήταν απλά το επακόλουθο ενός φλερτ. Το πνεύμα πάντως της αφήγησης και το «μπλέξιμο» του αξιοπρεπούς και μορφωμένου γιατρού (“μιλούσε αγγλικά και γαλλικά και είχε βγάλει και τη Νομική πρώτα”, σημείωσε ο Αχιλλέας σε άλλο σημείο της συνέντευξης) με την κατηγορίας “κάθε καρδιάς καρύδι” (sic) νοσοκόμα παραπέμπει σε μια άρρητη διάκριση μεταξύ *καλού Αιγύπτιου* και *κακών Αιγύπτων* (εντοπίσιμη και στη διήγηση του Πασχάλη για τα επεισόδια του Καΐρου και τον θυρωρό της πολυκατοικίας, ή τις αναφορές στο αρχέτυπο του *καλού Αιγύπτιου* υπαλλήλου), που σχετίζεται με πολλά *δεν πρέπει*, τα οποία στη συγκεκριμένη περίπτωση εντοπίζονται στον εγκλωβισμό του γιατρού σε ένα εκβιαστικό σχήμα: “Αυτός τι να κάνει, ή θα είσαι μαζί μας, ή επειδή εσύ είσαι χριστιανός και εμείς μουσουλμάνοι θα έχουμε θέμα”, προσέθεσε ο Αχιλλέας, αλλάζοντας αυτόματα την κουβέντα σε πιο ανώδυνα θέματα.

Η συνέντευξη περιείχε και άλλα *δεν πρέπει*. Παρόλο που ο Αχιλλέας δεν δίσταζε να απαντήσει σε ερωτήματα που σε άλλες περιπτώσεις προκαλούσαν τουλάχιστον αμηχανία, φρόντιζε συστηματικά να οριοθετεί στην πορεία του λόγου του τους όρους χρήσης των πληροφοριών που μου παρείχε, χρησιμοποιώντας

παράλληλα και άλλες τεχνικές on the record αφήγησης, όπως η αυτο-λογοκρισία, η αποσιώπηση ή η εμφατικότητα. Το *δεν πρέπει* ορίζει ένα πλαίσιο εμπιστευτικότητας, αποτελώντας ένα λεκτικό ορόσημο μετάβασης από το *Εμείς*, και τους αντίστοιχους συσχετισμούς μεταξύ ρόλων και περιεχομένου του λόγου, στο *Εγώ* και την προσωπική οπτική του αφηγητή. Τα όσα δεν πρέπει να λεχθούν αλλά τελικά λέγονται συνιστούν μια προσωπική, κριτική ματιά απέναντι στις μεγάλες αλλαγές των τελευταίων δεκαετιών, σε εξελίξεις εντός και εκτός της παροικίας που οδήγησαν στην παρακμή, καθώς και στις συνθήκες που επέτειναν την απομόνωση των Ελλήνων από το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον –θέματα που είναι πολύ δύσκολο να συζητηθούν δημόσια.

Σε ένα άλλο επίπεδο, η εμπιστευτική μετάδοση της πληροφορίας επηρεάζει σημαντικά και τη σχέση μεταξύ των ρόλων του συνεντευκτή και του πληροφορητή. Προσαρμόζοντας το σχήμα γνώση/εξουσία του Foucault στη μικροφυσική της συνέντευξης, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η αποκάλυψη της «απαγορευμένης» γνώσης συνιστά μια επιλογή που δίνει στον κάτοχό της τη δυνατότητα να χειριστεί τους όρους διεξαγωγής της συνέντευξης, ενισχύοντας τον έλεγχό του επί της διαδικασίας παραγωγής και επικοινωνίας του λόγου (ακόμη και το γεγονός ότι πρέπει να επιχειρηματολογήσω γύρω από την παραβίαση, εκ μέρους μου, του κανόνα *δεν πρέπει*, επιβεβαιώνει το στοιχείο αυτό).

Αν οι εναλλαγές στα πρόσωπα (μπορούμε/μπορώ) και η άρνηση/κατάφαση (πρέπει/δεν πρέπει) εξασφαλίζουν τη διαχειριστική ισορροπία ανάμεσα στον πολιτικά ορθό λόγο του *Εμείς* και τις απόψεις του *Εγώ*, τι συμβαίνει στην περίπτωση της μετάφρασης, όπου η εμπλοκή του *Εγώ* είναι καθοριστική;

Η παραγωγή και η μετάφραση των αφηγήσεων σχετικά με την Αίγυπτο *τότε* και *τώρα* διαμορφώνουν μια συγκεκριμένη –και μοναδική για τους ακροατές– εικόνα της χώρας. Ειδικότερα, η επιλογή του τι και πώς θα μεταφραστεί είναι μια σημειολογικά φορτισμένη διαμεσολάβηση που δομεί συγκεκριμένα στερεότυπα. Στον μικρόκοσμο της επιτόπιας έρευνας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η γνώση της γλώσσας, των πολιτισμικών συμφραζόμενων και των κωδίκων ερμηνείας τους, αλλά και η ίδια η αναγκαιότητα της μετάφρασης κατά την επικοινωνία τρίτων με τους Αιγύπτιους αποτελούν άλλο ένα προνομιακό πεδίο προβολής συλλογικών ρόλων και ταυτοτήτων για τους Αιγυπτιώτες.

Ωστόσο, η μετάφραση κατέχει μια ιδιαίτερη δυναμική και στο εσωτερικό της παροικίας, αποτελώντας δείκτη κοινωνικών ταυτοτήτων και συγχρωτισμού με το

αιγυπτιακό περιβάλλον: δεν μπορούν όλοι οι Έλληνες να μεταφράσουν τα όσα λέγονται και να ερμηνεύσουν όσα εννοούνται από τους Αιγύπτιους, καθώς -σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις- η επαφή τους με τους ντόπιους ήταν και είναι περιορισμένη. Ο Λεωνίδας, για παράδειγμα, ένας κύριος που ανήκει στην πρώτη ηλικιακή κατηγορία, πολύ συχνά αναφερόταν στην ανεπάρκειά του στα αραβικά:

Εγώ δεν ξέρω καλά αραβικά. Δεν μου άρεσαν ποτέ. Πήγα στο γαλλικό το σχολείο, μου άρεσαν πολύ τα γαλλικά και τα μιλάω. Στις εξετάσεις αντέγραφαν οι άλλοι από εμένα γαλλικά και εγώ αραβικά από εκείνους. Έχω και χάλια προφορά, δεν καταλαβαινόμαστε, πολλές φορές παίρνω τηλέφωνο τη Μαρία και ζητάω να μου μεταφράσει.

Το γαλλικό σχολείο και η έφεση στα γαλλικά είναι κοινωνικοί προσδιοριστές. Ο Λεωνίδας ανήκε στην κατηγορία των παιδιών από εύπορες οικογένειες της προνασερικής περιόδου, οι οποίες προτιμούσαν τις ξένες σχολές. Η ανεπάρκειά του παραπέμπει σε μια κοινωνική συγκυρία όπου οι Έλληνες δεν χρειαζόταν να γνωρίζουν αραβικά, παρά μόνο στο βαθμό που εξυπηρετούσαν κάποιες βασικές ανάγκες καθημερινής επικοινωνίας. Πράγματι, πολλοί Αιγυπτιώτες μεγαλύτερης ηλικίας έχουν εμπειρική μόνο γνώση της γλώσσας και δεν γνωρίζουν, ή δεν είναι επαρκείς, στην ανάγνωση και τη γραφή. Αντίθετα, τα μέλη της δεύτερης ηλικιακής κατηγορίας (όπως η Μαρία, που διδάχθηκε τα αραβικά στο ελληνικό σχολείο και εργαζόταν για ένα διάστημα σε αιγυπτιακή εταιρεία) όχι μόνο γνωρίζουν πολύ καλύτερα την επίσημη και την καθομιλουμένη, αλλά είναι εξοικειωμένοι και με τα ποικίλα νοήματα που οι λέξεις στα αραβικά αποκτούν ανάλογα με τα συμφραζόμενα. Έτσι, πολλές φορές αναλαμβάνουν και τον ρόλο του πολιτισμικού διαμεσολαβητή. Συνεχίζοντας πάνω στο ζήτημα, ο Λεωνίδας αναφέρει:

Ρώτησα μια φορά τη Μαρία πώς τις λένε αυτές που φοράνε το μαύρο το ρούχο που τις σκεπάζει ολόκληρες. Μου είπε *mounaqabat*, και αυτό το λένε *niqab*. Και τη ρώτησα γιατί το φοράνε, αφού έχουν και το μαντήλι που μπορούν να βάλουν, μου είπε γιατί αυτές θέλουν να δείχνουν πιο πιστές.

Τέτοιου είδους απορίες με πολιτισμικό ή/και κοινωνικό περιεχόμενο δεν είναι σπάνιες ανάμεσα στους Έλληνες. Στα πλαίσια της συνειδησιακής αποστασιοποίησής τους από το «ιθαγενές» περιβάλλον, πολλοί δεν αναλύουν τα νοήματα πίσω από τα φαινόμενα που παρατηρούν, περιορίζοντας τη σχέση τους με τον τόπο σε ένα πρωτογενές, αισθητηριακό επίπεδο. Ειδικά για τον Λεωνίδα, ωστόσο, η ερώτηση

παραπέμπει σε ένα ευρύτερο πλαίσιο πρόσληψης των αλλαγών που σημάδεψαν την αιγυπτιακή κοινωνία. Ο ίδιος δραστηριοποιούνταν επαγγελματικά στον χώρο του γυναικείου ενδύματος, έχοντας ως πελάτισσες Αιγύπτιες κυρίες των ανώτερων τάξεων. Πολλές από αυτές, σταδιακά υιοθέτησαν την παραδοσιακή ισλαμική ενδυμασία, σταματώντας τις παραγγελίες των ακριβών βραδινών φορεμάτων που εμπορευόταν ο Λεωνίδας, επιφέροντας έτσι ένα σημαντικό πλήγμα στην επαγγελματική δραστηριότητά του –ο οποίος, προφανώς είχε εμπεδώσει πλήρως τι είναι η μπούργκα και τι είδους αλλαγές σηματοδοτεί. Η ειλικρινής απορία του, συνεπώς, δεν αφορούσε το ένδυμα, αλλά αποτελούσε ένα αίτημα επεξήγησης των αλλαγών αυτών και των ανατροπών που επέφερε στη ζωή του η μεταστροφή των κυριών της υψηλής κοινωνίας.

Ξεκινώντας την έρευνά μου, ήλπιζα ότι θα έχω αρκετές ευκαιρίες κοινών συζητήσεων με Έλληνες και Αιγύπτιους μεγαλύτερης ηλικίας, που θα επιβεβαίωναν τα λογοθετικά θεμέλια του συλλογικού παροικιακού λόγου. Σταδιακά, ωστόσο, συνειδητοποίησα όχι μόνο ότι ο Λεωνίδας δεν ήταν μοναδική περίπτωση, αλλά επίσης ότι ένας τέτοιος διάλογος ήταν εκτός των προτύπων της δημόσιας επικοινωνίας των δύο μερών, αλλά και ότι η γλωσσική ανεπάρκεια των Ελλήνων περιόριζε εν γένει την ικανότητα διάδρασής τους με τους Αιγύπτιους, επιτείνοντας τις τάσεις κοινωνικής απομόνωσης και τους πρωτογενείς κοινωνικούς τους φόβους. Η γενιά της Μαρίας, αντίθετα, έχει σαφώς περισσότερες επαφές με τους ντόπιους, αλλά όχι και τη διάθεση να εμπλακεί μαζί τους σε διαλόγους για το παρελθόν. Παρόλα αυτά, όσοι και όσες συγκυριακά συμμετείχαν σε τέτοιες συζητήσεις αναλαμβάνοντας τον ρόλο του μεταφραστή, φρόντιζαν -εκμεταλλευόμενοι τη θέση τους- να διαμορφώνουν το πλαίσιο και τους όρους της επικοινωνίας. Οι τεχνικές της μετάφρασης-ερμηνείας (παρεμβάσεις, σχολιασμοί, επεξηγήσεις, αποσιωπήσεις και υπερθεματισμοί) μεσολαβούσαν καταλυτικά στον τρόπο που οι Αιγύπτιοι συνομιλητές μου και εγώ αντιλαμβανόμασταν ο καθένας τα λεγόμενα του Άλλου, συντελώντας -πάντα υπό το πρίσμα της προσωπικής οπτικής του εκάστοτε μεταφραστή- στην παραγωγή νοημάτων συμβατών με τον συλλογικό/πολιτικά ορθό λόγο που επενδύει το *Εμείς* των Αιγυπτιωτών.

Κατά το διάστημα της παραμονής μου στην Αλεξάνδρεια, επισκεπτόμουν συχνά το café που διατηρούσε η Ευτυχία, το τελευταίο μιας αλυσίδας αντίστοιχων χώρων που ανήκαν στην οικογένειά της και κάποτε συγκαταλέγονταν ανάμεσα στους πιο

πολυτελείς και κοσμικούς της πόλης. Οι περισσότεροι πελάτες ήταν παλιοί θαμώνες και ζευγάρια που εκμεταλλεύονταν την απομόνωση της μεγάλης (και συνήθως άδειας) αίθουσας και την απουσία επικριτικών βλεμμάτων. Κατά καιρούς περνούσαν γνωστοί της ιδιοκτήτριας ή της οικογένειάς της, παλιοί υπάλληλοι και Αιγύπτιοι που αναζητούσαν ή νοσταλγούσαν το παρελθόν της πόλης. Μόνιμη παρουσία η Φάτμα, η ηλικιωμένη Αιγύπτια που βρισκόταν από μικρή ηλικία με την οικογένεια της Ευτυχίας, μεγάλωσε την ίδια και τα παιδιά της και βοηθούσε ακόμη στις δουλειές του καταστήματος και του σπιτιού. Το περιβάλλον του café ήταν ιδανικό για τους σκοπούς μου: ο χώρος με τα ανεξίτηλα σημάδια του παρελθόντος, η ιδιαίτερη σχέση μεταξύ των δύο γυναικών, οι Αιγύπτιοι επισκέπτες και –κυρίως- η πρόθεση της Ευτυχίας να με φέρει σε επαφή μαζί τους, μου έδωσαν την ευκαιρία να διαπιστώσω το εύρος και τις διακυμάνσεις της μετάφρασης και τη δυναμική των παρεμβάσεων στον λόγο του Άλλου.

Σύντομα μετά τη γνωριμία μας, η Ευτυχία οργάνωσε μια συνάντηση με έναν νεαρό Αιγύπτιο δημοσιογράφο που ενδιαφερόταν για την ιστορία των Ελλήνων στην Αίγυπτο. Η συζήτηση έγινε σε τρεις γλώσσες, με την Ευτυχία να μεταφράζει από τα αγγλικά στα αραβικά όσα από τα λεγόμενά μου δεν καταλάβαινε ο συνομιλητής, και από τα αραβικά στα ελληνικά τα σχόλια και τις ερωτήσεις του. Το περιεχόμενο, τυπικά και αναμενόμενα, αφορούσε την έλευση και την εγκατάσταση των Ελλήνων στην Αίγυπτο και τους δείκτες της ακμάζουσας οικονομικής και κοινωνικής τους δραστηριότητας. Η Ευτυχία μετέφραζε με ενθουσιασμό, προσθέτοντας δικά της σχόλια, ρωτώντας με διευκρινιστικά και ενσωματώνοντας τις απαντήσεις μου στον λόγο της.

Καθώς ακολουθούσαμε τη ροή των ιστορικών γεγονότων, φτάσαμε στην περίοδο του Νάσερ και της αναχώρησης των Ελλήνων. Η μεταστροφή της Ευτυχίας ήταν άμεση· πλέον μετέφραζε μόνο τα βασικά σημεία των ερωτήσεων, παρεμβαίνοντας καθοριστικά στην απόδοση του περιεχομένου των απαντήσεών μου. Σχολιάζοντας τις αιτίες, για παράδειγμα, της διαρροής, ανέφερα ότι οι Έλληνες δεν εκδιώχθηκαν, αλλά αποχώρησαν μαζικά σε κλίμα πανικού που ενισχύθηκε και από την ανεπάρκεια των Κοινοτήτων -παρατηρώντας, ταυτόχρονα, την αυξανόμενη ένταση στο βλέμμα της, μέχρι το σημείο όπου με έναν εξάαιρετο χειρισμό και με τη χρήση και των τριών γλωσσών, με διέκοψε διακριτικά και επανέφερε τη συζήτηση στο «πρέπον» πλαίσιο: “What Irakleitos wants to say is [μιλάει στα αραβικά και

ολοκληρώνοντας στρέφεται προς εμένα]... Του είπα ότι οι Έλληνες έφυγαν λόγω των συνθηκών και ότι οι σχέσεις με τους Αιγύπτιους είναι πάντα καλές”.

Η χρήση του *wants* και της κοινά κατανοητής γλώσσας (αγγλικά) συνιστά μια νοηματική προσαρμογή του σχήματος *πρέπει/δεν πρέπει* στην πράξη της μετάφρασης. Αποτελεί ταυτόχρονα μια προειδοποίηση για το τι «μπορεί» να ακουστεί και λεκτικό ορόσημο της ενεργοποίησης των μηχανισμών λογοκρισίας που κυριαρχούν και στην αφήγηση. Τα αραβικά, που αναγκαστικά με απομόνωναν από τη συζήτηση, επαναφέρουν τον λόγο στα όρια του *πρέπει* -και τα ελληνικά εμένα στην τάξη. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι και στο πλαίσιο της μετάφρασης η γνώση του *πρέπει/δεν πρέπει* αποτελεί ένα αποκλειστικό προνόμιο που αξιοποιείται συστηματικά, ενισχύοντας τον βαθμό ελέγχου γύρω από την παρουσία του *Εμείς* και της σχέσης με τους *Άλλους*. Τι συμβαίνει, ωστόσο, όταν η δυνατότητα αυτή περιορίζεται από τις περιστάσεις;

Αρκετά από τα παρατεταμένα καλοκαιρινά απογεύματα που πέρασα στο café μονοπωλούνταν από τις συζητήσεις της Ευτυχίας και της Φάτμας για το παρελθόν, οι οποίες διανθίζονταν από ευτράπελα ή δυσάρεστα περιστατικά που τελικά έφεραν τις ίδιες και τις οικογένειές τους πιο κοντά. Οι διάλογοι ήταν ικανοί να προξενήσουν ρίγη ανθρωπολογικής συγκίνησης, οι κινήσεις και ο τόνος της φωνής τους μαρτυρούσαν τη βαθιά μεταξύ τους σχέση και τη νοσταλγία τους για τα πρόσωπα και τις καταστάσεις που έφυγαν. Η παρουσία της Φάτμας ήταν μια μοναδική ευκαιρία όχι μόνο να αποτυπώσω την εμπειρία των Αιγύπτιων σε σχέση με τους Έλληνες, αλλά και να τη χρησιμοποιήσω ως κριτήριο σύγκρισης με τον λόγο τους για τους ντόπιους. Ωστόσο, όσες φορές προσπάθησα να εκμεταλλευτώ την απουσία της Ευτυχίας και να καταγράψω την πολυπόθητη αδιαμεσολάβητη μαρτυρία της «άλλης» πλευράς, διαπίστωσα ότι δεν προέκυπτε τίποτα πιο ειλικρινές/βιωματικό/διαφορετικό από τον τυπικό λόγο που τόσες φορές είχα ακούσει και από τους Έλληνες.

Το ίδιο το γεγονός, βέβαια, των ταυτόσημων διατυπώσεων έχει το δικό του βάρος και ενδιαφέρον· ωστόσο, εγώ αναζητούσα κάτι διαφορετικό ως προς το περιεχόμενο και, ταυτόχρονα, τους λόγους της απροθυμίας της Φάτμας να αναφερθεί και στις δυσκολίες της συμβίωσης με την Ευτυχία, όπως έκαναν στις από κοινού συζητήσεις τους. Έτσι, δοκίμασα να κάνω τις ίδιες ερωτήσεις παρουσία της Ευτυχίας. Οι απαντήσεις της Φάτμας δεν εμφάνιζαν παραλλαγές· παρόλα αυτά, τα στιγμιαία βλέμματα που ζητούσαν την έγκριση της Ευτυχίας και η συστηματική διεκδίκηση από την ίδια του ρόλου που η απευθείας επικοινωνία μου με τη Φάτμα της είχε

στερήσει (οι διακοπές, οι παρεμβάσεις και οι διευκρινίσεις της) πρόδιδαν τη φιμωτική επιρροή που η παρουσία της ασκούσε στον λόγο της Φάτμας όταν η συζήτηση έπαιρνε τη μορφή συνέντευξης. Η επιρροή αυτή φαίνεται ότι ήταν τόσο ισχυρή, ώστε επιβεβαίωσε το γεγονός ότι η μετάφραση αποτελεί μια πτυχή μόνο του ελέγχου πάνω στον λόγο του Άλλου.

Ως προς την επιτελεστική τους διάσταση, οι συναντήσεις στο café θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν σαν ένας κύκλος ενορχηστρωμένης επικοινωνίας, με σημείο αναφοράς την παραγωγή *καθώς πρέπει* λόγου. Το ρεπερτόριο της Ευτυχίας δεν περιλάμβανε μόνο τις ενεργές παρεμβάσεις στον διάλογο αλλά και απροσδόκητες ενέργειες, όπως η εσκεμμένη απουσία –τακτική που επέλεξε κατά τη διάρκεια της συνέντευξης με έναν Αιγύπτιο σερβιτόρο που παλιά εργαζόταν σε ένα από τα καταστήματα του πατέρα της. Ο κύριος αυτός περνούσε συχνά για να τη χαιρετήσει και σύντομα κανονίσαμε τη συνέντευξη, μεγάλο μέρος της οποίας αφορούσε το διάστημα που εργαζόταν στην οικογενειακή επιχείρηση. Όταν φτάσαμε στο ζήτημα της σύγκρισης της περιόδου εκείνης με τις συνθήκες στην Αίγυπτο μετά την αποχώρηση των Ελλήνων, άρχισε να μιλά με κριτικό ύφος για τις τρέχουσες κοινωνικές ανισότητες και την κρίση αξιών στην αιγυπτιακή κοινωνία –ξεφεύγοντας ελαφρώς από το θέμα, και σίγουρα από τη λεκτική/νοηματική ζώνη του *πρέπει*. Η μετάβαση αυτή ήταν σχεδόν αναμενόμενη, καθώς σε πολλές συζητήσεις και με Έλληνες (μεταξύ των οποίων και η Ευτυχία) το παρελθόν επενδυόταν με μια αύρα αθωότητας, σεβασμού και αξιοπρέπειας. Ωστόσο, ήταν πολύ ενδιαφέρον να ακούω την άποψη ενός Αιγύπτιου, παρόλο που η μετάφραση της Ευτυχίας σταδιακά γινόταν όλο και πιο λακωνική· ώσπου, σε ένα σημείο που, από όσα κατάλαβα στη συνέχεια ήταν η αφετηρία μιας σκληρής κριτικής προς το καθεστώς του Μουμπάρακ, η Ευτυχία απολογήθηκε, σηκώθηκε και εξαφανίστηκε στην κουζίνα, αφήνοντας εμένα και τον συνομιλητή μου «χαμένους στη μετάφραση» και σε ένα κενό λόγου που, παραμένοντας *ιθαγενής* και αμετάφραστος, είναι σαν να μην αρθρώθηκε ποτέ.

Ανακεφαλαιώνοντας, ας δούμε πώς θα μπορούσε να έχει διατυπωθεί η κριτική αυτή:

Η θητεία του Μουμπάρακ είχε μια πρωτογενώς διαβρωτική επίδραση στην κοινωνία και την ψυχή της Αιγύπτου....Διέδωσε τον κυνισμό, την απάθεια, και, τελικά, την αυτολύπηση. Πολλές διαδοχικές γενιές εμποτίστηκαν με την πεποίθηση ότι το σύστημα ήταν σάπιο έως τον πυρήνα του, και ότι δεν μπορούσαν να κάνουν τίποτα για αυτό. Οποιοσδήποτε επιχειρούσε να αλλάξει τη

δυναμική του αντιμετωπιζόταν ως ευγενής ονειροπόλος. Οι Αιγύπτιοι είχαν διδαχθεί να “περπατούν δίπλα στον τοίχο” - σε μετάφραση: κράτα το κεφάλι σου χαμηλά, θρέψε την οικογένειά σου, και μη χώνεις τη μύτη σου σε ζητήματα που σε υπερβαίνουν. (Khalil 2012: 22)

Τι συμβαίνει, όμως, με τους Έλληνες; Η μετάφραση/ερμηνεία της φράσης “περπατούν δίπλα στον τοίχο” που επιχειρεί ο συγγραφέας θα μπορούσε κάλλιστα να ταυτιστεί με τη συλλογική δημόσιά τους παρουσία. Η καθηλωτική επίδραση της παροικιακής συρρίκνωσης στον ψυχισμό τους, η ψυχαναγκαστική σύγκριση μεταξύ του «πόσοι/πώς ήμαστε» και «πόσοι/πώς είμαστε», η εμπειρία της αιγυπτιοποίησης και, αργότερα, της ισλαμοποίησης και άλλοι παράγοντες ενισχύουν τις τάσεις απομονωτισμού και επιβάλλουν μια αμυντική στάση συλλογικής αυτο-λογοκρισίας απέναντι σε φλέγοντα ζητήματα.

Εξετάζοντας τις τεχνικές (ανα)παραγωγής του λόγου σχετικά με την «ελληνική» Αίγυπτο, είδαμε ότι αμφότερες βρίσκονται στο επίκεντρο ενός λογοθετικού σχήματος με σαφή κριτικό προσανατολισμό, που ιδιαίτερα στην περίπτωση των Ελλήνων (δεν) εκφράζεται ακολουθώντας συγκεκριμένους κανόνες διαχείρισης νοημάτων. Ωστόσο, ακόμη και η σιωπή μεταδίδει ισχυρά μηνύματα και αποτελεί μια δήλωση που αντανακλά ένα υψηλό επίπεδο συνειδητότητας και αξιοποίησης του ρόλου του αφηγητή/μεταφραστή, ο οποίος μέσα από την εναλλαγή των *πρέπει/δεν πρέπει, μπορεί/δεν μπορεί* διαπραγματεύεται τα όρια μεταξύ του *Εγώ*, του *Εμείς* και των *Άλλων*.

Η αιγυπτιώτικη ταυτότητα, συνεπώς, εκφράζεται (και εδραιώνεται στη συλλογική της μορφή) μέσα από την επιτελεστικότητα της αφήγησης και τη δυναμική της μετάφρασης, τις μεταπτώσεις μεταξύ ενικού και πληθυντικού, πρώτου και δεύτερου προσώπου, τις παύσεις και τις εμφάσεις του λόγου. Είναι άμεσα συνυφασμένη με την αρχαιακότητα του λόγου, καθώς και με άλλα στοιχεία τα οποία - στην πορεία της δικής μου αφήγησης σχετικά με την επιτόπια έρευνα- ανέφερα ότι συνιστούν στρατηγικές εξωστρεφούς αναπαραγωγής της βέλτιστης εκδοχής του αιγυπτιώτικου αφηγήματος, που πολλές φορές καλύπτει τις εντάσεις της συμβίωσης με τους Αιγύπτιους και, εν γένει, τις δυσκολίες της ζωής στην Αίγυπτο.

Πρόκειται, ωστόσο, πράγματι για μια συνειδητή προσπάθεια, ή το σχόλιο αυτό είναι μια ακόμη «μετάφραση», επηρεασμένη από την ερμηνευτική προδιάθεση του ανθρωπολογικού λόγου; Το ερώτημα είναι δύσκολο να απαντηθεί: μια ένδειξη, ωστόσο, αποτελούν τα λόγια του Αχιλλέα:

Ερ: Η σχέση των Ελλήνων με τους Αιγύπτιους;

Απ: Αυτά μη τα γράψεις. Καλή, καλή· αλλά όχι όσο θα έπρεπε καλή.

“Αποχαιρέτα την, την Αλεξάνδρεια που φεύγει”: η εμπειρία της πόλης ως κειμενικός «τόπος» της αναμνησιακής λογοτεχνίας

Τι συμβαίνει όμως με τους Έλληνες που έχουν αναχωρήσει από την Αίγυπτο και επιστρέφουν αναζητώντας απογοητευμένοι το παρελθόν της πόλης και τη χαμένη της/τους αθωότητα; Πώς συνδέεται αναδρομικά η ταυτότητά τους με τον τόπο, πώς αποτυπώνεται στις δικές τους αφηγήσεις και ποια είναι η Αίγυπτος («ελληνική» και μη) που έχασαν όταν έφυγαν; Σίγουρα όχι αυτή που αναδύεται από τα έργα των Καβάφη, Durrell και Forster, απαντά ο Φαίδων Ταμβακάκης, με αφορμή τις λογοτεχνικές περιγραφές της Αλεξάνδρειας: “αλλιώς ήταν η δική μας Αλεξάνδρεια”, επισημαίνει· ήταν οι άνθρωποί της, και είναι ένας τόπος που “...δεν συντίθεται από λαξευμένους λίθους, αλλά από πνοές μνήμης: δεν είναι στέρεη, δεν έχει σαφές σχήμα, τα χρώματα και οι οσμές της συγχέονται”.⁷⁶ Ακολουθώντας τις υποδείξεις του, ας προσπαθήσουμε να αναβιώσουμε την Αλεξάνδρεια των πρώην κατοίκων της, συμπληρώνοντας τις αναμνήσεις όσων βρίσκονται εκεί με εκείνες των Ελλήνων που έχουν φύγει.

Στην πλειοψηφία τους αυτοβιογραφικά, τα κείμενα που παρατίθενται στη συνέχεια προκύπτουν από την εσωτερική ανάγκη να επικοινωνηθεί το παρελθόν και όχι ad hoc, στο προκαθορισμένο πλαίσιο της συνέντευξης. Ωστόσο, οι παραλληλισμοί στο περιεχόμενο των αφηγήσεων είναι πολλοί, και η εικόνα της Αιγύπτου εξίσου εξιδανικευμένη –αν και διάστικτη από έντονα συναισθήματα και ειλικρινείς εξομολογήσεις, που το επίσημο πλαίσιο μιας συνέντευξης αποτρέπει. Και σε αυτή τους την έκφραση, επίσης, οι αναμνήσεις φέρουν έμφυλο στίγμα: οι γυναίκες συγγραφείς αναφέρονται περισσότερο στον άμεσο κοινωνικό χώρο της οικογένειας και της γειτονιάς, και οικειοποιούνται την πόλη αισθητηριακά. Οι άνδρες, εστιάζουν περισσότερο στο παροικιακό περιβάλλον και την ιστορία –χωρίς, όπως θα δούμε, να εκλείπουν οι εκπλήξεις και οι εκ βαθέων εξομολογήσεις, ιδιαίτερα ως προς την ερωτογενή επίδραση της Ιθαγενούς.

⁷⁶ Στο *Αλεξάνδρεια: Μια πόλη στη Λογοτεχνία*, σ. 17.

Στη νοσταλγική τοπογραφία της Αλεξάνδρειας, η θορυβώδης πλατεία των τραμ στο Ράμλι αποτελεί το σταυροδρόμι της λήθης με τη θλίψη. Η μνήμη του Τίμου Μαλάνου, ωστόσο, ανασύρει από το παρελθόν μια τελείως διαφορετική εικόνα της πλατείας, πλημμυρισμένης από κόσμο και πλανόδιους ανθοπώλες που “έφερναν ως το πρόσωπο των διαβατών...μπουκέτα από γιασεμιά, μικροσκοπικά φούλια...σαρκώδεις μεθυστικές μανόλιες”.⁷⁷ Γύρω της ήταν συγκεντρωμένα τα μεγαλύτερα ξενοδοχεία, café, και κέντρα διασκέδασης της πόλης: *Cecil, Grand Trianon* (τότε υπό ελληνική διεύθυνση), *Delice* (ακόμη υπό ελληνική διεύθυνση), *Αθηναίος*.

Ο *Αθηναίος* παραμένει ένα από τα πλέον γνωστά κέντρα, και μια από τις δημοφιλείς ατραξιόν για τους τουρίστες. Σε μια αφήγηση όπου η φαντασία παρεμβάλλεται στην πραγματικότητα, ο αλεξανδρινός Χάρης Τζάλας περιγράφει μια τέτοια επίσκεψη στον *Αθηναίο*, μετά από πολλά χρόνια απουσίας.⁷⁸ για συντροφιά του, επιλέγει στο κείμενο μια έκπτωτη πριγκίπισσα, ένα πρώην πιλότο της RAF που υπηρέτησε στην Αλεξάνδρεια και έναν Αιγύπτιο *bon viveur*, γνώστη της πόλης, των ανθρώπων και των μυστικών αμφοτέρων -όλοι αντιπροσωπευτικές μορφές και ταυτόχρονα νοσταλγοί του κοσμοπολιτικού παρελθόντος. Η βραδιά σημαδεύεται από ένα παράδοξο περιστατικό: μια ηλικιωμένη κυρία, με εμφανή στο πρόσωπο τα σημάδια της έκπτωτης ομορφιάς και της ημιπαράφρονος απόγνωσης, σηκώνεται από το τραπέζι της και τραγουδά αγγλικά και γαλλικά τραγούδια του μεσοπολέμου, τα οποία αφιερώνει σε ένα φανταστικό κοινό που αποτελείται από ναυάρχους, στρατάρχες και προξένους. Η “φαλακρή τραγουδίστρια”, που με μια κακοφιαγμένη περούκα προσπαθεί να πείσει τον εαυτό της ότι τίποτα δεν έχει αλλάξει πάνω της και στην πόλη, ήταν -εξηγεί ο Αιγύπτιος *bon viveur*- μία από τις πλέον γνωστές «αρτίστες» της περιόδου του πολέμου, που πλέον περιφέρεται στην πόλη προσπαθώντας μέσα σε ένα συνονθύλευμα ψευδαισθήσεων να κερδίσει τη “μάχη του χθες πάνω στο σήμερα”.⁷⁹

Η φαλακρή τραγουδίστρια αποτελεί μια αλληγορία για την ίδια την πόλη που, έχοντας απωλέσει προ πολλού την αίγλη του παρελθόντος, περιφέρεται ως ψευδαισθήση στη συνείδηση των επισκεπτών της. Τελευταία σπίθα της μεγάλης της δόξας η εποχή του πολέμου, όταν υποδέχθηκε στρατούς, εξόριστες κυβερνήσεις,

⁷⁷ Αναμνήσεις ενός Αλεξανδρινού, παρατίθεται στο Φ. Ταμβακάκης, *Αλεξάνδρεια: Μια πόλη στη Λογοτεχνία*, σ.68.

⁷⁸ *Επτά Ημέρες στην Αλεξάνδρεια*, σ. 177-192.

⁷⁹ Ο.π. σ. 201

πρόσφυγες, «αρτίστες» και τυχοδιώκτες, προσφέροντάς τους άπλετα αγαθά, ευκαιρίες και συγκινήσεις. Ο γενικευμένος φόβος ενόψει της φημολογούμενης επέλασης των Γερμανών που τελικά δεν πραγματοποιήθηκε, δημιούργησε το φρενήρες κλίμα αναμονής του τέλους που παρακινεί τους ανθρώπους να ζήσουν στο έπακρο. Τα ακριβά ξενοδοχεία, τα κλαμπ και τα κέντρα διασκέδασης της παραλίας γέμιζαν με αξιωματικούς, δεσποινίδες της καλής κοινωνίας και επιχειρηματίες· τα μπαρ των συνοικιών από στρατιώτες όλων των εθνικοτήτων που αναζητούσαν άφθονο αλκοόλ και φτηνή διασκέδαση. Στην Αλεξάνδρεια δεν έλειπαν ποτέ οι προμήθειες· για αυτό φρόντιζαν οι Έλληνες που είχαν στα χέρια τους τη μαύρη αγορά. Τα ελληνικά καΐκια προμήθευαν την πόλη με κάθε είδους αγαθά, που φόρτωναν στη Μάλτα, το Αλγέρι και την Τύνιδα.⁸⁰

Οι βομβαρδισμοί από τα ιταλικά αεροπλάνα γίνονταν σε σταθερές ώρες και στόχευαν κυρίως το λιμάνι και τα αεροδρόμια. Όταν ανακοινώθηκε ότι οι Γερμανοί έφτασαν στο Αλαμείν, οι κυρίες άρχισαν να ράβονται για τον επινίκιο χορό και οι καταστηματάρχες βεβαιώνονταν ότι είχαν πρόχειρες φωτογραφίες του Χίτλερ. Επίσης, όσοι νοίκιαζαν δωμάτια σε Άγγλους που βρίσκονταν στο μέτωπο, άρχισαν να καίνε τις στολές τους.⁸¹ Και, καθώς οι μόνοι Γερμανοί που εμφανίστηκαν ήταν κάποιοι ανιχνευτές στα απομακρυσμένα δυτικά περίχωρα, η ζωή συνεχίστηκε στους ίδιους ρυθμούς.⁸²

Η Ιμπραημία έγινε ελληνικό προάστιο. Το Πατινάζ έγινε θέατρο με παραστάσεις από πασίγνωστους ηθοποιούς... Η Σοφία και η Αλίκη Βέμπο, ο Τραϊφόρος έδωσαν παραστάσεις σε πολλά από τα κέντρα της Αλεξάνδρειας. Η Αλεξάνδρεια έγινε πάλι η αγαπημένη πόλη του ιδρυτή της και των Πτολεμαίων. Καινούριες ταβέρνες άρχισαν να ανοίγουν και εμείς οι ντόπιοι μάθαμε να χορεύουμε χασάπικο και να τραγουδάμε τα ρεμπέτικα.⁸³

Η «ελληνική» Αλεξάνδρεια “ήταν από τη μια σφηνωμένη μέσα σε μια τεράστια αράπικη πολιτεία, ώστε να μπορεί να απολαμβάνει την άνεση της επαρχίας και από την άλλη να ζει κοσμοπολίτικα”.⁸⁴ Εκτεινόταν κατά μήκος της Corniche, της παραλιακής οδού με τα καζίνο και τα κοσμικά κέντρα που ένωνε προάστια τα οποία

⁸⁰ Artemis Cooper, *Cairo in the War 1939-1945*, σ. 192.

⁸¹ Ο.π. σ. 192-3.

⁸² Εντυπώσεις και μνήμες αλεξανδρινών από την περίοδο του πολέμου παρατίθενται στο Awad & Hamouda: *Voices of Cosmopolitan Alexandria* σ. 219-225.

⁸³ Δημήτρης Πρωτοψάλτης, *Τα τέσσερα σπίτια: Η Αλεξάνδρεια όπως την έζησα* σ.80-1.

⁸⁴ Μίνως Κομνηνός, *Η Αίγυπτος που έζησα*, σ.13.

είχαν πάρει τα ονόματά τους από Έλληνες μεγιστάνες (*Zizinia, San Stefano, Glymenopoulo*), ήταν παρούσα σε συνοικίες όπως το *Quartier grec*, στις εγκαταστάσεις του Ναυτικού Ομίλου και της Αθλητικής Ένωσης, στους κινηματογράφους και τα σχολεία. Είχε τον δικό της κύκλο ζωής, που οριοθετούσαν οι κοινωνικές δραστηριότητες που συγκροτούσαν την ταυτότητα της παροικίας.

Σε ένα εφραπτόμενο κοινωνικό κύκλο, η ζωή των Ελλήνων εμπλέκονταν με αυτή των υπόλοιπων κατοίκων της πόλης. Η Ιμπραημία και οι υπόλοιπες συνοικίες αποτελούσαν τον πολυεθνικό μικρόκοσμο όπου οι ζωές, οι κουλτούρες και οι εμπειρίες των ανθρώπων επικαλύπτονταν σε βαθμό που, όπως θα δούμε στο κεφάλαιο που ακολουθεί, δημιούργησαν την κοινή για όλους τους κατοίκους της ταυτότητα του *Αλεξανδρινού*. Η (σχεδόν) αρμονική αυτή συνύπαρξη έχτισε στο χρόνο το αίσθημα και τη συνείδηση που στις γλώσσες της πόλης περιγράφεται ως *notre ville/nostra citta/η πόλη μας/baladna*, εκφράζοντας τον βίωματικό κοσμοπολιτισμό μιας κοινότητας προσώπων που –ακόμη και σήμερα– μιλούν τρεις γλώσσες αλλά δε γράφουν σωστά σε καμία, και με άνεση υποστηρίζουν την ανωτερότητα του έθνους τους σε γλώσσα διαφορετική από τη μητρική τους. Σε ένα βιβλίο-χρονικό της παιδικής του ηλικίας στην Αλεξάνδρεια, ο Δ. Πρωτοψάλτης περιγράφει μια τέτοια γειτονιά και την ανθρωποκάτοψη της πολυκατοικίας όπου έμενε με την οικογένειά του: στο ισόγειο νοίκιαζαν διαμερίσματα δύο οικογένειες, Ελλήνων και γαλλοεβραίων. Ο πρώτος όροφος λειτουργούσε ως ερωτικό καταφύγιο Άγγλων αξιωματικών. Ακριβώς δίπλα, έμενε ένας Έλληνας με δύο κοπέλες, που οι κακές γλώσσες έλεγαν (σε ποια γλώσσα άραγε;) ότι ήταν ερωμένες του. Στους άλλους ορόφους, το ανθρώπινο μωσαϊκό συμπλήρωναν μια οικογένεια Ιταλών, μια Ελληνίδα χήρα, ένα ζευγάρι Γερμανών και μια οικογένεια Εβραίων από την Κέρκυρα.⁸⁵

Σε ανάλογο ύφος, ο Χάρης Τζάλας στο βιβλίο *Alexandrea ad Aegyptum* αναπαράγει μέσα από 11 καθημερινές ιστορίες την ανθρώπινη υφή της δημογραφίας και την ψυχροσύνθεση των κατοίκων της πόλης. Οι αναφορές του Τζάλα αποτυπώνουν το *fin de siècle*, τη μεταβατική περίοδο μετά τον πόλεμο και πριν τα γεγονότα του 1952: τα δύσκολα χρόνια, όπου η αποχώρηση των συμμαχικών στρατευμάτων άφησε ένα μεγάλο κενό –ενώ ταυτόχρονα μέσα και πίσω (στις απροσπέλαστες «αράπικες» συνοικίες) από τις γειτονιές του κοσμοπολιτισμού ωρίμαζε το αίσθημα της εθνικής αφύπνισης των Αιγυπτίων.

⁸⁵Βλ. *Τα τέσσερα σπίτια*: σ. 72-5.

Τα σημάδια των επερχόμενων δυσκολιών γίνονταν όλο και πιο έντονα. Οι υποδομές υποστήριξης των στρατευμάτων αποσυνθρόθηκαν και οι χιλιάδες ξένων υπηκόων που εργάζονταν στις διάφορες υπηρεσίες έμειναν άνεργοι. Μαζί τους, όσοι απασχολούνταν στον τεράστιο κλάδο ψυχαγωγίας που είχε στηθεί γύρω από τις ανάγκες των στρατιωτών. Και όλα αυτά, εν μέσω των εντεινόμενων διεκδικήσεων των Αιγύπτων που, βλέποντας προσδοκίες τους να μην υλοποιούνται, αγωνίζονταν με μαχητική διάθεση για ένα καλύτερο μέλλον. Το τέλος του πολέμου σήμανε τις αλλαγές που θα προκαλούσαν τη σταδιακή κατάρρευση της «ελληνικής» Αιγύπτου ως κοινωνικής πραγματικότητας. Ο χρόνος και ο χώρος σταδιακά έχασαν τη βιωματική πληρότητά τους και η ζωή στην πόλη/η ζωή της πόλης, καθώς πολλοί άρχισαν να την εγκαταλείπουν, από πραγματικότητα μετεξελίχθηκε σε αφήγημα.

Αργά ή γρήγορα, ο αποχαιρετισμός της Αλεξάνδρειας γινόταν μονόδρομος. Σε καμία περίπτωση, ωστόσο, δεν ήταν βίαιος και απότομος, αλλά μια μακρά, επώδυνη τελετή μετάβασης που προετοιμαζόταν μέσα από την αναχώρηση φίλων και συγγενών (“[σ]χεδόν κάθε μέρα χάναμε κάποιο φίλο, γνωστό ή γείτονα”),⁸⁶ ξεκινούσε κατά τη στιγμή συνειδητοποίησης του αναπόφευκτου (“[σ]ε λίγες μέρες θ’ αποχαιρετούσα τη θετή μου μάνα γη, την Αλεξάνδρεια...Τη λάτρενα, λάτρενα κάθε μούριό της. Ιδιαίτερα τώρα που την έχανα ένιωθα πόσο σημαντική και πολυαγαπημένη ήταν για μένα”),⁸⁷ εξελισσόταν μέσα από επισκέψεις σε τόπους και ανθρώπους, και ολοκληρωνόταν με την πράξη της αναχώρησης και το καλό κατευόδιο από τους γείτονες, που πλημμύριζε από συμβολισμούς και συναισθήματα:

Κλειδώνω την πόρτα που δεν θα ξανανοιξω και κατεβαίνω. Τι ειν’ αυτό; Ο δρόμος γεμάτος Αραπάδες. Φιλούν το χέρι του πατέρα στο παράθυρο του ταξί. Κλαίνε, τον αγαπούσαν τον ‘Χαουάγκα Τανάσι’. Τους φρόντιζε. Τους βοηθούσε...Κτυπώ την πόρτα του ταξί. ‘Πατέρα, βάλε το χέρι σου μέσα. Φεύγομε. Είπα ΦΕΥΓΟΜΕ!!!’. Στριγγλίζω. Πρέπει.⁸⁸

Αυτή η τελευταία στιγμή, στην επαναληψιμότητά της, σηματοδοτεί το πέραςμα της «ελληνικής» Αιγύπτου από τον ιστορικό χρόνο στη σφαίρα της μνήμης. Οι επιμέρους πράξεις του δράματος του αποχωρισμού αθροίζονται ως συλλογική μνήμη της απώλειας, την οποία μοιράζονται εξίσου όσοι αναχώρησαν και όσοι παρέμειναν.

⁸⁶ Δάφνη Αλεξάνδρου, *Αντίο Αλεξάνδρεια*, σ.220.

⁸⁷ Ο.π. σ. 221.

⁸⁸ Ολυμπία Καραγιωργά, *Αίγυπτος πατρίδα της καρδιάς μου*, σ. 13.

Καθώς η συντριπτική πλειοψηφία των Αιγυπτιωτών βρίσκεται πλέον εκτός της Αιγύπτου, η κοινότητά τους αποκτά όλο και περισσότερο φαντασιακές διαστάσεις. Αυτό που ενώνει τα μέλη της είναι οι κοινές αναφορές στο παρελθόν, η «μυστική» γνώση της «ελληνικότητας» του τόπου, τα συναισθήματα που προκάλεσε η αναχώρηση, το άτυπο καθήκον να αναδομήσουν με τις αναμνήσεις τον μικρόκοσμο που χάθηκε. Ανεξάρτητα από το πού ζουν, οι Αιγυπτιώτες είναι μια εν δυνάμει διασπορική κοινότητα, καθώς αμφιταλαντεύονται συνειδησιακά μεταξύ της «πρώτης» (όποια και αν επιλέξουν ως τέτοια) και «δεύτερης» πατρίδας, μεταξύ του *τότε* και του *τώρα*.

Η ταυτότητα των Αιγυπτιωτών εμπλουτίζεται από τις προσωπικές αναμνήσεις που την επιβεβαιώνουν. Αναφέρεται πρωτίστως σε ένα συνειδησιακό καθεστώς που στοιχειοθετείται μέσα από προβολές του παρελθόντος που ανασυνθέτουν το διαχρονικό παρόν των επιμέρους «τόπων της μνήμης», των υλικών και νοητικών οντοτήτων που δομούν το περιεχόμενο της συλλογικής μνήμης (Nora 1996: XVII). Στις συνεντεύξεις και στα διάφορα αυτοβιογραφικά ή/και ιστοριογραφικά κείμενα, διακρίνει κανείς την έκδηλη προσπάθεια παράθεσης γεγονότων και σύνδεσης στοιχείων του χώρου με πρόσωπα, που προδίδει τη διάχυτη αγωνία να διατηρηθεί η «ελληνική» Αίγυπτος ζωντανή, έστω και στις φαντασιακές της διαστάσεις.

Η ανάδειξη της λησμονημένης «ουσίας» του χώρου συνιστά στρατηγική συμβιβασμού με τα επακόλουθα της συμβολικής απώλειάς του. Η αναγωγή της συρρίκνωσης του κοινωνικού τοπίου σε ψυχική συνθήκη αποτελεί το κοινό πλαίσιο αναφοράς της κοινότητας των απανταχού Αιγυπτιωτών, το οποίο ανατροφοδοτείται από αναμνήσεις που επιβεβαιώνουν και ενισχύουν τους μεταξύ τους δεσμούς. Η αφαιρετική διάσταση και το ρευστό περιεχόμενο της μνήμης, συνεπώς, αποτελούν ένα γόνιμο πεδίο ώσμωσης συλλογικών και ατομικών εμπειριών. Αντίστοιχα, η συγγραφή βιβλίων για τον ελληνισμό, το ταξίδι της επιστροφής στην Αίγυπτο (που συχνά χαρακτηρίζεται «προσκύνημα») και η ίδρυση συλλόγων Αιγυπτιωτών αποτελούν τμήματα ενός συνόλου από αυτοαναφορικές πράξεις που μετουσιώνουν το περιεχόμενο του αιγυπτιώτικου αφηγήματος και της ταυτότητας των κοινωνιών του σε δρώμενο.

Δύο χρόνια μετά τη φυγή του από την Αλεξάνδρεια (1965), ο Μανώλης Γιαλουράκης συμπυκνώνει στον επίλογο του βιβλίου του *Η Αίγυπτος των Ελλήνων* τις νέες διαστάσεις της εμπειρίας του ανήκειν:

[N]’ αναβιώνεις το Παρελθόν, να ξαναζεις τις Στιγμές και να τις χαίρεσαι κι όταν ακόμα σου προσφέρανε, στερνά, πικρία...πατάς τη στάχτη των προγόνων, δρασκελάς το κλειστό κατώφλι του σχολείου π’ αντιλαλεί ακόμη τις φωνές των παιδιών της ράτσας σου, μελαγχολείς, ρεμβάζεις, ονειροπολείς, χαμογελάς, δακρύζεις ίσως.. (Γιαλουράκης 2006: 692)

Συναισθηματικές δομές όπως αυτές που περιγράφει ο Γιαλουράκης, υποκινούν (ή υποκαθιστούν) τις πράξεις, επιτρέποντας την εικονική προβολή της αιγυπτιώτικης ταυτότητας σε μη φυσικούς τόπους, όπως τα βιβλία και το διαδίκτυο. Οι φορείς της σε παράλληλους χρόνους και από διαφορετικά γεωγραφικά σημεία ανασυγκροτούν υποκατάστατα κοινοτήτων μέσα από την κοινοποίηση τεκμηρίων και αφηγήσεων. Πρακτικές όπως η δημοσίευση φωτογραφιών και κειμένων, η συμμετοχή σε συλλόγους ή διαδικτυακά φόρουμ και η δικτύωση μέσω ιστοτόπων αποτελούν τα κύρια κανάλια ανανέωσης των συλλογικών τους δεσμών, που επανατοπικοποιούν την αιγυπτιώτικη ταυτότητα όχι στον χώρο, αλλά συμβολικά στο παρελθόν.

Έχοντας χάσει τα χωρικά της ερείσματα, η ταυτότητα των Ελλήνων της Αιγύπτου ανανεώνεται μέσα από το άνοιγμα των κουτιών της μνήμης και αποτυπώνεται στη δομή των βιβλίων που την επικοινωνούν. Τίτλοι όπως *Αίγυπτος, Ελλάδα, αιγυπτιώτικη προσφορά: Σκόρπιες μνήμες –εκφάνσεις προσφοράς του αιγυπτιώτη ελληνισμού σε Ελλάδα και Αίγυπτο* (Νικηταρίδης & Μιχαηλίδου 2007) ή *Η Αίγυπτος των Ελλήνων που αγαπήσαμε: αναμνήσεις και προβληματισμοί χθες, σήμερα, αύριο* (Κώττης 2004) αποκαλύπτουν τα επάλληλα επίπεδα ταύτισης του μικρόκοσμου των συγγραφέων τους με το ευρύτερο παροικιακό σύμπαν, αλλά και τη σύνδεση του επίσημου παροικιακού λόγου, των αναμνήσεων και των αναστοχαστικών αφηγήσεων σε ένα ενιαίο σχήμα, που αναπαράγει υπό το πρίσμα της απόστασης στο χρόνο την «ελληνική» Αίγυπτο ως λόγο και τόπο.

Η θεματολογία και το περιεχόμενο των ογκωδών συγγραμμάτων που παρουσιάζουν την ιστορία του ελληνισμού αντανakλούν τα συναισθήματα που προκαλεί η επιστροφή μετά από χρόνια στην Αίγυπτο, και κυρίως τη θλίψη των συγγραφέων τους όταν συνειδητοποιούν ότι κάθε φορά τα σημεία αναφοράς στο χώρο λιγοστεύουν. Κίνητρο για τη συγγραφή τους, άλλωστε, είναι ο συμβιβασμός με το αίσθημα που προκαλεί η περιπλάνηση σε μια “πατρίδα χαμένη, αλλά και υπαρκτή...[π]όλη ιδεατή και πραγματική μαζί” (Χατζηφώτης 1999:17) και η ανάγκη να μετριάσει το άλγος της συναισθηματικής εξορίας μέσα από την προσπάθεια “να καταλάβει ο ξένος πως ήταν κάτι άλλο, κάτι διαφορετικό...και ο δικός να

ξαναθυμηθεί, να απορήσει γι' αυτό κι εκείνο, που δε γνώρισε, να προσέξει το άλλο που δεν του «έδωσε σημασία» (ό.π., 18).

Έχοντας σκιαγραφήσει το περιεχόμενο της μνήμης ως προς την ελληνοκεντρική της διάσταση, έχει ενδιαφέρον να δούμε πώς εντάσσονται σε αυτή οι Άλλοι, μέσα σε κείμενα των οποίων οι περιγραφές ξεφεύγουν από το αυτοαναφορικό, στεγανό σύμπαν της «ελληνικής» Αιγύπτου, περικλείοντας και άλλους, μεικτούς κοινωνικούς χώρους, όπως η πολυεθνική γειτονιά, ή/και «ιθαγενή» πρόσωπα.

Η σχέση με τους Αιγύπτιους προφανώς ήταν άνιση, με το εθνοκοινωνικό της πρόσημο εμφανές ακόμη και στις φτωχές γειτονιές των πόλεων. Ως αντίληψη, η ανισότητα χαρακτηρίζει ανεξαιρέτως τον λόγο των Αιγυπτιωτών συγγραφέων και συνήθως εκφράζεται μέσα από τα οριενταλιστικής εμπνεύσεως δίπολα που τη σημαδεύουν. Η εθνοπολιτισμική ιεραρχία χτίζεται μέσα από την αντιπαραβολή ταυτοτήτων/χαρακτηριστικών και συμφραζομένων (Έλληνας/Αιγύπτιος, χριστιανός/μουσουλμάνος, λευκός/μαύρος, καθαρός/βρώμικος κ.ο.κ), και επιβεβαιώνεται μέσα από συγκεκριμένες ερμηνείες της κοινωνικής σχέσης με τους Αιγύπτιους: αφεντικό/εργάτης, κυρία/υπηρέτρια (ενίοτε και «δούλα»), πλούσιος/φτωχός (ή φτωχός/φτωχότερος).

Ωστόσο, η σχέση αυτή αποκτά σε αρκετά κείμενα πιο ρευστό και ανθρώπινο περιεχόμενο, εξελισσόμενη σε ένα μείγμα εξουσιαστικής οικειότητας και πατερναλιστικής αλληλεγγύης. Ως οικιακοί βοηθοί, «παιδιά» (μικρά και μεγάλα) για θελήματα, γείτονες και γνωστοί, οι Αιγύπτιοι «εισβάλλουν» ποικιλοτρόπως στην καθημερινότητα των Ελλήνων, προκαλώντας ρωγμές στα τείχη της υποτιθέμενης πολιτισμικής και κοινωνικής τους ανωτερότητας. Πάντα πιστοί, πρόθυμοι και έτοιμοι να ανταποδώσουν με ευγνωμοσύνη την όποια καλή πράξη, σε αρκετές περιπτώσεις αποτελούν σχεδόν ένα κομμάτι της οικογένειας, σε ένα κατά τα άλλα αποστειρωμένο περιβάλλον, που απέτρεπε τις πέρα των αναγκαίων επαφές. Μαζί τους, οι Έλληνες μαθαίνουν τα αραβικά καθημερινής χρήσης, την αιγυπτιακή κουζίνα, εμπεδώνουν συνήθειες και αντιλήψεις που τους φέρνουν πιο κοντά στη δεύτερη πατρίδα.

Η αντιπαραβολή στερεοτύπων και εμπειριών διαπερνά το φίλτρο της μνήμης και είναι ανιχνεύσιμη στα κείμενα της αναμνησιακής λογοτεχνίας, όπου οι ερμηνευτικοί κανόνες του παροικιακού λόγου εμφυσώνται στις εμπειρίες της παιδικής ηλικίας. Μέσα από το αναστοχαστικό πρίσμα της απόστασης στο χώρο και το χρόνο, οι εμπειρίες αυτές φιλτράρονται και καταγράφονται ως στοιχεία που, καλοπροαίρετα αλλά στερεοτυπικά, προσωποποιούν στους Αιγύπτιους του άμεσου

περιβάλλοντος των συγγραφέων τα χαρακτηριστικά προκαθορισμένων κοινωνικών προσώπων/τύπων. Ο νούβιος υπηρέτης, η οικιακή βοηθός, ο πλανόδιος πωλητής, ο «σέχας» και μια σειρά άλλων ανθρωποτύπων είναι οι σιωπηλοί πρωταγωνιστές ποιημάτων, μυθιστορημάτων και, κυρίως, καταγεγραμμένων αναμνήσεων.

Οι τυπολογίες της μνήμης έχουν ένα διπλό νόημα: δηλώνουν, αφενός, την αποσπασματική, ίσως και ελλειμματική, επαφή με το αιγυπτιακό κοινωνικό περιβάλλον και αποκαλύπτουν, αφετέρου, τα κατάλοιπα της ομογενοποιητικής ταξινομικής λογικής που κατέτασσε τον Άλλο σε προκατασκευασμένα πλαίσια. Ο νούβιος υπηρέτης, για παράδειγμα, είναι νομοτελειακά ένας “καλλίγραμμος, ευθυτενής, ψηλός και αδύνατος”⁸⁹ ανώνυμος μαύρος χαρακτήρας που φορούσε τη χαρακτηριστική άσπρη κελεμπία (η οποία στα πλούσια σπίτια πλαισιωνόταν από κόκκινη ζώνη και φέσι). Πάντα βουβός και πρόθυμος – «διάφανος» παρά το χρώμα του-, εμφανίζεται στις αφηγήσεις περιστασιακά (ποιος θα ανεχόταν, έστω και στο πλαίσιο της αφήγησης, τη συνεχή του παρουσία ή θα διακινδύνευε να τον αφήσει μόνο με τη νοικοκυρά;), εργαζόμενος σκληρά για να θρέψει την πολυμελή οικογένεια στο χωριό του. Αντίθετα, η πανταχού παρούσα παχουλή και άτσαλη οικιακή βοηθός περιφέρεται διαρκώς μέσα στο σπίτι φορώντας περίεργα ρούχα και εκτελώντας αλόγιστα τα καθήκοντά της. Με κάθε αφορμή δείχνει την ευγνωμοσύνη της για την καλοσύνη που εισπράττει από τα μέλη της οικογένειας, με την οποία δένεται σε τέτοιο βαθμό, που αποφασίζει να μην εγκαταλείψει ποτέ.⁹⁰ Γύρω από τις αναμνήσεις της καθημερινότητας περιφέρονται μια σειρά από οικείες οπτικά αλλά απόμακρες αντιληπτικά φιγούρες, όπως ο «ρουμπαμπέκας» (ο περιπλανώμενος παλιατζής),⁹¹ οι «αραπίνες»,⁹² ο θυμιαστής κ.α.⁹³

Στις περισσότερες περιπτώσεις, ο νοηματικός εγκιβωτισμός των Αιγύπτιων διεκπεραιώνεται χωρίς πρόβλημα. Σε άλλες, ωστόσο, διαδρομές της μνήμης, τα ερμηνευτικά δίπολα διασταυρώνονται με συναισθήματα και παρορμήσεις, περιπλέκοντας τη συγγραφική τους αποτύπωση. Πώς εν/δια-τυπώνεται μια ανάμνηση όταν το βιολογικό, και ούτως ή άλλως δύσκολα διαχειρίσιμο νοηματικά, σχήμα άνδρας/γυναίκα εισβάλλει απρόβλεπτα στην εξουσιαστική σχέση Έλληνας/Αιγύπτιος;

⁸⁹ Γ. Κυπραίος, *Αλεξάνδρεια: Τέλος εποχής*, σ.103. Επίσης βλ. *Αντίο Αλεξάνδρεια*, σ.140

⁹⁰ Βλ. Καίτη Μαυρομάτη, *Τα χρόνια της Αλεξάνδρειας*, σ. 60-61.

⁹¹ Γ. Κυπραίος, *Αλεξάνδρεια...* σ.105-8

⁹² Έλλη Ρόζου, *Αύρες και χαμσίνια: Τραγούδια της Αιγύπτου*, σ.31.

⁹³ Ο.π., σ.37.

Την απάντηση μας δίνει ο Γιώργος Κυπραίος και η *Μαμπρούκα* του («καλορίζικη» στα αραβικά), σε μια αφήγηση που ισορροπεί ανάμεσα στον πόθο και την εθνοκοινωνική ερμηνεία του. Πρώτο μέλημα του συγγραφέα είναι να ορίσει πολιτισμικά και κοινωνικά τη Μαμπρούκα –μια κοπέλα 20 ετών, ήδη χωρισμένη και με δύο παιδιά που, μη έχοντας κάποιον να τα προσέξει στη φτωχογειτονιά που έμενε, έπαιρνε μαζί της στο σπίτι του συγγραφέα, όπου εργαζόταν ως πλύστρα. Παρόλο που ήταν θύμα των οπισθοδρομικών αντιλήψεων και της φτώχειας, η Μαμπρούκα ήταν πάντα γελαστή, ιδιαίτερα όταν η μητέρα του Κυπραίου προσέφερε, ως καλοσυνάτη και συμπονετική εργοδότη, στην ίδια και τα παιδιά της ένα πλούσιο πρωινό. Όταν τέλειωνε το γεύμα, η Μαμπρούκα έβγαζε τα παραδοσιακά ρούχα (και μαζί το κοινωνικό της πρόσωπο), αποκαλύπτοντας τη γυναικεία της φύση, που ακόμη και ως ανάμνηση, προκαλεί ρίγη αναστάτωσης και παρεμβολές στην αφήγηση:

[Ε]βλεπα όλη τη Νειλωτική γοητεία στο καλλίγραμμο νεανικό της κορμί, που από πηλό φτιαγμένο, λαξευμένο από την ύλη του ποταμού, έκρυβε μέσα του ζωντάνια και γοητεία...Μία έντονη, όχι απαραίτητα αποτρεπτική μυρωδιά, σκορπίζανε οι μασχάλες της, προσκαλώντας να χαθείς στα άγνωστα μονοπάτια του σώματός της. (Κυπραίος 2010:101)

“[Σ]το βάθος των σκελιών” της Μαμπρούκας και της συνείδησης του συγγραφέα, το “άτριχο τρίγωνο με μια κάθετη οπή...αυτό το ιερό πτολύεθρο, η πύλη του παραδείσου...το άντρο της ηδονής” στο οποίο ο έφηβος Κυπραίος παραδιδόταν ανεπιφύλακτα, απολαμβάνοντας τις θωπείες της νεαρής Αιγύπτιας, που “σαν μάνα γη” τον χάιδευε στα κρίσιμα σημεία του σώματός του. Μετά από “εκσπερματώσεις που έπεφταν βροχή”, η αφήγηση ολοκληρώνεται με μία παρατήρηση που ορίζει τη λεπτή κόκκινη γραμμή μεταξύ του παρασυρμένου από τον πόθο εφήβου και του συνειδητοποιημένου Έλληνα, του ίδιου ως ήρωα και αφηγητή: “[Κ]άτω από τη μελάγια της, αφού την έβγαξε, φορούσε ένα πολύχρωμο πάντοτε ολόσωμο φορεματάκι εμπριμέ...Το σύνολο αυτό συνέβαλε πολύ στον ερωτισμό που εξέπεμπε” –μια μαρτυρία ότι, ως ερωτικό υποκείμενο, η ενδεδυμένη με το φόρεμα της συνειδησιακής απενοχοποίησης μελαχρινή κόρη του Νείλου, δεν ήταν παρά ένα υβριδικό υποκατάστατο μιας συμβατής πολιτισμικά ερωτικής συντρόφου.⁹⁴

⁹⁴ Αποσπάσματα από τις σελ. 101-2. Θα πρέπει ίσως να σταθούμε στον συμβολισμό του φορέματος, το οποίο ο Bhabha θα παρέθετε ως στοιχείο της ατελούς, μιμητικής ταυτότητας, που αναπαράγει (και) την εμφάνιση των δυτικών. Υποκινούμενη από την ανάγκη συμβατότητας με τους «ανώτερους» εργοδότες της, η σύνθεση της κοινωνικής εικόνας της Μαμπρούκας έχει τελικά το αντίθετο

Η εισβολή του ιθαγενούς ερωτισμού στο άβατο της αστικής οικιακότητας οδηγούσε σε απρόσμενες ερωτικές περιπέτειες ή/και φαντασιώσεις, που, ωστόσο, δεν είχαν πάντα ευτυχή κατάληξη. Για το Δημήτρη Πρωτοψάλτη, η Μπάτα, η μικρή Αιγύπτια με τα μακριά μαύρα μαλλιά και τα φιλικά μάτια, που έπαιζε με τον ίδιο και άλλα γειτονόπουλα στην ταράτσα της πολυκατοικίας τους, ήταν η πρώτη ερωτική απογοήτευση. Ως πρόσωπο-σύμβολο, η Μπάτα παρουσιάζει σημαντικές ομοιότητες με τη Μαμπρούκα: “[π]άντα ντυμένη μ’ ένα φθινό βαμβακερό φουστάνι... το χρώμα της ήταν πιο σκούρο από το μελαχρινό, αλλά όχι μαύρο. Το στόμα της μύριζε πάντα σκόρδο και το κορμί της ανέδυε τη μυρωδιά της χέννας”. Ωστόσο, η προσοχή του συγγραφέα ήταν εστιασμένη στο λείο δέρμα και το στήθος της, το οποίο, σε ένα προσυμφωνημένο πλαίσιο υποτιθέμενης αθωότητας, φρόντιζε να αγγίζει με κάθε αφορμή. Πλήρως παραδομένος στις χάρες της Μπάτας, ο νεαρός Έλληνας αποφασίζει “χωρίς πίεση, αυθόρμητα...πως δεν αποκλείεται να παντρευτ[εί] αραπίνα”. Όμως η Μπάτα ξαφνικά εξαφανίζεται. Μετά από ένα μήνα αγωνιώδους αναζήτησης σε σκάλες, διαδρόμους και ταράτσες, ο συγγραφέας τη βλέπει από την εξώπορτα του σπιτιού της να κοπανίζει μπαχαρικά στην κουζίνα, συνειδητοποιώντας οδυνηρά το μάταιο της αγάπης που “τρέφεται σχεδόν αθώα...με τα χέρια που φαίνονται τα μόνα όργανα του έρωτα”. Η Μπάτα, που πλέον φορούσε μακρύ μαύρο φόρεμα και μαντήλι, φαινόταν “πιο μεγάλη και πιο αραπίνα”. η αδερφή της μας εξηγεί το γιατί: “έγινε δεσποινίς”.⁹⁵

Ας επιστρέψουμε όμως στη Μαμπρούκα, η οποία είχε και δεύτερο εραστή: ήταν ο Άμπντου ο Νούβιος με την άσπρη κελεμπία που προμήθευε το νοικοκυριό με πάγο και συχνά ανέβαινε στο πλυσταριό, όπου με χαρά τον περίμενε η νεαρή κοπέλα. Έχοντάς τον ακολουθήσει σε μια από τις εξορμήσεις του, ο Κυπραίος περιγράφει πώς, μέσα από μια μισόκλειστη πόρτα και ένα μισανοιγμένο τζάμι θαύμαζε τον “τεράστιο μαύρο φαλλό του να εισέρχεται μέσα στα ανοιχτά μπούτια της Μαμπρούκας”.⁹⁶ Η “ηδονιστική περιέργεια”, όπως ο ίδιος χαρακτηρίζει το κίνητρό

αποτέλεσμα, καθώς επενδύει το ιθαγενές σώμα με έναν ακόμη μανδύα του οποίου η παραδοξότητα διεγείρει τις αισθήσεις.

⁹⁵ Σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση, οι νεαρές κοπέλες φοράνε το μαντήλι κατά την πρώτη έμμηνου ρύση, που είναι και το κατώφλι εισόδου στην ηλικία γάμου. Το δε μαύρο ένδυμα της Μπάτας αντικαθιστά το βαμβακερό φουστάνι, λειτουργώντας ως πολιτισμικό παραπέτασμα. Έτσι, σε αντίθεση με τη Μαμπρούκα, η Μπάτα αποκτά ένα αποκλειστικά «άλλο» κοινωνικό πρόσωπο (αποσπάσματα από τις σελ. 48-9).

⁹⁶ Αλεξάνδρεια, *Τέλος εποχής*, σ. 103-104. Σημαντική, στο σημείο αυτό η παρατήρηση της McClintock σχετικά με τους δεσμούς μεταξύ κοινωνικής τάξης, φυλής και φύλου: « Η φυλή, το φύλο και η κοινωνική τάξη...δεν είναι διαφορετικά πεδία εμπειριών, απομονωμένα μεταξύ τους, ούτε μπορούν

του, είναι μια συνθήκη έκδηλη σε όλες τις περιγραφές που αναφέρονται στην ιδιωτική και την κοινωνική ζωή των κοινών Αιγυπτίων.

Ο πολιτισμικός και κοινωνικός χώρος της «αραβικής» Αλεξάνδρειας ήταν για τους περισσότερους Έλληνες μια αφηρημένη πραγματικότητα, διαμεσολαβημένη από στερεότυπα. Ωστόσο, ήταν τόσο θορυβώδης, ζωντανή και πολύχρωμη, που πολλοί συγγραφείς εντυπωσιασμένοι επιχειρούσαν να διεισδύσουν για να ανταμειφθούν με τις “ενδιαφέρουσες και συγχρόνως θλιβερές σκηνές ανατολίτικης ζωής”.⁹⁷ Μέσα από τις περισσότερες αναφορές και αφηγήσεις αναδύεται η σύνθετη συναισθηματική κατάσταση που προκαλεί η ταυτόχρονη χαρά της ανακάλυψης, η περιέργεια και η έκπληξη του ακατανόητου, ο φόβος και ο οίκτος όταν περπατά κανείς ανάμεσα σε “βρώμικα στενοσόκακα, φτωχικά σπίτια, αράπικα καφενεία, παράξενες μυρωδιές...[γ]υναίκες ντυμένες με τις μαύρες μελάγιες που τις κάλυπταν ολόκληρες, άνδρες με μακριές γκελεμπίες και κόκκινα ταρμπούς, ξυπόλυτα αραπάκια και ζητιάνους”.⁹⁸

Καθώς το *baladna* (αραβικά: η χώρα/πόλη μας) αγωνιζόταν να αντικαταστήσει το *notre ville/nostra citta/η πόλη μας*, οι συγκυρίες ώθησαν πολλούς να μετακομίσουν στην άγνωστη, μέχρι τότε, πλευρά της πόλης. Η μετακόμιση στα αράπικα στιγματίζει τη μνήμη και πολλά χρόνια μετά, περιγράφεται με αίσθημα πικρίας:

[Το σπίτι] ήταν σ’ ένα στενό δρόμο που χωρούσε μόνο ένα αυτοκίνητο και ο ήλιος δεν το έβλεπε παρά μόνο για λίγα λεπτά...ήταν κολλημένο με διπλανά σπίτια κι από τις δύο μεριές...Η πολυκατοικία δεν είχε ηλεκτρισμό. Είχαμε λάμπες του γκαζιού που σκόρπιζαν λίγο φως και έβγαζαν μια αποπνιχτική μπόχα...Όλη η ατμόσφαιρα τριγύρω μύριζε λάσπη, μούχλα, κλεισούρα, και τη χαρακτηριστική μυρωδιά του τσιγαρισμένου σκόρδου και του καμένου κρεμμυδιού...Ντρεπόμεν να πω που μένω. (Τα τέσσερα σπίτια, σ. 35-6)

Στις φτωχογειτονιές πίσω από την ευρωπαϊκή βιτρίνα της πόλης, η αραβική Αλεξάνδρεια έχανε την φαντασιακή της υπόσταση. Από τόπος όπου οι συγγραφείς ως παιδιά εισέβαλαν περιστασιακά αναζητώντας την περιπέτεια και από αποσπασματική εικόνα στα αυτοβιογραφικά τους κείμενα, γίνεται εμπειρία. Εκεί, η «ελληνικότητα»

απλά να συνδεθούν αναδρομικά. Αντίθετα, υποστασιοποιούνται μέσα από τη μεταξύ τους σχέση» (2013: 5). Πράγματι, η «ηθονιστική περιέργεια» είναι το φροϋδικό επακόλουθο της δυνατότητας του συγγραφέα να παρατηρεί την (και τον) *Ιθαγενή*, καθώς και της προδιάθεσης να αναγάγει όλα τα στερεότυπα με τα οποία πάλευε ένας Έλληνας έφηβος από αστική οικογένεια στην απεικόνιση της αχαλίνωτης σεξουαλικότητας της Μαμπρούκας.

⁹⁷ Αντίο Αλεξάνδρεια, σ.53

⁹⁸ Ο.π. σ.53.

και η άνιση σχέση με τους Αιγύπτιους βρίσκεται σε διαλεκτική σχέση με την αιγυπτιακή καθημερινότητα και τους ιδιαίτερους της ρυθμούς. Παρά τη φιλική διάθεση των Αιγύπτων, η πολιτισμική και κοινωνική ασυνάφεια καθιστούσε την προσαρμογή πολύ δύσκολη:

[Η]ταν καλοί και ευγενικοί μαζί μας. Έδειχναν ότι αδιαφορούσαν για τη διαφορά μας στη ράτσα, στη θρησκεία και την τάξη, εκτός απ' τα Αραπάκια που γελούσαν και με κορόιδευαν όταν μ' έβλεπαν. Ήμουν καλοντυμένη και περπατούσα στις μύτες των ποδιών μου, μια κακή συνήθεια που είχα αποκτήσει απ' τη μεγάλη μου αγάπη για το μπαλέτο. (Αντίο Αλεξάνδρεια, σ.133)

Παρόλα αυτά, σε αυτούς τους δρόμους που κανένας Ευρωπαίος δεν περνούσε, αρκετοί Έλληνες μπόρεσαν να γνωρίσουν τη ζώσα, αδιαμεσολάβητη ταυτότητα της δεύτερης τους πατρίδας. Ακόμη και όταν το *notre ville* έπαψε να υπάρχει ως κοινωνικός χώρος, διατήρησε τη δυναμική που καθόριζε τη σχέση των κατοίκων με την πόλη. Αυτό το αποτύπωμα της πόλης, η τελευταίες αναμνήσεις από αυτή πριν την αναχώρηση εδράζουν στον πυρήνα της ταυτότητας όσων έζησαν εκεί. Η ποικιλία χρωμάτων, εικόνων, μυρωδιών, οι αναφορές σε πρόσωπα, περιστατικά, χώρους και οι εναλλαγές μεταξύ βιωμάτων και ιστορικών γεγονότων που χαρακτηρίζουν τα αναμνησιακά κείμενα υποδεικνύουν πώς, με την παρέμβαση της μνήμης, η πόλη εξελίσσεται από *habitat*, κοινωνικό/πολιτισμικό ενδιαίτημα, σε *habitus*, ένα σύνολο αντιλήψεων, έξεων, πρακτικών και συμπεριφορών (πρβλ. Bourdieu 2006:72-95) που χαρακτηρίζουν τους Έλληνες και μετά την αποχώρηση από την Αίγυπτο. Πρόκειται για μια διαδικασία όπου οι μικρές ψηφίδες που αποτελούν οι προσωπικές στιγμές αποκτούν, με τη διαμεσολάβηση των κοινών αναφορών της συλλογικής μνήμης, ένα αναγνωρίσιμο περιεχόμενο, το οποίο λειτουργεί ως συνδετικός κρίκος της φαντασιακής κοινότητας των Αιγυπτιωτών.

Εφόσον η μνήμη συντηρεί την ιδιαιτερότητά της, η ατομική ταυτότητα των συγγραφέων και η συλλογική του *Αιγυπτιώτη* λειτουργούν ως συγκοινωνούντα δοχεία, που αλληλοτροφοδοτούνται με αφηγήματα και εμπειρίες, ενισχύοντας η μια την άλλη, καθώς το περιβάλλον στο οποίο δημιουργήθηκαν σταδιακά εκλείπει. Όπως παρατηρεί χαρακτηριστικά ο Anthony Smith: “Θα μπορούσαμε σχεδόν να πούμε ότι χωρίς μνήμη δεν υπάρχει ταυτότητα”.⁹⁹

⁹⁹ Στο «Memory and Modernity: Reflections on Ernest Gellner's Theory of Nationalism», *Nations and Nationalism*, 2 (1996), 383

Για τους παλιούς Αιγυπτίωτες, η «ελληνική» Αίγυπτος, είναι πλέον ένας καβαφικός “αόρατος θίασος” που αναζητούν πίσω από το κέλυφος της σημερινής της μορφής, μια ταυτότητα αποδιδόμενη στον χώρο, που δεν επιβιώνει παρά ως συνειδησιακή συνθήκη. Παρόλα αυτά, οι Αιγυπτίωτες επενδύουν στην απώλεια και αποστασιοποιούνται από το παρόν, αποκτώντας μια νέα, ενεργή ταυτότητα ως επίσημοι ερμηνευτές (με τη διττή έννοια της επεξήγησης και της επιτέλεσης ρόλων) του παρελθόντος (τους).

Σε μια τέτοια παράδοξη περίπτωση, όπου το θέατρο του παρελθόντος ριζώνει στη συνείδηση, καταλύονται όλες οι συμβάσεις σχετικά με την καθολικότητα των εννοιών του χρόνου και του χώρου. Έτσι, η πρόσθετη διαμεσολάβηση του ανθρωπολογικού αφηγήματος καθίσταται ίσως περιττή. Οι ερμηνείες για τη σχέση των Ελλήνων με την «ελληνική» Αίγυπτο είναι όσες και οι μνήμες των ίδιων –και για το λόγο αυτό η σχέση αυτή δεν μπορεί να αποδοθεί παρά μόνο περιγραφικά. Εάν αποτελεί ζητούμενο, η αλήθεια για το περιεχόμενό της ως τόπος μνήμης και ιστορίας βρίσκεται στα εφαιπόμενα σημεία των πολλαπλών αφηγημάτων και των διαφορετικών βιωμάτων που τη συγκροτούν, στα σημεία εκείνα όπου υπό την επήρεια του φίλτρου της προσωπικής μνήμης αποκαλύπτονται οι κρυφές της διαστάσεις, απαλλαγμένες από ερμηνείες.

Στο κεφάλαιο αυτό στράφηκα από τον επίσημο παροικιακό λόγο στις προφορικές και γραπτές αφηγήσεις, εξετάζοντας τις μορφές κοινωνικότητας και τις σύνθετες επικοινωνιακές πρακτικές που τις συνοδεύουν. Ο νέος ρόλος των Αιγυπτιωτών ως «κτητόρων» του παρελθόντος και αφηγητών δεν υποστηρίζεται τόσο από την ακρίβεια του λόγου τους, όπου ο χρόνος και ο χώρος προσεγγίζονται αφαιρετικά, αλλά από σύνθετες τεχνικές διαχείρισης των συνθηκών και του περιεχομένου της επικοινωνίας που φιλτράρουν τη μνήμη, και προσαρμόζουν τις αναφορές της στις προσδοκίες του επισκέπτη ακροατή/αναγνώστη. Το ισχυρό αισθητήριο των αφηγητών ελέγχει τη ροή της πληροφορίας και, εντός του πεδίου, οριοθετεί αναδρομικά και διαχέει στον χώρο της αιγυπτιακής πόλης το *Εμείς*, λειτουργώντας ως αντίβαρο στην κοινωνική απομόνωση και τον περιορισμό του δημόσιου χώρου της παροικίας σήμερα. Στα κείμενα των Αιγυπτιωτών που έχουν αναχωρήσει, διαθλάται στη διαχείριση της πηγαίας ανάγκης να καταγραφούν οι αναμνήσεις ως στοιχείο ενός

κόσμου που έχασαν, αλλά αναπαράγουν μέσα από συγκεκριμένα φίλτρα που, ακόμη και αναδρομικά καθορίζουν την πρόσληψη του τόπου και των *Άλλων*.

Από την «ελληνική», στη «δική μας» Αίγυπτο: Ταυτότητες, ιστορία της πόλης και εκφράσεις της «ελληνικότητας»

Ήταν αρκετό που μιλούσα σαν να' μουν ντόπιος; Έφτανε ότι ο ήλιος είχε σκουρύνει το δέρμα μου και οι συνθήκες μ' έμαθαν να συμερίζομαι τους καημούς και τη ζωή τους, για να πάψω στο βάθος –τόσο για μένα μα και για κείνους- να είμαι ο «Χαουάγκας», ο κύριος, ο ξένος;... [Η]ταν πράγματι αυτός ο τόπος μου; Ή υπήρξα πάντα ένας «ξένος» που κάτω από συμπτώσεις και συγκεκριμένες συνθήκες γεννήθηκε και μεγάλωσε σ αυτόν;

Ν. Αρμαδώρος, *Ο Πάροικος*, σ. 140-141

Η πολιτεία είναι ανάκατη μνήμες. Όμως ανήκει στα τέκνα της. Εμείς περάσαμε. Τα χρώματα ξένα. Εμείς περάσαμε. Θα το νιώσω βαθύτερα, τώρα που θα πάρω τους δρόμους της.

Μ. Γιαλουράκης, *Αλεξάνδρεια: Χρονικό, μαρτυρία ή ονειροπόληση*, σ. 57

Στο δεύτερο κεφάλαιο εξέτασα τις προβολές της συλλογικής ταυτότητας των Αιγυπτιωτών μέσα από συγκεκριμένα σχήματα και πρακτικές άρθρωσης λόγου/λόγων. Αφετηρία του παρόντος κεφαλαίου αποτελεί μια άλλη ταυτότητα –ο *Ξένος*, ή *Hawaga* στην αιγυπτιακή και *Χαουάγκας* στην παροικιακή αργκό- και η σημειολογία της χρήσης της στην αφήγηση, όπου συχνά παρατίθεται συμπληρωματικά, ή επικαλύπτει τις αναφορές στους Αιγυπτιώτες. Η εγγύτητα των δύο ταυτοτήτων είναι εμφανής στα κοινά ιδεολογικά και κοινωνικά τους ερείσματα, που διαμορφώθηκαν κατά την περίοδο ακμής της παροικίας και αποτυπώνονται στην αφηγηματική ανασύνθεσή της. Μέσα από αυτά, και με σημείο αναφοράς την Αλεξάνδρεια –η οποία φέρει τον άτυπο τίτλο “πρωτεύουσα της μνήμης” (πρβλ. Rondeau 2001)- εξερευνώ τη σύνθετη επίδραση της μνήμης των *Ξένων* στη σχέση τους με τον χώρο, υπό το πρίσμα του (φαντασιακού, πλέον) κοσμοπολιτικού οικοδομήματος της *πόλης μας*, που οικειοποιούνται όσοι έζησαν στην Αίγυπτο πριν τις ριζικές ανακατατάξεις των μέσων του προηγούμενου αιώνα.

Παράλληλα, αναφέρομαι στην *αποξένωση* ως διαδικασία συνειδησιακής απόσυρσης από την κοινωνική πραγματικότητα που έχει αντικαταστήσει την *πόλη μας*. Η αποξένωση αποτελεί μια ενστικτώδη αντίδραση που συνδέεται άμεσα με το στίγμα της *πόλης μας* στο παρόν του αστικού χώρου. Χαρακτηρίζει όσους υιοθετούν

ακόμη την ταυτότητα του *Ξένου* και αποσύρονται σε συγκεκριμένους χώρους ή αναμνήσεις που υποκαθιστούν το παρελθόν, απωθώντας τη σύγχρονη πραγματικότητα του Καΐρου και της Αλεξάνδρειας. Εστιάζοντας σε συγκεκριμένα σημεία του αστικού οικοσυστήματος και στους λόγους με τους οποίους αυτά επενδύονται, εντοπίζω τα στοιχεία που διατηρούν ένα (πολύ περιορισμένο πλέον) κομμάτι της Αιγύπτου αν όχι «ελληνικό», τουλάχιστον οικείο στους Αιγυπτιώτες.

Η αφηγηματική αναπαραγωγή της *πόλης μας* και η νοσταλγική αγκίστρωση στην προνασερική Αίγυπτο αποτελούν κοινές αναφορές όχι μόνο για τους Αιγυπτιώτες, αλλά και για τους Αιγύπτιους των ανώτερων τάξεων. Η αναβίωση της κοσμοπολιτικής Αιγύπτου στη μνήμη είναι μια κοινωνική πρακτική με πολλαπλά συμφραζόμενα, που αντανακλά την κοινή αίσθηση των κοινωνιών της *πόλης μας* σχετικά με την ποιότητα του χώρου και την ταυτότητα του χρόνου.

Τα αφηγήματα που φέρνουν στην επιφάνεια τις διάφορες εκδοχές της *πόλης μας* παραπέμπουν όχι σε ένα, αλλά σε πολλά παρελθόντα (πρβλ. Walder: 2011, Bissell: 2005, Papailias: 2005). Οι παράλληλες αφηγηματικές ταυτότητες της πόλης, ωστόσο, είναι διάστικτες από το αποτύπωμα της μνήμης στις κοινωνικές σχέσεις και στα στοιχεία του χώρου, που επιτείνουν την αίσθηση της –όλο και πιο έντονης στην πορεία του χρόνου- παρακμής της. Στον ακαδημαϊκό λόγο, η χρήση της μνήμης ως αξιολογικό πλαίσιο ερμηνεύεται ως “προϋπόθεση της νοσταλγίας” (Chase and Shaw 1989: 2-4) και αποδίδεται στα συνειδησιακά άχθη της νεωτερικότητας (Turner 1994: 120-121). Ωστόσο, όπως είδαμε στα κεφάλαια που προηγήθηκαν, η «νεωτερικότητα» της Αιγύπτου ως ιδεολογικός «τόπος» ανέκυψε στο πλαίσιο του αποικιακού λόγου και υπήρξε διαχρονικά εγγενώς αμφίσημη. Στη μνήμη των *Ξένων*, συνεπώς, δεν είναι η νεωτερική συνθήκη που τροφοδοτεί τη νοσταλγία (άλλωστε, το ισλαμικό –και για τους αφηγητές οπισθοδρομικό- παρόν της Αιγύπτου δεν επιτρέπει τέτοιου είδους αναγωγές στη νεωτερικότητα), αλλά η φαντασιακή αναδόμηση μιας εξιδανικευμένης για τους φορείς της νεωτερικότητας, η οποία ενώνει τις φωνές τους σε μια λανθάνουσα κριτική της σύγχρονης αιγυπτιακής κοινωνίας.

Σε ένα συμπληρωματικό κείμενο εργασίας του για τον χώρο, ο Georg Simmel αναφέρεται στην ιδιαίτερη κοινωνική κατηγορία του *Ξένου*, τον οποίο προσδιορίζει ως εξής:

[Τ]ο άτομο που έρχεται σήμερα και μένει αύριο...Είναι προσηλωμένος σε μια συγκεκριμένη χωροταξική ομάδα, ή σε μια ομάδα της οποίας τα όρια είναι παρόμοια με τα χωροταξικά. Αλλά η θέση του στην ομάδα είναι καθορισμένη, ουσιαστικά, από το γεγονός ότι δεν ανήκε σε αυτή εξ αρχής, ότι προσφέρει ποιότητα σε αυτή, η οποία δεν απορρέει και δεν μπορεί προκύψει από την ίδια την ομάδα. (Simmel 1971: 143)

Ο Simmel προσεγγίζει τον *Ξένο* μέσα από τη συγκυριακή θέση του σε σχέση με μια ευρύτερη ομάδα, με κριτήριο τις χωρο-κοινωνικές παραμέτρους της *εγγύτητας/απόστασης*. Ο *Ξένος* αποτελεί μια ιδιαίτερη ταυτότητα, που χαρακτηρίζει άτομα που βρίσκονται *επί τα αυτά* της ομάδας, διατηρώντας μεν επαφές με τα μέλη της αλλά αποφεύγοντας την αφομοίωσή του. Στη σκέψη του Simmel, ο *Ξένος* είναι παράγωγο μιας συγκεκριμένης δομής του (κοινωνικού) χώρου, που παραπέμπει σε σαφή όρια και αυστηρά δομημένες συλλογικότητες. Ωστόσο, οι έννοιες της απόστασης και της εγγύτητας παραπέμπουν σε πιο πολύπλοκα σχήματα σχέσεων (Alexander 2004), που συνδέονται με την κατασκευή σύνθετων ταυτοτήτων και τη συγκρότηση του συλλογικού *Εαυτού* και του *Άλλου*.

Αυτή ακριβώς τη συγκυριακή ρευστότητα της ταυτότητας των προσώπων και του χώρου υπό το αναστοχαστικό πρίσμα της απόστασης στον χρόνο αποτυπώνουν τα δύο αποσπάσματα στην αρχή του κεφαλαίου: καταγράφουν τη διπολική σχέση των Αιγυπτιωτών με τη χώρα και τους Αιγύπτιους, αποκαλύπτοντας την υπαρξιακή αγωνία μιας γενιάς που μεγάλωνε μαθαίνοντας να αγαπά την «πατρίδα» μέσα από τα υποκατάστατά της («ελληνική» Αίγυπτος), της οποίας η σχέση με τη «δεύτερη πατρίδα» ήταν παράγωγο της διαμεσολάβησης ηγεμονικών λόγων στην πρωτογενή εμπειρία του τόπου και η οποία, τελικά, αναρωτιέται αν ήταν πάντα ξένη (Αρμαδώρος), ή «τα χρώματα ήταν ξένα» για αυτή (Γιαλουράκης).

Ανακαλώντας τα συμπεράσματα των προηγούμενων κεφαλαίων, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο βαθμός αποξένωσης, όπως αποτυπώνεται στον λόγο και

τις κοινωνικές πρακτικές των Αιγυπτιωτών σήμερα, συναρτάται με τη σημειολογία που φέρουν τα πολλά πρόσωπα της Αιγύπτου («κοσμοπολιτική», «ελληνική», «σύγχρονη», κ.ο.κ). Για να ανιχνεύσουμε το εύρος και τις εκφράσεις της αποξένωσης, θα πρέπει να διευρύνουμε τα σημαινόμενα του σχήματος εγγύτητα/απόσταση όχι μόνο στον κοινωνικό χώρο, αλλά και στον χρόνο –στην πραγματική και συμβολική του διάσταση. Με τη μεσολάβηση της μνήμης και της αφήγησης, η απόσταση από το παρελθόν, που κατακλύζεται από οικείους χώρους και εμπειρίες, μειώνεται συνεχώς, απομακρύνοντας τους Αιγυπτιώτες από το παρόν. Δεν θα πρέπει, άλλωστε, να παρακάμπουμε το γεγονός ότι, όπως εύστοχα σημειώνει ο Αρμαδώρος, ο *Ξένος* ήταν μια πολύ ισχυρά φορτισμένη ταυτότητα, με αναφορές στην αυστηρή διαστρωμάτωση της κοσμοπολιτικής περιόδου και τις κοινωνικές ταυτότητες που τη συντηρούσαν (ο αστικός ιδεότυπος του *κυρίου*, στον οποίο ο συγγραφέας επίσης αναφέρεται).

Όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, οι συνθήκες διαμόρφωσης των εξουσιαστικών δομών του αποικιακού οικοσυστήματος και των εθνοκοινωνικών ορίων μεταξύ του *Ξένου* και του *Ιθαγενούς* αποτυπώθηκαν στους λόγους περί «συγχρονίας», στις προσταγές του εξυγχρονισμού, και στα ιδεολογήματα της προσφοράς στον τόπο και της αναμόρφωσης των κατοίκων του. Σε όρους κοινωνικών ταυτοτήτων, συμπυκνώθηκαν στον ιδεότυπο του *πολίτη*, που εξέφραζε το αξιακό σύστημα, την προσωπικότητα και την κοινωνική συνείδηση των αστών στις ευρωπαϊκές μητροπόλεις και, ταυτόχρονα, αποτελούσε πρότυπο και στόχο των αναμορφωτικών παρεμβάσεων επί των «ιθαγενών» -αλλά και κριτήριο αποκλεισμού τους από το κοσμοπολιτικό αστικό περιβάλλον.

Αυτού του τύπου οι αποκλεισμοί εκφράζονταν (και) στην ταυτότητα του *Ξένου/Hawaga* η οποία, μετωνυμικά, ήταν η «ανθρώπινη» ταυτότητα της Αυτοκρατορίας στην Αίγυπτο: αντιπροσώπευε τη δημόσια εικόνα, τους κώδικες, τις συμπεριφορές και αντιλήψεις που δήλωναν ότι οι φορείς της συμμετείχαν στο ευρωκεντρικό σύμπαν του «σύγχρονου» κόσμου. Σταδιακά, και παράλληλα με την εξάπλωση της Αυτοκρατορίας, ο *Hawaga*, στην εκάστοτε συγκυριακή παραλλαγή του, συνιστούσε την αποικιακή εκδοχή του *πολίτη* -που πλέον αποκτούσε τη «δική του» κοινωνική σφαίρα και εκτός των ευρωπαϊκών μητροπόλεων. Οι άρρηκτοι ιδεολογικοί δεσμοί μεταξύ του *Ξένου* και του (*κόσμο*)*πολίτη*, του προσώπου που αντιπροσώπευε τις πανανθρώπινες αξίες της μητρόπολης, έθεσαν τα θεμέλια της αποικιακής κοινωνικής διαστρωμάτωσης.

Πώς διαχειρίστηκαν οι Έλληνες την ιδιαίτερη αυτή ιδεολογική εγγύτητα; Στα κεφάλαια που προηγήθηκαν, αναφέρθηκα στον επίσημο παροικιακό λόγο και τις πρωτοβουλίες μέσα από τις οποίες οι ταγοί της παροικίας επιχείρησαν να εντάξουν την εξιδανικευμένη εκδοχή της ταυτότητας του *Αιγυπτιώτη* στο σχήμα της διάκρισης μεταξύ *Ξένων* και *Ιθαγενών*, προωθώντας ένα συγκεκριμένο πρότυπο διασπορικής «ελληνικότητας». Αν, ωστόσο, η προσπάθεια αυτή ήταν επιτυχής στην περίπτωση των ίδιων των αστών, ήταν «αναγκαστικά» ατελέσφορη όσον αφορά τους Έλληνες των μεσαίων και ιδιαίτερα των κατώτερων παροικιακών τάξεων, τις οποίες οι κοινοτικές ελίτ προσπαθούσαν να περιορίσουν εντός των ιδεολογικών και κοινωνικών τειχών της παροικίας.

Οι εξιδανικευμένες κοινωνικές αναφορές της συλλογικής παροικιακής ταυτότητας λειτουργούσαν ως όχημα “ταύτισης, αναγνώρισης και σύνδεσης” (Μαδιανού 2006: 68) των ελίτ με διακεκριμένη κατηγορία των *Ξένων*. Έτσι, στο αιγυπτιώτικο λεξιλόγιο ο *Χαουάγκας* αναφερόταν/αναφέρεται στη συγκεκριμένη τάξη Ελλήνων που διέθεταν (η διεκδικούσαν) το υψηλό κοινωνικό στάτους που επέτρεπε την ένταξή τους στις πολυεθνικές ελίτ και, ταυτόχρονα, χωρίς να απωλέσουν το εθνικό αισθητήριο που απέτρεπε την πολιτισμική αφομοίωσή τους από αυτές. Μια από τις πιο ενδιαφέρουσες πτυχές της ταυτότητας του *Χαουάγκα* ήταν επιτελεστική: αν και σε επίπεδο ιδεολογικής συγκρότησης αποτελούσε ένα αυστηρά προσδιορισμένο πρότυπο, δεν ήταν απαραίτητο να *είναι* κανείς *Ξένος*, αλλά να *φαίνεται* –να ακολουθεί, δηλαδή, συγκεκριμένες κοινωνικές πρακτικές και κανόνες που συνδέονταν με τη συγκεκριμένη ταυτότητα.

Η δημόσια εικόνα του *Hawaga/Χαουάγκα* ως γενική κατηγορία περιελισσόταν γύρω από ομόκεντρα (και όχι απαραίτητα εγγενή στον φορέα της) *καθώς πρέπει*, τα οποία παρέπεμπαν στην πρότυπη κοινωνική παρουσία συγκροτημένων, πειθαρχημένων δημόσιων υποκειμένων (ιδανικά μιας συγκεκριμένης τάξης). Η επιτελεστική διάσταση της ταυτότητας του *Hawaga* είναι εξίσου σημαντική με τις εθνοκοινωνικές της αναφορές και συνέβαλε στη διάκριση των Ευρωπαίων από τους Αιγύπτιους των ανώτερων τάξεων.¹⁰⁰ Κατ’αντιστοιχία, ο *Χαουάγκας*, ήταν μια πρότυπη ταυτότητα, η εξωστρεφής εκδοχή του *Αιγυπτιώτη*, οποία εξέφραζε τις προσδοκίες των αστών για τη θέση που *πρέπει* (ιστορικός ενεστώτας) να έχουν οι Έλληνες εντός της αποικιακής συγκυρίας.

¹⁰⁰ Άλλωστε, υπήρχαν και αντίστοιχοι «ιθαγενείς» όροι που αναφέρονταν στο αντίστοιχο κοινωνικό στάτους των Αιγυπτίων (πχ. *effendi/ effendiyyia, basha/bashawiyya*).

Σε όλες τις εθνοτικές της παραλλαγές, η ταυτότητα του *Hawaga/Χαουάγκα* ήταν άμεσα εξαρτώμενη από τη συνοχή και την ακεραιότητα του ιδεολογικού και πολιτικού οικοδομήματος που την υποστήριζε. Αν και η δυναμική της σταδιακά υποχώρησε, το αποτύπωμά της είναι ανιχνεύσιμο (και) στη συλλογική αντίληψη των Αιγυπτίων, για τους οποίους ο *Ξένος* είναι μια καρικατούρα, που συνήθως ταυτίζεται με τους πλούσιους τουρίστες που προσεγγίζουν ως υποψήφια «θύματα», ή όσους ηλικιωμένους Ευρωπαίους παραμένουν στη χώρα και με συγκατάβαση αντιμετωπίζονται ως κοινωνικά απολιθώματα. Όσον αφορά τους τελευταίους, κάποιοι εξακολουθούν να αυτοπροσδιορίζονται ως *Ξένοι*, διατηρώντας μια ατελέσφορη, αμυντική στάση απέναντι στις αλλαγές που σημειώθηκαν τις τελευταίες δεκαετίες.

Αν στην κοσμοπολιτική Αίγυπτο τα συγκεκριμένα των εθνοκοινωνικών προτύπων ήταν τόσο ισχυρά ώστε να ορίζουν τους Αιγύπτιους ως *Άλλους*, σήμερα ο *Ξένος* και ο *Άλλος* ταυτίζονται στο πρόσωπο όσων προσπαθούν να αναδομήσουν φαντασιακά τις κοινωνικές ιεραρχήσεις του παρελθόντος, χρησιμοποιώντας τη μνήμη ως όχημα αποστασιοποίησης από το παρόν.

Τα αποσπάσματα που παρατίθενται στην αρχή του κεφαλαίου εκφράζουν ακριβώς αυτές τις διαβαθμίσεις της ταυτότητας του *Χαουάγκα* και της σχέσης του με τον τόπο. Ο *Πάροικος* του Ν. Αρμαδώρου, ένας νέος άνδρας από φτωχή οικογένεια ο οποίος ισορροπεί ανάμεσα στις προσταγές των κυρίαρχων ιδεολογημάτων και στα συναισθήματα που γεννά η σχέση του με τον τόπο, αναζητά την ταυτότητά του μέσα από τις σχέσεις του με τους *Άλλους* -που δεν είναι μόνο οι Αιγύπτιοι, αλλά και οι Έλληνες αστοί. Ωστόσο, η αναζήτηση –όπως και η ταυτότητά του- παραμένει εκκρεμής, καθώς διακόπτεται από την αναχώρησή του. Το κείμενο του Μανώλη Γιαλουράκη λειτουργεί συμπληρωματικά, αποτυπώνοντας τις σκέψεις και τα συναισθήματα που διεγείρει η μεγάλη απόφαση. Εκφράζει την ψυχολογική ανάγκη επαναπροσδιορισμού της σχέσης με την πόλη, η οποία πλέον περνά στη μνήμη (“...ανήκει στα τέκνα της. Εμείς περάσαμε”, όπως με πικρία σημειώνει ο Γιαλουράκης).

Και στις δύο περιπτώσεις, η σχέση των συγγραφέων καθιστούν με το παρόν του τόπου είναι μετέωρη. Τα κείμενα καταγράφουν το στίγμα της πόλης ως εμπειρία και ως ανάμνηση, από τη συνοχή των οποίων εξαρτάται η ακεραιότητα της ταυτότητας των Αιγυπτιωτών. Η ιδιαίτερη αυτή στρατηγική λειτουργία της μνήμης δεν αφορά μόνο τους Έλληνες, αλλά υποστηρίζει ένα ευρύ φάσμα λόγων σχετικά με το

παρελθόν, οι οποίοι συγκλίνοντας στοιχειοθετούν εκ νέου την πόλη στη φαντασιακή της διάσταση.

Μέσα από τις κοινές αυτές αναφορές της μνήμης των παλιών κατοίκων της πόλης, ανεξαρτήτως εθνικότητας, δομείται η κοσμοπολιτική μνήμη της ίδιας της πόλης. Αναζητώντας τη σχέση μεταξύ μνήμης και κοσμοπολιτισμού, είναι γόνιμο να προσεγγίσουμε την «κοσμοπολιτική» Αίγυπτο στη συμβολική της μορφή, ως ένα σχήμα αναδρομικής ερμηνείας το οποίο παρακάμπτει τα κοινωνικά και εθνοτικά στεγανά της αποικιακής πόλης, εστιάζοντας σε συγκεκριμένες στιγμές/συγκεκριμένα τμήματα του αστικού κοινωνικού χρόνου/χώρου στα οποία προσδίδει μια συνεκτική και σχεδόν υπερβατική – «ad Aegyptum»-¹⁰¹ ταυτότητα.

Οι θεματικοί άξονες του προφορικού και γραπτού λόγου, ο τρόπος που κινούνται στον χώρο οι Έλληνες που παραμένουν στην Αίγυπτο και ο τρόπος που τη θυμούνται όσοι την έχουν εγκαταλείψει παραπέμπουν σε ένα ιδιότυπο συνειδησιακό καθεστώς διασποράς, όπου η απόσταση στον χρόνο βρίσκεται σε αντιστρόφως ανάλογη σχέση με την εγγύτητα στον χώρο: για τους Έλληνες που συνάντησα στην επιτόπια έρευνα, η «ελληνική» Αίγυπτος τοποθετείται στο απώτατο όριο του βιωματικού τους παρελθόντος. Για εκείνους που έχουν αναχωρήσει και γράφουν για αυτή, φαίνεται σαν να έχουν περάσει μερικές μόνο στιγμές από τότε, τις οποίες φροντίζουν με αγωνία να διαφυλάξουν.

Εμείς, οι Άλλοι και η πόλη, τότε και τώρα

Με αφορμή διάφορες κοινοτικές και θρησκευτικές εκδηλώσεις, αρκετοί Έλληνες μετακινούνται συχνά μεταξύ Καΐρου και Αλεξάνδρειας. Τις περισσότερες φορές, οι μετακινήσεις αυτές είναι οργανωμένες και οι ομάδες των επισκεπτών ακολουθούν συγκεκριμένο πρόγραμμα το οποίο, όταν προορισμός είναι η Αλεξάνδρεια, περιλαμβάνει και γεύμα σε ένα από τα καλά παραλιακά εστιατόρια. Ο πυκνός χρόνος της ημερήσιας εκδρομής προσέφερε πάντα καλές ευκαιρίες για να παρακολουθήσω τον τρόπο που οι Έλληνες κινούνταν σε διαφορετικούς, λιγότερο ή περισσότερο οικείους, χώρους.

¹⁰¹ «Παρά» την Αίγυπτο αλλά όχι «της» Αιγύπτου. Χρησιμοποιείται ιδιαίτερα στις αναφορές για την ελληνιστική ή/και την κοσμοπολιτική Αλεξάνδρεια –στη δεύτερη περίπτωση για να αποδεσμεύσει την κοσμοπολιτική συγκυρία από τα χωρικά της χαρακτηριστικά, δηλαδή την Αίγυπτο των οριενταλιστικών εμπνεύσεων και των «ιθαγενών».

Μία από τις αρκετές επισκέψεις στην έδρα του Πατριαρχείου στις οποίες συμμετείχα είχε οργανωθεί από τον ιερέα του ναού του Ευαγγελισμού στην Ηλιούπολη του Καΐρου, του οποίου το εκκλησίασμα περιλαμβάνει και πολλούς ορθόδοξους συριακής καταγωγής. Πράγματι, οι περισσότεροι επιβαίνοντες στο πούλμαν που μας μετέφερε στην Αλεξάνδρεια ήταν αραβόφωνοι. Ανάμεσα στους λιγιστούς Έλληνες -κυρίως γυναίκες παντρεμένες με Αιγύπτιους ή Σύριους- ξεχώρισα τον Διονύση, τον οποίο μου είχε συστήσει ένας καθηγητής των ελληνικών σχολείων ως “άνθρωπο που ξέρει τα πάντα για τους Έλληνες στην Αίγυπτο”. Σε συζητήσεις που είχα ήδη κάνει μαζί του, ο Διονύσης είχε -αναμενόμενα- μιλήσει για την μακρά παρουσία και την ευημερία των Ελλήνων, αλλά και για τα βιώματά του, εστιάζοντας κυρίως στις δεκαετίες του ’50 και του ’60 και την «άδικη» μεταχείριση που είχε ως «ξένος» (λέξη που χρησιμοποιούσε ο ίδιος) που κατείχε και την αιγυπτιακή υπηκοότητα. Αναφερόταν, σχεδόν οργισμένα, στην υποχρεωτική κατάταξή του στον αιγυπτιακό στρατό και τις διακρίσεις εις βάρος του, τόσο ως οπλίτη, όσο και αργότερα, στην προσπάθειά του να βρει εργασία ή να διευθετήσει την παραμονή της οικογένειάς του στη χώρα. Όσον αφορά τους Αιγύπτιους, σχολίαζε το «πνεύμα» (sic) και τη μοναδική, κατά τον ίδιο, ικανότητά τους να επιβιώνουν σε δύσκολες συνθήκες αρκούμενοι στα ελάχιστα, την εγγενή κοινωνικότητα, την καλοσύνη, την αφοσίωση αλλά και την καθηλωτική μοιρολατρία τους -την οποία απέδιδε στην οπισθοδρομικότητα του Ισλάμ.

Η θεματική των συζητήσεων με τον Διονύση αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της διπολικότητας που χαρακτηρίζει στις μέρες μας την ταυτότητα του *Ξένου* -η οποία διατηρεί αμείωτη τη λογοθετική δυναμική της, καθορίζοντας τη σχέση των φορέων της με το κοινωνικό περιβάλλον και το πλαίσιο ερμηνείας των στοιχείων που το διαμορφώνουν. Οι παρατηρήσεις, για παράδειγμα, του Διονύση σχετικά με τον χαρακτήρα των Αιγυπτίων θυμίζουν αφοπλιστικά εκείνες των οριενταλιστικά ορμώμενων Ευρωπαίων επισκεπτών του 19^{ου} αιώνα, οι οποίοι σχολίαζαν με σχετική συμπάθεια την πολιτισμικά ασύμβατη (αλλά ερμηνεύσιμη σε όρους φολκλόρ) «ιθαγενή» προσωπικότητα, τοποθετώντας με την πράξη της άρθρωσης λόγου για τον Άλλο εαυτούς πάνω και πέρα από Αυτόν. Πράγματι σε άλλα σημεία του λόγου του, ο Διονύσης καθιστούσε την απόσταση αυτή σαφή, χρησιμοποιώντας φράσεις όπως “εγώ δεν είμαι Αιγύπτιος, είμαι χαουάγκας”, ή

αναφορές σε περιστατικά που «επιβεβαίωναν» την αποικιακή κοινωνική διαβάθμιση και τη θέση των Ελλήνων και των Αιγύπτων σε αυτή.¹⁰²

Θα περίμενε κανείς ότι μετά την άρνηση “εγώ δεν είμαι Αιγύπτιος” θα ακολουθούσε η καταφατική δήλωση “είμαι Έλληνας”. Ωστόσο, η επιλογή του γενικότερου όρου *Χαουάγκας*, που περικλείει (και) την ταυτότητα του Έλληνα, παραπέμπει σε ένα ευρύτερο -όχι μόνο εθνικό αλλά και κοινωνικό- πλαίσιο ταυτοποίησης. Πόσο ισχυρές, όμως, είναι οι συνδηλώσεις της ταυτότητας αυτής, και σε ποιο βαθμό επηρεάζουν σήμερα τη σχέση των φορέων της με τον αιγυπτιακό περίγυρο;

Ας επιστρέψουμε στα γεγονότα της επίσκεψης στο Πατριαρχείο: η αναχώρηση για την Αλεξάνδρεια είχε προγραμματιστεί στις 7 το πρωί. Καθώς η ώρα πέρασε χωρίς να έχουν εμφανιστεί οι περισσότεροι από τους εκδρομείς, ο Διονύσης άρχισε να παραπονιέται για την ασυνέπεια “αυτού του λαού” και ζητούσε επίμονα να αναχωρήσουμε αφήνοντας πίσω όσους δεν είχαν έρθει. Όταν τελικά κατέφθασαν όλοι, απομονώθηκε από την υπόλοιπη ομάδα: στη διαδρομή, στην εκδήλωση που παρακολούθησαμε στο Πατριαρχείο και στη συνάντηση με τον Πατριάρχη που ακολούθησε καθόταν μόνος του και δε συμμετείχε στις συζητήσεις, παρά μόνο με μονολεκτικές απαντήσεις όταν του απηύθυναν τον λόγο.

Μόλις ολοκληρώθηκε το πρόγραμμα της επίσκεψης, ο Διονύσης σχεδόν μας επέβαλε -αδιαφορώντας για τη γνώμη πολλών από την ομήγυρη- να γευματίσουμε στο Mex, μια παραθαλάσσια περιοχή στα δυτικά της Αλεξάνδρειας. Φανερά ικανοποιημένος, στη διαδρομή προς τα εκεί μου έλεγε ότι ήθελε πολύ να ξαναδεί το μέρος, το οποίο για πρώτη φορά είχε επισκεφθεί το 1947, όταν δεν υπήρχαν παρά κάποια ελληνικά εστιατόρια και τεράστιες, πολυτελείς βίλες όπου περνούσαν τα καλοκαίρια “οι ξένοι και η καλή κοινωνία”. Η αναδρομή συνεχίστηκε με ευχάριστες παιδικές και εφηβικές αναμνήσεις από εκδρομές, ρομαντικά ραντεβού και κατασκηνώσεις στην παραλία.

Πέρα από τη θετική αύρα της εφηβείας, την ξεγνοιασιά των σχολικών διακοπών και, αργότερα, το σασπένς των πρώτων ερωτικών περιπετειών, οι αναμνήσεις του Διονύση από το Mex είχαν και μια συμβολική υπεραξία. Η διαμονή

¹⁰² Ανάμεσα στα χαρακτηριστικά του «πνεύματος» των Αιγυπτίων, εκείνο που συνήθως οι Έλληνες ξεχωρίζουν, όπως είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, είναι η αφοσίωση. Χαρακτηριστικά, ο Διονύσης αναφερόταν επανειλημμένα στη συνάντηση –μετά από χρόνια- της μητέρας του με την ηλικιωμένη Αιγύπτια «δούλα» (sic), η οποία της φιλούσε τα χέρια και την παρακαλούσε να την ξαναπάρει μαζί της, για να την υπηρετεί μέχρι τον θάνατό της.

στην Αλεξάνδρεια κατά τους καλοκαιρινούς μήνες ήταν μια πρακτική που ακολουθούσαν οικογένειες των ανώτερων στρωμάτων της καϊρινής παροικίας, δραπετεύοντας στο *par excellence* κοσμοπολιτικό θέρετρο της χώρας.¹⁰³ Άλλωστε, και ο ίδιος στις περιγραφές του φρόντιζε έμμεσα να τονίζει την ταξική απόσταση της οικογένειάς του από την πλειοψηφία των Καϊρινών, με φράσεις όπως “όταν επέστρεφα στο σχολείο οι συμμαθητές μου ρωτούσαν πώς είναι να ζεις σαν τους πλούσιους”, “πολλοί από αυτούς [τους συμμαθητές] δεν είχαν τη δυνατότητα να φύγουν καν από τη γειτονιά τους”, ή “είχα ό,τι ήθελα στις διακοπές μου”.¹⁰⁴

Καθώς φτάσαμε στον προορισμό μας πριν ο κύκλος των αναμνήσεων του Διονύση κλείσει, δεν μπόρεσα να ανακαλύψω αν ο αναδρομικός ενθουσιασμός του πήγαζε από την ποιότητα του τόπου τότε, τις ιδιαίτερες συγκυρίες στις οποίες εστίαζαν οι αναμνήσεις του (νεότητα, καλοκαίρι, κοσμοπολιτικό περιβάλλον), τα αφηγηματικά συμφραζόμενα (οικονομική άνεση, ταξικός προσδιορισμός), ή απλά αποτελούσε άμυνα απέναντι στο παρόν. Πάντως, η εικόνα που αντικρίσαμε όταν φτάσαμε στο Mex ήταν απογοητευτική και για τους δυο μας: για εκείνον, ο τόπος των αναμνήσεών του είχε μετατραπεί σε ένα ημι-βιομηχανικό προάστιο, όπου μπροστά από τη -δύσοση και βρώμικη, πλέον- παραλία συνωστιζόταν ένα μεγάλο πλήθος που έτρωγε στα μεγάλα εστιατόρια που βρίσκονταν σε παράταξη· για εμένα, είχε χαθεί μια μοναδική ευκαιρία περιήγησης στο παρελθόν, υπό το πρίσμα του «ξένου» βλέμματος του Διονύση, ο οποίος, φανερά σοκαρισμένος, αποσύρθηκε και πάλι στις σκέψεις του. Σύντομα, ωστόσο, η ένταση που προσπαθούσε να κρύψει με τη σιωπή του, εκδηλώθηκε.

Καθίσαμε σε ένα μεγάλο τραπέζι στο πρώην ελληνικό εστιατόριο *Zephyr*. Εκνευρισμένος και αμήχανος, ο Διονύσης σχολίαζε αρνητικά τα πάντα γύρω μας, από τα παιδιά που έπαιζαν φωνάζοντας, τη μυρωδιά πετρελαίου που έφερνε ο αέρας της θάλασσας, τον τρόπο που έτρωγαν οι ντόπιοι στα άλλα τραπέζια, και (όπως

¹⁰³ Οι σελίδες των “Κοινωνικών” στον παροικιακό τύπο ήταν γεμάτες με ανακοινώσεις αναχωρήσεων ή αφίξεων από και προς την Αλεξάνδρεια ή/και την Ελλάδα, ή/και την Ευρώπη. Η συχνότητα και η επαναληψιμότητα στον χρόνο των καταχωρήσεων αυτών, υποδεικνύουν το ενδιαφέρον που υπήρχε γύρω από την κοινωνική ζωή των γνωστών οικογενειών της παροικίας. Σύμφωνα με μαρτυρίες αρκετών Αιγυπτιωτών, οι σημαίνοντες πάροικοι μεριμνούσαν για την τροφοδοσία του Τύπου με τέτοιου είδους «ειδήσεις» που αναδείκνυαν την επιφάνειά τους, στήνοντας γύρω από την κοινωνική τους ζωή μια πρώιμη μορφή reality show. Συναφή ως προς το περιεχόμενο ήταν τα άρθρα που περιέγραφαν κάθε είδους κοινωνικές και κοινοτικές εκδηλώσεις, των οποίων οι συντάκτες με προσοχή κατέγραφαν και παρέθεταν όλα τα εξέχοντα πρόσωπα που παρευρίσκονταν. Σε κάθε περίπτωση, στον μικρόκοσμο της παροικίας η αναφορά στον Τύπο ήταν μια ένδειξη αναγνώρισης.

¹⁰⁴ Η καθήλωση των συμμαθητών του Διονύση στις (φτωχές) γειτονιές του Καΐρου τους απομονώνει στο αιγυπτιοποιημένο περιβάλλον, αναδεικνύοντας συμπληρωματικά την οικονομική επιφάνεια της οικογένειάς του.

συνηθίζουν οι Έλληνες), την κακή ποιότητα της εξυπηρέτησης. Αποδομώντας τον αιγυπτιακό περίγυρο στα επιμέρους στοιχεία του –(βρώμικος) χώρος και (απαίδευτοι) άνθρωποι-, φαινόταν σαν να προσπαθούσε να ανασυνθέσει μέσα από τις παρατηρήσεις του τις μικροεξουσιαστικές σχέσεις ανάμεσα στον Ξένο και τον *Ιθαγενή* : τα παιδιά που “κρεμιούνται από τις μάνες τους σαν τις μαϊμούδες”, οι γονείς που “τρώνε και φωνάζουνε μαζί...με τα χέρια και σκουπίζονται στο τραπεζομάντηλο” και, ειδικά, οι σερβιτόροι που “δεν μπορούν ούτε ένα πιάτο να φέρουν σωστά...και είναι ακαμάτηδες” συνιστούσαν μια δυστοπική συνθήκη που ο ίδιος -όντας «εκτός» και «ανώτερος»- μπορούσε να αναγνωρίσει και είχε δικαίωμα να σχολιάσει.

Πράγματι, η σημειολογία της συμπεριφοράς του υποδείκνυε ότι το Mex πλέον τον απωθούσε, καθώς δεν επέδειξε καμία διάθεση συμβιβασμού με τις αλλαγές στον χώρο, στις χρήσεις και στα πρόσωπα που τον καταλάμβαναν. Επέλεξε να είναι προσκολλημένος στην περίοδο των εφηβικών του χρόνων και στο ειδυλλιακό κοινωνικό τοπίο της εκδρομής με φίλους στο παραθαλάσσιο προάστιο “των ξένων και της καλής κοινωνίας”. Πράγματι, τα παράπονά του –λανθάνουσες διατυπώσεις της απόστασής του από τον τρέχοντα χώρο/χρόνο- συνεχίστηκαν αμείωτα. Κάποια στιγμή, ζήτησε αυστηρά από τον σερβιτόρο να φωνάζει τον σεφ, γιατί το ψάρι του ήταν άψητο. Μετά από έναν έντονο διάλογο με τον υπεύθυνο του εστιατορίου, άρχισε να φωνάζει και εγκατέλειψε το τραπέζι. Δεν κατάλαβα τι ακριβώς ειπώθηκε, και οι υπόλοιποι συνδαιτυμόνες (από διακριτικότητα ή ντροπή) δεν μετέφρασαν τον διάλογο όταν το ζήτησα. Η μόνη φράση που κατανόησα απολύτως, καθώς περιείχε λέξεις που άκουγα πολύ συχνά, ήταν το ξέσπασμα “ana gai henna min zaman al hawagat” (“έρχομαι εδώ από τον καιρό των ξένων”).

Ο “καιρός των Ξένων”, ο “καιρός που χτυπούσαν οι καμπάνες”, “όταν άκουγες μόνο ελληνικά στους δρόμους” είναι εκφράσεις που χρησιμοποιούνται συχνά στον λόγο των Ελλήνων, λειτουργώντας ως πλαίσιο της φαντασιακής αναδόμησης της κοσμοπολιτικής πόλης. Η χρήση τους επιστρατεύει τα ερεθίσματα της μνήμης για να αποδώσει την ιδιαίτερη κοινωνική και πολιτισμική σύνθεση της πολυεθνικής αστικής κοινωνίας. Το χτύπημα της καμπάνας και η κυριαρχία των ελληνικών λειτουργούν μεταφορικά ως ηχητικό αποτύπωμα της περιόδου πριν τη συρρίκνωση των παραιοικιών, παραπέμποντας εξίσου στην πολυπολιτισμικότητα και στην «ελληνικότητα» του αστικού τοπίου. Ιδιαίτερα ο “καιρός των Ξένων” αποτελεί συχνή αναφορά μιας συγκεκριμένης κατηγορίας μεγαλύτερων σε ηλικία και καταγόμενων

από εύπορες οικογένειες Ελλήνων που, με τον τρόπο αυτό, δηλώνουν και εκείνοι *Ξένοι*.

Η διαδικασία σύνθεσης και αναγωγής των συλλογικών βιωμάτων σε λεκτικά σχήματα λειτουργεί συμπληρωματικά με την αφηγηματική διαχείριση της απώλειας, που εξέτασα στο προηγούμενο κεφάλαιο. Οι ατομικές αναμνήσεις και η κοινή μνήμη, οι προσωπικές και συλλογικές ιστορίες εφάπτονται, συνιστώντας το πεδίο που -θέλοντας να αποδώσει τη διττή φύση του παρελθόντος ως γενικευμένη καταγραφή και τμήμα του ιδιωτικού βίου- ο Hobsbawm χαρακτηρίζει ως “ζώνη του λυκόφωτος” ανάμεσα στην ιστορία και τη μνήμη (2002: 15-16). “Το εύρος αυτής της ζώνης μπορεί να ποικίλει”, υποστηρίζει ο Hobsbawm, “όπως άλλωστε ποικίλλει και ο βαθμός σκότους και ασάφειας που την χαρακτηρίζει”, καταλήγοντας ότι πάντοτε υπάρχει ένα αντίστοιχο “αδέσποτο χρονικό πεδίο” (ο.π.:16).

Η μεταφορική χρήση του χώρου («πεδίο») σε μια αναφορά σχετικά με τον χρόνο είναι πολύ εύστοχη. Ωστόσο, η ζώνη μεταξύ μνήμης και ιστορίας δεν είναι στατική, όπως υπαινίσσεται ο Hobsbawm, αλλά ένα ενεργό πεδίο ώσμωσης λόγων και εμπειριών, που στην πορεία του χρόνου προσδίδουν μια ιστορικότητα στην πρωτογενή εμπειρία του χώρου κατά το παρελθόν. Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, στον λόγο των Αιγυπτιωτών για το παρελθόν ζητούμενο δεν είναι απαραίτητα η χρονική/ιστορική ακρίβεια, αλλά το βιοματικό αποτύπωμα της εκάστοτε συγκυρίας, που αναδρομικά αποδίδει στο παρελθόν συνοχή και ενότητα. Έτσι, ο “καιρός των ξένων” δεν έχει συγκεκριμένη αφετηρία και τέλος, αλλά αναφέρεται στα ποιοτικά χαρακτηριστικά μιας εποχής (με το περιεχόμενο που προσδίδει στην έννοια ο Hobsbawm) –στα κοινωνικά φαινόμενα, στις δομές και σχέσεις που τη χαρακτήριζαν. Συνιστά, δε, ένα ιδεολογικά φορτισμένο λεκτικό σχήμα που αναπαράγει τις αποικίζουσες εκφράσεις του κοσμοπολιτισμού ως ιστορικής συγκυρίας και λόγου: η λέξη *Ξένος* παραπέμπει σε ένα οικοσύστημα κοινωνικής πόλωσης που σήμερα στοιχειοθετεί εκ νέου αποκλεισμούς, αποτελώντας ένα συντηρητικό, προσανατολισμένο στο παρελθόν αφήγημα που αποκλείει αναδρομικά την πλειοψηφία των Αιγυπτίων από την κοσμοπολιτική συνθήκη -όπως τουλάχιστον γίνεται αντιληπτή από τους εκφραστές της.

Ακόμη και στο περιστατικό της λεκτικής αντιπαράθεσης του Διονύση με τον σεφ, η φράση “καιρός των Ξένων” φέρει μια ιδιαίτερη βαρύτητα, καθώς παραπέμπει στην *ad Aegyptum* ειδυλλιακότητα της εποχής που τα μαγαζιά ήταν ελληνικά, το περιβάλλον κοινωνικά και αισθητικά *καθώς πρέπει* -και, βέβαια, θα ήταν αδιανόητο

ένας Αιγύπτιος να αντιμιλήσει σε έναν Ξένο/Χαουάγκα που του έκανε παρατήρηση. Όπως είχα την ευκαιρία να διαπιστώσω, ακόμα και όταν δεν δηλώνεται ρητά, ο ιδιαίτερος αυτός τύπος δεσμών με το παρελθόν του χώρου αφορά όχι μόνο τους Ξένους, αλλά (με διαφοροποιημένα ποιοτικά χαρακτηριστικά) και όσους βίωσαν την εμπειρία της πολυεθνικής πόλης.

“It was a really cosmopolitan city”, σχολίασε ο ηλικιωμένος κύριος που συνάντησα στο ιταλικό γηροκομείο της Αλεξάνδρειας μιλώντας για την οικογένειά του, της οποίας τα μέλη ήταν Εβραίοι, Έλληνες, Γάλλοι και Ιταλοί, προσθέτοντας με ενθουσιασμό: “take me, for example. My surname is Greco. Έλληνας είμαι. Το όνομά μου είναι Έλληνας”.¹⁰⁵ Συνθέτοντας φράσεις που περιείχαν αγγλικές, αραβικές, ιταλικές και γαλλικές λέξεις –ο ίδιος χαρακτήρισε τον συνδυασμό «αλεξανδρινό ιδίωμα»-, ο κύριος Greco μίλησε αρκετή ώρα για τον πολυπολιτισμικό χαρακτήρα της πόλης, φέρνοντας παραδείγματα όπως η χρήση επτά διαφορετικών γλωσσών στη λειτουργία του καθολικού καθεδρικού, ή η μαζική εξόρμηση όλων των αλεξανδρινών στην εξοχή κατά τη Δευτέρα του Πάσχα (που συμπίπτει με το αιγυπτιακό Sham el Nessim, τη γιορτή του ερχομού της άνοιξης). Συχνά διέκοπτε την αφήγηση, επανερχόμενος στο ενιαίο της αλεξανδρινής ταυτότητας (“the multicultural Alexandrian identity” - η πολυπολιτισμική αλεξανδρινή ταυτότητα, με τα λόγια του) και του μεσογειακού πολιτισμού που διαμόρφωσε τη ζωή της πόλης. “We were all Alexandrians”, επαναλάμβανε, δίνοντας τη δική του ερμηνεία για τις ρίζες της ταυτότητας αυτής: “The Italians came to Alexandria before Italy was a country...And in the beginning they were Romans, Venetians, Sicilians...and then they became Italians, and then Europeans...People here were Europeans before Europe was united as it is now”¹⁰⁶.

Αναπόφευκτα, η αναφορά στους Ευρωπαίους οδήγησε την κουβέντα στους Ξένους. Παρόλο που μέχρι το σημείο αυτό ο κύριος Greco αναφέρονταν συχνά στις διάφορες εθνικότητες των κατοίκων της πόλης, ο διάλογος σχετικά με τη γενική κατηγορία των Ξένων ήταν σύντομος και περιορίστηκε στις τυπικές αναφορές για τη σημαντική παρουσία και το αποτύπωμά τους στην Αλεξάνδρεια. Μάλιστα, ο κύριος

¹⁰⁵ «Ήταν μια πραγματικά κοσμοπολιτική πόλη»... «Δείτε εμένα, για παράδειγμα: Το όνομά μου είναι Γκρέκο...»

¹⁰⁶ «Ήμασταν όλοι Αλεξανδρινοί...Οι Ιταλοί ήρθαν στην Αλεξάνδρεια πριν η Ιταλία γίνει χώρα. Και στην αρχή ήταν Ρωμαίοι, Βενετοί, Σικελοί...και μετά έγιναν Ιταλοί, και μετά Ευρωπαίοι. Εδώ οι άνθρωποι ήταν Ευρωπαίοι πριν η Ευρώπη ενωθεί όπως τώρα».

Greco ανέφερε emphaticά ότι δεν του αρέσει να τον αποκαλούν *hawaga*, προκαλώντας και την παρέμβαση της Αιγύπτιας φίλης που με είχε φέρει σε επαφή μαζί του, η οποία έσπευσε να τονίσει ότι σε καμία περίπτωση δεν θα του ταίριαζε ο χαρακτηρισμός.

Στο σημείο αυτό είναι απαραίτητη μια μικρή παρένθεση για τη χρήση του όρου από τους Αιγύπτιους σήμερα. Όπως και οι Ευρωπαίοι έχουν εκλείψει από την καθημερινότητά τους, έτσι και η λέξη *Hawaga* απουσιάζει από το λεξιλόγιό τους, και δεν την άκουσα παρά σε τρεις μόνο περιπτώσεις: όταν (νεαροί, συνήθως) Αιγύπτιοι χλεύαζαν τις παραξενιές των τουριστών, όταν (μετά τη μετακόμισή μου στην Αλεξάνδρεια) ταξίδευα στο Κάιρο και ο ιδιοκτήτης της πανσιόν όπου πέρασα τους πρώτους μήνες με υποδεχόταν με έναν βαθύ τεμενά και τη φράση “*marhaban, ya hawaga*” [καλώς ήρθες, χαουάγκα], για να αγκαλιαστούμε στη συνέχεια γελώντας και, τέλος, όταν κάποιος Αιγύπτιος τη χρησιμοποιούσε κατά τη διάρκεια λεκτικής αντιπαράθεσης με Έλληνα. Ιδιαίτερα στην τρίτη περίπτωση, ο όρος αποκτούσε μια θετική εκφορά, καθώς συνηθίζεται στην αρχή κάποιας συμβιβαστικής ή απολογητικής φράσης οι Αιγύπτιοι να απευθύνονται στον συνομιλητή τους χρησιμοποιώντας κάποιον τίτλο (*basha, hajj*, κ.α.).

Προφανώς, ο κύριος Greco δεν ανήκε στην κατηγορία των τουριστών. Αν, δε, βρισκόταν μπροστά σε κάποιον Αιγύπτιο που τον χαιρετούσε με τεμενά μειδιάοντας, σίγουρα θα γελούσε όσο και εγώ με την μεταποικιακή ειρωνεία της πράξης αυτής. Δεν του ταιριάζει, όμως, ο χαρακτηρισμός με την έννοια του *κυρίου*, στην οποία επίσης παραπέμπει η εν λόγω ταυτότητα; Όπως είδαμε στην αρχή του κεφαλαίου, ο *Hawaga* είναι μια ταυτότητα άμεσα συνυφασμένη με το ευρωπαϊκό πρότυπο του *πολίτη/gentleman*, με όλες τις ιδιότητες (ευγένεια, αξιοπρέπεια, σεμνότητα) και τα κοινωνικά χαρακτηριστικά (υψηλό κοινωνικό στάτους, ενίοτε ευγενής καταγωγή, οικονομική ευχέρεια) που το διέπουν. Προς τι, λοιπόν, η άρνηση;

Αυτό που ο κύριος Greco και η Αιγύπτια φίλη απέρριψαν δεν είναι η εγγενής ποιότητα του (Ευρωπαίου) *gentleman*, αλλά η πιθανή θέση και συμπεριφορά του στο αποικιακό πλαίσιο: δυνητικά, ο *Hawaga* μπορούσε να ζει «προστατευμένος» στο αποστειωμένο κοσμοπολιτικό περιβάλλον, να εκμεταλλεύεται τις ευκαιρίες και τις πολυτέλειες που προσέφερε η ευρωπαϊκή πόλη, να αποφεύγει (ή/και να εκμεταλλεύεται) τους Αιγύπτιους. Η άρνηση, συνεπώς, δεν παραπέμπει στο περιεχόμενο της ταυτότητας, αλλά σε κάποιες (πιθανές) εκδοχές της σχέσης του *Hawaga* με τους Αιγύπτιους, οι οποίες στο συλλογικό φαντασιακό των δευτέρων έχουν ταυτιστεί με το αποικιακό παρελθόν.

Η λεκτική απόδοση της κοινωνικής ταυτότητας και η συσχέτισή της με τον κοσμοπολιτισμό συνυφαίνονται (σε συμφωνία ή αντιπαράβολή) με το στάτους του *Hawaga*, που είναι μια θέσει, αποκλειστικά ανδρική, ταυτότητα. Καθώς το κοινωνικό πλαίσιο που την υποστήριζε έχει πλέον εκλείψει, συντηρείται σε λανθάνουσα μορφή, μέσα σε δημόσιες συμπεριφορές και εκφορές του λόγου. Στην αρχική της εκδοχή, ανέκλυψε μέσα από συγκεκριμένες πρακτικές, κώδικες συμπεριφοράς και πρότυπα κοινωνικής διάδρασης. Ας δούμε ένα τέτοιο παράδειγμα, μέσα από την περιγραφή του Αντώνη, ενός ηλικιωμένου Αλεξανδρινού, για την αγαπημένη του δραστηριότητα:

Στο κυνήγι εδώ, τα πράγματα ήταν διαφορετικά [από την Ελλάδα]. Εμείς εδώ κάναμε 200 χιλιόμετρα με το αυτοκίνητο, 300 χιλιόμετρα με το αυτοκίνητο... είχαμε τις καραμούζες, είχαμε ψεύτικα πουλιά, βαρέλια που μπαίναμε μέσα και περιμέναμε, ομπρέλες για τον ήλιο και για να μην βρεχόμαστε, σάντουιτς, σοκολάτες, τα κιάλια, τα τσιγάρα μας... Εμείς εδώ είχαμε δύο αραπάκια, το ένα αριστερά και το άλλο δεξιά, ό,τι χτυπούσαμε και έπεφτε δεξιά πήγαινε το δεξί και μας το έφερνε, ό,τι πήγαινε από την άλλη πήγαινε το αριστερό, και ό,τι έπεφτε στη μέση πήγαινε μια το ένα και μια το άλλο.

...

[Η]τανε κυνήγι που ούτε οι μαχαραγιάδες στις Ινδίες δεν μπορούσαν να το κάνουνε. Είχαμε τον αιγυπτιακό σύλλογο, τον αιγυπτιακό βασιλικό σύλλογο κυνηγιού και αλιείας...Είχαμε μέλη πρίγκηπες που έρχονταν μαζί μας και τραβούσαν [σκοποβολή]. Είχαμε ντουφέκια άλφα άλφα. Δεν μπορούσες να έχει το καλύτερο ο πρίγκηπας και εσύ να είσαι δίπλα του... Άλωςτε, έπρεπε να τον κερδίσεις με το ίδιο ντουφέκι [τον ίδιο τύπο όπλου] που κρατούσε και εκείνος. Και πηγαίναμε και παραγγέλναμε ειδικές φορεσιές, άλλη για τον χειμώνα και άλλη για το καλοκαίρι, τα παπούτσια τα καλύτερα, το κασκετάκι μας, τα γυαλιά τα μαύρα, και πηγαίναμε σαν κύριοι, γιατί δεν μπορούσαμε να πάμε αλλιώς. Γιατί είχαμε δίπλα μας πασάδες, είχαμε πρίγκηπες.

...

- Δηλαδή το κυνήγι ήταν για πλούσιους.

- Εμ, για φτωχούς είναι το κυνήγι; Όποιος σου πει είμαι φτωχάκι και κυνηγάω είναι ψεύτης. Ούτε κυνήγι ούτε τίποτα δεν κάνει.

Ο Αντώνης είναι Αιγυπτιώτης δεύτερης γενιάς. Γεννήθηκε στην Αλεξάνδρεια τη δεκαετία του '20, σε πλούσια οικογένεια που διατηρούσε μια ακμαία επιχείρηση χημικών προϊόντων. Η αφήγηση για το κυνήγι παραπέμπει στα πρώτα χρόνια της ενήλικης ζωής του, κατά τη δεκαετία του '40 και μέχρι την έλευση των Ελεύθερων Αξιωματικών. Προφανώς, το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο που χρησιμοποιεί δεν αναφέρεται σε όλους τους αλεξανδρινούς (πόσο μάλλον στους Έλληνες εν γένει),

αλλά σε μια συγκεκριμένη μερίδα Ελλήνων και λοιπών Ξένων που είχαν τη δυνατότητα να συναναστρέφονται με πασάδες και πρίγκηπες. Αν και δεν συγκαταλέγονται στο *Εμείς* της αφήγησης, οι τελευταίοι είναι η μειοψηφία των *Άλλων* που συνιστούν (και ορίζουν) τα κοινωνικά πρότυπα στη μνήμη, και στους οποίους οι *Εμείς* προσπαθούν να μοιάσουν υιοθετώντας συγκεκριμένους κώδικες συμπεριφοράς, καλλιεργώντας τη συνείδηση κοινωνικής ιδιαιτερότητας (“ούτε οι μαχαραγιάδες”), αναπτύσσοντας μια συγκεκριμένη δημόσια περσόνα (“σαν κύριοι”) και αποκλείοντας «άλλες» κοινωνικές κατηγορίες (εδώ: το φτωχάκι). Όπως περιγράφεται, ο κόσμος του κυνηγιού παραπέμπει σε μια καθαρά ταξική σφαίρα δραστηριοτήτων, που αρθρώνονταν με βάση σαφή κριτήρια ένταξης και αποκλεισμού, παρήγαν χωρικές και κοινωνικές ζώνες αποκλειστικότητας (εδώ: ο βασιλικός σύλλογος) και αναπαρήγαν κοινωνικούς δεσμούς με κοσμοπολιτική εσάνς:

Τέτοια εποχή, τον Μάιο, πηγαίναμε σε έζμπες [μεγάλα αγροκτήματα] έξω από την Αλεξάνδρεια, ελληνικές και των αράπηδων, αιγυπτιακές, μας καλούσαν, και μας έκαναν το τραπέζι το μεσημέρι με κρέατα, αρνιά, σκώτια και κυνηγούσαμε...Όλοι είχανε σαλέ, όλοι είχαν καλοκαιρινά και πηγαίναμε και τη βγάζαμε ωραία, όλοι καλούσαν τον άλλον “ελάτε να φάμε ψάρι, ελάτε να φάμε πάπια, ελάτε να φάμε τρυγόνια”. Τα πιάναμε και τα μοιράζαμε, τα τρώγαμε μεταξύ μας.

Μέσα από τις περιγραφές για το κυνήγι και τα γεύματα στις έζμπες διαφαίνονται οι διαβαθμίσεις των σχέσεων με τους Αιγύπτιους και οι όροι ένταξής τους στην κοινωνική σφαίρα του κοσμοπολιτισμού, που στη συγκεκριμένη περίπτωση κυμαίνονται από την αναφορά στα «αραπάκια» σε ρόλο retriever, έως και το κύρος που προσέδιδε στον Αντώνη η συναναστροφή με πασάδες. Παράλληλα, στο εύρος των σχέσεων αυτών προβάλλονται τα επίπεδα της αποικιακής κοινωνικής πυραμίδας, στη βάση της οποίας βρίσκονταν οι «ιθαγενείς» και στην κορυφή της οι Ευρωπαίοι πρίγκηπες και οι Αιγύπτιοι αξιωματούχοι.

Ανεξάρτητα από τους αποκλεισμούς που μπορεί να αναπαράγουν, οι αφηγήσεις (Ελλήνων και μη) για το κοινωνικό παρελθόν παραπέμπουν σε επάλληλα επίπεδα συνειδησιακής ώσμωσης, συλλογικής ταύτισης και ταυτοποίησης, οικειοποίησης (και αποικιοποίησης) της πόλης. Το περιεχόμενο του *Εμείς* ήταν ρευστό, και οι ταυτότητες που συγκυριακά μπορούσαν να υιοθετηθούν πολλές, καθώς τα ομόκεντρα κοινωνικά οικοσυστήματα (πολυεθνική γειτονιά, ευρωπαϊκή και «ιθαγενής» πόλη, «ελληνική» Αίγυπτος, κ.ο.κ.) καθιστούσαν την εναλλαγή τους κανόνα. “Η πόλη γεννιέται και

χάνεται σε κάθε μικρή και μεγάλη τέλεση...φτιάχνεται ως εκείνο το δίκτυο σχέσεων χωρικών και χρονικών που εκδηλώνουν τις κοινωνικές σχέσεις ως γεγονότα”, παρατηρεί ο Σ. Σταυρίδης (2006:24). πράγματι, στον κορμό των αφηγήσεων διαχέεται η αίσθηση ότι η πόλη «ανήκε» σε όσους μοιράζονταν την ταυτότητα από τη σκοπιά της οποίας επιλέγει να μιλήσει ο εκάστοτε αφηγητής (Ξένος, Έλληνας, αστός κ.ο.κ.). Η κτητικότητα απέναντι στο παρελθόν της πόλης δεν αφορά αποκλειστικά στον δημόσιο χώρο, αλλά και στον κοινωνικό χρόνο (το κοσμοπολιτικό παρελθόν) και, συνήθως, χρησιμοποιείται ως νοσταλγικό αντίβαρο απέναντι στο άχθος της τρέχουσας εμπειρίας της πόλης. Ποια, όμως, είναι τα χρονικά ή/και συνειδησιακά όρια του *πριν* (κοσμοπολιτισμός) και του *μετά* (απώλεια-αιγυπτιοποίηση) και πώς αποδίδονται;

Στο προηγούμενο κεφάλαιο αναφέρθηκα στο αφηγηματικό ορόσημο της έλευσης του Νάσερ, το οποίο εδώ λειτουργεί ως τομή του βιωματικού χρόνου της πόλης. Η μετάβαση από το *πριν* στο *μετά* συνήθως περιγράφεται ως μια βίαιη, απότομη ανατροπή, που συχνά θυμίζει τις αναφορές στον διωγμό των αποίκων από τους “κόλασμένους της γης” (πρβλ. Fanon 2001). Η απαλοιφή των «ξένων» χαρακτηριστικών της πόλης θεωρείται ότι περιόρισε την κοινωνικο-ποιητική δυναμική του χώρου, εισάγοντάς τον μεταφορικά στον αραβικό/ «λαϊκό» και μετέπειτα στον ασφυκτικά ισλαμικό χρόνο, σηματοδοτώντας μια αντίστροφη εξελικτική πορεία προς το παρελθόν. Έτσι και η αφήγηση του Αντώνη για την «εποχή» (με την κοινωνική/πολιτισμική έννοια) του κυνηγιού διεκόπη απότομα, με τη φράση “μας έκοψε την ανάσα ο Αμπντ ελ Νάσερ όταν ήρθε να τα δώσει στον λαό” και η μετάβαση στην εποχή του «έθνους-λαού» ξεκίνησε με ένα αιχμηρό σχόλιο:

Σε ποιον λαό τα έδωσε [γελά ειρωνικά]; Όλοι αυτοί που λένε “είμαστε ιδεολόγοι”.... Ιδεολόγος σημαίνει ένας άνθρωπος ανώτερος, ανώτερος και οικονομικά και απ’ όλα. Τέλος πάντων....σου λέει “θα είμαστε όλοι τα ίδια, θα κάνουμε όλοι τα ίδια”. Πώς θα κάνουμε όλοι τα ίδια; Εγώ που είμαι στο δρόμο, με έναν καθηγητή πανεπιστημίου, πώς θα μας βάλεις στα ίδια; Ο Θεός έκανε και τον ανώτερο και τον κατώτερο. Ο Θεός ξέρει τι κάνει. Ο άνθρωπος τι μπορούσε να κάνει; Την αδικία; Την αδικία, ναι.

Δεδομένου ότι ανάμεσα στον Θεό και τον άνθρωπο μόνο ο πρώτος μπορεί, εξ ορισμού, να είναι απόλυτα δίκαιος και ορθός, μάλλον η αδικία, όπως την εννοεί ο Αντώνης, παραπέμπει στην ανατροπή της «φυσικά» καθορισμένης ανισότητας: στο πλαίσιο του συγκεκριμένου σχήματος, ο σοσιαλισμός και οι πολιτικές του Νάσερ

αποτελέσαν μια στρεβλή εφαρμογή του «οι έσχατοι έσονται πρώτοι». Πέρα από την ακραία διατύπωση, ωστόσο, το παραπάνω απόσπασμα αποτελεί μια γλαφυρή εκδοχή της ειλικρινούς απορίας που διακατέχει πολλούς Έλληνες σχετικά με την αναγκαιότητα και τα αμφιλεγόμενα αποτελέσματα της επανάστασης, οι συνέπειες της οποίας αποτυπώνονται στην αντιπαραβολή του παρελθόντος και του παρόντος της πόλης.

Η σχέση μεταξύ πόλης και επανάστασης αναπαράγεται αφηγηματικά ως ακαριαία, βίαιη αποδόμηση του κοινωνικού ιστού της πόλης (*μας*), η οποία πλέον εντυπώνεται στη μνήμη και στο συλλογικό φαντασιακό όσων την επικαλούνται όχι μόνο ως πρότυπο δομής και λειτουργίας, αλλά και συμπεριφορών, νοοτροπιών και κοινωνικών σχέσεων. Πέρα από την οικειοποίηση του δημόσιου κοινωνικού χώρου, το κτητικό *μας* παραπέμπει σημειολογικά στο πνεύμα συνεργασίας, αρμονικής συνύπαρξης και κατανόησης με το οποίο επενδύεται η πόλη στη μνήμη, και συνιστά την κύρια λεκτική εκφορά της αποξένωσης από την πόλη σήμερα, η οποία κατακλύζεται από διαφορετικές ταυτότητες (π.χ. τους Αιγύπτιους από την επαρχία), χώρους των οποίων η χρήση αλλάζει, και ξένες προς το πολυπολιτισμικό παρελθόν νοοτροπίες και πρακτικές. Ο μετασχηματισμός/αιγυπτιοποίηση του δημόσιου χώρου παρουσιάζεται μεταφορικά σαν διαδικασία κοινωνικής και πολιτισμικής φτωχοποίησης και ταύτισης με την μονοδιάστατη, οπισθοδρομική νοοτροπία της πλειοψηφίας.

Η προβλεψιμότητα των αναγωγών αυτής της κατηγορίας στον λόγο των *Ξένων* περισσότερο περιπλέκει παρά διευκολύνει την οριοθέτηση του *Εμείς* και τη διερεύνηση της σχέσης *Ημών* ή/και των *Άλλων* με την πόλη: ποιες είναι οι ισορροπίες μεταξύ των κοινωνικών και των εθνοτικών συνισταμένων της εν λόγω ταυτότητας και πώς συνδέονται με την αντίληψη και τη χρήση του χώρου;

Σε μια σχετική συζήτηση, ο Khaled, ένας Αιγύπτιος φίλος με ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το παρελθόν και το παρόν του αστικού χώρου, πρότεινε να με φέρει σε επαφή με μια γνωστή του κυρία, η οποία καταγόταν από παλιά οικογένεια με οθωμανικές και αιγυπτιακές καταβολές. Μερικές ημέρες αργότερα, κανονίστηκε μια συνάντηση στο σπίτι της, ένα τεράστιο διαμέρισμα σε ένα από τα πιο ακριβά προάστια της Αλεξάνδρειας, με εξεζητημένη επίπλωση και εντυπωσιακά οικογενειακά κειμήλια που φανέρωναν τη μεγάλη ιστορία και την οικονομική επιφάνεια της οικογένειάς της. Η Amira μας περίμενε στο σαλόνι, καθισμένη σε μια

art deco πολυθρόνα στραμμένη προς το εσωτερικό του διαμερίσματος, με την πλάτη γυρισμένη σε μια μεγάλη μπαλκονόπορτα που, αν είχε ανοιχτά παντζούρια, θα αποκάλυπτε την εξάισια θέα προς την ακτογραμμή της πόλης.

Όπως με είχε πληροφορήσει ο Khaled μας γνωστός, η Amira είχε δώσει και άλλες συνεντεύξεις για τη ζωή στην κοσμοπολιτική Αλεξάνδρεια και όχι μόνο ήξερε τι είδους πληροφορίες ζητούσα, αλλά ήταν εξοικειωμένη με την όλη διαδικασία. Πράγματι, μετά από τις τυπικές συστάσεις, τα κεράσματα, και αφού με ρώτησε σχετικά με την ιδιότητα και τα ενδιαφέροντά μου, ξεκίνησε μόνη της να μιλά για το παρελθόν της Αλεξάνδρειας, περνώντας σύντομα στις παιδικές της αναμνήσεις, στη φοίτησή της στο βρετανικό σχολείο, στα ταξίδια, στις Ελληνίδες φίλες και συμμαθήτριάς της και στους υπόλοιπους Έλληνες που είχαν επαφές με την οικογένειά της -αποδίδοντας την «απαραίτητη» νοσταλγική αύρα στην εποχή που, όπως ανέφερε χαρακτηριστικά, “ο βασιλιάς και όλοι αυτοί οι υπέροχοι [ξένοι] άνθρωποι ήταν μαζί μας”.

Σε ποιον, όμως, ανήκε αυτό το υπέροχο *πριν*; Ποιους εκφράζει αυτό το *μας*; Σίγουρα όχι όλους τους Αιγύπτιους, σημείωσα καθώς έκανα την ερώτηση, λαμβάνοντας την ακόλουθη απάντηση:

The high class only. For the majority, their world was beneath all that. Only a small amount of the Egyptians, the ones who spoke languages, who had good education from the English colleges or the French colleges, could penetrate. Otherwise they couldn't. They couldn't.¹⁰⁷

Τα απαραβίαστα ταξικά όρια της κοσμοπολιτικής κοινωνίας επιβεβαιώνονται όχι μόνο με την αναφορά στον «υπό»-κόσμο (*'beneath'* στον λόγο της Amira) των Αιγύπτιων, αλλά και με τη σημειολογική βαρύτητα της αντωνυμίας *they*, που αποστασιοποιεί την αφηγήτρια από αυτούς. Η επιλογή, άλλωστε, του ρήματος *penetrate* υποδεικνύει μια κατ' εξαίρεση συγκυρία κοινωνικής ανόδου και «εισβολής» κάποιων (λίγων) Αιγυπτίων σε έναν κόσμο που δεν ανήκαν/δεν τους ανήκε.¹⁰⁸ Ας δούμε όμως πώς, υπό το φίλτρο της μνήμης, η Amira συνέδεσε στη συνέχεια την κοινωνική και την εθνική υπόσταση του κόσμου αυτού σε ένα ενιαίο σύνολο αποκλειστικότητας:

¹⁰⁷ «Η υψηλή τάξη μόνο. Για την πλειονότητα, ο κόσμος τους ήταν κάτω από όλα αυτά. Μόνο ένα μικρό ποσοστό από τους Αιγύπτιους, αυτοί που μιλούσαν γλώσσες, αυτοί που είχαν καλή παιδεία από αγγλικά ή γαλλικά κολλέγια, μπορούσαν να διεισδύσουν. Αλλιώς δεν μπορούσαν. Δεν μπορούσαν.»

¹⁰⁸ Κατ' αντιστοιχία με την «εισβολή» του Νάσερ -όπως περιέγραψε η Μαργαρίτα την άνοδό του στην εξουσία (πρβλ σ.104).

Before at rue Sherif, which was the most elegant shopping quarter of the city, in all these shops, they could not even get in. Why? Because if you didn't speak French, you could not even buy a button. All there spoke French. "Excusez moi, madame, je ne comprends pas votre langue"... They were French, Jews, Greeks.¹⁰⁹

Τα γαλλικά μαζί με άλλα στοιχεία, όπως η καταγωγή και η οικονομική επιφάνεια, όριζαν τις ελίτ και τον «φυσικό» κοινωνικό τους χώρο των κεντρικών εμπορικών δρόμων και των ακριβών προαστίων. Και αν οι περισσότεροι Έλληνες, Εβραίοι και Αρμένιοι είχαν τη δυνατότητα να διεισδύσουν (*penetrate*) σε αυτόν ως υπάλληλοι, τεχνίτες και μικροκαταστηματάρχες, δεν ίσχυε το ίδιο και για τους Αιγύπτιους. Όλες οι μαρτυρίες που συγκέντρωσα σχετικά με την παρουσία τους εκεί, συγκλίνουν στο γεγονός ότι δεν κυκλοφορούσαν στα τμήματα αυτά της πόλης, παρά μόνο περιστασιακά και για να εκτελέσουν συγκεκριμένες εργασίες.

Ο αποκλεισμός των Αιγυπτίων από τις ευρωπαϊκές συνοικίες εξέφραζε με τον πλέον γλαφυρό τρόπο τις άρρητες εξουσιαστικές δομές της αποικιακής πόλης, όπως αντικατοπτρίζονταν στην εκ των άνω επιβεβλημένη (και αρνητικά φορτισμένη, στην περίπτωση αυτή) εικόνα τους: οι Έλληνες, οι Αρμένιοι, κάποιοι Εβραίοι και λεβαντίνοι των κατώτερων τάξεων κέρδιζαν το δικαίωμα εισόδου στο κοσμοπολιτικό άβατο των κεντρικών εμπορικών συνοικιών λόγω της συμμόρφωσής τους με τα αναμενόμενα –για την κοινωνική τους τάξη– πρότυπα δημόσιας συμπεριφοράς και παρουσίας. Ήταν συγκροτημένοι, εγκρατείς, εργατικοί, και εξυπηρετικοί, όπως αναμενόταν από τους πλούσιους καταναλωτές και τους κατοίκους των προαστίων, στους οποίους προσέφεραν τις υπηρεσίες τους. Ήταν καθόλα *καθώς πρέπει*, σε αντίθεση με τους Αιγύπτιους που (καθώς «έπρεπε» οριενταλιστικά) διέφεραν αισθητικά, πολιτισμικά και κοινωνικά και ήταν ασύμβατοι με το τέλεια (σύμφωνα με τα ισχύοντα πρότυπα) οργανωμένο κοινωνικό οικοσύστημα και την καπιταλιστική ηθική που το διέκρινε.¹¹⁰

¹⁰⁹ «Παλαιότερα στη rue Sherif, η οποία ήταν η πιο κομψή συνοικία για ψώνια στην πόλη, σε όλα αυτά τα καταστήματα, δεν μπορούσαν ούτε καν να μπουν. Γιατί? Γιατί αν δεν μιλούσες γαλλικά, δεν μπορούσες ούτε καν να αγοράσεις ένα κουμπί. Εκεί όλοι μιλούσαν γαλλικά. "Συγγνώμη, κυρία, δεν καταλαβαίνω τη γλώσσα σας" [στα Γαλλικά]... Ήταν Γάλλοι, Εβραίοι, Έλληνες».

¹¹⁰ Όπως είδαμε μέσα από το περιστατικό στο Mex, η αντίληψη που νομοτελειακά συνδέει τους ξένους και τους Αιγύπτιους με συγκεκριμένες –διακριτές και ιεραρχημένες– κοινωνικές σφαίρες και διαβαθμισμένους ποιοτικά χώρους, στιγματίζει ακόμη και σήμερα τις αντιλήψεις όσων αυτοπροσδιορίζονται ως Ξένοι: για τον Διονύση, σε ένα βρώμικο και άναρχο περιβάλλον όπως αυτό που συναντήσαμε στο Mex, δεν θα μπορούσε παρά να κυριαρχούν οι αγενείς και κοινωνικά απαίδευτοι

Από τότε όμως έχουν αλλάξει πολλά. Σήμερα η *rue Sherif Pasha* λέγεται *Salah Salem*, προς τιμή ενός εκ των στενών συνεργατών του Νάσερ. Τα μεγάλα πολυτελή καταστήματα έχουν κλείσει ή λειτουργούν υπό νέα διεύθυνση και δεν θυμίζουν σε τίποτα την αίγλη του παρελθόντος. Στους πολυσύχναστους γύρω δρόμους συναντά κανείς πλανόδιους πωλητές, κατοίκους της επαρχίας με την χαρακτηριστική κελεμπία, κάρα που μεταφέρουν αγαθά, αλλά και Αιγύπτιες που κάνουν τα ψώνια τους. Το αστικό περιβάλλον φαίνεται ότι έχει αλλάξει σε τέτοιο βαθμό, που προκαλεί κρίσεις συνείδησης. Μιλώντας για την καθημερινότητά της στη μετα-αποικιακή πόλη, η Amira αναφέρει:

So, sometimes, when I see them now, sometimes when I'm going to one of these high class stores, like the *Hannaux* or the *Salon de Verre*, and I see them coming in, sometimes I go mad in the beginning. But then I think it is more fair. It is their country. I should not be here, not them! ...So, every time that I go mad because the country became something else, I think to myself that it is more fair to have it this way. That the ugly Egyptian is seen in the street. At that time, you could not see him in the street. They were isolated by all the colonies. Only a few could enter.¹¹¹

Κανείς από τους ανθρώπους με τους οποίους μίλησα -όσο έντονα και αν εκδήλωσαν την αποστροφή τους για τη σημερινή συνθήκη- δεν υποστήριξε ότι η μετάβαση από το *Εμείς* στο *Αυτοί*, την οποία τόσο γλαφυρά περιγράφει η Amira, ήταν άδικη. Όλοι, ωστόσο, ανέφεραν, με περισσότερη ή λιγότερη ευθύτητα, ότι η κατάσταση έχει χειροτερέψει και ότι τα οπισθοδρομικά ήθη που έχουν κυριαρχήσει έχουν αλλοιώσει όχι μόνο την εικόνα και τους ρυθμούς, αλλά και την ποιότητα ζωής στην πόλη· και όλοι συνέδεσαν την υποβάθμιση αυτή με τον Νάσερ και την έλευση του *λαού* στο προσκήνιο. Με τα λόγια της Amira:

Before there was no fanaticism... Egypt used to be more modern compared to other Middle Eastern countries. At that time, this was no religious country... But Nasser wanted to egyptianise Egypt... It

Αιγύπτιοι× και, αντίστροφα, το ιδανικό, κοσμοπολιτικό περιβάλλον των αναμνήσεών του δεν θα μπορούσε παρά να καταστραφεί όταν κατακλύστηκε από Αιγύπτιους.

¹¹¹“Έτσι, μερικές φορές, όταν τους βλέπω τώρα, μερικές φορές όταν πηγαίνω σε ένα από τα καταστήματα για την υψηλή τάξη, όπως το *Hannaux* ή το *Salon de Verre*, και τους βλέπω να μπαίνουν, μερικές φορές εκνευρίζομαι στην αρχή. Αλλά μετά σκέφτομαι ότι αυτό είναι πιο δίκαιο. Είναι η χώρα τους. Εγώ δεν θα έπρεπε να ήμουν εκεί, όχι αυτοί!

...

Έτσι, κάθε φορά που εκνευρίζομαι επειδή η χώρα έγινε κάτι άλλο, σκέφτομαι ότι είναι πιο δίκαιο αυτό που έγινε. Που ο άσχημος Αιγύπτιος είναι ορατός στον δρόμο. Εκείνη την εποχή, δεν μπορούσες να τον δεις στον δρόμο. Ήταν απομονωμένοι από όλες τις παροικίες. Μονάχα λιγοστοί μπορούσαν να εισέλθουν.”

was for Nasser, with a lot of fanaticism. With a lot of national songs, “we don’t want the Europeans; we can do everything by ourselves”. They became too fanatic, fanatic for the religion, fanatic for their language...As if they’ve just discovered the religion, as if they’ve just discovered God! Where was God before? Why all of our grandmothers never covered? There was no God before?”¹¹²

Προσεγγίζοντας τον αποικιακό λόγο περί εξυγχρονισμού, στο πρώτο κεφάλαιο αναφέρθηκα στη διπλή σημασία της έννοιας *modern*, και ιδιαίτερα στα ποιοτικά της χαρακτηριστικά ως δείκτη «συγχρονισμού» με τον μητροπολιτικό εξελικτικό χρόνο. Μέσα από τα λόγια της Amira βλέπουμε ότι η ιδιαίτερη αυτή οπτική δεν έχει εκλείψει. Ακόμη και αναδρομικά, η περίοδος πριν τον Νάσερ θεωρείται από πολλούς ως μια λαμπρή παρένθεση ανάμεσα στο ισλαμικό παρελθόν και τη μετα-νασερική υπαναχώρηση στον φανατισμό και τη λαϊκή θρησκευτικότητα. Η παραπάνω αναφορά βρίσκεται σε απόλυτη αρμονία με την αντίληψη των Ελλήνων σχετικά με την αιγυπτιοποίηση ως πρελούδιο του φανατισμού, της άγνοιας και της θρησκοληψίας. Το γεγονός, ωστόσο, ότι η μόνη σαφής και ευθεία διατύπωση σχετικά με το ζήτημα προήλθε από μια Αιγύπτια προσδίδει μια νέα διάσταση στην ιδιότητα/ταυτότητα του *Ξένου*. Καθώς η συζήτηση είχε μετατοπιστεί από το παρελθόν και το *Εμείς* στο παρόν και τους *Άλλους*, οι σημειολογικές διαστάσεις της αποξένωσης προσδιορίστηκαν από την ίδια:

I never said that I was a foreigner. I was born in Egypt, this is the place where I live... But I’m a minority. I can’t live as I used to. Why are these people here? Why are they there? We are pushed into our homes. We only go to each other’s homes and to two places. Even to go to a movie, it is a problem. They look at you as if you are from another world. In no other country this happens.¹¹³

Η εικόνα της Amira να μιλά για την απομόνωσή της με φόντο τα κλειστά παντζούρια ήταν πολύ χαρακτηριστική. Το γεγονός ότι προτιμούσε να εμποδίζει τη θέα και τη θαλάσσια αύρα από το να βλέπει και να τη βλέπουν, αποκάλυπτε τον

¹¹² “Παλαιότερα δεν υπήρχε φανατισμός... Η Αίγυπτος ήταν πιο σύγχρονη σε σύγκριση με άλλες χώρες της Μέσης Ανατολής. Εκείνη την περίοδο, δεν ήταν θρησκευόμενη χώρα... Αλλά ο Νάσερ ήθελε να αιγυπτιοποιήσει την Αίγυπτο ... Αυτό έγινε με τον Νάσερ, με πολύ φανατισμό. Με πολλά εθνικά τραγούδια, «δεν θέλουμε τους Ευρωπαίους· μπορούμε να κάνουμε τα πάντα μόνοι μας». Έγιναν πάρα πολύ φανατικοί, φανατικοί με τη θρησκεία, φανατικοί με τη γλώσσα τους... Σαν να είχαν μόλις ανακαλύψει τη θρησκεία, σαν να είχαν μόλις ανακαλύψει τον Θεό! Που ήταν ο Θεός προηγουμένως; Δεν υπήρχε ο Θεός προηγουμένως;”

¹¹³ «Ποτέ δεν είπα πως ήμουν μία ξένη. Γεννήθηκα στην Αίγυπτο, αυτό είναι το μέρος όπου ζω... Αλλά είμαι μειοψηφία. Δεν μπορώ να ζήσω όπως είχα συνηθίσει. Γιατί είναι όλος αυτός ο κόσμος εδώ; Μας ώθησαν μέσα στα σπίτια μας. Πηγαίνουμε μοναχά στα σπίτια και σε άλλα δύο μέρη. Ακόμα και το να πας να δεις μια ταινία, είναι πρόβλημα. Σε κοιτούν σαν να είσαι από έναν άλλο κόσμο. Αυτό δεν συμβαίνει σε καμία άλλη χώρα.»

βαθμό αποστασιοποίησής της από τον κοινωνικό περίγυρο και την προσπάθειά της να δημιουργήσει ένα ελεγχόμενο, οικείο περιβάλλον, αποκλείοντας αμφίδρομα το βλέμμα. Πράγματι, ακόμη και η ακριβή συνοικία όπου βρισκόταν το διαμέρισμα δεν ήταν καταφύγιο, καθώς οι γείτονές της δεν ήταν παρά πλούσιοι Άλλοι:

They had never seen a European before...So, these people became doctors, lawyers, but they don't know nothing beyond that. When we sit together, and we talk with them, they speak another language. We cannot mingle. They are different. They don't have the same background.¹¹⁴

Η κοινωνική αποστασιοποίηση από τους Αιγύπτιους των φτωχότερων τάξεων ή των μετεπαναστατικών ελίτ χαρακτηρίζει ακόμη και όσους απορρίπτουν την ιδιότητα/ταυτότητα του Ξένου. Προφανώς, στην περίπτωση αυτή η οπτική γωνία υπό την οποία προσεγγίζονται οι κοινωνικές ανακατατάξεις από τη δεκαετία του '50 και μετά είναι ταξικά ουδέτερη, ωστόσο το ζήτημα της οπισθοδρομικότητας βρίσκεται στο επίκεντρο των λόγων για το παρόν. Οι πιο μετριοπαθείς αφηγητές επικεντρώνονται κυρίως στη μετάβαση από τον πλουραλισμό της *πόλης μας* (η οποία, στην αφήγηση των μη-Ξένων φιλοξενεί πολύ περισσότερους Αιγύπτιους) στην κοινωνική μονολιθικότητα (σύμφωνα πάντα με τα κριτήρια που οι ίδιοι θέτουν) που χαρακτηρίζει τον αστικό χώρο σήμερα. Ο κύριος Greco, για παράδειγμα, προσέγγισε τη μετάβαση σε όρους κοινωνικής εγγύτητας και συλλογικής μνήμης, αναφέροντας ότι στη γειτονιά των παιδικών του χρόνων σε όλες τις μουσουλμανικές και χριστιανικές εορτές οι Αιγύπτιοι και Ευρωπαίοι κάτοικοι κερνούσαν γλυκά, αντάλλασσαν ευχές και πολύ συχνά έτρωγαν μαζί, για να σχολιάσει ακολούθως με πικρία ότι οι περισσότεροι Αιγύπτιοι πλέον δαιμονοποιούν την περίοδο αυτή, αγνοούν το παρελθόν της πόλης, είναι απαίδευτοι και αδαείς, αναπαράγοντας άκριτα τα στερεότυπα για τους Ευρωπαίους και την παρουσία τους στη χώρα.

Το παρελθόν λειτουργεί αμφίδρομα ως πεδίο αντιπαράθεσης. Η νοσταλγία των ξένων και το πολιτισμικό *marketing* που αναπτύσσεται γύρω από την κοινωνική ιστορία του Καΐρου και της Αλεξάνδρειας δεν αποτελούν παρά τη θετική έκφραση της κριτικής προδιάθεσης που χαρακτηρίζει (και) μια μερίδα των κατοίκων τους, που ερμηνεύουν τη μετάβαση από την αποικιακή/κοσμοπολιτική στην αιγυπτιοποιημένη/αραβική πόλη ως αναβίωση των «ιθαγενών» της χαρακτηριστικών.

¹¹⁴ «Δεν είχαν ξαναδεί Ευρωπαϊό προηγούμενος... Έτσι, αυτοί οι άνθρωποι έγιναν γιατροί, δικηγόροι, αλλά δεν ξέρουν τίποτα πέραν τούτου. Όταν καθόμαστε μαζί και μιλάμε μαζί τους, μιλούν μια άλλη γλώσσα. Δεν μπορούμε να συναναστραφούμε. Είναι διαφορετικοί. Δεν έχουν το ίδιο υπόβαθρο.»

Η νομοτελειακή συσχέτιση της «ιθαγενούς» πόλης με την οπισθοδρομικότητα δεν είναι πρόσφατο φαινόμενο. Στο βιβλίο *Colonising Egypt*, ο T. Mitchell υποδεικνύει ότι αποτέλεσε βασικό πυλώνα θεμελίωσης των τεχνολογιών επιτήρησης, ελέγχου και αναδόμησης του χώρου, του χρόνου και των υποκειμένων, εδραιώνοντας την αποικιακή ιεραρχία και τη μετάβαση στον «σύγχρονο» αστικό χωροχρόνο. Ένα και πλέον αιώνα μετά την περίοδο στην οποία αναφέρεται ο Mitchell, το λογοθετικό πλαίσιο διαμόρφωσης της πόλης των Άλλων έχει αποκτήσει νέο περιεχόμενο: ο τυποποιημένος λόγος γύρω από το (εξιδανικευμένο) παρελθόν, τοποθετεί την ουτοπία του κοσμοπολιτισμού απέναντι στη δυστοπία της σημερινής πόλης, διαμορφώνοντας τις απόψεις όχι μόνο όσων το έζησαν, αλλά και όσους διαβάζουν ή ακούν για αυτό.

Ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια της παραμονής μου στην Αλεξάνδρεια, γνώρισα αρκετούς νέους Αιγύπτιους/νέες Αιγύπτειες που αναφέρθηκαν στις δυσκολίες που αντιμετώπιζαν στην προσωπική τους ζωή, την αίσθηση περιορισμού της ελευθερίας τους, στις κοινωνικές πιέσεις και την έλλειψη υγιούς κοινωνικότητας: μέσα από τις συζητήσεις με τους μαθητές της τάξης ελληνικών στο Ελληνικό Ίδρυμα Πολιτισμού, με φίλους και γνωστούς, διαπίστωσα ότι πολύ συχνά οι αρνητικές κοινωνικές εμπειρίες αντιπαραβάλλονται με τη θετική αύρα των οικογενειακών αφηγήσεων για το παρελθόν, που έχουν ως κοινό σημείο τον αυθορμητισμό και την κοινωνική ελευθερία της κοσμοπολιτικής πόλης -που πλέον έχουν χαθεί πίσω από το παραπέτασμα του θρησκευτικά ορθού και τις δεσμεύσεις της πρέπουσας δημόσιας παρουσίας των νέων. Οι εντάσεις και οι αποκλίσεις μεταξύ των αναφορών στο παρελθόν και των κοινωνικών πρακτικών του παρόντος είναι έκδηλες. Με τα λόγια της Leyla, μιας νεαρής Αιγύπτιας που παρά τις αντιρρήσεις της οικογένειάς της είχε ανοίξει ένα βιβλιοπωλείο που επισκεπτόμουν συχνά :

When she was at my age, my mother didn't wear the scarf. She wore skirts and short-sleeve shirts. But now we fight all the time, because she's telling me to put the scarf on when I go out, because it is safer. Me, I don't want it. I have to wear it when I'm here, but not when I'm out with friends.¹¹⁵

Το βιβλιοπωλείο στεγαζόταν σε έναν μικρό χώρο δίπλα από ένα τεράστιο παράρτημα ενός εκδοτικού οίκου θρησκευτικών βιβλίων. Η Layla έπρεπε να φοράει

¹¹⁵ “Όταν η μητέρα μου ήταν στην ηλικία μου, δεν φορούσε τη μαντήλα. Φορούσε φούστες και κοντομάνικα πουκάμισα. Ωστόσο τώρα μαλώνουμε κάθε φορά, επειδή μου λέει να φορέσω τη μαντήλα όταν βγαίνω έξω, επειδή είναι πιο ασφαλές. Εγώ δεν τη θέλω. Πρέπει να τη φοράω όταν είμαι εδώ [στο βιβλιοπωλείο], αλλά όχι όταν είμαι έξω με τους φίλους μου.”

μαντήλι για να αποφεύγει τα επικριτικά βλέμματα των πελατών του γειτονικού καταστήματος και για να προσελκύσει όσους από αυτούς ήθελαν να αγοράσουν και άλλου τύπου βιβλία. Έχοντας ήδη συζητήσει αρκετές φορές, κανονίσαμε μια συνέντευξη στο πατάρι του βιβλιοπωλείου -αφήνοντας την υπάλληλό της να την κοιτά εμβρόντητη καθώς ανέβαινε τη σκάλα με (εμένα) τον *Ξένο*. Μόλις καθήσαμε, η Layla έβγαλε το μαντήλι της και -προσπαθώντας να με πείσει ότι δεν *είναι* αυτό που φαίνεται- άρχισε να μιλά για τη ζωή της όταν σπούδαζε στην Ιταλία και, σε μια πρωτοφανή αφηγηματική επιλογή, για τις ερωτικές της εμπειρίες, καταλήγοντας: “there, I could go with anyone I liked, and here I can’t marry the man I love”.¹¹⁶

Το σημειολογικό βάρος του παρελθόντος -έστω και υπό τη μορφή των διαμεσολαβημένων παραστάσεων- ήταν εμφανές ιδιαίτερα όταν στην παρατήρησή μου ότι οι αποκλεισμοί στο δημόσιο χώρο ήταν ένα γενικευμένο φαινόμενο που αφορούσε όλους τους Αιγυπτίους, οι νεαροί συνομιλητές αντιπαρέβαλαν παραδείγματα κοινωνικής διάδρασης σε επιμέρους μικροπεριβάλλοντα (γειτονιά – λαϊκή ή πλούσια-, εργασία κλπ.) τονίζοντας την (κοινωνική) ομοιότητα στην (πολιτισμική) διαφορά που χαρακτήριζε τη συνύπαρξη Αιγυπτίων και Ευρωπαίων.

Σήμερα, οι όροι ανάπτυξης της κοινωνικής ζωής της πόλης έχουν αναστραφεί και αφορούν κυρίως στην πολιτισμική/θρησκευτική ομοιότητα στην κοινωνική διαφορά –με όλη την επιτελεστική διάσταση που προσδίδουν οι ισλαμικές θρησκευτικές πρακτικές και οι περιορισμοί της *καθώς πρέπει* δημόσιας εικόνας.¹¹⁷ Όσοι δε συμβαδίζουν με τα κυρίαρχα πρότυπα κοινωνικής συμπεριφοράς, αποξενώνονται από το σήμερα και καταφεύγουν στο παρελθόν. Πρόκειται για μια συνθήκη που –όπως είδαμε- χαρακτηρίζει τους *ξένους*, και κάποιους Αιγύπτιους, ανεξάρτητα από το φύλο και την ηλικία τους.

Πέρα από την (κοσμο)πολιτική διάσταση των κοινωνικών/πολιτισμικών διαφοροποιήσεων, ωστόσο, το κοσμοπολιτικό «πριν» είναι πολύ πρόσφατο για να σβήσει από την πόλη και τη μνήμη. Και δεν αφορά μόνο όσους το βίωσαν και συνειδητά προσανατολίζονται προς αυτό, όπως θα δούμε στη συνέχεια, αλλά ακόμη και όσους κυριαρχούν στο παρόν της. Πέρα από τα ιδεολογικά φίλτρα, η *πόλη μας* είχε χώρο για όλους, ήταν τόσο πολυδιάστατη που επιτρέπει να τη θυμούνται όσοι

¹¹⁶ «Εκεί, μπορούσα να πάω με οποιονδήποτε ήθελα και εδώ δεν μπορώ να παντρευτώ τον άνδρα που αγαπώ.»

¹¹⁷ Χαρακτηριστικό παράδειγμα, ένα νεαρό ζευγάρι Κοπτών που μάθαιναν ελληνικά και, χρησιμοποιώντας ως πρόφαση την επιθυμία τους να εξασκηθούν στη γλώσσα, επεδίωκαν να με συναντούν συχνά. Μετά από αρκετό διάστημα, μου αποκάλυψαν ότι επωφελούνταν από την παρουσία μου για να βρεθούν μαζί.

την έζησαν, υπό το πρίσμα των εμπειριών τους από αυτή. Εμφανίζεται μαζί με το αυθόρμητο χαμόγελο των Αιγυπτίων όταν καταλαβαίνουν ότι κάποιος είναι Έλληνας, σε ορόσημα στο χώρο, και κυρίως σε προσωπικές (ή έμμεσες, για τους νεότερους) αναμνήσεις, όπου ατομικοποιείται μέσα από τις αναφορές σε πρόσωπα και εμπειρίες. Εκφράζει τη συνθήκη που ένας Αιγύπτιος σερβιτόρος σε ελληνικό ζαχαροπλαστείο -αναφερόμενος στην εποχή που ως νεαρός έπιασε εκεί δουλειά, μένοντας βοηθός μέχρι να αναχωρήσει και ο τελευταίος Έλληνας σερβιτόρος, δουλεύοντας 12 ώρες για ελάχιστα χρήματα, αλλά διαθέτοντας κάποια για ένα συνεταιρικό μπουκάλι ούισκι με τους Έλληνες συναδέλφους του μετά τη βάρδια- χαρακτήρισε «γλυκό/όμορφο καιρό» (“zaman helou”) που δεν θα ξαναέρθει.

“Αποχαιρέτα την, την Αλεξάνδρεια που χάνεις”: Περιήγηση στις γειτονιές της ετεροτοπίας

“[Τ]ης πόλης η διάρκεια δεν βρίσκεται στις υλικές παρουσίες των ανθρώπινων έργων, αλλά στο γεγονός ότι κάποιοι αναγνωρίζουν σε αυτά τα έργα μια επανάληψη, μια επιβεβαίωση ενός παρελθόντος που έχει γι’ αυτούς νόημα”, σημειώνει ο Σ. Σταυρίδης (2006: 24) περιγράφοντας τη σχέση της μνήμης με την πόλη. Τι συμβαίνει, ωστόσο, όταν η επαναληπτικότητα αναστέλλεται; Διαταράσσεται η διάρκεια και η συνοχή της πόλης, και πώς επανανοηματοδοτείται ο χώρος όταν απωλέσει τη συνειδησιακή στατικότητα του; Έχοντας προσεγγίσει την πόλη ως δίκτυο κοινωνικών σχέσεων στο παρελθόν, θα δούμε πώς αποτυπώνεται το παρελθόν στον χώρο σήμερα.

Σε ένα αυτοβιογραφικό κείμενο, το οποίο δεν εστιάζει στη χρονική αλληλουχία αλλά στον χώρο και τη σχέση του ίδιου με αυτόν, ο W. Benjamin αφηγείται το Βερολίνο των παιδικών του χρόνων, χωροθετώντας στις γειτονιές της πόλης μνήμες, πρόσωπα, συναισθήματα και περιστατικά που τον σημάδεψαν.¹¹⁸ Μιλά για τα κτήρια, τις πλατείες και τους δρόμους όπου μεγάλωσε, αλλά και για τον τρόπο που τα στοιχεία του χώρου μετατρέπονται -υπό το αφηγηματικό πρίσμα της μνήμης- σε ένα φανταστικό σκηνικό του θεάτρου του παρελθόντος, το οποίο αναβιώνει σε διαδοχικές πράξεις αναμνήσεων.

Ο Benjamin παρουσιάζει το παρελθόν ως ένα μόρφωμα συμπυκνωμένου χρόνου (“ακόμη και αν οι μήνες ή τα χρόνια εμφανίζονται εδώ, είναι στη μορφή που

¹¹⁸ “A Berlin Chronicle”. Στο *One Way Street and Other Writings*, σ. 293-346.

έχουν κατά τη στιγμή της ανάμνησης”)¹¹⁹ το οποίο, ακόμη και σε κατοπινές επισκέψεις του στην πόλη υποστασιοποιεί τον χώρο, εγγράφοντας στη συγχρονική μορφή της το περιεχόμενο των αναμνήσεών του. Η νοσταλγία δεν είναι απαραίτητα παρούσα· δεν αποτελεί καν ζητούμενο. Ωστόσο, όταν αναδύεται, παίρνει απρόσμενες μορφές, που τον εγκλωβίζουν στο παρελθόν και δυσχεραίνουν την ενσωμάτωση στο τώρα: ακόμη και αν βρίσκονται μπροστά του ως χαρακτηριστικά του χώρου, οι χαμένοι τόποι της μνήμης προκαλούν δέος και φόβο καθώς, όπως ο ίδιος εξομολογείται με αφορμή την επίσκεψη στο σπίτι όπου μεγάλωσε, “έχει διατηρήσει τη δύναμη να με αναγνωρίζει, την οποία η πρόσοψη έχει χάσει από καιρό”.¹²⁰

Πίσω από τις περιγραφές του Benjamin, διακρίνει κανείς την επίδραση της μνήμης στη βιωματική πρόσληψη του παρόντος του χώρου στη διαμόρφωση της ταυτότητας των φορέων της. Υπό το φίλτρο της μνήμης, ο χρόνος του χώρου γίνεται ρευστός, καθώς στα υλικά στοιχεία του χώρου προβάλλονται πλέγματα κοινωνικών σχέσεων και δραστηριοτήτων που συγκυριακά ενισχύουν την αίσθηση της συνέχειας, ή επιτείνουν το αίσθημα της απώλειάς της.

Οι ιδιαίτεροι δεσμοί μεταξύ μνήμης και χώρου χαρακτηρίζουν τη σχέση των Αιγυπτιωτών με την πόλη σε βαθμό που ενίοτε προκαλεί αμηχανία -όπως συνέβη στην πρώτη μου συνάντηση με τον Πασχάλη, τον οποίο γνωρίσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, λίγες ημέρες μετά την άφιξή μου στο Κάιρο: εξαρχής πρόθυμος να με βοηθήσει, προσφέρθηκε να με συνοδεύσει σε ένα περίπατο στις «ελληνικές» γωνιές του κέντρου της πόλης. Ενθουσιασμένος για το επικείμενο ανθρωπολογικό σαφάρι και την ξενάγηση στις γειτονιές των παιδικών του χρόνων, έφτασα στο σημείο συνάντησης (Όπερα του Καΐρου) αρκετά πριν το ραντεβού μας, αδυνατώντας να φανταστώ τις αμήχανες στιγμές που θα ακολουθούσαν.

Η Όπερα είναι ένα επιβλητικό (και μάλλον άκομψο) σύμπλεγμα κτιρίων που κατασκευάστηκαν τη δεκαετία του 1980 στην περιοχή *Zamalek*, μιας εκ των πλέον ακριβών συνοικιών της πόλης όπου παλαιότερα κατοικούσαν πολλοί εύποροι Έλληνες. Περιμένοντας τον Πασχάλη, φανταζόμουν τη συζήτηση που θα ακολουθούσε, με την προσδοκία να ακούσω ιστορίες για απογεύματα στο πολυτελές *Gezira club* και τους κήπους του *Ledra Marriott* που βρίσκονται ακριβώς δίπλα -και, προφανώς, τους λόγους που η οικογένειά του μετακόμισε από το *Zamalek* στη λαϊκή συνοικία της *Attaba*, στο σπίτι που ο ίδιος μένει ακόμη. Καθώς η ώρα περνούσε και

¹¹⁹ “A Berlin Chronicle”, σ. 316.

¹²⁰ Ο.π., σ. 315.

δεν εμφανιζόταν, τον κάλεσα στο κινητό του τηλέφωνο. Φανερά εκνευρισμένος, μου είπε ότι και ο ίδιος περίμενε ήδη αρκετή ώρα μπροστά στην είσοδο του πάρκου της Όπερας, δίπλα από τον πλανόδιο πωλητή *fiul* (φούλια).

Δεν απαιτείται κάποια ιδιαίτερη ανθρωπολογική διαίσθηση για να συνειδητοποιήσει κανείς όταν βρεθεί στο *Zamalek*, και ιδιαίτερα στους κήπους της Όπερας, ότι είναι ένα άβατο όπου ποτέ δε θα εισέβαλε ένας πλανόδιος πωλητής *fiul*. Έτσι, μετά από μια σειρά διευκρινιστικών ερωτήσεων, συνειδητοποίησα ότι ο Πασχάλης με περίμενε στους κήπους της *Ezbekiah* (τους οποίους τότε δε γνώριζα), στο σημείο όπου βρισκόταν η παλιά Όπερα του Καΐρου, ένα περίτεχνο οικοδόμημα που έχτισε ο χεδίβης Ισμαήλ με αφορμή τα εγκαίνια της διώρυγας του Σουέζ, και το οποίο κάηκε ολοσχερώς το 1971. Η απόσταση που μας χώριζε ήταν περίπου 3 χιλιόμετρα (ή 4 δεκαετίες). Και, σύμφωνα με τις οδηγίες που μου έδωσε στο τηλέφωνο, η διαδρομή από το ένα σημείο στο άλλο ένα ταξίδι στο χρόνο: περνώντας τη γέφυρα *Qasr el Nil*, συνάντησα τη *midan Ismail* (σήμερα πλατεία *Tahrir*)· έστριψα αριστερά στην οδό *Suleiman Pasha* (σήμερα *Talaat Harb*) και, προσπερνώντας το ονομαστό στα χρόνια του μεσοπολέμου ζαχαροπλαστείο *Groppi*, δεξιά στη γωνία όπου βρίσκεται η πολυκατοικία της Κοινότητας. Σε ένα παγκάκι στο τέρμα του δρόμου, κάτω από τον ανδριάντα του Ιμπραήμ, καθόταν -με ένα αυτάρεσκο χαμόγελο επιβεβαίωσης της μυστικιστικής σχέσης του με την πόλη- ο Πασχάλης, ο οποίος ποτέ δεν έμενε στο *Zamalek*.

Η βόλτα μας στο *Clot Bey* και στην *Attaba*, την περιοχή γύρω από την παλιά Όπερα όπου ο Πασχάλης μεγάλωσε και κατοικεί ακόμη, διανθίστηκε από αφηγήσεις για «αραπίνες» (sic) πόρνες από τη νότια Αίγυπτο, καβγάδες πνιγμένους στο αλκοόλ, παράνομα ραντεβού, καλοκαιρινές νύχτες στο συνοικιακό κινηματογράφο και λυπημένα σχόλια για τους συντρόφους της εφηβείας του που έφυγαν και «έφυγαν». Η διαδρομή ήταν για μένα αποπροσανατολιστική, καθώς ακολουθήσαμε μια τεθλασμένη πορεία που άρχισε και τελείωσε στο ίδιο σημείο. Ο Πασχάλης έμοιαζε κάποιες στιγμές τελείως απορροφημένος στις σκέψεις του, σαν να περπατούσε υποκινούμενος από μια υποσυνείδητη τοπογραφία της μνήμης, με τα δικά της χωρικά ορόσημα που προκαλούσαν ακόμη τη συγκίνησή του. Η πορεία μας, δε, διακοπτόταν από τα συνεχή τηλεφωνήματα της συζύγου του, η οποία ανήσυχη του υπενθύμιζε πόσο επικίνδυνο είναι να κυκλοφορεί κανείς στη συνοικία αυτή -εννοώντας, ίσως, τον ίλιγγο που προκαλεί η βόλτα στο παρελθόν.

Έχοντας βρει κάποιον με αντίστοιχο ενδιαφέρον για το ξεχασμένο –«ελληνικό» και μη- παρελθόν του τόπου, ο Πασχάλης με προσκαλούσε συχνά να τον συνοδεύσω σε μικρές ή μεγαλύτερες διαδρομές. Η τελευταία από αυτές ήταν μια εξόρμηση έξω από την πόλη: από τον σιδηροδρομικό σταθμό του Καΐρου, πήραμε το πρώτο (από τα απαγορευμένα για τους τουρίστες) τρένο προς την επαρχία. Μετά από μία περίπου ώρα, κατεβήκαμε σε ένα μικρό χωριό στο δέλτα του Νείλου και κατευθυνθήκαμε προς τα γύρω χωράφια. Η φαινομενική στατικότητα του τοπίου, η αέναα πανομοιότυπη εικόνα των ατέλειωτων εκτάσεων με τις σκόρπιες φηγούρες που, όπως υποστήριξε ο Πασχάλης, “δεν έχει αλλάξει από τον καιρό των Φαραώ”, και η απουσία προσωπικών βιωμάτων οδήγησαν τη σκέψη του σε διαφορετικά μονοπάτια από αυτά της πόλης. Ήρεμος και συμβιβασμένος με το τοπίο και την αδιαμφισβήτητη «αιγυπτιακότητά» του, απαλλάχθηκε από τους συναισθηματικά έμπορους συνειρμούς της μνήμης του και, ξεχνώντας τους Έλληνες και την «ελληνική» Αίγυπτο, ξεκίνησε να περιγράφει τις ζωές των Άλλων. Αναλύοντας τον Αιγύπτιο στον φυσικό του χώρο, υιοθέτησε τον ρόλο του παντογνώστη παρατηρητή και μίλησε για τη μοιρολατρία του φελάχου, τον εγκλωβισμό του στα δίχτυα του συντηρητισμού και της παράδοσης, αλλά και τον πρόσχαρο, φιλικό, πρόθυμο και φύσει ευγενικό του χαρακτήρα. Σε αντίθεση με την έντονα φορτισμένη περιήγηση στις οικείες του γειτονιές, φαινόταν (οριενταλιστικά) αποστασιοποιημένος από το περιβάλλον. Ωστόσο, πριν προλάβω να τον ρωτήσω, περιμένοντας το τρένο της επιστροφής, σχολίασε “εγώ σε αυτή τη γη θέλω να με θάψουν”.

Ας επιστρέψουμε όμως στο Κάιρο και στους Έλληνες που μένουν εκεί, οι περισσότεροι εκ των οποίων -σε αντίθεση με τον Πασχάλη- δεν επιλέγουν, αλλά αναγκάζονται να κυκλοφορήσουν στους δρόμους του. Σε όλες τις διαδρομές που τους συνόδευσα, ήταν εμφανής η αμήχανη σχέση τους με τον περίγυρο, και η επιθυμία τους να επιστρέψουν στο ασφαλές περιβάλλον του σπιτιού τους ή κάποιου άλλου οικείου χώρου. Μια από τις πιο σύντομες –σε όρους απόστασης στον χώρο αλλά όχι και σε χρονική διάρκεια- από τις διαδρομές αυτές, ήταν η αναζήτηση ενός φούρνου στην περιοχή της Σούμπρας.

Η Σούμπρα είναι μια από τις συνοικίες του Καΐρου όπου παλαιότερα διέμεναν πολλοί Έλληνες, ανάμεσα στους οποίους και η Μαργαρίτα (την οποία επίσης γνωρίσαμε στο κεφάλαιο που προηγήθηκε) με την οικογένειά της. Στην περιοχή σήμερα βρίσκονται μόνο δύο ελληνικά καταστήματα και ο πατριαρχικός ναός των Αγίων Αναργύρων, σε μια πυκνοκατοικημένη γειτονιά. Στα τετράγωνα γύρω από το

μικρό οικόπεδο του ναού, που προστατεύεται από έναν ψηλό τοίχο, υπάρχουν συνεργεία, εμπορικά καταστήματα και μια υπαίθρια αγορά λαχανικών. Οι δρόμοι είναι στενοί και χωμάτινοι, τα αυτοκίνητα κυκλοφορούν δύσκολα και οι μεταφορές εμπορευμάτων γίνονται με μικρά οχήματα ή κάρα. Για πολλούς από τους Έλληνες που προσέρχονται στον ναό, το περιβάλλον είναι ιδιαίτερα φορτικό. Ιδιαίτερα για κάποιες κυρίες, η μετάβαση και η επιστροφή είναι μια σύνθετη διαδικασία, οργανωμένη με τέτοιο τρόπο, ώστε να περιοριστεί στο ελάχιστο η έκθεσή τους σε αυτό: συνήθως κατέφθαναν με ταξί που της άφηνε έξω ακριβώς από την είσοδο της αυλής του ναού, και αναχωρούσαν με το αυτοκίνητο κάποιου άλλου Έλληνα, ή με συνοδεία έως τον πλησιέστερο κεντρικό δρόμο.

Έτσι, όταν η Μαργαρίτα μου ζήτησε να τη συνοδεύσω έως τον φούρνο, ο οποίος βρισκόταν στον δεύτερο παράλληλο δρόμο και τον οποίο της είχε συστήσει μια νεότερη Ελληνίδα που κυκλοφορούσε με μεγαλύτερη άνεση στη γειτονιά, απόρησα. Η έξοδός μας από το «ασφαλές» περιβάλλον του ναού ήταν μάλλον εντυπωσιακή. Κρατώντας σφιχτά στο ένα της χέρι την τσάντα της και στο άλλο το μπράτσο μου, έκπληκτη ανακάλυπτε τον μικρόκοσμο της γειτονιάς –και εγώ τον βαθμό απομόνωσής της από τον περίγυρο. Στη μισή ώρα που κράτησε η διαδρομή των πεντακοσίων μέτρων μετ’ επιστροφής, κυριευμένη από παιδικό ενθουσιασμό αλλά και αδυνατώντας να ξεπεράσει τους ενδόμυχους φόβους της, ζητούσε (με τη βοήθειά μου!) οδηγίες για τον φούρνο –σαν η έκθεσή της στον αιγυπτιακό περίγυρο να είχε μπλοκάρει την αίσθηση του προσανατολισμού της-, αγόρασε λαχανικά παζαρεύοντας περισσότερο στα γαλλικά παρά στα αραβικά (με απολογητικό ύφος εξομολογήθηκε ότι δεν τα μιλά καλά), προσπαθούσε να θυμηθεί πού έμεναν παλιά κάποιοι συγγενείς της και, ταυτόχρονα, να αποφύγει τους περαστικούς, διακόπτοντας συχνά για να σχολιάσει τη δυσωδία και να ρωτήσει αν είμαστε στον σωστό δρόμο, γιατί φοβόταν “μη χαθεί στα αράπικα”.

Οι δύο διαφορετικοί τύποι ένταξης στον χώρο που περιέγραψα, αντικατοπτρίζουν αντίστοιχα σχήματα σχέσεων με το παρόν του. Συμβιβασμένος με τις αλλαγές στο κοινωνικό περιβάλλον, ο Πασχάλης ζητούσε την επαφή με την πόλη, ενώ η Μαργαρίτα, φοβισμένη, την απωθούσε. Ο Πασχάλης μου αποκάλυψε τον χώρο του, τη *δική του* πόλη που δεν ήταν αποκλειστικά ελληνική, ενώ η Μαργαρίτα ανακάλυπτε μαζί μου την πόλη των *Άλλων*. Περνώντας από το Κάιρο στην Αλεξάνδρεια, ας δούμε τι συμβαίνει όταν τα δύο αυτά σχήματα εμπλέκονται.

(Και) στην Αλεξάνδρεια, λίγοι από τους Έλληνες κυκλοφορούσαν χωρίς άγχος ή ήταν διατεθειμένοι να μιλήσουν με λεπτομέρειες για το «ελληνικό» παρελθόν της πόλης. Καθώς οι περισσότεροι αρκούσαν σε γενικές αναφορές και στερεοτυπικές εκφράσεις, όταν έμαθα για την άφιξη από το Παρίσι ενός κυρίου που επέστρεφε για λίγους μήνες κάθε χρόνο και έκανε συχνά μεγάλους περιπάτους στο κέντρο και στα προάστια, προσπάθησα να έρθω σε επαφή μαζί του. Το όνομα του Αλέξανδρου αναφερόταν πολύ συχνά ως χαρακτηριστική περίπτωση κοσμοπολίτη αλεξανδρινού του οποίου η οικογένεια εγκλωβίστηκε στη δίνη των αλλαγών, αλλά και ως *bon viveur* γνώστη της πόλης. Έτσι, είχα την ελπίδα ότι μια συνάντηση θα με βοηθούσε να ενώσω το παρελθόν με το παρόν της.

Πράγματι, με τη μεσολάβηση του Άρη, ενός κοινού γνωστού, κανονίστηκε μια συνάντηση-περιήγηση στους κεντρικούς δρόμους και στο «ελληνικό τετράγωνο». Με προτροπή του Αλέξανδρου, το ραντεβού ορίστηκε νωρίς το πρωί κάποιας Παρασκευής, για να αποφύγουμε την κίνηση και να έχουμε ολοκληρώσει πριν τη μεγάλη μεσημεριανή προσευχή.

Ήμουν ο πρώτος που έφτασε στο σημείο της συνάντησής μας· ακολούθησε ο Άρης, έχοντας κρεμασμένη στο λαιμό μια τεράστια φωτογραφική μηχανή που προκαλούσε αμηχανία. Ο Αλέξανδρος έφτασε καθυστερημένος. Μετά από έναν διαδικαστικό χαιρετισμό, μπήκε κατευθείαν στο ρόλο του ξεναγού· ανεβαίνοντας με ταχύτητα την οδό *Safia Zaghloul*,¹²¹ μηχανικά και με επαγγελματικό ύφος άρχισε να μας δείχνει κτίρια και μαγαζιά που παλιά ανήκαν σε Έλληνες, παρεμβάλλοντας περιστατικά από τη ζωή της πρώτης «πρώτης κυρίας» της Αιγύπτου.

Ο καιρός ήταν καλός και ο δρόμος γεμάτος από γυναίκες που είχαν βγει για ψώνια.¹²² Με αφορμή τη φεμινιστική δράση της *Zaghloul* και προβλέποντας την αντίδραση του Αλέξανδρου, ο Άρης διέκοψε προκαλώντας τον:

Αρ: Τότε ήταν όλες φεμινίστριες, τώρα τα πράγματα έχουν γυρίσει πίσω. Για πες, στο Παρίσι τι γίνεται;

Αλ: Μπούργκες, μπούργκες, μπούργκες.

Αρ: Και βγαίνουν έτσι κουκουλωμένες κι εκείνες;

Αλ: Τώρα έχει βγει νόμος που το απαγορεύει στα δημόσια κτίρια, και έτσι μόνο σπίτι τους.

Αρ: Και τις μαστιγώνουν όπως στο Ιράν; [κλείνοντάς μου το μάτι]

¹²¹ Ακτιβίστρια, υπέρμαχος των δικαιωμάτων των γυναικών, σύζυγος του Saad Zaghloul, πρώτου πρωθυπουργού της ανεξάρτητης Αιγύπτου.

¹²² Μαζί με την οδό Sherif Pasha/Salah Salem και άλλες που θα δούμε στη συνέχεια, η οδός Safia Zaghloul ανήκει στο σύμπλεγμα των εμπορικών αρτηριών του πρώην ευρωπαϊκού κέντρου.

Αλ: Στο σπίτι μόνο... [διακόπτει και δείχνει ένα μαρμάρινο ανάγλυφο, εντοιχισμένο στην είσοδο ενός καταστήματος με παπούτσια] ...αυτό εδώ κλάπηκε από το ελληνικό νεκροταφείο. Όλα εκλάπησαν. Κάποιος πονηρός το πήρε και το πούλησε σε δημοπρασία...Αντιθέτως, στο δρόμο βάζουνε τα στρινγκ και πάνε.

Εν μέσω σχολίων για τον ιδιωτικό βίο του Καβάφη, διευκρινίσεων για το γενεαλογικό δέντρο της οικογένειας Μπενάκη και πάντα υπό την επήρεια της τόσο κοινής στους Αιγυπτιώτες υποδόριας αγανάκτησης για τη χαώδη κατάσταση στην πόλη, που δεν εκδηλώνεται παρά μόνο με μισόλογα και ψίθυρους, ο Αλέξανδρος μας κατήυθνε βιαστικά προς το ελληνικό τετράγωνο. Κάποια στιγμή, περάσαμε απέναντι από την πολυκατοικία όπου μένει η Ελληνίδα κυρία Λίνα.

Αυτή η πολυκατοικία που έχει απέναντί της, έχει γκρεμίσει τελείως στο πίσω μέρος. Και η Λίνα βλέπει τα ερείπια τώρα μπροστά της. Δηλαδή, μια ζωή στα ερείπια.

[Προχωρά μπροστά και φωνάζει, μιμούμενος τη Λίνα]

Αρουραίοι βγήκανε... Ασε! Πονεμέεενη, μάνα χωρίς παιδιά! Μάνα χωρίς παιδιά! Πού θα πάμε σήμερα το βράδυ; Ανοίγω τα παράθυρα και βλέπω τα ερείπια!

Καθώς πλησιάζαμε στις ευρωπαϊκές φτωχικές συνοικίες όπου κατοικούσαν Έλληνες, Μαλτέζοι, Ιταλοί, Αρμένιοι και Εβραίοι, το περιβάλλον άλλαξε: μικρότερα και παλιότερα κτίρια, στενοί δρόμοι και πλήθος καταστημάτων κάθε τύπου. Ο Αλέξανδρος μας ενημέρωσε για την ανθρωπογεωγραφία του παρελθόντος:

Εδώ μοιάζει με Νάπολη, ε; Παλιά εδώ οι περισσότεροι ήταν Έλληνες και Ιταλοί. Υπήρχαν τα καρναβάλια, περνούσανε κομφετί και κορδέλες από το ένα μπαλκόνι στο άλλο... Εδώ έμενε μία μέγαιρα θυμάμαι, Ασπασία λεγότανε, Ελληνίδα. Ή στον πρώτο ή το δεύτερο όροφο έμενε.

[Μπαίνει στο κτίριο και χαιρετά τον θυρωρό]

Αλ: Sabah al heir, ya amm

Θ: Sabah el heir

Αλ: Kana madam Aspasia mouqima henna min zaman?

Θ: Zaman kathir

Αλ: Min zaman, ah?

Θ: Anta min?

Αλ: Min al maktaba.¹²³ [Στρέφεται προς τα εμάς] Κοίτα το πόδι, πάνω στην κολόνα, δεν το κατεβάζει!

¹²³ Αλ: Καλημέρα, θείε (amm: μητρογονικός θείος, χρησιμοποιείται γενικά ως προσφώνηση που δηλώνει σεβασμό)

[Βγαίνει και περπατάει μπροστά, δείχνοντας τα κτίρια γύρω μας]

Και ήταν η πόλη τους, ε; Notre ville, nostra citta. Η γιαγιά μου έλεγε “notre ville, η πόλη μας, αλλάζει”. Και εγώ απαντούσα “δεν είναι η πόλη μας, leur ville είναι, η πόλη τους [των Αιγυπτίων]”. “Μα πώς μιλάς έτσι, είσαι αυθάδης”, μου έλεγε. Την εποχή εκείνη να μιλάς έτσι...

Καθώς φτάσαμε στις παρυφές του ελληνικού τετραγώνου, στην περιοχή γύρω από το ελληνορωμαϊκό μουσείο της πόλης, μας υποδείκνυε διάφορα κτίρια και ανέφερε με λεπτομέρειες την ιστορία τους. Τα περισσότερα από αυτά στεγάζουν πλέον υπηρεσίες ή εταιρείες και για το λόγο αυτό φυλάσσονται από την αστυνομία. Ο Αλέξανδρος μας προειδοποίησε: “παιδιά όταν είναι αστυνομικοί μπροστά από σπίτια μην παίρνετε φωτογραφίες, νομίζουν ότι το κάνουμε για κατασκοπευτικούς λόγους. Αλλά δεν είναι αυτό, επειδή είναι κλεμμένα τώρα αυτά τα σπίτια, σου λέει ήρθαν οι ιδιοκτήτες”.

Η περιήγηση συνεχίστηκε, και η συζήτηση περιστρεφόταν γύρω από την τύχη των επιβλητικών οικοδομημάτων.

Εδώ απέναντι ήτανε μια θαυμάσια βίλα, του 1880-1890, που άνηκε στον Α. Έλληνας. Η κόρη του, φίλη μας ήτανε, γεννήθηκε εδώ, απεβίωσε στην Αθήνα πριν 30 χρόνια, έπινε πολύ. Οι οποίοι είχαν φαλημέντο το 1960, και την πουλήσανε σε κάτι Κόπτες, που την ξαναπούλησαν τώρα και ξεπέρασε τα 10 εκατομμύρια λίρες. Μπορείς να πάρεις φωτογραφία εδώ.

Φτάσαμε στον προορισμό μας. Οδός *Faraana*, το συγκρότημα κατοικιών της οικογένειας Μπενάκη, κάποιες από τις οποίες λειτουργούν πλέον ως σχολεία θηλέων.

Λοιπόν, εδώ είναι τα παλιά μπενάκικα, τα έχουμε πει αυτά νομίζω, ε; Ένα από τα τρία μπενάκικα. Άσε αυτό το απαίσιο πράγμα από πάνω [δείχνει την ταμπέλα του σχολείου]. Βλέπεις, τετράγωνο ολόκληρο το μπενάκικο το ένα. Εδώ βλέπεις τη μία από τις εισόδους, που ζούσαν τα αδέρφια Μπενάκη. Ο Αλέξανδρος και ο Μανώλης. Οι δύο γέροι, ε; Η Πηνελόπη γεννήθηκε στο διπλανό, ε;¹²⁴ Όλα αυτά ήταν μπενάκικα με τους κήπους τους, ε; Η Αργίνη, η κόρη του Μπενάκη έφυγε το ‘64.

Θ: Καλημέρα

Αλ: Έμενε εδώ παλιά η κυρία Ασπασία;

Θ: Πολύ παλιά

Αλ: Παλιά, ε;

Θ: Ποιος είσαι;

Αλ: Από τη Βιβλιοθήκη

¹²⁴ Λεπτομέρειες σχετικά με τον οικογενειακό βίο των Μπενάκηδων στο Π.Σ. Δέλτα *Πρώτες Ενθυμήσεις*.

Αναφέρθηκα στους εορτασμούς του γάμου της Αργίνης με τον Κωνσταντίνο Σαλβάγο και το γεγονός ότι ο Εμμανουήλ Μπενάκης κατασκεύασε επί τούτου μια γέφυρα που συνέδεε το πατρικό σπίτι με τη βίλα των νεόνυμφων (που σήμερα λειτουργεί ως πολιτιστικό κέντρο του ρώσικου προξενείου), προκειμένου να μειωθεί ο συνωστισμός από τους χιλιάδες καλεσμένους. Σαν να περίμενε την παρατήρηση, ο Αλέξανδρος συνέχισε:

Από εδώ ήταν η γέφυρα [δείχνει μπροστά μας]. Χτίσανε τη βίλα εκεί κάτω και ο Μπενάκης την έκανε προίκα, η πολυκατοικία αυτή δεν υπήρχε, ούτε η άλλη, και είχανε ανοίξει τους κήπους για να κάνουν την υποδοχή. Ούτε αυτή υπήρχε. Ήταν οικόπεδα του Μπενάκη. Εκείνος έκανε την πολεοδομία του quartier grec. Αυτά είναι του 1928-30, εκεί. Δεν υπήρχαν μαγαζιά καθόλου, τώρα μπήκαν μαγαζιά. Ήταν residence [γαλλικά].

Καθώς πλησίαζε η ώρα της μεσημεριανής προσευχής, τα μεγάφωνα των τζαμιών άρχισαν να μεταδίδουν αποσπάσματα από το Κοράνι και οι μουεζίνηδες να καλούν τους πιστούς, που εμφανίζονταν κατά ομάδες στον δρόμο. Συνεχίζοντας την περιήγησή μας, κατευθυνθήκαμε προς την *tariq el Horeya* (μτφ. λεωφόρος Απελευθερώσεως -η Κανωπική οδός των ελληνιστικών χρόνων, γνωστή επίσης ως *rue Rosette* και *rue Fouad*). Έχοντας τα μπενάκικα στα δεξιά μας, είδαμε έναν ηλικιωμένο που περπατούσε με κόπο προς το συνοικιακό τζαμί. Ο Αλέξανδρος τον χαιρέτησε από μακριά και, καθώς πλησιάζαμε, έβγαλε από την τσέπη του ένα χαρτονόμισμα, το οποίο του έδωσε διακριτικά ενώ μιλούσε μαζί του. Ανταποδίδοντας τις ευχές του παραλήπτη, στράφηκε προς εμάς. “Αυτοί είναι οι καλοί”.

Για να είμαι σίγουρος ότι δεν θα έχανα καμία σημαντική πληροφορία, ηχογραφούσα τους διαλόγους με ένα μικρό κασετόφωνο που είχα στην τσέπη μου. Σαν από τραγική ειρωνεία, σε αυτό το πιο κρίσιμο σημείο της περιήγησής μας στο παρελθόν, η φωνή του Αλέξανδρου χάνεται μέσα στην υψηλή ένταση των μεγαφώνων, όπως –κατά τον ίδιο- η κοσμοπολιτική ιστορία της πόλης καλύπτεται από το ισλαμικό της παρόν:

Εδώ μένανε οι Σαμλήδες. Λιβανέζοι. Συρορθόδοξοι...(ήχος από τα μεγάφωνα)...Εδώ λοιπόν μαζευτότανε η καλή κοινωνία της εποχής (ήχος από τα μεγάφωνα).. Τι χοροί, τι soirées, déguisées, όλοι ήταν εδώ (ήχος από τα μεγάφωνα)... Τώρα, en pleine decadence.

[Στρίβουμε αριστερά στην *tariq Horeya*]

Και αυτή είναι η παλιά Κανωπική οδός (ήχος από τα μεγάφωνα). Και εδώ η οδός Νερούτσου μπέη

- Ονομάζεται ακόμη Νερούτσου; [όχι]

- Ναι. Έλληνας. Ήταν γιατρός και αρχαιολόγος. Έκανε και πολλές φιλανθρωπίες. Εκεί που είναι η τράπεζα τώρα [δείχνει ένα επιβλητικό κτίριο νεοκλασσικού ρυθμού] ήταν η βίλα Μανωλόπουλου. Αριστερά μας ήταν πάλι του Μπενάκη, ήταν και πολυπληθής οικογένεια. (ήχος από τα μεγάφωνα)... Εδώ γίνονταν οι δεξιώσεις. Τώρα, που κοιμόταν ο καθένας δεν ξέρω. Αφού είχε τόσα παιδιά ο Μπενάκης [χαιρετάει μια μαυροντυμένη Αιγύπτια και γυρνά προς εμάς μορφάζοντας] Μάγισσα... την Αλεξάνδρα, πολλά παιδιά. Με τις κυβερνάντες ήταν κόσμος πολύς, καταλαβαίνεις.

Λίγο αργότερα, σταματήσαμε μπροστά από τη βίλα της Αργίνης Μπενάκη-Σαλβάγου. Αναπόφευκτα, η κουβέντα στράφηκε γύρω από την αποχώρηση των Ελλήνων. Η προσευχή έχει τελειώσει, και η ηχογράφηση είναι και πάλι ευκρινής:

Άρης: Αυτή η αίσθηση του φευγιού των Ελλήνων, Αλέξανδρε, ποια είναι σε εσάς που απομείνατε; Της συνεχούς διαρροής. Γιατί άλλο είναι να φτάνει κανείς σε μια ηλικία 50 και 60 χρονών και να πεθαίνει ένας φίλος του, και άλλο να είναι 20 και 30 και να τους χάνει όλους. Να φεύγουν όλοι.

Αλέξανδρος: Για αυτό εγώ, τώρα είμαι 62 χρονών πάω στα 63, όταν βλέπω τα κτίριά μας με πιάνει μια θλίψη... Δεν υπάρχει πια αυτό το ανθρώπινο υλικό. Τα κτίρια δεν είναι μόνο το βάψιμο και οι σοφάδες. Υπάρχει μια έλλειψη, τα σχολεία μας, η Ένωση, οι μαθητικοί αγώνες στίβου στο τέλος, όλα αυτά λείπουν από την Αλεξάνδρεια. Αυτό είναι γνωστό και οι Αιγύπτιοι το ξέρουν. Διότι κατοικούνταν όλες οι γειτονιές [από Έλληνες], και το Attarin και στην πλατεία κάτω. Δεν ήταν Μπενάκηδες όλοι. Και ήταν η πλειοψηφία εκτός των τειχών.... Υπάρχει μια οδύνη και θλίψη. Βλέπεις χαμόγελα στο δρόμο, γιατί είναι χαμογελαστοί οι Αιγύπτιοι. Πέρα βρέχει. Το γλεντάνε. Αλλά υπάρχει μια θλίψη βλέπεις η οποία... ο παλιός άρχοντας έφυγε και μπήκε ο καινούριος.

Η βόλτα στην παλιά Αλεξάνδρεια (ως αφήγημα, κοινωνική και χωρική πραγματικότητα) διήρκεσε τρεις σχεδόν ώρες. Ο Αλέξανδρος, χρονικογράφος μιας εποχής που δεν έζησε παρά στο τέλος της, ήταν εξαιρετικά αναλυτικός –άλλωστε, αναλαμβάνει συχνά τον ρόλο του ξεναγού σε διάφορους επισκέπτες της πόλης. Τα αποσπάσματα που προηγήθηκαν, ωστόσο, εστιάζουν σε εκείνες τις μικρές ρωγμές του λόγου που προδίδουν τους βιωματικούς του δεσμούς με έναν τόπο που επιδέχεται διαφορετικές ταυτότητες και ερμηνείες.

Πρόκειται για μια σχέση υποσυνείδητα αναστοχαστική, που τροφοδοτείται από αναμνήσεις και προσωπικές εμπειρίες που δοκιμάζονται στο παρόν, σε ένα περιβάλλον όπου εξουσιάζει ο «καινούριος άρχοντας», η εθνοπολιτισμική συγκυρία που υποστασιοποιείται κοινωνικά στο πρόσωπο της «μάγισσας», του θυρωρού που

δεν κατεβάζει τα πόδια από την κολόνα σε ένδειξη σεβασμού και των μαυροφορεμένων, καλυμμένων με μαντήλα γυναικών που κατακλύζουν τον δρόμο που ονομάστηκε προς τιμή μιας εκ των πρωτοπόρων του φεμινιστικού κινήματος στην Αίγυπτο. Μια σχέση τόσο αντιφατική, όσο και η ασυνείδητη αλληλουχία της φράσης σχετικά με τις μουσουλμάνες στο Παρίσι “μπούργκες, μπούργκες, μπούργκες....όλα εκλάπησαν...Στο δρόμο βάζουν τα στρινγκ και πάνε”, που αποτυπώνει μετωπικά το αφήγημα των Ελλήνων σχετικά με την «ελληνική» Αίγυπτο, η οποία «εκλάπη» από τους υποκριτές (μπούργκες...στρινγκ) θρησκόληπτους.

Είναι, ωστόσο, όλα αυτά ικανά να προκαλέσουν θλίψη, όπως υποστηρίζει ο Αλέξανδρος; Η Αλεξάνδρεια δεν είναι μελαγχολική, με την έννοια που κάποιος θα χαρακτήριζε μια βιομηχανική πόλη του αγγλικού βορρά· αν μη τι άλλο, “είναι χαμογελαστοί οι Αιγύπτιοι”. Και όμως, όσες φορές επισκέφθηκα μετά την περιήγηση αυτή τις συνοικίες όπου “μαζευόταν η καλή κοινωνία της εποχής”, βλέποντας τη φθορά των εντυπωσιακών κτιρίων και αναλογιζόμενος ταυτόχρονα την ιστορία τους, δεν μπορούσα παρά να κυριευτώ από αυτό το αίσθημα του *en pleine decadence*. Αυτό που προκαλεί θλίψη στους νοσταλγούς της *πόλης μας*, συνεπώς, είναι η γνώση του παρελθόντος και όχι το ίδιο το παρόν –η μετάπτωση του *τότε* στην εικόνα του *τώρα* και η συνειδητοποίηση ότι η πόλη που οι ίδιοι έχουν ως σημείο αναφοράς δεν υφίσταται παρά μόνο ως υλικό κέλυφος αναμνήσεων.

Οι αντιδράσεις του Αλέξανδρου αποκαλύπτουν το υπαρξιακό άγχος που προκαλεί η εμπέδωση του γεγονότος ότι το *leur ville* δεν αποτελεί ρητορικό σχήμα, αλλά πραγματικότητα. Οι νέοι κάτοικοι, οι Αιγύπτιοι της επαρχίας, με «αυθάδεια» ανάλογη με αυτή του θυρωρού και (τι ειρωνεία!) του ίδιου του Αλέξανδρου όταν τόλμησε να αμφισβητήσει μπροστά στη γιαγιά του την κυριότητά της πάνω στην πόλη, έχουν κυριαρχήσει στο χώρο. Και, μετά από τόσα χρόνια, η αντίδρασή του είναι αντίστοιχη με της γιαγιάς του. Γιατί, όσο και αν ο ίδιος δικαιολογεί την αιγυπτιοποίηση της Αλεξάνδρειας ως ένα επακόλουθο μιας φυσικής ροής των πραγμάτων, όσο και αν αναγνωρίζει το κτητικό δικαίωμα των Αιγυπτίων στον τόπο τους, δεν παύει να πιστεύει ότι η διαδικασία αυτή είναι μια κλοπή. Επιπλέον, όπως προσπαθεί να κινείται απαρατήρητος στο χώρο, αποφεύγοντας να προκαλεί την προσοχή των Αιγυπτίων, και επιδιώκει να ουδετεροποιήσει την παρουσία μας -χρησιμοποιώντας τη σκέπη της Βιβλιοθήκης για να αποφύγει τις ερωτήσεις και

τα σχόλια του θυρωρού- έτσι διαπραγματεύεται τη θέση του στο παρόν της πόλης διεκδικώντας ένα μερίδιο από το παρελθόν της.

Όπως η Λίνα και ο Αλέξανδρος, πολλοί παλιοί Αλεξανδρινοί (και όχι μόνο οι Έλληνες, όπως είδαμε) παρατηρούν κτίρια, νοήματα και μνήμες να γκρεμίζονται γύρω τους. Και, όταν το βράδυ, μετά την τελευταία προσευχή, οι νέοι «άρχοντες» έχουν επιστρέψει στα σπίτια τους, αρκετοί από αυτούς αναζητούν εναγωνίως υπό την κάλυψη της νύχτας (για να μη βλέπουν την παρακμή ή για να μη γίνονται ορατοί;) να επισκεφθούν τους τόπους εκείνους που επιβεβαιώνουν την ιδιαίτερή τους ταυτότητα.

Όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, η βραδινή έξοδος, η μόνη σχεδόν έκφραση της συλλογικής κοινωνικής ζωής των Ελλήνων, είναι μια τελετή επαναφοράς από το *leur* στο *notre*, αντιληπτή μέσα από λεπτές αποχρώσεις της συμπεριφοράς: ο Ελληνικός Ναυτικός Όμιλος, η ελληνική Ένωση, τα ακριβά εστιατόρια και κέντρα λειτουργούν ψυχολογικά ως προβολές των αναμνήσεων, και άβατο όπου οι Αιγύπτιοι (ακόμα και όταν βρίσκονται εκεί) απομονώνονται, τόποι όπου η πολιτισμική/εθνική εγγύτητα αποκτά μια κοινωνική υπόσταση, επιβεβαιώνοντας την αυτοαναφορική «ανωτερότητα» της κοινότητας των νοσταλγών του παρελθόντος το οποίο, ωστόσο, την ημέρα γίνεται όλο και πιο ασαφές, όλο και πιο ρευστό, καθώς όλα τα σημάδια του στον χώρο σταδιακά χάνονται. Η απώλεια αυτή είναι τόσο εμφανής που αποτυπώνεται και στον λόγο, με αυτό το ερωτηματικό «ε;» στο τέλος καταφατικών προτάσεων να στοιχειώνει τον λόγο του Αλεξάνδρου, σαν να ζητά από τον ακροατή να επιβεβαιώσει ότι δεν πρόκειται για κάποιο παραμύθι, αλλά για πραγματικά γεγονότα.

Και όμως, το παρελθόν με κάθε αφορμή ξεπηδά απρόσκλητο από το υποσυνείδητο, προσδιορίζοντας τη σχέση των Αιγυπτιωτών όχι μόνο με την πόλη, αλλά και τους κατοίκους της: η εισβολή της «μάγισσας» (μιας Αιγύπτιας της επαρχίας) στην αφήγηση για τα μενάκινα, ενεργοποιεί αυτόματα έναν απωθητικό μηχανισμό που επαναφέρει στο προσκήνιο τη μνήμη έναντι της αντίληψης -διατηρώντας τη ροή της αφήγησης ανέπαφη. Αντίστοιχα, σαν να περίμενε την ερώτηση για τη γέφυρα του Μπενάκη, ο Αλέξανδρος αντανakλαστικά αναπαράγει την τοπογραφία της εποχής, γκρεμίζοντας νοητά (σαν να εκδικείται για το δράμα της Λίνας) δύο πολυκατοικίες που «εμπόδιζαν» τη συνέχεια της αφήγησής του.

Οι Έλληνες που παραμένουν στην Αίγυπτο ζουν σε ένα μνημονικό παρόν, μια συνειδησιακή κατάσταση που αποδίδει στον χώρο νοήματα και συμφραζόμενα που

έχουν πλέον χαθεί, συντελώντας στην επιβίωσή τους σε ένα αλλότριο τώρα. Επιβεβαιώνουν την ταυτότητά τους μέσα από την αναπαραγωγή μνημών, εμπειριών και εικόνων που πλέον δεν υπάρχουν -αλλά αναπόφευκτα τους στοιχειώνουν- καθώς και μέσω της διλημματικής τους σχέσης με την πόλη, που προκαλεί θλίψη. Ακόμη και αν η έλλειψη των μαθητικών αγώνων δεν είναι τόσο αισθητή όσο θέλει να πιστεύει ο Αλέξανδρος και «το ανθρώπινο υλικό» έχει αντικατασταθεί, υπάρχει ακόμη ένας σημαντικός αριθμός ανθρώπων για τους οποίους η γνώση ότι όλα αυτά κάποτε υπήρξαν αποτελεί συστατικό της ταυτότητάς τους.

Πόλεις με τόσο πλούσια ιστορία, όπου μπορεί τα «μπενάκικα» να συνόρευαν με τα «αράπικα» και το αποτύπωμα αμφοτέρων να διατηρείται ζωντανό στον ιστό τους, δεν μπορεί παρά να επενδύονται με πολλαπλές ταυτότητες. Η σύγχρονη τοπογραφία τους δεν είναι παρά μια σύμβαση. Η πραγματική τους υπόσταση συνιστά ένα σύστημα αναφορών στη συνείδηση των κατοίκων τους. Ακόμη και σταθερά χωροταξικά στοιχεία, όπως η *tariq Horeya* (κατ' άλλους *rue Rosette*, *rue Fouad*, ή Κανωπική οδός) αποκτούν μια υπερβατική διάσταση, στην οποία αναφέρθηκε και ο E.M. Forster: «η *rue Rosette* είναι αυτοσκοπός. Ξεκινά από τη μέση της πόλης και κανείς δεν μπορεί να πει που σταματά: μπορεί να έχει κάποιο τέλος/σκοπό (*goal* στο πρωτότυπο), αλλά όχι προσεγγίσιμο από ανθρώπινο πόδι» (1983: 82). Πράγματι, το τέλος/ο σκοπός της είναι πιο εύκολα εντοπίσιμα στις διαδρομές του νου, παρά στον χώρο. Σήμερα, είναι ένας εμπορικός δρόμος και ταυτόχρονα νοηματικός άξονας που συνδέει το κέντρο με το παρελθόν της πόλης: ξεκινά στα δυτικά από το κέντρο της και -διασχίζοντας την περιοχή με τις ακριβές κατοικίες, τα *clubs* και τα πολυτελή καταστήματα της κοσμοπολίτικης περιόδου- καταλήγει στους κήπους του *Salalat* (το σύνορο της ελληνιστικής πόλης) και στο άγαλμα του μεγάλου Αλεξάνδρου. Και, παρόλο που μετονομάστηκε για να δηλώσει την απελευθέρωση από το σύστημα που αντιπροσώπευε ο βασιλιάς Φουάτ (ίσως και την απαγκίστρωση από το ελληνιστικό παρελθόν που στοιχειώνει την πόλη), σε πολλούς αλεξανδρινούς προκαλεί συνειρμούς που τη συνδέουν ακριβώς με εκείνη/εκείνες την περίοδο/τις περιόδους.

Η *tariq Horeya* –και, κατ' επέκταση, η Αλεξάνδρεια, το Κάιρο και όλες οι πόλεις της Αιγύπτου με ακμαίες παροικίες Ευρωπαίων στο παρελθόν- συνιστούν ετεροτοπίες: είναι ταυτόχρονα φυσικοί και μνημονικοί/φαντασιακοί τόποι, η ύπαρξή τους επεκτείνεται σε ένα επίπεδο που ξεπερνά την υλική τους υπόσταση. Είδαμε ότι οι ερμηνείες της πόλης παρουσιάζουν τέτοια ετερογένεια, ώστε η ύπαρξή της διαθλάται. Οι πολλαπλές ονομασίες της «οδού της Μνήμης», όπως θα ονομαζόταν η

tariq Horeya στην ανθρωπολογική *τοπογραφία*, με την έννοια της “γραφή[ς] ενός (κοινού) τόπου” (Λεοντή 1998:24), αντιπροσωπεύουν τις εναλλακτικές σχέσεις των κατοίκων με την πόλη και το παρελθόν της, και κυρίως προσωπικές *ουτοπίες* “όπου ο *τόπος του λόγου*, η τοποθεσία της γνώσης [μνήμης], και ο *λόγος του τόπου*, η ιστορία της τοποθεσίας, αντιπαρατίθενται” (ο.π., 50).

Οι αντιθέσεις που χαρακτηρίζουν την Αλεξάνδρεια είναι τόσο έντονες, που καταγράφονται ακόμη και σε μια συγκυριακή ηχογράφιση των ήχων του δρόμου. Προσπαθώντας να ακούσω στην ηχογράφιση του περιπάτου με τον Αλέξανδρο τη βραχνή φωνή του μέσα από τον καθηλωτικό ήχο του συντονισμένου καλέσματος στην προσευχή, αντιλήφθηκα πώς νιώθει ένας παλιός Αλεξανδρινός, του οποίου η ζωή και η καθημερινότητα στην πόλη κυριεύεται από αλλότριους ήχους, εικόνες και καταστάσεις τις οποίες κάποτε μπορούσε απλά να αγνοήσει. Όπως τα λεγόμενά του σκεπάζονται από τη φωνή του μουεζίνη, έτσι και η πολυεθνική ιστορία της πόλης διαγράφεται από το χώρο και τη μνήμη των νέων της κατοίκων.

Όπως και η μετάβαση από τη νέα στην παλαιά Όπερα του Καΐρου, έτσι και η διαδρομή από το κέντρο της Αλεξάνδρειας έως το ελληνικό τετράγωνο ήταν μια (ειρωνική) πορεία στο χρόνο: μια παράλληλη διαδικασία διαγραφής από το χώρο και εγγραφής στη μνήμη, εισόδου στη σύγχρονη αιγυπτιακή πραγματικότητα μέσα από τη ροή της αφήγησης που ακολουθούσε μια αντίστροφη πορεία προς το παρελθόν. Σε όλη τη διαδρομή, ο Αλέξανδρος παρατηρούσε εμμονικά τις τρύπες που η διάβρωση του εδάφους προκαλεί στο οδόστρωμα και -σε ανύποπτη στιγμή, που με δυσκολία διακρίνεται στην ηχογράφιση-, μονολογεί: “Η Αλεξάνδρεια...βυθίζεται και χάνεται. Από καιρό την κλAIS την Αλεξάνδρεια που χάθηκε”.

Οι Άλλοι της δικής μας Αιγύπτου: ταυτότητες του χώρου, «καλοί» και «κακοί» Αιγύπτιοι

Η αποσάθρωση της πόλης μας ήταν ένα σύνηθες θέμα, στο οποίο επέστρεφαν όλοι οι συνομιλητές μου –Έλληνες και Αιγύπτιοι, Ξένοι και μη- στις συζητήσεις για το παρελθόν. Το περιεχόμενο της απώλειας αφορούσε περισσότερο τη δυνητική προοπτική του χώρου ως πεδίο ώσμωσης βιωμάτων (προοπτική που όλοι θεωρούσαν πλέον αδύνατη), παρά τον (υπερκείμενο ή εγγενή) κοσμοπολιτισμό του. Ως προς τις αιτίες, όλες οι απόψεις συνέκλιναν προς την κατάληψη και την -υποτιθέμενη- υποβάθμιση της πόλης από τους Αιγύπτιους, που αντιμετωπιζόταν ως ιστορικό

αναπόφευκτο. Οι αντιδράσεις απέναντι στην αλλαγή της ταυτότητας της πόλης, ήταν διαβαθμισμένες. Ιδιαίτερα για τους *Ξένους*, δεν αφορούσαν το «ιθαγενές» της κομμάτι, το οποίο -εξ ορισμού- εκτεινόταν έξω από το βιωματικό τους πεδίο και θεωρείτο αμετάβλητο στο χρόνο, αλλά κυρίως το ευρωπαϊκό. Κάποια, δε, τμήματα της *πόλης μας* φαίνεται να είχαν ένα ιδιαίτερο εθνικό χαρακτήρα, που οποιού ο συναισθηματικός αντίκτυπος ήταν ακόμη έντονος. Για τους Αιγυπτιώτες, το δίκτυο των τμημάτων αυτών συνιστούσε/συνιστά την «ελληνική» Αίγυπτο, την κοινωνική σφαίρα/φαντασιακό πλαίσιο όπου προβάλλεται η συλλογική τους ταυτότητα.

Οι υφιστάμενες διαφοροποιήσεις στην πρόσληψη της αιγυπτιοποιημένης πόλης είναι άμεσα συνυφασμένες με τις προβολές της «ελληνικότητας» στον χώρο. Για όσους έζησαν την πολυεθνική πόλη, η προσαρμογή στο κοινωνικό παρόν της συρρίκνωσης και της κυριαρχίας του *Ιθαγενούς* είναι δυσβάσταχτη. Για τις νεότερες γενιές, ωστόσο, αποτελεί μια πραγματικότητα που υπαγορεύει μια πιο διαλλακτική προσέγγιση που προκρίνει τη λειτουργική συνύπαρξη των δύο κόσμων. Η δυναμική της «ελληνικότητας» ως ρυθμιστικού παράγοντα της σχέσης με τον χώρο διαφαίνεται σε συγκεκριμένες συμπεριφορές που -ιδιαίτερα εντός των «ελληνικών» τόπων- διατηρούν εξίσου ισχυρές τις παρελθούσες ταυτότητες και τα πρότυπα διάδρασης, κυρίως με τους Αιγύπτιους. Οι διασυνδέσεις μεταξύ της (εξιδανικευμένης) «ελληνικότητας» του χώρου και των ατόμων, αφενός, και των εξουσιαστικών δομών που κατασκευάζουν τον *Άλλο*, αφετέρου, είναι πολύπλοκες και εμφανίζονται, με διαφορετική ένταση και υφή, σε όλες τις αφηγήσεις σχετικά με την *πόλη μας*.

Αν η *πόλη μας* και οι εθνοκοινωνικές της διαβαθμίσεις χάνονται, τι συμβαίνει με την «ελληνική» Αίγυπτο και ποια είναι η θέση των Αιγύπτιων σήμερα στο εσωτερικό της; Εξερευνώντας τις πολύπλοκες διασυνδέσεις μεταξύ της ταυτότητας του χώρου και των προσώπων, ίσως είναι πιο χρήσιμο να ξεκινήσουμε αντίστροφα, με μια αναφορά στις καθημερινές επαφές των Αιγυπτιωτών με τους Αιγύπτιους εκτός των ορίων της. Για τον σκοπό αυτό, θα επιστρέψω στη διήγηση του Αντώνη για το κυνήγι, και ιδιαίτερα στις συνθήκες που πραγματοποιήθηκε η συνέντευξη.

Ο Αντώνης διατηρεί μια από τις τελευταίες ελληνικές επιχειρήσεις στην Αλεξάνδρεια, την οποία έχει κληρονομήσει από τον πατέρα του. Η οικογένειά του έχασε σημαντικό σημαντικό μέρος της περιουσίας της κατά την περίοδο των σοσιαλιστικών μεταρρυθμίσεων (δεκαετία του '60). Ωστόσο, ο πατέρας του Αντώνη κατάφερε να σώσει την επιχείρησή του, καθώς ήταν ένας από τους πρώτους Έλληνες που είχαν πάρει την αιγυπτιακή υπηκοότητα αρκετό καιρό πριν την άνοδο του Νάσερ,

με αφορμή κάποιες επιπλοκές που παρουσιάστηκαν κατά τη διαδικασία χορήγησης της αντίστοιχης ελληνικής (καταγόταν από τα Δωδεκάνησα, που προπολεμικά ήταν υπό ιταλική κατοχή).

Ο Αντώνης σπούδασε σε αιγυπτιακό πανεπιστήμιο, και πολύ συχνά ανέφερε με υπερηφάνεια ότι υπήρξε από τους ελάχιστους μη Αιγύπτιους που συμμετείχαν στις φοιτητικές πορείες κατά της βρετανικής κατοχής μετά τη λήξη του Πολέμου. Ωστόσο, η συμπάθειά του για τους αγώνες (και τις αγωνίες) των Αιγυπτίων φαίνεται πως περιορίζεται χρονικά μέχρι την επανάσταση του '52. Από το χρονικό αυτό ορόσημο της αφήγησης και έπειτα οι περιγραφές του διανθίζονταν με πικρόχολα σχόλια για το νασερικό καθεστώς, τους άξεστους εκπροσώπους του, τη διαφθορά και τον νεποτισμό που “κατέστρεψαν τη χώρα”, όπως χαρακτηριστικά σημείωνε. Αν και η στάση του απέναντι στις πολιτικές και τους “κακούς Αιγύπτιους” (sic) που συνέδεε με τα σημαντικά πλήγματα που υπέστη η οικογένειά του ήταν αναμενόμενη, ήταν φανερό ότι η πικρία και η απογοήτευση που εξέφραζε πήγαζαν εξίσου από την ειλικρινή πεποίθηση ότι ήταν αχαριστία εκ μέρους των Αιγυπτίων να στρέφονται εναντίον εκείνων που “έφεραν την πρόοδο στη χώρα και τους άνοιξαν τα μάτια”.

Παρ’ όλα αυτά, ο Αντώνης ποτέ δε σκέφτηκε να εγκαταλείψει την Αίγυπτο και -πολύ περισσότερο- το κατάστημά του, στο οποίο πήγαινε (με μεγάλο κόπο) σε καθημερινή βάση, διατηρώντας το ζωντανό, ενάντια σε όλες τις αρχές της ορθολογικής οικονομικής διαχείρισης. Ωστόσο, όπως σύντομα είχα την ευκαιρία να διαπιστώσω, η αξία και το κόστος στη σκέψη του Αντώνη δεν προσδιορίζονταν σε επιχειρηματικούς, αλλά σε συμβολικούς όρους: το κατάστημα βρισκόταν κοντά στο Πατριαρχείο, σε μια από τις εμπορικές συνοικίες του κέντρου της Αλεξάνδρειας που παλιότερα είχαν γνωρίσει ένδοξες εποχές, αλλά πλέον βρίσκονταν σε παρακμή. Από τα πολλά –και ονομαστά– ευρωπαϊκά καταστήματα που υπήρχαν εκεί, μόνο δύο λειτουργούσαν ακόμη υπό την ίδια διεύθυνση. Έτσι, ο Αντώνης και η επιχείρησή του αποτελούσαν σημείο αναφοράς και μια από τις ελάχιστες πραγματώσεις της «ελληνικής» Αλεξάνδρειας στο παρόν του αστικού χώρου: Για τον λόγο αυτό συχνά πρωταγωνιστούσε σε αφιερώματα αιγυπτιακών περιοδικών και εφημερίδων, που αναπαρήγαν, με μικρές παραλλαγές, τον νοσταλγικό μονόλογο του ηλικιωμένου Έλληνα, συνοδεύοντας τις αφηγήσεις για το κοσμοπολιτικό παρελθόν με φωτογραφίες του Αντώνη μπροστά στα σκονισμένα ράφια του καταστήματος.

Ο Αντώνης διατηρούσε αρχείο αυτών των αφιερωμάτων, καθώς και φωτογραφιών από τις κυνηγετικές και αλιευτικές εξορμήσεις του, τους διαγωνισμούς

σκοποβολής και τις συγκεντρώσεις στις εξοχικές κατοικίες φίλων του. Σε περίοπτη θέση στο γραφείο του υπήρχαν ενθύμια από τις βραβεύσεις του σε διάφορους διαγωνισμούς, τα οποία επεδείκνυε με υπερηφάνεια, λέγοντας εντυπωσιακές ιστορίες για τις επιτυχίες, αλλά και τις γνωριμίες που έκανε με αφορμή τα χόμπι του. Ξεκινώντας από τις φωτογραφίες των φοιτητικών του χρόνων, μέσα από τις περιγραφές του κατέγραφε την πρόσφατη ιστορία της Αιγύπτου υπό το βλέμμα και τη θέση του *Ξένου*. Καθώς, όμως, προχωρούσε στα πιο πρόσφατα στιγμιότυπα, οι αναφορές του γίνονταν πιο σύντομες και αποσπασματικές, με οδυνηρή κατακλείδα το σχόλιο ότι πλέον όλοι του οι σύντροφοι είχαν φύγει, η κατοχή όπλου απαιτούσε ένα σωρό διατυπώσεις, τα κλαμπ κατακλύζονταν από αμόρφωτους νεόπλουτους Αιγύπτιους και οι “χαρτούτσες που φτιάχνουν τώρα είναι άχρηστες”. Σαν σκηνές βουβής ταινίας, οι φωτογραφίες οπτικοποιούσαν την απώλεια που βίωνε ο Αντώνης: οι πιο παλιές απεικόνιζαν έναν δυναμικό νέο περιτριγυρισμένο από φίλους, οι οποίοι, καθώς ο ίδιος μεγάλωνε, ήταν όλο και λιγότεροι. Ήδη στις φωτογραφίες που ο Αντώνης βρίσκεται σε μέση ηλικία τα πρόσωπα ήταν λιγοστά και επαναλαμβάνονταν, μέχρι που στο τελευταίο κατά χρονολογική σειρά στιγμιότυπο (περίπου τη δεκαετία του ’80) ο πρωταγωνιστής μένει μόνος.

Παρόλο που εκείνο περίπου το διάστημα σταμάτησε τη συστηματική ενασχόληση με το κυνήγι, σχεδόν 30 χρόνια μετά ο Αντώνης μιλούσε για τις συνθήκες που τον αναγκάζουν (ρήμα που χρησιμοποιούσε ο ίδιος) να αποσυρθεί με αξιοσημείωτη ένταση. Ήταν φαινομενικά παράδοξο ένας άνθρωπος που έζησε τόσο έντονα το τέλος μιας εποχής και διένυε την ένατη δεκαετία της ζωής του να αναφέρεται σε εξαναγκασμούς σε χρόνο Ενεστώτα. Μετά από κάποιες επισκέψεις στο κατάστημα, ωστόσο, συνειδητοποίησα ότι ο Αντώνης δεν θα μπορούσε παρά να χρησιμοποιεί τον Ενεστώτα: οι αναμνήσεις του, τα τεκμήρια της κοινωνικής του ζωής και, αντίστοιχα, η ανανέωση του χώρου σταματούσαν χρονικά περίπου 20 χρόνια πριν. Τα σκονισμένα ράφια, οι φωτογραφίες, ο Αιγύπτιος υπάλληλος που δούλευε μαζί του από παιδί, όλα τα μικρά τελετουργικά που απαρεγκλίτως ακολουθούσε καθημερινά, προσέδιδαν στην καθημερινότητά του μια επαναληπτικότητα που ομογενοποιούσε τον χρόνο: κάθε ημέρα ήταν ίδια με την προηγούμενη, η πορεία του χρόνου γινόταν θολή, τα πρόσωπα, ο χώρος και τα αντικείμενα έμεναν ίδια όπως τα τελευταία 20 χρόνια –παρ’ όλο που «γερνούσαν». Η απaráλλαχτη μορφή του χώρου και η κυκλικότητα του χρόνου μετέτρεπαν τη μνήμη σε πραγματικότητα. Το κατάστημα ήταν ένα καταφύγιο επιτελεστικής βιωματοποίησης των αναμνήσεων,

όπου συμπυκνώνονταν οι χωρικές και χρονικές αναφορές της μνήμης, ανασυγκροτώντας –έστω και πλασματικά- την *πόλη του Αντώνη*, τη *δική του Αίγυπτο*. Ποια όμως ήταν η θέση των Αιγυπτίων και πως τους αντιμετώπιζε ο Αντώνης μέσα σε αυτό το τόσο φορτισμένο περιβάλλον;

Ο Αιγύπτιος υπάλληλος ήταν διάφανος, μια άφωνη φιγούρα που περνούσε όλη την ημέρα στο πίσω μέρος του καταστήματος και εμφανιζόταν –τηλεπαθητικά, θα έλεγε κανείς- ακριβώς τη στιγμή και για όσο τον χρειαζόταν ο Αντώνης. Δε ρωτούσε, παρά δεχόταν υποδείξεις, εκτελώντας σε απόλυτο συντονισμό με τις οδηγίες τις εργασίες που έπρεπε να γίνουν. Για τον Αντώνη, ήταν ένας από τους «καλούς» (sic) Αιγύπτιους, που βρισκόταν ακριβώς στη θέση που του άρμοζε, ήταν βουβός και αρκούντως αποτελεσματικός στην εργασία του. Οι Αιγύπτιοι πελάτες, οι οποίοι εμφανίζονταν σποραδικά στα μεσοδιαστήματα μεταξύ των επισκέψεων από Έλληνες τουρίστες, Αιγυπτιώτες που επέστρεφαν στην πόλη και διάφορους γνωστούς, συχνά ξαφνιάζονταν από την παρουσία ενός Έλληνα στη γειτονιά και από την εξοικείωσή του με τους εντόπιους κώδικες επικοινωνίας: στον μεταξύ τους διάλογο, ο Αντώνης ακολουθούσε όλο το τυπικό που επιβάλλουν οι κανόνες ευγένειας, αποτελώντας μια φωτεινή εξαίρεση ανάμεσα σε όσους *Ξένους* τους γνωρίζουν αλλά εσκεμμένα τους παρακάμπτουν στην επικοινωνία τους με τους Αιγύπτιους.

Η ευκολία με την οποία ο Αντώνης μεταπηδούσε από τον ρόλο του κριτικού αφηγητή σε αυτόν του εξυπηρετικού επαγγελματία, οι αποκλίσεις μεταξύ των λόγων του για τους Αιγύπτιους και της συμπεριφοράς του απέναντί τους και η ευχέρεια στη χρήση των αραβικών πολλές φορές ξάφνιαζε και εμένα. Σταδιακά, ωστόσο, συνειδητοποίησα ότι ακριβώς αυτή η εναλλαγή ρόλων και οι αντιθέσεις μεταξύ λόγων και πράξεων που χαρακτήριζαν τη δημόσια παρουσία του συντηρούσαν την ιδιαίτερη ταυτότητά του, υποκαθιστώντας το κενό του εθνοκοινωνικού πλαισίου μέσα στο οποίο διαμορφώθηκε. Η επιτελεστική δεινότητα του Αντώνη, μια έκφραση των υποσυνείδητων μηχανισμών προσαρμογής/ένταξής του στην αιγυπτιοποιημένη πλέον γειτονιά, λειτουργούσε συμπληρωματικά προς την ιδιαιτερότητα του χώρου, δομώντας αναδρομικά μια μικρογραφία της «ελληνικής» Αιγύπτου: μπαίνοντας στο κατάστημα, οι Αιγύπτιοι πελάτες αντίκριζαν ένα περιβάλλον του οποίου η ιστορία είχε σταματήσει αρκετά χρόνια πριν, συναντούσαν έναν ξένο κύριο/hawaga, ντυμένο άψογα, ευγενή και φιλικό (όπως, κατά με την αιγυπτιώτικη παράδοση, ήταν όλοι οι Έλληνες απέναντι στους ντόπιους), που μίλαγε τη γλώσσα τους, γνώριζε τους τρόπους τους, αλλά δεν ήταν ένας από αυτούς.

Οι πολλαπλοί συμβολισμοί του χώρου, οι σύνθετες προβολές της ταυτότητας του Αντώνη στις πράξεις επικοινωνίας αλλά και οι διαβαθμίσεις στην πρόσληψη των στοιχείων αυτών από τους Αιγύπτιους, γίνονταν φανερές στις πρώτες αμήχανες στιγμές των μεταξύ τους διαλόγων. Ας παρακολουθήσουμε έναν από αυτούς: κατά τη διάρκεια μιας από τις πολλές συζητήσεις που είχαμε με τον Αντώνη, και ενώ ο ίδιος σκυμμένος πάνω από κάποιες φωτογραφίες διηγούνταν απορροφημένος περιστατικά από το κυνήγι, μπήκε στο κατάστημα μια ηλικιωμένη Αιγύπτια με ένα μικρό αγόρι. Καθώς η γυναίκα δεν μίλησε για να μη τον διακόψει και ο ίδιος δεν την αντιλήφθηκε, είχα την ευκαιρία να παρακολουθήσω την αντίδραση του παιδιού στο άκουσμα της ξένης γλώσσας: κοιτώντας αρχικά αποσβολωμένο τον ηλικιωμένο Έλληνα, κρύφτηκε πίσω από τη συνοδό του και τρομαγμένο της ψιθύριζε κάτι, δείχνοντας τον Αντώνη.

Η γυναίκα ζήτησε διακριτικά συγγνώμη, και το προϊόν που είχε έρθει να αγοράσει. Ο Αντώνης ξαφνιασμένος ζήτησε επίσης συγγνώμη και, χαμογελώντας καθώς έψαχνε στα ράφια, ρώτησε το όνομα του αγοριού. Εκείνο, ωστόσο, κρύφτηκε τελείως στη φούστα της γυναίκας, η οποία απολογήθηκε λέγοντας ότι φοβήθηκε επειδή άκουσε τον Αντώνη να μιλά ελληνικά, προσπαθώντας ταυτόχρονα να το καθησυχάσει. Τότε ο Αντώνης πέρασε μπροστά από τον πάγκο του καταστήματος, πλησίασε το παιδί, όσο επέτρεπαν οι κανόνες συμπεριφοράς απέναντι στη μουσουλμάνα γυναίκα, και απλώνοντας το χέρι, του έδωσε μια καραμέλα, λέγοντας “ana ibn masr” (είμαι παιδί της Αιγύπτου).

Στον διάλογο που ακολούθησε, η Αιγύπτια κυρία, η οποία εξήγησε στον εγγονό της ότι σε άλλες εποχές οι Έλληνες ήταν πολλοί και σαν αδέρφια με τους Αιγύπτιους, ανέφερε ότι παλαιότερα –σε μια φτωχή γειτονιά της Αλεξάνδρειας- είχε πολλούς Έλληνες γείτονες, και ότι ένα από τα παιδιά της δούλευε στην Ελλάδα. Αποχαιρέτησε τον Αντώνη με νοσταλγία, μονολογώντας “feen zamankum” [που είναι ο καιρός σας], χαρίζοντάς μου μια από τις πιο ειλικρινείς (αν και όχι τόσο συχνές, όσο περίμενα κατά την άφιξή μου στην Αίγυπτο) μαρτυρίες της αρμονικής συνύπαρξης Ελλήνων και Αιγυπτίων.

Δύο άνθρωποι που βίωσαν την *πόλη μας* από διαφορετική σκοπιά: ο Αντώνης ως *Χαουάγκας* και η Αιγύπτια ως *Ιθαγενής*. Αν και με διαφορετικά βιώματα, παρέμεναν προσκολλημένοι σε μια παρελθοντική εκδοχή της πόλης, της οποίας η παρουσία διαχεόταν, μαζί με την ιδιαίτερη αύρα του χώρου, στη μεταξύ τους επικοινωνία, στις συμπεριφορές και στην οικειότητα με τη γλώσσα και τους τρόπους του *Άλλου*. Εξίσου δηλωτική, η στάση του Αντώνη απέναντι στο μικρό αγόρι: έχοντας

μόλις ακούσει για παιδιά στην ηλικία του που σε άλλες εποχές έτρεχαν να πιάσουν τα σκοτωμένα θηράματα, ήταν εντυπωσιακό να βλέπω τον αυθορμητισμό και την ευγένεια με την οποία ο ηλικιωμένος Έλληνας πλησίασε το παιδί. Τόσο εντυπωσιακό, που με έκανε να αναρωτηθώ μήπως η αφήγηση για το κυνήγι δεν ήταν απόλυτα προσωπική, αλλά μια προσαρμοσμένη/ατομική εκδοχή των στερεοτύπων γύρω από τον *ιθαγενή* -ίσως ακόμη και προϊόν παρεξήγησης αναφορικά με το τι εκτιμούσε ο Αντώνης ότι περίμενα να ακούσω από έναν Αιγυπτιώτη.

Σε κάποιες περιπτώσεις, η αδυναμία μου να καταλάβω το περιεχόμενο των διαλόγων στα αραβικά ήταν πλεονέκτημα, καθώς εστίαζα την προσοχή μου στο επιτελεστικό κομμάτι της επικοινωνίας και ιδιαίτερα στη (λιγότερο ή περισσότερο συνειδητή) τάση των Αιγυπτιωτών να γίνονται «διάφανοι». Το γεγονός αυτό παραπέμπει σε μια ελλειμματική, αν όχι αδιάφορη, σχέση με τον κοινωνικό χώρο. Ωστόσο (όπως και εγώ που προσπαθούσα να γίνω εξίσου διάφανος καθώς τους παρατηρούσα) δεν παραμένουν ανεπηρέαστοι ή απαθείς απέναντι στις αλλαγές που συμβαίνουν γύρω τους. Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο και στις σελίδες που προηγήθηκαν, υπάρχουν τρεις, κυρίως, πρακτικές προσαρμογής σε αυτές: η κοινωνική απομόνωση, η φαντασιακή προβολή του παρελθόντος στον χώρο, και η διαχείριση της αφήγησης. Σε αυτές, με αφορμή το παράδειγμα του Αντώνη, θα πρέπει να προστεθεί η επιτέλεση της ιδιότητας του *κυρίου* στο πλαίσιο της καθημερινής επικοινωνίας με τους Αιγύπτιους.

Έχοντας εξετάσει τους όρους ένταξης των Ελλήνων στον δημόσιο χώρο, στη συνέχεια θα δούμε τη θέση των Αιγυπτίων στον αντίστοιχο «ελληνικό»: ως τέτοιο, περιγράφω το σύνολο των σχολείων, ομίλων και ενώσεων, ναών και κοινοτικών ιδρυμάτων που συνιστούν το δίκτυο χωρικών αναφορών της παροικίας σήμερα. Αν οι διαβαθμίσεις της προσαρμογής των Ελλήνων στον κοινωνικό ιστό της πόλης διαφαίνονται σε ένα ευρύ φάσμα πρακτικών και συμπεριφορών, η σχέση τους με τους «ελληνικούς» χώρους, όπως και η επικοινωνία με τους Αιγύπτιους που βρίσκονται εκεί είναι εντυπωσιακά στερεοτυπικές, θυμίζοντας –με τα λόγια ενός ηλικιωμένου Έλληνα- “προεπαναστατικούς όρους”.

Οι περισσότεροι Αιγύπτιοι που εργάζονται στα ελληνικά ιδρύματα, στους συλλόγους, στις Κοινότητες και στα εντευκτήρια είναι μεγάλοι σε ηλικία και βρίσκονται εκεί για πολλά χρόνια. Αποτελούν, θα έλεγε κανείς, ένα εγγενές στοιχείο του χώρου και φροντίζουν να «απορροφώνται» από αυτόν, κινούμενοι διακριτικά και

εκτελώντας με ακρίβεια τα καθήκοντά τους. Η εργασία τους είναι καλά αμειβόμενη, συχνά λαμβάνουν φιλοδομήματα και σε γενικές γραμμές οι σχέσεις με τους Έλληνες είναι καλή. Κάποιες φορές, μάλιστα, ξεφεύγουν από το απόλυτα τυπικό πλαίσιο και, ιδιαίτερα στα εντευκτήρια, γίνονται πιο θερμές, ακολουθώντας, ωστόσο, ένα κοινό επιτελεστικό τυπικό, όπου οι Έλληνες έχουν την πρωτοβουλία στην «υπέρβαση» των κανόνων επικοινωνίας και οι Αιγύπτιοι συμμετέχουν παθητικά.

Οι παρέες που συχνάζουν στις ελληνικές λέσχες –τις οποίες διαχειρίζονται οι Κοινοότητες- είναι συνήθως σταθερές ως προς τη σύνθεσή τους και εξυπηρετούνται από συγκεκριμένους σερβιτόρους, με τους οποίους γνωρίζονται από καιρό. Τους αφήνουν καλά φιλοδομήματα και εκείνοι, με τη σειρά τους, φροντίζουν με επιμέλεια όλες τις λεπτομέρειες και βρίσκονται πάντα σε εγρήγορση. Οι περισσότεροι μιλούν σπαστά ελληνικά και σε αρκετές περιπτώσεις συμβάλλουν στην ευχάριστη ατμόσφαιρα, με μικρές ενέσεις ασύντακτων προτάσεων που κάνουν τους συνδαιτημένους να γελούν και να τους πειράζουν.

Οι στερεοτυπικοί διάλογοι με τους ηλικιωμένους σερβιτόρους συνιστούν ένα από τα πλέον προβλέψιμα στοιχεία μιας βραδιάς στα ελληνικά εντευκτήρια. Το ίδιο το στοιχείο της προβλεψιμότητας, άλλωστε, παραπέμπει σε απaráλλακτους στον χρόνο κώδικες επικοινωνίας και δημόσιας επαφής, στο πλαίσιο των οποίων οι Αιγύπτιοι παραμένουν πιστοί στον ρόλο τους: εξυπηρετούν άριστα και κάνουν τους θαμώνες να περνούν ευχάριστα, χωρίς ποτέ να ξεπερνούν τα όρια που η θέση τους σε σχέση με τους Έλληνες ορίζει –ακόμη και στο ζήτημα της προσποιητής τους ανεπάρκειας στη γλώσσα. Σε αντάλλαγμα, έχουν κερδίσει κάποια προνόμια. Η κατηγορία αυτή των εργαζομένων είναι οι παλιοί και «καλοί», που διαθέτουν την απαραίτητη κοινωνική εμπειρία από τη συναναστροφή με τους Έλληνες. Είναι διακριτικοί, εξυπηρετικοί, γρήγοροι, αποτελεσματικοί και, κυρίως, γνωρίζουν τη θέση τους στο εξουσιαστικό πλαίσιο που εδραιώνει η «ελληνικότητα» του χώρου.

Ένα από τα προνόμια που απολαμβάνουν οι «καλοί» εργαζόμενοι είναι η δυνατότητα να συστήνουν υποψηφίους για την πλήρωση των κενών θέσεων. Ωστόσο, στην περίπτωση αυτή φέρουν ατύπως ευθύνη για την παρουσία και την αποτελεσματικότητα των νέων υπαλλήλων: δεν είναι λίγες οι φορές που τα αρνητικά σχόλια για κάποιον καινούριο σερβιτόρο απευθύνονται και προς τον παλιό που τον συνέστησε, ενεργοποιώντας, παράλληλα, μηχανισμούς αναστολής των άλλων προνομίων του, όπως το φιλοδώρημα. Σε κάποιες περιπτώσεις, δε, η επιχειρηματολογία εκτείνεται έως την ανεπάρκεια των Κοινοτήτων, που επιτρέπουν

την υποβάθμιση της ποιότητας του προσωπικού και δε διατηρούν τα υψηλά κριτήρια του παρελθόντος (που για τους ακατάλληλους υπαλλήλους μεταφράζονταν σε απολύσεις, παρακράτηση μισθού, πρόστιμα και άλλες πρακτικές).

Όπως και στην περίπτωση του Αντώνη, τα πρότυπα συμπεριφοράς των Αιγυπτιωτών συνυφαίνονται με τους συμβολισμούς του χώρου, ο οποίος –και εδώ– έχει διατηρήσει την ιδιαίτερή του υφή στον χρόνο, που φαίνεται να έχει σταματήσει στην περίοδο πριν την αναπροσαρμογή. Οι Έλληνες στον δικό τους χώρο δεν συγχωρούν εικόνες και συμπεριφορές που αντιβαίνουν στην *καθώς πρέπει* ταυτότητά του, και τις υποχρεώσεις που αυτή συνεπάγεται για τους Αιγύπτιους. Έτσι, οι νεαρότεροι Αιγύπτιοι σερβιτόροι –που δεν έχουν γαλουχηθεί εντός αυτού του συστήματος σχέσεων με τους Έλληνες– σπάνια έρχονται σε άμεση επαφή με τους πελάτες. Σε αντίθεση με τους ηλικιωμένους που κινούνται αργά και σίγουρα, οι νέοι εκτελούν όλες τις αγγαρείες με ταχύτητα και όσο πιο διακριτικά γίνεται, ακούγοντας συνεχώς παρατηρήσεις από τους παλιούς, σαν να βρίσκονται σε ένα διαρκές καθεστώς μαθητείας, χωρίς προοπτικές εξέλιξης.

Προφανώς, αυτού του είδους η αναμενόμενη ιεράρχηση στην περίπτωση των ελληνικών κέντρων δεν προκύπτει μόνο από τη ροή παλαιών και νέων εργαζομένων, αλλά κυρίως από την αντίληψη των Ελλήνων αναφορικά με τις διαφορετικές ποιότητες που διακρίνουν τις δύο κατηγορίες υπαλλήλων, στοιχείο που είχα την ευκαιρία να διαπιστώσω όντας καλεσμένος διάφορων ηλικιωμένων ζευγαριών στα τρία ελληνικά εντευκτήρια του Καΐρου: επρόκειτο για ευκατάστατους, συνταξιούχους κυρίως κυρίους, που στο παρελθόν διατηρούσαν υψηλές θέσεις είτε σε κοινοτικούς οργανισμούς, είτε σε ελληνικές και αιγυπτιακές εταιρείες, και κυρίες που στην πλειοψηφία τους δεν είχαν εργαστεί. Οι βραδιές στα εντευκτήρια διανθίζονταν με όλα τα αστικά τελετουργικά (από τον τρόπο που καθόμαστε στο τραπέζι, το πότε, πόσο και σε ποιον μιλούσαμε, το πώς τρώγαμε, κ.ο.κ.) τα οποία ακολουθούσαν με φυσικό τρόπο και άνεση. Όπως, δε, ήταν αναμενόμενο (έως και φυσικό), μέσα σε αυτό το πλαίσιο αυστηρότητας, διάταξης και προγραμματισμού συμπεριφορών, χωρούσε μόνο ένας παλιός, «καλός» Αιγύπτιος. Έτσι, ανάλογα με το κέντρο όπου βρισκόμασταν, υπήρχαν ένας ή δύο, συγκεκριμένοι κάθε φορά, σερβιτόροι που γνώριζαν τους συγκεκριμένους πελάτες (και τις ιδιοτροπίες τους), έπαιρναν τις παραγγελίες, φρόντιζαν το τραπέζι, γέμιζαν τα ποτήρια και σερβίριζαν τα πιάτα (που έφερναν μέχρι ένα σημείο κοντά στο τραπέζι οι νεότεροι) με χαμόγελο, διακριτικότητα και κάποιο σχόλιο στα ελληνικά που προκαλούσε θυμηδία.

Οι ηλικιωμένοι Έλληνες μιλούσαν με καλά λόγια για τους «αποκλειστικούς» σερβιτόρους, σχολιάζοντας κάποιες φορές το μεγάλο διάστημα της γνωριμίας τους και την ποιότητα του χαρακτήρα τους, γνώριζαν την οικογενειακή τους κατάσταση, ρωτούσαν για πρόσωπα της οικογένειάς τους, και τους αποκαλούσαν με τα μικρά τους ονόματα ή με φιλικούς χαρακτηρισμούς. Αντίθετα, αδιαφορούσαν επιδεικτικά για τους νεότερους, σχολιάζοντας παράλληλα πόσο απεριποίητοι και αδέξιοι ήταν, σε διαλόγους που συνήθως κατέληγαν σε γενικές αναγωγές σχετικά με τις διαφορές των παλαιότερων και νεότερων γενεών Αιγυπτίων.

Με αφορμή τις βραδιές στα ελληνικά εντευκτήρια, επανέρχομαι στα δύο κύρια στοιχεία που καθορίζουν τη σχέση των μεγαλύτερων σε ηλικία Αιγυπτιωτών με τον χώρο –τόσο σε βιωματικό, όσο και σε συνειδησιακό επίπεδο. Το πρώτο από αυτά είναι η αντίληψη ότι η εξέλιξη (σε όρους χρονικούς και ποιοτικούς) του χώρου έχει σταματήσει σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό σημείο, πριν ακριβώς από τις μεγάλες αλλαγές και την προσαρμογή του στις επιταγές της αιγυπτιοποίησης. Η ρήξη στη συνέχεια του χώρου, το χάσμα δηλαδή ανάμεσα στην τρέχουσα εμπειρία και τις μνήμες που συνδέονται με αυτόν γεννά τις αντανakλαστικές προβολές στο παρελθόν: το «πριν» του χώρου επενδύεται με θετικά συμφραζόμενα και –λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά- αναπαράγεται ως ρεπλίκα σε όλες τις όψεις της διάδρασής τους με αυτόν. Το δεύτερο στοιχείο αφορά στη στερεοτυπική απόδοση των χαρακτηριστικών της συλλογικής προσωπικότητας όσων πλειοψηφούν (Ελλήνων ή Αιγυπτίων, κατά περίπτωση) στο κοινωνικό περιβάλλον που ο χώρος οριοθετεί. Στο παρόν κεφάλαιο, προσδιόρισα τρεις συμπληρωματικές εκφράσεις των αναγωγών στον χώρο: ξεκινώντας από τον Δημήτρη και το Mex, είδαμε πώς η βρωμιά ενός ειδυλλιακού κατά το παρελθόν τοπίου συνδέεται με την «αγένεια» των Αιγυπτίων σήμερα· συνεχίζοντας, περιέγραψα τον «ελληνικό» θύλακα που με κόπο διαφυλάσσει ο Αντώνης μέσα στην πρώην κοσμοπολιτική γειτονιά και, τέλος, την αστική αύρα των ελληνικών εντευκτηρίων, όπου ελεύθερα αναπαράγονται ακόμη οι εξουσιαστικές σχέσεις της περιόδου προ της αναπροσαρμογής.

Μία από τις κύριες εκφράσεις των σχέσεων αυτών αφορά στη συμβατότητα του *Άλλου* με τον χώρο: όσοι Αιγύπτιοι, για παράδειγμα, είχαν “την τύχη να εργάζονται από μικροί σε ένα καθώς πρέπει περιβάλλον, όπως τα ελληνικά κέντρα” (όπως ειπώθηκε από τον υπεύθυνο ενός εκ των ελληνικών εντευκτηρίων), μπόρεσαν, αν όχι να αφομοιώσουν, τουλάχιστον να μιμούνται τις *καθώς πρέπει* συμπεριφορές –πάντα

σε συνάρτηση με τη θέση τους στην κοινωνική ιεραρχία του χώρου. Σήμερα, οι θαμώνες έχουν αναπτύξει με τους συγκεκριμένους «καλούς» Αιγύπτιους μια ιδιότυπη σχέση πατρωνείας, μαθαίνοντάς τους, παράλληλα, τους κανόνες του *καθώς πρέπει*. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο ότι οι πελάτες μιλούσαν στους σερβιτόρους άλλοτε με προσποιητή αφέλεια και άλλοτε σε αυστηρό τόνο, σε ένα επαναλαμβανόμενο παιχνίδι εκπαιδευτικής αγωγής που επιβεβαίωνε την άνιση σχέση των δύο μερών. Οι νεότεροι, αντίθετα, μάλλον αντιμετώπιζονταν σαν κακά παιδιά, ανεπίδεκτα μαθήσεως, που αδυνατούσαν ακόμη και να μιμηθούν τις πρέπουσες συμπεριφορές –και για τον λόγο αυτό αποκλείονταν από την επαφή με τους Έλληνες.

Στις πρώτες σελίδες του κεφαλαίου, αναφέρθηκα στον *Χαουάγκα* ως *καθώς πρέπει* δημόσιο πρότυπο. Αντίστοιχα, ο πρότυπος χώρος ορίζεται συμβολικά σε όρους καθαριότητας, τάξης και ιδιαίτερα συνέχειας. Οι ηλικιωμένοι Αιγυπτιώτες είναι φύσει αρνητικοί απέναντι στις αλλαγές στον χώρο, καθώς αυτές συσχετίζονται με τον «εθνικό» του χαρακτήρα, τα εθνοτικά ιεραρχημένα πρότυπα συμπεριφοράς και τους κατά περίπτωση αναμενόμενους ρόλους: Ένα από τα πιο κοινά παράπονα που ακούει κανείς στα κοινοτικά εντευκτήρια αφορά στην «εισβολή» Αιγυπτίων –και ιδιαίτερα μουσουλμάνων- πελατών. Αν και, προφανώς, οι εν λόγω πελάτες είναι ταξικά συμβατοί με το περιβάλλον, καθώς το κόστος ενός γεύματος σε ελληνικό κέντρο είναι υψηλό και οι Αιγύπτιοι επιβαρύνονται κάποιες φορές με είσοδο, η παρουσία τους αποτελεί πηγή μεγάλης δυσφορίας: τα σχόλια διαφοροποιούνται ως προς την ένταση και το περιεχόμενο, ωστόσο έχουν ως κοινό σημείο αναφοράς τον εκφυλ(ετ)ισμό του χώρου από την παρουσία των σύγχρονων «Ιθαγενών».

Αν και ο *Αιγύπτιος*, ως ιδεολογική μονάδα, είναι αποδεκτός σαν σερβιτόρος, καθώς αυτή θεωρείται η φυσική του θέση στο «ξένο» σύμπαν της *δικής μας* Αιγύπτου, η παρουσία του με ιδιότητα ανάλογη των Ελλήνων θεωρείται σχεδόν παραβατική -ιδιαίτερα, δε, όταν κάνει αισθητή τη θρησκευτική (βλ. μουσουλμανική) του ταυτότητα. Η προσέλευση μουσουλμάνων στα εντευκτήρια καταρχήν «επιβεβαιώνει» όλα όσα οι Αιγυπτιώτες τούς καταλογίζουν, πρωτίστως δε την υποκρισία τους: όσοι/όσες δηλώνουν εμφανώς τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις (με το χαρακτηριστικό σημάδι της προσευχής στο μέτωπο και τη μαντήλα, αντίστοιχα) σχολιάζονται για την επιλογή του «απαγορευμένου» χώρου, όπου καταναλώνονται χοιρινό και αλκοόλ. Όσοι/όσες, από την άλλη, είναι λιγότερο συντηρητικοί (π.χ. καταναλώνουν αλκοόλ και δεν φορούν μαντήλα), και παρά τη μεγαλύτερη

συμβατότητά της εικόνας τους με τον χώρο, για τους Έλληνες προσωποποιούν την υποκριτική (έως και σχιζοειδή, για κάποιους) φύση της ισλαμικής πίστης.

Σε κάθε περίπτωση, οι μουσουλμάνοι «εισβολείς» θεωρείται ότι αλλοιώνουν την ταυτότητα του χώρου και, πέρα από τον εμφανή εκνευρισμό, τροφοδοτούν τον κύκλο των νοσταλγικών αναμνήσεων και της αγωνίας για το μέλλον –που πάντα κλείνει με την απορία γιατί τέτοιου είδους/ποιότητας άνθρωποι πρέπει να παρευρίσκονται σε χώρους των οποίων η πρωταρχική λειτουργία είναι ως καταφύγια. Η απάντηση σε αυτό το *γιατί*, είναι το ίδιο το *πρέπει*: η δυνατότητα εισόδου των Αιγυπτίων είναι αποτέλεσμα μακρών διαδικασιών που ξεκίνησαν ήδη από τη δεκαετία του '60, σχετίζονται με τη νομική υπόσταση των φορέων διαχείρισης των εντευκτηρίων, προκάλεσαν παρεμβάσεις Υπουργείων και, τελικά, επέτρεψαν στους Αιγύπτιους να συμμετέχουν ακόμα και στα διοικητικά συμβούλιά τους. Στη συνείδηση των Ελλήνων, όλες αυτές οι εξελίξεις αποτυπώθηκαν σαν άλωση της *πόλης μας*, και ιδιαίτερα της «ελληνικής» της πτυχής.¹²⁵

Τα εντευκτήρια βάσει διατάξεων επιτρέπουν την είσοδο σε Αιγύπτιους, ακόμη και αν γεμίζουν με “μαντήλες και ψέμα”, όπως σημείωσε σε συζήτησή μας μέλος της διαχειριστικής επιτροπής ενός εξ αυτών. Πρακτικά και ατύπως, εφαρμόζονται κάποιες μέθοδοι απώθησης, όπως η είσοδος μόνο για συνδρομητές, ή το face control από (τους Αιγύπτιους, και προς άλλους Αιγύπτιους) θυρωρούς που βρίσκονται στις εισόδους. Μετά από πολλές βραδιές που «χάλασαν» από την προσέλευση μουσουλμάνων θαμώνων, συνειδητοποίησα ότι αυτό που τελικά οι Αιγυπτιώτες προσπαθούσαν να αποφύγουν είναι όχι τόσο η ίδια παρουσία, όσο η εικόνα κάποιας αιγυπτιακής οικογένειας ή ζευγαριών Αιγυπτίων (που εσκεμμένα τοποθετούνταν σε γωνιακά τραπέζια) –η οποία αποδομεί την επιθυμητή κοινωνική ταυτότητα του χώρου και, ταυτόχρονα, το αφήγημα για τη στεγανότητα της ελληνικής Αιγύπτου.

¹²⁵ Χαρακτηριστική, ως προς την παρατήρηση αυτή, είναι η περίπτωση του Ελληνικού Ναυτικού Ομίλου Αλεξανδρείας, του οποίου η ελληνικότητα έχει κατοχυρωθεί από τη συνθήκη κατάργησης των Διομολογήσεων (1937). Σύμφωνα με νόμο του 1975, οι Αιγύπτιοι, που έως τότε εγγράφονταν μόνο ως αρωγά μέλη, μετατρέπονταν σε ενεργά μέλη, με δικαίωμα συμμετοχής στο ΔΣ. Ακολούθησε μια μακρά περίοδος διαπραγματεύσεων, αντιπαραθέσεων και αλληπάλληλων διαβημάτων στις αιγυπτιακές αρχές, που κατέληξαν –περίπου 30 χρόνια μετά- στην επαναφορά της πρότερης κατάστασης. Τα γεγονότα αυτά περιγράφονται στο λεύκωμα της εκατονταετηρίδος του ΕΝΟΑ, με το σχετικό απόσπασμα να καταλήγει:

«Ο Όμιλος, μετά την περίοδο μιας εκατονταετίας, δεν παραδίδει τα όπλα ούτε αναμένει καρτερικά το τέλος, μιμούμενος την απόληξη που είχαν άλλα αδελφά Σωματεία...Το ότι έμεινε σχεδόν μόνος αυξάνει υπερμέτρως τις υποχρεώσεις του όπως και τα κενά που καλείται να καλύψει...Έχει την υποχρέωση...να διατηρήσει το άρωμα της Ελλάδος στην Αλεξάνδρεια, να το διαδώσει, και εάν ημπορή να του δώσει νέα πνοή. (Ελληνικός Ναυτικός Όμιλος Αλεξανδρείας 1909-2009: 33).

Αν οι μουσουλμάνοι που διεκδικούν την παρουσία τους στην «ελληνική» Αίγυπτο με ρόλους διαφορετικούς των αναμενόμενων είναι εκ προοιμίου «κακοί», τι συμβαίνει με τους κόπτες; Υπάρχουν διαφοροποιήσεις στις σχέσεις με τους Αιγύπτιους και -αν ναι- εξαρτώνται αποκλειστικά από τις διαβαθμισμένες πολιτισμικές ασυμβατότητες ή διαμορφώνονται εκ των προτέρων, από αποκλεισμούς και στερεότυπα; Σε γενικές γραμμές, οι κόπτες θεωρούνται από τους Αιγυπτιώτες καλύτεροι από τους μουσουλμάνους· και σε αυτή την περίπτωση, ωστόσο, η παρουσία τους δεν περνά απαρατήρητη. Οι επαφές μεταξύ Ελλήνων και κοπτών είναι, μεν, πιο συχνές σε σχέση με τους «κακούς» πιστούς του Ισλάμ, αλλά πολύ σπάνια η επικοινωνία υπερβαίνει κάποια ελάχιστα, στοιχειωδώς τυπικά όρια ευγένειας.

Χαρακτηριστικά, μια από τις κυρίες που συχνά συμμετείχε στις βραδινές εξόδους, ήταν παντρεμένη με κόπτη, ο οποίος, πριν αφυπηρετήσει, κατείχε υψηλή θέση στον στρατό. Ο ίδιος δεν εμφανιζόταν ποτέ στις συναντήσεις μας, και οι υπόλοιποι Έλληνες πολύ σπάνια ρωτούσαν για αυτόν. Φαίνεται πως ο γάμος ήταν ένα καλά κρυμμένο, αλλά κοινό σε όλους μυστικό, και η αποσιώπηση της ύπαρξης του συζύγου-φάντασμα εξυπηρετούσε τόσο την εν λόγω κυρία, όσο και την υπόλοιπη παρέα, καθώς το γεγονός προκαλούσε αμηχανία.

Η μόνη φορά που εμφανίστηκε ο Αιγύπτιος κύριος ήταν όταν, με αφορμή τα γενέθλιά του, μας κάλεσε σε ένα από τα ελληνικά κέντρα του Καΐρου. Μιας και ήταν ο εορτάζων, είχε προσκαλέσει και άλλους κόπτες, η παρουσία των οποίων συνετέλεσε στη δημιουργία ενός εξαιρετικά αμήχανου κλίματος στο τραπέζι, που χωρίστηκε στα δύο και, πέρα από τους τυπικούς χαιρετισμούς, δεν ανταλλάχθηκε καμία κουβέντα ανάμεσα στις δύο ομάδες προσκεκλημένων, που στη συγκεκριμένη περίπτωση αγνόησαν τους αστικούς κανόνες συμπεριφοράς που –κατά τα άλλα- ήταν απαραβίαστοι. Όντας στη μέση του τραπέζιού -σε μια θέση που προσεκτικά είχα επιλέξει για να παρακολουθήσω τις ροές επικοινωνίας μεταξύ Ελλήνων και Αιγυπτίων- αντάλλασσα ανά διαστήματα τυπικές κουβέντες με τον οικοδεσπότη, διαπιστώνοντας την πολλαπλά δυστοπική φύση της συγκυριακής συνύπαρξης: οι παλιοί σερβιτόροι δεν ήξεραν ποια ομάδα να εξυπηρετήσουν πρώτη, οι Έλληνες στα διπλανά τραπέζια κοιτούσαν επίμονα, οι Έλληνες στο δικό μας τραπέζι δεν κοιτούσαν καν τους «από εκεί» ομοτράπεζους, οι οποίοι, με τη σειρά τους, σχολίαζαν όλο αυτό το αρνητικό κλίμα ανταποδίδοντας τα βλέμματα του περίγυρου.

Μετά από μια μακρά περίοδο αναπροσαρμογής, που στη συνείδηση των Αιγυπτιωτών έχει αποτυπωθεί ως αλλοίωση και συρρίκνωση του χώρου, τίποτα δεν είναι βέβαιο ως προς τους όρους της παρουσίας των Αιγυπτίων εντός των τειχών της «ελληνικής» Αιγύπτου. Οι εξελίξεις των τελευταίων δεκαετιών δημιούργησαν ένα μείζον ζήτημα ιδεολογικής προσαρμογής και νοητικής ένταξης τους στη δική μας Αίγυπτο –η οποία δεν αποτελεί πλέον ένα ημι-φαντασιακό εθνοτικό οικοσύστημα, αλλά ένα δίκτυο πολύ συγκεκριμένων τόπων, με τους οποίους οι Έλληνες συνδέονται κτητικά. Αν παλαιότερα μια τέτοια πιθανότητα του χώρου φάνταζε αδύνατη, σήμερα ο ρόλος και η παρουσία των Αιγυπτίων αποτελούν πεδίο διαπραγματεύσης που, τελικά, ενισχύει το υφιστάμενο νοητικό σχήμα σχετικά με την ταυτότητα του *Ιθαγενούς* -το οποίο αποτελεί και την τελευταία γραμμή άμυνας απέναντι στην εισβολή του υπό νέες ιδιότητες (θαμώνας, μέλος, κ.ο.κ.).

Στις σελίδες που προηγήθηκαν, είδαμε πως η ελληνική ταυτότητα του χώρου και των προσώπων που κινούνται σε αυτόν, συντίθενται σε ένα *καθώς πρέπει* σχήμα, που έχει τόσο εθνοτικές, όσο και ταξικές αναφορές. Βάσει αυτού, οι σχέσεις που *πρέπει* να αναπτύσσονται με τον χώρο και μεταξύ των προσώπων είναι προκαθορισμένες, και τα περιθώρια παρεκκλίσεων ελάχιστα. Η παρουσία και η συμπεριφορά των Αιγυπτίων τους κατατάσσει σε βαθμίδες συμβατότητας με την αναμενόμενη εικόνα τους στον χώρο: οι «καλοί» αναγνωρίζουν τις κυρίαρχες σχέσεις και δομές, το ρόλο και τη θέση τους –που είναι όχι δίπλα, αλλά κάτω από τους Έλληνες· οι «κακοί» παραβιάζουν τους άγραφους κανόνες και διεκδικούν τον χώρο και τη χρήση του με όρους αντίστοιχους των Ελλήνων· οι πιο «κακοί», το κάνουν παραβιάζοντας και τους κανόνες της θρησκείας τους.

Έτσι, στη σημειολογία του ελληνικού μικρόκοσμου, οι Αιγύπτιοι εντάσσονται συμβολικά στον χώρο μόνο αν ανταποκρίνονται πλήρως στον ρόλο που τους επιφυλάσσεται και συμπεριφέρονται σύμφωνα με τα πρότυπα του λόγου που τον διαμορφώνει. Παράλληλα με την αφήγηση, που –όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο αναπαράγει τις μικροεξουσιαστικές σχέσεις ανάμεσα στον Έλληνα αφηγητή και στον Αιγύπτιο πρωταγωνιστή, η ταυτοποίηση του χώρου και των ανθρώπων διαμορφώνει τα συμπληρωματικά πρότυπα του *Hawaga/Χαουάγκα* και του *Ιθαγενή*, επαναπροσδιορίζοντας στο παρόν τη λειτουργική τους σχέση. Αν πριν την αναπροσαρμογή η «ελληνική» Αίγυπτος ως κοινωνικός χώρος ήταν τμήμα της δικής

μας πόλης του ανισομερούς κοσμοπολιτισμού, σήμερα η «ελληνική» και η δική μας Αίγυπτος/πόλη ταυτίζονται, διατηρώντας και συμπυκνώνοντας στο εσωτερικό τους/της όλες εκείνες τις εξουσιαστικές δομές και πρακτικές που της χαρακτήριζαν, αλλά και τη λογοθετική δυναμική του ποιος είναι Αιγύπτιος.

Το ερώτημα που προκύπτει ήδη από τον τίτλο της διατριβής είναι αν όντως, σε κάποια περίοδο της ιστορίας της, η Αίγυπτος υπήρξε (και) «ελληνική». Η απάντηση των Αιγυπτιωτών είναι ένα αδιαμφισβήτητο *ναι*, που αιτιολογείται με αναφορές στην εποχή των Φαραώ και στην ελληνιστική Αλεξάνδρεια, στην αραβική και στην οθωμανική κατάκτηση, για να καταλήξει στην «αναγέννηση» της Αιγύπτου και τη δυναμική παρουσία της παροικίας από τα τέλη του 19^{ου} έως και τα μέσα του 20^{ου} αιώνα. Η απάντηση που δίνει η διατριβή είναι ότι αυτό το *ναι* συνιστά ένα συγκεκριμένο σχήμα ερμηνείας της σχέσης των Ελλήνων με την Αίγυπτο, το οποίο διαμορφώθηκε στο μεταίχμιο του 20^{ου} αιώνα και υπό τη συνδυαστική επιρροή των εθνικιστικών ιδεολογιών, του οριενταλιστικού λόγου και της αποικιακής συγκυρίας.

Τα κεφάλαια της διατριβής προσεγγίζουν τις ιστορικές, ιδεολογικές και φαντασιακές προεκτάσεις του σχήματος αυτού, καθώς και τους δεσμούς του με μια συγκεκριμένη -πολιτικά και ταξικά προσδιορισμένη- εκδοχή της «ελληνικότητας», υποστηρίζοντας πως η «ελληνική» Αίγυπτος δομήθηκε πάνω σε εννοιολογικά παράδοξα: στη διαχρονική της μορφή, αποτέλεσε πρωταρχικά ιδεολογικό *τόπο*, όπου προβάλλονταν τα οράματα, οι ηθικές αξίες, οι πολιτικές πεποιθήσεις και η κοινωνική ταυτότητα των παροικιακών ελίτ, που απέδιδαν στην «ελληνικότητα» εξίσου ταξικές και εθνικές διαστάσεις, τις οποίες προσπαθούσαν να εμψύχουν στο σύνολο του παροικιακού πληθυσμού· κοινωνικά, δομήθηκε ως ο «ζωτικός χώρος» του υποθετικά ομοιογενούς συνόλου των παροίκων και της ιδεατής εθνοκοινωνικής ταυτότητας του *Αιγυπτιώτη*, που (παρά την ετυμολογία της) είχε/έχει περισσότερες αναφορές στο αστικό/κοσμοπολιτικό πρότυπο του *πολίτη*, παρά στον ίδιο τον τόπο.

Αναζητώντας τις παραμέτρους της «ελληνικότητας», εστίασα επίσης στην ιδεολογική επένδυση της έννοιας του *χρόνου* με τα αξιολογικά συγκείμενα της νεωτερικότητας (*πρόοδος*, *εξυγχρονισμός*), τη σχέση αυτών με τις αποικιακές ταυτότητες (*Ξένος*, *Ιθαγενής*), με τον παροικιακό λόγο και, τέλος, με τον ιδεότυπο του *Αιγυπτιώτη*. Υποστήριξα ότι η ελληνική παροικία συγκροτήθηκε ως ιδεατή προβολή του *έθνους* εκτός του «φυσικού» του χώρου (συντελώντας στην «επέκτασή» του προς την καθ' ημάς Ανατολή), εντάχθηκε συμβολικά στο σύνολο των Ευρωπαίων εκπροσώπων της *προόδου* και αναπτύχθηκε κοινωνικά με όχημα τη συντονισμένη δράση των «εκλεκτών» της μελών.

Καταγράφοντας τους συσχετισμούς αυτούς, αναφέρθηκα στο περιεχόμενο του *εξυγχρονισμού* και στα αξιακά συγκείμενα της προόδου, υπό το πρίσμα της θέσης των Ελλήνων στο πλαίσιο της πολιτικής αντιπαράθεσης μεταξύ Βρετανών και Αιγυπτίων. Και για τις τρεις πλευρές, η «σύγχρονη» Αίγυπτος αποτελούσε ένα όραμα που σχετιζόταν άμεσα με τον εκπολιτιστικό ρόλο που διεκδικούσαν επί του νεωτερικού αντιπροτύπου *Ιθαγενής*, ως αντιπροσωπευτική ταυτότητα όλων των υπό αναμόρφωση υποκειμένων, και, ταυτόχρονα, επί της ταυτότητας του χώρου, που γινόταν αντιληπτή μέσω αναφορών στις ποιότητες του χρόνου. Όπως οι Βρετανοί, έτσι και οι ταγοί της παροικίας διαμόρφωσαν το δικό τους αφήγημα περί της αναγκαιότητας εξυγχρονισμού του τόπου και της συμβολής των Ελλήνων προς την κατεύθυνση αυτή, με έμφαση στην εκπολιτιστική τους δραστηριότητα, στις αगाστές σχέσεις με τους Αιγύπτιους και στη μακρά ιστορική τους παρουσία. Το αφήγημα αυτό έχει ένα ισχυρό αποτύπωμα στη συνείδηση των Ελλήνων ακόμη και σήμερα, αναπαράγοντας, άρρητα, την εξουσιαστική θεώρηση των Αιγυπτίων ως *κατώτερων Άλλων*.

Ωστόσο, αντίστοιχες ιεραρχικές σχέσεις και εξουσιαστικές δομές αναπτύχθηκαν και στο εσωτερικό της παροικίας: αποσκοπώντας στην εξασφάλιση των ιδεατών χαρακτηριστικών βάσει των οποίων δομήθηκε εννοιολογικά η συλλογική ταυτότητα των Αιγυπτιωτών, η θεσμική φιλανθρωπική δραστηριότητα -ιδιαίτερα στον χώρο της εκπαίδευσης- διαμόρφωνε όχι μόνο τους όρους αναπαραγωγής της παροικίας, αλλά και της ένταξης των Ελλήνων στο αιγυπτιακό περιβάλλον. Υπό τις ίδιες συνθήκες, και ως αποτύπωση των προταγμάτων της «ελληνικότητας», δομήθηκε και το ιδιαίτερο σύστημα εθνοτικού χωροχρόνου που αντιπροσωπεύει η «ελληνική» Αίγυπτος, που αποτέλεσε ουσιαστικά ένα συμβολικό πεδίο στο οποίο εντάσσονταν (υπό διαφορετικούς όρους) όλες οι κατηγορίες των Ελλήνων, από τους αλεξανδρινούς κοσμοπολίτες μεγιστάνες έως και τους άπορους Καϊρινούς των «αράπικων» συνοικιών.

Έχοντας επισημάνει την εθνική αλλά και κοινωνική διάσταση της ταυτότητας του *Αιγυπτιώτη*, επιχείρησα να τη συνδέσω με την ευρύτερη, αλλά εξίσου ισχυρή, ταυτότητα του *Ξένου*, που ανέκυψε ως ένα από τα κύρια αποικιακά συμφραζόμενα και εντόπια εκδοχή του μητροπολιτικού ιδεότυπου του *πολίτη*, εκφράζοντας συγκεκριμένα ηθικά και πνευματικά χαρακτηριστικά, καθώς και την παγκόσμια διάχυση των κυρίαρχων στην Ευρώπη αξιών, που οριοθετούσε το «σύγχρονο» άκρο της εξελικτικής πορείας των κοινωνιών στον χρόνο.

Οι σύνθετες σχέσεις και οι λόγοι που αρθρώθηκαν/αρθρώνονται σχετικά με τις ποιότητες του χρόνου και την ταυτότητα του χώρου αποτυπώνονται επίσης στην έννοια του *κοσμοπολιτισμού*, που χρησιμοποιήθηκε για να απομονώσει την πλειοψηφία των Αιγύπτων από τον νεωτερικό κοινωνικό χώρο του *πολίτη/Ξένου*, στην πρότυπη ταυτότητα του οποίου προβλήθηκαν τα θετικά στοιχεία του *εξυγχρονισμού* και της *προόδου* -και, παράλληλα, οι ανισότητες της αποικιακής συγκυρίας. Χωρίς καμία νεο-οριενταλιστική προδιάθεση, θεωρώ ότι η *συγχρονία* της Αιγύπτου με τα κυρίαρχα πρότυπα στις ευρωπαϊκές μητροπόλεις δεν επετεύχθη ποτέ, κυρίως γιατί σημειολογικά η *Αίγυπτος* και η *Δύση* λειτουργούσαν εκ περιτροπής ως ετεροτοπίες για το *νέο* και το *παλιό*: από την εποχή του Ναπολέοντα, η Αίγυπτος αποτέλεσε φετίχ των οριενταλιστικών φαντασιώσεων και, μεταγενέστερα, πεδίο προβολής των αποικιακών ιδεολογημάτων και πειραματικής εφαρμογής μεθόδων *εξυγχρονισμού*, την ίδια στιγμή που στον απελευθερωτικό λόγο των Αιγύπτων στο μεταίχμιο του 20^{ου} αιώνα, αλλά κυρίως κατά την περίοδο του Νάσερ, η *πρόοδος* συνδέθηκε με την ανεξαρτησία της Αιγύπτου και η αποικιακή συνθήκη με το παρελθόν που έπρεπε να ξεπεραστεί.

Καθώς οι ιδεολογικοί δεσμοί μεταξύ του αιγυπτιακού εθνικισμού και της *προόδου* ενισχύονταν, το σύστημα υποστήριξης των κοινωνικά/εθνικά διαβαθμισμένων αποικιακών ταυτοτήτων κατέρρευσε: οι ξένοι υπήκοοι άρχισαν να εγκαταλείπουν μαζικά την Αίγυπτο, ενώ για όσους έμειναν οι ιεραρχήσεις της αποικιακής περιόδου διατηρούνται αποκλειστικά ως στοιχείο της μνήμης και αναδεικνύονται μέσα από σύνθετες πρακτικές διαχείρισης και αφηγηματικής αναπαραγωγής της κοσμοπολιτικής πόλης και –στην περίπτωση των Αιγυπτιωτών– της «ελληνικότητας» του χώρου και του χρόνου. Μετά την αποσάθρωση του κοινωνικού χώρου της παροικίας, η «ελληνική» Αίγυπτος έχει μετεξελιχθεί σε μνημονικό *τόπο* και αποτελεί σημείο αναφοράς μιας -πρωτίστως φαντασιακής, πλέον- κοινότητας ανθρώπων που βρίσκεται σε καθεστώς συνειδησιακής διασποράς, με πατρίδα όχι τόσο την Ελλάδα ή την Αίγυπτο, αλλά το παρελθόν.

Παράλληλα με τη μαζική φυγή των Ελλήνων και την εδραίωση νέων αρχών, αξιών, πολιτικών προσανατολισμών και κοινωνικών ισορροπιών στην Αίγυπτο, το παροικιακό κοινοτικό μοντέλο κατέρρευσε, καθώς ήταν δομημένο πάνω σε ιδεολογικά θεμέλια που κατοχύρωναν την ηγεσία μιας επώνυμης μειοψηφίας παρόχων, τον παθητικό ρόλο της πλειοψηφούσας ομάδας αποδεκτών, και την υποθετική κατωτερότητα της ανώνυμης «μάζας ιθαγενών». Έτσι, το αίσθημα

ανωτερότητας που προσέφερε η δυναμική παρουσία της παροικίας, το αφήγημα της «ελληνικότητας» και η αποικίζουσα μεταχείριση των Αιγυπτίων ως αχθοφόρων της παροιικιακής ευμάρειας εξέλιπαν.

Με αφετηρία τη σχέση μεταξύ *Ημών* και *Άλλων* υπό το πρίσμα της ανα/δυσ-προσαρμογής των Αιγυπτιωτών στο μεταποικιακό περιβάλλον, παρουσίασα τεκμήρια και διαχειριστικά έγγραφα των Κοινοτήτων που καταδεικνύουν τις διεκδικήσεις των Αιγυπτίων, τους προβληματισμούς και την αγωνία των ιθυνόντων για το μέλλον του ελληνισμού της Αιγύπτου. Παράλληλα, αναφέρθηκα στα ηθικά και αξιακά συμφραζόμενα της μετάβασης στη νέα πολιτική συνθήκη κατά την περίοδο του Νάσερ, σε συνάρτηση με τα συγκείμενα της «ελληνικότητας» και τους αποκλεισμούς που αυτή αναπαρήγε.

Παρά τις δυσμενείς συγκυρίες, η λογοθετική δυναμική της «ελληνικότητας» διατηρήθηκε αμείωτη στον χρόνο, σε βαθμό αντιστρόφως ανάλογο με τη χωρική συρρίκνωση της «ελληνικής» Αιγύπτου: περισσότερο από ποτέ -και με όλες της τις αναφορές στην πολιτισμική ευκρίνεια, την εθνοτική καθαρότητα και την υποδειγματική δημόσια εικόνα- χρησιμοποιείται ως κριτήριο διαχωρισμού ανάμεσα σε Έλληνες και Άλλους.

Ήδη από τα πρώτα στάδια της επιτόπιας έρευνας, μου ήταν σαφές ότι το «ελληνικό» παρόν της Αιγύπτου ουσιαστικά αποτελεί φαντασιακή προβολή, που έχει αφήσει το στίγμα της στις ενσώματες πρακτικές και στο περιεχόμενο της μνήμης των ηλικιωμένων Ελλήνων, επιβεβαιώνοντας τη συνειδησιακή και κοινωνική τους αποστασιοποίηση από τον αιγυπτιακό περίγυρο. Αξιοποιώντας τις κοινές αναφορές της αφήγησης, επιχείρησα να ερμηνεύσω τις αιτίες και τις εκδηλώσεις της απομόνωσής τους, καθώς και τα κανάλια αναπαραγωγής των μικροεξουσιαστικών δομών που –τουλάχιστον συνειδησιακά- χαρακτηρίζουν ακόμη τις επαφές μεταξύ των Ελλήνων και των Αιγυπτίων στον δημόσιο παροιικιακό χώρο.

Για τους ηλικιωμένους Αιγυπτιώτες, που αποτελούν τη μεγάλη πλειοψηφία της παροικίας σήμερα, η περίοδος της αναπροσαρμογής αποτελεί ορόσημο του βιωματικού χρόνου, ο οποίος στιγματίζεται από το διάχυτο αίσθημα απώλειας και ρήξης που αποτυπώνεται στον λόγο τους. Παράλληλα, σηματοδοτεί το νέο τους ρόλο ως «κατόχων» και αφηγητών του προνασερικού/ελληνικού/κοσμοπολιτικού παρελθόντος –με όλους τους αποκλεισμούς και τις αντιφάσεις που το χαρακτήριζαν.

Στο πλαίσιο αυτό, το συνειδησιακό αποτύπωμα της «ελληνικότητας» διαφαίνεται στις αφηγήσεις των Αιγυπτιωτών για το παρελθόν και ιδιαίτερα στα

σημεία εκείνα που εστιάζουν στον κοινωνικό χώρο της παροικίας ως ένα δίκτυο ομόκεντρων κύκλων «ελληνικότητας» (οικογένεια, «ελληνική» γειτονιά, τοπική κοινότητα, παροικία, έθνος) με κοινά κοινωνικά/πολιτισμικά χαρακτηριστικά.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι τρεις πρώτοι κύκλοι αποτελούν διαχρονικά τη μόνη συμπαγή έκφραση της «ελληνικής» Αιγύπτου, καθώς κατά την περίοδο ακμής της παροικίας άρθρωναν ένα αυστηρά εθνотικό περιβάλλον, στο οποίο οι *Άλλοι* (και ιδιαίτερα οι Αιγύπτιοι) εντάσσονταν με πολύ συγκεκριμένους ρόλους και όρους. Σήμερα, οι όροι αυτοί αναπαράγονται αυτούσιοι ως στοιχεία της μνήμης, ως αντιλήψεις και πρότυπα κοινωνικής διάδρασης στον δημόσιο παροικιακό χώρο.

Όσον αφορά τη σύνδεση/ένταξη της «ελληνικής» Αιγύπτου στο πολυεθνικό οικοσύστημα των αιγυπτιακών αστικών κέντρων, στη μνήμη αποδίδεται μέσω κοινών αναφορών στην κοσμοπολιτική πόλη και, παράλληλα, με τη θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στον *Ξένο* και τον *Ιθαγενή* (και την «καταδίκη» του δεύτερου στο οριενταλιστικό σύμπαν), που χαρακτηρίζει ιδιαίτερα τον λόγο όσων αφηγητών επιθυμούν να αναδείξουν παράλληλα με την εθνотική και την ταξική τους ταυτότητα. Καθώς η μνήμη της συγκεκριμένης κατηγορίας αφηγητών (Ελλήνων και μη) επικρατεί και προβάλλεται συστηματικά στο πλαίσιο του σύγχρονου τουριστικού αφηγήματος της Αιγύπτου, η δυνατότητα τεκμηρίωσης των πραγματικών όρων συμβίωσης στην πολυπολιτισμική κοινωνία των αστικών κέντρων κατά τον προηγούμενο αιώνα περιορίζεται σημαντικά.

Ωστόσο, παρά τη συστηματική και δυναμική προβολή της «κοσμοπολιτικής» μνήμης (σε λευκώματα, ντοκυμαντέρ, μέσα κοινωνικής δικτύωσης κλπ), η ίδια η πράξη ανασύνθεσης του κοσμοπολιτικού τοπίου αποτελεί πρωτίστως έναν μηχανισμό άμυνας απέναντι στην τρέχουσα συγκυρία, που διατρέχει τις πρακτικές/τον λόγο όχι μόνο των Ελλήνων, αλλά και των Αιγυπτίων της ανώτερης τάξης.

Πράγματι, δεν είναι μόνο οι Αιγυπτιώτες που αναζητούν ερμηνείες στο παρελθόν: η επιρροή του αποικιακού τύπου σχέσεων και των διαβαθμίσεων των συλλογικών ταυτοτήτων που περιγράφονται στα κεφάλαια της διατριβής είναι εμφανής στον δημόσιο πολιτικό λόγο και σε όλες τις ιδεολογικές ζυμώσεις σχετικά με την κοινωνική και πολιτισμική ταυτότητα των Αιγυπτίων. Κατά την παραμονή μου στην Αίγυπτο, ήταν σαφές ότι οι οξύτες εντάσεις που οδήγησαν τελικά στην ανατροπή του προέδρου Μουμπάρακ δεν οφείλονταν μόνο στις πολιτικές του καθεστώτος, αλλά και στην πρόσληψη, αξιολόγηση και διαχείριση των ορίων μεταξύ του *αλλότριου* και του *οικείου* στο παρελθόν και το παρόν της Αιγύπτου.

Διερευνώντας τις αντιλήψεις των Ελλήνων σχετικά με τα όρια αυτά και τις παραλλαγές τους στο χρόνο, εντόπισα το ιδιαίτερο σημειολογικό πρόσημο της ταυτότητας του *Ξένου* σήμερα, όπου προβάλλονται οι αντιθέσεις και οι αποκλεισμοί της αποικιακής περιόδου, τα επακόλουθα των πολιτικών του καθεστώτος Νάσερ, οι οξυμένες κοινωνικές ανισότητες, καθώς και οι πολιτισμικές εντάσεις που χαρακτηρίζουν την αιγυπτιακή κοινωνία.

Κλείνοντας τον κύκλο των παραλλαγών της ταυτότητας του *Ξένου* στον χρόνο, προσέγγισα επίσης τις σύγχρονες της αναφορές, υπό το πρίσμα των διαχρονικών αλληλεπιδράσεων μεταξύ του λόγου και της εμπειρίας του κοσμοπολιτισμού. Χρησιμοποίησα τον κοσμοπολιτισμό και τον όρο *η πόλη μας* ως προσδιοριστές του περιεχομένου της μνήμης, που στη φαντασιακή τους πλέον διάσταση αναπαράγουν τις δομές και τις εξουσιαστικές σχέσεις πάνω στις οποίες διαμορφώθηκαν τα κοινωνικά πρότυπα (και αντιπρότυπα) της αποικιακής περιόδου.

Τα πρότυπα αυτά ήταν άρρηκτα συνδεδεμένα με την εθνική ταυτότητα και την κοινωνική θέση των φορέων τους. Μετά την ανατροπή τους, ο *Ξένος* δεν αποτελούσε πλέον υποδειγματική, αλλά ελλειμματική ταυτότητα, που σήμερα δημιουργεί πρόσθετα αδιέξοδα σε όσους τη υιοθετούν. Ιδιαίτερα για τους Έλληνες, φέρνει στο προσκήνιο τη δυσλειτουργική εσωστρέφεια του ιδεολογήματος της διασπορικής «ελληνικότητας», το οποίο απώλεσε τα ερείσματά του κατά την αποσάθρωση του αποικιακού οικοδομήματος. Αντίστοιχα, η «ελληνική» Αίγυπτος, το τμήμα εκείνο της *πόλης μας* που κατά την εποχή του κοσμοπολιτισμού διατηρούνταν «ακέραιο» και «απρόσβλητο» δεν μπορεί πλέον να υποστηρίξει τέτοιου είδους ιδεολογικές διαστρωματώσεις. Έτσι, οι τρέχουσες επιτελεστικές διαστάσεις τους περιορίζονται στη διάθλαση της μνήμης στον χώρο και την ανάδειξη της ιδιαίτερης ποιότητάς του, επανεγγράφοντας, αναδρομικά, συμπεριφορές, σχέσεις και αντιλήψεις που έχουν εκλείψει.

Παρά τις μεταξύ τους φαινομενικές αποκλίσεις, ο κοσμοπολιτισμός και η «ελληνικότητα» λειτουργούν συμπληρωματικά: διατηρώντας τα αυστηρά τους όρια και τη φύση τους ως κριτήρια αποκλεισμού, χρησιμεύουν ως εργαλεία (επανα)προσδιορισμού της κοινωνικής ταυτότητας των Αιγυπτιωτών, η οποία επιδρά καταλυτικά στη σχέση τους όχι μόνο με τους Αιγύπτιους, αλλά και με το παρόν του τόπου. Άλλωστε, αναφέρονται κυρίως σε επιτελεστικά στοιχεία -πολυγλωσσία, ευχέρεια προσαρμογής σε πολυεθνικά περιβάλλοντα στην πρώτη περίπτωση, εθνοτική κοινωνικότητα στη δεύτερη- που συνδέθηκαν με τη δημόσια παρουσία των

Ελλήνων, διαμορφώνοντας τελικά ως αφήγημα τη συλλογική ταυτότητα της παροικίας.

Σήμερα, οι επιτελεστικές διαστάσεις της ταυτότητας του *Αιγυπτιώτη* συνυφαίνονται με τις συνεχείς, αμφίδρομες μεταβάσεις από την αναμνησιακή πραγματικότητα του ελληνικού/κοσμοπολιτικού παρελθόντος στην οδυνηρή, ενίοτε, συνθήκη του αιγυπτιακού παρόντος. Το συμβολικό βάρος των επισκέψεων στο παρελθόν έγκειται στη λειτουργία του ως καταφύγιο, συνειδησιακό αντίβαρο στα «άχθη» της αιγυπτιοποίησης, και πλαίσιο κριτικής: οι δομές λόγου των Αιγυπτιωτών εντάσσουν τους αφηγητές στο παρόν μέσα από την άρνησή του, ενώ οι πρακτικές επικοινωνίας της μνήμης επαναφέρουν την εξουσία τους πάνω στον *Άλλο*. Στο ίδιο πλαίσιο, το περιεχόμενο του αιγυπτιώτικου και η μετάφραση του «ιθαγενούς» λόγου όχι μόνο επαναφέρουν το παρελθόν στο προσκήνιο, αλλά, επιπρόσθετα, το επαναδομούν με τους όρους που ορίζει ο εκάστοτε αφηγητής/μεταφραστής.

Οι αντιφάσεις μεταξύ των δύο κόσμων και η ενστικτώδης τάση των Αιγυπτιωτών να «προφυλαχθούν» από τις «απειλές» της αιγυπτιοποίησης διαφυλάσσοντας τη μνήμη, είναι εμφανείς σε όλες τις πτυχές της δημόσιας εικόνας τους, που διαμορφώνεται υπό την καταλυτική επίδραση υποσυνείδητων κανόνων και απαγορεύσεων: *επάλληλα πρέπει και δεν πρέπει* καθορίζουν συγκεκριμένες πρακτικές διαχείρισης του λόγου, καθώς και τους όρους διάδρασής τους με το κοινωνικό περιβάλλον.

Το ζήτημα της «ελληνικότητας» δεν περιορίζεται σε πρόσωπα, αλλά εκτείνεται στο περιεχόμενο και τα δικαιώματα επί της «ελληνικής» Αιγύπτου και, κυρίως, επί του μέλλοντός της. Ποιο θα είναι αυτό; Είναι δύσκολο να δοθεί συγκεκριμένη απάντηση, καθώς είναι αδύνατο να προβλεφθούν οι μελλοντικές αντιλήψεις σχετικά με τα όρια της «ελληνικότητας». Άλλωστε, όπως είδαμε, οι «θεματοφύλακες» της έχουν ως σημείο αναφοράς το παρελθόν. Σχεδόν παρορμητικά, και υπό την επήρεια των βιωμάτων και των λόγων που διαμόρφωσαν τη συλλογική τους ταυτότητα, προβάλλουν το περιεχόμενο της μνήμης ως κριτήριο προσδιορισμού της διαφορετικότητας. Ωστόσο, αυτή η κατηγορία των ηλικιωμένων Αιγυπτιωτών σταδιακά εκλείπει: έτσι, πριν τις προβλέψεις για το μέλλον, ίσως θα πρέπει να απαντηθεί το ερώτημα εάν και πότε ακριβώς η αναφορά του τίτλου στην «ελληνική» Αίγυπτο δεν θα παραπέμπει πλέον σε ένα «ζωντανό» σχήμα (έστω και ως στοιχείο της μνήμης), αλλά σε μια συνθήκη που θα έχει παρέλθει και ξεχαστεί.

Και σε αυτή την περίπτωση, ωστόσο, η απάντηση δεν εξαρτάται μόνο από αντικειμενικά δεδομένα (όπως π.χ. δημογραφικά στοιχεία), αλλά πρωτίστως από τις δυναμικές σχέσεις που (επανα)προσδιορίζουν το περιεχόμενο της «ελληνικότητας». Εστιάζοντας στους μεγαλύτερης κυρίως ηλικίας Αιγυπτιώτες, στους λόγους περί πολιτισμικών και κοινωνικών ελαχίστων και στο περιεχόμενο της μνήμης τους, προσπάθησα να αποτυπώσω τη σημειολογία της συνθήκης αυτής, ως αφετηρία για την περαιτέρω μελέτη της ταυτότητας των Ελλήνων(;) /Ελληνίδων(;) που κινούνται *περί* την ελληνική Αίγυπτο σήμερα: τις γυναίκες που έχουν παντρευτεί με Αιγύπτιους και, κυρίως, τα παιδιά τους. Πρόκειται για μια μεθοδολογική επιλογή που περιορίζει, μεν, την τεκμηριωτική επάρκεια της διατριβής, αλλά παράλληλα ενισχύει τα επιχειρήματά της: το ερωτηματικό που συνοδεύει την εθνική ταυτότητα της συγκεκριμένης κατηγορίας ατόμων υποδεικνύει ότι δεν ήταν ξεκάθαρο στους πληροφορητές μου αν ο γάμος με Αιγύπτιο/α «συνεπάγεται» (θεωρείται, δηλαδή, στους κόλπους της παροικίας) αλλοίωση της ταυτότητας (ακόμη, δε, και της φυλετικής καθαρότητας) της *Ελληνίδας/του Έλληνα*, καθώς και ποια ακριβώς θα είναι η ταυτότητα των γενεών που θα ακολουθήσουν.

Αν και υπήρχε σαφής προτίμηση στην ενδογαμία, οι μεικτοί γάμοι δεν ήταν σπάνιο φαινόμενο στην παροικία. Ιδιαίτερα μετά τη μαζική αναχώρηση των Ελλήνων από τη δεκαετία του '60 και μετά, αποτελούν μάλλον κανόνα, καθώς ένας μεγάλος αριθμός Ελληνίδων παντρεύονταν/παντρεύονται (κυρίως) χριστιανούς Αιγύπτιους ή Συρολιβανέζους. Πέρα από τις αντικειμενικές συνθήκες που οδήγησαν στην αύξηση των μεικτών γάμων, φαίνεται ότι η εξωγαμία είναι «ανάγκη» που προκύπτει από τις αντιλήψεις των Αιγυπτιωτών για τη θέση των γυναικών, αλλά ταυτόχρονα ενεργοποιεί και τις κοινωνικές τους φοβίες: οι περισσότερες Ελληνίδες που έχουν συνάψει τέτοιους γάμους έχουν συγγενείς στην Ελλάδα ή αλλού, αλλά επέλεξαν (ή υποχρεώθηκαν) να μείνουν στην Αίγυπτο από φόβο για το άγνωστο των άλλων τόπων και για να βρίσκονται κοντά στους γονείς τους. Επίσης, παρόλο που σε πολλές περιπτώσεις προέρχονται από εύπορες οικογένειες, δεν έχουν σπουδάσει, έχουν παντρευτεί σε αρκετά μικρή ηλικία και δεν εργάζονται.

Στις μέρες μας, η εικόνα της παροικίας είναι αρκετά σύνθετη: οι ηλικιωμένοι Έλληνες/Ελληνίδες αποτελούν ακόμη την πλειοψηφία, αλλά ο αριθμός τους μειώνεται διαρκώς. Αρκετοί/αρκετές είναι μόνοι/ες, ενώ ένα ποσοστό κυριών είναι παντρεμένες με Αιγύπτιους, Σύρους, Λιβανέζους και, σπανιότερα, με άλλους Ευρωπαίους, οι οποίοι σε ελάχιστες μόνο περιπτώσεις εμφανίζονται δημόσια. Σχετικά

σταθερή είναι η παρουσία Ελληνίδων μικρότερης ηλικίας που έχουν παντρευτεί Κόπτες: συνήθως συνοδεύουν τα παιδιά τους σε διάφορες δραστηριότητες που οργανώνει η Κοινότητα ή άλλοι φορείς της παροικίας. Περιστασιακά εμφανίζονται κάποιοι Αιγύπτιοι, καθώς και Έλληνες/Ελληνίδες από μεικτές οικογένειες, που πλέον έχουν αποκτήσει δικά τους παιδιά.

Τα απογεύματα του σαββατοκύριακου και στις κοινοτικές εκδηλώσεις τα σημεία συνάντησης των Αιγυπτιωτών γεμίζουν από κόσμο, προκαλώντας αισιόδοξες σκέψεις για το μέλλον. Ωστόσο, ο χαρακτήρας των συγκεντρώσεων αυτών στιγματίζεται από επάλληλους αποκλεισμούς: τα τραπέζια των εντευκτηρίων έχουν σταθερή σύνθεση που (όπως οι συναναστροφές εν γένει) είναι σε μεγάλο βαθμό προκαθορισμένη από τη γραμμή καταγωγής όσων παρίστανται. Θα έλεγε κανείς ότι τα πρότυπα διάδρασης στον χώρο διαμορφώνονται σε ακολουθία με τις αντιλήψεις και συμπεριφορές των ηλικιωμένων Ελλήνων που, λόγω της πλειοψηφικής (ακόμη) παρουσίας τους ρυθμίζουν ατύπως τους όρους των κοινωνικών επαφών, απομονώνοντας τις Ελληνίδες που έχουν παντρευτεί Αιγύπτιους, τα παιδιά που προέρχονται από μεικτές οικογένειες και, όπως είδαμε στο τρίτο κεφάλαιο, τους ίδιους τους Αιγύπτιους. Έτσι, παρόλο που κοινωνικά η «ελληνική» Αίγυπτος είναι ακμαία, το συνειδησιακό αποτύπωμά της στην πλειοψηφία των Ελλήνων αποκλείει τη συμμετοχή ενός σημαντικού αριθμού προσώπων, που «απορρίπτονται» με τη χρήση κριτηρίων «συμβατότητας».

Όπως είδαμε στα δύο πρώτα κεφάλαια, το αποτύπωμα αυτό είναι, σε μεγάλο βαθμό, επακόλουθο της συντονισμένης προσπάθειας των Κοινοτήτων να οριοθετήσουν συλλογικές ταυτότητες και κοινωνικούς χώρους που υποστήριζαν την αναπαραγωγή μιας εξιδανικευμένης εικόνας της παροικίας. Σήμερα, η εικόνα αυτή προβάλλεται στον λόγο περί διαβαθμίσεων της «ελληνικότητας» και στην αγωνία των ηλικιωμένων Αιγυπτιωτών για το μέλλον της «ελληνικής» Αιγύπτου, τουλάχιστον υπό τους όρους που οι ίδιοι την αντιλαμβάνονται. Επίσης, διαθλάται στα αυστηρά τυπικά της κοινωνικής διάδρασης, στις περιορισμένες επαφές και στην απροθυμία επικοινωνίας με τους εσωτερικούς Άλλους.

Η (σ)τάση αυτή χαρακτηρίζει κυρίως τις ηλικιωμένες κυρίες, που αποφεύγουν τις συναναστροφές με τις Ελληνίδες συζύγους Αιγυπτίων, θεωρώντας ότι ο μεικτός γάμος τις απομακρύνει από την παροικία, αλλοιώνει σταδιακά την ταυτότητά τους και, πολύ περισσότερο, την ταυτότητα των παιδιών τους. Η επιφυλακτικότητά τους εκδηλώνεται και επιτελεστικά, στους τυπικούς χαιρετισμούς που -όπως παρατήρησα

παρακολουθώντας σε διάφορες κοινοτικές εκδηλώσεις τις διαδοχικές συναντήσεις δύο κυριών που γνώριζα ότι ήταν συμμαθήτριες- «διαγράφουν» γνωριμίες πολλών ετών: οι κινήσεις της Αναστασίας και της Νίκης (που ήταν παντρεμένη με Κόπτη) στον χώρο έμοιαζαν με χορογραφία, όπου η μια προσπαθούσε να αποφύγει την άλλη, καταλήγοντας σε αμήχανους διαλόγους που σταματούσαν απότομα με ασήμαντες αφορμές. Μετά από αρκετές επαναλήψεις σε διαφορετικές περιστάσεις, σε συζήτηση με την Αναστασία αναφέρθηκα εμμέσως στο γεγονός, λαμβάνοντας την αφοπλιστική απάντηση «Τι έχουμε να πούμε μετά από τόσα χρόνια; Η Νίκη είναι περισσότερο με τους Αιγύπτιους πλέον».

Το εντυπωσιακό -και παράδοξο- στοιχείο του σχολίου βρίσκεται όχι στο περιεχόμενό του, αλλά στο ίδιο το γεγονός ότι μετά από τόσα χρόνια και τόσο πολλές συναντήσεις των δύο κυριών, το ορόσημο του γάμου της Νίκης με Αιγύπτιο σταμάτησε τον χρόνο και την εξέλιξη της σχέσης στο μυαλό της Αναστασίας, σηματοδοτώντας το πέραςμα της φίλης της στην «άλλη» πλευρά. Για την κατηγορία Ελλήνων/Ελληνίδων όπως η Αναστασία, η «ελληνική» Αίγυπτος δεν έχει μέλλον. Οι δυσοίωνες προβλέψεις συνοψίζονται σε πικρόχολους αφορισμούς, όπως «η παροιμία χάνεται, ευτυχώς που θα πεθάνω και δεν θα το δω», που ανέφερε η ίδια σε κάποιο άλλο σημείο της συζήτησης, και εκφράζονται ως αγωνία για την τύχη των κτιρίων, των σωματείων, των σχολείων και της Εκκλησίας.

Προφανώς, η ίδια η αναφορά των Αιγυπτιωτών στο μέλλον είναι σχήμα οξύμωρο, καθώς δυσανασχετούν και απογοητεύονται με την ανυπαρξία προοπτικής -που, ωστόσο οι ίδιοι έχουν αποκλείσει *a priori*, μαζί με τα παιδιά που προέρχονται από μεικτούς γάμους. Σε απόλυτα πρακτικούς όρους, η πορεία της «ελληνικής» Αιγύπτου στο μέλλον εξαρτάται πρωτίστως από τον (επανα)προσδιορισμό της κοινωνικής/πολιτισμικής ταυτότητας της παροικίας, τη δημογραφική της σύνθεση, καθώς και από την ύπαρξη κοινωνικών χώρων «αποκλειστικής» χρήσης. Πέρα από τις αντιλήψεις της ηλικιωμένης πλειοψηφίας, η προβολή των εννοιολογικών και η διαμόρφωση των κοινωνικών χαρακτηριστικών της παροικίας βρίσκεται στα χέρια των Κοινοτήτων, που επίσης είναι αντιμέτωπες με τα κρίσιμα διλήμματα που δημιουργεί το εννοιολογικό στίγμα της «ελληνικότητας»: την ίδια στιγμή που η θεσμική τους υπόσταση ως φορέων διαφύλαξης της παροικιακής παρακαταθήκης εξαρτάται από τη μαζική παρουσία στα σχολεία και τη μελλοντική συμμετοχή των παιδιών/νέων από μεικτούς γάμους στα κοινά, οι

εκπρόσωποί τους συγκλίνουν προς τη θεώρηση των γάμων αυτών ως μέσο αιγυπτιοποίησης.

Ποια είναι όμως η ταυτότητα των παιδιών; Καθώς το όποιο γενικό συμπέρασμα θα ήταν απλουστευτικό, είναι πιο χρήσιμο να προσεγγίσουμε τις πτυχές της μέσα από τη σχέση τους με την παροικία: οικογένειες που και οι γονείς προέρχονται από μεικτούς γάμους (κυρίως Ελληνίδων με Κόπτες Αιγύπτιους) προσπαθούν ενταχθούν στο σώμα της παροικίας, συμμετέχοντας στις κοινοτικές και θρησκευτικές εκδηλώσεις, παρακολουθώντας μαθήματα ελληνικών, κ.ο.κ. Οι νέοι/νέες αυτής της κατηγορίας επιδιώκουν με ειλικρινείς προσπάθειες να ενισχύσουν την ελληνική τους παιδεία, προβάλλοντας στο λόγο τους στοιχεία που υποβαθμίζουν τις δογματικές διαφορές μεταξύ ορθοδόξων και κοπτών και τονίζοντας την ελληνική τους καταγωγή. Ταυτόχρονα, αποτελούν και την κατηγορία που αντιμετωπίζεται με μεγαλύτερη επιφύλαξη τόσο από τον πυρήνα της παροικίας, όσο και από τις Κοινότητες.

Όσα από τα παιδιά «πρώτης γενιάς» από μεικτούς γάμους δεν είναι εγγεγραμμένα στα ελληνικά σχολεία, πηγαίνουν σε αιγυπτιακά σχολεία ή διεθνή κολλέγια και μαθαίνουν τα ελληνικά από τη μητέρα τους, ή παρακολουθώντας παράλληλα τα μαθήματα που διοργανώνουν οι Κοινότητες. Αποτελεί κοινή αντίληψη ότι η γενιά αυτή θα αποτελέσει το κύριο τμήμα της παροικίας μελλοντικά, και προς την κατεύθυνση αυτή (όχι, ωστόσο, χωρίς αναστολές ως προς την «ποιότητα» της ταυτότητάς τους) καταβάλλονται προσπάθειες να συμμετάσχουν στην κοινωνική της ζωή. Πρακτικά, βασικό κίνητρο για τους ίδιους τους νέους φαίνεται πως αποτελεί η προοπτική διαφυγής από το αυστηρό αιγυπτιακό περιβάλλον.¹²⁶ Υπό αυτή την οπτική, άλλωστε, προβάλλουν και τη σχέση τους με την Ελλάδα, που αναφέρεται κυρίως ως ευχάριστος τόπος διακοπών, χωρίς ιδιαίτερες αναφορές στο συμβολικό της φορτίο.

Σε γενικές γραμμές, η «ελληνικότητα» ως στοιχείο της ταυτότητας φαίνεται πως προσδιορίζεται μέσα από μια σχέση δράσης-αντίδρασης, όπου η πρωτοβουλία συνήθως ανήκει στις οικογένειες και το αποτέλεσμα της εξαρτάται από το βαθμό ανταπόκρισης της παροικίας ή/και των θεσμικών της εκπροσώπων. Πρακτικά, και με

¹²⁶ Η τάση αυτή είναι κοινή μεταξύ όλων των νέων και ανεξάρτητη από τον βαθμό αφομοίωσής τους στην παροικία. Συναρτάται με το κοινωνικό προφίλ των οικογενειών και τις αντιλήψεις τους σχετικά με την πολιτισμική/κοινωνική «ποιότητα» της πλειοψηφίας των Αιγυπτίων. Εκτός από τα εντευκτήρια των Κοινοτήτων, συχνάζουν σε ακριβά και «δυτικοποιημένα» εμπορικά κέντρα, καφετέριες και σε κλαμπ, ενώ οι δραστηριότητές τους έχουν σαφές ταξικό πρόσημο.

σημείο αναφοράς τα παιδιά των μεικτών γάμων, διαμορφώνεται μέσα από την επιβολή περιορισμών και ορίων, που αποκλείουν όσα από τα παιδιά αυτά θεωρείται ότι δεν ανταποκρίνονται σε συγκεκριμένα «ελάχιστα». Με τα λόγια μιας Ελληνίδας μητέρας:

Προσπάθησα να φέρω το παιδί στο ελληνικό σχολείο. Θα ήταν καλό και για εμένα, να μην απομονωθώ. Αλλά μου είπαν ότι είναι Αιγύπτιος, και εμένα με κοιτούσαν σαν ξένη [φοράει μαντήλα]. Στο αιγυπτιακό σχολείο δεν ήθελα να το πάω. Και έτσι, το έγραψα στο αγγλικό, και όταν μεγαλώσει να βρει μόνος του τον δρόμο του. Εγώ έκανα το καλύτερο που μπορώ.

Η Ιμάν είναι μια από τις πολλές Ελληνίδες που έχουν παντρευτεί Αιγύπτιους, και η μοναδική εξ όσων γνώρισα με σύζυγο μουσουλμάνο. Γεννήθηκε και τελείωσε το σχολείο στο Κάιρο. Στη συνέχεια, μετακόμισε με την οικογένειά της στον Πειραιά. Εκεί γνώρισε τον σύζυγό της, ο οποίος έκανε εισαγωγές χαλιών και επίπλων από την Αλεξάνδρεια. Για μεγάλο διάστημα βλέπονταν περιστασιακά, ώσπου η ίδια αποφάσισε να επιστρέψει μόνιμα στην Αίγυπτο: συνδέθηκε στενά με την οικογένεια και τους φίλους του συζύγου της, άρχισε να μελετά την ισλαμική παράδοση και σύντομα προσηλυτίστηκε. Πλέον, μαθαίνει την κλασική αραβική γλώσσα διαβάζοντας το Κοράνι και μιλά με ενθουσιασμό για τα μηνύματα του Ισλάμ.

Η Ιμάν ανέφερε ότι ως χριστιανή δεν ήταν ιδιαίτερα θρησκευόμενη και πως στο Ισλάμ γνώρισε έναν καινούριο κόσμο, ο οποίος βρισκόταν γύρω της όταν ήταν παιδί, αλλά τον αγνοούσε. Δηλώνει εντυπωσιασμένη από την έμφυτη ευγένεια και καλοσύνη των Αιγύπτων, την οποία αποδίδει στην πίστη τους στις παραδόσεις και τα διδάγματα της θρησκείας. Η Ιμάν αποτελεί μια ιδιαίτερη περίπτωση, καθώς η γενικευτική ταύτιση των Αιγύπτων με το Ισλάμ που χαρακτηρίζει τους Έλληνες στην περίπτωση της έχει θετικά συμφραζόμενα. Φαίνεται, δε, ότι η γνωριμία με τον σύζυγό της ήταν αφορμή να εκπληρωθεί η επιθυμία προσέγγισης με τους Αιγύπτιους και τον πολιτισμό τους, που λόγω συγκυριών υπήρχε για καιρό σε λανθάνουσα μορφή, και η οποία δεν αντιβαίνει με την ισχυρή εθνική της ταυτότητα: όπως είδαμε, προσπαθεί να παραμείνει κοντά στην παροικία και να μεταδώσει στα παιδιά της την ελληνική παιδεία και τον πολιτισμό, όχι μόνο μέσα από το σχολείο, αλλά και με επισκέψεις στην εκκλησία, με την εξάσκηση στη γλώσσα κλπ.

Μέσα από τις πράξεις και τις αντιλήψεις της Ιμάν διαφαίνεται μια πιο δυναμική έκφανση της «ελληνικότητας», προφανής και αναμενόμενη λόγω των

εξελίξεων. Ωστόσο, οι προοπτικές ένταξης των Ελληνίδων συζύγων Αιγυπτίων και -ιδιαίτερα- των παιδιών από τις οικογένειες αυτές στην παροικία είναι εκ των πραγμάτων περιορισμένες. Με τα λόγια της Μαρίας, που είχε πρόσφατα χωρίσει με τον Κόπτη σύζυγό της: «Σε κρατάνε όλο και πιο κοντά τους και σιγά σιγά σε τραβάνε από το ελληνικό περιβάλλον». Η πρόθεση που απέδιδε η Μαρία στην οικογένεια του συζύγου της ήταν ένας από τους κύριους λόγους του διαζυγίου, το οποίο ως γεγονός δηλώνει ότι η ίδια όχι μόνο επεδίωκε την επαφή με τους υπόλοιπους Έλληνες, αλλά αντέδρασε όταν θεώρησε ότι τη στερήθηκε.

Τα λεγόμενα και οι πράξεις της Μαρίας, καθώς και πολλών άλλων Ελληνίδων που προσπαθούν να δημιουργήσουν στα νοικοκυριά τους «θύλακες ελληνικότητας» και να ενισχύσουν τα αντίστοιχα ερεθίσματα που λαμβάνουν τα παιδιά τους, βρίσκονται σε πλήρη αντιδιαστολή με την επικρατούσα αντίληψη του κύριου σώματος της παροικίας αναφορικά με την «καθηλωτική» επίδραση των μεικτών γάμων στην ταυτότητά τους. Ωστόσο, εξίσου «καθηλωτική» ως προς τις προοπτικές ενσωμάτωσης των παιδιών από τις οικογένειες αυτές στην παροικία είναι η αδιανόητη (ιδιαίτερα για περιπτώσεις όπως της Ιμάν) στη συνείδηση των Αιγυπτιωτών «παρέκκλιση» από την εξιδανικευμένη εκδοχή της «ελληνικότητας», η οποία αντλεί τα χαρακτηριστικά της από τις αναφορές του λόγου περί της συλλογικής ταυτότητας που διατρέχει ιστορικά την παροικιακή συνείδηση.

Υπό μια έννοια, η έμφαση στην «ελληνικότητα» αποτελεί ένα μοντέλο προσαρμογής (και αναπροσαρμογής) των Ελλήνων στις πολιτικές και κοινωνικές μεταβολές που σημάδεψαν τη σύγχρονη ιστορία της Αιγύπτου. Το σχήμα της διασπορικής «ελληνικότητας» παρείχε έναν σταθερό ιδεολογικό άξονα αναφοράς που παρέμεινε αναλλοίωτος στον χρόνο, αρχικά ως πυρήνας ενός ευρύτερου λόγου για τη σύσταση και τον χαρακτήρα της παροικίας και αργότερα ως κύριο σημείο όπου εστιάζει η συλλογική μνήμη των Αιγυπτιωτών. Με τον τρόπο αυτό διατηρήθηκε ακέραιος στον χρόνο ο πυρήνας της κοινής τους ταυτότητας: Είτε υπό το φίλτρο των ιδεολογικών στοχεύσεων είτε μέσα από τις αφαιρετικές αναφορές της μνήμης, τα στοιχεία που φαίνεται να παραμένουν σταθερά στη συνείδηση των Αιγυπτιωτών είναι η κοινωνική ομοιογένεια και η πολιτισμική ακεραιότητα, η οποία πλέον θεωρείται ότι βρίσκεται υπό την απειλή των αναδυόμενων ταυτοτήτων *επί τα αυτά* της παροικίας.

Πράγματι, είναι ο βαθμός ταύτισης της συνείδησης με την ταυτότητα που θα διαμορφώσει την μελλοντική υπόσταση της «ελληνικής» Αιγύπτου, κοινωνικά ή/και

φαντασιακά. Όσο η «ελληνικότητα» παραμένει πρωταρχικά συνείδηση, όσο δηλαδή οι αντιλήψεις, οι πρακτικές, οι ταυτότητες αλλά και το περιεχόμενο της μνήμης καθορίζονται από την αναφορά σε προϋπάρχουσες συνθήκες και ιδεολογίες, τόσο πιο γρήγορα το άκαμπτο μοντέλο της «ελληνικής» Αιγύπτου θα εκλείψει. Το μεγάλο ζητούμενο αναφορικά με το μέλλον της παροικίας είναι να μετεξελιχθεί η «ελληνικότητα» δυναμικό στοιχείο της ταυτότητας και να ανακτήσει τη δυναμική της, λαμβάνοντας πολλαπλές μορφές μέσα από τις εναλλαγές και τις επανατοποθετήσεις των γενιών που θα ακολουθήσουν. Το αν -και πώς- θα γίνει αυτό, απομένει να μελετηθεί.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ – ΠΗΓΕΣ

Εκδόσεις στην ελληνική γλώσσα

- Αλεξάνδρου, Δ. (1994). *Αντίο Αλεξάνδρεια*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Αναγνωστοπούλου, Σ. (1997). *Μικρά Ασία 19ος αιώνας – 1919. Οι ελληνορθόδοξες κοινότητες: Από το μιλλέτ των Ρωμιών στο ελληνικό έθνος*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Αρμαδώρος, Ν. (1992). *Ο πάροικος* (επιμ. Γιαλουράκη, Σ.). Αθήνα: ιδιωτική έκδοση.
- Aswani, A. (2007). *Το Μέγαρο Γιακουμπιάν* (μτφ. Κυριακίδης, Α.). Αθήνα: Πόλις (πρωτότυπη έκδοση 2002).
- Βενετοκλέους, Δ. (1894). *Περί φιλοπατρίας λόγος κατά την επέτειον εορτή των σχολείων*. Αλεξάνδρεια: Τύποις Ομόνοια.
- Γεωργιάδης, Β., Καλλιάρεκος Σ., κ.α. (1961). *Το παροικιακό πρόβλημα: Ποιοι ευθύνονται – πώς θα λυθή*. Αλεξάνδρεια.
- Γιαλουράκης, Μ. (1950). *Δρόμοι του Νότου: Ταξιδιωτικό της άνω Αιγύπτου*. Αλεξάνδρεια.
- Γιαλουράκης, Μ. (1957). *Κάιρο*. Αλεξάνδρεια.
- Γιαλουράκης, Μ. (2002). *Αλεξάνδρεια: χρονικό μαρτυρία ή ονειροπόληση*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα (πρωτότυπη έκδοση 1963).
- Γιαλουράκης, Μ. (2006). *Η Αίγυπτος των Ελλήνων: Συνοπτική ιστορία των Ελλήνων της Αιγύπτου*. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη (πρωτότυπη έκδοση 1967).
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2006). 'Εννοιολογήσεις του εαυτού και του "άλλου": Ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία'. Στο Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (επιμ). *Εαυτός και «Άλλος»: Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, 15-110. Αθήνα: Gutenberg
- Γκιάλη, Ε. Ε. (2011). *Στην Αλεξάνδρεια ζάχαρη και στο Μισίρι ρύζι*. Αθήνα: Κέδρος.
- Γρατσέας, Β. (1960). *Φωνές στην Έρημο*. Αλεξάνδρεια.
- Δέλτα, Π. (1980). *Πρώτες Ενθυμήσεις* (επιμ. Ζάννας, Π.). Αθήνα: Ερμής.
- Δρακόπουλος, Α. (1900). *Αιγυπτιακόν ημερολόγιον του έτους 1900 μετ' εικόνων*. Αλεξάνδρεια: Τυπολιθογραφείον Ιω. Λαγουδάκη.
- Ελληνικός Ναυτικός Όμιλος Αλεξανδρείας. (2009). *Ελληνικός Ναυτικός Όμιλος Αλεξανδρείας 1909-2009: Η πορεία μας στον χρόνο*. Αλεξάνδρεια: ιδιωτική έκδοση.

- Εξερτζόγλου, Χ. (2010). *Οι 'Χαμένες Πατρίδες' πέρα από τη νοσταλγία: Μια κοινωνική-πολιτισμική ιστορία των Ρωμιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (μέσα 19ου - αρχές 20ού αιώνα)*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Εξερτζόγλου, Χ. (2015). *Εκ δυσμών το φως; Εξελληνισμός και οριενταλισμός στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (μέσα 19^{ου} – αρχές 20^{ου} αιώνα)*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Ζάγρας, Π. (ψευδ. Απόστ. Κωνσταντινίδη). (1956). *Φαλντάχια Μισρ*. Αλεξάνδρεια, Σύνδεσμος Ελλήνων Λογοτεχνών (παράρτημα Καΐρου).
- Hobsbawm, E., J. (2002). *Η εποχή των Αυτοκρατοριών 1875-1914*. (μτφ. Σκλαβενίτη, Κ.). Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (πρωτότυπη έκδοση 1987).
- Ιορδανίδου, Μ. (1978). *Σαν τα τρελά πουλιά*. Αθήνα: Εστία.
- Καράγιωργα, Ο. (2001). *Αίγυπτος, πατρίδα της καρδιάς μου*. Αθήνα: Φιλιππότη.
- Καριζώνη, Κ., Α. (1987). *Το κοινωνικό και οικονομικό πλαίσιο της ελληνικής τραπεζικής παρουσίας στην Αίγυπτο: η περίπτωση της Εθνικής Τράπεζας (1933-1937)*. Διδακτορική διατριβή, Τμήμα Οικονομικών Επιστημών ΑΠΘ.
- Καριζώνη, Κ. (2004). *Τσάι με τον Καβάφη*. Αθήνα: εκδόσεις Καστανιώτη.
- Κομνηνός, Μ. (1991). *Η Αίγυπτος που έζησα: Σελίδες αυτοβιογραφίας*. Αθήνα: ιδιωτική έκδοση.
- Κονταξή, Ε. (2008). *Κώστας Τσαγκαράδας: Ένας λόγιος της διασποράς στην Αίγυπτο των αρχών του 20ου αιώνα*. Βόλος: Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας.
- Κουάνης, Γ. (1998). *Αναμνήσεις από την ελληνική παροικία Σουέζ και Πορτ Τεουφίκ Αιγύπτου*. Ιδιωτική έκδοση.
- Κουμούτση, Π. (2003). *Αλεξάνδρεια: Στον δρόμο των ξένων*. Αθήνα: Εμπειρία Εκδοτική.
- Κουμούτση, Π. (2014). *Στους δρόμους του Καΐρου: Περίπατος με τον Ναγκίμπ Μαχφούζ*. Αθήνα: Ψυχογιός.
- Κυπραίος, Γ. (2010). *Αλεξάνδρεια, τέλος εποχής*. Αθήνα: Ίαμβος.
- Κώττης, Σ. (2004). *Η Αίγυπτος των Ελλήνων που αγαπήσαμε: Αναμνήσεις και προβληματισμοί χθες, σήμερα, αύριο* (επιμ. Σαραφianού, Α.). Αθήνα: Ταξιδευτής.
- Λαμπρίδης, Ι. (1904). *Ο εν Αιγύπτω σύγχρονος Ελληνισμός*. Αθήνα.
- Λεοντή, Α. (1998). *Τοπογραφίες του ελληνισμού: Χαρτογραφώντας την πατρίδα* (μτφ. Στογιάννος, Π.). Αθήνα: SCRIPTA (πρωτότυπη έκδοση 1995).
- Λιδωρίκης, Α. (2005). *Η προπολεμική Αίγυπτος και οι Έλληνες*. (επιμ. Γεωργουσόπουλος, Κ., Νιάρχος, Θ.). Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.

- Μακρής, Γ. (2016). *Η οδός των πνευμάτων: Σουφισμός, πνευματοληψία και μαγεία στο Σουδάν*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Μαραγκούλης, Μ. (2011). *Καιρός να συγχρονισθώμεν: Η Αίγυπτος και η αιγυπτιώτικη διανόηση (1919-1939)*. Αθήνα: Gutenberg.
- Ματσάκης, Θ. (1961). *Το δίλημμα του Αιγυπτιώτου Ελληνισμού*. Κάιρο.
- Μαυρομμάτη, Κ. (2006). *Τα χρόνια της Αλεξάνδρειας*. Αθήνα: Ερμής.
- Μιχαηλίδης, Ε. (1927). *Ο αιγυπτιώτης ελληνισμός και το μέλλον του*. Αλεξάνδρεια: Γράμματα.
- Μπαΐρας, Λ. (1893α). 'Ανά την Αίγυπτον: Αλεξάνδρεια'. *Ημερολόγιον Σκόκου* 8:1, 103-112. Αθήνα: Τυπογραφείο Αν. Κωνσταντινίδου.
- Μπαΐρας, Λ. (1893β). 'Οδοιπορικαί Σημειώσεις: εξ Αλεξανδρείας εις Κάιρον'. *Παρνασσός*, 15:10, 747-768.
- Μπεθάνης, Ι. (1934). *Εγκόλπιον. Ανασυγκρότησις του αιγυπτιώτου ελληνισμού*. Αλεξάνδρεια: Πατριαρχικό Τυπογραφείο.
- Μπουκουβάλας, Γ. (1906). *Λόγος πανηγυρικός αναγγελθείς εν τω ελληνικό κέντρω Καΐρου τη εσπέρα της 25ης Μαρτίου 1906*. Κάιρο: Τύποις Πολίτου.
- Νικηταρίδης, Ν., Μιχαηλίδου, Μ. (2007). *Αίγυπτος, Ελλάδα, αιγυπτιώτικη προσφορά: Σκόρπιες μνήμες – εκφάνσεις προσφοράς του αιγυπτιώτη ελληνισμού σε Ελλάδα και Αίγυπτο*. Αθήνα: Σύνδεσμος Αιγυπτιωτών Ελλήνων.
- Νταλαχάνης, Α. (2010). 'Μεταξύ παροικίας, μητρόπολης και διασποράς: Στρατηγικές μετανάστευσης για τους Έλληνες της Αιγύπτου, 1945-1956'. *Μνήμων* 31, 187-214.
- Νταλαχάνης, Α. (2015). *Ακυβέρνητη παροικία: Οι Έλληνες στην Αίγυπτο από την κατάργηση των προνομίων στην έξοδο, 1937-1962*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Ξένος, Π. (1957). *Οι Εθνικο-απελευθερωτικοί Αγώνες του Αιγυπτιακού Λαού* (κύκλος ομιλιών). Αλεξάνδρεια, Επιτροπή Ελληνοαιγυπτιακής Συνεργασίας.
- Όδδης, Φ. (1894). 'Η Ελλάς εν Αιγύπτω: Ημερολόγιον του 1882'. Στο Τσοκόπουλος, Γ. Β. (επιμ.). *Εικονογραφημένον αιγυπτιακόν ημερολόγιον του 1885*, 23-31. Αλεξάνδρεια: Τυπογραφείο Ε. Γκίμπελ.
- Όδδης, Φ. (1900α). 'Εις τον ανδριάνταν Μεχμέτ-Αλή του Μεγάλου ωδή'. Στο Δρακόπουλος, Ι. (επιμ.). *Αιγυπτιακόν ημερολόγιον του έτους 1900*. Αλεξάνδρεια: τυπ. Λαγουδάκη.

- Όδδης, Φ. (1900β). 'Αναμνήσεις της Επαναστάσεως του 1882'. Στο Δρακόπουλος, Ι. (επιμ.). *Αιγυπτιακόν ημερολόγιον του έτους 1900*, 53-63. Αλεξάνδρεια: τυπ. Λαγουδάκη
- Όδδης, Φ. (1911). 'Απομνημονεύματα Οικογένειας Προσφύγων'. Στο Δρακόπουλος, Ι. (επιμ.). *Ελληνικός διάκοσμος, ήτοι ιστορική μελέτη του ελληνικού πολιτισμού εν Αιγύπτω και συνποτική ανάλυσις των συναφών προς την κοινωνικήν και εμπορικήν εξέλιξιν της χώρας γεγονότων από του 1807 μέχρι των καθ'ημάς χρόνων*, 12-38. Αλεξάνδρεια: Ι.Δρακόπουλος
- Παπαγαρουφάλη, Ε. (1999). 'Δωρεά σώματος, δωρεά οργάνων: Παιχνίδια λήθης και μνήμης'. Στο Μπενβενίστε, Ρ., Παραδέλλης, Θ. (επιμ.). *Διαδρομές και τόποι της μνήμης: Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, 155-174. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαδόπουλος, Σ. (1951). *Ναούια*. Αλεξάνδρεια, Τυπογραφείο Εμπορίου.
- Πολίτη, Β. (2006). *Ελληνική Κοινότητα: 100 χρόνια σφραγίδα στο Κάιρο*. Κάιρο: Ελληνική Κοινότητα Καΐρου.
- Πολίτης, Α. (1930). *Ελληνισμός και νεωτέρα Αίγυπτος* (2 τ.). Αθήνα / Αλεξάνδρεια: Εκδοτική Εταιρεία «Γράμματα».
- Πολίτης, Α. (1931). *Σκέψεις τινές επί της οργανώσεως και των μελλοντικών κατευθύνσεων του εν Αιγύπτω ελληνισμού*. Αλεξάνδρεια: Γράμματα.
- Πρωτοψάλτης, Δ. (2004). *Τα τέσσερα σπίτια: Η Αλεξάνδρεια όπως την έζησα*. Αθήνα: Σταφυλίδης.
- Ραγκαβής, Α., Ρ. (1888α). 'Εκδρομή εις Αίγυπτον'. *Εστία*, 657 (31-7-1888), 481-485.
- Ραγκαβής, Α., Ρ. (1888β). 'Εκδρομή εις Αίγυπτον'. *Εστία*, 659 (14-7-1888), 513-517.
- Ραγκαβής, Α., Ρ. (1888γ). 'Εκδρομή εις Αίγυπτον'. *Εστία*, 661 (28-8-1888), 547-551.
- Ραγκαβής, Α., Ρ. (1888δ). 'Εκδρομή εις Αίγυπτον'. *Εστία*, 664 (18-9-1888), 596-601.
- Ραδόπουλος, Ρ. (1930). *Ο βασιλεύς Φουάτ ο Αος και η αναγεννωμένη Αίγυπτος : Μετά συνοπτικής ιστορίας του Μωχάμετ Άλη και του Χεβίδου Ισμαήλ*. Αλεξάνδρεια: Τυπ. Κασσιμάτη και Ιωνά.
- Ρόζου, Έ. (2007). *Αύρες και χαμσίνια: Τραγούδια της Αιγύπτου*. Αθήνα: Ροδακινό.
- Rondeau, D. (2001). *Αλεξάνδρεια, πρωτεύουσα της μνήμης*. (μτφ. Σπυράκου, Α.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια (πρώτη έκδοση 1997).
- Ρούκουνας, Ε. (2009). *Πάμε στα νερά: Ελληνικές διαδρομές στην Αίγυπτο*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας.
- Said, E. (1996). *Οριενταλισμός* (μτφ. Τερζάκης, Φ.). Αθήνα: Νεφέλη (πρώτη έκδοση 1977).

- Sebald, W.G. (2009). *Οι Ξεριζωμένοι* (μτφ. Καλιφατίδης, Γ.). Αθήνα: Άγρα (πρώτη έκδοση 1992).
- Σουλογιάννης, Ε. (1994). *Η Ελληνική Κοινότητα Αλεξανδρείας, 1843-1993*. Αθήνα: ΕΛΙΑ.
- Σουλογιάννης, Ε. (1999). *Η θέση των Ελλήνων στην Αίγυπτο: από την ακμή στην παρακμή και τη συρρίκνωση*. Αθήνα: Πολιτισμικός Οργανισμός Δήμου Αθηναίων.
- Σουλογιάννης, Ε. (2001). *Η Ελληνική Κοινότητα του Καΐρου, 1856-2001*. Αθήνα: Κότινος.
- Σουλτανάκης, Ι. (1922). *Το λένκωμα των παρισθμίων πόλεων: Πορτσαΐδ, Ισμαηλία, Σουέζ, Λειψία*.
- Σταυρίδης, Σ. (2006). 'Η σχέση χώρου και χρόνου στη συλλογική μνήμη'. Στο Σταυρίδης, Σ (επιμ). *Μνήμη και εμπειρία του χώρου*, 13-42. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Στεφανάκης, Δ. (2012). *Μέρες Αλεξάνδρειας*. Αθήνα: Ψυχογιός.
- Ταμβακάκης, Φ. (2001). 'Η Πόλη στον ουρανό'. Ταμβακάκης, Φ. (επιμ.) *Αλεξάνδρεια, μια πόλη στη λογοτεχνία*, 17-18. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Τζάλας, Χ. (1997). *Alexandrea ad Aegyptum: έντεκα αλεξανδρινά διηγήματα*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Τζάλας, Χ. (2000). *Επτά ημέρες στην Αλεξάνδρεια*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Τομαρά - Σιδέρη, Μ. (2002). *Ευεργετισμός και προσωπικότητα: Ευεργέτες Έλληνες του Καΐρου* (2 τ.). Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Τομαρά – Σιδέρη, Μ. (2004). *Αλεξανδρινές οικογένειες. Χωρέμη, Μπενάκη, Σαλβάγου*. Αθήνα: Εκδόσεις Κέρκυρα.
- Τομαρά – Σιδέρη, Μ. (2011). *Ο Αιγυπτιώτης Ελληνισμός στους δρόμους του βαμβακιού*. Αθήνα: Κέρκυρα – Economia Publishing.
- Τομαρά–Σιδέρη, Μ. (2014). 'Ευεργετισμός και Οργάνωση της κουλτούρας: Η περίπτωση Αλέξανδρου Πάντου και Γεωργίου Φραγκούδη'. Ανακοίνωση στο συνέδριο *Η Γαλλοφωνία στην Ελλάδα: Παρελθόν, παρόν και μέλλον*. Πάντειο Πανεπιστήμιο.
- Τρίμη-Κύρου, Κ. (2002). 'Δωρεάν ή επί πληρωμή; Κοινωνική σύνθεση του μαθητικού πληθυσμού στα σχολεία της Ελληνικής Κοινότητας Αλεξανδρείας (1900-1930)'. 2^ο Διεθνές Συνέδριο *Η παιδεία στην αυγή του 21^{ου} Αιώνα*. Πανεπιστήμιο Πατρών.
<http://www.eriande.elemedu.upatras.gr/eriande/synedria/synedrio2/praktika/trimi.htm>
 (τελευταία ανάγνωση 10/2/2014).

- Τσαγκαράδας, Κ. (1924). *Ναμπία, ασιουτιανό ρομάντζο*. Αλεξάνδρεια, Γράμματα.
- Τσαγκαράδας, Κ. (1925). 'Ο αριθμός 203'. Στο Σταματίου, Σ. (επιμ.), *Ημερολόγιον «ο Φάρος της Ανατολής»*, 70-84. Κάιρο.
- Τσαγκαράδας, Κ. (1926). 'Αγιάτρευτος'. Στο Λαχανοκάρδης, Η. (επιμ.). *Αιγυπτιακόν Ημερολόγιον 1926*, 67-71. Αλεξάνδρεια.
- Τσαγκαράδας, Κ. (1946). *Τα προβλήματα της ξενητείας: Χρονικό των μεταφυτευμένων βλαστών του ελληνισμού στη νειλόρρυθμη κοιλάδα*. Αλεξάνδρεια: Τυπογραφείο Γρίβα.
- Τσαγκαράδας, Κ. (1953). *Μωχάμεντ Ναγκίμπ, ο εθνάρχης της Αιγύπτου*. Αλεξάνδρεια.
- Τσιμουρή, Γ. (1999). 'Τραγούδια μνήμης, διαμαρτυρίας και κοινωνικής ταυτότητας: Η περίπτωση των Ρεϊνστεριανών Μικρασιατών προσφύγων'. Στο Μπενβενίστε, Ρ., Παραδέλλης, Θ. (επιμ.). *Διαδρομές και τόποι της μνήμης: Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, 211-236. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Τσίρκας, Σ. (2000). *Νουρεντίν Μπόμπα*. Αθήνα, εκδόσεις Κέδρος (πρώτη έκδοση 1957).
- Τσίρκας, Σ. (2001). *Ο Καβάφης και η εποχή του*. Αθήνα: Κέδρος (πρώτη έκδοση 1958).
- Τσίρκας, Σ. (2002). *Αριάγνη*. Αθήνα, εκδόσεις Κέδρος (πρώτη έκδοση 1962).
- Τσολεκίδης, Ν. (1915). *Η δημόσια εκπαίδευσις εν Αιγύπτω*. Αλεξάνδρεια: Βαλλινάκης και Γλου.
- Χατζηφώτης, Ι. (1999). *Αλεξάνδρεια: Δύο αιώνες του νεότερου Ελληνισμού (19ος-20ος)*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Χατζηπέτρος, Μ., Τζαμτζής, Γ. (1951). *Η χαρά των παιδιών, αναγνωστικό Γ' Δημοτικού*. Αλεξάνδρεια: Ι. Νταφώτης.
- Ψαρά, Ε. (1954). *Ξωτικές φλογέρες (διαλέξεις-μεταφράσεις)*. Αλεξάνδρεια: Τυπογραφείο του Εμπορίου.

Εκδόσεις σε άλλες γλώσσες

- Abaza, M., (2006). 'Egyptianizing the American dream: Nasr City's shopping malls, public order, and the privatized military'. Στο Amar, P. και Singerman, D. (επιμ.) *Cairo cosmopolitan: Politics, culture, and urban space in the new globalized Middle East*, 193-220. Cairo: American University in Cairo Press.
- Abdo, G. (2000). *No God but God: Egypt and the triumph of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

- Abu Lughod, L. (επιμ.). (1998). *Remaking women: Feminism and modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.
- Adam, T. (2009). *Buying respectability: Philanthropy and urban society in transnational perspective, 1840s to 1930s*. Bloomington: Indiana University Press.
- Alexander, J. (2004). 'Rethinking strangeness: From structures in space to discourses in civil society'. *Thesis Eleven* 79, 87-104.
- Alloula, M. (1986). *The colonial harem*. (μτφ. Godzich, M.). Minneapolis: University of Minnesota Press (πρωτότυπη έκδοση 1981).
- Amin, G. (2000). *Whatever happened to the Egyptians? Changes in Egyptian society from 1950 to the present*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Amin, G. (2004). *Whatever else happened to the Egyptians? From the Revolution to the age of globalization*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Amin, Q. (2000). *The liberation of women and the new woman: Two documents in the history of Egyptian feminism*. (μτφ. Peterson, S.). Cairo: American University in Cairo Press (πρωτότυπη έκδοση 1899).
- Asad, T. (1986). 'The concept of cultural translation in British Social Anthropology'. Στο Marcus, E & Clifford, J. (επιμ.). *Writing culture; The poetics and politics of Ethnography*, 141-164. Berkeley: University of California Press.
- Aswani, A. (2011). *On the state of Egypt* (μτφ. Wright, J.). Cairo: American University in Cairo Press.
- Awad, M., Hamouda, S. (2006). *Voices from cosmopolitan Alexandria*. Alexandria: Bibliotheca Alexandrina.
- Banivanua-Mar, T., Edmonds, P. (επιμ.). (2010). *Making colonial space: Perspectives on race, place and identity*. New York: Palgrave MacMillan.
- Baron, B. (1994). *The women's awakening in Egypt: Culture, society, and the Press*. New Haven & London: Yale University Press.
- Baron, B. (2005). *Egypt as a woman: Nationalism, gender and politics*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Barth, F. (1998). 'Introduction'. Στο Barth, F. (επιμ.). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*, 3-38. Long Rove: Waveland Press (πρώτη έκδοση 1969).
- Bashford, A. (2004). *Imperial hygiene: A critical history of colonialism, nationalism and public health*. New York: Palgrave Macmillan.

- Beckert, S., Rosenbaum, J. B. (2010). 'Introduction'. Στο Beckert, S., Rosenbaum, J. B. (επιμ.), *The American bourgeoisie: Distinction and identity in the 19th Century*, 1-10. New York: Palgrave MacMillan.
- Benjamin, W. (1979). 'A Berlin Chronicle. *One way street and other writings* (μτφ. Jephcott, E., Shorter, K.), 293-346. London: NLB
- Benjamin, W. (1996). *Selected writings* (τ.1). (επιμ. Bullock, M., Jennings, M.). Cambridge, Mass and London: Belknap Press.
- Bhabha, H. (1994). 'Of mimicry and man: The ambivalence of the colonial discourse'. Στο *The Location of Culture*, 121-131. London: Routledge.
- Bissell, W., C. (2005). 'Engaging Colonial Nostalgia'. *Cultural Anthropology*, Vol. 20: 2, 215–248.
- Blackman, W., S. (2000). *The fellahin of Upper Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press (πρώτη έκδοση 1927).
- Booth, M. (2001). *May her likes be multiplied: Biography and gender politics in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, P. (1979). *Algeria 1960: The Disenchantment of the world: The sense of honour: The Kabyle house or the world reversed: Essays*. (μτφ. Nice, R.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2006). *Outline of a theory of practice* (μτφ. Nice, R.). Cambridge: Cambridge University Press (πρωτότυπη έκδοση 1977).
- Boym, S. (2001). *The future of nostalgia*. New York: Basic Books.
- Calhoun, C. (2002). 'The class consciousness of frequent travelers: Towards a critique of actually existing cosmopolitanism'. *The South Atlantic Quarterly*, 101:4, 869–97.
- Chan, K. (2005). *Chinese identities, ethnicity and cosmopolitanism*. London & New York: Routledge.
- Chase, M., Shaw, C. (1989). 'The dimensions of Nostalgia'. Στο Chase, M., Shaw, C. *The imagined past: History and nostalgia*, 1-17. Manchester: Manchester University Press.
- Cohen, A. (2000). 'Introduction: Discriminating relations – identity, boundary, and authenticity'. Στο Cohen, A. (επιμ.). *Signifying identities: Anthropological perspectives on boundaries and contested values*, 1-14. London: Routledge.
- Colla, E. (2007). *Conflicting antiquities: Egyptology, egyptomania, Egyptian modernity*. Durham & London: Duke University Press.

- Colley, L. (1992). *Britons: Forging the nation 1707-1837*. New Haven: Yale University Press.
- Colonna, F. (1997). 'Educating conformity in French colonial Algeria'. Στο Stoler, A. L., Cooper, F. (επιμ.). *Tensions of Empire: Colonial cultures in a bourgeois world*, 346-372. Berkeley: University of California Press.
- Comaroff, J. (1997). 'Images of Empire, contests of conscience: Models of colonial domination in South Africa'. Στο Stoler, A. L., Cooper, F. (επιμ.). *Tensions of Empire: Colonial cultures in a bourgeois world*, 163-197. Berkeley: University of California Press.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. (1991). *Of Revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. (τ.1). Chicago & London: University of Chicago Press.
- Cooper, A. (1989). *Cairo in the war, 1939-1945*. London: Hamish Hamilton.
- Cooper, F. (2005). *Colonialism in question: Theory, knowledge, history*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Cromer, E. B., Earl of. (1908). *Modern Egypt*. (2 τ.). New York: Macmillan.
- Cuno, K. (1992). *The Pasha's peasants: Land, society and economy in Lower Egypt, 1740-1858*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Dalachanis, A. (2009). 'The emigration of Greeks from Egypt during the early post-war years'. *Journal of the Hellenic Diaspora*, 35:2, 35-44.
- Daughton, J. P. (2006). *An Empire divided: Religion, republicanism, and the making of French colonialism, 1880-1914*. Oxford: Oxford University Press.
- Davis, A. (1997). 'Imperialism and Motherhood'. Στο Stoler, A. L., Cooper, F. (επιμ.). *Tensions of Empire: Colonial cultures in a bourgeois world*, 87-151. Berkeley: University of California Press.
- Della Dora, V. (2006). 'The rhetoric of nostalgia: postcolonial Alexandria between uncanny memories and global geographies'. *Cultural Geographies* 13, 207-238.
- Denis, E. (2006). 'Cairo as Neoliberal Capital? From walled city to Gated Communities'. Στο Amar, P., Singerman, D. (επιμ.) *Cairo cosmopolitan: Politics, culture, and urban space in the new globalized Middle East*, 47-71. Cairo: American University in Cairo Press.
- Dirks, N. (επιμ.). (1992). *Colonialism and culture*. Michigan: University of Michigan Press.

- Dopkin-Hall, P. (2010). 'Rediscovering the bourgeoisie: Higher education and governing – class formation in the United States'. Στο Beckert, S., Rosenbaum, J. B. (επιμ.). *The American bourgeoisie: Distinction and identity in the 19th century, 167-192*. New York: Palgrave MacMillan.
- Durell, L. (1992). *The Alexandrian quartet*. London: Faber and Faber (πρώτη έκδοση 1962).
- DuBois, S., G. (1972). *Gamal abdel Nasser: Son of the Nile*. New York, Joseph Okpaku.
- Epstein, J. (2006). 'Taking Class Notes on Empire'. Στο Rose, S., Hall, C. (επιμ.). *At home with the Empire: Metropolitan culture and the imperial world*, 166-190. Cambridge: Cambridge University Press.
- Esposito, J. (1999). 'The Islamic factor'. Στο Marr, P. (επιμ.) *Egypt at the crossroads: Domestic stability and regional role*, 47-64. Washington: National Defence University Press.
- Fabian, J. (1983). *Time and the other: How Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fahim, H.M. (2001). 'European travellers in Egypt: The representation of the host culture'. Στο Starkey, P., Starkey, J. (επιμ.). *Travellers in Egypt*. London: Tauris.
- Fahmy, K. (1997). *All the Pasha's men: Mehmed Ali Pasha, his army and the founding of modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fahmy, K. (1998). 'The era of Mehmed Ali Pasha, 1805-1848'. Στο Martin, D. (επιμ.). *The Cambridge history of Egypt*, τ.2, 139-180. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fahmy, K. (2004). 'For Cavafy, with love and squalor: Some critical notes on the history and historiography of modern Alexandria'. Στο Hirst, A., Silk, M. (επιμ.). *Alexandria, real and imagined*, 263-280. Aldershot: Ashgate.
- Fahmy, K. (2012a). The essence of Alexandria (pt. 1). *Manifesta Journal* n. 14, 64-72.
- Fahmy, K. (2012b). The essence of Alexandria (pt. 2). *Manifesta Journal* n. 16, 22-27.
- Fahmy, Z. (2008). 'Francophone Egyptian nationalists, anti-British discourse, and European public opinion, 1885-1910: The case of Mustafa Kamil and Ya'qub Sannu'. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 28:1, 170-183.
- Fahmy, Z. (2010). 'Media capitalism: Colloquial mass culture and nationalism in Egypt, 1908-18'. *International Journal of Middle Eastern Studies*, 42:1, 83-103.

- Fahmy, Z. (2011). *Ordinary Egyptians: Creating the modern nation through popular culture*. Stanford: Stanford University Press.
- Falzon, M., A. (2004). *Cosmopolitan connections: The Sindhi diaspora, 1860-2000*. Leiden & Boston: Brill.
- Fanon, F. (2001). *The Wretched of the earth*. (μτφ. Farrington, C.). London: Penguin (πρωτότυπη έκδοση 1961).
- Fontein, J. (2011). 'Graves, ruins, and belonging: Towards an Anthropology of proximity'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17, 706-727.
- Forster, E., M. (1982). *Alexandria: a history and a guide*. London: editions Michael Haag (πρώτη έκδοση 1922).
- Forster, E., M. (1983). *Pharos and Pharillon*. London: Immel Publishing (πρώτη έκδοση 1923).
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The birth of the Prison*. (μτφ. Sheridan, A.). New York: Vintage Books (πρωτότυπη έκδοση 1977).
- Fulford, T., Kitson, P. (1998). 'Romanticism and colonialism: Texts, contexts, issues'. Στο Fulford, T. (επιμ.). *Romanticism and colonialism: Writing and Empire, 1780–1830*, 1-12. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaffney, P. (1994). *The Prophet's pulpit: Islamic preaching in contemporary Egypt*. Berkeley and California: University of California Press.
- Grang, M & Travlou, P. (2001). 'The City and Topologies of Memory'. *Environment and Planning D: Society and Space*, 19:2, 161-177.
- Gaspar, M. E. (2009). *The power of representation: Publics, peasants and Islam in Egypt*. Stanford: Stanford University Press.
- Gefou-Madianou, D. (1999). 'Cultural polyphony and identity formation: negotiating tradition in Attica'. *American Ethnologist* 26(2), 412-439.
- Gekas, A. (2009). 'Class and cosmopolitanism: the historiographical fortunes of merchants in eastern Mediterranean ports'. *Mediterranean Historical Review* 24:2 (December), 95–114.
- Gelder, K & Jacobs, J. (1992). 'Uncanny Australia', *Ecumene*, 2, 171-183.
- Gershoni, I., Jankowski, J. (1987). *Egypt, Islam, and the Arabs: The search for Egyptian nationhood*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Gershoni, I., Jankowski, J. (1995). *Redefining the Egyptian nation, 1930-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Glatzer, N. (επιμ.). (1961). *Franz Rozensweig: His life and thought*. New York: Schocken Books (πρώτη έκδοση 1953).
- Gorman, A. (2009). 'Repatriation, migration or readjustment: Egyptian Greek dilemmas of the 1950s'. Στο Tziovas, D. (επιμ.). *Greek diaspora and migration since 1700: Society, politics and culture*, 61-72. London: Ashgate.
- de Groot, J. (2006). 'Metropolitan desires and colonial connections: Reflections on consumption and Empire'. Στο Rose, S., Hall, C. (επιμ.), *At home with the Empire: Metropolitan culture and the imperial world*, 166-190. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haag, M. (2004). *Alexandria: City of memory*. Cairo & New York: American University of Cairo Press.
- Halim, H. (2013). *Alexandrian Cosmopolitanism: An archive*. New York: Fodham University Press.
- Hanley, W. (2008). 'Grieving cosmopolitanism in Middle East studies'. *History Compass* 6:5, 1346–1367.
- Hannerz, U. (1990). 'Cosmopolitans and locals in world culture'. *Theory, Culture and Society* 7, 237-251.
- Hannerz, U. (2004). *Foreign news: Exploring the world of foreign correspondents*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Hatem, M. (2011). *Literature, gender, and nation-building in nineteenth-century Egypt: The life and works of 'A'isha Taymur*. New York: Palgrave MacMillan.
- Harvey, D. (2009). *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York, Columbia University Press.
- Hatina, M. (2010). *Ulama', politics and the public sphere*. Salt lake City: University of Utah Press.
- Home, R. (2013). *Of planting and planning: The making of British colonial cities*. London & New York: Routledge (πρώτη έκδοση 1997).
- Hopwood, D. (1993). *Egypt 1945-1990: Politics and Society*. London: Routledge. (πρώτη έκδοση 1991).
- Hunter, R. F. (1998). 'Egypt under the successors of Muhammad Ali'. Στο Daly, M. W (επιμ.), *Cambridge History of Egypt*, τ.2, 180-197. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hunter, R. F. (1999). *Egypt under the Khedives, 1805-1879: From household government to modern bureaucracy*. Cairo: American University in Cairo Press. (πρώτη έκδοση 1984).
- Hunter, A. (2007). *Power and Passion in Egypt: A Life of Sir Eldon Gorst, 1861-1911*. London/ New York: I.B.Tauris.
- Huyssen, A. (2003). *Present pasts: Urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford: Stanford University Press.
- Ilbert, R. (1996). *Alexandrie 1830-1930: Histoire d'une communauté citadine* (2τ.). Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Ilbert, R., Yannakakis, I., & Hassoun J. (επιμ.). (1997). *Alexandria 1860-1960: The brief life of a Cosmopolitan community* (μτφ. Clement, C.). Alexandria: Harpocrates Publishing.
- Ibrahim, H. A. (1998). 'The Egyptian Empire, 1805-1885'. Στο Martin, D. (επιμ.). *The Cambridge history of Egypt*. τ.2, 198-216. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibrahim, S., E. (1980). 'Anatomy of Egypt's militant Islamic groups: Methodological note and preliminary findings'. *International Journal of Middle East Studies* 12: 4 (Dec., 1980), 423-453.
- Ibrahim, S., E. (2002). *Egypt, Islam, and Democracy: Critical Essays*. Cairo: The American University in Cairo Press (πρώτη έκδοση 1996).
- Kazamias, A. (2008). 'The British occupation of Egypt and Alexandria's Greek bourgeoisie, 1882- 1919'. Ανακοίνωση στο συνέδριο *Bourgeois Seas. Revisiting the History of the Middle Classes in the Eastern Mediterranean Port Cities*. Φλωρεντία, 19-20/9/2008.
- Kazamias (2009a). "Between language, land and Empire: Humanist and orientalist perspectives on Egyptian-Greek identity. Στο Tziovas, D. (επιμ.). *Greek diaspora and migration since 1700: society, politics, and culture*. London: Ashgate.
- Kazamias, A. (2009b). 'The "purge" of the Greeks from Nasserite Egypt: Myths and realities'. *Journal of the Hellenic Diaspora* 35:2, 13-34.
- Kelidar, A. (1993). 'The political Press in Egypt, 1882-1914'. Στο Tripp, C. (επιμ.). *Contemporary Egypt through Egyptian eyes: Essays in honour of professor P.J. Vatikiotis*, 1-22. London & New York: Routledge.

- Kerboeuf, A., C. (2005). 'The Cairo fire of 26 January 1952 and the interpretations of history'. Στο Goldschidt, A., Johnson A., & Salmoni, B. (επιμ). *Re-envisioning Egypt 1919-1952*, 194-216. Cairo: American University in Cairo Press.
- Khalil, A. (2012). *Liberation Square: Inside the Egyptian revolution and the rebirth of a nation*, New York: St. Martin's Press
- Al Khamissi, K. (2011). *Taxi* (μτφ. Wrigt, J.). Doha: Bloomsberry Qatar Foundation Publishing.
- Kitroeff, A. (1989). *The Greeks in Egypt 1919-1937: Ethnicity and class*. Oxford: Ithaca Press.
- Koditschek, T. (2011). *Liberalism, imperialism, and the historical imagination: Nineteenth-century visions of a greater Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Koning, A. (2006). 'Café latte and ceasar salad: Cosmopolitan belonging in Cairo's coffee shops'. Στο Amar, P., Singerman, D. (επιμ.) *Cairo cosmopolitan: Politics, culture, and urban space in the new globalized Middle East*, 221-234. Cairo: American University in Cairo Press.
- Krishnaswamy, R. (1998). *Effeminism: The economy of colonial desire*. Minneapolis: University of Michigan Press.
- Kutzer, D. (2000). *Empire's children: Empire and imperialism in classic British children's books*. London & New York: Garland Publishing.
- Lamb, S. (2009). *Aging and the Indian diaspora: Cosmopolitan families in India and abroad*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Lamont, M. (2000). *Ordinary cosmopolitanisms: Strategies for bridging boundaries among non-college educated workers*. University of Oxford, Transnational Communities Programme.
- Lane, E. W. (1936). *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. <https://archive.org/details/accountofthemann031193mbp> (τελευταία πρόσβαση 15/10/2015).
- Lane, E. W. (2000). *Description of Egypt* (επιμ. Thomson, J.). Cairo: American University in Cairo Press.
- Lassig, S. (2004). 'Bürgerlichkeit, patronage, and communal Liberalism in Germany, 1871-1914'. Στο Adam, T. (επιμ). *Philanthropy, patronage, and civil society: Experiences from Germany, Great Britain, and North America*, 198-218. Bloomington: Indiana University Press.

- Leask, N. (1998). 'Wandering through Eblis: Absorption and containment in romantic Exoticism'. Στο Fulford, T. (επιμ.). *Romanticism and colonialism: Writing and Empire, 1780–1830, 165-188*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Goff, J. (1992). *History and Memory*. (μτφ. Rendall, S., Claman, E.). New York: Columbia University Press (πρωτότυπη έκδοση 1988).
- Levine, P. (2007). 'Sexuality and Empire'. Στο Hall, C., Rose, S. (επιμ.). *At home with the Empire: Metropolitan culture and the imperial world, 122-142*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, D., & Sznajder, N. (2007). 'Memories of Europe: Cosmopolitanism and Its others'. Στο Rumford, C. (επιμ.). *Cosmopolitanism in Europe, 158-177*. Liverpool: Liverpool University Press.
- MacKenzie, J. (1984). *Propaganda and Empire: The manipulation of British public opinion (1880-1960)*. Manchester: Manchester University Press.
- Magee, G.B. & Thomson, A. (2010). *Empire and globalisation: Networks of people, goods, and capital in the British world c. 1850-1914*. Cambridge: Cambridge University Press
- Matikkala, M. (2011). *Empire and imperial ambition: Liberty, Englishness and anti-imperialism in late-Victorian Britain*. London & New York: Tauris.
- McClintock, A. (2013). *Imperial leather: Race, gender, and sexuality in the colonial contest*. Routledge (πρώτη έκδοση 1995).
- Midgley, C. (2007). 'Bringing the Empire home: Women activists in imperial Britain 1790s-1930s'. Στο Hall, C., Rose, S. (επιμ.). *At home with the Empire: Metropolitan culture and the imperial world, 230-250*. Cambridge, Cambridge: University Press.
- Milner, A. (1902). *England in Egypt*. London: E. Arnold.
- Mitchell, T. (1991). *Colonising Egypt*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press (πρώτη έκδοση 1989).
- Mitchell, T. (2002). *Rule of experts: Egypt, techno-politics, and modernity*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press
- Monharam, R. (2007). *Imperial white: Race, diaspora and the British Empire*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nandy, A. (1983). *The intimate enemy: Loss and recovery of self under colonialism*. New Delhi: R. Dayal / Oxford University Press.
- Nora, P. (1989). 'Between memory and history: Les lieux de memoire'. (μτφ. Roudebush, M.). *Representations, 26* (spring), 7-24.

- Papailias, P. (2005). *Genres of recollection: Archival poetics and modern Greece*. New York: Palgrave MacMillan.
- Pollard, L. (2005). *Nurturing the nation: The family politics of modernizing, colonizing, and liberating Egypt (1805-1823)*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Pollock, S., Bhabha, H., Breckenridge, C. & Chackrabaty, D. (2000). 'Cosmopolitanisms'. Στο Pollock, S., Bhabha, H., Breckenridge, C. & Chackrabaty, D. (επιμ.). *Cosmopolitanism: A millennial quartet book*, 1-14. Durham, NC: Duke University Press.
- Rafael, V. (2000). *White Love and Other Events in Filipino History*. Durham & London: Duke University Press.
- Raymond, A. (2000). *Cairo* (μτφ. Wood, W.). Harvard: Harvard University Press. (πρώτη έκδοση 1993).
- Reid, D. M. (2002). *Whose pharaohs? Archaeology, museums, and Egyptian national identity from Napoleon to World War I*. Berkeley, University of California Press.
- Reimer, M. (1988). 'Colonial bridgehead: Social and spatial change in Alexandria'. *IJMES* 20, 531-553.
- Ricoeur, Paul. (1988). *Time and Narrative*, (τ. 3). (μτφ. Blamey, K., Pellauer, D.). Chicago: The University of Chicago Press. (πρωτότυπη έκδοση 1985).
- Robbins, B. (1998). 'Comparative Cosmopolitanisms'. Στο Cheah, P., Robbins, B. (επιμ.) *Cosmopolitics: Thinking and feeling beyond the nation*, 246-254. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rogers, R. (2005). *From the salon to the schoolroom: Educating bourgeois girls in nineteenth-century France*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- Rosaldo, R. (1989). 'Imperialist Nostalgia'. *Representations*, 26 (special issue: *Memory and Counter-Memory*), 107-122.
- Rosefsky-Wickham, C. (2003). *Mobilizing Islam: Religion, activism and political change in Egypt*. New York, Columbia University Press.
- Roy, A. (2005). *Civility and Empire: Literature and culture in British India, 1822-1922*. London & New York: Routledge.
- Roussos, S. (1994). *Greece and the Arab middle East: The Greek orthodox communities in Egypt, Palestine, and Syria, 1919-1940*. PhD Thesis, SOAS.
- Russell, B. (1956). *An inquiry into meaning and truth*. London: George Allen and Unwin (πρώτη έκδοση 1940).

- Russell, M. (2001). 'Competing, overlapping and contradictory agendas: Egyptian education under British occupation'. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 21:1, 50-60.
- Russell, M. (2004). *Creating the new Egyptian woman: Consumerism, education, and national identity, 1863-1922*. London: Palgrave MacMillan.
- Said, E. (1993). *Culture and imperialism*. London: Vintage Books.
- al Sayyid Marsot, A. L. (1984). *Egypt in the reign of Muhammad Ali*. Cambridge: Cambridge University Press.
- al Sayyid Marsot, A., L. (1985). *A short history of modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- al Sayyad, N. (2011). *Cairo: Histories of a city*. Cambridge & London: Belknap Press.
- Selim, S. (2004). *The novel and the rural imaginary in Egypt, 1880-1985*. London: Routledge.
- Seremetakis, N. (1994). 'The memory of the senses, part I: Marks of the transitory'. Στο Seremetakis, N. (επιμ.) *The senses still: Perception and memory as material culture in modernity*, 1-18. Oxford: Westwood Press.
- Shaarawi, H. (1987). *Harem Years: Memoirs of an Egyptian Feminist* (επιμ. Badran, M.). New York: Feminist Press at the University of New York.
- Shafik, V. (2006). *Popular Egyptian cinema: Gender, class and nation*. Cairo: American University in Cairo Press
- Shafik, V. 2007. *Arab cinema: History and cultural identity (revised edition)*. Cairo: American University in Cairo Press (πρώτη έκδοση 1997).
- el Shakry, O. (2007). *The great social laboratory: Subjects of knowledge in colonial and postcolonial Egypt*. Stanford: Stanford University Press.
- Sharkey, H., J. (2008). *American evangelicals in Egypt: Missionary encounters in an age of empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Shechter, R. (2006). *Smoking, culture and economy in the Middle East: the Egyptian tobacco market, 1850-2000*. London: Tauris.
- Silvera, A. (1980). 'The first Egyptian student mission to France under Muhammad Ali'. *Middle Eastern Studies* 16: 2, 1-22.
- Simmel, G. (1971). *On individuality and social forms: Selected writings*. (επιμ. Levine, D.). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Skrbis, Z., Woodward, I. (2013). *Cosmopolitanism: Uses of the idea*. Los Angeles, London, New Delhi & Washington: Sage Publications.

- Sladen, D., B., W. (1911). *Oriental Cairo: The city of the 'Arabian nights'*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company
- Smith, A. (1996). 'Memory and modernity: Reflections on Ernest Gellner's theory of nationalism'. *Nations and Nationalism* 2, 371-388.
- Smith, A. (2006). *Colonial Memory and Postcolonial France: Maltese Settlers in Algeria and France*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Starkey, P., el Kholy, N. (επιμ.). (2002). *Egypt through the eyes of travellers*. London: Astene.
- Starkey, P., Starkey, J. (επιμ.). (2001a). *Unfolding the Orient: Travellers in Egypt and the near East*. Reading: Ithaca.
- Starkey, P., Starkey, J. (επιμ.). (2001b). *Interpreting the Orient: Travellers in Egypt and the near East*. Reading: Ithaca.
- Starr, D. (2005). 'Recuperating Cosmopolitan Alexandria: Circulation of Narratives and Narratives of Circulation'. *Cities* 22:3, 217-228.
- Steevens, G., W. (1899). *Egypt in 1898*. New York: Dodd, Mead and Co.
- Stewart, P., Strathern, A. (2003). 'Introduction'. Στο Stewart, P., Strathern, A (επιμ.) *Landscape, Memory and History*, 1-15. London: Pluto Press
- Stoler, A., L. (1995). *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press.
- Stoler, A. L. (2002). 'Colonial archives and the acts of governance'. *Archival Science* 2: 87-109.
- Stoler, A. L. (2009). *Along the archival grain: Epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Stoler, A. L., Cooper, F. (1997). 'Between metropole and colony: Rethinking a research agenda'. Στο Stoler, A. L., Cooper, F. (επιμ.). *Tensions of Empire: Colonial cultures in a bourgeois world*, 1-56. Berkeley: University of California Press.
- Starobinski, J. (1966). 'The Idea of Nostalgia'. *Diogenes*, 14:54, 81-103.
- Tageldin, S., M. (2011). *Disarming words: Empire and the seductions of translation in Egypt*. Berkeley & London: University of California Press.
- Thomas, N. (1994). *Colonialism's culture: Anthropology, travel, government*. Princeton: Princeton University Press.

- Toledano, E. (1998). 'Social and economic change in the 'long nineteenth century'. Στο Daly M. W., (επιμ.). *Cambridge History of Egypt*. τ.2, 252-284. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomara-Sideris, M. (2007). 'The social and historical function of Euergetism'. *Journal of the Hellenic Diaspora*, 33:1-2, 105-112.
- Trout-Powell E. (2003). *A different shade of colonialism: Britain, Egypt, and the mastery of the Sudan*. Berkeley & London: University of California Press.
- Turner, B. (1994). *Orientalism, postmodernism and globalism*. London and New York: Routledge.
- Vatikiotis P.J. (1969). *The modern history of Egypt*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Vatikiotis, P.J. (1978). *Nasser and his generation*. London: Groom Helm.
- der Veer, V. (2002). 'Colonial cosmopolitanism'. Στο Vertovec, S., Cohen, R. (επιμ.). *Conceiving cosmopolitanism: Theory, context and practice*, 165-179. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Walder, D. (2011). *Postcolonial nostalgias: writing, representation and memory*. New York and London: Routledge.
- Weigall, A. E. P. (1915). *A history of events in Egypt from 1798 to 1914*. New York: Scribner's.
- Weissbach, L., S., 1994. 'The nature of philanthropy in nineteenth-century France and the mentalite of the Jewish elite'. *Jewish History* 8:1-2, 191-204.
- Werbner, P. (1999). 'Global pathways: Working class cosmopolitans and the creation of transnational ethnic worlds'. *Social Anthropology* 7:1, 17-35.
- Werbner, P. (2008). 'Introduction: Towards a new cosmopolitan Anthropology'. Στο Werbner, P. (ed.). *Anthropology and the new cosmopolitanism: Rooted, feminist, and vernacular perspectives*, 1-29. Oxford & New York: Berg.
- Worby, E., Ally, Sh. (2013). 'The disappointment of nostalgia: conceptualizing cultures of memory in contemporary South Africa'. *Social Dynamics*, 39:3, 457-480.
- Wright, G. (1997). 'Tradition in the service of modernity: Architecture and urbanism in French colonial policy, 1900-1930'. Στο Stoler, A. L., Cooper, F. (επιμ.). *Tensions of Empire: Colonial cultures in a bourgeois world*, 322-345. Berkeley: University of California Press

- Zubaida, S. (2002). 'Middle Eastern Experiences of Cosmopolitanism'. Στο Vertovec, S., Cohen, R., (επιμ.). *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*, 32-41. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Zubaida, S. (2010). 'Cosmopolitan citizenship in the Middle East.'. *Opendemocracy.net*. <https://www.opendemocracy.net/sami-zubaida/cosmopolitan-citizenship-in-middle-east> (τελευταία επίσκεψη 23/6/2015).
- Zubaida, S. (2011). *Beyond Islam: A new Understanding of the Middle East*. London/ New York: I.B. Tauris.

Αρχειακό υλικό

- Αιγύπτιοι εργαζόμενοι στο Ελληνικό Νοσοκομείο Καΐρου. Επιστολή προς ΕΚΚ. 13 Μαΐου 1950. Φακ. *Γραμματεία - Εισερχόμενα 4 (1/1 -30/6 1950)*. Αρχείο ΕΚΚ.
- Αιγύπτιοι εργαζόμενοι στο Ελληνικό Νοσοκομείο Καΐρου. Επιστολή προς ΕΚΚ. 21 Μαΐου 1950. Φακ. *Γραμματεία - Εισερχόμενα 4 (1/1 -30/6 1950)*. Αρχείο ΕΚΚ.
- Αιγύπτιοι εργαζόμενοι στο Ελληνικό Νοσοκομείο Καΐρου. Επιστολή προς ΕΚΚ. 12 Ιουνίου 1950. Φακ. *Γραμματεία - Εισερχόμενα 4 (1/1 -30/6 1950)*. Αρχείο ΕΚΚ.
- Διεύθυνση Ξενακείου σχολής. Επιστολή προς ΕΚΚ. 8/21 Νοεμβρίου 1905. Φακ. *Εισερχόμενα 3 (1906)*. Αρχείο ΕΚΚ.
- Διεύθυνση Τοσιτσαίας Δημοτικής σχολής. Επιστολή προς ΕΚΑ. 1958. Φακ. *Εξερχόμενη αλληλογραφία- Τοσιτσαία Ζερβουδάκειο*. Αρχείο ΕΚΑ.
- Ελληνική Κοινότητα Καΐρου (ΕΚΚ). Επιστολή προς διεύθυνση Αχιλλοπούλειου Παρθεναγωγείου. 25 Ιουλίου 1924. Φακ. *Εισερχόμενα 31/2/24 έως 25/6/28*. Αρχείο ΕΚΚ.
- ΕΚΚ. Επιστολή προς διευθύνσεις κοινοτικών σχολών. Σεπτέμβριος 1924. Φακ. *Εισερχόμενα 31/2/24 έως 25/6/28*. Αρχείο ΕΚΚ.
- ΕΚΚ. Επιστολή προς Πατριάρχη Αλεξανδρείας. 21 Ιουνίου 1943. Φακ. *Γραμματεία – Θρησκευτικές και διπλωματικές αρχές*. Αρχείο ΕΚΚ.
- ΕΚΚ. Στοιχεία συνδρομητών. 1965. Φακ. *Γραμματεία 11, Συνδρομητές 1960-65*. Αρχείο ΕΚΚ.
- Ελληνική Κοινότητα Μίνιας. Επιστολή προς Θ. Κότσικα. 30 Δεκεμβρίου 1938. Φακ. *Σχολείο, Σχολικά Ζητήματα, Διαρροές*. Αρχείο ΕΚΚ (παράρτημα αρχείου ΕΚΜ).

Ελληνική πρεσβεία στο Κάιρο. Επιστολή προς τις ελληνικές Κοινότητες. 24 Νοεμβρίου 1934. Φακ. *Σχολείο, Σχολικά Ζητήματα, Διαρροές*. Αρχείο ΕΚΚ (παράρτημα αρχείου ΕΚΜ).

Μπενάκειον Ορφανοτροφείον (1927). *Καταστατικόν, εσωτερικός κανονισμός και πρόγραμμα*. Φακ. 25. Αρχείο ΕΚΑ.

Σαχτούρης, Α. (1913). *Έκθεσις περί εμπορίας, γεωργίας, βιομηχανίας, ναυτιλίας κλπ της Αιγύπτου από του έτους 1884*. Αρχείο ΕΚΚ.

Σοσιαλιστική Επιτροπή Προσωπικού ελληνικού νοσοκομείου Καΐρου. Επιστολή προς τη διεύθυνση του νοσοκομείου. Σεπτέμβριος 1963. Φακ. *Νοσοκομείο*. Αρχείο ΕΚΚ.

Δημοσιεύματα

‘Η ασφάλεια εν τω εσωτερικώ της χώρας’. 24/8 Μαρτίου 1899. Ομόνοια (Αλεξάνδρεια).

‘Της ημέρας’. 8/21 Δεκεμβρίου 1904. *Ταχυδρόμος* (Αλεξάνδρεια).

‘Φόνος ομογενούς’. 26/9 Οκτωβρίου 1905. *Ταχυδρόμος* (Αλεξάνδρεια).

‘Της ημέρας’. 28/11 Δεκεμβρίου 1905. *Ταχυδρόμος* (Αλεξάνδρεια).

‘Της ημέρας’. 1/14 Μαρτίου 1908. *Ταχυδρόμος* (Αλεξάνδρεια).

‘Ο Λόρδος Κρόμερ και οι Έλληνες’. (άγνωστη ημερομηνία). *Ταχυδρόμος* (Αλεξάνδρεια). Παρατίθεται στο Δρακόπουλος, Ι. (1911). *Ελληνικός Διάκοσμος*. Αλεξάνδρεια: Δρακόπουλος.

‘Ο «Μαύρος» ευρίσκεται εις το Κάϊρον’ (μτφ). 18 Σεπτεμβρίου 1963. *Akher Saa*, 1508.

‘Ο νέος περί Σωματείων Νόμος Αριθ. 32 έτους 1964’. 26 Ιουνίου 1964. *Ταχυδρόμος* (Αλεξάνδρεια).

‘Η εφαρμογή του νέου περί σωματείων Νόμου κι’αι ευκολίαι κι’ εξαιρέσεις δια τα ελλην. Ιδρύματα και Σωματεία’. 27 Ιουνίου 1964. *Φως* (Κάιρο)

