

Η εθνικιστική ιδεολογία στην τριλογία του Η.Βενέζη *Αιολική Γη, Το Νούμερο 31328 και Γαλήνη*

Ελένη Δέδε

Η μελέτη που ακολουθεί, συνιστά μια πρώτη προσπάθεια ενασχόλησης με την εθνικιστική ιδεολογία, μέσω της λογοτεχνίας. Ο Η.Βενέζης, συγγραφέας που δημιουργεί μετά τη Μικρασιατική καταστροφή, ανήκει στη λεγόμενη γενιά του '30. Το ερέθισμα για την ανάγνωσή του είναι ο τρόπος συγκρότησης εθνικιστικού λόγου, όταν πλέον οι επεκτατικές βλέψεις για την Ελλάδα έχουν εγκαταλειφθεί. Θα δούμε ακόμα τον τρόπο με τον οποίο η γενιά του '30 διαχειρίζεται τη Μικρασιατική καταστροφή και την ένταξη στον εθνικό κορμό πληθυσμών, που γεωγραφικά βρίσκονται στα Μικρασιατικά παράλια. Η τριλογία του Η. Βενέζη,¹ *Αιολική Γη, Το Νούμερο 31328, Γαλήνη*, προσφέρεται για αυτού του είδους τη μελέτη.

Αρχικά θα ήθελα να επισημάνω πως, όπως κάθε γραπτός λόγος, ενδέχεται να εμπεριέχει πληθώρα αναγνώσεων και μηνυμάτων αναλόγως με το είδος των ζητούμενων/ερωτημάτων που τίθενται σε αυτόν. Με την ίδια συλλογιστική και τα ερεθίσματα της συγκεκριμένης μελέτης έθεσαν τα ανάλογα ερωτήματα, δίχως να φιλοδοξεί σε μια ανάλυση του Βενέζη ως συγγραφέα, αλλά ως υποκειμένου που δρα, εκφέρει «λόγο», στην συγκεκριμένη συγκυρία.

Ο λόγος του συγγραφέα και ο λόγος του μελετητή δεν διαχωρίζονται στο κείμενο· ο μελετητής δεν παραπέμπει στο συγγραφέα, αλλά τον εντάσσει σε κατηγορίες/τρόπους συγκρότησης εθνικιστικού λόγου. Επομένως ο ίδιος ο συγγραφέας παραπέμπει σε διαφορετικές εκδοχές/τρόπους συγκρότησης εθνικιστικής ιδεολογίας. Θεωρώ πως ο συγκεκριμένος τρόπος παρουσίασης είναι περισσότερο αποτελεσματικός ως προς τα συμπεράσματα, αλλά και «συνεπής» αναφορικά με τα λεγόμενα του ίδιου του συγγραφέα. Επιπρόσθετα, η λογοτεχνία -ως είδος έντεχνου λόγου- υπαγορεύει ανάλογες τεχνικές επειδή το μήνυμα δεν

1. Η. Βενέζης, *Γαλήνη*, Εστία, Αθήνα 1931, *Το Νούμερο 31328*, Εστία, Αθήνα 1941, *Αιολική Γη*, Εστία, Αθήνα 1943.

εμπεριέχεται ως άποψη «ξεκάθαρη», αλλά εκμαιεύεται μέσα από σύμβολα και ασυνέχειες στη διήγηση.

Το γεγονός ότι πρόκειται για ένα λόγο που εκλογικεύει ως ένα βαθμό το βιωματικό μέρος του συγγραφέα, υπαγορεύει, εκτός των άλλων, το είδος των κατηγοριών στο πλαίσιο της εθνικιστικής ιδεολογίας στο οποίο εντάσσεται ο λόγος αυτός. Χρησιμοποιούνται ανθρωπολογικές κατηγορίες όπως η σχέση των ανθρώπων με τη γη, η διαφοροποίηση ως προς την ένταξη στον εθνικό κορμό ανάλογα με την ηλικία, το παραμύθι, ο θρύλος κ.α.

Τέλος, θα ήθελα να προσθέσω πως ανεξάρτητα από τη φιλολογική προσφορά του Βενέζη και κάθε συγγραφέα, δε θα πρέπει να υποβαθμίζεται η προσφορά του ως προς την διάδοση των μηνυμάτων που εμπεριέχει το έργο του. Ο συγγραφέας αποτελεί μέλος της διανόησης, μιας διανόησης-παραγωγού ιδεολογίας για κάθε κοινωνία και εποχή. Η ιδεολογία διοχετεύεται μέσω της λογοτεχνίας σε αισθητά μεγαλύτερο κοινό από οποιοδήποτε άλλο είδος γραπτού λόγου. Επιπρόσθετα, η μήση πραγματοποιείται με κώδικες που δεν ανήκουν στην αντιπαράθεση στείρων απόψεων, γεγονός που αυξάνει την ικανότητά της να πείθει.

Ο Κ.Θ. Δημαράς σκιαγραφώντας τον Η.Βενέζη αναφέρει: «Τα θέματά του είναι παρμένα από την προπολεμική ζωή στα Μικρασιατικά παράλια, τη Μικρασιατική καταστροφή και τις συνέπειές της. Είναι ο κατεξοχήν συγγραφέας που εγγενήθηκε και έθρεψε την ψυχή του με τις πρώτες εντυπώσεις της γεννιάς του '30.»² Ξεκινώντας την μελέτη του συγγραφικού έργου του, η ματιά στέκεται σε μια «αυθαίρετη» τριλογία την *Αιολική Γη*, *Το Νούμερο 31328* και τη *Γαλήνη*. Αυθαίρετη, γιατί ο συγγραφέας δεν αναφέρει ότι πρόκειται για συνέχεια και τριλογία, γιατί τα τρία βιβλία αποτελούν το συνδυαστικό ιστό της ζωής του απρόσωπου υποκειμένου, που αποτελεί το κοινωνικό υποκείμενο της συγκυρίας που συνιστά η Μικρασιατική Καταστροφή, η Εγκατάσταση στην Ελλάδα και η Ενσωμάτωση στον «εθνικό» κορμό.

Στην *Αιολική Γη* περιγράφεται η ζωή ενός παιδιού στα Κιμιντένια και μέσω αυτού όλης της οικογένειας, η αγάπη για τη γη καθώς και ο ρόλος της στη ζωή των ανθρώπων. Παρουσιάζονται επίσης οι δυσκολίες προσαρμογής στην «ξένη» γη μέσω της διαλεκτικής σχέσης: η γη που αγαπώ, η γη που πρέπει να αποχωριστώ, η γη που πηγαίνω.

Η γη που αγαπούν, συνιστά το ισχυρό μέλος της προαναφερθείσας σχέσης, αποτελεί μέρος της ύπαρξής τους: «...μας δόθηκε η ευλογία, εκείνο το βράδυ να ακούσουμε την καρδιά του δέντρου -ενώ δεν ακούγαμε παρά μονάχα τη δική μας

2. Κ.Θ. Δημαράς, *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Ίκαρος, Αθήνα 1987, σ. 476.

καρδιά: τους χτύπους της που τους επέστρεφε στη γη».³ Ο συγγραφέας ομολογεί, πως ο παράγοντας χρόνος αποκτά νόημα αναφορικά με τη γη: «Τι ήταν στη χρονιά που μας ήρθε το δεύτερο παιδί, η Ουρανία; λέει προσπαθώντας να θυμηθεί με ποιό γεγονός στο κτήμα ήταν συνδεδεμένο το παιδί αυτό, επειδή έτσι μονάχα οι χρονολογίες παίρνανε νόημα, συνδεδεμένες με την ιστορία της γης».⁴ Η γη είναι η ζωή, η απειλή καταστροφής από πλημμύρα αποτελεί καταλυτικό γεγονός, ικανό να υποσκελίσει ακόμα και τη γέννηση του πρωτότοκου παιδιού: «Πήγαινε Γιαννακό, του λέει γαλήνια και πειστικά. Αν έχεις κάτι να κάμεις πήγαινε. Εγώ θα αργήσω. Και επειδή εκείνος δίσταζε: Για το όνομα του Θεού, τον ικετεύει. Τη γη ! τη γη μας.»⁵

Η σχέση επομένως του ανθρώπου με τη γη, ξεπερνά τα όρια της βιολογικής αναπαραγωγής. Η φύση δεν χρησιμοποιείται για την επιβίωση απλώς, κυριαρχεί έναντι του ανθρώπου. Γεγονός που υποδηλώνει τον τύπο της κοινωνικής οργάνωσης του συνόλου αυτού. Πρόκειται για κοινωνική οργάνωση παραδοσιακής μορφής όπου το υποκείμενο προσδιορίζεται από τη σχέση του με τη γη. Ο αγροτικός χαρακτήρας της αναδεικνύει τη γη σε κυρίαρχη θέση, το υποκείμενο περιστρέφεται γύρω από τον τόπο του, δεν γνωρίζει και δεν επιδιώκει να γνωρίσει τι βρίσκεται έξω από αυτόν. Οποιοσδήποτε τόπος εκτός του «τόπου του» –όχι με την έννοια της ιδιοκτησίας αλλά του οικείου– εκλαμβάνεται ως άγνωστος και απειλητικός. Γεγονός που ανταποκρίνεται ως ένα βαθμό στην πραγματικότητα στο βαθμό που διαταράσσεται η ισορροπία της τοπικής κοινωνίας και ιεραρχίας: στο πλαίσιο της οποίας η κατανομή ρόλων είναι δεδομένη και εξασφαλίζει την ομαλή ένταξη του ατόμου και συνακόλουθα αιτιολογεί την δράση του. Η σχέση αυτή του ατόμου με τη γη –τοπική κοινωνία– αίρεται στο βαθμό που εξαναγκάζεται να αποχωρήσει από τον τόπο του λόγω της δυσμενούς έκβασης του πολέμου.

Η γη που οφείλουν να αποχωριστούν καθώς και τα ζώα που την πλαισιώνουν, λαμβάνουν το μήνυμα του πολέμου. Οι άνθρωποι «τελευταίοι» στην ιεραρχία των πλασμάτων του Θεού, οι έσχατοι, μαθαίνουν το μήνυμα εκ των υστέρων. Το κώμα, ο ήλιος, τα δέντρα, τα ζώα προαισθάνονται τον κίνδυνο, πάσχουν πριν ο άνθρωπος αντιληφθεί την θύελλα, τον προειδοποιούν: «Έρχεται ! Η θύελλα έρχεται ! Έρχεται ο πόλεμος».⁶

Η προσωποποίηση των στοιχείων της φύσης και το γεγονός ότι συμπάσχουν με τον άνθρωπο αναδεικνύει, το μέγεθος του συνδέσμου του ανθρώπου με τη γη.

3. Η. Βενέζης, *Αισιολική Γη*, ό.π., σ. 64.

4. Στο ίδιο, σ. 34.

5. Στο ίδιο, σ. 32.

6. Στο ίδιο, σ. 268.

Η γη εμφανώς πλέον δεν βιώνεται ως ιδιοκτησία, αλλά προσωποποιημένη αποκτά θέση στο ανθρώπινο. Η φύση και ο άνθρωπος παρουσιάζονται ως ενιαίο και αδιαίρετο σύνολο, ως σύστημα ύπαρξης και συνέχειας στο χρόνο. Η παραμικρή μεταβολή σε κάποιο από τα μέρη αυτού του συστήματος, αίρει την ισορροπία, μεταβάλλει τους όρους της διαπλοκής σε σύστημα. Στην παρούσα συγκυρία, οι άνθρωποι οφείλουν να αποχωριστούν τη γη τους, «σπάει» ο συνδυετικός κρίκος της σχέσης, με αποτέλεσμα προσωρινά να επικρατήσει μια χαοτική κατάσταση.

Η ζωή των ανθρώπων κάνει την κανονικότητά της, ο πόλεμος εκλαμβάνεται ως θύελλα που σαρώνει την «ευταξία», το «μέτρο», από τη ζωή των ανθρώπων. Για μια ακόμα φορά, ο Θεός θα παίξει με τους ανθρώπους: «...δεν γράφονται με ίσιες γραμμές οι μοίρες των ανθρώπων (...) στο Αιγαίο φυσούν σπιλιάδες, φυσούν μελτέμια (...) φυσούν χωρίς τάξη, χωρίς μέτρο (...) παίζουν οι άνεμοι, παίζουν τα σύννεφα, παίζει ο Θεός με τους ανθρώπους».⁷

Το δεύτερο μέλος της διαλεκτικής σχέσης, η γη που πηγαίνω, δεν θίγεται άμεσα στο διήγημα, αφήνονται μόνο υπόνοιες. Ο Βενέζης μέλος και εκφραστής του συστήματος που κλονίζεται, αδυνατεί να θέσει τους όρους της καινούριας ισορροπίας, αν και η *Αιολική Γη* χρονικά έχει γραφτεί τελευταίο από τα άλλα δύο βιβλία της τριλογίας. Προσπαθεί να εκλογικεύσει το φόβο για το άγνωστο σε τρία επίπεδα, στη δύναμη της εντοπιότητας, στο ρόλο του θρύλου και του παραμυθιού και στην ιστορική παράδοση. Η δύναμη της εντοπιότητας τονίζεται μέσω της έλλειψής της και των συνεπειών που εκείνη επιφέρει. Ο «ξένος» Σκωτσέζος ερωτεύεται μιαν Ελληνίδα και την διεκδικεί από τον πατέρα της, εκείνος την παίρνει μακριά από τον «τόπο του» στα Μοσχονήσια προκειμένου να αποτρέψει το γάμο, ο Σκωτσέζος όμως τους βρίσκει: «Ο ψαράς μονάχος σε μιὰ ξένη χώρα. Δεν έχει πια δύναμη. Σε ένα ξωκλήσι στα Μοσχονήσια έγινε ο γάμος».⁸

Η μεταφορά αυτή που χρησιμοποιείται έντεχνα και εύστοχα από το συγγραφέα, συμβολίζει, την κοινωνική δύναμη του υποκειμένου, που αποκτάται από τη θέση του σε μια συγκεκριμένη τοπική ιεραρχία. Η θέση που κατέχει και το σύνολο των προνομίων και υποχρεώσεων στις οποίες συνίσταται, παραχωρεί στο κοινωνικό υποκείμενο την ευχέρεια «νομιμοποιημένης» και εναρμονισμένης με τον ισχύοντα τοπικό κώδικα συμπεριφοράς, δράσης. Η απώλεια της δεδομένης ισχύος που διαθέτει ως μέρος της τοπικής ιεραρχίας, το καθιστά ανίσχυρο και συνακόλουθα δημιουργεί αποπροσανατολισμό της δράσης του. Επομένως όπως η εθελοντική, ακόμη περισσότερο η αναγκαστική -λόγω πολέμου- μετακίνηση πληθυσμών και η άρση της ισχύουσας κοινωνικής τους

7. Στο ίδιο, σ. 88.

8. Στο ίδιο, σ. 155.

διάρθρωσης, τους καθιστά ανίσχυρους στο καινούργιο κοινωνικό πλαίσιο. Με αυτόν τον τρόπο για πρώτη φορά γίνεται νύξη για τα αδιέξοδα αυτής της βίαιης μετακίνησης πληθυσμών στην Ελλάδα.

Σταδιακά όμως διαγράφονται οι λύσεις από αυτά τα αδιέξοδα. Το άγνωστο ίσως τελικά να μην αποτελεί την πλήρη διατάραξη της ισοροπίας. Ο συγγραφέας δειλά κι ανομολόγητα εφευρίσκει αλλά και «ονοματίζει» τα ήδη υπάρχοντα συνδετικά στοιχεία του «εθνικού ιστού». Τα στοιχεία αυτά ανάγονται στη σφαίρα του παραμυθιού και του θρύλου. Κατά την διάρκεια της νυχτερινής ανάπαυσης οι κοντραμπατζήδες (λαθρέμποροι) διηγούνται ιστορίες και θρύλους, ένας απ' αυτούς αναφέρει το θρύλο του Διγενή με το Χάροντα. Οι υπόλοιποι κοντραμπαντζήδες προς στιγμήν προσπαθούν να συμφιλιωθούν με το θρύλο του «ελληνισμού», αλλά στη συνέχεια τον οικειοποιούνται, με το συγκεκριμένο τρόπο που υπαγορεύει η ομάδα:

«- Τι είναι αυτός; ρώτησε ένας

- Ποιός;

- Αυτός στο παραμύθι.

- Δεν το λέει, αποκρίνεται ο τρίτος. Μα τι νά 'ταν;

- Εγώ λέω θα ήταν δικός μας. Κοντραμπατζής θα ήταν.

- Έτσι είναι. Δικός μας είναι.»⁹

Ο θρύλος του Διγενή με τον Χάροντα προβάλλεται από τον συγγραφέα ως σύμβολο ενοποίησης στο χρόνο. Η ανδρεία ως το χαρακτηριστικό της δράσης και των δύο τρόπων ενέργειας σε διαφορετικό χρόνο -Διγενής, Κοντραμπατζήδες- αναδεικνύεται ως το συνεκτικό στοιχείο, που επιτρέπει στους σύγχρονους κοντραμπατζήδες να θεωρούνται απόγονοι του Διγενή. Απόγονοι όμως του Διγενή και της Βυζαντινής παράδοσης θεωρούνται -μετά την αποκατάσταση του Βυζαντίου από Ζαμπέλιο και Παπαρρηγόπουλο- και οι Έλληνες, κάτοικοι του ελληνικού κράτους. Συνθήκη, που διευκολύνει την ένταξη των προσφύγων σε ένα διαφορετικό κοινωνικό σύνολο -Ελλάδα- εξαιτίας του κοινού παρελθόντος.

Το παραμύθι με τη σειρά του καλείται να ενοποιήσει στο χώρο, να καταστήσει οικείους, ανθρώπους που ζουν σε διαφορετικούς τόπους, με διαφορετικές συνθήκες. Η γλώσσα, όμως, είναι κοινή γεγονός που καθιστά δυνατή την επικοινωνία μεταξύ τους με τον πιό «ασφαλή» τρόπο, το παραμύθι. Ένα παραμύθι που, σύμφωνα με το συγγραφέα, κλείνει μέσα του ότι εκείνος και πιθανώς η εποχή του, θεωρεί «Ελληνισμό»· «...ένα παράξενο παραμύθι είπε. Δεν ήταν παραμύθι του τόπου τους. Τό 'φερε φωνή μακρινή που έκανε κύκλο και

9. Στο ίδιο, σ. 283.

γύρισε: την Καππαδοκία, τη Μαύρη Θάλασσα, τα πέλαγα –το Αιγαίο, το Κρητικό και το Ιόνιο...»¹⁰

Προβάλλεται από τον συγγραφέα η γλώσσα ως κώδικας και το παραμύθι ως μέσο επικοινωνίας μεταξύ κοινωνικών συνόλων. Η κοινή γλώσσα διευκολύνει την ανταλλαγή ιδεών μεταξύ ανθρώπων και τους καθιστά ικανούς να επικοινωνήσουν. Η μετάδοση ιδεών σε σύνολα με μεγάλο αριθμό αναλφαβητισμού πραγματοποιείται και μέσω του παραμυθιού. Το ίδιο το παραμύθι, έχει μια ιδιομορφία ως προφορική παράδοση, την δυνατότητα να παραφράζεται από την αρχική του εκδοχή και να εμπλουτίζεται με στοιχεία που θεωρούνται απαραίτητα για κάθε ανθρωποσύνολο που το διαχειρίζεται. Η ιδιομορφία αυτή λειτουργεί διττά και αμφίδρομα, αφενός, το «σώμα» των ιδεών οικειοποιείται και λειτουργεί ενωτικά ως προς τα ανθρωπο-σύνολα, αφετέρου, διασφαλίζει την διαφορετικότητα ως προς την πρόσληψη του κάθε συνόλου. Πρόκειται για συνθήκη στην οποία η ενοποίηση δεν επιφέρει την άρση της διαφορετικότητας, απλώς την καθιστά από στοιχείο ανασταλτικό της ενότητας σε ένα επιπλέον επιχείρημα υπέρ της. Στην συγκυρία, διασφαλίζεται η ομαλή ένταξη των προσφύγων στον εθνικό κορμό, χωρίς να διακινδυνεύει η διαφορετικότητά τους από αυτή την ένταξη.

Τέλος, ο Βενέζης αντλεί από την ιστορική παράδοση στοιχεία για την ενότητα των διαδικασιών σχηματισμού ενός συνόλου ανθρώπων, που στην ολότητά του ονομάζεται Ελλάδα. Η γη που πηγαίνουν δεν είναι μια οποιαδήποτε γη, είναι η χώρα των Θεών και των Σατύρων. Ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνεται την Ελλάδα ως ιδέα, δηλαδή ως νοπτικό σχήμα, είναι συνολικός, αγγίζει τον «ολοκληρωτικό». Στο συγκεκριμένο διήγημα αναφέρονται οι απόψεις του «ξένου» Σκωτσέζου για την Ελλάδα, απόψεις που σχηματίστηκαν όχι ως δεδομένα εμπειρίας, αλλά ως συμπεράσματα από τη μελέτη βιβλίων για την Ελλάδα. Γεγονός που σχετικοποιεί το υποκειμενικό στοιχείο και αναβαθμίζει το συλλογικό· πρόκειται για το λόγο επί του λόγου των εμπειριών των άλλων. Ανακύπτει επομένως, ταυτόχρονα με την εκτίμηση του συγγραφέα για την των ελλήνων μελετητών και εκείνη για τους «ξένους» μελετητές: «Ο άνθρωπος ήρθε στην Ελλάδα. Και καθώς μπήκε στον τόπο των Θεών και των Σατύρων, στη Γυμνή και Γαλάζια χώρα δεν μπορεί να φύγει. Ταξίδεψε όλους τους ωκεανούς και μπόρεσε να φύγει από όλους τους τόπους όπου είχε φτάσει. Γιατί όλοι κάτι είχαν που δεν ήταν τελειωμένο, που δεν ήταν πλήρες. Όμως η Ελλάδα δεν αφήνει χώρο για επιθυμία και για χίμαιρα. Η Ελλάδα είναι η Χίμαιρα...»¹¹

10. Στο ίδιο, σ. 289.

11. Στο ίδιο, σ. 147.

Η ιστορική παράδοση και ο ρόλος της στον προσδιορισμό ενός εθνικού κράτους αναδεικνύεται στο μεγαλείο της. Στο πλαίσιο ενός γραμμικού χρόνου, όπου το ένδοξο παρελθόν δικαιολογεί την αισιοδοξία για το παρόν και προδιαγράφει εξίσου ένδοξο μέλλον, δομείται ο ρόλος της ιστορικής παράδοσης ενός έθνους. Σε ότι αφορά το Ελληνικό κράτος ήδη από τον 19ο αιώνα έχει επιχειρηθεί με επιτυχία -αποδοχή και από τα άλλα κράτη- η σύνδεση με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό. Η Ελλάδα επομένως με το ένδοξο παρελθόν συγκεντρώνει όλα τα απαραίτητα «εφόδια» για να κατακτήσει μια θέση στο πλαίσιο της αναπτυγμένης Ευρώπης. Κατά τον συγγραφέα, η ίδια η Ευρώπη αναγνωρίζει την ιδιαιτερότητα και την αίγλη της Ελλάδας, καθιστώντας την κράτος στο οποίο θα επιθυμούσε να ζει κάθε άνθρωπος. Σε αυτήν λοιπόν τη χώρα, που προβάλλεται ως η Χίμαιρα, το όνειρο για κάθε πολίτη του κόσμου, πηγαίνουν οι πρόσφυγες της Μικράς Ασίας. Πρόσφυγες που έχουν το δικαίωμα να κατοικήσουν εκεί από τη στιγμή που προσδιορίζουν εαυτούς ομοιότροπα με τους Έλληνες -έχουν την ίδια γλώσσα, την ίδια θρησκεία και πάνω από όλα τους ίδιους προγόνους.

Συμπερασματικά θα λέγαμε πως ο φόβος των προσφύγων για το άγνωστο και η συνακόλουθη απώλεια της «δύναμης» της εντοπιότητας που παρέχει στο κοινωνικό υποκείμενο μια παραδοσιακά οργανωμένη κοινωνία, αντισταθμίζεται κατά τον συγγραφέα, από την ένταξή τους σε μια χώρα όπως η Ελλάδα. Σε μια χώρα που όπως προαναφέρθηκε έχουν κάθε δικαίωμα να ενταχθούν. Πρόκειται για την συνθήκη όπου η κατάλυση μιας παραδοσιακής συλλογικότητας αντικαθίσταται από μια καινούρια του έθνους-κράτους. Στην περίπτωση των προσφύγων πρόκειται για βίαιη μετάβαση από το παραδοσιακό πλαίσιο σε εκείνο του έθνους-κράτους· ως μη λησμονούμε όμως πως, οι διαδικασίες μετάπλασης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας σε έθνος-κράτος με το όνομα Τουρκία είχαν ήδη δρομολογηθεί. Γεγονός που σημαίνει ότι η μετάβαση από το μιλλιέτ στο έθνος ήταν για τους πρόσφυγες πραγματικότητα.

Το κράτος τώρα στο οποίο έχουμε «την τιμή» να πηγαίνουμε είναι η Χίμαιρα, η επιδίωξη κάθε Ευρωπαίου κατά τον συγγραφέα. Η ρευστότητα ως προς τους προσδιορισμούς -ποιός θεωρείται Έλληνας, κατά πόσο οι πρόσφυγες είναι Έλληνες- και οι συνακόλουθες μεταπλάσεις ως προς τους συμβολισμούς -Αρχαία Ελλάδα, Χριστιανοσύνη, ελληνική γλώσσα των βυζαντινών χριστιανικών κειμένων- χαρακτηρίζουν το εγχείρημα της ενσωμάτωσης στο ελληνικό έθνος. Προβάλλει ως αναγκαία συνθήκη προκειμένου το ίδιο το έθνος να αποκτήσει την τελική του μορφή- εδαφικά και πολιτισμικά- αλλά και να ενσωματώσει πληθυσμούς, οι οποίοι θεωρούνται ελληνικοί. Στα υπόλοιπα δύο βιβλία θα δοθεί μία, ελπίζω, ικανοποιητική απάντηση σχετικά με το ποιοι τελικά προσδιορίζουν

το ποιός «θεωρείται» Έλληνας και ποιά αναγκαιότητα εξυπηρετεί ο προσδιορισμός αυτός.

Στο δεύτερο βιβλίο αυτής της τριλογίας, *Το Νούμερο 31328*, σκιαγραφείται η πορεία ενός δεκαοχτάχρονου αιχμαλώτου, οι σχέσεις των αιχμαλώτων μεταξύ τους, τα κοινά σημεία αναφοράς, οι διαφοροποιήσεις τους, οι σχέσεις αιχμαλώτων και Τούρκων, οι στόχοι, οι αγωνίες τους. Φαινομενικά μοιάζει με ένα κοινό βιβλίο πολέμου και αιχμαλωσίας, γραμμένο σε σκληρή γλώσσα, διακατεχόμενο από το ένστικτο της επιβίωσης. Και όμως ο μανδύας της επιβίωσης, υποθάλλει υπαινιγμούς σχετικούς με γενικότερα ζητήματα και αναδύει τις απόψεις του Βενέζν για το «οικείο» και το «αλλότριο», για την ολοκλήρωση και τη γαλήνη ως αγωνιώδες αιτούμενο.

Αρχικά παρουσιάζεται ο τρόπος αντιμετώπισης του εκστρατευτικού σώματος από τον γηγενή πληθυσμό. Ο ελληνικός στρατός μετά την προέλασή του έχει υποχωρήσει καίγοντας χωριά. Ο γηγενής χριστιανικός πληθυσμός αιχμαλωτίζεται. Ένας από τους κατοίκους, αγανακτισμένος από τα αντίποινα αναφέρεται στο εκστρατευτικό σώμα: «Βλαστημούσε για τον πόλεμο, τους Έλληνες, είχε ανάψει πάλι...»¹² Ο τρόπος αναφοράς στους Έλληνες απ' αυτόν τον ανώνυμο αιχμάλωτο, μας δημιουργεί υποψίες που ενισχύονται από ένα σχόλιο του συγγραφέα: «Καθαρός ουρανός –πρόσωπο Ελληνίδος παρθένου πριν το '14».¹³ Ποιός ήταν ο σκοπός της εκστρατείας τελικά; Ποιό ήταν το εύρος της ανταπόκρισης αυτού του σκοπού στους ανθρώπους που πραγματικά αναφέρονταν; Η διακηρυσσόμενη στοχοθεσία αφορά την απελευθέρωση των αλύτρωτων αδελφών και την παράλληλη προσάρτηση εδαφών. Ο γηγενής όμως πληθυσμός διαφοροποιείται από το εκστρατευτικό σώμα στο βαθμό που η έκβαση του πολέμου διαταράσσει την ισορροπία στην οποία βρίσκεται. Διαφοροποιείται όπως θα δούμε παρακάτω και από τους Τούρκους. Σε επίπεδο νοοτροπίας δηλαδή θεωρεί τον εαυτό του περισσότερο χριστιανό ορθόδοξο της Μικράς Ασίας παρά Έλληνα επικείμενο κάτοικο του Ελληνικού κράτους. Εάν στην Ελλάδα ανήκε και η Μικρά Ασία ίσως να είχε συμβεί κάτι διαφορετικό, όμως στην παρούσα συγκυρία η ενσωμάτωση στο «εθνικό σώμα» προϋποθέτει την απώλεια της τοπικής ταυτότητας, όχι εξαιτίας ενός υπέρτατου Θεσμού –ελληνικό κράτος– αλλά της αναγκαστικής αποχώρησης από τα εδάφη τους.

Η άποψη των αιχμαλώτων για τους «αλλότριους» –Τούρκους– διαφοροποιείται μεταξύ των Τούρκων βασανιστών και των αποκαλούμενων αρχηγών και εκείνων με τους οποίους είχαν σχέσεις φιλικές πριν τον πόλεμο. Οι

12. Βενέζης Η., *Το Νούμερο*, ό.π., σ. 152.

13. Στο ίδιο, σ. 53.

βασανιστές περιγράφονται με τα μελανότερα χρώματα. Οι στρατιώτες όμως που, μετά το πέρας του πολέμου, δε γύρισαν «στα σπίτια τους» αλλά χρησιμοποιούνται στα στρατόπεδα αιχμαλώτων, αντιμετωπίζονται με συμπάθεια· στους αρχηγούς αναφέρονται με δέος· «...Με επισημότητα μπήκε κι ένας αρχηγός. Ήταν από τα παληκάρια που δεν έσκυψαν στην κατοχή κάτου από τον Έλληνα, πήραν τα βουνά και σπαταλούσαν την περηφάνεια σαν άχρηστη».¹⁴

Τι συμβαίνει όμως με τη φιλία μεταξύ ενός Τούρκου κι ενός Χριστιανού; Μέχρι ποιο σημείο η σχέση αυτή δεν οδηγεί σε αδιέξοδο; Κι αν οδηγεί, τότε πού θα αναζητηθεί η λύση του αδιεξόδου; Ο Χριστιανός αιχμάλωτος επιχειρήσει να δραπετεύσει αλλά πιάστηκε και τώρα πρέπει να τιμωρηθεί με θάνατο, ο Τούρκος επικεφαλής όμως είναι παιδικός του φίλος, τον παρακαλεί να τον σώσει· «...Ο Θεός κρίνει μπιραντέρ (αδελφέ). Αυτός βλέπει, δεν ξεχνά (...) ο Τούρκος τον έκοψε. Τώρα πια ήταν στη μέση ο Θεός. Αυτός διατάζει -τι μπορεί να κάμη ο άνθρωπος».¹⁵

Από τη γνώση που μέχρι σήμερα μας παρέχει η επίσημη ιστοριογραφία και μάλιστα η εκδοχή που παρουσιάζεται στα σχολικά βιβλία, οι Έλληνες και οι Τούρκοι παρουσιάζονται ως εκθρικά ανθρωπο-σύνολα. Δεν παρουσιάζεται κοινό σημείο επαφής, δύο αντίπαλα «στρατόπεδα» που αγωνίζονται, στην πιο αντικειμενική εκδοχή, να υπερκεράσουν το ένα, το άλλο. Σ' αυτή τη συνθήκη όπου ο Τούρκος εξ ορισμού είναι εκθρός δεν είναι δυνατόν να εμπεριέχονται συναισθήματα όπως δέος, θαυμασμός, φιλία, συμπόνοια για κάποιον Τούρκο.

Η παραπάνω εικόνα ανατρέπεται από τον Βενέζη, ο οποίος περιγράφει τη σχέση μεταξύ Χριστιανών και Τούρκων σε όλες της τις διαβαθμίσεις. Σαφώς και υπάρχει μίσος και απέχθεια για τους Τούρκους βασανιστές, όμως υπάρχει και θαυμασμός για τους γενναίους πολεμιστές. Αναπτύσσεται και φιλία μεταξύ των δύο ανθρωποσυνόλων, την οποία βέβαια ο πόλεμος καταπνίγει. Η φιλία μεταξύ χριστιανού και Τούρκου, είναι η σχέση μεταξύ δύο ανθρώπων που μεγάλωσαν στον ίδιο τρόπο και που η διαφορετικότητά τους δεν συνιστούσε σημείο «έσχατης» τριβής· προέκυψε ως τέτοια, από την στιγμή που χρησιμοποιήθηκε ως εθνικός προσδιορισμός.

Ο πόλεμος έθεσε σε δοκιμασία τη φιλία κι όταν προέκυψε η επιλογή μεταξύ του έθνους και της φιλίας, τη λύση έδωσε ο Θεός. Ο Θεός που εκλαμβάνεται αφενός ως η κατεξοχήν αιτία του διαφορετικού θρησκευτικού προσδιορισμού και αφετέρου, ως το όριο της ανθρώπινης δράσης. Έτσι ο άνθρωπος «εξιλεώνεται» έναντι της κοσμικής του δράσης, εφόσον ο στόχος είναι η μετα-θάνατον ζωή, και αυτή κρίνεται από το Θεό. Αυτή η πρόσληψη αφορά την ανθρώπινη

14. Στο ίδιο, σ. 82.

15. Στο ίδιο, σ. 83.

κοινωνική συγκρότηση, ανεξάρτητα από τον τύπο της κρατικής οργάνωσης-έθνους.

Η τουρκική αρχή «δένει» τη μοίρα των αιχμαλώτων και των στρατιωτών τόσο σφικτά όσο η φιλία. Ένας Χριστιανός κατηγορείται για βιασμό και ένας Τούρκος στρατιώτης για λιποταξία.

«Απ' ότι λεν φαίνεται πως το κορίτσι του μπέν του ρίχτηκε. Αυτός δεν μπόρεσε να σταθεί σίδερο. Το θηλυκό ύστερα για να μη το σκοτώσουν οι δικοί του, είπε πως ο γκιαούρ το βίασε. Απόφαση: άμεση εκτέλεση. Μάθαμε πως την ίδια μέρα κρέμασαν κι ένα λιποτάκτη δικό τους. Από το ίδιο δέντρο, με το ίδιο σκοινί. Τη μια άκρη ο ένας, την άλλη ο άλλος».¹⁶

Το Τουρκικό κράτος που προέκυψε μετά την επανάσταση των Νεότουρκων (1908) συγκροτήθηκε στο πλαίσιο ενός δυτικού τύπου κράτους. Δημιουργήθηκαν νόμοι που ρυθμίζουν την ευταξία σε επίπεδο επικράτειας, σε μια προσπάθεια ενοποίησης στο χώρο. Οι νόμοι αυτοί, αφορούν το σύνολο των πολιτών του κράτους και εν προκειμένω και τους αιχμαλώτους. Η δημόσια αρχή δεν αναγνωρίζει την εθνικότητα του παραβαίνοντος τον νόμο, τιμωρεί τον παραβάτη. Το σκοινί της κρεμάλας, συμβολίζει την κυριαρχία ενός αστικού κράτους δικαίου, που ενώνει τους ανθρώπους ακόμα και στην έσχατη τους στιγμή, τον θάνατο.

Ως εδώ έγινε αναφορά στις σχέσεις μεταξύ Χριστιανών και Τούρκων, παραμελήθηκαν εσκεμμένα οι σχέσεις αιχμαλώτων μεταξύ τους και αυτό διότι προκύπτουν στοιχεία εις βάρος τους που αντιφάσκουν και υποσιάζουν. Η τουρκική στάση είναι δεδομένη, οι στρατιώτες θεωρούν πως οι αιχμάλωτοι, με εξαίρεση τους Αρμένιους στους οποίους επιδεικνύουν ιδιαίτερη σκληρότητα, είναι «ίδιοι» ανήκουν στο ίδιο μιλλιέτ¹⁷ «Σκυλιά! Γουρούνια! Άτιμο μιλλιέτ! αφρίζει ο αξιωματικός».¹⁸

Η παράδοση μιας Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, διαχωρισμένης σε θρησκευτικές κοινότητες, αφορά τους μωαμεθανούς -Τούρκους πλέον- αλλά και τους Χριστιανούς Ορθόδοξους. Το κεντρικό σημείο διαφοροποίησης μεταξύ των δύο πληθυσμών είναι η θρησκεία. Για τους Τούρκους οι αιχμάλωτοι είναι μάλλον χριστιανοί παρά Έλληνες, για τους χριστιανούς της Μικράς Ασίας του 1922, οι

16. Στο ίδιο, σ. 181.

17. Μιλλιέτ: Θρησκευτική κοινότητα στο πλαίσιο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που διατηρούσε την ταυτότητα και την αυτονομία της, βασισμένη σε ένα συμβόλαιο (Dîmna) ανάμεσα σε αυτήν και στον Σουλτάνο. Η αριθμητικά ισχυρότερη κοινότητα ήταν των ορθόδοξων Χριστιανών που υπαγόταν στη νομική και πνευματική εξουσία του Πατριαρχείου (Ρουμ Μιλλιέτ: η κοινότητα των Ρωμίων).

18. Η. Βενέζης, *Το Νούμερο*, ό.π., σ. 27.

μωαμεθανοί είναι Τούρκοι. Πιθανώς η κρατική υπόσταση της θρησκευτικής διαφοράς που είναι παρούσα στο ένα σύνολο -Τούρκοι- και απούσα από το άλλο, αιτιολογεί αυτή την μετάπλαση.

Στους ίδιους τους αιχμαλώτους όμως παρατηρούνται αντιθέσεις ως προς την ομοιογένεια: έννοια που θα μπορούσε να θεωρηθεί δεδομένη -ανήκουν στο ίδιο Έθνος. Αρχικά, παρουσιάζεται ο συνδετικός κρίκος των αιχμαλώτων: «Λαχταρούμε τα ίδια πράγματα, υποφέρουμε τις ίδιες πίκρες. Η ζωή δεν φτιάχνει ποτέ ίδια τα μούτρα των ανθρώπων, μετανιώνει, πολεμά να τακτοποιήσει τη διαφορά αλλιώς».¹⁹

Και ενώ ως εδώ αναφέρεται ο συγγραφέας σ' ένα σύνολο ανθρώπων που βρίσκονται κάτω από το ίδιο καθεστώς -αιχμαλωσία-, είναι Χριστιανοί και έχουν την ίδια γλώσσα, αρχίζουν να εμφανίζονται οι διαφοροποιήσεις. Περιγράφεται αρχικά η γλώσσα των Ρωμιών από τα μέρη του Σίβας (Σεβάστεια): «Εκείνο που είναι χάσι είναι τα ρωμέϊκά τους. Δεν μπορούν να κόψουν το ενφωνικόν, βάζουν πάντα το ρήμα τελευταίο όπως στην τουρκική σύνταξη, διατηρούν ένα σωρό ελληνικούρες, παίρνουν και τούρκικες λέξεις βάζουν ένα -ιον και σεργίρουν: τον Θεόν υψηλά είναι μερδεβένιον πρέπει κάνωμεν, πλησιάσωμεν».²⁰

Η συγκεκριμένη διάλεκτος που αναφέρει ο συγγραφέας δεν ανατρέπει τα περί κοινής γλώσσας που προαναφέρθηκαν. Η γλώσσα των βυζαντινών θρησκευτικών κειμένων, που αποτελεί τον πυρήνα για την μετέπειτα γλώσσα των πληθυσμών της Μικράς Ασίας, ήταν αδύνατο να μην δεχθεί επιδράσεις. Η συνύπαρξη με τους μωαμεθανούς επέφερε σαφείς αλλαγές -ως προς τη σύνταξη αλλά και εμπλουτισμό με καινούριες λέξεις.

Η γλώσσα ως κώδικας επικοινωνίας, στην προφορική κυρίως χρήση της λειτουργεί δυναμικά. Βρίσκεται διαρκώς σε μια κατάσταση αλλαγής, εμπλουτισμού με λέξεις που περιγράφουν εικόνες και καταστάσεις άγνωστες, που η εξέλιξη τις «έφερε» στο προσκήνιο. Η γλώσσα διαμορφώνει εθνικές ταυτότητες και διαμορφώνεται από αυτές, γεγονός που την καθιστά, ένα από τα πιο ισχυρά στοιχεία εθνικού προσδιορισμού, αλλά ταυτόχρονα παρακινδυνευμένη εάν θεωρηθεί και κατ' επέκταση χρησιμοποιηθεί ως το μοναδικό προσδιοριστικό στοιχείο για ένα εθνικό σύνολο. Παράλληλα, μέσα από την παραπάνω διαπίστωση του συγγραφέα, προκύπτουν δύο, φαινομενικά, αντιφατικά στοιχεία. Η διαπίστωση της διαφοράς ως προς τη γλώσσα, συνεπάγεται την ύπαρξη ενός κώδικα επικοινωνίας που χρησιμοποιείται ως σημείο αναφοράς και κάθε παρέκκλιση από αυτόν εκλαμβάνεται ως αξιομνημόνευτη διαφοροποίηση. Από την άλλη πλευρά δεν αμφισβητείται η

19. Στο ίδιο, σ. 190.

20. Στο ίδιο, σ. 191.

ένταξη του συγκεκριμένου υποσυνόλου, στο σύνολο των αιχμαλώτων, γεγονός που αναδεικνύει την ελαστικότητα της γλώσσας ως εθνικού προσδιοριστικού στοιχείου, αναφορικά με την ενσωμάτωση καινούριων πληθυσμών στο εθνικό σύνολο. Το χαρακτηριστικό αυτό καθιστά τη γλώσσα -σημείο αναφοράς- περισσότερο ισχυρή παρά απειλούμενη από τις διαφοροποιήσεις σε επίπεδο διαλέκτου.

Στο πλαίσιο της παραδοσιακής ιστοριογραφίας, δημιουργούνται ερωτήματα σχετικά με τα κριτήρια ένταξης σ' ένα έθνος αλλά και με την ελαστικότητα των κριτηρίων αυτών. Οι απορίες εντείνονται καθώς η διαφοροποίηση επεκτείνεται και στη θρησκεία. Ο συγγραφέας αναφέρεται σε μια ομάδα αιχμαλώτων που αρνήθηκαν το Θεό εφευρίσκοντας μια αίρεση της Ορθοδοξίας προκειμένου να τύχουν ειδικής μεταχείρισης: «Τις πρώτες μέρες της σκλαβιάς (...) που οι Τούρκοι σκότωναν αράδα, τούτοι πετάχτηκαν απ' την γραμμή και φώναζαν στους στρατιώτες: μη μας χτυπάτε! Εμάς ο Θεός μας είναι χώρια από τον δικό τους! Μπίζιμ Αλλάχ αιρ!». ²¹

Το σημαντικό στοιχείο που προκύπτει από την παραπάνω επισήμανση είναι ότι η συγκεκριμένη διαφοροποίηση ως προς τη θρησκεία, επιφέρει ρήξη στο πλαίσιο των αιχμαλώτων. Η διαφοροποίηση ως προς τη θρησκεία δηλαδή εκλαμβάνεται ως οριακή, ως εκείνη που -εντέλει- κρίνει την ιδιαιτερότητα των δύο συνόλων -Τούρκοι, Χριστιανοί.. Οι αποκλίνοντες αιχμάλωτοι από την πλευρά τους, εκτίμησαν ότι η υιοθέτηση της αίρεσης θα είχε σαν αποτέλεσμα την καλύτερη μεταχείριση από τουρκικής πλευράς. Θεώρησαν επομένως ότι η συγκεκριμένη διαφοροποίηση θα ήταν καθοριστική για την αλλαγή της στάσης των Τούρκων απέναντί τους.

Αλλά και οι Τούρκοι αναπροσαρμόζουν την συμπεριφορά τους ως προς τους αποκλίνοντες, καθώς τους τοποθετούν σε διαφορετικό χώρο του στρατοπέδου και τους μεταχειρίζονται καλύτερα από τους υπόλοιπους αιχμαλώτους. Γεγονός που τοποθετεί την θρησκεία, αναγκαία αλλά και ικανή συνθήκη για την αποκήρυξη του εθνικού προσδιορισμού. Αντίστροφα, η θρησκεία αποτελεί ένα -πιθανώς το σημαντικότερο στην συγκυρία- από τα εθνικά χαρακτηριστικά, όχι το μοναδικό. Διαφαίνεται επομένως η πολλαπλότητα των κριτηρίων ένταξης που παρουσιάζεται από τον Βενέζη στην *Αιολική Γη* - κοινή γλώσσα, θρησκεία, κοινό παρελθόν- λειτουργεί ως ασφαλιστική δικλείδα για το Έθνος.

Το γεγονός ότι γίνεται νύξη στις συγκεκριμένες διαφοροποιήσεις μας υποψιάζει πως η ειδοποιός διαφορά μεταξύ των δύο «εθνικών» συνόλων - Τούρκοι, Αιχμάλωτοι- εντοπίζεται στα δύο αυτά στοιχεία, τη θρησκεία και τη γλώσσα. Τα στοιχεία αυτά εκλαμβάνονται ως διαφορά και από τα δυο σύνολα.

21. Στο ίδιο, σ. 192.

Οι αιχμάλωτοι αναγνωρίζουν στο εσωτερικό τους υπο-ομάδες αλλά και οι Τούρκοι διαφοροποιούν τη συμπεριφορά τους ως προς τις υπο-ομάδες αυτές. Παρατήρηση που δημιουργεί ερωτηματικά σχετικά με την πιθανή ταύτιση των κριτηρίων ένταξης σ' ένα εθνικό σύνολο, μεταξύ των δύο Εθνών.

Ο εθνικός προσδιορισμός, υπό κατασκευή για τους αιχμαλώτους, δρομολογούμενος -με κρατική υπόσταση- για τους Τούρκους αναδεικνύεται ως κοινή διαδικασία. Η γενικά αποδεκτή αρχή, προϊόν της αστικής ιδεολογίας, ότι ο κόσμος είναι διαιρεμένος για την ιδιαιτερότητα και τη μοναδικότητα του, είναι το σημείο τριβής. Όπως διαφαίνεται τα κριτήρια εθνικού προσδιορισμού εντοπίζονται στο βιβλίο αυτό, στη θρησκεία και στη γλώσσα. Το γεγονός ότι προσδιορίζονται αντιθετικά το ένα με το άλλο Έθνος -στη συγκυρία πρόκειται για πολωτική σχέση μεταξύ τους- δεν αναιρεί την ταύτιση των κριτηρίων. Ο ομοιότροπος προσδιορισμός μεταξύ των δύο Εθνών, αναδεικνύει την επιδίωξη της εθνικιστικής ιδεολογίας για ενοποίηση των διαδικασιών σε παγκόσμιο πλαίσιο.

Αναφερόμαστε λοιπόν σ' ένα σύνολο ανθρώπων που είναι Χριστιανοί Ορθόδοξοι, μιλούν «ελληνικά», θεωρούνται Ρωμιοί από τους Τούρκους και βιώνουν μια κοινή συνθήκη την αιχμαλωσία. Η ένταξή τους σ' αυτό το σύνολο τίθεται ως ζήτημα επιβίωσης. Το Νούμερο, που θα έπρεπε να έχει ένας αιχμάλωτος, συμβολίζει την ένταξη σ' ένα σύνολο, η μη-ένταξη σημαίνει μη-ύπαρξη, απελπισία:

« - Μωρέ τι είναι τούτο;...

- Τι είναι αυτά;

- Αυτά; Τα νούμερά μας, λέει ένας με απορία. Δεν έχετε εσείς;

- Όχι, δεν έχουμε εμείς.

- Δηλαδή είμαστε ξεκρέμαστοι. Ποιός θα ρωτήσει ποτέ για μας αν...»²²

Και ενώ το Νούμερο αποτελεί ζήτημα ζωής ή θανάτου για τον αιχμάλωτο και η ένταξή του θα επιβεβαιώσει την ύπαρξή του, ο συγγραφέας υπαινίσσεται ταυτόχρονα το «αυθαίρετο» αυτού του συνόλου. Ο κεντρικός ήρωας ξεχωρίζει ένα σκυλί για να τό 'χει δικό του και μάλιστα το ονομάζει Ναβουχοδονόσωρ. «Έχω και εγώ ένα. Ένα κοπρόσκυλο. Το λένε Ναβουχοδονόσωρ. Γιατί; Έτσι. Γιατί εγώ είμαι Το Νούμερο 31328;».²³

Στην αρχή του βιβλίου ο Βενέζης είχε εντοπίσει την δυσaréσκεια των αιχμαλώτων για τους Έλληνες και την μικρασιατική εκστρατεία. Η αρχική δυσaréσκεια βλέπουμε τώρα πως υποχωρεί. Ο Χριστιανός Ορθόδοξος της Μικράς Ασίας, χάνοντας την τοπική του ταυτότητα και την θέση του στην τοπική

22. Στο ίδιο, σ. 143.

23. Στο ίδιο, σ. 221.

ιεραρχία, τίθεται εκτός συλλογικότητας. Οι άνθρωποι που, όπως επισημάνθηκε στην *Αιολική Γη* προσδιορίζονται αναφορικά με τη «γη τους» βρίσκονται χωρίς σημείο αναφοράς. Επομένως η ένταξη τους εκ νέου σε ένα ανθρωποσύνολο αποκτά διαστάσεις βιολογικής επιβίωσης.

Πρόκειται για τη συνθήκη, όπου το εθνικό κράτος αναπληρώνει την απώλεια της παραδοσιακής συλλογικότητας, με έναν άλλο τύπο συλλογικότητας, το έθνος. Η απώλεια της θέσης του κοινωνικού υποκειμένου στην τοπική κοινωνία και ιεραρχία αντικαθίσταται από την απόκτηση θέσης στο πλαίσιο μιας διαφορετικής οργάνωσης. Όσο και αν πρόκειται για επίλυση του αδιεξόδου για το υποκείμενο, δεν πρέπει να λησμονούμε πως πρόκειται για μια βίαιη διάλυση του κόσμου του με στόχο την δημιουργία ενός καινούργιου, τον οποίο θεωρεί «λίγο-πολύ» αυθαίρετο.

Αυθαίρετο, γιατί δεν προέκυψε ως ανάβασμα της αναγκαιότητας των κοινωνικών υποκειμένων στα οποία αναφέρεται. Πρόκειται για μοντέλο κοινωνικής οργάνωσης που προέκυψε εξαιτίας συγκεκριμένων συνθηκών στη Δυτική Ευρώπη και επιβλήθηκε «καθολικά» δηλαδή και σε ανθρωπο-σύνολα που δεν είχαν τις απαραίτητες προσλαμβάνουσες παραστάσεις για την ομαλή οικειοποίησή του. Στην περίπτωση των προσφύγων, προστίθεται και το ότι πρόκειται για βίαιη -λόγω της έκβασης του πολέμου- μετάβαση σε αυτό το νέο τύπο κοινωνικής οργάνωσης.

Το αυθαίρετο της ένταξης, ενισχύεται ως άποψη και από το ότι τα κριτήρια της ένταξης αυτής προϋπήρχαν δίχως να δρομολογούνται ανάλογες διαδικασίες. Η γλώσσα των βυζαντινών θρησκευτικών κειμένων, η Χριστιανική Θρησκεία, ο Διγενής, οι Θεοί του Ολύμπου, προϋπήρχαν αλλά δεν οδήγησαν στη δημιουργία Έθνους. «Τώρα» χρησιμοποιούνται ως εθνικά χαρακτηριστικά και θεωρείται πως όποιος τα συγκεντρώνει ανήκει στο ελληνικό Έθνος, δίχως να ζητείται η διερεύνηση του τι είναι, τελικά, εθνική-ελληνική-υπόσταση. Το ζητούμενο δηλαδή είναι να «αποδείξεις» ότι είσαι Έθνος, όχι τι σημαίνει ή τι συνεπάγεται η έννοια του Έθνους για το υποκείμενο που καλείται να οργανωθεί σύμφωνα με τους όρους του.

Η τριλογία κλείνει με την Γαλήνη, στην οποία περιγράφεται η εγκατάσταση μιας ομάδας προσφύγων από την Φωκαία στη γη της Αναβύσσου και η διαδικασία ενσωμάτωσής τους στον εθνικό «κορμό». Θίγονται ζητήματα όπως η σχέση με τη γη, ο βαθμός ενσωμάτωσης με κριτήρια την κοινωνική προέλευση και την ηλικία, τη σχέση με το γηγενή πληθυσμό και φυσικά το διαρκές ζήτημα της «ανθρώπινης στοχοθεσίας» και της κατεύθυνσής της. Οι σχέσεις με τη γη της Αναβύσσου έχουν κοινό πλαίσιο αναφοράς με τις σχέσεις που είχαν με την χαμένη γη. Το κοινό πλαίσιο που καθορίζει και τον τύπο της σχέσης συνίσταται στην κυριαρχία της γης. Η γη θέτει τους όρους και ο άνθρωπος την χρησιμοποιεί

για την επιβίωσή του με πλήρη γνώση του ορίου των δυνατοτήτων του. Η επιλογή συγκεκριμένου τμήματος του εδάφους έχει καθοριστική σημασία για το μέλλον της οικογένειας.

«Δεν είχαν καθαρή την αίσθηση του τι γίνονταν αυτή την ώρα. Μονάχα στο βάθος της συνείδησης τους σκοτεινά, το διαισθάνονταν πως εκείνη την ώρα αποφάσιζε για την τύχη ενός μικρού κόσμου που ακόμα δεν είχε δει το φως, για την ιστορία των παιδιών τους, που έμελλε να είναι η ιστορία της γης που διάλεξαν».²⁴

Με την επιλογή του συγκεκριμένου τόπου αρχίζει η αναμέτρηση της χαμένης γης με την καινούρια. Η χαμένη γη, εγγράφεται στο πλαίσιο της συνέχειας, της συνήθειας, η καινούρια αποτελεί τομή, ασυνέχεια. Η ανάγκη θύμησης της χαμένης πατρίδας συμβολίζεται στην εμφύτευση ενός πλατάνου – σαν αυτό που είχαν εκεί...– όμως η νέα γη υπαγορεύει τους όρους της δικής της αναγκαιότητας –το δέντρο να είναι λεύκα.

«Γέμισε ένα σακκί καθαρό, χωρίς άμμο, χώμα (...) θα φυτέψει έλεγε ένα πλάτανο, στην πόρτα του καλυβιού.

– Πλάτανο; ρώτησε ο γαμπρός του. Εμ τόσο κοντά στη θάλασσα μπορεί να πιάσει ποτέ πλάτανος;

– Θα τον πειράξει λες το αρμυρό νερό;

Ε, αφού είναι έτσι, ο μπάρμπα Κοσμάς θα φυτέψει μια λεύκα να κάνει ίσκιο ένα δέντρο του τόπου του.»²⁵

Η γη παραμένει ο συνεκτικός ιστός. Η γη που ανεξάρτητα από τα κράτη καθίσταται οικεία, στην συνείδηση των ανθρώπων, ομοιότροπα. Για τους πρόσφυγες η αίσθηση του οικείου προϋποθέτει την ανάδειξη του παρελθόντος της γης: «Πήγαιναν (ο Γλάρος και η γυναίκα του) σαν μοναχικά όντα που σχεδίαζαν την ζωή τους σ' αυτό το χώμα, τη γη που δημιούργησε παρελθόν στην συνείδησή τους μονάχα γιατί τους έστειλε μήνυμα από τα βάθη της (τον Κούρο της Αναβύσσου)».²⁶

Οι πρόσφυγες και ο γηγενής πληθυσμός υποτίθεται πως ανήκουν στο ίδιο έθνος και όμως η ενσωμάτωση στο γηγενή πληθυσμό ποικίλλει ανάλογα με τρία κριτήρια, ένα γεωγραφικό, ένα δημογραφικό και ένα κοινωνικής προέλευσης. Αναφερόμαστε σε ανθρώπους που μιλούν τη γλώσσα και πιστεύουν στη θρησκεία του γηγενούς πληθυσμού, κι όμως η διαφορετικότητα της προσαρμογής δεν οφείλεται αποκλειστικά στην ατομική τους ψυχοσύνθεση.

24. Η. Βενέζης, *Γαλήνη*, ό.π., σ. 50.

25. Στο ίδιο, σ. 161.

26. Στο ίδιο, σ. 78.

Δεν είναι τυχαίο, ότι οι πρόσφυγες πριν ακόμη «γνωρίσουν» τους ανθρώπους της Αναβύσσου, επιδιώκουν να συμφιλωθούν με τη γη της. Ο καινούριος τόπος μπορεί να οικειοποιηθεί σχετικά ανώδυνα. ο χώρος, εκτός από τα φυσικά του όρια –θάλασσα, οροσειρά, ποτάμι, λίμνη– στη συνείδηση του παραδοσιακού ανθρώπου, δε μπορεί να καταμηθεί διαφορετικά. Τα σύνορα των κρατών, δεν σημαίνουν τίποτα στην καθημερινή πρακτική των ανθρώπων. Η γη είναι «ίδια» ανεξάρτητα από τα κράτη και αυτό βοηθά την ένταξη στην καινούρια χώρα.

Αναφέρεται από τον συγγραφέα πως, ένας τρόπος για να δημιουργηθεί παρελθόν στην συνείδηση των προσφύγων, είναι η γη να στείλει μήνυμα από τα βάθη της (αρχαίο άγαλμα). Πιθανώς ο συγγραφέας να θεωρεί πως οι πρόσφυγες είναι περισσότερο οικείοι με τους αρχαίους παρά με τους σύγχρονους κατοίκους. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, συνεπάγεται πως οι κοινοί πρόγονοι είναι ένα από τα στοιχεία που βοηθούν σημαντικά την ομαλή ενσωμάτωση.

Οι πρόσφυγες και ο γηγενής πληθυσμός ανήκουν στο ίδιο Έθνος και όμως κατά την εγκατάσταση και την ενσωμάτωση δημιουργούνται πάρα πολλά προβλήματα. Ο γηγενής πληθυσμός κλείνει τα ρυάκια που βρίσκονται στην κορφή του βουνού διοχετεύοντας τα νερά σε μια μόνο διέξοδο, και αυτά χείμαρρος πια, πλημμυρίζουν τον χώρο εγκατάστασης των προσφύγων και καταστρέφουν σπίτια και καλλιέργειες. Ο γηγενής πληθυσμός προφανώς δυσανασχετεί για την επιλογή, εκ μέρους της κυβέρνησης, του συγκεκριμένου χώρου ως τόπου εγκατάστασης. Πρόκειται για ομόλογη κατάσταση με εκείνη των προσφύγων όπως περιγράφεται στο *Νούμερο 31328*. Οι Έλληνες κάτοικοι του ελληνικού κράτους, θεωρούν τους πρόσφυγες περισσότερο Χριστιανούς της Μ.Ασίας παρά Έλληνες. Πεποιήση που ενισχύεται από το ότι η άφιξή τους στην Ανάβυσσο, ανατρέπει την τοπική τους ισορροπία. Αντίστροφα, οι πρόσφυγες θα θεωρούνται Έλληνες εάν, η έκβαση της μικρασιατικής εκστρατείας ήταν θετική για την Ελλάδα, δηλαδή παρέμεναν στη «γη τους» και δεν διεκδικούσαν τον «δικό τους» τόπο. Η τραγική ειρωνεία είναι ότι η ταύτιση των απόψεων των προσφύγων και του γηγενούς πληθυσμού, οδηγεί σε σύγκρουση.

Η ενσωμάτωση των προσφύγων ποικίλλει ανάλογα με τρία κριτήρια, ένα γεωγραφικό, ένα δημογραφικό και ένα κοινωνικής προέλευσης, υποδεικνύοντας διαφορετικούς τρόπους ένταξης στο γηγενή πληθυσμό. Αναφερόμαστε σε ανθρώπους που μιλούν τη γλώσσα, πιστεύουν στη θρησκεία και έχουν κοινούς προγόνους με το γηγενή πληθυσμό κι όμως η διαφορετικότητα της προσαρμογής δεν οφείλεται αποκλειστικά στην ατομική τους ψυχοσύνθεση.

Αρχικά διαφαίνεται η διαφοροποίηση στο γεωγραφικό πλαίσιο, ανάμεσα σε ανθρώπους που προέρχονται από ορεινά, πεδινά και παραθαλάσσια μέρη.

Επανερχεται από τον συγγραφέα η γη -χαμένη, καινούρια- ως κοινή συνθήκη. Στο πλαίσιο της χαμένης γης, οι άνθρωποι, ανάλογα με την εδαφική ιδιομορφία, προσαρμόζαν τη ζωή και τη βιολογική τους επιβίωση. Στην καινούρια γη, επιδίδονται στο να ανακαλύψουν κοινά σημεία με την προηγούμενη καθημερινή ζωή τους, σε δρόμους των οποίων τα αδιέξοδα έχουν ήδη επιλυθεί στο παρελθόν.

Η δεύτερη γυναίκα του Γλάρου και ο πατέρας της -προέρχονται από τα ορεινά- μισούν και φοβούνται τη θάλασσα, επιδιώκουν την εξοικείωση με την καινούρια γη, μέσω ενός δέντρου. Ο Γλάρος -προέρχεται από παραθαλάσσιο μέρος- παράλληλα με την καλλιέργεια της γης, ασχολείται και με το εμπόριο στα γειτονικά νησιά (Αίγινα) Η πλειοψηφία των προσφύγων -προέρχονται από τα πεδινά μέρη- ασχολείται με την καλλιέργεια της γης.

Η ηλικία διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στην ένταξη. Οι ηλικιωμένοι έχουν πια «παραιτηθεί» τείνουν να πιστεύουν πως τώρα πια δε θα «ριζώσουν» πουθενά, ομολογούν, ότι ελπίζουν μόνο για τη νέα γενιά.

«- Μελετάς πάντα τον πλάτανο; λέει ο караβοκύρης

-Δεν θα πιάσει, γερο-Κοσμά

- Δεν θα πιάσει (...), συμφωνεί κι εκείνος λυπημένος. Δεν θα πιάσουμε μήτε εμείς.

- Εμείς δεν πιάνουμε Πουθενά πια. Μα αυτά θα πιάσουν. Τα παιδιά μας λέω».²⁷

Το παρελθόν και η καταλυτική του επίδραση στο παρόν και το μέλλον θίγεται μέσα από την ομολογία του γερο-Κοσμά. Το παρελθόν και οι αναμνήσεις ενός τρόπου ζωής, που δεν είναι δυνατό να αλλάξει σε σύντομο χρονικό διάστημα. Η μεταβατική περίοδος προσαρμογής στις νέες συνθήκες, είναι απαγορευτική για τους ανθρώπους προχωρημένης ηλικίας. «Εμείς δεν ριζώνουμε πουθενά», ομολογία που υποψιάζει ότι υποσκελίζονται οι αντιξοότητες του συγκεκριμένου τόπου και αναδεικνύει πως το «πραγματικό» εμπόδιο είναι ότι η ηλικία τους δεν τους επιτρέπει να έχουν την πολυτέλεια της μεταβατικής περιόδου.

Η αισιοδοξία από την πλευρά του συγγραφέα, αφορά τη νέα γενιά, θεωρεί πως εν τέλει είναι ζήτημα χρόνου η ένταξη. Ο χρόνος βιώνεται ως το διάστημα της «γόνιμης» διαπλοκής του παρελθόντος στο παρόν -μέλλον, έτσι ώστε η νέα γη να θεωρηθεί, αν όχι η μοναδική γη που γνωρίζουν, τουλάχιστον η συνέχεια της χαμένης.

Η κοινωνική θέση που κατείχαν στην παλαιά -χαμένη- κοινωνική οργάνωση αποτελεί για τον Βενέζη καθοριστικό κριτήριο ένταξης. Ο γιατρός κ.Βένης, λόγω

27. Στο ίδιο, σ. 162.

του επαγγέλματος του αποτελεί αδιαχώριστο μέλος του συγκεκριμένου συνόλου ανθρώπων. Στην περίπτωση αυτή δεν υπεισέρχεται ο παράγοντας τόπος. Πρόκειται για το γιατρό. Η βιολογική του επιβίωση και αναπαραγωγή εξαρτάται από την ενσωμάτωση των άλλων κι όχι από την προσωπική του. Εκείνος έχει την πολυτέλεια να κυνηγά τη χίμαιρα, να φυτεύει τριαντάφυλλα στην άμμο και να πιστεύει πως θα ριζώσουν. Η κυρία Ειρήνη Βένη, η σύζυγος, διατυμπανίζει σε όλο το βιβλίο πως δεν πρόκειται να «ριζώσει» σε αυτό τον τόπο. Οι αναμνήσεις της ονειρεμένης παιδικής της ηλικίας, ήταν ίσως ο μοναδικός λόγος που την συνέδεε με τη χαμένη γη. Η εγκατάσταση στην Ελλάδα, δημιούργησε κάποιες ελπίδες κοινωνικής ανόδου, όπως τότε που ήταν παιδί, εφ' όσον θα κατοικούσαν στην Αθήνα, οι οποίες διαψεύστηκαν από τους αμμόλοφους και τις αλυκές της Αναβύσσου.

Μέσα από τις αντιξοότητες του καινούριου τόπου, τους διαφορετικούς τρόπους απόκτησης της εθνικής ταυτότητας, τις αγώνιες και τους φόβους, αποκαλύπτεται η «ανθρώπινη στοχοθεσία» κατά τον Βενέζη. Μια στοχοθεσία που παραμένει κοινή με τα υπόλοιπα στοιχεία της τριλογίας, είναι η γαλήνη, η ισορροπία που ανατράπηκε και οφείλει να αποκατασταθεί. Οι μεγαλόσχημοι λόγοι -υπέρ πάντων υμών το Έθνος-, η Ελλάδα ως Χίμαιρα -το όνειρο κάθε πολίτη του κόσμου-, αποκτούν τις πραγματικές τους διαστάσεις. Η ένταξη των προσφύγων -με όλο το κόστος που υποθάλπει- σε ένα σύνολο με τη μορφή εθνο-κράτους, θεωρείται από τον συγγραφέα, η έσχατη επιλογή, προκειμένου να επανέλθει η ισορροπία. Μια ισορροπία που δεν νοείται στατικά αλλά δυναμικά, ως «αδιάκοπη ανασύνθεση».

Η καθημερινή ζωή του υποκειμένου, ο κοινωνικός ζωτικός του χώρος, το πλαίσιο της δράσης του, ανατράπηκε, η επαναφορά δεν συνεπάγεται το τέλος, αλλά την απαραίτητη βάση επί της οποίας θα δομηθεί η νέα κοινωνική ισορροπία, ες αεί. Το σταθερό στοιχείο της ανθρώπινης σκέψης και δράσης είναι η διαρκής αλλαγή.

«Η γαλήνη! Μεσ στην ησυχία και μεσ στην ταραχή στο νερό που ηρεμεί ενώ γίνεται σύννεφο, στα σύννεφα που χτυπιούνται την ώρα της θύελλας γυρεύοντας να ρίξουν νερό και να συχάσουν στα πάθη των ανθρώπων που παλεύουν και αγωνίζονται, στους ανθρώπους που πάσχουν γιατί δεν τους προορίστηκε να κάμουν τίποτα, στα κορμιά που μάχονται για τον έρωτα, σι' άστρα που κατρακυλούν τη νύχτα και πέφτουν, στην γη, που γυρίζει, στα όνειρα και στα έργα, σ' όλα η αναζήτηση της ισορροπίας που χάθηκε, η αδιάκοπη ανασύνθεση».²⁸

28. Στο ίδιο, σ. 166.

Μύθος και Ιστορία στην αλβανική λογοτεχνία Σχόλια πάνω στο έργο του Ismail Kadaré: *Ποιός έφερε την Ντορουντίν*

Δέσποινα Μπαμπανέλου

Αντικείμενο της εργασίας αυτής είναι το μυθιστόρημα του αλβανού συγγραφέα Ismail Kadaré *Ποιός έφερε τη Ντορουντίν*¹ επιχειρούμε να διατυπώσουμε συνοπτικά κάποιες υποθέσεις εργασίας για τη διερεύνηση της σχέσης που συνδέει το σημασιολογικό σύμπαν του έργου με τις νοητικές και αξιολογικές ορίζουσες του επίσημου πολιτικού και ιστορικού λόγου της εποχής. Το μυθιστόρημα οργανώνεται θεματικά και νοηματικά γύρω από το μύθο του δημοτικού τραγουδιού που μας είναι γνωστό ως «*Το Τραγούδι του Νεκρού Αδελφού*», για να του προσδώσει στη συνέχεια νέες διαστάσεις. Η επιλογή του συγκεκριμένου δημοτικού τραγουδιού δεν είναι τυχαία, αλλά εντάσσεται σ' ένα γενικότερο πλέγμα συνδηλώσεων και άρρητων επιλογών οι οποίες παραπέμπουν σε ευρύτερα ιδεολογικά και ιστορικά συμφραζόμενα. Πρόκειται για μια *παραλογή*, διαδεδομένη με διάφορα ονόματα² σε όλα τα Βαλκάνια, η καταγωγή της οποίας έχει επανειλημμένα αποτελέσει αντικείμενο διαμάχης στο πλαίσιο των βαλκανικών εθνικισμών. Μέσα στις γενικότερες αντιπαραθέσεις των «εθνικών» λαογραφικών σχολών, στην Αλβανία το συγκεκριμένο δημοτικό θεωρείται ως κατεξοχήν εθνικό προϊόν. Τα διάφορα στοιχεία του, καταγεγραμμένα από την επίσημη ιστοριογραφία ως «έκφραση της αλβανικής ψυχής», θα αποτελέσουν την πρώτη ύλη του μυθιστορήματος επανερμηνευμένα και μεταλλαγμένα σε μια νέα προοπτική, αυτή που σε τελευταία ανάλυση συνέχει το έργο και του προσδίδει το θεμελιώδες του νόημα. Στόχος μας είναι η κατάδειξη της ιστορικότητας των βασικών

1. Ισ. Κανταρέ, *Ποιός έφερε την Ντορουντίν*, Αθήνα, Ροές, 1987.

2. Το δημοτικό αυτό τραγούδι είναι διαδεδομένο με διάφορα ονόματα στην Αλβανία: καταγράφουμε ενδεικτικά κάποια από αυτά που συναντήσαμε, χωρίς η σύντομη αναφορά μας να παραπέμπει σε μια συστηματική μελέτη τους. «Κωνσταντίνος και Ντορουντίν», «Το τραγούδι της Ντοκίν», «Halil Garria» «Κώστας και Ντοκίν», «Γκαρεντίν ή Φιορουντίν και Κωνσταντίνος» όπως εμφανίζονται στο. Académie des sciences de la RPS de l'Albanie. *Chansonnier épique albanais*, Τίρανα, Institut de Culture Populaire, 1983. σσ. 26-43. «Το ταξίδι του νεκρού αδερφού», «Ο δοσμένος λόγος (η «μπέσα»)» στο. D. Shapplo (επιμ.), *Anthologie de la poésie Albanaise*, Τίρανα, «8 Nëntori», 1983. σσ. 11-15.