



ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ»

«Παραγωγικές μορφές βίας. Το παράδειγμα της παλαιστινιακής αντίστασης»



Lasar Segall, **The Eternal Wanderers**, Oil on canvas, 1919.
© Lasar Segall Museum, Sao Paolo, Brazil*

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Έφη Δούση

Αθήνα, 2018

Τριμελής Επιτροπή
Αθηνά Αθανασίου, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπουσα)
Diana Riboli, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου
Ειρήνη Αβραμοπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Έφη Δούση , 2018
All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εκ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό η κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της πτυχιακής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον/την συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του/της συγγραφέα.

Περιεχόμενα

I. Αντί εισαγωγής	4
II. «Ποιος είμαι;»- Η συγκρότηση της παλαιστινιακής πολιτικής ταυτότητας Σώμα και Αρρενωπότητα	9
III. Σώμα και πολιτική ταυτότητα. Η βία είναι παραγωγική;	13
IV. Από το φύλο στην εθνική ταυτότητα. Η αναπαράσταση του αγώνα μέσα από την αρρενωπότητα	19
V. «Απ-αλλοτριώνοντας» το σώμα μου: Από τον σχεσιακό εαυτό στην θανατοπολιτική οικειότητα	30
VI. Σώμα και συναίσθημα: Αγκαλιάζοντας τον «ελλείποντα» κρίκο	33
VII. Επανασυνδεόμενοι με τη γη- Ανοικοδομώντας το θραυσμένο σώμα	38
VIII. Ο αγώνας για αυτοπροσδιορισμό. Από την Απ-αλλοτριώση του σώματος στην αντίσταση	46
IX. Βιοπολιτική διαχείριση των γεννήσεων: Η θανατοπολιτική ως γεωπολιτική στρατηγική	48
X. Κατασκευάζοντας την εθνική ταυτότητα: Ένας αγώνας ποδοσφαίρου ανάμεσα στο «μυώδη Εβραίο» και τον «Παλαιστίνιο υποτελή»	54
XI. Αντί επιλόγου	64
A. Παράρτημα: Σύντομο Ιστορικό της ισραηλινο-παλαιστινιακής σύγκρουσης	
B. Βιβλιογραφία	

*«Αν τα δικαιώματα είναι αυτό που χρειάζονται
περισσότερο από οτιδήποτε άλλο οι ιστορικά υποτελείς λαοί,
τα δικαιώματα είναι ίσως και ένα από τα πιο σκληρά
κοινωνικά αντικείμενα του πόθου που αιωρούνται ως δέλεαρ
πάνω από εκείνους οι οποίοι τα στερούνται»*

Wendy Brown

I. Αντί εισαγωγής

Η ιστορία του παλαιστινιακού λαού δεν είναι άλλη από την ίδια την ιστορία της αποικιοκρατίας· από τη διάλυση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο και το πέραςμα της περιοχής της Παλαιστίνης, υπό Βρετανική επιρροή με την εγκαθίδρυση του συστήματος εποπτείας, το 1922, [Βρετανική Εντολή] έως και την κατάληψη των εδαφών της περιοχής στον πρώτο Αραβοϊσραηλινό πόλεμο το 1948, την οριστικοποίηση παλαιστινιακού ως «ζητήματος προς επίλυση», το 1967, με τον πόλεμο των 6 ημερών μέχρι και σήμερα.¹

Υπό την πολιτική και στρατιωτική εξουσία μιας ξένης δύναμης, οι Παλαιστίνιοι παραμένουν διαρκώς αντιμέτωποι εδώ και 70 χρόνια με το γεωστρατηγικό συσχετισμό των δυνάμεων στην περιοχή ενεργοποιώντας ξανά το δημόσιο ενδιαφέρον για το πολύπλοκο και ταυτόχρονα οδυνηρό ζήτημα των απάτριδων Παλαιστίνιων, των αποκλεισμένων απ' έναν τόπο που ιστορικά κατοικούνταν πλειοψηφικά από αυτούς, αλλά και τη συστηματική παραβίαση των δικαιωμάτων τους, τη φυσικοποιημένη και συστηματική βία επί των σωμάτων τους, λαμβάνοντας δικαίως το χαρακτηρισμό και σε επίπεδο διεθνούς δικαίου των «αιώνιων προσφύγων».

Η διαχείριση της πολιτικής και εθνικής καταστροφής (Nakba) για τους Παλαιστίνιους μέσω της παραγωγής πλήθους νομικών κειμένων περί προστασίας τους αλλά και άλλων τόσων πολιτικών συμφωνιών για την κατοχύρωση ενός ελάχιστου νομικού status, προϊόντων της βίαιης επικύρωσης των αποτελεσμάτων του παγκόσμιου Ηγεμονικού παιχνιδιού, αποδείχθηκε απολύτως ανίκανη αναφορικά με την επίλυση του παλαιστινιακού ζητήματος ενώ συσκότισε, και εν πολλοίς, εμπόδισε τη συγκρότηση μιας αναστοχαστικής γενεαλογίας για το οντολογικό, ανθρωπολογικό, πολιτικό, νομικό και θεσμικό status των Παλαιστινίων.

¹ Βλ. τη σύντομη ιστορική επισκόπηση στο Παράρτημα με οδηγό την ανάλυση του Beverley στο έργο του με τίτλο: The Israeli-Palestinian Conflict: A People's War, το 2009

Έτσι, οι Παλαιστίνιοι πρόσφυγες, με αρεντικούς όρους παραμένουν, «σκέτα ανθρώπινα όντα», χωρίς διαβατήρια και οποιοδήποτε φυσικό ή νομικό δεσμό με τον τόπο τους, βρίσκονται «εν κινήσει» αλλά πάντα αγκυροβολημένα στις κανονιστικές θεμελιώσεις της οικουμενικής ανθρωπότητας προσπαθώντας να βρουν μάταια μια διέξοδο από τη συνθήκη της «οντολογικής ένδειας» την οποία βίαια ενδύθηκαν. Ένας ολόκληρος λαός, «άνθρωποι χωρίς ιδιότητες», εκτοπισμένοι σε όλο τον κόσμο, δεν κατόρθωσαν ποτέ να αποκτήσουν τη νεωτερικά προσδιορισμένη ιδιότητα του πολίτη παραμένοντας ταυτόχρονα εγκλωβισμένοι σ' έναν αγώνα για να την αποκτήσουν προκειμένου να αξιώσουν το «δικαίωμα να έχουν δικαιώματα», δηλαδή να αναγνωριστεί η ανθρώπινη ιδιότητά τους *per se* επιβεβαιώνοντας έτσι με αναγκαίο σχεδόν τρόπο όλες τις ιδεολογικές και νομικές κατασκευές της νεωτερικότητας.

Όντας πρόσφυγες οι Παλαιστίνιοι στην ίδια τους τη γη, σ' έναν *locus* του «μη ανήκειν» τυποποιούνται και κανονικοποιούνται από τη δυτική πολιτική αλλά και θεωρητική σκέψη ως πολιτικές, νομικές και κοινωνικές κατηγορίες άλλοτε διεκδικώντας ένα *ultimum refugium* προστασίας στις ρυθμίσεις του διεθνούς δικαίου επιβεβαιώνοντας την απόλυτη εξουσία της διεθνούς κοινότητας και των μηχανισμών της επί της ίδιας της γυμνής φυσικής τους ζωής και άλλοτε μια στοιχειώδη αναγνώριση της εθνικής τους ταυτότητας.

Το καταφύγιο όμως αυτό, ακριβώς επειδή αποτελεί το προϊόν συγκεκριμένων πολιτικών ιεραρχήσεων, είναι πεπερασμένο και παρέχει την προστασία εντός των ορίων της κανονιστικής του ισχύος. Έτσι, η ενεργοποίηση της προστασίας του διεθνούς δικαίου για την αναγνώριση του Παλαιστίνιου παραμένει επιλεκτική και πάντα εξαρτώμενη από το παίγνιο ισχύος. Τα δικαιώματα του ανθρώπου μολονότι οικοδομήθηκαν στη λογική παροχής έννομης προστασίας στο άτομο απέναντι στην αυθαιρεσία της κρατικής εξουσίας, δεν αφορούν *de jure* τον Παλαιστίνιο και τούτο διότι στην περίπτωση του έχει διαρραγεί οριστικά και αμετάκλητα κάθε δυνατή σχέση του με την ύπαρξη κρατικής-εθνικής οντότητας, δεν φέρει καμία υπηκοότητα ή ακόμα κι όταν την φέρει, στην περίπτωση των Ισραηλινών Παλαιστίνιων, είναι περιορισμένη και δεν συνδέεται με την απόλαυση πολιτικών, οικονομικών, κοινωνικών δικαιωμάτων αλλά με μια πολιτική αποκλεισμού στο πλαίσιο της «εθνικής» και όχι «φιλελεύθερης» δημοκρατίας του κράτους του Ισραήλ. [Lowrance, 2005, 488-489]

Μη έχοντας ανακτήσει ποτέ την αναγνωρισμένη εθνική ταυτότητα συνδεδεμένη με την ύπαρξη ενός κράτους, ο Παλαιστίνιος παραμένει, «γυμνός άνθρωπος», πρόσφυγας, αποκλεισμένος από την πολιτική κοινότητα συνιστώντας «ένα

τόσο ανησυχητικό στοιχείο, [...] πάνω από όλα επειδή, σπάζοντας την ταύτιση μεταξύ ανθρώπου και πολίτη, μεταξύ γέννησης και εθνικότητας, ο πρόσφυγας βυθίζει σε κρίση την πρωταρχική πλασματική εξομοίωση της κυριαρχίας» [Agamben, 2015, σελ. 44], κάθε κυριαρχίας. Οι Παλαιστίνιοι αποτελούν ένα υπο προϊόν (by product) του ηγεμονικού πολιτικού παιχνιδιού και ως τέτοιο αποτελεί μια «εξαιρετική κατάσταση» που θα πρέπει να διαχειρισθεί εντός του διεθνούς πολιτικού συστήματος και ως εκ τούτου θα πρέπει να κατασταλεί, να αποκλειστεί και πολλές φορές να θανατωθεί.

Οι Παλαιστίνιοι δεν απολαμβάνουν τη δημόσια αναγνώριση της κυρίαρχης θέσης του βουλευσιαρχικού, αυτόνομου, κυριαρχικού, αυτόνομου «υποκειμένου» της νεωτερικότητας, καθώς έχουν απωλέσει οποιαδήποτε σχέση πολιτειακού δεσμού ενώ παραμένουν ξένοι εντός των εδαφών τους, αποτελώντας μια κατηγορία ριζικής ετερότητας στο νεωτερικό και παγκοσμιοποιημένο κόσμο που θέτει με τη σειρά του τον Παλαιστίνιο Άλλο ξένο προς την πολιτική προϋπόθεση του έθνους-κράτους αλλά και την οντολογική προϋπόθεση της ίδιας της ατομικής του ταυτότητας. Ταυτόχρονα, ο Παλαιστίνιος στην ενικότητα της ξενότητάς του εμφανίζεται ως απειλή κατά της «εδαφικής δικαιοδοσίας» του Ισραήλ αλλά και της ίδιας της «ταυτότητάς» των υπηκόων του δεύτερου, από τη στιγμή που ο Παλαιστίνιος δεν είναι παρά η προσωποποιημένη βία του αποκλεισμένου από αυτό που έχει προ- αποκλειστεί (γη, δικαιώματα, «ταυτότητα», σχέση πολιτειότητας).

Το νεωτερικό υποκείμενο συγκροτείται ως τέτοιο, επιτυγχάνει την «ανθρώπινη ιδιότητα» δια της απόκτησης πολιτικών δικαιωμάτων, τα οποία με τη σειρά τους εγγυώνται την ίδια την ανθρώπινη φύση από την οποία αποκλείονται όσοι τελικά δεν απέκτησαν τα δικαιώματα αυτά. Σε αντίθεση με το νεωτερικό «υποκείμενο», κατασκευή του δυτικού, κατά Kuhn, επιστημονικού υποδείγματος, ο Παλαιστίνιος μολονότι θα αναπαρασταθεί πλήρως αποανθρωποποιημένος, βίαιος, υπανάπτυκτος και εν πολλοίς βάρβαρος Άλλος, εντούτοις θα ανασυγκροτήσει την πολιτική του ταυτότητα μέσα από μια σειρά μετασηματιστικών, επιτελεστικών και λογοθετικών αντιστασιακών πρακτικών οι οποίες περνούν μέσα από το κανονιστικό ιδεώδες του σώματος και του φύλου.

Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω, στην παρούσα εργασία θα επιχειρήσουμε μια πρώτη ανάγνωση της πολιτικής οικονομίας του σώματος μέσα από το σύνολο των αναπαραστάσεων και των σχέσεων που ρυθμίζονται με άξονα το σώμα αλλά και εγγράφονται σ' αυτό. Μέσα από τις μεταφορικές χρήσεις του σώματος του αντιστεκόμενου παλαιστίνιου άνδρα και τη βία «εν σώματι», άλλοτε με την

«παθητική» της μορφή, αυτή που υφίσταται ο Παλαιστίνιος από τις στρατιωτικές δυνάμεις του Ισραήλ και άλλοτε με την «ενεργητική», αυτή που ασκεί ο ίδιος στο σώμα του, όπως στην περίπτωση των «μαρτύρων-βομβιστών αυτοκτονίας», θα εξετάσουμε πως το κακοποιημένο σώμα μετασχηματίζεται αποτελώντας κεντρικό σημείο αλληλεπίδρασης διαφόρων περιφερειακών ταυτίσεων, εθνικών, θρησκευτικών, ταξικών αλλά κυρίως έμφυλων.

Στο πλαίσιο της συστηματικής βίας και της εγκαθίδρυσης της «φυσικότητας» της κατοχής των παλαιστινιακών εδαφών από το Ισραήλ, τα σώματα των ανδρών, τα έμφυλα σώματα που αντιστέκονται, αποκτούν «σημασίες» αποτελώντας ένα πεδίο επιτελεστικού ανταγωνισμού, ένα πεδίο διαρκών και δυναμικών σχέσεων εξουσίας, επιθυμίας, αποποίησης, διαφοράς, ταύτισης, εκτοπισμού και αντιδικίας. Μεταφέροντας τη σκέψη της Butler στην ανάγνωση των κακοποιημένων ή και θανατωμένων σωμάτων των ανδρών της Παλαιστίνης επιχειρούμε ταυτόχρονα μια σύγκριση με το γυναικείο σώμα της εγκύου, μητέρας, κόρης, αδελφής Παλαιστίνιας, προκειμένου να επεξεργαστούμε την ιδέα της «υλο-ποίησης» των σωμάτων που αποκτούν σημασία (αρρενωπότητα, εθνική ταυτότητα, αντίσταση) σύμφυτη με την παραγωγικότητα μιας βίας που εγγράφεται στην επιφάνειά τους, τα νοσηματοδοτεί εκ νέου και τα επιβεβαιώνει ως συμβολικά ιδεώδη [Butler, 2008, 55].

Η υλικότητα του ατομικού σώματος του Παλαιστίνιου άνδρα έχει ιστορία και δεν είναι άλλη από την ιστορία της αντίστασης του συλλογικού σώματος, άλλοτε φαντασιακού (έθνος) και άλλοτε πραγματικού (οικογένεια, οργανώσεις, πολιτική κοινότητα). Το σώμα του άνδρα παλαιστίνιου αποκτά μια λογοθετικότητα καθώς παράγει ένα διαφορετικό νόημα πέραν των δυτικών προκατανοήσεων (Vorverständnisse) σε σχέση με τους όρους συγκρότησης της ατομικής «ταυτότητας». Εισαγόμενος σ' ένα μόνιμο κύκλο βίας από τη γέννησή του ο Παλαιστίνιος υπεξούσιος (subaltern), ανίκανος να μιλήσει ή και να ακουστεί (σ)τη γλώσσα μας, έχοντας εγκαταλείψει την κοινότητά του· και χωρίς κοινότητα, αποκλεισμένος, χωρίς την ιδιότητα του πολίτη χρησιμοποιεί και χρησιμοποιείται από το σώμα του αντιπροσωπεύοντας με τον πλέον απόλυτο και συνάμα ακραίο τρόπο το ψυχικό τραύμα που σημαδεύει τον τοκετό της γέννησης ενός μελλοντικού κράτους και του ανδρικού «εγώ» και θέτει υπό αμφισβήτηση όλες τις κατασκευές της νεωτερικότητας σε σχέση με το κράτος, τη βία, την ταυτότητα, το έθνος κ.α.. Παράλληλα, ο παλαιστίνιος άνδρας θα εμφανιστεί ως ο απόλυτος Άλλος του δυτικού πολιτισμού, προβληματοποιώντας το

ίδιο το σώμα και πολιτικοποιώντας την αφηρημένη υλικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης.

Αναλύοντας τη σημασία του σώματος άλλοτε επιθετικού και άλλοτε θυματοποιημένου απομακρυνόμαστε από την δυτική αναπαράσταση των μουσουλμάνων της Μέσης Ανατολής ως «βίαιων τρομοκρατών» και στεκόμαστε στα κίνητρα της βίας προσεγγίζοντας αυτή μάλλον ως κατάσταση παρά ως έννοια [Labica, 2014]. Μέσα από τη μέθοδο της βιβλιογραφικής επισκόπησης αναζητούμε εκείνες τις εμπειρίες και την ενσωματωμένη σ' αυτές εμπρόθετη δράση (agency) για να κατανοήσουμε την πολυπλοκότητα της βίας και τη διαδικασία της υποκειμενοποίησης του αντιστεκόμενου εαυτού μέσα από σχέσεις «διαφοράς» και εξουσίας. Η «συστημική βία» που ενέχουν οι σχέσεις που αναδύονται μέσα από την Ισραηλοπαλαιστινιακή σύγκρουση συνιστά την «πιο υψηλή μορφή βίας» καθώς μπορεί να επιβάλλει «[...] τον κανόνα σε σχέση με τον οποίο ορισμένες πράξεις θα αναγνωριστούν ως βίαιες» [Zizek, 2010]. Η βία στο πλαίσιο της σύγκρουσης αυτής δεν είναι παρά η «ίδια η φιλοσοφία της ιστορίας της» [Benjamin, 2002] καθώς μόνο μέσα από την ιστορικοφιλοσοφική ανάγνωσή της καθίσταται δυνατή η αξιολόγησή της στο υπό εξέταση συγκεκριμένο.

Παράλληλα, μέσα από το ρόλο των σωμάτων κατανοούμε τις υποκειμενικές και επιτελεστικές διαστάσεις της βίας. Η κατανόηση των λόγων της προσφυγής στη βία συνεπάγεται επίσης την κατανόηση των τρόπων με τους οποίους η βία γίνεται αντιληπτή και βιώνεται από τα υποκείμενα που την ασκούν ή την υφίστανται. Η βία αυτή αναδεικνύει την πολύπλοκη σχέση μεταξύ της φαινομενικής αμεσότητας της εμπειρίας και της κοινωνικής δομής [Malmström, 2015] ενώ το σώμα άλλοτε ως παθητικό και άλλοτε ως ενεργητικό αποτελεί «τον τόπο στον οποίο εκδηλώνονται οι τοπικές και παγκόσμιες συγκρούσεις» [Linós, 2010]. Η βία στην παραγωγική και λογοθετική της διάσταση προηγείται όντως του καινούργιου με όρους μαρξιστικούς αλλά δεν είναι αυτή που προκαλεί την κατάρρευση του παλιού αλλά οι εγγενείς αντιφάσεις των κοινωνικών σχέσεων. Οι ίδιες οι εγγενείς αντιφάσεις στη διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητας (πολιτικής, εθνικής και θρησκευτικής) αλλά και πλήθος άλλων είναι αυτές που κυοφορούν τη βία. Η βία τότε ξεσπά αυθόρμητα και πηγαία και δεν μπορεί να προγραμματιστεί, να υπολογιστεί και να ελεγχθεί. Αλλά αν η «απορητική» βία αυτή επιδιώκει πράγματι την επαναστατική αλλαγή και όχι απλώς την φυσική εξόντωση του άλλου απελευθερώνοντας παράλληλα την κοινωνία στο σύνολό της μέσω των νέων σχέσεων που κομίζει, μέλλεται να κριθεί.

*«η αποαποικιοποίηση είναι πάντα ένα βίαιο φαινόμενο (αφού)
είναι απλούστατα η αντικατάσταση ενός «είδους» ανθρώπων
με ένα άλλο «είδος» ανθρώπων. Χωρίς μεταβατικό στάδιο,
υπάρχει γενική, πλήρης, απόλυτη αντικατάσταση
[...] ο άποικος και ο αποικιοκρατούμενος είναι παλιοί γνωστοί [...]
γιατί ο άποικος είναι εκείνος που έφτιαξε και εξακολουθεί να φτιάχνει
τον αποικιοκρατούμενο. Ο άποικος αντλεί την αλήθεια του,
δηλαδή τα αγαθά του, από το αποικιοκρατικό σύστημα».²*

Frantz Fanon

II. «Ποιος είμαι;»- Η συγκρότηση της παλαιστινιακής πολιτικής ταυτότητας Σώμα και Αρρενωπότητα.

Υπό πολιτική και στρατιωτική εξουσία, οι Παλαιστίνιοι εδώ και δεκαετίες έρχονται αντιμέτωποι με την ασυμμετρία της δύναμης της τεχνολογικά οργανωμένης κρατικής μηχανής του Ισραήλ, ενός πολιτικού Γολιάθ που χρησιμοποιεί τις πλέον βάνανυσες τακτικές καταστολής, όπως παράνομες φυλακίσεις, βασανιστήρια, δήμευσεις γης, εκτοπισμούς, κατεδαφίσεις κτιρίων κ.α. Όπως σημειώνει, ο Khalidi, «η ουσία της παλαιστινιακής εμπειρίας, η οποία απεικονίζει τα βασικά ζητήματα που εγείρει η παλαιστινιακή ταυτότητα, λαμβάνει χώρα στο όριο [...] εν συντομία, σε οποιοδήποτε από τα σύγχρονα εμπόδια μέσω των οποίων οι ταυτότητες ελέγχονται και επαληθεύονται» [Khalidi, 1997, 1). Μέσα από την οριακή διαδικασία όπου το σώμα του νέου παλαιστίνιου άνδρα κακοποιείται, μελανιάζεται και συνθλίβεται· αναπαρίσταται η πολιτική ταυτότητα των Παλαιστινίων καθώς τα διαφορετικά νοήματα που αποκτά το σώμα μετασχηματίζονται από γενιά σε γενιά. Παράλληλα, το σώμα καθίσταται σύμβολο φωτίζοντας εναλλακτικά τις διαφορετικές έννοιες της αποικιοκρατίας, του εθνικισμού και της ταυτότητας μέσα στον ιστορικό χρόνο.

Η διαμόρφωση της ταυτότητας ενός ατόμου δεν αποτελεί ένα ζήτημα επικεντρωμένο στο ατομικό επίπεδο, μια εσωτερική μάχη εύρεσης μιας απάντησης στην ερώτηση «Ποιος είμαι εγώ;». Υπό το πρίσμα αυτό, η ταυτότητα δεν αποτελεί το

²Fanon F., (1961), 1982, Της Γης οι Κολασμένοι., Αγγέλας Α., (μτφ), Αθήνα, Κάλβος

προϊόν μιας απόφασης εσωτερικής και ενιαίας για τα υποκείμενα και ούτε ενυπάρχει σ' αυτά. Οι μετα-δομιστικές θεωρήσεις του υποκειμένου, καταδεικνύουν τη συγκρότησή του τελευταίου δια των πολλαπλών λόγων (discourses) οι οποίοι παρέχουν διαφορετικές «θέσεις υποκειμένου» (subject positions), οι οποίες με τη σειρά τους «καταλαμβάνονται» από τα υποκείμενα. [Γέρος, 2008, 55-56]. Η διαδικασία της υποκειμενοποίησης προϋποθέτει την αλληλόδραση πολλαπλών και συχνά αντιφατικών υποκειμενικοτήτων και λαμβάνει χώρα σχεσιακά, καθώς η ταυτότητα κατασκευάζεται διαμέσου της διαφοράς, ήτοι της σχέσης με τον «Άλλον», αυτόν που εμφανίζεται ως αντίθετος ή και διαφορετικός. Οι ταυτότητες παράγονται και δια του αποκλεισμού ως διαφορές και βιώνονται πάντα σε σχέση με άλλες μορφές κοινωνικής διαφοράς, όπως είναι η τάξη, το φύλο, η φυλή, η θρησκεία, η ηλικία, ή η εθνότητα.

Οι ταυτότητες ως «συναρθρωμένες κατηγορίες» (articulated categories) [Mc Clintock, 1995] δεν είναι παρά αλληλένδετες μορφές διαφοράς και αναφέρονται σε διαφορετικές κάθε φορά υλικές σχέσεις και πολιτικά διακυβεύματα ενώ συσχετίζονται με την παραγωγή διαφορετικών πολιτισμικών νοημάτων. Η πολλαπλότητα των μορφών που ενδύονται οι ταυτότητες επιβεβαιώνει ότι δεν υπάρχει ένας στατικός ταυτοτικός πυρήνας στο άτομο ή τις κοινωνικές ομάδες. Αντίθετα, η διαδικασία ταύτισης/αποταύτισης (διαφοροποίησης) ενός ατόμου ή μιας ομάδας με τον «Άλλον» εκφράζει ένα δυναμικό περιεχόμενο που κείται πέραν της υποστασιοποιημένης και παγιωμένης ως ουσίας αντίληψης, είτε της ταυτότητας είτε του πολιτισμού. Όπως σημειώνει ο Said, «η ανάπτυξη και διατήρηση κάθε πολιτισμού απαιτεί την ύπαρξη ενός άλλου, διαφορετικού και ριζικά ανταγωνιστικού alter ego» [Said, 1994, 331-332] με αποτέλεσμα το άτομο να αδυνατεί να εδραιώσει τη δική του ταυτότητα παρά μόνο σε σχέση, ακόμα κι αν αυτή περιλαμβάνει τη σύγκρουση.

Η ιστορία του Ισραήλ και της Παλαιστίνης δεν είναι παρά η ιστορία μιας σύγκρουσης που εκκινεί από τα γεγονότα του 1948, τη γνωστή Al Nakba (καταστροφή) και τροφοδοτείται από διαφορετικές και συχνά αντιφατικές αφηγήσεις περί ταυτότητας. Σύμφωνα με την Dayat, μολονότι η ισραηλινή συλλογική ταυτότητα δεν είναι αποτελεί περιφερειακό ζήτημα στη συγκρότηση της ταυτότητας των Παλαιστινίων, η πολιτική ταυτότητα των τελευταίων έχει αναπτυχθεί με μοναδικό τρόπο μέσα από την ιστορία της αποικιοκρατίας και του ιμπεριαλισμού που ορίζει τη συγκρότησή της αλλά και την ιδιαίτερη σύγκρουση που διεξάγεται από και μέσα στα σώματα νέων παλαιστινίων ανδρών καθώς και των μετασχηματισμών της από τη μια γενιά στην άλλη. [Dayat, 2016, 9-13].

Η κυρίαρχη και διαχρονική αναπαράσταση της παλαιστινιακής ταυτότητας προϋποθέτει την ύπαρξη μιας αντιτιθέμενης προς αυτήν ταυτότητα [Khalidi, 1997] και συγκροτείται μέσα από το βασανισμένο και κακοποιημένο σώμα του νεαρού παλαιστίνιου που θυσίαζε τη σωματική του ακεραιότητα στο όνομα του παλαιστινιακού εθνικισμού και για λογαριασμό της απελευθέρωσης της Παλαιστίνης από τον σιωνιστικό ιμπεριαλισμό. Η ριζωμένη σε αυτή την ταυτότητα, βία αποκαλύπτει μια σταθερή ένταση που διαπερνά κάθε είδους αλληλεπίδραση μεταξύ των δύο κοινοτικών ομάδων. Για τους Ισραηλινούς, η βία που ασκείται νομιμοποιείται μέσω της διαδικασίας αποανθρωποποίησης του Άλλου αλλά και της συλλογικής αναπαράστασής του ως ενός συλλογικού παραβατικού Άλλου, έκνομου, κοινωνικά βίαιου, πολιτισμικά κατώτερου, μιας ζώσας ενσάρκωσης της διαρκούς απειλής για τη δική τους ταυτότητα.

Παράλληλα, η ανοχή απέναντι στη βία στα γυμνά σώματα των Παλαιστινίων, απαιτεί ένα συγκεκριμένο «καθεστώς γνώσης» με φουκωϊκούς όρους, μια άλλη βιοεξουσία από την πλευρά του Ισραήλ που δεν θα χειραγωγεί απλώς τα σώματα αλλά θα διαχειρίζεται την ίδια τη ζωή των Παλαιστινίων [Foucault, 2003 [1976]: 243]. Σ' αυτό το καθεστώς γνώσης, τα σώματα δικαίως υπόκεινται στη βία καθώς η ανθρώπινη ιδιότητα των παλαιστινίων δεν ισοδυναμεί με αυτή των υπολοίπων ανθρώπων ενώ ό,τι θεωρείται ιερό για τα ανθρώπινα πράγματα, λ.χ. η ανηλικότητα [Peteet, 1994] ή η μητρότητα [Shalhoub-Kevorkian, 2015] δεν συνάδει στην «παλαιστινιακή φύση». Από την άλλη πλευρά, η διάρρηξη των κατηγοριών του κύκλου της ζωής των παλαιστινίων ανδρών και η απάρνηση της εθνικής ταυτότητας στους υποτελείς από το Ισραήλ, λειτουργεί σαν μια πρόκληση για επαναϊδιοποίηση από το υποκείμενο, υπό τους όρους της διαλεκτικής και της εμπρόθετης δράσης (agency), της ίδιας της ταυτότητάς του. Έτσι, οι ξυλοδαρμοί, οι πυροβολισμοί, οι συλλήψεις και τα βασανιστήρια αποτελούν διαδικασίες μέσω των οποίων οι ίδιοι οι Παλαιστίνιοι νοσηματοδοτούν την ατομική αλλά και τη συλλογική τους ταυτότητα.

Παραβλέποντας τις παραβιάσεις που σημειώθηκαν πριν από την επικύρωση της Σύμβασης κατά των βασανιστηρίων και άλλων τρόπων σκληρής, απάνθρωπης ή ταπεινωτικής μεταχείρισης ή τιμωρίας του ΟΗΕ το 1984, οι Παλαιστίνιοι παραμένουν εγκλωβισμένοι σ' ένα φαύλο κύκλο βιαιότητας και αποκλεισμών μετά την πρώτη Idifada, το 1987. Καθ' όλη τη διάρκεια των τελευταίων 30 ετών, οι Παλαιστίνιοι διαπραγματεύονται την πολιτική και κοινωνική τους ταυτότητα μέσα από μια σειρά βασανισμών που λαμβάνουν χώρα στη φυλακή, σε χώρους κράτησης, στις γειτονίες,

στα σημεία διέλευσης των συνόρων, στα σημεία ελέγχου ή στα αεροδρόμια. Τα αποτελέσματα της φυσικής βίας που ασκείται δεν περιορίζονται μόνο *intra muros* αλλά ακολουθούν το σύνολο της ζωής τους με μια σειρά κοινωνικών αποκλεισμών που ξεκινούν από το ποινικό τους μητρώο και συνεχίζονται μέσω της σωματικής αναπηρίας ή και των ψυχικών ασθενειών.

Ο μετα- εγκλεισμός που βιώνουν οι Παλαιστίνιοι άνδρες είναι διαρκής και επηρεάζει την κοινότητα στο σύνολό της, τόσο θετικά όσο και αρνητικά. Η βία μολονότι αρνητικά σημασμένη στο επίπεδο της σωματικότητας (πόνος) αποκτά μια άλλη παραγωγικότητα καθώς αναταράσσει τις μορφές εσωτερικής κυριαρχίας εντός της κοινότητας, τις ηλικιακές, ταξικές και έμφυλες ιεραρχίες. Οι εγγραφές της σωματικής βίας και οι ερμηνείες τους ποικίλουν, μετασχηματίζοντας συγκεκριμένα δομικά, σχεσιακά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά της παλαιστινιακής κοινωνίας. Ήδη από την πρώτη Idifada, όπως κατέδειξε, και στη μελέτη της, η Peteet, η βία για τους Παλαιστίνιους εμπεριέχει ένα σύνολο νοημάτων που διαφοροποιούνται κατ' αρχήν από τον συγκροτητικό για την ισραηλινή ταυτότητα μύθο ενός υποταγμένου, κατώτερου, βάρβαρου λαού άξιου ελέγχου και ατίμωσης καθώς αποτελεί βασικό στοιχείο συγκρότησης της αντιστασιακής υποκειμενικότητας που σηματοδοτεί τον ηρωισμό, τον ανδρισμό αλλά και την πρόσβαση στην εξουσία και την ηγεσία.

Οι βίαιες πρακτικές εκτός από διαβατήριες τελετές προς τον ανδρισμό, κατά την Peteet, αποτελούν ταυτόχρονα διαδικασίες μετασχηματισμού ιστορικά συγκροτημένων ιεραρχιών. Όσον αφορά στη συγκρότηση της ανδρικής παλαιστινιακής ταυτότητας αξίζει να σημειωθεί ότι η κατηγορία του φύλου δεν είναι υποστασιοποιημένη αλλά μάλλον επιτελείται μέσα σ' ένα συγκεκριμένο ιστορικό και πολιτισμικό συγκείμενο. Ο αραβικός ανδρισμός (*tujulah*), αποκτάται και επιβεβαιώνεται εκ νέου μέσω επιτελεστικών, θαρραλέων πράξεων που συνεπάγονται την ανάληψη κινδύνου αλλά και του ρίσκου μιας ατρόμητης και με αβέβαια αποτελέσματα συμπεριφοράς.

Μέσα από τη διαδικασία αυτή τα νεαρά αγόρια που υφίστανται τη βία ή και την ασκούν, ακόμα και στην ήπια της μορφή, αποκτούν ήδη από την προεφηβική ή και εφηβική ηλικία το στάδιο του «λογικού» (*aql*) που θα του αποδίδονταν εάν δεν διαταράσσονταν η κανονικότητα του κύκλου της ζωής (γάμος, εργασία, οικογένεια) από την ίδια την κοινότητα περίπου στην ηλικία των 40. Η ανδρική ταυτότητα παρά τη διαταραχή του κύκλου της ζωής (παιδί-έφηβος-άνδρας) συγκροτείται πάνω στην προθυμία του νεαρού να «αποδεχθεί την πρόκληση» [Bourdieu, 1977,11] του

Ισραηλινού για την προστασία της τιμής (Sharaf), του προσώπου (Wajh), της γενιάς και της κοινότητας. [Peteet, 1994] κερδίζοντας ταυτόχρονα τη δημόσια αποδοχή. Μέσα σ' ένα σύγχρονο potlach, οι Παλαιστίνιοι άνδρες εισάγονται σ' ένα παιχνίδι πρόκλησης αντεστραμμένο και τούτο διότι, ανταποδίδοντας δεν θεωρούν ότι απαντούν σε μια «πρόκληση» που αποτίνει τιμή αλλά σε μια ανανδρική και ανήθικη επιθετικότητα.

III. Σώμα και πολιτική ταυτότητα. Η βία είναι παραγωγική;

Χρήσιμη για την ανάλυση του σώματος, ως τόπου αλλά και φορέα δράσης, αναδεικνύεται στο σημείο αυτό, η έννοια του «έθους» («habitus»), όπως την επεξεργάστηκε στο έργο του *Outline of a Theory of Practice*, ο Bourdieu [1977]. Σύμφωνα με τον Bourdieu το «έθος» είναι «συστήματα διαρκών, μεταθέσιμων διαθέσεων, δομημένες δομές, δηλαδή ως αρχές της παραγωγής και δόμησης πρακτικών προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές, δηλαδή ως αρχές της παραγωγής και της δόμησης πρακτικών και αναπαραστάσεων που μπορούν, αντικειμενικά, να «κανονίζονται» και να είναι «κανονικές» χωρίς να αποτελούν, με κανέναν τρόπο, προϊόντα υπακοής σε κανόνες [...] [Bourdieu, 1977: 72]. Από την άλλη το σώμα κατέχει μια ειδική θέση στο «έθος» που καλείται «διάθεση», που μπορεί να καταλαμβάνει ένα εύρος σημασιών από «το αποτέλεσμα μιας οργανωτικής πράξης», «τον τρόπο ζωής», «μια συνηθισμένη κατάσταση» αλλά και μια «προδιάθεση, τάση, ροπή ή κλίση» [Bourdieu, 1977: 214].

Οι διαθέσεις «καλλιεργούνται», μέσω της αλληλόδρασης με «έναν ολόκληρο συμβολικά δομημένο περίγυρο» ενώ αυτές οι «καλλιεργημένες διαθέσεις» «εγγράφονται στο σχήμα του σώματος και στα σχήματα σκέψης». [Bourdieu, 1977, σελ. 15]. Στο σχήμα του Bourdieu, ο έλεγχος του σώματος από το ίδιο το άτομο αποτελεί στην ουσία την επιτυχημένη εν-σωμάτωση με όρους κυριολεκτικούς, ήτοι της ανάληψης μέσα στο σώμα, συγκεκριμένων κοινωνικών νοημάτων, που εντυπώνονται χάρη σε διάφορες καθημερινές σωματικές ασκήσεις. Επεκτείνοντας τη σκέψη του Bourdieu, η θεωρία της ενσωμάτωσης και του «έθους» αφορά τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιείται, βιώνεται και γίνεται αντιληπτό το σώμα και αντανακλά τις πρακτικές και συμβολικές δομές του εξωτερικού (φυσικού, κοινωνικού και πολιτικού) περιβάλλοντος. [Cowan, 1998: 30-31] Έτσι, οι ιδέες και οι σχέσεις του «έξω» από τον «έσω» κόσμο διαπερνούν τις αισθήσεις μας και γεννούν «μια ορισμένη υποκειμενική εμπειρία» [Bourdieu, 1977:87].

Σε μια προσπάθεια αναγωγής στον λαβυρινθώδη ορισμό του Bourdieu, θα μπορούσαμε να διακινδυνεύσουμε μια ανάγνωση της βίας που υφίσταται το

παλαιστινιακό σώμα ως εκείνης της οργανωτικής αρχής [Abbink, 2000b] που επαναορίζει το πεδίο των κοινωνικών σχέσεων αλλά και του πολιτικού, δομεί μέρος της πολιτικής εμπειρίας ενώ παράλληλα διαμορφώνει νέες πολιτισμικές αντιλήψεις και αξίες εμπνέοντας ταυτόχρονα την πολιτική δράση των υποκειμένων ακόμα κι αν τείνει να «φυσικοποιηθεί» ή να θεωρηθεί υποστασιακό μέρος της εμπειρίας του πολιτικού υποκειμένου. Έτσι, η προσωπική εμπειρία της βίας αλλά και η δημόσια αφήγησή της μετασχηματίζει εκτός από το πεδίο του αγώνα και τις ίδιες τις κοινωνικές σχέσεις και τους ρόλους που καταλαμβάνουν τα «υποκείμενα».

Τα άρρενα μεγαλύτερη μέλη της οικογένειας ερχόμενα αντιμέτωπα με τη βία των παιδιών τους αντιλαμβάνονται την αδυναμία τους να προστατεύσουν τα παιδιά τους χάνοντας με τη σειρά τους τον προηγούμενο κοινωνικά αναγνωρισμένο ρόλο τους στην κοινότητα. Λόγω της απώλειας της παραδεδομένης αξίας η δομή της κοινότητας και η ιεραρχία της αλλάζει. Οι θέσεις και οι ηγετικοί ρόλοι που παραδοσιακά καταλαμβάνονται από τους μεγαλύτερους μεταφέρονται στους γιους τους ενώ κεντρικό ρόλο στην κοινότητα σχετικά με τη λήψη των αποφάσεων διαδραματίζουν πλέον οι τελευταίοι (παραδοσιακή επίλυση των διαφορών, κεντρικό ρόλο στην υπεράσπιση του οίκου).

Στο πλαίσιο αυτό ακόμα και η γεωγραφία της ιεραρχίας αλλάζει καθώς την κεντρική θέση ακόμα και στον οίκο καταλαμβάνουν πλέον τα νεαρότερα μέλη που έχουν αντιμετωπίσει τη βία της εξουσίας και έχουν θέση τους εαυτούς στον αγώνα (qadiyyah). Η ανατροπή των παραδοσιακών ρόλων οφείλεται στην ίδια την επιλογή της ισραηλινής εξουσίας να στοχεύει συνειδητά τα άρρενα μέλη κάτω των 30 ετών προκειμένου να ταπεινώσει το συλλογικό παλαιστινιακό φαντασιακό οδηγώντας όμως στα αντίθετα αποτελέσματα. «Για τους Παλαιστίνιους, το κακοποιημένο σώμα, με τους μώλωπες και τα τσακισμένα μέλη, δεν είναι παρά η συμβολική εν-σωμάτωση, της ιστορίας του 20^{ου} αιώνα, μιας ιστορίας υποταγής και αδυναμίας- μιας ιστορίας του «ό,τι πρέπει να αντέξουμε»- αλλά και μιας αποφασιστικότητας να αντισταθούν και να αγωνιστούν για την εθνική ανεξαρτησία» [Peteet, 1994: 38]. Σε αντίθεση με τις προθέσεις των Ισραηλινών, από το 1948 έως το 1987 και την έναρξη της πρώτης Idifada, όσες τακτικές σχεδιάστηκαν για να αποδυναμώσουν τους Παλαιστίνιους, να τους προκαλέσουν ντροπή και να τους επιβάλουν την ισραηλινή κυριαρχία, οδήγησε τους Παλαιστίνιους στο να νοσηματοδοτήσουν τη βία παραγωγικά, να αγκαλιάσουν κάθε νέα τιμωρία και να καθορίσουν με ένα νέο τρόπο την πολιτική τους ταυτότητα.

Η αφήγηση της βίας «εν σώματι» στους Παλαιστίνιους μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τη βία σε σχέση με την μικροφυσική της εξουσίας, δηλαδή στις σχέσεις εξουσίας ως «συνόλου δράσεων, πάνω σε δυνατές δράσεις, δηλαδή σε εκείνο το πεδίο δυνατότητας όπου έρχεται να εγγραφεί η συμπεριφορά των δρώντων υποκειμένων» [Foucault, 1991: 92]. Εκκινώντας από τη σκέψη του Foucault ότι εξουσία αποτελεί «τη σχέση μεταξύ ατόμων ή συντρόφων, ατομική ή συλλογική». Έναν τρόπο με τον οποίο ορισμένες πράξεις τροποποιούν άλλες (πράξεις) [Foucault, 1991: 87-94] παρατηρούμε ότι η εξουσία δεν συνδέεται με μια γνωστική κατηγορία ούτε με μια παγιωμένη και σταθερή δομή. Έτσι, η εξουσία δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως το αποτέλεσμα της συγκροτημένης και συστηματικής επιβολής ενός ατόμου (λ.χ. του Ισραηλινού στρατιώτη) επί ενός άλλου (του βασανισμένου Παλαιστίνιου) ή μιας ομάδας ή τάξης επί κάποιας άλλης (λ.χ. του Ισραήλ έναντι της Παλαιστίνης).

Αντίθετα, όπως διαπιστώνεται στην περίπτωση της Παλαιστίνης η οποία ομοιάζει σε αρκετά σημεία με την περίπτωση των Ιρλανδών πολιτικών κρατούμενων που μελέτησε ο Feldman, η εξουσία κυκλοφορεί και λειτουργεί όπως μια αλυσίδα, διαπερνά τα άτομα και τα σώματα και συγκροτεί τα άτομα σε (πολιτικά) υποκείμενα. [Foucault, 1980: 95-99]. Εκείνο, λοιπόν, που κατά Foucault «ορίζει μια σχέση εξουσίας είναι ότι αποτελεί έναν τρόπο δράσης που δεν επενεργεί άμεσα και απευθείας στους άλλους, αλλά ενεργεί στην ίδια τους τη δράση: μια δράση πάνω στη δράση, πάνω σε ενδεχόμενες ή πραγματικές δράσεις μελλοντικές ή παρούσες» [Foucault, 1991: 91].

Έτσι, και στην περίπτωση του κακοποιημένου σώματος στην Παλαιστίνη, η εξουσία των ισραηλινών στρατιωτών αφορά ένα πλέγμα πράξεων λ.χ. των εξουσιαστών που αφορά τις πράξεις άλλων λ.χ. των εξουσιαζόμενων αντιστεκόμενων και η άσκηση της εξουσίας συνίσταται στην καθοδήγηση των δυνατοτήτων συμπεριφοράς και στη δόμηση του πεδίου των πράξεων που μπορούν να επιχειρήσουν ακόμα και αυτοί που δεν έχουν υποστεί τη βία. Η εξουσία λοιπόν χαρακτηρίζεται από την ύπαρξη πρόθεσης, δεν αξιολογείται με όρους ηθικού δέοντος, και συνδέεται με συγκεκριμένες στρατηγικές επιλογές για την επίτευξη ενός στόχου, στην περίπτωση του παραδείγματός μας, πολιτικού.

Η εξουσία του φορέα του «κρατικού μονοπωλίου στον φυσικό καταναγκασμό» του Ισραήλ βρίσκεται σε σχέση αλληλόδρασης με την εξουσία του καταπιεζόμενου κρατούμενου, ήτοι την απόλυτη εξουσία επί του φυσικού του σώματος και της διάθεσής του, διαμορφώνοντας τον τόπο συναρμογής διαφορετικών πολιτικών πρακτικών. Μέσα από το παράδειγμα της Παλαιστίνης μπορεί να ισχυριστεί κανείς ότι

οι σχέσεις εξουσίας προϋποθέτουν την ελευθερία. Η εξουσία του Ισραήλ ασκείται από «ελεύθερα υποκείμενα», με την έννοια ότι ο «άλλος» αυτός επί του οποίου ασκείται η εξουσία αναγνωρίζεται ως υποκείμενο με ελευθερία δράσης και από τη στιγμή που εμπλέκεται σε μια σχέση εξουσίας, ένα ολόκληρο πεδίο δυνατοτήτων ανοίγεται μπροστά του το οποίο περιλαμβάνει απαντήσεις, αντιδράσεις, αποτελέσματα και νέες επινοήσεις ακόμα κι αν αυτό σημαίνει την ίδια επιλογή του θανάτου. Με αυτή την έννοια η άσκηση της εξουσίας δημιουργεί, αν δεν προϋποθέτει την ίδια τη δυνατότητα της αντίστασης.

Έχοντας ορίσει με αυτόν τον τρόπο την εξουσία, η βία δεν μπορεί να κατανοηθεί (μόνο) στην απόλυτη μορφή της, δηλαδή ως απροκάλυπτη και ωμή βία αλλά ως σχέση εξουσίας. Έτσι, η αφανής ενσώματη βία της εξουσίας του Ισραηλινού βρίσκεται σε μια σχέση συνάρθρωσης με τη βία «εν σώματι» του κρατουμένου, του υποκειμένου της βίας, του εξουσιαζόμενου αλλά ταυτόχρονα και υπο-κειμένου στη βία του εξουσιάζοντος, ορίζοντας από κοινού τόσο το ίδιο του πεδίου του πολιτικού όσο και την έννοια του ίδιου του ανθρώπινου σώματος. Αναγνωρίζοντας τη συμβολή του σώματος στην οριοθέτηση της υποκειμενικότητας του Παλαιστίνιου ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια αντιστροφή της φουκοϊκής προσέγγισης περί κανονικοποίησης του σώματος μέσω της αφηγηματικότητας του σώματος των βασανισμένων Παλαιστινίων καθώς το σώμα για αυτούς «κανονικοποιείται», «εργαλειοποιείται», αντικειμενοποιείται, «βιάζεται» και εν τέλει πολιτικοποιείται μέσα από τον τρόπο που ο ίδιος ο Παλαιστίνιος «κατοικεί» σ' αυτό.

Για να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι Παλαιστίνιοι συγκροτούν την πολιτική τους ταυτότητα και δια του σώματός τους, θα πρέπει να χαρτογραφήσουμε έστω και ακροθιγώς την ιστορία της ισραηλο-παλαιστινιακής σύγκρουσης ήδη από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Από το σύντομο ιστορικό που παραθέσαμε (βλ. Παράρτημα) η ιστορία της σύγκρουσης αυτής είναι παράγωγο της ιστορίας της αποικιοκρατίας και των πολιτισμικών ιεραρχιών της ανάμεσα στην «πολιτισμένη Δύση» και την «προς εκπολιτισμό Ανατολή». Παράλληλα, η εδραίωση ενός σιωνιστικού λόγου, ήδη από τον πατέρα του πολιτικού σιωνισμού Theodor Herzl, ότι το Κράτος του Ισραήλ ως πολιτισμικό μέλος της Ευρώπης φέρει την αποστολή εκπολιτισμού της «καθυστερημένης και βάρβαρης» Ασίας, διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο. [Farrah, 2013]. Όπως και ο σιωνιστικός λόγος, έτσι και οι αποικιοκρατικές δυνάμεις αποζητούσαν να βρουν διέξοδο στο δικό τους πολιτικό τέλμα με την ανάπτυξη των γεωστρατηγικών τους στην περιοχή προωθώντας τα οικονομικά τους συμφέροντα υπό

το πρόσχημα ότι η εξουσία τους «εκπολιτίζει» τη βάρβαρη περιοχή. [Cesaire, 2000]. Εξηγώντας, την οικονομική ασφυξία του ιμπεριαλισμού, πρόδρομου της αποικιοκρατίας, η Arendt επισημαίνει ότι για τα δυτικά κράτη ο έλεγχος ή η κατάληψη άλλων κρατών ή και εδαφών αποτελούσε σταθερά μια καπιταλιστική αναγκαιότητα. [Arendt, 1968, 126].

Η πολιτική ταυτότητα ορίζεται ως την συνάρθρωση εκείνων των πολιτικών επιχειρημάτων που αντανakλούν τις προοπτικές και τα συμφέροντα μίας ή περισσότερων ομάδων με τις οποίες τα άτομα ταυτίζονται. Η ταυτότητα αυτή περιλαμβάνει τους τρόπους με τους οποίους η πολιτική φύση ή η συμμετοχή των πολιτών καθορίζεται από χαλαρά συσχετιζόμενες κοινωνικές οργανώσεις [Hamoudi, 2010]. Η παλαιστινιακή πολιτική ταυτότητα μολονότι καθιερώνεται *de jure*, εντούτοις βιώνεται με έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο στο μετα-αποικιακό συγκείμενο από τους Παλαιστίνιους είτε αυτοί ζουν στα κατεχόμενα εδάφη και τους καταυλισμούς προσφύγων είτε κατοικούν στο Ισραήλ, ως *de facto* πολίτες δεύτερης κατηγορίας.

Σύμφωνα με τον Fanon, «οι αποικιοκρατούμενοι σχεδόν πάντα ανταποδίδουν τη βία [...] και την ελευθερία τους με και δια της βίας» [Fanon, 1961]. Η βία με όρους αποικιοποίησης αποτελεί μια πραγματικότητα, ιδίως όταν ο αποικιοκράτης δεν επιθυμεί να ικανοποιήσει τις ανάγκες του αποικιοκρατούμενου αναφορικά με την ελευθερία του. Στο ιστορικό πλαίσιο της αποικιοκρατίας, οι Παλαιστίνιοι ενώνονται ως Άραβες υπό τη σημαία της Μεγάλης Αραβικής Εξέγερσης προκειμένου να απομακρύνουν τους Οθωμανούς από αυτό που θεωρούσαν ότι θα αποτελούσε τη γη τους. Η απομάκρυνση της αυτοκρατορικής δύναμης πέρασε από μια αναγκαστικά βίαιη και αιματηρή διαδικασία καθώς, όπως υποστηρίζει και ο Fanon, συγκροτούσε παράλληλα την ταυτότητα των ανδρών που ζούσαν κάτω από την αποικιακή κυριαρχία.

Η προσφυγή στη βία δεν είναι παρά ο μοναδικός δρόμος για εκείνους που δεν έχουν άλλους δρόμους να διασχίσουν και για αρκετούς θεωρητικούς (Khalidi, 1997) αποτέλεσε μια σταθερά στον παλαιστινιακό αγώνα και τούτο διότι σε αντίθεση με τους Άραβες γείτονες τους, οι Παλαιστίνιοι δεν μπόρεσαν ποτέ να ενωθούν και να συντρίψουν τα όρια του εθνοτικού διαχωρισμού και της ιεραρχίας για την εξασφάλιση ενός ανεξάρτητου για αυτούς κράτους. Στη συγκρότηση δε της παλαιστινιακής πολιτικής ταυτότητας συνέβαλαν τόσο η σιωνιστική ρητορική όσο και η αποτυχημένη πολιτική της Κοινωνίας των Εθνών αλλά και η έλλειψη μιας σταθερής πολιτικής από την πλευρά της παλαιστινιακής ηγεσίας.

Σύμφωνα με τον Fanon, όμως δεν είναι η ελίτ που θα απελευθερώσει μια ομάδα από τον αποικιοκρατικό ζυγό αλλά το σύνολο των αποικιοκρατούμενων που είναι υπεύθυνο για τη χάραξη μιας απελευθερωτικής πολιτικής και μιας νέας ταυτότητας, ανταγωνιστικής προς τους αποικιοκράτες [Fanon, 1961]. Κάτι αντίστοιχο, καταμαρτυρεί και η ίδια η ιστορία της Παλαιστίνης, όταν μετά το παλαιστινιακό κίνημα αποσυνδέθηκε από την ηγεσία του Γιάσερ Αραφάτ (πριν το θάνατό του το 2004) σηματοδοτώντας μια πολιτική μεταβίβαση της εξουσίας προς τις νεότερες γενιές. [Dayat, 2016: 23].

Έτσι, η ενήλικη ζωή και η σχετική με αυτήν ανδρική ταυτότητα επαναπροσδιορίζονται οριστικά καθώς οι νέοι άνδρες μέσω των σωμάτων τους είναι αυτοί που τάσσονται στον αγώνα για την απελευθέρωση από την νέο-αποικιοκρατία του Ισραήλ και όχι η ηγεσία της Παλαιστινιακής Αρχής (Π.Α.) ή της ΟΑΠ. Οι νεαροί άνδρες από φτωχά λαϊκά στρώματα μεταβάλλονται σε ηγέτες των κοινοτήτων τους, [Peteet, 1994] και καθίστανται υπεύθυνοι για την εδραίωση της πολιτικής τους ταυτότητας αντιστρατεύομενοι την ισραηλινή ταυτότητα. Παράλληλα, η συγκρότηση της πολιτικής ταυτότητας αναδεικνύει το ζήτημα της εθνικής συνείδησης των Παλαιστινίων και την απώλεια των πολιτικών δικαιωμάτων που συνδέονται με την ιδιότητα του πολίτη ενός (έθνους)- κράτους. Οι Παλαιστίνιοι ορίζουν την ύπαρξή τους σ' ένα νομικό κενό ενώ οι ελευθερίες και τα δικαιώματα που απολαμβάνουν οι πολίτες του κόσμου είτε βάσει του διεθνούς είτε του εθνικού δικαίου αδυνατούν να τους συμπεριλάβουν λόγω της καταστατικής έλλειψης της de facto πολιτικής τους ταυτότητας.

Η σύνδεση του εθνικισμού με την πολιτική ταυτότητα διατρέχει όλες τις αποικιοκρατικές και μετα-αποικιοκρατικές αναλύσεις από τον Fanon, την Arendt έως και τον Said. Ο τρόπος με τον οποίο διαμορφώνεται η πολιτική βία σε μια μεταποικιακή κοινωνία αλλά και εκτυλίσσεται η βία συνδέεται άμεσα με τη βίαιη φύση του αποικισμού τόσο σε επίπεδο ρητορικής όσο και πρακτικών. Η ανοχή απέναντι στις μακροχρόνιες αδικίες των καταπιεστών και η αντίσταση σ' αυτές είναι που γονιμοποιούν το έδαφος για τη συγκρότηση de jure ταυτοτήτων στο βάθος των γενεών.

Η ιδέα ότι οι αποικιοκράτες ασκούν εμπράγματα την αδικία επί των φυσικών σωμάτων των αποικιοκρατούμενων δεν είναι καινούργια. Επιπλέον, η βία που ασκείται στα σώματα των Παλαιστινίων κανονικοποιείται και υποτάσσεται στη λογική της «κοινοτοπίας του Κακού» όπου με αρεντικούς όρους οι Ισραηλινοί καταλήγουν στις πιο εξευτελιστικές, δολοφονικές, απάνθρωπες και απερίγραπτες πράξεις μέσα από τη

λογική της ρουτινοποίησης όπου το κακό αποτελεί απλώς «τον τρόπο που γίνονται τα πράγματα», μια κοινωνική νόρμα. [Arendt, 2009]

IV. Από το φύλο στην εθνική ταυτότητα. Η αναπαράσταση του αγώνα μέσα από την αρρενωπότητα

Η κεντρική θέση που καταλαμβάνει το φύλο στη δημιουργία των εθνικών ταυτοτήτων αναλύθηκε ήδη στους χώρους της φεμινιστικής κριτικής. Ωστόσο, το παλαιστινιακό ζήτημα δεν μπορεί να γίνει πλήρως κατανοητό μέσα από τη θεωρητική σκευή των εμφυλοποιημένων εθνικών ταυτοτήτων ή και αφηγήσεων καθώς το πρόβλημα παραμένει γεωγραφικό και συνοψίζεται στο ερώτημα: «Υπάρχει άραγε κάποιος τόπος για τον Παλαιστίνιο;» Το φαινόμενο της «απουσίας» ενός παλαιστινιακού τόπου μπορεί να φωτιστεί μέσα από τις παραγωγικές και πολύπλοκες αναπαραστάσεις της «παρουσίας», του σώματος.

Πριν από τον πόλεμο του 1948, οι αναδυθείσες εκφράσεις μιας κοινής παλαιστινιακής ταυτότητας ήταν φαντασιακές και επιτελεστικές όσον αφορά στους εναλλακτικούς τρόπους συσχέτισης και πολιτικού σχηματισμού της κοινότητας. [Welty 1995]. Θα ήταν αδύνατο να χαρακτηριστεί η περίοδος αυτή ως πρόδρομος του εθνικισμού και τούτο στο βαθμό που η ευρωπαϊκής καταγωγή ιδέα του «έθνους» ήταν μια σχετικά νέα ιδέα και μόνον αναδρομικά και όχι με απόλυτο τρόπο θα μπορούσε να αποδοθεί στην παλαιστινιακή ταυτότητα. Κατά την Kawash, το κύμα του παλαιστινιακού εθνικισμού προωθήθηκε τη δεκαετία του 1960 στα στρατόπεδα προσφύγων και μεταξύ φοιτητών ενώ εδραιώθηκε το 1964 με τη σύσταση της ΟΑΠ, ευθυγραμμιζόμενος ρητά με τη ρητορική και τις μορφές του αντι-αποικιακού αγώνα, εκφράζοντας παράλληλα την επιθυμία για επαναπατρισμό και αυτοδιάθεση των αυτοχθόνων λαών με τους όρους του εθνικισμού και της εθνικής απελευθέρωσης [Kawash, 2003, 37]

Στο πλαίσιο των ανταποικοκρατικών αγώνων του 20ου αιώνα, η ρητορική για αξίωση (και κατασκευή) της εθνικής ταυτότητας εντείνεται. Σύμφωνα με την Yuval-Davis, η αξίωση της εθνικής ταυτότητας αναδύεται στην εμφυλοποιημένη της μορφή καθώς ευθυγραμμίζει τον εθνικισμό με τον ανδρισμό. [Yuval-Davis, 1997]. Στην Παλαιστίνη, η εθνικιστική ρητορική ανακαλύπτει το εθνικό σώμα στο σώμα του άνδρα ενώ η κατάληψη της παλαιστινιακής γης θα παρουσιαστεί ως «βιασμός», και οι Παλαιστίνιοι ως παιδιά της μητέρας Παλαιστίνης. Ο σιωνιστικός αντίπαλος αποκτά

αρσενική μορφή ενώ τα αδικήματα που αυτός διαπράττει σε βάρος της Παλαιστίνης θα ενδυθούν έναν βίαιο σεξουαλικό χαρακτήρα [Massad, 1995, 470-471]. Ενάντια σε αυτή την κατάκτηση ως σεξουαλική αρσενική βία, ο Παλαιστίνιος πρέπει να γίνει δυνατός, πρέπει να διεκδικήσει και να αποδείξει τον δικό του ανδρισμό, αρκετά ισχυρό για να προστατεύσει τις γυναίκες, τη μητέρα, τη γη του.

Η εφεύρεση ενός παλαιστινιακού εθνικού υποκειμένου στο πρόσωπο του άνδρα, βρίσκει το αναγκαίο σύστοιχό του στην συγκρότηση του ισραηλινού εθνικού υποκειμένου, του «sabrah». Σύμφωνα με τον Beit-Hallahmi, και στην εβραϊκή σιωνιστική ρητορική, η Ισραηλινή εθνική ταυτότητα αποκτά φύλο, του άνδρα. Παραθέτοντας τα λόγια του εβραίου σιωνιστή Jabotinsky, ο Beit-Hallahmi, σημειώνει ότι «επειδή ο Jid (Οβριός) είναι άσχημος, ασθενικός και στερείται αρρενωπής ομορφιάς, πρέπει να τον εξοπλίσουμε με την ιδανική εικόνα του Εβραϊκού, με αρσενική ομορφιά, ψηλό ανάστημα, δυνατούς ώμους, στιβαρή κίνηση, λάμψη στα χρώματά του και την επιδερμίδα του. Ο Jid βαδίζει αργά και φοβάται εύκολα σε αντίθεση με τον Εβραίο που θα πρέπει να είναι περήφανος και ανεξάρτητος... Ο Jid είχε αποδεχθεί την επιβολή, αντίθετα ο Εβραίος πρέπει να μάθει να διατάζει» [Beit-Hallahmi 1992, 125].

Όπως σημειώνει ο Massad, η μεταφορά του εθνικού υποκειμένου της νέας ισραηλινής ταυτότητας μέσω του «sabrah» (αραβικά: άγρια φραγκοσυκιά) τοποθετεί τον νέο Εβραίο σε μια οργανική σχέση με τη γη. Έτσι, «ο νέος Εβραίος δεν είναι μόνο ένας σκληρός καρπός που μέλλεται να συλλεχθεί, αλλά ένας καρπός που αναπτύσσεται στην έρημο, το προϊόν μιας νέας γεωγραφίας. Η μητέρα του είναι η φύση, η «χώρα του Ισραήλ». Το όνομά του είναι μέρος της γεωγραφικής, ιστορικής και πολιτισμικής οικειοποίηση της Παλαιστίνης από τον Σιωνισμό» [Massad 2000, 337].

Ο εθνικός αγώνας αναπαρίσταται επίσης με χαρακτηριστικά αρρενωπότητας καθώς τόσο ο «Sabrah» όσο και ο Παλαιστίνιος «μαχητής της ελευθερίας» εν-σαρκώνει την εθνική ταυτότητα ως ισχυρή αρρενωπότητα. Σε αυτή την αφηγηματική παράσταση, τοποθετείται και ο ρόλος των γυναικών ο οποίος συνδέεται με την αναπαραγωγική τους ικανότητα. Για τους Παλαιστίνιους τη θέση του χαμένου εδάφους θα λάβει η γυναίκα ως μελλοντική μητέρα [Massad, 1995]. Ομοίως, όπως τονίζει η Yuval-Davis, και οι Ισραηλινές θα αναπαρασταθούν ως μέρος της «εθνικής αναπαραγωγής» του Ισραήλ, μητέρα του «Νέου Εβραίου» [Yuval-Davis, 1989: 101].

Η αναπαράσταση όμως αυτή δεν παράγει αποτελέσματα μόνο σε συμβολικό επίπεδο αλλά αποτελεί ένα πραγματικό πεδίο μάχης σε σχέση με τη δημογραφική

ισορροπία στο Ισραήλ [Kawash, 2003: 39]. Ήδη από τη δεκαετία του 1970, ο αριθμός των γεννήσεων και ο έλεγχός τους αποτελεί μέρος μιας βιοεξουσίας, ένα πολιτικό όπλο μεταξύ Ισραηλινών και Παλαιστίνιων [Shalhoub-Kevorkian, 2015: 4, Yuval-Davis, 1989: 96]. Χωρίς να αμφισβητούμε την κοινωνική τους δύναμη, αυτές οι αφηγήσεις κανονικοποιούν τα σώματα και τα ωθούν στο να καταλαμβάνουν συγκεκριμένες θέσεις εντός του κοινωνικού σχηματισμού αλλά και να υιοθετήσουν ανάλογες πρακτικές σε σχέση με τα «ιδανικά σώματα» των ανταγωνιστικών εθνικών αφηγήσεων.

Ως έμφυλα ιδεώδη, η εθνική μητέρα ή ο ήρωας μαχητής μπορεί να λειτουργήσουν ως ισχυρά κοινωνικά πρότυπα ενεργοποιώντας αντίστοιχες συμπεριφορές και ταυτίσεις. Ωστόσο, τέτοιου είδους ιδανικά σώματα δεν μπορούν πραγματικά να υπάρχουν αλλά αποτελούν, υπό μια έννοια, τα παράγωγα του εθνικού αφηγήματος που συγκροτεί το υποκείμενο ως «εθνικό σώμα». Επομένως, το έθνος δεν αποτελεί την εξωτερική έκφραση του φυσικού σώματος αλλά μάλλον το εθνικό αφήγημα απαιτεί το σώμα να εθνικοποιηθεί προκειμένου να καταστεί αντιληπτό ως υποκείμενο [Kawash, 2003: 39].

Για τη φεμινιστική κριτική του εθνικισμού, η κατανόηση της κατασκευής ενός αποκλειστικού «εθνικού σώματος» συμβάλλει στην κατανόηση της ίδιας της αρρενωπότητας, της ιδιότητας του «πολίτη» και της συνακόλουθης υποταγής των γυναικών εντός του εθνικιστικού λόγου. Έτσι, εάν το εθνικό υποκείμενο, ο άνδρας, αποτελεί το ηρωικό σύστοιχο της θηλυκής πατρίδας, τότε ο ανταγωνισμός μεταξύ του ισραηλινού εθνικισμού και του παλαιστινιακού εθνικισμού επαναλαμβάνει και ενδυναμώνει τη σύζευξη εθνικιστικής δράσης και ανδρισμού. Έτσι, το εμφυλοποιημένο σώμα αναδύεται στην εθνική αφήγηση σχεδόν πάντοτε ως το έμφυλο υποκείμενο της αφήγησης.

Ωστόσο, ενσκήπτοντας στις εθνικές αφηγήσεις και αναπαραστάσεις των αγώνων για τον ίδιο το χώρο, τον τόπο αλλά και τη δράση, καθίσταται αντιληπτό ότι δεν υπάρχει μια ενιαία αντίληψη για το εάν τα σώματα εμφυλοποιούνται με τον ίδιο τρόπο. Συγκεκριμένα, το σώμα του οποίου η αξίωση να υπάρχει σ' έναν τόπο είναι αδιαμφισβήτητη αποτελεί ένα ριζικά άλλο, έτερο σώμα από αυτό που του αρνούνται τον τόπο (placeless body) και αναγκάζεται να βρίσκεται σε μια αέναη κίνηση «ου-τόπου» (placelessness) [Kawash, 2003: 39]. Μπορεί το υλικό σώμα να εκτείνεται μέσα στο χώρο ωστόσο το «σώμα χωρίς τόπο» δεν βρίσκεται και δεν μετακινείται πουθενά.

Η σχέση του φύλου με τις τροπικότητες της «τοποθέτησης» του σώματος δεν είναι προφανής ενώ η νοηματοδότηση των σωμάτων δεν περνά πάντα από τη

διαδικασία της εμφυλοποίησης. Η φεμινιστική θεωρία έχει αναδείξει ότι τα σώματα «υλοποιούνται» αλλά και «έχουν σημασία/νόημα/σημαίνουσα υπόσταση» (matters) μόνο μέσα σε ένα πλαίσιο κοινωνικά, ιστορικά και πολιτισμικά διανοητών και εμποδωμένων συμβάσεων [Butter, 2008: 14] Έτσι, το φύλο θεωρητικοποιείται ως ένα ρυθμιστικό ιδεώδες από την υλοποίηση του οποίου εξαρτάται η κοινωνική αναγνωρισιμότητα και βιωσιμότητα του υποκειμένου ενώ τα σώματα που επιτυγχάνουν να υλοποιηθούν ως βιώσιμα και διανοητά είναι αυτά που υλοποιούν τα κελεύσματα και τις προσδοκίες της καθιερωμένης κανονικότητας, ακόμα κι αν αυτή υπαγορεύεται από εθνικούς ή και πολιτικούς λόγους.

Στο παράδειγμα της Παλαιστίνης καλούμαστε να ξανασκεφτούμε την υλικότητα τους σώματος μέσα από τη φουκωική έννοια της παραγωγικής, ή, ακριβέστερα, της υλοποιητικής μικροφυσικής της εξουσίας. Η πρόκληση μιας εναλλακτικής ανάγνωσης της «υλικότητας» του σώματος, μετατοπίζει την αναλυτική βαρύτητα στο πως αυτή η υλικότητα καθίσταται η δυναμική εκφορά της αδιάλειπτης σύνδεσης ανάμεσα στο σώμα και την ιστορία, ανάμεσα στο κανονιστικό ιδεώδες και τις εναλλακτικές ιδιοποιήσεις του, ανάμεσα στη σωματικότητα και το λόγο. Στο παράδειγμα της Παλαιστίνης και του Ισραήλ καλούμαστε να ξανασκεφτούμε το σώμα και την εμφυλοποίησή του όχι μόνο υπό το πρίσμα των εθνικών αφηγήσεων ή και της (εθνικής) ταυτότητας αλλά και υπό τη σκοπιά των διαφοροποιημένων σχέσεων του τόπου και του σώματος αλλά και των διαφοροποιημένων τροποποιήσεων της σωματικότητας. Η παλαιστινιακή «απουσία» δεν είναι απλώς το λογοθετικό αποτέλεσμα της αναπαράστασης της παλαιστινιακής «παρουσίας» αλλά το σωματικό αποτέλεσμα της «α-τοπίας», της έλλειψης τόπου (placelessness), όπου το σώμα χωρίς τόπο αναγκάζεται να εξαφανιστεί, να απουσιάζει.

Τα πρώτα χρόνια, η πιο ισχυρή εικόνα, σύμβολο του αγώνα των Παλαιστινίων ήδη από την πρώτη Idifada, ήταν ενός μικρού παιδιού που εκσφενδόνιζε μια πέτρα ενάντια στον ισραηλινό στρατό κατοχής. Οι πέτρες και το θάρρος αποτέλεσαν τα μοναδικά όπλα ενάντια σ' ένα ισχυρό και πλήρως εξοπλισμένο τεχνολογικά στρατό. Έτσι, το άγονο τοπίο της Δυτικής Όχθης και της Γάζας ακόμη περισσότερο, αποτέλεσε πλούσια πηγή «πυρομαχικών» αλλά και την πρώτη ύλη για το κτίσιμο των σπιτιών των Παλαιστινίων. Η πέτρα λειτούργησε ταυτόχρονα τόσο ως σύμβολο ριζώματος σ' έναν τόπο καθώς αποτέλεσε την πρώτη ύλη που εξασφάλιζε η γη για το χτίσιμο των σπιτιών των Παλαιστινίων όσο και ξεριζώματος λόγω της σταθερής τακτικής του ισραηλινού στρατού να βομβαρδίζει τα σπίτια αυτά [Kawash, 2003: 40] Η παραδοσιακή πρακτική

επί σειρά ετών των Παλαιστινίων τόσο για λόγους πολιτιστικούς όσο και οικονομικούς να στεγάζουν τις διευρυμένες οικογένειες τους σε πέτρινα σπίτια που οι ίδιοι έχτισαν με τα χέρια τους αποκαλύπτει την ιδιαίτερη «οικονομία της πέτρας». Η πέτρα εισάγεται σ' ένα κύκλο ζωής όπου ήδη από την ρίψη της αποκαλύπτεται η υλική σχέση ανάμεσα στον πολιτικό αγώνα αλλά και την πάλη για τον αυτό-προσδιορισμό και την εδραίωση της ασφάλειας που παρέχει ο οίκος (το πέτρινο σπίτι του Παλαιστίνιου).

Παράλληλα, η πέτρα εισάγεται και σ' ένα κύκλο θανάτου καθώς τα αντίποινα στις αντιστασιακές πράξεις των Παλαιστινίων μέσω του «πετροπόλεμου» είναι οι κατεδαφίσεις σπιτιών, οι συλλήψεις, τα βασανιστήρια. Όπως σημειώνει η Kawash, μέσα από τα λόγια των αξιωματικών του ισραηλινού στρατού (««έχουν πέσει πέτρες» από εκείνη την περιοχή») για να δικαιολογήσουν τις κατεδαφίσεις των σπιτιών εμφανίζονται τα ίδια τα σπίτια να αποκτούν μια ιδιότυπη δράση (agency) καθώς καταστρέφονται για να υπερασπιστούν την ίδια τους την ύπαρξη αλλά και την ύπαρξη των ιδιοκτητών τους. Η πέτρα σ' αυτό τον κύκλο ζωής- θανάτου συμβολίζει τόσο τη δημιουργία και την καταστροφή, το σπίτι αλλά και την έλλειψή του, την καταπίεση αλλά και την αντίσταση καθώς και τον αγώνα ανάμεσα σ' ένα φυσικό άγονο έδαφος προς κατάκτηση και έναν κατοικημένο τόπο με το έδαφος να αποτελεί το πεδίο ανάπτυξης των σχέσεων εξουσίας ανάμεσα στο Ισραήλ και την Παλαιστίνη.

Σύμφωνα με τον Said, ο ο Σιωνισμός, μια ιδιαίτερη παραλλαγή του ευρωπαϊκού ιμπεριαλισμού, «ανέγνωσε την Παλαιστίνη, όπως έκανε κάποτε και ο ευρωπαίος ιμπεριαλιστής, ως ένα άδαιο έδαφος παραδόξως «γεμάτο» με ποταπούς ή ίσως ακόμη και αναλώσιμους ιθαγενείς» [Said, 1992, 81]. Επομένως, το έδαφος αυτό εμφανίζεται λειτουργικά «κενό», ακριβώς επειδή αυτοί που το κατοικούν δεν υπάρχουν ενώ η σωματική παρουσία είναι ανίκανη να αντισταθεί. Έτσι, οι κατεδαφίσεις αποτελούν μέρος της ίδιας αναπαραστατικής χειρονομίας του κυριαρχούμενου από τον κυρίαρχο, ως εξαφανισμένου, απόντα από τον φυσικό του χώρο αλλά και της εξαφάνισης της υλικής του παρουσίας μέσα από το ίδιο το σπίτι του.

Στο πλαίσιο αυτό δεν είναι καθόλου τυχαία η επιλογή των κατεδαφίσεων των σπιτιών ως συλλογική τιμωρία, προκαλώντας την οδύνη σε πολλές οικογένειες καθώς έρχονται ως αντίποινα για μεμονωμένες ενέργειες, συχνά απλώς εικαζόμενες από το Ισραήλ. Έτσι, η σύγκρουση μεταξύ Παλαιστινίων και Ισραηλινών εγγράφεται στην τοπική γεωγραφία, ανάμεσα στη σύγκρουση του τόπου και του οίκου. Ο πραγματικός πόλεμος που διεξάγεται στα κατεχόμενα είναι ένα πόλεμος φθοράς και μετασχηματισμού του χώρου. Σπίτια κατεδαφίζονται, σφραγίζονται, ιδιοποιούνται

παράνομα ενώ οι προσχηματικές απαγορεύσεις για την κατασκευή νέων και η δαιδαλώδης γραφειοκρατία για τον έλεγχο της οικοδόμησης στην Παλαιστίνη αποτελούν μια νέα πραγματικότητα.

Η υλική γεωγραφία του τόπου μέσω των παράνομων εποικισμών και της πολιτικής του αποκλεισμού των Παλαιστινίων από το δικαίωμα της στέγασης συνηχεί την φαντασιακή γεωγραφία του τόπου. Έτσι, αυτό που ο Said περιέγραφε ως τη λογοθετική «ανυπαρξία» των Παλαιστινίων αποτελεί το σύστοιχο μιας συνεχούς υλικής διαδικασίας εκτοπισμού. Ωστόσο αυτή η λογοθετική ανυπαρξία όπως αποτυπώνεται και στην απουσία πολιτικής εκπροσώπησης του παλαιστινιακού λαού βρίσκεται σε μια σχέση αλληλόδρασης με την υλική παρουσία των σωμάτων, ιδίως αυτών που βρίσκονται στα όρια της ύπαρξης.

Η σχέση σώματος – τόπου επανανοηματοδοτείται πέραν των δεδομένων ορίων που θέτει ο αριστοτελικός θετικισμός. Έτσι, η συσχέτιση «τόπου – σώματος» δεν είναι δεδομένη ενώ τα σώματα μπορεί να εκτείνονται στο χώρο χωρίς να καταλαμβάνουν μια συγκεκριμένη θέση σ' έναν τόπο. Αυτό που καθίσταται διανοητό στη δυτική σκέψη ως σώμα και τόπος δεν είναι εύκολα διαπιστώσιμο στην περίπτωση της Παλαιστίνης καθώς τόσο το σώμα όσο και ο χώρος αναδύονται μέσα από μια πολύπλοκη διαδικασία υλικών και λογοθετικών σχέσεων των οποίων τα νοήματα παράγονται κοινωνικά και δεν προϋπάρχουν.

Ακολουθώντας τη σκέψη του Fanon, η μητρόπολη είναι αυτή που παρέχει το πλαίσιο ανάγνωσης της σχέσης σώματος –χώρου εντός μιας γεωγραφίας που διαμορφώνεται από τη δυναμική της αποικιοκρατίας [Fanon, 1963: 38-54]. Μολονότι, η ανάγνωση της γεωγραφίας που προτείνει ο Fanon είναι αρκετά μανιχαϊκή εντούτοις αποτελεί χρήσιμη θεωρητική σκευή για την ανάλυση της σχέσης μεταξύ της μορφοποίησης του χώρου με τους όρους της επικράτειας και του σώματος. Στον τρόπο με τον οποίο περιγράφει ο Fanon την αποικία και την ιθαγενική πόλη απουσιάζουν τα «φυσικά» σώματα και η «φυσική» γεωγραφία υπό την έννοια ότι και τα δύο αποτελούν παράγωγα των λειτουργιών της αποικιοκρατικής ηγεμονίας και του λόγου της. Στην γεωγραφία του αποικισμού ο ιθαγενής εμφανίζεται εγκλωβισμένος σ' ένα apartheid και το πρώτο πράγμα που μαθαίνει είναι να παραμένει στη θέση του και να μην υπερβαίνει τους περιορισμούς του [Fanon, 1963: 52]

Για τον Fanon, η αποικιοκρατική συνθήκη δεν αποτελεί απλώς έναν φυσικό περιορισμό του αποικιοκρατούμενου στο χώρο αλλά εκφράζει και την ιδεολογική αναπαράσταση και περιχαράκωσή του στην κατάσταση του μη ανθρώπινου, στην

πλήρη άρνηση της υποκειμενικότητάς του μέσα από τις λογοθετικές και υλικές πρακτικές της αποικιοκρατίας. Η καταστροφή αυτού μανιχαϊκού κόσμου αποτελεί την ανατροπή της αποικιοκρατικής γεωγραφίας με την ανάκτηση της επικράτειας αλλά και την ανατροπή της αποικιοκρατικής ιδεολογίας μέσω της επανιδιοποίησης της ανθρώπινης ιδιότητας και της ανάκτησης της ιστορικότητας.

Ωστόσο πέρα από τις ρατσιστικές ιδεολογικές χρήσεις ενός «κόσμου διαιρεμένου σε τμήματα» μπορούμε να δούμε και τις μεταφορικές διαστάσεις της αποικιοκρατίας. Η φυσική σκηνογραφία της διαιρεμένης ανθρώπινης παρουσίας στην αποικία αποκτά μια υλικότητα. Η αντίθεση μεταξύ της πόλης των εποίκων και της πόλης των αποικιοκρατούμενων προεκτείνεται στην αντίθεση των ίδιων των σωμάτων. Δεν είναι μόνο η δημιουργία των αντιτιθέμενων ταυτοτήτων των εποίκων και των ιθαγενών αλλά και η παραγωγή των άνισων σωμάτων μέσα από τις καθημερινές πρακτικές διαχείρισης του χώρου που κατηγοριοποιεί τα σώματα των αποικιοκρατούμενων σε μαύρα, πεινασμένα, βρώμικα, συμβιβασμένα και βάρβαρα σε σχέση με τα λευκά, ρωμαλέα, καθαρά και πολιτισμένα σώματα των κυρίαρχων.

Οι περιγραφές του Fanon εκτείνονται από την υλική υπόσταση της πόλης έως και τον τρόπο διάθεσης των σωμάτων εντός της καθώς «η πόλη των αποικιοκρατών είναι μια στιβαρά χτισμένη πόλη, τα πάντα κατασκευασμένα από πέτρα και ατσάλι. Πρόκειται για μια λαμπερή πόλη, οι δρόμοι καλύπτονται με άσφαλτο [...] τα πόδια του αποικιοκράτη δεν είναι ποτέ ορατά, εκτός ίσως από τη στιγμή που μπαίνει στη θάλασσα; αλλά εσύ δεν είσαι ποτέ αρκετά κοντά για να τα δεις. Τα πόδια του είναι προστατευμένα από γερά παπούτσια αν και οι δρόμοι της πόλης του είναι καθαροί, πάντα χωρίς λακκούβες ή χαλίκια. Η πόλη των εποίκων είναι μια καλά τροφοδοτούμενη πόλη, μια εύφορη πόλη, η κοιλιά της είναι πάντα γεμάτη από εκλεκτά αγαθά. Η πόλη των εποίκων είναι η πόλη των λευκών, των ξένων». [Fanon, 1963: 39]

Έτσι, τα σώματα των εποίκων συγχωνεύονται με την αρχιτεκτονική και τη γεωγραφία της πόλης καθώς το θωρακισμένο σπίτι παραπέμπει στο άτρωτο σώμα, η αυτάρκης πόλη στο χορτασμένο σώμα. Το λευκό σώμα που κατοικεί αυτή την πόλη είναι ένα σώμα που παράγεται από και για την πόλη, είναι ένα σώμα με συγκεκριμένες γεωγραφικές συντεταγμένες. Αντίθετα, η αποικιοκρατούμενη πόλη «είναι ένας τόπος στενάχωρος, οι άνθρωποι ζουν ο ένας πάνω στον άλλο, οι καλύβες τους είναι χτισμένες η μια πάνω στη άλλη. Η πατρίδα τους είναι μια πόλη πεινασμένη, από ψωμί, κρέας, παπούτσια, κάρβουνο, φως. Η ιθαγενική πόλη, ένα κουλουριασμένο χωριό, μια πόλη σκυφτή, στα γόνατα, μια πόλη βουτηγμένη στη λάσπη. Είναι μια πόλη νέγρων και

βρώμικων Αράβων» [Fanon, 1963: 39]. Έτσι, οι καλύβες και τα σώματα στερούνται χώρου καθώς το σώμα στερείται τροφής, λιμοκτονεί, κρυώνει, είναι γυμνό και βρώμικο. Ενώ το σώμα του αποίκου διαστέλλεται, η κοιλιά του μεγαλώνει· το σώμα του ντόπιου συστέλλεται, γονατίζει, ματώνει χωρίς παπούτσια και η σάρκα του χωρίς ψωμί συρρικνώνεται και εξασθενεί.

Σ' αυτή τη γεωγραφική περιοχή δεν υπάρχουν «φυσικά» σώματα καθώς τόσο οι «λευκοί» και οι «μαύροι» αποτελούν παράγωγα μιας αντιδιαλεκτικής υλικής και λογοθετικής τοποθέτησης μέσα στο χώρο. Ενώ το σώμα υπόκειται σε πολλαπλές και απροσδιόριστες υλοποιήσεις, εφοδιάζεται με αναγκαίο τρόπο - με τον ελάχιστο προσδιορισμό της - μια υλικότητα, η οποία είναι χωρικά τοποθετημένη. Το παράδειγμα του σώματος του Παλαιστίνιου μας καλεί να σκεφτούμε το σώμα έξω από τη λογική της αντίθεσης του σώματος αποίκου-ιθαγενούς αλλά σαν μια αναδυόμενη τροπικότητα της σωματικότητας. Στο πλαίσιο αυτό, το σώμα δεν είναι απλά το φυσικό εργαλείο είτε της πάλης είτε της κυριαρχίας αλλά μάλλον το ίδιο το διακύβευμά τους. Το σώμα, επειδή έχει υλικότητα, καταλαμβάνει χώρο. Αλλά ποιος είναι τελικά ο χώρος που θα αποδοθεί στο σώμα; [Kawash, 2003: 43].

Σύμφωνα με τον Fanon, η μάχη που δίδεται δεν αφορά απλώς την κοινωνική θέση αλλά τον ίδιο το φυσικό χώρο καθώς «το όνειρο του ιθαγενούς αφορά την «κατοχή» (possession) - κάθε είδους κατοχή: να καθίσει στο τραπέζι των αποίκων, να κοιμηθεί στο κρεβάτι του άποικου, με τη σύζυγό του αν είναι δυνατόν. Ο αποικιοκρατούμενος άνθρωπος είναι άνθρωπος ζηλιάρης. Και αυτό ο αποικιοκράτης το γνωρίζει πολύ καλά: όταν τα βλέμματά τους συναντηθούν διαπιστώνει πικρά, και πάντοτε αμυντικά, «θέλουν να πάρουν τη θέση μας». Και τούτο είναι αλήθεια, γιατί δεν υπάρχει ιθαγενής που δεν ονειρεύεται τουλάχιστον μία φορά την ημέρα να εγκατασταθεί στο χώρο του άποικου» [Fanon, 1963: 39].

Ο αγώνας μεταξύ ιθαγενών και αποίκων αναπαρίσταται στο σημείο αυτό ως τη μάχη αποκλειστικά μεταξύ ανδρών, πλήρως σεξουαλικοποιημένη που στοχεύει στην κατάκτηση του θηλυκού σώματος. Ωστόσο η ανάγνωση αυτή δεν μας επιτρέπει να χαρτογραφήσουμε τις μεταφορικές διαστάσεις της σωματικότητας. Συγκεκριμένα, υπάρχει μια διολίσθηση νοήματος μεταξύ της ακατέργαστης σωματικότητας των σωμάτων όπως αυτή περιγράφεται μέσα από τη σχέση της με την πόλη και του επανακοινωνικοποιημένου σώματος του άνδρα ιθαγενούς που επιθυμεί το τραπέζι, το κρεβάτι, τη σύντροφο και ως εκ τούτου τη θέση του ιδιοκτήτη-πατριάρχη.

Ωστόσο η ανάλυση του Fanon, σχετικά με την επιθυμία του αποικιοκράτη να κυριαρχήσει και να εκμεταλλευτεί τον περιορισμένο και αποστερούμενο ιθαγενή πληθυσμό, αδυνατεί να περιγράψει τους όρους μέσω των οποίων αναπτύσσεται το αποικιοκρατικό σχέδιο του Ισραήλ και τούτο διότι στην περίπτωση της Αλγερίας οι πολιτικές που αναπτύχθηκαν στόχευαν στο να ελέγξουν ή και ενσωματώσουν τους αυτόχθονες στη μητρόπολη και όχι να τους εξαφανίσουν, να τους καταστήσουν αόρατους, όπως είναι η περίπτωση των αυτοχθόνων της Παλαιστίνης. Έτσι, η ατμόσφαιρα της αποικιακής βίας στην Παλαιστίνη δεν χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι ο εν λόγω αποικιακός κόσμος είναι ο κατά Fanon «τμηματοποιημένος κόσμος», ένας κόσμος χωρισμένος στα δύο, ένας κόσμος ανταγωνιστικός, συγκρουσιακός αλλά μάλλον αναφέρεται σ' ένα τμήμα που τείνει ολοένα και περισσότερο στην εξαφάνιση.

Περαιτέρω, ο περιορισμός του ιθαγενούς σ' αυτή την περίπτωση δεν είναι στατικός αλλά δυναμικός καθώς ολοένα λιγότερο χώρος διανέμεται στην αποικία συμπίεζοντάς την σ' έναν ελάχιστο χώρο.

Η αναπαράσταση της εκκενωθείσας γης πραγματοποιείται μέσω των απελάσεων αλλά και της διάλυσης και συμπίεσης των σωμάτων που κατοικούν σ' αυτή. Σύμφωνα με την Malkki «η φυσικοποίηση των δεσμών ανάμεσα στους ανθρώπους και τα εδάφη οδηγεί σε μια παθολογική ανάγνωση του εκτοπισμού, ενώ με όρους βοτανολογίας, καθίσταται αντιληπτός ως ξερίζωμα (uprootedness)» [Malkki, 1992: 34]. Το ξερίζωμα αυτό σηματοδοτεί την απώλεια των ηθικών και συναισθηματικών δεσμών. Λαμβάνοντας υπόψιν το γεγονός ότι τόσο οι πολιτιστικές όσο και οι εθνικές ταυτότητες συγκροτούνται με όρους εδαφικότητας, η κατάσταση του «ξεριζώματος» απειλεί ταυτόχρονα να αποφυσικοποιήσει και να διαλύσει τις ταυτότητες αυτές. [Malkki 1992: 34].

Υπό αυτό το πρίσμα η παλαιστινιακή ήττα ήδη από το 1948 δεν βιώνεται απλώς ως την απώλεια των ατομικών περιουσιών και της προοπτικής ενός μέλλοντος αλλά ως εκείνη την καταστροφική εθνική απώλεια, που καταδίκασε τους Παλαιστίνιους στο παθολογικό status του εξόριστου ή και του πρόσφυγα ενώ παράλληλα η ισραηλινή διασπορά δεν βιώνει την απώλεια ενός εδάφους αλλά την ανάγκη επανάκτησής του. Ακολουθώντας την σκέψη των Deleuze – Guattari, η Malkki προβληματοποιεί την παραπάνω θέση αναλύοντας την «αποεδαφικοποιημένη ταυτότητα» των προσφύγων Hutu της Ρουάντα.

Σύμφωνα με τη Malkki, όσοι πρόσφυγες έζησαν προστατευμένοι στα στρατόπεδα και «ενδύθηκαν το καθεστώς του πρόσφυγα ανέπτυξαν μια αίσθηση «της

προσωρινότητας της εξορίας» ενώ όσοι διέμεναν στις πόλεις ανέπτυξαν έναν «ζωηρό κοσμοπολιτισμό» που «αποσυναρμολόγησε την εθνική μεταφυσική καθώς αρνούνταν τη χαρτογράφηση και απέρριπτε τα αιτήματα προέλευσης» [Malkki, 1992: 40]. Οι πρόσφυγες της δεύτερης κατηγορίας, σύμφωνα με την Malkki, εκθέτουν με τον τρόπο τους, τα όρια της φυσικοποιημένης/ουσιοκρατικής σχέσης μεταξύ της ταυτότητας και της ρίζας. Οι «αποεδαφικοποιημένες ταυτότητες» που αναδύονται από την κοσμοπολίτικη άρνηση ενός τόπου-οίκου αποτελούν ριζική πρόκληση για την «εθνική συνείδηση» που ευθυγραμμίζει την εδαφική επικράτεια, με τον πολιτισμό, τους ανθρώπους και το έθνος.

Σύμφωνα με την ανάλυση της Malkki σχετικά με τον «αποεδαφικοποιημένο πρόσφυγα», θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε τον παλαιστινιακό εκτοπισμό ως έναν άλλου είδους τόπο (locus) μέσω του οποίου τίθεται υπό αμφισβήτηση η «εθνική συνείδηση» καθώς ο τόπος αυτός εμφανίζεται ως μια εναλλακτική ιστορική δυνατότητα κοσμοπολίτικης άρνησης ή απόσπασης από την κατάσταση του ξεριζώματος. [Kawash, 2003: 45]. Ωστόσο, η αμφισβήτηση αναφορικά με την εθνική συγκρότηση στην περίπτωση της Παλαιστίνης είναι λιγότερο κοσμοπολίτικη από ό, τι σωματική, ενώ απομακρύνεται από μια *sine qua non* ηθική συνθήκη περί ιδιοποίησης ενός κόσμου στον οποίο κατοικεί κάποιος. Η εθνική συνείδηση στην περίπτωση της Παλαιστίνης φαίνεται να μην εγγράφεται στη σχέση σύνδεσης του ανθρώπου με τον χώρο/έδαφος αλλά να συνδέεται με μια προϋπόθεση του «ακατοίκητου», του να μην καταλαμβάνεις καμία θέση στο χώρο.

Σύμφωνα με τον Khalidi, η οικοδόμηση της σύγχρονης εθνικής συνείδησης των Παλαιστινίων αναδεικνύει έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο ιστορικής και κοινωνιολογικής ανάγνωσης της εθνότητας. Περιγράφοντας τη σύγχρονη παλαιστινιακή εμπειρία των ξυλοδαρμών, εξευτελισμών, παρενοχλήσεων, της αγωνίας και του εμπεδωμένου αποκλεισμού, ο Khalidi, καταλήγει ότι αυτή και όχι κάποια ουσία (έθνος) συγκροτεί τους Παλαιστίνιους ως τέτοιους. Έτσι, «το γεγονός ότι όλοι ανεξαιρέτως οι Παλαιστίνιοι υπόκεινται σε αυτές τις ιδιαίτερες προσβολές και, ως εκ τούτου, υφίστανται μια σχεδόν μοναδική μεταμοντέρνα κατάσταση «κοινής αγωνίας» στα σύνορα, τα σημεία ελέγχου και διέλευσης, αποδεικνύουν ότι είναι ένας λαός, αν δεν υπάρχει κάτι άλλο» [Khalidi, 1997: 5].

Επομένως, δεν είναι ούτε το «ξερίζωμα» ούτε η μνήμη του απολεσθέντος τόπου που συγκροτεί τη σύγχρονη παλαιστινιακή ταυτότητα, αλλά μάλλον μια ιδιαίτερη τροπικότητα της (σωματοποιημένης) κίνησης σε σχέση με τα γεωγραφικά

σημεία διέλευσης. Για τον Khalidi, όπως σημειώθηκε ήδη, η επαλήθευση της ταυτότητας λαμβάνει χώρα στα σύνορα [Khalidi, 1997: 1] και εκκινεί μάλλον από την επιφάνεια του σώματος. Η ταυτότητα αυτή επαληθεύεται και επικυρώνεται και από την ετικέτα που θα επικολληθεί ο σημαντικός άλλος, ο Ισραηλινός. Από τη στιγμή που το σώμα θα χαρακτηριστεί ως «Παλαιστίνιος» (ή στην περίπτωση εκείνου του σώματος που φέρει έγγραφα που έχουν εκδοθεί από το Ισραήλ, ως «αναποφάσιτος») ξεκινά η διαδικασία της συγκρότησης της εθνικής ταυτότητας. Έτσι, για έναν «Γαλλοαμερικανό» η διέλευση των συνόρων δεν βιώνεται ποτέ με όρους υπαρξιακής κρίσης καθώς δεν τίθεται η εθνική του ταυτότητά του υπό αμφισβήτηση εν γένει, από τη στιγμή που θα ερωτηθεί για μια από τις δύο ιθαγένειές του. Αντίθετα, η «ουσία της παλαιστινιακής εμπειρίας» κατά τη διέλευση των συνόρων συμπυκνώνεται όχι στην επαλήθευση μιας ταυτότητας μεταξύ πολλών αλλά στην επιβεβαίωση ότι κάποιος φέρει/ έχει δικαίωμα (σ)την ταυτότητα. [Kawah, 2003: 46]

Από τα ως άνω καθίσταται σαφές ότι η αρνητική εμπειρία της ίδιας της ταυτότητας αποτελεί τη βάση για την παλαιστινιακή ταυτότητα καθώς η ίδια η αδυναμία της συγκρότησής της αποτελεί σε τελική ανάλυση την Ταυτότητα. Σύμφωνα με τον Khalidi, τα σύνορα αποτελούν όντως πρόβλημα για τους Παλαιστίνιους επειδή η λειτουργία τέτοιων συνόρων θέτουν υπό αμφισβήτηση την ταυτότητα από τη στιγμή που αυτοί βρίσκονται στον ου-τόπο των συνόρων, στον αποκλεισμό· καθώς αυτή η αίσθηση του «ούτε εδώ ούτε εκεί»- δηλαδή μεταξύ γεωγραφικά καθορισμένων κρατικών οντοτήτων-καθιστά πιο εμφανή την απουσία του Παλαιστίνιου. Το υπαρξιακό δίλημμα που ενέχει η ταυτότητα ως άρνηση αποδεικνύεται και από τον φόβο που βιώνουν οι Παλαιστίνιοι κατά τον έλεγχο τους στα σύνορα των κρατών.

Έτσι, το 1991 ένας Παλαιστίνιος μεταφέρονταν από το ένα αεροπλάνο στο άλλο, από ένα κράτος του Αραβικού Κόλπου στο Λίβανο επί τρεις εβδομάδες, επειδή τα νομιμοποιητικά έγγραφα της ταυτότητάς του δεν κρίνονταν επαρκή από τις εκάστοτε αρχές. Το Σεπτέμβριο του 1991, οι Παλαιστίνιοι της Λωρίδας της Γάζας πέρασαν δώδεκα ημέρες εγκλωβισμένοι στο Κάιρο επειδή δεν διέθεταν τα κατάλληλα έγγραφα για να εισέλθουν στην Αίγυπτο ή στην κατεχόμενη από το Ισραήλ Λωρίδα της Γάζας, να επιστρέψουν στο Κουβέιτ ή να πάνε οπουδήποτε αλλού. Ομοίως, τον Ιούλιο του 1993, πολλοί Παλαιστίνιοι απελάθηκαν από τη Λιβύη για να παραμείνουν εγκλωβισμένοι στα σύνορα Λιβύης-Αιγύπτου.

Ολόκληρα στρατόπεδα προσφύγων ξεπήδησαν το επόμενο έτος σ' αυτό τον διαμορφούμενο «ου-τόπο» των συνόρων μέχρις ότου οι αρχές της Λιβύης απέλασαν

δεκάδες χιλιάδες Παλαιστίνιους, των οποίων τα ταξιδιωτικά έγγραφα δεν έγιναν τελικά αποδεκτά από καμία χώρα [Khalidi 1997: 2]. Όλες αυτές οι ιστορίες καταμαρτυρούν τον τρόπο με τον οποίο η τρωτότητα των Παλαιστίνιων είναι διαρκώς παρούσα ακόμα και στην αμφισβήτηση των «εγγράφων ταυτότητας» ή «ταξιδιού».

Ο κίνδυνος της αποτυχίας αυτών των εγγράφων [βλ. και Navaro-Yashin, 2007] και η ευθραυστότητα της «ταυτότητας» που αυτά αναπαριστούν, είναι κάτι περισσότερο από μια απλή προσωρινή ακινησία καθώς ο Παλαιστίνιος επιβάτης είτε δεν μεταφέρεται πουθενά είτε βρίσκεται για πολλές ώρες στον αέρα επειδή κανένας τόπος δεν είναι έτοιμος να τον αναγνωρίσει ή να του επιτρέψει την είσοδο. Αεροπλάνα, αεροδρόμια, στρατόπεδα προσφύγων στο Ισραήλ, διασυνοριακά σημεία ελέγχου είναι οι τοπογραφικές «μη-θέσεις» που αντιστοιχούν στην παλαιστινιακή (μη) ταυτότητα. Αυτό που αποτυπώνεται σε τελική ανάλυση είναι ότι το παλαιστινιακό «υπάρχειν» ως μέρος του παλαιστινιακού ζητήματος είναι η ίδια η έλλειψη της υλικής του θέσης.

Έτσι, ενώ η πολιτική ρητορική του αγώνα εστιάζει στις εδαφικές διεκδικήσεις μέσα σε έναν εθνοτικό πλαίσιο, θα μπορούσε κανείς να εντοπίσει μια παράλληλη ποιητική του Παλαιστινιακού «υπάρχειν» που μετασχηματίζει την εθνική ρητορική της εδαφικής κυριαρχίας σ' ένα διαφορετικό φαινομενολογικό επίπεδο, αυτό της ενσώματης θέσης, του «σώματος εντός» ή «εκτός τόπου». Καθώς η βία συνεχίζει να διαμορφώνει την αντίθεση μεταξύ Ισραήλ και Παλαιστίνης, τα ερωτήματα έχουν ήδη τεθεί: υπάρχει κάποιο μέρος που θα αποκαλείται Παλαιστίνη; Ένας τόπος όπου θα είσαι Παλαιστίνιος; Υπάρχει κάτι οπουδήποτε για να μπορείς να λέγεις Παλαιστίνιος;

V. «Απ-αλλοτριώνοντας» το σώμα μου: Από τον σχεσιακό εαυτό στην θανατοπολιτική οικειότητα

Ο πολλαπλασιασμός των σύγχρονων μαρτύρων/βομβιστών αυτοκτονίας από τους Τίγρεις Ταμίλ στη Σρι Λάνκα, τους Τσετσένους αυτονομιστές, τα μέλη της Boko Haram στη Νιγηρία έως την Al-Shabab στη Σομαλία και την Al-Qaida, εισάγει τη βία ως μορφή επίθεσης στο δημόσιο αλλά και τον ακαδημαϊκό διάλογο προσπαθώντας να κατανοήσει την προέλευση αλλά και τον αντίκτυπό της στα εκάστοτε ιστορικά συμφραζόμενα. Μέσα από ποικίλες αναλύσεις η δικαιολογητική βάση της δράσης των μαρτύρων/βομβιστών αυτοκτονίας ανευρίσκεται με διαφορετική κάθε φορά έμφαση σε παράγοντες, όπως η θρησκεία, ο εθνικισμός, οι διεθνείς σχέσεις, η πολιτική αλλά και η οικονομία οι οποίοι ωστόσο υποτάσσονται στις κανονιστικές και κανονικοποιητικές εξουσίες που ορίζουν το πολιτισμικά διανοητό.

Στο κεφάλαιο αυτό θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε το παράδειγμα των βομβιστών αυτοκτονίας-μαρτύρων στην Παλαιστίνη αποκαλύπτοντας τόσο τη συμβολική σημασία του ανθρώπινου σώματος όσο και την αλληλοσυσχέτιση της βίας που ασκείται σ' αυτό μέσα από διαφορετικές θρησκευτικές και πολιτισμικές κανονικοποιήσεις. Μέσα από μια ποικιλία βαθιά εγγεγραμμένων πολιτισμικών μοτίβων και μετωνυμικών χρήσεων, η αυτοκτονική βία σημασιοδοτεί διαφορετικά το σώμα ενώ μια διαφορετική έννοια του συναισθήματος (emotion) διαπερνά το παλαιστινιακό τοπίο αλλά και τη συλλογική συνείδηση.

Με όρους αλτουσεριανούς η ισραηλο-παλαιστινιακή σύγκρουση επιτρέπει την ανάγνωση της ιδεολογίας ως εκείνη την «αναπαράσταση της φανταστικής σχέσης του ατόμου με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του» [Althusser, 1983:101] αναφορικά με τη θρησκεία, την εθνικότητα, την εξουσία, τη γη αλλά και τον ίδιο τον εαυτό του η οποία διαμορφώνει παράλληλα δια της υλικότητάς της το πολιτισμικό περιβάλλον μέσα στο οποίο αναδύεται ο βομβιστής αυτοκτονίας.

Σ' ένα πλήθος θρησκευτικών και πολιτισμικών παραδόσεων συναντάμε συχνά την ιδέα ότι ο τρόπος με το οποίο «επιλέγουμε» να πεθάνουμε ορίζει τη ίδια τη ζωή ενώ οι μοναδικές ζωές αποκτούν νόημα μόνο στο πλαίσιο των γενικότερων αντιλήψεων για την ίδια τη ζωή και το θάνατο μέσα από διάφορες μορφές «συναλλαγής με τον θάνατο». [Asad, 2007, Αθανασίου, 2016: 181]. Πέρα από τους διάφορους «ιδεότυπους νομιμοποίησης που αξιώνουν οι εξουσιάζοντες και αποδέχονται οι εξουσιαζόμενοι» αναφορικά με τη βία [Πάσχος, 1991: 102-109], της θεσμισμένης νομιμοποιημένης φυσικής βίας στο επίπεδο της πολιτειακής οργάνωσης [Πάσχος, 1991: 90-101] αλλά και της πολεμικής βίας ως συνέχειας της πολιτικής με άλλα μέσα [Κονδύλης, 1994: 30-50], η «επίθεση αυτοκτονίας» όπου ο μαχητής ή η μαχήτρια (shahid ή shahida) πεθαίνει μαζί με τα θύματα του ή της, μέσα σε μια «απόλυτη θανατοπολιτική οικειότητα», [Αθανασίου, 2016: 180] δεν αναδεικνύει απλώς μια άλλη όψη της διάστασης του σχεσιακού εαυτού μέσα από τον αυτοκαταστροφικό προσδιορισμό αλλά και μια άλλη διάσταση του πολιτικού συμβάντος.

Οι επιθέσεις αυτοκτονίας ή οι μαρτυρικοί θάνατοι πρέπει να μελετηθούν πέρα από το στερεοτυπικό πλαίσιο της προνεωτερικής μοχθηρίας και τη δυτική αντίληψη της ψυχοπαθολογίας. Η επίθεση αυτοκτονίας ως «αυθυπερβατική έκθεση στον άλλο» [Αθανασίου, 2016:180] αποδεικνύει μια άλλη διάσταση του σώματος του βομβιστή το οποίο μετατρέπεται σε μέσο επικοινωνίας- ένα σύμβολο που μέσα στην παραδοξότητά του πρέπει να αποσυντεθεί – αναλωθεί προκειμένου να μεταδώσει το μήνυμά του.

[Raine, 2013:2]. Η διαπραγμάτευση του εαυτού και της ταυτότητας μέσα από το σώμα και δια αυτού, μέσα στο παλαιστινιακό ιστορικό συγκείμενο, μας καλεί να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι θρησκευτικές και πολιτικές λογοθετικές πρακτικές (discourses) αλλά και οι δομές εξουσίας (power) μορφοποιούν και επηρεάζουν τις αποφάσεις των ατόμων να «εγκαταλείψουν» τα σώματά τους.

Εκτός από την εξέταση των συνθηκών που περιβάλλουν τα υλικά σώματα των μαρτύρων/ βομβιστών αυτοκτονίας, σκοπός του παρόντος κεφαλαίου είναι να προχωρήσουμε πέρα από τη βία που εγγράφεται στο σώμα με τον πλέον απόλυτο τρόπο και να επεξεργαστούμε τις βαθιά ενσωματωμένες κοινωνικές και πολιτισμικές νόρμες που ορίζουν την ίδια την έννοια του σώματος καθώς διατρέχει νοηματικά τόσο το παλαιστινιακό πολιτικό τοπίο όσο και τη συλλογική συνείδηση. Παράλληλα, θα καταδείξουμε πως η τελική πράξη της έκρηξης αποτελεί εκείνη τη στιγμή που φέρνει κοντά νοηματικά τόσο τη στιγμή της αυτοκαταστροφής όσο και της ετεροκαταστροφής της ισραηλινής ζωής αλλά και ιδιοκτησίας. Επιπλέον, στην ανάλυση που θα ακολουθήσει κεντρική θέση καταλαμβάνει η έννοια του συναισθήματος και ειδικά της ταπείνωσης (humiliation) όπως αυτή εκφράζεται σωματικά.

Αξίζει να σημειωθεί ότι το συναίσθημα εδώ με όρους λακανικούς δεν διαθέτει κάποια ειδική πυκνότητα που διαφεύγει της διανοητικής ερμηνείας ενώ δεν εντοπίζεται στο επέκεινα της παραγωγής οποιουδήποτε συμβόλου που προηγείται της ρηματικής διατύπωσης [Σταυρακάκης, 2012: 115] καθώς και αυτό υπόκειται στο παιχνίδι του σημαίνοντος μέσα από διάφορες πολιτισμικές και κοινωνικές νόρμες. Παρατηρώντας την πολιτισμική και κοινωνική σπουδαιότητα του συναισθήματος, καθίσταται αντιληπτή η αδυναμία να διακρίνει κανείς το υλικό σώμα από τις μεταφορικές σωματικές εκδηλώσεις του αποδεικνύοντας ότι τόσο το σώμα όσο και το συναίσθημα υπάγονται στο ίδιο συμβολικό/ρηματικό σύστημα και είναι αδύνατο να διαχωριστούν από αυτό, άρα και μεταξύ τους.

Έτσι, προκειμένου να συνδεθούν οι εκδηλούμενες σωματικές εκφράσεις των μαρτύρων/βομβιστών με τους ενδεχόμενους κάθε φορά θρησκευτικούς-εθνικιστικούς στόχους που αναπαριστούν, χρήσιμο είναι να αναζητήσουμε και θεωρητικά τη σύνδεση ανάμεσα στο σώμα, στην ατομική, κοινωνική και πολιτική του διάσταση, και το συναίσθημα. [Lyon and Barbalet, 1994: 2003]. Μέσα από την παλαιστινιακή λογοτεχνία, την τέχνη, την ποίηση αλλά και την τέχνη του δρόμου αποκαλύπτεται η κεντρική θέση που καταλαμβάνει το σώμα ως τόπος (locus) στον οποίο αναδιοργανώνονται πλείστες διανοητικές κατηγορίες συμπεριλαμβανομένης της

ταυτότητας, της ιθαγένειας, της κοινότητας, ακόμα και της ίδιας της σύλληψης της Παλαιστίνης.

Εκτός από την κατηγορηματική θέση που καταλαμβάνουν τα σώματα μέσα στην κοινωνική τάξη του αποικιοκρατούμενου χώρου, η δύναμη της σωματικής μεταφοράς (μετωνυμίας) αποτελεί ένα ακόμα μέσο ικανό να περιγράψει τόσο τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο όσο και την κοινωνική δράση που λαμβάνει χώρα μέσα σ' αυτή. Έτσι, οι υλικές μεταφορές επιτρέπουν σε μια κοινωνία να «εκπροσωπεί τον εαυτό της σε μια κεντρική στιγμή στην ιστορία» [de Baecque, 1993: 4].

VI. Σώμα και συναίσθημα: Αγκαλιάζοντας τον «ελλείποντα» κρίκο

Ξεπερνώντας το δυτικό κληροδότημα του ορθολογικού δυϊσμού σώματος/πνεύματος τα συναισθήματα ως μέρος του κανονιστικού και ομαλοποιητικού ιδεώδους της «ψυχής» [Foucault, 1976:43] αποτελούν κρίσιμο και αναπόσπαστο τμήμα σύμφωνα με τα οποία το σώμα εκγυμνάζεται, καλλιεργείται, σχηματίζεται και επενδύεται. Τα συναισθήματα επενεργούν στα σώματα και τους δίνουν «σχήμα» με βάση τις πολιτισμικά ποικιλότροπες αρχές που διέπουν τον παλαιστινιακό κοινωνικό σχηματισμό. Τα σώματα των Παλαιστίνιων μαχητών/μαχητριών υπόκεινται σε μια διαδικασία υλοποίησης και μέσα από τα συναισθήματα καθίστανται σημαντικά, δηλαδή αποκτούν υπόσταση και σημασία [Butler, 2008: 94]. Τα σώματα των Παλαιστίνιων μαχητών δια των πράξεων αυτοκτονίας όσο υλοποιούν τόσο υλοποιούνται μέσα στον ιστορικό μετασχηματισμό αποκαλύπτοντας το φαντασιακό ιδεώδες των Παλαιστίνιων. Η υλικότητα των σωμάτων προσδιορίζεται τόσο ως αποτέλεσμα των σχέσεων εξουσίας υπό την έννοια της αποικιοκρατίας όσο και ως υλικά πληροφοριακά στοιχεία της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας των Παλαιστίνιων αποικιοκρατούμενων. Έτσι, η reason της πράξης της αυτοκτονίας δεν προϋποθέτει μόνο ένα καθεστώς λόγου και εξουσίας αλλά συνέχεια και από ένα συναίσθημα που αποτελεί κρίσιμο και αναπόσπαστο τμήμα της. Τόσο όμως το σώμα όσο και το συναίσθημα πολιτογραφούνται στην επικράτεια του υλοποιήσιμου, του διανοητού υποτασσόμενα αμφότερα στη διαμορφωτική ή καταστατική παραγωγικότητα της εξουσίας.

Αν και μερικές φορές οι συναισθηματικές εμπειρίες είναι ιδιαίτερα ατομικές και ιδιωτικές, σε άλλες περιπτώσεις, τα συναισθήματα μπορούν να εμφανιστούν ως ένα κοινωνικό, συλλογικό φαινόμενο -μια διαδικασία που είναι εμφανής στην ισραηλοπαλαιστινιακή σύγκρουση. Τα συλλογικά συναισθήματα μπορούν να εκδηλωθούν υπό πολλές συνθήκες σκιαγραφώντας ένα «συναισθηματικό κλίμα»

μολονότι η συναισθηματική εμπειρία διαφοροποιείται ατομικά. [Barbalet, 2002: 5]. Συλλογικά συναισθήματα μπορούν να εκδηλώνονται σε πολιτικά πλαίσια, κοινωνικά κινήματα και θρησκευτικές ομάδες [Berezin, 2002] σε μια σχέση αλληλόδρασης του θρησκευτικού συμβολικού, της πολιτικής, του εθνικισμού και της εθνικής ταυτότητας. [Corrigan, 2008a: 333].

Κατά την Berezin, μολονότι δεν υπάρχει ένα minimum consensus για τις τροπικότητες των συναισθημάτων εντούτοις παραμένουν στοιχείο των κοινωνικών διεργασιών και είναι αδύνατο να αγνοηθούν. [Berezin, 2002: 36]. Περαιτέρω, η σχέση μεταξύ συγκίνησης και σωματοποίησης, αποδεικνύεται στο βαθμό που τα συναισθήματα ταυτοποιούνται ως «φυσικά» ή «εκφραστικά», αποτέλεσμα της ποικιλίας των μορφών «αποσταθεροποίησης» (destabilization) [Berezin, 2002: 36]. Κατά την εξέταση των συναισθημάτων στο πλαίσιο της κρατικής υπόστασης και της κριτικής επ' αυτής δια της βίας, η Berezin τοποθετεί τη «βία από την καθαρά συμβολική έως τη φυσική της μορφή ως το αποτέλεσμα της συλλογικής εμπειρίας του συναισθήματος της ίδιας ανασφάλειας» [Berezin, 2002: 38]. Ο τρόπος με τον οποίο το κράτος εκμεταλλεύεται το συναισθηματικό ενέργημα είναι εξίσου σημαντικός με τον τρόπο που αυτό παράγεται. [Berezin, 2002: 39-40] Και τούτο επειδή η εθνική ταύτιση και η ιθαγένεια υποκινούν έναν συναισθηματικό δεσμό ανάμεσα στους ανθρώπους και τους τόπους που αυτοί κατοικούν. Έτσι, «η ιθαγένεια είναι μια αισθητηριακή/βιωματική ταυτότητα» [Berezin, 2002: 41] σύμφυτη με τους γεωπολιτικούς περιορισμούς. Επιπλέον, το συναισθηματικό ενέργημα καθίσταται αντικείμενο εκμετάλλευσης στο εσωτερικό ενός πληθυσμού σε περιόδους σύγκρουσης καθώς οι ηγέτες του παλαιστινιακού κινήματος κινητοποιούν αυτή τη συναισθηματική δύναμη ενάντια σε πραγματικούς ή φαντασιακούς εχθρούς. ([Berezin, 2002: 43]

Για αρκετούς θεωρητικούς η βία των βομβιστών/ριων αυτοκτονίας δύναται να ερμηνευθεί μέσα από το τριαδικό σχήμα συλλογικού φόβου-μίσους-ντροπής καθώς η εθνική διένεξη δεν σχετίζεται τόσο με την υπεράσπιση των «υλικών συμφερόντων» όσο με την ταπείνωση [humiliation] δηλαδή με αυτό που συνήθως παραμένει άφατο, συνάδει με το ανθρώπινο και δημιουργεί το συναίσθημα της ντροπής. Περαιτέρω, όταν η ντροπή και η πίεση που εντοπίζεται στις κοινωνικές σχέσεις ούτε «ονοματίζονται» και άρα αναγνωρίζονται ούτε και επιλυθούν, τότε εισαγόμεστε στον «κύκλο προσβολής, ταπείνωσης και εκδίκησης» [Scheff, 1994: 3]. Κατά τον Scheff, το γεγονός ότι τα υλικά συμφέροντα εμφανίζονται ως συνώνυμα της σύγκρουσης είναι επειδή συσκοτίζουν το κρίσιμο ζήτημα της ταπείνωσης. Ποια είναι λοιπόν αυτή ταπείνωση;

Η Linder εξηγεί ότι η λέξη ταπείνωση συναντά την ετυμολογική της ρίζα στην λατινική λέξη hummus (γη) και υποδηλώνει μια προς τα κάτω κίνηση, μια κίνηση προς τη γη - μια «από-διαβάθμιση» [de-gradation]. Η ταπείνωση δεν αποτελεί απλώς ένα συναίσθημα αλλά «μια κοινωνική διαδικασία» [Linder, 2001: 51] η οποία σε κοινωνίες βίας και σύγκρουσης αποτελεί «κεντρικό χαρακτηριστικό της κοινωνικής τάξης (order)» [Linder, 2001: 46]. Αναγνωρίζοντας και κατανοώντας το συναισθηματικό στοιχείο και την υλικότητά του δια των σωματικών ενεργειών, οι Sheper-Hughes και Lock υποστηρίζουν ότι «στο βαθμό που τα συναισθηματικά ενεργήματα περικλείουν αισθήματα, γνωστικές επεξεργασίες, ηθική αλλά και ιδεολογία, λειτουργούν ως εκείνο τον «ελλείποντα κρίκο» προκειμένου να γεφυρωθεί ο δυϊσμός ανάμεσα στο πνεύμα και το σώμα, το άτομο και την κοινωνία αλλά και το πολιτικό σώμα». [Sheper-Hughes and Lock, 1987: 28-29]. Έτσι, η πολυπλοκότητα της κοινωνικής δράσης δύναται να κατανοηθεί αν αναγνωρίσουμε στις πράξεις, τόσο στις υλικές τροπικότητές τους όσο και στις συμβολικές αναπαραστάσεις τη συναισθηματική τους ένδυση.

Παράλληλα, τα συναισθήματα λειτουργούν τόσο ως φορείς επικοινωνιακής δράσης (communicative agents) όσο και κοινωνικής δράσης (social agents) από τη στιγμή που «σωματοποιούνται αναγκαστικά» αποτελώντας υποστασιακό στοιχείο του σώματος και άρα και του «εαυτού». [Lyon and Barbalet, 1994: 50]. Παράλληλα, η παραγωγικότητα των υλικών μεταφορών δια των συναισθημάτων εντοπίζεται στην διάνοιξη του ατομικού συναισθήματος στο συλλογικό αναφορικά με τον τρόπο λειτουργίας της ομάδας. Το «κοινωνικό σώμα» αποτελεί έναν ενεργό φορέα δράσης στην κοινωνική ζωή σε αντίθεση με το «κοινωνικοποιημένο σώμα» που υποτάσσεται στις κοινωνικές νόρμες. [Lyon and Barbalet, 1994: 55]. Έτσι, το συναίσθημα αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της κοινωνικής ζωής καθώς εγγράφεται στις «κοινωνικές και σωματικές σχέσεις» [Lyon, 1999: 183] καθώς το ενικό σώμα συμφύρεται με τα πληθυντικά σώματα, τα σώματα των άλλων αλλά και με μη ανθρώπινες οντότητες [Burkitt, 2002: 151]. Τέλος, τα συναισθήματα εμφανίζονται ως «συν-πλέγματα» (complexes) [Burkitt, 2002: 153] που παράγονται τόσο στον τόπο του σώματος όσο και στον τόπο του λόγου [disource] χωρίς όμως να υποτάσσονται στη λογική της σχέση αιτίου- αιτιατού.

Εκκινώντας από τα παραπάνω, η διαδικασία χάραξης των συνόρων-ορίων, σύμφυτη με εθνοτικούς και θρησκευτικά προσανατολισμένους στόχους, περιλαμβάνει πρακτικές συμπερίληψης και αποκλεισμού που συνηχούν διάφορες συναισθηματικές αποκρίσεις συμβάλλοντας στη διαιώνιση των συγκρούσεων, και στην υπό διερεύνηση

περίπτωση, στην παραγωγή των μαρτύρων/βομβιστών αυτοκτονίας. Ο εθνισμός ενθαρρύνει, και πράγματι μορφοποιεί, τις διαιρέσεις ανάμεσα σ' «εμάς» και «αυτούς» ενώ όταν «εμείς» εκτιθέμεθα ως ευάλωτοι σ' «αυτούς», τότε ο λόγος της αυτοδιάθεσης και το πρόβλημα του «άλλου» ενισχύεται. [Bauman, 1992: 677-679]. Ομοίως, εξαιτίας του άκαμπτου τρόπου με τον οποίο εκδηλώνονται οι θρησκευτικές ταυτότητες, οι διαιρέσεις μεταξύ «αυτών» και «ημών» παράγουν εξαιρετική εχθρότητα ουσιοποιώντας την θρησκευτική ταυτότητα [Corrigan, 2008a: 337].

Η συνεχιζόμενη καταπίεση σε συνδυασμό με τις διαδικασίες πολιτικού και επικοινωνιακού αποκλεισμού, της οικονομικής εξαθλίωσης, των επιθετικών ενεργειών και των αντιποίνων λειτουργούν ταπεινωτικά τόσο σε προσωπικό όσο και πολιτισμικό επίπεδο [Held, 2004] για τους Παλαιστίνιους [Hafez, 2006], Hassan, 2011]). Στο σημείο αυτό, το σώμα δια των βομβιστών αυτοκτονίας εμφανίζεται ως πηγή πολιτικής ισχύος παρέχοντας λύτρωση τόσο κοινωνική όσο και πολιτική [Khosrokhavar, 2205: 132-133]. Οργανώσεις, όπως η Hamas και η Παλαιστινιακή Ισλαμική Jihad ενισχύουν περαιτέρω το αίσθημα της ταπείνωσης υπογραμμίζοντας το μίσος για τους Εβραίους που κείται πέραν της υφιστάμενης εδαφικής διαμάχης και ανευρίσκει τις ρίζες του στον αντισημιτισμό.

Σύμφωνα με τον Cook, έπειτα από μια συνεχιζόμενη μέσα στους αιώνες επιτυχημένη επέκταση και την εδραίωση της αυτοκρατορικής επιρροής, ο εικοστός αιώνας, μετά την κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, σημαδεύτηκε από μια περίοδο παρακμής για το Ισλάμ. Οι ριζοσπάστες μουσουλμάνοι ηγέτες και αρκετοί διανοούμενοι αντλώντας από το σχήμα της ισλαμικής ταπείνωσης εμπνέουν τους σύγχρονους μαχητές της Jihad να αναλάβουν δράση προκειμένου να αποκαταστήσουν το Ισλάμ ως παγκόσμια δύναμη [Cook, 2002: 14-16]. Στο πλαίσιο αυτό, η επίθεση αυτοκτονίας εμφανίζεται ως «μια μέθοδος που ξεπερνά την απελπισία. Και είναι δελεαστική, διότι επιτυγχάνει μια αίσθηση αισιοδοξίας». [Cook, 2001: 16] απέναντι στη διάλυση των παλαιστινιακών εδαφών, την ίδια την αμφισβήτηση της έννοιας της Παλαιστίνης και της αποανθρωποποίησης των Παλαιστινίων. Οι εκατοντάδες χιλιάδες πρόσφυγες και τα εκατομμύρια των εκτοπισμένων έχουν δημιουργήσει ένα «ανασφαλές κράτος» (Berezin, 2002) που φέρει τις πληγές του κύκλου της βίας, όχι μόνο μεταξύ Παλαιστινίων και Ισραηλινών, αλλά και μεταξύ των διαφόρων παλαιστινιακών οργανώσεων.

Διάφορες σουνιτικές οργανώσεις βρίσκοντας πρόσφορο έδαφος σ' αυτό το «συναισθηματικό κλίμα» δίνουν έμφαση σε μια νέα «σωματική jihad»

υπογραμμίζοντας ότι ο μαρτυρικός θάνατος εκπληρώνει το θέλημα του Αλλάχ. Προκειμένου να «ικανοποιηθεί» η θεϊκή βούληση θα πρέπει να παρερμηνευθεί το ιερό κείμενο σε τέτοιο βαθμό προκειμένου να εμπνεύσει εκείνες τις συναισθηματικά κατάλληλες απαντήσεις στον νεοεισερχόμενο στο μονοπάτι της μαρτυρίας. Δεδομένης της θρησκευτικής σημασίας της jihad (στα αραβικά αγώνας, προσπάθεια) οι υποψήφιοι μάρτυρες θα πρέπει να υποβληθούν σε μια διαδικασία εκπαίδευσης και «εξορθολογισμού» της εμπειρίας τους. Αξίζει να σημειωθεί ότι η έννοια της jihad μεταβάλλει το νόημά της μέσα στον ιστορικό χρόνο και διαφοροποιείται ακόμα και στους κόλπους του σουνιτικού Ισλάμ. Η θεμελιώδης διάκριση μεταξύ της μικρής και της μεγάλης jihad, του αγώνα κατά των απίστων και της αγωνιώδους τάσης του ανθρώπινου πνεύματος να αντισταθεί στο κακό, αντίστοιχα, συσχετίζεται με τη βία των βομβιστών αυτοκτονίας και τη μαρτυρία μέσω αυτής. [Brown, 2001: 108, Khosrokhavar, 2005: 14].

Η διάκριση αυτή έλκει την καταγωγή της στον μουσουλμανικό μυστικισμό που αντιτίθεται στη ριζοσπαστικοποίηση του Ισλάμ. Οι μυστικιστές δίνουν έμφαση στην μεγάλη jihad, ήτοι την πάλη στην οποία βρίσκεται το πρόσωπο με τον εαυτό του και την φυσική τάση του εαυτού να παραβιάζει τους νόμους του Θεού [Khosrokhavar, 2005: 14]. Κρίσιμο στην κατανόηση της «σωματικής jihad» αλλά και της μαρτυρίας, σε αντίθεση με τις διανοητικές και πνευματικές διαστάσεις της jihad εν γένει, είναι να επεξεργαστούμε τον τρόπο και τους λόγους εμφάνισης των σουνιτικών κινήματων κατά τον 20ο αιώνα. Τα κινήματα αυτά εμφανίστηκαν ως αντίπαλον δέος σε μια περίοδο ησυχασμού με όρους θεολογικούς που ήταν κυρίαρχη στο Ισλάμ, επιδιώκοντας να προωθήσουν μια πιο δυναμική προσέγγιση των ισλαμικών διδαχών αντλώντας από τις καταγωγικές του ρίζες του Ισλάμ. Έτσι, αναγεννησιακές ομάδες προσπάθησαν να σφυρηλατήσουν ένα ισχυρότερο Ισλάμ τοποθετώντας στο κέντρο τη πίστη τον Αλλάχ [Brown, 2001: 107-108].

Εστιάζοντας στη «σωματική jihad» κάποιες σουνιτικές ομάδες καλλιέργησαν ένα βαθύ αίσθημα «καθήκοντος» συμμετοχής στον ενεργό ένοπλο αγώνα. Σύμφωνα με έναν μέρος του σουνιτικού κινήματος, κάθε μουσουλμάνος φέρει ένα και μοναδικό «καθήκον»- να αναλάβει ατομικά δράση για λογαριασμό του Ισλάμ. Παράλληλα, με την εγκαθίδρυση του ένοπλου αγώνα της jihad μεγαλύτερη αξία απονέμεται συμβολικά σ' αυτούς που βρίσκουν μαρτυρικό θάνατο σε σχέση μ' αυτούς που καταπολεμούν τον εχθρό-άλλο με μη βίαια μέσα. [Brown, 2001: 110-111]. Δεν είναι δε τυχαία η στοχοποίηση εντός των σουνιτών μουσουλμάνων άλλων δογμάτων στη Μέση

Ανατολή, όπως αυτών της κοινότητας των Αχμάντι στο Πακιστάν, οι οποίοι υπερασπίζονται παραδοσιακά την «jihad της πέννας» (jihad of the Pen)³ σε αντίθεση με την «τζιχαντ του σπαθιού» προκειμένου να υπερασπιστούν δια της γνώσης το Ισλάμ.

Παράλληλα, επιλεκτικές ερμηνείες των στίχων (Surahs) του Κορανίου αναδεικνύουν κεντρικά το στοιχείο του πολέμου και επισκιάζουν τον κυρίαρχο προσανατολισμό στην ανοχή και την ειρήνη που διέπει το ιερό κείμενο δημιουργώντας έναν μανδύα θρησκευτικής νομιμότητας στην παραγόμενη μαρτυρική βία. Ωστόσο, μεταξύ των ριζοσπαστών ισλαμιστών σήμερα, το μαρτύριο έχει μετατραπεί στον «ιδανικό τύπο» ομολογίας της πίστης στον Αλλάχ. [Khosrokhavar, 2005: 15-17].

VII. Επανασυνδεόμενοι με τη γη- Ανοικοδομώντας το θραυσμένο σώμα

Αντίστοιχο συναισθηματικό φορτίο συναντούμε συχνά σε διάφορες πολιτισμικές εκφράσεις της σύγκρουσης ιδίως στον ανθρωπομορφισμό της γης. Αρκετές φορές ο αυτό-προσδιορισμός αποτυπώνεται ρητά στην ίδια τη λέξη Παλαιστίνη. Στο ποίημα της Edna Yaghi με τίτλο «Παλαιστίνιος είμαι» αναπαρίσταται ο εαυτός σαν τη γη την οποία επιθυμεί με πάθος γράφοντας: «Είμαι ο ποταμός που ρέει μέσα από τη γη. Είμαι το βουνό. Ευγενές και υπέροχο. Γεννιέμαι από το χάος και την καταστροφή» [Yaghi, 2000]. Μέσα από το λόγο αυτό εκφράζεται μια δύναμη ενόψει της σύγκρουσης ανάλογη με την αποφασιστικότητα που επιδεικνύει η γη υπομένοντας τα πάντα. Η σύνδεση με την πατρίδα σωματοποιείται ενώ το σώμα/γη διαθέτει ομορφιά και δύναμη ενώ παράλληλα καταστρέφεται αποτελώντας μέρος της Παλαιστίνης. Η Yaghi θα συνεχίσει γράφοντας: «Είμαι η κόκκινη παπαρούνα και ο κίτρινος ασφόδελος. Ό,τι μεγαλώνει πάνω στους αιματοβαμμένους λόφους μου. Είμαι η κραυγή της μάχης για την ελευθερία. Αυτό που ηχεί στα μονοπάτια μου και σε κάθε ίνα της ύπαρξής μου. [Yaghi, 2000].

Έτσι, το σώμα/εαυτός συνδεδεμένο σιωπηρά με την Παλαιστίνη πασχίζει να αναγεννηθεί μέσα από την ίδια την καταστροφή. Η στενή σχέση ανάμεσα στο συναίσθημα, το φύλο, το σώμα και το έθνος αναδεικνύεται μέσα από τις αφηγήσεις των Παλαιστινίων μετά το 1948 ενώ η γη ως μεταφορά του κράτους ταυτίζεται με το ανθρώπινο σώμα. Στο ποίημα του Mahmoud Darwish με τίτλο «Το ποίημα της Γης» διαβάζουμε : «Αυτοί που βαδίζουν στη ζωή δεν ρωτούν για τη ζωή τους, Ρωτούν μόνο για τη γη: Αναστήθηκε;»

³ AllIslam, Jihad of the Pen: διαθέσιμο στο www.alislm.org

Σύμφωνα με την Amireh, οι εμφυλοποιημένες ταυτότητες και οι μεταφορές τους εγγεγραμμένες στο «γόνιμο σώμα» αναπαριστούν στο παλαιστινιακό φαντασιακό την απώλεια της γης. Τόσο οι άνδρες όσο και οι γυναίκες παλαιστίνιοι/ες συγγραφείς φαντάζονται την Παλαιστίνη ως γυναίκα ενώ «η μετωνυμική χρήση της λέξης γυναίκα στη θέση της γης, μετατρέπει την εθνική ιστορία, στην ιστορία της κατοχής της γης/γυναίκας από τον άνδρα» [Amireh, 2003: 751]. Έτσι, η απώλεια παλαιστινιακής γης και η κατοχή της από το Ισραήλ μεταφράζεται ως «ο βιασμός της Παλαιστίνης» [Amireh, 2003: 751].

Παράλληλα, η κατοχή της παλαιστινιακής γης από το Ισραήλ δημιουργεί για αρκετούς Παλαιστίνιους μια «αίσθηση χαμένης προσωπικής ολότητας». Στα biladi, τα εθνικά ρομαντικά λαϊκά τραγούδια της Παλαιστίνης, η μεταφορά της γης ως γυναίκα είναι κυρίαρχη καθώς η Παλαιστίνη «λέγεται ότι έχει μάτια, μέση, στήθος, μαλλιά και «αρωματικό πνεύμα» » [Oliver and Steinberg, 2005: 64]. Αντίστοιχες μεταφορές συναντάμε εκτός από τη λογοτεχνία και το τραγούδι, στη ζωγραφική τέχνη με κορυφαίο τον πίνακα με τίτλο «Salma» του Sliman Mansour (1998) που αναπαράχθηκε ως σύμβολο σε αφίσες κατά τη διάρκεια της πρώτης Idifada, ο οποίος απεικονίζει μια νεαρή Παλαιστίνη που φέρει στο κεφάλι της ένα καλάθι με πορτοκάλια αντιπροσωπεύοντας το ιστορικό ιδεώδες της παλαιστινιακής πολιτιστικής ταυτότητας. Μια παραδοσιακά ντυμένη γυναίκα προσφέρει φιλοξενία στους επισκέπτες δείχνοντας τη γενναιοδωρία της γης. Μια γυναίκα σύμβολο της γονιμότητας και της αφθονίας [Raine, 2013: 9]. Επιστρέφοντας στις αναλύσεις της Amireh, διαπιστώνουμε ότι η σχέση μεταξύ ανδρών και γυναικών στο πλαίσιο των μεταβαλλόμενων γεωπολιτικών ορίων μεταφράζεται ως την απώλεια του ανδρικού ελέγχου και τον συμβιβασμό με την αρρενωπότητα. Ο εγκλωβισμός σε στρατόπεδα προσφύγων με ελάχιστα ή ανύπαρκτα μέσα βιοπορισμού και ως εκ τούτου η αδυναμία να παντρευτούν και να προσφέρουν στις μελλοντικές οικογένειες του, καθιστούν τους άνδρες μια κατηγορία ανίκανη να συνδεθεί σημειολογικά με το έθνος ενώ η ταπείνωση που αισθάνονται λόγω των καταπιεστικών συνθηκών διαβίωσης τους καταδικάζει σε μια βαθιά απογοήτευση και οργή [Amireh, 2003: 752-753]. Καμία αμφιβολία δεν καταλείπεται από το σύνολο των παλαιστινιακών μυθιστορημάτων ότι η «εθνική ήττα βιώνεται ως ευνουχισμός» [Amireh, 2003: 753].

Στην Παλαιστίνη, η γη, η οικογένεια και ο οίκος συνδέονται με τα αισθήματα της ακεραιότητας, της αυτοπεποίθησης και τιμής ενώ η απώλεια τους παράγει την ταπείνωση και την προσβολή. [Moghadam, 2003: 74]. Στην παλαιστινιακή

μυθιστοριογραφία ένας από τους βασικούς τρόπους με τον οποίο οι άνδρες, μπορούσαν να αποκαταστήσουν την τιμή και να «επανακτήσουν τον ανδρισμό τους» ήταν η στράτευσή τους ενάντια στην ισραηλινή κατοχή. [Amireh, 2003: 754]. Πολλά παιδιά γεννημένα σε προσφυγικές κατασκηνώσεις γνωρίζοντας μόνο τη φτώχεια, τη βία, την απώλεια ή και φυλάκιση μελών των οικογενειών τους κληροδοτούνται με το «καθήκον» της αποκατάστασης της τιμής των Παλαιστινίων, της επανάκτησης της παλαιστινιακής γης αλλά και της ανδρικής ταυτότητας. Όσον αφορά στο αναπόφευκτο της συμμετοχής των παιδιών στον αγώνα ως αποτέλεσμα της καταπίεσης και της ταπείνωσης ο Jabr σημειώνει: «Ξέρω ότι αυτά τα παιδιά θα ενωθούν με τη γη της Παλαιστίνης, οργανική ύλη και λίπασμα για το κόκκινο χώμα μας. Έτσι οι λεμονιές μας θα μεγαλώνουν, τα φορτωμένα ελαιόδεντρα μας θα γέρνουν όπως οι μητέρες πάνω από τους νεκρούς μας και οι δεσμοί με τον τόπο όπου γεννηθήκαμε θα ζουν για πάντα. [Jabr, 2000].

Στο σημείο αυτό αξίζει παρενθετικά να επισημάνουμε ότι ενάντια στην εμφυλοποιημένη εθνική ταυτότητα στην Παλαιστίνη και τη διαχείρισή της από εξουσιαστικούς ανδρισμικούς λόγους, έχει αναπτυχθεί ένας κριτικός λόγος κυρίως με αφορμή τον τρόπο αναπαράστασης των γυναικών από οργανώσεις, όπως η Hamas. Για την ισλαμική οργάνωση οι γυναίκες εννοιοποιούνται αναφορικά με την αναπαραγωγική τους ικανότητα ενώ μια από τις βασικές μέριμνες της οργάνωσης παραμένει οι γυναίκες να αποκλειστούν από τη δημόσια σφαίρα, να φορούν την «ισλαμική ενδυμασία» και να διατηρούν τα πρόσωπά του καλυμμένα. [Amireh, 2003: 757, 760]. Όσες γυναίκες δεν πειθαρχούν με τον ενδυματολογικό ισλαμικό κώδικα εγείρουν υποψίες συνεργασίας με το Ισραήλ και τιμωρούνται. [Oliver και Steinberg, 2005: 30]. Η ισραηλοπαλαιστινιακή σύγκρουση εισάγει μια νέα εποχή ανδρικού ελέγχου επί των σωμάτων των γυναικών ο οποίος δεν είναι παρά η αντανάκλαση των δικών τους απογοητεύσεων.

Έτσι, οι άνδρες εξισώνουν την αδυναμία για αντίσταση και την ευαλωτότητά τους με τις γυναίκες των οποίων τα σώματα θεωρούνται «απειλές για την εθνική τιμή και ασφάλεια» [Amireh, 2003: 763]. Η επιτομή του φόβου ότι τα σώματα των γυναικών θα έθεταν σε κίνδυνο τον αγώνα για απελευθέρωση ήταν το περιστατικό «Isquat» όταν ισλαμικές εθνικιστικές οργανώσεις προειδοποιούσαν με φυλλάδια τους Παλαιστίνιους ότι οι Ισραηλινοί στρατολογούσαν Παλαιστίνιες προκείμενου να παρασύρουν τους άνδρες κάνοντας σεξ και να συστρατευθούν με τις δυνάμεις του Ισραήλ. Μολονότι η φήμη αυτή στερούνταν οποιασδήποτε λογικής, ο έλεγχος στα σώματα των γυναικών

εντάθηκε ενώ ο περιορισμός της σεξουαλικής επιθυμίας των ανδρών παρουσιάστηκε ως πολιτικό καθήκον. [Amireh, 2003: 758-760].

Η αντι-φεμινιστική ρητορική της Hamas αποτελεί μέρος της διαδικασίας του εξισλαμισμού της Παλαιστίνης δημιουργώντας εγκάρσιες έμφυλες διαιρέσεις με τον «έλεγχο επί του σώματος να είναι απαραίτητος για την επιβίωση». Η άνοδος του ένοπλου αγώνα κατά την Amireh επέτρεψε στους ματαιωμένους Παλαιστίνιους άνδρες να διεκδικήσουν την αρρενωπότητά τους κατά τη διάρκεια της καταληκτικής περιόδου της πρώτης idifada σε υποκατάσταση της απώλειας του ελέγχου της πατρίδας τους. [Amireh, 2003: 759-760]. Τόσο ο Παλαιστινιακός Απελευθερωτικός Στρατός (PLO) όσο και οι ηγέτες της Fatah, ο Yaser Arafat (1929-2004) και του Λαϊκού Μετώπου για την Απελευθέρωση της Παλαιστίνης [PFLP]), ο Ghassan Kanafani (1936-1972), προσέγγισαν τον ένοπλο αγώνα μέσα από την ανδρική ζωτικότητα και αναφέρθηκαν στην ανάγκη να παντρευτεί ο άνδρας μάρτυρας τη γυναίκα -γη [Amireh, 2003: 751, 754].

Επικαλούμενη μια ρομαντική και αισθητηριακή εικόνα, η Fatah απεικονίζει τον μάρτυρα να νυμφεύεται την Παλαιστίνη κατά το θάνατό του. Η Παλαιστίνη - γυναίκα - νύφη συνάπτει γάμο το κόστος του οποίου δεν είναι οικονομικό αφού το τίμημα που απαιτείται είναι το αίμα του μάρτυρα. [Oliver and Steinberg, 2005: 76]. Το αίμα αποτελεί κοινό αν όχι κυρίαρχο θέμα στις συλλογικές αναπαραστάσεις του αγώνα καθώς η Παλαιστίνη αναζωογονείται πάντοτε από το αίμα των μαρτύρων που αρδεύει, λιπαίνει και καθαρίζει τη γη [Oliver and Steinberg, 2005: 64, 80, 9]. Επιπλέον, το αίμα των μαρτύρων «ποτέ δεν αποβάλλεται» «καθώς μεταγγίζεται στο σώμα της κοινωνίας του» [Motah- Hary, 2001: 9]. Με τον τρόπο αυτό, ότι είναι ουσιαστικό για τη διατήρηση του ανθρώπινου σώματος, γίνεται απαραίτητο για τη διατήρηση της γης.

Έτσι, ο θάνατος του βομβιστή μάρτυρα συμβάλλει στην ενοποίηση του θραυσμένου έθνους και την επανασύνδεσή του με τα μέρη του φυσικού, πνευματικού και μεταφορικού σώματος. Το αίμα που χύνεται κατά το θάνατο ανανεώνει τη δυνατότητα ζωής της ίδιας της Παλαιστίνης. Όταν ο Παλαιστίνιος προσφέρει το αίμα του, το σώμα του γίνεται μέρος του κύκλου της αυτοδιάθεσης και της συγκρότησης της εθνικής ταυτότητας. Η σύνδεση των Παλαιστινίων με τη γη εκδηλώνεται μέσα από την εικόνα της αποσύνθεσης του σώματος του μάρτυρα: το σώμα ως φορέας επικοινωνιακής δράσης (communicative agency) (Lyon and Barbalet, 1994) εκφράζει πλέον τον στόχο της επανασύνδεσης.

Στη συζήτηση αναφορικά με την αυτοπραγμάτωση μέσω του μαρτυρίου, ο Khosrokhavar σημειώνει: «Αν και το σώμα του θα θραυσθεί σε χιλιάδες κομμάτια, το μαρτύριο θα ολοκληρώσει την ιδεαλιστική εικόνα της Παλαιστίνης στο μυαλό του. Απαλλάσσοντας τον εαυτό του από ένα σώμα που έχει κοπεί σε κομμάτια, αποκτά την υψηλότερη μορφή ενότητας η οποία θα τον απαλλάξει από τις αμαρτίες του προσφέροντάς του ότι του στέρησαν σε αυτό τον κόσμο: κοινωνική θέση, αξιοπρεπή ζωή, υπεροχή, με μια λέξη, την ίδια την εξατομίκευσή του, η οποία δεν θα μπορούσε να έχει τη μορφή της σάρκας σε μια πραγματική ζωή σε ένα κυρίαρχο έθνος χωρίς έδαφος» [Khosrokhavar, 2005: 135]. Έτσι, η Παλαιστίνη ως έθνος αλλά και ατομική ταυτότητα, υπάρχουν, αποσυντίθενται και επανεμφανίζονται ως στιγμές στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον μέσα από τη συμβολική καταστροφή του υλικού σώματος σ' ένα κύκλο βίας που συνεχίζει και αυξάνει το αίμα στο έδαφος τόσο της παλαιστινιακής όσο και της ισραηλινής γης.

Σε μεγάλο βαθμό, ο Arafat και ο Yassin, ιδρυτές της Hamas, ενορχήστρωσαν τις πολιτικές του σώματος ως μορφές καθοδήγησης του κοινωνικού σώματος. Οι υποστηρικτές τους απέδιδαν στους δύο αυτούς ηγέτες μια αίσθηση βεβαιότητας στην ικανότητά τους ότι θα επανακτούσαν τα χαμένα εδάφη και θα ενοποιούσαν την Παλαιστίνη δίνοντας ένα τέλος στην κατοχή. Έτσι, οι ηγέτες αυτοί συνδέθηκαν αναπόσπαστα με τη διαδικασία της ενοποίησης της Παλαιστίνης ανακατασκευάζοντας στα πρόσωπά τους την εθνική ταυτότητα και την ιδέα της Παλαιστίνης. Ως δυνητικά ενωτικές μορφές στην παλαιστινιακή-ισραηλινή σύγκρουση, ο Arafat και ο Yassin συμβολοποιήθηκαν ενσωματώνοντας το σύνολο των συναισθηματικά φορτισμένων προσδοκιών των Παλαιστινίων αλλά και την ίδια την ουσία της Παλαιστίνης.

Τα πορτραίτα τους κοσμούσαν πολλούς από τους τοίχους της Πόλης της Γάζας και της Αιγύπτου ενώ σε μια από τις πιο γνωστές τοιχογραφίες, το σώμα του Arafat απεικονίζεται μέσα από ένα τοπίο από δέντρα και την αχανή γη της Παλαιστίνης και στο χέρι του κρατά ένα χάρτη που περιλαμβάνει το Ισραήλ, τη Δυτική Όχθη και τη Λωρίδα της Γάζας, προσωποποιώντας το παλαιστινιακό κράτος [Oliver και Steinberg, 2005: 38]. Ομοίως, η Παλαιστίνη απεικονίζεται και με το σώμα του Yassin ενώ ο ίδιος αναφέρεται ως «η παλλόμενη καρδιά της idifada» [Oliver and Steinberg, 2005: 38, 33]. Μέσω αυτού του τρόπου αναπαράστασης ο Yassin μολονότι τετραπληγικός εμφανίζεται να είχε ξεπερνά τα εμπόδια που του θέτει η σωματική του αναπηρία για να πολεμήσει στο όνομα του Αλλάχ. Έτσι, η σωματική του έλλειψη δεν αναγιγνώσκεται ποτέ ως αδυναμία αλλά αντίθετα ως δύναμη γι' αυτό και στη

συντριπτική πλειοψηφία των μέσων που τον αναπαριστούν ο Σεΐχης απεικονίζεται από τη μέση προς τα πάνω, ένα πρόσωπο χωρίς σώμα σ' αντίθεση με τους μουτζαχεντίν, τους ιερούς αγωνιστές που ενεργούν στο όνομά του και οι οποίοι εμφανίζονται ως σώμα χωρίς κεφάλι. Η παράλυση του Σεΐχη υπογραμμίζει ταυτόχρονα το γεγονός ότι οι νεαροί μαχητές του κινήματος αποτελούν το σώμα του, τα μέσα με τα οποία εκπληρώνονται οι ιερές εντολές που ο ηγέτης αντιπροσωπεύει. [Oliver and Steinberg, 2005: 34].

Η σχέση μεταξύ ηγετών και οπαδών αποκαλύπτεται μέσω ανάλογων συμβολικών μέσων αλλά διαφοροποιείται καθώς υποτάσσεται στις διαφορετικές στοχεύσεις τόσο του PLO όσο και της Hamas αναφορικά με την παλαιστινιακή ταυτότητα και τη μορφή του κράτους της Παλαιστίνης. Οι ανταγωνιζόμενες ιδεολογίες και προσωπικότητες που τις εκπροσωπούν συχνά διαβρώνουν το στόχο της ενοποιημένης και ελεύθερης Παλαιστίνης μέσα σ' ένα ήδη εξαρθρωμένο και απεδαικτοποιημένο έθνος. Επιστρέφοντας στην έννοια του «ανασφαλούς κράτους», παρατηρούμε ότι η ενεργοποίηση κοινών συναισθημάτων αποτελεί ζωτικής σημασίας διαδικασία για τον παλαιστινιακό λαό ιδίως σε περιόδους εντατικοποίησης της σύγκρουσης γι' αυτό και η εκάστοτε ηγεσία θα τα χρησιμοποιήσει ανάλογα με τις στοχεύσεις της.

Από τη στιγμή που τα «συναισθηματικά κράτη» μορφοποιούνται σωματικά, το συναίσθημα της ταπείνωσης και της ντροπής δύναται να παράξει μια ποικιλία μορφών αντίστασης συμπεριλαμβανομένης της προθυμίας του μαχητή να εγκαταλείψει τον εαυτό του και το σώμα του. Μολονότι στο παράδειγμα της Παλαιστίνης περιλαμβάνονται και μη βίαιες διαμαρτυρίες [Nusseibeh, 2006: 40-42] η ανάγνωση του παλαιστινιακού αγώνα μέσα στον ιστορικό χρόνο σε συνδυασμό με την αύξηση των κατασταλτικών και επεκτατικών μέσων του Ισραήλ, της αύξησης του προσφυγικού πληθυσμού και των εσωτερικά εκτοπισμένων αλλά και της συνύπαρξης διαφορετικών ιδεολογιών στην ηγεσία του κινήματος για την απελευθέρωση διευκολύνει την αύξηση των βομβιστών αυτοκτονίας.

Η αποστολή των βομβιστών αυτοκτονίας συμπυκνώνει την απόλυτη μορφή έκφρασης του παλαιστινιακού εκτοπισμού η οποία μέσα από μια διαδικασία συμβολοποίησης στηρίζεται στη θυσία του ανθρώπινου σώματος προκειμένου να αποκατασταθεί η γη και να νομιμοποιηθεί η εξουσία του παλαιστινιακού λαού επανασυνδέοντας το πολιτικό σώμα με το κοινωνικό. Η διαιώνιση του παραδείγματος των βομβιστών αυτοκτονίας σύμφωνα με αρκετούς θεωρητικούς δικαιολογείται από

την εισαγωγή και κοινωνικοποίηση κάθε νέας γενιάς στο συγκεκριμένο θρησκευτικό συμβολικό προσφέροντας τα πιο αποτελεσματικά και αφοσιωμένα μέλη στον παλαιστινιακό αγώνα.

Ένα τεράστιο φάσμα πολύπλοκων διαδικασιών συμβάλλουν στη διαμόρφωση αλλά και επιλογή του βομβιστή- μάρτυρα. Οι ισλαμικές οργανώσεις αναζητούν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά στους υποψήφιους μάρτυρες τόσο πνευματικά όσο και φυσικά. Εκείνοι που δρουν για λογαριασμό της Hamas θα πρέπει μεταξύ άλλων να μοιάζουν φυσιολογικά με «Ισραηλινούς Εβραίους» από τη στιγμή που «οι αποστολές τους θα πρέπει να μεταφερθούν στο Ισραήλ» [Hassan, 2001]. Έτσι, το σώμα του μουσουλμάνου Παλαιστίνιου μετασχηματίζεται ήδη πριν από την τελική πράξη της αυτοκτονίας σ' αυτό του Ισραηλινού Εβραίου για να αναλωθεί από το τελευταίο τη στιγμή της έκρηξης. Οι αφοσιωμένοι «ζωντανοί μάρτυρες» δηλαδή αυτοί που έχουν γίνει δεκτοί από μια οργάνωση και έχουν δεσμευτεί στην αποστολή τους υποβάλλονται σε εντατική εκπαίδευση που απαιτεί ψυχική και σωματική αυτοπειθαρχία, συμπεριλαμβανομένων περιόδων νηστείας. Περαιτέρω, η πολιτική και θρησκευτική εκπαίδευση, συχνά για πολλές ώρες κάθε μέρα, αποδεικνύεται κρίσιμης σημασίας προκειμένου μέσα από την γνώση του Κορανίου, του hadith, να νομιμοποιήσουν τις ενέργειές τους. Στο πλαίσιο αυτής της εκπαίδευσης το σώμα καταλαμβάνει κεντρική θέση καθώς υποβάλλεται σε μια διαδικασία τόσο εργαλειοποίησης όσο και ρομαντικοποίησης.

Κατά τη διάρκεια της πρώτης Idifada, οι οργανώσεις της Fatah αλλά ιδιαίτερα της Hamas, διέχεαν ιστορίες πώς το σώμα του μάρτυρα δεν διασπάται ποτέ καθώς παρέμενε αναλλοίωτο αναδύοντας μια γλυκιά μυρωδιά για αρκετές εβδομάδες μετά το θάνατό του μέχρι τα ρόδα να σκεπάσουν τη γη που τον καλύπτει [Oliver and Steinberg, 2005: 74]. Παράλληλα ως νομιμοποιητική βάση χρησιμοποιήθηκε και το hadith στο οποίο απαριθμούνται οι ανταμοιβές των μαρτύρων μετά τον ένδοξο θάνατο μερικές από τις οποίες αφορούν και το σώμα. Για παράδειγμα, οι άνδρες δεν θα αισθανθούν πόνο κατά τη διάρκεια του μαρτυρίου τους, θα εισέλθουν άμεσα στον Παράδεισο απαλλαγμένοι από όλες τις αμαρτίες τους και εκεί θα παντρευτούν εβδομήντα δύο μαυρομάτες παρθένες γυναίκες (mantles ή houris) [Victor, 2003:112]. Οι παρθένες «με τα αγνά μάτια δεν θα έχουν καμία ασθένεια, δεν θα ουρούν, δεν θα αφοδεύουν, δεν θα φτύνουν, οι μύτες τους θα είναι καθαρές [...] και όταν ιδρώνουν θα μυρίζει τριαντάφυλλο». [Raine, 2013:14]. Επιπλέον, οι γυναίκες έχουν γλυκές φωνές, ζουν για πάντα και είναι ικανοποιημένες με την κατάσταση τους [Raine, 2013:14]

Η καθαρότητα των γυναικείων σωμάτων είναι μέρος της ανταμοιβής για τους μάρτυρες των οποίων τα σώματα ομοίως δεν θα ικανοποιούν τις βιολογικές τους ανάγκες. Επιπλέον, ούτε τα σώματα των μαρτύρων θα γερνούν, αρρωσταίνουν αλλά θα ζουν ακμμία στην αιωνιότητα. Για την κατανόηση των σωματικών και άλλων ανταμοιβών θα πρέπει να επισημανθεί η θεμελιώδης διάκριση για την ισλαμμική θρησκεία μεταξύ αυτού του «πενιχρού κόσμου» (al-dunya) και του επέκεινα (al-akhira), καθώς ο τελευταίος σημαίνεται ως «άξιος να βιωθεί» [Winter, 1995: 37]. Αν και στο Ισλάμ δεν περιλαμβάνεται η δυϊστική διάκριση ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή αυτό που είναι κυρίαρχο στη ζωή μετά το θάνατο είναι το σωματικό – αισθητηριακό παρά το πνευματικό στοιχείο [Winter, 1995: 39].

Αναφορικά όμως με τη σεξουαλική διάσταση των ανταμοιβών στον παράδεισο δεν υπάρχει συμφωνία ανάμεσα στους πνευματικούς ηγέτες του Ισλάμ. Για κάποιους κληρικούς η διάσταση αυτή δεν υπάρχει καθώς οι γυναίκες ομοιάζουν περισσότερο με αγγέλους από ότι με συζύγους [Reuter, 2004: 126-129] ενώ στη συλλογική αναπαράσταση όπως υποδηλώνουν με σαφήνεια αρκετά γκράφιτι στη Δυτική Όχθη δηλώνεται με σαφήνεια η ερωτική επιθυμία των μαρτύρων [Oliver and Steinberg, 2005: 76]. Όπως σημειώνει ο Moghadam (2003) το γεγονός ότι τα ιερά ισλαμικά κείμενα υπογραμμίζουν ότι οι μάρτυρες δεν απολαμβάνουν σεξουαλικές ανταμοιβές απασχολεί ελάχιστα από τη στιγμή που οι οργανώσεις, όπως η Hamas, δηλώνουν ότι αυτό συμβαίνει [Moghadam, 2003: 73].

Έτσι, οι πράξεις βίας και αντίστασης λαμβάνουν διάφορες μορφές και συχνά το σώμα γίνεται ο τόπος εμπράγματης έκφρασής της ισραηλοπαλαιστινιακής σύγκρουσης. Στην περίπτωση της επίθεσης αυτοκτονίας/μαρτυρίας, οι πρωταγωνιστές αυτής της μορφής βίας εμπλέκονται ρητά σε μια σωματική θυσία. Οι βομβιστές αυτοκτονίας/μάρτυρες μέσω της αυτο-καταστροφής στοχεύουν στην αλλαγή δια της συν-καταστροφής τόσο του εαυτού όσο και του άλλου. Το σώμα ως σώμα σύμβολο αφοσίωσης, μετατοπίζεται «εκτός εαυτού» καθώς υποτάσσεται σε μια ιδέα και μετατρέπεται σ' όργανο πολιτικής ισχύος. Αναλώνοντας το δικό του σώμα ο βομβιστής αναλώνει και το σώμα του άλλου. Οι επιθέσεις αυτοκτονίας επιτρέπουν και πραγματώνουν μια επιτελεστικότητα της ενσώματης δράσης, με την οποία τα σώματα «κατέχονται» αλλά δεν διεκδικούνται ως «δικά τους» αντίθετα μετατρέπονται σε σώματα κοινά, συλλογικά.

Η διεκδίκηση των σωμάτων στην Παλαιστίνη όντως δεν αναφέρεται σε σώματα ατομικά, αυτάρκη και αυτοκυριαρχικά [Αθανασίου, 2016: 251] αλλά κυρίως στη

σχεσιακότητα αυτών των σωμάτων. Η εισαγωγή των σωμάτων των Παλαιστινίων σε πολυεπίπεδες πολιτικές, εθνικές και θρησκευτικές εξ-αρθρώσεις συνδέεται άμεσα με τη σωματική τρωτότητα της αντίστασης, την κατοχή, τη θανάσιμη βία του άλλου, την έκθεση στην καταστολή αλλά και με την κοινή συναισθηματική αλλά και πολιτική οικονομία της κινητοποίησης, της αντοχής, του μετασχηματισμού και της αναζωογόνησης του παλαιστινιακού αγώνα.

Το σώμα στο παράδειγμά μας μετατρέπεται σε μια «τεταμένη επιτελεστική συνθήκη» [Αθανασίου, 2016:252] όπου η ίδια η τρωτότητά του επιτρέπει τη δράση μεσώ της αλληλεπίδρασης των σωμάτων, με όλες τις συναισθηματικές και πολιτικές εκτάσεις της ισραηλοπαλαιστινιακής σύγκρουσης. Η σχέση μεταξύ συγκίνησης και σώματος τόσο στην κυριολεκτική όσο και στη μεταφορική της έκφραση, παρέχει τη δυνατότητα μιας άλλης ανάγνωσης της βίας και του πολιτικού. Η συναισθηματικότητα αλλά και η θρησκευτικότητα της ενσώματης δράσης χωρίς να αποδίδουμε στο σώμα τον χαρακτήρα της ταυτοτικής πράξης και δράσης, μας επιτρέπει μια άλλη εννοιολόγηση της βίας αλλά και της αντίστασης χωρίς να θεμελιώνουμε μια σχέση αιτιακή μεταξύ τους ή να επικαλούμαστε ένα ρομαντικό ιδιότυπο παλαιστινιακό «δικαίωμα στη βία». Ο βομβιστής αυτοκτονίας αποτελεί έναν ακόμα φακό διερεύνησης της παλαιστινιακής κοινωνίας και των μέσων που παρέχει για να κατανοήσουμε τόσο το σώμα του αλλά κυρίως το πώς αυτό αποκτά σημασία και σκηνοθετεί ένα μέρος του ιστορικού αρχείου του αγώνα των Παλαιστινίων.

Η βία που ασκείται στο σώμα αλλά και διαμέσου του δεν θα πρέπει να εγκλωβιστεί σε ένα σχήμα νομιμοποιημένης- συγγνωστής βίας και ανομιμοποίητης – μη συγγνωστής αλλά να διευκολύνει ένα διαφορετικό επίπεδο κατανόησης της σύγκρουσης και αλλά και των τρόπων με τα οποία αυτή διεξάγεται.

VIII.. Ο αγώνας για αυτοπροσδιορισμό. Από την Απ-αλλοτρίωση του σώματος στην αντίσταση

Η αναλωσιμότητα – απ-αλλοτρίωση των σωμάτων αυτών από τους «κατόχους» τους έρχεται ως απάντηση σε μια προηγούμενη απ-αλλοτρίωση που δεν είναι άλλη από αυτήν της αποικιοκρατίας των εποίκων, της καταπάτησης της γης, της λεηλασίας των σπιτιών, του милитарισμού, της μόνιμης συνθήκης οικονομικής και πολιτικής αποστέρησης. Μολονότι η αντίσταση εμφανίζεται ως «ανθρώπινη κατάσταση» για τον Παλαιστίνιο και δεν «σηματοδοτεί την υπερβατική ευφορία μιας ισχυρής βούλησης ή λύτρωσης [Αθανασίου, 2016: 255] αλλά μια μορφή «επιβίωσης» σε μια δομικά ανελεύθερη συνθήκη, το παράδειγμα των επιθέσεων αυτοκτονίας, ως «αντιστασιακή

πρακτική» ενάντια στην υποδούλωση εγείρει έντονο προβληματισμό αναφορικά με το αν αυτό το σχήμα πολιτικής κινητοποίησης μετατοπίζει τους τρόπους με τους οποίους σκεφτόμαστε την ελευθερία αλλά και τις εννοιολογικές επεξεργασίες της ταυτότητας, του έθνους-κράτους, του φύλου, της σεξουαλικότητας και άλλων κατηγοριών.

Αποτελεί πράγματι ένα παραγωγικό παράδειγμα «ελευθερίας» που ανοίγει δρόμο για τον αυτοπροσδιορισμό ως πολιτική κατηγορία ή το άνευ όρων αίτημα της «χειραφέτησης» από την αποικιοκρατική εξουσία μας υποχρεώνει να εγκλωβιστούμε στις προϋπάρχουσες ταυτίσεις; Ο αγώνας για αυτοπροσδιορισμό δηλώνει μια διαδικασία το τέλος της οποίας δεν είναι γνωστό ενώ όπως σημειώνει και η Butler δεν μπορεί κανείς που είναι απ' έξω να υπαγορεύσει την πολιτική μορφή που ενδέχεται να δημιουργήσουν οι αυτοπροσδιοριζόμενοι Παλαιστίνιοι [Butler, 2016: 257] αυτό όμως που μπορεί να συναχθεί με ασφάλεια είναι ότι οι επιθέσεις αυτοκτονίας και το θρησκευτικό, εθνικό και έμφυλο συγκείμενό τους εδραιώνει παρά αναταράσσει τις διαμορφούμενες μέσα στον ιστορικό χρόνο ταυτότητες.

Τα σώματα των μαρτύρων συμπακνώνοντας εκείνο το συναισθηματικό φορτίο πολιτικοποιούνται ενώ ταυτόχρονα μετατρέπονται σε εμβλήματα για τον Παλαιστινιακό αγώνα. Παράλληλα, η μαρτυρία των βομβιστών έρχεται να επιβιώσει το οντολογικό περιεχόμενο της εθνότητας ενώ παγιώνουν τόσο τη θρησκευτική όσο και την κοσμική τάξη. Η απ-αλλοτρίωση του σώματος στο παράδειγμα που εξετάζουμε στερεί από τη ζωή του Παλαιστίνιου το αίσθημα της οντολογικής βιωσιμότητας και διάρκειας, καταφεύγοντας με αναγκαίο τρόπο στην οντολογία και τις θεωρητικές ερμηνείες/προϋποθέσεις της ιδιοκτησίας και των δεσμών του ανήκειν στο επίπεδο του συλλογικού φαντασιακού.

Τα ίδια σώματα υποταγμένα σε ποικίλες κανονικοποιήσεις συμμετέχουν ενεργά στην αναπαραγωγή συγκριμένων ιδεολογιών αποκλεισμού, ιδίως αν αναλογιστούμε την αναπαράσταση των γυναικών στο θρησκευτικό –συμβολικό σύστημα. Το σώμα του μάρτυρα ως σύμβολο είναι τόσο εφήμερο όσο και διαρκές το οποίο μπορεί να καταστρέφεται αλλά συνεχίζει να διατηρείται στη συλλογική μνήμη μέσα από μια πανηγυρική κουλτούρα της έννοιας της θυσίας. Το θυσιασμένο σώμα του μάρτυρα-ήρωα συνδυάζει τη δραματοποίηση και την άρνηση της απώλειας του υλικού σώματος μέσω των μετωνυμικών χρήσεών του, εφόσον το κύρος του μάρτυρα-ήρωα εξιλεώνει όλες τις μετέπειτα απώλειες αυτών που θα τον μιμηθούν που είναι μη αναστρέψιμες.

Επιπλέον, η επίθεση αυτοκτονίας δεν αποτυπώνει μόνο τη βία που ασκείται στο σώμα που ο μάρτυρας «κατέχει» αλλά και σ' εκείνο που «κατέχεται» φέροντας στο

προσκήνιο όλους τους κανονιστικούς όρους που ρυθμίζουν και ενσωματώνουν τις διεκδικήσεις που βασίζονται στην έννοια της ταυτότητας, συρρικνώνοντας την πολιτική σε αιτήματα αναγνώρισης. Η αναγνώριση όμως της πολιτικής ταυτότητας ενέχει τον κίνδυνο να αναπαράγει μια άλλη ταυτότητα, την «τραυματισμένη». Όταν τα αιτήματα του καταπιεσμένου για αναγνώριση της εθνικής του ταυτότητας περνούν μέσα από την ουσιοποίηση του τραύματος που ορίζει θεμελιωδώς την ταυτότητα και την καθιστά προϋπόθεση της πολιτικής αναπαράστασης και αντιπροσώπευσης του εαυτού, δεν επιτρέπει στην ταυτότητα να ιστοριοποιηθεί αντίθετα την εγκλωβίζει στο τραύμα [Butler, 2016: 130]. Έτσι, η βία του μάρτυρα εμφανίζεται μάλλον ως εργαλειοποίηση του τραύματος ενώ συντελεί στη διαιώνιση της βίας τόσο στο σώμα που κατέχεται όσο και στο σώμα του άλλου, του θύματος, χωρίς να μπορεί να αποτελέσει μια εναλλακτική δυνατότητα για τον πολιτικό μετασχηματισμό.

IX. Βιοπολιτική διαχείριση των γεννήσεων: Η θανατοπολιτική ως γεωπολιτική στρατηγική

Οι πολιτικές των γεννήσεων, αποτελούν ένα κρίσιμο και μέχρι στιγμής ανεξερευνητό πεδίο από το οποίο μπορούμε να αντλήσουμε τις πτυχές της βίας με βάση το φύλο, που εγγράφονται στα σώματα των γυναικών που ζουν σε ζώνες συγκρούσεων εντός των αποικιακών πλαισίων [Shalhoub-Kevorkian, 2015, 1] μέσα από τη διερεύνηση διαφόρων γεωπολιτικών, βιοπολιτικών, κοινωνικών και νομοθετικών στρατηγικών του κράτους του Ισραήλ που παραβιάζουν τα δικαιώματα των Παλαιστίνιων γυναικών στην κυοφορία αλλά και τον τοκετό των παιδιών τους στην κατεχόμενη Ανατολική Ιερουσαλήμ.

Οι συγκεκριμένες πολιτικές και πρακτικές αυτές, σημειώνει η Shalhoub-Kevorkian, καθίσταται αντιληπτές ως βία με βάση το φύλο, ενάντια στις ζωές και τα σώματα των γυναικών εντός ενός ευρύτερου συστήματος εκδίωξης και αποκλεισμού. [Shalhoub-Kevorkian, 2015, 1]. Για να κατανοηθεί η βία αυτή εναντία σε εγκυμονούσες και σε γυναίκες που γεννούν στο πλαίσιο του αποικιοκρατικού εποικισμού πρέπει να εξετάζεται σύμφωνα με το κοινωνικό-πολιτικό υπόβαθρο στο οποίο ενεργοποιείται [De Mel, 2007]. Ενώ συνήθως η βία στις στενές (intimate) σχέσεις αυξάνεται σε καιρούς πολέμου, η διαπροσωπική (interpersonal) βία δεν μπορεί να γίνει κατανοητή αν την εξετάζουμε αποκομμένη από τη δομική (structural) βία που εμπεριέχεται σε ευρύτερα συστήματα ισχύος, όπως η φυλή και η αποικιοκρατία. Μέχρι στιγμής έχουν γίνει αρκετές προσπάθειες από το φεμινιστικό χώρο ώστε η έμφυλη βία να συσχετιστεί με την καθεστωτική βία και ισχύ. [Merry-Engle, 2009: 51-52] Ωστόσο,

οι δυτικές προκατανοήσεις περιχαράκωνουν την ανάγνωση της βίας ως παράγωγο της πατριαρχικής και ανδρισμικής κουλτούρας που ενέχει στοιχεία βίας αποκόποντάς την από τα διευρυμένα δίκτυα εξουσίας όπως τον ρατσισμό, την κατοχή και την αποικιοκρατία [Abu-Lughod, 2002]

Στο πλαίσιο της φεμινιστικής κριτικής εγκληματολογίας η Shalhoub-Kevorkian τοποθετεί τη βία εκτός του νομικού λόγου περί παραβίασης των δικαιωμάτων των γυναικών εφαρμόζοντας μια από κάτω προς τα πάνω προσέγγιση, μέσω των μαρτυριών Παλαιστίνιων γυναικών, αναγιγνώσκοντας το κράτος ως εκείνη την αποικιοκρατική μηχανή ισχύος που εμφυτεύει τον πόνο στα σώματα των γυναικών που γεννούν. Η ανάγνωση προκαλεί τα όρια της αστικής δικαιοσύνης καθώς η βία που ασκείται στα σώματα των γυναικών στο στρατιωτικοποιημένο αποικιοκρατικό συγκείμενο αποκαλύπτει το βιοπολιτικό χαρακτήρα της κουλτούρας του ελέγχου στο πλαίσιο της ισραηλινής κατοχής [Shalhoub-Kevorkian και Daher-Nashif, 2013].

Όταν το Ισραήλ, κατέλαβε παράνομα και κατάτμησε την Ανατολική Ιερουσαλήμ το 1967, επέβαλε στους Παλαιστίνιους της Ιερουσαλήμ ένα νομικό καθεστώς διαφορετικό από αυτό των Παλαιστίνιων της Γάζας και της κατεχόμενης Δυτικής Όχθης. Συγκεκριμένα, στους Παλαιστίνιους της Ιερουσαλήμ παραχωρήθηκε μια «άδεια νόμιμης διανομής», γνώστη και ως «Ταυτότητα της Ιερουσαλήμ», μέσω της οποίας οι αυτόχθονες κάτοικοι της πόλης αναγνωρίζονταν επίσημα ως ξένοι, αν όχι ως εισβολείς. Σε αντίθεση με την υπηκοότητα, η διαμονή αποτελεί ένα νομικό καθεστώς που μπορεί να ανακληθεί οποιαδήποτε στιγμή ενώ δεν επιτρέπει το δικαίωμα στην επανένωση με άλλα μέλη της οικογενείας και δεν μεταβιβάζεται στα τέκνα [Shalhoub-Kevorkian, 2013: 3]. Η πολιτική του κράτους του Ισραήλ για την εξασφάλιση της λεγόμενης «δημογραφική ισορροπίας» ορίζει τη διατήρηση ενός ποσοστού 28% για τους Παλαιστίνιους και ένα 72% στους Ισραηλινούς αποτελώντας έναν από τους επίσημα διακηρυγμένους στόχους του κράτους του Ισραήλ για την πόλη της Ιερουσαλήμ. Στο πλαίσιο της ισορροπίας αυτή το κράτος του Ισραήλ προσπάθησε αρχικά να μειώσει τον παλαιστινιακό πληθυσμό της Ιερουσαλήμ μέσω της πολιτικής του βίαιου εκτοπισμού πληθυσμών που περιλαμβάνει την ανάκληση αδειών διαμονής για 14.200 Παλαιστίνιους, την άρνηση έκδοσης νέων αδειών, την κατεδάφιση σπιτιών Παλαιστίνιων και την άρνηση έκδοσης πιστοποιητικών γεννήσεων στα νεογέννητα [Shragai, 2010].

Στον ανεπιθύμητο δημογραφικά πληθυσμό εντάσσονται και οι γυναίκες, εγκυμονούσες ή λεχώνες, οι οποίες αποτελούν τον πλέον ευάλωτο πληθυσμό από τη

στιγμή που τα σώματά τους στοχοποιούνται ως τη δύναμη που θα αναπαράξει το παλαιστινιακό έθνος. Σε αντίθεση με τη σχετικά πλούσια έρευνα αναφορικά με τις γεννήσεις των παιδιών στο δυτικό συγκείμενο, η βιβλιογραφία για αντίστοιχες πολιτικές, πρακτικές και εμπειρίες αναφορικά με τον έλεγχο των γεννήσεων σε ζώνες πολεμικών συγκρούσεων είναι περιορισμένη ενώ στρέφεται συνήθως σε ζητήματα δημόσιας υγείας και ιατρικής πολιτικής αναφορικά με την παιδική θνησιμότητα λόγω υποσιτισμού και αφυδάτωσης, μεταδιδόμενων ασθενειών και επιπλοκών κατά τον τοκετό. [Kim και Fernandez, 2009].

Στο πλαίσιο του ιμπεριαλιστικού εποικισμού, ο έλεγχος του γυναικείου σώματος και της αναπαραγωγικής του ιδιότητας εμφανίζεται στενά συνδεδεμένος με το εθνικιστικό φαντασιακό, της πολιτικής της εξόντωσης και της κρατικής βιοπολιτικής [Foucault, 2003]. Ο «φυσικός» ρόλος των γυναικών ως μητέρων υιοθετείται παραδοσιακά από τον εθνικιστικό λόγο εντός του οποίου οι γυναίκες αναπαρίστανται ως τη μηχανή αναπαραγωγής των εθνικών συλλογικοτήτων έναντι άλλων. [Yunval-Davis, 1993]. Στο παράδειγμα της Ισραηλοπαλαιστινιακής σύγκρουσης, η ιδέα των γυναικείων σωμάτων ως «μηχανές» της πληθυσμιακής αύξησης που πρέπει να ελεγχθεί, μορφοποιεί τα σώματα ως όπλα που πρέπει να καταστραφούν ή κατασχεθούν αποκαλύπτοντας τη σημασία του ρόλου της βιοπολιτικής επιτήρησης στο ζήτημα της πολιτικής ελέγχου των γεννήσεων. Ο δημογραφικός έλεγχος, η διαχείριση του μεγέθους του πληθυσμού, οι εξαναγκαστικές μετακινήσεις αποτελούν και κεντρικά στοιχεία της πολιτικής του κράτος του Ισραήλ ενώ ορίζουν τις νομοθετικές επιλογές αναφορικά με τον «εκτοπισμό, το ξερίζωμα και την εξαφάνιση ολόκληρων κοινοτήτων» [Zureik, Lyon και Abu-Lavan, 2010].

Σημαντικό ρόλο για την πληρέστερη κατανόηση του βιοπολιτικού ελέγχου των γεννήσεων θα αποτελέσει το ζήτημα της «χωρικότητας», ήτοι της γεωπολιτικής του χώρου. Το ιδιαίτερα πολύπλοκο σύστημα της εδαφικής κατανομής και των σημείων στρατιωτικού ελέγχου σε όλη την κατεχόμενη Δυτική Όχθη εγγράφεται με έναν ιδιαίτερο τρόπο στην ίδια την εμπειρία των τοκετών καθώς η στρατιωτική κατοχή, δυσχεραίνει τις μετακινήσεις προς τα ιατρικά κέντρα ενώ σε αρκετές περιπτώσεις εξαναγκάζει τις γυναίκες να γεννούν στα σημεία ελέγχου με αβέβαιες συνέπειες για τις ίδιες και τα παιδιά τους. Έτσι, από το 2000 έως το 2002, 52 γυναίκες γέννησαν μεταξύ των συνοριακών φραγμάτων ενώ 19 γυναίκες και 29 βρέφη πέθαναν στα σημεία ελέγχου στα κατεχόμενα παλαιστινιακά εδάφη [Erturk, 2005].

Στην έρευνα της Shalhoub-Kevorkian για την πολιτική των γεννήσεων στην Ιερουσαλήμ εκτός από τις γεωπολιτικές/χωρικές διαστάσεις των τακτικών του Ισραήλ αναδεικνύονται ταυτόχρονα και οι συνέπειες του δημογραφικού και βιοπολιτικού ελέγχου της σωματικής αλλά και ψυχικής υγείας των γυναικών. Η εμπειρία της «εγκυμοσύνης υπό περιορισμό» εντός του στρατιωτικοποιημένου χώρου και χρόνου συμπυκνώνεται κατ' αρχήν στις δυσκολίες που αντιμετωπίζουν οι Παλαιστίνιες γυναίκες της Ιερουσαλήμ κατά τη διάρκεια τη εγκυμοσύνης τους στο να κυκλοφορήσουν ελεύθερα στην πόλη αλλά και προς τα ιατρικά κέντρα [Shalhoub-Kevorkian, 2015: 7]. Οι δυσκολίες αυτές είναι εν πολλοίς τραυματικές καθώς στις περισσότερες μαρτυρίες, η διακινδύνευση της μετακίνησης, ο φόβος στα σημεία ελέγχου και η επιθετικότητα των συνοριοφυλάκων απέναντι στις εγκύους, από τη σύλληψη λόγω στέρησης νομιμοποιητικών εγγράφων έως και τη ρίψη δακρυγόνων, αποτελεί μια ζοφερή πραγματικότητα. Οι γυναίκες στην έρευνα της Shalhoub-Kevorkian, εμφανώς κλονισμένες, αφηγούνται, με νευρικότητα και αγωνία, ιστορίες φόβου και απόγνωσης. Σε όλες τις αφηγήσεις, το «φύλο» τοποθετείται σε μια σχέση αλληλόδρασης με τον χωρο-χρονικό έλεγχο αλλά και τη βία.

Ο χρόνος, όταν πονούν και χρειάζονται άμεσα ιατρική φροντίδα, ιδίως κατά τον τοκετό, αλλά και ο χώρος, περιλαμβανομένης της οικίας τους, εμφανίζονται ως τροπικότητες οι οποίες μετασχηματίζονται αλληλεξαρτώμενες από τις πολιτικές του κράτους του Ισραήλ. Η εξερεύνηση του περιορισμού της κινητικότητάς τους, του ελέγχου του χώρου που δύνανται να καταλάβουν (territoriality) και των φόβων τους, που καθίστανται μετρήσιμοι σε ώρες και λεπτά, καταμαρτυρά ένα πλήθος κοινωνικών μετασχηματισμών από την ανακατανομή των οικογενειακών ρόλων, τη δημιουργία νέων «χώρων» και τρόπων μετακινήσεων και προσβασιμότητας, την ανάδειξη της διαφορετικότητας αλλά και την αναπαραγωγή στερεοτυπικών εμφυλοποιήσεων.

Από όλες τις συνεντεύξεις προκύπτει η πεποίθηση των γυναικών ότι «το να είσαι έγκυος και να γεννάς στην Ιερουσαλήμ» περιλαμβάνει ένα τεράστιο άνισο κόστος για την Παλαιστίνια γυναίκα. Ο φόβος της αδυναμίας να μεγαλώσουν τα παιδιά τους συνέχεται με το φόβο που αισθάνονται απέναντι στις ισραηλινές αρχές, το φόβο της σύλληψης, της τιμωρίας αλλά και της φυσικής εξόντωσης [Shalhoub-Kevorkian, 2015: 8]. Περαιτέρω, το 1/3 των γυναικών της έρευνας αφηγείται την εμπειρία της ακούσιας αποβολής με το 50% αυτών, να την αποδίδει σε λόγους «ιατρικούς» [μη πρόσβαση σε νοσοκομείο, έλλειψη ιατροφαρμακευτικής φροντίδας], το 18,8% να αναφέρει άγνωστες αιτίες και το υπόλοιπο ποσοστό να απαριθμεί διάφορα κοινωνικά-ιατρικά

αίτια, όπως το να είναι τρομοκρατημένες, μόνες και αποκλεισμένες από τις οικογένειές τους, να μην μπορούν να μοιραστούν τα άλγη με τις μητέρες τους κ.α. Η εμπειρία της εγκυμοσύνης για τις γυναίκες χαρακτηρίζεται από τις ίδιες ως τρομακτική με ανεπανόρθωτες συνέπειες για την σωματική αλλά κυρίως την ψυχική τους υγεία [Shalhoub-Kevorkian, 2015: 8].

Μέσα από την εμπειρία κακομεταχειρίσεων στα σημεία ελέγχου κατά τη διάρκεια των μετακινήσεων απαραίτητων για την υγεία τους οι εγκυμονούσες γυναίκες ανέφεραν ότι ένιωσαν σαν «εργαλεία στα χέρια στρατιωτών που με τα οποία χάραξαν στα σώματά τους την ισχύ τους» [Shalhoub-Kevorkian, 2015: 9]. Η εγγραφή της ισχύος στα γυναικεία σώματα επιτυγχάνεται με «νόμιμα μέσα» από τις καθυστερήσεις στα σημεία ελέγχου κατά τη διάρκεια σοβαρού ιατρικού περιστατικού, της απαγόρευσης μετακίνησης λόγω στέρησης νομιμοποιητικών εγγράφων αλλά και της αδυναμίας ταυτοποίησης της ιθαγένειάς τους. Παράλληλα, η στέρηση νομιμοποιητικών εγγράφων για αυτές και για τα παιδιά τους, τις εξαναγκάζει σ' έναν δια βίου κατ' οίκον περιορισμό από τη στιγμή που το κράτος του Ισραήλ με την στέρηση έκδοσης ταυτότητας τις έχει αναγάγει σε «απειλητικές οντότητες» αποκλεισμένες από το δημόσιο χώρο και άρα εν δυνάμει στρατιωτικούς στόχους στους οποίους το Ισραήλ οφείλει να επιτεθεί κατ' ενάσκηση νόμιμου δικαιώματος.

Έτσι, η ισραηλινή επιτήρηση μέσω του βίαιου αποικιοκρατικού σχεδιασμού του χώρου και της τεχνολογίας των σημείων ελέγχου αποκτά μια διαφορετική υλικότητα ως βιωμένη εμπειρία του συνεχούς φόβου, που κυριαρχεί στο μυαλό και τα σώματα των γυναικών. Ο φόβος των Παλαιστίνιων γυναικών να γεννήσουν υγιή παιδιά στην Ιερουσαλήμ, να διατηρήσουν το νομικό καθεστώς της παραμονής τους, να προμηθευτούν για τα παιδιά τους πιστοποιητικά γέννησης αποτελεί μια πολυεπίπεδη βίαιη τροπικότητα της αποικιοκρατικής εξουσίας κράτους του Ισραήλ. Οι ίδιοι φόβοι εκφράζονται από τις γυναίκες κατά την περιγραφή των ονείρων τους που ερμηνεύονται από αυτές ως εφιαλτικά. Έτσι, η νεκροπολιτική των συνόρων [Mbembe, 2003] μέσω της αποικιοκρατικής της λογικής ορίζει όχι μόνο ποια ζωή αξίζει να ζήσει αλλά ακόμα και το όνειρο που επιτρέπεται στον αποικιοκρατούμενο να φανταστεί, ως μέρος των περιορισμών του σ' ένα άυλο πλέον χώρο. Η βίαιη αυτή οικειότητα [intimacy] εναντίον των Παλαιστίνιων γυναικών αποτελεί χαρακτηριστικό της καθημερινής ζωής και συντελεί στην παραγωγή, τη διατήρηση και τον έλεγχο των ανεπιθύμητων πληθυσμών ανάγοντας το γυναικείο σώμα σε μια απειλή που θα πρέπει να εξαφανιστεί εισάγοντας αυτό σ' ένα βιο-πολιτικό λαβύρινθο βίας. Για να ασκηθεί η βία όμως αυτή ενάντια στις

γυναίκες θα πρέπει αυτές να δαιμονοποιηθούν, να αναγνωριστούν αλλά και να ονοματιστούν ως εχθροί του έθνους του Ισραήλ.

Οι χωροχρονικοί περιορισμοί που επιβάλλονται στις γυναίκες μέρος ενός ευρύτερου στρατιωτικοποιημένου γραφειοκρατικού ελέγχου του πληθυσμού ενισχύουν την επιτήρηση των σωμάτων των Παλαιστινίων η οποία στη συνέχεια ενσωματώνεται και διαιωνίζεται μέσα από τις επικρατούσες βιοπολιτικές τεχνικές του πολέμου αλλά και της υγείας. Ο βιοπολιτικός έλεγχος και στρατιωτικοποίηση του Ισραήλ συντελούν στην κατασκευή διαφόρων κατηγοριών «ανεπιθύμητων γυναικών», «επικίνδυνων μητέρων», «δαιμονοποιημένων τέκνων».

Η γλώσσα περί «ασφάλειας» του κράτους του Ισραήλ μπορεί να σφυρηλατεί τη νεκροπολιτική βία εναντίον των γυναικών και την αποικιακή οργάνωση της έννοιας του χώρου ωστόσο οι συστηματικές παραβιάσεις του δικαιώματός του στη ζωή αλλά και στην κυοφορία οδηγεί το αποικιοκρατούμενο σώμα στην αντίσταση. Η «επιβίωση» μέσα στην κατοχή και τον αποκλεισμό ενισχύει παράλληλα τα αγωνιστικά αντανakλαστικά των γυναικών οι οποίες καταφεύγουν σε διάφορες «παράνομες» πρακτικές προκειμένου να προστατεύσουν τις ίδιες αλλά και τα κυοφορούμενα ή νεογέννητα τέκνα τους. Ο αγώνας των γυναικών να γεννήσουν ζωντανά τα παιδιά τους σε ελεύθερες ζώνες και όχι στις ζώνες θανάτου που επιβάλλουν οι αποικιοκράτες, η διέλευση των συνόρων χωρίς να καλύπτουν τα πρόσωπά τους, η μη συμμόρφωση με ρυθμίσεις που επιβάλλονται από το κράτος του Ισραήλ, η επιλογή να γεννήσουν μέσα στα κατεστραμμένα σπίτια τους, η ανατροφή των παιδιών τους σε μονογονεϊκά σχήματα, η χρήση πλαστών εγγράφων, η παράνομη οδήγηση αυτοκινήτων προκειμένου να φτάσουν έγκαιρα σε νοσοκομείο, αποτελούν καθημερινές πρακτικές αντίστασης και ενάσκησης της ελευθερίας τους, ενέργειες οι οποίες δεν αμφισβητούν μόνο την εξουσία των αποικιοκρατών αλλά και τις κοινωνικοπολιτισμικές νόρμες της παλαιστινιακής κοινωνίας. Η εξεγερσιακή διαλεκτική των γυναικείων σωμάτων με τον χώρο και τον χρόνο στον καθημερινό τους αγώνα, δεν κλονίζει μόνο το φαινομενικά άτρωτο στρατιωτικοποιημένο καθεστώς του Ισραήλ αλλά προβληματοποιεί και τις παραδεδεγμένες έμφυλες σχέσεις εντός του αποικιοκρατούμενου κοινωνικού σχηματισμού.

Μέσα από ένα σύνολο γεωπολιτικών, βιοπολιτικών και νεκροπολιτικών μετααποικιακών στρατηγικών ξεδιπλώνεται η συστημική βία του κράτους του Ισραήλ με κεντρικό ιστορικό γεγονός αλλά και επιστημολογικό σημείο την Nakba. Προκειμένου όμως να αναπτυχθεί μια αποτελεσματική κριτική αναφορικά με τη βία

εντός των κατεχόμενων παλαιστινιακών εδαφών και ιδίως αυτής που ασκείται στα σώματα των γυναικών αποστερώντας αυτές από την όποια κοινωνική, οικονομική, εκπαιδευτική και πολιτική ανάπτυξη εντός του εβραϊκού κράτους, θα έπρεπε να επιχειρήσουμε μια γενεαλογική ανάλυση των εξουσιαστικών πρακτικών όπως εγγράφονται στους νόμους, από το νόμο περί Ιθαγένειας [Shalhoub- Kevorkian, 2012] και το νομό της Nakba που απαγορεύει το δικαίωμα στη μνήμη [Adalah, 2011], τις γραφειοκρατικές διαδικασίες, τις στρατηγικές επέμβασης στις οικογενειακές σχέσεις και τις τακτικές εγκαθίδρυσης του εβραϊκού κράτους στα ερείπια των παλαιστινιακών σπιτιών και της απαλλοτριωμένης γης, μέσω της εθνοκάθαρσης και της αυξημένης στρατιωτικής καταστολής, ιδίως μέχρι το 1966, ανάλυση η οποία είναι ανέφικτη στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας.

Τέλος, αδύνατη αν και σημαντική είναι και η κριτική από τη σκοπιά της φεμινιστικής θεωρίας για το πως η ιδεολογική κατάργηση της παλαιστινιακής οντότητας και η εξ' αυτής μετασχηματισμοί του κοινωνικού, αντανakλώνται στην αναπαραγωγή και ενίσχυση παλαιστινιακού πατριαρχικού λόγου και πρακτικής τις συνέπειες των οποίων αντιμετωπίζουν έως και σήμερα οι γυναίκες στην Παλαιστίνη [Shalhoub-Kevorkian, 2014]

X. Κατασκευάζοντας την εθνική ταυτότητα: Ένας αγώνας ποδοσφαίρου ανάμεσα στο «μυώδη Εβραίο» και τον «Παλαιστίνιο υποτελή»

Στο κεφάλαιο αυτό διερευνάται η χρήση του αθλητισμού και κυρίως του ποδοσφαίρου ως κατ' εξοχήν εργαλείο διαμόρφωσης του έθνους, της προώθησης του εκμοντερνισμού και της ένταξης του έθνους-κράτους στο διεθνές διπολικό παγκόσμιο σύστημα. Μέσα από την ιστορική περιγραφή αυτού του φαινομένου στην περιοχή της Παλαιστίνης κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας και την εποικισμό των Εβραίων, την ανεξαρτητοποίηση του Ισραήλ και του αγώνα των Παλαιστινίων για ανεξαρτητοποίηση έως και σήμερα, καθίσταται σαφές ότι ο αθλητισμός αποτέλεσε ένα προνομιακό πεδίο για την ανάπτυξη της εθνικής ταυτότητας, την πυροδότηση του αντι-αποικιακού συναισθήματος και τις πολιτικές διεκδικήσεις των εθνών που ανεξαρτητοποιήθηκαν στην περιοχή της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής κατά τον 20ο αιώνα.

Το ποδόσφαιρο ως άλλη μετωνυμία σχετίζεται με την κατοχή και την κατάκτηση, δηλαδή την κατοχή της περιοχής (territory) του αντιπάλου και την ευόδωση των σκοπών του (goal) [Dorsey, 2015: 1]. Παράλληλα, η αίσθηση της αντιπαλότητας αυτής αυξάνεται με τους οπαδούς συχνά διαχωρισμένους σε

ξεχωριστούς τομείς-χώρους του γηπέδου. Σύμφωνα με τον Chehabi «το γήπεδο ως μεταφορά αποτελεί τον τόπο ανταγωνισμού μεταξύ των κοινοτήτων των πόλεων και των εθνών καθώς το ποδόσφαιρο επικεντρώνεται στις συλλογικές ταυτότητες» [Chehabi, 2008: 77] ενώ η επιτυχία στον αθλητισμό πιστώνεται ως εμπιστοσύνη στα έθνη ενώ η αποτυχία διαρρηγνύει τη συλλογική εθνική αναπαράσταση. Οι ποδοσφαιρικοί αγώνες μεταξύ αντίπαλων πόλεων, περιφερειών και χωρών λαμβάνουν τη μορφή ενός τελετουργικού πολέμου, με ύμνους, στρατιωτικά εμβλήματα και συνθήματα που διαφοροποιούν όχι μόνο τους διαγωνιζόμενους αλλά και τους οπαδούς τους.

Η μαζική λαϊκή κουλτούρα και οι κοινές μνήμες όπως εκφράζονται από τις συλλογικές ταυτότητες αποτελούν κρίσιμα στοιχεία διαμόρφωσης της «εθνικής συνείδησης» ενώ η διερεύνησή τους βοηθά στην κατανόηση της σχέσης μεταξύ του αθλητισμού και του έθνους αποκαλύπτοντας την πολυεπίπεδη μετασημασιολογική ικανότητα του εθνικισμού στο επίπεδο των πολιτικών σχέσεων. Κατά τον Bairner «δεδομένης της διαφοράς μεταξύ του εθνικισμού μιας εμπεδωμένης παγκόσμιας δύναμης και ενός καταπιεσμένου λαού ... αναπόφευκτα θα υπάρξει μια έντονη διαφοροποίηση στον τρόπο εκμετάλλευσης του αθλητισμού για την προώθηση εθνικιστικών σκοπών» [Bairner, 2001: 164]. Έτσι, ο αθλητισμός και ιδιαίτερα το ποδόσφαιρο έδωσε τη δυνατότητα στις μετα-αποικιακές κοινωνίες της Μέσης Ανατολής και της Βορείου Αφρικής, που περιλαμβάνουν ένα πλήθος αμφισβητούμενων εθνικών ταυτοτήτων, να παράξουν νόημα και συμβολισμούς ουσιοποιώντας την ταυτότητα που διαφοροποιεί ένα έθνος από άλλα και να ενισχύσουν την ουδετεροποίηση των απειλών που προκαλούνται από τις φυλετικές, εθνοτικές, κοινωνικές, θρησκευτικές και γεωγραφικές ταυτότητες που ενσωμάτωναν το εσωτερικό τους [Bourdieu, 1984: 211].

Την ίδια στιγμή ο αθλητισμός επέτρεψε σε αυτές τις υποτελείς ομάδες τη διαφοροποίησή τους από την κυρίαρχη εθνική ταυτότητα αποδεικνύοντας μέσα στον ιστορικό χρόνο ότι το ποδόσφαιρο λειτούργησε ως τη βάση εναντίωσης και ενεργούς αντίστασης ενάντια στους αποικιοκράτες και τους τοπικούς συμμάχους τους αλλά και σαν εργαλείο επικοινωνίας του αγώνα για ανεξαρτησία στη διεθνή σκηνή. Η οικοδόμηση μιας «βαθιά ριζωμένης εθνικής ταυτότητας» παρεμποδίστηκε συχνά από το γεγονός ότι ένας σημαντικός αριθμός εθνών στην περιοχή δεν είχε την αντίληψη μιας μακρόχρονης κοινής ιστορίας, σ' αντίθεση με την ομογενοποιητική ιστορία των λαών της Αιγύπτου, της Τουρκίας και του Ιράν ή ακόμα και με την αντιστασιακή

ιστορία του αγώνα για ανεξαρτησία της Αλγερίας. [Dorsey, 2015: 2]. Το έλλειμμα αυτό ενισχύθηκε από την εμφάνιση νέο-πατριαρχικών αυτοκρατοριών στην περιοχή, που ανέγνωσαν τον ιθαγενή πληθυσμό ως υπανάπτυκτο και προνεωτερικό. Έτσι, το ποδόσφαιρο ως εργαλείο συγκρότησης των εθνών και προώθησης συναισθημάτων εθνικής αλληλεγγύης δεν απέδωσε αποτελεσματικά στην εμπέδωση των «φαντασιακών ή κατασκευασμένων οντοτήτων» μέσω των επινοημένων παραδόσεών τους.[Aderson, 1997]

Τα παραδείγματα της Μέσης Ανατολής και της Βορείου Αφρικής για την πολιτική αξιοποίηση του αθλητισμού ως εργαλείο κατασκευής εθνικών μύθων ποικίλουν. Έτσι, ο Σάχις του Ιράν και οι Νεότουρκοι της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, ανέγνωσαν τον αθλητισμό σαν έναν τρόπο ενσωμάτωσης των πολιτών τους στο πλαίσιο της εθνικιστικής εικόνας. Για τους Σιωνιστές η εφεύρεση του «νέου μυώδη Εβραίου» και για τους Ιρανούς «η δημιουργία του σύγχρονου Ιρανού που κατανοούσε τις αξίες της υγιεινής, του ανδρικού ανταγωνισμού και της συνεργασίας» αποτέλεσαν δυο από τις συγκροτητικές αφηγήσεις της εθνικής ταυτότητας [Foer, 2006: 217]. Παράλληλα, το ποδόσφαιρο χρησιμοποιήθηκε από το κίνημα των Νεότουρκων για την υποστήριξη της προσπάθειας μετατροπής της κατακερματισμένης Οθωμανικής αυτοκρατορίας σε σύγχρονο νεωτερικό κράτος. Στο ποδόσφαιρο προσδόθηκαν «αξίες δυτικοποίησης» ενώ η εργασία, η αλληλεγγύη, ο καταμερισμός εργασίας και ο συλλογικός σχεδιασμός θεωρήθηκαν αξίες κατ' εικόνα του βιομηχανοποιημένου κόσμου που τις δημιούργησε [Bromberger, 1995: 293]. Το ποδόσφαιρο ως τελετουργική σωματική δραστηριότητα συνέβαλε στην ιδέα της δημιουργίας συλλογικής μνήμης και κοινής ταυτότητας ενώ συμβολοποιήθηκε ως ιδανικό για τους σκοπούς αυτούς [Connerton, 1989: 4] επιβεβαιώνοντας τα λόγια του Hobsbawm ότι «η φαντασιακή κοινότητα εκατομμυρίων φαντάζει πιο αληθινή σε μια ομάδα 11 επώνυμων ανθρώπων» [Hobsbawm, 1990:143].

Στο παράδειγμα των Παλαιστινίων, αντίθετα με άλλες εθνικές ομάδες στη Μέση Ανατολή και τη Βόρεια Αφρική, η διαμόρφωση της εθνικής ταυτότητας συντελούνταν μέσω της διαφοροποίησης της παλαιστινιακής ταυτότητας από την παναραβική ταυτότητα που ήταν κυρίαρχη στη Συρία. Αργότερα, η οικοδόμηση του έθνους βασίστηκε στην διαμόρφωση μιας εθνικής συνείδησης βασισμένης σε ένα διακριτό κράτος όπως τη μετα-οθωμανική Τουρκία, το Ιράν και την Αίγυπτο [Mylonas, 2012]. Η διαφοροποίηση της Παλαιστινιακής ταυτότητας καθορίστηκε με την ενίσχυση του διακριτού της χαρακτήρα σε σχέση με τη συριακή αραβική ταυτότητα

που επικρατούσε στη Συρία, την Παλαιστίνη, το Λίβανο και την Ιορδανία αλλά και τους Σιωνιστικούς εποικισμούς εκείνη την εποχή. Τόσο για τη δημιουργία όσο και τη διαιώνιση των εθνών, οι φαντασιακές εθνικές κοινότητες των Ισραηλινών και των Παλαιστίνιων υποστασιοποίησαν τις δομές τους μέσω του αθλητισμού συγκροτώντας ταυτόχρονα την εθνική συνείδηση [James, 1996: 45]. Όμως, στο πλαίσιο των πολυεθνικών κοινωνιών της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής, η προσπάθεια για την διαμόρφωση εθνικής ταυτότητας μέσω του ποδοσφαίρου περιπλέκεται λόγω των διαφορετικών προσδοκιών των μειονοτικών κοινοτήτων όπως οι Κούρδοι, οι Βέρβεροι και οι Ισραηλινοί Παλαιστίνιοι [Anderson, 1997]. Αυτές οι κοινότητες αδυνατούσαν να ταυτιστούν με το αφήγημα μιας ενιαίας εθνικής ταυτότητας που απέκλειε τη δική τους εθνοτική έκφραση. Έτσι, το ποδόσφαιρο αποτέλεσε το μέσο έκφρασης της διαφορετικότητάς τους εντός του έθνους που τις συμπεριελάμβανε χωρικά [Sugden και Bairner, 1993: 129].

Σύμφωνα με τους Sugden και Bairner «οι εθνικές και περιφερειακές αντιπαραθέσεις μεταξύ των κοινωνιών που έχουν το ίδιο πάθος για τον αθλητισμό θα μεταφερθούν στις αντίστοιχες αθλητικές κουλτούρες» ενώ κατά τον Sorek ο κανόνας αυτός δεν είναι ανεπίδεκτος εξαιρέσεων καθώς «υπό ορισμένες συνθήκες ο αθλητισμός μπορεί να λειτουργήσει με τον αντίθετο τρόπο αφομοιώνοντας την ταυτότητα της εθνικής μειονότητας από το ίδιο το έθνος-κράτος». Σύμφωνα με τον Sorek, οι Παλαιστίνιοι πολίτες του Ισραήλ, σε αντίθεση με τους Παλαιστίνιους στα κατεχόμενα εδάφη, χρησιμοποίησαν το ποδόσφαιρο για να λειάνουν τις τεταμένες σχέσεις τους με την εβραϊκή πλειοψηφία αποκρύπτοντας την παλαιστινιακή τους ταυτότητα στο γήπεδο. [Sorek, 2003: 417-437]. Επιπλέον, η ισραηλινή υπηκοότητα μετά το 1948, δεν απονεμόταν κατά το *jus soli* στους μη-Εβραίους πολίτες Παλαιστίνιους που κατοικούσαν στο έδαφος του Ισραήλ με αποτέλεσμα η θεμελιώδης αυτή διάκριση σε συνδυασμό με την εξέλιξη της ισραηλοπαλαιστινιακής σύγκρουσης, το πάγωμα των ειρηνευτικών διαδικασιών, τις εκτεταμένες στρατιωτικές επεμβάσεις να αυξήσουν την ένταση της σύγκρουσης η οποία έβρισκε έναν ακόμα χώρο για να εκφραστεί, αυτόν του ποδοσφαιρικού γηπέδου.

Η ιδέα της συγκρότησης της εθνικής ταυτότητας μέσω της σωματικής και αθλητικής ανάπτυξης εμφανίζεται ήδη στα σιωνιστικά κείμενα του 19ου αιώνα όπου η αναζωογόνηση του Ιουδαϊσμού, η απελευθέρωση από την αγωνία του Εβραίου της διασποράς και η ανάγκη για τη δημιουργία του «νέου Εβραίου» αποτελούν κυρίαρχες αναφορές. Η ηθική ανανέωση του λαού του Ισραήλ περνά μέσα από τη σωματική

διάπλαση δια των κατάλληλων τεχνικών επιμέλειας του εαυτού προκειμένου να αναγεννηθεί ο «χαμένος μυώδης Εβραίος, αρρενωπός και αυτοκυρίαρχος», ηρωικό σύμβολο της επανακατάληψης της απολεσθείσας γης [Harif, 2007: 530].

Η σύνδεση του σιωνισμού με τον αθλητισμό απαντά τις ρίζες της στην ενασχόληση τμημάτων της εβραϊκής διασποράς του 19ου αιώνα με διάφορα αθλητικά κινήματα και ομαδικά αθλήματα σε μια προσπάθεια να αντιμετωπίσουν τον αντισημιτισμό, να ενσωματωθούν κοινωνικά, να χειραφετηθούν και να επανεισάγουν τον εξόριστο ορθόδοξο εβραϊσμό μέσω του αθλητισμού αποτινάσσοντας από πάνω τους την «εβραϊκή παθολογία» συνώνυμη του κοσμοπολιτισμού, τη διανόησης και άρα της αποσύνδεσης με το σώμα και τη φύση. [Dorsey, 2015: 6]. Σύμφωνα με τον Eisen, από τα μέσα του 19ου αιώνα, η ενασχόληση με το σώμα, την άσκηση και την εβραϊκή ολυμπιακή ιδέα αλλά και οι «Αγώνες Μακάμπι» αργότερα, ήταν άμεση συνέπεια της εκβιομηχάνισης, της αστικοποίησης και των αντισημιτικών πιέσεων που δέχθηκε η εβραϊκή κοινότητα αποτελώντας μια διαφορετική έκφραση πατριωτισμού [Eisen, 1998: 531]. Σύμφωνα με τον ιστορικό Biale «όπως τα περισσότερα εθνικιστικά κινήματα του 19ου αιώνα έτσι και ο Σιωνισμός επένδυσε στην ρητορική περί φυσικού και πνευματικού εκφυλισμού του έθνους και απειλής της δημογραφικής παρακμής» [Biale, 1992:284]. Έτσι, οι Εβραίοι μετανάστες εισήγαγαν το ποδόσφαιρο στην Παλαιστίνη που βρισκόταν υπό οθωμανική κυριαρχία ενώ το παιχνίδι θεσμοποιήθηκε μέσω των δημοσίων σχολείων και των συλλόγων το 1917 κατά τη διάρκεια της βρετανικής αποικιοκρατίας. Μετέπειτα τα αθλητικά σιωνιστικά κινήματα, και κυρίως το Beitar, ακολουθώντας τα γερμανικά αθλητικά πρότυπα και ιδεώδη ως προς το σώμα και τον αθλητισμό, κατασκεύασαν την ιδέα του «Νέου Εβραίου» ο οποίος καλούνταν να οικοδομήσει και εν συνεχεία να υπερασπιστεί το Εβραϊκό κράτος. Το Beitar διέφερε από τις άλλες σιωνιστικές κινητοποιήσεις λόγω της διεκδίκησης της αυτονομίας των Εβραίων από τους Βρετανούς αποικιοκράτες [Dorsey, 2015: 8].

Η ανάπτυξη του εβραϊκού πολιτισμού μέσω της σύνδεσης των Εβραίων της διασποράς και αυτών που κατοικούσαν στην Παλαιστίνη αποτέλεσε κεντρικό στόχο του κινήματος της Μακάμπι, εξέλιξη της Ένωσης Εβραϊκών Γυμναστικών Ομάδων που ιδρύθηκε στο Τέταρτο Σιωνιστικό Κογκρέσο το 1903. Το κεντρώο αυτό σιωνιστικό νεανικό κίνημα, που έλαβε την ονομασία του από την εξέγερση των Μακάβων το 2ο αιώνα πρόβαλε τους Εβραίους ως έθνος και την Παλαιστίνη ως τη μοναδική τους πατρίδα μέσω των αθλητικών του δραστηριοτήτων [Gibor, 2009: 19].

Παρά την αντίδραση τους στα εκπεφρασμένα σιωνιστικά αθλητικά ιδεώδη οι Παλαιστίνιοι υιοθέτησαν αποτελεσματικά την προσέγγισή των αντιπάλων καθώς γι' αυτούς «μια από τις πιο σημαντικές ιδιότητες του στρατιώτη στο πεδίο της μάχης είναι η πειθαρχία. Ο πόλεμος χωρίς υπακοή δεν μπορεί να κερδηθεί. Η υπακοή στους ανωτέρους, ανεξάρτητα από το αν είσαι παίκτης, θεατής ή διαιτητής, σημαίνει ότι πρέπει να ακολουθείς απαρέγκλιτα κάθε εντολή, απόφαση και περιορισμό», όπως σημειώνεται στην κεντρική αθλητική στήλη της Filastin [Παλαιστίνη], εφημερίδα χριστιανικής ιδιοκτησίας που κυκλοφορούσε δύο φορές την εβδομάδα κατά τα πρώτα 67 χρόνια του 20ου αιώνα. Η εφημερίδα Filastin πρωτοστάτησε στην παρουσίαση των παλαιστινιακών αθλητικών εκδηλώσεων, υποστήριξε τους Νεότουρκους κατά τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας, αντιτάχθηκε στην παλαιστινιακή ηγεσία πριν την ανεξαρτητοποίηση του Ισραήλ και προώθησε αποτελεσματικά τον παλαιστινιακό εθνικισμό [Dorsey, 2015: 9].

Η ενασχόληση της σιωνιστικής ηγεσίας με τον αθλητικό χώρο επέτρεψε την ενίσχυση των σχέσεων μεταξύ του εβραϊκού εθνικού κινήματος και των βρετανικών αρχών στην περιοχή της Παλαιστίνης. Οι εβραϊκές λέσχες επιδίωξαν να δημιουργήσουν συμμαχίες με τους βρετανούς ομολόγους τους σε μια προσπάθεια να συμμετάσχουν στη διαμόρφωση της βρετανικής πολιτικής επηρεάζοντας στην παγίωση της παλαιστινιακής ταυτότητας ως μέρος της εβραϊκής οντότητας. Ωστόσο, η στρατηγική της δημιουργίας δεσμών με το βρετανικό αποικιακό προσωπικό μέσω του αθλητισμού αποδείχθηκε ανεπαρκής ιδίως την περίοδο των αντιεβραϊκών βρετανικών μέτρων, όπως την υιοθέτηση της Λευκής Βίβλου το 1930, που περιόριζε την εβραϊκή μετανάστευση και τον εποικισμό της Παλαιστίνης, με αποτέλεσμα το 1931, ο Ύπατος Αρμοστής του ΟΗΕ, να ακυρώσει τους ποδοσφαιρικούς αγώνες μεταξύ Εβραίων και Βρετανών για αποφευχθούν περαιτέρω συγκρούσεις. [Dorsey, 2015:9]

Το ποδόσφαιρο αποτέλεσε το πολιτικό βαρόμετρο των βρετανοεβραϊκών σχέσεων κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1930 καθώς οι σχέσεις μεταξύ Βρετανών και Εβραίων παικτών εντείνονταν ή ομαλοποιούνταν ανάλογα με τις εκάστοτε πολιτικές συνθήκες. Κατά τις περιόδους σύσφιξης των σχέσεων αυτών οι σιωνιστές εξασφάλιζαν την βρετανική προστασία δια της βίαιης καταστολής της παλαιστινιακής αντίστασης προωθώντας τους παράνομους εποικισμούς στην περιοχή. Σύμφωνα με τον Παλαιστίνιο ιστορικό Issa al-Sifri από το 1924, οι Σιωνιστές προσπαθούσαν να μεταφέρουν Εβραίους μετανάστες προκειμένου ενισχύσουν το καθεστώς του παράνομου εποικισμού της Παλαιστίνης και να στελεχώσουν τις παραστρατιωτικές

ομάδες οι οποίες αποτέλεσαν αργότερα τον πυρήνα του Ισραηλινού στρατού [Dorsey, 2015:10]. Παράλληλα, από τις αρχές της δεκαετίας του 1920, τα μέλη των αθλητικών οργανώσεων της γυμναστικής «ένωσης Μακάμπι» συμμετείχαν σε δραστηριότητες που αποσκοπούσαν στον περιορισμό των αραβικών εκδηλώσεων βίαιης αντίστασης. Επιπλέον, βοηθούσαν στην εργασιακή απορρόφηση των Εβραίων μεταναστών της διασποράς και στη διεύρυνση των εποικισμών, συμμετείχαν σε διαμαρτυρίες κατά της βρετανικής πολιτικής που επεδίωκε να περιορίσει την επεκτατική τους πολιτική και ενίσχυσαν τις δραστηριότητές τους στους τομείς της παιδείας, του πολιτισμού κ.α. [Harif, 2007]. Σύμφωνα με τους Παλαιστίνιους μελετητές η «Ένωση Μακάμπι» χρησιμοποίησε το τουρνουά του 1935 για να εξασφαλίσουν οι Εβραίοι της διασποράς όσο το δυνατόν περισσότερες τουριστικές βίζες ώστε να επισκεφθούν την περιοχή και εν τέλει να την εποικήσουν. Η εφημερίδα «Filastin» κατήγγειλε την προκλητική σιωνιστική τακτική σ' ένα άρθρο που έφερε τον τίτλο: «Δέκα χιλιάδες εβραίοι αθλητές: με ποιο δικαίωμα τους επιτρέπεται να έρθουν;» [Dorsey, 2015:10]

Η εκμετάλλευση του αθλητισμού όχι μόνο για την προβολή του εθνικισμού, αλλά και ως κάλυψη για την ανάπτυξη των στρατιωτικών τακτικών για την κατάκτηση της Παλαιστίνης αλλά και για την προάσπιση των «δικαιωμάτων» του εβραϊκού λαού ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη σε τμήματα της «Ένωσης Μακάμπι» τα οποία είχαν επηρεαστεί από το αθλητικό σιωνιστικό κίνημα Beitar. Μετά την ζκαταγγελία της εφημερίδας Filastin ότι η πορεία έναρξης των αγώνων Μακάμπι δεν ήταν παρά μια παραστρατιωτική σιωνιστική παρέλαση, οι Βρετανοί οδηγήθηκαν στο να την διακόψουν αφού είχαν προειδοποιήσει τα μέλη του Beitar κατά τη διάρκεια της τελετής έναρξης να μην φορούν τις μπλούζες τους οι οποίες έφεραν τα χρώματα της φασιστικής στολής της Ιταλίας του Μουσολίνι. [Dorsey, 2015:11]

Παράλληλα, τα παλαιστινιακά ΜΜΕ διαμαρτύρονταν ότι οι Βρετανοί μεροληπτούσαν υπέρ των σιωνιστών επιβάλλοντας λιγότερους περιορισμούς στα μέλη των αθλητικών τους ομάδων, διαμαρτυρίες που αντικατόπτριζαν τους φόβους της Βρετανίας ότι η παλαιστινιακή νεολαία υιοθετούσε μαχητικές εθνικιστικές συμπεριφορές αντίστοιχες του αιγυπτιακού φοιτητικού κινήματος το 1935. Η παλαιστινιακή νεολαία είχε επιτύχει σταδιακά ένα ορισμένο βαθμό επιρροής στην αραβική ηγεσία για την υιοθέτηση μιας πιο ακραίας αραβικής πολιτικής. Ωστόσο, το χάσμα μεταξύ των μαχητικών νέων και των Παλαιστίνιων αρχηγών μεγεθυνόταν με αποκορύφωμα την απόφαση ορισμένων παλαιστινιακών ποδοσφαιρικών ομάδων να συμμετάσχουν στην Ποδοσφαιρική Ομοσπονδία Παλαιστίνης (PFA), σιωνιστικής

έμπνευσης και επιρροής, κατά τη διάρκεια των εξεγέρσεων κατά των εποικισμών και της βρετανικής διοίκησης στα τέλη του 1930. [Dorsey, 2015:12]

Η εβραϊκή προσπάθεια για την εδραίωση των συμμαχιών τόσο με τους Βρετανούς όσο και με άλλα έθνη, μέσω του ποδοσφαίρου, ενισχύθηκε από την είσοδο της Παλαιστίνης το 1928 στο Παγκόσμια Ομοσπονδία Ποδοσφαίρου (FIFA). Εντός μιας δεκαετίας από την ίδρυσή της, η PFA ζήτησε την άδεια της FIFA να συμμετάσχει σε ποδοσφαιρικούς αγώνες με άλλες περιφερειακές ομάδες μη μέλη της FIFA προκειμένου να ενισχύσει τους σιωνιστικούς δεσμών με τους μη Παλαιστίνιους Άραβες γείτονες καθώς και με τις λοιπές βρετανικές αποικίες στη Μέση Ανατολή. Σύμφωνα με τον Khalidi, στα μέσα της δεκαετίας του 1930 η PFA χρησιμοποίησε την εξουσία της ως εθνική ένωση παρά ως αθλητική ομοσπονδία και απαγόρευσε τις ομάδες των Αράβων Παλαιστινίων να αγωνιστούν με άλλες ομάδες Αραβικών χωρών προκειμένου να αποκλείσει οποιαδήποτε δυνατότητα εθνικής ταύτισης [Khalidi, 2014:74-89]. Η PFA, παρά το γεγονός ότι ιδρύθηκε ως ένωση ομάδων ανεξαρτήτως θρησκείας ή φυλής, λειτούργησε μια από τις κινητήριες δυνάμεις του εβραϊκού εθνικισμού στην ελεγχόμενη από τους Βρετανούς Παλαιστίνη. Η Παλαιστίνη για την PFA ήταν πρωτίστως εβραϊκή και βρετανική ενώ οι Παλαιστίνιοι δεν περιλαμβάνονταν στους εθνικούς της υπολογισμούς. Αυτή η τακτική οδήγησε τους Παλαιστίνιους στη δημιουργία το 1931, της Αραβο-Παλαιστινιακής Αθλητικής Ομοσπονδίας (APSF) αρνούμενοι να νομιμοποιήσουν την σιωνιστικού χαρακτήρα λειτουργία της PFA αποκλείοντας από τα μητρώα σιωνιστικές ομάδες, σιωνιστές αθλητές αλλά και διαιτητές [Khalid, 2014]

Πριν την έναρξη του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, οι σχέσεις μεταξύ Εβραίων και Βρετανών οξύνονται καθώς οι Εβραίοι αρχίζουν να διεκδικούν την ανεξαρτησία μέσω εξτρεμιστικών οργανώσεων που επιτίθενται στις βρετανικές δυνάμεις. Το Beitar, μέσω της Beitar Jerusalem, γνωστής ιστορικής αθλητικής λέσχης μέχρι και σήμερα για την αντιπαλαιστινιακή και αντι-μουσουλμανική στάση της, διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στον αγώνα για ανεξαρτησία ακόμα και μέσω του αθλητισμού. Η HaMashkif, εφημερίδα του Beitar, υποστήριξε το 1945 ότι «τα έθνη συμμετέχουν στα διεθνή τουρνουά όχι μόνο για να παρουσιάσουν τις αθλητικές τους ικανότητες αλλά κυρίως για να αναδείξουν τη σημασία της εθνικής τους ταυτότητας» [Dorsey, 2015:15].

Παράλληλα, το Beitar στρατιωτικοποιείται ενώ τα μέλη του κινήματος υποχρεώνονται στην εκπαίδευση της χρήση όπλων. Η φιλοσοφία του εθνικιστικού παραστρατιωτικού κινήματος διαπνέεται από τις στρατιωτικές αρχές του λεγεωνισμού,

την έννοια της συλλογικής αναγέννησης του Ιουδαϊσμού στη βάση μιας κληρονομικής αμυντικής παράδοσης του καταπιεσμένου περιούσιου λαού, την αυστηρή πειθαρχία αλλά και την «hadar», μια λέξη με ποικίλα σημαίνοντα από την ομορφιά, την τιμή, την ακεραιότητα, τους καλούς τρόπους, την πίστη έως και την αξιοπρέπεια.

Σκοπός του κινήματος ήταν η δημιουργία του «κανονικού» ή «υγιούς» πολίτη του Εβραϊκού Έθνους σε αντίθεση με τον «μη κανονικό», «αλλοτριωμένο» και παρηκμασμένο Εβραίο της διασποράς. Το ιερό καθήκον των μελών του Beitar μεταξύ άλλων είναι να υπερασπιστούν τους παράνομους εποικισμούς της Παλαιστίνης. Μάλιστα, 134 μέλη της παραστρατιωτικής οργάνωσης εκπαιδεύτηκαν στη φασιστική Ιταλία από παραστρατιωτικές ομάδες που είχαν δημιουργηθεί μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο και επιθεωρούνταν από τον ίδιο το Μουσολίνι. Ο ύμνος του Beitar αντικατόπτριζε πλήρως την στόχευση του κινήματος δοξάζοντας έναν «στρατό σκληρών ρατσιστών ανταρτών» ο οποίος και τέθηκε μετέπειτα από τους Βρετανούς εκτός νόμου καθώς θεωρήθηκε «ομάδα προσηλυτισμού τρομοκρατών» [Reznik, 2007: 617- 641]

Ο αγώνας για εβραϊκή κυριαρχία μέσω του αθλητισμού προκάλεσε την παλαιστινιακή εθνική αντίσταση μεταφέροντας τη σύγκρουση για τη γη και την ταυτότητα εντός του ποδοσφαιρικού γηπέδου. Μουσουλμανικές, χριστιανικές του δόγματος των Ορθοδόξων αλλά και κοσμικές παλαιστινιακές αθλητικές λέσχες ενίσχυαν την παλαιστινιακή εθνική ταυτότητα αποτελώντας ένα όχημα για την εδραίωση των δεσμών μεταξύ των διαφόρων παλαιστινιακών κοινοτήτων. Οι Ορθόδοξοι Χριστιανοί, αντιτιθέμενοι στην ξένη κυριαρχία των ενοριών τους, ανέλαβαν το ρόλο να προωθήσουν τον αθλητισμό ήδη από την πρώτη διάσκεψη των Ορθοδόξων Χριστιανικών Ομίλων το 1923 ιδρύοντας 41 αθλητικούς συλλόγους στην Παλαιστίνη [Dorsey, 2015:17]. Η εθνικιστική παλαιστινιακή εξέγερση του 1936 πίεσε την PFA να εκπροσωπήσει για μικρό χρονικό διάστημα τόσο τους Εβραίους όσο και τους Άραβες της Παλαιστίνης. Με την APSF χωρίς θεσμικό πλαίσιο, αρκετοί παλαιστινιακοί σύλλογοι, συμπεριλαμβανομένου του Αραβικού Αθλητικού Συλλόγου της Ιερουσαλήμ, επανεντάχθηκαν στην PFA για να εξασφαλίσουν την παρουσία τους στα αθλητικά δρώμενα. Οι Παλαιστίνιοι αναγνωρίζοντας τον αποκλεισμό τους ενίσχυσαν την παρουσία των αθλητικών συλλόγων τους προάγοντας την παλαιστινιακή εθνική συνείδηση, τη διατήρηση των δεσμών μεταξύ αραβικών χωριών και πόλεων και την ανάπτυξη δεσμών με ομάδες στη Μέση Ανατολή και άλλα μέρη της Αφρικής. Εν συνεχεία, αυτή η τακτική αμφισβητήθηκε από τις σιωνιστικές δυνάμεις

στην Παλαιστίνη μεταφέροντας τη διαμάχη στη διεθνή σκηνή μετά την επανενεργοποίηση της APSF το 1944. Η APSF επέμεινε στην εφαρμογή του κανονισμού του 1944, που όριζε «την ιδιότητα των μελών φέρουν αποκλειστικά αραβικά, μη εβραϊκά ιδρύματα και σύλλογοι που εδρεύουν στην Παλαιστίνη. Τα σωματεία αυτά απαγορεύεται να έχουν μέλη Εβραίους, να απασχολούν Εβραίους διαιτητές και να χρηματοδοτούνται από εβραϊκές πηγές» [Dorsey, 2015: 19]. Οι Παλαιστίνιοι χρειάστηκαν μισό αιώνα για να συμπεριληφθεί η APSF στη FIFA, ως η μοναδική μη κρατική οντότητα που κέρδιζε την ιδιότητα του μέλους της FIFA που δεν ήταν κράτος κατοχυρώνοντας συμβολικά την εθνική τους ταυτότητα [Dorsey, 2015: 20].

Το δικαίωμα εκπροσώπησης των Παλαιστινίων στους ποδοσφαιρικούς αγώνες παρήγαγε μια νέα στρατηγική αντίστασης που επιβιώνει έως και σήμερα, καθώς η αποκλεισμένη παλαιστινιακή εθνότητα εντός του χώρου της Παλαιστίνης «δύναται να προβληθεί παντού από τη Σουηδία, την Τσεχοσλοβακία έως και την Ουγγαρία», σημείωνε η Filastin το 1947, μια μέρα πριν το ψήφισμα του ΟΗΕ υπέρ της διχοτόμησης της Παλαιστίνης [Harif, 2007]. Τα νεολαιίστικα κινήματα και οι αθλητικές οργανώσεις ΥΑΣ πρωτοστάτησαν στις αντιβρετανικές διαδηλώσεις κατά τη διάρκεια της εξέγερσης το 1936. Η εφημερίδα Filastin, που ιδρύθηκε το 1911 στην ανερχόμενη παραθαλάσσια πόλη Jaffa, μπορεί να μην μετατράπηκε σε πολιτικό σχηματισμό, ωστόσο βοήθησε στην εδραίωση της εθνικής ταυτότητας και την εμφάνιση της παλαιστινιακής κοινωνίας των πολιτών δημιουργώντας ένα ακροατήριο σε όλα τα κοινωνικά και οικονομικά στρώματα. Περίπου το 80 % των ειδήσεων στο αθλητικό της φύλλο αφορούσε το ποδόσφαιρο, το πιο δημοφιλές παιχνίδι στην Παλαιστίνη, καθιστώντας τον αθλητισμό ταυτόσημο με το εθνικό καθήκον και συνδέοντας τον με τον πειθαρχημένο αγώνα και την υπακοή στις ανάγκες του έθνους [Khalidi, 2014]

Σε μια έκκληση προς το Ανώτατο Μουσουλμανικό Συμβούλιο το 1946 για την ενθάρρυνση του αθλητισμού, η Filastin σημειώνει «σας καλούμε σαν στρατιώτες που δραστηριοποιούμαστε στο χώρο του αθλητισμού εδώ και πολλά χρόνια και σας παρακαλούμε να στρέψετε την προσοχή των ιερέων στα τζαμιά, των οικοδεσποτών του οίκου του Θεού, να κατευθύνουν το έθνος στον αθλητισμό, να παροτρύνουν τους νέους να φροντίζουν το σώμα τους, να ενισχύουν τα άκρα τους, να φροντίζουν την υγιεινή τους και να συμπεριφέρονται στο γήπεδο όπως στον [αντιστασιακό] αγώνα». Έτσι, όταν «οι άλλες ομάδες έρχονται να παίξουν στη γη μας, δεν μπορούν παρά να αναγνωρίσουν το Παλαιστινιακό Κράτος» [Dorsey, 2015 :23]. Η έμφαση της Filastin

στο εθνικό καθήκον εμφανίζεται και στην αναφορά της για τον πόλεμο του 1948 κατά τη διάρκεια του οποίου οι αθλητές που «έχασαν τη ζωή τους κατά τις σιωνιστικές επιθέσεις ή στο πεδίο της μάχης ονομάστηκαν μάρτυρες» [Dorsey, 2015 :23].

Η διαχείριση του σώματος μέσω του αθλητισμού υπήρξε ιδιαίτερα σημαντική συνθήκη για τη μετάβαση τόσο των Εβραίο-Ισραηλινών από το θρησκευτικό έθνος στην κατασκευή του νεωτερικού έθνους-κράτους του Ισραήλ με την απόφαση του ΟΗΕ του 1947 όσο και στην ενίσχυση της εθνικής ταυτότητας των Παλαιστινίων οι οποίοι τελικά δεν αποδέχθηκαν την ίδρυση του αραβοπαλαιστινιακού κράτους απορρίπτοντας την πρόταση του «εδαφικού συμβιβασμού».

XI. Αντί επιλόγου

*«Δεν μπορούν να εκπροσωπήσουν τους εαυτούς τους,
πρέπει να εκπροσωπηθούν».*

Χαρτογραφώντας τη βιοπολιτική των συνόρων και την προσπάθεια των Παλαιστινίων να συγκροτήσουν ένα νεωτερικού τύπου έθνος-κράτος ερχόμαστε αντιμέτωπες με τα αδιέξοδα της κανονικοποίησης των «γυμνών ζώων» των Άλλων, των Παλαιστινίων, που οδηγεί στον αποκλεισμό των πολιτισμικών υποκειμένων που δεν περικλείονται στη σφαίρα του διανοητού. [Αθανασίου-Τσιμουρή, 2013, 3-37] Υπάρχει άραγε τρόπος, οι Παλαιστίνιοι, οι περιττοί, οι ξένοι, οι αποκλεισμένοι Άλλοι, να επιστρέψουν στο πεδίο της πολιτικής κοινότητας από την οποία έχουν εκτοπιστεί, να ανακτήσουν πάλι την «επιφάνεια» του προσώπου τους και να καταστούν ορατοί διατηρώντας ταυτόχρονα την ελπίδα για ένα μέλλον περισσότερο ανθρώπινο για αυτούς, με πλήρη δικαιώματα στη γη τους, όπου το καβαφικό «ανεπαισθήτως μ' έκλεισαν από τον κόσμο έξω» θα στερείται νοήματος; Την απάντηση στο ερώτημα αυτό επιχειρήσαμε να δώσουμε μέσα την παραγωγικότητα της βίας και την επιτελεστικότητα του σώματος όπως εμφανίζονται εντός του ιστορικού χρόνου.

Εκκινώντας από την επίγνωση ότι όλοι και όλες είμαστε αλληλοσυσχετιζόμενα και αλληλεξαρτώμενα όντα, ως «σχεσιακοί εαυτοί», η βία, η αντίσταση αλλά και η ταυτότητα σε όλες τις εκφάνσεις τους δεν μπορεί παρά να αναγνωστούν υπό τους όρους της «απ-αλλοτριωτικής» σχέσης μεταξύ Παλαιστίνιων και Ισραηλινών. Η έννοια της «απαλλοτρίωσης» ξεδιπλώνεται σε δύο επίπεδα, προβάλλοντας αφενός ως «ετερόνομη συνθήκη της αυτονομίας», αναγκαία και τραυματική προσκόλληση του «υποκειμένου» σε κάποια νόρμα που παράγει την ταυτότητά του σε ένα πλαίσιο συμμεταβαλλόμενων

σχέσεων, αφετέρου ως επώδυνη αποστέρηση του παραγόμενου υποκειμένου, από την κανονιστική και κανονικοποιητική εξουσία, βασικών όρων ύπαρξης και νοηματοδότησής του.

Με γνώμονα το πρώτο αναλυτικό επίπεδο, δεν υπάρχει ένα αρραγές, συμπαγές, προ-δεδομένο κυρίαρχο «υποκείμενο», κατά το πρότυπο του λευκού, άντρα, ευρωπαϊού πολίτη. Αντίθετα, το υποκείμενο, όπως το θέτει και η λακανική ψυχανάλυση, είναι εξ αρχής διαιρεμένο, ελλειπτικό, εξαρτώμενο από εκ-σωτερικές συνθήκες, που παράγουν μια διαρκή διαφοροποίηση και απόσταση από τον εαυτό, την υποκειμενοποίηση. Το δεύτερο αναλυτικό επίπεδο της «απαλλοτρίωσης» στηρίζεται στο πρώτο, καθώς η εξάρτηση της υποκειμενοποίησης από όρους που δεν μπορεί να ιδιοποιηθεί πλήρως, ανοίγει τη δυνατότητα κυριαρχικής αφαίρεσης, «απαλλοτρίωσης» αυτών των όρων, όπως λ.χ. της γης, των αγαθών, του σώματος, της σεξουαλικότητας, στο κατεστημένο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων εξουσίας.

Η αντίσταση των Παλαιστινίων απέναντι στην κυριαρχική απαλλοτρίωση του Κράτους του Ισραήλ, με τη δεύτερη έννοια, θέτει ένα πλήθος ερωτημάτων αναφορικά με την ελευθερία, την καταστατική έλλειψη που ενέχουν όλες οι ταυτότητες που αποκλείουν τον άλλο, όπως λ.χ. η εθνική ή το σώμα, αλλά και τη βία ως μέσο πολιτικού μετασχηματισμού. Οι βίαιες αντιστάσεις απέναντι στην απαλλοτρίωση της γης, τον πολιτικό, οικονομικό και κοινωνικό αποκλεισμό των Παλαιστινίων και την καταστολή, δεν εξελίσσονται σε κενό ιστορικό χρόνο. Παράλληλα, η απ-αλλοτρίωση των σωμάτων αλλά και της ίδιας της ζωής των Παλαιστινίων μέσα από τις πρακτικές βιοπολιτικής διαχείρισης της ζωής και του θανάτου που εφαρμόζει το κράτος του Ισραήλ ενεργοποιεί μια άλλη διαδικασία ενσώματης υποκειμενοποίησης με διαφορετικά μέσα, τόσο υλικά όσο και συμβολικά, που καταμαρτυρά την επιτελεστική πολιτική ισχύ των υποκειμένων, που μέσα από τις πράξεις τους, πράξεις άρνησης της απαλλοτριωτικής ταξινόμησής τους σε καθορισμένες θέσεις, και πράξεις δημιουργίας ή επανεδαφικοποίησης της ταυτότητάς τους σε νέες επιφάνειες ζωής, μπορούν να αναδεχτούν την τρωτότητα και ελλειπτικότητα της υποκειμενικότητάς τους, όχι για να αποδεχτούν μελαγχολικά το πεπρωμένο της πολιτικής έλλειψής τους ούτε για να υποταχτούν παθητικά στις κυρίαρχες ταυτοποιήσεις της εξουσίας, αλλά για να επανανοηματοδοτήσουν τις μορφές ζωής τους και να αντισταθούν.

Η απ-αλλοτρίωση στο πλαίσιο αυτό είναι η διαρκής διερώτηση περί των υποκειμένων και της θέσης που καταλαμβάνουν εντός του πολιτικοκοινωνικού σχηματισμού αποκαλύπτοντας ταυτόχρονα τον τρόπο με τον οποίο συγκροτούνται οι

υπεξούσιοι τόσο σε σχέση με τις ταυτίσεις τους όσο και με την πολιτική τους δράση.

Έτσι, για να κατανοήσουμε την αντίσταση των Παλαιστινίων θα πρέπει να αποφυσικοποιήσουμε και να επανα-πολιτικοποιήσουμε τους τρόπους με τους οποίους αυτή εκδηλώνεται ακόμα και στις πιο βίαιες μορφές της. Το γεγονός όμως ότι οι Παλαιστίνιοι/ες παραμένουν «πάντα/ήδη απ-αλλοτριωμένοι-ες» δεν θα πρέπει να γίνεται το πρόσχημα για να νομιμοποιηθεί η αποποίηση της πολιτικής ευθύνης για όλες τις μορφές αντίστασής τους απέναντι σε ποικίλες κοινωνικές μορφές αποστέρησης, υφαρπαγής και απ-αλλοτρίωσης.

Από τη στιγμή που δεν μπορεί να σταθεί «καμία επινόηση του εαυτού χωρίς το «εσύ» και ότι ο «εαυτός» συγκροτείται ακριβώς με έναν τρόπο απεύθυνσης που ομολογεί τη συστατική του κοινωνικότητα» [Fanon], η ανάγνωση της παλαιστινιακής εθνικής ταυτότητας, της βίας αλλά και των μορφών της παλαιστινιακής αντίστασης για την υπεράσπισή της απαιτεί την ανάλυση των όρων και των λόγων που συγκροτούν και την υποκειμενικότητα του άλλου, του «εσύ», του Ισραηλινού πολίτη σε μια «διαλεκτικής της συνύφανσης», γνωριμίας με τα όρια της άρνησης και της κατάφασης της δικής του ταυτότητας. Έτσι, μόνο η προτροπή του Marx για «απαλλοτρίωση των απαλλοτριωτών» όρων ζωής μπορεί να αποκτήσει νόημα, αλλάζοντας, όμως, ριζικά το εννοιολογικό πλαίσιο ανάγνωσής της.

Είναι σαφές, λοιπόν, ότι ένα καθοριστικό στοιχείο κάθε σχηματισμού ταυτότητας -και εκείνου που επιδιώκεται στο παράδειγμά μας και μέσω της εθνικής ταύτισης- είναι η ρηματική, σημειωτική του βάση: «η ταυτότητα στηρίζεται στη διαφορά». Έτσι, η συγκρότηση της ταυτότητας τόσο του Παλαιστίνιου όσο και του Ισραηλινού, επιτυγχάνεται μέσω της χάραξης των συνόρων που επιτρέπουν τον διαχωρισμό ενός «μέσα» από ένα «έξω». Οι ταυτότητες δε και των δύο δεν είναι ποτέ απολύτως θετικές αλλά απορητικές. Ειδικότερα, η εθνική ταυτότητα εμφανίζεται ως η κατεξοχήν μορφή ταύτισης που χαρακτηρίζεται από τη χάραξη αυστηρών, αλλά περίπλοκων, διαχωριστικών γραμμών για τη διάκριση του συλλογικού εαυτού από τον άλλο του. Ο εθνικισμός φανερώνει τη σημασία που έχει η χάραξη πολιτικών, κοινωνικών και πολιτιστικών διαχωριστικών ανάμεσα σε «εμάς» και «αυτούς» για τη συγκρότηση ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων μέσα στον ιστορικό χρόνο.

Είναι αναμφισβήτητο, λοιπόν, ότι τα έθνη είναι ρηματικές κατασκευές με ιδιαίτερες ιστορικές και σημειωτικές συνθήκες δυνατότητας. Σε ποιον βαθμό, όμως, εξηγεί αυτό πράγματι την ισχύ και την έκταση της εθνικής ταύτισης; Ο μετασχηματισμός της εθνικής συνείδησης επαρκεί από μόνος τους για να εξηγήσει

ικανοποιητικά την προσκόλληση των λαών στις επινοήσεις της φαντασίας τους...[ή] το γιατί οι άνθρωποι είναι έτοιμοι να δώσουν τη ζωή τους γι' αυτές τις επινοήσεις» [Anderson, 1991: 141/1997: 213]. Το κρίσιμο ερώτημα εδώ αφορά το επίπεδο στο οποίο τοποθετεί κανείς το παιχνίδι της ταύτισης. Τι ακριβώς διακυβεύεται στις διαδικασίες ταύτισης; Η κατασκευή ταυτότητας είναι απλώς ένα σημειωτικό παιχνίδι; Ο μετασχηματισμός που επέρχεται σε ένα υποκείμενο μέσω της ταύτισης αποτελεί, άραγε, μια διαδικασία γνωστικής αποκλειστικά φύσης; Και, το κυριότερο, τι εξηγεί τη διάδοση και τη σταθερότητα ορισμένων ταυτίσεων σε βάθος χρόνου;

Μολονότι η ανάλυση που προηγήθηκε στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας αδυνατεί να εξηγήσει σε βάθος τους όρους συγκρότησης της ταυτότητας/ταυτίσεων των Παλαιστινίων εντούτοις μπορεί να καταλήξει σ' ένα ασφαλές συμπέρασμα ότι η κατασκευή της ταυτότητας -η διαδικασία με την οποία παράγεται η επίφαση μιας σταθερής και πλήρους ταυτότητας- όχι απλώς δεν αποτελεί μια αστόχαστη και αποκλειστικά συμβολική αναδιάταξη, αλλά βασίζεται εν τέλει στην ικανότητα ενός λόγου να εξηγήσει (ή/και να συγκαλύψει) την έλλειψη πληρότητας και ολοκλήρωσης που τον χαρακτηρίζει. Γι' αυτό και η παλαιστινιακή αντίσταση ως απάντηση στον αρνητικό τύπο της διαφοράς παραμένει πάντα μια ανοιχτή, επιτελεστική διαδικασία, μια πραγματική δυνατότητα που όμως εγγράφεται στον πυρήνα κάθε αξίωσης ταυτότητας.

A. Παράρτημα: Σύντομο Ιστορικό της ισραηλινο-παλαιστινιακής σύγκρουσης

Η ιστορία του παλαιστινιακού λαού δεν είναι άλλη από την ίδια την ιστορία της αποικιοκρατίας από τη διάλυση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο και το πέρας της περιοχής, που είναι σήμερα η Παλαιστίνη, υπό την Βρετανική επιρροή με την εγκαθίδρυση ενός συστήματος εποπτείας, το 1922, γνωστή ως Βρετανική Εντολή. Σε μια προσπάθεια εύρεσης συμμαχιών εναντίων των Οθωμανών οι Βρετανοί παρείχαν υποσχέσεις για συγκρότηση κρατικής οντότητας στην περιοχή και προς τους Εβραίους και προς τους Παλαιστίνιους, μολονότι η περιοχή κατοικούνταν πλειοψηφικά, σε ποσοστό πάνω από 85%, από Παλαιστίνιους Άραβες [Beverley, 2009, 9-23]. Μετά τη σταδιακή εγκατάσταση Εβραίων καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου από το 1922 μέχρι το 1940, η πληθυσμιακή σύνθεση της περιοχής άρχισε να αλλάζει με τις μεταξύ των εθνοτήτων συγκρούσεις να εντείνονται και να κορυφώνονται με τη μαζική άφιξη των Εβραίων εκτοπισμένων και επιζήσαντων του

Ολοκαυτώματος. Λόγω της ναζιστικής θηριωδίας και των διεθνών πιέσεων στην Βρετανία για τη δημιουργία ενός κράτος Εβραίων στην περιοχή της Παλαιστίνης, η κατάσταση στην περιοχή οξύνεται με τη συνακόλουθη αντίδραση των Αράβων να δεχθούν την ύπαρξη ενός εβραϊκού κράτος σε ένα τόπο που διατηρούσαν την πλειοψηφία. Έτσι, το 1947 αποφασίζεται από τα Ηνωμένα Έθνη (A/RES/181(II), 29.11. 1947 – UNISPAL) και κατόπιν μεγάλης διπλωματικής μάχης, η δημιουργία δύο κρατών, ενός Ισραηλινού και ενός Παλαιστινιακού. [Beverley, 2009, 53-68]. Η απόφαση αυτή συναντά την ευθεία αντίδραση των Αράβων καθώς θεωρείται ιστορική αδικία σε βάρος των Παλαιστινίων που ζούσαν στην πατρίδα τους από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα, με αποτέλεσμα τον πρώτο Αραβοϊσραηλινό πόλεμο το 1948.

Στον πρώτο αραβοϊσραηλινό πόλεμο, επτακόσιες χιλιάδες Παλαιστίνιοι αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν την πατρίδα τους και εκτοπίστηκαν ως πρόσφυγες στις γύρω αραβικές χώρες θεωρούμενη την συνθήκη αυτή ως την πρώτη Nakba (καταστροφή) που είχε υποστεί το παλαιστινιακό αλλά και το αραβικό έθνος. Ακολούθως, στον πόλεμο των 6 ημερών το 1967, το Ισραήλ καταλαμβάνει ό,τι είχε απομείνει από τα εδάφη της ιστορικής Παλαιστίνης, δηλαδή τη Δυτική Όχθη, συμπεριλαμβανομένης της Ανατολικής Ιερουσαλήμ και τη Λωρίδα της Γάζας. Η κατάληψη δε της χερσαίας λωρίδας που εκτείνεται βόρεια των ανατολικών συνόρων της Αιγύπτου θα αποτελέσει αργότερα τον ακρογωνιαίο λίθο της σύγκρουσης με τον ασφυκτικό και πολυετή «αποκλεισμό» της περιοχής (απαγόρευση ελευθερίας κίνησης ανθρώπων και αγαθών επιβίωσης, περιορισμοί στην αλιεία, απαγόρευση καλλιέργειας αγροτικών γαιών με ελάχιστες εξαιρέσεις, απαγόρευση εισαγωγής πρώτων υλών για την παραγωγική ανασυγκρότηση αλλά και ανοικοδόμηση των κατοικιών), όρο που δεν αποδέχονται μέχρι και σήμερα οι αρχές του Ισραήλ.

Για το Ισραήλ, ο Πόλεμος των Έξι ημερών, δεν είναι παρά το αποτέλεσμα της κλιμάκωσης των επιθέσεων και των απειλών από την Συρία και την Αίγυπτο εναντίον του, ενώ όσον αφορά την Λωρίδα της Γάζας και την Δυτική όχθη, η παρουσία των Αράβων στην περιοχή, υπό βρετανική κυριαρχία για 19 χρόνια, από το 1948 μέχρι το 1967, δεν οδήγησε ποτέ στη συγκρότηση παλαιστινιακής κρατικής οντότητας στα εδάφη αυτά και ως εκ τούτου το Ισραήλ δεν παραβίασε το τέταρτο εδάφιο της Συνθήκης της Γενεύης. Τον 1967, τα Ηνωμένα Έθνη εκδίδουν το ψήφισμα 242 καλώντας το Ισραήλ να αποχωρήσει από τα εδάφη αυτά, ώστε εκεί να ιδρυθεί ανεξάρτητο παλαιστινιακό κράτος.

Από τον Πόλεμο των 6 ημερών έως και τις Συμφωνίες του Όσλο θα διανυθεί

μια απόσταση βίαιων συγκρούσεων, αντιστασιακών πρακτικών, στρατιωτικών αντιπαραθέσεων (δεύτερος αραβοισραηλινός πόλεμος το 1973) ενώ ήδη από το 1964 και την ίδρυση της PLO (Οργάνωση για την Απελευθέρωση της Παλαιστίνης) το παλαιστινιακό εθνικό κίνημα αποκτά αντιστασιακά χαρακτηριστικά. Έτσι, μετά τη «Nakba», το περιφερειακό πλαίσιο συμβάλει στην ενδυνάμωση της αραβικής ταυτότητας η οποία ενδύεται έναν έντονο αντιδυτικό χαρακτήρα καθώς η δημιουργία του κράτους του Ισραήλ πλήττει τη Μέση Ανατολή και επιταχύνει την κατάρρευση των φιλοδυτικών αραβικών καθεστώτων. Ο Νάσερ έρχεται στην εξουσία στην Αίγυπτο το 1952, ο επαναστατικός εθνικισμός αυξάνεται στην περιοχή και η μοναρχία του Ιράκ καταρρέει το 1958. Αυτή η ζύμωση και ο ανταγωνισμός μεταξύ των αραβικών χωρών που επιθυμούσαν να «σβήσουν τη μνήμη της ταπεινωτικής ήττας τους» από το Ισραήλ οδήγησαν την Αραβική Ένωση και τη δημιουργία της Οργάνωσης για την Απελευθέρωση της Παλαιστίνης το 1964, ενώ η Fatah, μία μέχρι τότε άγνωστη οργάνωση, ξεκινά τις πρώτες ένοπλες επιχειρήσεις κατά του Ισραήλ τον Ιανουάριο του 1965. [Beverley, 2009, 119-131]. Η αραβική ήττα, τον Ιούνιο του 1967 δημιουργεί εκείνες τις συνθήκες υπό τις οποίες ο παλαιστινιακός αγώνας θα αυτονομούνται για να οδηγήσει στην πρώτη Indifada (αραβικά: ταρακούνημα), που ξεκινά το Δεκέμβριο του 1987, γνωστή ως ο «πετροπόλεμος», επεκτεινόμενη σε όλα τα κατεχόμενα παλαιστινιακά εδάφη. Η απάντηση στην πρώτη Indifanda από το Ισραήλ θα είναι άμεση και θα πυροδοτήσει τη γνωστή πολιτική «σιδηράς πυγμής», η οποία επιβλήθηκε από τον τότε υπουργό Άμυνας Γιτζάκ Ράμπιν με στόχο να τερματιστούν οι κινητοποιήσεις αντίστασης. Στην Λωρίδα της Γάζας η ισραηλινή στρατιωτική παρουσία σημαίνει κατασχέσεις γης, εποικισμό ισραηλινών στα κατεχόμενα εδάφη, καταπίεση, μαζικές φυλακίσεις, απελάσεις, κατεδαφίσεις κατοικιών και αυθαιρεσίες. Για πρώτη φορά στα 40 χρόνια της ισραηλinoαραβικής σύγκρουσης, ο παλαιστινιακός λαός στη Δυτική Όχθη και τη Γάζα, ενάμιση εκατομμύριο άνθρωποι, θα εισαχθούν σ' ένα διαρκή πόλεμο εναντίον του Ισραήλ ενώ οι δρόμοι θα αποτελέσουν το πεδίο μάχης για τους χιλιάδες «Shabab», τους νέους ηλικίας 10 με 25 ετών, που μάχονται εναντίον μιας καλά οργανωμένης τεχνολογικά στρατιωτικής δύναμης με πέτρες. [Beverley, 2009, 141-150].

Η εξέγερση αυτή θα θεωρηθεί από την Ισραηλινή κυβέρνηση κατευθυνόμενη από τη Συρία, το Ιράν και την ΟΑΠ προκειμένου να απονομιμοποιηθούν τα λαϊκά της χαρακτηριστικά. Εν συνεχεία, τον Σεπτέμβριο του 1993 το Ισραήλ και η ΟΑΠ θα υπογράψουν στην Ουάσινγκτον τις συμφωνίες του Όσλο για την παλαιστινιακή

αυτονομία, με επικεφαλής τους Γιάσερ Αραφάτ και τον Ισραηλινό πρωθυπουργό Ράμπιν. Την ίδια περίοδο οι υποστηρικτές της ΟΠΑ θα λάβουν εντολή να σταματήσουν κάθε ένοπλη δραστηριότητα εναντίον του ισραηλινού στρατού. Σε διάστημα έξι ετών, 1.258 Παλαιστίνιο θα σκοτωθούν από τους Ισραηλινούς στρατιωτικούς ή εποίκους, σύμφωνα τον απολογισμό των παλαιστινιακών αρχών. Η πλειονότητα των θυμάτων, σχεδόν το ένα τέταρτο των οποίων ήταν κάτω των 16 ετών, σκοτώθηκε στη διάρκεια της προσπάθειας του ισραηλινού στρατού να διαλύσει τις διαδηλώσεις ενώ περίπου 150 Ισραηλινοί θα σκοτωθούν, κυρίως προς το τέλος της Idifada μετά την σκληρή τροπή που έλαβε η εξέγερση υπό την προτροπή της Hamas, μιας σουνιτικής οργάνωσης, με πολιτικό και στρατιωτικό σκέλος, όπως άλλωστε όλες οι παλαιστινιακές οργανώσεις, αλλά με σαφή θρησκευτικό προσανατολισμό στις θεωρητικές και πολιτικές επεξεργασίες της, αν και στις διακηρύξεις της ξεκαθαρίζει ότι ο αγώνας της ενάντια στο Ισραήλ είναι πολιτικός και όχι θρησκευτικός. Κατά τη διάρκεια της πρώτης Idifada, 120.000 με 140.000 Παλαιστίνιοι θα φυλακιστούν και θα βασανιστούν από τις Ισραηλινές αρχές, 18.000 Παλαιστίνιοι θα θανατωθούν, ενώ χιλιάδες παραβιάσεις (απουσία δικαιώματος δίκαιης δίκης απαγορεύσεις κυκλοφορίας, λουκέτα στα σχολεία, μαζικές κατεδαφίσεις σπιτιών, καταστροφή γεωργικών εκτάσεων, περιορισμός του νερού) θα οδηγήσουν στη φυσική εξόντωση και τον αποκλεισμό των Παλαιστινίων.

Από το 1991 έως και το 1993, μια σειρά ειρηνευτικών διασκέψεων υπό την αιγίδα των ΗΠΑ, ανάμεσα στους εκπροσώπους της ΟΑΠ και του Ισραήλ, θα οδηγήσουν στην επίτευξη συμφωνίας «Διακήρυξης Αρχών» που προέβλεπαν την παροχή «σχετικής αυτονομίας στην ΟΑΠ», η οποία αναγνωρίζεται από το Ισραήλ, σε αντάλλαγμα για την επικράτηση ειρήνης και ηρεμίας, ενώ παράλληλα προβλέπεται η απάλειψη από τον καταστατικό χάρτη της ΟΑΠ, του άρθρου που αναφέρεται στην ολοκληρωτική καταστροφή του Κράτους του Ισραήλ. Τον Μάιο του 1994 το Ισραήλ και η ΟΑΠ καταλήγουν, υπό αμερικανική αιγίδα, παρά το γεγονός ότι ως εγγυήτριες δυνάμεις στην ειρηνευτική διαδικασία εμφανίζονται, τόσο η Ρωσία, όσο και ο Λίβανος, η Ιορδανία και η Αίγυπτος, σε συμφωνία, στο Κάιρο, για την πρώτη φάση εφαρμογής της «Διακήρυξης Αρχών». Η πρώτη αυτή φάση προβλέπει την αποχώρηση των ισραηλινών στρατευμάτων από το 60% της Λωρίδας της Γάζας (με εξαίρεση τους εβραϊκούς οικισμούς, οι οποίοι είναι πολυάριθμοι και διάσπαρτοι σε όλο το κατεχόμενο έδαφος) και από την πόλη Ιεριχώ της Δυτικής Όχθης. Η συμφωνία αυτή αναφέρεται με αόριστο τρόπο και στην υλοποίηση περαιτέρω αποχωρήσεων από περιοχές, που οι δύο πλευρές καλούνται να συμφωνήσουν στην πορεία των συνομιλιών.[Beverley, 2009,

161-180]. Τα πέντε χρόνια τίθενται ως τελικό όριο διευθέτησης όλων των διαφορών, συμπεριλαμβανομένων των θεμάτων της ανατολικής Ιερουσαλήμ, της παραμονής ή όχι των εβραϊκών οικισμών, στους οποίους πλέον κατοικούν περίπου 500.000 έποικοι, στα κατεχόμενα εδάφη, αλλά και της επιστροφής των, περίπου, 4 εκατομμυρίων Παλαιστινίων προσφύγων. Ωστόσο, ταυτόχρονα και από τις αρχές της ισραηλινο-παλαιστινιακής προσέγγισης, τα ποσά που οι ισραηλινές κυβερνήσεις διαθέτουν για την ανάπτυξη των εποικισμών αυξάνονται σταθερά, ενώ μειώνονται οι κοινωνικές παροχές. Έτσι, τον Ιούλιο του 1994 ο Γιάσερ Αραφάτ επιστρέφει σε θριαμβευτική ατμόσφαιρα στη Γάζα. Τον Οκτώβριο το Ισραήλ υπογράφει ειρηνευτική συμφωνία με την Ιορδανία και τον Σεπτέμβριο του 1995, ο Γιάσερ Αραφάτ υπογράφει με τον Γιτζάκ Ράμπιν τη συμφωνία της Taba (Όσλο 2) στην Ουάσιγκτον, η οποία προβλέπει περαιτέρω αποχώρηση του ισραηλινού στρατού και από άλλες πόλεις της Δυτικής Όχθης και της Λωρίδας της Γάζας. Τον Νοέμβριο του 1995 ο Γιτζάκ Ράμπιν δολοφονείται από έναν Εβραίο εξτρεμιστή και ακολουθεί η διαδοχή του από τον Σιμόν Πέρες, ο οποίος προχωρεί σε επιτάχυνση των ειρηνευτικών συνομιλιών με τη Συρία, οι οποίες, επίσης, πραγματοποιούνται υπό αμερικανική αιγίδα. Στο πλαίσιο αυτό παραμένει αντίθετη η Hamas η οποία διαφωνεί με την αλλαγή τακτικής της παλαιστινιακής ηγεσίας. Έτσι, από τον Φεβρουάριο μέχρι τον Μάρτιο του 1996 προχωρά σε σειρά βομβιστικών επιθέσεων που προκαλούν το θάνατο 57 Ισραηλινών. Η ισραηλινή ακροδεξιά πιέζει τον Πέρες, ο οποίος διακόπτει τις συνομιλίες με τη Συρία. Τον Απρίλιο του 1996 και ενόψει των πρόωρων βουλευτικών εκλογών, ο Σιμόν Πέρες επιλέγει το «σκληρό δρόμο» απέναντι στις συνεχιζόμενες επιθέσεις της «Χεζμπολάχ» εναντίον των ισραηλινών δυνάμεων κατοχής στο Ν. Λίβανο. Επί 17 ημέρες, η επιχείρηση «Σταφύλια της Οργής» σφυροκοπά το Λίβανο.

Τον Μάιο του 1996 καταγράφεται ακόμη μία καμπή, αυτή την φορά από την ισραηλινή πλευρά και προς το χειρότερο: Ο ηγέτης του ακροδεξιού «Λικούντ» Μπέντζαμιν Νετανιάχου αναλαμβάνει πρωθυπουργός. Αρχίζει μια περίοδος πλήρους «παγώματος» των ισραηλινο-παλαιστινιακών διαπραγματεύσεων και διόγκωσης των εβραϊκών οικισμών ακόμη και εντός της ανατολικής Ιερουσαλήμ. Το κλίμα βαραίνει ακόμη περισσότερο από τους συνεχόμενους αποκλεισμούς του ισραηλινού στρατού, ως απάντηση στις βομβιστικές επιθέσεις αυτοκτονίας της Hamas. Το 1998 υπό την αμερικανική πίεση, ο Νετανιάχου υπογράφει στις ΗΠΑ, με τον Αραφάτ, τη συμφωνία του «Ουάι Πλαντέισον», ένα κείμενο που έρχεται να επαναδιαπραγματευτεί τους τρόπους εφαρμογής των, ήδη, συμφωνημένων ισραηλινών στρατιωτικών

αποχωρήσεων, χωρίς να υπάρχουν, πάλι, συγκεκριμένες τοπικές ή χρονικές δεσμεύσεις. Τον Μάιο του 1999 ο ηγέτης του Εργατικού Κόμματος, Εχούντ Μπάρακ, εκλέγεται πρωθυπουργός, σε πρόωρη εκλογική μάχη, διατεινόμενος ότι θα «δώσει πνοή στην ισραηλινο-παλαιστινιακή ειρηνευτική διαδικασία». Η Παλαιστινιακή Αρχή έχει, ήδη, προχωρήσει στην πρώτη αναβολή, για ένα χρόνο, της ανακήρυξης ανεξάρτητου παλαιστινιακού κράτους, που, σύμφωνα με το Όσλο, έπρεπε να έχει γίνει τον Μάη του 1999. Τον Νοέμβριο του 1999 αρχίζουν οι συνομιλίες για το τελικό καθεστώς των αυτονόμων, τους πρόσφυγες και την Ιερουσαλήμ, μετά από μία ακόμη υπογραφή ανανέωσης της ενδιάμεσης συμφωνίας του Ουάι Πλαντέισον. Μόλις ένα μήνα αργότερα, ο Εχούντ Μπάρακ ανακοινώνει την ανοικοδόμηση νέων κατοικιών σε εποικισμούς στη Δυτική Όχθη.

Τον Φεβρουάριο του 2000 Ισραηλινοί και Παλαιστίνιοι συμφωνούν να παρατείνουν από κοινού το χρονοδιάγραμμα των συνομιλιών, καθώς αδιέξοδες είναι όλες οι διαπραγματεύσεις για τα μείζονα ζητήματα των προσφύγων, της Ιερουσαλήμ και των τελικών ορίων και του καθεστώτος των αυτόνομων περιοχών. Τον Μάιο του ίδιου χρόνου η Παλαιστινιακή Αρχή αναβάλλει και πάλι, για τον Σεπτέμβριο, την ανακήρυξη παλαιστινιακού κράτους. Τον Ιούλιο αποτυγχάνει η Σύνοδος Κορυφής στο Καμπ Ντέιβιντ, στην οποία η Ουάσιγκτον επιθυμούσε να δώσει εσπευσμένη «λύση πακέτο» στην ειρηνευτική διαδικασία. Τον Σεπτέμβριο του 2000, σε ιδιαίτερα φορτισμένο κλίμα από τις αλληπάλληλες καθυστερήσεις της ειρηνευτικής διαδικασίας και μετά από τη νέα αναβολή ανακήρυξης παλαιστινιακής ανεξαρτησίας, ο ηγέτης του «Λικούντ» Αριέλ Σαρόν, υπεύθυνος για την εντολή εξόντωσης σε Σάμπρα και Σατίλα, μεταβαίνει στην πλατεία του τεμένους Αλ Ακσά, στην πρώτη επίσκεψη που επιτρέπει σε Εβραίο η οποιαδήποτε ισραηλινή κυβέρνηση, επίσκεψη η οποία αποτέλεσε την αφορμή για τη δεύτερη Idifada, με τον ισραηλινό στρατό να ανακαταλαμβάνει τις βασικές αυτόνομες πόλεις της Δυτικής Όχθης. Τον Οκτώβριο του 2000 μετά από ημέρες συγκρούσεων που έχουν αφήσει περισσότερους από 106 Παλαιστίνιους νεκρούς, ο ισραηλινός στρατός επιτίθεται στα αρχηγεία της Παλαιστινιακής Την περίοδο αυτή, τα ισραηλινά κατασταλτικά μέτρα σε βάρος των Παλαιστινίων, οι κατεδαφίσεις σπιτιών, ο αποκλεισμός, οι δολοφονίες των παιδιών μας, οι δολοφονίες στελεχών παλαιστινιακών οργανώσεων θα αυξηθούν δραματικά. [Beverley, 2009, 195-200] Σύμφωνα με το παλαιστινιακό υπουργείο Υγείας οι νεκροί Παλαιστίνιοι, κατά τα πρώτα 4 χρόνια είχαν φτάσει τους 3.549, ενώ οι Ισραηλινοί ανέφεραν ότι είχαν 1.017 νεκρούς. Η ισραηλινή αδιαλλαξία και επιθετικότητα δεν άφηνε πολλά περιθώρια

τακτικών ελιγμών στις μετριοπαθέστερες παλαιστινιακές πολιτικές δυνάμεις, ενώ, ταυτόχρονα, ενίσχυε την «μέχρι του τέλους αγώνα» τακτική της Hamas, η οποία απολάμβανε όλο και μεγαλύτερης δημοφιλίας λόγω της εντατικοποίησης της βίας από την πλευρά του Ισραήλ. Στο εσωτερικό δε των δύο βασικών οργανώσεων του παλαιστινιακού κινήματος, το 2006, ξεσπά μια εμφύλια σύγκρουση με αφορμή την «απόπειρα δολοφονίας» του ηγετικού στελέχους της και πρωθυπουργού της Παλαιστινιακής Αρχής, Ισμαήλ Χανίγια.

Οι δύο οργανώσεις, Hamas και Fatah, θα παραμείνουν σε ανταγωνιστική σχέση ως προς τους στόχους και τα μέσα αντίστασης, μέχρι και τον Οκτώβρη του 2017, και την υπογραφή της ιστορικής συμφωνίας συμφιλίωσης, με την Hamas να παραμένει στη λίστα των αναγνωρισμένων «τρομοκρατικών οργανώσεων», τόσο στο πολιτικό όσο και στο στρατιωτικό της μέρος από τον Καναδά, την Ευρωπαϊκή Ένωση, το Ισραήλ, την Ιαπωνία και τις ΗΠΑ. Μέχρι τη στιγμή που ο Τραμπ γκρέμισε κάθε ελπίδα για ειρηνευτικές συνομιλίες - στις οποίες οι ΗΠΑ μέχρι τώρα είχαν αναλάβει διαμεσολαβητικό ρόλο στη λογική της λύσης των δυο κρατών - ανακοινώνοντας ότι αναγνωρίζει την Ιερουσαλήμ ως πρωτεύουσα του Ισραήλ.

Τέλος, τον Δεκέμβρη του 2017, το ήδη ζοφερό τοπίο στην επίλυση του παλαιστινιακού ζητήματος συσκοτίζεται ακόμη περισσότερο μετά τη δήλωση για μονομερή αναγνώριση από τον Ντόναλντ Τραμπ της Ιερουσαλήμ ως πρωτεύουσας του Ισραήλ, σε ευθεία παραβίαση του διεθνούς δικαίου και της Σύμβασης της Γενεύης που πυροδότησε την άρνηση κάθε μεσολαβητικού ρόλου των ΗΠΑ στην εύρεση λύσης στο παλαιστινιακό από τον πρόεδρο της Παλαιστινιακής Αρχής Μαχμούντ Αμπάς και το ταυτόχρονο κάλεσμα για τρίτη Idifada, από τον ηγέτη της ισλαμιστικής οργάνωσης Ισμαήλ Χανίγια ενώ το Ισραήλ, νομιμοποιώντας έμμεσα τη δήλωση του προέδρου των ΗΠΑ, διεμήνυσε ότι οποιαδήποτε συμφωνία θα πρέπει να περιλαμβάνει την Ιερουσαλήμ ως πρωτεύουσα του Ισραήλ.

B. Βιβλιογραφία

Αθανασίου Α., (2004), Οι λόγοι της «μαντίλας»: Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της «άλλης γυναίκας», Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών, Ειδικό Τεύχος «Ιστορία και Κοινωνικές Επιστήμες», Αφιέρωμα «Σεξουαλικότητα και Εξουσίες», Τόμος ΙΑ', Τεύχος 44, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας

Αθανασίου, Α. και Τσιμουρή Γ., (2013), Χαρτογραφώντας τη βιοπολιτική των

συνόρων: Σώματα, τόποι, απεδαφοποιήσεις, Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών
Τομ.140-141 Β'– Γ', 3-37

Αθανασίου Α.- Butler, J., (2016), Απ-αλλοτροίωση: Η επιτελεστικότητα στο
Πολιτικό, Εκδόσεις Τόπος, Αθήνα

Abbink G. J., (2000a), Preface: violation and violence as cultural phenomena
στο Aijmer G. και Abbink G.J. (επιμ.), Meanings of violence: a cross cultural
perspective, Oxford – New York

Abu-Lughod, L., (2002), “Do Muslim Women Really Need Saving?
Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others”. American
Anthropologist, 104(3), 783-790

Adalah, (2011), “Discriminatory Laws Update”, The Legal Center for Arab
Minority Rights in Israel Online at
http://adalah.org/upfiles/2011/Discriminatory_Laws_update_April_2011.pdf

Agamben, G., (1999), Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life California:
Stanford

Agamben, G., (2015), «Πέρα από τα δικαιώματα του ανθρώπου» στο Εμείς οι
πρόσφυγες, Συλλογικό Έργο, Τρία κείμενα, Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Enzo
Traverso, Δεσποινιάδης Κ., Γαβριηλίδης Α., Κούρκουλος Ν., μτφ. Εκδόσεις του
Εικοστού Πρώτου, 2015

Althusser, L. (1983), Θέσεις, Αθήνα, Εκδόσεις Θεμέλιο

Anderson, B., (1997), Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και
τη διάδοση του εθνικισμού, Χαντζαρούλα Π.,μτφ., Νεφέλη, 1997

Arendt, H., (1968), Imperialism: Part Two Of The Origins Of Totalitarianism,
Mariner Books, Boston

Arendt, H., (1979), The Origins of Totalitarianism, Harvest Books, San Diego, σ.
292-297

Arendt, H., (2009), Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ. Η Κοινοτοπία του Κακού, μτφ.
Τομανάς Β., Νησίδες, Σκόπελος

Arendt, H., (2015) «Εμείς οι πρόσφυγες» στο Εμείς οι πρόσφυγες, Συλλογικό
Έργο, Τρία κείμενα, Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Enzo Traverso, μτφ. Κ.
Δεσποινιάδης, Α. Γαβριηλίδης, Ν. Κούρκουλος, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 2015

Asad, Talal. (2007). On Suicide Bombing. New York: Columbia University
Press.

Bairner, A., (2001), Sport, Nationalism and Globalization; European and North

- American Perspectives, Albany: State University of New York Press, σσ. 164
- Beit-Hallahmi, B., (1992), *Original Sins: Reflections on the history of Zionism and Israel*. London: Pluto Press
- Beverley, M.-E., (2009), *The Israeli-Palestinian Conflict: A People's War*, Routledge, Λονδίνο – Νέα Υόρκη
- Biale, D., (1992), "Zionism as an Erotic Revolution" in *People of the Body, Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, ed. Howard Eilberg-Schwartz, Albany: State University of New York Press, σσ. 284
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Λονδίνο: Cambridge University Press
- Bourdieu, P. (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge, σσ. 211-212
- Bromberger, C., (1995), 'Football as world-view and as ritual, *French Cultural Studies*, 6, σσ. 293 - 311
- Butler, J., (1993). *Bodies that Matter*, Routledge, [ελληνική έκδοση: 2008, Σώματα με σημασία. Οριοθετήσεις του «Φύλου» στο Λόγο, μτφ. Μαρκέτου Π., επιμ. – εισ. Αθανασίου Α., Εκκρεμές, Αθήνα, σσ. 352-406
- Butler, J., (2008), Σώματα με σημασία, μτφ. Μαρκέτου Π., επιμ. Αθανασίου Α., Εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα
- Γέρος, Π., 2008, Επανεξετάζοντας τις έννοιες του "Ισλάμ" και της "Ευρώπης": Θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα, *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 127 Γ', 45-72
- Cesaire, A., (2000), *Discourse on Colonialism*, μτφ. Joan Pinkham, New York, Monthly Review Press
- Chehabi H. E., (2008), "The Politics of Football in Iran" in ed. *Fringe Nations in World Soccer*, ed. Kausik Bandyopadhyay and Sabyasachi Mallick, Abingdon: Routledge, σσ. 77
- Cowan, J., (1990), *Η πολιτική του σώματος*, μτφ. Κουρεμένος Κ., επιμ. Παπαγαρουφάλη Ε., Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, α' έκδοση -Μάρτιος 1998, Αθήνα
- Dayat, J., T., (2016), "Who Am I?": The Development of a Male Palestinian Political Identity", Master's Theses, University of San Francisco, <https://repository.usfca.edu/thes/201>
- de Baecque, A., (1997), *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770-1800*, Translated by Charlotte Mandell, Stanford: Stanford University Press

De Mel, N., (2007), *Militarizing Sri Lanka: Popular Culture, Memory and Narrative in the Armed Conflict*, Sage Publications

Dorsey J.M., (2015) *Constructing national identity: The muscular Jew vs the Palestinian Underdog*, RSIS working paper, Singapore, April 2015, διαθέσιμο στο RSIS <http://www.rsis.edu.sg/wp-content/uploads/2015/04/WP290.pdf>

Eisen, G., (1998), *Jewish History and the Ideology of Modern Sport: Approaches and Interpretations*, *Journal of Sport History*, 25:3, σσ. 531

Erturk, Y., (2005), *Mission to Occupied Palestinian Territory*, UN Country Report (E/CN.4/2005/72/ Add. 4). United Nations Economic and Social Council, Commission on Human Rights Fanon, F., (1961), *Της Γης οι Κολασμένοι*, Αγγέλας Α., (μτφ), 1982, Αθήνα, Κάλβος

Fanon, F., (1963), *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Weidenfeld.

Farrah, R., (2013), *Palestinian Refugees, the Nation, and the Shifting Political Landscape*. *Social Alternatives*, vol. 32, no. 3, σσ. 41-47

Feldman, A. (1991), *Formations of Violence, The Narrative of the body and political terror in Northern Ireland*, The University of Chicago Press, Chicago- London

Foer, F., (2006), *How Soccer Explains the World*, New York: HarperCollins, σσ. 217 Foucault, M., (1964, 1984). *Ομιλίες και Γραπτά 1984, Περί αλλοτινών χώρων. Διάλεξη στη Λέσχη Αρχιτεκτονικών Μελετών*, 14 Μαρτίου 1967, *Architecture, Mouvement, Conitnuité*, τευχ. 5, Οκτώβριος, σελ. 46-49, διαθέσιμο σε μορφή pdf στο: bienale1.thessalonikibiennale.gr

Foucault, M., (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, επιμ. C. Gordon, HarvesterPress

Foucault, M., (1991), «Δύο Δοκίμια για το Υποκείμενο και την Εξουσία» στο *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, μτφρ Τρουλινού Λίλα, Ύψιλον, Αθήνα

Foucault, M., (2003). *Society must be defended* στο Bertani M και Fotana A. (επ.) *Society must be defended: Lectures at the College de France 1975- 1976*, London

Gibor, E., (2009), *Living Jewish Values*, Los Angeles: Torah Aura Productions, σσ. 19

Hamoudi, H. A., (2010), *Identitarian Violence and Identitarian Politics: Elections and Governance in Iraq*." *Harvard International Law Journal*, σσ. 83-95 διαθέσιμο στο: www.harvardilj.org/wp-content/uploads/2010/09/HILJ-Online_51_Hamoudi.pdf

Harif, H., (2007), *Israeli Sport in the Transition from a Mandatory Community*

to a Sovereign State: Trends of Continuity and Change, *Israel Affairs*, 13:3, σσ. 529-553

Hobshawm, E. (1983) Introduction / Mass-producing traditions: Europe 1870 – 1940 in Eric Hobshawm and Terence Ranger (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-4 / σσ. 263-307

Hobshawm, E. (1990), *Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 143

James, P., (1996), *Nation Formation: Toward a Theory of Abstract Community*, London: Sage Publications, σσ. 45

Κονδύλης, Π., (1994) «Πόλεμος και Πολιτική: Η θέση του Clausewitz», *Λεβιάθαν*, Τριμηνιαία έκδοση της Εταιρείας Έρευνας και Μελέτης του Πολιτισμού και της Κουλτούρας, τχ.15, Αθήνα, σσ.30-50

Kaplan, D., (2000). *The Military as a Second Bar Mitzvah: Combat Service as Initiation to Zionist Masculinity*. Στο Mai Ghoussoub & Emma Sinclair-Webb (επιμ.), *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. Λονδίνο: SaqiBooks, σ.127-144

Kawash, S., (2003), *Nation, Place and Placelessness: Identity, Body and Geography in the Case of Palestine*, The State University of New Jersey, New Brunswick, σσ. 37-48

Khalidi, I., (2012), *Coverage of sports news in Filastin, 1911-1948, Soccer and Society*, 13:5-6, σσ. 764-777

Khalidi, I., (2014), *Sports and Aspirations: Football in Palestine 1900 – 1948*, *Jerusalem Quarterly*. 58, σσ. 74-89 Khalidi, R., (1997). *Palestinian Identity : The Construction of Modern National Consciousness*, Columbia University Press, New York

Kim, G. J. and Fernandez, M. D., (2009), ‘The Nexus Between Health and Security: A Casebased Approach to Evaluating Health Conditions and Delivery in Conflict Zones’, 3D Security Initiative, available online at http://www.humansecuritygateway.com/documents/3D_NexusBetweenHealthAndSecurity.pdf

Linós, N., 2010, “Reclaiming the social body through self-directed violence”, *Anthropology Today*, 26 (5): 8-12.

Lowrance, S., (2005), *Being Palestinian in Israel: Identity, Protest, and Political Exclusion*, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 25, Nr. 2, Duke University Press, σσ. 487-499

Lyon, M. L. and Barbalet, J. M., (1994), "Society's Body: Emotion and the 'Somatization' of Social Theory." In Thomas J. Csordas (Ed), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, 2003 Reprint, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 48-66

Lyon, M. L., (1999). "Emotion and Embodiment: The Respiratory Mediation of Somatic and Social Processes." In Alexander Laban Hinton (Ed), *Biocultural Approaches to the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 182- 212 •

Lyon, D., and Abu-Laban, Y. (eds), (2010), *Surveillance and Control in Israel/Palestine: Population, Territory and Power*, Taylor and Francis

Malkki, L., (1992), *National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees.*" *Cultural Anthropology* 7, σσ. 24-44

Malkki, L., (1995), *Refugees and Exiles: From Refugee Studies to the National Order of things*, *Annual Review of Anthropology* 24

Malmström, M. F. (2015), *Porous masculinities: agential political bodies among male Hamas youth*, *Etnográfica Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 19 (2), σσ. 301-322

Martin, E., (1988), 2011, *Προς μια ανθρωπολογία της ανοσολογίας: Το σώμα ως έθνος-κράτος στο Αθανασίου Α., (επιμ.-εισ.), Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην ανθρωπολογία της υγείας, Λαλιώτης Μ., (μτφ.), Νήσος, Αθήνα*

Massad, J., (1995). *Conceiving the Masculine: Gender and Palestinian Nationalism*, *Middle East Journal* 49/3:467-483

Massad, J., (2000), *The "Post-colonial" Colony: Time, Space and Bodies in Palestine/Israel.*" In *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, Fawzia Afzal-Khan & Kalpana Seshadri-Crooks, eds. Durham, N. C.: Duke University Press, σσ. 311-346

Mayer, T. (2000), *Gender Ironies of nationalism: setting the stage*, στο Mayer, T. (επιμ.), *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, Routledge, Λονδίνο:, σσ. 1-22

Mbembe, A., (2003), 'Necropolitics', *Public Culture*, 15: 11–40

Mc Clintock A., (1995), *Imperial leather. Race, gender and sexuality in the colonial contest*, London, Routledge

McDonald D., (2009), *Poetics and the Performance of Violence in Israel/Palestine*, *Indiana University, Ethnomusicology*, Vol. 53, No. 1, Bloomington

Mendible, M., (2005). "Dominance and Submission in Postmodern War Imagery." *Peace Review: A Journal of Social Justice*. (17): 55-63•

Merry-Engle, S., (2009), *Gender Violence: A Cultural Perspective*, Wiley-Blackwell

Moghadam, A., (2003). "Palestinian Suicide Terrorism in the Second Intifada: Motivations and Organizational Aspects." *Studies in Conflict and Terrorism*. (26): 65-92

Mylonas, H., (2012), *The Politics of Nation-Building: Making Co-Nationals, Refugees, and Minorities*, New York: Cambridge University Press

Navaro-Yashin, N., (2007), Make-believe papers, legal forms and the counterfeit Affective interactions between documents and people in Britain and Cyprus, *Anthropological theory*, vol. 7, no.1

Nusseibeh, L., (2006). "Breaking the Cycle of Violence." *Forced Migration Review*. August: 26. 40-42

O'Connor, P., (2005). "Non Violent Resistance in Palestine." *If Americans Knew*. Available at <http://www.ifamericansknew.org/media/nonviolent.html>

Πάσχος, Γ., (1991) *Κράτος Δικαίου και Πολιτική, Πολιτειολογικές θεωρίες 1900-1940*, Εκδόσεις Ο Πολίτης, Αθήνα
Peteet J.M., (1994) *Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian "Intifada": A Cultural Politics of Violence*, *American Ethnologist*, vol. 21, no. 1, σσ. 31-49: www.jstor.org/stable/646520

Parfrey, A., (Ed.). (2001). *Extreme Islam: Anti-American Propaganda of Muslim Fundamentalism*. Los Angeles: Feral House

Peteet, J.M., (1996). "The Writing on the Walls: The Graffiti of the Intifada." *Cultural Anthropology*. 11(2): 139-159. • Pitcher, Linda M. (1998). "'The Divine Impatience': Ritual, Narrative, and Symbolization in the Practice of Martyrdom in Palestine." *Medical Anthropology Quarterly*. 12(1): 8-30

Peteet J.M., (2005), *Landscape of Hope and Despair: Palestinian Refugee Camps*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press

Reuter, Ch., (2004). *My Life is a Weapon: A Modern History of Suicide Bombing*. Translated by Helena Ragg-Kirby. Princeton: Princeton University Press

Reznik, S., (2007), *Betar: Sports and Politics in a Segmented Society*, *Israel Affairs*, 13:3, σσ. 617-641

Robert A., (2005). *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House

- Said, E., (1992), *The Question of Palestine*., Vintage Books, New York
- Said, E., (1994), *Orientalism*., 2nd ed., Vintage Books, New York
- Scheff, T. J., (1994). *Bloody Revenge: Emotions, Nationalism, and War*. Boulder: Westview Press
- Shalhoub-Kevorkian, N., (2004), “Militaryization and Policing: Police Reactions to Violence Against Palestinian Women in Israel”, *Social Identities*, 10(2), 171-194
- Shalhoub-Kevorkian, N., (2009), *Militaryization and Violence against Women in Conflict Zones: A Palestinian Case-Study* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Shalhoub-Kevorkian, N., (2011),. “‘It Is Up to Her’: Rape and the Re-victimization of Palestinian Women in Multiple Legal Systems”, *Social Difference*, 1, 30-45
- Shalhoub-Kevorkian, N., (2012), “Casting Out ‘Citizenship’: Israel’s Eviction of Palestinians”. *Review of Women’s Studies*, 7, 47-59
- Shalhoub-Kevorkian N. and Daher-Nashif S., (2013), ‘Femicide and Colonization between the Politics of Exclusion and the Culture of Control’, *Violence against Women*, 19: 295–315
- Shalhoub-Kevorkian, N., (2014), *Palestinian Feminist Critique and the Physics of Power: Feminists Between Thought and Practice*, *feminists@law*, Vol 4, No 1
- Shalhoub-Kevorkian, N., (2015), *The politics of birth and the intimacies of violence against Palestinian women in occupied East Jerusalem*, Oxford University Press, διαθέσιμο στο *British Journal of Criminology*: <https://academic.oup.com/bjc/article/55/6/1187/448284>
- Sheper-Hughes, N., and Lock, M., (1987). “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology.” *Medical Anthropology Quarterly*. 1(1): 6-41
- Shilling, Ch., (2002). “The Two Traditions in the Sociology of Emotions.” In Jack Barbalet (Ed.). *Emotions and Sociology*. Oxford: Blackwell Publishing/The Sociological Review. pp. 10-32
- Shragai, N., (2010), ‘Demography, Geopolitics, and the Future of Israel’s Capital: Jerusalem’s Proposed Master Plan’, Jerusalem Center for Public Affairs, available online at <http://jcpa.org/wp-content/uploads/2012/04/Jerusalem-Master-Plan.pdf>
- Soibelman, M., (2004). “Palestinian Suicide Bombers.” *Journal of Investigative Psychology and Offender Profiling*. 1: 175-190

Sorek, T., (2003), Palestinian nationalism has left the field: A shortened history of Arab soccer in Israel, *International Journal of Middle East Studies*, 35:3, σσ 417-437

Spivak G. Ch., (1988). *Can the Subaltern Speak?*, Macmillan, σσ. 1-43

Sugden, J. and Bairner, A., (1993), *Sport, Sectarianism and Society*, Leicester: Leicester University Press, σσ. 129

Susan R., (2013), *Body, Emotion and Violence: Palestinian Suicide Bombing/Martyrdom (1993-2005)*, *Marburg Journal of Religion*: Volume 17, No. 2

Turner, J. H. and Stets, J. E., (2005). *The Sociology of Emotions*. New York: Cambridge University Press

Victor, B., (2003). *Army of Roses: Inside the World of Palestinian Women Suicide Bombers*. New York: Rodale

Welty, G. (1995), *Palestinian Nationalism and the Struggle for National Self-Determination In The National Question*. Berch Berberoglu, ed. Philadelphia: Temple University Press, σσ. 15-35

Winter, M., (1995). "Islamic Attitudes Towards the Human Body." In Jane Marie Law Ed. *Religious Reflections on the Human Body*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. pp. 36-45

Yaghi, E., (2001). "Palestinian I Am." Media Monitors Network. Available at <http://www.mediamonitors.net/edna9.html>

Yuval-Davis, N., (1997), *Gender and Nation*, Sage, London

Zureik, E., Lyon, D., and Abu-Laban, Y. (eds) (2010), *Surveillance and Control in Israel/ Palestine: Population, Territory and Power*. Taylor and Francis.