



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ

ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ-ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ-ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

Κερασία (Ερση) Μαλαγιώργη

Διδακτορική διατριβή
**Μνήμη και Ταυτότητα μετά το Ολοκαύτωμα:
Μια μελέτη για τη «δεύτερη γενιά» Ισραηλινών
με καταγωγή από την Ελλάδα**

Βόλος 2023

Μέλη Τριμελούς Συμβουλευτικής Επιτροπής:

Βασιλική Γιακουμάκη
Επίκουρος Καθηγήτρια Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας

Εριέττα-Βαλερή (Ρίκα) Κοντοπούλου-Μπενβένιστε
Καθηγήτρια Ιστορίας, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας

Ποθητή Χαντζαρούλα,
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ιστορίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου

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



Ευρωπαϊκή Ένωση
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο

Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



ΕΠΤΑΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

1. Βασιλική Γιακουμάκη, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Ιστορίας, Αρχαιολογίας, Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας, επιβλέπουσα της διδακτορικής διατριβής
2. Ερριέτα-Βαλερή Κοντοπούλου-Μπενβενίστε, Καθηγήτρια του Τμήματος Ιστορίας, Αρχαιολογίας, Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας
3. Ποθητή Χαντζαρούλα, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου
4. Γεώργιος Αγγελόπουλος, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Α.Π.Θ.
5. Ελευθερία Δέλτσου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Ιστορίας, Αρχαιολογίας, Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας
6. Μαρία Καβάλα, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Πολιτικών Επιστημών του Α.Π.Θ.
7. Δήμητρα Λαμπροπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

Creative Commons Αναφορά Όχι Παράγωγα Έργα Μη Εμπορική Χρήση (CC BY-NC-ND):

Η άδεια αυτή επιτρέπει στο χρήστη να χρησιμοποιεί και μοιράζεται το αδειοδοτούμενο περιεχόμενο με την προϋπόθεση να κάνει αναφορά στο δημιουργό (π.χ. το συγγραφέα), το δικαιούχο (π.χ. τον εκδότη) και το φορέα που κάνει το περιεχόμενο διαθέσιμο (π.χ. το ΕΚΤ). Δεν επιτρέπει στο χρήστη να χρησιμοποιεί ή μοιράζεται το πρωτότυπο περιεχόμενο για εμπορικούς σκοπούς. Τέλος δεν επιτρέπει στο χρήστη να δημιουργεί νέα έργα βασισμένα στο πρωτότυπο περιεχόμενο.

Στο Στάθη και στη Φένια

Στη μνήμη

της Σάρα Εσκενάζι-Καμπελή,

της Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν

και

της Αγγελικής Κουμανούδη

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ	7
ΓΛΩΣΣΑΡΙ	11
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	14
- Θεωρητικές αφετηρίες και αναφορές.....	15
- Η σημασία του υπό μελέτη πληθυσμού και οι επιδιωκόμενες συμβολές της διατριβής.....	18
- Μεθοδολογία συνεντεύξεων και επιτόπιας έρευνας.....	30
- Γραπτές και ψηφιακές πηγές.....	42
- Ιδιαίτερες δυσκολίες και προκλήσεις.....	45
- Δομή της εργασίας.....	48
 ΜΕΡΟΣ 1	
«Γάλα και Σοά»: Μνήμη και διαγενεακός διάλογος στο Ισραήλ μέσα από την ελληνική εμπειρία	51
 Κεφ. 1.1: Κληρονομίες της σιωπής και της ομιλίας	61
- «Αλλά δεν ήτανε κάτσε παιδί να σε τα πω...»: Ομιλούντες γονείς και λεκτική μετάδοση της μνήμης.....	61
- Απόπειρες ελέγχου της χαοτικής μνήμης.....	81
- Κραυγάζουσες σιωπές.....	98
Υλικά αντικείμενα.....	102
Καθημερινές πρακτικές.....	107
Αναμνηστήριες τελετές.....	110
Εφιάλτες.....	114
Σωματοποιημένες μνήμες.....	122
Στιγμές αποκάλυψης.....	131
 Κεφ. 1.2: Από «σάμπρα» σε «μάρτυρας των μαρτύρων».....	135
- Φάσεις ζωής: «αδιαφορία, μετάνοια, νοσταλγία».....	138

- Κληρονομίες της «ντροπής».....	151
- Πρώιμες αναμετρήσεις με το «μυστικό».....	166
- Ήρωες, μάρτυρες και μάρτυρες των μαρτύρων.....	172
- Ξαναδιαβάζοντας τον εαυτό υπό το πρίσμα νέων ταυτοτήτων.....	184
- Αποτινάσσοντας το στίγμα, ανακαλύπτοντας «χρησιμοποιήσιμα παρελθόντα».....	194
- Συμπερασματικά.....	207

ΜΕΡΟΣ 2

Περί «ευρωπαϊκότητας», «αυθεντικής ελληνικότητας» και «γνήσιας σεφαραδικότητας»: Μεγαλώνοντας στο όριο των ενδοεβραϊκών ιεραρχήσεων.....	215

Κεφ. 2.1: Ο «Έλληνας» και ο Θεσσαλονικιός Εβραίος ως «γέφυρα».....	224

- Ενδοεβραϊκές ιεραρχήσεις της ισραηλινής ταυτότητας.....	224
- «Η τιμή μας ήτανε πιο χαμηλή γιατί ήμαστε Σεφαραντίμ».....	233
- Από το Σαλονικιό εργάτη στο «Σαλομονικό».....	254

Κεφ. 2.2: Σε «ασφαλή» απόσταση από τη μιζραχικότητα.....	272

- Άβολες κληρονομίες: Σοά, «ελληνικότητα», «σεφαραδικότητα».....	272
- Μετατοπίσεις και ανασημασιοδοτήσεις: το ελληνικό και το μη ασκεναζικό ως γνήσια ισραηλινό	294
- Λόγοι περί του «αυθεντικά» ελληνικού και του «γνήσια» Σεφαραδίτικου, ως μέσο επαναχάραξης κοινοτικών ορίων.....	308
<i>Ο Πόλικερ και η «αυθεντικά» ελληνική μουσική.....</i>	<i>308</i>
<i>Σμουέλ Ρεφαέλ και «αυθεντική» σεφαραδίτικη ταυτότητα.....</i>	<i>315</i>

ΜΕΡΟΣ 3

«Από την Ελλάδα; Στη Σοά; Τι είναι αυτά που λες;» Η «δεύτερη γενιά» και το εγχείρημα της συμπερίληψης	324

Κεφ. 3.1: «Αν δε μιλήσουμε εμείς για το παρελθόν μας, δεν υπάρχει κανείς να το κάνει για μας».....	334

- Το «Τμήμα Απογόνων Επιζώντων Στρατοπέδων Εξόντωσης με Ελληνική	

καταγωγή στο Ισραήλ: Η «Γενιά της Συνέχισης» και το περιοδικό <i>Λο Νισκάχ</i> (1986-2005).....	334
- Η ταινία Μπιγκλάλ α μιλχαμά αχί (1988) και το φαινόμενο Πόλικερ.....	347
- Ποίηση στα Εβραϊο-ισπανικά.....	355
<i>Αβνέρ Πέρετς και Μαργκαλίτ Ματιτιάου</i>	356
<i>Η «επιστροφή» ως τόπος συγκρότησης συλλογικής ταυτότητας</i>	359
<i>Η Σοά των Σεφαραδιτών/ιτισσών ως μέρος της ισραηλινής λογοτεχνίας</i>	363
<i>Περί «παθητικότητας» και ειδικού στους Θεσσαλονικείς «ηρωισμού»</i>	365
<i>Πολυαναφορικές ταυτότητες</i>	368
- Γολγοθάς (2003)	370
- «Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη» (2006-2015).....	380
- Το «Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας» (2010- σήμερα).....	393
- Μια διατριβή στην υπηρεσία της κοινότητας;	406

Κεφ. 3.2: Η συμπερίληψη που άργησε και η προσπάθεια που ξεκίνησε

νωρίς	418
- Οι απαρχές του κοινοτικού εγχειρήματος: πρωτοβουλίες μνημόνευσης πριν την «έκρηξη της μνήμης».....	421
- Περί «παρατεταμένης σιωπής»: οι πρώτες κοινοτικές δράσεις μνημόνευσης στο ευρύτερο πλαίσιο.....	430
- Οι επιζώντες/ώσες από την Ελλάδα στα μάτια των επίσημων μνημονικών θεσμών.....	437
- Λαντίνο και Σοά: Η περίπτωση της χορωδίας των Θεσσαλονικέων επιζώντων/ωσών.....	452
- Προωθώντας το αφήγημα της «κοινής μοίρας».....	466
- Διευρύνοντας τη γεωγραφία της Σοά: Ευρώπη, Βαλκάνια, Βόρεια Αφρική..	477

Κεφ. 3.3: Η βιωμένη εμπειρία της ελληνικής περιθωριακότητας και τα όρια

του προνομίου της οδύνης	483
- Για μια κριτική θεώρηση της θεωρίας του «μνημονικού πυρσού».....	484
- Η περιθωριακή θέση της Σοά των Ελλήνων/ίδων Εβραίων στην ισραηλινή συλλογική μνήμη ως καθημερινό προσωπικό βίωμα των απογόνων.....	495
- Σοά, ισραηλινή ταυτότητα, και χάραξη των «ορίων».....	504

Κεφ. 3.4: Λόγοι περί «σιωπής» ως λόγοι περί ταυτότητας.....	516
- Η διαχείριση του «δημόσιου μυστικού».....	517
- Η ελληνική σιωπή ως αναπόφευκτη μοίρα ή ως πολιτισμικά καθορισμένη επιλογή.....	525
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	551
ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΕΩΝ.....	562
ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΟΣ ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΠΗΓΩΝ.....	565
ΑΝΑΦΟΡΕΣ.....	569

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Φτάνοντας στο τέλος μιας επίπονης ερευνητικής προσπάθειας, γεμάτης προκλήσεις, αλλά και έντονες συγκινήσεις, θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου σε ορισμένους ανθρώπους, χωρίς τη βοήθεια και τη συμπαράσταση των οποίων, θα ήταν αδύνατο να είχε ολοκληρωθεί η διατριβή στην παρούσα μορφή της.

Καταρχάς, οφείλω να ευχαριστήσω την κύρια επιβλέπουσα της εργασίας μου, ανθρωπολόγο Βασιλική Γιακουμάκη. Αμέσως μετά την ολοκλήρωση των μεταπτυχιακών σπουδών μου, η Βασιλική Γιακουμάκη ήταν εκείνη που με ενθάρρυνε να κάνω το μεγάλο βήμα και να αναλάβω μια έρευνα για τους/τις Έλληνες/ίδες Εβραίους/ες στο Ισραήλ. Έκτοτε, παρακολούθησε με γνήσιο ερευνητικό και ανθρώπινο ενδιαφέρον κάθε βήμα υλοποίησης της έρευνας, αφουγκράστηκε κάθε δυσκολία, ανησυχία ή προβληματισμό και μοιράστηκε μαζί μου τον ενθουσιασμό κάθε μικρής ή μεγάλης ανακάλυψης. Όταν πια πέρασα στη φάση της συγγραφής, διάβαζε αλόγιστα μεγάλους όγκους κειμένων μου και συνέβαλε σημαντικά στον εμπλουτισμό των ερμηνευτικών αναγνώσεων του πεδίου. Μέσα σε όλη αυτή τη διαδρομή, με κατέστησε ουσιαστικά συνοδοιπόρο της στο άνοιγμα του ανθρωπολογικού πεδίου του Ισραήλ στην Ελλάδα.

Θερμές ευχαριστίες οφείλω επίσης στα άλλα δύο μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, τις ιστορικούς Ρίκα Μπενβενίστε και Ποθητή Χαντζαρούλα. Με τη βαθιά τους γνώση στα πεδία του ελληνικού εβραϊσμού, των σπουδών μνήμης και των σπουδών Ολοκαυτώματος, μου πρόσφεραν πολύτιμες παρατηρήσεις, οι οποίες με προστάτευσαν από λάθη και με έκαναν πολλές φορές να ξαναεπισκεφτώ το υλικό μου και να το ξαναδιαβάσω με φρέσκο μάτι, εμπλουτίζοντας τις ερμηνευτικές μου ικανότητες.

Ευχαριστώ επίσης τα υπόλοιπα μέλη της επταμελούς εξεταστικής επιτροπής, δηλαδή τους ανθρωπολόγους Γιώργο Αγγελόπουλο και Ελευθερία Δέλτσου, και τις ιστορικούς Μαρία Καβάλα και Δήμητρα Λαμπροπούλου, για τις καίριες παρατηρήσεις τους και την πολύτιμη συμβολή τους.

Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω από τα βάθη της καρδιάς μου τους καταξιωμένους Ισραηλινούς ανθρωπολόγους Jackie Feldman και Nir Avieli, οι οποίοι επέβλεψαν την πρώτη φάση της έρευνας (2013-14). Με τη βαθιά γνώση, την προθυμία και την υπομονή τους, και συγχρόνως με τη φιλία τους, συνέβαλαν στο να εξοικειωθώ με τις ιδιαιτερότητες της ισραηλινής κοινωνίας, με βοήθησαν στην αναζήτηση βιβλιογρα-

φίας, με έφεραν σε επαφή με Ισραηλινούς/ές επιστήμονες με παρόμοια ερευνητικά ενδιαφέροντα, συνεισέφεραν στο να αντιμετωπίσω προκλήσεις της έρευνας πεδίου, μου έδωσαν ευκαιρίες να παρουσιάσω δημόσια τα πρώτα μου ευρήματα και να λάβω ανατροφοδότηση.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω επίσης στην Ισραηλινή ανθρωπολόγο Orit Hirsch, φίλη πλέον και πολύ αγαπητό πρόσωπο, η οποία μου παρείχε στέγη στις πρώτες μέρες παραμονής μου στο Ισραήλ και με βοήθησε στη γρήγορη εγκατάσταση και προσαρμογή. Πέρα από αυτή την πολύτιμη βοήθεια σε πρακτικό επίπεδο, συζήτησε μαζί μου τις πρώτες μου ιδέες και με βοήθησε στη συγκεκριμενοποίησή τους, συνέβαλε στην αναζήτηση βιβλιογραφίας, μοιράστηκε εμπειρίες από τη δική της έρευνα πεδίου. Μετά την επιστροφή μου στην Ελλάδα, με κράτησε σε επαφή με το πεδίο μου, ενημερώνοντάς με για οτιδήποτε σχετικό ανακάλυπτε.

Ευχαριστώ επίσης την ανθρωπολόγο και ειδική στην προφορική ιστορία, Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν. Πέρα από τη μύηση στον κόσμο της «ξελογιάστρας» προφορικής ιστορίας και τη διδασκαλία της τέχνης της συνέντευξης και της τήρησης ημερολογίου, ήταν πάντοτε σε ανοιχτή επικοινωνία μαζί μου, βοηθώντας με να βρίσκω λύσεις σε προκλήσεις και διλήμματα. Επιπλέον, στη δύσκολη περίοδο της συγγραφής εν μέσω lockdown, είχε την καλοσύνη να μου τηλεφωνεί αρκετά συχνά και να δείχνει το βαθύ της ενδιαφέρον για την πρόοδο της έρευνας. Οι τηλεφωνικές εκείνες συνδιαλέξεις μου έδωσαν μεγάλο κουράγιο και με βοήθησαν να διαχειριστώ συναισθηματικά μια από τις δυσκολότερες φάσεις της διαδικασίας.

Θερμές ευχαριστίες οφείλω στην Τίτη Μάτσα, υπεύθυνη Ακαδημαϊκών Υποθέσεων της Ισραηλινής Πρεσβείας, για τον ενθουσιασμό με τον οποίο υποδέχθηκε την προοπτική υλοποίησης μιας έρευνας σαν τη δική μου, βοηθώντας με να συνειδητοποιήσω τη σημασία της.

Ευχαριστώ επίσης καταξιωμένους/ές ερευνητές/ήτριες και, στην πλειονότητά τους, πανεπιστημιακούς/ές δασκάλους που είχαν την καλοσύνη να ακούσουν σκέψεις μου και να μου παράσχουν πολύτιμη ανατροφοδότηση: την Carol Kidron, την Joanna Michlic, τον Dan Michman, τον Αντώνη Αντωνίου, το Γιώργο Αντωνίου, τη Σίσσυ Θεοδοσίου, την Άννα-Μαρία Δρουμπούκη, τον Ιάσονα Χανδρινό, την Πηνελόπη Παπαηλία, τον Μήτσο Μπιλάλη, τον Βασίλη Δαλκαβούκη, την Αλίκη Αρούχ, τον Νίκο Τζαφλέρη, τη Μαριάννα Κυρίτση. Ευχαριστώ ακόμα τους/τις συναδέλφους από το ερευνητικό πρόγραμμα *Erasmus+ Developing Modernized Curricula on Immigrants' Lives*

in Israel (2017-2020), και ιδιαίτερα την Julia Mirsky, την Galit Rovner, την Ayala Keissar-Sugarmen και την Barbara Rosenstein, για τις συμβουλές και τις παρατηρήσεις τους. Πολύτιμο υπήρξε και το μοίρασμα στο εργαστήρι Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας με τους/τις συναδέλφους Νίκο Πασχούλη, Παντελή Προμπονά, και Χριστίνα Μητσοπούλου.

Απέραντη ευγνωμοσύνη εκφράζω στο Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών, για την υποτροφία που μου χορήγησε, η οποία με βοήθησε να βγάλω την έρευνα από το συρτάρι, να την εμπλουτίσω περαιτέρω και να της δώσω τη μορφή μιας διδακτορικής διατριβής.

Θερμές ευχαριστίες οφείλω στο προσωπικό του Yad Vashem, καθώς και στους/στις εθελοντές/όντριες και εργαζόμενους/ες στο «Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας», και στο «Σύλλογο Επιζώντων Στρατοπέδων Εξόντωσης με Καταγωγή από την Ελλάδα που ζουν στο Ισραήλ», για την εύκολη πρόσβαση σε βιβλία, ταινίες, και άλλο υλικό. Ευχαριστώ επίσης: τη Ραχέλ Αελιών-Μέξεριτς για την πρόσβαση στο πλούσιο προσωπικό της αρχείο· τον Σμουέλ Ρεφαέλ και τη γραμματέα του, Λιάτ Ρουμπινστάιν, για την αποστολή ενός αντιγράφου του θεατρικού έργου *Golgotha*· τον Σμουέλ Αμόν και την Galit Rovner για την καλοσύνη τους να επισκεφθούν εκ μέρους μου βιβλιοθήκες του Ισραήλ και να αναζητήσουν βιβλία που χρειάζομαι· την Άρτεμι Αλκαλάη για την άδεια να αναπαραγάγω φωτογραφίες του καλλιτεχνικού έργου της, που τόσο πολύ συνομιλούσε με τη δική μου δουλειά.

Μεγάλη είναι επίσης η ευγνωμοσύνη μου στους κυρίους Μάκη Μουσή και Μιχαήλ Δασκαλάκη-Γιόντη, άριστους γνώστες της Εβραϊκής. Χωρίς την πολύτιμη βοήθειά τους, δε θα είχα πετύχει την προσπέλαση και μελέτη ενός μεγάλου όγκου πρωτογενούς και δευτερογενούς υλικού στα Εβραϊκά. Ευχαριστώ επίσης τη Μαρία Αντωνίου για την πολύτιμη βοήθειά της στη μελέτη άρθρων στα Ισπανικά.

Πάνω απ' όλα, οφείλω να ευχαριστήσω τους/τις αφηγητές/ήτρίες μου που μου άνοιξαν τα σπίτια τους, δέχτηκαν να μοιραστούν μαζί μου τις προσωπικές τους διαδρομές, μου επέτρεψαν την πρόσβαση σε οικογενειακά και προσωπικά αρχεία φωτογραφιών, έμειναν σε επαφή μαζί μου και με ενημέρωναν για οτιδήποτε σχετικό μετά την αναχώρησή μου από το Ισραήλ. Με το ανθρώπινο μοίρασμα, τη φιλία, την εμπιστοσύνη και την πίστη τους στην αξία αυτής της δουλειάς, έδωσαν ψυχή στο εγχείρημά μου και με έκαναν να το αγαπήσω βαθιά. Πέρα από όσους/ες είχαν την καλοσύνη να μου παραχωρήσουν συνεντεύξεις και τους/τις οποίους/ες αναφέρω ονομαστικά στον

«Κατάλογο συνεντεύξεων», θα ήθελα να ευχαριστήσω επίσης: Τον Σλόμο Τσβι (Σεβή), τη Χάνα Κασόρλα Αϊζικ και την Τάλη Φιλοσόφ για τις πολύωρες συζητήσεις μας και για την πρόσβαση που μου παρείχαν στα προσωπικά τους αρχεία· τον Λέοντα Σιάμ για το γνήσιο ενδιαφέρον του για την έρευνά μου και για την προθυμία του να μου επιλύει οποιαδήποτε απορία ανά πάσα στιγμή, συμβάλλοντας σημαντικά στο να αποκωδικοποιήσω τις πολυπλοκότητες της ισραηλινής κοινωνίας· τη Σόφη Κωστή, η οποία ήταν πάντοτε σε ετοιμότητα να με ενημερώνει για κάθε της ανακάλυψη που σχετιζόταν με το πεδίο μου· την Αγγελική Κουμανούδη, η οποία δίδασκε Ελληνικά στο πανεπιστήμιο της Χάιφα και η οποία έφυγε πριν λίγο καιρό από τη ζωή, για τον ενθουσιασμό, τη ζεστασιά και το πολύτιμο μοίρασμα προσωπικών και ερευνητικών εμπειριών και για την ανεκτίμητη βοήθειά της στην ανακάλυψη υποψήφιων πληροφορητών/τριών.

Οι τρεις τελευταίοι μήνες υλοποίησης της διατριβής με βρήκαν να υπηρετώ ως αναπληρώτρια εκπαιδευτικός στο ΓΕΛ Πλωμαρίου. Στη διάρκειά τους, κλήθηκα να συνδυάσω την πρόσκληση της συγγραφής των τελευταίων κεφαλαίων με τις υψηλές απαιτήσεις και ευθύνες που συνεπάγεται η υπηρετήση στο δημόσιο σχολείο. Ευχαριστώ θερμά τον διευθυντή του ΓΕΛ, κύριο Γρηγόρη Καλδέλη, για την κατανόηση και τη συμπαράσταση. Ευχαριστώ επίσης το συνάδελφο φιλόλογο Αντώνη Κωνσταντακέλη, που είχε την καλοσύνη να αναλάβει το απαιτητικό μάθημα της Νεοελληνικής Γλώσσας και Λογοτεχνίας σε όλα τα τμήματα της Γ' Λυκείου, ώστε να εξοικονομήσω χρόνο για την ολοκλήρωση της συγγραφής.

Σε όλη τη διάρκεια της έρευνας και της συγγραφής, χρειάστηκε πολλές φορές να δοκιμαστούν προσωπικά όρια και αντοχές. Ευχαριστώ από τα βάθη της καρδιάς μου τους μαθητές και μαθήτριες του Γυμνασίου Αγρίας, του Γυμνασίου Ιωλκού, και του ΓΕΛ Πλωμαρίου, που με τον αυθορμητισμό και τη δροσιά της ηλικίας τους έγιναν το διάλειμμα και η «ψυχοθεραπεία» μου τα τελευταία τρία χρόνια. Ευχαριστώ επίσης του γονείς του συζύγου μου, Κώστα και Φωτεινή Χειλίτση, που μοιράστηκαν μεγάλο μέρος των ευθυνών της ανατροφής της εγγονής τους και συνεισέφεραν, με τον τρόπο τους, στην επιτυχία της διατριβής.

Πάνω απ' όλα ευχαριστώ το σύζυγό μου, Στάθη Χειλίτση, και την κόρη μας, Φένια, για την αγάπη, την κατανόηση, τη στήριξη, τις προσωπικές θυσίες και την απεριόριστη υπομονή. Η παρούσα διατριβή αφιερώνεται πρωτίστως σ' εκείνους.

ΓΛΩΣΣΑΡΙ

Αγκανά	Η σημαντικότερη σιωνιστική παραστρατιωτική οργάνωση την περίοδο της Βρετανικής Εντολής. Διαλύθηκε με την ίδρυση του κράτους του Ισραήλ, για να αποτελέσει τον πυρήνα του επίσημου ισραηλινού στρατού.
Αλιγιά	Η μετανάστευση Εβραίων στη γη του Ισραήλ. Κυριολεκτικά σημαίνει «άνοδος». Η αντίστροφη πορεία, δηλαδή η αναχώρηση και εγκατάσταση εκτός Ισραήλ, αποδίδεται με το όρο «γεριντά» (=κάθοδος).
Γιαντ Βασέμ	Ο επίσημος φορέας για τη μνήμη και την έρευνα της Σοά στο Ισραήλ. Είναι συγχρόνως μουσείο, μνημείο και διεθνές ερευνητικό κέντρο.
Γιομ Α Ατσμαούτ	Η ισραηλινή εθνική εορτή της Ανεξαρτησίας, η οποία διαδέχεται τη Γιομ Α Ζικαρόν.
Γιομ Α Ζικαρόν	Η εθνική ημέρα μνήμης για τους πεσόντες στρατιώτες και, από το 1997, τα θύματα των εχθρικών ενεργειών.
Γιομ Α Σοά	Η ημέρα μνήμης της Σοά που το 1959 ορίστηκε ως εθνική με απόφαση του ισραηλινού κοινοβουλίου. Η πλήρης ονομασία είναι «Γιομ Α Ζικαρόν Λα Σοά βε Λα Γκεβουρά» (=Ημέρα Μνήμης για τη Σοά και τον Ηρωισμό).
Ισταρντούτ	Εργατική Ομοσπονδία και, συγχρόνως, κύριος εργοδότης και πάροχος κοινωνικών υπηρεσιών κατά τα χρόνια της κυριαρχίας του σοσιαλιστικού σιωνισμού.

Μοσάβ	Αγροτική συνεταιριστική κοινότητα. Αυτό που τη διαφοροποιούσε αρχικά από τα κιμπούτς είναι ότι τα μέλη της είχαν δικαίωμα σε ιδιωτική ιδιοκτησία.
Οίκος των Μαχητών των Γκέτο	Το δεύτερο μεγαλύτερο μουσείο, ερευνητικό και εκπαιδευτικό κέντρο για τη Σοά στο Ισραήλ. Ιδρύθηκε το 1949 στο κιμπούτς Λοχαμέι Α Γκεταότ και υπήρξε σημαντικός παράγοντας για τη διαμόρφωση της θεσμικής μνήμης στο Ισραήλ.
Ολίμ	Ο όρος αναφέρεται στους νέους μετανάστες που έχουν κάνει «αλιγιά» (βλ. παραπάνω) και, ως εκ τούτου, έχουν «εξυψωθεί».
Παλμάχ	Η σημαντικότερη στρατιωτική πτέρυγα της Αγκανά (βλ. παραπάνω)
Σάμπρα	Ο όρος αναφέρεται σε κάθε Εβραίο που έχει γεννηθεί στη γη του Ισραήλ. Αντανακλώντας το εθνικό πρότυπο-ιδανική εικόνα του «Νέου Εβραίου», η λέξη παραπέμπει στο φραγκόσυκο, το οποίο είναι σκληρό και τραχύ εξωτερικά, αλλά μαλακό και γλυκό εσωτερικά.
Σλιχότ	Δεήσεις εξιλέωσης/συγχώρεσης
Shtetl	Πολίχνες με εβραϊκό κυρίως πληθυσμό, έχουν καταγραφεί ως σύμβολο της «παραδοσιακού» τρόπου ζωής των Εβραίων της Ανατολικής Ευρώπης.
(Α) Τίκβα	Ο εθνικός ύμνος του Ισραήλ (Α τίκβα= Η ελπίδα)
Χαβίβα Ρέικ (το πλοίο)	Ένα από τα πλοία της παράνομης μετανάστευσης. Απέπλευσε από το Σούνιο τον Ιούνιο του 1946 και συνε-

λήφθη από τις βρετανικές αρχές στις ακτές της Παλαιστίνης. Οι επιβαίνοντες παρέμειναν για ένα διάστημα έγκλειστοι στο στρατόπεδο Ατλίτ, μέχρι να τους χορηγηθούν άδειες εισόδου.

Χαζάν (πληθ. χαζανίμ)

Ιεροψάλτης

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην παρούσα διατριβή επιδιώκω να αναδείξω ένα σχεδόν ολοκληρωτικά ανεξερεύνητο κεφάλαιο της μεταπολεμικής διαδρομής του ελληνικού εβραϊσμού, της ισραηλινής ιστορίας, των σπουδών Ολοκαυτώματος, και των εβραϊκών σπουδών εν γένει. Έχοντας ως ευρύτερο ιστορικό πλαίσιο την περίοδο από την γενοκτονία μέχρι σήμερα, με ιστορικό βάθος που ξεκινά από την εμπειρία της μεταπολεμικής μετανάστευσης Εβραίων από την Ελλάδα στο Ισραήλ, θέτω στο επίκεντρο της έρευνας τους απογόνους των επιζώντων/ωσών-μεταναστών/στριών στη σύγχρονη εποχή. Εξετάζω τον τρόπο με τον οποίο σήμερα αναμετρώνται με αυτό που, στην πορεία της ζωής τους, οι ίδιοι/ες ορίζουν ως «διπλή κληρονομιά»: τη σεφαραδίτικη, ρωμανιώτικη, και «ελληνική» καταγωγή τους από τη μια πλευρά, και το παρελθόν της γενοκτονίας από την άλλη. Με απασχολεί ιδιαίτερα ο τρόπος με τον οποίο κατασκευάζεται η μνήμη αυτής της αναμέτρησης, μέσα από λόγους που τα υποκείμενα αρθρώνουν στο παρόν. Αφορμή για τη συζήτηση δίνει το σχήμα που δομεί τις βιοαφηγήσεις των περισσότερων συνομιλητών/τριών μου, οι οποίες περιγράφονται ως διαδρομές μετάβασης/«μεταμόρφωσης», από την αρχική αποστασιοποίησή τους από το παρελθόν των γονέων τους στη Σοά και στη Διασπορά, μέχρι τη συστηματική ενασχόλησή τους με αυτά σήμερα.

Φέρνοντας σε διασταύρωση το ατομικό, το κοινοτικό, το εθνικό, και το διεθνές, τοποθετώ τις αφηγήσεις τους στο ευρύτερο πλαίσιο των μετασχηματισμών της συλλογικής μνήμης της Σοά, αλλά και του μεγάλου ζητήματος των εθνοτικών κατηγοριοποιήσεων και ιεραρχήσεων των εβραϊκών πληθυσμών εντός της ισραηλινής κοινωνίας. Επιχειρώ να αναδείξω τον κεντρικό ρόλο που έχουν παίξει οι παράγοντες αυτοί στη συγκρότηση της μνήμης και της υποκειμενικότητας του υπό μελέτη πληθυσμού. Χρησιμοποιώντας τις αφηγήσεις και τη διαδρομή των συγκεκριμένων υποκειμένων ως ένα ανεξερεύνητο, αλλά σημαντικό για τον εμπλουτισμό των ερμηνευτικών μας δυνατοτήτων παράδειγμα, επιχειρώ να συμβάλω σε ευρύτερα ζητήματα που απασχολούν τη διεθνή βιβλιογραφία, όπως η συγκρότηση της μνήμης της Σοά, το τραύμα και η διαχείρισή του, η μεταναστευτική εμπειρία, ο οριενταλισμός, η κατασκευή της λευκής πολιτισμικής υπεροχής, η διαχείριση του στίγματος.

Βάση της έρευνάς μου αποτελεί το υλικό που συνέλεξα σε έρευνα πεδίου κατοικώντας στο Ισραήλ καθ' όλο το ακαδημαϊκό έτος 2013-14, με υποτροφία από το

ισραηλινό Υπουργείο Εξωτερικών (στα πλαίσια διμερών σχέσεων Ελλάδας και Ισραήλ), και υπό την επίβλεψη (τότε) των ανθρωπολόγων Jackie Feldman και Nir Avieli, του Τμήματος Κοινωνιολογίας και Ανθρωπολογίας, του Πανεπιστημίου Μπεν-Γκουριόν. Με τη λήψη υποτροφίας από το ΙΚΥ, το 2016, κι ως υποψήφια διδάκτωρ του πανεπιστημίου Θεσσαλίας πια, συνέχισα την έρευνα με τέσσερα ερευνητικά ταξίδια. Πέρα από τη λήψη πρόσθετων συνεντεύξεων, στο διάστημα αυτό συγκέντρωσα και μελέτησα ένα σημαντικό όγκο γραπτών τεκμηρίων που παρήχθησαν κυρίως από τη δεκαετία του '80 κι έπειτα. Πρόκειται για την εποχή που απόγονοι επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα εισέρχονται δυναμικά στον ισραηλινό δημόσιο λόγο και, παράλληλα με τη συμμετοχή τους στο ευρύτερο κίνημα της «δεύτερης γενιάς», θέτουν επί τάπητος το ζήτημα της «περιθωριοποίησης», όπως τη βίωναν οι ίδιοι/ες, της κοινότητάς τους από τη συλλογική μνήμη της Σοά.

Θεωρητικές αφετηρίες και αναφορές

Μέσα από διάλογο που επιχειρεί με θεωρητικές έννοιες περί τραύματος, οριενταλισμού και διαχείρισης του στίγματος, η παρούσα διατριβή εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο των σπουδών κοινωνικής μνήμης· συγκεκριμένα, πολιτισμικής και συλλογικής μνήμης και της σχέσης της με ζητήματα εξουσίας, φωνής, αναπαράστασης και ταυτότητας.

Στις σπουδές αυτές, η συλλογική μνήμη αντιμετωπίζεται ως κοινωνικό προϊόν που σημαδεύεται από συγκεκριμένες πολιτικές και σχέσεις εξουσίας, και που αποτελεί πεδίο πολιτισμικών πολιτικών. Πρώτος ο Halbwachs (2013) [1925], (2013) [1950] ανέδειξε το ρόλο των κοινωνικών πλαισίων και του παρόντος στη συγκρότηση της μνήμης. Ο Connerton (1989) μίλησε για τη σημασία του παρόντος στην ανάκληση του παρελθόντος, αλλά ανέδειξε και το νομιμοποιητικό ρόλο της θεσμικής μνήμης, με κύρια αναφορά στις μνημονικές τελετές. Παράλληλα, όμως, αναγνώρισε και ένα βαθμό αυτονομίας του υποκειμένου από τις κοινωνικές ομάδες.

Υπό αυτό το πρίσμα, μεγάλη σημασία έχει ο παράγοντας της υποκειμενικότητας, η μελέτη της οποίας αποτελεί μια από τις μεγαλύτερες συνεισφορές της προφορικής ιστορίας, μέσα από έργα όπως αυτά της Passerini (π.χ. 1998) και του Portelli (π.χ. 1997)· συνάμα, η έννοια της «αντι-μνήμης», της ανεπίσημης συλλογικής μνήμης συνόλων και κοινωνικών ομάδων που έχουν κοινή βιωμένη εμπειρία, αλλά δεν έχουν πρόσβαση στα κέντρα λήψης αποφάσεων (Foucault 1977).

Η διαπλοκή του υποκειμένου με τα κοινωνικά-πολιτικά πλαίσια στη διαδικασία των μνημονικών συγκροτήσεων, καθώς και η διαλεκτική σχέση της πρόσληψης του παρελθόντος και του παρόντος, αποτελεί το βασικό θεωρητικό πυλώνα που κατευθύνει τον προβληματισμό γύρω από τη μνήμη και τη συγκρότηση της ταυτότητας Ισραηλινών με καταγωγή από την Ελλάδα, απογόνων επιζώντων/ωσών.

Στο ειδικότερο πλαίσιο της μνήμης της «δεύτερης γενιάς» επιζώντων/ωσών της Σοά, κεντρική είναι η συνεισφορά της Hirsch (2012, 2011, 2002), η οποία εισήγαγε την έννοια της «μετα-μνήμης» (post-memory) και ανέδειξε τον τρόπο που «θυμάται» η δεύτερη γενιά, όχι επειδή βίωσε τα γεγονότα, αλλά μέσω της πρόσληψης αφηγήσεων, εικόνων, πρακτικών ζωής και συμπεριφορών. Παρά την κριτική απόσταση που μπορεί κανείς να πάρει από τη θεωρία της, πιστεύω ότι μπορούμε να χρησιμοποιούμε τον όρο επιλεκτικά.

Στην ερμηνευτική μου προσέγγιση, επιδιώκω να αξιοποιώ την παγιωμένη στις μνημονικές σπουδές γνώση περί μεταβλητότητας της μνήμης και της αφήγησης. Κατά τον Alessandro Portelli, η μνήμη «δεν είναι παθητικό αποθετήριο γεγονότων, αλλά μια ενεργητική διαδικασία δημιουργίας νοημάτων» (2000: 69). Ή, όπως γράφει η Irene Levin,

«οι εμπειρίες δεν είναι σαν τους δακτυλίους που μεγαλώνουν στον κορμό ενός δέντρου, ο καθένας ξεχωριστά από τον άλλο. Το παρελθόν αλληλοϋφάινεται με ό,τι συμβαίνει μετά και έτσι αλλάζει σύμφωνα με τη νέα γνώση και εμπειρία» (2013: 190).

Η Βαν Μπούσχοτεν (1997) διακρίνει τρεις φάσεις στη συγκρότηση της μνήμης: την εισροή, δηλαδή την επιλεκτική και μερική εγγραφή ενός αρχικού επεισοδίου στη μνήμη, τη μετάπλαση, κατά την οποία τα επεισόδια υφίστανται περαιτέρω ερμηνεία, επιλογή, λήθη και επαναπροσδιορισμό με βάση μεταγενέστερες εμπειρίες, και την εκροή, τη στιγμή δηλαδή της αφηγηματικής επιτέλεσης σε συγκεκριμένη συγκυρία. Το «πολιτισμικό κύκλωμα», οι μετατοπίσεις στη συγκρότηση της συλλογικής μνήμης, οι πολιτικές ταυτότητας, οι δημόσιες αναπαραστάσεις, αλλά και η δι-υποκειμενική σχέση αφηγητή/τριας-ερευνητή/τριας, παίζουν επίσης καθοριστικό ρόλο στις διαδικασίες αυτές (βλ. ενδεικτικά Abrams 2016). Η διαρκής διαμεσολάβηση από δημόσιες αναπαραστάσεις αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό και της «μετα-μνήμης», όπως μας υπενθυμίζει η Hirsch (1996, 2008, 2012).

Επομένως, οι ιστορίες που επιλέγονται για να ενταχθούν σε μια βιοαφήγηση και ο τρόπος με τον οποίο δομούνται είναι ρευστά και μεταβλητά. Οι ανάγκες του παρόντος επηρεάζουν σημαντικά τον τρόπο με τον οποίο τα υποκείμενα αναστοχάζονται το παρελθόν και κατασκευάζουν ενεργητικά την ταυτότητά τους. Στη διαδικασία αυτή, συνδιαλέγονται ενεργητικά με λόγους (discourses) και με μια γκάμα δημόσια αναγνωρίσιμων ταυτοτήτων που βρίσκονται στη διάθεσή τους τη δεδομένη στιγμή. Απορρίπτουν κάποια και αποδέχονται άλλα, προκειμένου να πετύχουν μια «υποκειμενική αυτοκυριαρχούμενη σύνθεση» (Dawson 1994), να παραγάγουν δηλαδή μια αφήγηση με την οποία αισθάνονται άνετα και από την οποία μπορούν να εξαγάγουν νόημα.

Λαμβάνοντας υπ' όψιν τα παραπάνω, προσεγγίζω τις αφηγήσεις των συνομιλητών/τριών μου με διττό τρόπο, δηλαδή ως πηγή πραγματολογικής γνώσης, αλλά και ως «αφηγηματική αλήθεια» που χρήζει ερμηνείας. Χωρίς να θεωρώ ότι αυτού του είδους η διπλή θέαση είναι πρωτότυπη (αντιθέτως είναι μάλλον αναμενόμενη), θα ήθελα να σημειώσω ότι θεωρώ πάντοτε πρόκληση τη διαχείριση του λόγου τους ως τέτοια, δηλαδή το να μπορούμε να διασχίζουμε τα όρια ανάμεσα στα δύο, και έτσι να ασκούμε τις ερμηνευτικές μας ικανότητες.

Προσεγγίζοντας τις βιοαφηγήσεις ως γνωστικό/πραγματολογικό υλικό, επιδιώκω να συμβάλω στη συζήτηση για τον αντίκτυπο που είχε το παρελθόν της γενοκτονίας, αλλά και οι ενδοεβραϊκές ιεραρχίες της ισραηλινής ταυτότητας στους/στις απογόνους επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα. Υποστηρίζω ότι οι στάσεις και οι αντιδράσεις τους απέναντι στο παρελθόν και τις εμπειρίες των γονέων τους γνώρισε μεταμορφώσεις και μετασχηματισμούς που καθορίστηκαν: α) από τις αλλαγές στις επίσημες πολιτικές μνήμης του ισραηλινού κράτους σε σχέση με τη Σοά, δηλαδή τη σταδιακή μετάβαση από την αρχική αρνητική νοσηματοδότηση του γεγονότος και τη θυματοποίηση όσων το βίωσαν, μέχρι την ανάδειξή του ως κεντρικού στοιχείου της ισραηλινής ταυτότητας και συλλογικής μνήμης, β) από τις πολιτισμικές ιεραρχίες και τις σχέσεις μεταξύ των εθνοτικών κατηγοριών στο Ισραήλ: πολιτική και πολιτισμική «ηγεμονία» των Εσκενάζι, κατάταξη όλων των μη ασκεναζικών κοινοτήτων στην υποτιμημένη, από την κυρίαρχη ομάδα, κατηγορία των «κοινοτήτων της Ανατολής» γ) από τις σύγχρονες πολιτικές μνήμης και ταυτότητας (π.χ. «αντι-μνήμες») των διαφορετικών κατηγοριών, και δ) από τον εν εξελίξει επαναπροσδιορισμό της ισραηλινής ταυτότητας ως «μεσογειακής», από το κίνημα «αναζωογόνησης» της Λαντίνο, από την ολοένα αυξανόμενη δημοτικότητα της «ελληνικής» κουλτούρας κατά τις τελευταίες δεκαετίες.

Παράλληλα, προσεγγίζοντας το υλικό μου ως αφηγηματικές αναδομήσεις ζωής επιδιώκω να φωτίσω πώς οι παραπάνω μετασχηματισμοί, σε συνδυασμό με τις μεταγενέστερες εμπειρίες και τη φάση ζωής στην οποία βρίσκονται σήμερα οι αφηγητές/ήτριες, επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο μιλούν για το παρελθόν. Με άλλα λόγια, πώς, τη στιγμή της αφήγησης, το «ξαναεπισκέπτονται» και το ανα-νοηματοδοτούν, προκειμένου να καλύψουν ανάγκες του παρόντος και να δικαιολογήσουν τις στρατηγικές τους για το μέλλον. Σε αυτό το πλαίσιο, με απασχολεί ιδιαίτερα ο τρόπος με τον οποίο συνδιαλέγονται με ευρύτερες αναπαραστάσεις της Σοά, της επιβίωσης, του τραύματος, του «ηρωισμού», της ισραηλινότητας, της ασκεναζικότητας, της σεφαραδικότητας, της ελληνικότητας και της μιζραχικότητας, και τις αξιοποιούν δημιουργικά, προκειμένου να πετύχουν μια «υποκειμενική αυτοκυριαρχούμενη σύνθεση», αλλά και να αρθρώσουν λόγους περί διακριτής ταυτότητας.

Η σημασία του υπό μελέτη πληθυσμού και οι επιδιωκόμενες συμβολές της διατριβής

Στα επιμέρους κεφάλαια που συνθέτουν τη διατριβή, εστιάζω σε συγκεκριμένες πτυχές της ταυτότητας των αφηγητών/τριών που θεωρώ κρίσιμες, και οι οποίες προέκυψαν από τις αφηγήσεις τους: ως απογόνων επιζώντων/ωσών της Σοά, ως Ισραηλινών, ως απογόνων μεταναστών/στριών κι ως απογόνων «Ελλήνων/ίδων» (Σεφαραδιτών/ιτισσών και Ρωμανιωτών/ωτισσών) Εβραίων, μη Εσκενάζι αλλά και μη «Μιζραχί», όπως τονίζουν οι ίδιοι/ες. Μέσα από την ανάλυση τους λόγου τους, επιχειρώ να συνεισφέρω στην έρευνα για τη διαπραγμάτευση της μνήμης της Σοά, αλλά και της σύγχρονης ισραηλινής και εβραϊκής ταυτότητας με τους παρακάτω τρόπους:

Κατ' αρχάς, επιχειρώ να συμβάλω στη συζήτηση γύρω από κεντρικά ζητήματα που έχουν απασχολήσει έντονα τη βιβλιογραφία -χωρίς όμως να έχουν «λυθεί»- αναφορικά με τους τρόπους με τους οποίους το παρελθόν της γενοκτονίας γίνεται αντικείμενο διαγενεακού «διαλόγου» στις οικογένειες των επιζώντων/ωσών. Πιο συγκεκριμένα, το πρώτο μέρος της διατριβής εντάσσεται σε μια σειρά πρόσφατων ερευνών από το χώρο της γλωσσολογίας, της κοινωνιολογίας, της κοινωνικής ανθρωπολογίας και της προφορικής ιστορίας (π.χ. Wajnryb 2001· Wolf 2019, Kidron 2009b, 2012b, 2010b,

2016· Hantzaroula 2021· Six-Hohenbalken & Weiss [επιμ.] 2011· Broch-Due & Bertelsen [επιμ.] 2016· Argenti & Schramm [επιμ.] 2010· Argenti 2016), οι οποίες ξεφεύγουν από παγιωμένες μέχρι τώρα θεωρήσεις του τραύματος. Αντί για την έμφαση στη «σιωπή», στη «μη επικοινωνησιμότητα» και στην ολοκληρωτική αδυναμία ελέγχου της τραυματικής μνήμης, αναδεικνύουν τη δύναμη της σιωπής να μεταδίδει μηνύματα, τις πολλαπλές αποχρώσεις που υπάρχουν μεταξύ των δύο άκρων της ολοκληρωτικής σιωπής και της «εμμονικής» ομιλίας (σχήμα κυρίαρχο μέχρι πρόσφατα στη βιβλιογραφία), καθώς και το ρόλο των συναισθημάτων και της εμπρόθετης δράσης.

Συνομιλώντας με αυτή τη βιβλιογραφία, επιχειρώ να αναδείξω τη σιωπή και την ομιλία ως ιδιαίτερους τρόπους επικοινωνίας, με τις δικές τους πολυπλοκότητες και δυναμικές ως προς τη μετάδοση των μηνυμάτων. Συζητώ την οικογένεια και την κοινότητα ως έναν πρώτο τόπο διεργασίας του τραύματος -και μάλιστα σε μια εποχή όπου το ιδιαίτερο κοινωνικο-πολιτικό πλαίσιο ωθούσε τους/τις επιζώντες/ώσες στη λήθη και στη σιωπή. Αναδεικνύω επίσης τον ενεργητικό ρόλο που έπαιξαν και παίζουν οι ίδιοι/ες οι απόγονοι στη συγ-κατασκευή της οικογενειακής μνήμης.

Παράλληλα, επιδιώκοντας να συμβάλω στην περαιτέρω διερεύνηση των ζητημάτων αυτών, συζητώ το ρόλο που παίζουν παράγοντες, όπως το ιδιαίτερο πλαίσιο της σχέσης γονέως και παιδιού, οι οικογενειακές δυναμικές, η εμπειρία της μετανάστευσης, το ευρύτερο κοινωνικο-ιστορικό πλαίσιο εντός του οποίου παράγονται (ή δεν παράγονται) οι αφηγήσεις, η δεκτικότητα των ίδιων των παιδιών, αλλά και οι διαφορετικές εμπειρίες των γονέων στη διάρκεια της Σοά. Επίσης, διερευνώ το βαθμό στον οποίο η σύγχρονη «έκρηξη της μνήμης», η ηρωοποίηση της επιβίωσης, η έλευση της «εποχής της μαρτυρίας», αλλά και η ταυτότητα του/της «μάρτυρος του μάρτυρος» για τους/τις απογόνους, αλλάζει τις προσλήψεις τους για το παρελθόν. Την ίδια στιγμή, επιχειρώ να αφουγκραστώ και να ερμηνεύσω σιωπές, εντάσεις και αμφιθυμίες.

Θεωρώ πως η ανάδειξη της βιωμένης εμπειρίας των απογόνων με καταγωγή από την Ελλάδα στο Ισραήλ μπορεί να εμπλουτίσει τη γνώση μας για τα παραπάνω ζητήματα όχι μόνο γιατί έχει μείνει σχεδόν ολοκληρωτικά ανεξερεύνητη, αλλά κι επειδή μπορεί να αναδείξει τη σημασία των διαφορετικών εμπειριών της επιβίωσης (κρύψιμο, αντίσταση, εκτόπιση) στη διαμόρφωση του μετά τη Σοά οικογενειακού, διαγενεακού διαλόγου, δεδομένου ότι οι ιδιαίτερες συνθήκες στην κατοχική Ελλάδα οδήγησαν σε έντονες τοπικές διαφοροποιήσεις κατά την εφαρμογή της Τελικής Λύσης. Λαμβάνοντας αυτό υπ' όψιν, μεταφέρω τη συζήτηση για τη διάσταση μεταξύ πρώην

ανταρτών/ισσών και πρώην εκτοπισμένων στο πεδίο της συγκρότησης της οικογενειακής μνήμης και στο ιδιαίτερο πλαίσιο του Ισραήλ, αναζητώντας συγκλίσεις και διαφοροποιήσεις.

Μια δεύτερη συμβολή της διατριβής αφορά στο ζήτημα των εθνοτικών, ενδο-εβραϊκών κατηγοριοποιήσεων και διαιρέσεων στο Ισραήλ, το οποίο έχει απασχολήσει εκτενώς τη βιβλιογραφία. Το μεγαλύτερο μέρος της σχετικής ακαδημαϊκής παραγωγής (βλ. ενδεικτικά Khazzoom 2003· Ben-Rafael & Sharot 1991· Picard 2017· Chetrit 2013· Gershon & Peled 2004· Shohat 2010, 1999, 1988· Yiftachel 1998, 2000) αφορά τις διακρίσεις εναντίον των μη Εσκενάζι, τα οριενταλιστικού τύπου στερεότυπα, το κίνημα ανάδυσης της μιζραχικής ταυτότητας, την ένταξη των ζητημάτων αυτών στο ευρύτερο πλαίσιο της συζήτησης του οριενταλισμού και της μετα-αποικιακής κριτικής. Στις σχετικές συζητήσεις, το δίπολο που κυριαρχεί είναι αυτό μεταξύ των Εσκενάζι και των Σεφαραδιτών-ιτισσών/ Μιζραχί (π.χ. Sasson-Levi 2013), χωρίς να λαμβάνονται πάντοτε υπ' όψιν οι πολλαπλές αποχρώσεις εντός των δύο κατηγοριών.

Θεωρώ πως ακριβώς λόγω της «οριακότητας» της κοινότητας μεταξύ των δύο άκρων, η εκ του σύνεγγυς παρακολούθηση των βιοδιαδρομών και των λόγων Εβραίων από την Ελλάδα στο Ισραήλ αποτελεί προνομιακό πεδίο έρευνας, ώστε να προχωρήσουμε πέρα από το δίπολο Εσκενάζι-Μιζραχί, αλλά και για να φωτίσουμε περαιτέρω τις συνέπειες του ισραηλινού «εσωτερικού οριενταλισμού» (Fleming 2007: 28).

Όπως έχει δείξει μια σειρά ερευνών (π.χ. Fleming 2007, 2009· Erez 2016, 2018), παρά το μικρό αριθμό τους, οι Εβραίοι/ες με καταγωγή από την Ελλάδα είχαν να παίξουν έναν κρίσιμο ρόλο εντός της ισραηλινής κοινωνίας. Η ελληνική μουσική - την οποία εκείνοι/ες εισήγαγαν στο Ισραήλ- λειτούργησε ως ένας ημι-νομιμοποιημένος τρόπος έκφρασης της καταπιεσμένης κουλτούρας των Αράβων Εβραίων, εφόσον τους αποσπούσε από την «αραβικότητα». Τον ίδιο ρόλο απο-αραβοποίησης έπαιξε, κατά τη Shohat (1999), και η κατάταξη των Εβραίων από αραβικές χώρες στην κατηγορία των «Σεφαραδιτών/ιτισσών». Την ίδια στιγμή, η φιγούρα του «Έλληνα Εβραίου», έτσι όπως κατασκευάστηκε στο Ισραήλ, θεάθηκε από τα πάνω ως «γέφυρα» ικανή να διαμεσολαβεί το δίπολο Εσκενάζι / Μιζραχί, αναπαριστώντας συγχρόνως ένα ασφαλές πρότυπο «Μιζραχί».

Παράλληλα, όπως δείχνει η Hanna Yablonka (2008), το γεγονός ότι οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα είναι κυρίως Σεφαραδίτες/ίτισσες, σε συνδυασμό με το ότι

έζησαν άμεσα τη Σοά, κατέστησε την περίπτωση τους ιδανική, ώστε, από τα μέσα της δεκαετίας του '60 και ιδίως από τα τέλη της δεκαετία του '70, να αναδειχθεί η σύνδεση των Σεφαραδιτών/ιτισσών με τη Σοά και να θεμελιωθεί το αφήγημα της «κοινής εβραϊκής μοίρας». Η στιγμή δεν είναι τυχαία: από το σημείο αυτό κι έπειτα, η Σοά μετατρέπεται σε κεντρικό συστατικό της ισραηλινής ταυτότητας, ενώ το αναδυόμενο κίνημα των Μιζραχί επιβάλλει πολιτικές για τη συμπερίληψή τους.

Οι παραπάνω έρευνες, τις οποίες αξιοποιώ και εμπλουτίζω, μας λένε πολλά για τον τρόπο με τον οποίο κατασκευάζεται η φιγούρα του «Έλληνα Εβραίου», ως εξελθνισμένου και μιζραχοποιημένου την ίδια στιγμή, ως Σεφαραδίτη/Μιζραχί και ως θύματος της Σοά, καθώς και για τους ρόλους που καλείται να παίζει. Δε μας λένε όμως αρκετά για τον τρόπο με τον οποίο έβλεπαν και βλέπουν τους εαυτούς τους οι ίδιοι/ες οι καταγόμενοι/ες από την Ελλάδα.

Πώς διαχειρίζονται, στην πορεία της ζωής τους, τα ίδια τα υποκείμενα την κατάταξή τους στην κατηγορία των «κοινοτήτων της Ανατολής», η οποία ταυτίστηκε με το «οπισθοδρομικό», το «απολίτιστο», το μη αυθεντικά ισραηλινό; Πώς προσλαμβάνουν τη σεφαραδίτικη και την ελληνική ταυτότητα δεδομένου ότι αυτά απέκτησαν, για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα, αρνητικές συνδηλώσεις; Συμπορεύονται με την αναδυόμενη κατηγορία των Μιζραχί ή προσπαθούν να χαράξουν διαφορετικούς δρόμους; Με ποιες πολιτικές ταυτότητας συνδέονται τα παραπάνω και ποιες νέες χαράσσει η πρόσφατη, ανανεωμένη εκτίμηση του ελληνικού, καθώς και το κίνημα «αναζωογόνησης» της Λαντίνο; Τα ερωτήματα αυτά επιχειρώ να φωτίσω, αναδεικνύοντας τις φωνές των ίδιων των υποκειμένων.

Επιπλέον, παρ' όλο που υπάρχει άφθονη βιβλιογραφία τόσο για τη συγκρότηση της μνήμης της Σοά, όσο και για τη διαίρεση Εσκενάζι/«Ευρωπαίων» και Σεφαραδιτών-ιτισσών/Μιζραχί/«Εξ Ανατολής» Εβραίων, τα δύο αυτά ζητήματα, κεντρικής σημασίας για τη διαμόρφωση της σύγχρονης ισραηλινής και εβραϊκής ταυτότητας, αντιμετώπιζονταν, μέχρι πρόσφατα, ως ανεξάρτητα μεταξύ τους.

Η τρίτη συμβολή της διατριβής, επομένως, είναι ότι αποτελεί μία από τις πρώτες προσπάθειες (βλ. επίσης Yablonka 2009, 2008· Shimony 2013, 2012, 2011a, 2011b· Goodman & Mizrahi 2008· Oppenheimer 2010) να φέρει τα δύο αυτά θέματα σε συνεξέταση, αναδεικνύοντας μάλιστα το παράδειγμα μίας ομάδας, η οποία συνδυάζει τη μη ασκεναζική καταγωγή και την οικογενειακή σύνδεση με τη Σοά. Θεωρώ πως αυτή

η διπλή παρακαταθήκη είναι ένας από τους σημαντικότερους παράγοντες που καθιστά την περίπτωση των Ισραηλινών Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα άξια συστηματικής μελέτης, δεδομένου μάλιστα ότι η εμπειρία του Ολοκαυτώματος έχει ταυτιστεί στη δημόσια συνείδηση ως ευρωπαϊκό, και άρα «ασκεναζικό», βίωμα.

Ένα από τα κεντρικά μου επιχειρήματα είναι ότι η μη ασκεναζική προέλευση των Εβραίων από την Ελλάδα, σε συνδυασμό με την -επί πολλά χρόνια- σχεδόν αποκλειστική σύνδεση της Σοά με την εμπειρία των Εσκενάζι, οι οποίοι/ες συγχρόνως αποτελούν και τη «μη σημαδεμένη» νόρμα της ισραηλινής ταυτότητας (Sasson-Levy 2013), την πορεία των αφηγητών/τριών μου σε σχέση με αυτή των Εσκενάζι απογόνων, φέρνοντας στο προσκήνιο διαφορετικούς λόγους και διεκδικήσεις περί γενοκτονίας και ταυτότητας.

Αυτή τη συνάρθρωση λόγων περί Σοά και λόγων περί εθνοτικής καταγωγής την εξετάζω με δύο τρόπους:

Πρώτον, παρακολουθώ εκ του σύνεγγυς την εντατική δράση της κοινότητας προς την κατεύθυνση της συμπερίληψης, δίνοντας έμφαση στο ρόλο που έπαιξε η «δεύτερη γενιά». Σημαντικά ως προς αυτό είναι τα σχετικά άρθρα της Batya Shimony (2011a, 2012). Την έρευνά της αξιοποιώ, εμβαθύνω και επικαιροποιώ, αντιμετωπίζοντας συγχρόνως με κριτικό μάτι τη θεωρία της ότι η έντονη συμμετοχή των απογόνων στον κοινοτικό «αγώνα για αναγνώριση» (όπως τον ονομάζει) είναι αποτέλεσμα ενός «επαχθούς» χρέους που τους «μεταβιβάστηκε» από την πρώτη γενιά και που είχε ως αποτέλεσμα τη «θυσία» της προσωπικής τους ταυτότητας.

Δεύτερον, αναδεικνύω τους τρόπους με τους οποίους οι προσλήψεις και οι αναπαραστάσεις του ελληνικού, του σεφαραδίτικου και του μιζραχικού, γίνονται το αφηγηματικό υπόστρωμα γύρω από το οποίο αρθρώνονται λόγοι περί διακριτών στους Έλληνες/Σεφαραδίτες-ίτισσες τρόπων διαχείρισης του τραύματος, μετατρέποντας τελικά τους λόγους περί Σοά σε λόγους περί εθνοτικο-πολιτισμικής ταυτότητας.

Παρ' όλο που η παρουσία των Εβραίων από την Ελλάδα στην Παλαιστίνη / Ισραήλ αυξήθηκε δραματικά μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, οι έρευνες που διαθέτουμε για το θέμα είναι ελάχιστες: καλύπτουν μόνο θραύσματα της εμπειρίας. Υπό αυτό το πρίσμα, η τέταρτη συμβολή της διατριβής είναι ότι αποτελεί την πρώτη πιο συνολική προσπάθεια να καταγραφούν και να αναδειχθούν πτυχές της εμπειρίας τους, συνθέτοντας τη θεματική της διαχείρισης του τραύματος της Σοά με εκείνη της θέσης

τους εντός της ισραηλινής «εθνοτικοκρατίας» (Yiftachel 1998, 2000). Σε αυτό το πλαίσιο, η διατριβή εντάσσεται και στο πρόσφατα αναδυθέν πεδίο της μελέτης των μετά τη Σοά διαδρομών του ελληνικού εβραϊσμού (βλ. ενδεικτικά Δρουμπούκη 2019· Χεκίμογλου & Δρουμπούκη [επιμ.] 2017· Μπενβενίστε 2014· Γιακουμάκη 2014, 2009· Fleming 2009· Βαρών-Βασάρ 2008· Lewkowicz 2000, 1999· Μόλχο 2015· Naar 2018· Μπεζέ 2021· Hantzaroula 2020· Χαντζαρούλα 2015), διευρύνοντας, όμως, το βλέμμα στο χώρο της Παλαιστίνης/Ισραήλ και θέτοντας, παράλληλα, το ζήτημα της «δεύτερης γενιάς», οι φωνές της οποίας έχουν μέχρι τώρα αγνοηθεί σχεδόν ολοκληρωτικά. Πέρα από τα προαναφερθέντα άρθρα της Shimony, εξαίρεση, ως προς το τελευταίο, αποτελεί και η διδακτορική διατριβή της Ραχήλ Φλωρεντίν (1981), η οποία παρουσιάζει μια συγκριτική προσέγγιση της επιθετικότητας απογόνων επιζώντων/ωσών στην Ελλάδα και στο Ισραήλ, και η οποία εντάσσεται στο επιστημονικό πεδίο της ψυχολογίας.

Σε ό,τι αφορά τη μέχρι τώρα βιβλιογραφική παραγωγή για την Παλαιστίνη/Ισραήλ, σημαντικές είναι οι εργασίες του Shai Srougo (2006, 2010, 2018, 2020) για τη μετανάστευση Θεσσαλονικέων λιμενεργατών και αλιέων στην Παλαιστίνη κατά τις δεκαετίες του 1920 και 1930. Τα κείμενά του φωτίζουν τα κίνητρα της μετανάστευσης και τη θέση που βρήκαν οι εργάτες αυτοί εντός του σιωνιστικού εγχειρήματος «κατάκτησης της θάλασσας». Η πιο σημαντική συμβολή του είναι, κατά τη γνώμη μου, η αποδόμηση μιας εξιδανικευμένης, κυρίαρχης μέχρι σήμερα στην ισραηλινή συλλογική μνήμη, εικόνας για τη συνάντηση μεταξύ Θεσσαλονικέων «θαλασσόλυκων» και σιωνιστών ηγετών. Ο συγγραφέας αναδεικνύει το υποκειμενικό βίωμα της διαφορετικής μεταχείρισης των Θεσσαλονικέων σε σχέση με τους Εσκενάζι, καθώς και τους τρόπους με τους οποίους το διαχειρίστηκαν τα υποκείμενα. Μας δίνει επίσης μια διαφωτιστική εικόνα για τον τρόπο με τον οποίο η σιωνιστική ηγεσία έβλεπε τις διαφορετικές κατηγορίες μεταναστών/στριών.

Σε ό,τι αφορά τη μεταπολεμική μετανάστευση, σημαντικό είναι το βιβλίο «Η Ζωή απ' την Αρχή» (2010) των Καρίνα Λάμψα και Γιακώβ Σιμπή για εκείνους/ες που πήραν το δρόμο της Παλαιστίνης μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και πριν από την ίδρυση του κράτους. Το έργο τους καταγράφει λεπτομερώς τις διαδικασίες της παράνομης μετανάστευσης, φωτίζοντας παράλληλα πολλές από τις πτυχές των δυσκολιών που είχαν να αντιμετωπίσουν οι εβραϊκές κοινότητες αμέσως μετά τον πόλεμο. Παρακολουθεί, ωστόσο, ένα μικρό μόνο τμήμα της διαδρομής των μεταναστών/στριών στο

Ισραήλ κι αναδεικνύει ορισμένες μόνο από τις προκλήσεις που είχαν να αντιμετωπίσουν. Η αφήγηση σταματά στο 1948 και τελικά δε μαθαίνουμε τι απέγιναν εκείνοι/ες που εγκατέλειψαν τα κιμπούτς, για να εγκατασταθούν σε πόλεις. Το ζήτημα της διάστασης Σεφαραδιτών-ιτισσών-Εσκενάζι απουσιάζει εντελώς από την ανάλυση, ενώ η κριτική θεώρηση του λόγου επιζώντων/ωσών, απεσταλμένων και σιωνιστικής ηγεσίας αναφορικά με την Άρνηση της Διασποράς και την προσδοκία της «μεταμόρφωσης» του «Παλαιού Εβραίου» είναι μάλλον περιορισμένη. Η σχετική ανάλυση στην πρόσφατη διατριβή της Ελένης Μπεζέ (2021) αρχίζει να καλύπτει το κενό ως προς τον τελευταίο παράγοντα, τουλάχιστον από τη σκοπιά των Ελλήνων Εβραίων σιωνιστών.

Το ζήτημα της θέσης της κοινότητας στην ισραηλινή συλλογική μνήμη της Σοά είναι με διαφορά αυτό που έχει προσελκύσει πιο έντονα το ενδιαφέρον των ερευνητών/τριών. Η Batya Shimony (2013, 2012, 2011a), όπως προανέφερα, είναι η πρώτη που κατέγραψε το έντονο ενδιαφέρον και τη δραστηριότητα απογόνων επιζώντων/ωσών στο ζήτημα της δημόσιας μνημόνευσης της κοινότητας, αναδεικνύοντας ορισμένες από τις σημαντικότερες δράσεις τους προς αυτή την κατεύθυνση. Η Shimony συλλαμβάνει το διαφορετικό βίωμα των απογόνων ελληνικής καταγωγής που τους έστρεψε σε διαφορετικές κατευθύνσεις σε σχέση με τους Εσκενάζι, αλλά, εντάσσοντας την ομάδα και την περίπτωσή τους στην κατηγορία των Μιζραχί, δεν καταφέρνει, κατά τη γνώμη μου, να αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο τοποθετούνται τα ίδια τα υποκείμενα σε σχέση με την τελευταία κατηγορία. Μια δεύτερη αδυναμία της θεώρησής της είναι, όπως προανέφερα, η θεώρηση της δράσης των απογόνων ως αποκλειστικό αποτέλεσμα «μεταβίβασης» από την πρώτη γενιά. Μια τρίτη είναι η μη λήψη απόστασης από δύο κεντρικούς στις αφηγήσεις των απογόνων λόγους, δηλαδή αυτόν της ολοκληρωτικής αγνόησης της κοινότητας από το ασκεναζικό καθεστώς, και εκείνον της «σιωπής» της «πρώτης γενιάς».

Ο «μύθος της σιωπής» αναπαράγεται και στο άρθρο της Αλίζα Μεγιουχάς-Τζινίο (2011), το οποίο εστιάζει στη σχέση βετεράνων Θεσσαλονικέων (αλλά και της σεφαραδίτικης κοινότητας γενικότερα) και επιζώντων/ωσών. Χωρίς να στηρίζεται σε επαρκή αριθμό πηγών, λαμβάνει ως δεδομένη την «αδιαφορία» της προπολεμικής κοινότητας για τους/τις επιζώντες/ώσες. Στην πορεία της διατριβής παρουσιάζω ορισμένες ενδείξεις που μετριάζουν αυτόν τον ισχυρισμό, αλλά το ζήτημα χρήζει οπωσδήποτε συστηματικότερης διερεύνησης.

Επιπλέον, η Τζινίο ερμηνεύει την έκδοση κοινοτικών βιβλίων το 1967 και το 1972 ως «καθυστερημένη» ανάδυση του λόγου της κοινότητας, λόγω και της προαναφερθείσας «αδιαφορίας» των βετεράνων. Από την ερμηνεία της λείπει, θεωρώ, η ένταξη του ζητήματος στις ειδικές συνθήκες της εποχής, αλλά και η συγκριτική ματιά με άλλες κοινότητες επιζώντων/ωσών-μεταναστών/στριών, ώστε να δούμε αν η παραγωγή της κοινότητας υπήρξε όντως «καθυστερημένη» ή αν συμβάδισε σε ευρύτερες τάσεις. Το πρώτο μέρος του κεφαλαίου 3.2 της διατριβής μου είναι αφιερωμένο σε αυτό το ζήτημα.

Η μελέτη της Hanna Yablonka (2008), ενταγμένη σε μια ευρύτερη προσπάθειά της να μελετήσει τη θέση των «Μιζραχί» σε σχέση με τη μνήμη της Σοά, είναι, κατά τη γνώμη μου, η πιο ολοκληρωμένη προσπάθεια που διαθέτουμε ως τώρα αναφορικά με τη θέση της καταστροφής των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας στη συλλογική μνήμη του Ισραήλ. Παρακολουθώντας το ζήτημα από τη δεκαετία του '40 μέχρι και τη δεκαετία του '90, παρουσιάζει τη διαδρομή από το περιθώριο στη συμπερίληψη. Η μελέτη της μας παρέχει χρήσιμο υλικό ώστε να αποδομήσουμε την εικόνα της «σιωπής» από την πλευρά των επιζώντων/ωσών, αλλά και για να παρακολουθήσουμε το αυξημένο ενδιαφέρον των επίσημων μνημονικών θεσμών για την ελληνο-εβραϊκή/σεφαραδίτικη περίπτωση, παρέχοντας κάποιες πρώτες, κρίσιμες ερμηνείες. Τις παρατηρήσεις της για τη θέαση των Εβραίων από την Ελλάδα ως «γέφυρας», και για τη διάσταση ανάμεσα στον τρόπο που τους έβλεπαν οι επίσημοι θεσμοί και στην αυτοεικόνα τους, αξιοποιώ και προεκτείνω, συζητώντας παράλληλα έναν αριθμό πρόσθετων πηγών από τη δεκαετία του '80 κι έπειτα.

Στα έργα για τη Σοά και τη μνήμη της σημαντικές είναι και οι μελέτες του Shmuel Refael και ιδιαίτερα το έργο του «Κραυγή στη σιωπή» (2008b), το οποίο φέρνει στην επιφάνεια, παρουσιάζει και αναλύει την εβραίο-ισπανική ποίηση που έχει παραχθεί από τη δεκαετία του '40 έως και σήμερα, από Σεφαραδίτες/ίτισσες των Βαλκανίων, εντός κι εκτός Ισραήλ.

Η Fleming (2007, 2009, 2017) υπήρξε από τους/τις συγγραφείς που ανέδειξαν την πολύπλοκη θέση των Εβραίων από την Ελλάδα στην Παλαιστίνη/Ισραήλ. Το άρθρο της για τη στερεοτυπική κατασκευή της εικόνας του «Έλληνα Εβραίου» πρώτα στο Άουσβιτς κι έπειτα στο ισραηλινό φαντασιακό, αποτελεί μια πρώτη, αλλά ουσιαστική χαρτογράφηση του ζητήματος, τοποθετώντας το παράλληλα στο ευρύτερο ζήτημα της διαίρεσης Εσκενάζι και Σεφαραδιτών-ιτισσών/Μιζραχί. Η Fleming διατύ-

πωσε το επιχείρημα της θέσης των Ελλήνων/ίδων Εβραίων ως «γέφυρας», και παράλληλα αυτό περί αναδρομικής «εθνικοποίησής» τους σε πλαίσια εκτός Ελλάδας (Άουσβιτς και Παλαιστίνη/Ισραήλ), παρουσιάζοντας όμως, ως προς αυτό, περισσότερο την οπτική των Εσκενάζι.

Στις θεματικές αυτές εμβάθυνε ο Erez (2016, 2018), μέσα από τη μελέτη των διαδρομών της ελληνικής μουσικής στο Ισραήλ. Ο Erez και η Fleming αφήνουν να εννοηθεί πως τόσο η τοποθέτηση των Εβραίων από την Ελλάδα στην κατηγορία των «Ανατολιτών», όσο και η χρήση τους ως «γέφυρας», βιώθηκε άβολα από τους/τις ίδιους/ιες, χωρίς ωστόσο να προχωρούν σε μια εις βάθος ανάλυση του λόγου τους.

Το κενό αυτό επιχειρώ να αρχίσω να καλύπτω, μέσα από τη συγκέντρωση και ανάλυση βιοαφηγήσεων της «δεύτερης γενιάς». Σε καμιά περίπτωση δε θα μπορούσα να ισχυριστώ πως τα ευρήματα που παρουσιάζονται εδώ αποτελούν μια εξαντλητική προσέγγιση του θέματος. Αυτό που επιδιώκω περισσότερο είναι η ανάδειξη ενός ανεξερεύνητου πεδίου και η ανάλυση ορισμένων μόνο από τις πτυχές της μετά τη Σοά και τη μετανάστευση εμπειρίας.

Ας μου επιτραπεί, στο σημείο αυτό, μια σημαντική διευκρίνιση. Με τον όρο «Έλληνες/ίδες Εβραίοι/ες», τον οποίο και η ίδια χρησιμοποιώ, δεν υπονοώ μια ταυτότητα ενιαία και αδιαφοροποίητη. Πρόκειται για μια ιδιαίτερα σύνθετη κατηγορία, με έντονες διαφοροποιήσεις εντός της. Άλλωστε, η ίδια η «εθνικοποίηση» των Εβραίων της Ελλάδας και η ανάδυση του ιστορικού υποκειμένου που ονομάζεται «Έλληνας/ίδα Εβραίος/α» είναι μια μακρά, ρευστή και μεταβλητή διαδικασία που απασχολεί έντονα τη βιβλιογραφία σήμερα (βλ. ενδεικτικά Χανδρινός 2020· Paramichos-Chronakis 2018· Fleming 2007, 2009). Ο Paramichos-Chronakis (2018), για παράδειγμα, δείχνει πως ακόμα και κατά τη στιγμή που η Fleming (2007, 2009) θεωρεί καταλυτική για την «εθνικοποίηση» των Εβραίων από την Ελλάδα, δηλ. την εμπειρία τους εντός του Άουσβιτς, το περιεχόμενο της «ελληνικότητας» είναι ιδιαίτερα σύνθετο και αλληλοϋφάινεται διαρκώς με την τοπική ταυτότητα.

Οι Εβραίοι/ες της Ελλάδας δεν έβλεπαν, τουλάχιστον μέχρι το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, τους εαυτούς τους ως «ενιαία» ομάδα ούτε και αντιμετώπιζαν με τον ίδιο τρόπο τους εαυτούς τους ως «Έλληνες/ίδες». Η τοπική ταυτότητα, η διαιρετική τομή μεταξύ Ρωμανιωτών/ωτισσών και Σεφαραδιτών/ιτισσών, οι κοινωνικοταξικές και ιδεολογικές διαφορές, υπήρξαν παράγοντες έντονης διαφοροποίησης των κοινοτήτων, τόσο εντός τους όσο και μεταξύ τους. Σημαντική υπήρξε επίσης η γενεακή διαφορά

εκείνων που γεννήθηκαν εντός του έθνους-κράτους κι εκείνων που είχαν ανατραφεί στο υπερεθνικό πλαίσιο της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Σε όλα τα παραπάνω, ήρθαν να προστεθούν και διαφοροποιητικές εμπειρίες στα πλαίσια της Σοά.

Οι διαφοροποιήσεις αυτές επηρέασαν τη ζωή της «κοινότητας» -αν μπορούμε να χρησιμοποιούμε τον όρο- κι εντός του Ισραήλ. Με διαφορετικό τρόπο έβλεπαν, για παράδειγμα, τους εαυτούς τους οι Θεσσαλονικείς της εργατικής τάξης και με διαφορετικό εκείνοι/ες που ανήκαν στα μεσαία και ανώτερα κοινωνικο-οικονομικά στρώματα· αλλιώς όριζαν την ταυτότητά τους εκείνοι/ες που έφτασαν στην Παλαιστίνη ως σιωνιστές/ίστριες και με διαφορετικό τρόπο εκείνοι/ες που οδηγήθηκαν εκεί από ανάγκη -αν και συχνά τα όρια μεταξύ των δύο είναι ρευστά (Μπεζέ 2021)· άλλους δεσμούς είχαν με την Ελλάδα και την «ελληνικότητα» οι μετανάστες/στρίες της δεκαετίας του '30 (οι οποίοι δύσκολα μπορούν να χαρακτηριστούν ως «Έλληνες/ίδες Εβραίοι» με όρους εθνικής συνείδησης) κι άλλη οι μεταπολεμικοί/ές μετανάστες/στρίες.

Αλλά κι εντός της κατηγορίας των τελευταίων υπάρχουν επίσης έντονες διαφορές. Από τις συζητήσεις στο πεδίο παρατηρώ, για παράδειγμα, πως τα μεταπολεμικά δίκτυα της κοινωνικότητας και οι πολιτισμικές πρακτικές εντός τους ήταν διαφορετικά όταν μιλάμε για Θεσσαλονικείς ή για Εβραίους/ες από μικρότερες κοινότητες, για «Παλαιοελλαδίτες/ίτισσες» ή για «Νεοελλαδίτες/ίτισσες», για Ρωμανιώτες/ώτισσες ή για Σεφαραδίτες/ίτισσες, για εργάτες/τριες ή για μικροαστούς/ές, για επιζώντες/ώσες των στρατοπέδων ή για πρώην ενταγμένους/ες στο αντιστασιακό κίνημα, για κρυμμένους/ες και αντάρτες/ισσες που έχασαν όλη τους την οικογένεια και την κοινότητα στη Σοά ή για εκείνους/ες των οποίων σώθηκαν. Όλες αυτές οι διαφοροποιήσεις επηρεάστηκαν, ως ένα βαθμό, και το βίωμα των απογόνων, των οποίων τα διαμορφωτικά χρόνια της παιδικής και νεανικής ηλικίας καθορίστηκαν από το μεγάλο πλαίσιο του Ισραήλ και των προκλήσεων της ενσωμάτωσης, και, συγχρόνως, από τις συνθετότητες της ανατροφής μέσα στις προαναφερθείσες μικροκλίμακες.

Συγχρόνως, όμως, κι ανεξάρτητα από τις όποιες διαφοροποιήσεις, η Ελλάδα (ως φυσικός χώρος και τόπος προέλευσης των μεταναστών/στριών) και η ελληνικότητα αποτελούν σημαντικό σημείο αναφοράς για τους/τις περισσότερους αφηγητές/ήτριές μου. Πολλοί/ές αναφέρονται στους γονείς τους ως «Έλληνες/ίδες» και ορίζουν, στην πλειονότητά τους, την ελληνικότητα ως μέρος και της δικής τους, πολυαναφορικής ταυτότητας. Με τούτο τον προσδιορισμό δεν αναφέρονται στην Ελλάδα ως έθνος-κράτος, από το οποίο οι περισσότεροι/ες αποστασιοποιούνται για μια σειρά από λόγους (πρόταξη της ισραηλινής ταυτότητας, ελληνικός αντισημιτισμός, τραύμα της Σοά). Οι

«Έλληνες/ίδες» της Ελλάδας -ακόμα και οι «Έλληνες/ίδες Εβραίοι/ες» της Ελλάδας του σήμερα- αποτελούν σημαντικό μέρος των διπόλων που χτίζουν οι αφηγητές/ήτρίες μου ανάμεσα στο «εμείς» και στο «αυτοί/ές». Την ίδια στιγμή, όμως, η Ελλάδα και η «ελληνικότητα», έχει σημασία για την κοινότητα για μια σειρά από λόγους, τους οποίους παραθέτω σύντομα εδώ και που θα τους αναπτύξω περαιτέρω στην πορεία των κεφαλαίων.

Κατ' αρχάς, για πολλούς/ές από τη γενιά των επιζώντων/ωσών -και ως ένα βαθμό και για τους/τις μετανάστες/στρίες της δεκαετίας του '30 μετά την έλευση των επιζώντων/ωσών (βλ. Erez 2016, 2018)- μια σειρά πολιτισμικών πρακτικών που, στα μάτια των παιδιών τους, ανακαλούσαν την «ελληνικότητα», υπήρξαν «πύλες διέλευσης» και τρόποι επανασύνδεσης με την προ καταστροφής κοινότητα, ώστε να εγκαθιδρύνεται μια πολύτιμη σε υπαρξιακό επίπεδο αίσθηση συνέχειας με την προ Σοά και προ ξεριζωμού κοινότητα. Για τους/τις απογόνους -και ακόμα πιο έντονα για εκείνους/ες που μεγάλωσαν σε σπίτια Ελληνόφωνων- τα παραπάνω αποτελούν σήμερα σημαντικό «κόμβο μνήμης» (Fischer 2015) που τους συνδέει τόσο με το παρελθόν που έζησαν (σπίτια της παιδικής ηλικίας) και με τους γονείς τους όσο και με το παρελθόν που δεν έζησαν (προ Σοά και προ μετανάστευσης).

Επιπλέον, μαζί με την επίκληση στην ευρωπαϊκή προέλευση και στη βαλκανική, σεφαραδίτικη ταυτότητα, η επίκληση στην «ελληνικότητα» ή σε μια «αυθεντική» ελληνικότητα αποτελεί, στη σημερινή συγκυρία, σημαντικό μέρος των πολιτικών ταυτότητας της κοινότητας, προκειμένου να διακριθούν από άλλες κοινότητες και να επανασυνδεθούν με, εκτιμημένες πλέον από το σύνολο του ισραηλινού πληθυσμού, «κληρονομίες».

Τέλος, εν μέρει ίσως και λόγω της καταγραφής των μεταναστών/στριών με βάση τη χώρα προέλευσης, παράλληλα προς τους τοπικούς, εθνοτικοπολιτισμικούς ή άλλους προσδιορισμούς, η κοινή αναφορά στην Ελλάδα υπήρξε συνεκτικός δεσμός γύρω από τον οποίο υφάνθηκαν κοινωνικά δίκτυα και οργανώσεις. Τέτοια είναι, για παράδειγμα, η «Ένωση Μεταναστών από την Ελλάδα» ή ο σύλλογος των επιζώντων/ωσών στρατοπέδων εξόντωσης που συστήθηκε το 1953 και διατηρείται μέχρι τις μέρες μας.

Η παρούσα διατριβή δε φιλοδοξεί να παρουσιάσει κάθε έκφανση της ζωής της κοινότητας ούτε και να εξαντλήσει όλες τις πολλαπλές αποχρώσεις εντός της. Το γεγονός ότι εστιάζει στους απογόνους των επιζώντων/ωσών αποτελεί ήδη σημαντική εξειδίκευση του πεδίου της.

Επιπλέον, καθώς δεν είχε υπάρξει ως τώρα μια συστηματική έρευνα για Εβραίους/ες του Ισραήλ που έλκουν την καταγωγή τους από την Ελλάδα, επιδιώκω περισσότερο να εστιάσω και να αναδείξω κοινά σημεία και βιώματα, σημεία σύγκλισης, τα οποία σήμερα επιτρέπουν σε απογόνους να αναδύονται ως διακριτή ομάδα εντός του Ισραήλ. Τέτοια είναι: η χώρα προέλευσης των γονέων, μια σειρά πολιτισμικών πρακτικών, επιτελέσεων και πολιτικών ταυτότητας, η υποκειμενική (όπως θα δείξω) «αλήθεια» της επί μακρόν περιθωριοποίησης της πληθυσμιακής αυτής ομάδας από τη συλλογική μνήμη της Σοά, η μη ασκεναζική και, όπως τονίζουν οι αφηγητές/ήτριες, η μη μιζραχική καταγωγή.

Επομένως, χωρίς να παραγνωρίζω τις διαφορές εντός της πληθυσμιακής αυτής ομάδας (τις οποίες όμως δεν παρουσιάζω εξαντλητικά), επιχειρώ μια πρώτη ερμηνευτική προσέγγιση του διακριτού τους βιώματος τους σε σχέση με άλλες ομάδες στο Ισραήλ, και διατυπώνω την ελπίδα πως ανοίγω ένα πεδίο για πιο συστηματική έρευνα που θα εμβαθύνει περισσότερο στην πολυφωνία εντός της «κοινότητας».

Προσωπικά, έχω ξεκινήσει ήδη τη μελέτη των διαφορετικών μνημών και βιωμάτων υποκειμένων που σήμερα αυτοπροσδιορίζονται ως «Ρωμανιώτες/ώτισσες», προκειμένου να αναδείξω αποκλίσεις αλλά και ενδοκοινοτικούς ανταγωνισμούς. Η εν λόγω έρευνα βρίσκεται ακόμα σε εξέλιξη· ελπίζω να την ολοκληρώσω σύντομα, ώστε να παρουσιάσω τα αποτελέσματά της με τρόπο συστηματικό.

Χρειαζόμαστε επίσης οπωσδήποτε συστηματικότερη έρευνα για την εμπειρία της «πρώτης γενιάς» ως μεταναστών/στριών στο Ισραήλ, για τους μετανάστες/στρίες της δεκαετίας του '30, για τις σχέσεις με τις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας, για τους τρόπους με τους οποίους διαφορετικά βιώματα στη διάρκεια της Σοά (π.χ. εκτόπιση, αντίσταση, κρύψιμο), διαφορετικοί ιδεολογικοί προσανατολισμοί και κοινωνικοταξικές καταβολές, διαφορετικοί τρόποι αναμέτρησης με διλήμματα όπως η «συνέχιση» και η ενσωμάτωση, διαφορετικές τοπικότητες και χρονικότητες της μετανάστευσης χάραξαν διαφορετικές διαδρομές, μνήμες και ταυτότητες εντός του Ισραήλ. Η πολύπλοκη σχέση μεταξύ «σεφαραδίτικης» και «ελληνικής» ταυτότητας χρήζει οπωσδήποτε επί-

σης εμβάθυνσης και ερμηνείας. Επιπλέον, είναι, θεωρώ, απαραίτητη και μια συγκριτική μελέτη σε σχέση με άλλες κοινότητες με καταγωγή από τα Βαλκάνια ώστε να αναδειχθούν συγκλίσεις και διαφοροποιήσεις.

Μία ακόμα απαραίτητη διευκρίνιση περί ορολογίας: χρήσεις βασικών όρων που γίνονται σε όλη τη διατριβή, όπως διαγενεακός διάλογος, μετάδοση μνήμης, κοινότητα, επιζώντες/ώσες, και απόγονοι, είναι εκ προοιμίου αμφιλεγόμενες, όταν πρόκειται για ακαδημαϊκή χρήση. Λόγω του ότι οι όροι αυτοί υπονοούν ομοιογένειες και ιστορικές συνέχειες που δεν περιέχουν κοινωνικές εντάσεις, είναι σχεδόν εξω-ιστορικοί. Για παράδειγμα, ο «διαγενεακός διάλογος» δεν είναι μια ομαλή και αδιατάρακτη διαδικασία που υπονοεί ένα δούναι και λαβείν από τη μία γενιά στην άλλη, και μάλιστα με τρόπο συνειδητό, εγκεφαλικό, και ορθολογικό. Αυτό θα αποτελούσε μια εξιδανίκευση των κοινωνικών σχέσεων ανάμεσα στις γενιές (οι οποίες, ούτε οι ίδιες είναι ενιαίες και ομοιογενείς)· επίσης θα υπονοούσε ότι οι διαδικασίες της ανατροφής παιδιών λαμβάνουν χώρα κυρίως με μπηχεβιοριστικό τρόπο. Το ίδιο ισχύει και για όρους όπως «μετάδοση μνήμης». Αμφότεροι οι όροι ηχούν και ως φονξιοναλιστικής προσέγγισης. Θεωρώ δεδομένο ότι οι διαδικασίες αυτές είναι εξαιρετικά σύνθετες, και ότι περικλείουν κοινωνική σύγκρουση και ένταση, όπως και κάθε άλλο κοινωνικό γίνεσθαι. Κάτι ανάλογο ισχύει για όρους όπως «κοινότητα», «επιζώντες/ώσες», και «απόγονοι», οι οποίοι υπονοούν ομοιογένειες, ισορροπίες, και ξεκάθαρες οριοθετήσεις του τύπου μέσα-έξω. Επιθυμώ να εξηγήσω ότι δεν υπονοώ τίποτα τέτοιο. Όλες οι διαδικασίες αυτές είναι κοινωνικά καθορισμένες, και διαμορφώνονται/αναπροσδιορίζονται μέσα από τις κοινωνικο-ιστορικές και πολιτικές συγκυρίες μέσα στις οποίες αναδύονται.

Θεωρώ ότι η διευκρίνιση αυτή δεν είναι δευτερεύουσας σημασίας, εφόσον η γλώσσα διαμορφώνει πραγματικότητες, και, κυρίως, η γλώσσα δεν είναι ποτέ ουδέτερη, αλλά μαρτυρά τη θέαση του κόσμου από το υποκείμενο. Χρησιμοποιώ όλους τους παραπάνω όρους με τη γνώση της σχετικότητάς τους, με κάθε επιφύλαξη, και για λόγους κυρίως χρηστικούς -και με μια αναμενόμενη κατανόηση από τους/τις αναγνώστες/στριες.

Μεθοδολογία συνεντεύξεων και επιτόπιας έρευνας

Ένα σημαντικό μέρος του υλικού μου αποτελείται από συνεντεύξεις-αφηγήσεις ζωής που συνέλεξα κατά την παραμονή μου στο Ισραήλ από τον Οκτώβριο του 2013 έως

τον Ιούνιο του 2014, και τις οποίες συμπλήρωσα στη συνέχεια με τέσσερα ερευνητικά ταξίδια: το Μάιο του 2016, το Νοέμβριο του 2017, το Δεκέμβριο του 2018 και το Μάρτιο του 2019.

Όταν έφτασα για πρώτη φορά στο Ισραήλ, αρχικός μου στόχος ήταν να εξερευνήσω το πεδίο και να συγκεντρώσω υλικό που θα μου επέτρεπε να δημιουργήσω τη βάση για μια μελλοντική διδακτορική διατριβή. Στην ερευνητική πρόταση που είχα καταθέσει τότε στο Ισραηλινό Υπουργείο Εξωτερικών, είχα δηλώσει πως θα επικεντρωνόμουν στους ίδιους/ες τους/τις επιζώντες/ώσες και πως θα εξερευνούσα τις διαδικασίες της μετανάστευσης, τις προκλήσεις που συνάντησαν, τη διαχείριση του τραύματος της Σοά, τις σχέσεις με τους/τις Εσκενάζι και το ισραηλινό θεσμικό καθεστώς. Το έντονο ενδιαφέρον μου για τη «δεύτερη γενιά» χτίστηκε μέσα στο πεδίο. Αναδύθηκε ουσιαστικά από τις πρώτες μέρες της παραμονής μου στη χώρα, μέσα από μια σειρά ευτυχών συμπτώσεων.

Όταν αναχώρησα από την Ελλάδα, το μόνο διαβατήριο εισόδου στο πεδίο που διέθετα, ήταν ένα χαρτάκι με τρία ονόματα συγγενών του κυρίου Ραφαήλ Φρεζή, μέλους, πρώην προέδρου και ακούραστου μελετητή της εβραϊκής κοινότητας του Βόλου, τις διαδρομές των μελών της οποίας είχα ήδη μελετήσει στα πλαίσια της μεταπτυχιακής διπλωματικής μου εργασίας. Το σχέδιο ήταν να ξεκινήσω με αυτά και σιγά σιγά να χτίσω το πεδίο μου. Τελικά, δεν χρειάστηκε να το χρησιμοποιήσω, αφού το πεδίο άνοιξε μόνο του.

Πιο συγκεκριμένα, λίγες μέρες μετά την άφιξή μου στο Ισραήλ, χρειάστηκε να κάνω μια εξουσιοδότηση στο σύζυγό μου και να του τη στείλω στην Ελλάδα, προκειμένου να εισπράξω την επιστροφή φόρου και να ενισχύσω τους πενιχρούς πόρους που είχα στο Ισραήλ. Στο ταχυδρομείο της γειτονιάς μου, μια υπάλληλος αποδείχθηκε ιδιαίτερα εξυπηρετική και, γι' αυτό, όταν τελείωσα με τα διαδικαστικά, επέστρεψα στον γκισέ της για να την ευχαριστήσω. Όταν όμως στράφηκα να φύγω, μου φώναξε: *«Για μια στιγμή, από την Ελλάδα δεν είπες ότι είσαι; Μείνε σε παρακαλώ, ο προϊστάμενός μου είναι Έλληνας και θα θυμώσει πολύ αν μάθει πως ήταν μια Ελληνίδα εδώ και δεν τον ειδοποιήσαμε»*. Περίμενα για λίγο γεμάτη περιέργεια να δω ποιος θα ήταν αυτός ο Έλληνας. Τελικά, επρόκειτο για εγγονό Θεσσαλονικιάς μετανάστριας της δεκαετίας του '30 που έμαθε, όπως μου είπε, να αγαπά τη Θεσσαλονίκη από τις αφηγήσεις της γιαγιάς του. *«For me, γεια σου μάνα Σαλονίκη»*, τόνισε, και με κάλεσε στο γραφείο του.

Μόλις μπήκαμε, το βλέμμα μου έπεσε σε μια γωνία του τοίχου γεμάτη με φωτογραφίες από επισκέψεις στην Ελλάδα. Το ενδιαφέρον μου τράβηξε επίσης ένα χαρτινο μπουζουκάκι κι ένα κομπολόι που ήταν κρεμασμένο μπροστά του. «*Το μπουζούκι κοιτάς;*» μου είπε. «*Έχω άλλα τρία. Ένα στο σπίτι, ένα στο γραφείο για να παίζω όταν έχω νεύρα κι ένα στο πόδι μου!*» Σήκωσε το μπατζάκι του και μου έδειξε ένα μεγάλο μπουζούκι-τατουάζ που έπιανε όλη τη γάμπα του! Αν και παραδέχομαι ότι, ως προς αυτό (δηλ. το τατουάζ), ο Οφίρ δεν αποτελεί αντιπροσωπευτική περίπτωση, ωστόσο η συνάντησή μαζί του μου έδωσε μια πρώτη γεύση για τη βαρύνουσα θέση του «ελληνικού σημαίνοντος» στη σύγχρονη ισραηλινή κοινωνία, αλλά και για την έμφαση που δίνει σήμερα η «δεύτερη» ή και η «τρίτη» γενιά Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα στην επανασύνδεση με αυτό που περιγράφουν σήμερα ως «ρίζες» τους.

Λίγο αργότερα μου μίλησε για κάποιο πρότζεκτ που αφορούσε επισκέψεις σε εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας και στο οποίο συμμετείχε και ο ίδιος μαζί με απογόνους επιζώντων/ωσών.¹ Μετά από τηλεφώνημά του, έφτασαν μέσα σε λίγα λεπτά στο χώρο ο Άβι Χακίμ και η Σάρα Χατζηακώβ-Σωρ, απόγονοι επιζώντων/ωσών με καταγωγή από το Βόλο, τα Γιάννενα και την Αθήνα. Μου τόνισαν εξ αρχής τη σημασία που έχει για τους/τις ίδιους/ες η «διπλή τους κληρονομιά» ως απογόνων επιζώντων/ωσών κι ως απογόνων Ελλήνων/ίδων Εβραίων, αλλά και για το πόσο σημαντικό είναι αυτή η «κληρονομιά» να αποτελέσει μέρος της γνώσης και της συνείδησης των σημερινών νέων του Ισραήλ. Συζητώντας με αυτούς/ές και άλλους/ες απογόνους, τους/τις οποίους/ες γνώρισα στη συνέχεια, άρχισα να συνειδητοποιώ τις ασυνέχειες, τις εντάσεις, την επιλεκτικότητα, τις αμφιθυμίες και τις περιπέτειες της σχέσης τους με αυτή την «κληρονομιά» στο χρόνο. Έτσι, παρά το γεγονός ότι συνέχισα (στην πρώτη φάση της έρευνας) να διεξάγω συνεντεύξεις και με την «πρώτη γενιά», το ενδιαφέρον μου άρχισε να μετατοπίζεται όλο και περισσότερο προς τη «δεύτερη».

Ύστερα από αυτή και άλλες τυχαίες ανακαλύψεις, ενεργοποιούσα τη μέθοδο της χιονοστιβάδας. Τα μαθήματα Ελληνικών στο πανεπιστήμιο της Χάιφα, μια ομάδα ελληνικών παραδοσιακών χορών στο Τελ Αβίβ, φίλοι και φίλες εκτός κοινότητας, με βοήθησαν στη διεύρυνση των δικτύων μου. Σημειώνω, ωστόσο, πως αρκετοί/ές αφηγητές/ήτριές μου από την «δεύτερη γενιά» με εντόπισαν μόνοι/ες τους, μόλις άρχισε να γίνεται γνωστή η παρουσία μου στη Χάιφα και το αντικείμενο της έρευνάς μου.

¹ Όπως θα μάθαινα αργότερα, η ονομασία του προγράμματος ήταν «Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη» και τελούσε υπό την αιγίδα του δήμου της Χάιφα.

Χρόνια αργότερα, το Νοέμβριο του 2017, όταν πια τα προσωπικά δίκτυα που έστησα στο Ισραήλ είχαν αρχίσει να στερεύουν, η ανθρωπολόγος και φίλη Orit Hirsch με βοήθησε να συγκροτήσω ένα δείγμα από την περιοχή της Μπεέρ Σέβα (νοτιο-κεντρικό Ισραήλ), στην οποία διέμενε τότε και η ίδια. Επιπλέον, το Μάρτιο του 2019, ο πληροφορητής και φίλος, Σάμπι Χανάν, ανέλαβε να συντάξει στην ομάδα «Φόρουμ Ελληνικών Κοινοτήτων: Είμαι κι Εγώ Απόγονος Ελλήνων Εβραίων» στο Facebook, μια πρόσκληση συμμετοχής στην έρευνα, χάρη στην οποία συγκροτήθηκε το δείγμα του τελευταίου ταξιδιού μου.

Με εξαίρεση τον Οφίρ, ο οποίος, όπως προανέφερα, είναι εγγονός Θεσσαλονικιάς μετανάστριας της δεκαετίας του '30, όλοι/ες οι υπόλοιποι/ες αφηγητές/ήτριες, 32 στο σύνολο, είναι παιδιά επιζώντων/ωσών. Οι γονείς τους κατάγονταν από διάφορες πόλεις της Ελλάδας (Διδυμότειχο, Καβάλα, Κομοτηνή, Θεσσαλονίκη, Βέροια, Γιάννενα, Πρέβεζα, Βόλο, Λάρισα, Χαλκίδα, Αθήνα, Πάτρα, Κέρκυρα). Στη διάρκεια εφαρμογής της Τελικής Λύσης είτε εκτοπίστηκαν στα ναζιστικά στρατόπεδα είτε διέφυγαν στην Παλαιστίνη είτε επιβίωσαν κρυμμένοι και/ή ενταγμένοι στο ΕΑΜ/ΕΛΑΣ και στον ΕΔΕΣ. Μετανάστευσαν στο Ισραήλ μεταξύ 1945 και 1950.

Σε ό,τι αφορά τους/τις ίδιους/ες αφηγητές/ήτριές μου, οι περισσότεροι/ες έχουν γεννηθεί από τα τέλη της δεκαετίας του '40 μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του '50. Πρόκειται για μια εσκεμμένη επιλογή από πλευράς που, αφού ήθελα τα διαμορφωτικά χρόνια της παιδικής και νεανικής τους ηλικίας να συμπίπτουν με εκείνα του (τότε νεοσύστατου) Ισραήλ και, άρα, να έχουν βιώσει οι ίδιοι/ες σημαντικούς μετασχηματισμούς εντός της ισραηλινής κοινωνίας. Δύο μόνο αφηγήτριες γεννήθηκαν και μεγάλωσαν στην Ελλάδα και μετανάστευσαν στο Ισραήλ τη δεκαετία του '70. Ως προς το κοινωνικο-οικονομικό τους υπόβαθρο, οι περισσότεροι/ες ανήκουν σήμερα στη μεσαία τάξη και έχουν ολοκληρώσει τουλάχιστον τη δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Τόπος σημερινής κατοικίας τους είναι τρεις μεγάλες πόλεις του Ισραήλ (Χάιφα, Τελ Αβίβ, Μπεέρ-Σέβα) και οι γύρω περιοχές. Για τη συγκρότηση του δείγματος, πρόσεξα επίσης να υπάρχει ισορροπία στο βαθμό ενεργούς συμμετοχής ή μη σε αυτό που οι αφηγητές/ήτριές μου ονομάζουν σήμερα «κοινότητα».

Καθώς δεν έχω κατακτήσει ακόμα επαρκώς την Εβραϊκή, γλώσσα των συνεντεύξεων ήταν τα Ελληνικά και τα Αγγλικά, ανάλογα με την προτίμησή των αφηγητών/ητριών. Μία συνέντευξη διεξήχθη στα Εβραϊκά, με τη βοήθεια της Orit Hirsch, η

οποία εκτέλεσε χρέη διερμηνέα στα σημεία που δε μου ήταν απολύτως σαφή. Η προτίμηση των αφηγητών/τριών καθόρισε επίσης και τον τόπο της κάθε συνέντευξης: σπίτι, χώροι εργασίας ή σημεία αναφοράς για την κοινότητα, όπως τα γραφεία του συλλόγου των επιζώντων/ωσών ή το «Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας».

Η μέθοδος που ακολουθούσα μετά τον εντοπισμό τους ήταν η εξής. Τους περισσότερους/ες τους συνάντησα περισσότερες από μία φορά και, αρχικά, είχα ελεύθερες συζητήσεις μαζί τους. Αυτό με βοηθούσε στο να «σπάσω τον πάγο», αλλά και να αντλώ σημαντικές πληροφορίες, ώστε να εμπλουτίζω και να προσαρμόζω τους οδηγούς συνέντευξης που διαμόρφωνα σταδιακά. Κατόπιν προχωρούσα σε ημιδομημένες συνεντεύξεις ακολουθώντας τη μέθοδο των αφηγήσεων ζωής. Αρχικά, άφηνα τους αφηγητές/ήτριες μου να μιλήσουν με ελεύθερο συνειρμό χωρίς να τους διακόπτω. Στη συνέχεια, έκανα ερωτήσεις εμβάθυνσης για θέματα τα οποία είχαν ήδη θίξει και, τέλος, έθετα ζητήματα τα οποία δεν είχαν αναφερθεί καθόλου και που ήθελα να διερευνήσω. Στη διατύπωση των ερωτήσεων αλλά και στη γενικότερη μεθοδολογία, ακολούθησα τις αρχές που περιγράφονται στο έργο της Raleigh-Yow (2005). Σε πολλές περιπτώσεις, οι αφηγήσεις ήταν αποτέλεσμα πολλών διαδοχικών συναντήσεων. Αν και οι περισσότερες συνεντεύξεις διήρκησαν από δύο έως τρεις ώρες, ορισμένες ξεπέρασαν τις έξι ή και τις εννιά ώρες συνολικά. Ορισμένοι/ες αφηγητές/ήτριες μου έστειλαν email αναστοχασμού -ορισμένα ακόμα και μήνες μετά τη συνέντευξη.



Από τη συνέντευξη με την Έτη Ραζιέλ-Λεβή, 3.3.2019
© Σάμπι Χανάν (προσωπικό αρχείο)

Για την ερμηνεία των συνεντεύξεων, πολύτιμη υπήρξε η τήρηση ημερολογίων μετά από κάθε συνάντηση με τους/τις αφηγητές/ήτριες -ή με τους/τις πληροφορητές/ήτριές μου γενικότερα. Σε αυτά, κατέγραφα ένα σωρό πληροφορίες όσο ακόμα ήταν φρέσκες στο μυαλό μου. Αφορούσαν τις συνθήκες γνωριμίας με τους αφηγητές/ήτριές μου, τις αντιδράσεις τους στο άκουσμα του αντικειμένου της έρευνας, την περιγραφή της εμφάνισης και των σπιτιών τους, τον τρόπο που με υποδέχονταν, το φαγητό που μου σέρβιραν, τη μουσική που μου έβαζαν να ακούσω, τη γλώσσα του σώματος, τα θέματα που αναδύονταν πιο εύκολα κι εκείνα που προκαλούσαν αμηχανία, τις δι-υποκειμενικές σχέσεις στη συνέντευξη, τις επιτελέσεις του εαυτού, τις πληροφορίες που λέγονταν εκτός ηχογράφησης. Κατέγραφα επίσης σημειώσεις από άτυπες συζητήσεις, τηλεφωνικές συνδιαλέξεις, εκδηλώσεις της κοινότητας, συζητήσεις με μη ελληνικής καταγωγής Ισραηλινούς-ές, κυρίως αναφορικά με τις προσλήψεις της ελληνικότητας. Τα ημερολόγια έγιναν επίσης τόπος διαρκούς αυτοκριτικής, στοχασμού και αναστοχασμού.

Η λήψη συνεντεύξεων στα πλαίσια της μεταπτυχιακής μου εργασίας, αλλά και η πολύμηνη συμμετοχή μου στο ερευνητικό πρόγραμμα «Σχεδιάζοντας το Μουσείο της Πόλης του Βόλου», υπό την επίβλεψη της Ρίκης Βαν Μπούσχοτεν, μου είχαν επιτρέψει να αποκτήσω ήδη σημαντική εμπειρία τόσο στις τεχνικές της συνέντευξης όσο και στην τέχνη της τήρησης ημερολογίου.

Σε όλη τη διάρκεια της έρευνας πεδίου, η αρχή της ενημερωμένης συγκατάθεσης κατεύθυνε τη σχέση μου με τους/τις αφηγητές/ήτριες. Πριν τη λήψη των βιοαφηγήσεων, τους ενημέρωνα πάντοτε για τους στόχους της έρευνας, για την ηχογράφηση της συνέντευξης και για τους τρόπους με τους οποίους επρόκειτο να αξιοποιηθεί το υλικό. Μετά τη λήψη των συνεντεύξεων, οι αφηγητές/ήτριές υπέγραφαν παραχωρητήριο στα Αγγλικά, το οποίο τους έδινε τη δυνατότητα είτε να αποκλείσουν από τη δημοσίευση συγκεκριμένα τμήματα της συνέντευξης είτε να διατηρήσουν την ανωνυμία τους. Με εξαίρεση μία γυναίκα, οι υπόλοιποι αφηγητές/ήτριες επέλεξαν να μου παραχωρήσουν τις συνεντεύξεις τους επώνυμα. Θεωρώ κρίσιμο να σημειώσω πως τόσο η ανωνυμία όσο και το «κλείσιμο» ορισμένων θεμάτων αφορούσαν πάντοτε προσωπικά βιώματα διακρίσεων που συνδέονταν, κατά τους/τις ίδιους/ες, με τη μη ασκεναζική καταγωγή τους.

Σε ό,τι αφορά τη σχέση μου με τους/τις αφηγητές/ήτριες, το γεγονός ότι είμαι Ελληνίδα λειτουργούσε από μόνο του ως σημαντικό διαβατήριο για την οικοδόμηση σχέσεων οικειότητας. Το γεγονός ότι μιλώ Ελληνικά, ότι είμαι εξοικειωμένη με τους

τόπους για τους οποίους μου μιλούσαν, τους προκαλούσε μεγάλη ικανοποίηση και ενεργοποιούσε συνδέσεις. Πολλοί/ές μου εξέφρασαν, για παράδειγμα, τη χαρά που τους δινόταν η ευκαιρία να μιλήσουν στα Ελληνικά, γλώσσα των σπιτιών της παιδικής τους ηλικίας ή των αγαπημένων τους τραγουδιών. Ο Άβι μου είπε, θυμάμαι, πως «αγαπά αυτό που αντιπροσωπεύω», ενώ σε συνάντησή μας το 2018 αναστέναξε ακούγοντάς με να αποκαλώ την κόρη μου «αγάπη μου», καθώς του θύμισα τη μητέρα του. Η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ, πάλι, συγκινήθηκε πολύ όταν τη φώναξα «Σαρούλα», αφού έτσι την έλεγε ο πατέρας της.

Επιπλέον, η γνώση μου για τις εβραϊκές παραδόσεις και το βαθύ ενδιαφέρον μου για την κοινότητα τούς έκανε να με αντιμετωπίζουν ως, κατά κάποιο τρόπο, «δική τους». Πολλοί/ές φρόντιζαν να κάνουν αναφορά σε αυτή μου τη γνώση όταν σε σύστηναν σε φίλους και φίλες τους. Η μη εβραϊκή καταγωγή μου και το νεαρό της ηλικίας μου (όπως το βλέπουν οι ίδιοι/ες) λειτούργησε επίσης θετικά, καθώς αντιπροσώπευε το αυξημένο ενδιαφέρον για την κοινότητά τους. Μια πτυχή της ταυτότητάς μου που τους προκαλούσε επίσης εντύπωση, ήταν το γεγονός ότι το 2013-14 ήμουν νιόπαντρη. Πολλοί/ές είπαν πως για να αφήσω τον άντρα μου, θα πρέπει να έχω πάρει την έρευνά μου πολύ σοβαρά...

Η μη ισραηλινή καταγωγή μου ερμηνεύτηκε από πλευράς μου ως παράγοντας που καθιστούσε δύσκολη την πραγμάτευση του ζητήματος των ενδοεβραϊκών διακρίσεων. Μια από τις πληροφορήτριές μου, η «Αντάς» (ψευδώνυμο) μού αποκάλυψε μετά από έξι χρόνια γνωριμίας μας την ατυχή κατάληξη του πρώτου της έρωτα με έναν ασκεναζικής καταγωγής νεαρό, επειδή παρενέβησαν οι γονείς του. Όταν τη ρώτησα γιατί χρειάστηκε να περάσουν τόσα χρόνια για να μου το αναφέρει, μου απάντησε πως δεν ήθελε να μου πει άσχημα πράγματα για το Ισραήλ. Φαίνεται, ωστόσο, πως το ζήτημα αποτελεί ταμπού και σε έρευνες Ισραηλινών (βλ. Sasson-Levy 2013, Mizrachi, Goodman & Feniger 2009), αφού πρόκειται για ένα ευρύτερα δύσκολα παραδεκτό «δημόσιο μυστικό» (Goodman & Mizrachi 2008), επειδή αποδομεί την εικόνα του Ισραήλ ως κράτους που εξασφαλίζει την ισότητα στη βάση και μόνο της εβραϊκής ιδιότητας.

Το παρόν της κοινότητας και της φάσης ζωής των αφηγητών/τριών έπαιξε επίσης καθοριστικό ρόλο για τη σχέση μου μαζί τους. Πολλές φορές κλήθηκα να συμμετάσχω και η ίδια σε αυτά που κρίνονται σημαντικά γι' αυτούς/ές. Αρκετός χρόνος από τις μεταξύ μας συναντήσεις αφιερώθηκε, για παράδειγμα, στη μετάφραση εγγράφων από τα Ελληνικά, όπως ταυτότητες, εκλογικά βιβλιάρια, ημερολόγια, επιστολές, λεζάν-

ντες φωτογραφιών. Η ανακάλυψη προπολεμικών διευθύνσεων μέσα σε αυτά τα έγγραφα προκαλούσε ενθουσιασμό. Όσοι/ες κατάγονται από το Βόλο κι ανέλαβαν «ταξίδια ριζών» ζήτησαν να τους συνοδεύσω, πράγμα που σε ορισμένες περιπτώσεις οδήγησε σε πολύτιμες ανακαλύψεις. Πολλοί/ές επίσης ζήτησαν τη βοήθειά μου για τη διαδικασία διεκδίκησης της ελληνικής ιθαγένειας (σημαντικό ζήτημα που, για λόγους οικονομίας, δε θίγω περαιτέρω στη διατριβή). Η βοήθεια αυτή έγκειτο στην αναζήτηση πιστοποιητικών και, σε μία περίπτωση, σε τηλεφωνική παρέμβαση στην πρεσβεία.

Το βίωμα της «περιθωριοποίησης» της κοινότητας από την ισραηλινή συλλογική μνήμη της Σοά, κεντρικό στις αφηγήσεις αλλά και στη σημερινή δράση πολλών, καθόρισε και τις προσδοκίες τους από τούτη την έρευνα. Για το ζήτημα αυτό μιλώ αναλυτικά στην τελευταία ενότητα του κεφαλαίου 3.1.

Η σχέση μου με τους αφηγητές/ήτριές δεν περιορίστηκε στο διάστημα της παραμονής μου στη Χάιφα ούτε τελείωνε στη λήψη της συνέντευξης. Με τους/τις περισσότερους/ες, έχω οικοδομήσει σχέσεις φιλίας. Μετά την αναχώρησή μου από το Ισραήλ, έχω τακτική επικοινωνία μαζί τους και οι συζητήσεις μας μου έχουν προσφέρει σημαντικό, πρόσθετο υλικό.

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να κάνω ορισμένες παρατηρήσεις αναφορικά με τη μέθοδο απομαγνητοφώνησης των συνεντεύξεων και της παράθεσης των αποσπασμάτων. Στη διάρκεια των απομαγνητοφωνήσεων, κατέγραψα τα λόγια μας όπως ακριβώς ειπώθηκαν, χρησιμοποιώντας το κόμμα για τις μικρές παύσεις, τα αποσιωπητικά για τις μεγαλύτερες, το θαυμαστικό για την έμφαση, τα κεφαλαία για το ανέβασμα της φωνής, τις παρενθέσεις για τα εξωγλωσσικά στοιχεία. Η απομαγνητοφώνηση εμπεριέχει από μόνη της ερμηνεία· επειδή οι συνεντεύξεις δεν ελήφθησαν στη μητρική γλώσσα των αφηγητών/τριών, δεν ήταν πάντοτε εύκολο να διακρίνω αν οι παύσεις ήταν αποτέλεσμα δισταγμού ή σκέψης ή αν σχετίζονταν απλώς με την αναζήτηση της κατάλληλης λέξης. Τις συνεντεύξεις στα Αγγλικά τις παραθέτω σε δική μου μετάφραση στα Ελληνικά, σημειώνοντας όμως τις περιπτώσεις παρείσφρησης συναισθηματικά φορτισμένων λέξεων στα Ελληνικά ή τα Εβραϊκά.

Σε ό,τι αφορά τις συνεντεύξεις που ελήφθησαν στα Ελληνικά, στο αρχείο των απομαγνητοφωνήσεων έχω διατηρήσει όλα τα συντακτικά λάθη των αφηγητών/τριών μου. Θεωρώ όμως κρίσιμο να σημειώσω πως η απόφασή τους να μου μιλήσουν στα Ελληνικά, -παρά το γεγονός ότι έχουν μεγαλύτερη ευχέρεια στα Αγγλικά- συνιστά από μόνο της δήλωση· αποτυπώνει πολλά και για τη διαδρομή, τις καταβολές, τις σημερινές

τους προτεραιότητες. Πρόκειται για ανθρώπους που, στην πλειονότητά τους, αρνού-
νταν να μάθουν τη γλώσσα κατά την παιδική τους ηλικία, επειδή στην τότε φάση ζωής
και στη συγκυρία της Άρνησης της Διασποράς, είχαν θέσει ως προτεραιότητα την εν-
σωμάτωση. Σήμερα, η στάση τους αυτή έχει αλλάξει. Τα Ελληνικά (όπως και τα Ε-
βραίο-ισπανικά) νοσηματοδοτούνται ως τρόπος σύνδεσης με τους γονείς και με μια «χα-
μένη», και προσφάτως επανακαλυφθείσα, ταυτότητα.

Στην παιδική και νεανική τους ηλικία, η επαφή τους με τη γλώσσα, ήταν για
τους περισσότερους/ες, «παθητική»: άκουγαν, καταλάβαιναν, μα δε μιλούσαν. Αυτό
αποτυπώνεται και στον τρόπο με τον οποίο μιλούν σήμερα. Για όσους/ες δεν συμπλή-
ρωσαν τη γνώση τους με μαθήματα Ελληνικής -που προσφέρονται πλέον σε αφθονία
στο Ισραήλ- οι προφορές τους αποτυπώνουν και τον τόπο καταγωγής των γονέων τους,
όπως μεταφέρθηκε στη γλώσσα του σπιτιού. Τις ιδιομορφίες αυτές διατηρώ και στα
παραθέματα που παρουσιάζω στο κείμενο -κάνοντας όμως ορισμένες παρεμβάσεις, ώ-
στε να διευκολύνω τον/την αναγνώστη/στρια να παρακολουθεί τη ροή της σκέψης
τους.

Πέρα από τις συνεντεύξεις με απογόνους επιζώντων/ωσών, έχω επίσης συλλέ-
ξει 17 αφηγήσεις ζωής από επιζώντες/ώσες της Σοά, με καταγωγή κυρίως από τις θεσ-
σαλικές κοινότητες, αλλά και τη Χαλκίδα, τα Γιάννενα, τις Σέρρες, την Αθήνα και τη
Θεσσαλονίκη.

Στις συζητήσεις μαζί τους αντιμετώπισα την εξής δυσκολία. Ενώ οι περισσότε-
ροι/ες μου αφηγούνταν με πολλές λεπτομέρειες τη ζωή τους πριν τον πόλεμο και τις
εμπειρίες τους στη Σοά, οι αφηγήσεις τους ουσιαστικά σταματούσαν είτε στην απελευ-
θέρωση είτε στην άφιξή τους στην Παλαιστίνη/Ισραήλ. Τα χρόνια στο Ισραήλ τα προ-
σπερνούσαν γρήγορα, σαν να μου έδιναν ένα σύντομο βιογραφικό σημείωμα. Αυτό
μάλλον σχετίζεται είτε με τη διαμορφωτική σημασία που είχε για τους/τις ίδιους/ες η
εμπειρία της Σοά ή της Αντίστασης είτε με τις συμβάσεις της μαρτυρίας, όπως έχουν
διαμορφωθεί σήμερα στο ισραηλινό πλαίσιο. Όλοι και όλες τους έχουν ήδη δώσει πολ-
λές φορές συνεντεύξεις σε προγράμματα συλλογής μαρτυριών. Πολύ συχνά, καλούνται
να εκθέσουν τις εμπειρίες τους ενώπιον κοινού, συνήθως μαθητών/τριών ή στρατιω-
τών. Αυτό που αναμένεται από αυτούς/ές σε αυτές τις περιστάσεις, είναι να μιλήσουν
για τη Σοά και όχι για την εμπειρία της μετανάστευσης. Πιθανολογώ λοιπόν ότι αυτό
μεταφέρθηκε και στις συνομιλίες τους μαζί μου.

Καθώς είχα αντιμετωπίσει αντίστοιχο πρόβλημα και στις συνεντεύξεις που είχα λάβει από Εβραίους/ες του Βόλου στα πλαίσια της μεταπτυχιακής διπλωματικής μου εργασίας, υιοθέτησα τη λύση που είχα βρει και τότε. Ξεκινούσα δηλαδή τη συζήτηση από τη στιγμή της μετανάστευσης, συζητούσα μαζί τους για τη ζωή στην Παλαιστίνη/Ισραήλ, κι έπειτα περνούσα στα προπολεμικά χρόνια και στη Σοά. Σε αρκετές περιπτώσεις, η λύση αυτή απέδωσε.

Σημειώνω επίσης πως οι συζητήσεις με την «πρώτη γενιά» δε μου απέδωσαν πλούσιο υλικό για το ζήτημα του διαγενεακού διαλόγου, το οποίο αποτελεί έναν από τους τρεις κεντρικούς πυλώνες αυτής της διατριβής. Οι περισσότεροι/ες περιορίζονταν στο «μιλούσαμε» ή, συνήθως, στο «δε μιλούσαμε», χωρίς περαιτέρω σχολιασμό και χωρίς οι δικές μου ερωτήσεις να οδηγούν τελικά στην εμβάθυνση που ανέμενα. Γι' αυτό και το ζήτημα αυτό το παρουσιάζω από την οπτική των απογόνων, οι συνεντεύξεις με τους/τις οποίους/ες απέφεραν πλούσιο υλικό.

Κρίσιμες, ως προς αυτό το ζήτημα, ήταν επίσης δύο συνεντεύξεις με επιζήσασες παρουσία των κορών τους. Οι παρεμβάσεις των κορών ή ο μεταξύ τους διάλογος ήταν διαφωτιστικός για τα θέματα που αποτελούν ταμπού, αλλά και για την «επιλεκτική» ακρόαση εκ μέρους της «δεύτερης γενιάς». Μία από αυτές τις συνεντεύξεις παρουσιάζω αναλυτικά στο κεφάλαιο 1.2.



Από τη συνέντευξη με τον Ιτζάκ Ρούσσο, Τσουρ Μωσέ 23.2.2014
© Έρση Μαλαγιώργη (προσωπικό αρχείο)

Τα μετά τη μετανάστευση ζητήματα που καλύφθηκαν με τρόπο ικανοποιητικό από τους/τις επιζώντες/ώσες, μετά την αλλαγή μεθοδολογίας που περιέγραψα παραπάνω, είναι οι δυσκολίες που αντιμετώπισαν ως νέοι/ες μετανάστες/στρίες, η απόσταση μεταξύ της σιωνιστικής ρητορικής περί «ανόδου» και των βιωμάτων της «πτώσης», η σημασία της κοινότητας και της συνύπαρξης με συντοπίτες/ίτισσες και συμπατριώτες/ισσες, η σχέση τους με τους/τις Εσκενάζι. Ένα μικρό δείγμα του υλικού αυτού αξιοποιώ στο δεύτερο μέρος της διατριβής.

Γενικά, η εμπειρία μου με την «πρώτη γενιά» υπήρξε πολύ σημαντική, καθώς διαμόρφωσε ένα υπόστρωμα ερμηνείας και για τις βιοαφηγήσεις της «δεύτερης γενιάς».

Πέρα από τις συνεντεύξεις, η εννεάμηνη παραμονή μου στο Ισραήλ με βοήθησε να γίνω, έστω και για λίγο, μέρος της κοινωνίας, πράγμα που με βοήθησε σημαντικά στην κατανόηση πολλών από τις ιδιαιτερότητές της. Μου έδωσε την ευκαιρία ενεργούς αλληλεπίδρασης όχι μόνο με τον υπό μελέτη πληθυσμό, αλλά και με την κοινωνία στην οποία εντάσσεται. Η εμπειρία μου αυτή ήταν σημαντική και για την ερμηνεία των ίδιων των βιοαφηγήσεων. Για παράδειγμα, πολλά από τα χαρακτηριστικά που παρουσιάζονται από τους/τις αφηγητές/ήτριές μου ως γνήσια «ελληνικά» ή «σεφαραδίτικα» και που απουσιάζουν -υποτίθεται- από τον τρόπο ζωής των Ισραηλινών (π.χ. αλληλεγγύη, φιλοξενία, «ανοιχτά» σπίτια, σεβασμός προς τους ηλικιωμένους) αποτελούν, στην πραγματικότητα, μέρος του συστήματος αξιών της ισραηλινής κοινωνίας. Επιπλέον, οι συζητήσεις μου με μη ελληνικής καταγωγής Ισραηλινούς/ές, εμπλούτισαν τη γνώση μου γύρω από τη θέση του «Έλληνα Εβραίου», και ιδιαίτερα του Θεσσαλονικιού του λιμανιού, στο ισραηλινό φαντασιακό.

Παράλληλα, η παραμονή μου στη χώρα με βοήθησε να βιώσω από πρώτο χέρι το συμβολικό βάρος του «ελληνικού σημαίνοντος» και της δημοτικότητας της «ελληνικής» κουλτούρας. Πέρα από την αγάπη των Ισραηλινών για την ελληνική μουσική - η οποία δύσκολα μένει απαρατήρητη - και μόνο η αναφορά στην ελληνική καταγωγή μου, προκαλούσε, σε πολλές περιπτώσεις, ενθουσιώδεις εκφράσεις οικειότητας και θαυμασμού. Το γεγονός ιδιαίτερα ότι η πρώτη φάση της έρευνας πραγματοποιήθηκε σε μια συγκυρία, όπου η έκρηξη της δημοτικότητας του «ελληνικού» έφτανε στο αποκορύφωμά της, όπου οι διπλωματικές σχέσεις Ελλάδας-Ισραήλ ήταν στο καλύτερο μέχρι τότε σημείο τους, και παράλληλα σε μια συγκυρία όπου η Ελλάδα βογκούσε υπό

το βάρος της οικονομικής κρίσης, δημιούργησε ένα πλαίσιο, ώστε μέσα από την αλληλεπίδρασή μου με Ισραηλινούς/ές, από τον τρόπο που με υποδέχονταν, αλλά και από τα σχόλια και τις ερωτήσεις που μου έκαναν, να συνειδητοποιήσω πόσο στερεοτυπικά κατασκευασμένη είναι η εικόνα που έχουν πολλοί/ές για την Ελλάδα. Να αποκτήσω επίσης βιωματική γνώση γι' αυτό που περιγράφεται στη βιβλιογραφία (π.χ. Γιακουμάκη 2020): ότι δηλαδή, κατά κάποιο τρόπο, η Ελλάδα και η σύνδεση με το «ελληνικό» αποτελεί τόπο διαπραγμάτευσης ισραηλινών ζητημάτων (αίσθημα διαρκούς απειλής, μετασχηματισμοί της οικονομίας και του τρόπου ζωής κατά τις τελευταίες δεκαετίες, αναμέτρηση με το ζήτημα της τοποθέτησης μεταξύ Δύσης και Ανατολής).

Επιπλέον, στη διάρκεια των εννέα μηνών που βρέθηκα στο Ισραήλ, αλλά και στα μεταγενέστερα ταξίδια μου, είχα την ευκαιρία να παρακολουθήσω πολλές πτυχές της ζωής των αφηγητών/τριών και της κοινότητας.

Για παράδειγμα, παρακολούθησα από κοντά τις δράσεις του προγράμματος «Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη», το οποίο υλοποιούνταν από το 2006 έως το 2015 υπό την αιγίδα του δήμου της Χάιφα και με συμμετοχή πολλών εθελοντών/ντριών ελληνο-εβραϊκής καταγωγής. Το πρόγραμμα απευθυνόταν σε πρώην εξαρτημένους από ναρκωτικά και αλκοόλ που, λίγο πριν την επανένταξή τους στην ισραηλινή κοινωνία, επισκέπτονταν τις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας, για να αντλήσουν ένα μάθημα «αναγέννησης». Η παρακολούθηση της δράσης των εθελοντών/ντριών, οι συζητήσεις μαζί τους, αλλά και η παρακολούθηση δύο τέτοιων ταξιδιών μετά την επιστροφή μου στην Ελλάδα, με βοήθησαν να διακρίνω τα ιδιαίτερα κίνητρα των μελών και την αφήγηση που προώθησε.

Οπωσδήποτε, η μη επαρκής κατάκτηση της Εβραϊκής περιόριζε τις δυνατότητες συμμετοχικής παρατήρησης. Ωστόσο, προσπάθησα να μην αφήσω ανεκμετάλλευτη καμία ευκαιρία που θα μπορούσε να φανεί χρήσιμη. Οι επισκέψεις μου στο σύλλογο επιζώντων/ωσών στο Τελ Αβίβ, και στο «Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας» στο Πέταχ-Τίκβα, η παρακολούθηση μιας συνάντησης φοιτητών/τριών του Προγράμματος Σύγχρονων Ελληνικών Σπουδών με τον Έλληνα πρέσβη στο πανεπιστήμιο της Χάιφα, τα μαθήματα ελληνικής γλώσσας επίσης στο πανεπιστήμιο της Χάιφα, μια ομάδα εκμάθησης παραδοσιακών χορών στο Τελ Αβίβ, οι αυτοσχέδιες ή οργανωμένες «ελληνικές βραδιές» και οι βραδιές Λαντίνο, οι τελετές μνήμης που αφορούν την κοινότητα (π.χ. η ετήσια τελετή στο Γιαντ Βασέμ το 2014, οι εκδηλώσεις για την αναγνώριση της οικογένειας Βολιώτη ως Δικαίων των

Εθνών το 2016), οι κοινωνικές εκδηλώσεις και οι ειδικές περιστάσεις (π.χ. γάμοι και κηδείες), εμπλούτισαν τη γνώση και το βιώμά μου.

Μετά την επιστροφή μου στην Ελλάδα, η παρακολούθηση ομάδων στο Facebook που είναι αφιερωμένες στην κοινότητα και που έχουν δημιουργηθεί τα τελευταία χρόνια από απογόνους επιζώντων/ωσών, με βοήθησαν να παραμείνω ενημερωμένη για τις δράσεις της «κοινότητας», αλλά και να διακρίνω τα στοιχεία στα οποία εστιάζουν σήμερα τα υποκείμενα, καθώς ορίζουν τους εαυτούς τους ως «απογόνους επιζώντων/ωσών από την Ελλάδα». Οι αναρτήσεις τους με τροφοδότησαν επίσης με πλούσιο φωτογραφικό υλικό. Καθώς η παρούσα διατριβή εστιάζει περισσότερο στις βιοαφηγήσεις, αλλά και στις πηγές που παραθέτω αμέσως παρακάτω, η αναφορά στις ομάδες αυτές είναι περιορισμένη. Αξίζει, όμως, να γίνει μια ξεχωριστή μελέτη γι' αυτές, καθώς αποτελούν ψηφιακές κοινότητες μνήμης που παίζουν σημαντικό ρόλο στη συγκρότηση της «φαντασιακής κοινότητας». Τέτοιες είναι οι ομάδες «Φόρουμ Ελληνικών Κοινοτήτων: Είμαι κι Εγώ Απόγονος Ελλήνων Εβραίων» (2013-σήμερα),² «Οι Μετανάστες από τη Θεσσαλονίκη και την Ελλάδα που Μετανάστευσαν στο Ισραήλ με το Πλοίο “Χαβίβα Ρέικ” το 1946»³ (2014-σήμερα), «Απόγονοι Ρωμανιωτών Ελληνικής Καταγωγής» (2017-σήμερα).⁴

Γραπτές και ψηφιακές πηγές

Λόγω της περιορισμένης γνώσης της Εβραϊκής, για τα μεγάλα ζητήματα της συγκρότησης της ισραηλινής θεσμικής μνήμης της Σοά, καθώς των εθνοτικο-ταξικών κατηγοριών στο Ισραήλ, χρησιμοποίησα κυρίως αγγλόφωνη βιβλιογραφία, η οποία είναι ιδιαίτερα πλούσια. Παράλληλα, αξιοποίησα τα λιγοστά άρθρα που έχουμε στη διάθεσή μας για επιζώντες/ώσες και απογόνους από την Ελλάδα, ορισμένα από τα οποία είναι στα Εβραϊκά. Η μετάφρασή τους έγινε από τον κύριο Μάκη Μωυσή και τον κύριο Μιχαήλ Δασκαλάκη-Γιόντη, τους οποίους και ευχαριστώ θερμά. Οι ίδιοι με βοήθησαν και στην αποδελτίωση και μετάφραση του corpus πηγών που αξιοποιώ.

Πέρα από την ανάλυση των βιοαφηγήσεων, με ενδιέφερε να παρακολουθήσω το δημόσιο λόγο της κοινότητας και κυρίως αυτόν που αναπτύχθηκε από απογόνους

² <https://www.facebook.com/groups/569225003113581/> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

³ <https://www.facebook.com/groups/Hbibhareichgreece> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

⁴ <https://www.facebook.com/groups/992339264229434> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022).

επιζώντων/ωσών από τη δεκαετία του '80 κι έπειτα. Πολύτιμη πηγή ως προς αυτό υπήρξε τα 20 τεύχη του περιοδικού *Λο Νισκάχ* (=Δε θα ξεχάσουμε), το οποίο κυκλοφορούσε μία φορά το χρόνο από το 1986 έως και το 2005, από το «Τμήμα Απογόνων Επιζώντων Στρατοπέδων Εξόντωσης με Καταγωγή από την Ελλάδα στο Ισραήλ: Η Γενιά της Συνέχισης». Η ετήσια αυτή επιθεώρηση για τις δράσεις του Τμήματος αποτελεί σημαντική πηγή για την έντονη δραστηριότητα απογόνων προς την κατεύθυνση της συμπερίληψης, για το βίωμα και για τις ρητορικές τους. Είναι δε αξιοσημείωτο ότι το φυλλάδιο αυτό (το οποίο στα τελευταία χρόνια της κυκλοφορίας του άγγιζε τις 90 σελίδες ετησίως) κυκλοφόρησε πριν εμφανιστεί το περιοδικό *Κολ α Νιτσολέι* (=Η Φωνή των Επιζώντων) του συλλόγου επιζώντων.

Η λογοτεχνία, η μουσική και ο κινηματογράφος υπήρξαν επίσης σημαντικοί δίαυλοι επικοινωνίας απογόνων με το ευρύτερο κοινό. Η ποίηση στα Εβραίο-ισπανικά του Αβνέρ Πέρετς και της Μαργκαλίτ Ματιτιάου (αμφότεροι γόνοι της προπολεμικής κοινότητας στην Παλαιστίνη με καταγωγή από τη Θεσσαλονίκη), τα έργα του Σμουέλ Ρεφαέλ και ιδιαίτερα το θεατρικό «Γολγοθάς» (2005), το μυθιστόρημα «Το Ρόδο του Λιβάνου» (2009) της Λέα Αϊνι, οι δίσκοι του Γιεχούντα Πόλικερ και το ντοκιμαντέρ «Εξαιτίας εκείνου του πολέμου» (1988) σε σκηνοθεσία της Όρνα Μπεν-Ντορ Νιβ, αποτελούν πολύτιμες πηγές για το βίωμα της «περιθωριοποίησης», για τη συγκρότηση της ταυτότητας της «δεύτερης γενιάς», αλλά για τον τρόπο με τον οποίο οι γράφοντες/ουσες συνδιαλέγονται στο λόγο τους με ευρύτερες αναπαραστάσεις της Σοά, του ελληνικού, του ασκεναζικού και του σεφαραδίτικου.

Για την ανάλυση του προγράμματος «Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη» (2006-2015) χρησιμοποίησα επίσης τα δύο απολογιστικά βιβλία-αυτοεκδόσεις που κυκλοφόρησαν και διανεμήθηκαν το 2008 και το 2011, καθώς το μπλογκ του,⁵ το οποίο δημιουργήθηκε από εθελοντές ελληνικής καταγωγής. Η μελέτη του υλικού αυτού με βοήθησε να εμβαθύνω στα θέματα που επέλεξαν να τονίσουν οι απόγονοι-εθελοντές/όντριες στην επικοινωνία τους με το ευρύτερο κοινό. Μου έδωσε επίσης τη δυνατότητα να παρατηρήσω τη διάσταση ανάμεσα στην ιδιαίτερη ατζέντα των απογόνων και στις ευρύτερες νοηματοδοτήσεις της δράσης εκ μέρους επίσημων φορέων που συμμετείχαν στη χρηματοδότηση και την υλοποίηση του προγράμματος, όπως ο δήμος της Χάιφα και ο «Οίκος των Μαχητών των Γκέτο».

⁵ <http://haifasaloniki.blogspot.com/> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

Για την αφήγηση που προβάλλει η κοινότητα σημαντική εμπειρία ήταν και οι επισκέψεις μου στο «Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας»⁶ και η ξενάγησή μου στους χώρους του. Η μελέτη της ιστοσελίδας του και οι συζητήσεις μου με υπεύθυνους και εθελοντές/όντριες με βοήθησαν να εμπλουτίσω τη γνώση μου για τη δημόσια εικόνα της κοινότητας και για την έντονη εξωστρέφειά της.

Σημαντική πηγή για τη δημόσια ανάδυση της μνήμης της κοινότητας και για τη σημασία που είχε για τους ίδιους τους επιζώντες/ώσες το εγχείρημα της συμπερίληψης, αποτελεί το απομνημόνευμα του Χαΐμ Ραφαέλ (1997). Παρ' όλο που είναι ένα μόνο από τα δεκάδες που έχουν εκδοθεί -κι εξακολουθούν να εκδίδονται- από επιζώντες/ώσες, η πρωτοτυπία του έγκειται στο ότι δεν εστιάζει τόσο στην ίδια τη Σοά, όσο στη μνήμη της. Στις σελίδες του παρακολουθούμε, για παράδειγμα, το χρονικό της σύστασης χορωδίας από επιζώντες/ώσες από την Ελλάδα (κυρίως από τη Θεσσαλονίκη) στα τέλη της δεκαετίας του '70 και συνειδητοποιούμε πώς στα χρόνια αυτά το «πάνω» συναντά το «κάτω» και η Λαντίνο τη Σοά.

Παράλληλα, έχω αποδελιτώσει τα δύο μνημονικά βιβλία που κυκλοφόρησαν στα Εβραϊκά πριν την εποχή της «έκρηξης της μνήμης» και τα οποία, όπως και πολλές άλλες δημόσιες δράσεις της κοινότητας, δίνουν έμφαση στη Θεσσαλονίκη. Στη χρηματοδότησή τους, άλλωστε, σημαντικό ρόλο έπαιξαν Θεσσαλονικείς βετεράνοι μετανάστες, στην Παλαιστίνη/ Ισραήλ. Συγκεκριμένα, πρόκειται για τους τόμους *Θεσσαλονίκη: Πόλη και Μητέρα του Ισραήλ* (1967) και *Εις μνήμην της Θεσσαλονίκης: η Σπουδαιότητα και η Καταστροφή της Ιερουσαλήμ των Βαλκανίων* (α' τόμος 1972, β' τόμος 1986). Τα δύο αυτά έργα, κεφαλαιώδους σημασίας για τη συγκρότηση της «επίσημης» μνήμης της κοινότητας, αξίζουν οπωσδήποτε συστηματικότερης μελέτης.

Επιπλέον, αξιοποίησα μαρτυρία του Ααρών Ρούσσο, πολιτικού μηχανικού, μετανάστη της δεκαετίας του '30 και ηγετικής φυσιογνωμίας που έπαιξε σημαντικό ρόλο στην ανάδυση της κοινότητας στο δημόσιο λόγο.⁷

Για το ζήτημα της συμπερίληψης έχω επίσης αξιοποιήσει τις ιστοσελίδες σημαντικών ισραηλινών επίσημων θεσμών, όπως το Γιαντ Βασέμ ή η «Εθνική Αρχή για τα Λαντίνο». Επιπλέον, έχω επισκεφτεί τις σελίδες συλλόγων που προέρχονται από κοινότητες της Βορείου Αφρικής, ώστε να έχω ένα ευρύτερο πλαίσιο που συμβάλλει

⁶ <http://www.salonikaheritage.com/> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

⁷ <http://www.salonikaheritage.com/html5/arcLookup.taf?function=details&ID=31329&did=9267&G=11789&SM=> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022).

στην κατανόηση του ευρύτερου ζητήματος της ένταξης μη ασκεναζικών κοινοτήτων στην ισραηλινή συλλογική μνήμη. Τέλος, έχω παρακολουθήσω το υλικό που εκδίδεται τα τελευταία χρόνια για τις εν λόγω κοινότητες -και σε ό,τι αφορά την Ελλάδα και τη Θεσσαλονίκη ειδικά, έχω συλλέξει και παρακολουθήσει ταινίες που έχουν προβληθεί στο Ισραήλ από τη δεκαετία του '80 κι έπειτα.

Για την εμβάθυνση στο θέμα της συγκρότησης της φιγούρας του Θεσσαλονικιού λιμενεργάτη και του «Έλληνα Εβραίου» στις δημόσιες αναπαραστάσεις αξιοποίησα το «Σαλομονικό» (1972), ταινία-σταθμό για τον «εξελληνισμό» αλλά και τη «μιζραχοποίηση», όπως επιχειρηματολογούν η Fleming (2007, 2009) και ο Erez (2016, 2018), των Εβραίων από την Ελλάδα, στα μάτια των Εσκενάζι.

Στην ίδια κατεύθυνση, αξιοποίησα τη συλλογή διηγημάτων *Η Ωραία Ζωή της Κλάρας Σιάτο και Άλλες Σαλονικιώτικες Ιστορίες* που κυκλοφόρησε στα Ελληνικά το 2014, σε επιμέλεια Γιακώβ Σιμπή και Καρίνα Λάμψα. Τα έργα που συγκεντρώνονται στον τόμο έχουν γραφεί από Ισραηλινούς, σεφαραδίτικης αλλά και ασκεναζικής καταγωγής, και πολλά από αυτά είναι προϊόν της πρώτης μεταπολεμικής περιόδου. Αποτελούν, ως εκ τούτου, σημαντική πηγή τόσο για το δίπολο «Παλαιός» και «Νέος Εβραίος» και για τις προσλήψεις της Σοά, όσο και για τον τρόπο με τον οποίο κατασκευάστηκε η φιγούρα του «Ανατολίτη» Σαλονικιού εργάτη.

Ιδιαίτερες δυσκολίες και προκλήσεις

Πριν περάσω στην παρουσίαση της δομής των κεφαλαίων που συνθέτουν τη διατριβή, θα ήθελα να κάνω ορισμένα σχόλια για τις δυσκολίες και τις προσκλήσεις που συνάντησα τόσο κατά τη διεξαγωγή της έρευνας όσο και κατά την ερμηνεία του υλικού και τη συγγραφή.

Το πρώτο ζήτημα σχετίζεται με τη γνωστή στους/στις ανθρωπολόγους πρόκληση της αποικειοποίησης του οικείου και της οικειοποίησης του μη οικείου. Φτάνοντας στο Ισραήλ, είχα μια αρκετά παγιωμένη εικόνα στο μυαλό μου για τι σημαίνει Εσκενάζι, τι Ρωμανιώτης/ιώτισσα, τι Σεφαραδίτης/ίτισσα και τι Μιζραχί. Πολύ σύντομα συνειδητοποίησα πως ουσιαστικά έπρεπε να ξεμάθω αυτούς τους όρους και να τους ξαναμάθω από την αρχή. Η κοινότητα, όπως ανακάλυψα, κατατάσσεται από πολλούς/ές Ισραηλινούς/ές στην κατηγορία των «Μιζραχί» (κάτι που προκαλεί δυσφορία στα ίδια τα υποκείμενα). Παράλληλα, υποκείμενα που εγώ κατέτασσα στο μυαλό μου

ως Ρωμανιώτες/ιώτισσες μιλούσαν για τους εαυτούς τους ως Σεφαραδίτες/ίτισσες. Συγχρόνως, όμως, απέρριπταν τον προσδιορισμό «Σεφαραδίτης/ίτισσα» επειδή οι γονείς τους, ήταν, όπως τόνιζαν «Ευρωπαίοι/ες». Όλα αυτά έθεταν κεντρικά ζητήματα αυτοπροσδιορισμού και ετεροπροσδιορισμού, τα οποία με έκαναν στην αρχή «να χάνομαι στη μετάφραση». Ουσιαστικά, το δεύτερο μέρος της διατριβής αποτελεί προϊόν μιας μακράς προσπάθειας να κατανοήσω τα ζητήματα αυτά στο πλαίσιο τους και να διακρίνω τις πολιτικές ταυτότητας πίσω από το σημερινό αυτοπροσδιορισμό των υποκειμένων (π.χ. επίκληση σε μια γνήσια ελληνική ή σεφαραδίτικη ταυτότητα).

Το ζήτημα των ενδοεβραϊκών ιεραρχήσεων της ισραηλινής ταυτότητας είναι ιδιαίτερα ευαίσθητο -κι αυτό, όπως προανέφερα, δεν αφορά μόνο ερευνητές/ήτριες μη ισραηλινής καταγωγής, όπως εγώ. Αν και η γενιά των γονέων μου μίλησε αρκετά γι' αυτό, η «δεύτερη γενιά» δεν ήταν το ίδιο ανοιχτή. Οι περισσότεροι/ες μου έλεγαν πως οι διακρίσεις και οι διαιρέσεις αφορούσαν αποκλειστικά τη γενιά των γονέων, αφήνοντας ανεπηρέαστες τις δικές τους ζωές. Ένας εξίσου σημαντικός αριθμός αφηγητών/ητριών ισχυρίστηκε πως το θέμα δεν αφορούσε καθόλου την «κοινότητα», αφού οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα είναι Σεφαραδίτες/ίτισσες και Ρωμανιώτες/ώτισσες, και όχι Μιζραχί.

Για την αναμέτρηση μου με το ζήτημα, με βοήθησε καταρχάς η ανάλυση των ιδίων των συνεντεύξεων, ώστε να ανιχνεύσω τα κρυμμένα «εμείς» και «αυτοί/ές» που αποτελούσαν συχνά το υπόστρωμα της αφήγησης. Πολύ σημαντικές ήταν επίσης οι ομαδικές συνεντεύξεις. Η συμπαρουσία και συνύπαρξη σε έναν κύκλο εμπιστών λειτουργούσε θετικά. Πολλές πληροφορήτριες μου μίλησαν τελικά για δύσκολα θέματα, χάρη στην ενεργό ενθάρρυνση από τρίτα πρόσωπα, φίλες ή συγγενείς που επίσης μιλούσαν για αντίστοιχες εμπειρίες. Πολύτιμη υπήρξε ως προς αυτό και η μακρά παραμονή και επιστροφή μου στο πεδίο, με τη σταδιακή οικοδόμηση σχέσεων εμπιστοσύνης.

Μια άλλη πρόκληση αφορούσε τη συναισθηματική αποστασιοποίηση από το υλικό των συνεντεύξεων, ώστε να μπορέσω να δω με κριτικό μάτι τους λόγους της κοινότητας, αλλά και να διατηρήσω εύθραυστες ισορροπίες ανάμεσα στις προσδοκίες των πληροφορητών/τριών μου από την έρευνα και στους δικούς μου ερευνητικούς στόχους. Για τους ίδιους/ες τους/τις αφηγητές/ήτριες, η συνάντηση μαζί μου αποτελούσε συχνά μέρος της διαδικασίας επανανακάλυψης των «ριζών» τους και της διαδικασίας συμφιλίωσης με πτυχές της ταυτότητάς τους που σε προγενέστερες φάσεις ζωής είχαν αποκηρύξει. Για άλλους/ες, πάλι, η ίδια η έρευνα νοηματοδοτήθηκε ως ένα από τα μέσα

αποκατάστασης της κοινοτικής μνήμης. Η ίδια η διαδικασία της συνέντευξης ανέσυρε συχνά άβολα συναισθήματα ντροπής, τεταμένων σχέσεων, μετάνοιας, συμφιλίωσης. Η συναισθηματική φόρτιση ήταν πολλές φορές τόσο έντονη, που χρειάστηκε καιρός -σε ορισμένες περιπτώσεις χρόνια- για να μπορέσω να αποστασιοποιηθώ.

Την ίδια στιγμή, η διαδικασία της έρευνας, της ερμηνείας και της συγγραφής ανακίνησε, χωρίς να το περιμένω, και δικές μου προσωπικές επώδυνες εμπειρίες: την απώλεια του πατέρα μου σε νεαρή ηλικία και τις τεταμένες σχέσεις που είχα μαζί του. Θα έλεγα πως η αναμέτρηση με το υλικό μου με οδήγησε σε απρόσμενες κατευθύνσεις προσωπικής διεργασίας και συμφιλίωσης και ίσως αυτό το προσωπικό κίνητρο να ήταν ένας από τους παράγοντες που συντέλεσε στην απόφασή μου να καταπιαστώ τελικά με τη «δεύτερη γενιά».

Στο μεταξύ, από τη στιγμή που ξεκίνησα την έρευνα, σημειώθηκαν και σημαντικές απώλειες, πράγμα που δημιούργησε πρόσθετες δυσκολίες, όταν πια πέρασα στη συγγραφή. Ακόμα και σήμερα, φορτίζομαι συναισθηματικά, όταν γράφω για τη Σάρα Καμπελή και για την Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν, οι οποίες στο μεταξύ έχουν φύγει από τη ζωή. Τις μέρες μάλιστα που γράφω ετούτη την εισαγωγή, πληροφορήθηκα το θάνατο μιας ακόμα φίλης που συνδέθηκε με την έρευνά μου, της Αγγελικής Κουμανούδη, η οποία δίδασκε Ελληνικά στο πανεπιστήμιο της Χάιφα.

Ένα διαφορετικής φύσης ζήτημα ανέκυψε κατά τη μελέτη της βιβλιογραφίας και την ανάλυση του υλικού. Στη φάση αυτή, συνειδητοποίησα πως, στην συντριπτική τους πλειονότητα, οι ερευνητές/ήτρίες που έχουν καταπιαστεί με το ζήτημα της «δεύτερης γενιάς» και της διαχείρισης των «κληρονομιών» της Σοά, είναι οι ίδιοι/ες απόγονοι επιζώντων/ωσών που χρησιμοποιούσαν συχνά τον εαυτό και τις προσωπικές τους εμπειρίες ως πλαίσιο στοχασμού και αναστοχασμού. Η δική μου μη οικογενειακή σχέση με το θέμα και η έλλειψη εμπειρίας από πρώτο χέρι με έκανε πολλές φορές να νιώθω αμήχανα. Θα μπορούσα να συλλάβω αυτά που μου εξέθεταν οι αφηγητές/ήτρίες μου σε όλη τους την πολυπλοκότητα, επιδεικνύοντας παράλληλα την κατάλληλη ενσυναίσθηση, ευαισθησία και σεβασμό; Ελπίζω να το έχω καταφέρει.

Τέλος, μια άλλη πρόκληση που είχα να αντιμετωπίσω αφορούσε τη διαχείριση του υλικού και την παρουσίασή του σε μη ισραηλινό κοινό. Καθώς παρουσίαζα τμήματα της εργασίας μου σε πλαίσια συνεδρίων ή συναντήσεων εργασίας, συνειδητοποιούσα πως θέματα που για μένα είναι πλέον δεδομένα (ύστερα από πολλή μελέτη και κόπο), είναι μάλλον άγνωστα στο ευρύ ελληνικό ακαδημαϊκό κοινό. Τέτοια είναι, για

παράδειγμα, οι μεταμορφώσεις και μετασχηματισμοί της μνήμης και των νοηματοδοτήσεων της Σοά και της επιβίωσης στο Ισραήλ, το ζήτημα των εθνοτικών κατηγοριοποιήσεων και ιεραρχήσεων, το συμβολικό βάρος μιας φαντασιακά κατασκευασμένης ελληνικότητας στο σύγχρονο Ισραήλ. Στη διαδικασία της συγγραφής επέλεξα να αφιερώσω πολλές σελίδες στην παροχή του ιστορικού και κοινωνικο-πολιτισμικού πλαισίου, ώστε να παράσχω στον/στην αναγνώστη/στρια ένα όσο το δυνατόν πιο αναλυτικό πλαίσιο, και να τον εμπλέξω στη διαδικασία ερμηνείας του υλικού. Αναπόφευκτα, η επιλογή αυτή οδήγησε σε μια ογκώδη διατριβή, της οποίας η πραγματολογική λεπτομέρεια είναι ίσως εξαντλητική για τον/την αναγνώστη/στρια.

Δομή της εργασίας

Τα κεφάλαια που συνθέτουν την παρούσα διατριβή είναι οργανωμένα σε τρία μέρη.

Το πρώτο μέρος αφορά ζητήματα διαχείρισης της τραυματικής μνήμης. Πιο συγκεκριμένα, στο κεφάλαιο 1.1, παρουσιάζω το διαγενεακό διάλογο σε οικογένειες επιζώντων/ωσών έτσι όπως τον αναδομούν σήμερα αφηγηματικά οι απόγονοι με τους/τις οποίους/ες συνομίλησα. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στις προσλήψεις της «σιωπής» και της «ομιλίας», στο ζήτημα της διεργασίας, καθώς και στους παράγοντες που οδήγησαν σε διαφορετικές επιλογές ως προς τον τρόπο και το περιεχόμενο της «μετάδοσης της μνήμης».

Το κεφάλαιο 1.2 εξετάζει τους μετασχηματισμούς της μνήμης της Σοά στην ισραηλινή κοινωνία και τη σημασία τους για τους/τις ίδιους/ιες τους/τις απογόνους. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στην ντροπή που παρήγαγε ο μύθος της παθητικότητας. Εξετάζεται επίσης η αφηγηματική αναμέτρηση των συνομιλητών/τριών μου με πρόσφατες ανανοηματοδοτήσεις του γεγονότος, όπως η «παθητική αντίσταση», η «ηρωοποίηση» της επιβίωσης, αλλά και με τις αναδυθείσες ταυτότητες του θύματος-ήρωα, του μάρτυρος (witness), της «δεύτερης γενιάς» και του «μάρτυρος των μαρτύρων».

Το δεύτερο μέρος της διατριβής μας εισάγει στο θέμα των ενδοεβραϊκών ιεραρχήσεων της ισραηλινής ταυτότητας και της σημασίας τους για την αναμέτρηση των απογόνων με θέματα παρελθόντος και καταγωγής. Στο κεφάλαιο 2.1, μετά από μια γενική εισαγωγή στο ζήτημα της διαίρεση Εσκενάζι-Σεφαραδιτών-ιτισσών/Μιζραχί, εμβαθύνω στη συγκρότηση της φιγούρας του «Ελληνα» και του Θεσσαλονικιού Εβραίου, έτσι όπως κατασκευάστηκε στο Ισραήλ.

Στο κεφάλαιο 2.2 παρουσιάζω τον αντίκτυπο της «μιζραχοποίησης» του ελληνικού και του σεφαραδίτικου στην αυτοεικόνα των αφηγητών/τριών μου. Αναλύω σύγχρονες ρητορικές τους, όπως η επίκληση σε μια «αυθεντική» σεφαραδίτικη και/ή ελληνική ταυτότητα, καθώς και στην ευρωπαϊκή καταγωγή, προκειμένου να κατασκευαστεί μια ταυτότητα διακριτή από εκείνη τόσο των Εσκενάζι όσο και των Μιζραχί. Τα παραπάνω τοποθετούνται στο ευρύτερο πλαίσιο των μεταλλαγών της συγκρότησης της ισραηλινής ταυτότητας, αλλά και πρόσφατων εξελίξεων, όπως η επίκληση στη Μεσόγειο, η προσπάθεια γεφύρωσης του χάσματος Εσκενάζι-Μιζραχί, η τάση «επιστροφής στις ρίζες», η επανεκτίμηση της λαντίνο κουλτούρας, η έκρηξη της δημοτικότητας του «ελληνικού».

Το τρίτο μέρος πραγματεύεται το ζήτημα της θέσης της κοινότητας στην ισραηλινή συλλογική μνήμη. Πιο συγκεκριμένα, το κεφάλαιο 3.1 αποτελεί μια προσπάθεια χαρτογράφησης της έντονης δραστηριότητας των απογόνων επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα και ανάλυσης του λόγου τους.

Το κεφάλαιο 3.2 παρακολουθεί τη διαδρομή ανάδυσης του κοινοτικού λόγου Εβραίων από την Ελλάδα στο Ισραήλ από τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια έως και σήμερα. Στο πλαίσιο αυτό, αναμετρίεται με διάχυτους στη βιβλιογραφία αλλά στο λόγο των αφηγητών/τριών μου λόγους περί «σιωπής» και «καθυστέρησης». Παρακολουθεί επίσης το αυξανόμενο ενδιαφέρον των επίσημων μνημονικών θεσμών για την «ελληνική»/ σεφαραδίτικη περίπτωση, αλλά και για τις κοινότητες της Β. Αφρικής κατά τις τελευταίες δεκαετίες, και συνδέει το ζήτημα με ευρύτερους μετασχηματισμούς στις πολιτικές μνήμης και ταυτότητας του ισραηλινού κράτους.

Το κεφάλαιο 3.3 μας επιστρέφει στη «δεύτερη γενιά», συνδέοντας τα κίνητρα της «στράτευσης» με τα καθημερινά τους βιώματα αλλά και με τη σημασία της Σοά για τη σύγχρονη ισραηλινή ταυτότητα. Επιπλέον, τοποθετεί τις αφηγήσεις των συνομιλητών/τριών μου σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, συγκρίνοντάς τες τόσο με το δημόσιο λόγο Εσκενάζι που συνδέονται με οικογενειακούς δεσμούς με τη Σοά όσο και με το λόγο Μιζραχί που δεν έχουν αντίστοιχα βιώματα.

Το κεφάλαιο 3.4 περιστρέφεται γύρω από ερμηνείες των υποκειμένων για το ζήτημα της «καθυστέρησης». Εστιάζοντας ιδιαίτερα στους λόγους περί «ελληνικής»/ «σεφαραδίτικης σιωπής» και περί ειδικών στους/στις Σεφαραδίτες/ίτισσες και στους/στις «Έλληνες/ίδες» τρόπους διαχείρισης του τραύματος, επιχειρώ να δείξω πώς οι λόγοι περί διαχείρισης της Σοά μετατρέπονται τελικά σε λόγους περί ταυτότητας,

επιτρέποντας στους/στις αφηγητές/ήτρίες να πετύχουν μια «υποκειμενική αυτοκυριαρχούμενη σύνθεση» και, συγχρόνως, να αναμετρηθούν με τρεις «παλιές πληγές» καθοριστικές για το βίωμα και τη συγκρότηση της υποκειμενικότητάς τους: την επί δεκαετίες σύνδεση της Σοά με την «παθητικότητα» που υποτίθεται πως χαρακτήριζε τον Εβραίο της Διασποράς· τη μέχρι πρόσφατα αντιμετώπιση των μη Εσκενάζι ως «δεύτερης κατηγορίας» Ισραηλινών· τη στη δημόσια συνείδηση σύνδεση της Σοά αποκλειστικά με την ασκεναζική εμπειρία.

ΜΕΡΟΣ 1

«ΓΑΛΑ ΚΑΙ ΣΟΑ»:

**ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΔΙΑΓΕΝΕΑΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ
ΣΤΟ ΙΣΡΑΗΛ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΜΠΕΙΡΙΑ**

Μέσα από το πεδίο πλέον, στα δύο επόμενα κεφάλαια επιχειρώ να αναδείξω τις θεματικές και τους προβληματισμούς της υπάρχουσας βιβλιογραφίας περί διαγενεακής μετάδοσης της μνήμης της Σοά, αλλά και να αναμετρηθώ με ό,τι προσφέρει η βιβλιογραφία αυτή. Μέσα από το παράδειγμα της ανεξερεύνητης έως τώρα περίπτωσης Ισραηλινών απογόνων επιζώντων με καταγωγή από την Ελλάδα, προσπαθώ να διερευνήσω τους παράγοντες εκείνους που οδηγούν στη συγκρότηση διαφορετικών και πολύπλοκων κληρονομιών της μνήμης και του τραύματος, δίνοντας έμφαση στις προσλήψεις των υποκειμένων και τοποθετώντας διαρκώς τις αφηγήσεις τους σε διαφορετικά πλαίσια: το ιδιωτικό, το δημόσιο, το οικογενειακό και το κοινοτικό. Αναδεικνύω δηλαδή την οπτική γωνία αυτών που προσλαμβάνουν τα μηνύματα (δηλ. των απογόνων) και επιχειρώ να διατυπώσω ερμηνείες για τις ποικίλες μορφές που λαμβάνει ο διαγενεακός διάλογος, συνεκτιμώντας τις διαφορετικές διαδρομές και εμπειρίες γονέων στη διάρκεια της Σοά, την ιδιαιτερότητα της σχέσης γονέως και παιδιού, τη μεταναστευτική εμπειρία, τη δημόσια μνήμη και τους μετασχηματισμούς της στο ισραηλινό πλαίσιο. Κεντρικός μου στόχος είναι να αναδείξω τη σημασία που έχουν οι παράγοντες αυτοί για τη διαγενεακή μετάδοση της μνήμης, και για τη συγκρότηση της υποκειμενικότητας των απογόνων.

Παράλληλα, ακολουθώντας σύγχρονες προσεγγίσεις από το χώρο της γλωσσολογίας (Wajnryb 2001), της κοινωνιολογίας (Wolf 2019), της κοινωνικής ανθρωπολογίας (Kidron 2009b, 2012b, 2010b, 2016), και της προφορικής ιστορίας (Hantzaroula 2021), αντιμετωπίζω με κριτικό μάτι παγιωμένες στη βιβλιογραφία θεωρίες όπως ο «διπλός τοίχος σιωπής» (π.χ. Bar On 1995) ή το σχήμα που ταξινομεί τις οικογένειες των επιζώντων σε αυτές όπου επικρατεί η «σιωπή» και σε εκείνες όπου κυριαρχεί η «εμμονική ομιλία» (π.χ. Shimony 2011). Επιχειρώ επίσης να λάβω κριτική απόσταση από ορισμένες πτυχές της θεωρίας του τραύματος, όπως η διαγενεακή του «μετάδοση», η μη επικοινωνησιμότητα και η αδυναμία του υποκειμένου να ασκήσει έλεγχο στην αρχική (μη) εμπειρία.

Μια από τις παγιωμένες αντιλήψεις περί τραύματος και σιωπής είναι ότι η τελευταία δε δίνει τις απαραίτητες απαντήσεις στους/στις απογόνους, με αποτέλεσμα να αποτρέπεται η οικογενειακή διεργασία, η αυτογνωσία και η αποκατάσταση ή ακόμα και να θολώνουν τα γενεακά όρια, να καταργείται η αυτονομία, να εκτοπίζεται η προ-

σωπική μνήμη και ταυτότητα των απογόνων, να αναβάλλεται το πένθος για τις επόμενες γενιές (βλ. ενδεικτικά Bakó & Zana 2018· Rosenthal 2000· Alloa et. al. 2015· Ασέρ 2007· Valent 1999· Bar-On et al. 1998· Stein 2009· Fresco 1984· Fine 1988).⁸ Την ίδια στιγμή, ο θεραπευτικός λόγος αυτοπραγμάτωσης, ανάγεται σε ηγεμονικό μοντέλο αφήγησης που αναμένει από τα υποκείμενα (στην περίπτωση μας επιζώντες και απογόνους) να εντοπίσουν την πηγή των σύγχρονων προβλημάτων τους στο παρελθόν, να τα αρθρώσουν δημόσια και να αλλάξουν τα συμπεριφορικά τους μοντέλα και τους προσανατολισμούς τους για το μέλλον. Κατά την Eva Illouz (2007), ο λόγος αυτός δίνει προνομιακή θέση στην οδύνη και το τραύμα· συνδέεται με την ανάδυση του “*homo sentimental*” και χαρακτηρίζει τη σύγχρονη δυτική κουλτούρα του «συναισθηματικού καπιταλισμού».

Πρόσφατες ανθρωπολογικές μελέτες που εξετάζουν τη βία στη μακρά διάρκεια, αναδεικνύουν τη σημασία της θεωρίας του τραύματος στην κατανόηση της βαθιάς ρήξης που προκαλείται στον κοινωνικό και ιδιωτικό κόσμο. Σε συμφωνία με μελέτες περί τραύματος γενικά, και περί μνήμης της Σοά ειδικότερα (π.χ. Langer 1991, Felman & Laub 1992, Friedlander [επιμ.] 1992, Yaeger 2006, Van Alphen 2006), η ανθρωπολογία επισημαίνει τα όρια της γλώσσας στην περιγραφή της αδιανόητης βίας· την κρίση της αναπαράστασης που συνεπάγεται η «βίωση» μιας ακραίας εμπειρίας που δεν μπορεί να ταξινομηθεί και να κατανοηθεί με βάση υπάρχοντα νοητικά σχήματα.⁹ τις βαθιές επιπτώσεις που έχει αυτό στη συγκρότηση της υποκειμενικότητας και των κοινωνικών σχέσεων (π.χ. Das 2007, Das & Kleinman 2001).

Από την άλλη πλευρά, επισημαίνεται πως η θεωρία του τραύματος είναι ένα δυτικό, λογοκεντρικό σχήμα, το οποίο αναπαράγει καρτεσιανές διχοτομίες σώματος και πνεύματος και υποβαθμίζει τους μη λεκτικούς τρόπους έκφρασης. Γενικότερα, κατά τις τελευταίες δεκαετίες έχει ασκηθεί έντονη κριτική σε λογοκεντρικές προσεγγίσεις που παίρνουν ως δεδομένη την πρωτοκαθεδρία του λόγου, της όρασης και της ακοής ως πηγών γνώσης, κατανόησης και ελέγχου του φυσικού και κοινωνικού κόσμου. Οι κοινωνικές επιστήμες, και ιδιαίτερα η ανθρωπολογία, τονίζουν την αξία και

⁸ Για τις συνέπειες της σιωπής στους/στις ίδιους/ες τους/τις επιζώντα/ώσες, για τη θεραπευτική λειτουργία της αφήγησης, αλλά και για τα όρια αυτής της «θεραπείας» βλ. π.χ. Niederland 1961, 1968· Rahal 2006· Leydesdorff et al. 1999· Kraft 2006.

⁹ Κατά τον Van Alphen, «Το πρόβλημα που προκαλεί το τραύμα δεν είναι η *φύση* του γεγονότος από μόνη της, ούτε κάποιος εγγενής περιορισμός της αναπαράστασης αυτής καθ’ εαυτήν, αλλά το ρήγμα ανάμεσα στο να *ζει* κανείς το γεγονός και στην απουσία τύπων αναπαράστασης δια των οποίων μπορεί να *βιωθεί* αυτό το γεγονός» (2006: 482).

την πολυπλοκότητα της μη-ομιλίας, η οποία μας ανοίγει τη γνώση για τις ανθρώπινες κοινωνίες και κουλτούρες μέσα από εξωλεκτικά πεδία, όπως π.χ. γλώσσες του σώματος, σωματική και αισθητηριακή εμπειρία (βλ. π.χ. Σερεμετάκη 2007, Stoller 1989, Sutton 2001, Verrips 2007, Lee 2000, Scheper-Hughes & Lock 1987).

Ωστόσο, παρά την κριτική αυτή, πολλές σύγχρονες μελέτες (π.χ. Six-Hohenbalken & Weiss [επιμ.] 2011, Broch-Due & Bertelsen [επιμ.] 2016, Argenti & Schramm [επιμ.] 2010), επισημαίνουν ότι η θεωρία του τραύματος εξακολουθεί να υποτιμά τη μη λεκτική έκφραση με διπλό τρόπο: από τη μια πλευρά, αν και αναγνωρίζει τις μη λεκτικές διαστάσεις, τις αποτιμά συνήθως ως «συμπτώματα»· από την άλλη, αμφισβητεί άλλες δυνατότητες «θεραπείας» πέραν της επικυρωμένης, λεκτικής, δημόσιας μνημόνευσης και της θεραπείας σε ιατροποιημένα πλαίσια.

Εθνογραφικές έρευνες δείχνουν ότι τόσο απόμακρα όσο και εγγύτερα στο χρόνο, τραυματικά γεγονότα μπορούν να εκφράζονται, να επικοινωνούνται, και να γίνονται αντικείμενο συλλογικής και δι-υποκειμενικής αλληλεπίδρασης μέσα από πολιτισμικά καθορισμένους μη λεκτικούς τρόπους: τρόπους όπως, π.χ., ενσώματες τελετουργικές (π.χ. Pichler 2011, Argenti 2016) και θεραπευτικές πρακτικές (π.χ. Kristensen 2010, Englund 1998, Lawrence 2000), και μικρο-στιγμές και μικρο-πράξεις της καθημερινότητας (Kidron 2009b, 2012b, 2010b, 2016). Εξωλεκτικά πεδία δημιουργούν τη δυνατότητα να εκφράζονται ανέκφραστες και μη εκφράσιμες λεκτικά εμπειρίες και συναισθήματα.

Επιπλέον, και σε αντίθεση με την κυρίαρχη αντίληψη περί (λεκτικής) σιωπής, άλλες εθνογραφικές μελέτες αναδεικνύουν πεδία και κανάλια της καθημερινότητας όπου η μνήμη της βίας μπορεί να αναδύεται και να εκφράζεται λεκτικά με τρόπο έμμεσο, π.χ., αφήγηση ονείρων (Klungel 2010) και μεταφορική γλώσσα (ό.π. 2011), ή πιο άμεσο, π.χ., αυθόρμητες αναφορές στο πλαίσιο της καθημερινότητας (Bertelsen 2011). Η Janine Klungel (2011) υποστηρίζει πως η έμμεση και μεταφορική γλώσσα δε θα πρέπει να παραγνωρίζεται ως ανικανότητα του ατόμου να εκφραστεί· είναι μάλλον ένας εναλλακτικός τρόπος αυτοκατανόησης, έκφρασης και επικοινωνίας εμπειριών και συναισθημάτων που, υπό συγκεκριμένες συνθήκες, δε θα μπορούσαν να εκφραστούν με πιο άμεσο τρόπο.

Μια δεύτερη σημαντική διάσταση της κριτικής (βλ. π.χ. Argenti & Schramm [επιμ.] 2010, Lambek 2002, Broch-Due & Bertelsen [επιμ.] 2016, Six-Hohenbalken & Weiss [επιμ.] 2011, Argenti 2016), αφορά στον αδιαμεσολάβητο χαρακτήρα της τραυματικής «μνήμης» και στην αδυναμία του υποκειμένου να την ελέγξει. Το τραύμα,

σύμφωνα με τη θεωρία, επιστρέφει μόνο ως εμπειρία και όχι ως μνήμη· είναι αδύνατο να του αποδοθεί νόημα, έστω και αναδρομικά. Η προσέγγιση αυτή, επισημαίνουν οι παραπάνω μελέτες, έχει το πλεονέκτημα ότι αποδίδει το μέγεθος της ρήξης. Μας ευαισθητοποιεί απέναντι στην οδύνη και στον συνεχιζόμενο αντίκτυπο του αρχικού γεγονότος. Από την άλλη πλευρά, θολώνει την όρασή μας, απογυμνώνοντας το υποκείμενο από κάθε δυνατότητα εμπρόθετης δράσης και ατομικής ή δι-υποκειμενικής διεργασίας έξω από θεραπευτικά πλαίσια.

Μια τρίτη σημαντική συμβολή αφορά στην αποδόμηση της κυρίαρχης εικόνας της ζοφερότητας,¹⁰ η οποία αδυνατεί να αναγνωρίσει την ευρεία γκάμα συναισθημάτων που μπορεί να βιώνουν και να επιστρατεύουν τα υποκείμενα, σε ατομικό και δι-υποκειμενικό επίπεδο, κατά την αναμέτρηση με το επώδυνο. Γράφουν οι Vigdis Broch-Due & Bjørn-Enge Bertelsen:

«...τα δυτικά μοντέλα του τραύματος [...] έχουν κοινή μια προφανή εμμονή με την οδύνη, και ως εκ τούτου τείνουν να εντάσσουν μόνιμα τον ασθενή τους στην κατηγορία “πόνος”, αγνοώντας, ως φαίνεται, ότι τα πραγματικά υποκείμενα μπορεί να κινούνται σε ολόκληρο το συναισθηματικό μητρώο, ταλαντευόμενα ανάμεσα στον πόνο και στην ευχαρίστηση. [...] Η μετασχηματιστική δυναμική της ανθρώπινης εμπρόθετης δράσης και της ενσυναίσθησης βρίσκεται ακριβώς στην ικανότητα των υποκειμένων να παίζουν με όλα τα συναισθήματα, τόσο στη μνήμη όσο και στη θεραπεία, τόσο στα λόγια όσο και στις πράξεις» (2016: 13).

Μια τέταρτη διάσταση της κριτικής αφορά την κατάχρηση όρων όπως η λεγόμενη «διαγενεακή μετάδοση του τραύματος»¹¹ ή η θόλωση των γενεακών ορίων. Οι θεωρίες αυτές, οι οποίες βεβαίως έχουν τη δική της αξία στο χώρο της κλινικής θεραπευτικής πρακτικής, έχουν μετατραπεί σε ηγεμονικό λόγο, ένα σχεδόν αποκλειστικό

¹⁰ Πρόσφατες μελέτες από το χώρο των επιστημών ψυχικής υγείας αναδεικνύουν επίσης την περιπλοκότητα της διαχείρισης του τραύματος από επιζώντες και απογόνους τους, ξεφεύγοντας έτσι από παραδοσιακά δίπολα ανυπέβλητης ευαλωτότητας versus πλήρους αποκατάστασης, βλ. ενδεικτικά Tedeschi & Calhoun 2004, Barel et al. 2010, Shmotkin 2003, Shmotkin et al. 2011, Kansteiner 2004, Sagi-Schwartz, Van IJendoorn, et al. 2003.

¹¹ Την ίδια στιγμή, η ίδια η Μετα-Τραυματική Διαταραχή Άγχους (PTSD) έχει υποστεί υπερ-γενικεύσεις εφαρμοζόμενη σε ένα πλήθος ετερόκλητων εμπειριών βλ., για παράδειγμα την επίσημη ιστοσελίδα του Αμερικανικού Ψυχιατρικού Συλλόγου <https://www.psychiatry.org/patients-families/ptsd/what-is-ptsd> (Τελευταία επίσκεψη 20.12.2022). Για μια κριτική ανάγνωση αυτής της υπεργενίκευσης βλ. Kansteiner 2004.

πρίσμα μέσω του οποίου αποτιμώνται οι εμπειρίες των επιζώντων/ωσών και των απογόνων τους. Όπως επισημαίνει ο ψυχολόγος, θεατρικός συγγραφέας και προφορικός ιστορικός Henry Greenspan (π.χ. 2019, 2007), κάτι τέτοιο ενέχει τον κίνδυνο εξωτικοποίησης των υποκειμένων και/ή αντιμετώπισής τους ως «κατηγορίας», ενιαίας και αδιαφοροποίητης. Με τη διάχυσή του στο λόγο του ίδιου του κινήματος της «δεύτερης γενιάς», έτσι όπως εκφράστηκε μέσα από λογοτεχνικά έργα, απομνημονεύματα, υλικό συλλόγων και ομάδων με θεραπευτικό προσανατολισμό, δημιουργείται, κατά τη Marita Grimwood, η *«εντύπωση ενός συμπαγούς σώματος σκέψης που διαπερνά τα είδη γραφής και εκπροσωπεί μια ψυχολογική και εμπειρική αλήθεια που τη μοιράζονται όλα τα παιδιά των επιζώντων»* (2007: 15). Με τη σειρά του, ο προφορικός ιστορικός Sean Field (2014) επισημαίνει πως το μοντέλο της μετάδοσης του τραύματος παραπέμπει σε «κολλητική ασθένεια». Ενέχει κινδύνους τυποποίησης των εμπειριών των υποκειμένων, αγνοώντας ατομικές, οικογενειακές και πολιτισμικές διαφορές.

Την ίδια στιγμή, όροι όπως οι παραπάνω υπονοούν μια θέαση των απογόνων ως παθητικά «δοχεία» μνήμης ή «τραύματος», παραγνωρίζοντας το ρόλο που παίζουν οι ίδιοι/ες στην επεξεργασία του παρελθόντος και αντιμετωπίζοντας τη συγκρότηση της μνήμης, της υποκειμενικότητας και της ταυτότητας ως διαδικασίες στατικές. Υπό αυτό το πρίσμα, ο Sean Field (ό.π.) επισημαίνει πως η θεώρηση της μετα-μνήμης ως «δομής» (Hirsch 2012) αγνοεί την εμπρόθετη δράση του/της απογόνου και το ρόλο που παίζει ο/η ίδιος/α στην συγ-κατασκευή των τραυματικών κληρονομιών. Επιπλέον, όπως γράφει,

«η μετάδοση της ‘δομής’ του τραύματος θολώνει την ανάγκη να προσδιορίσουμε, να ξεκαθαρίσουμε και να ιστορικοποιήσουμε τα ποικίλα συναισθήματα που παράγονται μέσα από τους δι-υποκειμενικούς διαλόγους ανάμεσα στο γονιό και το παιδί με το χρόνο» (ό.π.: 126).

Η Nina Fischer (2015) εξετάζει τη σχέση ανάμεσα στους απογόνους-συγγραφείς και στη μνήμη της Σοά από μια αρκετά διαφορετική σκοπιά, μετατοπίζοντας την προσοχή μας στη μνημονική εργασία: δηλ. στη συνειδητή, ενεργητική εξερεύνηση του παρελθόντος από απογόνους επιζώντων, η οποία έχει ως κίνητρο όχι την ανάγκη «θεραπείας», αλλά την επιθυμία ανακάλυψης ενός «χρησιμοποιήσιμου» παρελθόντος.

«Η μνημονική εργασία δεν είναι μια μάχη με το τραύμα -πρωτογενές ή δευτερογενές- αλλά μια συνηθισμένη ανθρώπινη δραστηριότητα, η οποία σε αυτή την περίπτωση ενισχύεται από τις απώλειες στο Ολοκαύτωμα και σχηματίζεται από τις κοινωνικο-ιστορικές ιδιαιτερότητες του να έχεις γεννηθεί μετά από γενοκτονία», γράφει (ό.π.: 14-15).

Επισημαίνει επίσης πως πρόκειται για μια δυναμική και μεταβλητή διαδικασία που εξαρτάται από την κατάσταση και το πλαίσιο στο οποίο εντάσσονται εκείνοι/ες που εμπλέκονται σε αυτήν (ό.π. 88).

Οι παραπάνω σύγχρονες προσεγγίσεις της βίας και του τραύματος συνάδουν με την αίσθηση που αποκόμισα στο πεδίο, συνομιλώντας με απογόνους επιζώντων της Σοά με καταγωγή από την Ελλάδα, των οποίων οι γονείς μετανάστευσαν στην Παλαιστίνη κατά τα πρώτα χρόνια μετά τον πόλεμο. Θα υποστηρίξω πως οι θεωρίες της «σιωπής» και πολύ περισσότερο του «διπλού τοίχου σιωπής», με τη μη διαπερατότητα και την αποτυχία επικοινωνίας που υπονοούν, είναι ανεπαρκείς για να κατανοήσουμε το σύνθετο χαρακτήρα της βιωμένης εμπειρίας των υποκειμένων. Δε μας βοηθούν να αναγνωρίσουμε τη δύναμη της «σιωπής» να μεταδίδει συναισθήματα και νοήματα μέσα από τρόπους μη λεκτικούς. Επιπλέον, το να αντιμετωπίζει κανείς την επιλεκτική ομιλία ως «προβληματική» εκδήλωση του «διπλού τοίχου» που αποτρέπει την πρόσβαση στην εμπειρία του/της γονέως, αποσπά την ομιλία για τη Σοά τόσο από το συγκεκριμένο επικοινωνιακό πλαίσιο, δηλαδή την οικογένεια και την ιδιαιτερότητα της σχέσης γονέως-παιδιού, όσο και από το ευρύτερο κοινωνικο-ιστορικό πλαίσιο. Το πλαίσιο αυτό είναι οι πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες, όπου η ιδιότητα του θύματος αποτελεί πηγή ντροπής· όπου η εξομολογητική συζήτηση για επώδυνες εμπειρίες είναι πολύ πιο περιορισμένη σε σχέση με σήμερα· όπου το πρώην θύμα δεν έχει ακόμα επενδυθεί με τον αναγνωρισμένο κοινωνικό ρόλο του μάρτυρος (witness).

Κοινός τόπος στη βιβλιογραφία, είναι ότι οι επιζώντες δεν παρείχαν στους/στις απογόνους τους συνεκτικές αφηγήσεις για τη Σοά κατά τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια ή ακόμα και μέχρι το τέλος της ζωής τους. Το ίδιο το κίνημα της «δεύτερης γενιάς» από τη δεκαετία του '70 και έπειτα, αντανακλώντας το θεραπευτικό λόγο (Stein 2009, 2014), υιοθέτησε ως κεντρικό του σύνθημα το «σπάστε στη σιωπή». Καλούσε δηλαδή τους/τις απογόνους να εκμαιεύσουν αφηγήσεις από τους γονείς τους και/ή να τους εν-

θαρρύνουν να μιλήσουν δημόσια. Νομίζω, ωστόσο, πως η μετάδοση συνεκτικών αφηγήσεων από τον/την γονέα στον/στην απόγονο είναι μάλλον μια προσδοκία της «εποχής της μαρτυρίας» (Wieviorka 2006a, 2006b). Αναλύοντας τη διαγενεακή μετάδοση της μνήμης στο άμεσο πλαίσιο της οικογένειας, καλούμαστε να λάβουμε υπόψιν την ιδιαιτερότητα των δι-υποκειμενικών σχέσεων εντός του, τον τρόπο με τον οποίο παράγονται και κυκλοφορούν γενικότερα οι αφηγήσεις στο πλαίσιο της καθημερινότητας, αλλά και τις συνθήκες της άμεσης μεταπολεμικής εποχής. Λαμβάνοντας αυτά υπόψιν, η μη εκτεταμένη αφήγηση γίνεται μάλλον μια αναμενόμενη επιλογή.

Παρ' όλο που ένας μεγάλος αριθμός επιζώντων νιώθει από νωρίς την ανάγκη να λειτουργήσουν ως μάρτυρες για όσα συνέβησαν «εκεί» (π.χ. κείμενα χρονικών που συντάσσονται στη διάρκεια του διωγμού, πολλές φορές μέσα στα ίδια τα στρατόπεδα, συλλογή προφορικών μαρτυριών στα στρατόπεδα DP, πρώιμες εκδόσεις για τη Σοά), οι αντι-ηρωικές αφηγήσεις τους δεν είναι ευπρόσδεκτες από το κοινό της άμεσης μεταπολεμικής περιόδου. Επιπλέον, αν και ήδη από τη δεκαετία του '50 επιζώντες προβαίνουν σε ενέργειες, ώστε να διασωθεί η μνήμη των αφανισμένων κοινοτήτων και των θυμάτων τους, οι αφηγήσεις και οι αναμνηστήριες πρακτικές που προωθούν έχουν περισσότερο κοινοτικό και όχι ατομικό χαρακτήρα (Baumel 1995).

Η «έκρηξη της μνήμης» και της ατομικής κατάθεσης μαρτυρίας, οι αφηγήσεις με «συννοχή» (αν μπορούμε να μιλάμε για κάτι τέτοιο στις αφηγήσεις επιζώντων/ωσών των ναζιστικών στρατοπέδων) ενώπιον ομαδικών κοινών ή ερευνητών/τριών, είναι προϊόν των τελευταίων τεσσάρων δεκαετιών, δηλ. της εποχής από τα τέλη της δεκαετίας του '70 κι έπειτα. Κατά τις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες, όσο το τραύμα είναι νωπό, όσο οι ίδιοι/ες οι επιζώντες/ώσες θέτουν ως προτεραιότητα το ξεκίνημα μιας νέας ζωής, και όσο τα πρώην θύματα αντιμετωπίζονται με μια μίξη υποτίμησης (χαρακτηρισμός «πρόβατο στη σφαγή»), οίκτου και καχυποψίας («τι έκανες και επιβίωσες;»), οι επιζώντες/ώσες προτιμούν ή αναγκάζονται τελικά να σιωπήσουν.

Επισημαίνεται συχνά πως οι επιζώντες/ώσες-γονείς, στην πλειονότητά τους, δεν αφηγήθηκαν τις εμπειρίες τους στα παιδιά τους και προτίμησαν να μιλήσουν γι' αυτές στα εγγόνια τους, αρκετές δεκαετίες μετά το αρχικό γεγονός (π.χ. Sagi-Schwartz et al. 2008, Shmotkin et al. 2011). Οι αφηγήσεις των παππούδων/γιαγιάδων στα εγγόνια, υπήρξαν, πράγματι, για πολλούς/ές αφηγητές/ήτριές μου, η πρώτη τους προσπάθεια σε πιο συνολικές αφηγήσεις των γονέων. Βέβαια, η παροχή «συνεκτικών» αφηγήσεων στα εγγόνια λαμβάνει χώρα σε ένα εντελώς διαφορετικό, και συχνά δομημένο, πλαίσιο. Ειδικότερα, στο Ισραήλ οι αφηγήσεις αυτές συνήθως δεν παράγονται αυθόρμητα, με

άμεση πρωτοβουλία του/της επιζώντος/ώσας ή του/της εγγονού/ής, αλλά είναι μέρος του ισραηλινού εκπαιδευτικού συστήματος, το οποίο ενθαρρύνει τα εγγόνια να πάρουν συνεντεύξεις από τους παππούδες και τις γιαγιάδες τους, στο πλαίσιο εκπαιδευτικών προγραμμάτων «για τις ρίζες». Αυτά σε μια εποχή όπου η Σοά, η επιβίωση, και το παρελθόν στη Διασπορά, νοηματοδοτούνται με εντελώς διαφορετικό τρόπο, και όπου αναμένεται από τις επόμενες, μετά τη Σοά γενιές, να λειτουργήσουν ως «μάρτυρες των μαρτύρων» (π.χ. Feldman 2008, 2010).

Στα πρώτα χρόνια μετά τη Σοά, οι αφηγήσεις αυτού του τύπου δεν ενθαρρύνονται. Πολλοί επιζώντες/ώσες έχουν σαφώς την ανάγκη να μιλήσουν για τη βάσανο, αλλά φαίνεται πως, στο πλαίσιο της οικογένειας, αυτό το οποίο προέχει για τους/τις ίδιους/ες, είναι να λειτουργήσουν ως *γονείς* και όχι ως μάρτυρες. Το παιδί, και ειδικά σε νεαρή ηλικία, δεν αναμένεται να λειτουργήσει για τον/την γονέα ούτε ως θεραπευτής ούτε ως έμπιστος φίλος ούτε ως εκπαιδευμένος συνεντευκτής. Ο (θεωρούμενος ως) «ορθός» ρόλος του/της γονέως είναι να μεταλαμπαδεύσει αξίες στα παιδιά του, να τα προετοιμάσει για τη ζωή τους ως ενήλικες και να τους παράσχει ένα περιβάλλον ασφάλειας.

Λαμβάνοντας υπόψιν όλα τα παραπάνω, δομώ το Μέρος 1 της διατριβής ως εξής. Στο Κεφάλαιο 1.1, επικεντρώνομαι στο διαγενεακό διάλογο εντός των οικογενειών επιζώντων/ωσών της Σοά, αμέσως μετά την καταστροφή. Συγκριμένα, με απασχολούν ερωτήματα, όπως: Πώς φαίνεται να διαχειρίζονται οι επιζώντες/ώσες την «επώδυνη αμφιθυμία» (Inowlocki 2013), δηλαδή την ένταση ανάμεσα στην ανάγκη - αλλά και υποχρέωση- να θυμούνται, και στην ανάγκη -αλλά και προσδοκία- να ξεχνούν, και αυτό πώς αποτυπώνεται στην επικοινωνία τους με τα παιδιά τους; Πώς οι εμπειρίες των γονέων στη Σοά, η δι-υποκειμενική σχέση γονέως-παιδιού, αλλά και τα γενικότερα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης επηρεάζουν τη μορφή και το περιεχόμενο του διαλόγου; Τι λέγεται, τι δεν λέγεται, και πώς βιώνεται από τον/την απόγονο; Τι είδους πρόσβαση έχει ο/η τελευταίος/α στις μνήμες των γονιών; Κι επιπλέον: Πώς το αποσιωπημένο επώδυνο μπορεί να γίνεται παρόν στην καθημερινότητα, όταν ο/η άμεσος/η φορέας της μνήμης παραμένει σιωπηλός/ή; Υπάρχουν εναλλακτικά κανάλια πρόσβασης σε μνήμες της βίας, του κρύου, της πείνας, του εξευτελισμού, από εκείνους/ες που δεν τα έζησαν; Είναι η αφήγηση ο μοναδικός τρόπος να ξεθαφτεί ο «θαμμένος εαυτός» (Langer 1991);

Στο Κεφάλαιο 1.2, διευρύνω το βλέμμα μου, για να τοποθετήσω τις αφηγήσεις των απογόνων τόσο στην προοπτική των συνολικών βιοαφηγήσεών τους όσο και στο

πλαίσιο μέσα στο οποίο παράγονται σήμερα. Με απασχολεί δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο το ευρύτερο πλαίσιο των νοσηματοδόξεων και ανανοσηματοδοτήσεων της Σοά διαπλέκεται με προσωπικές ανάγκες των αφηγητών/τριών στην πορεία της ζωής τους, επηρεάζοντας τις στάσεις τους απέναντι στο παρελθόν, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο εντάσσουν (ή δεν εντάσσουν) τον εαυτό τους εντός του. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στη διερεύνηση των επιμέρους παραγόντων που καθορίζουν τη δεκτικότητα ή μη απογόνων σε γονεϊκές (λεκτικές ή μη) αφηγήσεις. Με απασχολεί επίσης ο τρόπος και ο βαθμός στον οποίο η μεταγενέστερη ανάδυση των εννοιών του «επιζώντος» και του «μάρτυρος του μάρτυρος», δημιουργεί νέα στρώματα μνήμης, τα οποία μετασχηματίζουν τόσο τις προσλήψεις της κατά τη Σοά εμπειρίας από εκείνους που «ήρθαν μετά» όσο και τον τρόπο με τον οποίο αναδομούν σήμερα τον ενδοοικογενειακό διάλογο στα γονεϊκά σπίτια της παιδικής ηλικίας.

Θεωρώ ότι η εξέταση των παραπάνω ερωτημάτων συμβάλλει σε μια πιο ολιστική κατανόηση της διαχείρισης δύσκολων παρελθόντων, λαμβάνοντας υπ' όψιν τόσο τις ποικίλες αποχρώσεις και τα πολύπλοκα μηνύματα της σιωπής και της ομιλίας όσο και την πολλαπλότητα των παραγόντων που οδηγούν σε διαφορετικές επιλογές.



© Άρτεμις Αλκαλάη, «Μαραθώνας». Από τη σειρά «Σπίτι, μια περιπλάνηση» 2012

Κεφ. 1.1 Κληρονομιές της Σιωπής και της Ομιλίας

«Αλλά δεν ήτανε κάτσε παιδί να σε τα πω...»: Ομιλούντες γονείς και λεκτική μετάδοση της μνήμης

Ένα πρωινό του 1986, η Έτη Μάτσα-Κοέν ετοιμάζεται να πάει στη δουλειά της. Ο πατέρας της, Γιοσούα Μάτσας, βρίσκεται στην τραπεζαρία, έτοιμος να πει τον καφέ του και να διαβάσει την πρωινή του εφημερίδα. Ξαφνικά, μια κραυγή του ταράζει την οικεία ατμόσφαιρα της ρουτίνας των πρωινών δραστηριοτήτων: *«Αυτός είναι! Αυτός είναι! Αυτός είναι!»* Η Έτη τρέχει στην κουζίνα να δει τι συμβαίνει. Ο πατέρας της, πολύ αναστατωμένος, ορμά στο τηλέφωνο και τηλεφωνεί σε έναν φίλο του: *«Άνοιξε τώρα την εφημερίδα! Αυτός δεν είναι!»*

Όταν ηρεμεί κάπως, της εξηγεί πως στην εφημερίδα είδε τη φωτογραφία του υποψηφίου προέδρου της Αυστρίας, Κουρτ Βάλντχάιμ, και πως στο πρόσωπό του αναγνώρισε τον άνθρωπο που ήταν παρών, όταν οι συλληφθέντες Εβραίοι των Ιωαννίνων έφτασαν στη Λάρισα. Μάλιστα, ο Βάλντχάιμ τον χτύπησε, επειδή τόλμησε να τον κοιτάξει ευθεία στα μάτια.

Από εκείνο το πρωινό, ο Γιοσούα Μάτσας αφοσιώθηκε στον αγώνα για την απόδειξη του ναζιστικού παρελθόντος του πρώην Γενικού Γραμματέα του ΟΗΕ (1972-1981) και μετέπειτα προέδρου της Αυστρίας.¹²

Όπως μου εξήγησε η Έτη στη συνέντευξή της, η ίδια «δεν ήξερε τίποτα» για τις εμπειρίες του πατέρα της στην Κατοχή μέχρι εκείνη τη στιγμή. Ο πόνος της απώλειας σχεδόν όλης της οικογένειάς του στα ναζιστικά στρατόπεδα¹³ τον είχε μετατρέψει σε «κλειδωμένο συρτάρι», μεταφορά που χρησιμοποιήθηκε από αρκετούς/ές αφηγητές/ήτριες, για να περιγράψουν το μέγεθος της (λεκτικής) σιωπής των γονέων για το παρελθόν. Στην πορεία της αφήγησής της, όμως, η Έτη μετρίασε κάπως την απολυτότητα

¹² Για την υπόθεση Κουρτ Βάλντχάιμ, ο οποίος απαλλάχθηκε λόγω έλλειψης αποδείξεων συμμετοχής σε εγκλήματα πολέμου, βλ. το σχετικό λήμμα στο Jewish Virtual Library, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/kurt-waldheim> (τελευταία επίσκεψη: 4/8/2020). Για τη δράση του στην Ελλάδα βλ. Ράπτης 2008. Το άρθρο του Ράπτη περιλαμβάνει απόσπασμα από συνέντευξη του Γιοσούα Μάτσα στο *International Jewish Monthly*.

¹³ Σημειώνω εδώ πως ο πατέρας της Έτη κατάφερε να διαφύγει τελικά και πως επεβίωσε του πολέμου ενταγμένος στον ΕΛΑΣ.

της δήλωσής της. Στο απόσπασμα που ακολουθεί, υπογραμμίζει τη σταδιακή πρόσβασή της σε θραύσματα πληροφορίας, αντί για μια «συνεκτική» αφήγηση της ιστορίας του (όπως έκανε αργότερα στο πλαίσιο της κατάθεσης προφορικών μαρτυριών):

Μα ξέραμε. Δεν είναι δεν ήξερα τίποτα. Αμα (=Αλλά) δεν ήτανε «Έλα, κάτσε, παιδί [να σου τα πω]».

Σχεδόν όλοι/ες οι συνομιλητές/ήτριές μου στο πεδίο υποστήριξαν πως οι γονείς τους δεν τους μίλησαν εκτενώς για τη Σοά ή για τη ζωή στην Ελλάδα. Η πρόσβαση σε συνολικότερες αφηγήσεις συνέβη, για τους/τις περισσότερους/ες, πολλά χρόνια αργότερα, λόγω κάποιου έκτακτου, εξωτερικού γεγονότος (όπως στην αφήγηση της Έτη παραπάνω) ή, συνήθως, ως αποτέλεσμα της κατάθεσης μαρτυρίας από επιζώντες/ώσες σε ερευνητές ή στα εγγόνια τους. Ο/Η απόγονος, λοιπόν, μαθαίνει συνήθως την ιστορία με τρόπο έμμεσο, διαβάζοντας ή ακούγοντας την αυτοβιογραφική αφήγηση του/της γονέως, χωρίς ο/η ίδιος/α να είναι παρών/ούσα τη στιγμή που κατατίθεται ή γράφεται.

Φαίνεται, ωστόσο, πως οι απόγονοι είχαν ήδη αποκτήσει κάποιου είδους «γνώση» από πολύ νωρίτερα. Για τους/τις περισσότερους/ες, αυτή συγκροτήθηκε ανεπαίσθητα, στο πλαίσιο της οικιακής καθημερινότητας και με τρόπους εξωλεκτικούς, δια της σωματικής και αισθητηριακής αλληλεπίδρασης.¹⁴ Για μια σημαντική μερίδα, φαίνεται επίσης πως η λεκτική αλληλεπίδραση υπήρξε σημαντικός τρόπος πρόσβασης στο παρελθόν του ενός ή και των δύο γονέων. Στις αφηγήσεις αυτής της τελευταίας ομάδας, ανιχνεύονται τρεις (ως τώρα, κατά την αντίληψή μου) κοινοί τόποι, καθοριστικοί του βαθμού και της ποιότητας αυτού του είδους της πρόσβασης/επικοινωνίας: η σταδιακή, αυθόρμητη κι επιλεκτική ανάδυση παρελθουσών εμπειριών στο πλαίσιο της καθημερινής αλληλεπίδρασης εντός της οικογένειας και/ή της κοινότητας· η σύνδεση της λεκτικής μετάδοσης με τη γενικότερη ιδιοσυγκρασία του/της γονέως («αγάπη» για τις αφηγήσεις) και με τη δεκτικότητα του/της ίδιου/ας του/της απογόνου· οι ιδιαιτερότητες των εμπειριών των επιζώντων-γονέων και ο βαθμός «αφηγησιμότητάς» τους.

¹⁴ βλ. αναλυτικότερα παρακάτω στο κεφάλαιο.

Στο σπίτι του Άβι, οι αφηγήσεις για την προπολεμική Ελλάδα και τη Σοά αποτελούσαν αναπόσπαστο τμήμα της καθημερινότητας. Οι διαδρομές των γονέων του ήταν εντελώς διαφορετικές: ο Βολιώτης πατέρας κατέφυγε σε χωριά του Πηλίου όπου έζησε υπό την προστασία φίλων Χριστιανών και της εαμικής Αντίστασης· η Γιαννιώτισσα μητέρα συνελήφθη κι εκτοπίστηκε στο Άουσβιτς μαζί με όλη την οικογένειά της. Μετά τον πόλεμο, και οι δυο τους μιλούσαν στα παιδιά τους για τις εμπειρίες τους. Οι αφηγήσεις τους αναδύονταν αυθόρμητα και σταδιακά. Στη μνήμη του Άβι, είναι αξεδιάλυτα συνδεδεμένες με οικογενειακές σκηνές συμποσιασμού –με «ελληνικό» φαγητό και παρέα άλλων Ελλήνων:

Αυτό που ξέρω... από πού το ξέρω. Την Παρασκευή, την Παρασκευή το βράδυ. Καθόμασταν όλη η οικογένεια και τρώγαμε το δείπνο. Στο κέντρο του τραπεζιού ήταν ένα ψάρι. [...] Το όνομα του ψαριού είναι λόκους (=λαβράκι). Είναι καλό ψάρι... Όλη η οικογένεια -ήμαστε πέντε, τρία παιδιά, η μητέρα μου και ο πατέρας μου- τρώγαμε το δείπνο... Ο πατέρας μου έτρωγε αργά, σιγά-σιγά-σιγά. Και του άρεσε να μας λέει ιστορίες για το τι του τι συνέβη, όταν ήταν στην Ελλάδα. Και την Παρασκευή και το Σάββατο το μεσημέρι [μας έλεγε την ιστορία]. [...] Κι ακόμη όταν πηγαίναμε όλοι μαζί στον αδελφό του, στο Κιριάτ Χαϊμ,¹⁵ με τη Λούνα, με τον Αβραάμ.¹⁶ Και επίσης έλεγαν την ιστορία όταν [εκείνοι] έρχονταν σε μας! Πολλές ιστορίες λέγονταν έτσι. Για το τι συνέβη, για το πού ήταν το σπίτι [στο Βόλο], τι έγινε στο Πήλιο, σε ποιο χωριό [βρέθηκαν], σε ποιο χωριό [έγινε αυτό ή εκείνο], τι χωριό [ήταν].

Η ανθρωπολογία της τροφής έχει αναδείξει την ιδιαίτερη σύνδεση ανάμεσα στην τροφή και στη μνήμη, καθώς και ανάμεσα στην τροφή και τον αισθητηριακό κόσμο:¹⁷ έχει φωτίσει τη δύναμη της αισθητηριακής εμπειρίας του φαγητού να ανακαλεί μνήμες, την τροφή ως αποθετήριο μνημών, αλλά και τη σημαντική θέση που κατέχει ως σημείο ταύτισης/προσδιορισμού για μεταναστευτικές και προσφυγικές κοινότητες και πληθυσμούς με κινητικότητα (π.χ. Sutton 2001 και 2000, Christensen 2001, Lee

¹⁵ Γειτονιά της Χάιφα, τμήμα του συμπλέγματος «κραγιότ» στα βόρεια.

¹⁶ Η Λούνα και ο Αβραάμ είναι πρώτα ξαδέλφια του Άβι. Γεννήθηκαν στο Βόλο και επέζησαν της Σοά κρυμμένοι με τους γονείς τους και τον πατέρα του Άβι στον Άγιο Βλάσιο και στην Τσαγκαράδα Πηλίου.

¹⁷ Για μια επισκόπηση της ανθρωπολογικής βιβλιογραφίας για τη σχέση τροφής και μνήμης, βλ. Holzman 2006. Για μια επισκόπηση της σχέσης τροφής και αισθήσεων, βλ. Sutton 2010.

2000, Mankekar 2002, Petridou 2001). Σε εμπειρίες εκτόπισης, μετανάστευσης και αποξένωσης το φαγητό γίνεται ένας δυναμικός πολιτισμικός τόπος που παρέχει σταθερότητα και συνέχεια:

«Άνθρωποι που φοβούνται ότι έχουν χάσει μια αίσθηση βάθους εγκαταλείποντας έναν τόπο που περιείχε γι' αυτούς τα ιστορικά τους θεμέλια, και φτάνουν σε έναν άλλο τόπο όπου δε νιώθουν ότι έχουν ρίζες, αναπληρώνουν αυτή τη ρήξη επικαλούμενοι μια αίσθηση σταθερότητας του σπιτιού μέσω της ίδιας της κινητικότητας του φαγητού» (Petridou 2001: 102).

Κατά τον Holzman, *«η εμπειρία της τροφής παρακινεί την ενθύμηση, η οποία δεν είναι απλώς γνωστική, αλλά και συναισθηματική και σωματική»* (2006: 365).

Τι είναι όμως αυτό που καθιστά το φαγητό τόσο δυναμική πηγή μνήμης; Ο David Sutton (2000, 2001, 2010) προτείνει την έννοια της «συναισθησίας» (synesthesia), με την οποία εννοεί τη δυνατότητα, μέσα από την εμπειρία του φαγητού (και γύρω από το φαγητό), να επιστρατεύονται περισσότερες από μία αισθήσεις (η γεύση, επομένως, δεν υπάρχει ποτέ από μόνη της). Στη διαδικασία αυτή δημιουργείται μνήμη, η οποία εγγράφεται και στο σώμα. Η εμπειρία του φαγητού γίνεται έτσι ένα μέρος (τμήμα) δυναμικά ικανό να ανακαλεί, να ξαναζωντανεύει και να αναδομεί το όλον, επιτρέποντας τελικά «την επιστροφή στο όλον» (ό.π.). Οι αισθητηριακές πτυχές του φαγητού δεν αφορούν απλώς το τώρα, αλλά *«τους βαθιά ανακλητικούς (evocative) τρόπους με τους οποίους το φαγητό μπορεί να συμπλέκει πολλαπλά νοήματα του παρελθόντος που διαπερνούν κάθε παρούσα κοινωνική κατάσταση»* (Sutton, στο Korsmeyer & Sutton 2011: 473-474).

Στη διάρκεια της αργίας του Σαββάτου, οι γονείς μπορούσαν να αφήνουν για λίγο τον αγώνα της ενσωμάτωσης στο νέο ισραηλινό περιβάλλον, και να ασχολούνται με το παρελθόν τους στην Ελλάδα. Σύμφωνα με τον Άβι, η ελληνική μουσική στο Ράδιο Κύπρος ήταν επίσης αναπόσπαστο μέρος αυτών των σαββατιάτικων γευμάτων. Οι αναμνήσεις που αφηγείται ο πατέρας, αναμνήσεις κινδύνου, αλλά και αλληλεγγύης, αντίστασης και αρμονικής συνύπαρξης με Χριστιανούς, γίνονται μέρος μιας ευρύτερης αφηγηματικής, συναισθησιακής και σωματικής επιτέλεσης: ο πατέρας αφηγείται καταναλώνοντας το «ίδιο φαγητό» που έτρωγε στο Βόλο (ψάρι), με τον «ίδιο τρόπο» («σιγά-

σιγά») και ακούγοντας την «ίδια μουσική», συγκροτώντας ένα πολυαισθητηριακό/συναισθησιακό πλαίσιο ενθύμησης, και κατασκευάζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο μια σημαντική υπαρξιακά κατάσταση προσομοίωσης. Η κατανάλωση τροφής σε αργό ρυθμό αποτελεί, στη μνήμη/φαντασιακό των αφηγητών/τριών μου, διακριτό χαρακτηριστικό των επιζώντων/ωσών από την Ελλάδα και είναι συμβατή με τον χαλαρό, χωρίς άγχος, και εξ ου φαντασιακά κατασκευασμένο και εξιδανικευμένο, «ελληνικό» τρόπο ζωής.

Όπως θα δείξω παρακάτω, στα κεφάλαια 1.2 και 2.2, όλα αυτά «δεν έλεγαν και πολλά» στη δεδομένη φάση της ζωής του Άβι, καθώς ο ίδιος μεγάλωνε σε ένα περιβάλλον άρνησης της Διασποράς και είχε θέσει ως προτεραιότητα να γίνει «πάνω απ' όλα Ισραηλινός». Νοηματοδοτημένα όμως αναδρομικά, από τη σκοπιά των σημερινών συνθηκών, αναγκών και επιθυμιών του, συνιστούν στιγμές συγκρότησης μιας «αυθεντικά ελληνικής» κληρονομιάς, αλλά και μιας πρώτης πρόσβασης στη γνώση του προπολεμικού και κατοχικού παρελθόντος.

Για τον Ρούβεν, η γνώση της ιστορίας των γονιών του, οι οποίοι επεβίωσαν της Σοά κρυμμένοι στα βουνά της Βέροιας, προέκυψε επίσης σταδιακά και είναι εξίσου αξεδιόλυτα συνδεδεμένη με μνήμες της κοινότητας και της τροφής.

Οι γονείς του, προσηλωμένοι στην προσπάθεια να επικεντρωθούν στο «εδώ και στο τώρα», απέφευγαν να μιλούν για το παρελθόν κατά τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασης στη νέα πατρίδα. Ο Ρούβεν, από την πλευρά του, αγνοώντας το γενικότερο πλαίσιο, οδηγήθηκε σε παρανοήσεις:

***PI** Δεν ήξερα τίποτα. Ήξερα ότι είχα οικογένεια που πέθαναν στον πόλεμο. Κατάλαβα κάτι για στρατόπεδα, αλλά να σου πω κάτι που με έκανε... [να καταλάβω], όχι! Σιγά-σιγά άρχισα να καταλαβαίνω. Μετά μας δίδαξαν στο σχολείο για το Ολοκαύτωμα της ανατολικής πλευράς της Ευρώπης, Πολωνία, Γερμανία, τι συνέβη στους Εβραίους. Κανείς δεν είπε ότι και οι Έλληνες είχαν την ίδια ιστορία! Μετά, σιγά-σιγά...*

***KM**¹⁸ Οπότε δεν είχες κάνει τη σύνδεση;*

***PI** Όχι! Στην αρχή, όχι. [...] Νόμιζα ότι απλώς πέθαναν στον πόλεμο. Ήξερα ότι ο πατέρας μου ήταν στρατιώτης, ότι ήταν στον πόλεμο, στην Αλβανία και επιβίωσε και επέστρεψε και του πήρε δύο εβδομάδες περπάτημα από την Αλβανία στη Βέροια, και τα-τα-τά, τα-τα-τά [ενν. μπλα-μπλα-μπλα].*

¹⁸ Στο εξής, KM είναι η γράφουσα ως συνεντεύκτρια.

Αρχικά, η γνώση του ήταν πολύ περιορισμένη: ελληνοϊταλικός πόλεμος και «κάτι για στρατόπεδα». Μεγαλώνοντας άρχισε να διδάσκεται στο σχολείο για τη Σοά αλλά, καθώς η διδασκαλία την περίοδο εκείνη ήταν περιορισμένη¹⁹ και η Ελλάδα δεν συμπεριλαμβανόταν στο μεγάλο κάδρο της αφήγησης, νόμιζε πως οι συγγενείς του ήταν γενικά θύματα του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Οι πρώην κρυμμένοι γονείς δεν έφεραν τατουάζ, ώστε να γίνει ευκολότερα η σύνδεση με το Ολοκαύτωμα.

Με το πέρασμα του χρόνου, όμως, έμαθε πολλές λεπτομέρειες, εμμέσως:

PI Σιγά-σιγά, όταν είχαν οικογενειακές συναντήσεις [...] μιλούσαν γι' αυτό. Επειδή, ξέρεις, όλοι οι άνθρωποι που έρχονταν, τέλος πάντων προσπαθούσαν να μη μιλούν γι' αυτό, αλλά μερικές φορές το βλέπεις, στο ποτό, σε ένα ποτήρι καφέ ή ούζο, και λες: «Θυμάσαι...;» Για παράδειγμα, έχω πολλές ιστορίες για την ΑΔΕΡΦΗ του πατέρα μου. Για να βρει κάτι για να επιβιώσει, ντυνόταν σαν τις κυρίες από τα χωριά, ξέρεις, [...] πήγαινε από το βουνό κάτω στο χωριό, δούλευε εκεί, έκανε κάτι και επέστρεφε με κάτι να φάνε. Με αλεύρι για να κάνει πίτα, για να κάνει κάτι. Μια μέρα ακόμα, όταν κάποτε αρρώστησε η μητέρα μου, αφού έκανε μωρό, ήταν πολύ άρρωστη. Και ο πατέρας μου [...] [όταν] ήταν μικρός, δούλευε σε φαρμακείο. Ήξερε πώς να κάνει, να βάζει σκόνες [...]. Έγραψε συνταγή από [ΔΑΙ] και αυτή [η αδερφή του] ντύθηκε σαν χωριάτισσα και πήγε στη Βέροια. Οι άνθρωποι την αναγνώρισαν. Κάποιοι από αυτούς είπαν: «Α, είσαι η Εβραία»,²⁰ είσαι Εβραία, είσαι Εβραία» και κοιμήθηκε τη νύχτα -επειδή είχε μια πολύ καλή φίλη, Ελληνίδα- και την έβαλαν εκεί που βάζεις τα ζώα, τα πρόβατα. [...] Και το πρωί πήγαν, η Ελληνίδα φίλη στο φαρμακείο κι έφερε όλα τα φάρμακα. Και ο πατέρας μου ήξερε τι να κάνει μ' αυτό, [αν και] δεν ήταν γιατρός, τίποτα.

Όπως προκύπτει, παρ' όλο που στις καθημερινές τους συναναστροφές οι επιζώντες προσπαθούσαν να μην ανοίγουν για συζήτηση το θέμα, αυτό αναδυόταν αυθόρμητα και εντελώς φυσικά, «στον καφέ και στο ούζο», σε στιγμές συμποσιασμού, στα

¹⁹ Ουσιαστικά, κατά τις πρώτες δεκαετίες ύπαρξης του κράτους του Ισραήλ, οι όποιες συζητήσεις για τη Σοά στο σχολείο περιορίζονταν σε λίγες ώρες κάθε χρόνο, στις παραμονές της Γιομ Α Σοά, δηλ. της εθνικής ημέρας μνήμης για το Ολοκαύτωμα.

²⁰ Η συνέντευξη είναι στα Αγγλικά, αλλά η λέξη «Εβραία» εκφέρεται στα Ελληνικά.

«σημεία ανάπαυσης» (Σερεμετάκη 2017), και ειδικά όταν στην παρέα υπήρχε κάποιος ή κάποια που αγαπούσε τις αφηγήσεις, όπως η θεία του Ρούβεν στο παραπάνω απόσπασμα. Σε τέτοιες συναντήσεις επιζώντων, η μνήμη μπορούσε να αναδύεται «χωρίς εμπόδια και εξωτερική παρέμβαση» (Lundwall 2014: 17), και το παιδί να γίνεται κοινωνός της διαδικασίας ως «επικυρωμένος ωτακουστής» (Wajnyb 2001). Πρόκειται για μια πλεονεκτική θέση συμμετοχής χωρίς συμμετοχή, που επιτρέπει να λαμβάνονται πληροφορίες χωρίς να χρειάζεται να παρέχονται αποκρίσεις ενεργητικής και προσηλωμένης ακρόασης (ό.π.), οι οποίες θα μπορούσαν να ανακινήσουν δύσκολα διαχειρίσιμα συναισθήματα και στις δύο πλευρές.

Στη μνήμη των περισσότερων, οι κοινωνικές συναναστροφές των γονέων με άλλους/ες επιζώντες/ώσες κοινής καταγωγής (δηλ. Ρωμανιώτες/ώτισσες και/ή Σεφαραδίτες/ίτισσες) κατέχουν κεντρική θέση. Όσο το τραύμα είναι νωπό κι όσο οι μετανάστες-επιζώντες νιώθουν αποξενωμένοι από την κοινωνία υποδοχής λόγω της άγνοιας της γλώσσας, καθώς και του τρόπου με τον οποίο τους αντιμετωπίζουν οι βετεράνοι (βλ. π.χ. Solomon 1995), η κοινότητα των Σεφαραδιτών ή των Ρωμανιωτών επιζώντων και/ή το περιβάλλον των συγγενών (όπου υπήρχε), λειτουργούσαν ως υποκατάστατο της χαμένης οικογένειας και/ή κοινότητας. Μέσα από μια πληθώρα κοινωνικών πρακτικών (γλώσσα, τροφή, διασκέδαση, αναγνώσματα, μουσική), παρέχεται μια αίσθηση συνέχειας. Την ίδια στιγμή, φαίνεται να συγκροτείται ένα ευνοϊκό «κοινωνικό πλαίσιο» (Halbwachs 2013 [1925]) ενθύμησης, όπου οι φαινομενικά προσηλωμένοι στο εδώ και στο τώρα μετανάστες/στριες, μπορούν να μιλούν για το προ μετανάστευσης παρελθόν, με το δικό τους τρόπο, αντιστεκόμενοι/ες σε ταυτίσεις της διασποράς με τον «άρρωστο» τρόπο ζωής, καθώς και στη λήθη που επιβάλλουν οι ανάγκες της ενσωμάτωσης και οι από τα έξω προσδοκίες. Στη μνήμη των απογόνων, η κοινότητα των επιζώντων/ωσών είναι ο πρώτος φορέας κοινωνικοποίησής τους εκτός του άμεσου περιβάλλοντος της οικογένειας:

Η γλώσσα, και το φαγητό και τα πράγματα και η παρέα, και η παρέα²¹ [ήταν αυτά που καθιστούσαν το παρελθόν της Θεσσαλονίκης μέρος της καθημερινότητάς μας]. Νομίζω πως οι φίλοι ήταν το πιο σημαντικό πράγμα στη ζωή των γονιών μου. Η οικογένεια και οι φίλοι. Κάθε μέρα είχαν συνάντηση, κάθε μέρα! Εγώ σα

²¹ Η συνέντευξη με τη Μπέτη έγινε στα Αγγλικά. Η σημασιολογικά φορτισμένη λέξη παρέα, την οποία επαναλαμβάνει εμφαντικά, εκφέρεται στα Ελληνικά.

μικρό κορίτσι νόμιζα ότι κάθε ενήλικας έχει αριθμό. Επειδή όλοι όσοι ήταν κοντά σε μένα είχαν νούμερο..., αφηγείται η Μπέτη, κόρη επιζώντων από τη Θεσσαλονίκη που μεγάλωσε στη γειτονιά Σχουνάτ Σαπίρα, κοντά στη συνοικία Φλωρεντίν του νότιου Τελ Αβίβ, τόπο εγκατάστασης πολλών Εβραίων από τη Θεσσαλονίκη.

Από τη σκοπιά των απογόνων, η παρέα των επιζώντων αποτελεί ένα επενδυμένο με νοσταλγία περιβάλλον αλληλεγγύης, μια «ελληνική κοινότητα χαράς»,²² η οποία παρέχει διέξοδο από την πολλές φορές καταθλιπτική ατμόσφαιρα του σπιτιού. Είναι επίσης πολύτιμο υποκατάστατο για τους χαμένους παππούδες/γιαγιάδες και θείους/ες, των οποίων η απουσία βιώνεται με τρόπο επώδυνο. Περιγράφεται ως κοινότητα πένθους, κοινότητα μνήμης και κοινότητα διεργασίας, που συγκροτεί παράλληλα ένα εναλλακτικό κανάλι πρόσβασης στο κατά τ' άλλα αποσιωπημένο παρελθόν. Η καθημερινή λεκτική, σωματική και συναισθηματική αλληλεπίδραση εντός της κοινότητας και του περιβάλλοντος των ενήλικων σημαντικών άλλων, επιτρέπει στον/στην απόγονο να συσσωρεύει πραγματολογική και αισθητηριακή «γνώση», καταλήγοντας σε μια αίσθηση εγγύτητας προς ένα κόσμο που ο/η ίδιος/α δεν έζησε.

Ο Σμουέλ Ρεφαέλ²³ γεννήθηκε το 1960 στο Τελ Αβίβ. Και οι δύο γονείς του ήταν επιζώντες του Άουσβιτς-Μπιρκενάου, ο πατέρας του από τη Θεσσαλονίκη και η μητέρα του από την Κέρκυρα. Από τα μέσα της δεκαετίας του '80, έχει αφιερώσει μεγάλο μέρος της ακαδημαϊκής και δημόσιας ζωής του στην ανάδειξη της, ως επί το πλείστον, άγνωστης μέχρι τότε ιστορίας των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας στη Σοά.²⁴ Στη συνέντευξή του, περιγράφει πώς τα βιώματα της παιδικής του ηλικίας υπήρξαν καθοριστικά για τη διαμόρφωση της μεταγενέστερης αυτο-αντίληψής του ως «εκπροσώπου» όχι απλώς της οικογένειάς του, αλλά μιας ολόκληρης «κοινότητας»:

Γιατί συνάντησα πολλούς, και μεγάλωσα σε μια ολόκληρη κοινότητα επιζώντων, ερχόντουσαν στο σπίτι μας, τραγουδούσαν μαζί, μιλούσαν, έλεγαν τις ιστορίες

²² Για μια ανάλυση των λόγων περί «χαράς» ως διακριτού χαρακτηριστικού της κοινότητας των επιζώντων/ωσών και των μεταναστών/στριών με καταγωγή από την Ελλάδα και τα Βαλκάνια, βλ. το κεφάλαιο 3.4.

²³ Μεταγράφω το επίθετό του ως Ρεφαέλ ακολουθώντας τον τρόπο με τον οποίο το γράφει ο ίδιος στα αγγλόφωνα κείμενά του (Refael).

²⁴ Για το ζήτημα αυτό του εγχειρήματος της συμπερίληψης, βλ. αναλυτικά το τρίτο μέρος της διατριβής.

τους, έκλαιγαν μαζί κι [έτσι] άκουσα [για πρώτη φορά] όλες αυτές τις μοναδικές ιστορίες.



Εβραίοι με καταγωγή από την Ελλάδα στο Τελ Αβίβ, Δεκαετία '50
© Έστη Γενή-Νάφτελμπεργκ (προσωπικό αρχείο)

Σε αρκετές περιπτώσεις, η «γνώση» του παρελθόντος δεν οικοδομείται μόνο έμμεσα, με την κατάσταση του «επικυρωμένου ωτακουστή», αλλά και πιο άμεσα, μέσα από το διάλογο με τους γονείς. Πρόκειται για ένα διάλογο που χτίστηκε σταδιακά και που είχε έντονο το στοιχείο της επιλεκτικότητας.

Για τον Άβι, η πρώτη ισχυρή συναισθηματική εμπειρία σχετικά με τη Σοά είναι η θέαση του σκηνής του κλάματος της μητέρας, καθώς άκουγε ραδιόφωνο, στη διάρκεια της δίκης του Άιχμαν.²⁵ Όσο μεγάλωνε, του αποκαλύφθηκαν διάφορες πληροφορίες, όλο και περισσότερες, αν και προσεκτικά, κάθε φορά που δινόταν στη μητέρα μια αφορμή:

²⁵ Γι' αυτή και άλλες τέτοιες «στιγμές αποκάλυψης» βλ. παρακάτω στο κεφάλαιο.

Ίσως την ρώτησα πριν, δεν θυμάμαι, για τον αριθμό στο [χέρι]...: «Γιατί; Τι είναι αυτό;» Και μετά... όταν ήμουν οκτώ ετών ίσως, μου είπε ότι ήταν στο Άουσβιτς και η οικογένειά της πέθανε... Γιατί δεν είχα γιαγιά... «Οι φίλοι μου στην τάξη έχουν γιαγιά, παππού, γιατί αυτοί έχουν κι εγώ δεν έχω; Γιατί;» Και η μητέρα μου μου είπε ότι πέθαναν. Πέθαναν στο Άουσβιτς. Ήξερα λοιπόν! Ότι ήταν κάτι σαν Άουσβιτς, δεν καταλάβαινα, γιατί ήμουν απλώς ένα μικρό αγόρι, τι ήταν αυτό, τι σήμαινε αυτό, αλλά ήξερα ότι η οικογένεια, ότι η μητέρα μου ήταν στο Άουσβιτς και [ότι] μέρος της οικογένειας, ο παππούς μου, η γιαγιά μου... κι άλλοι, δεν επέστρεψαν. Πέθαναν, δολοφονήθηκαν! [...] Και όταν ήταν η Ημέρα του Ολοκαυτώματος, δύο μέρες, τρεις μέρες [πριν], δεν θυμάμαι, και η δασκάλα μίλησε στην τάξη... «Ποιος ξέρει τι είναι το Ολοκαύτωμα; Ποιος ξέρει τι έγινε; Ποιος, από την τάξη, από την οικογένειά του ήταν στο Άουσβιτς, [...] σε στρατόπεδο σαν αυτό;» Και, φυσικά, σκέφτηκα ότι στο [στη δίκη του] Άιχμαν η μητέρα μου μου είπε [για την οικογένειά της. Και σκέφτηκα:] «Βλέπεις; Αυτό είναι ...»

Αρχίζει, επομένως, να διαθέτει ως παιδί κάποιες αρχικές λέξεις-κλειδιά (Γερμανοί, οικογένεια, πέθαναν), που διαμορφώνουν αρχικά μια θολή εικόνα («κάτι σαν Άουσβιτς»). Αυτή η επιλεκτική μετάδοση πραγματολογικής πληροφορίας, επενδυμένη διστακτικά με συναίσθημα, δίνει κάποιες πρώτες, έστω και θολές, απαντήσεις, χωρίς να αποκλείει την επικοινωνία και χωρίς να επενδύει με το στοιχείο της φρίκης. Το σχολείο, κατά τις παραμονές της Γιομ Α Σοά, διευρύνει τη γνώση για το γεγονός με συγκεκριμένο και ομοιόμορφο τρόπο, όπως συνηθίζουν οι θεσμοί του έθνους-κράτους.

Σταδιακά, η μητέρα παρείχε κι άλλες πληροφορίες:

Και το πρωί, όταν τρώγαμε το πρωινό, μου είπε πολλά πράγματα που συνέβησαν στην Ελλάδα. Και για το τι συνέβη στο Άουσβιτς, αλλά όχι τόσο πολύ.

Οι αφηγήσεις της τοποθετούνται στο πλαίσιο της οικείας καθημερινότητας του σπιτιού. Τις ημέρες που το παιδί δεν έχει σχολείο και βρίσκονται μόνοι τους στο σπίτι, και συγκεκριμένα την ώρα της κατανάλωσης του πρωινού γεύματος, εκείνη λέει ιστορίες από τη ζωή της στην Ελλάδα. Του μιλά για τα Γιάννενα, τους γονείς και τα αδέρφια που έχασε, τα παιχνίδια που έπαιζε, το φαγητό που έτρωγε, το ρόλο που έπαιξαν οι ελληνικές αρχές στις συλλήψεις Εβραίων και, λιγότερο όμως, για τα ίδια τα στρατόπεδα. Επιλέγει περισσότερο όμορφες ιστορίες από την προπολεμική της ζωή, δίνοντας και μια

αποστασιοποιημένη αίσθηση του «κακού» συγχρόνως. Η εικόνα του ταΐσματος, την οποία τονίζει ο Άβι ως αφηγητής, προσδίδει μια αίσθηση ηρεμίας, φροντίδας και αγάπης στα επεισόδια της αφήγησης, συνδυάζοντας στο αγαπημένο πρόσωπο το ρόλο της μάρτυρος (witness) με εκείνον της μητέρας.

Αφηγήσεις για την προπολεμική ζωή και τα στρατόπεδα ήταν μέρος της καθημερινότητας και στο σπίτι της Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ. Αν και, όπως λέει η ίδια, οι γονείς της δεν της έλεγαν λεπτομέρειες, ωστόσο σιγά-σιγά, όσο οι κόρες τους μεγάλωναν, άρχισαν να μιλούν, αποκαλύπτοντας ακόμα και πολύ δύσκολες πτυχές, όπως η απώλεια γυναίκας και παιδιού για τον πατέρα, η συμμετοχή του στο ζοντερκομάντο, οι συγγενείς που χάθηκαν, η μοναξιά της μητέρας μετά την απελευθέρωση.

Η Σάρα δεν αμφισβητεί πως η υποδοχή αυτών των ιστοριών ήταν δύσκολη για την ίδια: αποστασιοποιείται, ωστόσο, από σενάρια που ταυτίζουν την υποδοχή των αφηγήσεων με ασφυξία. Στις αφηγήσεις του πατέρα, έτσι όπως τις θυμάται η ίδια σήμερα, δε γίνονται αθέμιτες συγκρίσεις με την πρώην ζωή, ώστε να απειληθεί η αυτοπεποίθηση των παιδιών-ακροατριών, ενώ συγχρόνως πλαισιώνονται με θετική αύρα τα κρίσιμα πρόσωπα:

Όταν ήμαστε πιο μεγάλες νομίζω που ο μπαμπάς μίλαγε, με παραπάνω detail [=λεπτομέρεια]. Γιατί ήτανε στο ζοντερκομάντο. [...] Πιο μικρές ξέραμε πού ήτανε και ξέραμε να πούμε τα ονόματα [των στρατοπέδων] που ήτανε. Στο Άουσβιτς και στο Μαουτχάουζεν και, και... Αλλά ό,τι έκανε, τα details, όχι και τόσο. [...] Έλεγε πάντοτε που έχασε γυναίκα με ενάμιση χρονών παιδί. Μόνο έλεγε που ήτανε πολύ, πολύ καλή γυναίκα, και είχαμε φωτογραφία στο σπίτι, στη μαμά δηλαδή. Αλλά όχι παραπάνω!

Ως ξαδέρφη της Σάρα Καμπελή και της Έσθερ Εσκενάζι, η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ ήταν παρούσα στην πρώτη συνέντευξη που πήρα από εκείνες. Η συνύπαρξη των τριών γυναικών και η μεταξύ τους αλληλεπίδραση αποδείχθηκαν κρίσιμα σε πολλά σημεία, όπως το παρακάτω:

ΣΚ *Η μάνα μου [από] εφτά αδέρφια έμειναν δύο, ο πατέρας μου ήτανε εφτά αδέρφια και έμεινε αυτός και ο μισός αδερφός του [ενν. ετεροθαλής, μεταφράζει από τα Εβραϊκά], και [αυτός] ο μισός αδερφός σκοτώθηκε εδώ. Κι έμεινε μόνος*

του. Κι όταν θέλαμε να μάθουμε και να ακούσουμε κάτι για την οικογένεια [απαντούσε]: «Μη μου βάζεις αλάτι στα σπυριά μου».

ΣΣ Μια φορά μόνο ρώτησε τη μαμά μου για την αδερφή του [...] Η μαμά μου του είπε ότι ήτανε μαζί της [...] και τίποτα [άλλο δε συζήτησαν]. Μια φορά ρώτησε...

ΣΚ Ό,τι μάθαμε... [ήταν] όταν έγραψε στο Γιαντ Βασέμ. [...] Και τις είδαμε τις λίστες όταν γράψανε που χάσαμε αυτόν κι αυτόν κι αυτόν κι αυτόν, όλα τα ονόματα. Αλλά τίποτα παραπάνω από δω. [...] Όταν, ένα χρόνο, δύο χρόνια πριν να πεθάνει, βγήκε που έχει το Γιαντ Βασέμ όλα τα ονόματα, ξέρουν ακριβώς την ημερομηνία ποιοι σκοτωθήκανε και πώς σκοτωθήκανε. Και του λέω: «Δε θες να πάμε στο Γιαντ Βασέμ να ρωτήσουμε πώς σκοτωθήκανε; Για να ξέρεις, γιατί τώρα τίποτα δεν ξέρεις». «Όχι», λέει, «μη μου ανοίγεις πληγές...» [...]

ΣΣ Σάρα, εσείς σαν παιδιά, όταν ο μπαμπάς μου μίλαγε ή η μαμά μου μίλαγε...

ΕΕ Α, εγώ [τα] άκουσα έτσι όλα. Η θεία μου μίλησε πολύ, όλα, όλα! Κι εγώ ώρες έκατσα και άκουσα.

ΣΚ Καθόμασταν, ναι, καθόμασταν.

ΣΣ Σας ενόχλησε;

ΕΕ Λο [=όχι], εμείς ρωτήσαμε! [...] Θέλαμε να μάθουμε για την οικογένειά μας, πώς ήτανε αυτός, πόσο χρονών ήτανε αυτός, και τι έκαναν, όλες τις ερωτήσεις που θέλεις να μάθεις για την οικογένειά σου.

ΣΣ Όταν είδαν που οι γονείς δε μιλάγανε, πήγαν στους γονείς μου. Ό,τι ξέρανε οι γονείς μου.

ΣΚ Ό,τι ξέρανε, ο καθένας, ξέρεις, από λίγο. Τα πιο πολλά στοιχεία [τα] μάθαμε από το θείο μου από την Αργεντινή που ήτανε ο πιο νέος απ' όλους, ήτανε [το 1944] 15 χρονών.

Αποκλεισμένες από τη μνήμη, οι δύο κόρες αναζήτησαν εναλλακτικά κανάλια πληροφόρησης: τη μητέρα τους (όπως φαίνεται σε άλλο σημείο της συνέντευξης), το θείο που στη διάρκεια του πολέμου διέφυγε με τους γονείς τους στην Παλαιστίνη (κι αργότερα μετανάστευσε στην Αργεντινή), και τη θεία τους (μητέρα της Σάρα Χατζηακώβ-Σωρ) που έχει γυρίσει από το Άουσβιτς. Συνέλεξαν με τον τρόπο αυτό και λίγο-λίγο, θραύσματα μνήμης τα οποία, ενωμένα, αποκαθιστούσαν με τον τρόπο τους την διαρρηγμένη από τη Σοά οικογενειακή ιστορία.

Όπως έχει δείξει η Inowlocki (2013), οι στιγμές κατά τις οποίες οι πληροφορητές/ήτριες αναλαμβάνουν το ρόλο του συνεντευκτή/εύκτριας είναι ιδιαίτερα σημαντικές. Στο παραπάνω απόσπασμα, η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ, θέλοντας να επιβεβαιώσει το σενάριό της για το μη «προβληματικό» αντίκτυπο της αφήγησης ιστοριών στους/στις ακροατές/άτριες της μητέρας της, αναλαμβάνει ρόλο συνεντευκτριας και ρωτά τις ξαδέρφες της: «Σας ενόχλησε»; Η Σάρα και η Έσθερ επιβεβαιώνουν το σενάριό της: οι ιστορίες της θείας τους προσλαμβάνονταν από τις ίδιες ως πολύτιμες συνεισφορές στην οικογενειακή ιστορία. Άλλωστε, ήταν οι ίδιες που παρακινούσαν τις αφηγήσεις της.

Η Σάρα και η Έσθερ από τη μια μεριά, και η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ από την άλλη, περιγράφουν τα σπίτια τους και τον τρόπο με τον οποίο διαχειρίστηκαν οι γονείς τους τη Σοά ως αρκετά διαφορετικά. Στο σπίτι της Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ (της οποίας οι γονείς ήταν επιζώντες του Άουσβιτς-Μπιρκενάου) επικρατούσε η θλίψη και η ομιλία, στο σπίτι της Έσθερ και της Σάρα (των οποίων οι γονείς διέφυγαν στην Παλαιστίνη) η χαρά και η σιωπή. Ο μεταξύ τους διάλογος σχετικοποιεί και προβληματοποιεί τα όρια ευαλωτότητας και προσαρμοστικότητας: ο πατέρας της Σάρα και της Έσθερ φαίνεται να κατάφερε να παράσχει στα παιδιά του μια «χαρούμενη», «φυσιολογική» ζωή. Ταυτόχρονα, όμως, βίωνε μια θλίψη που δεν μπορούσε να ξεπεραστεί, μια μονίμως ανοιχτή πληγή που αρνείτο να μετατραπεί σε ομιλία, θέτοντας τους δικούς της όρους στο διαγενεακό διάλογο και στην οικογενειακή μνημονική εργασία. Οι γονείς της Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ, πάλι, αν και φαινομενικά πιο ευάλωτοι, εμφανίζονται «δυνατοί» σε άλλα επίπεδα. Ένα από αυτά είναι η ικανότητά τους να μιλούν, να πενθούν τους νεκρούς τους και να γίνονται φορείς μετάδοσης οικογενειακής μνήμης.

Πολλοί/ές αφηγητές/ήτριες, όπως η Έτη Μάτσα-Κοέν, η Μίρα Γκανή, η Μίρα Ασότ-Αρόγιο, συνδέουν τη μη σιωπή των γονέων με το χαρακτήρα τους και με τις ιδιαίτερες εμπειρίες που έζησαν στη διάρκεια της Σοά.

Η Μίρα Ασότ-Αρόγιο μου αφηγήθηκε με αρκετές λεπτομέρειες την ιστορία της μητέρας της: τις δυσκολίες που πέρασε κρυμμένη με την οικογένειά της στα βουνά της Εύβοιας, τις προδοσίες και τη σύλληψη του πατέρα και του αδερφού της (ο δεύτερος επεβίωσε), τον αντισημιτισμό, τη φυγή στην Παλαιστίνη. Σε αντίθεση με πολλούς/ές άλλους/ες αφηγητές/ήτριες, οι οποίοι/ες δεν έμαθαν λεπτομέρειες για την ιστορία των γονιών τους παρά μόνο πολύ αργότερα,

*Εγώ πιο πολλά... από μικρή, ναι, άκουσα. Η μητέρα μου... την άρεσε να μιλήσει.
Μίλησε πολύ (γέλιο).*

Για πολλούς/ές, η επιλογή της σιωπής ή της μη σιωπής είναι και θέμα ιδιοσυγκρασίας. Φράσεις όπως «του/της άρεσε να μιλά» επαναλήφθηκαν πολλές φορές στο πεδίο.

Φαίνεται επίσης πως «η δεκτικότητα του ακροατή, δηλαδή, ο βαθμός στον οποίο η ακρόαση θεωρούνταν δυνατή, συνδέεται στενά με τη δυνατότητα ομιλίας» (Wajnryb 2001: 173). Εντός της ίδιας οικογένειας το κάθε παιδί μπορεί να εκδήλωνε διαφορετικό βαθμό ενδιαφέροντος για την ιστορία των γονέων.

Οι γονείς της Χρυσούλας και της Χάνα Φελούς μιλούσαν πολύ για τις προπολεμικές και κατοχικές εμπειρίες τους στο Βόλο. Η Χάνα όμως γνωρίζει πολύ λιγότερα σε σχέση με τη Χρυσούλα:

Η αδερφή μ' ξέρ' όλα. Εγώ δεν ξέρω τίποτα. Εγώ καμιά φορά δεν άνοιξα έτσι συζήτηση με τους γονείς. Η αδερφή μου πιο πολύ... Η αδερφή μου ήτανε στους γονείς μου η πρώτη, την αγαπήσαν, όχι που εμένα δε μ' αγαπήσαν, αλλά είχαν κάτι με τη Χρυσούλα, πολύ... Κι αυτή ήταν μαζί τους πολύ δεμένη. Εγώ δεν ήμουν τόσο δεμένη. Εγώ ήμουν πιο independent [=ανεξάρτητη], αυτή ήταν πολύ δεμένη με τους γονείς.

Κατά την Arlene Stein,

«η δεκτικότητα ενός παιδιού να ακούσει μια ιστορία του γονέως καθοριζόταν από την ίδια την ιστορία και το πώς μεταδιδόταν, αλλά διαμορφωνόταν επίσης από το ευρύτερο πλαίσιο της σχέσης γονέως-παιδιού και από την ευρύτερη συναισθηματική οικονομία της οικογένειας. [...] Οι γονείς έκαναν συχνά διακρίσεις ανάμεσα στα παιδιά, μοιραζόμενοι πληροφορίες με εκείνα που έκριναν πιο δεκτικά, και παρακρατώντας τις πληροφορίες από εκείνα που δεν ήθελαν να ξέρουν, λέγοντας μόνο όσα ήταν πρόθυμα ν' ακούσουν» (2014: 59).

Στην αναδρομική εκτίμηση της Χάνα, η δεκτικότητα ή μη στην ιστορία των γονέων καθορίζεται τόσο από τις σχέσεις των δύο κοριτσιών μαζί τους όσο και από το χαρακτήρα τους. Η Χρυσούλα, πιο «δεμένη» με τους γονείς και ως παιδί που, σύμφωνα

με τη Χάνα, τύγγανε ιδιαίτερης προσοχής από εκείνους, έδειχνε πολύ μεγαλύτερο ενδιαφέρον για τις ιστορίες τους, κάτι που δεν έκανε η ίδια, αφού ήταν, όπως λέει, πιο «ανεξάρτητη».

Υποστηρίζεται συχνά ότι οι επιζώντες/ώσες έβλεπαν πολλές φορές τα παιδιά τους όχι ως ξεχωριστά υποκείμενα αλλά ως επέκταση του εαυτού τους, ως διπλά σύμβολα της απώλειας και της συνέχισης της ζωής που θα αναπλήρωναν όλα όσα είχαν χάσει οι ίδιοι/ες ή οι δολοφονημένοι σημαντικοί άλλοι (Wardi 1992, Valent 1999). Το 1990, η Ισραηλινή ψυχοθεραπεύτρια Dina Wardi, εισήγαγε την, ιδιαίτερα δημοφιλή από τότε, έννοια του παιδιού-«μνημονικού κεριού» βασίζοντας την έρευνά της σε Ισραηλινούς/ές απογόνους επιζώντων/ωσών που αναζήτησαν θεραπεία. Κατά την Wardi, στις οικογένειες των επιζώντων ένα²⁶ παιδί επιλέγεται ως «μνημονικό κέρι». Το παιδί αυτό συνήθως είναι πρωτότοκο, κόρη, έχει γεννηθεί αμέσως μετά το τραυματικό γεγονός και μπορεί να παρουσιάζει φυσική ομοιότητα με ένα σημαντικό πρόσωπο που αφανίστηκε. Συνήθως παίρνει το όνομα δολοφονημένου/ης συγγενούς και καλείται να επιτελέσει δύο βασικούς, συμβολικούς ρόλους: αφενός μεν να ζήσει τη ζωή που ο γονέας (ή ο δολοφονημένος σημαντικός άλλος) δεν έζησε, επανορθώνοντας, δια των επιτυχιών του/της, την απώλεια και τη ματαίωση των ελπίδων· αφετέρου να «αναβιώσει» τη Σοά και να επιλύσει τα (θεωρούμενα ή πραγματικά) διλήμματα του γονέως. Αυτή η επιβολή του τραυματικού παρελθόντος στο παιδί μπορεί να λειτουργήσει ως τεράστιο «φορτίο» ή και να προκαλέσει «βαθιά σημασιολογική σύγχυση» και «θραυσματική» ατομική ταυτότητα.

Παρ' όλο που το μεγάλο τραύμα για την οικογένεια φαίνεται να είναι ο Εμφύλιος και λιγότερο η Σοά, η Χρυσούλα έχει πολλά από τα χαρακτηριστικά του παιδιού-«μνημονικού κεριού» έτσι όπως περιγράφεται από τη Wardi: είναι πρωτότοκη, κόρη, γεννημένη στα πρώτα χρόνια μετά τον πόλεμο, και φέρει το όνομα της εκτελεσθείσας θείας της, για το θάνατο της οποίας ο πατέρας ένιωθε ενοχές, αν και δεν μιλούσε γι' αυτό.²⁷ Η ίδια, επηρεασμένη ίσως αναδρομικά από τον επικυρωμένο ρόλο της «μάρτυρος του μάρτυρος», δε νοηματοδοτεί το ρόλο που κλήθηκε να παίζει στην οικογένεια

²⁶ Υπογραμμίζω το «ένα» για να δείξω πως η Wardi δε θεωρεί το σχήμα της εφαρμόσιμο σε όλα τα παιδιά των επιζώντων/ωσών.

²⁷ Παρ' όλο που ο πατέρας τους, Μάρκος, τους μιλούσε αρκετά για την προπολεμική ζωή στο Βόλο και για τις εμπειρίες του στην Κατοχή, περιέβαλλε με σιωπή το ζήτημα της εκτέλεσης της αδερφής του. Όπως έμαθα από το θείο των κοριτσιών, Μάτη Φελούς, σε συνέντευξη μαζί του, ο Μάρκος, ως πρώην

ως «φορτίο». Δηλώνει περήφανη τόσο για τη γνώση της ιστορίας των γονιών της όσο και για την ιδιαίτερη σχέση που ανέπτυξε μαζί τους. Θεωρεί πως βρίσκεται σε πλεονεκτική θέση σε σχέση με την αδερφή της, αφού μπορεί να λειτουργεί ως φορέας μετάδοσης της οικογενειακής ιστορίας στις επόμενες γενιές.

Οι δύο αδελφές ανέπτυξαν διαφορετική σχέση με τους γονείς τους κι έκαναν διαφορετικές επιλογές αναφορικά με τη διαχείριση της μνήμης του παρελθόντος. Και οι δύο υπερασπίζονται τις επιλογές αυτές και τις νοσηματοδοτούν θετικά: η μια ως σημαντάδι ανεξαρτησίας, η άλλη ως απόκτηση πολύτιμης γνώσης που την καθιστά σήμερα φορέα και θεματοφύλακα.

Στην αφήγηση της Μίρα Γκανή, ο διαγενεακός διάλογος παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα του συνδυασμού των ιδιοσυγκρασιών και των χαρακτήρων των δύο μερών:

Κοίταξε, εγώ ήμουν δεν ξέρω πόσων χρόνων ήμουν, αλλά [=αλλά] ήμουν πολύ μικρή, έκατσα με τον πατέρα μου και μας είπε όλη [την] ιστορία, εγώ ήθελα [κι] ο πατέρας μου ήταν άνθρωπος που [...] του άρεσε πάρα πολύ να πει [την] ιστορία. ΠΑΡΑ ΠΟΛΥ! Άμα εσύ ήρθες στο σπίτι, κατευθείαν, άρχιζε να σε πει ιστορίες. Κι η μαμά μου: «Άντε Γιοσέφ, άσ' τα, άφησε τον άνθρωπο να ησυχάσει, σταμάτα με την ιστορία». Και όλα αυτά είναι, ό,τι που μάθαμε είναι κέρδος. Ξέρω την ιστορία. Εμείς, εγώ, δεν ξέρω η αδερφή μου, νομίζω που πιο λίγο, αλλά εγώ

αντάρτης του ΕΛΑΣ και κομμουνιστής, είχε φροντίσει ήδη να φύγει από το Βόλο, όταν πιάστηκε η Χρυσούλα. Σε όλη του τη ζωή πίστευε πως για σύλληψη και εκτέλεση προοριζόταν ο ίδιος, και πως, επειδή δεν εντοπίστηκε, έπιασαν την αδερφή του στη θέση του.

Οι δύο κόρες του Μάρκου επικοινωνήσαν μαζί μου τηλεφωνικά και επιδίωξαν να συναντηθούμε καθώς, όπως μου είπαν, έμαθαν πως μια «γυναίκα από το Βόλο κάνει έρευνα για τους Έλληνες Εβραίους» και θέλησαν να συνεισφέρουν. Στη συνάντησή μας αποκαλύφθηκε πως αυτό που τις κινητοποίησε να πάρουν την πρωτοβουλία δεν ήταν μόνο η επιθυμία συνεισφοράς, αλλά και η ελπίδα τους ότι θα έπαιρναν πληροφορίες για το θάνατο της θείας τους (λόγω της έρευνάς μου για τους Εβραίους του Βόλου και της βολιώτικης καταγωγής μου). Με άλλα λόγια, το βαθύτερο κίνητρό τους ήταν το ξεκλείδωμα ενός οικογενειακού μυστικού. Όπως παρατηρεί κανείς, το «μυστικό» δεν αφορούσε την περίοδο της Σοά, αλλά ένα άλλο, μεταπολεμικό τραύμα, αυτό των μεταπολεμικών διώξεων των Αριστερών που, στην περίπτωση της δικής τους οικογένειας, είχε τραγική κατάληξη και βάρινα για χρόνια τον πατέρα τους.

Οι μετά τον πόλεμο εξελίξεις φαίνεται πως επηρέασαν και άλλες οικογένειες στην επιλογή να συζητούν ή όχι για το παρελθόν. Για παράδειγμα, ο Έλι Γκανής θεωρεί πως ο λόγος για τον οποίο δε συζητιόταν στην οικογένειά του η προπολεμική ζωή στο Βόλο και η περίοδος της Κατοχής, ήταν ο θυμός που επικρατούσε στην οικογένεια. Οι μικρές αδερφές του πατέρα του αναχώρησαν νωρίς για την Παλαιστίνη. Ο πατέρας του, ο παππούς και η γιαγιά του θα ακολουθούσαν λίγο αργότερα. Η προγραμματισμένη όμως επανένωση της οικογένειας καθυστέρησε πάρα πολύ, λόγω της σύλληψης και φυλάκισης του παππού του Έλι ως κομμουνιστή. Η περίοδος κατά την οποία οι δύο μικρές αδερφές βρέθηκαν μόνες τους στο Ισραήλ βιώθηκε ως εγκατάλειψη. Κατά τον Έλι, τα μέλη της οικογένειάς του προτιμούσαν να μη συζητούν καθόλου για το παρελθόν, ακριβώς για να μη φέρουν στην επιφάνεια τις εντάσεις που λάνθαναν στις σχέσεις τους.

ήθελα πολύ να ξέρω, και ξέρω και [τα] έγραψα όλα, έχω όλη την ιστορία γραμμένη.

Όπως η Χρυσούλα ή η Σάρα Καμπελή και η Έσθερ Εσκενάζι παραπάνω, η Μίρα θεωρεί αυτές τις πρώιμες αφηγήσεις «κέρδος». Θυμάται τον εαυτό της να ενδιαφέρεται για όλα αυτά. Ερμηνεύει τη δεκτικότητά της ως αποτέλεσμα ενός ιδιοσυγκρασιακού χαρακτηριστικού της, αυτού της περιέργειας (sic). Η αδερφή της που δεν ήταν τόσο «περίεργη», υποστηρίζει, γνωρίζει σήμερα πολύ λιγότερα, αφού δε ρωτούσε και, ως αποτέλεσμα, ο πατέρας δεν της μιλούσε με την ίδια συχνότητα.

Η φύση των εμπειριών της επιβίωσης φαίνεται να έπαιζε καθοριστικό ρόλο στη δυνατότητα ή απόφαση ενός γονέως να μεταδίδει τις αναμνήσεις του στα παιδιά του. Πολλές φορές εντόπισα στο λόγο των αφηγητών/τριών μου οικογένειες, στις οποίες ο ένας γονιός μιλούσε, ενώ ο άλλος σιωπούσε. Για παράδειγμα, σε αντίθεση με την επιζήσασα του Άουσβιτς-Μπιρκενάου μητέρα της Σλομίτ, η οποία δε μιλούσε για τις εμπειρίες της (παρά μόνο στους εφιάλτες της):

Απ' το μπαμπά άκουσα πολλά. Πώς κάνανε εμπόρια εκεί, πώς αυτός έπαιρνε... - όταν ζούσανε κάτω [στην Πάτρα], είχανε μαγαζί από υφάσματα. Κι αυτός όταν ανεβήκανε [στα χωριά για να κρυφτούν], έδινε υφάσματα, έπαιρνε κότες, αβγά, κι αυτός τα 'κανε [αυτά], γιατί ήτανε ο πιο μεγάλος [από τα παιδιά της οικογένειας].

Κατά τον Henry Greenspan, αυτό που διακρίνει το «τραύμα» από τις άλλες ψυχολογικές συνέπειες και αγωνίες του Ολοκαυτώματος, είναι ακριβώς η αίσθηση ανημποριάς εν όψει της εξολόθρευσης, και το συνακόλουθο αίσθημα παράλυσης που προκαλεί, καθώς τα πρώην θύματα δεν μπορούσαν ούτε να αντισταθούν ούτε να βοηθηθούν. Άλλες αγωνίες τους ήταν ο υποβιβασμός, η ταπείνωση, η αποκτήνωση, η μοναξιά, η εγκατάλειψη, το πένθος και η θλίψη που κάποιος σώθηκε, ενώ τόσοι άλλοι και ο κόσμος τους χάθηκαν (Greenspan, στο Greenspan et al. 2014: 215-216). Το πένθος, η θλίψη, η ενοχή και το αίσθημα ρήξης σε σχέση με την προπολεμική ζωή σαφώς και αφορά όλους τους επιζώντες. Ωστόσο, εκείνοι/ες που πέρασαν το διωγμό με τις οικογένειές τους σώες, μοιραζόμενοι τους κινδύνους με τους κατοίκους των χωριών στα οποία κρύβονταν, έχοντας τη δυνατότητα να συμβάλουν ενεργητικά στην αντίσταση

και στην επιβίωση των οικογενειών τους και ταυτόχρονα δεχόμενοι/ες την αλληλεγγύη των συμπολιτών τους, μάλλον δε βίωσαν με την ίδια ένταση τις αγωνίες που παραθέτει ο Greenspan.

Με την παρατήρησή μου αυτή σαφώς και δεν επιδιώκω να ταυτισθώ με «ιεραρχίες οδύνης». Θεωρώ όμως πως ο φόβος μήπως δημιουργηθούν τέτοιες ιεραρχίες, ίσως έχει συμβάλει στην αντιμετώπιση των επιζώντων/ωσών ως ενιαίας κατηγορίας, και έχει τελικά οδηγήσει στην παραγνώριση του αντικτύπου των ιδιαίτερων, διαφορετικών εμπειριών κατά τη Σοά τόσο στην αυτοαντίληψη των επιζώντων/ωσών μετά τον πόλεμο, όσο και στο βαθμό και τον τρόπο με τον οποίο επικοινωνήσαν ή όχι τις εμπειρίες τους στα παιδιά τους.

Όπως έχω δείξει σε ερευνητική εργασία για τους Εβραίους του Βόλου (Μαλαγιώργη 2017, 2012), όσοι/ες κρύφτηκαν με τις οικογένειές τους σε απομακρυσμένα χωριά υπό την προστασία της Αντίστασης, συμμετείχαν ενεργά στην τοπική κοινωνική ζωή και αντιμετώπισαν από κοινού με τους κατοίκους των χωριών τους κινδύνους των επιδρομών των Ναζί και των συνεργατών τους. Πολλοί νέοι και νέες συμμετείχαν στην Αντίσταση και κατάφεραν να συνεισφέρουν ενεργά στη διάσωση και τη συντήρηση των οικογενειών τους όσο κρύβονταν. Το γεγονός αυτό *σε συνδυασμό με τη δυνατότητα διάσωσης ολόκληρων οικογενειών* και όχι μεμονωμένων ατόμων, φαίνεται πως μετρίαζε κάπως την ενοχή του επιζώντος, τις μνήμες της ανημποριάς, καθώς και το αίσθημα του διωγμού τους ως Εβραίων (βλ. και Hantzaroula 2021: κεφ. 4^ο 2019). Επιπλέον, όπως επισημαίνει η Hantzaroula (ό.π.), τέτοιες ιστορίες διέθεταν πλοκή, στοιχείο απαραίτητο για την αφηγηματοποίησή τους.

Ο καταγόμενος από την Πάτρα πατέρας της Σλομίτ φαίνεται πως αποτελεί μια τέτοια περίπτωση. Η διάσωση ολόκληρης της οικογένειάς του με την πολύτιμη βοήθεια Χριστιανών φίλων και η σημαντική συμβολή του ιδίου στην επιβίωσή της μέσω των ανταλλαγών προϊόντων, φαίνεται πως καθιστούσε την εμπειρία του πιο αφηγήσιμη, σε σχέση με εκείνη της μητέρας της Σλομίτ, η οποία εκτοπίστηκε στο Άουσβιτς με τη μητέρα και την αδερφή της, έζησε την ίδια της την απο-υποκειμενοποίηση και τελικά επέστρεψε μόνη.

Ανάλογες παρατηρήσεις μπορούν να γίνουν και για τους γονείς των Χάιμ και Λίλη Μάτσα. Και οι δυο τους επεβίωσαν κρυμμένοι: η μητέρα στα βουνά των Τρικάλων, ο πατέρας σε χωριά των Ιωαννίνων. Σε αντίθεση με τον πατέρα, όμως, που δε μιλούσε για τον πόλεμο, όπως αφηγείται ο Χάιμ:

Έχω κάποιες ιστορίες που άκουσα απ' τη μαμά και τα λέει ακόμα σήμερα, δυο-τρεις φορές κάθε φορά.

Τα δύο αδέρφια προσπαθούν σήμερα να μάθουν περισσότερες πληροφορίες για την ιστορία του πατέρα τους, αλλά και να ερμηνεύσουν την επιλογή των γονιών τους να μιλήσουν ή να σιωπήσουν. Ο Χάιμ συνδέει την ομιλία της μητέρας με τη διάσωση ολόκληρης της οικογένειάς της. Αποδίδει τη σιωπή του πατέρα στην απώλεια πολλών συγγενών (ανάμεσα στους οποίους και ο αδερφός του με την οικογένειά του), αλλά και στο τραύμα των μεταπολεμικών διώξεων των πρώην αντιστασιακών στην Ελλάδα (ο πατέρας, όπως έμαθε ο Χάιμ μετά το θάνατό του, είχε υπάρξει αντάρτης του ΕΛΑΣ). Για τη Λίλη, η σιωπή και η ομιλία είναι επίσης ζήτημα χαρακτήρα, καθώς και οικογενειακών σχέσεων και δυναμικών:

Η μητέρα μου ήταν πολύ ομιλητική και κυρίαρχη στο σπίτι. Αν εκείνος ξεκινούσε να μιλά, εκείνη θα τελείωνε την πρόταση και την ιδέα του. Ο πατέρας ήταν πιο κλειστός άνθρωπος, δεν ύψωσε ποτέ τη φωνή, χαμογελούσε πολύ λίγο.

Για τον Χάιμ, σημαντικό ρόλο στην πρόσβασή του στην ιστορία της μητέρας έπαιξαν και οι επισκέψεις τους στην Ελλάδα:

Ήταν άλλο θέμα. Γιατί απ' τα Τρίκαλα, μείναμε σε επαφή όλοι. Δηλαδή πήγαμε πιο πολύ, είδαμε, έχουμε ξαδέρφια εκεί, [πήγαμε] στο σπίτι της γιαγιάς και του παππού [...] δηλαδή τα ξέραμε πιο πολύ. Μέχρι να καταλάβω πού είναι το σπίτι του παππού απ' [την πλευρά] του μπαμπά, με πήρε πολύ χρόνο.

Χάρη στην επιβίωση αρκετών συγγενών και στις μεταπολεμικές επισκέψεις στην Ελλάδα, ώστε να διατηρηθούν οι επαφές, ο Χάιμ είχε την ευκαιρία να γνωρίσει την οικογένεια της μητέρας, τους τόπους στους οποίους μεγάλωσε και τις εμπειρίες που έζησε με αφηγήσεις in situ. Αντίθετα, η άρνηση του πατέρα να επιστρέψει, σε συνδυασμό με την έλλειψη αφηγήσεων από την πλευρά του, δημιούργησαν κενά, τα οποία ο Χάιμ αντιλήφθηκε και προσπάθησε να καλύψει πολλά χρόνια αργότερα, όταν η μνημονική εργασία έγινε σημαντική για τον ίδιο.

Η διάσωση ή μη ολόκληρης της οικογένειας, καθώς και οι ιδιαίτερες εμπειρίες κατά τη Σοά ήταν αυτό που, σύμφωνα και με την Αννίτα, έκανε τη διαφορά ανάμεσα στη δυνατότητα ή απόφαση του πατέρα της να σιωπά για το παρελθόν, και στη δυνατότητα ή απόφαση της μητέρας της να μιλά:

ΚΜ Για τους Γερμανούς δε σας μιλούσε. Για την Πρέβεζα;

ΑΝ Τίποτα. Τίποτα. Όπως κλειδώνεις ένα συρτάρι, έτσι ήταν ο πατέρας μου.

ΚΜ Κι η μαμά σου;

ΑΝ Η μαμά μου όχι, η μαμά μου ήτανε... Η μαμά δεν είχε τόσα πολλά τραγικά να πει. Η μάνα μου ήτανε στα Γιάλτρα. Ζούσανε σαν χωριάτες. Με τα τσεμπέρια και όλα. Και ζούσαν τόσο... Όλοι οι χωριάτες τους αγαπούσανε, [τους καλούσανε σε] γάμους και γλέντια, δεν αιστανθήκαν τόσο πολύ τον πόλεμο.

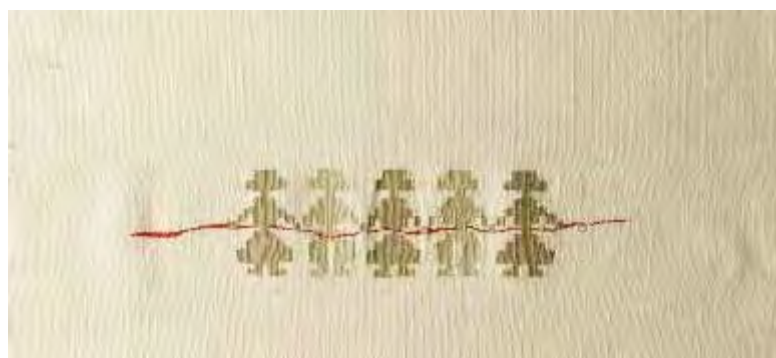
Ο πατέρας της Αννίτα έχασε όλη του την οικογένεια στο Άουσβιτς. Ο ίδιος διέφυγε της σύλληψης και πολέμησε στη Μέση Ανατολή, αλλά η δυνατότητα για αντίσταση δε φαίνεται να λειτούργησε ανακουφιστικά. Η απώλεια όλης της οικογένειας τον μετέτρεψε σε «κλειδωμένο συρτάρι» για πολλά χρόνια. Αντίθετα, η μητέρα είχε μια πιο αφηγήσιμη ιστορία να διηγηθεί στα παιδιά της, εφόσον διασώθηκε ολόκληρη η άμεση οικογένειά της, η οποία, μάλιστα, στη διάρκεια του διωγμού έγινε κομμάτι της μικρής κοινωνίας του χωριού όπου κρύφτηκε, συμμετείχε στην κοινωνική ζωή του, και δέχτηκε την αλληλεγγύη του.

Όπως προανέφερα, ο πατέρας της Έτη Μάτσα-Κοέν ήταν άλλο ένα «κλειδωμένο συρτάρι». Αντίθετα:

Απ' τη μαμά ξέρουμε πολλά! Γιατί είναι... Έχω γιαγιά [...] Δεν είχαν απώλειες στον πόλεμο. Ήταν όλοι μαζί και ξέρουμε όλη την ιστορία. Αλλά δεν είχαν τίποτα, τίποτα δεν τους συνέβη. Επέστρεψαν στο ίδιο σπίτι.

[...] Και η γιαγιά μιλούσε. Μας είπε την ιστορία. Όλη την ώρα, μιλούσε γι' αυτό.

Για την Έτη, δύο είναι τα κλειδιά που έκριναν την πρόσβασή της στη μνήμη: πρώτον, ότι η μητέρα δεν είχε, συγκριτικά με τον πατέρα, μεγάλες απώλειες κατά τη Σοά (όλα τα μέλη της άμεσης οικογένειας καθώς και το σπίτι τους σώθηκαν)· δεύτερον, ότι επεβίωσε η γιαγιά, η οποία ήταν ομιλούν υποκείμενο.



© Άρτεμις Αλκαλάη, «Ο χορός». Από τη σειρά «Υφαντά», 2001

Απόπειρες ελέγχου της χαοτικής μνήμης

Αναλύοντας τις πρακτικές της προφορικότητας στη μετεμφυλιακή Μοζαμβίκη, ο Bjørn Enge Bertelsen (2016) παρατηρεί πως η εντύπωση της «απροθυμίας για ομιλία», καταγεγραμμένης από ερευνητές/ήτριες σε βραχυπρόθεσμες έρευνες πεδίου και σε απόπειρες λήψης συνεντεύξεων, αναιρέθηκε από τη δική του μακρά παραμονή στο πεδίο και την ενσωμάτωσή του στην κοινωνική ζωή. Καταγράφει και αναλύει την ευρεία κυκλοφορία και επανακυκλοφορία αφηγήσεων γύρω από τη βία, οι οποίες αναδύονται αυθόρμητα στο πλαίσιο των κοινωνικών συναναστροφών και των πρακτικών της καθημερινότητας, με βάση ασήμαντα ερεθίσματα· αφηγήσεων που είναι πολύ περισσότερο κοινωνικές παρά ατομικές, ετερογλωσσικές, ρευστές και δυναμικές παρά μονολογικές και σταθερές.

«Ενημερωμένες από τη μνήμη, οι πολλαπλές και πολυσημικές ιστορίες συνοψίζουν (encapsulate), διαμορφώνουν, και εκφράζουν εμπειρίες και, κάνοντάς το, πιθανόν ανακουφίζουν κάποια από τα φορτία που επανέρχονται από το παρελθόν: το νόημα τότε επανεγγράφεται σε μνήμες της βίας μέσα από την μετατροπή του από α-κοινωνικό και χαοτικό σε είδη ομιλίας ξεκάθαρα κοινωνικά» (ό.π.: 210).

Όπως, ελπίζω, έχει ήδη αρχίσει να διαφαίνεται παραπάνω, η παρατήρηση αυτή είναι συμβατή με την εμπειρία και το βίωμα απογόνων Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα στο Ισραήλ. Και στη δική τους περίπτωση, μπορεί οι συνεκτικές αφηγήσεις της

καταστροφής να απουσιάζουν, αλλά οι εμπειρίες της βασάνου αναδύονται αυθόρμητα στο πλαίσιο της καθημερινότητας της οικογένειας ή των κοινοτήτων των επιζώντων, οι οποίες λειτουργούν ως τόποι αναμέτρησης με το χαοτικό και το επώδυνο.

Στην παρούσα ενότητα υποστηρίζω ότι αφηγήσεις απογόνων μάς επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι η καθημερινή αλληλεπίδραση εντός της οικογένειας, όπου ο/η επιζών/ώσα καλείται να λειτουργήσει ως *γονέας*, δημιουργεί ένα ιδιαίτερο κοινωνικό πλαίσιο σημαντικών άλλων (εδώ των παιδιών), που επιτρέπει ενδεχομένως να λάβουν χώρα *απόπειρες ελέγχου* της χαοτικής μνήμης και να παραχθεί κοινωνικό, δι-υποκειμενικά κατασκευασμένο, «νόημα». Μιλώ για *απόπειρες*, αναγνωρίζοντας πως υπάρχει πάντοτε όριο στον έλεγχο της «κηλιδωμένης μνήμης» (Langer 1991).

Αναγνωρίζω προκαταβολικά πως σε πολλές από τις περιπτώσεις που θα παρουσιάσω αμέσως παρακάτω, η ομιλία είναι στην πραγματικότητα *μη-ομιλία*, δεδομένης της απόκρυψης που εμπεριέχει. Θεωρώ όμως σημαντικό να ληφθεί σοβαρά υπόψιν, καθώς μετριάζει σοβαρά τόσο την απολυτότητα που συνεπάγεται ο όρος «σιωπή» όσο και την υποτιθέμενη «ακαταλληλότητα» του τρόπου με τον οποίο επικοινωνήσαν τις «εμπειρίες» τους όσοι/ες επιζώντες/ώσες φαίνεται να μίλησαν στους/στις απογόνους τους για το παρελθόν. Ο επιλεκτικός (ως προς τη συναισθηματική επένδυση και το περιεχόμενο) τρόπος τους (όπως τον θυμούνται σήμερα οι απόγονοί τους) εγείρει σοβαρές ενστάσεις για την ανικανότητα του τραυματισμένου υποκειμένου να ελέγξει αυτό που αρχικά βίωσε ως (μη) εμπειρία. Παρόμοιες ενστάσεις εγείρονται και για την ίδια τη σιωπή, αν η τελευταία ιδωθεί ως αποσιώπηση.

Στις αναδρομικές αφηγήσεις των συνομιλητών/τριών μου στο πεδίο, ανιχνεύω τρεις τρόπους παραγωγής «νοήματος» από την επώδυνη μνήμη εντός του πλαισίου της δι-υποκειμενικής αλληλεπίδρασης γονέως-παιδιού: α) τα «ρητά Ολοκαυτώματος» (Holocaust dicta, Wajnryb 2001), τα οποία παρέχουν «μαθήματα επιβίωσης», β) τις «απολυμασμένες εκδοχές» (ό.π.) ή τους «εξημερωμένους οικογενειακούς μύθους» (Kidron 2016) μέσω των οποίων επιχειρείται η μεταλαμπάδευση αξιών και προτύπων, γ) τη χιουμοριστική αφήγηση (βλ. και Wolf 2019) που παρέχει πρόσβαση στο επώδυνο με τρόπο σχετικά ανώδυνο. Σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις η αρχική (μη) εμπειρία δεν επιστρέφει αδιαμεσολάβητη και αφιλτράριστη. Υφίσταται ενεργητική επεξεργασία, προκειμένου να εντοπιστούν «χρησιμοποιήσιμες» πτυχές και/ή να καταστεί η οδύνη πιο διαχειρίσιμη.

Πρώτη η Wajnyb (2001) έχει επισημάνει το ρόλο που έπαιζαν τα «ρητά Ολοκαυτώματος», στην αλληλεπίδραση γονέως-παιδιού και στην προσπάθεια επεξεργασίας της μνήμης.²⁸ Επρόκειτο για μικρές, θρυμματισμένες φράσεις που συνόψιζαν ένα μάθημα επιβίωσης. Αναδύονταν σε στιγμές όπου μια εικόνα ή συμπεριφορά ανακαλούσε την παρελθούσα εμπειρία και προκαλούσε αντίδραση στο/στη γονέα. Στη μνήμη των απογόνων, αυτά τα ρητά Ολοκαυτώματος, ερμηνευμένα αναδρομικά, αντιπροσωπεύουν παράθυρα «γνώσης» στο αποσιωπημένο. Μπορούν επίσης να ιδωθούν ως αποτέλεσμα πρώιμης, δι-υποκειμενικής, οικογενειακής μνημονικής (δι)εργασίας.

Στο παρακάτω απόσπασμα, η μητέρα του Άβι, αντιδρά στην άρνηση των παιδιών της να μάθουν Ελληνικά με το ρητό «Είναι καλό να ξέρεις οποιαδήποτε γλώσσα»:

Οι γονείς μας μιλούσαν μαζί μας στα Ελληνικά, αλλά εμείς δε θέλαμε να μιλήσουμε. Η μητέρα μου μού έλεγε: «Είναι καλό να ξέρεις οποιαδήποτε γλώσσα». Επειδή, ξέρεις, στο Άουσβιτς συνάντησε πολλούς ανθρώπους από πολλές χώρες. Και μετά εδώ [στο Ισραήλ] μου είπε ότι, όταν έφτασαν στο Άουσβιτς, οι άνθρωποι που ήταν έγκλειστοι εκεί έλεγαν σε εκείνους που έφταναν: «Πηγαίντε με τα πόδια, όχι με το αυτοκίνητο» -επειδή όταν πήγαινες με το αυτοκίνητο, πήγαινες στο θάνατο! Μέσα σε δυο, σε μια-δυο ώρες, δε θα ήσουν ζωντανός. Αν πήγαινες με τα πόδια, είχες μια ΠΙΘΑΝΟΤΗΤΑ να ζήσεις μερικούς μήνες. Και μιλούσαν στα Γαλλικά, στα Γίντις, στα Ελληνικά, σε κάθε γλώσσα! «Πηγαίντε με τα πόδια!» Αν κάποιος μπορούσε να τους καταλάβει, ήξερε και τι έπρεπε να κάνει! Λόγω αυτού, η μητέρα μου μού έλεγε όλη την ώρα: «Πρέπει να ξέρεις γλώσσες. Και τα Ελληνικά είναι όπως όλες οι άλλες γλώσσες, να τα μάθεις».

Στην αναδρομική του αφήγηση, κάνει αμέσως σύνδεση ανάμεσα στο ρητό και στην πηγή του: η μητέρα, η οποία -σημειωτέον- δεν ξαναεπισκέφτηκε ποτέ την Ελλάδα και προέτρεπε τα παιδιά της να κάνουν το ίδιο, τα συμβούλευε να μάθουν Ελληνικά, αφού «είναι όπως όλες οι άλλες γλώσσες». Σύμφωνα με τον Άβι, δεν περιορίστηκε σε μια απλή παράθεση του ρητού ούτε σε μια λακωνική εξήγηση (όπως θα μπορούσε να είναι κάτι σαν «στο Άουσβιτς οι γλώσσες με βοήθησαν»), αλλά προχώρησε σε αφήγηση ενός αυτοτελούς περιστατικού.

²⁸ Για τα ρητά Ολοκαυτώματος, βλ. επίσης Kidron 2009b, 2016.

Η αφήγηση αυτή διαρρηγνύει τη γενικότερη στρατηγική της (ομιλία για τη ζωή στην Ελλάδα μέχρι και τη στιγμή της σύλληψής της, σχεδόν ολοκληρωτική σιωπή της για το στρατοπεδικό κόσμο). Η στρατοπεδική εμπειρία φαίνεται να αρθρώνεται μόνο όταν μπορεί να εξοπλίζει το γιο με δεξιότητες επιβίωσης, καθιστώντας το παρελθόν «χρησιμοποιήσιμο» στο παρόν. Επιπλέον, το περιστατικό επιβίωσης φαίνεται να λέγεται μία ή λίγες φορές, και το απορρέον ρητό Ολοκαυτώματος να επαναλαμβάνεται κάθε φορά που μια συμπεριφορά του παιδιού ανακαλεί τη συγκεκριμένη μνήμη.

Τις περισσότερες φορές, η διείσδυση «μαθημάτων επιβίωσης» στη μετα-Σοά καθημερινότητα δε συμβαίνει με τη μορφή αφηγήσεων αυτοτελών περιστατικών. Αντίθετα, το «δίδαγμα» επικοινωνείται συνήθως αποσπασμένο από το αρχικό του πλαίσιο, είτε με την ημι-λεκτική μορφή ενός «ρητού Ολοκαυτώματος» είτε με την εξωλεκτική, αλλά εξίσου δυναμική, μορφή των συναισθημάτων και των πράξεων.

Επιπροσθέτως, στις αφηγήσεις των αφηγητών/τριών μου, τα «μαθήματα επιβίωσης» που επικοινωνούνται κάθε φορά παρουσιάζονται συμβατά με τις ιδιαίτερες «εμπειρίες» των γονέων κατά τη Σοά, με το χαρακτήρα τους και με τη γενικότερη «φιλοσοφία ζωής» που ανέπτυξαν μετά την καταστροφή. Με τον τρόπο αυτό κατασκευάζεται μια αρκετά συνεκτική εικόνα του/της γονέως ως προς τη διαχείριση του παρελθόντος.

Οι διαφορετικές εμπειρίες των γονέων στη Σοά, μετατράπηκαν, σύμφωνα με τον Άβι, σε οδηγό για τη διαμόρφωση διαφορετικών κοσμοαντιλήψεων που διαπότηζαν σημαντικές πτυχές της καθημερινότητας (αλληλεπίδραση με τον εξωτερικό κόσμο, διαπροσωπικές σχέσεις, διαχείριση κρίσεων, ανατροφή των παιδιών):

Η μητέρα μου σε καθετί που έκανα, σε όλα έβλεπε τους κινδύνους. Ο πατέρας μου πάλι ήταν άνθρωπος που το πάλευε. Σε όλες τις δυσκολίες δεν έκανε πίσω. Έμπαινε μέσα στη μάχη! Έμπαινε μέσα στα δύσκολα, είχε κουράγιο. Σκεφτόντουσαν διαφορετικά. Και δεν ήταν μόνο που αυτός ήταν άντρας κι εκείνη γυναίκα. Η μάνα μου στη ζωή της, στα Γιάννενα και στο Λουσβιτς, συνάντησε πολλές δυσκολίες, χωρίς να μπορέσει να κάνει τίποτα. Εκείνος μπόρεσε να κάνει. Πήγε στο ένα μέρος, στο άλλο μέρος, είχε όπλο, μπόρεσε να παλέψει! Ήταν διαφορετικά, δεν ήταν το ίδιο! [...] Κι αυτή ήταν πάντα η οπτική του. Σε όλα, σε ό,τι ήθελε να κάνει. Πήγαινε στη μάχη, κι αν έβλεπε τα δύσκολα, πήγαινε στα δύσκολα! Δεν έκανε πίσω! Δε φοβόταν. [...] Και για μένα ήταν δύσκολο, και όταν ήμουν παιδί και όταν μεγάλωσα. Επειδή... έβλεπα κι άκουγα τον πατέρα μου κι ήθελα να είμαι

σαν τον πατέρα μου κι ήθελα να τον ακούσω. Επειδή σε καθετί που ήθελα να κάνω η μητέρα μου μού έλεγε: «Μην το κάνεις, μην το κάνεις, μην το κάνεις, είναι επικίνδυνο, μείνε στο σπίτι, μείνε στην αγκαλιά της μητέρας σου». Και ο πατέρας μου έλεγε: «Άφησέ τον! Άφησέ τον να κάνει κάτι! Άφησέ τον να κάνει λάθη και να γίνει δυνατός, να έχει θάρρος». Κι εγώ ήθελα να πάω με τον πατέρα μου, αλλά άκουγα σχεδόν πάντα τη μητέρα μου! Επειδή αυτή ήταν όλη την ώρα μαζί μου, ο πατέρας μου πήγαινε στη δουλειά! Η μητέρα μου ήταν εκεί, στο σπίτι! Και η μητέρα είναι μητέρα! [σιωπή] Και... επειδή έχω ένα πρόβλημα με... το σώμα, με την καρδιά κι έχω καταλάβει ότι πολλά πράγματα που έκανε ο πατέρας μου... και ήθελα να είμαι σαν αυτόν, δεν μπορούσα να τα κάνω! Επειδή το σώμα μου δεν ήταν δυνατό, σαν το δικό του. Και με απογοήτευε. [σιωπή] Τον ζήλευα πολύ.

Ο πατέρας, που έχει βιώσει την αλληλεγγύη και έχει πολεμήσει εναντίον των Γερμανών, μπορεί να εμπιστεύεται περισσότερο τον εαυτό του και τους άλλους. Το «μάθημα επιβίωσης» που μεταδίδει στο γιο του με τα λόγια και τις πράξεις του είναι «Κάνε λάθη, αντιμετώπισε τον κίνδυνο και να είσαι δυνατός».



Οι οικογένειες Χακίμ, Μπελέλη και Γιωσαφάτ υπό την προστασία της οικογένειας Βολιώτη, Άγιος Βλάσιος Πηλίου 1943/1944 © Μιχάλης Βολιώτης (προσωπικό αρχείο)

Η μητέρα πάλι, έχοντας περάσει από τα στρατόπεδα, έχει απωλέσει μεγάλο μέρος της εμπιστοσύνης της στον εξωτερικό κόσμο· διακρίνει παντού κινδύνους. Η Σοά μπορεί να έχει τελειώσει τυπικά, αλλά δεν έχει λήξει ψυχολογικά:

«οι αποκρίσεις [του τραυματισμένου υποκειμένου] μπορεί να έχουν το μη ηθελημένο αποτέλεσμα να συμβάλλουν στη δημιουργία μιας εξωτερικής πραγματικότητας που συμμορφώνεται με τους κινδύνους του παρελθόντος και τους επιβεβαιώνει. Το τραυματικό παρελθόν συνεχίζει να παρεισδύει στη σύγχρονη αντίληψη και να διαμορφώνει την αλληλεπίδραση ανάμεσα στον εαυτό και τους άλλους, ανάμεσα στους γονείς και στα παιδιά τους, και ακόμα ανάμεσα στον εαυτό και εκπροσώπους ποικίλων θεσμικών τάξεων» (Prager 2015: 142-143).

Ως αποτέλεσμα, η στάση που υιοθετεί η μητέρα απέναντι στο γιο είναι υπερπροστατευτική και έντονα αποτρεπτική (*«Μην το κάνεις, είναι επικίνδυνο, μείνε στο σπίτι, μείνε στην αγκαλιά της μητέρας σου»*).

Όπως φαίνεται σε άλλα σημεία της συνέντευξης του Άβι, η κληρονομιά της διάστασης των κατά τη Σοά εμπειριών αφορούσε και πολλές άλλες πτυχές της οικογενειακής ζωής. Δημιούργησε ένα έντονα συγκρουσιακό περιβάλλον μεταξύ των γονέων που έκανε τα παιδιά να νιώθουν πως έπρεπε να επιλέξουν στρατόπεδο. Στην επιλογή τους αυτή, επηρεάστηκαν από τις ευρύτερες οικογενειακές δυναμικές, καθώς και από τις ιδιαίτερες ανάγκες, επιθυμίες και δυνατότητές τους. Στην περίπτωση του Άβι, η υιοθέτηση των συμβουλών-«μαθημάτων επιβίωσης» της μητέρας, ερμηνεύεται από τον ίδιο ως αποτέλεσμα του ιδιαίτερου δεσμού που ανέπτυξε μαζί της, αλλά και της ανάγκης του να διαχειριστεί το αίσθημα σωματικής ευαλωτότητάς του.

Διαφορετικά «μαθήματα επιβίωσης» μπορεί να προέκυπταν από ανθρώπους που είχαν ζήσει παρόμοιες εμπειρίες στη διάρκεια της Σοά, αλλά προσπαθούσαν να τις διαχειριστούν με διαφορετικό τρόπο μετά τον πόλεμο.

Οι γονείς της Μπέτη ήταν και οι δύο επιζώντες του Άουσβιτς-Μπιρκενάου. Ωστόσο, σύμφωνα με την ίδια, χάραξαν διαφορετικούς δρόμους ως προς τη διαχείριση του παρελθόντος: στο αν και πώς μίλησαν στα παιδιά τους για τη Σοά (μη ομιλία μητέρας, χιουμοριστικές αφηγήσεις πατέρα), στα μηνύματα-μαθήματα επιβίωσης και στο γενικότερο τρόπο ζωής τους:

ΜΓ Νομίζουμε ότι [ο πατέρας μας] δεν ήταν πολύ δυνατός [σε σχέση με τη μητέρα μας] αλλά... αποφάσισε να ΖΗΣΕΙ ΤΗ ΖΩΗ ΠΟΥ ΤΟΥ ΔΟΘΗΚΕ. Έκλαιγε για όλα, όταν έβλεπε τα παιδιά [μας], άρχιζε να κλαίει, όταν τραγουδούσαν την *Α Τίκβα*, άρχιζε να κλαίει, οπότε ήταν πολύ ευαίσθητος άνθρωπος και πάντα [α-ναστεναγμός που δηλώνει εκδηλωτικό χαρακτήρα] και φιλούσε και αγκάλιαζε, μας αγαπούσε σαν... δεν μπορώ να το περιγράψω. Η μητέρα μου ήταν: «Πρέπει να σπουδάσετε, πρέπει να είστε δυνατοί, πρέπει να μάθετε ότι η ζωή δεν είναι πικνίκ». Αλλά ο πατέρας μου: «Όχι, μπορούν να κάνουν ό,τι θέλουν, να ζήσουν τη ζωή κι εσύ δεν θα...»

ΚΜ Αλλά είναι εύκολο, ξέρεις, να μεγαλώνεις με δύο γονείς με τόσο διαφορετικές οπτικές γωνίες;

ΜΓ Όχι, όχι. Ήταν τέλειο. Γιατί η μητέρα μου μας προετοίμασε για τη ζωή και ο πατέρας μου μας έδωσε [...] τη ζεστασιά. [...] Όταν δίνεις στα παιδιά αγάπη, μπορείς να τα προετοιμάσεις για πολλά πράγματα. Και η μητέρα μου μας έδωσε αγάπη, αλλά με το δικό της τρόπο. Όταν γέρασε πολύ, είπε: «Και βέβαια έπρεπε να είμαι σκληρή μαζί σας. Επειδή ο πατέρας σας [...] σας κακομάθαινε». Ω, και όχι μόνο εμένα και τα αδέρφια μου. Και τα παιδιά [μας]. Οπότε το σπίτι μας ήταν από τη μια πλευρά πολύ αυστηρό, επειδή η μητέρα μου: «Πρέπει να σπουδάσετε, πρέπει να κάνετε πράγματα. Θα πάρετε οικιακή βοηθό; Όχι. Πρέπει να ΞΕΡΕΙΣ ΠΩΣ ΝΑ ΔΟΥΛΕΥΕΙΣ και όταν κάποιος έρθει να σας βοηθήσει, θα ξέρετε να... Δεν την πληρώνετε και αυτό είναι όλο. Πρέπει να δουλέψετε μαζί της». Αυτή ήταν η μητέρα μου. Είχε άλλη κοσμοαντίληψη. Αλλά, νομίζω, ήταν πολύ απογοητευμένη από τη ζωή της. Προερχόταν από πολύ-πολύ πλούσια οικογένεια. Και ήταν συνηθισμένη σε μεγάλη πολυτέλεια, και ο πατέρας της ήταν πολύ-πολύ καλός άνθρωπος κι αυτός, και ήταν απογοητευμένη, είχε το αίσθημα ότι έχασε τη ζωή της. Όταν όλοι οι φίλοι πήγαιναν να παίξουν χαρτιά ή να κάνουν πράγματα [μαζί], εκείνη τελείωνε τα πάντα, μαγείρευε κάτι, και καθόταν με τα βιβλία της. Της άρεσε να διαβάσει, ήταν το χόμπι της να διαβάσει. Και μετά η τηλεόραση, όταν ήρθε η τηλεόραση, ήταν το βιβλίο και η τηλεόραση. Ο πατέρας μου, όχι, ήθελε παρέα, και να πηγαίνει να τραγουδά, να πηγαίνει στην Αριάνα,²⁹ να πηγαίνει σε

²⁹ Δημοφιλές νυχτερινό κέντρο στη Γιάφο που συνδέθηκε με τη διάδοση της ελληνικής μουσικής στο Ισραήλ, βλ. αναλυτικότερα κεφάλαιο 2.1 της διατριβής, σελ. 257-261.

*παμπς, και όταν έγινα 12-13, με πήγαινε στο θέατρο, ή όταν ερχόταν κάποιος [καλλιτέχνης], επειδή η μητέρα μου δεν ήθελε να πάει. Δεν ήταν γι' αυτήν. [...]
Αλλά την αγαπούσε, τη θαύμαζε, τη θαύμαζε τη μητέρα μου.*

Μιλά για δύο διαφορετικές «κληρονομίες επιβίωσης» που συνυπήρχαν στο ίδιο σπίτι. Ο πατέρας φαίνεται να προσπαθούσε να ελέγξει τις μνήμες του ξορκίζοντάς τις («Ζήσε τη ζωή σου σαν να μην υπάρχει αύριο»). Η επιλογή του αυτή, κατά την Μπέτη, δεν υπήρξε αποτέλεσμα συναισθηματικής σκλήρυνσης· σε άλλες εκδηλώσεις της ζωής του, ήταν πολύ δοτικός, τρυφερός και ευαίσθητος. Η μητέρα πάλι, η οποία, σύμφωνα με την αναδρομική προσπάθεια ερμηνείας της Μπέτη, είχε βιώσει το διωγμό ως μεγαλύτερη ρήξη, έγινε πιο εσωστρεφής. Ως προς την ανατροφή των παιδιών, ο πατέρας τα «κακομάθαινε», ενώ η μητέρα προσπαθούσε να τα σκληραγωγήσει («*Η ζωή δεν είναι πικνίκ*»).

Παρά τη σιωπή της μητέρας, αποστάγματα της εμπειρίας της επικοινωνούνταν έμμεσα και αποσπασματικά, με τη μορφή καθημερινών συμβουλών: «Να σπουδάσετε», αφού «η γνώση είναι δύναμη» (Wajnyb 2001), «να είστε δυνατοί» και «να δουλέψετε», αφού επιβιώνει μόνο ο δυνατός κι αυτός που ξέρει να δουλεύει.

Ο εντελώς διαφορετικός τρόπος διαχείρισης του παρελθόντος από τους γονείς δεν αξιολογείται από την Μπέτη ως δύσκολα διαχειρίσιμη σύγκρουση, αλλά ως «ισορροπία». Νοηματοδοτεί τα αντιφατικά τους μηνύματα ως πολύτιμα δώρα αγάπης, τα οποία, συνδυασμένα, την εξόπλισαν με δεξιότητες επιβίωσης (δώρο μητέρας) και με την ικανότητα να απολαμβάνει τη ζωή (δώρο πατέρα). Έτσι, η συμπεριφορά των γονέων παρουσιάζεται σα λειτουργικός τρόπος αναμέτρησης με ένα δύσκολο παρελθόν.

Εξίσου ενσυναισθητικός παρουσιάζεται στην αφήγησή του και ο Άβι. Μπορεί ο ίδιος να βίωσε τη σχέση των γονιών του ως βαθιά συγκρουσιακή, αλλά αναγνωρίζει πως η διαφορετική φιλοσοφία και στάση ζωής τους απέρρευε από τις εντελώς διαφορετικές εμπειρίες τους. Οι εμπειρίες αυτές επικοινωνήθηκαν στον ίδιο με τη μορφή αφηγήσεων, νοηθεσιών, συμπεριφορών, στάσεων και συναισθημάτων.

Η αφήγηση της Έτη Ραζιέλ-Λεβή μας αποκαλύπτει πως ο τρόπος με τον οποίο αρθρώνονται τα «ρητά Ολοκαυτώματος» μπορεί να είναι καθοριστικός για τη γενικότερη δεκτικότητα ή θέληση του παιδιού να μάθει περισσότερα για το παρελθόν. Σήμερα, η Έτη γνωρίζει πολλά για την εμπειρία της μητέρας της στο Άουσβιτς-Μπιρκενάου. Σε νεαρότερη ηλικία, όμως, προτιμούσε να μη ρωτά, αφού:

Γιατί όταν ήμουν μικρή, τι είπες; Τι είπες; Θυμάμαι, όταν ήμουν μικρή, η μητέρα μου μού ζήτησε να κάνω κάτι και δεν το έκανα, και μου είπε: «Τι θα έκανες αν ήσουν στην ηλικία μου στα χέρια των Ναζί; Δε θα επιβίωνες ούτε 2-5 λεπτά». Κι εγώ της είπα: «Δεν φταίω εγώ που εσύ ήσουν στο Ολοκαύτωμα. Είμαι μόνο ένα παιδί, που ζει εδώ στο Ισραήλ». Η μητέρα μου δεν το ξέχασε αυτό. ΣΗΜΕΡΑ λυπάμαι για την απάντησή μου, ήταν πολύ σκληρή, πολύ δύσκολη. Ίσως αν με ρωτούσε σήμερα να της έλεγα κάτι άλλο, πιο ήπια... Γιατί η μητέρα μου προφανώς δε με κατηγορούσε για την κατάστασή της, αλλά ως παιδί με έκανε να [το] θυμάμαι σαν ένα πολύ-πολύ τεράστιο πόλεμο.

Ορισμένες φορές, τα «ρητά Ολοκαυτώματος» εισβάλλουν στον κόσμο της μετά-τη-Σοά αλληλεπίδρασης «μη κοινωνικοποιημένα» (Wajnryb 2001: 192), χωρίς επαρκή επεξεργασία και φιλτράρισμα. Για να επιτευχθεί η ενσυναίσθηση, επισημαίνει η Stein (2014: 101), η οικειότητα θα πρέπει να συνυπάρχει με την απόσταση, θα πρέπει να συντρέχουν οι προϋποθέσεις ώστε να μπορείς να πεις «θα μπορούσα να ήμουν εγώ», αλλά την ίδια στιγμή να βεβαιώνεσαι ότι «δεν ήμουν εγώ» (Hirsch & Smith, παρατίθεται στο Stein ό.π.).

Στο παραπάνω απόσπασμα, η απλή άρνηση της κόρης να κάνει μια δουλειά, ξυπνά στη μητέρα μνήμες από το Άουσβιτς. Εκεί ο κανόνας της επιβίωσης ήταν «να μην αρνείσαι και να μην είσαι εθελοντής».³⁰ Η άρνηση ή η αδυναμία να εκτελέσει κανείς μια εργασία μπορούσε απλώς να σημάνει το θάνατό του. Το απορρέον μήνυμα δε δίνεται έμμεσα, ως μητρική συμβουλή αποσπασμένη από το πλαίσιο της επιβίωσης στα στρατόπεδα (όπως στην περίπτωση της Μπέτη παραπάνω). Αντιθέτως, εισβάλλει στον κόσμο του παρόντος με τρόπο «ωμό», με τη μορφή μιας *αθέμιτης σύγκρισης*, που συγχωνεύει το «εδώ» με το «εκεί», το «εγώ» με το «εσύ», καταλήγοντας στην υποτίμηση των ικανοτήτων της κόρης, όπως προσλαμβάνεται από την ίδια. Η κόρη αντιδρά ακαριαία και απορρίπτει κάθε τέτοια σύγκριση. Πασχίζει να κρατήσει τον κόσμο του «εκεί» και τον κόσμο του «εδώ» σε ασφαλή απόσταση (*Δεν φταίω εγώ που εσύ ήσουν στο Ολοκαύτωμα...*). Παρ' όλο που η μητέρα παρέχει άμεση αναφορά στην εμπειρία της (*στην ηλικία μου στα χέρια των Ναζί*), το αδέξιο ύφος και το ωμό περιεχόμενο της

³⁰ Τον κανόνα αυτό μου ανέφερε στις συνεντεύξεις του ο Μωσέ Αελιών, επιζών του Άουσβιτς με καταγωγή από τη Θεσσαλονίκη, ο οποίος μετά την απελευθέρωση μετανάστευσε στο Ισραήλ. Μία από αυτές τις συνεντεύξεις ελήφθη στα πλαίσια του προγράμματος «Μνήμες από την κατοχή στην Ελλάδα» και είναι διαθέσιμη στην ψηφιακή πλατφόρμα: <https://archive.occupation-memories.org/el/interviews/mog085> (Τελευταία επίσκεψη: 7/5/2020).

εκστόμισης λειτουργεί αποτρεπτικά στο να τεθούν περισσότερα ερωτήματα από την πλευρά της απογόνου.³¹



Πίνακας ζωγραφικής του Μωσέ Ματαράσσο. Αναπαριστά τον εαυτό του ως παιδί να ζωγραφίζει σε μια χαρτοσακούλα όσα παρατηρεί γύρω του στην αγορά της προπολεμικής Θεσσαλονίκης
© Οικογένεια Ματαράσσο

Η Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν μεγάλωσε σε ένα σπίτι όπου και οι δύο γονείς ήταν επιζώντες του Άουσβιτς από τη Θεσσαλονίκη. Ο πατέρας της δε μιλούσε καθόλου για τη Σοά· η πρόσβαση της Έτη στις εμπειρίες του συνέβαινε μόνο με έμμεσους τρόπους.³² Με τη μητέρα της όμως τα πράγματα ήταν διαφορετικά:

ΕΡ Όλα με τα είπε. Εγώ, απ' τη μητέρα μου, πήρα γάλα και Σοά μαζί.

ΚΜ [Αναστενάζει, σιωπή] Θυμάσαι την πρώτη φορά που σου μίλησε; [η ερώτηση διατυπώνεται σε χαμηλό, διστακτικό τόνο]

ΕΡ Μμ, από τότε που γνωρίζω τον εαυτό μου.

Κατά την Fischer, η χρήση σωματικών μεταφορών από τους/τις απογόνους παρέχει «ένα υπόδειγμα περιγραφής της οικογενειακής μετάδοσης της μνήμης που προηγείται της

³¹ Αντιπρβλ. παρακάτω, τον τρόπο με τον οποίο οι χιουμοριστικές αφηγήσεις του πατέρα της Μπέτη τη βοηθούν μάλλον στο να θέσει δύσκολα ερωτήματα.

³² Βλ. παρακάτω στο κεφάλαιο.

συνειδητής, εκούσιας μνημονικής εργασίας» (2015: 103). Ταυτόχρονα, υπογραμμίζουν τη μετα-μνημονική αίσθηση εγγύτητας προς την επιβίωση των γονιών (ό.π.). Όπως μαρτυρά ο συνδυασμός «γάλακτος» και «Σοά» στο παραπάνω απόσπασμα, για την Έτη η μνήμη του Ολοκαυτώματος είναι αναπόσπαστο μέρος της οικογενειακής ζωής. Η ίδια έχει μια «σωματική», και συνάμα διαμεσολαβημένη, σχέση με το γεγονός.

Πάντως, η προσεκτική ακρόαση του συνόλου της αφήγησής της αποκαλύπτει πως το «όλα» και το «τάισμα» με Σοά, φαίνεται να λέγεται συγκριτικά με τη σχεδόν ολοκληρωτική σιωπή του πατέρα, λειτουργώντας ανακουφιστικά και αντισταθμιστικά προς αυτήν. Στην πραγματικότητα, οι αφηγήσεις της μητέρας φαίνεται να είναι αρκετά επιλεκτικές -ή τουλάχιστον επιλεκτικά τις θυμάται στην αναδρομική της αφήγηση η Έτη. Αφορούν κυρίως «απολυμασμένες εκδοχές» (Wajnyb 2001) ή «εξημερωμένους οικογενειακούς μύθους» (Kidron 2016), που είναι προϊόν διαγενεακής ανταλλαγής και που λειτουργούν ως πρότυπο για προσωπικές και οικογενειακές επιλογές, μέσα από τη μετάδοση αξιών, πίστεων και πρακτικών (Kidron, ό.π.). Είναι ιστορίες που μπορούν σήμερα να ερμηνεύονται ως παθητική αντίσταση και δείγματα ηρωισμού, ερμηνείες τροφοδοτούμενες από τις σύγχρονες νοσηματοδοτήσεις της Σοά στην ισραηλινή συλλογική μνήμη (ηρωοποίηση της επιβίωσης), αλλά και από την προσωπική ανάγκη πολλών απογόνων να φαντάζονται τους γονείς ως διατηρούντες την ηθική τους ακεραιότητα ακόμα και σε ακραίες συνθήκες.³³ Είναι επίσης αναμνήσεις που ανακαλούν μια ευτυχισμένη ζωή στη Θεσσαλονίκη, χωρίς ωστόσο να αποσιωπώνται δύσκολες πτυχές της συνύπαρξης Εβραίων και Χριστιανών στην πόλη. Διατυπώνεται, με αυτόν τον τρόπο, μια μη «απαγορευμένη», αλλά και μη εξιδανικευμένη, νοσταλγία (αντιπρβλ. Wajnyb 2001: 256-259).

Όπως θα φανεί αργότερα στο κεφάλαιο, η απώλεια του πρώτου παιδιού στιγμάτισε τον πατέρα της Έτη. Η μη-ομιλία του συνδέεται ίσως με την αδυναμία να συμβιβάσει την «ταπεινωμένη» με την «κοινή» μνήμη (Langer 1991). Αν ο πατέρας θεωρείται «προστάτης», πώς να μιλήσει ανοιχτά γι' αυτό που βιώνει ως αντίφαση, δηλαδή την αδυναμία του να προστατεύσει το πρώτο του παιδί; Από την άλλη, πώς να ανταποκριθεί στο καθήκον της συνέχισης; Προκειμένου να επιλύσει την αντίφαση, βυθίζεται στη σιωπή εντός του σπιτιού, αλλά μιλά δημόσια σε αναμνηστήριες τελετές που οργανώνει η κοινότητα των επιζώντων, καταφέροντας να τιμήσει τους νεκρούς του και καθιστώντας παράλληλα την κόρη του έμμεσο κοινωνό. Η μητέρα, πάλι, φαίνεται να

³³ Για μια αναλυτικότερη ανάπτυξη του επιχειρήματος αυτού, βλ. το κεφάλαιο 1.2.

μιλά πολύ πιο εκτεταμένα για το παρελθόν, αλλά αυτή η ομιλία είναι μάλλον επιλεκτική. Αποσιωπά επώδυνες πτυχές και επιχειρεί να ανασύρει «χρησιμοποιήσιμες», δηλαδή αυτές που θεωρούνται ικανές να παράσχουν αξίες ζωής και πρότυπα επιβίωσης, όπως η σημασία της αλληλεγγύης. Συμβιβάζει, έτσι, την ομιλία για το επώδυνο με το γονεϊκό καθήκον της διαπαιδαγώγησης.

Μια ανάλογη στρατηγική φαίνεται πως χάραξε και η μητέρα της Μπέτη, η οποία πέρασε από το διαβόητο μπλοκ 10:

Η μητέρα μου ποτέ-ποτέ δεν είπε, δε μας μίλησε για το μπλοκ 10. Τα μόνα που ξέρω είναι από φίλες της που ήταν εκεί. Δε μιλούσε, δε μιλούσε. Νομίζω πως υπήρχε συμφωνία να μη μιλήσουν για το τι υπήρχε εκεί... Όταν γέρασε πολύ, ξεκίνησε να μιλάει λιγάκι.

Σε άλλο σημείο, αφηγείται πως όσο η ίδια ήταν παιδί, έφηβη και νεαρή γυναίκα, το μόνο που άκουσε από τη μητέρα της για το μπλοκ 10 ήταν πως η συγκρατούμενή της, Μπέλα Ραζόν, τη βοήθησε να επιβιώσει συμβουλευοντάς τη να δηλώσει πως ήταν πολύ καλή στο νοικοκυριό. Έτσι, έγινε καθαρίστρια του μπλοκ. Πιθανόν η μητέρα, μη θέλοντας να εκθέσει την κόρη σε ένα υλικό ανεπιθύμητο, προτίμησε να το «απολυμάνει» με μνήμες αλληλεγγύης.

Αυτή η «απολυμασμένη εκδοχή» αναιρέθηκε μόνο μετά το θάνατό της, όταν η Μπέτη ανακάλυψε ένα έγγραφο που αποδείκνυε το συμβάν μιας εγχείρησης:

Οπότε η μητέρα μου καθάριζε εκεί και είπε πως δεν της έκαναν ποτέ τίποτα. Αλλά βρήκα ένα έγγραφο που έκανε... [της έκαναν κάποια εγχείρηση]. Και ακόμα και αν έκαναν κάτι σε αυτήν, είμαστε τρεις, είμαι η μεγαλύτερη και έχω δύο αδελφούς, οπότε δεν ξέρω τι έγινε εκεί.

Ακόμα και ως ενήλικη, η Μπέτη δεν αντέχει στη σκέψη πως συνέβη «το χειρότερο». Σπεύδει να αναφέρει την ύπαρξη της ίδιας και των δύο αδελφών της ως απόδειξη ότι η μητέρα της δεν υπέστη στείρωση. Την ίδια στιγμή, αποκαλύπτονται τα όρια της εκ των υστέρων πρόσβασης του/της απογόνου στη στρατοπεδική εμπειρία, όταν ο/η γονέας έχει επιλέξει τη σιωπή.

Σε μεταγενέστερη τηλεφωνική μας επικοινωνία, μου ανέφερε πως η ανακάλυψη του εγγράφου σε συνδυασμό με τη σιωπή της μητέρας, της δημιουργεί σήμερα

την αίσθηση πως εκείνη είχε «πολλά μυστικά», τα οποία φρόντισε να διατηρήσει «για να μη φέρει τη φρίκη μέσα στο σπίτι». Το σχόλιό της αυτό αναγνωρίζει, από τη μια πλευρά, τα κενά γνώσης και το χάσμα που χωρίζει την εμπειρία του/της γονέως από την αποσπασματική γνώση του/της απογόνου (για το οδυνηρό), δημιουργώντας πολλές φορές την αίσθηση ότι «δε γνώρισαν ποτέ πραγματικά τους γονείς τους». Από την άλλη πλευρά, η Μπέτη φαίνεται να εκτιμά τόσο το δικαίωμα της μητέρας στη σιωπή όσο και τη λειτουργικότητα της επιλογής της αυτής, αφού θεωρεί ότι δημιούργησε ένα περιβάλλον ασφάλειας (πρβλ. Tapias 2016).

Αφηγήσεις σαν κι αυτές της Μπέτη και της Έτη, μας επιτρέπουν να υποθέσουμε πως πολλοί/ές επιζώντες/ώσες, καλούμενοι/ες να αναμετρηθούν με το παρελθόν εντός του πλαισίου της οικογένειας, και ταυτόχρονα να ανταποκριθούν στο γονεϊκό ρόλο, προχώρησαν σε «συμβιβασμούς» και ενεργητικό έλεγχο της χαοτικής μνήμης. Άλλοτε εξέθεταν τα παιδιά τους στο επώδυνο μόνο έμμεσα κι άλλοτε εφεύρισκαν εναλλακτικούς τρόπους επικοινωνίας, προκειμένου οι εμπειρίες αυτές να καταστούν όσο το δυνατόν πιο «εύπεπτες».

Σε αντίθεση με τη μητέρα της Μπέτη, ο πατέρας της τής μίλησε για επώδυνες εμπειρίες του. Το έκανε, όμως, με τρόπο εναλλακτικό, απαλύνοντας όχι τόσο το οδυνηρό πραγματολογικό περιεχόμενο, όσο τη συναισθηματική του επένδυση:

Ναι, ναι. [...] Μιλούσαν [...] Η μητέρα μου όχι, αλλά ο πατέρας μου ναι. Με το χιούμορ, αλλά μιλούσε. Οπότε, παράδειγμα, στην ιστορία ότι μια μέρα δούλεψε στο Άουσβιτς και είδε έναν από τους SS με το τσιγάρο του, αλλά [ο SS] δεν τέλειωσε το τσιγάρο και το πέταξε. [Ο πατέρας μου] το είδε: «Αχ, τσιγάρο, αχ». Όταν πήγε να πάρει το τσιγάρο, είδε την μπότα, την μπότα του SS, ο οποίος [του] το πήρε και του έδωσε με το μαστίγιο στο πόδι [...] Οπότε: «Πόσες σου έδωσε;» «Δεν ξέρω, μετά τις δέκα ήμουν... σαν πεθαμένος» [γέλιο] «Και δεν πονούσε μετά;» «Ήταν Άουσβιτς, ήταν Πολωνία, έκανε πολύ κρύο και... [είχε] χιόνι, οπότε έβρεξα τα ρούχα μου κι έκανα κομπρέσα στο κορμί μου» [γέλιο] «Αλλά, πατέρα, χωρίς ρούχα;» «Α [σε τόνο συγκαταβατικό], χωρίς». Οπότε είπε, την ιστορία του, έτσι.

Με χιούμορ επικοινωνεί και την άρνησή του να επιστρέψει στην Ευρώπη:

*Και όταν του έλεγα: «Μπαμπά, θέλεις να πάμε να επισκεφτούμε την Ευρώπη;»
«Όχι, πήγα σε όλη την Ευρώπη με το τρένο, χωρίς χρήματα, τώρα θα πληρώσω;»
[γέλιο]*



Η μάχη για τα αποτσίγαρα στο Άουσβιτς (ζωγραφικός πίνακας του Μωσέ Ματαράσσο)
© Οικογένεια Ματαράσσο

Πρόσφατες έρευνες από το χώρο των επιστημών ψυχικής υγείας (π.χ. Hutchinson & Lema 2009, Martin 2007, Rutchick 2013, Cardeña 2003, Garrett et al. 2005) και της κοινωνικής ανθρωπολογίας (π.χ. Argenti 2016, Black 2012, Trnka 2018, 2011, Goldstein 2003, Kopelent-Rehak 2018b) αναδεικνύουν τη λειτουργία του χιούμορ στη διαχείριση του τραύματος, του στίγματος και των κοινωνικών κρίσεων. Σε ενδοψυχικό επίπεδο, το χιούμορ συμβάλλει στην ανακούφιση της έντασης που προκαλείται από στρεσογόνους παράγοντες, χωρίς αυτό να συνεπάγεται απαραίτητα άρνηση της δυσκολίας της κατάστασης (π.χ. American Psychiatric Association 2000, παρατίθεται στο Rutchick 2013· Martin 1998, 2007· Ostrower 2000). Σε δι-υποκειμενικό και κοινωνικό επίπεδο, μπορεί να επιτρέψει την ανάδυση και πραγμάτευση θεμάτων που σε δεδομένο πολιτισμικό πλαίσιο θεωρούνται ταμπού (Black 2012, Argenti 2016)· να αναπλαισιώσει, να επανεπενδύσει, να αντιστρέψει ή να αντικαταστήσει, δια της «αυτοσχεδιαστικής συν-κατασκευής» (Black 2012) και του «γλωσσικού παιχνιδιού» (Basso 1979) κυρίαρχες ιδέες (Goldstein 2003) και συναισθήματα (Trnka 2011, 2019,

Argenti 2016, Garrett et al. 2005)· να επιστρέψει, έστω και στιγμιαία, την αίσθηση φυσιολογικότητας, καθημερινότητας, ανθρώπινης αξιοπρέπειας, ελπίδας κάτω από εξαιρετικά αντίξοες συνθήκες (Black 2012, Trnka 2019, Kopelent-Rehak 2018b)· να διευκολύνει την κοινωνική αλληλεπίδραση (π.χ. Rutchick 2013)· να συμβάλει στην ανάπτυξη δεσμών αλληλεγγύης και αίσθησης συν-ανήκειν ανάμεσα σε μέλη μιας περιθωριοποιημένης ή διωκόμενης ομάδας (Black 2012, Cardeña 2003, Garrett et al. 2005, Fleming 2009, Lipman 1991, Martin 2007)· να δημιουργήσει εναλλακτικούς χώρους παθητικής αντίστασης και κριτικής (Basso 1979, Kopelent-Rehak 2018a, Goldstein 2003, Cardeña 2003)· κοντολογίς, να συμβάλει στην ενδυνάμωση.³⁴

Κοινή θεωρητική βάση των μελετών αυτών αποτελεί η θεωρία της ασυμφωνίας, η οποία οδηγεί σε γνωστική μετατόπιση. Η ανθρωπολόγος Mary Douglas επισημαίνει:

«Το αστείο αποτελεί ένα παιχνίδι με τη μορφή. Φέρνει σε σχέση ανόμοια στοιχεία με τρόπο τέτοιο, ώστε ένα αποδεκτό πρότυπο να αμφισβητείται από την εμφάνιση ενός άλλου, το οποίο με κάποιον τρόπο ήταν κρυμμένο στο πρώτο [...] Μια επιτυχημένη ανατροπή μιας μορφής από μια άλλη ολοκληρώνει ή τελειώνει το αστείο, επειδή αλλάζει την ισορροπία εξουσίας [...] Το αστείο δίνει απλώς την ευκαιρία να αντιληφθούμε ότι ένα αποδεκτό πρότυπο δεν είναι αναγκαιότητα. Η γοητεία του έγκειται στην πρόταση ότι οποιαδήποτε ταξινόμηση της εμπειρίας μπορεί να είναι αυθαίρετη και υποκειμενική. Είναι ελαφρό επειδή δεν παρέχει πραγματική εναλλακτική, μόνο μια ευφρόσυνη αίσθηση ελευθερίας από τη μορφή γενικά» (Douglas 1968: 365).

Τονίζεται επίσης ο κοινωνικός, ενεργητικός, δημιουργικός και δύναμει ανατρεπτικός χαρακτήρας του:

³⁴ Άλλες έρευνες τονίζουν τα όρια αυτής της ανατρεπτικής και απελευθερωτικής διάστασης, διακρίνοντας διαφορετικούς τύπους χιούμορ και τα διαφορετικά αποτελέσματα που μπορεί να παράγουν σε ενδοψυχικό, διαπροσωπικό (βλ. Rutchick 2013), αλλά και ευρύτερο κοινωνικό επίπεδο. Για παράδειγμα, το επιθετικό χιούμορ δύναται να διαιωνίζει στερεοτυπικές αντιλήψεις, να παρατείνει τους ανταγωνισμούς στο εσωτερικό μιας ομάδας, να υπονομεύει τη διεκδίκηση κοινωνικής αλλαγής (Campbell 2019) και τελικά να αναπαράγει την ίδια την κοινωνική δομή που υποτίθεται πως αμφισβητεί (DaMatta & Green 1983). Ο αυτοσαρκασμός μπορεί να είναι επίσης μηχανισμός αποφυγής της αναμέτρησης με ένα πρόβλημα, να αποτελεί εκδήλωση μειωμένης αυτοεκτίμησης και να χρησιμοποιείται ως μέσο αποδοχής από τους άλλους, τους οποίους διασκεδάζει μέσω της αυτο-υποτίμησης (π.χ. Dozois et al. 2009, Kuiper et al. 2004).

«Το χιούμορ είναι μια διαδραστική εμπρόθετη δράση των υποκειμένων, που εξαρτάται και από την επιθυμία του δημιουργού του αστείου να μετατοπίσει τις ευαισθησίες του κοινού, και από την ικανότητα των ακροατών να ακολουθήσουν», γράφει στην εισαγωγή του πρόσφατου συλλογικού τόμου *The Politics of Joking: Anthropological Engagements*, η Jana Kopelent-Rehak (2018a: 5).

Ο Nicolas Argenti (2016) παρέχει μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα ανάλυση της απελευθερωτικής, μεταμορφωτικής δύναμης του τελετουργικού γέλιου, προκειμένου να ασκήσει κριτική σε ορισμένες πτυχές της θεωρίας του τραύματος. Επισημαίνει ότι στο βασίλειο του Oku (Καμερούν) και στη Χίο (δύο από τα εθνογραφικά του πεδία), πρόσφατα ή απόμακρα στο χρόνο συλλογικά τραύματα, αν και δεν εκστομίζονται άμεσα, επαναλαμβάνονται, ωστόσο, σιωπηρά μέσα από ενσώματες πρακτικές κατά τις τελετουργικές επιτελέσεις, οι οποίες λαμβάνουν χώρα σε συγκεκριμένα κοινωνικά και χωροχρονικά πλαίσια και με εκούσια συμμετοχή των μελών. Σε αυτές τις τελετουργικές αναπαραστάσεις, οι τρομακτικοί φορείς εξουσίας μετατρέπονται σε γελοία αντικείμενα που μπορούν να ξεπεραστούν με το γέλιο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το αρχικό γεγονός δεν επιστρέφει απρόσκλητο και αδιαμεσολάβητο, ως αέναη εκδραμάτιση, αλλά επενδύεται με νέα νοήματα και συναισθήματα, τα οποία το μετατρέπουν τελικά σε συλλογική μνήμη.

Στην αφήγηση της Μπέτη, το βίαιο παρελθόν φαίνεται να γίνεται αντικείμενο διαγενεακής λεκτικής αλληλεπίδρασης. Στη διαδικασία αυτή, το τραυματικό υλικό υφίσταται ενεργητική επεξεργασία. Γίνεται αντικείμενο δημιουργικού γλωσσικού παιχνιδιού, το οποίο, με όπλο το χιούμορ, μεταμορφώνει την αρχική εμπειρία και την καθιστά αντικείμενο ευχάριστου -έστω και αμήχανα ευχάριστου- διαγενεακού διαλόγου.

Κατά την Stein, «αν μια ιστορία λεγόταν με γεγονότα στερούμενη συναισθήματος ή με συναισθήματα που φαίνονταν αταίριαστα προς το περιεχόμενό της, αυτό καθιστούσε την κατανόηση δύσκολη» (2014: 63-64). Η κατανόηση ήταν προφανώς δύσκολη και για τη Μπέτη· είναι ξεκάθαρο από τα δύσπιστα ερωτήματα που θυμάται να έθετε προς τον πατέρα της στο παραπάνω παράθεμα («Αλλά πατέρα, χωρίς ρούχα;»). Ωστόσο, το χιούμορ αφηγηματοποιείται ως μια επινόηση-αποτέλεσμα της εμπρόθετης δράσης του γονέως που παράγει διαγενεακό διάλογο και που λειτουργεί ευεργετικά και για τις δύο πλευρές. Από τη μια πλευρά, μοιάζει να αποτελεί απόπειρα να δαμαστεί το τραυματικό

υλικό εκεί όπου φαινομενικά απουσιάζει κάθε δυνατότητα εξαγωγής νοήματος και άσκησης ελέγχου. Από την άλλη πλευρά, ακόμα κι αν ο διάλογος δε φτάνει στα επίπεδα της «βαθιάς μνήμης» (Langer 1991) του επιζώντος, ωστόσο καταφέρνει να επικοινωνεί με τρόπο έμμεσο πικρές αλήθειες που ίσως διαφορετικά να έμεναν ανείπωτες: «*Η κυριαρχία της ποιητικής λειτουργίας της γλώσσας δεν εξαλείφει την αναφορά, αλλά την καθιστά διαφορούμενη*» έγραφε ο διακεκριμένος γλωσσολόγος Roman Jakobson (1960, παρατίθεται στο Black 2012: 97). Η ασάφεια και η παραδοξολογία που προκύπτει από το πάντρεμα ασύμβατων εννοιών (η πρόκληση πόνου σε κάποιον που είναι ήδη «νεκρός», το ανυπόφορο χιόνι που γίνεται κομπρέσα ανακούφισης, το ταξίδι προς το Άουσβιτς-Μπιρκενάου και ο δωρεάν τουρισμός), μεταδίδει κάτι από τον παραλογισμό του Ολοκαυτώματος, υπογραμμίζοντας παράλληλα τα όρια της παντοδυναμίας του διώκτη. Ταυτόχρονα, διαφυλάττει τη σχέση γονέως-παιδιού δημιουργώντας «μεταμνήμες της χαράς» (Wolf 2019).

Η προθυμία του πατέρα να μιλήσει και ο τρόπος με τον οποίο το έκανε είναι ίσως αυτό που ενθάρρυνε την κόρη να θέσει, μεγαλώνοντας λίγο περισσότερο, ένα πολύ δύσκολο ερώτημα. Και μάλιστα σε μια εποχή όπου το να έχεις οδηγηθεί στο Άουσβιτς και το να μην έχεις προβάλει ενεργητική αντίσταση νοηματοδοτείτο στην ισραηλινή συλλογική μνήμη ως πηγή ντροπής:

Κι όταν ήμουν... όχι πολύ μικρή, αλλά... είπα: «Γιατί δεν διαφύγατε; Ήσασταν δυνατοί, είχατε μια πιθανότητα». Και είπαν: «Τον εαυτό μου; Και οι γονείς μου; Και τα αδέρφια μου;»

Για τον Σάμπι, η επιστράτευση του χιούμορ είναι κάτι που προκύπτει αργότερα. Αποτελεί χαρακτηριστικό των συναντήσεων των Θεσσαλονικέων επιζώντων/ωσών, όταν πια έχουν γεράσει:

Οι φίλοι, οι κοντινοί φίλοι ήταν της Λαντίνο, όπως είπα, από την Τουρκία, τη Βουλγαρία, τη Θεσσαλονίκη βέβαια, και ο πατέρας μου κράτησε τις επαφές με πολλούς φίλους του που έκαναν όλη τη διαδρομή, από το σχολείο στο Μπαρόν Χιρς, στο Ολοκαύτωμα και στο Ισραήλ, όπως ο Τζάκο Μαέστρο, όπως ο Χαϊμ Ραφαέλ, η Υβόν Ραζόν και πολλοί άλλοι... Και διατήρησαν την επαφή μεταξύ τους. Και όταν ο πατέρας μου έμεινε μόνος [μετά το θάνατο της μητέρας μου], ζούσε μόνος του στο Μπατ Γιαμ [και] ήταν γείτονας του Τζάκο Μαέστρο. Κάθε

Σάββατο, συναντιόντουσαν και έτρωγαν μπουρέκας, και φέτα, ζέρεις, όπως στο παρελθόν. Και γελούσαν, λέμε στα Εβραϊκά ανέκδοτα black [...] για το Ολοκαύτωμα, για το Άουσβιτς.

Στην αφήγησή του, λαμβάνουν χώρα δύο μορφές επιστροφής του παρελθόντος. Το προπολεμικό παρελθόν στη Θεσσαλονίκη επιστρέφει «αυθεντικό», με την «ίδια» παρέα που καταναλώνει το «ίδιο» φαγητό (φέτα και μπουρέκας). Το βίαιο παρελθόν του Άουσβιτς επιστρέφει μεταλλαγμένο, ξορκισμένο με τη μαγική δύναμη του γέλιου. Για τον Σάμπι, ο αστεϊσμός με τη Σοά αποτελεί μια «απροσδόκητη» και αξιοθαύμαστη ικανότητα των επιζώντων/ωσών, που είναι ένδειξη δύναμης, προσαρμοστικότητας και «αναγέννησης» μετά την καταστροφή.

Οι επιστροφές για τις οποίες μιλά δεν αντανακλούν απαραίτητα το πραγματικό βίωμα των επιζώντων, αλλά την υποκειμενική, αφηγηματική αλήθεια του απογόνου. Συνδέεται με την επιθυμία του να βλέπει τη ζωή της οικογένειας και της κοινότητας στο Ισραήλ ως αυθεντικά «σεφαραδίτικων», δημιουργώντας έτσι μια αφήγηση συνέχειας με το προ καταστροφής και προ μετανάστευσης παρελθόν, το οποίο ο ίδιος «νοσταλγεί», αν και δεν το γνώρισε. Ταυτόχρονα, καλύπτεται η ανάγκη να βλέπει τους γονείς και την κοινότητα όχι μόνο ως θύματα, αλλά και ως δρώντα υποκείμενα, τα οποία ανα-υποκειμενοποιούνται, μέσα από δημιουργικές και κοινωνικές διαδικασίες διεργασίας που καταλήγουν σε ετεροχρονισμένη «νίκη» ενάντια στους διώκτες.

Κραυγάζουσες σιωπές

Η Ντάλια είναι κόρη επιζώντων από τα Βαλκάνια. Η μητέρα της επιβίωσε κρυμμένη στην Αθήνα κι ο πατέρας της υπήρξε έγκλειστος σε στρατόπεδο εργασίας στη Βουλγαρία. Η δίδυμη αδερφή του δολοφονήθηκε λόγω της ένταξής της στην Αντίσταση.

Τη γνώρισα στο Τελ Αβίβ, σε μια ομάδα εκμάθησης ελληνικών παραδοσιακών χορών, στην οποία συμμετέχει, όπως μου είπε, «για την ατμόσφαιρα της παρέας», αλλά και «για να συνδέεται με τους γονείς της», τους οποίους έχει χάσει εδώ και λίγα χρόνια. Όταν της μίλησα για την έρευνά μου, μου εξέφρασε την επιθυμία της να συμβάλει, παραχωρώντας μου συνέντευξη. Λίγες μέρες αργότερα, συναντηθήκαμε στο κέντρο του Τελ Αβίβ. Αφού με ξενάγησε σε σημεία-ορόσημα, κατευθυνθήκαμε στην παραλία.

Καθίσαμε σε μια καφετέρια στην άμμο, με τη Γιάφο απέναντί μας, ουρανοξύστες στο πλάι μας, και με λουόμενους ολόγυρά μας.

Πριν όμως ξεκινήσουμε τη συζήτησή μας, έλαβε χώρα μια διαδικασία με την οποία ήμουν πια αρκετά εξοικειωμένη, αφού η Ντάλια ήταν ήδη η 14^η πληροφορήτρια από την οποία θα έπαιρνα συνέντευξη. Πριν καλά-καλά προλάβω να βγάλω το μαγνητοφωνάκι μου, άνοιξε την τσάντα της κι ανέσυρε ένα σωρό φωτογραφίες. Ήθελε να μου δείξει τους γονείς της, καθώς και πρόσωπα συγγενών και φίλων τους που η ίδια δε γνώρισε ποτέ και για τα οποία διαθέτει ελάχιστες πληροφορίες.

Για άλλη μια φορά, η συνέντευξη θα ξεκινούσε με τρόπο που έτεινε να γίνει τελετουργικός. Θα έπαιρνα στα χέρια μου φωτογραφίες ή έγγραφα του παρελθόντος και, με το πλεονέκτημα του ανθρώπου που ξέρει να διαβάζει Ελληνικά, θα επιχειρούσα να τη βοηθήσω να ανακαλύψει κάτι παραπάνω: πληροφορίες για ονόματα, ημερομηνίες και διευθύνσεις κρυμμένες μέσα σε επίσημα γραφειοκρατικά έγγραφα, σε ενθύμια ή σε λεζάντες παλιών φωτογραφιών. Το ίδιο είχα κάνει και για την Τόβα, μεταφράζοντας επιστολές των θείων της κι ένα σχολικό λεύκωμα της μητέρας της, τα οποία η ίδια ανακάλυψε μετά το θάνατο των γονιών της, καταχωνιασμένα σε μια ντουλάπα. Το ίδιο είχα κάνει και για την Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν, εντοπίζοντας, μεταξύ άλλων, τη διεύθυνση του προ μετανάστευσης σπιτιού της μητέρας της. Πληροφορίες αποσπασματικές αλλά πολύτιμες για τους/τις περισσότερους/ες, οι οποίοι στην παρούσα φάση ζωής τους εμπλέκονται ενεργά σε διαδικασίες ανακάλυψης της γενεαλογίας τους, χωρίς να έχουν πια κοντά τους τους γονείς τους, ώστε να τους δώσουν τις απαραίτητες πληροφορίες.

Η Ντάλια δεν ήταν τόσο τυχερή. Οι λέξεις πίσω από τις περισσότερες φωτογραφίες -άραγε αφιερώσεις ή απλές λεζάντες;- δεν ήταν γραμμένες στα Ελληνικά. Τα γράμματα με παρέπεμπαν σε κυριλλικό αλφάβητο και οι σύντομες φράσεις ήταν γραμμένες σε γλώσσα που αδυνατούσα να αναγνωρίσω. Κι όμως, εκείνη επέμενε πως ήταν Ελληνικά και πως τα εικονιζόμενα πρόσωπα ήταν συγγενείς και φίλοι της μητέρας της. Τώρα που γράφω τούτες τις γραμμές συνειδητοποιώ πως αυτοί που νόμιζε συγγενείς της μητέρας της θα πρέπει να ήταν συγγενείς του καταγόμενου από τη Βουλγαρία πατέρα της.

Τη στιγμή εκείνη, όμως, μου φαινόταν μυστήριο. *«Αν η Ντάλια λέει πως είναι συγγενείς της μητέρας της, δεν μπορεί παρά να είναι»*, σκεφτόμουν. Δε συνειδητοποιούσα πως προσπαθούσε να αποκωδικοποιήσει τις φωτογραφίες, συνδυάζοντας τη φαντασιακή επένδυση με σκόρπιες πληροφορίες που της μεταδόθηκαν σποραδικά, και πως σε αυτή τη μετα-μνημονική διαδικασία αναπόφευκτα θα έκανε και «λάθη».



Ντάλια © Έρση Μαλαγιώργη (προσωπικό αρχείο)

Απογοητευμένη που δεν μπορούσα να τη βοηθήσω περισσότερο, την προέτρεψα να μου αφηγηθεί την ιστορία της. Στις φωτογραφίες θα επιστρέφαμε μετά το πέρας της συνέντευξης, όταν θα είχα συλλέξει περισσότερες πληροφορίες κι ίσως θα μπορούσα να λύσω έτσι το «μυστήριο». Αμέσως όμως μου αντέταξε:

Στην πραγματικότητα δεν ξέρουμε τίποτα. Οι γονείς δεν είπαν ποτέ ότι... ξέρεις... Ξέραμε ότι υπήρχε πόλεμος, ξέραμε ότι ήταν εκεί, στον πόλεμο, αλλά δεν ξέραμε πραγματικά τι περιείχε αυτός ο πόλεμος...

Στην πορεία της συνέντευξης, όμως, κι αναπτύσσοντας το λόγο της με ελεύθερο συνειρμό, άρχισε να μου εκθέτει ένα πλήθος εξωλεκτικών και ημιλεκτικών τρόπων που καθιστούσαν το παρελθόν αναπόσπαστο τμήμα της καθημερινότητας και του τότε παρόντος του σπιτιού. Αποκάλυψε δηλαδή την ύπαρξη και άλλων «γλωσσών» πέραν της ομιλίας, αποδίδοντας καλύτερα το πολύπλοκο βίωμά της:

Δεν ήταν τόσο ότι έλεγαν, αλλά νομίζω... Νομίζω ότι η γλώσσα στην οικογένειά μου εκφραζόταν περισσότερο με τα συναισθήματα και τις πράξεις. Όχι με την ομιλία.

Η έναρξη της συνέντευξης με την Ντάλια, την οποία παρουσίασα εδώ, ήταν μια «τυπική» περίπτωση συνάντησής μου με αρκετούς/ές από τους/τις συνομιλητές/ήτριές μου στο πεδίο. Σύμφωνα με τους αρχικούς ισχυρισμούς αυτής της κατηγορίας των αφηγητών/τριών, το παρελθόν ήταν τυλιγμένο με ένα πέπλο σιωπής κατά την παιδική και νεανική τους ηλικία. Οι γονείς τους «έκλεισαν αυτό το παράθυρο» ή «το βύθισαν σε βαθιά συρτάρια». Οι ίδιοι/ες πάλι, ως παιδιά και νέοι/ες, ήταν, ή επέλεξαν να μείνουν, σε απόσταση από αυτό.³⁵

Ωστόσο, παρ' όλους αυτούς τους αρχικούς ισχυρισμούς, ο καθένας/η καθεμιά τους μού αφηγήθηκε ένα πλήθος στιγμών που αποκαλύπτουν ότι το παρελθόν δεν ήταν τόσο αποκλεισμένο από τις ζωές τους όσο ισχυρίζονται. Στις μνήμες τους, το παρελθόν μάλλον «συμ-παρίσταται» (Kidron 2009b) με το παρόν, ενώ το ίδιο το παρόν παρουσιάζεται όχι χρονικά επίπεδο, αλλά «πολυχρονικό» (π.χ. Sutton στο Korsmeyer & Sutton 2011).

Στην ενότητα αυτή, ανιχνεύοντας μια γκάμα εξωλεκτικού υλικού (υλικά αντικείμενα, καθημερινές πρακτικές, εφιάλτες, σωματοποιημένες μνήμες, αναμνησθήριες τελετές), θα επιχειρήσω να σκιαγραφήσω τις πολλαπλές νοηματοδοτήσεις που λαμβάνει αυτή η «συμπαρουσία» (Kidron 2009b) στις (αναδρομικές) αφηγήσεις των υποκειμένων: ως μέσο πρόσβασης στην παρελθοντική εμπειρία και στα συναισθήματα του/της γονέως, ώστε να δείξω πως η φαινομενική σιωπή ή μη-ομιλία μπορεί να λειτουργεί ως είδος «ομιλίας»· ως (ερμηνευμένες εκ νέου από τον/την απόγονο) πρώιμες προσπάθειες του/της γονέως να καταστήσει το παιδί ενεργό κοινωνό οικογενειακής μνήμης· ως στιγμές «δυναμικής αποκάλυψης» που προάγουν την ενσυναισθητική κατανόηση της βασάνου του/της γονέως και που παίζουν καθοριστικό ρόλο στη συγκρότηση της υποκειμενικότητας του/της απογόνου.

³⁵ Για τους λόγους αυτής της σχετικής αποστασιοποίησης, βλ. τα κεφάλαια 1.2 και 2.2.

Υλικά αντικείμενα

Ένα πρώτο ίχνος «σιωπηλής» παρουσίας του παρελθόντος της Σοά και μετάδοσης «γνώσης», είναι τα υλικά αντικείμενα που μεταφέρονται από τον κόσμο του «πριν» και του «εκεί» στον κόσμο του «εδώ» και του «τώρα». Συνήθως είναι ενθύμια (π.χ. φωτογραφίες νεκρών συγγενών) που οι γονείς φέρνουν μαζί τους από την Ελλάδα. Σπανιότερα είναι αντικείμενα που ανακαλούν το στρατοπεδικό κόσμο.

Η μελέτη της υλικής κουλτούρας και της σχέσης των προσώπων με τα αντικείμενα έχει αναδείξει το ρόλο που παίζουν τα τελευταία ως αποθετήρια μνημών και επιθυμιών (π.χ. Σερεμετάκη 2017, Miller 2008, Parkin 1999, Saunder 2000). Για παράδειγμα, όπως επισημαίνει η Νάντια Σερεμετάκη,

«το αντικείμενο επενδυμένο με πλεονασματική μνήμη και νοήματα γίνεται μια ιδιαίτερη και διακριτική φόρμα μνήμης- κουβαλάει μέσα του το αισθητήριο ανάτυπο της ανθρώπινης χρήσης του και τις πυροδοτημένες επιθυμίες» (2017: 49).

Σε συνθήκες ρήξης με το παρελθόν, αυτή η μνημονική επένδυση αποκτά ιδιαίτερο βάρος. Όπως παρατηρεί ο David Parkin, τα ενθύμια που φέρνουν μαζί τους οι πρόσφυγες δεν έχουν τόσο χρηστική σημασία, όσο «συμβολικής ενθύμησης, λήθης και οραματισμού» (1999: 304). Η αλληλεπίδραση με αντικείμενα που ανακαλούν εμπειρίες καταστροφής και επιβίωσης αποτελούν μέσο έκφρασης, μνήμης και διεργασίας πολύπλοκων συναισθηματικά εμπειριών (Saunders 2000).

Αναφορικά με τις οικογένειες των επιζώντων της Σοά όπου κυριαρχεί η μη ομιλία, υποστηρίζεται ότι τα λιγοστά αυτά αντικείμενα, είναι «σιωπηλές παρουσίες [...] υλοποιώντας αυτό που δεν μπορεί να κατανοηθεί και αυτό που δεν εξηγείται» (Fischer 2015: 59-60). Η Carol Kidron, βασισμένη σε συνεντεύξεις με απογόνους επιζώντων/ωσών της Σοά στο Ισραήλ, ισχυρίζεται ότι μέσω των υλικών αντικειμένων, οι επιζώντες/ώσες μπορούν να δρασκελίζουν τα όρια των κόσμων της ζωής και του θανάτου, διατηρώντας έτσι δεσμούς με τους νεκρούς τους και το προπολεμικό παρελθόν· για τους/τις απογόνους, αποτελούν κλειδιά για τη διαγενεακή μετάδοση αισθητηριακών, συναισθηματικών και σωματοποιημένων μορφών “γνώσης”, παρακινώντας την ταύτιση, τη δι-υποκειμενικότητα και τη διασωματικότητα (2012b).

Επομένως, όταν δεν καταχωνιάζονται σε ντουλάπια και συρτάρια, κρυμμένα από το βλέμμα των παιδιών, τα ίχνη του παρελθόντος φαίνεται να φέρνουν σε συμπαρουσία τον κόσμο του «εκεί» με τον κόσμο του «εδώ». Επιφέρουν ρωγμές στη σιωπή, λειτουργούν σα φεγγίτες μετάδοσης μνήμης, και δημιουργούν τρόπους έμμεσης, ενσυναισθητικής επικοινωνίας. Μέσα από την αλληλεπίδραση με τον/την γονέα και με τα υλικά ίχνη του παρελθόντος, ο/η απόγονος συσσωρεύει θραύσματα αισθητηριακής και σωματικής γνώσης που του μεταδίδεται σιωπηλά και ανεπαίσθητα, συγκροτώντας την πρώτη ύλη για μεταγενέστερη, εκούσια μνημονική εργασία. Φαίνεται ακόμα πως τα αντικείμενα γίνονται συχνά ένα εναλλακτικό μέσο έκφρασης και επικοινωνίας συναισθημάτων που παραμένουν ανέκφραστα σε λεκτικό επίπεδο. Μπορεί να αποτελούν επίσης ένα υλικό δια του οποίου δύναται να λαμβάνουν χώρα σιωπηλές (αυτή τη φορά) απόπειρες αναμέτρησης με το χαοτικό παρελθόν και παραγωγής νοήματος από αυτό.

Ο πατέρας της Λίλη και του Χάιμ, Αβραάμ Μάτσας, επεβίωσε του πολέμου πολεμώντας ως αντάρτης του ΕΛΑΣ στα βουνά της Ηπείρου. Έχοντας χάσει πολλά μέλη της άμεσης οικογένειάς του στη Σοά και φορτωμένος με την ενοχή του επιζώντος, προτίμησε, με την έλευσή του στο Ισραήλ, να βυθιστεί στη σιωπή -τουλάχιστον αυτή είναι η αναδρομική τους ερμηνεία. Στη συνέντευξή της η Λίλη μιλά για έναν «πατέρα-μυστήριο», επειδή δεν έκανε ποτέ εις βάθος συζήτηση μαζί της για το παρελθόν. Στην αφήγησή της όμως αφήνει να φανεί πως οι δυο τους είχαν βρει έναν εναλλακτικό, μη λεκτικό, τρόπο επικοινωνίας:

Θα μπορούσε να τον πει κανείς ψυχρό πατέρα. Αλλά για μένα ήταν πάντοτε ευαίσθητος άνθρωπος, αφού καθόμουν δίπλα του όταν ζωγράφιζε. Το γεγονός ότι μπορούσαμε να είμαστε μαζί, σχεδόν χωρίς να κάνουμε τίποτα, απλώς να είμαστε μαζί, με έκανε πάντα να νιώθω άνετα μαζί του. [...] Ζωγράφιζε πάρα πολύ ωραία, έχει δυο... ζωγραφιές στο σπίτι τη[ς] μαμά[ς] [που είχε φέρει μαζί του από τα Γιάννενα και που απεικονίζουν τα Γιάννενα και τη λίμνη]. Και τ' αγαπούσε, δεν υπάρχει άνθρωπος που δεν αγαπάει την πατρίδα του.

Οι στιγμές που ο πατέρας ζωγραφίζει και η κόρη παρατηρεί λειτουργούν στη μνήμη της ως στιγμές σιωπηλής αλληλεπίδρασης, σύνδεσης και τρυφερότητας, ευχάριστης επικοινωνίας. Στην αναδρομική της εκτίμηση, οι ζωγραφιές του αποτυπώνουν τις εν-

δόμυχες σκέψεις του, δίνοντας παράλληλα μια εναλλακτική διέξοδο στην έκφραση συναισθημάτων νοσταλγίας. Οι ζωγραφιές στον τοίχο μαρτυρούν για τη Λίλη την παρουσία των Ιωαννίνων και του προ μετανάστευσης παρελθόντος παρά την «απουσία» τη συνέχεια παρά τη ρήξη. Της δίνουν το μήνυμα πως πίσω από τη φαινομενική λήθη, «δεν υπάρχει άνθρωπος που δεν αγαπάει την πατρίδα του» (όπως λέει η ίδια στην κατακλείδα του παραπάνω παραθέματος) και πως το κλειδί για να ανακαλύψει τον «πατέρα-μυστήριο» βρίσκεται στα Γιάννενα, στα οποία «επιστρέφει» σήμερα η ίδια.



Αβραάμ Μάτσας, «Γιάννενα» © οικογένεια Μάτσα

Οι γονείς του Μαξ, και οι δύο επιζώντες του Άουσβιτς (ο πατέρας από το Διδυμότειχο, η μητέρα από τα Γιάννενα) σιωπούσαν για το παρελθόν και διατήρησαν, όπως τονίζει σήμερα ο ίδιος, τη σιωπή τους μέχρι τη δεκαετία του '90. Μέχρι τότε, οι αφηγήσεις τους ξεκινούσαν από τη στιγμή της απελευθέρωσης, σαν να μην υπήρχε χρόνος πριν, εκπέμποντας το μήνυμα της λήθης, αλλά και δημιουργώντας έναν μύθο «αποκατάστασης» (Stein 2014).

Ωστόσο, στο τέλος της συνέντευξης, η σύζυγος του Μαξ, Μίρα, έβγαλε από τη βιτρίνα του μπουφέ του σαλονιού ένα κουτάλι κι ένα μπολάκι φαγητού. Ακολούθησε ο εξής διάλογος:

Μίρα: Αυτό... βλέπεις τι γράφεις εδώ;

ΚΜ: *US* λέει.

Μαξ: Όταν ήρθαν οι Αμερικανοί, στο camp [στρατόπεδο], που τους έσωσαν, στο Μαουτχάουζεν, ήταν πολύ άρρωστοι και τους περιποιήσαν, τους έδωσαν φαΐ και αυτό το κουτάλι είναι από τότε. Η μητέρα μου μέχρι που πέθανε έφαγε με αυτό το κουτάλι. Όλη τη ζωή της. Το κράτησε όλο τον καιρό. Κι εγώ όταν σκέφτομαι, λέω γιατί το κρατάει; Γιατί πείνασε. Δεν έφερε άλλα πράγματα.

Οι ρόλοι που επιτελεί η ενσωμάτωση ενός κουταλιού από το Μαουτχάουζεν του 1945 στον κόσμο της καθημερινότητας του σπιτιού στο Ισραήλ είναι μάλλον ανάλογοι με αυτούς που έχει δείξει ο Nicholas Saunders αναφορικά με την «τέχνη των χαρακωμάτων». Είναι μέσον

«διεργασίας του προσωπικού πένθους και της απώλειας [...], έκφρασης της υπερηφάνειας για τα επιτεύγματα και την επιβίωση, [...] ανάμνησης βαθιά διαμορφωτικών εμπειριών. [...] Ως υλική έκφραση του εαυτού [...] δημιουργούν ένα κοινωνικό σύμπαν κοινών εμπειριών, συναισθημάτων και ελπίδων. [...] Δίνουν έδαφος για μια οικιακή ρουτίνα του καθαρίσματος και του γυαλίσματος που είχε πιθανόν θεραπευτικά αποτελέσματα. [...] Συμβολίζουν την έντονη σύγχυση και τις αμφιθυμίες του πολέμου για εκείνους που επιβίωσαν» (2000: 59-63).

Δια της επιτελεστικής κατανάλωσης φαγητού με το ίδιο κουτάλι, η μητέρα θυμάται ίσως τόσο τη βάσανο της πείνας όσο και τις «νίκες» της, την επιβίωση και το ξεκίνημα από το μηδέν μετά την απελευθέρωση. Η επιλογή, και άρα εμπρόθετη δράση, μεταφοράς του κουταλιού από το Μαουτχάουζεν στη Σάντα Σεσάρια (Ιταλία), στο Μαρόκο, και στο Ισραήλ³⁶ αναδεικνύει το συμβολικό βάρος που έφερε το αντικείμενο για την ίδια. Μέσω αυτού, επώδυνες μνήμες, φόβοι, αγωνίες και ελπίδες βρίσκουν διέξοδο μη λεκτικής έκφρασης. Η καθημερινή πράξη κατανάλωσης φαγητού δε μετατρέπεται σε ατέλειωτη, απροειδοποίητη και απρόθετη εκδραμάτιση ενός επώδυνου παρελθόντος, αλλά σε εμπρόθετη, σιωπηλή πρακτική «διεργασίας» που λαμβάνει χώρα στον οικείο ιδιωτικό χώρο. Το κουτάλι που παρέχεται από τον αμερικανικό στρατό κατά την απελευθέρωση, τοποθετημένο στον οριακό χρόνο ανάμεσα στη Σοά και στο ξεκίνημα μιας «ζωής απ' την αρχή» (Λάμψα & Σιμπή 2010), και συμβολίζοντας ταυτόχρονα τη

³⁶ Οι γονείς του Μαξ γνωρίστηκαν μετά την απελευθέρωση στη Σάντα Σεσάρια. Παντρεύτηκαν και μετανάστευσαν στην Καζαμπλάνκα, μετά από πρόσκληση ενός θείου που έμενε εκεί. Στο Ισραήλ μετανάστευσαν το 1950.

βάσανο της πείνας και τα μέσα της επιβίωσης, γίνεται ένα δυναμικό μέρος (τμήμα) που ανακαλεί το όλον (πρβλ. Sutton 2000, 2001). Για τους λόγους αυτούς, αποτελεί ίσως προνομιακό μέσο για απόπειρες ελέγχου της χαοτικής μνήμης κι ενσωμάτωσής της στον εαυτό, μέσα από την ένταξη σε μια τετριμμένη πρακτική (κατανάλωση τροφής και πλύσιμο) και μέσα από τη σιωπηλή ταλάντωση σε μια ευρεία γκάμα συναισθημάτων (π.χ. πόνος και ανακούφιση).

Για τον Μαξ, η ενσωμάτωση του παρελθόντος στον κόσμο της καθημερινότητας γίνεται με τρόπο τόσο ανεπαίσθητο που το νόημα σχεδόν χάνεται. Νωρίς στη ζωή του, το αντικείμενο θεωρείται πως έχει μόνο χρηστική σημασία. Με τη βοήθεια της αναδρομικής μνημονικής εργασίας, όμως, γίνεται ένα ισχυρό σύμβολο. Ερμηνευμένο εκ νέου, κουβαλά μαζί του και κάτι από την «ουσία» της στρατοπεδικής εμπειρίας: την πείνα αλλά και την επιβίωση.

Το δεύτερο αντικείμενο που μου έφερε η Μίρα προέρχεται από το Μαρόκο, τόπο γέννησης του Μαξ. Είναι το σκεύος με τον οποίο τον τάιζε μικρό η μητέρα του. Τοποθετημένα σήμερα πλάι-πλάι στη βιτρίνα της τραπεζαρίας του σπιτιού στο Τελ Αβίβ, τα δύο αντικείμενα αλληλοδιαπλέκουν τις χρονικότητες του Μαουτχάουζεν λίγο μετά την απελευθέρωση, του Μαρόκου λίγο μετά τον πόλεμο, και της ζωής στο Ισραήλ. Σε αυτό το πλαίσιο, το μπολάκι δεν είναι απλώς ένα ενθύμιο της βρεφικής ηλικίας, αλλά έρχεται να επιβεβαιώσει και να ενισχύσει το, ερμηνευμένο από το γιο, μήνυμα που κουβαλά το άλλο αντικείμενο: την πείνα, τη σημασία της κατανάλωσης τροφής για την επιβίωση, αλλά και την επιβεβαίωση της «νίκης» της μητέρας που κατάφερε να αποκτήσει παιδιά, να τα ταΐσει και να τα φροντίσει. Για την ερμηνεία του αυτή, ο απόγονος αντλεί από τις σημερινές δημόσιες αναπαραστάσεις της ισραηλινής συλλογικής μνήμης, η οποία ηρωοποιεί την επιβίωση και ταυτόχρονα προάγει την αφήγηση «Από τη Σοά στην Αναγέννηση». Με άλλα λόγια, τα δύο αντικείμενα γίνονται υλικό, αλλά και δείγμα, οικογενειακής μνημονικής εργασίας και συνδετικής μνήμης, έτσι όπως φιλτράρεται από τη μετα-μνημονική ματιά του απογόνου, η οποία ενημερώνεται συγχρόνως από τις σημερινές νοηματοδοτήσεις της Σοά στο Ισραήλ.

Στο σπίτι της παιδικής ηλικίας της Σάρα, οι φωτογραφίες των νεκρών συγγενών δεν μπαίνουν ούτε σε βαθιά συρτάρια ούτε σε κλειδωμένα ντουλάπια. Τα παιδιά «γνωρίζουν» από νωρίς τον παππού και τη γιαγιά, τον αδερφό της μαμάς και άλλους συγγενείς. Μπορούν να διακρίνουν ποιοι/ες από αυτούς/ές προέρχονται από την πλευρά της μητέρας και ποιοι/ες από την πλευρά του πατέρα, μέσω της τοποθέτησης σε ξεχωριστές πλευρές των τοίχων:

ΣΣ Το σπίτι όλο φωτογραφίες από τον μπαμπά, από τον παππού, από την... Σε ένα μέρος [του τοίχου] ήτανε [φωτογραφίες] από τον παππού μου και τη γιαγιά μου από τη μαμά, και απ' την άλλη [φωτογραφίες από την οικογένεια] του μπαμπά και σε άλλο ήτανε φωτογραφία [με] τον αδερφό της [μαμάς] που σκοτώθηκε... Έτσι, όλο το σπίτι, έτσι ήτανε... Δεν είχαμε φωτογραφίες όμορφες δηλαδή που ζωγραφίζουνε [ενν. πίνακες ζωγραφικής]...

ΚΜ Δεν ήταν δύσκολο για σας να βλέπετε συνέχεια τις φωτογραφίες;

ΣΣ Κοίτα, μεγαλώσαμε μ' αυτά.

Με το σχόλιό της «μεγαλώσαμε μ' αυτά», υπογραμμίζει μάλλον τον οικείο χαρακτήρα της θλίψης και της «συμ-παρουσίας» του κόσμου του θανάτου στον κόσμο της ζωής - για να θυμηθούμε την Kidron- κι, ως εκ τούτου, την «εγγύτητα» (και) της ίδιας προς αυτά.

Καθημερινές πρακτικές

Ένας δεύτερος τρόπος «πρόσβασης» του/της απογόνου στο παρελθόν συμβαίνει μέσω πρακτικών της καθημερινότητας. Η ακρόαση και/ή το τραγούδισμα ελληνικής και σεφαραδίτικης μουσικής ιδιαίτερα, έχει ιδιαίτερο βάρος στις αφηγήσεις των συνομιλητών/τριών μου. Αποτελεί μέρος του «αυθεντικού» (όπως αφηγηματοποιείται από τους/ίδιους/ες) «ελληνικού» και/ή σεφαραδίτικου τρόπου ζωής των γονιών τους, και νοσηματοδοτείται, κατά συνέπεια, ως έκφραση συνέχειας του προ μετανάστευσης παρελθόντος. Παράλληλα, είναι ένας τρόπος ανάδυσης και αποκάλυψης μη αρθρωμένων δια του λόγου, συναισθημάτων, καθώς κι ένας έμμεσος τρόπος μετάδοσης του καθήκοντος της μνήμης.

Η μουσική ως τρόπος ενθύμησης και μετάδοσης της μνήμης αναδεικνύεται με ιδιαίτερα δυναμικό τρόπο στην ταινία *Μπιγκλάλ α μιλχαμά αχί* (=Εξαιτίας εκείνου του πολέμου, 1988), στην οποία πρωταγωνιστεί ο γνωστός Ισραηλινός τραγουδιστής Γιεχούντα Πόλικερ.³⁷ Ακούγονται τραγούδια όπως το «Θεσσαλονίκη μου γλυκιά πατρίδα δοξασμένη»,³⁸ το «Μη μου θυμώνεις μάτια μου» και το «Άνοιξε μάνα». Το νοηματικό

³⁷ Για την ταινία, βλ. αναλυτικά το κεφάλαιο 3.1.

³⁸ Το τραγούδι αυτό επινοήθηκε και τραγουδιόταν στο Άουσβιτς από Θεσσαλονικείς.

νήμα που συνδέει τα τρία τραγούδια είναι η αναχώρηση από την προπολεμική πατρίδα, η οδύνη της Σοά, η μετανάστευση και η προσδοκία της επιστροφής, η οποία όμως αποδεικνύεται αδύνατη. Όπως αφηγείται ο Γιεχούντα, ο πατέρας του, Τζάκο, εξέφραζε μέσω της μουσικής αισθήματα πόνου, θλίψης, απώλειας και νοσταλγίας. Και παρ' όλο που ο Γιεχούντα δυσανασχετούσε, όπως θυμάται, με αυτή την «καταθλιπτική» μουσική που μιλά για αποχωρισμούς, μεταναστεύσεις και πόνο, ο Τζάκο τού έλεγε πως ήταν ο μόνος τρόπος που του είχε απομείνει για να θυμάται, και πως έπρεπε να ακούει κι εκείνος για να «ξέρει».



Ο Τζάκο και η Σάρα Πόλικερ στο στούντιο ηχογράφησης,
© Γιεχούντα Πόλικερ (Από την προσωπική του σελίδα στο Facebook)

Σε αντίθεση με την «καταθλιπτική» ατμόσφαιρα που παρουσιάζεται να κυριαρχεί στο σπίτι του Πόλικερ, οι περισσότεροι αφηγητές/τριες μου περιγράφουν τα «ελληνικά» σπίτια τους ως «ανοιχτά» και «χαρούμενα». Τα τραγούδια στα Ελληνικά και τα Λαντίνο, μαζί με τα κοινά γλέντια, αποτελούν ένα από τα κεντρικά αφηγηματικά υλικά της «ελληνικής χαράς» και της «σεφαραδίτικης ατμόσφαιρας». Στην αφήγησή τους, οι αδερφές Σάρα Καμπελή και Έσθερ Εσκενάζι δίνουν μεγάλη έμφαση στην ιδιαίτερη σχέση που είχαν οι γονείς τους με τη μουσική όχι μόνο ως τρόπο διασκέδασης, αλλά και ως μέσο έκφρασης καταπιεσμένων συναισθημάτων:

ΚΜ *Θυμάστε ποια τραγούδια τραγουδούσανε;*

ΣΚ *Πρώτα-πρώτα, το... πώς το λένε; [...] «Άνοιξε μάνα»; Ο πατέρας μου το τραγούδαγε αυτό.*

ΕΕ *Πάντα όταν ακούγανε αυτό το τραγούδι ήτανε με δάκρυα.*

Φιλτραρισμένα από την οπτική γωνία των δύο αδελφών, τα δάκρυα που ανάβλυζαν από τα μάτια του πατέρα κάθε φορά που άκουγε το συγκεκριμένο τραγούδι, έρχονταν να μετατρέψουν μια καθημερινή συνήθεια, δηλαδή την ακρόαση μουσικής, σε πρακτική έκφρασης της απώλειας, του πόνου και της νοσταλγίας.

Δεδομένου του διαλόγου των ατομικών αναμνήσεων με την πολιτισμική μνήμη, αλλά και της «διακειμενικότητας» που χαρακτηρίζει συχνά την αφήγηση (Abrams 2014), δεν προκαλεί έκπληξη που πολλοί αφηγητές/ήτριοι επέλεξαν να τονίσουν το ρόλο που έπαιξε η ελληνική μουσική και κυρίως το τραγούδι «Άνοιξε μάνα» στις διαδικασίες αυτές. Ο «Έλληνας Εβραίος» (Fleming 2007, 2009) και η μουσική του (π.χ. Γιακουμάκη & Θεοδοσίου 2019, Θεοδοσίου 2020, Erez 2016) κατέχουν σημαντική θέση στο ισραηλινό φαντασιακό. Ο εξαιρετικά επιτυχημένος καλλιτέχνης Γιεχούντα Πόλικερ αποτελεί σύμβολο μετάδοσης της «αυθεντικής» ελληνικής κουλτούρας και του πόνου της Σοά στη «δεύτερη γενιά» για όλους/ες τους/τις αφηγητές/ήτριοι μου.³⁹ Ορισμένοι/ες μάλιστα, όπως η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ και ο Άβι, κάνουν ένα (αξιοσημείωτο, βεβαίως) πραγματολογικό λάθος που κάνει και ο Πόλικερ στην ταινία *Μπιγκλάλ α μιλχαμά αχί*, περιγράφοντας το γιο που επιστρέφει στο τραγούδι «Άνοιξε μάνα» ως επιστρέφοντα από τον πόλεμο, δηλαδή ως στρατιώτη αντί για «παραστρατημένο».

Η Μπέτη, η οποία παραθέτει σωστά τους στίχους και το νόημα του τραγουδιού, προσπαθεί να ερμηνεύσει γιατί ήταν τόσο σημαντικό για τους γονείς της:

ΜΓ *Είναι σύμβολο, ναι. Όταν εγώ ήμουν παιδί, ήταν σύμβολο.*

ΚΜ *Γιατί;*

ΜΓ *Νομίζω επειδή έχασαν τις οικογένειές τους. Και η μητέρα, νομίζω, για τους Έλληνες και επίσης για τους Εβραίους είναι σύμβολο. Και «Άνοιξε μάνα, δε σου χτυπάει ξένος, χτυπάει ο γιος σου, [ο] παραστρατημένο[ς]».⁴⁰ Νόμιζαν ότι δεν έκαναν αρκετά για τους γονείς τους. Η μητέρα μου μού είπε, όταν ήταν πολύ-*

³⁹ Βλ. και τη σχετική ενότητα στο κεφάλαιο 2.2.

⁴⁰ Η συνέντευξη με την Μπέτη πραγματοποιήθηκε στα Αγγλικά, αλλά τους στίχους του τραγουδιού τους παρέθεσε στα Ελληνικά.

*πολύ, δεν ήταν άρρωστη, αλλά ήταν 84-85 [ετών και της πήγα φαγητό στο σπίτι]:
«Είσαι τυχερός άνθρωπος, νομίζω είσαι τυχερή. Εγώ δεν μπόρεσα να δώσω ούτε
ένα ποτήρι νερό στη μητέρα μου όταν το χρειαζόταν». Οπότε τώρα καταλαβαίνω.*

Τα τραγούδια του Καζαντζίδη λειτούργησαν ως σύμβολα της δυσκολίας προσαρμογής και της νοσταλγίας για πολλούς/ές μετανάστες/στριες από την Ελλάδα παγκοσμίως (αλλά και για πολλές άλλες ομάδες στο Ισραήλ). Ειδικότερα για τους/τις επιζώντες/ώσες, όπως τους/τις παρουσιάζει εδώ η Μπέτη, το συγκεκριμένο τραγούδι φέρει ένα ακόμα ισχυρό νόημα: της απώλειας και της ενοχής. Οι στίχοι του τραγουδιού, σε συνδυασμό με ημι-λεκτικές, υπαινικτικές αναφορές, γίνονται η αφήγηση που η μητέρα της δεν της παρείχε με άμεσο τρόπο.

Αναμνηστήριες τελετές

Οι θεσμοθετημένες ημέρες μνήμης για τους νεκρούς της γενοκτονίας και τα όσα διαδραματίζονται τότε στο σπίτι αποτελούν, στη μνήμη ορισμένων από τους/τις αφηγητές/ήτριές μου, ιδιαίτερα φορτισμένες στιγμές αποκάλυψης κρυμμένων συναισθημάτων και εκδήλωσης εντάσεων. Σε ορισμένες, μάλιστα, περιπτώσεις, οι ημέρες αυτές αποτελούν τρόπο ενεργητικής, συνειδητής, αν και έμμεσης εξωλεκτικής ή ημιλεκτικής, μετάδοσης του καθήκοντος της μνήμης. Σε αυτή την περίπτωση, το παιδί γίνεται μέρος και συμμετέχει ενεργά σε μια κοινότητα πενθούντων που θυμάται τους νεκρούς της, τιμά τη μνήμη τους και πενθεί την απώλειά τους.

Αφηγείται η Έτη Μάτσα-Κοέν:

EK *Και κάθε χρόνο, στη [Γιομ Α] Σοά, ξέραμε που είναι... μαύρο μέρος. Σα μαύρο μέρος!*

KM *Μαύρη μέρα.*

EK *Ναι. Μη μιλάς [ενν. επικρατούσε σιωπή], είχαμε το candle [κερί] στο σπίτι... Αυτό ήτανε το μόνο που ξέραμε [από] τον πόλεμο.*

KM *Τι γινότανε στο Γιομ Α Σοά στο σπίτι εκείνη τη μέρα, θυμάσαι;*

EK *Η μαμά μου έβαζε το candle, ξέρεις τι είναι; Έπρεπε να πάμε, κι εγώ, στη καλ [συναγωγή], να φέρουμε το... oil [=λάδι], ένα [κερί] για τη γιαγιά μου, [τη μητέρα του] μπαμπά, [ένα για τη] θεία..., από αυτά [τα κεριά] έμαθα τα ονόματα απ' το κόσμος [ενν. των νεκρών συγγενών]... Γιατί πήγαμε με τη μαμά, όχι [με*

τον] μπαμπά, με τον μπαμπά δεν πήγαμε, δεν ήθελε να κάνει τίποτα: «Τελείωσα με το καλ, και όλα αυτά». Δεν πίστευε καθόλου! Αλλά η μαμά μου, αυτή ήξερε τα ονόματα, και βάζαμε ένα κερί για κάθε όνομα, αυτό ήτανε το Γιομ Α Σοά. Και δεν βλέπαμε τηλεβίζια [=τηλεόραση], γιατί είχε ιστορία και φωτογραφίες απ' το Σοά, και [οι γονείς έλεγαν]: «Όχι, όχι, [τα παιδιά] δεν πρέπει να βλέπουμε αυτά». Τώρα αυτό ήτανε το Γιομ Α Σοά για μένα.



Η Έτη ανακαλύπτει κατά σύμπτωση το πρώην κατάστημα και φωτογραφία του παππού της στα Γιάννενα © Έτη Μάτσα-Κοέν, προσωπικό αρχείο

Στην αφήγησή της, αποτυπώνονται πολλές από τις εντάσεις και τους πολύπλοκους και διαφορετικούς τρόπους αναμέτρησης με την επώδυνη μνήμη. Παρ' όλο, που η Γιομ Α Σοά θα μπορούσε να αποτελέσει έναν έμμεσο τρόπο «αφήγησης» δια της κοινής παρακολούθησης τηλεοπτικών προγραμμάτων (Wajnyb 2001: 243-245), η Έτη, όπως και πολλά άλλα παιδιά επιζώντων/ωσών με τα οποία συνομίλησα, αποκλείεται από αυτό: οι γονείς όχι μόνο δεν παρακολουθούν τα σχετικά προγράμματα μαζί με τα παιδιά τους, αλλά και τους απαγορεύουν να ανοίξουν την τηλεόραση εκείνη την ημέρα. Ωστόσο, η

γενικότερη ατμόσφαιρα της «μαύρης μέρας», σε συνδυασμό με τις τελετουργικές επιτελέσεις στις οποίες εμπλέκονται, ή δεν εμπλέκονται, τα υποκείμενα, λειτουργούν ως εναλλακτικός τρόπος έκφρασης συναισθημάτων και έμμεσης μετάδοσης «γνώσης».

Αναλύοντας την επικοινωνιακή διάσταση των τελετουργικών επιτελέσεων, ο Bird (1995) κάνει λόγο για την πολλαπλή λειτουργία τους: συστατική, αυτο-αναπαραστατική, εκφραστική (συναισθημάτων που διαφορετικά θα έμεναν ανέκφραστα), ρυθμιστική, και επικλητική. Η άρνηση του πατέρα να συμμετάσχει σε οποιαδήποτε τελετουργική πράξη μνημόνευσης αποκαλύπτει συναισθήματα που δεν επικοινωνούνται λεκτικά: ένα μίγμα θλίψης («μαύρη μέρα»), θυμού (απώλεια πίστης στο Θεό) και πόνου που δεν μπορεί να βρει ανακούφιση. Η μητέρα διαχειρίζεται διαφορετικά το πένθος, επιχειρώντας να το εκφράσει και να το ανακουφίσει δια της συμβολικής φροντίδας των νεκρών και της μνήμης τους (μεταφορά λαδιού από τη συναγωγή και άναμμα κεριών). Γίνεται επίσης ο διάμεσος ώστε να «φροντιστούν» και οι συγγενείς του σιωπηλού συζύγου της. Στη διαδικασία αυτή εμπλέκει ενεργά και την κόρη της, καθιστώντας την τίμηση της μνήμης οικογενειακή και διαγενεακή υπόθεση. Ανάβει ένα κεριό για κάθε δολοφονημένο συγγενή, μαθαίνει στην Έτη τα ονόματά τους, και της μεταβιβάζει το καθήκον της μνημόνευσης. Με αυτόν τον τρόπο, οι ανώνυμοι νεκροί αποκτούν ονόματα και υπόσταση. Γίνονται συμβολικά παρόντες στο νέο σπίτι και στη νέα πατρίδα. Η Έτη αποκτά δεσμούς μαζί τους ως απόγονος που τους πενθεί και τους «θυμάται».

Όπως επισημαίνει ο Lundwall,

*«[οι περισσότεροι επιζώντες] επέλεξαν να μη συμμορφωθούν με τον προκαθορισμένο τρόπο τίμησης της μνήμης στη Γιομ Α Σοά, αλλά αντ' αυτού αποφάσισαν, είτε ενστικτωδώς είτε όχι, να τιμήσουν τη μνήμη τους ατομικά, βρίσκοντας τους δικούς τους τρόπους και μέσα διαχείρισης [...] Η πιο συνηθισμένη μορφή, πέρα από το να προσδίδουν επισημότητα σε συγκεκριμένες μέρες, όπως τα γενέθλια ή οι γνωστές ημερομηνίες θανάτου χαμένων συγγενών/φίλων, ήταν το άναμμα κεριών *yahrzeit* στη μνήμη εκείνων που είχαν χαθεί, στο πνεύμα της εβραϊκής θρησκευτικής παράδοσης πένθους, κατά τη Γιομ Α Σοά» (2014: 12).*

Αυτό ακριβώς επέλεξε να κάνει και η μητέρα της Έτη, όπως φάνηκε στο απόσπασμα. Άλλοι πάλι προτίμησαν να εκφράζουν το πένθος τους σε κοινοτικές τελετές

που οργάνωναν σύλλογοι επιζώντων/ωσών, τελετές οι οποίες δεν επιχειρούσαν να δικαιώσουν το σιωνιστικό ήθος, αλλά πρότασσαν την ίδια τη μνήμη ως πηγή παρηγοριάς (Baumel 1995). Για την Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν, οι τελετές μνήμης στο Σύλλογο Επιζώντων Στρατοπέδων Συγκέντρωσης με Καταγωγή από την Ελλάδα που Ζουν στο Ισραήλ, οι οποίες οργανώνονταν τη 10^η του Τεβέτ,⁴¹ αποτέλεσαν έναν τρόπο έμμεσης πρόσβασης στις εμπειρίες του πατέρα της:

ΚΜ *Και ο μπαμπάς σου δε μιλούσε γενικά [για το Ολοκαύτωμα] ή δεν μιλούσε μόνο για την κόρη του;*

ΕΡ *Δε μιλούσε για το Σοά.*

ΚΜ *Καθόλου.*

ΕΡ *Όχι. Αλλά μετά, ήτανε νοστάιτ α ιργκούν. Ο πατέρας μου ήτανε... ο ΠΡΟΕΔΡΟΣ, ο πρώτος πρόεδρος στο Ιργκούν [ενν. την οργάνωση επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα] [στο παράρτημα] της Χάιφα. Και ήταν η πρώτη φορά που εγώ τον άκουσα να μιλάει, αλλά μίλησε [στα] Ελληνικά, ήτανε... ακσαρά, memorial day. Πρώτη φορά που έκαναν κοντά στη συναγωγή, στην παλιά συναγωγή, [στις] 10 [του] Τεβέτ. [...] Κι ο πατέρας μου έγραψε λόγο. Γιατί ήταν η πρώτ' φορά που έκαναν, αυτή την ημέρα, και ήρθε ο πρόξενος, ήταν τότες ο Ζηνόβιος.*

ΚΜ *Ποια χρονιά ήταν;*

ΕΡ *'53. Και... τότες [ήταν η] πρώτη φορά που το(ν) άκουσα, που μίλησε, για τη Σοά.*

Ο πατέρας της Έτη φαίνεται πως βρίσκει έναν συμβιβαστικό τρόπο να ισορροπεί την «επώδυνη αμφιθυμία» (Inowlocki 2013) μεταξύ του να μην μπορεί να θυμάται και να μην μπορεί να ξεχνά. Παρά την εντός σπιτιού σιωπή του, μιλά στην κοινότητα των επιζώντων/ωσών παρουσία της κόρης του, προκειμένου να εκπληρώσει αλλά και να μεταβιβάσει στην επόμενη γενιά το καθήκον «να θυμάται και να μην ξεχνά». Βρίσκει, επομένως, τη λύση επικοινωνώντας το θέμα δημόσια και με ημι-θεσμικό κέλυφος, και άρα προστατευμένος από τους σκοπέλους της βεβαρυμένης με συναίσθημα, πρόσωπο-με-πρόσωπο επικοινωνίας.

⁴¹ Η 10^η του Τεβέτ, ημέρα νηστείας για την εισβολή του Ναβουχοδονόσωρ στην Ιερουσαλήμ, κατά την οποία τιμάται επίσης η μνήμη εκείνων των οποίων η ημερομηνία θανάτου δεν είναι γνωστή, είναι η ημερομηνία που έχει ορίσει η Αρχιραββινεία ως ημέρα τιμής της μνήμης των νεκρών της Σοά.

Κατά τους Barel et al. (2010), η συμμετοχή σε αναμνηστήριες τελετές μπορούσε να βοηθά τους/τις επιζώντες/ώσες να διεργάζονται τα τραύματά τους, αποτρέποντας τη «μετάδοσή» τους στην επόμενη γενιά. Η θεσμοθετημένη από την κοινότητα τελετή μνήμης παρέχει στον πατέρα της Έτη το πλαίσιο ώστε, μιλώντας υπό συγκεκριμένη θέση (ως εκπρόσωπος της κοινότητας των Ελλήνων επιζώντων), σε συγκεκριμένη στιγμή (10^η του Τεβέτ) και με συγκεκριμένο τρόπο, να εκφράζει μνήμες και συναισθήματα χωρίς να τα καταπιέζει «ως επικίνδυνα, αντικοινωνικά ή προβληματικά» (Bird 1995: 35), και να τα επικοινωνεί, έμμεσα, και στην κόρη του.

Η θέαση του γονέως να συμμετέχει σε τελετές μνήμης μπορεί να λειτουργεί ως εναλλακτικό κανάλι μερικής και έμμεσης πρόσβασης που αντισταθμίζει τη σιωπή. Αποτελεί μια περίπτωση «αναδόμησης του πλαισίου συμμετοχής» (Wajnyb 2001), κατά την οποία το παιδί μετατοπίζεται από το ρόλο του ακροατή σε αυτόν του «επικυρωμένου ωτακουστή».

Εφιάλτες

Τα τρομακτικά όνειρα που βασανίζουν για χρόνια πολλούς/ές επιζώντες/ώσες και τα οποία, όπως επισημαίνει η White (1987), προβάλλονται συχνά ως μια από τις κατεξοχήν ενδείξεις «διαταραχής» τους, νοηματοδοτούνται από τους/τις αφηγητές/ήτριές μου με ιδιαίτερα ευρύ τρόπο. Οι αφηγήσεις που ακολουθούν, προερχόμενες όλες από απογόνους επιζώντων/ωσών των ναζιστικών στρατοπέδων, ακολουθούν το ίδιο μοτίβο: εμπρόθετη, συνειδητή σιωπή, και «αφηγήσεις αποκατάστασης» στη διάρκεια της μέρας· απρόθετη -πέραν του ελέγχου της συνείδησης- ανάδυση του «κρυμμένου» υλικού στη διάρκεια της νύχτας (πρβλ. Klungel 2010). Ωστόσο, οι εφιάλτες δεν παρουσιάζονται μονοσήμαντα ως εκδηλώσεις του αναμφισβήτητου τραυματισμού των γονέων. Για τον Σάμπι, είναι συγχρόνως ένας εναλλακτικός τρόπος «ομιλίας», αλλά και «οικειότητα». Η Σλομίτ και η Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν πάλι τους (ανα)νοηματοδοτούν ως τρόπο πρόσβασής τους στη βάση των γονέων, ως μέσο απόκτησης διαμεσολαβημένης, συναισθηματικής «γνώσης» και (μεταγενέστερης) ενσυναισθητικής κατανόησης.

Σχολιάζει ο Σάμπι:

ΣΧ Υπάρχουν δύο είδη ανθρώπων, ή τρία, στο Ισραήλ. Το ένα είδος, εκείνων που δεν μίλησαν ποτέ, το δεύτερο είδος είναι αυτοί που ποτέ δεν σταμάτησαν να μι-

λούν και το άλλο, το τρίτο, είναι εκείνοι που άρχισαν να μιλούν όταν είχαν εγγό-
νια. Μετά από πολλά χρόνια. Ο πατέρας μου μιλούσε, όταν ήταν νέος, στα όνειρά
του [γέλιο].

ΚΜ Θα ήθελα να ακούσω περισσότερα γι' αυτό.

ΣΧ Όταν μεγαλώσαμε περισσότερο, ο αδερφός μου κι εγώ, [...] -ο αδερφός μου
είναι επτά χρόνια μεγαλύτερός μου- αρχίσαμε να ακούμε,⁴² ότι ο πατέρας μας
μιλά για το Ολοκαύτωμα, αλλά μόνο όταν ονειρεύεται, στα όνειρά του.

ΚΜ Δηλαδή;

ΣΧ Φώναζε. Και... σαν παιδί, ξέρεις, φοβάσαι και η μητέρα μου μάς έλεγε: «Πάτε
για ύπνο, πάτε για ύπνο, μην...» κι έγινε συνηθισμένο, ξέρεις. Αλλά όταν γέρασε,
σταμάτησε. Όταν σταμάτησε, είχε ξεκινήσει να μιλάει. [...] Βγήκε από την ψυχή
του με έναν άλλον τρόπο.



Οικογένεια Χανάν © Σάμπι Χανάν

Ο τρόπος με τον οποίο το διατυπώνει εδώ ο Σάμπι (βλ. και υποσημείωση 42)
δείχνει τη μη άμεση, μη εμπρόθετη μετάδοση της μνήμης. Ο πατέρας «μιλά» στον ύπνο
του χωρίς να το συνειδητοποιεί και χωρίς να το επιδιώκει. Τα παιδιά με τη σειρά τους

⁴² Με τα ακριβή λόγια του, *to listen, to hear something but not to listen*, στο πρωτότυπο.

λειτουργούν σαν ακούσιοι ωτακουστές και όχι σαν εμπρόθετοι, ενεργητικοί ακροατές. Μέσα από τους εφιάλτες και το αίσθημα του τρόμου που τους προκαλούν, γίνονται μάρτυρες της βασάνου, του συνεχιζόμενου αντίκτυπου του «εκεί» στο «εδώ».

Παρατηρεί επίσης κανείς, πως στην αφήγησή του, η οποία συνοδεύεται από γέλιο, οι εφιάλτες λαμβάνουν σχεδόν θεραπευτικές διαστάσεις. Παρουσιάζονται ως υποκατάστατο της ομιλίας και σταματούν, όταν δεν έχουν πλέον λόγο ύπαρξης. Στην αρχή τρομάζουν τα παιδιά, αλλά όσο επαναλαμβάνονται, γίνονται οικειότητα, κομμάτι του «συνηθισμένου».

Οι εφιάλτες αποτελούν και για τη Σλομίτ την πρώτη της μνήμη από τον αντίκτυπο του παρελθόντος της Σοά στον ψυχισμό της μητέρας της:

ΚΜ Εσύ τη ρωτούσες ποτέ;

ΣΜ Ναι. Αλλά δεν αγάπαγε να μιλάει γι' αυτό πολύ. Εγώ θυμάμαι όταν ήμουνα μικρή! Κατά τεσσάρων χρονών, κάτι [τέτοιο]. Ξύπναγα απ' τον ύπνο και την άκουγα να λέει: «Όχι, μη, μη με παίρνετε, μη μου παίρνετε την κοπέλα, μη...» [...] Φοβόντανε για μένα. Και δεν θυμότανε. Ήτανε κοιμισμένη και τα μίλαγε. Κι εγώ... έχω απ' αυτό, πώς το λένε; Το θυμιάμαι! [...] Της έλεγα: «Γιατί; Γιατί φωνάζεις το βράδυ;» Μου 'λεγε: «Να μη σε πάρουν». Αυτά ήτανε οι αρχές. Αλλά δεν, σου 'πα, στην αρχή δε μίλαγε κιόλας. Δεν μπόριαγε να το βγάλει όζω.

Ερμηνευμένες αναδρομικά, οι κραυγές μέσα στη νύχτα μεταδίδουν με τρόπο έμμεσο και μη λεκτικό και κάτι από την «ουσία» της αρχικής (μη) εμπειρίας και του συνεχιζόμενου αντίκτυπού της: την αδιανόητη βία της απώλειας, το άγχος του αποχωρισμού και το φόβο μιας νέας Σοά που επανέρχεται ξανά και ξανά (Hass 1990).

Σιγά-σιγά, η μητέρα αρχίζει να εκθέτει λεκτικά την οδύνη της, αλλά η Σλομίτ δεν είναι δεκτική στις αφηγήσεις της:

Και στην αρχή δεν τα πίστευα εγώ όταν μου 'λεγε κάτι για τη Γερμανία και τέτοια. Έλεγα «πώς μπορεί». Αλλά μπορεί! Νόμιζα... όχι μόνο δεν πίστευα, πώς να στο πω, δεν πίστευα και... δεν πίστευα τη μάνα μου πιο πολύ! Κατάλαβες; Γιατί... Αυτή τόσα πέρασε που ήτανε... μου 'δινε, πώς το λέτε, [...] ξύλο και μου 'λεγε «Το ξύλο βγήκε απ' τον παράδεισο». Ήτανε λίγο... δεν ήτανε στα καλά της. Πέρασε πολλά! Και γι' αυτό, ήταν δύσκολο για μένα να... Νόμιζα που γι' αυτό που

πέρασε πρέπει να είναι πιο καλή σε μένανε. Κι αυτό που μου 'δινε ξύλο, μου 'ρχόταν σαν παράξενο πράμα. Και γι' αυτό δεν την... [δεν ήθελα να την ακούω]. Αλλά ύστερα όταν τ' άκουσα όλα πιο πολύ, και τα 'λεγε όλα πιο πολύ, τότε γέννησα και τα παιδιά κι επήγα δύο τρεις φορές στον ψυχολόγο γι' αυτό και [...] μου 'λεγε: «Πρέπει να την συγχωρήσεις, γιατί αν δε θα την συγχωρήσεις, δε θα ζεις καλά με σένανε, με τον εαυτό σου». Και τότε ήμουν λίγο πιο... με μυαλό και τη συγχώρεσα, είπα: «Τόσα που πέρασε γι' αυτό». [...] Όταν τη συγχώρεσα, τα 'βλεπα τα πράγματα αλλιώς. Πρώτα ήμουν [...] θυμωμένη, πολύ θυμωμένη, πολύ, πολύ, πολύ, πολύ. Κι όταν έμαθα να τη συγχωρέσω, έζησα με τον εαυτό μου και με αυτήν πιο καλά. Και σήμερα έχει φορές που με νευριάζει και τέτοια, αλλά τα βλέπω αλλιώς, πιο... ροζ. [...] Και βλέπω το ποτήρι όταν είναι γεμάτο, όχι το αδειανό. Έτσι πρέπει στη ζωή, [έτσι] έμαθα.

Σύμφωνα με τον ψυχολόγο Robert Kraft (2006: 317-318), αυτό που διακρίνει τη μνήμη του τραυματισμένου υποκειμένου είναι ότι οι απόμακρες στο χρόνο αναμνήσεις είναι υπερβολικά προσπελάσιμες από τη συνειδητή εμπειρία. Αυτό συμβαίνει με τη μορφή εικόνων, συναισθημάτων και αισθητηριακών εμπειριών που είτε είναι διαρκώς παρούσες είτε μπορεί να ανακινούνται πολύ εύκολα. Η ανακίνηση μιας τέτοιας μνήμης δύναται να οδηγεί σε ξαφνικά συναισθηματικά ξεσπάσματα πόνου ή θυμού, τα οποία πηγάζουν απευθείας από τις συναισθηματικές αναπαραστάσεις των «μνημών πυρήνα». Η μητέρα της Σλομίτ εκδήλωνε συχνά τέτοια βίαια ξεσπάσματα, κι αυτό είχε βλαβερές συνέπειες στη σχέση με την κόρη της.

Οι ιστορίες οδύνης της μητέρας έρχονται σε αντίθεση με την καθημερινή εμπειρία της κόρης. Η πραγματικότητα του Άουσβιτς φαίνεται απίστευτη, ενώ οι από δεύτερο χέρι αφηγήσεις για τη μητέρα-θύμα δεν ταιριάζουν με το προσωπικό βίωμα της μητέρας-«θύτη» (πρβλ. Faye 2001). Οι προσδοκίες της κόρης υπαγορεύονται από τις ηθικές νόρμες του κόσμου της «κοινής μνήμης» και αναμένουν από μια μητέρα που έχει υποφέρει να δείχνει μεγαλύτερη τρυφερότητα στα παιδιά της. Η επιθετικότητά της δεν μπορεί να αποκωδικοποιηθεί αρχικά ως μηχανισμός άμυνας. Η ενεργοποίηση των «μνημών πυρήνα» με τη μορφή βίαιων ξεσπασμάτων καθιστά το παρελθόν ορατό και βιωμένο δια του σώματος, αλλά με έναν τρόπο που παράγει έντονο θυμό. Επιδρά καθοριστικά στη συνολική μη δεκτικότητα της Σλομίτ σε αφηγήσεις που σχετίζονται με το Άουσβιτς.

Η κατάσταση αυτή αλλάζει σταδιακά, όταν η Σλομίτ αποκτά όλο και μεγαλύτερη γνώση για τη Σοά, όταν γίνεται και η ίδια μητέρα⁴³ και όταν απευθύνεται σε έναν ειδικό με στόχο να βοηθηθεί στην αποκατάσταση της σχέσης. Σιγά-σιγά, αρχίζει να κατανοεί τη μητέρα και τη «συγχωρεί». Η επιλογή της να ξεκινήσει την αφήγησή της με τους εφιάλτες, αποκωδικοποιώντας τους μάλιστα ως «φόβο για την ίδια» είναι ίσως εκδήλωση αυτής της διαδικασίας. Η γεμάτη νοιάξιμο συμπεριφορά της νύχτας («φοβόντανε για μένα»)⁴⁴ λειτουργεί ίσως ως ανακουφιστικό αντιστάθμισμα στη βίαιη συμπεριφορά της μέρας. Γίνεται η πρώτη ύλη για μια διαδικασία ενσυναισθητικής κατανόησης που ξεκινά χρόνια αργότερα.

Η Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν γνώριζε την ύπαρξη μιας συνονόματης χαμένης αδερφής, αλλά ο πατέρας αρνείτο να δώσει οποιαδήποτε παραπάνω πληροφορία για εκείνη. Συγκροτήθηκε μια «συνωμοσία σιωπής» για το χαμένο παιδί, στην οποία συμμετείχαν και άλλα άτομα του οικογενειακού και φιλικού περιβάλλοντος:

Κι ο πατέρας μου δε μίλησε. Τίποτα γι' αυτήν. Μια φορά ρώτησα, ήρθε μια εξαδέλφη, που κι αυτή ήταν στο Άουσβιτς, και δεν είχε παιδιά... γιατί της τα έβγαλαν όλα [=υποβλήθηκε σε στειρώση]... Και... όταν γεννήθηκα μου 'δωσε αυτό [δείχνει το μενταγιόν στο λαιμό της]. Το σαντάι. Αυτό λέγεται σαντάι. Και μια φορά την... [συγκινείται], την είπα: «Πες μου, θεία Νταίτση, πώς ήταν η Έτη η μεγάλη;» Έτσι την έλεγα εγώ. Εγώ ήμουνα η Έτη η μικρή, κι αυτή ήταν η Έτη η μεγάλη. Μου είπε: «Πολύ όμορφη, αλλά και πάρα πολύ έξυπνη» [συγκίνηση]. «Δε μου έμοιαζε;» Δε μου είπε... Κι εγώ ούτε ήξερα ποτέ γεννήθηκε! Τίποτα. Ο πατέρας δε μίλησε ΤΙΠΟΤΑ γι' αυτήν!

Όταν πήρα το ελληνικό διαβατήριο, πήγαινα στο προξενείο. Κι ήταν η Βίκυ (=υπάλληλος στο προξενείο). Και την λέω: «Δε μου λες; Μπορεί να με βρεις κάτι;» Μου λέει: «Τι;» Λέω: «Εγώ είχα μια αδερφή. Που κάηκε στο Άουσβιτς. Δεν ξέρω τίποτα. Πότε γεννήθηκε... Ξέρω που ήταν... ή 5 ή 6 ετών». Μου λέει: «Ξέρεις πώς λέγονταν η μητέρα της;» Λέω: «Ναι. Λέγονταν Στέλλα». Μου 'πε: «Κοίταξε. Αυτό είναι εύκολο. '37, '38, πριν τον πόλεμο. Δεν ξέρω αν θα μπορέσω να το βρω, αλλά θα προσπαθήσω. Θα στείλω ένα φαξ, να δούμε! Αλλά

⁴³ Οι αλλαγές στην οικογενειακή δομή, επισημαίνεται συχνά, μπορεί να παίξουν καθοριστικό ρόλο στην αναθεώρηση της στάσης απέναντι στο παρελθόν και στους γονείς, βλ. π.χ. Fischer 2015: 38-39, 66.

⁴⁴ Η φράση «φοβότανε για μένα» εκστομίζεται από τη Σλομίτ σε χαμηλό τόνο, συνοδευόμενη από ένα τρυφερό χαμόγελο.

θα πάρει πολύ καιρό» «Να πάρει!» -τότε ήμουν εγώ 62 χρονών- «Περίμενα 62 χρόνια, θα περιμένω!» Αυτό ήταν Παρασκευή. Σαββατοκύριακο είναι όλα κλειστά. Τρίτη το πρωί παίρνω ένα message [=μήνυμα], και μου λέει: «Μιλάει η Βίκυ, απ' το ελληνικό προξενείο κι έχω ειδήσεις!» Και, μου στέλνει... [ψάχνει στα χαρτιά της και μου δίνει ένα έγγραφο]

ΚΜ Ληξιαρχική πράξη γέννησης. 1938 [διαβάζω το έγγραφο]

ΕΡ Τώρα ξέρω πότε γεννήθηκε. ΠΡΩΤΑ ΑΠ' ΟΛΑ, που γεννήθηκε. Γιατί... είπα: «Αν ο πατέρας μου δε μίλησε για την κόρη, μήπως δεν είχε κόρη!» [Επιφώνημα έκπληξης από ΚΜ] Τώρα ξέρω ότι είχε. [Σιωπή]

Αυτή η τελευταία δήλωση λέγεται μάλλον ποιητικά. Αποτελεί μια μεταφορά για το μέγεθος της σιωπής για την «Έτη τη μεγάλη». Στην πραγματικότητα, το «ξεκλείδωμα» του οικογενειακού «μυστικού» έχει ξεκινήσει πολύ νωρίτερα. Οι εφιάλτες του πατέρα έχουν παίξει καταλυτικό ρόλο σε αυτό:

ΕΡ Και μέχρι που πέθανε, τα πιο τελευταία χρόνια που έζησε ο μπαμπάς, φώναζε, στον ύπνο: «Δεν είσαι άντρας. Είσαι πατσαβούρι!»

ΚΜ Κι απευθυνότανε;

ΕΡ Που δεν έσωσε το παιδί! [Επιφώνημα τρόμου από ΚΜ] Ναι. Που άφησε τη γυναίκα και το παιδί.

Όσο κι αν ο πατέρας και το ευρύτερο οικογενειακό περιβάλλον σιωπούν, η αναβίωση του τραύματος στον ύπνο του, σε συνδυασμό με τη «βοήθεια ελάχιστου κειμένου» (Wajnryb 2001), κάνει την κόρη να «ξέρει». Μπορεί να μη γνωρίζει όλες τις λεπτομέρειες της ζωής του στο Άουσβιτς, αλλά ξέρει το πιο σημαντικό: την απώλεια ενός παιδιού και τον αντίκτυπο που έχει αυτό στην αυτοεικόνα του. Από πολύ μικρή ηλικία, γίνεται μάρτυρας της «ταπεινωμένης μνήμης» (Langer 1991) του επιζώντος, της άενης καταδίωξής του από την «ανεπάρκειά» του στην περίοδο της Σοά, που εισβάλλει ξανά και ξανά στο παρόν «σαν μια οικογενειακή υποχρέωση που δεν εκπληρώθηκε» (ό.π.: 97).

Η επαφή με την «ταπεινωμένη μνήμη», σε συνδυασμό με την περιέργεια για τη χαμένη μεγάλη αδερφή, αλλά και με τη δυσκολία της να συνειδητοποιήσει, κατά την

παιδική ηλικία, το αμετάκλητο του θανάτου και τη σκληρή πραγματικότητα της θανάτωσης μικρών παιδιών στα στρατόπεδα, συμβάλλουν στην ψευδαίσθηση/ματαιωμένη ελπίδα πως η αδελφή της μπορεί να ζει:

Όταν ήμουν στο δημοτικό, έφευγα απ' το σχολείο, κάθε Δευτέρα στις 12 το μεσημέρι, για να πάω ν' ακούσω το ράδιο. Γιατί τότες είχε ένα πρόγραμμα στο ράδιο, που έψαχναν συγγενείς. Κι εγώ... [σιωπή, συγκινείται] γυρνούσα στο σπίτι, για ν' ακούσω το ράδιο. Κι έλεγα «Μήπως θα πουν το όνομα... [από] την αδερφή μου».

Η διάσωση της αδελφής θα μπορούσε να λυτρώσει την ίδια από την απώλεια, τον πατέρα από την αβάσταχτη ενοχή και τη διαρκή οδύνη, την οικογένεια από το «μυστικό».⁴⁵

Αργότερα, η Έτη ανακαλύπτει κι άλλα τεκμήρια για τη χαμένη της αδερφή: ορισμένα ρουχαλάκια, το μαξιλάρι της και την κουβερτούλα της. Τα κρατά φυλαγμένα στο κομοδίνο της μέχρι το θάνατό της, το Νοέμβριο του 2019. Πέρα από μια συμβολική διάσταση «διάσωσης» με ιδιαίτερο συναισθηματικό βάρος για την ίδια, η ενέργειά της αυτή αποτελεί μάλλον μια πρακτική διαρκούς έκθεσης στο βλέμμα και στο άγγιγμα που αποκαλύπτει το «μυστικό» κι, ως εκ τούτου, λειτουργεί απελευθερωτικά (πρβλ. Hantzaroula 2021: 228-229). Μια αντίστοιχη πράξη «συμβολικής διάσωσης», «εξάλειψης της κατάστασης του μυστικού» (ό.π.: 228), αλλά και «σύνδεσης» αποτελεί η επίσκεψή της στο Άουσβιτς και η σύνθεση ενός ποιήματος την ίδια νύχτα. Στο ποίημα αυτό, το οποίο φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο «Όμως εγώ δεν είμαι εγγονή κανενός», η Έτη απευθύνεται στη χαμένη αδελφή της στην κοινή τους γλώσσα, τα Εβραίο-ισπανικά. Η «Έτη η μεγάλη» παρουσιάζεται ως, κατά κάποιον τρόπο, «τυχερή», αφού γνώρισε τους παππούδες και δεν είδε τον πατέρα να υποφέρει. Λειτουργεί επίσης σαν διάμεσος, ώστε «η Έτη η μικρή» να προσεγγίσει μιαν άλλη Έτη, συνδετικό κρίκο ανάμεσα στις δύο, τη γιαγιά τους. Παραθέτω το ποίημα στα Ελληνικά, έτσι όπως μου το μετέφρασε προφορικά η ίδια η Έτη, με τη βοήθεια της φίλης της, Σούλας Μισδραχί-Φιλοσόφ, η οποία ήταν παρούσα στη συνέντευξή της:

⁴⁵ Η φαντασίωση της επιβίωσης ενός στενού συγγενούς-θύματος είναι πολύ συνηθισμένη τόσο στους/στις απογόνους των επιζώντων/ωσών όσο και στα κρυμμένα παιδιά που έχασαν γονέα στο Άουσβιτς, βλ. π.χ. Hantzaroula 2021.

Όμως εγώ δεν είμαι εγγονή κανενός
Τόσο ήθελα να συναντηθούμε, Έτη μεγάλη, αδερφή μου ξεχασμένη
που οι Ναζί σε ξερίζωσαν απ' τη Θεσσαλονίκη
όπου γεννήθηκες -και γεννήθηκα κι εγώ⁴⁶-
σ' ένα βαγόνι από ζώα.
Πήγες στο Άουσβιτς με όλη την οικογένειά σου, κι οικογένειά μου.
Στο κρεματόριο σ' έκαψαν. Κι ήσουν μόνο πέντε ετών.
Ήθελα μια φορά να δω πώς ήσουν, ποιον έμοιαζες.
Γιατί δεν έχω ούτε φωτογραφία.
Έμεινε μόνο τ' όνομά σου, που το 'χω κι εγώ.
Ήθελα να σε ρωτήσω: «Τι πατέρα είχες; Ήταν ευτυχισμένος;
Έπαιξε μαζί σου; Σε πήγε σινεμά; Σου αγόρασε παγωτό και γλυκά;»
Γιατί ο πατέρας μου, που ήταν και πατέρας σου,
από τη μέρα που εξαφανίστηκες, ήταν μελαγχολικός.
Και μόνο μετά από πολλά χρόνια,
που ήρθε σε σένα, κι έγινα κι εγώ μαμά, κι έχω παιδιά,
κατάλαβα πως σε όλη του τη ζωή δεν μπόρεσε να ξεπεράσει
που δεν μπόρεσε να σε σώσει.
Ο πατέρας μου, που ήταν και πατέρας σου, μετά από σένα
έφερε στον κόσμο τέσσερα παιδιά. Κι είχε εννιά εγγόνια.
Μα όλα αυτά δε του γυρίσαν πίσω τη ζωή.

Κι η θεία Κλάρα, κι ο θείος Σμουνέλ, και τα τρία παιδιά, τα ξαδέλφια,
κι ο νόνο Ααρών κι η νόνα Εστέρ.
Λέω τη λέξη «νόνα», αλλά δεν τη γνωρίζω.
Νόνα που θα με πάρει στην αγκαλιά της
και θα μου τραγουδήσει «νάνι νάνι» να ηρεμήσω.
Νόνα που θα μπορούσα να τρέξω σ' αυτήν όταν η μαμά με μάλωνε.
Νόνα που θα πάω στο σπίτι της, μετά το σχολείο, για να μου δώσει
απ' τα φαγητά της, όταν η μαμά έχει πλύσιμο,
να φάω σουφρίτο, μπουρεκίτας, κουραμπιέδες.
Να μου δώσει γλυκά χωρίς να ξέρει η μαμά.

⁴⁶ Η Έτη γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη το 1947. Μετανάστευσε με τους γονείς στο Ισραήλ το 1950.

*Νόνα να με χαϊδέψει, να με σφίξει στην αγκαλιά της
και να μου μεταδώσει τη σοφία της.
Νόνα που θα είναι πρότυπο για την αγάπη, τη ζεστασιά, τη στοργή.
Ω νονίκα μου! Πόσο μου λείπεις στη ζωή μου!
Θα μπορέσω εγώ να γίνω τέτοια νόνα; Θα ξέρω;
Το λέω και κλαίω. Γιατί εγώ δεν είμαι εγγονή κανενός.⁴⁷*

Σωματοποιημένες μνήμες

Στους/στις επιζώντες/ώσες που σιωπούν ή που μιλούν λίγο, το τραύμα δεν αναδύεται μόνο στους νυχτερινούς εφιάλτες. Στην πραγματικότητα, είναι συνεχώς παρόν. Εκδηλώνεται με ένα πλήθος συμπεριφορών και πρακτικών, όπως ο τρόπος με τον οποίο καταναλώνεται η τροφή και οι αντιδράσεις σε συγκεκριμένα, αθώα φαινομενικά, ερεθίσματα ή απτά αντικείμενα, τα οποία ανακαλούν την αρχική εμπειρία (Prager 2015, Kraft 2006, Van der Kolk 1994, Fuchs 2012). Για τα τραυματισμένα υποκείμενα,

«το τραύμα γίνεται το πρίσμα που διαθλά την κατανόηση του εαυτού και την αντίληψη του περιβάλλοντος» (Leydesdorff et. al. 1999: 16).

Στη μνήμη των απογόνων, οι σωματοποιημένες μνήμες, όπως και οι εφιάλτες παραπάνω, δε νοηματοδοτούνται απλώς ως «συμπτώματα» που δημιουργούν απόσταση.

«Θραύσματα των πολεμικών εμπειριών συνέχιζαν να εκδηλώνονται με τρομακτική αμεσότητα στην πιο ιδιωτική και ισχυρή από τις οικογενειακές γλώσσες, τη γλώσσα του σώματος», γράφει η Eva Hoffman (2004: 10).

Σε απουσία λεκτικής επικοινωνίας, το πάσχον σώμα γίνεται στόμα, μια ιδιωματική γλώσσα που καθιστά εφικτή, ως ένα βαθμό, την επικοινωνία του μη επικοινωνήσιμου

⁴⁷ Η Έτη μετέφρασε το ποίημα στα Εβραϊκά, για να το δημοσιεύσει και στις δύο γλώσσες στο επετειακό βιβλίο του προγράμματος από τη «Χάιφα στη Θεσσαλονίκη», του οποίου υπήρξε εθελόντρια, βλ. Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν, «Όμως Εγώ δεν Είμαι Εγγονή Κανενός» [ποίημα στα Λαντίνο και τα Εβραϊκά]. Στο: Άβι Χακίμ (επιμ.), *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη-Ταξίδι στα Χνάρια της Σοά του Ελληνικού Εβραϊσμού: Μια Σύνοψη Πέντε Χρόνων Δράσεων (2006-2010) με Έμφαση στα Ταξίδια [της περιόδου] 2008-2010*, Χάιφα 2011 (αυτοέκδοση), σελ. 99-101.

και του κοινωνικά αποσιωπημένου (πρβλ. Kleinman & Kleinman 1994, Feldman 2000).

Ο Άβι μού μίλησε για δύο αρνήσεις της επιζήσας του Άουσβιτς μητέρας του:

Δεν μπορούσε να πάει με το τρένο, και δεν μπορούσε να φάει νακνίκ [=λουκά-νικο]. Αυτή, μας είπε, έτρωγε μια σούπα [στο Άουσβιτς-Μπιρκενάου], αλλά δεν ήξερε τι ήταν μέσα στη σούπα.

Η επαναλαμβανόμενη θέαση των «απαγορευμένων συμπεριφορών» (Wajnryb 2001) και της δια του σώματος «βιωμένης μνήμης» (Kleinman & Kleinman 1994) της μητέρας αποκάλυπτε ίσως πολύ περισσότερα για το τραύμα και τον αντίκτυπό του από όσα θα έκανε μια αποστεγνωμένη από συναίσθημα λεκτική αναφορά.

Πολλά χρόνια αργότερα, το Μάιο του 2008, ο Άβι αναλαμβάνει ένα ταξίδι στο Άουσβιτς, στο πλαίσιο του προγράμματος «Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη».⁴⁸ Καθώς περιμένει το τρένο στο σταθμό της Θεσσαλονίκης, το πρώτο πράγμα που μας λέει ότι του έρχεται στο νου, δεν είναι οι πραγματολογικές λεπτομέρειες του ταξιδιού της μητέρας (τις οποίες γνωρίζει αφού εκείνη τού μίλησε αργότερα γι' αυτό), αλλά η άρνησή της να ξαναταξιδέψει με τρένο:

*«Στο σιδηροδρομικό σταθμό της Θεσσαλονίκης, περιμένοντας το τρένο για να ξεκινήσουμε το ταξίδι μας, ακούσαμε τον εκκωφαντικό θόρυβο που έκαναν οι ρόδες του που τρίβονταν πάνω στις ράγες. Θυμήθηκα τότε την άρνηση της μητέρας μου, αιωνία της η μνήμη, να ταξιδέψει με τρένο, καθώς υπέφερε από μετατραυματικό σοκ από τη μεταφορά της από τη Λάρισα στο στρατόπεδο Άουσβιτς, το Μάρτιο του 1944».*⁴⁹

⁴⁸ Πρόκειται για πρόγραμμα που λειτούργησε από το 2006 έως το 2015 υπό την αιγίδα του δήμου της Χάιφα. Απευθυνόμενο σε πρώην εξαρτημένους από ναρκωτικά και αλκοόλ που βρίσκονταν στη τελευταία φάση της θεραπείας τους, περιλάμβανε εκπαιδευτικά σεμινάρια για τη Σοά, για να κλείσει με ένα οδοιπορικό στις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας. Στόχος ήταν να παρασχεθεί στους νέους αυτούς ένα πρότυπο επιβίωσης και «αναγέννησης». Για το πρόγραμμα βλ. αναλυτικότερα το κεφάλαιο 3.1.

⁴⁹ Άβι Χακίμ, «Εντυπώσεις από το Ταξίδι “Το τρένο της Ζωής- Η Πορεία με τα Τρένα- Από τη Θεσσαλονίκη στο Άουσβιτς”, Μάιος 2008». Στο: Άβι Χακίμ (επιμ.), *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη-Ταξίδι στα Χνάρια της Σοά του Ελληνικού Εβραϊσμού: Μια Σύνοψη Πέντε Χρόνων Δράσεων (2006-2010) με Έμφαση στα Ταξίδια [της περιόδου] 2008-2010*, Χάιφα 2011 (αυτοέκδοση), σελ. 82.

Ο συνεχιζόμενος αντίκτυπος του τραύματος στις πιο απλές καθημερινές πρακτικές, όπως η μετακίνηση με μέσα μεταφοράς ή οι διατροφικές συνήθειες, γίνεται ένας δυναμικός τρόπος μετάδοσης «γνώσης», μιας γνώσης που μπορεί να είναι μερική και θρυμματισμένη, αλλά προσλαμβάνεται ως ουσιαστική, λόγω του συναισθηματικού της βάθους.

Αφηγείται η Ντάλια:

Το φαγητό ήταν πολύ-πολύ σημαντικό για τη μητέρα μου. [...] Και επειδή πείνασε, έτρωγε όλη την ώρα. Το ψυγείο ήταν πάντα γεμάτο φαγητό.

Και σε άλλη στιγμή:

Θυμάμαι τη μητέρα μου... Πάντα όταν άκουγε λίγο θόρυβο, στις σκάλες, πάντα αναπηδούσε: «Τι ήταν αυτό»; Άνοιγε την πόρτα, ήταν... Προφανώς δεν ήταν υστερική, αλλά νομίζω ότι κάτι φοβόταν. Ποτέ όμως δεν είπε τίποτα.

Όπως εύστοχα παρατηρεί η Kidron,

«το βιωμένο σώμα του επιζώντος γονέως περιγράφεται σαν ένα δοχείο της παρελθοντικής σωματικής εμπειρίας, συνεχίζοντας να σωματοποιεί και να αναπαριστά μακρινές αισθήσεις του φόβου, του κρύου, της αρρώστιας, της πείνας, στις πιο τετριμμένες στιγμές της καθημερινής ζωής» (2012a: 729).

Κατ' αντίστοιχο τρόπο, το σώμα της μητέρας της Ντάλια αναβιώνει διαρκώς το τραύμα, εφαρμόζοντας ξανά και ξανά στρατηγικές επιβίωσης. Τρώει όλη την ώρα σαν να εξακολουθεί να λιμοκτονεί, συσσωρεύει φαγητό, για να είναι προετοιμασμένη για παν ενδεχόμενο, βρίσκεται διαρκώς σε εγρήγορση για οποιοδήποτε προειδοποιητικό σημάδι. Κοντολογίς, συμπεριφέρεται σαν να ζει ακόμα στο «τότε», σαν να εξακολουθεί να βρίσκεται σε φυγή, ή σαν η καταστροφή να πρόκειται να (ξανα)έλθει ανά πάσα στιγμή.⁵⁰

⁵⁰ Η μητέρα της Ντάλια ήταν παιδί-επιζώσα, κι όπως παρατηρεί η Mihailescu (2013: 118), «Αν, για τους ενήλικες, η αίσθηση μιας ζωής με ανεπανόρθωτη διακινδύνευση, αντικαθίσταται για λίγο από μια μηχανική ανάκτηση ευχάριστων μνημών, για το παιδί η αίσθηση απειλής κυριαρχεί ακόμα και μετά τον πόλεμο». Έχοντας ζήσει το Ολοκαύτωμα και χωρίς να έχουν εμπεδώσει ευχάριστες αναμνήσεις από

Η Ντάλια, όντας σε αισθητηριακή αλληλεπίδραση με το σώμα της μητέρας/πρώην παιδιού-επιζήσασας, συσσωρεύει «γνώση» για τα κυρίαρχα συναισθήματά της (τρόμος και πείνα) στο τότε, έτσι όπως αναβιώνονται ξανά και ξανά στο τώρα, στις πιο τετριμμένες στιγμές της καθημερινότητας (κατανάλωση φαγητού, συμπεριφορά της μέσα στο σπίτι), και πολύ πριν οι εμπειρίες αυτές επικοινωνηθούν ανοιχτά δια της ομιλίας. Πρόκειται για ένα νόημα που κατασκευάζεται ανεπαίσθητα και δι-υποκειμενικά.



© Άρτεμις Αλκαλάη, «Ο ύπνος».
Από τη σειρά «Μνήμη», 1998

Αργότερα στη συνέντευξή της, η Ντάλια εκθέτει τις πολύπλοκες λειτουργίες του σώματος και του συναισθήματος. Τα παρουσιάζει να συμπληρώνουν με τρόπο ουσιαστικό τη λεκτική αφήγηση, να αντιστέκονται στις «αλήθειες» που αυτή μεταδίδει, αλλά και να θέτουν τους δικούς τους όρους στη διαγενεακή αλληλεπίδραση.

Προς το τέλος της ζωής της, η μητέρα της τής μίλησε για τις εμπειρίες του διωγμού, αφού πρώτα τις αφηγήθηκε στο εγγονό της στο πλαίσιο της σχολικής του εργασίας για τις «ρίζες». Ως αποτέλεσμα, η Ντάλια έμαθε πως η μητέρα της πέρασε το διωγμό κοντά σε μια άγνωστή της μέχρι τότε γυναίκα στην Αθήνα, η οποία την ημέρα των συλλήψεων των Εβραίων την πήρε στο σπίτι της σχεδόν δια της βίας, γλιτώνοντάς τη από τη μοίρα που είχε η μητέρα της (γιαγιά της Ντάλια), η οποία συνελήφθη και

την προπολεμική ζωή, τα παιδιά-επιζώντες/ώσες απορρίπτουν τον εφησυχασμό που παρέχουν τα φυσιολογικά πλαίσια ζωής και γνωρίζουν «τις απεριόριστες και ασταθείς δυνατότητες του νοήματος και της ύπαρξης» (ό.π.: 122).

δολοφονήθηκε στο Άουσβιτς.⁵¹ Κλείνοντας το σχετικό τμήμα της αφήγησής της, η Ντάλια σχολιάζει:

Αλλά, ξέρεις, ποτέ δεν ρώτησα [παραπάνω], γιατί όταν η μητέρα μου έλεγε αυτά τα πράγματα, μπορούσα να δω πάνω της ότι δεν ήταν μαζί μου! Ήταν κάπου αλλού.

Κατά τον Kraft (2006: 317), αυτό που χαρακτηρίζει πιο έντονα τη μαρτυρία για τη Σοά, είναι η εξαιρετική επιμονή της μνήμης της φρίκης. Ακόμα και δεκαετίες μετά το γεγονός, η δύναμή της δε μειώνεται, επισημαίνει. Μερικές φορές, οι επιζώντες, κατά τη στιγμή της αφήγησης, χάνουν την επαφή με την αφηγηματική μνήμη και βυθίζονται στη μνήμη-πυρήνα. Ενώ κανονικά ο/η αφηγητής/ήτρια μπορεί να διακρίνει ανάμεσα στον εαυτό του παρόντος που αφηγείται το γεγονός, και στον εαυτό του παρελθόντος που το βίωσε, τη στιγμή της αφήγησης (ή αναβίωσης) μιας τραυματικής μνήμης ο παρελθοντικός εαυτός ταυτίζεται με τον παροντικό. Πολύ συχνά, ο/η επιζών/ώσα γυρίζει «εκεί πίσω» και μοιάζει να βιώνει μια κατάσταση αντίστοιχη με αυτή της ύπνωσης.

Αλληλεπιδρώντας με τη μητέρα που πασχίζει να αφηγηθεί, η Ντάλια παρατηρεί τη γλώσσα του σώματός της και αντιλαμβάνεται πως εκείνη μεταφέρεται «αλλού». Αυτό το βύθισμα στον εαυτό προσφέρει, από τη μια πλευρά, πολύ δυναμική, αισθητηριακή γνώση για τον αντίκτυπο του «εκεί» και του «τότε» στο σώμα του «εδώ» και του «τώρα». Τη στιγμή που το στόμα ανοίγει ένα μικρό παράθυρο, δια της λεκτικής αφήγησης, στο πραγματολογικό περιεχόμενο της ιστορίας, το σώμα ανοίγει μια ακόμα μεγαλύτερη πόρτα, αποκαλύπτοντας το βαθύ συναισθηματικό της αντίκτυπο. Από την άλλη πλευρά, όμως, τη στιγμή ακριβώς που, δια της ακρόασης της αφήγησης και της παρατήρησης της σωματοποίησης της μνήμης, η κόρη μοιάζει να πλησιάζει περισσότερο από ποτέ το βίωμα της μητέρας, η λεκτική αλληλεπίδραση φτάνει στα όριά της. Για να μην παραμείνει η μητέρα βυθισμένη στο «εκεί», για να αναδυθεί ξανά ο βυθισμένος εαυτός χωρίς να καταδυθεί εκ νέου, η κόρη νιώθει πως δεν πρέπει να παρακινήσει περαιτέρω αφήγηση. Τη στιγμή που το στόμα μιλά ή ετοιμάζεται ή του δίνεται η άδεια/ερέθισμα από τον/την απόγονο να μιλήσει, το σώμα μπορεί να στέλνει τα δικά του μηνύματα, που μπορεί να αποκαλύπτουν πολύ περισσότερα γι' αυτά που δεν λέει

⁵¹ Ο πατέρας και ο αδελφός της μητέρας της Ντάλια κατάφεραν να κρυφτούν σε άλλα σημεία και να επιβιώσουν του πολέμου.

το στόμα, αλλά, ταυτόχρονα, να αναδεικνύουν τα όρια της γλώσσας στην επικοινωνησιμότητα της ακραίας εμπειρίας. Γράφει η Νάντια Σερεμετάκη αναφορικά με το ελληνικό πλαίσιο:

«Αν και οι αισθήσεις είναι ένας κοινωνικός και συλλογικός θεσμός όπως η γλώσσα, δεν μειώνονται σε γλώσσα. Έτσι το αισθητήριο νόημα ως αλήθεια, στην Ελλάδα, εισάγει μια ειρωνική αντίστιξη σε οποιοδήποτε γλωσσικό λόγο. Αυτό που λέγεται μπορεί να σχετικοποιηθεί, να διαψευστεί ή να επιβεβαιωθεί από ενσώματες πράξεις, χειρονομίες και συναισθηματικές εκδηλώσεις της εμπειρίας. Αυτή η διαδικασία επιβεβαίωσης ή άρνησης είναι μια παραστασιακή στιγμή όπου χειρονομίες και/ή ένα σύνολο τεχνουργημάτων κινητοποιείται για να είναι μάρτυρας στη γλώσσα ή να αρνηθεί μαρτυρία στη γλώσσα. Συνεπώς, η αλήθεια είναι υπεργλωσσική και αποκαλύπτεται μέσω έκφρασης, παραστασιακής επιτέλεσης, υλικής κουλτούρας και σωματικών προσδιορισμών» (2017: 41).

Η Ντάλια αφιέρωσε μέρος της συνέντευξής της στην αφήγηση της ιστορίας της μητέρας της, δίνοντάς τη με λεπτομέρεια και παραστατικότητα, μεταφέροντας ακόμα και διαλόγους. Σε μια προσπάθεια να λειτουργήσει ως «μάρτυρας του μάρτυρος», με διαβεβαίωσε πως χρησιμοποίησε ακριβώς τα λόγια της μητέρας *«χωρίς να αλλάξει ούτε μια λέξη»*. Προσπάθησε να μου μεταφέρει όχι μόνο το περιεχόμενο, αλλά και την ατμόσφαιρα της στιγμής της αφήγησης. Για παράδειγμα:

Αλλά μια μέρα, αυτή η γυναίκα [που πήρε σπίτι της τη μητέρα μου και την έκρυψε] της είπε: «Κοίτα, θα πάμε στο κέντρο της πόλης, γιατί άκουσα ότι εκεί μπορούμε να αγοράσουμε πατάτες στη μαύρη αγορά». Δεν τελείωσε το λόγο της και ξαφνικά, άνοιξαν την πόρτα, άνοιξαν βίαια την πόρτα και μπήκαν... Γερμανοί! Και είπαν: «Χαρτιά!» Και η γυναίκα είπε: «Τι χαρτιά;» «Ποιο είναι αυτό το κορίτσι;» «Είναι το εγγόνι μου.» «Γιατί μιλάει σαν να είναι από την Αθήνα και εσύ μιλάς όπως στην Κρήτη; Χαρτιά!» «Δεν έχω χαρτιά». Είπαν: «Εντάξει, παίρνουμε το παιδί στο κέντρο εκεί, και όταν βρεις τα χαρτιά, έρχεσαι». Αυτή, η γυναίκα έβαλε τη μητέρα πίσω από την πλάτη της και είπε: «Αν την πάρετε, πρέπει πρώτα να με σκοτώσετε». Δεν πήραν τη μητέρα μου.

Και στη μητέρα μου, όταν μιλούσε γι' αυτό, δεν μπορούσες να δεις ούτε δάκρυ. Αλλά μπορούσες να δεις ότι ήταν εξαντλημένη, σαν να το ζούσε αυτό πάλι.

Δεν τολμούσα να μιλήσω, δεν τολμούσα να ρωτήσω! Και δεν ξέρω τι έκανε αυτή η γυναίκα! Αλλά η μητέρα μου παρέμεινε ζωντανή!

Αναδιηγούμενη με ένταση το συγκεκριμένο περιστατικό, η Ντάλια αναπαριστά επιτελεστικά τη στιγμή της αφήγησης, αναπαράγοντας τη φιγούρα της μητέρας της να «ξαναζεί» τη στιγμή με ένταση και την ίδια να έχει «μουδιάσει».

Όπως επισημαίνει η Wajnyb, σε κάθε τύπο επικοινωνίας εμπλέκονται τρεις συμμετέχοντες: ο/η ομιλητής/ήτρια, ο ακροατής/άτρια και το κείμενο. Όταν το κείμενο είναι η Σοά, υπάρχει ο κίνδυνος να καταλάβει και να απορροφήσει τα άλλα δύο, τον/την ομιλητή/ήτρια και τον/την ακροατή/άτρια, με αποτέλεσμα ο/η τελευταίος/α να μην μπορεί να στείλει λεκτικά και εξωλεκτικά σημάδια ενεργούς ακρόασης και να δώσει έτσι στον/στην ομιλητή/ήτρια την «άδεια να θυμάται» (2001: 189-191, βλ. και Laub 1992).

Αφηγούμενη την ιστορία της, η μητέρα στο παραπάνω απόσπασμα «δε δακρύζει», όπως θα ήταν πιθανό να δακρύσει κάποιος/α που αφηγείται μια επώδυνη εμπειρία του παρελθόντος στο παρόν, αλλά ξαναπαίζει την ιστορία: το σώμα αναβιώνει τη στιγμή σαν να τη ζει. Η αφηγήτρια-μητέρα δεν παίρνει αποστάσεις από τα γεγονότα, το «κείμενο» την καταπίνει. Αυτό που απορροφά την ακροάτρια-κόρη, δεν είναι το κείμενο, το περιεχόμενο της αφήγησης αυτό καθ' εαυτό, αλλά ο τρόπος με τον οποίο εγγράφεται η αναβίωση της στιγμής στο σώμα της μητέρας. Όπως επισημαίνει η Patricia Yaeger,

«ως δευτερογενείς μάρτυρες ίσως νιώσουμε μια διπλή συμπάθεια σε μια τέτοια στιγμή, αλλά είναι ακριβώς αυτή η στιγμή όπου η γλώσσα του σώματος του μάρτυρος σηματοδοτεί τη δική μας απαγόρευση εισόδου στο χώρο της οικειότητας» (2006: 418).

Η κόρη μοιάζει να «πετάγεται έξω» από το βίωμα της μητέρας, ακριβώς τη στιγμή που φαίνεται να φτάνει πιο κοντά. Την ίδια στιγμή, όμως, το αίσθημα «παράλυσης» που προκαλεί στην ίδια η διασωματικότητα παραπέμπει σε μια «μεταδιδόμενη κληρονομιά

της συναισθηματικής και σωματοποιημένης “γνώσης” και μνήμης του Ολοκαυτώματος» (Kidron 2012b: 11).⁵²

Τα μηνύματα που εκπέμπουν τα σώματα των γονιών, τόσο σε στιγμές όπου η Ντάλια προσπαθεί να αντλήσει πληροφορίες για το παρελθόν (άρνηση του πατέρα να μιλήσει, «βύθισμα» της μητέρας και κλείσιμο στον εαυτό), όσο και στην καθημερινότητα (το σε-διαρκή-εγρήγορση σώμα της μητέρας που τινάζεται σε κάθε θόρυβο, το άκαμπτο σώμα του πατέρα, όπως περιγράφεται σε άλλα σημεία της συνέντευξης) της μεταδίδουν τελικά το μήνυμα πως ίσως υπάρχει «μια άλλη αλήθεια», την οποία οι γονείς δεν αποκάλυψαν:

[Η μητέρα μου] ήταν στα χέρια μιας ξένης γυναίκας! Δεν ξέρω πώς την αντιμετώπισε αυτή η γυναίκα. Είπε ότι ήταν καλή. Αλλά από την άλλη η μητέρα μου φοβόταν κάθε ήχο! Έτσι και ο πατέρας μου, ήταν σαν τοίχος! Και γνωρίζω ότι [εκείνος] ήταν [σε] γερμανικό στρατόπεδο, οπότε ένα κι ένα κάνουν δύο, σωστά; Αυτό είναι το συμπέρασμα! Εγώ, δεν μπορώ να πω πιο συγκεκριμένα γιατί... ίσως θα έπρεπε να είσαι μύγα στον τοίχο. Για να παρακολουθείς τη ζωή τους [ενν. τη στιγμή που συνέβησαν τα αρχικά γεγονότα]! Δεν μπορούμε πραγματικά να το πούμε. Αλλά το αισθανθήκαμε αυτό. Καταλαβαίνεις;

Προκειμένου να αποκτήσει πρόσβαση στις εμπειρίες των γονιών και να συμπληρώσει τις αποσπασματικές αφηγήσεις και σιωπές τους, η Ντάλια συνδυάζει την αισθητηριακή-διασωματική «γνώση», με τις δημόσιες αναπαραστάσεις και τη δημιουργική φαντασία (Hirsch 1996, 2008, 2012). Δημόσιες αναπαραστάσεις (των ναζιστικών στρατοπέδων), αφηγήσεις και μοτίβα (π.χ. ο μύθος της «κακιάς μητριάς») επιστρατεύονται για να συμπληρώσουν φαντασιακά την αφήγηση, να καλύψουν τις σιωπές, να γεφυρώσουν την ασυμφωνία ανάμεσα στο λόγο και στο συναίσθημα, να παράσχουν κάποιες απαντήσεις. Έτσι, για παράδειγμα, προκειμένου να συμβιβάσει την, όπως την προσλαμβάνει η ίδια, αντίθεση ανάμεσα στην ύπαρξη μιας «καλής γυναίκας» που έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην επιβίωση, και στο σώμα της μητέρας που δεν έπαψε να αναβιώνει τον τρόπο (ο οποίος πιθανόν πηγάζει από τον αντίκτυπο της πολύμηνης έκθεσης σε ακραίο κίνδυνο και από τον τραυματικό αποχωρισμό από τους γονείς), η

⁵² Βλ. και παρακάτω στο κεφάλαιο, ως προς το ρόλο που παίζει η διασωματικότητα σε «στιγμές αποκάλυψης».

Ντάλια φαντάζεται το χειρότερο: υποθέτει, και υπονοεί στην αφήγησή της, πως η εν λόγω γυναίκα μάλλον δε θα φέρθηκε τελικά και τόσο καλά στη μητέρα της. Η πρώτη ύλη γι' αυτό της το συμπέρασμα δεν αντλείται τόσο από τις δια του στόματος αφηγήσεις όσο από τη σωματική και συναισθηματική αλληλεπίδραση που την κάνει όχι να «γνωρίζει» (με πραγματολογικούς όρους), αλλά να «δι-αισθάνεται».



«Κοίταξέ την, λάμπει ολόκληρη». Η μητέρα της Ντάλια σε ταξίδι στην Αθήνα, δεκαετία '70 © Ντάλια Ντεκάλο, προσωπικό αρχείο

Παρατηρούμε επίσης πως στο κλείσιμο της παραπάνω αφήγησης, η Ντάλια μεταβαίνει ξαφνικά από πρώτο ενικό σε πρώτο πληθυντικό πρόσωπο (*Εγώ, δεν μπορώ να πω πιο συγκεκριμένα- Δεν μπορούμε πραγματικά να το πούμε. Αλλά το αισθανθήκαμε αυτό*). Το ίδιο κάνει και σε άλλα σημεία της συνέντευξής της, μιλώντας ως εκπρόσωπος μιας ολόκληρης γενιάς. Για παράδειγμα:

Οι γονείς ήταν πολύ φανατικοί, για τα παιδιά τους. «Φάτε! Φάτε λίγο ακόμα. Αφού κάνατε ντους, πρέπει να στεγνώσετε τα μαλλιά σας, γιατί αν βγείτε έξω και στεγνώσουν, θα αρπάξετε κρύωμα». Μεγαλώνοντας καταλάβαμε ότι έκαναν ό,τι ήθελαν να είχε συμβεί σε αυτούς.

Όπως έχει δείξει η Stein (2009, 2014) η σύγκριση των εμπειριών των παιδιών των επιζώντων/ωσών με άλλα παιδιά επιζώντων/ωσών, καθιστά την εμπειρία «κανονική» και λειτουργεί ανακουφιστικά. Εδώ η Ντάλια επικαλείται μια τυπική συμπεριφορά των επιζώντων/ωσών ως γονέων (υπερπροστατευτικότητα). Η συμπεριφορά αυτή μπορεί αρχικά να φαίνεται ακατανόητη, και ενίοτε ασφυκτική, στο παιδί. Ο έλεγχος των καθημερινών συνηθειών του βιώνεται ως άσκηση ανεπιθύμητης γονεϊκής εξουσίας (πρβλ. Fischler 1986, Lupton 2008). Όσο όμως η απόγονος μεγαλώνει, συζητά με άλλα παιδιά επιζώντων/ωσών, εμπλέκεται σε πιο εντατική και συνειδητή μνημονική εργασία και κάνει τις συνδέσεις, συνειδητοποιεί πως *οι γονείς έκαναν ό,τι ήθελαν να είχε συμβεί σε αυτούς*. Η Kangisser-Cohen, αναλύοντας θεματικά συνεντεύξεις επιζώντων/ωσών για την αυτοαντίληψή τους ως γονέων, συμπεραίνει ότι αυτοί/ές

«κατανοούν το ρόλο τους, τη λειτουργία τους και τα επιτεύγματά τους ως γονέων αναφορικά με μια ακραία κατάσταση, και ως παροχή στα παιδιά τους αυτών που αρνήθηκαν [οι Ναζί] στους ίδιους» (2010: 169).

Η μητέρα της Ντάλια επικοινωνήσε αυτό το αίσθημα στην κόρη της μέσω του τρόπου με τον οποίο η ίδια λειτούργησε ως μητέρα, με τρόπους τόσο ανεπαίσθητους και ενταγμένους στο ρυθμό της καθημερινής ζωής που δε συνειδητοποιήθηκαν εξ αρχής ως τέτοια. Με βάση την δι-υποκειμενική αλληλεπίδραση με τη μητέρα και με τη βοήθεια της εκούσιας (ομαδικής και ατομικής) μνημονικής εργασίας, η Ντάλια οδηγείται σε ενσυναισθητική κατανόηση. «Μεγαλώνοντας», σταδιακά, συνειδητοποιεί ο/η απόγονος αυτό που δεν μπορούσε να αποκωδικοποιήσει πλήρως ως παιδί, αλλά που τελικά γνώρισε με τρόπους όχι τόσο λεκτικούς και λογικούς, όσο σωματικούς και συναισθηματικούς.

Στιγμές «αποκάλυψης»

Η σημασία που αποδίδουν οι απόγονοι στο σώμα και στο συναίσθημα ως παράθυρα στη «γνώση» της Σοά αποτυπώνεται ιδιαίτερα στη θέση που κατέχουν στη μνήμη τους συγκεκριμένα περιστατικά, τα οποία νοηματοδοτούνται από τους/τις ίδιους/ες ως «στιγμές αποκάλυψης». Πρόκειται για συναισθηματικά φορτισμένες, κι ενίοτε σοκαριστικές, στιγμές που τους έκαναν, σύμφωνα με τις αναδρομικές αφηγήσεις τους, να

συνειδητοποιήσουν πως η Σοά αφορούσε τελικά και «το δικό τους σπίτι», «βιώνοντας» τα αποτελέσματά της δια της δι-υποκειμενικής, διασωματικής, αισθητηριακής και συναισθηματικής αλληλεπίδρασης με τον/την γονέα.

Για παράδειγμα, για να κάνει η Ντάλια τη σύνδεση, θα έπρεπε, όπως λέει, να συμβεί το εξής:

ΝΣ Νομίζω ήμουν περίπου 14 ετών, κάτι τέτοιο, 15... Και... τη νύχτα άκουσα έναν τρομερό θόρυβο. Και άκουσα επίσης τον πατέρα μου, και ήταν πολύ παράξενο. Δεν ήταν καβγάς. Αλλά γινόταν πραγματικά φασαρία. Έτσι σηκώθηκα... Και βλέπω τη μητέρα μου να είναι στο παράθυρο, και ήθελε να πηδήξει. Τα μάτια της ήταν ανοιχτά, αλλά δεν είχε τις αισθήσεις της στην πραγματικότητα.

ΚΜ Δηλαδή ουσιαστικά για το Ολοκαύτωμα έμαθες στα δεκαπέντε σου;

ΝΣ Περίπου. Α, μάθαμε στο σχολείο, βέβαια, και είχαμε αυτή την Ημέρα Μνήμης, την Ημέρα του Ολοκαυτώματος, αλλά όταν συνειδητοποίησα ότι ήταν πραγματικό -μπορεί να είναι και δική μου εντύπωση- ήταν με τη μητέρα μου όταν ήθελε να πηδήξει. Είχαμε μάθει γι' αυτό, αλλά αυτή ήταν η πρώτη φορά που κατάλαβα ότι το Ολοκαύτωμα ήταν και σε αυτό το σπίτι [στο δικό μας]. Καταλαβαίνεις;

Κατά την Wajnryb,

«το να βγάλεις νόημα φαίνεται να είναι θέμα κυρίως αναγνώρισης του ποια πράγματα πηγαίνουν μαζί, να βλέπεις τις σχέσεις, να κάνεις τις συνδέσεις» (2001: 164).

Για την Ντάλια, αυτό προκύπτει όχι σε μια στιγμή άντλησης πραγματολογικής γνώσης, αλλά σε μια στιγμή όπου το σώμα της μητέρας λειτουργεί ως «μνημονικό κείμενο» (Fischer 2015: 153), «ορατό και αναγνώσιμο» (ό.π.: 99). Μέχρι τη στιγμή του εν λόγω περιστατικού, το μόνο που έχει αντιληφθεί είναι ο διαρκής, και συνάμα απροσδιόριστος, φόβος της μητέρας. Το τατουάζ, η κατεξοχήν απόδειξη ότι κάποιος/α ήταν «εκεί» (στη Σοά), απουσιάζει από το χέρι και των δύο γονιών της, ενώ η απουσία αφήγησης δεν της επιτρέπει, όπως λέει, να κάνει τη σύνδεση νωρίτερα.

Παραδόξως, η στιγμή κατά την οποία το πάσχον σώμα κατασκευάζεται αφηγηματικά ως περισσότερο «αναγνώσιμο» είναι αυτή κατά την οποία μοιάζει απολύτως «δυσανάγνωστο». Το υπνοβατούν σώμα μάλλον δίνει λιγότερες πληροφορίες από το

τρομαγμένο σώμα ή από το πεινασμένο σώμα. Γιατί, λοιπόν, η Ντάλια παρουσιάζει το παραπάνω περιστατικό ως στιγμή αποκάλυψης/«επιφάνειας», παρ' όλο που παραδέχεται πως η συνειδητοποίηση μπορεί να μην προέκυψε ακριβώς τότε (*μπορεί να είναι και δική μου εντύπωση*);

Ίσως αυτό που διαφοροποιεί τη συγκεκριμένη στιγμή, είναι ο αντίκτυπος που έχει στην ψυχή της κόρης το θέαμα μιας μητέρας-υπνοβάτη που θέτει σε κίνδυνο τη ζωή της. Σε αντίθεση με τη συσσώρευση φαγητού, το τίναγμα στο θόρυβο, και τις υπερπροστατευτικές συμπεριφορές, δεν πρόκειται για μια καθημερινή εμπειρία, που εντάσσεται στη σφαίρα ενός «ιδιαιτέρου τετριμμένου», αλλά και για έκτακτη κατάσταση που βιώνεται ως σοκ. Το επεισόδιο καταγράφεται αρχικά στη μνήμη ως συνταρακτική στιγμή δυνητικού αποχωρισμού από το αγαπημένο πρόσωπο. Αργότερα, με τη συσσώρευση πραγματολογικής γνώσης, ταξινομείται ως κομμάτι του αντικτύπου της Σοά. Στη σημερινή, αναδρομική αφήγηση, νοσηματοδοτείται ως στιγμή συνειδητοποίησης, σύνδεσης ανάμεσα στο γενικό πλαίσιο (πραγματολογική γνώση αποκτημένη στο σχολείο) και σε αυτό που λαμβάνει χώρα μέσα στο σπίτι (αισθητηριακή/συναισθηματική γνώση). Κατά την Kidron,

«η ενθύμηση από τον απόγονο των δικών του αισθητηριακών εμπειριών ως επώδυνης, συνταρακτικής, ακινητοποιητικής ανακάλυψης και αλληλεπίδρασης [...] συγκροτεί ένα πρόσθετο στρώμα σωματοποιημένης μνήμης, όχι του παρελθόντος, αλλά της διαγενεακά μοιρασμένης σωματικής εμπειρίας της ενθύμησης του παρελθόντος. Αυτά τα δύο στρώματα εμπειρίας αλληλοϋφαίνονται για να επιφέρουν μια μεταδιδόμενη κληρονομιά της συναισθηματικής και σωματοποιημένης “γνώσης” και μνήμης του Ολοκαυτώματος» (2012b: 10-11).

Η βίωσης μιας έντονης συναισθηματικής εμπειρίας σε διασωματική αλληλεπίδραση παρουσιάζεται και από άλλους/ες ως «ιδρυτική στιγμή» απόκτησης γνώσης για -αλλά και σύνδεσης με- τη Σοά:

Συνάντησα την ιστορία για το Ολοκαύτωμα όταν ήμουν πέντε ετών. Ήμασταν στο σπίτι μας, το πρωί, και δεν βγήκα στον κήπο, η μητέρα μου ήταν στο σπίτι –δεν εργαζόταν- και στο ραδιόφωνο ήταν η δίκη του Αιχμαν. Και είδα τη μητέρα μου να... κλαίει! Και τη ρώτησα: «Γιατί; Γιατί κλαίς; Δεν καταλαβαίνω!»

Και αυτό που μου είπε ήταν: «Εξαιτίας των Γερμανών, και εξαιτίας της οικογένειάς μου». Δεν εξήγησε για τα... [στρατόπεδα], αυτό που θυμάμαι είναι ότι δεν εξήγησε όλη την ιστορία. Αλλά μου είπε μόνο λίγα [παρατεταμένη σιωπή].

Και πριν, πριν τη δίκη του Άιχμαν, δεν ήξερα, ήμουν μόνο ένα μικρό παιδί. Οπότε αυτό είναι το πρώτο πράγμα που θυμάμαι που με έκανε να ξέρω και να λυπηθώ. Επειδή η μητέρα σου... Είσαι απλώς ένα παιδί, τεσσάρων- πέντε χρονών, και η μητέρα σου κλαίει; Με το τίποτα, επειδή άκουσε κάτι στο ραδιόφωνο; Τι ήταν στο ραδιόφωνο που την έκανε να κλαίει; Και η μητέρα είναι ο άνθρωπος που σε κάνει να νιώθεις ασφαλής! Και κλαίει; Τι γίνεται με σένα; Ποια είναι τα συναισθήματά σου; [παρατεταμένη σιωπή] Αυτή είναι η πρώτη, και ισχυρή συναισθηματική εμπειρία που θυμάμαι από το Ολοκαύτωμα, από εμένα και τη μητέρα μου. Και αυτή ήταν για μένα ο Θεός! Η μητέρα μου ήταν Θεός για μένα! Έτσι είναι όταν είσαι τεσσάρων-πέντε χρονών, αφηγείται ο Άβι.

Περιγράφει μια συνταρακτική διασωματική εμπειρία που λαμβάνει χώρα στον οικείο χώρο του σπιτιού. Καθώς είναι πολύ μικρός για να ξέρει τι σημαίνει δίκη του Άιχμαν, εκλαμβάνει αρχικά τη στιγμή σαν κάτι εντελώς συνηθισμένο (η μητέρα ακούει ραδιόφωνο). Το κλάμα της όμως μεταμορφώνει την καθημερινή στιγμή σε έκτακτη, την ασφάλεια σε ανασφάλεια, το «Θεό» σε ευάλωτο αντήρωα, και την τετριμμένη πρακτική της ακρόασης ραδιοφώνου σε μια «πρώτη και ισχυρή συναισθηματική εμπειρία» «γνώσης» της Σοά.

Για τα παιδιά των επιζώντων που γεννιούνται μετά το καταστροφικό γεγονός, η «γνώση» λειτουργεί, κατά κανόνα, σε σχήμα πρωθύστερο: πρώτα μαθαίνουν, με τρόπο αισθητηριακό, στο πλαίσιο του καθημερινού-τετριμμένου και άλλοτε του καθημερινού-έκτακτου, τις συνέπειες της βασάνου, και μετά αποκτούν ευρύτερη πραγματολογική γνώση για τις εμπειρίες του/της γονέως (πρβλ. Hoffman 2004: 16).

Κεφ. 1.2 Από «σάμπρα» σε «μάρτυρας των μαρτύρων»

Στο παρόν κεφάλαιο, παίρνοντας ως δεδομένη την παγιωμένη γνώση στις κοινωνικές επιστήμες για τη συγκρότηση της μνήμης, της ταυτότητας και της υποκειμενικότητας ως διαδικασίες δυναμικές και υπό συνεχή διαπραγμάτευση (π.χ. Thomson 2012, Portelli 2000, Abrams 2014, Βαν Μπούσχοτεν 1997), θα υποστηρίξω ότι σε συμφωνία με το εύρημα της Fischer, «*νωρίς στη ζωή η εκούσια μνημονική εργασία [εκ μέρους απογόνων επιζώντων] για τον εαυτό και την οικογένεια δε φαίνεται σημαντική*» (2015: 96). Η ανάπτυξή της είναι μια διαδικασία ενεργή και δυναμική που «*εξαρτάται και από προσωπικούς παράγοντες και από παράγοντες πλαισίου*» (ό.π.: 97). Τους παράγοντες αυτούς θα επιχειρήσω να διερευνήσω.

Συγκεκριμένα, θα υποστηρίξω πως οι στάσεις και προσλήψεις αναφορικά με την «κληρονομιά» της Σοά, αλλά και ο ίδιος ο τρόπος με τον οποίο αναδομούν σήμερα οι αφηγητές/ήτρίες μου το διαγενεακό διάλογο στα σπίτια της παιδικής τους ηλικίας, διαπλέκονται, συνομιλούν, καθορίζονται, επανακαθορίζονται και οριοθετούνται από παράγοντες όπως: οι διαφορετικές προσλαμβάνουσες και προτεραιότητες σε διαφορετικές φάσεις ζωής· η εμπειρία της μετανάστευσης και η ανάγκη ενσωμάτωσης στη νέα πατρίδα· το ευρύτερο πλαίσιο της δημόσιας μνήμης της Σοά και των μεταλλαγών της· η ανάδυση της ταυτότητας της «δεύτερης γενιάς» και του επενδυμένου με κύρους ρόλου του «μάρτυρος του μάρτυρος»· και η σημερινή αναζήτηση «χρησιμοποίησιμων» πτυχών στο οικογενειακό παρελθόν ώστε να συγκροτηθούν διαγενεακά μεταδόσιμες οικογενειακές κληρονομίες, διατηρώντας ταυτόχρονα σχετικά αλώβητη τη γονεϊκή εικόνα.

Όταν σήμερα οι αφηγητές/ήτρίες μου αφηγούνται τη σχέση τους με το παρελθόν των γονέων στη Σοά, μιλούν για ένα βίωμα ιδιαίτερο σύνθετο και πολύπλοκο, γεμάτο αμφιθυμίες. Τα λόγια τους θα μπορούσαν να συνοψισθούν ως «ήξερα και δεν ήξερα», «ήθελα και δεν ήθελα να ξέρω», με το λόγο τους να μεταπηδά από το ένα στο άλλο με εξαιρετική ευκολία. Για παράδειγμα, λέει η Έτη Μάτσα-Κοέν:

Θέλαμε να ξέ[ρουμε], βέβαια, μπέταχ (=βεβαίως), θέλαμε να ξέρουμε. Ήθελα. Μα ξέραμε! Δεν είναι [ότι] δεν ήξερα τίποτα. Αμα [=Αλλά] δεν ήτανε «Ελα, κάτσε, παιδί [να σου τα πω]». Και τα παιδιά δεν ήξεραν, δε θέλουν να ξέρουν. [...]Επειδή προείχε η ζωή, προείχε η ζωή στο σπίτι. Έτσι δε θέλαμε να δούμε

γιατί, τι συνέβη στον πόλεμο. Θέλαμε να ζήσουμε. Αλλά όταν μεγαλώνεις, θέλεις περισσότερα. Τώρα λυπόμαστε που δεν ξέρουμε περισσότερα. Ίσως εμείς, αν τον ρωτούσαμε [τον πατέρα μου], να μας έλεγε. Αλλά δεν ρωτήσαμε! Ερωτήσεις. Ξέραμε ότι ήταν πόλεμος, ξέραμε ότι είχε οικογένεια, ότι όλοι πέθαναν στον πόλεμο, γνωρίζαμε τα γεγονότα. Αλλά όχι όλα. Όχι όλα. Δεν τα ξέραμε όλα.

Κατ' ανάλογο τρόπο, ο Άβι αναφέρει:

Δεν μιλούσα γι' αυτό, δεν ενδιαφερόμουν γι' αυτό. Ήξερα ότι η μητέρα μου ήταν στο Ολοκαύτωμα, ήξερα ότι ο πατέρας μου ήταν στο Ολοκαύτωμα, η μητέρα μου ήταν στο Άουσβιτς [ο πατέρας μου στο βουνό] και αυτό είναι όλο! Δεν ήθελα να το ξεχάσω, αλλά δεν το σκεφτόμουν και τόσο.

Ωστόσο, όπως έδειξα στο προηγούμενο κεφάλαιο, παρά τις αρχικές δηλώσεις των αφηγητών/τριών ότι «δεν ήξεραν τίποτα» για το παρελθόν των γονιών τους κατά τη Σοά και πριν από αυτή, στην πορεία των συνεντεύξεων αποκαλύφθηκε ότι το παρελθόν αυτό δεν ήταν τόσο εξοβελισμένο από τις ζωές τους όσο το παρουσιάζουν αρχικά. Ήδη από την παιδική τους ηλικία φαίνεται να είχαν αποκτήσει σημαντική «γνώση» γι' αυτό με τη μορφή λεκτικών, σποραδικών και αποσπασματικών αφηγήσεων και μέσα από μια πληθώρα εξωλεκτικών μηνυμάτων. Όλα αυτά καθιστούσαν τη Σοά μέρος της οικείας, δεδομένης πραγματικότητας του σπιτιού, χωρίς να παρέχονται συνεκτικές αφηγήσεις με τους σημερινούς όρους της μαρτυρίας.

Η Carol Kidron, η οποία καταγράφει μια αντίστοιχη ερευνητική εμπειρία και διαδρομή στις συνεντεύξεις της με Ισραηλινούς απογόνους επιζώντων/ωσών της Σοά (2016, 2009b), επιχειρεί να ερμηνεύσει γιατί τα υποκείμενα επιμένουν να κάνουν λόγο για «άγνοια». Κατά την ίδια, πρόκειται για αποτέλεσμα της σιωπηρής γνώσης, την οποία κατέχουν τα υποκείμενα, αλλά την αρθρώνουν μόνο όταν την αφηγούνται αναστοχαστικά (2009b: 17). Η σιωπηρή μνημονική εργασία, επισημαίνει, είναι διαδικασία:

«η εξέλιξη μιας βιωμένης εμπειρίας από τη σιωπηρή σωματοποίηση στην ενσυναίσθητική επικοινωνία και τελικά στη συγκρότηση μιας υποκειμενικότητας ως διαμεσολαβούμενης από αναστοχαστικές ενθυμήσεις των εντυπωμάτων του χρόνου στην αναδύμενη αίσθηση εαυτού» (ό.π.: 18).

Με τούτη την τελευταία παρατήρηση δε διαφωνώ. Ωστόσο, δε θεωρώ πως οι συνεντεύξεις έδωσαν την ευκαιρία στα υποκείμενα να αποκαλύψουν/ανακαλύψουν αναστοχαστικά μια γνώση την οποία είχαν ήδη αποκτήσει και που δεν την είχαν αρθρώσει ως τότε.

Η αφήγηση περί «σιωπής» και «άγνοιας» είναι μάλλον μια εκ των υστέρων κατασκευή. Καθορίζεται από τη σημερινή πιο εκτεταμένη γνώση των απογόνων, από τις σημερινές ανάγκες και επιθυμίες τους, καθώς από τις προσδοκίες της «εποχής της μαρτυρίας». Αφηγήσεις σαν κι αυτές της Έτη και του Άβι παραπάνω δείχνουν πως η αίσθηση της «απούσας» (Fine 1988) ή «τρύπιας μνήμης» (Raczymow 1994), η «άγνοια» για την οποία κάνουν λόγο οι συνομιλητές/ήτριές μας στο πεδίο, δεν νοηματοδοτούνταν εξ αρχής ως τέτοιες. Άλλωστε, όπως επισημαίνει η Levin (2013), η ίδια η σιωπή αποτελεί μια έννοια σχετική· συνειδητοποιείται μόνο όταν σπάει.

Η κατάσταση «γνώσης και μη γνώσης» (το ξέρω-και-δεν-ξέρω της Έτη και του Άβι που συνυπάρχουν αζεδιάλυτα στα παραπάνω αποσπάσματα) ερμηνεύεται διαφορετικά σε διαφορετικές φάσεις ζωής και σε διαφορετικά κοινωνικοπολιτισμικά και ιστορικά συμφραζόμενα. Όσο το υποκείμενο θέτει άλλες προτεραιότητες, μάλλον δε συνειδητοποιεί το βαθμό της «άγνοιάς» του για το παρελθόν, βλέποντάς το ως (υπερ)αρκούντως παρόν, ή ανακουφιστικά απόν, στη ζωή του.

Αυτό που περιγράφεται ως «γνώση και μη γνώση» προσλαμβάνεται αρχικά από τον/την απόγονο ως *γνώση παρά τη μη γνώση*: στη δεδομένη συγκυρία και φάση ζωής, αν και γνωρίζει πως δε γνωρίζει πολλά (τουλάχιστον σε πραγματολογικό επίπεδο), ωστόσο φαίνεται να μην έχει ανάγκη να μάθει και περισσότερα. Η μνήμη λογίζεται ως «απούσα» ή «διάτρητη» μόνο μεταγενέστερα, όταν μια σειρά λόγων ευνοεί τη στροφή στο παρελθόν. Τότε συνειδητοποιεί πως «η γνώση και μη γνώση» είναι *μη γνώση παρά τη γνώση*: και πάλι γνωρίζει, αλλά αυτό που γνωρίζει δεν του φαίνεται πια αρκετό. Στοχάζεται λοιπόν για να συνειδητοποιήσει γιατί δεν ξέρει, μετανιώνει για την άγνοιά του και προβαίνει σε διορθωτικές, (μετα)μνημονικές ενέργειες και πρακτικές ώστε να γνωρίσει -ή καλύτερα να ανασυγκροτήσει φαντασιακά- το παρελθόν και να κάνει και τους άλλους να ξέρουν. Σε αυτή τη φάση (μετα)μνημονικής εργασίας βρίσκονται σήμερα οι συνομιλητές/ήτριές μου στο πεδίο και αυτό επηρεάζει βαθιά τις αφηγηματικές αναδομήσεις τους για το παρελθόν.

Από τη στιγμή, όμως, που οι περισσότεροι/ες δομούν τις βιοαφηγήσεις τους γύρω από το μοτίβο της (μετα)στροφής, πώς προκύπτει αυτή; Πώς συνομιλεί με ευρύτερες μεταλλαγές στο ευρύτερο πλαίσιο της περί Σοά συλλογικής μνήμης; Και τελικά,

πώς οι μεταλλαγές αυτές διαμεσολαβούν τις αφηγήσεις των ίδιων των υποκειμένων για το παρελθόν; Τα ερωτήματα αυτά θα επιχειρήσω να διερευνήσω στις σελίδες που ακολουθούν.



© Άρτεμις Αλκαλάη, «Το παραμύθι χωρίς όνομα-Πηνελόπη Δέλτα», 2006

Φάσεις ζωής: «αδιαφορία», «μετάνοια», «νοσταλγία»

Κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες, η Λίλη έχει καταστήσει την εξερεύνηση της γενεαλογίας της, την ανάδειξη της ρωμανιώτικης κουλτούρας, και την έρευνα για τη μοίρα των μελών της οικογένειάς της κεντρικό τμήμα της επαγγελματικής (ως τουριστικής συνοδού), κοινωνικής, και προσωπικής της ζωής. Αυτό όμως που σήμερα είναι γι' αυτήν κεντρικό, φαίνεται πως κατά τη νεανική της ηλικία δεν είχε τόσο μεγάλη σημασία. Αναστοχαζόμενη γύρω από το θέμα της σχέσης της με το παρελθόν και την καταγωγή των γονέων της, μου γράφει σε email που μου έστειλε λίγους μήνες μετά τη συνέντευξή της:

Σε ό,τι αφορά τον πατέρα μου, θα πρέπει να σου πω ότι υπάρχουν δύο Λίλη που απάντησαν στις ερωτήσεις σου. Η μία είναι νέα, όχι χαζή, αλλά χωρίς ιδέα του τι σημαίνει να είσαι γονιός. Η άλλη είναι αυτή που ξέρεις.⁵³ Που περιλαμβάνει τη συνείδηση. Ακόμα και κάποια [αυτο]κατηγορία. Αφού έδρασα χαζά. Ήμουν έφηβη. Δεν είχε περάσει πολύς καιρός από τότε που τελείωσε ο πόλεμος. Σε αυτή την ηλικία, ένας χρόνος μου φαινόταν πολύς. Και ο πόλεμος φαινόταν σαν να είχε τελειώσει πριν εκατό χρόνια.

⁵³ Η ηχογραφημένη συνέντευξη και το εν λόγω μήνυμα χρονολογούνται το 2018, μετά από πέντε χρόνια γνωριμίας και συζητήσεων εκτός πλαισίου συνέντευξης.

Σε αυτό το μήνυμα, το οποίο εκπέμπει ένα αίσθημα μετάνοιας για το οποίο κάνουν λόγο πολλοί/ές άλλοι/ες αφηγητές/ήτριές μου, προσπαθεί να εξηγήσει γιατί στη νεανική της ηλικία «αδιαφορούσε» για όλα αυτά. Στην αφήγησή της, το παρελθόν δε φαίνεται να εκτοπίζει το τότε παρόν. Η Λίλη όχι μόνο δεν αναπτύσσει φαντασιώσεις για τη Σοά (π.χ. Jacobs 2016: 23-24, Ασέρ 2007: 131, Fresco 1984), όχι μόνο δεν έχει την εντύπωση ότι οι εμπειρίες που δεν έζησε αποτελούν προσωπικές «μνήμες αυτές καθ' εαυτές» (Hirsch 2012: 5), αλλά παρουσιάζει τον πόλεμο σαν κάτι μακρινό, σχεδόν ξένο προς την προσωπική της πραγματικότητα.

Στη συνέντευξή της, έχει δείξει πως αυτή της η στάση δεν είναι αποτέλεσμα κάποιας αρχικής άγνοιας:

ΤΩΡΑ ντρέπομαι [που δεν ασχολήθηκα και δε ρώτησα περισσότερα]! Όμως πάντα μας είπε! [Αλλά] εκείνα χρόνια ΔΕΝ ΜΟΥ ΕΚΑΝΕ μεγάλη εντύπωση! [...] Ήξερα πως έχασε τ' αδέρφια του! Το ήξερα! Δεν είναι που δεν ήξερα. Σκέφτεσαι εκείνα τα χρόνια [της νεανικής ηλικίας] που [=ότι] η νόνα [=γιαγιά] σου έχασε το γιο της στο Ολοκαύτωμα; [...] Κι εγώ δεν ήθελα να βγω ποτέ απ' το πάπλωμα! Κατάλαβες τι εννοώ; Όμως αυτά τα κάνεις όταν μεγαλώνεις! Όταν είσαι παιδί, θέλεις να σ' αγαπήσει εκείνος απ' το σχολείο και δε σε νοιάζει, σε νοιάζουν τ' άλλα τα πράγματα;

Και παρακάτω:

Να σου πω κάτι, πρέπει να καταλάβεις από πού έρχεται αυτό, αυτή η σχέση. Επειδή ζήσαμε τη ζωή μας κι εδώ έχουμε συνέχεια τους πολέμους κι ανάμεσα έχουμε να ψωνίσουμε σπίτι, να πληρώσουμε τα αυτοκίνητα, [...] ανεβαίνουν τα οικονομικά, πάνω-κάτω, πάνω-κάτω, τα παιδιά, να παν σχολείο, να μην παν σχολείο, γάμο, και τέτοια. Κι ανάμεσα [σ'] αυτά, θυμάσαι τώρα τι πέρασαν οι γονείς. Κι εσύ δεν έβαλες ούτε μια σκέψη, και λες: «Α στο διά[ο]λο! Τι κάναμε;»

Παρ' όλο που τόσο ο πατέρας όσο και το ευρύτερο οικογενειακό περιβάλλον της πρόσφεραν νύξεις που θα μπορούσαν να της δώσουν το έναυσμα για πιο εκτεταμένη ενασχόληση με το παρελθόν, η ίδια επέλεξε να το κάνει πολύ αργότερα. Η στάση της αυτή αφηγηματοποιείται ως αναμενόμενη επιλογή της νεανικής ηλικίας, στην ο-

ποία το άτομο θέτει διαφορετικές προτεραιότητες: τους νεανικούς έρωτες, την επαγγελματική και οικογενειακή αποκατάσταση, τις έγνοιες της παροντικής καθημερινότητας.

Το προφίλ της απογόνου, όπως κατασκευάζεται εδώ από τη Λίλη, μοιάζει να προσεγγίζει περισσότερο αυτό που περιγράφει ο Dan Bar-On αναφορικά με την «τρίτη γενιά», η οποία, αν και πολύ συχνά εμπλέκεται σε διαδικασίες άμεσου διαγενεακού διαλόγου και σε πράξεις μνημόνευσης (π.χ. σχολικά ή οικογενειακά ταξίδια στους τόπους καταστροφής), ωστόσο φαίνεται να μη θέτει σε προτεραιότητα το στοχασμό γι' αυτά. Κατά τον Bar-On, αυτό οφείλεται στο συνδυασμό τεσσάρων παραγόντων: του γεγονότος ότι η «τρίτη γενιά» μόλις πρόσφατα έχει αρχίσει να κατασκευάζει μια αφήγηση ζωής⁵⁴ της αναμενόμενης, σε αυτή την ηλικία, επικέντρωσης στο παρόν και στο μέλλον, που έχει ως αποτέλεσμα τη σχετική αδιαφορία για τα προβλήματα του παρελθόντος: του μεγαλώματος της «τρίτης γενιάς» σε ένα πιο σταθερό κοινωνικό, οικονομικό και ψυχολογικό περιβάλλον της χρονικής απόστασης από τα γεγονότα (1995: 344).

Παρ' όλο που η Λίλη μεγάλωσε σε χρονική εγγύτητα προς τα γεγονότα, η ίδια βιώνει, όπως λέει, την απόσταση ως μεγάλη. Θυμάται το νεανικό της εαυτό επικεντρωμένο στο «εδώ και στο τώρα», να θέτει προτεραιότητες προσανατολισμένες στο παρόν και το μέλλον, όπως θα έκανε, με βάση την περιγραφή του Bar-On (ό.π.), ένα νεαρό άτομο που γεννήθηκε δεκαετίες μετά τη Σοά.

Η Έτη Μάτσα-Κοέν, προσπαθώντας να ερμηνεύσει τη δική της «αδιαφορία» κατά τη νεανική της ηλικία, αναφέρει:

Όλα τα παιδιά δεν ξέρουν, δε θέλουν να ξέρουν. Ούτε καν να ξέρουν. Κοίταζε τον εαυτό σου, σκέψου τον εαυτό σου. Ξέρεις κάτι για τους γονείς σου, όταν ήταν νέοι; Πώς μεγάλωσαν και τι συνέβη; Όταν ήσουν μικρή, μήπως σε ενδιέφερε η ιστορία της οικογένειάς σου; Ήθελες να μάθεις για την ιστορία όταν ήσουν έξι, δεκαέξι ή ακόμα και είκοσι έξι ετών; Επειδή τότε δεν ήξερες τι να ρωτήσεις. Δεν ήξερες τι συνέβη. Γι' αυτό δε ρώτησες. Σήμερα θέλεις να μάθεις. Επειδή σήμερα είσαι πιο έξυπνη, βλέπεις τη ζωή με άλλο μάτι. Δεν είσαι το ίδιο με τα παιδιά. Γι' αυτό θέλεις...

⁵⁴ Κατά τη δεκαετία του '90, όπου λαμβάνει χώρα η εν λόγω έρευνα του Bar-On, η «τρίτη γενιά» περιλαμβάνει κυρίως εφήβους και νεαρούς ενήλικες.

Εκλαμβάνοντας ίσως σαν μια μορφή κατηγορίας την πρόθεσή μου να διερευνήσω περαιτέρω την «αποστασιοποίηση» και τη «σιωπή» για την οποία η ίδια έχει κάνει λόγο, ή προσπαθώντας να δικαιολογηθεί στον εαυτό της δεδομένης της σημερινής της «μεταμέλειας», η Έτη περνά στην «αντεπίθεση». Αναλαμβάνει το ρόλο της συνεντεύκτριας κι απαντά στην ερώτησή μου με ερώτηση. Αν και γνωρίζει πως στη δική μου περίπτωση δεν υπάρχει καμιά οικογενειακή σύνδεση με τον εβραϊσμό και τη Σοά, με ρωτά πώς αντιμετώπιζα εγώ ως παιδί, έφηβη και νεαρή το παρελθόν των γονιών μου.

Οι αφηγήσεις πολλών συνομιλητών/τριών μου είναι διάχυτες από τέτοιες συγκρίσεις. Οι περισσότεροι/ες αποκαλύπτουν τις δυσκολίες και τις ιδιαιτερότητες της διαγενεακής επικοινωνίας όταν το προς συζήτηση θέμα είναι η Σοά (π.χ. φόβος για συναισθηματική κατάρρευση του γονέως στον οποίο αναφέρεται και η ίδια η Έτη σε άλλο σημείο της συνέντευξής της,⁵⁵ χάσματα και όρια επικοινωνίας). Ωστόσο, η επιλογή της «αποστασιοποίησης» παρουσιάζεται συνήθως όχι ως αδυναμία κατανόησης του αδιανόητου ή ως φόβος αναμέτρησης με το επώδυνο, αλλά ως αποτέλεσμα καθορισμένο από το νεαρόν της ηλικίας, όταν το κοινότυπο (π.χ. νεανικός τρόπος σκέψης, εφηβικοί έρωτες, έγνοιες της καθημερινότητας) υποτάσσει ή εκτοπίζει το φοβερό (Σοά).

Χωρίς να παίρνω αυτή την ερμηνεία τοις μετρητοίς, θεωρώ κρίσιμη την ανάδειξή της, καθώς αποτυπώνει μια σημαντική ανάγκη των υποκειμένων. Αν και δεν απορρίπτουν την ιδιαιτερότητα της εμπειρίας, ορισμένοι/ες μας καλούν να δούμε τις επιλογές τους κατά το παρελθόν ως επιλογές που κάνουν «όλα τα παιδιά» ανεξάρτητα από οικογενειακό υπόβαθρο. Με αυτόν τον τρόπο, λαμβάνουν ίσως αποστάσεις από λόγους περί θυματοποίησης της «δεύτερης γενιάς» και αντιστέκονται στην εξωτικοποίησή τους. Η επιλογή αυτή στηρίζει επίσης την ευρύτερη αφήγηση περί «φυσιολογικότητας» στο μετά τη Σοά νοικοκυριό, όπου ίχνη των κόσμων του θανάτου αλληλοϋφαίνονται και «συμ-παρίστανται» με τους κόσμους της οικιακής καθημερινότητας

⁵⁵ Συγκεκριμένα, αναφέρει πως σε πολλές περιπτώσεις όπου ο πατέρας της προσπάθησε να μιλήσει για το παρελθόν, καταβλήθηκε από το συναίσθημά του και διέκοψε την αφήγηση. Ως αποτέλεσμα, τα παιδιά του συνειδητοποίησαν πως ήταν καλύτερα «να μη ρωτούν». Η δυσκολία του να μιλήσει είναι ξεκάθαρη και πολλά χρόνια αργότερα, όταν πασχίζει να αφηγηθεί την εμπειρία του σε συνέντευξη που έδωσε στα πλαίσια του αγώνα του για τη σύλληψη του Κουρτ Βάλντχάιμ (βλ. κεφάλαιο 1.1, σελ. 60). Στη βιντεοσκοπημένη μαρτυρία, την οποία μου έδειξε η Έτη, για να ακούσω από «πρώτο χέρι» την ιστορία του πατέρα της, η αφήγηση μένει τελικά ανολοκλήρωτη λόγω της συναισθηματικής του κατάρρευσης.

(Kidron 2016, 2012a, 2012b, 2010b, 2009b) ή όπου ο «ήρωας»-επιζών γονέας καταφέρνει να κρατήσει τη Σοά «έξω από το σπίτι», παρά το τραύμα. Σε αυτή την παρουσίαση του γονέως με όρους θύματος-ήρωα θα επανέλθω αργότερα στο κεφάλαιο.

Από τη στιγμή, όμως, που οι αφηγητές/ήτριες κάνουν λόγο για (μετα)στροφή, πώς προκύπτει αυτή; Με τι ποιότητες συναισθημάτων επενδύεται; Τι μας αποκαλύπτει για τον τρόπο με τον οποίο ορίζουν σήμερα τη σχέση τους με το παρελθόν;

Για τους περισσότερους/ες, η μετάβαση έρχεται με την αλλαγή των φάσεων ζωής. Συνήθως συμβαίνει με την είσοδό τους στη μέση ηλικία ή στο κατώφλι της τρίτης ηλικίας, όταν η επικέντρωση στο «εδώ και στο τώρα» αρχίζει να δίνει τη θέση της στην «ανασκόπηση ζωής» (Thompson 2002: 177). Τότε ωθούνται στον επαναπροσδιορισμό της σχέσης τους με το παρελθόν και στη συνακόλουθη συνειδητοποίηση των κενών.

Δεν ξέρω. Νομίζω είναι μόνο τα τελευταία χρόνια. Ξεκίνησε... Πάντα είχα κάτι, κράτησα όλα τα έγγραφα. [...] Πάντα χαιρόμουν να νοιάζομαι. Επειδή, σαν παιδί, ήταν ενδιαφέρουσα ιστορία! Μετά, όταν μεγάλωσα, είπα: «Αυτή είναι η ιστορία της οικογένειάς μου! Πρέπει να [την] κρατήσω! Ίσως να την αφήσω για την επόμενη γενιά». Ξέρεις, γεράσαμε ξαφνικά, και σκέφτεσαι το μέλλον. [...] Χωρίς βάση, δεν είσαι τίποτα. Ποιος είσαι, κύριε; Ήρθες στο Ισραήλ και αυτή είναι όλη η ιστορία; Λοιπόν, πώς έγινε; Πώς ήρθες στο Ισραήλ; Το Ισραήλ είναι νέο κράτος. Και [οι γονείς] είναι 90 χρονών. 80 χρονών. Οπότε, τι έγινε πριν από αυτό; Η οικογένειά σου; Τι έγινε;», λέει ο Ρούβεν.

Η στροφή στο παρελθόν και η δημιουργία μιας «κληρονομιάς» για τις επόμενες γενιές προβάλλεται ως επιτακτική εσωτερική ανάγκη, προκειμένου να αποκατασταθεί η διαρρηγμένη από τη Σοά και τη μετανάστευση γενεαλογική συνέχεια. Διαφορετικά παραμένει κανείς χωρίς βαθιές «ρίζες» και τελικά με «λειπή» ταυτότητα. Στα λόγια του, διακρίνεται επίσης μια έμμεση κριτική προς προγενέστερες πολιτικές του ισραηλινού κράτους που ανέμενε από τους μετανάστες να επικεντρώνονται στο «εδώ», απορρίπτοντας το παρελθόν της Διασποράς.⁵⁶

Συνήθως το έναυσμα για τη «στροφή» δίνεται από την απώλεια των γονέων ή από την απειλή απώλειάς τους λόγω της προχωρημένης τους ηλικίας.

⁵⁶ Βλ. παρακάτω στο κεφάλαιο.

Ξέρεις, δεν ρωτήσαμε, γιατί... έχεις μητέρα, έχεις γιαγιά, δεν υπάρχει τίποτα να ρωτήσεις! Όλα είναι προφανή! Αλλά δεν ξέρεις ότι κάποια μέρα δεν θα είναι εκεί και δεν θα υπάρχει κανένας για να ρωτήσεις, αναφέρει η Ντάλια.

Και λίγο παρακάτω:

Μιλάμε γι' αυτό όλο και περισσότερο σήμερα νομίζω. Γιατί... ξέρεις, είναι η πρώτη γενιά που φεύγει. Και όταν έχουν πεθάνει, σου λείπουν. Τώρα τους χρειάζεσαι... Και επειδή έχουμε εγγόνια, γίνονται σημαντικοί. Και τώρα, ξέρεις, μεγαλώνουμε επίσης. Είναι γεγονός! Έτσι αρχίζουμε να επιστρέφουμε στη νοσταλγία. Και τότε... «Θυμάσαι αυτό, εκείνη την ημέρα που ήρθα σ' εσένα και ο πατέρας σου ετοίμασε αυτό και αυτό... και έπαιξε κιθάρα και χορέψαμε, και κάναμε αυτό και αυτό» έτσι... Τώρα λοιπόν μιλάμε πραγματικά γι' αυτό. [...] Τώρα βγαίνουν στην επιφάνεια πράγματα που δε γνωρίζαμε, ή πράγματα που κρύβαμε.

Το παρελθόν, εκπροσωπούμενο συμβολικά από τις φιγούρες της μητέρας (από την Ελλάδα) και της γιαγιάς (από τη Βουλγαρία), είναι μέρος μιας οικειότητας, μιας δεδομένης πραγματικότητας, για την οποία δεν έχει ανάγκη να μάθει περισσότερα. Η πιο συστηματική εξερεύνηση επέρχεται με τις αλλαγές των κύκλων ζωής και κυρίως μετά το θάνατο των γονέων. Γίνεται ένας τρόπος να πενήσει την απώλειά τους, να τους γνωρίσει καλύτερα, να καταλάβει και να συνδεθεί. Πηγάζει επίσης από το νέο της ρόλο ως γιαγιάς και από την ανάγκη συγκρότησης μιας «κληρονομιάς» για τις επόμενες γενιές. Σε αυτά τα πλαίσια, ενεργοποιούνται δίκτυα μνήμης και δημιουργούνται συνδέσεις με άλλα άτομα που μοιράζονται το κοινό, σεφαραδίτικο παρελθόν («Θυμάσαι τότε που...»).

Παρατηρεί επίσης κανείς πως η ανάγκη στροφής στο παρελθόν δεν συνδέεται αποκλειστικά με αρνητικά συναισθήματα για τη σιωπή και την απόκρυψη (που τώρα συνειδητοποιούνται ως τέτοια) και από τη συνακόλουθη ανάγκη αποκάλυψης του «μυστικού». Στο λόγο της Ντάλια, επενδύεται συναισθηματικά με τρόπο πιο σύνθετο. Η επίκληση στη νοσταλγία παραπέμπει στην προβεβλημένη από το υποκείμενο ανάγκη διατήρησης θετικών μνημών και πρακτικών, άρρηκτα συνδεδεμένων με τη ζωή της «κοινότητας», πράγμα διάχυτο στο λόγο των περισσότερων αφηγητών/τριών μου.

Ο Σάμπι αφιερώνει σήμερα μεγάλο μέρος της καθημερινότητάς του στο «Κέντρο Κληρονομιάς Εβραϊσμού Θεσσαλονίκης και Ελλάδας»⁵⁷ και στη διαχείριση της δημόσιας ομάδας «Φόρουμ Ελληνικών Κοινοτήτων στο Ισραήλ: Είμαι κι Εγώ Απόγονος Επιζώντων» που δημιούργησε ο ίδιος στο Facebook και που σήμερα αριθμεί περισσότερα από 6.000 μέλη.⁵⁸ Στη συνέντευξή του, παρουσιάζει κι αυτός το θάνατο των γονέων ως σημείο-τομή:

Νομίζω, ότι ο πραγματικός λόγος ήταν ο θάνατος των γονιών μου. Τότε ένιωσα ότι υπάρχουν κάποια [πράγματα] για τα οποία δεν ρώτησα, δεν έκανα ερωτήσεις, πολλές πληροφορίες μου λείπουν. Για τη διαδρομή των οικογενειών. Και από τις δύο πλευρές.⁵⁹ Επομένως είναι πολύ σκληρό για μένα. Κι αυτός είναι ο κύριος λόγος που ξεκίνησα, νομίζω, να ασχολούμαι με την κληρονομιά της κοινότητας. Αλλά ξέρεις, είναι σα χιονοστιβάδα. Ξεκινάς να ερευνάς, βρίσκεις κάτι, μετά βρίσκεις ένα άλλο κάτι, μετά ενδιαφέρεσαι για έναν άλλον άνθρωπο, και γίνεται ασταμάτητο, ρουτίνα, σα ρουτίνα. Είναι κάτι πολύ... δεν ξέρω πώς να το εξηγήσω, με γεμίζει...

Η απώλεια των γονέων γίνεται η αφορμή ώστε να βγει στην επιφάνεια και να συνειδητοποιηθεί, με τρόπο πιο έντονο, η ρήξη στη γενεαλογική συνέχεια που επέφερε η Σοά. Η απουσία ερωτήσεων από την πλευρά του βιώνεται τώρα ως επώδυνη παράλειψη που ωθεί στην εξερεύνηση. Η ενασχόληση με το παρελθόν νοηματοδοτείται με ιδιαίτερα θετικό τρόπο. Παρουσιάζεται ως μια συνειδητή επιλογή και ανάγκη της ωριμότητας που προσφέρει πληρότητα. Άλλωστε, δεν αφορά πρωταρχικά, ή έστω αποκλειστικά, το επώδυνο (Σοά) και τον αντίκτυπό του στις οικογενειακές σχέσεις και στον εαυτό, αλλά κι άλλες, πιο «φωτεινές» πλευρές: την κληρονομιά της κοινότητας και της προπολεμικής ζωής. Αναφέρει σε άλλο σημείο της συνέντευξης:

Στο τέλος [της ζωής του ο πατέρας μου] μίλησε πολύ, μίλησε πολύ για τη ζωή του στην περίοδο της Σοά. Αλλά δε μίλησε αρκετά για τη ζωή πριν τη Σοά. Και αυτό είναι που ψάχνω! Για τη Σοά, μεταξύ μας, μπορώ να διαβάσω, μπορώ να μάθω

⁵⁷ βλ. τη σχετική ενότητα στο κεφάλαιο 3.1.

⁵⁸ βλ. <https://www.facebook.com/groups/569225003113581> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

⁵⁹ Η μητέρα του Σάμπι γεννήθηκε στην Παλαιστίνη στα τέλη της δεκαετίας του '30. Οι γονείς της είχαν μεταναστεύσει από τη Θεσσαλονίκη λίγα χρόνια νωρίτερα. Ο πατέρας του, επιζών του Άουσβιτς-Μπιρκενάου, καταγόταν επίσης από τη Θεσσαλονίκη.

από τα βιβλία. Είναι σημαντικό να ξέρω τι ένιωσε ο πατέρας μου στη Σοά, τι πέρασε, αλλά είναι ιδιωτικό. Αλλά για το πώς έζησαν πριν δεν ξέρω αρκετά. Οπότε, γι' αυτό είναι που λυπάμαι πολύ που δεν ρώτησα εγκαίρως.

Η μνημονική εργασία διευρύνει την αίσθηση του ανήκειν στο χρόνο (προηγούμενες γενιές) και στο χώρο (Θεσσαλονίκη και Ισραήλ). Επιπλέον, τον (επανατο)τοποθετεί σε μια νέα, φαντασιακή, κοινότητα (απόγονοι Σεφαραδιτών/ιτισσών επιζώντων/ωσών που αναζητούν από κοινού τις ρίζες τους και «συνεχίζουν» την χαμένη κουλτούρα). Για τους λόγους αυτούς, «γεμίζει» τον αφηγητή.

Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω, δεν μπορώ παρά να συμφωνήσω με το εύρημα της Fischer (2015) ότι το πρωταρχικό ζητούμενο της σημερινής μνημονικής εργασίας είναι η ανάγκη για «συνδεσιμότητα» και για ανακάλυψη ενός «χρησιμοποιήσιμου παρελθόντος». Κατά την ίδια, οι πληροφορίες για το προπολεμικό οικογενειακό παρελθόν είναι ιδιαίτερα ευπρόσδεκτες, καθώς τοποθετούν τον/την απόγονο στη γενεακή αλληλουχία και μετατρέπουν τα «θύματα» σε «προγόνους». Θα πρόσθετα την ανάγκη για μη ταύτιση της εβραϊκότητας αποκλειστικά με την οδύνη και την καταστροφή, αλλά με μια ευρύτερη, πλούσια κληρονομιά, που παράγει θετικές συνδηλώσεις. Λέει ο Σάμπι:

Και μια άλλη πλευρά που προσπαθώ να πω στις ομάδες με τις οποίες έχω επαφή [είναι ότι] δεν είναι μόνο το Ολοκαύτωμα και τα άσχημα πράγματα. Μια άλλη πλευρά είναι να μιλάς για τον τρόπο που οι Έλληνες που βγήκαν από το Ολοκαύτωμα, τα κατάφεραν από το Ολοκαύτωμα μέχρι σήμερα. Έχτισαν τη χώρα, έχτισαν το πνεύμα, έχτισαν οικογένειες στο Ισραήλ -λένε, στα Εβραϊκά «τκουμά». Τκουμά [σημαίνει] αναγέννηση. Οπότε ξέρεις, ο δήμαρχος της πόλης της Ιερουσαλήμ, η οικογένειά του κατάγεται από τη Θεσσαλονίκη! Και υπάρχουν πολλοί, επίσης έχουμε έναν υπουργό, στην κυβέρνηση, τον κύριο Ακούνι που κατάγεται από τη Θεσσαλονίκη. Οπότε αυτό που λέμε, η κληρονομιά του πατέρα μου και αυτό που κάνω τώρα δεν είναι να ασχολούμαι μόνο με τη Σοά αλλά και με την τκουμά [...] της κοινότητάς μας στο Ισραήλ, ακόμα και στο Ισραήλ! Επειδή, αυτό είναι το καλό κομμάτι. Δεν μπορείς να κοιτάς μόνο το άσχημο κομμάτι, και να λυπάσαι και να κλαις, πρέπει να βλέπεις όλο το πακέτο.

Η μνήμη της Σοά αποτελεί σημαντικό, αλλά όχι το μοναδικό μέλημα. Εξίσου σημαντική πτυχή αποτελεί και η έννοια της «αναγέννησης». Η «αναγέννηση» όμως αυτή δεν παρουσιάζεται πλέον ως προκύπτουσα από την απόρριψη της Διασποράς και από τον ενστερνισμό του ήθους του μαχητικού Νέου Εβραίου, όπως θα ήθελε το παραδοσιακό ισραηλινό αφήγημα «Από τη Σοά στην Αναγέννηση» που κυριαρχούσε μέχρι τη δεκαετία του '70 (βλ. παρακάτω). Το «καλό κομμάτι» δεν αφορά μόνο την επιτυχία, κατά τον Σάμπι, ενσωμάτωση των Θεσσαλονικιών Εβραίων στο Ισραήλ και τη συμβολή τους στην οικοδόμηση και ευημερία ενός ισχυρού εβραϊκού κράτους. Αφορά επίσης την επιτυχία (και πάλι κατά τον ίδιο), «επιβίωση» (και άρα όχι απόρριψη) του πνεύματος της σεφαραδίτικης κοινότητας της Θεσσαλονίκης σε ισραηλινό έδαφος, πνεύμα που με την απώλεια της «πρώτης γενιάς» κινδυνεύει να χαθεί οριστικά.⁶⁰

Μιλώντας για την παιδική και νεανική τους ηλικία, οι περισσότεροι/ες κάνουν λόγο για ένα κομμάτι του παρελθόντος που «κραύγαζε» και για ένα άλλο που ήταν σιωπηρά παρόν. Το σιωπηρά παρόν ήταν η Σοά και τα μέλη της οικογένειας που είχαν χαθεί. Το κραυγαλέο ήταν αυτό που οι αφηγητές/ήτριές μου συνοψίζουν στους όρους «ελληνική ζωή», «κουλτούρα λαντίνο» ή απλώς «κοινότητα». Αποτυπωνόταν στο φαγητό, στους χορούς, στη μουσική, στη διασκέδαση, στα ραδιοφωνικά προγράμματα («Φωνή της Κύπρου»), στη διακόσμηση (π.χ. κεντήματα, κεραμικά σκεύη, έπιπλα), στις έμφυλες σχέσεις, στα θρησκευτικά έθιμα, στις εκδηλώσεις της κοινωνικότητας (π.χ. σαββατιάτικες συγκεντρώσεις, γλέντια, καθημερινή συναναστροφή στις γειτονιές), στη γλώσσα (Ελληνικά ή Εβραίο-ισπανικά), στις αφηγήσεις, στα παραμύθια, στις παροιμίες, στα αναγνώσματα (περιοδικά που έστελναν συγγενείς και φίλοι από την Ελλάδα ή που τα προμηθεύονταν από Έλληνες ναύτες στα λιμάνια της Χάιφα και του Τελ Αβίβ).⁶¹

⁶⁰ Αυτή η ιδέα της επιβίωσης και συνέχειας του προπολεμικού, σεφαραδίτικου/ρωμανιώτικου πνεύματος εντός του Ισραήλ εμφανίζεται και σε πολλά κείμενα και δημόσιες δράσεις απογόνων, βλ. το κεφάλαιο 3.1.

⁶¹ Πρόκειται για ένα από τα ευρήματα της έρευνας που έρχονται σε αντίθεση προς τον ισχυρισμό της Wajngyb (2001) περί «απαγορευμένης νοσταλγίας». Χωρίς να επεκταθώ περαιτέρω, θεωρώ σημαντικό να αναφέρω πως ότι πολλοί/ές επιζώντες, έτσι όπως τους παρουσιάζουν οι απόγονοί τους, φαίνεται να βρίσκουν τρόπους να ισορροπούν την ανάγκη να θυμούνται, προκειμένου να δημιουργούν μια αίσθηση συνέχειας, και την ανάγκη να ξεχνούν, προκειμένου να στήσουν τις ζωές τους στη νέα πατρίδα και να διαχειρίζονται αισθήματα «προδοσίας» από την προηγούμενη (π.χ. συνεργασία με κατακτητές, λαφυραγώγηση περιουσιών, απώλεια ιθαγένειας). Για κάποιους, η επίλυση της έντασης φαίνεται να επέρχεται με την συνέχιση πτυχών της προηγούμενης ζωής και με ταυτόχρονη άρνηση επιστροφής στην Ελλάδα· επίσης, με εξιδανίκευση της προπολεμικής ζωής και ταυτόχρονη λήψη απόστασης από μη Εβραίους Έλληνες (π.χ. αφηγήσεις περιστατικών αντισημιτισμού).

Η μετακόμιση του Σάμπι από τη Φλωρεντίν στο Μπατ Γιαμ κατασκευάζεται αφηγηματικά ως η πρώτη τομή στη διαδρομή της σχέσης του με το παρελθόν.⁶²

MONO OTAN ΕΦΥΓΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΦΛΩΡΕΝΤΙΝ για το Μπατ Γιαμ, κατάλαβα τι είναι να ζεις στη Φλωρεντίν. Επειδή *MONO OTAN ΕΙΔΑ ΚΑΤΙ ΑΛΛΟ, ΚΑΤΑΛΑΒΑ* τι είχα πριν, *ΤΙ ΗΤΑΝ Η ΦΛΩΡΕΝΤΙΝ ΓΙΑ ΜΕΝΑ*. Πρέπει να καταλάβεις... Ξέρεις, στα Εβραϊκά, η κοινότητα λέγεται κείλά. Η κείλά προέρχεται από τη λέξη κάαλ. Μπετ Κνέσετ. Συναγωγή. Στα Λατίνο είναι καλ. Και ποια είναι η σημασία του καλ; Δεν είναι μόνο συναγωγή! Είναι το μέρος όπου έρχεσαι να προσευχηθείς, [όπου] έρχεσαι όταν είσαι λυπημένος, όταν είσαι χαρούμενος, και όταν θέλεις να συναντήσεις τους φίλους σου, και είναι κάτι σαν λέσχη. Οπότε η Φλωρεντίν για μένα ήταν η λέσχη της ζωής μου! *ΙΣΩΣ* η διαφορά ανάμεσα σε μένα και στον αδερφό μου [που δεν ασχολείται ιδιαίτερα με τα της ελληνοεβραϊκής κοινότητας] προέρχεται εκ του ότι ο αδερφός μου πήγαινε με φίλους που δεν ήταν από τη Φλωρεντίν. [Ζούσαν] έξω από τη Φλωρεντίν, και ήταν ίσως πιο μοντέρνοι. Πήγαιναν σε λέσχες έξω, ήταν, ξέρεις, νέοι άνθρωποι. Κι εγώ ήμουν το μικρό, και ίσως ο πατέρας μου και η μητέρα μου με κρατούσαν πιο... [...] προστατευμένο. Νιώθω περισσότερο από τις μυρωδιές, από τις γλώσσες, από το αίσθημα της κοινότητας, στη γειτονιά. Πήγαινα να συναντήσω τους γέροντες και τα παιδιά στη συναγωγή -και δεν ήμουν θρησκευόμενος, ήμουν όπως όλοι. Αλλά πήγαινα να ακούσω την προσευχή, τον ήχο, τη μυρωδιά από τα μπουρέκας, κάτι που δεν μπορώ περιγράψω. Ξέρεις, είναι σαν πνεύμα.

Στη Φλωρεντίν στην αρχή ήταν πολλοί άνθρωποι που προέρχονταν από τη Θεσσαλονίκη, από την Ελλάδα, αλλά μετά ήρθαν από την Πολωνία, από τους Ασkenaζίμ, κι άλλοι επίσης, και ήταν ανοιχτό, ζούσες σε ανοιχτό χώρο. Γεννήθηκα σε καινούριο σπίτι, με πραγματικά δωμάτια (γέλιο),⁶³ στον πρώτο όροφο του κτιρίου και η πόρτα δεν ήταν *ΠΟΤΕ* κλειστή. Η πόρτα ήταν πάντα ανοιχτή! Οι άνθρωποι που έρχονταν για να πάνε πάνω, ρωτούσαν: «Χάνα!» -αυτή είναι η μητέρα μου- «Εχ ατ μαργκισά; Πώς νιώθεις;» Η μητέρα μου έλεγε: «Καθίστε, καθίστε, καθίστε, πάρτε κάτι να φάτε». Μπουρέκας, κάποιο κέικ, ή κάτι τέτοιο,

⁶² Θα πρέπει, πάντως, να σημειωθεί πως παρ' όλο που η μετακόμισή του συνέβη πριν 30 χρόνια, η συστηματική του στροφή στο παρελθόν αφορά ουσιαστικά την τελευταία πενταετία ή δεκαετία, η οποία συμπίπτει με το θάνατο των γονέων του.

⁶³ Πριν τη γέννηση του Σάμπι, οι γονείς του ζούσαν σε ένα μικροσκοπικό διαμέρισμα με 1,5 δωμάτιο.

ήταν... δεν ξέρω πώς, ο ένας για τον άλλο και ο άλλος για σένα. Ήταν ΔΙΑΦΟΡΕΤΙΚΗ ΖΩΗ, ήταν χαρούμενη ζωή, δεν είχες χρήματα, αλλά ήσουν ΕΥΤΥΧΙΣΜΕΝΟΣ. Όλοι βοηθούσαν ο ένας τον άλλο και ήταν πολύ ζεστές οι σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους.

[...] Και όταν πηγαίνω να επισκεφτώ κάποιες γειτονιές στην Ελλάδα, βλέπω τη γειτονιά Φλωρεντίν. Επειδή, έχτισαν τη γειτονιά όπως ήταν στη Θεσσαλονίκη. [...] Όταν πήγα να επισκεφτώ πριν ένα μήνα την Καβάλα, τη Βέροια, όταν περπατώ [εκεί], βλέπω τη Φλωρεντίν.



Θεσσαλονικείς στη Φλωρεντίν, Δεκαετία '50
(Από ανάρτηση της Χάνα Κασόρλα-Άιζικ στο Facebook)

Η προ τριακονταετίας μετακόμισή του, ένδειξη κοινωνικής ανόδου, αφηγηματοποιείται ως απώλεια ενός τρόπου ζωής του οποίου η αξία εκτιμάται μόνο εκ των υστέρων. Η Φλωρεντίν παρουσιάζεται εξιδανικευμένη, σαν ένας χαμένος σεφαραδίτικος παράδεισος, ένας κόσμος πλούσιος αισθητηριακά (σεφαραδίτικοι ήχοι, μελωδίες, γεύσεις και μυρωδιές), συναισθηματικά (ζεστασιά, χαρά) και αξιακά (γενναιοδωρία, αλληλεγγύη). Παρ' όλο που στη γειτονιά δεν κατοικούσαν μόνο Θεσσαλονικείς, ο (εξιδανικευμένος) τρόπος ζωής παρουσιάζεται ως «αυθεντικά» και μοναδικά σεφαραδίτικος, μεταφερόμενος από τη Θεσσαλονίκη στο Τελ Αβίβ και μεταδιδόμενος από τους Σεφαραδίτες σε άλλες εθνοτικές ομάδες. Αντιπαράτίθεται σιωπηρά προς το σύγχρονο

ισραηλινό τρόπο ζωής, ο οποίος παρουσιάζεται ως κυριαρχούμενος από τον ατομικισμό, το άγχος και το κυνήγι της οικονομικής επιτυχίας.⁶⁴ Αυτόν το χαμένο κόσμο παρουσιάζεται να αναζητά νοσταλγικά στη σημερινή ενασχόλησή του με την κοινότητα και κατά τα ταξίδια του στην Ελλάδα.

Ο τρόπος με τον οποίο κατασκευάζεται ο σεφαραδίτικος τρόπος ζωής, οι λόγοι περί «αυθεντικότητας», και οι τρόποι με τους οποίους διαχειρίζονται οι αφηγητές/ήτριες τη ρωμανιώτικη και σεφαραδίτικη καταγωγή και τη σχέση τους με την Ελλάδα, θα με απασχολήσει αναλυτικά στο κεφάλαιο 2.2. Προς το παρόν, αυτό που με ενδιαφέρει να τονίσω είναι ότι η σημερινή στροφή στο παρελθόν δεν κινητροδοτείται μόνο από «απουσίες», «χάσματα» και «στοιχειώματα». Στρέφοντας το βλέμμα προς τα πίσω, οι συνομιλητές/ήτριές μου δεν επιδιώκουν μόνο να «σπάσουν τις σιωπές» και να ανακαλύψουν ένα παρελθόν που δεν γνώρισαν και που τους «στοίχειωνε» «σαν να ήταν δικό τους». Συγχρόνως, προβάλλουν μια πιο «οικουμενική» ανάγκη, δηλαδή αυτή της επανασύνδεσης με την παιδική ηλικία. Στοχεύοντας σε μια τέτοια επανασύνδεση, (ξανα)μαθαίνουν Ελληνικά και Λαντίνο, ανακαλύπτουν εκ νέου την ελληνική και σεφαραδίτικη μουσική, (ξανα)μαγειρεύουν και αναζητούν συνταγές για τα φαγητά της παιδικής ηλικίας, καταγράφουν παροιμίες και γνωμικά που άκουγαν από τους γονείς τους, διοργανώνουν ελληνικές και σεφαραδίτικες βραδιές, (ξανα)χορεύουν ελληνικά τραγούδια. Συχνά, μάλιστα, ένα απλό τουριστικό ταξίδι αναψυχής (και όχι ταξίδι ριζών) στην Ελλάδα, περιγράφεται με όρους πολυ-αισθητηριακής εμπειρίας που οδηγεί σ' ένα προουσιανό ξύπνημα της μνήμης· μια μαγική επιφάνεια που ανακινεί μνήμες της παιδικής ηλικίας και που καταλήγει σε «μεταμόρφωση» του/της απογόνου, ωθώντας τον/την στο παρελθόν.⁶⁵ Ταξιδεύοντας στην Ελλάδα, άνθρωποι σαν τον Σάμπι, δεν επιζητούν μόνο τη φαντασιακή σύνδεση με την προπολεμική Θεσσαλονίκη (την οποία οι ίδιοι δεν έζησαν), αλλά και με μια, εξίσου φαντασιακά κατασκευασμένη, Φλωρεντίνα, από την οποία έχουν προσωπικές μνήμες.

Λέει η Έτη Μάτσα-Κοέν αναφορικά με τα δικά της κίνητρα:

⁶⁴ Αναφέρω τούτο ως συμπέρασμα των συζητήσεών μου με Ισραηλινούς (όχι αποκλειστικά με καταγωγή από την Ελλάδα) καθ' όλη τη διάρκεια της έρευνας πεδίου.

⁶⁵ Τα ταξίδια στην Ελλάδα και οι πολλαπλές και πολύπλοκες νοηματοδοτήσεις τους αποτέλεσαν μια από τις σημαντικές στοχεύσεις της έρευνας πεδίου μου. Δεν επεκτείνομαι περισσότερο εδώ, καθώς θεωρώ ότι χρήζουν ξεχωριστής παρουσίασης. Φιλοδοξώ να καταπιαστώ με αυτά σε μελλοντικό πόνημά μου.

Είναι σημαντικό γιατί [θέλω να] γνωρίζω την ιστορία της οικογένειάς μου. Θέλω να μάθω από πού προέρχομαι.

Και παρακάτω, προσθέτοντας μια δεύτερη διάσταση:

EK *Τώρα θέλω! Ναι, τώρα θέλω! Θέλω να κάνω την ελληνική ζωή, τώρα θέλω να το κάνω αυτό.*

KM *Αυτό προσπαθώ να καταλάβω, γιατί τώρα.*

EK *Μπορείς [να πεις]... γιατί πέθανε [ο] μπαμπά[ς] και [η] μαμά και ήτανε Έλληνες, και... θέλω το[ν] μπαμπά και [τη] μαμά, και γι' αυτό θέλω τα Ελληνικά. [...] Να είμαι σαν κι αυτούς! Να τους νιώσω! Κοίτα τώρα, [που θέλω να βελτιώσω] τα Ελληνικά [μου], τι θα κάνω με τα Ελληνικά; Δεν μπορώ να κάνω τίποτα στη ζωή μου με τα Ελληνικά. Αμά [=Αλλά]... είναι απ' το σπίτι μου, είναι από [τότε που ήμουν] μικρό παιδί. [Τότε η ζωή μου ήταν] με το[υς] Έλληνες. Άμα έχει γάμο, κάτι, ήτανε πολύ ωραία, τα τραγούδια και τα dance [=οι χοροί]. Πολύ ωραία ήτανε. Αυτό θέλω να δω. Πάω στην Ελλάδα, μόνο [για] να βλέπω, να βλέπω ξανά.*

Η στροφή στο παρελθόν αποτελεί μια προσφάτως αναδυθείσα ανάγκη που νοηματοδοτείται πολλαπλώς: ως συμβολική επανόρθωση της γενεαλογικής ρήξης μέσω της γνώσης της καταγωγής· ως μέσο πένθους, σύνδεσης, αλλά και συμφιλίωσης⁶⁶ με τους γονείς που δε βρίσκονται πια στη ζωή· ως τρόπος αναβίωσης ενός «χαμένου» τρόπου ζωής που ανακαλεί ευχάριστες μνήμες.

Η Άννα Μπακόλα-Γκάρτη γεννήθηκε στα Γιάννενα το 1951. Κατά τη Σοά, οι γονείς της κατάφεραν να διαφύγουν στην Παλαιστίνη, για να επιστρέψουν στην Ελλάδα μετά τον πόλεμο. Όταν η Άννα ήταν έξι ετών, μετακόμισαν στην Αθήνα. Στα δεκαοχτώ της μετανάστευσε στο Ισραήλ. Τα τελευταία χρόνια επισκέπτεται τα Γιάννενα σχεδόν σε ετήσια βάση, όταν η μεγάλη γιορτή του Κιπούρ δίνει την αφορμή ώστε η άλλοτε ακμάζουσα κοινότητα να γεμίσει ξανά ζωή, με τη συγκέντρωση Γιαννιω-

⁶⁶ Η ανάγκη συμφιλίωσης προκύπτει από την προγενέστερη «απόρριψη» της προ μετανάστευσης κουλτούρας, ζήτημα που θα αναπτύξω στο κεφάλαιο 2.2.

τών/ωτισσών Εβραίων και/ή απογόνων τους που είναι πλέον εγκατεστημένοι/ες σε άλλες πόλεις της Ελλάδας, στην Ευρώπη, στο Ισραήλ και στις ΗΠΑ. Στο παρακάτω απόσπασμα, περιγράφει τη σημασία που έχει για την ίδια αυτή η πρακτική:

Για μένα, το ότι πηγαίνω στα Γιάννενα, κάθε χρόνο, και σκέφτομαι όλη μου την οικογένεια, είναι και το μνημόσυνο για τους γονείς μου, είναι το μνημόσυνο για τους συγγενείς [που δε γνώρισα], είναι αναγνώριση του Ολοκαυτώματος, είναι σεβασμός για τα Γιάννενα, είναι η αγάπη μου για την Ελλάδα, είναι το pilgrimage [=προσκύνημα]! Που κάνω. Το προσκύνημά μου και τα συνδυάζω όλα σε αυτό. [...] Αυτό είναι το πένθος μου, κι αυτό είναι η χαρά μου, και τα βάζω κι αυτά τα δύο μαζί, γιατί πάντα είναι μαζί η χαρά και η λύπη, έτσι, έτσι τα βλέπω.

Στο λόγο της, αυτό που έζησε (γονείς, Γιάννενα, Ελλάδα) πηγαίνει πλάι-πλάι με αυτό που δεν έζησε (μεγάλη οικογένεια, Σοά). Το ετήσιο «προσκύνημα» στα Γιάννενα επενδύεται με μια ευρεία γκάμα συναισθημάτων, τοποθετώντας τη θλίψη και το θρήνο πλάι στη χαρά. Η ίδια η θλίψη αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα του εαυτού και δεν επενδύεται αρνητικά, σαν κάτι που χρήζει «διόρθωσης» ή «θεραπείας» (βλ. και Kidron 2009b, 2016· Kidron et al. 2019). Ιδωμένη ως μέρος των οικειοτήτων της, αποτελεί τον πλέον κατάλληλο τρόπο πένθους για προσωπικές και οικογενειακές απώλειες, καθορίζοντας την ιδιαίτερη ταυτότητά της ως απογόνου επιζώντων.

Κληρονομίες της «ντροπής»

Η σχετική αποστασιοποίηση από το παρελθόν των γονέων και η σημερινή «στροφή» σε αυτό δε συνδέεται μόνο με τις μεταλλαγές που συμβαίνουν όσο τα άτομα εισέρχονται σε διαφορετικές φάσεις ζωής. Η ακρόαση των συνεντεύξεων δείχνει πως τα μηνύματα που εισπράττονταν για τη Σοά και τη Διασπορά από το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον έπαιξαν επίσης σημαντικό ρόλο. Καθόρισαν τόσο το περιεχόμενο και τις μορφές του διαγενεακού διαλόγου, όσο και τη σχέση των απογόνων με το παρελθόν.

Όπως επισημαίνει ο ανθρωπολόγος Jackie Feldman, ο τρόπος με τον οποίο η σιωνιστική ηγεσία αντιμετώπισε την καταστροφή των Εβραίων της Ευρώπης, επηρεάστηκε από την αυτο-εικόνα της ως μιας επαναστατικής δύναμης που σηματοδοτούσε τη ρήξη με το παρελθόν και έφερνε σε απόλυτη αντίθεση το “εκεί” (Εξορία) με το “εδώ” (Ερετς Ισραέλ⁶⁷) (2008: 31). Στη σιωνιστική λογοτεχνία που αναπτύχθηκε στην Παλαιστίνη πριν την ίδρυση του κράτους του Ισραήλ, η παρουσίαση του Εβραίου της Διασποράς έβριθε αρνητικών στερεοτύπων (βλ. ενδεικτικά Stauber 2007: 1-4). Η εικόνα αυτή, η οποία εδραιώθηκε στη σιωνιστική συνείδηση ήδη από τα τέλη του 19ου αι., αποτέλεσε ακραία έκφραση της τότε κυρίαρχης ιδεολογίας “άρνησης της Εξορίας/Διασποράς” (Σλιλάτ Α Γκαλούτ), πάνω στην οποία προσπαθούσε να οικοδομήσει την αυτοαντίληψή της η κοινωνία του Γισούβ⁶⁸ (βλ. ενδεικτικά Ofer 2012, Yablonka 1999, Segev 1993, Greilsammer 2000).

Σε αυτά τα πλαίσια, η μνήμη της Σοά γίνεται πολιτικό και εκπαιδευτικό εργαλείο που δικαιώνει τον αγώνα για την ίδρυση του κράτους, συμβάλλοντας παράλληλα στη σφυρηλάτηση του ήθους του Νέου Εβραίου. Το Ολοκαύτωμα εντάσσεται από πολύ νωρίς στη δημόσια συζήτηση, αποτυπώνοντας την πρόθεση του Ισραήλ να αυτοπροβληθεί ως κληρονόμος των θυμάτων και να διεκδικήσει την πρωτοκαθεδρία στη μνήμη του γεγονότος.⁶⁹ Παρ’ όλα αυτά, η μνήμη της Σοά δεν έχει αναχθεί ακόμη σε κεντρικό συστατικό της ισραηλινής ταυτότητας. Στα πρώτα χρόνια ύπαρξης του κράτους, ο δημόσιος λόγος κυριαρχήθηκε από δύο διχοτομίες, στοιχεία των οποίων επιβιώνουν μέχρι και σήμερα: ανάμεσα στην καταστροφή στη Διασπορά και στην αναγέννηση εντός του ισραηλινού κράτους· και ανάμεσα στα «θύματα» και στους «ήρωες».

Σύμφωνα με την κυρίαρχη σιωνιστική ρητορική της εποχής (βλ. ενδεικτικά Ofer 2000, Shapira 1998, Segev 1993, Greilsammer 2000), έτσι όπως αποτυπώθηκε στην αφήγηση «Από τη Σοά στην Αναγέννηση» ή «Από τη Σοά στη Λύτρωση», το Ολοκαύτωμα δε θα μπορούσε να λάβει χώρα στη μαχητική κοινωνία του Νέου Ε-

⁶⁷ Γη του Ισραήλ.

⁶⁸ Κυριολεκτικά «εγκατάσταση». Ο όρος αναφέρεται στον εβραϊκό πληθυσμό της Παλαιστίνης πριν την ίδρυση του κράτους του Ισραήλ.

⁶⁹ Η αυτοπροβολή του Ισραήλ ως κληρονόμου των θυμάτων διακρίνεται, για παράδειγμα, στη νομοθεσία της δεκαετίας του ’50: στο «Νόμο για την Τιμωρία των Ναζί και των Συνεργατών τους» (1950) με τον οποίο δικάζονται και Εβραίοι που κατηγορούνται για συνεργασία με τους Ναζί· στη συμφωνία με τη Δυτική Γερμανία για την καταβολή αποζημιώσεων (1952)· στη νομοθεσία ίδρυσης του Γιαντ Βασέμ (1953)· στο νόμο για την Ημέρα Μνήμης της Σοά και του Ηρωισμού (1959)· στις προσπάθειες για απόδοση τιμητικής ισραηλινής ιθαγένειας στα 6.000.000 θύματα, ιδέα που εγκαταλείφθηκε προσωρινά λόγω νομικών δυσκολιών, για να υλοποιηθεί τελικά το 1985.

βραίου. Προέκυψε ως «φυσική» συνέπεια της ζωής στη Διασπορά, όπου οι «παθητικοί» και χωρίς κράτος Εβραίοι οδηγήθηκαν στο θάνατο «σαν τα πρόβατα στη σφαγή», παρακινημένοι από την ψευδαίσθηση ασφάλειας που τους είχε δημιουργήσει η χειραφέτηση. Η μετανάστευση στο Ισραήλ και η ισχυροποίηση του κράτους προβάλλονταν ως μονόδρομος για τη συνέχιση της εβραϊκής ύπαρξης. Η ισραηλινή ισχύς και ανεξαρτησία θεωρείτο ως ζωντανή απόδειξη της αποτυχίας της Τελικής Λύσης και ως η μόνη εγγύηση για την εκπλήρωση της τελευταίας επιθυμίας των θυμάτων για μνήμη και εκδίκηση. Το κράτος αντιμετωπιζόταν σαν κοσμική σωτηριολογική δύναμη που θα απάλλαζε τον εβραϊσμό από την ευαλωτότητα και θα οδηγούσε στη λύτρωση τόσο τους εναπομείναντες/ασες Εβραίους/ες όσο και τα θύματα.

Παράλληλα, βασικό χαρακτηριστικό της τότε κυρίαρχης αφήγησης, είναι η διχοτομία ανάμεσα στους λίγους Εβραίους που αντιστάθηκαν και στους υπόλοιπους που οδηγήθηκαν στο θάνατό τους «παθητικά». Το αφήγημα αυτό προωθήθηκε κυρίως από πρώην μαχητές της Αντίστασης, τη σιωνιστική αριστερά και τα κινήματα κιμπούτς Α Σομέρ Α Τσαΐρ και Α Κιμπούτς Α Μεουχάντ. Οι κινήσεις αυτές διεκδίκησαν παθιασμένα την επικέντρωση της μνήμης της Σοά στις εξεγέρσεις και στην ένοπλη πάλη,⁷⁰ συνδέοντάς τα με τους αγώνες στην Παλαιστίνη⁷¹ και κατασκευάζοντάς τα ως μέρος της σιωνιστικής επανάστασης που σήμανε τη «ρήξη με το παρελθόν».⁷² Σύμφωνα με τη δική τους αντίληψη, ο αγώνας των επαναστατών των γκέτο αποτελούσε τη μόνη αξιοσημείων και συμβατή με το σιωνιστικό ήθος στάση, κατάλληλη να προσφέρει μαθήματα και πρότυπα στη νεότερη γενιά. Γράφει ο James Young αναφορικά με την αφήγηση που προωθούσε το μουσείο του Οίκου των Μαχητών των Γκέτο⁷³:

⁷⁰ Μέλη των κινήσεων αυτών συνδέθηκαν με αντιστασιακές δράσεις των Εβραίων στην Ανατολική Ευρώπη στη διάρκεια της Σοά. Για παράδειγμα, ο Μορντεχάι Ανιελέβιτς, μια από τις ηγετικές μορφές της εξέγερσης του Γκέτο της Βαρσοβίας, ήταν επικεφαλής του παραρτήματος της Α Σομέρ Α Τσαΐρ στην Πολωνία.

⁷¹ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν τα μνημεία στο κιμπούτς Γιαντ Μορντεχάι. Ιδρυμένο το 1936 από μέλη της Α Σομέρ Α Τσαΐρ από την Πολωνία, το κιμπούτς μετονομάζεται το 1943 στη μνήμη του Μορντεχάι Ανιελέβιτς. Το 1951, στο κέντρο του κιμπούτς τοποθετείται άγαλμα του Ανιελέβιτς, φιλοτεχνημένο από τον Nathan Rapoport. Ο Ανιελέβιτς αναπαρίσταται ως αρρενωπή φιγούρα, ντυμένη με ρούχα που παραπέμπουν σε εργάτη των κιμπούτς, με αποφασιστική έκφραση και με μια χειροβομβίδα στο χέρι. Ακριβώς πίσω από το άγαλμα βρίσκεται μια κατεστραμμένη δεξαμενή νερού, η οποία φέρει σημάδια από τη μάχη του Γιαντ Μορντεχάι στη διάρκεια του Πολέμου της Ανεξαρτησίας. Με τον τρόπο αυτό, δημιουργείται μια αφήγηση συνέχειας ανάμεσα στην εξέγερση του Γκέτο της Βαρσοβίας και στον Αγώνα για ισραηλινή ανεξαρτησία. Για τα μνημεία του Γιαντ Μορντεχάι, βλ. Young 1993: 230-234.

⁷² Για χαρακτηριστικά παραδείγματα βλ. Stauber 2007: 9, 32, 35, 180-181.

⁷³ Πρόκειται για το δεύτερο σημαντικότερο μουσείο και ερευνητικό κέντρο για τη Σοά στο Ισραήλ. Βρίσκεται στο κιμπούτς Λοχαμέι Α Γκεταότ.

«Η περίοδος [της Σοά] γίνεται σημαντική όχι λόγω της χωρίς προηγούμενο καταστροφής, αλλά του χωρίς προηγούμενο θεάματος ένοπλης εξέγερσης από Εβραίους -οι οποίοι πήραν τα όπλα και ενάντια στους εχθρούς τους και ενάντια στην ίδια τους την παραδοσιακή απόκριση στο διωγμό. Στα μάτια των πρώτων δημιουργών του μουσείου εδώ, η ένοπλη αντίσταση δεν ήταν μόνο δυνατή αλλά και υποχρεωτική. Στο τέλος, οι σιωνιστές πρωτοπόροι είχαν επίσης ανατρέψει την παραδοσιακή εικόνα του Εβραίου ως θύματος» (1993: 230).



«Από τη Σοά στην Αναγέννηση» (1970), γλυπτική σύνθεση του Naftali Bezem στο Γιαντ Βασέμ
(Τα τέσσερα μέρη της τιτλοφορούνται διαδοχικά ως εξής:
«Καταστροφή», «Αντίσταση», «Μετανάστευση στο Ισραήλ», «Αναγέννηση»)

Κατεξοχήν σύμβολο της εβραϊκής αντίστασης θεωρήθηκε η εξέγερση του γκέτο της Βαρσοβίας, η οποία απέκτησε κεντρική θέση στις δημόσιες αναμνηστικές τελετές. Υπό την πίεση αριστερών σιωνιστικών κύκλων, ως εθνική ημέρα μνήμης της Σοά ορίστηκε η 27^η του Νισάν, δηλαδή η θεωρούμενη ως τελευταία μέρα της εξέγερσης,⁷⁴ και όχι η 10^η του Τεβέτ⁷⁵ που είχε προτείνει η αρχιρραβινεία. Μια επέτειος που ανακαλεί τον «ηρωισμό» θεωρήθηκε καταλληλότερη από μια παραδοσιακή ημέρα πένθους. Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι η αρχική επίσημη ονομασία που ορίστηκε το 1951 για την ημέρα μνήμης του Ολοκαυτώματος είναι Γιουμ Α Σοά Ου Μέρεντ Α Γκε-ταότ (Ημέρα Σοά και Εξέγερσης των Γκέτο).

Το 1959, η ημέρα μνήμης θεσμοθετήθηκε επίσημα ως εθνική με την ονομασία Γιουμ Α Ζικαρόν Λα Σοά βε Λα Γκεβουρά (Ημέρα Μνήμης για τη Σοά και τον Ηρωισμό). Η εξέλιξη αυτή υπήρξε αποτέλεσμα της επιρροής σημαντικών κριτικών φωνών

⁷⁴ Η ημερομηνία έναρξης της εξέγερσης απορρίφθηκε διότι συνέπιπτε με την παραμονή του Πέσαχ του 1943. Σύμφωνα με την εβραϊκή παράδοση, μια ημέρα πένθους δεν μπορεί να συμπίπτει με γιορτή.

⁷⁵ Η 10^η του Τεβέτ (βλ. και κεφάλαιο 1.1, υποσημείωση 41) ήταν μια μη αποδεκτή επιλογή για τη σιωνιστική αριστερά. Θα αποσπούσε από τις σχετικές εκδηλώσεις την κεντρικότητα που θα «έπρεπε» να έχει η μνήμη της εξέγερσης και θα ενέτασσε τους επαναστάτες στο παραδοσιακό εβραϊκό μαρτυρολόγιο, χωρίς να αναγνωρίζεται ο «σιωνιστικός» χαρακτήρας του αγώνα τους.

που τόνισαν την ανάγκη για πιο ουσιαστική σύνδεση της αποξενωμένης από τη Διασπορά νεολαίας με τη Σοά. Μέρος αυτής της διαδικασίας θα ήταν η προβληματοποίηση του στενού ορισμού της έννοιας «αντίσταση» και η διεύρυνσή του, ώστε να συμπεριλαμβάνονται όλες οι μορφές της (σωματική και πνευματική, ενεργητική και παθητική). Οι σχετικές, θυελλώδεις, συζητήσεις στο κοινοβούλιο κατέληξαν στο να δίνεται μεν έμφαση στην εξέγερση και στην ένοπλη αντίσταση, αλλά να τιμάται εξίσου και ο αγώνας των Εβραίων για επιβίωση και διατήρηση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της εβραϊκής κουλτούρας μέσα σε ακραίες συνθήκες.⁷⁶

Ωστόσο, παρά αυτή τη σημαντική αλλαγή, η οποία γνώρισε μεγαλύτερη ώθηση μετά τη δίκη του Άιχμαν, η ένοπλη αντίσταση εξακολούθησε να κατέχει πολύ μεγαλύτερο συμβολικό βάρος στη συλλογική μνήμη μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του '70. Οι διχοτομίες που σκιαγράφησα παραπάνω συνέχισαν να είναι διάχυτες σε μνημεία και μουσεία (βλ. π.χ. Young 1993, Cole 2004, Μπενβενίστε 1998), στις θεσμικές αναμνηστήριες τελετές (βλ. π.χ. Stauber 2007: 162-166, Balf 2012) και στη σχολική ύλη (π.χ. Ofer ό.π.: 406-407). Οι επικεντρωμένες στην ένοπλη αντίσταση δημόσιες τελετές που διοργανώνονταν από τα κιμπούτς Λοχαμέι Α Γκεταότ⁷⁷ και Γιαντ Μορντεχάι ήταν αυτές που απολάμβαναν της μεγαλύτερης δημοτικότητας μεταξύ των «σάμπρα».

Ως αποτέλεσμα όλων των παραπάνω, η φωνή των επιζώντων/ωσών που δε συμμετείχαν στην ένοπλη αντίσταση περιθωριοποιήθηκε. Σε μια εποχή όπου δεν είχαν αναδυθεί ακόμα οι έννοιες του/της επιζώντος/ώσας και του/της μάρτυρος (witness), τα πρώην θύματα αντιμετωπίζονταν με περιφρόνηση. Οι υποτιμητικοί χαρακτηρισμοί «σαπούνια» και «πρόβατα στη σφαγή», διάχυτοι στο δημόσιο λόγο και στις καθημερινές συναναστροφές, είναι ενδεικτικοί της ντροπής με την οποία επενδύονταν η στρατοπεδική εμπειρία. Η φράση «πρόβατα στη σφαγή» ενσωματώθηκε ακόμα και σε φυλλάδιο που κυκλοφόρησε το Υπουργείο Παιδείας στις αρχές της δεκαετίας του '50 αναφορικά με τη Σοά (Bar-On 1995:23). Αλλά και σε όλο το δυτικό κόσμο, η αναζήτηση ηρωικών αφηγήσεων έκανε τις ιστορίες των επιζώντων να μη βρίσκουν ευήκοα ώτα, με εξαίρεση τους πρώην αντιστασιακούς (βλ. π.χ. Stein 2014: 40-47). Την ίδια στιγμή, τα πρώην θύματα αντιμετωπίζονταν με καχυποψία όχι μόνο επειδή οι ιστορίες τους

⁷⁶ Για τη διαμάχη γύρω από το ορισμό της αντίστασης βλ. την ενδελεχή ανάλυση του Stauber, 2007: 19-29, 60-77.

⁷⁷ Ιδρύθηκε, στις 19 Απριλίου 1949, κατά την έκτη επέτειο της εξέγερσης του γκέτο της Βαρσοβίας. Μεταξύ των μελών του κιμπούτς ήταν και επιζώντες της εξέγερσης, όπως ο Ιτζχάκ Ζούκερμαν και η Ζίβια Λουμπέτκιν, οι οποίοι έγιναν τα κατεξοχήν σύμβολα σιωνιστών πρωτοπόρων που αντιστάθηκαν στους Ναζί. Την εποχή εκείνη, ο ρόλος των μη Σιωνιστών στην εβραϊκή αντίσταση υποβαθμιζόταν.

φάνταζαν απίστευτες, αλλά και από φόβο μήπως είχαν πετύχει την επιβίωσή τους με «αθέμιτα» μέσα (βλ. π.χ. Solomon 1995: 218-219).

Η στάση των μεταπολεμικών κοινωνιών απέναντι στα πρώην θύματα αναγνωρίζεται ως μια από τις βασικότερες αιτίες που συντέλεσε στην επί δεκαετίες δημόσια «σιωπή» πολλών επιζώντων/ωσών. Όπως επισημαίνουν οι Leydesdorff et al.,

«Κάθε συγκεκριμένη κουλτούρα μπορεί να έχει διαθέσιμους -ή, αντίθετα να στερείται- κατάλληλους αφηγηματικούς κώδικες ή άλλους τύπους αναπαράστασης, όπως επίσης και κοινά προετοιμασμένα να πιστέψουν και να γίνουν μάρτυρες -ή όχι. Αυτές οι ποικίλες πολιτισμικές συνθήκες είναι οι ίδιες μέρος της εμπειρίας του τραύματος, και μπορούν να συνεισφέρουν είτε στη διαιώνιση της τραυματικής σιωπής είτε στη βιώσιμη έκφραση και αναπαράσταση της τραυματικής εμπειρίας» (1999: 17).

Κατά τις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες, πολλοί επιζώντες/ώσες κατέφυγαν στη σιωπή όχι μόνο εξαιτίας της «αδυναμίας» τους να μιλήσουν, αλλά κυρίως λόγω ενός ευρύτερου κοινωνικοπολιτισμικού πλαισίου που δεν ευνοούσε την ομιλία για τη βάσανο. Πολλοί έκρυψαν ή αφαίρεσαν χειρουργικά τα τατουάζ τους και πάσχισαν να απαλλαγούν από εξωτερικά χαρακτηριστικά που θεωρούνταν ως τυπικά της εβραϊκότητας (π.χ. Stein 2014: 36-38· Fischer 2015: 131-144) ή της «παλαιάς» εβραϊκότητας, αν μιλάμε για το Ισραήλ (Ofar 2012).

Βεβαίως, η δημόσια σιωπή για τη Σοά εκ μέρους των επιζώντων/ωσών δεν υπήρξε ούτε απόλυτη ούτε αυτονόητη. Τα πρώτα αυτοβιογραφικά κείμενα για το Ολοκαύτωμα χρονολογούνται ήδη από την εποχή του πολέμου και αμέσως μετά από αυτόν. Στο Ισραήλ και αλλού, οι επιζώντες/ώσες λειτούργησαν ως ομάδα πίεσης που έπαιξε σημαντικό ρόλο σε κομβικά ζητήματα αναφορικά με τη μνήμη της Σοά, όπως η ίδρυση μουσείων και μνημείων και η ένταξη του θέματος στην εκπαίδευση (Ofar 2004, 2009). Στο πλαίσιο των οργανώσεών τους, καλλιέργησαν τη δική τους μνημονική κουλτούρα και πάσχισαν για τη διάχυσή της στο ευρύ κοινό (βλ. Baumel 1995· Cesarani & Sundquist [επιμ.] 2012). Η ίδια η σιωπή τους δεν ταυτίζεται απαραίτητα με «υποταγή». Ιδωμένη διαφορετικά, μπορεί να θεωρηθεί ως «αντίσταση», ως απροθυμία να μιλήσουν για τη Σοά με τους όρους που τους έθεταν οι μεταπολεμικές κοινωνίες.

Η υπερέμφαση στη διάσταση της ένοπλης αντίστασης και η με περιφρόνηση αντιμετώπιση των επιζώντων/ωσών των στρατοπέδων κατά τις πρώτες δεκαετίες ύπαρξης του κράτους, είναι ένα από τα κυρίαρχα θέματα που απασχόλησαν τους/τις αφηγητές/ήτριάς μου. Ιδιαίτερα οι γεννημένοι/ες κατά τις δεκαετίες του '40 και του '50, ασκούν έντονη κριτική στην κοινωνία των βετεράνων και στη σιωνιστική ηγεσία για τον τρόπο με τον οποίο αντιμετώπισαν τους/τις επιζώντες/ώσες, επιτείνοντας τη ντροπή τους και συντελώντας στη σιωπή τους.

Για παράδειγμα, ο Τζέικομπ, γιος Θεσσαλονικέων, αναφέρει:

Ένα από τα προβλήματα που έχουμε είναι ότι οι άνθρωποι που ήρθαν από το Άουσβιτς, και μιλώ για τους γονείς μας, δεν ήθελαν να μιλήσουν για το Άουσβιτς. Γιατί ένιωθαν σαν αποτυχημένοι. Και δυστυχώς, και μιλώ για τη δική μου χώρα τώρα,⁷⁸ ο κόσμος στο Ισραήλ δε φέρθηκε καλά σε αυτούς τους ανθρώπους. Τους άφησαν να νιώσουν ότι «Δεν κάνατε τη δουλειά, δεν πολεμήσατε ενάντια στους Γερμανούς». Επειδή πολλοί δεν ήξεραν τι είχε συμβεί εκεί στο Άουσβιτς, και στην αρχή και αργότερα. Ο κόσμος τούς μετέδιδε το αίσθημα ότι δεν είχαν συμπεριφερθεί σωστά. Αυτός ήταν ο λόγος που οι Εβραίοι που ήρθαν στο Ισραήλ απ' όλη την Ευρώπη ένιωθαν κατώτεροι και δεν ήθελαν να μιλήσουν. Μιλούν τα τελευταία είκοσι χρόνια θα λέγαμε ίσως. Που αυτοί οι άνθρωποι άρχισαν να ανοίγουν το στόμα τους και να λένε τι τους είχε συμβεί [στα ναζιστικά στρατόπεδα] και για τον τρόπο που [...] τους συμπεριφέρθηκαν, όταν ήρθαν εδώ.

Και η Μπέτη:

Όταν ήμουν παιδί, [οι γονείς μου και οι άλλοι επιζώντες] ένιωθαν ντροπή. Ντροπή που δεν έκαναν τίποτα, ντροπή που έμειναν ζωντανοί, ενώ οι γονείς τους, τα αδέρφια τους, οι φίλοι τους δεν επιβίωσαν. Και οι Ισραηλινοί, οι σάμπρα, τους έλεγαν: «Πήγατε σαν τα πρόβατα στη σφαγή». Και τους έλεγαν «σαπούνια», επειδή έλεγαν ότι τους έκαναν όλους σαπούνι. Ήταν μόνο πριν είκοσι- είκοσι πέντε χρόνια που άλλαζαν τα πράγματα. Στην αρχή ήξεραν μόνο για το γκέτο της Βαρσοβίας. Που έκανε [αντίσταση]. Αλλά δεν ήταν μόνο το γκέτο της Βαρσοβίας!

⁷⁸ Προηγουμένως στη συνέντευξή του, ο Τζέικομπ έχει ασκήσει κριτική στην Ελλάδα και στους Έλληνες για την επί μακρόν αντι-ισραηλινή πολιτική, για τον αντισημιτισμό, για τη στάση τους απέναντι στις εκτοπίσεις των Εβραίων κατά τη Σοά και για τη λεηλασία των εβραϊκών περιουσιών.

Στο Μπιρκενάου έκαναν επίσης πράγματα. Το γκέτο της Βαρσοβίας είναι μόνο ένα μικρό- μικρό κομμάτι της ιστορίας. Κι έγινε σύμβολο το γκέτο της Βαρσοβίας!

Οι χαρακτηρισμοί «πρόβατα στη σφαγή» και «σαπούνια», καθώς και η ταύτιση της αντίστασης σχεδόν αποκλειστικά με την εξέγερση του γκέτο της Βαρσοβίας, επανέρχονταν ξανά και ξανά στο λόγο των αφηγητών/ητριών μου, για να συνοψίσουν τη στάση της ισραηλινής κοινωνίας απέναντι στους/στις επιζώντες/ώσες, καθώς και τον αντίκτυπο που είχε αυτό στους γονείς τους. Όπως επισημαίνει ο Dan Bar-On, το πώς ορίζουν τα υποκείμενα τους εαυτούς τους εξαρτάται από το αίσθημα νομιμοποίησης που νιώθουν με βάση αυτά που έκαναν ή πέρασαν, αλλά και από τη νομιμοποίηση που δίνεται στα συναισθήματά τους από το κοινωνικό περιβάλλον (1995: 23). Στην ενοχή των επιζώντων/ωσών που σώθηκαν ενώ τόσοι/ες άλλοι/ες χάθηκαν, στην οδύνη της απώλειας, της απο-υποκειμενοποίησης και των εξευτελισμών, ήρθε να προστεθεί η κατηγορία μιας υποτιθέμενης παθητικότητας, η οποία ενέτεινε τη σύγκρουση «κοινής» και «κληιδωμένης» μνήμης (Langer 1991) και το συνακόλουθο αίσθημα ντροπής. Πολύ σύντομα οι επιζώντες/ώσες συνειδητοποίησαν πόσο δύσκολο ήταν να εισπράξουν κατανόηση και ενσυναίσθηση εκτός του κύκλου εκείνων που είχαν ζήσει την κατάσταση «από μέσα». Όλα αυτά επέτειναν το αίσθημα «ξενότητάς» τους την επαύριον της Σοά.

Πολλοί/ές προσπάθησαν να προσαρμόσουν τη δημόσια εικόνα τους στις κοινωνικές προσδοκίες, κινητοποιούμενοι/ες και από την ανάγκη για επιτυχή ενσωμάτωση στη νέα πατρίδα. Λέει η Μπέτη αναφορικά με τους γονείς της:

***ΜΓ** Ήταν στην παρέα των επιζώντων. Όχι μόνο από τη Θεσσαλονίκη. Ήταν επιζώντες από την Αθήνα, ήταν επιζώντες από την Κέρκυρα, αλλά πάνω απ' όλα έλεγαν μααπιλίμ, δεν αποκαλούσαν τους εαυτούς τους επιζώντες, αποκαλούσαν τους εαυτούς τους μααπιλίμ.*

***ΚΜ** Τι σημαίνει αυτό;*

***ΜΓ** Μααπιλίμ ήταν οι παράνομοι [Εβραίοι μετανάστες στην Παλαιστίνη], οπότε νομίζω ήταν πιο ηρωικό. [...] Να πουν «δεν είμαστε επιζώντες, είμαστε μααπιλίμ, ήρθαμε με το Χαβίβα Ρέικ και είμαστε ήρωες».*

Παρ' όλο που η καθημερινότητά τους διαποτιζόταν από τον αντίκτυπο της Σοά, καθώς από τις μνήμες και την κουλτούρα της προπολεμικής πατρίδας, οι επιζώντες/ώσες που περιγράφει εδώ η Μπέτη, επέλεξαν έναν πιο «ηρωικό» προσδιορισμό στο δημόσιο χώρο. Διεκδικώντας το μερίδιό τους στην εθνική ηρωική αφήγηση της σιωνιστικής εγκατάστασης, τόνιζαν εμφαντικά την ιδιότητά τους ως μααπιλίμ, ως παράνομων μεταναστών που με την αγνόηση των απαγορεύσεων του καθεστώτος της Βρετανικής Εντολής και τη «σιωνιστική» επιλογή τους να μεταναστεύσουν στην Παλαιστίνη, συνέβαλαν στη δημιουργία του κράτους.

Ο τρόπος πρόσληψης της Σοά από την κυρίαρχη σιωνιστική ιδεολογία δεν επηρέασε μόνο την αυτοαντίληψη των επιζώντων/ωσών και τη σχέση τους με τους/τις «σάμπρα». Είχε επίσης σημαντικό αντίκτυπο στη συγκρότηση της υποκειμενικότητας των απογόνων. Πολλοί/ές αφηγητές/ήτριες μού μίλησαν για την ντροπή ως παράγοντα καθοριστικού της σχέσης τους με το παρελθόν της Σοά και με την καταγωγή τους⁷⁹ κατά την παιδική και τη νεανική τους ηλικία (πρβλ. Χαντζαρούλα 2015, Hantzaroula 2021, Lentin 2000).

Με καταγωγή από την Καβάλα και την Κομοτηνή, οι γονείς της Τόβα μετανάστευσαν στην Αίγυπτο στα τέλη της δεκαετίας του '30, για να καταλήξουν στο Ισραήλ μετά την ίδρυση του κράτους. Εκεί γεννήθηκε και κοινωνικοποιήθηκε η ίδια. Αν και δεν είχαν ζήσει άμεσα τη Σοά, η οικογένεια επλήγη σημαντικά από το γεγονός· όλοι οι άμεσοι συγγενείς της μητέρας θανατώθηκαν στην Τρεμπλίνκα. Η Τόβα και οι αδελφές της μεγάλωναν χωρίς συγγενείς και αντιλαμβάνονταν τη βαθιά θλίψη. Ωστόσο, απέφευγαν για μεγάλο διάστημα να θέσουν ανοιχτά το θέμα προς συζήτηση τόσο εντός όσο και εκτός σπιτιού:

Επειδή πριν φοβόμασταν, δεν θέλαμε να τους στεναχωρήσουμε, δεν θέλαμε να τους κάνουμε να νιώσουν άσχημα. Επειδή ξέρεις, εκείνο τον καιρό ντρεπόμασταν! ΝΤΡΕΠΟΜΑΣΤΑΝ γι' αυτό που είχε συμβεί, ότι πράγματα σαν κι αυτά είχαν γίνει στην οικογένειά μας. Είναι χαζό! Αλλά ντρεπόμασταν να πούμε ότι άλλη οικογένεια δεν υπήρχε, [ότι] όλοι είχαν εκτοπιστεί. Ντρεπόμασταν! [...] Ήταν ντροπή, πώς μπόρεσαν να μην [αντισταθούν], γιατί δέχτηκαν τον πόλεμο

⁷⁹ Το ζήτημα της σχέσης με την ρωμανιώτικη, σεφαραδίτικη και «ελληνική» καταγωγή θα με απασχολήσει αναλυτικά στο κεφάλαιο 2.2.

σαν... Θα έλεγα σαν το ζώο που το πηγαίνεις να το σκοτώσεις. [...] Κι έτσι νιώθαμε, ίσως επειδή αναρωτιόμασταν γιατί δέχτηκαν να πάνε στο θάνατο, γιατί δεν έκαναν κάτι για να μείνουν ζωντανοί! Είναι χαζό, γιατί δεν μπορούσαν να κάνουν τίποτα, ήταν όλοι γύρω τους, όλη η Γκεστάπο και οι Γερμανοί και δεν μπορούσαν [να κάνουν] τίποτα, αλλά εμείς λέγαμε γιατί. Ίσως γι' αυτό ντρεπόμαστε. Τώρα δεν ντρεπόμαστε, τώρα μιλάμε και λυπούμαστε που δε ρωτήσαμε περισσότερα. Αλλά εκείνη την εποχή ντρεπόμασταν. Ντρεπόμασταν.

Τα στερεότυπα για τους/τις επιζώντες/ώσες και τα πρώην θύματα της Σοά εμφανίζονται εσωτερικευμένα. Οι σκληρές αξιολογικές κρίσεις (*δεν αρνήθηκαν να πάνε στο θάνατο*) και οι αντίστοιχοι χαρακτηρισμοί (*σαν ζώο που πηγαίνεις και το σκοτώνεις*) προβάλλονται όχι ως αποτέλεσμα της επιρροής της δημόσιας μνήμης, αλλά σαν προσωπικές σκέψεις (*νόμιζα*) που καταλήγουν στη λήψη απόστασης από την εξολοθρευμένη οικογένεια. Για να παραχθούν ταυτίσεις, για να μετατραπούν τα θύματα σε συγγενείς, χρειάζεται γνώση (*δεν μπορούσαν να κάνουν τίποτα*) και πιο ώριμη σκέψη, η οποία τροφοδοτείται, σε σημαντικό βαθμό, και από τις μετατοπίσεις στο δημόσιο λόγο. Όταν αναγνωρίζεται η ιδιαιτερότητα των συνθηκών με τις οποίες βρέθηκαν αντιμέτωποι οι Εβραίοι στις υπό ναζιστική κατοχή χώρες, όταν η ταύτιση με τα θύματα και τους/τις μάρτυρες γίνεται πλέον αποδεκτή και επιθυμητή ταυτότητα, η ντροπή για τη Σοά μετατρέπεται σε ντροπή για τον εαυτό⁸⁰ που δε ρώτησε περισσότερα.

Η Σάρα Χατζηακώβ-Σωρ και ο Ντόντο, που ακολουθούν αμέσως παρακάτω, αποστασιοποιούνται κάπως από την εσωτερικευση που παρουσιάζεται στο λόγο της Τόβα. Τονίζουν πως το «πρόβατο στη σφαγή» ήταν η ταμπέλα που φορέθηκε στα θύματα και στους/στις επιζώντες από τους/τις σάμπρα. Και πάλι, όμως, η ταμπέλα αυτή δεν άφησε ανεπηρέαστες ούτε τις συζητήσεις στο σπίτι ούτε τα προσωπικά συναισθήματα, τις στάσεις και τις επιλογές των απογόνων.

Τον Ντόντο τον συνάντησα τυχαία στη συναγωγή και στη λέσχη της εβραϊκής κοινότητας του Βόλου, όπου παρακολουθούσα μαθήματα Εβραϊκών, το καλοκαίρι του 2018. Έφτασε εκεί με την κόρη και την εγγονή του στα πλαίσια ενός «ταξιδιού ριζών». Γρήγορα κατάλαβα πως επρόκειτο για τον ετεροθαλή αδελφό της φίλης μου, Ρίβκα Γιωσαφάτ, της οποίας ο πατέρας, Γιοβέλ, γνωστός φωτογράφος του Βόλου, είχε συλληφθεί κι εκτοπισθεί στο Άουσβιτς, την περίοδο που η οικογένειά του κρυβόταν μαζί

⁸⁰ Σε άλλο σημείο της συνέντευξης, η Τόβα λέει «τώρα ντρεπόμαστε που δε ρωτήσαμε για όλα αυτά».

με τις οικογένειες Χακίμ και Μπελέλη στον Άγιο Βλάσιο Πηλίου υπό την προστασία του Απόστολου και της Μαρίας Βολιώτη. Ο Γιωσαφάτ πέθανε στις 6.3.1945 στο Μαουτχάουζεν-Γκούζεν. Μετά τον πόλεμο, η Ρίβκα και η μητέρα της μετανάστευσαν στο Ισραήλ. Γνώριζα αρκετές λεπτομέρειες για τη διαδρομή των οικογενειών Μπελέλη, Γιωσαφάτ και Χακίμ στην Κατοχή, καθώς είχα συμβάλει στην τεκμηρίωση της σχετικής ιστορίας, ώστε να αποδοθεί στο ζεύγος Βολιώτη ο τιμητικός τίτλος του Δικαίου των Εθνών από το Γιαντ Βασέμ το 2016.

Λόγω αυτής της προϊστορίας, οι τρεις ταξιδιώτες μου ζήτησαν να τους συνοδεύσω στις αναζητήσεις τους την επόμενη μέρα και να οργανώσω το πρόγραμμά τους. Κάναμε μνημόσυνο σε συγγενείς που είναι θαμμένοι στο νεκροταφείο της κοινότητας, επισκεφτήκαμε το Δημοτικό Κέντρο Ιστορίας και το Μουσείο της Πόλης του Βόλου σε αναζήτηση πληροφοριών και φωτογραφικών έργων του Γιωσαφάτ, είδαμε από μακριά το δυσπρόσιτο καλύβι όπου κρυβόταν η οικογένεια στον Άγιο Βλάσιο και τέλος επισκεφτήκαμε το Μιχάλη Βολιώτη⁸¹ στα Άνω Λεχώνια. Ο Ντόντο ακολούθησε αγγύστα το βαρύ πρόγραμμα. Η αφοσίωσή του στο σκοπό του και η έντονη συναισθηματική του φόρτιση με συγκίνησαν βαθιά. Στο τέλος της μέρας, τού είχαν απομείνει λίγες μόνο ώρες ξεκούρασης, πριν αναχωρήσει το επόμενο πρωί για τη Θεσσαλονίκη, τόπο καταγωγής του δικού του πατέρα. Πριν με αποχαιρετήσουν, τον ρώτησα αν ως παιδί είχε ακούσει για όλα αυτά, για τα οποία σήμερα δείχνει τόσο μεγάλο ενδιαφέρον. Η απάντησή του, λακωνική και κατηγορηματική, εκστομίζεται σε τόνο πικρό:

Τι να τους ρωτήσουμε και τι να μας πουν; Τους έλεγαν πρόβατα! Μόνο μετά τον Αιχμάν [ενν. τη δίκη] μιλήσανε, κι αυτό λίγο-λίγο.⁸²

Η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ, της οποίας οι γονείς μιλούσαν, όπως είδαμε, περισσότερο για τη Σοά, λέει:

ΣΣ Στην αρχή [οι γονείς μου μιλούσαν για τη Σοά από] μόνοι τους. Και νομίζω όταν μεγαλώσαμε, είχαμε εμείς παραπάνω ερωτήσεις, όταν μάθαμε και παραπάνω και μεγαλώσαμε και καταλάβαμε. Δε θυμάμαι αν σου είπα που στην αρχή

⁸¹ Ο μικρότερος γιος του Απόστολου και της Μαρίας Βολιώτη. Αν και γεννήθηκε μετά τον πόλεμο, γνωρίζει πολλές λεπτομέρειες για τη διάσωση των τριών οικογενειών, τις οποίες άκουσε από τους γονείς του και τα μεγαλύτερα αδέρφια του.

⁸² Παραθέτω τα λόγια του έτσι όπως τα κατέγραψα στο ημερολόγιο της έρευνας αμέσως μετά τη συνάντησή μας.

η γνώμη ήτανε στο Ισραήλ, οι ντόπιοι δηλαδή που ήταν εδώ, πως σκοτωθήκανε τόσοι πολλοί σαν... τους λέγανε τσον λατέβαχ, καν τσον λατέβαχ, σαν αρνιά που τους σκοτώνεις. [...] Αλλά ήτανε ντροπή! Αισθάνθηκα που ήταν ντροπή, ντροπή. Που οι γονείς σου ήταν από κει.

ΚΜ Έτυχε ποτέ να σου το πει αυτό κάποιο παιδί πάνω στο παιχνίδι ή να σου πουν κάτι γι' αυτό;

ΣΣ Μπορεί. Δεν τα θυμάμαι όλα, αλλά αισθάνομαι που ήταν κάτι που με πόνεσε.

Ο αντίκτυπος της ντροπής αποτυπώνεται στο σώμα της Σάρα, καθώς αρθρώνει τα παραπάνω λόγια: στριφογυρίζει στην καρέκλα της, χαμηλώνει τα μάτια και τον τόνο της φωνής, κοκκινίζει έντονα.

Αφηγήσεις σαν και αυτές μας δείχνουν ότι ο διαγενεακός διάλογος για τη Σοά, έτσι όπως εκτυλίσσεται την επαύριον της καταστροφής και έτσι όπως επιχείρησα να τον σκιαγραφήσω στο προηγούμενο κεφάλαιο, δεν μπορεί να ιδωθεί έξω από το κοινωνικοϊστορικό του πλαίσιο. Η θεσμική μνήμη και οι εξωτερικές κρίσεις επηρέασαν σημαντικά τις συζητήσεις εντός του σπιτιού, συμβάλλοντας στον καθορισμό των εμπειριών που θα ήταν πιο αφηγήσιμες και εκείνων που θα αναδύονταν με εναλλακτικούς, κυρίως μη λεκτικούς, τρόπους. Το ευρέως διαδεδομένο στερεότυπο του «προβάτου στη σφαγή» στερεί από τον/την επιζώντα/ώσα το κατάλληλο πλαίσιο, ώστε να αρθρώσει την οδύνη της «επιλογής χωρίς επιλογές». Ο/Η απόγονος από την πλευρά του/της, ο/η οποίος/α δεν έχει προσωπική μνήμη για όλα αυτά, επηρεάζεται σημαντικά από τις δημόσιες αναπαραστάσεις ως πηγές συγκρότησης της μετα-μνήμης (Hirsch 1996, 2012). Για να επικοινωνηθεί πιο ανοιχτά το επώδυνο, αλλά και για να αποκτηθούν τα εργαλεία κατανόησής του, είναι σημαντικό να υπάρξουν, μεταξύ άλλων, αλλαγές στο ευρύτερο πλαίσιο των αναπαραστάσεων της Σοά και της επιβίωσης.

Η διάσταση «ήρωα» και «θύματος», κυρίαρχη στο δημόσιο χώρο της εποχής, περιγράφεται ως καθημερινό βίωμα στο σπίτι της παιδικής ηλικίας του Άβι. Έβγαινε στην επιφάνεια κάθε φορά που οι γονείς του καβγάδιζαν:

ΑΧ Υπήρχε διαφορά μεταξύ τους. Το ένιωθες, ότι αυτός δεν ήταν χαζός, ότι πήγε στα βουνά, ότι ήξερε πώς να επιβιώσει, ενώ «εσείς ήσασταν σαν τα πρόβατα, ήσασταν χαζοί! Επειδή καταλαβαίνατε ότι η κατάσταση δεν ήταν καλή με όσα συνέβαιναν με τους Γερμανούς και δεν πήγατε στα βουνά!»

ΚΜ Το ένιωθες αυτό, μέσα στο σπίτι;

ΑΧ Όχι απλώς το ένιωθα, ήταν πάντα εκεί! Όχι μία φορά...

ΚΜ Όταν καβγάδιζαν;

ΑΧ Και βέβαια! Μόλις έβρισκαν ευκαιρία. Και η μητέρα μου όλη την ώρα έλεγε πως δεν είχαν την ευκαιρία να φύγουν. Είχε και τη γιαγιά και τον παππού της, και τι να κάνει; Να πάει στα βουνά; Με γέρους ανθρώπους; Πίστευαν πως θα ήταν εντάξει, επειδή υπάρχει Θεός στον ουρανό, και ο Θεός στον ουρανό θα τους βοηθήσει. [...] Και άλλες φορές ο πατέρας μου θυμόταν και μας έλεγε: «Η μάνα σας, η γυναίκα μου, υπέφερε πολύ στο Άουσβιτς, πρέπει να την κρατήσετε δυνατή!» [γέλιο] Ξέρεις, το έλεγε για να το ακούει και ο ίδιος!

Κατά τον Aaron Hass, μετά τον πόλεμο δημιουργούνται δύο τύποι ιεράρχησης των κατά τη Σοά εμπειριών. Ο πρώτος είναι η «ιεραρχία της οδύνης»: όσοι/ες δεν έχουν περάσει το «χειρότερο» δε θεωρούν τους εαυτούς τους «πραγματικούς/ές επιζώντες/ώσες» και δείχνουν ιδιαίτερο σεβασμό προς τους/τις τελευταίους/ες (1996: 9). Αυτό μπορεί να εκδηλώνεται και στο γάμο δύο επιζώντων με διαφορετικές διαδρομές στη Σοά. Ο δεύτερος τύπος είναι «η ιεραρχία της Αντίστασης» (ό.π.: 115). Απαντάται σε ορισμένους/ες πρώην αντάρτες/ισσες, οι οποίοι/ες θεωρούν γνήσια αντίσταση μόνο την άμεση συμμετοχή σε μάχες. Οι πρώην μαχητές/ήτριες, σχολιάζει ο Hass (ό.π.), επιζητούν την αποστασιοποίηση από την «ταπείνωση της παθητικότητας» κι είναι αυτοί/ές που εκφράζουν με τη μεγαλύτερη συχνότητα αισθήματα θυμού για την «εβραϊκή απόκριση» (Stauber 2007) στο διωγμό.

Στο σπίτι του Άβι, οι δύο τύποι φαίνεται να συνυπήρχαν σε ανεπίλυτη ένταση. Υιοθετώντας την ιεραρχία της αντίστασης, που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε και ιεραρχία του ηρωισμού, ο πατέρας εξέφραζε αισθήματα ανωτερότητας απέναντι στη μητέρα και κατ' επέκταση σε όλους τους/τις πρώην εκτοπισθέντες/θείσες. Κατηγορούσε την οικογένειά της, επειδή υποτάχθηκε, υποτίθεται, στη μοίρα της και δεν έφυγε στα βουνά. Την ίδια στιγμή, αναγνώριζε τη μεγάλη οδύνη που είχε περάσει. Ζητούσε από τα παιδιά τους να της δείχνουν ιδιαίτερη προσοχή και φροντίδα, κάτι, που, όπως σχολιάζει με κάποια πικρία ο Άβι, δεν έκανε ο ίδιος ο πατέρας ως σύζυγος.

Η αφήγησή του έρχεται να μας θυμίσει πως η μανιχαϊστική κατηγοριοποίηση του «προβλήματος της εβραϊκής απόκρισης στη Σοά» ήταν αποτέλεσμα της διάστασης που χώριζε όχι μόνο τους/τις σάμπρα από τους/τις επιζώντες/ώσες-νέους/ες μετανάστες/στριες, αλλά και τους/τις επιζώντες/ώσες μεταξύ τους, ανάλογα με τις εμπειρίες τους (πρβλ. Lewkowicz 1999: 249-250). Όσο, μάλιστα, ο δημόσιος λόγος αντιμετώπιζε

ως ζήτημα επιλογής την αντίσταση ή τον εκτοπισμό, αντιπαραβάλλοντας τα «αξιοπεριφρόνητα θύματα» προς τους «αξιομνημόνευτους ήρωες», η σχέση των ιδίων των επιζώντων/ωσών μεταξύ τους ήταν δυνατό να καθορίζεται περισσότερο από «ιεραρχήσεις του ηρωισμού» παρά από «ιεραρχίες της οδύνης».

Μέσα σε ένα τέτοιο συγκρουσιακό πλαίσιο, ο Άβι επιλέγει την ταύτιση με το «αδύναμο» μέρος (πρβλ. Lentin 2000: 81). Θυμάται τον εαυτό του να ακούει πρόθυμα τις αφηγήσεις της μητέρας στη διάρκεια των πρωινών γευμάτων, όταν δεν έχει σχολείο. Χαράσσει την αρχική, προσωπική του πορεία με βάση τις νουθεσίες της, την υπερασπίζεται και τη στηρίζει συναισθηματικά. Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο και με βάση την προσωπική, αναδρομική του ερμηνεία, σε αυτή του τη στάση συνέβαλε ο ιδιαίτερος δεσμός που ανέπτυξε μαζί της, καθώς κι ένα προσωπικό αίσθημα ευαλωτότητας που απέρρεε από ένα πρόβλημα υγείας.

Αντίθετα, έλαβε αποστάσεις από τον πατέρα του και βρέθηκε επί χρόνια σε σχέση αμφισβήτησης και έντασης μαζί του. Όταν εκείνος μιλούσε για το παρελθόν, ο Άβι απλώς «δεν τον άκουγε», όπως λέει σήμερα. Οι γεμάτες νοσταλγία αφηγήσεις του για την Ελλάδα και τις καθ' όλα αρμονικές σχέσεις με το μη εβραϊκό πληθυσμό, δεν ταίριαζαν με την πραγματικότητα του εκτοπισμού της μητέρας και της συμμετοχής των ελληνικών αρχών στη σύλληψή της. Ερχόταν επίσης σε αντίθεση με την κυρίαρχη εικόνα της ζωής στη Διασπορά, έτσι όπως αναπαρίστατο από τους θεσμούς της επίσημης μνήμης.

Αλλά και η ταύτιση με τις αφηγήσεις της μητέρας -των οποίων χαρακτηριστικά είναι η «αντιηρωική» μνήμη για την περίοδο του διωγμού, η νοσταλγία για την προπολεμική εβραϊκή οικογενειακή και κοινοτική ζωή και η λήψη απόστασης από το μη εβραϊκό ελληνικό πληθυσμό- δεν έφτασε σε ακραίο σημείο. Όπως είδαμε παραπάνω, ο ίδιος ο Άβι λέει πως στην τότε συγκυρία και φάση ζωής «δεν ήθελε να ξεχάσει το παρελθόν, αλλά δεν το σκεφτόταν και τόσο». Στο απόσπασμα που ακολουθεί, εμβαθύνει στους λόγους οι οποίοι, κατά τη γνώμη του, οδήγησαν σε αυτή του τη στάση:

Όταν ήμουν νεός, νομίζω πως ένας άλλος σκοπός ήταν στο μυαλό μου. Να σπουδάσω, να πάω στο στρατό... Αυτό που είχε νόημα για μένα ήταν να είμαι στο ΙΣΡΑΗΛ, να ισραηλινοποιηθώ [sic.] Αυτό σήμαινε να είσαι στο σχολείο, [να ανήκεις] σε όλη την [ισραηλινή] ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ στη Χάιφα, στο Ισραήλ. Όχι να είσαι στην Ευρώπη! Στα Εβραϊκά λέμε Γκαλούτ [Εξορία]. Και η Γκαλούτ ήταν πρόβλημα για το Ισραήλ. [...] Ο [Ιτζχάκ] Ράμπιν έλεγε για εκείνους που άφηναν

το Ισραήλ και πήγαιναν να ζήσουν στις ΗΠΑ, τη Γαλλία, τη Βρετανία, ότι δεν είναι τίποτα, ότι είναι σκουλήκια! Και ο κόσμος βέβαια πίστευε ότι ο Ράμπιν είχε δίκιο. Ποιος αφήνει το Ισραήλ; Έπρεπε να είμαστε εδώ! Αυτό ήταν το νόημα, το εδώ. Και ό,τι υπήρχε πριν απ' αυτό, δε θέλαμε να το θυμόμαστε, θέλαμε να το ξεχάσουμε!

Η ανάγκη επικέντρωσης στο «εδώ», η πρόταξη ηρωικών, σιωνιστικών αφηγήσεων από τη θεσμική μνήμη, καθώς και οι προκαταλήψεις εναντίον των πρώην εκτοπισθέντων/εισών στο πλαίσιο των καθημερινών συναναστροφών, άσκησαν σημαντική επιρροή στους τρόπους με τους οποίους προσλάμβανε τη Σοά και τη Διασπορά κατά την παιδική και νεανική του ηλικία:

Και οι ήρωες ήταν αυτοί που έμεναν εδώ, στο Ισραήλ. Που ήρθαν το 19^ο αι., στις αρχές του 20ού αι. και έχτισαν την Παλμάχ, και έχτισαν την Αγκανά. Αυτοί ήταν οι ήρωες. Όχι οι άνθρωποι που ήρθαν από το Ολοκαύτωμα. [...] Αυτοί [=οι σάμπρα] θεωρούσαν ότι οι Εβραίοι της Ευρώπης δεν ήθελαν να φύγουν... πώς να σ' το πω; Απ' το κρεατάκι τους! Ήθελαν να μείνουν με τα λεφτά τους, με το κρέας τους, με τα σπίτια τους. Δε σκεφτόντουσαν τη ζωή τους. Τα λεφτά, το κρέας, οι περιουσίες ήταν πιο σημαντικά από τη ζωή τους! [...] Και το πιο σημαντικό εδώ ήταν η ιδέα του κράτους του Ισραήλ. Αυτό είναι το πρόβλημα.

Η συγκρότηση της υποκειμενικότητας και της μετα-μνήμης του/της απογόνου επηρεάζεται από την ένταξή του/της σε διαφορετικά, και εν πολλοίς αντίθετα μεταξύ τους, κοινωνικά πλαίσια. Από τη μια πλευρά, ως απόγονος επιζώντων και λόγω των καθημερινών συναναστροφών με φίλους/ες και συγγενείς των γονέων, έρχεται σε επαφή με ιδιωτικές αφηγήσεις που παράγονται και κυκλοφορούν εντός της οικογένειας και της κοινότητας. Από την άλλη πλευρά, ως νεαρός/ή που μεγαλώνει και κοινωνικοποιείται εντός του έθνους-κράτους, γαλουχείται με τις μεγάλες μετα-αφηγήσεις που προωθούνται μέσω του σχολείου, των επίσημων μνημονικών θεσμών, των παραστάσεων της καθημερινότητας εκτός του κύκλου των επιζώντων/ωσών. Κατά την κοινωνιολόγο Ronit Lentin (2000), η έντονη αντίθεση αυτών των δύο μνημονικών συστημάτων εντός του Ισραήλ, είχε ως αποτέλεσμα τη συγκρότηση μιας «διπλής υποκειμενικότητας» για τα παιδιά των επιζώντων/ωσών. Ως απόγονοί τους, ανέπτυξαν μια σχέση μετα-μνημονικής εγγύτητας με ένα παρελθόν που δεν έζησαν. Την ίδια στιγμή όμως,

τα κυρίαρχα πολιτισμικά πρότυπα του άτρωτου σάμπρα και της άρνησης της Διασποράς, διαμεσολοβούσαν τις προσλήψεις τους γι' αυτό το παρελθόν, και τους έθεταν σε απόσταση από αυτό.

Φαίνεται, λοιπόν, πως η αναμέτρηση με το προ μετανάστευσης παρελθόν συνδέεται άρρηκτα με τη διαχείριση της εμπειρίας της μετανάστευσης. Αν το βασικό ζητούμενο για τη «δεύτερη γενιά» μεταναστών/στριών είναι η κοινωνική ενσωμάτωση και η εναρμόνιση με τα κυρίαρχα πολιτισμικά πρότυπα (π.χ. Gans 1979), η επιθυμία και προσπάθεια των απογόνων για επί ίσοις όροις ένταξη οδηγούσε στην *πρόταξη της ταυτότητάς τους ως σάμπρα πρώτης γενιάς, παρά ως «επιζώντων/ωσών δεύτερης γενιάς»*. Αυτή η τελευταία ταυτότητα δεν είχε τύχει ακόμη δημόσιας αναγνώρισης. Στην τότε συγκυρία, η ταύτιση με τα θύματα ήταν ασύμβατη με την κυρίαρχη εκδοχή της ισραηλινότητας, στο πρότυπο της οποίας επιχειρούσε να οικοδομήσει ο/η απόγονος την αυτο-εικόνα του/της και την ταυτότητά του/της.

Λαμβάνοντας αυτά υπ' όψιν, η επικέντρωση στο «εδώ και στο τώρα», που προβάλλεται από τους αφηγητές/ήτριές μου ως αναμενόμενη επιλογή της νεανικής ηλικίας, υπήρξε σε μεγάλο βαθμό ζήτημα προσαρμογής σε κοινωνικές προσδοκίες. Τα υποκείμενα *επέλεξαν να ανταποκριθούν σε αυτές, επειδή αυτό που προείχε για τα ίδια στην τότε συγκυρία ήταν η επί ίσοις όροις ενσωμάτωση, η «ισραηλινοποίησή» τους, όπως το θέτει ο Άβι.*

Πρώιμες αναμετρήσεις με το «μυστικό»

Η σιωπή, δημόσια και ιδιωτική, δεν καταλήγει απαραίτητα σε αποκλεισμό του παρελθόντος από την καθημερινότητα. Στο κεφάλαιο 1.1 είδαμε πως η Σοά αποτελούσε ζωντανή παρουσία στη ζωή των οικογενειών και της κοινότητας με ένα πλήθος τρόπων. Και παρ' όλο που οι περισσότεροι/ες από τους/τις αφηγητές/ήτριες μου παρουσιάζουν τους εαυτούς τους «να θέλουν και να μη θέλουν να ξέρουν», για ορισμένους/ες η (λεκτική) σιωπή επιφέρει το αντίθετο αποτέλεσμα, κινητοποιώντας ένα έντονο πρώιμο ενδιαφέρον. Ένα παράδειγμα είναι η Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν, η οποία, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, αναζητούσε επίμονα πληροφορίες για τη χαμένη της αδερφή, παρά τη «σιωπή» που της επιβαλλόταν για το θέμα από την οικογένεια, τους συγγενείς και τους φίλους. Κάτι αντίστοιχο έκαναν η Σάρα Καμπελή και η Έσθερ Ε-

σκενάζι, επιχειρώντας να διαρρήξουν τη σιωπή του πατέρα τους κι αναζητώντας εναλλακτικές πηγές πληροφόρησης για τη διαδρομή της οικογένειας. Δύο ακόμα αφηγήσεις, της Έστη Γενή-Νάφτελμπεργκ και της Ραχέλ Αελιών-Μέζεριτς, μας δείχνουν τη σημασία που αποδίδουν ορισμένοι/ες απόγονοι στην ανάγκη αποκάλυψης αυτού που βιώνονταν ως «μυστικό» (πρβλ. Hantzaroula 2021: κεφ. 8).

Η οικογένεια της Έστη γνώρισε σημαντικές απώλειες στη Σοά. Η μητέρα της, Άννα, προέρχεται από μια ενδεκαμελή, φτωχή βολιώτικη οικογένεια. Στη διάρκεια εφαρμογής της Τελικής Λύσης, κατέφυγαν στο Πήλιο, αρχικά στα Λεχώνια κι έπειτα στον Άγιο Γεώργιο Νηλείας. Μετά από προδοσία, οι Ναζί και οι συνεργάτες τους εισέβαλαν στο καταφύγιό τους. Η Άννα και πέντε από τα αδέρφια της κατάφεραν να διαφύγουν (καταλήγοντας στις Μηλιές), ενώ οι γονείς και τα τρία μικρότερα αδέρφια, τριών, πέντε και επτά ετών, συνελήφθησαν, εκτοπίστηκαν και θανατώθηκαν στο Άουσβιτς. Μετά τον πόλεμο, η εναπομείνασα οικογένεια διασκορπίστηκε. Μια αδελφή μετανάστευσε στην Αμερική μετά από πρόσκληση θείας τους, η Άννα και τρία από τα αγόρια έφυγαν για την Παλαιστίνη, ενώ ο μεγαλύτερος αδελφός, Μεγήρ, επέλεξε να παραμείνει στο Βόλο. Στη συνέντευξή της, μού περιέγραψε τα πρώτα χρόνια της ζωής στην Παλαιστίνη/Ισραήλ ως ιδιαίτερα δύσκολα, σημαδεμένα από τον πόνο και την ενοχή για εκείνους/ες που χάθηκαν, από την αντιξοότητα των συνθηκών στη νέα πατρίδα, από τις δυσκολίες προσαρμογής, από τη νοσταλγία για την προπολεμική ζωή, από τη μελαγχολία. Για πολλά χρόνια, απέφευγε, όπως είπε, να μιλά για τη Σοά, επειδή «δεν ήθελε να θυμάται», αλλά και για να «προστατεύσει την κόρη της από τη βαρβαρότητα».

Εξίσου σιωπηλός για το παρελθόν παρέμενε και ο πατέρας της Έστη, Μάρκος. Καταγόμενος από την Πρέβεζα, διέφυγε των συλλήψεων και επιβίωσε κρυμμένος με τον αδερφό του. Οι γονείς τους και οι δύο αδελφές τους εκτοπίστηκαν στο Άουσβιτς, για να επιστρέψει τελικά μόνο η μία αδελφή.

Στο απόσπασμα που ακολουθεί, η Έστη μιλά για τους τρόπους που επινόησε, προκειμένου να ξεσκεπάσει τα οικογενειακά «μυστικά»:

Στο σπίτι [μιλούσαμε] Ελληνικά ανακατεμένα μ' Εβραϊκά. Και τα τηλέφωνα που έλαβε η μαμά απ' την οικογένεια ήταν όλα στα Ελληνικά. Στην αρχή δεν είχαμε τηλέφωνο στο σπίτι. Ο μπαμπάς μου είχε τηλέφωνο στη δουλειά κι ερχόταν και τα 'λεγε τα νέα στη μαμά: «Τηλεφώνησα στο Χαΐμ και μου είπε έτσ' κι έτσ', τηλεφών'σα στον Τζον, και μου είπε έτσ' κι έτσ', κι όλα στα Ελληνικά». Κι εγώ σα

μικρή κοπέλα, είχα ενδιαφέρον ν' ακούσω κι έτσι έμαθα [τα Ελληνικά]. Περιέργεια. Να ξέρω το τι γίνεται. Γιατί, όλοι, ακόλ [=όλοι], η μαμά κι ο μπαμπάς δεν ήθελαν να μιλήσουν στο σπίτι' [για τη Σοά]. Όταν ήταν τέτοια μέρα [ενν. Γιομ Α Σοά] και μιλούσαν ή στην τηλεόρασ' ή στο ράδιο, η μαμά έλεγε «Εσύ είσαι παιδί, δε θέλω ν' ακούσεις για τέτοιο πράγμα» και μ' το 'κλεινε. Εμένα το ενδιαφέρον μου έγινε πιο μεγάλο. Κι ήθελα να μάθω. Κι έπαιρνα βιβλία κι έμαθα πιο πολύ. Μου φαίνεται σήμερα, που πήρα αυτό το δρόμο και σπούδασα ιστορία, ήταν για να μάθω πιο πολύ. Κατάλαβες;

Σε αντίθεση με άλλους/ες συνομιλητές/ήτριές μου, η Έστη έμαθε καλά τα Ελληνικά και δε σταμάτησε να τα μιλάει. Δε χρειάστηκε ποτέ να κάνει μαθήματα για να «φρεσκάρει» τη γνώση της. Τα «Ελληνικά ανακατεμένα με τα Εβραϊκά» είναι ακόμα και σήμερα το μέσο καθημερινής επικοινωνίας με τη μητέρα της.

Στο παραπάνω απόσπασμα, συνδέει την προθυμία της να μάθει τη γλώσσα των γονέων με την επιθυμία της να μάθει για τη Σοά και τη μοίρα της οικογένειας. Παρά το ενδιαφέρον της, το θέμα αποτελούσε ταμπού. Οι γονείς και οι συγγενείς δεν της μιλούσαν γι' αυτό και δεν την ενθάρρυναν να ενημερώνεται από άλλες, εξωτερικές πηγές (ΜΜΕ). Βιώνοντας τη σιωπή αυτή ως «μυστικό», η Έστη ανέπτυξε μια φαντασίωση που απαντάται και σε πολλά άλλα παιδιά επιζώντων/ωσών: ότι στις τηλεφωνικές συνδιαλέξεις -ή στις συζητήσεις των μεγάλων πίσω από κλειστές πόρτες- λεγόntonταν πράγματα για το παρελθόν. Η εκμάθηση της Ελληνικής προβάλλεται σήμερα από την ίδια ως μια πρώτη απόπειρα να ξεκλειδώσει τα «μυστικά», κατανοώντας όσα λέγονταν στη γλώσσα των γονέων.⁸³ Στην ίδια κατεύθυνση, αρχίζει από μικρή ηλικία να διαβάζει ό,τι υλικό πέφτει στα χέρια της σχετικά με το Ολοκαύτωμα. Η «σιωπή» ερμηνεύεται ως κινητήριος δύναμη και για μια ακόμα σημαντική επιλογή της ζωής της, την απόφασή της να σπουδάσει ιστορία. Πρόκειται μάλλον για μια αναδρομική ερμηνεία, συνδεδεμένη με το σημερινό προσδιορισμό της ταυτότητάς της ως «δεύτερης γενιάς» που σημαδεύτηκε, όπως λέει, από «υπερβολικά πολλά μυστικά». Λέω τούτο γνωρίζοντας πως στις σπουδές της επέλεξε τελικά την κατεύθυνση της γενικής και όχι της εβραϊκής ιστορίας η οποία θα της εξασφάλιζε μεγαλύτερη εμβάθυνση στο ζήτημα της Σοά.

⁸³ Σε πολλές αφηγήσεις της «δεύτερης γενιάς», η γλώσσα του προπολεμικού παρελθόντος περιγράφεται ως γλώσσα των «μυστικών», ένας κώδικας που αποκρύπτει το περιεχόμενο των συζητήσεων από τα παιδιά εντός του σπιτιού και/ή από άτομα διαφορετικής καταγωγής εκτός του σπιτιού.



Τα εναπομείναντα μέλη της οικογένειας Γκανή ποζάρουν ντυμένα με ρούχα που τους έχει στείλει η θεία τους από την Αμερική μέσω της Τζόιντ. Βόλος, 1946 © Άννα Γκανή (προσωπικό αρχείο)

Η σιωπή και η απόκρυψη κατέχουν κεντρική θέση και στην αφήγηση της Ραχέλ Αελιών-Μέξεριτς. Όπως λέει, η Σοά αποτελούσε ταμπού τόσο στις συζητήσεις στο σπίτι όσο και στις συναναστροφές της με άλλα παιδιά επιζώντων/ωσών. Εντός του σπιτιού, έμαθε από νωρίς να μη ρωτά. Η καταγόμενη από τη Ρουμανία μητέρα της λύγιζε συναισθηματικά, κάθε φορά που τη ρωτούσαν κάτι για το παρελθόν. Ο Θεσσαλονικιός πατέρας της, Μωσέ, επιχείρησε επίσης να «ξεχάσει» ενδύομενος την ταυτότητα του «Νέου Εβραίου». Κυκλοφορούσε πάντοτε με τα μανίκια κάτω, κρύβοντας το τατουάζ του, επιδιώκοντας να αποστασιοποιηθεί από την ταυτότητα του (πρώην) θύματος. Μετά τη συμμετοχή του στον Πρώτο Αραβοϊσραηλινό Πόλεμο, επέλεξε να σταδιοδρομήσει στον ισραηλινό στρατό.

Η Ραχέλ, από την πλευρά της, τονίζει τη δυσκολία της να συμβιβάσει στο μυαλό της την εικόνα του πρώην αποστεωμένου και αδύναμου θύματος των στρατοπέδων με αυτήν του «όμορφου και δυνατού» αξιωματικού του ισραηλινού στρατού. Τα μηνύματα που λάμβανε από το ισραηλινό περιβάλλον του καιρού εκείνου, με τις διχοτομίες του «θύματος» και του «ήρωα», του «παθητικού» Εβραίου του Άουσβιτς και του «μαχητικού» Νέου Εβραίου του Ισραήλ, δυσκόλευαν περαιτέρω μια εκ των πραγμάτων δύσκολη κατανόηση.

Την ίδια στιγμή, όμως, κι από πολύ μικρή ηλικία, ανέπτυξε μια ιδιαίτερη σχέση με το αποσιωπημένο. Το τατουάζ του Άουσβιτς νοσηματοδοτείται στο λόγο της ως ένας πρώτος διάυλος σιωπηλής και διασωματικής επικοινωνίας του κρυμμένου, ως ένα μέσο να «φροντίσει» τα χαραγμένα στο σώμα του γονέως σημάδια της πληγής κι ως ένας τρόπος να αναπτύξει και να εκφράσει το πρώιμο, αδιαμόρφωτο ακόμα, ενδιαφέρον της για το «εκεί».

Η (πολύ δυνατή, για τον εξωτερικό παρατηρητή) εικόνα του πρωινού ξυπνήματος δείχνει πώς συγκροτείται το βίωμα αυτό με ωσμωτικό τρόπο, μέσω της καθημερινής, σωματικής αλληλεπίδρασης με το τατουάζ, δια της όρασης και της αφής, και κυρίως δια της επανάληψης:

Επειδή θυμάμαι όταν ήμουν πολύ-πολύ μικρή, νομίζω ακόμα και πριν γεννηθεί ο αδερφός μου. Ζούσαμε στο στρατόπεδο [όπου υπηρετούσε ο πατέρας] και είχαμε ένα πολύ μεγάλο σαλόνι. Υπήρχε ένα ανάκλιντρο και το πρωί [στις αργίες] υπήρχε μια συνήθεια. Όταν όλοι ξυπνούσαν, πηγαίναμε να κάτσουμε στο ανάκλιντρο και ΘΥΜΑΜΑΙ ότι ο πατέρας μου φορούσε πιτζάμες. Κι εγώ πάντα σήκωνα τα μανίκια του και έπαιζα [το τατουάζ του] με το δάχτυλό μου -δεν ξέρω γιατί. Φυσικά κανείς δεν μου εξήγησε! Νομίζω ήμουν σχεδόν πέντε ετών, και επίσης μετά. Κοιτούσα, κι εκείνος φορούσε ρούχα μόνο με τα μανίκια κάτω...

Όπως δείχνει, αυτό είχε το στοιχείο της επανάληψης (συνήθεια, πέντε ετών και επίσης μετά) και της πρωιμότητας (νομίζω ακόμα και πριν γεννηθεί ο αδερφός μου). Παρά το νεαρό της ηλικίας της στο τότε, οι σκηνοθετικές λεπτομέρειες του χρόνου (πρωί [στις αργίες] μετά το ξύπνημα), του τόπου (σαλόνι στρατοπέδου, ανάκλιντρο), και της ενδυμασίας των πρωταγωνιστών (πιτζάμες), επικαλούνται την ακρίβεια της μνήμης, υπογραμμίζουν τον επαναληπτικό χαρακτήρα της περιγραφόμενης πρακτικής και τονίζουν τη σημασία που της αποδίδει σήμερα η αφηγήτρια.

Τη στιγμή λοιπόν που ο πατέρας κάθεσαι στο ανάκλιντρο, εκείνη σηκώνει το μανίκι της πιτζάμας του και «παίζει» με το τατουάζ το χαραγμένο στο χέρι. Η πρακτική της αυτή έρχεται να παραβιάσει την απόκρυψη και την κάλυψη που επιλέγει εκείνος. Το τατουάζ που ο πατέρας φροντίζει να κρατά αόρατο στο δημόσιο χώρο, έλκει την περιέργειά της και γίνεται επαναλαμβανόμενα ορατό και ψηλαφητό. Στην αλληλεπίδραση τους, το κρυμμένο σημάδι γίνεται για λίγες στιγμές προσπελάσιμο, κινητοποιώντας μια σιωπηλή, διασωματική και αισθητηριακή σχέση. Το τατουάζ, ως τόπος και

μέσο ανεμπόδιστης σωματικής αλληλεπίδρασης (ο πατέρας δέχεται το άγγιγμα και δεν κατεβάζει το μανίκι), επενδύεται με μνήμες τρυφερότητας. Στην αφήγησή της, συνυπάρχουν αζεδιάλυτα το φανερό και το κρυμμένο, η απόσταση και η εγγύτητα, η σιωπή και η επικοινωνία.

Στην αρχή της συνέντευξής της, έχει ανταποκριθεί στην προτροπή μου να ξεκινήσει ελεύθερα την αφήγησή της:

Γεννήθηκα το 1948, οι γονείς μου, Χάνα, ευλογημένη η μνήμη της γιατί πέθανε, και ο πατέρας μου. Μεγάλωσα σε μια οικογένεια, ο πατέρας μου ήταν όμορφος και πολύ έξυπνος αξιωματικός του στρατού. Ποτέ δε μίλησε για το Ολοκαύτωμα, ποτέ δε νιώσαμε το Ολοκαύτωμα, η ζωή μας ήταν... -ζούσαμε σ' ένα στρατόπεδο όπου ζούσαμε μαζί στρατιωτικές οικογένειες. Πολλοί από τους φίλους μου ξέρω τώρα ότι ήταν επίσης παιδιά επιζώντων του Ολοκαυτώματος, αλλά δε μιλούσαμε γι' αυτό, δεν το σκεφτόμασταν, τίποτα. Αλλά από τότε που ήμουν μικρό παιδί, θυμάμαι ότι μια φορά μου ζητήθηκε [στο σχολείο] να γράψω τον αριθμό ταυτότητας του πατέρα μου και έγραψα 114923, που ήταν ο αριθμός του στο χέρι, το τατουάζ στο χέρι. Δεν ξέρω γιατί.

Γιατί άραγε επιλέγει να ξεκινήσει με αυτόν τον τρόπο την αφήγησή της; Ίσως ισχύει για πολλούς/ές ότι η συνύπαρξη του φανερού και του (επιμελώς κρυμμένου) μη φανερού, τους κάνει τελικά να «ξέρουν»: στην περίπτωσή της, από τη μία το τατουάζ ως αναπόσπαστο μέλος του πατέρα, και από την άλλη η σιωπή και η απόκρυψη, η νέα δημόσια εικόνα («ασύμβατη» με την ιδιότητα του πρώην θύματος), η «φυσιολογική» ζωή. Το παιδί αρθρώνει μια αλήθεια ακουσίως: ο αριθμός του πατέρα ήταν πράγματι η ταυτότητά του. Στο περιβάλλον του Ισραήλ, συνεχίζει να είναι μια ταυτότητά του, μια από τις σιωπηρές. Το γλίστρημα του λόγου της (εδώ, ο «λάθος» αριθμός), είναι ίσως μια πρώτη εκδήλωση της υποσυνείδητης ανάγκης/επιθυμίας της να δημοσιοποιηθεί αυτό που έχει κρατηθεί σιωπηρό τόσο στη ζωή της οικογένειας όσο και στο επίπεδο των θεσμών του έθνους-κράτους. Γι' αυτό και η αποκάλυψη γίνεται παρενθετικά και φευγαλέα (με «γλίστρημα»).

Τη δεκαετία του '80, όταν πια οι συνθήκες είναι ευνοϊκές, έρχεται το πλήρωμα του χρόνου ώστε τα μυστικά να ξεσκεπαστούν. Η ένταξη και έντονη δραστηριότητα του πατέρα στην «Οργάνωση Επιζώντων Στρατοπέδων Εξόντωσης με Καταγωγή από

την Ελλάδα που Ζουν στο Ισραήλ» και ένα ομαδικό ταξίδι επιζώντων/ωσών και απογόνων τους στη Θεσσαλονίκη και στο Άουσβιτς, δίνουν την αφορμή ώστε να σπάσουν προηγούμενες σιωπές. Ο Μωσέ συγγράφει το απομνημόνευμά του και τα παιδιά του είναι οι πρώτοι που το διαβάζουν. Γρήγορα, εξελίσσεται σε έναν από τους πιο προβεβλημένους επιζώντες της Σοά στο Ισραήλ, με τη Ραχέλ να βρίσκεται πάντα στο πλευρό του.⁸⁴ Μέχρι να γίνει αυτό, εκείνη αναζητά εναλλακτικούς τρόπους πρόσβασης στο «κρυμμένο». Στη διάρκεια της δίκης του Άιχμαν, «ζει», όπως λέει, «δίπλα στο ραδιόφωνο». Μετά τη δίκη, όταν ο αριθμός των δημοσιεύσεων για τη Σοά πολλαπλασιάστηκε, συγκέντρωνε και μελετούσε σχετικό υλικό, «προκειμένου να μάθει και να καταλάβει».

Ήρωες, μάρτυρες, και μάρτυρες των μαρτύρων

Σταδιακά, και λόγω μιας σειράς παραγόντων, οι προσλήψεις των Ισραηλινών για τη Σοά, τα θύματα, τους/τις επιζώντες/ώσες και τον ηρωισμό γνώρισαν σημαντικές μετατοπίσεις. Στη βιβλιογραφία για τους μετασχηματισμούς της συλλογικής μνήμης τόσο στο Ισραήλ όσο και διεθνώς, το γεγονός που προβάλλεται ως η μεγάλη τομή είναι η δίκη του Άιχμαν (π.χ. Yablonka 2004, 2012, 2003· Weitz 1996· Wieviora 2006a, 2006b· Ofer 2004). Στη διάρκεια της δίκης, η οποία μεταδόθηκε απευθείας από τα ισραηλινά ραδιόφωνα, δόθηκε για πρώτη φορά μαζικά δημόσιο βήμα σε επιζώντες/ώσες, οι οποίοι/ες κατέθεσαν τις εμπειρίες τους ως μάρτυρες (witnesses), χωρίς να χρειάζεται να απολογούνται για την «παθητική» στάση τους. Πρόκειται για τη στιγμή που αποτελεί την αφετηρία ώστε οι Ισραηλινοί και ο μεταπολεμικός κόσμος γενικότερα να έρθουν σε πιο ουσιαστική επαφή με τα γεγονότα, να αρχίσουν να απαλλάσσονται από προκαταλήψεις και υπεραπλουστευτικές ερμηνείες, να συνειδητοποιήσουν τον παραλογισμό του Άουσβιτς και τη μοναδικότητα του γεγονότος, να επιδείξουν μεγαλύτερη ενσυναίσθηση απέναντι στα πρώην θύματα.

Άνοιξε, έτσι, ο δρόμος ώστε να καταλαγιάσει η απόλυτη διχοτομία ανάμεσα στα «θύματα» και στους «ήρωες», να αρχίσουν να αναγνωρίζονται μορφές «παθητικής» αντίστασης, να γίνει αντιληπτό ότι δεν υπάρχει ποιοτική ή ηθική διαφορά ανάμεσα στους Εβραίους της Διασποράς και σε εκείνους της Παλαιστίνης, να πάψουν να

⁸⁴ βλ. και κεφάλαιο 3.4.

κατηγορούνται τα θύματα. Παρ' όλο που μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του '80 ο ηρωισμός εξακολούθησε να αποτελεί το κύριο πρίσμα θέασης των γεγονότων, παραγκωνίζοντας τη διάσταση της οδύνης και της καταστροφής (Porat 2008: 380), παρ' όλο που η εξέγερση του γκέτο της Βαρσοβίας εξακολούθησε να κατέχει κεντρική θέση στη δημόσια μνήμη, οι επιζώντες/ώσες άρχισαν να αντιμετωπίζονται ως «ήρωες» που αντιστάθηκαν σε διαδικασίες απο-υποκειμενοποίησης, που διατήρησαν τη δίψα τους για ζωή και που κατάφεραν να ξανασταθούν στα πόδια τους μετά την καταστροφή. Η διατήρηση της εβραϊκής πίστης εντός των στρατοπέδων, οι μορφές αλληλεγγύης, ο καθημερινός αγώνας της επιβίωσης στα γκέτο και στα στρατόπεδα, η με θάρρος και καρτερικότητα αντιμετώπιση του θανάτου, αποκτούσαν ολοένα και σημαντικότερη θέση στο δημόσιο λόγο. Από τα τέλη της δεκαετίας του '50 και, ακόμα περισσότερο μετά τη δίκη του Άιχμαν, η ορολογία για τα θύματα και τους/τις επιζώντες/ώσες άρχισε να αλλάζει. Οι νεκροί της Σοά αναφέρονται πλέον ως «μάρτυρες» (martyrs), πράγμα που προσδίδει το στοιχείο της ενεργητικότητας στο θάνατό τους, και παραγνωρίζει πως, σε αντίθεση με τους παραδοσιακούς «μάρτυρες», τα θύματα των ρατσιστικών πολιτικών των Ναζί δεν είχαν περιθώρια επιλογής. Εκείνοι/ες πάλι που επιβίωσαν του διωγμού αρχίζουν να αναφέρονται ως «ζωντανά μνημεία» και «ήρωες» (Ofer 2004: 399), άσχετα με το αν αυτό ανταποκρίνεται πράγματι στον τρόπο με τον οποίο βλέπουν οι ίδιοι/ες τους εαυτούς τους (Langer 1991).

Η έμφαση στον ηρωισμό αντανakλά και συγχρόνως εξυπηρετεί μια σημαντική ιδεολογική μετατόπιση. Από τα τέλη της δεκαετίας του '50, άρχισε να γίνεται αντιληπτό ότι οι γηγενείς Ισραηλινοί, διαποτισμένοι από την ιδεολογία Άρνησης της Διασποράς, νιώθουν εντελώς αποξενωμένοι από το εβραϊκό παρελθόν εκτός της γης του Ισραήλ, αλλά και από την ίδια την εβραϊκή (Jewish) ταυτότητα. Κατά τον ιστορικό Roni Stauber, η δίκη του Άιχμαν υπήρξε η κορύφωση μιας διαδικασίας που είχε ως στόχο την τόνωση της εβραϊκής κουλτούρας της νεολαίας, ώστε να οικοδομηθεί μια αίσθηση κοινής ταυτότητας με τους Εβραίους όλου του κόσμου, να αρχίσει να εκτιμάται το εβραϊκό παρελθόν στη Διασπορά και να εμπεδωθεί η ιστορική σύνδεση του Έρετς Ισραέλ με τον εβραϊσμό έξω από αυτό (2007: 106-108). Από τη δεκαετία του '60 κι έπειτα, η μνήμη της Σοά άρχισε να προβάλλεται ως συγκολλητική ουσία που θα μπορούσε να συνδέσει διαφορετικές, και συχνά ανταγωνιστές μεταξύ τους, κοινωνικές κατηγορίες του εβραϊκού πληθυσμού στο Ισραήλ (π.χ. σάμπρα και νέους μετανάστες, Εσκενάζι και Σεφαραδίτες/Μιζραχί), αλλά και τον παγκόσμιο εβραϊσμό, τον οποίο το Ισραήλ διεκδικεί να εκπροσωπεί. Στο πλαίσιο αυτό, η επίκληση του «ηρωισμού» του

«απλού» Εβραίου έγινε το μέσο ώστε να παραχθούν ταυτίσεις με τα θύματα και τους επιζώντες.

Μακροπρόθεσμα, όλα αυτά επέφεραν βαθιές αλλαγές στον τρόπο ανάγνωσης της «εβραϊκής απόκρισης στη Σοά», ζητήματος που, κατά τον Stauber, υπήρξε το πλέον καθοριστικό για τη διαμόρφωση της ισραηλινής συλλογικής μνήμης αμέσως μετά το Ολοκαύτωμα και κατά τα πρώτα χρόνια ύπαρξης του κράτους. Στάσεις και γεγονότα που τότε θα προβάλλονταν επιλεκτικά ως αποδείξεις της (υποτιθέμενης) «παθητικότητας» και του «άρρωστου» εβραϊκού τρόπου ζωής στη Διασπορά, σήμερα ερμηνεύονται εκ νέου ως σύμβολα «αντίστασης» και «θριάμβου» του ανθρώπινου και του εβραϊκού πνεύματος, καταλήγοντας σε λυτρωτικές αφηγήσεις (Langer 1991).

Προκειμένου να φωτίσω αυτή τη μετατόπιση στο δημόσιο λόγο, επικαλούμαι, εντελώς ενδεικτικά, το παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο η Liz Elsby, σχεδιάστρια γραφικών κι εκπαιδύτρια στο Γιαντ Βασέμ, μας καλεί σε μια νέα ανάγνωση⁸⁵ του μνημείου του Nathan Rapoport⁸⁶ για την εξέγερση του γκέτο της Βαρσοβίας.

Το πρωτότυπο της γλυπτικής σύνθεσης τοποθετήθηκε στα χαλάσματα του γκέτο το 1948. Η μια του πλευρά, αφιερωμένη στους μαχητές, αποτελεί σύμπλεγμα επτά ένοπλων μορφών. Με σώματα σφριγηλά και έκφραση αποφασιστική κρατούν στα χέρια τους όπλα ετερόκλητα: άλλος ένα καλάσνικοφ, άλλος μια πέτρα, άλλος μια χειροβομβίδα, άλλος ένα στιλέτο. Πίσω τους μια γυναικεία φιγούρα, σύμβολο της ελευθερίας, κι ένα μικρό παιδί κινδυνεύουν να κατασπαραχθούν από τη φωτιά. Στο κέντρο δεσπόζει η επιβλητική φιγούρα του ηγέτη της εξέγερσης, Μορντεχάι Ανιελέβιτς. Εμφανώς τραυματισμένος, συνεχίζει να παλεύει με μια χειροβομβίδα στο χέρι, σε μια μάχη άνιση. Η σωματική του διάπλαση παρουσιάζεται εμφανώς εξιδανικευμένη σε σχέση με την πραγματική του μορφή.⁸⁷ Επιπλέον, οι σοσιαλιστικές, σιωνιστικές και

⁸⁵ Liz Elsby, "Rapoport's Memorial to the Warsaw Ghetto Uprising – a Personal Interpretation", <https://www.yadvashem.org/articles/general/warsaw-memorial-personal-interpretation.html> (Τελευταία επίσκεψη 8/3/2022).

⁸⁶ Ο Nathan Rapoport γεννήθηκε στη Βαρσοβία το 1911 και υπήρξε μέλος της σιωνιστικής-σοσιαλιστικής κίνησης Α Σομέρ Α Τσαΐρ. Καταξιωμένος γλύπτης του σοσιαλιστικού ρεαλισμού, αρνήθηκε να συμμετάσχει σε διεθνή έκθεση στο Βερολίνο στη διάρκεια των Ολυμπιακών Αγώνων του 1936, κερδίζοντας τη φήμη του αντιφασιστικού καλλιτέχνη σε όλη την Ευρώπη. Μετά την κατάληψη της Πολωνίας από τους Ναζί, πέρασε στη σοβιετική Ρωσία. Ως γλύπτης στην υπηρεσία του Κομμουνιστικού Κόμματος και του κράτους, απαθανάτιζε τον ηρωισμό των Σοβιετικών στρατηγών, ανταρτών και εργατών, ενώ παράλληλα ασχολούνταν και με εβραϊκά θέματα. Το 1959 μετανάστευσε στις ΗΠΑ. Πέθανε στη Νέα Υόρκη το 1987.

⁸⁷ Liz Elsby, "Rapoport's Memorial to the Warsaw Ghetto Uprising – a Personal Interpretation", <https://www.yadvashem.org/articles/general/warsaw-memorial-personal-interpretation.html> (Τελευταία επίσκεψη 8/3/2022).

εβραϊκές ταυτότητες των εξεγερθέντων καθίστανται α ξεχώριστες, παρά τις πραγματικές ιδεολογικές τους διαφορές (Young 1989: 76-77).



*Nathan Rapoport, Η Εξέγερση του Γκέτο της Βαρσοβίας
Γιαντ Βασέμ, 1975 (Πηγή: yadvashem.org)*

Η πίσω όψη του μνημείου, γνωστή ως «Η τελευταία πορεία», αποτελεί επίπεδη ανάγλυφη παράσταση. Το σφρίγος, η αποφασιστικότητα και οι μυθικές διαστάσεις των μορφών απουσιάζουν εδώ εντελώς. Δώδεκα φιγούρες -γυναίκες, μητέρες, έγκυοι, παιδιά και ηλικιωμένοι- που παραπέμπουν στις δώδεκα φυλές του Ισραήλ (ό.π.: 89)- βαδίζουν την πορεία προς το θάνατο, παραδομένες στη μοίρα τους. Ξεχωρίζει η φιγούρα ενός άνδρα με σάλι προσευχής και την Τορά στο χέρι. Με τη γενειάδα του να ανεμίζει και με τον πόνο και την απελπισία ζωγραφισμένη στο βλέμμα του, εκτείνει το χέρι προς τα εμπρός και στρέφει το κεφάλι προς τον ουρανό. Μοιάζει να οδηγεί το λαό του σαν άλλος Μωυσής: μόνο που αυτή τη φορά τον κατευθύνει στον όλεθρο και όχι στη σωτηρία. Η φιγούρα του είναι ίσως ενσάρκωση του στερεότυπου του «παλαιού» Εβραίου, ο οποίος δεν παίρνει, υποτίθεται, τη μοίρα του στα χέρια του, αλλά αναμένει τη σωτηρία άνωθεν. Λίγο πιο πίσω ένα παιδί στρέφει το βλέμμα προς το θεατή, καλώντας τον

να γίνει μάρτυρας. Η έκφρασή του είναι γεμάτη απορία και κατηγορία -για τους Ναζί, τους αμέτοχους παρατηρητές ή μήπως για τα ίδια τα θύματα; Στο βάθος διακρίνονται λίγοι Ναζί εντελώς αφαιρετικά - φαίνονται μόνο τα κράνη και οι ξιφολόγχες τους. Με τον τρόπο αυτό, η Σοά μόλις που ξεχωρίζει από άλλους διωγμούς των Εβραίων στη Διασπορά. Συγχρόνως, υπάρχει ίσως μια σιωπηρή αντιπαραβολή ανάμεσα στους λίγους διώκτες και τα πολλά «παθητικά» θύματα.



Nathan Rapoport, «Η Τελευταία Πορεία», Γιαντ Βασέμ, 1976 (Πηγή: yadvashem.org)

Οι μελετητές του μνημείου συμφωνούν πως τα δύο συστατικά του μέρη απεικονίζουν τη διάσταση ανάμεσα στα θύματα και στους μαχητές κι ανάμεσα στον Παλαιό και στο Νέο Εβραίο (π.χ. Young 1989· Goldman 2006: 105-107· Stauber 2007: 131). Η παθητική στάση του πρώτου μοιάζει να λυτρώνεται από τη μαχητικότητα και τον ηρωισμό του δεύτερου.

Μετά τον πόλεμο του 1967, τη διακοπή των διπλωματικών σχέσεων μεταξύ Ισραήλ και Πολωνίας και τις εκτεταμένες αντισημιτικές εκκαθαρίσεις στο Κόμμα και στις ενώσεις, εκφράζονταν φόβοι ότι οι Εβραίοι θα εξέλειπαν και από το ίδιο το μνημονικό τοπίο της Πολωνίας (Young 1989: 96). Κάτω από αυτές τις συνθήκες, ο Αμερικανοεβραίος Λέων Τζόλσον παρήγγειλε αντίγραφο του μνημείου για το Γιαντ Βασέμ (ό.π.). Η πρόσληψη του Ισραήλ ως μοναδικού εγγυητή για τη συνέχιση της εβραϊκής ύπαρξης και μνήμης είναι για άλλη μια φορά εμφανής.

Η αφήγηση που προωθεί το μνημείο ταιριάζει με τις τότε κυρίαρχες αντιλήψεις των Ισραηλινών περί Διασποράς, αντίστασης και κράτους. Οι νέες αναγνώσεις των ζητημάτων αυτών που είχαν αρχίσει να αναδύονται, όπως προανέφερα, από τα τέλη

της δεκαετίας του '50 και τις αρχές της δεκαετίας του '60, δεν είχαν παγιωθεί ακόμη στη δημόσια συνείδηση:

«Το μνημείο αυτό ανακαλεί ταυτόχρονα και την παραδοσιακή αδυναμία του εβραϊσμού της Διασποράς και την απορρέουσα ανάγκη για οργανωμένη άμυνα, η οποία ενσαρκώθηκε πρώτα στην εξέγερση της Βαρσοβίας κι έπειτα ξανά στο νέο εβραϊκό κράτος. Στο Ισραήλ, επομένως, αυτό δεν μπορεί να είναι μνημείο τόσο για τα θύματα όσο για τη νίκη: ανακαλεί τον τελικό θρίαμβο των Εβραίων επί των Ναζί λόγω της επιβίωσής τους και τη νίκη των Εβραίων απέναντι στις ίδιες τους τις παρελθοντικές αποκρίσεις στο διωγμό, επειδή ύψωσαν κάποτε το ανάστημά τους.

Ενώνοντας τον παρελθοντικό ηρωισμό και την αντίσταση με το παρόν, το μνημείο προσκαλεί αναδρομικά τους Ισραηλινούς να θυμούνται μέρη των δικών τους πολεμικών εμπειριών στην εικόνα της Εξέγερσης του Γκέτο» (Young 1989: 96-97).

Το συμβολικό βάρος που αποδιδόταν στην ένοπλη αντίσταση αποτυπώνεται και στη διαδρομή τοποθέτησης του μνημείου στο Γιαντ Βασέμ. Όταν πραγματοποιήθηκαν τα αποκαλυπτήριά του, τον Ιανουάριο του 1975, είχε εγκατασταθεί μόνο η μία πλευρά του, αυτή των ηρώων. Το ανάγλυφο των μαρτύρων (martyrs) τοποθετήθηκε δεκαοχτώ μήνες αργότερα, πλάι στην άλλη όψη του μνημείου, αλλά σε χαμηλό ύψος και σαφώς διαχωρισμένο από το σύμπλεγμα των μαχητών. Καθώς το βλέμμα του θεατή περιδιαβαίνει από τους μάρτυρες στους ήρωες που ορθώνονται περήφανοι στα αριστερά, εγείρονται συγκρίσεις και δημιουργούνται συνειρμοί καθόδου και ανόδου. Και σε αυτή την περίπτωση, οι μάρτυρες μοιάζει να απορροφώνται από το κόκκινο τούβλο του τοίχου του «γκέτο» και οι ήρωες να αναδύονται από αυτό (Young 1989: 98).

Η Liz Elsby έχει επίγνωση αυτών των νοημάτων του μνημείου, αλλά μας καλεί σε μια ολότελα διαφορετική ερμηνεία, ενημερωμένη από τις σύγχρονες εννοιολογήσεις και νοηματοδοτήσεις της αντίστασης. Κατά την ίδια, ο άντρας με την Τορά μπορεί να αναγνωστεί ως σύμβολο εκείνων που κατάφεραν να διατηρήσουν ακλόνητη την πίστη τους ακόμα και ενώπιον των θαλάμων αερίων. Προτείνει επίσης να δούμε τις γυναίκες και τις γιαγιάδες που συνοδεύουν παιδιά ως σύμβολο των οικογενειών που έμειναν ενωμένες, των γονέων που πάλεψαν να κρατήσουν στη ζωή τα βλαστάρια τους, των

νέων που θυσιάσαν την προσωπική τους σωτηρία ελπίζοντας να προστατεύσουν τους οικείους τους.

«Αυτή η ήρεμη αντίσταση αξίζει επίσης μνείας και τιμής της μνήμης της κι αναπαριστά το θρίαμβο ενός άλλου είδους -το θρίαμβο του ανθρώπινου πνεύματος, της οικογενειακής και συντροφικής αγάπης, της αφοσίωσης στο Θεό μέσα σε έναν φαινομενικά άθεο κόσμο. Αυτά είναι ανθρώπινα ιδανικά που οι Ναζί θέλησαν να καταστρέψουν στους Εβραίους που υποδούλωσαν και δολοφόνησαν -κι εν τούτοις αυτά τα ιδανικά κατάφεραν να διατηρηθούν [στις ψυχές των θυμάτων].

Έτσι, σε ένα μνημείο συναντάμε και την πνευματική και την σωματική αντίσταση. [...] Το 1948, η πνευματική αντίσταση κατέλαβε την πίσω θέση σε σχέση με την ένοπλη. Σήμερα, 70 χρόνια μετά, στο κράτος του Ισραήλ στο Γιαντ Βασέμ, [οι δύο πλευρές της αντίστασης] μπορούν να συμπληρώνουν η μια την άλλη, [τοποθετημένες] πλάι-πλάι», καταλήγει.⁸⁸

Οι νέες εννοιολογήσεις του ηρωισμού καθώς και ο λόγος περί διαφορετικής μορφής αλλά ισότιμου βάρους αντίστασης εγκλείστων και μαχητών, έτσι όπως διακρίνονται στο παραπάνω παράθεμα, αποκρυσταλλώνονται στον ισραηλινό δημόσιο λόγο από τα τέλη της δεκαετίας του '70 και κυρίως από τα μέσα της δεκαετίας του '80, αντανakλώντας τόσο πολιτικούς και κοινωνικούς μετασχηματισμούς εντός της ισραηλινής κοινωνίας όσο και διεθνείς μετατοπίσεις στη συγκρότηση της σύγχρονης δυτικής ταυτότητας.

Η πρώτη σημαντική αλλαγή αφορά στην κατάρρευση του διπόλου «θύματα» vs «ήρωες» και στην αποδόμηση της μυθολογικής φιγούρας του άτρωτου «σάμπρα». Ιδιαίτερα η εμπειρία του πολέμου του Γιομ Κιπούρ (1973), με τις εικόνες των Ισραηλινών αιχμαλώτων να κατακλύζουν τα ΜΜΕ, επέφερε σημαντικότερο πλήγμα σε κυρίαρχες εκδοχές της εθνικής μυθολογίας (βλ. π.χ. Feldman 2008: 36-38, Μπενβένιστε 1998: 46-47). Αναδύθηκε ένας φόβος για ένα «δεύτερο Ολοκαύτωμα». Αρθρώθηκαν αδιανόητες μέχρι τότε συγκρίσεις μεταξύ Εβραίων της Διασποράς και Εβραίων του Ισραήλ, ενώ η εικονοποιία της Σοά έγινε το φόντο για την ερμηνεία της σύγχρονης

⁸⁸ Liz Elsby, "Rapoport's Memorial to the Warsaw Ghetto Uprising – a Personal Interpretation", ό.π., Σημ. 43.

πραγματικότητας. Το δίπολο «εμείς» (Εβραίοι και Ισραηλινοί) και «αυτοί» (Αραβες και Παλαιστίνιοι) ήρθε να αντικαταστήσει το δίπολο «εκεί» (Διασπορά) και «εδώ» (Ισραήλ). Σε καιρούς απειλής, η επίκληση στη Σοά έγινε μέσο δικαιολόγησης ισραηλινών πολιτικών στο ζήτημα της αραβοϊσραηλινής διένεξης (βλ. π.χ. Mitchell 2020· Friedländer 2019· Segev 1993· Porat 2008: 409-411· Gil 2012: 81-86). Η ισραηλινή κοινωνία άρχισε να αφομοιώνει μια «γλώσσα του τραύματος», πράγμα που αντανάκλαται και στα δημόσια μνημεία από τα μέσα της δεκαετίας του '80 (Goldman 2006). Την ίδια στιγμή, η έννοια του ηρωισμού συνδέθηκε και με τα θύματα περισσότερο από ποτέ (Don-Yehiya, παρατίθεται στο Feldman 2008: 37).

Οι πυραυλικές επιθέσεις του Ιράκ στο Ισραήλ κατά τον Πρώτο Πόλεμο του Κόλπου (1991) και οι ιντιφάντα επέτειναν αυτές τις ταυτίσεις (βλ. π.χ. Porat 2008: 396-399· Feldman 2007, Meyers & Zandberg 2002). Το 1997, η κυβέρνηση του Ισραήλ διέυρνε την Ημέρα Μνήμης για τους Πεσόντες Στρατιώτες, ώστε να περιλαμβάνονται και τα θύματα εχθρικών ενεργειών,⁸⁹ θολώνοντας την παραδοσιακή διάκριση μεταξύ θυμάτων και ηρώων. Την ίδια χρονιά, στο στρατιωτικό νεκροταφείο του Όρους Έρτσλ⁹⁰ κατασκευάζεται μνημείο για τα θύματα τρομοκρατικών επιθέσεων. Τα θύματα αυτά και οι πεσόντες στη μάχη συνδέονται όλο και περισσότερο με τους νεκρούς της Σοά. Για παράδειγμα, τραγούδια που αναφέρονται στο Ολοκαύτωμα μεταδίδονται πλέον από τα ραδιόφωνα και κατά τη Γιομ Α Ζικαρόν ή μετά από τρομοκρατικά χτυπήματα (Meyers & Zandberg 2002: 399). Το 2003, εν μέσω της δεύτερης ιντιφάντα, κατασκευάστηκε μονοπάτι που συνέδεσε το Γιαντ Βασέμ με το στρατιωτικό νεκροταφείο του Όρους Έρτσλ.⁹¹ Την επόμενη χρονιά, εγκαινιάστηκε τελετουργική πορεία από το πρώτο στο δεύτερο, η οποία λαμβάνει χώρα εν μέσω του επταήμερου κενού μεταξύ Γιομ Α Σοά και Γιομ Α Ατσμαούτ,⁹² καταλήγοντας στο μνημείο για τα θύματα των

⁸⁹ "Memorial Day for Israel's Fallen Soldiers and Victims of Hostile Acts", <https://m.knesset.gov.il/en/about/pages/memorial.aspx> (Τελευταία επίσκεψη: 11.3.2022).

⁹⁰ Το Όρος Έρτσλ τιμά τη μνήμη των ηγετών του σιωνισμού, καθώς και τους πεσόντες για το Ισραήλ. Στην κορυφή του δεσπόζει ο τάφος του πρωτεργάτη του σιωνισμού, Τέοντορ Έρτσλ. Στην ανατολική του πλευρά βρίσκεται το μεγαλύτερο στρατιωτικό νεκροταφείο του Ισραήλ, καθώς και οι τάφοι των προέδρων του Ισραήλ, πέντε πρωθυπουργών και άλλων ηγετών του σιωνισμού. Στη δυτική του πλευρά βρίσκεται το Γιαντ Βασέμ. Στο Όρος Έρτσλ λαμβάνουν χώρα οι κεντρικές εκδηλώσεις για την Ημέρα Μνήμης για τους Πεσόντες Στρατιώτες, καθώς και για την Ημέρα Ανεξαρτησίας.

⁹¹ Μέχρι τότε, ο διαχωρισμός του Γιαντ Βασέμ από το υπόλοιπο Όρος Έρτσλ με τείχος θύμιζε πως η Σοά είχε λάβει χώρα «αλλού».

⁹² Αντανakλώντας την αφήγηση «Από τη Σοά στην Αναγέννηση», η Γιομ Α Σοά βρίσκεται ακριβώς επτά ημέρες πριν τη Γιομ Α Ζικαρόν και τη Γιομ Α Ατσμαούτ. Μετά από τις παραδοσιακές επτά ημέρες πέν-

τρομοκρατικών επιθέσεων. Στη σχετική ανάλυσή του, ο Ισραηλινός ανθρωπολόγος Jackie Feldman σχολιάζει:

«Αν, στα πρώτα χρόνια ύπαρξης του κράτους, τα θύματα του Ολοκαυτώματος αντλούσαν την όποια νομιμοποίηση τους δινόταν από τους αντάρτες και τους μαχητές των γκέτο, των οποίων η συμμετοχή στην ενεργητική πάλη τους καθιστούσε άξιους προκατόχους των Ισραηλινών μαχητών για την ανεξαρτησία, σήμερα οι Ισραηλινοί στρατιώτες αντλούν νομιμοποίηση όσο συνδέονται με τα αθώα θύματα, τα άτομα-πάσχοντες της Σοά με ονόματα και ιστορίες» (2007: 1160).

Σε διαδικασίες παράλληλες, οι άλλοτε άτρωτοι, μαχητικοί σάμπρα συνδέονται με μοτίβα ευαλωτότητας και θυματοποίησης, ενώ οι επιζώντες/ώσες γίνονται σύμβολα δύναμης και ανθεκτικότητας. Ή, όπως το θέτει ο κοινωνιολόγος Mooli Brog:

«Αν στην πρώτη δεκαετία [ύπαρξης του κράτους] οι γηγενείς Ισραηλινοί λειτούργησαν ως πρότυπο για τους επιζώντες, σήμερα οι επιζώντες είναι πρότυπο για τους γηγενείς Ισραηλινούς. Με άλλα λόγια, οι νικητές του παρελθόντος νιώθουν ότι έχουν γίνει τα θύματα του σήμερα, ενώ τα θύματα έχουν γίνει οι νικητές» (2003: 94).

Πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές μεταμορφώνουν την κοινωνία του Ισραήλ κατά τις τελευταίες δεκαετίες (βλ. ενδεικτικά Greilsammer 2000). Η άνοδος του Λικούντ στην εξουσία το 1977 σηματοδότησε το τέλος της ηγεμονίας του Μαπάι, το οποίο καθόριζε μέχρι τότε τα πολιτισμικά σύμβολα της χώρας και τις αποδεκτές εκδοχές της ισραηλινότητας, ταυτίζοντας την τελευταία με το μαχητικό, το σοσιαλιστικό, το δυτικό, το ασκεναζικό, το επικεντρωμένο στο «εδώ». Διαφορετικές μεταξύ τους, ανομοιογενείς εντός τους και σχετικά αόρατες μέχρι τότε κοινωνικές κατηγορίες

θους, έρχονται οι άλλες δύο ημέρες που συμβολίζουν τη μετάβαση από το χάος στην τάξη και δημιουργούν ένα είδος δικαίωσης. Το μήνυμα που μεταδίδεται είναι ότι μετά την Καταστροφή (Σοά) ο «εβραϊκός λαός» οδηγήθηκε δια της αυτοθυσίας (Πεσόντες Στρατιώτες) στην Αναγέννηση (Ανεξαρτησία) (βλ. σχετικά Meyers & Zandberg 2002: 391· Feldman 2008: 49· Young 1993: 265-269). Επιπλέον, όπως παρατηρεί ο James Young,

«Στην αφήγηση που δημιουργήθηκε από την τοποθέτηση της Ημέρας Μνήμης Ολοκαυτώματος στο εθνικό ημερολόγιο, το τέλος της Σοά δεν ήρθε με την απελευθέρωση των στρατοπέδων, αλλά με την «επιστροφή» των επιζώντων και τη λύτρωσή τους στη γη του Ισραήλ» (1993: 216, η χρήση των εισαγωγικών δική μου).

(π.χ. επιζώντες της Σοά και απόγονοί τους, υπερορθόδοξοι Εβραίοι, Σεφαραδίτες και Μιζραχί) απέκτησαν θέση στο δημόσιο λόγο και διεκδίκησαν να εκπροσωπούν διαφορετικές εκδοχές ισραηλινότητας. Η «άρνηση της Διασποράς» αποδομήθηκε περαιτέρω, για να δώσει τη θέση της σε ένα ολοένα και διογκούμενο ρεύμα «αναζήτησης ριζών». Παράλληλα, η δυτικοποίηση του τρόπου ζωής, η φιλελευθεροποίηση της οικονομίας και η έμφαση στο άτομο παραγκώνισαν το προηγούμενο «σύνδρομο συλλογικότητας» (Baumel 1995: 152) κι ευνόησαν τη μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τον «ήρωα» στον «καθημερινό άνθρωπο». Η ανάδυση των πολλαπλών ιδιωτικών φωνών για το Ολοκαύτωμα αποτέλεσε χαρακτηριστικό της «έκρηξης της μνήμης» που σημάδεψε τις δεκαετίες του '80 και του '90. Την ίδια στιγμή, απόγονοι επιζώντων/ωσών ή και μεταναστών/στριών της δεκαετίας του '30 άρχισαν να διεισδύουν δυναμικά στο δημόσιο λόγο, διεκδικώντας μια νέα ταυτότητα ως «δεύτερης γενιάς» επιζώντων/ωσών της Σοά (βλ. π.χ. Milner 2003, Lentin 2000, Ofer 2009). Με όχημα τα ΜΜΕ, τη λογοτεχνία, τον κινηματογράφο, το θέατρο, τη μουσική και τις εικαστικές τέχνες, μετέφεραν τη Σοά στο «εδώ και στο τώρα», αναδεικνύοντας το συνεχιζόμενο αντίκτυπό της για τους/τις επιζώντες/ώσες και τα παιδιά τους κι αμφισβητώντας το Ισραήλ ως δύναμη λύτρωσης. Επιδίωξαν τον αποστιγματισμό ταυτοτήτων που συνδέονται με τη Διασπορά και τη Σοά και διεκδίκησαν μια ανανεωμένη σχέση με το προ μετανάστευσης παρελθόν.

Σε σημαντικό βαθμό, οι αλλαγές αυτές αποτυπώνουν διεθνείς μετατοπίσεις της συλλογικής μνήμης και των προσλήψεων της βασάνου. Η μετατροπή της μνήμης της Σοά σε πυλώνα της σύγχρονης δυτικής ταυτότητας, η «έκρηξη της μνήμης» και η έμφαση στην ατομική διάσταση από τη δεκαετία του '70 κι έπειτα, η ανάπτυξη της ουμανιστικής ψυχολογίας και η συγκρότηση της θεραπευτικής κουλτούρας (βλ. π.χ. Stein 2009, 2014· Illouz 2007), η ανάπτυξη του κινήματος της «δεύτερης γενιάς» (βλ. π.χ. Stein 2009, 2014), η ανάδυση του «θύματος», του «επιζώντος» και του «μάρτυρος» ως αναγνωρίσιμων και επιθυμητών ταυτοτήτων (π.χ. Wiewiorka 2006a, 2006b· Loren & Metelmann [eds.] 2016), η αναγωγή του Ολοκαυτώματος σε παραδειγματική περίπτωση συλλογικής οδύνης, μεταμόρφωσαν τον τρόπο συσχέτισης με τη Σοά, καθιστώντας τη μνήμη της κοινωνική επιταγή. Κατά τον Henry Greenspan (2019, 2007, 1999), δύο αντιφατικοί μεταξύ τους -και συχνά υπεραπλουστευτικοί- λόγοι έρχονται να κυριαρχήσουν στον τρόπο με τον οποίο η λαϊκή κουλτούρα βλέπει πλέον εκείνους που επέζησαν. Ο πρώτος, πανηγυρικός, τους αντιμετωπίζει ως «ηρωικούς μάρτυρες», ως «πρότυπα αποκατάστασης» και «δύναμης του ανθρώπινου πνεύματος». Ο δεύτερος,

«ψυχιατρικός», εσωτερικεύοντας και εκλαϊκεύοντας τον κλινικό λόγο, τους αναπαριστά ως «θύματα» κατ' εξοχήν. Όλα αυτά σε μια εποχή όπου ο «αποκλεισμένος» και ο «ασήμαντος» αποκτούν φωνή (Wieniorka 2006b: 391) και όπου το θύμα ανάγεται σε ήρωα του καιρού μας (Elsaesser 2015).

Αντανακλώντας την πίεση από τα κάτω, τις διεθνείς εξελίξεις, αλλά και νέες ισραηλινές πολιτικές ταυτότητας, το 1979 η Σοά γίνεται υποχρεωτικό μάθημα στα σχολεία και μέρος της ύλης των εισαγωγικών εξετάσεων για τα ανώτατα εκπαιδευτικά ιδρύματα. Το 1988, το Υπουργείο Παιδείας επεκτείνει στα Γυμνάσια το πρόγραμμα αποστολών νέων στην Πολωνία (βλ. π.χ. Feldman 2008, 2010· Ofer 2004: 411-413) που έχουν ξεκινήσει την προηγούμενη χρονιά με πρωτοβουλία ορισμένων κιμπούτς. Με τα χρόνια, ο αριθμός των συμμετεχόντων γιγαντώνεται. Τα οδοιπορικά αυτά προσλαμβάνονται από τους διοργανωτές τους ως ένα από τα κεντρικά μέσα σφυρηλάτησης της εθνικής ταυτότητας, σε μια εποχή όπου η προσήλωση στο κράτος γνωρίζει σημαντική αμφισβήτηση (Feldman 2008: 254-264).

Παράλληλα, το κύρος των επιζώντων/ωσών εκτοξεύεται. Με την κεντρική θέση που τους δίνεται σε μουσεία και αναμνηστήριες τελετές, με τις παρουσιάσεις τους σε σχολεία, χώρους εργασίας, στρατιωτικές βάσεις και κοινοτικά κέντρα, με τις συνεντεύξεις τους σε προγράμματα συλλογής μαρτυριών, με ταινίες και απομνημονεύματα, με τον πρωταγωνιστικό τους ρόλο στις αποστολές μαθητών και στρατιωτών στην Πολωνία, γίνονται το κατεξοχήν μέσο μετάδοσης της μνήμης της Σοά στη νεότερη γενιά. Η επιβίωση, που παλαιότερα αντιμετωπιζόταν με καχυποψία, έρχεται τώρα στο προσκήνιο επενδύομενη με νοήματα «αντοχής» και «νίκης». Ως τέτοια, γίνεται ο συνεκτικός άξονας γύρω από τον οποίο περιστρέφεται η πράξη της προφορικής και γραπτής μαρτυρίας. Ενώ δηλαδή προηγουμένως οι συνεντεύξεις και τα κοινοτικά βιβλία μνήμης επιτελούσαν κυρίως τον ρόλο της τιμής της μνήμης των προπολεμικών κοινοτήτων και της μαρτυρίας για τις αγριότητες των Ναζί και τη δολοφονία άλλων (βλ. π.χ. Baumel 1995· Μπεζέ 2021: Μέρος Α', κεφ. 2), από τη δεκαετία του '80 κι έπειτα στρέφονται στον εαυτό, στις ατομικές διαδρομές επιβίωσης (βλ. π.χ. Gil 2012: 88-92). Την ίδια στιγμή, η εβραϊκή ζωή στη διάρκεια του Ολοκαυτώματος, η οποία προηγουμένως επέσυρε την περιφρόνηση, παρουσιάζεται εξιδανικευμένη. Για παράδειγμα, όπως παρατηρεί ο Amos Goldberg, μη κολακευτικές πτυχές της εμπειρίας που είναι διάχυτες στις πηγές, όπως η απώλεια της ντροπής, οι εντάσεις, η ηθική κατάρρευση, αποσιωπώνται σχεδόν ολοκληρωτικά στο νέο μουσείο του Γιαντ Βασέμ που εγκαινιάζεται το

2005. Τούτο συμβαίνει επειδή η έκθεση αυτών των πλευρών θα καθιστούσε δύσκολη την επιδιωκόμενη από το μουσείο ταύτιση με τα θύματα (Goldberg 2012: 200-201).

Ταυτόχρονα, κι όσο η Σοά εξελίσσεται σε κεντρικό συστατικό της σύγχρονης ισραηλινής ταυτότητας,

«η συνολική πράξη της ενθύμησης άρχισε να μετατοπίζεται από τη γενιά που βίωσε το Ολοκαύτωμα στη γενιά που άκουσε γι' αυτό» (Yablonka 2009: 105).

Η δημιουργία μιας «αλυσίδας μαρτύρων» είναι ένα από τα κεντρικά ζητούμενα σε πολλές σύγχρονες πρακτικές που σχετίζονται με τη μνήμη της Σοά. Αποτυπώνεται, για παράδειγμα, στους ρόλους που καλούνται να επιτελέσουν επιζώντες/ώσες και μαθητές/ήτριες στις αποστολές νέων στην Πολωνία, όπως έχουν αναλυθεί στην εξαιρετική εθνογραφική δουλειά του Jackie Feldman (2008, 2010).

Παράλληλα, κι όσο ο αριθμός των επιζώντων/ωσών που βρίσκονται ακόμα στη ζωή βαίνει διαρκώς μειούμενος, απόγονοί τους έρχονται -ή καλύτερα- *αναμένεται* να υποκαταστήσουν τους γονείς τους στο ρόλο του «αυθεντικού μάρτυρα». Η άμεση οικογενειακή σύνδεση με τη Σοά η οποία, όπως έδειξα παραπάνω, γεννούσε άλλοτε αισθήματα ντροπής στα παιδιά των επιζώντων, σήμερα αποτελεί αξιοζήλευτη ταυτότητα (βλ. π.χ. Shimony 2011b). Σε θεραπευτικές ομάδες στήριξης που απευθύνονται σε απογόνους επιζώντων/ωσών, οι συμμετέχοντες και συμμετέχουσες εκπαιδεύονται να (επανα)βιογραφούν τις ζωές τους στο μοντέλο της διαγενεακής μετάδοσης του τραύματος, για να αναλάβουν τελικά τον επενδυμένο πλέον με ιδιαίτερο κύρος ρόλο της μεταβίβασης της μνήμης -αλλά και του ίδιου του τραύματος- στις επόμενες γενιές (Kidron 2009a, 2003). Ως επιθυμητό σημάδι συναισθηματικής ετερότητας, το μεταβιβασμένο από τους γονείς τραύμα γίνεται για πολλούς/ές «έμβλημα τιμής» (Kidron et al. 2019). Την ίδια στιγμή, οι περισσότεροι/ες αντιστέκονται σε καθιερωμένες αντιλήψεις περί «θυματοποίησης» και σύνδεσης της κληρονομιάς του Ολοκαυτώματος αποκλειστικά με «τραύματα» και «εφιάλτες» (Kidron 2016, 2012a, 2010a, Epstein 1979).

Ξαναδιαβάζοντας τον εαυτό υπό το πρίσμα νέων ταυτοτήτων

Οι μετασχηματισμοί των προσλήψεων περί καταστροφής, οδύνης, επιβίωσης, ηρωισμού, αποκατάστασης, τραύματος και μαρτυρίας διευρύνουν το ρεπερτόριο των αφηγήσεων και των ταυτοτήτων με τις οποίες μπορούν σήμερα να ταυτίζονται τα υποκείμενα, απόγονοι επιζώντων/ωσών της Σοά. Παράγονται νέα πλαίσια κατανόησης της εμπειρίας των γονέων, και συσχέτισης με αυτές. Η οδύνη, η ταυτότητα του θύματος (victimhood), ο ηρωισμός, η αναμέτρηση με το τραύμα και το συνεχιζόμενο αντίκτυπό του, η αποκατάσταση, μπορούν πλέον να συνυπάρχουν αζεδιάλυτα στις αφηγήσεις τους, χωρίς απαραίτητα να προσλαμβάνονται ως αλληλοαντικρουόμενες πραγματικότητες. Επιτρέπουν στα υποκείμενα να αρθρώνουν σύνθετες εμπειρίες, να αναμετριούνται με άλλοτε επώδυνες/ «επονείδιστες» κληρονομίες, αναπλαισιώνοντές τις, να παράγουν νόημα από το παρελθόν, και να διεκδικούν την ταυτότητα του «μάρτυρος των μαρτύρων» τόσο στο οικογενειακό-διαγενεακό όσο και στο ευρύτερο συλλογικό επίπεδο.

Ο Άβι, για παράδειγμα, κατά τη γνωριμία μας, φρόντισε να μου συστηθεί ως γιος ενός πρώην αντιστασιακού που συνεισέφερε στον αγώνα ενάντια στους Ναζί, και μιας επιζήσασας των στρατοπέδων η οποία βίωσε την αδιανόητη οδύνη. Παρουσίασε δηλαδή τον εαυτό του ως φορέα μιας «διπλής κληρονομιάς» αντίστασης και θυματοποίησης, δύο διαφορετικών μορφών «ηρωισμού», χωρίς να δημιουργεί ιεραρχήσεις ανάμεσά τους. Οι εντάσεις που απέρρεαν από τις εντελώς διαφορετικές διαδρομές των γονέων του στη Σοά, καθώς και οι συνέπειες που είχε για τον ίδιο η επένδυση της εκτόπισης και της στρατοπεδικής εμπειρίας της μητέρας με συνδηλώσεις ντροπής, αναδύθηκαν αργότερα, στη διάρκεια των πολύωρων συναντήσεών μας και της εις βάθος συζήτησης.

Απόγονοι των οποίων και οι δύο γονείς υπήρξαν έγκλειστοι των στρατοπέδων μπορούν επίσης σήμερα να κάνουν λόγο για «διπλές κληρονομίες» πόνου και ηρωισμού, συνδιαλεγόμενοι/ες δημιουργικά με διαθέσιμες στο δημόσιο λόγο αναπαραστάσεις και νοηματοδοτήσεις του τραύματος και της επιβίωσης. Η Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν, για παράδειγμα, δομεί την αφήγησή της γύρω από έναν πατέρα που δεν έπαψε ποτέ να βασανίζεται από το βάρος της απώλειας του πρώτου παιδιού του. Για τη μητέρα δημιουργεί μια πιο «ηρωική» εικόνα, δίνοντας έμφαση σε πτυχές της στρατοπεδικής

εμπειρίας της, οι οποίες είναι δείκτες «πνευματικής αντίστασης».⁹³ Παράλληλα, τονίζει τις συνέπειες που είχε για την ίδια ως κόρη επιζώντων η απώλεια μιας αδερφής που δε γνώρισε ποτέ. Ορίζει τον εαυτό της σε σχέση με το γεγονός αυτό («*εγώ ήμουν η Έτη η μικρή*»), και τονίζει τις διαρκείς προσπάθειές της κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής της να ανακαλύψει όσο το δυνατόν περισσότερες λεπτομέρειες για την οικογένεια και την κοινότητα, και να τις καταστήσει γνωστές στο ευρύ κοινό. Με τους τρόπους αυτούς, συγκροτεί μια βιοαφήγηση που της επιτρέπει να ορίζει τον εαυτό της ως «μάρτυρα του μαρτύρων» και ως «δεύτερη γενιά», με τον πόνο και την υπερηφάνεια να συνυπάρχουν αζεχώριστα στο λόγο της.

Η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ βρίσκει επίσης τρόπους να συγκροτεί μια συνεκτική αφήγηση για την οικογενειακή και προσωπική της διαδρομή, αλληλοϋφαίνοντας λόγους περί «αποκατάστασης», διαρκούς οδύνης, αλλά και επιτυχημένης γονεϊκής λειτουργίας των γονέων της. Μετά από μια σύντομη αναφορά στις απώλειες συγγενών κατά τη Σοά, ξεκινά την αφήγησή της από τη στιγμή της επιστροφής των γονέων στην Ελλάδα. Μιλά για τις τεράστιες οικονομικές και συναισθηματικές δυσκολίες που συνάντησαν, για να περάσει, στη συνέχεια, στη μετανάστευσή τους στο Ισραήλ. Από εκεί κι έπειτα, η αφήγησή της γίνεται ιδιαίτερα αναλυτική, εστιάζοντας στις άθλιες συνθήκες διαβίωσης, στις στερήσεις, στις δυσκολίες ενσωμάτωσης λόγω της άγνοιας της γλώσσας. Περιγράφοντας με λεπτομέρειες τις σταδιακές μετακομίσεις σε όλο και καλύτερα σπίτια και το διαρκή αγώνα της καθημερινής επιβίωσης, δημιουργεί μια αφήγηση επιτυχούς προσπάθειας να χτιστεί μια ζωή μέσα από τα συντρίμια της καταστροφής. Εντάσσει περήφανα τον εαυτό της σε αυτή τη διαδρομή, μιλώντας για τις εξαιρετικές της επιδόσεις ως μαθήτριας, οι οποίες συνδυάστηκαν με την ενεργητική συμμετοχή της στην οικονομική αποκατάσταση της οικογένειας, ήδη από την εφηβική της ηλικία. Αυτή τη διαδρομή «αποκατάστασης» προσπαθεί, την περίοδο που λαμβάνει χώρα η συνέντευξη και δια της συμμετοχής της στο πρόγραμμα «Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη»,⁹⁴ να τη μεταλαμπαδεύσει ως πρότυπο σε νέους-πρώην τοξικοεξαρτημένους που καλούνται να ξαναπιάσουν το νήμα της ζωής.

Καθώς ξετυλίγει την αφήγησή της στη διάρκεια της συνέντευξης, μιλά επίσης με λεπτομέρειες για τη διαρκή παρουσία των τραυμάτων της Σοά στο σπίτι (π.χ. καταθλιπτική ατμόσφαιρα, υπερπροστατευτικές συμπεριφορές). Παρουσιάζει τον εαυτό της

⁹³ βλ. αναλυτικότερα λίγο παρακάτω στο κεφάλαιο.

⁹⁴ βλ. αναλυτικότερα τη σχετική ενότητα στο κεφάλαιο 3.1.

να έχει εσωτερικεύσει υποσυνείδητα τα μηνύματα που εκπέμπονταν, γινόμενη πολύ σοβαρή, ανασφαλής, συνεσταλμένη και με φόβο απέναντι στη χαρά. Την ίδια στιγμή όμως, όπως και η μεγάλη πλειονότητα των αφηγητών/τριών μου, επισημαίνει εμφαντικά τις προσπάθειες των γονέων να μεγαλώσουν τα παιδιά τους με στοργή και αγάπη, συγκροτώντας ένα πρότυπο το οποίο αναπαρήγαγε, όπως λέει, και η ίδια στις οικογενειακές και προσωπικές της σχέσεις. Η τρυφερή εικόνα του πατέρα που ξυπνά τις κόρες του με σοκολατάκια στο στόμα, για να έχουν «γλυκό ξύπνημα», της μητέρας που προσποιείται πως έχει φάει, για να φάνε λίγο περισσότερο τα παιδιά της, των γονέων που η σχέση τους χαρακτηρίζεται από αμοιβαία αγάπη και τρυφερότητα, συγκροτούν το αφηγηματικό υλικό δια του οποίου η Σάρα αντισταθμίζει σενάρια «τοξικότητας» που είναι συχνά διάχυτα στον κλινικό λόγο⁹⁵ και στη λογοτεχνία της «δεύτερης γενιάς».⁹⁶ Δημιουργεί έτσι μια πιο πολύπλοκη εικόνα, σύμφωνη με τη πολυπλοκότητα για την οποία κάνει λόγο η Helen Epstein στο εμβληματικό της έργο *Children of the Holocaust* (1979):

«Είχαμε όλοι μας μεγαλώσει σε καταστάσεις μεγάλης πολυπλοκότητας, έχοντας οξεία επίγνωση του πώς οι γονείς μας οδηγούνταν από μια ώθηση προς το θάνατο αλλά και προς τη ζωή» (σελ. 178).

Η ματιά του Γιακώβ αναφορικά με τη σχέση του με τον επιζώντα του Άουσβιτς, πατέρα του, είναι λιγότερο αισιόδοξη. Ο πατέρας του, μας λέει, ήταν αρκετά δυνατός για να επιβιώσει στα στρατόπεδα, αλλά όχι και για να ζήσει μετά την καταστροφή. Βυθισμένος στη θλίψη, αποξενωμένος από την οικογένεια και τον ίδιο του τον εαυτό, δεν κατάφερε ποτέ να διαχειριστεί τον πόνο και την ενοχή για εκείνους/ες που χάθηκαν. Δε βρήκε στη δημιουργία νέας οικογένειας παρηγοριά και αναγεννητική δύναμη, δεν

⁹⁵ βλ. ενδεικτικά Burchardt 1993, Bar-On & Gilad 1994, Baranowsky et al. 1998, Bar-On et al. 1998, Danieli 1985, Yehuda et al. 1998, Wardi 1992, Tihamér Bakó & Katalin Zana (2018).

⁹⁶ Χαρακτηριστικά είναι, για παράδειγμα, το έργο του Ισραηλινού συγγραφέα, David Grossman, «Δες Κάτω Από το: Αγάπη» (1986), αλλά και το εμβληματικό *Maus* (2003 [1980-1991]) του Art Spiegelman. Ο Grossman, αν και δεν είναι παιδί επιζώντων, παρουσιάζει τον εαυτό του ως «κατά κάποιον τρόπο» «δεύτερη γενιά» λόγω της ταυτότητάς του ως Ισραηλινού, αλλά και του γεγονότος ότι μεγάλωσε σε μια γειτονιά με μεγάλο αριθμό επιζώντων, βλ. π.χ. David Grossman, «Confronting the Beast», *The Guardian* 15/09/2007, διαθέσιμο στο: <https://www.theguardian.com/books/2007/sep/15/featuresreviews.guardianreview2> (Τελευταία επίσκεψη: 18/11/2022).

Για μια επισκόπηση των συνεπειών του τραύματος στον ψυχισμό των απογόνων έτσι όπως παρουσιάζεται στα λογοτεχνικά έργα Ισραηλινών συγγραφέων βλ. Sicher 2001.

απέβαλε ποτέ το φόβο, δε δημιούργησε ουσιαστικές σχέσεις οικειότητας με κανένα, παρά μόνο με άλλους πρώην εγκλείστους. Εσωτερικεύοντας αυτή τη θλίψη κι υπακούγοντας στα «ρητά Ολοκαυτώματος» που εκείνος του μετέδωσε, ο ίδιος ο Γιακώβ εξελίχθηκε, όπως λέει, σε έναν καταθλιπτικό κι άτολμο ενήλικα που παρέμεινε προσηλωμένος σε ασφαλείς επιλογές.

Η αφήγησή του είναι συμβατή με την ιδιαίτερη ατζέντα με την οποία προσήλθε στη συνέντευξη και την οποία μου είχε καταστήσει σαφή ήδη κατά την πρώτη τηλεφωνική μας επικοινωνία. Όπως μου είπε τότε, ανταποκρίθηκε στο κάλεσμα του κοινού μας φίλου, Σάμπι, για συμμετοχή στην έρευνα, επειδή έκρινε ότι είχε έρθει επιτέλους η ώρα να μιλήσει για κάτι που χρόνια καταπίεζε: ότι δηλαδή είναι μέρος μιας γενιάς παιδιών επιζώντων, *«των οποίων η ζωή γαμήθηκε (sic.) από το Ολοκαύτωμα»*. Το μοντέλο της διαγενεακής μετάδοσης του τραύματος είναι το νήμα που πιάνει ο Γιακώβ, για να ορίσει την ταυτότητά του ως μέλους «της δεύτερης γενιάς», και για να υφάνει τη βιοαφήγησή του.

Προς το τέλος της συνέντευξής του, καταπιάστηκε με ζητήματα που αφορούν τη μνήμη της Σοά. Περιφρουρώντας τα όρια της ομάδας των επιζώντων/ωσών και των απογόνων τους που ο ίδιος θεωρεί αποδεκτά, άσκησε σφοδρή κριτική στη διεκδίκηση της ιδιότητας του/της επιζώντος/ώσας και του δικαιώματος αποζημιώσεων από Εβραίους/ες, οι οποίοι/ες επιβίωσαν σε μη κατεχόμενα από τους Ναζί εδάφη της πρώην ΕΣΣΔ και που κατέφτασαν μαζικά στο Ισραήλ τη δεκαετία του '90. Για τον ίδιο, «αληθινοί/ές» επιζώντες/ώσες είναι μόνο όσοι/ες πέρασαν από γκέτο και στρατόπεδα, και οι οποίοι/ες *«μεταβίβασαν το τραύμα σε δύο και τρεις γενιές»*. Επιπλέον, με αφορμή το ερώτημά μου αν έχει επισκεφτεί ποτέ το Άουσβιτς, στοχάζεται για τους κατάλληλους τρόπους τιμής της μνήμης της Σοά, για να μιλήσει στη συνέχεια, κι εν είδει κατακλείδας ολόκληρης της βιοαφήγησής του, για την προσωπική του σχέση με το γεγονός:

Δεν θέλω να πάω εκεί. [...] Νομίζω ότι οι αποστολές [μαθητών και στρατιωτών με τη συνοδεία επιζώντων είναι] εντάξει, η μνήμη [είναι] εντάξει. Δεν νομίζω [όμως] ότι παίρνουμε εκδίκηση. Ακόμα και μια ταινία ντοκιμαντέρ, διαλέξεις, μαρτυρίες επιζώντων είναι πολύ πιο χρήσιμα από το να πας εκεί και μετά να πας να δεις, ξέρεις, τις Πολωνές. Και να πιεις μπίρες!

[Όσο για μένα] ΔΕΝ ΝΟΜΙΖΩ ότι χρειάζομαι το Άουσβιτς, να πάω πίσω, γιατί έχω το Άουσβιτς μέσα μου... 115930. Είναι αλήθεια, τι μπορώ να πω! Είναι μέρος μου, δεν μπορώ να το αγνοήσω... Πρέπει να ζήσω με αυτό, και ζω με αυτό.

Κουβαλώντας μέσα του τον αριθμό που ο πατέρας του έφερε στο χέρι, ο Γιακώβ διεκδικεί για τον εαυτό του -και για εκείνους που είναι σαν κι αυτόν- το status του «αυθεντικού» μάρτυρα (witness). Μιλά ως δευτερογενές θύμα της Σοά που υποφέρει από τον αντίκτυπο γεγονότων που δε βίωσε άμεσα. Συγχρόνως, όμως, εμφανίζεται ως στωικός «ήρωας» που οφείλει να υπομένει τις πληγές του και να πορεύεται με αυτές. Η κουλτούρα και οι σύγχρονες πολιτικές μνήμης και ταυτότητας φέρνουν την επίλυση της φαινομενικής αντίφασης μεταξύ ευαλωτότητας και ανθεκτικότητας. Δεδομένου του κύρους που απορρέει από την ταυτότητα του δευτερογενούς μάρτυρα, σημάδια που άλλοτε θα ερμηνεύονταν μονοσήμαντα ως ενδείξεις «αδυναμίας», «ασθένειας» ή και «παθολογίας», γίνονται σήμερα για πολλούς/ές απογόνους επιζώντων/ωσών, «έμβλημα τιμής» (Kidron et al. 2019). Η οικογενειακή σύνδεση με τη Σοά, η διαγενεακή μετάδοση του τραύματος και η υποχρέωση της μαρτυρίας, συνδέουν τα μέλη της «δεύτερης γενιάς», δημιουργώντας παράλληλα ένα είδος κοινότητας ελίτ (Kidron 2009a: 38). Λόγω αυτής της αίσθησης ανήκειν, ο Γιακώβ νιώθει ικανός να έχει λόγο τόσο στους τύπους κατάλληλης ενθύμησης του γεγονότος όσο και στη χάραξη των ορίων της ομάδας.⁹⁷

Το νούμερο του γονέως που ο Γιακώβ φέρει «μέσα του», ο Σλόμο έχει επιλέξει να το εγγράψει κυριολεκτικά πάνω του. Στο εσωτερικό των πήχεών του φέρει τατουάζ, τα οποία αναπαράγουν τους αριθμούς βραχίονα των πρώην εγκλείστων του Άουσβιτς γονέων του: στο αριστερό του χέρι βρίσκεται ο αριθμός του καταγόμενου από τη Θεσσαλονίκη πατέρα του· στο δεξί ο αριθμός της καταγόμενης από την Άρτα μητέρας του. Πρόκειται για μια μετα-μνημονική πρακτική, η οποία έχει αποκτήσει αξιοσημείωτη δημοτικότητα τα τελευταία χρόνια μεταξύ γιων, κορών και κυρίως εγγονών επιζώντων, προκαλώντας διαμάχη για την καταλληλότητα ή τη νομιμοποίησή της.⁹⁸ Κατά την κοινωνιολόγο, Alice Bloch, ανάλογα με το σημείο στο οποίο τοποθετούνται, τα τατουάζ αυτά μπορεί να είναι προσπελάσιμα ή απροσπέλαστα από το δημόσιο βλέμμα, επιτελώντας με τον τρόπο αυτό εντελώς διαφορετικές λειτουργίες:

⁹⁷ Σε αντίθεση πάντως με τον Γιακώβ, οι περισσότεροι αφηγητές/ήτριάς μου δίνουν μεγαλύτερη έμφαση στην ανθεκτικότητα παρά στην ευαλωτότητα των γονέων, συνδέοντάς τη μάλιστα με ιδιαίτερες δεξιότητες με τις οποίες τους εξόπλισε η «ελληνική» τους κουλτούρα. Για μια αναλυτική παρουσίαση και ερμηνευτική προσέγγιση της παρατήρησης αυτής, βλ. αναλυτικά το κεφάλαιο 3.4.

⁹⁸ Η Έτη Ραζιέλ-Λεβή, για παράδειγμα, δυσανεστήθηκε με την επιλογή του γιου της να εγγράψει στο χέρι του τον αριθμό της γιαγιάς του.

«Μπορεί να είναι μια πράξη προσωπικής και ιδιωτικής ανάμνησης, μια πράξη κατάφασης ταυτότητας, μια πολιτική πράξη ή μια πιο ευφυής δημόσια πράξη που συνεισφέρει στη συλλογική ενασχόληση με το παρελθόν καθώς και στη διαγενεακή μνημειοποίηση» (2022: 117).

Ο Daniel Brouwer και η Linda Horwitz (2015), από το χώρο των σπουδών ρητορικής και επικοινωνίας, τονίζουν πως τα τατουάζ των απογόνων απορρέουν από ανάγκες που δημιουργούνται στη σημερινή συγκυρία. Πιο συγκεκριμένα, προετοιμάζουν και συνιστούν μετάβαση προς το «τέταρτο κύμα» μνήμης του Ολοκαυτώματος που θα διαδεχθεί την, κατά Wiewiorka (2006a, 2006b), σημερινή «εποχή της μαρτυρίας». Σε αυτή την τέταρτη φάση, κανείς/καμία αυτόπτης μάρτυρας δε θα βρίσκεται πια στη ζωή. Κάθε τύπος μαρτυρίας θα έχει δευτερογενή και διαμεσολαβημένο χαρακτήρα. Τα τατουάζ των απογόνων, υποστηρίζουν, είναι μνημονικά κείμενα που περικλείουν μια «μη αυθεντική αυθεντικότητα» (ό.π.: 552), η οποία απορρέει από την ενεργητική ανασηματοδότηση, την υποκατάσταση και τη συναισθηματική επένδυση. Μέσω της αναπαραγωγής του αριθμού στο σώμα, ο/η απόγονος καθιστά ορατό το αόρατο τραύμα του Ολοκαυτώματος τόσο για τον εαυτό όσο και για τη συλλογική εβραϊκή ιστορία. Κατ' αυτόν τον τρόπο, συμμετέχει και συνάμα διεκδικεί τη (διαγενεακή) μαρτυρία. Αυτό που γίνεται αντικείμενο μαρτυρίας είναι η ίδια η Σοά (επίκληση στο αρχικό πρόσωπο-επιζώντα/ώσα που έφερε τον αυθεντικό αριθμό), η επιμονή του αντίκτυπου του τραύματος στις επόμενες γενιές, και, συγχρόνως, η αποτυχία της Τελικής Λύσης, εφόσον ο/η απόγονος είναι η ζωντανή απόδειξη ότι ο εβραϊσμός συνεχίζει να υπάρχει και να ευημερεί. Ταυτόχρονα, ασκείται ενσώματη παιδαγωγία τόσο σε οικογενειακό και κοινοτικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Από τη μία πλευρά, ο/η απόγονος γίνεται το μέσο διάχυσης της ιστορίας του/της γονέως ή του παππού και της γιαγιάς στις νεότερες γενιές της οικογένειας. Από την άλλη, χάρη στην προκλητική φύση της αναπαραγωγής ενός συμβόλου φρίκης στο σώμα ενός «μη αυθεντικού» φορέα του, το σώμα του/της απογόνου καθίσταται ένα «κινητό αντι-μνημείο», το οποίο διαταράσσει τον εφησυχασμό και καλεί το θεατή σε ενεργητικό διάλογο.

Τα τατουάζ του Σλόμο, χαραγμένα στο εσωτερικό των πήχεών του, δεν γίνονται αμέσως αντιληπτά από όποιον/α τον συναντά. Πρόθεσή του, όμως, δεν είναι να τα κρατήσει ως ένα προσωπικό κείμενο μνήμης, κρυμμένο από το δημόσιο βλέμμα. Αντιθέτως, παίρνει συχνά την πρωτοβουλία να τα επιδεικνύει σε συνομιλητές/ήτριές του. Παράλληλα, μέσω της δημιουργίας μιας φωτογραφικής σύνθεσης και της κυκλοφορίας

της στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, υπενθυμίζει και σε μη φυσική παρουσία τη σύνδεσή του με τη Σοά και τη «χάραξή» του από το γεγονός.



© Σλόμο Τσβι

Στη εν λόγω σύνθεση, συναντιούνται και αλληλοδιαπλέκονται το παρελθόν και το παρόν, το προσωπικό, το οικογενειακό και το συλλογικό. Στο κέντρο της, βρίσκεται μια φωτογραφία του Σλόμο. Φορώντας την αστυνομική του στολή, ποζάρει στη σιδηροδρομική ράμπα του Μπιρκενάου, στα πλαίσια της συμμετοχής του στο ετήσιο πρόγραμμα των Ισραηλινών Δυνάμεων Άμυνας, «Μάρτυρες με Στολή»,⁹⁹ κατά το έτος

⁹⁹ βλ. σχετικά “Witnesses in Uniform”, Friends of Israeli Defence Forces. Διαθέσιμο στο: <https://www.fidf.org/how-we-help/education/witnesses-uniform/> (Τελευταία επίσκεψη: 06.04.2022).

2013. Πάνω στη φωτογραφία, δεξιά κι αριστερά της φιγούρας του, βρίσκονται τοποθετημένες δύο μικρότερες ασπρόμαυρες φωτογραφίες, μία του πατέρα του και μία της μητέρας του. Οι γυρισμένοι προς τα πάνω και τοποθετημένοι σταυρωτά πάνω από το κολάζ πήχεις του συνιστούν ένα τρίτο στρώμα της σύνθεσης, με τον κάθε αριθμό να συνδέεται τόσο με τον αρχικό φορέα του (δεξί χέρι δίπλα στη φωτογραφία της μητέρας, αριστερό χέρι δίπλα στη φωτογραφία του πατέρα) όσο και με το σημερινό (η φιγούρα του Σλόμο που βρίσκεται ανάμεσά τους). Το χαραγμένο στο σώμα του απογόνου σημάδι παράγει μια αφήγηση συνέχειας με το τραύμα των γονέων που του επιτρέπει να «επιστρέφει» σήμερα στο Άουσβιτς, λειτουργώντας δικαιωματικά ως μάρτυρας γι' αυτά που βίωσαν οι γονείς του, αλλά και για τον τρόπο με τον οποίο σημαδεύτηκε ο ίδιος από το γεγονός.

Συχνά- πυκνά, αναδημοσιεύει την εν λόγω σύνθεση στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, είτε αφήνοντάς τη να μιλήσει από μόνη της, είτε συνοδεύοντάς τη με άλλες φωτογραφίες (π.χ. των γονέων, εκδηλώσεων μνήμης) και/ή με σύντομα ή εκτενέστερα κείμενα. Οι αναρτήσεις του είναι αποκαλυπτικές τόσο για τα πολλαπλά νοήματα με τα οποία επενδύει το σημάδι που εθελούσια αναπαρήγαγε στο σώμα του όσο και για τον τρόπο με τον οποίο ορίζει σήμερα την ταυτότητά του. Παραθέτω ενδεικτικά δύο παραδείγματα.

Στις 18 Απριλίου 2020, παραμονές της Γιομ Α Σοά, αναρτά την εν λόγω σύνθεση στην ομάδα «Φόρουμ Ελληνικών Κοινοτήτων: Είμαι κι Εγώ Απόγονος Ελλήνων Εβραίων» στο Facebook. Τη συνοδεύει με φωτογραφίες συγγενών που χάθηκαν, σημερινών εκδηλώσεων μνήμης, αλλά και του αδερφού του, ο οποίος σκοτώθηκε σε αυτοκινητιστικό δυστύχημα σε ηλικία 19 ετών κι ενώ υπηρετούσε τον ισραηλινό στρατό. Συγχρόνως, μέσα από ένα εκτενές κείμενο, στοχάζεται τι σημαίνει να είσαι «δεύτερη γενιά». Μεταξύ άλλων, τονίζει την αίσθηση μετα-μνημονικής εγγύτητας προς το Ολοκαύτωμα, η οποία προκύπτει από την «απορρόφηση της φρίκης» στις πιο τετριμμένες στιγμές της καθημερινότητας, αλλά και από την αίσθηση αποστολής αναπλήρωσης όλων εκείνων που χάθηκαν:

«[...] Σε εμένα και σε άλλους σαν κι εμένα - συνέχεια των επιζώντων των στρατοπέδων εξόντωσης- οι έννοιες της φρίκης είναι κοντά μας από πρώτο χέρι. Μερικές φορές μας φαίνεται σαν να κάναμε οι ίδιοι πορεία εκεί, στο Άουσβιτς-Μπιρκενάου. Νομίζουμε ότι οι ίδιοι ξεφορτωθήκαμε στις ράμπες. Ότι μυρίσαμε τις φωτιές.

[...] Δεν είχαμε άλλη επιλογή από το να συνεχίσουμε να παρακολουθούμε τους χαρακτήρες των γονιών μας να παίζουν στη σκηνή το πιο επικίνδυνο κεφάλαιο στο βιβλίο της ανθρώπινης ιστορίας.

Το να είσαι γιος επιζώντων του Ολοκαυτώματος - σημαίνει να είσαι έτοιμος να ακούσεις ιστορίες τρόμου παρεμπιπτόντως, με μια γουλιά πρωινού καφέ· ενώ ταξιδεύεις σε ταξίδι· μετά από μια οικογενειακή γιορτή. Σημαίνει να βλέπεις εικόνες συγγενών που δεν υπάρχουν πια και να προσπαθείς να καταλάβεις με φυσιολογικό μυαλό έναν κόσμο αφύσικο. Σημαίνει να σε φωνάζουν στο όνομα ενός συγγενή που αφανίστηκε, να ξέρεις ότι αναμένεται να ζήσεις ως αποζημίωση για την απουσία αγαπημένων που έχουν χαθεί. Το να είσαι γιος επιζώντων του Ολοκαυτώματος - σημαίνει να βλέπεις ακόμα και το άσπρο σε μαύρο χρώμα. Να πιστεύεις στη δύναμη της θέλησης και όχι στη δύναμη του Θεού (και αναρωτιέμαι πού ήταν ο Θεός;), για να επιτευχθεί αυτό που δεν επιτεύχθηκε και για να ολοκληρωθεί αυτό που καταστράφηκε».¹⁰⁰

Λίγο παρακάτω, το ταξίδι του στο Άουσβιτς ορίζεται σαν εκπλήρωση της επιθυμίας των γονέων να μην ξεχνά και σαν συνέχιση της αποστολής τους για μετάδοση της μνήμης στις νεότερες γενιές. Προς το τέλος του κειμένου, επαναλαμβάνει την αφιέρωση-όρκο του Σμουέλ Ρεφαέλ προς τους γονείς του στην ποιητική συλλογή, «Ένας Οδηγός Επισκεπτών στο Μπιρκενάου» (2015): «*Να μου κολλήσει η γλώσσα στον ουρανίσκο, αν ξεχάσω το τατουάζ σου στα αριστερά*». Παραπέμποντας άμεσα στον Ψαλμό 137(7),¹⁰¹ η μνήμη του τατουάζ, ως συνεκδοχή για τη Σοά, αποκτά για τον Εβραίο και κυρίως για τον άμεσο απόγονο επιζώντων ιερότητα αντίστοιχη με αυτή της Ιερουσαλήμ.

Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω και σε συμφωνία με τα ευρήματα των Brouwer & Horwitz (2015), η επιλογή του Σλόμο να εγγράψει ανεξίτηλα τους αριθμούς βραχίονα των γονέων στο σώμα του, γίνεται διαρκής εκπλήρωση της επιταγής του «Δεν ξεχνώ». Συγχρόνως, αποτελεί ένα κείμενο «μαρτυρίας» για τις αυθεντικές πληγές που βίωσε ο ίδιος -και οι άλλοι σαν κι αυτόν- ως απόγονος επιζώντων.

¹⁰⁰ <https://www.facebook.com/shlomo.zvi.33/posts/1487605041420371> (Τελευταία επίσκεψη 8.4.2022).

¹⁰¹ *Να μου κολλήσει η γλώσσα στον ουρανίσκο/ αν δεν σε θυμάμαι,/αν δεν βλέπω την Ιερουσαλήμ/ πάνω από τις μεγαλύτερες χαρές μου.*

Σε μια άλλη, σύντομη αλλά οργισμένη ανάρτησή του¹⁰² στην ομάδα «Οι Παράνομοι Μετανάστες από τη Θεσσαλονίκη και την Ελλάδα που Μετανάστευσαν στο Ισραήλ με το Πλοίο Χαβίβα Ρέικ το 1946», στις 2 Νοεμβρίου 2021, καταγγέλλει τη δημοπράτηση από οίκο δημοπρασιών της Ιερουσαλήμ ενός σετ εργαλείων με τα οποία χαράσσονταν τατουάζ στους πήχεις των εγκλείστων του Άουσβιτς.¹⁰³ Ξεκινώντας με τη φράση «Εμποροι του Αίματος στην Ιερουσαλήμ», κάνει λόγο για ασέβεια στη μνήμη των γονέων του και των οικογενειών τους, για να παραθέσει αμέσως μετά τα ονόματα επιζώντων/ωσών-στενών συγγενών του, συνοδευόμενα από τους αριθμούς των βραχιόνων τους. Η ανάρτηση κλείνει και πάλι με την αφιέρωση-όρκο του Σμουέλ Ρεφαέλ. Το κείμενο συνοδεύεται από τη φωτογραφική σύνθεση για την οποία έγινε λόγος παραπάνω, καθώς και από σχετικό με τη δημοπρασία δημοσίευμα εφημερίδας. Όπως και στην περίπτωση του Γιακώβ, η διαγενεακά μεταβιβασμένη πληγή -την οποία επικαλείται έμμεσα ο Σλόμο, μέσω του όρκου και της φωτογραφίας- καθώς και η επενδυμένη με κύρος ιδιότητα του απογόνου επιζώντων, του επιτρέπουν να βλέπει τον εαυτό του ως θεματοφύλακα της μνήμης της καταστροφής. Λόγω αυτού, μπορεί να επιτελεί «δικαιωματικά» ρόλους αντίστοιχους με εκείνους του Γιαντ Βασέμ και των επιζώντων/ωσών, οι οποίοι/ες μέσω του συνδέσμων τους, κατήγγειλαν επίσης τη δημοπρασία, για να πετύχουν τελικά την αναστολή της.¹⁰⁴

Η διάσωση της μνήμης της Σοά, της οικογενειακής ιστορίας, αλλά και της ιστορίας και της πολιτισμικής κληρονομιάς των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας, έχουν γίνει σημαντικό μέρος της ζωής του τα τελευταία χρόνια. Σε κάθε ευκαιρία, προσφέρει εθελοντικά και με εξαιρετικό ζήλο τις υπηρεσίες του σε επίσημες και ημι-επίσημες εκδηλώσεις και δράσεις. Στη διάρκεια της ερευνητικής μου διαδρομής, τον συνάντησα τρεις φορές, σχεδόν τυχαία. Την πρώτη φορά, το 2016, ανέλαβε, ως εθελοντής της τροχαίας στο αεροδρόμιο του Τελ Αβίβ, να συνοδεύσει την τιμώμενη από το Γιαντ Βασέμ οικογένεια Βολιώτη (την οποία συνόδευα) κατά την αναχώρησή της από το Ισραήλ, ώστε να ταλαιπωρηθεί όσο το δυνατόν λιγότερο από τους εξονυχιστικούς ελέγχους που πραγματοποιούνται κατά την είσοδο και έξοδο μη Ισραηλινών πολιτών από τη χώρα.

¹⁰² <https://www.facebook.com/shlomo.zvi.33/posts/1487605041420371> (Τελευταία επίσκεψη 8.4.2022).

¹⁰³ Βλ. σχετικά Toi Staff, "Auschwitz Prisoner Tattoo Stamp Set Goes on Sale at Jerusalem Auction House", *Times of Israel* 2.11.2021. Διαθέσιμο στο: <https://www.timesofisrael.com/auschwitz-prisoner-tattoo-stamp-set-goes-on-sale-at-jerusalem-auction-house/> (Τελευταία επίσκεψη: 7.4.2022).

¹⁰⁴ "Auschwitz Tattoo Stamp Auction Suspended by Israeli Court", *BBC News*, 3.11.2021. Διαθέσιμο στο: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-59151884> (Τελευταία επίσκεψη: 8.4.2022).

Τη δεύτερη φορά, το Μάρτιο του 2018, εντάχθηκε σε μια μικρή ομάδα εθελοντών που ανέλαβαν να ξεναγήσουν «μια ερευνήτρια από την Ελλάδα» στη γειτονιά Φλωρεντίν (χωρίς να γνωρίζει πως επρόκειτο για μένα). Την τρίτη φορά, τον Ιούλιο του 2019, τον βρήκα στη λέσχη της εβραϊκής κοινότητας του Βόλου (όπου είχα προσκληθεί ως ομιλήτρια) να συνοδεύει μια ομάδα Ισραηλινών σπουδαστών ενός προγράμματος κατάρτισης του Ινστιτούτου Salti για την Έρευνα της Λαντίν. Το εν λόγω πρόγραμμα, επικεντρώνεται στην ιστορία των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας κι απευθύνεται κυρίως σε ξεναγούς κι εκπαιδευτικούς.

Και στις τρεις συναντήσεις μας, τα τατουάζ στα χέρια του είχαν κεντρική θέση στην επιτελεστική παρουσίαση του εαυτού. Κάθε φορά που βρεθήκαμε, ο Σλόμο με τράβηξε παράμερα, γύρισε τα χέρια του, μου έδειξε τα τατουάζ του και μου απεύθυνε τα εξής λόγια, σχεδόν απαράλλακτα:

Από δω έχω τη μητέρα μου, 77029, κι από δω τον πατέρα μου, 116244. Ξέρεις, ο πατέρας μου εκεί στο Άουσβιτς βρήκε κάποιον που ήξερε να διαβάξει τους αριθμούς. Και του είπε, «ο αριθμός στο χέρι σου βγάζει 18, κι αυτό σημαίνει χái», -που σημαίνει ζωή- «εσύ θα ζήσεις, θα βγεις από δω μέσα!»¹⁰⁵ Κι έτσι κι έγινε, ο πατέρας μου επέζησε...¹⁰⁶

Το τατουάζ του Άουσβιτς, κατεξοχήν σύμβολο απο-υποκειμενοποίησης και εξευτελισμού, γίνεται, ανασηματοδοτημένο, πηγή υπερηφάνειας. Επιλέγοντας να το χαράξει στο χέρι του, ο Σλόμο προσθέτει το νόημα της επιβίωσης και της ζωής στις «κληρονομίες» της Σοά. Ως ζωντανή απόδειξη της συνέχισης της οικογένειας και του εβραϊσμού μετά την καταστροφή, καθιστά τον εαυτό του κινητό μνημείο που υπενθυμίζει, επιβεβαιώνει, μαρτυρά και παρατείνει τις «κληρονομίες» της ζωής μετά το φυσικό θάνατο των γονέων.

Αποτινάσσοντας το στίγμα, ανακαλύπτοντας «χρησιμοποιήσιμα παρελθόντα»

Το αυξημένο ενδιαφέρον για τις εμπειρίες των επιζώντων/ωσών από τα τέλη της δεκαετίας του '70 και ο αναδυθείς ρόλος του/της «μάρτυρα» έχουν παίξει σημαντικό ρόλο

¹⁰⁵ Ένα αντίστοιχο περιστατικό αναφέρεται και στο Maus I (βλ. Spiegelman 1986: 28), επενδύοντας το τατουάζ με το θετικό νόημα της προοπτικής επιβίωσης.

¹⁰⁶ Παραθέτω τα λόγια του έτσι όπως τα κατέγραψα στα ημερολόγια της έρευνας.

στη διεύρυνση της πρόσβασης των απογόνων στην κατά τη Σοά γονεϊκή εμπειρία. Σήμερα, στις παραμονές του «τέταρτου κύματος» της μνήμης της Σοά, παιδιά και εγγόνια επιζώντων/ωσών καλούνται -ή επιλέγουν αυτοβούλως- να ανασκάψουν την οικογενειακή ιστορία (βλ. π.χ. Stein 2014, κεφ. 5), και/ή να αναλάβουν το ρόλο της διατήρησης της μνήμης, της περιφρούρησής της και της διάχυσής της στις νεότερες γενιές (βλ. π.χ. Kidron 2009a, 2003· Jacobs 2016, κεφ. 6), χωρίς αυτό να σημαίνει πως είναι όλοι και όλες διατεθειμένοι/ες να το κάνουν σε δημόσια πλαίσια (Kidron 2016: 76-77).

Ωστόσο, η επιθυμία για εντατική γενεαλογική έρευνα και η προσδοκία -ή ανάληψη- του ρόλου του/της «μάρτυρα των μαρτύρων» δεν καθιστά αυτομάτως τους/τις απογόνους δεκτικούς σε κάθε λεπτομέρεια που αφορά το παρελθόν των γονέων. Απεναντίας, φαίνεται πως η αμφιθυμία του «θέλω και δε θέλω να ξέρω» εξακολουθεί να υπάρχει έως σήμερα.

Χάρη στη συνέντευξη που παραχώρησε η μητέρα της στο Γιαντ Βασέμ, η Έτη Ραζιέλ-Λεβή έχει σήμερα στη διάθεσή της μια εκτεταμένη αφήγηση που θα μπορούσε να τη βοηθήσει να μάθει πολλές λεπτομέρειες για όσα πέρασε το αγαπημένο πρόσωπο «εκεί». Για μεγάλο διάστημα όμως απέφυγε να το κάνει. Κι όταν με αφορμή την σχολική εργασία του γιου της για τις «ρίζες» αποφάσισε τελικά να δει την ταινία, δεν την παρακολούθησε μέχρι το τέλος, φοβούμενη μήπως ανακαλύψει «το χειρότερο».

***ΕΑ** Ποτέ δεν άκουσα για την ιστορία της μητέρας μου μέχρι που το παιδί μου έκανε την εργασία για τις ρίζες, στο γυμνάσιο. Έδωσα στο παιδί μου το CD [της μαρτυρίας της μητέρας μου στο Γιαντ Βασέμ] για να δει τι έγινε εκεί και αυτή ήταν η πρώτη φορά που το είδα κι εγώ! Η πρώτη φορά που άκουσα τι είχε συμβεί στη μητέρα μου, ήταν σε αυτό το σημείο.*

***ΚΜ** Θυμάσαι πότε ήταν;*

***ΕΑ** Περίπου πριν 20 χρόνια, παραπάνω. Είδα την ταινία και δεν μπόρεσα ν' ακούσω το τέλος, επειδή ήταν πολύ δύσκολο για μένα και μέχρι τώρα δεν το έχω δει μέχρι το τέλος. Μέχρι τώρα δεν έχω δει το τέλος! Ξέρεις γιατί; Επειδή στο τέλος λέει ότι όταν τέλειωσε ο πόλεμος, και εκείνοι που τους απελευθέρωσαν ήταν από τη Ρωσία, και πολλοί στρατιώτες από τη Ρωσία βίαζαν. Το ξέρω ότι δε βιάστηκε, επειδή ένας από τους φίλους της που ήταν μεγαλύτερος σε ηλικία την προστάτευσε, αλλά δεν μπόρεσα μέχρι τώρα να δω την ταινία...*

Κατά τη Nina Fischer, η πραγματικότητα ή φαντασίωση της σεξουαλικής κακοποίησης της μητέρας στα στρατόπεδα αποτελεί το πιο ανθεκτικό ταμπού για τους/τις απογόνους, φτάνοντας τη μνημονική τους εργασία στα όριά της (2014: 110-114). Στο παραπάνω απόσπασμα, η Έτη αποφεύγει να αναμετρηθεί με την προοπτική επαλήθευσης μιας τέτοιας επώδυνης υπόθεσης/φαντασίωσης. Ακριβώς τη στιγμή που μοιάζει να βρίσκεται πιο κοντά από ποτέ στην ανακάλυψη της «αλήθειας», προτιμά τελικά να μην έρθει σε επαφή μαζί της. Η διατήρηση του «μυστικού» γίνεται ικανοποιητική επιλογή.

Λίγο πριν πεθάνει η μητέρα της, η Ντάλια κατάφερε να την πείσει να παραχωρήσει συνέντευξη στο Γιαντ Βασέμ ώστε να *«ελαφρύνει το φορτίο στην καρδιά της»*. Ωστόσο, μέχρι σήμερα η ίδια δεν έχει παρακολουθήσει την εν λόγω συνέντευξη, αφού *«δε νιώθει έτοιμη»*. Οι συναισθηματικές προκλήσεις που συνεπάγεται η ακρόαση επώδυνων εμπειριών του αγαπημένου προσώπου σε συνδυασμό ίσως με το φόβο πως θα επιβεβαιωθεί η φαντασίωση/σενάριο της «κακής μητριάς»¹⁰⁷ είναι πιθανόν οι παράγοντες που έχουν καθορίσει αυτήν της την επιλογή.

Στις συνεντεύξεις τους, οι περισσότεροι/ες αφηγητές/ήτρίες μου των οποίων οι γονείς έχουν πια πεθάνει ξεκινούσαν σχεδόν πάντοτε με ένα χρονικό της κατά τη Σοά εμπειρίας των γονέων. Με τον τρόπο αυτό, κατέθεταν μια σύντομη μαρτυρία στη θέση εκείνων *post mortem*. Παράλληλα, τοποθετούσαν τις απαρχές της βιογραφίας τους σε γεγονότα που συνέβησαν πριν τη γέννησή τους, δηλώνοντας τη στενή μετα-μνημονική τους σχέση με τη Σοά και το προπολεμικό παρελθόν. Οι αφηγήσεις τους όμως γίνονταν αναλυτικές μόνο όταν ο/η γονέας είχε υπάρξει κρυμμένος/η κι όταν η διαδρομή του/της στη Σοά ενείχε το στοιχείο της πλοκής-περιπέτειας. Αντίθετα, οι περισσότεροι/ες απόγονοι πρώην εγκλειστών περιορίζονταν συνήθως σε μια σύντομη και «ξηρή» αναφορά στην εκτόπιση, στις απώλειες συγγενών και στα στρατόπεδα από τα οποία πέρασε ο/η γονέας/οι γονείς. Παρ' όλο που η εκ των υστέρων γνώση τους παρείχε το πλαίσιο για αναλυτικότερη εξιστόρηση, για τους ίδιους/ες φαίνεται να είχε μεγαλύτερη σημασία όσα άκουσαν απ' ευθείας από τους γονείς, στην επενδυμένη με συναίσθημα πρόσωπο με πρόσωπο αλληλεπίδραση, παρά τα όσα έμαθαν έμμεσα αργότερα.

Επιπλέον, τα λιγοστά περιστατικά ή καταστάσεις που οι αφηγητές/ήτρίες αναδηγήθηκαν πιο αναλυτικά χαρακτηρίζονται από έντονη επιλεκτικότητα. Η «επιβίωση

¹⁰⁷ βλ. κεφ. 1.1, σελ. 128-129.

από τύχη», για παράδειγμα, σταθερή επωδός στις συνεντεύξεις πολλών επιζώντων/ωσών, αναδύθηκε μόνο μία φορά, στη διάρκεια ομαδικής συνάντησης τριών κορών επιζώντων/ωσών κι εμού για καφέ.¹⁰⁸ Τα όσα επέλεξαν να αφηγηθούν οι αφηγητές/ήτριές μου πιο αναλυτικά, αποκαλύπτουν τη βαρύτητα που έχει για τους/τις ίδιους/ιες η έννοια της «παθητικής αντίστασης» ως ευνοϊκό πλαίσιο υποδοχής και επένδυσης της γονεϊκής εμπειρίας με νόημα.

Η Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν προσήλθε στη συνέντευξη με έναν ογκώδη φάκελο εγγράφων, φωτογραφιών και λοιπού υλικού που είχε συλλέξει κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής της. Στόχος της ήταν να πλαισιώσει την αφήγησή της, αλλά και να αντλήσει βοήθεια από εμένα στην αποκωδικοποίηση εγγράφων γραμμένων στα Ελληνικά, ώστε να εμβαθύνει περαιτέρω τις αναζητήσεις της. Με άλλα λόγια, κατέστησε εξ αρχής κεντρικό στοιχείο της διαδικασίας την ενεργητική επιτέλεση στοιχείων που ορίζουν την ταυτότητά της ως «δεύτερης γενιάς»:

*«Είμαστε ντετέκτιβ της ιστορίας, αφηγητές ανείπωτων παρελθόντων, γενεαλόγοι της οικογένειας και αρχειονόμοι», γράφει στην εισαγωγή του έργου της, *Reluctant Witnesses: Survivors, Their Children and the Rise of Holocaust Consciousness*, η κοινωνιολόγος και μέλος του κινήματος της «δεύτερης γενιάς» στις ΗΠΑ, Arlene Stein (2014: 3).*

Ως φορέας μετα-μνήμης «ανείπωτων παρελθόντων», η Έτη μίλησε στη συνέντευξή της για έναν σιωπηλό πατέρα που «ξαναέπαιζε» διαρκώς το δράμα στους εφιάλτες και στις καθημερινές του συμπεριφορές και για μια μητέρα που επέλεξε να της μεταλαμπαδεύσει από νωρίς το καθήκον της ενθύμησης, *«ταϊζοντάς την με γάλα και Σοά»*.¹⁰⁹

Πριν όμως μιλήσει για όλα αυτά, επέλεξε να ξεκινήσει φέρνοντας στο επίκεντρο τον «ηρωισμό» της μητέρας. Το πρώτο πράγμα που ανέσυρε από το φάκελό της ήταν ένα αντίγραφο της ισραηλινής έκδοσης του βιβλίου της Μπέρρυ Ναχμίας, *Κραυγή για το Αόριο*, το οποίο παρέδωσε η ίδια η συγγραφέας στη μητέρα της, κατά την παρουσίαση του έργου στο Ισραήλ. Η Έτη με παρότρυνε να ανοίξω την πρώτη σελίδα και να διαβάσω την ιδιόχειρη αφιέρωση που περιείχε:

¹⁰⁸ Όπως έχω αναφέρει στην εισαγωγή, οι ομαδικές συναντήσεις ενός κύκλου έμπιστων προσώπων και το χαλαρό πλαίσιο της συνάντησης για καφέ αποδείχθηκαν πολύ πιο αποδοτικά στην ανάδυση θεμάτων «ταμπού», σε σχέση με τις ατομικές συνεντεύξεις.

¹⁰⁹ βλ. κεφ. 1.1., σελ. 89-90.

KM [διαβάζω] «Στην αγαπητή μου φίλη, Σαρίκα...»

EP [συμπληρώνει από μνήμης με έμφαση] «Λα Εβραία»

KM [διαβάζω] «σύντροφο της ομηρίας μου στο Άουσβιτς, όπου δουλεύαμε μαζί στο Κάναντα Κομάντο και στη Μπρζεζίνκα, αφιερώνω το βιβλίο μου Κραυγή για το Αύριο. Όταν με διαβάζεις, θα θυμάσαι τα τόσα συνταρακτικά πράγματα που ζήσαμε μαζί και που θα μείνουν αζέχαστα και στις δυο μας. Με πολλή αγάπη, Μπέρρυ». Και γιατί τη λέγαν «λα Εβραία»;

EP Γιατί τη λέγαν λα Εβραία. Λα Εβραία είναι η Εβραία. Γιατί η μητέρα μου θυμόνταν όλες τις γιορτές! Τις εβραϊκές γιορτές! Δυο χρόνια πέρασαν εκεί και ήξερε, και έλεγε: «Σήμερα είναι Ρος Ασανά... Σήμερα είναι Πέσαχ... Σήμερα είναι Ντισά μπε Άμπελ...» Και το Πάσχα να πούμε δεν έτρωγε ψωμί. Και το Κιπούρ νήστευε. Γι' αυτό την έλεγαν «Λα Εβραία». Ήταν πολύ... [θρησκευόμενη;]. Και πάντα έλεγε: «Εγώ από δω, θα βγω! Για να πω [το] καντίς για όλους!». Κι έτσι σώθηκε.

Μέσω της αφιέρωσης και του κύρους που προέρχεται από μια αυτόπτη μάρτυρα, η Έτη μας συστήνει τη μητέρα της ως «την Εβραία», η οποία αντιστάθηκε στις διαδικασίες απο-υποκειμενοποίησης και φυσικής και πνευματικής εξόντωσης του εβραϊσμού, διατηρώντας ακλόνητη την πίστη της και όντας αποφασισμένη να επιβιώσει, ώστε να τιμήσει τη μνήμη εκείνων που αφανίστηκαν. Η πνευματική αντίσταση και η αποφασιστικότητα για παραμονή στη ζωή, καθιστούν για την Έτη την (από τύχη) επιβίωση αποτέλεσμα εμπρόθετης δράσης και το (χωρίς νόημα) στρατοπεδικό παρελθόν πλήρες νοήματος. Δια της έμφασης στην αντίσταση, στην επιβίωση, στη διατήρηση της μνήμης και στην κατάσταση του να κουβαλάς στωικά για μια ολόκληρη ζωή το φορτίο του πόνου, η θέση του ήρωα-θύματος γίνεται κεντρικό πρίσμα θέασης της εμπειρίας των γονέων και συσχέτισης της ίδιας με αυτές.

Η πνευματική αντίσταση και η διατήρηση ανθρώπινων ιδανικών μέσα στο χάος των εκτοπίσεων και των ναζιστικών στρατοπέδων, φαίνεται να γίνονται επίσης βασικό υλικό για τη συγκρότηση οικογενειακών μύθων γύρω από συγγενείς που χάθηκαν. Μέσω της γενεαλογικής έρευνας, αλλά και της κυκλοφορίας τέτοιου τύπου μυθικών ιστοριών, οι χαμένοι συγγενείς μετατρέπονται από «φαντάσματα σε προγόνους» (Stein 2014: 132), παράγοντας πηγές ταύτισης.

Ο Ρούβεν, για παράδειγμα, ο οποίος είναι αρκετά αναλυτικός στην αφήγηση των εμπειριών των γονέων του και των θείων του στα βουνά της Βέροιας, μου μεταφέρει επίσης όσα γνωρίζει για τις τελευταίες μέρες της ζωής του παππού του, ο οποίος εκτοπίστηκε στο Άουσβιτς:

Όταν ο πατέρας μου είπε στον παππού μου «Ει, έλα [μαζί μας να φύγουμε], επιβίωσε!», εκείνος είπε: «Είμαι ένας από τους κοινοτικούς ηγέτες, δεν μπορώ να τους αφήσω και να φύγω!» Ο πατέρας μου είπε: «Οι ηγέτες της κοινότητας έχουν ήδη εξαφανιστεί. Γιατί εσύ;» Ήταν θρήσκος άνθρωπος... Λένε ότι πήγε στο Άουσβιτς με μια τσάντα βιβλία και την Τορά. Είπε: «Θα τους διδάξω εκεί να διαβάζουν και να προσεύχονται».

Στη δεδομένη φάση ζωής του Ρούβεν, κατά την οποία αναζητά επίμονα μια «κληρονομιά» να παραδώσει στα εγγόνια του, ο οικογενειακός αυτός μύθος αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα. Αναπλαισιώνει με τρόπο θετικό την εκτόπιση επενδύοντάς την με το νόημα της αυτοθυσίας και της πρόταξης της συλλογικότητας έναντι του ατόμου. Η εικόνα του παππού που οδηγείται στο Άουσβιτς με την Τορά στο χέρι, τον μετατρέπει σε κατεξοχήν μάρτυρα (martyr), πρότυπο για τις επόμενες γενιές. Την ίδια στιγμή, αρθρώνεται ως «σιωπηρή απάντηση» στον άλλοτε κυρίαρχο μύθο της «παραδοσιακής», «παθητικής υποταγής» του Εβραίου στη μοίρα του, αποστιγματίζοντας την ταυτότητα του θύματος και μετατρέποντάς τον σε ήρωα.

Ο Σάμπι βρίσκεται σε μια αντίστοιχη φάση εντατικής γενεαλογικής έρευνας. Την περίοδο λήψης της συνέντευξης, το Δεκέμβριο του 2018, προετοίμαζε βιβλίο για τη διαδρομή του πατέρα του από τη συνοικία Μπαρόν Χιρς όπου μεγάλωσε, στο Άουσβιτς, στο Σάντα Μαρία Ντι Μπάνι και στο Ισραήλ. Ωστόσο, όπως έχουμε δει παραπάνω, ο ίδιος μου δήλωσε πως ενδιαφέρεται περισσότερο για τη ζωή πριν τη Σοά, καθώς και για την «αναγέννηση» μετά από αυτή. Για την ίδια τη Σοά, όπως λέει, «μπορεί να διαβάσει και στα τόσα βιβλία που έχουν γραφτεί». Στη διάρκεια της συνέντευξης, έδωσε πολύ μεγαλύτερη έμφαση στην ανασύσταση της ατμόσφαιρας της Φλωρεντίν της παιδικής ηλικίας και στη σημασία της διάσωσης της προπολεμικής, σεφαραδίτικης κληρονομιάς. Σε ό,τι αφορά το Άουσβιτς, επέλεξε να επαναφηγηθεί μία και μόνο ιστορία, η οποία του μεταδόθηκε από τον πατέρα του και η οποία αφορά τη γιαγιά του:

Υπάρχει μια ιστορία! Όταν πήγαν στο Άουσβιτς, του έλειπαν τα παπούτσια, και η μητέρα του τού είπε: «Πάρε τα παπούτσια μου!» Και τα παπούτσια της ήταν με [...] τακούνια και χάρη σε αυτά τα τακούνια [ο πατέρας μου] πέρασε την πρώτη σελεξιόν, επειδή φαινόταν ψηλότερος. Και βλέπεις τι συμβαίνει τώρα; [συγκινείται]

Στην τελευταία πράξη πριν το θάνατό της, η γιαγιά προβάλλεται να χαρίζει το δώρο της ζωής στον πατέρα του. Το απρόσωπο θύμα που ο Σάμπι δε γνώρισε ποτέ, αποκτά έτσι υπόσταση και χαρακτήρα. Γίνεται μια στοργική μητέρα, μια πρόγονος με την οποία μπορεί να επανασυνδέεται σήμερα ο ίδιος. Οι λιγοστές πληροφορίες που έχει για εκείνη γίνονται αναπόσπαστο μέρος της «κληρονομιάς» του.

Λίγες μέρες πριν ξεσπάσει η εξέγερση της 7^{ης} Οκτωβρίου 1944 στο Μπικενάου, ο αδελφός της Στερίνας Σαρφατή-Χατζηιακώβ κατάφερε να της περάσει «χέρι με χέρι» ένα γράμμα. Της έγραψε πως δε θα μπορούσαν να ξαναϊδωθούν, αλλά θα συναντιόντουσαν αργότερα στην Αθήνα. Εξαιτίας αυτού, η Στερίνα πιστεύει ακράδαντα πως εκείνος ήταν ένας από τους εξεγερθέντες και πως επέλεξε με αυτόν τον τρόπο να την αποχαιρετίσει, δίνοντάς της κουράγιο κι ελπίδα. Παρ' όλο που το όνομά του δεν έχει καταγραφεί επίσημα στους συμμετέχοντες, η ιστορία του έχει αποκτήσει ιδιαίτερη βαρύτητα στην οικογένεια. Η κόρη της Στερίνας, Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ, μου ανέφερε το θείο της πολλές φορές στη διάρκεια της πολυετούς γνωριμίας μας και με παρακάλεσε να ψάξω σε όσα βιβλία έχω υπόψιν μου για την εξέγερση, μήπως βρεθεί το όνομά του. Επιπλέον, η πρώτη ξαδέρφη της Σάρα, Σάρα Καμπελή, στη διάρκεια της ομαδικής συνέντευξης με την αδερφή και την ξαδέρφη της, επέλεξε να αναβάλει για αργότερα την απάντησή της στην ερώτηση της Σάρα¹¹⁰ για το πώς κατάφεραν οι γονείς της να διαφύγουν στην Παλαιστίνη, φέρνοντας αντ' αυτού στο επίκεντρο το θείο της:

Σάρα Σ.: Σάρα, πες μας την ιστορία απ' τους γονείς σου.

Σάρα Κ.: Τους γονείς μου;

Σάρα Σ.: Ναι.

¹¹⁰ Υπενθυμίζω πως η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ ανέλαβε πολλές φορές το ρόλο της συνεντεύκτριας στη διάρκεια της συγκεκριμένης συνάντησης.

Σάρα Κ.: *Θέλω να πω την ιστορία του θείου μου, που δεν τον γνώρισα, και σκοτώθηκε στο Άουσβιτς. Κι ήτανε από τους λίγους-λίγους που είχανε βομβαρδίσει (ενν. πυρπολήσει) το κρεματόριο. (Απευθυνόμενη σε μένα) Το άκουσες αυτό;*

ΚΜ Ναι, ναι, την ξέρω την ιστορία.

Έσθερ: *Ο θεός μας ήτανε ένας απ' αυτούς που το κάνανε. Αλλά τους πιάσανε μετά.*

Η εξέγερση του Μπικενάου και ο -υποτιθέμενος- ηγετικός ρόλος Εβραίων από την Ελλάδα σε αυτήν τροφοδοτεί μεγάλο μέρος των κοινοτικών και οικογενειακών αφηγήσεων και μύθων.¹¹¹ Αναφέρθηκε από πολλούς αφηγητές/ήτρίες μου είτε ως συμβολική στιγμή της ιστορικής διαδρομής των Ελλήνων Εβραίων είτε ως απόδειξη που αντικρούει το μύθο της παθητικότητας στη Σοά. Για τις τρεις ξαδέρφες, η (φερόμενη ως) συμμετοχή του θείου τους στην εξέγερση γίνεται ένας ισχυρός συνδετικός κρίκος που επιτρέπει την ένταξή τους σε μια ηρωική γενεαλογία.

Στη σημαντική της μελέτη για τη «μνημονική εργασία» απογόνων επιζώντων, η Nina Fischer (2015) παρατηρεί πως, σε αντίθεση με μετα-μνημονικές προσεγγίσεις της λογοτεχνίας της «δεύτερης γενιάς», στο ογκώδες corpus κειμένων που εξετάζει η ίδια, η φαντασιακή διάσταση σχεδόν απουσιάζει αναφορικά με το Ολοκαύτωμα. Ενώ δηλαδή η εξερεύνηση του προ Σοά παρελθόντος κατέχει κεντρική θέση στις σημερινές αναζητήσεις της «δεύτερης γενιάς», σε ό,τι αφορά την ίδια τη Σοά η μνημονική εργασία φτάνει στα όριά της. Αυτό συμβαίνει είτε λόγω της δυσκολίας να φανταστεί κανείς την οδύνη των γονέων είτε λόγω του γεγονότος ότι ορισμένες πτυχές της στρατοπεδικής εμπειρίας συνδέονται με ισχυρά ταμπού. Η πραγματικότητα αυτή αλλάζει όταν «κόμβοι μνήμης» που συνδέονται με τη Σοά μπορούν να αναπλαισιωθούν θετικά π.χ. ως σύμβολα ελπίδας ή αντίστασης.

Το επιχείρημά της αυτό, σύμφωνο με τη γενική εντύπωση που αποκόμισα στο πεδίο, μας παρέχει ίσως μια απάντηση στο γιατί οι αφηγήσεις που παραπέμπουν σε παθητική αντίσταση και διατήρηση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας εν μέσω χάους, κατέχουν τόσο μεγάλη βαρύτητα στη μετα-μνήμη πολλών απογόνων. Θεωρώ πως σημα-

¹¹¹ βλ. για παράδειγμα τα σχετικά ποιήματα του Αβνέρ Πέρετς από τη συλλογή *Καπνός και Στάχτη* (1986), ενός εκ των πρώτων έργων που διεκδίκησαν τη συμπερίληψη της εμπειρίας των Θεσσαλονικέων στην ισραηλινή συλλογική μνήμη της Σοά. Για το έργο αυτό, βλ. αναλυτικότερα τη σχετική ενότητα στο κεφάλαιο 3.1.

ντικό ρόλο παίζει επίσης η δυσκολία τους να κατανοήσουν/συμβιβάστούν με τις πραγματικότητες που απορρέουν από την επινόηση ενός «αυτοσχέδιου εαυτού» (Langer 1991) εντός των στρατοπέδων. Αν η σύγκρουση της «κοινής» και της «βαθιάς» ή «κληλιδωμένης» μνήμης είναι δύσκολη για τους/τις επιζώντες/ώσες (ό.π.), γίνεται μάλλον δυσκολότερη για τους/τις απογόνους, οι οποίοι/ες «ήρθαν μετά» και οι οποίοι/ες δεν έζησαν το Άουσβιτς. Η εικόνα των γονέων έτσι όπως τους γνώρισαν οι ίδιοι/ες, σε συνδυασμό με την ανάγκη για συγκρότηση μεταδόσιμων οικογενειακών κληρονομιών, φαίνεται να γίνεται το βασικό φίλτρο διήθησης του παρελθόντος. Σημαντικό ρόλο φαίνεται να παίζει επίσης η ανάγκη αποτίναξης πρότερων «κληρονομιών της ντροπής», οι οποίες επισκίασαν, όπως είδαμε, επί δεκαετίες το διαγενεακό διάλογο και υπήρξαν καθοριστικές για τη συγκρότηση της υποκειμενικότητας των απογόνων. Στην αλληλεπίδραση της Σάρα Χατζηακώβ-Σωρ και της μητέρας της που θα παρουσιάσω αμέσως παρακάτω, η «παθητική αντίσταση» γίνεται το αντιστάθμισμα μέσω του οποίου η απόγονος προσπαθεί να συμβιβάσει αντιφατικές πραγματικότητες, να ξορκίσει «κληρονομιές της ντροπής» και να διατηρήσει αλώβητη την εξιδανικευμένη εικόνα του αγαπημένου προσώπου.

Σχεδόν από την αρχή της γνωριμίας μας, η Σάρα μου ζητούσε μετ' επιτάσεως να πάρω συνέντευξη από τη μητέρα της, Στερίνα. Μετά από αρκετούς μήνες, η συνάντηση κανονίστηκε να γίνει στο σπίτι της Σάρα, η οποία επέμενε να είναι παρούσα.¹¹² Η συμ-παρουσία μητέρας-κόρης, η γλώσσα των σωμάτων τους και οι παρεμβάσεις της Σάρα σε καίρια σημεία της συνέντευξης, προκειμένου να ενισχύσει, να αναθεωρήσει ή ακόμα και να κατευθύνει όσα έλεγε η Στερίνα, είναι αποκαλυπτικά για τον τρόπο με τον οποίο υποδέχεται, φιλτράρει και συνδιαλέγεται δημιουργικά με αφηγήσεις του παρελθόντος που τίθενται στη διάθεσή της. Κατά τη Lena Inowlocki,

«φαίνεται πως μπορούμε να αναγνωρίσουμε επικοινωνιακές διαδικασίες ανάμεσα στις γενιές στις οικογένειες των επιζώντων, όταν τα λόγια της μητέρας ή της κόρης ακούγονται, σχολιάζονται, αμφισβητούνται, γίνονται αντικείμενο επιχειρηματολογίας, αντικρούονται και αντικαθίστανται από τους προσωπικούς όρους κάποιου» (2013: 41).

¹¹² Η καθυστέρηση στη λήψη της συνέντευξης οφείλεται σε δισταγμό από πλευράς μου, αφού η Σάρα μου είπε πολλές φορές πως στη μητέρα της δεν αρέσει να δίνει συνεντεύξεις. Τελικά, υποχώρησα, προσερχόμενη στη συνέντευξη με τη συνταγή του «βλέποντας και κάνοντας».

Αφηγούμενη την άφιξη στο Μπιρκενάου, η Στερίνα εξηγεί πώς χωρίστηκε από την οικογένειά της. Η μητέρα και τα τρία μικρότερα αδέρφια της επιλέχθηκαν να πάνε με το φορτηγό (πράγμα που σήμαινε πως, χωρίς να το γνωρίζουν, προορίζονταν για εξόντωση). Η Στερίνα θέλησε να πάει μαζί τους, αλλά ένας Γερμανός τη διέταξε να παραμείνει στην ομάδα που θα πήγαινε με τα πόδια. Όταν εκείνος απομακρύνθηκε, η Στερίνα προσπάθησε να τους πλησιάσει και πάλι. Αυτός όμως την είδε και με ένα χαστούκι την επανέφερε στην ομάδα για την οποία είχε επιλεγεί. Η Στερίνα κλείνει την αφήγηση του περιστατικού με την αμφίσημη φράση «*Ήταν για να ζήσω*», που είναι ανοιχτή στην ερμηνεία «*Ήταν στην τύχη μου να ζήσω*» ή «*Ο Γερμανός το έκανε για να έχω πιθανότητες να ζήσω*». Απρόθυμη να δεχθεί τον αφηγηματικό μύθο του «καλού Γερμανού», η Σάρα σπεύδει να ερμηνεύσει το κίνητρό του, σχολιάζοντας: «*Για δουλειά αυτός την ήθελε*».

Λίγο αργότερα στη συνέντευξη, βγαίνει στην επιφάνεια η «βαθιά» ή «κηλιδωμένη» μνήμη της επιζήσασας. Όπως τονίζει ο Lawrence Langer,

«είναι σαφές από την προσπάθεια πολλών μαρτύρων, από τις εκφράσεις και τα λόγια τους, ότι κατοικούν σε δύο κόσμους ταυτόχρονα: αυτόν της επιλογής χωρίς επιλογές του τότε και εκείνον της ηθικής αποτίμησης του τώρα» (1991: 83).

Η «κηλιδωμένη» μνήμη ορίζεται από τη μη αποδοχή της τότε συμπεριφοράς από την τωρινή ηθική του/της επιζώντος/ώσας, καθώς επίσης και από τη φύση των εμπειριών που αφηγείται (ό.π.: 122). Στην ερώτησή μου για το πώς κατάφερναν να εξασφαλίζουν περισσότερο φαγητό, η Στερίνα μουρμουρίζει «*Ε, κλέβαμε λίγο*», χαμηλώνοντας τα μάτια, ρίχνοντας μια λοξή ματιά στην κόρη της και συνοδεύοντας την απάντησή της με ένα αμήχανο χαμόγελο. Τη στιγμή που η αφηγήτρια αφήνει ένα παράθυρο στην ανάδυση του «αυτοσχέδιου εαυτού» του τότε, το σώμα καθρεφτίζει την «κηλίδωση» της μνήμης που απορρέει από την εκ των υστέρων αποτίμησή του.

Σε αυτό το κρίσιμο σημείο, η Σάρα παρεμβαίνει και πάλι. Αυτή τη φορά το κάνει όχι μέσα από ένα προσωπικό σχόλιο (όπως προηγουμένως με το μύθο του «καλού Γερμανού»), αλλά παρακινώντας τη μητέρα να αφηγηθεί διαδοχικά και μέσω ερωταποκρίσεων τρία περιστατικά- καταστάσεις: πώς μοιραζόταν με τις φίλες της το ψωμί και το μήλο που της έδινε ένας Γερμανός επί ένα μήνα, επειδή του θύμιζε την αδερφή του· πώς απέτρεψε από την παραίτηση και το συνακόλουθο θάνατο δύο κοπέλες που

είχαν αποφασίσει να αφεθούν στη μοίρα τους· πώς συνέβαλε στην επιβίωση μιας κοπέλας που κινδύνευε να πεθάνει από την εξάντληση, παραχωρώντας της τη θέση της μέσα στις συνθήκες του αφόρητου συνωστισμού στο Μαουτχάουζεν, λίγο πριν την απελευθέρωση. Αμέσως μετά, και προκειμένου να ενισχύσει την εγκυρότητα της μνήμης της Στερίνας, η Σάρα αναφέρει πως τα δύο τελευταία περιστατικά η ίδια τα πληροφορήθηκε όχι από τη μητέρα της, αλλά από ευεργετηθείσες από εκείνη φίλες της. Συμπληρώνει, μάλιστα, πως κάποτε που πήγαν να συλλυπηθούν μια οικογένεια Ελλήνων Εβραίων στο Τελ Αβίβ, πρώην έγκλειστες του Άουσβιτς που βρίσκονταν ήδη στο σπίτι των πενθούντων, αναφώνησαν μόλις είδαν τη Στερίνα: «*Να ο σωτήρας μας, ήρθε. Ίνε α μαχλίαχ!*»¹¹³.

Παρ' όλο που η ίδια η Σάρα είχε παρακινήσει τη συνέντευξη, στη διάρκειά της προσπάθησε να επιβεβαιώσει τη δική της ατζέντα, λαμβάνοντας παράλληλα αποστάσεις από δύσκολα διαχειρίσιμες πραγματικότητες και αντισταθμίζοντάς τες με «πανηγυρικά/λυτρωτικά» σενάρια. Την πρώτη φορά που η Στερίνα μίλησε για έναν «καλό Γερμανό», η Σάρα προτίμησε να τονίσει την οδύνη, τη μοναξιά, το «απόλυτο κακό» της στρατοπεδικής εμπειρίας. Όταν όμως ήρθε σε επαφή με αυτά που η «κοινή μνήμη» δυσκολεύεται να αποδεχθεί (την κλοπή ως μέσο επιβίωσης), φρόντισε να παρακινήσει η ίδια μια αφήγηση που εμπεριέχει τον αφηγηματικό μύθο του «καλού Γερμανού», για να δείξει πως η Στερίνα είχε έναν μη «επιλήψιμο» τρόπο να εξασφαλίζει λίγη επιπλέον τροφή, την οποία μάλιστα μοιραζόταν με τις φίλες της. Το μοτίβο της αλληλεγγύης, της εμπρόθετης δράσης και της ηρωικής συμβολής στην επιβίωση τρίτων ενισχύεται από δύο ακόμα αφηγήσεις, που αρθρώνονται από τη μητέρα αμέσως μετά, παρακινημένες και πάλι από την κόρη, η οποία μάλιστα φροντίζει στο τέλος να τις επικυρώσει επικαλούμενη την κοινότητα των μαρτύρων. Η ατζέντα της Σάρα καθορίζεται από την προσπάθεια να διατηρήσει απαραβίαστο το μητρικό πρότυπο, παρακάμπτοντας την αναγκαιότητα της «ηθικής σε καραντίνα» (Langer 1991: xii) που επέβαλαν στα πρώην θύματα οι συνθήκες αποκτήνωσης. Επιλέγει δηλαδή να «θυμάται» τη μητέρα της ως πρώην θύμα που υπέφερε αδιανόητα στα χέρια των Ναζί, αλλά που παρ' όλα αυτά κατάφερε να επιβιώσει, διατηρώντας αλώβητη την ηθική της.

Λίγες μέρες πριν τη συνέντευξη της Στερίνας, ζήτησα από τη Σάρα να με βοηθήσει να κάνω μια πρώτη μετάφραση του άρθρου της Shimony (2011a) για τη συμβολή

¹¹³ Η φράση δίνεται αρχικά στα Ελληνικά κι επαναλαμβάνεται αμέσως στα Εβραϊκά, ίσως για να ενισχυθεί η αυθεντικότητα της αφήγησης.

της «δεύτερης γενιάς» στην προσπάθεια Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα για ισότιμη συμπερίληψή τους στη συλλογική μνήμη της Σοά στο Ισραήλ. Από το γέλιο και τις αντιδράσεις της κατά την ανάγνωση του άρθρου, κατάλαβα πως ήταν εξοικειωμένη με τη φράση «κλέψει-κλέψει», η οποία σύμφωνα με μαρτυρίες μη Ελλήνων Εβραίων στις οποίες αναφέρεται η Fleming (2007: 20-21, 25· 2009: 219-220· 226-227) και η Shimony (2011: 120), ήταν μια από τις ελληνοεβραϊκές συμβολές στη διαμόρφωση της αργκό των στρατοπέδων. Τη στιγμή εκείνη, η Σάρα όχι μόνο δεν προβληματίστηκε με την πραγματικότητα της κλοπής στα στρατόπεδα, αλλά φάνηκε και να το «διασκεδάζει», αφού η φράση αναδεικνύει μια επινοητικότητα που οι Εσκενάζι έγκλειστοι φαίνεται να θαύμαζαν. Επιπλέον, στις μαρτυρίες που αναφέρονται στο άρθρο, οι Εσκενάζι μιλούν για τους «Έλληνες» ως «το πιο ανθρώπινο» συστατικό του εβραϊσμού στα στρατόπεδα, με τα τραγούδια τους και την αλληλεγγύη τους. Η Σάρα όμως δε φάνηκε όμως το ίδιο πρόθυμη να αποδεχθεί πως και η ίδια της η μητέρα εμπλεκόταν σε αυτή την πρακτική επιβίωσης...

Το Δεκέμβριο του 2018, κατά τη διάρκεια ερευνητικού ταξιδιού μου στο Ισραήλ, επεδίωξα να συναντήσω ξανά τη Σάρα από κοντά. Στόχος μου ήταν να της πάρω μια μικρή, συμπληρωματική συνέντευξη, για το ταξίδι που είχε πραγματοποιήσει στο Άουσβιτς, συνοδεύοντας μια αποστολή στρατιωτών, με τη διπλή ιδιότητα της χήρας πεσόντος στρατιώτη στον πόλεμο του Γιομ Κιπούρ και της απογόνου επιζώντων της Σοά. Μεταξύ άλλων, αναφέρει:

ΣΣ Όταν σκέφτηκα τι θα πάω να τους πω [στους στρατιώτες που θα συμμετείχαν στην αποστολή]- εσύ είχες πει που σου είπε η μαμά με τα μάτια κάτω, γι' αυτούς που κλέβανε.¹¹⁴ Αλλά είπε και κάτι άλλο και δε θυμάμαι άμα σ' το είπε ή όχι. Που όπως πήγε έτσι γύρισε. Δεν έχει τύψεις, να ντρέπεται με τον εαυτό της. Γιατί, είχε πολλές που γυρίσανε με την κοιλιά [ενν. πως μείνανε έγκυοι αμέσως μετά την απελευθέρωση χωρίς να έχουν παντρευτεί], γιατί νομίζανε που τελείωσε η ζωή τους και δε θα 'χουνε άλλο, δε θα 'χουνε άντρα ή... κατάλαβες; Ή άλλες που ήτανε κάπο, και ήτανε πολύ σκληρές. Κι αυτές που δε μοιράσανε το ψωμί τους, και δε θυμάμαι άμα σου είπα πόσες φορές ανταμώσαμε γυναίκες, που ήτανε μαζί

¹¹⁴ Λίγες μέρες μετά τη συνέντευξη με τη Στερίνα και με το θάρρος της οικειότητας και της φιλικής σχέσης που είχα αναπτύξει πλέον με τη Σάρα, επανήλθα στο επίμαχο σημείο της συνέντευξης και προσπάθησα να την ανακουφίσω, τονίζοντας πως η κλοπή στα στρατόπεδα υπήρξε μέσο επιβίωσης που δεν μπορεί να ιδωθεί ως δείκτης έλλειψης ηθικής.

της, τι είπανε για τη μαμά, πώς μοίραζε αυτό το λίγο που είχε, κλεμμένο δεν κλεμμένο, δεν ξέρω! Αλλά ό,τι είχε, το μοίραζε!

ΚΜ Μα και να έκλεβε, τι σημασία έχει; Στο Άουσβιτς ήταν!

ΣΣ Καλά, αλλά θυμάμαι καλά που έλεγε που δεν ντρέπεται. Δεν ντρέπεται! Γιατί το είπε, ήταν αλήθεια, εγώ πιστεύω που ήταν αλήθεια!

ΚΜ Κι εγώ το πιστεύω.

ΣΣ Γιατί η μαμά... έπαιρνε ευθύνη, κατάλαβες; Εγώ πιστεύω που θα [ήταν στα στρατόπεδα] ... όπως την ξέρω στη ζωή!

Πέντε χρόνια μετά την αρχική συνέντευξη και λίγους μήνες μετά το θάνατο της μητέρας της, η Σάρα δεν είχε ξεχάσει την επαφή της με την «κηλιδωμένη μνήμη» ούτε και τη μεταξύ μας συζήτηση που ακολούθησε. Από τη γκάμα των ιστοριών για τη στρατοπεδική εμπειρία που έχει στη διάθεσή της, επιλέγει να ταυτιστεί με εκείνες που αναδεικνύουν τη διατήρηση της ηθικής, της αξιοπρέπειας και της υπευθυνότητας· εκείνες που ταιριάζουν με την εικόνα της μητέρας όπως τη γνώρισε (ή την εξιδανίκευσε) η ίδια (όπως την ξέρω στη ζωή)· εκείνες που είναι συμβατές με τη σημερινή έμφαση στην «παθητική αντίσταση» που μετατρέπει το άλλοτε αξιοπεριφρόνητο «πρόβατο στη σφαγή» σε «ήρωα»- «θύμα».



Σάρα & Στερίνα © Σάρα Χατζηιακώβ -Σωρ, προσωπικό αρχείο

Όλα τα παραπάνω έρχονται να υπενθυμίσουν το χάσμα που υπάρχει ανάμεσα στη μετα-μνήμη των απογόνων και στον κόσμο της Σοά· ανάμεσα στην ταυτότητα της κόρης και σε εκείνη της «μάρτυρος των μαρτύρων»· ανάμεσα στην επιθυμία βαθύτερης κατανόησης του κόσμου των γονέων και στην ανάγκη διασφάλισης «χρησιμοποιήσιμων» οικογενειακών κληρονομιών· ανάμεσα στη σημερινή ενσυναίσθηση που επιδεικνύεται απέναντι στους επιζώντες και στο βαθύ αντίκτυπο που άφησε η επί μακρόν περιφρόνηση των πρώην εγκλείστων στο διαγενεακό διάλογο, στη μνήμη και στις ψυχές επιζώντων/ωσών και απογόνων τους.

Συμπερασματικά

Η παρούσα θεματική (ΜΕΡΟΣ 1, Κεφ. 1.1 και 1.2) επεδίωξε να ενταχθεί σε μια σειρά πρόσφατων ερευνών, οι οποίες αποστασιοποιούνται από προγενέστερες, κυρίαρχες τάσεις στη βιβλιογραφία, που προσεγγίζουν το διαγενεακό διάλογο για τη Σοά στις οικογένειες των επιζώντων ως χαρακτηριζόμενο από δύο αντίθετα μεταξύ τους, αλλά εξίσου δυσλειτουργικά, με όρους επικοινωνίας, άκρα: αυτό της «εμμονικής ομιλίας» κι εκείνο της ασφυκτικής «σιωπής». Με αφορμή την πρόσκληση αυτών των ερευνών να ανιχνεύσουμε τις πολλαπλές αποχρώσεις που υπάρχουν ανάμεσα στα δύο άκρα (Wajnryb 2001), αλλά και να προχωρήσουμε πέρα από την ταύτιση της παρουσίας της Σοά στα σπίτια των επιζώντων/ωσών αποκλειστικά με όρους ζοφερότητας, «απουσίας» και «κενού» (Wolf 2019), επιχείρησα να εξετάσω τη σιωπή και την ομιλία ως *τρόπους επικοινωνίας* με τις δικές τους πολυπλοκότητες, δυνάμεις, και περιορισμούς ως προς τη μετάδοση των μηνυμάτων -ή και των ιδίων μηνυμάτων. Συγχρόνως, επιχείρησα να αναδείξω μια σειρά από συνθήκες που ωθούν προς τη μια ή την άλλη επιλογή, δίνοντας έμφαση σε παράγοντες, όπως οι διαφορετικές εμπειρίες των επιζώντων/ωσών στη διάρκεια της Σοά, το ιδιαίτερο πλαίσιο της οικογένειας και η σχέση γονέως-παιδιού, οι αλλαγές στους κύκλους ζωής, η εμπειρία της μετανάστευσης, το ιδιαίτερο κοινωνικο-πολιτισμικό και ιστορικό πλαίσιο εντός του οποίου παράγονται -ή δεν παράγονται- και κυκλοφορούν οι αφηγήσεις.

Την ίδια στιγμή, κι έχοντας κατά νου να αρχίσω να διερευνώ τους λόγους εκείνους οι οποίοι οδηγούν στη μετάβαση από τη (σχετική) αποστασιοποίηση από το παρελθόν των γονέων κατά την παιδική και νεανική ηλικία στη σημερινή, συστηματική

μνημονική εργασία, επιχείρησα να διευρύνω το βλέμμα μου, διασταυρώνοντας τις ατομικές πορείες ζωής με τις μεταλλαγές των προσλήψεων γύρω από τη Σοά στην πορεία της ιστορίας του ισραηλινού κράτους. Με απασχόλησε ιδιαίτερα πώς οι αναδυθείσες ταυτότητες της «δεύτερης γενιάς» και των «μαρτύρων των μαρτύρων» συναντιούνται με την ταυτότητα του γιου και της κόρης, μεταμορφώνοντας τις προσλήψεις του παρελθόντος, αλλά και θέτοντας τα δικά τους όρια στην επιθυμία γνώσης και ανακάλυψης της γονεϊκής εμπειρίας.

Από τη μια πλευρά, τα ευρήματα της παρούσας εργασίας φαίνεται να επιβεβαιώνουν την, τουλάχιστον σε λεκτικό επίπεδο, σιωπή των επιζώντων/ωσών. Πράγματι, οι περισσότεροι/ες δε μιλούσαν, και πολύ περισσότερο δε μιλούσαν με λεπτομέρειες, στα παιδιά τους για τις εμπειρίες τους, τουλάχιστον μέχρι τη δεκαετία του '80 και την «έκρηξη της μνήμης». Η φύση των εμπειριών τους, η προσπάθειά τους να ανταποκριθούν ορθά στο γονεϊκό ρόλο και να ενσωματωθούν στη νέα πατρίδα, αλλά και το ευρύτερο κοινωνικοπολιτισμικό περιβάλλον που έβλεπε τη Σοά ως αποτέλεσμα της «άρρωστης» νοοτροπίας και μιας εγγενούς «παθητικότητας» του Εβραίου στη Διασπορά, συγκρότησε ένα ιδιαίτερο πλαίσιο που έθεσε τους δικούς του όρους τόσο στη μορφή του διαγενεακού διαλόγου όσο και στο περιεχόμενο και την υποδοχή των αφηγήσεων, όπου υπήρχαν. Η παραγωγή αφηγήσεων «αποκατάστασης», και/ή το ξεκίνημά τους από τη στιγμή της εγκατάστασης στο Ισραήλ, αποτυπώνει όχι μόνο τη ρήξη που προκάλεσε η Σοά στην αίσθηση του εαυτού, αλλά και στρατηγικές συμμόρφωσης σε κοινωνικές προσδοκίες για λήθη. Ο επιλεκτικός λόγος των επιζώντων/ωσών συνήθως αποκάλυπτε λιγότερα απ' όσα απέκρυπτε, παρεμποδίζοντας, σε σημαντικό βαθμό, την κατανόηση.

Από την άλλη πλευρά, όμως, η παρουσία του παρελθόντος, ενσωματωμένη όπως ήταν στην καθημερινότητα, μπορεί να βιώθηκε ή να ερμηνεύεται αναδρομικά από τους/τις απογόνους των επιζώντων ως αναπόσπαστο, οικείο μέρος της τετριμμένης πραγματικότητας του γονεϊκού σπιτιού που τους επέτρεψε, μάλιστα, να αποκτήσουν σταδιακά μια, έστω και μερική, γνώση για όσα δεν επικοινωνούνταν, ή δεν μπορούν να επικοινωνηθούν, ανοιχτά. Η μη λεκτική εκφρασιμότητα δεν ταυτίζεται με απόλυτη μη επικοινωνησιμότητα. Τα υλικά αντικείμενα που μεταφέρθηκαν από τα στρατόπεδα ή την προπολεμική πατρίδα στο Ισραήλ, η σωματοποίηση της μνήμης, οι καθημερινές πρακτικές, η αισθητηριακή, συναισθηματική και σωματική αλληλεπίδραση γονέως-απογόνου αποτύπωσαν και επικοινωνήσαν εμπειρίες, βιώματα και συναισθήματα που

είναι σχεδόν αδύνατο να μεταδοθούν με διαφορετικό τρόπο, ιδιαίτερα την επαύριον της Σοά και στις δεδομένες συνθήκες της εποχής. Δια της σιωπηλής, σωματικής, (πολυ)αισθητηριακής, καθημερινής αλληλεπίδρασης με τους γονείς, απόγονοι αποκτούν πρόσβαση σε εμπειρίες και συναισθήματα-κλειδιά, όπως η πείνα, η νοσταλγία, η απώλεια, η ενοχή, ο τρόμος, η ταπείνωση, η στέρηση συναισθηματικής και υλικής φροντίδας. Τα περισσότερα από αυτά τα συναισθήματα και βιώματα συνήθως τους μεταδίδονταν με τρόπους ακούσιους και ανεπαίσθητους, τρόποι που συγκρότησαν, ωστόσο, τη βάση ώστε με τη βοήθεια της μνημονικής εργασίας να παραχθούν σταδιακά συνδέσεις και νοήματα. Η διασωματική αλληλεπίδραση ιδιαίτερα και τα συναισθήματα παράλυσης, μωδιάσματος ή ρήξης που πολλές φορές συνεπαγόταν, κατέχουν ιδιαίτερη βαρύτητα στη μνήμη των αφηγητών/τριών, καθιστώντας τα μια μορφή εναλλακτικής, προσωπικής και βιωμένης δια του σώματος «γνώσης» των γονέων και του κόσμου τους, η οποία υπήρξε καθοριστική για τη συγκρότηση της υποκειμενικότητάς τους ως «απογόνων επιζώντων», ως «δεύτερης γενιάς» και ως «μαρτύρων των μαρτύρων». Την ίδια στιγμή, αφηγήσεις όπως αυτές της Έτη Μάτσα-Κοέν και της Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν για τις τελετές μνήμης αποκαλύπτουν στιγμές κατά τις οποίες ένας/μία γονέας μπορούσε να καθιστά τον/την απόγονο κοινωνό και μέλος μιας κοινότητας μνήμης, δια της έμμεσης, λεκτικής παροχής «γνώσης», και δια της σιωπηλής συμμετοχής σε τελετουργικές επιτελέσεις του πένθους.

Όλα τα παραπάνω δείχνουν ότι, παρά την απουσία λεκτικής αφήγησης, η Σοά έγινε αντικείμενο σιωπηλής επικοινωνίας, διαγενεακού, έμμεσου, χωρίς λόγια, διαλόγου, αλλά και εναλλακτικής, σωματικής, πολυαισθητηριακής και συναισθηματικής (συγ)κατασκευής ατομικής και οικογενειακής μνήμης.

Παράλληλα, η προπολεμική ζωή και οι εμπειρίες της Σοά ήταν δυνατό να γίνονται, σε διαφορετικούς βαθμούς, με διαφορετικούς τρόπους και σε διαφορετικά άτομα/οικογένειες αντικείμενο λεκτικής επικοινωνίας. Ο βαθμός και ο τρόπος με τον οποίο επιζώντες/ώσες επέλεξαν να μιλήσουν ή να μην μιλήσουν στα παιδιά τους για τις εμπειρίες τους καθορίστηκε από παράγοντες όπως η ιδιαίτερη φύση των εμπειριών τους, οι ατομικές διαφορές, οι στρατηγικές διαχείρισης που ανέπτυξαν μετά τον πόλεμο, οι οικογενειακές δυναμικές και η δεκτικότητα των ίδιων των παιδιών.

Όταν οι ιδιαίτερες συνθήκες κατά τη Σοά (συγκεκριμένα ο *συνδυασμός* παραγόντων όπως η διάσωση ολόκληρης της οικογένειας, η ενεργητική συμμετοχή στην κοινωνική ζωή των τόπων κρυψίματος, η συμμετοχή στην Αντίσταση, η συμβολή στην

επιβίωση της οικογένειας, η βίωση αλληλεγγύης από την πλευρά των ντόπιων) μετρί-αζαν κάπως το αίσθημα του διωγμού και άφηναν περιθώρια αναγνώρισης και θετικών διαστάσεων στην εμπειρία, δημιουργείτο ένα ευνοϊκό πλαίσιο για εκτεταμένες αφηγήσεις εντός της μετά-τη-Σοά οικογένειας, ακόμα και πριν την «έκρηξη της μνήμης». Αντίθετα, επιζώντες/ώσες που βίωσαν εντονότερα τα αισθήματα της απώλειας, της ταπείνωσης, της ανημποριάς, της ενοχής, είτε δεν μιλούσαν καθόλου για τις εμπειρίες τους είτε το έκαναν με πιο περιορισμένο, πιο επιλεκτικό τρόπο, αναζητώντας «χρησιμοποιήσιμες» διαστάσεις. Οπωσδήποτε, σημαντικό ρόλο έπαιζε και η ίδια η φύση των προς αφήγηση εμπειριών, ο βαθμός δηλαδή στον οποίο ανταποκρίνονταν στις αφηγηματικές συμβάσεις της πλοκής και της περιπέτειας (Hantzaroula 2021), ή ο βαθμός κατά τον οποίο αντιστέκονταν στην ταξινόμηση με βάση υπάρχοντα νοητικά σχήματα και γνωστές αφηγηματικές δομές (Barclay 1999: 96-97). Τούτο δε σημαίνει πως μπορούμε να μιλούμε για ένα δίπολο πρώην «κρυμμένων» και/ή «αντιστασιακών» versus πρώην εγκλείστων των στρατοπέδων συγκέντρωσης, ως προς τους τρόπους με τους οποίους διαχειρίστηκαν το παρελθόν και ως προς το βαθμό λεκτικής έκθεσης της εμπειρίας. Πολλοί/ές που επιβίωσαν κρυμμένοι/ες ή ενταγμένοι/ες στην Αντίσταση, αλλά των οποίων οι οικογένειες αφανίστηκαν ολοκληρωτικά, μετατράπηκαν σε «κλειδωμένα συρτάρια». Αντίθετα, αρκετοί/ες επιζώντες/ώσες των στρατοπέδων φαίνεται πως κατάφεραν να γίνουν άμεσοι φορείς μετάδοσης οικογενειακής μνήμης για τα παιδιά τους.

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, και παρά την απουσία «συνεκτικών» κι εκτεταμένων αφηγήσεων, η άμεση, λεκτική μετάδοση μνημών της Σοά φαίνεται να αποτέλεσε τμήμα της καθημερινότητας σε πολλά σπίτια, παρέες και γειτονιές. Ερεθίσματα που ανακαλούσαν την αρχική εμπειρία ή η αλληλεπίδραση εντός της κοινότητας των Σεφαραδιτών/ιτισσών και/ή Ρωμανιωτών/ωτισσών, κυρίως σε πλαίσια πρακτικών που έφεραν το αποτύπωμα της προπολεμικής ζωής (κοινή κατανάλωση φαγητού, παρέες, ακρόαση μουσικής), έφερναν στην επιφάνεια εμπειρίες και βιώματα, οι οποίες αναδύονταν αυθόρμητα, και των οποίων το παιδί γινόταν κοινωνός είτε ως άμεσος αποδέκτης είτε ως «επικυρωμένος ωτακουστής» (Wajnryb 2011). Σε περιπτώσεις, μάλιστα, σιωπηλών γονέων, το περιβάλλον των συγγενών και των φίλων, λειτούργησε συχνά ως κανάλι πρόσβασης στο αποσιωπημένο.

Μια άλλη παρατήρηση που μπορεί να γίνει αναφορικά με την ομιλία για τη Σοά είναι ο επιλεκτικός, σταδιακός και έντονα φιλτραρισμένος χαρακτήρας της. Επιζώντες/ώσες που μιλούσαν στα παιδιά τους για τις εμπειρίες τους φαίνεται να λάμβαναν

υπόψιν την ηλικία τους και τη δεκτικότητα τους στις αφηγήσεις, καθώς και τη φύση των εμπειριών που θα ήταν, υποτίθεται, πιο αφομοιώσιμες. Το έντονο φιλτράρισμα αφορούσε τόσο το περιεχόμενο των μεταδιδόμενων ιστοριών όσο και το ύφος με τις οποίες αυτές εκφέρονταν (π.χ. επένδυση επώδυνων εμπειριών με χιούμορ, όπως στην περίπτωση του πατέρα της Μπέτη). Αποκαλύπτοντας ορισμένες πτυχές του επώδυνου, πολλοί/ές επιζώντες/ώσες φαίνεται πως κατάφεραν να μη δημιουργούν αισθήματα ολικού αποκλεισμού και παρεμπόδισης της επικοινωνίας στα παιδιά τους, μεταδίδοντας, συγχρόνως, ψήγματα οικογενειακής ιστορίας.

Η προσεκτική ακρόαση των αφηγήσεων των απογόνων φανερώνει επίσης περιθώρια εμπρόθετης δράσης των επιζώντων/ωσών, ενεργητικής προσπάθειας ελέγχου της μνήμης, και αξιοποίησης του όποιου υλικού διέθετε ο καθένας, σε αναζήτηση λειτουργικότητας. Η εμπειρία της Σοά διαπότιζε τον τρόπο με τον οποίο ο/η επιζών/ώσα λειτουργούσε ως γονέας. Η ανάγκη του/της να μεταλαμπαδεύσει ηθικές αξίες, αλλά και να εξοπλίσει με δεξιότητες επιβίωσης τα παιδιά, φαίνεται να ώθησαν σε μια πρώτη επεξεργασία των τραυματικών μηνμών, προκειμένου να ανακαλυφθούν «χρησιμοποιήσιμες πτυχές» και «μαθήματα επιβίωσης» (Wajnryb 2001). Συγχρόνως, παρέχοντας «απολυμασμένες εκδοχές» (Stein 2014) και «εξημερωμένους οικογενειακούς μύθους» (Kidron 2016) (π.χ. ιστορίες αλληλεγγύης) και αποσιωπώντας τις πιο τραυματικές εμπειρίες, η στρατοπεδική εμπειρία υφίστατο διαρκές φιλτράρισμα, προκειμένου να διατηρηθεί αλώβητο το γονεϊκό πρότυπο, να τιμηθεί η μνήμη εκείνων που χάθηκαν και να εκπληρωθεί συγχρόνως το καθήκον της διαπαιδαγώγησης.

Οπωσδήποτε, παράγοντας διαμορφωτικός του βαθμού, της ποιότητας και του χαρακτήρα του διαγενεακού διαλόγου, αποτέλεσε και η δεκτικότητα των ίδιων των απογόνων. Οι τελευταίοι/ες δεν υπήρξαν «παθητικά δοχεία» αφηγήσεων και εξωλεκτικών μηνυμάτων, αλλά έπαιξαν οι ίδιοι/ες ενεργητικό ρόλο στις διαδικασίες παραγωγής και κατανόησής τους. Εντός της ίδιας οικογένειας, διαφορετικά παιδιά μπορεί να εκδήλωναν διαφορετικό βαθμό ενδιαφέροντος για το παρελθόν, με βάση τις οικογενειακές σχέσεις ή τα χαρακτηριστικά της προσωπικότητάς τους (πρβλ. Stein 2014). Σημαντικό ρόλο στην προθυμία να ακούσουν τις εμπειρίες των γονέων και να κινητοποιήσουν τον περαιτέρω διάλογο, έπαιξε επίσης και το περιεχόμενο της μεταδιδόμενης ιστορίας, το ύφος της εκστόμισης (ό.π.) ή η σχέση με τον/την γονέα. Παιδιά, όπως η Σλομίτ, που μεγάλωναν σε περιβάλλοντα ανακύκλωσης της βίας, φαινόταν απρόθυμα να εμβαθύνουν στο παρελθόν του/της γονέως, από το οποίο προσπαθούσαν μάλλον να απελευθερωθούν. Επιπλέον, όπως μας δείχνει η αλληλεπίδραση της Έτη Ραζιέλ-Λεβή

με τη μητέρα της, η τήρηση ορίων μεταξύ του «εκεί» και του «εδώ», του «εσύ» και του «εγώ», φαίνεται να έπαιζε καθοριστικό ρόλο. Άλλοτε πάλι, όπως μας δείχνουν οι περιπτώσεις της Σάρα Καμπελή, της Έσθερ Εσκενάζι, της Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν, της Έστη Γενή-Νάφτελμπεργκ και της Ραχέλ Αελιών-Μέξεριτς, η σιωπή και αυτά που βίωνονταν ως «μυστικά» μπορεί να κινητοποιούσαν, αντί να αναχαιτίζουν, το ενδιαφέρον των παιδιών, κάνοντάς τα να αναζητούν από νωρίς εναλλακτικές πηγές πληροφόρησης.

Συνήθως, η ανάγκη για ξετύλιγμα του παρελθόντος προέκυπτε μεταγενέστερα. Αυτό φαίνεται να ισχύει για τους/τις περισσότερους/ες αφηγητές/ήτριες μου, παρά τη διάχυτη στη βιβλιογραφία αντίληψη περί «εκτοπισμού» της προσωπικής ταυτότητας και των μνημών των απογόνων από ένα παρελθόν το οποίο οι ίδιοι/ες δεν έζησαν (Hirsch 1996, 1998, 2012). Παρ' όλο που στο επίπεδο της οικογενειακής καθημερινότητας της παιδικής ηλικίας, το παρελθόν αυτό φαίνεται να συμ-παρίστατο με το παρόν· στο επίπεδο ατομικών πορειών απογόνων, οι προτεραιότητες της νεανικής ηλικίας και η ανάγκη δημιουργίας μιας προσωπικής πορείας ζωής και μιας διακριτής ταυτότητας, φαίνεται να του έδινε σχετικά περιθωριακή θέση. Έτσι, αντί το παρελθόν να εκτοπίζει, ή να κινδυνεύσει να «απορροφήσει» το παρόν, ίσχυε μάλλον η αντίστροφη διαδικασία.

Το παρελθόν αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα, όταν διαδικασίες αλλαγών στους κύκλους ζωής ευνοούν τον αναστοχασμό. Η απόκτηση παιδιών και, συχνότερα, ο (πραγματικός ή επαπειλούμενος) θάνατος των γονέων μπορεί να ωθεί έναν/μία απόγονο να «ανακαλύψει» περισσότερα για εκείνους, να καταλάβει και (σε ορισμένες περιπτώσεις) να «συγχωρήσει». Η γήρανση του/της ιδίου/ας του/της απογόνου και η απόκτηση εγγονών σηματοδοτούν μια νέα φάση ανασκόπησης ζωής, κατά την οποία η ανάγκη συγκρότησης μιας «κληρονομιάς» κατάλληλης για τις επόμενες γενιές στρέφει το βλέμμα προς τα πίσω. Εξίσου δυναμικό κίνητρο φαίνεται να είναι και η ανάγκη φαντασιακής αναβίωσης ενός κόσμου κι ενός τρόπου ζωής από τον οποίο οι ίδιοι/ες έχουν προσωπικές μνήμες και ο οποίος χάνεται μαζί με το θάνατο της «πρώτης γενιάς» και την αφομοίωση στην ισραηλινή κοινωνία.

Καθοριστική της δεκτικότητας και του τρόπου υποδοχής των γονεϊκών αφηγήσεων υπήρξε και η εμπειρία της μετανάστευσης. Όσο οι απόγονοι, οι οποίοι/ες δεν έχουν ζήσει ούτε τη Σοά ούτε το προπολεμικό παρελθόν, προσπαθούσαν να εναρμονιστούν με το πρότυπο του «μαχητικού» σάμπρα, τα μηνύματα που εισέπρατταν από το ευρύτερο περιβάλλον κοινωνικοποίησης (σχολείο, βετεράνοι μετανάστες/στρίες, κρα-

τικοί θεσμοί μνήμης) έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στις προσλήψεις τους για τη Σοά (ταύτιση της με την παθητικότητα και την «άρρωστη» Διασπορά). Το συνακόλουθο αίσημα ντροπής υπήρξε καθοριστικό του βιώματος της παιδικής και νεανικής ηλικίας και βρέθηκε στην καρδιά της «αποστασιοποίησης», για την οποία κάνουν λόγο οι περισσότεροι/ες αφηγητές/ήτριες.

Οι μεταλλαγές στο ευρύτερο πλαίσιο των νοηματοδοτήσεων και της μνήμης της Σοά ευνοούν τη «μεταμόρφωση» στη διαδρομή της σχέσης με το παρελθόν. Η «έκρηξη της μνήμης» διευρύνει τις δυνατότητες πρόσβασης στη γονεϊκή εμπειρία, παρέχοντας κυρίως πραγματολογικού χαρακτήρα πληροφορίες κι άγνωστες λεπτομέρειες που επιτρέπουν την αφηγηματοποίηση αυτών που μέχρι τότε εισπράττονταν κυρίως δια της παρατήρησης και/ή της σωματοποίησης. Η ταυτότητα του/της «μάρτυρος των μαρτύρων» αναπλαισιώνει τη μνήμη της αλληλεπίδρασης εντός της οικογένειας, καθιστώντας τις αφηγήσεις, τις συμπεριφορές και τα εξωλεκτικά μηνύματα μέρος μιας «πολύτιμης κληρονομιάς», ενός ιδιαίτερου βιώματος, το οποίο μπορεί πλέον να αποκτά κεντρικό ρόλο στις διαδικασίες της βιοαφήγησης και των επιτελέσεων της ταυτότητας ως «έμβλημα τιμής» (Kidron et al. 2019). Την ίδια στιγμή, η ταυτότητα της «δεύτερης γενιάς» επιτρέπει σε απογόνους να λειτουργούν ως παράγοντες που μπορούν δικαιωματικά να παρεμβαίνουν σε ζητήματα κομβικά της μνήμης του Ολοκαυτώματος, συμμετέχοντας ενεργητικά στον καθορισμό των κατάλληλων τύπων τιμής της μνήμης και περιφρουρώντας τα όρια της επενδυμένης πλέον με κύρος ομάδας των επιζώντων/ωσών και των απογόνων τους.

Συγχρόνως, όμως, η ματιά προς το παρελθόν εξακολουθεί να είναι ιδιαίτερα επιλεκτική. Αν και η «αποκάλυψη του μυστικού» παίζει καθοριστικό ρόλο στην αποτροπή του «διαγενεακού στοιχειώματος» (Hantzaroula 2021), φαίνεται, όμως, πως οι απόγονοι δεν είναι ανοιχτοί/ές σε κάθε πτυχή αυτού του «μυστικού». Για τους ίδιους/ες, και παρά την προσδοκία να λειτουργούν ως «μάρτυρες των μαρτύρων», τα πρώην θύματα εξακολουθούν να είναι πάνω απ' όλα οι γονείς τους. Ορισμένα θέματα, όπως η πραγματικότητα ή η φαντασίωση της σεξουαλικής κακοποίησης (πρβλ. Fischer 2015), ο έλεγχος του σώματος από το διώκτη και η σύγκρουση του «αυτοσχέδιου εαυτού» (Langer 1991) των στρατοπέδων με την εικόνα του/της γονέως όπως τον/την έχει γνωρίσει ο/η απόγονος ή με οικουμενικά αναγνωρισμένες αξίες που όμως δεν είχαν καμιά πρακτική αξία στα στρατόπεδα, εξακολουθούν να αποτελούν ταμπού. Αντίθετα, είναι πολύ πιο ανοιχτοί/ές σε αφηγήσεις που διευρύνουν την αίσθηση ανήκειν στο χώρο και στο χρόνο, που επιτρέπουν την ταύτιση με εξολοθρευμένους/ες προγόνους και/ή

που είναι συμβατές με την, κυρίαρχη σε λυτρωτικές εκδοχές, εικόνα της «παθητικής αντίστασης» και του «ηρωισμού» των επιζώντων/ωσών. Οι αφηγήσεις αυτές είναι ιδιαίτερα πολύτιμες, καθώς επιτρέπουν την κατασκευή κι επιβεβαίωση μιας «συνεκτικής», απαραβίαστης και προφανώς εξιδανικευμένης εικόνας του/της γονέως. Συγχρόνως, μοιάζει να αρθρώνονται ως συνεχιζόμενη, σιωπηρή απάντηση σε προγενέστερες «κληρονομίες της ντροπής», ο αντίκτυπος των οποίων αποτυπώνεται συχνά στα λόγια, στο σώμα και στις αντιδράσεις των αφηγητών/τριών. Ο βαθύς αντίκτυπος της ντροπής στη συγκρότηση της υποκειμενικότητας καθώς και οι ιδιαιτερότητες που συνεπάγεται η σχέση γονέως-παιδιού, εξακολουθεί να διαμεσολαβεί τη δεκτικότητα των απογόνων, χαράσσοντας τα όρια των αφηγήσεων που μπορούν να αναδύονται και εκείνων που φαίνεται προτιμότερο να παραμένουν τυλιγμένες στη σιωπή.

Η επινόηση της φιγούρας ενός γονέως ήρωα-πρώην θύματος, σε συνδυασμό με την ανάγκη αποτίναξης του στίγματος, αλλά και με την αναδυθείσα ταυτότητα του/της «μάρτυρος των μαρτύρων», φαίνεται επίσης να διαμεσολαβεί τον τρόπο με τον οποίο οι αφηγητές/τριες ανασυνθέτουν σήμερα τη μνήμη του οικογενειακού και κοινοτικού περιβάλλοντος της παιδικής και νεανικής ηλικίας. Από τη μια πλευρά, ο αδιανόητος πόνος κι ένα πλήθος συμπεριφορών εμφανίζονται να φέρνουν τον κόσμο του «τότε» και του «εκεί» συνεχώς στο «εδώ» και στο «τώρα», καθιστώντας τις παρουσίες μα και τις σιωπές αναπόσπαστο τμήμα της συγκρότησης του εαυτού. Από την άλλη πλευρά, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, ο/η επιζών/ώσα-γονέας παρουσιάζεται με τη διπλή ιδιότητα του «θύματος» και του «ήρωα» και στη μετά τη Σοά καθημερινότητα. Συνεχίζει να υποφέρει, αλλά επινοεί ένα πλήθος τρόπων που του/της επιτρέπουν είτε να «κρατήσει τη Σοά έξω από το σπίτι» είτε να την ενσωματώνει με τρόπους που «προστατεύουν» τον/την απόγονο από την έκθεσή του/την στη φρίκη.

Η ανάδειξη του σύνθετου χαρακτήρα των παραπάνω διαδικασιών και διαδρομών, όπως προκύπτει μέσα από την έρευνα του πεδίου, επιτρέπει να θεωρούμε ότι πλέον η ανερχόμενη βιβλιογραφία για τις διαχειρίσεις της μνήμης της Σοά από τα υποκείμενα, θα είναι πολύ υποσχόμενη.

ΜΕΡΟΣ 2

**ΠΕΡΙ «ΕΥΡΩΠΑΪΚΟΤΗΤΑΣ»,
«ΑΥΘΕΝΤΙΚΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΟΤΗΤΑΣ»
ΚΑΙ «ΓΝΗΣΙΑΣ ΣΕΦΑΡΑΔΙΚΟΤΗΤΑΣ»:**

**ΜΕΓΑΛΩΝΟΝΤΑΣ ΣΤΟ ΟΡΙΟ
ΤΩΝ ΕΝΔΟΕΒΡΑΪΚΩΝ ΙΕΡΑΡΧΗΣΕΩΝ
ΣΤΟ ΙΣΡΑΗΛ**

Συνεχίζοντας τη συζήτηση για το σχήμα της «μεταμόρφωσης» γύρω από το οποίο πλέκουν τις βιοαφηγήσεις τους οι περισσότεροι/ες πληροφορητές/ήτρίες μου, εστιάζω στον τρόπο με τον οποίο διαχειρίστηκαν και διαχειρίζονται, στην πορεία των ζώων τους, τη σεφαραδίτικη, ρωμανιώτικη, και «ελληνική» καταγωγή των γονέων τους. Με απασχολούν ιδιαίτερα οι τρόποι με τους οποίους παλαιότερες και σύγχρονες προσλήψεις της ισραηλινής, σεφαραδίτικης και ελληνικής ταυτότητας, διαμεσολαβούν τους σημερινούς τους λόγους περί ταυτότητας. Την ίδια στιγμή, και υιοθετώντας μια συγκριτική ματιά, επιδιώκω να ανιχνεύσω τυχόν συγκλίσεις και διαφοροποιήσεις από βιώματα και μνήμες απογόνων ασκεναζικής και μιζραχικής καταγωγής, έτσι όπως τα γνωρίζουμε από τη βιβλιογραφία. Σε αυτή την αναλυτική ματιά, οι βιοδιαδρομές και οι σύγχρονοι λόγοι των υποκειμένων περί ταυτότητας εξετάζονται διαρκώς υπό το πρίσμα δύο κυρίως πλαισίων: της κοινής για όλους, Σεφαραδίτες και Εσκενάζι, εμπειρίας της άλλοτε κυρίαρχης ιδεολογίας Άρνησης της Διασποράς αλλά, πρωτίστως, του ιδιαίτερου βιώματος των ενδοεβραϊκών ιεραρχήσεων της ισραηλινότητας. Με ενδιαφέρει δηλαδή να αναδείξω πώς τα ίδια τα υποκείμενα τοποθετούν τους εαυτούς τους σε σχέση με ευρύτερες κατηγορίες, όπως η ισραηλινότητα, η ασκεναζικότητα, η σεφαραδικότητα και η μιζραχικότητα.

Όταν το 2013 ξεκινούσα την έρευνά μου στο Ισραήλ, τα πράγματα ήταν αρκετά ξεκάθαρα στο ανυποψίαστο ακόμα μυαλό μου. Θα μελετούσα μια κοινότητα τα μέλη της οποίας είναι κυρίως Ρωμανιώτες/ώτισσες και Σεφαραδίτες/ίτισσες. Μεταξύ άλλων, θα διερευνούσα τις σχέσεις και τα βιώματά τους αναφορικά με τις μεγάλες κατηγορίες του εβραϊσμού, που ταξινομούνται χονδρικά ως Εσκενάζι (κυρίως Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη), Σεφαραδίτες (κυρίως Βαλκάνια και Βόρεια Αφρική) και Μιζραχί (Μέση Ανατολή και Βόρεια Αφρική). Βιβλιογραφία δεν υπήρχε σχεδόν καθόλου. Είχα ήδη υπόψιν μου τις παρατηρήσεις της Fleming (2007, 2009) για το διαμεσολαβητικό ρόλο της φιγούρας του Έλληνα και Θεσσαλονικιού Εβραίου ως γέφυρα μεταξύ Εσκενάζι και Μιζραχί. Ήθελα, όμως, να μάθω περισσότερα για το αν και με ποιους τρόπους αυτή η έξωθεν κατασκευή της φιγούρας του επηρέασε τους/τις ίδιους/ες τους/τις Ισραηλινούς/ές με καταγωγή από την Ελλάδα.

Πολύ σύντομα συνειδητοποίησα πως κατηγοριοποιήσεις που τότε λάμβανα ως δεδομένες, είναι στην πραγματικότητα πολύ πιο ρευστές και πολύπλοκες. Έτσι, μεγάλο μέρος της ερευνητικής μου πορείας σηματοδεύτηκε από την προσπάθεια να κατανοήσω και να αποκωδικοποιήσω εθνοτικούς όρους, σύνθετες ταξινομήσεις, και τη θέση των αφηγητών/ητριών μου (ως άτομα και ως «κοινότητα») εντός τους.

Αυτή η ερευνητική βάσανος ξεκίνησε κυριολεκτικά από την πρώτη μέρα της άφιξής μου στο Ισραήλ. Από το αεροδρόμιο με παρέλαβε ο Έλληνας σύντροφος της Ισραηλινής ανθρωπολόγου, Orit Hirsch, η οποία τότε εκπονούσε τη διδακτορική της διατριβή στο πανεπιστήμιο Μπεν-Γκουριόν. Αυτό θα γινόταν και η δική μου ερευνητική στέγη για τους επόμενους μήνες. Καθώς η Orit βρισκόταν στο χώρο του πανεπιστημίου, πήγαμε κατευθείαν εκεί. Θέλησε να με συστήσει στον επιβλέποντα της διατριβής της, ανθρωπολόγο Nir Avieli, ο οποίος θα ήταν ένας από τους επιβλέποντες και της δικής μου έρευνας. Ο Nir με υποδέχθηκε θερμά και με ρώτησε πώς θα μπορούσε να με βοηθήσει. Αν και στην πραγματικότητα εννοούσε την προσφορά πρακτικής βοήθειας για την εγκατάστασή μου, εγώ, έχοντας μπροστά μου ΤΟΝ καθηγητή κι όντας ακόμα «ψαρωμένη», άρχισα να του μιλώ για τα θέματα που σκεφτόμουν να μελετήσω. Μόλις τέλειωσα το λογύδριό μου, τον άκουσα να μου λέει:

«Πολύ ενδιαφέρον πραγματικά! Δεν έχουμε σχεδόν τίποτα για τους Μιζραχί και τη σχέση τους με το Ολοκαύτωμα».

Το ίδιο βράδυ, έγραφα το ημερολόγιο της έρευνάς μου:

«Φοβάμαι πως έχω πέσει σε άσχετο! Από πού κι ως πού οι Εβραίοι από την Ελλάδα είναι Μιζραχί; Κι από την άλλη, ο Nir είναι από τους σπουδαιότερους ανθρωπολόγους του Ισραήλ. Πώς μπορεί να μην το ξέρει; Κάτι συμβαίνει εδώ...»

Για τις επόμενες μέρες κι όσο ήμουν απασχολημένη με τα πρακτικά ζητήματα της εγκατάστασης και της προσαρμογής, το θέμα δε με απασχόλησε ξανά. Στο μεταξύ, γνώρισα και τους/τις πρώτους/ες πληροφορητές/ήτριές μου. Συνομιλώνοντας μαζί τους, άκουγα ξανά εθνοτικούς και εθνικούς όρους, αλλά με τρόπο που προσέγγιζε αυτό που αρχικά ανέμενα. Οι ίδιοι/ες δηλαδή αναφέρονταν στους εαυτούς τους ως «Έλληνες/ίδες», «Ρωμανιώτες/ώτισσες», ή «Σεφαραδίτες/ίτισσες», προσδιορισμοί που λειτουργούσαν συμπληρωματικά προς το «Ισραηλινοί/ές». Έτσι όπως χρησιμοποιούνταν οι όροι, ήταν σαφώς διαχωρισμένοι από άλλους προσδιορισμούς, ετικέτες και ταυτότητες, όπως των Εσκενάζι και των Μιζραχί. Τα πράγματα, όμως, περιπλάκησαν και πάλι, όταν άρχισα να εμβαθύνω, μέσα από τη διαδικασία λήψης συνεντεύξεων.

Η πιο χαρακτηριστική περίπτωση είναι η πρώτη μου συνέντευξη/ φιλική συνάντηση με τις ξαδέρφες, Σάρα Καμπελή, Έσθερ Εσκενάζι και Σάρα Χατζηακώβ-Σωρ.

Οι γονείς τους κατάγονται από τα Γιάννενα (πατέρας Σάρας Σωρ), την Πρέβεζα (πατέρα Σάρα και Έσθερ), και την Αθήνα (μητέρες τους). Στα ισραηλινά σπίτια τους μιλούσαν Ελληνικά και Εβραϊκά. Και οι τρεις τους μου μίλησαν για τις παρέες των Γιαννιωτών (ως συνεκδοχή των Ελληνόφωνων) και τις παρέες των Θεσσαλονικέων (ως συνεκδοχή εκείνων που μιλούσαν Εβραίο-ισπανικά) στη γειτονιά, παρουσιάζοντάς τες σαν κόσμους ξεχωριστούς. Τους ένωνε μεν η ίδια χώρα προέλευσης, ο τρόπος ζωής και η αγάπη για την ελληνική μουσική, αλλά τους χώριζε η γλώσσα, στη βάση των οποίων στήνονταν τα κοινωνικά δίκτυα. Όπως και άλλοι/ες απόγονοι Ελληνόφωνων, οι αφηγήτριες εξέφρασαν ένα αίσθημα «απόστασης» από τους/τις Θεσσαλονικείς,¹¹⁵ αφού οι ίδιες δεν έχουν, όπως ανέφεραν, «καμιά σχέση με τη Λαντίνο». Καθώς χρησιμοποιούσαν τον όρο «Γιαννιώτες» εναλλάξ με το «Έλληνες», κατέταξα τις οικογένειές τους στο μυαλό μου ως «ρωμανιώτικες». Είχα ακούσει άλλωστε τη Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ να χρησιμοποιεί, σε άλλη περίπτωση, τον όρο «Ρωμανιώτης» αναφορικά με τον πατέρα της. Μέχρι εκείνη τη στιγμή, η αφήγηση και οι αυτοπροσδιορισμοί εκτυλίσσονταν όπως λίγο-πολύ περίμενα.

Όταν όμως ανέκυψε το ζήτημα των περιπετειών της Έσθερ ως νύφης σε σπίτι ασκεναζικό, η ορολογία άλλαξε. Άρχισε να αναφέρεται στον εαυτό της ως «Σεφαραντιά» και, με την ενθάρρυνση της αδερφής της, ξεκίνησε να μου εξηγεί τι συνδηλώσεις είχε αυτό:

Σάρα Κ. *Η πεθερά της τη φώναζε φρανκίνι μέχρι την τελευταία στιγμή της ζωής της.*

ΚΜ *Τι σε φώναζε;*

Έσθερ *Φρενκίνι.*

ΚΜ *Δηλαδή;*

Έσθερ *Φρένκιν¹¹⁶ είναι... μαύρη!¹¹⁷ Μαύρη!*

¹¹⁵ Οι Θεσσαλονικείς στους οποίους αναφέρονταν ήταν μέλη της εργατικής τάξης, κυρίως λιμενεργάτες, που μετανάστευσαν στην Παλαιστίνη/Ισραήλ κατά τη δεκαετία του '30.

¹¹⁶ Πρόκειται για υποτιμητικό χαρακτηρισμό που οι Εσκενάζι απέδιδαν στους/στις Σεφαραδίτες/ίτισες και στους/στις Μιζραχί. Η διαδρομή του όρου έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον, αφού αρχικά χρησιμοποιούνταν από τους Άραβες για να χαρακτηρίσουν τους Σταυροφόρους. Περνώντας, όμως, στα Γίντις και εισαγόμενος στα Εβραϊκά, η σημασία του αντιστράφηκε: πλέον χρησιμοποιούνταν ως χαρακτηρισμός για τους «μη Ευρωπαίους», δηλαδή τους/τις Σεφαραδίτες και τους/τις εξ Ανατολής Εβραίους/ες εν γένει.

¹¹⁷ Αν και το «μαύρη», στο οποίο αναφέρεται εδώ η Έσθερ, δεν αποτελεί μετάφραση του «φρενκ», ωστόσο η «λευκότητα» και η «μαυρότητα» είναι πράγματι αναπόσπαστο μέρος του διπόλου Εσκενάζι-Μιζραχί. Στο ζήτημα αυτό θα επανέλθω αναλυτικότερα παρακάτω.

Σάρα Κ. Έλεγε στις φίλες της: «Αυτή είναι καλή κοπέλα, αλλά είναι μαύρη».

ΚΜ Αμάν! [ξεσπώ σε γέλια]

Σάρα Σ. Μην το γελάς, τότε ήτανε πολύ πόνο.

ΚΜ Όχι, δεν είναι μαύρη, γι' αυτό γελάω, είναι κάτασπρη! [γέλιο]

Έσθερ Δεν ήμουνα, ήμουνα άσπρη, αλλά ήξερε που οι γονείς μου είναι Έλληνες, άρα είμαστε μαύροι! Φρενκίνι είπανε τους Σεφαραντίμ. Ξέρεις τα Σεφαραντίμ.

ΚΜ Άρα, οι Εσκενάζι βλέπανε τους Σεφαραδίτες ότι είναι μαύροι... Βρε κορίτσια, να κάνω μια ερώτηση; Η μάνα σας ήταν απ' την Αθήνα, σωστά; Κι ο πατέρας σας από την Πρέβεζα. Και δε μιλούσαν Λαντίνο. Οι ίδιοι τους εαυτούς τους τούς έβλεπαν Σεφαραδίτες;

Έσθερ Ναι! Βέβαια! Αλλά, είναι... πώς το λεν'; Δεν είναι σωστό, γιατί είναι Ευρωπαίοι... Γιατί είμαστε Σεφαραντίμ; Εμείς είμαστε Ευρωπαίοι!

Από το σπίτι της Έσθερ έφυγα εκείνη την ημέρα με εξημμένο το ενδιαφέρον, αλλά και σε βαθιά σύγχυση. Δεδομένης της περιγραφής της «απόστασης» από τους Θεσσαλονικείς και το δίπολο Θεσσαλονικέων και «Γιαννιωτών» που είχαν δημιουργήσει μέχρι εκείνη τη στιγμή στην αφήγησή τους, περίμενα πως η απόρριψη του προσδιορισμού «Σεφαραδίτης» θα προέκυπτε από τον εναγκαλισμό της ρωμανιώτικης ταυτότητας. Τα πράγματα όμως τελικά ήταν πιο σύνθετα. Η Έσθερ και η Σάρα δε χρησιμοποίησαν καθόλου το ρωμανιώτικο αυτοπροσδιορισμό· είπαν πως οι γονείς τους έβλεπαν τους εαυτούς τους ως «Σεφαραδίτες». Αργότερα, στη συνέντευξη ανέφεραν πως η καταγωγή της οικογένειας θα πρέπει να είναι εν μέρει ισπανική/σεφαραδίτικη, αφού το επίθετο της μητέρας τους ήταν Σαρφατή, και εν μέρει ασκεναζική, αφού το επίθετο του πατέρα τους ήταν Εσκενάζι. Τελικά, όμως, απέρριψαν τον προσδιορισμό Σεφαραδίτης, όχι ως δηλωτικό της οικογενειακής καταγωγής, αλλά επειδή οι Εβραίοι από την Ελλάδα είναι, όπως ανέφεραν εμφαντικά, «Ευρωπαίοι».

Γιατί όμως η ελληνο-εβραϊκή καταγωγή και σεφαραδίτικη προέλευση καθιστά την κατάλευκη και πρασινομάτα Έσθερ «μαύρη» στα μάτια της πεθεράς της; Γιατί το ευρωπαϊκό και το σεφαραδίτικο να θεωρούνται έννοιες ασύμβατες μεταξύ τους; Είναι γνωστό πως η αστική τάξη των Εβραίων της Θεσσαλονίκης ανέπτυξε μια κουλτούρα κοσμοπολίτικη και πολυαναφορική (βλ. ενδεικτικά Abrevaya-Stein 2004), με κυρίαρχη τη γαλλική επιρροή στην παιδεία και την εκπαίδευση, από τα μέσα του 19^{ου} αι.,

ως ένα από τα βασικά συστατικά της. Πώς η «δυτική» ταυτότητα προβάλλεται ως αντίθετη προς τη σεφαραδίτικη; Στην ελληνοεβραϊκή συλλογική μνήμη τα πράγματα είναι διαφορετικά. Για παράδειγμα, σε ένα άρθρο που δημοσιεύτηκε στα *Χρονικά* με αφορμή τη συμπλήρωση 500 ετών από την εκδίωξη των Εβραίων από την Ισπανία, οι Σεφαραδίτες/ίτισσες που έφτασαν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, περιγράφονται ως εκείνοι/ες που «φέρνουν τη Δύση στην Ανατολή» (Παπαδοπούλου 1993: 11).

Προκειμένου να λύσω το μυστήριο, στράφηκα στη βιβλιογραφία. Η αναζήτηση «Εβραίοι από την Ελλάδα στο Ισραήλ» δε μου πρόσφερε ουσιαστικά κανένα αποτέλεσμα. Ξεκίνησα λοιπόν μια πιο γενική αναζήτηση για τους «Σεφαραδίτες στο Ισραήλ». Αυτή τη φορά τα αποτελέσματα ήταν αμέτρητα. Μόνο που, στην πλειονότητά τους, δεν αφορούσαν, όπως περίμενα, τους/τις Εβραίους/ες που μιλούσαν Εβραίο-ισπανικά ειδικά, αλλά μια ευρύτερη κατηγορία Εβραίων με καταγωγή από χώρες της Βόρειας Αφρικής και της Μέσης Ανατολής. Στη βιβλιογραφία αυτή -αλλά και στο ισραηλινό καθημερινό λεξιλόγιο-¹¹⁸ οι όροι «Σεφαραδίτες/ίτισσες» και «Μιζραχί» είναι ουσιαστικά συνώνυμοι.

Η λιγοστή βιβλιογραφία που πραγματεύεται το ζήτημα της θέσης των Ελλήνων/ίδων Εβραίων στο Ισραήλ, αφορά κυρίως την «περιθωριοποίηση» από τη συλλογική μνήμη της Σοά, ζήτημα που θα παρουσιάσω αναλυτικά στο τελευταίο μέρος της διατριβής. Σε πολλές από τις σχετικές μελέτες (Yablonka 2008, Shimony 2011b), οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα μπαίνουν κάτω από την ομπρέλα των Μιζραχί. Η Batya Shimony νιώθει την ανάγκη να διευκρινίσει αυτή της την επιλογή:

«Περιλαμβάνω επίσης συγγραφείς ελληνικής καταγωγής (Λέα Αϊνι και Σμουέλ Ρεφαέλ). Οι Έλληνες Εβραίοι αποτελούν μια ενδιάμεση κοινότητα. Από τη μια πλευρά, η Ελλάδα είναι ευρωπαϊκή χώρα, αλλά σε αντίθεση με τη συντριπτική πλειοψηφία των Εβραίων σε άλλα μέρη της Ευρώπης, η εβραϊκή της κοινότητα αποτελούνταν κυρίως από Σεφαραδίτες. Ανήκαν δηλαδή, ως προς τα ήθη και την πολιτιστική τους κληρονομιά, σε εκείνο το μεγάλο τμήμα του εβραϊκού λαού στο οποίο ανήκαν και οι Εβραίοι του ισλαμικού κόσμου. Για το λόγο αυτό, στο Ισραήλ θεωρούνται γενικά ότι είναι Μιζραχί» (2011b: 243).

¹¹⁸ Βλ., για παράδειγμα, το σταθερό χαρακτηρισμό των Μιζραχί Εβραίων ως Σεφαραδιτών από τους/τις Εσκενάζι πληροφορητές/ήτριες της Sasson-Levy (2013). Καθώς η Sasson-Levy παραθέτει τα λόγια τους, βάζει σε παρένθεση τον όρο «Μιζραχί» πλάι στον όρο «Σεφαραδίτες» (που χρησιμοποιούν οι συνομιλητές/ήτριές της), χωρίς περαιτέρω διευκρινίσεις, θεωρώντας τους δηλαδή συνώνυμους.

Στην υποσημείωση που συνοδεύει την παραπάνω παράγραφο προχωρά σε πιο λεπτές διακρίσεις:

«Η ταμπέλα Σεφαραδίτης, ενώ εφαρμόζεται συχνά σε όλους τους μη Εσκενάζι Εβραίους, στην πραγματικότητα αναφέρεται ειδικά σε εκείνες τις κοινότητες που προέρχονται από τους Εβραίους που εξορίστηκαν από την Ισπανία το 1492 και εγκαταστάθηκαν σε διάφορα μέρη στην περιοχή της Μεσογείου. Ο όρος εξ Ανατολής ή Ανατολίτες Εβραίοι αναφέρεται σε μη σεφαραδίτικες εβραϊκές κοινότητες στη Βόρεια Αφρική, τη Μέση Ανατολή και την Κεντρική Ασία. Οι πολιτισμοί αυτών των δύο ομάδων διαφέρουν ως προς τη γλώσσα, τα έθιμα, τις πηγές επιρροής και άλλα θέματα. Όμως, από τη σκοπιά αυτής της μελέτης, αυτό που είναι σημαντικό είναι ότι η σύγχρονη ισραηλινή κουλτούρα, κυριαρχούμενη από τους Εσκενάζι, έχει δει και τις δύο ομάδες μαζί ως υποδεέστερες και καθυστερημένες, μετατρέποντάς τις στη σημερινή ισραηλινή κοινότητα Μιζραχί (ό.π.: υποσημείωση 17)».

Η Shimony είναι αρκετά προσεκτική στην ορολογία της. Σε αντίθεση με άλλους/ες ερευνητές/ήτριες που χρησιμοποιούν τον όρο «Σεφαραδίτης/ίτισσα» εναλλάξ με εκείνον του/της «εξ Ανατολής Εβραίου-ας/Μιζραχί», φροντίζει να κάνει τη λεπτή διάκριση ανάμεσα στα δύο. Η διάκριση δεν είναι άνευ ουσίας, αφού η γλώσσα, οι παραδόσεις, η συλλογική μνήμη αποτελούν σημαντικούς παράγοντες που συγκροτούν την ταυτότητα των Σεφαραδιτών/ιτισσών (Meyuhas-Ginio 2014, Bishop 2004).

Ωστόσο, επιλέγει να εντάξει και τις δύο ομάδες κάτω από την κοινή ταμπέλα των Μιζραχί. Αυτό συμβαίνει, όπως εξηγεί, για δύο λόγους. Από τη μια πλευρά, οι δύο αυτές διακριτές ομάδες -και, θα συμπλήρωνα, με τις ποικίλες διαφοροποιήσεις εντός τους- ειδώθηκαν ως λίγο-πολύ ενιαία κατηγορία από το ασκεναζικοκρατούμενο καθεστώς, ταυτιζόμενες με την «ανατολική» κατωτερότητα και την οπισθοδρομικότητα. Από την άλλη πλευρά, αυτή ακριβώς η εκ των άνω ομογενοποίησή τους είχε ως αποτέλεσμα να αναδυθούν τελικά ως «Μιζραχί κοινότητα».

Αυτή η τελευταία της παρατήρηση αντανακλά μάλλον το επιχείρημα πολλών άλλων Ισραηλινών ερευνητών/ητριών (π.χ. Ben Rafael & Sharot 1991, Shohat 1999) ότι η «εθνοτικοποίηση» των εξ Ανατολής/Σεφαραδιτών-ιτισσών Εβραίων και η συνακόλουθη κατασκευή/ανάδυση της μιζραχικής ταυτότητας είναι ισραηλινό προϊόν. Η

χρήση του όρου Μιζραχί, και η αντίληψη για μια μιζραχί ταυτότητα στο Ισραήλ, υπήρξε αποτέλεσμα των οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών διακρίσεων ενάντια στους μη Εσκενάζι, της καταπίεσης των διακριτών κουλτούρων τους, και της προσδοκίας να υποταχθούν στο δόγμα της «αφομοίωσης δια του εκμοντερνισμού».

Από τη δεκαετία του '70, επιχειρηματολογούν πολλοί/ές ερευνητές/ήτριες, μια υποκουλτούρα που αναπτύσσεται στις γειτονιές της εργατικής τάξης αρχίζει να βγαίνει στην επιφάνεια με κάποια αυτοπεποίθηση. Μη Εσκενάζι Εβραίοι/ες που νιώθουν να αποτελούν δεύτερης κατηγορίας Ισραηλινοί/ές εντάσσονται σε ένα δυναμικό κίνημα συμπερίληψης. Αυτοπροσδιοριζόμενοι/ες σταδιακά ως Μιζραχί, άρα θετικο-ποιώντας έναν ήδη δοσμένο, ταξινομητικό, και ισοπεδωτικό ετεροπροσδιορισμό, διεκδικούν αρχικά την κοινωνικο-οικονομική ισότητα και στη συνέχεια την αναγνώριση της «ανατολικής» (δηλ. «ανατολίτικης») κουλτούρας τους ως αναπόσπαστο τμήμα της ισραηλινής εθνικής ταυτότητας. Οι Εβραίοι με καταγωγή από την Ελλάδα, υπονοεί η Shimon, είναι μέρος αυτής της κοινότητας των «Μιζραχί».

Στο παρόν κεφάλαιο υιοθετώ μια διαφορετική μεθοδολογική επιλογή. Θεωρώντας πως η εκ των προτέρων ένταξη -από την πλευρά ερευνητών/τριών- κάθε μη Εσκενάζι στην κατηγορία της νέας μιζραχικής ταυτότητας μπορεί να καταλήγει τελικά σε νέες ισοπεδώσεις και συσσωματώσεις, προτιμώ να αφήσω ανοιχτό προς διερεύνηση το ερώτημα περί εναγκαλισμού ή μη της μιζραχικής ταυτότητας εκ μέρους Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα. Λαμβάνοντας υπόψιν την παρατήρηση των Mizrahi, Goodman & Feniger (2009) πως οι πολιτικές ταυτότητας είναι μόνο μία από τις διαθέσιμες επιλογές για τις μειονεκτούσες ομάδες, κι έχοντας συγχρόνως στο νου την οριακή, διαμεσολαβητική θέση που καταλαμβάνουν οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα, ως Σεφαραδίτες/ίτισες (στην πλειονότητά τους) και «Ευρωπαίοι/ες» (Fleming 2007, 2009), στο ισραηλινό φαντασιακό, επιχειρώ να αναδείξω τον τρόπο με τον οποίο τα ίδια τα υποκείμενα συνδιαλέγονται με αυτή την «οριακότητα». Άρα, ναι μεν δεν αμφισβητώ ότι ετεροπροσδιορίστηκαν έτσι (δηλ. ως Μιζραχί), και άρα πειθαρχήθηκαν να αισθάνονται έτσι. Όμως, επειδή υπήρξαν πολύ μειονοτική και άγνωστη πληθυσμιακή κατηγορία, θεωρώ ότι αυτή η ταξινόμησή τους δεν έγινε με συγκεκριμένη διαδικασία «ανάθεσης», δηλ. νομιναλιστικά, αλλά αναπόφευκτα και αυτόματα μέσα από τη συμπερίληψή τους στη μη ασκεναζική ομάδα –μαζί με όλους τους άλλους μη-Εσκενάζι.

Στο παρόν μέρος της διατριβής επιχειρώ να σκιαγραφήσω τη θέση και τις διαδρομές Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα στο Ισραήλ αναφορικά με τις διαχειρίσεις της «καταγωγής» και των αναπαραστάσεων του «ελληνικού» και του «σεφαραδίτικου».

Στο κεφάλαιο 2.1 επιχειρώ αρχικά μια αποτίμηση των ενδοεβραϊκών ιεραρχήσεων της ισραηλινότητας, οι οποίες καταλήγουν στο απλουστευτικό διχοτομικό σχήμα μεταξύ «Ευρωπαίων» Εσκενάζι από τη μια πλευρά, και «Σεφαραδιτών-ιτισσών/ «εξ Ανατολής» Εβραίων από την άλλη. Στη συνέχεια, προσπαθώ να ιχνηλατήσω τη θέση που βρίσκουν εντός του σχήματος αυτού οι Εβραίοι/ες με καταγωγή από την Ελλάδα ειδικά, δίνοντας έμφαση στην έξωθεν στερεοτυπική κατασκευή της φιγούρας του «Έλληνα Εβραίου».

Στο κεφάλαιο 2.2. εστιάζω στο λόγο και τη βιωμένη εμπειρία των αφηγητών/τριών μου, δίνοντας έμφαση στον τρόπο με τον οποίο συνδιαλέγονται με τις παραπάνω αναπαραστάσεις και πραγματικότητες, στην πορεία της ζωής τους. Διερευνώ, τέλος, το βαθμό στον οποίο η σημερινή «επιστροφή στις ρίζες», για την οποία κάνουν λόγο οι ίδιοι/ες, σχετίζεται με νέες νοηματοδοτήσεις του σεφαραδίτικου και του ελληνικού, οι οποίες με τη σειρά τους επιτρέπουν την άρθρωση νέων λόγων περί ταυτότητας.



*Η επιζώσα Στερίνα Σαρφατή- Χατζηιακώβ με τις κόρες και τις ανιψιές της
©Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ, προσωπικό αρχείο*

Κεφ. 2.1 Ο «Έλληνας» και ο «Θεσσαλονικιός Εβραίος» ως «γέφυρα»

Ενδοεβραϊκές ιεραρχήσεις της ισραηλινής ταυτότητας

Ο σιωνισμός υπήρξε και αυτός παιδί της εποχής και του τόπου που τον γέννησε. Στην εποχή της έξαρσης των εθνικισμών ήρθε να διεκδικήσει μια εθνική εστία για έναν λαό «χωρίς πατρίδα». Συγχρόνως, γεννημένος μέσα στην Ευρώπη στην εποχή της νέας αποικιοκρατίας και διεκδικώντας παράλληλα τη νομιμοποίησή του, υιοθέτησε οριενταλιστικές αντιλήψεις και προώθησε στη ρητορική του λόγους περί ανωτερότητας του δυτικού πολιτισμού και του «εκπολιτιστικού» του ρόλου. Πατέρες του σιωνισμού όπως ο Χερτσλ και ο Νορντάου υποστήριζαν πως η δημιουργία του εβραϊκού κράτους θα δημιουργούσε ένα προπύργιο της Ευρώπης ενάντια στην Ασία, φέρνοντας τον πολιτισμό και την τεχνική πρόοδο στη «βάρβαρη» Ανατολή.

Ο εκδυτικισμός που οραματίζονταν, όμως, αφορούσε τελικά και τον ίδιο τον εβραϊκό πληθυσμό. Σε μια ερμηνευτική προσέγγιση που συνθέτει θεωρίες του οριενταλισμού (Said 1996) και του στίγματος (Goffman 2001), η Aziza Khazzoom (2003) επιχειρηματολογεί πειστικά ότι η εβραϊκή ιστορία των τελευταίων δύο αιώνων έχει καθοριστεί από μια αλυσίδα «ανατολικοποιήσεων». Έχοντας ταξινομηθεί ως «Ανατολίτες», στους οποίους όμως δινόταν η ευκαιρία να «εκδυτικισθούν», εβραϊκοί πληθυσμοί της Ευρώπης εσωτέριευσαν το στερεότυπο, χρησιμοποίησαν τον εκδυτικισμό ως μέσο αυτοβελτίωσης, και στη συνέχεια εφάρμοσαν τη διχοτομία Ανατολής-Δύσης προκειμένου να ταξινομήσουν άλλες εβραϊκές ομάδες, παρουσιάζοντας τους εαυτούς τους ως «Δυτικούς» (βλ. και Naar 2019).

Πιο συγκεκριμένα, στην περίοδο του Διαφωτισμού, μέλη της γαλλικής και γερμανικής χριστιανικής ελίτ είδαν τους/τις Εβραίους/ες των χωρών τους ως στοιχείο «Ανατολής». Θεώρησαν, ωστόσο, πως ήταν δυνατό να πετύχουν την κοινωνική και οικονομική ενσωμάτωση, αρκεί να απέβαλλαν την «οπισθοδρομικότητα» και να κινούνταν προς το μοντερνισμό.

Από τα μέσα του 19^{ου} αι., Γερμανοί Εβραίοι, οι οποίοι εσωτέριευσαν το στερεότυπο της ταύτισης εβραϊκότητας και «ανατολικότητας», «ανατολικοποίησαν», με τη σειρά τους, τους/τις Εβραίους/ες της Ανατολικής Ευρώπης για την εξωτερική τους

εμφάνιση, τη γλώσσα τους (Γίντις), τον τρόπο οργάνωσης και ζωής τους. Ο/Η Εβραίος/α της Ανατολικής Ευρώπης -και ιδίως εκείνος/η της Πολωνίας- περιγράφηκε ως Ostjude, ένας Ανατολίτης Άλλος που, από τη μια πλευρά, αντιπροσώπευε το φόβο της «παλινδρόμησης» προς την Ανατολή και, από την άλλη, λειτουργούσε ως μέτρο στη βάση του οποίου αξιολογείτο δια της αντιθέσεως η πρόοδος προς τον εκδυτικισμό. Την ίδια περίοδο, Γάλλοι/ίδες Εβραίοι/ες «ανατολικοποίησαν» τους/τις Εβραίους/ες των μουσουλμανικών χωρών και ανέλαβαν το έργο του «εκπολιτισμού» τους μέσω της Alliance. Εκείνοι/ες με τη σειρά τους «ανατολικοποίησαν» τους/τις Άραβες Μουσουλμάνους/ες, ώστε να διαφοροποιηθούν από αυτούς/ές.

Στα τέλη του 19^{ου} αι. και στις αρχές του 20ού, η διάδοση των ιδεών αυτών στην Ανατολική Ευρώπη οδήγησε σε διαφορετικές τάσεις: αποδοχή του στερεοτύπου κι απόρριψη του «οπισθοδρομικού» shtetl, ρομαντικοποίηση της «Ανατολής» (ανατολικής Ευρώπης) και των Γίντις (Naar 2019: 14) ως σημαδιών «αυθεντικότητας», συνδυασμός των δύο (Khazzoom 2003: 495). Επιδιώκοντας την επιστροφή σε μια γη που βρίσκεται στη Μέση Ανατολή, καθώς και τη διαμόρφωση μιας «γηγενούς κουλτούρας» που θα προσέγγιζε, υποτίθεται, τα «αρχαία ήθη» και που θα ήταν διαφορετική τόσο από την Ευρώπη όσο και από τη Διασπορά, ο σιωνισμός, επιδίωξε τη σύνθεση της «Ανατολής» με τη «Δύση», του «παλιού» με το «καινούργιο», αλλά με έναν τρόπο που πριμοδότησε τελικά τη δυτική πλευρά της διχοτομίας:

«Αλλά έχοντας επίσης αποδεχθεί τη διαμετρική αντίθεση ανάμεσα στα δύο, οι περισσότερες ομάδες που πειραματίστηκαν με τη σύνθεση ήθελαν να θεωρούνται ως θεμελιωδώς δυτικές με ανατολικά χαρακτηριστικά και όχι ως θεμελιωδώς ανατολικές», γράφει η Khazzoom (ό.π.).

Παρά την αυτοπροβολή του ως κινήματος που θα «επέστρεφε» στην «εθνική εστία» έναν πληθυσμό διασκορπισμένο μετά από 2000 χρόνια στη Διασπορά, ο σιωνισμός δημιουργήθηκε από Ευρωπαίους και σε αυτούς απευθυνόταν πρωτίστως. Στην περίοδο της εβραϊκής εγκατάστασης, το όλο εγχείρημα της «μεταμόρφωσης» και παραγωγής του Νέου Εβραίου υπήρξε, σε σημαντικό βαθμό, προσπάθεια εκδυτικισμού του Ostjude.

Μέχρι και το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, δε σημειώθηκαν συστηματικές προσπάθειες για την προσέλκυση μη ασκεναζικών εβραϊκών πληθυσμών στην Παλαιστίνη. Οι

10.000 (κυρίως Υεμενίτες) που προσκλήθηκαν από τη σιωνιστική ηγεσία, δε συγκαταλέχθηκαν στους πρωτοπόρους με τους όρους που το πέτυχαν οι Εσκενάζι. Τους αποδόθηκε κυρίως το «ποσοτικό» έργο της παροχής φθηνού εργατικού δυναμικού, στα πλαίσια της σιωνιστικής επιχείρησης εβραϊκής κατάκτησης της γης και της εργασίας (Shafir & Peled 2002). Θεωρήθηκε πως αυτοί θα ανταγωνίζονταν με πιο επιτυχή τρόπο τους Άραβες, αφού θα είχαν «λιγότερες» απαιτήσεις από τους «Ευρωπαίους», οι οποίοι ήταν συνηθισμένοι σε υψηλότερο κόστος διαβίωσης (βλ. και Shohat 1988: 13-16). Το «ποιοτικό» έργο της διαμόρφωσης των συμβόλων, των προτύπων και των αξιών που θα χαρακτήριζε τη νέα κοινωνία, περιορίστηκε αποκλειστικά στην ασκεναζική ελίτ - στην οποία κλήθηκαν να αφομοιωθούν και οι μετανάστες/στρίες από την Ανατολική Ευρώπη, με την προϋπόθεση ότι θα απέβαλλαν την κουλτούρα της Διασποράς και του Ostjude. Η πολιτική αυτή της άνισης μεταχείρισης δημιούργησε ένα σοβαρό προηγούμενο που έπαιξε αποφασιστικό ρόλο στη συνέχεια.

Ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος, η εξολόθρευση του μεγαλύτερου μέρους του εβραϊκού πληθυσμού της Ευρώπης, αλλά και η ίδρυση του κράτους του Ισραήλ, άλλαξαν τα δεδομένα. Η έλευση των επιζώντων/ωσών της Σοά έδωσε νέα ώθηση στην Άρνηση της Διασποράς και στο φόβο της «παλινδρόμησης» προς την Ανατολή. Φτάνοντας στην Παλαιστίνη/Ισραήλ χωρίς επαρκή προετοιμασία, κλήθηκαν να πετύχουν τάχιστα την «αναμόρφωση», ώστε να ανέλθουν στη θέση του Νέου Εβραίου. Την ίδια στιγμή, ο περιορισμός του εβραϊκού πληθυσμού στην Ευρώπη (λόγω της Σοά), η ανάγκη αριθμητικής ενίσχυσης του νέου κράτους, αλλά και η επιδείνωση της θέσης των Εβραίων σε όλες τις αραβικές χώρες λόγω της αραβοϊσραηλινής διένεξης από το 1948, οδήγησε σε αλλαγή των προηγούμενων πολιτικών. Κατά τις δεκαετίες του '50 και του '60, καταγράφεται μαζική αλιγιά από χώρες της Μέσης Ανατολής και τη Βόρειας Αφρικής· δηλ. από τον αραβικό/μουσουλμανικό κόσμο, που υπήρξε για αιώνες η πατρίδα τους.

Η άφιξη όμως αυτών των νέων μεταναστών/στριών, η οποία συμπίπτει ακριβώς με την εποχή που το κράτος πάσχιζε να διατηρήσει τις εύθραυστες ισορροπίες μεταξύ «παράδοσης» και συνεχιζόμενης πολιτισμικής σύνδεσης με την Ευρώπη (Khazzoom 2003: 500), έγινε δεκτή με έντονη αμφιθυμία. Από τη μια πλευρά, ως Εβραίοι/ες, οι μετανάστες/στρίες αυτοί/ές ήταν θεωρητικά ευπρόσδεκτοι στο Ισραήλ. Ο νόμος της Επιστροφής του 1950 όχι απλώς αναγνωρίζει σε κάθε Εβραίο/α το δικαίωμα να «επιστρέψει» στη γη των προγόνων, αλλά και χορηγεί αυτομάτως την ισραηλινή ιθαγένεια

σε όποιον/α το κάνει. Επιπλέον, οι εξ Ανατολής Εβραίοι/ες θεωρήθηκαν απαραίτητοι/ες για την επίτευξη του στόχου της εδραίωσης του κράτους και της παγίωσης της οικονομικής και πολιτικής του ανεξαρτησίας.

Την ίδια στιγμή, όμως, ιδωμένοι/ες υπό το δυτικοκεντρικό βλέμμα του οριενταλισμού, προκάλεσαν έντονη ανησυχία για την ενδεχόμενη πολιτική και πολιτισμική επιρροή που θα μπορούσαν να ασκήσουν στα ήθη της χώρας (βλ. ενδεικτικά Chetrit 2013: 31-38, Shohat 1988: 3-6). Σε άρθρο του στην εφημερίδα Χασρέτζ ο Ισραηλινός δημοσιογράφος Αριέ Γκέλμπλουμ, προειδοποιούσε το 1949 για τις συνέπειες που θα είχε η υποδοχή χιλιάδων μεταναστών/στριών από τη Βόρεια Αφρική, των οποίων η φυσιογνωμία ήταν άγνωστη μέχρι τότε στο Ισραήλ. Με τον πρωτογονισμό τους, την αμορφωσιά και τη διανοητική τους ανεπάρκεια, με τη ροπή τους στη χαρτοπαιξία, τον αλκοολισμό, το έγκλημα, με τις αρρώστιες και την τεμπελιά τους, συνιστούσαν ένα στοιχείο «επικίνδυνο» που δύσκολα θα μπορούσε να αφομοιωθεί (παρατίθεται στο Shohat 1988: 4). Όταν πια η εισροή μεταναστών/στριών από τη Βόρεια Αφρική έφτασε στο αποκορύφωμά της (δηλ. στα τέλη της δεκαετίας του '50 και στις αρχές της δεκαετίας του '60), ο Μπεν Γκουριόν αναφέρεται να λέει σε μια γνωστή, συχνά μνημονευόμενη, δήλωσή του:

«Δε θέλουμε οι Ισραηλινοί να γίνουν Άραβες. Καθήκον μας είναι να παλέψουμε ενάντια στο πνεύμα της Εγγύς Ανατολής, το οποίο διαφθείρει άτομα και κοινωνίες, και να διατηρήσουμε τις αυθεντικές εβραϊκές αξίες όπως αποκρυσταλλώθηκαν στη διασπορά» (παρατίθεται π.χ. στο Shafir & Peled 2002: 77).

Αντιλήψεις σαν και αυτές έπαιξαν καταλυτικό ρόλο τόσο στη διαμόρφωση της φυσιογνωμίας του ισραηλινού κράτους όσο και στη θέση που βρήκαν σε αυτό οι Άραβες Παλαιστίνιου/ες και οι ποικίλων προελεύσεων εβραϊκοί πληθυσμοί. Στην περίοδο της εβραϊκής εγκατάστασης αλλά και κατά τις πρώτες δεκαετίες ύπαρξης του κράτους, διαμορφώθηκε μια ηγεμονική κουλτούρα, η οποία ταύτιζε την ισραηλινή ταυτότητα με το «δυτικότροπο», το ασκεναζικό, το σιωνιστικό και το κοσμικό. Το ίδιο το δίπολο μεταξύ ασκεναζικού/ «δυτικού»/ «ευρωπαϊκού» από τη μια πλευρά, και μιζραχικού/ σεφαραδίτικου/ «ανατολικού» από την άλλη, αποτελεί μια ισραηλινή κατασκευή (Khazzoom 2003, Sasson-Levy 2013, Shafir & Peled 2002, Shohat 1999). Αγνοεί τόσο τις ποικίλες διαφοροποιήσεις εντός των δύο κατηγοριών όσο και τον τρόπο με τον οποίο βλέπουν τους εαυτούς τους τα ίδια τα υποκείμενα. Κατά τη Khazzoom, υπήρξε

τελικά το αποτέλεσμα της τάσης που περιγράφηκε παραπάνω, δηλαδή της μετάθεσης του στίγματος της «ανατολικότητας» από ομάδες που είχαν χαρακτηριστεί οι ίδιες ως «ανατολίτικες». Θεωρητικά, η έννοια της «δυτικότητας» αφορά τύπους συμπεριφοράς και είναι ανοιχτή σε όποιον/α υιοθετεί το ήθος της (Sasson-Levy 2013). Ο Εβραίος, για παράδειγμα, που παρέμενε προσκολλημένος στα Γίντις, θεωρείτο ότι δεν είχε αποβάλει τα «ανατολικά» του χαρακτηριστικά, κι επομένως η καταγωγή από την ευρωπαϊκή ήπειρο δεν αποτελούσε επαρκή συνθήκη ενσωμάτωσης (Khazzoom 2003: 488). Από την άλλη πλευρά, όμως, οι Εσκενάζι παρουσιάζονταν ως οι πλέον αφομοιώσιμοι. Τη στιγμή της μεγάλης εισροής των εξ Ανατολής Εβραίων, οι Εβραίοι/ες ασκεναζικής προέλευσης άρχισαν να ταυτίζονται με τη Δύση, την Ευρώπη, τη μόρφωση, την εκτέπτυση, την κριτική σκέψη (Rojanski 2020: 13, Lentin 2000: 32). Αντίθετα, οι Εβραίοι/ες των Βαλκανίων και, ακόμα πιο έντονα, της Μέσης Ανατολής και της Βορείου Αφρικής ταυτίστηκαν με το «οπισθοδρομικό» και το «απολίτιστο» (βλ. π.χ. Khazzoom 2003· Shohat 1988, 1999· Chetrit 2013).

Τα στερεότυπα και το λεξιλόγιο που προηγουμένως χρησιμοποιούνταν για τον Ostjude, εμφανίστηκαν σχεδόν απαράλλακτα για την περιγραφή των μη Εσκενάζι. Καθώς ένας νέος κρίκος προστέθηκε στην αλυσίδα του οριενταλισμού, η προηγούμενη «ανατολικότητα» μετατράπηκε σε «δυτικότητα» (Khazzoom 2003: 500). Σε αυτή τη διαδικασία φαντασίωσης του εαυτού ως «Δυτικού», αποσιωπάται πως και οι Εσκενάζι προέρχονταν από χώρες της περιφέρειας του παγκόσμιου καπιταλιστικού συστήματος, οι οποίες εισήλθαν στις διαδικασίες της εκβιομηχάνισης εξίσου καθυστερημένα, αλλά και πως το ίδιο το Ισραήλ της δεκαετίας του '50 δύσκολα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως δυτικό (Swirski, παρατίθεται στο Shohat 1988: 23).

Λαμβάνοντας ως δεδομένη την ανωτερότητα της κυρίαρχης κουλτούρας, η ασκεναζική ελίτ ακολούθησαν μια πατερναλιστική στάση απέναντι σε όσους δεν ταίριαζαν στην κυρίαρχη νόρμα. Θεωρούμενες ως οι πλέον απόμακρες από τα εθνικά πρότυπα, οι λεγόμενες «κοινότητες της Ανατολής» κλήθηκαν να προσαρμοστούν στο εκπορευόμενο από το κράτος και τις κοινωνικές επιστήμες της εποχής δόγμα της «αφομοίωσης δια του εκμοντερνισμού» (βλ. Chetrit 2013: 38-39· Shafir & Peled 2002: 25-28· Smootha 2004: 49-52· Ben-Rafael & Sharot 1991: 36-39). Το δόγμα αυτό προσέδωσε ένα ιδιαίτερο και πολύ συγκεκριμένο νόημα στην κατά τ' άλλα εύηχη ιδέα της «συγχώνευσης των εξοριών». Θεωρητικά, οι ποικίλες διαφορές εντός ενός ετερογενούς πληθυσμού θα θόλωναν, επειδή οι μετανάστες θα υιοθετούσαν μαζικά τη «γηγενή

κουλτούρα». Στην πράξη, όμως, για τους μη Εσκενάζι αυτό σήμαινε τελικά την προσδοκία «ασκεναζοποίησης» τους: καλούνταν να υποστούν μια διαδικασία «αποκοινωνικοποίησης» και «εκ νέου κοινωνικοποίησης», προκειμένου να διαγράψουν την προηγούμενη κουλτούρα τους και να αφομοιωθούν στον ισραηλινό -ασκεναζικό και ευρωκεντρικό- τρόπο ζωής.

Όπως παρατηρούν οι περισσότεροι/ες κοινωνικοί επιστήμονες στο Ισραήλ σήμερα, η ταύτιση της γηγενούς κουλτούρας με το ασκεναζικό αποτυπώθηκε και στους όρους που υιοθετήθηκαν για τους μη Εσκενάζι. Παρ' όλο που η αναλογία Εσκενάζι και μη ήταν πλέον μοιρασμένη, ο όρος «εθνοτικός» επιφυλάχθηκε μόνο για τους πληθυσμούς εκείνους που περιγράφηκαν αρχικά ως Σεφαραδίτες ή Μπνέ Εντότ Α Μιζράχ (= Γιοι των εθνοτικών κοινοτήτων της Ανατολής).

Όπως επισημαίνει η Aliza Meyuhas-Ginio (2014), η ίδια η περιγραφή όλων των μη Εσκενάζι ως «Σεφαραδιτών» είναι αποτέλεσμα της ασκεναζικοκρατίας. Έχοντας ήδη εδραιώσει την κοινωνική και πολιτισμική τους ηγεμονία, και βλέποντας συγχρόνως τα Γίντις ως στοιχείο ενοποιητικό (ακόμα και αν επέλεγαν τελικά να μην τα μιλούν για σιωνιστικούς λόγους), οι Εσκενάζι διέκριναν τους εαυτούς τους από τους άλλους εβραϊκούς πληθυσμούς. Ανεξάρτητα από πολιτισμικές και γλωσσικές καταβολές, όλοι/ες οι μη Εσκενάζι ταξινομήθηκαν ως Άλλοι, διαφορετικοί μα και κατώτεροι, λόγω της «μη ευρωπαϊκής» καταγωγής και κουλτούρας τους. Σε αυτή τη συσσωμάτωση, προσθέτει, συνέβαλαν ίσως και πολιτικές συμμαχίες Σεφαραδιτών και εξ Ανατολής Εβραίων που είχαν συναφθεί στην περίοδο πριν από την ίδρυση του κράτους. Σε κάθε περίπτωση, καταλήγει, ο μικρός αριθμός των Εβραίων που μιλούσαν Εβραιο-ισπανικά, σε συνδυασμό με την «γρήγορη κι επιτυχημένη ενσωμάτωσή τους», είχε ως αποτέλεσμα να χάνονται μέσα στην πολυπληθή κατηγορία των Εβραίων από τη Μέση Ανατολή και τη Βόρεια Αφρική (ό.π.: 16). Ως αποτέλεσμα όλων των παραπάνω, ο όρος «Σεφαραδίτης/ίτισσα» έπαψε να ταυτίζεται με τους «πραγματικούς Σεφαραδίτες» και έγινε όρος-ομπρέλα για κάθε μη Εσκενάζι.

Η Ella Shohat (1999) εμβαθύνει στις πολιτικές διαστάσεις της απόδοσης και αποδοχής του όρου «Σεφαραδίτης/ίτισσα» για τους/τις Εβραίους/ες από τη Μέση Ανατολή. Οι περισσότεροι Εβραίοι/ες που κατάγονταν από μουσουλμανικές χώρες, επισημαίνει, δε χρησιμοποιούσαν για τους εαυτούς τους τον προσδιορισμό Σεφαραδίτης/ίτισσα, αφού αυτός αφορούσε εκείνους/ες που μιλούσαν τις εβραιοϊσπανικές διαλέκτους. Πριν τη μετανάστευσή τους στο Ισραήλ, οι Εβραίοι/ες του Ιράκ αναφέρονταν στους εαυτούς τους είτε με βάση την πόλη τους είτε ως Βαβυλώνιοι/ες, Ιρακινοί/ές, ή

Άραβες Εβραίοι/ες. Επειδή όμως το να είσαι Άραβας και Εβραίος/α θεωρήθηκαν έννοιες ασύμβατες υπό το βλέμμα του σιωνισμού, έπρεπε να βρεθούν τρόποι «εξαγνισμού» τους. Η επιλογή του όρου «Σεφαραδίτης/ίτισσα» επιτελούσε πολλαπλές λειτουργίες: τους/τις διέκρινε από τους/τις Εσκενάζι, τους/τις αποσπούσε από τις συνδηλώσεις της αραβικής ταυτότητας και, συγχρόνως, απάλυνε τους δεσμούς τους με την Ανατολή, μετακινώντας τους προς Δυσμάς.

Την ίδια στιγμή, ο όρος Μπνέι Εντότ Α Μιζράχ που επιφυλάχθηκε για τους μη Εσκενάζι, υπονοούσε ότι οι Εσκενάζι ήταν η κανονιστική κουλτούρα. Γράφουν σχετικά οι κοινωνιολόγοι Eliezer Ben-Rafael και Stephen Sharot:

«[Οι καταγόμενοι από την Ευρώπη Ισραηλινοί] δε μετέφρασαν το αίσθημα των κοινών πολιτισμικών τους χαρακτηριστικών με άλλους από την Ευρώπη σε εθνολογικό προσδιορισμό, αλλά έτειναν να ορίζουν τους Εβραίους από τη Μέση Ανατολή με εθνολογικούς όρους και θεώρησαν δεδομένο ότι η δική τους κουλτούρα είναι η ισραηλινή που χτίστηκε σε συμφωνία με την εβραϊκή εκδοχή των ευρωπαϊκών εθνικισμών και της κοινωνικής δημοκρατίας. Ανέμεναν από τους “εθνολογικούς” της Μέσης Ανατολής να “εκμοντερνιστούν” και να υιοθετήσουν τη δική τους “μη εθνολογική” κουλτούρα» (Ben Rafael & Sharot 1991: 222).

Ανάλογες είναι και οι παρατηρήσεις μιας πιο πρόσφατης έρευνας που διεξήχθη από την Ισραηλινή κοινωνιολόγο Orna Sasson-Levy (2013). Πρόκειται για μια από τις λίγες μελέτες που φέρνει στο προσκήνιο το ζήτημα του εθνολογικού προσδιορισμού, έτσι όπως βιώνεται ή προβάλλεται από την οπτική γωνία των Εσκενάζι. Οι περισσότεροι/ες (ασκεναζικής καταγωγής) πληροφορητές/ήτριάς της, αγνόησαν την ερώτηση περί εθνολογικής ταυτότητας των ιδίων, ταυτιζόμενοι/ες με τον εβραϊσμό ή τους/τις Ισραηλινούς/ές στο σύνολό τους. Παρ’ όλα αυτά, διακρίνεται στο λόγο τους ένα κρυμμένο «εμείς», το οποίο δε στηρίζεται τόσο στην αναγνώριση κοινών πολιτισμικών στοιχείων, όσο σε διαδικασίες οριοθέτησης από τους «Άλλους». Μέσα από τη συγκάλυψη της εθνολογικής ταυτότητας και την ταυτόχρονη σήμανση ορίων, ώστε να λαμβάνονται αποστάσεις από το μη δυτικό Άλλο, οι Εσκενάζι παρουσιάζονται ως πολιτισμικά «διαφανείς» (transparent), μια αόρατη, «μη σημαδεμένη» (unmarked) κοινωνική κατηγορία που διαιωνίζει το ανώτερο status της ως οικουμενικής νόρμας, ως «μη σημαδεμένου δείκτη» (unmarked marker) (ό.π.: 30).

Σε ό,τι αφορά τους/τις ίδιους/ες τους/τις Εβραίους/ες που συγκαταλέχθηκαν (από τα πάνω) στην κατηγορία των «Σεφαραδιτών/ιτισσών» και των «κοινοτήτων της Ανατολής», τα προαναφερθέντα δίπολα επηρέασαν κάθε πτυχή της ζωής τους στη νέα πατρίδα. Όπως παρατηρεί ο ανθρωπογεωγράφος Oren Yiftachel (1988, 2000), η καθεστηκυία τάξη που έχει διαμορφωθεί στο Ισραήλ παραπέμπει σε «εθνοτικοκρατία». Βασικά χαρακτηριστικά των «εθνοτικοκρατιών» είναι, πρώτον, η ανάδειξη της εθνότητας -και όχι της εδαφικής ιθαγένειας- ως οργανωτικής λογικής που διέπει την κατανομή των εθνικών πόρων και, δεύτερον, η ύπαρξη μιας κανονιστικής ομάδας που απολαμβάνει ανώτερη θέση έναντι των άλλων, διαμορφώνει τις κρατικές πολιτικές και ελέγχει τον κρατικό μηχανισμό (Yiftachel 1998: 40). Αν και, στην περίπτωση του Ισραήλ, η παγίωση ενός καθεστώτος αυτής της μορφής θέτει στο στόχαστρο κυρίως τους/τις Παλαιστίνιους/ες Άραβες, έχει επηρεάσει βαθιά και τις σχέσεις των Εβραίων μεταξύ τους, παράγοντας και διατηρώντας κοινωνικο-οικονομικά χάσματα, καθώς και μια ισχυρή συσχέτιση μεταξύ ταξικής διαστρωμάτωσης και εθνοτικής καταγωγής (βλ. ενδεικτικά Smooha 2004).

Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα των συνεπειών της ισραηλινής «εθνοτικοκρατίας» αφορά την κατανομή και διαίρεση του εθνικού χώρου. Συνεχίζοντας την πολιτική που ακολουθήθηκε πριν την ίδρυση του κράτους αναφορικά με τους μη ασκεναζικούς εβραϊκούς πληθυσμούς, οι Εβραίοι/ες που έφτασαν στο Ισραήλ κατά τις δεκαετίες του '50 και του '60, και κυρίως εκείνοι/ες από τη Βόρεια Αφρική, προορίστηκαν -στα μάτια της ηγεσίας- για την εκτέλεση «ποσοτικών» έργων. Έγιναν το μέσο ώστε να προωθηθεί η εγκατάσταση στις παραμεθόριες περιοχές και να παρασχεθεί φθινό, ανειδίκευτο εργατικό δυναμικό για τη γεωργία και τη βιομηχανία. Αρχικός στόχος αυτού του μοντέλου εγκατάστασης ήταν ο εξεβραϊσμός των διεκδικούμενων περιοχών. Με τον τρόπο όμως που προωθήθηκε, είχε ως παράπλευρο αποτέλεσμα την ενίσχυση του χάσματος μεταξύ Εσκενάζι και Σεφαραδιτών/Μιζραχί (Yiftachel 1998). Είναι χαρακτηριστικό ότι, μέχρι και πριν την έλευση των μεταναστών/στριών από την πρώην Σοβιετική Ένωση, οι οποίοι/ες κατευθύνθηκαν επίσης προς τον λιγότερο οικονομικά ανεπτυγμένο Νότο, το 70% των πόλεων που ιδρύθηκαν στην παραμεθόριο κατά τη δεκαετία του '50 αποτελούνταν από εξ Ανατολής Εβραίους/ες. Στις πόλεις του κέντρου και του Βορρά, οι πιο εύρωστες οικονομικά και κοινωνικά γειτονιές κυριαρχούνταν από Εσκενάζι. Αυτή η χωρική περιφερειοποίηση των Μιζραχί οδήγησε και στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική τους περιθωριοποίηση (Shafir & Peled 2002).

Το χάσμα μεταξύ των δύο ομάδων αφορά επίσης τους τομείς της εκπαίδευσης (με την πλειονότητα των Μιζραχί να κατευθύνεται σε τεχνικά σχολεία), της εργασίας, της κατάληψης θέσεων ευθύνης και, μέχρι πρόσφατα, της πολιτικής εκπροσώπησης. Όπως παρατηρεί ο δημογράφος Sergio Della Pergola, αν και οι Μιζραχί Εβραίοι παρουσιάζουν υψηλότερα επίπεδα ανοδικής κινητικότητας σε σχέση με τους Εσκενάζι, το επαγγελματικό τους προφίλ κατά το 1999 προσέγγιζε εκείνο που είχαν ήδη κατακτήσει οι Εσκενάζι το 1966 (2004: 38).

Πέρα από το ζήτημα της κατανομής των πόρων, οι Σεφαραδίτες/Μιζραχί είχαν να αντιμετωπίσουν και την προκατάληψη των κρατικών αξιωματούχων και των «Ευρωπαίων» Ισραηλινών (Chetrit 2013, Shohat 1988). Μικτοί γάμοι υπήρχαν και ενθαρρύνονταν, αλλά στις πρώτες δεκαετίες ύπαρξης του κράτους έτειναν να έχουν το στοιχείο της «ανταλλαγής»:

«Λιγότερο εκπαιδευμένοι Ευρωπαίοι, άντρες και γυναίκες, αντάλλαξαν το υψηλότερο εθνικό τους κύρος με την κοινωνικοοικονομική θέση περισσότερο εκπαιδευμένων Ασιατών και ιδιαίτερα Αφρικανών» (Okun 2001: 62).

Τις τελευταίες δεκαετίες, ειδικά μετά από τη μεγάλη πολιτική αλλαγή του 1977 με την άνοδο του Λικούντ στην εξουσία (βλ. ενδεικτικά Greilsammer 2000: κεφ. 7-8), η θέση των Μιζραχί στην ισραηλινή κοινωνία έχει αλλάξει θεαματικά. Η ανάδυση της κοινωνικής κατηγορίας που αυτοπροσδιορίζονται ως «Μιζραχί», η διαδοχή των γενεών, ο αναπροσδιορισμός της ισραηλινής ταυτότητας, η έλευση νέων μεταναστευτικών κυμάτων που έθεσαν νέες κοινωνικές κατηγορίες στη θέση του αδύναμου και του Άλλου (π.χ. Αιθίοπες, Ερυθραίοι), έχουν οπωσδήποτε συμβάλει σε αυτό. Ωστόσο, η βελτίωση της κοινωνικο-οικονομικής θέσης δε σημαίνει απαραίτητα ούτε την ολοκληρωτική εξάλειψη του χάσματος (βλ. ενδεικτικά Mizrahi, Goodman & Feniger 2009, Smootha 2004), ούτε την ολοκληρωτική αλλαγή νοοτροπιών.

Στην προαναφερθείσα έρευνα της Sasson-Levy (2013), η «ασκεναζικότητα» και η «μιζραχικότητα» κατασκευάζονται από τους Εσκενάζι πληροφορητές/ήτριες της ως δύο αντιθετικές κατηγορίες, τα χαρακτηριστικά των οποίων παραπέμπουν άμεσα στα δίπολα Ανατολής-Δύσης που περιγράφει ο Said (1996): η ασκεναζική κουλτούρα (εξακολουθεί να) ταυτίζεται με τη φιλοδοξία, τη μόρφωση, την επιτυχία, την αυτοσυγκράτηση, τον ορθολογισμό, τους καλούς τρόπους, τον κοσμικισμό, την υψηλή κουλ-

τούρα, την προοδευτική σκέψη, τη μακροθυμία, την ανεκτικότητα· μιζραχική κουλτούρα, πάλι, (εξακολουθεί να) ταυτίζεται με το συναισθηματισμό, τη μοιρολατρία, την πατριαρχία, το έντονο θυμικό και την εκρηκτική συμπεριφορά (π.χ. φασαρία), τη ροπή στη βία, την ανεντιμότητα, τα συμπλέγματα κατωτερότητας, την προσήλωση στη θρησκεία, την χαμηλής ποιότητας μουσική.

Με τους/τις Μιζραχί συνδέονται και ορισμένα χαρακτηριστικά τα οποία θετικοποιούν την προηγούμενη εικόνα: οι στενοί οικογενειακοί δεσμοί, η ζεστασιά και η γνήσια χαρά. Αν επιχειρήσουμε να το ερμηνεύσουμε, αυτό δεν είναι ένα αντίβαρο, αλλά η επέκταση της προηγούμενης γκάμας. Είναι μια συνέχεια της εικόνας του προ-νεωτερικού εαυτού που, όπως μένει προσκολλημένος στα πατριαρχικά πρότυπα και στην αδυναμία κυριαρχίας του ορθολογισμού, έτσι μένει προσκολλημένος και στους δεσμούς συγγένειας, και στο συναίσθημα. Ο Μιζραχί άνθρωπος δεν είναι ένας άνθρωπος της νεωτερικότητας.

Έχοντας σκιαγραφήσει το πλαίσιο των ενδοεβραϊκών ιεραρχήσεων της ισραηλινής ταυτότητας και τα δίπολα που συνδέονται με αυτό, ας δούμε τώρα πώς εντάσσεται σε αυτό η «ελληνική» εμπειρία.

«Η τιμή μας ήταν πιο χαμηλή γιατί ήμαστε Σεφαραντίμ»¹¹⁹...

Όπως γράφουν οι Ben-Rafael & Sharot,

«Το μοντέλο μιας κυρίαρχης κουλτούρας και μιας ενιαίας υποδεέστερης εθνοτικής ομάδας είναι προφανώς απλούστευση. Μπορεί να υπάρχει μια σειρά από υποδεέστερες εθνοτικές ομάδες - μερικές μπορεί να είναι υποδεέστερες από άλλες - και οι σχέσεις μεταξύ τους είναι πιθανό να επηρεάσουν τις σχέσεις τους με την κυρίαρχη ομάδα ή κουλτούρα» (1991: 20).

Η παρατήρηση αυτή βρίσκει άμεση εφαρμογή στο Ισραήλ, όχι μόνο επειδή η θέση των Μιζραχί δεν μπορεί να συγκριθεί με εκείνη των Παλαιστίνιων Αράβων, αλλά και γιατί μεταξύ των διαφόρων κοινοτήτων που συγκροτούν τις δύο μεγάλες ενδοεβρα-

¹¹⁹ Απόσπασμα από τη συνέντευξη με τη Σάρα Καμπελή, την Έσθερ Εσκενάζι και τη Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ.

ϊκές εθνοτικές κατηγορίες υπάρχουν έντονες διαφοροποιήσεις. Οι διαφοροποιήσεις αυτές εξαρτώνται τόσο από το βαθμό στον οποίο οι διάφορες κοινότητες θεωρείται πως προσεγγίζουν ή αποκλίνουν από το ιδανικό της «Δύσης» όσο και από μια σειρά αντικειμενικές ή συμβολικές συνθήκες. Η προηγούμενη σύνδεση με σιωνιστικές κινήσεις, η (θεωρούμενη) συμβολή μιας κοινότητας στο έργο της οικοδόμησης του κράτους, η στιγμή της μετανάστευσης και η ύπαρξη βετεράνων συμπατριωτών/ισσών, αποτέλεσαν ιδιαίτερα κρίσιμους παράγοντες που παρήγαγαν εσωτερικές ιεραρχήσεις εντός των προαναφερθέντων κατηγοριών.



Γραμματόσημο του Εθνικού Εβραϊκού Ταμείου (Κέρεν Καγιέμετ λε Ισραέλ), αφιερωμένο στους ψαράδες της Θεσσαλονίκης (Πηγή: Abravanel, the Blog)

Εντός της κατηγορίας των Εσκενάζι, στην κορυφή της ιεραρχίας βρίσκονται οι Πολωνοί/ές και οι Ρώσοι/ίδες, καθώς, όπως αναφέρεται συχνά, «αυτοί ήταν που έχτισαν το κράτος». Ο μεγάλος αριθμός Πολωνών βετεράνων, σε συνδυασμό με την παρουσία ισχυρών σιωνιστικών κινήσεων στην Πολωνία, λειτούργησε ευεργετικά και για τα κύματα των μεταναστών/στριών που έφτασαν αργότερα, καθώς τους παρείχαν πολύτιμα δίκτυα (Rebhun 2004: 12-13). Αντίθετα, ομάδες όπως οι Ρουμάνοι/ες και οι Ούγγροι/Ουγγαρέζες απέκτησαν χαμηλότερο κύρος, λόγω της (θεωρούμενης ως) μικρότερης σιωνιστικής συμβολής τους (Shafir & Peled 2002: 45).

Σημαντική διαφοροποίηση παρουσιάζεται και στην κατηγορία των Μιζραχί. Για μια σειρά από παράγοντες, οι Εβραίοι/ες της Μέσης Ανατολής -και κυρίως εκείνοι/ες του Ιράκ- βρέθηκαν σε πλεονεκτική θέση συγκριτικά με εκείνους/ες της Βόρειας

Αφρικής -και κυρίως του Μαρόκο, παρά το γεγονός πως οι κοινότητες των Μαροκινών και των Ιρακινών είναι αριθμητικά ισοδύναμες. Όπως επισημαίνουν οι Ben-Rafael & Sharot, ο χρόνος της μετανάστευσης ήταν ένας από τους πιο κρίσιμους παράγοντες που ήταν δυνατόν να καθορίσει τη μοίρα μιας κοινότητας, καθώς επηρέασε σημαντικά τη γεωγραφική της κατανομή. Η κορύφωση της μετανάστευσης από το Μαρόκο (τέλη δεκαετίας '50- αρχές δεκαετίας '60) συνέπεσε με τη στιγμή κατά την οποία το κράτος κατεύθυνε τους/τις μετανάστες/στρίες στην περιφέρεια. Οι Ιρακινοί/ές, αντίθετα, φτάνοντας νωρίτερα (1950-51), επηρεάστηκαν λιγότερο από αυτή την πολιτική και κατάφεραν, στην πλειονότητά τους (77%), να εγκατασταθούν στα παλιά αστικά κέντρα (1991: 64).

Ένας δεύτερος παράγοντας που καθόρισε τη συγκριτικά επιτυχημένη ενσωμάτωση των Ιρακινών ήταν το σιωνιστικό υπόβαθρο πολλών, πράγμα που συνέβαλε στην υψηλή πολιτική παρουσία της κοινότητάς τους και μάλιστα χωρίς οι βουλευτές της να έχουν αναδειχθεί με τη σημαία της εθνοτικο-ταξικής ισότητας. Οι Μαροκινοί/ές, αντίθετα, απουσίαζαν εντελώς από το ισραηλινό κοινοβούλιο μέχρι το 1977 (ό.π.: 68). Έχοντας βιώσει έντονα τις συνέπειες της προκατάληψης και της ανισότητας, Μαροκινοί/ές Εβραίοι/ες έχουν πρωτοστατήσει στο εθνοτικό κίνημα διαμαρτυρίας, εμβληματικές στιγμές του οποίου υπήρξαν η εξέγερση του Βάντι Σαλίμπ το 1959 (βλ. ενδεικτικά Zohar 2005b: 311-312· Chetrit 2013: 62-73) και η δράση της οργάνωσης Μαύροι Πάνθηρες κατά τη δεκαετία του '70 (Chetrit 2013, κεφ. 3).

Αλλά και η θέση που πέτυχαν οι Ιρακινοί/ές, δεν κατακτήθηκε χωρίς προσπάθεια (βλ. Zohar 2005b: 309-311· Bashkin 2016). Φτάνοντας στο Ισραήλ κι ευρισκόμενοι/ες αντιμέτωποι/ες με την προκατάληψη, οργάνωσαν μια δυναμική διαδήλωση στο Τελ Αβίβ, την πρώτη του είδους. Η αντίδρασή τους αιφνιδίασε το σιωνιστικό καθεστώς, το οποίο ικανοποίησε τα αιτήματά τους, προκειμένου να αποκατασταθεί η τάξη. Έχοντας όμως πάρει το μάθημά του, το Εβραϊκό Πρακτορείο υποχρέωσε τους/τις Μαροκινούς/ές να υπογράψουν δήλωση πως θα αποδέχονταν όποιο επάγγελμα τους προσφερόταν στη νέα πατρίδα, γεγονός που είχε δραματικές συνέπειες για τη συγκρότηση του κοινωνικοοικονομικού προφίλ της κοινότητας.

Για τους Σεφαραδίτες/ίτισσες των Βαλκανίων, τα πράγματα φαίνεται να ήταν καλύτερα σε σχέση με τη μεγάλη μάζα των Εβραίων που ταξινομήθηκαν στις «κοινότητες της Ανατολής». Η άφιξη, στην πλειονότητά τους, κατά την περίοδο της «Μεγάλης Αλιγιά» (1948-1951) ή και ακόμα νωρίτερα, οι ισχυρές διασυνδέσεις με το κυβερνών

κόμμα Μαπάι -στην περίπτωση των Εβραίων της Βουλγαρίας (Mann 2004: 216), η αντιμετώπισή τους ως, κατά κάποιον τρόπο, «ενδιάμεση κατηγορία» μεταξύ Εσκενάζι και «κοινοτήτων της Ανατολής», διαμόρφωσε καλύτερες προοπτικές ενσωμάτωσης. Το κυρίαρχο καθεστώς προσπάθησε να δημιουργήσει διαύλους επικοινωνίας μαζί τους (τύπος και ραδιοφωνικές μεταδόσεις στα Εβραίο-ισπανικά, τα Γαλλικά και τα Βουλγαρικά), τη στιγμή που περιόριζε τα Αραβικά σε προπαγανδιστικά προγράμματα που απευθύνονταν στα γειτονικά αραβικά κράτη και στους/στις Παλαιστίνιους/ες που είχαν παραμείνει στη χώρα, αγνοώντας τις ιδιαιτερότητες και τις ανάγκες των Εβραίων από αραβικές χώρες· οι τελευταίοι/ες αντιμετωπίζονται συλλήβδην ως «Αραβες» (Mann 2004).

Για τους/τις Εβραίους/ες από την Ελλάδα, σημαντικό ρόλο φαίνεται να έπαιξε και η ύπαρξη μιας μικρής αλλά σημαντικής κοινότητας βετεράνων στην περίοδο πριν από την ίδρυση του κράτους. Είναι γεγονός πως στη λιγοστή σχετική βιβλιογραφία αποτελεί κοινό τόπο η έλλειψη κάποιου θεσμοθετημένου οργάνου βοήθειας προς τους ενδεείς εκ μέρους των Θεσσαλονικέων που είχαν ήδη μεταναστεύσει στην Παλαιστίνη κατά τη δεκαετία του '30. Κατά τη Μεγιουχάς-Τζινίο,

«Σχεδόν όλοι έχασαν τις οικογένειές τους και τους φίλους τους στο Ολοκαύτωμα και η στάση τους απέναντι στους επιζώντες υπέκρυπτε και υποψίες για τις συνθήκες επιβίωσής τους» (2011: 456).

Σε αναφορά του προς το ελληνικό Υπουργείο Εξωτερικών αναφορικά με την επιθυμία εκατοντάδων Εβραίων προσφύγων να επαναπατριστούν στην Ελλάδα,¹²⁰ ο πρόξενος στην Παλαιστίνη, Γ. Χριστοδούλου συνόψιζε πως, σύμφωνα με άρθρο της εφημερίδας Χααρέτζ, τρεις ήταν οι κύριοι λόγοι που τους ωθούσαν να πάρουν το δρόμο της επιστροφής: η έλλειψη στέγης και η ανεργία, η επιθυμία διεκδίκησης των περιουσιών τους, και η αδιαφορία που επέδειξαν σε βάρους τους το Εβραϊκό Πρακτορείο, το Εθνικό Εβραϊκό Συμβούλιο, αλλά και η Ένωση Ελλήνων Εβραίων της Παλαιστίνης (Μπεζέ 2021: 340-341). Κατά τη Μεγιουχάς-Τζινίο, η «αδιαφορία» αυτή ήταν ακόμα πιο έντονη εκ μέρους της παλαιάς σεφαραδίτικης κοινότητας, τα μέλη της οποίας,

¹²⁰ Για το ζήτημα των «γιορέντ», εκείνων δηλαδή που επέλεξαν να εγκαταλείψουν την Παλαιστίνη και να επιστρέψουν στην Ελλάδα, βλ. Μπεζέ 2021: 337-341· Fleming 2009: 281-284.

«είχαν απαρνηθεί συνειδητά την κοινωνικο-πολιτισμική τους ταυτότητα που βασιζόταν στη γλώσσα τους, τη Λατίνιο, για να αφομοιωθούν στη σιωνιστική κοινωνία» (2011: ό.π.).

Το ζήτημα της στάσης των «παλαιών Θεσσαλονικέων» απέναντι στους/στις επιζώντες/ώσες υπερβαίνει τους στόχους της παρούσας έρευνας και χρήζει, οπωσδήποτε, περαιτέρω διερεύνησης. Θα ήθελα, ωστόσο, να παραθέσω, εν συντομία, ορισμένες ενδείξεις που μετριάζουν ισχυρισμούς περί «πλήρους αδιαφορίας».

Καταρχάς, στη διάρκεια της Σοά, Θεσσαλονικείς εγκατεστημένοι στην Παλαιστίνη αναλαμβάνουν σημαντικές πρωτοβουλίες διάσωσης (βλ. και κεφάλαιο 3.2). Κατά τον Ασέρ Μωυσή, η βοήθεια δεν περιοριζόταν στη διαφυγή, αλλά και σε μια πρώτη αρωγή για το ξεκίνημα της νέας ζωής. Ο Λεόν Ρεκανάτι, ο οποίος είχε μεταναστεύσει στην Παλαιστίνη το 1934 και μαζί με τους Θεσσαλονικείς Μωσέ Καραάσο, Γιοζέφ Άλβο και Ισαάκ Αροέστι είχε ιδρύσει την Palestine Discount Bank το 1935, φρόντισε προσωπικά για τη χορήγηση δανείων και επιχορηγήσεων για τις πρώτες ανάγκες των διασωθέντων/θεισών (Μωυσής χ.χ. στο Μωυσής 2011: 22-23). Στην ίδια τράπεζα βρήκαν εργασία, πολλά χρόνια αργότερα, οι αφηγητές/ήτρίες μου, Σάρα Χατζηακώβ-Σωρ και Γιακώβ Μπεράχα, όπως και άλλα παιδιά επιζώντων/ωσών από την Ελλάδα. Επιπλέον, κατά το Μωυσή, η Ένωση Μεταναστών από την Ελλάδα παρείχε στέγη στους/στις πρόσφυγες (ό.π.).

Η ενδοκοινοτική αρωγή προς τους/τις μετανάστες/στρίες φαίνεται να συνεχίστηκε, έστω και περιορισμένη, και μετά τη λήξη του πολέμου. Ο Ααρών Ρούσσο αναφέρεται στη βοήθεια που πρόσφεραν σε επιζώντες/ώσες ιδρύματα που είχαν δημιουργηθεί από Θεσσαλονικείς κατά τη δεκαετία του '30, όπως η λέσχη Καντίμα και το ταμείο περίθαλψης Μπνέι Αβραάμ.¹²¹ Το 1956, ο Ντανιέλ Ρεκανάτι, γιος του Λεόν, ίδρυσε το Γηροκομείο Λεόν Ρεκανάτι στην Πέταχ Τίκβα (προάστιο του Τελ Αβίβ), με στόχο να συνδράμει επιζώντες/ώσες χωρίς παιδιά. Με τα χρόνια, το ίδρυμα εξελίχθηκε σε σημείο αναφοράς για τους/τις Σεφαραδίτες/ίτισσες από τα Βαλκάνια και ιδιαίτερα για τους/τις Θεσσαλονικείς.

¹²¹ βλ. «Ααρών Ρούσσο, Τεκμηρίωση μιας Ιστορίας Ζωής», Κέντρο Κληρονομιάς Εβραϊσμού Θεσσαλονίκης και Ελλάδας [Εβραϊκά], <http://www.salonikaheritage.com/html5/arcLookup.taf?function=details&ID=31329&did=9267&G=11789&SM=> (Τελευταία επίσκεψη: 24.10.2022).

Πέρα από αυτούς τους θεσμούς, η έκταση της συμβολής των οποίων μένει να αποτιμηθεί από το/τη μελλοντικό/ή ερευνητή/ήτρια, η βοήθεια προς τους/τις επιζώντες/ώσες φαίνεται να ήταν και ζήτημα προσωπικής πρωτοβουλίας. Η Αλίζα Μεγιουχάς-Τζινίο αναφέρεται στη φιλανθρωπική δράση της Φλώρα Ερρέρα-Εσκεναζί. Φιλοξένησε στο δωμάτιο της δύο αδελφές επιζώσες της Σοά και βοήθησε ένα ζευγάρι, που ήταν έτοιμο να παντρευτεί, να «καταλάβει» ένα πλυσταριό στη στέγη ενός γειτονικού σπιτιού. Η «κατάληψη» έγινε με τη συνδρομή ενός Θεσσαλονικέως χασάπη που ήταν γνωστός με το όνομα Ντάριο Ελ Χασάπ. Επιπλέον, η Φλώρα συγκέντρωνε χρήματα και ρούχα «για ορφανά χορωδίας στην οδό Λεβίνσκι» (2011: 456, υπ. 104).

Στη μνήμη αρκετών αφηγητών/ητριών μου, επιζώντων/ωσών και απογόνων, ιδιαίτερη θέση κατέχει και ο Μορδοχάι (Μεντές) Τσαρφατή, τον οποίο η Μπέτη μνημονεύει ως «θείο Μεντές». Μετανάστης της δεκαετίας του '30 από τη Θεσσαλονίκη, είχε γίνει μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του '40,

«το ισχυρότατο αφεντικό μιας επιχείρησης φόρτωσης, εκφόρτωσης και μετακομίσεων, που κυριαρχούνταν από τους “Ελληνες”, και διακεκριμένος κοινοτικός ηγέτης ανάμεσά τους» (Erez 2016: 70).

Χάρη σε αυτή του δύναμη, η οποία απέρρεε και από τις διασυνδέσεις του με το Μαπάι,¹²² τέθηκε επικεφαλής μιας επιχείρησης κατάληψης πλυσταριών ή άλλων παρόμοιων χώρων, ώστε να εξασφαλιστεί η πρώτη στέγη σε πρώην συντοπίτες του. Με αυτόν τον τρόπο, βρήκε, για παράδειγμα, το πρώτο του σπίτι ο Μωσέ Αελιών, στον οδό Λεβίνσκι 56, αφού «ο Μεντές και οι φίλοι του» φρόντισαν να καταλάβουν για χάρη του ένα πλυσταριό και να του φτιάξουν υποτυπώδεις τοίχους από κόντρα πλακέ.

Για πολλούς/ές, η αλληλοβοήθεια μεταξύ «Ελλήνων/ίδων» υπήρξε στην πραγματικότητα αξιοποίηση δικτύων που βασίζονταν στη συγγένεια, τις κοινές κοινωνικο-οικονομικές καταβολές, την πόλη προέλευσης ή απλώς την αίσθηση μιας κοινής καταγωγής. Η ενεργοποίηση τέτοιων δικτύων συνέβαλε, σε πολλές περιπτώσεις, στην ταχεία έξοδο από τις σκηνές στις οποίες διέμεναν προσωρινά πολλοί/ές νέοι μετανάστες/στριες, στην εύρεση στέγης και εργασίας, στην εγκατάλειψη των αγροτικών πε-

¹²² Για τις διασυνδέσεις του Μεντές με το Μαπάι και ιδιαίτερα με τον Μωσέ Νταγιάν βλ. και Erez 2016: 139-140.

ριοχών και στην εγκατάσταση σε πόλεις. Όπως συμβαίνει και με άλλες κατηγορίες μεταναστών/στριών, η ύπαρξη συντοπιτών/ισσών ή συμπατριωτών/ωτισσών αποτέλεσε κριτήριο επιλογής του τόπου εγκατάστασης, ώστε, από τη μια πλευρά, να οικοδομείται μια αίσθηση συνέχειας με την προ μετανάστευσης ζωή, και, από την άλλη, να ενεργοποιούνται πολύτιμα δίκτυα αλληλοβοήθειας.

Παράγοντες σαν και τους παραπάνω, αποτέλεσαν πιθανόν την αφετηρία, ώστε πολλοί/ές Εβραίοι/ες με καταγωγή από την Ελλάδα να έχουν καταγράψει μια αρκετά επιτυχημένη διαδρομή στο Ισραήλ. Οι περισσότεροι/ες επιζώντες/ώσες με τους/τις οποίους/ες συνομίλησα, μετά από μια δύσκολη πρώτη περίοδο στη νέα πατρίδα, κατάφεραν να προκόψουν. Η μεγάλη πλειονότητα των αφηγητών/ητριών μου από τη «δεύτερη γενιά» έχει τουλάχιστον λυκειακές σπουδές και ανήκει κυρίως στη μεσαία τάξη. Η σημερινή, όμως, κοινωνικο-οικονομική τους θέση δε σημαίνει πως οι δυσκολίες που αντιμετώπισαν στην αρχή σχετίζονταν μόνο με αυτές που είναι τυπικές της εμπειρίας μεταναστών/στριών ανά τον κόσμο. Μπορεί ορισμένες κατηγορίες Σεφαραδιτών/ιτισσών και Μιζραχί στο Ισραήλ να βρέθηκαν σε καλύτερη θέση σε σχέση με άλλες, αλλά αυτό δε σημαίνει πως οι ζωές και η αυτοεικόνα τους έμειναν ανεπηρέαστα από το βίωμα της σεφαραδικότητας ως δεύτερης κατηγορίας ισραηλινής ταυτότητας.

Στη συλλογική μνήμη της κοινότητας αλλά και στην ισραηλινή μνήμη γενικότερα, η πιο αναγνωρίσιμη φιγούρα Εβραίου/ας που κατάγεται από τον ελλαδικό χώρο (αν όχι και των Βαλκανίων γενικότερα), είναι αυτή του Θεσσαλονικέως λιμενεργάτη. Η συμβολή των Θεσσαλονικέων στην «εβραϊκή» κατάκτηση της θάλασσας και στην οικοδόμηση των λιμανιών της Χάιφα και του Τελ Αβίβ κατά τη δεκαετία του '30, προβάλλεται συχνά ως μια ιδιαίτερα επιτυχημένη συνάντηση ανάμεσα στους «Εβραίους του λιμανιού» και το σιωνιστικό εγχείρημα. Όταν το 2016, στα πλαίσια των εκδηλώσεων προς τιμήν της οικογένειας Βολιώτη ως Δικαίων των Εθνών, επισκεφτήκαμε το δημαρχείο της Χάιφα, ο δήμαρχος έκανε εκτενή αναφορά στη στενή σύνδεση της ιστορίας της πόλης του με τη Θεσσαλονίκη, ακριβώς χάρη στους Θεσσαλονικείς Εβραίους. Στη διάρκεια της παραμονής μου στην πόλη το 2013-14, πολλοί κάτοικοί της μου μίλησαν, με ένα μείγμα θαυμασμού και εξωτισμού, για τους «απίστευτα χειροδύναμους» λιμενεργάτες με την «τραγουδιστή γλώσσα» και τη «ζεστή καρδιά». Για τους/τις Ισραηλινούς/ές με καταγωγή από την Ελλάδα, και ιδίως για τους/τις Θεσσαλονικείς, η παρουσία αυτών των «ανθρώπων της θάλασσας και της δουλειάς» -για να παραφράσω τον Χαΐμ Ραφαέλ (1997)- αποτελεί πηγή υπερηφάνειας. Αποτελεί απόδειξη της συμβολής της κοινότητάς τους στο σιωνιστικό εγχείρημα, πριν την ίδρυση του κράτους.

Μεταξύ μύθου και πραγματικότητας, ωστόσο, υπάρχει σημαντική απόσταση. Οι μελέτες του ιστορικού Shai Srougo (2018, 2020) αποδομούν την εξιδανικευμένη συνάντηση σιωνισμού και Σεφαραδιτών. Καταρχάς, οι Θεσσαλονικείς δεν κατέφθασαν στη Χάιφα από σιωνιστικό ζήλο, αλλά λόγω του αδιεξόδου στο οποίο τους είχαν οδηγήσει τα μέτρα εξελληνισμού της πόλης και η κρίση του 1929. Την ίδια στιγμή, η πρόσκλησή τους στη Χάιφα υπήρξε αποτέλεσμα της αποτυχίας των μεταναστών από την Ανατολική Ευρώπη στον ανταγωνισμό με τους Άραβες τόσο λόγω της απειρίας τους στα σχετικά επαγγέλματα όσο και των απαιτήσεών τους για υψηλότερες απολαβές και κοινωνικές παροχές. Στα μάτια του τότε επικεφαλής της Ισταντούτ,¹²³ Άμπα Χούσι, ο οποίος επισκέφτηκε τη Θεσσαλονίκη το 1933 στα πλαίσια εύρεσης εναλλακτικών, οι Θεσσαλονικείς έμοιαζαν ιδανικοί: μπορούσαν να σηκώνουν ασήκωτα φορτία, ήταν ιδιαίτερα έμπειροι κι επιδέξιοι και γνώριζαν εργασίες με τις οποίες οι Άραβες ήταν ανεξοικείωτοι. Θεωρώντας όμως πως οι συνθήκες διαβίωσης στις οποίες ήταν μαθημένοι ήταν αντίστοιχες με εκείνες των Αράβων, τα συμβόλαια που σύναψε μαζί τους περιλάμβαναν επαχθείς όρους: πολύωρη εργασία, ιδιαίτερα χαμηλές απολαβές.

Η συνακόλουθη αδυναμία αυτών των νέων μεταναστών να συντηρήσουν τις οικογένειές τους, η ακαμψία της Ισταντούτ στα αιτήματά τους, αλλά και το πνεύμα της κοινοτικής αλληλεγγύης, τους έστρεψε σε άλλες λύσεις. Συνεταιρίστηκαν μεταξύ τους, επιδίωξαν να εργάζονται για τον Θεσσαλονικιο επιχειρηματία Μωρίς Ραφαέλ, ενώ κάποιοι εγκατέλειψαν το λιμάνι κι αναζήτησαν εργασία σε εργοστάσια. Σε απάντηση, ο Άμπα Χούσι έφερε άλλους Θεσσαλονικείς, καθώς και ορισμένους Πολωνούς συνάπτοντας συμβόλαια με πολύ πιο δεσμευτικούς όρους.

Κατά τον Srougo, η επιλογή να εντάξει και Πολωνούς στο λιμάνι σχετίζεται με την αμφιθυμία με την οποία έβλεπε τους Θεσσαλονικείς, τους οποίους είχε ήδη συνδέσει από την επίσκεψή του το 1933 με την κατανάλωση χασίς και τη χαρτοπαιξία. Οι Πολωνοί, αντίθετα, παρουσιάζονται στο λόγο του ως πειθαρχημένοι, εργατικοί, αφοσιωμένοι στο πνεύμα του πρωτοπόρου, πιο αξιόπιστοι και με γενικά καλύτερη εικόνα από κοινωνικής άποψης (2018: 406).

Τελικά, όμως, συνεχίζει ο Srougo, και οι δύο ομάδες θα απογοητεύαν τον Χούσι: οι μεν Πολωνοί αποδείχθηκαν εντελώς ακατάλληλοι γι' αυτού του τύπου τη σκληρή εργασία -λόγω της απειρίας τους- ενώ οι Θεσσαλονικείς, εξακολουθώντας να

¹²³ Κατά τους Shafir & Peled (2002), η Ισταντούτ υπήρξε κύριο μέσο εδραίωσης της ηγεμονίας του σοσιαλιστικού σιωνισμού, καθώς δε λειτουργούσε μόνο ως συνδικάτο, αλλά και ως εργοδότης και πάροχος κοινωνικών υπηρεσιών.

ζουν κάτω από άθλιες συνθήκες και στερούμενοι της στήριξης της σιωνιστικής ηγεσίας- αθέτησαν και πάλι τα συμβόλαιά τους. Ενώ όμως στους Πολωνούς δόθηκε επιλογή άλλης εργασίας, η Ισταρντούτ αντιμετώπισε με αυστηρότητα τους «απειθαρχους» Θεσσαλονικείς: αρνήθηκε να τους συναντήσει και εξάντλησε κάθε μέσο πίεσης, ώστε να τους αναγκάσει να εργαστούν αποκλειστικά στο λιμάνι και υπό την αιγίδα της. Ανάλογη ακαμψία είχε επιδείξει και κατά τη δεκαετία του '20 προς τους Θεσσαλονικείς αλιείς του Άκκο, αρνούμενη να τους προσφέρει εναλλακτική μέχρι που εγκαταστάθηκαν τελικά το 1929 στο Τελ Αβίβ και τη Χάιφα (Σρούγκο 2010· Fleming 2017: 172-173).



Λιμάνι Τελ Αβίβ, Δεκαετία '60.
Στην κορυφή των εικονιζόμενων ο Ναούμ Σολομόν
(Από ανάρτηση της Χάνα Κασόρλα-Αϊζικ στο Facebook)

Σε ό,τι αφορά τους ίδιους τους Θεσσαλονικείς, η σκληρή στάση της Ισταρντούτ θεωρήθηκε εθνοτική προκατάληψη. Σε επιστολές τους προς τον εβραίο-ισπανικό τύπο της Θεσσαλονίκης, έκαναν λόγο για διακρίσεις εναντίον των Σεφαραδιτών και των εξ Ανατολής Εβραίων.

«Θα μπορούσε να πει κανείς πως η Γη του Ισραήλ είναι για τους Εσκενάζι», έγραφαν οι Ντανιέλ Λιγιά, Ιτζχάκ ελ Χασίντ και Λέο Γκατένιο σε άρθρο με τίτλο «Στο διάολο όλοι σας, Θεσσαλονικείς» στις 2 Ιανουαρίου 1936 στην εφημερίδα *El Mesajero* (παρατίθεται στο Srougo 2018: 409).

Το 1935 είναι η τελευταία χρονιά που το Εβραϊκό Πρακτορείο κατένειμε σημαντικό αριθμό πιστοποιητικών μετανάστευσης σε Θεσσαλονικείς. Από εκεί κι έπειτα, η πολιτική άλλαξε. Πρωτοπόροι των κιμπούτς αρχίζουν να αξιοποιούνται στα λιμάνια, αλλά όπως επισημαίνει ο Srougo, οι Θεσσαλονικείς παρέμειναν η κυρίαρχη εβραϊκή εργατική δύναμη στον τομέα «*χάρη στον επαγγελματισμό τους και τη μοναδικότητά τους ως “γνήσιων Εβραίων του λιμανιού”*» (ό.π.: 410).

Ένα διήγημα του 1950, το *Φορτίο Ταύρων* (παρατίθεται στο Σιμπή & Λάμψα 2014: 75-109) μας μεταφέρει στο λιμάνι του Τελ Αβίβ. Γραμμένο από τον πολωνικής καταγωγής συγγραφέα Ααρών Μέγκεντ, ο οποίος μετανάστευσε στην Παλαιστίνη το 1926 σε ηλικία έξι ετών, θα μπορούσε να αναγνωσθεί ως αλληγορία για τη Σοά, ιδωμένη υπό το βλέμμα της Άρνησης της Διασποράς και των κυρίαρχων αντιλήψεων της εποχής. Οι ταύροι, το ξεφόρτωμα των οποίων περιγράφεται, οδηγούνται παθητικά στο θάνατό τους κωφεύοντας στις προειδοποιήσεις πως τους πάνε για σφαγή. Στο τέλος του διηγήματος, ο αφηγητής μας μιλά και για τους παράνομους μετανάστες που φτάνουν στο λιμάνι, εκείνα τα ελεεινά πλάσματα που «*βγήκαν από το σκοτεινό λάκκο του θανάτου και από μια στοιχειωμένη χώρα*», με την παραίτηση και τον τρόπο ζωγραφισμένο στα μάτια και στις ψυχές τους, αλλά που μόλις οι αρχές τους ζητούν να γυρίσουν πίσω:

«*Στήθηκαν όλοι στα πόδια τους σαν να εισχώρησε ζωή στα πτώματα, έστρεψαν τα βλέμματά τους προς αυτούς που στέκονταν στην ακτή και άρχισαν με μια φωνή να τραγουδούν την Ατικβά*» (ό.π.: 108).

Στην αρχή του διηγήματος και με το αφηγηματικό τέχνασμα της καθυστέρησης του πλοίου, ο αφηγητής μας μιλά για τον κόσμο του λιμανιού. Στο χώρο του, οι σιωνιστικές-ευρωκεντρικές ιεραρχίες μοιάζει να αντιστρέφονται: κυριαρχούν οι Άραβες με τη θηριώδη δύναμη, δεύτεροι είναι οι Θεσσαλονικείς, τρίτοι οι σαστισμένοι και χωρίς

αυτοπεποίθηση -καθότι πρωτάρηδες σε αυτό το είδος εργασίας- σύντροφοι των κιμπούτς. Στον πάτο βρίσκονται οι Άραβες Χουράνοι, ο περιφρονημένος από όλους «όχλος του λιμανιού». Οι Χουράνοι δεν έχουν σταθερή εργασία, αμείβονται με ελάχιστα και δεν απαιτούν «περισσότερα απ' όσα αξίζουν», τραγουδούν και χορεύουν με τρόπο πρωτόγονο, χτυπιούνται και βρίζονται, επιδίδονται σε τιποτένιες αγοραπωλησίες (ό.π.: 80-81).

Η παρουσίαση των Θεσσαλονικέων μας επιτρέπει να πάρουμε μια γεύση για τον τρόπο με τον οποίο τους έβλεπε η ασκεναζική διανόηση της εποχής: μια «ράτσα εύρωστη», με υπερφυσική δύναμη, δεμένη «σα συμμορία», μονίμως θυμωμένη, γεμάτη πικρία (ό.π.: 78-79). Γκρινιάρηδες και φωνακλάδες, εκτοξεύουν διαρκώς κατηγορίες «στον πλησίον» αλλά ποτέ στον εαυτό τους, σε γλώσσα ακατάληπτη (ό.π.: 81-82).

Ένας διαπληκτισμός μεταξύ των εργατών πάνω στη δουλειά, οδηγεί στο ξέσπασμα ενός Θεσσαλονικέως. Μεταξύ άλλων, λέει:

«Κι εσείς Εσκεναζίμ, ξερά άχυρα, ανάξιοι, έχετε το δικαίωμα να ονομάξετε εργάτες; Εσείς που μπροστά στην κατσάδα του επιθεωρητή τρομάζετε μέχρι που σας βγαίνει η ψυχή, εσείς που μπροστά στο βλέμμα του υπαλλήλου της Αρχής γίνεστε μια στοίβα από κόκκαλα, εσείς που τα κάνετε πάνω σας μπροστά σε κάθε υπάλληλο ντυμένο επίσημα, που υποκλίνεστε μπροστά στη φούστα του κάθε αξιωματικού, εσείς που είστε διασπασμένοι στο ίδιο σας το στρατόπεδο, κατακερματισμένοι στην ίδια σας την εθνική ομάδα. [...] Εσείς που από την αρχή της δουλειάς περιμένετε ήδη το τελειώμά της, που όλο σας το ενδιαφέρον, ακόμα και τις ώρες που δουλεύετε, είναι στο βιβλίο και την εφημερίδα, στην πολιτική και τη φιλοσοφία και τις άλλες εξυπνάδες και σε κάθε τι που ούτε ο διάολος ξέρει, εσείς που τρομάζετε με το ελαφρύτερο φύσημα του ανέμου και τα πόδια σας δε στηρίζονται γερά, η στάση σας δεν είναι στάση και η δουλειά σας δεν είναι δουλειά, το αξίζετε να αποκαλείστε εργάτες; Δεν είστε εργάτες εσείς, είστε ιντελιγκέντ, φτου! [...]

Εμείς δεν είμαστε μορφωμένοι σαν εσάς και δε διαβάζουμε όπως εσείς, δε μάθαμε φυσική και μουσική και όλες αυτές τις θεωρίες, όμως η δουλειά μας δεν είναι δουλειά αλλά τραγούδι, παίξιμο βιολιού. [...]

Και δέστε εμάς τους Σαλονικιούς πώς είμαστε καμωμένοι, ένα σώμα που ποτέ δε διαμελίζεται, στεκόμαστε σαν τείχος μπροστά σε όποιον εξεγείρεται εναντίον μας, δεν έχουμε το φόβο του βασιλιά, ούτε το φόβο του αφεντικού ούτε το φόβο του επιθεωρητή, αλλά φοβόμαστε μόνο τον εαυτό μας. Εμείς ανταποδίδουμε

τον πόλεμο και δε λυγίζουμε την κεφαλή, φτύνουμε τον κάθε υπάλληλο και πετάμε χρώμα στον κάθε εργολάβο και δε φοβόμαστε να απαιτήσουμε αυτό που μας αναλογεί. Περπατάμε με το κορμί όρθιο, δεν έχουμε τίποτα εκτός από την κοιλιά μας και τα φαγιά μας και τις γυναίκες μας και τα παιδιά μας, εμείς, εμείς είμαστε οι εργάτες!

Όμως εσείς, πουτάνας γιοι, κοντύνετε λίγο και το δικό μας παράστημα, εξαιτίας σας έπαθε ζημιά και η δική μας δύναμη, εσείς με τη συνομοσπονδία εργατών σας και τους αρχηγούς σας. Ω, αν μας βλέπατε στη Σαλονίκη... Εκεί όλη η πόλη φιλούσε τα πόδια μας, εκεί αναγκάσαμε το κεφάλι του αφεντικού να μας προσκυνά, εκεί είχαμε τη δική μας συνομοσπονδία εργατών...» (ό.π.: 91-94).

Λαμβανόμενο στο σύνολό του, το διήγημα αποτυπώνει την αμφίθυμη στάση της ελίτ απέναντι στη συγκεκριμένη ομάδα. Από τη μια πλευρά, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς πως ο Σαλονικιός λιμενεργάτης προσεγγίζει το ιδανικό του εύρωστου, περήφανου, τολμηρού, χειρώνακτα Νέου Εβραίου. Από την άλλη, όμως, παρουσιάζεται σαν ενσάρκωση του προσδεμένου στο σώμα και στο θυμικό «Ανατολίτη». Σε αντίθεση με τον αφοσιωμένο ιδεαλιστή πρωτοπόρο, ο οποίος «θυσιάζει» -υποτίθεται- τον εαυτό του για χάρη του κοινού οράματος και της συλλογικότητας, οι Θεσσαλονικείς παρουσιάζονται να ενδιαφέρονται μόνο για την «κοιλιά», την οικογένεια και τη μικρή «εθνοτική» κοινότητά τους. Η έλλειψη σιωνιστικού πνεύματος απονομιμοποιεί τελικά την πικρία τους, αφού, όπως έχει φροντίσει να επισημάνει ο αφηγητής, οι Θεσσαλονικείς κατηγορούν πάντα τον πλησίον τους (ο οποίος είναι μάλλον οι Εσκενάζι και η σιωνιστική ηγεσία) και όχι τον εαυτό τους. Αντί να βιώνουν την «αλιγιά» ως άνοδο και αναμόρφωση, τη βλέπουν τελικά σαν «πτώση».

Το βίωμα της πτώσης το οποίο υπονοείται εδώ δεν αφορά μόνο τους Θεσσαλονικείς του λιμανιού. Παρουσιάζεται επίσης στις αφηγήσεις πολλών επιζώντων/ωσών με τους/τις οποίους/ες συνομίλησα.

Είναι γεγονός πως, ως τυπικές αφηγήσεις μεταναστών/στριών, το δύσκολο πρώτο διάστημα έδωσε την αφηγηματική αφετηρία και το υλικό, ώστε να υφανθούν αφηγήσεις καθημερινής πάλης που, στις περισσότερες περιπτώσεις, οδήγησαν τελικά στην επιτυχία. Για τις γυναίκες, οι διαδρομές αυτές περιγράφηκαν ως οικογενειακές και υφάνθηκαν μέσα από το νήμα της μετακόμισης σε όλο και καλύτερα σπίτια. Για τους άντρες, η εστίαση αφορούσε συνήθως το «εγώ», με την εύρεση όλο και καλύτερης

εργασίας, η οποία τους έχει εξασφαλίσει σήμερα μια αρκετά άνετη -και σε ορισμένες περιπτώσεις πλουσιοπάροχη- ζωή. Πολλοί/ές ενέταξαν τη ζωή τους στην παράλληλη διαδρομή του ίδιου του Ισραήλ, το οποίο μετατράπηκε, όπως τόνισαν, από ένα πάμφτωχο ξερότοπο σε ένα σύγχρονο κράτος μέσα σε μικρό διάστημα. Συχνά, έκαναν συγκρίσεις με την Ελλάδα, η οποία «έχει μείνει πίσω» και με ρωτούσαν πώς είναι τώρα (δηλ. το 2013-14) τα πράγματα με την οικονομική κρίση.

Με τους τρόπους αυτούς, κινούμενοι διαρκώς ανάμεσα στα νήματα του «εγώ» (άνδρες) και του «εμείς» (οικογένεια/γυναίκες), του «εμείς» (Ισραηλινοί/ές) και του «εσείς» (Ελληνες/ίδες), διασταυρώνοντας τις ατομικές τους διαδρομές, τους ιδιαίτερους έμφυλους τύπους της κοινωνικοποίησης (άνδρες-εργασία, γυναίκες-οικογένεια), τις σιωνιστικές μετα-αφηγήσεις, τις πραγματικότητες και τις προσλήψεις της προηγούμενης πατρίδας, κι αντλώντας, συγχρόνως, από οικουμενικά αναγνωρίσιμα σενάρια «επιτυχίας» του/της μετανάστη/στριας, αλλά κι από το ισραηλινό αφήγημα του/της σιωνιστή/ίστριας που «κάνει την έρημο να ανθίσει», οι αφηγητές/ήτριες πέτυχαν να χτίσουν μια συνεκτική βιοαφήγηση, η οποία χαρακτηρίζεται από «υποκειμενική αυτοκυριαρχία» (Dawson 1994).



«... έλαβαν ένα τουφέκι στο ένα χέρι και ένα πορτοκάλι στο άλλο...»

Ο επιζών της Σοά Σαμπετάι Σμουέλ, 1948.

(Από ανάρτηση της Χάνα Κασόρλα Αιζικ στο Facebook)

Ωστόσο, δεν μπορεί κανείς να παραβλέψει πως η απόφαση της «αλιγιά» συνοδεύτηκε για πολλούς/ές από ισχυρές διαγνώσεις, μετατρέποντας -τουλάχιστον στα πρώτα χρόνια- την άνοδο σε «πτώση». Οι σκληρές συνθήκες στους χώρους προσωρινής στέγασης, η μετατροπή του/της αστού/ής σε αγρότη/ισσας παρά τις επιθυμίες του/της, η αντίθεση ανάμεσα στις υποσχέσεις των απεσταλμένων και στην πραγματικότητα, η διάψευση των ονείρων για σπουδές, η αδυναμία αξιοποίησης του προηγούμενου μορφωτικού κεφαλαίου, κατέχουν κεντρική θέση στις αφηγήσεις πολλών.

Αυτό το δύσκολο χτίσιμο «μιας ζωής απ' την αρχή», η ένταση ανάμεσα στις (σιωνιστικές) προσδοκίες «από τα πάνω» και στο καθημερινό «βίωμα» από τα κάτω, αποτέλεσε κοινή εμπειρία για πολλούς/ές από τους/τις επιζώντες/ώσες της Σοά που μετά τον πόλεμο πήραν το δρόμο της Παλαιστίνης, προσδοκώντας να βρουν επιτέλους την ασφάλεια, αλλά χωρίς να έχουν αφομοιώσει απαραίτητα τη σιωνιστική ιδεολογία και την απαίτηση για συνολική απόρριψη του προηγούμενου τρόπου ζωής.

Όμως, για πολλούς/ές μετανάστες/στριες από την Ελλάδα, συνοδεύτηκε από μια ακόμα, και μάλλον πιο ισχυρή, διάψευση. Η προσδοκία για εγκατάσταση σε έναν τόπο όπου θα ένιωθαν, επιτέλους, ίσοι/ες μεταξύ ίσων, και όπου δε θα βίωναν ξανά διακρίσεις, υπήρξε, όπως λένε σήμερα οι περισσότεροι/ες, ένας από τους σημαντικότερους λόγους που τους ώθησε στην απόφαση για αλιγιά. Αν όμως στην Ελλάδα η ιδιότητα του/της Εβραίου/ας τούς μετέτρεπε σε «δεύτερης κατηγορίας» πολίτες, στην «πατρίδα των Εβραίων» τέθηκαν και πάλι εκτός κυρίαρχης ομάδας -αυτή τη φορά λόγω της μη ασκεναζικής καταγωγής τους. Στις αφηγήσεις των περισσότερων αφηγητών/τριών μου που ανήκουν στην «πρώτη γενιά», αυτή η νέα διάκριση κατέχει σημαντική θέση. Αναδύθηκε είτε αυθόρμητα, στην πορεία της βιοαφήγησης, είτε ύστερα από δική μου, πολλές φορές διατυπωμένη με δισταγμό, ερώτηση.

Σημαντική εξαίρεση είναι μια κατηγορία τριών αφηγητών/τριών που πέρασαν το μεγαλύτερο μέρος της ισραηλινής ζωής τους εγκατεστημένοι/ες σε κιμπούτς και μοσάβ και σχετικά απομονωμένοι/ες από τους/τις πρώην συμπατριώτες/ώτισσές τους. Η ζωή τους μέσα σε ένα πιο «ισονομιστικό» περιβάλλον, η εξ αρχής εξασφάλιση της καθημερινής επιβίωσης, η ταύτιση με το ιδανικό του «σάμπρα» και το κύρος που αυτό συνεπάγεται, είναι, υποθέτω, οι παράγοντες που μετρίασαν σημαντικά τυχόν βιώματα διάκρισης και, ως εκ τούτου, κατέστησαν ευκολότερη την υιοθέτηση σιωνιστικών μύθων περί ισότητας.

Αντίστοιχη αποστασιοποίηση από το ζήτημα εκφράζει και ο καταγόμενος από τη Θεσσαλονίκη, Μωσέ Αελιών. Σε ερώτησή μου (στη συνέντευξη του 2013) για το ζήτημα της διαίρεσης Εσκενάζι-Σεφαραδιτών στο Ισραήλ, τοποθέτησε τον εαυτό του στην κυρίαρχη ομάδα· ανέφερε ως παράδειγμα τις διαμαρτυρίες των Υεμενιτών «που λένε ότι εμείς δεν τους κοιτάζουμε». Στη συνέχεια, υποβάθμισε περαιτέρω το ζήτημα, λέγοντας πως «αυτά υπάρχουν παντού» και πως πρόκειται για κάτι αντίστοιχο με μικροανταγωνισμούς που υπάρχουν ίσως και στην Ελλάδα, μεταξύ Αθηναίων και Πελοποννησίων για παράδειγμα. Κατά τ' άλλα, η βίωση της διαφοράς μεταξύ των δύο ομάδων, αναδύθηκε μόνο μία φορά στην αφήγησή του. Αφορούσε τη στρατοπεδική εμπειρία και, πιο συγκεκριμένα, τις φορές που Εβραίοι/ες από την Ελλάδα κλήθηκαν να αποδείξουν σε Εσκενάζι συγκαταρούμενους/ές τους την εβραϊκή τους ιδιότητα.

Υποθέτω πως αυτή του η αφηγηματική στάση σχετίζεται άμεσα με τη βιοδιαδρομή του. Το 1948, μετά τη συμμετοχή του στον «Πόλεμο της Ανεξαρτησίας» / Α' Αραβοϊσραηλινό Πόλεμο, επέλεξε και κατάφερε να σταδιοδρομήσει ως αξιωματικός του ισραηλινού στρατού, για να γνωρίσει την κοινωνική αναγνώριση που αυτό συνεπάγεται. Στα πλαίσια αυτής του της απόφασης εγκατέλειψε τη Φλωρεντίν κι «επέστρεψε» στις σεφαραδίτικες ρίζες του μόνο μετά το 1970, ακριβώς δηλαδή στην εποχή κατά την οποία οι ισραηλινές στάσεις τόσο απέναντι στους/στις επιζώντες/όντες όσο και απέναντι στη σεφαραδίτικη κουλτούρα άρχισαν να γνωρίζουν σημαντική μετατόπιση. Όπως και για τα μέλη των κιμπούτς παραπάνω, η ένταξη στην ελίτ και η περιορισμένη, καθώς φαίνεται, βίωση της διάκρισης είναι αυτή που πιθανόν επιτρέπει την υποβάθμιση του ζητήματος των ιεραρχήσεων της ισραηλινής ταυτότητας.

Για τη μεγάλη πλειονότητα των αφηγητών/τριών μου, όμως, τα πράγματα είναι διαφορετικά. Οι περισσότεροι/ες, άλλοτε με οργή κι άλλοτε με πικρία, μίλησαν για τη διάκριση στη βάση της μη ασκεναζικής καταγωγής ως βίωμα που άγγιξε όλες τις πτυχές της καθημερινότητας, από τους χώρους εργασίας μέχρι την αλληλεπίδραση στις γειτονιές, και ιδιαίτερα κατά τα πρώτα χρόνια της ζωής τους στο Ισραήλ. Τούτο διακρίνεται και στην αφήγηση της Νάτα Γκατένιο, μιας από τους/τις ελάχιστους/ες αφηγητές/ήτριες στις μαρτυρίες που συγκεντρώνονται στο έργο των Λάμψα & Σιμπή (2010), που αφήνει να εννοηθεί πως η ασκεναζική ελίτ των σάμπρα δεν θεωρούσε τους Εβραίους από την Ελλάδα «δικούς της»:¹²⁴

¹²⁴ Η σπανιότητα των αναφορών στο ζήτημα των διακρίσεων στο έργο των Λάμψα & Σιμπή σχετίζεται ίσως είτε με επιλογή του ίδιου του ερευνητή, ο οποίος πιθανόν δεν έθεσε καθόλου προς συζήτηση το

*Ο Ιτζχάκ Ζιβ Αβ, [στρατιώτης της Μπριγκάντα που τον γνώρισα στην Πιατσέντσα μετά τον πόλεμο], ήταν στην Παλαιστίνη αρχισυντάκτης της εφημερίδας Α Μπόκερ. [...] Μου είχε πει να πάω στο γραφείο του, στην εφημερίδα, να μου δώσει το βιβλίο του, Η Άγνωστη Γη, με αφιέρωση. Όταν πήγα, του είπα να με βοηθήσει να βρω δουλειά και εκείνος μου απάντησε: «Να πας στους Έλληνες, τους δικούς σου.» «Α, μάλιστα», είπα, «ευχαριστώ πολύ». Ήταν η πρώτη απογοήτευση που πήρα... (πα-
ρατίθεται στο Λάμψα & Σιμπή, ό.π.: 320).*

Για τους/τις επιζώντες/ώσες των στρατοπέδων, η ταύτιση του εβραϊσμού με τους/τις Εσκενάζι, υπήρξε πραγματικότητα με την οποία είχαν έρθει ήδη σε επαφή από την εποχή της Σοά. Μέσα στο σκληρό κόσμο της απο-υποκειμενοποίησης και της απώλειας ολόκληρων των οικογενειών τους μόνο και μόνο επειδή ήταν Εβραίοι/ες, βρέθηκαν πολλές φορές στην παράδοξη θέση να πρέπει να αποδεικνύουν την εβραϊκή τους ιδιότητα στους/στις συγκρατούμενους/ές τους, Εσκενάζι, οι οποίοι/ες ήταν και οι κυρίαρχοι/ες πληθυσμιακά. Οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα αγνοούσαν τα Γίντις, τα οποία για τους/τις Γιντισόφωνους/ες ήταν η “mame lashen”, η μητέρα γλώσσα των Εβραίων και μια από τις βασικές πηγές διάκρισής τους από τους «γκόγιμ» (τους μη Εβραίους). Αντανακλώντας το βίωμα πολλών άλλων από την Ελλάδα που βρέθηκαν στο Άουσβιτς, ο Μωσέ Αελιών αφηγείται:

Εμείς απ’ την Ελλάδα, είχαμε [στη στολή μας] ένα αστέρι του Δαβίδ, μισό κόκκινο, μισό κίτρινο και στο μέσο έγραφε «Γκ», Greek. Από αυτού ήξεραν ότι είσαι Εβραίος, διότι βλέπανε το αστέρι. Κι όταν μας έβλεπε ένας Εβραίος απ’ την Πολωνία να πούμε, άρχιζε να μας μιλάει Γίντις. Εμείς δεν καταλαβαίναμε. «Βρε τι Εβραίοι είσατε εσείς; Δεν είστε Εβραίοι!» Λέγαμε: «Είμαστε Εβραίοι!» «Όχι!» Κι είναι μια προσευχή, εβραϊκή, «Σεμά Ισραέλ, αντονάι ελοένο, αντονάι εχάτ», δηλαδή «Άκουσε Ισραήλ, ο Κύριος ο Θεός, ο Κύριος είναι ένας». Αυτό λέγαμε λοιπόν και μόνο τότε καταλάβαιναν πως είμαστε Εβραίοι.

θέμα, είτε με το πλαίσιο της έρευνας, η οποία ουσιαστικά αφορά τις διαδικασίες της παράνομης μετανάστευσης. Μιλώντας ως «μααπιλím», οι γυναίκες και οι άντρες που αφηγήθηκαν τις ιστορίες τους στον Ιακώβ Σιμπή, προτίμησαν μάλλον να δώσουν έμφαση στην «άνοδο» που τους εξασφάλισε η «α-λιγιά», τονίζοντας την προσωπική τους συμβολή στο εγχείρημα της εβραϊκής εγκατάστασης και στις προκλήσεις που συνάντησαν σε αυτή τους την πορεία.

Για όσους/ες είχαν επιβιώσει κρυμμένοι/ες και/ή ενταγμένοι/ες στην Αντίσταση, το βίωμα της ταύτισης των Εβραίων με τα Γίντις προέκυψε αργότερα, στο πλαίσιο της μετανάστευσής τους στην Παλαιστίνη, που για πολλούς/ές σηματοδοτούσε την πρώτη φορά που έρχονταν σε επαφή με μη Έλληνες Εβραίους/ες:

Όταν μιλούσα με κάποιον, προσπαθούσα να πω κάτι Εβραϊκά. Εκείνη την εποχή οι περισσότεροι, όλοι αυτοί οι Ασκεναζίμ που λέμε, που ήρθαν απ' την Ευρώπη, απ' τη Βόρειο Ευρώπη οι περισσότεροι, Πολωνία και λοιπά, μιλούσαν Γίντις. Κι αυτή ήταν η γλώσσα η ημιεπίσημη, αν όχι η επίσημη τότε, για πολλούς. Κι όταν έμπαινα σε μαγαζί και μιλούσα, προσπαθούσα να τα πω Εβραϊκά -εγώ ήξερα λίγα, κι ίσως να ήξερα περισσότερα απ' αυτόν [με τον οποίο μιλούσα]! Αυτός έμεινε: «Μα; Ατά λο γιουντέα Γίντις; [=Τι; Εσύ δεν ξέρεις Γίντις;]» Κι έλεγα εγώ: «Όχι». Α, δε μ' έδινε σημασία πια: «Εσύ δεν είσαι Εβραίος». Έτσι ήταν η εντύπωση των Ασκεναζίμ, αυτών, όταν κάποιος δεν ήξερε Γίντις, έπρεπε να μην είναι Εβραίος! Γιατί αυτή ήταν η γλώσσα των Εβραίων, δεν ήξεραν ότι υπάρχει κι άλλη γλώσσα. Κι εμείς δεν ξέραμε ότι υπάρχουν άλλοι Εβραίοι που δεν είναι σαν εμάς. Που μιλάνε αλλιώς. Από πού να τα ξέρεις όλα αυτά; Τα μάθαμε όλα εδώ. Και... επίσης αισθανθήκαμε αμέσως, όπως και πολλοί άλλοι, οι περισσότεροι, μian απομάκρυνση απ' αυτούς. Δηλαδή όχι εμείς το θέλαμε, εκείνοι το ήθελαν! Δε μας αναγνώρισαν αμέσως, ότι είμαστε κι εμείς Εβραίοι, πραγματικοί, αλλά από κράτος που δε μιλάμε τα Γίντις, μιλάμε Ισπανικά. Αυτό κράτησε αρκετά χρόνια. Και υπάρχει ακόμα και τώρα!, αφηγήθηκε ο Λαρισαίος Ζακίνος Φιλοσώφ.

Η πρωτοδότηση των Γίντις έναντι των Εβραϊκών, για την οποία κάνει λόγο ο αφηγητής στην αρχή του παραθέματος, φαίνεται, εκ πρώτης όψεως, παράδοξη. Ως κατεξοχήν ανταγωνιστής της Εβραϊκής στο πλαίσιο καθιέρωσης μιας εθνικής γλώσσας (βλ. Rojanski 2020: 4-5) και, συγχρόνως, ως σύμβολο της «θλιβερής» κουλτούρας του shtetl, τα Γίντις βρέθηκαν στο επίκεντρο του «πολιτισμικού πολέμου» που εξαπέλυσε το σιωνιστικό-σοσιαλιστικό καθεστώς εναντίον των «ξένων γλωσσών». Στα πλαίσια διαμόρφωσης μια ενιαίας εβραϊκής (Hebrew) κουλτούρας, η επιμονή στη χρήση των Γίντις θεωρήθηκε δείγμα αντισιωνισμού, προσκόλλησης στην ανεπιθύμητη νοοτροπία της Διασποράς. Κατά την Rachel Rojanski, η καταπολέμηση των προ μετανάστευσης εβραϊκών (Jewish) γλωσσών, βιώθηκε με ακόμα πιο σοκαριστικό τρόπο από τους/τις Γιντισόφωνους/ες, αφού αυτοί/ές ένιωθαν πως ανήκαν στην ίδια κοινωνική ομάδα με

τους ηγέτες του κράτους, οι οποίοι γνώριζαν Γίντις. Γι' αυτό και οι προσπάθειες για περιορισμό του τύπου και θεάτρου στα Γίντις στις αρχές της δεκαετίας του '50 βιώθηκαν ως «ενεργός δίωξη» (2020: 11).

Την ίδια στιγμή, οι Εσκενάζι αποτελούσαν την κυρίαρχη ομάδα. Στις παραμονές του πολέμου της Ανεξαρτησίας συνιστούσαν το 90% του Εβραϊκού πληθυσμού -αναλογία που μειώθηκε δραστικά κατά τις δεκαετίες του '50 και του '60. Πολλοί/ές συνέχιζαν να χρησιμοποιούν τα Γίντις είτε ως αποκλειστική γλώσσα έκφρασης (αν ήταν νεοφερμένοι/ες) είτε παράλληλα με την Εβραϊκή. Παράλληλα, πολλοί/ές από τους/τις κυβερνητικούς αξιωματούχους και τα στελέχη του Μαπάι, δε φαίνεται να συμμερίζονταν τη στάση του Μπεν-Γκουριόν για πλήρη εγκατάλειψη αυτού που για εκείνους/ες ήταν η «μητέρα-γλώσσα» (Mann 2004: 214).

Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω, σε συνδυασμό με τη γενικότερη προτίμηση για τους/τις Εσκενάζι, οι οποίοι/ες, στα μάτια των ηγετών του καθεστώτος, αποτελούσαν το «μοναδικό πολιτισμό της διασποράς που είχε κάποια αξία» (Rojanski 2020: 28) και οι οποίοι/ες είχαν πολύ καλύτερα δίκτυα τόσο με τις σιωνιστικές κινήσεις όσο και με το πολιτικά ασκεναζικοκρατούμενο καθεστώς, αντιλαμβανόμαστε γιατί πολλοί/ές Ισραηλινοί/ές από την Ελλάδα, ως μη Εσκενάζι, ένιωσαν από νωρίς να αποτελούν πολίτες δεύτερης κατηγορίας.

Η δυσκολία στην εύρεση αξιοπρεπούς εργασίας και κατοικίας περιγράφεται από τους/τις περισσότερους/ες ως η πρώτη εμπειρία που τους/τις έκανε να αντιληφθούν ότι τύγχαναν διαφορετικής μεταχείρισης σε σχέση με τους/τις Γιντισόφωνους/ες:

Στην αρχή, όταν κηρύχθηκε το κράτος εδώ πέρα, ήταν εξακόσιες, εβδομήκοσιες χιλιάδες Εβραίοι. Οι περισσότεροι απ' αυτούς ήταν Ρώσοι και Πολωνοί. [...] Αυτοί ήταν η βάση του κράτους, αυτοί πολεμήσαν εδώ πέρα για να γίνει κράτος. Και όταν ήρθαμε εμείς, αυτοί είχαν όλα τα πόστα. [...] Όπου να πήγαινες, έβλεπες, μιλούσαν τα Γίντις. [...] Τώρα ερχότανε... Εβραίοι από την Ελλάδα, εμείς δεν ξέραμε τα Γίντις, απ' την Αίγυπτο, διάφορα άλλα κράτη που δεν ξέραν τα Γίντις, δε βρίσκανε δουλειά, και σε γραφεία που δίνουν δουλειές, σε ρωτούσε: «Από πού είσαι;» «Απ' το Ιράκ» «Α, τώρα δεν έχουμε δουλειά». Άμα έλεγε: «Απ' τη Ρουμανία» και του μιλούσε στα Γίντις, «Αμέσως πάρε», τον έδωνε, «πάρε να δουλέψεις». Υπήρχαν μεγάλα πρωτεία, τότες όσοι ήξεραν τη γλώσσα, τα Γίντις, είχαν μεγάλ' προτεραιότητα, αφηγείται ο Τρικαλινός Νισήμ Μπενουζίλιο.

Για ορισμένους/ες, η υπέρβαση της διάκρισης μέσα από την προσωπική αριστεία έγινε ο ιστός που συνείχε ολόκληρο το ξετύλιγμα της (μετά μετανάστευσης) βιοαφήγησης.

Μια τέτοια περίπτωση είναι ο καταγόμενος από το Βόλο, Πέπο Μπαρούχ. Γεννημένος το 1927, επιβίωσε της Σοά κρυμμένος και μετανάστευσε στο Ισραήλ το 1949. Μετά την απόλυσή του από το στρατό στον οποίο επιστρατεύτηκε άρτι αφιχθείς, επανενώθηκε με την οικογένειά του στην Ταντούρα Ντορ. Πρόκειται για πρώην αραβικό και νεοσυσταθέν (τότε) εβραϊκό χωριό, στο οποίο εγκαταστάθηκαν και αρκετές οικογένειες από την Ελλάδα, ως μέσο εξόδου από τα αντίσκηνα των Μπετ Α Ολίμ [=Οίκος των Μεταναστών]. Όσοι/ες εγκαταστάθηκαν στο μοσάβ, αφηγείται ο Πέπο, κλήθηκαν να επιλέξουν ανάμεσα στην αλιεία και τη γεωργία. Η οικογένειά του επέλεξε το πρώτο. Σύντομα γνώρισε και την καταγόμενη από την Αθήνα σύζυγό του, με την οποία παντρεύτηκαν, όπως λέει, «σε ένα τζαμί που τώρα είχε γίνει εβραϊκή εκκλησία». Επειδή όμως «του ψαρά το πιάτο είναι μια φορά γεμάτο και δέκα φορές αδειανό», επεδίωξε να αλλάξει επάγγελμα. Έπιασε ένα σπίτι με 1,5 δωμάτιο κοντά στο Κιριάτ Χαΐμ (στη Χάιφα), «σε ένα μέρος όπου τα σπίτια ήταν σαν τρένο», και κατάφερε να βρει δουλειά σε εργοστάσιο:

***ΠΜ** Δούλεψα εκεί πέρα έξι μήνες. Και ο μόνος Σεφαραντής που ήταν ήμαν εγώ. Οι άλλοι ήταν Ασκεναζίμ. Και μια μέρα μου λέει: «Πήγαινε σπίτι. Τελείωσε η δουλειά σου από δω πέρα». ΕΓΩ, το πρωί που μου δώσαν το φύλλο ότι τελείωσα, το βράδυ βρισκόμουν επάνω σε καϊκι. Πήγα στην ψαρική αμέσως. Είχα δυο παιδιά! Είχα γυναίκα, η γυναίκα δε δούλευε!*

***ΚΜ** Και πιστεύετε ότι σας έδιωξαν επειδή δεν ήσασταν Ασκενάζι;*

***ΠΜ** Εγώ δούλεψα καλύτερα απ' αυτουνούς. Όλ' την ημέρα δούλεψα σαν γαιδούρι κι αυτοί καθόνταν και καπνίζαν τσιγάρα. Κι εμένα που ήμαν ο... ΔΟΥΛΟΣ με πετάζαν εμένα! Απ' τη δουλειά.*

Προκειμένου να βρει λύση στο πρόβλημά του, ζήτησε τη μεσολάβηση ενός γνωστού του με διασυνδέσεις στο Μαπάι. Εξοπλισμένος με ένα χαρτί υπογεγραμμένο από εκείνον, κατάφερε να ξεπεράσει το σκόπελο της άρνησης της Ισταρντούτ να του προσφέρει εργασία. Αρχίζει να εργάζεται σε διυλιστήρια, όπου και σταδιοδρόμησε μέχρι τη συνταξιοδότησή του.

ΚΜ Γιατί πιστεύετε ότι κυριαρχούσαν οι Ασκεναζίμ;

ΠΜ Γιατί νομίζουν ότι είμαστε κατώτεροι απ' αυτουνούς. Λέγαν ότι οι Σεφαραντίμ είναι αγράμματοι. Γιατί αυτοί είχαν πιάσει όλα τα κεντρικά μέρη. Κι αυτοί διοικούσαν. Αν ήξερες, που λέει η παροιμία, τα Γίντις, ήσαν μεγάλος και τρανός. Αν δεν ήξερες, σε λέγαν... μαύρο. Όπως... αβαντίμ [=δούλους], έτσι μας είχαν. [...] Και γι' αυτό, κανόνισα κι είχα το χαρτί αυτό κι έτσι μπήκα στη δουλειά εκεί πέρα. Με τον αγώνα που έκανα τόσο πολύ, βγήκα να γίνω, να μάθω τα λάδια, πώς φτιάχνουν λάδια. Και πέτυχα! Και πολλοί σπουδαγμένοι [...] έρχονταν και μαθαίναν από μένα. Απ' τον αγράμματο! Τους ανέβαζα και τους κατέβαζα. Αν έλεγα εγώ το «ναι», ότι είναι καλός, τον παίρναν στη δουλειά. Αν έλεγα «δεν είναι καλός», τον πετάγαν όζω.

Μια ανάλογη διαδρομή επιτυχίας μου αφηγήθηκε και ο πολύγλωσσος σύζυγος της Λούνας Χακίμ, και «πέμπτης γενιάς Ισραηλινός» με καταγωγή από τα Βαλκάνια. Μετά το τέλος της δεύτερης συνέντευξης με τη Λούνα, το ζευγάρι μου ζήτησε να μείνω για φαγητό. Μόλις ολοκληρώσαμε το γεύμα, είπε ικανοποιημένος σε Ελληνικά¹²⁵ ανακατεμένα με Αγγλικά:

Δόξα σοι ο Θεός, καλά φάγαμε και σήμερα! Και δόξα δυο φορές, γιατί εγώ ήμουν κάτω και βρέθηκα πάνω! Όλοι οι Σεφαραντίμ, οι εξ Ανατολής, ήμασταν τότε κάτω! Όταν ήμουν 8-9 χρονών, με έστειλαν σ' ένα σχολείο. Κι ο δάσκαλος είπε πως εγώ δε θα γίνω ποτέ τίποτα! Άλλαξα σχολείο κι έγινα ο πρώτος στην τάξη! Πρώτος στα Γαλλικά, πρώτος σε όλα! Και μπορώ να σου πω πολλές τέτοιες ιστορίες!

Η Σούλα Μισδραχί-Φιλοσώφ έφτασε στην Παλαιστίνη σε ηλικία 12 ετών, μετά από μια περιπετειώδη διαδρομή φυγής εν μέσω Σοά. Η βιοαφήγησή της χτίστηκε γύρω από την προσπάθεια να συνηθίσει στο νέο περιβάλλον, «ξένη ανάμεσα σε ξένους», και να μάθει τη γλώσσα. Στον εαυτό της αναφέρθηκε πολλές φορές ως «σάμπρα»· το ζήτημα της διάστασης μεταξύ Εσκενάζι και Σεφαραδιτών απουσίασε σχεδόν ολοκληρωτικά. Όταν, όμως, σε μια άλλη περίπτωση, σχολίασε τη βιοδιαδρομή του συζύγου της,

¹²⁵ Όπως μου εξήγησε, τα Ελληνικά τα έμαθε στο πατρικό της συζύγου του, το οποίο ήταν, όπως είπε, «κάτι σαν σταθμός τρένου για Έλληνες».

Ζακίνου, μου είπε πως παρά το δύσκολο ξεκίνημά του ως Σεφαραδίτη στο Ισραήλ, ωστόσο «το πολέμησε και βγήκε πρώτος». Ειπωμένη στην τελευταία μας συνάντηση πριν αναχωρήσω για την Ελλάδα τον Ιούνιο του 2014 κι ενώ το ζευγάρι είχε γίνει κάτι σαν παππούς και γιαγιά μου στο Ισραήλ, η φράση αυτή μπορεί να αναγνωστεί και ως επίλογος των πολύωρων συναντήσεών μας που συχνά κατέληγαν στο να κοιμάμαι στο σπίτι τους αντί για το δικό μου...



Με τη Σούλα και τον Ζακίνο, Ζίχρον Γιακώβ 26.6.2014
© Έρση Μαλαγιώργη, προσωπικό αρχείο

Στη μελέτη της για τη διαμόρφωση της μνήμης και της υποκειμενικότητας των παιδιών που επιβίωσαν της Σοά (και παρέμειναν στην Ελλάδα μετά τον πόλεμο), η Ποθητή Χαντζαρούλα (Hantzaroula 2021, Χαντζαρούλα 2015) αναδεικνύει το δυναμικό ρόλο των συναισθημάτων στη συγκρότηση και μεταμόρφωση της υποκειμενικότητας, μέσα από την ενεργητική συμμετοχή του ίδιου του υποκειμένου. Στο πλαίσιο της μεταπολεμικής Ελλάδας, ο στιγματισμός της εβραϊκής ταυτότητας ως συνδεδεμένης με την «παθητικότητα», αλλά και η βίωση του αντισημιτισμού, κινητοποίησε τον αγώνα για θετική διάκριση εκ μέρους των Εβραίοπουλων. Αναδεικνύεται, επομένως, η δύναμη των συναισθημάτων όχι απλώς για την πρόσδεση στην υποταγή, αλλά και για την ενεργητική υπέρβασή της:

«Ο δυναμικός ρόλος της ντροπής στο σχηματισμό της ταυτότητας είναι ένα σημαντικό αναλυτικό πλαίσιο για να καταλάβουμε τη συμμετοχή του υποκειμένου στη διαμόρφωση της υποκειμενικότητάς του σε τραυματικές καταστάσεις. Η ντροπή του να φέρεις μια στιγματισμένη ταυτότητα όξυνε την αυτο-συνείδηση των παιδιών και μετασχηματίστηκε σε παράγοντα θετικής διάκρισης. Το να διακριθούν ως μαθητές ενίσχυσε την αυτοεκτίμησή τους και η δημόσια αναγνώριση των χαρακτηριστικών τους επέστρεψε σαν θετικό αίσθημα για την εβραϊκότητά τους» (Hantzaroula 2021: 22).

Αντίστοιχες παρατηρήσεις θα μπορούσαν να γίνουν και για επιζώντες/ώσες από την Ελλάδα που μετανάστευσαν στην Παλαιστίνη/Ισραήλ μετά τον πόλεμο. Η διαφορά είναι ότι αυτή τη φορά η εμπειρία της ντροπής και της διάκρισης δεν αφορά τόσο την εβραϊκή ταυτότητα γενικά όσο την σεφαραδίτικη/μη ασκεναζική ειδικά. Παρ' όλο που ο στιγματισμός του εβραϊσμού της διασποράς εντός του κράτους του Ισραήλ που έκανε τους/τις επιζώντες/ώσες να νιώθουν ξένοι μέσα σε αυτό που οι ίδιοι θεώρησαν «εβραϊκή πατρίδα» είναι ένα βίωμα κοινό (π.χ. Rojanski 2020, Lentin 2000), οι ενδο-εβραϊκές ιεραρχίες της εβραϊκότητας και οι διαστάσεις που αυτές έλαβαν στο ισραηλινό πλαίσιο, κατέστησαν τη μη ασκεναζικότητα πρωταρχικό παράγοντα ενός ιδιαίτερου αισθήματος αποξένωσης, διάκρισης και ντροπής για όσους/ες δεν ανήκαν στην κυρίαρχη ομάδα.

Ωστόσο, η βίωση του σοκ αυτής της νέας διάκρισης δεν παρήγαγε καθήλωση. Το σχήμα της μετάβασης από την ντροπή στο θυμό, από το θυμό στο πείσμα για ανατροπή και τελικά στην περηφάνεια είναι το νήμα που έδεσε τις βιοαφηγήσεις πολλών από τους/τις αφηγητές/ήτριες της «πρώτης γενιάς», αποτελώντας τον κινητήριο μοχλό για την παραγωγή νοήματος από μια κατάσταση τραυματική. Αυτές οι αφηγήσεις «επιτυχίας» και «ανατροπής» δεν είναι απλώς ατομικές· μιλώντας μέχρι τέλους ως «Σεφαραδίτες/ίτισσες», τα υποκείμενα τοποθετούσαν διαρκώς τους εαυτούς τους στην κοινοτική, και συγχρόνως μη ασκεναζική, συλλογικότητα.

Από τον Σαλονικιό λιμενεργάτη στον «Σαλομονικό»

Οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα δεν είχαν ούτε ενιαίο προφίλ ούτε ακολούθησαν τις ίδιες διαδρομές μετά την αλιγιά. Αποτελούσαν έναν πολυσχιδή πληθυσμό με διαφορετικές

κοινωνικο-ταξικές καταβολές, διαφορετικό μορφωτικό και πολιτισμικό κεφάλαιο, διαφορετικές ιδεολογίες, διαφορετικούς βαθμούς σύνδεσης και ταύτισης με την προπολεμική πατρίδα.

Παρ' όλη όμως την πολλαπλότητα των εμπειριών και των καταβολών τους ως ατόμων κι επιμέρους ομάδων, η φιγούρα που έχει καταγραφεί στο ισραηλινό φαντασιακό ως κατεξοχήν εκπρόσωπος του «Έλληνα Εβραίου» είναι η κινηματογραφική περσόνα του «Σαλομονίκο», του κεντρικού ήρωα της ομώνυμης επιτυχίας του 1972, σε σκηνοθεσία Άλφρεντ Στάινχαρντ (690.000 εισιτήρια).

Η ταινία εντάσσεται στο είδος των «μπουρέκας», δημοφιλών κωμωδιών ή μελοδραμάτων που γνώρισαν άνθιση από τα μέσα της δεκαετίας του '60 έως τις αρχές της δεκαετίας του '80 και οι οποίες πραγματεύονται τη διάσταση μεταξύ Εσκενάζι και Σεφαραδιτών/Μιζραχί. Παρά το γεγονός ότι οι δύο ομάδες παρουσιάζονται με στερεοτυπικό τρόπο, τοποθετημένες στα δύο άκρα του φάσματος Ανατολής-Δύσης (βλ. σχετικά Shohat 2010: κεφ. 3), οι ταινίες αυτές γνώρισαν τεράστια εμπορική επιτυχία - ακόμα και μεταξύ των Μιζραχί.

Επιχειρώντας να ερμηνεύσει το παράδοξο, ο Yaron Peleg (2008) υποστηρίζει πως πιθανόν αυτό συνέβη, επειδή οι ταινίες αυτές προσέδωσαν ορατότητα και κάποια μορφή αναγνώρισης σε μια κοινωνική κατηγορία που είχε εξωθηθεί στο περιθώριο της ισραηλινής κουλτούρας και της δημόσιας σφαίρας. Ο στόχος της νομιμοποίησης υπηρετείται, κατά τον ίδιο, με πολλούς τρόπους. Εξοικειώνοντας το κοινό με τις μιζραχικές εβραϊκές παραδόσεις, οι ταινίες «μπουρέκας» συνέβαλαν στην αναγνώριση των Μιζραχί ως γνήσιων Εβραίων, αποσπώντας τους από την αραβικότητα. Προβάλλοντας (και) θετικές όψεις της ταυτότητάς τους, τους νομιμοποίησαν εντός του εβραιο-ισραηλινού έθνους. Καταλήγοντας συνήθως σε έναν μικτό γάμο, απάλυναν την εθνοτική ένταση με τρόπο που ήταν μεν εντελώς πλασματικός, αλλά που συγχρόνως τους ενέτασσε συμβολικά στην εθνική οικογένεια. Παρουσιάζοντας τις δυσκολίες της ενσωμάτωσης, εξέθεσαν τις αποτυχίες του ίδιου του καθεστώτος, χωρίς συγχρόνως να κατηγορούνται απαραίτητα οι Μιζραχί για τις «ανεπάρκειές» τους (όπως συνηθιζόταν μέχρι τότε). Τέλος, τη στιγμή που η αίγλη του μυθικού Νέου Εβραίου άρχισε να υποχωρεί, η μιζραχική αρρενωπότητα ήρθε να καλύψει το κενό.

Καθώς οι ταινίες αυτές παράγονταν και σκηνοθετούνταν συνήθως από Ισραηλινούς ασκεναζικής καταγωγής, αποτελούν σημαντική πηγή για το πώς έβλεπε τις εβραϊκές «εθνοτικές» κατηγορίες η κυρίαρχη ομάδα, τροφοδοτούμενη από ευρέως κυκλοφορούσες δημόσιες αναπαραστάσεις, και για το πώς, με τη σειρά της, τις διέχνε στο

κοινό μέσα από προϊόντα λαϊκής κατανάλωσης. Μέσα από το παράδειγμα του Σαλομονίκο, αυτό που με ενδιαφέρει κυρίως εδώ είναι να παρουσιάσω τη θέση που βρήκε ο «Έλληνας Εβραίος» στο μεγάλο σχήμα, για να αναδείξω στο επόμενο κεφάλαιο τις συνέπειες που είχε αυτό στην αυτο-εικόνα των απογόνων των επιζώντων-ωσών/μεταναστών-στριών.

Ο κεντρικός πρωταγωνιστής του Σαλομονίκο είναι ένας άξεστος, ακαλλιέργητος, αλλά καλόκαρδος κι αξιαγάπητος λιμενεργάτης του Τελ Αβίβ. Λόγω της σεφαραδίτικης καταγωγής του, νιώθει να αντιμετωπίζεται ως πολίτης δεύτερης κατηγορίας από το ισραηλινό κατεστημένο. Ο ίδιος, προσκολλημένος σε παραδοσιακές αξίες, αρνείται να αφομοιωθεί. Όσο οι φίλοι του εγκαταλείπουν τη φτωχική Φλωρεντίν για να εγκατασταθούν σε γειτονιές με υψηλότερο κοινωνικοοικονομικό κύρος, εκείνος επιμένει να ζει στον «ελληνικό» και σεφαραδίτικο μικρόκοσμό του. Μετακομίζει μόνο ύστερα από τις αφόρητες πιέσεις της συζύγου του, η οποία επιθυμεί την κοινωνική άνοδο. Εξακολουθώντας, όμως, να μην αλλάζει, μεταφέρει τα «σαλονικιώτικα» ήθη του στη νέα γειτονιά. Προτιμά τους μεζέδες και το αράκ αντί για την «πολιτισμένη» γαλλική κουζίνα, και ξεσηκώνει την πολυκατοικία με μπουζούκια, τσιφτετέλια και συρτάκι. Στο τέλος της ταινίας, επιστρέφει τελικά στη Φλωρεντίν, τη μόνη που μπορεί να νιώθει «σπίτι του».

Όπως και σε πολλές άλλες ταινίες του είδους, η προσκόλληση στη «νοοτροπία της διασποράς» συγκρούεται με την προσπάθεια της νέας γενιάς να αφομοιωθεί στο ισραηλινό χωνευτήρι. Σε αντίθεση με τον ίδιο, τα παιδιά του Σαλομονίκο συναναστρέφονται με Εσκενάζι και περιφρονούν τις παραδόσεις. Η κόρη του συνάπτει προγαμιαίες σχέσεις και μένει έγκυος από έναν νεαρό. Οι γονείς του τελευταίου, ως «τυπικοί» «προοδευτικοί» Εσκενάζι, προθυμοποιούνται να πληρώσουν την άμβλωση. Ο Σαλομονίκο, όμως, καταφέρνει να επιβάλει τη θέλησή του για γάμο.

Στην ταινία εντοπίζονται αρκετά από τα στοιχεία που περιγράφει ο Peleg (ό.π.) ως νομιμοποιητικά της κουλτούρας των «κοινοτήτων της Ανατολής». Μέσα από τη σκηνή της τελετουργίας του Σαββάτου, για παράδειγμα, το κοινό εξοικειώνεται με σεφαραδίτικες παραδόσεις, όπως οι προσευχές, τα τραγούδια και τα φαγητά, στοιχεία που ο σκηνοθέτης αντιμετωπίζει με το δέοντα σεβασμό (ό.π.: 125). Παράλληλα, η προοδευτικότητα και τα δυτικά ήθη των Εσκενάζι αντισταθμίζονται ως ένα βαθμό από τη ζεστασιά και τη χαρά των Θεσσαλονικέων. Επιπλέον, η εικόνα του μάτσο Σεφαραδίτη έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τον Εσκενάζι γιο, ο οποίος είναι η επιτομή του «μαμάκια» (Peleg ό.π.: 134). Τέλος, η ταινία προβάλλει τη γεφύρωση του χάσματος μέσω του

γάμου -αλλά και της μουσικής, όπως προσθέτει ο Ισραηλινός μουσικολόγος Oded Erez (2016).

Στη σχετική σκηνή, ενώ οι συγγενείς του γαμπρού τραγουδούν στα Γίντις, οι Θεσσαλονικείς απαντούν με εβραιο-ισπανικές εκδοχές ελληνικών και τουρκικών τραγουδιών που είχαν ήδη κάνει επιτυχία στο Ισραήλ. Τελικά όμως καταλήγουν να τραγουδούν ο ένας τις μελωδίες και τη γλώσσα του άλλου και στο τέλος να χορεύουν όλοι μαζί το «*Ιί χαβέι α αμχά αζέ*» (=Είθε να μακροημερεύσει αυτός ο λαός), τραγούδι που τιμά την ενότητα των Ισραηλινών σε στιγμές κρίσης (Erez ό.π.: 214). Κατά τον Erez, η σκηνή αποτελεί αλληγορική επιτέλεση της ιδεολογίας του «χωνευτηρίου», καθώς

«μας μεταφέρει από ένα “παρελθόν” πολλαπλών εβραϊκών παραδοσιακών κουλτούρων (το οποίο είναι σαφώς πολύ έντονα το παρόν), σε ένα “μέλλον” εθνικής ενότητας μέσα από τις επιγαμίες και την πολιτισμική ανταλλαγή» (2016: ό.π.).



«Σαλομονίκο» (Πηγή: imdb.com)

Σχολιάζοντας τη συγκρότηση της φιγούρας του «Έλληνα Εβραίου» στο «Σαλομονίκο» η Katherine Fleming γράφει:

«Το φιλμ είναι μια περίεργη σύνθεση της προπολεμικής εβραϊκής Ελλάδας και της άποψης του Ισραήλ για τη χώρα της δεκαετίας του '70. [...] Τα χαρακτηριστικά της κινηματογραφικής περσόνας όπως τα απέδωσαν οι Εσκενάζι κινηματογραφιστές που τη δημιούργησαν είναι τυπικά της παλιάς Θεσσαλονίκης: η γλώσσα του, η δουλειά του, η προσκόλληση στις παραδόσεις. Τα υπόλοιπα όμως είναι η Ελλάδα της εργατικής τάξης τη δεκαετία του 1970. Η ελληνική λαϊκο-πόπ μουσική και οι χοροί στιλ Ζορμπά στα γλέντια, η εμφάνιση του Σαλομονίκο (με ναυτικό κασκέτο κολλημένο μονίμως στο κεφάλι του), και τα φαγητά και τα ποτά -σε μόνιμη θέα σε όλη τη διάρκεια του φιλμ- βγήκαν κατευθείαν από τουριστικό φυλλάδιο. Βασικά χαρακτηριστικά της προπολεμικής Θεσσαλονίκης αγνοούνται: ο κοσμοπολιτισμός και η μόρφωση πολλών κατοίκων της, η έντονη επιρροή της στην περιοχή και πάνω απ' όλα η αίσθηση ανωτερότητας της κοινότητας απέναντι σε άλλες μορφές ιουδαισμού. Στο "Σαλομονίκο" ο Έλληνας Εβραίος ήταν συγχρόνως Ανατολίτης και εξελληνισμένος» (2009: 287-288).

Στη φιγούρα του, το ήδη γοητευτικό και δημοφιλές αρχέτυπο του μάτσο Θεσσαλονικέως λιμενεργάτη, ήρθε να εμπλουτιστεί από το στερεότυπο του Μιζραχί της εργατικής τάξης με τα «ελληνικά» γούστα, καθώς και από διεθνείς κινηματογραφικές αναπαραστάσεις του «ελληνικού», έτσι όπως τα γνωρίζουμε από το «Ζορμπά», το «Ποτέ την Κυριακή» και τις ταινίες της Αλίκης Βουγιουκλάκη που εκείνη την εποχή έκαναν θραύση στο Ισραήλ (βλ. Erez 2016: 168-195).

«[Οι Εβραίοι από την Ελλάδα] παρείχαν μια οθόνη πάνω στην οποία άλλα μέρη "προέβαλαν" αναπτυσσόμενα κοινωνικομουσικά στερεότυπα της ελληνικότητας» γράφει σχετικά ο Oded Erez (2018: 85).

Η λεγόμενη «υπερεθνική εθνικοποίηση» (Fleming 2009) των Εβραίων από την Ελλάδα και η ταυτόχρονη «μιζραχοποίησή» τους είναι αποτέλεσμα της διασταύρωσης πολύπλοκων διαδικασιών που συνδέονται με: τη νοσταλγία ως κινητήριο δύναμη για τον επαναπροσδιορισμό της ταυτότητας (Boym 2001)· την ανάδειξη του «ελληνικού σημαίνοντος» σε αποδεκτό τρόπο έκφρασης και νομιμοποίησης της μιζραχικής κουλτούρας· την ανάδυση του «ελληνικού» ως «τρίτου χώρου» ικανού να διαμεσολαβεί το

χάσμα Εσκενάζι και «Σεφαραδιτών» και να λειτουργεί ως μέσο για την διαπραγμάτευση της ίδιας της ισραηλινής ταυτότητας (Erez 2016). Οι διαδικασίες αυτές, ξεκίνησαν κατά τη δεκαετία του '50 και φτάνουν μέχρι τις μέρες μας. Στο μεταξύ, όμως, πέρασαν από σημαντικές διακυμάνσεις και κρίσιμους μετασχηματισμούς.

Το 1951 θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως έτος-ορόσημο για την εισαγωγή της «ελληνικής» μουσικής στο Ισραήλ. Ο Σμουέλ Μπαρζιλάι, βετεράνος μετανάστης από τη Θεσσαλονίκη, άνοιξε στη Γιάφο¹²⁶ την περίφημη «Αριάνα». Το πρωινό αυτό καφενείο μετατράπηκε σύντομα σε νυχτερινό κέντρο. Απευθυνόμενο αρχικά κυρίως σε Θεσσαλονικείς, πρόσφερε ζωντανή μουσική και σέρβιρε φαγητό που θα μπορούσε να τους μεταφέρει «πίσω στο σπίτι» (Erez 2016: 82). Οικογένειες Θεσσαλονικέων -αλλά και άλλων Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα- συνέρρεαν εκεί κατά ομάδες στις ημέρες της ανάπαυλας. Τις καθημερινές, ωστόσο, οι θαμώνες ήταν κυρίως Μιζραχί, άνδρες της εργατικής τάξης και μέλη του περιθωρίου (ό.π.: 90).

Ο πρώτος μαέστρος της «Αριάνα» ήταν ο Θεσσαλονικιός μουσικός και επιζών του Μπικκενάου, Νταβίκο Πιτσόνε. Το ρεπερτόριο της μπάντας του, η οποία αποτελούταν από έναν Τούρκο και δύο Βούλγαρους, συνδύαζε ελληνικά, τουρκικά και ευρωπαϊκά στιλ (ό.π.: 91-94). Τα ζεϊμπέκικα, όμως, αποδείχθηκαν τα πλέον δημοφιλή (ό.π.: 93). Με τον καιρό, και όσο η δημοτικότητα της Αριάνα άρχιζε να διεισδύει και σε άλλα στρώματα του πληθυσμού, ο Μπαρζιλάι και άλλοι ιδιοκτήτες αντίστοιχων «ελληνικών»/ «μεσογειακών» νυχτερινών κέντρων που άνοιξαν την ίδια περίοδο, συνήπταν συμβόλαια με Έλληνες/ίδες και Κύπριους/ιες καλλιτέχνες/ίδες που κατέφθαναν στο Ισραήλ με κοσμοπολίτικα ψευδώνυμα (ό.π.: 94-102).

Η φήμη της «Αριάνα» εκτοξεύτηκε με την άφιξη του Άρις Σαν (καλλιτεχνικό ψευδώνυμο του Αριστείδη Σεϊσανά) το 1957.¹²⁷ Ο Σαν αναγνωρίζεται ως εκείνος που διέδωσε την ελληνική μουσική σε ευρέα στρώματα του ισραηλινού πληθυσμού, διασκεύοντας όλες τις μεγάλες επιτυχίες της εποχής του και πουλώνοντας πάνω από 100.000 αντίτυπα με το δίσκο (και το ομώνυμο τραγούδι) «Μπουμ Παμ».¹²⁸ Η ικανότητά του να πλοηγεί στα γούστα των ποικίλων κοινών, αναμειγνύοντας είδη και προσαρμόζοντας το μπουζούκι στην ηλεκτρική κιθάρα, ανέδειξε, κατά τον Erez, το ελλη-

¹²⁶ Νότιο Τελ Αβίβ, και συγχρόνως το ιστορικό οθωμανικό τμήμα της πόλης.

¹²⁷ Για τον Άρις Σαν και τη μουσική του, βλ. αναλυτικά Erez 2016, κεφ. 2.

¹²⁸ Πρόκειται για διασκευή του γνωστού τραγουδιού «Μπρος γκρεμός και πίσω ρέμα» των Πάνου Γαβαλά και Στέλιου Ζαφειρίου (1966), ερμηνευμένο από τον Πάνο Γαβαλά και τη Ρία Κούρτη, βλ. <https://www.youtube.com/watch?v=IzBoFYMoR2k> (Τελευταία επίσκεψη: 1.11.2022).

νικό σε «τρίτο χώρο», ένα κοσμοπολίτικο είδος ικανό να διασχίζει τα όρια μεταξύ Δύσης και Ανατολής, εφόσον κανείς δεν μπορούσε να το τοποθετήσει με βεβαιότητα στη μια ή στην άλλη άκρη της διχοτομίας. Το υβριδικό αυτό είδος, η επιτυχία του οποίου προσauξήθηκε και από τη διείσδυση διεθνών ελληνικών κινηματογραφικών επιτυχιών, αποδείχθηκε ιδιαίτερα δημοφιλές και στους Εσκενάζι. Μεταξύ των θαμώνων της «Αριάννα» βρίσκονταν και κρατικοί αξιωματούχοι και διακεκριμένοι «σάμπρα», όπως ο Μωσέ Νταγιάν.

Η μεγάλη επιτυχία της «ελληνικής» μουσικής οδήγησε στο άνοιγμα και άλλων νυχτερινών κέντρων παρόμοιου ύφους και παροχών σε διάφορες πόλεις του Ισραήλ. Ανάμεσά τους βρίσκουμε το καλοκαιρινό κέντρο «Πειραιάς» (1960-1965) στο Τελ Αβίβ. Έχοντας ιδρυθεί από το Χαϊμίκο Σίλβας, Θεσσαλονικιό μετανάστη του 1933 και ιδιοκτήτη μιας εταιρείας ενοικίασης βαρκών για αναψυχή στον ποταμό Γιαρκόν από το 1939, ο «Πειραιάς» αναδείχθηκε σε βασικό ανταγωνιστή της «Αριάννα» (βλ. Erez 2016: 98-101). Το 1960, ο ίδιος ο Σαν εγκατέλειψε την τελευταία, για να ιδρύσει διαδοχικά τα δικά του νυχτερινά μαγαζιά στη Γιάφο. Σε ένα από αυτά, τον επισκέφτηκε ο προσωπικός του φίλος, Στέλιος Καζαντζίδης με την τότε σύζυγό του, Μαρινέλα. Σε μια σωζόμενη φωτογραφία, τους βλέπουμε περιστοιχισμένους από Εβραίους/ες από την Ελλάδα, κυρίως Θεσσαλονικείς κατοίκους της Φλωρεντίνας.



Για τους/τις ίδιους/ες τους/τις Θεσσαλονικείς, η «ελληνική» μουσική έγινε κατ' αρχήν ένας τρόπος διατήρησης των δεσμών με την πατρίδα, ως αγαπημένη πόλη και ως κοινότητα. Τη δεκαετία του '30, αναλύει ο Erez (2016) στον πρόλογό του (βλ. και

Erez 2018: 87-91), Θεσσαλονικείς της εργατικής τάξης άρχισαν να συνάπτουν πολιτισμικές μουσικές ανταλλαγές με μια ομάδα των οποίων η ελληνικότητα βρισκόταν επίσης υπό αίρεση: τους νεοφερμένους πρόσφυγες. Μέσα στα καφέ αμάν, το ρεμπέτικο αναδείχθηκε σε τόπο συνάντησης των δύο -ανταγωνιστικών, κατά τ' άλλα, μεταξύ τους- ομάδων, οι οποίες εξέφρασαν, μέσω της μουσικής, τη νοσταλγία τους για ένα χαμένο οθωμανικό κόσμο. Στο πλαίσιο του Ισραήλ, οι κοσμοπολίτικες «ελληνικές» εισαγωγές και προσαρμογές καθώς και οι ήχοι του Καζαντζίδη, ως «εκφραστή ενός νέου λαϊκού στιλ που επανέφερε τις εξ Ανατολής επιρροές και την κραυγή των καταπιεσμένων προσφύγων στην ελληνική λαϊκή μουσική» (ό.π.: 72), θα αναπαριστούσαν τους ήχους μιας χαμένης μετα-οθωμανικής και συνάμα ελληνικής Θεσσαλονίκης. Την ίδια στιγμή, η άφιξη επιζώντων/ωσών της Σοά -οι οποίοι ανήκαν στη μετά το 1912 γενιά και η ελληνική τους ταυτότητα ήταν πολύ πιο ισχυρή σε σχέση με τους βετεράνους- εμπλούτισε το ρεπερτόριο της κοινότητας και άσκησε σημαντική επιρροή στις μουσικοπολιτισμικές πρακτικές της.



*Βραδιά στην Αριάννα
(Από ανάρτηση της Ρέλυ Καλδερόν στο Facebook.
Με το λευκό πουκάμισο, ο πατέρας της, Φώτης Καλδερόν)*

Επιθυμώντας να διατηρήσουν ζωντανό το δεσμό, Εβραίοι/ες από την Ελλάδα υπέστησαν πράγματι μιας κάποιας μορφής «υπερεθνική εθνικοποίηση». Ακόμα και Θεσσαλονικείς μετανάστες της δεκαετίας του '30, των οποίων οι δεσμοί με την Ελλάδα, ως έθνος-κράτος, είναι σχεδόν ανύπαρκτοι, βρήκαν στην ελληνική μουσική -και με μουσικές προτιμήσεις ανάλογες με το κοινωνικοοικονομικό τους υπόβαθρο- ένα

σημαντικό σημείο αναφοράς της πολιτισμικής τους ταυτότητας. Τα κλαμπ της Γιάφο και οι ισραηλινοί κινηματογράφοι τους μετέφεραν τουριστικές εκδοχές του «ελληνικού μύθου», ενημερώνοντας την ταυτότητά τους κι εκπαιδεύοντάς τους σε επιτελέσεις της «ελληνικότητας», όπως το συρτάκι και το ζεϊμπέκικο.

Ωστόσο, τούτη η «υπερεθνική εθnicoποίηση» δε σήμανε μια νέα, ενιαία, απροβλημάτιστη και αδιάσπαστη ταυτότητα, η οποία παρήγε νόημα για όλους/ες με τον ίδιο τρόπο. Βετεράνοι μετανάστες/στρίες της μεσαίας τάξης αλλά και επιζώντες/ώσες της Σοά με αστικές καταβολές λίγο μόνο συμμετείχαν στη δημόσια μουσική κουλτούρα που συνδέθηκε με την Αριάνα.

Επιπλέον, μέσα στο περιβάλλον της φυσικής απομάκρυνσης από την προηγούμενη πατρίδα, της πολιτισμικής αποξένωσης εντός της νέας, της ολοκληρωτικής καταστροφής που ξυπνούσε τη νοσταλγία γι' αυτό που είχε χαθεί ανεπιστρεπτί, η «ανακάλυψη» ή «επανασύνδεση» με το «ελληνικό» αποτέλεσε μάλλον περισσότερο έναν τρόπο συμβολικής, κοινωνικής και συναισθηματικής ανασύνθεσης της χαμένης οικογένειας, της κοινότητας και της πόλης. Όπως επισημαίνει ο Paris Papamichos Chronakis (2018) -αυτή τη φορά αναφορικά με την «ελληνοποίηση» των Θεσσαλονικέων στο Άουσβιτς- στο βαθμό που η ελληνικότητα αναδείχθηκε σε ισχυρό δεσμό, η ισχύς της απέρρεε πρωταρχικά από τη συνύφανσή της με την τοπική ταυτότητα: χάρασσε τα κοινωνικά και συμβολικά όρια της ομάδας, ενώ συγχρόνως εξέφραζε τη νοσταλγία για την προπολεμική ζωή στη γενέθλια πόλη:

«Οι Σεφαραδίτες Εβραίοι της Θεσσαλονίκης έγιναν “Έλληνες” ακριβώς επειδή κατάφεραν να παραμείνουν, με τον τρόπο τους, Θεσσαλονικείς» (ό.π.: 177).

Αλλά ακόμα και για τους/τις πιο ένθερμους «νοσταλγούς» της προπολεμικής ζωής, οι οποίοι μετέτρεψαν τα ισραηλινά τους σπίτια σε «μικρές Ελλάδες» -για να χρησιμοποιήσω μια φράση της Σάρα Χατζηακώβ-Σωρ- η ταύτιση με την «ελληνικότητα», ως εθνική ταυτότητα, δεν ήταν ούτε παγιωμένη ούτε αναντίρρητη. Η βίωση του αντισημιτισμού στα πλαίσια της προ μετανάστευσης καθημερινότητας, η αντιμετώπισή τους ως δεύτερης κατηγορίας πολιτών που χρειαζόνταν τη διαμεσολάβηση της ισραηλιτικής κοινότητας για τις συναλλαγές τους με το κράτος (Νάαρ 2017), το βίωμα της ταύτισης της ελληνικότητας με τον ορθόδοξο χριστιανικό πληθυσμό που τους/τις τοποθετούσε αυτομάτως στην κατηγορία ενός ανεπιθύμητου Άλλου, η συμμετοχή μέρους

του ελληνικού πληθυσμού στο ναζιστικό διωγμό, η ύπαρξη ακόμα περισσότερων αμέτοχων παρατηρητών, η λεηλασία των περιουσιών, η επιστροφή, για τους/τις περισσότερους/ες, σε πόλεις-φαντάσματα, η «ψυχρή υποδοχή» που τους επεφύλαξαν γείτονες/όνισσες και πρώην φίλοι/ες, η αναγκαστική (όπως ισχυρίζονται πολλοί/ές) αποποίηση της ελληνικής ιθαγένειας, είναι βιώματα που σημάδεψαν τη μνήμη, μη επιτρέποντας στη μετά την αλιγιά νοσταλγία να διασχίσει το όριο της εξιδανίκευσης.

Με εκπληκτική πυκνότητα, απόγονοι επιζώντων/ωσών που έχασαν μεγάλο μέρος των οικογενειών τους στη Σοά μου μίλησαν για τη διατήρηση της «ελληνικής ζωής» στον οικιακό χώρο της μετά την αλιγιά καθημερινότητας εκ μέρους των γονέων τους, μαζί με τον ταυτόχρονο εναγκαλισμό της ισραηλινής ταυτότητας, και με μια επίμονη άρνηση ορισμένων να επιστρέψουν στην Ελλάδα -έστω και για ταξίδι αναψυχής.

Η μητέρα της Σλομίτ, με καταγωγή από την Πρέβεζα, εκτοπίστηκε μαζί με την αδερφή και τη μητέρα της στο Άουσβιτς, για να επιστρέψει μόνο η ίδια. Μετά τη μετανάστευση στην Παλαιστίνη (όπου επανενώθηκε με τους δύο διασωθέντες αδελφούς της), ανέφερε σπάνια τα στρατόπεδα. Τις αφηγήσεις προς την κόρη της τις ξεκινούσε συνήθως από τη στιγμή της «αλιγιά». Με αυτό τον τρόπο, της μετέδιδε, έμμεσα, ένα μήνυμα ταύτισης με την ισραηλινή ταυτότητα.

Την ίδια στιγμή, όμως, έστησε με τον πατρινό σύζυγο και την πεθερά της μια «μικρή Ελλάδα» εντός της ισραηλινής τους οικίας. Τα ελληνικά φαγητά και γλυκά, η ελληνική μουσική και οι παρέες με άλλους Εβραίους/ες από την Ελλάδα (κυρίως συγγενείς), τα ανέκδοτα και οι ιστορίες με το Χότζα, αποτελούν αναπόσπαστο τμήμα των μνημών της Σλομίτ από την παιδική της ηλικία. Οι μνήμες αυτές συνδέονται επίσης με νοσταλγικές αφηγήσεις του Πατρινού πατριού της, ο οποίος επιβίωσε κρυμμένος με την οικογένειά του υπό την προστασία φίλων Χριστιανών και διατήρησε έντονη τη νοσταλγία του για την προηγούμενη πατρίδα.

Μεγαλώνοντας, η Σλομίτ αποφάσισε να οργανώσει ένα οικογενειακό ταξίδι στην Ελλάδα, ώστε να επισκεφτούν όλοι μαζί τον τόπο καταγωγής που είχε παραμείνει ζωντανός μέσα από τα κοινωνικά δίκτυα και τις καθημερινές πρακτικές. Με τον τρόπο αυτό, θα έδινε, πίστευε, την ευκαιρία στο θετό πατέρα της να επισκεφθεί παλιούς/ιές αγαπημένους/ες γείτονες/όνισσες και φίλους/ες και να ξαναδεί τον τόπο που τόσο λαχταρούσε. Τελικά, όμως, το ταξίδι το έκανε μόνη της:

[Ο πατέρας μου] είχε ένα αχ που νομίζω πως το 'χει μέχρι σήμερα. Ήθελε να πάει ξανά στην Ελλάδα και δεν πήγε. Η μαμά μου είπε το όχι. «Τι να πάω να δω

στην Ελλάδα;» μου 'λεγε. Της είπα: «Όλοι που παν στην Ελλάδα, τι παν να δουν;» «Η μάνα μου δεν είναι εκεί» μου 'λεγε. «Δεν είναι η μάνα σου, είναι άλλοι! Πήγαινε να δεις!» Τόσο ήθελε [ο πατέρας] και εδώ και δέκα χρόνια του 'πα: «Άμπα [=μπαμπά], έλα μαζί μου, πάμε δίχως την ίμα [=μαμά]», αλλά δεν ήθελε να πάει δίχως τη γυναίκα του, την ίμα. [...] Και αυτή είπε: «όχι, όχι».

Κάτι ανάλογο συνέβη και στο σπίτι του Άβι. Η μητέρα του, επιζώσα των ναζιστικών στρατοπέδων από τα Γιάννενα, του μιλούσε πολύ για τη «ζωή της πριν». Οι νοσταλγικές αφηγήσεις της ανακαλούσαν μια σφύζουσα από ζωή ρωμανιώτικη εβραϊκή κοινότητα κι ένα όμορφο φυσικό τοπίο. Δεν άφηναν, όμως, περιθώρια για ταύτιση με το μη εβραϊκό πληθυσμό. Η μητέρα τόνιζε σταθερά τη φυσική, κοινωνική και πολιτισμική απόσταση ανάμεσα στις δύο κοινότητες, δημιουργώντας μια σαφή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο «εμείς» και στο «αυτοί». Επιπλέον, αναφερόταν επανειλημμένα στη συμμετοχή των ελληνικών αρχών στη σύλληψη και εκτόπιση Εβραίων. Οι αφηγήσεις της έρχονταν σε πλήρη αντίθεση προς εκείνες του Βολιώτη πατέρα σε ό,τι αφορά τις σχέσεις με το μη εβραϊκό πληθυσμό.

Παρά τη διάσταση των αφηγήσεων, ο τρόπος ζωής τους εντός της νέας πατρίδας συνέκλινε. Και οι δυο τους άκουγαν ελληνική μουσική, έτρωγαν ελληνικό φαγητό, έκαναν παρέα με Εβραίους/ες από την Ελλάδα, διάβαζαν ελληνικά περιοδικά που τα προμηθεύονταν συνήθως από ναύτες στο λιμάνι της Χάιφα. Σύγκλιση που απέκλινε και πάλι, όταν ο πατέρας ζήτησε από την οικογένεια να επισκεφτούν όλοι μαζί την Ελλάδα. Η μητέρα αρνήθηκε να το κάνει και προέτρεψε τα παιδιά της να τη μιμηθούν. Εκείνα, ταυτιζόμενα με τη θέαση της Ελλάδας ως τόπου καταστροφής, αλλά και προσηλωμένα στη σιωνιστική αποσύνδεση από τη Διασπορά, ακολούθησαν πρόθυμα την επιλογή της. Ως αποτέλεσμα, ο πατέρας πήγε δύο ή τρεις φορές, αλλά μόνος:

Ο πατέρας μου αγαπούσε τους Έλληνες κι επισκέφτηκε την Ελλάδα δύο ή τρεις φορές. Και όλη την ώρα έλεγε: «Ελάτε μαζί μου, ελάτε μαζί μου, ελάτε μαζί μου». Αλλά η μητέρα μου δεν ήθελε να πάει. Δεν ήθελε να ακούει για την Ελλάδα! Μέσα στο σπίτι μας ναι! Και σε αυτήν άρεσε να ακούει ελληνικά τραγούδια, και διάβαζε και περιοδικά, ναι! Είχε ζήσει καιρό στην Ελλάδα, δεν τα έκλεισε όλα όσα αφορούσαν την Ελλάδα. Αλλά δεν ήθελε να πάει. Επειδή ένιωθε ότι η χώρα είχε προδώσει την ίδια και την οικογένειά της. Κι εμείς υποστηρίξαμε τη μάνα μου. Και ο

πατέρας μου μας έλεγε: «Ελάτε μαζί μου, ελάτε μαζί μου, ελάτε μαζί μου», αλλά κανείς δεν το έκανε, αφηγείται ο Άβι σε τόνο πικρό, μετανιώνοντας εκ των υστέρων για την επιλογή του.

Σε αυτές και άλλες περιπτώσεις, η σύνδεση με την Ελλάδα αποτελεί πάνω απ' όλα σύνδεση με το σπίτι «όπως ήταν πριν». Χωρίς τα αγαπημένα πρόσωπα και την κοινότητα, η χώρα γίνεται ένας «άδειος τόπος», στον οποίο δεν έχει τίποτα να βρει κανείς με τη φυσική του παρουσία. Αδυνατώντας να βρουν τη «μητέρα» (ως αγαπημένο πρόσωπο και ως σύμβολο της κοινότητας) στην Ελλάδα, προτιμούσαν να συνδέονται μαζί της συμβολικά, κοινωνικά και συναισθηματικά, στον οικιακό χώρο των ισραηλινών τους σπιτιών. Μετέφεραν τις γεύσεις, τους ήχους, τις μυρωδιές, τις μνήμες της στο Ισραήλ και μέσω αυτών, «μεταφέρονταν» και οι ίδιοι/ες στην προ καταστροφής κοινότητα. Το συμβολικό αυτό «γέμισμα» κινδύνευε να ανατραπεί με μια επίσκεψη στην Ελλάδα, η οποία θα τους/τις έφερνε ξανά αντιμέτωπους/ες με το «άδειασμα» που επέφερε η καταστροφή, ξυπνώντας παράλληλα δυσάρεστες μνήμες του διωγμού και του μη ανήκειν.

Για ομάδες πληθυσμού που δε συνδέονταν με τον ελλαδικό χώρο με σχέσεις μνήμης και καταγωγής, η σύνδεση με το «ελληνικό» παρήγε επίσης νοήματα, αλλά διαφορετικού τύπου. Κλαμπ όπως η Αριάνα όπου πρωταγωνιστούσαν μη Εβραίοι/ες καλλιτέχνες/ιδες και οι οποίοι -λόγω ακριβώς αυτής τους της ιδιότητας- δε δεσμεύονταν από τη συμμόρφωση προς το σιωνιστικό ήθος της εποχής, μπορούσαν, κατά τον Erez (2016), να λειτουργούν ως ετεροτοπίες, φέρνοντας σε διαπραγμάτευση το «σωστό» και το «λάθος», την «υψηλή» και τη «χαμηλή» κουλτούρα, τη Δύση και την Ανατολή:

Η σχέση θα μπορούσε να συνοψιστεί ως εξής: το χώρο της ελληνικής μουσικής τον φαντασιώνονταν ως σωστό για τους Θεσσαλονικείς μετανάστες της εργατικής τάξης, για άλλους Σεφαραδίτες/Μιζραχί, και για τους κατοίκους της Γιάφο· όλοι οι άλλοι μπορούσαν να εισέρχονται σε αυτόν, να συμμετέχουν σε αυτόν, να βιώνουν τον εαυτό τους ως “μεσογειακό” μέσα από αυτόν, αλλά η εικόνα του δεν “τους ακολουθούσε στο σπίτι”. Οι Μιζραχί της εργατικής τάξης ήταν, υποτίθεται, αυτοί που κατοικούσαν εντός του χώρου, ενώ όλοι οι άλλοι απολάμβαναν την παράδοξη συγχρονία του να είναι και τουρίστες και ιδιοκτήτες την ίδια στιγμή (ό.π.: 78).

Όσο τα μέλη της (ασκεναζικής) «καλής κοινωνίας» και τα κορίτσια των (ασκεναζικών) «καλών οικογενειών» έβρισκαν την ευκαιρία να διαρρηγνύουν κοινωνικές συμβάσεις και να εκπαιδεύονται σε «ανατολίτικα» ήθη και σε μια «κοσμοπολίτικη μεσογειακότητα», χωρίς ωστόσο να παρεκκλίνουν από το δυτικοκεντρικό προσανατολισμό, οι Μιζραχί έβρισκαν ένα ημι-νομιμοποιημένο τρόπο έκφρασης της νοσταλγίας τους για μια κουλτούρα που στα μάτια της ελίτ ήταν απορριπτέα ως «αραβική» και «ανατολίτικη». Λαμβανόμενο ως συγγενές, το «ελληνικό σημαίνον» έγινε ένας πρώτος τόπος δημόσιας έκφρασης της ιδιαίτερης ταυτότητάς τους, βοηθώντας τους συγχρόνως να παραμένουν σε συμμόρφωση προς τα κυρίαρχα πρότυπα.

Αυτή η τάση του «ξεπλύματος» συνεχίστηκε και στην παραγωγή των ταινιών «μπουρέκας». Σε αυτές, τα ελληνικά πολιτιστικά προϊόντα

«γίνονται πρότυπο μεσογειανισμού¹²⁹, δηλαδή της παραγωγής του εθνικού συμβολισμού μέσα από την εξύψωση του εσωτερικού “Ανατολίτη” με κοσμοπολιτικούς αισθητικούς όρους» (Erez ό.π.: 203-204).

Κατασκευάζοντας τη μιζραχική ταυτότητα στο πρότυπο της κινηματογραφικής εκδοχής των ελληνικών χαμηλότερων κοινωνικοοικονομικών στρωμάτων και ταυτίζοντας την ελληνική μουσική, έτσι όπως είχε διαμορφωθεί στα «μεσογειακά κλαμπ» του Τελ Αβίβ, με την «Ανατολή», παρουσιαζόταν τελικά ένα αποαραβοποιημένο Ισραήλ (ό.π.: 215). Την ίδια στιγμή, όμως, η κοινότητα των Μιζραχί περισσότερο επινοήθηκε παρά αναπαραστάθηκε. Παρουσιάζοντας τη «μιζραχικότητα» ως ενιαία κουλτούρα, φιλτραρισμένη με τρόπο ώστε να γίνεται ελκυστική στο προσανατολισμένο στη Δύση ισραηλινό-ασκεναζικό βλέμμα, αγνοούνταν οι ποικίλες διαφοροποιήσεις και αποχρώσεις εντός των ίδιων των λεγόμενων «κοινοτήτων της Ανατολής». Οι διαφοροποιήσεις αυτές σχετίζονταν, για παράδειγμα, με το αν κατοικούσε κανείς στο κέντρο ή στην περιφέρεια, με το χρόνο της μετανάστευσης, με το κοινωνικοοικονομικό υπόβαθρο, με τις επιμέρους εθνοτικο-πολιτισμικές καταβολές.

Στη διαδικασία του «ξεπλύματος» και της φαντασιακής «ομογενοποίησης» των μη Εσκενάζι κάτω από την ομπρέλα μιας ασφαλούς, αποαραβοποιημένης και -κατά

¹²⁹ Έχει αποδοθεί έτσι ο όρος “mediterraneanism,” τον οποίο αρχικά συναντάμε σε δύο συγγραφικά έργα: το γνωστό βιβλίο για την Μεσόγειο, *The Corrupting Sea* (2000), των Horden & Purcell, ιστορικών της αρχαιότητας, και το κείμενο του ανθρωπολόγου Herzfeld “Practical Mediterraneanism” (2005).

κάποιο τρόπο- «εξελληνισμένης» ανατολικής εβραϊκής ταυτότητας, ο «Έλληνας Εβραίος», έτσι όπως αναπαρίστατο στο φαντασιακό της ελίτ, είχε να παίξει έναν ιδιαίτερα κρίσιμο ρόλο. Από τα μέσα της δεκαετίας του '60, οι Θεσσαλονικείς της εργατικής τάξης άρχισαν να αναπαρίστανται σαν «ντόπιοι Ζορμπάδες» και συγχρόνως σαν «Μιζραχί». Μια πρώτη αποτύπωση της τάσης αυτής είναι το σατιρικό τραγούδι του 1968 «Α σέμες μπε Πιρέους» (=Ο Ήλιος του Πειραιά) της ισραηλινής Μπάντας του Ναυτικού, το οποίο σε ρυθμό συρτάκι αποτυπώνει πολλά από τα στερεότυπα που συνδέθηκαν με το «ελληνικό». Στη σπαρταριστή τηλεοπτική εκδοχή του¹³⁰ που κυκλοφόρησε στα πλαίσια αφιερώματος στην εν λόγω μπάντα το 1969, τα μέλη του συγκροτήματος παίζουν τους μεθυσμένους εργάτες που έχουν αράξει σε μια βάρκα. Ένας από αυτούς, σε εβραίο-ισπανική προφορά προτρέπει τον φίλο του «Μωσίκο» να σταματήσει να εργάζεται τόσο και να κάνει ένα διάλειμμα για ρετσίνα. Ένας άλλος πάλι μιλά με προφορά που παραπέμπει σε Εβραίο με καταγωγή από αραβική χώρα. Όλοι τους αναφέρονται ειρωνικά στην «εβραϊκή εργασία».

Καθώς ξεκινά το τραγούδι, οι μουσικοί κινηματογραφούνται στο χώρο «εργασίας» τους στο λιμάνι της Γιάφο. Τους βλέπουμε να φορτώνουν νωχελικά ψάρια σε καφάσια, να χορεύουν συρτάκι, να εκτελούν χορευτικές κινήσεις ζεϊμπέκικου προσπαθώντας να στηρίξουν γυάλινα μπουκάλια στα μέτωπά τους, να είναι μονίμως νυσταγμένοι, να βρίσκονται συνεχώς με ένα μπουκάλι στο χέρι. Ακόμα και ο τρόπος που τραγουδούν είναι αργόσυρτος, γεμάτος νωχέλεια. Ελληνικές φράσεις παρεισφρέουν διαρκώς στους εβραϊκούς στίχους: «Ωπα», «Γεια σου παλικάρι», «Φίνα και Ωραία», «Γεια σου Διονύσος (sic.)» αλλά και «Αρίστο...φάνης»! Κατά τον Erez, πρόκειται για μια κομβική στιγμή που σηματοδοτεί τις απαρχές μιας κρίσιμης μετατόπισης:

Συμπίπτοντας με το αποκορύφωμα της καριέρας του Άρις Σαν, και με την τελική του αναχώρηση για τις Ηνωμένες Πολιτείες, η τηλεοπτική εκδοχή αυτής της παρωδίας και του τραγουδιού αποτυπώνει τόσο το αποκορύφωμα της δημοτικότητας της ελληνικότητας και της ελληνικής μουσικής ως τάσης στην ισραηλινή mainstream κουλτούρα όσο τη “διαρροή” της εικόνας τους στο πεδίο της μιζραχικής υποκουλτούρας (2018: 97).

¹³⁰ βλ. <https://www.youtube.com/watch?v=TiqWZKcRDDo> (Τελευταία επίσκεψη: 4.11.2022).

Η φιγούρα του Σαλομονίκο είναι το επιστέγασμα αυτής της διπλής τάσης (από τα έξω) «εξελληνισμού» και «μιζραχοποίησης» του «Έλληνα Εβραίου». Όπως επισημαίνει ο Erez (2016, 2018), από τους χαρακτήρες που παρουσιάζονται στις ταινίες του είδους, ο Σαλομονίκο, λόγω της ελληνικής καταγωγής του, είναι ο μόνος που παρουσιάζεται ως πλήρως «εξελληνισμένος». Την ίδια στιγμή, όμως, ενταγμένος σε μια σειρά ταινιών που πραγματεύονται το δίπολο «Εσκενάζι» και «Μιζραχί», και στις οποίες μια εξημερωμένη ελληνική μουσική παρουσιάζεται ως το σήμα κατατεθέν της μιζραχικής κουλτούρας, η απροβλημάτιστη «ελληνοποίηση» του Θεσσαλονικιού λιμενεργάτη -και μέσω αυτού του Εβραίου από την Ελλάδα εν γένει- σημαίνει ταυτόχρονα τη «μιζραχοποίησή» του. Αυτή η διπλή τάση αποτυπώνεται και στην εξωτερική εμφάνιση των ηρώων της ταινίας: με το ναυτικό κασκέτο και το παχύ του μουστάκι, ο Σαλομονίκο αναπαρίσταται ως «τυπικός» Έλληνας της εργατικής τάξης. Την ίδια στιγμή, οι γυναίκες φίλες του, με το σκούρο δέρμα, τις υπερβολικές κομμώσεις και το βαρύ μακιγιάζ, γίνονται «τυπικές» Μιζραχί.

Κατά την Fleming (2007, 2009), η οριακή θέση του «Έλληνα» Εβραίου στο φάσμα Δύσης-Ανατολής αποτέλεσε την ιδανική συμβολική γέφυρα μεταξύ Εσκενάζι και «κοινοτήτων της Ανατολής». «Ευρωπαίος» και συγχρόνως Σεφαραδίτης, «εξελληνισμένος» και συγχρόνως «Ανατολίτης», ο -φαντασιακά κατασκευασμένος- Έλληνας Εβραίος παρουσιάζεται ως το πρότυπο του «ασφαλούς» Μιζραχί.

Την ίδια στιγμή, στις «πόλεις ανάπτυξης» της περιφέρειας και στις γειτονιές της εργατικής τάξης του κέντρου άρχισε να αναδύεται μια διακριτή κουλτούρα, η οποία θα ερχόταν να διεκδικήσει την ταυτότητά της ως Μιζραχί. Όπως έχω ήδη αναφέρει, οι μετανάστες/στρίες που κατηγοριοποιήθηκαν κάτω από τον όρο «κοιότητες της Ανατολής» δεν έβλεπαν -και ως ένα βαθμό εξακολουθούν να μη βλέπουν- τους εαυτούς τους ως φορείς μιας ενιαίας ταυτότητας και κουλτούρας. Όπως επισημαίνουν πολλοί/ές Ισραηλινοί ερευνητές/ήτριες (Shohat 1999, Ben Rafael & Sharot 1991, Chetrit 2013), η «εθνοτικοποίησή» τους, καθώς και η ανάδυσή τους ως «φαντασιακής κοινότητας», υπήρξε αποτέλεσμα της εντός του Ισραήλ κοινής εμπειρίας: της βίωσης των διακρίσεων, της πολιτισμικής καταπίεσης, των κοινών τύπων κοινωνικοποίησης και πολιτισμικών ανταλλαγών στους οποίους τους υπέβαλε τελικά το ίδιο το κυρίαρχο καθεστώς, απομονώνοντάς τους.

Έτσι, κατά τη δεκαετία του '70, παράλληλα με την εκ των άνω προσπάθεια «εξημέρωσης» μιας κουλτούρας που στα μάτια της ελίτ φάνταζε ανεπιθύμητη και απειλητική, η αναδυόμενη μιζραχική ταυτότητα άρχισε να γίνεται ορατή στο δημόσιο

χώρο. Στις αρχές της δεκαετίας του '70, το κίνημα των Μαύρων Πανθήρων -με πρωτεργάτες Μαροκινούς των φτωχογειτονιών της Ιερουσαλήμ- διεκδίκησε την ισότητα στην κατανομή των πόρων και κατάφερε να φέρει στο προσκήνιο το ζήτημα της εθνοτικής ανισότητας (Chetrit 2013, κεφ. 3). Την ίδια περίοδο, ένα νέο μουσικό είδος, γνωστό ως «μουζικά μιζραχίτ» (βλ. Regev & Seroussi 2004, μέρος IV· Horowitz 2010· Erez 2016: κεφ. 4· Θεοδοσίου & Γιακουμάκη 2019: 8-11), γινόταν όλο και περισσότερο ορατό. Αποτέλεσε έναν από τους πυλώνες της μιζραχικής ταυτότητας που ήρθε στη συνέχεια να διεκδικήσει τον εαυτό της ως αναπόσπαστο τμήμα της ισραηλινής (Picard 2017, Chetrit 2013).

Στη μορφή που τελικά έλαβε, η μουζικά μιζραχίτ αποτέλεσε ένα «παν-εθνικό» είδος (Horowitz 2010), το οποίο ξεκίνησε «από τα κάτω», ενσωμάτωσε στοιχεία υεμενικά, αραβικά, κουρδικά, περσικά, μαροκινά, ελληνικά, τουρκικά, συνδιαλέχθηκε με την ξένη ροκ και ποπ, αλλά και με εβραϊκά ρεπερτόρια, κι εξελίχθηκε σε ένα εντόπιο είδος που ενσωματώθηκε τελικά στο σύγχρονο ισραηλινό mainstream. Στην αρχική της μορφή, όμως, η μουσική αυτή δεν είχε τίποτα το ισραηλινό. Στην πραγματικότητα, επρόκειτο απλώς για ελληνικές, τουρκικές και αραβικές επιτυχίες, καλυμμένες με εβραϊκό στίχο (Seroussi 2002).

Κατά τον Erez, η ελληνική μουσική έτσι όπως είχε διαμορφωθεί μέχρι τότε από τον Άρις Σαν, έγινε ένας από τους κεντρικούς πυλώνες του είδους. Κατά τη δεκαετία του '70, όσο τα ευρω-ισραηλινά κοινά της μεσαιάς τάξης που προηγουμένως απολάμβαναν τα μεσογειακά κλαμπ τύπου «Αριάνα», στρέφονταν στην αγγλο-αμερικανική ροκ, η ελληνική μουσική -ως τουρκοελληνική πλέον- ταυτιζόταν όλο και περισσότερο με την εργατική τάξη των Μιζραχί. Η τεχνολογία της κασέτας και η μετάδοση της μουσικής αυτής από τον κεντρικό σταθμό λεωφορείων του Τελ Αβίβ έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη διάδοσή της, αφού εξακολουθούσε να παραμένει ουσιαστικά αποκλεισμένη από το επίσημο εθνικό ρεπερτόριο που παιζόταν στα ραδιόφωνα. Πρωτεργάτες του είδους ήταν μια νέα γενιά καλλιτεχνών, απόγονοι Μιζραχί μεταναστών, οι οποίοι ελληνοποίησαν τα ονόματά τους και τραγουδούσαν διασκευές ελληνικών και τουρκικών τραγουδιών είτε στα Εβραϊκά είτε σε ακατάληπτα Ελληνικά. Ανάμεσα τους ο ιρακινής καταγωγής «Λεβιτρός», ο «Στάλος» (με καταγωγή από την Τουρκία και το Ιράκ), ο «Ιζάκις», ο «Νίκολας» (με καταγωγή από το Ουζμπεκιστάν) και ο πολύ προβεβλημένος (θανών σε νέα ηλικία) Ζοχάρ Αργκόβ, ο οποίος στις αρχές τις δεκαετίας του '80 έγινε

ο βασιλιάς του είδους με το «Έλινor»,¹³¹ διασκευή του «Υπάρχω» του Καζαντζίδη, τραγούδι ήδη γνωστό και αγαπητό στο μιζραχικό κοινό.

Αξιοποιώντας τη μακρά παράδοση των μουσικών προσαρμογών (Kligman 2005: 267-268) και κεφαλαιοποιώντας την προηγούμενη επιτυχία της ελληνικής μουσικής, οι καλλιτέχνες αυτοί εξέφραζαν τη μουσική κουλτούρα μιας περιθωριοποιημένης κοινότητας, ενώ ταυτόχρονα «ξέπλεναν» και «συγκάλυπταν» την «ταπεινή» καταγωγή τους.



Λεβιτρός, «Ελληνικές επιτυχίες»
Πηγή: spotify

Η ταύτιση της ελληνικής μουσικής με την αναδυόμενη μιζραχική κουλτούρα υπήρξε τέτοια, που έπαψε -υπό το ισραηλινό βλέμμα της εποχής- να ταυτίζεται με την Ελλάδα ως σύνολο. Αυτό, όμως, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Erez, είχε αμφίθυμο αποτέλεσμα για την ίδια την ελληνική μουσική. Καθώς συνδεόταν όλο και περισσότερο με το μιζραχικό κοινό, η συνολική εμπορική της επιτυχία αυξήθηκε και παγιώθηκε. Την ίδια στιγμή, όμως, το κύρος της στα μάτια της ελίτ έπεσε, εκπροσωπώντας πια ξεκάθαρα το «χαμηλό», το «ανατολίτικο», το «αραβικό»:

¹³¹ <https://www.youtube.com/watch?v=R1yPipKJmso> (Τελευταία επίσκεψη: 5.11.2022).

«Αντί να είναι περιθωριακή στο ισραηλινό κέντρο, γίνεται τώρα κεντρική στο ισραηλινό περιθώριο» (2016: 232).

Αυτή η ταύτιση της ελληνικής μουσικής αλλά και του «Έλληνα Εβραίου» και του Σεφαραδίτη/ίτισσας με μια ελληνοποιημένη μιζραχικότητα, θα παίξει καθοριστικό ρόλο, όπως θα δείξω στο κεφάλαιο που ακολουθεί, στη διαμόρφωση του βιώματος και της αυτοαντίληψης απογόνων επιζώντων/ωσών-μεταναστών/στριών με καταγωγή από την Ελλάδα.

Κεφ. 2.2 Σε «ασφαλή» απόσταση από τη μιζραχικότητα

Αβολες κληρονομίες: Διασπορά, «ελληνικότητα», «σεφαραδικότητα»

Είτε πρόκειται για τους/τις Εσκενάζι επιζώντες/ώσες της Σοά (π.χ. Lentin 2000, Milner 2003, Rojanski 2020, Segev 1993) είτε τους/τις Εβραίους/ες εκείνους/ες που τοποθετήθηκαν στην κατηγορία των λεγόμενων «κοινοτήτων της Ανατολής», κοινός τόπος στη βιβλιογραφία είναι οι εντάσεις που βίωσαν οι μετανάστες/στρίες και οι απόγονοί τους ως προς τη διαχείριση της προηγούμενης κληρονομιάς τους. Για τα παιδιά των Εσκενάζι, η ανατροφή μέσα σε ένα περιβάλλον Άρνησης της Διασποράς και προαγωγής μιας μονολιθικής, επινοημένης «γηγενούς κουλτούρας» (βλ. ενδεικτικά Regev 2000: 227-231· Regev & Seroussi 2004, μέρος II) είχε ως αποτέλεσμα την εσωτερικευση αρνητικών στερεοτύπων που συνδέονταν με τη ζωή «χωρίς πατρίδα» και με τη Σοά. Η εξωτερική εμφάνιση των γονέων, τα Γίντις και το παρελθόν του Ολοκαυτώματος αποτέλεσαν πηγές ντροπής. Προσπαθούσαν, λοιπόν, να τα ωθήσουν στο περιθώριο, προκειμένου να συμμορφωθούν με το πρότυπο του «σάμπρα».

Για τους/τις Σεφαραδίτες/ίτισσες και Μιζραχί, όμως, οι εντάσεις που συνεπαγόταν ο εναγκαλισμός της νέας ταυτότητας ήταν ακόμα πιο έντονες, εφόσον δεν αφορούσαν μόνο την απόρριψη των κουλτούρων της Διασποράς γενικά, αλλά και της «μη ασκεναζικής/ευρωπαϊκής» καταγωγής ειδικά, η οποία ταυτίστηκε, όπως είδαμε, με την «Ανατολή», το «αραβικό» ή και το «μαύρο». Μπορεί η ιδεολογία απόρριψης της Διασποράς να έθεσε στο στόχαστρό της και την κουλτούρα των Γιντισόφωνων, ως «θλιβερό» κατάλοιπο του shtetl, αλλά ως «Ευρωπαίοι/ες» οι Εσκενάζι και τα παιδιά τους ήταν σαφώς πιο κοντά στην κυρίαρχη ομάδα που, όπως προανέφερα, τους/τις έβλεπε ως τους πλέον αφομοιώσιμους/ες. Κατά συνέπεια, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί πως αυτό που οι απόγονοι των Εσκενάζι βίωναν ως προκλήσεις της ισραηλινοποίησης, για τα παιδιά των Σεφαραδιτών/Μιζραχί που ζούσαν πολύ πιο έντονα την προκατάληψη, την απόρριψη και τις διακρίσεις, βιώνονταν ως πρόκληση ασκεναζικοποίησης.

Ο στιγματισμός της «Ανατολής» και η πριμοδότηση του ασκεναζικού ως «ανώτερου» εσωτερικεύθηκαν πλήρως από μεγάλο μέρος των Σεφαραδιτών/ιτισσών και των Μιζραχί (Picard 2017, Shohat 1999, Zohar 2005a) και κυρίως από τα παιδιά τους,

που δεν είχαν μνήμες από τις προηγούμενες πατρίδες. Κατά τη Shohat, η αυτο-υποτίμηση υπήρξε αναπόσπαστο τμήμα της μιζραχικής εμπειρίας στο Ισραήλ, καθώς οι εξ Ανατολής Εβραίοι/ες άρχισαν να βλέπουν τους εαυτούς τους μέσα από τον οριενταλιστικό, παραμορφωτικό καθρέφτη της Δύσης (1999: 15-16). Η εγκατάσταση σε γειτονιές «Ευρωπαίων» και η υιοθέτηση πολιτισμικών πρακτικών που θα τους επέτρεπαν να πλησιάσουν το «δυτικό» πρότυπο θεωρήθηκε ως σημαντικό μέσο κοινωνικής ενσωμάτωσης και αποστιγματισμού.

Το παραπάνω πλαίσιο διαφαίνεται εξίσου στις αφηγήσεις απογόνων επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα. Μέσα από τις συνομιλίες και τη συνύπαρξή μας στο πεδίο, διακρίνονταν να φέρουν το τριπλό στίγμα της καταγωγής: της Διασποράς, του παρελθόντος της Σοά, αλλά και της μη ασκεναζικής προέλευσης. Στο κεφάλαιο αυτό θα επιχειρήσω να αναδείξω τον τρόπο με τον οποίο τα διαχειρίστηκαν στην πορεία των ζώων τους, δίνοντας όμως έμφαση στο ιδιαίτερο βίωμα και στις στρατηγικές που ανέπτυξαν ως μη Εσκενάζι αλλά και -όπως τονίζουν οι ίδιοι/ες- ως μη Μιζραχί.

Καταρχάς, με έναν τρόπο που προσεγγίζει κατά πολύ το λόγο των Εσκενάζι πληροφορητριών της Lentin (2000), αφηγήθηκαν πως, η πρότερη αποστασιοποίηση από την κουλτούρα των γονέων τους, ήταν σε μεγάλο βαθμό αποτέλεσμα της επιρροής της Άρνησης της Διασποράς και της προσπάθειάς τους να συμμορφωθούν προς τα κυρίαρχα πρότυπα. Πέρα από την εσωτερίκευση του στίγματος της «παθητικότητας» και τη (μερική) «σιωπή» για τη Σοά (τα οποία συζήτησα στο κεφάλαιο 1.2), αυτό αποτυπώθηκε, για παράδειγμα, στις στάσεις και στα συναισθήματα που διέγειρε η γλώσσα των γονέων, στην περίπτωση που οι τελευταίοι/ες δεν υιοθέτησαν άμεσα την Εβραϊκή, αλλά συνέχισαν να χρησιμοποιούν την Ελληνική ή τη Εβραίο-ισπανική, είτε ως γλώσσα του σπιτιού είτε ως γλώσσα των κοινών μυστικών στο δημόσιο χώρο. Μεταφέροντας την έξωθεν πίεση και το δόγμα «Εβραίε, μίλα Εβραϊκά» (βλ. ενδεικτικά Shohamy 1994· Spolsky & Shohamy 1999: κεφ. 3) στον οικιακό χώρο, πολλοί/ές από τους/τις αφηγητές/ήτριές μου θυμούνται τους εαυτούς τους να αρνούνται να μάθουν τη γλώσσα των γονέων και να επινοούν ένα σωρό ευφάνταστους τρόπους προκειμένου να επιβάλουν την Εβραϊκή. Αφηγούνται, για παράδειγμα, η Σάρα Καμπελή και η Έσθερ Εσκενάζι:

Έσθερ: *Αλλά ξέρεις; Όταν ήμαστε μικρά-μικρά, μιλήσαμε σπίτι Ελληνικά! Αλλά όταν βγήκαμε, έξω στο... ε...*

Σάρα: *Στο δρόμο, στο νηπιαγωγείο, στο σχολείο δε μιλούσαμε ύστερα.*

Έσθερ: Στο σχολείο ΣΤΑΜΑΤΗΣΑΜΕ... ΟΥΤΕ ΜΙΑ ΛΕΞΗ ΕΛΛΗΝΙΚΑ! «Η κοιλιά μας πονάει, δεν μπορούμε να μιλήσουμε Ελληνικά».

Σάρα: Ναι, αυτό ήτανε [η δικαιολογία] της Έστερ.

Έσθερ: ΟΥΤΕ ΜΙΑ ΛΕΞΗ. Δε θέλαμε να μιλήσουμε Ελληνικά σπίτι, μόνο Εβραϊκά!

ΚΜ Κι οι γονείς σας;

Έσθερ: Α, μόνο ακούσαμε... δε μιλούσαμε.

Σάρα: Μας μιλάγανε Ελληνικά.

Έσθερ: Κι απαντούσαμε Εβραϊκά. Αλλά γιατί, γιατί αρχίσαμε να μιλήσουμε Εβραϊκά; Γιατί βγήκαμε έξω, όπως όλα τα παιδιά, και τα [άλλα] παιδιά μιλούσανε Εβραϊκά! Και Γίντις! Και ήρθαμε σπίτι με Εβραϊκά! Τότε σταματήσαμε με τα Ελληνικά. Ω, δε ξέρουνε τα Ελληνικά έξω! Και ντρεπόμαστε να μιλήσουμε άλλη γλώσσα. Γιατί όλοι μιλάνε Εβραϊκά! Έπρεπε να μιλήσουμε κι εμείς, σου λέει, Εβραϊκά. Αλλά, καταλαβαίναμε όλα τα Ελληνικά μέσα στο σπίτι!

Σάρα: Μας μιλούσαν τα Ελληνικά, κι όταν ήμαστε με φίλους στο σπίτι και δε θέλανε να μας καταλάβουνε, μας έλεγαν στα Ελληνικά πράματα, κι εμείς, αντί να απαντήσουμε στα Ελληνικά, να μην τους ρεζιλέψουμε, απαντάγαμε Ιβρίτ [=Εβραϊκά], τους κάναμε και ρεζίλι. (γέλιο) [...] Λοιπόν, μια μέρα -καμιά φορά πηγαίναμε στο Τελ Αβίβ να συναντήσουμε τη θεία μου και τα παιδιά- και ήτανε Σάββατο, Παρασκευή. Και ο θεός μου πάντα έκανε κιντούς, για Σάββατο. Και με το κιντούς πίνουμε και λίγο κρασάκι. Λοιπόν πίνει κι η κυρά Έστερ ένα ποτηράκι κρασί και (γέλιο) βγαίνει έξω κι αρχινάει και μιλάει Ελληνικά! Κι ο πατέρας μου μετά έλεγε: «Να σου δώσουμε κρασί να μιλήσεις Ελληνικά»;

Πίσω από αυτή την απολαυστική -για το αφηγηματικό ταλέντο των δύο αδελφών και για την επινοητικότητά τους ως παιδιών- αφήγηση, κρύβονται επώδυνες πραγματικότητες και άβολα συναισθήματα. Η εγκατάλειψη της Ελληνικής εκ μέρους τους συνδέεται με τη συνειδητοποίηση της ετερότητας και τα αισθήματα ντροπής που αυτή τους προκαλούσε. Η υιοθέτηση της Εβραϊκής δεν ήταν μόνο μέσο ενσωμάτωσης που απέρρεε από την ανάγκη να μη διαφέρουν από τα «άλλα παιδιά». Αποτελούσε επίσης συμμόρφωση προς τα κυρίαρχα πρότυπα, προκειμένου να καλυφθεί το στίγμα. Συμμορφούμενες προς το δόγμα της μονογλωσσίας, όχι μόνο αντιστέκονταν στα Ελληνικά ως δεύτερη γλώσσα που μπορούσε να χρησιμοποιείται εντός του σπιτιού, αλλά τους

αρνούνταν ακόμα και τη θέση του υποβιβασμού σε γλώσσα των μυστικών: καθώς απαντούν στους γονείς τους στα Εβραϊκά, το μυστικό αποκαλύπτεται κι, ως εκ τούτου, η χρήση της Ελληνικής καθίσταται άχρηστη ακόμα και σε αυτό το περιθωριακό επίπεδο.

Απηχώντας το αίσθημα μιας ολόκληρης γενιάς Ισραηλινών, των οποίων οι γονείς ήρθαν «από αλλού», η Λίλη μίλησε για το αίσθημα ντροπής που της προκαλούσαν τα σημάδια της εκ διασποράς καταγωγής:

ΑΜ Πρώτα, πρώτα απ' όλα, [οι γονείς μου] μιλούσαν Ελληνικά. Εμένα όταν βγήκα με τα παιδιά να παίζω έξω, έβγαινε η μάνα μου: «Έλα μέσα», Ελληνικά. Εγώ κόντευα να πεθάνω απ' τη ντροπή! Γιατί μου μιλάει Ελληνικά. Ήθελα να μιλήσει Εβραϊκά! Κι ύστερα τ' όνομά μου, το οποίο δεν είναι εβραϊκό. Να τρελαθώ απ' τη ντροπή!

ΚΜ Στο Λίλη αναφέρεσαι;

ΑΜ Στο Ραχήλ! Ραχήλ Εβραϊκά, έτσι που [το] λεν οι Έλληνες είναι κουτσομπολιά. Ρεχιλούτ θα πει κουτσομπολιά. Λαλέχετ Ραχήλ, είναι κουτσομπολιά. Κι εγώ προτιμούσα ένα [όνομα] εβραϊκό κανονικό, ή μοντέρνο, Γιαέλ, Ραχέλ, Ανάτ, ήθελα εβραϊκά ονόματα. Δεν ήθελα να είμαι ξένη!

Τα σημάδια που αναφέρει η Λίλη ως αυτά που πρόδιδαν την ξενική της καταγωγή και, ως εκ τούτου, την κατέκλυζαν με αισθήματα ντροπής, συμπίπτουν με κάποια από τα βήματα που η κυρίαρχη ιδεολογία απαιτούσε από τους/τις νέους/ες μετανάστες/στρίες να κάνουν, προκειμένου να πετύχουν την επιθυμητή «μεταμόρφωση»: να μιλούν αποκλειστικά στην Εβραϊκή και να προσαρμόσουν τα ονόματά τους επί το εβραϊκότερον. Το στην Ελλάδα ιουδαϊκό «Ραχήλ» δεν ακουγόταν αρκετά «εβραϊκό» στο περιβάλλον των Εβραϊόφωνων και, ως εκ τούτου, δεν ήταν αρκετά «ισραηλινό». Μαζί με τη χρήση της Ελληνικής από τη μητέρα, το «ξενικό» της όνομα, ανέτρεπε αυτό που η Λίλη είχε ορίσει ως προτεραιότητα στις τότε συνθήκες και φάση ζωής: να φαίνεται και να δρα σαν «σάμπρα» και, μέσω αυτού, να διεκδικήσει και να κατοχυρώσει τη θέση της ως «καθαής» Ισραηλινής.

Ο Άβι αντίστοιχα ανέφερε πως τόσο ο ίδιος όσο και τα αδέρφια του αρνούνταν να μάθουν Ελληνικά. Προέτρεπαν μάλιστα τους γονείς τους να τους μιλούν μόνο στα Εβραϊκά, επειδή εκείνα «δεν τους καταλάβαιναν», όπως ισχυρίζονταν. Στο παρακάτω απόσπασμα, προσπαθεί να εξηγήσει τα κίνητρα πίσω από αυτή την επιλογή:

Δεν ξέρω γιατί. Δεν ξέρω γιατί. Επειδή ίσως τότε έπρεπε να μιλάς Εβραϊκά. Εκείνο τον καιρό ήθελες να μιλάς Εβραϊκά. Αν άκουγες κάποιον να μιλά Γίντις, γελούσες μαζί του. Είσαι «βουζ βουζ». Μιλούσε κάποιος Ρουμανικά; Γελούσες μαζί του. Αν μιλούσε ε... από το Μαρόκο, γελούσαμε μαζί του. Τον έκανε... τον έκανε... «Τι είσαι εσύ; Μίλα Εβραϊκά!»

Μέσα στη φράση «Τι είσαι εσύ; Μίλα Εβραϊκά», αλλά και στον υποτιμητικό χαρακτηρισμό «βουζ βουζ» (που χρησιμοποιείτο για τους Γιντισόφωνους ως καρικατούρα της τελικής ακουστικής εντύπωσης της γερμανίζουσας γλώσσας), ο Άβι συνοψίζει την ιδιαιτερότητα του βιώματος των Εβραίων μεταναστών/στριών στο Ισραήλ.

Δεν κομίζω κάτι πρωτότυπο εδώ. Η εσωτερίκευση αρνητικών στερεοτύπων και η σταδιακή υιοθέτηση της γλώσσας της χώρας υποδοχής για λόγους ενσωμάτωσης αποτελεί κοινό βίωμα για πολλές ομάδες μεταναστών/στριών ή μειονοτήτων παγκοσμίως (βλ. ενδεικτικά Garzon et al. 1998, Dauenhauer & Dauenhauer 1999). Όπως έχει δείξει η έρευνα του Baron (1990) για το περιβάλλον των ΗΠΑ, ακόμα και μετά τη κατάκτηση της Αγγλικής, πολλοί/ές μετανάστες/στριες επιλέγουν να εγκαταλείψουν τη μητρική τους γλώσσα. Για να νιώσουν -ή να επιχειρήσουν να γίνουν- πλήρως ενσωματωμένοι/ες, η διγλωσσία θα πρέπει να αντικατασταθεί από τη γλωσσική αφομοίωση.

Ιδιαίτερα όμως για τους/τις Εβραίους/ες που μετανάστευσαν ή μεγάλωσαν στο Ισραήλ, η υιοθέτηση της Εβραϊκής είναι κάτι περισσότερο από μια τάση συμμόρφωσης προς το χωνευτήρι. Όπως γράφει η Donna Robinson-Divine,

«Τα Εβραϊκά ήταν η γλώσσα που συμβόλιζε όχι μόνο την αντίσταση στις πολλές τοπικές γλώσσες που ομιλούνταν από ένα λαό διασκορπισμένο σε όλο τον πλανήτη, αλλά και στις αποκαλούμενες αξίες της Διασποράς που έφεραν μαζί τους οι μετανάστες στο εβραϊκό κράτος» (2014: 102).

Η πίεση για υιοθέτηση των εθνικών συμβόλων είχε καταλυτική επίδραση στη διαμόρφωση της υποκειμενικότητας των επιζώντων/ωσών και των απογόνων τους. Είχε να κάνει με μια επιβεβλημένη ανάγκη «μεταμόρφωσης», η οποία απαιτούσε την αίσθηση μια «ξεκάθαρης» νέας θέσης, ή/και «κάθαρσης». Το να ντύνεσαι «επιδεικτικά» (και όχι «απλά»), ή το να *μη* μιλάς καθαρά Εβραϊκά, σήμαινε πως κουβαλούσες

ακόμα την «άρρωση» «νοοτροπία της Διασποράς». Η διαιώνιση προηγούμενων συνηθειών και πρακτικών εντός της «εβραϊκής πατρίδας» ταυτιζόταν με παρατεταμένη παραμονή στο μεταίχμιο: όσοι/ες κουβαλούσαν ακόμα τα σύμβολα του Διασποράς, δε βρίσκονταν «εδώ»· παρά τη μετανάστευση, δεν είχαν πετύχει την «αλιγιά» (που κυριολεκτικά σημαίνει «άνοδο»)· είχαν την ιθαγένεια, αλλά δεν ήταν «γνήσια Ισραηλινοί/ές».

Για πολλούς/ές από τους αφηγητές/ήτριές μου, η γλώσσα των γονέων ήταν, κατά κάποιο τρόπο «ανεπιθύμητη», επειδή θεωρείτο εμπόδιο στην ίδια την «ισραηλινοποίηση», η οποία στις τότε συνθήκες, αποτελούσε στόχο ζωής. Η άρνηση να μιλούν άλλη γλώσσα πέραν της Εβραϊκής αποτελούσε μέρος μιας σειράς πρακτικών, των οποίων βασικός στόχος ήταν να καλύπτουν το στίγμα της Διασποράς, «να περνούν για» (Goffman 2001) σάμπρα και, ως εκ τούτου, να γίνουν -ή να θεωρούνται- πλήρως «Ισραηλινοί/ές». Σε αυτή τη διαδικασία, η προσωπική επιθυμία της ενσωμάτωσης συναντά τη δύναμη της επιβολής των θεσμών της εξουσίας (βλ. το «έπρεπε» και το «θέλαμε» του Άβι παραπάνω). Καθώς οι απόγονοι «αντιστέκονταν» σε επιθυμίες κι ανάγκες των γονέων για «συνέχεια», επιχειρώντας να διαμορφώσουν τη δική τους διακριτή, ισραηλινή ταυτότητα, ασκούσαν εξουσία εντός της οικογένειας αλλά το έκαναν δια της (συνειδητής ή υποσυνειδητής) υποταγής σε άνωθεν επιταγές.

Η «κάθαρση» ήταν και ηχητική. Αν η «απόρριψη» της γλώσσας των γονέων υπήρξε, όπως προανέφερα, βίωμα κοινό, ανεξάρτητα από εθνοτική καταγωγή, για τα παιδιά των μη Εσκενάζι λάμβανε ειδικότερες σημασίες. Για τους/τις απογόνους των Ισραηλινών από αραβικές χώρες, για παράδειγμα, η έντονα λαρυγγική προφορά των γονέων τους ήταν διπλά άβολη, αφού πρόδιδε όχι απλώς τη διασπορική, αλλά μια ακόμα πιο «απορριπτέα» αραβική καταγωγή (Shohat 1999: 15).

Για τους/τις αφηγητές/ήτριές μου, μια μορφή «απόρριψης» που, όπως αποκαλύπτεται στην πορεία των συνεντεύξεων, σχετίζεται με τη μη ασκεναζική καταγωγή τους ειδικά, είναι αυτή της ελληνικής μουσικής. Παρ' όλο που σήμερα η μουσική -όπως άλλωστε και η γλώσσα (Ελληνικά και Εβραίο-ισπανικά)- αποτελεί ένα από τα κεντρικά συστατικά των εκδηλώσεων της κοινότητας και, παράλληλα, βασικό μέσο συναισθηματικής επανασύνδεσης με το παρελθόν της παιδικής ηλικίας και με τους γονείς, οι περισσότεροι/ές αφηγητές/ήτριές θυμούνται τους εαυτούς τους ως παιδιά και νέους/ές να προτιμούν την αγγλική ή την εντόπια ισραηλινή μουσική αντί για το ραδιόφωνο της

Κύπρου, τους ελληνικούς δίσκους ή τον Άρις Σαν και το διάδοχό του, Τρύφωνα Νικολαΐδη, που άκουγαν οι γονείς τους. Πολλοί/ές αναφέρθηκαν σε «μάχες» στο σπίτι, οι οποίες λάμβαναν χώρα γύρω από το ραδιόφωνο. Σύμφωνα με τον αρχικό ισχυρισμό των περισσότερων, τα κίνητρα αυτής της «απόρριψης» δεν ήταν διαφορετικά από αυτά που τους οδηγούσαν στην αποστασιοποίηση από τη γλώσσα: απέρρεαν δηλαδή, όπως ισχυρίζονταν, από τη θέλησή τους να ταιριάζουν προς τα μουσικά γούστα των συνομηλίκων τους και προς τα πρότυπα της κυρίαρχης κουλτούρας. Από αυτό τον ισχυρισμό ξεκίνησε και ο Άβι, όταν μίλησε για το ζήτημα:

Όταν ήμουν μικρός, η ελληνική μουσική δε μου άρεσε. Δε μου έλεγε κάτι. Εγώ ήθελα ν' ακούω, ξέρεις, τη μουσική από την Αγγλία, τη μουσική από τις Ηνωμένες Πολιτείες, τους Beatles, τους Mamas and Papas, αυτά μ' ενδιέφεραν. Στο Ισραήλ ξέραμε για τον Άρις Σαν, ξέραμε για τον Τρύφωνα, αλλά το να τους ακούς, σε έκανε... ότι δεν ήσουν στο mainstream. Το mainstream ήταν, ξέρεις, τα Αγγλικά τραγούδια, τα Εβραϊκά τραγούδια και τέλος! Αν ακούς κάτι άλλο, είσαι έξω από αυτούς. Κι όταν είσαι νέος, στα 14, 15, 16, 17 χρονών, θέλεις να είσαι στο mainstream!

Για τους/τις Ισραηλινούς/ές νέους/ες, η ταύτιση με τη «γηγενή» μουσική κουλτούρα, όπως για παράδειγμα με τα λεγόμενα «Τραγούδια της Γης του Ισραήλ» (βλ. Regev & Seroussi 2004, κεφ. 3), αποτελούσε αρχικά έναν τρόπο αποστασιοποίησης από τη Διασπορά. Παράλληλα, όμως, η λατρεία για τη ροκ-εν-ρολ και τη ροκ υπήρξε κι ένας τρόπος αντίδρασης προς τα κυρίαρχα πρότυπα, τα οποία προωθούσαν αποκλειστικά την εβραϊκή, «καθώς πρέπει» μουσική. Τη στιγμή που το 1964 η ισραηλινή κυβέρνηση απαγόρευε στους Beatles να παίζουν στο Ισραήλ, οι νέοι και οι νέες απολάμβαναν την αγαπημένη τους μουσική συντονιζόμενοι/ες με έναν σταθμό που εξέπεμπε από τη Ραμάλα (ό.π.: 140). Από αυτή την άποψη, το να ακούς Άρις Σαν ή Τρύφωνα σε έθετε πράγματι εκτός mainstream, εφόσον δεν ταίριαζες ούτε προς τα κυρίαρχα πρότυπα αλλά ούτε και προς την αναπτυσσόμενη νεανική κουλτούρα.

Αμέσως παρακάτω, όμως, ο Άβι πρόσθεσε την κρίσιμη διάσταση -που συζητήθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο:

Το να είσαι Έλληνας, δεν ξέρω. Η κουλτούρα δεν θεωρούνταν τόσο καλή, να είσαι Έλληνας. Πίστευαν ότι οι Έλληνες είναι ίδιοι με αυτούς που προέρχονται

από το Μαρόκο, που προέρχονται από την Τυνησία, κάτι τέτοιο! Ενώ αυτοί [οι ενν. Εσκενάζι] προέρχονταν από την Ευρώπη! Ήταν πιο μορφωμένοι, πιο ευγενικοί και δε σε έβλεπαν καλά. Και εκείνη την εποχή, οι άνθρωποι που προέρχονταν από την Πολωνία, και από τη Ρουμανία [κυριαρχούσαν]. Υπήρχαν Σεφαραντίμ, Ασκεναζίμ. Ήταν πρόβλημα!



Αφίσα «ελληνικής βραδιάς» στο Ισραήλ του σήμερα

Τα λόγια αυτά, τα οποία αναδύθηκαν συνειρμικά, βρίσκονται -θεωρώ- στην καρδιά του βιώματος των απογόνων των επιζώντων/ωσών και των μεταναστών/στριών με καταγωγή από την Ελλάδα -ή τουλάχιστον αυτών που ανήκουν στη μεσαία τάξη, όπως η πλειονότητα των αφηγητών/τριών μου.

Για τον Άβι, όπως και για πολλά άλλα μέλη της κοινότητας, η απόρριψη της ελληνικής μουσικής εντασσόταν σε μια ευρύτερη γκάμα στρατηγικών που απέρρεαν από την ανάγκη του να «περνάς για σάμπρα». Αν για τους/τις Εσκενάζι απογόνους αυτό σήμαινε, για παράδειγμα, την απόρριψη αξιών, τύπων και συμπεριφορών που συνδέονταν με τη κουλτούρα των Γιντισόφωνων, για τους μη Εσκενάζι σήμαινε μια

διπλή υιοθέτηση ισραηλινών αλλά και ευρωπαϊκών προτύπων (εφόσον αυτά προβάλλονταν ως, κατά κάποιο τρόπο, συνώνυμα).

Όταν Εσκενάζι απόγονοι μιλούν για την πρότερη αποστασιοποίηση από το παρελθόν των γονέων τους, το δίπολο που προβάλλεται ως καθοριστικό των στάσεων και των επιλογών τους είναι αυτό μεταξύ του «σάμπρα» και του/της «νέου/ας μετανάστη/στριας» ή μεταξύ του «Παλαιού» και του «Νέου» Εβραίου. Για να γίνουν «σάμπρα» έπρεπε να αποβάλουν τα σημάδια της «κουλτούρας της Διασποράς». Στην περίπτωση, όμως, των αφηγητών/ητριών μου το δίπολο εμφανίζεται τροποποιημένο. Στη μνήμη και στις αφηγήσεις τους, οι φιγούρες του σάμπρα και του Εσκενάζι επιζώντος/ώσας παρουσιάζονται συγχωνευμένες: και οι δυο τους αναφέρονται συνήθως ως «Ασκεναζίμ», μέλη της κυρίαρχης ομάδας, σαν η ασκεναζική καταγωγή να ήταν από μόνη της αρκετή για την ένταξη στην ελίτ, ανεξάρτητα από προηγούμενα βιώματα, από κοινωνικοοικονομικές καταβολές, από ιδεολογία ή από το αν ήταν κανείς βετεράνος ή νέος/α μετανάστης/στρια.

Την ίδια στιγμή, όπως λέγεται ξεκάθαρα από τον Άβι παραπάνω -και υπονοήθηκε και από άλλους/ες πολλούς/ές- η προσπάθεια προσέγγισης του «δυτικού» προτύπου, σημαίνει επίσης την αποσύνδεση από αυτό που θεωρείτο ότι ανήκε στον «πάτο» της ενδοεβραϊκής ισραηλινής ιεραρχίας, δηλ. την κουλτούρα των «κοινοτήτων της Ανατολής». Η αναφορά στους Μαροκινούς ειδικά στο παραπάνω απόσπασμα δεν είναι τυχαία, αφού, όπως είδαμε, πρόκειται για μια από τις κοινότητες που γνώρισαν εντονότατα τις συνέπειες της ισραηλινής «εθνοτικοκρατίας» και της δυτικοκεντρικής προκατάληψης. Η «απόρριψη» της ελληνικής μουσικής αποτελούσε αναπόσπαστο μέρος αυτής της στρατηγικής.

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, η οικειοποίηση της ελληνικής μουσικής εκ μέρους Μιζραχί αποτελούσε ένα σχετικά νομιμοποιημένο τρόπο έκφρασης της κουλτούρας τους, καθώς τους αποσπούσε από μη αποδεκτές ταυτίσεις με το αραβικό και τους μετακινούσε προς Δυσμάς στο φάσμα Ανατολής-Δύσης. Στη βιωμένη όμως εμπειρία Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα, η οικειοποίηση αυτή, σε συνδυασμό με τη «μιζραχοποίηση» του ελληνικού στην ισραηλινή συνείδηση της δεκαετίας του '70, έφερε το αντίστροφο αποτέλεσμα, μετακινώντας την ίδια την ελληνοεβραϊκή κοινότητα προς Ανατολάς. Με εκπληκτική ομοψυχία, οι αφηγητές και οι αφηγήτριές μου -ακόμα κι εκείνοι/ες που αγαπούν τα βαριά ελληνικά λαϊκά- απορρίπτουν μεγάλο μέρος της «ελληνο-ισραηλινής» μουσικής, χαρακτηρίζοντάς την ως «αράπικα» (δηλ. αραβικά). Ο άλλοτε δημοφιλής και στους κύκλους των Εσκενάζι, Άρις Σαν, δεν

ξεφεύγει από τον κανόνα: αν το «ελληνικό» κάλυμμα και οι ήχοι της ηλεκτρικής κιθάρας «ξέπλεναν» τους οριεντάλ τόνους που ενσωματώνονταν στα τραγούδια του, επενδύοντάς τους με έναν αέρα κοσμοπολιτισμού, η μεταγενέστερη χρήση της μουσικής του ως βάση για τη διαμόρφωση της «μουζικά μιζραχίτ», «λέρωσαν», στη συνείδηση της κοινότητας, την ίδια την «ελληνική» μουσική. Η ακρόαση και η απόλαυσή της κινδύνευε να σημάνει την ταύτιση με μια «ξένη» -υποτίθεται- προς το Ισραήλ «ανατολικότητα».

Λαμβανόμενη στο σύνολό της, ολόκληρη η πορεία του Άβι κατά τη νεανική του ηλικία, έτσι όπως την αφηγήθηκε ο ίδιος, θα λέγαμε ότι αποτέλεσε μια διαρκή αναμέτρηση με τις συνέπειες του κινδύνου της ταύτισης με το «αραβικό», το «μιζραχικό» ή και το «μαύρο». Καθώς συζητούμε για την ένταση της διάστασης μεταξύ Εσκενάζι και Σεφαραδιτών στο Ισραήλ των νεανικών του χρόνων, μου αφηγείται ένα περιστατικό από το οποίο ο ίδιος δεν έχει μνήμες, αλλά που τον αφορά άμεσα:

ΚΜ Θέλω να ξέρω πώς οι γονείς σου αισθάνονταν ή αντιδρούσαν σε αυτό...

ΑΧ Αισθάνονταν πολύ άσχημα. Πρώτα απ' όλα, η μητέρα μου -ο πατέρας μου ήταν μαύρος [ενν. μελαμψός] σαν κι εμένα. Η μητέρα μου είπε [ότι] όταν γεννήθηκα, και η νοσοκόμα στο νοσοκομείο είπε: «Αυτός είναι ο γιος σου!» «Αυτός είναι ο γιος μου; Είναι μαύρος! Εγώ είμαι άσπρη!» -η μητέρα μου έμοιαζε σαν Ασκεναζιά. [...] Μου είπε (γέλιο) πως με πήγε στο μπάνιο κι άρχισε να με πλένει! (γέλιο) [...] Αλλά δεν έχει σημασία. Δεν τη βοήθησε (γέλιο). Εξακολουθώ να έχω το ίδιο χρώμα (γέλιο).

Η «κάθαρση» αφορούσε επίσης φυλετικές και ενσώματες διαστάσεις. Όπως έχει δείξει η μελέτη του Sander Gilman (1991), ο υποβιβασμός του εβραϊκού σώματος υπήρξε ένα από τα κεντρικά χαρακτηριστικά του αντισημιτισμού. Για τους/τις ίδιους/ες τους/τις Εβραίους/ες, αυτό κατέληγε είτε σε δημιουργική μεταμόρφωση των σχετικών στερεοτύπων είτε σε αυτο-υποτίμηση. Η αποβολή χαρακτηριστικών που παρέπεμπαν σε εβραϊκή καταγωγή συνδέθηκε με την προσπάθεια προσέγγισης της εικόνας του λευκού. Για παράδειγμα, όταν στα τέλη του 19^{ου} αι. και στις αρχές του 20ού, ο Jacques Joseph πραγματοποιούσε τις πρώτες ρινοπλαστικές στη Γερμανία, πελάτες του ήταν κυρίως αφομοιωμένοι/ες Εβραίοι/ες που προσπαθούσαν να ξεφορτωθούν τις «εβραϊκές» τους μύτες.

«Η επιθυμία του να είσαι αόρατος, η επιθυμία να γίνεις “λευκός” βρίσκεται στο επίκεντρο της φυγής του Εβραίου από το ίδιο του σώμα», σχολιάζει ο Gilman (ό.π. 235).

Το εγχείρημα αυτό συνεχίστηκε και μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, όταν πια οι Εβραίοι είχαν βιώσει με ακραίο τρόπο τις συνέπειες των φυλετικών θεωριών. Η Arlene Stein σχολιάζει την ένταση που βίωνε η ίδια ως νεαρή Εβραία στις ΗΠΑ, καθώς λάμβανε αντιφατικά μηνύματα για την ανάγκη διατήρησης της εβραϊκής ταυτότητας, από τη μια πλευρά, και για την υιοθέτηση του λευκού προτύπου και στρατηγικών α-ορατότητας, από την άλλη:

«Στον κόσμο της νεότητάς μου, στη Νέα Υόρκη της δεκαετίας του '70, τα μικτά μηνύματα αφθονούσαν: μείνετε πιστοί στις εβραϊκές σας ρίζες, κρατήστε την πίστη, μην επιδεικνύετε την εβραϊκότητά σας -αλλά μην εμπιστεύεστε τους γκόιμ, τους Εθνικούς (Gentiles). “Φτιάξτε” τις μύτες σας, ισιώστε τα μαλλιά σας, μην είστε “υπερβολικά Εβραίοι” -αλλά μην παντρεύεστε εκτός της πίστης σας» (2014: 9).

Οι προκαταλήψεις για το εβραϊκό σώμα πέρασαν και στη σιωνιστική αντίληψη, για να γνωρίσουν, στη συνέχεια, σημαντικές μεταμορφώσεις και μετασχηματισμούς. Εσωτερικεύοντας αντισημιτικά στερεότυπα περί εβραϊκής αδυναμίας, η «ανύψωση» που ευαγγελιζόταν, αλλά και απαιτούσε, η «αλιγιά», έτσι όπως την οραματίστηκαν οι σιωνιστές πρωτοπόροι, αφορούσε μια πνευματική και σωματική «αναμόρφωση» (Ofer 2012), ικανή να διορθώσει τα «εβραϊκά ελαττώματα» της ραθυμίας, της παθητικότητας, της αποκοπής από τη φύση και τη γη. Το ιδανικό της επανασύνδεσης με τη γη των «προγόνων» συνδέθηκε με την εξιδανίκευση του μαυρισμένου δέρματος και του ευθυνού παραστήματος ως ενσάρκωσης του ιδανικού του δεμένου με τη γη του σιωνιστή εργάτη και αγρότη, ο οποίος όμως αναπαρίστατο συγχρόνως και με ξανθά μαλλιά και γαλάζια μάτια.

Την ίδια στιγμή, το αραβικό σώμα αντιμετωπιζόταν με αμφιθυμία (Dorchin 2020). Από τη μια πλευρά, θεωρείτο πως αντανakλούσε την προσαρμογή στις τοπικές συνθήκες και, ως εκ τούτου, έγινε πρότυπο του γηγενούς. Από την άλλη, τόσο το σώμα όσο και οι τρόποι του «Άραβα» περιγράφονταν ως «πρωτόγονα». Στην πορεία, κι όσο

ο ανταγωνισμός μεταξύ των δύο ομάδων εντεινόταν, οι θετικές συσχετίσεις με το αραβικό σώμα υποχωρούσαν· το τελευταίο ταυτιζόταν όλο και περισσότερο με το «ανατολίτικο» και το «επικίνδυνο». Τη στιγμή που οι μετά τη «νάκμπα»¹³² Παλαιστίνιοι/ες Άραβες εξύψωναν το σκούρο χρώμα του δέρματός τους ως σημείο «αυθεντικής» σύνδεσης με τη γη της Παλαιστίνης και ως μέσο απονομιμοποίησης της εβραϊκής παρουσίας σε αυτή, το (ιδανικό) ισραηλινό σώμα συνδεόταν όλο και περισσότερο με το λευκό δέρμα. Οι Εβραίοι/ες της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής που έφτασαν μαζικά στη χώρα τη δεκαετία του '50, εξισώθηκαν με την εβραϊκή εκδοχή του «μαύρου». Ένας από τους υποτιμητικούς χαρακτηρισμούς που τους αποδιδόταν ήταν αυτός του «μαύρου ζώου» (*σβάρτσε χάγιε* στα Γίντις). Όλα τούτα σε συμβολικό επίπεδο· στην πραγματικότητα, οι διχοτομίες του «μαύρου» και του «λευκού» δεν αντιστοιχούν πάντοτε στις πραγματικές αποχρώσεις του δέρματος των εξ Ανατολής Εβραίων και των Εσκενάζι.

Τη δεκαετία του '70, οι Μαύροι Πάνθηρες εισήγαγαν το ζήτημα στον ισραηλινό δημόσιο λόγο. Υιοθετώντας ακριβώς το συγκεκριμένο όνομα, έκαναν παραλληλισμούς με το κίνημα των μαύρων στην Αμερική και, με αυτόν τον τρόπο, έθεσαν προκλητικά το ζήτημα της εθνοτικής ανισότητας. Την ίδια στιγμή, αντέστρεψαν τις υποτιμητικές συνδηλώσεις της «μαυρότητας», μετατρέποντάς τη σε πηγή ενδυνάμωσης. Ανάλογες στρατηγικές εναγκαλισμού της ακολουθούν σήμερα και πολλοί από τους/τις Αιθίοπες Εβραίους/ες, δηλ. της επόμενης ομάδας που έμαθε εντός του Ισραήλ πως είναι «μαύρη» (Dorchin 2020).

Όπως επισημαίνει η Orna Sasson-Levy (2013), ο επίσημος λόγος στο Ισραήλ έχει αναγάγει σε ισχυρό ταμπού τις αναφορές στο χρώμα του δέρματος, αφού αυτές παραπέμπουν σε απαράδεκτες φυλετικές θεωρίες και ανακαλούν το τραύμα της Σοά. Στην πράξη, όμως, το χρώμα εξακολουθεί να παραμένει ένας ισχυρός δείκτης γύρω από τον οποίο δομούνται εμπειρίες της καθημερινότητας και αρθρώνονται λόγοι περί εθνοτικής διαφοράς και κοινωνικών ιεραρχήσεων. Στις συνεντεύξεις της με Εσκενάζι διαφορετικών ηλικιών και κοινωνικοοικονομικών καταβολών, το ζήτημα τίθεται με πυκνότητα πιο πολύ έντονη από αυτή που θα ανέμενε κανείς. Αν και με λανθάνοντα

¹³² «Καταστροφή». Πρόκειται για τον εκτοπισμό της πλειονότητας των Αράβων από τη γη της Παλαιστίνης μετά την ανακήρυξη της ισραηλινής ανεξαρτησίας και τον Πρώτο Αραβοϊσραηλινό Πόλεμο. Με άλλα λόγια, αυτό που έχει περάσει στην εθνική μνήμη του Ισραήλ ως «Πόλεμος της Ανεξαρτησίας», για τους Παλαιστίνιους καταγράφεται ως «Καταστροφή».

τρόπο, το λευκό ορίζεται ως «σωστό»· αναδεικνύεται σε συμβολικό σημαίνον που ορίζει το ασκεναζικό. Καθώς όμως αφορά περισσότερο τύπους συμπεριφοράς κι όχι ανθρώπους, η υιοθέτηση του *habitus* των Εσκενάζι ανάγεται σε τρόπο υπέρβασης της «μαυρότητας», η οποία, στο πλαίσιο του Ισραήλ, λαμβάνει περισσότερο οριενταλιστικούς παρά φυλετικούς τόνους.

Το ζήτημα της λευκότητας ως ταυτισμένης με τους/τις Εσκενάζι αναδύθηκε πολλές φορές στο πεδίο μου. Είτε στη διάρκεια των συνεντεύξεων είτε σε καθημερινές συναντήσεις, άκουγα τους/τις πληροφορητές/ήτριές μου να παραλληλίζουν το λευκό δέρμα, τα γαλάζια μάτια και τα ξανθά μαλλιά με το ασκεναζικό. Αυτό κάνει και ο Άβι στο παραπάνω παράθεμα, όταν συγκρίνει τη μητέρα του με «Ασκεναζιά». Τη στιγμή που στις ΗΠΑ και στη Μεγάλη Βρετανία, Εσκενάζι Εβραίες προσπαθούσαν να ξεφορτωθούν τις μπούκλες και τα μαύρα μαλλιά τους ως μέσο προσέγγισης της εμφάνισης της κυρίαρχης ομάδας, αλλά και της «μη σημαδεμένης λευκότητας» (βλ. Fischer 2015: 141-145), οι νέοι και οι νέες στο Ισραήλ εσωτερίκευαν το πρότυπο της λευκότητας στο πρόσωπο των Εσκενάζι. Παράλληλα, συνειδητοποιούσαν πως, για να το προσεγγίσουν, έπρεπε να υιοθετήσουν ασκεναζικές νόρμες. Αδυνατώντας να «ασπρίσει» με άλλον τρόπο, κουβαλώντας ένα επίθετο (Χακίμ) που, όπως τονίζει, δήλωνε τη μη ευρωπαϊκή καταγωγή, ο Άβι προσπαθούσε να αγγίξει τη λευκότητα, αποστασιοποιούμενος από πρακτικές που θα τον ταύτιζαν με το αντίθετό της. Η ακρόαση ελληνικής μουσικής ήταν, όπως είδαμε, μία από αυτές.

Η Έσθερ Εσκενάζι αναφέρεται επίσης στο ζήτημα της ταύτισης του σεφαραδίτικου με το «μαύρο». Είδαμε, για παράδειγμα, πως η πεθερά της την αποκαλούσε «μαύρη», χαρακτηρισμός που αποτύπωνε την περιφρόνησή της προς τους/τις Σεφαραδίτες/ίτισσες και τους/τις Μιζραχί. Αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι πως η Έσθερ μεταφράζει ως «μαύρη» τον όρο «φρενκίνι». Παρ' όλο που πρόκειται πράγματι για υποτιμητικό προς τους/τις μη Εσκενάζι χαρακτηρισμό, ωστόσο η μετάφραση που δίνει η αφηγήτρια, δεν είναι ορθή. Στην πραγματικότητα, ο όρος που αναφέρεται άμεσα στη «μαυρότητα» είναι αυτός του *σβάρτσε χάγιε*, που είδαμε παραπάνω, και ο οποίος απευθυνόταν κυρίως στους/στις μετανάστες/στριες από τη Μέση Ανατολή και τη Βόρεια Αφρική. Πέρα από την υπογράμμιση της προκατάληψης των Εσκενάζι εναντίον των Σεφαραδιτών/ιτισσών, η συγχώνευση των δύο όρων στο λόγο της αποτυπώνει με

έμμεσο τρόπο την άβολη (για τους/τις αφηγητές/ήτριές μου) πραγματικότητα της εξίσωσης της σεφαραδίτικης καταγωγής και ταυτότητας με αυτό που σήμερα λέγεται «μιζραχιγιούτ».

Το ίδιο άβολο αποτέλεσμα της σύνδεσης με το μιζραχικό συνεπάγεται και η άνωθεν χρήση του όρου Σεφαραδίτης/ίτισσα, για να περιγραφούν όλοι/ες οι μη Εσκενάζι. Λέει, για παράδειγμα, η Χρυσούλα:

Μας βάζουν στους Σεφαραδίτες. Είναι απ' την Ευρώπη, είναι απ' το Μπαλκάν (=Βαλκάνια), αλλά τους βάζαν Σεφαραδίτες.

Ας ξαναθυμίσω, επίσης, τα λόγια της Έσθερ Εσκενάζι, όταν τη ρώτησα αν οι (Ελληνόφωνοι) γονείς της έβλεπαν τους εαυτούς τους ως Σεφαραδίτες:

Ναι! Βέβαια! Αλλά, είναι... πώς το λέν'; Δεν είναι σωστό, γιατί είναι Ευρωπαίοι... Γιατί είμαστε Σεφαραντίμ; Εμείς είμαστε Ευρωπαίοι!

Στα μάτια του ευρω-Ισραήλ, το «Σεφαραδίτης/ίτισσα» ήταν ένας χαρακτηρισμός κατάλληλος για κάθε μη Εσκενάζι, καθώς, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, από τη μια πλευρά, δήλωνε τη μη ασκεναζική προέλευση και, από την άλλη, αποσπούσε τους Εβραίους/ες με καταγωγή από αραβικές χώρες από τις αρνητικές συνδηλώσεις του αραβικού (ως ασύμβατου με το «ισραηλινό») και, εν μέρει, και από την «Ανατολή». Για τους ίδιους τους/τις Σεφαραδίτες/ίτισσες αυτό λειτουργούσε αντίστροφα. Εφόσον στη συνείδηση των Ισραηλινών (αλλά και των Εσκενάζι εν γένει) το ασκεναζικό ταυτίζεται με το ευρωπαϊκό, και το σεφαραδίτικο με το «ανατολικό» και το μη «δυτικό», το σεφαραδίτικο και το ευρωπαϊκό καθίστανται έννοιες ασύμβατες.

Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ενδιαφέρον να δούμε πώς οι εθνοτικο-πολιτισμικοί προσδιορισμοί μεταμορφώνονται για τους/τις ίδιους/τις τους Σεφαραδίτες/ίτισσες (που αντιλαμβάνονται σήμερα τους εαυτούς ως μη Μιζραχί) αλλά και για τους/τις Ρωμανιώτες/ώτισσες, εφόσον οι τελευταίοι/ες (λόγω της ασήμαντης αναλογίας τους στο γενικό πληθυσμό) γίνονται πρακτικά αόρατη κατηγορία εντός του Ισραήλ.

Τόσο η Έσθερ και η Σάρα, όσο και η Χρυσούλα και η Χάνα, χαλαρούς δεσμούς μόνο έχουν με αυτό που σήμερα ονομάζεται «Λαντίνο κουλτούρα». Η Χάνα δήλωσε ξεκάθαρα πως, παρ' όλο που οι γονείς της ήξεραν Εβραίο-ισπανικά και τα χρησιμοποιούσαν ως γλώσσα των μεταξύ τους «μυστικών» παράλληλα με τη γλώσσα του σπιτιού

(Ελληνικά) και με τη γλώσσα του έθνους (Εβραϊκά), η ίδια δε νιώθει καμιά σύνδεση με την Λαντίνο κουλτούρα. Ανάλογη αποσύνδεση εξέφρασαν, όπως είδαμε, και η Έσθερ και η Σάρα. Η απόσταση από τους/τις Θεσσαλονικείς είναι επίσης πολύ έντονη στις αφηγήσεις απογόνων Γιαννιωτών ή Πρεβεζάνων που αναφέρονται σήμερα στους εαυτούς τους ως Ρωμανιώτες/ώτισσες, όπως η Λίλη, ο Χάιμ, ο Άβι, η Έστη Γενή-Νάφτελμπεργκ και η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ. Ωστόσο, παρά την (προσωπική) απόσταση από τη σεφαραδίτικη κουλτούρα, όλοι/ες οι παραπάνω χρησιμοποιούν τον όρο «Σεφαραδίτης/ίτισσα», όταν αναφέρονται στην ελληνοεβραϊκή κοινότητα, προκειμένου να την ορίσουν ως μη ασκεναζική.

Οι αφηγητές/ήτρίες μου, των οποίων οι γονείς δε μιλούσαν Εβραίο-ισπανικά, υιοθετούν εν τέλει έναν διπλό αυτοπροσδιορισμό. Όταν τοποθετούν τους εαυτούς τους εντός της ελληνοεβραϊκής κοινότητας, χρησιμοποιούν όρους όπως «Ρωμανιώτες/ώτισσες», «Γιαννιώτες/ώτισσες» ή «Έλληνες/ίδες» (ως συνώνυμο των Ελληνόφωνων). Τους/τις Σεφαραδίτες/ίτισσες της κοινότητας τους αναφέρουν ως «Θεσσαλονικείς» ή ως «οι Λαντίνο». Όταν όμως τοποθετούνται στα πλαίσια των γενικότερων εθνοτικών κατηγοριών του Ισραήλ, (αυτο- και ετερο-) προσδιορίζονται ως «Σεφαραδίτες/ίτισσες», δηλαδή ως μη Εσκενάζι. Την ίδια στιγμή όμως, καθώς ο όρος χρησιμοποιείται από την ευρύτερη (ισραηλινή) κοινότητα ως συνώνυμος αυτού που καλείται σήμερα μιζραχικό, και επειδή το μιζραχικό (συν)δηλώνει το μη ευρωπαϊκό, οι αφηγητές/ήτρίες μου τον δέχονται τελικά μόνο με επιφύλαξη, επειδή δεν συμπεριλαμβάνει την ευρωπαϊκή τους καταγωγή.



Από εκδρομή παρέας «Γιαννιωτών»
© Χάιμ Μάτσας (προσωπικό αρχείο)

Ακόμα και οι απόγονοι εκείνων που μιλούσαν Εβραίο-ισπανικά χρησιμοποιούν τον όρο «Σεφαραδίτης/ίτισσα» περισσότερο σε αντίθεση με τον όρο Εσκενάζι. Για να τονίσουν την ταυτότητά τους ως συνδεδεμένης με τη σεφαραδίτικη κουλτούρα των Εβραίων των Βαλκανίων, χρησιμοποιούν περισσότερο προσδιορισμούς όπως «Λαντίνο κουλτούρα», «Λαντίνο κοινότητα», ή «Εβραίοι από τα Βαλκάνια», διευκρινίζοντας συχνά πως «Έλληνες, Βούλγαροι, Τούρκοι» είναι το ίδιο. Η παραπάνω ταξινόμηση είναι πολύ συνήθης σε αφηγήσεις της καθημερινότητας στο σημερινό Ισραήλ, και πέραν των «ελληνικών» κοινοτήτων.

Πέρα από τη συναισθηματική αξία που φέρει η Λαντίνο κουλτούρα για τα συγκεκριμένα υποκείμενα, ως άρρηκτα συνδεδεμένη με τις μνήμες της παιδικής τους ηλικίας και με το πολιτισμικό προφίλ της κοινότητας, η επίκληση στη Λαντίνο αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα και για άλλους, περισσότερο πολιτικούς, λόγους. Από τη μια πλευρά, πρόκειται για μια κληρονομιά που απολαμβάνει σήμερα ανανεωμένο κύρος, τόσο στο Ισραήλ όσο και διεθνώς. Από την άλλη, αποτελεί μια ασφαλή δικλείδα διάκρισης των Σεφαραδιτών από τους/τις Μιζραχί. Στο ζήτημα αυτό θα επανέλθω αργότερα στο κεφάλαιο.

Η επίκληση σε μια ευρωπαϊκή καταγωγή και κουλτούρα αποτελεί για τους/τις περισσότερους/ες σημαντικό μέσο «ξεπλύματος» της σεφαραδίτικης ταυτότητας, έτσι όπως κατέληξε να ορίζεται στο Ισραήλ. Πολλοί/ές, για παράδειγμα, αναφέρθηκαν στις σπουδές των γονέων τους στα σχολεία της Alliance ως απόδειξη της ευρωπαϊκής, γαλλικής τους παιδείας. Ένα παρόμοιο εύρημα καταγράφει και η έρευνα της Giorgia Foscarini, η οποία εντοπίζει την επίκληση στην Alliance ως δηλωτική μιας γαλλοεβραϊκής ταυτότητας που τοποθετεί τους/τις μετανάστες/στρίες από την Τυνησία και την Αλγερία στην κατηγορία «των Ευρωπαίων, παρά των Μιζραχί», όπως της ανέφερε μια τυνησιακής καταγωγής Ισραηλινή πληροφορήτριά της (2017: 91-92).

Κατ' αντίστοιχο τρόπο, ο φίλος και συνομιλητής στο πεδίο, «Ειταν» (ψευδώνυμο), ο οποίος μεγάλωσε στη Θεσσαλονίκη και μετανάστευσε ως ενήλικας στο Ισραήλ, μου τόνισε την ευρωπαϊκή κουλτούρα των Εβραίων της πόλης του. Εσωτερικεύοντας προφανώς την ταύτιση του ευρωπαϊκού με την «υψηλή» και του μιζραχικού με τη «χαμηλή» κουλτούρα, ανέφερε πως ο ίδιος είναι Ισραηλινός, Ευρωπαίος, και Έλληνας, και πως σε καμιά περίπτωση δε νιώθει κοντά με την αισθητική και την κουλτούρα των Μιζραχί, η οποία συνδέθηκε στο λόγο του με το «φθηνό», το «θορυβώδες», το

«πρωτόγονο». Ταυτόχρονα, ο «Έιταν» καταργεί τη σύνδεση του ευρωπαϊκού με το ασκεναζικό, λέγοντας πως η κουλτούρα των shtetl πολύ μικρή σχέση είχε με την Ευρώπη.

Η αποδόμηση του ασκεναζικού ως κοινωνικο-οικονομικά και πολιτισμικά «ανώτερου», η επίκληση στο «ελληνικό» και το σεφαραδίτικο ως «ευρωπαϊκό», η εσωτερίκευση οριενταλιστικών στερεοτύπων περί μιζραχικού, και η αποστασιοποίηση από το τελευταίο, εντοπίζεται και στο λόγο της Λούνα Χακίμ, η οποία γεννήθηκε στο Βόλο το 1934, διασώθηκε κρυμμένη στον Άγιο Βλάσιο και την Τσαγκαράδα Πηλίου, και το 1946 μετανάστευσε στην Παλαιστίνη σε ηλικία δώδεκα ετών:

Κι αυτοί [δηλ. οι Εσκενάζι] νομίζουν που είναι... πέρα (ενν. ανώτεροι). Οι Πολωνές' (γέλιο). Εξαιρετικά οι Πολωνές'. Τι ήταν εκεί; Ράφτες και τσαγκάρ'δες! Αλλά νομίζουν ότι αυτοί είναι κάτι, κι οι άλλ' δεν αξίζουν. Έτσ' νομίζουν στην αρχή. Τώρα σιγά-σιγά... μάθαν.

Και λίγο παρακάτω:

Στην αρχή μας νομίζουν ότι είμαστε όπως οι Αραπάδες. Νομίζουν είμαστε Μιζραχίμ. Μιζραχίμ είναι Ανατολίτες. Αλλά εμείς δεν είμαστε Ανατολίτες, εμείς είμαστε απ' την Ευρώπη. Η Ελλάδα είναι στην Ευρώπη. NAXON [=σωστά]; [γέλιο] [...] Αβάλ [=Αλλά] σιγά-σιγά τ'ς μάθαμε που δεν είναι όλοι απ' αυτό. Εγώ εί[χα], είχαμε εγωισμό που είμαστε Έλληνες. Κατάλαβες; Δεν ντρεπόμασταν! Εγώ πάντα με εγωισμό το 'λέγα, -όχι [μόνο εγώ], όλοι οι Έλληνες! Αυτοί νόμιζαν ότι όλ' είμαστε απ' τα ίδια, κατάλαβες;

Για τους/τις περισσότερους/ες αφηγητές/ήτριές μου, πάντως, για τους/τις οποίους/ες, σε αντίθεση με τη Λούνα και τον «Έιταν» παραπάνω, η γνώση για την Ελλάδα και τις ελληνικές εβραϊκές κοινότητες προκύπτει περισσότερο από τις μνήμες των «ελληνικών» σπιτιών της παιδικής τους ηλικίας, από τουριστικούς μύθους, και από δημόσιες αναπαραστάσεις του ελληνικού, του ασκεναζικού και του σεφαραδίτικου, η επίκληση στην Ευρώπη συνήθως δεν πηγαίνει πέρα από τη γεωγραφία. Καθώς αναφέρονταν στις εθνικές κατηγορίες του Ισραήλ, η ταύτιση του ασκεναζικού ως κατεξοχήν ευρωπαϊκού ήταν σχεδόν απόλυτη. Έτσι, παρά τη συμφωνία της με την αδερφή της,

Έσθερ, ότι ο όρος «Σεφαραδίτης/ίτισσα» δεν είναι κατάλληλος για τους/τις Εβραίους/ες από την Ελλάδα, εφόσον είναι Ευρωπαίοι/ες, η Σάρα Καμπελή παρουσιάζει την ασκεναζική προκατάληψη ως σχεδόν δικαιολογημένη, αφού:

Δεν ήτανε μόνο η γλώσσα, ήτανε όλος ο τρόπος ζωής διαφορετικός. Εντελώς διαφορετικό ε... αυτοί που ήταν στα χωριά στη Ρωσία και στην Πολωνία και στη Γερμανία, [...] ήτανε διαφορετικά, γιατί ήτανε πολύ πιο μορφωμένοι. [...] Ήτανε οι πιο πολλοί γιατροί, προφesor [=καθηγητές], ντοκτόρ [=γιατροί], πιάνο παίζανε, εμείς πού! Εμείς ήμαστε Βλάχοι! [...] Και στο Μπαλκάν [=στα Βαλκάνια] οι Έλληνες, εδώ δε χρειάζεται να σου πω [από τη στιγμή που είσαι Ελληνίδα], ήτανε εντελώς διαφορετικά. [...] Ήτανε άλλη ζωή, διαφορετική. Απλοί άνθρωποι. [...] Δεν ήτανε μορφωμένοι.

Λίγο παρακάτω, αναγνωρίζει και θετικές όψεις στη συνύπαρξη με Εσκενάζι, αφού:

***Σάρα** [Η πεθερά της Έσθερ] ήτανε πολύ μορφωμένη. Μορφωμένη από τη ζωή, μορφωμένη απ' ό,τι διάβασε, όχι μορφωμένη από σχολεία! [...] Μπορούσες να μιλήσεις μαζί της για οτιδήποτε. Της άρεσαν οι φωτογραφίες οι καλές, τα αγάλματα, την έμαθε την Έσθερ πάρα πολλά πράγματα! Το καλό ντύσιμο, την έμαθε να ντυθεί καλά, της αγόραζε πολλά πράγματα γιατί της άρεσε το... -είχανε και λεφτά. Της άρεσε να... να τη φτιάξει, την έμαθε πολλά πράγματα. Μπεμεμέτ [=Αλήθεια]; **Έσθερ** Κεν [=Ναι].*

Η ασκεναζική καταγωγή ορίζεται ως σχεδόν επαρκής συνθήκη για τη μόρφωση, τα πνευματικά επαγγέλματα και την υψηλή αισθητική. Οι διαφοροποιήσεις στο εσωτερικό των δύο κοινοτήτων (ασκεναζική και ελληνοεβραϊκή και/ή σεφαραδίτικη) και οι αντίστοιχες κοινωνικοοικονομικές διαφορές εντός τους απουσιάζουν πλήρως από το λόγο της.

Αλλά και ο υπερασπιστικός λόγος για την κοινότητα δεν ξεφεύγει από οριενταλιστικές διχοτομίες της «Ανατολής» και της «Δύσης». Αυτή τη φορά τα υποκείμενα, αφού έχουν εσωτερικεύσει τα εν λόγω δίπολα, τα υποβάλλουν σε ενεργητική επεξεργασία και δημιουργική επιλογή, και κατόπιν τα χρησιμοποιούν για να αρθρώσουν λό-

γους περί σεφαραδίτικης και ελληνικής κουλτούρας ως, από κάποιες απόψεις, «ανώτερων» από την ψυχρή, στεγνά ορθολογιστική κουλτούρα των «Ευρωπαίων» Εσκενάζι. Τα τρία χαρακτηριστικά που αναφέρονται από τη Sasson-Levy ως αυτά που οι Εσκενάζι πληροφορητές/ήτριάς της αναγνωρίζουν ως θετικές όψεις της κουλτούρας των Σεφαραδιτών/Μιζραχί, δηλαδή η χαρά της ζωής, οι στενοί οικογενειακοί δεσμοί και η συναισθηματική θερμότητα (2013: 40), αναφέρθηκαν όλα τους από τους αφηγητές/ήτριάς μου ως στοιχεία διαφοροποιητικά της κουλτούρας της κοινότητάς τους. Ενίοτε, μάλιστα, τα χρησιμοποίησαν για να αρθρώσουν και λόγους περί «αυθεντικής ελληνικότητας». Τούτο, για παράδειγμα, είναι φανερό στην αφήγηση της Αίλη:

***ΚΜ** Δηλαδή όλα αυτά που μου λες για τους Έλληνες και την ελληνική ζωή, έβλεπες χαρακτηριστικά της και στη ζωή των γονιών σου στο Ισραήλ;*

***Αίλη:** Αμέ! Πού ήταν η γιαγιά η δικιά μας; Κοίτα, τώρα εδώ υποφέρ' πολύ η μάνα μου κι εμείς, το οποίο ΠΡΕΠΕΙ να κάναμε το ίδιο, όμως εγώ παντρεύτηκα με κάποιος που δεν είναι Έλληνας, η Αλόμα κάποιον που δεν είναι Έλληνας, ο Χάιμ κάποιος που δεν είναι Έλληνας, γι' αυτό δε μένει η μάνα μας μαζί μας. Και τρωγόμαστε, όλοι μας από blame (=κατηγορία)! Self-blame (=αυτοκατηγορία), που δεν ΖΟΥΜΕ όπως πρέπει να ζήσουμε. Κι αφήνουμε τη μάνα μας μόνη της!*

Η ζωή με τη γιαγιά κάτω από την ίδια στέγη αναφέρεται ως σημείο που πιστοποιεί την «αυθεντικά» ελληνική ζωή των γονέων της. Κατά την ίδια, η μετάβαση σε μια πιο στενή, πυρηνική οικογενειακή δομή είναι το τίμημα που πλήρωσαν η ίδια και τα αδέρφια της, από τη στιγμή που παντρεύτηκαν με μη Έλληνες/ίδες (που τυγχάνει να είναι όλοι/ες τους Εσκενάζι). Φέροντας κάτι από την «ελληνική» κουλτούρα των γονέων τους, βασανίζονται από τύψεις που έχουν εγκαταλείψει το αξιακό σύστημα που διέκρινε την κοινότητά τους και το οποίο δύσκολα θα γινόταν κατανοητό από τους πιο «ατομικιστικές» «Ευρωπαίους».

Παρατηρούμε πως στο λόγο της, το σύγχρονο, δυτικό μοντέλο οικογένειας δε συνδέεται με τη γενικότερη τάση εκσυγχρονισμού/ εκδυτικισμού του τρόπου ζωής τόσο στο Ισραήλ όσο και στην Ελλάδα· αντίθετα, αναφέρεται ως χαρακτηριστικό γνώρισμα της ασκεναζικής κουλτούρας ειδικά. Διατηρώντας το δίπολο του μοντέρνου και του παραδοσιακού, αλλά αντιστρέφοντας τις συνδηλώσεις τους (νοσταλγική προβολή

του παραδοσιακού ως «ορθού» και του σύγχρονου ως «λάθους»), καταλήγει τελικά στην αποδόμηση της ασκεναζικής «ανωτερότητας».

Η Χρυσούλα αντιπαραθέτει επίσης τον ισραηλινό προς τον ελληνικό κώδικα αξιών, προκειμένου να αναδείξει την «ανωτερότητα» της κοινότητας:

Οι γονείς μας μάς θέλανε να είμαστε perfect [=άψογες] στην attitude [=συμπεριφορά]. Όταν μπαίνεις σ' ένα δωμάτιο, να σηκώνεσαι, να δίνεις το χέρι. Όταν μπαίνεις σε αυτοκίνητο, βλέπεις καμιά γριά, καμιά έγκυο, θα σηκωθείς να δώσεις το μέρος. Εδώ στο Ισραήλ, δεν έχει τέτοια πράγματα! Δεν έχει! Δεν τα είχαν αυτά τα πράγματα κι η μαμά μου όλη την ώρα έλεγε: «Είναι ζούγκλα εδώ».

Εξιδανικεύοντας την «ελληνική» ζωή και αντιπαραθέτοντάς την προς την ισραηλινή, η Χρυσούλα αναφέρεται στην πραγματικότητα σε ισραηλινές αξίες, τις οποίες απομονώνει και παρουσιάζει ως αποκλειστικά «ελληνικές». Η παραχώρηση της θέσης σε ηλικιωμένους και εγκύους, το οποίο αναφέρει ως κάτι που δε συμβαίνει στο Ισραήλ, αποτελεί, στην πραγματικότητα, άγραφο κανόνα της καθημερινότητας. Δε θα ξεχάσω, για παράδειγμα, την ημέρα που, καθώς καθόμουν σε λεωφορείο, μια γυναίκα που μόλις είχε μπει, με πλησίασε και άρχισε να μου μιλά αυστηρά, σε εμφανώς επικριτικό κι οργισμένο τόνο. Μην καταλαβαίνοντας τι μου έλεγε και καθώς εκείνη δε μιλούσε Αγγλικά, αναρωτιόμουν για μέρες τι μπορεί να είχα κάνει. Η απορία μου λύθηκε την επόμενη φορά που ανέβηκα σε λεωφορείο. Η Ισραηλινή φίλη μου, Orit, που ήταν μαζί μου, με απέτρεψε από το να κάτσω στις μπροστινές θέσεις, αφού αυτές τις αφήνουν, όπως μου εξήγησε, για ηλικιωμένους, εγκύους και άτομα με κινητικά προβλήματα. Το ισραηλινό της δίδαγμα το μετέφερα, με την επιστροφή μου, στην ελληνική μου καθημερινότητα...

Η ζεστασιά και το συναίσθημα συγκαταλέγονται επίσης στα χαρακτηριστικά εκείνα που αναφέρθηκαν από τους αφηγητές/ήτριές μου ως διακριτά της ελληνικής και της σεφαραδίτικης κουλτούρας. Η αντιπαραβολή με την -υποτιθέμενη- ασκεναζική ψυχρότητα ήταν τόσο συχνή, που δεν θα ήταν υπερβολή αν κωδικοποιούσα τις αφηγήσεις πολλών συνομιλητών/ητριών μου ως περιστρεφόμενες γύρω από το δίπολο του «θερμού» και του «ψυχρού». Αρκετοί/ές, μάλιστα, ανέφεραν πως μπορεί κάποτε οι Σεφαραδίτες και Μιζραχί, να μην ήταν προτιμητέοι/ες ως υποψήφιοι/ες γαμπροί και νύφες για τα παιδιά των Εσκενάζι, αλλά σήμερα:

Οι Εσκενάζι ψάχνουν τους Σεφαραδίτες, επειδή είναι πιο ζεστοί. Οι Πολωνέζες είναι κρύες! -για να χρησιμοποιήσω τα λόγια της Σλομίτ.

Ο Γιακώβ ανέφερε πως ο ίδιος και οι αδελφές του επέλεξαν να παντρευτούν με Εσκενάζι, καθώς, χάρη στην ιταλοελληνική προέλευση και τη μόρφωση του πατέρα τους, ένιωθαν πιο κοντά στην ευρωπαϊκή κουλτούρα, παρά στην «απλοϊκότητα» της τουρκικής καταγωγής μητέρας τους και των τότε γειτόνων τους. Αυτό που ίσως δεν ομολόγησε είναι πως η συνειδητή, όπως είπε, επιλογή Εσκενάζι συζύγων ήταν πιθανόν κι έναν μέσον εθνοτικο-ταξικής ανέλιξης. Προκειμένου να επιδείξουν δείγματα «πολιτισμού» και να φανούν αντάξιοι των πεθερικών τους, οι συγγενείς της μητέρας του διάλεξαν ισραηλινή-σεφαραδίτικη ορχήστρα για το γάμο του, ζητώντας όμως να παίζει ευρωπαϊκά τραγούδια. Το εγχείρημα κατέληξε, όπως θυμάται ο ίδιος γελώντας, σε παταγώδη αποτυχία.

Πάντως, παρά τον εναγκαλισμό του ευρωπαϊκού/ασκεναζικού και την υποτίμηση του τουρκικού/σεφαραδίτικου, ο Γιακώβ οδηγείται τελικά σε κατάφαση της σεφαραδίτικης ταυτότητας:

Υπήρξε ένα σημείο στο οποίο μπόρεσα να βοηθήσω τη γυναίκα μου. Θέρμη, μπορώ να της δώσω θέρμη, βλέπεις τι εννοώ; Αυτή ποτέ δεν μπορούσε να κλάψει στο περιβάλλον της. Δεν υπήρχε [αυτό]. Μαζί μου μπορούσε να κλάψει.

Η «Ανάτ»¹³³ ανήκει σε εκείνη την κατηγορία των αφηγητών/τριών μου που επιστράτευαν το μοτίβο της κακιάς Ασκεναζιάς πεθεράς ως παράδειγμα των προκαταλήψεων που είχαν να αντιμετωπίσουν οι Σεφαραδίτες στο περιβάλλον του Ισραήλ, συνυφαίνοντάς τες με την προσωπική εμπειρία. Στην αφήγησή της, αντιπαραβάλλει την ελληνοεβραϊκή της οικογένεια προς αυτή του Εσκενάζι συζύγου της, παρουσιάζοντάς τες να χωρίζονται από χάσμα:

Εγώ αγαπάω πολύ τους Έλληνες. Αλλά νομίζω ότι οι Έλληνες είναι υπερβολικά συναισθηματικοί. Και με ενοχλεί! Οι περισσότεροι Έλληνες είναι συναισθηματικοί, το ξέρω. Όλοι οι Έλληνες που γνωρίζω είναι πολύ συναισθηματικοί. Πιστεύουν στους ανθρώπους, πιστεύουν στη ζωή. Οι γονείς μας, αλλά και η οικογένεια,

¹³³ Χρησιμοποιώ ψευδώνυμο ακολουθώντας την επιθυμία της αφηγήτριας.

όλη η οικογένεια ήταν τέτοιοι άνθρωποι. Άνθρωποι που αγαπούσαν ο ένας τον άλλο, που τους άρεσε η παρέα. Και ειδικά οι γονείς μου. Ήταν τόσο ευγενικοί με τους άλλους ανθρώπους, έδιναν πάντα περισσότερα από όσα έπαιρναν. Και πολλές φορές απογοητεύτηκα εξαιτίας αυτού! Σε πολλές διαφορετικές περιοχές ήμουν υπερβολικά καλή, δεν αντιγύριζα, εγκατέλειπα γρήγορα, τα παρατούσα εύκολα και δεν μπορούσα να ανταποδώσω, για να κερδίσω αυτό που θέλω. Γιατί πάντα πίστευα ότι τα πράγματα θα ήταν εντάξει, η ζωή θα είναι εντάξει, τι να πω, ξέρεις, χωρίς να κάνω τίποτα. Και αυτό με ενοχλεί. Κι αφού μεγάλωσα, δεν μπορούσα να εκτιμήσω αυτά τα πράγματα, γιατί μερικές φορές μου έδωσαν το αντίθετο [αποτέλεσμα] στη ζωή. Γιατί ένιωσα ότι, αν δεν ήμουν υπερβολικά συναισθηματική, δεν θα είχα υποφέρει τόσο πολύ. Και δε μιλάω για σωματική οδύνη, αλλά για συναισθηματική -ψυχική και συναισθηματική.

[...] [Η οικογένεια του συζύγου μου] ήταν πολύ λιγότερο συναισθηματικοί, πολύ λιγότερο συναισθηματικοί, σχεδόν καθόλου συναισθηματικοί, ήταν πολύ ρεαλιστές. Και έβλεπες τις διαφορές. Ήρθαν από τη Ρουμανία, που είναι Ασκεναζίμ, καθαροί Ασκεναζίμ, και ήμασταν από διαφορετική κουλτούρα, όλα ήταν διαφορετικά. Ήταν πολύ πρακτικοί, πάντα μιλούσαν για το πώς να τα καταφέρουν, πώς να κερδίσουν χρήματα, πώς να προχωρήσουν, πώς να επιβιώσουν, πώς να δώσουν λεφτά στα παιδιά, και γι' αυτό και για εκείνο πάντα σκέφτονταν μη συναισθηματικά. Όλα όσα είχαν να κάνουν με τα συναισθήματα, ήταν κάτι ... ασήμαντο [γι' αυτούς].

Ο τρόπος με τον οποίο η «Ανάτ» περιγράφει τις δύο οικογένειες -και, μέσω αυτών, και τις κοινότητές τους- αντιστοιχεί σε τυπικές διχοτομίες του «δυτικού» και του «ανατολικού». Οι Εσκενάζι συνδέονται με τη φιλοδοξία, την επιμονή, τον ορθολογισμό και την ψυχρότητα, ενώ οι Έλληνες/ίδες Εβραίοι-ες/Σεφαραδίτες/ίτισσες με το συναισθηματισμό, τη ζεστασιά, τη γενναιοδωρία -αλλά και την αδράνεια και ίσως κάποια μοιρολατρία. Παρ' όλο που η ίδια περιγράφει τον αξιακό κώδικα της κοινότητάς της ως «μειονέκτημα» -αφού είναι υπερβολικά καλός για να ανταποκριθεί στις δυσκολίες της ζωής και στη σκληρότητα των ανθρώπων- στην πραγματικότητα ανάγει τη σεφαραδίτικη σε θετική ταυτότητα, εφόσον την παρουσιάζει ως πιο «ανθρώπινη».

Μετατοπίσεις και ανασημασιοδοτήσεις: το ελληνικό και το μη ασκεναζικό ως γνήσια ισραηλινό

Ο εναγκαλισμός του «ελληνικού» και του «σεφαραδίτικου» ως συνδεδεμένων, με βάση τα λόγια των αφηγητών/τριών μου, με τη θέρμη, το συναίσθημα, τη γνήσια χαρά, το νοιάξιμο, τη γενναιοδωρία και το σεβασμό, αποκτά ιδιαίτερη δυναμική στο λόγο τους, όχι μόνο επειδή αποτελεί ένα από τα πιο αναγνωρίσιμα μοτίβα της σεφαραδίτικης/μη ασκεναζικής ταυτότητας με μακρά ιστορία στις δημόσιες αναπαραστάσεις, αλλά και γιατί αντηχεί σε πρόσφατες μετατοπίσεις της ισραηλινής ταυτότητας. Τις τελευταίες δεκαετίες, πτυχές της ισραηλινής ταυτότητας που θεωρούνταν στην καλύτερη περίπτωση «εξωτικές» και στη χειρότερη «επικίνδυνες», έχουν ενσωματωθεί σε αυτό που ορίζεται ως εγγενώς ισραηλινό, διευρύνοντας τις πηγές ταύτισης και μετατρέποντας τις συνδηλώσεις της ντροπής σε πηγές υπερηφάνειας.

Καθώς το Ισραήλ, ως κρατική υπόσταση, εδραιωνόταν, και καθώς μεταβάλλονταν οι οικονομικές, κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές συνθήκες εντός του, έννοιες όπως η ισραηλινή ταυτότητα, η Διασπορά, η «Ανατολή», και η «Δύση» υφίσταντο διαρκή επεξεργασία και αναπροσδιορισμό. Όπως είδαμε στο κεφάλαιο 1.2, ήδη από τη δεκαετία του '60 και του '70, άλλοτε κυρίαρχες αξίες της σιωνιστικής ιδεολογίας άρχισαν να τίθενται υπό αμφισβήτηση. Ιδιαίτερα μετά τον πόλεμο του Γιομ Κιπούρ, μια αντιηρωική υποκειμενικότητα απέκτησε σημαντική θέση στο δημόσιο λόγο, ενώ η άλλοτε κυρίαρχη εικόνα και πρότυπο του «σάμπρα» άρχισε να χάνει τη γοητεία και την αναμφισβήτητη δυναμική της (Almog 2000: 16). Τη θέση του «συνδρόμου της συλλογικότητας» πήρε σιγά-σιγά η έμφαση στο άτομο, με την αποξένωση, τα προβλήματα και τις ιδιαίτερες μνήμες του.

Η πολιτική αλλαγή του 1977, με την άνοδο του Λικούντ στην εξουσία, σηματοδότησε την ανάδυση νέων κοινωνικών κατηγοριών που προηγουμένως είχαν περιθωριακή μόνο θέση στον προσδιορισμό της εθνικής ταυτότητας. Αργότερα, η έλευση Εβραίων μεταναστών/στριών από την πρώην Σοβιετική Ένωση και την Αιθιοπία σηματοδότησε την ανάδυση νέων Άλλων που, κατά κάποιο τρόπο, πήραν τη θέση που κατείχαν οι Μιζραχί στα κατώτερα στρώματα της ενδο-εβραϊκής ιεραρχίας. Την ίδια στιγμή, το εκ των άνω εγχείρημα για γεφύρωση του χάσματος Μιζραχί-Εσκενάζι και η έλευση αυτών των νέων Άλλων, σε συνδυασμό με διεθνείς εξελίξεις, δημιούργησαν ένα νέο πλαίσιο, ικανό να γονιμοποιεί λόγους περί πολυπολιτισμικότητας και πολιτισμικού πλουραλισμού (Seroussi 2008). Οι τελευταίοι απέκτησαν πλέον κεντρική θέση

τόσο στο εσωτερικό της ισραηλινής κοινωνίας όσο και στον τρόπο με τον οποίο επιθυμεί να προβάλλεται προς τα έξω. Παράλληλα, κομβικές εξελίξεις αναφορικά με την αραβοϊσραηλινή διένεξη (π.χ. συμφωνία με την Αίγυπτο, πόλεμος του Λιβάνου, συμφωνίες του Όσλο) άλλαξαν σημαντικά την ισραηλινή αυτοεικόνα -χωρίς αυτό να σημαίνει πως το δίπολο «εμείς» (Εβραίοι-ες/Ισραηλινοί-ές) και «αυτοί» (Άραβες/Παλαιστίνιοι-ες) έχει χάσει τη δυναμική του.

Η κατάρρευση προηγούμενων κυρίαρχων ιδεολογιών οδήγησαν στην αναζήτηση νέων πηγών συλλογικής ταύτισης. Τη θέση μιας άλλοτε μονολιθικής, προσηλωμένης στο «εδώ», «μαχητικής», ευρω-κεντρικής ισραηλινής ταυτότητας άρχισαν να παίρνουν ταυτότητες πολυαναφορικές και πολυκατευθυντικές. Έχω ήδη μιλήσει στο κεφάλαιο 1.2 για την τάση «επιστροφής στις (διασπορικές) ρίζες», και για τις μετατοπίσεις στις νοηματοδοτήσεις της Σοά, του θύματος και του/της επιζώντος/ώσας. Παράλληλα προς τις εξελίξεις αυτές, αναδύθηκε ένα δυναμικό κίνημα Εβραίων Ισραηλινών που, από τη δεκαετία του '90 κυρίως, αυτοπροσδιορίζονται ως Μιζραχί προβάλλοντας την Ανατολή ως θετική πηγή ταύτισης (Shohat 1999). Διεκδίκησαν όχι απλώς να αναπαριστούν μια εναλλακτική εκδοχή της ισραηλινής ταυτότητας, αλλά να αποτελούν αναπόσπαστο τμήμα της. Το αίτημα για ισότιμη κατανομή των πόρων αντικαταστάθηκε όλο και πιο έντονα από αυτό της ανάδειξης της σεφαραδίτικης και της μιζραχικής κουλτούρας ως ισότιμης με την ισραηλινή και την ασκεναζική (βλ. ενδεικτικά Picard 2017). Η θεσμοθέτηση της Εθνικής Αρχής για τα Γίντις και της Εθνικής Αρχής για τα Λαντίνο το 1996, καθώς και η ίδρυση μιας σειράς ιδρυμάτων για την ανάδειξη της σεφαραδίτικης και της εξ Ανατολής κουλτούρας, μπορούν να αναγνωσθούν και σε αυτό το πλαίσιο.¹³⁴

Την ίδια στιγμή, παλαιότερα σημαίνοντα απέκτησαν νέες συνδηλώσεις. Από τη δεκαετία του '80, η ισραηλινή ταυτότητα ορίζεται όλο και περισσότερο ως «μεσογειακή» (Nocke 2006, 2009· Horowitz 2010· Seroussi 2002· Θεοδοσίου & Γιακουμάκη 2019). Οπωσδήποτε, η έννοια της «Μεσογείου», απαλύνει και δίνει διεξόδους σε προϋπάρχουσες εντάσεις και διλήμματα. Κατά τον Erez, πρόκειται για ένα χώρο ικανό να ευθυγραμμίζει το Ισραήλ με άλλους μεσογειακούς λαούς, μειώνοντας τη σημασία της

¹³⁴ Ωστόσο, δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς πως η Εθνική Αρχή για τα Λαντίνο εξακολουθεί να αφήνει ουσιαστικά εκτός κάδρου το μεγαλύτερο τμήμα του μη ασκεναζικού πληθυσμού (εφόσον η Λαντίνο δεν αποτελούσε μέρος της πολιτισμικής του κληρονομιάς). Επιπλέον, πολλά από τα ιδρύματα που αφιερώνονται στην ανάδειξη της μη ασκεναζικής κουλτούρας εξακολουθούν να ακολουθούν προηγούμενες συσσωματώσεις και διχοτομίες: οι «εξ Ανατολής» και οι «Σεφαραδίτες/ίτισες» τοποθετούνται και πάλι μαζί και, άρα, σε αντιδιαστολή προς τους/τις Εσκεναζί.

γεωγραφικής του θέσης στη Μέση Ανατολή, αλλά και τους ιστορικούς δεσμούς μεγάλου μέρους του πληθυσμού του με την αραβική κουλτούρα (2016: 3-4). Την ίδια στιγμή, όμως, μαρτυρά μια συνολική μετατόπιση της ισραηλινής ταυτότητας, με μια ανανεωμένη θέση των μη Εσκενάζι στη διαδικασία του συλλογικού γίνεσθαι. Η «Μεσόγειος» γίνεται τόπος για την άρθρωση μιας ισραηλινής ταυτότητας που δε στηρίζεται τόσο στα δίπολα όσο στη σύνθεση. Συγχρόνως, προσφέρει απαντήσεις σε νέες εσωτερικές πιέσεις που παράγονται από την αποδόμηση της άλλοτε κυρίαρχης ιδεολογίας του εργατικού σιωνισμού, αλλά και από κοινωνικο-οικονομικές και πολιτισμικές διαδικασίες, όπως η φιλελευθεροποίηση της οικονομίας και η εντονότερη δυτικοποίηση του τρόπου ζωής.

Τις τελευταίες δεκαετίες, στοιχεία του «μιζραχικού» που άλλοτε εξωθούνταν στο περιθώριο έχουν ενσωματωθεί πλήρως στο ισραηλινό mainstream. Η κάποτε αποκλεισμένη από το ραδιόφωνο και τα εθνικά μουσικά φεστιβάλ «μουζικά μιζραχίτ», έχοντας στο μεταξύ συνδιαλλαγεί με μια πληθώρα μουσικών ειδών κι έχοντας εξελιχθεί σ' ένα ιδιαίτερο εντόπιο είδος, εντάσσεται πλέον πλήρως -ή και κυριαρχεί- στο εθνικό ρεπερτόριο. Ενταγμένη στην ευρύτερη κατηγορία του «μεσογειακού» απολαμβάνει πλέον ευρείας αποδοχής. Παράλληλα, πολιτισμικά σύμβολα της μιζραχικής κουλτούρας έχουν αναχθεί σε γνήσια ισραηλινά. Ισραηλινοί/ές ασκεναζικής καταγωγής εκπαιδεύονται στο χορό της κοιλιάς, μελετούν την Καμπάλα, διασκεδάζουν με τρόπους που κάποτε ήταν μη αποδεκτοί. Η εικόνα του/της Μιζραχί στον ισραηλινό κινηματογράφο έχει αλλάξει άρδην: αντί να υποτιμάται ή να περιθωριοποιείται, προβάλλεται ως επιτομή του ίδιου του ισραηλινού (Peleg 2008). Οι διαφορές μεταξύ Εσκενάζι και Σεφαραδιτών/Μιζραχί δύνανται πλέον να παρουσιάζονται ως θολές κι ασήμαντες, ενταγμένες σε μια ευρύτερη «ισραηλινή συνθήκη» (ό.π.: 137).

Ο εναγκαλισμός πτυχών της μιζραχικής κουλτούρας από ευρέα στρώματα του πληθυσμού συνδέεται από τον Ισραηλινό κοινωνιολόγο Oz Almog με πολλές από τις αλλαγές που περιγράψαμε παραπάνω: τη γενικότερη διεθνή τάση πολιτισμικού πλουραλισμού και την αναγνώριση της κουλτούρας του μη Δυτικού, την επιστροφή στις «ρίζες», τη χαλάρωση του διπόλου Ανατολής-Δύσης, τη διαμόρφωση νέων κουλτούρων κατανάλωσης και την εισαγωγή νέων πολιτισμικών προϊόντων, αλλά και τις πιέσεις που απορρέουν από το σύγχρονο, καπιταλιστικό τρόπο ζωής. Κατά τον Almog, η παγίωση μιας νέας αισθητικής και η υιοθέτηση ανατολικότροπων πολιτισμικών πρακτικών λειτουργεί, μεταξύ άλλων, ως βαλβίδα απελευθέρωσης από τον άκαμπτο, υπερορθολογιστικό τρόπο του σύγχρονου Ισραήλ:

«Η μιζραχική κουλτούρα επιτρέπει στους Ισραηλινούς να χαλαρώσουν, να είναι πιο μεσογειακοί, να είναι πιο φυσικοί», σχολιάζει.¹³⁵

Την ίδια στιγμή, όμως, δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς πως η νόρμα του δυτικού αναγνωρίζεται πλέον ως θεμέλιο της ισραηλινής κοινωνίας από όλα τα στρώματα του πληθυσμού. Καθώς ομάδες που παλαιότερα θεωρούνταν απειλητικές για την εβραϊκή (Hebrew) κουλτούρα, έχουν ενσωματωθεί πια πλήρως στην ισραηλινή κοινωνία, η τελευταία μπορεί πλέον να υιοθετεί μια πιο χαλαρή στάση απέναντί τους. Το κίνημα αναζωογόνησης των Γίντις ή το αντίστοιχο της Λαντίνο, για παράδειγμα, έρχεται στο προσκήνιο και αποκτά δυναμική, όταν πια η Εβραϊκή έχει εδραιώσει πλήρως τη θέση της. Κατ' ανάλογο τρόπο, όσο περισσότερο το Ισραήλ γίνεται -ή μπορεί να φαντασιώνεται τον εαυτό του ως- δυτικό, τόσο πιο ανοιχτό μπορεί να είναι στη γοητεία του ανατολικού, αναμετρούμενο συγχρόνως με τις εσωτερικές αντιφάσεις του.

Μέσα σε αυτό το περιβάλλον, καταγράφεται μια άνευ προηγουμένου έκρηξη της δημοτικότητας της ελληνικής κουλτούρας (βλ. Θεοδοσίου & Γιακουμάκη 2019, Γιακουμάκη 2020). Από το 1993, τις Παρασκευές τα απογεύματα, κι όσο προετοιμάζονται για το καμπαλάτ σαμπάτ, εκατοντάδες χιλιάδες Ισραηλινοί/ές συντονίζονται με τη «Φωνή του Ισραήλ», προκειμένου να ακούσουν την εκπομπή του Γιαρόν Ενός, η οποία είναι αφιερωμένη στην ελληνική μουσική και κουλτούρα, με έμφαση στην έντεχνη, ελαφρολαϊκή εκδοχή της. Οι διασκευές ελληνικών τραγουδιών εξακολουθούν να ανθούν, ενώ οι μουσικές σκηνές φιλοξενούν τακτικά Έλληνες/ίδες καλλιτέχνες/ίδες που αντιπροσωπεύουν μια ευρεία γκάμα ρεπερτορίου. Η απόκτηση σπιτιού στην Ελλάδα αποτελεί όνειρο του/της μέσου/ης Ισραηλινού/ής και χιλιάδες επισκέπτονται τη χώρα όχι μόνο στα πλαίσια των διακοπών τους, αλλά και για σύντομες αποδράσεις για διασκέδαση στις ελληνικές πίστες. Τα τελευταία χρόνια, τα εστιατόρια που διατείνονται πως προσφέρουν «γνήσιες» ελληνικές γεύσεις και «ελληνική» ατμόσφαιρα πολλαπλασιάζονται. Ανάμεσά τους βρίσκουμε το «Γκρέκο» στο Τελ Αβίβ. Το εσωτερικό του έχει σχεδιαστεί, ώστε να αποτελεί, σύμφωνα με τον αρχιτέκτονα και διακοσμητή του, Νταν Τρόιμ:

¹³⁵ Παρατίθεται στο: "Mizrachi Culture Shaking up Israeli Style and Soul". *The Jewish News of Northern California*, 28.05.2004. Διαθέσιμο στο: <https://jweekly.com/2004/05/28/mizrachi-culture-shaking-up-israeli-style-and-soul/> (Τελευταία επίσκεψη: 12.11.2022).

*«Μια σύγκλιση ανάμεσα στη ζεστασιά και τη φιλοξενία που εντοπίζεται στα τυπικά εστιατόρια των ανθρώπων της εργατικής τάξης, και στη συγκράτηση του αστικού σικ».*¹³⁶

Τις δεκαετίες του '90 και του 2000, ο παρουσιαστής Σιμόν Παρνάς καθιερώνει στην ισραηλινή τηλεόραση τα προγράμματα τύπου «Ταβέρνα», εκπομπές που θυμίζουν τόσο στη δομή όσο και στο ρεπερτόριο αντίστοιχες ελληνικές, όπως το δημοφιλές «Στην υγεία μας ρε παιδιά». Στις κατηγορίες ότι παραμόρφωσε με αυτόν τον τρόπο μια πολύτιμη πολιτισμικά ελληνική παράδοση, απαντά:

«Κάθε φορά που ανεβαίνω στη σκηνή, μιλώ στο κοινό και τους εξηγώ ότι δε μιμούμαι μια αυθεντική Ταβέρνα, [ότι] αυτό δεν είναι ένα Καφενείο των Μιζραχί ούτε ένα μεσογειακό νυχτερινό κέντρο. Είναι μια ισραηλινή ταβέρνα και την επινόησα εγώ» (συνέντευξη στην Alexandra Nocke· παρατίθεται στο Nocke 2006: 155).

Το «ελληνικό σημαίνον» σημασιοδοτείται εκ νέου, για να επενδυθεί τόσο με τους παραδοσιακούς του ρόλους όσο και με νέα νοήματα. Η ελληνική μουσική, στις διάφορες παραλλαγές της, αγγίζει πλέον όλες τις πληθυσμιακές κατηγορίες, ανεξάρτητα από εθνοτικο-πολιτισμική προέλευση και ταξικό υπόβαθρο. Δε συνδέεται πια απλώς με ένα μοντέλο μεσογειακού κοσμοπολιτισμού κατάλληλο για κατανάλωση και από τους/τις Εσκενάζι –«χωρίς η εικόνα του να τους ακολουθεί στο σπίτι» (για να θυμηθούμε τον Erez)- ούτε με τη μουσική της κασέτας και τη «χαμηλή» κουλτούρα των Μιζραχί της εργατικής τάξης. Αντίθετα, προβάλλεται ως αναπόσπαστο μέρος του εντόπια ισραηλινού, το οποίο ανακατασκευάζεται ως «μεσογειακό». Στο μεταίχμιο της Δύσης και της Ανατολής, το «ελληνικό» παρουσιάζεται ως ιδανικό πρότυπο. Ο ίδιος ο Παρνάς που είδαμε παραπάνω είναι υπέρμαχος του μεσογειανισμού ως του μόνου ικανού να εκφράσει την ισραηλινή κουλτούρα, διαμεσολαβώντας στις εθνοτικές αντιθέσεις και στην «άβολη» τοποθέτηση στη Μέση Ανατολή:

¹³⁶ <https://www.thegreekfoundation.com/gastronomy/greek-tavern-heart-tel-aviv> (Τελευταία επίσκεψη: 12.11.2022).

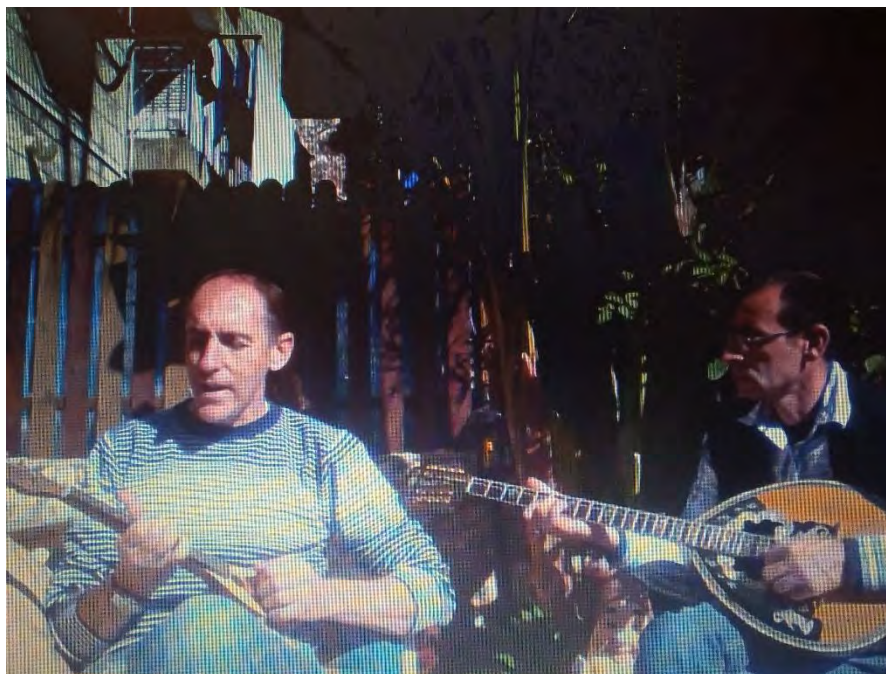
«Αν υπάρχει μια γέφυρα ή ένας κοινός παρονομαστής γι' αυτή την κοινωνία μεταναστών που συγκεντρώθηκαν εδώ απ' όλα τα μέρη του κόσμου' [...] αν υπάρχει οποιαδήποτε πιθανότητα να τους συνδέσουμε και να τους κάνουμε έναν λαό, ή να δημιουργήσουμε μία κουλτούρα, η ελπίδα βρίσκεται στο μεσογειανισμό. Όχι στην αραβικότητα, όχι στη μιζραχικότητα, και σίγουρα όχι στη δυτική ευρωπαϊκότητα ή στην αμερικανοποίηση. Η περιοχή εδώ είναι Μεσόγειος και Μέση Ανατολή -εξαιτίας της πολιτικής σύγκρουσης η μεσανατολικότητα είναι πολύ δύσκολο να χωνευτεί στην ισραηλινή κοινωνία [...] δεν μπορεί να λειτουργήσει ως γέφυρα. Η μόνη γέφυρα που μπορεί να λειτουργήσει είναι η μεσογειακή. [Αυτή] είναι η μόνη εναλλακτική» (συνέντευξη στην Alexandra Nocke, παρατίθεται στο Nocke 2006: 151).

Παράλληλα, η προώθηση του «μεσογειακού ειδυλλίου» (Nocke 2006) και ο εναγκαλισμός του ελληνικού ως αναπόσπαστου μέρους του ανακουφίζει τις υπαρξιακές εντάσεις που απορρέουν από την πραγματικότητα της αραβο-ισραηλινής διένεξης. Κατά τη Γιακουμάκη (2020), η ταύτιση με μια εξιδανικευμένη και μυθολογικά κατασκευασμένη ελληνικότητα -πέρα από τον παραδοσιακό ρόλο της «γέφυρας»- λειτουργεί επίσης αντισταθμιστικά προς ισραηλινά αισθήματα «ανεπάρκειας», τα οποία πηγάζουν από την αντιφατική συνθήκη του να ζεις σε ένα κράτος ισχυρό, το οποίο όμως τελεί διαρκώς υπό απειλή (πραγματική ή φαντασιακή).

Κάθε Σάββατο πρωί ο Οφίρ, εγγονός Θεσσαλονικιάς μετανάστριας της δεκαετίας του '30, ξυπνά από νωρίς κι ετοιμάζεται να υποδεχθεί τη φίλη του, Ραχέλ Ζαρπίδ, κόρη επιζώντων από τη Ζάκυνθο, και το σύζυγό της, Μισέλ, γιο Εβραίων μεταναστών από την Αλγερία, επιπλοποιό κι επαγγελματία κατασκευαστή μπουζουκιών, προκειμένου να περάσουν όλοι/ες μαζί αυτό που ο Οφίρ ονομάζει «ελληνικό Σάββατο». Τόσο ο Μισέλ όσο και ο Οφίρ ξέρουν να παίζουν μπουζούκι και μπαγλαμά· και οι δυο τους είναι αυτοδίδακτοι. Ο Οφίρ, μάλιστα, έχει τρία μπουζούκια, όπως μου εξήγησε από την πρώτη φορά που τον συνάντησα: ένα στο γραφείο (ώστε να ξεσπά κάθε φορά που αγχώνεται ή εκνευρίζεται στη δουλειά), ένα στο σπίτι κι ένα στο πόδι του- με τη μορφή τατουάζ!

Ως προσκεκλημένη του, μετέχω κι εγώ σ' ένα από αυτά τα «ελληνικά Σάββατα». Η βρώση, η πόση, η χαλαρή κουβέντα, τα αστεία και η ελληνική μουσική είναι

αναπόσπαστο μέρος της διαδικασίας. Μεταξύ αυτών, ο Οφίρ και ο Μισέλ πιάνουν το μπουζούκι και το μπαγλαμαδάκι, χρησιμοποιώντας όμως παράλληλα και το Youtube, για να παίζει τα τραγούδια και να τους δίνει ρυθμό. Καθώς παίζουν, ψελλίζουν τους στίχους στα Ελληνικά, χωρίς να καταφέρνουν πάντοτε να τους αποδώσουν σωστά. Καθώς ακούγεται το «Πέντε Έλληνες στο Άδη», ο Οφίρ σχολιάζει πως μόνο οι Έλληνες θα μπορούσαν να φτιάξουν ένα τέτοιο τραγούδι που απαντά στο θάνατο με το γλέντι. Όταν έρχεται η σειρά του «Δυο πόρτες έχει η ζωή», το αφιερώνει στη γιαγιά του. Στο μεταξύ, ο Μισέλ του φωνάζει «Γεια σου μάγκα» ή «Γεια σου, Οφίρ, με τις πενιές σου». Τέτοιου τύπου αυτοσχέδια ελληνικά γλέντια δεν είναι ασυνήθιστα στην ισραηλινή καθημερινότητα (βλ. π.χ. Θεοδοσίου 2020).



Οφίρ και Μισέλ στο «ελληνικό Σάββατο», Χάιφα 21.12.2013
© Έρση Μαλαγιώργη (προσωπικό αρχείο)

Προσπαθώ μαζί τους να καταλάβω τι είναι αυτό που κάνει τα μέλη της παρέας να εμπλέκονται ενεργητικά σε επιτελέσεις της ελληνικότητας σε τόσο τακτική βάση στη ζωή τους (είτε μέσα στο Ισραήλ είτε πηγαίνοντας στην Ελλάδα):

***Οφίρ** Συμβολίζετε για μας την ελευθερία. Εμείς είμαστε εδώ με όλους τους Άραβες γύρω μας, και είμαστε φιλελεύθεροι άνθρωποι, θέλουμε ειρήνη, αγαπάμε τη μουσική, μας αρέσει να πίνουμε, μας αρέσει να τρώμε, μας αρέσει η ζωή. Και εδώ σε αυτήν την περιοχή με όλους τους Άραβες γύρω μας είναι πολύ δύσκολο*

για εμάς. Και η Ελλάδα είναι ακριβώς αυτό που αρέσει στους Ισραηλινούς. Μια ελεύθερη χώρα, χωρίς γείτονες που θέλουν να σε σκοτώσουν, χωρίς πόλεμο.

Σύζυγος Οφίρ: Ειρήνη, ήσυχη, ευτυχισμένη ζωή ...

Μισέλ: Ειρήνη, ρετσίνα και μπουζούκι!

Ραχέλ: Όλη μέρα είμαστε με [...] worry (=ανησυχία), κάθε μέρα. [...] Τα παιδιά, τα παιδιά μας πάνε στο στρατό, είμαστε έτσι, όλη μέρα.

Οφίρ: Πηγαίνουμε να φάμε σ' ένα εστιατόριο, καθόμαστε περίπου πέντε λεπτά, αν το φαγητό δεν είναι στο τραπέζι, τρελαινόμαστε. Στην Ελλάδα είναι... «Κάτσε, περίμενε... σιγά-σιγά, ΣΙΓΑ ΣΙΓΑ!»

Τα λόγια τους επιβεβαιώνουν την παρατήρηση στην ανάλυση της Γιακουμάκη (2020) περί αναπλήρωσης αισθημάτων «ανεπάρκειας». Η «ελληνική χαρά» τους προσφέρει ένα πρότυπο διαχείρισης του αισθήματος της ανασφάλειας και ευαλωτότητας. Παράλληλα, ο, φαντασιακά κατασκευασμένος, χαλαρός ρυθμός ζωής των Ελλήνων δίνει διεξόδους κι εναλλακτικές στο άγχος που παράγεται εντός μιας καπιταλιστικής κοινωνίας, τα μέλη της οποίας βιώνουν τον ανταγωνισμό και το ξέφρενο κυνήγι της επιτυχίας σε καθημερινή βάση.

Καθώς οι συνομιλητές/ήτρίες μου στο πεδίο -ανεξάρτητα από το αν έχουν ή όχι καταγωγή από την Ελλάδα- συζητούν για την Ελλάδα και τους Έλληνες, η φαντασίωση του ελληνικού ως ταυτισμένου με τη χαρά, τη χαλαρότητα και τη ξεστασιά, φιλτράρει ακόμα και πραγματικές εμπειρίες τους στον ελλαδικό χώρο. Η εικόνα που παρουσιάζεται για την Ελλάδα μοιάζει πολύ περισσότερο με φαντασιακές αναπαραστάσεις βγαλμένες από ταινίες, παρά με τη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα. Για παράδειγμα, ο Μισέλ, ο οποίος επισκέπτεται τακτικά τη χώρα για να προμηθευτεί πρώτες ύλες για την κατασκευή μπουζουκιών, περιγράφει ως «τυπική» πραγματικότητα την εξής:¹³⁷

MZ Όταν ήμουνα προχτές στον Πειραιά, γνώρισα ένας κύριος λέγεται [...] Γιάννης, και εκείνος και ο πατέρας του έκανε... μουσικά όργανα, μπουζούκια, κιθάρες, βιολιές. Κι εκεί στην Πειραιά γνώρισα αυτό τον κύριο και μου είπε: «Τι θέ-

¹³⁷ Μεταφέρω επακριβώς τα λόγια του, αφού ο Μισέλ έχει μάθει πλέον τα Ελληνικά σε πολύ ικανοποιητικό επίπεδο.

λεις να αγοράζεις;» Είπα: «Έλατο. Τέτοια πράγματα, που δεν έχουμε στο Ισραήλ». «Εντάξει, εγώ θα σου πάρω μαζί μου, και θ' αγοράσαμε ό,τι θέλεις». «Εντάξει» (Η σύζυγός του, Ραχέλ, γελά) Ήτουνα... μήπως 10, 11, in the morning [=το πρωί]. So he said [=Οπότε είπε]: «Είναι πολύ νωρίς τώρα. Έχουμε πολύ καιρό, μέχρι ν' ανοίγουν τα μαγαζιά, [στις] πέντε, έξι το βράδυ. Έχουμε πολύ καιρός. Έλα μαζί μου να φάμε κάτι, να πιούμε ένα καφέ, μαζί, να μιλήσουμε και μετά θα πάμε ν' αγοράσουμε». Μπήκαμε σ' ένα μαγαζί, στην Πειραιά, κοντά στο λιμάνι, ε... είναι σαν την αγορά, που πουλάν ψάρια, μυρίζει πολύ. Μέσα εκεί ήταν ένα, όχι κουτούκι, ήτανε πολύ μικρό ταβέρνα, έπαιζε μουζούκι, με ρακί, με κρασί, τέτοια πράγματα. Ε, ήμουνα εκεί μέχρι [τις] 7. Από 11, από 11 το πρωί, μέχρι 7 το βράδυ, έτσι! «Σιγά-σιγά! No hurry, no hurry, we have time, no hurry» [=Μη βιάζεσαι, μη βιάζεσαι, έχουμε χρόνο, μη βιάζεσαι].

KM Τη δουλειά σας την κάνατε;

MZ Όχι! (γέλιο)

Η Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν αντίστοιχα μίλησε στη συνέντευξή της για την «ελληνική» ζωή, έτσι όπως την έζησε κατά τις επισκέψεις στην Ελλάδα κι όπως τη συνέδεσε με τις εξιδανικευτικές αφηγήσεις της μητέρας της για την προ καταστροφής Θεσσαλονίκη:

EP [Η μητέρα μου μου είχε πει] ότι η Θεσσαλονίκη είναι πάρα πολύ ωραία πόλη. Και η ζωή στη Θεσσαλονίκη ήταν πάρα πολύ καλή. Κάθε μέρα, έβγαιναν στην παραλία, το καλοκαίρι. Και είχαν πολλούς φίλους, που έβγαιναν μαζί. (Ανασύρει μια φωτογραφία από το αρχείο της) Αυτή εδώ είναι η μητέρα μου που είναι έγκυος μαζί μου. Στη Θεσσαλονίκη. [Κι όταν επισκέφτηκα κι εγώ τη Θεσσαλονίκη τη δεκαετία του '70, έστειλα στους γονείς μου καρτ-ποστάλ] και τους γράφω: «Ό,τι είπατε για τη Θεσσαλονίκη είναι αλήθεια».

KM Δηλαδή;

EP Ότι ζούσανε! Είχαν ζωή. Όχι μόνο δουλειά και σπίτι, σπίτι και δουλειά. Εγώ όταν πήγα στη Θεσσαλονίκη και γύρισα, (γέλιο) [ρώτησα τη μάνα μου]: «Δε μου λες... ΠΟΤΕ ΔΟΥΛΕΥΟΥΝ; (γελάω) Το πρωί, εννιά το πρωί μόνο βγαίνουν απ' το σπίτι! Μία η ώρα έχουν ραντεβού στο ρεστοράν κάτω απ' το σπίτι. Δεν τρων στο σπίτι μεσημέρι, τρων στο ρεστοράν! (γελάω) Μετά, θ' ανέβουν στο σπίτι να κοιμηθούν! Σηκώνονται 4 η ώρα, πίνουν τον καφέ, παν στη δουλειά πάλι, ΚΑΤΑ

ΤΙΣ ΠΕΝΤΕ σχολάνε! Και μετά, 7 η ώρα, έχουνε ραντεβού στην παραλία όλοι οι φίλοι! 11 η ώρα γυρνάν με τα παιδιά στο σπίτι, τους βάζουν να κοιμηθούν, και βγαίνουν! (γελάω) Στο κέντρο! Στα μπουζούκια! Κι εγώ, ζηλεύω» λέω. «Κι εγώ θέλω τέτοια ζωή!»

Κατασκευάζοντας μια φανταστική ελληνική πραγματικότητα και παρουσιάζοντάς τη συγχρόνως ως συγγενή και ως Άλλη, πολλοί σύγχρονοι/ες Ισραηλινοί/ές μπορούν να φαντασιώνονται τους εαυτούς τους ως «γνήσια» Δυτικούς και, συγχρόνως, ως μια ακίνδυνη εκδοχή του «μεσογειακού». Ταυτίζονται μεν με το ελληνικό, το ζηλεύουν, αλλά αποστασιοποιούνται από τις «ακρότητές» του.



Διαφημιστικό «ελληνικής» ταβέρνας

Σε ό,τι αφορά τους/τις Ισραηλινούς/ές με καταγωγή από την Ελλάδα ειδικά, ο νέος εναγκαλισμός του ελληνικού από το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον διαμορφώνει νέα πλαίσια αναμέτρησης με την «ελληνική» τους κληρονομιά. Οποσδήποτε, η εκ μέρους τους εκ νέου ανακάλυψη του ελληνικού -και/ή του σεφαραδίτικου- παρελθόντος δε σχετίζεται αποκλειστικά με πολιτικές ταυτότητας. Συνδέεται επίσης με βαθιές

συναισθηματικές και υπαρξιακές ανάγκες, όπως η συμφιλίωση της «διπλής υποκειμενικότητας» (Lentin 2000), η επανασύνδεση με τους γονείς, η εμβάθυνση της προσωπικής και οικογενειακής κληρονομιάς, η υπέρβαση προηγούμενων εκ των άνω πιέσεων που απαιτούσαν την επικέντρωση στο «εδώ». Ο αποστιγματισμός, όμως, των συνδηλώσεων του ελληνικού παίζει σημαντικό ρόλο σε αυτές τις διαδικασίες, καθώς διευκολύνει το μετασχηματισμό μιας άλλοτε άβολης κληρονομιάς σε πηγή υπερηφάνειας. Ίσως γι' αυτό όλοι/ες ανεξαιρέτως οι πληροφορητές/ήτρίες μου μού μιλούν για την τεράστια δημοτικότητα της ελληνικής κουλτούρας στο Ισραήλ, τονίζοντας ιδιαίτερα πόσο ελκυστική έχει γίνει για την κυρίαρχη ομάδα, δηλαδή τους Εσκενάζι. Ο Άβι, για παράδειγμα, ο οποίος έθεσε ευθέως το ζήτημα της ταύτισης του ελληνικού με την κουλτούρα των Μιζραχί ως παράγοντα που τον έθετε σε απόσταση από την καταγωγή των γονέων του στα νεανικά του χρόνια, περιγράφει πόσο διαφορετικά είναι τα πράγματα σήμερα:

Στις μέρες μας το να είσαι Έλληνας δεν είναι κάτι [προβληματικό]. Τώρα αν τα παιδιά μου τα ρωτήσουν: «Από πού είναι οι γονείς σας;» και πουν «Είμαστε Έλληνες», «Ω! Υπέροχα!» Είναι κάτι άλλο. Είναι κάτι άλλο. Δεν είναι το ίδιο πράγμα! Είμαστε υπερήφανοι τώρα! Που είμαστε Έλληνες!

Η Έτη Μάτσα-Κοέν λέει με τη σειρά της:

«Από πού είσαστε;» [με ρωτάνε] «[Οι γονείς μου] είναι από Ελλάδα!» «Και μπαμπά και μαμά είναι από την Ελλάδα, ή μόνο ένα;» «Και τα δύο είναι». «Ω, ωραία! Δεν έχει τίποτα να κακό να πεις για την Ελλάδα. Ελλάδα είναι καλός κόσμος!» (γέλιο) Έτσι είναι στην Ισραήλ. Και μπορεί, γι' αυτό τα παιδιά [μου], θέλουνε να είναι Έλληνες. Αμα [όμως] θα πεις είναι απ' το Πολωνία, μπορεί να είναι καλό, μπορεί να είναι όχι καλό. Κοίταξε, γυναίκα απ' το Πολωνία, έχει ιστορίες που είναι κρύο γυναίκα. Απ' το Μαρόκο είναι που δεν έχει μυαλό. Απ' αλλού είναι έτσι... Κάθε ένας έχει ένα κακό. Μόνο απ' την Ελλάδα είναι πολύ καλό στο Ισραήλ.

Στο λόγο της, η καταγωγή από την Ελλάδα αναπαρίσταται ως ιδανική ταυτότητα. Χάρη στη δημοτικότητα της ελληνικής κουλτούρας αλλά και της τοποθέτησης

στο μεταίχμιο μεταξύ των εθνοτικών κατηγοριών, η ελληνική καταγωγή παρουσιάζεται ως απαλλαγμένη από αρνητικές αναπαραστάσεις τόσο του ασκεναζικού (π.χ. Πολωνοί/ίδες-ψυχρότητα) όσο και του μιζραχικού (π.χ. Μαροκινοί/ές-αφέλεια).

Όσο το «ελληνικό» καθίσταται μέρος της συλλογικής επιθυμίας, οι στρατηγικές διαχείρισης του παρελθόντος μεταπλάσσονται σημαντικά. Αν προηγουμένως τα υποκείμενα πάσχιζαν, σε σημαντικό βαθμό, να διαφοροποιηθούν από μια κουλτούρα ταυτισμένη με το «χαμηλό» και το απαράδεκτα «ανάλαφρο», σήμερα διεκδικούν να εκπροσωπούν μια αυθεντική ισραηλινή εκδοχή του. Σε αυτή τη διαδικασία, οικουμενικές αναπαραστάσεις της ελληνικότητας διαμεσολαβούν τους λόγους περί «αυθεντικότητας».

Με εντυπωσιακή πυκνότητα, η αναγνωρίσιμη εικόνα του γλεντζέ Έλληνα πλαισιώνει τις μνήμες της παιδικής ηλικίας και παράγει νοσταλγικές αφηγήσεις για μια κοινότητα «γνήσια» ελληνική. Παραθέτω, εντελώς ενδεικτικά, τα λόγια της Σάρα Καμπελή:

Κοίταξε, [στην παρέα μας] ήτανε Αθηναίοι και Γιαννιώτες οι πιο πολλοί. Κάθε Παρασκευή είχαμε, επειδή σου λέω, στα παλιά χρόνια δεν υπήρχαν μαγνητόφωνα, ραδιόφωνα, όλα τα τέτοια, αλλά η μουσική, ξέρεις, Έλληνας χωρίς μουσική και χωρίς μπουζούκια μπορεί να ζήσει; Δεν μπορεί. Οπότε η μία οικογένεια είχε και μαγνητόφωνο και ήτανε αυτός ο μουσικός, [...] ο Ηλίας, ο θείος του Μώσε, και ερχότανε ο Ηλίας με το μαγνητόφωνο. Πάντα έβαζε όλες τις καινούριες πλάκες και μαζευόμαστε και φτιάχνανε τραπέζι, ξέρεις, με μεζέδες. [...] Οι δύο [από την παρέα] ήτανε ψαράδες. Και φέρνανε ψαράκια μικρά, μπαρμπουνάκια ή σαρδέλες, ξέρεις, παστές, διάφορα ψαρικά πολύ ωραία. Και πάντα ήτανε γεμάτο το τραπέζι, καθόντουσαν, τραγουδάγανε, τραγουδάγανε πολύ ωραία, ε;

Παράλληλα, η φιγούρα του Ζορμπά, άρρηκτα συνδεδεμένη με το στερεότυπο του γλεντζέ κι ανέμελου Έλληνα, γίνεται, πολλές φορές, ένα ιδιάζον μέτρο «αυθεντικότητας». Το παρακάτω περιστατικό, αντλημένο από την αλληλεπίδρασή μου με την Τόβα, αναδεικνύει τη δύναμη των μέσων στην πλαισίωση και διαμόρφωση της πολιτισμικής μνήμης, η οποία με τη σειρά της φιλτράρει τον τρόπο με τον οποίο ορίζεται η ταυτότητα:

ΤΡ Όσο ήμουν μικρή, οι γονείς μου άκουγαν μόνο ελληνική μουσική. Εγώ τότε δεν ήθελα τους Έλληνες. Είχαμε διδαχθεί στο σχολείο αυτή την ιστορία με το Χανουκά κι όταν έρχονταν Έλληνες στο σπίτι, κρυβόμουν κάτω απ' το τραπέζι! Φοβόμουν! Νόμιζα πως ήταν κακοί! Αλλά αυτό ήταν πολύ παλιά, πολύ παλιά. Καθώς μεγάλωνα, άρχισα να ακούω κι εγώ ελληνική μουσική και την αγαπώ, την αγαπώ, ξέρεις, και είδα την ταινία με το Ζορμπά, τον Έλληνα Ζορμπά και ήταν ουάου, ουάου, ουάου! Και τον Άντονι Κουίν, και νομίζω πως ο πατέρας μου έμοιαζε λιγάκι με τον Άντονι Κουίν. (Αφού διακρίνει πως την κοιτώ παραξενεμένη) Τι, όχι;

ΚΜ Μπορεί, αλλά δεν είναι Έλληνας [ο Άντονι Κουίν].

ΤΡ [Εκπληκτη] Α, όχι; Δεν είναι Έλληνας ο Άντονι Κουίν; Μα ζούσε κάπου στην Ελλάδα!

Αναζητώντας σημάδια «αυθεντικής» ελληνικότητας στο πρόσωπο του πατέρα της, η Τόβα καταφεύγει στο πιο οικείο της πολιτισμικό παράδειγμα, το οποίο ορίζει το «ελληνικό»: τη φιγούρα του Ζορμπά. Η αναζήτησή της αφορά τόσο πολιτισμικές συνήθειες (με το στερεοτυπικό τρόπο που παρουσιάζονται αυτές στην ταινία), όσο και φυσικές ομοιότητες. Το πρότυπο της φιγούρας του Ζορμπά ως «κατεξοχήν Έλληνα» έχει πως αποτέλεσμα την «ελληνοποίηση» όχι μόνο του μυθοπλαστικού χαρακτήρα, αλλά και του Αμερικανού (Μεξικανο-Ιρλανδού) ηθοποιού που τον ενσάρκωσε.

Την ίδια στιγμή, κι όσο οι Ισραηλινοί/ές αναζητούν στο πρόσωπο του Ζορμπά την τέχνη της χαράς παρά τις αντιξοότητες,¹³⁸ η «ελληνική χαρά» γίνεται ένα από τα πιο δυναμικά αφηγηματικά μοτίβα που επιτρέπει την άρθρωση λόγων περί ελληνικής «ανωτερότητας». Όπως θα παρουσιάσω αναλυτικά στο κεφάλαιο 3.4, στο λόγο πολλών αφηγητών/τριών μου, το μοτίβο της «χαράς» και το πρότυπο του Ζορμπά αλληλοϋφαίνονται με τη φιγούρα του/της επιζώντος/ώσας-γονέως, για να πλαισιώσουν λόγους περί ειδικών τρόπων διαχείρισης του τραύματος σε Εβραίους/ες από την Ελλάδα. Πέρα από τη σύνθεση των δύο όψων της «διπλής κληρονομιάς» (Σοά και σεφαραδίτικη/ρωμανιώτικη/ελληνική κουλτούρα) σε ενιαίο αφηγηματικό σύνολο, αυτού του τύπου οι αφηγήσεις επιτρέπουν στα υποκείμενα να μιλούν για μια διακριτή κουλτούρα, η οποία

¹³⁸ βλ., για παράδειγμα, Shiri Lev-Ari, "Zorba the Israeli", *Haaretz* 8.7.2008, <https://www.haaretz.com/israel-news/culture/1.5000255> (Τελευταία επίσκεψη: 12.11.2022).

αναδεικνύεται ως από ορισμένες απόψεις «ανώτερη» από εκείνη της άλλοτε κυρίαρχης, πολιτισμικά, κοινωνικά και πολιτικά, ομάδας των Εσκενάζι.

Ας προσέξουμε, επίσης, πώς στο λόγο της Χρυσούλας, ο χαλαρός, εξιδανικευμένος ελληνικός τρόπος ζωής, καθρεπτισμένος στις μαγειρικές πρακτικές της κοινότητας, παρουσιάζεται να μεταφέρεται «αυθεντικός» στο Ισραήλ, για να αντιπαρατεθεί αφηγηματικά προς τον γεμάτο άγχος, ισραηλινό, τρόπο:

*Την Παρασκευή το βράδυ, αι, αι, αι! Σαλάτες από δω μέχρι εκεί, αλλά όλα με...
Κι εγώ μαγείρευα και μ' έλεγε ο μπαμπάς: «Σιγά-σιγά, να 'ρθει στο λάδι του!»
Το μαγείρευαν σιγά-σιγά μέχρι που γινότανε όπως πρέπει. Εμείς [δηλ. η Χρυσούλα και η αδερφή της], όπως στο Ισραήλ, γρήγορα-γρήγορα, νερό-νερό μέσα εκεί. Μάθαμε με τα χρόνια κι εμείς να μαγειρεύουμε καλά. Και να ζούμε καλά!*

Ωστόσο, η οικειοποίηση του «ελληνικού» εκ μέρους των αφηγητών/τριών μου δε συμβαίνει άνευ όρων και ορίων. Όσο οι προηγούμενες διχοτομίες εξακολουθούν να παραμένουν ενεργές -έστω και με λανθάνοντα τρόπο- κι όσο η ταυτισμένη με την Ευρώπη και τη Δύση ασκεναζική ταυτότητα εξακολουθεί να αποτελεί τον «μη σημαδεμένο δείκτη» (Sasson-Levy 2013), η διαφοροποίηση του ελληνικού και του σεφαραδίτικου από λιγότερο κυρίαρχες εκφάνσεις του ισραηλινού εξακολουθεί να αποτελεί το κρίσιμο υπόστρωμα που καθορίζει λόγους, αφηγήσεις και πρακτικές. Όπως θα δείξω αμέσως παρακάτω, η διατήρηση ασφαλούς απόστασης από την «Ανατολή» και τη «μιζραχικότητα» εξακολουθεί να αποτελεί κρίσιμο ζητούμενο στον προσδιορισμό αυτού που προβάλλεται (ή που θα πρέπει, κατά τη γνώμη των αφηγητών/ητριών μου, να προβάλλεται) ως «αυθεντικά» ελληνικό και ως «γνήσια» σεφαραδίτικο. Με τη σειρά του, το ζητούμενο αυτό καθορίζει και ποιες πτυχές -ή καλύτερα αναπαραστάσεις- της ελληνικότητας θα ενσωματωθούν στις αφηγήσεις περί «κοινότητας» και ποιες θα μείνουν στη σφαίρα του ελληνικού της Ελλάδας, αλλά όχι και κοινοτικού/ελληνοϊσραηλινού.

Λόγοι περί του «αυθεντικά» ελληνικού και του «γνήσια» σεφαραδίτικου ως μέσο επαναχάραξης κοινοτικών ορίων

Καθώς οι αφηγητές/ήτριάς μου περιγράφουν το σύγχρονο προφίλ της φαντασιακής κοινότητας, δύο πρόσωπα κατέχουν εμβληματική θέση στο λόγο τους: ο μουσικός Γιεχούντα Πόλικερ και ο καθηγητής της λαντίνο λογοτεχνίας στο πανεπιστήμιο του Μπαρ-Ιλάν, Σμουέλ Ρεφαέλ. Πέραν του ότι είναι και οι δύο γιοι επιζώντων με καταγωγή από την Ελλάδα, αυτό που συνδέει τις δύο προσωπικότητες, προσδίδοντάς τους, θα έλεγα, την αίγλη του κοινοτικού ήρωα, είναι πως στα μάτια των αφηγητών/τριών μου, έχουν συμβάλει στην «αποκατάσταση» της κοινότητας με τρόπο διπλό. Ο ένας είναι η διάχυση της κοινοτικής ιστορίας κατά τη Σοά στην ισραηλινή δημόσια σφαίρα. Τις πορείες τους, ως προς αυτό, θα τις παρουσιάσω στο κεφάλαιο 3.1. Ο άλλος είναι, όπως υπονοούν οι αφηγητές/ήτριάς μου, η απόσπαση του ελληνικού («χάρη» στον Πόλικερ) και του σεφαραδίτικου (με τη συμβολή του Ρεφαέλ) από μιζραχικές συνδηλώσεις. Ο Πόλικερ το κατόρθωσε συστήνοντας εκ νέου την ελληνική μουσική στο ισραηλινό κοινό. Ο Ρεφαέλ το πέτυχε συμβάλλοντας στην ανάδειξη της λαντίνο κληρονομιάς. Χρησιμοποιώντας τους σε αυτή την ενότητα περισσότερο ως αφηγηματικά σύμβολα παρά ως πρόσωπα, θα προσπαθήσω να δείξω πώς η επίκληση σε μια «αυθεντικά» ελληνική και σε μια «γνήσια» σεφαραδίτικη ταυτότητα γίνεται, στο λόγο των αφηγητών/ητριών μου, ένας τρόπος επαναχάραξης των εθνοτικών και των κοινοτικών ορίων, κι ένα μέσο ανασημασιοδότησης της ταυτότητας.

Ο Πόλικερ και η «αυθεντικά» ελληνική μουσική

Η μουσική καριέρα του γεννημένου το 1950, Γιεχούντα Πόλικερ, ξεκίνησε ήδη τη δεκαετία του '60. Ο ίδιος όμως έγινε διάσημος στις αρχές της δεκαετίας του '80 με τη συμμετοχή του στο ροκ συγκρότημα Μπενζίν. Παρά τη βραχύβια πορεία της, η μπάντα κέρδισε τεράστια επιτυχία, κι ο Πόλικερ καταξιώθηκε ως συνθέτης και τραγουδιστής της ροκ.

Τον Αύγουστο του 1985, λίγους μήνες μετά τη διάλυση του συγκροτήματος, ο Πόλικερ κυκλοφόρησε τον πρώτο του σόλο δίσκο, ο οποίος συνδέεται με τη στροφή στη μουσική καριέρα του και, μαζί της, με την εκ νέου ανακάλυψη των «ριζών» του. Ο δίσκος αυτός, ο οποίος φέρει τον τίτλο *Ενάγμ Σελί* (=Μάτια μου), συντίθεται από

διασκευές ελληνικών έντεχνων και λαϊκών τραγουδιών, όπως το «Μη μου θυμώνεις μάτια μου», το «Ήταν πέντε, ήταν έξι», αλλά και το «Παλαμάκια-Παλαμάκια».¹³⁹ Έκτοτε, η μουσική του ενσωματώνει ελληνικά και «ανατολίτικα» στοιχεία, τα οποία παντρεύονται με εντόπια και ροκ μουσικά είδη. Το μπουζούκι, το οποίο έμαθε να παίζει τότε (Erez 2016: 71-72), απέκτησε ισότιμη θέση πλάι στην ηλεκτρική του κιθάρα. Παράλληλα, άρχισε συνεργασίες με σημαντικούς Έλληνες καλλιτέχνες της έντεχνης-λαϊκής σκηνής, όπως ο Μανώλης Ρασούλης, η Χάρης Αλεξίου και ο Γιώργος Νταλάρας.

Λαμβανόμενη στο σύνολό της, η μουσική που εισήγαγε ο Πόλικερ θεωρείται τομή για την ανάδυση του είδους της «μεσογειακής μουσικής». Συγχρόνως, όμως, ο δίσκος «Ενάγμι Σελί»

«επανεισάγει την ελληνική μουσική στο ισραηλινό mainstream σαν κάτι βαθύ και αξιοσέβαστο μετά από μια δεκαετία περιθωριοποίησης στη “μιζραχική” πολιτισμική σφαίρα», σχολιάζει ο Erez (2016: 71).

Τούτο το τελευταίο στοιχείο είναι που τον καθιστά εμβληματική μορφή στο λόγο των αφηγητών/ητριών μου. Λέει, για παράδειγμα, ο Άβι:

Αυτός που έκανε την ελληνική μουσική να είναι διάσημη και σεβαστή, είναι ο Πόλικερ! Ο Γιεουντά Πόλικερ το έκανε. Πριν τον Πόλικερ, δεν τους άρεσε. Ο Πόλικερ το έκανε! Αυτό είναι σίγουρο! Χωρίς τον Πόλικερ, η ελληνική μουσική δε θα ήταν όπως είναι σήμερα. Ο Πόλικερ έφερε τη μουσική από την Ελλάδα στο Ισραήλ. Μόνο ο Πόλικερ.

Και η Χρυσούλα:

Τώρα, μας αναπτύχθηκε, που μας έφερε ο Πόλικερ, όλη τη μουσική την ελληνική εδώ, στο Ισραήλ. Πολύ τους άρεσε η ελληνική μουσική στο Ισραήλ, από κείνα τα χρόνια! Αλλά δε μ' αρέσει όλη αυτή. Εμένα μ' άρεσε πάντα τα τραγούδια τα Ελληνικά, Χατζιδάκις, Θεοδωράκης, όλοι αυτοί. Οι λαϊκοί αυτοί πολύ δε μ' άρεσαν.

¹³⁹ βλ. αντίστοιχα: https://www.youtube.com/watch?v=fpEc_7kXIQM, <https://www.youtube.com/watch?v=KTZmpt59gM>, <https://www.youtube.com/watch?v=v7mJhxEEY3U> (Τελευταία επίσκεψη: 13.11.2022).

Κάτι τέτοιο μ' αρέσει. Τώρα ο Πόλικερ το έφερε, με τον Νταλάρα, τη Χάρις Αλεξίου, όλα αυτά...

Ο Πόλικερ παρουσιάζεται ως ο μοναδικός «αυθεντικός» φορέας της μουσικής ελληνικότητας όχι γιατί η ελληνική μουσική ήταν άγνωστη μέχρι τότε στο ισραηλινό κοινό, αλλά επειδή εκείνος παρουσίασε και κατέστησε δημοφιλή μια συγκεκριμένη εκδοχή της. Με την ελληνοεβραϊκή του καταγωγή, την ανάμειξη του μπουζουκιού και της ηλεκτρικής κιθάρας, την ενσωμάτωση της Εβραίο-ισπανικής αργότερα,¹⁴⁰ και τη δημοτικότητα που κέρδισε στα ασκεναζικά κοινά, συνέβαλε, κατά τη γνώμη των αφηγητών/τριών μου, στην απόσπαση της σεφαραδίτικης και της ελληνικής ταυτότητας από την «Ανατολή» και, κατ' επέκταση, στην επανασύνδεσή της με την «ευρωπαϊκότητα». Αυτό βέβαια αντανακλά μόνο την οπτική γωνία και τις πολιτικές ταυτότητας της κοινότητας. Στην πραγματικότητα, η ελληνική μουσική δεν είναι, και δε θεωρήθηκε ποτέ, «ευρωπαϊκή». Ούτε κι έπαψε ποτέ να κατέχει σημαντική θέση στη «συγκινησιακή κληρονομιά» των Μιζραχί (Θεοδοσίου 2020).

Προτάσσοντας μια έντεχνη, δυτικότροπη εκδοχή ως δείκτη «αυθεντικότητας», οι αφηγητές/ήτριες μου αποστασιοποιούνται από πτυχές της «ελληνικής» μουσικής που παράγουν αρνητικές συνδηλώσεις, όπως το «χαμηλό» και το «ανατολίτικο», και οι οποίες τους πρόσθεταν, κατά το παρελθόν, το βάρος μιας σχεδόν-«μιζραχικότητας» σε αυτό της καταγωγής από τη Διασπορά. Αμέσως μετά την περιγραφή του αισθήματος ντροπής που της ενέπνεε η ελληνική γλώσσα και το «μη γνήσια» εβραϊκό της όνομα, η Λίλη προσέθεσε απνευστί:

ΑΜ Εκτός απ' αυτό τι άλλο που είχαν, που δεν ήθελα να είμαι [μέρος του;]... Α, παλιά ήτανε οι Έλληνες, ήτανε τα μπουζούκια «Γεια σου!», σπαν τα... [πιάτα] Εμ... τι άλλο;

ΚΜ Είχες τέτοια εικόνα; Από σπάσιμο από πιάτα;

ΑΜ Βέβαια! Εγώ χρόνια, χρόνια, ώσπου να 'ρθει ο Πόλικερ, δεν ήξεραν οι Εβραίοι οι Ισραηλινοί τι θα πει Ελλάδα κι ελληνική μουσική. Είχε ένας εδώ που τον λέγανε Αρις Σαν και «Μπουμ παμ, μπουμ παμ, ταραράμ» αμάν! Κι ένας Τρύφωνας που ήρθε από την Κύπρο, ήταν σκουπίδια, συγγνώμη! Okay? Και τους λέω ακόμα

¹⁴⁰ Το 2012 ο Πόλικερ κυκλοφόρησε τον δίσκο «Τζάκο και Γιεουντά Πόλικερ», στον οποίο ενσωμάτωσε ηχογραφήσεις των γονέων του του 2000. Η Σάρα και ο Τζάκο Πόλικερ τραγούδησαν τότε α καπέλα· τα τραγούδια τους παρουσιάζονται στο δίσκο ενορχηστρωμένα (βλ. Seroussi 2014: 42-44).

και τώρα που λεν ο Άρις Σαν έφερε την ελληνική... «Όχι, δεν ήταν ελληνικά! Αυτά δεν ήταν ελληνικά!» Είχε μια κιθάρα ηλεκτρική, απά! Όχι, και ακόμα και τώρα! Να πας και ν' ακούς εκεί που βάζουν ελληνικά, που δεν είναι καθόλου ελληνικά, που κάνουν με θόρυβο και... τους λέω «Κοιτάζτε, αυτά δεν είναι ελληνικά». Ελληνικά, τους βάζω για παράδειγμα, Γιάννης Πάριος, όταν λέει τη «Μοναξιά». Παράδειγμα! Αρχίζω, ξέρ'ς, πολλή ησυχία για ν' ακούσουν λίγο το... την εμφάνιση! Αυτό είναι ελληνικό ή δεν είναι ελληνικό, κατάλαβες; Δεν έχουν ιδέα τι θα πει ελληνικά! Όταν εγώ τους πάω στην Ελλάδα, έχω λίγο... πώς λέγεται; Ο Χάιμ κάνει πάντα κέφι στα ταξίδια που παίρνει. Εγώ όχι! Εγώ τους μαθαίνω, έτσι, για την Ελλάδα. Για να καταλάβουν το λαό!

Όταν η Λίλη διδάσκει συγκεκριμένες εκδοχές της ελληνικότητας στους/στις Ισραηλινούς/ές τουρίστες/στριες ως συνοδός στα ταξίδια τους, αυτό που πασχίζει να αποκαταστήσει στα μάτια τους δεν είναι η εικόνα της ίδιας χώρας. Απεναντίας, η Λίλη της ασκεί σκληρή κριτική, μέσα από την ανάδειξη δύσκολων για τους/τις Εβραίους/ες πτυχών, όπως ο συνεχιζόμενος αντισημιτισμός. Η ίδια έχει αμφίθυμη σχέση με τη χώρα. Από τη μια, αναγνωρίζει μέρος της κουλτούρας της ως κομμάτι της πολιτισμικής της ταυτότητας. Στη γλώσσα, στα τοπία, στους ήχους και στις μυρωδιές της αναζητά αρμούς σύνδεσης με τους γονείς τους, με τις μνήμες της παιδικής της ηλικίας και με τους συγγενείς που δε γνώρισε ποτέ. Από την άλλη, όμως, η χώρα αντιπροσωπεύει για εκείνη και τον πόνο, την καταστροφή και τον ξεριζωμό. Προκειμένου να επιλύσει την ένταση, ταυτίζεται, όπως λέει, με την Ελλάδα (ως φυσικό τοπίο) και την ελληνική κουλτούρα, αλλά όχι και με τους ίδιους τους/τις Έλληνες/ίδες.

Αυτό που τελικά προσπαθεί να αποκαταστήσει βάζοντας τους/τις συνοδευόμενους/όμενές της να ακούσουν Πάριο ή εκπαιδεύοντάς τους στην πολιερική εκδοχή της ελληνικότητας, είναι η εικόνα της κοινότητας των Εβραίων από την Ελλάδα στο Ισραήλ, μέσα από τη σύνδεσή τους με το «ωραίο» και το «υψηλό» -ή, αλλιώς, με μια κουλτούρα δυτική και ελίτ. Καθώς πτυχές της ελληνικής κουλτούρας έχουν συνδεθεί και με τους/τις Μιζραχί, το ελληνικό ανάγεται σε ανταγωνίσιμη κατηγορία. Πλάι, λοιπόν, στην καταγωγή, το υψηλό και το δυτικότροπο επινοείται επιλεκτικά ως μέτρο «αυθεντικότητας», το οποίο αντιπαράθεται προς το (μιζραχικό) «θόρυβο».

Σε αυτή, όμως, τη διαδικασία, η Λίλη ταυτίζεται τελικά επιλεκτικά και με το ίδιο το ρεπερτόριο και τις μουσικές του Πόλικερ. Το δίτολο «Άρις Σαν» vs «Πόλικερ», το οποίο δημιουργεί, στην πραγματικότητα δεν είναι τόσο άκαμπτο. Η μίξη μπουζουκιού

και ηλεκτρικής κιθάρας, την οποία ο Άρις Σαν εισήγαγε στα «μεσογειακά» κλαμπ της Γιάφο και του Τελ Αβίβ, και την οποία η ίδια αντιμετωπίζει με περιφρόνηση, είναι σημαντική βάση και για τη «μεσογειακή» μουσική του Πόλικερ. Το «Μπουμ Παμ», για το οποίο μιλά ως «σκουπίδι», έχει διασκευαστεί πολλάκις στο Ισραήλ και ο Πόλικερ το έχει ενσωματώσει στα live του.¹⁴¹ Ένα από τα τραγούδια του δίσκου του ονόματι «Hummus sapiens» (2007), του στίχους του οποίου υπογράφει ο Μανώλης Ρασούλης, είναι αφιερωμένο στην «Αριάνα», το κλαμπ που ξεπήδησε από τα σπλάχνα της κοινότητας και το οποίο ανέδειξε τον Σαν:

*Οι πενιές του Άρις Σαν είναι ακόμα στ' αφτιά μου
οι παλμοί σου στη φλέβα μου
Αριάνα, νοσταλγία βαθιά μου,
μακριά γη, ξενιτιά μου
παντοτινή χαρά μου...*¹⁴²



Μανώλης Ρασούλης & Γιεχούντα Πόλικερ, "Hummus sapiens"
(Πηγή: studio52.gr)

¹⁴¹ βλ. π.χ. <https://www.youtube.com/watch?v=U5xGM65uXJ0> (Τελευταία επίσκεψη: 13.11.2022).

¹⁴² βλ. <https://www.youtube.com/watch?v=xMmyEvTWXaQ> (Τελευταία επίσκεψη: 14.11.2022).

Αλλά κι ο ίδιος ο «ελληνικός» λαός, τον οποίο θέλει να «νιώσουν» οι Ισραηλινοί/ές, δεν ακούει μόνο Πάριο -όπως δεν άκουγαν Χατζιδάκι και Θεοδωράκη όλοι οι εξ Ελλάδος Εβραίοι/ες στο Ισραήλ. Τέλος, ο ισχυρισμός περί «αυθεντικής ελληνικότητας» της μουσικής του Πόλικερ -επαναλαμβανόμενος στο λόγο των αφηγητών/ητριών μου- μάλλον ηχεί παράξενα, αφού πρόκειται, στην πραγματικότητα, για «ένα τοπικό υβρίδιο ισραηλινής ροκ και ρεμπέτικου» (Erez 2016: 25).

Αυτό που ορίζει τελικά το κριτήριο του ποια μουσική προβάλλεται ως «αυθεντικά» ελληνική και ποια όχι, είναι ο βαθμός στον οποίο το τάδε ή το δείνα στοιχείο μπορεί να την καθιστά «καθώς πρέπει», κατάλληλη για παρουσίαση και στο δυτικό αυτί, αποσπώντας την παράλληλα από μιζραχικές οικειοποιήσεις του ελληνικού. Η «χαμένη δεκαετία» της δεκαετίας του '70, κατά την οποία η ελληνική μουσική ταυτίστηκε με τη μιζραχικότητα, συμπαρασύρει, όπως προανέφερα, στη μνήμη των αφηγητών/τριών μου και τον Άρις Σαν, ο οποίος έχασε τον κοσμοπολίτικο αέρα του και έγινε ένας δυνάμει Μιζραχί. Γι' αυτό και η Λίλη, μόλις της είπα πως η κύρια επιβλέπουσα της διατριβής μου, Βασιλική Γιακουμάκη, σε συνεργασία με την ανθρωπολόγο Ασπασία Θεοδοσίου, ετοιμάζουν ένα εθνογραφικό φιλμ για την ελληνική μουσική στο Ισραήλ του σήμερα, αναφώνησε:

ΑΜ Όχι όμως Άρις Σαν και τέτοια.

ΚΜ Για τα καινούρια.

ΑΜ Καλά, όχι όμως που μοιάζουν Άρις Σαν και τέτοια.

Η προοπτική ενός ντοκιμαντέρ, φτιαγμένου από ακαδημαϊκούς και μάλιστα Ελληνίδες, που θα πιστοποιούσε την ταύτιση της «ελληνικής» μουσικής στο Ισραήλ με αυτό που η ίδια βλέπει ως παρατεταμένη μιζραχοποίησή του, της προκαλεί τρόμο -εξ ου και η επιμονή της.

Το πρόταγμα της «απομιζραχοποίησης» του «ελληνικού» διαπερνά την κοινότητα ανεξάρτητα από μουσικά γούστα και προτιμήσεις. Οι περισσότεροι/ες, ορίζουν ως «γνήσια» ελληνική μουσική τις ελαφρές εκδοχές της, όπως τον Πάριο, την Αλεξίου, τον Νταλάρα, τον Χατζιδάκι, τον Θεοδωράκη ή το Νέο Κύμα. Σε ένα βαθμό, οι προτιμήσεις αυτές συνδέονται και με ακούσματα της παιδικής ηλικίας, δεδομένου ότι πολλοί/ές από τους/τις επιζώντες/ώσες, κι ειδικά εκείνοι/ες της μεσαίας τάξης, ανατράφηκαν με τα ελαφρολαϊκά της δεκαετίας του '30 και μετέφεραν τις προτιμήσεις τους και στο Ισραήλ. Την ίδια στιγμή, όμως, και καθώς τα μέλη της κοινότητας εκπαιδεύονται

στην επανεκτίμηση του «ελληνικού» και συγχρόνως, (αυτο)προβάλλονται ως η «αυθεντική» εκδοχή του στο Ισραήλ, χορεύουν ζεϊμπέκικο, πετούν χαρτοπετσέτες και αναφωνούν όλα τα επιφωνήματα που συνδέονται με το ελληνικό γλέντι. Στις ομάδες των μέσων κοινωνικής δικτύωσης που συνδέονται με την κοινότητα, οι φωτογραφίες από την Αριάνα κι από παλαιότερα και σύγχρονα ελληνικά γλέντια έχουν την τιμητική τους. Όταν το εικονιζόμενο πρόσωπο τυγχάνει να είναι κι επιζών/ώσα της Σοά, τα σχόλια των μελών κάνουν λόγο για «γνήσια» ελληνική χαρά και για «ελληνική» δύναμη ψυχής. Αλλά και για τους οπαδούς του ζεϊμπέκικου και των βαριών λαϊκών, η απόσταση από το μιζραχικό καθορίζει τους λόγους περί αυθεντικότητας. Ο Στέλιος Καζαντζίδης και ο Ζαφείρης Μελάς εξυψώνονται ως «γνήσιοι» Έλληνες, των οποίων τα τραγούδια είναι κατάλληλα για την έκφραση των καημών της κοινότητας (π.χ. «Άνοιξε μάνα», «Δυο πόρτες έχει η ζωή», «Γεια σου μάνα, Σαλονίκη»). Αντίθετα, η μουσική των Μιζραχί, των οποίων οι ήχοι και οι προτιμήσεις δεν είναι, στην πραγματικότητα, θεμελιωδώς διαφορετικά, εξωθούνται στη σφαίρα του «αράπικου»:

Εγώ δεν μπορώ να [τ'] ακούω, είναι αράμπικα, τι είναι; Όχι, όχι αυτό, λο (=όχι), τσου, τσου, τσου, λο (=όχι), λέει η Μίρα Γκανή, μόλις της μιλώ για την αγάπη των Ισραηλινών Μιζραχί για την ελληνική μουσική.

Η αποστασιοποίηση από αρνητικές συνδηλώσεις του ελληνικού, καθορίζει όχι μόνο τη χάραξη των ορίων της κοινότητας (ελληνικά ναι, «αράπικα» όχι), αλλά και τα στοιχεία εκείνα της ελληνικής κουλτούρας, ή ορθότερα των αναπαραστάσεών της, που τα υποκείμενα αναγνωρίζουν ως «δικά τους». Έτσι, η Σάρα Καμπελή, η οποία καθ' όλη τη βιοαφήγησή της ορίζει τους γονείς της ως «Έλληνες πραγματικούς», σχολιάζει, καθώς συζητά με την αδερφή της, Έσθερ Εσκενάζι, αναφορικά με τον πατέρα τους:

***Σάρα** Ήτανε σκληρός πατέρας όταν ήμαστε...*

***Έσθερ** Να το πεις, όμως, γιατί! Ήτανε Έλληνας. Έλληνας! Νευριασμένο... [...] Ζήλεψε τη μαμά μου, πολύ! Απαγορεύεται να κοιτάξεις στην άκρη, αριστερά ή δεξιά. Μόνο ίσια, χωρίς να μιλήσεις με κάποιον!*

***Σάρα Κ.** Ναι, αλλά... δεν ήτανε Έλληνας! Δεν έπινε, ποτέ! Δεν κάπνισε, ποτέ! Δεν έμπαινε στα μπαρ, ποτέ! Δεν πήγαινε να ξενυχτήσει, ποτέ, είχε τη δουλειά του! Δεν τη χτύπησε, ποτέ! Αυτά τα πράγματα δεν τα 'κανε.*

Οι ευρέως κυκλοφορούσες αναπαραστάσεις του ελληνικού ορίζουν και τα μέτρα της ελληνικότητας που αναζητούν οι δύο γυναίκες στον πατέρα τους. Καθώς τα γνωστά από τον κινηματογράφο και τη λογοτεχνία ήθη της ελληνικής πατριαρχίας διαμεσολαβούν τη βιωμένη εμπειρία, τα αυστηρά ήθη του ερμηνεύονται στη βάση της «ελληνικής καταγωγής του. Την ίδια στιγμή, όμως, καθώς η εικόνα του αποκλίνει από άλλες αναπαραστάσεις του μάτσο, ξενύχτη και με ροπή στο ποτό Έλληνα, συνάγεται ότι ο πατέρας δεν ήταν τελικά και «τόσο Έλληνας», όπως λέει η Σάρα. Στο σημείο αυτό διακρίνεται η δύναμη της αναπαράστασης στη διαμεσολάβηση της εμπειρίας και της μνήμης: αντί να απορρίπτεται η αναπαράσταση ως στερεοτυπική, τίθεται υπό αμφισβήτηση η «ελληνικότητα» του πατέρα, καθώς δεν ταιριάζει στο παγιωμένο καλούπι. Την ίδια στιγμή, δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς πως τα απορριφθέντα στοιχεία συμπίπτουν και με ορισμένα από τα πλέον απορριπτέα μοτίβα της «Ανατολής»: την τεμπελιά, την υπερβολική κατανάλωση αλκοόλ, και τη ροπή στη βία.

Σμουέλ Ρεφαέλ και «αυθεντική» σεφαραδίτικη ταυτότητα

Αν ο Πόλικερ αποτελεί σημείο αναφοράς για όλους/ες τους/τις πληροφορητές/πληροφορήτριές μου, ο Σμουέλ Ρεφαέλ αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα στο λόγο μιας συγκεκριμένης κατηγορίας: εκείνων που οι γονείς τους μιλούσαν Εβραίο-ισπανικά και ιδιαίτερα των Θεσσαλονικέων. Πέραν του γεγονότος ότι αποτελεί έναν εγνωσμένου κύρους καθηγητή της λαντίνο λογοτεχνίας, με την δημόσια δράση του και με τη λογοτεχνική του παραγωγή, ο Ρεφαέλ έχει συμβάλει σημαντικά ώστε πτυχές της κουλτούρας των Σεφαραδιτών/ιτισσών να διαχυθούν στη δημόσια σφαίρα και να αναγνωριστούν ως πηγές ταύτισης, όχι μόνο για τα μέλη της κοινότητας, αλλά και για τους/τις Ισραηλινούς/ές εν γένει.

Σε αντίθεση με τον Πόλικερ, ο οποίος αναγνωρίζεται καθολικά ως αυτός που επανεισήγαγε με άλλους όρους την ελληνική μουσική στο Ισραήλ, η εκ νέου ανακάλυψη της «λαντίνο κληρονομιάς» δεν ανήκει στον Ρεφαέλ. Ο ίδιος, γεννημένος το 1960, εισήλθε στη δημόσια δράση από τη δεκαετία του '80 κι έπειτα, όταν πια αυτό που έγινε γνωστό ως κίνημα αναζωογόνησης της Λαντίνο είχε αρχίσει να αποκτά σημαντικές διαστάσεις. Απόγονοι Σεφαραδιτών -κυρίως με καταγωγή από την Τουρκία- έχουν παίξει, από τα τέλη της δεκαετίας του '70, σημαντικό ρόλο σε αυτό. Η προσωπικότητα, ωστόσο, που αναγνωρίζεται ως φορέας αφύπνισης του ενδιαφέροντος για

την κουλτούρα των Σεφαραδιτών/ιτισσών -και ενδυνάμωσης της κοινότητας/των κοινοτήτων τους- είναι ο Ιτζχάκ Ναβόν, ο οποίος έχει διατελέσει Υπουργός Παιδείας και Πολιτισμού (1983-1990), Πρόεδρος του Κράτους (1978-1983), αλλά και πρώτος πρόεδρος της Εθνικής Αρχής για τα Λαντίνο. Με τα μιούζικαλ «Romancero Sefardi» (1968) και «Σεφαραδίτικο Μποστάνι» (1970), έπαιξε καταλυτικό ρόλο στην ανάδυση του ενδιαφέροντος για την κουλτούρα και παράδοση των Σεφαραδιτών/ιτισσών (Lockowandt 2013: 286), αλλά και για την εγκαθίδρυση του εβραίο-ισπανικού τραγουδιού ως διακριτού είδους της ισραηλινής δημοφιλούς μουσικής.

Αυτό που καθιστά τον Ρεφαέλ σύμβολο για τους/τις αφηγητές/ήτριές μου, είναι η καταγωγή του (πατέρας από Θεσσαλονίκη, μητέρα από Κέρκυρα, αμφότεροι επιζώντες του Άουσβιτς-Μπιρκενάου) και η συμβολή του στην ανάδειξη της ιστορίας και της κληρονομιάς των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας ειδικά. Η θέση του ως καθηγητή στο πανεπιστήμιο Μπαρ Ιλάν, η διδασκαλία της Εβραίο-ισπανικής, η συγγραφή θεατρικών έργων σχετικών με την ιστορία και την κληρονομιά της κοινότητας, η δημιουργία μουσειακών εκθέσεων, οι επισκέψεις στις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας με ομάδες φοιτητών/τριών, κυρίως υποψήφιων ξεναγών, είναι μερικές μόνο από τις δράσεις του που αναφέρονται με καμάρι στο πεδίο. Το κύρος και ο θαυμασμός προς το πρόσωπό του είναι τέτοια, ώστε να του αποδίδονται ακόμα και δράσεις που, στην πραγματικότητα, δεν έχουν κινητοποιηθεί από τον ίδιο (όπως τα φεστιβάλ για τη Λαντίνο στη Νεκρά Θάλασσα).

Η εκ του σύνεγγυς παρακολούθηση από την ανθρωπολόγο Jill Kushner Bishop (2004) μιας σειράς δημόσιων δράσεων που συνδέθηκαν με το κίνημα της Λαντίνο από το 1996 έως το 1999, συχνά υπό την αιγίδα της αρμόδιας Εθνικής Αρχής που είχε ιδρυθεί στο μεταξύ, αναδεικνύει τις πολλαπλές σημασίες που έχουν αυτές για πολλούς/ές Σεφαραδίτες/ίτισσες. Από τη μια πλευρά, η γλώσσα, οι ήχοι, τα τραγούδια, οι αφηγήσεις λειτουργούν ως «ταξιδιωτικός πράκτορας» που ξυπνά τις μνήμες της παιδικής ηλικίας κι ενεργοποιεί πολύτιμες συνδέσεις. Συμμετέχοντας από κοινού σε τέτοιες δράσεις, ανταλλάσσουντας μνήμες κι αναγνωρίζοντας τις κοινές τους καταβολές, Σεφαραδίτες/ίτισσες με καταγωγή από τα Βαλκάνια αναδύονται σε φαντασιακή κοινότητα, αναγνωρίζουν την κοινή εθνοτικο-πολιτισμική τους ταυτότητα, αποδίδουν από κοινού τις ρίζες τους σε ένα απώτερο παρελθόν, χωρίς ωστόσο να παραγνωρίζονται οι διαφοροποιήσεις που έχει επιφέρει ο χρόνος και η ύπαρξη σε διαφορετικά, από το 19^ο αι. και εξής, εθνικά περιβάλλοντα.

Την ίδια στιγμή, η συμμετοχή στα μαθήματα λειτουργεί και ως ένα είδος ψυχο-θεραπείας. Οι συμμετέχοντες/ουσες εκθέτουν επώδυνες εμπειρίες και βιώματα που συνδέονται με το πρότερο περιβάλλον της Άρνησης της Διασποράς, το οποίο τους είχε εκπαιδεύσει στην περιφρόνηση της καταγωγής τους. Σήμερα, καθώς οι δράσεις για την προώθηση της Λαντίνο τελούν υπό κρατική αναγνώριση και καθώς η σεφαραδίτικη ιστορία και κουλτούρα ορίζεται ως μέρος της εβραϊκής και ισραηλινής κληρονομιάς, οι Σεφαραδίτες/ίτισσες μπορούν πλέον να τη βλέπουν χωρίς την παλαιότερη αμηχανία της «πολιτισμικής οικειότητας» (βλ. Herzfeld 2016) –αντιθέτως, ως στοιχείο ενδυνάμωσης. Μπορούν πια, θα λέγαμε, να (ξανα)γίνονται Σεφαραδίτες/ίτισσες, και συγχρόνως να παραμένουν Ισραηλινοί/ές.



Από ομαδικό ταξίδι παρέας απογόνων Σεφαραδιτών/ισσών, από τα Βαλκάνια στην Ελλάδα, Κέρκυρα 2013 © Κόμπι Ζάρκο

Ωστόσο, η αναγνώριση και επανασύνδεση με τη λαντίνο κληρονομιά εμπεριέχει, θεωρώ, και μια διάσταση, την οποία δεν αναδεικνύει η Bishop (ό.π.), και που θα ήθελα να τη θίξω εδώ ως ζήτημα που αξίζει να διερευνηθεί περαιτέρω. Λαμβάνοντας υπόψιν τις ιδιαίτερες συνδηλώσεις του σεφαραδίτικου εντός του ισραηλινού πλαισίου, η ανάδειξη της λαντίνο κληρονομιάς ως διακριτό χαρακτηριστικό των Σεφαραδιτών/ιτισσών εξυπηρετεί μάλλον και τη διάκριση από την ευρύτερη κατηγορία των «κοινοτήτων της Ανατολής». Προσδίδει νόημα στη φράση «Είμαστε Σεφαραδίτες, αλλά όχι Μιζραχί» ή

-δεδομένου ότι οι Μιζραχί αναφέρονται συχνά και ως Σεφαραδίτες/ίτισσες τόσο στον ακαδημαϊκό όσο και στον καθημερινό λόγο- «Είμαστε “αυθεντικοί” Σεφαραδίτες, φορείς της Λαντίνο κληρονομιάς».

Ο Erez (2016, 2018) κάνει ορισμένες κρίσιμες παρατηρήσεις προς αυτή την κατεύθυνση. Υποστηρίζει πως ένας από τους λόγους για τους οποίους οι Θεσσαλονικείς μετανάστες/στρίες της δεκαετίας του '30 άρχισαν να ταυτίζονται με την ελληνικότητα και την ελληνική μουσική μετά τον πόλεμο, ήταν και η ανάγκη διαχείρισης των αναδυόμενων ενδοεβραϊκών ιεραρχήσεων. Η ανάδυση της Ελλάδας ως πρότυπο «μεσογειακού» έθνους στην ισραηλινή και παγκόσμια φαντασία καθιστούσε το «ελληνικό σημαίνον» εναλλακτική διέξοδο:

«Στο Ισραήλ και ιδιαίτερα στα πλαίσια της μεσαίας τάξης έγινε γρήγορα σαφές πως η ταύτιση με τις διασπορές της Ανατολής ήταν μειονέκτημα. Αυτό λειτουργησε μάλλον ως ο καταλύτης που οδήγησε κάποιους Θεσσαλονικείς Εβραίους και απογόνους τους να καλλιεργήσουν ακόμα περισσότερο τη διακριτή τους “ελληνική” ταυτότητα (μαζί, και σε συχνά σε καθυπόταξη προς, την εβραιο-ισραηλινή) αντί να εγκλωβιστούν στην “εθνοτική” σούπα των εντότ-α-Μιζράχ» (2018: 95).

Στην πορεία, όμως, και για μεγάλο χρονικό διάστημα, η επίκληση στην ελληνικότητα ως διέξοδος από τα οριενταλιστικά στερεότυπα έχασε την όποια δυναμική της, εφόσον το «ελληνικό σημαίνον» ταυτιζόταν όλο και περισσότερο με τις κατηγορίες εκείνες από τις οποίες προσπαθούσε προηγουμένως να ξεφύγει.

Στο μεταξύ, για την ευρύτερη κατηγορία των Σεφαραδιτών/ιτισσών που μπορούσαν να διεκδικήσουν μια σύνδεση με τη «λαντίνο κουλτούρα» άρχισαν να αναδύονται και άλλες διέξοδοι. Η μεσαία τάξη ειδικά έδωσε έμφαση σε μοτίβα που παρέπεμπαν στη γαλλική κουλτούρα και στις ισπανικές ρίζες. Λίγο πριν η σεφαραδίτικη -σε σημαντικό βαθμό- γειτονιά της Φλωρεντίνας στο Τελ Αβίβ συνδεθεί με το μιζραχικό στερεότυπο μέσω του «Σαλομονίκο» -και, θα πρόσθετα- ακριβώς τη στιγμή όπου το θέατρο στα Γίντις άρχισε να απολαμβάνει μεγάλης δημοτικότητας στο Ισραήλ- Σεφαραδίτες/ίτισσες της Ιερουσαλήμ παρήγαγαν «*λαϊκά πολιτισμικά προϊόντα κληρονομικοποίησης, όπως το Romancero Sefardi (1968) και το Bustan Sepharadi (1970)*» (ό.π.: 96), προκειμένου να εξυψώσουν την πολιτισμική παράδοση των Σεφαραδιτών/ιτισσών στα μάτια των Ισραηλινών, να την αποσπάσουν από τη διχοτομία Ασκενάζι vs κοινότητες

της Ανατολής, και να διακριθούν από την εθνικο-ταξική κατηγορία των Μιζραχί (βλ. και Erez 2016: 210-211).

Περίπου την ίδια περίοδο και συγκεκριμένα το 1967 και το 1972, εκδόθηκαν τα πρώτα (στο Ισραήλ) κοινοτικά βιβλία μνήμης για τη Θεσσαλονίκη και τη Σοά των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας.¹⁴³ Ενταγμένα στην ευρύτερη έκρηξη τέτοιου τύπου βιβλίων από κοινότητες μεταναστών/στριών με καταγωγή από την Ευρώπη, τα δύο έργα επιχείρησαν πρωτίστως να τιμήσουν τους ανθρώπους που χάθηκαν και, συγχρόνως, να καταστήσουν γνωστή την ιστορία των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας -και κυρίως της Θεσσαλονίκης- στο ευρύ κοινό. Αν λάβουμε υπόψιν το ευρύτερο περιβάλλον μέσα στο οποίο παρήχθησαν, θα μπορούσαμε ίσως να υποθέσουμε ότι ακριβώς τη στιγμή που η ελληνικότητα γλιστρούσε στη σφαίρα του μιζραχικού στερεοτύπου και όπου η Λαντίνο άρχισε να κερδίζει έδαφος, τα κοινοτικά αυτά βιβλία στόχευαν να αποκαταστήσουν την αξιοπρέπεια της κοινότητας, αναδεικνύοντας την πλούσια οικονομική, κοινωνική και πολιτισμική ζωή της και, συγχρόνως, αναδεικνύοντας τη σιωνιστική συμβολή της.¹⁴⁴

Η ταύτιση με την Ισπανία και του προ του 1492 κληρονομιά, η οποία αποτελεί μια από τις σημαντικότερες πτυχές του κινήματος της αναγέννησης της Λαντίνο, δεν είναι αυτονόητη· περισσότερο αναδεικνύει τη ρευστότητα παρά τη σταθερότητα του αυτοπροσδιορισμού των ομιλητών/ητριών της Εβραιο-ισπανικής, και είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με πολιτικές ταυτότητας. Μια πρόσφατη μελέτη του Devin Naar (2016) για τους/τις Σεφαραδίτες/ίτισσες των ΗΠΑ είναι ιδιαίτερα διαφωτιστική ως προς αυτό.

Οι Σεφαραδίτες/ίτισσες από την Τουρκία και τα Βαλκάνια που έφτασαν στις ΗΠΑ στις αρχές του 20ού αι., γράφει ο Naar, δεν έβλεπαν τους εαυτούς τους ως «Σεφαραδίτες/ίτισσες», φορείς της εβραιοϊσπανικής κληρονομιάς. Ο όρος σπάνια χρησιμοποιούνταν στην καθημερινότητα. Πολύ περισσότερο αυτοπροσδιορίζονταν ως Εβραίοι/ες που συνδέονταν με την Οθωμανική Αυτοκρατορία ή τον ευρύτερο χώρο της Ανατολής. Η γλώσσα τους ήταν για τους/τις ίδιους/ες ταυτόσημη της εβραϊκότητας και όχι της σεφαραδικότητας. Οι πρώτες εβραιοϊσπανικές εφημερίδες των ΗΠΑ όριζαν τους αναγνώστες τους ως turkinos, πράγμα που δήλωνε τους/ες Εβραίους/ες από οθωμανικές ή πρώην οθωμανικές κτήσεις και όριζε τη σύνδεση με την οθωμανική πατρίδα.

¹⁴³ Στην Ελλάδα, έχει προηγηθεί το εμβληματικό έργο *In Memoriam των Μόλχο και Νεχαμά*.

¹⁴⁴ Για τα έργα αυτά βλ. αναλυτικότερα το κεφάλαιο 3.2.

Στο περιβάλλον των ΗΠΑ, όμως, η Εβραιοϊσπανική δεν όριζε πλέον την εβραϊκή ταυτότητα, αφού η τελευταία ήταν ταυτισμένη με τα Γίντις. Παράλληλα, όροι όπως Οθωμανοί/ές, εξ Ανατολής, ή του Λεβάντε, έφεραν αρνητικές, οριενταλιστικές, συνδηλώσεις. Γι' αυτό και από το 1915, ο τύπος στα Εβραιο-ισπανικά εγκαινίασε μια εκστρατεία με σκοπό την εκπαίδευση των αναγνωστών στον προσδιορισμό «Σεφαραδίτης/ίτισσα». Από τη στιγμή που δήλωνε τον/την κληρονόμο της μεσαιωνικής Ισπανίας, ο όρος θα αντηχούσε πολύ πιο ευνοϊκά στον αμερικανικό εβραϊσμό. Προκειμένου μάλιστα οι Εβραίοι/ες των Βαλκανίων να αντικρούσουν την πρόσληψή τους ως μορφής «κατώτερης σεφαραδικότητας» (σε σχέση με την παλιά σεφαραδίτικη κοινότητα των ΗΠΑ που συσπειρωνόταν γύρω από τη Shearith Israel, γνωστή και ως Ισπανική και Πορτογαλική Συναγωγή), αλλά και για να θεμελιωθούν επιχειρήματα περί πολιτισμικής συνέχειας, η εβραϊκή κοινότητα της Θεσσαλονίκης εξυψώθηκε ως μια εξαιρετική περίπτωση που ενσάρκωνε τη συνέχεια με την Ισπανία και, γενικότερα, τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Θα μπορούσε, λοιπόν, να πει κανείς, πως, στο δεδομένο πλαίσιο, η σεφαραδίτικη ταυτότητα έγινε μέσο δυτικοποίησης.



Ομαδικό ταξίδι παρέας απογόνων Σεφαραδιτών/ιτισσών, από τα Βαλκάνια στην Ισπανία, Σεγόβια 2013 © Έιταν Γεζέρσκι

Εντός του Ισραήλ, όσο οι όροι Σεφαραδίτης/ίτισσα και η «εξ Ανατολής» Εβραίος/α έγιναν έννοιες με όρια θολά και δυσδιάκριτα, η επίκληση στη σεφαραδίτικη

ταυτότητα δεν αρκούσε για να αποκαταστήσει το κύρος μιας κοινότητας. Αντίθετα, θα έπρεπε να διακριθεί από άλλες μορφές «σεφαραδικότητας». Ο πρόλογος του έργου της Aliza Meyuhas Ginio (2014), ο οποίος φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο «Ποιος είναι Σεφαραδίτης», όχι μόνο αναδεικνύει τους λόγους για τους οποίους ο όρος κατέληξε σε έννοια-ομπρέλα, αλλά και προσπαθεί να τον αποκαταστήσει ως αποκλειστικά συνδεδεμένη με τη Λαντίνο και την κληρονομιά της Ισπανίας.

Για τους/τις αφηγητές/ήτριές μου, η αναγνώριση και το κύρος που έχει αποκτήσει σήμερα η Λαντίνο σημαίνει πάνω απ' όλα τη δημιουργία ενός πλαισίου ευνοϊκού, ώστε να ενσωματώσουν πτυχές της ταυτότητάς τους που παλαιότερα θεωρούνταν ασύμβατες σε ένα ενιαίο σύνολο, κατάλληλο να εκφράσει μια ταυτότητα που είναι ισραηλινή, αλλά που συγχρόνως θεμελιώνεται σε πολλαπλά πλαίσια αναφοράς. Ταυτόχρονα, όμως, αισθάνομαι πως παρέχει κι ένα πλαίσιο διαφοροποίησης από άλλες κατηγορίες του εβραϊσμού που, έχοντας ενταχθεί στην έννοια της «σεφαραδικότητας» κι έχοντας προσληφθεί ως «ανατολίτικες», ταυτίστηκαν με το «χαμηλό» και το «οπισθοδρομικό». Δεδομένου του κύρους με το οποίο έχει επενδυθεί σήμερα η Λαντίνο, το να είσαι «Σεφαραδίτης/ίτισσα από μάννα» και, μέσω αυτού, να επικαλείσαι μια «γνήσια» σεφαραδίτικη ταυτότητα, γίνεται σημαντικό συμβολικό κεφάλαιο:

[Οι Μαροκινοί] είναι Βόρεια Αφρική. Είναι Μιζραχί. Λένε είναι Σεφαραντί, αλλά την αλήθεια δεν είναι Σεφαραντί! Αυτοί είναι Μιζραχίμ, είναι... Βόρεια Αφρική! Εγώ είμαι Σεφαραντί. Σεφαραντί αυθεντικός! Απ' το σπίτι, απ' τον μπαμπα κι απ' την γιαγιά. Και... εγώ δεν είμαι Μιζραχί, λέει ο Σμουέλ Αμόν, ο οποίος σήμερα (ξανα)μαθαίνει Εβραϊοϊσπανικά κοντά στον καθηγητή Ρεφαέλ.

*

Καθ' όλη τη διάρκεια της έρευνας πεδίου, όσες φορές έθεσα ευθέως το ζήτημα των ενδοεβραϊκών ιεραρχήσεων της ισραηλινής ταυτότητας, βρέθηκα αντιμέτωπη με την «αντίσταση» από την πλευρά των αφηγητών/ητριών μου. Ενώ οι επιζώντες/ώσες έθεταν ευθέως το ζήτημα κι έπλεκαν συχνά τις βιοαφηγήσεις τους γύρω από αυτό, η γενιά των απογόνων έτεινε να το υποβαθμίζει. Οι περισσότεροι/ες ισχυρίζονταν πως αμέσως μετά την ίδρυση του κράτους, τα πράγματα ήταν ιδιαίτερα δύσκολα για όλους/ες, ανεξαρτήτως εθνικής προέλευσης. Άλλοι/ες παραδέχονταν την ύπαρξή του, αλλά έσπευ-

δαν να διευκρινίσουν πως αυτά ανήκουν στο παρελθόν. Ισχυρίζονταν δηλαδή πως επηρέασαν μεν τη γενιά των γονέων, αλλά άφησαν αλώβητη τη γενιά των παιδιών· το ισραηλινό «χωνευτήρι» έκανε, όπως μου έλεγαν, τη δουλειά του.

Βιώματα σαν κι αυτά της Έσθερ, της «Ανάτ», ή του Άβι αναδύθηκαν τελικά πολλές φορές στο πεδίο, αλλά συνήθως χρειαζόταν χρόνος. Οι αφηγήσεις του Άβι, για παράδειγμα, καταγράφηκαν σταδιακά, σε συναντήσεις καθ' όλη τη διάρκεια της παραμονής μου στη Χάιφα. Οι καταγεγραμμένες στο μαγνητόφωνο συζητήσεις μαζί του έχουν διάρκεια μεγαλύτερη από εννιά ώρες. Για την ανάδυση των μνημών της Έσθερ και της «Ανάτ» πάλι σημαντικό ρόλο έπαιξε η παρουσία αγαπημένων προσώπων που έθεσαν για συζήτηση το ζήτημα κι έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην ενθάρρυνση των αφηγητριών. Επιπλέον, πέρα από τις καταγεγραμμένες στο μαγνητόφωνο συζητήσεις έχω σημειώσει πάμπολλες άλλες περιπτώσεις όπου συνομιλητές/ήτριες στο πεδίο μου εμπιστεύτηκαν επώδυνα βιώματα, θέτοντάς μου όμως τον όρο να μην τα αναφέρω στο τελικό μου κείμενο-ούτε καν ανώνυμα.

Θεωρώ πως ο λόγος αυτής της «αντίστασης» συνδέεται με δύο ζητήματα. Από τη μια, η περιθωριοποίηση και η παραδοχή της θέσης κάποιου/ας ως εσωτερικού Άλλου είναι ένα ιδιαίτερα ευαίσθητο θέμα που μπορεί να πλήττει το αίσθημα αξιοπρέπειας. Από την άλλη, το ζήτημα συνιστά ένα γενικότερο «δημόσιο μυστικό» (Goodman & Mizrachi 2008, Mizrachi et al. 2009) στο Ισραήλ, εφόσον η παραδοχή του παραβιάζει την αυτοεικόνα του ως κράτους που εξασφαλίζει την ισότητα στη βάση και μόνο της εβραϊκής ιδιότητας.

Πάντως, είτε συνδέεται αφηγηματικά με προσωπικά βιώματα είτε όχι, το ζήτημα των ιεραρχήσεων της ισραηλινής ταυτότητας έχει επηρεάσει βαθιά τόσο τις στάσεις των υποκειμένων απέναντι στην καταγωγή και στην «κληρονομιά» των γονέων τους όσο και την αυτοεικόνα τους. Τα δίπολα του «εμείς» και του «αυτοί», καταγεγραμμένα και σε άλλες έρευνες που αφορούν τη διάσταση Εσκενάζι και Σεφαραδιτών-ιτισσών/Μιζραχί στο Ισραήλ, είναι το νήμα, φανερό ή λανθάνον, γύρω από το οποίο περιστρέφονται αφηγήσεις περί εαυτού, οικογένειας, κοινότητας. Μόνο που στην περίπτωση των αφηγητών/τριών μου, το δίπολο έχει πολλές κατευθύνσεις: «εμείς» (Σεφαραδίτες-ίτισσες/ «Έλληνες/ίδες») versus «αυτοί» (Εσκενάζι), «εμείς» (Σεφαραδίτες-ίτισσες/ «Έλληνες/ίδες») versus «αυτοί» (Μιζραχί), «εμείς» (Σεφαραδίτες-ίτισσες/ «Έλληνες/ίδες») versus «αυτοί» (Έλληνες/ίδες ως αναπαράσταση).

Σήμερα, οι αφηγητές/ήτριάς μου δομούν τις βιοαφηγήσεις τους γύρω από το μοτίβο της «αυτομεταμόρφωσης». Παρουσιάζουν δηλαδή τους εαυτούς τους να πασχίζουν να αποστασιοποιηθούν από το παρελθόν και την καταγωγή τους μέχρι και σχετικά πρόσφατα, και να αφιερώνουν μεγάλο μέρος του χρόνου αλλά και του εαυτού τους σε αυτό σήμερα. Θεωρώ όμως πως παρά τις αφηγήσεις περί ολοκληρωτικής μεταστροφής, ένα κοινό νήμα υπάρχει ανάμεσα στο «πριν» και στο «μετά»: η προσπάθειά τους να μείνουν σε όσο το δυνατόν μεγαλύτερη συνάφεια προς την ταυτότητα που για εκείνους/ες αναφέρεται ως η σημαντικότερη, δηλαδή την ισραηλινή.

Μεγαλώνοντας σε ένα περιβάλλον όπου οι Εσκενάζι αποτελούν την μη σημαδεμένη νόρμα της ισραηλινής ταυτότητας, εσωτερίκευσαν, χωρίς πάντοτε να το συνειδητοποιούν, τα στερεότυπα που συνδέονται με τις δύο μεγάλες εθνοτικο-ταξικές κατηγορίες. Αντί να τα αμφισβητούν ή να τα μετασχηματίζουν, στην πραγματικότητα επιλέγουν αυτά με τα οποία μπορούν να ταυτιστούν και οικοδομούν γύρω από αυτά λόγους περί ταυτότητας, αντλώντας από ευρέως κυκλοφορούσες δημόσιες αναπαραστάσεις. Επιπλέον, είτε με τη μορφή της αποστασιοποίησης είτε με τη μορφή της επανασύνδεσης με το παρελθόν, η τήρηση ασφαλούς απόστασης από αυτό που σήμερα ορίζεται ως μιζραχική κοινότητα αποτελεί συνεκτικό στοιχείο των πολιτικών ταυτότητας.

ΜΕΡΟΣ 3

*«ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ; ΣΤΗ ΣΟΑ;
ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΑΥΤΑ ΠΟΥ ΛΕΣ;»*

Η «ΔΕΥΤΕΡΗ ΓΕΝΙΑ»
ΚΑΙ ΤΟ ΕΓΧΕΙΡΗΜΑ ΤΗΣ ΣΥΜΠΕΡΙΛΗΨΗΣ

Στο παρόν μέρος της διατριβής, επιχειρώ να φωτίσω ένα σχεδόν ανεξερεύνητο κεφάλαιο της μεταπολεμικής ιστορίας του ελληνικού, και του σεφαραδίτικου εν γένει, εβραϊσμού. Αξιοποιώντας κριτικά τις λιγοστές έρευνες που υπάρχουν για το θέμα (Yablonka 2008: 215-228· Shimony 2011a, 2011b, 2012· Fleming 2007: 32-36, 2009: 293-299· Meyuhas-Ginio 2014: 309-331· Μεγιουχάς-Τζινίο 2011), καθώς και το εθνογραφικό υλικό που έχω συλλέξει, θα σκιαγραφήσω την προσπάθεια των Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα για συμπερίληψή τους στην ισραηλινή συλλογική μνήμη της Σοά, δίνοντας έμφαση στη «δεύτερη γενιά». Παρακολουθώντας τη δράση τους, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο εντάσσεται το ζήτημα στις βιοαφηγήσεις τους, επιχειρώ να αναδείξω το διαφορετικό τους βίωμα σε σχέση με τους/τις απογόνους των Εσκενάζι. Παρακολουθώ επίσης τις πολλαπλές κατευθύνσεις που λαμβάνει ο λόγος τους, ο οποίος αφορά εν τέλει την ταυτότητά τους ως Ισραηλινών, απογόνων επιζώντων/ωσών και μελών μιας κοινότητας που δεν ανήκε στην κυρίαρχη ομάδα. Θέτοντας τα ζητήματα αυτά, επιχειρώ να φωτίσω ένα ευρύτερο ζήτημα που επίσης δεν έχει τύχει της απαραίτητης προσοχής, δηλαδή το πώς η διαχείριση της ταυτότητας των υποκειμένων ως απογόνων επιζώντων/ωσών συνδιαλέγεται με τη διαπραγμάτευση της ταυτότητά τους ως μελών συγκεκριμένων εθνικών κατηγοριών (στη δική μας περίπτωση Ρωμανιώτες/ώτισσες και Σεφαραδίτες/ίτισσες) και σε συγκεκριμένα εθνικά (εδώ ισραηλινό) πλαίσια.

Συζητώντας με Ισραηλινούς/ές απογόνους επιζώντων/ωσών, η ανθρωπολόγος Carol Kidron (2016: 76-77· 2010b) παρατηρεί το έντονο ενδιαφέρον τους για το μέλλον της τίμησης της μνήμης της Σοά στο Ισραήλ. Ωστόσο, στην πλειονότητά τους, οι συνομιλητές/ήτριές της προτιμούν να αφήσουν στους/στις ίδιους/ιες τους/τις επιζώντες/ώσες και στο ισραηλινό εκπαιδευτικό σύστημα το έργο της μετάδοσης της μνήμης στις νεότερες γενιές. Οι ίδιοι/ιες αντιστέκονται στην ανάληψη του ρόλου του/της δευτερογενούς μάρτυρος σε δημόσιες αναμνηστήριες τελετές. Κάποιοι/ες θεωρούν τους εαυτούς τους μια ούτως ή άλλως «ζωντανή διαθήκη» της Σοά που δε χρήζει δημόσιας επικύρωσης· άλλοι/ες φοβούνται για τη μη ορθή αναπαράσταση των ιδιωτικών μνημών τους (παραποίηση και οικειοποίηση της βιωμένης μνήμης από την ιστορικότητα). Ως εκ τούτου, οι περισσότεροι/ες εφαρμόζουν πρακτικές τίμησης της μνήμης μόνο σε ιδιωτικό επίπεδο (π.χ. άναμμα κεριών κατά τη Γιομ Α Σοά στο σπίτι). Οι πιο θρησκευόμενοι/ες συμμετέχουν επίσης σε προσευχές σε συναγωγές προς τιμήν νεκρών συγγενών ή αφανισμένων κοινοτήτων.

Ένα μέρος των πληροφορητών/τριών μου, θα συμφωνούσε με αυτές τις παρατηρήσεις, καθώς προτιμούν να τιμούν τους νεκρούς της Σοά σε ιδιωτικό ή κοινοτικό επίπεδο. Ωστόσο, μια εξίσου σημαντική μερίδα μετέχει ενεργά σε διαδικασίες δημόσιας μνημόνευσης, ταυτόχρονα με την ατομική ή ομαδική μνημονική εργασία και τις ιδιωτικές ή κοινοτικές αναμνηστήριες πρακτικές. Για παράδειγμα:

- Υπό την αιγίδα του δήμου της Χάιφα, ο Άβι ηγείτο του προγράμματος *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη (2006-2015)*.¹⁴⁵ Στις δράσεις του συμμετείχαν εθελοντικά αρκετοί/ές από τους πληροφορητές/ήτριές μου που διαμένουν στη Χάιφα ή στις γύρω περιοχές: ο Οφίρ, η Έσθερ Εσκενάζι, η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ, ο Ρούβεν Φριζής, η Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν.

- Η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ συνόδευσε επίσης αποστολή Ισραηλινών στρατιωτών στην Πολωνία τον Αύγουστο του 2017. Υιοθετώντας το ρόλο της «μάρτυρος των μαρτύρων» τούς μίλησε για τις εμπειρίες των γονέων της στη Σοά, αλλά και για προσωπικά της βιώματα ως απογόνου επιζώντων και ως χήρας Ισραηλινού πεσόντος στρατιώτη.

- Η Έστη, η οποία δίδασκε ιστορία σε Γυμνάσιο της Χάιφα, μιλούσε συχνά στους μαθητές/ήτριές της για τη βιογραφία των γονέων της και για τα προσωπικά της βιώματα ως απογόνου επιζώντων. Το 2014 με προσκάλεσε στην τάξη της, για να μιλήσω για την εβραϊκή κοινότητα του Βόλου (τόπο καταγωγής της μητέρας της) και τις τύχες των μελών της στη Σοά.



Από τη συνάντηση με την τάξη της Έστη, 17.1.2014
© Έρση Μαλαγιώργη (προσωπικό αρχείο)

¹⁴⁵ Για το πρόγραμμα αυτό, βλ. τη σχετική ενότητα στο κεφάλαιο 3.1 της διατριβής.

- Η Τόβα δίνει διαλέξεις για την οικογενειακή της ιστορία, καθώς και για τον πολιτισμό και την εξολόθρευση των εβραϊκών κοινοτήτων της Καβάλας και της Κομοτηνής, σε ποικίλα δημόσια πλαίσια (κοινότητα του Γιοκνεάμ Ιλίτ, προάστιο της Χάιφα, στο οποίο διαμένει, σχολεία, χώροι εργασίας, γηροκομεία, αναμνηστήριες τελετές), τόσο στο Ισραήλ όσο και στην Ελλάδα.¹⁴⁶



Η Τόβα (δεξιά) και οι αδερφές της στα ματαιωμένα αποκαλυπτήρια του Μνημείου Ολοκαυτώματος στην Καβάλα (Από ανάρτηση της Τόβα στην προσωπική της σελίδα στο Facebook)

- Η Ντάλια, η οποία διαμένει στη Νορβηγία, συνόδευσε με δική της πρωτοβουλία μαθητική εκδρομή στο Άουσβιτς, με στόχο, όπως λέει, να μεταβιβάσει το χρέος της

¹⁴⁶ βλ. για παράδειγμα την παρουσία της ίδιας και των αδελφών της στα αποκαλυπτήρια του μνημείου Ολοκαυτώματος στην Καβάλα, δύο φορές μέσα σε λίγες μέρες εξαιτίας της αναβολής της πρώτης τελετής. Οι τέσσερις αδερφές έκαναν αισθητή την παρουσία τους και αναφέρονται σε σχετικά με την αναβολή των αποκαλυπτηρίων δημοσιεύματα στον ελληνικό τύπο βλ. π.χ. «Μαθαίνοντας για τους Εβραίους της Καβάλας» <https://grassrootreuter.wordpress.com/2015/06/06/kavala-12/>. Τα «Αποκαλυπτήρια» https://sofistories.com/2015/05/18/holocasut_memorial_kavala/ «Αποκαλυπτήρια Μνημείου Ολοκαυτώματος στην Καβάλα: Αιχμές αλλά και Συγκίνηση», <https://www.kavalanews.gr/2092-apokalyptiria-mnimeiou-olokaytomatos-kavala-aihmes-alla-sygkinisi.html>.

Επίσης, η Τόβα έδωσε διάλεξη σε μαθητές του 3^{ου} ΓΕ.Λ. Καβάλας το 2017, βλ. «Στο 3^ο ΓΕ.Λ. Καβάλας: Μαθητές Συζήτησαν με την Tona Ribiere τον Αφανισμό της Εβραϊκής Κοινότητας της Καβάλας στο Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο», <https://xirafi.gr/στο-3ο-γε-λ-καβάλας-μαθητές-συζήτησαν-μ/>. Αδάμος, Βαγγέλης «Διάλεξη Tona Ribiere (18-9-2017): 'Ο Αφανισμός της Εβραϊκής Κοινότητας της Καβάλας στα Ναζιστικά Στρατόπεδα' » <https://www.3lykeiokavalas.gr/actions/eduprog/item/413-διάλεξη-tona-riberie-18-9-2017-ο-αφανισμός-της-εβραϊκής-κοινότητας-της-καβάλας-στα-ναζιστικά-στρατόπεδα>. Οι μαθητές και μαθήτριες του σχολείου επιμελήθηκαν και κυκλοφόρησαν σχετικό βίντεο, βλ. <https://www.youtube.com/watch?v=MNxxJxrgFIY> (Τελευταία επίσκεψη στους ανωτέρω ιστότοπους 17/11/2022).

ενθύμησης. Επίσης, προσκάλεσε στο σπίτι της πολλούς/ές από τους κατοίκους του νησιού της, σε τραπέζι του Πέσαχ. Θέλησε να τους εξοικειώσει με τα εβραϊκά και σεφαραδίτικα έθιμα και να τους μιλήσει για τη Σοά και τον αντισημιτισμό. Μια παρόμοια γιορτή οργάνωσε και για μαθητές/ήτριες του τοπικού δημοτικού σχολείου και του νηπιαγωγείου σε γιορτή του Σουκότ.

- Η Μίρα Ασότ-Αρόγιο συμμετείχε ως γιαγιά σε πρόγραμμα του σχολείου της εγγονής της, προκειμένου να μιλήσει για τις διαδρομές των γονέων της ίδιας και του συζύγου της στη Σοά.

- Η Ραχέλ Αελιών-Μέζεριτς συμμετείχε στις δράσεις του «Τμήματος Απογόνων Επιζώντων Στρατοπέδων Εξόντωσης με Καταγωγή από την Ελλάδα στο Ισραήλ».¹⁴⁷ Από το 2004 έως το 2016, διατέλεσε γραμματέας της «Οργάνωσης Επιζώντων Στρατοπέδων Συγκέντρωσης με Καταγωγή από την Ελλάδα που Ζουν στο Ισραήλ» και ανέλαβε την επιμέλεια του έντυπου οργάνου της, *Κολ Α Νιτσολέι* [=Η φωνή των επιζώντων].

- Ο Σάμπι και η Άννα αφιερώνουν σημαντικό μέρος του χρόνου τους στο «Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας»,¹⁴⁸ στο οποίο δραστηριοποιούνται τα τελευταία χρόνια ως εθελοντές, ξεναγώντας μαθητές και στρατιώτες. Επιπλέον, ο Σάμπι είναι ο εμπνευστής της ομάδας «Φόρουμ Ελληνικών Κοινοτήτων: Είμαι κι Εγώ Απόγονος Ελλήνων Εβραίων» στο Facebook. Πριν δύο χρόνια, εξέδωσε το βιβλίο *Να Είναι Όλοι οι Δρόμοι του Κόσμου Δικοί σου: Η Ιστορία του Αβραάμ Χανάν*, σε συγγραφική επιμέλεια της Ρονίτ Σακκή-Κέρεν. Το βιβλίο περιγράφει τη διαδρομή του πατέρα του, Αβραάμ Χανάν, από τη Θεσσαλονίκη στο Άουσβιτς, στα στρατόπεδα DP και στο Ισραήλ.

- Η Λίλη και ο Χάιμ, στο πλαίσιο της εργασίας τους ως ξεναγών, συνοδεύουν τακτικά ομάδες Ισραηλινών τουριστών/στριών στην Ελλάδα. Ενσωματώνουν πάντοτε επισκέψεις στις εβραϊκές κοινότητες και μουσεία της χώρας. Και οι δυο τους δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στα Γιάννενα, τόπο καταγωγής του πατέρα τους. Το 2019, η Λίλη με προσκάλεσε σε ξενοδοχείο στην Πορταριά Πηλίου, για να μιλήσω σε ένα τέτοιο γκρουπ για την εβραϊκή κοινότητα του Βόλου στη Σοά και για τον αντισημιτισμό στην Ελλάδα. Επιπλέον, έχει δημιουργήσει την ομάδα «Απόγονοι Ρωμανιωτών Ελληνικής Καταγωγής» στο Facebook.¹⁴⁹ Στηριγμένη σε προσωπική έρευνα αλλά και σε στοιχεία

¹⁴⁷ βλ. αναλυτικά τη σχετική ενότητα στο κεφάλαιο 3.1 της διατριβής.

¹⁴⁸ βλ. αναλυτικά τη σχετική ενότητα στο κεφάλαιο 3.1 της διατριβής.

¹⁴⁹ <https://www.facebook.com/groups/992339264229434> (Τελευταία επίσκεψη 27/11/2022).

της οικογενειακής της ιστορίας, πρόσφατα δημοσίευσε μυθιστόρημα εμπνευσμένο από την ιστορία των Ρωμανιωτών, την καταστροφή τους στη Σοά και τις μεταπολεμικές τους διαδρομές.



Η Λίλη στη συναγωγή των Ιωαννίνων, 2018
© Λίλη-Ραχέλ Γελίν-Μάτσα (προσωπικό αρχείο)

• Ο Ρούβεν Ιμανουέλ έχει αφιερώσει τα τελευταία χρόνια της ζωής του στην εξερεύνηση της εβραϊκής κληρονομιάς της Βέροιας και στην τεκμηρίωση της ιστορίας της οικογένειάς του στη Σοά. Σε μια προσπάθεια διάχυσης αυτής της γνώσης στο ισραηλινό κοινό, έχει δημιουργήσει την ιστοσελίδα «Εβραϊκή Κληρονομιά της Βέροιας».¹⁵⁰ Ως συνεργάτης της ισραηλινής ταξιδιωτικής εταιρείας “Adventure Greece”, μία φορά το χρόνο συνοδεύει τουρίστες/στρίες στην Ελλάδα. Η τέταρτη μέρα του ταξιδιού είναι αφιερωμένη στη Βέροια και στη Θεσσαλονίκη, με επισκέψεις στα εβραϊκά μνημεία των δύο πόλεων. Στην ενότητα «Κληρονομιά» του ιστοτόπου της εταιρείας, τον οποίο διαχειρίζεται ο ίδιος, συνοψίζεται η ιστορική διαδρομή των εβραϊκών κοινοτήτων της Βέροιας, των Ιωαννίνων, της Θεσσαλονίκης, της Καστοριάς και της Άρτας,

¹⁵⁰ <http://veria-greece.com/?fbclid=IwAR0Vtk57Q-nlb-4ENllq9rKRXkVMCj2dSZ-Wctq7YXzfTZNqTd3yl4FAu-k> (Τελευταία επίσκεψη 17/11/2022).

με έμφαση στη Σοά.¹⁵¹ Το Σεπτέμβριο του 2019, ο Ρούβεν συμμετείχε ενεργά στις τριήμερες εκδηλώσεις «Η Μνήμη του Νήματος», που έλαβαν χώρα στη Βέροια, μπαίνοντας επικεφαλής της πορείας μνήμης.¹⁵²



«Η Μνήμη του Νήματος»: Ο Ρούβεν Ιμανουέλ και η Ραχέλ Πίνχας επικεφαλής της πορείας μνήμης, Βέροια 22.09.2019
(Από ανάρτησή του στο Facebook)

Ποιο είναι το κίνητρο πίσω από αυτές τις δράσεις σημαντικής μερίδας των πληροφορητών/τριών μου; Μήπως πρόκειται για συλλογική στράτευση και ανταπόκριση σε ισραηλινές πολιτικές μνήμης, που αναμένουν από τη «δεύτερη γενιά» να συμβάλει στη μετάδοση της μνήμης στις επόμενες γενιές, ώστε να δημιουργηθεί μια «αλυσίδα μαρτύρων» (Kidron 2003, 2009a); Ή μήπως το κίνητρό τους είναι «θεραπευτικό» (δημόσια έκθεση του εαυτού, σπάσιμο της «σιωπής» και ανακούφιση από το «φορτίο»); Αν ισχύουν αυτά, πώς μπορεί κανείς να ερμηνεύσει την έντονη διαφοροποίηση σε σχέση με τους/τις πληροφορητές/ήτριες της Kidron (2016, 2010b), οι οποίοι/ες είναι επίσης απόγονοι επιζώντων/ωσών;

¹⁵¹ <https://www.adventure-greece.co.il/index.php/moreshet/> (Τελευταία επίσκεψη 17/11/2022).

¹⁵² Για το πρόγραμμα των σχετικών εκδηλώσεων βλ. «'Η Μνήμη του Νήματος': Τριήμερο Εκδηλώσεων Μνήμης του Ολοκαυτώματος από 20 έως 22 Σεπτεμβρίου στη Βέροια», <https://www.imerisia-ver.gr/αρθρο/21241-η-μνήμη-του-νηματος-τριμερο-εκδηλωσεων-μνημης-του-ολοκαυτωματος-απο-20-εως-22-σεπτεμβριου-στη-βεροια> (Τελευταία επίσκεψη 17/11/2022).

Στην πραγματικότητα, η παρατηρούμενη διαφορά ανάμεσα στα δύο δείγματα είναι άλλης ποιότητας. Σχετίζεται με την εθνοτική προέλευση των υποκειμένων και τη σχετικά περιθωριακή θέση που κατέχουν οι μη Εσκενάζι Εβραίοι στη συλλογική μνήμη και στην ακαδημαϊκή έρευνα περί Σοά (βλ. ενδεικτικά Abramson 2005, Rafael 2008b). Στο Ισραήλ ειδικά, οι Εβραίοι/ες με καταγωγή από την Ελλάδα, τοποθετημένοι/ες στη γενικευτική κατηγορία των «κοινοτήτων της Ανατολής» που, στην πλειονότητά τους, δε βίωσαν τη Σοά, αλλά και δεδομένου του μικρού αριθμού τους, δε βρήκαν εύκολα θέση στη μεγάλη αφήγηση.¹⁵³ Η μοίρα τους στη Σοά είτε αγνοούνταν σχεδόν ολοκληρωτικά είτε, στην καλύτερη περίπτωση, κατείχε περιθωριακή θέση, προβαλλόμενη κυρίως ως περίπτωση-«γέφυρα» με τις «κοινότητες της Ανατολής» (Yablonka 2008).

Θεωρώ ότι δράσεις όπως αυτές που περιέγραψα παραπάνω δεν είναι αποτέλεσμα ούτε παθητικής υποταγής σε σύγχρονες πολιτικές μνήμης του ισραηλινού κράτους, ούτε ενστερνισμού των συμβάσεων του «θεραπευτικού λόγου» (Illouz 2007). Από την άποψη αυτή, το προφίλ των πληροφορητών/τριών μου δε διαφέρει από το αντίστοιχο της Kidron. Πίσω από την επιλογή της συμμετοχής τους σε δημόσιες πράξεις μνημόνευσης βρίσκεται ένα άλλο, ειδικότερο κίνητρο: η διάχυση της ιστορίας των ελληνοεβραϊκών κοινοτήτων και της μοίρας τους κατά τη Σοά στην ισραηλινή δημόσια σφαίρα. Δηλαδή τα υποκείμενα, στο δημόσιο λόγο τους, δε μιλούν μόνο για τα προσωπικά τους βιώματα ως απογόνων επιζώντων/ωσών γενικά (εννοώ ανεξαρτήτως εθνότητας καταγωγής και χώρας προέλευσης), αλλά για τις μνήμες και την «κληρονομιά» τους ως απογόνων επιζώντων/ωσών ελληνικής (σεφαραδίτικης και ρωμανιώτικης) καταγωγής ειδικά. Με τον τρόπο αυτό, έρχονται να αποκαταστήσουν αυτό που οι ίδιοι/ες έχουν βιώσει ως «διπλή αδικία»: την αγνόηση ή την περιθωριακή θέση της ελληνοεβραϊκής εμπειρίας στην ισραηλινή συλλογική μνήμη αλλά και τη (θεωρούμενη ως) μη επαρκή ανάδειξη του πλούτου της σεφαραδίτικης και ρωμανιώτικης κληρονομιάς, λόγω της μη ένταξής της στην κυρίαρχη ασκεναζική ισραηλινή νόρμα.

Στην πρώτη ενότητα αυτού του μέρους της διατριβής, θα περιγράψω την ανάδυση του λόγου και των δράσεων απογόνων επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα από τη δεκαετία του '80 μέχρι και σήμερα, έτσι όπως εκφράστηκε και εκφράζεται σε έντυπα, λογοτεχνικές δημιουργίες, εκπαιδευτικά προγράμματα, μουσεία και

¹⁵³ Για μια αναλυτικότερη συζήτηση των παραγόντων που συνέβαλαν στην άγνοια για τις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας και στο αυξανόμενο ενδιαφέρον γι' αυτές από τη δεκαετία του '80 κι έπειτα, βλ. αναλυτικότερα το κεφάλαιο 3.2 της διατριβής.

μνημεία. Θα υποστηρίξω ότι η ομάδα αυτή έχει αναδυθεί, ή έχει διεκδικήσει την ανά-
δυσή της ως μιας ιδιαίτερης κατηγορίας εντός του ευρύτερου κινήματος της «δεύτερης
γενιάς» στο Ισραήλ. Εντάχθηκαν εξ αρχής στο «κίνημα»,¹⁵⁴ συμμετείχαν σε όλο το
εύρος των δραστηριοτήτων του, αλλά προώθησαν σταθερά μια πρόσθετη, δική τους,
ιδιαίτερη ατζέντα που συνοψίζεται σε δύο στόχους: πρώτον, την ανάδειξη της μοίρας
των ελληνο-εβραϊκών κοινοτήτων στη Σοά και την ισότιμη ένταξή τους στην ισραη-
λινή συλλογική μνήμη· δεύτερον, την ανάδειξη της ιδιαίτερης κουλτούρας και κληρο-
νομιάς των σεφαραδίτικων και των ρωμανιώτικων κοινοτήτων της Ελλάδας και τη νο-
μιμοποίησή τους ως αποδεκτών εκδοχών ισραηλινότητας.

Στη δεύτερη ενότητα, θα επιχειρήσω να δείξω πώς αυτή η πίεση «από τα κάτω»
συναντήθηκε με αλλαγμένες προτεραιότητες «από τα πάνω». Θα υποστηρίξω ότι η αυ-
ξανόμενη ορατότητα της κοινότητας από τη δεκαετία του '80 κι έπειτα, μπορεί να ιδω-
θεί στο πλαίσιο ευρύτερων μετατοπίσεων των ισραηλινών πολιτικών μνήμης: συγκε-
κριμένα, της μετατροπής της Σοά από περιθωριακό σε κεντρικό συστατικό της ισραη-
λινής ταυτότητας, και της προσπάθειας γεφύρωσης του χάσματος μεταξύ Εσκενάζι και
Σεφαραδιτών/Μιζραχί.

Στην τρίτη ενότητα, θα προσπαθήσω να ανιχνεύσω τα ιδιαίτερα κίνητρα πίσω
από τη στράτευση απογόνων ελληνο-εβραϊκής καταγωγής στην κοινοτική «πάλη για
αναγνώριση» (Shimony 2011a). Θα σταθώ κριτικά απέναντι στο επιχείρημα της Shi-
mony (ό.π.) ότι η ανάληψη του ρόλου του «μνημονικού πυρσού» αποτελεί ένα «επα-
χθές» χρέος που μεταβιβάζεται από τους γονείς στα παιδιά τους και που έχει ως απο-
τέλεσμα τη «θυσία» της προσωπικής ταυτότητας των απογόνων.

Σε όλη την πορεία ανάπτυξης των κεφαλαίων και κυρίως στο 3.4, θα συζητήσω
πώς οι λόγοι των απογόνων περί αποσιώπησης της ελληνο-εβραϊκής εμπειρίας γίνονται
ένας συμβολικός τρόπος αναμέτρησης με το «δημόσιο μυστικό» (Goodman & Miz-
rachi 2008, Mizrachi et al. 2009) των εθνοτικο-ταξικών διαιρέσεων και διακρίσεων
εντός του εβραϊκού πληθυσμού στο Ισραήλ. Θα επιχειρήσω επίσης να δείξω πώς οι
λόγοι τους περί «ελληνικής σιωπής» συνδιαλέγονται με ευρύτερες αναπαραστάσεις του
επιζώντος/ώσας, του μιζραχικού, του ελληνικού και του σεφαραδίτικου, προκειμένου

¹⁵⁴ Για την ανάδυση του διεθνούς κινήματος της «δεύτερης γενιάς», βλ. ενδεικτικά Stein 2009, 2014·
Fulbrook 2018: 457-482, Jacobs 2016: 125-147. Για τις εκφράσεις του στο πεδίο της λογοτεχνίας και
των τεχνών στο Ισραήλ και αλλού βλ. ενδεικτικά Milner 2003, Grimwood 2007, Berger 1997, Ofer 2009:
11-23, Fischer 2015, Meyers & Zandberg 2002.

η ελληνο-εβραϊκή και η σεφαραδίτικη κουλτούρα να διεκδικηθεί και να νομιμοποιηθεί ως διακριτή, αλλά ισότιμη προς την κυρίαρχη κουλτούρα των Εσκενάζι.

Κεφ. 3.1. «Αν δε μιλήσουμε εμείς για το παρελθόν μας, δεν υπάρχει κανείς να το κάνει για μας»

Το «Τμήμα Απογόνων Επιζώντων Στρατοπέδων Εξόντωσης με Ελληνική Καταγωγή στο Ισραήλ: Η Γενιά της Συνέχισης» και το περιοδικό *Λο Νισκάχ* (1986-2005)

Το 1984, δύο χρόνια μετά την ίδρυση της «Επόμενης Γενιάς στην Κληρονομιά του Ολοκαυτώματος και του Ηρωισμού»¹⁵⁵ (στο εξής γενική οργάνωση επόμενης γενιάς), συγκροτήθηκε, με πρωτοβουλία επτά ατόμων, το «Τμήμα Γόνων Επιζώντων Στρατοπέδων Εξόντωσης με Καταγωγή από την Ελλάδα στο Ισραήλ: Η Γενιά της Συνέχισης» (στο εξής «ελληνικό Τμήμα Επόμενης Γενιάς» ή απλώς Τμήμα), ως μέρος της «Οργάνωσης Επιζώντων Στρατοπέδων Εξόντωσης με Καταγωγή από την Ελλάδα που Ζουν στο Ισραήλ» (στο εξής ελληνική οργάνωση επιζώντων/ωσών). Το ιδρυτικό συνέδριο του Τμήματος διεξήχθη στο Γκιβάταϊμ (προάστιο του Τελ Αβίβ) στις 5 Μαρτίου 1985. Ως στόχοι του τέθηκαν, μεταξύ άλλων, η καλλιέργεια του ενδιαφέροντος για τη Σοά και τις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας στους/στις απογόνους των επιζώντων/ωσών, αλλά και σε όλα τα στρώματα του ισραηλινού πληθυσμού, η εμβάθυνση της σχετικής έρευνας, η συμπερίληψη στις αναμνηστικές δραστηριότητες ισραηλινών ιδρυμάτων μνήμης για τη Σοά και τον Ηρωισμό, η σύσφιξη των σχέσεων με τις εβραϊκές κοινότητες στην Ελλάδα.¹⁵⁶ Αποφασίστηκε, επίσης, η ένταξη στη γενική οργάνωση επόμενης γενιάς, με διατήρηση όμως του ξεχωριστού χαρακτήρα του Τμήματος. Έτσι, πέρα από την υπηρετήση κοινών με τη γενική οργάνωση στόχων,¹⁵⁷ έγινε εξ αρχής σαφές πως η δράση του Τμήματος ερχόταν να εξυπηρετήσει και άλλους, ειδικότερους σκοπούς: την κινητοποίηση απογόνων με καταγωγή από την Ελλάδα, την ανάδειξη της κληρονομιάς και της καταστροφής των ελληνικών εβραϊκών κοινοτήτων και τη διάχυση αυτής της

¹⁵⁵ Η Επόμενη Γενιά στην Κληρονομιά του Ολοκαυτώματος και Ηρωισμού ιδρύθηκε το 1982 και συνεχίζει τη δράση της έως σήμερα. Ιδρυτικοί της στόχοι της είναι η διατήρηση της κληρονομιάς των κοινοτήτων που καταστράφηκαν, η μετάδοσή της στις νεότερες γενιές, η αφύπνιση των Ισραηλινών απέναντι στην άρνηση του Ολοκαυτώματος και στο συνεχιζόμενο αντισημιτισμό. Βλ. σχετικά Κοέν-Αλμπάγκορ, Ράφι 1987. «Μάθε από πού προέρχεσαι». *Λο Νισκάχ*: 7. «Ποιοι είμαστε;» *Λο Νισκάχ* 1 (1986): 30. Για τις σημερινές δράσεις της οργάνωσης, βλ. την ιστοσελίδα της: <http://dorothahemshech.org.il/index.asp> (Τελευταία επίσκεψη 17/11/2022).

¹⁵⁶ Ρεφαέλ, Σμουέλ 1986. «Η Κλεψύδρα Πάει να Αδειάσει». *Λο Νισκάχ* 1: 13.

¹⁵⁷ Π.χ. διατήρηση της μνήμης της Σοά και του Ηρωισμού, συμβολή στην εξάλειψη του αντισημιτισμού, του νεοναζισμού, του αντισιωνισμού και της άρνησης του Ολοκαυτώματος.

γνώσης στην ισραηλινή δημόσια σφαίρα. Η ιδιαίτερη έμφαση στη συμπερίληψη στην ισραηλινή συλλογική μνήμη της Σοά έγινε σαφής στη μετονομασία του Τμήματος σε «Οργάνωση Γενιάς Συνέχισης για τη Μνημόνευση της Σοά των Ελλήνων Εβραίων», λίγα χρόνια αργότερα.

Θεωρώντας πως η κοινότητά τους δεν είχε λάβει ικανοποιητική θέση στη δημόσια μνήμη, επωμίστηκαν, όπως ισχυρίζονταν, οι ίδιοι/ες το έργο της τεκμηρίωσης και της δημόσιας μνημόνευσης: «Πρέπει κι εμείς να καταλάβουμε ότι δεν υπάρχει κανείς να το κάνει αυτό για μας»,¹⁵⁸ δήλωσε στο ιδρυτικό συνέδριο ο Σμουέλ Ρεφαέλ, απόφοιτος του «Τμήματος Εβραϊκής Λογοτεχνίας και Φιλοσοφίας» του πανεπιστημίου του Τελ Αβίβ και μετέπειτα καθηγητής της λαντίνο λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο Μπαρ Ιλάν. Η φράση αυτή έγινε μόνιμη επωδός στο έντυπο όργανο του Τμήματος, *Λο Νισκάχ* (=Δε θα ξεχάσουμε).

Το *Λο Νισκάχ* κυκλοφόρησε για πρώτη φορά το 1986, με στόχο την καταγραφή των δράσεων του Τμήματος κατά τον πρώτο χρόνο της λειτουργίας του. Το πρώτο του τεύχος κυκλοφόρησε σε 1000 αντίτυπα.¹⁵⁹ Επιμελητής του ήταν ο Σμουέλ Ρεφαέλ.¹⁶⁰ Χάρη στην επιτυχία του φυλλαδίου και τα ενθουσιώδη σχόλια της ερευνήτριας εβραϊκών περιοδικών και καθηγήτριας εβραϊκής λογοτεχνίας στο πανεπιστήμιο του Τελ Αβίβ, Νουρίτ Γκόρβιν, αποφασίστηκε η κυκλοφορία ενός δεύτερου τεύχους την επόμενη χρονιά.¹⁶¹ Τελικά, το *Λο Νισκάχ* έμελλε να εξελιχθεί σε ετήσια επιθεώρηση. Συμπλήρωσε 20 χρόνια αδιάλειπτης κυκλοφορίας μέχρι τη διακοπή του το 2005.¹⁶²

¹⁵⁸ Ρεφαέλ, *ό.π.*, σελ. 12. Η μετάφραση του αποσπάσματος έγινε από το Μάκη Μωυσή.

¹⁵⁹ Ρεφαέλ, Σμουέλ 2005. «Συλλογισμοί και Σκέψεις μετά από Δύο Δεκαετίες του *Λο Νισκάχ*, Περιοδικού για τη Μνημόνευση των Ελλήνων Εβραίων στη Σοά». *Λο Νισκάχ* 20: 8.

¹⁶⁰ Εκτός από τον Σμουέλ Ρεφαέλ, ο οποίος υπήρξε ο επιμελητής στα περισσότερα τεύχη, το έργο αυτό ανέελαβαν επίσης η εγνωσμένου κύρους ποιήτρια Μαργκαλίτ Ματιτιάου, η νοσηλεύτρια Μπέκη Αγιαλόν-Μπελέλη, η δασκάλα Πνίνα Ζακάρ, ο μηχανικός επικοινωνιών Σμουέλ Σασών, η γραμματέας του Σμουέλ Ρεφαέλ, Ναταλία Ραποπόρτ και η δικηγόρος Μιχάλ Όντλερ-Μαξ. Με εξαίρεση τη Μιχάλ Όντλερ (γ' γενιά) και τη Μαργκαλίτ Ματιτιάου, της οποίας οι γονείς είχαν μεταναστεύσει από τη Θεσσαλονίκη στην Παλαιστίνη κατά τη δεκαετία του '30, οι υπόλοιποι/ες επιμελητές/ήτριες των τευχών είναι γιοι και κόρες επιζώντων/ωσών.

¹⁶¹ Ρεφαέλ, *ό.π.*, σελ. 9.

¹⁶² Τη χρονιά εκείνη η ελληνική Οργάνωση Επιζώντων αποφάσισε να διακόψει τη χρηματοδότηση του *Λο Νισκάχ* για χάρη του εντύπου της, *Κολ α Νιτσολέι* [=Η Φωνή των Επιζώντων] που είχε αρχίσει να κυκλοφορεί πρόσφατα. Από συζητήσεις μου με άτομα που είχαν συμμετάσχει στην παραγωγή και κυκλοφορία του *Λο Νισκάχ*, υποψιάζομαι πως η διακοπή της έκδοσης δεν έγινε με κοινή συναίνεση. Αξίζει να ερευνηθεί αν η απόφαση αυτή αντανάκλα κάποιου είδους «ανταγωνισμό» μεταξύ πρώτης και δεύτερης γενιάς ή κάποια μετατόπιση στις μέχρι τότε πολιτικές της ελληνικής οργάνωσης επιζώντων/ωσών.

Σε αυτά τα 20 χρόνια, το *Λο Νισκάχ* διανεμόταν δωρεάν στις τελετές μνήμης που διοργάνωνε η ελληνική οργάνωση επιζώντων/ωσών στη μνήμη των θυμάτων με καταγωγή από την Ελλάδα. Οι τελετές αυτές λάμβαναν (και λαμβάνουν) χώρα κάθε παραμονή της Γιομ Α Σοά στο μνημείο για τα θύματα των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας στο νεκροταφείο του Χολόν και στη συναγωγή Εϊχάλ Γιεουντά, η οποία ανεγέρθηκε στο Τελ Αβίβ εις μνήμην των θυμάτων της κοινότητας της Θεσσαλονίκης.¹⁶³ Αντίτυπα στέλνονταν επίσης σε αρχεία, βιβλιοθήκες, αλλά και σε κάθε ενδιαφερόμενο. Ανάμεσα στους παραλήπτες συμπεριλήφθηκαν, με τον καιρό, το Μουσείο Ολοκαυτώματος και η Βιβλιοθήκη του Κογκρέσου στην Ουάσιγκτον, πανεπιστήμια, μουσεία και εκπαιδευτικά κέντρα στην Ευρώπη, τις ΗΠΑ και το Ισραήλ.¹⁶⁴ Το Τμήμα ανέπτυξε επίσης συνεργασίες με ιδρύματα, συλλόγους και οργανώσεις, όπως η «Λαπίντ: Κίνηση για τη Διάδοση των Διδαγμάτων της Σοά», ο «Οίκος Μαχητών των Γκέτο», η «Οργάνωση Ανταρτών και Μαχητών των Γκέτο», το Γιαντ Βασέμ, η «Ένωση Σεφαραδιτών Συγγραφέων στο Ισραήλ», η «Ένωση για την Κληρονομιά του εξ Ανατολής Εβραϊσμού», το πανεπιστήμιο Μπαρ Ιλάν.¹⁶⁵

Η παραγωγή και κυκλοφορία του εντύπου και οι δράσεις που καταγράφονται σε αυτό μαρτυρούν τη διπλή στόχευση του Τμήματος. Πολλές πρωτοβουλίες του στρέφονταν «προς τα μέσα», προς τους/τις απογόνους των επιζώντων/ωσών, και στόχευαν στην αναγνώριση της διπλής τους «κληρονομιάς»: ως απογόνων επιζώντων/ωσών και φορέων του τραύματος της Σοά,¹⁶⁶ αλλά και ως φορέων (έμμεσης) μνήμης των καταστραμμένων εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας.¹⁶⁷ Με αυτόν τον τρόπο, το Τμήμα λειτούργησε ως τόπος συγκρότησης συλλογικής ταυτότητας. Οι περισσότερες δράσεις,

¹⁶³ Για τα μνημεία αυτά βλ. το κεφάλαιο 3.2.

¹⁶⁴ Ρεφαέλ, ό.π., σελ. 14.

¹⁶⁵ Ενώ οι οργανώσεις αυτές συμμετείχαν σε εκδηλώσεις του Τμήματος και εκπρόσωποί τους εμφανίζονται στη στήλη των «Χαιρετισμών» που άνοιγαν το κάθε τεύχος του *Λο Νισκάχ*, όμως εκπρόσωπος του Γιαντ Βασέμ απαντάται μόνο μία φορά, σε επιστολή-απάντηση σε διαμαρτυρία του Ιτζχάκ Κέρεμ για την αγνόηση των επιζώντων/ωσών από την Ελλάδα στην έκθεση «Σε Ανοιχτό Γαλάζιο Χρώμα: Επιζώντες στο Ισραήλ, η Πρώτη Δεκαετία» (βλ. παρακάτω).

¹⁶⁶ βλ., για παράδειγμα, την εκδήλωση «Δεύτερη Γενιά της Σοά: Ψυχολογικές πτυχές» το Μάρτιο του 1990. Στο πλαίσιο αυτής της εκδήλωσης, μέλη του τμήματος συναντήθηκαν με την Dina Wardi, η οποία είχε μόλις εκδώσει το βιβλίο της, *Μνημονικά κεριά*. Βλ. Σασών, Σμουέλ 1991. «'Οι Φορείς της Σφραγίδας': Διάλογος με τα Μέλη της Δεύτερης Γενιάς- Κριτική Ανθολογία του Βιβλίου της Dina Wardi». *Λο Νισκάχ* 6: 24-25.

¹⁶⁷ Αυτό προωθήθηκε παραδείγματος χάριν μέσα από την οργάνωση βραδιών μνήμης για τις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας. Ένα παράδειγμα είναι η εκδήλωση για την κοινότητα της Κέρκυρας που πραγματοποιήθηκε σε ξενοδοχείο του Τελ Αβίβ τον Ιούλιο του 1987. Συμμετείχαν περίπου 120 άτομα (πρώτη και δεύτερη γενιά) με καταγωγή από το νησί. Περιλάμβανε διαλέξεις για την ιστορία και την κληρονομιά της κοινότητας, αφηγήσεις επιζώντων/ωσών, ντοκιμαντέρ για τα αξιοθέατα της πόλης και τραγούδια, βλ. Ζακάρ, Πνίνα 1998. «Κέρκυρα: Συναντήσεις Γενεών». *Λο Νισκάχ* 3: 21-22.

όμως, στρέφονταν «προς τα έξω», προς το ευρύτερο ισραηλινό κοινό. Αφορούσαν την ανάδειξη της άγνωστης μέχρι τότε ελληνο-εβραϊκής εμπειρίας και τη διεκδίκηση της ισότιμης ένταξής της στη συλλογική μνήμη. Οι διαλέξεις σε σχολεία (κυρίως στο Χολόν), σε στρατιωτικές βάσεις^{168,169} και σε πολιτιστικούς συλλόγους, η υποστήριξη μαθητικών και φοιτητικών εργασιών, οι συνεντεύξεις και παρεμβάσεις στα ΜΜΕ, η συμμετοχή σε τελετές μνήμης με σταθερή τη σφραγίδα της καταγωγής, αποτελούν ορισμένα παραδείγματα που συναντούμε στο *Λο Νισκάχ*. Επιπλέον, τα μέλη του Τμήματος προώθησαν σταθερά την ξεχωριστή «ελληνική» και «σεφαραδίτικη» ατζέντα στο πλαίσιο της δράσης τους στη γενική οργάνωση επόμενης γενιάς. Παραθέτω δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα:

- Το Φεβρουάριο του 1987, μαθητές του Γυμνασίου «Μακίφ» στο Τελ Γκιμπορίμ του Χολόν καταπιάστηκαν με το θέμα «Η Δεύτερη Γενιά των Διασωθέντων της Σοά». Μέσα από τη μελέτη ακαδημαϊκών εργασιών και αυτοβιογραφικών κειμένων, δόθηκε έμφαση στις ψυχοκοινωνικές συνέπειες του γεγονότος στους απογόνους των επιζώντων/ωσών, οι οποίοι/ες αναδύονταν τότε ως «δεύτερη γενιά». Εκπροσωπώντας τη γενική οργάνωση, η Τσίπι Κίχλερ-Γκιλάντ ανέπτυξε βιωματικό λόγο ενώπιον των μαθητών/τριών «για τα παιδικά της χρόνια ως κόρης διασωθέντων της Σοά και για τα συναισθηματικά φορτία που φέρει μέσα της μέχρι σήμερα».¹⁷⁰ Στην εκδήλωση συμμετείχαν επίσης εννέα (!) εκπρόσωποι του Τμήματος, οι οποίοι/ες μίλησαν για τους στόχους και τις ιδιαίτερες δράσεις του, για την εβραϊκή κοινότητα της Θεσσαλονίκης κατά τη Σοά και, δευτερευόντως, για τα προσωπικά τους βιώματα ως απογόνων επιζώντων/ωσών.¹⁷¹
- Την επόμενη χρονιά, το Τμήμα συμμετείχε ως μέλος της γενικής οργάνωσης στην οργανωτική επιτροπή της «Πρώτης Παγκόσμιας Συνδιάσκεψης Απογόνων της Σοά» που έλαβε χώρα στην Ιερουσαλήμ το Δεκέμβριο του 1988. Χάρη

¹⁶⁸ Τον Ιούλιο του 1986 υπογράφηκε συμφωνία συνεργασίας ανάμεσα στο Τμήμα και στην υπεύθυνη για θέματα εκπαίδευσης του στρατού βλ. «Από τις Δραστηριότητες του Τμήματος Απογόνων των Στρατοπέδων Εξόντωσης με Καταγωγή την Ελλάδα στο Ισραήλ από τον Απρίλιο του 1986 μέχρι τον Απρίλιο του 1987». *Λο Νισκάχ* 2 (1987): 32.

¹⁶⁹ Η ένταξη της Σοά στις εκπαιδευτικές δραστηριότητες του στρατού αποτελεί έναν από τους κεντρικούς μηχανισμούς μετάδοσης της μνήμης στη νεότερη γενιά στο Ισραήλ. Αποτελεί επίσης σημαντική έκφραση της μετατροπής της Σοά σε κεντρικό συστατικό της εθνικής ταυτότητας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι οι αποστολές στρατιωτών (όπως και μαθητών/τριών) σε εκπαιδευτικά ταξίδια στην Πολωνία με τη συνοδεία επιζώντων/ωσών, από τα τέλη της δεκαετίας του '80.

¹⁷⁰ Μπίλντερμαν, Εμμανουέλα 1987. «Δραστηριότητες στην Τάξη 11 2.3 στο Σχολείο Μακίφ στο Τελ Γκιμπορίμ στο Χολόν». *Λο Νισκάχ* 2: 27. Η μετάφραση του αποσπάσματος είναι του Μάκη Μωυσή.

¹⁷¹ ό.π.: 27-28.

σε δική του πρωτοβουλία και πίεση, ένα από τα θέματα που αναπτύχθηκαν σε ειδική συνεδρία ήταν «Το Κοινό Εβραϊκό Πεπρωμένο μεταξύ Ανατολής και Δύσης».¹⁷²

Μια άλλη πτυχή των δράσεων των ακτιβιστών/στριών αφορά στη συλλογή μαρτυριών. Το 1984, ο Σμουέλ Ρεφαέλ, με παρότρυνση του προέδρου του «Ινστιτούτου Έρευνας για τον Εβραϊσμό της Θεσσαλονίκης» (στο εξής Ινστιτούτο), Ααρών Ρούσο, ξεκίνησε τη διεξαγωγή συνεντεύξεων. Καρπός της προσπάθειας αυτής υπήρξε η δημοσίευση 62 μαρτυριών στο έργο *Δρόμοι της Κόλασης: Οι Εβραίοι της Ελλάδας στη Σοά, Μαρτυρίες* (1988) που εκδόθηκε υπό την αιγίδα του Ινστιτούτου και της ελληνικής οργάνωσης επιζώντων/ωσών. Σύμφωνα με τους συντάκτες του *Λο Νισκάχ*, η πρωτοτυπία του έργου έγκειται στη «διαφορετικότητα των μαρτύρων», αλλά και στην κάλυψη ενός σημαντικού εύρους των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας, από τις οποίες «άλλες είναι μεγάλες και φημισμένες και άλλες δεν είναι γνωστές ούτε ως όνομα».¹⁷³ Παρ' όλο που οι συνεντευξιζόμενοι/ες επέλεξαν διάφορες γλώσσες έκφρασης, όλες οι μαρτυρίες τους παρουσιάζονται στα Εβραϊκά.

«Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ήταν μια συνειδητή απόφαση, που αντανακλά τη σαφή πρόθεση να παρουσιαστεί το Ολοκαύτωμα των Εβραίων της Ελλάδας στη συνείδηση των Ισραηλινών που διαβάζουν Εβραϊκά» σχολιάζει η Αλίζα Μεγιουχάς-Τζινίο (2011: 466).

Οι συντάκτες/τριες του *Λο Νισκάχ* προέτρεπαν σταθερά τα μέλη του Τμήματος να συμβάλουν στον εντοπισμό κάθε Ισραηλινού απογόνου με καταγωγή από την Ελλάδα,¹⁷⁴ και παράλληλα να ενθαρρύνουν τους γονείς τους να καταγράψουν τις μνήμες τους.¹⁷⁵ Κι ενώ στα πρώτα χρόνια της κυκλοφορίας του περιοδικού, οι συντάκτες/τριες προέρχονταν κυρίως από τον ιδρυτικό πυρήνα των μελών του Τμήματος, στα επόμενα χρόνια ο αριθμός τους πολλαπλασιάστηκε. Έτσι, πλάι στις αναφορές για τις δράσεις

¹⁷² Λεντιάνο, Βίλι 1989. «Η Πρώτη Παγκόσμια Συνδιάσκεψη των Απογόνων του Ολοκαυτώματος». *Λο Νισκάχ* 4: 6. Περισσότερα για τη σημασία της φρασεολογίας του τίτλου της συνεδρίας, βλ. το κεφάλαιο 3.2.

¹⁷³ «Καινούρια βιβλία». *Λο Νισκάχ* 2 (1987): 29. Η μετάφραση των αποσπασμάτων είναι του Μάκη Μωυσή.

¹⁷⁴ Στη συνέντευξή του ο Σμουέλ Ρεφαέλ μού ανέφερε πως το Τμήμα έφτασε να αριθμεί 500 μέλη.

¹⁷⁵ π.χ. «Ανακοινώσεις της Έπόμενης Γενιάς για τη Μνημόνευση της Σοά των Ελλήνων Εβραίων». *Λο Νισκάχ* 6 (1991): 30.

του Τμήματος, στην περιγραφή εκδηλώσεων μνημόνευσης, στις ανταποκρίσεις από εκθέσεις και μουσεία στο Ισραήλ και το Εξωτερικό, στις βιβλιοπαρουσιάσεις και στις βιβλιοκριτικές, βρίσκουμε όλο και περισσότερα κείμενα επιζώντων/ωσών και απογόνων τους, οι οποίοι/ες εκφράστηκαν μέσα από ένα πλήθος κειμενικών ειδών: μαρτυρίες για τη Σοά, κείμενα βιοματικού χαρακτήρα για τον αντίκτυπο του γεγονότος στη ζωή των απογόνων, καταγραφή εντυπώσεων από ταξίδια ριζών, μαθητικές εργασίες, ιστορίες οικογενειών και κοινοτήτων, ποιήματα και διηγήματα.¹⁷⁶ Γράφει σχετικά ο Σμουέλ Ρεφαέλ σε άρθρο αφιερωμένο στα 10 χρόνια κυκλοφορίας του *Λο Νισκάχ*:

*«Δεν ήταν πρόθεσή μας να καθιερώσουμε ένα ακαδημαϊκό περιοδικό, παρ' όλο που το "Λο Νισκάχ" προκάλεσε μεγάλο ενδιαφέρον μεταξύ των ερευνητών του ελληνικού εβραϊσμού και της Σοά. [...] Αποφασίσαμε να διατηρήσουμε το "Λο Νισκάχ" ως ένα λαϊκό, αλλά αξιοσέβαστο περιοδικό, που γνωρίζει πώς να διατηρεί το πρόπον επίπεδο, ενώ ταυτόχρονα είναι ανοιχτό προς το ευρύ κοινό. Δεκάδες άγνωστα ζητήματα αποκαλύφθηκαν για πρώτη φορά στο "Λο Νισκάχ", και πάνω από όλα, δεκάδες ανώνυμοι συγγραφείς που αν δεν είχαν "καταφέρει" να εκφράσουν τη γνώμη τους στις σελίδες του "Λο Νισκάχ", είναι αμφίβολο αν θα είχε ποτέ ακουστεί η ιστορία τους».*¹⁷⁷

Η αυξανόμενη έμφαση στις προσωπικές μαρτυρίες επιζώντων/ωσών και απογόνων τους συνδέεται οπωσδήποτε με ευρύτερες εξελίξεις διαμόρφωσης της μνήμης για τη Σοά στο Ισραήλ και στο εξωτερικό, με τη διάχυση της ιδιωτικής μνήμης στη δημόσια σφαίρα (π.χ. Shapira 1998, Balf 2012, Meyers & Zandberg 2002, Gil 2012) και την έλευση της «εποχής της μαρτυρίας» (Wieviorka 2006a, 2006b).¹⁷⁸

«Αποκλεισμένοι/ες», σύμφωνα με το λόγο τους, από τη δημόσια μνήμη, και σε μια εποχή όπου η ταύτιση με την ιδιότητα του θύματος και του/της απογόνου επιζώντος/ώσας άρχισε να εξελίσσεται και τελικά να παγιώνεται ως επιθυμητή ταυτότητα, απόγονοι των ελληνικής καταγωγής Εβραίων προσπάθησαν να διεκδικήσουν ισότιμη θέση στις διαδικασίες αυτές. Μέσα από την καταγραφή μαρτυριών επιζώντων/ωσών

¹⁷⁶ Ενδεικτική της επιτυχίας ως προς αυτή την κατεύθυνση είναι η εντυπωσιακή αύξηση του όγκου του περιοδικού. Το πρώτα έξι τεύχη αριθμούν 32 σελίδες, όγκος που διπλασιάστηκε από το 1992 κι εξής, για να αγγίξει τον τριπλασιασμό στα τρία από τα πέντε τεύχη της πενταετίας 2001-2005.

¹⁷⁷ Σμουέλ Ρεφαέλ 1995. «Λο Νισκάχ: Τα δέκα χρόνια που πέρασαν». *Λο Νισκάχ* 10: 6. Η μετάφραση του αποσπάσματος έγινε από το Μιχαήλ Δασκαλάκη- Γιόντη.

¹⁷⁸ βλ. και τη σχετική συζήτηση στο κεφάλαιο 1.2.

και απογόνων τους, τα μέλη του Τμήματος επιδίωξαν να αποτυπώσουν όλο το εύρος της ελληνο-εβραϊκής εμπειρίας και, μέσω αυτού, να εντάξουν την περίπτωση των Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα σε όλες τις μεγάλες αφηγήσεις που αναπτύσσονταν τότε. Πάσχισαν να αναδείξουν το ισότιμο μερίδιο της κοινότητας τόσο στη (διαγενεακή) βάσανο όσο και στον ηρωισμό.

Παράλληλα, σημαντικό μέρος των δραστηριοτήτων που αναπτύχθηκαν σχετίζεται με την ανάδειξη και διάσωση της ελληνο-εβραϊκής, και κυρίως της σεφαραδίτικης, κληρονομιάς. Ενδεικτικό αυτής της διπλής στόχευσης (Σοά και εβραϊκή κληρονομιά) είναι το γεγονός ότι ταυτόχρονα με τη συλλογή μαρτυριών, ο Σμουέλ Ρεφαέλ, σε συνεργασία με το «Ινστιτούτο Έρευνας του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης» και το «Ινστιτούτο Κουρτσβέλ για την Έρευνα της Εβραϊκής Λογοτεχνίας» του πανεπιστημίου Μπαρ Ιλάν, επιμελήθηκε και κυκλοφόρησε το έργο *Από τη Λαογραφία στην Εβραίο-Σεφαραδίτικη Λογοτεχνία*, το οποίο συγκέντρωσε άρθρα και υλικό από το αρχείο του Μπαρούχ Ουζιέλ.¹⁷⁹ Παράλληλα, ο Σμουέλ Ρεφαέλ έθεσε την εβραίο-ισπανική λογοτεχνία, γλώσσα και μουσική παράδοση στο κέντρο των ερευνητικών του ενδιαφερόντων και έγινε ένας από τους πρωτεργάτες «αναζωογόνησης» της Λαντίνο. Το Νοέμβριο του 1993 επιμελήθηκε την έκθεση «Memorias: Εκθέματα από την Εβραϊκή Εστία στη Σαλονίκη», η οποία φιλοξενήθηκε στο «Μουσείο Εβραϊκής Τέχνης Φλορσάιμ» της Σχολής Εβραϊκών Σπουδών του πανεπιστημίου Μπαρ-Ιλάν. Αν και ο αρχικός σχεδιασμός προέβλεπε τη λειτουργία της για το ακαδημαϊκό έτος 1993-1994,¹⁸⁰ τελικά διατηρήθηκε για τρία χρόνια. Το 2001 παρουσιάστηκε στο Εβραϊκό Μουσείο Θεσσαλονίκης.¹⁸¹

¹⁷⁹ Ο Μπαρούχ Ουζιέλ (1901-1977) γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη και μετανάστευσε στην Παλαιστίνη το 1901. Παράλληλα με τη δικηγορική του καριέρα, διατέλεσε μέλος του Εθνικού Εβραϊκού Συμβουλίου, πρόεδρος της Ένωσης Μεταναστών από την Ελλάδα και διευθυντής του Ινστιτούτου Έρευνας για τον Εβραϊσμό της Θεσσαλονίκης. Συνέβαλε σημαντικά στην οργάνωση της μετανάστευσης Θεσσαλονικιών αλιέων στο Ακκο (Άκρα) και λιμενεργατών στη Χάιφα. Παράλληλα, υπήρξε μελετητής της σεφαραδίτικης λαογραφίας, κυρίως της Θεσσαλονίκης. Το 1961 εκλέχθηκε βουλευτής του Φιλελεύθερου Κόμματος, για να επανεκλεγεί το 1965 με το Γκαχάλ (συμμαχία του Φιλελεύθερου Κόμματος και του Χερούτ).

¹⁸⁰ Ρεφαέλ, Σμουέλ 1994. «Memorias: Εκθέματα από την Εβραϊκή Εστία στη Σαλονίκη». *Λο Νισκάχ* 9: 45-46.

¹⁸¹ Για τον αναλυτικό κατάλογο των εκθεμάτων βλ. Refael, Shmuel, *Memorias: Exhibits from the Salonian Jewish Home: Ethnographic Catalogue*, Bar-Ilan University & Jewish Museum of Thessaloniki, Ramat Gan & Thessaloniki, 2001. Διαθέσιμο στο http://www.imth.gr/cpanel/resources/rs_html/MEMORIASI.PDF (Τελευταία επίσκεψη: 17/11/2020).

Επιπλέον, στις σελίδες του *Λο Νισκάχ* φιλοξενήθηκαν άρθρα και αφιερώματα σε εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας, καθώς και εντυπώσεις από σχετικές βραδιές μνήμης που διοργάνωσε το Τμήμα. Προσδόθηκε έτσι δημόσιος χαρακτήρας ακόμα και σε δράσεις του Τμήματος που θα μπορούσαν να θεωρηθούν πιο «κλειστές». Γράφει ο Σμουέλ Ρεφαέλ σε απολογιστικό του άρθρο με αφορμή τη συμπλήρωση πέντε ετών κυκλοφορίας του περιοδικού:

*«Η ενασχόληση με το θέμα της Σοά λειτουργεί ισοπεδωτικά και καταθλιπτικά, αλλά εμείς επιλέξαμε πού και πού να ασχοληθούμε και με άλλες λιγότερο σκοτεινές πτυχές της ελληνικής εβραϊκής ιστορίας. Το οφείλαμε αυτό στο όνομα της ιστορικής δικαιοσύνης και κυρίως της υγείας της ψυχής μας».*¹⁸²

Στο σύντομο αυτό παράθεμα, διακρίνω στοιχεία, τα οποία είναι επίσης ξεκάθαρα στο λόγο πολλών συνομιλητών/τριών μου, και τα οποία παρουσίασα σύντομα στην πρώτη ενότητα του κεφαλαίου 1.2 της διατριβής. Η επίκληση στην «υγεία της ψυχής μας» με παραπέμπει στην επιθυμία πολλών να μη συνδέουν την ταυτότητά τους αποκλειστικά με το δύσκολο παρελθόν της Σοά, αλλά και με άλλες, πιο «ανάλαφρες» πηγές ταύτισης. Στο λόγο τους, η «κληρονομιά» των γονέων δε συνδέεται μόνο με τον πόνο, την ανημποριά, την καταστροφή και το συνεχιζόμενο αντίκτυπο του τραύματος, αλλά και με μια πλούσια πολιτισμική κληρονομιά, την οποία επιλέγουν να ανακαλύψουν εκ νέου, να οικειοποιηθούν και να νομιμοποιήσουν σήμερα.

Η αναφορά «στο όνομα της ιστορικής δικαιοσύνης» μπορεί να αναγνωσθεί με διπλό τρόπο. Από τη μια πλευρά, απόγονοι επιζώντων/ωσών έρχονται να ασκήσουν κριτική στην ιδεολογία Άρνησης της Διασποράς, να αποκαταστήσουν της θέση της προμετανάστευσης κουλτούρας και να διεκδικήσουν την επανασύνδεσή τους με αυτή. Συνδέονται, ως προς αυτό, με το ευρύτερο κίνημα της «δεύτερης γενιάς».¹⁸³ Από την άλλη πλευρά, δια της ειδικής έμφασης στις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας, εντάσσονται

¹⁸² Ρεφαέλ, Σμουέλ 1990. «'Γενιά Συνέχειας': Ματιά στα Πέντε Χρόνια που Πέρασαν- Ενδιάμεση Σύνοψη». *Λο Νισκάχ* 5: 27. Η μετάφραση έγινε από το Μάκη Μωυσή.

¹⁸³ Γι' αυτή τη συμβολή συγγραφέων που είναι απόγονοι επιζώντων/ωσών ή που συνδέθηκαν με το κίνημα της «δεύτερης γενιάς» χωρίς να υπάρχει άμεση οικογενειακή σύνδεση με το γεγονός (π.χ. Νταβίντ Γκρόσμαν), βλ. π.χ. Milner 2003, Lentin 2000, Solokoff 2015: 2-3.

στο παράλληλα αναπτυσσόμενο κίνημα αναγέννησης της σεφαραδίτικης (και μιζραχικής) κουλτούρας, βασικό ζητούμενο του οποίου είναι η διεκδίκηση της νομιμοποίησης των μη ασκεναζικών εκδοχών της ισραηλινής ταυτότητας.¹⁸⁴

Στο ίδιο τεύχος, ο Σμουέλ Ρεφαέλ καταγράφει επίσης τις εντυπώσεις του από την εκδήλωση «Γίντις-Λαντίνο: Συνάντηση Πολιτισμών». Κατά τον ίδιο, η βραδιά αυτή ήταν η πρώτη που «συνένωσε πάνω σε μια σκηνή πολιτισμικές εκφράσεις της Εβραϊο-ισπανικής και των Γίντις».¹⁸⁵ Διοργανώθηκε από το Τμήμα σε συνεργασία με την «Οργάνωση Γενιάς Συνέχειας Εραστών των Γίντις» το Μάρτιο του 1990. Έλαβε χώρα στην αίθουσα τέχνης του Μουσείου Έρετς-Ισραέλ στο Τελ Αβίβ, υπό την αιγίδα του Υπουργείου Παιδείας και Πολιτισμού και του δήμου Τελ Αβίβ-Γιάφο. Μεταδόθηκε από το ραδιόφωνο και την τηλεόραση και παρουσιάστηκε σε οχτώ ισραηλινές εφημερίδες.¹⁸⁶ Σχολιάζει ο Ρεφαέλ:

*«Σκοπός της βραδιάς ήταν να παρουσιαστούν οι κοινές πλευρές των δύο εβραϊκών πολιτισμών. Όχι πια ξεχωριστές βραδιές για καθεμιά από τις γλώσσες. Όχι πια βραδιές τραγουδιού ξεχωριστές στα Γίντις και ξεχωριστές στα Λαντίνο, διότι η βραδιά [αυτή] απεικονίζει την ενότητα του ισραηλινού κοινού και την ιδιαίτερη αναγνώριση που δείχνει η δεύτερη γενιά στις γλώσσες των γονέων τους».*¹⁸⁷

Δηλώνοντας δημόσια την «ιδιαίτερη εκτίμηση προς τη γλώσσα των γονέων», απόγονοι επιζώντων/ωσών επιχειρούν να συνενώσουν τις δύο όψεις αυτού που προηγουμένως βιωνόταν ως «διπλή υποκειμενικότητα» (Lentin 2000), δηλαδή την εγγύτητά τους προς τον κόσμο των γονέων, και την (θεωρούμενη μέχρι τότε ως ασύμβατη προς τον κόσμο αυτό) ισραηλινή τους ταυτότητα. Μαθαίνοντας (ξανά ή για πρώτη φορά) τις προ μετανάστευσης γλώσσες και ενσωματώνοντάς τις σε δημόσιες εκδηλώσεις, η «δεύτερη γενιά» δήλωνε την ταύτισή της με τη διασπορική κουλτούρα, σε μια εποχή όπου η αναγνώριση αυτής της «κληρονομιάς» γινόταν όλο και πιο αποδεκτή από επίσημους ισραηλινούς φορείς.

¹⁸⁴ Παράλληλα, όμως, η ανάδειξη της ιδιαίτερης κληρονομιάς της κοινότητας είναι ίσως και μέρος των προσπαθειών για «απομιζραχοποίηση». Για το ζήτημα αυτό βλ. κεφάλαιο 2.2.

¹⁸⁵ Ρεφαέλ, Σμουέλ 1990. «Γίντις-Λαντίνο: Πολιτισμοί σε Αναβίωση». *Λο Νισκάχ* 5: 9. Η μετάφραση του αποσπάσματος είναι του Μάκη Μωυσή.

¹⁸⁶ «Από τη Δραστηριότητα της Γενιάς Συνέχειας για τη Μνήμη της Σοά των Εβραίων της Ελλάδας από τον Απρίλιο του 1989 μέχρι τον Απρίλιο του 1990». *Λο Νισκάχ* 5 (1990): 30.

¹⁸⁷ Ρεφαέλ, ό.π.

Για τη «δεύτερη γενιά» των Σεφαραδιτών/ιτισσών Εβραίων, όμως, η διοργάνωση μιας βραδιάς κοινής για τα Γίντις και τα Λαντίνο υπό την αιγίδα επίσημων θεσμών, είχε και μια επιπλέον διάσταση, εφόσον εξέφραζε τον αποστιγματισμό της σεφαραδικής ταυτότητας. Για τους/τις ίδιους/ες, η τοποθέτηση Γίντις και Λαντίνο πλάι-πλάι σε μια κοινή εκδήλωση δεν νομιμοποιούσε απλώς τις κουλτούρες της Διασποράς· νοηματοδοτείτο επίσης και ως κατάργηση των ιεραρχήσεων εντός τους. Εξ ου, θεωρώ, και η αναφορά στην «ενότητα του εβραϊκού λαού» στο παραπάνω παράθεμα ή η επίκληση στην «ιστορική δικαιοσύνη» στο ίδιο τεύχος.

Ο στόχος της συμπερίληψης δεν υπηρετείται μόνο δια της διεκδίκησης της αναγνώρισης της πολιτισμικής διαφοράς ως αποδεκτής και ισότιμης εκδοχής της ισραηλινής ταυτότητας. Ένα δεύτερο, παράλληλο, μέσο είναι η διεκδίκηση της ισότιμης ένταξης των Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα στις μεγάλες σιωνιστικές, εθνικές αφηγήσεις. Παραθέτω ορισμένα παραδείγματα.

Καταρχάς, όλες οι μαρτυρίες που δημοσίευσε ο Σμουέλ Ραφαέλ στους *Δρόμους της Κόλασης*¹⁸⁸ ανοίγουν με την εμπειρία της Σοά και κλείνουν με την άφιξη και εγκατάσταση στη γη του Ισραήλ (Μεγιουχάς-Τζινίο 2011: 466-467). Με τον τρόπο αυτό, αφομοιώνεται, διατηρείται και αναπαράγεται η σιωνιστική αφήγηση «Από τη Σοά στην Αναγέννηση»,¹⁸⁹ αποσιωπώντας τις δυσκολίες ενσωμάτωσης των επιζώντων/ωσών, και ιδίως των Σεφαραδιτών/ιτισσών, στην ισραηλινή κοινωνία.

Επίσης, τρία από τα τεύχη του *Λο Νισκάχ* περιλαμβάνουν εκτενή αφιερώματα στην αλιγιά επιζώντων/ωσών από την Ελλάδα. Με τον τρόπο αυτό, επιδιώκεται η ένταξη της κοινότητας στη χορεία των «ηρώων»-παράνομων μεταναστών/στριών και των σιωνιστών «πρωτοπόρων», οι οποίοι/ες παρέμεναν ταυτισμένοι/ες με τον ασκεναζικό πληθυσμό στη δημόσια συνείδηση. Οι στιγμές που επιλέχθηκαν για τα αφιερώματα μάλλον δεν ήταν τυχαίες:

- Το πρώτο απαντάται στο έκτο τεύχος, το 1991, και συμπίπτει με την 45^η επέτειο από την έναρξη της αλιγιά των επιζώντων/ωσών της Σοά στο Ισραήλ.

¹⁸⁸ βλ. παραπάνω.

¹⁸⁹ Στο ίδιο πνεύμα αφομοίωσης αυτού του κλασικού σιωνιστικού αφηγήματος, σε πολλά από τα κείμενα που δημοσιεύτηκαν στο *Λο Νισκάχ*, η «αναγέννηση» του εβραϊκού λαού εντός του Ισραήλ και η ισχύς του εβραϊκού κράτους προβάλλονται σα νίκη ή εκδίκηση απέναντι στο Χίτλερ, βλ. π.χ. Αγιαλόν-Μπελέλη, Ραχέλ 1995. «Ή Σάντρα Αγκάλιασε την Πέντε Μηνών Ρόζα και Μαζί της Οδηγήθηκε στα Κρεματόρια». *Λο Νισκάχ* 10: 42. Όντλερ, Μιχάλ 1996. «Οι Χακί Στολές Είναι η Πραγματική Εκδίκηση στο Χίτλερ: Στοχασμοί μιας Εγγονής Γιαννιωτών Επιζώντων της Σοά». *Λο Νισκάχ* 11: 39-40.

- Το δεύτερο φιλοξενήθηκε στο ένατο τεύχος (1994), το οποίο άνοιξε με πρόλογο του Μωσέ Αελιών,¹⁹⁰ για τις δράσεις της ελληνικής οργάνωσης επιζώντων/ωσών κατά τον προηγούμενο χρόνο, με αφορμή τη συμπλήρωση 50 ετών από την εκτόπιση των Θεσσαλονικέων Εβραίων. Με το εκτενές αφιέρωμα στην απελευθέρωση των στρατοπέδων και στην αλιγιά στο Ισραήλ, διατηρείται και επιβεβαιώνεται η αλληλουχία «Από τη Σοά στην Αναγέννηση», αναδεικνύοντας παράλληλα το ελληνο-εβραϊκό μερίδιο σε αυτή.
- Το τρίτο εντάχθηκε στο 14^ο τεύχος και συνέπεσε με την έκθεση του Γιαντ Βασέμ, «Σε Ανοιχτό Γαλάζιο Χρώμα: Επιζώντες στο Ισραήλ, η Πρώτη Δεκαετία». Η διοργάνωση μιας τέτοιας έκθεσης ενέτασσε τους/τις επιζώντες/ώσες της Σοά στο πάνθεο των ηρώων που αγωνίστηκαν για την ίδρυση του κράτους, με τη συμμετοχή τους στην παράνομη μετανάστευση και στον «Πόλεμο της Ανεξαρτησίας» (Α΄ Αραβοϊσραηλινός Πόλεμος). Όπως μαρτυρά η αλληλογραφία με το Γιαντ Βασέμ που δημοσιεύτηκε στο *Λο Νισκάχ*, οι Ισραηλινοί/ές με καταγωγή από την Ελλάδα ένωσαν να έχουν αγνοηθεί.¹⁹¹ Ανέλαβαν λοιπόν να αποκαταστήσουν (και αυτή) την «αδικία» δημοσιεύοντας εκτενές υλικό μαρτυριών της αλιγιά στο δικό τους όργανο.

Η ανάδειξη του «ίσου» μεριδίου στον αγώνα για δικαίωση των σιωνιστικών ιδανικών απονομιμοποιεί την υποδεέστερη θέση στην οποία τοποθετήθηκαν οι Σεφαραδίτες/ιτισσες με την άφιξή τους στο Ισραήλ.¹⁹²

Η προσπάθεια αυτή συνεχίζεται μέχρι σήμερα. Το 2014, η Χάνα Κασόρλα-Άιζικ, κόρη επιζώντων από τη Θεσσαλονίκη, δημιούργησε ομάδα στο Facebook,¹⁹³ με στόχο τη συγκέντρωση των απογόνων των οποίων οι γονείς κατέφθασαν στο Ισραήλ με το

¹⁹⁰ Ο Μωσέ Αελιών, μετέπειτα πρόεδρος της ελληνικής οργάνωσης επιζώντων, ήταν τότε γραμματέας της.

¹⁹¹ βλ. Κέρεμ, Ιτζχάκ 1999. «Η Μνημόνευση των Ελλήνων και Σεφαραδιτών Εβραίων στη Σοά». *Λο Νισκάχ* 14: 11· Ρόζενμπεργκ, Ίρις 2000. «Απάντηση στο Άρθρο του Ιτζχάκ Κέρεμ, *Λο Νισκάχ* 14», *Λο Νισκάχ* 15: 65-66· Κέρεμ, Ιτζχάκ 2000. «Ο Ιτζχάκ Κέρεμ Απαντά στην Αντίδραση της κ. Ίρις Ρόζενμπεργκ». *Λο Νισκάχ* 15: 66-67.

¹⁹² Η προσπάθεια για ισότιμη ένταξη στη σιωνιστική αφήγηση αποτέλεσε επίσης μια από τις βασικές διεκδικήσεις των Μιζραχί. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο δικαστικός αγώνας της ομάδας «Σιωνισμός για την Ισότητα» με στόχο την εξισορρόπηση του περιεχομένου και, στη συνέχεια, την ακύρωση της μετάδοσης της τηλεοπτικής σειράς «Πυλώνες της Φωτιάς», η οποία αφηγείται την ιστορία του σιωνιστικού κινήματος από τα τέλη του 19^{ου} αι. μέχρι και την ανακήρυξη της ανεξαρτησίας το 1948. Τα μέλη της ομάδας θεώρησαν πως αγνοούνταν η συμβολή των Μιζραχί στην προώθηση των οραμάτων του σιωνισμού. Κατά τον Avi Picard, παρά τη μη δικαστική δικαίωση, η πρωτοβουλία αυτή αποτελεί έναν από τους δείκτες αφύπνισης των Μιζραχί κατά τη δεκαετία του '80 (2017: 8).

¹⁹³ <https://www.facebook.com/groups/Hbibhareichgreece> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022)

πλοίο της παράνομης μετανάστευσης Χαβίβα Ρέικ.¹⁹⁴ Ως διαχειρίστρια της ομάδας, προέτρεψε τα μέλη να αναρτήσουν φωτογραφίες, έγγραφα και λοιπό σχετικό υλικό. Το 2019, κι ως αποτέλεσμα αυτής της προσπάθειας, δημιουργήθηκε η φωτογραφική έκθεση «Η Πατρίδα που Κράτησα», η οποία παρουσιάστηκε στη Θεσσαλονίκη¹⁹⁵ και στο «Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας» στο Πέταχ Τίκβα.



Εικόνα προφίλ της ομάδας «Οι Παράνομοι Μετανάστες από τη Θεσσαλονίκη και την Ελλάδα με το πλοίο Χαβίβα Ρέικ» στο Facebook

Ενίοτε, οι ίδιες οι δραστηριότητες του Τμήματος αναφορικά με την επανασύνδεση με το προ μετανάστευσης παρελθόν παρουσιάζονται ως «σιωνιστική αποστολή». Το καλοκαίρι του 1986, δέκα μέλη ανέλαβαν το πρώτο ομαδικό οδοιπορικό σε εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας.¹⁹⁶ Η φαντασιακή μετα-μνημονική αναζήτηση και επανασύνδεση με τον τόπο καταγωγής των γονέων είχε ιδιαίτερο βάρος για τους/τις συμμετέχοντες/ουσες. Αυτό είναι ξεκάθαρο στα εμπνευσμένα από το οδοιπορικό ποιήματα της Μαργκαλίτ Ματιτιάου, για τα οποία θα μιλήσω αναλυτικότερα παρακάτω, καθώς και σε βιωματικό κείμενο του Σμουέλ Σασών.¹⁹⁷ Ωστόσο, τα περισσότερα από τα σχετικά κείμενα που δημοσιεύτηκαν στο *Λο Νισκάχ*, περιγράφουν το οδοιπορικό κυρίως

¹⁹⁴ Για το πλοίο αυτό και για την παράνομη μετανάστευση από την Ελλάδα στην Παλαιστίνη γενικότερα, βλ. Λάμψα & Σιμπή 2010.

¹⁹⁵ Την επιμέλεια της ελληνόφωνης εκδοχής της έκθεσης ανέλαβε η Ματίλντα Φλωρεντίν.

¹⁹⁶ Το οδοιπορικό περιλάμβανε επισκέψεις στις εβραϊκές κοινότητες της Αθήνας, της Θεσσαλονίκης, της Χαλκίδας, της Λάρισας, του Βόλου, των Ιωαννίνων, της Κέρκυρας, καθώς και στην εβραϊκή κατασκήνωση στο Λιτόχωρο.

¹⁹⁷ Σασών, Σμουέλ 1987. «Εμπειρία από το Οδοιπορικό: Ιούλιος 1986». *Λο Νισκάχ* 2: 18-19.

ως μέσο μεταφοράς του μηνύματος των δραστηριοτήτων και των δράσεων του Τμήματος στους/στις νεαρούς/ές Εβραίους/ες της Ελλάδας, καθώς και εμφύσησης «της αγάπης για το Ισραήλ, το σιωνισμό, τη θρησκεία και την αλιγιά»¹⁹⁸ σε αυτούς/ές. Η εβραϊκή νεολαία της Ελλάδας περιγράφεται ως σχεδόν πλήρως αποξενωμένη από τον εβραϊσμό και το σιωνισμό,¹⁹⁹ ενώ οι Ισραηλινοί/ές ελληνο-εβραϊκής καταγωγής (αυτο)προβάλλονται ως οι πλέον κατάλληλοι να τους μεταλαμπαδεύσουν εβραϊκές και σιωνιστικές αξίες:

«[Ενώ] οι απόγονοι διασωθέντων στο Ισραήλ αισθάνονται ότι είναι κατά το ήμισυ Έλληνες, οι νέοι Έλληνες Εβραίοι δε δίνουν έμφαση στο μισό Εβραίο μέσα τους, αλλά τονίζουν κυρίως το μισό Έλληνα μέσα τους. [...] Το Τμήμα Απογόνων [Επιζώντων] των Στρατοπέδων Εξόντωσης με Καταγωγή από την Ελλάδα στο Ισραήλ έβαλε στόχο να φέρει κοντά, κατά το δυνατόν, την εβραϊκή νεολαία της Ελλάδας στην εβραϊκή παράδοση, στις εβραϊκές-σιωνιστικές αξίες και στη γνωριμία με την πολιτισμική κληρονομιά των ισραηλιτικών κοινοτήτων στην Ελλάδα [!]. Το ταξίδι στην Ελλάδα το τελευταίο καλοκαίρι ήταν σε μεγάλο βαθμό γέφυρα για την εμβάθυνση των σχέσεων μεταξύ της εβραϊκής νεολαίας στο Ισραήλ και της εβραϊκής νεολαίας στην Ελλάδα, και αυτή τη φορά όχι με τεχνητούς απεσταλμένους, αλλά με αδελφούς στην κληρονομιά. [...] Ο δρόμος δύσκολος και ο στόχος είναι ακόμα μακριά, αλλά τουλάχιστον ο σκαπανέας ξεκίνησε ήδη την πρώτη αποστολή του».²⁰⁰

Το παράθεμα αντικατοπτρίζει σημαντικές μετατοπίσεις της ισραηλινής συλλογικής μνήμης κατά τα μέσα της δεκαετίας του '80. Από τη μια πλευρά, διατηρείται η σιωνιστική αφήγηση περί αναγέννησης των Εβραίων στην εστία τους. Το Ισραήλ προβάλλεται ως η μοναδική πατρίδα που μπορεί να εγγυηθεί τη συνέχιση της εβραϊκής ύπαρξης και ως η μοναδική λύση απέναντι στο πρόβλημα της αφομοίωσης. Η «αναγέννηση», όμως, δεν προϋποθέτει πλέον την αποκήρυξη σχεδόν κάθε πτυχής της προμετανάστευσης κουλτούρας, αλλά επιτυγχάνεται και με τη διατήρηση και επιβίωση πτυχών της εντός της νέας, εβραϊκής πατρίδας.

¹⁹⁸ Η μετάφραση του αποσπάσματος είναι του Μάκη Μωυσή.

¹⁹⁹ Ματιτιάου, Μαργκαλίτ 1897. «Οδοιπορικό στις Εβραϊκές Κοινότητες στην Ελλάδα». *Λο Νισκάχ* 2: Ζακάρ, Πνίνα 1987. «Η Εβραϊκή Νεολαία στην Ελλάδα». *Λο Νισκάχ* 2: 20-22· Χανταλί, Σλόμο 1987. «Ο Εβραϊσμός της Ελλάδας: Προς τα πού;». *Λο Νισκάχ* 2: 23-24.

²⁰⁰ Η μετάφραση του αποσπάσματος είναι του Μάκη Μωυσή.

Οι καταγόμενοι/ες από την Ελλάδα Ισραηλινοί/ές προβάλλονται ως «αυθεντικότεροι» φορείς της κουλτούρας των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας σε σύγκριση με τους/ες Εβραίους νέους/ες που ζουν στην Ελλάδα. Ισορροπώντας «επιτυχημένα» την εβραϊκή ταυτότητα, την αφοσίωση στο σιωνισμό και τη «συνέχιση» της προ μετανάστευσης κουλτούρας, εμφανίζονται ως οι πλέον κατάλληλοι/ες να επαναφέρουν τους «παραστρατημένους» νεολαίους της Ελλάδας στον «ίσιο δρόμο», εξοικειώνοντάς τους όχι μόνο με το Ισραήλ, αλλά και με την ίδια την πολιτισμική κληρονομιά των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας!²⁰¹ Με τη χρήση του όρου «σκαπανείς», η «αποστολή» αυτή εξισώνεται με το έργο των σιωνιστών πρωτοπόρων στην Παλαιστίνη. Η ανανέωση των δεσμών με τις εβραϊκές κοινότητες στην Ελλάδα και η διάσωση της κουλτούρας των ελληνικών εβραϊκών κοινοτήτων εντός του Ισραήλ νομιμοποιείται στο λόγο τους ως «σιωνιστικό» έργο που μόνο οι ίδιοι/ες, ως «αδελφοί στην κληρονομιά», μπορούν να φέρουν επιτυχημένα εις πέρας.

Η ταινία *Μπιγκλάλ α μιλχαμά αχί* (1988) και το φαινόμενο Πόλικερ

Δύο από τα έργα που σηματοδότησαν την ανάδυση της «δεύτερης γενιάς» στον ισραηλινό δημόσιο λόγο και άσκησαν μεγάλη επιρροή στη διαμόρφωση της σύγχρονης ισραηλινής συλλογικής μνήμης της Σοά εν γένει, είναι ο δίσκος *Έφερ βε Αβάκ* (=Στάχτη και Σκόνη, 1988) και το ντοκιμαντέρ *Μπιγκλάλ α μιλχαμά αχί* (=Εξαιτίας εκείνου του πολέμου, 1988). Μαζί με το μυθιστόρημα του γνωστού συγγραφέα Νταβίντ Γκρόσμαν,²⁰² *Αγιέν Έρεχ, Ααβά*²⁰³ (=Δες Κάτω από το: Αγάπη, 1986), θεωρούνται από πολλούς τομή για την ανάδειξη των ατομικών φωνών και τη διάχυση της ιδιωτικής μνήμης της Σοά στο δημόσιο χώρο.²⁰⁴ Άσκησαν σημαντική επιρροή στον τρόπο με τον οποίο

²⁰¹ Σε πολλές συζητήσεις μου με συνομιλητές/ήτριές μου στο πεδίο εισέπραξα επίσης την εντύπωση πως θεωρούν τους εαυτούς τους «αυθεντικότερους» φορείς της προ της μετανάστευσης εβραϊκής κουλτούρας και, άρα, ως «καταλληλότερους» να συνεχίσουν το έργο της διάσωσης σε σχέση με τον εβραϊσμό της Ελλάδας. Το εύρημα αυτό, το οποίο αποτελεί αντικείμενο υπό εξέλιξη έρευνάς μου, θα παρουσιαστεί σε μελλοντικό μου πόνημα.

²⁰² Παρ' όλο που ο Γκρόσμαν δεν είναι παιδί επιζώντων της Σοά, ορίζει τον εαυτό του και τη γενιά του συμβολικά ως τέτοια, βλ. το άρθρο του στη *Guardian*, "Confronting the Beast" (2007), <https://www.theguardian.com/books/2007/sep/15/featuresreviews.guardianreview2>, (Τελευταία επίσκεψη 18/11/2022).

²⁰³ Για το έργο αυτό βλ. ενδεικτικά τα άρθρα των Sokoloff, Spiro, Jelen, Rogovin, και Milner στο αφιέρωμα του περιοδικού *Prooftexts* το Νοέμβριο του 2015, καθώς και τον τόμο των De Kesel et al. (2014).

²⁰⁴ Το πρώτο ισραηλινό λογοτεχνικό έργο που αφορά την εμπειρία της «δεύτερης γενιάς» είναι η συλλογή διηγημάτων «Καπέλο από γυαλί» (1985) της Ναβά Σέμελ. Ωστόσο, όπως υποστήριξε η ίδια σε συνέντευξή της στην κοινωνιολόγο Ronit Lentin, η αρχική αντίδραση στην έκδοση του βιβλίου ήταν η

μια ολόκληρη νέα γενιά καλλιτεχνών/ιδών αλλά και το ευρύτερο κοινό αναμετριοούνται με το παρελθόν μέσα από «ατομικά, ανεπίσημα, μη ιδεολογικά πρίσματα» (Oz-Salzberger 2014: 201).

Ο δίσκος *Έφερ βε Αβάκ* δημιουργήθηκε από το στιχουργό και μουσικό παραγωγό Γιαακώβ Γκιλάντ και το συνθέτη, μουσικό και τραγουδιστή, γνωστό πλέον και στην Ελλάδα, Γιεχούντα Πόλικερ. Και οι δυο τους είναι παιδιά επιζώντων: η μητέρα του Γκιλάντ από την Πολωνία και οι γονείς του Πόλικερ από την Ελλάδα. Οι δύο καλλιτέχνες, οι οποίοι είχαν ήδη γνωρίσει την καταξίωση στο πεδίο της ροκ μουσικής με το συγκρότημα «Μπενζίν»,²⁰⁵ ανέλαβαν να συνθέσουν τραγούδια για τη Γιομ Α Σοά του 1986, στο πλαίσιο αφιερώματος ισραηλινού ραδιοφωνικού σταθμού. Το 1988, τα τραγούδια έγιναν δίσκος. Την παραμονή της Γιομ Α Σοά της ίδιας χρονιάς, διοργανώθηκε σε θέατρο του Τελ Αβίβ μεγάλη συναυλία με πρωτοβουλία των Πόλικερ, Γκιλάντ και Σλόμο Άρτζι (επίσης διάσημου ροκ καλλιτέχνη και γιου επιζώντων).

Ο δίσκος, ο οποίος δημιούργησε ένα μοναδικό είδος ροκ μουσικής («δακρυσμένη ροκ», Friedman 2017: 161) και ταυτόχρονα συνδύασε πολλά διαφορετικά μουσικά είδη (ροκ, ποπ, λαϊκή ισραηλινή και ελληνική μουσική), σημείωσε τεράστια επιτυχία, έλαβε εξαιρετικές κριτικές και θεωρείται πως συνέβαλε στην «ισραηλινοποίηση» του Ολοκαυτώματος, μεταφέροντας το γεγονός στο ισραηλινό «εδώ και τώρα» (Meyers & Zandberg 2002, Loshitzky 2010: 35). Αποτύπωσε τις μακροπρόθεσμες συνέπειες της Σοά, με ιδιαίτερη έμφαση στη διαγενεακή μετάδοση του τραύματος και στο φορτίο της μνήμης.²⁰⁶ Το τραγούδι *Μπιγκλάλ*, το οποίο κλείνει το δίσκο, μετατοπίζεται από το «εγώ» στο «εμείς», ορίζοντας τους δημιουργούς -και κατ' επέκταση όλα τα παιδιά των επιζώντων/ωσών- ως *θύματα*. Επικυρώνεται, έτσι, η αναδυόμενη ταυτότητα της «δεύτερης γενιάς».²⁰⁷

«σιωπή», αφού η ισραηλινή κοινωνία δεν ήταν ακόμα έτοιμη να αναμετρηθεί με τα προβλήματα των επιζώντων/ωσών και των απογόνων τους. Η εκδότριά της τη στήριξε, αν και την προειδοποίησε πως η έκδοση του βιβλίου θα ήταν «αυτοκτονία» (Lentin ό.π.: 54). Για μια συνοπτική παρουσίαση του περιεχομένου των διηγημάτων, τα οποία στην πορεία γνώρισαν μεγάλη αποδοχή και διεθνή αναγνώριση, βλ. <https://www.navasemel.com/en/books/hat-of-glass-2> (Τελευταία επίσκεψη 18.11.2022).

²⁰⁵ Το συγκρότημα δημιουργήθηκε το 1981. Μέχρι τη διάλυσή του, το 1985, κυκλοφόρησε δύο εξαιρετικά επιτυχημένους δίσκους.

²⁰⁶ Μπορεί κανείς να ακούσει πολλά από τα τραγούδια του δίσκου μαζί με τη μετάφραση των στίχων στα αγγλικά στη σελίδα: <https://www.aletterfromisrael.com/2018/04/ashes-and-dust-how-israelis-commemorate.html>. Τα τραγούδια είναι επίσης διαθέσιμα στο <https://open.spotify.com/album/Srg0ubyLSydJ4UR44LMNtA> (Τελευταία επίσκεψη 18.11.2022).

²⁰⁷ Παραθέτω ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από το τραγούδι, το οποίο μετέφρασα με τη βοήθεια του καλού φίλου και συνομιλητή στο πεδίο, Λέοντος Σιάμ: *Επειδή υπάρχει το τρομερό ψέμα και η πικρή αλήθεια/*

Λίγους μήνες μετά την κυκλοφορία του *Έφερ βε Αβάκ*, η Ισραηλινή σκηνοθέτης και κόρη επιζώντων ρουμανικής καταγωγής Όρνα Μπεν-Ντορ Νιβ γύρισε το ντοκιμαντέρ *Μπιγκλάλ α μιλχαμά αχί*.²⁰⁸ Η ταινία ήρθε να τεκμηριώσει το βιοματικό χαρακτήρα των τραγουδιών του δίσκου, συνδέοντάς τα με τις προσωπικές και οικογενειακές διαδρομές των δύο καλλιτεχνών. Εκτός από τους δύο μουσικούς, πρωταγωνιστούν και οι γονείς τους: η πολωνο-εβραϊκής/ασκεναζικής καταγωγής μητέρα του Γκιλάντ, Χαλίνα Μπιρενμπάουμ, και ο ελληνο-εβραϊκής/σεφαραδίτικης καταγωγής πατέρας του Πόλικερ, Τζάκο.

Σε συμφωνία με το περιεχόμενο του δίσκου, το κεντρικό θέμα της ταινίας είναι η «ζωντανή μνήμη» της Σοά στο Ισραήλ μέσω της ανάδειξης των συνεπειών του τραύματος για τους/τις επιζώντες/ώσες και τους/τις απογόνους τους. Η κάμερα, εναλλασσόμενη διαρκώς ανάμεσα στους δύο επιζώντες και στα παιδιά τους, τους φέρνει σε έμμεσο διαγενεακό διάλογο. Ο/Η θεατής συνειδητοποιεί το συνεχιζόμενο αντίκτυπο του γεγονότος στην ψυχή των επιζώντων/ωσών, καθώς και τις συνέπειές του στις οικογενειακές σχέσεις και στη συγκρότηση της υποκειμενικότητας των απογόνων. Ο στόχος, σύμφωνα με την ίδια τη σκηνοθέτη, είναι διπλός. Από την μια πλευρά, «να βγάλει τη Σοά από το μουσείο» (Lentin 2000: 104, Loshitsky 2010: 33) φέρνοντάς τη στο «εδώ» και στο «τώρα» και καθιστώντας τη μνήμη της μέρος των παραστάσεων των νεαρών Ισραηλινών. Από την άλλη πλευρά, να την αποσπάσει από την εκμετάλλευση που υφίστατο από την ισραηλινή Δεξιά εν μέσω της πρώτης Ιντιφάντα (Loshitsky 2010: 33-34).

Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο δομείται η ταινία, μας επιτρέπει να υποστηρίξουμε πως υπάρχει κι ένα ακόμη ζητούμενο: η ανάδειξη της Σοά ως κοινής εβραϊκής εμπειρίας, πέραν εθνοτικών ή άλλων διαφορών. Το ζήτημα αυτό μοιάζει να αναδύεται αυθόρμητα²⁰⁹ κατά τα πρώτα λεπτά της ταινίας και τελικά τη διατρέχει ολόκληρη.

Η ταινία ξεκινά με τους δύο καλλιτέχνες στο στούντιο ηχογράφησης. Έπειτα από μια πρώτη, σύντομη έκθεση του αντικτύπου της Σοά κατά την παιδική τους ηλικία (π.χ. σωματοποίηση του τραύματος από τον Πόλικερ, αίσθημα διαφορετικότητας από τον

Επειδή πολεμάμε την τρομερή εξάρτηση/Επειδή πολεμάμε την ενοχή/Επειδή πολεμάμε, Επειδή πολεμάμε/

Επειδή δεν πρέπει να ξεχνάς και δεν έχεις πού να διαφύγεις/Επειδή υπάρχουν οι αναμνήσεις, υπάρχουν οι αναμνήσεις/ Είμαστε κι εμείς τα θύματα (Η υπογράμμιση δική μου).

²⁰⁸ Ο τίτλος εμπνέεται προφανώς από το τραγούδι *Μπιγκλάλ*.

²⁰⁹ βλ. λίγο παρακάτω, την παραδοχή του Γκιλάντ ότι δε γνώριζε πως υπήρχαν και Έλληνες στο Άουσβιτς και την ενόχληση του Πόλικερ.

Γκιλάντ), η μέχρι τότε καλλιτεχνική τους διαδρομή, αλλά και η γενικότερη πορεία ζωής τους, παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα της ανάγκης αποστασιοποίησης από το δυσβάσταχτο παρελθόν. Η συμμετοχή τους στο «Μπενζίν» προβάλλεται ως εποχή επανάστασής τους απέναντι στους γονείς, ώστε να καταφέρουν να συγκροτήσουν μια ανεξάρτητη ταυτότητα, απαλλαγμένη από πληγές και τραύματα του παρελθόντος. Για μια σειρά ετών απέκρυπταν ο ένας από τον άλλο την ιδιότητά τους ως απογόνων επιζώντων.²¹⁰ Όμως, με τη διάλυση του συγκροτήματος και τη συνέχιση της συνεργασίας τους σε sólo καριέρες, εμφανίζονται έτοιμοι, όπως δηλώνεται, να «εκφράσουν τι απορρόφησαν στο σπίτι».²¹¹

Ως στιγμή «αποκάλυψης» της κρυμμένης τους ιδιότητας παρουσιάζεται το εξής περιστατικό. Μια μέρα οι δύο συνεργάτες δούλευαν μαζί στο σπίτι του Γκιλάντ. Στη διάρκεια διαλείμματος για φαγητό, ο Πόλικερ παρατήρησε το τατουάζ της Χαλίνα και αναφώνησε έκπληκτος: «*Τι; Και η μητέρα σου;*» Αμέσως αποκάλυψε πως και ο δικός του πατέρας ήταν επιζών των ναζιστικών στρατοπέδων. Η Χαλίνα του έκανε ορισμένες ερωτήσεις και αποκαλύφθηκε πως οι δύο επιζώντες είχαν «πολλά κοινά».

«*Ήταν παράξενο*», παρεμβαίνει στην αφήγηση του συνεργάτη του ο Γκιλάντ, «*μέχρι τότε δεν είχα ακούσει ποτέ ότι οι Έλληνες Εβραίοι ήταν στο Άουσβιτς*». Ο Πόλικερ τον διακόπτει κάπως ενοχλημένος, σχολιάζοντας πως στη συζήτησή τους εκείνη την ημέρα η Χαλίνα αναφέρθηκε στην ύπαρξη Ελλήνων Εβραίων στα ναζιστικά στρατόπεδα.

Έχουμε να κάνουμε με μια από τις ελάχιστες στιγμές όπου οι πρωταγωνιστές της ταινίας εμπλέκονται σε άμεσο διάλογο.²¹² Η παρέμβαση του Πόλικερ αποτελεί ίσως μια έμμεση διαμαρτυρία απέναντι στο ισραηλινό καθεστώς της επίσημης μνήμης. Από τη μια πλευρά, θέτει απέναντί του την «ελίτ» των Εσκενάζι επιζώντων/ωσών (εκπροσωπούμενων από τη Χαλίνα), οι οποίοι/ες, παρ' όλο που γνωρίζουν από πρώτο χέρι την ύπαρξη Εβραίων από την Ελλάδα στο Άουσβιτς, ωστόσο δεν κρατούν ζωντανή τη μνήμη τους. Από την άλλη πλευρά, απευθύνεται στην κοινότητα των σάμπρα (εκπροσωπούμενων εδώ από την «οριακή», ως δεύτερης γενιάς μετανάστη, περίπτωση του

²¹⁰ Αν και δεν κατονομάζεται, η απόκρυψη αυτή μάλλον συνδέεται και με τον παράγοντα της «ντροπής» που καθιστούσε το θέμα ταμπού.

²¹¹ Τα αποσπάσματα από τα λόγια των πρωταγωνιστών μεταφέρονται σε συνοπτική, ελεύθερη απόδοση, από τις σημειώσεις μου κατά την παρακολούθηση της ταινίας στο αρχείο του Visual Center του Γιαντ Βασέμ.

²¹² Το μεγαλύτερο μέρος της ταινίας περιστρέφεται γύρω από παράλληλους μονολόγους των πρωταγωνιστών, οργανωμένους κάτω από κοινές θεματικές.

Γκιλάντ), για τους οποίους η Σοά είναι ταυτισμένη αποκλειστικά με την εμπειρία των Εσκενάζι.

Αμέσως μετά, το εύρος των πρωταγωνιστών διευρύνεται, για να συμπεριλάβει και τους γονείς-επιζώντες. Παρουσιάζοντας εναλλάξ τους παράλληλους μονολόγους γονέων και απογόνων (Χαλίνα vs Γιαακώβ, Τζάκο vs Γιεχούντα) συγκροτείται ένας έμμεσος διαγενεακός διάλογος, δια του οποίου καθίσταται σαφής η διαρκής παρουσία της Σοά στις οικογένειες των επιζώντων/ωσών και ο επώδυνος αντίκτυπός της στις διαγενεακές σχέσεις. Από τη μέση, όμως, περίπου της ταινίας, η κάμερα εναλλάσσεται και ανάμεσα στους δύο επιζώντες (Χαλίνα και Τζάκο). Δια της αφήγησης παρόμοιων βιωμάτων (π.χ. ταξίδι με το τρένο, άφιξη στα στρατόπεδα, αποχωρισμός από αγαπημένα πρόσωπα, απώλεια πίστης στο Θεό, μοναξιά που συνοδεύει την επιστροφή, αλιγιά, επιπτώσεις της Σοά στη μεταπολεμική ζωή), υπογραμμίζεται η κοινότητα των εμπειριών τους.

Ωστόσο, παρά τις παρόμοιες διαδρομές τους, είναι επίσης ξεκάθαρο πως οι δύο επιζώντες έχουν πολλές διαφορές. Η καταγόμενη εκ Πολωνίας Χαλίνα και ο καταγόμενος εκ Θεσσαλονίκης Τζάκο κατασκευάζονται ως «παραδειγματικές», και αντιθετικές μεταξύ τους, περιπτώσεις «Ασκεναζιάς» και «Σεφαραδίτη» (βλ. επίσης Loshitzky 2010: 33-34, Shimony 2011: 125-126). Παρ' όλο που η εμπειρία της Σοά, της αλιγιά και της μεταβίβασης του τραύματος στα παιδιά τους τονίζονται ως κοινά βιώματα, τους δύο επιζώντες χωρίζει η κουλτούρα, η κοινωνικοοικονομική θέση και ο βαθμός δημόσιας έκθεσης και αναγνώρισης της οδύνης τους.

Η ασκεναζικής καταγωγής Χαλίνα είναι μορφωμένη, μιλά με άνεση τα Εβραϊκά και ανήκει μάλλον στη μεσαία τάξη. Η προσωπική της ιστορία και η ιστορία της κοινότητάς της χαίρουν δημόσιας αναγνώρισης στο Ισραήλ. Έχει ήδη εκδώσει τη βιογραφία της, γράφει ποίηση, μεταφράζει έργα Εβραίων ποιητών θυμάτων της Σοά. Είναι ιδιαίτερα έμπειρη ως προς τη μετάδοση της μνήμης στην επόμενη γενιά και ξέρει να κατευθύνει τα συναισθήματα των ακροατών/τριών της (βλ. Loshitzky 2010: 33). Η κάμερα την ακολουθεί σε δημόσιους και ημι-δημόσιους χώρους: στο σαλόνι και στο γραφείο του σπιτιού της, όπου τη βλέπουμε να γράφει στον ηλεκτρονικό υπολογιστή, στο δρόμο, σε σχολείο. Το μεγαλύτερο μέρος της έκθεσης των προσωπικών της βιωμάτων λαμβάνει χώρα σε δημόσιο χώρο: σε ένα γήπεδο μπάσκετ, ενώπιον μαθητών/τριών, οι οποίοι/ες την ακούν καθηλωμένοι/ες.

Ο Τζάκο, από την άλλη πλευρά, είναι ένας «απλοϊκός» Σεφαραδίτης. Η οικονομική του θέση, έτσι όπως αντικατοπτρίζεται στο ντύσιμό του και στο λιτό του διαμέρισμα, είναι σαφώς χαμηλότερη. Ο χώρος στον οποίο εμφανίζεται είναι η κουζίνα του σπιτιού του, πράγμα που υπονοεί την ιδιωτική, οικογενειακή μετάδοση της μνήμης. Η απειρία του στη δημόσια έκθεση είναι εμφανής: δεν απευθύνεται στην κάμερα, αλλά μόνο στη συνεντεύκτρια. Τον πόνο του δεν τον εκφράζει τόσο με το λόγο (ο οποίος ρέει με δυσκολία και σε σαφώς λιγότερο καλά Εβραϊκά), όσο με τα συναισθήματα (θρηνεί και καταρρέει μπροστά στην κάμερα, αδυνατώντας να συνεχίσει την αφήγηση) και με τη μουσική του.

Δημιουργείται έτσι ένα δίπολο ανάμεσα στην ταυτισμένη με τη μόρφωση, τη μεσαία τάξη, το λόγο και τη δημόσια αναγνώριση Ασκεναζιά, και στον ταυτισμένο με την απλοϊκότητα, τη σχετικά χαμηλή οικονομική θέση, το συναίσθημα, τη «σιωπή» και το ιδιωτικό πένθος Σεφαραδίτη. Το μόνο που μοιάζει να γεφυρώνει αυτό το χάσμα είναι οι κοινές καταβολές της Σοά.



Το εξώφυλλο της ταινίας (Πηγή: amazon)

Στο τέλος της ταινίας, η Χαλίνα έρχεται να λυτρώσει συμβολικά τον Τζάκο. Από τη στιγμή που ο ίδιος φαίνεται να στερείται τα κατάλληλα εργαλεία διείσδυσης στο

δημόσιο χώρο (μόρφωση, ευφράδεια, καλή γνώση της Εβραϊκής), η Χαλίνα αποφασίζει να το κάνει εξ ονόματός του. Τον συναντά για μερικές εβδομάδες, προκειμένου να καταγράψει τη βιογραφία του, καλύπτοντας την περίοδο από τον Ελληνοϊταλικό Πόλεμο μέχρι την εγκατάστασή του στο Κιριάτ Χαΐμ της Χάιφα.²¹³

«Νόμιζα ότι θα ήταν απλό, ότι θα ρωτούσα και θα απαντούσε, αλλά δεν ήταν έτσι. Στην αρχή απάντησε, δε φαινόταν σίγουρος πώς να ξεκινήσει, και ξαφνικά ήταν σαν να ανοίχτηκε, και άρχισε να μου μιλά με τέτοια ένταση και τέτοια ροή που το στυλό μου δεν μπορούσε να τον προφτάσει και ήταν αδύνατο να τα συλλάβω όλα. Μπλέκονταν όλα στο μυαλό μου, δεν ήξερα πού ήταν η δική μου ιστορία και πού η δική του. Όλα ζωντάνευαν μπροστά μου, γιατί κι εγώ θυμάμαι Έλληνες στο Άουσβιτς, θυμάμαι πολλά πράγματα, αλλά δεν ήξερα πώς είχε ξεκινήσει με αυτούς», σχολιάζει η ίδια.

Η ικανοποιητικά ενσωματωμένη στην ισραηλινή κοινωνία Ασκεναζιά γίνεται το μέσο ώστε να βρει τη χαμένη φωνή του ο Σεφαραδίτης, Μέσω αυτής, η εμπειρία του θα τύχει της δημόσιας αναγνώρισης που μέχρι τότε στερούνταν. Με αυτόν τον τρόπο, η «αδικία» αποκαθίσταται. Η εμπειρία της Σοά ανασυγκροτείται στην ολότητά της, ως κοινή εμπειρία που διαπερνά ταξικές, κοινωνικές και εθνοτικές κατηγορίες και αφορά, ως εκ τούτου, τον/την κάθε Εβραίο/α και τον/την κάθε Ισραηλινό/ή.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η θέση που κατέχει η ελληνική μουσική στο έργο. Θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε πως κατασκευάζεται σαν ένας πολιτισμικά καθορισμένος, μη λεκτικός τρόπος ενθύμησης και μετάδοσης της μνήμης, αλλά και του τραύματος, από την πλευρά του εξ Ελλάδος/Σεφαραδίτη Εβραίου, ο οποίος μοιάζει να μην μπορεί να εκφραστεί διαφορετικά. Αφηγείται ο Γιεχούντα:

Στο σπίτι έπαιζε πάντα ελληνική μουσική, η οποία σε κάνει να θλίβεσαι, δε σε ανεβάζει, είναι τραγούδια για πολέμους, εξορία, αποχωρισμούς, πόνο. Και ήταν τρομερό, με ρούφηξε! Έλεγα στον πατέρα μου: «Σταμάτα, με κάνει να κλαίω, με

²¹³ Η επιλογή μάλλον δεν είναι τυχαία. Ανοίγοντας με τον Ελληνοϊταλικό Πόλεμο υπογραμμίζεται η συμμετοχή του Τζάκο στον ένοπλο αγώνα, αποδομώντας το στερεότυπο της λεγόμενης «παθητικότητας» του/της Εβραίου/ας στη Διασπορά. Κλείνοντας με την εγκατάσταση στο Ισραήλ, η αφήγηση ανταποκρίνεται στη σύμβαση «Από το Ολοκαύτωμα στην Αναγέννηση». Με τον τρόπο αυτό, ο Σεφαραδίτης Εβραίος εντάσσεται σε όλες τις μεγάλες μετα-αφηγήσεις: ηρωισμός, βάσανος, προβολή του Ισραήλ ως κατεχοχόν εβραϊκής πατρίδας.

κάνει να νιώθω χάλια». Ο πατέρας έλεγε πως ένιωθε το ίδιο γιατί του θύμιζε την οικογένειά του και όλη τη χαρά που υπήρχε τότε. «Πρέπει να ακούς κι εσύ για να ξέρεις», μου έλεγε. Κι έλεγε πως δεν μπορούσε να ζήσει χωρίς αυτή τη μουσική.

Τα τραγούδια του δίσκου *Έφερ βε Αβάκ* αποτελούν το βασικό νήμα που διατρέχει την ταινία: παίζουν σε καίρια σημεία και συνδέονται αφηγηματικά με συγκεκριμένα βιώματα. Ωστόσο, τα ελληνικά ακούσματα της οικογένειας Πόλικερ κατέχουν επίσης κεντρική θέση. Ο Τζάκο και η σύζυγός του, Σάρα, τραγουδούν στα Ελληνικά το *Θεσσαλονίκη μου Γλυκιά Πατρίδα Δοξασμένη* και αμέσως μετά ο Γιεχούντα εκτελεί το τραγούδι διασκευασμένο στα Εβραϊκά.²¹⁴ Τραγουδά επίσης στα Ελληνικά το *Άνοιξε Μάνα*, κι αυτό μέρος των ακουσμάτων της παιδικής του ηλικίας (και ιδιαίτερα δημοφιλές και στο μιζραχικό κοινό ήδη από τη δεκαετία του '60), και στα Εβραϊκά το *Ενάγιμ Σελί*²¹⁵ (=Μάτια μου, 1985), διασκευή του *Μη μου θυμώνεις μάτια μου*. Τα τρία τραγούδια, εμφανιζόμενα σε καίρια σημεία της ταινίας, διαπλέκουν με τρόπο επαναστατικό την ιστορία της Σοά με ελληνικούς και «ανατολίτικους» ήχους, οι οποίοι κατά την προηγούμενη κυρίως δεκαετία συνδέθηκαν με την περιφρονημένη από το ισραηλινό mainstream κουλτούρα των «κοινοτήτων της Ανατολής».²¹⁶ Με τον τρόπο αυτό, υπογραμμίζεται πως ο πόνος του αποχωρισμού (*Ενάγιμ Σελί/Μη μου Θυμώνεις Μάτια μου*), της Σοά (*Θεσσαλονίκη μου Γλυκιά*) και της αδύνατης επιστροφής (*Άνοιξε Μάνα*) αποτελούν μέρος του βιώματος και της μνήμης των Σεφαραδιτών/ιτισσών, αποσπώντας τη Σοά από την ασκεναζική αποκλειστικότητα.

Η ταινία χρησιμοποιεί και ταυτόχρονα περιπλέκει γνωστές στερεοτυπικές αναπαραστάσεις του Σαλονικιού Εβραίου, ο οποίος κατείχε ήδη σημαντική θέση στο ισραηλινό φαντασιακό.²¹⁷ Η εικόνα του απλοϊκού, καλόκαρδου, δυνατού σωματικά, φτωχού, οξύθυμου,²¹⁸ αρνούμενου ή «ανίκανου» να αφομοιωθεί στην ισραηλινή κοινωνία Σαλονικιού, έρχεται να περιπλακεί και να συμπεριλάβει το (θεωρούμενο ως) ασκεναζικό βίωμα του πόνου της Σοά. Ο πόνος του αποδομεί την εικόνα του μάτσο Ανατολίτη

²¹⁴ Η εβραϊόφωνη εκδοχή του τραγουδιού έχει τον τίτλο *Χακί λι Σαλονίκη* (=Περίμενέ με, Θεσσαλονίκη). Για μια εκτέλεση του τραγουδιού, στα Ελληνικά και στα Εβραϊκά, από τον Πόλικερ στο πλαίσιο της Πορείας Μνήμης στη Θεσσαλονίκη το Μάρτιο του 2019, βλ. <https://www.youtube.com/watch?v=izBYDZtmAyE> (Τελευταία επίσκεψη: 18.11.2022).

²¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=dY2to7hGvFE>. (Τελευταία επίσκεψη: 18.11.2022).

²¹⁶ βλ. τη σχετική συζήτηση στο κεφάλαιο 2.1.

²¹⁷ βλ. τη σχετική συζήτηση στο κεφάλαιο 2.1 της διατριβής.

²¹⁸ βλ. π.χ. την αφήγηση για το έντονο ξέσπασμα του Τζάκο και την καταστροφή του γλεντιού κατά το μπαρ-μιτσβά ενός από τα παιδιά του, εξαιτίας της απουσίας συγγενών που είχαν χαθεί στη Σοά.

και του ξέγνοιαστου Ζορμπά, βασικών υλικών κατά τη σύνθεση της φιγούρας του «Σαλομονίκο». Η μουσική του προβάλλεται όχι μόνο ως προσήλωση στην παράδοση και ως έκφραση του «ανατολίτικου» ή «ελληνικού» χαρακτήρα του, αλλά και ως μέσο έκφρασης του πένθους, το οποίο είναι εν τέλει κοινό. Τα όρια που χωρίζουν τις δύο κοινότητες (Σεφαραδίτες/ίτισσες και Εσκενάζι) επιβεβαιώνονται και ταυτόχρονα καταργούνται. Παράλληλα, η περιθωριοποίηση της εμπειρίας των Σεφαραδιτών/ιτισσών από τη συλλογική μνήμη έρχεται να προστεθεί στις διακρίσεις που υφίστανται οι μη Εσκενάζι στο πλαίσιο της ισραηλινής «εθνοτικοκρατίας» (Yiftachel 1998).

Σε ό,τι αφορά στη «δεύτερη γενιά», η ταινία έρχεται να υπογραμμίσει την (επανα)σύνδεση των απογόνων των επιζώντων/ωσών με τη Σοά. Οι δύο καλλιτέχνες, οι οποίοι προηγουμένως παρουσιάζονται να αποστασιοποιηθούν από το (προβαλλόμενο ως) δυσβάσταχτο παρελθόν, έρχονται τώρα όχι μόνο να το αποδεχτούν, αλλά και να το ενσωματώσουν στην καλλιτεχνική τους δημιουργία. Συνδεόμενη με την εμπειρία των γηγενών Ισραηλινών-απογόνων επιζώντων/ωσών, η κληρονομιά της Σοά διαπερνά τις γενιές και, ως εκ τούτου, διεκδικείται ως αναπόσπαστο τμήμα της σύγχρονης ισραηλινής ταυτότητας.

Για τον Γιεχούντα Πόλικερ ειδικά, η στροφή στο παρελθόν σημαίνει επίσης την οικειοποίηση της, μέχρι τότε περιφρονημένης, ελληνικής και σεφαραδίτικης κουλτούρας. Το *Ενάγμι Σελί* που τραγουδά στην ταινία προέρχεται από τον προηγούμενο, ομώνυμο δίσκο του, ο οποίος εγκαινιάζει, όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2.2, την εκ νέου ανακάλυψη των ριζών του και την εκ νέου διάχυση της «ελληνικής» μουσικής σε ευρύτερα κοινά, αποσπώντας την από τη μιζραχική σφαίρα. Εντάσσοντας τα συγκεκριμένα τραγούδια σε ένα ντοκιμαντέρ για τη Σοά, η επανασύνδεση με την ημι-περιφρονημένη ως τότε ελληνική μουσική, επενδύεται με το κύρος της βαθιάς προσωπικής αναζήτησης και της αναμέτρησης με το τραύμα.

Ποίηση στα Εβραϊο-ισπανικά

Σχεδόν ταυτόχρονα με την εκ νέου ανακάλυψη της «ελληνικότητας» και τη διοχέτευσή της στη μουσική παραγωγή του Πόλικερ, δύο ποιητές με ρίζες από τη Θεσσαλονίκη, ανακαλύπτουν εκ νέου τη σεφαραδίτικη καταγωγή τους. Ξεκινούν τη δημοσίευση ποιημάτων σε δύο εκδοχές, στα Λαντίνο και στα Εβραϊκά, θέτοντας τη Σοά στο επίκεντρο.

Πρόκειται για τον Αβνέρ Πέρετς και τη Μαργκαλίτ Ματιτιάου.²¹⁹ Στην παρούσα ενότητα, αφού παρουσιάσω ορισμένα στοιχεία για τις βιοδιαδρομές των δύο ποιητών, θα εστιάσω σε ορισμένες θεματικές της ποίησής τους, τις οποίες θεωρώ κρίσιμες τόσο για την ανάδυση της ταυτότητας της «δεύτερης γενιάς» όσο και για τη συγκρότηση της συλλογικής μνήμης της «κοινότητας» των Ισραηλινών με καταγωγή από την Ελλάδα.

Αβνέρ Πέρετς και Μαργκαλίτ Ματιτιάου

Σε αντίθεση με τους/τις περισσότερους/ες αφηγητές/ήτριές μου και τους/τις περισσότερους/ες πρωτεργάτες/ιδες της ελληνικής οργάνωσης επόμενης γενιάς, οι δύο ποιητές δεν είναι παιδιά επιζώντων/ωσών. Ο Πέρετς γεννήθηκε το 1942 στην Ιερουσαλήμ. Είναι «έκτης γενιάς Ισραηλινός» (Lévy 2000: 167), με καταγωγή από την Τουρκία και τη Θεσσαλονίκη²²⁰ (Μεγιουχάς-Τζινίο 2011: 469). Η Ματιτιάου γεννήθηκε στο Τελ Αβίβ το 1935. Η μητέρα και ο πατέρας της, αμφότεροι Θεσσαλονικείς, μετανάστευσαν στην Παλαιστίνη το 1930 και το 1933 αντίστοιχα. Πολλοί κοντινοί συγγενείς τους που έμειναν πίσω αφανίστηκαν στη Σοά. Σημαντικές απώλειες είχε και η οικογένεια του Πέρετς.

Αν και η μητρική γλώσσα των γονέων του Πέρετς ήταν η Λαντίνο, οι ίδιοι επέλεξαν τα Εβραϊκά ως γλώσσα επικοινωνίας τόσο στο δημόσιο χώρο όσο και στο σπίτι. Την εποχή εκείνη οι εγκατεστημένοι στην Παλαιστίνη Σεφαραδίτες/ίτισσες, άρχισαν να εγκαταλείπουν την Εβραίο-ισπανική και τη Γαλλική προς όφελος της Εβραϊκής (Μεγιουχάς-Τζινίο 2011, Meyuhas-Ginio 2014), εναρμονιζόμενοι/ες με τα προτάγματα της σιωνιστικής ιδεολογίας. Ως αποτέλεσμα, η μοναδική επαφή του Πέρετς με τη Εβραίο-ισπανική ήταν τα ακούσματα από γηραιότερα μέλη της οικογένειας, καθώς και οι ρομάντσες που τραγουδούσε η μητέρα του (Μεγιουχάς- Τζινίο 2011: 469). Μεγαλώνοντας, σπούδασε μαθηματικά, εξειδικεύτηκε στην πληροφορική και διηύθυνε εταιρεία υπολογιστών. Επίσης, έγραψε ποίηση στα Εβραϊκά και μετέφρασε από την Αγγλική ποιήματα για παιδιά.

Αντίθετα, το σπίτι της παιδικής ηλικίας της Ματιτιάου ήταν εμφανώς πολυγλωσσικό. Οι γονείς της, ως νέοι μετανάστες, μιλούσαν στα Εβραίο-ισπανικά εντός

²¹⁹ Για άλλους/ες σύγχρονους/ες Σεφαραδίτες/ίτισσες ποιητές/ήτριες που γράφουν στα Λαντίνο ή στα Λαντίνο και στα Εβραϊκά με θέμα τη Σοά βλ. Refael 2008b.

²²⁰ Η γιαγιά από την πλευρά της μητέρας του γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη, αλλά μετανάστευσε με την οικογένειά της στην Παλαιστίνη.

του. Η μητέρα της, που διάβαζε και Γαλλικά, είχε φέρει μαζί της μια μεγάλη συλλογή βιβλίων, εφημερίδων και περιοδικών (Balbuena 2016: 88). Στο σπίτι ακούγονταν επίσης Ελληνικά, πρακτική συνδεδεμένη με την ακρόαση μουσικής (ό.π.: 60). Η Μαργκαλίτ έλαβε εκπαίδευση στα Εβραϊκά, τα οποία προβάλλονταν από τη σιωνιστική ιδεολογία ως μοναδική κατάλληλη γλώσσα για τον/την Εβραίο/α που «επέστρεφε» στη γη των προγόνων του. Σε ηλικία 17 ετών, άρχισε να γράφει ποίηση στα Εβραϊκά και στα Εβραίο-ισπανικά. Μερικά από τα πρώτα της ποιήματα στα Εβραίο-ισπανικά δημοσιεύτηκαν στην εφημερίδα *El Tiempo* που εκδιδόταν από τον Ιτζχάκ Μπενρουμπή.²²¹ Σύντομα, όμως, επέλεξε τα Εβραϊκά ως αποκλειστική γλώσσα καλλιτεχνικής έκφρασης. Από το 1976 μέχρι το 1987 εξέδωσε τέσσερις ποιητικές συλλογές, όλες στα Εβραϊκά.

Τη δεκαετία του '80, οι δύο λογοτέχνες κάνουν «στροφή» στη μέχρι τότε πορεία τους κι αφοσιώνονται στη διάσωση της σεφαραδίτικης κληρονομιάς. Ο Πέρετς έκανε σχετικές σπουδές κι εντάχθηκε στην «Εταιρεία Προώθησης της Λαντίνο», στην Ιερουσαλήμ (Refael 2008b: 138). Το 1984, δημοσίευσε δύο ποιήματα για την εξολόθρευση των Εβραίων της Θεσσαλονίκης στο περιοδικό *Aki Yerushalayim* που είχε ιδρυθεί πέντε χρόνια νωρίτερα.²²² Τα ποιήματα αυτά θα ενσωματώνονταν στο *Καπνός και Στάχτη: Συλλογή Ποιημάτων Αφιερωμένη στη Μνήμη των Εβραίων της Θεσσαλονίκης*, που

²²¹ Ο Ιτζχάκ Μπενρουμπή γεννήθηκε στις Σέρρες το 1903. Το 1913 εγκαταστάθηκε με την οικογένειά του στη Θεσσαλονίκη. Μετά από σπουδές στο Παρίσι, επέστρεψε στην πόλη το 1928. Με την έναρξη της Κατοχής στην Ελλάδα, κατέφυγε με την οικογένειά του στην Αθήνα. Στη διάρκεια της εφαρμογής της Τελικής Λύσης βρήκε καταφύγιο σε φίλους Χριστιανούς. Μετά την απελευθέρωση, έπαιξε σημαντικό ρόλο στην οργάνωση της μετανάστευσης Ελλήνων/ίδων Εβραίων στην Παλαιστίνη. Το 1945 μετανάστευσε στο Τελ Αβίβ και εντάχθηκε στο Μαπάι. Ως μέλος του κόμματος, έγινε υπεύθυνος για την εβραίο-ισπανόφωνη και γαλλόφωνη έκδοση της εβδομαδιαίας κυκλοφορίας εφημερίδας *El Avenir*, η οποία διανεμόταν σε μετανάστες στα κέντρα υποδοχής. Επιπλέον, συμμετείχε σε ραδιοφωνικές μεταδόσεις κι έγραψε λογοτεχνία στα Εβραίο-ισπανικά. Το 1950, με την υποστήριξη του Μαπάι ίδρυσε την πολιτική και λογοτεχνική εφημερίδα *El Tiempo*, την οποία και διέυθυνε μέχρι το κλείσιμό της το 1967. Η εφημερίδα προώθησε το έργο της ενσωμάτωσης των Σεφαραδιτών/ιτισσών από τα Βαλκάνια στο νεοσύστατο κράτος, δημοσιοποιώντας ταυτόχρονα τα ιδιαίτερα προβλήματα που αντιμετώπιζαν. Με το ψευδώνυμο Chimon-Chimon, ο Μπενρουμπή έγραφε επίσης σατιρικά κείμενα, ασκώντας κριτική στην ισραηλινή κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα. Παράλληλα, ενθάρρυνε συγγραφείς να γράψουν στα Εβραίο-ισπανικά, οργανώνοντας διαγωνισμούς και δημοσιεύοντας τα ποιήματα των νικητών/τριών. Για το έργο του Μπενρουμπή, βλ. Gruss 2015, Refael 2008b: 90-95. Για την εφημερίδα *El Tiempo* ειδικά βλ. Gruss 2012, 2014.

²²² Το περιοδικό *Aki Yerushalayim: Revista Kulturala Djudeo-Espanyola* υπήρξε η πρώτη συστηματική προσπάθεια διατήρησης και ανανέωσης της Εβραίο-ισπανικής στο Ισραήλ. Ιδρύθηκε το 1979 από τον τουρκικής καταγωγής Ισραηλινό δημοσιογράφο Μωσέ Σαούλ ως παράρτημα του εβραίο-ισπανόφωνου προγράμματος του ραδιοφωνικού σταθμού «Κολ Ισραέλ» [=Η Φωνή του Ισραήλ]. Στόχος του περιοδικού ήταν η βελτίωση της γνώσης για τη σεφαραδίτικη κουλτούρα, λαογραφία και ιστορία, καθώς και η ανανέωση της λογοτεχνικής και πολιτισμικής της παραγωγής. Κυκλοφορούσε 2-3 φορές το χρόνο. Απέκτησε διεθνή εμβέλεια και τυποποίησε ένα ευρέως αποδεκτό σύστημα γραφής της Εβραίο-

κυκλοφόρησε δύο χρόνια αργότερα στα Εβραίο-ισπανικά και στα Εβραϊκά.²²³ Στα επόμενα χρόνια, ο Πέρετς εκπόνησε διδακτορική διατριβή στη εβραίο-ισπανική λογοτεχνία και παρήγαγε πλούσιο λογοτεχνικό, μεταφραστικό και ερευνητικό έργο. Το 1994 ίδρυσε το «Ινστιτούτο ‘Μαάλε Αντουμίμ’ για την Τεκμηρίωση της Εβραίο-ισπανικής Γλώσσας και της Σεφαραδίτικης Κληρονομιάς», το οποίο διευθύνει μέχρι και σήμερα.

Την ίδια με τη «στροφή» του Πέρετς εποχή, η Ματιτιάου εντάχθηκε στην ελληνική οργάνωση επόμενης γενιάς και έγινε ένα από τα πιο δραστήρια μέλη της. Το καλοκαίρι του 1986 συμμετείχε στο οδοιπορικό που οργάνωσε το Τμήμα στις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας. Στη διάρκεια του ταξιδιού, το οποίο έλαβε χώρα τρεις μήνες μετά το θάνατο της μητέρας της, έγραψε σχετικά ποιήματα στα Εβραίο-ισπανικά. Τρία από αυτά δημοσιεύτηκαν στα Εβραϊκά στο *Λο Νισκάχ*,²²⁴ για να ενσωματωθούν στη συνέχεια στην ποιητική συλλογή *Καμένη Αυλή* που κυκλοφόρησε το 1988 στα Εβραίο-ισπανικά και στα Εβραϊκά. Η συλλογή αυτή εγκαινίασε τη στροφή της και στις δύο «μητρικές γλώσσες»²²⁵ της ως εργαλεία ποιητικής έκφρασης.²²⁶ Παράλληλα, η Ματιτιάου ερεύνησε τον εβραϊκό προπολεμικό τύπο της Θεσσαλονίκης, έδωσε διαλέξεις για την ποίηση των Θεσσαλονικέων Εβραίων, και συμμετείχε σε ραδιοφωνικές μεταδόσεις στα Εβραίο-ισπανικά στο Ισραήλ, δράσεις της που συνεχίζονται μέχρι σήμερα. Το 2004 ανέλαβε την παραγωγή της σειράς ντοκιμαντέρ *Σεφαράντ: Τρόποι Ζωής* για τους Εβραίους στη μεσαιωνική Ισπανία και για τη διατήρηση της σεφαραδίτικης κουλτούρας.²²⁷

ισπανικής με λατινικούς χαρακτήρες. Από το 1998, η κυκλοφορία του τέθηκε υπό την αιγίδα της Εθνικής Αρχής για τη Λαντίνο, που είχε ιδρυθεί ένα χρόνο νωρίτερα. Η έκδοσή του περιοδικού διακόπηκε το 2016.

²²³ Αργότερα, τα ποιήματα μελοποιήθηκαν από τον Ντανιέλ Ακίβα και παρουσιάστηκαν σε συναυλία στο Θέατρο της Ιερουσαλήμ. Η ποιητική συλλογή και η παράσταση είναι το αντικείμενο του ντοκιμαντέρ *Καπνός και Στάχτη* του Ούρι Μπεν-Αριέ, <https://www.youtube.com/watch?v=CzIXfAUbY-U> (Τελευταία επίσκεψη: 18.11.2022).

²²⁴ βλ. «Τμήματα ποίησης», *Λο Νισκάχ* 2 (1987): 15-17.

²²⁵ Τον όρο χρησιμοποιεί η ίδια η ποιήτρια.

²²⁶ Αρκετές από τις μεταγενέστερες ποιητικές συλλογές της εκδόθηκαν υπό την αιγίδα ισπανικών φορέων και ιδρυμάτων. Για την «ανακάλυψη» της Ματιτιάου από την Ισπανία στο πλαίσιο των σύγχρονων πολιτικών μνήμης αναφορικά με το σεφαραδίτικο παρελθόν, βλ. Balbuena 2016: 62-66.

²²⁷ Στα πλαίσια αυτής της σειράς, έχουν κυκλοφορήσει οι ταινίες *Ξανασυναντώντας τη Λεόν* (2004) και *Τολέδο: Το Κρυμμένο Μυστικό* (2008), σε σκηνοθεσία του γιου της ποιήτριας, Τζακ. βλ. ενδεικτικά “Margalit Matitiah: Sefarad Ways and Life—Leon Reencounter”, <https://www.radiosefarad.com/margalit-matitiah-sefarad-ways-and-life-leon-reencounter/> και “Documental movie: Toledo – the Hidden Secret”, <https://esefarad.com/?p=8237> (Τελευταία επίσκεψη στις παραπάνω ιστοσελίδες: 18/11/2022).

Η «επιστροφή» ως τόπος συγκρότησης συλλογικής ταυτότητας

Στην *Καμένη Αυλή*, η επίσκεψη στον τάφο της μητέρας λειτουργεί ποιητικά ως προάγγελος, και αφετηρία, του οδοιπορικού.²²⁸ Ο θάνατος του αγαπημένου προσώπου παρουσιάζεται ως η κινητήριος δύναμη της «επιστροφής». Η ανάγκη για πένθος και για διατήρηση του δεσμού στρέφει την κόρη σε μνήμες της παιδικής ηλικίας, τότε που η ατμόσφαιρα της σεφαραδίτικης κουλτούρας αποτελούσε αναπόσπαστο μέρος της οικιακής καθημερινότητας. Εν μέρει καταπιεσμένες ως τότε συνδέσεις βγαίνουν ξανά στην επιφάνεια και λανθάνουσες οικειότητες ενεργοποιούνται εκ νέου. Σε μια προσπάθεια «αναδόμησης του γνωστικού χάρτη της μητέρας» (Refael 2012), το ποιητικό υποκείμενο οδηγείται σε μια αντίστροφη γεωγραφική διαδρομή, αναζητώντας το χαμένο οικείο στον τόπο καταγωγής των γονέων. Γράφει η August-Zarębska αναφορικά με την ποίηση που εμπνέεται από ανάλογα οδοιπορικά:



*Margalit Matitiah, Kurtijo Kemado (=Καμένη αυλή)
(Πηγή: Bibliotheca Sefarad)*

²²⁸ βλ. το ποίημα «Antes de arivar a Saloniki».

«[Οι ποιητές] δε θέλουν τόσο να γνωρίσουν τους τόπους στη σημερινή τους μορφή, αλλά να τους χρησιμοποιήσουν ως παλίμψηστο: [...] να αναζητήσουν κάτω από το σύγχρονο στρώμα τους, κάποια ίχνη της προηγούμενης μορφής και ατμόσφαιρας, και μέσω αυτού να ανακαλύψουν την “προϊστορία της βιογραφίας τους”. [...] Στους δρόμους της Θεσσαλονίκης, [η Ματιτιάου] αναδομεί μια τοπογραφία που θυμάται από τις οικογενειακές ιστορίες, αναζητώντας μέρη και κτίρια που αναπολούσαν οι γονείς της, αλλά που μεταμορφώθηκαν με κάποιον τρόπο από τη φαντασία της στην παιδική της ηλικία, όταν άκουγε αυτές τις ιστορίες» (August-Zarebska 2017a: 259-260).

Αυτή η «επιστροφή» όμως αποδεικνύεται αδύνατη. Ο τόπος των αφηγήσεων της μητέρας έχει υποστεί πολλαπλούς μετασχηματισμούς. Μετασχηματισμούς που δεν οφείλονται μόνο στις αλλαγές που έχει επιφέρει το πέρασμα του χρόνου ή η απόσταση ανάμεσα στην προσωπική μνήμη και στη διαμεσολαβημένη (μετα)μνήμη. Η σεφαραδίτικη πόλη που περιέγραφε η μητέρα έχει πια χαθεί λόγω της Σοά και της «μνημοκτονίας» (Μόλχο 2011) που την ακολούθησε. Η εξολόθρευση του εβραϊκού πληθυσμού και η εξάλειψη σχεδόν κάθε εβραϊκού ίχνους από την άλλοτε «Ιερουσαλήμ των Βαλκανίων» την έχει τελικά μετατρέψει σε ένα είδος «μη-τόπου» (Augé 1997). Το αισθήματα του κενού, της απουσίας, του θυμού και της αποξένωσης είναι επαναλαμβανόμενα στα ποιήματα που συνθέτουν τη συλλογή. Το ταξίδι τελειώνει ποιητικά σε μια από τις σεφαραδίτικες αυλές που καταφέρνει να εντοπίσει το ποιητικό υποκείμενο, αλλά που του δημιουργούν τελικά την ανάγκη να εγκαταλείψει την πόλη (Refael 2012). Η *Καμένη Αυλή* διαποτίζεται από την ένταση ανάμεσα στην εγγύτητα και στην απόσταση, στην οικειότητα και στην αποξένωση, στην ικανοποίηση και στην απογοήτευση, στην απουσία και στην πληρότητα. Αυτό που μετατρέπει τελικά τον «μη τόπο» σε «τόπο» είναι η παρουσία των απογόνων, η βίωση κοινών συναισθημάτων, η πολυαισθητηριακή, προσωπική και συλλογική, μνημονική ανάκληση οικείων ήχων, μυρωδιών, γεύσεων και αφηγήσεων, η μετα-μνημονική τοποθέτησή τους στον «αυθεντικό» χώρο, και η διοχέτευση όλων αυτών στην ποιητική γραφή.

Το οδοιπορικό στην Ελλάδα, περιγράφεται από τη δημιουργό με όρους προσωπικής και καλλιτεχνικής «μεταμόρφωσης»: ενεργοποίησε εκ νέου τον λανθάνοντα δε-

σμό με τη σεφαραδίτικη κοινότητα της Θεσσαλονίκης και σηματοδότησε μια «γεωγραφική, πνευματική και γλωσσική στροφή» (Balbuena 2016: 60). Λέει η Ματιτιάου σε συνέντευξή της:

*«Όταν στάθηκα στη γη εκείνης της χώρας, στην οποία γεννήθηκαν οι γονείς μου, και στην οποία έλαβαν χώρα οι ωμότητες στην εβραϊκή κοινότητα, από την οποία οδηγήθηκαν στο θάνατο οι συγγενείς μου μαζί με το 95% του εβραϊκού πληθυσμού της Ελλάδας, το εσωτερικό μου χωνευτήριο ενεργοποίησε πάλι τη δημιουργία στην εβραίο-ισπανική γλώσσα. Η συνάντηση με τα τοπία στα οποία γεννήθηκαν οι γονείς μου, συνδύαστηκε μέσα μου με τις ιστορίες που είχα ακούσει από αυτούς, και τότε γεννήθηκε εντός μου μια τεράστια ορμή να γράψω για την μοίρα των οικογενειών στη Σοά, για τα συναισθήματά μου και για τις μνήμες· όλα αυτά ξεχύθηκαν στα Λαντίνο που συνδέονται με αυτά τα ζητήματα και τα συναισθήματα. Έτσι καταπαύστηκα πάλι με το να γράφω στα Λαντίνο μετά το ταξίδι στην Ελλάδα, όταν οι γονείς μου δεν ζούσαν πια. Ήταν μια επιστροφή σε αυτούς και τη μνήμη τους. Η γλώσσα με ένωσε και με τους Εβραίους και με την ατμόσφαιρα της κοινότητας, όπως αυτή αναδύθηκε από τις αφηγήσεις των γονιών μου. Η επιστροφή ήταν επίσης μια ενδυνάμωση του ανήκειν».*²²⁹

Η μεταμορφωτική εμπειρία που περιγράφει η Ματιτιάου (αλλά και πολλοί/ές συνομιλητές/ήτριές μου που έχουν αναλάβει παρόμοια ταξίδια) με παραπέμπει στη μεταμόρφωση που συνεπάγεται ο προσκυνηματικός (π.χ. Turner 1973) και ο «υπαρξιακός» (Cohen 1992) τουρισμός. Το υποκείμενο ταξιδεύει στον «ιερό» τόπο, αντιμετωπίζει μια σειρά από δυσκολίες,²³⁰ βιώνει μια αίσθηση *communitas* με τα άλλα μέλη της ομάδας και επιστρέφει τελικά «μεταμορφωμένο» στην αφετηρία του. Η Θεσσαλονίκη, τόπος καταγωγής των γονέων και κέντρο μιας άλλοτε ακμάζουσας σεφαραδίτικης κοινότητας, μετατρέπεται ποιητικά σε κέντρο συγκρότησης μιας ανανεωμένης αίσθησης ε-

²²⁹ Γιαόζ, Χάννα 1997. «Για τη Σχέση της Εβραίο-ισπανικής Λογοτεχνίας με το Γεγονός της Σοά: Συζήτηση με την Ποιήτρια Μαργκαλίτ Ματιτιάου» [Αναδημοσίευση αποσπασμάτων συνέντευξης από το περιοδικό *Μωσαϊκό*]. *Λο Νισχάκ* 12: 48. Η μετάφραση του αποσπάσματος έγινε από το Μιχαήλ Δασκαλάκη-Γιόντη.

²³⁰ Στην προκειμένη περίπτωση, πρόκειται για τη δυσκολία ανασύνθεσης της τοπογραφίας της μητέρας στον απογυμνωμένο από εβραϊκή παρουσία τόπο και για επώδυνα συναισθήματα που προκαλούνται από τη συνειδητοποίηση της καταστροφής.

αυτού. Οι προπολεμικές εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας (και της Θεσσαλονίκης ιδιαίτερα) και η καταστροφή τους κατανοούνται και επανεγγράφονται ως ιδρυτικοί τόποι ταυτότητας.

Το ποιητικό υποκείμενο ταυτίζεται διαδοχικά με νέες συλλογικότητες. Μέσω της ταύτισης με τους νεκρούς γονείς οδηγείται στην εκ νέου ταύτιση με την κοινότητα. Η συνειδητοποίηση του βαθμού της καταστροφής της οδηγεί με τη σειρά της στην ταύτιση με τα θύματα. Η διπλή ταύτιση με την κοινότητα και τα θύματα, σε συνδυασμό με την κοινή εμπειρία στο ταξίδι, οδηγεί τελικά στη σύνδεση της ποιήτριας με τη «δεύτερη γενιά» επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα. Στην *Καμένη Αυλή*, η αέναη κίνηση ανάμεσα στο προσωπικό εγώ και στο συλλογικό εμείς συνδέει διαρκώς το προσωπικό βίωμα με το βίωμα των απογόνων των επιζώντων/ωσών. Η Εβραίο-ισπανική, ως νήμα που συνδέει αυτούς/ές που έμειναν πίσω κι εκείνους/ες που μετανάστευσαν, αυτούς/ές που χάθηκαν κι εκείνους/ες που επέζησαν, αυτούς/ές που μεταβίβασαν τις αφηγήσεις κι εκείνους/ες που τις άκουσαν, πριμοδοτείται ως ο πλέον κατάλληλος τρόπος έκφρασης αυτής της ανανεωμένης αίσθησης ανήκειν. Είναι το μέσο και ο τρόπος της μνήμης, προκειμένου να κατασκευαστεί ένας ανανεωμένος προσωπικός και πολιτισμικός «Οίκος» (August-Zarębska & Zarębski 2019).

Τα έργα της Ματιτιάου και του Πέρετς θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως τυπικές περιπτώσεις μετα-μνημονικής γραφής. Ως απόγονοι μεταναστών/στριών της αφανισμένης κοινότητας, των οποίων όμως οι γονείς δεν έζησαν άμεσα την καταστροφή, θα μπορούσαν να τοποθετηθούν κάπου μεταξύ οικογενειακής και «θυγατρικής» (affiliative) μετα-μνήμης. Γράφει η Marianne Hirsch:

«Θα πρέπει να λάβουμε υπόψιν μας τη διαφορά ανάμεσα σε μια διαγενεακή κάθετη ταύτιση του παιδιού και του γονέως που συμβαίνει μέσα στην οικογένεια και στην ενδο-γενεακή οριζόντια ταύτιση που κάνει τη θέση αυτού του παιδιού πιο ευρέως διαθέσιμη σε άλλους συγχρόνους [του]. Η “θυγατρική” (affiliative) μετα-μνήμη θα μπορούσε να είναι έτσι το αποτέλεσμα της συγχρονίας και της γενεακής σύνδεσης με την κυριολεκτική δεύτερη γενιά, συνδυασμένα με τις δομές της διαμεσολάβησης που θα ήταν ευρέως οικειοποιήσιμες, διαθέσιμες και, πράγματι, αρκετά καθηλωτικές, ώστε να περικλείουν μια ευρύτερη συλλογικότητα σε ένα οργανικό δίκτυο μετάδοσης» (2008: 114-115).

Η ίδια η Ματιτιάου μιλά σε συνέντευξή της γι' αυτή τη διπλή οικογενειακή και γενεακή ταύτιση που της επέτρεψε να μιλά με όρους «παιδιού επιζώντων/ωσών»:

«Από τα ποιήματα για τη Σοά αναδύεται μια αίσθηση βαθιάς ταύτισης. Τα ποιήματα εκπέμπουν μια ατμόσφαιρα “παιδιών επιζώντων”, παρά το γεγονός ότι οι γονείς μου δεν έζησαν οι ίδιοι τις εμπειρίες του Ολοκαυτώματος. Όμως, κατά την διάρκεια της παιδικής μου ηλικίας, απορρόφησα το θέμα από το σπίτι.²³¹ Η σχέση μου με τα “παιδιά επιζώντων” με δίδαξε να σκέφτομαι με τον τρόπο τους, με δίδαξε να καταλαβαίνω τη σημασία του να ζεις σε ένα σπίτι με έναν μπαμπά και μια μαμά που έζησαν τη Σοά, να βλέπεις τη συμπεριφορά που ήταν αποτέλεσμα πραγμάτων που [τα ίδια] άκουσαν ή δεν άκουσαν. Προσπάθησα να καταλάβω τη σχέση, τη στάση, την εκπαίδευση, την αντίδραση».²³²

Ο Πέρετς και η Ματιτιάου δεν εξέφρασαν απλώς τη σύνδεσή τους με τη «δεύτερη γενιά» που άρχισε εκείνη την εποχή να αρθρώνει δημόσιο λόγο για τον αντίκτυπο του γεγονότος στο «εδώ και στο τώρα», διεκδικώντας ταυτόχρονα μια διευρυμένη αίσθηση ταυτότητας. Με την επικέντρωση της γραφής τους στη σεφαραδίτικη κοινότητα της Θεσσαλονίκης και στην καταστροφή της, αλλά και με την παράλληλη χρήση Εβραϊκής και Εβραιο-ισπανικής, οι δύο ποιητές όρισαν την ταυτότητά τους ως «δεύτερης γενιάς» Σεφαραδιτών/ιτισσών επιζώντων/ωσών ειδικά.

Η Σοά των Σεφαραδιτών/ιτισσών ως μέρος της ισραηλινής λογοτεχνίας

Ο Αβνέρ Πέρετς με το *Καπνός και Στάχτη* και η Μαργκαλίτ Ματιτιάου με την *Καμένη Αυλή* εισήγαγαν το θέμα της καταστροφής των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας στην ισραηλινή λογοτεχνία. Το *Καπνός και Στάχτη* αποτελεί ένα ποιητικό χρονικό της εξολόθρευσης των Εβραίων της Θεσσαλονίκης, ακολουθώντας τους «βήμα-βήμα» από τη γενέθλια πόλη στα στρατόπεδα συγκέντρωσης (βλ. και August-Zarębska 2013a, 2017b). Η *Καμένη Αυλή* είναι ένα ποιητικό ημερολόγιο του οδοιπορικού και μια μεταμνημονική τοπογραφία της Σοά στον ελλαδικό χώρο. Τα δύο έργα υπογραμμίζουν την

²³¹ Για το θέμα αυτό βλ. και Ματιτιάου, Μαργκαλίτ 1993. «Η Μαμά Έκλαιγε, ο Μπαμπάς Προσευχόταν: Παιδικές Μνήμες της Σοά των Εβραίων της Ελλάδας». *Λο Νισκάχ* 8: 38-39.

²³² Γιαόζ, Χάννα (1997), ό.π..

κεντρική θέση του Ολοκαυτώματος στην ιστορία και τη μνήμη της σεφαραδίτικης κοινότητας, θέτοντας υπό αίρεση κυρίαρχες αφηγήσεις. Λέει ο Πέρετς σε συνέντευξή του αναφορικά με την επιλογή του να γράψει στα Εβραίο-ισπανικά:

«Η λογοτεχνική δημιουργία στα Γίντις, γλώσσα εκείνων των εκατομμυρίων που σκοτώθηκαν και κάηκαν στην Ανατολική Ευρώπη, απαθανατίζει τους νεκρούς και τους επιζώντες, και στέκει σα μνημείο στη μνήμη τους. Επιθυμία μου είναι η εβραίο-ισπανική γλώσσα να εκπληρώσει επίσης τον ίδιο ρόλο αναφορικά με τη φρικιαστική μοίρα του λαού μας [δηλ. των Σεφαραδιτών] στο Ολοκαύτωμα» (Lévy 2000: 167).

Κατά την (υπονοούμενη) εκτίμηση του Πέρετς, η γραφή στα Γίντις έχει τιμήσει τη μνήμη των Εβραίων της Ανατολικής Ευρώπης, αλλά έχει αφήσει τους Σεφαραδίτες/ίτισες εκτός κάδρου της Σοά. Μέχρι την εποχή που άρχισε να γράφει ο ίδιος, δεν είχε αναπτυχθεί συστηματική λογοτεχνική παραγωγή εκ μέρους Σεφαραδιτών/ιτισών για τη Σοά. Το μυθιστόρημα *El Sekreto del Mudo* του Ιτζχάκ Μπενρουμπή είναι ένα από τα ελάχιστα που γράφτηκαν στα Εβραίο-ισπανικά μετά τον πόλεμο και ίσως το μοναδικό που έχει ως θέμα του το Ολοκαύτωμα (Roumani 2014). Τη δεκαετία του '70 μεταφράστηκε στα Γαλλικά κι είναι πολύ περισσότερο γνωστό σε αυτή την έκδοση (ό.π.) Επιπλέον, σύμφωνα με τον Refael (2008b), λιγοστά μόνο ποιήματα γράφτηκαν από Σεφαραδίτες/ίτισες στις πρώτες δεκαετίες μετά τον πόλεμο και από αυτά ελάχιστα δημοσιεύτηκαν, κυρίως μέσω της *El Tiempo*. Τα περισσότερα αποτέλεσαν μάλλον έναν προσωπικό τρόπο έκφρασης του πόνου και της απώλειας και είτε παρέμειναν στα συρτάρια των δημιουργών τους είτε κυκλοφορούσαν εντός ενός στενού, ως επί το πλείστον ενδοκοινοτικού κύκλου (ό.π.). Άλλωστε, η ίδια η σύνθεσή τους στα Εβραίο-ισπανικά τα καθιστούσε απρόσιτα στους μη Σεφαραδίτες/ίτισες του Ισραήλ. Από τα τέλη της δεκαετίας του '60, όταν πια οι μετανάστες/στρίες είχαν κατακτήσει την Εβραϊκή, και μέχρι την «αναζωογόνηση» της Εβραίο-ισπανικής από τα μέσα της δεκαετίας του '80, η λογοτεχνική παραγωγή σε αυτή τη γλώσσα πρακτικά εξαφανίστηκε (ό.π.).²³³

Συνθέτοντας την πρώτη ποιητική συλλογή (κι όχι πια μεμονωμένα ποιήματα) στην Εβραίο-ισπανική για τη Σοά, και κάνοντάς το αυτό με τη μορφή ενός ποιητικού

²³³ Όλα αυτά δε σημαίνουν πως οι Σεφαραδίτες/ίτισες δε διεκδίκησαν με άλλους τρόπους την ένταξή τους στη συλλογική μνήμη. Για το ζήτημα αυτό, βλ. το κεφάλαιο 3.2.

χρονικού, ο Πέρετς επεδίωξε να δώσει στα θύματα τη «χαμένη», κατά τον ίδιο, δημόσια φωνή τους. Ο συνδυασμός της Εβραίο-ισπανικής στη μορφή και της Σοά στο περιεχόμενο υπογράμμισε τη διαφορετικότητα των Σεφαραδιτών/ιτισσών και τη μη ασκεναζική αποκλειστικότητα της βασάνου, ενώ η χρήση της Εβραϊκής δήλωσε την επιδίωξη διάχυσης στο ισραηλινό κοινό.

Περί «παθητικότητας» και ειδικού στους Θεσσαλονικείς «ηρωισμού»

Τα περισσότερα ποιήματα του *Καπνός και Στάχτη* είναι αφιερωμένα στην καταστροφή του εβραϊκού στοιχείου της πόλης και στα βάσανα των Θεσσαλονικέων στα στρατόπεδα. Δύο είναι αφιερωμένα στην εξέγερση των ζοντερκομάντο στο Μπιρκενάου στις 7 Οκτωβρίου 1944. Η επιλογή αυτή αντικατοπτρίζει την πρόθεση να αποτυπωθεί η στρατοπεδική εμπειρία των Σεφαραδιτών/ιτισσών σε όλο της το εύρος, ακολουθώντας παράλληλα τις συμβάσεις της ισραηλινής θεσμικής μνήμης, με το ισότιμο βάρος που αποδίδει στη «Σοά» και στον «ηρωισμό». Στο δεύτερο από τα αφιερωμένα στην εξέγερση ποιήματα, το ποιητικό υποκείμενο απευθύνεται στην «Ασκεναζιά» των στρατοπέδων, αναμειγνύοντας Γίντις στα Λαντίνο:

Mayn Yidishe shvester
Όμορφη Εβραία
Αλίμονο, δεν σου βρήκα γιατρεία
Τώρα όμως σήκωσε τα μάτια αδερφή μου
Efn dayn oygn many libe shvester:
Καινούργια είναι η φωτιά
Άλλος είναι ο καπνός
γιατί ανάμεσα στις φλόγες
με τραγούδια και σκοπό
οι Σαλονικείς
καταστρέφουν το κρεματόριο
Και πετάνε στη φωτιά τα ζώα τους Ες-Ες
(Πέρετς, *Καπνός και Στάχτη* 1986: 25).

Στη διεθνή βιβλιογραφία και στη συλλογική μνήμη της εξέγερσης της 7^{ης} Οκτωβρίου 1944, συνήθως υπερτονίζεται ο ρόλος των Πολωνών και αποσιωπάται εκείνος

των Ελλήνων Εβραίων (βλ. π.χ. Bowman 2009: 96-99). Όπως τονίζει η Άννα Μαρία Δρουμπούκη, στην ελληνική βιβλιογραφία συμβαίνει το αντίστροφο, και μάλιστα με τρόπο που αναπαράγει ενίοτε εθνικές μυθολογίες²³⁴ (2012: 90).

Ο υπερτονισμός της συμβολής των Ελλήνων Εβραίων είναι κάτι που συνάντησα αρκετές φορές και στο πεδίο μου. Αναπαράγοντας έναν μάλλον ευρέως κυκλοφορούντα μύθο εντός της κοινότητας, αρκετοί/ές αφηγητές/ήτρίες μου²³⁵ τόνισαν τον ηγετικό ρόλο που υποτίθεται πως έπαιξαν στην εξέγερση Εβραίοι από την Ελλάδα. Ορισμένοι/ες μάλιστα μου μίλησαν για συγγενείς τους που συμμετείχαν και των οποίων τα ονόματα δεν έχουν καταγραφεί επίσημα.

Οι παραπάνω ισχυρισμοί δεν αντιστοιχούν προς την πραγματικότητα που έχει τεκμηριωθεί από την ιστορική έρευνα: παρ' όλο που Εβραίοι από την Ελλάδα συμμετείχαν στην εξέγερση, ο ρόλος τους δεν ήταν ηγετικός (βλ. Σιμπή & Λάμψα 2012). Δε θα μπορούσε, άλλωστε, να είναι, δεδομένης της γλωσσικής απομόνωσης που καθιστούσε δύσκολη την επικοινωνία με την πολωνική αντίσταση (Μόλχο 2015: 98, υποσημείωση 229).

Ωστόσο, έχει σημασία να δούμε ποια υποκειμενική και ψυχολογική αλήθεια εξυπηρετεί η κατασκευή της εξέγερσης ως «ελληνικής» υπόθεσης στο πλαίσιο της ισραηλινής ελληνο-εβραϊκής κοινότητας που μας απασχολεί εδώ. Γιατί ο μύθος αυτός επιστρατεύεται και αναπαράγεται από έναν Σεφαραδίτη, μη επιζώντα ποιητή, ο οποίος γράφει τη δεδομένη χρονική στιγμή (μέσα δεκαετίας '80), στο δεδομένο κοινωνικοπολιτισμικό πλαίσιο (Ισραήλ) και με το στόχο να δώσει δημόσια φωνή στην αγνοημένη κοινότητα της Θεσσαλονίκης;

Η επίκληση στην εξέγερση των Ζοντερκομάντο και η κατασκευή της ως υπόθεσης των Θεσσαλονικέων,²³⁶ αποτελεί μάλλον έναν τρόπο αναμέτρησης με την διπλή

²³⁴ Χαρακτηριστικά είναι από την άποψη αυτή το βιβλίο της Τομαή, *Έλληνες στο Άουσβιτς-Μπιρκενάου* (2009).

²³⁵ Άλλοι/ες αφηγητές/ήτρίες (που μιλούν για συμμετοχή Ελλήνων Εβραίων χωρίς απαραίτητα να τους αποδίδουν «ηγετικό ρόλο») τονίζουν τη σημασία της εξέγερσης και ασκούν κριτική στο ελλιπές βάρος που της αποδίδεται από την ισραηλινή θεσμική μνήμη. Στο λόγο τους, η εξέγερση της 7^{ης} Οκτωβρίου 1944 είναι κάτι σαν «αντίπαλον δέος» της εξέγερσης του Γκέτο της Βαρσοβίας και απόδειξη που αναιρεί το μύθο της παθητικότητας. Ενώ όμως η Εξέγερση του Γκέτο της Βαρσοβίας βρισκόταν επί δεκαετίες στο επίκεντρο της ισραηλινής θεσμικής μνήμης και εξακολουθεί και σήμερα να κατέχει σημαντική θέση σε αυτήν, η θέση της εξέγερσης των Ζοντερκομάντο εξακολουθεί να παραμένει, κατά τη γνώμη τους, περιθωριακή.

²³⁶ Πολλά από τα ονόματα των συμμετεχόντων από την Ελλάδα που μας είναι γνωστά ανήκουν στην πραγματικότητα σε Εβραίους που δεν κατάγονταν από τη Θεσσαλονίκη. Άλλωστε, η πλειονότητα των Ελλήνων Εβραίων ζοντερκομάντο εκείνη την εποχή κατάγονταν από τις εβραϊκές κοινότητες που είχαν εκτοπιστεί το Μάρτιο του 1944 (Bowman 2009: 96).

περιθωριοποίηση που βίωσαν οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα (Σεφαραδίτες/ίτισσες και Ρωμανιώτες/ώτισσες) στο Ισραήλ, ως πρώην θύματα της Σοά αλλά και ως μη Εσκενάζι. Στα μέσα της δεκαετίας του '80, ο ποιητής, μιλώντας εξ ονόματος της κοινότητας, προσπαθεί να αποτινάξει αυτή την περιθωριοποίηση, προσαρμοζόμενος στις μεγάλες ισραηλινές μετα-αφηγήσεις. Την εποχή αυτή, οι διχοτομίες ανάμεσα στα «θύματα» και στους «ήρωες» και ανάμεσα στο «Παλαιό» και στον «Νέο» Εβραίο έχουν καταλαγιάσει, δημιουργώντας ένα περιβάλλον πιο ευνοϊκό, ώστε να εκφραστεί η εμπειρία της οδύνης. Την ίδια στιγμή όμως, η έμφαση στον ηρωισμό και σε μορφές ένοπλης αντίστασης εξακολουθεί να κατέχει κεντρική θέση στη θεσμική μνήμη (Goldman 2006).

Προκειμένου να αποτινάξει το στίγμα της (υποτιθέμενης) «παθητικότητας», ο ποιητής επιστρατεύει και διευρύνει την παγιωμένη επίκληση στην ένοπλη αντίσταση ως απάντηση στο πρόβλημα της «εβραϊκής απόκρισης» (Stauber 2007) στη Σοά· οι Εβραίοι των ναζιστικών στρατοπέδων συμπεριλαμβάνονται, έτσι, στο πάνθεο των αγωνιστών των γκέτο και των δασών. Την ίδια στιγμή, όμως, παρουσιάζοντας την εξέγερση ως αποκλειστική υπόθεση των Θεσσαλονικέων, ο ποιητής κατασκευάζει μια μορφή «σεφαραδίτικου ηρωισμού». Τονίζοντας την ανημποριά της Ασκεναζιάς αδερφής, αποδέχεται, *φαινομενικά*,²³⁷ την «παθητικότητα», για να την προβάλλει όμως ως ασκεναζική ιδιότητα. Ο (περιθωριοποιημένος στα στρατόπεδα και στο Ισραήλ) Σαλονικιός κατασκευάζεται τελικά ως ανθιστάμενος ήρωας, ο οποίος, «*με τραγούδια και σκοπό*», παίρνει εκδίκηση, «*λυτρώνει*» τα θύματα και προσφέρει παρηγοριά στους/στις επιζώντες/ώσες. Έτσι, αν η γενική επίκληση στον ηρωισμό αποκηρύττει το μύθο της «παθητικότητας», η ειδική επίκληση στον ηρωισμό των Θεσσαλονικέων επιχειρεί να αποτινάξει την περιθωριοποίηση των Σεφαραδιτών/ιτισσών.

Με αυτόν τον τρόπο, αρθρώνεται μια έμμεση, σιωπηρή κριτική ενάντια στην υποδεέστερη θέση στην οποία βρέθηκαν οι Σεφαραδίτες/ίτισσες εντός του καθεστώτος της ισραηλινής επίσημης μνήμης, αλλά και της ισραηλινής κοινωνίας γενικότερα. Δεδομένων των «αδερφικών δεσμών» όλων των Εβραίων, των «κοινών» τους βασάνων στη Σοά, αλλά και του «*διαίτερου*» ηρωισμού και της ηθικής «*ανωτερότητας*» των Θεσσαλονικέων, έτσι όπως προβάλλονται εδώ από τον Πέρετς, η αγνόηση της ιστορίας τους παρουσιάζεται διπλά άδικη και αδικαιολόγητη.

²³⁷ Ο τόνος τρυφερότητας και η ενσυναισθητική ταύτιση με τη βάσανο των θυμάτων, διάχυτα σε όλη την ποιητική συλλογή, θα καθιστούσε εντελώς αθεμελίωτο έναν ισχυρισμό περί άκριτης αποδοχής του μύθου της «παθητικότητας».

Όπως και οι ασκεναζικής καταγωγής καλλιτέχνες/ίδες του αναδυόμενου την εποχή εκείνη κινήματος της «δεύτερης γενιάς», ο Πέρετς και η Ματιτιάου δεν περιόρισαν τη γραφή τους σε απεικονίσεις του θανάτου και της καταστροφής που θα μπορούσαν να λειτουργήσουν επιβεβαιωτικά για τις κυρίαρχες, σιωνιστικές μετα-αφηγήσεις περί Σοά και Διασποράς. Όχι μόνο δεν αποστασιοποιήθηκαν από τον «Παλαιό Εβραίο» της Διασποράς, αλλά και αναζήτησαν στο σεφαραδίτικο παρελθόν τα ερείσματα της δικής τους ταυτότητας. Η καταστροφή της κοινότητας παρουσιάζεται, ως εκ τούτου, ως προσωπική απώλεια που επηρεάζει το «εδώ και το τώρα».

Η συλλογή *Καπνός και Στάχτη* ανοίγει με το ομώνυμο ποίημα, το οποίο επικεντρώνεται στη φιγούρα μιας κοπέλας που θρηνεί απαρηγόρητη στα ερείπια μιας σεφαραδίτικης αυλής. Μεταξύ του τίτλου και των στροφών που συνθέτουν το ποίημα, υπάρχει η σε προσωπικό τόνο αφιέρωση «*Στη μνήμη της Θεσσαλονίκης- όνειρό μου και αγάπη μου*». Ο ποιητής επενδύει με τρυφερότητα τη χαμένη πόλη, την καθιστά αντικείμενο επιθυμίας και ταυτίζεται με το θρήνο των επιζώντων/ωσών της. Η αγάπη για τη Σιών έρχεται να περιπλακεί από τη νοσταλγία για το χαμένο κόσμο. Τοποθετώντας την ποίησή του στην παράδοση των κινόν (August-Zarebska 2013a, 2017b), ο Πέρετς εντάσσει την καταστροφή της Θεσσαλονίκης στις μεγάλες εβραϊκές τραγωδίες (καταστροφή πρώτου και δεύτερου ναού, σφαγές σταυροφοριών, Εξορία από την Ισπανία) και επιλέγει την ταύτιση με παραδοσιακές εβραϊκές, μη σιωνιστικές, μορφές πένθους. Κινούμενος σταδιακά από το θρήνο στην ελπίδα (ό.π.), αναζητά την παρηγοριά και την «αναγέννηση» όχι στη λήθη και στη ρήξη, αλλά στη συνέχεια: στη διάσωση της σεφαραδίτικης κουλτούρας και στην αναζωογόνηση της Εβραιο-ισπανικής εντός του Ισραήλ.

Μέσα από την ποίησή τους, ο Πέρετς και η Ματιτιάου επιχειρούν να επανορθώσουν συμβολικά την καταστροφή. Ένας τρόπος είναι η απόπειρα φανταστικής ανασύνθεσης του χαμένου κόσμου. Στη συλλογή *Αλεγρίκα*, η Ματιτιάου επιχειρεί να αναβιώσει την ατμόσφαιρα της σεφαραδίτικης αυλής, χρησιμοποιώντας ως πρώτη ύλη τις αναμνήσεις της από τα σεφαραδίτικα σπίτια του Ισραήλ, τις αφηγήσεις των γονέων της και τη δημιουργική φαντασία. Η «καμένη» (στο προηγούμενο έργο της) αυλή ζωντανεύει ποιητικά, γεμίζοντάς ήχους, μυρωδιές, αντικείμενα και ανθρώπους με ονόματα, χαρακτήρες και συνήθειες.

Στην προσπάθειά της αυτή, δεν επιχειρεί να δημιουργήσει την ψευδαίσθηση μιας αυθεντικής απεικόνισης της προπολεμικής ζωής. Τα πρόσωπα στο έργο μοιάζουν περισσότερο με ακίνητες φιγούρες που έχουν παγώσει στο χρόνο, ενώ ο τόνος των ποιημάτων παραπέμπει σε σχολιασμό ξεθωριασμένων φωτογραφιών (August-Zarębska 2013b: 259-260). Γίνεται ορατή η ένταση ανάμεσα στην «αυθεντική» ανάκληση και στη διαμεσολαβημένη, από δεύτερο χέρι, μνήμη. Σε ορισμένα ποιήματα, η αυλή που ανασυστήνεται ποιητικά είναι τελικά η μόνη σεφαραδίτικη που γνώρισε η ποιήτρια: αυτή των Σεφαραδιτών/ιτισσών στο Ισραήλ,²³⁸ οι οποίοι ταλαντεύονταν διαρκώς ανάμεσα στη νέα πατρίδα και στην αναπόληση της προηγούμενης, αμετάκλητα χαμένης (ό.π. 260-261).

Η ποιήτρια, εντάσσοντας τον εαυτό της στη διαρκή ταλάντευση των μεταναστών/στριών ανάμεσα στο «εκεί» και στο «εδώ», ορίζει την καταγωγή από τη Διασπορά (γενικά) και από τους/τις Σεφαραδίτες/ίτισσες (ειδικότερα) ως εγγενές τμήμα του εαυτού. Γράφει η Monique Balbuena:

«Συνδέοντας τον εαυτό της με μια διαφορετική γη, και ειδικά με τη διπλή εξορία των Ελλήνων Σεφαραδιτών [από την Ισπανία και την Ελλάδα], η Ματιτιάου υιοθετεί επίσης μια διασπορική ταυτότητα που καθιστά αντιφατική τη θέση της στην ισραηλινή κοινωνία. Κατ' ελάχιστον προβληματοποιεί την έννοια ενός ομοιογενοποιημένου εθνικού υποκειμένου. Παρομοίως, η επιστροφή της στη γλώσσα της μητέρας της είναι μια σταθερή και δημόσια αποδοχή, αν όχι αποκάλυψη, της ενεργής διγλωσσίας της Ματιτιάου, σε μια κοινωνία που δούλεψε σκληρά για να διαγράψει τις 'ελάσσονες' γλώσσες όσο 'αναβίωνε' τα Εβραϊκά στη διαδικασία οικοδόμησης ενός εθνικού κράτους» (Balbuena 2016: 62).

²³⁸ Στις αφηγήσεις αφηγητών/τριών μου για τα ταξίδια τους στην Ελλάδα μου διακρίνω πολλές ομοιότητες με τα θέματα που αναδύονται στην ποίηση της Ματιτιάου. Μου δίνεται, δηλαδή, συχνά η εντύπωση ότι ζητούμενό τους είναι τόσο η χρήση του τόπου ως «παλίμψηστο» για το χαμένο προπολεμικό κόσμο όσο για τη «χαμένη» Φλωρεντίνα της παιδικής ηλικίας. Επιπλέον, ένα ταξίδι στον τόπο καταγωγή των γονέων, ακόμα κι αν έχει το χαρακτήρα ταξιδιού αναψυχής, περιγράφεται συχνά ως «μεταμορφωτική εμπειρία» που παραπέμπει σε προσκυνηματικό τουρισμό (βλ. παραπάνω). Το ζήτημα των «ταξιδιών ριζών», οι νοηματοδοτήσεις του και ο τρόπος με τον οποίο διαπλέκεται η Ελλάδα ως τόπος καταγωγής, ως τόπος καταστροφής, αλλά και ως δημοφιλής τουριστικός προορισμός είναι ιδιαίτερα ευρύ, υπερβαίνει το αντικείμενο της παρούσας διατριβής, και θα με απασχολήσει σε μελλοντικό μου πόνημα.

Με την επιλογή τους να ανακαλύψουν (Πέρετς) ή να ανακαλύψουν εκ νέου (Ματιτιάου) την Εβραίο-ισπανική, οι δύο ποιητές διαρρηγνύουν προηγούμενες στρατηγικές αφομοίωσης και συμμόρφωσης προς τα σιωνιστικά πρότυπα. Η Εβραίο-ισπανική προκρίνεται ως το μοναδικό κατάλληλο μέσο επανασύνδεσης με το διαρρηγμένο (από τη Σοά και τη μετανάστευση) παρελθόν, πένθους για τα θύματα των σεφαραδίτικων κοινοτήτων και διασφάλισης της γενεακής και πολιτισμικής συνέχειας. Στην ποίηση και των δύο, είναι ξεκάθαρη η πρόθεση όχι μόνο για «αναβίωση», αλλά και για ανανέωση. Ο Πέρετς αντλεί από παραδοσιακά σεφαραδίτικα είδη, αλλά περισσότερο συνδιαλέγεται μαζί τους παρά τα αναπαράγει (βλ. August-Zarebska 2013a, 2017b). Η Ματιτιάου γράφει στην παλιά γλώσσα, αλλά σε μοντέρνα ποιητική γραφή και με σύγχρονες θεματικές (βλ. Balbuena 2016). Στόχος και των δύο δεν είναι η εκ νέου ανάδυση παραδοσιακών μορφών, αλλά η ανανέωση της εβραίο-ισπανικής ποίησης και η ένταξή της στη σύγχρονη ισραηλινή λογοτεχνία. Εγκαινιάζοντας τη στροφή τους στην Εβραίο-ισπανική με ποιήματα αφιερωμένα στη Σοά, μοιάζουν να ξαναπιάνουν το νήμα από εκεί που κόπηκε. Προβάλλουν τους εαυτούς τους ως θεματοφύλακες, συνεχιστές, αλλά και ανανεωτές μιας μνήμης, μιας γλώσσας και μιας παράδοσης που πεθαίνει μαζί με τους τελευταίους φυσικούς ομιλητές της.

Γολγοθάς (2003)

Ο Σμουέλ Ρεφαέλ είναι μια από τις προσωπικότητες της «δεύτερης γενιάς» που έχει καταστήσει την ανάδειξη της Σοά των Σεφαραδιτών/ιτισσών και τη διάσωση της σεφαραδίτικης κληρονομιάς επίκεντρο της επαγγελματικής και προσωπικής του διαδρομής από τα μέσα της δεκαετίας του '80 κι έπειτα. Πέρα από τη δράση του στην ελληνική οργάνωση επόμενης γενιάς και στο περιοδικό *Λο Νισκάχ*, την οποία εξέθεσα παραπάνω, και παράλληλα προς την πλούσια ακαδημαϊκή του παραγωγή, έχει επίσης επιλέξει τη λογοτεχνία ως εργαλείο δημόσιας έκφρασης. Στο λογοτεχνικό του έργο συγκαταλέγονται τα θεατρικά *Γολγοθάς* (2003, Εβραϊκά, Αγγλικά) και *Κέρκυρα* (2014, Εβραϊκά), το διήγημα *Η Θεσσαλονίκη μου* (Εβραϊκά, Ελληνικά²³⁹ Λαντίνο) και η ποιητική συλλογή *Ένας Οδηγός Επισκεπτών στο Μπιρκενάου* (2015, Εβραϊκά). Σε αυτά ο Ρεφαέλ μιλά για την αναμέτρηση της «δεύτερης γενιάς» με τη Σοά και το προπολεμικό

²³⁹ βλ. Ραφαέλ, Σμουέλ 2001. «Η Θεσσαλονίκη μου». *Χρονικά* 24(172): 10-12.

παρελθόν, για τη θέση των Σεφαραδιτών/ιτισσών στην ισραηλινή θεσμική μνήμη, καθώς και για τους κατάλληλους τρόπους τιμής της μνήμης των θυμάτων.

Στο διήγημα *Η Θεσσαλονίκη μου*, ο αφηγητής προσπαθεί να ανασυστήσει φαντασικά τις τελευταίες στιγμές της γιαγιάς του μέσα στο βαγόνι για το Άουσβιτς-Μπιρκενάου και πριν την εξόντωσή της στους θαλάμους αερίων. Επιχειρεί, παράλληλα, να αναπλάσει το πορτρέτο της εβραϊκής Θεσσαλονίκης συνδυάζοντας τη δημιουργική φαντασία με τη σύγχρονη εικόνα της πόλης και με θραυσματικά υπολείμματα του παρελθόντος. Με λεπτή ειρωνεία, αναστοχάζεται για τη σχέση που έχει ο ίδιος, «γέννημα θρέμμα Ισραηλινός» (Ρεφάελ 2001: 11) με την πόλη, από τη στιγμή που οι πρόγονοί του έζησαν διωγμούς, εξορίες, αφανισμό και «ονειρεύονταν» το Έρετς Ισραέλ.

Στο θεατρικό έργο *Κέρκυρα*, το οποίο στηρίζεται στο έργο *Το Βιβλίο της Μητέρας μου* (1954) του Αλμπέρτ Κοέν, παρουσιάζει τη λαχτάρα μιας μετανάστριας από την Κέρκυρα για οικείους ήχους και μυρωδιές, λαχτάρα που ο γιος της απορρίπτει, για χάρη της αφομοίωσης στο γαλλικό έθνος-κράτος. Τη στιγμή της παράστασης, οι θεατές βιώνουν μια πολυαισθητηριακή εμπειρία σεφαραδίτικων ήχων, γεύσεων και μυρωδιών. Σεφαραδίτικα πιάτα μαγειρεύονται επί σκηνής και τους προσφέρονται.²⁴⁰

Στην ποιητική συλλογή *Ένας Οδηγός Επισκεπτών στο Μπιρκενάου*, ταλαντεύεται ανάμεσα στην ικανότητα του σύγχρονου μουσείου να του ανακαλεί μνήμες των γονέων του από τη Σοά, και στον επιφανειακό χαρακτήρα και την εμπορευματοποίηση της μνήμης στα πλαίσια του σύγχρονου σκοτεινού τουρισμού (βλ. Steir- Livny 2020).

Το λογοτεχνικό του έργο που έχει τύχει της μεγαλύτερης αναγνώρισης είναι ο *Γολγοθάς*, θεατρικός μονόλογος του καταγόμενου εκ Θεσσαλονίκης φανταστικού επιζώντος Αλμπέρτο Σαλβάδο.²⁴¹ Από το 2003 έως το 2005, η παράσταση ανέβηκε στο θέατρο «Τζαβτά» του Τελ Αβίβ και παρουσιάστηκε, παράλληλα, σε ισραηλινά πανεπιστήμια (Yablonka 2008: 227). Το 2006 ανέβηκε από την πειραματική σκηνή La MaMa στη Νέα Υόρκη. Έκτοτε έχει παιχθεί αρκετές ακόμα φορές στο Ισραήλ, τη Νέα Υόρκη, την Ουάσιγκτον, την Ελβετία και τη Στοκχόλμη.

Ο *Γολγοθάς* είναι μια από τις χαρακτηριστικότερες εκδηλώσεις «στράτευσης» της «δεύτερης γενιάς» στο κοινοτικό εγχείρημα της συμπερίληψης:

²⁴⁰ Για μια συνοπτική παρουσίαση βλ. « 'Κέρκυρα': Ένα Νέο Θεατρικό Έργο του Σμουέλ Ρεφάελ σε Συνεργασία με τη Ρακέφετ Λεβή θα Παρουσιαστεί στο Φεστιβάλ Λαντίνο στο Θέατρο Χαμπίμα», <https://www1.biu.ac.il/index.php?id=3&pt=20&pid=4&level=1&cPath=4&type=1&news=2310> (Τελευταία επίσκεψη 19/11/2022).

²⁴¹ Για μερικά χαρακτηριστικά αποσπάσματα της παράστασης, βλ. <https://www.youtube.com/watch?v=Bko7kwegq7g&t=168s> (Τελευταία επίσκεψη 19/11/2022).

«Οι σκέψεις του ήρωα στην πραγματικότητα αντιπροσωπεύουν εκείνες που χρησιμοποιήθηκαν στην εκστρατεία για αναγνώριση που διεξήχθη από το εβραίο-ισπανόφωνο κοινό και τους επιζώντες του Ολοκαυτώματος ενάντια στο ισραηλινό κατεστημένο και στις αρχές ενθύμησης και τιμής της μνήμης στο Ισραήλ και στο εξωτερικό», αναφέρεται στη δίγλωσση (Εβραϊκά και Αγγλικά) έκδοση του κειμένου²⁴² που κυκλοφόρησε το 2008.

Ο συγγραφέας αφηγείται, επίσης, τις συνθήκες γέννησης του έργου.²⁴³ Το 2001, το ισπανικό Υπουργείο Εξωτερικών τον προσκάλεσε στη Μαδρίτη, προκειμένου να συλλέξει υλικό και να γράψει ένα βιβλίο για τις εμπειρίες των Σεφαραδιτών/ισσών στη Σοά. Στην πορεία, όμως, συνειδητοποίησε πως αυτό που του προέκυπτε δεν ήταν ένα ακαδημαϊκό, αλλά ένα λογοτεχνικό κείμενο. Οι εμπειρίες που αποκόμισε χρόνια νωρίτερα, κατά τη διαδικασία της συγκέντρωσης προφορικών μαρτυριών για τη συλλογή *Δρόμοι της Κόλασης*, ήταν ο οδηγός του κατά τη συγγραφή. Η λογοτεχνία παρουσιάζεται ως καταλληλότερος τρόπος αναπαράστασης της βασάνου των επιζώντων/ωσών:

«Ο συγκρατημένος πόνος, τα λιτά λόγια, η βασανισμένη αφήγηση που ήταν τόσο χαρακτηριστική εκείνων των συνεντεύξεων μαρτυρίας είναι αυτά που με οδήγησαν να μιλήσω γι' αυτούς και να βρω άλλους τρόπους να εκφράσω ό,τι δεν είχε λεχθεί σ' εκείνο το βιβλίο».²⁴⁴

Μια δεύτερη πηγή έμπνευσης υπήρξαν βεβαίως τα προσωπικά βιώματα του συγγραφέως ως γιου επιζώντων. Ο πατέρας του, Χαΐμ Ραφαέλ, υπήρξε σημαντικός σύμβουλος του. Παρακολουθούσε συχνά τις πρόβες και ηχογράφησε τα κομμάτια με το ακορντεόν που ακούγονται στην παράσταση (Lockowandt 2012: 275).

Ωστόσο, η υλοποίηση του σχεδίου αποδείχθηκε δύσκολη. Όπως θυμάται ο Ρεφαέλ, η αποστολή προσχεδίων σε σημαντικές προσωπικότητες του ισραηλινού θεάτρου δεν έτυχε ιδιαίτερης αποδοχής, λόγω της αναζήτησης ελαφρότερων θεμάτων, του

²⁴² Ευχαριστώ θερμά τον Σμουέλ Ρεφαέλ και τη γραμματέα του, Λιάτ Ρουμπινστάιν, για την ευγενική παραχώρηση ενός αντιγράφου της έκδοσης.

²⁴³ Refael, Shmuel [2008]. "How Golgotha Was Written". Στο: Shmuel Refael, *Golgotha: Monodrama*. Tel-Aviv: Bar-Ilan University.

²⁴⁴ ό.π.

φόβου μιας εισπρακτικής αποτυχίας, γραφειοκρατικών και χρηματοδοτικών δυσκολιών, αλλά και της θέσης του ιδίου εκτός καλλιτεχνικής «κλίμακας» (sic.).²⁴⁵ Το έργο κινδύνευε να μείνει στο συρτάρι, όταν το 2003 συνάντησε στο Άκκο (Άκρα) την Ισραηλινή σκηνοθέτη Γκεουλά Γέφετ-Ατάρ και το σύζυγό της, ηθοποιό Βίκτωρ Ατάρ, οι οποίοι εκείνη την περίοδο ανέβαζαν μια παράσταση για το φιλόσοφο και ποιητή του Μεσαίωνα, Σολομών Μπεν Γιαμπιρόλ. Το ζεύγος Ατάρ αποφάσισε να δώσει σάρκα και οστά στο όνειρο του Ρεφαέλ. Ακολούθησαν μήνες συστηματικής συνεργασίας, προκειμένου το αρχικό εκτενές κείμενο να συντομευθεί και να προσαρμοστεί σε ένα μονόδρομα εξήντα λεπτών (ό.π.: 276). Κοινό ζητούμενο για τους κεντρικούς συντελεστές της παράστασης είναι η απόσπαση της Σοά από την ασκεναζική «αποκλειστικότητα». «Πάντοτε σκεφτόμασταν ότι το *Ολοκαύτωμα* ήταν ιδιοκτησία των *Εσκενάζι Εβραίων*», αναφέρει η Γκεουλά Γέφετ- Ατάρ.²⁴⁶

Το κίνητρο του Ρεφαέλ να λειτουργήσει ως «φωνή» για τα θύματα και τους/τις επιζώντες/ώσες σεφαραδίτικης καταγωγής είναι διάχυτο σε όλο το κείμενο. Συζητώντας μαζί του για την εμπειρία του ως συνεντευκτή επιζώντων/ωσών από την Ελλάδα και έχοντας πρόσφατα διαβάσει το κείμενο του *Γολγοθά*, συνειδητοποίησα πως πολλά από τα λόγια του φανταστικού χαρακτήρα Αλμπέρτο, είναι παρμένα από φράσεις που ξεστόμισαν οι ίδιοι οι επιζώντες/ώσες στις μαρτυρίες τους.²⁴⁷ Ο ίδιος ο τίτλος του έργου είναι εμπνευσμένος από μια τέτοια φράση. Όπως ανέφερε σε συνέντευξή του ο Ρεφαέλ, ένας από τους επιζώντες έκλεισε τη μαρτυρία του λέγοντας «*No sabes que Golgotha pasimos*» (=Δεν ξέρεις τι Γολγοθά περάσαμε).²⁴⁸ Για τους/τις Εβραίο-ισπανόφωνους/ες, ο Γολγοθάς είναι λέξη συνώνυμη της απερίγραπτης οδύνης. Το περιεχόμενο του έργου έρχεται να αποσαφηνίσει πως οι Εβραίοι/ες αυτοί/ές πέρασαν έναν ιδιαίτερο «Γολγοθά», καθώς υπέφεραν όχι μόνο από τα όσα πέρασαν στα χέρια των Ναζί, αλλά και από τον τρόπο με τον οποίο αγνοήθηκε (όπως βιώθηκε) η εμπειρία τους μετά τον πόλεμο. Πάνω απ' όλα, η παράσταση αποτελεί μια πράξη δημόσιας διαμαρτυρίας γι' αυτή την περιθωριοποίηση.

²⁴⁵ ό.π..

²⁴⁶ Merwin, Ted, 2017. "The Shoah in Salonika: 'Golgotha' Shines Rare Light on the Sufferings of Sephardim", *The New York Jewish Week*, <https://jewishweek.timesofisrael.com/the-shoah-in-salonika/> (Τελευταία επίσκεψη: 19/11/2022).

²⁴⁷ Η πιο χαρακτηριστική είναι η επιθυμία για τοποθέτηση μιας φωτογραφίας της Θεσσαλονίκης στην είσοδο του Γιαντ Βασέμ (βλ. παρακάτω).

²⁴⁸ Merwin, ό.π.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, το έργο θα μπορούσε να αναγνωσθεί και ως ένας τρόπος δημόσιας έκφρασης της διακριτής ταυτότητας των Σεφαραδιτών/ιτισσών ως καθορισμένης τόσο από το βίωμα της Σοά, όσο και από ένα ιδιαίτερο «μπλέξιμο ταυτοτήτων» (Refael 2008a). Στην περίπτωση των επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα, έτσι όπως αναπαρίστανται μέσα από τη συμβολική φιγούρα του Αλμπέρτο, το «μπλέξιμο» αυτό ορίζεται από το σύνδεσμο προς τρεις «πατρίδες»: το Ισραήλ, τη Σεφαράντ και την Ελλάδα (ό.π.). Η φωτογραφία του Λευκού Πύργου που κοσμεί το διαμέρισμα του Αλμπέρτο, οι φράσεις και οι κατάρες στα Εβραίο-ισπανικά που παρεισφρέουν διαρκώς στα Εβραϊκά του, η λαντινοποίηση των ονομάτων των Πολωνοεβραίων φίλων του (Ντανιελ-ίκο και Σαμουελ-ίκο), η ελληνική («Δυο πόρτες έχει η ζωή»)²⁴⁹ και η σεφαραδίτικη μουσική, το κομπολόι του, η θρησκευτικότητα του, η αφειδής κατανάλωση ούζου, οι αναφορές στο διωγμό των Εβραίων από την Ισπανία, αποτελούν πολιτισμικούς δείκτες που υπενθυμίζουν διαρκώς την πολλαπλότητα των ταυτοτήτων του καταγόμενου από τη Θεσσαλονίκη και εγκατεστημένου στο Ισραήλ επιζώντος-πρωταγωνιστή.

Παρ' όλο που ο ίδιος ο Ρεφαέλ, δήλωσε, ίσως με κάποια αμηχανία, πως «*το πλαίσιο του ούζου και του μπουζουκιού δε σχετίζεται με τη Σοά*» (Daniel παρατίθεται στο Yablonka 2008: 227), η επιλογή του να ενσωματώσει με τόσο εμφαντικό τρόπο τα σύμβολα αυτά σε ένα θεατρικό έργο τέτοιας θεματολογίας εναρμονίζεται με την πρόθεσή του να υπογραμμίσει τη μη ασκεναζική αποκλειστικότητα της βασάνου. Το ούζο και το μπουζούκι, δύο από τα σύμβολα του ελληνικού τουριστικού μύθου, είναι συγχρόνως παγιωμένοι δείκτες αναγνωρισιμότητας του/της εξ Ανατολής Εβραίου/ας στο Ισραήλ. Επιστρατεύοντάς τα, ο Ρεφαέλ περιπλέκει το κυρίαρχο στο ισραηλινό φαντασιακό στερεότυπο του ξέγνοιαστου, καλόκαρδου, απλοϊκού, άξεστου, «*συγχρόνως ανατολίτη και εξελληνισμένου*» (Fleming 2009: 288) «Ελληνα Εβραίου», συνδέοντάς τον με το «ευρωπαϊκό» τραύμα της Σοά.²⁵⁰ «*Εγώ, ο Αλμπέρτο από τη Θεσσαλονίκη είμαι ειδικός και στις κηδείες και όχι μόνο στο μπουζούκι*», λέει χαρακτηριστικά ο ήρωας.

Η υπόθεση εκτυλίσσεται στις παραμονές της Γιομ Α Σοά. Ο Αλμπέρτο ετοιμάζεται να συνοδεύσει τον Πολωνό φίλο του, Ντανιέλ, στην τελετή της αφής των δαυλών στο Γιαντ Βασέμ. Οι δυο τους έγιναν φίλοι στο Άουσβιτς-Μπιρκενάου: δούλευαν μαζί

²⁴⁹ Το τραγούδι, τους στίχους του οποίου επαναλαμβάνει ο ήρωας στην αρχή και στο τέλος του έργου, πλαισιώνει επίσης το διαφημιστικό trailer της παράστασης στο θέατρο LaMaMa το 2017, βλ. https://www.youtube.com/watch?v=A4J_bqbl1pU (Τελευταία επίσκεψη: 19/11/2022).

²⁵⁰ Κάτι ανάλογο συμβαίνει, όπως έδειξα, και στην ταινία *Μπιγκλάλ α Μιλαμά Αχί*, βλ. παραπάνω.

στα κρεματόρια, κοιμόντουσαν προσπαθώντας να ζεστάνει ο ένας τον άλλο, μοιράζονταν το κλεμμένο φαγητό τους. Ο Ντανιέλ ήταν αυτός που έδωσε στον Αλμπέρτο το κίνητρο να επιβιώσει: «Πρέπει να μείνουμε ζωντανοί ώστε να υπάρξει κάποιος που θα αποκαλύψει τι συνέβη εδώ», του έλεγε. Παρόλα αυτά, η γνωριμία τους δεν είχε ξεκινήσει με τους καλύτερους οιωνούς:

«Από την πρώτη στιγμή που με είδε εκεί στο Κομάντο, δεν πίστεψε ότι ήμουν Εβραίος. Με τα αυτιά μου τον άκουσα να λέει στο φίλο του: “Is der a yid?” που σημαίνει “Είμαστε αλήθεια Εβραίοι;” Τον κατάλαβα. Τότε του απάντησα στα Ισπανικά του Θερβάντες: “Si Senior Somos Jidios”, και ρώτησε: “Τι, φέρνουν και Σεφαραδίτες Εβραίους στους φούρνους;” Του είπα: “Όχι, εμείς οι Σεφαραδίτες ήρθαμε εδώ από μόνοι μας”. Πώς γέλασε! Αυτό με θύμωσε τόσο πολύ που του ‘ριξα ξυλιές και του ‘δωσα να καταλάβει -Εγώ! Ο Αλμπέρτο... Έτσι γίναμε τόσο καλοί φίλοι».



Ο Βίκτωρ Ατάρ ως «Αλμπέρτο»
(Πηγή: TheaterScene.net)

Μέσα από το εύρημα της πρώτης συνάντησης, αποτυπώνεται επιγραμματικά η αποξένωση που βίωσαν οι Εβραίοι/ες της Ελλάδας στα ναζιστικά στρατόπεδα:

«Η εμφάνιση των Ελλήνων, οι συνήθειές τους, και πάνω απ' όλα η άγνοια των Γίντις εξέπληξαν τους Ασκενάζι, οι οποίοι κυριαρχούσαν στο στρατόπεδο, θεωρώντας τους ό,τι λιγότερο εβραϊκό είχαν δει ποτέ στη ζωή τους», συνοψίζει η Katherine Fleming (2009: 221).²⁵¹

Η αποξένωση αυτή συνεχίζεται κι εντός της «εβραϊκής πατρίδας». Το λιτό διαμέρισμα με την παλιά πολυθρόνα, το φθαρμένο μπαούλο, το μικρό τραπέζι, τα λιγοστά ρούχα και η παμπάλαια τηλεφωνική συσκευή, μαρτυρούν τη χαμηλή κοινωνικοοικονομική θέση στην οποία εξακολουθεί να παραμένει ο πρωταγωνιστής, χρόνια μετά την εγκατάστασή του. Ο Αλμπέρτο δε διαμαρτύρεται γι' αυτό. Αντίθετα, αυτό που τον γεμίζει οργή είναι η αγνόηση των Σεφαραδιτών/ιτισσών στις δημόσιες αναμνηστικές τελετές:

«Η ζωή [μου] είναι 60 χρόνια υπομονής. Μόνο υπομονή και πάλι υπομονή μέχρι τελικά να αφήσουν έναν από μας να ανάψει ένα δαυλό στην τελετή στο Γιαντ Βασέμ».

Όσο ετοιμάζεται, η ταραχή και η ανασφάλειά του είναι έκδηλα. Μη όντας εξοικειωμένος με δημόσιες εκδηλώσεις, αλλά και λόγω της τεράστιας σημασίας που αποδίδει στη συγκεκριμένη τελετή, τον απασχολεί ιδιαίτερα ποια γραβάτα είναι κατάλληλη γι' αυτόν που θα ανάψει το δαυλό. Λίγο μετά διορθώνει με έναν τόνο απογοήτευσης και ζήλιας: *«Καλά, αυτός [δηλ. ο Ντανιέλ] θα ανάψει το δαυλό, εγώ απλώς... Αλλά το αξίζει!»* Η νοητή εικόνα του Πολωνού που ανάβει το δαυλό και του Θεσσαλονικέως που στέκει δίπλα του, συμβολοποιεί την κεντρική θέση που κατέχει η εμπειρία των Εβραίων της Πολωνίας σε μουσεία, μνημεία και τελετές, και την περιθωριακή, «σιωπηλή» θέση των Σεφαραδιτών/ιτισσών.

Τελικά, ο Ντανιέλ δε θα ανάψει το δαυλό· πεθαίνει ξαφνικά. Ο Αλμπέρτο συνταράσσεται. Θρηνεί και θυμώνει που ο «διάβολος» επέλεξε να πάρει το φίλο του λίγο πριν ζήσει μια στάλα *«ελπίδας και περηφάνιας»*. Πολύ σύντομα, ένα δεύτερο σοκ διαδέχεται το πρώτο. Ο γιος του Ντανιέλ, Σαμουέλ, τον πληροφορεί στο τηλέφωνο πως η τελευταία επιθυμία του πατέρα του ήταν να ανάψει ο Αλμπέρτο το δαυλό στη θέση του. Εκείνος αντιδρά:

²⁵¹ βλ., αναλυτικότερα Fleming 2009: 219-222· 2007: 20-23.

«[Μιλά στο τηλέφωνο] Αποκλείεται! Δεν μπορώ! Αποκλείεται! Ο πατέρας σου δεν μπορεί να πρότεινε τέτοιο πράγμα! Ξέρει ότι δε θα μπορούσα ποτέ να τον αντικαταστήσω. Δεν έχω το δικαίωμα. Δεν μπορώ να ανάψω το δαυλό στη θέση του! Εντάξει, εντάξει. Θα μιλήσουμε γι' αυτό στο νεκροταφείο.

(Τοποθετεί το ακουστικό στη θέση του, σοκαρισμένος, τρέμοντας... Στέκεται σαν να ήταν στην τελετή).

Εγώ, ο Αλμπέρτο Σαλβάδο, γεννημένος στη Θεσσαλονίκη, γιος της Ρένα και του Μοσόν, του οποίου οι πρόγονοι γλίτωσαν από τα χέρια της κακιάς βασίλισσας Ισαβέλλας, η οποία εκτόπισε όλους τους Εβραίους από την Ισπανία και στο τέλος έπεσαν στα χέρια του Χίτλερ... Εγώ, ο Αλμπέρτο Σαλβάδο, από το ζοντερκομάντο, του οποίου τα χέρια έσπρωξαν χιλιάδες παιδιά στο αέριο... -Ακόμα τα ακούω να ουρλιάζουν σήμερα... 'tame... tame... madre madre'!- Εγώ... ανάβω αυτόν το δαυλό».



Ο Βίκτωρ Ατάρ ως «Αλμπέρτο» (Πηγή: lamama.org)

Παρ' όλο που ονειρευόταν πάντοτε τη στιγμή που ένας εκπρόσωπος της κοινότητάς του θα άναβε τον πυρσό, παρ' όλο που επιβίωσε, επειδή πείστηκε πως έπρεπε να αφηγηθεί την ιστορία, τώρα αντιμετωπίζει με τρόπο αυτή την προοπτική. Φαινομενικά, αιτία του δισταγμού του είναι η ντροπή για όσα έζησε και η ενοχή της επιβίωσης. Ως πρώην ζοντερκομάντο, θεωρεί τον εαυτό του ανάξιο να αποδώσει τιμή στους/στις

εξοντωθέντες/είσες. Ωστόσο, αν λάβουμε υπόψιν μας πως και ο Ντανιέλ υπήρξε ζοντερκομάντο και, ως εκ τούτου, είναι εξίσου «ακατάλληλος» με τον Αλμπέρτο, τότε το αίσθημα «αναξιότητας» του τελευταίου προκύπτει σαφώς από την υποδεέστερη θέση του εντός της ισραηλινής κοινωνίας. Ως Σεφαραδίτης, έχει εσωτερικεύσει στερεότυπα κατωτερότητας και θεωρεί τον εαυτό του ανεπαρκή να αντικαταστήσει έναν Πολωνό.

Αργότερα, προστίθεται μια ακόμα διάσταση σε αυτό το αίσθημα ανεπάρκειας. Ως Σεφαραδίτης πρώην ζοντερκομάντο, νιώθει ψυχικά αποξενωμένος από την ίδια του την κοινότητα, της οποίας τις αξίες «πρόδωσε». Μη καταφέροντας να σώσει τις κόρες και τη γυναίκα του, στάθηκε «ανίκανος» να ανταποκριθεί στον παραδοσιακό ρόλο του «padre de la casa». Σε ένα flashback (τυπικό σύμπτωμα της PTSD), ο ήρωας ανα-βιώνει τη στιγμή όπου υπήρξε μάρτυρας της θανάτωσης της γυναίκας του, Ροζίκα, στους θαλάμους αερίων. Τα οπτικά και ηχητικά εφέ επιτρέπουν στο θεατή να διεισδύσει στο μυαλό του ήρωα, να δει και να ακούσει όσα «βλέπει» κι «ακούει» εκείνος. Γίνεται, έτσι, «μάρτυρας» των γεγονότων, του συνεχιζόμενου αντίκτυπού τους στο παρόν και της αδυναμίας λύτρωσης.



Ο «Αλμπέρτο» συνομιλεί με τη «Ροζίκα»
(Φωτογραφία: Jonathan Slaff Πηγή: lamama.org)

Η «προδοσία» του ρόλου του padre de la casa, στρέφει τον Αλμπέρτο στο πορτρέτο της νεκρής γυναίκας του, ώστε να δώσει εκείνη τη λύση στο δίλημμά του. Ως

θύμα της γενοκτονίας, ως Σεφαραδίτισσα, ως σύζυγος και μητέρα των κορών τους, είναι το πλέον κατάλληλο πρόσωπο να κρίνει:

«Αχ... querida mia [=αγαπημένη μου], τι λες. Πώς σου φαίνομαι... Φαίνομαι κατάλληλος να ανάψω τον πυρσό;

Έχεις δίκιο... Δεν το αξίζω... Κι εγώ έτσι λέω... Αλλά δεν υπάρχει επιλογή, αυτό θέλησε ο διάολος... μόνο εγώ απέμεινα...

*Ίσως αν ανάψω τον δαυλό να βάλουν μια ωραία φωτογραφία της Θεσσαλονίκης στην είσοδο του Γιαντ Βασέμ. Μέχρι σήμερα δεν υπήρξε ούτε μια φωτογραφία μας εκεί. Θα το πίστευες αυτό; Ντροπή!»*²⁵²

Στη συνέντευξη με τον Σμουέλ Ρεφαέλ, αντιλήφθηκα πως το όνειρο της φωτογραφίας της Θεσσαλονίκης στην είσοδο του Γιαντ Βασέμ, δεν αποτελεί ένα αμιγώς λογοτεχνικό εύρημα που του προέκυψε, καθώς έπλαθε το φανταστικό του ήρωα. Όπως μου είπε -και η συζήτησή μας εκείνη τη στιγμή δεν αφορούσε καθόλου το *Γολγοθά*- τη φράση αυτή την άκουσε να επαναλαμβάνεται από επιζώντες/ώσες που του παραχώρησαν συνεντεύξεις στα μέσα της δεκαετίας του '80. Επιπροσθέτως, μου ανέφερε πως οι εκ Θεσσαλονίκης καταγόμενοι/ες δεν έχουν μείνει ικανοποιημένοι/ες από τις εκθέσεις που έχουν παρουσιαστεί κατά καιρούς από τον εθνικό φορέα μνήμης για την κοινότητά της, επειδή αυτές δεν τοποθετήθηκαν στο χώρο του μουσείου, αλλά στο Κτίριο της Διοίκησης. Ο ίδιος ο Ρεφαέλ τοποθετείται κριτικά απέναντι σε υπέρμετρες προσδοκίες. Η ύπαρξή τους, όμως, είναι αποκαλυπτική για την «υποκειμενική αλήθεια» και το βίωμα των Θεσσαλονικέων, το οποίο ο ίδιος επέλεξε να αναπαραστήσει στο *Γολγοθά*. Εξήντα χρόνια μετά τη Σοά και τη μετανάστευση, η Θεσσαλονίκη εξακολουθεί να αποτελεί σημαντικό, αν όχι το σημαντικότερο, σημείο αναφοράς τους. Για τους/τις ίδιους/ες, η πόλη δεν είναι μόνο τόπος γέννησης αυτών και των προγόνων τους, αλλά κέντρο εβραϊσμού, ικανό να κατέχει κεντρική θέση στη μνήμη όλων των Εβραίων και όχι μόνο των Σεφαραδιτών/ιτισσών. Η καταστροφή της κοινότητας και το μειωμένο, μέχρι τουλάχιστον τη δεκαετία του '80, συμβολικό βάρος που της αποδόθηκε από τις πολιτικές μνήμης εντός του κράτους του Ισραήλ, αποτελεί μια από τις σημαντικότερες διαστάσεις της ρήξης με το παρελθόν και του συνακόλουθου «Γολγοθά» τους.

²⁵² Ο Θεατής δε μαθαίνει ποτέ την τελική απόφαση του ήρωα. Ακριβώς τη στιγμή που έχουν έρθει να τον παραλάβουν, ο Αλμπέρτο αφήνει την τελευταία του πνοή στην πολυθρόνα του.



*Η επιζήσασα Στερίνα Σαρφατή- Χατζηιακώβ ανάβει κεριά μνήμης στο σπίτι,
Γιομ Α Σοά, 20/04/2018
© Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ (προσωπικό αρχείο)*

«Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη» (2006-2015)

Από 2006 έως το 2015, το «Τμήμα Νεολαίας και Υπηρεσίας Επανένταξης» του δήμου της Χάιφα σε συνεργασία με τον «Οίκο Μαχητών των Γκέτο» και την ελληνική οργάνωση επιζώντων/ωσών, υλοποίησε το πρόγραμμα *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη: Στα Βήματα της Σοά των Εβραίων της Ελλάδας*. Μετά από μια περίοδο προετοιμασίας, μια ομάδα περίπου 15 ατόμων αναχωρούσε για ένα επταήμερο οδοιπορικό. Πραγματοποιούνταν επισκέψεις σε ενεργές εβραϊκές κοινότητες, κοινοτικά ιδρύματα, συναγωγές, τόπους μνήμης και μουσεία (π.χ. το στρατόπεδο του Χαϊδαρίου, τα εβραϊκά μουσεία στη Θεσσαλονίκη και στην Αθήνα), αλλά και σε τουριστικά αξιοθέατα της Ελλάδας. Συνήθως, την αποστολή συνόδευε και ένας επιζών, ο οποίος κατέθετε τη μαρτυρία του σε τόπους που συνδέονταν με την προ μετανάστευσης βιογραφία του.

Το πρόγραμμα είχε θεραπευτικό χαρακτήρα. Απευθυνόταν σε πρώην εξαρτημένους από ναρκωτικά και αλκοόλ που βρίσκονταν σε τελικό στάδιο της θεραπείας τους. Μέσα από τη βιοματική επαφή με τη Σοά και τις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας, αναμενόταν ότι οι νέοι αυτοί θα αντλούσαν ένα πρότυπο επιβίωσης, λίγο πριν την επανένταξή τους στην ισραηλινή κοινωνία.

«Ακόμα κι αν όλα έχουν χαθεί, ακόμα και μετά από μια τόσο μεγάλη ρήξη μπορούμε, αν θέλουμε, να αντλήσουμε δυνάμεις, να σηκωθούμε ένα πρωί και να αρχίσουμε από την αρχή», αναφέρει ως μήνυμα ο υπεύθυνος, Άβι Χακίμ, σε απολογιστικό βιβλίο για τα πέντε χρόνια δράσης του προγράμματος.^{253, 254}

Ο Πίνι Βάγκμαν, Διευθυντής του «Τμήματος Κοινωνικών Υπηρεσιών» του δήμου της Χάιφα είδε στο οδοιπορικό έναν συνδυασμό θεραπείας και ενίσχυσης της εβραϊκής και ισραηλινής ταυτότητας:

«Οι νεαροί περνάνε μια διαδικασία μάθησης που τους συνδέει με την εβραϊκή τους ταυτότητα, την ιστορική συνείδηση του λαού και του κράτους, και κυρίως τους ενσταλάζει την ικανότητα διαχείρισης προσωπικών και κοινωνικών δυσκολιών».²⁵⁵

Ο Ράμι Χόχμαν, διευθύνων σύμβουλος του «Οίκου των Μαχητών των Γκέτο», συμπληρώνει:

«Το ταξίδι που οργανώσατε δημιουργεί ένα δεσμό και μια σχέση ανάμεσα στις κοινότητες που καταστράφηκαν και τον πολιτισμό που εξοντώθηκε, και στην αναγέννηση του εβραϊκού λαού στην πατρίδα του».²⁵⁶

Τα παραπάνω παραθέματα, αντλημένα από χαιρετισμούς εκπροσώπων φορέων που δραστηριοποιήθηκαν στην υλοποίηση του προγράμματος, αντανakλούν ευρύτερες εξελίξεις των τελευταίων δεκαετιών αναφορικά με τη μνήμη της Σοά: μετατροπή της σε κεντρικό συστατικό της ισραηλινής ταυτότητας, εξύψωση του κύρος των επιζώντων/ωσών, μετριασμός της ιδεολογίας άρνησης της Διασποράς, αλλά και σταθερή αυτοπροβολή του Ισραήλ ως «εγγυητή της αναγέννησης». Παράλληλα, αντανakλώντας

²⁵³ Χακίμ, Άβι 2011. «Πρόλογος: Όλα Άρχισαν πριν από Πέντε Χρόνια». Στο: Άβι Χακίμ (επιμ.), *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη-Ταξίδι στα Χνάρια της Σοά του Ελληνικού Εβραϊσμού: Μια Σύνοψη Πέντε Χρόνων Δράσεων (2006-2010) με Έμφαση στα Ταξίδια [της περιόδου] 2008-2010*. Χάιφα 2011 (αυτοέκδοση), σελ. 7.

²⁵⁴ Όλες οι μεταφράσεις των αποσπασμάτων που προέρχονται από το συγκεκριμένο βιβλίο έχουν γίνει από τον Μάκη Μωυσή.

²⁵⁵ Βάγκμαν, Πίνι 2011. «Η Μελέτη της Σοά από τους Νέους: Οδοιπορικό από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη, από τη Θεσσαλονίκη στο Άουσβιτς, 2010». Στο: Άβι Χακίμ (επιμ.), *ό.π.*, σελ. 10.

²⁵⁶ Χόχμαν, Ράμι 2011. [Χαιρετισμός εκ μέρους του Οίκου των Μαχητών των Γκέτο]. Στο: Άβι Χακίμ (επιμ.), *ό.π.*, σελ. 12.

«πανηγυρικούς λόγους» (Greenspan 1999, 2007) περί Σοά, οι επιζώντες /ώσες προβάλλονται ως κατεξοχήν πρότυπα «ηρωισμού», που κατόρθωσαν να επιβιώσουν και να «αναγεννηθούν» μετά από μια αδιανόητη καταστροφή. Η βιωματική γνώση για τη Σοά και τη Διασπορά εμφανίζεται ως σημαντικό βήμα για τη συγκρότηση μιας ανανεωμένης ταυτότητας των πρώην εξαρτημένων, στο κατώφλι της επανένταξής τους στο σώμα της ισραηλινής κοινωνίας.

«Ψυχή» του προγράμματος ήταν ο Άβι Χακίμ, υπεύθυνος της «Υπηρεσίας Μόρφωσης και Επαγγελματικής Αποκατάστασης» του δήμου της Χάιφα. Πολύ σύντομα, συσπείρωσε γύρω του μια μικρή ομάδα εθελοντών/ντριών, οι οποίοι/ες κατοικούν στην πόλη ή στις γύρω περιοχές και είναι απόγονοι μεταναστών/στριών από την Ελλάδα, όπως και ο ίδιος. Ο καθένας και η καθεμιά τους συνεισέφερε, αξιοποιώντας προσωπικές του/της δεξιότητες και ταλέντα:

- Η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ, συνταξιούχος γραμματέας του πανεπιστημίου της Χάιφα, ανέλαβε μεγάλο μέρος της γραμματειακής υποστήριξης και συμμετείχε ως συνοδός σε δύο από τα ταξίδια.
- Ο Ρούβεν Φριζής, συνοδός ασφαλείας VIP, επίτροπος της συναγωγής των Θεσσαλονικέων στη Χάιφα και γιος επιζώντων με καταγωγή από τη Χαλκίδα συνόδευε πάντοτε την αποστολή. Ανέλαβε επίσης τη δημιουργία της ιστοσελίδας του προγράμματος, καθώς και καθήκοντα γραφιστικής.
- Η Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν, καθηγήτρια λογοτεχνίας στη μέση εκπαίδευση, πήρε υπό την εποπτεία της τη φιλολογική επιμέλεια των κειμένων του δεύτερου απολογιστικού βιβλίου (2011) που συνόψιζε τη δράση του προγράμματος. Επιπλέον, κατέγραψε τη μαρτυρία του πρώην αντάρτη του ΕΛΑΣ από τη Λάρισα, Ζακίνου Φιλοσόφ, και δημοσίευσε ένα δικό της ποίημα, στα Εβραίο-ισπανικά και στα Εβραϊκά.²⁵⁷
- Η Έσθερ Εσκενάζι, κόρη επιζώντων από την Αθήνα, συμμετείχε ως συνοδός σε δύο από τα ταξίδια.
- Ο Οφίρ Λομπρόζο, εγγονός Θεσσαλονικιάς Εβραίας που μετανάστευσε στην Παλαιστίνη κατά τη δεκαετία του '30, υπήρξε επίσης σταθερός συνοδός σε όλες τις αποστολές.

²⁵⁷ βλ. κεφάλαιο 1.1, σελ. 119-121.

Στη διάρκεια της παραμονής μου στο Ισραήλ, το 2013-14, το πρόγραμμα έγινε αναπόσπαστο μέρος της καθημερινότητάς μου. Επισκεπτόμουν συχνά το γραφείο του Άβι, παρακολουθούσα τις προετοιμασίες, συνεισέφερα με ιδέες και συμβουλές. Μετά την επιστροφή μου στην Ελλάδα, παρακολούθησα από κοντά δύο από τα οδοιπορικά, το 2014 και το 2015.

Οι συνομιλίες μου με τους/τις προαναφερθέντες/είσες εθελοντές/όντριες μου αποκάλυψαν τα ιδιαίτερα κίνητρά τους. Ανάμεσά τους, η καλύτερη γνωριμία με τις «ρίζες» τους, η συμφιλίωση με ένα άλλοτε «αποκηρυγμένο» παρελθόν (στην περίπτωση του Άβι) και, κυρίως, η ενεργητική συμβολή στη δημόσια ανάδειξη της Σοά των Ελλήνων/ίδων Εβραίων και της ρωμανιώτικης και σεφαραδίτικης εβραϊκής κληρονομιάς. Κι ενώ στους χαιρετισμούς που ανοίγουν το απολογιστικό βιβλίο του 2011, οι εκπρόσωποι του δήμου της Χάιφα και του «Οίκου των Μαχητών των Γκέτο» δίνουν κυρίως έμφαση στα «θεραπευτικά» αποτελέσματα του προγράμματος, ο Άβι Χακίμ προσθέτει την ιδιαίτερη, κοινοτική ατζέντα:



*Από τις εβδομαδιαίες συναντήσεις της Σάρας και του Άβι στο γραφείο του τελευταίου, Χάιφα, 2014
© Έρση Μαλαγιώργη (προσωπικό αρχείο)*

*«Αυτές οι επισκέψεις ρίχνουν φως στη Σοά των Ελλήνων Εβραίων και φέρνουν εν γνώσει του κοινού την ένδοξη ιστορία μιας ένδοξης κοινότητας, που στην πλειοψηφία της εξοντώθηκε στη Σοά και που, για κάποιο λόγο, η ιστορία της δεν αναφέρεται σχεδόν καθόλου [...] στα ΜΜΕ».*²⁵⁸

Η διάσταση αυτή προβάλλεται ακόμα πιο εμφαντικά στο χαιρετισμό των εκπροσώπων της εβραϊκής κοινότητας Θεσσαλονίκης, Νέλλης Αρούχ- Καπόν, τότε υπεύθυνης του «Κέντρου Εβραϊκής Επιμόρφωσης», και Δαβίδ Σαλτιέλ, προέδρου της κοινότητας:

«[...] Μετά τον πόλεμο, η Σοά θεωρήθηκε αποκλειστικά υπόθεση των Εβραίων της Κεντρικής Ευρώπης, των Εσκεναζίμ.

Μετά τον πόλεμο και την ίδρυση του κράτους του Ισραήλ, το βλέμμα όλων ήταν στραμμένο στο μέλλον, ενώ το παρελθόν θεωρήθηκε αταίριαστο στη διαμόρφωση του χαρακτήρα του νέου Ισραηλινού πολίτη.

[...] Σήμερα, 65 χρόνια μετά, το εκπαιδευτικό σύστημα και οι φορείς στο Ισραήλ επιζητούν να διδάξουν στους νέους την ιστορία του λαού μας και η κοινωνία του Ισραήλ είναι πιο έτοιμη να γνωρίσει το παρελθόν των εβραϊκών κοινοτήτων της Ευρώπης, Σεφαραντί και Ασκεναζί το ίδιο.

*[...] Σήμερα, 65 χρόνια μετά, η ιστορία της κοινότητας της Θεσσαλονίκης, της μεγαλύτερης ίσως σεφαραδίτικης κοινότητας που επλήγη από τη Σοά, αποτελεί απόδειξη ότι η μοίρα του Εβραίου είναι παντού η ίδια, ότι οι αντισημίτες δε μας ξεχωρίζουν, ότι είμαστε όλοι το ίδιο δυνατοί, το ίδιο ευάλωτοι».*²⁵⁹

Τα παραπάνω λόγια, γραμμένα από Εβραίους/ες ελληνικής καταγωγής στην Ελλάδα και στο Ισραήλ, αποτυπώνουν, για άλλη μια φορά, το διπλό αίσθημα περιορισμού τους: ως λησμονημένων επιζώντων/ωσών (ή απογόνων επιζώντων/ωσών) της Σοά και ως φορέων μιας «κληρονομιάς» που καθυστέρησε να τύχει αναγνώρισης κι εκτίμησης όχι μόνο λόγω της ιδεολογίας της Άρνησης της Διασποράς, αλλά και των λανθανουσών ενδοεβραϊκών ιεραρχήσεων εντός του Ισραήλ. Στην αναφορά του Άβι

²⁵⁸ Χακίμ, Άβι 2011. «Πρόλογος: Όλα Άρχισαν πριν από Πέντε Χρόνια». Στο: Άβι Χακίμ (επιμ.), ό.π., σελ. 8.

²⁵⁹ Αρούχ- Καπόν, Νέλλη & Δαβίδ Σαλτιέλ 2011. «Με την Ευκαιρία της Συμπλήρωσης Πέντε Χρόνων του Προγράμματος». Στο: Άβι Χακίμ (επιμ.), ό.π., σελ. 17-18.

Χακίμ στην «ένδοξη ιστορία μιας ένδοξης κοινότητας που [...] για κάποιο λόγο [...] δεν αναφέρεται σχεδόν καθόλου [...] στα ΜΜΕ» υπονοείται η αντίθεση προς τη διαχείριση του παρελθόντος άλλων, (ασκεναζικών) κοινοτήτων, των οποίων η ιστορία μνημονεύεται συχνά. Στο κείμενο του Δαβίδ Σαλτιέλ και της Νέλλης Αρούχ-Καπόν, η επεξήγηση «σεφαραντί και ασκεναζί το ίδιο» υπονοεί πως μέχρι πρόσφατα οι δύο κοινότητες δεν αντιμετωπίζονταν με ισότιμο τρόπο.



Μέλη του προγράμματος στο μνημείο για τα θύματα του Ολοκαυτώματος στο εβραϊκό νεκροταφείο της Θεσσαλονίκης, το 2014. Στα χέρια τους η σημαία του δήμου της Χάιφα, το πανό του προγράμματος, η σημαία του Ισραήλ και η σημαία της ελληνικής οργάνωσης επιζώντων/ωσών.

Σε ό,τι αφορά τη δομή και το χαρακτήρα τους, αυτά τα μικρής έκτασης, ως προς τον αριθμό των συμμετεχόντων, οδοιπορικά παρουσίαζαν αρκετές ομοιότητες με τις αποστολές Ισραηλινών μαθητών/τριών στην Πολωνία, τις οποίες έχει αναλύσει ο ανθρωπολόγος Jackie Feldman (2008). Οι αποστολές αυτές, οι οποίες ξεκίνησαν το 1988 και έχουν λάβει σήμερα τεράστιες διαστάσεις με τη συμμετοχή χιλιάδων μαθητών/τριών, έχουν αναχθεί σε σημαντικό μέσο σφυρηλάτησης της ισραηλινής ταυτότητας, έτσι όπως αυτή κατασκευάζεται και προωθείται από τους επίσημους ισραηλινούς φορείς μνήμης και εκπαίδευσης. Σημαντικά χαρακτηριστικά τους είναι: η παρουσίαση του πολωνικού τοπίου ως ξένου, εχθρικού και πρωτόγονου· η μη ουσιαστική επαφή με το παρελθόν και το παρόν των εβραϊκών κοινοτήτων· η αποκλειστική έμφαση στην

εβραϊκή διάσταση των φυλετικών ναζιστικών πολιτικών· ο κεντρικός ρόλος που αποδίδεται στον/στην μάρτυρα (witness)-επιζώντα/ώσα των ναζιστικών στρατοπέδων· η πολυαισθητηριακή και σωρευτική επαφή με τους τόπους θανάτου και η κλιμακούμενη βίωση έντονων συναισθημάτων· η συμμετοχή σε τελετές που δημιουργούν μια αίσθηση κοινότητας, παράγουν ταυτίσεις και δια της αλληλουχίας των τελετουργικών πράξεων προβάλλουν το μήνυμα «από το θάνατο στην ανάσταση».

Μέσω όλων αυτών, το Ισραήλ προβάλλεται ως μοναδικός εγγυητής συνέχισης της εβραϊκής ύπαρξης και ως μόνος νόμιμος κληρονόμος και εκδικητής των θυμάτων. Η πορεία του/της επιζώντος/ώσας κατασκευάζεται με όρους ήρωα-θύματος που κατάφερε να επιβιώσει, να αναγεννηθεί εντός του Ισραήλ και να επιστρέψει νικητής/ήτρια στην Πολωνία, για να καταθέσει τη μαρτυρία του/της και να δημιουργήσει μια νέα γενιά μαρτύρων. Οι μαθητές/ήτριες, από την πλευρά τους, «βιώνουν την Εξορία» στο εχθρικό πολωνικό περιβάλλον, βυθίζονται στη Σοά και έρχονται σε επαφή με το θάνατο, αλλά καταφέρνουν να διαχειριστούν τη δύσκολη εμπειρία, να «επιζήσουν», για να γίνουν τελικά, με τρόπο σχεδόν θριαμβευτικό, «ολίμ» και «μάρτυρες των μαρτύρων». Στις παραμονές της στρατιωτικής τους θητείας και στο κατώφλι της ενηλικίωσης, οι νέοι αυτοί εμφανίζονται να έχουν υποστεί «μεταμόρφωση»: έχουν αποκτήσει μια ανανεωμένη σχέση δεσμών με τα εθνικά σύμβολα, έχουν εκτιμήσει περισσότερο το κράτος τους, έχουν συνδέσει υποσυνείδητα την εμπειρία των θυμάτων με τη δική τους μοίρα (αιώνιος αντισημιτισμός, τρομοκρατικές επιθέσεις και κίνδυνος «δεύτερου Ολοκαυτώματος»), και είναι έτοιμοι να θυσιαστούν για το κράτος, το οποίο «απειλείται» και ταυτόχρονα αποτελεί τη μόνη ελπίδα λύτρωσης.

Ο χαρακτηρισμός του οδοιπορικού ως «μασά»,²⁶⁰ ο κεντρικός ρόλος που αποδίδεται στη μαρτυρία του/της επιζώντος/ώσας *in situ*, οι τελετές υπό την ισραηλινή σημαία, η σωματοποίηση της εμπειρίας, η προσδοκία για «μεταμόρφωση» των συμμετεχόντων μέσω της ταύτισης με το θύμα-ήρωα, ήταν στοιχεία που χαρακτήριζαν και τα οδοιπορικά *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη*. Συγχρόνως, όμως, υπήρχαν και ορισμένες

²⁶⁰ Παραδοσιακά, ο όρος χρησιμοποιείται για ομάδες Ισραηλινών που γυρίζουν με τα πόδια όλη τη χώρα, βιώνουν μια σειρά από σωματικές δυσκολίες, «κατακτούν» τη γη και συνδέονται μαζί της αλλά και μεταξύ τους. Κατά τον Feldman, η χρήση του στα ταξίδια της Πολωνίας υπογραμμίζει τη σοβαρότητα του εγχειρήματος.

«Ο τίτλος του ταξιδιού [*Ψάχνοντας τους Αδελφούς μου: Η Μασά στην Πολωνία*] δείχνει ότι είναι και μια αναζήτηση των οικογενειακών ριζών του έθνους, αλλά και μια δοκιμασία που πρέπει να ξεπεραστεί στο δρόμο για την ενηλικίωση» (2008: 63).

κρίσιμες διαφορές, οι οποίες υπογραμμίζουν την ιδιαίτερη ατζέντα των εμπνευστών του.

Μια πρώτη διαφορά σχετίζεται με το προφίλ των επιζώντων και των μαρτύρων που συνόδευσαν τις αποστολές. Στα ταξίδια στην Πολωνία, ο ρόλος που δίνεται σε επιζώντες/ώσες που δεν πέρασαν από τα ναζιστικά στρατόπεδα, είναι περιορισμένος και περιθωριακός. Περιθωριακό ρόλο έχει επίσης η επαφή των νέων με Πολωνούς Δικαίους των Εθνών (βλ. Feldman 2008: 211-213). Αντίθετα, στο οδοιπορικό *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη* είναι σαφής η πρόθεση για ισότιμη κάλυψη μιας ευρείας γκάμας εμπειριών. Από τα δέκα συνολικά ταξίδια που πραγματοποιήθηκαν, τα πέντε μόνο συνόδευσαν επιζώντες των ναζιστικών στρατοπέδων. Το 2009, στην αποστολή συμμετείχε ο πρώην αντάρτης του ΕΛΑΣ, Ζακίνος Φιλοσόφ. Στο ίδιο ταξίδι, τα μέλη της αποστολής επισκέφτηκαν το Θέμη Μαρίνο, ο οποίος τους εξέθεσε τις μνήμες του από την ανατίναξη της γέφυρας του Γοργοποτάμου. Τους μίλησε επίσης για τη συμμετοχή Εβραίων της Παλαιστίνης στο σαμποτάζ. Το 2010, την αποστολή συνόδευσε ο καταγόμενος από τη Λάρισα Μεναχέμ (Μάκης) Μωυσής, ο οποίος επιβίωσε κρυμμένος στα βουνά. Ως νεαρός ο ίδιος τότε, συνέβαλε σημαντικά στην επιβίωση της οικογένειάς του, αναλαμβάνοντας τον επικίνδυνο ρόλο της τακτικής καθόδου στη Λάρισα για προμήθειες. Στη διάρκεια μιας τέτοιας μετακίνησης, έγινε αυτόπτης μάρτυρας των συλλήψεων της Εβραίων της πόλης. Το 2014, συνοδός ήταν ο καταγόμενος από τη Θεσσαλονίκη, Αβραάμ (Τούλι) Εσκενάζι, ο οποίος υπήρξε κρυμμένο παιδί. Το 2014 και το 2015, τα μέλη του ταξιδιού γνώρισαν απογόνους του Απόστολου και της Μαρίας Βολιώτη, διασωστών των οικογενειών Χακίμ, Μπελέλη και Γιωσαφάτ. Επιχειρήθηκε επίσης η ανασύσταση της διαδρομής που ακολούθησαν οι τρεις οικογένειες, από το Βόλο στα Λεχώνια, στο καλύβι της οικογένειας Βολιώτη στον Άγιο Βλάσιο και τελικά στην Τσαγκαράδα.

Η επιλογή να αποτυπωθεί, κατά το δυνατόν, όλο το εύρος της εμπειρίας των Εβραίων από την Ελλάδα υπηρετεί το στόχο της ισότιμης ένταξης της περίπτωσης τους στη συλλογική μνήμη της Σοά και του Ηρωισμού. Μέσα από παραδειγματικές περιπτώσεις αντιστασιακών, κρυμμένων, εκτοπισθέντων, αλλά και μη Εβραίων διασωστών, υπογραμμίστηκε η σύνδεση με όλες τις εκφάνσεις της εμπειρίας (γκέτο, ναζιστικά στρατόπεδα, αντίσταση, κρυμμένα παιδιά, Δίκαιοι των Εθνών) που μνημονεύονται και τιμώνται σε μουσεία και ιδρύματα μνήμης, όπως το Γιαντ Βασέμ. Η δημοσίευση περιλήψεων των οδοιπορικών, ιστορικών τεκμηρίων, μαρτυριών επιζώντων/ών και βιοματικών κειμένων απογόνων στα απολογιστικά βιβλία του προγράμματος

που επιμελήθηκαν οι ελληνο-εβραϊκής καταγωγής εθελοντές/όντριες, υπογραμμίζει την πρόθεση διάχυσης εκτός του στενού κύκλου των συμμετεχόντων/ουσών στο πρόγραμμα.



*«Πού ήσασταν τόσα χρόνια;»
Η Ελένη Βολιώτη συναντά τον Άβι Χακίμ στα πλαίσια του οδοιπορικού του 2014
(Πηγή: haifasaloniki.blogspot.com)*

Ένα δεύτερο σημαντικό στοιχείο διαφοροποίησης, αφορά το βάρος που δόθηκε στην ανάδειξη του προ Σοά παρελθόντος ως αναπόσπαστου μέρους της «κληρονομιάς» των επιζώντων/ουσών και των απογόνων τους στο Ισραήλ. Η «επαγγελματική και ποιοτική προετοιμασία» του ταξιδιού (όπως τονίζεται συχνά στον ιστότοπο του προγράμματος²⁶¹) δεν περιοριζόταν σε επισκέψεις σε ισραηλινά ιδρύματα μνήμης της Σοά και σε σχετικές διαλέξεις ειδικών. Αφορούσε επίσης μια (πρό)γευση της «αυθεντικής ατμόσφαιρας» της ελληνικής, ρωμανιώτικης και σεφαραδίτικης κουλτούρας σε ισραηλινό έδαφος. Το 2013, η διαδικασία της προετοιμασίας περιέλαβε επίσκεψη στην έκθεση του «Κέντρου Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας»,

²⁶¹ <http://haifasaloniki.blogspot.com/p/2015.html> (Τελευταία επίσκεψη 19.11.2022).

ενός χώρου που διατείνεται ότι αναβιώνει την «*αυθεντική ατμόσφαιρα*» του σαλονικιώτικου σπιτιού.²⁶² Στη συνέχεια, οι συμμετέχοντες/ουσες απόλαυσαν ένα γεύμα στο εστιατόριο «Αμβροσία» του Τελ Αβίβ, το οποίο προσφέρει «αυθεντικές» ελληνικές γεύσεις. Το Μάιο του 2015, η ομάδα συμμετείχε σε ένα από τα γλέντια που οργανώνει η ελληνική οργάνωση επιζώντων/ωσών, προκειμένου να βιώσει «*μια αυθεντική και πραγματική ελληνική γιορτή, καθώς οι Έλληνες γνωρίζουν πώς να γιορτάζουν*».²⁶³ Λίγους μήνες αργότερα, παρακολούθησαν μια παράσταση σεφαραδίτικης μουσικής στο «Μουσείο του Εβραϊκού Λαού 'Μπετ Ατφουτσότ'».²⁶⁴ Στη διάρκεια του μουσικού προγράμματος, οι δημοφιλείς καλλιτέχνες, Γκάι και Ρόι Ζου-Άρετς, αδέρφια που γεννήθηκαν στο Τελ Αβίβ και έλκουν την καταγωγή τους από τη Λιβύη, την Τουρκία και την Ελλάδα, μοιράστηκαν τις αναμνήσεις τους από το σεφαραδίτικο σπίτι της παιδικής τους ηλικίας. Με όλους αυτούς τους τρόπους, η κοινότητα των Ελλήνων Εβραίων στο Ισραήλ προβάλλεται ως «αυθεντικός» εκπρόσωπος και διάδοχος της ελληνικής και της σεφαραδίτικης κουλτούρας, οι οποίες απολαμβάνουν όλο και μεγαλύτερης δημοτικότητας στο Ισραήλ σήμερα.²⁶⁵

Κατ' ανάλογο τρόπο, τα ίδια τα οδοιπορικά δεν περιορίζονταν σε αφηγήσεις επιζώντων και σε τελετές στα μνημεία που συνδέονται με την καταστροφή. Εξίσου σημαντικός ρόλος αποδόθηκε σε συναντήσεις με μέλη ενεργών εβραϊκών κοινοτήτων, στο καμπαλάτ σαμπάτ σε κάποια από αυτές, στις επισκέψεις σε εβραϊκές συναγωγές και μουσεία που τιμούν την ιστορία και τον πολιτισμό του σεφαραδίτικου και ρωμανιώτικου εβραϊσμού. Αντανακλώντας την πρόθεση των εθελοντών/ντριών να καταστήσουν τη σεφαραδίτικη και ρωμανιώτικη κληρονομιά μέρος των παραστάσεων του ισραηλινού κοινού, η ιστοσελίδα του προγράμματος περιλαμβάνει αφιερώματα στο «Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας» στο Πέταχ Τίκβα, στο Εβραϊκό Μουσείο Θεσσαλονίκης και στο Εβραϊκό Μουσείο Ελλάδος στην Αθήνα.²⁶⁶

²⁶² <http://www.salonikaheritage.com/> (Τελευταία επίσκεψη 19/11/2022). Για το Κέντρο βλ. αναλυτικότερα παρακάτω.

²⁶³ <http://haifasaloniki.blogspot.com/p/2015.html> (Τελευταία επίσκεψη 19.11.2022).

²⁶⁴ ό.π.

²⁶⁵ βλ. αναλυτικά το προηγούμενο κεφάλαιο.

²⁶⁶ βλ., αντίστοιχα, http://haifasaloniki.blogspot.com/p/blog-page_4499.html, http://haifasaloniki.blogspot.com/p/blog-page_19.html, http://haifasaloniki.blogspot.com/p/blog-page_6791.html (Τελευταία επίσκεψη στα παραπάνω: 19.11.2022).

Οι εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας δεν παρουσιάζονταν ξεκομμένες από το περιβάλλον του ελληνικού τοπίου. Ο ελεύθερος χρόνος για περιήγηση σε πόλεις όπως η Χαλκίδα, η Αθήνα και η Θεσσαλονίκη, προκειμένου να βιωθεί η «ατμόσφαιρά» τους, ήταν επίσης αναπόσπαστο μέρος των οδοιπορικών. Αντανακλώντας την αυξανόμενη δημοτικότητα της Ελλάδας ως τουριστικού προορισμού για τους/τις Ισραηλινούς/ές, περιλαμβάνονταν επίσης στάσεις και περιηγήσεις σε δημοφιλή, μη εβραϊκά, αξιοθέατα, όπως τα Μετέωρα, οι καταρράκτες της Έδεσσας, το Μέτσοβο και ο Ισθμός της Κορίνθου. Η επίσκεψη σε τέτοιους χώρους καταγράφεται και στην ιστοσελίδα του προγράμματος, μη αποκρύπτοντας το γεγονός ότι η, κατά τ' άλλα, «σοβαρή» «μασά» εμπεριείχε και διαστάσεις τουριστικής αναψυχής. Ο συντάκτης της, Ρούβεν Φριζής, απευθύνεται συχνά στους αναγνώστες του για να τους δώσει τουριστικά tips και συμβουλές, με τον αέρα του (λόγω ελληνικής καταγωγής και συχνών επισκέψεων στην Ελλάδα) «ειδικού».

Όλα αυτά δε συνεπάγονται κάποιου είδους αμφισβήτηση του Ισραήλ ως κατεξοχήν εβραϊκής πατρίδας. Οι εναπομείνασες κοινότητες στην Ελλάδα απεικονίζονται συχνά ως «φτωχός» συγγενής που αργοπεθαίνει και για τον οποίο η επίσκεψη «αδερφών» από το Ισραήλ λειτουργεί παρηγορητικά. Οι δράσεις διασκέδασης για τους/τις μαθητές/ήτριες του σχολείου και τους/τις τρόφιμους του γηροκομείου της κοινότητας της Θεσσαλονίκης, το κοινό τραγούδισμα τραγουδιών της γης του Ισραήλ *«τονώνει το ηθικό»* των μελών των παρηκμασμένων πια κοινοτήτων. Η επιθυμία για βίωση της σεφαραδίτικης και ρωμανιώτικης ατμόσφαιρας στην Ελλάδα ματαιώνεται, εν μέρει τουλάχιστον, από το αμετάκλητο της καταστροφής και την απουσία: *«Σε όλο το οδοιπορικό είχαμε την αίσθηση ότι υπάρχει πολύς εβραϊσμός στην Ελλάδα, αλλά πού είναι οι Εβραίοι;;;;»*, αναρωτιέται στον απολογισμό του ταξιδιού του 2010 ο Άβι Χακίμ.²⁶⁷ Το Ισραήλ, ως αναγεννημένη εβραϊκή πατρίδα και ως τόπος εγκατάστασης μεγάλου αριθμού επιζώντων/ωσών, προβάλλεται έμμεσα ως τόπος καταλληλότερος για τη διάσωση του πνεύματος της σεφαραδίτικης και ρωμανιώτικης κουλτούρας.²⁶⁸

Λαμβανόμενη στο σύνολό της, η δομή των οδοιπορικών δημιουργεί μια αφήγηση «κλεισίματος του κύκλου». Το αμετάκλητο της καταστροφής και η «αναγέννηση» του

²⁶⁷ Χακίμ, Άβι 2011. «Κι εμείς ήμασταν εκεί: Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη, 2010». Στο: Άβι Χακίμ (επιμ.), *ό.π.*, σελ. 91.

²⁶⁸ πρβλ. παραπάνω στο κεφάλαιο, σχετικά με τα κείμενα για το οδοιπορικό στην Ελλάδα που πραγματοποίησε η ελληνική οργάνωση επόμενης γενιάς το 1986.

εβραϊκού λαού εντός της ισραηλινής πατρίδας δεν αμφισβητούνται. Ωστόσο, η «αναγέννηση» αυτή δεν προκύπτει από τη ρήξη, αλλά από τη συνέχεια.²⁶⁹ Η επιβεβαίωση της ισραηλινής ταυτότητας δεν αναζητείται πλέον στην «προσήλωση στο εδώ», αλλά στη νοσταλγική ενσωμάτωση του «εκεί» στο «εδώ».



*Μέλος της αποστολής διασκεδάζει τα παιδιά της εβραϊκής κοινότητας της Θεσσαλονίκης
(Πηγή haifasaloniki.blogspot.com)*

Όπως και πολλές άλλες από τις δράσεις απογόνων εξ Ελλάδος επιζώντων/ωσών στο Ισραήλ, το οδοιπορικό *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη* είχε, στα μάτια των ελληνικής καταγωγής εθελοντών/ντριών του, διπλό στόχο. Από τη μια πλευρά, επιχείρησε να επανορθώσει την «αδικία», αποκαθιστώντας τις φωνές των «κλησμονημένων» επιζώντων/ωσών και ανθιστάμενο έτσι στην «ασκεναζικοκρατία» της ισραηλινής και διεθνούς συλλογικής μνήμης. Από την άλλη πλευρά, δήλωνε εμφαντικά τη συνεχιζόμενη σύνδεση των επιζώντων/ωσών και των απογόνων τους με τη ρωμανιώτικη, σεφαραδίτικη και «ελληνική» κουλτούρα, της οποίας οι ίδιοι/ες προβλήθηκαν ως «γνήσιοι» φορείς και συνεχιστές. Επιχείρησε, παράλληλα, να ανυψώσει τη θέση της ρωμανιώτικης και σεφαραδίτικης κληρονομιάς ως πηγής ταύτισης όχι μόνο για τους «φυσικούς» απογόνους της, αλλά και για τον/την κάθε Εβραίο/α και τον/την κάθε Ισραηλινό/ή.

²⁶⁹ πρβλ. παραπάνω τη συζήτηση για την ποίηση των Πέρετς και Ματιτιάου.

Το πρόγραμμα *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη* έπαψε να λειτουργεί το 2015. Ωστόσο, η οργάνωση οδοιπορικών στην Ελλάδα δεν έμεινε χωρίς συνέχεια. Την τελευταία πενταετία, το «Ινστιτούτο 'Σάλτι' για την Έρευνα της Λαντίνου»,²⁷⁰ του οποίου επικεφαλής είναι ο Σμουέλ Ρεφαέλ, προσφέρει ένα πρόγραμμα κατάρτισης αναφορικά με το εβραϊκό παρελθόν της Ελλάδας και τις εμπειρίες των Ελλήνων/ίδων Εβραίων στη Σοά. Απευθύνεται κυρίως σε ξεναγούς, εκπαιδευτικούς και εκπαιδευτές/εύτριες ενηλίκων. Μετά από την παρακολούθηση ενός εξαμήνου σχετικών μαθημάτων, οι εκπαιδευόμενοι/ες συμμετέχουν σε ένα βιωματικό ταξίδι εμβάθυνσης της γνώσης τους στις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας. «*Στόχος μου είναι να ενταχθεί η διδασκαλία της Σοά των Ελλήνων Εβραίων στα πανεπιστήμια*», μου είπε ο Σμουέλ Ρεφαέλ, υπονοώντας τη μη επαρκή κάλυψη του θέματος στον ισραηλινό ακαδημαϊκό χώρο. Την ίδια στιγμή, η εισαγωγή ενός τέτοιου μαθήματος σε ένα ίδρυμα που προωθεί την έρευνα για τη γλώσσα, την ιστορία και την πολιτισμική κληρονομιά των Σεφαραδιτών/ιτισσών, αποτελεί ένα ακόμη μέσο για την αποτύπωση της Σοά ως ενός από τα κεντρικά στοιχεία της ιστορίας, της συλλογικής μνήμης και της κληρονομιάς τους.



*Από το οδοιπορικό του πανεπιστημίου του Μπαρ Ιλάν στις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας.
Λέσχη Ισραηλιτικής Κοινότητας Βόλου, Ιούλιος 2019
(Από ανάρτηση του εθελοντή Σλόμο Ταθι στο Facebook)*

²⁷⁰ Το Ινστιτούτο υπάγεται στο πανεπιστήμιο Μπαρ Ιλάν.

Ο Σμουέλ Ραφαέλ και το Ινστιτούτο «Σάλτι» έχουν ξεκινήσει επίσης τη δημιουργία μιας εφαρμογής για κινητά τηλέφωνα που απευθύνεται σε Ισραηλινούς/ές τουρίστες/στριες. Η εφαρμογή θα παρέχει ιστορικό υλικό για τις κοινότητες της Θεσσαλονίκης, της Αθήνας, των Ιωαννίνων και της Κέρκυρας. Ιδιαίτερο βάρος δίνεται στη μοίρα των κοινοτήτων αυτών κατά τη Σοά, με τη χρήση μαρτυριών επιζώντων/ωσών που συγκεντρώθηκαν κατά την προετοιμασία των *Δρόμων της Κόλασης*.

Το «Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας» (2010- σήμερα)

Το Σεπτέμβριο του 1993, ο «Οίκος των Μαχητών των Γκέτο» έγινε το πρώτο εθνικής εμβέλειας μουσείο που αφιέρωσε έκθεση στην, παραγκωνισμένη μέχρι τότε, εβραϊκή κοινότητα της Θεσσαλονίκης. Μέλη της κοινότητας εντός του Ισραήλ έλαβαν ενεργά μέρος, συμμετέχοντας τόσο στη χρηματοδότηση όσο και στην παραγωγή του περιεχομένου (Rotem, χ.χ.: 4· 2021: 217). Η έκθεση, η οποία έφερε τον τίτλο *Θεσσαλονίκη: Μια Σεφαραδίτικη Μητρόπολη* συνετέθη, κατά κύριο λόγο, από πάνελ φωτογραφιών που αποδίδουν το χρονολόγιο της κοινότητας από την αρχαιότητα μέχρι την επαύριον της Σοά.²⁷¹ Το υλικό αυτό υπήρξε ένας από τους καρπούς της σημαντικής έρευνας της Μίριαμ Νόβιτς που διεξήχθη στην Ελλάδα πολλά χρόνια νωρίτερα (Stavroulakis 2003: 38).²⁷²

Η έκθεση διατηρήθηκε μέχρι την ανακαίνιση του μουσείου το 2010. Τα «άχρηστα» πλέον πάνελ μεταφέρθηκαν με φορτηγό σε αποθήκη της «Ναυτικής Ακαδημίας του Άκκο» (Rotem, χ.χ.: 4). Τότε ακριβώς, το γηροκομείο «Λεόν Ρεκανάτι»²⁷³ στο Πέ-

²⁷¹ Το 1997, αντίγραφο της έκθεσης αγοράστηκε από το ίδρυμα "Simon Marks" στο Λονδίνο, για να αποτελέσει μέρος των μόνιμων εκθέσεων του υπό ίδρυση τότε Εβραϊκού Μουσείου Θεσσαλονίκης, μετά από διασκευαστική επιμέλεια του Αλμπέρτο Ναρ. Πρόκειται για την έκθεση που φιλοξενείται στην πτέρυγα "Simon Marks", βλ. «Πτέρυγα 'Simon Marks'», *Εβραϊκό Μουσείο Θεσσαλονίκης* <http://www.jmth.gr/article-08032014-simon-marks-ward> (Τελευταία επίσκεψη 19.11.2022).

²⁷² Τη δεκαετία του '50, η Μίριαμ Νόβιτς επισκέφτηκε διάφορες χώρες της Ευρώπης, προκειμένου να συλλέξει μαρτυρίες εκ μέρους του «Οίκου των Μαχητών των Γκέτο». Το 1956 ξεκίνησε την έρευνά της και στην Ελλάδα και ανέπτυξε έντονο ενδιαφέρον για την άγνωστη ιστορία των εκεί εβραϊκών κοινοτήτων. Το 1967, δημοσίευσε το βιβλίο *Το Πέρασμα των Βαρβάρων: Συμβολή στην Ιστορία της Εκτόπισης και της Αντίστασης των Ελλήνων Εβραίων* στα Γαλλικά.

²⁷³ Το γηροκομείο «Λεόν Ρεκανάτι», ιδρύθηκε το 1956 από τον Ντανιέλ Ρεκανάτι, με στόχο να συνδράμει επιζώντες χωρίς απογόνους με καταγωγή από την Ελλάδα. Με τα χρόνια, πρόσφερε τις υπηρεσίες του σε Σεφαραδίτες/ίτισες από την Τουρκία, τη Βουλγαρία, τη Γιουγκοσλαβία, την Αίγυπτο και ανέλαβε σημαντικές δράσεις για τη διατήρηση και διάσωση της κληρονομιάς των Σεφαραδιτών/ιτισών των Βαλκανίων.

ταχ Τίκβα (πλησίον του Τελ Αβίβ) αποφάσισε να δημιουργήσει ένα μικρό μουσείο εντός του, αφιερωμένο στην ιστορία, την κουλτούρα και τον πολιτισμό της κοινότητας της Θεσσαλονίκης. Έπεισε τον «Οίκο» να του παραχωρήσει τα πάνελ και ταυτόχρονα ξεκίνησε τη συλλογή αντικειμένων από μέλη της κοινότητας που είχαν εγκατασταθεί στο Ισραήλ. Πολύ σύντομα εγκαινιάζεται το «Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας στη Μνήμη του Λεόν Ρεκανάτι (1890-1945)» (στο εξής Κέντρο).

Το Κέντρο δε θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως δημιούργημα της «δεύτερης γενιάς», με την αυστηρή έννοια του όρου. Ο ιδρυτής του, Λεόν Ρεκανάτι, είναι γιος του Ντανιέλ (1921-1984) και εγγονός του Λεόν, οι οποίοι μετανάστευσαν στο Ισραήλ το 1935. Σημαντικό ρόλο στη χρηματοδότηση και τη λειτουργία του Κέντρου έπαιξε και ο Χαϊμ Ρούσσο, γιος του Ααρών Ρούσσο (1914-2006). Ο Ααρών Ρούσσο μετανάστευσε στο Ισραήλ το 1932, σπούδασε στο Πολυτεχνείο της Χάιφα και εργάστηκε ως πολιτικός μηχανικός. Οι οικογένειες Ρεκανάτι και Ρούσσο δραστηριοποιήθηκαν από πολύ νωρίς στο έργο της ανάδειξης της λησμονημένης ιστορίας των Εβραίων από την Ελλάδα και, κυρίως, στη διάσωση της κληρονομιάς της κοινότητας της Θεσσαλονίκης.²⁷⁴ Οι ιδρυτές είναι επομένως απόγονοι Θεσσαλονικέων μεταναστών της δεκαετίας του '30, οι οποίοι δεν έζησαν τη Σοά, αλλά ανέπτυξαν σημαντική δράση στο πεδίο της περίθαλψης των επιζώντων/ωσών και της διάσωσης της ιστορίας και του πολιτισμού της αφανισμένης κοινότητας.

Το Κέντρο είναι σήμερα σημείο αναφοράς για την ελληνο-εβραϊκή κοινότητα, αλλά και για πολλούς/ές Σεφαραδίτες/ίτισες με καταγωγή από τα Βαλκάνια γενικότερα. Η αφήγηση που συντίθεται στο χώρο της έκθεσης, ο τρόπος με τον οποίο διαχέεται προς τα έξω, οι λοιπές δράσεις που προσφέρονται, είναι αποκαλυπτικά για τις ζυμώσεις που έχουν λάβει χώρα εντός της κοινότητας κατά τις τελευταίες δεκαετίες, για τον τρόπο που ορίζει πλέον την ταυτότητα και την «κληρονομιά» της, για την αυτοεικόνα που δημιουργεί και διαθέτει προς κατανάλωση, για τον τρόπο με τον οποίο συνδιαλέγεται δημιουργικά με τις μεγάλες ισραηλινές μετα-αφηγήσεις περί Σοά, σεφαραδίτικης ταυτότητας και διασποράς, προκειμένου να προωθήσει τη δική του, ιδιαίτερη κι ως ένα βαθμό εναλλακτική, ατζέντα.

Το Κέντρο στεγάζεται στο υπόγειο του γηροκομείου Ρεκανάτι. Παίρνοντας το ασανσέρ δίπλα στη ρεσεψιόν, οδηγείσαι στην αίθουσα «Ααρών Ρούσσο», η οποία είναι

²⁷⁴ Για χαρακτηριστικά παραδείγματα, βλ. το κεφάλαιο 3.2.

συγχρόνως χώρος υποδοχής, βιβλιοθήκη, συλλογή CD και DVD για τη σεφαραδίτικη μουσική και κουλτούρα, και αίθουσα πολυμέσων. Αμέσως μετά εισέρχεται στον κύριο χώρο της έκθεσης.

Προς τα δεξιά, μια γυψοσανίδα χωρίζει το χώρο στα δύο, δημιουργώντας ένα μικρότερο διάδρομο και μια μεγαλύτερη αίθουσα. Γύρω της είναι τοποθετημένα τα πάνελ που συνοψίζουν την ιστορία της εβραϊκής παρουσίας στην πόλη, από το 315 π.Χ. έως και την αλιγιά των επιζώντων/ωσών στο Ισραήλ. Περιμετρικά του διαδρόμου, πίνακες φωτογραφιών παρουσιάζουν εικόνες από την κοινωνική, οικονομική και πνευματική ζωή της άλλοτε ακμάζουσας κοινότητας. Κάτω από κάθε πίνακα, πάνω σε μικρούς, λευκούς πάγκους είναι τοποθετημένα αντικείμενα καθημερινής χρήσης.

Από την άλλη πλευρά εκτείνεται η μεγάλη αίθουσα, η οποία φιλοδοξεί να αποτυπώσει την ατμόσφαιρα του σεφαραδίτικου σπιτιού. Διάσπαρτα κατά μήκος των τοίχων ή μπροστά από κολώνες είναι τοποθετημένα έπιπλα (μπουφέδες, σκρίνιο, σκαμπό, σεκρετέρ, τουαλέτα καλλωπισμού, κομοδίνα κ.ά.), τα περισσότερα πολυτελή, καθώς και πίνακες φωτογραφιών και ιστορικών στοιχείων από την καθημερινότητα της κοινότητας. Πάνω τους κι ανάμεσά τους βρίσκονται αντικείμενα, όπως ραδιόφωνα, τηλέφωνα, γραφομηχανές, ρολόγια, κομπολόγια, φέσια, ενδυμασίες, είδη καλλωπισμού, παιχνίδια, αντικείμενα λατρευτικής χρήσης, ιατρικά εργαλεία, βεντουζοπότηρα, κεντήματα, υφαντά, ραπτομηχανές, μπαούλα, μαγειρικά σκεύη, σερβίτσια, σκούπες, μέσα φωτισμού και θέρμανσης. Ξεχωρίζει επίσης μια συλλογή εφημερίδων, τοποθετημένων σε βιτρίνα.

Στο κέντρο της αίθουσας δεσπόζει μια βαριά τραπεζαρία με αναπαυτικές καρέκλες και μεγάλο, σκαλιστό τραπέζι που συνήθως είναι στολισμένο με λευκό τραπεζομάντιλο, πλεγμένο με βελονάκι. Από πάνω της κρέμεται ένα μεγαλοπρεπές πολύφωτο. Σε όλο το μήκος της αίθουσας, το πάτωμα είναι στρωμένο με χαλιά και μοκέτες. Είναι προφανές πως το σεφαραδίτικο σπίτι που αναπαρίσταται είναι αυτό της αστικής τάξης. Όταν το κέντρο αναμένει επισκέπτες, πάνω στο τραπέζι βρίσκεται ασημένιος δίσκος με κανάτα νερού, ποτήρια, κουτάλια και γλυκό του κουταλιού ή μαρμελάδα.

Στο βάθος βρίσκεται ένα καλοδιατηρημένο καθιστικό, με στρογγυλό σκαλιστό τραπέζι, καναπέ, δύο πολυθρόνες και δύο βοηθητικά τραπεζάκια. Στα δεξιά, κατά μήκος του τοίχου είναι τοποθετημένος ένας μπουφές. Πίσω από τον καναπέ, μια γιγάντια αφίσα απεικονίζει όψη της παραλίας της Θεσσαλονίκης πριν την καταστροφική πυρκαγιά του 1917.



Από την κεντρική αίθουσα της έκθεσης: η τραπεζαρία.

«Είναι σαν να ανοίγεις μια μπαλκονόπορτα και να απλώνεται στα πόδια σου όλη η πόλη στην ακμή της, τότε που οι τρεις κοινότητες [Εβραίοι, Μουσουλμάνοι, Χριστιανοί] συμβίωναν αρμονικά στην ωραία σαλάτα των Βαλκανίων», σχολίασε σε επικοινωνία μας η Άννα Μπακόλα-Γκάρτη, κόρη Γιαννιωτών επιζώντων που μετανάστευσε στο Ισραήλ τη δεκαετία του '70 και σήμερα είναι μια από τις πιο δραστήριες εθελόντριες του Κέντρου.

Στα αριστερά, χαμηλά στο ταβάνι σε ύψος λίγο πιο πάνω από το πάτωμα, μια αφίσα παρουσιάζει έναν άντρα με μουστάκι, κοστούμι και φέσι, σχεδόν σε φυσικό μέγεθος. Σε ημικλινή στάση, μοιάζει να αιωρείται ή να έχει ξαπλώσει σε έναν πρόσθετο, αόρατο καναπέ. Το παιχνιδιάρικο χαμόγελό του και η χαλαρή στάση του τον κάνουν να φαντάζει σαν καλόβολο φάντασμα από το παρελθόν που ήρθε ξανά στο σπίτι του, για να απολαύσει την ατμόσφαιρα και την παρέα. Λίγο πιο αριστερά και πιο πάνω, ένα καλοβαλμένο ζευγάρι ποζάρει σε σοβαρό ύφος. Η κυρία φορά καπέλο με βέλο κι ωραίο μαύρο παλτό. Ο κύριος φορά κοστούμι και γραβάτα. Το ένα του χέρι είναι στην τσέπη του και το άλλο είναι περασμένο αγκαζέ στο χέρι της κυρίας. Η έλλειψη φόντου σε κάνει να αναρωτιέσαι αν το ζευγάρι είναι έτοιμο για έξοδο ή αν κάνει ήδη τη βόλτα

του στους δρόμους της Θεσσαλονίκης. Μια βαλίτσα κι ένα μεγάλο σκαλιστό μπαούλο, τοποθετημένα ακριβώς από κάτω τους,²⁷⁵ σε οδηγούν συνειρμικά και σε άλλες υποθέσεις: μήπως το ζευγάρι ετοιμάζεται για αναχώρηση ή μήπως έχει φτάσει μόλις από κάπου;



Από την κεντρική αίθουσα της έκθεσης: ο χώρος του καδιστικού

Ακριβώς δίπλα τους, ανοίγει μια πόρτα. Ακολουθώντας την, οδηγείσαι στην αίθουσα «Μνήμης της Σοά». Εδώ η ατμόσφαιρα αλλάζει εντελώς. Ο ευρύχωρος, φωτεινός, ζεστός και φιλόξενος χώρος αντικαθίσταται από μια μισοσκότεινη, μικροσκοπική αίθουσα. Ο χώρος είναι λιτός, τα εκθέματα λιγοστά: ένα μεγάλο κίτρινο άστρο, φωτογραφίες από το «Μαύρο Σάββατο», την καταστροφή του εβραϊκού νεκροταφείου και την εκτόπιση, λιγοστά έγγραφα, δύο-τρία σκεύη κρατουμένων στα στρατόπεδα, η στολή του επιζώντος Τσβι Μιχαέλι και μια βαλίτσα, δωρεά του Γιεχούντα Σαπόρτα, ο οποίος, έχοντας ισπανική υπηκοότητα, εκτοπίστηκε στο Μπέργκεν-Μπέλσεν σε ηλικία τεσσάρων ετών.

«Ο χώρος είναι σκόπιμα μισοσκότεινος, απεικονίζει την πιο σκοτεινή περίοδο της ιστορίας της κοινότητας» μου είπε η Άννα Μπακόλα-Γκάρτη. *«Είναι επίσης*

²⁷⁵ Η περιγραφή που παρουσιάζεται εδώ βασίζεται στις σημειώσεις μου, μετά από επίσκεψή μου στο Κέντρο το 2018. Η όποια απόκλιση σε σχέση με τις φωτογραφίες οφείλεται στο γεγονός ότι αυτές είναι τραβηγμένες νωρίτερα. Είναι αντλημένες από την ιστοσελίδα του Κέντρου, τη σελίδα του στο Facebook, καθώς και το blog του προγράμματος «Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη».

μικρός, για να θυμίζει τις συνθήκες συνωστισμού στα βαγόνια. Όταν εισέρχονται εδώ οι μαθητές, δυσφορούν, θέλουν να εγκαταλείψουν την αίθουσα σύντομα. Μα πάντα τους λέω: “Σε εσάς θα κρατήσει για λίγο, σύντομα θα πάτε στα σπίτια σας. Μα σκεφτείτε πόσο ανυπόφορο ήταν για εκείνους και σκεφτείτε επίσης πως οι περισσότεροι δε γύρισαν ποτέ”».



*Ξεναγηση μαθητών/τριών στην Αίθουσα Μνήμης της Σοά, 28.2.2017
(Από ανάρτηση στη σελίδα του Κέντρου στο Facebook)*

Προς την έξοδο της αίθουσας, συναντάς έναν πίνακα απωλειών των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας και μια φωτογραφία ομαδικού γάμου επιζώντων/ωσών στη Θεσσαλονίκη, λίγο πριν τη μετανάστευσή τους στην Παλαιστίνη.

Για να βγεις από εδώ, δεν υπάρχει διαφορετική έξοδος. Εξέρχεσαι από την ίδια πόρτα, για να βρεθείς και πάλι στην κύρια αίθουσα. Μπορείς να κατευθυνθείς δεξιά, να ξαναδείς τις προπολεμικές φωτογραφίες ή να κάνεις λίγο αριστερά, να αναπαυθείς στο καθιστικό, να ατενίσεις την προπολεμική Θεσσαλονίκη και το σεφαραδίτικο σπίτι. Όμως η αφήγηση σταματά εδώ; Τι απέγιναν εκείνα τα ζευγάρια που μετανάστευσαν στο Ισραήλ; Τι απέγινε η ίδια η κοινότητα;

Οι ξεναγοί σε έχουν ήδη ενημερώσει πως τα περισσότερα αντικείμενα δεν έχουν μεταφερθεί πρόσφατα από τη Θεσσαλονίκη. Στην πραγματικότητα, ανήκαν σε μετανάστες/στρίες της δεκαετίας του '30 ή σε επιζώντες/ώσες της Σοά που εγκαταστάθηκαν στο Ισραήλ μετά τον πόλεμο. Μα τότε, ποιο είναι το σπίτι που απεικονίζεται; Το προπολεμικό της Θεσσαλονίκης ή το σεφαραδίτικο νοικοκυριό που «μεταφέρεται»

κι «αναγεννιέται» στη νέα πατρίδα; Τι επισκεπτόμαστε τελικά; Τη Θεσσαλονίκη ή τη Φλωρεντίν; Πού σταματά η μία και πού αρχίζει η άλλη; Και τελικά, ποιος είναι ο «κληρονόμος» της κατεστραμμένης κοινότητας;

Υπό κανονικές συνθήκες, το Κέντρο σφύζει από ζωή. Τουλάχιστον τρεις φορές την εβδομάδα, προσφέρει ξεναγήσεις σε μαθητές/τριες, στρατιώτες, φοιτητές/ήτριες, υψηλούς/ές προσκεκλημένους/ες ή οργανωμένες ομάδες. Η Άννα Μπακόλα-Γκάρτη μου μίλησε για τις συναντήσεις με τα μικρότερα παιδιά. Η υποδοχή τους συνοδεύεται από ερωτήσεις, όπως: «Τι διαφορετικό έχει αυτό το μουσείο;», «Γιατί βρίσκεται σε ένα γηροκομείο, πράγμα ασυνήθιστο;» «Τι είναι παράδοση;» «Τι είναι κληρονομιά;» Στη συνέχεια τους γίνεται μια μικρή εισαγωγή στη λειτουργία και στους στόχους του Κέντρου κι έπειτα ξεναγούνται στους χώρους του. Με εξαίρεση τη σύντομη, άβολη -κι ως εκ τούτου «βιωματική»- παραμονή στο δωμάτιο που είναι αφιερωμένο στη Σοά, η ξενάγηση έχει διαδραστικό, δημιουργικό και παιγνιώδη χαρακτήρα. Το μουσείο δεν επιδιώκει να παρουσιάσει στον επισκέπτη μια «παγωμένη» ιστορική διαδρομή του εξολοθρευμένου εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης. Πολύ περισσότερο, επιζητά να προσφέρει μια πολυαισθητηριακή, βιωματική κι όμορφη εμπειρία, σε ένα «ζεστό», «φιλόξενο» κι «ευχάριστο» περιβάλλον, όπως τονίζεται επανειλημμένα στην ιστοσελίδα του Κέντρου.²⁷⁶

«Δεν είναι ένα συνηθισμένο μουσείο. Είναι ένα μουσείο στο οποίο προσπαθούμε να κάνουμε τον επισκέπτη να νιώσει τι είναι ένα σαλονικιώτικο σπίτι. Και προσπαθούμε να ενσωματώσουμε επίσης κάποια ιστορικά γεγονότα και σημαντικά στοιχεία που αφορούν τον ιουδαϊσμό της Θεσσαλονίκης», μου τόνισε ο Σάμπι Χανάν, γιος Θεσσαλονικέων²⁷⁷ κι εθελοντής του κέντρου, ξεκινώντας μια πριβέ ξενάγησή μου το 2018, αμέσως μετά τη συνέντευξή του που ίδιος επέλεξε να πραγματοποιηθεί στο συγκεκριμένο χώρο.

²⁷⁶ <http://www.salonikaheritage.com/> (Τελευταία επίσκεψη: 19.11.2022).

²⁷⁷ Ο πατέρας του ήταν επιζών της Σοά. Η μητέρα του γεννήθηκε στην Παλαιστίνη, από Θεσσαλονικείς μετανάστες της δεκαετίας του '30.

Επομένως, προτεραιότητα του μουσείου δεν είναι να μάθει ο επισκέπτης, αλλά να νιώσει, ή ακόμα καλύτερα να μάθει νιώθοντας, *δια των αισθήσεων*.²⁷⁸ Οι επισκέπτες/τριες δεν είναι παθητικοί/ές ακροατές/άτριες κάποιας αυθεντίας. Πέρα από την τυπική ξενάγηση και την παρακολούθηση προβολών, αφήνονται να εξερευνήσουν, να κάτσουν, να αγγίξουν, να μυρίσουν, να φορέσουν, να γευτούν, να ακούσουν. Τα αναρίθμητα αντικείμενα, ακόμα και η στολή του Άουσβιτς και η βαλίτσα που κατέληξε στο Μπέργκεν-Μπέλσεν, δεν παρουσιάζονται «ιεροποιημένα», απομονωμένα σε βιτρίνες, αλλά είναι ελεύθερα για ψηλάφηση. Στη διάρκεια διαλείμματος, μαθητές/ήτριες, φοιτητές/ήτριες και στρατιώτες, γεύονται μπουρέκας, γλυκό του κουταλιού ή μαρμελάδα, «για να νιώσουν την ελληνική φιλοξενία», όπως είπε η Άννα. Πολλές φορές, συναντούν την εμβληματική Ματίλντα Κοέν-Σεράνο,²⁷⁹ τρόφιμο πλέον του γηροκομείου, η οποία τους αφηγείται σεφαραδίτικα παραμύθια και προσωπικά βιώματα με νοσταλγία και χιούμορ. Ενσαρκώνοντας το μήνυμα της μετάδοσης στις επόμενες γενιές, τους μιλά όπως θα μιλούσε μια γιαγιά στα εγγόνια της. Άλλοτε πάλι, η μουσικός Σιράν Μπορέκ τους τραγουδά στα Εβραίο-ισπανικά, τα Ελληνικά και τα Εβραϊκά, παίζοντας την κιθάρα, το μπουζούκι και το μπαγλαμαδάκι της. Μερικές φορές, το «μουσικό πρόγραμμα» εκτελείται από τον Σάμπι Κατσίρ, τροβαδούρο της Εβραίο-ισπανικής. Την ξενάγηση συνοδεύουν ενίοτε μέλη οικογενειών, δωρητών αντικειμένων της έκθεσης, που «ζωντανεύουν» τα αντικείμενα, μέσα από προσωπικές ιστορίες και βιώματα. Μετά από ειδικό αίτημα, εκτός από την ξενάγηση, μαθητές/ήτριες μεγαλύτερων ηλικιών και στρατιώτες συναντιούνται με κάποιον/α επιζώντα/ώσα, ο/η οποίος/α τους μιλά για τη ζωή του/της, δίνοντας έμφαση στην εμπειρία της Σοά. Προς το τέλος της ξενάγησης, τα μικρότερα παιδιά χωρίζονται σε δύο ομάδες. Η πρώτη συμμετέχει σε καλλιτεχνικό εργαστήριο, το οποίο αφορά συνήθως την κατασκευή μιας μεζουζά, συχνά παρέα με τρόφιμους του γηροκομείου. Η δεύτερη παίζει παιχνίδια αναζήτησης αντικειμένων μέσα στο χώρο της

²⁷⁸ Αυτό βέβαια δε συνιστά «ανακάλυψη» του Κέντρου. Πολλά σύγχρονα μουσεία σε όλο τον κόσμο έχουν περάσει από την απλή, ψυχρή έκθεση αντικειμένων σε τεχνικές δημιουργικής ανασύνθεσης που προσφέρουν πιο «προσωπικές», «βιωματικές» εμπειρίες, σε μια προσπάθεια γεφύρωσης του χάσματος ανάμεσα στη βιωμένη εμπειρία και στη νεκρή μνήμη.

²⁷⁹ Η Ματίλντα Κοέν-Σεράνο γεννήθηκε το 1939 στο Μιλάνο. Οι γονείς της κατάγονταν από την Τουρκία. Επέζησε της Σοά κρυμμένη με την οικογένειά της και μετανάστευσε στο Ισραήλ το 1960. Πρόκειται για μια από τις διασημότερες προσωπικότητες που αφιερώθηκαν στη διάσωση και «αναζωογόνηση» της σεφαραδίτικης κουλτούρας στο Ισραήλ, μέσα από ραδιοφωνικές μεταδόσεις, διδασκαλία της Εβραίο-ισπανικής, σύνθεση στίχων για τραγούδια, πλούσιο ερευνητικό και συγγραφικό έργο για τα παραμύθια, τη μαγειρική, τη γλώσσα. Το 2007 βραβεύτηκε για την προσφορά της από την Εθνική Αρχή για τη Λαντίνο Κουλτούρα.

έκθεσης. Στο τέλος της ξενάγησης, δίνεται το μήνυμα του Κέντρου. Η Άννα Μπακόλα-Γκάρτη μου το μετέφερε ως εξής:

«Και τώρα εσείς μπορείτε να γίνετε οι πρεσβευτές μας, να διαδώσετε αυτά που νιώσατε όταν ήρθατε εδώ. Και να μη σταματάτε να ψάχνετε τις ρίζες σας». Ξέρεις, είναι ένα μήνυμα με ιδιαίτερο βάρος, ειδικά για τα παιδιά της Έκτης Δημοτικού που την επόμενη σχολική χρονιά θα αναλάβουν την εργασία για τις ρίζες τους».

Η Stephanie Shosh Rotem, σε πρόσφατες μελέτες της (χ.χ., 2021) για «εναλλακτικά» μουσεία Ολοκαυτώματος στο Ισραήλ, συγκαταλέγει το Κέντρο στην κατηγορία μουσεία “grass roots” που αφηγούνται ανείπωτες ιστορίες ξεχασμένων κοινοτήτων. Κατά τη συγγραφέα, το μουσείο ιδρύθηκε για να *«εκθέσει την ευρέως αγνοημένη τραγωδία του εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης»* (2021: 216). *«Αντί να γράψει μια συνεκτική μετα-αφήγηση, να τονίσει τις κοινές εμπειρίες της ισραηλινής κοινωνίας, αφηγείται μια ιδιαίτερη, αγνοημένη ιστορία μιας από τις κοινότητές της»* (ό.π.: 217). Πράγματι, όπως διαβάζουμε στην ιστοσελίδα του Κέντρου, η αίθουσα μνήμης για το Ολοκαύτωμα και η συνάντηση με επιζώντες/ώσες στοχεύει να παράσχει *«υλική μαρτυρία στη Σοά του ελληνικού εβραϊσμού, που δεν έχει λάβει ακόμα την κατάλληλη εθνική προσοχή»*.²⁸⁰ Ωστόσο, το Κέντρο δε θα μπορούσε να ταξινομηθεί απλώς στην κατηγορία των «μουσείων Ολοκαυτώματος». Δεν αυτοπροβάλλεται ως ένα κέντρο «μνήμης» του εξολοθρευμένου εβραϊσμού της Ελλάδας, αλλά ως κέντρο «κληρονομιάς», μιας κληρονομιάς που δεν περιορίζεται στη θλίψη και στην καταστροφή. Η χαρά, η ζεστασιά, η φιλόξενη και ευχάριστη διάθεση είναι κεντρικά συστατικά της έκθεσης και των δράσεων που συντονίζει το Κέντρο, συμμορφούμενο στον τρόπο με τον οποίο η κοινότητα επιλέγει να θυμάται το παρελθόν της και να κατασκευάζει την αυτοεικόνα της.

Συνδιαλεγόμενο δημιουργικά με τις μεγάλες εθνικές μεγα- και μετα-αφηγήσεις, αλλά και με ευρέως διαθέσιμες αναπαραστάσεις της λαϊκής κουλτούρας, το Κέντρο και οι άνθρωποί του προσπαθούν να προωθήσουν τη δική τους, ιδιαίτερη, σεφαραδίτικη και ελληνο-εβραϊκή ατζέντα, μέσα από μια «συμμορφούμενη αντίσταση» (Kidron

²⁸⁰ «Σχετικά με Εμάς», <http://www.salonikaheritage.com/html5/?id=11637&did=9267&G=11637> (Τελευταία επίσκεψη: 19.11.2022).

2010a). Επιστρατεύοντας την αφήγηση «Από τη Σοά στην Αναγέννηση», η οποία κυριαρχεί στα εθνικά μουσεία του Ισραήλ (Cole 2004, Young 1993, Goldberg 2012), η αφήγηση σταματά στη Σοά και στην αλιγιά των επιζώντων/ωσών. Οι ποικίλες μεταπολεμικές διαδρομές του εβραϊσμού της Ελλάδας και ο αγώνας της ανασυγκρότησης εντός των ορίων του ελληνικού κράτους απουσιάζει σχεδόν ολοκληρωτικά. Οι ιδιαίτερες δυσκολίες που συνάντησαν οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα, ως επιζώντες/ώσες της Σοά και ως Σεφαραδίτες/ίτισσες, εντός του Ισραήλ επίσης απουσιάζουν. Το τυποποιημένο μήνυμα «Δε θα επιτρέψουμε να συμβεί ξανά», το οποίο προβάλλει την ανάγκη ισχύος του ισραηλινού κράτους ως μοναδικού εγγυητή διασφάλισης της συνέχισης της εβραϊκής ύπαρξης, επαναλαμβάνεται σε στρατιώτες ή σε μαθητές/ήτριες της τελευταίας τάξης του Λυκείου, οι οποίοι/ες επισκέπτονται το Κέντρο, στα πλαίσια της προετοιμασίας τους για το ταξίδι στην Πολωνία.



*Μαθητές αγγίζουν και εξερευνούν τα αντικείμενα της έκθεσης
(Από την ιστοσελίδα του Κέντρου)*

Συμμορφούμενο με εθνικούς τύπους ενθύμησης και διεκδικώντας παράλληλα την ισότιμη ένταξη σε αυτούς, το Κέντρο ακολουθεί το εθνικό αναμνηστήριο ημερολόγιο. Την παραμονή της Γιομ Α Σοά, διοργανώνει και συμμετέχει σε τελετές μνήμης αφιερωμένες στα θύματα της κοινότητας. Κατά την Ημέρα Μνήμης για τους Πεσόντες Στρατιώτες, αφιερώνει επίσης ειδικές εκδηλώσεις στους πέντε επιζώντες με καταγωγή

από την Ελλάδα που ήταν οι μοναδικοί επιζώντες των οικογενειών τους και έπεσαν μαχόμενοι στον «Πόλεμο της Ανεξαρτησίας».²⁸¹ Πρόσφατα μια πλατεία κοντά στο Κέντρο αφιερώθηκε στη μνήμη τους.²⁸² Το 2019 το Κέντρο φιλοξένησε επίσης την έκθεση της Χάνα Κασόρλα- Άιζικ, *Η Πατρίδα που Κράτησα*, για τους/τις επιζώντες/ώσες από την Ελλάδα που μετανάστευσαν στην Παλαιστίνη με το πλοίο της παράνομης μετανάστευσης Χαβίβα Ρέικ.

Ωστόσο, τα μηνύματα που προσπαθεί να περάσει το Κέντρο δεν εξαντλούνται στην εμφύσηση σιωνιστικών μηνυμάτων αφοσίωσης στο κράτος του Ισραήλ. Η κοινότητα έχει ωριμάσει και δυναμώσει αρκετά ώστε να μη διεκδικεί την αναγνώριση της μνήμης της και τη νομιμοποίηση της θέσης της, στηριζόμενη αποκλειστικά στην ένταξη στις μεγάλες αφηγήσεις του «Ολοκαυτώματος και της Αναγέννησης». Το κύριο βάρος της έκθεσης δεν πέφτει στη Σοά, αλλά στη ζωή πριν από αυτή: «Περισσότερο θέλουμε να δείξουμε πώς ζούσαν, όχι πώς πέθαναν», μου είπε σε προσωπική μας επικοινωνία η Σαρόν Σέλα, διευθύντρια του Κέντρου. Το παρελθόν στη διασπορά δεν απεικονίζεται ως σκοτεινό, μίζερο, γεμάτο διωγμούς και πόνο, αφήγηση που κυριαρχούσε μέχρι πρόσφατα στο Ισραήλ, αλλά ως «ένας κόσμος γεμάτος ζωή».²⁸³ Πολύ περισσότερο δεν απεικονίζεται ως «νεκρό». Η νοσταλγία για το χαμένο παρελθόν, η προσπάθεια ανασύστασης ήχων, γεύσεων, μυρωδιών, εικόνων και η διαγενεακή τους μετάδοση, είναι διάχυτα σε όλο το εύρος των δράσεων. Πιο ρητά από κάθε άλλη εκδήλωσης της κοινότητας που κατέγραψα σε τούτο το κεφάλαιο, το Κέντρο αναζητά την «αναγέννηση» στη συνέχεια κι όχι στη ρήξη με το παρελθόν, διεκδικώντας παράλληλα τη θέση της κοινότητας ως κατεξοχήν «κληρονόμου» του εξολοθρευμένου από τη Σοά εβραϊσμού της Ελλάδας.

²⁸¹ Τα τελευταία χρόνια, έχουν ανεγερθεί σημαντικά μνημεία στη μνήμη των «Τελευταίων Απογόνων», επιζώντων της Σοά, οι οποίοι είχαν μείνει χωρίς συγγενείς και έπεσαν μαχόμενοι στον Πόλεμο της Ανεξαρτησίας. Τέτοια είναι το μνημείο στο «Γιαάρ α Μεγκινίμ» (=Δάσος των Υπερασπιστών) που εγκαινιάστηκε το Μάιο του 2000 και το «Μνημείο του Τελευταίου των Συγγενών» που εγκαινιάστηκε το 2004 στο μονοπάτι που συνδέει το όρος Χερτσλ με το Γιαντ Βασέμ, βλ. ενδεικτικά "The Last Descendant: The Story of Those Who Can't Speak", <https://www.idf.il/en/minisites/our-soldiers/the-last-descendant-the-story-of-those-who-can-t-speak/>; "Holocaust Survivors and the State of Israel: Yehuda Szternfeld", <https://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/survivors/szternfeld.asp> (Τελευταία επίσκεψη: 19.11.2022).

²⁸² Ευχαριστώ θερμά τη Σαρόν Σέλα γι' αυτήν την πληροφορία.

²⁸³ «Σχετικά με Εμάς», <http://www.salonikaheritage.com/html5/?id=11637&did=9267&G=11637> (Τελευταία επίσκεψη: 19.11.2022).

Βεβαίως, η απεικόνιση της εβραϊκής κοινότητας της Θεσσαλονίκης είναι σαφώς επιλεκτική και εξιδανικευμένη, μια εξιδανίκευση σύμφυτη με τα αισθήματα νοσταλγίας των επιζώντων/ωσών και των απογόνων τους. Επιπροσθέτως, η ζωή που ανασυντίθεται είναι κυρίως αυτή των εύπορων, των αστών, των «εκδυτικισμένων». Η εβραϊκή φτωχολογία και το περιθώριο δεν έχουν βρει επαρκώς, μέχρι σήμερα, τη θέση τους στην έκθεση. Ο εξευρωπαϊσμένος τρόπος ζωής, σε συνδυασμό με την τήρηση της εβραϊκής και σεφαραδίτικης παράδοσης, έρχεται σε συμφωνία με τα λόγια πολλών συνομιλητών/τριών μου, μελών της κοινότητας, που τονίζουν την «ευρωπαϊκή κουλτούρα» της κοινότητας. Η έκθεση αντιστέκεται σε άλλοτε κυρίαρχες αναπαραστάσεις της Διασποράς και αργότερα του μη ασκεναζικού (βλ. Khazzoom 2003), ως «πρωτόγονων» και «ανατολίτικων», ενώ συγχρόνως επιχειρεί να προβάλει την ιδιαίτερη κουλτούρα των Σεφαραδιτών/ιτισσών από τα Βαλκάνια, αντιτασσόμενο σε ομοιογενοποιήσεις του «σεφαραδίτικου» και σε ταυτίσεις με το «μιζραχικό».

Η δημόσια δραστηριότητα του Κέντρου δεν περιορίζεται στην έκθεση και στις ξεναγήσεις των μαθητών/τριών. Ένας από τους σημαντικότερους τομείς δράσεις του αφορά την έρευνα της ιστορίας και κουλτούρας των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας, του σεφαραδίτικου εβραϊσμού, καθώς και την τεκμηρίωση της εμπειρίας της Σοά. Έχει συμμετάσχει στη χρηματοδότηση ταινιών για τη Σοά,²⁸⁴ δίσκων μουσικής στα Εβραίο-ισπανικά, εκδόσεων σεφαραδίτικων συνταγών, παραμυθιών, παροιμιών, μαρτυριών επιζώντων/ωσών και απογόνων τους.²⁸⁵ Στη διάρκεια των lockdown για τον COVID-19 προχώρησε σε ψηφιοποίηση των αρχείων του, τα οποία θα αποτελέσουν πολύτιμη πηγή για τη ζωή των Εβραίων από την Ελλάδα στην Παλαιστίνη/Ισραήλ.

²⁸⁴ Ένα πρόσφατο παράδειγμα είναι η ταινία «Οι Ήρωες της Σαλονίκης» (2019), σε σενάριο Γιγκάλ Πόμεραντς και σκηνοθεσία Τομ Μπαρκέι. Στο επίκεντρο βρίσκονται 6 επιζώντες από τη Θεσσαλονίκη, οι 5 εκ των οποίων μετανάστευσαν μετά τον πόλεμο στο Ισραήλ. Συνδετικός κρίκος των αφηγήσεών τους είναι η φιγούρα του Τζάκο Μαέστρο, ο οποίος λόγω της γνώσης της Γερμανικής, είχε αναλάβει πόστο στην κατανομή εργασιών στο Άουσβιτς Ι, καταφέροντας έτσι να συμβάλει στην επιβίωση πολλών Εβραίων εγκλειστών. Κατά τον Πόμεραντς, στόχοι της ταινίας είναι να καταστήσει γνωστή στο ευρύ κοινό την εν πολλοίς άγνωστη ιστορία των Θεσσαλονικέων Εβραίων και να αποδομήσει την ευρέως διαδεδομένη αντίληψη ότι οι Εβραίοι οδηγήθηκαν στο θάνατό τους «σαν τα πρόβατα στη σφαγή». Η ταινία προβλήθηκε κατά τη Γιομ Α Σοά του 2019 από το κανάλι «Κέσετ 12» και την παρακολούθησαν 300.000 τηλεθεατές. Για την ταινία, βλ. και «Riveting Film Focuses on Genocide of Greek Jews of Salonika During the Holocaust», *The Jewish Voice*, May 2019, <https://thejewishvoice.com/2019/05/riveting-film-focuses-on-genocide-of-greek-jews-of-salonika-during-the-holocaust/> (Τελευταία επίσκεψη: 19.11.2022).

²⁸⁵ Το Κέντρο έχει αναλάβει εξ ολοκλήρου την έκδοση των βιβλίων *Να Είναι Όλοι οι Δρόμοι του Κόσμου Δικοί σου: Η Ιστορία του Αβραάμ Χανάν*, το οποίο στηρίζεται στις μνήμες και την έρευνα του γιου του Αβραάμ, Σάμπι, και *Η Επιστροφή στην Ισπανία: Η Ιστορία ενός Επιζώντος του Ολοκαυτώματος*, στηριγμένο στις μνήμες του Γιεχούντα Σαπόρτα. Τη συγγραφική επιμέλεια και των δύο βιβλίων έχει η Ρονίτ Σακκή-Κέρεν, κόρη επιζώντος με καταγωγή από τη Θεσσαλονίκη.

Τελευταία συζητείται επίσης έντονα η κυκλοφορία περιοδικού αφιερωμένου στην ιστορία καθεμιάς από τις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας. Η πρωτοβουλία αυτή θα επιχειρήσει να αναδείξει την ιστορία άγνωστων στο ευρύ κοινό κοινοτήτων και να αποτυπώσει τις πολλαπλές αποχρώσεις του εντός της Ελλάδας εβραϊσμού, ο οποίος έχει μέχρι σήμερα ταυτιστεί κυρίως με τους/τις Εβραίους/ες της Θεσσαλονίκης. Με τον τρόπο αυτό, θα ικανοποιήσει επίσης, έστω και εν μέρει, απογόνους από μικρότερες αριθμητικά κοινότητες και κυρίως Ρωμανιώτες/ώτισσες, οι οποίοι/ες ένιωθαν, και νιώθουν, παραγκωνισμένοι/ες, όχι μόνο μέσα στην ευρεία διχοτομία «Εσκενάζι vs Σεφαραδίτες/Μιζραχί», αλλά και στο εσωτερικό της κοινότητας.²⁸⁶ Στο ίδιο πνεύμα, ανατέθηκε σε φοιτητές/ήτριες να ετοιμάσουν πίνακες για την ιστορία των υπόλοιπων κοινοτήτων της Ελλάδας, οι οποίοι ενσωματώθηκαν στην έκθεση. Αρκετά συχνά διοργανώνονται επίσης σχετικές εκδηλώσεις και βραδιές μνήμης.²⁸⁷

Για τους/τις απογόνους των επιζώντων/ωσών, και κυρίως εκείνων με καταγωγή από τη Θεσσαλονίκη, το Κέντρο είναι πάνω απ' όλα κοινοτικό. Στους κόλπους του, μπορούν να ανασυστήνουν φαντασιακά την ατμόσφαιρα της προπολεμικής Θεσσαλονίκης, πράγμα που βρίσκεται στο επίκεντρο της σημερινής μνημονικής εργασίας τους. Μπορούν επίσης να ξαναεπισκέπτονται συλλογικά το παρελθόν της παιδικής τους ηλικίας, να «επιστρέφουν» συμβολικά στη Φλωρεντίνα από την οποία είχαν απομακρυνθεί (φυσικά, συναισθηματικά και ψυχολογικά), να συναντούν παλιούς/ές φίλους/ες, να ανακατασκευάζουν μια αίσθηση «κεϊλά» [=κοινότητας], να ανακαλύπτουν εκ νέου «συγγένειες», να συγκροτούν μια νέα κοινότητα μνήμης και μια φαντασιακή κοινότητα.²⁸⁸ Επιζώντες/ώσες και απόγονοί τους κατακλύζουν το Κέντρο κάθε φορά που

²⁸⁶ Το σημαντικό ζήτημα της διάστασης Σεφαραδιτών/ιτισσών και Ρωμανιωτών/ωτισσών με έχει απασχολήσει έντονα, αλλά, καθώς αποτελεί αντικείμενο υπό εξέλιξη έρευνας, θα παρουσιαστεί αναλυτικότερα σε μελλοντικό μου πόνημα.

²⁸⁷ βλ., για παράδειγμα, την εκδήλωση για το έργο της εικαστικού Άντι Λιράζ, *Textured (Hi)Stories*, μια έκθεση που εμπνέεται από την κλωστοϋφαντική τέχνη των Ρωμανιωτισσών και που «αμφισβητεί την ομοιογενή εβραϊκή ταυτότητα»,

βλ. http://www.salonikaheritage.com/html5/ARCLookup.taf?_function=details&_ID=30772&did=9267&G=11788&SM=11793 (Τελευταία επίσκεψη: 19.11.2022). Το 2019, το Κέντρο φιλοξένησε συνάντηση απογόνων Ρωμανιωτών/ωτισσών στο Ισραήλ.

²⁸⁸ Ενδεικτική της ανανεωμένης αίσθησης συλλογικής ταύτισης είναι και η επιτυχία της ομάδας *Φόρουμ Ελληνικών Κοινοτήτων: Είμαι κι Εγώ Απόγονος Ελλήνων Εβραίων* στο Facebook που δημιουργήθηκε από το Σάμπι Χανάν το 2013, φιλοδοξώντας να συγκεντρώσει όσο το δυνατόν περισσότερους/ες απογόνους και να ενσωματώσει όλες τις δραστηριότητες της «κοινότητας» στο Ισραήλ. Σήμερα αριθμεί περίπου 6.200 μέλη και 14 διαχειριστές. Πέραν των απογόνων Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα στο Ισραήλ, το forum είναι ανοιχτό σε όποιον/α ενδιαφέρεται για την κληρονομιά των ελληνικών εβραϊκών κοινοτήτων (απόγονο Εβραίων ελληνικής καταγωγής ή μη, εντός και εκτός Ισραήλ). Η Σοά είναι μια από τις κεντρικές θεματικές που απασχολεί τα μέλη. Σημαντική θέση κατέχουν επίσης οι

λαμβάνει χώρα μια εκδήλωση, η οποία συνοδεύεται πάντοτε από σεφαραδίτικες γεύσεις, κοινό τραγούδισμα, γλέντι και χορό. Πολλοί/ές επιλέγουν το Κέντρο για να οργανώσουν μια «οικογενειακή Παρασκευή», υποδεχόμενοι/ες το Σαμπάτ με τρόπους που τους θυμίζει τα γονεϊκά τους σπίτια. Άλλοι/ες γιορτάζουν σε αυτό το Πέσαχ, το Ρος Ασνά ή το Του Μπισβάτ, «αναβιώνοντας» τις γιορτές που διοργάνωνε κάποτε η ελληνική οργάνωση επιζώντων/ωσών. Πολλοί/ές το επιλέγουν ως σημείο αφετηρίας για τη διαδικασία αναζήτησης που θα τους επιτρέψει να ανασυνθέσουν την οικογενειακή τους ιστορία. Τις καθημερινές, πολλοί/ές επίσης συμμετέχουν στα μαθήματα Εβραίο-ισπανικών, Ελληνικών, παραδοσιακών ελληνικών χορών ή στη χορωδία. Κεφαλαιοποιώντας την αυξανόμενη δημοτικότητα της ελληνικής, αλλά και της εβραίο-ισπανικής κουλτούρας στο Ισραήλ, οι δραστηριότητες αυτές είναι ανοιχτές στο ευρύ κοινό.

Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί μία ακόμα δράση, η οποία δε σχετίζεται τόσο με την ανάδειξη της «κληρονομιάς», αλλά είναι ενδεικτική του ανοιχτού χαρακτήρα του Κέντρου. Σε συμφωνία με την έντονη φιλανθρωπική δράση του ιδρυτή του, Λεόν Ρεκανάτι, διοργανώνει τελετές μπαρ μιτσβά για απόρους, κυρίως αιθιοπικής καταγωγής. Πέρα από τη θρησκευτική και πνευματική προετοιμασία, οι ωφελούμενοι ξεναγούνται στο Κέντρο, συμμετέχουν σε δράσεις του, προσφέρουν εθελοντισμό στο γηροκομείο. Η διαδικασία καταλήγει σε πανηγυρική τελετή στη συναγωγή του γηροκομείου και σε γλέντι στην αίθουσα δεξιώσεων.

Μια διατριβή στην υπηρεσία της κοινότητας;

Τριάντα πέντε χρόνια μετά την πρωτοβουλία για την ίδρυση του «Τμήματος Απογόνων Επιζώντων Στρατοπέδων Εξόντωσης με Καταγωγή από την Ελλάδα στο Ισραήλ: Η Γενιά της Συνέχισης», το βίωμα της περιθωριακής (όπως βιώθηκε) θέσης της Σοά των

αναρτήσεις αναφορικά με: εκδηλώσεις μνήμης· δράσεις του «Κέντρου Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας»· σεφαραδίτικη και ελληνική μαγειρική και μουσική· παροχή αλληλοβοήθειας σε διαδικασίες «αναζήτησης ριζών» (π.χ. πληροφορίες για πρόσωπα, συμβουλές για ταξίδια στην Ελλάδα)· προσωπικές μνήμες από γειτονιές του Ισραήλ με σημαντική ελληνο-εβραϊκή και σεφαραδίτικη παρουσία,
βλ. <https://www.facebook.com/groups/569225003113581/> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022).

Ελλήνων/ίδων Εβραίων στην ισραηλινή συλλογική μνήμη είναι ζήτημα που εξακολουθεί να απασχολεί έντονα την κοινότητα. Λίγοι/ες μόνο από τους/τις πληροφορητές/ήτριές μου ισχυρίστηκαν πως η εμπειρία της Σοά των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας, και ιδιαίτερα αυτή της Θεσσαλονίκης, ήταν «πάντοτε γνωστή» στο Ισραήλ. Οι περισσότεροι/ες, άλλοτε με θλίψη και άλλοτε με αγανάκτηση τόνιζαν σε κάθε ευκαιρία πως η ιστορία της Ελλάδας στη Σοά δεν έχει ακόμα βρει τη θέση που της αξίζει. Πολλοί/ές έχουν συμμετάσχει ή εξακολουθούν να συμμετέχουν, περισσότερο ή λιγότερο ενεργά, στην κοινοτική προσπάθεια για συμπερίληψη. Η ένταξη στις δράσεις οργανώσεων και προγραμμάτων που προωθούν την κοινοτική υπόθεση, οι ατομικές πρωτοβουλίες για διοργάνωση εκθέσεων και βραδιών μνήμης σε συνεργασία με δημόσιους φορείς,²⁸⁹ η λογοτεχνική παραγωγή από μη επαγγελματίες συγγραφείς, η επιστράτευση των μέσων κοινωνικής δικτύωσης, αποτελούν ορισμένα παραδείγματα. Πολλές φορές, η ατζέντα της προώθησης της μνήμης της Σοά και της κληρονομιάς των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας αναδύεται σε δράσεις που δε φέρουν τη σημαία αυτού του ειδικού σκοπού. Παραθέτω ορισμένα παραδείγματα, τα οποία ήδη έχω υπαινιχθεί στην εισαγωγική ενότητα του παρόντος μέρους της διατριβής.

Η Μίρα Ασότ-Αρόγιο δεν ανήκει στην κατηγορία εκείνων που ασχολούνται εντατικά με το ζήτημα. Ωστόσο, βρήκε έναν τρόπο να βάλει το δικό της λιθαράκι στη συλλογική προσπάθεια. Όταν στο σχολείο της εγγονής της ζητήθηκε να παραστούν απόγονοι επιζώντων/ωσών, για να μιλήσουν για τα δικά τους προσωπικά βιώματα, η Μίρα αποφάσισε να συμμετάσχει, προκειμένου να δείξει πως και Εβραίοι/ες από την Ελλάδα «ήταν εκεί». Φρόντισε, μάλιστα, να πάρει μαζί της το κουτάλι που είχε φέρει η πεθερά της από το Μαουτχάουζεν.

Ένα χρόνο μετά τη λήξη του προγράμματος *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη*, η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ προσκλήθηκε να συνοδεύσει αποστολή στρατιωτών στην Πολωνία. Αυτό που αναμενόταν από εκείνη ήταν να καταθέσει τη μαρτυρία της με τη διπλή ιδιότητα της απογόνου επιζώντων και της χήρας Ισραηλινού πεσόντος στρατιώτη

²⁸⁹ Για παράδειγμα, η Χάνα Κασόρλα Αϊζικ, διοργανώνει διαδικτυακές συναντήσεις μνήμης επιζώντων/ωσών της Σοά και απογόνων τους στην Ελλάδα και στο Ισραήλ. Οι βραδιές αυτές τελούν υπό την αιγίδα του μουσείου «Μπετ Ατφουτσότ» και αναρτώνται στο Youtube. Όπως μου δήλωσε η ίδια σε τηλεφωνική μας επικοινωνία (08/12/2020), αυτό που την κινητοποίησε είναι η περιθωριακή θέση που εξακολουθεί να κατέχει το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων/ίδων Εβραίων στη συλλογική μνήμη. Όνειρό της είναι να «ανυψώσει» (sic.) τη μνήμη των θυμάτων και των επιζώντων/ωσών, βγάζοντάς τους/τες από την αφάνεια.

στον πόλεμο του Γιομ Κιπούρ.²⁹⁰ Η ίδια όμως επέβαλε έμμεσα και μια τρίτη διάσταση, δίνοντας έμφαση στην καταγωγή των γονέων της. Η ιδιαίτερη ατζέντα της έγινε σαφής στους/στις διοργανωτές/ώτριες ήδη από τη φάση της προετοιμασίας της αποστολής:



Από την αποστολή στην Πολωνία: Τελετή στο μουσείο του Μαϊντάνεκ με κατάθεση προσωπικής μαρτυρίας και άναμμα κεριού μνήμης.
© Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ (προσωπικό αρχείο)

«Όσο γίνονταν τα σεμινάρια προετοιμασίας στο Γιαντ Βασέμ με έπιασαν τα νεύρα! Πάλι τα ίδια και τα ίδια έλεγαν! Σε ένα διάλειμμα, έπιασα την υπεύθυνη και της είπα: «Γιατί όλο μιλάτε για την εξέγερση του γκέτο της Βαρσοβίας; Δεν ξέρετε πως και στο Μπιρκενάου έγινε εξέγερση; Γιατί όλο λέτε για τους Ασκεναζίμ και όχι και για τους Σεφαραδίμ; Για την Πολωνία όλοι ξέρουν, μιλήστε για την Τυνησία, μιλήστε για την Ελλάδα!» Η υπεύθυνη παραδέχτηκε πως δεν ήξερε πολλά να πει γι' αυτό το θέμα. Όμως, στη διάρκεια του ταξιδιού, πρόβαλε στο λεωφορείο μια ταινία που είχε και Έλληνες!»²⁹¹ [...] Κι είμαι πολύ-πολύ ευχαριστημένη που το πέτυχα αυτό», μου είπε σε τηλεφωνική μας επικοινωνία.

Όπως συμβαίνει συχνά σε έρευνες πεδίου, τα κοινοτικά ζητούμενα επηρεάζουν έντονα τις δι-υποκειμενικές σχέσεις, αλλά και τις προσδοκίες των πληροφορητών/ητριών από τους ερευνητές/ήτριες. Οι συνομιλητές/ήτριές μου, όχι μόνο έθεσαν ξανά και ξανά το ζήτημα της «περιθωριοποίησης» της κοινότητάς τους στις συζητήσεις μας,

²⁹⁰ Η πρόσκληση με αυτήν την «διπλή ιδιότητα» αποτελεί ένα από τα παραδείγματα σύνδεσης των πεσόντων στους Αραβοϊσραηλινούς πολέμους με τα «αθώα θύματα» της Σοά (Feldman 2007).

²⁹¹ Από την περιγραφή της Σάρα κατάλαβα πως πρόκειται για την ταινία «Ας Είναι η Μνήμη σου Αγάπη: Η Ιστορία του Οββαδία Μπαρούχ» (2012).

αλλά επεδίωξαν να με καταστήσουν ενεργό μέρος των προσπαθειών τους. Με δεδομένη τη γνώση μου για την εβραϊκή κοινότητα του Βόλου, προσκλήθηκα πολλές φορές να μιλήσω για τις διαδρομές των Βολιωτών Εβραίων σε ποικίλα κοινά: σε τουρίστες/στρίες που επισκέφτηκαν το Πήλιο με συνοδό τη Λίλη Μάτσα τον Αύγουστο του 2019, στους θεραπευόμενους/ες, τους εργαζόμενους/ες και τους εθελοντές/όντριες του προγράμματος *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη* κατά τα οδοιπορικά του 2014 και του 2015, σε φοιτητές/ήτριες του πανεπιστημίου του Μπαρ Ιλάν που επισκέφτηκαν την Ελλάδα τον Ιούλιο του 2019, σε μαθητές/ήτριες της τάξης της Έστη τον Ιανουάριο του 2014.

Από πολύ νωρίς στην έρευνα πεδίου μου, συνειδητοποίησα πως μερικοί/μερικές από τους συνομιλητές/ήτριές μου είδαν τη δουλειά μου σαν ένα πρόσθετο μέσο εκπλήρωσης της δικής τους «αποστολής». Αν και πολλοί εξέφραζαν έκπληξη που επέλεξα να καταπιαστώ με ένα τέτοιο θέμα, δεδομένου του «νεαρού» της ηλικίας μου και της μη εβραϊκής καταγωγής μου, ακριβώς αυτές μου οι ιδιότητες προσλαμβάνονταν ως απόδειξη ότι η μοίρα των Ελλήνων/ίδων Εβραίων θα μπορούσε να ενδιαφέρει και νέους ανθρώπους εκτός του στενού κύκλου της κοινότητας. Ορισμένοι/ες είδαν την επιτυχία της έρευνας ως προσωπική υπόθεση και προσπάθησαν να συνεισφέρουν με κάθε τρόπο: παραχωρώντας συνεντεύξεις, παρακινώντας άλλους/ες υποψήφιους/ες πληροφορητές/ήτριες, τηλεφωνώντας μου και ενημερώνοντάς με τακτικά για σχετικές εκδηλώσεις στο Ισραήλ. Πολλοί/ές προσέρχονταν στις συνεντεύξεις δηλώνοντας πως ήρθαν να κάνουν κάτι για τους γονείς τους, τους εαυτούς τους και την «κοινότητα».

Ενδεικτικό της σημασίας που αποδόθηκε στην έρευνα, αλλά και της συσπείρωσης της «δεύτερης γενιάς» γύρω από το κοινοτικό εγχείρημα, είναι και το εξής. Το Δεκέμβριο του 2018, μετά την ολοκλήρωση της συνέντευξης με τον Σάμπι, του ζήτησα να κανονίσουμε μια βόλτα στη Φλωρεντίνα. (Μη δηλωμένος) στόχος μου ήταν να πυροδοτήσω ακόμα περισσότερο τις μνήμες του από τη γειτονιά της παιδικής του ηλικίας, την οποία ο ίδιος μόλις μου είχε περιγράψει ως «*τη λέσχη της ζωής του*». Επειδή η συνέντευξη έλαβε χώρα την τελευταία μέρα εκείνου του ερευνητικού ταξιδιού, αναβάλαμε τη βόλτα μας μέχρι το επόμενο ταξίδι μου, το Μάρτιο του 2018. Στο μεταξύ, όμως, ο Σάμπι πήρε την πρωτοβουλία να γράψει στην ομάδα των απογόνων που διαχειρίζεται στο Facebook, αναζητώντας εθελοντές/όντριες που θα μου πρόσφεραν μια «επαγγελματική» ξενάγηση. Πράγματι, ο Μωσέ Μπεν Ρουμπί, ξεναγός στη Φλωρεντίνα και απόγονος μεταναστών από τη Θεσσαλονίκη κατά τη δεκαετία του '30, προσφέρθηκε να το κάνει. Την παραμονή της συνάντησης, έλαβα μήνυμα από τη φίλη μου,

Λίλη, πως θα ήταν κι εκείνη παρούσα, για να μου κάνει μετάφραση από τα Εβραϊκά στα Ελληνικά. Όταν όμως έφτασα στο σημείο, διαπίστωσα με έκπληξη πως οι εθελοντές είχαν γίνει τέσσερις (!): ο ξεναγός, η Λίλη, ο Σλόμο (επίσης γιος επιζώντων και ιδιαίτερα δραστήριος σε όλες τις δράσεις της κοινότητας) και ένας νεαρός Θεσσαλονικιός Εβραίος που είχε πρόσφατα μεταναστεύσει στο Ισραήλ.



Από την ξενάγηση στη Φλωρεντίνα, Μάρτιος 2018
© Σλόμο Τσβι (προσωπικό αρχείο)

Στην πρώτη κυρίως φάση της έρευνας (2013-2014), όταν ακόμα δεν είχα ορίσει το ακριβές θέμα της διατριβής, αρκετοί/ές προσπάθησαν να με πείσουν να καταπιαστώ με το θέμα των Εβραίων από την Ελλάδα στη διάρκεια της Σοά και όχι με τη μεταπολεμική τους εμπειρία στο Ισραήλ, όπως ήταν το δικό μου ερευνητικό σχέδιο. Είμαι πεπεισμένη πως η επιμονή τους αυτή δεν είναι αποτέλεσμα «υποτίμησης» της προσωπικής τους διαδρομής σε σχέση με αυτά που πέρασαν οι γονείς τους (Bar-On 1998) ούτε και αντανάκλα τη μεταβίβαση ενός «επαχθούς» χρέους από τους γονείς στα παιδιά τους (Shimony 2011a). Πολύ περισσότερο σχετίζεται με τη σημασία που αποδίδουν οι ίδιοι/ες οι απόγονοι στην ανάδειξη της ελληνο-εβραϊκής εμπειρίας στο ευρύ κοινό.²⁹²

²⁹² Για τη συζήτηση των κινήτρων της ενασχόλησης με τη δημόσια ανάδειξη της εμπειρίας των γονέων, βλ. αναλυτικότερα το κεφάλαιο 3.3.

Μια από τις πρώτες απογόνους επιζώντων από την Ελλάδα που γνώρισα στο Ισραήλ και η οποία κατέστησε την επιτυχία της έρευνάς μου «προσωπική της υπόθεση» είναι η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ. Μεταξύ άλλων, συνέβαλε σημαντικά στη δικτύωσή μου στη Χάιφα και με συνόδευσε σε πολλές σημαντικές για την έρευνά μου εκδηλώσεις. Σε όλη τη διάρκεια της παραμονής μου στο Ισραήλ, μου τόνιζε τη σημασία που είχε για την ίδια η διεξαγωγή μιας έρευνας όπως η δική μου.

Το Ιούλιο του 2014, μετά από εννέα μήνες παραμονής στο Ισραήλ, επέστρεψα στην Ελλάδα. Στερούμενη τους πόρους για να συνεχίσω, αποφάσισα να βάλω την έρευνα στο συρτάρι, μέχρι να παρουσιαστεί κάποια ευκαιρία χρηματοδότησης. Αποφάσισα ακόμα πως είχε έρθει η ώρα να αποκτήσω παιδί και να αφοσιωθώ για λίγο καιρό στη φροντίδα του. Σε τηλεφωνική μας επικοινωνία, η Σάρα εξέφρασε την κατανόησή της, αλλά ο τόνος της ανησυχίας και της απογοήτευσης ήταν εμφανής. Από τότε κι έπειτα, μου υπενθύμιζε συχνά πως δεν έπρεπε να αφήσω στη μέση το «σημαντικό έργο» που είχα αρχίσει.

Στο μεταξύ, μια ευτυχής συγκυρία με κατέστησε μέρος της «αποστολής» της κοινότητας, χωρίς καν να το επιδιώξω. Τον Ιούλιο του 2014, αμέσως μετά την επιστροφή μου στην Ελλάδα, ξεκίνησα την επεξεργασία ορισμένων συνεντεύξεων Ισραηλινών επιζώντων/ωσών της Σοά με καταγωγή από το Βόλο, προκειμένου να τις εντάξω στη συλλογή του μουσείου της πόλης, το οποίο προετοιμαζόταν τότε από το ερευνητικό πρόγραμμα «Σχεδιάζοντας το Μουσείο της Πόλης του Βόλου: Ιστορική Έρευνα και Ανάπτυξη Καινοτόμων Διαδραστικών Περιβαλλόντων για τη Διάχυση της Επιστημονικής Γνώσης». Ανάμεσά στις συνεντεύξεις που συμπεριέλαβα ήταν κι αυτή της Λούνα Χακίμ, θείας του Άβι. Καθώς την απομαγνητοφωνούσα, συνειδητοποίησα ξαφνικά πως το όνομα του ανθρώπου που είχε παράσχει καταφύγιο στην οικογένεια της ίδιας και των θείων της στον Άγιο Βλάσιο, μου ήταν οικείο: Απόστολος Βολιώτης. Θυμήθηκα πως ένας συμμαθητής και φίλος του συζύγου μου, ο Απόστολος Βολιώτης, μου είχε πει αναφέρει πως ο παππούς και η γιαγιά του είχαν κρύψει κάποια εβραϊκή οικογένεια στη διάρκεια της Κατοχής.²⁹³ Του τηλεφώνησα αμέσως και με βάση τις πληροφορίες που μου είχε δώσει η Λούνα, κατάλαβα πως οι διασώστε των Χακίμ ήταν πράγματι ο παππούς και η γιαγιά του. Αμέσως μετά επικοινωνήσα με τον Άβι και τη Λούνα, οι

²⁹³ Στην τότε συνάντησή μας, ο Απόστολος είχε ισχυριστεί πως επρόκειτο για τον Ιωσήφ Κοέν, πράγμα που δε συμφωνούσε με τη γνώση μου για τη διαδρομή της οικογένειάς του στην Κατοχή. Αργότερα αποδείχθηκε πως ο Ιωσήφ Κοέν ήταν, στην πραγματικότητα, αυτός που είχε ζητήσει από το φίλο του, Απόστολο Βολιώτη, να κρύψει τις τρεις οικογένειες.

οποίοι υποδέχτηκαν το νέο με ενθουσιασμό.²⁹⁴ Λίγους μήνες μετά, το Δεκέμβριο του 2014, ο Άβι συνάντησε από κοντά απογόνους της οικογένειας, κατά την καθιερωμένη επίσκεψή του στο Βόλο με το πρόγραμμα *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη*.

Ενάμιση χρόνο αργότερα, το Μάιο του 2016, σε μια πανηγυρική τελετή στο Γιαντ Βασέμ απονεμήθηκε στον Απόστολο και τη Μαρία Βολιώτη ο τίτλος των Δικαίων των Εθνών. Εκδηλώσεις προς τιμήν της οικογένειας πραγματοποιήθηκαν επίσης στο δημαρχείο της Χάιφα και στο «Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας». Η οικογένεια Χακίμ προσπάθησε και πέτυχε να αποκτήσει το γεγονός μεγάλη δημοσιότητα.²⁹⁵

Στη διάρκεια των εκδηλώσεων εκείνων, είχα την ευκαιρία να ξανασυναντήσω από κοντά πολλούς/ές από τους/τις πληροφορητές/ήτριές μου, μεταξύ των οποίων και η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ. Μετά το μνημόσυνο για τα θύματα της Σοά στην «Αίθουσα της Μνήμης» στο Γιαντ Βασέμ, με αγκάλιασε και μου είπε εμφανώς συγκινημένη:

Κοίταξε πόσοι άνθρωποι έχουν μαζευτεί! Και να σου πω κάτι; Δεν με πειράζει αν δεν κάνεις τη διατριβή... Αυτό που έκανες για τον Άβι είναι σπουδαίο για όλους μας!

Λίγο αργότερα, ο Άβι αναφέρθηκε κατά την ομιλία του στη συμβολή μου στον εντοπισμό της οικογένειας Βολιώτη: «*Ευχαριστώ ιδιαίτερα την κυρία Έρση Μαλαγιώργη, υποψήφια διδάκτορα του πανεπιστημίου του Βόλου, η οποία διεξάγει έρευνα για τη Σοά και τη διάσωση των Εβραίων της Ελλάδας*». Ο τρόπος με τον οποίο με σύστησε στο κοινό αντανακλούσε περισσότερο τις δικές του προσδοκίες παρά την πραγματικότητα. Τη στιγμή εκείνη δεν ήμουν ακόμα υποψήφια διδάκτωρ και το θέμα με το οποίο καταπιάστηκα δεν ήταν ακριβώς της Σοά και της διάσωσης.

²⁹⁴ Αργότερα έμαθα πως σε ένα ταξίδι του στην Ελλάδα, το 1996, ο αδερφός της Λούνα, Αβραάμ, είχε καταφέρει να εντοπίσει και να συναντήσει τον Απόστολο και τη Μαρία Βολιώτη. Η επαφή όμως των δύο οικογενειών δεν είχε συνέχεια.

²⁹⁵ Μέρος των δημοσιευμάτων και των μεταδόσεων γύρω από την αναγνώριση της οικογένειας Βολιώτη ως Δικαίων των Εθνών έχουν αναρτηθεί στη σελίδα του προγράμματος *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη*, βλ. http://haifasaloniki.blogspot.com/p/blog-page_6.html (Τελευταία επίσκεψη: 19/11/2022).



Κάθε στιγμή εμπλοκής στο πεδίο, η οποία είναι πέραν του ακαδημαϊκού, περιέχει συναισθήματα που δεν απελευθερώνει κανείς εύκολα στη διάρκεια της έρευνας καθαυτής. Ιδιαίτερα δε, όταν αυτή η στιγμή παίρνει δημόσιο χαρακτήρα. Σε κάποιες τέτοιες στιγμές, η γκάμα του συναισθήματος είναι πολύ μεγάλη.

Στη φωτογραφία, η στιγμή που ο Άβι αναφέρεται στη συμβολή μου...

Γύρω μου οι φίλοι και συνομιλητές μου, Αγγελική Κουμανούδη,²⁹⁶ Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ, Σάρα Καμπελή, Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν, και Οφίρ Λομπρόζο.

Γιαντ Βασέμ, 31.05.2016 (Πηγή φωτογραφίας: haifasaloniki.blogspot.com)

Μετά την ολοκλήρωση της τελετής, οι οικογένειες Χακίμ και Βολιώτη, οι επίσημοι/ες προσκεκλημένοι/ες και πολλοί/ες από τους παριστάμενους/ες κατευθυνθήκαμε στον «Κήπο των Δικαίων των Εθνών», για τα αποκαλυπτήρια της αναγραφής των ονομάτων του Απόστολου και της Μαρίας Βολιώτη στο τμήμα του μνημείου που είναι αφιερωμένο στην Ελλάδα. Σε ένα πηγαδάκι λίγο πιο πέρα, άκουσα τη Σάρα Καμπελή να λέει στα Ελληνικά:

Μα είπαν [στη διάρκεια της τελετής] πως οι [αναγνωρισμένοι] Έλληνες Δίκαιοι των Εθνών είναι κάπου 300! Αποκλείεται να έχουν εδώ έξω γραμμένα όλα τα ονόματα. Είναι πολύ λίγα! Αν ήμασταν Πολωνοί βέβαια, δε θα έλειπε κανένα!

Δεν γνωρίζω αν ο ισχυρισμός της περί μη επαρκούς αναγραφής των ονομάτων στο μνημείο ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Το σχόλιό της όμως αντικατοπτρίζει το συνεχιζόμενο αίσθημα περιθωριοποίησης πολλών Ισραηλινών με καταγωγή από

²⁹⁶ Η Αγγελική Κουμανούδη δίδασκε τότε Ελληνικά στο Πανεπιστήμιο της Χάιφα.

την Ελλάδα και τη διαρκή αντιπαραβολή τους με τους/τις Εσκενάζι, και κυρίως εκείνους/ες της Πολωνίας. Το αίσθημα αυτό είναι τόσο έντονο που μπορεί να αναδύεται και να βρίσκει έκφραση ακόμα και σε μια στιγμή όπου ο εθνικός φορέας μνήμης θέτει στο προσκήνιο τη μοίρα εβραϊκών οικογενειών από την Ελλάδα.

Ανεβήκαμε παρέα με τη Σάρα Καμπελή το δρόμο προς την έξοδο του Γιαντ Βασέμ, πιασμένες αγκαζέ. Σε μια στιγμή, εκείνη κοντοστάθηκε:

ΣΚ *Τι τυχερός που είναι ο Άβι! Μπράβο σου, Έρση! Μακάρι να μπορούσα κι εγώ να βρω αυτούς που έκρυσαν τη μάνα μου στο Γραμματικό. Προσπάθησα παλιότερα αλλά...*

ΚΜ *Δεν ξέρω αν μπορώ να σε βοηθήσω σε αυτό. Με τον Άβι ήταν θέμα σύμπτωσης. Εσύ όμως θυμάμαι πως δε γνωρίζεις καν το όνομα της γυναίκας που έκρυσε τη μητέρα σου.*

ΣΚ *Το ξέρω πως δεν μπορείς να βοηθήσεις. Άλλο είναι αυτό που θέλω από σένα! Σε αυτή τη δουλειά που κάνεις, θέλω να ψάξεις γιατί οι Έλληνες δε μιλήσαμε!*

Για άλλη μια φορά, γινόταν φανερή η σημασία που απέδιδαν στην έρευνά μου αρκετοί/ές από τους/τις συμμετέχοντες/ουσες. Για τη Σάρα, η εκπόνηση της διατριβής θα λειτουργούσε αντισταθμιστικά προς την αδυναμία μου να τη βοηθήσω να εντοπίσει τους διασώστες της οικογένειάς της. Σε αντίθεση με την ξαδέρφη της, Σάρα Χατζηακώβ-Σωρ, η Σάρα δεν προσπάθησε να με πείσει να καταπιαστώ με την περίοδο της Σοά αυτή καθ' εαυτήν, αλλά με το «αίνιγμα» της περιθωριακής (όπως βιώνεται) θέσης των Ελλήνων Εβραίων στη συλλογική μνήμη. Το ερευνητικό ερώτημα που μου πρότεινε κρύβει και μια ερμηνεία του φαινομένου: οι επιζώντες/ώσες από την Ελλάδα «δε μίλησαν», σε αντίθεση, υποτίθεται, προς τους/τις Εσκενάζι. Το αν αυτό πράγματι ισχύει, καθώς και οι παράγοντες που οδήγησαν στην «καθυστερημένη» (;) ανάδυση της ελληνο-εβραϊκής εμπειρίας στον ισραηλινό δημόσιο λόγο θα με απασχολήσει στα επόμενα κεφάλαια.

*

Από τα μέσα της δεκαετίας του '80, καθώς το Ολοκαύτωμα μετατρέπεται από περιθωριακό σε κεντρικό συστατικό της ισραηλινής ταυτότητας -αλλά και της μνήμης

του δυτικού κόσμου εν γένει- απόγονοι επιζώντων/ωσών αναδύθηκαν ως «δεύτερη γενιά», συνομιλώντας παράλληλα με το διεθνές κίνημα που αναπτυσσόταν την ίδια εποχή. Καθώς επιχείρησαν να φέρουν τη Σοά στο επίκεντρο του δημόσιου λόγου, όρισαν την ταυτότητά τους με βάση δύο κεντρικούς άξονες: τη διαγενεακή μεταβίβαση του τραύματος, αλλά και την κληρονομιά της Διασποράς ως εγγενές τμήμα του εαυτού το οποίο διεκδίκησαν δυναμικά ως μέρος της ίδιας της ισραηλινής ταυτότητας. Με αυτόν τον τρόπο, αμφισβήτησαν παγιωμένες μέχρι τότε αντιλήψεις, όπως η αποστασιοποίηση από τη Διασπορά και η προβολή του Ισραήλ ως «λύτρωση» και «θεραπεία» για τα θύματα.

Απόγονοι επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα δεν έμειναν αμέτοχοι/ες σε αυτές τις διαδικασίες. Όπως, όμως, δείχνουν οι δημόσιες δράσεις τους, μέρος των οποίων κατέγραψα σε τούτο το κεφάλαιο, στη δική τους περίπτωση αναδύθηκαν και άλλα, ιδιαίτερα ζητούμενα, τα οποία επέβαλαν παράλληλες και, ως ένα βαθμό, αυτόνομες διαδρομές. Η διαφορετικότητα του προσανατολισμού τους πηγάζει από το υποκειμενικό βίωμα της περιθωριοποίησης της κοινότητας από την ισραηλινή συλλογική μνήμη, αλλά και από τη βίωση της σεφαραδίτικης ταυτότητας ως δεύτερης κατηγορίας «ισραηλινότητας». Το διαφορετικό αυτό, και ιδιαίτερα ανθεκτικό όπως έδειξα, βίωμα ώθησε σε διαφορετικό αυτοπροσδιορισμό. Τη στιγμή που απόγονοι επιζώντων/ωσών εισέρχονταν στο δημόσιο λόγο ως «δεύτερη γενιά», Ισραηλινοί/ές με καταγωγή από την Ελλάδα μιλούσαν -και μιλούν- ως «δεύτερη γενιά» των επιζώντων/ωσών των ελληνικών εβραϊκών κοινοτήτων ειδικά. Θεωρώντας πως οι γονείς τους δεν είχαν καταφέρει να εισέλθουν με τρόπο ικανοποιητικό στο δημόσιο λόγο και πως η κοινότητά τους παρέμενε περιθωριοποιημένη, επιχείρησαν να λειτουργήσουν ως «φωνή» ή ως υποκινητές/ήτριοι φωνών που θα άρθρωναν την ελληνο-εβραϊκή εμπειρία και θα διεκδικούσαν την ισότιμη ένταξή της στη συλλογική μνήμη.

Το μεγάλο εύρος των δράσεών τους μαρτυρά τη διαρκή συνομιλία με όλες τις μεγάλες μετα-αφηγήσεις της Σοά τόσο στο Ισραήλ όσο και διεθνώς. Αναδεικνύοντας όλο το εύρος της εμπειρίας των Εβραίων από την Ελλάδα, ακολούθησαν -κι ακολουθούν- τις συμβάσεις του δημόσιου λόγου κι επιχείρησαν την ένταξη σε κάθε πτυχή της δημόσιας μνήμης. Την ίδια στιγμή, επιχείρησαν -κι επιχειρούν- να αποκαταστήσουν το «κύρος» της κοινότητας, αναδεικνύοντας τόσο τη συμβολή της στο σιωνιστικό εγχείρημα όσο και την ιδιαίτερη κληρονομιά του προ μετανάστευσης παρελθόντος.

Στις διαδικασίες αυτές, ενεπλάκησαν σε δημιουργικό διάλογο με παγιωμένες μέχρι τότε αναπαραστάσεις του «Ελληνα» και του Σεφαραδίτη Εβραίου, τις οποίες

ήρθαν περιπλέξουν, για να εκφράσουν την αυτοαντίληψη της κοινότητας, αλλά και για να προωθήσουν τα ιδιαίτερα ζητούμενά της. Στερεότυπα όπως η κατανάλωση αλκοόλ, η «σιωπή», η ελληνική λαϊκή μουσική, η «απλοϊκότητα» αξιοποιήθηκαν δημιουργικά, και καθώς διασταυρώθηκαν με τη Σοά, ήρθαν να επιβεβαιώσουν και συγχρόνως να καταργήσουν τα εθνικά όρια.

Προβάλλοντας το σεφαραδίτικο παρελθόν ως μέρος της ισραηλινής κληρονομιάς, ισότιμο προς εκείνο των Εσκενάζι, και καταγγέλλοντας την (προσλαμβανόμενη ως) περιθωριοποίηση από τη δημόσια μνήμη, αναγνωρίζονται οι διαφορετικές εθνότητες «κληρονομίες» εντός του Ισραήλ, και συγχρόνως απονομιμοποιούνται οι ιεραρχήσεις εντός τους. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, και καθώς η κοινότητα προβάλλει τον εαυτό της ως μοναδικό «αυθεντικό» φορέα της ελληνικότητας στο Ισραήλ, αλλά και αναδεικνύοντας την ιδιαίτερη σεφαραδίτικη-εβραίο-ισπανική κουλτούρα της, προωθεί τη διαφοροποίηση από την ευρύτερη κατηγορία των «κοινοτήτων της Ανατολής». Την ίδια στιγμή, και καθώς τα υποκείμενα έχουν αφομοιώσει την προβολή του Ισραήλ ως μοναδικού «νόμιμου» κληρονόμου του παρελθόντος και ως κατεξοχήν πατρίδα Εβραίων, ανταγωνίζονται και τις ίδιες της εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας, προβάλλοντας τους εαυτούς τους ως μοναδικούς άξιους και βιώσιμους συνεχιστές της «κληρονομιάς».

Στις τρεις και πλέον δεκαετίες που έχουν μεσολαβήσει από την ίδρυση του Τμήματος έχουν σημειωθεί σημαντικές αλλαγές. Με τη βοήθεια και της τεχνολογίας, αλλά και λόγω ευρύτερων μετασχηματισμών εντός της ισραηλινής κοινωνίας (μετατροπή της Σοά σε κεντρικό συστατικό της ισραηλινής ταυτότητας, χαλάρωση απέναντι στις κουλτούρες της διασποράς, επαναπροσδιορισμός της ισραηλινής ταυτότητας ως «μεσογειακής», έκρηξη της δημοτικότητας του «ελληνικού», θεσμική αναγνώριση της σεφαραδίτικης και ασκεναζικής προ μετανάστευσης κουλτούρας ως μέρους της «εθνικής» κληρονομιάς), ένας διαρκώς αυξανόμενος αριθμός απογόνων επιζώντων/ωσών και μεταναστών/στριών με καταγωγή από την Ελλάδα επαναπροσδιορίζουν τη σχέση τους τόσο με το παρελθόν όσο και μεταξύ τους. Μέσα από κοινά ταξίδια, συμμετοχή σε εκδηλώσεις, γραφή και κοινά αναγνώσματα, συνάντηση σε πραγματικά και εικονικά περιβάλλοντα, υποκείμενα που προηγουμένως αποστασιοποιούνταν από το διασπορικό, το ελληνικό και το σεφαραδίτικο παρελθόν και που ελάχιστες επαφές είχαν κρατήσει με τους/τις οικογενειακούς/ές φίλους/ες της παιδικής ηλικίας, συναντιούνται εκ νέου και ορίζουν συλλογικά την ταυτότητά τους ως «δεύτερη γενιά» επιζώντων/ωσών ρωμανιώτικης και σεφαραδίτικης καταγωγής. Ξεκινώντας από την αναγνώριση κοινών καταβολών στα σπίτια της παιδικής τους ηλικίας, «εκπαιδεύονται» στη σύνδεση του

προσωπικού, του οικογενειακού και του φιλικού με το ευρύτερα κοινοτικό και διευρύνουν τη βάση της ταυτότητάς τους τόσο στο χώρο (Ισραήλ, Ελλάδα, Βαλκάνια, Ισπανία) όσο και στο χρόνο. Αναγνωρίζοντας τις κοινές τους ρίζες, αναδύονται τελικά σε «φαντασιακή» κοινότητα και σε κοινότητα μνήμης, η οποία εισέρχεται στο δημόσιο λόγο ως διακριτή ομάδα. Υπό αυτή την έννοια, δράσεις που ξεκίνησαν ως ένα εγχείρημα συμπερίληψης, κινητοποιούμενο από μια χούφτα ακτιβιστών/στριών, εξελίχθηκαν τελικά σε τόπους πραγμάτευσης συλλογικής ταυτότητας.

Η ίδρυση και δράση του «Κέντρου Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας» θα μπορούσε να ιδωθεί ως το επιστέγασμα αυτών των ζυμώσεων. Χωρίς να αμφισβητεί παγιωμένες συμβάσεις της εθνικής μνήμης, εμπλουτίζει το εθνικό μνημονικό τοπίο και δίνει έμφαση στο προσωπικό και το κοινοτικό. Φέρνει στο επίκεντρο μια κοινότητα που θεωρεί πως δεν είχε τύχει της αρμόζουσας αναγνώρισης και που διεκδικεί την ισότιμη ένταξή της σε κάθε πτυχή της εθνικής αφήγησης περί Σοά και περί Αναγέννησης. Συγχρόνως, αντιστέκεται σε ομοιογενοποιήσεις του ισραηλινού, τονίζοντας μια μη ασκεναζική εκδοχή του και προβάλλοντας εμφαντικά την πολλαπλότητα των ταυτοτήτων του σύγχρονου υποκειμένου. Αναδεικνύει μια πιο σύνθετη «κληρονομιά» της Σοά και της διασποράς, συσσωματώνοντας «κόσμους της ζωής» και «κόσμους του θανάτου» (πρβλ. Kidron 2010). Παράγει έτσι τρόπους τιμής της μνήμης, οι οποίοι είναι πιο συμβατοί με τη βιωμένη εμπειρία. Επιχειρεί να λειτουργήσει ως τόπος μνήμης και ως σημείο συγκέντρωσης, αλληλεπίδρασης και συσπείρωσης της «κοινότητας», αντιστρέφοντας προηγούμενες στρατηγικές αφομοίωσης. Πάνω απ' όλα, επιχειρεί να λειτουργήσει ως ενεργός εταίρος στον προσδιορισμό της σεφαραδίτικης, θεσσαλονικιώτικης και ελληνο-εβραϊκής «κληρονομιάς» στο Ισραήλ. Επιδιώκει να ορίσει τη «γνήσια» σεφαραδίτικη ταυτότητα, να προβάλλει την κοινότητα ως κατεξοχήν «κληρονόμο» της, καθιστώντας ταυτόχρονα την «κληρονομιά» αυτή αναπόσπαστο μέρος της εβραϊκής και ισραηλινής κληρονομιάς εν γένει.

Κεφ. 3.2 Η συμπερίληψη που άργησε και η προσπάθεια που ξεκίνησε νωρίς

Συνεχίζοντας τη συζήτηση για την ανάδυση της εμπειρίας των Ελλήνων/ίδων Εβραίων κατά τη Σοά στον ισραηλινό δημόσιο λόγο, στην παρούσα ενότητα διευρύνω το βλέμμα μου εκτός του κύκλου των απογόνων, των οποίων ο λόγος αναπτύχθηκε από τη δεκαετία του '80 κι έπειτα. Συμπεριλαμβάνοντας στη συζήτηση τους/τις ιδιους/ες τους/τις επιζώντες/ώσες και το ισραηλινό θεσμικό καθεστώς μνήμης, επιχειρώ να παρουσιάσω μια πιο συνολική προσέγγιση του εγχειρήματος της συμπερίληψης και της θέσης που βρήκε η Σοά των Ελλήνων/ίδων Εβραίων στη συλλογική μνήμη του Ισραήλ, ξεκινώντας από την επαύριον του πολέμου και φτάνοντας μέχρι τις μέρες μας.

Διασταυρώνοντας το λόγο της «δεύτερης γενιάς», έτσι όπως τον περιέγραψα στην προηγούμενη ενότητα, με τις προσπάθειες της γενιάς των γονέων αλλά και με επιλογές επίσημων μνημονικών θεσμών του ισραηλινού κράτους, θα επιχειρήσω να δώσω απαντήσεις στα εξής ζητήματα: Μέσα σε τι συνθήκες αναδύθηκε στη δημόσια σφαίρα η κοινοτική προσπάθεια; Υπήρξε προϊόν της «δεύτερης γενιάς» και των τελευταίων δεκαετιών, όπως ισχυρίζονται αρκετοί/ές από τους/τις συνομιλητές/ήτριές μου στο πεδίο, ή μήπως οι απόγονοι των επιζώντων/ωσών και/ή των μεταναστών/στριών ήρθαν να συμβάλουν σε ένα εγχείρημα που είχε ξεκινήσει πολύ νωρίτερα; Κι αν ξεκίνησε νωρίτερα, γιατί η ελληνο-εβραϊκή εμπειρία παρέμεινε άγνωστη για πολλές δεκαετίες; Και γιατί απέκτησε αυξημένη ορατότητα από τη δεκαετία του '80 κι έπειτα; Πρόκειται για αναμενόμενο αποτέλεσμα της διεθνούς «έκρηξης της μνήμης» ή μήπως σχετίζεται και με άλλες εξελίξεις εντός της ισραηλινής κοινωνίας; Και τελικά, υπήρξε αποκλειστικό προϊόν της πίεσης «από τα κάτω» ή μήπως ευνοήθηκε από ευρύτερες συνθήκες που υπαγόρευαν την αλλαγή πολιτικών «εκ των άνω»;

Κεντρικό μου εγχείρημα είναι ότι το εγχείρημα της συμπερίληψης από την πλευρά της κοινότητας ξεκίνησε πολύ νωρίς, την επαύριον του πολέμου. Η επιτυχία της προσπάθειας, όμως, για ένταξη στη συλλογική μνήμη, καθορίστηκε εξ αρχής από την αντιμετώπιση των Ελλήνων/ίδων Εβραίων ως μέρους των «κοινοτήτων της Ανατολής». Από εκεί κι έπειτα, συμβάδισε με δύο σημαντικές εξελίξεις εντός της ισραηλινής κοινωνίας: τη σταδιακή μετατροπή της Σοά από περιθωριακό σε κεντρικό συστατικό της ισραηλινής ταυτότητας, από τη μια πλευρά· τις μεταλλαγές των ισραηλινών

πολιτικών αναφορικά με τη διαχείριση των ενδοεβραϊκών «εθνοτικών διαιρέσεων», από την άλλη.

Βεβαίως, η περιθωριακή θέση των μη ασκεναζικών πληθυσμών στη συλλογική μνήμη της Σοά δεν αποτελεί ισραηλινό, αλλά διεθνές φαινόμενο (Abramson 2005, Rodrigue 2005). Η χρήση του όρου «Σεφαραδίτης/ίτισσα» ή Μιζραχί για να περιγραφούν όλοι οι μη Εσκενάζι, η ταύτιση του «ασκεναζικού» με το «ευρωπαϊκό» και το γεγονός ότι η Σοά έλαβε χώρα στην Ευρώπη έχει παίξει σημαντικό ρόλο σε αυτό (Rodrigue 2005). Το αν οι Εβραίοι/ες της Βορείου Αφρικής τέθηκαν στο στόχαστρο της Τελικής Λύσης και αν, κατά συνέπεια, η μοίρα τους μπορεί να ιδωθεί στο πλαίσιο της Σοά έχει αποτελέσει αντικείμενο έντονης συζήτησης μεταξύ των ιστορικών (βλ. π.χ. Metzger 2011· Michman 2015· Abramson ό.π., Boum & Stein [eds.] 2019, Michman & Saadoun [eds.] 2018). Οι σεφαραδίτικοι πληθυσμοί των Βαλκανίων, πάλι, υπέστησαν συντριπτικό πλήγμα στη Σοά (με εξαίρεση τη Βουλγαρία), αλλά οι μικροί τους (απόλυτοι) αριθμοί, σε σύγκριση με τα εκατομμύρια από την Ανατολική Ευρώπη, είχε ως αποτέλεσμα την περιθωριοποίησή τους στη συλλογική μνήμη. Ως αποτέλεσμα όλων των παραπάνω, η Σοά έχει καταγραφεί στη διεθνή συνείδηση ως ένα ευρωπαϊκό φαινόμενο, συνδεδεμένο με την εμπειρία των Γιντισόφωνων-Εσκενάζι.

Τα τελευταία χρόνια, οι σεφαραδίτικες κοινότητες αποκτούν ολοένα και σημαντικότερη θέση τόσο στην ιστοριογραφική παραγωγή, όσο και σε μουσεία, μνημεία, ερευνητικά προγράμματα. Το αυξανόμενο, κυρίως από τη δεκαετία του '90, ενδιαφέρον για την ιστορία και τον πολιτισμό των Σεφαραδιτών/ιτισσών, σε συνδυασμό με τη διεθνή έκρηξη του ενδιαφέροντος για τη Σοά, έχει παίξει οπωσδήποτε σημαντικό ρόλο σε αυτό. Ωστόσο, το διεθνές ευνοϊκό πλαίσιο της «έκρηξης της μνήμης» δεν είναι ο μοναδικός παράγοντας που έχει ευνοήσει την ανάδυση των φωνών μικρότερων αριθμητικά και/ή μη ασκεναζικών κοινοτήτων. Οι πολιτικές μνήμης και ταυτότητας έχουν παίξει επίσης σημαντικό ρόλο.

Σε ό,τι αφορά το πλαίσιο του Ισραήλ και την κοινότητα των εξ Ελλάδος Εβραίων που μας απασχολεί εδώ, ιδιαίτερο ρόλο έχει παίξει επίσης η θέασή τους ως «γέφυρα» μεταξύ Εσκενάζι και Μιζραχί, και η ανάδειξη της περίπτωσης τους ως τρόπος θεμελίωσης του αφηγήματος της «κοινής μοίρας». Το αφήγημα αυτό απέκτησε ιδιαίτερη δυναμική, όταν η Άρνηση της Διασποράς αποδυναμώθηκε, και όταν η ανάγκη για γεφύρωση του χάσματος μεταξύ των διαφορετικών εθνοτικών κατηγοριών πρόβαλε εντονότερη από ποτέ.

Κρίνω απαραίτητο να διευκρινίσω πως η συζήτηση που ακολουθεί δεν είναι εξαντλητική. Η συστηματική έρευνα σε ιδρύματα και οργανώσεις που δημιουργήθηκαν κατά τη δεκαετία του '50 από Εβραίους/ες με καταγωγή από την Ελλάδα στο Ισραήλ, και η εκ του σύνεγγυς ανάγνωση του σώματος κειμένων που παρήγαγε, θα μας επέτρεπε να εμβαθύνουμε σε όλο το εύρος των δράσεων, να διακρίνουμε τις προτεραιότητες που τέθηκαν και τα κύρια ζητήματα που απασχόλησαν, να διατυπώσουμε οριστικά συμπεράσματα για τη σημασία που δόθηκε ή δε δόθηκε στο ζήτημα της δημόσιας μνημόνευσης. Μια τέτοια συστηματική έρευνα υπερβαίνει το ερευνητικό πεδίο και τους στόχους της παρούσας διατριβής, η οποία επικεντρώνεται στη «δεύτερη γενιά». Τα ευρήματα που παρουσιάζω εδώ οφείλονται, κατά κύριο λόγο, σε κριτική αξιοποίηση πρόσφατων ερευνών, αναφορικά με τη θέση των «Μιζραχί», των Ελλήνων/ίδων συμπεριλαμβανομένων,²⁹⁷ στην ισραηλινή συλλογική μνήμη περί Σοά. Συμπληρώνω τα ευρήματα αυτά με διάφορες πηγές, όπως το *Λο Νισκάχ*, μαρτυρίες, απομνημονεύματα κ.ά.. Αξιοποιώ, τέλος, ένα μεγάλο σώμα βιβλιογραφίας αναφορικά με τις μεταλλαγές των πολιτικών μνήμης και ταυτότητας στο Ισραήλ από την ίδρυση του κράτους μέχρι και σήμερα.

Αν και μη εξαντλητική, η προσέγγιση που επιχειρώ θα βοηθούσε να κατανοήσουμε την ιδιαίτερη θέση που απέκτησαν οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα, ως επιζώντες/ώσες και ως μη Εσκενάζι, εντός της ισραηλινής κοινωνίας, και να αποτιμήσουμε το βαθμό επιτυχίας του εγχειρήματος της συμπερίληψης. Επιπλέον, η σύγκριση και η αντιπαραβολή των ευρημάτων ερευνών που θα παρουσιάσω, με τις ερμηνείες που αναπτύσσουν τα ίδια τα υποκείμενα, απόγονοι επιζώντων/ωσών, περί «ελληνικής σιωπής» και «συνεχιζόμενης περιθωριοποίησης» (που θα αναπτύξω στο κεφάλαιο 3.4) θα φωτίσει καλύτερα το υποκειμενικό τους βίωμα. Θα μας βοηθήσει επίσης να συλλάβουμε τα κίνητρα της «στράτευσης» των απογόνων (τα οποία θα παρουσιάσω στο κεφάλαιο 3.3).

Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω, οργανώνω το παρόν κεφάλαιο ως εξής. Αρχικά, επιχειρώ να αναμετρηθώ με διάχυτους στο πεδίο -αλλά και σε ένα μέρος της βιβλιογραφίας (Μεγιουχάς-Τζινίο 2011)- ισχυρισμούς περί «σιωπής» από την πλευρά των επιζώντων/ωσών και περί «αδιαφορίας» από την πλευρά των Θεσσαλονικέων βετεράνων μεταναστών/στριών. Στη συνέχεια, παρακολουθώντας τη σταδιακή ανάδυση

²⁹⁷ Για το ζήτημα αυτής της ταύτισης και του τρόπου με τον οποίο έχει βιωθεί από την ίδια την κοινότητα, βλ. το μέρος 2 της διατριβής.

της εμπειρίας των Ελλήνων/ίδων Εβραίων στο δημόσιο λόγο και διασταυρώνοντάς την με ευρύτερες μεταλλαγές εντός της ισραηλινής κοινωνίας από τη δεκαετία του '60 μέχρι και τις μέρες μας, επιχειρώ να αναδείξω τους κρίσιμους, σε συμβολικό επίπεδο, ρόλους που μπορεί να επιτελεί η κοινότητα, ως άμεσα βιώσασα τη Σοά και συγχρόνως ως σεφαραδίτικη, στα μάτια των εκπροσώπων των επίσημων θεσμών. Στο τέλος του κεφαλαίου, εξετάζω σύντομα την πρόσφατη ένταξη και άλλων μη ασκεναζικών κοινοτήτων (ορισμένες από τις οποίες οριακά μόνο μπορούν να ενταχθούν στην ιστορία της Σοά με αυστηρώς ιστορικά κριτήρια) στην ισραηλινή συλλογική μνήμη.

Οι απαρχές του κοινοτικού εγχειρήματος: πρωτοβουλίες μνημόνευσης πριν την «έκρηξη της μνήμης»

Αμέσως μετά την απελευθέρωση, και παράλληλα προς την προσπάθεια για ανασυγκρότηση των κατεστραμμένων εβραϊκών κοινοτήτων και το ξεκίνημα μιας «ζωής απ' την αρχή» (Λάμπσα & Σιμπή 2010), οι Εβραίοι/ες της Ελλάδας, όπως και πολλές άλλες συλλογικότητες επιζώντων/ωσών και μεταναστών/στριών (βλ. π.χ. Cesarani & Sundquist [επιμ.] 2012, Baumel 1995, Michman 2019, Diner 2009), ξεκίνησαν προσπάθειες για την τεκμηρίωση της Σοά και την τιμήση της μνήμης των θυμάτων τους. Οι κοινοτικές τελετές μνήμης,²⁹⁸ η τοποθέτηση αναμνηστήριας πλάκας σε συναγωγές,²⁹⁹ λιτά μνημεία σε εβραϊκά νεκροταφεία,³⁰⁰ η ενθάρρυνση και ενίσχυση συγγραφής έργων για το διωγμό από το Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο (ΚΙΣ),³⁰¹ οι πρώτες

²⁹⁸ Η πρώτη «συνάθροιση πένθους» (Ασέρ Μωυσής [1945] στο Μωυσής 2011: 45) πραγματοποιήθηκε το Μάρτιο του 1945, πριν τη λήξη του πολέμου. Την επόμενη χρονιά, καθιερώθηκε ετήσιο μνημόσυνο, το οποίο στη Θεσσαλονίκη πραγματοποιήθηκε στις 21 Μαρτίου, επέτειο της άφιξης της πρώτης αποστολής στο Άουσβιτς, και στην Αθήνα στις 28 Μαρτίου, ημερομηνία που βρίσκεται πολύ κοντά στην 24η Μαρτίου, επέτειο των συλλήψεων για την πλειονότητα των εβραϊκών κοινοτήτων που εντάσσονταν στην πρώην ιταλική ζώνη Κατοχής. Το 1947, το Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο όρισε ως κοινή ημέρα πένθους την επέτειο άφιξης των πρώτων Θεσσαλονικέων στα στρατόπεδα, βλ. «Κεντρικόν Ισραηλιτικόν Συμβούλιον», *Εβραϊκή Εστία* 1 (14.3.1947): 3.

²⁹⁹ Για παράδειγμα, στις 20.3.1947, κατά την ημέρα πένθους, πραγματοποιήθηκαν τα αποκαλυπτήρια αναθηματικής πλάκας στη συναγωγή της οδού Μελιδώνη στην Αθήνα.

³⁰⁰ Τέτοια μνημεία ανεγέρθηκαν στα νεκροταφεία των εβραϊκών κοινοτήτων της Αθήνας και της Καβάλας το 1954 και της Θεσσαλονίκης το 1962. Η απόφαση για τοποθέτηση μνημείου για τα θύματα εντός του υπό κατασκευή εβραϊκού νεκροταφείου της Θεσσαλονίκης είχε ήδη ληφθεί το 1947, βλ. «Το Νέον Ισραηλιτικόν Νεκροταφείον», *Εβραϊκή Εστία* 4 (25.4.1947): 3.

³⁰¹ βλ. «Κεντρικόν Ισραηλιτικόν Συμβούλιον», *Εβραϊκή Εστία* 1 (14.3.1947): 3. Το ΚΙΣ συνέβαλε στην έκδοση του έργου *In Memoriam* των Μόλχο & Νεχαμά με 3.000.000 δρχ. και του βιβλίου του Ματαράσσο *Κι Όμως Όλοι τους δεν Πέθαναν* με 2.000.000 δρχ., βλ. «Κεντρικόν Ισραηλιτικόν Συμβούλιον», *Εβραϊκή Εστία* 13 (12.9.1947): 3.

εκδόσεις βιβλίων,³⁰² η δημοσίευση μαρτυριών σε εφημερίδες (βλ. Μπεζέ 2021: 194-245), αποτελούν ορισμένα παραδείγματα. Σε μια εποχή «ιδιωτικού πένθους, απόσυρσης και δύσκολης ανασυγκρότησης» (Varon-Vassard 2019), αλλά και διεθνούς σιωπής για το Ολοκαύτωμα, οι δράσεις αυτές ήταν, συγκριτικά με σήμερα, λιγιστές. Ξεκίνησαν από επιζώντες ή από τις κοινότητες και απευθύνονταν κυρίως στα μέλη τους. Επιπλέον, όπως επισημαίνει η Ελένη Μπεζέ, «πολλοί έγραψαν, ή συνηθέστερα διηγήθηκαν την ιστορία τους μετά την επιστροφή τους κι έπειτα σιώπησαν, αναζητώντας [...] στη λήθη την ηρεμία» (2021: 216).

Υπάρχουν ωστόσο ενδείξεις ότι οι Εβραίοι/ες της Ελλάδας, όπως και άλλες κοινότητες επιζώντων/ωσών, επιθυμούσαν να καταστήσουν γνωστές τις εμπειρίες τους εκτός του στενού εβραϊκού κύκλου, εγκαινιάζοντας το έργο της τεκμηρίωσης και της δημόσιας μνημόνευσης. Αναλύοντας πρώιμα κείμενα και μαρτυρίες, η Μπεζέ (2021: μέρος Α' κεφ. 2) αναδεικνύει την πολλαπλότητα των κινήτρων των συγγραφέων και/ή των μαρτύρων. Οι πρώιμες αυτές αφηγήσεις είναι αρκετά διαφορετικές από τις σύγχρονες, αφού δεν εστιάζουν στις ατομικές διαδρομές επιβίωσης. Επικεντρώνονται πολύ περισσότερο στο «εμείς» της κοινότητας και των πρώην εγκλείστων, καταγράφοντας λεπτομερώς τον παραλογισμό των στρατοπέδων και τις μεθόδους εξόντωσης. Οι αφηγητές/τριες επιδιώκουν να παράσχουν «μνημόσυνο» στα θύματα, να καταθέσουν τη μαρτυρία τους και να σώσουν την αλήθεια «εκδικούμενοι/ες» τους Ναζί, να τεκμηριώσουν την καταστροφή παρέχοντας υλικό στον ιστορικό του μέλλοντος, να πληροφορήσουν τους/τις συγχρόνους τους. Η ταυτότητα του/της επιζώντος/ώσας και του/της μάρτυρος αναδύεται, λοιπόν, ήδη από τότε.

³⁰² Πρόκειται για: α) τη μαρτυρία του Αλβέρτου Μενασσέ, *Μπιρκενάου (Άουσβιτς II), Νούμερο 124.454 (Αναμνήσεις Ενός Αυτόπτου Μάρτυρος): Πώς εκάθησαν 72.000 Έλληνες Εβραίοι*, που γράφτηκε σε στρατόπεδο DP, κυκλοφόρησε στη Νέα Υόρκη το 1947 σε αγγλική μετάφραση από τα Γαλλικά, και μεταφράστηκε στα Ελληνικά το 1974 β) τη μαρτυρία του Μάρκου Ναχόν, *Μπιρκενάου: Το Στρατόπεδο του Θανάτου*, το οποίο γράφτηκε στα Γαλλικά στο στρατόπεδο του Νταχάου, αμέσως μετά την απελευθέρωση. Δημοσιεύτηκε σε συνέχειες στην *Εβραϊκή Εστία* (1949-1950), σε μετάφραση Ασέρ Μωυσή, και παράλληλα εκδόθηκε (με περικοπές) στην Κωνσταντινούπολη από το δημοσιογράφο Νταβίντ Μπενμπασά-Μπενμπύ μαζί με τη μαρτυρία του τουρκικής καταγωγής Ελί Ζαφέ. Το 1989 εκδόθηκε στα Αγγλικά από τον Στίβεν Μπόουμαν, ο οποίος εντόπισε αγγλική μετάφραση που είχε παραδώσει ο ίδιος ο συγγραφέας στο Γιαντ Βασέμ το 1950. Το 1991 κυκλοφόρησε στα Ελληνικά. γ) το τρίτομο έργο *In Memoriam: Αφιέρωμα στη Μνήμη των Εβραίων Θυμάτων των Ναζί στην Ελλάδα*, των Μιχαήλ Μόλχο (1^{ος} και 3^{ος} τόμος) και Ιωσήφ Νεχαμά (2^{ος} τόμος), προϊόν συλλογικής δουλειάς (Μπεζέ 2021: 232-333), «στο μεταίχμιο μεταξύ χρονικού και μαρτυρίας» (ό.π.: 134). Εκδόθηκε στα Γαλλικά (1948-1953) και μεταφράστηκε στα Ελληνικά το 1974. Αποτελεί ένα από τα πρώτα έργα για εξολοθρευμένη εβραϊκή κοινότητα παγκοσμίως δ) το βιβλίο *Κι όμως όλοι τους δεν πέθαναν* του Ισαάκ Ματαράσσο που κυκλοφόρησε στα Ελληνικά το 1948 και στηρίχθηκε σε συναντήσεις με επιζώντες. Στα παραπάνω θα πρέπει να προστεθεί και η δημοσίευση σε συνέχειες του χρονικού του Γιομτώβ Γιακοέλ στην *Εβραϊκή Εστία* (1950-1952). Για τα έργα αυτά βλ. Μπεζέ 2021: 160-178 και 231-255· Αμπατζοπούλου 1993.

Ιδιαίτερα στο κείμενο του Ματαράσσο φαίνεται ξεκάθαρα πως αποδέκτης δεν ήταν οι ομόθρησκοι/ες, αλλά το μη εβραϊκό ελληνικό κοινό (γράφει στα Ελληνικά) και η ανθρωπότητα γενικότερα. Τον Οκτώβριο του 1948, ο Ασέρ Μουσής με το ψευδώνυμο «Υδατόσωστος» σχολίαζε στην *Εβραϊκή Εστία* την άγνοια των μη Εβραίων Ελλήνων/ίδων για την έκταση της εβραϊκής τραγωδίας, και την αποσιώπηση του θέματος από την ελληνική Βουλή, τον τύπο, το θέατρο και τη λογοτεχνία.³⁰³ Θεωρούσε πως το βιβλίο του Ματαράσσο θα μπορούσε να συμβάλει στην ανατροπή αυτής της κατάστασης και συνιστούσε να διαβαστεί από κάθε Έλληνα, Ισραηλίτη ή μη, και από κάθε άνθρωπο.³⁰⁴ Υπό αυτή τη σκοπιά, η έκδοση του βιβλίου στα Ελληνικά και η χρηματοδότησή του από το ΚΙΣ θα μπορούσε να ιδωθεί ως μια πρόωπη προσπάθεια να «σπάσει η σιωπή», πολύ πριν την εποχή της «έκρηξης της μνήμης». Αξίζει επίσης να σημειωθεί πως την ίδια χρονιά, η εβραϊκή κοινότητα της Θεσσαλονίκης δώρισε ποσό στο 10^ο Δημοτικό Σχολείο, στη μνήμη των εξοντωθέντων Εβραϊόπουλων. Ο Σύλλογος Γονέων αποφάσισε τον εντοιχισμό πλάκας και την καθιέρωση μνημόσυνου για τα θύματα.³⁰⁵ Παράλληλα, οι εβραϊκές κοινότητες και το ΚΙΣ συγκέντρωσαν και απέστειλαν υλικό για τη Σοά και την προπολεμική εβραϊκή ιστορία της Ελλάδας σε ιδρύματα του εξωτερικού που δημιουργήθηκαν τότε, όπως το «Κέντρο Σύγχρονης Εβραϊκής Τεκμηρίωσης» στο Παρίσι³⁰⁶ και το Γιαντ Βασέμ στην Ιερουσαλήμ.

Σε ό,τι αφορά το Ισραήλ, κατά τη δεκαετία του '50, επιζώντες/ώσες από διάφορες χώρες και κοινότητες της Ευρώπης προέβησαν στη σύσταση συλλόγων και οργανώσεων. Αναζήτησαν τρόπους να μιλήσουν για τη γενοκτονία και να τιμήσουν τα θύματά τους, σύμφωνα με το δικό τους, κοινοτικό πνεύμα (βλ. π.χ. Baumei 1995).

Οι επιζώντες/ώσες με καταγωγή από την Ελλάδα δεν έμειναν αμέτοχοι. Η εφημερίδα *El Tiempo* φιλοξένησε ορισμένα -από τα λιγοστά τότε- εβραιο-ισπανικά ποιήματα που γράφτηκαν από επιζώντες/ώσες με θέμα τη Σοά (Refael 2008b: 37). Ο διευθυντής της, Ιτζχάκ Μπενρουμπή, δημοσίευσε σε συνέχειες το μυθιστόρημα *El Sekreto del Mudo* (=Το Μυστικό του Βουβού), το οποίο εκδόθηκε το 1953 σε βιβλίο, και πάλι

³⁰³ Για το ζήτημα της δημόσιας σιωπής για τη Σοά στο ελληνικό πλαίσιο βλ. ενδεικτικά Γιακουμάκη 2014, Βαρών-Βασάρ 2008, Varon-Vassard 2019.

³⁰⁴ Υδατόσωστος, «Κι Όμως Όλοι τους δεν Πέθαναν», *Εβραϊκή Εστία* 41 (8.10.1948): 2.

³⁰⁵ «Μια Ωραία Χειρονομία», *Εβραϊκή Εστία* 27 (26.3.1948): 3.

³⁰⁶ Για το Κέντρο αυτό βλ. ενδεικτικά Wieviorka 2020.

στα Εβραίο-ισπανικά.³⁰⁷ Ένα δεύτερο, λιγότερο γνωστό, μυθιστόρημα με τίτλο *Τα Περίχωρα της Αθήνας* γράφτηκε από τον Μωρίς Πολίτη στα Γαλλικά την περίοδο 1952-1954 και μεταφράστηκε στα Εβραϊκά το 1959.³⁰⁸

Το 1953, ιδρύθηκε η «Οργάνωση Επιζώντων Στρατοπέδων Συγκέντρωσης με Καταγωγή από την Ελλάδα που Ζουν στο Ισραήλ» με στόχο διπλό: πρώτον, τη διατήρηση της μνήμης των θυμάτων και τη διάσωση της κληρονομιάς των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας, με έμφαση στη Θεσσαλονίκη· δεύτερον, τη διασφάλιση των δικαιωμάτων των μελών αναφορικά με τα πλήγματα που υπέστη η υγεία τους εξαιτίας της Σοά (μέσω της εξασφάλισης αποζημιώσεων).³⁰⁹ Την ίδια χρονιά, βετεράνοι μετανάστες στην Παλαιστίνη με καταγωγή από τη Θεσσαλονίκη ίδρυσαν το «Ινστιτούτο Έρευνας του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης», σε συνεργασία με την «Ένωση Μεταναστών από την Ελλάδα» και το κοινωφελές ίδρυμα «Αλτσέχ»³¹⁰ (Meyuhas-Ginio 2014: 30). Κατά τον Ααρών Ρούσσο, ενός εκ των ιδρυτικών μελών και προέδρου του Ινστιτούτου από το 1965, στόχοι του ιδρύματος ήταν η τιμήση της κληρονομιάς της εβραϊκής κοινότητας της Θεσσαλονίκης και η μετάδοσή της στις επόμενες γενιές.³¹¹

Η μόρφωση και η οικονομική επιφάνεια πολλών από τις προσωπικότητες που συνδέθηκαν με το Ινστιτούτο τους επέτρεψε να αναλάβουν τη χρηματοδότηση εκδόσεων και μνημείων προς τιμήν της εξολοθρευμένης κοινότητας στις επόμενες δεκαετίες. Το 1961, ο δικηγόρος Μπαρούχ Ουζιέλ, τότε πρόεδρος του Ινστιτούτου, επιμελήθηκε την έκδοση *Αρχαία Θεσσαλονίκη*. Το 1967, το Ινστιτούτο σε συνεργασία με την Ένωση Μεταναστών από την Ελλάδα, εξέδωσε το βιβλίο μνήμης *Θεσσαλονίκη: Πόλη και Μητέρα του Ισραήλ*, σαν ένα «ταπεινό μνημείο» στην «κοινότητα που ήταν πόλη και

³⁰⁷ Για μια σύντομη ανάλυση του περιεχομένου του μυθιστορήματος, βλ. Μπεζέ 2021: 255-258.

³⁰⁸ Το μυθιστόρημα είναι από τα λίγα που πραγματεύονται το θέμα της Αντίστασης. Διακρίνεται για τον αντιδογματικό του χαρακτήρα, βλ. Μπεζέ 2021: 258-262, Αμπατζοπούλου 1998: 236-237.

³⁰⁹ Αελιών, Μωσέ 1988. «35 Χρόνια της Οργάνωσης του 'Ιργκούν'». *Λο Νισκάχ* 3: 4.

³¹⁰ Ιδρύθηκε το 1950 από τον αρχιτέκτονα Ιτζχάκ Τολεντάνο και το μηχανικό Ααρών Ρούσσο, βετεράνων μεταναστών από τη Θεσσαλονίκη, στη μνήμη του σιωνιστή δασκάλου τους στη σχολή «Αλτσέχ», Ισαάκ Αλτσέχ, ο οποίος θανατώθηκε στο Άουσβιτς. Το ίδρυμα, το οποίο είχε γενικό και όχι κοινοτικό χαρακτήρα, δραστηριοποιήθηκε στον τομέα του πολιτισμού, στην παροχή υποτροφιών για σπουδές στην τριτοβάθμια εκπαίδευση, στη δημιουργία βιβλιοθηκών και αιθουσών μελέτης σε σχολεία. Σταμάτησε να λειτουργεί το 1991, βλ. «Ααρών Ρούσσο: Τεκμηρίωση μιας Ιστορίας Ζωής», *Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας*, <http://www.salonikaheritage.com/html5/arcLookup.taf?function=details&ID=31329&did=9267&G=11789&SM=> (Τελευταία επίσκεψη: 20.11.2022).

Για τη σχολή Αλτσέχ στη Θεσσαλονίκη, βλ. «Εβραϊκά Κτίρια», *Thessaloniki Jewish Assets*, <http://www.thessaloniki-jewishassets.gr/site/index.php/streets-gr/miaouli-gr/jewish-buildings-gr> (Τελευταία επίσκεψη: 20.11.2022).

³¹¹ «Ααρών Ρούσσο: Τεκμηρίωση μιας Ιστορίας Ζωής», ό.π.

μητέρα του Ισραήλ» και της οποίας η μνήμη «κινδύνευε να χαθεί». Το 1972, η «Επιτροπή για την Έκδοση Βιβλίου της Κοινότητας της Θεσσαλονίκης»³¹² εξέδωσε τον πρώτο τόμο του έργου *Εις μνήμην της Θεσσαλονίκης: η Σπουδαιότητα και η Καταστροφή της Ιερουσαλήμ των Βαλκανίων*. Ο δεύτερος τόμος εκδόθηκε το 1986. Σύμφωνα με τον επιμελητή της έκδοσης, Νταβίντ Ρεκανάτι, στόχος του βιβλίου ήταν «να αποτελέσει ένα μνημείο για την κοινότητα της Θεσσαλονίκης [...] στην οποία έβαλαν φρικτό τέλος οι Γερμανοί τύραννοι» (1972: 70).

Οι πρώτες αυτές σημαντικές εκδόσεις αποτέλεσαν έργο συλλογικής δουλειάς επιζώντων και βετεράνων μεταναστών.³¹³ Επιδίωξαν να τιμήσουν τη μνήμη των θυμάτων, να αναδείξουν την ιστορία και τη σημασία της κοινότητας της Θεσσαλονίκης, να εισαγάγουν τους/τις Εβραίους/Εβραίες από την Ελλάδα στην ισραηλινή συλλογική μνήμη περί Σοά και Ηρωισμού. Οι προσδιορισμοί «πόλις και μητέρα του Ισραήλ» και «Ιερουσαλήμ των Βαλκανίων» αποδίδουν την πρόθεση των συντακτών να αναδείξουν τη σημασία της Θεσσαλονίκης όχι μόνο για όσους έζησαν στην πόλη, αλλά και για τον εβραϊσμό ως σύνολο.

Το βιβλίο του 1967 είναι γραμμένο εξ ολοκλήρου στα Εβραϊκά. Αποτελεί το πρώτο μεγάλο άνοιγμα Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα στο ισραηλινό κοινό (Yablonka 2008: 218). Περιλαμβάνει κείμενα για την ιστορία της κοινότητας της Θεσσαλονίκης και για σημαντικές προσωπικότητές της. Περιέχει επίσης μαρτυρίες και τεκμήρια για τη Σοά, όπως το απομνημόνευμα του Γιομτώβ Γιακοέλ, αποσπάσματα από το βιβλίο του Αλβέρτου Μενασσέ και τη μαρτυρία του Μωσέ Σμουέλ.

Με αυτόν τον τρόπο, οι συντάκτες του τόμου επιχείρησαν ίσως να ανατρέψουν την περιθωριακή θέση στην οποία είχε βρεθεί, κατά τη γνώμη τους, η κοινότητα της Θεσσαλονίκης στη δίκη του Άιχμαν λίγα χρόνια νωρίτερα (βλ. παρακάτω). Το κείμενο που υπογράφει ο επιζών Μωσέ Σμουέλ, γνωστός και ως «Ελ Νόνο», απευθύνεται στον Εσκενάζι «χαμπίμπι». Εκθέτει την αποξένωση και τις ιδιαίτερες δυσκολίες με τις οποίες βρέθηκαν αντιμέτωποι οι Σεφαραδίτες/ίτισες στα ναζιστικά στρατόπεδα. Θα μπορούσε να αναγνωσθεί ως κραυγή έμμεσης διαμαρτυρίας για τις συνεχιζόμενες λαν-

³¹² Μέλη της επιτροπής ήταν ο Αβραάμ Ρεκανάτι, ο Αβραάμ Μπεναρόγια, ο Ανανέλ Χασίντ, ο Σαμουέλ Ρεκανάτι, και ο Νταβίντ Ρεκανάτι.

³¹³ Γράφουν επίσης σημαντικές προσωπικότητες του ελληνικού εβραϊσμού εκτός Ισραήλ, όπως ο Ασέρ Μωυσής, ο Μιχαήλ Μόλχο, και ο Ιωσήφ Νεχαμά.

θάνουσες ιεραρχήσεις του εβραϊσμού στο Ισραήλ. Σε αυτό ανιχνεύεται επίσης η ρητορική «της κοινής μοίρας» των Εβραίων ως του μεγαλύτερου μαθήματος του Ολοκαυτώματος. Παραθέτω ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα:

*«Χαμπίμπι! Αν καταλάβαινες λίγο τη γλώσσα μας, τη Λαντίνο, θα στρεφόμουν σε σένα και θα σου έλεγα: “Μι κάρο” (ακριβέ μου). Γιατί για μένα όλοι είναι ίσοι. Όλοι μας είμαστε αδέρφια και παιδιά του Ισραέλ. Είμαστε αδέρφια εμείς! Ακόμη κι αν με σκοτώσεις, δε θα καταλάβω γιατί υπάρχουν μομφές μεταξύ των Ασκεναζίμ και των Σεφαραδιτών. Στην πίστη μου! Κι εγώ παλιά νόμιζα ότι υπάρχουν διαφορές μεταξύ των Εβραίων και ιεραρχία στην καταγωγή [...] δεν θα σου κρύψω την αλήθεια, χαμπίμπι. Δεν αναγνωρίσαμε με ευκολία τα αδέρφια μας στο Άουσβιτς· εμείς, οι Σαλονικείς σοκαριστήκαμε μόλις το πόδι μας πάτησε τη γη του Άουσβιτς. [...] Εκεί στο Άουσβιτς έμαθα την αλήθεια. Κι αυτό είναι κάτι που δε θα ξεχάσω ποτέ -ότι όλο το Ισραέλ είναι αδέλφια. Όλοι σπρωχτήκαμε σε μια γραμμή για τα κρεματόρια. [...] Από τη Θεσσαλονίκη και τη Ρόδο, από τη Γαλλία και τη Σκανδιναβία, από τη Γερμανία και τη Ρουμανία, Ρώσοι, Πολωνοί και Τσέχοι, προφεσόροι και αχθοφόροι, ραβίνοι και ψάλτες, γέροι και μωρά, ήταν όλοι τους παιδιά του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ».*³¹⁴

Το βιβλίο του 1972 ξεκινά με κείμενα στα Εβραίο-ισπανικά, τα οποία καταλαμβάνουν το 10% του τόμου και είναι, στην πραγματικότητα, περιλήψεις των κεφαλαίων που ακολουθούν στα Εβραϊκά. Το πρώτο μέρος συντίθεται από κείμενα για την εβραϊκή παρουσία στη Θεσσαλονίκη από την αρχαιότητα και μέχρι και την επαύριον της Σοά. Το δεύτερο είναι αφιερωμένο στην ανάπτυξη του σιωνιστικού κινήματος, αντανακλώντας τον ιδεολογικό προσανατολισμό της συντακτικής επιτροπής. Είναι χαρακτηριστικό ότι το έτος έκδοσης του βιβλίου συνοδεύεται από τη σημείωση «*Πέμπτος Χρόνος από την Απελευθέρωση της Ιερουσαλήμ*», παραπέμποντας έμμεσα στη ρητορική «Από το Ολοκαύτωμα στην Αναγέννηση»,³¹⁵ αλλά και προβάλλοντας το Ισραήλ ως τέλος της Διασποράς. Στο ίδιο πνεύμα, το παράρτημα του βιβλίου περιέχει κείμενα αφιερωμένα στην επίσκεψη και στην επιρροή του Ρώσου σιωνιστή ηγέτη, Βλαντιμίρ Τζαμποντίνσκι, στη Θεσσαλονίκη. Προφανής στόχος είναι η ανάδειξη της συμβολής

³¹⁴ Η μετάφραση του παραθέματος είναι του Μιχαήλ Δασκαλάκη-Γιόντη.

³¹⁵ βλ. κεφάλαιο 1.2 της διατριβής.

των Θεσσαλονικέων στη σιωνιστική προσπάθεια. Επιτελώντας τη λειτουργία του κα-
ντίς και της «συμβολικής ταφής» για τα θύματα, το βιβλίο κλείνει με τη λίστα των
«μαρτύρων» (θυμάτων) της Σοά.

Ο δεύτερος τόμος δημοσιεύεται αρκετά χρόνια αργότερα, το 1986. Το εβραϊό-
φωνο (και συντριπτικά ογκωδέστερο) τμήμα του είναι διαιρεμένο στις ενότητες «Η
Πόλη», «Η Κοινότητα», «Η Ζωή», «Προσωπικότητες», καλύπτοντας πολλές πτυχές
της οικονομικής, επαγγελματικής, θρησκευτικής και πνευματικής ζωής. Το τελευταίο
μέρος, «Η Καταστροφή», είναι αφιερωμένο στη θεματική της Σοά. Ακολουθώντας το
γενικό χρονικό των γεγονότων που παρουσιάζεται στον πρώτο τόμο, τα κείμενα εδώ
καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα της εμπειρίας: στρατόπεδα, κρύψιμο, αντίσταση, φυγή
στην Παλαιστίνη, δίκες «της συμμορίας του Χασόν» (sic) και του Μαξ Μέρτεν, προ-
σπάθειες ανασυγκρότησης της κοινότητας, τύχη των εβραϊκών περιουσιών, παράνομη
μετανάστευση στην Παλαιστίνη. Οι αναφορές σε αυτό το μέρος του τόμου δεν περιο-
ρίζονται στη Θεσσαλονίκη, αλλά αφορούν τον εβραϊσμό της Ελλάδας γενικότερα. Ι-
διαίτερη έμφαση δίνεται στον «ηρωισμό» των Ελλήνων Εβραίων (συμμετοχή στην έ-
νοπλη αντίσταση, παθητική αντίσταση στα στρατόπεδα, εξέγερση στο Μπιρκενάου).

Η επιλογή των συγγραφέων των δύο βιβλίων μνήμης να γράψουν στα Εβραϊκά
δεν είναι τυχαία. Κατ' αρχάς, αποτυπώνει τη μετάβαση από την Εβραίο-ισπανική στην
Εβραϊκή ως γλώσσα έκφρασης για τους/τις Σεφαραδίτες/ίτισσες που εγκαταστάθηκαν
στο Ισραήλ. Ακόμα πιο σημαντικό, δείχνει πως τα έργα δεν προορίζονταν για εσωτε-
ρική κατανάλωση. Απευθύνονταν στο ευρύτερο ισραηλινό κοινό και προσπαθούσαν
να το διαφωτίσουν για την πλούσια θρησκευτική, εκπαιδευτική, πνευματική, οικονο-
μική και κοινωνική ζωή της κοινότητας, για τη συμβολή των μελών της στο σιωνιστικό
κίνημα και στην «αναγέννηση» της εβραϊκής πατρίδας, για το συντριπτικό πλήγμα που
υπέστη στη Σοά, για τον ηρωισμό της. Τα θέματα αυτά τέθηκαν, όπως είδαμε στο κε-
φάλαιο 3.1, και από τους/τις απογόνους των επιζώντων/ωσών αργότερα.

Τη δεκαετία του '70, η δραστηριότητα της κοινότητας αναφορικά με τη δημόσια
ανάδειξη της ιστορίας της και τη μνημόνευση των θυμάτων της πυκνώνει σημαντικά.
Βετεράνοι μετανάστες της δεκαετίας του '30 παίζουν και πάλι σημαντικό ρόλο. Το
1972, δημοσιεύτηκε, όπως προανέφερα, ο πρώτος τόμος του έργου *Εις μνήμην της Θεσ-*

σαλονίκης. Το 1975, ο Ααρών Ρούσσο έλαβε την πρωτοβουλία για ίδρυση έδρας «Ιστορίας και Πολιτισμού των Εβραίων της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας»³¹⁶ στο πανεπιστήμιο του Τελ Αβίβ (Μεγιουχάς-Τζινίο 2011: 464). Το 1984, ο ίδιος άνθρωπος προέτρεψε τον Σμουέλ Ρεφαέλ να αναλάβει το έργο της συλλογής μαρτυριών από Εβραίους/ες από την Ελλάδα, επιζώντες/ώσες της Σοά.³¹⁷ Το 1975, με πρωτοβουλία της ελληνικής οργάνωσης επιζώντων/ωσών³¹⁸ και με δωρεά της οικογένειας Ρεκανάτι, ξεκίνησε η οικοδόμηση της συναγωγής Εϊχάλ Γιεουντά, η οποία αφιερώθηκε στη μνήμη των θυμάτων της κοινότητας της Θεσσαλονίκης. Η συναγωγή, η κατασκευή της οποίας ολοκληρώθηκε το 1980, είναι επίσης γνωστή και ως συναγωγή Ρεκανάτι, από το όνομα του δωρητή της, ως συναγωγή των Θεσσαλονικέων, αλλά και ως συναγωγή του κοχυλιού, χάρη στο ασυνήθιστο σχήμα της, το οποίο επιλέχθηκε για να θυμίζει την παραθαλάσσια πόλη, αλλά και τη συγκέντρωση του ανθρώπου στην εσωτερική του πίστη.³¹⁹



Η συναγωγή του «κοχυλιού» (Πηγή: telavivinf.com)

³¹⁶ Σύμφωνα με τον Ρούσσο, η ονομασία της έδρας, η οποία μας θυμίζει αυτήν του «Κέντρου Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας» που θα ιδρυθεί πολύ αργότερα, αντανακλά τη σημασία της πόλης ως «καρδιάς» του εβραϊσμού της Ελλάδας, βλ. «Ααρών Ρούσσο: Τεκμηρίωση μιας Ιστορίας Ζωής», ό.π.

³¹⁷ Ο Σμουέλ Ραφαέλ μου ανέφερε στη συνέντευξή του πως ο ίδιος προσέγγισε τον Ρούσσο για να ζητήσει τη συμβολή του Ινστιτούτου στην έρευνά του για την εβραϊο-ισπανική λογοτεχνία. Ο Ρούσσο του απάντησε πως τη δεδομένη στιγμή θα ήταν πολύ πιο σημαντικό να αναλάβει τη συλλογή μαρτυριών επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα, αφού οι δικές τους εμπειρίες ήταν σχεδόν άγνωστες στο ευρύ κοινό.

³¹⁸ Αελιών, Μωσέ 1988. «35 Χρόνια της Οργάνωσης του 'Ιργκούν'». *Λο Νισκάχ* 3: 5.

³¹⁹ «Ααρών Ρούσσο: Τεκμηρίωση μιας Ιστορίας Ζωής», ό.π.

Κατά τη Γιομ Α Σοά του 1975, η ελληνική οργάνωση επιζώντων/ωσών αφιέρωσε μνημείο στο νεκροταφείο του Χολόν (περιοχή Τελ Αβίβ), παρουσία 1500 ατόμων. Όπως συμβαίνει και με άλλα αντίστοιχα μνημεία, ενταφιάστηκε χώμα και δύο σαπούνια από το Άουσβιτς-Μπιρκενάου.³²⁰ Η επιγραφή «στη μνήμη των ιερών και αγνών Εβραίων των ελληνικών κοινοτήτων [...] που δεν απέκτησαν εβραϊκό τάφο κοντά μας» φανερώνει τη λειτουργία της συμβολικής ταφής για τα θύματα (πρβλ. Baumel 1995). Το 1988, το μνημείο αντικαταστάθηκε από άλλο, σε μαύρο χρώμα.³²¹ Το 2010, απέκτησε την τρίτη εκδοχή του, η οποία διατηρείται μέχρι σήμερα.



Η πρώτη (1975) και η τρίτη (2010) εκδοχή του μνημείου,
© Ραχέλ Αελιών-Μέξεριτς, προσωπικό αρχείο

³²⁰ Αελιών, Μωσέ 2003. «Η Κεντρική Ταφόπλακα Μνήμης για τη Μνημόνευση του Ελληνικού Εβραϊσμού». *Κολ α Νιτσολím* [=Η Φωνή των Επιζώντων] 1: 30. Διακρίνεται η ανθεκτικότητα του μύθου περί παρασκευής σαπουνιών από εβραϊκό λίπος.

³²¹ ό.π..

Οι νεότερες εκδοχές περιέλαβαν και πίνακα με τα ονόματα των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας, αποδίδοντας όμως με σαφήνεια την πρωτοκαθεδρία στην κοινότητα της Θεσσαλονίκης. Το μνημείο του 1988 αφιερώθηκε *«στη μνήμη των Εβραίων της κοινότητας της Θεσσαλονίκης και των υπόλοιπων κοινοτήτων στην Ελλάδα»*· το μνημείο του 2010 *«στις ελληνικές κοινότητες με επικεφαλής την κοινότητα της Θεσσαλονίκης, πόλης και μητέρας του Ισραήλ»*. Στο κέντρο του μνημείου του 2010 υψώνεται επτάφωτη λυχνία που θυμίζει εκείνη του μνημείου στο εβραϊκό νεκροταφείο της Θεσσαλονίκης.

Όπως και στα μνημεία που ανεγέρθηκαν από οργανώσεις επιζώντων/ωσών κατά τις πρώτες δεκαετίες ύπαρξης του κράτους (Baumel 1995: 154-158), σε όλες τις εκδοχές του μνημείου απουσιάζουν οι αναφορές στο σιωνισμό και στην ένοπλη αντίσταση. Ο επαναλαμβανόμενος χαρακτηρισμός *«άγιοι και αγνοί»* για τα θύματα τονίζει την αθωότητά τους. Διακρίνεται η επιθυμία για εκδίκηση, η οποία όμως θα προέλθει από το Θεό (*«Ζηλωτή κι εκδικητή Θεέ»* στα δύο πρώτα μνημεία, *«Να εκδικηθεί ο Θεός το αίμα τους»* στο τρίτο μνημείο, και η βιβλική φράση *«καὶ ἔσται ψυχὴ κυρίου μου ἐνδεδεμένη ἐν δεσμῷ τῆς ζωῆς»* και στα τρία μνημεία).

Περί «παρατεταμένης σιωπής»: οι πρώτες κοινοτικές δράσεις μνημόνευσης στο ευρύτερο πλαίσιο

Η ιστορικός Αλίζα Μεγιουχάς-Τζινίο κάνει λόγο για *«παρατεταμένη σιωπή»* (2011: 463) ή για *«είκοσι χρόνια σιωπής»* (2011: 465) εκ μέρους των εξ Ελλάδος Εβραίων στο Ισραήλ. Εκ πρώτης όψεως, το επιχείρημά της φαίνεται ισχυρό. Το πρώτο κοινοτικό βιβλίο μνήμης έκανε πράγματι την εμφάνισή του είκοσι δύο χρόνια μετά τη λήξη του πολέμου. Ωστόσο, μια πιο προσεκτική σύγκριση των δράσεων της κοινότητας σε σχέση με αντίστοιχες άλλων οργανώσεων επιζώντων/ωσών και μεταναστών/στριών στο Ισραήλ, σε συνδυασμό με την εξέταση των αντικειμενικών δυσκολιών της εποχής, μας επιτρέπει να εκφράσουμε κάποιες επιφυλάξεις ως προς το αν είναι τελικά δόκιμο να μιλάμε για *«καθυστέρηση»* και *«παρατεταμένη σιωπή»*, εφόσον αυτή δεν αποτέλεσε ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της κοινότητας.

Καταρχάς, όπως παρατηρεί η ιστορικός Judith Baumel (1995), λίγα μόνο από τα κοινοτικά βιβλία μνήμης παρήχθησαν στο Ισραήλ πριν το 1953. Από τότε και έπειτα ξεκίνησε μια αργή ανοδική τάση, η οποία κορυφώθηκε στην περίοδο 1967-1974. Το

1967, χρονιά που συμπίπτει με την έκδοση του πρώτου βιβλίου για τη Θεσσαλονίκη, δημοσιεύτηκαν 18 τέτοια, αριθμός διπλάσιος από το μέσο όρο των 14 προηγούμενων ετών. Από τότε, οι εκδόσεις συνεχίστηκαν σταθερές μέχρι την κορύφωσή τους το 1974 (40 βιβλία). Από τα μέσα της δεκαετίας του '70, η έκδοση τέτοιων βιβλίων άρχισε να αραιώνει, για να δώσει τη θέση της στη συγγραφή απομνημονευμάτων, τα οποία έδιναν πλέον έμφαση στις ατομικές διαδρομές επιβίωσης. Αντίστοιχα, η οικοδόμηση κοινοτικών μνημείων προς τιμήν των θυμάτων γνώρισε σημαντικές διαστάσεις μόνο από τα μέσα της δεκαετίας του '60. Στα τέλη της δεκαετίας του '80 ξεκίνησε μια νέα φάση, με τη μεγέθυνση ή ανακαίνιση των προηγούμενων μνημείων.

Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω, τα δύο βιβλία μνήμης για την κοινότητα της Θεσσαλονίκης και η ανέγερση μνημείου το 1975 δεν εμφανίζονται με «καθυστέρηση», για τα ισραηλινά δεδομένα, αλλά συμπίπτουν με την εντατικοποίηση της σχετικής δημιουργίας.

Προσπαθώντας να ερμηνεύσει την αυξημένη παραγωγή σε μνημεία και κοινοτικά βιβλία μνήμης από τη δεκαετία του '60, η Baumei (ό.π.) τονίζει καταρχάς τη σημασία που έπαιξε η αύξηση του ευρύτερου ενδιαφέροντος για τη Σοά και τη διασπορά, ως αποτέλεσμα της δίκης του Άιχμαν, του Πολέμου των Έξι Ημερών, και του Πολέμου του Γιομ Κιπούρ. Σε ό,τι αφορά τα μνημεία ειδικά, σημαντικό ρόλο φαίνεται να έπαιξε και η μεγαλύτερη πρόσβαση, εκείνη την εποχή, στην απόκτηση σταχτών από τα στρατόπεδα εξόντωσης που μεταφέρονταν, συνήθως παράνομα, στο Ισραήλ. Κατά την ίδια, όμως, αυτό που έπαιξε ακόμα σημαντικότερο ρόλο είναι η σταθεροποίηση της οικονομικής κατάστασης των επιζώντων/ωσών. Ως νέοι/ες μετανάστες/στρίες, έμειναν κατά τα προηγούμενα χρόνια προσηλωμένοι/ες στο βιοπορισμό και στην ενσωμάτωση σε μια νέα πατρίδα.

Ανάλογες παρατηρήσεις μπορούν να γίνουν και για τους/τις επιζώντες/ώσες από την Ελλάδα στο Ισραήλ. Η οργάνωσή τους καθιέρωσε εξ αρχής ετήσιο μνημόσυνο για τα θύματα, αλλά, όπως γράφει ο Μωσέ Αελιών, η δράση της κατά τα δέκα και πλέον πρώτα χρόνια της ύπαρξής της ήταν επικεντρωμένη στο ζήτημα της εξασφάλισης αποζημιώσεων για τα μέλη της.³²² Η οργάνωση, όπως και οι περισσότεροι αντίστοιχοι σύλλογοι επιζώντων/ωσών, ιδρύθηκε το 1953, δηλαδή λίγους μήνες μετά τη Συμφωνία Ισραήλ-Δυτικής Γερμανίας για την καταβολή επανορθώσεων στο κράτος του Ισραήλ και για την παροχή ατομικών αποζημιώσεων στα θύματα μέσω της Claims Conference.

³²² Αελιών, Μωσέ 1988. «35 Χρόνια της Οργάνωσης του Ιργκούν». *Λο Νισκάχ* 3: 4-5.

Ταυτόχρονα, κατά τον Μωσέ Αελιών, η οργάνωση αντιμετώπιζε σημαντικά προβλήματα χρηματοδότησης και εξασφάλισης συνδρομών από τα μέλη της.³²³

Ασφαλώς, το πρόβλημα της χρηματοδότησης έθετε περιορισμούς στην ποσότητα και το εύρος των δράσεων που θα μπορούσαν να αναληφθούν. Πολλά από τα βιβλία που εκδόθηκαν από συλλογικότητες επιζώντων/ωσών κατά τις δεκαετίες του '50 και του '60 άντλησαν, στην πραγματικότητα, τη χρηματοδότησή τους από Εβραίους/ες του εξωτερικού (Baumel 1995: 151). Σε ό,τι αφορά τους επιζώντες/ώσες με καταγωγή από την Ελλάδα, βασική πηγή χρηματοδότησης και υλοποίησης πολλών από τις πρωτοβουλίες που αναλήφθηκαν από τα μέσα της δεκαετίας του '60 κι έπειτα, ήταν, όπως είδαμε, οι δωρεές εύπορων Θεσσαλονικέων, οι οποίοι είχαν εγκατασταθεί στην Παλαιστίνη πριν το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο.

Κατά τη Μεγιουχάς-Τζινίο (2011, βλ. και Meyuhas-Ginio 2014), η ανατροπή της πληθυσμιακής ισορροπίας Εσκενάζι-Σεφαραδιτών/ιτισσών στην Παλαιστίνη και η επιρροή της σιωνιστικής ιδεολογίας στον εβραϊκό πληθυσμό της, είχε σημαντικές επιπτώσεις για τη σεφαραδίτικη κοινότητα. Κατά το πρώτο μισό του 20ού αι., η ελίτ των Σεφαραδιτών/ιτισσών στην Ιερουσαλήμ, συμμορφούμενη με τα προτάγματα της αναπτυσσόμενης σιωνιστικής ιδεολογίας, αρχίζει να εγκαταλείπει συνειδητά την Εβραϊο-ισπανική προς χάριν της Εβραϊκής, και να αποστασιοποιείται από την ιδιαίτερη κοινωνικοπολιτισμική της ταυτότητα. Το γεγονός αυτό έπαιξε, κατά την ίδια, σημαντικό ρόλο στις στάσεις της παλαιάς κοινότητας απέναντι στους/στις επιζώντες/ώσες.

Στη διάρκεια της Σοά, Θεσσαλονικείς εγκατεστημένοι στην Παλαιστίνη ανέλαβαν σημαντικές πρωτοβουλίες προς την κατεύθυνση της διάσωσης. Συνέστησαν την Επιτροπή Διάσωσης Εβραίων της Ελλάδας, κινητοποίησαν εκστρατείες ευαισθητοποίησης του παλαιστινιακού κοινού και συμμετείχαν στην προετοιμασία δικτύων διαφυγής από τους Τσακαίους στο Τσεσμέ και στη Μέση Ανατολή (βλ. Μωυσής χ.χ. στο Μωυσής 2011: 22-23· Μεγιουχάς-Τζινίο 2011: 438-452).³²⁴ Ο Ααρόν Ρούσσο αναφέρει σε συνέντευξή του το 1993 πως χάρη σε αυτές τις ενέργειες επιτεύχθηκε η διάσωση περίπου 300 ατόμων.³²⁵

Κατά την Τζινίο (ό.π.), οι σχετικές εκκλήσεις αντανakλούσαν πλήρως τη σιωνιστική γλώσσα. Σε μεγάλο βαθμό, άντλησαν την επιχειρηματολογία τους από τη λεγόμενη «σιωνιστική αφοσίωση» της κοινότητας και από τη δυνητική προσφορά της στο

³²³ ό.π.

³²⁴ Για τα δίκτυα της φυγής από την Εύβοια βλ. και Χανδρινός 2020: 125-140.

³²⁵ βλ. «Ααρόν Ρούσσο: Τεκμηρίωση μιας Ιστορίας Ζωής», ό.π.

Γισούβ. Ως κατεξοχήν παράδειγμα προβλήθηκε η συμβολή των «*Θεσσαλονικέων θαλασσόλυκων*» στην «εβραϊκή κατάκτηση» των λιμανιών της Παλαιστίνης.

Θεωρώ, ωστόσο, πως θα πρέπει να ληφθεί υπόψιν πως το κοινό στο οποίο απευθύνονταν οι γράφοντες ήταν Εβραίοι/ες της Παλαιστίνης και ηγέτες/ιδες του σιωνισμού και, άρα, η υιοθέτηση μιας τέτοιας ρητορικής ήταν απαραίτητη για να πετύχουν το στόχο τους. Τη στιγμή που οι δυνατότητες διάσωσης ήταν περιορισμένες, το ποιος μπορούσε να προσφέρει στην υλοποίηση του σιωνιστικού ονείρου μπορούσε να γίνεται πειστικό επιχείρημα και για το ποιος «άξιζε περισσότερο» να σωθεί.

Επιπλέον, κατά την Τζινί, παρά τις πρωτοβουλίες ατόμων και τα ανεπίσημα κοινωνικά δίκτυα αλληλοβοήθειας, δεν αναπτύχθηκε συστηματική, οργανωμένη και θεσμική δράση για τη συνδρομή των νεοαφιχθέντων/εισών. Η στάση απέναντί τους χαρακτηρίστηκε συχνά από καχυποψία και ψυχρότητα και αυτό συνέβαλε, κατά την ίδια, στη «σιωπή». Ωστόσο, στο κεφάλαιο 2.1 έχω ήδη παραθέσει ορισμένες ενδείξεις που μετριάζουν τον ισχυρισμό της³²⁶ -αν και το ζήτημα χρήζει οπωσδήποτε συστηματικότερης διερεύνησης. Επιπλέον, η όποια «αδιαφορία» των βετεράνων απέναντι στους/στις επιζώντες/ώσες δεν αποτελεί ιδίον της κοινότητας, αλλά είναι γενικότερο φαινόμενο εντός και εκτός Ισραήλ (Solomon 1995, Stein 2014).

Επιπλέον, παρά τη διάχυτη (και) στον εβραίο-ισπανόφωνο τύπο προτεραιότητα στην ίδρυση και ισχυροποίηση του κράτους αντί για το παρελθόν, δεν μπορεί να μας διαφεύγει πως το ενδιαφέρον για τη διάσωση της μνήμης της κατεστραμμένης κοινότητας φαίνεται να αναδύθηκε ήδη από τη δεκαετία του '50. Μπορεί το πρώτο κοινοτικό βιβλίο να εκδόθηκε το 1967, αλλά η οργάνωση που το γέννησε, δηλαδή το «*Ινστιτούτο Έρευνας του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης*» είχε ήδη ιδρυθεί από το 1953.

Τη δεκαετία του '60, είχε αρχίσει να διαμορφώνεται ένα περιβάλλον πιο ευνοϊκό, ώστε αυτό το ενδιαφέρον να καρποφορήσει. Η δίκη του Άιχμαν έξι χρόνια νωρίτερα σηματοδότησε τη σταδιακή μετατόπιση των στάσεων απέναντι στα θύματα. Η ίδια η κοινότητα είχε νιώσει να παραγκωνίζεται (βλ. παρακάτω) και ίσως αυτό να ήταν ένας από τους παράγοντες που συνέβαλε στη συστηματοποίηση των σχετικών πρωτοβουλιών.

Σε ό,τι αφορά την έκδοση κοινοτικών βιβλίων μνήμης ειδικά, θα πρέπει, νομίζω, να ληφθεί υπόψιν η παρατήρηση του Dan Michman (2019) περί μοναδικότητας των

³²⁶ βλ. σελ. 235-237.

Θεσσαλονικέων, εφόσον στους/στις Σεφαραδίτες/ίτισσες δεν υπήρχε σχετική προϋπάρχουσα παράδοση, σε αντίθεση με τους/τις Γιντισόφωνους/ες. Πιο συγκεκριμένα, από τη δεκαετία του 1920, στην Ανατολική Ευρώπη παρήχθη μια γενιά βιβλίων, τα οποία, εκμεταλλευόμενα την παράδοση των Πινκασέι Α Κεϊλότ, τεκμηριώναν την ιστορία των πογκρόμ, κατάρτιζαν λίστες θυμάτων και περιέγραφαν οικονομικές, κοινωνικές και πολιτισμικές πτυχές της κοινοτικής ζωής. Μετά τη Σοά, επιζώντες και μετανάστες από την Ανατολική Ευρώπη συστηματοποίησαν αυτή την παράδοση. Τέτοια βιβλία, όμως, δεν απαντώνται σε οργανώσεις επιζώντων/ωσών με καταγωγή από χώρες εκτός Ανατολικής Ευρώπης (ό.π.). Κατά τον Michman (ό.π.), το γεγονός ότι κυκλοφορούν δύο τέτοια βιβλία, το 1967 και το 1972³²⁷ από Θεσσαλονικείς καθιστούν μάλλον την κοινότητα [σχεδόν]³²⁸ μοναδική (σεφαραδίτικη) περίπτωση.

Η έκδοση έργων για τη Θεσσαλονίκη κατά μίμηση μιας μορφής που είχε ήδη καθιερωθεί στους Εσκενάζι, αντικατοπτρίζει ίσως την πρόθεση των δημιουργών να εντάξουν επί ίσοις όροις την κοινότητα και τα θύματά της στην (υπό αναθεώρηση την εποχή εκείνη) συλλογική μνήμη της Σοά, και στη χορεία των μεγάλων κοινοτήτων του εβραϊσμού. Η ανατροπή ενδο-εβραϊκών ιεραρχήσεων εντός του Ισραήλ αποτέλεσε μάλλον μια επιπλέον κινητήριου δύναμη πίσω από αυτές τις πρωτοβουλίες.

Τέλος, η «καθυστέρηση» στην παραγωγή βιβλίων και μνημείων, δεν ταυτίζεται απαραίτητα με απουσία διεκδίκησης ένταξης στη συλλογική μνήμη. Αντίθετα, η έρευνα της Hanna Yablonka (2008), έχει δείξει ότι η προσπάθεια των Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα για συμπερίληψή τους στις δημόσιες αναμνηστήριες πρακτικές είναι σύγχρονη με την ίδια την ανάδυση της μνημόνευσης του γεγονότος εκ μέρους των επίσημων θεσμών.

Στα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια, με επιστολές και αναφορές τους Εβραίοι που έχουν παραμείνει στην Ελλάδα ενημέρωναν για τις πρώτες δράσεις μνημόνευσης και συγκέντρωσης υλικού που λάμβαναν χώρα στις κοινότητές τους.³²⁹ Όταν το 1946 η

³²⁷ Αν, μάλιστα, το έργο *In Memoriam* των Μόλχο & Νεχαμά θεωρηθεί βιβλίο μνήμης σαν και αυτά που παρήχθησαν την ίδια περίοδο στην Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη (Μπεζέ 2021: 233), τότε το πρώτο βιβλίο μνήμης για τις κοινότητες της Ελλάδας κυκλοφόρησε πολύ νωρίτερα, το 1948, και μάλιστα εκτός Ισραήλ.

³²⁸ Προσθέτω το σχεδόν, διότι κοινοτικό βιβλίο μνήμης δημοσιεύτηκε και από τη (μη ασκεναζική) κοινότητα της Λιβύης και μάλιστα νωρίτερα, το 1960 (Michman 2020: 131).

³²⁹ Στις πηγές που παραθέτει η Yablonka, η ισραηλιτική κοινότητα της Θεσσαλονίκης, ο ραβίνος Μ. Μόλχο και το ΚΙΣ ενημερώνουν την «Εβραϊκή Επιτροπή Διάσωσης» και το Εβραϊκό Πρακτορείο για την καθιέρωση μνημόσυνου για τα θύματα, για τη δημοσίευση του *In memoriam*, για τη συγκέντρωση τεκμηρίων, για την απόφαση ανέγερσης μνημείου στο εβραϊκό νεκροταφείο της Θεσσαλονίκης (Yablonka 2008: 220-221).

ιδέα για την ίδρυση του Γιαντ Βασέμ εγκρίθηκε από το Σιωνιστικό Συνέδριο, και η εκτελεστική του επιτροπή ανέλαβε τις πρώτες δράσεις μνημόνευσης, τεκμηρίωσης και συγκέντρωσης υλικού (βλ. Ofer 2000: 32-36), Έλληνες Εβραίοι στην Ελλάδα και στο Ισραήλ εξέφρασαν έντονα την επιθυμία τους για συμμετοχή στο εγχείρημα:

«Το σχέδιο του Γιαντ Βασέμ τους έκανε μεγάλη εντύπωση και εξέφρασαν ισχυρή βούληση να κάνουν κάτι σχετικά με το εγχείρημα [...] Η συμπαγής πρότασή τους σημαίνει ότι είναι έτοιμοι να συνδεθούν πλήρως με την δουλειά μας, σε περίπτωση που τους αναθέταμε ένα συγκεκριμένο ρόλο»,³³⁰ έγραφε ο Μορντεχάι Σενχαμπί, ιθύνων νους της ίδρυσης του Γιαντ Βασέμ (παρατίθεται στο Yablonka 2008: 220).

Ως αποτέλεσμα, η μη πρόσκληση εκπροσώπων των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας στο «Παγκόσμιο Συνέδριο για την Σοά και τον Ηρωισμό», το οποίο έλαβε χώρα τον Ιούλιο του 1947 στα πλαίσια δημιουργίας του Γιαντ Βασέμ, προκάλεσε την έντονη αντίδραση της «Ένωσης Μεταναστών από την Ελλάδα». Ο Σενχαμπί τους έστειλε απολογητική επιστολή:

«Σας εκφράζουμε τη μεγάλη μας θλίψη για το ότι τη στιγμή που καλέσαμε τις ιστορικές επιτροπές των χωρών που ήταν υπό γερμανική κατοχή, δεν ξέραμε ότι το ίδρυμά σας φροντίζει για την συλλογή του σχετικού με το Ολοκαύτωμα ιστορικού υλικού. Σας διαβεβαιώνουμε ότι θα μας χαροποιούσε πολύ να δούμε τις δυνάμεις σας να ενώνονται με τις δικές μας» (Μορντεχάι Σενχαμπί προς την «Ένωση Μεταναστών από την Ελλάδα» 25.7.1947, παρατίθεται στο Yablonka 2008: 221).

Οι προσπάθειες για συμπερίληψη συνεχίστηκαν και τα επόμενα χρόνια. Η κοινότητα προσπάθησε να συνδεθεί με το Γιαντ Βασέμ και να έχει συμμετοχή σε μεγάλα δημόσια γεγονότα που αφορούσαν τη Σοά. Το Φεβρουάριο του 1955, δύο χρόνια μετά την επίσημη αναγνώριση του Γιαντ Βασέμ ως εθνικού φορέα μνήμης από το κοινοβούλιο (Κνέσετ), η διοίκηση του ιδρύματος συζήτησε σε κλειστή συνεδρίαση το αίτημα των Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα για ορισμό εκπροσώπου τους στο διοικη-

³³⁰ Η μετάφραση των παραθεμάτων από το βιβλίο της Yablonka είναι του Μιχαήλ Δασκαλάκη-Γιόντη.

τικό συμβούλιο (Yablonka 2008: 222)! Μετά τη δίκη του Αιχμαν, ηγέτες της κοινότητας στο Ισραήλ συνέταξαν ανοιχτή επιστολή, διαμαρτυρόμενοι για την περιορισμένη, κατά τη γνώμη τους, παρουσία της κοινότητας στη δίκη (βλ. παρακάτω).

*

Πολλοί από τους συνομιλητές/ήτριές μου στο πεδίο παρουσιάζουν την κοινοτική δράση για συμπερίληψη ως προϊόν της δεκαετίας του '80 και ως αποτέλεσμα της κινητοποίησης της «δεύτερης γενιάς», η οποία ήρθε να δώσει φωνή σε μια «σιωπηλή» και περιθωριοποιημένη κοινότητα. Ο ισχυρισμός τους αυτός επιβεβαιώνεται εν μέρει και από την Τζινί (βλ. τη συζήτηση παραπάνω) και αναπαράγεται πλήρως από τη Shimony (2011a). Φαίνεται, ωστόσο, πως η ανάδυση του λόγου των απογόνων από τα μέσα της δεκαετίας του '80 δεν «ανακάλυψε» το ζήτημα, αλλά ήρθε να συνεχίσει μια προϋπάρχουσα προσπάθεια.

Όπως έχει φανεί ως τώρα, η προσπάθεια αυτή ξεκίνησε ήδη από τη δεκαετία του '40, αρχικά με τη μορφή συλλογής υλικού, αιτημάτων προς επίσημους θεσμούς, δημόσιας έκφρασης της δυσaréσκειας, κάθε φορά που ένιωθαν παραγκωνισμένοι. Αργότερα, από τη δεκαετία του '60, πήρε τη μορφή κοινοτικών βιβλίων μνήμης και ανέγερσης μνημείων, σε συμφωνία με τις πρακτικές άλλων συλλογικοτήτων επιζώντων/ωσών και/ή μεταναστών/ωσών. Η πρωιμότητα των σχετικών πρωτοβουλιών και οι αναλογίες που παρουσιάζουν σε σύγκριση με άλλες κοινότητες θέτουν υπό αίρεση ισχυρισμούς περί «καθυστέρησης».

Στην προσπάθεια, μάλιστα, πρωτοστάτησαν εύποροι -ή σχετικά εύποροι- Θεσσαλονικείς, βετεράνοι μετανάστες/στρίες. Η σχετική τους δράση μετριάζει ισχυρισμούς περί αποκλειστικής επικέντρωσης των βετεράνων στο σιωνιστικό «εδώ και τώρα», περί πρόταξης της συνταγής της λήθης, και περί ολοκληρωτικής αποστασιοποίησης από το προ μετανάστευσης παρελθόν και από τους/τις επιζώντες/ώσες.

Παρατηρείται επίσης πως οι πρωτοβουλίες έθεσε στο επίκεντρό τους την κοινότητα της Θεσσαλονίκης. Πέραν του μεγέθους της, το γεγονός αυτό σχετίζεται πιθανόν με την κινητοποίηση των βετεράνων. Για τους μετανάστες/στρίες αυτούς/ές, οι οποίοι/ες είχαν ανατραφεί στο υπερεθνικό πλαίσιο της οθωμανικής αυτοκρατορίας, ο τοπικός προσδιορισμός έπαιζε πολύ σημαντικότερο ρόλο από την αναφορά στο έθνος-κράτος στο οποίο εντάχθηκε η κοινότητα το 1912 και το οποίο συνδέθηκε στη μνήμη τους με σημαντικά πλήγματα για τον εβραϊσμό. Η πόλη της Θεσσαλονίκης, σημαντικό κέντρο του σεφαραδίτικου εβραϊσμού των Βαλκανίων, λειτουργούσε ως συνώνυμο μιας υπερεθνικής, σεφαραδίτικης ταυτότητας.

Η επικέντρωση στα επιτεύγματα της κοινότητας και η ανάδειξή της ως «πόλης και μητέρας του Ισραήλ» ή ως «Ιερουσαλήμ των Βαλκανίων» θα υπηρετούσε ίσως έναν παράλληλο, μη δηλωμένο στόχο: την ανάδειξη της κληρονομιάς των Σεφαραδιτών/ιτισσών ως ισάξιας με εκείνης των Εσκενάζι και την απόσπασή τους από την «υποτιμημένη» κατηγορία των «κοινοτήτων της Ανατολής».³³¹

Ωστόσο, όπως θα δείξω αμέσως παρακάτω, η τοποθέτησή τους σε αυτήν την ισοπεδωτική, ομολογουμένως, κατηγορία λειτούργησε με τρόπο παράδοξο. Όσο οι επιζώντες/ώσες και οι μετανάστες/στρίες ζητούσαν τη συμπερίληψη της κοινότητάς τους ως θύματος της Σοά, ως κέντρου του σεφαραδίτικου εβραϊσμού και ως «Ευρωπαίων», το αίτημά τους περιορισμένη απήχηση έβρισκε εκτός κοινότητας. Την εποχή εκείνη, η έρευνα και η γνώση της Σοά ήταν περιορισμένη και αφορούσε τις μεγάλες ασκεναζικές κοινότητες. Αυτό που άνοιξε το δρόμο για την αύξηση του εκ των άνω ενδιαφέροντος για την κοινότητα ήταν ακριβώς η θέασή της ως μέρους των «κοινοτήτων της Ανατολής». Η εκ των άνω συμπερίληψή της ήλθε μόνο όταν συγκεκριμένες συνθήκες κατέστησαν αναγκαία (από την οπτική γωνία των επίσημων θεσμών) την ενεργοποίηση μιας «γέφυρας» με τον εξ Ανατολής Εβραϊσμό.

Οι επιζώντες/ώσες από την Ελλάδα στα μάτια των επίσημων μνημονικών θεσμών

Δεδομένης της επαφής με ελληνο-εβραϊκούς φορείς της Ελλάδας και του Ισραήλ, ο ισχυρισμός του Μορντεχάι Σενχαμπί στην προαναφερθείσα επιστολή του 1947 περί άγνοιας της δράσης συλλογής υλικού εκ μέρους της «Ένωσης Μεταναστών από την Ελλάδα», ηχεί κάπως παράξενα. Το 1946, ο ίδιος ο Σενχαμπί αναγνώριζε, όπως είδαμε, την προθυμία των Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα «να συνδεθούν πλήρως με την δουλειά μας, σε περίπτωση που τους αναθέταμε ένα συγκεκριμένο ρόλο». Φαίνεται, μάλιστα, πως ο ίδιος είχε βρει ήδη από τότε τον «κατάλληλο» ρόλο γι' αυτούς: «την οικοδόμηση μιας γέφυρας με το σεφαραδίτικο εβραϊσμό» (παρατίθεται στο Yablonka 2008: 220).

Η Hanna Yablonka (2008) εξετάζει προσεκτικά τη γλώσσα των πηγών και παρατηρεί τη διάσταση ανάμεσα στην αυτοαντίληψη των υποκειμένων και στον τρόπο με

³³¹ βλ. τη σχετική συζήτηση στο κεφάλαιο 2.2.

τον οποίο τους έβλεπε το θεσμικό καθεστώς. Συγκεκριμένα, οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα είδαν την καταστροφή των κοινοτήτων τους ως αναπόσπαστο τμήμα της συμφοράς που έπληξε τον εβραϊσμό της Ευρώπης. Την ίδια στιγμή, οι καταγόμενοι/ες από τη Θεσσαλονίκη έβλεπαν την κοινότητά τους ως ηγετικό στοιχείο και σημείο αναφοράς του σεφαραδίτικου-εβραιο-ισπανόφωνου εβραϊσμού.

Από την πλευρά τους, οι επίσημοι ισραηλινοί φορείς θεωρούσαν τη Σοά αποκλειστικά «ευρωπαϊκή» υπόθεση και, στο πλαίσιο αυτής της αντίληψης, οι Εβραίοι από την Ελλάδα, ως Σεφαραδίτες/ίτισσες, είχαν περιθωριακή μόνο θέση. Όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2.1, η μη ασκεναζική τους προέλευση τους κατέτασσε αυτομάτως στην κατηγορία των «Σεφαραδιτών/ιτισσών», με τον όρο να αφορά συλλήβδην όλες τις μη ασκεναζικές συλλογικότητες και να αντιμετωπίζεται ως ταυτόσημος με τις «κοινότητες της Ανατολής». Οι τελευταίες δεν είχαν βιώσει άμεσα τη Σοά και ταυτόχρονα αντιμετωπίζονταν ως υποδεέστερες.

Αυτός ο ετεροπροσδιορισμός βρίσκεται σε σημαντική απόσταση από τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους οι Εβραιο-ισπανόφωνοι/ες και οι Ρωμανιώτες/ώτισσες. Κατά το πρώτο μισό του 20ού αι., βέβαια, οι εγκατεστημένοι/ες στην Παλαιστίνη Σεφαραδίτες/ίτισσες με καταγωγή από την Τουρκία και τα Βαλκάνια συνήψαν πολιτικές συμμαχίες με κοινότητες από τη Μέση Ανατολή και τη Βόρεια Αφρική. Ωστόσο, αυτό συνέβη για λόγους πολιτικής σκοπιμότητας και όχι θεωρούμενης πολιτισμικής εγγύτητας (Μεγιουχάς-Τζινίο 2011: 422-423). Όπως επισημαίνει η Yablonska,

«η τοποθέτησή τους [των Ελλήνων Εβραίων] ως γέφυρα ανάμεσα στον ασκεναζικό εβραϊσμό της Ευρώπης και στον εξ Ανατολής εβραϊσμό των μουσουλμανικών χωρών ήταν ένα ισραηλινό τοπικό κατασκεύασμα που τροφοδοτήθηκε από τη συγκεκριμένη δημογραφική σύνθεση του Ισραήλ και από τις ανάγκες της ισραηλινής κοινωνίας. Όμως, [οι ίδιοι] οι Έλληνες Εβραίοι δεν έλαβαν μέρος σε αυτό» (2008: 221-222).

Η ταύτιση των Ρωμανιωτών/ωτισσών και Σεφαραδιτών/ιτισσών με τη γενικευτική και ισοπεδωτική κατηγορία των «Σεφαραδιτών/ιτισσών»/ «κοινοτήτων της Ανατολής», υπήρξε, όπως έδειξα στο μέρος 2 της διατριβής, καθοριστικής σημασίας για τη συγκρότηση της υποκειμενικότητας των απογόνων. Όπως θα δείξω στις επόμενες σελίδες, επηρέασε επίσης σημαντικά τη θέση του ελληνικού εβραϊσμού στην ισραηλινή συλλογική μνήμη της Σοά.

Στα πρώτα χρόνια ύπαρξης του κράτους, ο ρόλος που είχε αναγνωρίσει ο Σεν-χαμπί ως δυνητικού των Ελλήνων/ίδων Εβραίων, δηλαδή η «οικοδόμηση μιας γέφυρας με το σεφαραδίτικο εβραϊσμό» δεν αποτελούσε προτεραιότητα για το κράτος. Από τη μια πλευρά, η κυρίαρχη ιδεολογία του «χωνευτηρίου» θεωρούσε πως οι εθνικές διαιρέσεις στο Ισραήλ θα εξέλιπαν σύντομα, χάρη στην «αφομοίωση δια του εκμοντερνισμού» (βλ. Ben-Rafael & Sharot 1991: 36-39). Από την άλλη, η Σοά κατείχε περιθωριακή μόνο θέση στον ορισμό της εθνικής ταυτότητας. Η κύρια λειτουργία της ήταν αυτή της επιβεβαίωσης των σιωνιστικών ιδανικών δια της αντιθέσεως του «εκεί» με το «εδώ».³³²

Παράλληλα, η (τότε) έρευνα για τη Σοά αφορούσε τα μεγάλα ζητήματα των καταβολών του φαινομένου, της «εβραϊκής απόκρισης» (Stauber 2007), της στάσης των Συμμάχων και των ουδέτερων χωρών. Η καταγραφή της ιστορίας των επιμέρους κοινοτήτων αποτελούσε κυρίως μέλημα των οργανώσεων των επιζώντων/ωσών εντός και εκτός Ισραήλ και όχι των μεγάλων ερευνητικών ιδρυμάτων, όπως το Γιαντ Βασέμ (Michman 2020: 131). Την ίδια στιγμή, οι σημαντικότεροι φορείς έρευνας για τη Σοά απέδιδαν ιδιαίτερη έμφαση στη μοίρα του πολωνικού εβραϊσμού -εν μέρει λόγω της έμφασης στην εξέγερση του γκέτο της Βαρσοβίας. Τη δεκαετία του '50, εκπρόσωποι μικρότερων αριθμητικά κοινοτήτων εξέφραζαν την ανησυχία μήπως η υπερέμφαση στην Πολωνία θα είχε ως αποτέλεσμα την περιθωριοποίηση της μνήμης των κοινοτήτων της Δυτικής Ευρώπης από την ισραηλινή συνείδηση (Stauber 2007: 168).

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, η έλλειψη ενδιαφέροντος για τη μοίρα των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας είναι μάλλον αναμενόμενη. Υπήρξε αποτέλεσμα της γενικότερης περιθωριοποίησης των φωνών των επιζώντων/ωσών, και της πρόταξης συγκεκριμένων, ιδεολογικά φορτισμένων, αναγνώσεων του γεγονότος που συνδέθηκαν με το σιωνιστικό λόγο της εποχής (Άρνηση της Διασποράς, έμφαση στην ένοπλη αντίσταση, πρόταξη του ήθους του Νέου Εβραίου). Ταυτόχρονα, η έμφαση στις μεγάλες αριθμητικά κοινότητες της Ανατολικής Ευρώπης και κυρίως της Πολωνίας, σε συνδυασμό με την πραγματική μικρή αναλογία των μη Εσκενάζι Εβραίων στα ναζιστικά στρατόπεδα, συνέβαλαν στη θέαση της Σοά ως γεγονότος ασχέτου με την εμπειρία των Σεφαραδιτών/ιτισσών.

³³² βλ. τη σχετική συζήτηση στο κεφάλαιο 1.2 της διατριβής.

Από τα μέσα της δεκαετίας του '50, άρχισαν να πολλαπλασιάζονται οι φωνές που ασκούσαν κριτική στις κυρίαρχες αφηγήσεις περί Σοά, κράτους και Διασποράς (βλ. Ofer 2000: 40-41, Yablonka 2003: 5, Stauber 2007: 12, 172-176). Διανοούμενοι και δημόσια πρόσωπα υποστήριζαν πως η αποδιδόμενη έμφαση στη σύνδεση με το παρελθόν πριν την καταστροφή του Δεύτερου Ναού, είχε ως αποτέλεσμα την αποξένωση των Εβραίων που γεννήθηκαν στην Παλαιστίνη από τον εβραϊσμό της Διασποράς. Ταυτόχρονα, πλήθαιναν οι δημόσιες εκφράσεις συμπόνιας προς τα θύματα και τους/τις επιζώντες/ώσες της Σοά (Ofer 2000: 46-47).

Οι κριτικές αυτές άρχισαν να αποδίδουν καρπούς στα τέλη της δεκαετίας. Το 1957 εγκαινιάστηκε εκπαιδευτικό πρόγραμμα για την «ενδυνάμωση της εβραϊκής συνείδησης», το οποίο εγκρίθηκε επίσημα από το κοινοβούλιο. Κατά τον Roni Stauber, στόχος του ήταν η σύνδεση της νεολαίας με την εβραϊκή ιστορία και παράδοση, η εμφύσηση της εκτίμησης για την ιστορία των Εβραίων στη Διασπορά, η οικοδόμηση αισθημάτων κοινού πεπρωμένου κι αυξημένης ευθύνης απέναντι στον εκτός Ισραήλ εβραϊσμό (2007: 106). Στο ίδιο πνεύμα, το 1959 ιδρύθηκε το «Ινστιτούτο Σύγχρονου Εβραϊσμού» στο Εβραϊκό Πανεπιστήμιο της Ιερουσαλήμ και έδρα για τη Σοά στο νεοοργανωθέν πανεπιστήμιο Μπαρ-Ιλάν. Την ίδια χρονιά, η «Ημέρα Μνήμης Σοά και Ηρωισμού» ορίστηκε επίσημα ως εθνική ημέρα μνήμης.

Η απαγωγή του Άιχμαν από τη Μοσάντ και η εκδίκασή του στην Ιερουσαλήμ δικαιολογήθηκε, μεταξύ άλλων, και ως ένας τρόπος να μάθουν για τη Σοά η νεολαία και οι μετανάστες/στρίες από τις μουσουλμανικές χώρες (Shapira 1998). Ο/Η επιζών/ώσα-μάρτυρας αναδύθηκε ως μια φιγούρα που, δια της σύνδεσης με τη Διασπορά και την «εβραϊκή μοίρα» (Weitz 1996: 20), θα μπορούσε να λειτουργήσει ως συνδυετικός κρίκος ανάμεσα στους/στις Εσκενάζι μετανάστες/στρίες από την Ευρώπη και στους/στις «Σεφαραδίτες/ίτισες» μετανάστες/στρίες από τις μουσουλμανικές χώρες, και ανάμεσα στους/στις Ισραηλινούς/ές και στους/στις Εβραίους/ες της Διασποράς (Yablonka 2004, κεφ. 11, 12).

Έτσι, από τα τέλη της δεκαετίας του '50 και, ακόμα πιο έντονα, μετά τη δίκη του Άιχμαν άρχισε να σημειώνεται μετατόπιση στη θεώρηση της Σοά. Ενώ προηγουμένως προβαλλόταν ως κάτι που αφορούσε αποκλειστικά το «εκεί», άρχισε να αντιμετωπίζεται ως δυνητική πηγή ταύτισης για τον/την κάθε Εβραίο/α και τον/την κάθε Ισραηλινό/ή, ανεξαρτήτως τόπου γέννησης και εθνοτικής καταγωγής, και μέσα από τη σύνδεση με τον/την επιζώντα/ώσα-μάρτυρα. Την ίδια στιγμή, όμως, το γεγονός ότι η

Σοά υπήρξε κατ' εξοχήν ευρωπαϊκή εμπειρία, την ταύτιζε στη συλλογική συνείδηση με την κυρίαρχη πολιτικά, οικονομικά και πολιτισμικά ομάδα των Εσκενάζι.

Παράλληλα, οι πολιτικές ιεραρχήσεις της ισραηλινής ταυτότητας, σε συνδυασμό με την έμφαση στη Σοά ως μέσου επανασύνδεσης με τη Διασπορά, είχε ως αποτέλεσμα την επιλεκτική ανακάλυψη της προ μετανάστευσης εβραϊκής κληρονομιάς: επρόκειτο ουσιαστικά για την κληρονομιά του γιντισόφωνου εβραϊσμού και όχι της εβραϊκής Διασποράς στο σύνολό της.

Η ύπαρξη αυτών των εγγενών αντιφάσεων εντός της αναδύομενης νέας προσέγγισης αποτυπώνεται στη θέση που βρήκαν οι μικρότερες κοινότητες γενικά, και οι σεφαραδίτικες κοινότητες ειδικότερα, στη δίκη του Άιχμαν. Παρά την πρόθεση να γίνει η Σοά μέσο ταύτισης για όλους/ες τους/τις Εβραίους/ες του Ισραήλ, το μεγάλο βάρος έπεσε στις κοινότητες της Ανατολικής Ευρώπης. Ως ένα βαθμό, αυτό είναι αναμενόμενο, εξαιτίας του μεγάλου αριθμού των θυμάτων τους. Έτσι, 53 μάρτυρες, δηλαδή σχεδόν οι μισοί από τους 110 συνολικά που κατέθεσαν στη δίκη, κατάγονταν από τις εβραϊκές κοινότητες της Πολωνίας και της Λιθουανίας. Με εξαίρεση την Πράγα (5 μάρτυρες), τη Σλοβακία (3 μάρτυρες), τη Γιουγκοσλαβία (2 μάρτυρες), τη Γερμανία (8 μάρτυρες) και την Ουγγαρία³³³ (13 μάρτυρες), οι υπόλοιπες χώρες που εξετάστηκαν στη δίκη (Αυστρία, Γαλλία, Ολλανδία, Δανία, Νορβηγία, Λουξεμβούργο, Ιταλία, Ελλάδα, σοβιετική Ρωσία) εκπροσωπήθηκαν από έναν μόλις μάρτυρα η καθεμιά. Οι περιπτώσεις της Βουλγαρίας και του Βελγίου³³⁴ εξετάστηκαν μόνο μέσα από έγγραφα τεκμήρια, χωρίς κατάθεση μαρτύρων.³³⁵ Ως αποτέλεσμα, «*το Ολοκαύτωμα του πολωνικού εβραϊσμού επισκίασε όλες τις καταστροφές που συνέβησαν σε άλλες κοινότητες*».³³⁶

³³³ Στην περίπτωση της Ουγγαρίας αφιερώθηκαν συνολικά 12 συνεδρίες. Η έμφαση αυτή οφείλεται προφανώς στην προσωπική εμπλοκή του Άιχμαν στις εκτοπίσεις των Ούγγρων Εβραίων. Συνδέεται ίσως και με την επιθυμία να κατανοηθούν γεγονότα που συνδέονταν άμεσα με την υπόθεση της «δίκης του Κάστνερ», η οποία είχε συγκλονίσει την ισραηλινή κοινωνία λίγα χρόνια νωρίτερα (Weitz 1995, 1996).

³³⁴ Για την περίπτωση του Βελγίου, η αστυνομία ανέφερε ότι είχε σταθεί δύσκολο να βρεθεί κατάλληλος μάρτυρας (Yablonka 2004: 188).

³³⁵ Τα αριθμητικά δεδομένα για την προέλευση των μαρτύρων προέρχονται από το βιβλίο της Arendt (1964).

³³⁶ "Fifty Years Since the Eichmann Trial: Based on a Lecture Given by Professor Chana Yablonka at Yad Vashem on January 25, 2011", <https://www.yadvashem.org/articles/general/fifty-years.html> (Τελευταία επίσκεψη: 20.11.2022).

Σε ό,τι αφορά τις σεφαραδίτικες/μη ασκεναζικές κοινότητες, άλλες αγνοήθηκαν ολοκληρωτικά κι άλλες απέκτησαν περιθωριακή μόνο θέση. Οι κοινότητες της Βορείου Αφρικής απουσίασαν εντελώς. Ένα μήνα πριν την έναρξη της δίκης, την 1^η Μαρτίου 1961, ο «Σύλλογος Τυνησίων Εβραίων στο Ισραήλ» έστειλε επιστολή στο δημόσιο κατήγορο, Γκίντεον Χάουσνερ, ζητώντας τη συμπερίληψή τους:

«Παρ' όλο που ο διωγμός των Εβραίων της Τυνησίας δεν μπορεί να συγκριθεί με εκείνον της Ευρώπης, ωστόσο αυτό δε μειώνει την ενοχή της Γερμανίας για τους Εβραίους της Τυνησίας», έγραφαν (παρατίθεται στο Yablonka 2004: 187).

Η θετική απάντηση από τον επικεφαλής ανακριτή, Ναφτάλι Μπαρ Σαλόμ, στάλθηκε περισσότερο από τρεις εβδομάδες αργότερα, όταν ήταν πια πολύ αργά (ό.π.: 188). Επιπλέον, το αίτημα της λιβυκής κοινότητας για κατάθεση εκπροσώπων της έμεινε αναπάντητο (ό.π.: 184). Ο λιβυκής καταγωγής Τζιόν Λέβι, ο οποίος συμμετείχε στην τεχνική ομάδα κατασκευής του γυάλινου κουβουκλίου που χρησιμοποιήθηκε για τον περιορισμό του Άιχμαν, αναρωτιόταν γιατί δεν μπορούσε να καταθέσει στη δίκη, παρ' όλο που είχε υπάρξει έγκλειστος του Μπέργκεν-Μπέλσεν (Kerem 2020: 69). Η θεώρηση της Σοά ως κάτι ξένο προς τους μη Ευρωπαίους/ες Εβραίους/ες αντανάκλαται και στην ανάθεση της φύλαξης του Άιχμαν σε φρουρούς με καταγωγή από τη Βόρεια Αφρική: θεωρήθηκε πως αυτοί δε θα μπορούσαν να επικοινωνήσουν μαζί του λόγω άγνοιας της γλώσσας, ούτε και θα προέβαιναν σε αυτοδικία, λόγω έλλειψης προσωπικής σύνδεσης με τα γεγονότα.³³⁷

Η μοίρα των σεφαραδίτικων κοινοτήτων των Βαλκανίων παρουσιάστηκε μόνο συνοπτικά στη δίκη. Η βουλγαρική και η ελληνική περίπτωση εξετάστηκαν την ίδια μέρα και τους αφιερώθηκε κάτι λιγότερο από μία συνεδρίαση. Στην περίπτωση της Βουλγαρίας, παρουσιάστηκαν έγγραφα τεκμήρια αναφορικά με τις εκτοπίσεις των Εβραίων της Ελλάδας που υπάγονταν στη βουλγαρική ζώνη κατοχής, καθώς και με τις πιέσεις που δέχτηκε η βουλγαρική κυβέρνηση για εκτόπιση των Εβραίων της Βουλγαρίας.³³⁸ Κανένας μάρτυρας δεν προσκλήθηκε να καταθέσει. Η Yablonka χαρακτηρίζει «μυστήριο» αυτή την απουσία και παρατηρεί:

³³⁷ "Fifty Years Since the Eichmann Trial", ό.π..

³³⁸ βλ. <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-047-02.html>, <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-047-03.html>,

«Θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι οι διαμορφωτές της δίκης προτίμησαν να παρουσιάσουν μαρτυρίες για κοινότητες που είχαν υποφέρει στη διάρκεια του Ολοκαυτώματος, και ότι θεωρήθηκε ότι η βουλγαρική κοινότητα δεν είχε υποφέρει. Όμως, αυτή δεν είναι μια έγκυρη υπόθεση. Παρ' όλο που σχεδόν όλοι οι Δανοί Εβραίοι σώθηκαν, αυτή η κοινότητα εκπροσωπήθηκε [με μάρτυρα] στη δίκη, όπως και ο ρουμανικός εβραϊσμός, που επίσης σώθηκε σε μεγάλο βαθμό. Επιπλέον, Βούλγαροι Εβραίοι έχασαν τη ζωή τους, όπως και περίπου 12.000 Μακεδόνες. Θα μπορούσε η απουσία Βούλγαρου μάρτυρα να έχει κάποια σύνδεση με την πρόσληψη των εξ Ανατολής Εβραίων ως περιθωριακών στην ιστορία του Ολοκαυτώματος; Παρ' όλο που αυτή είναι μια υπόθεση που δεν επικυρώνεται από την παρουσίαση γραπτών τεκμηρίων, η πραγματικότητα της δίκης μάλλον πιστοποιεί την εγκυρότητά της» (Yablonka 2004: 188).

Σε ό,τι αφορά την Ελλάδα, παρουσιάστηκε μια σειρά γραπτών τεκμηρίων, μέρος των οποίων αντλήθηκε από το *In memoriam* των Μόλχο & Νεχαμά. Ιδιαίτερη έμφαση δόθηκε στις εκτοπίσεις των Εβραίων από τη Θεσσαλονίκη, την Αθήνα και τα Δωδεκάνησα, στις διαπραγματεύσεις με τις ιταλικές αρχές Κατοχής για τους/τις Εβραίους/ες ιταλικής υπηκοότητας, και στην εκτόπιση Εβραίων με ισπανική υπηκοότητα στο Μπέργκεν-Μπέλσεν.³³⁹ Παρουσιάστηκε επίσης έκθεση του ΚΙΣ αναφορικά με τον πληθυσμό των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας πριν και μετά τον πόλεμο. Τέλος, προσκομίστηκε το κείμενο του Γιομτώβ Γιακοέλ, το οποίο μεταφράστηκε στα Εβραϊκά συνοδευόμενο από ένορκη δήλωση του Ασέρ Μωυσή για το πώς έφτασε στα χέρια του. Μετά τη μετάφρασή του στη Γερμανική (ώστε να μπορεί να διαβαστεί και από το συ-

<http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-047-04.html> (Τελευταία επίσκεψη: 20.11.2022).

³³⁹ βλ. <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-047-04.html>, <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-047-05.html>, <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-047-07.html>, <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-047-08.html> (Τελευταία επίσκεψη: 20.11.2022).

νήγορο υπεράσπισης), τμήματά του παρουσιάστηκαν στη διάρκεια της 51^{ης} συνεδρίασης.³⁴⁰ Στη δίκη κατέθεσε επίσης ένας μάρτυρας,³⁴¹ ο Ιτζχάκ Νεχαμά με καταγωγή από τη Θεσσαλονίκη. Η εξέτασή του επικεντρώθηκε στα γεγονότα της συγκέντρωσης στην πλατεία Ελευθερίας την 11^η Ιουλίου 1942, συνδυαζόμενη με την παρουσίαση εγγράφων και φωτογραφιών.³⁴²



Ο Ιτζχάκ Νεχαμά στη δίκη του Άιχμαν, © Yad Vashem

Εβραίοι από την Ελλάδα στο Ισραήλ κάθε άλλο παρά ικανοποιημένοι έμειναν από την παρουσίαση της περίπτωσης στη δίκη. Την 30η Μαΐου 1961, οι Ζαν Αλαλούφ, Μορίς Αγιάς και Ιτζχάκ Μπενρουμπή, έστειλαν εκ μέρους του «Ελληνο-ισραηλινού Συνδέσμου» ανοιχτή επιστολή στην εφημερίδα *Α Τζοφέ*, διαμαρτυρόμενοι που μόνο μία συνεδρίαση είχε αφιερωθεί στην Ελλάδα (Yablonka 2004: 189).

³⁴⁰ <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-051-03.html> (Τελευταία επίσκεψη: 20.11.2022).

³⁴¹ Ένας δεύτερος μάρτυρας από τη Θεσσαλονίκη, ο Λεόν Καπόν κατέθεσε ως «ανώνυμος» για τα προγράμματα στείρωσης (Yablonka 2004: 269, υποσημείωση 16). Επιπλέον, στη διάρκεια της ανακριτικής διαδικασίας ο «Οίκος των Μαχητών των Γκέτο» προσκόμισε τις μαρτυρίες 9 ατόμων που ζούσαν στην Ελλάδα.

³⁴² βλ. <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-047-05.html>, <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-047-06.html> και <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-047-07.html> (Τελευταία επίσκεψη 20.11.2021).

Όπως επισημαίνει η Katherine Fleming, η παρουσίαση της καταστροφής των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας σαν ένα ακόμη (μικρό και περιθωριακό) «κεφάλαιο»³⁴³ της ιστορίας της Σοά, δεν ανταποκρίνεται ούτε στον τρόπο με τον οποίο βίωσαν το γεγονός τα ίδια τα υποκείμενα ούτε και στο πώς αντιλαμβάνονταν την πολιτισμική τους ταυτότητα (2009: 298). Για τους/τις Σεφαραδίτες/ίτισσες, η αφιέρωση λιγότερο από μίας συνεδρίασης στην «Ιερουσαλήμ των Βαλκανίων» και στην «πόλη και μητέρα του Ισραήλ» εξελήφθη ως προσβολή. Επέτεινε το αίσθημα περιθωριοποίησης σε σχέση με τους/τις Εσκενάζι. Συγχρόνως, δεδομένης της έλλειψης οποιασδήποτε αναφοράς στις ρωμανιώτικες κοινότητες, οι Ρωμανιώτες/ώτισσες ένιωσαν να αγνοούνται πλήρως, ταυτιζόμενοι/ες με το σεφαραδίτικο εβραϊσμό (ό.π.)

Κατά τη Fleming, ως ελληνο-εβραϊκής καταγωγής και ως ο μοναδικός Σεφαραδίτης μάρτυρας στη δίκη του Άιχμαν, ο Ιτζχάκ Νεχαμά έχει να επιτελέσει έναν ιδιαίτερο ρόλο:

«έπρεπε να “προβάλει το κοινό πεπρωμένο του εβραϊσμού”, καθώς η προσωπική του εμπειρία ως Σεφαραδίτη διασωθέντος αποδείκνυε την κοινή μοίρα Εσκενάζι και Σεφαραδιτών» (2009: 298).

Πράγματι, σε άρθρο της εφημερίδας Νταβάρ, την 7^η Ιουλίου 1961, σχολιάζεται ότι ο Νεχαμά έχει «ενσαρκώσει την ενότητα του εβραϊκού πεπρωμένου» (παρατίθεται στο Yablonka 2004: 188). Δεδομένης της απουσίας εκπροσώπησης από χώρες της Β. Αφρικής, ήταν ίσως η πρώτη φορά που ενεργοποιήθηκε σε συμβολικό επίπεδο η προσλαμβανόμενη από τα πάνω δυνατότητα των Ελλήνων/ίδων Εβραίων να λειτουργούν ως γέφυρα με το «σεφαραδίτικο», δηλ. το «μη ευρωπαϊκό» εβραϊσμό.

³⁴³ Χρησιμοποιώ σκόπιμα τη λέξη, αφού με εξαίρεση την Πολωνία και τη Λιθουανία, η μετάβαση στην εξέταση καθεμιάς από τις υπό τις υπόλοιπες χώρες συνοδευόταν από μεταβατικές φράσεις, όπως «και περνάμε στο κεφάλαιο της τάδε χώρας» ή «κλείνουμε το κεφάλαιο της δείνα χώρας». Παρ' όλο που η πλειονότητα των μαρτύρων προήλθε από την Πολωνία, στην ευρετηρίαση των αρχείων της δίκης από το πρόγραμμα Nizkor, η Πολωνία δεν κατονομάζεται ξεχωριστά ως χώρα εφαρμογής της Τελικής Λύσης παρά μόνο μία φορά, σε αντίθεση με τις υπόλοιπες χώρες της Ευρώπης. Αντιπαράβαλε για παράδειγμα το ευρετήριο των πρώτων συνεδριάσεων που αναφέρονται κυρίως στην Πολωνία <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/index-01.html>, με το ευρετήριο των επόμενων συνεδριάσεων όπου γίνεται η εξέταση των υπόλοιπων χωρών <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/index-02.html> (Τελευταία επίσκεψη 20.11.2022). Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με το μικρό αριθμό μαρτύρων για καθεμιά από τις άλλες χώρες, περνά ίσως το μήνυμα ότι η καταστροφή του πολωνικού εβραϊσμού αποτελεί την καταστροφή κατ' εξοχήν. Οι υπόλοιπες κοινότητες αποτελούν, θα λέγαμε, «υποκεφάλαια» αυτής.

Η προοπτική αυτή συνειδητοποιήθηκε κι από το διευθυντή του Γιαντ Βασέμ, Αριέ Κουμπόβι, ένα χρόνο αργότερα, όταν ο ίδιος επισκέφτηκε τη Θεσσαλονίκη, για να παραστεί στα εγκαίνια του μνημείου της εβραϊκής κοινότητας προς τιμήν των θυμάτων της. Με την επιστροφή του στο Ισραήλ, μετέφερε τις εντυπώσεις του στα υπόλοιπα μέλη του διοικητικού συμβουλίου, σχολιάζοντας την ύπαρξη «σεβαστής εκπροσώπησης όλων των σεφαραδίτικων κοινοτήτων του κόσμου». ³⁴⁴ Την επόμενη χρονιά, η διεύθυνση του ιδρύματος συζήτησε την έκδοση βιβλίου για τη Σοά στην Ελλάδα. Ο Γιακώβ Ρόμπινσον ³⁴⁵ θεώρησε ότι κάτι τέτοιο δεν αποτελούσε προτεραιότητα τη δεδομένη στιγμή. Ο Κουμπόβι, όμως, υπερασπίστηκε θερμά τη θέση του:

«Δεν πρέπει να παραβλέπουμε το γεγονός ότι, αναφορικά με τις εκδοτικές μας πολιτικές, οι Σεφαραδίτες νιώθουν ότι τους γίνεται διάκριση», είπε. ³⁴⁶

Η πρότασή του έγινε δεκτή. Το 1965, το Γιαντ Βασέμ μετέφρασε και εξέδωσε στα Εβραϊκά το βιβλίο των Μιχαήλ Μόλχο και Ιωσήφ Νεχαμά, *In Memoriam*, το οποίο κυκλοφόρησε με τον τίτλο *Η Σοά των Εβραίων της Ελλάδας*. Την ίδια περίοδο, ο Γενικός Διευθυντής του Υπουργείου Παιδείας πρότεινε ένα πρόγραμμα που θα αφορούσε ειδικά την εβραϊκή κοινότητα της Θεσσαλονίκης, κάτι όμως που τελικά δεν υλοποιήθηκε. Το επιχείρημα με το οποίο στήριξε την πρότασή του ήταν η ανάγκη προσέγγισης των μη Εσκενάζι μαθητών/τριών που αποτελούσαν του 50% του μαθητικού πληθυσμού (Yablonka 2004: 190).

Την εποχή εκείνη και στον απόηχο της δίκης του Άιχμαν, το Υπουργείο είχε αποφασίσει το σχεδιασμό προγράμματος για την προετοιμασία της συστηματικότερης ένταξης της διδασκαλίας της Σοά στα σχολεία. Μεταξύ των επιμέρους στόχων που τέθηκαν ήταν και η στόχευση σε πληθυσμούς με καταγωγή εκτός Ευρώπης (Yablonka 2012: 201). Στο ίδιο πνεύμα, το 1965 ο επιζών Γιοσέφ Γκαόν έλαβε την πρωτοβουλία

³⁴⁴ Πρακτικά Συνεδρίασης του Γιαντ Βασέμ, 15/5/1962, παρατίθεται στο Yablonka 2008: 222.

³⁴⁵ Ο Γιακώβ Ρόμπινσον έπαιξε καθοριστικό ρόλο σχεδόν σε κάθε πτυχή που σχετίζεται με τη Σοά αμέσως μετά τον πόλεμο. Ενεπλάκη ενεργά στη δίωξη Ναζιστών εγκληματιών πολέμου, λειτουργώντας ως ειδικός σύμβουλος στη δίκη της Νυρεμβέργης και στη δίκη του Άιχμαν. Κατάρτισε το προσχέδιο της συμφωνίας μεταξύ Ισραήλ και Δυτικής Γερμανίας αναφορικά με τις αποζημιώσεις. Υπήρξε ένας από τους ιδρυτές του τμήματος έρευνας του Γιαντ Βασέμ και συντόνιζε το ερευνητικό έργο για το Ολοκαύτωμα μεταξύ διαφορετικών ιδρυμάτων ανά τον κόσμο. Για το έργο του βλ. το σχετικό λήμμα στην *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Robinson_Jacob (Τελευταία επίσκεψη 20.11.2022).

³⁴⁶ Συνάντηση του Διοικητικού Συμβουλίου του Γιαντ Βασέμ στο Μπετ Χιλέλ, 3.12.1963, παρατίθεται στο Yablonka 2004: 190.

για διοργάνωση εκδηλώσεων στο πλαίσιο της Γιομ Α Σοά στην Ντιμόνα. Τα 2/3 της πόλης αποτελούνται από πληθυσμό με προέλευση από τη Βόρεια Αφρική, οι οποίοι, κατά τη γνώμη του, δεν έχουν καμιά προσωπική σύνδεση και καμιά γνώση για το γεγονός (Yablonka ό.π.: 199). Οι εκδηλώσεις αυτές γνώρισαν σημαντική επιτυχία. Τα επόμενα χρόνια επεκτάθηκε και σε άλλες πόλεις παρόμοιας πληθυσμιακής σύστασης, με τη στήριξη του Γιαντ Βασέμ.

Η έκδοση του βιβλίου των Μόλχο και Νεχαμά δεν αποτελεί την πρώτη φορά που ένας επίσημος ισραηλινός θεσμός ενέταξε τους/τις Εβραίους/ες με καταγωγή από την Ελλάδα σε δράσεις τεκμηρίωσης και μνημόνευσης. Κατά τη δεκαετία του '50, ο «Οίκος των Μαχητών των Γκέτο» είχε συμπεριλάβει την Ελλάδα στις χώρες που επισκέφτηκε η Μίριαμ Νόβιτς, προκειμένου να συλλέξει μαρτυρίες. Επιπλέον, η Ελλάδα συμπεριλήφθη στο δεύτερο τόμο του *Βιβλίου των Εβραίων Ανταρτών* (1958) που κυκλοφόρησε από το Α Κιμπούτς Α Αρτσι με τη συμβολή του Γιαντ Βασέμ (βλ. Stauber 2007: 180-182). Στο πρώτο μισό της δεκαετίας του '60, το Γιαντ Βασέμ ενέταξε στο έργο διεξαγωγής συνεντεύξεων και μερικούς/ές μάρτυρες με καταγωγή από την Ελλάδα, οι οποίοι/ες κατοικούσαν στο Παρίσι και στο Ισραήλ (βλ. Rozen 2005, υποσημείωση 18).

Ωστόσο, σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις, οι Έλληνες/ίδες Εβραίοι/ες δεν αποτέλεσαν παρά ένα μικρό κεφάλαιο στην ευρύτερη αφήγηση, η οποία επικεντρωνόταν σταθερά στις κοινότητες της Ανατολικής Ευρώπης. Η έκδοση του βιβλίου των Μόλχο και Νεχαμά αποτελεί την πρώτη φορά που οι εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας απασχόλησαν αυτές καθ' αυτές τις ισραηλινές μνημονικές αρχές. Θα πρέπει μάλιστα να τονιστεί πως το βιβλίο ήταν από τα πρώτα που εξέδωσε το Γιαντ Βασέμ, το οποίο είχε ξεκινήσει την εκδοτική του δραστηριότητα μόλις λίγα χρόνια νωρίτερα, στα τέλη της δεκαετίας του '50 (Stauber 2007: 133).

Ο ισχυρισμός, από πολλούς και πολλές από τους/τις συνομιλητές/ήτριές μου στο πεδίο, ότι το ασκεναζικοκρατούμενο καθεστώς αγνόησε παντελώς τις κοινότητες της Ελλάδας μετριάζεται, αν δει κανείς τις εν λόγω πρωτοβουλίες, οι οποίες μάλιστα ελήφθησαν πριν ακόμα κυκλοφορήσουν τα κοινοτικά βιβλία μνήμης, για τα οποία μίλησα παραπάνω. Από την άλλη πλευρά, δύσκολα θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς πως οι ενέργειες αυτές επέφεραν σημαντική αλλαγή στη γνώση -ή καλύτερα στην άγνοια των Ισραηλινών- για το ελληνο-εβραϊκό, και σεφαραδίτικο γενικότερα, βαρύ μερίδιο στη Σοά. Τη στιγμή που συνέβη η δίκη του Άιχμαν, αλλά και στα αμέσως επόμενα

χρόνια, δεν είχε διαμορφωθεί ακόμα οι συνθήκες ώστε η καταστροφή των αριθμητικά μικρών (σε σχέση με τις πολωνικές) κοινοτήτων της Ελλάδας να διεισδύσει στην ισραηλινή συνείδηση. Η δίκη αύξησε τη γνώση των Ισραηλινών, όπως και της παγκόσμιας κοινής γνώμης, για το Ολοκαύτωμα, αλλά στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος εξακολούθησε να παραμένει η Πολωνία. Την ίδια στιγμή, το αφήγημα του, διευρυμένου πλέον με την «παθητική αντίσταση», «ηρωισμού» και η έμφαση στην εξέγερση του γκέτο της Βαρσοβίας εξακολουθούσε να κυριαρχεί στις αναμνησθήριες τελετές, τουλάχιστον μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του '80 (Goldman 2006). Και παρά την αύξηση των εκπαιδευτικών πρωτοβουλιών για το Ολοκαύτωμα, η διδασκαλία της Σοά δεν αποτέλεσε αναπόσπαστο τμήμα της εκπαίδευσης των Ισραηλινών πριν από τα τέλη της δεκαετίας του '70.

Η σημασία της έκδοσης ενός βιβλίου που αφορούσε αποκλειστικά την ελληνο-εβραϊκή περίπτωση δεν έγκειται τόσο στον αντίκτυπο που είχε αυτή στη διάχυση της γνώσης για τις κοινότητες της Ελλάδας. Στη δεδομένη συγκυρία, ο αντίκτυπος αυτός ήταν μάλλον περιορισμένος. Αυτό που μαρτυρά περισσότερο η απόφαση έκδοσης είναι ότι από τη δεκαετία του '60, οι ισραηλινοί επίσημοι φορείς μνήμης άρχισαν να συλλαμβάνουν την καρδιά του «προβλήματος» και να προβαίνουν σε «διορθωτικές» ενέργειες για την αποκατάστασή του. Άρχισαν δηλαδή να συνειδητοποιούν: πρώτον, ότι οι μη ασκεναζικοί πληθυσμοί ένιωθαν παραγκωνισμένοι από τα μεγάλα «εθνικά» αφηγήματα (σιωνιστική εγκατάσταση, αγώνας για την ίδρυση και εδραίωση του κράτους, σύνδεση με την κληρονομιά της Διασποράς και της Σοά)· δεύτερον, ότι η επίτευξη της ταύτισης με την καταστροφή του ευρωπαϊκού εβραϊσμού, αλλά και η επίκληση σε μια «κοινή μοίρα», δε θα μπορούσε να προωθηθεί επιτυχώς, αν οι εκδοτικές και εκπαιδευτικές πρωτοβουλίες έμεναν προσηλωμένες σε κοινότητες που οι «εξ Ανατολής» Εβραίοι/ες δύσκολα θα μπορούσαν να θεωρήσουν «δικές τους» -ή έστω «συγγενικές» τους.

Ο εξ Ελλάδας εβραϊσμός, επομένως, θα υπηρετούσε ένα συγκεκριμένο πολιτικό ρόλο. Στα μάτια των διαμορφωτών της θεσμικής μνήμης της Σοά στο Ισραήλ, εκπροσωπούσε μια ιδανική περίπτωση για το μετριασμό των αισθημάτων διάκρισης και αποξένωσης των μη Εσκενάζι, τουλάχιστον σε ό,τι αφορούσε τη μνήμη της Σοά και την κληρονομιά της Διασποράς. Ως μη Εσκενάζι και ταυτόχρονα καταγόμενοι/ες από χώρα ανήκουσα στην ευρωπαϊκή ήπειρο, οι εξ Ελλάδος Εβραίοι/ες προσλαμβάνονταν από το ασκεναζικοκρατούμενο καθεστώς ως «ασφαλείς Μιζραχίμ» (Fleming

2009: 289). Ταυτόχρονα, η εξόντωση της πλειονότητας των Εβραίων της Ελλάδας στα ναζιστικά στρατόπεδα της Ευρώπης, ενέτασσε την περίπτωση τους στην ιστορία της Σοά χωρίς αστερίσκους κι ερωτηματικά. Ως Σεφαραδίτες/ίτισσες και ως πρώην θύματα, θεωρήθηκαν παραδειγματική περίπτωση για την προώθηση του αφηγήματος της «κοινής εβραϊκής μοίρας», το οποίο αναδυόταν εκείνη την περίοδο στον ισραηλινό δημόσιο λόγο.

Η προσέγγιση αυτή θα γνώριζε ιδιαίτερη ώθηση από τα τέλη της δεκαετίας του '70 κι έπειτα. Θα ήταν αποτέλεσμα της συνάντησης μια διπλής πίεσης για συμπερίληψη, προερχόμενης τόσο «από τα πάνω» όσο και «από τα κάτω». Θα προχωρούσε χέρι- χέρι με τη διαπλοκή δύο ευρύτερων, και παράλληλων, εξελίξεων στην ισραηλινή κοινωνία: την αποκρυστάλλωση της ταύτισης με τη Σοά ως κεντρικού συστατικού της ισραηλινής ταυτότητας, από τη μια πλευρά· την εντονότερη εκδήλωση της δυσανεξίας των «εξ Ανατολής» Εβραίων, και τη συνακόλουθη προσπάθεια για γεφύρωση του χάσματος μεταξύ των δύο μεγάλων εβραϊκών εθνοτικο-ταξικών κατηγοριών του Ισραήλ, από την άλλη. Όσο οι δύο αυτοί παράγοντες θα έπαιζαν όλο και πιο σημαντικό ρόλο στην ισραηλινή πολιτική σκηνή, τόσο εντατικότερα θα μετατρεπόταν από *δυνάμει σε ενεργεία*, η προοπτική του ελληνικού εβραϊσμού να λειτουργήσει ως «γέφυρα».

Αναφέρομαι πάντοτε στην οπτική γωνία των επίσημων ισραηλινών θεσμών. Οι ίδιοι/ες οι Εβραίοι/ες με καταγωγή από την Ελλάδα δεν έβλεπαν τον εαυτό τους με αυτό τον τρόπο. Αλλά και η ένταξή τους στην ισραηλινή θεσμική μνήμη δεν περιόριζε απαραίτητα το αίσθημα της περιθωριοποίησης, το οποίο είναι ιδιαίτερα ανθεκτικό, όπως είδαμε στο κεφάλαιο 3.1. Πολλώ δε μάλλον δεν περιόρισε το αίσθημα αποξένωσης των Μιζραχί.

Η δίκη του Άιχμαν σηματοδότησε τη μετάβαση από την «πληροφόρηση» στη «γνώση» για τη Σοά³⁴⁷ κι επέφερε σημαντικές αλλαγές στις στάσεις των Ισραηλινών απέναντι στους/στις επιζώντες/ώσες. Στον απόηχο της δίκης, καταρτίστηκαν τα πρώτα εκπαιδευτικά προγράμματα (Yablonka 2012, 2004: κεφ. 13) και πολλαπλασιάστηκαν οι εκδόσεις εκ μέρους οργανώσεων επιζώντων/ωσών, επίσημων φορέων μνήμης, αλλά και βετεράνων μεταναστών/στριών (βλ. π.χ. Schein 2012).

³⁴⁷ "The 50th Anniversary of the Eichmann trial: Lecture by Prof. Hanna Yablonka, Part 2", <https://www.youtube.com/watch?v=qTld09cICP8> (Τελευταία επίσκεψη 20.11.2022).

Για να γίνει όμως η «γνώση» «συνείδηση»,³⁴⁸ χρειάστηκε οι Ισραηλινοί/ές να αλλάξουν την αυτοεικόνα τους και να αρχίσουν να παραλληλίζουν τη μοίρα τους με αυτή των «αθώων θυμάτων» της Σοά. Όπως είδαμε στο κεφάλαιο 1.2,³⁴⁹ η εμπειρία του πολέμου του Γιομ Κιπούρ άνοιξε το δρόμο για τέτοιες, αδιανόητες μέχρι τότε, συγκρίσεις. Το αφήγημα «Από το Ολοκαύτωμα στη Λύτρωση» και η επίκληση στην ανάγκη διατήρησης της ισραηλινής ισχύος, εξακολούθησαν να κυριαρχούν σε μουσεία, μνημεία (Cole 2004, Young 2003), αναμνηστήριες πρακτικές και στο δημόσιο λόγο, συνυπάρχοντας όμως πλέον με λόγους περί ευαλωτότητας και αδυναμίας. Η επίκληση σε μια «κοινή εβραϊκή μοίρα» κέρδιζε όλο και μεγαλύτερο έδαφος, προβαλλόμενη ως συνδετικός κρίκος μεταξύ Ισραηλινών και Εβραίων της Διασποράς. Η μνήμη της Σοά αποκρυσταλλώθηκε ως στοιχείο-κλειδί της εθνικής ταυτότητας, γινόμενη όλο και περισσότερο η εμπειρία βάσει της οποίας ερμηνεύεται η υπαρξιακή συνθήκη του Ισραήλ.³⁵⁰

Την ίδια περίοδο, η διαμαρτυρία των «εξ Ανατολής» Εβραίων για την αντιμετώπισή τους ως «δεύτερης κατηγορίας» πολιτών απέκτησε νέα δυναμική. Στις αρχές της δεκαετίας του '70, δεύτερης γενιάς μετανάστες/στρίες από χώρες της Βορείου Αφρικής και της Μέσης Ανατολής οργάνωσαν δυναμικές διαδηλώσεις, διεκδικώντας κοινωνική και οικονομική ισότητα, και υιοθετώντας τη συμβολική ονομασία «Μαύροι Πάνθηρες». Η κάθοδος της οργάνωσης στις εκλογές του 1973 δε στέφθηκε με επιτυχία· συγκέντρωσε λιγότερο από το 1% των ψήφων. Ωστόσο το κίνημα κατάφερε να φέρει το ζήτημα της εθνοτικής ανισότητας στο επίκεντρο του δημόσιου διαλόγου (βλ. π.χ. Chetrit 2013, κεφ. 3).

Από τα μέσα της δεκαετίας του '70, και κυρίως από τη δεκαετία του '80, σημειώθηκε μετατόπιση σε αυτές τις διεκδικήσεις. Στο επίκεντρο τέθηκαν πλέον όχι τόσο το ζήτημα της κοινωνικοοικονομικής ανισότητας, όσο η διεκδίκηση της νομιμοποίησης της διαφοράς (Picard 2017). Εκφάνσεις της μη «ασκεναζικής», μη «δυτικότροπης» κουλτούρας των γονέων που θεωρούνταν ως τότε πηγή ντροπής, διεκδικήθηκαν ως αναπόσπαστο τμήμα της ισραηλινής κουλτούρας και ταυτότητας. Χαρακτηριστικά παραδείγματα «αναγέννησης» της «σεφαραδίτικης» και/ή «μιζραχί» ταυτότητας αποτελούν το αυξανόμενο ενδιαφέρον για τη «Λαντίνο» κουλτούρα, ο δημόσιος εορτασμός

³⁴⁸ ό.π.

³⁴⁹ βλ. σελ. 177-178.

³⁵⁰ "The 50th Anniversary of the Eichmann trial", ό.π.

(από το 1966) και η αυξανόμενη δημοτικότητα της μαροκινής προέλευσης εορτής «Μιμούνα» (π.χ. Levy 2018), η ανάδυση του μουσικού είδους της «μουζικά μίζραχίτ» (βλ. Regev & Seroussi 2004, Horowitz 2010), η έρευνα για την ιστορία, τη λογοτεχνία και την κουλτούρα των Εβραίων από μη ευρωπαϊκές χώρες και η σταδιακή ενσωμάτωσή της στη σχολική ύλη, η ανάδυση κομμάτων με εθνотικό (μίζραχικό/σεφαραδίτικο) προσανατολισμό στην ισραηλινή πολιτική σκηνή.³⁵¹ Την ίδια στιγμή, μη ασκεναζικής καταγωγής κοινότητες άρχισαν να διεκδικούν δυναμικά την ισότιμη ένταξή τους στις μεγάλες εθνικές αφηγήσεις (σιωνισμός, Σοά). Κατά τη δεκαετία του '70, το κόμμα Λικούντ κεφαλαιοποίησε τη μίζραχική διεκδίκηση για συμπερίληψη και, εν μέρει λόγω της στήριξης των εν λόγω κοινωνικών στρωμάτων, εδραιώθηκε στην ισραηλινή πολιτική σκηνή (βλ. και παρακάτω).

Την ίδια περίπου περίοδο, ελήφθησαν δύο κρίσιμες αποφάσεις από τον εθνικό φορέα μνήμης της Σοά. Το 1972, στα πλαίσια της συζήτησης για το σχεδιασμό της έρευνας στα επόμενα χρόνια, το διοικητικό συμβούλιο του Γιαντ Βασέμ αποφάσισε ομόφωνα τη «*διεύρυνση της γεωγραφίας της Σοά*»,³⁵² με επέκταση της έρευνας στη Βουλγαρία, την Ελλάδα και τη Βόρεια Αφρική. Το 1975, όταν αποφασίστηκε η αύξηση του αριθμού των μελών του διοικητικού συμβουλίου, συνειδητοποιήθηκε ότι οι «κοινότητες της Ανατολής» είχαν μείνει χωρίς εκπροσώπηση. Για το διευθυντή του ιδρύματος, Ιτζχάκ Αράντ, αυτό έπρεπε να αλλάξει άμεσα: «*Η Σοά δεν αφορά μόνο τους Εσκενάζι*», είπε.³⁵³ Είκοσι χρόνια μετά το πρώτο αίτημα των Ελλήνων Εβραίων για ορισμό εκπροσώπων τους, προτάθηκε στον Ααρών Ρούσο να αναλάβει. Μετά την άρνηση του τελευταίου, ο Αράντ έθεσε ως όρο το ένα από τα νέα πρόσωπα να προέρχεται από «*κοινότητα της Ανατολής*». ³⁵⁴ Επιπλέον, στα τέλη της δεκαετίας, το Υπουργείο Παιδείας κυκλοφόρησε εκπαιδευτικό υλικό για τη Σοά, με έμφαση σε πτυχές της εμπειρίας των μη Εσκενάζι «*εξαιτίας του προβλήματος που έχει προκύψει*». ³⁵⁵

Επομένως, οι κρατικοί μνημονικοί κι εκπαιδευτικοί φορείς έβλεπαν πλέον τη σύνδεση των μη ασκεναζικών πληθυσμών με τη Σοά ως ζήτημα ζωτικής σημασίας.

³⁵¹ Υπάρχει πλούσια βιβλιογραφία για καθεμιά από τις περιπτώσεις αυτές. Για μια επισκόπησή τους, βλ. Picard 2017.

³⁵² Η φράση ανήκει στον Ιτζχάκ Αράντ, διευθυντή του Γιαντ Βασέμ (Πρακτικά Συνεδρίασης του Γιαντ Βασέμ, 2/10/1972, παρατίθεται στο Yablonka 2008: 222).

³⁵³ Πρακτικά Συνεδρίασης του Γιαντ Βασέμ, 22/10/1975, παρατίθεται στο Yablonka ό.π.: 223.

³⁵⁴ Πρακτικά Συνεδρίασης του Γιαντ Βασέμ, 18/01/1976, παρατίθεται στο Yablonka ό.π.

³⁵⁵ Από επιστολή του διευθυντή της παιδαγωγικής γραμματείας του Υπουργείου Παιδείας, Γιοσέφ Μπεν Σλόμο, στον Γιοσούα Μπακόν, ψυχολόγο στην Γιερουχάμ και την Ντιμόνα, 30.7.1978 (Παρατίθεται στο Yablonka ό.π.: 222).

Επιχείρησαν επίσης να εντάξουν τους «Σεφαραδίτες/ίτισσες» και/ή «εξ Ανατολής Εβραίους/ες» ως «ισότιμους/ες» εταίρους στην πραγμάτευση της «εθνικής κληρονομιάς», τουλάχιστον σε επίπεδο επίσημης ρητορικής. Όπως φαίνεται και από την προαναφερθείσα πρόταση που έγινε στον Ααρών Ρούσσο, οι Εβραίοι από την Ελλάδα θεωρήθηκαν οι πλέον κατάλληλοι/ες για την επίτευξη των στόχων αυτών.

Λαντίνο και Σοά: Η περίπτωση της χορωδίας των Θεσσαλονικέων επιζώντων/ων

Στο γύρισμα της δεκαετίας, το αυξανόμενο ενδιαφέρον της ισραηλινής ελίτ για την ελληνοεβραϊκή-σεφαραδίτικη περίπτωση και η επιθυμία της κοινότητας για διείδυση στο δημόσιο χώρο, διασταυρώθηκαν, για πρώτη φορά ίσως, και με τρόπο σχεδόν συμπτωματικό.

Ένα βράδυ του 1977, ο Χαΐμ Ραφαέλ, επιζών της Σοά από τη Θεσσαλονίκη κι ιδιοκτήτης ενός ιδιαίτερα επιτυχημένου (μέχρι και σήμερα) μπακάλικου/ντελικάτέσεν στην οδό Λεβίνσκι στο νότιο Τελ Αβίβ, επισκέφτηκε την κοσμική ταβέρνα «Ακρόπολις» για επαγγελματικούς λόγους. Η επίσκεψή του έτυχε να συμπέσει με μια σημαντική εκδήλωση. Το βράδυ εκείνο, η «Ακρόπολις» διοργάνωσε μια βραδιά αφιερωμένη στην Παλμάχ, το επίλεκτο σώμα της Αγκανά. Η βραδιά καλύφθηκε από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης.

Ανάμεσα στους/στις υψηλούς/ές προσκεκλημένους/ες βρισκόταν και ο διάσημος λογοτέχνης, ποιητής, κινηματογραφιστής, δημοσιογράφος και πρώην μέλος της Παλμάχ, Χαΐμ Γκούρι. Ο Ραφαέλ βρέθηκε να κάθεται δίπλα του. Καθώς το μικρόφωνο γύριζε από παριστάμενο σε παριστάμενο, ένιωθε αμήχανα. Αποτυπώνοντας ένα τριπλό αίσθημα αποκλεισμού του, ως επιζώντος της Σοά, ως μετανάστη, και ως Σεφαραδίτη, από τις ηρωικές αφηγήσεις του έθνους και από την ελίτ της πολιτικής και της διανόησης, έσκυψε προς το μέρος του Γκούρι και του ψιθύρισε:

«Δεν ανήκω και τόσο στην ομάδα. Έχω αριθμό στο χέρι μου, γεννήθηκα στη Θεσσαλονίκη και στάλθηκα στα στρατόπεδα. Δεν είχα 'δικαίωμα' να είμαι μέλος της Παλμάχ» (Ραφαέλ 1997: 15).³⁵⁶

³⁵⁶ Η μετάφραση των αποσπασμάτων του απομνημονεύματος έγινε από το Μιχαήλ Δασκαλάκη-Γιόντη.

Πέρα από το θέμα του συγκινησιακού φορτίου που φέρει μια τέτοια δήλωση στο άκουσμά της, με κυρίαρχη την αίσθηση διάκρισης, αν και «επουλωμένης» πια μέσα στο χρόνο και λόγω της κοινωνικής ανόδου του κεντρικού προσώπου, είναι σημαντικό να παρατηρήσει κανείς τη διαδικασία «ένταξης», μέσα από αυτή την γνωστή, πλέον, στις κοινότητες αυτές, ιστορία.

Μετά το πέρας της εκδήλωσης, ο Γκούρι πλησίασε το Ραφαέλ και του εκδήλωσε το ενδιαφέρον του ν' ακούσει την ιστορία του. Εκείνος τον προσκάλεσε στο σπίτι του. Λίγες μέρες πριν την προκαθορισμένη συνάντηση, ο Γκούρι του τηλεφώνησε και του ζήτησε να προσκληθούν κι άλλοι/ες επιζώντες/ώσες από την Ελλάδα. Του ζήτησε επίσης την άδεια να φέρει μαζί του ένα σπουδαίο πρόσωπο: τον Ιτζχάκ Ναβόν, πολιτικό και ακτιβιστή της «λαντίνο κουλτούρας». Την επόμενη χρονιά, επί πρωθυπουργίας Μπέγκιν και κυβέρνησης Λικούντ, ο Ναβόν θα γινόταν ο πρώτος σεφαραδίτικης καταγωγής πρόεδρος του Ισραήλ.

Στο σπίτι του Ραφαέλ, επιζώντες/ώσες με καταγωγή από την Ελλάδα μοιράστηκαν τις ιστορίες τους με το ζεύγος Γκούρι και το ζεύγος Ναβόν. Η περιγραφή της συνάντησης στα απομνημονεύματα του Ραφαέλ (ό.π.: 16) αποτυπώνει επιτελέσεις της διπλής ταυτότητας της ομάδας ως επιζώντων/ωσών της Σοά και ως Σεφαραδιτών-ιτισσών/Ελλήνων/ίδων. Ο Χαΐμ και οι φίλοι/ες του μίλησαν για τις εμπειρίες τους στα ναζιστικά στρατόπεδα. Έπαιξαν και τραγούδησαν ελληνικές και σεφαραδίτικες μελωδίες, καθώς και τραγούδια που είχαν επινοήσει στο Άουσβιτς. Γεύτηκαν και πρόσφεραν σεφαραδίτικα και ελληνικά πιάτα που είχε ετοιμάσει η σύζυγος του Χαΐμ, Έσθερ. Κατά τον Ραφαέλ, η αίσθηση εγγύτητας προς το Σεφαραδίτη και γνώστη της Εβραιο-ισπανικής, Ναβόν, διευκόλυνε τους/τις επιζώντες/ώσες να ανοίξουν τις καρδιές τους. Εκφραζόμενοι/ες στη μητρική τους γλώσσα, ένιωθαν να διαρρηγνύουν το ασκεναζικό μονοπώλιο:

«Στο θέμα δόθηκε μεγάλη σημασία [από πλευράς μας] καθότι η Σοά των Εβραίων της Ευρώπης είχε λεχθεί κατά κύριο λόγο στα Γίντις», σχολιάζει με νόημα ο Ραφαέλ (ό.π.: 16).

Ως αποτέλεσμα της βραδιάς εκείνης, ο Γκούρι πραγματοποίησε μια σειρά συναντήσεων με επιζώντες/ώσες από την Ελλάδα, προκειμένου να καταγράψει τις μαρτυρίες τους. Επιθύμησε να τους εντάξει στην υπό εξέλιξη τριλογία του για τη Σοά και

την Αναγέννηση.³⁵⁷ Συγκεκριμένα, συμμετείχαν στην ταινία *Φλόγες στις Στάχτες* (1985), πράγμα που τους ενσωμάτωνε στην αφήγηση της Σοά και του Ηρωισμού. Έξι χρόνια νωρίτερα, Εβραίοι από την Τυνησία έγιναν μέρος της ταινίας *Η Τελευταία Θάλασσα*. Η ένταξη αυτών στην αφήγηση της παράνομης μετανάστευσης τους καθιστούσε μέρος του εθνικού ηρωικού αφηγήματος της σιωνιστικής εγκατάστασης, ενώ η παρουσία τους σε μια τριλογία αφιερωμένη στη Σοά τους αναγνώριζε εμμέσως ως επιζώντες/ώσες.

Λίγους μήνες μετά την πρώτη συνάντηση στο σπίτι του Ραφαέλ, ο Ιτζχάκ Ναβόν, ο οποίος ήταν πλέον πρόεδρος του κράτους, πρότεινε στο Μωσέ Χοή, μελετητή της εβραϊκής μουσικής κι ενός εκ των ιδρυτών του ινστιτούτου «Μνημείο στους Ήχους της Σοά», να έρθει σε επαφή με το Ραφαέλ. Η επικοινωνία τους είχε ως αποτέλεσμα μια ακόμα συγκέντρωση στο σπίτι του τελευταίου. Ο Χοχ ενθουσιάστηκε:

³⁵⁷ Η τριλογία υλοποιήθηκε από τους Χάιμ Γκούρι, Νταβίντ Μπέργκμαν και Ζακ Ερλίσ υπό την αιγίδα του «Οίκου των Μαχητών των Γκέτο». Η κριτική θεώρηση σχημάτων της εθνικής μνήμης και η αποδόμηση παλαιότερων, διάχυτων στην ισραηλινή κοινωνία, αντιλήψεων, κυριαρχούν στο έργο.

Το πρώτο μέρος, το βραβευμένο ντοκιμαντέρ *Το 81ο Χτύπημα* (1974), έχει ως θέμα του την προπολεμική ζωή και τη Σοά στην Ανατολική Ευρώπη. Ένας από τους βασικούς στόχους είναι ο προβληματισμός για τον τρόπο με τον οποίο υποδέχτηκαν οι βετεράνοι τους/τις επιζώντες/ώσες που μετανάστευσαν στην Παλαιστίνη. Αυτό αποτυπώνεται και στον τίτλο της ταινίας, ο οποίος εμπνέεται από μια φράση του Μίκι Γκόλντμαν, επιζώντος της Σοά και μέλους της ομάδας της αστυνομίας που ανέλαβε την ανακριτική διαδικασία στα πλαίσια της δίκης του Άιχμαν. Σύμφωνα με τον ίδιο, κάθε φορά που αφηγείτο ότι στη διάρκεια της Σοά είχε δεχτεί 80 χτυπήματα ως τιμωρία, οι συνομιλητές του τον αντιμετώπιζαν με δυσπιστία: κανείς δε θα μπορούσε να μείνει ζωντανός μετά από τόσα χτυπήματα, του έλεγαν. Η δυσπιστία τους αυτή ήταν, για τον ίδιο, «το 81ο χτύπημα» (βλ. Meisels 1999).

Το δεύτερο μέρος, *Η Τελευταία Θάλασσα* (1979), καλύπτει τη θεματική της παράνομης μετανάστευσης στην Παλαιστίνη. Παρουσιάζοντας τα ταξίδια με τα πλοία της παράνομης μετανάστευσης, τις συγκρούσεις με τους Βρετανούς, τον εγκλεισμό στα στρατόπεδα της Κύπρου, οι επιζώντες/ώσες εντάσσονται στη χορεία των ηρώων που αγωνίστηκαν για την ίδρυση του κράτους.

Το τρίτο μέρος, *Φλόγες στις Στάχτες* (1985), είναι αφιερωμένο στην εβραϊκή αντίσταση στη Σοά. Αντικρούεται ο ανθεκτικός μύθος της παθητικότητας των Εβραίων. Υιοθετείται μια διευρυμένη αντίληψη του περιεχομένου της έννοιας αντίσταση και ανατρέπονται ιεραρχήσεις του ηρωισμού. Μέσα από την τεχνική της παρουσίασης προφορικών μαρτυριών επιζώντων/ωσών χωρίς να φαίνονται τα πρόσωπά τους και χωρίς να ταυτοποιούνται τα ονόματά τους, διάσημοι/ες μαχητές/ήτριες της ένοπλης αντίστασης, όπως ο Ιτζχάκ Ζούκερμαν και η Ζίβια Λουμπέτκιν, παρουσιάζονται πλάι στους/στις «ανώνυμους/ες» Εβραίους/ες που επιβίωσαν στα στρατόπεδα. Η ένοπλη αντίσταση εμφανίζεται λιγότερο εξιδανικευμένη, μέσα από την παρουσίαση των διλημμάτων, των αδυναμιών και των δυσκολιών με τα οποία βρέθηκαν αντιμέτωποι οι αντάρτες/ισσες. Το ερώτημα «Γιατί οι Εβραίοι/ες δεν αντιστάθηκαν περισσότερο» αναπλαισιώνεται, τοποθετούμενο στις ιδιαίτερες συνθήκες της Σοά. Παράλληλα, αναδεικνύεται η «παθητική αντίσταση» της καθημερινότητας. Η διχοτομία «θύματα» vs «ήρωες/ίδες» προβληματοποιείται: «Ποιος είναι περισσότερο ήρωας, εκείνος που πηγαίνει στα δάση για να πολεμήσει με όπλο ή αυτός που αποφασίζει να πάρει αυτό το τελευταίο μονοπάτι και να πεθάνει με την οικογένειά του;», διερωτάται ένας από τους μάρτυρες.

«Μου είπε πως εδώ και χρόνια είναι μαέστρος σε μια χορωδία όπου απλώς δεν τραγουδούν, ενώ εμείς οι Έλληνες, οι ερασιτέχνες, παίζουμε και τραγουδάμε και ωραία και με ακρίβεια και με ψυχή», γράφει με περηφάνια ο Ραφαέλ (Ραφαέλ 1997: 21).

Η συνάντηση κατέληξε στη συγκρότηση μιας ιδιαίτερα επιτυχημένης χορωδίας επιζώντων/ωσών από τη Θεσσαλονίκη, η οποία λειτούργησε μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του '90. Τραγουδώντας στα Εβραϊο-ισπανικά και στα Ελληνικά, η χορωδία έλαβε μέρος σε σημαντικές εκδηλώσεις, και έδωσε ιδιαίτερη ώθηση στο εγχείρημα της μνημόνευσης. Κατά τα πρώτα χρόνια της λειτουργίας της, την καλλιτεχνική της διεύθυνση την είχε ο Χοχ. Στο πλαίσιο αυτό, συνέθεσε το μελόδραμα *Θεσσαλονίκη: Πόλη και Μητέρα του Ισραήλ* που αποδίδει την ιστορία της κοινότητας από την εποχή του διωγμού από την Ισπανία μέχρι και τη Σοά. Στα απομνημονεύματα του Ραφαέλ, ο Χοχ περιγράφεται με όρους Εσκενάζι πατέρα, ο οποίος παρείχε διαρκή στήριξη και ενθάρρυνση στους/στις Σεφαραδίτες/ίτισσες ερασιτέχνες μουσικούς. Αν και «ξένος» πολιτισμικά, τονίζει ο Ραφαέλ, ο Χοχ κατάφερε να αποδώσει τη μουσική ατμόσφαιρα της εβραϊκής Θεσσαλονίκης, αλλά και να προσφέρει βήμα και τρόπο έκφρασης στους/στις επιζώντες/ώσες χάρη στη γνώση, στο κύρος και στα δίκτυά του (ό.π.: κεφ. 4).

Πρόκειται για μια στιγμή αλλαγής ιστορικού «παραδείγματος», άρα εισερχόμαστε σε μια στιγμή «νομιμοποίησης». Το μελόδραμα *Θεσσαλονίκη: Πόλη και Μητέρα του Ισραήλ* παρουσιάστηκε σε εγνωσμένου κύρους σκηνές. Στο πρόγραμμα της παράστασης περιλαμβάνονταν μεταφράσεις και ερμηνευτικά σχόλια των εβραϊο-ισπανικών τραγουδιών, καθώς και οι αριθμοί βραχίονα των επιζώντων/ωσών-μελών της χορωδίας (ό.π.: 23). Σαφής στόχος ήταν η ανάδειξη της Σοά ως αναπόσπαστου τμήματος της ιστορίας των Σεφαραδιτών/ιτισσών και, αντιστρόφως, των Σεφαραδιτών/ιτισσών ως αναπόσπαστου τμήματος της οδύνης της Σοά. Στις 19 Ιουλίου 1979, τμήματα του έργου παρουσιάστηκαν σε ειδική εκδήλωση στο προεδρικό μέγαρο, ενώπιον του προέδρου και σημαντικών προσωπικοτήτων της ισραηλινής πολιτικής και διανόησης.

Ο Χαΐμ Ραφαέλ υπογραμμίζει τον ενδυναμωτικό ρόλο που είχαν οι πρώτες εκείνες δημόσιες εμφανίσεις για τα μέλη της χορωδίας, Σεφαραδίτες/ίτισσες της εργατικής τάξης, αποκλεισμένους/ες μέχρι τότε από τα κέντρα εξουσίας και από τη δημόσια μνήμη της Σοά:

«Εμείς οι Έλληνες της Θεσσαλονίκης, άνθρωποι της θάλασσας και της δουλειάς [...] σταθήκαμε σε σκηνές πολιτιστικών κέντρων του Τελ Αβίβ για να διηγηθούμε την ιστορία των Εβραίων της Ελλάδας. Άνθρωποι που στη ζωή τους γνώρισαν τόσα βάσανα στέκονται πάνω στη σκηνή, χαρούμενοι και με αυτοπεποίθηση, και ανεβάζουν μέσω της μουσικής και των λέξεων την ιστορία που άνθρωπος δεν είχε ακούσει πριν. Ακόμα και σήμερα που το σκέφτομαι, δυσκολεύομαι να το πιστέψω» (ό.π.: 24).

Η εμφάνιση στο προεδρικό μέγαρο εκτόξευσε το κύρος της χορωδίας. Ακολούθησε μια σειρά παραστάσεων, συναυλιών, εμφανίσεων σε αναμνηστήριες τελετές, συμμετοχής σε εκθέσεις, αφιερωμάτων στα ΜΜΕ και ντοκιμαντέρ.

Ο Ραφαέλ, αποδεχόμενος εμμέσως τη σχέση ηγεμονίας, τονίζει τη θερμή υποδοχή που γνώρισε η χορωδία από σημαντικές προσωπικότητες της ασκεναζικής διανοήσης. Κατά τον ίδιο, ο σύλλογος των επιζώντων/ώσων με καταγωγή από την Ελλάδα δεν κράτησε την ίδια στάση (ό.π.: 35). Η ηγεσία του δεν έδειξε ιδιαίτερη πίστη στη σοβαρότητα και την πιθανή αποτελεσματικότητα του μέσου. Αντίθετα, τονίζει ο Ραφαέλ, έδειξε μεγάλη στήριξη στις δράσεις του «Τμήματος Γενιάς Συνέχισης», το οποίο ιδρύθηκε λίγο αργότερα, δραστηριοποιούμενο με άλλους, πιο «σοβαρούς» τρόπους.³⁵⁸ Πιθανολογώ ότι η ηγεσία του συλλόγου φοβήθηκε πως η προαγωγή της μνήμης της Σοά μέσω της μουσικής θα εγκλώβιζε την κοινότητα σε μια φολκλορικού τύπου πρόσληψη, διαιωνίζοντας παράλληλα το στερεότυπο της σύνδεσής της με το «απλοϊκό» και το «ανάλαφρο». Η ερμηνεία της στάσης της χρήζει οπωσδήποτε περαιτέρω διερεύνησης.

Μια τέτοια ερμηνεία είναι συμβατή με τον τρόπο με τον οποίο έβλεπε η ασκεναζική ελίτ τους/τις επιζώντες/ώσες από την Ελλάδα. Ο ίδιος ο Χαϊμ Γκούρι φαίνεται πως θεωρούσε πως η «απλοϊκότητα» και το κοινωνικο-ταξικό προφίλ της κοινότητας εμπόδιζε την πρόσβασή της στο κέντρο:

«Έχουμε πρόβλημα με τους Θεσσαλονικείς. Όλοι είναι καλοί μάρτυρες, αλλά απλοί άνθρωποι. Μαζί με τη δύναμη και την αθωότητα χρειαζόμαστε σε κάθε

³⁵⁸ βλ. τη σχετική ενότητα στο κεφάλαιο 3.1 της διατριβής.

διασπορική κοινότητα έναν συνδυασμό απλών ανθρώπων και διανοουμένων», έγραφε το 1978 προς τον Εφραΐμ Μπεν-Χαΐμ, απεσταλμένο του Ηνωμένου Κιμπούτς στην Τυνησία (παρατίθεται στο Yablonka 2008: 224).



Χαΐμ Ραφαέλ,
Το Τραγούδι της Ζωής, 1997 (εξώφυλλο)

Εδώ τίθεται ένα σημαντικό θέμα προβολής της αναγκαιότητας για μια διανοητική ελίτ ή/και για «αστική» ταυτότητα, που υποτίθεται ότι θα συνέβαλλε σε μια πιο ολοκληρωμένη ταυτότητα κοινότητας –όπως και αν εννοείτο αυτό μέσα στην ιστορική αναγκαιότητα της εποχής. Το εντοπίζω απλώς εδώ χωρίς να το αναλύσω περαιτέρω, λόγω οικονομίας του κειμένου.

Θα σταθώ περισσότερο στο εξής: Αυτό το θεωρούμενο «πρόβλημα» της «απλοϊκότητας» και της διαφορετικότητας της κοινότητας εξελίχθηκε, κατά κάποιο τρόπο, σε διαβατήριο διείσδυσης στη δημόσια σφαίρα. Κι αυτό γιατί ήρθε να υπηρετήσει νέες πολιτικές μνήμες και ταυτότητας που αναδύθηκαν τότε. Το τραγούδισμα της Σοά από μη Εσκενάζι των εργατικών στρωμάτων ταίριαζε με την ανάδειξη του Ολοκαυτώματος ως κοινής εμπειρίας που υπερβαίνει ταξικά και εθνοτικά όρια. Η συγκρότηση και επιτυχία της χορωδίας θα μπορούσε επίσης να ιδωθεί στο πλαίσιο του κινήματος διάσωσης και «αναγέννησης» της Εβραιο-ισπανικής, το οποίο ξεκινούσε

τότε και γνώρισε άνθιση στις επόμενες δεκαετίες (βλ. π.χ. Rock 2019: 141-145· Refael 2015· Harris 2011· Schwarzwald 2019: 171-177).

Μια από τις εκδηλώσεις «ανακάλυψης» της Εβραιο-ισπανικής και της σύνδεσής της με τη Σοά αποτελεί η ταινία *Σε Αναζήτηση της Λαντίνο* (1981), σε σκηνοθεσία Νταβίντ Περόλβ. Γυρισμένη στους δρόμους της Ιερουσαλήμ, της Γιάφο και της Φλωρεντίν, παρουσιάζει τις μνήμες και τις μουσικές των Σεφαραδιτών/ιτισσών, αναδεικνύοντας τη γλώσσα που χάνεται ως κεντρικό συστατικό της πολιτισμικής τους ταυτότητας. Στο επίκεντρο βρίσκονται Σεφαραδίτες/ίτισσες των λαϊκών στρωμάτων, οι οποίοι/ες κινηματογραφούνται σε χώρους εργασίας και καθημερινής αναψυχής. Εμφανίζεται επίσης ο Ιτζχάκ Ναβόν, ο οποίος μιλά για τις μνήμες του από τη γειτονιά Οχέλ Μωσέ της Ιερουσαλήμ, στην οποία μεγάλωσε.³⁵⁹ Η εμπειρία της Σοά κατέχει εξίσου σημαντική θέση. Επιζώντες/ώσες με καταγωγή από την Ελλάδα δείχνουν τα τατουάζ τους στην κάμερα, μιλούν για τα ναζιστικά στρατόπεδα κι εκθέτουν την απομόνωση που βίωσαν εντός τους ως μη Γιντισόφωνοι/ες. Η επίδειξη του τατουάζ είναι από μόνη της μια πρακτική με τεράστιο συμβολικό βάρος, ιδιαίτερα αν λάβουμε υπόψιν τη μακρά περίοδο κατά την οποία αποτελούσε σύμβολο ντροπής, ώστε πολλοί/ές επιζώντες/ώσες να το κρύβουν. Επενδυμένο με νέα νοήματα, το τατουάζ γίνεται ηρωοποιημένο σύμβολο οδύνης κι επιβίωσης, «απόδειξη» ότι κάποιος/α ήταν εκεί, και μέσο συμπερίληψης -όχι μόνο στην κοινότητα των επιζώντων/ωσών-μαρτύρων-, μα και την ίδια την εθνική (ισραηλινή) ταυτότητα.

Την ίδια ακριβώς χρονιά και σε παρόμοιο πνεύμα, το αραβόφωνο πρόγραμμα της ισραηλινής τηλεόρασης παρουσίασε το αφιέρωμα *Ήχοι της Φωτιάς*, στο οποίο εμφανίστηκαν τα μέλη της χορωδίας στους τόπους της καθημερινής τους δραστηριότητας (Ραφαέλ 1997: 33). Το γεγονός αυτό μας επιτρέπει να διατυπώσουμε την υπόθεση ότι οι Σεφαραδίτες/ίτισσες, χρησιμοποιούνταν ως δυνητική «γέφυρα» όχι μόνο για τους/τις Μιζραχί, αλλά και για τους/τις Άραβες πολίτες του Ισραήλ.

³⁵⁹ Οι μνήμες αυτής της γειτονιάς υπήρξαν το κεντρικό θέμα στο μιούζικαλ *Σεφαραδίτικο Μποστάνι* (1970), που συνέγραψε ο Ναβόν, και που γνώρισε μεγάλη επιτυχία. Μαζί με το *Romancero Sefardi* (1968) του ιδίου, το έργο έπαιξε, όπως έχω προαναφέρει, καταλυτικό ρόλο τόσο στην αύξηση του ενδιαφέροντος για την κουλτούρα και παράδοση των Σεφαραδιτών/ιτισσών (Lockowandt 2013: 286) όσο και για την εγκαθίδρυση του εβραιο-ισπανικού τραγουδιού ως διακριτού είδους της ισραηλινής δημοφιλούς μουσικής (Seroussi 1993: 88).

Γυρισμένο στις αρχές της δεκαετίας του '80, το ντοκιμαντέρ «Σε αναζήτηση της Λαντίνο» αντικατοπτρίζει καθοριστικές μετατοπίσεις του δημόσιου λόγου. Καταρχάς, πρόθεση του δημιουργού ήταν να αποτελέσει η ταινία την πρώτη μιας τριλογίας αφιερωμένης στις εβραϊκές γλώσσες (Λαντίνο, Εβραϊκά, Γίντις). Παρ' όλο που τελικά δεν ευοδώθηκε, το σχέδιο αυτό τοποθέτησης των Γίντις και των Λαντίνο πλάι στα Εβραϊκά είναι ενδεικτικό της ανακάλυψης της διασποράς ως συστατικού στοιχείου της ισραηλινής ταυτότητας. Η διαδικασία αυτή, η οποία, όπως είδαμε, ξεκίνησε από τα τέλη της δεκαετίας του '50, γνώριζε τώρα νέα ορμή και νέες κατευθύνσεις.

Μετά την πολιτική αλλαγή του 1977, σχετικά «αόρατες» μέχρι τότε κοινωνικές κατηγορίες απέκτησαν πλέον μεγαλύτερη ορατότητα και διεκδίκησαν τη νομιμοποίηση εναλλακτικών εκδοχών της ισραηλινής ταυτότητας. Την ίδια στιγμή, το κράτος του Ισραήλ, έχοντας πετύχει σε σημαντικό βαθμό την πολιτισμική αφομοίωση των μεταναστών/στριών, μπορούσε πλέον να ενσωματώνει επιλεκτικά συμβολικές, ανώδυνες πτυχές της διασπορικής κουλτούρας και της ενδοεβραϊκής ποικιλομορφίας που δε θεωρούνταν πια επικίνδυνες για την εθνική συνοχή (Picard 2017: 16). Η ενσωμάτωση και «ανανέωση» πολιτισμικών συμβόλων της διασποράς (π.χ. γλώσσα, μουσική, γιορτές, διατροφική κουλτούρα), σε συνδυασμό με μια, υποτίθεται, ισότιμη έμφαση σε πτυχές της ασκεναζικής και της σεφαραδίτικης/μιζραχικής κουλτούρας, σηματοδότησαν τη μετατόπιση λόγων περί ταυτότητας, η οποία δεν οριζόταν πια ως μονολιθικά ισραηλινή (Ιβρί/Hebrew), αλλά ως πλουραλιστικά εβραϊκή (Γιεουντί/Jewish).

«Ο πατέρας μου μιλούσε Ισπανικά, Πορτογαλικά, Γαλλικά, Εβραϊκά και Γίντις και όλες του οι ταινίες εξιστορούν τον κατακερματισμό, αλλά ταυτόχρονα και την ενότητα της ισραηλινής ταυτότητας, μιας πλούσιας ταυτότητας ενίοτε χαμένης μέσα στο χωνευτήρι του σιωνισμού», σχολιάζει η κόρη του σκηνοθέτη, μοντέρ και παραγωγός, Γιαέλ Περγλόβ, σε συνέντευξή της στο ΑΠΕ-ΜΠΕ το 2018,³⁶⁰ με αφορμή την προβολή της ταινίας στο Φεστιβάλ Ντοκιμαντέρ Θεσσαλονίκης.³⁶¹

³⁶⁰ βλ. Σοφία Παπαδοπούλου, « 'Αναζητώντας τα Σεφαραδίτικα' στην Οθόνη του 20ού Φεστιβάλ Ντοκιμαντέρ», *Αθηναϊκό-Μακεδονικό Πρακτορείο Ειδήσεων*, 11/3/2018, <https://www.amna.gr/macedonia/article/238093/I-arrikti-schesi-glossas-kai-tautotitas-stin-othoni-tou-20ou-Festibal-Ntokimanter> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022)

³⁶¹ Το 2017, η Γιαέλ Περγλόβ αποκατέστησε την ταινία σε συνεργασία με την Λιάτ Μπενχαμπίμ, Ισραηλινή με καταγωγή από τη Ρόδο και διευθύντρια του Visual Center του Γιαντ Βασέμ. Ακολούθησε η παρουσίασή της σε κινηματογραφικά φεστιβάλ στη Θεσσαλονίκη, το Παρίσι και το Τελ Αβίβ.

Τα Γίντις και τα Λαντίνο δεν είναι μόνο πολιτισμικά σύμβολα της ιστορίας του εβραϊσμού στη διασπορά. Αντιστοιχούν επίσης στις δύο μεγάλες εβραϊκές «εθνοτικές κατηγορίες», τους/τις Εσκενάζι και τους Σεφαραδίτες/ίτισσες. Προβαλλόμενες ως ισότιμοι πόλοι της ισραηλινής «κληρονομιάς», οι δύο γλώσσες καταργούν λογοθετικά προηγούμενες ιεραρχήσεις. Την ίδια στιγμή όμως, απουσιάζει από την αφήγηση το γεγονός ότι οι Σεφαραδίτες/ίτισσες-Εβραιο-ισπανόφωνοι/ες δεν αποτελούν παρά μειοψηφία στο σύνολο του μη ασκεναζικού πληθυσμού. Η ιστορία και η παράδοση των Εβραίων που κατάγονται από αραβικές χώρες εξακολουθεί να κατέχει περιθωριακή θέση στους λόγους περί «κληρονομιάς».

Η ταινία αποτυπώνει επίσης δύο σημαντικές μετατοπίσεις αναφορικά με τη συλλογική μνήμη της Σοά. Η πρώτη, διεθνής τάση, είναι η έλευση της «εποχής της μαρτυρίας», η έκρηξη της ιδιωτικής μνήμης, η ανάδυση της φιγούρας του/της επιζώντος/ώσας ως κατεξοχήν έγκυρου/ης φορέα μετάδοσης της μνήμης στη νέα γενιά (Wieviorka 2006a, 2006b). Η δεύτερη αφορά την ανάδειξη της Σοά ως εμπειρίας που αφορά και τους/τις Σεφαραδίτες/ίτισσες. Εντάσσοντας αφηγήσεις επιζώντων/ωσών σε ένα ντοκιμαντέρ αφιερωμένο στα Λαντίνο, η ταινία έγινε μία από τις πρώτες που έδειξε με τρόπο εμφαντικό πως η Σοά δεν αποτελεί ασκεναζική αποκλειστικότητα.

Τέσσερα χρόνια μετά το *Σε αναζήτηση της Λαντίνο*, το 1987, η Ισραηλινή Εκπαιδευτική Τηλεόραση γύρισε την ταινία *Σαλονίκη-Άουσβιτς*,³⁶² με συμμετοχή του ραδιοφωνικού σταθμού του στρατού. Προβλήθηκε κατά τη Γιομ Α Σοά και βραβεύτηκε με το βραβείο δημοσιογραφίας Solokov. Η ταινία ξεκινά με τη χορωδία των Θεσσαλονικέων στο Τελ Αβίβ, για να συνοδεύσει στη συνέχεια οκτώ επιζώντες³⁶³ στη Θεσσαλονίκη και στο Άουσβιτς. Τους παρακολουθεί να αφηγούνται in situ τις μνήμες τους στα παιδιά τους. Πέρα από την έμφαση στη σεφαραδίτικη καταγωγή των επιζώντων, η ταινία αντικατοπτρίζει επίσης την αυξανόμενη έμφαση στον εκπαιδευτικό «σκοτεινό τουρισμό»³⁶⁴ (dark tourism) και τη σημασία που αποδίδεται στη συμ-παρουσία και συμ-βίωση στους τόπους καταστροφής (βλ. Feldman 2008, 2010). Αποτυπώνει, ακόμα,

³⁶² Ευχαριστώ τη Ραχέλ Αελιών-Μέζεριτς για την παραχώρηση ενός αντιγράφου.

³⁶³ Πρόκειται για τους: Γιακώβ Σίντες, Μπεράγια Ταοπίρι, Ιτζχάκ Κοέν, Μωσέ Αελιών, Τζάκι Χανταλί, Σαούλ Χαζάν, Ζακ Στρούμσα, Χαΐμ Ραφαέλ.

³⁶⁴ Ο σκοτεινός τουρισμός αφορά την επίσκεψη σε τόπους που συνδέονται με την οδύνη, το θάνατο και την καταστροφή. Για το θέμα υπάρχει άφθονη βιβλιογραφία.

την ανάδυση της «δεύτερης γενιάς» ως διακριτής ομάδας. Με φόντο τα τοπία της Θεσσαλονίκης, οι απόγονοι μιλούν στην κάμερα για τα προσωπικά τους βιώματα και για τη σχέση τους με την «κληρονομιά» των γονέων. Η ίδρυση και έντονη δραστηριότητα του ελληνικού Τμήματος Γενιάς Συνέχισης πιθανόν δε διέφυγε της προσοχής των δημιουργών της ταινίας.



*Καντίς στο κρεματόριο II, Από τα γυρίσματα του ντοκιμαντέρ Σαλονίκη-Αουσβιτς,
© Ραχέλ Αελιών-Μέζεριτς, προσωπικό αρχείο*

Το 1992 και το 1993 ήταν χρονιές με ιδιαίτερο συμβολικό βάρος για την κοινότητα και για το σεφαραδίτικο εβραϊσμό γενικότερα, καθώς συνέπεσαν με σημαντικές επετείους. Το 1992 συμπληρώθηκαν 500 χρόνια από το διωγμό των Εβραίων της Ισπανίας, επέτειος που συνοδεύτηκε από εκδηλώσεις σε πολλές χώρες του κόσμου. Παρ' όλο που στο Ισραήλ δεν έλαβαν χώρα επετειακές τελετές σε επίπεδο κράτους ή κοινωνίας πολιτών στο βαθμό που συνέβη σε χώρες όπως η Τουρκία, η Ισπανία και οι ΗΠΑ (Sert 2018), καταρτίστηκε, ωστόσο, ειδικό συμβούλιο υπό την ηγεσία του Ιτζχάκ Ναβόν, το οποίο ανέλαβε τη διοργάνωση συνεδρίων, την έκδοση βιβλίων, την παραγωγή CD, την κυκλοφορία εκπαιδευτικού υλικού για τα γυμνάσια.³⁶⁵ Η κοινή προσευχή του βασιλιά της Ισπανίας, Χουάν Κάρλος, και του προέδρου του Ισραήλ, Χαΐμ Χέρτζογκ, σηματοδότησε την εκ νέου ανακάλυψη του σεφαραδίτικου παρελθόντος εκ μέρους της

³⁶⁵ βλ. σχετικά, Ρεφαέλ, Σμουέλ 1991. «500 Χρόνια από την Εξορία των Ισπανών Εβραίων». *Λο Νισκάχ* 6: 21-22.

Ισπανίας. Την ίδια στιγμή, το Ισραήλ προβλήθηκε ως σύγχρονη πατρίδα (και) των Σεφαραδιτών/ιτιστών και ως κληρονόμος (και) της σεφαραδίτικης κληρονομιάς.

Το 1993 συμπληρώθηκαν 50 χρόνια από την έναρξη των εκτοπίσεων των Εβραίων της Ελλάδας. Αντιπροσωπεία της ελληνικής οργάνωσης επιζώντων/ωσών στο Ισραήλ συμμετείχε στις σχετικές εκδηλώσεις μνήμης στη Θεσσαλονίκη. Εκδόθηκε το σήμα «Πενήντα Χρόνια από την Εξόντωση των Εβραίων της Ελλάδας», το οποίο μοιράστηκε σε μέλη και φίλους της οργάνωσης, καθώς και σε ισραηλινά ιδρύματα. Αναλήφθηκε επίσης η παραγωγή βιντεοκασέτας με ύμνους σλιχότ και προσευχές σε σαλονικιώτικο ύφος, που εκτελέστηκαν από χαζανίμ-μέλη της οργάνωσης στις συναγωγές των Θεσσαλονικέων στη Χάιφα και στο Τελ Αβίβ. Δημιουργείται έτσι μια αφήγηση συνέχειας της προ μετανάστευσης κοινοτικής παράδοσης στη νέα πατρίδα.³⁶⁶

Οι επέτειοι αυτές πιθανόν δεν είναι άσχετες με την έντονη δραστηριότητα που παρατηρείται ακριβώς τότε από τους σημαντικότερους φορείς της θεσμικής μνήμης στο Ισραήλ προς την κατεύθυνση της δημόσιας αναγνώρισης της Σοά των Εβραίων από την Ελλάδα και της διάχυσης της γνώσης για την ιστορία τους.

Κατ' αρχάς, το 1992 έλαβε χώρα ένα σημαντικό «νομιμοποιητικό» γεγονός για την κοινότητα. Ο Χαϊμ Ραφαέλ έγινε ο πρώτος ελληνικής καταγωγής επιζών της Σοά που γνώρισε την τιμή να ανάψει έναν από τους έξι πυρσούς στην τελετή αφής των δαυλών κατά τη Γιομ Α Σοά.³⁶⁷ Πρόκειται για μια σημαντική πράξη «αναγνώρισης», την οποία οι επιζώντες με καταγωγή από την Ελλάδα ένιωθαν να στερούνται.³⁶⁸ Μια εβδομάδα αργότερα, ο Ραφαέλ άναψε έναν ακόμα πυρσό, αυτή τη φορά στα πλαίσια των εκδηλώσεων για την Γιομ Α Χαλούτς, την εθνική επέτειο ανακήρυξης της ανεξαρτησίας του κράτους του Ισραήλ. Σύμφωνα με το *Λο Νισκάχ*, η επιλογή του έγινε στα πλαίσια των εκδηλώσεων για τα 500 χρόνια από την εκδίωξη των Εβραίων της Ισπανίας.³⁶⁹ Αποτέλεσε, επομένως, μια συμβολική πράξη αναγνώρισης της σεφαραδίτικης

³⁶⁶ Μωσέ Αελιών 1994. «Μήνυμα της Οργάνωσης των Επιζώντων των Στρατοπέδων Εξόντωσης με Ελληνική Καταγωγή στο Ισραήλ για το Ένατο Τεύχος του "Λο Νισκάχ"». *Λο Νισκάχ* 9: 5-6.

³⁶⁷ Επιζώντες/ώσες με καταγωγή από την Ελλάδα απέκτησαν έκτοτε αρκετά σταθερή παρουσία στην τελετή. Στη διαδικτυακή βάση δεδομένων του Γιαντ Βασέμ που καταγράφει τους επιζώντες που έχουν ανάψει έναν τέτοιο δαυλό από το 1995 έως σήμερα εντοπίζουμε τους: Νόγκα Νταβίντοφ από την Καβάλα το 1997, Οββαδία Μπαρούχ από τη Θεσσαλονίκη το 2002, Στέλα Φράνκο-Ισραήλ από τη Ρόδο το 2004, Γιακώβ (Τζάκι) Χανταλί από τη Θεσσαλονίκη το 2007, Άρτεμις Μιρόν από τα Γιάννενα το 2012, Τσβί Μιχαέλι από τη Θεσσαλονίκη το 2014, Μωσέ Αελιών από τη Θεσσαλονίκη το 2017, Σμουέλ Νάαρ από τη Θεσσαλονίκη το 2021, βλ. "Online Torchlighter Film Archive", <https://www.yadvashem.org/re-membrance/torchlighters.html?id=2273> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

³⁶⁸ βλ. π.χ. τη συζήτηση για το έργο «Γολγοθάς» στο κεφάλαιο 3.1.

³⁶⁹ «Από τις Δράσεις της Οργάνωσης το Έτος που μας Πέρασε», *Λο Νισκάχ* 8 (1993): 56. Η ακτιβίστρια της Λαντίνο, Ματίλντα Κοέν-Σεράνο, άναψε επίσης πυρσό για τη Γιομ Α Χαλούτς τη χρονιά εκείνη.

κουλτούρας ως συστατικού της ισραηλινής «κληρονομιάς». Ταυτόχρονα λειτούργησε επιβεβαιωτικά προς το αφήγημα της τελικής «λύτρωσης» των Εβραίων στη γη του Ισραήλ, μετά από αιώνες διωγμών.



Ο Μωσέ Αελιών στην τελετή αφής των δαυλών, Yad Yashem 2017 (Πηγή: yadvashem.org)

Το Σεπτέμβριο του 1993, το «Μουσείο Μαχητών των Γκέτο» εγκαινίασε την πρώτη έκθεση που διοργανώθηκε από ισραηλινό φορέα εθνικής εμβέλειας για τον εβραϊσμό της Θεσσαλονίκης. Δύο μήνες αργότερα, εγκαινιάστηκε η έκθεση *Memorias: Εκθέματα από την Εβραϊκή Εστία στη Σαλονίκη* στο πανεπιστήμιο Μπαρ-Ιλάν.³⁷⁰ Την επόμενη χρονιά, το Γιαντ Βασέμ εγκαινίασε με τη σειρά του την πρώτη δική του σχετική έκθεση. Επιπλέον, το 1992 και το 1993 αντίστοιχα, γυρίστηκαν άλλες δύο ταινίες σχετικές με τον ελληνικό εβραϊσμό: η ταινία *Γιάννενα, Αθήνα και Ιερουσαλήμ*, μία από τις ελάχιστες που πραγματεύεται την ιστορική διαδρομή των Ρωμανιωτών/ιτισσών και την καταστροφή τους στη Σοά³⁷¹ η ταινία *Holocaustoma* (1993), η οποία γυρίστηκε από το «Ίδρυμα 'Μασούαχ' για τη Μελέτη της Σοά» του κιμπούτς Τελ Γιτζχάκ, υπό την

³⁷⁰ Για τις εκθέσεις αυτές βλ. και το κεφάλαιο 3.1.

³⁷¹ Έχει ενδιαφέρον πως η πρώτη ισραηλινή ταινία για τους/τις Ρωμανιώτες/ώτισσες κυκλοφόρησε ακριβώς τη χρονιά που θα περίμενε κανείς μια ταινία για τις σεφαραδίτικες κοινότητες.

Αιγίδα του Υπουργείου Παιδείας και Πολιτισμού, θέτοντας στο επίκεντρο τους/τις Εβραίους/ες της Θεσσαλονίκης μέσα από τις μαρτυρίες τους.³⁷²

Σημαντικό ρόλο για την αναγνώριση της σεφαραδίτικης κληρονομιάς στο Ισραήλ έχει παίξει η «Εθνική Αρχή για τη Λαντίνο Κουλτούρα» που ιδρύθηκε το 1996. Πέρα από τον προβαλλόμενο στόχο της ανάδειξης, διάσωσης, διατήρησης και ανανέωσης της πολιτισμικής παράδοσης και γλώσσας των Σεφαραδιτών/ιτισσών, που αποτελεί το βασικό της αντικείμενο, αυτό που ορίζει το όραμα της Αρχής είναι, σύμφωνα με την επίσημη ιστοσελίδα της, «*η αλλαγή της εικόνας του λαντίνο πολιτισμού, καθιστώντας τον σχετικό και σημαντικό μέρος του πολιτισμικού λόγου στο Ισραήλ*».³⁷³ Παράλληλα, «*η εμφάνιση της γνώσης του ευρέος κοινού, και κυρίως των μαθητών των σχολείων, αναφορικά με την καταστροφή των ισπανόφωνων κοινοτήτων στη Σοά*».³⁷⁴

Έτσι, εκτός από τη διάσωση των πολιτιστικών θησαυρών, τη χρηματοδότηση προγραμμάτων εκμάθησης της Εβραίο-ισπανικής, την έκδοση βιβλίων, τη διοργάνωση εκθέσεων και ετήσιου φεστιβάλ, την καθιέρωση του μουσικού διαγωνισμού Festiladino, την έκδοση ακαδημαϊκών περιοδικών, η Αρχή έχει λάβει επίσης σημαντικές πρωτοβουλίες αναφορικά με την ανάδειξη της εμπειρίας των Σεφαραδιτών/ιτισσών στη Σοά. Τέτοιες είναι, για παράδειγμα, η έκδοση απομνημονευμάτων επιζώντων/ωσών και η λήψη μαρτυριών στα Εβραίο-ισπανικά, σε συνεργασία με το Γιαντ Βασέμ (Navon 2011: 5-6). Στην ίδια κατεύθυνση και για το έτος 2017, η Αρχή έλαβε υπό την αιγίδα της τις τελετές μνήμης στο Γιαντ Βασέμ για την εβραϊκή κοινότητα της Ρόδου και για

³⁷² Μεταγενέστερα ντοκιμαντέρ που θέτουν στο επίκεντρο επιζώντες με καταγωγή από την Ελλάδα είναι: *Στιγμές της Χάριτος και της Κόλασης* (1999), το οποίο προβλήθηκε από το Κανάλι 1 (Ισραηλινή Ραδιοτηλεοπτική Αρχή) και αφορά την παράνομη μετανάστευση επιζώντων/ωσών από την Ελλάδα στην Παλαιστίνη· η αφιέρωση ενός επεισοδίου της βραβευμένης σειράς, *Στο Δωμάτιο του Χάνι*, της Ισραηλινής Εκπαιδευτικής Τηλεόρασης, στη μαρτυρία του Χαΐμ Ραφαέλ ενώπιον μαθητών/τριών κατά τη Γιομ Α Σοά, το 2000· *Ας Είναι η Μνήμη σου Αγάπη: Η Ιστορία του Οθβαδία Μπαρούχ* (2007), μια συμπαραγωγή της Διεθνούς Σχολής Σπουδών για το Ολοκαύτωμα, του Γιαντ Βασέμ και του Εβραϊκού Πανεπιστημίου της Ιερουσαλήμ στα πλαίσια του προγράμματος *Μάρτυρες κι Εκπαίδευση*. Επιπλέον, επιζώντες με καταγωγή από την Ελλάδα έχουν συμμετάσχει σε ντοκιμαντέρ γενικότερου ενδιαφέροντος για την εβραϊκή προπολεμική ζωή, τη Σοά και τη μετανάστευση στο Ισραήλ.

³⁷³ «Όραμα, Στόχοι, και Μέσα», *Εθνική Αρχή για τη Λαντίνο Κουλτούρα*, <https://autoridadnacionala.wixsite.com/autoridadnacionala/blank-58> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022).

³⁷⁴ ό.π.

τους/τις Εβραίους/ες της Βόρειας Μακεδονίας, καθώς και τις ξεναγήσεις μαθητών/τριών στην έκθεση του «Κέντρου Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας», σημαντικό μέρος της οποίας αποτελεί η Σοά.³⁷⁵

Η ίδρυση της «Εθνικής Αρχής για τη Λαντίνο Κουλτούρα» υπήρξε αποτέλεσμα διαδικασιών δημόσιας αναγνώρισης της ασκεναζικής και της σεφαραδίτικης κουλτούρας ως διακριτών, αλλά ισότιμων συστατικών της ισραηλινής «κληρονομιάς», καθώς και της προβολής της Σοά ως αναπόσπαστου μέρους της κληρονομιάς όλων των Εβραίων. Ο νόμος που συνδέθηκε με την ίδρυση της Αρχής ορίζει τη συγκρότηση δύο παράλληλων, αλλά ξεχωριστών Αρχών, μία για τη Λαντίνο και μία για τα Γίντις. Η πρωτοβουλία προήλθε από τα κάτω, από ακτιβιστές των Γίντις που ήθελαν να προσδώσουν δημόσια αναγνώριση και κρατική στήριξη στις προσπάθειές τους. Όπως δείχνει στη μελέτη της η Rachel Rojanski (2020: 268-273), η επιτυχία τους κρίθηκε από δύο σημαντικούς παράγοντες.

Ο πρώτος ήταν η προώθηση της ταυτόχρονης δημιουργίας μιας Εθνικής Αρχής για τη Λαντίνο, ώστε να μην απορριφθεί το σχέδιο ίδρυσης μια αρχής για τα Γίντις ως ένδειξη πριμοδότησης της ήδη κυρίαρχης ασκεναζικής κουλτούρας. Στο πλαίσιο μιας νέας πολιτικής ορθότητας που ανέπτυξε λόγους περί ενότητας του εβραϊκού λαού και ισοτιμίας των διάφορων εβραϊκών κουλτούρων, η μονομερής έμφαση στους Εσκενάζι θεωρούνταν πλέον μη αποδεκτή.

Ο δεύτερος παράγοντας ήταν η σύνδεση της δημιουργίας των δύο αρχών με την τιμήση της μνήμης των θυμάτων της Σοά:

«Τα μέλη της βουλής που ψήφισαν το νομοσχέδιο το είδαν περισσότερο σαν μέρος της συνεχιζόμενης προσπάθειας να τιμηθεί η μνήμη του Ολοκαυτώματος παρά σαν ένα ισραηλινό πολιτισμικό εγχείρημα» σχολιάζει η Rojanski (ό.π.: 271).

Αυτό σημαίνει πως η τιμήση της μνήμης της Σοά είναι αυτή που νομιμοποίησε την ίδρυση εθνικών φορέων για τη διάσωση και «αναζωογόνηση» των κουλτούρων της διασποράς. Θα πρόσθετα πως η ισότιμη σύνδεση των δύο Αρχών με την τιμήση της

³⁷⁵ «Εφάπαξ χορηγίες», Εθνική Αρχή για τη Λαντίνο Κουλτούρα, <https://autoridadnacionala.wixsite.com/autoridadnacionala/blank-24> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022).

μνήμης της Σοά, μας δείχνει πως η τελευταία προβάλλεται πλέον στον επίσημο πολιτικό λόγο ως μέρος της εμπειρίας και των δύο μεγάλων εθνοτικών κατηγοριών του εβραϊκού πληθυσμού.

Προωθώντας το αφήγημα της «κοινής μοίρας»

Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι οι ενέργειες για την ανάδειξη της ιστορίας των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας στη Σοά, σημαντικό μέρος των οποίων κατέγραψα παραπάνω, είναι αναμενόμενο αποτέλεσμα της γενικότερης «έκρηξης της μνήμης» και της ανάπτυξης των σπουδών Ολοκαυτώματος από τη δεκαετία του '80 κι έπειτα. Οπωσδήποτε, το περιβάλλον αυτό λειτούργησε ευνοϊκά. Φαίνεται, όμως, πως οι εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας δεν εντάχθηκαν στην ισραηλινή συλλογική μνήμη απλώς ως μια επιμέρους περίπτωση. Οι λόγοι που αρθρώνονται, ιδίως κατά τη δεκαετία του '80, καθιστούν σαφές πως η ανάδειξη της Σοά των Ελλήνων/ίδων Εβραίων είχε να επιτελέσει ιδιαίτερους ρόλους στις ισραηλινές πολιτικές μνήμης και ταυτότητας που αναδύθηκαν εκείνη την εποχή. Η μη ασκεναζική τους προέλευση, η ένταξη των Σεφαραδιτών/ιτισσών στην ευρύτερη κατηγορία των «κοινοτήτων της Ανατολής», αλλά και η καταστροφή τους στη Σοά, τους καθιστούσε, στα μάτια της ηγεσίας, ιδανικό παράδειγμα για τη θεμελίωση του αφηγήματος «της κοινής εβραϊκής μοίρας» που πρόβαλε τη Σοά ως ενοποιητικό παράγοντα της εβραϊκής και ισραηλινής ταυτότητας.

Το αφήγημα της «κοινής μοίρας» έχει αποτελέσει σημείο αναφοράς για τη σφυρηλάτηση σχέσεων μεταξύ Ισραήλ και εβραϊσμού της Διασποράς, και είναι κρίσιμο πολιτικό εργαλείο και παρακαταθήκη λόγου για την ισραηλινή πολιτική σκηνή των τελευταίων δεκαετιών. Το αίτημα που αρθρώνει για κατάργηση των «διακρίσεων» (Ασκεναζίμ, Μιζραχίμ, Σεφαρντίμ) μέσα στον εβραϊκό κόσμο, και το ομοιογενοποιητικό του εγχείρημα μέσα από την προβολή ενός «ανθρωπισμού», αξίζουν ιδιαίτερης ανάλυσης και κριτικής ανάγνωσης για την κατανόηση των σύγχρονων πολιτικών στη Μέση Ανατολή, και της σύγχρονης ιστορικής συγκυρίας ευρύτερα. Έχει μεγάλη σημασία το ότι η συμπερίληψη αυτή άρχισε να πραγματοποιείται πολιτικά στη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή –και όχι νωρίτερα. Αναγνωρίζοντας την πολιτική κρισιμότητα του θέματος, από την άποψη ότι είναι κάτι που πρέπει να ιδωθεί πέρα από το ειδικότερο θέμα

της μνήμης της γενοκτονίας, θα εστιάσω εδώ στο πώς αυτό λειτούργησε και λειτουργεί οικειοποιούμενο και την περίπτωση των Ελλήνων/ίδων Εβραίων του Ισραήλ³⁷⁶.

Το πλέον πρόσφατο παράδειγμα είναι το πρόγραμμα *Το Κοινό μας Πεπρωμένο* (*Our Common Destiny*), το οποίο υλοποιείται από την «Genesis Philanthropy Group» και το ισραηλινό Υπουργείο Υποθέσεων Διασποράς, υπό την αιγίδα του Γραφείου Προέδρου του κράτους του Ισραήλ. Στόχος του προγράμματος, έτσι όπως περιγράφεται στην επίσημη ιστοσελίδα του, είναι

*«η σύνδεση του παγκόσμιου εβραϊσμού μέσα από ένα διαδικτυακό κίνημα στηριγμένο στον πληθοπορισμό (crowdsourced) για την ανάπτυξη ενός συλλογικού οράματος για τον εβραϊκό λαό και για τη διαμόρφωση ενός κοινού μέλλοντος. Οι ευκαιρίες και οι προκλήσεις ενώπιόν μας απαιτούν να εμβαθύνουμε τη μεταξύ μας κατανόηση και να αφοσιωθούμε στη σπουδαιότερη υπόθεση της ενότητας, αντί να υποκύψουμε στις δυνάμεις εκείνες που μας διχάζουν».*³⁷⁷

Η πρωτοβουλία κατέληξε στο κείμενο της «Διακήρυξης του Κοινού μας Πεπρωμένου», το οποίο παρουσιάστηκε επίσημα από τον πρόεδρο του κράτους του Ισραήλ, Ρούβεν Ριβλίν, στις 14 Δεκεμβρίου 2020, ύστερα από διαβούλευση με εβραϊκές οργανώσεις σε όλο τον κόσμο.³⁷⁸ Το κείμενο δίνει προνομιούχο θέση στο Ισραήλ ως ασφαλές καταφύγιο, ως κοινή πατρίδα Εβραίων και ως εγγυητή της ασφάλειάς τους:

«Μοιραζόμαστε μια αμοιβαία δέσμευση και ευθύνη να δράσουμε, για να υποστηρίξουμε και να προστατεύσουμε όλες τις εβραϊκές κοινότητες στον κόσμο, αλλά και κάθε Εβραίο όπου κι αν βρίσκεται. Μοιραζόμαστε επίσης μια δέσμευση να πολεμήσουμε τον αντισημιτισμό σε όλες τις μορφές του και να εδραιώσουμε την ύπαρξη και ευημερία του κράτους του Ισραήλ, ώστε να συμβάλουμε να κρατά

³⁷⁶ Δυστυχώς, για λόγους οικονομίας του κειμένου, δε μπορώ να προχωρήσω σε ιδιαίτερη ανάλυση αυτού του θέματος, το οποίο βρίσκεται στον πυρήνα του πώς διαμορφώνεται το σύγχρονο Ισραήλ ως ταυτότητα πολίτη και ως δημόσια εικόνα. Αναγνωρίζω αυτό που θεωρώ αυτονόητο, ότι δηλ. πρόκειται για μια πολιτική αναγκαιότητα που αναδύεται μέσα στην πολιτική συνθήκη έντασης σχέσεων στην Ανατολική Μεσόγειο και Μέση Ανατολή, και σχέσεων Ισραήλ και αραβικού κόσμου, άρα μιας γεωπολιτικής στην καρδιά της οποίας βρίσκεται και η σχέση «Δύσης»-«μη-Δύσης».

³⁷⁷ βλ. "Our Common Destiny", <https://ourcommondestiny.org/> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022).

³⁷⁸ Το κείμενο εξακολουθεί να είναι ανοιχτό σε προσθήκες και τροποποιήσεις.

*πάντα ανοιχτές τις πύλες του σε κάθε Εβραίο του κόσμου, ως μια κοινή πατρίδα για όλους μας».*³⁷⁹

Η εμπειρία και η μνήμη της Σοά αποτελεί βασικό πυλώνα θεμελίωσης της ρητορικής του «κοινού πεπρωμένου», το οποίο, μεταξύ άλλων, θεωρείται πως καθιστά απαραίτητη την ύπαρξη ενός ισχυρού κράτους-προστάτη του εβραϊσμού. Η ιδέα αυτής της αναγκαιότητας είναι διάχυτη σε κάθε έκφανση της ισραηλινής θεσμικής μνήμης (π.χ. Cole 2004, Young 1993, Feldman 2008). Ένα ακόμα ενδεικτικό, πρόσφατο παράδειγμα είναι τα λόγια του Ρούβεν Ριβλίν το 2017, κατά τον καθιερωμένο προεδρικό χαιρετισμό στην εναρκτήρια τελετή της Γιομ Α Σοά στο Γιαντ Βασέμ. Κατά τον ίδιο, τρία είναι τα κεντρικά διδάγματα του Ολοκαυτώματος. Πρώτον, ότι οι Εβραίοι/ες πρέπει να αναλαμβάνουν οι ίδιοι την άμυνά τους μέσα από ένα ισχυρό, ανεξάρτητο κράτος. Δεύτερον, ότι υπάρχει ένα κοινό εβραϊκό πεπρωμένο. Τρίτον, ότι οι Εβραίοι/ες δεν πρέπει να σιωπούν απέναντι στη φρίκη, όπου κι αν συμβαίνει αυτή κι όποιον/α κι αν αφορά.³⁸⁰

*«Αναφορικά με το δεύτερο πυλώνα -το κοινό εβραϊκό πεπρωμένο, την ιδέα ότι όλοι εμείς, όλοι μας μέλη του εβραϊκού λαού, μοιραζόμαστε μια ιστορία κι ένα μέλλον- πρέπει να θυμόμαστε τους αδελφούς και τις αδελφές μας στη Διασπορά και την υποχρέωσή μας απέναντι στην ασφάλεια και την ευημερία τους. Αυτή τη χρονιά ιδιαίτερα, ο αντισημιτισμός απαιτεί να δείξουμε αυξημένη αφοσίωση στους αδελφούς μας στη Διασπορά. Μας ζητούν με καθαρούς όρους να σταθούμε δίπλα τους και αυτή τη φορά».*³⁸¹

Η επίκληση στην «κοινή μοίρα» λειτουργεί ως κρίκος που συνδέει τους/τις Εβραίους/ες όλου του κόσμου, υπερβαίνοντας γεωγραφικές αποστάσεις και πολιτισμικές ή άλλες διαφορές, και λειτουργώντας συσπειρωτικά γύρω από το κράτος του Ισραήλ.

Η ρητορική της «κοινής μοίρας», δε στρέφεται μόνο «προς τα έξω», προς τον εβραϊσμό της Διασποράς και τα άλλα κράτη, αλλά και «προς τα μέσα». Προβάλλεται

³⁷⁹ "The Declaration of Our Common Destiny" (σελ. 3), <https://ourcommondestiny.org/wp-content/uploads/2020/11/DeclarationOurCommonDestiny-.pdf> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022).

³⁸⁰ "Address by President of the State of Israel, H.E. Mr. Reuven Rivlin, State Opening Ceremony of Holocaust Martyrs' and Heroes' Remembrance Day 2017", <https://www.yadvashem.org/remembrance/archive/address-by-president/2017.html> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

³⁸¹ Ο.π..

ως βασικό επιχείρημα-εργαλείο για τη γεφύρωση του χάσματος μεταξύ διαφορετικών, και συχνά αντιτιθέμενων μεταξύ τους, ομάδων του εβραϊκού πληθυσμού εντός του Ισραήλ. Επιχειρεί να απαλύνει την αντίφαση ανάμεσα στη μετατροπή της Σοά σε κεντρικό συστατικό της ισραηλινής ταυτότητας, και στο γεγονός ότι το Ολοκαύτωμα δεν ανήκε στη σφαίρα της άμεσης εμπειρίας ενός μεγάλου μέρους του εκτός Ευρώπης εβραϊκού πληθυσμού. Λειτουργεί ως μέσο άμβλυνσης της διαίρεσης μεταξύ Εσκενάζι και Σεφαραδιτών-ιτισσών/Μιζραχί, προωθώντας την ιδέα της ευαλωτότητας που προτάσσει τη συσπείρωση γύρω από το κράτος απέναντι στην αραβική «απειλή». Γίνεται, επίσης, πολύτιμο όπλο στη φαρέτρα προσώπων και φορέων που διεκδικούν την ισότιμη ένταξη των μη Εσκενάζι στην ισραηλινή εθνική μνήμη και «κληρονομιά».

Σημείο-κλειδί της επιστράτευσης της «κοινής μοίρας» ως μέσου προσεταιρισμού του μιζραχικού πληθυσμού είναι η ρητορική που αναπτύχθηκε από τον ηγέτη του Λικούντ, Μενάχემ Μπέγκιν, στις εκλογές του 1981, στιγμή έντονης πολιτικοποίησης του ζητήματος της ενδοεβραϊκής εθνοτικο-ταξικής διαίρεσης εντός του Ισραήλ (βλ. π.χ. Picard 2017: 8-11, Zohar 2005b: 313-316). Μετά την άνοδο του Λικούντ στην εξουσία το 1977, έγινε φανερό ότι οι μη Εσκενάζι είχαν παράσχει σημαντική στήριξη στο κόμμα, ως μέσο αντίδρασης στην ασκεναζική ηγεμονία. Σε απάντηση, το 1981, η πλειονότητα των Εσκενάζι στήριξε μαζικά το συνασπισμό των Εργατικών, Μααράχ. Τρεις μέρες πριν τις εκλογές, σε προεκλογική συγκέντρωση του Σιμόν Πέρες, ο γνωστός κωμικός Ντουντού Τοπάζ, χαρακτήρισε τους/τις Εσκενάζι ψηφοφόρους ως «τον αληθινό λαό αυτής της χώρας». Χρησιμοποίησε δημόσια τον περιφρονητικό όρο «τσαχτσαχκίμ»³⁸² για τους/τις Μιζραχί και αμφισβήτησε τις στρατιωτικές τους ικανότητες. Την επόμενη μέρα, σε συγκέντρωση του Λικούντ ο Μπέγκιν σχολίασε το περιστατικό ως προσβολή. Έφερε το παράδειγμα της κοινής αυτοκτονίας του ιρακινής καταγωγής Μωσέ Μπαραζάνι και του ασκεναζικής καταγωγής Μεΐρ Φάινστεϊν, μελών των σιωνιστικών παραστρατιωτικών οργανώσεων Λέχι και Ιργκούν αντίστοιχα, λίγες ώρες πριν την εκτέλεσή τους από το καθεστώς της Βρετανικής Εντολής, για να καταλήξει στη διάσημη πλέον ρήση «Εβραίοι! Αδέρφια! Μαχητές!». Γράφει σχετικά ο ιστορικός Zion Zohar,

³⁸² Ο όρος αποδιδόταν κυρίως σε νέους από τη Βόρεια Αφρική και σήμαινε την ωμή, άτακτη, αγενή, χωρίς αυτοέλεγχο, βίαιη και προκλητική συμπεριφορά. Υπήρξε χαρακτηριστικό της θέασης των Μιζραχί ως «ακράτητων», «απολίτιστων», «προκλητικών», «άγριων», «νταήδων». Βάση για τη δημιουργία του προσωνυμίου αποτέλεσε ο, ανοίκειος στο αυτιά των Εσκενάζι, τρόπος προφοράς των φθόγγων «τσ» και «χ» από τους/τις Εβραίους/ες με καταγωγή από μουσουλμανικές χώρες. Ευχαριστίες στον Λέοντα Σιάμ για την απόδοση του όρου.

«Με αυτήν ακριβώς τη δήλωση, ο Μπέγκιν κατάφερε να σπάσει συμβολικά το εθνικό τείχος μεταξύ του ασκεναζικού και του εξ Ανατολής Εβραϊσμού που είχε υψωθεί τόσο μεγάλο και πυκνό τα προηγούμενα 29 χρόνια. [...] Απαρίθμησε μια εναλλακτική, νέα αντίληψη της ισραηλινής κοινωνίας που έδινε έμφαση στις ομοιότητες με σειρά προτεραιότητας, δηλαδή, “Εβραίοι! Αδέρφια! Μαχητές!” Πρώτον και κύριον, όλοι ήταν Εβραίοι, που μοιράζονταν μια κοινή μοίρα και πεπρωμένο. Παρ’ όλες τις φαινομενικές διαφορές τους, όλοι οι Εβραίοι ήταν ουσιαστικά αδελφοί και τελικά, ως Εβραίοι και αδερφοί, είχαν παλέψει και θα συνέχιζαν να παλεύουν για να διατηρήσουν το κράτος μπροστά στη συνεχιζόμενη αραβική εχθρότητα [...]» (2005b: 314· η υπογράμμιση δική μου).

Κατά τη δεκαετία του ’80, η επίκληση στην «κοινή εβραϊκή μοίρα» αναδύθηκε ως σταθερό σημείο αναφοράς στις δράσεις μνημόνευσης της Σοά των Ελλήνων/ίδων Εβραίων που εντατικοποιήθηκαν ακριβώς τότε. Καθοριστικό ρόλο έπαιξε, όπως προανέφερα, η πρόσληψη της κοινότητας ως ευρισκόμενης στο μεταίχμιο μεταξύ Δύσης (ταυτιζόμενης με τους/τις Εσκενάζι και τους γεωγραφικούς χώρους της Ευρώπης και της Αμερικής) και Ανατολής (ταυτιζόμενης με τους/τις Σεφαραδίτες-ίτισες/Μιζραχί και τους γεωγραφικούς χώρους της Ασίας και της Αφρικής). Ακολουθούν ορισμένα παραδείγματα ενδεικτικά των λόγων που αναπτύχθηκε τότε.

Ανάμεσα στους/στις Εσκενάζι διανοούμενους/ες που συνήψαν σχέσεις με τα μέλη της χορωδίας των Θεσσαλονικέων ήταν και η γερμανικής καταγωγής επιζήσασα της Σοά, συγγραφέας και (τότε) συντάκτρια της εφημερίδας *Μααρίβ*, Ίνγκε Ντόιτσκρον. Μετά την αρχική τους γνωριμία σε μια τελετή μνήμης στην πόλη Μπεέρ-Σέβα στο Νότιο Ισραήλ, όπου «η Ίνγκε αφηγήθηκε την ιστορία της κι εμείς [τα μέλη της χορωδίας] τραγουδήσαμε» (Ραφαέλ 1997: 33) έλαβαν χώρα αρκετές, ιδιωτικές συναντήσεις μεταξύ τους. Η Ντόιτσκρον έδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη Σοά των Εβραίων της Ελλάδας και δημοσίευσε σχετικά άρθρα στη *Μααρίβ*.³⁸³ Τον Απρίλιο του

³⁸³ Δεν είναι ίσως τυχαίο ότι στην ίδια εφημερίδα εμφανίστηκε το πρώτο, απ’ όσο γνωρίζω, κείμενο απογόνου επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα (Ραφαέλ 1997). Συντάκτης του κειμένου, το οποίο επικεντρώθηκε στο βίωμα της «δεύτερης γενιάς», ήταν ο γιος του Χαΐμ Ραφαέλ, Σμουέλ. Όπως έδειξα στο κεφάλαιο 3.1, ο Σμουέλ θα έπαιζε στη συνέχεια καταλυτικό ρόλο στη στράτευση των απογόνων στην κοινοτική προσπάθεια.

1982, διοργάνωσε πάρτι γενεθλίων στο σπίτι της, προσκαλώντας και τα μέλη της χορωδίας. Ο δημοσιογράφος Ιτζχάκ Λεβή κατέγραψε τις εντυπώσεις του στη *Μααρίβ*. Το άρθρο έφερε το χαρακτηριστικό τίτλο «Σαλονικείς στο Σπίτι μιας Γέκιτ³⁸⁴»:

«Τα μέλη της χορωδίας εμφανίστηκαν μπροστά σε Γιντισόφωνους. Η Ίνγκε τους είπε: “Εσείς σίγουρα αναρωτιέστε: Τι δουλειά έχει αυτή η παρέα στο σπίτι μου; Τι σχέση έχουν αυτοί με μένα; Πώς γίνεται η Γέκιτ Γερμανίδα που μιλά Γερμανικά να έχει πάρε-δώσε με αυτούς που προέρχονται από τη Θεσσαλονίκη; Θέλω να ξέρετε πως υπάρχει βαθύς δεσμός ανάμεσά μας. Τους συνάντησα για πρώτη φορά σε εκδήλωση στη Μπεέρ-Σέβα, ο κόσμος εκεί με ρωτούσε: “Πώς μπορείς να μιλάς για τη Σοά με τέτοιο χαμόγελο;” [...] Οι άνθρωποι αυτής της συντροφιάς [των Θεσσαλονικέων] μου είπαν: «Εμείς τραγουδάμε κι εσύ χαμογελάς, επειδή συνεχίζουμε να ζούμε. Είσαι αδελφή μας». [...] Ξέρουν αυτοί γιατί υπάρχει αυτό το χαμόγελο κι εγώ ξέρω τη σημασία της μελωδίας και του τραγουδιού τους. Στη Μπεέρ-Σέβα δημιουργήθηκε αδελφικός δεσμός μεταξύ μας [...] Ο αδελφικός αυτός δεσμός που άρχισε στο Αουσβιτς, στο Νταχάου και σε άλλα στρατόπεδα όπου εξοντώθηκαν εκατομμύρια Εβραίοι και από τη Γερμανία και από την Ελλάδα και από την Πολωνία και από τη Λιβύη, συνεχίστηκε στο κράτος του Ισραήλ» (παρατίθεται στο Ραφαέλ 1997: 34-35).

Η χαρά της επιβίωσης, η οποία αντανακλά τη μετατόπιση της έμφασης από τα θύματα στους/στις επιζώντες/ώσες (Gil 2012) καθώς και την ηρωοποίησή τους,³⁸⁵ παρουσιάζεται σαν ένας «κρυφός» κοινός κώδικας Εσκενάζι και Σεφαραδιτών/ιτισσών επιζώντων/ωσών, εκπροσωπούμενων εδώ αντίστοιχα από τις «αντιπροσωπευτικές» περιπτώσεις μιας Γερμανοεβραίας δημοσιογράφου και μιας ομάδας Θεσσαλονικέων ερασιτεχνών τραγουδιστών/στριών.³⁸⁶ Η Σοά προβάλλεται ως ιδρυτική στιγμή αδελφοποίησης

³⁸⁴ Ο όρος «γέκε/γέκι» (στα Γίντις) αναφέρεται στους/στις Εβραίους/ες της Γερμανίας. Η επικρατέστερη ετυμολογική θεωρία τον θέλει να προέρχεται από τη γερμανική λέξη *jacke* (σακάκι), αποτυπώνοντας τη συνήθειά τους να φορούν κοντά σακάκια, σε αντίθεση με τα μακρύτερα παλτά που φορούσαν τυπικά οι Εβραίοι της Ανατολικής Ευρώπης. Άλλοτε ως περιφρονητικός κι άλλοτε ως επαινετικός χαρακτηρισμός, το χιουμοριστικό αυτό προσωνύμιο αντανακλά την ταύτιση των Γερμανοεβραίων με το αστικό, το δυτικό, το συνεπές, το σχολαστικό, αλλά και το αλαζονικό. Ευχαριστώ θερμά τον Μιχάλη Δασκαλάκη-Γιόντη για την επισήμανση.

³⁸⁵ βλ. και τη συζήτηση στο κεφάλαιο 1.2 της διατριβής.

³⁸⁶ Τον ίδιο ρόλο επιτελεί και η αναφορά σε δύο ακόμα «αντιπροσωπευτικές» περιπτώσεις, της Πολωνίας και της Λιβύης, χωρίς καμία αναφορά στις τεράστιες διαφορές των κοινοτήτων αυτών στη διάρκεια της Σοά.

των Εβραίων ανεξαρτήτως εθνοτικής καταγωγής. Η κοινή εγκατάσταση στο Ισραήλ εμφανίζεται απλώς ως συνέχεια αυτού. Ένας τέτοιος ακατάλυτος δεσμός απονομιμοποιεί την απόσταση μεταξύ των δύο κατηγοριών, έτσι όπως αποτυπώνεται στο ερώτημα «*τι σχέση έχουν αυτοί με μένα*». Η απομόνωση που βίωσαν οι Σεφαραδίτες/ίτισσες στα ναζιστικά στρατόπεδα, καθώς και το γεγονός ότι η Σοά δεν αποτέλεσε μέρος της εμπειρίας ενός μεγάλου μέρους του εβραϊκού πληθυσμού, αποσιωπάται.

Ένα παρόμοιο ως προς το πνεύμα του κείμενο εμφανίζεται στο *Λο Νισκάχ* τον Απρίλιο του 1989. Συντάκτης του είναι ο Αριέ Μπαρνέα, γιος επιζώντων από την Πολωνία, νομικός, ερευνητής της Σοά, με έντονη δράση στο πεδίο της εκπαίδευσης.³⁸⁷ Το 1986 έγινε ένα από τα ιδρυτικά μέλη και πρόεδρος της οργάνωσης «Λαπίντ (=Δαυλός): Κίνηση για τη Μετάδοση των Διδαγμάτων της Σοά». Η ανάδειξη της μοίρας των εξ Ανατολής Εβραίων στο Ολοκαύτωμα υπήρξε ένας από τους τέσσερις άξονες δράσης της «Λαπίντ» μέχρι το τέλος της ύπαρξής της, το 1994.³⁸⁸ Το 1987 και υπό την αιγίδα του Υπουργείου Άμυνας, ο Μπαρνέα δημοσίευσε εγχειρίδιο για εκπαιδευτικούς με θέμα τους/τις μη Εσκενάζι στη Σοά, το οποίο τιμήθηκε με το βραβείο Beacon. Ο τίτλος του είναι δηλωτικός του μηνύματος που κλήθηκαν να μεταδώσουν οι εκπαιδευτικοί στους μαθητές/ήτριές τους: *Μία Μοίρα: Οι Ισπανόφωνοι Εβραίοι και οι Εβραίοι των Μουσουλμανικών Χωρών στη Διάρκεια της Σοά*.

Το Δεκέμβριο του 1988, «*Το Κοινό Εβραϊκό Πεπρωμένο μεταξύ Ανατολής και Δύσης*» έγινε μία από τις 12 κεντρικές θεματικές (από τις 30 που προτάθηκαν συνολικά) της Πρώτης Παγκόσμιας Συνδιάσκεψης Απογόνων της Σοά, η οποία έλαβε χώρα στην Ιερουσαλήμ. Λίγους μήνες αργότερα, ο Μπαρνέα δημοσίευσε το άρθρο «Μήπως η μοίρα ήταν κοινή;» στο *Λο Νισκάχ*, απευθυνόμενος στους/στις απογόνους επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα, αλλά και σε κάθε αναγνώστη/στρια του ετύπου:

«Από τότε που παραδόθηκαν ο Ναζί ναύαρχος Ντένιτς και ο [...] Χιροχίτο στους Συμμάχους, από τότε στους Εβραίους που απέμειναν, είδε το φως του ήλιου, πάλι

³⁸⁷ Για το γενικό έργο του στην εκπαίδευση ο Μπαρνέα έχει βραβευτεί από το δήμο της Ιερουσαλήμ, το κράτος του Ισραήλ και το Γιαντ Βασέμ. Το 2004 η εφημερίδα *Χααρέτζ* τον συμπεριέλαβε στους 50 πιο σημαντικούς Ισραηλινούς εκπαιδευτικούς, βλ. «Αριέ Μπαρνέα», *Μπαρνέα: Εκπαιδευτικός και Ερευνητής της Σοά* (προσωπική ιστοσελίδα), <http://www.barneaed.co.il/biography.html> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

³⁸⁸ Οι άλλοι τρεις άξονες είναι το «σιωνιστικό» δίδαγμα της Σοά, οι υποδειγματικές περιπτώσεις διασωστών/στριών (συμπεριλαμβανομένου του Κάστνερ) και το οικουμενικό μάθημα της αλληλεγγύης σε κάθε διωκόμενο/η, ό.π..

μετά από πολύ καιρό, μια αιματηρή διαίρεση του εβραϊκού λαού σε Εσκενάζι, Σεφαραδίτες και Μιζραχί.

Γιατί μόνο τότε; Αυτή η διαίρεση υπάρχει από την αρχή της Εξορίας! Και γιατί αιματηρή διαίρεση; Τι το κακό υπάρχει στη διατήρηση της κληρονομιάς του Μπετ Σαμπά;

Σωστά, φίλοι, αλλά εγώ δεν εννοώ αυτή τη διαίρεση, ούτε σας μιλώ εδώ για την υπέροχη ποικιλία των αποχρώσεων του δέρματος, των εκφράσεων, των φαγητών, των τραγουδιών, αλλά για τη διαίρεση του αίματος. [...]

Όπως αποδεικνύεται, οι Ναζί όπως ο Αδόλφος Χίτλερ και ο Αδόλφος Αιχμαν, δε γνώριζαν τη διαίρεση αυτή. Μήπως κάποιος θα παρίστανε στ' αλήθεια ότι είναι πιο ειδικός στο Ολοκαύτωμα από αυτούς;

Ο Χίτλερ ανέπτυξε τη ναζιστική ιδεολογία που θεωρεί παντοτινό εχθρό όποιον έχει εβραϊκή προέλευση σε όλον τον κόσμο. Δίχως εξαίρεση.

Τον Ιανουάριο του 1942 η επιτροπή του Βάνζεε επεξεργάστηκε πρόγραμμα για την εξάλειψη 11.000.000 Εβραίων, περισσότερων από τα 2/3 του λαού. Στον κατάλογο περιλαμβάνονται Εβραίοι από όλες τις κοινότητες δίχως εξαίρεση.³⁸⁹

Και τότε αρχίζει η πραγματοποίηση. Οι Ναζί επιτυγχάνουν να εξαλείψουν το 90% των Εβραίων της Πολωνίας [...] το 85% των Εβραίων της Ελλάδας [...] και “μόνο” μερικές χιλιάδες από τους Εβραίους της Βόρειας Αφρικής. Δίχως διάκριση.

Ποια είναι λοιπόν η πηγή της ιστορίας [της διάκρισης];

Σε όλη την Ελλάδα κατοικούσαν την εποχή εκείνη 76.000 Εβραίοι και από αυτούς οι 56.000 στη Θεσσαλονίκη. [...] Οι μικροί σχετικά αριθμοί χάνονται μπροστά στα εκατομμύρια.

Αν οι ζωές των ανθρώπων και ειδικότερα των Εβραίων είναι πολύτιμες για μας, δε θα επιτρέψουμε να συνεχίσουν να χάνονται. Αρκετά με την απώλειά τους αυτή. Κι αν δεν είχε συμβεί η Σοά στους Εβραίους της Θεσσαλονίκης; Ακόμα και τότε θα ήταν η μνήμη της [Σοά] μέλημά τους [ενν. των απογόνων των Θεσσαλονικέων]. Διότι η μνήμη της Σοά αφορά κάθε άνθρωπο και βέβαια κάθε Εβραίο.

Φίλοι και φίλες του Τμήματος που προέρχεστε από την Ελλάδα, συνεχίστε να μελετάτε την κληρονομιά και να θυμίζετε αυτούς που εξοντώθηκαν. Εγώ το ζητώ

³⁸⁹ Ωστόσο, το ζήτημα της συμπερίληψης ή μη των Εβραίων της Βορείου Αφρικής στη συνάντηση του Βάνζεε έχει προκαλέσει διαφωνίες μεταξύ των ιστορικών, βλ. π.χ. Metzger 2011, Michman 2018.

*αυτό από σας ως άνθρωπος, ως Εβραίος κι επειδή κι εγώ θρηνώ για την απώλεια της μεγαλοπρεπούς κοινότητας της οποίας είστε απόγονοι σαν να ήμουν κι εγώ απόγονός της».*³⁹⁰

Στο λόγο του Μπαρνέα, η ανάγκη για ενότητα προβάλλεται ως το μεγαλύτερο μάθημα της Σοά. Η σχεδόν ολοσχερής καταστροφή των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας και η δολοφονία «μόνο» μερικών χιλιάδων από τους/τις Εβραίους/ες της Λιβύης αποδεικνύει την «κοινή εβραϊκή μοίρα». Το γεγονός αυτό καθιστά αναγκαία την κατάργηση κάθε διαίρεσης και διάκρισης (discrimination) μεταξύ τους είτε προέρχονται από την «Ανατολή» είτε από τη «Δύση».

Την ίδια στιγμή, θέτοντας το ερώτημα *«Κι αν δεν είχε συμβεί η Σοά στους Εβραίους της Θεσσαλονίκης»*, ο Μπαρνέα απευθύνεται έμμεσα σε ένα μεγάλο κομμάτι του ισραηλινού πληθυσμού, κυρίως Εβραίους/ες προερχόμενους/ες από χώρες της Μέσης Ανατολής, των οποίων οι κοινότητες έμειναν σχεδόν ανεπηρέαστες από τις ναζιστικές φυλετικές πολιτικές. Τους/τις καλεί να δουν την απώλεια σαν να ήταν δική τους: τα διδάγματα της Σοά αποτελούν μια πανανθρώπινη και κυρίως μια πανεβραϊκή κληρονομιά που δεν περιορίζεται μόνο σε όσους έχουν οικογενειακή ή κοινοτική σύνδεση με το γεγονός. Η κοινή εβραϊκή ιδιότητα καθιστά κοινό τον πόνο και το καθήκον της μνήμης. Με τη σειρά της, η μνήμη της Σοά επιβάλλει το καθήκον της ενότητας και της συσπείρωσης γύρω από ένα ισχυρό κράτος, ώστε να αποτραπεί η επανάληψη της καταστροφής στο μέλλον (*«δε θα επιτρέψουμε να συνεχίσουν να χάνονται»*).

Σε ό,τι αφορά την ίδια την υπό μελέτη κοινότητα, η έμφαση στην «ευρωπαϊκότητα» κατείχε κι εξακολουθεί να κατέχει σημαντική θέση στο λόγο που ανέπτυξαν επιζώντες/ώσες και απόγονοί τους από την επαύριον της Σοά μέχρι και σήμερα. Τόσο στο απομνημόνευμα του Χαΐμ Ραφαέλ όσο και στο *Λο Νισκάχ*, οι Έλληνες/ίδες Εβραίοι/ες αναφέρονται συνήθως ως τμήμα της «κοινής μοίρας», η οποία συνοδεύεται ωστόσο από τον προσδιορισμό *«της Ευρώπης»*.³⁹¹ Υπενθυμίζω επίσης πως οι συνομιλητές και συνομιλήτριές μου στο πεδίο εξακολουθούν να λαμβάνουν αποστάσεις από

³⁹⁰ Μπαρνέα, Αριέ 1989. «Μήπως η Μοίρα Ήταν Κοινή;». *Λο Νισκάχ* 4: 7.

³⁹¹ Παραθέτω ενδεικτικά δύο παραδείγματα από το *Λο Νισκάχ*:

«Η έκθεση [Μουσικοί Ήχοι κατά την Περίοδο της Σοά] [...] τόνισε το κοινό πεπρωμένο των Εβραίων της Ευρώπης κατά την περίοδο της Σοά» (Ρεφαέλ, Σμουέλ 1989. «΄Μουσικοί Ήχοι

την κατηγοριοποίηση των Εβραίων από την Ελλάδα και τα Βαλκάνια ως μέρους του «εξ Ανατολής» εβραϊσμού, κινούμενοι/ες σταθερά προς δυσμάς, δίνοντας έμφαση στην ευρωπαϊκή καταγωγή, και αναπτύσσοντας λόγους περί «αυθεντικής» ελληνικής και «αυθεντικής» σεφαραδίτικης ταυτότητας.³⁹²

Φαίνεται, ωστόσο, πως παρά τη σταθερή προσήλωση του λόγου των υποκειμένων στην Ευρώπη, η αναφορά στην Ανατολή είναι αυτό που στη συγκυρία της δεκαετίας του '80 έπαιξε καταλυτικό ρόλο στην ευόδωση του εγχειρήματος της συμπερίληψης. Η ενσωμάτωση της συνεδρίας «Το Κοινό Εβραϊκό Πεπρωμένο μεταξύ Ανατολής και Δύσης» στην Πρώτη Παγκόσμια Συνδιάσκεψη Απογόνων Επιζώντων/ωσών του Ολοκαυτώματος υπήρξε, στην πραγματικότητα, αποτέλεσμα πρωτοβουλίας εκ μέρους του ελληνικού Τμήματος Γενιάς Συνέχισης. Με τη συμμετοχή τους στην οργανωτική επιτροπή, τα μέλη επιδίωξαν την ένταξη της άγνωστης μέχρι τότε εμπειρίας των Ελλήνων/ίδων Εβραίων στα υπό συζήτηση θέματα, κάνοντας έτσι ένα σημαντικό βήμα στην επίτευξη αυτού που οι ίδιοι έβλεπαν ως «αποστολή» τους. Για άλλη μια φορά, η διατύπωση του τίτλου της συνεδρίας μας δείχνει πως η επί ίσοις όροις ένταξη στη συλλογική μνήμη εξαρτήθηκε σε σημαντικό βαθμό από την ικανότητα των Εβραίων από την Ελλάδα να λειτουργούν διαμεσολαβητικά ανάμεσα σε «Δύση» και «Ανατολή», θεμελιώνοντας το αφήγημα της «κοινής μοίρας» και αντισταθμίζοντας τη διαίρεση Εσκενάζι και Σεφαραδιτών-ιτισσών/Μιζραχί. Η προωθητική δυναμική της επίκλησης στην «Ανατολή» είχε γίνει ήδη φανερή. Δύο χρόνια νωρίτερα, την παραμονή της Γιομ Α Σοά του 1986, ο Σμουέλ Ρεφαέλ συμμετείχε σε ραδιοφωνική συνομιλία ιστορικών και άλλων δημόσιων προσώπων με τον τίτλο «Οι Εβραίοι της Ανατολής στη Σοά της Ευρώπης».

Την ίδια στιγμή και με ανάλογη ρητορική, αρκετές από τις δράσεις ανάδειξης της Σοά των Ελλήνων/ίδων Εβραίων γνώρισαν τη στήριξη ιδρυμάτων που προωθούν την ισότιμη ένταξη των εξ Ανατολής Εβραίων ως αναπόσπαστου μέρους της ευρύτερης κληρονομιάς του εβραϊσμού και της ιστορίας του σιωνισμού (Picard 2017: 7). Για πα-

κατά την Περίοδο του Ολοκαυτώματος': Ιδιαίτερη Έκθεση στη Βαρσοβία». *Λο Νισκάχ* 4: 9. Η μετάφραση είναι του Μάκη Μωυσή, η υπογράμμιση δική μου).

«Ήξερα ότι τα θάσανα και ο εξευτελισμός των Ελλήνων Εβραίων ήταν το κοινό πεπρωμένο που μοιράζονταν με την πλειοψηφία των Εβραίων της Ευρώπης την ίδια περίοδο» (Πρι, Ρονέν 1991. «Μαθητικές Έρευνες με Θέμα τη Σοά των Ελλήνων Εβραίων», ό.π. 6: 19. Η μετάφραση είναι του Μιχαήλ Δασκαλάκη- Γιόντη. Η υπογράμμιση δική μου).

³⁹² Βλ. το κεφάλαιο 2.2 της διατριβής.

ράδειγμα, το «Κέντρο για τη Διατήρηση της Κληρονομιάς του Εξ Ανατολής Εβραϊσμού» συμμετείχε στη χρηματοδότηση της ταινίας «Σαλονίκη-Αουσβιτς» (βλ. παραπάνω) εκφράζοντας την ελπίδα ότι «θα συνεισφέρει στην κατανόηση του κοινού πεπρωμένου όλων των κοινοτήτων του Ισραήλ» (παρατίθεται στο Yablonka 2008: 225). Το 1984, το «Ινστιτούτο “Μπεν-Τσβί” για τη Μελέτη των Εβραϊκών Κοινοτήτων της Ανατολής» εξέδωσε βιβλιογραφικό τόμο για τον εβραϊσμό της Ελλάδας από την εποχή της εκδίωξης από την Ισπανία μέχρι το παρόν, σε επιμέλεια Abraham Robert Attal. Το έργο αυτό συμπληρώθηκε το 1996. Το 1986, το περιοδικό *Pe'amim: Μελέτες στον Εξ Ανατολής Εβραϊσμό*, που εκδίδεται από το ίδιο ίδρυμα, αφιέρωσε τρία τεύχη στο θέμα του σεφαραδίτικου και εξ Ανατολής Εβραϊσμού στη διάρκεια της Σοά. Η οπτική που υιοθετήθηκε είναι εξαιρετικά ευρεία. Το τεύχος 27 αφιερώθηκε

*«στους Εβραίους χωρών που κατέχονταν από τη Ναζιστική Γερμανία: την Ελλάδα, τη Γιουγκοσλαβία, τον Καύκασο και την Κριμαία στη Σοβιετική Ένωση, και επίσης τη Βουλγαρία, που συνεργάστηκε στενά με τη ναζιστική Γερμανία».*³⁹³

Το τεύχος 28 αφιερώθηκε σε χώρες που βρέθηκαν υπό την εξουσία συμμάχων της Γερμανίας, δηλαδή της Ιταλίας και της Γαλλίας του Βισύ: την Αιθιοπία, τη Λιβύη, την Αλγερία, το Μαρόκο, τη Συρία και το Λίβανο. Το τεύχος 29 κάλυψε εβραϊκές κοινότητες «που ζούσαν σε ανεξάρτητες μουσουλμανικές χώρες και που επηρεάστηκαν από την επιρροή της ναζιστικής ιδεολογίας στην πολιτική ηγεσία αυτών των χωρών».³⁹⁴ το Ιράν, την Τουρκία, το Ιράκ και το Αφγανιστάν. Το μήνυμα που προκύπτει είναι ότι οι Σεφαραδίτες/ίτισες και Μιζραχί Εβραίοι συνδέονται στενά με την ιστορία της Σοά: οι Εβραίοι/ες των Βαλκανίων (Ελλάδα, Γιουγκοσλαβία) γνώρισαν συντριπτικές απώλειες λόγω της άμεσης εφαρμογής της Τελικής Λύσης· οι Εβραίοι/ες της Βορείου Αφρικής υπέφεραν από φασιστικές αντισημιτικές πολιτικές, με τους/τις Εβραίους/ες της Λιβύης να βρίσκονται «στα πρόθυρα της Σοά»³⁹⁵ οι Εβραίοι/ες της Μέσης Ανατολής δεν υπήρξαν άμεσα θύματα, αλλά επλήγησαν σημαντικά από τη ναζιστική ρατσιστική ιδεολογία, πράγμα που (όπως προβάλλεται) συνδέθηκε με τη μεταγενέστερη μαζική μετανάστευσή τους στη γη του Ισραήλ.

³⁹³ “In This Issue”, *Pe'amim: Studies in the Cultural Heritage of Oriental Jewry* 27(1986): 183.

³⁹⁴ “In This Issue”, *ό.π.* 29(1986): 159.

³⁹⁵ Βλ. την διατύπωση του άρθρου της Rachel Simon, «Οι Εβραίοι της Λιβύης στα Πρόθυρα της Σοά» στο 28^ο τεύχος του *Pe'amim*.

Διευρύνοντας τη γεωγραφία της Σοά: Ευρώπη, Βαλκάνια, Βόρεια Αφρική

Η ευρεία οπτική που υιοθετείται στο προαναφερθέν τεύχος του *Pe'amim* δηλώνει μια σημαντική εξέλιξη που θα ήταν αδιανόητη κατά τα πρώτα χρόνια ύπαρξης του κράτους: τη μετατροπή της ταύτισης με τη Σοά σε ιδιότητα που επενδύεται με ιδιαίτερο κύρος και την επιθυμία μεγάλων τμημάτων του εκτός Ευρώπης εβραϊσμού να αποδείξουν ή να επινοήσουν συγγένειες με το γεγονός.³⁹⁶ Η τάση αυτή συμβαδίζει, ως ένα βαθμό, με επίσημες ισραηλινές πολιτικές, οι οποίες επιστρατεύουν την καταστροφή στη Σοά ως μέσο σφυρηλάτησης μιας κοινής εθνικής συνείδησης και ταυτότητας. Σημαντικό ρόλο παίζει επίσης η απόφαση του εθνικού φορέα μνήμης περί «*διεύρυνσης της γεωγραφίας της Σοά*» από το 1972.

Η αναγνώριση και ένταξη μη ασκεναζικών κοινοτήτων στη συλλογική μνήμη είναι μια διαδικασία εν εξελίξει. Κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες, και υπό διαρκή πίεση «από τα κάτω», παρατηρείται μια παράλληλη, αυξανόμενη έμφαση στις κοινότητες της Βορείου Αφρικής εκ μέρους του Γιαντ Βασέμ. Κατά τον Haim Saadoun (2019), το πρώτο σημαντικό βήμα έγινε με την ένταξη των κοινοτήτων της Τυνησίας και της Λιβύης στο πρόγραμμα των *Πινκασέι α Κεϊλότ*.³⁹⁷ Οι κοινότητες αυτές αποτελούν πλέον μέρος των προγραμμάτων συλλογής μαρτυριών, καθώς και εμβληματικών μνημείων του Γιαντ Βασέμ: της Κοιλάδας των Κοινοτήτων και του νέου μουσείου που εγκαινιάστηκε το 2005. Επιπλέον, από τα τέλη της δεκαετίας του 2000, το Γιαντ Βασέμ διοργανώνει συνέδρια για τον εβραϊσμό της Βορείου Αφρικής,³⁹⁸ σε συνεργασία με «Το Κέντρο Τεκμηρίωσης για τον Εβραϊσμό της Βορείου Αφρικής στη Διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου»³⁹⁹ που ιδρύθηκε το 2006 υπό την αιγίδα του Ινστιτούτου

³⁹⁶ Βλ. και το κεφάλαιο 3.3.

³⁹⁷ Πρόκειται για το πολύτομο έργο της Εγκυκλοπαίδειας των Εβραϊκών Κοινοτήτων από την ίδρυσή τους μέχρι και την καταστροφή στη Σοά που εγκαινιάστηκε το 1969. Το 1973 κι ενώ βρισκόταν ακόμα στην αρχή του, το πρόγραμμα απέσπασε το βραβείο «Ισραήλ» για τη συνεισφορά του στο κράτος και στην κοινωνία. Στα μέσα της δεκαετίας του '80, αποφασίστηκε η ένταξη κοινοτήτων των Βαλκανίων και της Βορείου Αφρικής σε αυτό. Η πολυετής έρευνα κατέληξε στην έκδοση του τόμου για τη Γιουγκοσλαβία το 1988, για τη Λιβύη και την Τυνησία το 1997 και για την Ελλάδα το 1999.

³⁹⁸ Για παράδειγμα, τον Απρίλιο του 2008 και στο πλαίσιο των εκδηλώσεων για την εθνική Ημέρα Μνήμης Σοά και Ηρωισμού έλαβε χώρα το συνέδριο «Η Βόρειος Αφρική και οι Εβραίοι της κατά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο». Το Δεκέμβριο του 2012, το συνέδριο «Το Τέλος του 1942: Σημείο Τομή στο Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και στην Κατανόηση της Τελικής Λύσης;» απέδωσε «*ιδιαίτερη προσοχή στη Βόρεια Αφρική και στις εβραϊκές κοινότητές της*», βλ. "Yad Vashem International Research Conference Opens Monday- The End of 1942: A Turning Point in World War II and in the Comprehension of the Final Solution?" (13.12.2012), <https://www.yadvashem.org/press-release/13-december-2012-13-28.html> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

³⁹⁹βλ. "The Documentation Center of North African Jews During World War 2", <https://northafrican-jews-ww2.org.il/en> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022).

“Μπεν-Τσβι” και με χρηματοδότηση της Claims Conference. Επιπλέον, το 2006 το Γιαντ Βασέμ κυκλοφόρησε σχετικό εκπαιδευτικό υλικό (Michman 2020: 130, υποσημείωση 37). Στις αρχές της δεκαετίας του 2010, το αγγλόφωνο εκπαιδευτικό e-newsletter του, *Διδάσκοντας την Κληρονομιά*, αφιέρωσε τρία τεύχη του στις εβραϊκές κοινότητες των Βαλκανίων και της Βορείου Αφρικής: «Το Ολοκαύτωμα στη Νοτιοανατολική Ευρώπη» τον Οκτώβριο του 2010,⁴⁰⁰ «Οι Εβραίοι των Ιωαννίνων, της Αλβανίας και της Βουλγαρίας» τον Ιανουάριο του 2011,⁴⁰¹ «Οι Εβραίοι της Βορείου Αφρικής και το Ολοκαύτωμα» τον Οκτώβριο του 2011.⁴⁰² Πιο πρόσφατα, το 2019, δημιουργήθηκε μια σειρά επτά διαδικτυακών μαθημάτων στα Εβραϊκά αφιερωμένων στη Γιουγκοσλαβία, την Ελλάδα και τη Βόρεια Αφρική.⁴⁰³ Η διατύπωση «της Ευρώπης, της Βορείου Αφρικής και των Βαλκανίων» είναι πλέον κοινός τόπος σε κείμενα του Γιαντ Βασέμ που αποτυπώνουν τη γεωγραφία της Σοά. Τα Βαλκάνια, ανήκοντα γεωγραφικά στην Ευρώπη, κι αφορώντα έναν «άλλο» (σεφαραδίτικο/μη ασκεναζικό) εβραϊσμό που όμως βίωσε την «ίδια» με τους/τις Εσκενάζι καταστροφή, μνημονεύονται ξεχωριστά, σαν ενδιάμεση κατηγορία μεταξύ Ευρώπης και Αφρικής. Η τελευταία αφορά επίσης αυτόν τον «άλλο» εβραϊσμό, η διαδρομή όμως του οποίου οριακά μόνο μπορεί να ενταχθεί στη Σοά με αυστηρούς όρους.

Παράλληλα, λάβει χώρα σημαντικές πράξεις θεσμικής αναγνώρισης του status του/της επιζώντος/ώσας σε Εβραίους/ες και κοινότητες από τη Βόρεια Αφρική. Το Φεβρουάριο του 2008, δύο χρόνια μετά την απόφαση της Γερμανίας για χορήγηση αποζημιώσεων στους/στις Εβραίους/ες της Τυνησίας, περιφερειακό δικαστήριο του Τελ Αβίβ έκρινε ως επιλέξιμους/ες για αποζημιώσεις Εβραίους/ες αυτής της καταγωγής. Τον Απρίλιο του 2010 αναγνωρίστηκε το δικαίωμα ενός αριθμού Λιβύων να διεκδικήσουν αποζημιώσεις ως επιζώντες/ώσες της Σοά. Στις 14 Σεπτεμβρίου, ο πρωθυπουργός, Μπέντζαμιν Νετανιάου, και ο Υπουργός Οικονομικών, Γιουβάλ Στάινιτς, υπέγραψαν την επέκταση αυτής της απόφασης, ώστε να συμπεριληφθούν όλοι/ες οι Εβραίοι/ες που γεννήθηκαν στη Λιβύη πριν το 1943 και είχαν μεταναστεύσει στο Ισραήλ μέχρι το

⁴⁰⁰ βλ. <https://www.yadvashem.org/education/newsletter/21.html> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022). Το εισαγωγικό άρθρο της Yael Weinstock- Mashbaum φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο: «Σεφαραδίτες Εβραίοι στην Γιουγκοσλαβία, τη Βουλγαρία και την Ελλάδα: Ήσυνέβη κι Εκεί», βλ. <https://www.yadvashem.org/articles/general/sephardic-jews-in-yugoslavia.html> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

⁴⁰¹ βλ. <https://www.yadvashem.org/education/newsletter/22.html> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

⁴⁰² βλ. <https://www.yadvashem.org/education/newsletter/25.html> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022).

⁴⁰³ “Exploring the Fate of Balkan and North African Communities during the Holocaust”. *Yad Vashem Achievements and Challenges: Annual Report 2019*, <https://www.yadvashem.org/sites/default/files/2019.pdf> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

1953. Με τον τρόπο αυτό, τερματίστηκε μια άλλη μακρά προσπάθεια αναγνώρισης, η οποία χρονολογείται ήδη από την υπογραφή της συμφωνίας Ισραήλ-Δυτικής Γερμανίας για τις αποζημιώσεις.⁴⁰⁴ Το 2015, ο Υπουργός Οικονομικών, Μωσέ Καλόν, αποφάσισε τη χορήγηση μικρής ετήσιας αποζημίωσης (3.600 σέκελ το χρόνο) σε Εβραίους/ες από το Ιράκ,⁴⁰⁵ την Αλγερία και το Μαρόκο, κάνοντας λόγο για «διόρθωση μιας ιστορικής αδικίας».⁴⁰⁶ Μια αντίστοιχη δήλωση είχε κάνει το 2010 ο Αναπληρωτής Υπουργός Οικονομικών, Ιτζχάκ Κοέν, αναφορικά με τους/τις Εβραίους/ες από τη Λιβύη.⁴⁰⁷

Επιπλέον, ο εβραϊσμός της Βορείου Αφρικής έχει αρχίσει να εντάσσεται στις εθνικής εμβέλειας αναμνηστικές τελετές για τη Γιομ Α Σοά. Το 1999, η Ίρις Μουτζαρί έγινε η πρώτη επιζήσασα από τη Λιβύη που άναψε πυρσό στην τελετή αφής των δαυλών. Ακολούθησαν ο Γιοζέφ Λεαβί το 2016 και ο Χαΐμ Αρμπίβ το 2020.⁴⁰⁸ Το 2019, με αφορμή τη διαμαρτυρία μιας μαθήτριας λιβυκής καταγωγής προς τους διοργανωτές της τοπικής τελετής στο Ζίχρον Γιακώβ (προάστιο της Χάιφα), το Γιαντ Βασέμ αφαίρεσε τους προσδιορισμούς «ευρωπαϊκή» και «στην Ευρώπη» από τις προσευχές *Γιζκόρ*

⁴⁰⁴ Από την πρώτη στιγμή της συμφωνίας, η Ένωση Λιβύων Εβραίων στο Ισραήλ διεκδίκησε τη συμπερίληψή τους. Οι επαφές τους με το Παγκόσμιο Εβραϊκό Συνέδριο κατέστησε σαφές πως δεν κατανοούνταν ως μέρος της Σοά: «Μην μπείτε στο θαγόνη του Ολοκαυτώματος», ήταν η απάντηση του Ναούμ Γκόλντμαν. «Στην πραγματικότητα, οι αποζημιώσεις που έλαβαν τα θύματα από τη Λιβύη κατά τη δεκαετία του '60 ήταν αποτέλεσμα της προσωπικής τους πρωτοβουλίας και άμεσης επαφής με τις γερμανικές αρχές, που αναγνώρισαν τις διεκδικήσεις τους», γράφει ο Jackie Metzger (2011).

Για το ζήτημα των αποζημιώσεων σε Εβραίους της Βορείου Αφρικής και της Λιβύης ιδιαίτερα βλ. πιο αναλυτικά Yablonka 2008' Yaakov Hajaj-Liluf "Ο Αγώνας για την Αναγνώριση των Εβραίων της Λιβύης ως 'Επιζώντων της Σοά", Κέντρο Μελέτης και Έρευνας του Λιθικού Εβραϊσμού, <https://livluf.org.il/%D7%94%D7%9E%D7%90%D7%91%D7%A7-%D7%9C%D7%94%D7%9B%D7%A8%D7%94-%D7%91%D7%99%D7%94%D7%95%D7%93%D7%99-%D7%9C%D7%95%D7%91-%D7%A0%D7%99%D7%A6%D7%95%D7%9C%D7%99-%D7%A9%D7%95%D7%90%D7%94-2/> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

⁴⁰⁵ Οι Ιρακινοί Εβραίοι διεκδικούν τη συμπερίληψή τους στη συλλογική μνήμη της Σοά στη βάση του ισχυρισμού ότι το πογκρόμ του Φαρχούντ ήταν υποκινούμενο από τους Ναζί και ως εκ τούτου αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα του Ολοκαυτώματος. Για το ζήτημα αυτό βλ. Yablonka 2008: κεφ. 9, σελ. 228 κ.ε., Shimony 2013b: 7-10.

⁴⁰⁶ Ofer Aderet, "Israel to Compensate Iraqi, Moroccan, Algerian Jews for Holocaust-era Persecution", *Haaretz*, 4.12.2015, <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-redress-for-wwii-woes-of-miz-rahim-1.5431013> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022). Εβραίοι/ες από το Ιράκ, το Μαρόκο και την Αλγερία συνεχίζουν μέχρι σήμερα να επιζητούν τη δικαστική τους αναγνώριση ως επιζώντων/ωσών της Σοά και την εξίσωσή τους με τους επιζώντες/ώσες της Ευρώπης, της Λιβύης και της Τυνησίας σε ό,τι αφορά τις αποζημιώσεις.

⁴⁰⁷ Sharon Wrobel, "Libyan Jews to Get Holocaust Benefits", *The Jerusalem Post*, 14.9.2010, <https://www.jpost.com/business/business-news/libyan-jews-to-get-holocaust-benefits> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

⁴⁰⁸ "Online Torchlighter Film Archive", <https://www.yadvashem.org/remembrance/torchlighters.html> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

(=Θυμήσου) και *Ελ Μαλέι Ραχαμίμ* (=Ελεήμονα Θεέ) που αναπέμπονται κατά τη Γιομ Α Σοά.⁴⁰⁹

Στο αποκορύφωμα αυτής της διαδικασίας συμπερίληψης, το 2019 το Υπουργείο Εκπαίδευσης ανακοίνωσε την επαναφορά του θέματος της Σοά στις εισαγωγικές εξετάσεις για τα πανεπιστήμια,⁴¹⁰ εντάσσοντας παράλληλα στην υποχρεωτική ύλη τη μοίρα των Εβραίων της Βορείου Αφρικής. Για άλλη μια φορά, έγινε λόγος για άρση του αισθήματος αποξένωσης και αποκλεισμού στους/στις Μιζραχί Εβραίους/ες, αλλά και για προβολή του Ολοκαυτώματος ως «κοινού παρονομαστή» για όλους/ες τους/τις Ισραηλινούς/ές νέους/ες.

«Είναι επίσης καθήκον μας να κάνουμε κάθε μαθητή να νιώθει ότι είναι σημαντικό μέρος της ιστορίας που διδάσκεται εντός του πλαισίου του εκπαιδευτικού συστήματος, το οποίο αντανakλά όλα τα μέρη της ισραηλινής κοινωνίας», δήλωσε σχετικά ο Υπουργός Εκπαίδευσης, Ράφι Πέρετζ.⁴¹¹

Σχεδόν πενήντα χρόνια μετά την αναγνώριση από τον τότε διευθυντή του Γιαντ Βασέμ, Αριέ Κουμπόβι ότι οι Σεφαραδίτες ένιωθαν παραγκωνισμένοι, το αίσθημα αυτό της αποξένωσης εξακολουθεί να είναι ισχυρό στο μη ασκεναζικό ισραηλινό πληθυσμό.

*

Στο κεφάλαιο αυτό επιχείρησα να παρουσιάσω τη διαδρομή συμπερίληψης των Εβραίων της Ελλάδας στην περί Σοά συλλογική μνήμη του Ισραήλ. Εν μέρει, το αυξανόμενο ενδιαφέρον για τις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας, και ιδιαίτερα της Θεσσαλονίκης, κυρίως από τη δεκαετία του '70 κι έπειτα, αποτελεί αποτέλεσμα της σταθερής επαγρύπνησης και πίεσης εκ μέρους της ίδιας της κοινότητας. Η έντονη κινητοποίηση των επιζώντων/ωσών και της «δεύτερης γενιάς», ιδίως κατά τη δεκαετία του '80, αλλά

⁴⁰⁹ Ofer Aderet, "Yad Vashem Amends Holocaust Day Prayers to Include North African Jews", *Haaretz*, 8.7.2019, <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-yad-vashem-amends-holocaust-day-prayers-to-include-north-african-jews-1.7482424> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

⁴¹⁰ Το Ολοκαύτωμα είχε αφαιρεθεί από την εξεταστέα ύλη τέσσερα χρόνια νωρίτερα, επί υπουργίας Σάι Πιρόν, προκαλώντας σφοδρές αντιδράσεις.

⁴¹¹ Trabelsi-Hadad, Tamar 2019. "Israel Makes Suffering of Mizrahi Jews in Holocaust a Mandatory Subject", *Ynetnews.com*, 15/8/2019, <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-5569766,00.html> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

και η προϊστορία της ύπαρξης μιας κοινότητας μεταναστών/στριών από τη Θεσσαλονίκη, σημαίνοντα μέλη της οποίας παρείχαν σημαντική στήριξη στο εγχείρημα της μνημόνευσης ήδη από τη δεκαετία του '50, συνέβαλαν σημαντικά στην επιτυχία της προσπάθειας. Οι παρεμβάσεις σε ΜΜΕ, σε σχολεία, σε στρατιωτικές βάσεις, σε εθνικά ιδρύματα και μουσεία,⁴¹² οι εκδόσεις βιβλίων,⁴¹³ η λογοτεχνική παραγωγή της «δεύτερης γενιάς», η πολυποίκιλη δράση του ελληνικού Τμήματος Γενιάς Συνέχισης, η διοργάνωση εκδηλώσεων και εκθέσεων, οι διαλέξεις εντός κι εκτός Ισραήλ, η συγγραφή απομνημονευμάτων εκ μέρους επιζώντων/ωσών,⁴¹⁴ αποτέλεσαν ορισμένα από τα μέσα με τα οποία η κοινότητα επιδιώκει μέχρι και σήμερα να διεισδύει στη δημόσια σφαίρα, συνδιαλεγόμενη με το γενικότερο ευνοϊκό περιβάλλον της «έκρηξης της μνήμης», της τάσης «επιστροφής στις ρίζες» και της «αναζωογόνησης» της σεφαραδίτικης κουλτούρας. Με την έμφαση στη «λαντίνο κληρονομιά», μεγάλο μέρος της κοινότητας προσπαθεί να ορίσει τους όρους της ισότιμης ένταξής της, αναδεικνύοντας παράλληλα την ιδιαίτερη ταυτότητά της, η οποία τη διαφοροποιεί από γενικεύσεις και συσσωματώσεις της σεφαραδίτικης ταυτότητας.

Σχεδόν όλοι/ες οι πληροφορητές/ήτριάς μου, αλλά και μεγάλο μέρος των ερευνητών/τριών του ελληνικού και του μιζραχικού εβραϊσμού (π.χ. Shimony 2011a, 2013· Kozlovsky-Golan 2014· Kerem 2020· Gilson- Miller 2019) θα συμφωνούσαν πως η πύκνωση των πρωτοβουλιών για την ανάδειξη της σύνδεσης εβραϊσμού της Ελλάδας,

⁴¹² Για παράδειγμα, σε επιστολή του προς το ελληνικό Τμήμα Γενιάς Συνέχισης, ο επικεφαλής της διοίκησης του «Οίκου των Μαχητών των Γκέτο», Σίμχε Στάιν, ανέφερε πως υπό την πίεση του Τμήματος η έκθεση για τη Θεσσαλονίκη στον «Οίκο» έλαβε εκπαιδευτικό και όχι απλώς επιμνημόσυνο χαρακτήρα, αποκτώντας μεγάλη επισκεψιμότητα, βλ. Στάιν, Σίμχε 1995. «Επιστολή του Οίκου των Μαχητών των Γκέτο». *Λο Νισκάχ* 10: 56.

⁴¹³ Για παράδειγμα, τη δεκαετία του '80 το «Ινστιτούτο Μελέτης του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης» ανέλαβε την έκδοση μερικών από τις πρώτες ακαδημαϊκές μελέτες για τη Σοά των Εβραίων της Ελλάδας π.χ. Yiosef Ben, *Εβραίοι της Ελλάδας στο Ολοκαύτωμα και την Αντίσταση 1941-1944* (1984)· Daniel Carpi, *Η Καταστροφή του Εβραϊσμού της Ελλάδας* (1987).

⁴¹⁴ Αναφέρω ενδεικτικά τα: Ιτζχάκ Μπουρλά, Χίμαιρα (1984)· Γιακώβ Χανταλί, *Από το Λευκό Πύργο στις Πύλες του Άουσβιτς* (1992), με εισαγωγή του Έλι Βίτζελ· Μωσέ Αελιών, *Στα Στενά της Κόλασης: Η Ιστορία των Σαλονικιών στα Ναζιστικά Στρατόπεδα Εξόντωσης, 114923/116505* (1992)· Αριέ Κόρετζ, *Ημερολόγιο ενός Νεαρού: Μπέργκεν Μπέλσεν 11/7/1944 – 30/3/1945* (1992), αυτοέκδοση του συγγραφέα σε 200 αντίτυπα· Μπέρρυ Ναχμίας, *Κραυγή για το Αύριο... 76589* (1993, μετάφραση από τα Ελληνικά)· Ζακ Στρούμσα *Διάλεξα τη Ζωή: Από την Σαλονίκη στην Ιερουσαλήμ μέσω Άουσβιτς και Παρισιού* (1995)· Έλι Χασίντ, *Σαλονίκη μου* (1997)· Χαΐμ Ραφαέλ, *Τραγούδιμα Ζωής: Σαλονίκη, Άουσβιτς, Τελ Αβίβ - Αναμνήσεις και Μνημόνευση* (1997)· Νάτα Όσμο-Γκατένιο, *Από την Κέρκυρα στο Μπιρκενάου και στην Ιερουσαλήμ: Η Ιστορία μιας Κερκυραίας* (1999)· Έρικα Κούνιο-Αμαρίλιο, *Η Ιστορία της Έρικα, μιας Επιζήσασας από τη Θεσσαλονίκη*, (1999), μετάφραση από τα Ελληνικά. Στα παραπάνω θα πρέπει να προστεθεί και η δίγλωσση ποιητική συλλογή του Μωσέ Αελιών στα Λαντίνο *En los Campos de la Muerte* [Στα στρατόπεδα του θανάτου] που κυκλοφόρησε από το ίδρυμα Μααλέ Αντουμίμ. Η μετάφραση των ποιημάτων στα Εβραϊκά έγινε από τον Αβνέρ Πέρετς.

των Βαλκανίων και της Βορείου Αφρικής με την εμπειρία της Σοά, δεν αποτελούν παρά «σταγόνα στον ωκεανό» μπροστά στα χιλιάδες πρότζεκτ για τον ασκεναζικό εβραϊσμό. Οι κοινότητες των Γιντισόφωνων, και ιδίως αυτές της Πολωνίας, εξακολουθούν να κατέχουν τη μερίδα του λέοντος στα δημόσια μνημεία, στα μουσεία, στη λογοτεχνική και καλλιτεχνική παραγωγή, στην εκπαίδευση, στην ακαδημαϊκή έρευνα και στα ΜΜΕ. Η μη ασκεναζική ταυτότητα των Εβραίων από τα Βαλκάνια και τη Βόρεια Αφρική, σε συνδυασμό με την ισραηλινή «ασκεναζικοκρατία», έχει επιφέρει τη συνεχιζόμενη περιθωριοποίησή αυτών των κοινοτήτων στη συλλογική συνείδηση, θα ισχυρίζονταν -κι ως ένα βαθμό δικαίως.

Ωστόσο, η ιστορική διαδρομή της θέσης της κοινότητας στη συλλογική μνήμη, έτσι όπως την παρουσίασα σε τούτο το κεφάλαιο, φαίνεται να μετριάξει έναν τέτοιον ισχυρισμό. Θα τολμούσα μάλιστα να πω ότι τον αντιστρέφει. Μέχρι τη δεκαετία του '60, οι εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας έμειναν πράγματι στο περιθώριο της συλλογικής μνήμης εξαιτίας της μικρής αριθμητικής τους δύναμης, της γενικότερης έλλειψης ενδιαφέροντος για τη Σοά και τη διασπορά, της επικέντρωσης της ιστοριογραφικής παραγωγής στα μεγάλα θέματα και όχι στις επιμέρους κοινότητες, της έμφασης στην εξέγερση του γκέτο της Βαρσοβίας, της ταύτισης του ευρωπαϊκού (κατεξοχήν χώρου υλοποίησης των σχεδίων εξόντωσης των Εβραίων) με το ασκεναζικό. Φαίνεται, όμως, πως από τη δεκαετία του '70 είναι ακριβώς η μη ασκεναζική προέλευση και ταυτότητα που άνοιξε το δρόμο της διείσδυσης της κοινότητας στο δημόσιο χώρο. Η πολιτική και πολιτικοποιημένη διαδικασία της μετατροπής της Σοά σε κεντρικό συστατικό της ισραηλινής ταυτότητας, η ανάδυση λόγων πολιτισμικού πλουραλισμού και πολιτικών πολυπολιτισμικότητας, η ανάγκη ένταξης της ιστορίας και κουλτούρας των μη Εσκενάζι στην εθνική κληρονομιά, υπήρξαν βασικοί παράγοντες που συνέτειναν στο αυξημένο ενδιαφέρον για τις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας και κυρίως της Θεσσαλονίκης. Η πρόσληψη της κοινότητας ως γέφυρας μεταξύ Ανατολής και Δύσης, σε συνδυασμό με τις συντριπτικές απώλειες που γνώρισε πράγματι στη Σοά, την κατέστησαν «ιδανική» περίπτωση τόσο για τη θεμελίωση του αφηγήματος της «κοινής μοίρας» όσο και για τη γεφύρωση του χάσματος μεταξύ Εσκενάζι και Σεφαραδιτών/ιτισσών. Με άλλα λόγια, οι αλλαγμένες «από τα πάνω» προτεραιότητες είναι αυτές που εξασφάλισαν την όποια επιτυχία γνώρισε η «πίεση από τα κάτω».

Κεφ. 3.3. Η βιωμένη εμπειρία της ελληνικής περιθωριακότητας, και τα όρια του προνομίου της οδύνης

Οι λιγοστές μελέτες που διαθέτουμε για το ζήτημα της θέσης της Σοά των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας στην ισραηλινή συλλογική μνήμη (Yablonka 2008 (κεφ. 9: 215-228)· Μεγιουχάς-Τζινίο 2011: 462-473· Meyuhas-Ginio 2014: 326-331· Fleming 2007: 32-35, 2009: 293-298· Shimony 2011a, 2012), περιγράφουν την έντονη συμμετοχή της «δεύτερης γενιάς» στο εγχείρημα της συμπερίληψης ως ένδειξη μοναδικότητας της πορείας των Εβραίων από την Ελλάδα στο Ισραήλ. Η Hanna Yablonka παρατηρεί πως η ελληνική οργάνωση επιζώντων/ωσών ήταν από τους πρώτες που συμπεριέλαβε Τμήμα Επόμενης Γενιάς στους κόλπους της και πως το έργο απογόνων, όπως ο Σμουέλ Ρεφαέλ και ο Γιεχούντα Πόλικερ, συνέβαλε σημαντικά, ώστε η καταστροφή των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας να αποκτήσει πολύ μεγαλύτερη αναγνώριση στο Ισραήλ απ' ό,τι στο παρελθόν (2008: 225).

Στο κεφάλαιο αυτό θα ασχοληθώ με τα εξής ερωτήματα: Γιατί σημασιοδοτήθηκε, από τους/τις απογόνους, ως τόσο σημαντική η συμμετοχή τους σε αυτό το εγχείρημα; Τι είναι αυτό που καθιστά την ένταξη της ελληνικής περίπτωσης στην ισραηλινή συλλογική μνήμη ένα ζήτημα τόσο σημαντικό, ώστε πολλοί συνομιλητές και συνομιλήτριές μου, που δεν έζησαν οι ίδιοι/ες το γεγονός της Σοά, να κάνουν λόγο για προσωπικό τους «όραμα» ή «αποστολή»; Σε ποιο βαθμό συνδέεται με το καθημερινό τους βίωμα εκτός σπιτιού και με τη θέση τους στην ισραηλινή κοινωνία γενικότερα;

Η μοναδική ερευνήτρια, απ' όσο γνωρίζω, που έχει προσπαθήσει να απαντήσει σε αυτά τα ερωτήματα, συνομιλώντας παράλληλα με τη βιβλιογραφία περί «δεύτερης γενιάς» (π.χ. Milner 2003, Wardi 1992), είναι η Batya Shimony (2011a, 2012), η οποία διδάσκει σύγχρονη εβραϊκή λογοτεχνία στο πανεπιστήμιο Ben-Gurion. Κατά την ίδια, η αγνόηση της οδύνης των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας από το ισραηλινό θεσμικό καθεστώς, είχε ως αποτέλεσμα ο διαγενεακός διάλογος να λάβει εντελώς διαφορετικές μορφές στα σπίτια των Ελλήνων/ίδων επιζώντων/ωσών. Αποκλεισμένοι/ες από την επίσημη μνήμη, πολλοί/ές διοχέτευσαν τον πόνο της αγνόησης στον ιδιωτικό χώρο, αναθέτοντας στους/στις απογόνους τους να γίνουν η δημόσια φωνή που οι ίδιοι/ες στερούσαν. Κατέκλυσαν τα παιδιά τους με τις επώδυνες εμπειρίες τους, και επέλεξαν κάποια από αυτά ώστε να γίνουν οι «μνημονικοί πυρσοί» τους, να αναλάβουν δηλαδή το

έργο της αναγνώρισης της βασάνου της κοινότητας. Εκείνα, από την πλευρά τους, ανταποκρίθηκαν, σε σημαντικό βαθμό, σε αυτή την απαίτηση κι έγιναν η «φωνή» τους. Αντί να μιλήσουν σε προσωπικό επίπεδο, για τις συνέπειες που έχει το να μεγαλώνεις σε ένα σπίτι επιζώντων/ωσών την επαύριον της καταστροφής, αφιέρωσαν μεγάλο μέρος της δημόσιας δράσης και γραφής τους στο έργο της τεκμηρίωσης της εμπειρίας της «κοινότητας».

Στο κεφάλαιο αυτό θα αναδείξω το θέμα που με απασχολεί με δύο τρόπους. Κατ' αρχάς, θα αναμετρηθώ κριτικά με τα κείμενα της Shimony και θα προτείνω εναλλακτικές -πέραν της «μεταβίβασης του χρέους»- ερμηνείες, αξιοποιώντας κείμενα απογόνων στο *Λο Νισκάχ*, αλλά και τις βιοαφηγήσεις των πληροφορητών/τριών μου, πολλοί από τους οποίους/ες συμμετέχουν έντονα στην ανάδειξη των εμπειριών των γονέων τους και των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας. Έπειτα, υιοθετώντας ένα ευρύτερο, συγκριτικό βλέμμα, θα μιλήσω για τη σημασία της σύνδεσης με τη Σοά ως ταυτότητας που «χρήζει» περιφρούρησης, αλλά κι ως παράγοντα που προσλαμβάνεται ως σύμφυτος με την ίδια την ισραηλινή ταυτότητα. Για να αναδείξω τα παραπάνω, παρουσιάζω την οπτική γωνία Μιζραχί συγγραφέων και ακτιβιστών/στριών (χωρίς άμεση οικογενειακή σύνδεση με τη Σοά), Εσκενάζι απογόνων, αλλά και των αφηγητών/τριών μου, οι οποίοι/ες έχουν μεν οικογενειακή σύνδεση με το γεγονός, αλλά έχουν βιώσει στην καθημερινότητά τους την αμφισβήτηση αυτής.

Για μια κριτική θεώρηση της θεωρίας του «μνημονικού πυρσού»

Βασική πηγή έμπνευσης της θεωρίας της Shimony είναι δύο αυτοβιογραφικά έργα της βραβευμένης συγγραφέως και απογόνου Θεσσαλονικέως Εβραίου, Λέα Αϊνι, η οποία γεννήθηκε το 1962 και μεγάλωσε στη γειτονιά Σαπίρα στο νότιο Τελ Αβίβ. Πρόκειται για το θεατρικό έργο *Ψυχή μου* (2005) και για το βραβευμένο μυθιστόρημα *Το Ρόδο του Λιβάνου* (2009). Όπως αναφέρει η Αϊνι σε άρθρο της στην *Y-net* εν όψει της Γιομ Α Σοά του 2011, ο στόχος της στο *Ρόδο του Λιβάνου* είναι πολλαπλός: να αντιταχθεί στην εργαλειοποίηση της Σοά από το κράτος του Ισραήλ⁴¹⁵ να αναδείξει την αποξέ-

⁴¹⁵ Αυτή η πτυχή διακρίνεται στο πλαίσιο της ιστορίας που κινητοποιεί την αναδρομική αφήγηση της ηρωίδας στο *Ρόδο του Λιβάνου*. Ένας νεαρός στρατιώτης, ο Γιονατάν, επιχειρεί να αυτοκτονήσει με

νωση που βίωσαν οι επιζώντες/ώσες, ιδιαίτερα κατά τις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες· να θέσει το ζήτημα των μακροπρόθεσμων συνεπειών της βίας, ανασκευάζοντας την εξιδανικευμένη εικόνα του/της επιζώντος/ώσας, ο/η οποίος/α, υποτίθεται, σιωπά και προστατεύει τα παιδιά του/της.⁴¹⁶

Στην περίπτωση της οικογένειάς της, η βία λαμβάνει πολλές μορφές:

«Όταν ήμουν παιδί, ο πατέρας μου, επιζών του Ολοκαυτώματος, συνήθιζε να χτυπά τα μεγαλύτερα αδέρφια μου με ένα ρόπαλο το οποίο αποκαλούσε “η βρεγμένη σανίδα”. Σε μένα έδειξε έλεος και μου επέβαλε ένα διαφορετικό ρόλο: να ακούω, από την ηλικία των τεσσάρων, ιστορίες για το πώς επιβίωσε στα στρατόπεδα, έτσι ώστε στην πορεία να καταγράψω τα απομνημονεύματά του. Τα αδέρφια μου γλίτωσαν αυτές τις ιστορίες που συγχώνευαν θύματα και μιλούσαν για βία, σε κυριολεκτική και ασυγκράτητη γλώσσα που τελικά θα ολίσθαινε ακόμα και σε σεξουαλικούς υπαινιγμούς προς εμένα. Σε αυτά, στα οποία έδωσε τα ονόματα των γονέων του που είχαν αφανιστεί, επέβαλε ένα διαφορετικό έργο: να παραγάγουν εγγόνια και να του ‘επιστρέψουν’ την οικογένεια του. Αλλά στην ταξινομημένη διαίρεση των ρόλων που εισήγαγε ανάμεσά μας, υπήρχε ένα κοινό σημείο: πριν τους χτυπήσει, ο πατέρας μου μού ζητούσε να βρέξω το ρόπαλο με νερό από τη βρύση. Μου απαγόρευσε να βλέπω το ίδιο το κτηνώδες θέαμα [του ξυλοδαρμού]. Μια φορά, όταν ήμουν περίπου έξι, σταμάτησα και τον ρώτησα για ποιο λόγο να βρέξω το ρόπαλο. Η απάντησή του χαραχτηκε στην καρδιά μου με αίμα: “Αυτό μου δίδαξε ο κάπο- μια βρεγμένη σανίδα πονά περισσότερο”»».⁴¹⁷

Στο *Ρόδο του Λιβάνου* και στο *Ψυχή μου*⁴¹⁸ γίνεται σαφές πως οι δύο διαφορετικές μορφές βίας του πατέρα προς τα παιδιά και ο καταμερισμός των ρόλων που τους

μια σφαίρα στο κεφάλι, λίγο πριν την εισβολή της διμοιρίας του στο Λίβανο κατά τον Πρώτο Πόλεμο του Λιβάνου. Η ηρωίδα τού αφηγείται την οικογενειακή της ιστορία, καθώς τον περιποιείται ως εθελόντρια νοσοκόμα. Μέσα από τη διασταύρωση των δύο ιστοριών, αμφισβητείται το εθνικό αφήγημα της θυματοποίησης που καταλήγει, κατά τη συγγραφέα, σε έναν φαύλο κύκλο βίας. Το έργο αντιστέκεται στην επιστράτευση της μνήμης της Σοά ως δικαιολογία για την καταπίεση του Άλλου, αναδεικνύοντας τις καταστροφικές συνέπειες που έχει αυτό για τον ατομικό και εθνικό εαυτό (Shimony 2012). Για τις συνέπειες της αραβοϊσραηλινής διένεξης στη σχέση των Ισραηλινών με τα «διδάγματα» της Σοά, βλ. και Klar et al. 2013.

⁴¹⁶ Aini, Leah “The Violence of the Survivors” (Αγγλική μετάφραση άρθρου που δημοσιεύτηκε στην ιστοσελίδα της εφημερίδας Γεντιότ Αχρονότ, Y-net στις 2.5.2011). Διαθέσιμο στο <https://in.bgu.ac.il/en/heksherim/2013/Leah-Aini.pdf> (Τελευταία επίσκεψη: 28.11.2022).

⁴¹⁷ ό.π..

⁴¹⁸ Για μια εκτενέστερη παρουσίαση των δύο έργων, βλ. Shimony 2012.

επέβαλε, συνδέονται με δύο διαφορετικά «τραύματα». Το καθένα από αυτά απορρέει από την ιδιότητά του ως επιζώντος των στρατοπέδων γενικά, αλλά και ως επιζώντος από την Ελλάδα ειδικά: το κοινό σε όλους τραύμα της απώλειας και της ανημποριάς, και το ειδικό τραύμα της λήθης και του «αποκλεισμού» από τη συλλογική μνήμη.

Εμφορούμενος από την ενοχή του για την απώλεια της οικογένειάς του, και ιδίως της μητέρας του, προσπαθεί να τη «σώσει» αναδρομικά. Λαχταρά να αποκτήσει κορίτσι, να το καταστήσει μέσο δικαίωσης της επιβίωσης δια της αναγέννησης της οικογένειας. Η απόκτηση αγοριού συνοδεύεται με απογοήτευση. Όταν τελικά γεννιέται το πολυπόθητο κορίτσι, παίρνει το όνομα της νεκρής γιαγιάς του. Ενίοτε, ο πατέρας το αποκαλεί «μητέρα». Από πολύ νωρίς, γίνεται σαφές πως ο δικός του ρόλος θα είναι το ανάλογο αυτού που η Dina Wardi (1992) έχει ορίσει ως «κερί μνήμης» (memorial candle).

Μετά τη γέννηση των δύο πρώτων παιδιών, η σύζυγος δεν επιθυμεί την απόκτηση τρίτου. Καταφεύγει σε μια σειρά από αμβλώσεις. Εκείνος όμως την πείθει να φέρει στον κόσμο κι άλλο ένα παιδί, την αφηγήτρια. Το παιδί αυτό προορίζεται να εκπληρώσει έναν άλλο ρόλο: να γράψει την ιστορία του και να γίνει μέσο αναγνώρισης της αγνοημένης οδύνης των Εβραίων της Ελλάδας. Η αφηγήτρια περιγράφει ως εξής τη θέση τους στην ισραηλινή κοινωνία:

«Είχαν τη λάθος εθνοτική καταγωγή, η κομματική κάρτα μέλους που άνοιγε πόρτες είχε το λάθος όνομα πάνω της,⁴¹⁹ η λέξη Ολοκαύτωμα εκστομιζόταν στη λάθος γλώσσα, και το χρώμα του δέρματός τους έμοιαζε υπερβολικά με αυτό των γηγενών [ενν. των Παλαιστινίων/Αράβων]» (Aini 2009: 227).⁴²⁰

Πρόκειται για τη μοναδική φορά που συναντώ Ισραηλινό/ή με καταγωγή από την Ελλάδα να ταυτίζεται με την κατηγοριοποίηση των Εβραίο-ισπανόφωνων/Σεφαραδιτών-ιτισσών ως «μαύρων» Εβραίων. Οι συνομιλητές/ήτριές μου, αντίθετα, δίνουν έμφαση στη «λευκότητα» και την ευρωπαϊκή καταγωγή (βλ. σχετικά το κεφάλαιο 2.2).

Από τη νηπιακή της ηλικία, η κόρη προετοιμάζεται για την ανάληψη του ιδιαίτερου ρόλου για τον οποίο έχει προοριστεί πριν ακόμα γεννηθεί. «Μπουκώνεται» με

⁴¹⁹ Η συγγραφέας αναφέρεται εδώ στην κυριαρχία του Μαπάι κατά τα πρώτα χρόνια ύπαρξης του κράτους και στη σύνδεσή του με την ασκεναζική «ηγεμονία», βλ. σχετικά Shafir & Peled 2004: 37-73.

⁴²⁰ Η μετάφραση των αποσπασμάτων από το *Ρόδο του Λιθάνου* είναι του Μάκη Μωυσή.

τις φρικιαστικές ιστορίες του Άουσβιτς, τις οποίες ο πατέρας επαναλαμβάνει ωμά, χωρίς καμιά αυτο λογοκρισία, σε καθημερινές, «αθώες» στιγμές, όπως το παιχνίδι και η προετοιμασία για ύπνο:

«Από παιδί ο μπαμπάς [...] ανάβει πάνω μου όλους τους φούρνους του Άουσβιτς, ώστε να γράψω για τις επόμενες γενιές την ιστορία του και της οικογένειας που εξολοθρεύθηκε. Για όλους αυτούς που δεν γνωρίζουν ότι υπήρχαν Έλληνες Εβραίοι στο Ολοκαύτωμα· ότι πέθαναν περισσότερο απ' όλους [λόγω της λήθης]»
(Aini 2009: 116).

Επιθυμώντας αγάπη και στοργή, η κόρη βρίσκει σε αυτές τις αφηγήσεις έναν τρόπο σύνδεσης με τον πατέρα. Αργότερα, όμως, συνειδητοποιεί πως τελικά την έχουν ρουφήξει. Για χάρη της πατρικής και κοινοτικής δικαίωσης, κινδυνεύει να απωλέσει την ίδια της την ταυτότητα. Παράλληλα, όσο μεγαλώνει, η πατρική βία λαμβάνει σεξουαλικές μορφές (λάγνα βλέμματα, ανάρμοστα αγγίγματα). Ζώντας τη δική της εκδοχή του Άουσβιτς, προσπαθεί να είναι όσο το δυνατόν πιο αόρατη, ώστε να μην ελκύει την προσοχή του πατέρα-θύματος-θύτη. Σύντομα θα αρχίσει να στρέφει τη βία στο ίδιο της το σώμα. Γράφει η Batya Shimony:

«Το επόμενο προφανές βήμα θα ήταν να κατευθύνει αυτή τη βία προς τα έξω, ενάντια στον κόσμο. Η Αϊνι, ωστόσο, δεν υποκύπτει στην καταπίεση που υφίσταται, αλλά βρίσκει έναν άλλον τρόπο να αποκαταστήσει τον πληγωμένο της εαυτό»
(2012: 107).

Συγκρούεται άμεσα με τον πατέρα και αποφασίζει να χρησιμοποιεί τη γραφή ως μέσο προσωπικής έκφρασης και θεραπείας κι όχι ως τρόπο διάχυσης μιας ιστορίας που δεν είναι δική της (ό.π.).

Η επιλογή αυτή αποτυπώνεται και στη λογοτεχνική διαδρομή της Αϊνι. Στα πρώτα της έργα δεν καταπιάστηκε καθόλου με το ειδικό βίωμα των επιζώντων/ωσών από την Ελλάδα.⁴²¹ Κι όταν αποφάσισε να το εκθέσει, ανταποκρινόμενη κατά κάποιο

⁴²¹ Είναι επίσης ενδεικτικό ότι όταν στις αρχές της δεκαετίας του '90 η κοινωνιολόγος Ronit Lentin διεξήγαγε συνεντεύξεις με Ισραηλινές λογοτέχνιδες, κόρες επιζώντων/ωσών που έχουν γράψει για τη Σοά, το ζήτημα δεν τέθηκε καθόλου από την Αϊνι, η οποία ήταν μια από τις πληροφορήτριές της. Ή τουλάχιστον, η Lentin (2000) δεν αναφέρει τίποτα σχετικό.

τρόπο στο ρόλο που της είχε αναθέσει ο πατέρας, το έκανε, κατά τη Shimony, με τρόπους που της επέτρεψαν να αναμετρηθεί πρωτίστως τις δικές της προσωπικές πληγές ταυτότητας, διατηρώντας την ανεξαρτησία της (2011a: 139).

Η περίπτωση της οικογένειας Αϊνι παρουσιάζεται από τη Shimony σχεδόν ως «τυπική» του συνόλου της εμπειρίας των απογόνων με καταγωγή από την Ελλάδα:

«Όπως τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας, η αφηγήτρια (η οποία ξεκάθαρα αντιπροσωπεύει τη συγγραφέα) μεγάλωσε μέσα σ' έναν εφιαλτικό κόσμο στον οποίο δεν κυριαρχεί η σιωπή, αλλά αντιθέτως ο απαιτητικός, τρομακτικός και βίαιος λόγος για τη Σοά» (2011a: 136).⁴²²

Και αλλού:

«[Στα έργα της Lea Aini] ο αγώνας του πατέρα για ορατότητα αντανακλά τον αγώνα της βουτηγμένης στον πόνο και την προσβολή κοινότητας που διψά για δημόσια αναγνώριση. Αλλά εξαιτίας της αδυναμίας του να διεισδύσει στα κέντρα εξουσίας, υποδουλώνει την κόρη του στην ιστορία του και απαιτεί από αυτήν να την αναδείξει με τη γραφή της κι έτσι να επιβεβαιώσει την ύπαρξή του, την υπόστασή του ως θύματος. Στην κατάστασή του είναι ολοκληρωτικά δοσμένος στον πόνο του και δεν καταλαβαίνει ότι η απαίτησή του έχει για την ίδια μόνο ένα νόημα: τη θυσία της ταυτότητας της. Τα μέλη της επόμενης γενιάς των Ελλήνων ανταποκρίθηκαν στη συλλογική έκκληση των γονιών τους και ανέλαβαν το ρόλο του φορέα της ιστορίας τους, πράγμα που σε μεγάλο βαθμό απαίτησε τη θυσία των εαυτών τους στο όνομα της μνήμης της Σοά των γονιών τους. Πράγματι, αυτή η στράτευση να διορθώσουν την ιστορική αδικία που έγινε στους γονείς τους ήταν ηθελημένη. Παρ' όλα αυτά, μπορούμε και οφείλουμε να εγείρουμε μερικά ερωτήματα όσον αφορά το τίμημα που δόθηκε». (ό.π.: 138).

Στο πλαίσιο αυτής της γενίκευσης, ο διαγενεακός διάλογος σε οικογένειες επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα, και οι κατευθύνσεις που έλαβε η δημόσια

⁴²² Οι μεταφράσεις των αποσπασμάτων είναι του Μιχαήλ-Δασκαλάκη Γιόντη. Η υπογράμμιση, όπου υπάρχει, είναι δική μου.

δραστηριότητα απογόνων τους, παρουσιάζονται ως «ουσιαστικά διαφορετικά» (ό.π.: 119) από αυτά των Εσκενάζι:

«Πρέπει να πούμε ότι ειδικά τη δεκαετία του '80, που συμβολίζει για την έρευνα τα χρόνια όπου άρχισε να ακούγεται η φωνή της δεύτερης γενιάς σαν ι-διαίτερη φωνή στο λογοτεχνικό πεδίο κι ως ψυχολογικό φαινόμενο, τα παιδιά των Ελλήνων Εβραίων⁴²³ αναγκάστηκαν να στρέψουν όλους τους πόρους τους στην εξύμνηση της ιστορίας των γονιών τους κι όχι της δικής τους ιστορίας. Η διαφοροποίηση των δύο δευτέρων γενιών (δηλαδή, αυτής των Ευρωπαίων κι αυ-τής των Ελλήνων)⁴²⁴ πηγάζει κυρίως από τη διαφορετική δημόσια θέση της κα-θεμιάς από τις αφηγήσεις. Τη στιγμή που η ιστορία του Εσκενάζι επιζώντος κα-τείχε κεντρική θέση στη θεσμοποιημένη εθνική μνήμη της Σοά, τα παιδιά των επιζώντων [των Εσκενάζι] μπορούσαν να βρουν μια γωνιά για τα ίδια σε αυτό το λόγο (discourse). Έτσι, μπόρεσαν να αναδείξουν τις δυσκολίες που βίωναν σε μια τραυματισμένη οικογένεια. Η έρευνα της Milner (2003) για τη λογοτεχνία της δεύτερης γενιάς (Ευρωπαίοι οι περισσότεροι) μιλά για κοινά ποιητικά χαρακτη-ριστικά. Σκιαγραφεί μια ποιητική εικόνα της γενιάς, αρχικό σημείο της οποίας είναι η κατάσταση κατάθλιψης, η οποία πηγάζει από τη σιωπή για το παρελθόν που περιέβαλλε τα μέλη της οικογένειας. Αυτή η κατάθλιψη εκφράζεται με μετα-φορικές αναπαραστάσεις όπως κουτιά, κελάρια και σκοτεινά τούνελ, μέχρι το ση-μείο όπου η κατάθλιψη καταρρέει και τα φαντάσματα του παρελθόντος πετάγο-νται στο κέντρο της σκηνής. Ένα άλλο είδος [genre] που αναφέρει [η Milner] είναι το ταξίδι, ο σκοπός του οποίου είναι διπλός – είτε ως γεωγραφικό ταξίδι στους τόπους του γονεϊκού παρελθόντος και στη μνήμη που παρέμεινε εκεί, είτε ως νοητικό ταξίδι που στοχεύει στην ανασύσταση του θραυσματικού εγώ της γε-νιάς των παιδιών.

[...] Η δραστηριότητα της ελληνο-εβραϊκής δεύτερης γενιάς και τα λογο-τεχνικά προϊόντα [της] διαφέρουν ως προς το σκοπό. Το πλαίσιο της σιωπής, της

⁴²³ Με αυτό, φαντάζομαι, δεν αναφέρεται στους απογόνους των επιζώντων/ωσών από την Ελλάδα στο σύνολό τους, αλλά σε εκείνους/ες που συμμετείχαν στο εγχείρημα της συμπερίληψης.

⁴²⁴ Έχει ενδιαφέρον η διχοτομία «Ευρωπαίοι» vs «Έλληνες» που αναπαράγει εδώ η Shimony, καθώς αυτή αποτυπώνει τόσο τη θεώρηση της σεφαραδίτικης ταυτότητας ως ασύμβατης με την ευρωπαϊκή όσο και την ταύτιση της τελευταίας με τον ασκεναζικό εβραϊσμό. Για το ζήτημα αυτό βλ. το δεύτερο μέρος της διατριβής.

κατάθλιψης και του ξεσπάσματος δεν υφίσταται καθόλου στη συνείδησή τους. Αντιθέτως, πολλοί από αυτούς αναφέρουν μια σχεδόν ψυχαναγκαστική ομιλία των γονέων επιζώντων· ομιλία που στρεφόταν προς τα μέσα, προς τα μέλη της οικογένειας, τους φίλους που ανήκαν στην κοινότητα, ένα είδος αντίδρασης στην αποσιώπηση από τη μεριά του κατεστημένου» (ό.π.: 129-130).

«Το διαγενεακό πέρασμα, λοιπόν, παίρνει μια επιπλέον διάσταση στην περίπτωση των Ελλήνων: αυτοί κληρονόμησαν από τους γονείς τους όχι μόνο το τραύμα της μνήμης της Σοά, αλλά και το τραύμα του αποκλεισμού και της αδιαφορίας. Επιπρόσθετα, νομίζω ότι η τραυματική πίεση της στρατοπεδικής εμπειρίας που δε βρήκε δίοδο έκφρασης και αναγνώρισης, όπως και ο διαρκής αποκλεισμός των επιζώντων, δημιούργησαν μια καταστροφική πρέσα που σε μεγάλο βαθμό ασκήθηκε στους απογόνους. Λειτουργήσαν ως φερέφωνα μέσα από τους οποίους ήχησε η πονεμένη φωνή των γονιών, αλλά δεν τους επιτράπηκε να εκφράσουν τις δικές τους φωνές» (ό.π.: 139).

Η επίγνωση του ρόλου τους αποτυπώνεται και στο όνομα που υιοθέτησαν: Ταξιαρχία Επόμενης Γενιάς και όχι Δεύτερη Γενιά, όρος που συνηθίζεται στις ψυχολογικές έρευνες σχετικά με τα παιδιά των επιζώντων. Η Επόμενη Γενιά δηλώνει αυτόν ο οποίος επωμίζεται να συνεχίσει να αφηγείται την ιστορία των γονιών του, ενώ Δεύτερη Γενιά είναι η γενιά που ασχολείται κυρίως με το δικό της τραύμα (ό.π.: 131).

Επομένως, κατά τη Shimony, το «τραύμα της λήθης» δημιούργησε έναν διαφορετικό και εξίσου «καταστροφικό» κύκλο θυματοποίησης. Οι επιζώντες/ώσες με κατγωγή από την Ελλάδα υπήρξαν, κατά την ίδια, θύματα όχι μόνο των Ναζί, αλλά και του ισραηλινού κατεστημένου που αρνήθηκε να τους προσφέρει την παρηγοριά της δημόσιας αναγνώρισης. Οι επιζώντες/ώσες, με τη σειρά τους, κατέστησαν θύματα τα παιδιά τους. Η δημόσια δραστηριότητα πολλών απογόνων παρουσιάζεται από τη Shimony ως αποτέλεσμα ενός «κληρονομημένου» από τους γονείς τραύματος, άσχετου προς τις πραγματικές ανάγκες των παιδιών. Οι απόγονοι των επιζώντων/ωσών που στρατεύτηκαν στην προσπάθεια της συμπερίληψης, παρουσιάζονται να πληρώνουν το τίμημα του εγκλωβισμού στην κατάσταση της «αναπληρώτριας φωνής», του «λυ-

τρωτή», και τελικά του «θύματος». Σε αντίθεση με την Αϊνι και τα παιδιά των Εσκενάζι, απεικονίζονται να μην έχουν επιτύχει την αυτονομία που θα τους επέτρεπε να πραγματευτούν με τους δικούς τους όρους τα τραύματα του εαυτού, της οικογένειας και της κοινότητας.

Το άρθρο της Shimony είναι ένα από τα ελάχιστα, και ίσως το πιο σημαντικό, που διαθέτουμε για το θέμα της ανάδυσης του λόγου απογόνων με καταγωγή από την Ελλάδα, στο Ισραήλ. Η θεωρία του «μνημονικού πυρσού» που διατυπώνει, καταφέρνει να αναδείξει τη διαφοροποίηση της κατεύθυνσης των δράσεών τους και της αυτοαντίληψής τους σε σχέση με τους/τις Εσκενάζι. Αποτυπώνει επίσης γλαφυρά το βαθύ αντίκτυπο που είχε για πολλούς/ές η περιορισμένη αναγνωρισιμότητα της οδύνης των γονέων.

Θα ήθελα, ωστόσο, να εκφράσω ορισμένες διαφωνίες αναφορικά με τη διαδρομή των απογόνων εκείνων που επέλεξαν να παίξουν ενεργητικό ρόλο στη συλλογική προσπάθεια. Τρία είναι τα ζητήματα που με απασχολούν. Πρώτον, υπήρξε πράγματι ο διαγενεακός διάλογος εντός των οικογενειών τους τόσο ριζικά διαφορετικός από αυτόν των οικογενειών των Εσκενάζι; Δεύτερον, αποκλείει η ανάληψη του ρόλου του «μνημονικού πυρσού» την αναμέτρηση με άλλου είδους «κληρονομίες» του γονεϊκού παρελθόντος; Τρίτον και κυριότερο, πρόκειται πράγματι για ένα «μεταβιβασμένο» από τους γονείς χρέος ή μήπως αποτελεί κεντρικό μέρος του *βιώματος των ίδιων των απογόνων* ως μη Εσκενάζι στο Ισραήλ;

Ο τρόπος με τον οποίο απαντά η Shimony στα συγκεκριμένα ερωτήματα σχετίζεται με τις μεθοδολογικές και θεωρητικές της επιλογές. Ως προς τη μεθοδολογία, θεωρώ ότι βασική αδυναμία της θεώρησής της είναι η μονομερής και δυσανάλογη προς την αντιπροσωπευτικότητά του επικέντρωση στο λογοτεχνικό έργο της Αϊνι. Το *Ρόδο του Λιβάνου* γίνεται το βασικό φίλτρο μέσα από το οποίο διαβάζονται οι υπόλοιπες πηγές που επικαλείται η ερευνήτρια: η ταινία *Εξαιτίας εκείνου του πολέμου*, οι ποιητικές συλλογές *Καμένη Αυλή* και *Καπνός και Στάχτη*, το *Λο Νισκάχ*.⁴²⁵

Ως προς τη θεωρητική πλαισίωση, η Shimony φαίνεται να εφαρμόζει και να προσαρμόζει στην υπό μελέτη περίπτωση γνωστά από τη βιβλιογραφία περί «δεύτερης γενιάς» σχήματα, τα οποία έχουν εισβάλει, απλουστευμένα και εκλαϊκευμένα, στο δημόσιο λόγο.

⁴²⁵ Για το καθένα από αυτά βλ. τις σχετικές ενότητες στο κεφάλαιο 3.1.

Το πρώτο είναι το σχήμα του «ψυχιατρικού» λόγου, ο οποίος παρουσιάζει τους/τις επιζώντες/ώσες σαν αιώνια θύματα και τους/τις απογόνους τους σαν παθητικά δέσμιους/ες των τραυμάτων των γονέων, υποβιβάζοντας, όπως επισημαίνει ο Greenspan (2007, 1999, 2019) τη μνήμη σε συμπτωματολογία. Η Shimony υιοθετεί το διαδομένο δίπολο «ασφυκτική σιωπή» - «εμμονική/ψυχαναγκαστική ομιλία», για να το εφαρμόσει ακόμα πιο γενικευτικά και υπεραπλουστευτικά, δηλ. συνδέοντας τους/τις Εσκενάζι με το ένα άκρο του διπόλου και τους/τις Έλληνες/ίδες με το άλλο –μαζί με όλο το πρόβλημα που δημιουργούν οι δύο παραπάνω όροι τιθέμενοι σε διάκριση (Εσκενάζι vs Έλληνες). Οι Εσκενάζι, ισχυρίζεται, έχοντας δημόσιο βήμα ώστε να διοχετεύσουν τις μνήμες τους, διατήρησαν τη σιωπή τους απέναντι στα παιδιά τους. Η σιωπή αυτή βιώθηκε ως «ασφυκτική» από τα ίδια, οδηγώντας στο μεταγενέστερο «ξέσπασμά» τους. Οι «Έλληνες/ίδες» πάλι, μη έχοντας πού να διοχετεύσουν το βάρος των μνημών τους, το έκαναν στα παιδιά τους. Αυτό όμως οδήγησε σε υπερταύτιση των απογόνων με ένα τραύμα που δεν ήταν «δικό τους».

Η Shimony προσαρμόζει επίσης στην υπό μελέτη περίπτωση τη θεωρία του «μνημονικού κεριού». Αν το «μνημονικό κεριό» επιλέγεται για να αναπληρώσει συμβολικά τις απώλειες της οικογένειας, ο «μνημονικός πυρσός» επιλέγεται για να αποκαταστήσει την αξιοπρέπεια της «κοινότητας». Και στις δύο περιπτώσεις, το αποτέλεσμα είναι η θόλωση των γενεακών ορίων κι η αδυναμία αυτονόμησης των απογόνων.

Το δεύτερο σχήμα που εμπνέει τη θεωρία της Shimony είναι το μοντέλο του «θεραπευτικού λόγου» (Houz 2007), ο οποίος αναμένει από τα υποκείμενα να έρθουν σε επαφή με καταπιεσμένα συναισθήματα και μνήμες, να αρθρώσουν λόγο γι' αυτά, και να οδηγηθούν στην περάτωση. Για τους/τις απογόνους των επιζώντων/ωσών, αυτό σημαίνει την αποποίηση του ρόλου του «μνημονικού κεριού» και την οικοδόμηση πιο ισορροπημένων σχέσεων με τους γονείς (Stein 2009, 2014). Η Shimony μοιάζει να προσδοκά από τους/τις απογόνους, να μιλήσουν για τη σημερινή σχέση τους με τη Σοά σχεδόν αποκλειστικά με όρους «ψυχολογικών δυσκολιών», αποτίναξης του «φορτίου» και αναζήτησης αυτονομίας. Η διαδρομή της Αϊνι, όπως και ορισμένων Εσκενάζι συγγραφέων, μοιάζει με πρότυπο «αλύτρωσης», την οποία μάλλον δεν πέτυχαν οι στρατευμένοι/ες στο κοινοτικό εγχείρημα απόγονοι των Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα. «Αυτρώνοντας» την κοινότητα, άφησαν αλύτρωτο τον εαυτό. Ο «θεραπευτικός» λόγος γίνεται εδώ κανονιστικός και πατερναλιστικός, ένα πρότυπο βάσει του οποίου τα υποκείμενα «θα πρέπει» να προσδιορίζουν τις σχέσεις τους με το παρελθόν, ώστε να μην πληρώσουν το «βαρύ τίμημα».

Τα συμπεράσματα στα οποία με οδηγεί η δική μου έρευνα και μελέτη είναι αρκετά διαφορετικά.

Καταρχάς, βάση του διχοτομικού σχήματος που δημιουργεί η Shimony, είναι η αντίληψη ότι οι Εσκενάζι είχαν *ανέκαθεν* δημόσιο βήμα για να εκφράσουν τις προσωπικές τους ιστορίες οδύνης. Το ίδιο λένε και πολλοί/πολλές συνομιλητές/ήτρίες μου στο πεδίο.⁴²⁶ Θεωρώ ότι η αντίληψη αυτή τροφοδοτείται από τη θέση που έχει αποκτήσει *σήμερα* η μνήμη της Σοά στη συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας, καθώς και από το διαχρονικό βίωμα της υποδεέστερης θέσης στην οποία βρέθηκαν οι μη Εσκενάζι στην κοινωνία του Ισραήλ. Απηχεί μάλλον το υποκειμενικό τους βίωμα παρά την ιστορική πραγματικότητα. Η επί δεκαετίες άγνοια των Ισραηλινών για την ύπαρξη Σεφαραδιτών/ιτισσών στα ναζιστικά στρατόπεδα αποτέλεσε πραγματικότητα και, για αρκετούς/ές, συνεχίζεται έως σήμερα. Ωστόσο, θα ήταν υπερβολικό να υποστηρίξει κανείς ότι πριν τις δεκαετίες του '80 και του '90, κάθε Εσκενάζι επιζών/ώσα είχε εξασφαλισμένο το δημόσιο βήμα, ώστε «να μη χρειάζεται» να μιλά στα παιδιά του/της. Μέχρι τη δεκαετία του '70, η «λαθραία κουλτούρα» και οι «αντι-μνήμες» που παράγονταν από επιζώντες/ώσες, δεν έβρισκαν εύκολα ευήκοα ώτα εκτός του κύκλου των οργανώσεών τους (Baumel 1995). Μελέτες όπως αυτή της Lentin (2000), μας έχουν δείξει ότι ένα από τα μεγάλα ζητούμενα για τη λογοτεχνία της «δεύτερης γενιάς» ήταν να σπάσει η «σιωπή» όχι μόνο εντός του πλαισίου της οικογένειας, αλλά και στο δημόσιο λόγο.

Επιπλέον, όπως παρουσίασα αναλυτικά στο μέρος 1 της διατριβής, οι αφηγήσεις ζωής απογόνων επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα μας δείχνουν ότι οι μορφές που έλαβε ο διαγενεακός διάλογος στα σπίτια τους δε διέφερε σημαντικά από αυτόν σε ασκεναζικές οικογένειες, έτσι όπως τον γνωρίζουμε από τη βιβλιογραφία (Wajnryb 2001· Kidron 2016, 2012a, 2012b, 2010b, 2009b· Wolf 2019· Stein 2014). Η λεκτική έκθεση της εμπειρίας φαίνεται να ήταν περιορισμένη, επιλεκτική και έντονα φιλτραρισμένη. Εκτεταμένες διηγήσεις υπήρχαν μόνον όταν ο/η γονέας είχε μια πιο «αφηγήσιμη» ιστορία να διηγηθεί. Επιπλέον, η θεωρία της «ψυχαναγκαστικής» ομιλίας εντός της ελληνοεβραϊκής οικογένειας δεν επιβεβαιώνεται σε πηγές πέραν των έργων

⁴²⁶ βλ. σχετικά την τελευταία ενότητα της παρούσας διατριβής.

της Αἴνι. Στο ίδιο το *Λο Νισκάχ*, το οποίο επικαλείται η Shimony, πολύ περισσότερα κείμενα απογόνων κάνουν λόγο για «σιωπή» παρά για ομιλία.⁴²⁷

Η άποψη ότι τα μοτίβα που εμφανίζονται στο λόγο της «δεύτερης γενιάς» των Εσκενάζι συγγραφέων απουσιάζουν από τη συνείδηση Ισραηλινών με καταγωγή από την Ελλάδα είναι μάλλον εσφαλμένη. Η διεκδίκηση της ισότιμης ένταξης της βασάνου στην ισραηλινή θεσμική μνήμη δεν ήταν το μοναδικό ζητούμενο των απογόνων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, ως προς αυτό, είναι το έργο του Γιεχούντα Πόλικερ. Τα περισσότερα τραγούδια του *Στάχτη και Σκόνη* αποτυπώνουν το τραύμα της «δεύτερης γενιάς» εν γένει κι όχι το ειδικό «τραύμα» της μη συμπερίληψης. Η ταινία *Εξαιτίας Εκείνου του Πολέμου* είναι από τα πρώτα έργα που έθεσαν στο προσκήνιο την αγνοημένη οδύνη των Εβραίων από την Ελλάδα. Αυτό όμως επετεύχθη κυρίως μέσω των παράλληλων αφηγήσεων των γονέων των δύο πρωταγωνιστών. Οι απόγονοι (Πόλικερ και Γκιλάντ) μίλησαν για τον αντίκτυπο που είχε στις προσωπικές τους διαδρομές η ανατροφή τους από επιζώντες.

Επιπλέον, μια προσεκτική εξέταση του *Λο Νισκάχ* μας αποκαλύπτει πως οι ελληνικής καταγωγής ακτιβιστές/ίστριες της μνήμης δε μίλησαν στη θέση των γονέων, αλλά *μαζί με τους γονείς*. Προσπάθησαν να τους δώσουν βήμα, χωρίς συνήθως να γίνονται οι ίδιοι/ες οι φωνές τους. Στην ενότητα «Μαρτυρίες» το λόγο έπαιρναν κατά κύριο λόγο οι επιζώντες/ώσες, όχι οι απόγονοι. Κάθε φορά που απόγονοι χρησιμοποιούσαν ως μέσο έκφρασης τις σελίδες του περιοδικού, το έκαναν για να εκφράσουν κυρίως τη δική τους οπτική γωνία: να μιλήσουν για τις ιδιαιτερότητες του βιώματος της ανατροφής στη μετά-τη-Σοά οικογένεια,⁴²⁸ να καλύψουν κενά και να τοποθετήσουν τον εαυτό στη διαρρηγμένη γενεαλογική συνέχεια,⁴²⁹ να διεκδικήσουν ταυτότητες που προηγουμένως είχαν συνδηλώσεις ντροπής. Οι δημόσιες δράσεις για την εξοικείωση του ισραηλινού κοινού με την εμπειρία των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας

⁴²⁷ βλ. π.χ. Σασών, Σμουέλ 1988. «Δεύτερη Ματιά στη Δεύτερη Γενιά». *Λο Νισκάχ* 3: 16· Αγιαλόν[-Μπελέλη], Μπέκη 1989. «Σκέψεις για τη Μητέρα που Σιωπά», ό.π. 4: 4· Ζακάρ, Πνίνα 1990. «Στη Σκιά της Σιωπής», ό.π. 5: 4.

⁴²⁸ βλ. π.χ. Σασών, Σμουέλ 1988. «Δεύτερη Ματιά στη Δεύτερη Γενιά». *Λο Νισκάχ* 3: 16· Μοντακιού, Χάγια 1995. «Δε θα Είναι Πλέον Κοντά μας για να μας Διηγηθούν, ό.π. 10: 23-24. Επιπροσθέτως, σε πολλά τεύχη εμφανίζεται η προτροπή για επίσκεψη στην οργάνωση «Αμχά» [=Ο λαός σου] (π.χ. Τεύχος 6 1991, Τεύχος 9 1994), η οποία παρέχει μέχρι και σήμερα υπηρεσίες ψυχολογικής στήριξης στους/στις επιζώντες/ώσες και στους/στις απογόνους τους, ή παρουσιάζονται ευρήματα σχετικών ψυχολογικών μελετών, π.χ. Αγιαλόν-Μπελέλη, Μπέκη 1988. «Το Σύνδρομο των Στρατοπέδων Συγκέντρωσης», ό.π. 3: 10-13· Αγιαλόν[-Μπελέλη], Μπέκη 1989. «Συνέπειες της Σοά στους Απογόνους των Διασωθέντων», ό.π. 4: 12-13.

⁴²⁹ π.χ. Σασών, Σμουέλ 1987. «Εμπειρία από το Οδοιπορικό, Ιούλιος 1986». *Λο Νισκάχ* 2.

κάλυπταν όχι μόνο την ανάγκη των γονέων για αναγνώριση, αλλά και μια ανάγκη των ίδιων των απογόνων: να διεκδικήσουν τη σύνδεση με τη Σοά και τη διασπορική, σεφαραδίτικη και ρωμανιώτικη, κληρονομιά, όχι ως κάτι ασύμβατο προς την ισραηλινή ταυτότητα, αλλά ως αναπόσπαστο τμήμα της.⁴³⁰

Η άρνηση, ή καλύτερα η μη επιθυμία, απογόνων επιζώντων/ωσών να αποκαλύψουν το «φορτίο» και να αναμετρηθούν με αυτό δεν μπορεί να θεωρείται εκ των προτέρων ως «προβληματική» επιλογή. Όπως επιχειρηματολογεί πειστικά η Kidron, ο ρόλος του «μνημονικού κεριού» δε νοσηματοδοτείται απαραίτητα ως επαχθής από τα ίδια τα υποκείμενα. Στο πλαίσιο του Ισραήλ, όπου η ταυτότητα του/της «μάρτυρα» επενδύεται με ιδιαίτερο κύρος, απόγονοι επιζώντων/ωσών που συμμετέχουν σε θεραπευτικές ομάδες εκπαιδεύονται να βιογραφούν τις ζωές τους στο πρότυπο της διαγενεακής μετάδοσης του τραύματος, το οποίο μάλιστα «οφείλουν» να μεταδώσουν και οι ίδιοι/ες στα δικά τους παιδιά, παράγοντας μια νέα γενιά μαρτύρων (2009a, 2003). Επιπλέον, η έννοια της διαγενεακά μεταβιβασμένης πληγής μπορεί να ερμηνεύεται από τα ίδια τα υποκείμενα ως επιθυμητό σημάδι διαφοράς, ένα έμβλημα τιμής, συμβατό με εβραϊκά υποδείγματα μετάδοσης της μνήμης και υλικών υποχρεώσεων (Kidron et al. 2019· Kidron 2016, 2012b, 2010b).⁴³¹

Η περιθωριακή θέση της Σοά των Ελλήνων/ίδων Εβραίων στην ισραηλινή συλλογική μνήμη ως καθημερινό προσωπικό βίωμα των απογόνων

Στις αφηγήσεις μιας μεγάλης μερίδας πληροφορητών/ητριών μου, αλλά και σε κείμενα που δημοσιεύουν απόγονοι επιζώντων στο *Λο Νισκάχ*,⁴³² το αίσθημα της πικρίας της περιθωριοποίησης κατέχει πράγματι κεντρική θέση. Ωστόσο, δεν πρόκειται για κάτι που τους «μεταβιβάζεται» από τους γονείς ή την κοινότητα. Αντίθετα, είναι ένα βαθιά προσωπικό βίωμα, συνυφασμένο με τη συνολική τους εμπειρία ως Ισραηλινών μη ασκεναζικής καταγωγής. Προκύπτει από την καθημερινότητα της αλληλεπίδρασης σε χώρους εκτός των ορίων του σπιτιού και των παρεών των επιζώντων/ωσών. Συνδέεται με δυσάρεστες μνήμες του ξαφνιάσματος και της αμφισβήτησης, κάθε φορά που ανέφεραν πως οι γονείς τους ήταν επιζώντες/ώσες της Σοά.

⁴³⁰ βλ. το κεφάλαιο 3.1.

⁴³¹ Για μια αναλυτικότερη παρουσίαση των ευρημάτων αυτών της Kidron, με παράλληλη σύγκριση με τις αφηγήσεις των συνομιλητών/ητριών μου, βλ. τη σχετική συζήτηση στο κεφάλαιο 3.4.

⁴³² βλ. π.χ. Κοέν, Νταβίντ 1990. «Το να Είσαι Γιος Διασωθέντος». *Λο Νισκάχ* 5: 24-25· Νιτσαχόν-Νακάβ, Μίμι 2000. «Το Δώρο για το Μπατ-Μιτσβά μου: Το Βιβλίο 'Άνθρωποι και Στάχτη'», *ό.π.* 15: 44-45.

Για τους/τις περισσότερους/ες, ο χώρος της σχολικής τάξης και η κατάσταση των παραμονών της Γιομ Α Σοά⁴³³ είναι το κατεξοχήν πλαίσιο όπου λαμβάνουν χώρα τέτοια περιστατικά. Παραθέτω ορισμένα ενδεικτικά παραδείγματα, από τα πολλά που διαθέτω στο αρχείο μου. Οι εκπληκτικές τους ομοιότητες και η συχνότητα παράθεσής τους είναι αποκαλυπτικά τόσο για την κοινότητα της εμπειρίας όσο και για τη σημασία που τους αποδίδουν τα ίδια τα υποκείμενα.

Το πρώτο από αυτά, προερχόμενο από τις συζητήσεις μου με τη Σάρα Χατζη-ακόβ-Σωρ, έλαβε χώρα στο Τελ Αβίβ γύρω στο 1955, όταν η ίδια ήταν μαθήτρια της Α΄ Δημοτικού:

Δυο-τρεις μέρες πριν τη Γιομ Α Σοά η δασκάλα μάς ρώτησε αν οι γονείς κάποιου από εμάς ήταν στη Σοά. Σήκωσα το χέρι μου, όπως κι άλλα παιδιά. Η δασκάλα με κοίταξε με έκπληξη: «Εσύ; Από είναι οι γονείς σου;» «Από την Ελλάδα, από την Αθήνα.» «Αποκλείεται! Οι Γερμανοί δεν έφτασαν στην Ελλάδα!»⁴³⁴

Μια ανάλογη, επώδυνη όπως την περιγράφει ο ίδιος, εμπειρία έζησε και ο Άβι ως μαθητής δημοτικού της Χάιφα. Αν θυμάται σωστά την τότε ηλικία του, αυτό θα πρέπει να συνέβη το 1964 ή το 1965:

Πήγαινα στο σχολείο, νομίζω ότι ήταν όταν ήμουν παιδί... περίπου οκτώ ετών. Και όταν ήταν η Ημέρα του Ολοκαυτώματος, δύο μέρες, τρεις μέρες [πριν], δεν θυμάμαι, και η δασκάλα μίλησε στην τάξη... «[...] Ποιος ξέρει τι είναι το Ολοκαύτωμα; Ποιος ξέρει τι έγινε; Ποιος, από την τάξη, από την οικογένειά του ήταν στο Άουσβιτς, σε κάτι τέτοιο, σε στρατόπεδο σαν αυτό;» [...] Και στην τάξη εγώ... σήκωσα στο χέρι μου και είπα: «Η μητέρα μου ήταν στο Άουσβιτς». Ξέρεις, το όνομά μου είναι Χακίμ. Το Χακίμ είναι... Σεφαναντί... είναι από... πολλοί άνθρωποι [με το επίθετο] Χακίμ είναι... από τη Συρία, από το Λίβανο... από το Ιράκ [...] από την Αίγυπτο. [...] «Η οικογένειά σου ήταν στο Ολοκαύτωμα; Πώς μπορεί;» «Αυτό εγώ το ξέρω, ότι η μητέρα μου ήταν στο Ολοκαύτωμα, η μητέρα μου

⁴³³ Στην περίοδο στην οποία αναφέρονται οι αφηγητές/ήτριες μου, κατά την οποία η διδασκαλία της Σοά στα σχολεία ήταν εξαιρετικά περιορισμένη, οι παραμονές της εθνικής ημέρας μνήμης ήταν η μοναδική περίπτωση αφιέρωσης διδακτικού χρόνου στο Ολοκαύτωμα (βλ. Lentin 2000: 130, Ofer 2004: 407).

⁴³⁴ Μεταφέρω το γεγονός όπως μου το αφηγήθηκε η Σάρα σε συνάντησή μας για φαγητό, το Νοέμβριο του 2013 στη Χάιφα.

ήταν στο Άουσβιτς, η μητέρα μου από την Ελλάδα». «Η Ελλάδα στο Ολοκαύτωμα; Δεν ξέρω.» Η δασκάλα! Η δασκάλα και τα άλλα... παιδιά... ακούν τον δάσκαλο, ο δάσκαλος έχει μεγάλη επιρροή στον κόσμο όταν είσαι επτά-οκτώ χρόνων. Αισθάνθηκα σαν ψεύτης! Και είπα στη μητέρα μου: «Μαμά, πώς γίνεται; Εσύ στο Άουσβιτς; Η δασκάλα είπε... οι άνθρωποι από την Ελλάδα δεν ήταν στο Άουσβιτς.» Καταλαβαίνεις; (Συγκινούμαστε και οι δύο)



Παιδιά επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα ανάβουν κεριά μνήμης σε τελετή του ελληνοεβραϊκού συλλόγου επιζώντων/ωσών, με αφορμή τη συμπλήρωση 20 χρόνων από την απελευθέρωση των στρατοπέδων, Τελ Αβίβ 1965
(Από ανάρτηση του Σλόμο Τσβι στο Facebook)

Η αμφισβήτηση της εμπειρίας από τα έξω μεταφέρθηκε προς τα μέσα. Ο οκτάχρονος Άβι έφτασε να αμφισβητήσει την ύπαρξη της μητέρας του στο Άουσβιτς. Η σχέση τους δοκιμάστηκε για λίγο. Η μητέρα αποφάσισε να πάρει την κατάσταση στα χέρια της:

Και θυμάμαι ... [...] ήταν η Ημέρα του Ολοκαυτώματος και όταν είναι η Ημέρα του Ολοκαυτώματος, [...] κάνουν μια τελετή. [...] Και η μητέρα μου ήρθε στο σχολείο... και συνάντησε τη δασκάλα, και... της έδειξε τον αριθμό. Δεν τα θυμάμαι όλα, όλη την κατάσταση [ενν. τις λεπτομέρειες]... Αλλά το ξέρω! Ότι η μητέρα μου ήρθε στο σχολείο (σιωπή, κλαίμε, αναστενάζω). Τι σου είπα, τι μπορώ να

σου πω γι' αυτό; Δε θυμάμαι τι συνέβη μετά από αυτό στην τάξη, [...] οι άλλοι μαθητές, τα άλλα αγόρια και τα κορίτσια στην τάξη... ίσως... το κατάλαβαν, με πίστεψαν, δεν το θυμάμαι! Αλλά ξέρω ότι στο σχολείο είχα πρόβλημα εξαιτίας αυτού, και αισθάνθηκα τόσο άσχημα! Και η μητέρα μου ήρθε στην τελετή πριν, μετά, δεν θυμάμαι... και ήρθε στη δασκάλα και της είπε... «Να ο αριθμός μου».

Η Ραχέλ Αελιών-Μέξεριτς αφηγείται ένα αντίστοιχο περιστατικό που συνέβη σε σχολείο του Μπατ Γιαμ γύρω στο 1960:

ΡΑ Ήμουν περίπου 12 ετών, και ε... στην τάξη μου υπήρχαν πολλά παιδιά απ' όλες τις χώρες. Ευρώπη, αραβικά μέρη... Και μια μέρα, ε... μιλούσαμε στην τάξη και ο δάσκαλος ρώτησε κάτι που ήθελε να [ΔΑ1]. Είπα: «Ο πατέρας μου είναι από την Ελλάδα και είναι επιζών του Ολοκαυτώματος». Και μια από τις συμμαθήτριάς μου [...] είπε: «Δεν υπάρχει αυτό το πράγμα. Μόνο οι άνθρωποι από την Πολωνία, από τη Γαλλία, ήταν στο Ολοκαύτωμα. Θέλεις να σε λυπηθούμε, και να νιώσεις ότι είσαι μια [που οι γονείς της ήταν] από τους επιζώντες του Ολοκαυτώματος, να νιώσεις σαν οικογένεια, άρα το εφηύρες». Έτσι πήγα σπίτι κλαίγοντας και είπα στον πατέρα μου: «Πρέπει να έρθεις στο σχολείο μαζί μου».

ΚΜ [διακόπτω] Συγγνώμη, ο δάσκαλος; Αυτό ήταν που είπε η φίλη σου, αλλά ο δάσκαλος;

ΡΑ Ο δάσκαλος ήταν πολύ ξεχωριστός. Άσερ Σακάλ. Ήταν πολύ έξυπνος, ήταν Σεφαραδίτης. Όχι, Μιζραχί, ήταν Μιζραχί, αλλά τον λάτρενα, ήταν πραγματικά ξεχωριστός άνθρωπος, ο δάσκαλος είπε: «Δεν ξέρω, αλλά αν το λέει η Ραχέλ, νομίζω ότι ξέρει τι λέει». Και την επόμενη μέρα έφερα τον πατέρα μου στο σχολείο και ήταν με τη στολή του, ήταν με μακριά μανίκια, σήκωσε τα μανίκια και είπε: «Το όνομά μου είναι Μωσέ Αελιών, 115930 [=ο αριθμός του τατουάζ του], είμαι επιζών του Ολοκαυτώματος, ντισόλ α Σοά [=επιζών της Σοά], ζούσα, γεννήθηκα στη Θεσσαλονίκη και ήμουν στο Άουσβιτς». (Χτυπά παλαμάκια) Αυτό ήταν η απόδειξή μου! Και στην τάξη μου σοκαρίστηκαν όλοι, επειδή δεν υπήρχε κανείς, είχαμε μαθητές από την Πολωνία, από την Ολλανδία, από τη Γαλλία, από την Ιταλία, από ε... το Βέλγιο, από τη Ρουμανία αλλά ΚΑΝΕΙΣ από την Ελλάδα. Ήμουν η μόνη. Οπότε αυτό το κορίτσι, ήρθε να ζητήσει συγγνώμη και ΘΥΜΑΜΑΙ

ότι ο... ο δάσκαλος είπε: «Πρέπει να είσαι πολύ ανοιχτόμυαλη και πρέπει να σκέφτεσαι τι λες στους συμμαθητές σου στην τάξη, επειδή καμιά φορά, αν δε σκέφτεσαι αρκετά, μπορεί να τους πληγώσεις». Αυτό, αυτό ήταν για μένα σα μικρή νίκη.

Ο πατέρας της Ραχέλ, όπως και η μητέρα του Άβι παραπάνω, παρενέβη στο μικρόκοσμο της τάξης, προκειμένου να αποκαταστήσει τη θέση του ως επιζώντος, του παιδιού του ως αξιόπιστου φορέα αλήθειας και της κοινότητάς του ως θύματος της Σοά. Τη στιγμή που το έκανε, διέρρηξε μια άλλη, πάγια τακτική του. Ανέβασε το μανίκι κι επέδειξε, για πρώτη φορά ίσως δημόσια, το σύμβολο μιας ταυτότητας που θεωρείτο τότε πηγή ντροπής: το τατουάζ του Άουσβιτς, το οποίο ο ίδιος έκρυβε επιμελώς στην εκτός σπιτιού καθημερινότητα.

Η εμφάνισή του στο σχολείο με τη στρατιωτική περιβολή ίσως ήταν τυχαία: φορούσε τη στολή, επειδή αμέσως μετά θα έπρεπε να παρουσιαστεί στη δουλειά του. Η επιλογή όμως της Ραχέλ να συμπεριλάβει αυτή τη λεπτομέρεια στις περισσότερες από τις μία φορές που μου αφηγήθηκε το περιστατικό μάλλον δεν είναι τυχαία. Η στολή του αξιωματικού του ισραηλινού στρατού συμβολίζει για την ίδια την επιτυχημένη διαδρομή του Σεφαραδίτη πατέρα εντός του ισραηλινού κράτους. Παράλληλα, η δυνατή εικόνα της αποκάλυψης του τατουάζ από κάποιον με στρατιωτική στολή αποδομεί συμβολικά τη διχοτομία-ασυμβατότητα ανάμεσα στο «παθητικό» θύμα/Παλαιό Εβραίο και στον «μαχητικό» Ισραηλινό/Νέο Εβραίο.

Τα περιστατικά που παρέθεσα παραπάνω λαμβάνουν χώρα στο σχολείο και στο σπίτι, κατεξοχήν φορείς κοινωνικοποίησης και, άρα, κέντρα συγκρότησης της κοινωνικής εμπειρίας. Τοποθετημένα στις συνολικές αφηγήσεις των υποκειμένων, μας δείχνουν πως αυτά είχαν να διαχειριστούν ένα διπλό αδιέξοδο. Ως παιδιά επιζώντων/ωσών που μεγάλωναν σε ένα περιβάλλον «άρνησης της Διασποράς», εισέπρατταν την περιφρόνηση της ισραηλινής κοινωνίας που αντιμετώπιζε θύματα κι επιζώντες/ώσες σαν «πρόβατα στη σφαγή». Όπως έδειξα στο κεφάλαιο 1.2, το αίσθημα της ντροπής είχε καθοριστική επίδραση στον τρόπο με τον οποίο αναμετρήθηκαν οι απόγονοι με το παρελθόν της Σοά κατά την παιδική και νεανική τους ηλικία. Εν μέρει λόγω αυτού, πολλοί/ές δίσταζαν ή δεν επιθυμούσαν να θέτουν ερωτήσεις στους γονείς τους. Απέφευγαν, επίσης, να συζητούν το θέμα κι εκτός σπιτιού. Η περίπτωση των παραμονών της Γιομ Α Σοά ήταν μία από τις ελάχιστες ευκαιρίες που είχαν, κατά την περίοδο εκείνη, να μιλήσουν γι' αυτό, μέσα στο ασφαλές περιβάλλον της σχολικής τάξης. Τη στιγμή όμως που άρθρωναν το «κρυμμένο», συνειδητοποιούσαν το «μη ανήκειν». Η προσοχή

στρεφόταν με αμφισβήτηση πάνω τους λόγω του τόπου καταγωγής τους. Τη στιγμή που η αλήθεια των ασκεναζικής καταγωγής συμμαθητών/τριών τους αντιμετωπιζόταν ως αυταπόδεικτη, η δική τους οικογενειακή τους σύνδεση με τη Σοά αποκαθίστατο μόνο με την προσκόμιση ατράνταχτων αποδείξεων. Μέχρι εκείνη τη στιγμή, ο/η απόγονος προσλαμβανόταν ως Άλλος όχι μόνο σε σχέση με την κοινότητα των βετεράνων Ισραηλινών, αλλά και σε σχέση με τους Εσκενάζι επιζώντες/ώσες και τους απογόνους τους. Και ήταν, υπό αυτή την έννοια, διπλά ξένος/η.

Επομένως, η συνειδητοποίηση της διαφοράς δεν ήταν αποτέλεσμα εσωτερίκευσης του πόνου των γονέων. Ήταν μια πραγματικότητα που και ο/η ίδιος/α ο/η απόγονος ζούσε «στο πετσί του». Είναι δε χαρακτηριστικό ότι σε αρκετές περιπτώσεις, οι αφηγήσεις τέτοιων περιστατικών αναδύθηκαν σε στιγμές όπου ο/η αφηγητής/ήτρια μιλούσε όχι για τη σχέση του/της με τη Σοά αυτή καθ' εαυτήν, αλλά για το ζήτημα της θέσης του/της ως μη Εσκενάζι στο Ισραήλ. Ο Άβι, για παράδειγμα, μου το ανέφερε απαντώντας στην ερώτηση αν βίωσε ποτέ διακρίσεις λόγω της καταγωγής του.

Νοσηματοδοτώντας την αγνόηση της μνήμης ως «προσωπική πληγή», η Ραχέλ παρουσιάζει τον εαυτό της να μοιράζεται τα αισθήματα του πατέρα και να δρα μαζί του (βλ. τη χρήση του α' πληθυντικού προσώπου: *θυμώσαμε, γράψαμε*), όταν λίγα χρόνια μετά το περιστατικό στο σχολείο, συνέβη το εξής:

Ήταν το 1967, ήμουν [...] με τον πατέρα μου και ήμασταν στο αυτοκίνητο, [...] και υπήρχε μια τελετή για την Ημέρα Μνήμης του Ολοκαυτώματος. Και υπήρχε μια ειδική τελετή υπό το ραβίνο του στρατού [που μεταδιδόταν από το ραδιόφωνο]. Και ήταν ο Σλόμο Γκόριν. Και είπε: «Σκότωσαν αυτές [κι αυτές] τις κοινότητες», η Ελλάδα δεν ήταν στο χάρτη. Εγώ, ο πατέρας μου κι εγώ θυμώσαμε, θυμώσαμε πολύ! [...] Γράψαμε γράμμα στο ραβίνο και την επόμενη χρονιά, όταν του πήραν συνέντευξη στο ραδιόφωνο, είπε: «Ένας άνθρωπος που είναι επιζών του Ολοκαυτώματος από την Ελλάδα μού έγραψε με την κόρη του, ένα γράμμα, και γι' αυτό από φέτος εμείς, εγώ προσθέτω το όνομα της Ελλάδας στην προσευχή».

Δύο περιστατικά αντλημένα από την αφήγηση της Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν μας δείχνουν πως η άγνοια των Ισραηλινών σε επίπεδο θεσμικό, για την ελληνική περί-

πτωση, συνεχίστηκε για δεκαετίες. Πρόκειται συγχρόνως για έλλειψη βασικής ιστορικής γνώσης για το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο γενικότερα, αλλά και σε επίπεδο λόγιας παιδείας των εκπαιδευτικών του δημόσιου σχολείου.

Το πρώτο περιστατικό συνέβη και πάλι σε σχολική τάξη. Οι λεπτομέρειές του μας θυμίζουν τις αφηγήσεις της Σάρα, του Άβι και της Ραχέλ παραπάνω. Η κρίσιμη διαφορά είναι η χρονικότητα: τοποθετείται στα μέσα της δεκαετίας του '80, όταν η Σοά άρχισε να γίνεται αναπόσπαστο τμήμα της εκπαίδευσης των νεαρών Ισραηλινών. Διαφορετική είναι και η φάση ζωής στην οποία βρίσκεται η αφηγήτρια τη στιγμή του γεγονότος. Η Έτη δεν πρωταγωνιστεί ως παιδί-μαθήτρια, αλλά ως ενήλικη-μητέρα που παρενέβη, για να αποκαταστήσει την αλήθεια του γιου της και της «κοινότητας». Η ίδια περιγράφει το γεγονός ως τη στιγμή αφύπνισης που την έκανε να αναλάβει την «αποστολή» της δημόσιας μνημόνευσης:

Όταν ο γιος ο μεγάλος ήταν στη... δεύτερη τάξη του Δημοτικού, ήταν... να γίνει το Γιομ Α Σοά. Και η δασκάλα ρώτησε τα παιδιά αν ξέρουν κάτι για το Σοά. Και ο γιος μου... είπε «Ναι, ξέρω». «Πώς;» Άρχισε και τους λέει ότι ο... νόνο κι η νόνα [=ο παππούς και η γιαγιά, Λαντίνο] ήταν στο Άουσβιτς. Ρωτάει η δασκάλα: «Από πού είναι ο νόνο σου κι η νόνα σου;» «Απ' την Ελλάδα, απ' τη Θεσσαλονίκη». Λέει η δασκάλα... «Όχι, Γιοάβ», Γιοάβ λέγεται ο γιος μου. «Γιοάβ, δεν μπορεί. Οι Γερμανοί δεν ήταν στην Ελλάδα!» Έρχεται το παιδί στο σπίτι και μου το λέει! Και την άλλη μέρα ήταν το Γιομ Α Σοά και εμείς πηγαίναμε πάντα το Γιομ Α Σοά, στους γονείς. Και το λέει και (σ)το νόνο και (σ)τη νόνα. Τον λέει ο πατέρας μου: «Γιοάβι, αύριο το πρωί, θα πας στο σχολείο, θα την πεις τη δασκάλα σου, ΝΑ ΠΑΕΙ ΣΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ, εκεί που έμαθε και να ζητήσει... όλα τα λεφτά πίσω, γιατί δεν έμαθε τίποτα». (παρατεταμένη σιωπή) Εγώ πήρα τηλέφωνο, τη δασκάλα την άλλη μέρα, και τη λέω... «Γιάφα, άκου με. Δεν είναι ντροπή να μην ξέρει ο άνθρωπος κάτι. Αλλά, αν σου είπε το παιδί, που ο νόνο και η νόνα ήταν στο Άουσβιτς, πώς τον έβγαλες ψεύτη; Σε όλη την τάξη; Μπορούσες να του πεις... “Γιοάβ, εγώ θα πάω και θα... κοιτάξω!”» «Ω, συγγνώμη». Λέω: «Όχι. Εσύ θα πας αύριο στην τάξη... και θα πεις ΜΠΡΟΣΤΑ ΣΕ ΟΛΑ ΤΑ ΠΑΙΔΙΑ το συγγνώμη. ΚΑΙ ΘΑ ΠΕΙΣ ΣΤΑ ΠΑΙΔΙΑ που οι Γερμανοί ήταν στην Ελλάδα». Κι από τότε, ορκίστηκα, ότι... μέχρι την τελευταία... αναπνοή μου, εγώ θα κάνω Ο,ΤΙ ΜΠΟΡΩ, για να ξέρει ΟΛΟΣ Ο ΚΟΣΜΟΣ, που οι Γερμανοί ήταν στην Ελλάδα.

Το δεύτερο περιστατικό έλαβε χώρα στα τέλη της δεκαετίας του 2000, όταν η Έτη αποφάσισε να συμμετάσχει σε μια ψυχοθεραπευτική ομάδα για απογόνους επιζώντων/ωσών:

Πριν ε... πέντε χρόνια. Πέντε χρόνια! Πήγα σε... (αναζητά τη λέξη στα Ελληνικά) course, course, [=σεμινάριο] από... μιμπλιοθεραπεία [=βιβλιοθεραπεία, Εβραϊκά] λέγεται. [...] Που ήτανε μόνο για παιδιά από survivors [=επιζώντες]. Και εκεί, ήτανε όλοι, από την Πολωνία, από τη Γερμανία... Και... στην πρώτη μπηκισά [=συνάντηση, Εβραϊκά], καθένας είπε, από πού είναι, κι εγώ λέω: «Με λένε Έτη Ρουμπινστάιν», Ρουμπινστάιν δεν είναι όνομα... Σεφαραντί, είναι όνομα... από την Πολωνία, «και είμαι από την Ελλάδα». «Μι Γιαβάν; [=Από την Ελλάδα; Εβραϊκά: με έντονη έκπληξη] Από την Ελλάδα; Και τι κάνεις εδώ;» Λέω... -ΕΞΙ ΧΡΟΝΙΑ, ΠΙΝ ΕΞΙ ΧΡΟΝΙΑ, όχι 30 χρόνια!- Λέω «Τι κάνω εδώ; Γιατί, δεν ξέρετε ότι οι Εβραίοι από τη Θεσσαλονίκη είχαν 97%... [απώλειες];» «Όχι. Δεν ακούσαμε». Πριν έξι χρόνια. Και είναι εχ ομρίμ [=πώς το λένε, Εβραϊκά]; ΜΑΘΗΜΕΝΟΙ [ενν. μορφωμένοι] άνθρωποι! Κι από τότες, κάθε Γιομ Α Σοά, με στέλνουν... συγχαρητή, (διορθώνει τα Ελληνικά της) ευχαριστήριο, κεν [=ναι, Εβραϊκά]; «Ευχαριστώ που μας έμαθες κάτι από την ιστορία μας» (σιωπή).

Από τη δεκαετία του '70, οι ομάδες ψυχοθεραπείας, στήριξης και αυτοβοήθειας έχουν αναδειχθεί σε σημαντικό τόπο συγκρότησης και σφυρηλάτησης συλλογικής ταυτότητας για απογόνους επιζώντων/ωσών (Stein 2009, 2014; Kidron 2003, 2009a). Εντός του πλαισίου τους, τα υποκείμενα επεξεργάζονται από κοινού καταπιεσμένα τραύματα του παρελθόντος, αναγνωρίζουν τις καταβολές τους στη Σοά, συνειδητοποιούν την κοινότητα της εμπειρίας και εξέρχονται με τη νέα, συλλογική ταυτότητα της «δεύτερης γενιάς». Η κοινή παρουσία και από κοινού διεργασία του παρελθόντος, συνιστά, όπως επισημαίνει η Kidron, μια κοινωνική διαδικασία όχι μόνο

«αμοιβαίας υποστήριξης και προσωπικής τίμησης της μνήμης, αλλά και κατασκευής μιας δεμένης, αποκλειστικής κοινότητας μνήμης που θα είναι η εμπροσθοφυλακή της ενθύμησης του Ολοκαυτώματος στο παρόν και στο μέλλον [...] ως ζώντας ίχνη της αυθεντικής οδύνης του (2009a: 39).

Η «δεύτερη γενιά» μπορεί να ιδωθεί ως κοινότητα ελίτ που δεν είναι ανοιχτή στον καθένα:

«οι τακτικές διατήρησης του ορίου που απαγορεύουν την προσχώρηση ξένων λειτουργούν και για να ορίσουν την ταυτότητα και για να αστυνομεύσουν τα όρια αυτής της ταυτότητας» (ό.π.: 38).⁴³⁵

Ορμώμενη από την εμπειρία της ανατροφής από επιζώντες, η Έτη αποφάσισε να συμμετάσχει σε μια τέτοια ομάδα. Το αρχικό της κίνητρο ήταν να μοιραστεί, να επεξεργαστεί μνήμες και πληγές παρέα με άλλα παιδιά επιζώντων/ωσών, με τα οποία ένιωθε να μοιράζεται μια κοινή ταυτότητα. Μόλις όμως ανέφερε τον τόπο καταγωγής των γονέων, ενεργοποιήθηκε η αστυνόμευση των ορίων: «*τι κάνεις εδώ;*». Η Έτη συνειδητοποίησε πως αυτό που εξασφάλισε την αρχική αποδοχή της είναι το επίθετο του καταγόμενου από την Πολωνία συζύγου της. Μόλις αποκαλύφθηκε η σεφαραδίτικη καταγωγή της, η ομάδα την αντιμετώπισε με καχυποψία, σαν μια ξένη που ήρθε να οικειοποιηθεί μια ιστορία και μια ταυτότητα που δεν είναι δική της. Κινητοποιούμενη από την ομοιότητα, η Έτη βρέθηκε τελικά αντιμέτωπη με τη διαφορά. Ο κίνδυνος αποκλεισμού μετασχημάτισε το κίνητρό της: έγινε φορέας κοινοτικής μνήμης που θα έπρεπε να αγωνιστεί για την ισότιμη ένταξη. Για να συνειδητοποιήσουν τα υπόλοιπα μέλη της ομάδας την κοινότητα της εμπειρίας (*σε ευχαριστούμε που μας έμαθες κάτι από την ιστορία μας*), θα έπρεπε η «ξένη» Σεφαραδίτισσα να λειτουργήσει ως ενδιάμεσος διάχυσης της μνήμης της κοινότητάς της. Όσο η εμπειρία των Σεφαραδιτών παραμένει άγνωστη, όσο η Σοά θεωρείται ασκεναζική αποκλειστικότητα, η απόγονος δεν μπορεί να μιλήσει για το δικό της, αυθεντικό βίωμα. Μένει εκτός της κοινότητας ελίτ.

⁴³⁵ Στην ομάδα που παρατήρησε η Kidron η «αστυνόμευση» αυτή εκδηλώθηκε με το αίτημα των θεραπευόμενων-απογόνων επιζώντων/ωσών να απαγορευτεί η λήψη του λόγου από όσους/ες παρακολουθούσαν τις συνεδρίες χωρίς να μοιράζονται αυτή την ιδιότητα. Η ομάδα προόρισε γι' αυτούς/ές τον παθητικό ρόλο του/της ακροατή/άτριας.

Για να αναγνωριστεί ως «δεύτερη γενιά», πρέπει να αποδείξει πως υπήρξε μια «πρώτη».

Σοά, ισραηλινή ταυτότητα και χάραξη των «ορίων»

Όπως έδειξα στο κεφάλαιο 3.2, κατά τις τελευταίες δεκαετίες προωθούνται πολιτικές «διεύρυνσης της γεωγραφίας της Σοά» και «ανάδειξης της κοινής μοίρας», μέσα από την ένταξη μη ασκεναζικών κοινοτήτων στο χάρτη της οδύνης. Παράλληλα, η Σοά συνδέεται διαρκώς με το ισραηλινό, σύγχρονο βίωμα του «εδώ και του τώρα», δημιουργώντας τις προϋποθέσεις για συλλογική ταύτιση, ανεξαρτήτως εθνοτικών καταβολών και οικογενειακής σύνδεσης. Ωστόσο, στο επίπεδο των νοοτροπιών και της καθημερινής πρακτικής η Σοά εξακολουθεί να παραμένει συνδεδεμένη με την κυρίαρχη ομάδα. Λειτουργεί και βιώνεται ως μέσο αναπαραγωγής ενδοεβραϊκών ταξινομήσεων.

Κατά τα σχολικά έτη 2002-03 και 2003-04, οι ανθρωπολόγοι Yehuda Goodman & Nissim Mizrachi πραγματοποίησαν, μαζί με φοιτητές/ήτριες του πανεπιστημίου του Τελ Αβίβ, συμμετοχική παρατήρηση σε σχολεία κατά τις προπαρασκευαστικές συζητήσεις για τη Γιομ Α Σοά και την Γιομ Α Ζικαρόν. Τα αποτελέσματα της έρευνάς τους (Goodman & Mizrachi 2008) δείχνουν την ένταση ανάμεσα στη Σοά ως οικογενειακή / «ασκεναζική» μνήμη και στη Σοά ως ισραηλινή / παν-εβραϊκή μνήμη· ανάμεσα στην αυτοπροβολή του Ισραήλ ως κράτους Εβραίων και στην «κρυμμένη» πραγματικότητα της ασκεναζικής ηγεμονίας.

Σε σχολεία όπου η πλειονότητα των μαθητών/τριών είναι Μιζραχί και/ή προερχόμενοι/ες από χαμηλότερα κοινωνικο-οικονομικά στρώματα, οι καθηγητές/ήτριες πασχίζουν να προωθήσουν την ταύτιση με τη Σοά, επικαλούμενοι/ες συνδέσεις με την ισραηλινή πραγματικότητα (αραβοϊσραηλινοί πόλεμοι, τρομοκρατικές επιθέσεις). Το μάθημα είναι δασκαλοκεντρικό. Οι μαθητές/ήτριες περιορίζονται στο ρόλο του/της παθητικού ακροατή/άτριας, κάτι που μάλλον επιτείνει την αποξένωσή τους (π.χ. απόσπαση προσοχής). Στις συζητήσεις για τη Γιομ Α Ζικαρόν, η οποία συνδέεται περισσότερο με τις άμεσες εμπειρίες τους, ο ρόλος τους είναι πιο ενεργητικός. Και πάλι, όμως, αναδύεται η ένταση ανάμεσα στο ανήκειν και στην περιθωριακότητα: η συζήτηση κατευθύνεται στο κατά πόσο οι ίδιοι/ες ταυτίζονται με το κράτος και αν είναι πρόθυμοι/ες να θυσιάσουν τη ζωή τους γι' αυτό.

Σε σχολεία όπου η πλειονότητα των μαθητών/τριών είναι Εσκενάζι και/ή ανήκοντες/ουσες στα μεσαία και υψηλότερα στρώματα, η διδασκαλία είναι σταθερά μαθητοκεντρική. Οι μαθητές/ήτριες συμμετέχουν στη συλλογή και προετοιμασία υλικού, καταθέτουν προσωπικές εμπειρίες (π.χ. οικογενειακές ιστορίες, ατομικά ή ομαδικά ταξίδια στο Άουσβιτς) και εμπλέκονται ενεργητικά σε συζητήσεις για τον κατάλληλο τρόπο τιμής της μνήμης. Συγκεκριμένα, συζητήθηκε αν η Γιομ Α Σοά θα πρέπει να συνδέεται τελετουργικά με τη Γιομ Α Ζικαρόν και αν στην τελευταία θα πρέπει να συμπεριλαμβάνεται η τιμή της μνήμης θυμάτων τρομοκρατικών επιθέσεων.⁴³⁶

Επομένως, οι δύο εθνοτικο-ταξικές ομάδες τοποθετούνται σε διαφορετική θέση. Η σχέση της κυρίαρχης ομάδας με την εθνική μνήμη είναι αμφίδρομη. Αφηγούμενοι/ες σε πρώτο πρόσωπο, οι Εσκενάζι μαθητές/ήτριες τροφοδοτούν τη μεγάλη αφήγηση με τις δικές τους, προσωπικές αφηγήσεις. Είναι «*φορείς ενός υψηλού κύρους πολιτισμικού κεφαλαίου, [...] η ταύτιση [τους] με τη “φαντασιακή κοινότητα” [...] θεωρείται δεδομένη*» (Goodman & Mizrachi 2008: 104). Μετέχουν ενεργά στη διαμόρφωση του εθνικού ήθους και στον καθορισμό των ορίων της συλλογικότητας (ό.π.). Οι Μιζραχί μαθητές/ήτριες, αντίθετα, τοποθετούνται «*στην αμφίθυμη θέση των παθητικών πολιτών που καλούνται να ακούν εμπειρίες άλλων ή να προσαρμόζονται σε μια εθνική μεγάλη αφήγηση*» (grand narrative) (ό.π.: 103). Η ταύτισή τους με τη συλλογικότητα δεν είναι δεδομένη· αποτελεί αντικείμενο συνεχούς διαπραγμάτευσης.

Εντός της σχολικής τάξης, η αμφισβήτηση της θέσης των Μιζραχί ως ισότιμων εταίρων πραγμάτευσης και διαμόρφωσης της εθνικής μνήμης, κεντρικό συστατικό της οποίας είναι η Σοά, εκδηλώνεται με τρόπους λεπτούς, δυσδιάκριτους στο μη υποψιασμένο παρατηρητή. Οι ιεραρχήσεις της ισραηλινής ταυτότητας διατηρούνται, αλλά με τρόπους που κρατούν κρυμμένο αυτό το «δημόσιο μυστικό» (ό.π.).

Σε άλλες όμως περιστάσεις, το «μυστικό» εκτίθεται με τρόπους πιο ορατούς. Για παράδειγμα, όταν η Λέα Αϊνι κατέγραψε στην ποιητική συλλογή *Πορτρέτο* (1988) την εμπειρία της οικογένειάς της στο Άουσβιτς, δηλώνοντας ρητά την οικογενειακή

⁴³⁶ Τα ζητήματα αυτά ήταν ιδιαίτερα επίκαιρα την εποχή που έλαβε χώρα η έρευνα των Goodman & Mizrachi. Έξι χρόνια νωρίτερα, το 1997, κατασκευάστηκε μνημείο για τα θύματα των τρομοκρατικών επιθέσεων στο στρατιωτικό νεκροταφείο του όρους Ερτσλ. Το 2003 (δηλαδή ακριβώς τη χρονιά που διεξήχθη η έρευνα των Goodman & Mizrachi) κατασκευάστηκε μονοπάτι που συνδέει το Γιαντ Βασέμ με το στρατιωτικό νεκροταφείο, συνδέοντας το «εκεί» με το «εδώ». Μέχρι τότε, το Γιαντ Βασέμ ήταν απομονωμένο από το υπόλοιπο όρος Ερτσλ, θυμίζοντας πως το Ολοκαύτωμα έλαβε χώρα «αλλού». Το 2004 εγκαινιάστηκε πορεία μνήμης από το Γιαντ Βασέμ στο νεκροταφείο, η οποία λαμβάνει χώρα στο μέσον του επταήμερου κενού μεταξύ Γιομ Α Σοά και Γιομ Α (Α)τσαούτ (Ημέρα Ανεξαρτησίας). Με τον τρόπο αυτό, δημιουργούνται συνδέσεις ανάμεσα στο στρατιώτη, το θύμα των τρομοκρατικών επιθέσεων και το θύμα της Σοά (βλ. αναλυτικά Feldman 2007).

σύνδεση («ο πατέρας μου», «η γιαγιά μου»), μια δημοσιογράφος τη ρώτησε: «*Γιατί μια γυναίκα με ελληνική καταγωγή να ενδιαφέρεται για το Ολοκαύτωμα;*»⁴³⁷ Πέρα από την έκταση της άγνοιας για την ελληνο-εβραϊκή εμπειρία, η ερώτησή της δείχνει ότι η μη ασκεναζική ιδιότητα θεωρείται σχεδόν ασύμβατη με την πραγμάτευση της μνήμης της Σοά στο δημόσιο λόγο, λόγω έλλειψης (ή υποτιθέμενης έλλειψης) οικογενειακής σύνδεσης, και παρά το γεγονός ότι η Σοά ανάγεται σε εθνική και παν-εβραϊκή μνήμη.

Διάσημο παράδειγμα είναι επίσης οι εκτεταμένες αντιδράσεις που συνόδευσαν την τελετή της Γιομ Α Σοά, σε σχολείο του δικτύου «Κεντμά»⁴³⁸ στη γειτονιά Α Τίκβα στο Τελ Αβίβ, το 1995. Το σχολείο εισήγαγε μια σημαντική καινοτομία στην τελετή, προσθέτοντας ένα έβδομο κερί, το οποίο άναψε για να συνδέσει το Ολοκαύτωμα με άλλες γενοκτονίες, αλλά και για να συμβολίσει την ανάγκη συνεχούς εγρήγορσης απέναντι στο ρατσισμό, τους διωγμούς και την εξόντωση. Σημαντική στιγμή ήταν και η εκτέλεση του *Ελί-Ελί*⁴³⁹ από το γνωστό συγκρότημα «Χαμπρερά Χατιβαάτ» που εκπροσωπεί το μουσικό είδος της «μουζικά μιζραχίτ». Όπως φανερώνει και το κείμενο *Το έβδομο κερί*⁴⁴⁰ που διάβασαν φωναχτά οι μαθητές/ήτριες, δηλωμένος στόχος της τελετής ήταν η ανανέωση της τιμής της μνήμης του γεγονότος, μέσα από την έμφαση στην οικουμενική του διάσταση και χωρίς να αμφισβητείται η μοναδικότητά του.

Σε ένα πρώτο επίπεδο, η προσθήκη έβδομου κεριού σε ένα μιζραχικό σχολείο και η εκτέλεση του *Ελί-Ελί* από Μιζραχί καλλιτέχνη, ήρθε να δηλώσει την ταύτιση της ομάδας με τη Σοά. Ως Ισραηλινοί/ές, θεωρούν την καταστροφή των Εβραίων της Ευρώπης «δική» τους υπόθεση και διεκδικούν το δικαίωμά τους να συμμετέχουν στη διαμόρφωση της εθνικής μνήμης. Την ίδια στιγμή, όμως, οι καινοτομίες αυτές εισήχθησαν από ένα σχολείο του οποίου βασικός στόχος ήταν η καταπολέμηση του κοινωνικοοικονομικού χάσματος Εσκενάζι-Μιζραχί και η πολιτισμική εξισορρόπηση της σχολικής

⁴³⁷ Το περιστατικό παρατίθεται στο Shimony 2011b: 242. Το ανέφερε η ίδια η Αϊνι σε διάλεξή της στο πανεπιστήμιο Ben-Gurion στις 3 Ιουνίου 2009.

⁴³⁸ Το «Ίδρυμα για την Ισότιμη Ακαδημαϊκή Εκπαίδευση στο Ισραήλ 'Κεντμά'» ιδρύθηκε το 1993. Λειτουργήσε τρία σχολεία στο Τελ Αβίβ, στο Κιριάτ Μαλαχί (Νότιο Ισραήλ) και στην Ιερουσαλήμ, σε γειτονιές κατοικούμενες κυρίως από Μιζραχί. Κατά τον Sami-Shalom Chetrit, πανεπιστημιακό, ποιητή, ακτιβιστή για τα δικαιώματα των Μιζραχί και εκ των ιδρυτών του «Κεντμά», το ίδρυμα δέχτηκε «πόλεμο» ως εξτρεμιστικό και διασπαστικό, αφού «έφτασε πολύ κοντά στο να σχεδιάσει ένα όργανο για κινητοποίηση και ριζοσπαστικοποίηση της μιζραχικής συνείδησης στις κοινότητες εντός των οποίων δούλεψε» (Chetrit 2013: 215).

⁴³⁹ Πρόκειται για το ποίημα *Περπάτημα στην Καισάρεια*, πιο γνωστό ως *Ελί- Ελί* (=Θεέ μου, Θεέ μου). Γράφτηκε από τη Χάνα Σένες το 1942 και μελοποιήθηκε από τον Ναβίντ Ζεχάβι το 1945. Είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένο με αναμνηστήριες πρακτικές που συνδέονται με τη Σοά, όπως τα σχολικά ή οικογενειακά ταξίδια στο Άουσβιτς και οι τελετές μνήμης.

⁴⁴⁰ Για το πλήρες κείμενο, βλ. Chetrit ό.π.: 217.

ύλης (Chetrit 2013: 215). Λαμβάνοντας αυτό υπόψιν, φαίνεται πως στην πρόσκληση για εγρήγορση απέναντι σε σύγχρονες μορφές ρατσισμού λανθάνει μια κριτική για τις πολιτικές του Ισραήλ τόσο στο εξωτερικό (αραβοϊσραηλινή διένεξη) όσο και στο εσωτερικό (διακρίσεις απέναντι σε ομάδες όπως οι Ισραηλινοί/ές Άραβες ή οι Μιζραχί).⁴⁴¹

Η αμφισβήτηση της προβολής του Εβραίου ως κατεξοχήν θύματος και η σύνδεση της Σοά με άλλες γενοκτονίες ξεσήκωσε θύελλα αντιδράσεων -ορισμένες θετικές και οι περισσότερες έντονα αρνητικές. Η βουλευτής του Λικούντ, Λιμόρ Λιβνάτ, και μέλη της σιωνιστικής νεολαίας «Μπεϊτάρ» οργάνωσαν ολονύκτια διαμαρτυρία έξω από το σχολείο, ζητώντας το κλείσιμό του. Προκλητική θεωρήθηκε και η έμμεση χρήση της μνήμης της Σοά ως οργάνου καταγγελίας συνεχιζόμενων διακρίσεων εντός του κράτους, καθώς και η εκτέλεση του *Ελί-Ελί* σε μελωδία που παραπέμπει σε «ανατολίτικους» ρυθμούς. Για ορισμένους/ες απογόνους επιζώντων/ωσών, η τελετή συνιστούσε παραβίαση του ορίου, ανίερη οικειοποίηση του ασκεναζικού από το μιζραχικό:

«Μια εξοργισμένη γυναίκα τηλεφώνησε στο σχολείο και ούρλιαζε: “Εσείς οι Μαροκινοί έχετε ήδη κλέψει τα πάντα από μας, αλλά αρκετά! Μην τολμήσετε να αγγίζετε το Ολοκαύτωμά μας. Δε θα κλέψετε το Ολοκαύτωμά μας με το χορό της κοιλιάς!”», αφηγείται ο τότε διευθυντής του σχολείου και εισηγητής των καινοτομιών της τελετής, Sami Shalom Chetrit (2013: 218).

*«Η εξόντωση του εβραϊκού λαού και το γεγονός ότι συνέβη κυρίως στους Ασκεναζίμ φαίνεται να βάζει τρικλοποδιά στη θεωρία θυματοποίησης των Σεφαραδιτών (sic.) Εβραίων. Ο Σετρίτ είναι αρκετά έξυπνος ώστε να μην αρνηθεί το Ολοκαύτωμα, κι αντ’ αυτού αποδεικνύει στους μαθητές του ότι παρόμοια γεγονότα συνέβησαν κι αλλού στην ιστορία, άρα οι Εσκενάζι δεν έχουν μονοπώλιο στον αφανισμό και δεν θα πρέπει να κάνουν τόση φασαρία γι’ αυτό», έγραφε ένας αναγνώστης της τοπικής εφημερίδας *A Ip*.⁴⁴²*

Σε απάντηση, ο Σετρίτ συγκέντρωσε μαθητές, εκπαιδευτικό προσωπικό και γονείς, για να τους θέσει το ερώτημα αν το σχολείο είχε το δικαίωμα να προσδώσει δια-

⁴⁴¹ Μια δεκαετία αργότερα, Μιζραχί λογοτέχνες/ίδες θα επικαλούνταν ακόμα πιο έντονα τη Σοά ως μέσο άρθρωσης αυτού του είδους κριτικής (βλ. παρακάτω).

⁴⁴² «Γράμματα στον εκδότη», *A Ip* 28/4/1995, παρατίθεται στο Yablonka 2009: 113.

φορετικό χρώμα στη συνηθισμένη τελετή. Η απάντηση που έλαβε από αρκετούς/ές γονείς είναι, κατά τη Yablonka, απροσδόκητη (2009: 113). Ισχυρίστηκαν ότι το σχολείο δεν είχε αυτό το δικαίωμα, από τη στιγμή που οι Μιζραχί δε βίωσαν την καταστροφή. «Αυτοί», δηλαδή οι Εσκενάζι, είναι οι αυθεντικοί φορείς της μνήμης και ως εκ τούτου έχουν το αποκλειστικό δικαίωμα του καθορισμού της μορφής και των μηνυμάτων των αναμνηστήριων τελετών.

Πρόσφατες μελέτες προερχόμενες από το χώρο της ιστορίας (Yablonka 2009, 2008) και των λογοτεχνικών σπουδών (Shimony 2011b, 2013· Oppenheimer 2010), αναδεικνύουν την αμφιθυμία με την οποία τοποθετείται τα τελευταία χρόνια η αναδυόμενη ομάδα που διεκδικεί την ταυτότητά της ως Μιζραχί (Shohat 1999), απέναντι στη μετατροπή της Σοά σε κεντρικό συστατικό της εθνικής μνήμης. Σκιαγραφούν την ένταση ανάμεσα στη διπλή επιθυμία για διατήρηση της διακριτής ταυτότητας και για ένταξη στο εθνικό ήθος, τη στιγμή που ένας από τους κεντρικούς πυλώνες του τελευταίου βρίσκεται εκτός της ιστορικής τους εμπειρίας. Καταγράφουν δύο τάσεις.

Η πρώτη μαρτυρά την εσωτερίκευση της μνήμης του Ολοκαυτώματος ως αναπόσπαστου τμήματος της ισραηλινής, συλλογικής ταυτότητας. Οι αντιεβραϊκοί διωγμοί και η Σοά γίνονται η ηγεμονική αφήγηση στο πρότυπο της οποίας προσαρμόζεται η κοινοτική ιστορία. Μη ασκεναζικές κοινότητες παρουσιάζουν δημόσια την προμετανάστευσης ιστορία τους με τρόπους, ώστε να δημιουργούνται συνδέσεις με την ιστορία της Ευρώπης και της Σοά, αποσιωπώντας ή υποτιμώντας άλλες διαφορές και ιδιαιτερότητες.⁴⁴³ Υπό αυτή την έννοια, η ιστορία τους «ασκεναζικοποιείται». Παράλληλα, κοινότητες προερχόμενες από τη Βόρεια Αφρική έχουν διεκδικήσει τη συμπερίληψή τους στο χάρτη της Σοά, κερδίζοντας με αυτόν τον τρόπο δημόσια αναγνώριση, οικονομικά οφέλη (αποζημιώσεις) και πάνω απ' όλα την αίσθηση ενισχυμένου ανήκειν στην εθνική συλλογικότητα.⁴⁴⁴ Την ίδια στιγμή, λογοτέχνες/ιδες απόγονοι κοινοτήτων που ορίζονται σήμερα ως «μιζραχικές», παρουσιάζουν τις προσωπικές τους διαδρομές με μοτίβα που παραπέμπουν στο λόγο της «δεύτερης γενιάς» (π.χ. Shimony 2013: 7-

⁴⁴³ Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η εκ μέρους της ιρακινής κοινότητας διεκδίκηση του πογκρόμ του Φαρχούντ ως μέρους της ιστορίας του Ολοκαυτώματος (βλ. και κεφάλαιο 3.2 υποσημείωση 405).

⁴⁴⁴ Βλ. και τη σχετική ενότητα στο κεφάλαιο 3.2 της διατριβής. Η Hanna Yablonka σημειώνει τη σημαντική μετατόπιση σε σχέση με τον τρόπο με τον οποίο όριζε η «πρώτη γενιά» Εβραίων της Βορείου Αφρικής τη σχέση της με τη Σοά κατά τη διάρκεια του πολέμου και αμέσως μετά από αυτόν. Στα χρόνια αυτά, οι Εβραίοι/ες των εν λόγω κοινοτήτων μιλούσαν για τα βάσανά τους με όρους παραδοσιακού αντιεβραϊκού διωγμού ή ως μέρος της ιστορίας του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, κάνοντας σαφή διάκριση ανάμεσα στη δική τους μοίρα και σε αυτή των Εβραίων της Ευρώπης (Yablonka 2009: 96-103).

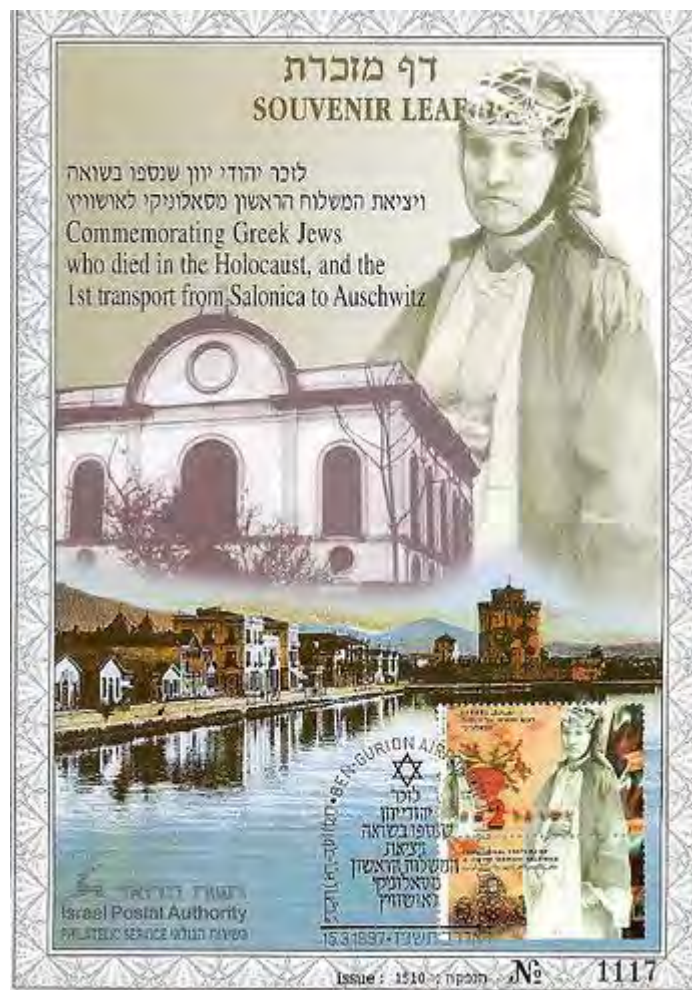
8). Άλλοι Μιζραχί ακτιβιστές/ίστριες διεκδικούν τη σύνδεση με τη Σοά και την ταυτότητα του/της «μάρτυρα του μάρτυρα» στη βάση της εβραϊκής και της ισραηλινής ιδιότητας που δε χρειάζεται οικογενειακή σύνδεση. Με τον τρόπο αυτόν, αμφισβητούν την πρωτοκαθεδρία και το κύρος που συνδέεται με την ταυτότητα του/της απογόνου. Διεκδικούν τη θέση τους ως ισότιμων εταίρων διαμόρφωσης, κι όχι «παθητικής κατανάλωσης», του εθνικού ήθους.

Η δεύτερη τάση εκφράζει με τρόπο δυναμικό την ένταση ανάμεσα στην ταύτιση με μια «ασκεναζική» μνήμη και στην απόρριψη της κοινοτικής ιστορίας και «μιζραχικής» κουλτούρας για χάρη της κοινωνικής ενσωμάτωσης.

«Αντανakλά μια διπλή στάση ταύτισης και λαχτάρας για μια ενοποιητική αφήγηση, η οποία όμως συνυπάρχει με έντονα αισθήματα απόρριψης και θυμού» που απορρέουν από «την κρίση ταυτότητας που ξεκίνησε με την πολιτική απορρόφησης τη δεκαετία του '50» (Shimony 2013: 6).

Λαχταρώντας το συνανήκειν και την έξοδο από την περιθωριακότητα, οι πρωταγωνιστές/ίστριες των έργων αυτών καταλήγουν να “ασκεναζικοποιηθούν”. Για να προσαρμοστούν στην κυρίαρχη νόρμα, απορρίπτουν την κουλτούρα των γονέων τους. Ταυτόχρονα, επινοούν οικογενειακές συνδέσεις με θύματα της Σοά ή υπερταυτίζονται με την ταυτότητα του/της επιζώντος/ώσας και του/της απογόνου. Η συγγένεια με τη Σοά μοιάζει να ορίζει την ισραηλινή και την εβραϊκή ταυτότητα. Καθώς όμως οι ιστορίες αυτές λαμβάνουν χώρα σε γειτονιές των Μιζραχί, αποκαλύπτεται ο παρωδιακός χαρακτήρας της ταύτισης (Shimony 2011b: 254-255). Αμφισβητείται ο ενοποιητικός χαρακτήρας της Σοά και κατ’ επέκταση της ίδιας της εθνικής ταυτότητας, εφόσον αυτή ταυτίζεται με μια κυρίαρχη, ασκεναζική κουλτούρα, παραγκωνίζοντας κάθε άλλη εκδοχή του εβραϊσμού. Η χρήση της Σοά γίνεται μεταφορά για τη διπλή αποξένωση των Μιζραχί: δεν είναι ούτε πλήρως Ισραηλινοί/ές (εφόσον δεν είναι Εσκενάζι) ούτε και πλήρως Μιζραχί (εφόσον έχουν απορρίψει την κουλτούρα των γονέων). Μάλιστα, σε ορισμένα έργα η χρήση της Σοά ως συμβόλου αποξένωσης αποκτά ακόμα πιο ριζοσπαστική, προκλητική μορφή. Παραλληλίζεται ρητά με τις διαδικασίες αφομοίωσης των εξ Ανατολής Ισραηλινών στην κυρίαρχη, δυτικότροπη, κουλτούρα. Με άλλα λόγια, γίνεται λόγος για «Ολοκαύτωμα των Μιζραχί». Ο στόχος των συγγραφέων, όπως συνοψίζει εύστοχα στην ανάλυσή του ο Yochai Oppenheimer, είναι διπλός:

«από τη μια πλευρά, [...] [η λογοτεχνία των Μιζραχί ως ελάσσων λογοτεχνία (minor literature) βασίζεται] στην απόρριψη της ηγεμονικής αναπαράστασης (στην προκειμένη περίπτωση, του Ολοκαυτώματος), η οποία ταυτίζεται με μια ηγεμονική κουλτούρα που επιβάλλεται, μεταξύ άλλων, στους Μιζραχί. Από την άλλη πλευρά, ενθαρρύνει την κριτική χρήση των περιεχομένων και των εννοιών της ηγεμονίας, επιτρέποντάς της να διευρύνει τα σύνορά της για να συμπεριλάβει αυτό που είχε οριστεί ως εξωτερικό και υποβληθέν σε καταπίεση» (2010: 326).



Γραμματόσημο του Ισραήλ, 1997. Εικονίζεται το λιμάνι της Θεσσαλονίκης, η συναγωγή Μπεθ Σαούλ και παραδοσιακή φορεσιά (Πηγή: Abravanel- The Blog)

Για τους αφηγητές και τις αφηγήτριές μου, η ταύτιση με τη Σοά δεν είναι αποτέλεσμα «μίμησης», προσαρμογής στην κυρίαρχη νόρμα. Ο αντίκτυπος του Ολοκαυτώματος αποτελεί ένα από τα κεντρικά συστατικά του βιώματος και της βιογραφίας τους. Ως Σεφαραδίτες/ίτισσες και Ρωμανιώτες/ώτισσες, αμφισβητούν το όριο της ταύτισης της Σοά με τους/τις Εσκενάζι. Επιδιώκουν σταθερά τη διάρρηξη και τη διάσχιση

του. Ως απόγονοι επιζώντων/ωσών, όμως, και άρα ως «γνήσιοι/ες» φορείς μνήμης και «αυθεντικοί/ές» μάρτυρες των μαρτύρων, περιφρουρούν την ταυτότητα της «δεύτερης γενιάς» ως ανήκουσας αποκλειστικά σε εκείνους που έχουν άμεση οικογενειακή σύνδεση. Αμφισβητούν, λοιπόν, το όριο, αλλά την ίδια στιγμή το αστυνομεύουν.

Αυτό που τους/τις διαφοροποιεί από απογόνους επιζώντων/ωσών ασκεναζικής καταγωγής και τους/τις συνδέει με τους/τις Μιζραχί μη απογόνους επιζώντων/ωσών, είναι ότι το βίωμά τους καθορίστηκε από την απόρριψη των μη ασκεναζικών εκδοχών της ισραηλινής ταυτότητας. Παράλληλα, και δεδομένης της σημασίας της Σοά για την εβραϊκή ταυτότητα, η μη βιογραφική σύνδεση με το γεγονός (στην περίπτωση των Μιζραχί) ή μη ευρεία αναγνώριση αυτής της σύνδεσης (στην περίπτωση π.χ. των Σεφαραδιτών-ιτισσών/Ρωμανιωτών-ωτισσών με καταγωγή από την Ελλάδα) καταλήγει να προσλαμβάνεται ως αμφισβήτηση της ίδιας της εβραϊκής ταυτότητας.

«Εγώ, η Εβραία, δεν θα θεωρηθώ Εβραία από εσάς, δεν ήμουν στο Άουσβιτς», έγραψε σε ένα από τα τελευταία ποιήματά της η ιρακινής καταγωγής Ισραηλινή ποιήτρια, Αμιρά Χες (1943-2010).⁴⁴⁵

Ο Νταβίντ Κοέν, γιος επιζώντος πρώην ζοντερκομάντο από τη Θεσσαλονίκη, έγραφε σε εξίσου πικρό και ειρωνικό τόνο στο *Λο Νισκάχ*:

«Πάντα ρωτούσα τον εαυτό μου: Τι, και οι Εβραίοι της Ελλάδας ήταν στο Ολοκαύτωμα; Δεν υπήρχαν άρθρα ή αναφορές για τους Έλληνες Εβραίους. Πάντα στα ΜΜΕ παρουσιάζεται η εξέγερση στο γκέτο της Βαρσοβίας και ο πολιτισμός των Εβραίων της Γερμανίας και της Πολωνίας. Μήπως οι Εβραίοι της Ελλάδας δεν ήταν καθαροί Εβραίοι; [«κόσερ Γεουντίμ» στο πρωτότυπο]⁴⁴⁶

Περιγράφοντας το «όραμά» του για την ανάδειξη της ελληνο-εβραϊκής εμπειρίας στη Σοά και για την ισότιμη ένταξή της στην εθνική μνήμη, ο Άβι μου αφηγήθηκε το εξής:

⁴⁴⁵ Απόσπασμα από το ποίημα «Το Σκαθάρι της Κοπριάς» της ποιητικής συλλογής *Η Βουλιμία της Ψυχής* (2007), παρατίθεται στο Opennheimer 2010: 323-324.

⁴⁴⁶ Κοέν, Νταβίντ 1990. «Το να Είσαι Γιος Διασωθέντος». *Λο Νισκάχ* 5: 25 (Η μετάφραση έγινε από το Μάκη Μωυσή).

Ξέρεις, όταν μίλησα για πρώτη φορά με τον Μωσέ Αελιών [τον τότε πρόεδρο της οργάνωσης των επιζώντων]. [...] Και μίλησα μαζί του για πρώτη φορά... το 2006 [για να τον ενημερώσω για το σχεδιασμό του προγράμματος «Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη»]. [περνά στα Ελληνικά:] «Γεια σας. Πώς είσαι; Είσαι καλά;» [περνά ξανά στα Αγγλικά] Μου είπε: «Μίλα Εβραϊκά!» Στα Εβραϊκά είναι «Νταμπέρ Ιβρίτ βε ιβρέτα». Είναι σαν ένα ... σαν ένα τραγούδι «Νταμπέρ Ιβρίτ βε ιβρέτα», μίλα Εβραϊκά και θα είσαι υγιής. Είναι, φράση που ο Μπεν Γκουριόν είπε σε όλους τους ανθρώπους, υπήρχε αγώνας [τότε], να μιλήσουν μόνο Εβραϊκά! Όχι Γίντις, όχι αυτό, όχι εκείνο... Έτσι... έτσι ήταν. «Μη μιλάτε στα Ελληνικά. Μην μιλάτε Ελληνικά. Μιλήστε Εβραϊκά». -Και πίστεψέ με ... πίστεψέ με ... ότι ... του κάναμε κάτι [ενν. ότι ασκήσαμε επιρροή στον Μωσέ Αελιών]. «Σε όλα τα [τις δημόσιες περιστάσεις]... μπορείς να πεις τι θέλεις να πεις για... όλους τους Εβραίους, τα έξι εκατομμύρια που πέθαναν στο Ολοκαύτωμα. Αλλά θέλω να δημιουργήσω... ένα project για την Ελλάδα, τους Εβραίους από την Ελλάδα. Για τους άλλους... Αυπάμαι που πέθαναν. Αλλά θέλω να μιλήσω γι' αυτούς [για τους Εβραίους από την Ελλάδα]! Όχι για όλους». Διότι όταν μιλάς για όλους, μιλάς για τους Εβραίους από την Πολωνία! Δεν λες τίποτα για τους Εβραίους από την Ελλάδα.

Η απόφαση του Άβι να απευθυνθεί στα Ελληνικά σε ένα μέλος της «πρώτης γενιάς» συμπυκνώνει τη μεταστροφή ή «μεταμόρφωση» που περιγράφει ο ίδιος να του συμβαίνει τα τελευταία είκοσι χρόνια της ζωής του, κατά τα οποία «επιστρέφει» στις «ελληνικές»/ρωμανιώτικες ρίζες του. Στο πλαίσιο αυτής της (επι)στροφής, αντιστρέφει την πρακτική που υιοθέτησε από μικρό παιδί: την πλήρη αποστασιοποίηση από το παρελθόν των γονέων και από συμβολικές εκφράσεις της προ μετανάστευσης κουλτούρας τους, όπως η γλώσσα. Η τότε απόφασή του να αρνηθεί να μάθει Ελληνικά ήταν μέρος μια ευρείας γκάμας στρατηγικών που επιστράτευσε, προκειμένου να εξασφαλίσει την πλήρη κοινωνική ενσωμάτωση, την «ισραηλινοποίησή» του, όπως το έθεσε ο ίδιος.

Σε προσωπικό επίπεδο, η στροφή στο παρελθόν σημαίνει για τον Άβι επανασύνδεση με τη γενεαλογία του, καθώς και εκ των υστέρων συμφιλίωση με το νεκρό πατέρα του, τον «Έλληνα» του σπιτιού. Πέρα από το ίδιο το υποκείμενο, είναι επίσης αποτέλεσμα μιας συνολικότερης στροφής της ισραηλινής κοινωνίας, η οποία επανασυνδέεται με την εβραϊκή (Jewish) ταυτότητα και επενδύει με θετικά νοήματα το προ μετανάστευσης παρελθόν.

Ωστόσο, για έναν/μία μη Εσκενάζι Εβραίο/α, όπως ο Άβι, η (μετα)στροφή φαίνεται να έχει κι ένα επιπλέον νόημα. Στη μεταφορική γλώσσα που χρησιμοποιεί στο παραπάνω απόσπασμα, τα Εβραϊκά λειτουργούν σαν ένα συμβολικό συνώνυμο των Γίντις και, άρα, της ασκεναζικής ηγεμονίας. Μιλώντας *Εβραϊκά*, μας λέει, είναι σαν να μιλώ για την *Πολωνία* ή τη *Γερμανία*· αλλά εγώ θέλω να μιλήσω για την *Ελλάδα*. Τριάντα και πλέον χρόνια μετά την ίδρυση του *Λο Νισκάχ*, μοιάζει να επαναλαμβάνει το σλόγκαν «*Αν δε μιλήσουμε εμείς για τον εαυτό μας, δε θα βρεθεί κανείς να μιλήσει για μας*».

Για τον Άβι, όπως και για πολλούς/ές άλλους/ες αφηγητές/ήτριές μου, αλλά και για πολλούς/ές απογόνους μεταναστών/στριών μη ασκεναζικής καταγωγής, η «ισραηλινοποίησή» τους τούς άφησε με κάποια αίσθηση ανεπάρκειας. Η αίσθηση αυτή οφείλεται όχι μόνο στο ότι αποκόπηκαν, μέχρι πρόσφατα, από ένα σημαντικό μέρος της βιογραφίας και της γενεαλογίας τους (όπως άλλωστε και οι απόγονοι των Εσκενάζι), αλλά και στο ότι η «ισραηλινοποίηση» βιώθηκε στην περίπτωσή τους ως πριμοδότηση του ασκεναζικού έναντι κάθε άλλης εκδοχής του εβραϊσμού. Για να ενοποιήσουν τη «διπλή τους υποκειμενικότητα» (Lentin 2000), για να συμβιβάσουν το στόχο της συμφιλίωσης με το παρελθόν με αυτόν της πλήρους ενσωμάτωσης, θα πρέπει αυτό το παρελθόν να γίνει ισότιμο μέρος της εθνικής μνήμης. Η αφύπνιση του εθνοτικού (*να μιλήσω για την Ελλάδα*) μοιάζει να είναι ένα απαραίτητο βήμα «απο-ασκεναζικοποίησης» του εθνικού, το οποίο με τη σειρά του αποτελεί προϋπόθεση ισότιμης ένταξης.

Δεδομένης της σημασίας της Σοά για την ισραηλινή εθνική ταυτότητα, αυτό που Shimony ονομάζει «αγώνα για αναγνώριση» (2011a) έχει το επιπρόσθετο νόημα της ανατροπής κρυμμένων ενδοεβραϊκών ιεραρχήσεων και οικοδόμησης μιας πλήρους αίσθησης συνανήκειν. Για να νιώσουν τα υποκείμενα «πλήρως Ισραηλινοί», θα θεωρήσουν απαραίτητο η θέση της σεφαραδίτικης/ρωμανιώτικης κουλτούρας και η ιστορία τους στη Σοά να αποκτήσει ισότιμη θέση πλάι στην κουλτούρα των Εσκενάζι.

Όπως θα δείξω στο επόμενο κεφάλαιο, το ερώτημα «*Γιατί οι άνθρωποι πίστευαν ότι οι άνθρωποι από την Ελλάδα δεν ήταν στο Ολοκαύτωμα;*», που θέτει ο Άβι παραπάνω, γίνεται ένας έμμεσος τρόπος αναμέτρησης με το «δημόσιο μυστικό» της ενδοεβραϊκής εθνοτικής έντασης στο Ισραήλ. Δίνει, συγχρόνως, την αφορμή ώστε η κουλτούρα των γονέων να κατασκευαστεί αφηγηματικά ως διακριτή, ισότιμη ή και «ανώτερη» από την κουλτούρα της κυρίαρχης ομάδας. Θα δείξω, με άλλα λόγια, πώς οι

λόγοι περί Σοά γίνονται συμβολικοί λόγοι περί ελληνικής, σεφαραδίτικης, ασκεναζικής και ισραηλινής ταυτότητας.

*

Στο κεφάλαιο αυτό, επιχείρησα να διερευνήσω τα κίνητρα που έχουν ωθήσει έναν σημαντικό αριθμό απογόνων επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα να στραφούν στο εγχείρημα της δημόσιας μνημόνευσης. Η έντονη κινητοποίησή τους δε φαίνεται να απορρέει από ένα «μεταβιβασμένο» από τους γονείς «χρέος», ξένο προς τις δικές τους ανάγκες και πραγματικότητες. Αντίθετα, συνδέεται με βιώματα της καθημερινότητας (και) των ιδίων ως Ισραηλινών.

Από νεαρή ηλικία, οι περισσότεροι/ες βίωσαν την αμφισβήτηση της Σοά ως ελληνο-εβραϊκής εμπειρίας και, μαζί της, μια έντονη αντίθεση ανάμεσα στο «μέσα» και στο «έξω». Ενώ δηλαδή στην καθημερινότητα των σπιτιών και των οικογενειακών παρεών της παιδικής τους ηλικίας ο αντίκτυπος της Σοά ήταν έντονα παρών σε μνήμες, αφηγήσεις, σιωπές και συμπεριφορές, όταν το βίωμα αυτό αρθρωνόταν προς τα «έξω», η αλήθειας τους αντιμετωπιζόταν ως «ψέμα». Μέσα στους θεσμούς της κοινωνικοποίησης, συνειδητοποίησαν τη διαφορετική θέση των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας στο χάρτη της οδύνης, πράγμα που βιώθηκε από τους/τις ίδιους/ες ως μια ακόμα εκδήλωση της «ασκεναζικής ηγεμονίας» και της υποδεέστερης θέσης τους ως Σεφαραδιτών-ιτισσών/Ρωμανιωτών-ωτισσών. Με το πέρασμα του χρόνου, κι όσο η Σοά μετατράπηκε σε κεντρικό συστατικό της ισραηλινής ταυτότητας, αλλά και σε παν-εβραϊκή μνήμη, η άρνηση του ανήκειν σε αυτήν, βιώθηκε ως άρνηση της ίδιας τους της ταυτότητας ως Εβραίων και Ισραηλινών. Είναι, άλλωστε, χαρακτηριστικό ότι ακόμα και «Μιζραχί» συγγραφείς, ακτιβιστές/στριες και κοινότητες, διεκδικούν σήμερα τη συμμετοχή τους ως εταίρων στη διαμόρφωση αυτής της εθνικής μνήμης ή εκφράζουν την αποξένωσή τους από την ίδια την εβραϊκή ταυτότητα, επειδή δεν κατέχουν αυτή την «αξιοζήλευτη» οικογενειακή σύνδεση.

Από τη δεκαετία του '80, όταν απόγονοι επιζώντων/ωσών εισέρχονται στο δημόσιο λόγο, για να διεκδικήσουν την αποδόμηση κυρίαρχων μέχρι τότε μύθων περί Σοά, για να αρθρώσουν τις ιδιαιτερότητες του βιώματός τους, για να επαναπροσδιορίσουν τις σχέσεις τους με το προ μετανάστευσης, αλλά και προ καταστροφής, παρελθόν, και για να ταυτιστούν με μια νέα συλλογική ταυτότητα, απόγονοι επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα δε μένουν αμέτοχοι σε αυτές τις διαδικασίες, οι οποίες αποτελούν σημαντικά συστατικά και της δικής τους μνημονικής εργασίας. Συγχρόνως, όμως, πασχίζουν να αλλάξουν τη θέση των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας στη

γεωγραφία της Σοά και, μαζί της, να επαναπροσδιορίσουν την ίδια τη θέση τους στην ισραηλινή κοινωνία.

Κεφ. 3.4 Λόγοι περί «σιωπής» ως λόγοι περί ταυτότητας

Το ζήτημα της «περιθωριακής» θέσης των Εβραίων από την Ελλάδα στην ισραηλινή συλλογική μνήμη περί Σοά αποτελεί ένα έντονα προβεβλημένο θέμα από συνομιλητές και συνομιλήτριές μου στο πεδίο. Χρησιμοποιώ το γνωστό ψευδοερώτημα «σε ποιον ανήκει;» (βλ. π.χ., Goodman & Mizrachi 2008)⁴⁴⁷, για να περιλάβω και την ελληνοεβραϊκή «κοινότητα» στο Ισραήλ στη συζήτηση του προβλήματος της μη-συμπερίληψης στην ιστορία. Με τον τρόπο τους, οι άνθρωποι με τους οποίους μίλησα και έζησα, επιχειρούν να ερμηνεύσουν την, τουλάχιστον μέχρι προσφάτως, «άγνοια» μέσα στο Ισραήλ για το ότι οι ρωμανιώτικες και/ή σεφαραδίτικες εβραϊκές κοινότητες υπήρξαν εξίσου κομμάτι της ιστορίας της Σοά.

Στο παρόν κεφάλαιο, παρουσιάζω τις ερμηνείες αυτών των υποκειμένων για το θέμα της περιθωριοποίησης ή απουσίας του «ελληνικού» ή/και «σεφαραδίτικου» από την ιστορία της Τελικής Λύσης. Τις συσχετίζω και αντιπαραβάλλω με το υλικό του κεφαλαίου 3.2, όπου άρχισα να παραθέτω τις όψεις της συζήτησης «σε ποιον ανήκει» η ιστορία, και να μιλώ για τη συγκρότηση της συλλογικής μνήμης της Σοά στο Ισραήλ.

Τι μας αποκαλύπτουν για το «υποκειμενικό βίωμα» και την «ψυχολογική αλήθεια» των αφηγητών/τριών αναφορικά με τη θέση των Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα, ως μη Εσκενάζι, στην ισραηλινή κοινωνία; Τι μας δείχνουν για τους τρόπους με τους οποίους οι ίδιοι/ιες ορίζουν την (προσφάτως «επανανακαλυφθείσα») «ελληνική», ρωμανιώτικη και/ή σεφαραδίτικη ταυτότητά τους;

Με τι τρόπους βιώνουν/αντιλαμβάνονται τη συμπερίληψη; Τι ανθρωπο-τύποι και ιδιοσυγκρασιακά προφίλ κατασκευάζονται για τον «Έλληνα», στη διαδρομή αυτή, τα οποία παγιώνονται στο σημερινό Ισραήλ;

Τέλος, θα αντλήσω χρήσιμη συγκριτική εμπειρία από έρευνα σε μία άλλη εθνική/εθνοτική ομάδα σε συνθήκες διασποράς, Καμποτζιανούς/ές πληροφορητές/ήτριες του Καναδά, για την εμπειρία των Χμερ.

⁴⁴⁷ Στο ανθρωπολογικό αυτό κείμενο, για παράδειγμα, με τίτλο "The Holocaust Does Not Belong to European Jews Alone", βλέπουμε πόσο εθνοτικο-ταξικά διαμορφώνεται η μνήμη της Σοά στην σύγχρονη ισραηλινή εκπαίδευση, βλ. και κεφάλαιο 3.3, σελ. 501-502.

Η διαχείριση του «δημόσιου μυστικού»

Ένα μέρος των αφηγητών/τριών αποδίδει την άγνοια των Ισραηλινών για την ελληνική περίπτωση στον τρόπο με τον οποίο το ισραηλινό κράτος επέλεξε να διαχειριστεί την έρευνα, την εκπαίδευση και τη μνήμη της Σοά. Σε αυτή την κατηγορία απαντήσεων διακρίνω δύο, αντίθετες μεταξύ τους, υποκατηγορίες. Η πρώτη αφορά πολιτικά «ουδέτερες» ερμηνείες που αποδίδουν το φαινόμενο στο μικρό αριθμό των Εβραίων από την Ελλάδα στο Ισραήλ και στη, συνακόλουθη, περιορισμένη ισχύ τους. Στη δεύτερη εντάσσονται ερμηνείες πιο «επιθετικές». Σύμφωνα με αυτές, η περιθωριακή θέση των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας στη θεσμική μνήμη οφείλεται στην υποδεέστερη θέση που κατείχαν αυτές, ως μη ασκεναζικές, στο ισραηλινό ασκεναζικοκρατούμενο σύστημα, με αποτέλεσμα την «αδιαφορία» για τη δική τους βάσανο.

Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα «ουδέτερης» ερμηνείας είναι αυτή που παραθέτει η Ραχέλ:

Ξέρω ότι στους Έλληνες αρέσει να κλαίνε όλη την ώρα, ότι τίποτα δε δημοσιεύτηκε... και ότι δεν μίλησαν πολύ για τους επιζώντες από την Ελλάδα και από άλλες μικρές χώρες. [...] Ξέραμε το νούμερο, ότι 6.000.000 άνθρωποι σκοτώθηκαν. Αλλά η ατμόσφαιρα ήταν ότι οι ΠΟΛΩΝΟΙ υπέφεραν περισσότερο από τους άλλους. [...] [Οι επιζώντες από την Ελλάδα] είπαν τις ιστορίες τους, ΑΛΛΑ οι δημόσιες σχέσεις, στο μυαλό τους [ενν. των Ισραηλινών] ήταν ότι οι ΠΟΛΩΝΟΙ [μόνο πέρασαν τη Σοά], επειδή ήταν 3.000.000... άνθρωποι. Ειδικά οι επιζώντες που ήρθαν από τη Βαρσοβία, ήταν ισχυροί... [...] , είχαν τις σωστές διασυνδέσεις, να χτίσουν την ιστορία τους, να φέρουν τη μνήμη τους [στο δημόσιο χώρο] και το έκαναν, το έκαναν!

Με την άποψη αυτή συμφωνεί και η Σούλα Μισδραχί-Φιλοσώφ, η οποία διέφυγε ως παιδί στην Παλαιστίνη για να διασωθεί. Η Σούλα ήταν παρούσα στην πρώτη συνέντευξη που πήρα από τη φίλη της, Έτη Κοέν-Ρουμπινστάιν. Όταν η Έτη άρχισε να παραθέτει μια σειρά παραδειγμάτων που αποδείκνυαν την, κατά τη γνώμη της, άγνοια

των Ισραηλινών για τη μοίρα των κοινοτήτων της Ελλάδας,⁴⁴⁸ η Σούλα αμφισβήτησε τη γενικευμένη ύπαρξη του φαινομένου:

Εγώ δεν το αντίκρισα αυτό που [λες]... Δασκάλα να μην ξέρει; Γιατί κι εγώ μεγάλωσα εδώ, γιατί ήμουν... [από μικρή εδώ και δεν άκουσα ποτέ κάτι τέτοιο].

Στη συνέχεια, και όσο τα παραδείγματα της Έτη πλήθυναν, η Σούλα αποδέχθηκε την ύπαρξη του φαινομένου, αλλά προσπάθησε να του αποδώσει μια «ήπια» ερμηνεία. Διέκοψε την Έτη και απευθύνθηκε σε μένα:

Κοίταξε, αυτό προέρχεται από άλλο λόγο. Οι περισσότεροι είναι αλήθεια, οι περισσότεροι, εκατομμύρια, δεν ήταν... απ' τις χώρες, όπως Ελλάδα, Βουλγαρία... Γιουγκοσλαβία και λοιπά, που είναι Σεφαραντίμ οι περισσότεροι. Εκατομμύρια προέρχονταν από την Κεντρική Ευρώπη και την ε... Ανατολική Ευρώπη. Απ' την Πολωνία. 2.000.000.

Όπως και η Ραχέλ παραπάνω, η Σούλα τόνισε το μικρό αριθμό των Σεφαραδιτών/ιτισσών που χάθηκαν στη Σοά, συγκριτικά με τους/τις Εσκενάζι της Κεντρικής και Ανατολικής Ευρώπης, και κυρίως της Πολωνίας.

Αργότερα, οι δύο γυναίκες συνομίλησαν μεταξύ τους:

ΣΦ Δεν ξέρω γιατί!

ΕΡ Γιατί δεν ξέρεις γιατί;

ΣΦ Γιατί δε μιλήσαμε;

ΕΡ Όχι.

ΣΦ Αλλά;

ΕΡ Γιατί δεν είμαστε... Ασκεναζίμ.

Η Σούλα, η οποία έχει αντιληφθεί την έντονη αντίδραση της Έτη στην απόδοση του φαινομένου στο ζήτημα των αριθμών, δηλώνει πως αδυνατεί να ερμηνεύσει το φαινόμενο. Σε κάπως προκλητικό τόνο, η Έτη υπονοεί πως η απάντηση είναι προφανής

⁴⁴⁸ Για συγκεκριμένα παραδείγματα, βλ. το κεφάλαιο 3.3, σελ. 497-500.

(«Γιατί δεν ξέρεις γιατί;») και καλεί τη Σούλα να την αρθρώσει. Τότε η Σούλα περνά στην «αυτοκατηγορία»: αναρωτιέται μήπως η άγνοια οφείλεται στη σιωπή των ίδιων των επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα. Η Έτη όμως απορρίπτει και αυτή την ερμηνεία. Σε τόνο κατηγορηματικό, συνδέει το ζήτημα με τις εθνοτικές ιεραρχήσεις εντός της ισραηλινής κοινωνίας και με την υποδεέστερη θέση που κατείχαν οι Ρωμανιώτες/ώτισσες και Σεφαραδίτες/ίτισσες, ως μη Εσκενάζι, στην ισραηλινή «εθνοτικοκρατία» (Yiftachel 1998, 2000). Με τη φράση «Επειδή δεν ήμασταν Ασκεναζίμ» δεν εννοεί την αριθμητική υπεροχή των Εσκενάζι στα ναζιστικά στρατόπεδα και τη συνακόλουθη περιθωριοποίηση των μικρών αριθμητικά μη ασκεναζικών κοινοτήτων στη συλλογική μνήμη. Την ερμηνεία αυτή, την οποία έχει προτείνει νωρίτερα η Σούλα, η Έτη την έχει ήδη απορρίψει. Στη δική της αντίληψη, η ελληνική περίπτωση αγνοήθηκε σχεδόν «εσκεμμένα», καθώς απέκλινε από την κυρίαρχη εκδοχή ισραηλινής ταυτότητας. Μέσα από το παράδειγμα της αγνόησης της βασάνου των μη Εσκενάζι στη Σοά, εξέφρασε ίσως έμμεσα τη διαμαρτυρία της για τις λανθάνουσες ιεραρχήσεις της εβραϊκότητας σε μια κοινωνία που αυτοπροβάλλεται, κατά τ' άλλα, ως «πατρίδα Εβραίων».

Τόσο η ερμηνεία της Ραχέλ και της Σούλας περί αριθμητικής υπεροχής των Εσκενάζι όσο και η ερμηνεία της Έτη περί μη ασκεναζικής καταγωγής των Εβραίων από την Ελλάδα ως παραγόντων καθοριστικών για τη μέχρι σχετικά πρόσφατα περιθωριακή θέση της περίπτωσης τους στην ισραηλινή συλλογική μνήμη, εμπεριέχουν δόσεις αλήθειας. Λαμβανόμενες συνδυαστικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι συνοψίζουν τους βασικούς λόγους που οδήγησαν στη μακροχρόνια άγνοια για τη Σοά των Εβραίων από την Ελλάδα τόσο στο Ισραήλ όσο και διεθνώς. Ο μικρός, αναλογικά με το σύνολο των εγκλείστων, αριθμός τους στα ναζιστικά στρατόπεδα, σε συνδυασμό με τη γενικότερη «αδιαφορία» για τη στρατοπεδική εμπειρία στα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια, συνέβαλε στην έλλειψη ενδιαφέροντος γι' αυτή τη μικρή κοινότητα. Την ίδια στιγμή, η ταύτιση της Σοά με την εμπειρία των Εσκενάζι είχε ως αποτέλεσμα οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα να καταγραφούν στη συλλογική συνείδηση ως «άσχετοι/ες» με το γεγονός.

Από την άλλη πλευρά, φαίνεται πως η πραγματικότητα έγινε πιο σύνθετη με το πέρασμα του χρόνου. Όπως έδειξα στο κεφάλαιο 3.2, από τη δεκαετία του '70 κι έπειτα και παρά τους μικρούς αριθμούς τους, αρκετά project μνημόνευσης έχουν θέσει στο επίκεντρο τους/τις Εβραίους της Ελλάδας -και ιδίως της Θεσσαλονίκης- χάρη ακριβώς

στην μη ασκεναζική προέλευσή τους, προκειμένου να εξυπηρετηθούν νέες πολιτικές μνήμης και ταυτότητας που αναδύθηκαν από τότε.

Βεβαίως, η επιλογή της Ραχέλ και της Έτη να τονίσουν τη μια ή την άλλη πλευρά του ζητήματος (ερμηνεία περί αριθμών ή ερμηνεία περί ασκεναζικοκρατίας αντίστοιχα) αποκαλύπτει πολύ περισσότερα για το υποκειμενικό τους βίωμα παρά για την ιστορική αλήθεια. Οι μερικές ερμηνείες που προτείνει η καθεμιά τους είναι διαφορετικές για τη θέση που *επιθυμούν* να λαμβάνουν υποκείμενα με διαφορετικές διαδρομές απέναντι στο ζήτημα των εθνικών διαιρέσεων στο Ισραήλ.

Σε αντίθεση με την Έτη και τους/τις περισσότερους/ες αφηγητές/ήτριές μου, η Ραχέλ δε μεγάλωσε σε σεφαραδίτικο, ρωμανιώτικο ή «ελληνικό» περιβάλλον. Απεναντίας, θα έλεγα ότι μεγάλωσε ξεκομμένη από αυτό. Αν και αρχικά οι γονείς της εγκαταστάθηκαν στη Φλωρεντίνα (όπου γεννήθηκε και η ίδια), πολύ σύντομα ο πατέρας της, Μωσέ, αποφάσισε να ακολουθήσει καριέρα στρατιωτικού. Ως αποτέλεσμα, η Ραχέλ μεγάλωσε αρχικά στα διάφορα στρατόπεδα όπου υπηρέτησε εκείνος και, από τη δεκαετία του '60, στο προάστιο Μπατ Γιαμ του Τελ Αβίβ. Προκειμένου να εξασφαλίσει την επιτυχημένη ενσωμάτωση, ο Μωσέ επέλεξε να προσαρμοστεί στο πρότυπο του «Νέου Εβραίου»: ακολούθησε ένα «μαχητικό» επάγγελμα, έκρυβε το τατουάζ του, έκανε σπουδές στο πανεπιστήμιο του Τελ Αβίβ και υιοθέτησε τα Εβραϊκά ως αποκλειστική γλώσσα έκφρασης. Όπως μου αφηγήθηκε η Ραχέλ, το μοναδικό σημάδι σεφαραδίτικης καταγωγής στο σπίτι ήταν οι προσευχές του στις γιορτές, καθώς και η «προτίμηση» που φαίνεται να έδειχνε στο γιο έναντι της κόρης του όσο ήταν παιδιά. Επιπλέον, όσο η Σοά αντιμετωπιζόταν ως πηγή ντροπής, το μέρος αυτό της βιογραφίας των γονέων παρέμενε σχεδόν αποσιωπημένο τόσο στον ιδιωτικό όσο και στο δημόσιο βίο της οικογένειας.

Η στρατηγική αυτή άλλαξε άρδην στα τέλη της δεκαετίας του '70. Η σταδιακή άρση της περιφρόνησης απέναντι στα πρώην θύματα και το αυξημένο κύρος της ταυτότητας του/της επιζώντος/ώσας, σε συνδυασμό με την ανάγκη επιστροφής στο παρελθόν που συνδέθηκε με την ηλικιακή φάση της ωριμότητας για πολλούς/ές επιζώντες/ώσες, δημιούργησαν προϋποθέσεις ευνοϊκές, ώστε ο Μωσέ να εκθέσει δημόσια αυτό που μέχρι τότε αποσιωπούσε. 25 χρόνια μετά την ίδρυση της οργάνωσης των επιζώντων/ωσών από την Ελλάδα στο Ισραήλ, εντάχθηκε σε αυτήν και έγινε ένα από τα πιο ενεργητικά μέλη της. Διατέλεσε μάλιστα πρόεδρος της από το 2001 έως το 2016. Επιπλέον, από τα τέλη της δεκαετίας του '80, ο Μωσέ έγινε ένας από τους πιο προβεβλημένους επιζώντες σεφαραδίτικης καταγωγής στο Ισραήλ. Συμμετείχε σε ταινίες για τη Σοά,

συνέγραψε τη βιογραφία του, έδωσε συνεντεύξεις σε μεγάλα προγράμματα συλλογής μαρτυριών, συνόδευσε αποστολές Ισραηλινών μαθητών/τριών και στρατιωτών στην Πολωνία, κατέθεσε τη μαρτυρία του σε σχολεία, συμμετείχε στη διοίκηση του Γιαντ Βασέμ. Παράλληλα, συνδέθηκε εκ νέου με τη σεφαραδίτικη καταγωγή του. Συνέγραψε ποίηση στα Λαντίνο με κεντρικό θέμα τη Σοά και ανέλαβε το έργο της μετάφρασης της Οδύσσειας και της Ιλιάδας στα Λαντίνο, σε συνεργασία με τον Αβνέρ Πέρετς. Το τελευταίο δηλώνει ίσως και την πρόθεσή του να συνδεθεί με μια οικουμενικά εκτιμημένη πτυχή της (αρχαίας) ελληνικής κληρονομιάς, συμβατής με το δυτικό πνεύμα.

Η Ραχέλ υπήρξε σταθερός συνοδοιπόρος και συμπαραστάτης του πατέρα της στη διαδρομή αυτή. Σε αντίθεση με τον αδερφό της, ο οποίος, σύμφωνα με την ίδια και με τον Μωσέ, δείχνει περιορισμένο ενδιαφέρον για τη Σοά, η Ραχέλ έχει αναπτύξει σημαντικό έργο προς αυτή την κατεύθυνση. Το 1990, εντάχθηκε στην ελληνική οργάνωση γενιάς συνέχισης, αναλαμβάνοντας κυρίως παρεμβάσεις σε σχολεία. Συμμετείχε μαζί με τον πατέρα της στην ταινία «Σαλονίκη- Άουσβιτς», τον συμβούλευε κατά τη συγγραφή της βιογραφίας του, τον συνόδευσε σε κάθε αναμνηστήρια εκδήλωση στο Ισραήλ και στο εξωτερικό. Μετά την εκλογή του ως προέδρου της ελληνικής οργάνωσης επιζώντων/ωσών, η ίδια ανέλαβε καθήκοντα γραμματέως. Από το 2004 έως το 2016 (οπότε και αποσύρθηκε από τη διοίκηση της οργάνωσης), επωμίστηκε την επιμέλεια του *Κολ α Νιτσολέι* (=Η Φωνή των Επιζώντων), του περιοδικού που αντικατέστησε το *Λο Νισκάχ*.



*Η Ραχέλ και ο Μωσέ στην Πορεία Μνήμης για τα θύματα, Θεσσαλονίκη 18.3.2018
(Πηγή: parallaximag.gr)*

Η σημερινή μνημονική εργασία της αφορά κυρίως τη Σοά. Παρ' όλο που τρέφει εκτίμηση για το προπολεμικό, σεφαραδίτικο παρελθόν της Θεσσαλονίκης, αποδίδει πολύ μεγαλύτερη έμφαση στον ενοποιητικό και με πολύ μεγαλύτερο συμβολικό κεφάλαιο (Σοά), παρά στον διαφοροποιητικό (σεφαραδικότητα) παράγοντα της ελληνο-εβραϊκής κοινότητας, σε σχέση με την πλειονότητα των επιζώντων/ωσών και των απογόνων τους στο Ισραήλ. Ασκήει σφοδρή κριτική στον προσανατολισμό που έχει λάβει η ελληνική οργάνωση επιζώντων/ωσών μετά την απόσυρση της οικογένειας Αελιών από την ηγεσία, επειδή, κατά τη γνώμη της, δίνεται μεγάλη έμφαση στις «ανάλαφρες», και «ανατολίτικες», πτυχές δράσης (π.χ. ελληνικά γλέντια), εις βάρος των πιο «σοβαρών» πτυχών της φροντίδας των επιζώντων/ωσών και της μνημόνευσης:⁴⁴⁹

«Δεν είναι δυνατόν να δίνουν προτεραιότητα στα γλέντια με τις Ανατολίτισσες που χορεύουν οριεντάλ και να μη φροντίζουν να στείλουν μια ανθοδέσμη σε οικογένειες επιζώντων που φεύγουν από τη ζωή», μου είπε εξοργισμένη σε συνάντησή μας, κατά τη διάρκεια ερευνητικού ταξιδιού μου στο Ισραήλ, το 2017.

Είναι γεγονός ότι η Ραχέλ έχει επισκεφτεί αρκετές φορές τη Θεσσαλονίκη, προσπαθώντας να ανασυνθέσει φαντασιακά την προπολεμική ατμόσφαιρα της πόλης και να συνδεθεί με την οικογένεια που δε γνώρισε. Ωστόσο, αυτό που οι αφηγητές/ήτριες μου αποκαλούν «γνήσιο» «βαλκανικό»/«σεφαραδίτικο» ή «ελληνικό» τρόπο ζωής απουσιάζει σχεδόν από το λόγο της. Για την ίδια, η σεφαραδίτικη κοινότητα δε συνδέεται με νοσταλγικές μνήμες της παιδικής ηλικίας, αλλά με αισθήματα αποξένωσης και διάκρισης. Η ρουμανικής καταγωγής μητέρα της («Ασκεναζιά» ούσα) δεν έγινε ποτέ αποδεκτή από ορισμένους/ες εναπομείναντες/ασες Σαλονικιούς/ιές συγγενείς του πατέρα της, οι οποίοι/ες είχαν μεταναστεύσει στην Παλαιστίνη από τη δεκαετία του '30. Ως αποτέλεσμα, οι επαφές μαζί τους ήταν περιορισμένες, περιστέλλοντας ακόμα περισσότερο έναν ήδη κατεστραμμένο από τη Σοά οικογενειακό κύκλο.

Η πορεία ζωής της Έτη, όπως και των περισσότερων αφηγητών/τριών μου, ήταν αρκετά διαφορετική. Καταρχάς, και οι δύο γονείς της είχαν καταγωγή από την Ελλάδα. Το παρελθόν στη Θεσσαλονίκη αποτελούσε αναπόσπαστο τμήμα της οικογενειακής

⁴⁴⁹ Η σημερινή διοίκηση του Συλλόγου δε θα συμφωνούσε με αυτή τη θέση της Ραχέλ. Η τεκμηρίωση και μνημόνευση της Σοά, εξακολουθεί να αποτελεί, κατά τη γνώμη τους, το σημαντικότερο πυλώνα δράσης της οργάνωσης.

καθημερινότητας της παιδικής ηλικίας, μέσω των αφηγήσεων των γονέων, των κοινωνικών δικτύων της οικογένειας, των μουσικών ακουσμάτων, των εθίμων, της τροφής, των προσευχών. Σε αντίθεση με τη Ραχέλ, η Έτη μιλά εξαιρετικά τα Λαντίνο. Ξέρει επίσης καλά Ελληνικά, τα οποία έμαθε μέσω της ακρόασης ελληνικής μουσικής. Στη δική της οικογένεια, το παρελθόν της Σοά δεν παρέμεινε επί χρόνια «κρυμμένο». Οι αφηγήσεις της μητέρας, οι εφιάλτες του πατέρα, η καθημερινή ακρόαση του προγράμματος αναζήτησης συγγενών, οι συζητήσεις μεταξύ των επιζώντων/ωσών αποτέλεσαν μερικούς από τους λεκτικούς και μη λεκτικούς τρόπους, με τους οποίους οι κόσμοι της ζωής «συμπαρίσταντο» με τους κόσμους του θανάτου (Kidron 2009b). Η οικογένεια συνδέθηκε εξ αρχής και με την οργάνωση των επιζώντων/ωσών -ο πατέρας ήταν από τα ιδρυτικά της μέλη. Από παιδί η Έτη ήταν παρούσα σε πολλές από τις εκδηλώσεις που οργάνωνε ο σύλλογος.

Στην Έτη διέκρινα την ισότιμη έμφαση στη Σοά και στη σεφαραδίτικη «κληρονομιά» ως σημεία αναφοράς της ταυτότητάς της. Στο λόγο της αναδυόταν συνεχώς η αντίθεση ανάμεσα στο «εμείς» (Θεσσαλονικείς/ Σεφαραδίτες-ίτισσες / και «Έλληνες/ιδες») και στο «αυτοί/ές» (Εσκενάζι/ «Πολωνοί/ές»). Η αντίθεση αυτή σχεδόν απουσιάζει από το λόγο της Ραχέλ. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι τα αποσπάσματα που παρέθεσα παραπάνω. Όπως και στο σύνολο της συνέντευξής της, η Ραχέλ χρησιμοποίησε κυρίως το γ' πληθυντικό πρόσωπο («στους Έλληνες αρέσει», «οι Πολωνοί»), αποδεχόμενη μεν τη διάκριση μεταξύ Εσκενάζι και Σεφαραδιτών-ιτισσών, αλλά παίρνοντας ταυτόχρονα αποστάσεις από αυτή. Αντίθετα, η Έτη χρησιμοποίησε σταθερά το α' πληθυντικό πρόσωπο («επειδή δεν είμαστε Ασκεναζίμ») εντάσσοντας ενεργά τον εαυτό της στην κατηγορία των Σεφαραδιτών/ιτισσών και οικοδομώντας μια διαρκή αντίθεση προς την κατηγορία των Εσκενάζι.

Ωστόσο, παρά τη σημαντική αυτή διαφορά, διέκρινα και στο δικό τους λόγο ένα χαρακτηριστικό που σημάδεψε τις συναντήσεις με σχεδόν όλους/ες τους/τις αφηγητές/ήτριές μου. Ανεξάρτητα από το βάρος που αποδόθηκε από τον/την καθένα/καθεμιά τους στη σεφαραδίτικη ή στην «ελληνική» τους καταγωγή, και στη συνέχιση ή μη της προ-της-μετανάστευσης κουλτούρας στη μετά-τη-μετανάστευση οικογενειακή και κοινωνική ζωή, κοινό χαρακτηριστικό ήταν η αμηχανία απέναντι στο ζήτημα της λανθάνουσας ενδο-εβραϊκής εθνοτικής έντασης στο Ισραήλ. Όπως έχω ήδη αναφέρει στο κεφάλαιο 2.2, παρά την παραδοχή της διαίρεσης Εσκενάζι-Σεφαραδιτών/ιτισσών και της υποδεέστερης θέσης στην οποία βρέθηκαν οι έτειναν/ες, οι αφηγητές/ήτριές μου

έτειναν να υποβαθμίζουν το θέμα, είτε αποδίδοντάς το αποκλειστικά στην «πρώτη γενιά», είτε διαχωρίζοντας τη μοίρα των Σεφαραδιτών-ιτισσών από εκείνη των Μιζραχί, είτε επικαλούμενοι/ες μια «ανέκαθεν» δημοφιλή (και στους/στις Εσκενάζι) ελληνική κουλτούρα.

Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα «αντίστασης» στην παραδοχή του αντίκτυπου των ιεραρχήσεων της ισραηλινής ταυτότητας για τη δεύτερη γενιά μεταναστών/στριών, ήταν ο δισταγμός πολλών να μου αποκαλύψουν τις δυσκολίες που συνάντησαν κατά τη σύναψη γάμου με ασκεναζικής καταγωγής συζύγους. Η Ραχέλ αποτελεί μια τέτοια περίπτωση. Στη συνέντευξή της, το ζήτημα της εθνοτικής έντασης και της θέσης που κατέχουν οι Σεφαραδίτες/ίτισσες στην ισραηλινή κοινωνία σχεδόν αποσιωπήθηκε. Μόνο μετά το τέλος της μαγνητοφώνησης και με αφορμή ένα σχόλιο του συζύγου της, μου ανέφερε πως αρχικά η πεθερά της δεν την ήθελε για νύφη. Παρά το ευπόληπτο επάγγελμα του πατέρα, η σεφαραδίτικη καταγωγή του καθιστούσε τη Ραχέλ «ανεπιθύμητη».

«Με τον καιρό όμως», έσπευσε να τονίσει, «κατάφερα να κερδίσω τη συμπάθειά της και να γίνω η πιο έμπιστή της νύφη. Για ό,τι χρειαζόταν, εμένα φώναζε πάντα».

Το ταμπού γύρω από το ζήτημα δεν αποτελεί ιδιαιτερότητα της κοινότητας. Στο σύγχρονο Ισραήλ, οι εθνοτικές διαιρέσεις και διακρίσεις συχνά θολώνονται, υποβαθμίζονται ή γίνονται αντικείμενο άρνησης, συγκροτώντας ένα κοινό «δημόσιο μυστικό» (Goodman & Mizrachi 2008, Mizrachi et al. 2009).

Υποπτεύομαι πως ο τρόπος με τον οποίο οι αφηγητές/ήτριές μου αναμετρήθηκαν με το ερώτημα «Γιατί η ελληνική, και η σεφαραδίτικη γενικότερα, περίπτωση καθυστέρησε να αποτελέσει μέρος της γενικής γνώσης περί Σοά στο Ισραήλ», αποτελεί μέρος των προσπαθειών τους να διαχειριστούν αυτό το «δημόσιο μυστικό». Αναφερόμενη στη δυσaráσκεια επιζώντων/ωσών και απογόνων με καταγωγή από την Ελλάδα για την αγνόηση της μοίρας των κοινοτήτων τους στη Σοά, η Ραχέλ αποκάλυψε μια πτυχή του «μυστικού». Ταυτόχρονα, όμως, το υποβάθμισε και το ξόρκισε, επικαλούμενη το ζήτημα των αριθμών. Η άγνοια για την περίπτωσή τους, είπε, δεν οφείλεται σε κάποιου είδους διάκριση εκ μέρους του ασκεναζικοκρατούμενου καθεστώτος εναντίον τους, αλλά είναι αποτέλεσμα μιας «αντικειμενικής», και εξ ου αθώας, συνθήκης. Η ερμηνεία της αυτή έρχεται σε συμφωνία με την επιλογή της να μην προτάσσει τη σεφαραδίτικη καταγωγή ως διαφοροποιητικό στοιχείο της ισραηλινής της ταυτότητας.

Η Έτη, όπως και η Ραχέλ, δε μίλησε στην αφήγησή της για την υποδεέστερη θέση στην οποία βρέθηκαν οι Σεφαραδίτες/ίτισες εντός της ισραηλινής κοινωνίας. Φαινομενικά, συμμορφώθηκε κι αυτή με την τήρηση του «μυστικού». Ωστόσο, με την επιμονή της στο ζήτημα της περιθωριοποίησης της Σοά των Εβραίων από την Ελλάδα και με την εμφαντική απόδοση του φαινομένου στη μη ασκεναζική καταγωγή τους, βρήκε μάλλον έναν εναλλακτικό τρόπο να εκθέσει το «μυστικό». Η μνήμη της Σοά αποτελεί ίσως προνομιακό πεδίο για να κάνει κάτι τέτοιο. Από τη μια πλευρά, αφορά φαινομενικά τη γενιά των γονέων και δε διαταράσσει την αφήγηση του χωνευτηρίου. Από την άλλη, δεδομένης της κεντρικής θέσης που κατέχει στην εθνική μνήμη και ταυτότητα, γίνεται μια ιδιαίτερα δυναμική μεταφορά, ώστε να μιλήσει κανείς για τη θέση της κοινότητας εντός του έθνους.⁴⁵⁰ Η επιλογή της Έτη να τονίσει το ζήτημα της εθνοτικής διαφοράς έρχεται σε συμφωνία με την ισότιμη θέση που αποδίδει στη Σοά και στη σεφαραδίτικη «κληρονομιά» κατά τον ορισμό της (ισραηλινής) ταυτότητάς της.

Η ελληνική σιωπή ως αναπόφευκτη μοίρα ή ως πολιτισμικά καθορισμένη επιλογή

Αρκετοί/ές άλλοι/ες αφηγητές/ήτριές μου συνέδεσαν επίσης την «περιθωριακή», όπως την περιέγραψαν, θέση της Σοά των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας στην ισραηλινή συλλογική μνήμη, με τη μη ασκεναζική καταγωγή τους, παρέχοντας όμως αρκετά διαφορετικές εξηγήσεις. Στους λόγους τους, οικοδομείται μια έντονη αντίθεση ανάμεσα στους/στις «ομιλητικούς» Εσκενάζι επιζώντες/ώσες οι οποίοι/ες, υποτίθεται, κατέστησαν εξ αρχής γνωστές τις εμπειρίες τους στο ευρύ κοινό, και στους «Έλληνες/ίδες», Σεφαραδίτες/ίτισες και Ρωμανιώτες/ώτισσες, Εβραίους/ες, οι οποίοι/ες παρέμειναν, υποτίθεται, σιωπηλοί/σιωπηλές. Και αυτή η κατηγορία ερμηνειών μπορεί να ταξινομηθεί σε δύο αντίθετες μεταξύ τους προσεγγίσεις:

- Η πρώτη έχει ένα «θρηνητικό», «αυτο-υποτιμητικό» τόνο. Αποδίδει την (υποτιθέμενη) σιωπή «των» Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα σε «εγγενείς» αδυναμίες τους σε σχέση με «τους»/«τις» Εσκενάζι. «Οι Έλληνες/ίδες Εβραίοι/ες», μας λένε τα υποκείμενα, ήθελαν να καταστήσουν γνωστές τις εμπειρίες τους, αλλά δεν πληρούσαν τις κατάλληλες προϋποθέσεις για να το πετύχουν.

⁴⁵⁰ Βλ. και τη συζήτηση στο κεφάλαιο 3.3.

- Η δεύτερη ενέχει έναν πιο «ηρωικό», «αυτο-επαινετικό» τόνο. Η «σιωπή» ερμηνεύεται εδώ όχι ως «αδυναμία», αλλά ως επιλογή, ως άσκηση εμπρόθετης δράσης. Κατασκευάζεται ως ίδιον «της κοινότητας» και αποδίδεται στην πολιτισμική φυσιογνωμία, την κουλτούρα και τον τρόπο ζωής. Αυτή η ιδιαίτερη κουλτούρα εξόπλισε, υποτίθεται, τους/τις επιζώντες/ώσες με ιδιότητες και ικανότητες τέτοιες, ώστε να βρουν έναν δικό τους, ίσως πιο «κατάλληλο» τρόπο απόκρισης στο τραύμα την επαύριον της καταστροφής.

Και σε αυτή την περίπτωση, οι ερμηνείες που διατυπώνουν τα υποκείμενα δεν ανταποκρίνονται ούτε στη θέση και στις νοηματοδοτήσεις της Σοά αμέσως μετά την καταστροφή ούτε στον τρόπο με τον οποίο οι ίδιοι/ες οι επιζώντες/ώσες (Σεφαραδίτες/ίτισσες και Εσκενάζι) επέλεξαν να αναμετρηθούν με τη μνήμη του γεγονότος.

Όπως έδειξα στο κεφάλαιο 3.2, μάλλον δεν είναι δόκιμο να μιλάμε για «σιωπή» των επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα ειδικά. Τόσο στο Ισραήλ όσο και στην Ελλάδα, επιχείρησαν εξ αρχής να εντάξουν την εμπειρία τους στη συλλογική μνήμη, εκφραζόμενοι/ες με τρόπους παρόμοιους με αυτούς που αναπτύχθηκαν από Εσκενάζι. Η έκρηξη του κοινοτικού λόγου από τη δεκαετία του '60, και του αυτοβιογραφικού από τη δεκαετία του '80, και κυρίως από τη δεκαετία του '90, δεν ήρθε με «καθυστέρηση». Συνέπεσε με γενικότερες τάσεις στις ίδιες περιόδους.

Και εδώ λοιπόν, οι ερμηνείες που παρέχουν οι αφηγητές και αφηγήτριες μας λένε πολύ περισσότερα για το υποκειμενικό τους βίωμα και την αυτοαντίληψή τους ως απογόνων Σεφαραδιτών/ιτισσών και Ρωμανιωτών/ωτισσών επιζώντων/ωσών. Μας αποκαλύπτουν επίσης τους τρόπους με τους οποίους οι λόγοι περί «ελληνικής» σιωπής διαπλέκονται με ευρύτερες αναπαραστάσεις της σεφαραδίτικου, του ασκεναζικού και του ελληνικού, προκειμένου να αρθρωθούν λόγοι περί ταυτότητας.

Η Σάρα Καμπελή θα μπορούσε εύκολα να ενταχθεί στην κατηγορία εκείνων που θεωρούν πως η άγνοια για τις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας στη Σοά οφείλεται στη στάση που τήρησαν οι ίδιοι/ες οι επιζώντες/ώσες. Υπενθυμίζω πως μου το είπε ξεκάθαρα μετά την τελετή απονομής του τίτλου του Δικαίου των Εθνών στην οικογένεια Βολιώτη το 2016. Μου ζήτησε, μάλιστα, να διερευνήσω το ερώτημα «γιατί εμείς δε μιλήσαμε» κατά τη συγγραφή της διατριβής μου. Ωστόσο, η ίδια μου είχε δώσει έμμεσα τη δική της εξήγηση γι' αυτό ήδη από τις πρώτες μας συναντήσεις στο πεδίο.

Το Νοέμβριο του 2013, στην ομαδική συνέντευξη με τη Σάρα Καμπελή, την Έσθερ Εσκενάζι και τη Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ, η συνύπαρξη τριών γυναικών, οι οποίες συνδέονται με πολύ στενούς δεσμούς από την παιδική τους ηλικία, σε συνδυασμό με το (αρχικό) πλαίσιο της απλής κοινωνικής συναναστροφής, δημιούργησε ένα κλίμα εμπιστοσύνης και χαλαρότητας που επέτρεψε την εύκολη ανάδυση ενός κατά τ' άλλα δύσκολου θέματος: της υποδεέστερης θέσης που έτυχαν οι Έλληνες/ίδες Εβραίοι/ες, ως «Σεφαραδίτες-ίτισσες»/«Μιζραχί», στην κοινωνία του Ισραήλ:

Η τιμή μας ήτανε πιο χαμηλή, γιατί ήμαστε... Σεφαραντίμ, συνόψισε η Έσθερ σε ένα σημείο της συζήτησης.

Και δεν ξέρανε που στην Ελλάδα είχε... λαφ, λάφκο (ενν. Ολοκαύτωμα), πώς το είπαμε; έσπευσε να συμπληρώσει η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ.

Με την παρέμβασή της, η Σάρα συνδέει έμμεσα το υποδεέστερο status των Σεφαραδιτών/ιτισσών (και των Ρωμανιωτών/ωτισσών) με την αγνόησή τους από τη μνήμη της Σοά. Ή, αντιστρόφως, και δεδομένου του σημερινού υψηλού κύρους που απολαμβάνουν οι επιζώντες/ώσες, η άγνοια για τη Σοά των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας αποδίδεται αναδρομικά ως παράγοντας που συνεισέφερε στο χαμηλότερο κύρος τους.

Οι τρεις γυναίκες υιοθετούν στο παρόν ρητορικές υπερηφάνειας για την καταγωγή τους.⁴⁵¹ Ωστόσο, όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2.2, κατά την παιδική και νεανική τους ηλικία προσπαθούσαν να καθιστούν όσο το δυνατόν πιο αόρατη αυτή την πτυχή της ταυτότητάς τους στο δημόσιο χώρο. Στην κοινή τους συνέντευξη, φάνηκε πως ο αντίκτυπος των μειωτικών ταξινομήσεων που συνδέονται με τη σεφαραδίτικη καταγωγή επηρεάζει ακόμα και σήμερα τις προσλήψεις τους. Ας θυμηθούμε τι είπε η Σάρα Καμπελή συγκρίνοντας τους/τις Σεφαραδίτες/ίτισσες των Βαλκανίων με τους/τις Εσκενάζι της Κεντρικής και Ανατολικής Ευρώπης:

⁴⁵¹ Πέρα από την ίδια τη συνέντευξη, η έμφαση στην καταγωγή ήταν ολοφάνερη σε όλα τα μαθήματα Ελληνικών που παρατήρησα στο πανεπιστήμιο της Χάιφα και στα οποία συμμετείχαν οι τρεις γυναίκες. Όλες τους, και ιδιαίτερα η Σάρα Καμπελή, απευθύνονταν συχνά στους μη ελληνικής καταγωγής συμφοιτητές/ήτριές τους με τον αέρα της «ειδικού» επί της ελληνικότητας. Για παράδειγμα, σε ένα από τα μαθήματα έφερε μαζί της μια γιγάντια κορνίζα με μια προπολεμική φωτογραφία του πεθερού και του πατέρα της με ένα γαϊδούρι, προκειμένου να δείξει «γνήσιους Έλληνες». Σε άλλο μάθημα, τις ημέρες του Χανουκά, έφτιαξε και κέρασε λουκουμάδες, για να υποδεχθούν τη γιορτή με τρόπο «ελληνικό», όπως τον έμαθε η ίδια στο σπίτι των γονέων της.

Δεν ήτανε μόνο η γλώσσα, ήτανε όλος ο τρόπος ζωής διαφορετικός. Εντελώς διαφορετικό ε... αυτοί που ήταν στα χωριά στη Ρωσία και στην Πολωνία και στη Γερμανία, [...] ήτανε διαφορετικά, γιατί ήτανε πολύ πιο μορφωμένοι. [...] Ήτανε οι πιο πολλοί γιατροί, προφesor [=καθηγητές], ντοκτόρ [=γιατροί], πιάνο παίζανε, εμείς πού! Εμείς ήμαστε Βλάχοι! [...] Και στο Μπαλκάν [=στα Βαλκάνια] οι Έλληνες, εδώ δε χρειάζεται να σου πω [από τη στιγμή που είσαι Ελληνίδα], ήτανε εντελώς διαφορετικά. [...] Ήτανε άλλη ζωή, διαφορετική. Απλοί άνθρωποι. [...] Δεν ήτανε μορφωμένοι.

Η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ προέκτεινε αυτόν τον ισχυρό της ξαδέρφης της, προκειμένου να ερμηνεύσει την άγνοια των Ισραηλινών για τη Σοά των Εβραίων στην Ελλάδα:

Οι Ασκεναζίμ ήτανε μορφωμένοι και τα είπανε, έγραψαν πολλά! Οι δικοί μας δεν ήταν μορφωμένοι. Δεν ήταν που δεν ήθελαν να μιλήσουν. Αλλά δεν ξέρανε πώς να τα πουν!

Προκειμένου να δικαιολογήσει την «περιθωριακή» θέση στη συλλογική μνήμη, η Σάρα εσωτερικεύει εδραιωμένα στις δημόσιες αναπαραστάσεις στερεότυπα. Σε σχεδόν θρηνητικό τόνο, αποδίδει την «σιωπή» των Εβραίων από την Ελλάδα στην «αδυναμία» που συνεπαγόταν το «χαμηλό» μορφωτικό τους κεφάλαιο, το οποίο στο λόγο της παρουσιάζεται ως «εγγενές» χαρακτηριστικό τους.⁴⁵²

Άλλοι/ες αφηγητές/ήτριες συμφώνησαν με την άποψη ότι οι επιζώντες/ώσες από την Ελλάδα εξέθεσαν δημόσια τις εμπειρίες τους σε πολύ μικρότερο βαθμό σε σχέση με τους/τις Εσκενάζι και πως αυτό είχε ως αποτέλεσμα την άγνοια για την περίπτωσή τους. Αυτή τη φορά, όμως, η «σιωπή» δεν ερμηνεύτηκε ως αποτέλεσμα χαμηλού μορφωτικού επιπέδου και συνακόλουθης «αδυναμίας» διείσδυσης στο δημόσιο χώρο. Η μη δημόσια ομιλία προβλήθηκε στο λόγο τους όχι ως συνέπεια «αδυναμίας», αλλά ως

⁴⁵² Ο Shmuel Refael (1994, παρατίθεται στο Shimony 2011a: 123) θα συμφωνούσε εν μέρει με αυτή την άποψη. Σύμφωνα με τον ίδιο, η πνευματική ελίτ των Θεσσαλονικέων υπέστη συντριπτικό πλήγμα στη Σοά. Οι διανοούμενοι, μειονεκτώντας ως προς τη ρώμη σε σχέση με τους χειρώνακτες, στέλνονταν ευκολότερα στα κρεματόρια. Βεβαίως, η κρίσιμη διαφορά της ανάλυσής του έγκειται στο ότι η μειωμένη μεταπολεμική λογοτεχνική παραγωγή αποδίδεται στην ανατροπή της πληθυσμιακής ισορροπίας της κοινότητας, και όχι σε ένα χαρακτηριστικό σύμφυτο με μια «χαμηλή» κουλτούρα.

αποτέλεσμα επιλογής, απορρέουσας από την ιδιαίτερη «σεφαραδίτικη», «βαλκανική» ή «ελληνική» κουλτούρα, η οποία εξόπλισε τα υποκείμενα με διαφορετικούς τρόπους διαχείρισης της οδύνης.

Ο Οφίρ είναι εγγονός Σαλονικιάς Εβραίας, η οποία μετανάστευσε με την οικογένειά της στην Παλαιστίνη τη δεκαετία του '30. Γεννημένος τη δεκαετία του '60, έμαθε να αγαπά την πόλη από τις αφηγήσεις της γιαγιάς του, με την οποία περνούσε πολύ χρόνο σε καθημερινή βάση. Η γιαγιά του δεν έζησε τη Σοά. Η μεγάλη διαιρετική τομή της ζωής της ήταν η πυρκαγιά του 1917. Με βάση αυτό το γεγονός διαιρούσε τη βιογραφία της σε ένα «πριν» και ένα «μετά».

Το παρελθόν της Θεσσαλονίκης σημάδεψε ανεξίτηλα τις παιδικές του μνήμες, μέσα από τις αφηγήσεις, τα τραγούδια, τη γλώσσα, την τροφή, την κοινωνικότητα και τον τρόπο ζωής της οικογένειας. Σε αντίθεση με την έντονη παρουσία του σεφαραδίτικου τρόπου ζωής, η Σοά παρουσιάστηκε στη συνέντευξή του σαν ανεπαίσθητη παρουσία, «κάτι στα σύννεφα», όπως είπε. Στο περιβάλλον της οικογένειας υπήρχαν ορισμένοι/ες επιζώντες/ώσες, αλλά η εμπειρία τους αποτελούσε ταμπού. Αν και η γιαγιά παρείχε σημαντική υλική στήριξη στους/στις συγγενείς που κατέφτασαν στο Ισραήλ μετά τον πόλεμο, τα ναζιστικά στρατόπεδα αναδύονταν μόνο σε πολύ εμπιστευτικές ιδιωτικές συζητήσεις, το περιεχόμενο των οποίων έγινε γνωστό στον Οφίρ πολλά χρόνια αργότερα, μέσα από κουβέντες με τον πατέρα του.

Στη συνέντευξή του, προσπάθησε να ερμηνεύσει την αντίθεση ανάμεσα στην έντονη παρουσία του προπολεμικού παρελθόντος και στην «απουσία» οποιασδήποτε αναφοράς στη Σοά:

Η εβραϊκή κοινότητα της Θεσσαλονίκης είχε πολύ δυνατούς ανθρώπους. Ήταν δυνατοί σωματικά και πνευματικά. Είχαν υψηλό αίσθημα τιμής. Είχαν αίσθημα τιμής σαν της Ανατολής, σαν τους Άραβες. Και το ότι όλοι αυτοί οι άνθρωποι πήγαν στο Άουσβιτς και πέθαναν έτσι, ήταν λυπηρό, επειδή αυτοί ήταν μέρος της κοινότητας. Και [θεωρούσαν ότι] κανείς δεν άγγιζε την κοινότητα! Κι αν ένας επιζών ερχόταν στο Ισραήλ, ντρεπόταν. [...] Δε μιλούσαν γι' αυτό. Ποτέ δε μιλούσαν γι' αυτό. Μόνο μεταξύ τους. Μόνο με τα μάτια τους. «Ντρέπομαι για σένα που δεν πολέμησες ενάντια στους Γερμανούς» και «Ντρέπομαι που δεν πολέμησα και δεν μπορώ να σας πω τι οδύνη πέρασα». [...] Δε μιλούσαν γι' αυτόν, δεν τον υποστήριζαν όπως εσύ πούμε οι Ασkenaζίμ, όπως από την Πολωνία, από την Ουγγαρία που μίλησαν

γι' αυτό στα σχολεία και μιλούσαν για τα συναισθήματα, οι Θεσσαλονικείς δε μιλούσαν για τα συναισθήματα.

Προκειμένου να εξηγήσει την (υποτιθέμενη) σταθερή «παρουσία» των Εσκενάζι στο δημόσιο χώρο και την (υποτιθέμενη) «απουσία» των Σεφαραδιτών/ιτισσών, ο Οφίρ προσφέρει «πολιτισμικές» εξηγήσεις. Οι Εσκενάζι επιζώντες/ώσες, μας λέει, μιλούσαν «πάντοτε» για τις εμπειρίες τους και έβρισκαν «πάντοτε» στήριξη σε αυτό, επειδή η δημόσια έκθεση συναισθημάτων αποτελούσε μέρος της κουλτούρας τους. Αντίθετα, οι Σεφαραδίτες/ίτισσες από τη Θεσσαλονίκη *επέλεξαν* τη σιωπή. «Δυνατοί/ές» στο σώμα και στην ψυχή, με έντονο το αίσθημα της τιμής, της υπερηφάνειας και της συλλογικότητας, δεν μπορούσαν να δεχτούν την καταστροφή. Η αδυναμία υπεράσπισης της κοινότητας ήταν μια ντροπιαστική κηλίδα που δεν μπορούσε να εκτεθεί στο δημόσιο χώρο.

Για να στηρίξει τον ισχυρισμό του, ο Οφίρ προβαίνει σε μια σειρά επιλεκτικών αναγνώσεων της πορείας διαμόρφωσης της συλλογικής μνήμης της Σοά στο Ισραήλ, με έντονο το στοιχείο του αναχρονισμού. Οι μαρτυρίες επιζώντων/ωσών σε σχολεία, οι οποίες αναδύονται ως ένα από τα κύρια μέσα μετάδοσης της μνήμης στη νεότερη γενιά μόλις τη δεκαετία του '80 και του '90, παρουσιάζονται σα δεδομένη πραγματικότητα σε όλη την πορεία του κράτους. Ο/Η Εσκενάζι επιζών/ώσα επινοείται ως μια μορφή ανέκαθεν κυρίαρχη στο δημόσιο λόγο, σε αντίθεση προς τον/την «αξιοπρεπή», «σιωπηλό/ή» Σεφαραδίτη/ίτισσα. Το εγχείρημα της συμπερίληψης, του οποίου μάλιστα ο Οφίρ έχει καταστεί ενεργό μέρος μέσα από τη συμμετοχή του στο πρόγραμμα «Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη»,⁴⁵³ αποσιωπάται.

Την ίδια στιγμή, η περιφρόνηση απέναντι στους/στις πρώην εγκλείστους των στρατοπέδων για την υποτιθέμενη «παθητικότητά» τους, και η εσωτερίκευση της απουσίας «ενεργητικής» αντίστασης ως ντροπιαστικής ιδιότητας από τους/τις επιζώντες/ώσες και τους/τις απογόνους τους, αποσπάται από το γενικό ισραηλινό, αλλά και διεθνές, μεταπολεμικό πλαίσιο (βλ. π.χ. Lentin 2000, Solomon 1995, Stein 2014), για να αποδοθεί αποκλειστικά στην κοινότητα των Θεσσαλονικέων. Η κατηγορία της παθητικότητας προβάλλεται όχι ως κάτι που σημάδεψε τη σχέση βετεράνων Ισραηλινών και επιζώντων/ωσών της Σοά εν γένει, αλλά σαν κάτι που αφορούσε αποκλειστικά τις ενδοκοινοτικές σχέσεις των Θεσσαλονικέων.

⁴⁵³ βλ. τη σχετική ενότητα στο κεφάλαιο 3.1.

Παράλληλα, αρετές που αποθεώνονταν από την κυρίαρχη μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του '70 σιωνιστική-σοσιαλιστική ιδεολογία, και οι οποίες εξακολουθούν να κατέχουν σημαντική θέση σε κυρίαρχους ισραηλινούς κώδικες αξιών, συνδέονται επιλεκτικά με την κουλτούρα των Θεσσαλονικέων. Ο/Η Σαλονικιός/ιά Εβραίος/α που συγκρατεί τον πόνο και την ντροπή του/της, αλλά που πονά μέσα του/της και «μιλά μόνο με τα μάτια», ανακαλεί την αρχετυπική εικόνα του «σάμπρα», του/της Εβραίου/ας που γεννήθηκε στη γη του Ισραήλ και ο/η οποίος/α, όπως το φραγκόσυκο, είναι σκληρός/ή εξωτερικά, αλλά ευαίσθητος/η και γλυκός/ιά εσωτερικά (βλ. Almog 2001). Η πρόταξη της συλλογικότητας έναντι του ατόμου, η ρώμη, το ψυχικό σθένος, η συγκράτηση του συναισθήματος και η υπερηφάνεια είναι αξίες στη βάση των οποίων όφειλε να οικοδομήσει το ήθος του ο/η μαχητικός/ή Νέος/α Εβραίος/α του Ισραήλ και οι οποίες, υποτίθεται, έλειπαν από τον/την Εβραίο/α της Διασποράς (βλ. π.χ. Lentin 2000: 200, Ofer 2012, Solomon 1995, Stauber 2007: 1-4). Τα χαρακτηριστικά αυτά απαντώνται και σε ορισμένες, θετικές περιγραφές της κουλτούρας των εξ Ανατολής Εβραίων, οι οποίοι όμως κατά τ' άλλα έχρηζαν «μεταμόρφωσης», προκειμένου να αποβάλουν τα, ανεπιθύμητα για την κυρίαρχη κουλτούρα, «ανατολίτικα» πολιτισμικά τους ιδιώματα. Απομονώνοντας θετικές αναπαραστάσεις της «ανατολίτικης» (βλ. τον παραλληλισμό με το αίσθημα τιμής των Αράβων στο παράθεμα)⁴⁵⁴ κουλτούρας των Θεσσαλονικέων, οι οποίες, όμως, συγχρόνως, είναι συμβατές με ισραηλινές νόρμες και πρότυπα, ο Οφίρ μετατρέπει ενεργητικά τη σεφαραδίτικη/εξ Ανατολής κουλτούρα σε θετική πηγή ταύτισης.

Η Μπέτη, κόρη Θεσσαλονικέων επιζώντων, ανέπτυξε λόγο παρόμοιο με αυτόν του Οφίρ:

Γιατί, γιατί. Νομίζω ότι είναι χαρακτήρας, χαρακτήρας. Τους άρεσε [ενν. στους/στις Εσκενάζι] να είναι... «να ξέρουν όλοι ότι υπέφερα, και ήμουν μισκενίμ (=καημένοι)», ξέρεις τι είναι μισκενίμ; [αναζητά τη λέξη στα Αγγλικά αλλά τελικά βρίσκει έναν όρο στα Ελληνικά:] Φτωχοκάλυβο; [...] Οι περισσότεροι από αυτούς μίλησαν πάρα πολύ για το Ολοκαύτωμα, και έγραψαν, και έδωσαν συνεντεύξεις, πράγμα που οι Σεφαραδίτες δεν έκαναν. Δε μίλησαν γι' αυτό. Το μεγαλύτερο μέρος

⁴⁵⁴ Πρόκειται για μια από τις σπάνιες στιγμές στο πεδίο όπου κάποιος αφηγητής/ήτρια δημιούργησε παραλληλισμούς ανάμεσα στη σεφαραδίτικη και στην αραβική κουλτούρα. Όπως ανέλυσα στο κεφάλαιο 2.2, οι αφηγητές/ήτριες πászχιζαν να διατηρούν τη σεφαραδίτικη και την «ελληνική» ταυτότητα σε «ασφαλή» απόσταση από την ανατολική, τη μιζραχική και την αραβική.

της λογοτεχνίας που ήταν για τη Σοά, ήταν από τους Ασκεναζίμ, όχι από τους Σεφαραδίτες. [...] Νομίζω πως [αιτία] ήταν ο τρόπος που μεγάλωσαν. Ο τρόπος που έπαιρναν τη ζωή. Ήταν πολύ σημαντικό γι' αυτούς να ξέρουν όλοι ότι υπέφεραν και «δεν είχαμε φαΐ να φάμε και οι Γερμανοί έκαναν αυτό κι αυτό κι επιβιώσαμε και είμαστε ήρωες». Ενώ οι Έλληνες ντρεπόντουσαν που επιβίωσαν [αυτοί] και όχι οι φίλοι τους και η οικογένειά τους και δεν ήθελαν να μιλούν γι' αυτό. Επειδή είχαν εκπαιδευτεί να ζουν σαν... [αναζητά τη λέξη στα Αγγλικά αλλά και πάλι τη λέει στα Ελληνικά] σαν παρέα!

Η έντονη παρουσία των Εσκενάζι στο δημόσιο λόγο και η εκκωφαντική (κατά την Μπέτη) απουσία των Σεφαραδιτών/ιτισσών συνδέεται με ιδιότητες που χαρακτηρίζουν, κατά τη γνώμη της, τις δύο κουλτούρες. Η «δυτικότροπη» κουλτούρα των Εσκενάζι προτάσσει, υποτίθεται, τον ατομικισμό. Προκειμένου να αντλήσουν κύρος, οι επιζώντες/ώσες αυτοί/ές εξέθεταν «πάντοτε» δημόσια την εμπειρία τους, περιγράφοντας τους εαυτούς τους ως θύματα, επιζώντες/ώσες και ήρωες/ίδες. Οι Θεσσαλονικείς, αντίθετα, προσηλωμένοι στη «σεφαραδίτικη» αξία της κοινότητας και της συλλογικότητας, συμπυκνωμένης εδώ στην ελληνική λέξη *παρέα*, είδαν την ατομική επιβίωση ως πηγή ντροπής. Αυτός ήταν κι ο λόγος της «σιωπής» τους.

Ο λόγος της Μπέτη, όπως και του Οφίρ παραπάνω, χαρακτηρίζεται από επιλεκτικότητα και αποσιωπήσεις. Ο ισχυρισμός περί εξ αρχής ανάπτυξης δημόσιου λόγου για λόγους άντλησης κύρους, παραβλέπει πως η έκθεση της βασάνου ήταν ανεπιθύμητη κατά τις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες, όταν η ηρωοποίηση της επιβίωσης (βλ. π.χ. Feldman 2007, 2008, 2010· Shapira 1998) δεν αποτελούσε ακόμα μέρος των νοηματοδοτήσεων της εμπειρίας. Η Μπέτη, η οποία σε άλλο σημείο της συνέντευξης μίλησε για το χαρακτηρισμό «πρόβατα στη σφαγή», το γνωρίζει αυτό καλά. Στο συγκεκριμένο σημείο όμως επέλεξε να το λησμονήσει. Αποσιώπησε επίσης πως επιζώντες/ώσες με καταγωγή από την Ελλάδα έχουν διεκδικήσει ενεργά την αναγνώρισή τους ως επιζώντων/ωσών και μαρτύρων της Σοά, μέσα από συνεντεύξεις, απομνημονεύματα, μαρτυρίες ενώπιον δημόσιων κοινών κ.ά.

Στο λόγο της Μπέτη και του Οφίρ ανιχνεύονται κοινά μοτίβα. Όπως και στις αφηγήσεις της Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ και της Σάρα Καμπελή παραπάνω, οι Εσκενάζι και οι Σεφαραδίτες/ίτισσες κατασκευάζονται ως αντιθετικές μεταξύ τους κατηγορίες,

σημαδεμένες από πολιτισμική διαφορά. Η στερεοτυπική αναπαράσταση των δύο ομάδων είναι κι εδώ έκδηλη. Αυτή τη φορά όμως δεν έχουμε να κάνουμε με εσωτερίκευση αρνητικών στερεοτύπων που καταλήγει σε μια σχεδόν θρηνητική παραδοχή «αδυναμίας». Αντιθέτως, η αφήγηση που παράγεται είναι «ηρωική». Από τη γκάμα των δημόσιων αναπαραστάσεων περί σεφαραδίτικου, ελληνικού και εξ Ανατολής, που έχουν στη διάθεσή τους τα υποκείμενα, απομονώνονται τα χαρακτηριστικά εκείνα που είναι συμβατά με παραδοσιακές ή σύγχρονες «ισραηλινές» αξίες (υπερηφάνεια, αξιοπρέπεια, μαχητικότητα, αλληλεγγύη, συλλογικότητα). Στη συνέχεια, προβάλλονται σαν ιδιαίτερα γνωρίσματα της σεφαραδίτικης και/ή ελληνο-εβραϊκής κοινότητας, ξένα, υποτίθεται, προς την κουλτούρα των Εσκενάζι. Δια της αποκλειστικής απόδοσης κοινώς αναγνωρισμένων αξιών στην κουλτούρα των Σεφαραδιτών/ιτισσών, η «ελληνική σιωπή» κατασκευάζεται στο λόγο των υποκειμένων σα μια πολιτισμικά καθορισμένη, και κατάλληλη, απόκριση στη Σοά. Η σιωπή νοσηματοδοτείται θετικά, ως τρόπος πρόταξης του πένθους για την κοινότητα έναντι του ατομικού κύρους που συνεπάγεται η ιδιότητα του/της επιζώντος και του/της μάρτυρος (witness). Ο λόγος περί «σιωπής» και περιθωριακής θέσης των Εβραίων από την Ελλάδα στη δημόσια μνήμη καταλήγει έτσι σε κατάφαση στη σεφαραδίτικη ταυτότητα. Η μέχρι πρόσφατα ντροπιαστική ιδιότητα της απόκλισης από την κυρίαρχη (ασκεναζική) εκδοχή της ισραηλινής ταυτότητας μετασχηματίζεται αφηγηματικά σε παράγοντα θετικής διάκρισης.

Σε άλλο σημείο της συνέντευξής της, η Μπέτη ανιχνεύει απορρέουσες από την κουλτούρα διαφορές όχι μόνο στο βαθμό δημόσιας έκθεσης της οδύνης, αλλά και στον τρόπο διαχείρισης του πόνου σε ιδιωτικό επίπεδο, καθώς και στην ανατροφή των παιδιών:

Νομίζω είναι πιο εμμονικοί, οι Ασκενάζι, πιο εμμονικοί με τα παιδιά, και είπαν, «Είχα μια σκληρή ζωή, θα έχεις κι εσύ, έχασα τη μητέρα μου, θα γίνεις σαν τη μητέρα μου για μένα», ήταν ΠΙΟ... νομίζω ήταν πιο εμμονικοί με το θέμα του Ολοκαυτώματος. Ναι. Και με το φαγητό. Θυμάμαι από φίλους! Που ήταν από την Πολωνία ή τη Γερμανία, «Πρέπει να φας, πρέπει να φας, δεν είχαμε φαΐ στο στρατόπεδο, στο Άουσβιτς θα έφαγες γι' αυτό». Δεν είμαστε στο Άουσβιτς! Η μητέρα μου έλεγε «Δε θέλεις να φας; Σαλόμ! [=Άντε γεια!, Εβραϊκά]» Όταν ο πατέρας μου έλεγε «Δεν έφαγε όλη μέρα;» «Δεν έφαγε, δε θα γίνει τίποτα. Εντάξει; Όλα είναι εντάξει», αυτή ήταν η γνώμη της.

Αμέσως μετά περιγράφει περιπτώσεις γνωστών της, απογόνων επιζώντων/ων από την Ελλάδα που της έχουν αφηγηθεί πως μεγάλωσαν σε σπίτια όπου κυριαρχούσε η θλίψη και τα βίαια ξεσπάσματα. Υποστηρίζει, όμως, πως οι περισσότερες «ελληνικές»/ σεφαραδίτικες οικογένειες που ξέρει μοιάζουν με τη δική της. Καταλήγει:

Ξέρεις... Οι Σεφαραδίτες ήταν άλλοι άνθρωποι. Νομίζω, από τους ανθρώπους που γνωρίζω, «Επιβιώσες του Ολοκαυτώματος, πρέπει να ζήσεις εδώ καλά. Πρέπει να πάρεις τη ζωή με [ΔΑΙ, κέφι,] και να την απολαύσεις». Οι περισσότεροι άνθρωποι που ξέρω ήταν έτσι. Αλλά μπορεί να ακούσεις, είμαι σίγουρη πως ακούς και άλλες εκδοχές.

Μια παρόμοια άποψη περί διαφορετικής διαχείρισης του πόνου διατύπωσε και ο Μαξ, γιος επιζώντων από το Διδυμότειχο και τα Γιάννενα:

Κι... όλη η παρέα [από] τους γονείς μου ήτανε... με αριθμό! Όλη η παρέα, αλλά όλοι ήταν χαρούμενοι. Ε... όλο τον καιρό... πήγαν, ήταν εδώ, στο Ισραέλ ... μια ταβέρνα, πολύ..., ελληνική μουσική [...]... Και πήγαν εκεί όλο τον καιρό, στα σπίτια δίσκους ελληνικούς, η παρέα, όλο τον καιρό... πώς το λεν; Τραγούδησε η μαμά μου τα disk [=τους δίσκους], της άρεσε! Ήταν αλλιώς. [...]

Κοίτα, εμείς είμαστε σε ένα [ίδρυμα] Ρεκανάτι εκεί, έχουμε πολλούς που ήρθαν απ' την Ελλάδα, Τουρκία, Μπουλγαρία, λίγοι είναι δεύτερη [γενιά] απ' το Holocaust [=Ολοκαύτωμα], σαν εμένα, και όλο χαρά εκεί. Θέλουν να γλεντήσουν, να ζήσουν! Αλλά εγώ σε είπα πρώτα, φίλους μου, άνθρωποι που ξέρω, που οι γονείς ήρθαν από Πολωνία, Ρωσία, αυτοί ήταν...θλιμμένοι. [Να] υποφέραν πιο πολύ από τους γονείς μου, δεν νομίζω γιατί ήταν στο ίδιο [στρατόπεδο]... [...] Οι Έλληνες, δεν ήξεραν ε... Γερμανίτ [=Γερμανικά], Αγκλίτ [=Αγγλικά], ήξεραν Γαλίτ [=Γαλλικά], οι πιο πολλοί ήξεραν απ' το Alliance. Μάθαιναν Γαλλικά

και Λατίνιο και Ελληνικά.⁴⁵⁵ Αλλά... οι πιο πολλοί που ήρθαν εδώ ήταν χαρούμενοι. [...] Αλλά και η ζωή τους εκεί στην Ελλάδα [ήταν διαφορετική] και οι Εβραίοι ήταν πιο χαρούμενοι. Πιο πολύ!

Η επίκληση στη «χαρά», ως στοιχείου διακριτού της ελληνικής και της βαλκανικής σεφαραδίτικης (βλ. τις αναφορές στην Ελλάδα, στη Βουλγαρία και την Τουρκία) κουλτούρας μας παραπέμπει σε μια από τις κυρίαρχες, διεθνείς, αναπαραστάσεις του «ελληνικού»: τη «χαρά της ζωής», τη με χορό και τραγούδι απόκριση σε κάθε αντιξοότητα, επιτομή της οποίας αποτελούν οι διάσημες κινηματογραφικές φιγούρες του «Ζορμπά» ή της Ίλια στο «Ποτέ την Κυριακή». Τη δεκαετία του '60, οι ταινίες αυτές, όπως κι εκείνες της Αλίκης Βουγιουκλάκη, σημείωσαν μεγάλη επιτυχία και στο Ισραήλ, επηρεάζοντας σημαντικά τις προσλήψεις του «ελληνικού» (Erez 2016, κεφ. 3). Λειτουργήσαν, όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2.1, ως πρότυπο για την κινηματογραφική επινόηση της φιγούρας του «ελληνοποιημένου» Μιζραχί, αλλά και του «μιζραχοποιημένου» και «ελληνοποιημένου» Θεσσαλονικιού. Η φιγούρα του Ζορμπά εξακολουθεί να ενημερώνει φαντασιώσεις, μυθολογίες κι εξιδανικεύσεις του «ελληνικού» ως συνώνυμου της «χαράς της ζωής» και μιας καλώς εννοούμενης ελευθεριότητας.

Το μοτίβο του «ελληνικού» ιδιώματος της «χαράς», εκφραζόμενο συμβολικά στο λόγο των αφηγητών/τριών με το «ελληνικό γλέντι» και το «ανοιχτό σπίτι»,⁴⁵⁶ αναδύθηκε πολλές φορές στο πεδίο, συνδεδεμένο αναπόσπαστα με λόγους περί οικογένειας και κοινότητας ως «αυθεντικά ελληνικών». Η δυναμική της αναπαράστασης είναι τέτοια που της επιτρέπει να λειτουργεί ως ένα αναγνωρίσιμο μοτίβο, πρόσφορο για την άρθρωση λόγων περί «αυθεντικότητας», αλλά και για την αφηγηματική κατασκευή πολιτισμικά καθορισμένων, «ελληνικών» και «σεφαραδίτικων», τρόπων διαχείρισης του τραύματος. Ενίοτε, μάλιστα, χρησιμοποιήθηκε αφηγηματικά ως «μέγεθος μέτρησης» του από τη Σοά τραυματισμού σε διαφορετικές κατηγορίες επιζώντων/ωσών.

⁴⁵⁵ Ο Μαξ εννοεί εδώ πως οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα όχι απλώς δεν υπέφεραν λιγότερο από τους Εσκενάζι στα στρατόπεδα, αλλά μάλλον υπέφεραν περισσότερο. Η άγνοια της Γερμανικής είχε ως αποτέλεσμα τη μη κατανόηση των εντολών κι αυτό μπορούσε να αποβεί μοιραίο για τη ζωή τους. Επιπλέον, ήταν σε μεγάλο βαθμό γλωσσικά απομονωμένοι/ες. Για τα ζητήματα αυτά βλ. και Fleming (2007: 22-23· 2009: 222-223).

⁴⁵⁶ Το «ανοιχτό σπίτι» είναι έκφραση που χρησιμοποιείται γενικά από τους/τις Ισραηλινούς/ές, ανεξαρτήτως καταγωγής, προκειμένου να εκφράσουν την ευρέως εκτιμημένη αξία της κοινωνικότητας και της φιλοξενίας.

Η Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ, για παράδειγμα, το επιστράτευσε για να δημιουργήσει μια ενδοκοινοτική ιεραρχία οδύνης. Το σπίτι της θείας της το περιέγραψε ως «πάντα ανοιχτό», γεμάτο χαρά, τραγούδια, μουσικές και παρέες Ελλήνων. Ως τέτοιο, συνιστούσε ιδανική διέξοδο από το σπίτι των γονέων της, όπου κυριαρχούσε η θλίψη. Κατά την ίδια, αυτό που καθόρισε τη δυνατότητα ή μη συνέχισης αυτής της πτυχής του «ελληνικού» τρόπου ζωής μετά τη μετανάστευση ήταν η κατά τη Σοά εμπειρία: η θεία και ο θεός είχαν χάσει κι εκείνοι πολλούς/ές συγγενείς, αλλά σε αντίθεση με τους γονείς της «δεν είδαν τις φωτιές»· κατάφεραν να γλιτώσουν την εκτόπιση, διαφεύγοντας στην Παλαιστίνη. Οι φωτιές του Μπικενάου, έσβησαν, κατά τη Σάρα, ένα κομμάτι της προπολεμικής «ελληνικής κουλτούρας» των γονέων: τη δυνατότητα να απολαμβάνουν τη ζωή παρ' όλες τις αντιξοότητες.

Ο Γιακώβ χρησιμοποίησε την «ελληνική» χαρά ως «μονάδα μέτρησης» της δυνατότητας διαχείρισης του τραύματος και της αποτροπής της διαγενεακής του μετάδοσης. Εγκατεστημένος σε μια σεφαραδίτικη γειτονιά της Ιερουσαλήμ, όπου όμως σχεδόν κανείς δεν ήταν επιζών της Σοά, ο πατέρας του, έτσι όπως τον θυμάται σήμερα ο Γιακώβ, ένιωθε ξένος. Η συμμετοχή του στα σεφαραδίτικα γλέντια είχε πάντα την ίδια κατάληξη: το κλάμα και την κατάρρευση μόλις επέστρεφε στο σπίτι. Η απώλεια της οικογένειας τον έκανε να νιώθει ενοχές, να αυτοτιμωρείται, να μην επιτρέπει να διεισδύσει μέσα του η παραμικρή σταγόνα χαράς. Αναζητώντας τη θλίψη, προτιμούσε να συναναστρέφεται Εσκενάζι επιζώντες/ώσες, με τους/τις οποίους/ες ένιωθε να έχει περισσότερους κοινούς κώδικες. Η επιβίωση και ο «ηρωισμός» του σταμάτησαν στα στρατόπεδα- δε συνεχίστηκαν μετά από αυτά:

Για να επιβιώσεις έπρεπε να είσαι δυνατός. Ήταν δυνατός άνθρωπος, για να επιβιώσει. Αλλά για να ζήσει;

Η θλίψη μεταβιβάστηκε και στα τρία από τα τέσσερα παιδιά της οικογένειας, τα οποία, σύμφωνα με τον Γιακώβ, υποφέρουν από χρόνια κατάθλιψη. Η μοναδική από τις αδελφές που κατάφερε να σπάσει αυτόν τον κύκλο και να «φέρει τη χαρά στη ζωή και στο σπίτι» περιγράφεται ως η «Ελληνίδα». Ο Γιακώβ υποθέτει πως τα πράγματα θα ήταν διαφορετικά, αν ο πατέρας είχε επιλέξει να εγκατασταθεί σε μια γειτονιά, όπως η Φλωρεντίν: η συνύπαρξη με ανθρώπους που *συνδύαζαν* τις ταυτότητες του/της επιζώ-

ντος/ώσας και του/της Σεφαραδίτη/ίτισσας θα μετρίαζαν αυτό το διαρκές αίσθημα ξενότητας, θα ενίσχυαν την αίσθηση του συνανήκειν, θα επέτρεπαν την από κοινού διεργασία, θα απενοχοποιούσαν τη χαρά και θα του έδιναν τις δεξιότητες ώστε να επιβιώσει και μετά τη Σοά.⁴⁵⁷

Σε αντίθεση με το Γιακώβ, οι περισσότεροι αφηγητές/ήτρίες μου έλαβαν αποστάσεις από το ευρέως διαδομένο σχήμα μιας γενιάς που μεγάλωσε υπό το βάρος της θλίψης, της ζοφερότητας, των βίαιων ξεσπασμάτων και των υπερβολικών προσδοκιών που απέρρεαν από το ρόλο του «μνημονικού κεριού» (Wardi 1992). Η διαγενεακή μετάδοση του τραύματος βρήκε θέση στο λόγο τους, αλλά δεν αποτέλεσε το βασικό σχήμα στη βάση του οποίου δόμησαν τις βιοαφηγήσεις τους και τις σχέσεις τους με τους γονείς τους. Στις αφηγήσεις πολλών, η «ελληνική» ζωή εντός της κοινότητας, η «ιδιαιτέρη σεφαραδίτικη/ βαλκανική ατμόσφαιρα», αφηγηματοποιήθηκε ως λειτουργούσα αντισταθμιστικά προς το βάρος που επέφερε η καταστροφή. Σύμφωνα με τη διατύπωσή τους, η «χαρά της ζωής» επέτρεψε να κρατηθεί η Σοά «έξω από το σπίτι», παρά τη διαρκή της παρουσία.

Βεβαίως, η επίκληση στο «ελληνικό», το «σεφαραδίτικο» και το «βαλκανικό» εμπεριέχει μια σιωπηρή αντίθεση προς το «μη ελληνικό», το «μη σεφαραδίτικο», το «μη βαλκανικό». Για το λόγο αυτό, στα αποσπάσματα του Μαξ και της Μπέτη που παρέθεσα παραπάνω αρθρώθηκε πιο άμεσα αυτό που πολλοί/ές αφηγητές/ήτριες ίσως υπονόησαν: ότι δηλαδή η κουλτούρα των Σεφαραδιτών/ιτισσών και των Ρωμανιώτων/ωτισσών, σύμφυτη με τη «χαρά της ζωής», λειτούργησε ως προστατευτικό υπόστρωμα, εξοπλίζοντάς τους με ικανότητες που τους επέτρεψαν να λειτουργήσουν πιο αποτελεσματικά ως γονείς. Στο λόγο του Μαξ και της Μπέτη, η «απλοϊκότητα» και η «ελαφρότητα» του «ελληνικού/σεφαραδίτικου» μετατρέπεται σε πλεονέκτημα, ένα ειδικό στους/στις Σεφαραδίτες/ίτισσες και στους/στις Ρωμανιώτες/ώτισσες «μυστικό επιβίωσης» της μετά τη Σοά οικογένειας.

Ενίοτε, οι λόγοι περί «ελληνικής/ σεφαραδίτικης δύναμης» και απορρέουσας από το τραύμα «ευαλωτότητας» μπορεί να συνυπάρχουν σε ανεπίλυτη ένταση. Χαρακτηριστικό, ως προς αυτό, είναι ένα παράδειγμα που καταγράφεται σε άρθρο της Kidron (2010a) με αφορμή τη συμμετοχική της παρατήρηση στον «Οίκο της Ύπαρξης»,

⁴⁵⁷ Για το λόγο της κοινωνικότητας στην οικοδόμηση του αισθήματος ανήκειν, στη διαφυγή από τον πόνο και στη θετικό αναπροσδιορισμό της ταυτότητας, βλ. και Χαντζαρούλα 2015.

ενός χώρου που είναι συγχρόνως μουσείο, μνημονικός τόπος, κέντρο αναψυχής για ηλικιωμένους/ες επιζώντες/ώσες και απογόνους τους, και παιδαγωγικό κέντρο. Μεταξύ των πολλών δραστηριοτήτων του, τις παραμονές κάθε Γιομ Α Σοά διοργανώνονται τριήμερες αναμνηστήριες εκδηλώσεις, οι οποίες κλείνουν με ολονυκτία απογόνων. Στη διάρκειά της, και σε συμφωνία προς το γενικότερο προσανατολισμό και χαρακτήρα του Οίκου, οι απόγονοι επεξεργάζονται από κοινού τις «αντιφατικές δυαδικότητες» (ό.π.: 443) της εμπειρίας τους, αποδομώντας τόσο λόγους περί «παθολογίας» όσο και το δίπολο «θύματα versus ήρωες».

Μεταξύ των συμμετεχόντων/ουσών στην τελετή που παρατηρεί η Kidron, το 2004, βρίσκεται και μια κόρη επιζώντος με καταγωγή από την Ελλάδα. Η Kidron καταγράφει την αλληλεπίδρασή της με την ιδρύτρια και «ψυχή» του κέντρου, Τσίπι Κιχλέρ-Γκιλάντ, η οποία συντονίζει τη συζήτηση (2010a: 440-441). Η καταγωγή της εν λόγω απογόνου και η θέση των Εβραίων από την Ελλάδα στη συλλογική μνήμη του Ισραήλ δεν απασχολεί ιδιαίτερα τη συγγραφέα. Τη χρησιμοποιεί απλώς ανάμεσα σε άλλες περιπτώσεις, για να αναδείξει τη συνεχή ανάδυση «ιεραρχιών οδύνης» με βάση το είδος της εμπειρίας των γονέων (επιζώντες/ώσες στρατοπέδων- κρυμμένα παιδιά-επιζώντες/ώσες των γκέτο- πρώην αντάρτες/ισσες) ή τη χώρα καταγωγής και το διάστημα παραμονής στα στρατόπεδα (π.χ. Πολωνοί/ες vs Ούγγροι/Ουγγαρέζες). Αναπαράγω εδώ το διάλογο, όπως παρουσιάζεται από την Kidron, υιοθετώντας ένα άλλο πρίσμα: αυτό του βιώματος και των επιτελέσεων των ταυτοτήτων Ισραηλινών απογόνων επιζώντων/ουσών με καταγωγή από την Ελλάδα.

Η απόγονος ξεκίνησε την παρέμβασή της αναφέροντας τη χώρα καταγωγής του πατέρα της. Η Τσίπι Κιχλέρ-Γκιλάντ αναφώνησε:

*«Ωχ, όχι, κι άλλος αντάρτης μαχητής».*⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ Η ταύτιση των Εβραίων από την Ελλάδα αποκλειστικά με αντάρτες/ισσες μου κάνει μεγάλη εντύπωση, αφού η Κιχλέρ-Γκιλάντ είναι, κατά τ' άλλα, εξοικειωμένη με τη διαδρομή της κοινότητας. Ως μέλος της γενικής Οργάνωσης Γενιάς Συνέχειας ανέπτυξε στενή συνεργασία με τα μέλη του «ελληνικού» τμήματος, αναλαμβάνοντας μαζί τους δράσεις, όπως οι πρωτοβουλίες για την προώθηση της εκπαίδευσης για τη Σοά στο στρατό (βλ. «Δραστηριότητες του Τμήματος Απογόνων Διασωθέντων των Στρατοπέδων Εξόντωσης από την Ελλάδα στο Ισραήλ, "Γενιά Συνέχισης" από τον Απρίλιο του '87 έως τον Απρίλιο του '88», *Λο Νισκάχ* 3 (1988): 30) ή οι παρουσιάσεις σε σχολεία (βλ. Μπίλντερμαν, Εμμανουέλα 1987. «Δραστηριότητες στην Τάξη 11 2.3 στο Σχολείο Μακίφ στο Τελ Γκιμπορίμ στο Χολόν», ό.π. 2: 27-28). Στο τεύχος 11 αναφέρεται πως «η φίλη της οργάνωσης, κ. Τσίπι Κιχλέρ Γκιλάντ, παρουσίασε το θέμα της Σοά των Ελλήνων Εβραίων σε δεκάδες από τις διαλέξεις της που έδωσε πέρσι» (βλ. «Δράσεις της Οργάνωσης τον Τελευταίο Χρόνο», ό.π. 11 (1996): 52).

Το σχόλιό της βιώθηκε ως αμφισβήτηση του μεγέθους της οδύνης των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας από το ασκεναζικοκρατούμενο/ πολωνοκρατούμενο καθεστώς:

«Τι, το να φτυαρίζεις πτώματα στο Άουσβιτς δεν είναι αρκετό για εσάς, Πολωνοί;».

Ο σύντομος μονόλογος που ανέπτυξε η απόγονος στη συνέχεια δείχνει τους τρόπους με τους οποίους απαντά σε αυτήν την «πολωνοκρατία». Καταρχάς, αποκαθιστώντας την «ισοτιμία» στην ιεραρχία της οδύνης, αναφέρθηκε σε μια από τις πιο επώδυνες εμπειρίες: την ύπαρξη πολλών, όπως ο πατέρας της, στο ζοντερκομάντο. Κατόπιν, ακολούθησε τη δομή της αφήγησης των προηγούμενων συμμετεχόντων/ουσών: έκθεση των τεράστιων δυσκολιών που αντιμετώπισαν οι γονείς- κλείσιμο με μια περήφανη δήλωση. Υπάρχει, ωστόσο, μια κρίσιμη διαφορά. Το περιεχόμενο του καταληκτικού σχολίου των προηγούμενων συμμετεχόντων/ουσών αφορούσε στην αποκατάσταση του «ηρωισμού» της επιβίωσης. Αόρατος αποδέκτης τους φαίνεται να ήταν η κοινότητα των βετεράνων που αντιμετώπιζε επί μακρόν τους επιζώντες σαν «πρόβατα στη σφαγή».⁴⁵⁹ Στην περίπτωση της απογόνου από την Ελλάδα αλλάζει τόσο το περιεχόμενο όσο και ο αποδέκτης. Η ομιλούσα επιστράτευσε το δίπολο της «ελληνικής χαράς» και της «ασκεναζικής μιζέριας», για να επικαλεστεί μια μορφή «ελληνο-εβραϊκού ηρωισμού» και να την απευθύνει επιθετικά προς τους/τις Εσκενάζι συνομιλητές/ήτριές της, οι οποίοι/ες είναι απόγονοι επιζώντων/ουσών, όπως και η ίδια:

«Αλλά ήταν υπέροχος πατέρας και είχαμε μια καταπληκτική παιδική ηλικία, γεμάτη αγάπη και χαρά, όχι σαν εσάς τους μίζερους Εσκενάζι επιζώντες».

Αμέσως μετά, συμπλήρωσε γελώντας:

«Κουράστηκα εσείς οι Πολωνοί να μας βάζετε στην άκρη, επιμένω να είμαι τόσο σαρούτ [αγγιγμένη/γρατζουνισμένη] όσο κι εσείς».

⁴⁵⁹ Η φράση «πρόβατα στη σφαγή» επανέρχεται ξανά και ξανά σε πολλές από τις δράσεις του Οίκου, με στόχο την αποδόμησή της. Διακρίνεται ο βαθύς αντίκτυπος της ντροπής· το θέμα εξακολουθεί να συζητιέται παρ' όλο που υποτίθεται πως έχει λυθεί οριστικά. Για το ζήτημα αυτό, βλ. το κεφάλαιο 1.2.

Η επίκληση στον «προστατευτικό» ρόλο της ελληνικής κουλτούρας δε σημαίνει αναίρεση της «αυθεντικότητας» του βιώματος και της ταυτότητας της «δεύτερης γενιάς».

Κατά την ανάπτυξη του μονολόγου της, η απόγονος συνδιαλέγεται δημιουργικά με παγιωμένα στο δημόσιο λόγο μοτίβα: του ζοντερκομάντο ως κατεξοχήν φιγούρας της φρίκης και της οδύνης των στρατοπέδων, της «ελληνικής χαράς», της «γρατζουνιάς» των απογόνων. Η αμφιθυμία στο λόγο της είναι φανερή. Ταλαντεύεται διαρκώς ανάμεσα στον «κλινικό» και στο «λυτρωτικό» λόγο (Greenspan 2019, 2007, 1999), για να τον προσαρμόσει στα ιδιαίτερα ζητούμενά της: αποκατάσταση της κοινοτικής ιστορίας, «αντεπίθεση» σε αυτό που βιώνεται ως ασκεναζική αλαζονεία, δημόσια επιβεβαίωση της ταυτότητά της ως «δεύτερης γενιάς». Η ταλάντευσή της δεν προκύπτει μόνο από τις δυαδικότητες της ύπαρξής της ως απογόνου επιζώντων/ωσών, αλλά και από το αίσθημα ανήκειν (άμεση οικογενειακή σύνδεση) και μη-ανήκειν («ταπεινή» καταγωγή, περιθωριακή θέση της κοινότητας στο χάρτη της οδύνης) στην «ασκεναζικοκρατούμενη» «δεύτερη γενιά».

Σε ένα κείμενο του Σμουέλ Ρεφαέλ στο *Λο Νισκάχ*, ο «ιδιαίτερος», «ελληνοεβραϊκός» και η «σεφαραδίτικος» τρόπος διαχείρισης της οδύνης γίνεται προϊόν προς «εξαγωγή». Το κείμενο αφορά επίσκεψη επιζώντων/ωσών και απογόνων τους στην έκθεση *Μουσικοί Ήχοι κατά την Περίοδο του Ολοκαυτώματος*, τμήμα της οποίας ήταν αφιερωμένο στους/στις Εβραίους/ες από την Ελλάδα. Η έκθεση, η οποία διοργανώθηκε από το ίδρυμα «Μνημείο στους Ήχους της Σοά» σε συνεργασία με το «Εβραϊκό Ιστορικό Ινστιτούτο της Πολωνίας», εγκαινιάστηκε στη Βαρσοβία τον Απρίλιο του 1988, με αφορμή τη συμπλήρωση 45 ετών από την εξέγερση του γκέτο, για να περιοδεύσει αργότερα σε μουσεία και σχολεία του Ισραήλ.⁴⁶⁰

«Η ομάδα των διασωθέντων της Σοά με καταγωγή από την Ελλάδα ξεχώρισε με την παρουσία της. Η ομάδα, που ήταν περίπου δέκα μέλη, έκανε μνημόσυνο για τη διαιώνιση της μνήμης των Εβραίων της Ελλάδας που εξοντώθηκαν στη Σοά λέγοντας ψαλμούς και καντίς στα στρατόπεδα εξόντωσης. Παράλληλα με τους ψαλμούς πένθους ήξεραν οι Έλληνες να τραγουδήσουν, για να ανυψώσουν το

⁴⁶⁰ Ρεφαέλ, Σμουέλ 1989. « 'Μουσικοί Ήχοι κατά την Περίοδο του Ολοκαυτώματος': Ιδιαίτερη Έκθεση στη Βαρσοβία». *Λο Νισκάχ* 4: 9.

*ηθικό τις δύσκολες ώρες της επίσκεψης. Η ομάδα των διασωθέντων, που οι περισσότεροι ήταν επιζώντες από τα στρατόπεδα Αουσβιτς και Μπιρκενάου, εξήρε κατά τη διάρκεια της επίσκεψης τη δύναμη ψυχής των Εβραίων της Ελλάδας στα στρατόπεδα».*⁴⁶¹

Η «δύναμη ψυχής» των Εβραίων της Ελλάδας, η οποία, κατά τους/τις μάρτυρες που επικαλείται εδώ ο Ραφαέλ, σημάδεψε την ελληνο-εβραϊκή παρουσία στα ναζιστικά στρατόπεδα, συνεχίζεται και μετά τη Σοά, συμπυκνωμένη στην ικανότητά τους όχι μόνο να θρηνούν, αλλά και να τραγουδούν. Σαν άλλοι Ζορμπάδες, εκπαιδεύουν στον «ελληνικό τρόπο» τα υπόλοιπα μέλη της ισραηλινής αποστολής στη Βαρσοβία, διατηρώντας το ηθικό ψηλά. Ο «ελληνικός τρόπος» γίνεται παράδειγμα προς μίμηση, κατάλληλος για κατανάλωση σε μη μυημένους.

Για τη Μίμη Νιτσαχόν-Νακάβ, κόρη επιζώντων από την Ελλάδα που ενεπλάκη στις δραστηριότητες του Τμήματος Γενιάς Συνέχισης, η διαφορετική κουλτούρα των Εβραίων από την Ελλάδα συνέβαλε πιθανόν και στον τρόπο με τον οποίο επέλεξαν να διαχειριστούν το ζήτημα της δημόσιας μνημόνευσης, επιλέγοντας τη «σιωπή» και συμβάλλοντας, έστω και άθελά τους, στην άγνοια για τις κοινότητές τους:

*«Δεν ξέρω ακριβώς ποιος φταίει γι' αυτή την άγνοια. Ίσως οι εκπαιδευτικοί θεσμοί δεν έκαναν αρκετά ή η μακρόχρονη σιωπή των επιζώντων, ειδικά των Ελλήνων, με τους ιδιαίτερους χαρακτήρες, τη χαρά της ζωής, την αγάπη για την πατρίδα και την ολιγάρκειά τους, απώθησε τον τρομερό πόνο που έφεραν βαθιά μέσα τους και δε μίλησαν σε κανέναν εκτός από τα παιδιά τους και μεταξύ τους».*⁴⁶²

Προσπαθώντας να διαβάσω πίσω από τις γραμμές αυτού του κειμένου του 2000, θα έλεγα ότι στο αξιακό-πολιτισμικό προφίλ που δημιουργείται εδώ, διαπλέκονται ισραηλινές παραδοσιακές αξίες και ανακαλυφθείσες «παλιές αγάπες» (Γιακουμάκη 2020), προσδίδοντας θετικές συνδηλώσεις σε προηγουμένως «ανεπιθύμητες» ταυτότητες:

⁴⁶¹ Ρεφαέλ, Σμουέλ 1989. «Εκπρόσωποι 'Γενιάς Συνέχειας' και Οργανώσεις Διασωθέντων στις Εκδηλώσεις 45 Χρόνων από την Εξέγερση του Γκέτο της Βαρσοβίας», ό.π.: 8 (Μετάφραση: Μάκης Μωυσής).

⁴⁶² Μίμη Νιτσαχόν-Νακάβ 2000. «Το Δώρο για το Μπατ-Μισβά μου: Το βιβλίο 'Άνθρωποι και Στάχτη'». *Λο Νισκάχ* 15: 44 (Μετάφραση αποσπάσματος: Μιχαήλ Δασκαλάκης- Γιόντης).

- Η «αγάπη για την πατρίδα», η οποία επιτάσσει -υποτίθεται- τη μακρόχρονη σιωπή για την εμπειρία της Σοά, με παραπέμπει στη σιωνιστική προσδοκία των πρώτων χρόνων ύπαρξης του κράτους, η οποία ανέμενε από τους/τις νέους/ες μετανάστες/στρίες να απωθήσουν το «εκεί» (Διασπορά, Σοά) και να προσηλωθούν στο «εδώ» (Ισραήλ), υιοθετώντας το ήθος του Νέου Εβραίου και συμβάλλοντας στην ισχύ και στην ευημερία του κράτους (Ofer 2012).
- Η αναφορά στην «ολιγάρκεια» θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως υπαινιγμός σε αυτό που μας είπε προηγουμένως η Μπέτη με τρόπο πιο ρητό: ότι δηλαδή οι επιζώντες/ώσες από την Ελλάδα «αδιαφόρησαν» για το συμβολικό κύρος που απέρρεε «ανέκαθεν» από το status του/της επιζώντος/ώσας, του θύματος-ήρωα και του/της μάρτυρος (witness). Η Μπέτη συνέδεσε αυτή την «αδιαφορία» με την «ελληνοποιημένη»/ «σεφαραδितικοποιημένη» (δια της αποκλειστικής απόδοσης στους «Έλληνες/ίδες»-Σεφαραδίτες/ίτισες) σιωνιστική αξία της κοινότητας/συλλογικότητας. Κατ' αντίστοιχο τρόπο, η Μίμη «ελληνοποιεί» μια άλλη αξία, αυτή της ολιγάρκειας, του λιτού τρόπου ζωής. Η «ισταπκούτ μπ' μουάτ» (=ολιγάρκεια), συνδεδεμένη με τη μυθολογική φιγούρα του πρωτοπόρου, υπήρξε ένας από τους πυλώνες διαμόρφωσης των σιωνιστικών προτύπων, συμβάλλοντας σημαντικά στην παραγωγή ενός ιδιαίτερου, εντόπιου αισθητικού ύφους και υλικής κουλτούρας (El Or 2012).
- Η «χαρά της ζωής» αποτελεί σήμα κατατεθέν της «ελληνικής» κουλτούρας σε ισραηλινές και διεθνείς φαντασιώσεις του «ελληνικού». Συνδέοντάς τη με τη δημόσια «σιωπή» των επιζώντων/ωσών η γράφουσα εννοεί μάλλον ότι οι επιζώντες/ώσες με καταγωγή από την Ελλάδα, «εμβαπτισμένοι/ες» σε αυτή την ιδιαίτερη κουλτούρα, προτίμησαν να αποστρέψουν το βλέμμα τους από το παρελθόν και να κοιτάζουν μπροστά, προτάσσοντας την «απόλαυση της ζωής» και απωθώντας την οδύνη. Παρ' όλο που η επιλογή αυτή συνεπάγεται το κόστος της δημόσιας λήθης, η σιωπή μάλλον δε νοηματοδοείται αρνητικά, καθώς συνδέεται με πτυχές της ετερότητας που τον καιρό που γράφει η Μίμη έχουν καταστεί μέρος της συλλογικής επιθυμίας.

Όπως είδαμε στο μέρος 2 της διατριβής, κατά τη δεκαετία του '70, το «ελληνικό σημαίνον» συνδέθηκε με την επινόηση της φιγούρας του Μιζραχί Εβραίου, ξεπλένοντάς τον από την αραβική καταγωγή. Ταυτόχρονα όμως αυτό το «ελληνικό ξέπλυμα»

της μιζραχικής ταυτότητας είχε ως αποτέλεσμα τη μιζραχοποίηση των ελληνικής καταγωγής Ισραηλινών στο ισραηλινό φαντασιακό (Fleming 2007, 2008, Erez 2016). Αυτή η «ανατολικοποίηση» κατέστησε τη σεφαραδίτικη και την ελληνική καταγωγή «ανεπιθύμητη» ταυτότητα για υποκείμενα που προσπαθούσαν να προσαρμοστούν στα κυρίαρχα, «δυτικά» πρότυπα της ισραηλινής κοινωνίας. Η «χαρά της ζωής», την οποία τόσο έντονα επικαλούνται σήμερα τα υποκείμενα, θα νοηματοδοτείτο τότε από την κυρίαρχη κουλτούρα ως μια αθώα, ακίνδυνη, εκδήλωση «μιζραχικής» διαφορετικότητας, ως ένα ημι-επιθυμητό σημάδι εξωτισμού στην καλύτερη περίπτωση, και στη χειρότερη ως δείκτης μιας σχεδόν απορριπτέας, για τις «ανατολίτικες» καταβολές της, ελαφρότητας.

Σήμερα η άλλοτε ημι-περιφρονημένη κουλτούρα επενδύεται με νέο κύρος χάρη στην «ευρύτερη οικειοποίηση του ‘ελληνικού’» (Γιακουμάκη 2020: 217). Ένα άρθρο της *Χααρέτς* του 2008, το οποίο φέρει το χαρακτηριστικό τίτλο «Ζορμπάς ο Ισραηλινός», καταγράφει την αυξανόμενη δημοτικότητα της ελληνικής κουλτούρας στο Ισραήλ. Την αφορμή δίνει η τρίτη ετήσια συγκέντρωση του ισραηλινού τμήματος της «Διεθνούς Εταιρείας Φίλων Νίκου Καζαντζάκη». Ένας από τους παριστάμενους, ο εκδότης και καθηγητής φιλοσοφίας Yehuda Melzer, βλέπει στην «ελληνική χαρά της ζωής» ένα σημαντικό μάθημα για τους/τις Ισραηλινούς/ές:

*«Οι Έλληνες έχουν μια ακατάπαυστη ικανότητα να είναι χαρούμενοι κι εμείς οι Ισραηλινοί μόνο να μάθουμε μπορούμε από αυτούς».*⁴⁶³

Η σύγχρονη, σχεδόν καθολική ανακάλυψη του ελληνικού ως συγγενούς, οικείου και επιθυμητού, σε συνδυασμό με το κίνημα αναζωογόνησης της σεφαραδίτικης κουλτούρας, δημιουργούν ένα ευνοϊκό πλαίσιο χάραξης νέων δρόμων αναμέτρησης με το παρελθόν.⁴⁶⁴ Ευνοεί την ανανεωμένη ταύτιση με τη σεφαραδίτικη και την «ελληνική» κουλτούρα και δίνει στα υποκείμενα τα αφηγηματικά εργαλεία, ώστε να τη διεκδικούν ως διακριτή ή και «ανώτερη» από την κουλτούρα της κυρίαρχης ομάδας.

⁴⁶³ βλ. Shiri Lev-Ari, "Zorba the Israeli", *Haaretz* 8.7.2008, <https://www.haaretz.com/israel-news/culture/1.5000255> (Τελευταία επίσκεψη: 27.7.2021).

⁴⁶⁴ Για μια αναλυτικότερη παρουσίαση των περιπετειών του ελληνικού και του σεφαραδίτικου στο Ισραήλ και τον αντίκτυπό τους στις αυτοκατανοήσεις, στάσεις και επιλογές των συνομιλητών/τριών, έτσι όπως αυτές αναδύθηκαν στις αφηγήσεις ζωής τους, βλ. το μέρος 2 της διατριβής.



*Καταναλώνοντας τον ελληνικό μύθο: Ο Άβι και τα μπλουζάκια του
(Από αναρτήσεις του ιδίου στο Facebook)*

*

Η Carol Kidron (2012a, 2010b, 2016) συγκρίνει αφηγήσεις Ισραηλινών απογόνων επιζώντων/ωσών της Σοά με αφηγήσεις Καναδών και Καμποτζιανών απογόνων επιζώντων/ωσών της γενοκτονίας της Καμπότζης, προκειμένου να διερευνήσει τη διαγενεακή μετάδοση της μνήμης, τις στάσεις απέναντι στη μνήμη και στη λήθη, τον τρόπο με τον οποίο τα ίδια τα υποκείμενα τοποθετούνται απέναντι στο μοντέλο της διαγενεακά μεταβιβασμένης Διαταραχής Μετα-Τραυματικού Στρες (PTSD).

Στην περίπτωση των Ισραηλινών, το παρελθόν γινόταν αναπόσπαστο τμήμα του βιώματος της καθημερινότητας με ένα πλήθος εξωλεκτικών και ημιλεκτικών τρόπων, παρά την απουσία αναλυτικών αφηγήσεων. Η σιωπηλή παρουσία του παρελθόντος στο παρόν νοσηματοδοτείται σήμερα από τα υποκείμενα με πολύπλοκους τρόπους. Οι απόγονοι λαμβάνουν αποστάσεις από το μοντέλο της διαγενεακής μετάδοσης του τραύματος έτσι όπως το γνωρίζουμε από τη βιβλιογραφία. Περιγράφουν τον εαυτό τους ως «γρατζουνισμένο» (και άρα επιφανειακά πληγωμένο) από τη Σοά. Επιπλέον, η «θεραπεία» ή η «λύτρωση» παρουσιάζεται ως και ανέφικτη και ανεπιθύμητη. Η «γρατζουνιά» προβάλλεται ως δείκτης επιθυμητής συναισθηματικής ετερότητας που καθιστά τον εαυτό αυθεντικό τόπο μνήμης, ευάλωτο κι ενδυναμωμένο την ίδια στιγμή. Οι περισσότεροι/ες αρνούνται τη δημόσια έκθεση αυτών των «πληγών» και την ανάληψη του ρόλου του/της «μάρτυρος του μάρτυρος». Θεωρούν, ωστόσο, πολύ σημαντική τη διαιώνιση της μνήμης σε οικογενειακό, κοινοτικό και εθνικό επίπεδο.

Οι καταγόμενοι/ες από την Καμπότζη αποστασιοποιούνται ακόμα πιο έντονα από το προφίλ του/της τραυματισμένου/ης απογόνου που αναζητά λύτρωση. Το παρελθόν εμφανίζεται σχεδόν ολοκληρωτικά απόν από την οικογενειακή ζωή, ακόμα και με σιωπηλούς τρόπους. Η «απουσία» του περιγράφεται ως εσκεμμένη λήθη που λειτουργεί προστατευτικά. Ορισμένοι/ες αναγνωρίζουν πως η σιωπή συνδέεται με τις δυσκολίες της καθημερινής επιβίωσης που υποχρεώνουν τους γονείς να επικεντρώνονται στο παρόν. Κάποιοι/ες υποστηρίζουν πως είναι επίσης αποτέλεσμα ντροπής για την αδυναμία των πρώην θυμάτων. Οι περισσότεροι/ες όμως θεωρούν τη σιωπή σύμφυτη με τη βουδιστική φιλοσοφία και κουλτούρα. Η κουλτούρα αυτή έχει διδάξει, λένε, στα μέλη της κοινότητάς τους να μην εμμένουν στο οδυνηρό παρελθόν, να μην εκδηλώνουν τα συναισθήματά τους, να αφήνουν τη ζωή να περνά, να αποδέχονται το κάρμα τους και να κοιτούν μπροστά. Οι απόγονοι ενδιαφέρονται για το παρελθόν μόνο στο βαθμό που τους προσφέρει ηθικά πρότυπα για το μέλλον. Γι' αυτούς/ες, ο καταλληλότερος τρόπος τιμής της μνήμης είναι η διατήρηση της ηθικής ακεραιότητας και η αφομοίωση των λαθών του παρελθόντος που θα συνεισφέρει στην ενδυνάμωση της κοινότητας. Η έκθεση της οδύνης νοείται ως μηρυκασμός που επιφέρει συνεχιζόμενη θυματοποίηση. Σε αντίθεση με τους/τις Ισραηλινούς/ές, οι Καμποτζιανοί/ές της εν λόγω έρευνας αντιστέκονται ακόμα και στη διαιώνιση της μνήμης στο θεσμικό επίπεδο. Υποστηρίζουν πως

δε χρειάζεται ξεχωριστό μουσείο για τη γενοκτονία· το μόνο που ενδεχομένως έχει νόημα είναι ένα μουσείο για την καμποτζιανή κουλτούρα και κληρονομιά, με τη γενοκτονία να κατέχει ισότιμη θέση ανάμεσα στα άλλα γεγονότα.

Σε μια προσπάθεια ερμηνείας της διαφοροποίησης των αυτο-αντιλήψεων των δύο ομάδων τόσο μεταξύ τους όσο από το οικουμενικό μοντέλο του θεραπευτικού λόγου (π.χ. Illouz 2007), η Kidron μας καλεί για μια ανανεωμένη συζήτηση περί τραύματος, λαμβάνοντας υπόψιν το ρόλο που παίζει η κουλτούρα. Οι αντιλήψεις περί οδύνης, θεραπείας, μνημονικής εργασίας και εαυτού είναι πολιτισμικά καθορισμένες, μας υπενθυμίζει. Διαφορετικές κοσμοαντιλήψεις μπορεί να οδηγούν σε διαφορετικούς τρόπους εξαγωγής νοήματος, διαγενεακής αλληλεπίδρασης, μετάδοσης ή λήθης του παρελθόντος.

Η σιωπηλή ενσωμάτωση του παρελθόντος στο παρόν που καθιστά το άτομο αιώνιο μάρτυρα (witness), αποτελεί μέρος ενός τρόπου σκέψης στην εβραϊκή κουλτούρα. Στο Ισραήλ η κληρονομιά του τραύματος μπορεί να νοηματοδοτείται θετικά, καθώς ταιριάζει με εβραϊκές διδαχές που *«πλαισιώνουν την εμπειρία της πληγής ως αναπόσπαστο μέρος των υλικών και συλλογικών ηθικών υποχρεώσεων»* (Kidron 2012a: 740).

Η κουλτούρα των Καμποτζιανών ευνοεί διαφορετικούς τρόπους αναμέτρησης με το παρελθόν. Η σιωπή και η λήθη του επώδυνου αποτελεί πολιτισμική κανονιστική συμπεριφορά. Στην καμποτζιανή-βουδιστική κουλτούρα, μας εξηγούν οι πληροφορητές/ήτριες της Kidron,

«το να εμμένει κανείς πολύ στο παρελθόν και ιδιαίτερα στο δύσκολο ή κακό παρελθόν μπορεί να αποβεί κοσμολογικά, πνευματικά και ηθικά βλαβερό για τον εαυτό, την οικογένεια ή την κοινότητα» (2016: 74).

Η ατομική, οικογενειακή και κοινοτική μνημονική εργασία νοηματοδοτείται αρκετά διαφορετικά ανάμεσα στα δύο δείγματα. Στην περίπτωση των Ισραηλινών, το παρόν είναι στραμμένο στο παρελθόν· στην περίπτωση των Καμποτζιανών, η σχέση είναι αντίστροφη (ό.π.: 82).

Αν εισαγάγουμε στη συζήτηση το δείγμα απογόνων με καταγωγή από την Ελλάδα, όπως το παρουσίασα παραπάνω, οι αφηγήσεις των Ισραηλινών καθίστανται λι-

γότερο ομοιογενείς. Μελετώντας τα άρθρα της Kidron κι έχοντας ολοκληρώσει το μεγαλύτερο μέρος της διεξαγωγής συνεντεύξεων, ανακάλυψα απροσδόκητα πολλές ομοιότητες με λόγους των Καμποτζιανών.

Είναι γεγονός πως όταν οι συνομιλητές/ήτριές μου συζητούν για την παρουσία ή μη της Σοά στα γονεϊκά τους σπίτια, περιγράφουν, στη συντριπτική τους πλειονότητα, ένα παρελθόν ενσωματωμένο στη ζωή της καθημερινότητας με λεκτικούς, και κυρίως ημιλεκτικούς ή εξωλεκτικούς τρόπους. Επιβεβαιώνουν, ως προς αυτό, τα ευρήματα της Kidron περί (σχετικά)⁴⁶⁵ σιωπηλής και παρ' όλα αυτά βιωμένης παρουσίας του παρελθόντος.

Όπως και οι κυρίως ασκεναζικής καταγωγής πληροφορητές/ήτριες της Kidron, οι απόγονοι με καταγωγή από την Ελλάδα δε δίνουν μεγάλη έμφαση στο ζήτημα του αντίκτυπου που είχε πάνω τους το μέγαλωμα από επιζώντες/ώσες. Η βάση των ερμηνειών τους, όμως, είναι διαφορετική. Οι λόγοι περί προσαρμοστικότητας ή ευαλωτότητας, εμφανίζονται άρρηκτα συνδεδεμένοι με λόγους περί κοινοτικής κουλτούρας, θυμίζοντάς μας σε αυτό τις αφηγήσεις των απογόνων με καταγωγή από την Καμπούτζη. Ομοιότητες με τους/τις Χμερ υπάρχουν και ως προς τις πολιτισμικές ιδιότητες που επικαλούνται τα υποκείμενα, όταν επιχειρηματολογούν περί «ελληνικής» ή «σεφαραδίτικης» «σιωπής» στη δημόσια σφαίρα: περηφάνεια, ντροπή για την αδυναμία, μη έκφραση συναισθημάτων, μη επιθυμία προβολής της ταυτότητας του θύματος, πρόταξη του συλλογικού, κουλτούρα του κοιτάω μπροστά.⁴⁶⁶

Το προφίλ των αφηγητών/τριών μου παρουσιάζει πολύ περισσότερες ομοιότητες με αυτό των Ισραηλινών πληροφορητών/ητριών της Kidron: είναι απόγονοι επιζώντων/ωσών της ίδιας γενοκτονίας, έχουν μεγαλώσει στο Ισραήλ, ανήκουν στην ίδια κοινωνική τάξη (μεσαία κατά πλειοψηφία) και στην ίδια ηλικιακή ομάδα, έχουν παρόμοιο μορφωτικό επίπεδο και μοιράζονται την ίδια κουλτούρα (εβραίο-ισραηλινή). Πώς

⁴⁶⁵ Κρίνω απαραίτητη την παρεμβολή του όρου «σχετικά» αφού, όπως έδειξα στο κεφάλαιο 1.1, στις οικογένειες των επιζώντων μπορούσε, υπό ορισμένες προϋποθέσεις, να υπάρχει εκτεταμένη λεκτική αφήγηση.

⁴⁶⁶ Διευκρινίζω εδώ τη διαφοροποίηση που υπάρχει ανάμεσα στους/στις Ισραηλινούς/ές απογόνους ελληνικής καταγωγής και στους/στις Καναδούς/ές απογόνους καμποτζιανής καταγωγής ως προς τα δύο τελευταία στοιχεία, χωρίς να θεωρώ πως αλλάζουν την ουσία της συζήτησης: Στην περίπτωση των Καμποτζιανών, η πρόταξη του συλλογικού έναντι του ατομικού ταυτίζεται με τη σιωπή για το κακό, προκειμένου να προστατευτεί η κοινότητα (προσανατολισμός στο παρόν). Στην περίπτωση των Ισραηλινών με καταγωγή από την Ελλάδα, ταυτίζεται με το πένθος για τα μέλη της κοινότητας που χάθηκαν (προσανατολισμός στο παρελθόν). Η «κουλτούρα του κοιτάω μπροστά» ταυτίζεται για τους/τις Καμποτζιανούς/ές (του Καναδά) με την αποδοχή του κάρμα και την πρόταξη της ηθικής βελτίωσης στο μέλλον, ενώ για τους αφηγητές/ήτριές μου με την κοσμοθεωρία της «χαράς της ζωής».

μπορούν λοιπόν να εξηγηθούν οι σημαντικές διαφορές των αφηγήσεών τους από αυτές των Ισραηλινών και οι αντίστοιχες ομοιότητές τους με εκείνες των Καναδών απογόνων της γενοκτονίας της Καμπότζης;⁴⁶⁷ Θεωρώ πως ο κρίσιμος παράγοντας είναι το γεγονός πως οι αφηγητές/ήτριές μου ανήκουν σε μια κοινότητα που δεν ανήκει στην κυρίαρχη ομάδα. Το κυρίαρχο στις αφηγήσεις τους δίπολο «Εσκενάζι versus Σεφαραδίτες/ίτισσες» παρουσιάζεται να διαφοροποιήσει ακόμα και την κοινή εμπειρία, δηλαδή την αναμέτρηση με το επώδυνο μετά την καταστροφή.

Η ανάδυση της διαφοροποίησης των αφηγήσεων όταν εισάγονται οι μεταβλητές της καταγωγής και του μη ανήκειν στην κυρίαρχη ομάδα, μας επιτρέπει να εμπλουτίσουμε τη συζήτηση με επιπλέον καθοριστικούς παράγοντες, οι οποίοι αποτελούν παγιωμένη γνώση στις πολιτισμικές σπουδές και στις σπουδές μνήμης, αλλά δεν αξιοποιούνται επαρκώς από την Kidron.

Ο τρόπος με τον οποίο τα υποκείμενα αναδομούν αφηγηματικά την αναμέτρηση των οικογενειών τους με το παρελθόν και ορίζουν σήμερα τη δική τους σχέση με αυτό, δεν επηρεάζεται μόνο από την κουλτούρα. Το «πολιτισμικό κύκλωμα», οι μεταγενέστερες εμπειρίες, η φάση ζωής των αφηγητών/τριών, οι μετατοπίσεις στη συγκρότηση της συλλογικής μνήμης, οι πολιτικές ταυτότητας παίζουν επίσης καθοριστικό ρόλο. Οι διαδικασίες επιλογής και δόμησης των ιστοριών σε μια βιοαφήγηση χαρακτηρίζονται από ρευστότητα και μεταβλητότητα. Καθορίζονται από τις ανάγκες του παρόντος, αλλά και από τον ενεργητικό διάλογο με ευρέως κυκλοφορούντες λόγους και αναγνωρίσιμες ταυτότητες, προκειμένου να επιτευχθεί μια «υποκειμενική αυτοκυριαρχούμενη σύνθεση» (Dawson 1994).

Οι αφηγήσεις των συνομιλητών/ητριών μου αποτελούν ένα παράδειγμα για το πώς οι δημόσιες αναπαραστάσεις και λόγοι αφομοιώνονται από τα υποκείμενα, επηρεάζοντας την κατανόηση της εμπειρίας, της κοινότητας και του εαυτού, και για το πώς στη συνέχεια υφίστανται ενεργητική επεξεργασία και επιλογή, προκειμένου οι αφηγητές/ήτριες να βγάλουν νόημα από το παρελθόν και να επαναπροσδιορίσουν την ταυτότητά τους κατά τη στιγμή της αφηγηματικής επιτέλεσης, ανταποκρινόμενοι/ες ταυτόχρονα σε μεταβαλλόμενα δημόσια πρότυπα.

⁴⁶⁷ Σημειώνω πως οι λόγοι περί κουλτούρας έχουν πολύ σημαντικότερη θέση στις αφηγήσεις των Χμερ που είναι εγκατεστημένοι/ες στον Καναδά παρά σε εκείνους/ες που ζουν στην Καμπότζη.

Η αφηγηματική αναδόμηση του σπιτιού της παιδικής ηλικίας με όρους συμπαρουσίας του επώδυνου παρελθόντος της Σοά, επιτρέπει στα υποκείμενα να περιγράφουν τους εαυτούς τους ως ενσυναισθητικούς/ές γνώστες/στριες της οδύνης, ταυτιζόμενα έτσι με την *προσφάτως* αναδυθείσα, εκτιμημένη ταυτότητα της «δεύτερης γενιάς». Το ζητούμενο, όμως, για τους αφηγητές/ήτριες μου είναι διπλό: προβολή της ταυτότητάς τους ως «δεύτερης γενιάς» από τη μια πλευρά, ταύτιση με την ελληνική/σεφαραδίτικη/ρωμανιώτικη ταυτότητα και επένδυσή της με θετικά νοήματα, από την άλλη. Λόγω αυτού του διπλού ζητούμενου, δημόσιες προσλήψεις και συλλογικές φαντασιώσεις του «ελληνικού» και του «σεφαραδίτικου» διαμεσολαβούν τον τρόπο με τον οποίο πραγματεύονται, ορίζουν και διεκδικούν την ταυτότητά τους ως «δεύτερης γενιάς επιζώντων/ωσών της Σοά».

Επιδιώκοντας την αφηγηματική συνοχή, οι αφηγητές/ήτριες καλούνται να συμβιβάσουν τις κατασκευασμένες ως εν πολλοίς ασύμβατες μεταξύ τους φιγούρες του/της κυριαρχούμενου/ης από τη θλίψη επιζώντος/ώσας και του/της εμφορούμενου/ης από τη φιλοσοφία της χαράς «Έλληνα/ίδας». Για μια ομάδα αφηγητών/τριών, το προφίλ του/της τραυματισμένου/ης (Γιακώβ), ή έστω «γρατζουνισμένου/ης» (Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ) απογόνου γίνεται το βασικό σενάριο που δομεί τη βιοαφήγησή τους. Λόγω όμως της ασυμβατότητας με αυτό που κατασκευάζεται ως «ελληνικός» τρόπος ζωής, η αποδοχή αυτού του σεναρίου συνοδεύεται από παραδοχές εξάλειψης «ελληνικών» δεξιοτήτων. Μια άλλη, μεγαλύτερη αριθμητικά, ομάδα αποστασιοποιείται σε σημαντικό βαθμό από το προφίλ του/της τραυματισμένου/της απογόνου και αποδίδει αυτή την απόκλιση στον προστατευτικό ρόλο της ανατροφής σε «ελληνικό» και/ή σεφαραδίτικο οικογενειακό και κοινοτικό περιβάλλον. Μια τρίτη, αμφίθυμη επιλογή είναι η διαρκής ταλάντευση ανάμεσα στη φιγούρα του/της «χαρούμενου/ης Έλληνα/ίδας» και του/της τραυματισμένου/ης απογόνου.

Σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις, ο λόγος περί διαγενεακής μετάδοσης του τραύματος μετατρέπεται σε λόγο περί πολιτισμικής ταυτότητας. Οι ιδέες περί «ελληνικού» γίνονται βασικό πρίσμα θέασης και αναστοχασμού θεμάτων που διαφορετικά θα φαίνονταν ασύνδετα μεταξύ τους. Επιδιώκοντας την υποκειμενική αυτοκυριαρχία, οι αφηγητές/τριες αφομοιώνουν, επιλέγουν, επεξεργάζονται και αναδομούν αφηγηματικές μορφές που βρίσκονται σε ευρεία κυκλοφορία και οι οποίες συγκροτούν την αναγνωρίσιμη εικόνα του Σαλονικιού Εβραίου, όπως ο Σαλομονικό, και/ή του «Έλληνα», όπως ο Ζορμπάς. Άλλοτε θρηνώντας την απώλεια της «χαράς», άλλοτε πανηγυρίζοντας

την υπερίσχυσής της, κι άλλοτε ταλαντευόμενα ανάμεσα στην «οδύνη» και στη «λύτρωση», τα υποκείμενα συνδιαλέγονται με δημόσιους λόγους και στερεότυπα του «ελληνικού», για να τα χρησιμοποιήσουν, ώστε να (επανα)ταυτιστούν με μια φαντασιακά κατασκευασμένη «ελληνικότητα», η οποία αντιπαράτίθεται προς μια εξίσου στερεοτυπική «ασκεναζικότητα».

Αρθρώνοντας λόγους περί «ελληνο-εβραϊκής σιωπής», οι αφηγητές/ήτριες αναμετριούνται στην πραγματικότητα με τρεις «πληγές»: την τουλάχιστον μέχρι πρόσφατα αντιμετώπιση των Σεφαραδιτών/ιτισσών ως δεύτερης κατηγορίας Ισραηλινών πολιτών· την «περιθωριοποίηση» της εμπειρίας των εβραϊκών κοινοτήτων της Ελλάδας από τη συλλογική μνήμη· την επί μακρόν νοσηματοδότηση της ύπαρξης στα ναζιστικά στρατόπεδα ως πηγής ντροπής. Κατασκευάζοντας τη μετά τη Σοά σιωπή ως αποτέλεσμα εμπρόθετης δράσης, το πρώην αξιοπεριφρόνητο θύμα μετασχηματίζεται σε ηρωικό υποκείμενο. Ταυτόχρονα, όμως, δια της επιλεκτικής απόδοσης της σιωπής αποκλειστικά στους/στις Σεφαραδίτες/ίτισσες, ο «ηρωισμός» μετατρέπεται σε διακριτό τους γνώρισμα. Με τον τρόπο αυτό, οι δύο διακριτές, και εξίσου «προβληματικές» σε προηγούμενες περιόδους, πτυχές της κληρονομιάς των γονέων (Σοά και μη ασκεναζική καταγωγή), αναδομούνται σε ένα ενιαίο και συνεκτικό αφηγηματικό σχήμα. Ο «ελληνικός/σεφαραδίτικος ηρωισμός» αποστιγματίζει ταυτόχρονα και την επιβίωση στη Σοά και τη μη ασκεναζική προέλευση.

Η σημερινή οικειοποίηση του «ελληνικού» από το σύνολο του ισραηλινού πληθυσμού, σε συνδυασμό με την επανεκτίμηση της «λαντίνο κουλτούρας», παίζει σημαντικό ρόλο σε αυτές τις διαδικασίες. Συγκεκριμένα, επιτρέπει στα υποκείμενα: να αναθεωρήσουν τη σχέση τους με παλαιότερα «απορριφθείσες» πτυχές της ταυτότητάς τους· να εναρμονίζουν τις αφηγήσεις τους με ευρέως κυκλοφορούσες φαντασιώσεις και σενάρια· να μη βιώνουν την ανανεωμένη ταύτιση ως «απόκλιση» από αυτό που είναι αποδεκτό. Η φιγούρα του/της Σεφαραδίτη/ίτισσας και του/της Έλληνα/ίδας Εβραίου/α που αναδύεται στις αφηγήσεις τους, είτε αποτελεί μια παραλλαγμένη εκδοχή της παραδοσιακής φιγούρας του «σάμπρα», είτε ενσαρκώνει ένα πρότυπο του επιθυμητού σήμερα στο Ισραήλ «μεσογειακού ειδυλλίου» (Nocke 2005, 2006). Η εναρμόνιση με κοινά παραδεκτές νόρμες και αξίες του ισραηλινού εξακολουθεί να συγκροτεί το υπόστρωμα που καθορίζει τα αφηγηματικά σενάρια.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στην παρούσα διατριβή επιχείρησα να φέρω στο προσκήνιο βιώματα και εμπειρίες ζωής Εβραίων με καταγωγή από την Ελλάδα, οι οποίοι/οποίες σήμερα ζουν στο Ισραήλ/είναι Ισραηλινοί-Ισραηλινές πολίτες, εστιάζοντας στη βιωμένη εμπειρία και τη μνήμη τους υπό την ιδιότητά τους ως απογόνων επιζώντων/ωσών. Με απασχόλησε δηλαδή ένας πληθυσμός που γεννήθηκε την επαύριον μιας αδιανόητης καταστροφής (δηλ. μετά τη Σοά), σε ένα νεοσύστατο έθνος-κράτος. Το κράτος αυτό προσπαθούσε να οικοδομήσει την αυτο-εικόνα του με όρους ρήξης με το παρελθόν. Ταυτόχρονα, η ιστορική του διαδρομή καθορίστηκε σε σημαντικό βαθμό από την αναμέτρησή του με διχοτομίες όπως η θυματοποίηση και ο ηρωισμός, ή η Ανατολή και η Δύση.

Διασταυρώνοντας διαρκώς το λόγο και τις διαδρομές των αφηγητών/ητριών μου με το ατομικό, το κοινοτικό, το εθνικό και το διεθνές, προσπάθησα να τα εξετάσω συγκριτικά με άλλες ομάδες πληθυσμού στο Ισραήλ. Εστίασα στον αντίκτυπο της εμπειρίας ζωής που προσδιορίζεται ως «τραύμα», καθώς και στη θέση στην οποία βρέθηκε ο συγκεκριμένος αυτός πληθυσμός, τόσο εντός των ευρύτερων ταξινομήσεων του εβραϊκού πληθυσμού, όσο και στη συλλογική μνήμη της Σοά.

Με τους τρόπους αυτούς, επιχείρησα να εμπλουτίσω την υπάρχουσα γνώση για το προσφάτως αναδυθέν ερευνητικό πεδίο των μετά-τη-Σοά διαδρομών του ελληνικού εβραϊσμού διευρύνοντας το βλέμμα, και άρα εξετάζοντας το «ελληνικό» εκτός Ελλάδας. Συγχρόνως, επεδίωξα να συμβάλω στη συζήτηση για ευρύτερα ζητήματα, όπως: το τραύμα και η διαχείρισή του, η διαμόρφωση της συλλογικής μνήμης της Σοά, το στίγμα, η μεταναστευτική εμπειρία, ο οριενταλισμός, και η διαχείριση της λευκής πολιτισμικής υπεροχής.

Σε ένα πρώτο επίπεδο, η παρούσα διατριβή εντάσσεται σε μια σειρά πρόσφατων ερευνών που αποδομούν παγιωμένες μέχρι τώρα αντιλήψεις περί διαχείρισης του τραύματος, όπως: η μη επικοινωνησιμότητά του, η πλήρης αδυναμία του υποκειμένου να ελέγξει την αρχική (μη) εμπειρία, η κυριαρχία μιας αίσθησης ζοφερότητας στις οικογένειες των επιζώντων/ωσών, το δίπολο μεταξύ ασφυκτικής σιωπής και ψυχαναγκαστικής ομιλίας ως αποκλειστικών τρόπων (μη) επικοινωνίας, ή η θέαση της αφήγησης σε δημόσια κοινά ή σε θεραπευτικά πλαίσια ως μοναδικών τρόπων «αποκατάστασης», «λύτρωσης» και «θεραπείας».

Αξιοποιώντας προφορικές μαρτυρίες μιας ομάδας που μέχρι τώρα έχει διαφύγει της ακαδημαϊκής προσοχής, και τοποθετώντας την εξέταση της βιωμένης εμπειρίας τους στην προοπτική αφηγήσεων ζωής και του πλαισίου εντός του οποίου παράγονται, προσπάθησα να συμβάλω στην κατανόηση της πολυπλοκότητας του βιώματος του να μεγαλώνεις «στον απόηχο», αλλά και να αναδείξω μετασχηματισμούς των νοημάτων στο χρόνο. Υιοθετώντας μια όσο το δυνατόν πιο «ολιστική» προσέγγιση, επιχείρησα να συνεκτιμήσω παράγοντες όπως η μεταναστευτική εμπειρία, το ιδιαίτερο κοινωνικο-πολιτισμικό πλαίσιο της εποχής και οι μετασχηματισμοί του, οι διαφορετικές εμπειρίες των γονέων στη διάρκεια της Σοά, οι ιδιαιτερότητες της σχέσης γονέως-παιδιού, και οι οικογενειακές σχέσεις και δυναμικές.

Μια βασική διαπίστωση για αυτό το πεδίο εν γένει είναι ότι, η φύση της αρχικής (μη) εμπειρίας και το ευρύτερο κοινωνικο-πολιτικό πλαίσιο της άμεσης μεταπολεμικής εποχής, δεν ευνοούσαν την ομιλία για τη βάσανο εξαρχής. Στο Ισραήλ ιδιαίτερα, η άνευ προηγουμένου καταστροφή ειδώθηκε κυρίως υπό το πρίσμα του μύθου της «παθητικότητας» και της κυρίαρχης ιδεολογίας της Άρνησης της Διασποράς. Οι έξωθεν και οι εκ των άνω προσλήψεις της καταστροφής πλαισίωσαν (και έτσι καθόρισαν) τη διαμόρφωση των ατομικών και οικογενειακών μνημών, συνέβαλαν στον καθορισμό του βαθμού αφηγησιμότητάς τους, και διαμεσολάβησαν τις προσλήψεις τους. Η εμπειρία της Σοά -και ιδιαίτερα η εμπειρία στα ναζιστικά στρατόπεδα- συνδέθηκε με συνδηλώσεις ντροπής, πράγμα που, όπως επιχείρησα να δείξω, είχε σημαντικό αντίκτυπο τόσο στο διαγενεακό διάλογο όσο και στη συγκρότηση της υποκειμενικότητας των επιζώντων/ωσών και των απογόνων τους.

Την ίδια στιγμή, όμως, τα ευρήματα της παρούσας διατριβής μάς προτείνουν να εξετάσουμε τις κοινότητες και τις οικογένειες των επιζώντων/ωσών ως έναν πρώτο τόπο διεργασίας του τραύματος και, κυρίως, μιας διεργασίας που ξεφεύγει από κυρίαρχες ή αναμενόμενες αναλύσεις. Σε απουσία εναλλακτικών κοινών, το περιβάλλον της κοινότητας φαίνεται να λειτούργησε ως το πρώτο κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου έλαβαν χώρα διαδικασίες ανάκλησης, έκφρασης του πένθους, τακτοποίησης του χάους, παραγωγής νοήματος και αντι-μνημών. Εντός της οικογένειας πάλι, πολλοί/ές επιζώντες/ώσες φαίνεται να προχώρησαν στις πρώτες απόπειρες ενεργητικής επεξεργασίας επώδυνων μνημών τους, προκειμένου να τις εξημερώσουν, να αντλήσουν «χρησιμοποιήσιμες πτυχές» και «μαθήματα επιβίωσης», και να καλύψουν τελικά μια σειρά

από ανάγκες: να ανταποκριθούν στο γονεϊκό ρόλο, να συμβιβάσουν την «επώδυνη αμφιθυμία» να μην μπορούν να θυμούνται και να μην μπορούν να ξεχνούν, ή να τιμήσουν τη μνήμη εκείνων που χάθηκαν.

Τα ευρήματα της παρούσας εργασίας συμβάλλουν στη σχετικοποίηση της κυριαρχίας της «σιωπής». Σε ορισμένες περιπτώσεις οι απόγονοι φαίνεται να απέκτησαν από νωρίς ευρεία γνώση για τις σχετικές με τη Σοά γονεϊκές εμπειρίες. Η φύση των εμπειριών αυτών, ο βαθμός στον οποίο ανταποκρίνονταν σε αφηγηματικές συμβάσεις της πλοκής και της περιπέτειας, η δυνατότητα, ή μη, διάσωσης ολόκληρων οικογενειών, οι στρατηγικές διαχείρισης που ανέπτυξαν διαφορετικοί/ές επιζώντες/ώσες μετά τον πόλεμο, οι οικογενειακές δυναμικές, αλλά και το ενδιαφέρον ή μη που επεδείκνυαν τα παιδιά, υπήρξαν παράγοντες που καθόρισαν το βαθμό και την έκταση λεκτικής έκθεσης της εμπειρίας.

Ακόμη και σε περιπτώσεις «σιωπηλών» γονέων, η Σοά υπήρξε αναπόσπαστο μέρος της καθημερινότητας, χωρίς απαραίτητα να ταυτίζεται στη μνήμη των απογόνων με «ζοφερότητα», «απουσία», και «κενό». Η αλληλεπίδραση με τα υπολείμματα υλικού πολιτισμού, δηλ. με τα (λιγοστά) αντικείμενα που μεταφέρθηκαν από τον κόσμο του «πριν» στον κόσμο του «εδώ», η σωματοποίηση της μνήμης, οι τρομεροί εφιάλτες, οι καθημερινές πρακτικές (π.χ. ακρόαση μουσικής), η διασωματική αλληλεπίδραση γονέως-παιδιού, νοσηματοδοτούνται σήμερα από τους/τις απογόνους με ιδιαίτερα πολύπλοκους τρόπους: ως εναλλακτικός τρόπος «ομιλίας» και συσσώρευσης «γνώσης» για συναισθήματα που διαφορετικά θα έμεναν ανέκφραστα, ως έμμεσος τρόπος μετάδοσης ενός διαγενεακού καθήκοντος συνέχισης, ως διαρκής συμ-παρουσία του παρελθόντος στο παρόν. Όλα αυτά υπήρξαν καθοριστικά για τη διαμόρφωση του ιδιαίτερου βιώματος και της ταυτότητας τους ως «δεύτερης γενιάς».

Παράλληλα, οι αφηγήσεις των απογόνων μάς καλούν να σκεφτούμε τον ενεργητικό ρόλο που έπαιξαν οι ίδιοι/ες σε αυτό που περιγράφεται ως «διαγενεακή μετάδοση της μνήμης». Συνέβαλαν ενεργά στον καθορισμό της αφηγησιμότητας των ιστοριών, και προχώρησαν σε ενεργητική επιλογή και επεξεργασία των μνημών που τους επικοινωνήθηκαν. Η επιλεκτικότητα, η ρευστότητα, και η μεταβλητότητα υπήρξαν κεντρικά χαρακτηριστικά των διαδικασιών αυτών και αφορούσαν κάθε πτυχή τους: την ακρόαση, την επεξεργασία, την αναδόμηση, το βαθμό ταύτισης.

Σε αντίθεση με την κεντρική, στην συζήτηση της μετα-μνήμης, θεωρία περί εκτοπισμού της ταυτότητας των απογόνων από ιστορίες και μνήμες που προηγήθηκαν της γέννησής τους, φαίνεται από το συγκεκριμένο πεδίο ότι: η εντατική ενασχόληση

με αυτές προέκυψε μόνο μεταγενέστερα, όταν συγκεκριμένοι παράγοντες, όπως οι αλλαγές στους κύκλους ζωής και οι ευρύτεροι μετασχηματισμοί στη δημόσια μνήμη, ευνόησαν τη στροφή στη συνειδητή μνημονική εργασία. Νωρίτερα στη ζωή, οι διαφορετικές προτεραιότητες που πηγάζαν από την ανάγκη συγκρότησης μιας αυτόνομης ταυτότητας και πορείας ζωής, και κυρίως η ανάγκη της ενσωμάτωσης και της εναρμόνισης με τα κυρίαρχα πρότυπα (στο Ισραήλ), καθιστούσαν τη Σοά ένα μάλλον άβολο παρελθόν, από το οποίο οι απόγονοι των επιζώντων/ωσών, ως δεύτερης γενιάς μετανάστες/στρίες και ως επίδοξοι/επίδοξες «σάμπρα», καλούνταν, και προσπαθούσαν, να αποστασιοποιηθούν.

Κατά τις τελευταίες δεκαετίες οι πραγματικότητες αυτές γνώρισαν σημαντικές μεταβολές, σε μεγάλο βαθμό λόγω θεσμικών/εκ των άνω αλλαγών. Η «έκρηξη της μνήμης», η ανάδυση των ταυτοτήτων του/της επιζώντος/ώσας, του/της μάρτυρος, του θύματος-ήρωα, αλλά και η προσδοκία να λειτουργήσουν οι απόγονοι ως «μάρτυρες των μαρτύρων», αναπλαισιώνουν την εμπειρία του μεγαλώματος στον απόηχο, και μετατρέπουν αφηγήσεις και θραυσματικούς ψιθύρους σε «κληρονομίες». Όσο το τραύμα καθίσταται πλέον έμβλημα τιμής (Kidron et al. 2019), κι όσο ο αριθμός των επιζώντων/ωσών βαίνει διαρκώς μειούμενος, οι απόγονοι αρχίζουν να βλέπουν τους εαυτούς τους ως θεματοφύλακες της μνήμης, και να διεκδικούν τη θέση τους ως ενεργού εταίρου διαμόρφωσής της.

Ωστόσο, η ανάλυση των βιοαφηγήσεων και η παρατήρηση της αλληλεπίδρασης μεταξύ της «πρώτης» και της «δεύτερης» γενιάς, καθιστούν σαφές πως η ανάδυση αυτών των νέων ταυτοτήτων δε σημαίνει την εξάλειψη προηγούμενων εντάσεων και αμφιθυμιών. Η ανάγκη διατήρησης μιας συνεκτικής εικόνας του/της γονέως και της κοινότητας, η επιθυμία συγκρότησης μιας οικογενειακής κληρονομιάς κατάλληλης για «μετάδοση» στις επόμενες γενιές, η διάσταση ανάμεσα στον «αυτοσχέδιο εαυτό» των στρατοπέδων, και στην εικόνα του/της γονέως όπως τη γνώρισε, την κατασκεύασε -ή και την εξιδανίκευσε- ο/η απόγονος, ο βαθύς αντίκτυπος των προηγούμενων «κληρονομιών της ντροπής» και η ανάγκη αποτίναξής τους, συνεχίζουν να διαμεσολαβούν την υποδοχή των αφηγήσεων και να ευνοούν την επιλεκτική ταύτιση με αυτές.

Σε αυτά τα πλαίσια, οι προσφάτως αναδυθείσες αναπαραστάσεις της ηρωοποίησης της επιβίωσης και της παθητικής αντίστασης γίνονται βασικό πρίσμα θέασης της γονεϊκής εμπειρίας και παραγωγής νοήματος από αυτήν. Τα παραπάνω σημαίνουν ότι η ταυτότητα του/της «μάρτυρος του μάρτυρος» βρίσκεται σε σχέση διαρκούς έντασης και αλληλοδιαμόρφωσης με αυτήν του γιου και της κόρης.

Ως ένα βαθμό, οι διαδρομές των αφηγητών/τριών μου -αλλά και της κοινότητας γενικότερα- σε σχέση με τη διαχείριση του προ μετανάστευσης παρελθόντος, δεν είναι διαφορετικές από αυτές απογόνων επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Δυτική-Κεντρική και την Ανατολική Ευρώπη. Η συμπαρουσία των κόσμων του θανάτου στους κόσμους της ζωής (Kidron 2016, 2012a, 2012b, 2010b, 2009b), η έντονη αντίθεση των μνημονικών συστημάτων (δημόσιων και ιδιωτικών), εντός των οποίων μεγάλωσαν, και η συνακόλουθη συγκρότηση μιας «διπλής υποκειμενικότητας» (Lentin 2000), υπήρξαν βιώματα κοινά.

Συγχρόνως, όμως, οι απόγονοι των επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα είχαν να διαχειριστούν πρόσθετες προκλήσεις και αδιέξοδα. Στον αντίκτυπο της Άρνησης της Διασποράς, στην επένδυση της Σοά με συνδηλώσεις ντροπής, ήρθαν να προστεθούν δύο ακόμα ιδιαίτερες πραγματικότητες: η βίωση της *μη ασκεναζικής* καταγωγής ως *δεύτερης* κατηγορίας ισραηλινής ταυτότητας, και η περιθωριακή θέση της Σοά των Ελλήνων/ίδων Εβραίων από τη συλλογική μνήμη.

Οι ενδοεβραϊκές ιεραρχήσεις της ισραηλινής ταυτότητας, ο ευρωκεντρικός προσανατολισμός της ισραηλινής κοινωνίας, οι ισοπεδωτικές ταξινομήσεις και τα οριενταλιστικού τύπου στερεότυπα, κατέτασσαν τις μη ασκεναζικές κοινότητες σε μια κατηγορία εσωτερικών Άλλων που ταυτίζονταν με το «Ανατολίτικο», το «πρωτόγονο», και το «οπισθοδρομικό». Ως αποτέλεσμα, οι Εβραίοι/ες από την Ελλάδα στο Ισραήλ, βίωσαν μια διπλή αποξένωση, τόσο σε σχέση με τους/τις βετεράνους Ισραηλινούς/ές, όσο και σε σχέση με τους/τις Εσκενάζι μετανάστες/στρίες. Γι' αυτό και, στο λόγο τους, το δίπολο που κυριαρχεί δεν είναι αυτό μεταξύ του/της «σάμπρα» και του/της νέου/ας μετανάστη/στρίας (όπως συμβαίνει στις αφηγήσεις απογόνων Εσκενάζι επιζώντων/ωσών), αλλά εκείνο μεταξύ των Εσκενάζι και των Σεφαραδιτών/ιτισσών.

Η περιθωριακή θέση στην οποία βρέθηκαν οι ελληνικές εβραϊκές κοινότητες στη συλλογική μνήμη της Σοά επέτεινε αυτό το αίσθημα διπλής αποξένωσης. Η περιορισμένη (σε σχέση με σήμερα) γνώση για τη Σοά κατά τα πρώτα χρόνια μετά τον πόλεμο, η σχετικά μικρή -σε απόλυτους αριθμούς- ελληνοεβραϊκή παρουσία στα ναζιστικά στρατόπεδα σε σχέση με τις κοινότητες της Κεντρικής και της Ανατολικής Ευρώπης, η επικέντρωση της ισραηλινής δημόσιας μνήμης στην εξέγερση του γκέτο της Βαρσοβίας κατά τις πρώτες δεκαετίες ύπαρξης του κράτους, ήταν παράγοντες που συνέτειναν στην άγνοια των Ισραηλινών -αλλά και των μεταπολεμικών κοινωνιών γενικότερα- γύρω από την μοίρα των ελληνικών εβραϊκών κοινοτήτων.

Ωστόσο, στο υποκειμενικό βίωμα και τη μνήμη του μεγαλύτερου μέρους των αφηγητών/ητρίων μου, οι ενδο-εβραϊκές ιεραρχήσεις της ισραηλινής ταυτότητας γίνονται το βασικό πρίσμα θέασης και ερμηνείας αυτής της πραγματικότητας. Η κατάταξη των Σεφαραδιτών/ιτισσών σε μια «υποδεέστερη» κατηγορία Ισραηλινών, είχε ως αποτέλεσμα την «αδιαφορία» για τη δική τους βάσανο, μας λένε τα υποκείμενα.

Τα ευρήματα της παρούσας έρευνας, όπως και της προγενέστερης μελέτης της Hanna Yablonka (2008), περιπλέκουν αυτή την πραγματικότητα. Η μη ασκεναζική προέλευση της υπό εξέταση κοινότητας, σε συνδυασμό με τις συντριπτικές απώλειες που γνώρισε στη Σοά, ήταν στοιχεία που λειτούργησαν τελικά ως διαβατήριο εισόδου στη δημόσια μνήμη, όταν διαμορφώθηκαν οι κατάλληλες συνθήκες. /Η μετατροπή της Σοά σε κεντρικό συστατικό της ισραηλινής ταυτότητας, σε συνδυασμό με τη συνειδητοποίηση της αποξένωσης των μη Εσκενάζι και την ανάδυση νέων πολιτικών πλουραλισμού, άνοιξε, από τη δεκαετία του '70 κι έπειτα, το δρόμο της συμπερίληψης μη ασκεναζικών κοινοτήτων στο χάρτη της Σοά (με πρώτες αυτές της Ελλάδας και ιδιαίτερα της Θεσσαλονίκης), προκειμένου να θεμελιωθεί και να προωθηθεί το αφήγημα «της κοινής μοίρας».

Αυτό σημαίνει πως η συμπερίληψη της κοινότητας στο χάρτη της οδύνης δεν υπήρξε αποκλειστικό αποτέλεσμα της πίεσης από τα κάτω (όπως ισχυρίζονται πολλοί/ές αφηγητές/ήτριές μου, αλλά και μέρος της βιβλιογραφίας), αλλά συνδέθηκε επίσης με μεταλλαγές στις επίσημες πολιτικές.

Σε κάθε περίπτωση η υποκειμενική αλήθεια της περιθωριοποίησης της κοινότητας από τη συλλογική μνήμη, προσέδωσε διαφορετικές κατευθύνσεις στο δημόσιο λόγο που άρθρωσαν απόγονοι επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα, από τη δεκαετία του '80 κι έπειτα. Την περίοδο, δηλαδή, κατά την οποία απόγονοι Εσκενάζι επιζώντων/ωσών εισήλθαν δυναμικά στο δημόσιο λόγο, για να επαναπροσδιορίσουν τη σχέση τους με το προ μετανάστευσης παρελθόν, να ασκήσουν έντονη κριτική σε κυρίαρχες μέχρι τότε αναγνώσεις της κατά τη Σοά εμπειρίας, να μεταφέρουν το βίωμα της Σοά στο ισραηλινό «εδώ και τώρα», και να συνδεθούν με τη διεθνώς αναδυόμενη ταυτότητα της «δεύτερης γενιάς», απόγονοι επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα συμμετείχαν μεν σε αυτές τις διαδικασίες αλλά τις επένδυσαν έντονα με το νόημα και το στόχο της «συμπερίληψης». Αναδεικνύοντας την ελληνο-εβραϊκή εμπειρία στη Σοά σε όλο της το εύρος, διεκδικώντας τη συμπερίληψη της κοινότητας σε ιδρυτικούς μύθους του έθνους, εκθέτοντας την αποξένωση των επιζώντων/ωσών -αλλά και των απογόνων- σε σχέση με την κυρίαρχη ομάδα, διεκδικώντας τη σεφαραδίτικη

(και πρόσφατα και τη ρωμανιώτικη) ιστορία και κουλτούρα ως αναπόσπαστο τμήμα της «ισραηλινής κληρονομιάς», οι απόγονοι ελληνικής καταγωγής επεδίωξαν να επανασυνδεθούν με το προ μετανάστευσης παρελθόν, να επαναπροσδιορίσουν τη θέση της κοινότητας εντός της ισραηλινής κοινωνίας, και έτσι να συμμετάσχουν ως ενεργός εταίρος στον καθορισμό της συλλογικής μνήμης και της «εθνικής κληρονομιάς».

Η εντατική δράση πολλών απογόνων επιζώντων/ωσών με καταγωγή από την Ελλάδα προς την κατεύθυνση της συμπερίληψης, δε σημαίνει πως λειτούργησαν ως αναπληρώτριες φωνές των «σιωπηλών» γονέων τους, όπως υπονοεί η Shimony (2011). Εξετάζοντας το ζήτημα σε ιστορικό βάθος που ξεκινά από την επαύριον της καταστροφής, συνειδητοποιεί κανείς πως οι απόγονοι των επιζώντων/ωσών ήρθαν τελικά να συμμετάσχουν και να προσδώσουν ακόμα μεγαλύτερη ορμή σε μια προσπάθεια που είχε ξεκινήσει δεκαετίες νωρίτερα. Το αίτημα της συμπερίληψης αρθρώθηκε από πολύ νωρίς, ήδη από τη δεκαετία του '40, λαμβάνοντας αρχικά τη μορφή συλλογής υλικού, επαφής και διαβημάτων σε επίσημους θεσμούς (βλ. Yablonka 2008). Από τη δεκαετία του '60 κι έπειτα, η σχετική δραστηριότητα έλαβε τη μορφή έκδοσης κοινοτικών βιβλίων μνήμης αρχικά, και ανέγερσης μνημείων αργότερα, ενώ από τη δεκαετία του '90 σημειώθηκε στροφή προς στην έκδοση απομνημονευμάτων.

Συγκρίνοντας τις δράσεις αυτές με αντίστοιχες οργανώσεων επιζώντων/ωσών από την Κεντρική και την Ανατολική Ευρώπη, συνειδητοποιούμε πως η σχετική δραστηριότητα εκ μέρους της κοινότητας δεν ήρθε με «καθυστέρηση», όπως ισχυρίζεται η Μεγιουχάς-Τζινίο (2011). Αντιθέτως, συμπορεύτηκε με ευρύτερες τάσεις. Μάλιστα, σημαντικό ρόλο έπαιξαν εύπορα μέλη της κοινότητας των Θεσσαλονικέων που είχαν εγκατασταθεί στην Παλαιστίνη πριν την ίδρυση του κράτους. Τα ευρήματα αυτά, τα οποία χρήζουν οπωσδήποτε περαιτέρω διερεύνησης και εμπλουτισμού, εκτός του ότι αποδομούν περαιτέρω την κυρίαρχη μέχρι πρόσφατα αντίληψη περί «σιωπής», μας καλούν επίσης να δούμε με νέο μάτι τις σχέσεις μεταξύ επιζώντων/ωσών και βετεράνων μεταναστών/στριών.

Η εξέταση της εμπειρίας στην προοπτική που μας παρέχει η μέθοδος των αφηγήσεων ζωής, μας επιτρέπει επίσης να λάβουμε κριτική απόσταση από θεωρήσεις (Shimony 2011) που βλέπουν την έντονη δημόσια δράση των απογόνων ως αποτέλεσμα ενός «χρέους», και μάλιστα «επαχθούς», που τους «μεταβιβάστηκε» από τους γονείς και που είχε ως αποτέλεσμα τη «θυσία» της προσωπικής τους ταυτότητας. Η προσδοκία να μιλά κανείς ως «δεύτερη γενιά» αποκλειστικά με ψυχολογικούς όρους, προκειμένου να επεξεργαστεί τραύματα και «πληγές ταυτότητας», αντανακλά μάλλον

την επιρροή των συμβάσεων του «θεραπευτικού λόγου» (Hlouz 2007), παρά τον τρόπο με τον οποίο έβλεπαν και βλέπουν τους εαυτούς του τα ίδια τα υποκείμενα.

Τα ευρήματα της παρούσας εργασίας δείχνουν πως το υποκειμενικό βίωμα της περιθωριοποίησης της κοινότητας από τη συλλογική μνήμη, δεν αποτέλεσε αποκλειστικά υπόθεση της «πρώτης γενιάς», άσχετη προς τα βιώματα και τις «πραγματικές» ανάγκες των απογόνων. Αντιθέτως, η αμφισβήτηση της Σοά ως ελληνοεβραϊκής εμπειρίας υπήρξε αναπόσπαστο μέρος και της δικής τους καθημερινής, εκτός κοινότητας, εμπειρίας. Αρχικά βιώθηκε ως συνέπεια της «ασκεναζικοκρατίας» που τους/τις έκανε να αντιληφθούν τη διαφορετική θέση της κοινότητας, τόσο σε σχέση με επίσημους κρατικούς θεσμούς (π.χ. σχολείο) όσο και με άλλες συλλογικότητες επιζώντων/ωσών. Αργότερα, και καθώς η Σοά μετατράπηκε σε κεντρικό συστατικό της ισραηλινής και της εβραϊκής ταυτότητας, βιώθηκε ως άρνηση αναγνώρισης του ανήκειν στην ισραηλινή και την εβραϊκή συλλογικότητα. Έτσι, αυτό που περιγράφηκε από τους/τις ακτιβιστές/ίστριες ως «αποκατάσταση μιας ιστορικής αδικίας» (για να χρησιμοποιήσω τα λόγια ενός εκ των πρωτεργατών του εγχειρήματος), υπήρξε συγχρόνως κι ένα εγχείρημα ισότιμης ένταξης στο εθνικό σώμα. Σε αυτά τα πλαίσια, το εγχείρημα της συμπερίληψης νοηματοδοτήθηκε και ως ένας τρόπος αποκάλυψης και αναμέτρησης με το «δημόσιο μυστικό» των ενδο-εβραϊκών ιεραρχήσεων της ισραηλινής ταυτότητας.

Το δίπολο Εσκενάζι-Σεφαραδίτες/ίτισσες δεν είναι το μοναδικό που δομεί τις αφηγήσεις των πληροφορητών/ητριών μου και το δημόσιο λόγο της κοινότητας. Μια δεύτερη, πολλές φορές λανθάνουσα ή και επιμελώς κρυμμένη, διαιρετική τομή είναι αυτή ανάμεσα στους/στις Έλληνες/ίδες Εβραίους/ες (και τους/τις Σεφαραδίτες/ίτισσες των Βαλκανίων γενικότερα) και στη συλλογικότητα που σήμερα (αυτο-) και (ετερο-) προσδιορίζεται ως Μιζραχί. Η μέχρι τώρα έρευνα τείνει να βλέπει το ζήτημα των ενδο-εβραϊκών ταξινομήσεων της ισραηλινής ταυτότητας διχοτομικά, παραγνωρίζοντας τις ποικίλες αποχρώσεις και αυτο-κατανοήσεις εντός των δύο μεγάλων κατηγοριών.

Σε ό,τι αφορά τους/τις Ισραηλινούς/ές Εβραίους/ες με καταγωγή από την Ελλάδα ειδικά, γνωρίζουμε πια αρκετά για τη διαμεσολαβητική θέση που κλήθηκε να παίξει -στα μάτια των Εσκενάζι- ο Έλληνας και ο Θεσσαλονικιός ως πρότυπο «ασφαλούς Μιζραχί» και ως γέφυρα μεταξύ των αποξενωμένων κόσμων των δύο μεγάλων εθνικών κατηγοριών του εβραϊκού πληθυσμού στο Ισραήλ (Fleming 2007, 2009·

Erez 2018, 2016). Αυτό που δε γνωρίζουμε αρκετά είναι ο τρόπος με τον οποίο έβλεπαν τον εαυτό τους τα ίδια τα υποκείμενα. Η παρούσα έρευνα φιλοδόξησε να αρχίσει να καλύπτει (και) αυτό το κενό.

Η ταύτιση της ασκεναζικής ταυτότητας με τον κρίσιμο συμβολικά χώρο της «Ευρώπης» και, συγχρόνως, η κατάταξη των μη ευρωπαϊκής προέλευσης κοινοτήτων στην κατηγορία των «Σεφαραδιτών/ιτισσών» -ή, διαφορετικά, η ταύτιση των σεφαραδίτικων πληθυσμών με αυτούς που ονομάζουμε σήμερα μιζραχί- κατέστησε τη σεφαραδίτικη και τη δυτική/ευρωπαϊκή ταυτότητα έννοιες σχεδόν ασύμβατες μεταξύ τους. Την ίδια στιγμή, η οικειοποίηση του «ελληνικού σημαίνοντος» από Μιζραχί, ως ημι-νομιμοποιημένου τρόπου πολιτισμικής έκφρασης και ως μέσου αυτο-ταύτισής τους με τη «Δύση», παρήγαγε το αντίστροφο αποτέλεσμα για τους ελληνο-εβραϊκής καταγωγής Ισραηλινούς/ές: τους μετακίνησε φαντασιακά προς Ανατολάς, στο φάσμα Ανατολής-Δύσης. Ως αποτέλεσμα, αυτό που οι αφηγητές/ήτρίες μου περιγράφουν ως αποστασιοποίηση από την «ελληνική» τους καταγωγή κατά τη νεανική τους ηλικία αποτέλεσε, σε μεγάλο βαθμό, έναν τρόπο συμμόρφωσης προς τα κυρίαρχα ευρω-κεντρικά πρότυπα. Έχοντας εσωτερικεύσει λόγους περί δυτικής, «λευκής» πολιτισμικής υπεροχής, πάσχιζαν να διαφοροποιηθούν από εκείνη την κατηγορία που θεωρείτο ως η πλέον απόμακρη από τη νόρμα. Στις συνθήκες της τότε εποχής, η «σεφαραδίτικη» και η «ελληνική» προέλευση/καταγωγή/ταυτότητα αποτελούσε μια άβολη παρακαταθήκη, εφόσον ταύτιζε τους φορείς της με την περιφρονημένη, από την κυρίαρχη ομάδα, κουλτούρα των «κοινοτήτων της Ανατολής».

Στις σημερινές συνθήκες, η γενικότερη τάση «επιστροφής στις ρίζες», η επανεκτίμηση των Γίντις και της Εβραίο-ισπανικής, η ανανεωμένη δημοτικότητα της ελληνικής κουλτούρας, και η ανανοηματοδότηση της ισραηλινής ταυτότητας ως «μεσογειακής», παρέχουν μια πολύ ευρύτερη, σε σχέση με το παρελθόν, γκάμα αναγνωρίσιμων ταυτοτήτων, με τις οποίες μπορούν πλέον να ταυτίζονται τα υποκείμενα προσανατολίζοντας τις σημερινές στάσεις, επιτελέσεις, κι επιλογές τους. Την ίδια στιγμή, η γήρανση και ο θάνατος των γονέων, και η είσοδος των απογόνων στην ηλικιακή φάση της ωριμότητας, παράγει αισθήματα νοσταλγίας, αναστοχασμού, «μετάνοιας», και συμφιλίωσης. Η νοσταλγία, μας θυμίζει η Boym (2001), αναδύεται σε συνθήκες απώλειας και μπορεί να οδηγεί σε εκ νέου ανακάλυψη ταυτότητας.

Σε αυτές τις διαδικασίες της (επι)στροφής και της αυτομεταμόρφωσης, τα υποκείμενα επαναπροσδιορίζουν τη σχέση τόσο με το παρελθόν τους όσο και μεταξύ τους. Μέσα από τη συνάντηση σε πραγματικά και εικονικά περιβάλλοντα, αναγνωρίζουν

κοινές τους καταβολές, αναδύονται ως φαντασιακή κοινότητα, και εισέρχονται στο δημόσιο λόγο ως διακριτή ομάδα. Αποστασιοποιούμενοι/ες από προηγούμενες μονολιθικές προσλήψεις της ισραηλινής ταυτότητας, διεκδικούν την εκπροσώπηση και τη νομιμοποίηση εναλλακτικών εκδοχών της.

Ωστόσο, η πρόταξη μιας εναλλακτικής ταυτότητας δε σημαίνει πως καταργεί προηγούμενες εντάσεις, διλήμματα και προτεραιότητες. Καθώς τα υποκείμενα κατασκευάζουν αφηγηματικά το προφίλ της κοινότητας, συνδιαλέγονται με ευρύτερες αναπαραστάσεις και λόγους περί ελληνικού και σεφαραδίτικου, και τις υποβάλουν σε διαρκή επεξεργασία και επιλογή, προκειμένου να αρθρώσουν μια διακριτή ταυτότητα, να την αναγνωρίσουν ως, από κάποιες απόψεις, «ανώτερη» από αυτή της κυρίαρχης ομάδας, αλλά, συγχρόνως, να τη διατηρήσουν σε συμβατότητα με παγιωμένες και ευρέως εκτιμημένες νόρμες αυτού που έχει οριστεί ως ισραηλινό. Η διεκδίκηση εκπροσώπησης μιας «γνήσιας» ελληνικής και/ή σεφαραδίτικης ταυτότητας, πέρα από το υπαρξιακό βάρος που κατέχει για τα υποκείμενα, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με πολιτικές ταυτότητας και στρατηγικές χάραξης ορίων. Η «απο-μιζραχοποίηση» του «ελληνικού» και του «σεφαραδίτικου», και η διατήρηση ασφαλούς απόστασης από λιγότερο κυρίαρχες εκδοχές του ισραηλινού, εξακολουθεί να καθορίζει τις επιλογές των υποκειμένων. Λαμβάνοντας αυτό υπόψιν, οι διαδρομές που περιέγραψα εδώ αποτελούν ένα παράδειγμα για τους τρόπους με τους οποίους η αντίσταση στον ηγεμονικό λόγο συμπορεύεται με τη συμμόρφωση προς αυτόν.

Οι Έλληνες/ίδες Εβραίοι/ες του Ισραήλ είναι εν μέρει μια αναμενόμενη διαδρομή διασπορικών πληθυσμών που εντάσσονται σε ένα εθνικό πλαίσιο, με όλες τις ασυνέχειες, εντάσεις, ανατροπές, ταυτοποιήσεις, και νέες κοσμολογίες που συνεπάγεται μια τέτοια ένταξη. Εν μέρει όμως είναι και μια διαδρομή μη αναμενόμενη, και μη τυπική: η ένταξή τους αυτή γίνεται σε ένα εθνικό πλαίσιο που είναι καινούργιο ιστορικά, και που οικοδομείται για να αποκαταστήσει/θεραπεύσει μια τεράστια «απουσία». Στη διαδικασία αυτή, μαζί με άλλες συλλογικότητες, παίζουν και αυτοί/ές το ρόλο τους σε αυτό το άνευ προηγουμένου ιστορικό και εθνικό εγχείρημα, προσφέροντάς μας ένα ιδανικό πεδίο για περισυλλογή: για τις περιπέτειες της «μνήμης» με τις παρακαταθήκες της απουσίας, της οδύνης, και της καταστροφής· για το πώς οι «εθνικές» προτεραιότητες προβαίνουν αναπόφευκτα σε συγκεκριμένους τρόπους

διαχείρισης των πληθυσμών διαμορφώνοντας συνειδήσεις, και το πώς τα υποκείμενα διαπραγματεύονται αυτή τη συνθήκη, αισθάνονται, και στοχάζονται τη ζωή τους στον «απόηχο».

Σε καμία περίπτωση, δε θα μπορούσα να ισχυριστώ πως η προσέγγιση που επιχείρησα εδώ είναι εξαντλητική. Από την πρώτη στιγμή που ήρθα σε επαφή με το πεδίο μου μέχρι και σήμερα, νιώθω να κατακλύζομαι από μια πλημμύρα υλικού, ο όγκος και το βάθος του οποίου είναι δύσκολο να δαμασθεί. Αυτό που επεδίωξα ήταν να ανοίξω ένα σχεδόν ολοκληρωτικά ανεξερεύνητο, αλλά πολλά υποσχόμενο πεδίο, και να επικεντρωθώ σε ορισμένες μεγάλες θεματικές. Μελλοντικές έρευνες που θα συμπεριλάμβαναν στην ανάλυση παράγοντες, όπως οι διαφορετικές «γενεές», οι διαφορετικές χρονικότητες της μετανάστευσης, οι έμφυλες ταυτότητες, οι ιδεολογικοί προσανατολισμοί, ή οι ταξικές διαφορές, θα αναδεικνυαν ενδεχομένως ακόμα πιο λεπτές διαφορές και θα φώτιζαν την εμπειρία του πληθυσμού αυτού σε όλο του το εύρος. Σημαντική για την κατανόησή μας θα ήταν επίσης η διερεύνηση ζητημάτων όπως η σχέση με άλλες σεφαραδίτικες κοινότητες, ο βαθμός στον οποίο η διάκριση μεταξύ Ρωμανιωτών/ωτισσών και Σεφαραδιτών/ιτισσών εξακολουθεί να παράγει νόημα εντός του Ισραήλ, οι σχέσεις με την Ελλάδα ως υλικότητα, ή οι σχέσεις των Ελλήνων/ίδων Εβραίων του Ισραήλ με τις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας. Σε ένα γενικότερο επίπεδο, και σε ό,τι αφορά τις ενδο-εβραϊκές διαιρέσεις εντός του Ισραήλ, σημαντική θα ήταν επίσης η συστηματικότερη διερεύνηση επιμέρους κοινοτήτων, προκειμένου να διακρίνουμε τις πολλαπλές αποχρώσεις, μνήμες και ταυτότητες που θα μας βοηθήσουν να πάμε πέρα από το δίπολο Εσκενάζι και Μιζραχί. Θεωρώ ότι, με αυτά τα εν δυνάμει ανοίγματα, μπορώ εδώ να κλείσω αυτή τη συζήτηση, τουλάχιστον προς στιγμήν._

Ατομικές συνεντεύξεις με απογόνους επιζώντων/ωσών

- Αελιών-Μέξεριτς, Ραχέλ. Γεννήθηκε στο Τελ Αβίβ το 1948. Χολόν, 14/12/2018 (πρώτη συνέντευξη) και 5/3/2019 (δεύτερη συνέντευξη).
- Αμόν, Σμουέλ. Γεννήθηκε στο Τελ Αβίβ το 1960. Τελ Αβίβ, 7/3/2019.
- Αμπρεβάγια-Ριβιέρ, Τόβα. Γεννήθηκε στο Τελ Αβίβ το 1950. Γιοκνεάμ Ιλίτ, 9/3/2014.
- Αρόγιο, Μαξ. Γεννήθηκε στην Καζαμπλάνκα το 1947 και μετανάστευσε στο Ισραήλ το 1949 ή 1950. Τελ Αβίβ, 3/3/2019.
- Ασότ-Αρόγιο, Μίρα. Γεννήθηκε στο Τελ Αβίβ το 1949. Τελ Αβίβ, 3/3/2019.
- Γενή-Νάφτελμπεργκ, Έστη. Γεννήθηκε στην Αφούλα το 1956. Χάιφα, 16/3/2014.
- Γεχιέλ, Μπέτη. Γεννήθηκε στο Τελ Αβίβ το 1947. Ρισόν Λε Τσιόν, 4/3/2019.
- Γκανή, Μίρα. Γεννήθηκε στη Μπεέρ Σέβα το 1965. Μπεέρ-Σέβα, 21/11/2017.
- Γκανής, Έλη. Γεννήθηκε στη Μπεέρ Σέβα το 1963. Μπεέρ-Σέβα, 21/11/2017.
- Εσκενάζι, Έσθερ. Γεννήθηκε στη Χάιφα το 1946. Χάιφα, 18/11/2013.
- Ζακάρ-Γενή, Αννίτα. Γεννήθηκε στη Βενεζουέλα το 1949, μετανάστευσε στην Αθήνα το 1960 και στο Ισραήλ το 1970. Χάιφα, 18/12/2013.
- Ζαρπίδ, Ραχέλ. Γεννήθηκε στη Χάιφα το 1954. Χάιφα, 3/12/2013.
- Ιμανουέλ, Ρούβεν. Γεννήθηκε στη Βέροια το 1945 και μετανάστευσε στο Ισραήλ το 1950. Τελ Αβίβ, 1/3/2019.
- Καμπελή, Σάρα. Γεννήθηκε στη Χάιφα το 1947. Χάιφα, 17/11/2013.
- Καμπελής, Μίκο. Γεννήθηκε στη Μπεέρ-Σέβα το 1965. Μπεέρ-Σέβα, 22/11/2017.
- Κοέν-Ρουμπινστάιν, Έτη. Γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη το 1947 και μετανάστευσε στο Ισραήλ το 1950. Ζίχρον Γιακώβ, 3/5/2014 (πρώτη συνέντευξη) και 5/5/2014 (δεύτερη συνέντευξη).

⁴⁶⁸ Πέρα από τη διεξαγωγή συνεντεύξεων, το υλικό της παρούσας διατριβής στηρίζεται σε μακρόχρονη αλληλεπίδραση και επικοινωνία με τους/τις αφηγητές/ήτριες και άλλους/ες συνομιλητές/ήτριες.

- Λομπρόζο, Οφίρ. Γεννήθηκε στη Χάιφα το 1964. 2/12/2013 (πρώτη συνέντευξη) και 22/1/2014 (δεύτερη συνέντευξη).
- Μάτσα, Λίλη. Γεννήθηκε στο Τελ Αβίβ το 1954. Κοχάβ Γιαΐρ, 17/12/2018.
- Μάτσα-Κοέν, Έτη. Γεννήθηκε στην Μπεέρ-Σέβα το 1963. Λεχαβίμ, 20/11/2017.
- Μάτσας, Χαΐμ. Γεννήθηκε στο Τελ Αβίβ το 1950. Τελ Αβίβ, 13/12/2018.
- Μορέα, Σλομίτ. Γεννήθηκε το 1951 στο Τελ Αβίβ. Μπατ Χέφερ, 20/2/2014.
- Μπακόλα-Γκάρτη, Άννα. Γεννήθηκε στα Γιάννενα το 1951, μετακόμισε στην Αθήνα το 1959 και μετανάστευσε στο Ισραήλ το 1969. Τελ Αβίβ, 4/3/2019.
- Μπεράχα, Γιακώβ. Γεννήθηκε στην Ιερουσαλήμ το 1954. Μπατ Γιαμ, 5/3/2019.
- Ναχμιάς, Τζέικομπ. Γεννήθηκε στη Χάιφα γύρω στο 1950. Χάιφα, 27/11/2013 (πρώτη συνέντευξη) και 13/2/2014 (δεύτερη συνέντευξη).
- Ντεκάλο, Ντάλια. Γεννήθηκε στο Μπατ Γιαμ το 1951. Τελ Αβίβ, 8/6/2014.
- Ραζιέλ-Λεβή, Έτη. Γεννήθηκε το 1952 στο Τελ Αβίβ. Ρισόν Λε Τσιόν, 3/3/2019.
- Ρεφαέλ, Σμουέλ. Γεννήθηκε στο Τελ Αβίβ το 1960. Διαδικτυακή συνέντευξη, 12/11/2020.
- Χακίμ, Άβι. Γεννήθηκε στη Χάιφα το 1957. Χάιφα, 3/2/2014 (πρώτη συνέντευξη), 18/2/2014 (δεύτερη συνέντευξη), 1/5/2014 (τρίτη συνέντευξη).
- Χανάν, Σάμπι. Γεννήθηκε στο Τελ Αβίβ το 1962. Τελ Αβίβ, 18/12/2018.
- Χατζηιακώβ-Σωρ, Σάρα. Γεννήθηκε στην Αθήνα το 1949 και μετανάστευσε στο Ισραήλ το 1950. Χάιφα 2/2/2014 (πρώτη ατομική συνέντευξη), 9/2/2014 (δεύτερη ατομική συνέντευξη).
- «Ανάτ», Χάιφα, 16/6/2014.

Ομαδικές συνεντεύξεις

- Γενή-Νάφτελμπεργκ, Έστη & Άννα Γκανή. Χάιφα, 18/12/2013.
- Καμπελή, Σάρα, Εσκενάζι, Έσθερ & Σάρα Χατζηιακώβ-Σωρ. Χάιφα, 14/11/2013.
- Φελούς, Χρυσούλα (γεννήθηκε στη Χάιφα το 1951) & Χάνα Φελούς (γεννήθηκε στη Χάιφα το 1953). Χάιφα, 17/5/2014.

Συνεντεύξεις με επιζώντες/επιζώσες

- Αελιών, Μωσέ. Γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη το 1925. Τελ Αβίβ, 28/11/2013 (πρώτη συνέντευξη) και Μπατ Γιαμ, 7/12/2013 (δεύτερη συνέντευξη).
- Αλχανάτη, Λέων. Γεννήθηκε στο Βόλο το 1932. Άκκο, 12/2/2013.
- Γεσουά-Φόρτη, Σαρίκα. Γεννήθηκε στη Χαλκίδα το 1927. Τελ Αβίβ, 27/11/2013.
- Γκανή, Άννα. Γεννήθηκε στο Βόλο το 1928. Χάιφα, 15/12/2013.
- Εζρά-Αλχανάτη, Ρένα. Γεννήθηκε στα Τρίκαλα το 1942. Άκκο, 12/2/2014.
- Καμπελής, Τζον. Γεννήθηκε στα Γιάννενα το 1922. Τελ Αβίβ, 25/2/2014 (πρώτη συνέντευξη), 4/3/2014 (δεύτερη συνέντευξη).
- Κοέν, Σάρα. Γεννήθηκε στην Αθήνα το 1928. Χάιφα, 9/6/2014.
- Κοφινά-Μπαρούχ, Πέρλα. Γεννήθηκε στην Αθήνα το 1935. Χάιφα, 4/5/2014.
- Μισδραχί-Φιλοσώφ, Σούλα. Γεννήθηκε στη Λάρισα το 1930. Ζίχρον Γιακώβ, 7/5/2014.
- Μπαρούχ, Πέπο. Γεννήθηκε στο Βόλο το 1927. Χάιφα, 4/5/2014.
- Μπενουζίλιο, Νισήμ. Γεννήθηκε στα Τρίκαλα το 1928. Χάιφα, 28/3/2014.
- Ρούσσο, Ιτζχάκ (Ζακίνος). Γεννήθηκε στις Σέρρες το 1919. Τσουρ Μωσέ, 23.2.2014.
- Σαρφατή-Χατζηιακώβ, Στερίνα. Γεννήθηκε στην Αθήνα το 1925. Χάιφα, 19/3/2014.
- Ταραμπουλούς-Γκέβα, Έστερ. Γεννήθηκε στη Λάρισα το 1936. Κιμπούτς Γκιβάτ Χαΐμ, 20/11/2013.
- Φελούς, Ματούλης. Γεννήθηκε στα Τρίκαλα το 1935. Τελ Αβίβ, 13/3/2014.
- Φιλοσώφ, Ζακίνος. Γεννήθηκε στη Λάρισα το 1924. Ζίχρον Γιακώβ, 4/2/2014 (πρώτη συνέντευξη), 5/2/2014 (δεύτερη συνέντευξη), 6/2/2014 (τρίτη συνέντευξη).
- Χακίμ, Λούνα. Γεννήθηκε στο Βόλο το 1934. Χάιφα, 4/12/2013 (πρώτη συνέντευξη), 10/12/2013 (δεύτερη συνέντευξη).

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΟΣ ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΠΗΓΩΝ

Εφημερίδες και περιοδικά

- Εβραϊκή Εστία [Ελληνικά]
- *Δε θα ξεχάσουμε [Λο Νισκάχ]*, 1986-2005. Τμήμα Απογόνων Επιζώντων Στρατοπέδων Εξόντωσης με Καταγωγή από την Ελλάδα στο Ισραήλ: Η Γενιά της Συνέχισης [Εβραϊκά].

Ψηφιακός τύπος

- Χασαρέτζ, <https://www.haaretz.com/> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022)
- The Jerusalem Post, <https://www.jpost.com/> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022)

Ψηφιακά αρχεία

- Πρακτικά της δίκης του Άιχμαν. Διαθέσιμα στο: <http://www.nizkor.com/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/> (Τελευταία επίσκεψη: 20.11.2022).

Κοινοτικά βιβλία μνήμης

- *Θεσσαλονίκη: Πόλη και Μητέρα του Ισραήλ*. Τελ Αβίβ: Ινστιτούτο Έρευνας του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης, 1967 [Εβραϊκά, συλλογικό έργο].
- **Ρεκανάτι**, Νταβίντ (επιμ.), *Εις Μνήμης της Θεσσαλονίκης: Η Σπουδαιότητα και η Καταστροφή της Ιερουσαλήμ των Βαλκανίων*. Τελ Αβίβ: Επιτροπή για την Έκδοση Βιβλίου της Κοινότητας της Θεσσαλονίκης. 1972 (α' τόμος), 1986 (β' τόμος).

Μαρτυρίες και απομνημονεύματα

- **Ραφαέλ, Χαΐμ** 1997. *Τραγούδιμα Ζωής: Σαλονίκη, Αουσβιτς, Τελ Αβίβ, Αναμνήσεις και Μνημόνευση*. Τελ Αβίβ (Αυτοέκδοση) [Εβραϊκά].
- «Ααρών Ρούσσο, Τεκμηρίωση μιας Ιστορίας Ζωής», Κέντρο Κληρονομιάς Εβραϊσμού Θεσσαλονίκης και Ελλάδας [Εβραϊκά], http://www.salonikaheritage.com/html5/arcLookup.taf?_function=details&_ID=31329&did=9267&G=11789&SM= (Τελευταία επίσκεψη: 24.10.2022).

Λογοτεχνία

- **Αϊνι, Λέα** 2009. *Το Ρόδο του Λιβάνου*. Ορ Γιεουντά: Κινέρετ Σμουράτ Μπεϊτάν [Εβραϊκά].
- **Ματιτιάου, Μαργκαλίτ** 1988. *Καμένη Αυλή*. Τελ Αβίβ: Εκέντ. [Εβραιο-ισπανικά & Εβραϊκά]
- ----- 1992. *Αλεγρία: Ποιήματα*. Τελ Αβίβ: Εκέντ [Εβραιο-ισπανικά & Εβραϊκά]
- **Μέγκεντ, Ααρών** 2014 [1950]. «Στο Πλευρό της Θάλασσας: Φορτίο Ταύρων». Στο: Ιακώβ Σιμπή & Καρίνα Λάμψα (επιμ.), *Η Ωραία Ζωή της Κλάρας Σιάτο και Άλλες Σαλονικιώτικες Ιστορίες*. Αθήνα: Καπόν, σελ. 75-109.
- **Πέρετς, Αβνέρ** 1986. *Καπνός και Στάχτη: Συλλογή Ποιημάτων Αφιερωμένη στη Μνήμη των Εβραίων της Θεσσαλονίκης*. Ιερουσαλήμ: Σεφαράντ [Εβραιο-ισπανικά & Εβραϊκά]
- **Ρεφαέλ, Σμουέλ** 2008 [2003]. *Golgotha: Monodrama*. Tel Aviv: Bar-Ilan University: Department of Literature of the Jewish People (Δίγλωσση έκδοση στα Εβραϊκά και στα Αγγλικά).
- ----- 2001. «Η Θεσσαλονίκη μου». *Χρονικά* 24(172): 10-12.

Ταινίες και ντοκιμαντέρ

- *Salomonico*. Σκηνοθεσία: Άλφρεντ Στάινχαρντ. 1972. Νετάνια: Globus United 2006. DVD
- *Σε Αναζήτηση της Λαντίνο*. Σκηνοθεσία: Νταβίντ Περλόβ. 1981. Διαθέσιμο κατόπιν αιτήματος στο <https://vimeo.com/ondemand/insearchofladino> (Τελευταία επίσκεψη 22.11.2022).
- *Εξαιτίας Εκείνου του Πολέμου*. Σκηνοθεσία: Όρντ Μπεν-Ντορ-Νιβ. Ιερουσαλήμ: Israeli Film Service (Αρχείο Yad Vashem, ID 18644).
- *Σαλονίκη-Αουσβιτς*, 1987. Ισραηλινή Εκπαιδευτική Τηλεόραση.

Μουσικά άλμπουμ

- **Πόλικερ, Γιεχούντα** 1988. *Στάχτες και Σκόνη (Έφερ βε Αβάκ)*. NMC. Διαθέσιμο στο: <https://open.spotify.com/album/5rg0ubyLSydJ4UR44LMNtA> (Τελευταία επίσκεψη: 18.11.2022).
- ----- 1986. *Μάτια μου (Ενάγμ Σελί)*. CBS.

Ιστοσελίδες

- «Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη: Στα Βήματα της Σοά των Εβραίων της Ελλάδας» (2005-2016), πρόγραμμα του «Τμήματος Νεολαίας και Υπηρεσίας Επανένταξης» του δήμου της Χάιφα, <http://haifasaloniki.blogspot.com/> (Τελευταία επίσκεψη: 19.11.2022).
- Γιαντ Βασέμ, <https://www.yadvashem.org/> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022).
- Εθνική Αρχή για τη Λαντίνο Κουλτούρα, <https://autoridadnacionala.wixsite.com/autoridadnacionala> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).
- Κέντρο Κληρονομιάς του Εβραϊσμού της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας, <http://www.salonikaheritage.com/> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).
- Κέντρο Τεκμηρίωσης για τον Εβραϊσμό της Βορείου Αφρικής στη Διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, <https://northafricanjews-ww2.org.il/en> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022).
- Κέντρο Μελέτης και Έρευνας του Λιβυκού Εβραϊσμού, <https://www.livluv.org.il/> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).
- “Our Common Destiny”. Πρόγραμμα του Genesis Philanthropy Group και του ισραηλινό Υπουργείου Υποθέσεων Διασποράς, υπό την αιγίδα του Γραφείου Προέδρου του κράτους του Ισραήλ, <https://ourcommondestiny.org/> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

Ομάδες σε μέσα κοινωνικής δικτύωσης

- «Φόρουμ Ελληνικών Κοινοτήτων: Είμαι κι Εγώ Απόγονος Ελλήνων Εβραίων», <https://www.facebook.com/groups/569225003113581/> (Τελευταία επίσκεψη 27.11.2022).
- «Οι Παράνομοι Μετανάστες από τη Θεσσαλονίκη και την Ελλάδα που Μετανάστευσαν στο Ισραήλ με το Πλοίο Χαβίβα Ρέικ το 1946»,

<https://www.facebook.com/groups/Hbibhareichgreece> (Τελευταία επίσκεψη: 3.4.2022).

Άλλες πηγές

Χακίμ, Άβι (επιμ.), 2011. *Από τη Χάιφα στη Θεσσαλονίκη-Ταξίδι στα Χνάρια της Σοά του Ελληνικού Εβραϊσμού: Μια Σύνοψη Πέντε Χρόνων Δράσεων (2006-2010) με Έμφαση στα Ταξίδια 2008-2010*, Χάιφα (Αυτοέκδοση).

- Abramson, Henry** 2005. "A Double Occlusion: Sephardim and the Holocaust". Στο: Zion Zohar (επιμ.), *Sephardic and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*. New York and London: New York University Press, σελ. 285-299.
- Alloa, Emmanuel, Pierre Bayard & Soko Phay** 2015. "Figurations of Postmemory: An Introduction". *Journal of Literature and Trauma Studies*, 4 (1-2): 1-12.
- Almog, Oz** 2000. *The Sabra. The Creation of the New Jew*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- American Psychiatric Association**, "What Is Post-Traumatic Stress Disorder?" <https://www.psychiatry.org/patients-families/ptsd/what-is-ptsd> (Τελευταία επίσκεψη: 11/11/2019).
- Arendt, Hannah** 1964. *Eichmann in Jerusalem: A Report of the Banality of Evil*. New York: The Viking Press.
- Argenti, Nicolas** 2016. "Laughter Without Borders: Embodied Memory, and Pan-Humanism in a Post-Traumatic Age". Στο: Vigdis Broch-Due & Bjørn Enge Bertelsen (επιμ.), *Violent Reverberations: Global Modalities of Trauma*. Cham: Palgrave Macmillan, σελ. 241-268.
- Argenti, Nicolas & Katharina Schramm** 2010. "Introduction: Remembering Violence; Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission". Στο: Nicolas Argenti & Katharina Schramm (επιμ.), *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*. New York & Oxford: Berghahn Books, σελ. 1-40.
- Argenti, Nicolas & Katharina Schramm** (επιμ.) 2010. *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Augé, Marc** 1997. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Super-Modernity*. London & Now York: Verso.
- August-Zarębska, Agnieszka** 2017a. "Contemporary Judeo-Spanish Poetry in Its Rediscovery of the Past". Στο: Mahir Şaul & José Ignacio Hualde (επιμ.), *Sepharad as Imagined Community: Language, History and Religion from the Early Modern Period to the 21st Century*. New York: Peter Lang, σελ. 257-274.

----- 2017b. “ ‘Siniza i Fumo’ de Avner Pérez : Entre el Exterminio y la Esperanza”. *Ladinar: Estudios en la Literatura, la Musica y la Historia de los Sefardies* IX: xcix-cxii.

----- 2013a. “The Representations of ‘Kurtijo’ and Their Function in Contemporary Judeo-Spanish Poetry”. Στο: Andrzej Kątny, Izabela Olszewska & Aleksandra Twardowska, *Ashkenazim and Sephardim: A European Perspective*. New York: Peter Lang, σελ. 245-268.

----- 2013b. “Between the Holocaust and Hope: The Revival of Sephardic Poetry in Avner Perez’s ‘Siniza i Fumo’ ”. *Studia Judaica* 31(1): 63-90 (Πολωνικά).

August-Zarębska, Agnieszka & Tomasz Zarębski 2019. “Language as Oikos: The Case of Margalit Matitiah’s Poetry”. Στο: Andrzej Kątny, Izabela Olszewska & Aleksandra Twardowska (επιμ.), *Ashkenazim and Sephardim: Language Miscellanea*. New York: Peter Lang, σελ. 89-107.

Bakó, Tihamér & Katalin Zana 2018. “The Vehicle of Transgenerational Trauma: The Transgenerational Atmosphere”. *American Imago* 75 (2): 271-285.

Balbuena, Monique 2016. *Homeless Tongues: Poetry and Languages of the Sephardic Diaspora*. Stanford: Stanford University Press.

Balf, Micha 2012. “Holocaust Survivors on Kibbutzim: Resettling Unsettled Memories”. Στο: Dalia Ofer, Françoise Ouzan & Judy Tydor Baumel-Schwartz (επιμ.), *Holocaust Survivors: Resettlement, Memories, Identities*. New York & Oxford: Berghahn Books, σελ. 165-183.

Ballinger, Pamela 1998. “The Culture of Survivors. Post-Traumatic Stress Disorder and Traumatic Memory”. Στο: *History and Memory* 10 (1): 99-132.

Baranowsky, Anna, Marta Young, Sue Johnson-Douglas, Lyn Williams-Keeler & Michael McCarrey 1998. “PTSD Transmission: A Review of Secondary Traumatization in Holocaust Survivor Families”. *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne* 39 (4): 247–256.

Barel, Efrat, Abraham Sagi-Schwartz, Marinus Van IJzendoorn & Marian Bakermans-Kranenburg 2010. “Surviving the Holocaust: A Meta-Analysis of the Long-Term Sequelae of a Genocide”. *Psychological Bulletin* 136 (5): 677-698.

Bar-On, Dan 1995. *Fear and Hope: Three Generations of the Holocaust*. Cambridge & London: Harvard University Press.

Bar-On, Dan, Jeanette Eland, Rolf Kleber, Robert Krell, Yael Moore, Abraham

- Sagi- Schwartz, Erin Soriano, Peter Suefeld, Peter Van Der Velden & Marinus Van IJzendoorn** 1998. "Multigenerational Perspectives on Coping with the Holocaust Experience: An Attachment Perspective for Understanding the Developmental Sequelae of Trauma across Generations". *International Journal of Behavioral Development* 22 (2): 315-338.
- Bar-On, Dan & Noga Gilad** 1994. "To Rebuilt Life: A Narrative Analysis of Three Generations of an Israeli Holocaust Survivor's Family". Στο: Amia Lieblich & Ruthellen Josselson (επιμ.), *The Narrative Study of Lives. Vol 2: Exploring Identity and Gender*. Thousand Oaks: Sage Publications, σελ. 83-112.
- Baron, Dennis** 1990. *The English-Only Question: An Official Language for Americans?* New Haven: Yale University Press.
- Bashkin, Orit** 2016. "Unholy Pilgrims in a New Diaspora: Iraqi Jewish Protest in Israel, 1950–1959". *The Middle East Journal* 70 (4): 609-622.
- Basso, Keith** 1979. *Portraits of 'the Whiteman': Linguistic Play and Cultural Symbols Among the Western Apache*. New York: Cambridge University Press.
- Baumel, Judith-Tydor** 1995. "In Everlasting Memory': Individual and Communal Holocaust Commemoration in Israel". *Israel Affairs* 1 (3): 146-170.
- Ben-Rafael, Eliezer & Stephen Sharot** 1991. *Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, Alan** 1997. *Children of Job: American Second-Generation Witnesses to the Holocaust*. Albany: State University of New York Press.
- Bertelsen, Bjørn Enge** 2016. "Multisemic Speech Genres as Vehicles for Re-inscribing Meaning in Post-conflict Societies: A Mozambican Case". Στο: Vigdis Broch-Due & Bjørn Enge Bertelsen (επιμ.), *Violent Reverberations: Global Modalities of Trauma*. Cham: Palgrave Macmillan, σελ. 193-217.
- Biehl, João Good, Byron & Arthur Kleinman** 2007. "Introduction: Rethinking Subjectivity". Στο: João Biehl, Byron Good & Arthur Kleinman (επιμ.), *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, σελ. 1-23.
- Bird, Frederick** 1995. "Ritual as Communicative Action". Στο: Jack Lightstone & Frederick Bird (επιμ.), *Ritual and Ethnic Identity: A Comparative Study of the Social Meaning of Liturgical Ritual in Synagogues*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, σελ. 23-52.
- Bishop, Jill Kushner** 2004. *More than a Language, a Travel Agency: Ideology and*

Performance in the Israeli Judeo-Spanish Revitalization Movement. Διδακτορική διατριβή. Los Angeles: University of California.

Black, Steven 2012. "Laughing to Death: Joking as Support amid Stigma for Zulu-speaking South Africans Living with HIV". *Journal of Linguistic Anthropology* 22 (1): 87-108.

Bloch, Alice 2022. "How Memory Survives: Descendants of Auschwitz Survivors and the Progenic Tattoo". *Thesis Eleven* 168 (1): 107-122.

Boum Aomar & Sarah Abrevaya Stein (eds.) 2019. *The Holocaust and North Africa*. Stanford: Stanford University Press.

Boym, Svetlana 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.

Braga, Luciana-Lorens, Marcelo- Feijó Mello & José- Paulo Fiks 2012. "Transgenerational Transmission of Trauma and Resilience: A Qualitative Study with Brazilian Offspring of Holocaust Survivors". *BMC Psychiatry* 12. <https://doi.org/10.1186/1471-244X-12-134>. Τελευταία επίσκεψη: 19/2/2020.

Broch-Due, Vigdis & Bjørn Enge Bertelsen 2016. "Violent Reverberations: An Introduction to Our Trauma Scenarios". Στο: Vigdis Broch-Due & Bjørn Enge Bertelsen (επιμ.), *Violent Reverberations: Global Modalities of Trauma*. Cham: Palgrave Macmillan, σελ. 1-21.

Broch-Due, Vigdis & Bjørn Enge Bertelsen (επιμ.) 2016. *Violent Reverberations: Global Modalities of Trauma*. Cham: Palgrave Macmillan.

Brog, Mooli 2003. "Victims and Victors: Holocaust and Military Commemoration in Israel Collective Memory". *Israel Studies* 8 (3): 65-69.

Brouwer, Daniel & Linda Diane Horwitz 2015. "The Cultural Politics of Progenic Auschwitz Tattoos: 157622, A-15510, 4559, ...". *Quarterly Journal of Speech*, 101 (3): 534-558.

Burchardt, Natasha 1993. "Transgenerational Transmission in the Families of Holocaust Survivors in England". Στο: Daniel Bertaux- Paul Thompson (επιμ.), *International Yearbook of Oral History and Life Stories, vol. 2: Between Generations. Family Models, Myths and Memories*. New York: Oxford University Press, σελ. 121-137.

Campbell, Brian 2019. "Africa Starts at the Pyrenees: Humor, Laughter, and Financial Recession in a Spanish Enclave in Morocco". *Anthropological Quarterly* 92 (1): 143-172.

Cardena, Ivette 2003. "On Humour and Pathology: The Role of Paradox and

- Absurdity for Ideological Survival”. *Anthropology & Medicine* 10 (1): 115-142.
- Cesarani, David & Eric Sundquist (επιμ.)**, 2012. *After the Holocaust: Challenging the Myth of Silence*. London: Routledge.
- Christensen, Paul** 2001. “Mac and Gravy”. Στο: Sherrie Inness (επιμ.), *Pilaf, Pozole and Pad Thai: American Women and Ethnic Food*. Amherst: University of Massachusetts Press, σελ. 17-39.
- Cohen, Erik** 1992. “Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence”. Στο: Alan Morinis, *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport & London: Greenwood Press.
- Cole, Tim** 2004. “Nativization and Nationalization: A Comparative Landscape Study of Holocaust Museums in Israel, the US and the UK”. *Journal of Israeli History* 23 (1): 130-145.
- Connerton, Paul** 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Da Matta, Roberto & Ray Green**, 1983. “An Interpretation of ‘Carnival’”. *Substance* 11 (4):162-170.
- Danieli, Yael** 1985. “The Treatment and Prevention of Long-Term Effects and Intergenerational Transmission of Victimization: A Lesson from Holocaust Survivors and Their Children”. Στο: Charles Figley (επιμ.), *Trauma and Its Wake*. New York: Brunner/ Mazel, σελ. 295-313.
- Dauenhauer, Nora Marks & Richard Dauenhauer** 1999. “Technical, Emotional, and Ideological Issues in Reversing Language Shift: Examples from Southeast Alaska”. Στο: Lenore A. Grenoble and Lindsay J. Whaley (επιμ.), *Endangered Languages*. New York: Cambridge University Press, σελ. 57-98.
- Dawson, Graham** 1994. *Soldier Heroes: British Adventure, Empire and the Imagining of Masculinities*. London & New York: Routledge.
- De Kesel, Marc, Bettine Siertsema, Katarzyna Szurmiak (επιμ.)** 2014. *See Under: Shoah. Imagining the Holocaust with David Grossman*. Series: The Brill Reference Library of Judaism, Volume: 41. Leiden & Boston: Brill.
- Della Pergola, Sergio** 2004. “Demography in Israel at the Dawn of the Twenty-First Century”. Στο: Uzi Rebhun & Chaim Waxman (επιμ.), *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*. Hanover & London: Brandeis University Press, σελ. 20-44.
- Diner, Hasia** 2009. *‘We Remember with Reverence and Love’: American Jews and the*

- Myth of Silence, 1956-1962*. New York: New York University Press.
- Dorchin, Uri** 2020. "The History, Politics and Social Construction of 'Blackness' in Israel". *Currents: Briefs on Contemporary Israel* 2: 1-8.
- Dozois, David, Martin, Rod & Peter Bieling** 2009. "Early Maladaptive Schemas and Adaptive/Maladaptive Styles of Humor". *Cognitive Research & Therapy* 3 (3): 585-596.
- Douglas, Mary** 1968. "The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception". *Man* 3 (3): 361-376.
- El Or, Tamar** 2012. "The Soul of the Biblical Sandal: On Anthropology and Style". *American Anthropologist* 114 (3): 433-445.
- Englund, Harri** 1998. "Death, Trauma and Ritual: Mozambican Refugees in Malawi". *Social Science and Medicine* 46 (9): 1165-1174.
- Erez, Oded** 2018. "Music, Ethnicity and Class between Salonica and Tel-Aviv-Jaffa, or How we Got Salomonico". *Journal of Levantine Studies* 8 (2): 85-108.
- 2016. *Becoming Mediterranean: Greek Popular Music and Ethno-Class Politics in Israel*. Διδακτορική διατριβή. Los Angeles: University of California.
- Epstein, Helen** 1979. *Children of The Holocaust: Conversations with Sons and Daughters of Survivors*. New York: Putnam.
- Faye, Esther** 2001. "Missing the "Real" Trace of Trauma: How the Second Generation Remember the Holocaust". *American Imago* 58 (2): 525-544.
- Feldman, Jackie** 2010. "Nationalising Personal Trauma, Personalising National Redemption: Performing Testimony at Auschwitz-Birkenau". Στο: Nicolas Argenti & Katharina Schramm (επιμ.), *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*. New York & Oxford: Berghahn Books, σελ. 99-128.
- 2008. *Above the Death Pits, Beneath the Flag: Youth Voyages to Poland and the Performance of Israeli National Identity*. New York & Oxford: Berghahn Books.
- 2007. "Between Yad Vashem and Mt. Herzl: Changing Inscriptions of Sacrifice on Jerusalem's 'Mountain of Memory' ". *Anthropological Quarterly* 80 (4): 1147-1174.
- Felman, Shoshana & Dori Laub** (επιμ.) 1992. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York & London: Routledge.
- Felsen, Irit** 1998. "Transgenerational Transmission of Effects of the Holocaust: The

- North American Research Perspective”. Στο: Yael Danieli (επιμ.), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*. New York: Plenum Press, σελ. 43-68.
- Field, Sean** 2014. “Loose Bits of Shrapnel: War Stories, Photographs, and the Peculiarities of Postmemory”. *Oral History Review* 41 (1): 108-131.
- Fine, Ellen** 1988. “The Absent Memory: The Act of Writing in Post-Holocaust French Literature”. Στο: Berel Lang (ed.), *Writing and the Holocaust*. New York: Homes & Meier, σελ. 41-57.
- Fischer, Nina** 2015. *Memory Work: The Second Generation*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Fischler, Claude** 1986. “Learned Versus ‘Spontaneous’ Dietetics: French Mothers’ Views of What Children Should Eat”. *Social Science Information* 25 (4): 945-965.
- Fleming, Katherine Elizabeth** 2007. “The Stereotyped ‘Greek Jew’. From Auschwitz-Birkenau to Israeli Popular Culture”. *Journal of Modern Greek Studies* 25 (1): 17-40.
- Foucault, Michel** 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press.
- Fresco, Nadine** 1984. “Remembering the Unknown”. *International Review of Psychoanalysis* 11: 417-427.
- Friedlander, Saul** (επιμ.), 1992. *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Friedman, Jonathan** 2017. “Performing Grief: The Music of Three Children of Holocaust Survivors- Geddy Lee, Yehuda Poliker, and Mike Brant”. *Journal of Modern Jewish Studies* 16 (1): 153-167.
- Foscarini Giorgia** 2017. “Collective Memory and Cultural Identity: A Comparative Study of the Politics of Memory and Identity among Israelis of Polish and Tunisian descent”. *Ethnologies* 39 (2): 81-98.
- Fuchs, Thomas** 2012. “The Phenomenology of Body Memory”. Στο: Sabine Koch et al. (eds.), *Body memory, Metaphor and Movement (Advances in Consciousness Research, Vol. 86)*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, σελ. 9-22.
- Fulbrook, Mary** 2018. *Reckonings: Legacies of Nazi Persecution and the Quest for Justice*. New York & Croydon: Oxford University Press.
- Gans, Herbert** 1979. “Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America,” *Ethnic and Racial Studies* 2 (1): 1–20.

- Garrett, Michael, J. Garrett, Edil Torres-Rivera, Michael Wilbur & Janice Roberts-Wilbur** 2005. "Laughing it Up: Native American Humor as Spiritual Tradition". *Journal of Multicultural Counseling and Development* 33:194-204.
- Chetrit, Sami Slalom** 2013. *Intra-Jewish Conflict in Israel: White Jews, Black Jews*. London & New York: Routledge.
- Garzon, Susan, R. McKenna Brown, Julia Becker Richards, Wuqu' Ajpub'** 1998. *The Life of our Language*. Austin: The University of Texas Press.
- Gil, Idit** 2012. "The Shoah in Israeli Collective Memory: Changes in Meanings and Protagonists". *Modern Judaism* 32 (1): 76-101.
- Gilman, Sander** 1991. *The Jew's Body*. New York & London: Routledge.
- Gilson-Miller, Susan** 2019. "Sepharadim and Holocaust Historiography". Στο: Aomar Boum & Sarah Abrevaya Stein (επιμ.), *The Holocaust and North Africa*. Stanford: Stanford University Press, σελ. 220-228.
- Goldberg, Amos** 2012. "The 'Jewish Narrative' in the Yad Vashem Global Holocaust Museum". *Journal of Genocide Research* 14 (2): 187-213.
- Goldman, Natasha** 2006. "Israeli Holocaust Memorial Strategies at Yad Vashem: From Silence to Recognition". *Art Journal* 65 (2): 102-123.
- Goldstein, Donna** 2003. *Laughter out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*. Berkeley: University of California Press.
- Goodman, Yehuda & Nissim Mizrahi** 2008. " 'The Holocaust Does Not Belong to European Jews Alone': The Differential Use of Memory Techniques in Israeli High Schools". *American Ethnologist* 35 (1): 95-114.
- Greenspan, Henry** 2019. "The Humanities of Contingency: Interviewing and Teaching Beyond 'Testimony' with Holocaust Survivors". *The Oral History Review* 46 (2): 360-379.
- 2007. "On Testimony, Legacy and the Problem of Helplessness in History". *Holocaust Studies* 13 (1): 44-56.
- 1999. "Imagining Survivors: Testimony and the Rise of Holocaust Consciousness". Στο: Hilene Flanzbaum (επιμ.), *The Americanization of the Holocaust*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, σελ. 45-67.
- Greenspan, Henry, Sarah Horowitz, Éva Kovács, Berel Lang, Dori Laub, Kenneth Waltzer, Annette Wieviorka** 2014. "Engaging Survivors: 'Testimony' and 'Trauma' as Foundational Concepts". *Dapim: Studies on the Holocaust* 28 (3): 190-226.
- Grimwood, Marita** 2007. *Holocaust Literature of the Second Generation*. New York:

Palgrave Macmillan.

Gruss, Susy 2015. "El Polifacético Itzhak Ben Rubí: un Autor Sefardí Moderno". *Sefarad* 75 (1): 163-179.

----- 2014. "El Semanario El Tiempo de Tel Aviv como Vehículo de la Integración del Inmigrante Sefardí". Στο: Roza Sanchez & Marie-Christine Bornes Varol (επιμ.), *La Press Judéo-Espagnole, Support et Vecteur de la Modernité*. Istanbul: Libra, σελ. 85-99.

----- 2012. "Tur 'ibrí, la Columna en Hebreo, en el Semanario El Tiempo de Tel Aviv". *eHumanista* 20: 172-190.

Hantzaroula, Pothiti 2021. *Child Survivors of the Holocaust in Greece: Memory, Testimony and Subjectivity*. London & New York: Routledge.

----- 2019. "Postwar Identity in the Making: Hidden Children in Volos (Greece)". *Historein* 18 (1),
<https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/historein/article/view/14627/17922>
(Τελευταία επίσκεψη: 7.6.2022).

----- 2016. "The Politics of the Creation of Archival Material in the History of the Holocaust and the Canon of Testimony." Ανακοίνωση στο Γ' Συνέδριο Προφορικής Ιστορίας: Αντι-Αρχεία: Επανεξετάζοντας την Ιστορία από τα Κάτω. Ένωση Προφορικής Ιστορίας, Θεσσαλονίκη 3-5 Ιουνίου 2016.

----- 2015. "The Children's Experience of the Holocaust: Memory and Identity in Post-War Greece". *Holocaust: Study and Research* 7 (1): 217-239.

Harris, Tracy 2011. "The State of Ladino Today". *European Judaism* 44 (1): 51-61.

Hass, Aaron 1996. *The Aftermath: Living with the Holocaust*. Cambridge, New York & Oakleigh: Cambridge University Press.

----- 1990. *In the Shadow of the Holocaust: The Second Generation*. New York: Cornell University Press.

Herzfeld, Michael 2016. *Cultural Intimacy: Social Poetics and the Real Life of States, Societies and Institutions*. New York: Routledge.

----- 2005. "Practical Mediterraneanism: Excuses for Everything, from Epistemology to Eating". Στο: William V. Harris (επιμ.), *Rethinking the Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, σελ. 45-63.

Hirsch, Marianne 2012. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press.

----- 2008. "The Generation of Postmemory". *Poetics Today* 29 (1): 103-

128.

----- 2002. *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Cambridge- London: Harvard University Press.

----- 1996. "Past Lives: Postmemories in Exile". *Poetics Today* 17 (4): 659-686.

Hirsch, Marianne & Leo Spitzer, 2011. *Ghosts of Home: The Afterlife of Czernowitz in Jewish Memory*. Berkeley: University of California Press.

Hoffman, Eva 2004. *After Such Knowledge: Memory, History, and the Legacy of the Holocaust*. New York: Public Affairs.

Holtzman, Jon 2006. "Food and Memory". *Annual Review of Anthropology* 35: 361-378.

Horden, Peregrine & Nicholas Purcell 2000. *The corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*. Oxford: Wiley Blackwell.

Horowitz, Amy 2010. *Mediterranean Israeli Music and the Politics of the Aesthetic*. Detroit: Wayne University Press.

Hutchinson, Julia & Juan Carlos Lema 2009. "Ordinary and Extraordinary Narratives of Heroism and Resistance: Uncovering Resilience, Competence and Growth". *Counselling Psychology Review* 24 (3-4): 9–15.

Illouz, Eva 2007. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press.

Inowlocki, Lena 2013. "Collective Trajectory and Generational Work in Families of Jewish Displaced Persons: Epistemological Processes in the Research Situation". Στο: Marie Louise Seeberg, Irene Levin & Claudia Lenz (επιμ.), *The Holocaust as Active Memory: The Past in the Present*. Farnham & Burlington: Ashgate Publishing, σελ. 29–43.

----- 1993. "Grandmothers, Mothers, and Daughters: Intergenerational Transmission in Displaced Families in Three Jewish Communities". Στο: Daniel Bertaux- Paul Thompson (επιμ.), *International Yearbook of Oral History and Life Stories vol. 2: Between Generations: Family Models, Myths and Memories*. New York: Oxford University Press, σελ. 139-153.

Jacobs, Janet 2016. *The Holocaust across Generations: Trauma and Its Inheritance among Descendants of Survivors*. New York & London: New York University Press.

Jelen, Sheila 2015. "Salvage Poetics in See 'Under: Love': Momik, Mottel and a Yiddish Post-Vernacular in Israeli Literature". *Prooftexts* 35 (1): 48-57.

- Jewish Virtual Library**, “Kurt Waldheim (1918-2007)”. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/kurt-waldheim>. Τελευταία επίσκεψη: 4/8/2020.
- Kangisser- Cohen, Sharon** 2010. “Survivors of the Holocaust and Their Children”. *Journal of Modern Jewish Studies* 9 (2): 165-183.
- Kansteiner, Wulf** 2004. “Testing the Limits of Trauma: The Long-term Psychological Effects of the Holocaust on Individuals and Collectives”. *History of the Human Sciences* 17 (2-3): 97-123.
- Kellernam, Natan** 2001. “Psychopathology in Children of Holocaust Survivors: A Review of the Research Literature”. *The Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences* 38 (1): 36-46.
- Kerem, Yitzchak** 2020. “Tangential Representation of the Sephardim and Mizrahim in the Holocaust: Multi-Cultural Diversity Lost Under the Ashkenazi Hegemony”. *Ethnografia* 2 (8): 66-79.
- Khazzoom, Aziza** 2003. “The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel.” *American Sociological Review* 68 (4): 481-510.
- Kidron, Carol** 2016. “Universalizing Trauma Descendant Legacies: A Comparative Study of Jewish-Israeli and Cambodian Genocidal Descendant Legacies”. Στο Broch-Due, Vigdis and Bjorn Enge Bertelson (eds.), *Violent Reverberations: Global Modalities of Trauma*. Cham: Palgrave MacMillan.
- 2015. “Survivor Family Memory Work at Sites of Holocaust Remembrance: Institutional Enlistment or Family Agency?”. *History & Memory* 27 (2): 45-73.
- 2014. “Inheriting Discontinued Bonds: Trauma-Descendant Relations with the Genocide Dead”. *Death Studies* 38 (5): 322-334.
- 2013. “Being There Together: Dark Family Tourism and the Emotive Experience of Co-Presence in the Holocaust Past”. *Annals of Tourism Research* 41: 175-194.
- 2012a. “Alterity and the Particular Limits of Universalism: Comparing Jewish-Israeli Holocaust and Canadian-Cambodian Genocide Legacies”. *Current Anthropology* 53 (6): 723-754.
- 2012b. “Breaching the Wall of Traumatic Silence: Holocaust Survivor and Descendant Person–Object Relations and the Material Transmission of the Genocidal Past”. *Journal of Material Culture* 17 (1): 3-21.

- 2010a. “Embracing the Lived Memory of Genocide: Holocaust Survivor and Descendant Renegade Memory Work at the House of Being”. *American Ethnologist* 37 (3): 429-451.
- 2010b. “Silent Legacies of Trauma: A Comparative Study of Cambodian Canadian and Israeli Holocaust Trauma Descendant Memory Work”. Στο: Nicolas Argenti & Katharina Schramm (επιμ.), *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*. New York & Oxford: Berghahn Books, σελ. 193-228.
- 2009a. “In Pursuit of Jewish Paradigms of Memory: Constituting Carriers of Jewish Memory in a Support Group for Children of Holocaust Survivors”. *Dapim: Studies on the Holocaust* 23 (1): 7-43.
- 2009b. “Toward an Ethnography of Silence: The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel”. *Current Anthropology* 50 (1): 5-27.
- 2003. “Surviving a Distant Past: A Case Study of the Cultural Construction of Trauma Descendant Identity”. *Ethos* 31 (4): 513-544.
- Kidron, Carol, Dan Kotliar & Laurence Kirmayer** 2019. “Transmitted Trauma as Badge of Honor: Phenomenological Accounts of Holocaust Descendant Resilient Vulnerability”. *Social Science & Medicine* 239: 1-9.
- Klar, Yechiel, Noa Schori-Eyal, & Yonat Klar** 2013. “The 'Never Again' State of Israel: The Emergence of the Holocaust as a Core Feature of Israeli Identity and its Four Incongruent Voices”. *Journal of Social Issues* 69 (1):125-143.
- Kleinman, Arthur & Joan Kleinman** 1994. “How Bodies Remember: Social Memory and Bodily Experience of Criticism, Resistance and Delegitimation following China’s Cultural Revolution”. *New Literary History* 25 (3): 707-723.
- Kligman, Mark** 2005. “Diversity and Uniqueness: An Introduction to Sephardic Liturgical Music”. Στο: Zion Zohar (επιμ.), *Sephardic and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*. New York & London: New York University Press, σελ. 259-284.
- Klungel, Janine** 2011. “Speaking Blood: Metaphoric Expressions of Sexual Violence in a Guadeloupian Family”. Στο: Maria Six-Hohenbalken and Nerina Weiss (επιμ.), *Violence Expressed: An Anthropological Approach*. Farnham & Burlington: Ashgate, σελ. 129-146.

----- 2010. "Rape and Remembrance in Guadeloupe". Στο: Nicolas Argenti & Katharina Schramm (επιμ.), *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*. New York & Oxford: Berghahn Books, σελ. 43-61.

Kopelent-Rehak, Jana 2018a. "Introduction". Στο: Jana Kopelent Rehak & Susanna Trnka (επιμ.), *The Politics of Joking: Anthropological Engagements*. Oxon & New York: Routledge, σελ. 1-11.

----- 2018b. "Humor against Forgetting: Joking in the Space of Death". Στο: Jana Kopelent Rehak & Susanna Trnka (επιμ.), *The Politics of Joking: Anthropological Engagements*. Oxon & New York: Routledge, σελ. 70-84.

Korsmeyer, Carolyn & David Sutton 2011. "The Sensory Experience of Food". *Food, Culture, Society* 14 (4): 461-475.

Kozlovsky-Golan, Yvonne 2014. "Site of Amnesia: The Absence of North African Jewry in Visual Depictions of the Experience of World War II". *Jewish Film & New Media: An International Journal* 2 (2): 153-180.

Kraft, Robert 2006. "Archival Memory: Representations of the Holocaust in Oral Testimony". *Poetics Today* 27 (2): 311-330.

Kristensen, Dorte Brogard 2010. "Uncanny Memories, Violence and Indigenous Medicine in Southern Chile". Στο: Nicolas Argenti & Katharina Schramm (επιμ.), *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*. New York & Oxford: Berghahn Books, σελ. 63-80.

Kuiper, Nicholas, Melissa Grimshaw, Catherine Leite, & Gillian Kirsh 2004. "Humor is Not Always the Best Medicine: Specific Components of Sense of Humor and Psychological Wellbeing". *Humor: International Journal of Humor Research* 17 (1-2): 135-168.

Lambek, Michael 2002. *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar*. New York: Palgrave Macmillan.

Langer, Lawrence 1991. *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. New Haven-London: Yale University Press.

Laub, Dori 1992. "Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening". Στο: Shoshana Felman & Dori Laub (επιμ.), *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York & London: Routledge, σελ. 57-74.

Lee, Sandra Soo-Jin 2000. "Dys-appearing Tongues and Bodily Memories: The Aging of First-Generation Resident Koreans in Japan". *Ethos* 28 (2): 198-223.

- Lentin, Ronit** 2000. *Israel and the Daughters of the Shoah: Reoccupying the Territories of Silence*. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Levin, Irene** 2013. "The Social Phenomenon of Silence". Στο: Marie Louise Seeberg, Irene Levin & Claudia Lenz (eds.), *The Holocaust as Active Memory: The Past in the Present*. Farnham & Burlington: Ashgate Publishing, σελ. 187-197.
- Levy, André** 2018. "Happy Mimouna: On a Mechanism for Marginalizing Moroccan Israelis". *Israel Studies* 23 (2): 1–24.
- Lévy, Isaac Jack** 2000. *And the World Stood Silent: Sephardic Poetry of the Holocaust*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, Illini Books.
- Lewkowicz, Bea** 2000. " 'After the War We Were All Together': Jewish Memories of Postwar Thessaloniki". Στο: Mark Mazower (επιμ.), *After the War Was Over: Reconstructing the Family, Nation and State in Greece, 1943-1960*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, σελ. 247-272.
- 1999. *The Jewish Community of Thessaloniki: An Exploration of Memory and Identity in a Mediterranean City*. Διδακτορική διατριβή, London: University of London.
- Leydesdorff, Selma, Graham Dawson, Natasha Burchardt & Timothy Ashplant**, 1999. "Introduction: Trauma and Life Stories". Στο: Kim Lacy Rogers, Selma Leydesdorff & Graham Dawson (επιμ.), *Trauma and Life Stories: International Perspectives*. London & New York: Routledge, σελ. 1-26.
- Lipman, Steve** 1991. "Laughter in Hell: The Use of Humor During the Holocaust". Northvale: Jason Aronson.
- Lockowandt, Mara-Marie** 2012. *Ladino Theatre: Tragedy, Cultural Politics and Representing the Past in the Sephardic Jewish Diaspora*. Διδακτορική Διατριβή, University of London, Department of Drama and Theatre Royal Holloway: London.
- Loren, Scott & Jörg Metelmann** (eds.), 2016. *Melodrama After the Tears: New Perspectives on the Politics of Victimhood*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Loshitzky, Yosefa** 2010. *Identity Politics on the Israeli Screen*. Austin: University of Texas Press.
- Lundwall, Jacob** 2014. *Circumventing Silence: The 'Tripod of Personal Shoah Memory' (Commemoration, Remembrance and Recounting) of Holocaust Survivors in Israel between 1951 and 1961*. Διπλωματική εργασία. University of Bristol: Department of Historical Studies.
- https://www.academia.edu/9170263/Circumventing_Silence_The_Tripod_of_Persona

[1 Shoah Memory Commemoration Remembrance and Recounting of Holocaust Survivors in Israel between 1951 and 1961](#) (Τελευταία επίσκεψη: 19/02/2020).

Lupton, Deborah 1994. "Food, Memory and Meaning: the Symbolic and Social Nature of Food". *The Sociological Review* 42 (4): 664–687.

Mankekar, Purnima 2002. " 'India shopping': Indian Grocery Stores and Transnational Configuration of Belonging". *Ethnos* 67 (1): 75–98.

Mann, Rafi 2014. "Not Just a Language Barrier: Israel's Media and Communication with New Immigrants in the 1950s". Στο: Françoise S. Ouzan & Manfred Gerstenfeld (επιμ.), *Postwar Jewish Displacement and Rebirth*. Leiden & Boston: Brill, σελ. 212-219.

Martin, Rod 2007. *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*. Burlington, San Diego & London: Elsevier Academic Press.

----- 1998. "Approaches to the Sense of Humor: A Historical Review". Στο: Willibald Ruch (επιμ.), *The Sense of Humor: Explorations of a Personality Characteristic*. Berlin & New York: Mouton de Gruyter.

McKinney, Kelly 2007. " 'Breaking the Conspiracy of Silence': Testimony, Traumatic Memory, and Psychotherapy with Survivors of Political Violence". *Ethos* 35 (3): 265-299.

Metzger, Jackie 2011. "The Jews of North Africa". *Teaching the Legacy: e-Newsletter for Holocaust Educators*, 25: The Jews of North Africa and the Holocaust, <https://www.yadvashem.org/articles/general/the-jews-of-north-africa.html> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

Meyers, Oren & Eyal Zandberg 2002. "The Sound-Track of Memory: 'Ashes and Dust' and the Commemoration of the Holocaust in Israeli Popular Culture". *Media, Culture & Society* 24 (3): 389-408.

Meyuhas- Ginio, Aliza 2014. *Between Sepharad and Jerusalem: History, Identity and Memory of the Sephardim*. Leiden & Boston: Brill.

Meisels, Vera 1999. "Documentary Film: The 81st Blow". *Journal of Genocide Research* 1 (1): 128.

Michman, Dan & Haim Saadoun (επιμ.) 2018. *Les Juifs d'Afrique du Nord Face à l'Allemagne Nazie: Nouveaux Regards*. Paris: Perrin, Yad Vashem & Yad Ben-Zvi.

Michman, Dan 2020. "Rights and Wrongs in Scholarly Understanding of the Topic of North Africa and the Holocaust" (βιβλιοκριτική του τόμου *The Holocaust and North Africa* 2018), *Bustan: The Middle East Book Review* 11 (2): 109-144.

- 2019. “Commonalities and Peculiarities of the Return to Life of Holocaust Survivors in Their Home Countries: The Dutch and Greek Cases in Context”. *Historein* 18 (1), <https://ejournals.epublishing.ekt.gr/pfiles/journals/14/editor-uploads/issues/776/main776.html?1=776&2=14321> (Τελευταία επίσκεψη: 3.11.2021).
- 2018. “Were the Jews of North Africa Included in the Practical Planning for the ‘Final Solution of the Jewish Question’?”. Στο: Alex Kay & David Stahel (επιμ.), *Mass Violence in Nazi-Occupied Europe*. Bloomington: Indiana University Press, σελ. 59-78.
- 2015. “Were the fate of North African Jewry during World War II a Part of the Shoah?”. Στο: Roni Stauber, Aviva Halamish & Esther Webman (eds.), *Holocaust and Antisemitism: Research and Public Discourse- Essays Presented in Honor of Dina Porat*. Jerusalem: Yad Vashem & Tel Aviv University, σελ. 71-93.
- Milner, Iris** 2015. “The End of Love: Kaniuk's ‘Adam Resurrected’ and Grossman's ‘See Under: Love’ Revisited. *Prooftexts* 35 (1): 37-47.
- 2003. “A Testimony to ‘The War After’: Remembrance and its Discontent in Second Generation Literature”. *Israel Studies* 8 (3): 194-213.
- Mitchell, Rachel** 2020. *The Role of the Holocaust in Israeli Political Rhetoric (1948-2020)*. Διπλωματική εργασία, Austin: University of Texas.
- Mizrachi, Nissim, Yehuda Goodman & Yariv Feniger** 2009. “ ‘I Don’t Want to See it’: Decoupling Ethnicity and Class from Social Structure in Jewish Israeli High schools”. *Ethnic and Racial Studies* 32 (7): 1203-1225.
- Mihailescu, Dana** 2013. “Being Without Pleasurable Memories: On the Predicament of the Shoah’s Child Survivors in Norman Manea’s ‘Proust’s Tea’ and Kindred Narratives”. *American Imago* 70 (1): 107-124.
- Miller, Daniel** 2008. *The Comfort of Things*. Cambridge: Polity Press.
- Naar, Devin** 2019. “Our White Supremacy Problem”. *Jewish Currents*: 9-21.
- 2018. “ ‘You are Your Brother’s Keeper’. Rebuilding Jewish Community from Afar”. Στο: Giorgos Antoniou & Dirk Moses (επιμ.), *The Holocaust in Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, σελ. 273-303.
- 2016. “Sephardim Since Birth: Reconfiguring Jewish Identity in America” Στο: Saba Soomekh (επιμ.) *The Sephardi and Mizrahi Jews in America*. West Lafayette: Purdue University Press, σελ. 75-104.
- Navon, Yitzhak** 2011. “The Israeli National Authority for Ladino and its Culture”. *European Judaism* 44 (1): 4-8.

Niederland, William 1961. “The Problem of the Survivor- Part I: Some Remarks on the Psychiatric Evaluation of Emotional Disorders in Survivors of Nazi Persecution”. *Journal of the Hillside Hospital* 10 (3-4): 233-247.

----- 1968. “Clinical Observations on the Survivor Syndrome”. *The International Journal of Psychoanalysis* 49 (2-3): 313-315.

Nocke, Alexandra 2009. *The Place of the Mediterranean in Modern Israeli Identity*. Boston: Brill.

----- 2006. “Israel and the Emergence of Mediterranean Identity: Expressions of Locality in Music and Literature”. *Israel Studies* 11 (1): 143-173.

Okun, Barbara 2001. “The Effects of Ethnicity and Educational Attainment on Jewish Marriage Patterns: Changes in Israel, 1957-1995.” *Population Studies* 55 (1): 49-64.

O'Donoghue, Leslie 2017. "Holocaust, Memory, Second-Generation, and Conflict Resolution". Μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία. Portland State University: Paper 3785.

https://pdxscholar.library.pdx.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4794&context=open_access_etds.

Ofer, Dalia 2012. “Mending the Body, Mending the Soul”. Στο: Dalia Ofer, Françoise Ouzan & Judy Tydor Baumel-Schwartz (επιμ.), *Holocaust Survivors: Resettlement, Memories, Identities*. New York & Oxford: Berghahn Books, σελ. 127-164.

----- 2009. “The Past That Does Not Pass: Israelis and Holocaust Memory”. *Israel Studies* 14 (1):1-35.

----- 2004. “History, Memory, and Identity: Perceptions of the Holocaust in Israel”. Στο: Uzi Rebhun & Chaim Waxman (επιμ.), *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*. Hanover & London: Brandeis University Press, σελ. 394-417.

----- 2000. “The Strength of Remembrance: Commemorating the Holocaust During the First Decade of Israel”. *Jewish Social Studies* 6 (2): 24-55.

Oppenheimer, Yochai 2010. “The Holocaust: A Mizrahi Perspective”. *Hebrew Studies* 51: 303-328.

Ostrower, Chaya 2000. “Humor as a Defense Mechanism in the Holocaust”. *Interpretation: Journal of Bible and Theology* 69 (2): 183-195.

Oz- Salzberger, Fania 2014. “Israelis and Germany after the Second World War: Is Reconciliation Possible? Can Universal Lessons Be Drawn?”. Στο Daniel Chirot, Gi-Wook Shin & Daniel Sneider (επιμ.), *Memories of World War II: European and Asian*

- Legacies*. Seattle & London: University of Washington Press, σελ. 186-208.
- Parkin, David** 1999. "Mementoes as Transitional Objects in Human Displacement". *Journal of Material Culture* 4 (3): 303-320.
- Papamichos Chronakis, Paris** 2018. " 'We lived as Greeks and we Died as Greeks': Thessalonican Jews in Auschwitz and the Meanings of Nationhood". Στο: Giorgos Antoniou & Dirk Moses (επιμ.), *The Holocaust in Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, σελ. 157-180.
- Peleg, Yaron** 2008. "From Black to White: Changing Images of Mizrahim in Israeli Cinema". *Israel Studies* 13 (2): 122-145.
- Petridou, Elia** 2001. "The Taste of Home". Στο Daniel Miller (επιμ.), *Home Possessions: Material Culture behind Closed Doors*. Oxford & New York: Berg, σελ. 87-104.
- Picard, Avi** 2017. "Like of Phoenix: The Renaissance of Sephardic/Mizrahi Identity in Israel in 1970s". *Israel Studies* 22 (2): 1-25.
- Pichler, Adelheid** 2011. "From Traumatic History to Embodied Memory: A Methodological Challenge for Anthropologists". Στο: Maria Six-Hohenbalken and Nerina Weiss (επιμ.), *Violence Expressed: An Anthropological Approach*. Farnham & Burlington: Ashgate, σελ. 187-202.
- Porat, Dina** 2008. *Israeli Society, the Holocaust and Its Survivors*. London: Vallentine Mitchell.
- Portelli, Alessandro** 2000. "What Makes Oral History Different". Στο: Robert Perks & Alistair Thomson (επιμ.), *The Oral History Reader*. London & New York: Routledge, σελ. 63-74.
- 1997. *The Battle of Valle Guilia: Oral History and the Art of Dialogue*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Prager, Jeffrey** 2015. "Danger and Deformation: A Social Theory of Trauma Part II: Disrupting the Intergenerational Transmission of Trauma, Recovering Humanity, and Repairing Generations". *American Imago* 72 (2): 133-155.
- 2003. "Lost childhood, Lost Generations: The Intergenerational Transmission of Trauma". *Journal of Human Rights* 2:173-181.
- Raczymow, Henri** 1994. "Memory Shot Through with Holes". *Yale French Studies* 85: 98-105.
- Rahal, Lana** 2006. "The Healing Capabilities of Language in Post-memory and Trauma". *TCNJ Journal of Student Scholarship* 18: 1-7.

- Raleigh-Yow, Valerie** 2005. *Recording Oral History: A Practical Guide for the Humanities and Social Scientists*. Lanham: Altamira Press.
- Rebhun, Uzi** 2004. "Major Trends in the Development of Israeli Jews: A Synthesis of the Last Century". Στο: Uzi Rebhun & Chaim Waxman (επιμ.), *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*. Hanover & London: Brandeis University Press, σελ. 3-19.
- Refael, Shmuel** 2015. "The Judeo-Spanish Folk Songs in Israel: Sephardic Music and Literature between Survival and Revival". *European Journal of Jewish Studies* 9: 38-51.
- 2012. "The Geography of the Memory: The Representation of the Pre-Holocaust Salonican Jewish Community in Post-Holocaust Sephardic Poetry". *eHumanista* 20: 321-333.
- 2008a. "Spain, Greece or Jerusalem? The Yearning for the Motherland in the Poetry of Greek Jews". Στο: Minna Rozen (επιμ.), *Homelands and Diasporas: Greeks, Jews and their Migrations*. London & New York: I.B. Tauris & Co Ltd, σελ. 211-223.
- 2008b. *Un Grito en el Silencio: La Poesía Sobre el Holocausto en Lengua Sefardí: Estudio y Antología*. Barcelona: Tirocino.
- (επιμ). 1988. *Στα Μονοπάτια της Κόλασης: Οι Έλληνες Εβραίοι στη Σοά*. Ιερουσαλήμ: Ινστιτούτο για τη Μελέτη της Θεσσαλονίκης & Οργάνωση Επιζώντων Στρατοπέδων Θανάτου Ελληνικής Καταγωγής στο Ισραήλ. [Εβραϊκά]
- Regev, Motti** 2000. "To Have a Culture of our Own: on Israeliness and its Variants". *Ethnic and Racial Studies* 23 (2):223-247.
- Regev, Motti & Edwin Seroussi** 2004. *Popular Music and National Culture in Israel*. Berkeley: University of California Press.
- Reich, Walter** 2006. "Unwelcome Narratives: Listening to Suppressed Themes in American Holocaust Testimonies". *Poetics Today* 27 (2): 463-472.
- Robinson Divine, Donna** 2014. "Zionism and the Politics of Authenticity". *Israel Studies* 19 (2): 94-110.
- Rock, Jonna** 2019. *Intergenerational Memory, Language and Jewish Identification of the Sarajevo Sephardim: Reflections of Belonging in Bosnia/Herzegovina/Yugoslavia, Israel and Spain*. Διδακτορική διατριβή, Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin Sprach- und literaturwissenschaftliche Fakultät Institut für Slawistik und Hungarologie.
- Rodrigue, Aron** 2005. "Sephardim and the Holocaust". *Ina Levine Annual Lecture*,

19.04.2004. Washington DC: United States Holocaust Memorial Museum, Center for Advanced Holocaust Studies.

Rogovin, Or 2015. “ ‘Count him a human being’ ”: David Grossman's ‘See Under: Love’ and Holocaust Perpetrators in Israeli Fiction”. *Prooftexts* 35 (1): 13-24.

Rosenthal, Gabriele 2000. “Social Transformation in the Context of Familial Experience: Biographical Consequences of a Denied Past in the Soviet Union”. Στο: Roswitha Breckner, Devorah Kalekin-Fischman, Ingrid Miethe (eds.), *Biographies and the Division of Europe: Experience, Action and Change on the ‘Eastern Side’*. Opladen: Leske & Budrich, σελ. 115-137.

Rotem, Stephanie Shosh 2021. “ ‘Grassroots’ Holocaust Museums: Revealing Untold Stories”. Στο: Navras Aafreedi & Priya Singh (επιμ.), *Conceptualizing Mass Violence: Representations, Recollections and Reinterpretations*. London & Now York: Routledge.

----- χχ. “Holocaust Museums as Civic Spaces: Yad Vashem and Alternative Museums in Israel”. Διαθέσιμο στο: <https://www.icom.org.il/sites/default/files/files/Holocaust%20Museums%20as%20Civic%20Spaces-shosh%20rotem.pdf> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

Roumani, Judith 2014. “The Holocaust in Sephardi-Mizrahi Literature: A Review of Some Responses in Prose”, *Sephardic Horizons* 4 (2), <https://sephardichorizons.org/Volume4/Issue2/Roumani.html> (Τελευταία επίσκεψη 27.9.2021).

Rojanski, Rachel 2020. *Yiddish in Israel: A History*. Bloomington: Indiana University Press.

Rozen, Mina 2005. “Jews and Greeks Remember Their Past: The Political Career of Tzevi Koretz (1933-1943)”. *Jewish Social Studies* 12 (1): 111-166.

Saadoun, Haim 2019. “Stages in Holocaust Historiography and Collective Memory”. Στο: Aomar Boum & Sarah Abrevaya Stein (επιμ.), *The Holocaust and North Africa*. Stanford: Stanford University Press, σελ. 229-238.

Sagi-Schwartz, Abraham, Marinus Van IJzendoorn, & Marian Bakermans-Kranenburg 2008. “Does Intergenerational Transmission of Trauma Skip a Generation? No Metaanalytic Evidence for Tertiary Traumatization with Third Generation of Holocaust Survivors”. *Attachment and Human Development* 10: 105–121.

Sagi-Schwartz, Abraham, Marinus Van IJzendoorn, Klaus Grossmann, Tirtsa Joels, Karin Grossmann, Miri Scharf, Nina Koren-Karie, and Nina Alkalay 2003.

“Attachment and Traumatic Stress in Female Holocaust Child Survivors and their Daughters”. *American Journal of Psychiatry* 160: 1086–1092.

Sasson-Levy, Orna 2013. “A Different Kind of Whiteness: Marking and Unmarking of Social Boundaries in the Construction of Hegemonic Ethnicity”. *Sociological Forum* 28 (1): 27-50.

Saunders, Nicholas 2000. “Bodies of Metal, Shells of Memory: ‘Trench Art’, and the Great War Re-cycled”. *Journal of Material Culture* 5 (43): 43-67.

Schein, Ada 2012. “Rooting the Rootless: The Absorption of Holocaust Survivors in Israeli Rural Settlements”. Στο: Dalia Ofer, Françoise Ouzan & Judy Tydor Baumel-Schwartz (επιμ.), *Holocaust Survivors: Resettlement, Memories, Identities*. New York-Oxford: Berghahn Books, σελ. 207-232.

Schwarzwald, Ora (Rodrigue) 2018. “Judeo-Spanish throughout the Sephardic Diaspora”. Στο: Benjamin Hary & Sarah Bunin Benor (επιμ.), *Languages in Jewish Communities, Past and Present*. Berlin & Boston: De Gruyter Mouton, σελ. 145-184.

Segev, Tom 1993. *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*. New York: Hill and Wang.

Seroussi, Edwin 2014. “Nostalgic Soundscapes: The Future of Israel's Sonic Past”. *Israel Studies* 19 (2): 35-50.

----- 2008. “Music in Israel at Sixty: Processes and Experiences”. *Min-Ad: Israel Studies in Musicology Online* 7 (2), <https://www2.biu.ac.il/hu/mu/min-ad/> (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022)

----- 2002. “‘Mediterraneanism’ in Israeli Music: an Idea and its Permutations”. *Music and Anthropology: Journal of Musical Anthropology of the Mediterranean* 7, http://www.umbc.edu/MA/index/number7/seroussi/ser_00.htm (Τελευταία επίσκεψη: 27.11.2022).

----- 1993. “New Directions in the Music of the Sephardic Jews”. Στο: Ezra Mendelsohn (επιμ.), *Modern Jews and their Musical Agendas (Studies in Contemporary Jewry Vol. 9)*. Oxford: Oxford University Press, σελ. 61-77.

Sert, Osman Cihan 2018. *Publicity, Memory and Politics: The Quincentennial Foundation Museum of Turkish Jews*. Διδακτορική Διατριβή. Ankara: Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, Department of Political Science and Public Administration.

Shafir, Gershon & Yoav Peled 2004. *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shapira, Anita 1998. "The Holocaust: Private Memories, Public Memory". *Jewish Social Studies* 4 (2): 40-58.

Shimony Batya 2013. "Identity, Status, and the Shadow of the Holocaust in Works by Second-Generation Mizrahi Authors", *BGU Review*, Διαθέσιμο στο: <https://in.bgu.ac.il/en/heksherim/2013/batya-shimony.pdf> (Τελευταία επίσκεψη: 8.11.2021).

----- 2012. "Resisting the Father's Narrative: A Study of Lea Aini's 'Vered ha-Lebanon' ". *Prooftexts* 32 (1): 89-114.

----- 2011a. "Αγώνας για Αναγνώριση: Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων στον Πολιτισμικό και Λογοτεχνικό Λόγο". *Iyunim Bitkumat Israel* 21: 115-140 (Εβραϊκά).

----- 2011b. "On 'Holocaust Envy' in Mizrahi Literature". *Dapim: Studies on the Holocaust* 25 (1): 239-271.

Shmotkin, Dov 2003. "Vulnerability and Resilience Intertwined: A Review of Research on Holocaust Survivors". Στο: Rebecca Jacoby & Giora Keinan (επιμ.), *Between Stress and Hope: From a Disease-Centered to a Health-Centered Perspective*. Westport, CT: Praeger, σελ. 213-233.

Shmotkin, Dov, Amit Shrira, Shira Goldberg & Yuval Palgi 2011. "Resilience and Vulnerability Among Aging Holocaust Survivors and Their Families: An Intergenerational Overview". *Journal of Intergenerational Relationships* 9 (1): 7-21.

Shohamy, Elana 1994. "Issues of Language Planning in Israel: Language and Ideology". Στο: Richard D. Lambert and Rune Bergentoft (επιμ.), *Language Planning around the World*. Washington D.C.: National Foreign Language Center, Johns Hopkins University.

Shohat, Ella 2010. *Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation*. London: I.B. Tauris.

----- 1999. "The Invention of the Mizrahim". *Journal of Palestine Studies* 29 (1): 5-20.

----- 1988. "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims". *Social Text* 19-20: 1-35.

Sicher, Efraim 2001. "The Return of the Past: The Intergenerational Transmission of Holocaust Memory in Israeli Fiction". *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 19 (2): 26-52.

Simon, Rachel 1986. "Οι Εβραίοι της Λιβύης στα Πρόθυρα του Ολοκαυτώματος".

- Pe'amim: Studies in The Cultural Heritage of Oriental Jewry* 28: 44-77 [Εβραϊκά].
- Six-Hohenbalken, Maria & Nerina Weiss (επιμ.)** 2011. *Violence Expressed: An Anthropological Approach*. Farnham & Burlington: Ashgate.
- Smootha, Sammy** 2004. "Jewish Ethnicity in Israel: Symbolic or Real?". Στο: Uzi Rebhun & Chaim Waxman (επιμ.), *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*. Hanover & London: Brandeis University Press, σελ. 47-80.
- Sokoloff, Naomi** 2015. "Rereading David Grossman's *See Under: Love*". *Prooftexts* 35 (1): 1-12.
- Solkoff, Norman** 1981. "Children of Survivors of the Nazi Holocaust: A Critical Review on the Literature". *American Journal of Orthopsychiatry* 51 (1): 29-42.
- Solomon, Zahava** 1995. "From Denial to Recognition: Attitudes toward Holocaust Survivors from World War II to the Present". *Journal of Traumatic Stress* 8 (2): 215-228.
- Spiro, Mia** 2015. "Uncanny Survivors and the Nazi Beast: Monstrous Imagination in 'See Under: Love' ". *Prooftexts* 35 (1): 45-67.
- Spolsky, Bernard & Elana Goldberg Shohamy** 1999. *The Languages of Israel: Policy, Ideology, and Practice*. Clevedon, Buffalo, Toronto & Sydney: Multilingual Matters.
- Srougo, Shai** 2020. "The Thessaloniki Jewish Pioneers in the Haifa Waterfront, 1929–32". *Israel Affairs* 26 (6): 875-888.
- Srougo, Shai** 2018. "Between Idealism and Reality: the Unknown Chapter of the Thessalonikian Dockworkers in their Struggle in the Port of Haifa, 1933–1935". *Labor History* 59 (4): 398-414.
- Stauber, Roni** 2007. *The Holocaust in Israeli Public Debate in the 1950s: Ideology and Memory*. London & Portland: Vallentine Mitchell.
- Stavroulakis, Nicolas** 2003. "The Jewish Museum of Thessaloniki, Museo Djidio di Salonik". *European Judaism: A Journal for the New Europe* 36 (2): 34-40.
- Steir- Livny, Liat** 2020. "Dark Tourism as Controversial Leisure Enterprise in Israeli TV Satire Shows". Στο: Tali Hayosh, Elie Cohen-Gewerc, and Gilad Padva (επιμ.), *Leisure and Cultural Change in Israeli Society*. New York: Routledge, σελ. 72-84.
- Stein, Sarah Abrevaya** 2004. "The Permeable Boundaries of Ottoman Jewry". Στο: Joel S. Migdal (επιμ.), *Boundaries and Belongings: States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices*. Cambridge: Cambridge University Press, σελ. 49 – 70.

- Stein, Arlene** 2014. *Reluctant Witnesses: Survivors, Their Children, and the Rise of Holocaust Consciousness*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- 2009. "Feminism, Therapeutic Culture and the Holocaust in the United States: The Second-Generation Phenomenon". *Jewish Social Studies* 16 (1): 27-53.
- Stoller, Paul** 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sutton, David** 2010. "Food and the Senses". *Annual Review of Anthropology* 39: 209-223.
- 2001. *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*. Oxford & Now York: Berg Publishers.
- 2000. "Whole Foods: Revitalization through Everyday Synesthetic Experience". *Anthropology and Humanism* 25 (2): 120-130.
- Tapias, Maria** 2016. "Re-Assessing the Silent Treatment: Emotional Expression, Preventive Health, and the Care of Others and the Self". Στο: Vigdis Broch-Due & Bjørn Enge Bertelsen (επιμ.), *Violent Reverberations: Global Modalities of Trauma*. Cham: Palgrave Macmillan, σελ. 173-191.
- Tedeschi, Richard & Lawrence Calhoun** 2004. "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence". *Psychological Inquiry* (15): 1-18.
- Thomson Alistair** 2012. "Memory and Remembering in Oral History". Στο: Donald Ritchie (ed.), *The Oxford Handbook of Oral History*, Oxford & New York: Oxford University Press, σελ. 77-95.
- Trnka, Susanna** 2018. "When the Fearful Becomes Funny: Joke-Work in the midst of Violence". Στο: Jana Kopelent Rehak & Susanna Trnka (επιμ.), *The Politics of Joking: Anthropological Engagements*. Oxon & New York: Routledge, σελ. 52-69.
- 2011. "Specters of Uncertainty: Violence, Humor, and the Uncanny in Indo-Fijian Communities Following the May 2000 Fiji Coup". *Ethos* 39(3): 331-348.
- Turner, Victor** 1973. "The Center Out There: The Pilgrim's Goal". *History of Religion* 12: 191-230.
- Valent, Paul** 1999. "Transgenerational Transmission of Grief; Using the Holocaust as an Example". Paper presented at the NALAG Conference, Melbourne, October 1999.
- Van Alphen, Ernst** 2006. "Second-Generation Testimony, Transmission of Trauma, and Postmemory". *Poetics Today* 27 (2):473-488.
- Van Der Kolk, Bessel** 1994. "The Body Keeps the Score: Memory and the Evolving Psychobiology of Posttraumatic Stress". *Harvard Review of Psychiatry* 1 (5): 253-265.

- Varon-Vassard, Odette** 2019. "The Emergence and Construction of the Memory of the Shoah in Greece (1945–2015): From Oblivion to Memory". *Historein* 18 (1), <https://ejournals.epublishing.ekt.gr/pfiles/journals/14/editor-uploads/issues/776/main776.html?1=776&2=14399> (Τελευταία επίσκεψη: 3.11.2021)
- Verrips, Jojada** 2007. "Aisthesis and An-aesthesia". *Ethnologia Europaea* 35 (1–2): 27–33.
- Wajnryb, Ruth** 2001. *The Silence: How Tragedy Shapes Talk*. Crows Nest, Australia: Allen & Unwin.
- Wardi, Dina** 1992. *Memorial Candles: Children of the Holocaust*. London & New York: Routledge.
- Weitz, Yechiam** 1996. "The Holocaust on Trial: The Impact of the Kasztner and Eichmann Trials on Israeli Society". *Israel Studies* 1 (2): 1-26.
- 1995. "Political Dimensions of Holocaust Memory in Israel During the 1950s". *Israel Affairs* 1 (3): 129-145.
- White, Naomi-Rosh** 1987. "Labelling Holocaust Survivors: A Reappraisal". *Journal of Intercultural Studies* 8 (2): 10-21.
- Wieviorka, Annette** 2020. "From the Center for Contemporary Jewish Documentation to the Shoah Memorial". *Digital Encyclopedia of European History*, <https://ehne.fr/en/encyclopedia/themes/wars-and-memories/memorialization/center-contemporary-jewish-documentation-shoah-memorial> (Τελευταία επίσκεψη: 3.11.2021).
- 2006a. *The Era of the Witness*. Ithaca: Cornell University Press.
- 2006b. "The Witness in History". *Poetics Today* 27 (2): 385-399.
- Wolf, Diane** 2019. "Postmemories of Joy? Children of Holocaust Survivors and Alternative Family Memories". *Memory Studies* 12 (1): 74-87.
- Yablonka, Hanna** 2012. "Holocaust Survivors in Israel: Time for an Initial Taking of Stock". Στο: Dalia Ofer, Françoise Ouzan & Judy Tydor Baumel-Schwartz (επιμ.), *Holocaust Survivors: Resettlement, Memories, Identities*. New York & Oxford: Berghahn Books, σελ. 184-206.
- 2009. "Oriental Jewry and the Holocaust. A Tri-Generational Perspective". *Israel Studies* 14 (1): 94-122.
- 2008. *Μακριά από την Τροχιά: Οι Μιζραχί και το Ολοκαύτωμα*. Sde Boker & Tel-Aviv: Miskal-Yedioth Ahronoth [Εβραϊκά].
- 2004. *The State of Israel vs. Adolf Eichmann*. New York: Schocken

Books.

----- 2003. "The Development of Holocaust Consciousness in Israel: The Nuremberg, Kapos, Kastner, and Eichmann Trials". *Israel Studies* 8 (3):1-24.

----- 1999. *Survivors of the Holocaust: Israel after the War*. Houndmills, Hampshire & London: Macmillan Press.

Yaeger, Patricia 2006. "Testimony Without Intimacy". *Poetics Today* 27 (2): 399-423.

Yehuda, Rachel, James Schmeidler, Milton Wainberg, Karen Binder-Brynes & Tamar Duvdevani 1998. "Vulnerability to Posttraumatic Stress Disorder in Adult Offspring of Holocaust Survivors. *American Journal of Psychiatry* 155 (9): 1163-1171.

Yiakoumaki, Vassiliki 2010. "Of Jews, Christians, and Travelers in Crete: Recovered 'Roots,' Unwanted 'Heritage'." Στο: Julie Scott & Tom Selwyn (επιμ.), *Thinking Through Tourism*, ASA Monographs (Association of Social Anthropologists, UK). London: Berg, σελ. 161-182.

Yiftachel, Oren 2000. "Ethnocracy and Its Discontents: Minorities, Protests, and the Israeli Polity". *Critical Inquiry* 26 (4): 725-756.

.....1998. "Nation-Building and the Division of Space: Ashkenazi Domination in the Israeli 'Ethnocracy'". *Nationalism and Ethnic Politics* 4 (3): 33-58.

Young, James 1993. *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven & London: Yale University Press.

----- 1989. "The Biography of a Memorial Icon: Nathan Rapoport's Warsaw Ghetto Monument". *Representations* 26: 69-106.

Zohar, Zion 2005a. "A Global Perspective on Sephardic and Mizrahi Jewry: An Introductory Essay". Στο: Zion Zohar (επιμ.), *Sephardic and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*. New York and London: New York University Press, σελ. 3-22.

----- 2005b. "Sephardim and Oriental Jews in Israel: Rethinking the Sociopolitical Paradigm". Στο: Zion Zohar (επιμ.), *Sephardic and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*. New York & London: New York University Press, σελ. 300-327.

Αμπατζοπούλου, Φραγκίσκη 1993. *Το Ολοκαύτωμα στις Μαρτυρίες των Ελλήνων Εβραίων*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.

----- 1998. *Ο Άλλος εν Διωγμό: Η Εικόνα του Εβραίου στη Λογοτεχνία, Ζητήματα ιστορίας και μυθοπλασίας*. Αθήνα: Θεμέλιο.

Ασέρ, Αριέλα 2007. «Απόγονοι Θυμάτων και Θυτών: Τραύματα της Ιστορίας». Στο: Βασιλική Γεωργιάδου & Άλκης Ρήγος (επιμ.), *Αουσβιτς. Το Γεγονός και η Μνήμη του: Ιστορικές, Κοινωνικές, Ψυχαναλυτικές και Πολιτικές Όψεις της Γενοκτονίας*. Αθήνα: Καστανιώτης, σελ. 123-140.

Abrams, Lynn 2014. *Θεωρία Προφορικής Ιστορίας*. Αθήνα: Πλέθρον.

Βαν Μπούσχοτεν, Ρίκη 1997. *Ανάποδα Χρόνια: Συλλογική Μνήμη και Ιστορία στο Ζιάκα Γρεβενών (1900-1950)*. Αθήνα: Πλέθρον.

Βαρών-Βασάρ, Οντέτ 2008. «Η Γενοκτονία των Ελλήνων Εβραίων και η Απεικόνισή της: Μαρτυρίες, Λογοτεχνία και Ιστοριογραφία». Στο: Γιώργος Αντωνίου & Νίκος Μαραντζίδης (επιμ.), *Η Εποχή της Σύγχυσης: Ιστοριογραφία και η Δεκαετία του '40*. Αθήνα: Εστία, σελ. 289-343.

Γιακουμάκη, Βασιλική 2020. «Νέες 'Σχέσεις Αγάπης': Εξετάζοντας τη Γκάμα της Επιθυμίας για την Εγγύς Δύση στο Σύγχρονο Ισραήλ». Στο: Φωτεινή Τσιμπιρίδου (επιμ.), *Εθνογραφία και Καθημερινότητα στην καθ' ημάς Ανατολή*. Αθήνα: Κριτική, σελ. 201-234.

----- 2014. «Αναγκαίες Ευαισθησίες: Η Ανάδυση της Εβραϊκότητας στην Ελληνική Δημόσια Ζωή». Στο: Έφη Πλεξουσάκη (επιμ.), *Μεταμορφώσεις του Εθνικισμού: Επιτελέσεις της Συλλογικής Ταυτότητας στην Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σελ. 141-172.

----- 2009. «Υπάρχουν Εβραίοι στα Χανιά; Περί Απουσίας, Παρουσίας και Επίκτητης Εμπειρίας της Ετερότητας». Στο: Φωτεινή Τσιμπιρίδου (επιμ.), *Μειονοτικές και Μεταναστευτικές Εμπειρίες: Βιώνοντας την Κουλτούρα του Κράτους*. Αθήνα: Κριτική, σελ. 255-280.

Goffman, Erving 2001. *Στίγμα: Σημειώσεις για τη Διαχείριση της Φθαρμένης Ταυτότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Greilsammer, Ilan 2000. *Η Νέα Ιστορία του Ισραήλ: Δοκίμιο σχετικά με μια Εθνική Ταυτότητα*. Αθήνα: Καστανιώτης.

Δρουμπούκη, Άννα Μαρία 2019. *Μια Ατελείωτη Διαπραγμάτευση: Η Ανασυγκρότηση των Ελληνικών Εβραϊκών Κοινοτήτων και οι Γερμανικές Αποζημιώσεις, 1945-1961*. Αθήνα: Ποταμός.

----- 2012. “Η Θεσμική Μνήμη του Ολοκαυτώματος στην Ελλάδα: Χρήσεις, Καταχρήσεις και Ιστορίες Καθημερινής -Διπλωματικής και Αρχειακής- Τρέλας, Από το Ιστορικό Αρχείο του ΥΠΕΞ στο ‘Ελληνικό Εθνικό Κούγκι’ του Αουσβιτς”. *The Books’ Journal* 25: 86-91.

Θεοδοσίου, Ασπασία 2020. «Πολιτική Οικονομία της Συγκίνησης και Μιζραχί Οικειοποιήσεις της Ελληνικής Μουσικής στο Σύγχρονο Ισραήλ». Στο: Φωτεινή Τσιμπιρίδου (επιμ.), *Εθνογραφία και Καθημερινότητα στην καθ' ημάς Ανατολή*. Αθήνα: Κριτική, σελ. 169-200.

Θεοδοσίου, Ασπασία & Βασιλική Γιακουμάκη (συν-συγγραφή) 2019. «Η 'Ελληνική' Μουσική στο Ισραήλ: Χρήσεις, Λόγοι και Πολιτικές από τα Πρώτα Χρόνια του Νέου Κράτους μέχρι Σήμερα». *Επιστήμη του Χορού (Ηλεκτρονικό περιοδικό της Ελληνικής Επιστημονικής Εταιρείας Χορού)*, τ. 11, <http://elepex.gr/index.php/el/content/11os-tomos>.

Λάμψα, Καρίνα & Ιακώβ Σιμπή 2012. *Η Διάσωση: Η Σιωπή του Κόσμου, η Αντίσταση στα Γκέτο και τα Στρατόπεδα, οι Έλληνες Εβραίοι στα Χρόνια της Κατοχής*. Αθήνα: Καπόν.

----- 2010. *Η Ζωή απ' την Αρχή: Η Μετανάστευση των Ελλήνων Εβραίων στην Παλαιστίνη (1945-1948)*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Μαλαγιώργη, Κερασία (Ερση) 2017. «Ακολουθώντας τους Εβραίους του Βόλου, 1943-44: Προφορικές Μαρτυρίες και Συλλογική Μνήμη». Στο: Νίκος Χριστοφής (επιμ.), *Πόλεμος και Αντίσταση στη Θεσσαλία*. Αθήνα: Τόπος (Μοτίβο Εκδοτική), σελ. 97-120.

----- 2012. *Μνήμες Εβραίων του Βόλου από την Κατοχή και τα Πρώτα Μεταπολεμικά Χρόνια*. Βόλος: Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας (Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή εργασία).

Μεγιουχάς Τζινίο, Αλίζα 2011. «Η Χαμένη Ταυτότητα: Οι Λαντινόφωνοι στο Ισραήλ, Πριν και Μετά την Ίδρυση του Κράτους, και η Στάση τους Έναντι της Εξόντωσης των Σεφαραδικών Κοινοτήτων στο Ολοκαύτωμα». Στο: Γιώργος Αντωνίου, Στράτος Δορδανάς, Νίκος Ζάικος & Νίκος Μαραντζίδης (επιμ.), *Το Ολοκαύτωμα στα Βαλκάνια, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο*, σελ. 417-475.

Μόλχο, Ρένα 2015. *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων: Μελέτης Ιστορίας και Μνήμης*, Αθήνα: Πατάκης.

----- 2011. «Προβλήματα Ένταξης της Γενοκτονίας στη Συλλογική Εθνική Μνήμη». Στο: Γιώργος Αντωνίου, Στράτος Δορδανάς, Νίκος Ζάικος & Νίκος Μαραντζίδης (επιμ.), *Το Ολοκαύτωμα στα Βαλκάνια*, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, σελ. 537-555.

Μπεζέ, Ελένη 2021. *Έλληνες Εβραίοι: Μνήμες και Ταυτότητες μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο*. Βόλος: Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή).

Μπενβενίστε, Ρίκα 2014. *Αυτοί που Επέζησαν: Αντίσταση- Εκτόπιση- Επιστροφή: Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη Δεκαετία του 1940*. Αθήνα: Πόλις.

----- 1998. «Εβραϊκή Ιστορία, Εβραϊκή Μνήμη, Μνημονικοί Τόποι». Στο: Οντέτ Βαρών-Βασάρ (επιμ.), *Εβραϊκή Ιστορία και Μνήμη*. Αθήνα: Πόλις, σελ. 30-61.

Naar, Devin 2017. «Η Ισραηλιτική Κοινότητα Θεσσαλονίκης και το Παράδοξο του Εξελληνισμού». *Αρχειοτάξιο* 19: 81-100.

Μουσής, Ραφαήλ (επιμ.) 2011. *Ασέρ Ρ. Μωυσή, Κληροδότημα: Επιλογή από Μελετήματα του Έλληνα Εβραίου Ηγέτη και Συγγραφέα με Εισαγωγή και Σχόλια από το Γιο του Ραφαήλ Μωυσή*. Αθήνα.

Παπαδοπούλου, Τέτα 1993. «Ισπανία, Θεσσαλονίκη, Άουσβιτς». *Χρονικά: Έκδοση του Κεντρικού Ισραηλιτικού Συμβουλίου Ελλάδας* 124:11-13.

Passerini, Luisa 1998. *Σπαράγματα του 20ού αι.: Η Ιστορία ως Βιωμένη Εμπειρία*. Αθήνα: Νεφέλη.

Ράπτης, Αλέκος 2008. «Ο Βαλντχάιμ και ο Διωγμός των Εβραίων». (Αναδημοσίευση από την εφημερίδα *Ηπειρωτικός Αγών*). *Χρονικά: Έκδοση του Κεντρικού Ισραηλιτικού Συμβουλίου Ελλάδας* 213: 16-17.

Said, Edward 1996. *Οριενταλισμός*. Αθήνα: Νεφέλη.

Σερεμετάκη, Νάντια 2017. *Παλιννόστηση Αισθήσεων: Αντίληψη και Μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή*. Αθήνα: Πεδίο.

Σρούγκο, Σάι 2010. «Από τον Όρμο της Θεσσαλονίκης στο Όρμο της Άκρα: Ένα Κεφάλαιο της Ιστορίας των Εβραίων Ψαράδων Μεταξύ των Δύο Παγκοσμίων Πολέμων». *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry* 122-123: 9-39 (Εβραϊκά).

----- 2006. «Τα Βασικά Χαρακτηριστικά της Μετανάστευσης και της Προσαρμογής των Θεσσαλονικέων Λιμενεργατών στον Εργασιακό Χώρο της Χάιφα κατά την Περίοδο 1933-1935». *Θεσσαλονικέων Πόλις* 19.

Τζαφλήρης, Νίκος 2008. *Επιβίωση και Αντίσταση στο Βόλο την Περίοδο της Κατοχής (1941-1944)*. Διδακτορική διατριβή. Βόλος: Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας.

Τομαή, Φωτεινή 2009. *Έλληνες στο Άουσβιτς-Μπιρκενάου*. Αθήνα: Παπαζήσης.

Thompson, Paul 2002. *Φωνές από το παρελθόν. Προφορική Ιστορία*, Αθήνα: Πλέθρον.

Fleming, Katherine Elizabeth 2017. «Μια Ακρόπολη στην Ιερουσαλήμ: Ειρωνείες και Ανατροπές στην Ελληνική Εβραϊκή Ιστορία». *Αρχειοτάξιο* 19: 166-176.

----- 2009. *Ιστορία των Ελλήνων Εβραίων*. Αθήνα: Οδυσσέας.

Φλωρεντίν, Ραχήλ 1981. *Συμβολή στην Κατανόηση της Επιθετικότητας Παιδιών που Επέζησαν του Εβραϊκού Ολοκαυτώματος: Συγκριτική Μελέτη δύο Κοινωνιών Ελλάδας και Ισραήλ*. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ.

Friedländer, Saul 2019. *Σκέψεις για το Ναζισμό: Συνομιλίες με τον Stephane Bou*. Αθήνα: Πόλις.

Χαντζαρούλα, Ποθητή 2015. «Τα Παιδιά και η Νεολαία στο Επίκεντρο της Μεταπολεμικής Ανασυγκρότησης: Οι Επιτροπές Εθελοντών και η Κοινωνικότητα των Παιδιών που Επέζησαν του Ολοκαυτώματος». Στο: Έφη Αβδελά, Χάρης Εξερτζόγλου & Χρήστος Λυριντζής (επιμ.), *Μορφές Δημόσιας Κοινωνικότητας στην Ελλάδα του Εικοστού Αιώνα*. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης, σελ. 237-256.

Halbwachs, Maurice 2013 [1925]. *Τα Κοινωνικά Πλαίσια της Μνήμης*. Αθήνα: Νεφέλη.

----- 2013 [1950]. *Η Συλλογική Μνήμη*. Αθήνα: Παπαζήσης.

Hare-Mustin, Rachel & Jeanne Marecek 2003. «Ψυχολογία των Αποκλινόντων και Κλινική Ψυχολογία: Η Πολιτική της Τρέλας». Στο: Dennis Fox & Isaac Prilleltensky (επιμ.), *Κριτική Ψυχολογία: Εισαγωγή*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σελ. 209-239.

Χανδρινός, Ιάσωνας 2020. *Συναγωνιστές: Το ΕΑΜ και οι Εβραίοι της Ελλάδας*. Αθήνα: Ψηφίδες.

Χεκίμογλου, Ευάγγελος & Άννα Μαρία Δρουμπούκη (επιμ.) 2017. *Την Επαύριον του Ολοκαυτώματος*. Θεσσαλονίκη: Ισραηλινή Κοινότητα Θεσσαλονίκης.