

ΑΝΑΓΚΑΙΕΣ ΕΥΑΙΣΘΗΣΙΕΣ
Η ανάδυση της εβραϊκότητας στην ελληνική
δημόσια ζωή

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΓΙΑΚΟΥΜΑΚΗ

1. Εισαγωγή*

Το κείμενο αυτό εντάσσεται στο πλαίσιο ενός ευρύτερου προβληματισμού σχετικά με την υιοθέτηση, στην ελληνική δημόσια σφαίρα από τη δεκαετία του '90 και μετά, μιας διαφορετικής πολιτικής της διαχείρισης της ετερότητας – ως εννοηθεί εδώ η ετερότητα με την έννοια της εθνοτικής διαφοράς. Είναι πλέον κοινή γνώση ότι, περίπου από την προηγούμενη δεκαετία, υιοθετούνται στην Ελλάδα επίσημοι λόγοι και πρακτικές που οικοδομούν την «ορατότητα» της ετερότητας στη δημόσια σφαίρα. Εξετάζω το θέμα αυτό μέσα από την ιδιαίτερη περίπτωση της εβραϊκής ταυτότητας, δηλαδή πώς αναδύεται ο «Εβραίος»/η «εβραϊκότητα» ως αντικείμενο συζήτησης στην ελληνική δημόσια σφαίρα, όντας ένα πρώην μη θέμα. Το επιχειρώ αυτό μέσα από: α) μια ιστορική αναδρομή σε πολιτικοκοινωνικές συνθήκες εντός και εκτός ελληνικού χώρου που εξηγούν τη «σιωπή» του παρελθόντος, και β) μια επιλεκτική χαρτογράφηση¹ του τοπίου της δημόσιας ζωής και του θεσμικού χώρου όπως διαμορφώνεται σήμερα, με την ανάδειξη πρακτικών οικοδόμησης της εβραϊκότητας στην ελληνική δημόσια σφαίρα, σε χώρους όπως η εκπαίδευση, οι πολιτικές πολιτισμού, η κατανάλωση, κ.ά.

* Ευχαριστώ θερμά την ιστορικό Ρίκα Μπενβενίστε για την ανάγνωση του κειμένου και για τα σχόλιά της.

1. Ας εννοηθεί η «χαρτογράφηση» όχι με την κυριολεξική (γεωγραφική) έννοια, αλλά με την έννοια της καταγραφής και ένταξης δεδομένων στον νοητό «χάρτη» του τοπίου της δημόσιας σφαίρας.

Η απόπειρα μιας τέτοιας χαρτογράφησης είναι διαπιστωτική και αναλυτική, και δεν αποτελεί πράξη επικυρωτική της ελληνικής πολιτικής που δόθηκε «επιτέλους αναγνωρίζει» και «δικαιώνει». Αποτελεί, αντιθέτως, απόπειρα εντοπισμού της αλλαγής λόγου περί εθνικής ταυτότητας, που στην ουσία είναι μια ιστορική στιγμή δέσμευσης με «πολιτικά ορθό» λόγο, γεγονός που επιβάλλεται από ιστορικές συγκυρίες και αναγκαιότητες. Η προσέγγιση θεωρεί δεδομένο, αλλά και κρίσιμο, το γεγονός ότι πρόκειται για μια καθυστερημένη μνήμη στον ελληνικό χώρο. Στόχος όμως δεν είναι η «καταγγελία» της ιστορικής αυτής αργοπορίας, όσο η διαπίστωση μιας κατάστασης που οδήγησε στην αργοπορία και σήμερα αναπτύσσει ρητορική και πρακτικές «επανορθωτικού» χαρακτήρα καθιστώντας την ετερότητα αξία. Συγχρόνως η προσέγγιση αυτή δεν υπονοεί την ύπαρξη κάποιου μοντέλου ορατότητας με καθολική ισχύ, ούτε ότι κάθε ετερότητα καθίσταται αξία στη συγκεκριμένη συγκυρία. Όμως μπορεί να συμβάλει στη γνώση, αφενός, των μηχανισμών με τους οποίους σήμερα ενσωματώνεται η ετερότητα ως συστατικό στοιχείο της εθνικής ταυτότητας, δηλαδή, στην περίπτωσή μας, η εβραϊκότητα ως μια άλλη ελληνικότητα, και, αφετέρου, των ιστορικών συνθηκών μέσα στις οποίες υιοθετούνται επίσημες ρητορικές και πολιτικές της πολυπολιτισμικότητας.

Υπάρχουν ήδη κείμενα και προβληματισμοί για τον ελληνικό χώρο που επιχειρούν μια πρώτη αντίχρεση του τοπίου έτσι όπως διαμορφώνεται τις δύο τελευταίες δεκαετίες όσον αφορά την ορατότητα της εβραϊκής ταυτότητας στη δημόσια σφαίρα. Για παράδειγμα, στο κείμενο της Οντέτ Βαρών-Βασάρ (2007) έχουμε μια πολύ χρήσιμη καταγραφή των στιγμών ανάδυσης της εβραϊκής μνήμης ως «δύσκολης μνήμης», που στην Ελλάδα διαπιστώνεται ότι πραγματοποιείται μόνο κατά τα τελευταία χρόνια. Παρέχονται τα πρώτα ελληνικά δεδομένα στους χώρους της ιστοριογραφίας, των μνημείων και της εκπαίδευσης. Ιδιαίτερη έμφαση στο ευρύτερο έργο της ιστορικού δίδεται στο θέμα των μουσείων ως μνημονικών

τόπων της εβραϊκότητας.² Επίσης η Ρίκα Μπενβενίστε (Benveniste 2011) επιχειρεί μια χρήσιμη ερμηνεία-αναδρομή της ανάδυσης της μνήμης στην Ελλάδα μέσα από την πρόσφατη ιστοριογραφία περί εβραϊσμού. Αυτό που μας παρέχουν και οι δύο ιστορικοί είναι ο απαραίτητος εντοπισμός της ιστορικής αυτής στιγμής, καταγράφοντας την οικοδόμηση της εβραϊκής μνήμης ως μνήμης που άργησε να αναδυθεί, και παρέχοντας τα αναγκαία πραγματολογικά στοιχεία αυτής της μετάβασης. Υπάρχουν ήδη, επομένως, κάποιοι απαραίτητοι πρώτοι απολογισμοί ως σημεία αναφοράς, οι οποίοι δίνουν έμφαση ο μιν πρώτος στο θέμα «Αουσουβιτς», ο δε δεύτερος στο θέμα της γραφής της ιστορίας. Είναι χρήσιμη, πιστεύω, η συνέχιση της καταγραφής μέσα στο χρόνο ώστε να ανιχνεύονται οι γενεαλογίες. Η συνεχής αναπλαισίωση των δεδομένων είναι σημαντική και για τη μελέτη των θεσμών και για τη γνώση των εβραϊκών ταυτοτήτων.

2. Η ανάδυση της εβραϊκότητας: Το πλαίσιο

Κατ' αρχάς θα πρέπει να γίνει κατανοητό το παρελθόν της μη ορατότητας και στη συνέχεια οι συνθήκες μέσα στις οποίες παράγεται σήμερα η ορατότητα. Στη σύγχρονη Ελλάδα, ιδιαίτερα από τη μεταπολεμική περίοδο και έπειτα, είναι γεγονός ότι οι Εβραίοι απουσίασαν από την επίσημη μνήμη ή, αλλιώς, υπήρξαν ένα αντικείμενο μη καταχωρισμένο στην επίσημη ιστορία. Δεν καταχωρήθηκαν ούτε ως Εβραίοι ευρύτερα, ούτε ειδικότερα ως πληθυσμιακή κατηγορία προσδιορισμένη από τον πόλεμο και το «Ολοκαύτωμα».³

Αυτό οφείλεται κυρίως σε πραγματικότητες που διαμορφώνονται στη μακρά διάρκεια όσον αφορά την εβραϊκή ταυτότητα

2. Για το λόγο αυτό χρήσιμο είναι και το κείμενο της Βαρών-Βασάφ 1998, καθώς, μέσα από ξένα παραδείγματα, βοηθά να εντοπισθεί καλύτερα η ελληνική περίπτωση και τα κενά της εγχώριας μνήμης.

3. Αναφέρω εδώ το ζήτημα χωρίς να το σχολιάσω, το θίγω όμως στο δεύτερο μέρος. Είναι ένα ζήτημα που εγείρει πολλές συζητήσεις και αφορά τις πολιτικές συνέπειες του να γίνεται αντιληπτή η εβραϊκότητα μέσα στην ιστορία ως προσδιορισμένη, κυρίως, από την εβραϊκή γενοκτονία.

στο ελληνικό έθνος-κράτος.⁴ Το γεωγραφικό τμήμα που αναδύθηκε ως ελληνικό έθνος-κράτος με την πιο σύγχρονη μορφή του υπήρξε μια κοινωνία που έφερε τα ίχνη της πολυεθνотικής αυτοκρατορίας της οποίας αποτελούσε τμήμα, με το εβραϊκό ως ένα από τα συστατικά στοιχεία του. Η πολυεθνотικήтητα δεν ήταν γεγονόςξ εξαρχής, μια και τότε υπήρξε μικρότερο γεωγραφικά ως κράτος και δεν ετίθετο ακόμα θέμα «μειονотήτων». Άρχισε να ισχύει όμως από τα μέσα του 19ου και τις αρχές του 20ού αιώνα, όταν ενσωματώθηκαν τα νέα τμήματα (π.χ. Ιόνια νησιά, Θεσσαλία, Μακεδονία). Με την ενσωμάτωσή τους, τα τμήματα αυτά αρχίζουν να εντάσσονται στην εθνική ιστορία και να αποκτούν τη νέου είδους συλλογική συνείδηση, αναγκαία προϋπόθεση της δημιουργίας του έθνους-κράτους. Με την είσοδο στον 20ό αιώνα οι Εβραίοι αρχίζουν να μετατρέπονται σε «μειονотήτα», όπως και άλλοι πληθυσμοί «μη ελληνικοί». Η ιστορική αυτή διαδικασία, ταυτισμένη με την κατασκευή της εθνικής και θρησκευτικής ομοιογένειας, κατά κανόνα μετατρέπει τον μη εθνотικά και θρησκευτικά όμοιο σε «μειονотικό», και δεν διαθέτει χώρο προς ένταξή του στην εθνική ιστορία όπως κάνει με την κυρίαρχη εθνική ομάδα.

Όμως η απουσία του Εβραίου από την επίσημη ιστορική μνήμη θα πρέπει να ιδωθεί και μέσα στη διαχρονία του χριστιανικού αντιεβραϊσμού και του ευρωπαϊκού αντισημιτισμού.⁵ Ειδικότερα, το ελληνικό αντιεβραϊκό αίσθημα αναδύεται, ως εθνικό πια, στη διάρκεια της εθνικής ομογενοποίησης τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα, με χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιου αισθήματος να σημειώνονται κατά την ενσωμάτωση της Μακεδονίας (ιδιαίτερα της Θεσσαλονίκης, όπου και η ισχυρότερη εβραϊκή παρουσία) και με την ανταλλαγή των πληθυσμών και

4. Για στοιχειώδεις ιστορικές αναφορές όσον αφορά την παρακάτω αναδρομή, ως ένα πρώτο κοίταγμα, και ενδεικτικά, μπορεί κανείς να δει τους Fleming 2007, Μαργαρίτη 2005, Μόλχο 2006 και Pierron 2004 (όλοι με αφετηρία το έθνος-κράτος ή τον 19ο αιώνα), Δώδο 2005, Mazower 2006 (με αφετηρία την Οθωμανική Αυτοκρατορία ή τον 15ο αιώνα).

5. Για μια προσέγγιση του αντιεβραϊσμού και του αντισημιτισμού στον ελληνικό/ελληνόφωνο χώρο, βλ., π.χ., Μαργαρίτης 2005.

την εγκατάσταση των (εθνοτικά Ελλήνων) προσφύγων στις περιοχές αυτές. Ο Εβραίος, προσλαμβανόμενος τώρα ως μη αφομοιώσιμος πολιτισμικά, σηματοδοτεί ένα εμπόδιο στην επιδιωκόμενη ομογενοποίηση, ενώ η διαδικασία της «ελληνοποίησης» του πληθυσμού σταδιακά τον καθιστά ξένο σώμα.

Είναι γεγονός ότι, από τον Μεσοπόλεμο, ο εβραϊκός πληθυσμός της Ελλάδας εντάσσεται επισήμως στην εθνική ζωή μέσω της αναγνώρισής του από την ελληνική νομοθεσία.⁶ Όμως το αυξανόμενο αντισημιτικό αίσθημα στη δυτική και ανατολική Ευρώπη και τη Ρωσία ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα,⁷ το οποίο τροφοδοτήθηκε στη συνέχεια από την άνοδο του φασισμού, και συγχρόνως η ανάδυση του σιωνιστικού κινήματος βρίσκουν την έκφρασή τους και στον ελληνικό χώρο. Εδώ συναντούν τις ελληνικές εθνικιστικές εξάρσεις της εποχής, από την εποχή της Μεγάλης Ιδέας μέχρι και την περίοδο Μεταξά. Με επίκεντρο τη «νέα Ελλάδα», και σε μεγάλο βαθμό τη Θεσσαλονίκη, το παραπάνω ιδεολογικοπολιτικό κλίμα συμβάλλει στην ανάδυση ελληνικών αντιεβραϊκών πρακτικών, οι οποίες χαρακτηρίζονται από επεισόδια βίας⁸ και θεωρίες συνωμοσίας, κατασκευάζοντας την εικόνα του Εβραίου ως υπονομευτή εθνικών συμφερόντων. Το ιδεολογικό, το πολιτισμικό και το οικονομικό συναντώνται για την κατασκευή του Εβραίου «άλλου» στην Ελλάδα. Η συνύπαρξη δηλαδή στον ελληνικό χώρο του προαιώνιου χριστιανικού αντιεβραϊσμού και του (πιο πρόσφατου ιστορικά) ελληνικού εθνικισμού με τον αντισημιτισμό συμβάλλουν στη διαμόρφωση των συνθηκών που, μεταπολεμικά, οδηγούν στον αποκλεισμό του Εβραίου από τον επίσημο ορισμό της ελληνικότητας ή, αλλιώς, στην απουσία του από την επίσημη μνήμη.

Σημαντικό ρόλο όμως στην αποσιώπηση παίζει και η υλική ή φυσική απουσία. Η αποδυνάμωση (οικονομική, κατά πολύ) της εβραϊκής κοινότητας μετά την προσχώρηση στο ελληνικό κρά-

6. Ν. 2456/1920, «Περί ισραηλιτικών κοινοτήτων». Για μια συνοπτική και εύληπτη αναδρομή στη νομοθεσία, βλ., π.χ., Pierron 2004: 137-176.

7. Π.χ., η υπόθεση Ντρέιφους στη Γαλλία και τα Πρωτόκολλα των σοφών της Σιών στη Ρωσία.

8. Για παράδειγμα, το πογκρόμ του Κάμπελ στη Θεσσαλονίκη, το 1931.

τος, αλλά ιδιαίτερα μετά την εγκατάσταση των προσφύγων, συμβάλλει στην αποστασιοποίηση και απομάκρυνση μέρους του εβραϊκού στοιχείου σε άλλες χώρες (π.χ. Γαλλία και Παλαιστίνη), και άρα στη συρρίκνωσή του. Με τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και το «Ολοκαύτωμα»,⁹ ο σχεδόν ολοκληρωτικός αφανισμός του ελληνικού εβραϊκού πληθυσμού είναι καθοριστικός για την αποσιώπηση.

Η σιωπή των ίδιων των Εβραίων μετά τον πόλεμο συμβάλλει σε αυτό. Είναι αναμενόμενη, για λόγους οι οποίοι αφορούν είτε την ανάγκη για επιβίωση στη μεταπολεμική ελληνική κοινωνία και για ενσωμάτωση και συνέχεια, είτε την αδυναμία του επιζώντος να μιλήσει για το παράλογο – αλλά και την αδυναμία του ακροατή να το πιστέψει. Ως εκ τούτου, τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια η πληροφορία και μαρτυρία περί εβραϊκής εξόντωσης δεν βρίσκει εύκολα έδαφος – γεγονός που ισχύει γενικότερα και πέρα από τον ελληνικό χώρο. Συγχρόνως, οι μεγάλες μεταναστεύσεις των Ελλήνων Εβραίων τη δεκαετία μετά τον πόλεμο προς τις Ηνωμένες Πολιτείες και την Παλαιστίνη (η δεύτερη ως μέρος της μαζικής εξόδου των Εβραίων όλης της ηπείρου προς τη γη που αργότερα θα ονομαστεί κράτος του Ισραήλ) συμβάλλουν ακόμα περισσότερο στην αφάνεια και τη σιωπή στην ελληνική δημόσια ζωή.

Έτσι, η συνθήκη της φυσικής απουσίας του εβραϊκού στοιχείου συμμαχεί, τρόπον τινά, με την ιστορική ανάγκη για εθνική ομογενοποίηση. Μεταπολεμικά συμβάλλουν στη σιωπή και οι επίσημες πολιτικές προτεραιότητες για ιδεολογική προβολή της εθνικής «καθαρότητας» (βλ. αντικομμουνισμού) και η ανάδυση του διωκόμενου αριστερού ως κυρίαρχης φιγούρας του «άλλου» στην Ελλάδα κατά την

9. Υπάρχει μια ολόκληρη συζήτηση για το ποιος όρος είναι κατάλληλος για χρήση, μια και ο καθένας φέρει, βέβαια, και διαφορετική ερμηνεία του γεγονότος. Στην αγγλόφωνη (και κυρίως αμερικανική) βιβλιογραφία χρησιμοποιείται συνήθως ο όρος «Ολοκαύτωμα» (που θεωρείται από πολλούς ατυχής), ενώ σε άλλες γλώσσες χρησιμοποιούνται και οι όροι «γενοκτονία» ή «Shoah» ή «Αουσβιτς». Είναι αρκετά πειστική η άποψη ότι ο όρος «γενοκτονία» είναι περισσότερο κατάλληλος καθώς δεν αποδίδει στο γεγονός αποκλειστικά εβραϊκό χαρακτήρα ούτε το περιορίζει σε μία μόνο εθνική ιστορία. Βλ., π.χ., Βαρών-Βασάρ 2007: 61-62, Ζουμπουλάκης 2007: 62-63.

περίοδο αυτή. Στη μικρή διάρκεια, επομένως, μπορεί να δικαιολογήσει κανείς τη μη ορατότητα του Εβραίου διαπιστώνοντας ότι ο Εμφύλιος, η μετεμφυλιακή Ελλάδα, η δικτατορία, μέχρι και η αρχή της μεταπολίτευσης με τη συγκεκριμένη ιδεολογική τους φόρτιση δεν επιτρέπουν ή δεν αφήνουν χώρο για τη μνήμη του Έλληνα Εβραίου.

Στην αποσιώπηση της ύπαρξης του Εβραίου μεταπολεμικά συμβάλλουν και συνθήκες έξω από την ελληνική πραγματικότητα, όπως η ανάγκη κατασκευής εθνικής ταυτότητας στο νέο κράτος του Ισραήλ, ή/και διεθνείς συγκυρίες, όπως οι σχέσεις Αμερικής-Ευρώπης μετά τον πόλεμο, και οι σχέσεις Ισραήλ-Αμερικής. Συγκεκριμένα, ένας λόγος για την αποσιώπηση είναι η μη προβολή της γενοκτονίας των Εβραίων από τους αναμενόμενους φορείς αμέσως μετά το τέλος του πολέμου. Πέρα από το «παγκόσμιο» γεγονός ότι οι ίδιοι οι επιζώντες δεν δύνανται να μιλήσουν αμέσως, το κράτος του Ισραήλ δεν επιστρατεύει εξ αρχής τη γενοκτονία ως συστατικό στοιχείο της εθνικής του ταυτότητας, ούτε επιδιώκει να ταυτιστεί με τον ευρωπαϊκό εβραϊσμό, μια και, ως νέο έθνος-κράτος, έχει ανάγκη από περισσότερο «δυναμικά» και «ηρωικά» πατριωτικά αφηγήματα για τον εαυτό του απ' ό,τι του προσφέρει η «ζοφερή» ιστορία της Shoah.¹⁰ Ομοίως, οι Εβραίοι της Αμερικής την περίοδο εκείνη, με την επιδίωξη της επιτυχημένης αφομοίωσης στην ευημερούσα αμερικανική κοινωνία, δεν επιθυμούν να οικειοποιηθούν τη «μειονεκτική» ταυτότητα του Ολοκαυτώματος, άρα την ταυτότητα του «θύματος», ούτε να ταυτιστούν εξ αρχής και στο σύνολό τους με ένα άλλο κράτος, το Ισραήλ, το οποίο με τη σειρά του θα ταυτίζεται με την εθνικιστική ιδέα της επιστροφής στις «ρίζες», άρα με μια αρνητική εικόνα της διασποράς. Συγχρόνως η Αμερική μεταπολεμικά διατίθεται πλέον διαφορετικά προς τη Γερμανία, ως σύμμαχος στην εποχή του Ψυχρού Πολέμου, άρα δεν ευνοείται ο λόγος περί Ολοκαυτώματος.¹¹

10. Για μια διαφωτιστική ανάπτυξη του θέματος αυτού, βλ. Μπενβενίστε 1998: 43-47.

11. Βλ. το έργο του ιστορικού Novick (2000) για τα αίτια της απουσίας ή αποσιώπησης του θέματος στην αμερικανική δημόσια ζωή κατά την πρώιμη

Οι διεθνείς αυτές συγκυρίες είχαν τον αντίκτυπό τους στην Ελλάδα, ώστε μέχρι πρόσφατα να μην έχουν καλλιεργηθεί πολιτικές και ιδεολογικές ευαισθησίες που αφορούν τον Έλληνα «άλλο», και να έχει επικρατήσει κλίμα σιωπής στον δημόσιο χώρο και τον επίσημο λόγο όσον αφορά την εβραϊκή ταυτότητα και ιστορία. Συγχρόνως οι ντόπιες κυρίαρχες ιδεολογικές ευαισθησίες, αλλά και η σιωπή και φυσική απουσία των ντόπιων Εβραίων οριστικοποίησαν το κενό μνήμης. Ευνόησαν, με άλλα λόγια, το γράψιμο της εθνικής ιστορίας «χωρίς Εβραίους».

Τα πράγματα αλλάζουν εμφανέστερα μετά τη δεκαετία του '90, οπότε το κενό αυτό γίνεται αντικείμενο διαχείρισης στην ελληνική δημόσια σφαίρα ώστε να υπάρξει αυτό που αποκαλείται, εκ των υστέρων και διορθωτικά, «αποκατάσταση» της μνήμης. Και πάλι, η αλλαγή αυτή δεν προκύπτει από συνθήκες γηγενείς, αλλά είναι αποτέλεσμα διεθνών συγκυριών και ανάδυσης νέων πολιτικοϊδεολογικών προτεραιοτήτων, οι οποίες επηρεάζουν αναπόφευκτα και τον ελληνικό χώρο, οικοδομώντας και εδώ την εν λόγω «ευαισθησία».

Η αλλαγή έχει τις βαθύτερες ρίζες της στη δεκαετία του '60, εποχή εδραιωμένης πια αίσθησης της εθνικής κυριαρχίας στο Ισραήλ, και οφείλεται κατά πολύ στο τότε νέο δεδομένο που λέγεται ένταξη της *Shoah* στην εβραϊκή μνήμη. Αυτό, για το Ισραήλ, σημαίνει μια νέα πρόσληψη της εθνικής ταυτότητας, διαδικασία κατά την οποία η *Shoah* παύει να είναι θέμα-ταμπού και αρχίζει να εντάσσεται επισήμως στη συλλογική μνήμη. Σε αυτό συμβάλλει καθοριστικά η δίκη του Άιχμαν το 1961, μια χρονική στιγμή με μεγάλη συμβολική σημασία λόγω του ότι για πρώτη φορά ενεργοποιούνται οι «μαρτυρίες» στη δημόσια σφαίρα και αρχίζουν να αποτελούν έναν αποστιγματισμένο πια τόπο ενδυνάμωσης και δυναμικής ταύτισης Εβραίων. Ας σημειωθεί εδώ παρενθετικά ένα σημαντικό ζήτημα, δηλαδή το ότι η (καθυστερημένη) αυτή ενεργοποίηση της μνήμης δεν είναι άμοιρη πολιτικών χρήσεων. Με άλλα λόγια, γίνεται οικειοποιησίμη από το

μεταπολεμική εποχή. Βλ. επίσης Ζουμπουλάκης 2007, για μια σύντομη συζήτηση του θέματος.

έθνος-κράτος αν η ιστορικοπολιτική συγκυρία το υπαγορεύει. Τα καθοριστικά ιστορικά γεγονότα που ακολουθούν παγιώνουν τις ισραηλινοαραβικές σχέσεις ως σχέσεις σύγκρουσης¹² – μέχρι και σήμερα. Οι σχέσεις αυτές δημιουργούν εύλογους φόβους μέσα στο Ισραήλ σχετικά με τη θέση του στη Μέση Ανατολή και αναβιώνουν μνήμες του παρελθόντος για τους Εβραίους. Στην πορεία αυτή, ενώ η γενοκτονία έχει (επιτέλους) δημοσιοποιηθεί, συγχρόνως μετατρέπεται και σε παρακαταθήκη από την οποία αντλούνται ισχυρές, συμβολικά φορτισμένες, εικόνες προς (εθνική) χρήση στο παρόν.¹³

Όσον αφορά τον εβραϊκό πληθυσμό της Αμερικής, όπου στο παρελθόν κυριαρχούσε η τάση για αφομοίωση και όχι η ταύτιση με το Ισραήλ ή η «επιστροφή», από τη δεκαετία του '60 και μετά η μετάβαση προς τη νέα πρόσληψη της εβραϊκότητας εξαρτάται από ένα σύνολο παραγόντων που σχετίζονται ή όχι με τον εβραϊσμό: από τη μία, η επιτυχημένη ένταξη των Εβραίων στην αμερικανική κοινωνία, η σημαντική επιρροή της πυροδότησης της μνήμης, οι συγκρουσιακές γεωπολιτικές σχέσεις στη Μέση Ανατολή, και γεγονότα όπως οι μετέπειτα «αναθεωρητικές» κινήσεις άρνησης ή σχετικοποίησης του Ολοκαυτώματος σε διάφορες χώρες τη δεκαετία του '80 συμβάλλουν στη νέα σημασιολόγηση της εβραϊκότητας (ως πηγής «υπερηφάνειας») στην αμερικανική συνείδηση. Από την άλλη, σημαντικό ρόλο σε αυτή την «ενδυνάμωση» παίζει η ανάδυση της πολιτικής των ταυτοτήτων (με ρίζες στο κίνημα των πολιτικών δικαιωμά-

12. Ο Πόλεμος των Έξι Ημερών το 1967 και του Γιομ Κιπούρ το 1973 και στη συνέχεια γεγονότα όπως ο πόλεμος στον Λίβανο το 1982, η Ιντιφάντα, κ.λπ.

13. Είναι χαρακτηριστική η μελέτη του Tom Segev (2000), όπου ο Ισραηλινός ιστορικός μιλά για τη διαδικασία ενσωμάτωσης του Ολοκαυτώματος στην εθνική ταυτότητα και για τις πολλαπλές χρήσεις του από την ισραηλινή κοινωνία και πολιτική.

Σύμφωνα με μια κυρίαρχη γραμμή κριτικής που έχει ασκηθεί, με τη διαδικασία αυτή συντελείται η πολιτική εργαλειοποίηση της εβραϊκής γενοκτονίας, δηλαδή η «αξιοποίηση» εικόνων-συμβόλων και η άντληση μεταφορών από την εβραϊκή γενοκτονία απέναντι σε οποιαδήποτε εχθρική προς το Ισραήλ τοποθέτηση – μια οικειοποίηση της θυματοποίησης, με άλλα λόγια.

των), ιδιαίτερα εμφανής στην ακαδημαϊκή παραγωγή κατά τη δεκαετία του '80 και του '90: η έμφαση στην ταυτότητα/εθνοτική ταυτότητα καθιστά την εβραϊκότητα «αξία», όπως κάθε άλλη «ιδιαιτέρη» ταυτότητα. Μέρος αυτής της διαδικασίας είναι η ανάδειξη της μνήμης ως αντικειμένου μελέτης στον κόσμο της δυτικής διανόησης.

Ιδιαίτερα από το 1980 και μετά πραγματοποιείται μαζικά μια «απελευθέρωση» του λόγου όσον αφορά την εβραϊκή γενοκτονία,¹⁴ εξού και ο όρος «έκρηξη της μνήμης» που αναφέρεται στο φαινόμενο της οικοδόμησης της νέας εβραϊκής συνείδησης. Κορυφωμένη τη δεκαετία του '90, παίρνει διάφορες μορφές, όπως η δημοσίευση μαρτυριών και απομνημονευμάτων, η ανάδυση της ιστοριογραφίας του Ολοκαυτώματος,¹⁵ η ίδρυση σπουδών του Ολοκαυτώματος σε πανεπιστήμια, ή η δημιουργία εβραϊκών μουσείων και μνημείων¹⁶ στην Αμερική και την Ευρώπη.

Στην ορατότητα της εβραϊκότητας συμβάλλει η αυξανόμενη δημοσιοποίηση του εβραϊκού ζητήματος στην Ευρώπη μέσα σε νέες γεωπολιτικές συνθήκες. Ειδικά από το 1989 και μετά, η εβραϊκή μνήμη τίθεται πλέον ως θέμα συζήτησης σε διάφορες πτυχές του δημόσιου βίου, στο πλαίσιο της εν γένει απελευθέρωσης της τραυματικής μνήμης όσον αφορά τα πρώην ανατολικά καθεστώτα την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου. Παρατηρείται έτσι μια αναμόρφωση του (ακαδημαϊκού, καταναλωτικού, κ.λπ.) τοπίου, που αναδεικνύει την εβραϊκή ιστορία και κουλτούρα ιδιαίτερα στις χώρες με πρώην έντονη εβραϊκή παρουσία, όπως

14. Βλ. Βαρών-Βασάρ 2007, για μια κατατοπιστική αναδρομή στην ανάπτυξη αυτής της μνήμης διεθνώς. Βλ. Wiewiorka 2006: 215-249 όπου, μέσα από την εμβληματική περίπτωση του στρατοπέδου του Άουσβιτς, μας δίδεται μια πιο λεπτομερής πορεία της «διεθνοποίησης» της εβραϊκής μνήμης, ξεκινώντας από τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια.

15. Στο Benveniste 2011 γίνεται μια πολύ καλή αναδρομή στην ιστοριογραφία αυτή, με έμφαση στην ελληνική περίπτωση.

16. Για μια κριτική προσέγγιση των μνημείων της εβραϊκής γενοκτονίας σε διάφορες χώρες, βλ. το γνωστό έργο του Young 1993. Βλ. επίσης το κείμενο της Βαρών-Βασάρ 1998 για μια κριτική συζήτηση ευρωπαϊκών και αμερικανικών μουσείων της γενοκτονίας.

η Πολωνία, η Ουγγαρία, η Τσεχία, οι βαλτικές χώρες, καθώς και η (νυν) Γερμανία, η Αυστρία, και η Ιταλία.¹⁷ Για να μην παρυσιαστεί όμως αυτή η εικόνα ως εξιδανικευμένη, πρέπει να ειπωθεί ότι η προ 1989 συστηματική αποσιώπηση του εβραϊκού ζητήματος στα τότε «κομμουνιστικά» καθεστώτα δίνει μετά το 1989 τη θέση της στις τάσεις αναθεώρησης και αμφισβήτησης της γενοκτονίας.

Η δημοσιοποίηση της εβραϊκής μνήμης στην Ευρώπη και ως ένα βαθμό η νέα γεωπολιτική πραγματικότητα λόγω κατάρρευσης του «ανατολικού μπλοκ» κάνουν αισθητή και στην Ελλάδα την ευρωπαϊκή αναστοχαστικότητα για το εβραϊκό ζήτημα, αν και αρκετά αργότερα, δηλαδή περίπου στα τέλη της δεκαετίας του '80-αρχές της δεκαετίας του '90.

Η ενασχόληση με την εβραϊκή μνήμη στην Ελλάδα νομιμοποιείται και για άλλους, «εξωγενείς» λόγους, που έχουν να κάνουν με μια νέα κατάσταση πραγμάτων: την άνευ προηγουμένου και αναγκαστική συνύπαρξη με τον «άλλο». Λόγω μαζικής μετανάστευσης πληθυσμών του πρώην ανατολικού μπλοκ, μια εικόνα που συμπληρώνεται με τα σύγχρονα μεταναστευτικά ρεύματα και από μακρινότερα μέρη του πλανήτη προς την Ευρώπη λόγω ανακατατάξεων στην παγκόσμια οικονομία, ο «άλλος» γίνεται αναγκαστικά ορατός στην ελληνική κοινωνία, και ως φυσική παρουσία και ως αντικείμενο συζήτησης στη δημόσια σφαίρα. Η ενασχόληση με τον «άλλο» στην Ελλάδα νομιμοποιείται στο πλαίσιο πολιτικών μέσα στην Ευρωπαϊκή Ένωση, όπως είναι η τοποθέτηση των «δικαιωμάτων» και οι πολιτικές «πολυπολιτισμικότητας» στις προτεραιότητες της ευρωπαϊκής πολιτικής ατζέντας τις τελευταίες δεκαετίες και η αναγκαστική υιοθέτησή τους από την Ελλάδα ως κράτος-μέλος.

17. Για μια διαφωτιστική εθνογραφική έρευνα σε ορισμένες από αυτές τις χώρες, με θέμα το φαινόμενο αυτό ως ένα είδος εβραϊκής «αναγέννησης» και εκ νέου εβραϊκής «παρουσίας» σε περιοχές με έντονη εβραϊκή απουσία στο παρόν, βλ. Gruber 2002. Αφορά, για παράδειγμα, από προγράμματα σπουδών και αναστήλωση συναγωγών έως πολιτιστικές εκδηλώσεις και προϊόντα για τουριστική κατανάλωση.

Πέρα από το –κατά τα άλλα πολύ κρίσιμο– θέμα σε ποιο βαθμό η Ελλάδα επικυρώνει αυτή την ατζέντα, σημαντική είναι η ύπαρξη των προϊόντων της δραστηριοποίησης αυτής, όπως οι οργανισμοί και τα νομικά πλαίσια για την προστασία των δικαιωμάτων, μια και κάθε κράτος-μέλος οφείλει με διάφορους τρόπους να δεσμευτεί απέναντί τους.¹⁸ Η ορατότητα των Εβραίων στον ελληνικό χώρο ερμηνεύεται λοιπόν και μέσα στις νέες συνθήκες επίσημης διαχείρισης της ετερότητας, όπου το θέμα «μειονότητα» και «εθνοτική» ομάδα εισάγεται, ή προσδιορίζεται εκ νέου, στη δημόσια συζήτηση.

Ειδικά για την Ελλάδα, η σιωπή για τους Εβραίους εξηγείται και μέσα στο πλαίσιο της ύπαρξης άλλων παράλληλων σιωπών στην ελληνική ιστορία, όπως αυτή για τον Εμφύλιο. Είτε μέσα από μια ψυχολογική ερμηνεία, δηλαδή αυτή του τραύματος που δεν μπορεί να ειπωθεί, είτε μέσα από μια ερμηνεία της κυρίαρχης ιδεολογίας που δεν εντάσσει τον «άλλο» στην επίσημη εθνική ιστορία, και οι δύο παραπάνω αποσιωπημένες πραγματικότητες μπόρεσαν να γίνουν ορατές και συζητήσιμες μόνο αρκετά αργότερα στην ιστορία. Η ελληνική «έκρηξη της μνήμης» πραγματοποιείται περίπου συγχρόνως και για το εβραϊκό θέμα και για τον Εμφύλιο,

18. Στο έργο αυτών μπορεί κανείς να δει τις επιμέρους αναφορές για το κάθε κράτος-μέλος, άρα και για την Ελλάδα, σε θέματα όπως ο ρατσισμός, ο αντισημιτισμός και η ξενοφοβία. Αυτά είναι, π.χ., η Ευρωπαϊκή Επιτροπή κατά του Ρατσισμού και της Μισαλλοδοξίας (ECRI – European Commission Against Racism and Intolerance) (www.coe.int/T/E/human_rights/Ecri/1-ECRI) του Συμβουλίου της Ευρώπης, ο Οργανισμός Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης (FRA – European Union Agency for Fundamental Rights) (<http://fra.europa.eu>), ο Οργανισμός για την Ασφάλεια και τη Συνεργασία στην Ευρώπη (ΟΑΣΕ) (OSCE – Organization for Security and Cooperation in Europe) (www.osce.org). Επίσης, κείμενα όπως η Σύμβαση-Πλαίσιο για την Προστασία των Εθνικών Μειονοτήτων (1995) του Συμβουλίου της Ευρώπης (<http://conventions.coe.int/Treaty/EN/Treaties/Html/157.htm>) ή το Καταληκτικό Κείμενο της Κοπεγχάγης (1990) του ΟΑΣΕ, http://www.osce.org/documents/odihr/1990/06/13992_en.pdf. Στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης, βλ. ακόμα Χάρτης των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης, που υπογράφηκε με τη Συνθήκη της Νίκαιας (2001). http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_el.pdf.

τουλάχιστον ιστοριογραφικά, δηλαδή από τη δεκαετία του '90.

Με άλλα λόγια στην Ελλάδα ο λόγος περί Εβραίου και εβραϊκής μνήμης δεν ήταν δυνατόν να νομιμοποιηθεί νωρίτερα στην ιστορία. Αυτό, όπως φαίνεται, έχει να κάνει με τοπικές και υπερτοπικές συγκυρίες, και με συγκυρίες που αφορούν ή δεν αφορούν τους Εβραίους αποκλειστικά. Στην Ελλάδα η σιωπή του παρελθόντος ήταν συμβατή με την κυρίαρχη εκδοχή της εθνικής ταυτότητας, που δεν άφηνε χώρο για ιστορικές σιωπές να σπάσουν, ούτε συνέτεινε στην κατασκευή μιας επίσημης εικόνας της ελληνικής ταυτότητας ως πολυεθνικής ή «πολυπολιτισμικής». Το τελευταίο ήταν αναμενόμενο για τον επιπρόσθετο λόγο ότι η ρητορική της «πολυπολιτισμικότητας» αναδύεται πολύ πιο πρόσφατα στην ιστορία, ενώ στην ίδια την Ελλάδα αργεί ακόμα περισσότερο να αναδυθεί σε σχέση με άλλες χώρες του δυτικού κόσμου.

Επομένως νομιμοποιείται και ισχυροποιείται η ενασχόληση με την εβραϊκότητα στην εγχώρια δημόσια σφαίρα, χάρη στην εκτός ελληνικού χώρου δημοσιοποίηση του λόγου περί εβραϊκής γενοκτονίας και τη νομιμοποίηση της «μαρτυρίας», σε συνδυασμό με την ευρύτερη έμφαση στο θέμα «ταυτότητες» σε πολιτικές και ακαδημαϊκές ελίτ τις τελευταίες δεκαετίες.

Τέλος ένα στοιχείο που ερμηνεύει με ισχυρό τρόπο τη δημοσιοποίηση, και θα μπορούσε κανείς να πει ότι έχει γενική ισχύ πέρα από εθνικά όρια (και πέρα από εθνοτικές ομάδες), είναι το θέμα των γενεών: οι πιο σύγχρονες γενιές Εβραίων είναι αναμενόμενο να «μιλάνε» πιο εύκολα, όντας όχι τόσο βεβαρημένοι από το παρελθόν του πολέμου, καθώς δεν ήταν δικό τους βίωμα. Παρόλο που το θέμα αυτό αφορά το μη θεσμικό κομμάτι της ανάλυσης, αποτελεί δε μια ψυχολογική ερμηνεία, είναι ωστόσο χρήσιμο να συν-θεωρηθεί με τα παραπάνω για να συμβάλει στην κατανόηση.

3. Το τοπίο που αναδύεται: Φορείς και πρακτικές στη δημόσια σφαίρα

Η χρονική στιγμή που διανύουμε, κατά την οποία η εβραϊκή ταυτότητα είναι πλέον «ορατή», γεννά νέου είδους προβληματισμούς. Πέρα από το χώρο της επίσημης ρητορικής και πρακτικής, που είναι γεγονός, η δημοσιοποίηση δεν είναι απροϋπόθετη. Πώς νομιμοποιείται; Με τι πολιτικό ή άλλο κόστος; Πώς έρχεται να πάρει θέση στη δημόσια ζωή; Πού δίνεται η έμφαση; Τι ορίζεται ως εβραϊκό;

Ως τώρα έχουν διαμορφωθεί τουλάχιστον κάποια γενικότερης ισχύος δεδομένα. Από τα τέλη της δεκαετίας του '80 και τις αρχές της δεκαετίας του '90 έχουμε ένα σχετικά ξεκάθαρο πέρασμα από τη σιωπή προς τη δημοσιοποίηση. Παράλληλα, μια σημαντική πλευρά της διαδικασίας της ορατότητας είναι η παραγωγή «πολιτιστικών» και «παιδαγωγικής» φύσεως προϊόντων.

Συγκεκριμένα, ένα από τα πρώτα πράγματα που θα παρατηρήσει κανείς ως διαδικασία ορατότητας είναι η μνημειοποίηση της εβραϊκότητας. Αυτό σημαίνει κυρίως την παραγωγή και διαχείριση καλλιτεχνικών-αρχιτεκτονικών προϊόντων και τοπίων (περισσότερο τοπίων αστικού χώρου), στη μνήμη των εβραϊκών πληθυσμών μιας συγκεκριμένης πόλης, ή των Ελληνοεβραίων θυμάτων του πολέμου ή της γενοκτονίας, ή των Εβραίων γενικότερα. Αντίθετα με το παρελθόν, σήμερα οι πρακτικές αυτές συνεπάγονται μια συνεργασία/συνδρομή των ελληνικών αρχών (δήμων, περιφερειών, κ.λπ.). Στο παρελθόν, για παράδειγμα, αποτελούσαν αποκλειστική σύλληψη και αρμοδιότητα των «ισραηλιτικών κοινοτήτων» τα μνημεία που φτιάχτηκαν μετά τον πόλεμο, ή τα εβραϊκά μουσεία της Αθήνας (1977) και της Θεσσαλονίκης (2001). Παραδείγματα της σημερινής πρακτικής είναι η ανέγερση εβραϊκών μνημείων, με πρώτα της Λάρισας, της Θεσσαλονίκης και του Βόλου,¹⁹ και οι ονομασίες

19. Για παράδειγμα, μνημεία ανεγέρθηκαν στη Λάρισα το 1987 και το 1999, στη Θεσσαλονίκη το 1997, στον Βόλο το 1998 και το 2005, στο Διδυμότειχο και τη Ρόδο το 2002, στην Κομοτηνή το 2004.

πλατειών.²⁰ Η αρχιτεκτονική μνημειοποίηση περιλαμβάνει και την ανακαίνιση συναγωγών, π.χ. της Αθήνας, της Βέροιας και των Χανίων.²¹ Εδώ η συμμετοχή του ελληνικού κράτους δεν είναι πάντα δεδομένη, ιδιαίτερα δε στην περίπτωση της Κρήτης, όπου η παρουσία εγχώριων επίσημων φορέων περιορίζεται σε ρητορική επικύρωση.²²

Προσπερνώντας το θέμα ποιες είναι οι συνθήκες της επίσημης αυτής κρατικής παρουσίας, καθώς χρήζει ιδιαίτερης ανάλυσης, εκείνο που στο παρόν κείμενο επιδιώκεται να αναδειχθεί είναι, όχι η αξιολόγηση της επίσημης πολιτικής, αλλά το γεγονός της ένταξης στη λογική της πολυπολιτισμικότητας που υπαγορεύει η πολιτική ορθότητα της νέας ιστορικής στιγμής. Με την ένταξη των επίσημων αρχών στη διαδικασία αυτή, με τρόπους είτε υλικούς είτε ρητορικούς, η μνημειοποίηση αποκτά πιο ορατό και δημόσιο χαρακτήρα και αναδύεται επίσημος λόγος περί βούλησης για ένταξη των Εβραίων στην επίσημη ιστορία.²³

Εκτός από τη χωρική, η μνημειοποίηση έχει και τη χρονική της διάσταση, δηλαδή την επετειακοποίηση. Προσφέρει νέες εκδοχές της ελληνικής ιστορίας με την εκ νέου οργάνωση του ετήσιου ημερολογίου και εορτολογίου. Από το 2004, με ψήφισμα της ελληνικής Βουλής, έχει καθιερωθεί η 27η Ιανουαρίου ως Ημέρα

20. Για παράδειγμα, η «πλατεία Εβραίων Μαρτύρων» στη Θεσσαλονίκη το 1986. Πλατεία με το ίδιο όνομα υπάρχει και στην πόλη της Ρόδου.

21. Βλ. Μεσσίνας 1998, Stavroulakis και DeVinney 1992, για τις συναγωγές στην Ελλάδα και πληροφορίες για τη σύγχρονη κατάστασή τους.

22. Η συναγωγή των Χανίων αποτελεί παράδοξο όσον αφορά την αναγνωρισιμότητα «εντός» και «εκτός»: ενώ παραμένει σχεδόν άγνωστη στον ντόπιο πληθυσμό, έχει ανακηρυχθεί Παγκόσμιο Μνημείο από το World Monuments Fund. Για εθνογραφικές προσεγγίσεις της περίπτωσης της Κρήτης, βλ. Γιακουμάκη 2009, Yiakoumaki 2005.

23. Για την πρόσφατη μνημειοποίηση στον ελληνικό χώρο, βλ., Papamichos-Chronakis 2008, Τσιάρα 2006, ως δύο χρήσιμες περιπτώσεις μελέτης που εξετάζουν το πλαίσιο ανάδυσης μέσα από συγκεκριμένα παραδείγματα – η πρώτη το μνημείο της Θεσσαλονίκης και η δεύτερη της Λάρισας. Βλ. και Βαρών-Βασάρ 2007. Για τις πολιτικές κατασκευές μνημονικών τόπων, τις συνδηλώσεις τους και τις σύγχρονες χρήσεις τους μέσα από μια πιο παγκόσμια ματιά, βλ. επίσης Βαρών-Βασάρ 1998, Μπενβενίστε 1998 και Wiewiorka 2006.

Μνήμης²⁴ (των Ελλήνων Εβραίων μαρτύρων και ηρώων του Ολοκαυτώματος [sic]), η οποία, με απόφαση του ΟΗΕ, είναι και η επίσημη Ημέρα Μνήμης διεθνώς. Τη νέα οργάνωση του εθνικού χρόνου ευνοεί και η δημιουργία του κάθε μνημείου, εφόσον συνοδεύεται από ετήσιες εκδηλώσεις απότισης φόρου τιμής ή ετήσια μνημόσυνα στις ελληνικές πόλεις με εβραϊκή κοινότητα. Απότιση φόρου τιμής γίνεται και από εκπροσώπους του ισραηλινού κράτους και σωμάτων στρατού που επισκέπτονται τη χώρα. Κατά τον τρόπο αυτό εγκαινιάζεται μια νέα σειρά «σημαντικών» ημερομηνιών, ένα νέο πακέτο ετήσιων συμβάντων, για την ελληνική δημόσια ζωή, που εγγράφει επίσημα την εβραϊκή ταυτότητα στην εθνική ιστορία. Όπως κάθε εθνική εορτή, τα γεγονότα αυτά είναι δομημένα με τέτοιο τρόπο ώστε να γίνουν και αυτά «εθιμικά», και άρα εντάξιμα στην απαραίτητη «κοινοτοπία» που συνεπάγεται αυτή η εθνική αναγκαιότητα.²⁵

Ως αποτέλεσμα, δημιουργείται μια απαραίτητη ή/και αναγκαστική (γι' αυτό και άνευ προηγουμένου) συνύπαρξη και σύμπραξη (επίσημων) φορέων για το σκοπό αυτό: το Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο Ελλάδος, η επίσημη Εκκλησία, η νομαρχία, η Βουλή, η κυβέρνηση, τα πολιτικά κόμματα, η εβραϊκή κοινότητα της εκάστοτε πόλης, κ.ά. Για παράδειγμα, η εθνική Ημέρα Μνήμης είναι πια υπό την αιγίδα της νομαρχίας και εορτάζεται ως γεγονός ολκής, πλαισιωμένο και επιτελούμενο από αντίστοιχου συμβολισμού προσωπικότητες (π.χ. Πρόεδρο της Δημοκρατίας, πρέσβη του Ισραήλ), σε αντίστοιχης σημασίας χωρικά πλαίσια, όπως είναι (στην περίπτωση της Αθήνας) ο Άγνωστος Στρατιώτης, η πλατεία της Μητρόπολης, το Μέγαρο Μουσικής

24. Ν. 3218/2004 (ΦΕΚ 12/Α/27.1.2004).

25. Για μια ανάλυση της μνημειοποίησης ως γεγονότος που καθιστά έναν τόπο (εδώ το Άουσβιτς-Μπιρκενάου) «εν πολλοίς μη αναγνώσιμο», βλ. Wiewiorka 2006: 11-22. Για ένα εθνογραφικό παράδειγμα των νέων αναγνώσεων του μνημείου-στρατοπέδου (στην Πολωνία) σήμερα, οι οποίες συμβάλλουν στην κατασκευή νέας εθνικής ταυτότητας για τους Ισραηλινούς νέους που το επισκέπτονται, βλ. και Feldman 2008.

και η Συναγωγή.²⁶ Τα εν λόγω γεγονότα γνωρίζουν σύντομη κάλυψη από τα κεντρικά δελτία ειδήσεων και τον τύπο.

Σε αυτή τη δημοσιοποίηση ανήκουν και πρακτικές με πιο δι-εθνή χαρακτήρα, όπως ο εορτασμός για τα 60 χρόνια από την απελευθέρωση του Άουσβιτς το 2005, η επέτειος μνήμης του διωγμού των Σεφαραδιτών Εβραίων από την Ιβηρική Χερσόνησο πριν από 500 χρόνια (με αντίστοιχο εορτασμό των 500 χρόνων εβραϊκής παρουσίας στη Θεσσαλονίκη το 1992) και ο θεσμός της Πολιτιστικής Πρωτεύουσας της Ευρώπης το 1997 με επίκεντρο τη Θεσσαλονίκη, όπου γίνεται μνεία στην εβραϊκή ιστορία της πόλης ως στοιχείο της πολυεθνοτικότητάς της. Στο χώρο των κρατικών «πολιτιστικών δρώμενων» υπάρχει και μια μικρή προϊστορία από το 1994, μέσα από τον τότε θεσμό Δίκτυο Πόλεων του Υπουργείου Πολιτισμού (ΥΠΠΟ), όπου για συγκεκριμένες πόλεις της Ελλάδας (π.χ. Βέροια) επιδιώχθηκε να αναδειχθεί η εβραϊκή ταυτότητά τους στο πλαίσιο ανάδειξης του πολυεθνοτικού τοπίου τους.

Η δημόσια εκπαίδευση είναι άλλος ένας χώρος (καθυστερη-μένης) εγγραφής του εβραϊκού θέματος στην εθνική ιστορία, κα-θώς η διδασκαλία στα σχολικά εγχειρίδια ήταν σχεδόν ανύπαρ-κτη. Τα τελευταία χρόνια το Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων (ΥΠΕΠΘ) υιοθετεί κάποιες σχετικές πρακτικές (π.χ. στην Αθήνα, σε συνεργασία με φορείς όπως το Εβραϊκό Μουσείο και η εβραϊκή κοινότητα) για τη δημιουργία διδακτικού υλικού και την ενσωμάτωση της διδασκαλίας του «Ολοκαυτώ-

26. Παράδειγμα τέτοιας πλαισίωσής της ως εθνικού γεγονότος υπήρξε, μεταξύ άλλων, η παρουσία και η ομιλία της Σιμόν Βέλ στην Ημέρα Μνήμης του 2006 (πρώτη επέτειος εθνικού εορτασμού), προσώπου εμβληματικού για το ρόλο της ως πολιτικού σε επίπεδο Ευρωπαϊκής Ένωσης και ως Ευρωπαϊάς Εβραίας δραστηριοποιημένης σε θέματα εβραϊκής μνήμης. Άλλο παράδειγμα υπήρξε κατά την Ημέρα Μνήμης του 2007 η προβεβλημένη παρουσία της Εκ-κλησίας, μέσω του τότε Αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου, και η έμφαση στο ρόλο της Εκκλησίας στη διάσωση Ελλήνων Εβραίων κατά την Κατοχή. Για πρώτη φορά έγιναν στην Αθήνα αποκαλυπτήρια τιμητικής επιγραφής με αναφορά στους Εβραίους, στην πλατεία της Μητρόπολης – ως σημειωθεί ότι η Αθήνα ήταν, μέχρι πρόσφατα, μια πόλη χωρίς μνημείο για τους Εβραίους.

ματος» στο μάθημα της ιστορίας.²⁷ Στο ίδιο πλαίσιο καθιερώθηκε, από το 2004, σειρά σεμιναρίων για εκπαιδευτικούς με τίτλο «Διδάσκοντας για το Ολοκαύτωμα στην Ελλάδα».²⁸ Όλα αυτά εγγράφονται στο γεγονός ότι η Ελλάδα είναι από το 2005 μέλος του Διεθνούς Οργανισμού για τη Συνεργασία, Μελέτη, Μνήμη και Έρευνα του Ολοκαυτώματος,²⁹ που τελεί υπό την αιγίδα του ΟΗΕ, και άρα υποχρεώνεται να υιοθετήσει τις ανάλογες πρακτικές. Είναι συζητήσιμο πώς οι Έλληνες εκπαιδευτικοί αντιλαμβάνονται και υιοθετούν τις εν λόγω πρακτικές και, επομένως, ποια η απήχησή τους μέσα στα σχολεία. Είναι όμως σημαντικό ότι έχει εξασφαλιστεί η θεσμική κατοχύρωση, δηλαδή το ότι η αναφορά στην εβραϊκή ιστορία εισάγεται με επίσημη προδιαγραφή στην ελληνική εκπαίδευση.

Συγχρόνως κατοχυρώνεται η (επίσης καθυστερημένη) αναγνώριση των θρησκευτικών αργιών στην εκπαίδευση για μη χριστιανούς ορθόδοξους μαθητές, με υπουργική απόφαση. Συγκεκριμένα, προστίθενται θρησκευτικές αργίες για τους μαθητές «του Λατινικού Δόγματος, της Ισραηλιτικής θρησκείας και της Μουσουλμανικής θρησκείας».³⁰

Μια και η θρησκευτική πρακτική αποτελεί μία πλευρά της ορατότητας, ως άλλο ένα παράδειγμα αναφέρω τον δημόσιο

27. Παραδειγματικά, κάποιες πρακτικές του ΥΠΕΠΘ: αναφορά για την υιοθέτηση δραστηριοτήτων στα ελληνικά σχολεία (Report on the Teaching of the Holocaust in Greece), www.holocausttaskforce.org/education/holocaust-education-reports.html (Greece), κείμενο για την Ημέρα Μνήμης προορισμένο να διαβαστεί στα σχολεία, www.kpad.gr/text/notes_yppepth/holocaust260107.htm, Πανελλήνιος μαθητικός διαγωνισμός με θέμα τους Έλληνες Εβραίους και το Ολοκαύτωμα, www2.e-yliko.gr/htmls/contest_files/diagonismos_olokautomatos.doc και η έκδοση *Ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος και το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων*, 2006. Βλ. επίσης τον συλλογικό τόμο *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων*, 2006.

28. Βλ. www.jewishmuseum.gr/gr/education/holocaust_education/teachers_seminar/in_the_jmg/seminar_2010.html.

29. Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research. www.holocausttaskforce.org.

30. Υπουργική απόφαση 80033/Γ2/04-08-06, άρθρο 2. www.yppepth.gr/docs/sxoliko_didaktiko_etos.doc

εορτασμό εβραϊκών θρησκευτικών εορτών, καταγράφοντας ως μια πρωτιά για την Αθήνα τον εορτασμό του Χανουκά σε κεντρική πλατεία αθηναϊκού δήμου (Π. Ψυχικό) από το 2004, που έκτοτε καθιερώθηκε, με την παρουσία επισήμων της ελληνικής και ισραηλινής κυβέρνησης και θρησκευτικών εκπροσώπων ένθεν και ένθεν.

Ένας από τους χρονικά πρώτους χώρους παραγωγής ορατότητας είναι ο ακαδημαϊκός/πανεπιστημιακός, ως μια άλλη πλευρά του ελληνικού δημόσιου βίου με επίσημο και νομιμοποιητικό λόγο. Η εβραϊκή κουλτούρα και ταυτότητα δημοσιοποιείται μέσα από την παραγωγή κειμένων και επιστημονικές συναντήσεις κατά το χρονικό σημείο μετάβασης προς τη δεκαετία του '90. Στην Ελλάδα η ιστορία είναι η κοινωνική επιστήμη που επηρεάζεται πρώτη από την «έκρηξη της μνήμης», ήδη γεγονός σε άλλες χώρες από τη δεκαετία του '80, όπως παρουσιάζει πολύ αναλυτικά η Μπενβενίστε (Benveniste 2011). Η ιστοριογραφία, αναφέρει, είναι ένας χώρος όπου διαγράφεται αποκαλυπτικά η πορεία αυτής της πρώτης ανάδυσης στην Ελλάδα.³¹ Αυτό γίνεται μέσα από ποικίλες ιδεολογικές αφηγήσεις, για παράδειγμα, μέσα από τοποθετήσεις περί «συμβολής» των Εβραίων στο ελληνικό έθνος, ή περί «απουσίας» ή μειωμένης παρουσίας του αντισημιτισμού στην Ελλάδα,³² ή περί πολυπολιτισμικότητας (όπου δηλαδή η εβραϊκότητα προσεγγίζεται ως κομμάτι του πολυεθνικού προνεωτερικού παρελθόντος).

Αρχίζοντας λοιπόν μια δεκαετία αργότερα σε σχέση με άλλες χώρες, δημοσιοποιούνται οι πρώτες «μαρτυρίες» στον ελληνικό χώρο, πράγμα που συνεχίζεται ως μια μικρή εκδοτική πληθώρα.³³ Σε αυτό συμβάλλει η Εταιρεία Μελέτης Ελληνικού Εβραϊσμού που ιδρύεται από ιστορικούς το 1991, το έργο της οποίας μετά το 2005 συνεχίζει με νέους τρόπους η Ομάδα Μελέτης της

31. Βλ. παραδείγματα γραφής, εγχώριας και μη, όπως Αβδελά 1994, Αβδελά και Βαρών-Βασάρ 1995, Fleming 2007, Μαργαρίτης 2005, Mazower 1994, 2006, Μόλχο 2006, Pierron 2004, Rozen 2008, Stavroulakis 1990 και Φλάισερ 1995, 2008.

32. Βλ., π.χ., Κωνσταντοπούλου και Βερέμης 2000.

33. Βλ. γνωστά έργα επιμέλειας και συλλογής εκδόσεων με «μαρτυρίες», π.χ. Αμπατζοπούλου 1993, Κούνιο-Αμαρίλιο και Ναρ 1998.

Ιστορίας των Εβραίων της Ελλάδας (με έδρα τη Θεσσαλονίκη).³⁴ Εν γένει, επιστημονικές συναντήσεις μικρότερης ή μεγαλύτερης εμβέλειας έχουν πραγματοποιηθεί σε μικρό αριθμό από τις αρχές του '90, με θέματα κυρίως τους Εβραίους στον ελληνόφωνο χώρο, ή τους Εβραίους και το Ολοκαύτωμα, και περισσότερο επικεντρωμένα γεωγραφικά στη Θεσσαλονίκη.³⁵

Η διδασκαλία του αντικειμένου σε θεσμικούς χώρους, όπως τα πανεπιστήμια, έχει μικρή ιστορία στον ελληνικό χώρο, με πρώτες εμφανίσεις κάποια μαθήματα, σεμινάρια ή ενημερωμένες βιβλιογραφίες (ιστορίας ή ανθρωπολογίας)³⁶ στα ιδρύματα της Θεσσαλονίκης, του Βόλου, και της Αθήνας. Στην ορατότητα συμβάλλει και η σύμπραξη των παραπάνω φορέων με φορείς από το χώρο της αγοράς, όπως οι εκδοτικοί οίκοι ή ο ημερήσιος τύπος. Τα τελευταία χρόνια παρουσιάζεται ένας, αν όχι ογκώδης, σίγουρα όμως άνευ προηγουμένου αριθμός δημοσιευμένων κειμένων εγχώριων ή μεταφρασμένων, από τις κοινωνικές επιστήμες³⁷ και από τη λογοτεχνία και την ποίη-

34. <http://histjews.blogspot.com>. Π.χ., επιστημονικές συναντήσεις: «Η οικονομία της Κατοχής και η τύχη των εβραϊκών περιουσιών» το 2009, συνάντηση Ελλήνων και Ισραηλινών ιστορικών «Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης στη μακρά διάρκεια, 16ος-20ός αιώνας» το 2008, και «Πέντε ντοκιμαντέρ για τους Εβραίους της Ελλάδας» το 2007.

35. Αναφέρω χαρακτηριστικά παραδείγματα: «Οι Εβραίοι στον ελληνικό χώρο: Ζητήματα ιστορίας στη μακρά διάρκεια», Εταιρεία Μελέτης Ελληνικού Εβραϊσμού, Θεσσαλονίκη 1991, «Εβραϊκές κοινότητες στη νοτιοανατολική Ευρώπη από τον 15ο αιώνα ως το τέλος του Β' Παγκόσμιου Πολέμου», σε συνεργασία με το Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο και την εβραϊκή κοινότητα της πόλης, Θεσσαλονίκη 1992, ημερίδα για το Ολοκαύτωμα με αφορμή τα 60 χρόνια από το τέλος του πολέμου, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα 2005, «Το Ολοκαύτωμα ως τοπική ιστορία: Παρελθόν και παρόν μιας σύνθετης σχέσης», Θεσσαλονίκη 2008 (Δίκτυο για τη Μελέτη των Εμφυλίων Πολέμων – Πανεπιστήμιο Γέιλ – ίδρυμα *Fondation pour la Mémoire de la Shoah* – Πανεπιστήμιο Μακεδονίας – Εβραϊκή Κοινότητα).

36. Για τις (λιγοστές) ανθρωπολογικές προσεγγίσεις για τους Εβραίους του ελληνικού χώρου, βλ., Andrianopoulou 2003, 2004, Γιακουμάκη 2009, Κράββα 2006, Kravva 2001 και Lewkowicz 2005.

37. Βλ., π.χ., Βαρών-Βασάρ 1998, Γεωργιάδου και Ρήγος 2007, Finkelstein 2001, Μορέν 2007, Σαρτρ 2006, Taguieff και Finkelkraut 2005, Wiewiorka 2006. Επίσης *Οι Εβραίοι της Ελλάδας*. Αφιέρωμα του ένθετου «Επτά Ημέρες» της εφ. *Η Καθημερινή*, 3.3.1996.

ση.³⁸ Υπάρχει μια μικρή σχετική με το θέμα παραγωγή και σε άλλους χώρους, όπως η δημιουργία ταινιών/ντοκιμαντέρ για τους Εβραίους του ελληνικού χώρου³⁹ και μουσικών παραγωγών.⁴⁰ Επίσης έχουν προσκληθεί Εβραίοι/Ισραηλινοί διανοούμενοι στην Ελλάδα, μεταξύ των οποίων ο Aaron Appelfeld, ο David Grossman και ο Amos Oz.⁴¹

Υπάρχει και ένα είδος ορατότητας που εξασφαλίζεται μέσα από το χώρο της αγοράς και της κατανάλωσης. Πρόκειται για την ορατότητα του εθνοτικού «άλλου» μέσα από την ανάδυση του ως εμπορευματοποιημένου προϊόντος και καταναλώσιμου είδους. Στο πλαίσιο αυτό παρατηρεί κανείς, π.χ., την παραγωγή μαγειρικών βιβλίων για την εβραϊκή διαιτητική και γαστρονομική κουλτούρα.⁴² Είναι σημαντικό να συμπεριληφθεί η κατηγορία καταναλωτικές πρακτικές σε μια τέτοια ανάλυση, καθώς είναι προϊόντα μιας συνάντησης από ατζέντες που δεν αφορούν αποκλειστικά την αγορά, αλλά τον τρόπο που η οικονομία, η πολιτική, η ανάπτυξη και η κατανάλωση εμπλέκονται.⁴³ Με άλλα λόγια, η εύκολη καταδίκη της κατανάλωσης ως χώρου μη πολιτικοποιημένου θα παρέβλεπε το ρόλο της κατανάλωσης στην αναγνωρισιμότητα της ετερότητας (εδώ, της εβραϊκότητας) στον δημόσιο βίο.

Παράλληλα, πραγματοποιούνται και άλλου είδους αναδύσεις της εβραϊκότητας στην ελληνική δημόσια σφαίρα, που δεν είναι «εγχώριες». Για παράδειγμα, η Χαμπάντ της Ελλάδας, που ανήκει στη διεθνή οργάνωση Χαμπάντ-Λουμπάβιτς, έχει ιδρύσει κέντρο της στην Αθήνα από το 2001 και έχει πολλαπλή δραστηριότητα.⁴⁴ Ερχόμενη έξωθεν και με την έμφαση σε συγκεκριμένη

38. Π.χ. Βεντούρας 2005, Κέρτες 2003, Μπούτος 1997, Ναχμία 2005 και Φάις 2002.

39. Π.χ. Amaraggi 2006, Λουκουρέσης 2002, Σοφιανόπουλος 1997, Χατζόπουλος 1992 και Yiakoumaki 2005.

40. Γιαννάτου και Primavera en Salonico 1995, Σαλιτιέλ 1997.

41. Βλ. σειρά εκδηλώσεων του Megaron Plus στην Αθήνα.

42. Π.χ., Eden και Stavroulakis 1997, Μπενρουμπή και Επίκουρος 2002.

43. Αναπτύσσω αυτό το επιχείρημα στο Γιακουμάκη 2006.

44. Διεθνές κίνημα του χασιδικού εβραϊσμού. Βλ. www.chabad.gr

θηρησκευτική εκδοχή του εβραϊσμού, δεν εκπροσωπεί πολιτισμικά την πλειονότητα των Ελλήνων Εβραίων. Αυτό που ενδιαφέρει όμως εδώ είναι όχι τόσο η ιδεολογικοφιλοσοφική τοποθέτηση όσο η δυνατότητα μιας τέτοιας εμφάνισης. Για το λόγο αυτό, δεν θα πρέπει να ιδωθεί ως φαινόμενο ασύμβατο με όλα τα παραπάνω ή συμπτωματικό.

4. Αποδίδοντας τις κατάλληλες διαστάσεις: Κριτικά συμπεράσματα

Μια προσέγγιση του φαινομένου όπως η παραπάνω κινδυνεύει να παρερμηνευθεί. Ένας λόγος είναι ότι μπορεί να αναγνωσθεί ως φαινόμενο που εμφανίζεται στην ελληνική κοινωνία συσσωρευτικά, ή ως μια εικόνα κλιμάκωσης ενεργειών. Άλλος λόγος είναι ότι μια τέτοια απόπειρα καταγραφής μπορεί να παρερμηνευθεί ως πανηγυρική επικρότηση των επίσημων θεσμών ή και ως διαπιστωτική κάποιας αλματώδους αλλαγής νοοτροπιών μέσα στην ελληνική κοινωνία.

Το θέμα γίνεται ακόμα πιο σύνθετο για τους εξής λόγους: μια συνήθης τοποθέτηση από την πλευρά της συνηγορίας του «άλλου» είναι η δυσανασχέτηση απέναντι σε μελέτες του θεσμικού, με το επιχείρημα ότι οι κοινωνίες δεν αλλάζουν «εκ των άνω», και άρα έχει περισσότερη σημασία να μελετά κανείς πραγματικότητες μη θεσμικές ή, αλλιώς, τις κοινωνίες «από τα κάτω» (π.χ. στην περίπτωση του αντισημιτισμού). Επίσης, από την οπτική γωνία της συνηγορίας των δικαιωμάτων, μια αναμενόμενη τοποθέτηση απέναντι στο φαινόμενο είναι μεν η επικρότηση για τις «θετικές» πρακτικές, αλλά και η επισήμανση ότι αυτές δεν πρέπει να υπερτιμωθούν, ότι δηλαδή πρόκειται για «καθυστερημένη» αναγνώριση του γεγονότος στην Ελλάδα – ειδικά σε σχέση με τη θέση της μέσα στο σύνολο των κρατών-μελών της (προ διεύρυνσης) Ευρωπαϊκής Ένωσης. Μια τέτοια τοποθέτηση εκπροσωπεί, για παράδειγμα, η άποψη της «αποκατάστασης» της μνήμης. Ευλόγως δε, μπορεί να είναι και συναισθηματικά επενδυμένη.

Όλες οι παραπάνω θέσεις είναι πιθανές ή εύλογες ή δικαιολογημένες, ως ένα βαθμό. Όμως σκοπός της παρούσας προσέγγι-

γισης δεν είναι η στράτευση του είδους που προβαίνει είτε σε «καταγγελία» είτε σε «επικύρωση», όσο η διαπίστωση και η ιστορική ερμηνεία του φαινομένου. Βασιζόμενο στις διακρίσεις θεσμικό-μη θεσμικό, επίσημο-μη επίσημο, δημόσιο-μη δημόσιο, το παρόν κείμενο ασχολείται με θεσμικές ή επίσημες ή δημόσιες επικυρώσεις της ετερότητας. Θεωρεί, επομένως, δεδομένο ότι το πεδίο των θεσμών δεν αντανακλά την κοινωνική πραγματικότητα στο σύνολό της και ότι οι θεσμοί δεν είναι (απολύτως) υπεύθυνοι ή υπόλογοι για διαφοροποιήσεις στο πεδίο των νοοτροπιών – οι οποίες μάλιστα κτίζονται στη μακρά διάρκεια. Άλλο είναι η επίσημη και θεσμική αναγνώριση του «άλλου» και άλλο η βίωση του «άλλου» στη μη δημοσιοποιήσιμη καθημερινότητα μιας κοινωνίας (που μπορεί να χαρακτηρίζεται από εβραιοφοβικά αισθήματα ή από άγνοια, αμηχανία, νοσταλγία, εξωτισμό, κ.λπ., ανάλογα με το βίωμα). Όμως είναι κρίσιμη η χαρτογράφηση του θεσμικού ως χώρου που εξασφαλίζει τη νομιμότητα συγκεκριμένων πρακτικών στη δημόσια σφαίρα (π.χ. θρησκευτική πρακτική) και άρα τη δημόσια συνηγορία τους.

Από την άλλη, ο ίδιος ο θεσμικός χώρος δεν είναι διόλου ομοιογενής αλλά πλήρης εντάσεων. Παράδειγμα, η πρόσφατη δίκη Πλεύρη⁴⁵ ή η απόφαση του Δημοτικού Συμβουλίου στη Θεσσαλονίκη το 2008 σχετικά με το «Δίκτυο Μαρτυρικών Πόλεων».⁴⁶ Στη δε περίπτωση των Χανίων, την οποία γνωρίζω από έρευνα πεδίου, ποικίλες εντάσεις αναπτύχθηκαν στον τοπικό τύπο όσον αφορά την ύπαρξη της νεοανακαινισθείσας συναγωγής από το 2000, φανερώνοντας τις διαφορετικές ιδεολογικές αφετηρίες δημόσιων προσώπων ή/και δημόσιων λειτουργών της κρητικής κοινωνίας ως προς τον εβραϊσμό – ανεξάρτητα από πολιτικοκομματική ένταξη.

45. Ήταν απροσδόκητη κατάληξη η αθώωσή του από το Εφετείο της Αθήνας τον Μάρτιο 2009. Απαλλάχθηκε από την κατηγορία ότι με το βιβλίο του *Εβραίοι: Όλη η αλήθεια* υποκίνησε ρατσιστικό μίσος ή βία εναντίον των Εβραίων.

46. Αρνήθηκε ένταξη της πόλης στο ευρωπαϊκό αυτό δίκτυο, με διάφορα επιχειρήματα, όπως ότι οι Εβραίοι πολίτες της εξοντώθηκαν εκτός Θεσσαλονίκης. Τελικά έγινε ανάκληση της απόφασης αργότερα.

Τέλος το θεσμικό μπορεί να είναι πολύ μικρής εμβέλειας όσον αφορά την παγιοποίηση νοοτροπιών και συμπεριφορών ανεκτικότητας. Ένας λόγος είναι ότι μπορεί να αφορά ένα περιορισμένο και συγκεκριμένο κοινό που είναι οικονομικοταξικά ή επαγγελματικά προσδιορισμένο, και για τους λόγους αυτούς έχει πρόσβαση στους θεσμούς και παρουσία στη δημόσια σφαίρα (π.χ. πολιτικές και κοινωνικές ελίτ, διανοούμενοι, δημοσιογράφοι). Η, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, μπορεί να αφορά ένα κοινό εθνοτικά προσδιορισμένο (π.χ. τους ίδιους τους Εβραίους). Επίσης, επειδή το θεσμικό μπορεί να αφορά το χώρο της «υψηλής» ή «επίσημης» κουλτούρας, όπως στη συγκεκριμένη περίπτωση (βλ. μουσεία, μνημεία, χώροι εορτασμού Ημέρας Μνήμης), το εκάστοτε κοινό είναι περιορισμένο. Άλλος λόγος για τη μικρή εμβέλεια του θεσμικού στις αλλαγές νοοτροπιών είναι η κοινωνικοπολιτική επικαιρότητα. Στην περίπτωση των Εβραίων, τα γεγονότα στις σχέσεις Ισραήλ και Παλαιστίνης συντελούν στην αναζωπύρωση αντιεβραϊκών στερεοτύπων και «λαϊκού» αισθήματος οργής στην Ελλάδα, ανατρέποντας έτσι την ισχύ της νέας επίσημης ρητορικής και των οποιωνδήποτε «θετικών» πρακτικών. Αιτίες, η ατυχής ταύτιση του Εβραίου με το Ισραήλ, αλλά και μια παράδοση κουλτούρας «αλληλεγγύης» με τον «αραβικό» κόσμο, καλλιεργημένη σε επίπεδο πολιτικών ηγεσιών.

Μια κυρίαρχη διαπίστωση από την απόπειρα χαρτογράφησης του θεσμικού τοπίου είναι ότι η εβραϊκότητα αποκτά ορατότητα με το να εγγράφεται στο «έθνος», δηλαδή ως απόχρωση της ελληνικής εθνικής ταυτότητας. Με άλλα λόγια, η αναφορά του «άλλου» αντλεί νομιμότητα από την αναφορά της ως συστατικού στοιχείου ή παράγωγου της εθνικής ιστορίας.⁴⁷ Η πρακτική αυτή υιοθετείται από φορείς του επίσημου κράτους⁴⁸ αλλά και

47. Στο Papamichos-Chronakis 2008 θίγεται αυτό το θέμα μέσα από το παράδειγμα του μνημείου της Θεσσαλονίκης.

48. Βλ., π.χ., Κωνσταντοπούλου και Βερέμης 2000.

του ελληνικού εβραϊσμού.⁴⁹ Εγείρεται έτσι ένα σημαντικό θέμα για το αν αυτού του είδους η αναγωγή προσφέρει την κατάλληλη ανάγνωση της ιστορίας του «άλλου» ή αν την ξαναγράφει με βάση τις ιδεολογικές προτεραιότητες της εθνικής ιστορίας. Μπορεί κανείς εύκολα να παρατηρήσει την κατασκευή μιας ιδανικής εικόνας σε φορείς του επίσημου λόγου, μιας εικόνας που βλέπει τον ελληνικό «λαό» ιστορικά ως ιδιαίτερα ανεκτικό και «φιλικό» προς τους Εβραίους, ή τις δύο εθνότητες ενωμένες με ισχυρούς δεσμούς κοινής ιστορίας και κοινών «δεινών». Στην εικόνα αυτή δεν χωράνε εύκολα αναφορές για τον αντιεβραϊσμό στον ελληνικό χώρο, και το θέμα υποτιμάται σε μέγεθος.

Είναι η συμπερίληψη στο ελληνικό έθνος το αντίτιμο της ορατότητας, ή μήπως το έθνος αποτελεί το μόνο δυνατό και ανεκτό μέσο προς την εξασφάλιση ορατότητας; Σε επίπεδο ανάλυσης είναι προσφιλής η θέση που δαιμονοποιεί τη διαδικασία αυτή της «εθνικοποίησης» και την καταδικάζει ως ισοπεδωτική της ιδιαιτερότητας των ταυτοτήτων. Ίσως όμως είναι πιο εποικοδομητικό να γίνεται ερμηνεία, όχι καταγγελτική του φαινομένου του έθνους-κράτους, αλλά διαπιστωτική αυτού. Δεν μπορεί εύκολα να αμφισβητηθεί η διαπίστωση ότι η «ελληνο-ποίηση» του Εβραίου καθίσταται κυρίαρχη οδός για την ορατότητα της εβραϊκότητας σήμερα και γίνεται ίσως το ισχυρότερο μέσο για αναγνωρισιμότητα στη δημόσια σφαίρα, λόγω της ισχύος του εθνικού αφηγήματος. Επίσης ότι η επίκληση της ελληνικής εθνικότητας από τους ίδιους τους εκπροσώπους του ελληνικού εβραϊσμού μπορεί να γίνεται στρατηγικά, για τους ίδιους λόγους δημόσιας αναγνωρισιμότητας. Επομένως, θα ήταν ίσως πιο γόνιμη μια γραμμή πλεύσης που προσεγγίζει το ζήτημα μέσα από τη λειτουργία του έθνους-κράτους: πώς διαδραματίζεται η εγγραφή της ετερότητας στην εθνική ιστορία; Πώς ανακατασκευάζει τον «άλλο»; Πώς αναδύεται η ρητορική της ανεκτικότητας;

Μια άλλη διαπίστωση αφορά τους ορισμούς της εβραϊκότητας που τείνουν να γίνονται κυρίαρχοι. Η αναδυόμενη (αν και

49. Βλ., π.χ., Ι. Φριζής, «Υπό αμφισβήτηση η ελληνικότητα των Ελλήνων Εβραίων;», *Αυγή*, 6.1.2006. Σε παρόμοιο πνεύμα κινείται και ο επίσημος λόγος του ΚΙΣ (Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο Ελλάδος) www.kis.gr.

έξωθεν ερχόμενη) ευαισθησία για το θέμα Εβραϊός στην Ελλάδα τείνει (και στην Ελλάδα πια) να ταυτίζει την εβραϊκή ταυτότητα με το ιστορικό γεγονός της εβραϊκής γενοκτονίας. Με άλλα λόγια, το να μιλάμε για εβραϊκή μνήμη τείνει να σημαίνει ότι μιλάμε για το «Ολοκαύτωμα». Αυτό είναι και ευκαταίο, αλλά και περιοριστικό, και οφείλει να γίνει αντικείμενο σκέψης στις νέες συνθήκες. Ευκαταίο, λόγω της αποσιώπησης του θέματος στη μεταπολεμική ελληνική ιστορία και της (θλιβερής) απουσίας από τη συλλογική μνήμη, και λόγω της ανάγκης στρατεύσης απέναντι σε σύγχρονες αναθεωρητικές τάσεις της ιστορίας. Περιοριστικό, αν ο λόγος περί Εβραίου αντλεί νομιμότητα αποκλειστικά μέσα από τον λόγο περί γενοκτονίας, γεγονός που προσφέρεται προς πολιτική εκμετάλλευση. Το θέμα της αποκλειστικής επίκλησης της εβραϊκής γενοκτονίας για να νοηματοδοτηθεί το εβραϊκό παρόν θέτει την ανάγκη για στρατηγική χρήση της ταύτισης αυτής. Στη μία περίπτωση υπάρχει η σοβαρή επίπτωση ότι σχετικοποιείται η μοναδικότητα του γεγονότος της γενοκτονίας, στην άλλη περίπτωση χάνεται η αίσθηση των πολλαπλών διαδρομών των Εβραίων μέσα στην ιστορία. Καμία επιλογή δεν είναι πολιτικά ουδέτερη. Έχει όμως νόημα να θέτει κανείς τις δύο αυτές περιπτώσεις ως διάζευξη; Μήπως πρόκειται για ψευδοδίλημμα;

Δικαίως θα αντέτεινε κανείς ότι το θέμα αυτό, έχοντας απασχολήσει την κριτική σκέψη κατεξοχήν στην Αμερική και την Ευρώπη τις τελευταίες δεκαετίες, δεν έχει (ακόμα) τεθεί τόσο επίκαιρα για τον ελληνικό χώρο, όπου το θέμα της εβραϊκής γενοκτονίας ήταν ανύπαρκτο στη δημόσια σφαίρα μέχρι πρόσφατα. Μπορούμε όμως να θέσουμε το ερώτημα σε σχέση με το μέλλον: άραγε θα αποτελέσει κανόνα στην Ελλάδα (ή και στην Ελλάδα) να αντλεί ο ορισμός της εβραϊκότητας κυρίως από τα κληροδοτήματα του ελληνικού εθνικισμού, από τη μία, και του πολέμου, από την άλλη; Ή θα αντλήσει και από άλλα αποθέματα νοήματος; Είναι αυτό ένα εύλογο ζητούμενο;

Με το παρόν κείμενο επιχειρήσα τον εντοπισμό, με περισσότερο παραδειγματικό παρά εξαντλητικό τρόπο, της διαδικασίας της ορατότητας της εβραϊκότητας στην ελληνική δημόσια σφαίρα, ως πρόσφατου φαινομένου των δύο τελευταίων δεκαετιών.

Επιχείρησα μια ιστορική αναδρομή αναζητώντας τις πολιτικο-κοινωνικές συνθήκες που υπαγόρευσαν την απουσία και την παρουσία του Εβραίου στον επίσημο λόγο και τη δημόσια σφαίρα, και την πολιτικά προσδιορισμένη, στον ελληνικό χώρο, ανάγκη για κατασκευή μνήμης. Μια τέτοια χαρτογράφηση συντελεί στο να αντιληφθούμε γιατί και μέσα σε τι συνθήκες πραγματοποιούνται νομιμοποιήσεις όπως η ύπαρξη δημόσιου λόγου για τον πρώην αποσιωπημένο εθνικά «άλλο» στη σημερινή ελληνική πραγματικότητα. Με άλλα λόγια, συντελεί στο να αντιληφθούμε σύγχρονες διαδικασίες διαχείρισης της ετερότητας, όπως η επίσημη υιοθέτηση της «πολυπολιτισμικότητας». Ειδικότερα για την εβραϊκή περίπτωση, μια τέτοια χαρτογράφηση συμβάλει στη μελέτη τού γιατί και υπό ποιές συνθήκες αναδύεται η εβραϊκή «μνήμη» σήμερα.

Με άλλα λόγια, η παρούσα προσέγγιση προσπερνά την αυτονόητη αναγνώριση της επιτακτικής ανάγκης για γνώση της εβραϊκής γενοκτονίας. Επιδιώκει κυρίως να είναι μια προσέγγιση θεσμών και λειτουργίας των θεσμών. Αποτελεί πράξη εντοπισμού ενός γεγονότος: της νομιμοποίησης λόγου και πρακτικών για την εβραϊκότητα, δηλαδή μιας στιγμής επικύρωσης της «πολιτικής ορθότητας» στο ελληνικό πλαίσιο, τη δημόσια σφαίρα και το χώρο των θεσμών – όσο συγκυριακή ή πλήρης εντάσεων κι αν είναι η στιγμή αυτή. Πρόκειται για διαδικασίες που πιθανότατα δεν έχουν προηγούμενο στον ελληνικό χώρο, αλλά μπορούν να ερμηνευθούν ως αναγκαία πολιτικά βήματα για την εξασφάλιση μιας αναγκαίας δημόσιας εικόνας της Ελλάδας μέσα στο ευρωπαϊκό πλαίσιο και σε ανάλογου πολιτικού βάρους διεθνείς κοινότητες. Ίσως η προσέγγιση αυτή επιτυγχάνει έτσι μια διπλή στράτευση: πέρα από το να δείξει το αυτονόητο, δηλαδή πόσο αναγκαία ήταν μια τέτοια νομιμοποίηση στην Ελλάδα, κυρίως να αναδείξει πώς λειτουργεί η ορατότητα, δηλαδή πώς ανακατασκευάζει την ετερότητα με σκοπό την επικύρωση και νομιμοποίησή της.

Βιβλιογραφία

- Αβδελά, Έ. (επιμ.), 1994, «Εβραίοι στην Ελλάδα. Προσεγγίσεις σε μια ιστορία των νεοελληνικών μειονοτήτων». *Σύγχρονα Θέματα* 52-53: 6-126.
- Αβδελά, Έ. και Ο. Βαρών-Βασάρ (επιμ.), 1995, *Οι Εβραίοι στον ελληνικό χώρο: Ζητήματα ιστορίας στη μακρά διάρκεια*. Αθήνα: Γαβριηλίδης.
- Amaraggi, M., 2006, *Salonica, City of Silence*. Παραγωγή: Nemo Films (Maurice Amaraggi).
- Αμπατζοπούλου, Φ. (επιμ.), 1993, *Το Ολοκαύτωμα στις μαρτυρίες των Ελλήνων Εβραίων*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής. Επανεκδοση: Επίκεντρο, 2007.
- Andrianopoulos, P., 2003, «Communautés du silence et de la mémoire». *Mésogeios* 20-21. Ειδικό τεύχος, «Minorités religieuses de la Grèce contemporaine».
- 2004, «The existence of absence: Jewish presence in Veroia through memories and narratives of Christian Inhabitants». *Jews and Slavs*, 12: 79-87.
- Βαρών-Βασάρ, Ο., 1998, «Η προβληματική των μουσείων της Γενοκτονίας και της Αντίστασης: Ευρωπαϊκό και αμερικανικό μοντέλο». Στο Ο. Βαρών-Βασάρ (επιμ.), *Εβραϊκή ιστορία και μνήμη*, 113-145. Αθήνα: Πόλις.
- 2007, «Άουσβιτς: Η ανάδυση μιας δύσκολης μνήμης». Στο Β. Γεωργιάδου και Α. Ρήγγος (επιμ.), *Άουσβιτς, το γεγονός και η μνήμη του: Ιστορικές, κοινωνικές, ψυχαναλυτικές και πολιτικές όψεις της γενοκτονίας*, 58-92. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Βεντούρας, Ι., 2005, *Εβραίοι ποιητές του Μεσαίωνα*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Benveniste, H.-R., 2011, «The coming out of Jewish history in Greece». Εισήγηση στην École des hautes études en sciences sociales (EHSS). Παρίσι, Φεβρουάριος 2011. <http://ehess.dynamiques.fr/usagesdupasse/130>.
- Γεωργιάδου, Β. και Α. Ρήγγος (επιμ.), 2007, *Άουσβιτς, το γεγονός και η μνήμη του: Ιστορικές, κοινωνικές, ψυχαναλυτικές και πολιτικές όψεις της γενοκτονίας*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Γιακουμάκη, Β., 2006, «Περί (δια)τροφής και εθνικής ταυτότητας: Οι διαστάσεις μιας νέας “πολιτισμικής ποικιλότητας” στη σημερινή Ελλάδα». Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, 105-138. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- 2009, «Υπάρχουν Εβραίοι στα Χανιά; Περί απουσίας, παρουσίας και επίκτητης εμπειρίας της ετερότητας». Στο Φ. Τιμπιρίδου (επιμ.), *Μειονοτικές και μεταναστευτικές εμπειρίες: Βιώνοντας την «κουλτούρα του κράτους»*, 255-280. Αθήνα: Κριτική.

- Γιαννάτου, Σ. και Primavera en Salonico, 1995, *Ανοιξη στη Σαλονίκη – Σεφραδίτικα λαϊκά τραγούδια*. Αθήνα: Lyra. Μουσικό CD.
- Δώδος, Δ., 2005, *Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης στις εκλογές του ελληνικού κράτους, 1915-1936*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Eden, E. και N. Stavroulakis, 1997, *Salonica: A Family Cookbook*. Αθήνα: Talos Press.
- Feldman, J., 2008, *Above the Death Pits, Beneath the Flag: Youth Voyages to Poland and the Construction of Israeli National Identity*. Οξφόρδη: Berghahn Books.
- Finkelstein, N., 2001, *Η βιομηχανία του Ολοκαυτώματος: Σκέψεις σχετικά με την εκμετάλλευση της εβραϊκής οδύνης*, μτφρ. Α. Καλαμάρας και Γ. Κολοβός. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου. Πρώτη αγγλική έκδοση 2000.
- Fleming, K.E., 2007, *Greece – a Jewish History*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Gruber, R.E., 2002, *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Ζουμπουλάκης, Σ., 2007, *Στη σκηνή του κόσμου: Από το Βελιγράδι στην Τεχεράνη*. Αθήνα: Εστία.
- Κέρτες, Γ., 2003, *Το μυθιστόρημα ενός ανθρώπου δίχως πεπρωμένο*, μτφρ. Γ. Λαγουδάκου. Αθήνα: Καστανιώτης. Πρώτη ουγγρική έκδοση 1975.
- Κούνιο-Αμαρίλιο, Έ. και Α. Ναρ, 1998, *Προφορικές μαρτυρίες Εβραίων της Θεσσαλονίκης για το Ολοκαύτωμα*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής – Ίδρυμα Ετς Αχάιμ.
- Κράββα, Β., 2006, «“Τα δικά μας φαγητά διαφέρουν από τα δικά σας”»: Το διατρέφεσθαι των Θεσσαλονικιών Εβραίων καθρέφτης σχέσεων, συγχρούσεων, αναδομήσεων». *Εθνολογία* 12: 49-69.
- Kravva, V., 2001, «Food as a vehicle for remembering: The case of Thessalonican Jews». Στο H. Walker (επιμ.), *Food and the Memory*, 136-144. Πρακτικά του Oxford Symposium on Food and Cookery, 2000. Totnes: Prospect Books.
- Κωνσταντοπούλου, Φ. και Θ. Βερέμης (επιμ.), 2000, *Οι Έλληνες Εβραίοι: Στοιχεία της ιστορίας τους μέσα από διπλωματικά και ιστορικά έγγραφα του υπουργείου Εξωτερικών*. Υπουργείο Εξωτερικών της Ελλάδος – Πανεπιστήμιο Αθηνών. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Lewkowicz, B., 2005, *The Community of Salonika: History, Memory, Identity*. Middlesex: Mitchell Vallentine & Company.
- Λουκουρέσης, Τ., 2002, *Το τραγούδι της ζωής* («Συρ Α Χαρίμ: Η εβραϊκή κοινότητα της Ζακύνθου»). Συμπαράγωγή: NET/MOVIES/Ελληνικό Κέντρο Κινηματογράφου.
- Μαργαρίτης, Γ., 2005, *Ανεπιθύμητοι συμπατριώτες: Στοιχεία για την καταστροφή των μειονοτήτων της Ελλάδας*. *Εβραίοι, Τσάμηδες*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Mazower, M., 1994, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος. Αθήνα: Αλεξάνδρεια. Πρώτη αγγλική έκδοση 1993.
- 2006, *Θεσσαλονίκη, πόλη των φαντασμάτων: Χριστιανοί, Μουσουλμάνοι και Εβραίοι, 1430-1950*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος. Αθήνα: Αλεξάνδρεια. Πρώτη αγγλική έκδοση 2004.

- Μεσσίνας, Η., 1998, *Οι συναγωγές στην Ελλάδα, η αρχιτεκτονική τους και η σχέση τους με τον ιστό της πόλης και την εβραϊκή συνοικία*. Ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο.
- Μόλχο, Ρ., 2006, *Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης 1856-1919: Μια ιδιαίτερη κοινότητα*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Μορέν, Ε., 2007, *Ο νεωτερικός κόσμος και το εβραϊκό ζήτημα*, μτφρ. Σ. Μιχαήλ. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου. Πρώτη γαλλική έκδοση 2006.
- Μπενβενίστε, Ρ., 1998, «Εβραϊκή ιστορία, εβραϊκή μνήμη, μνημονικοί τόποι». Στο Ο. Βαρών-Βασάρ (επιμ.), *Εβραϊκή ιστορία και μνήμη*, 30-61. Αθήνα: Πόλις.
- Μπενρουμπή, Ν. και Επίκουρος, 2002, *Γεύση από σεφραραδίτικη Θεσσαλονίκη*. Αθήνα: Εκδόσεις Φυτράκη.
- Μπούτος, Β., 1997, *Η συκοφαντία του αίματος*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Ναχμία, Ν., 2005, *Η μαύρη νύφη*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Novick, P., 2000, *The Holocaust in American Life*. Νέα Υόρκη: Houghton Mifflin Co.
- Ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος και το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων, 1941-44: *Εγχειρίδιο μελέτης*, 2006. Αθήνα: Εβραϊκό Μουσείο Ελλάδας και ΥΠΕΠΘ.
- Papamichos-Chronakis, P., 2008, «Of holocaust monuments and parking lots: Legitimizing Jewish presence in contemporary Thessaloniki». Εισήγηση στο επιστημονικό εργαστήριο *Les patrimoines culturels des minorités en Grèce et en Turquie. Cadre et aspects juridiques*, CNRS/École des hautes études en sciences sociales. Παρίσι, 21.3.2008.
- Pierron, B., 2004, *Εβραίοι και Χριστιανοί στη νεότερη Ελλάδα: Ιστορία των διακοινοτικών σχέσεων από το 1821 ως το 1945*, μτφρ. Γ. Σαρατσιώτης. Αθήνα: Πόλις. Πρώτη γαλλική έκδοση 2000.
- Rozen, M. (επιμ.), 2008, *Homelands and Diasporas: Greeks, Jews and Their Migrations*. Λονδίνο: I.B. Tauris.
- Σαλτιέλ, Δ., 1997, *Jewish-Spanish Songs from Thessaloniki*. Βερολίνο: Oriente Musik. Μουσικό CD.
- Σαρτ, Ζ.-Π., 2006, *Στοχασμοί για το εβραϊκό ζήτημα*, μτφρ. Α. Σαμαρτζής. Αθήνα: Εστία. Πρώτη γαλλική έκδοση 1946.
- Segev, T., 2000, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*. Νέα Υόρκη: Holt Paperbacks, Henry Holt and Co.
- Σοφιανόπουλος, Δ., 1997, *Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης*. Σενάριο: Βασιλης Βασιλικός. Παραγωγή: FS Productions.
- Stavroulakis, N., 1990, *The Jews of Greece*. Αθήνα: Talos Press.
- Stavroulakis, N. και T. DeVinney, 1992, *Jewish Sites and Synagogues of Greece*. Αθήνα: Talos Press.
- Taguieff, P.-A. και A. Finkelkraut, 2005, *Η νέα εβραιοφοβία: Στο όνομα του Άλλου*, μτφρ. Μ. Κοέν και Α. Πανταζόπουλος. Αθήνα: Πόλις. Πρώτη γαλλική έκδοση 2003
- Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων: Μνημεία και μνήμες*, 2006. Αθήνα: Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο Ελλάδος και Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς.

- Τσιάρα, Σ., 2006, «Διαχείριση και αναπαράσταση της τραυματικής μνήμης: Μνημεία εβραϊκού Ολοκαυτώματος». Στον συλλογικό τόμο *Χρυσανθος Χρήστου – Αφιέρωμα*, 291-300. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Φάις, Μ., 2002, *Το μέλι και η στάχτη του Θεού*. Αθήνα: Πατάκης.
- Φλάισερ, Χ., 1995, *Στέμμα και σβάστικα: Η Ελλάδα της Κατοχής και της Αντίστασης 1941-1944*, τόμ. Β'. Αθήνα: Παπαζήσης.
- 2008, *Οι πόλεμοι της μνήμης: Ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος στη δημοσία ιστορία*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Wieniorka, A., 2006, *Άουσβιτς: 60 χρόνια μετά*, μτφρ. Σ. Ταμπώχ. Αθήνα: Πόλις. Πρώτη γαλλική έκδοση 2005.
- Χατζόπουλος, Τ., 1992, *500 χρόνια ιστορίας των Ισπανών Εβραίων στη Θεσσαλονίκη*. Σειρά εκπομπών «Παρασκήνιο» (NET).
- Yiakoumaki, V., 2005, *Etz Hayyim-Tree of Life: Voices Surrounding a Synagogue/Etz Hayyim – Δέντρο της Ζωής: Φωνές γύρω από μια συναγωγή*. Παραγωγή: «Mediterranean Voices» και London Metropolitan University.
- Young, J.E., 1993, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. Νιου Χέιβεν: Yale University Press.