

Οι «Έλληνες Εβραίοι» στο Άουσβιτς και οι χρήσεις της εθνικής ταυτότητας

Πάρις Παπαμίχως Χρονάκης

Η μελέτη αυτή διερευνά τις χρήσεις της εθνικής αναφοράς στο Άουσβιτς. Στέκεται κριτικά απέναντι σε προηγούμενες μελέτες που είτε έχουν ερμηνεύσει την αναφορά στην Ελλάδα ως κατάφαση σε μια δεδομένη ελληνικότητα, είτε την έχουν ερμηνεύσει αντίθετα ως «στρατήγημα επιβίωσης», είτε τέλος την έχουν αναλύσει ως μια νέα ταυτότητα που προέκυψε πρωτίστως ως ετερότητα, δηλαδή από τον τρόπο που οι συγκρατούμενοί τους διαμόρφωσαν μια συγκεκριμένη, στερεοτυπική εικόνα για τους εκτοπισθέντες Εβραίους της Ελλάδας. Αναγνωρίζοντας τις έμφυλες και τοπικές διαστάσεις της εθνικής συνείδησης, η έρευνα εστιάζει σε μια συγκεκριμένη ομάδα Ελλήνων Εβραίων, στους άνδρες Εβραίους της Θεσσαλονίκης. Η εμβέλεια και τα νοήματα της εθνικής αναφοράς διερευνούνται στο πλαίσιο του λόγου της μαρτυρίας που αρθρώνουν τα ίδια τα υποκείμενα στο εκάστοτε παρόν καθώς και των πρακτικών που οργάνωσαν τη δράση τους στο στρατοπεδικό παρελθόν. Κεντρικές υποθέσεις της έρευνας είναι ότι η εθνική αναφορά εντασσόταν σε μια ευρύτερη νοηματοδότηση του στρατοπεδικού κόσμου με βάση την εθνότητα: ότι η «εθνική ομάδα» συγκροτήθηκε με αναφορά τόσο στη νοσταλγία της πατρίδας όσο όμως και τη θέση στην στρατοπεδική ιεραρχία: ότι η «εθνική αλληλεγγύη», αν και ενεργή, μόνο εν μέρει καθόρισε τις σχέσεις συνάφειας που ανέπτυξαν οι εκτοπισμένοι και τα πολιτισμικά νοήματα με τα οποία της επένδυσαν· και ότι δεν αντικατέστησε, αλλά αντίθετα διαπλέχθηκε με άλλες μερικότερες τοπικές ταυτότητες, όπως εκείνη των «Θεσσαλονικέων».

Ήδη από τη δεκαετία του 1960 ο επίσημος λόγος των θεσμικών φορέων του ελληνικού εβραϊσμού επιχειρήσε να συνδέσει το Ολοκαύτωμα με την ελληνική εθνική συνείδηση όχι μόνο μέσα από τη συστηματική αναφορά στις πράξεις «ηρωισμού» των ανώνυμων χριστιανών πολιτών και των επίσημων φορέων του ελληνικού κράτους, αλλά και μέσα από την αναπαράσταση των εκτοπισμένων στο Άουσβιτς ως αδιαμφισβήτητα Ελλήνων. Την ελληνικότητά τους όριζε η ηρωική τους δράση –η συμμετοχή περίπου 200 «Ελληνοεβραίων» στην εξέγερση των Ζόντερκομμάντο του Μπίρκεναου το Φεβρουάριο του 1944. Μια αφήγηση που εν πολλοίς αναπαρήγαγε τον επίσημο τρόπο εξιστόρησης άλλων ηρωικών στιγμών του «υπόδουλου» έθνους, εξήρε το «μοναδικό ψυχικό σθένος», την απόφασή τους να «ζήσουν ελεύθεροι τις τελευταίες ώρες της ζωής τους» και να «πεθάνουν σαν ήρωες». Παράλληλα, ο επίσημος εβραϊκός λόγος παρουσίαζε τις πολιτισμικές μορφές αντίστασης που αναπτύχθηκαν στα στρατόπεδα ως μια ακόμη εκδήλωση του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού. Τα τραγούδια των εκτοπισμένων ήταν «πηγαία έκφραση της ανώνυμης Ελληνικής Λαϊκής Μούσας», τα οποία και έδειχναν «τον ενστερνισμό των πατροπαράδοτων ελληνικών αισθημάτων των ελληνοεβραίων» (ΚΙΣ 1963).

Από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 η διεθνής μετατόπιση των νοημάτων του Ολοκαυτώματος, η υποχώρηση της εικόνας του «εκτοπισμένου-ήρωα» και η ανάδυση της εικόνας του «εκτοπισμένου-θύματος», προκάλεσε και στην Ελλάδα μιαν αντίστοιχη μεταβολή των επίσημων αφηγημάτων. Αν και η ευγνωμονούσα αναφορά στους χριστιανούς

διασώστες παρέμεινε, ο Έλληνας Εβραίος του Άουσβιτς συμβόλιζε τώρα λιγότερο τον αδούλωτο ελληνισμό και περισσότερο την απώλεια της ανθρώπινης υπόστασης. Ωστόσο, παρόλου που η υπογράμμιση της ελληνικότητας του εκτοπισμένου υποχώρησε στο δημόσιο λόγο, από τα μέσα της δεκαετίας του 1990 η άνθιση της μαρτυρίας και στην Ελλάδα, η αναζωογόνηση του ενδιαφέροντος για το Ολοκαύτωμα και την ιστορία του ελληνικού εβραϊσμού, η ενασχόληση με τις εθνοτικές μειονότητες και ο προβληματισμός γύρω από τις διαδικασίες κατασκευής της εθνικής ταυτότητας μετέβαλαν την ελληνικότητα του επιζώντα σε ζήτημα επιστημονικής έρευνας.

Οι σχετικές προσεγγίσεις δεν θα μπορούσαν να διαφέρουν περισσότερο. Στα 1999, η Μαργαρίτα Μπονάτσου διαπίστωνε τα εξαιρετικά θετικά αισθήματα προς την Ελλάδα που εξέφραζε σχεδόν καθολικά μια μεγάλη ομάδα ελλήνων Εβραίων επιζώντων του Ολοκαυτώματος τώρα πλέον διασπαρμένων σε Ελλάδα, Ευρώπη και Ισραήλ. Κατά την Μπονάτσου, τα αισθήματα αυτά, όπως και η εννοιολόγηση της αντιστασιακής δράσης στο Άουσβιτς ως παραδειγματικά ελληνικής από τους ίδιους τους επιζώντες, τεκμηριώναν την ελληνική τους ταυτότητα. Δεν ήταν ούτε αποκλειστικά «Έλληνες», ούτε μόνο «Εβραίοι», αλλά «Ελληνοεβραίοι» υποστήριζε, ανασύροντας μια ταυτοτική κατηγορία του επίσημου λόγου και επανεισάγοντάς την ως αναλυτική κατηγορία (Μπονάτσου 1999: 563-574).

Ένα χρόνο νωρίτερα, ο Παναγής Παναγιωτόπουλος είχε προτείνει μια ριζικά διαφορετική ερμηνεία. Κατά τον ίδιο, οι «μινιμαλιστικές» αναφορές των επιζώντων στην Ελλάδα δεν συνιστούσαν θετική κατάφαση σε μια εθνική ιδεολογία, η οποία άλλωστε μέχρι τότε αρνούσαν να τους ενσωματώσει κατηγοριοποιώντας τους ως ετερότητα. Αντίθετα, αποτελούσαν «στρατήγημα επιβίωσης». Ήταν δηλαδή ένας τρόπος ακύρωσης της φυλετικής λογικής που νοσηματοδοτούσε και νομιμοποιούσε τον αφανισμό απαξιώνοντάς τους ως «Εβραίους». Η εθνική αναφορά δεν ήταν επομένως μια «αυτόνομη επιλογή», αλλά ένας τρόπο ανταπόκρισης σε μια ακραία συγκυρία. Για το λόγο αυτό δεν συγκροτούσε μια συμπαγή, συνεκτική ταυτότητα, αλλά μάλλον εξασφάλιζε την επιβίωση του εκτοπισμένου, τόσο ως φυσικής ύπαρξης όσο και ως φορέα μνήμης (Παναγιωτόπουλος 1999: 99-111).

Το 2007, η Katherine Fleming θα προσφέρει με τη σειρά της την πιο διεξοδική μέχρι στιγμής ανάλυση. Ο στρατοπεδικός κόσμος προσεγγίζεται ως το πεδίο όπου για πρώτη φορά αναδύεται η έννοια του «Έλληνα Εβραίου». Αν ο εξελληνισμός αποδείχτηκε ένα δύσκολο και ατελές εγχείρημα εντός συνόρων, έγινε εν τέλει δυνατός πέραν αυτών. Όπως ισχυρίζεται η Fleming, στον κατεξοχόν τόπο συγκέντρωσης των εβραϊκών πληθυσμών, στο Άουσβιτς-Μπίρκεναου οι Εβραίοι της Ελλάδας απέκτησαν αρχετυπικά εθνικά χαρακτηριστικά και μετατράπηκαν σε στερεοτυπική εικόνα. Κατά παράδοξο τρόπο, έγιναν «Έλληνες» τη στιγμή

που τους ζητούσαν να πεθάνουν ως Εβραίοι. Αυτό συνέβη γιατί το κυρίαρχο, μακροσκοπικό βλέμμα των ασκεναζίμ Εβραίων της κεντρικής και ανατολικής Ευρώπης ανοικείωσε τους Εβραίους της Ελλάδας. Ισοπέδωσε τις όποιες διαφορές τους και τους παρήγαγε ως μια διακριτή εθνική ετερότητα, υποδεέστερη, αλλά συγχρόνως και γοητευτική. Πολιτισμικά στοιχεία όπως η γλώσσα, που στην Ελλάδα σηματοδοτούσαν την αναφομοίωτη εβραϊκότητά τους, στο εβραϊκό στρατοπεδικό σύμπαν μεταβλήθηκαν αίφνης σε δείκτες της ελληνικότητάς τους. Ταυτόχρονα, τα στοιχεία αυτά αποτέλεσαν μηχανισμό αντίστασης στην ανωνυμία του στρατοπέδου. Επέτρεψαν τη σύναψη ενός ελάχιστου ζωτικών κοινωνικών δεσμών και δημιούργησαν μεταξύ των εβραίων της Ελλάδας δεσμούς αλληλεγγύης. Προσέδωσαν επομένως στην κοινωνικότητα το νόημα της ελληνικότητας και συνέτειναν τελικά ώστε και οι ίδιοι οι εβραίοι της Ελλάδας να αυτοπροσδιορίζονται πλέον ως «Έλληνες». Επρόκειτο για μια αποδεκτή, αδιαμφισβήτητη, και κυρίως θετική ταυτότητα, η οποία σφράγισε την στρατοπεδική υποκειμενικότητα κάνοντας τους, όπως δήλωνε ο επιζώντας Λεών Περαχιά «να αισθάνονται Έλληνες και να πεθάνουν σαν Έλληνες» (Fleming 2009: 217-242).

Οι τρεις αυτές προσεγγίσεις έχουν μεθοδολογικά διακριτές αφετηρίες, βασίζονται σε διαφορετικές θεωρήσεις της ταυτότητας και καταλήγουν σε διαφορετικές ερμηνείες όσον αφορά την ελληνικότητα των Εβραίων εγκλείστων. Μοιράζονται ωστόσο μια σειρά από στοιχεία που περιορίζουν την αναλυτική τους εμβέλεια. Εδράζονται καταρχήν σε ένα εξαιρετικά περιορισμένο πραγματολογικό υλικό, την αφηγηματική διάσταση του οποίου παραβλέπουν. Τα διαφορετικά παρόντα των μαρτυριών, η διαδραστική σχέση ανάμεσα στη μνήμη του παρελθόντος και την ανάκλησή της στο εκάστοτε παρόν, η αφηγηματική καταγραφή της, και η εξάρτηση του τρόπου άρθρωσής της από τον κάθε φορά ιδεατό αναγνώστη δεν γίνονται αντικείμενο κριτικής ανάλυσης. Κατά δεύτερον, ο στρατοπεδικός χρόνος συνιστά μια αυτοτελή χωροχρονική ενότητα χωρίς να εξετάζεται ο τρόπος που η προπολεμική ζωή στη Θεσσαλονίκη και η συμμετοχή στον ελληνοαλβανικό πόλεμο επηρέασαν τους τρόπους που οι εκτοπισμένοι νοηματοδότησαν τη δράση τους. Από την άποψη αυτή, οι τόσο διαφορετικοί τρόποι ερμηνείας της εμβληματικής φράσης του Λεών Περαχιά εδράζονται όλοι σε μian άγνοια της προπολεμικής έκθεσής του τόσο στον σιωνισμό όσο και στην ελληνική εθνική ιδεολογία, δύο δυνάμεις που διαμόρφωσαν την έγκλισή του ως εθνικό υποκείμενο, ελληνικό και εβραϊκό συνάμα. Και τέλος, οι προσεγγίσεις αυτές (με τη μερική εξαίρεση της Μπονάτσου) αναφέρονται σε έναν αδιαφοροποίητο εκτοπισμένο «Έλληνα Εβραίο», την εθνική ταυτότητα του οποίου επιχειρούν να ανατάμουν. Όμως με τον τρόπο αυτό παραβλέπουν τη σημασία της τοπικότητας όπως και του χρόνου εκτόπισης στη διαμόρφωση μιας αίσθησης εθνικής συνάφειας στο Άουσβιτς. Επιπρόσθετα, όπως δείχνει η

ανάλυση της Fleming, η υποχώρηση της τοπικότητας εκλαμβάνεται ως προαπαιτούμενο για την ανάδυση της ευρύτερης ταυτότητας του «Έλληνα Εβραίου». Κατά συνέπεια, άλλες μερικότερες ταυτίσεις, στο επίπεδο της πόλης, τίθενται στο περιθώριο της ανάλυσης.

Η παρούσα έρευνα ενσωματώνει κριτικά τα πορίσματα των παραπάνω προσεγγίσεων προσεγγίζοντας το ζήτημα των χρήσεων της εθνικής αναφοράς από τους Έλληνες Εβραίους στο Άουσβιτς μέσα από μια μεθοδολογικά διαφορετική οπτική γωνία. Εκκινεί από την παραδοχή ότι η εθνική ταυτότητα έχει έμφυλες αναφορές και ότι βρίσκεται σε διάδραση με άλλες μερικότερες ταυτότητες. Για το λόγο αυτό η ανάλυση δεν αφορά το σύνολο των Εβραίων της Ελλάδας που εκτοπίστηκαν, αλλά τους άνδρες θεσσαλονικείς Εβραίους. Η επιλογή τους οφείλεται στην δεσπόζουσα θέση που κατείχαν εντός του ελληνικού εβραϊσμού κατά το Μεσοπόλεμο, στο γεγονός ότι αποτέλεσαν το κύριο αντικείμενο των κρατικών πολιτικών εξελληνισμού και τέλος στο ότι είχαν μια αριθμητικά βαρύνουσα παρουσία στο Άουσβιτς. Επιπρόσθετα, η έρευνα επιδιώκει να ανασύρει τα νοήματα που προσέδωσαν στην έννοια του «Έλληνα» τα ίδια τα υποκείμενα. Αναγνωρίζει ότι η ταυτότητα δεν παράγεται ούτε μόνο ούτε κυρίως μέσα από αναπαραστάσεις και εξωτερικούς λόγους -είτε πρόκειται για το λόγο των στρατοπεδικών αρχών, είτε για τις εικόνες που κατασκευάζει το ηγεμονικό βλέμμα των ασκεναζίμ Εβραίων. Αντίθετα, συνιστά πράξη του ίδιου του υποκειμένου το οποίο μάλιστα συγκροτεί τον εαυτό του και μέσα από τη δική του νοηματοδότηση της ετερότητας. Για το λόγο αυτό, η έρευνα επικεντρώνεται αποκλειστικά στις προφορικές και γραπτές μαρτυρίες ελλήνων Εβραίων και επιχειρεί παράλληλα με την ανάλυση του τρόπου αυτοθεώρησης τους να ανασυγκροτήσει τις κατηγορίες μέσα από τις οποίες οι «έλληνες Εβραίοι» έβλεπαν τους ποικίλους «άλλους» του στρατοπεδικού κόσμου.

Σε αντίθεση με τους Εβραίους εκτοπισμένους άλλων χωρών, οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης ούτε είχαν χειραφετηθεί μέσα από την υιοθέτηση του πολιτισμού της χώρας διαβίωσής τους, ούτε τον θεωρούσαν «υψηλή» κουλτούρα, ούτε και είχαν προλάβει να εκτεθούν για μακρύ χρονικό διάστημα σε αυτόν. Πολλοί Γάλλοι και Ούγγροι Εβραίοι δεν έπαυαν να τονίζουν την εθνική τους ταυτότητα ακόμη και στο στρατόπεδο (Αμπατζοπούλου 1998: 19-21). Η πρόταξη αυτή αντανάκλούσε το βαθμό ρευστοποίησης της εβραϊκότητας και τον υψηλό βαθμό της ενσωμάτωσής τους στον εθνικό πολιτισμό. Αντίθετα, για τους θεσσαλονικείς Εβραίους, η «ελληνικότητά» τους, χωρίς ισχυρές προπολεμικές αναφορές, συγκροτήθηκε γύρω από άλλους άξονες.

Εγγραφόταν καταρχήν στο πλαίσιο μια ευρύτερης νοηματοδότησης του στρατοπεδικού κόσμου με βάση την εθνική προέλευση. Αν και ο Παναγιωτόπουλος ορθά επιμένει στη φυλετική διάσταση της ναζιστικής γενοκτονίας, η καθημερινότητα του

στρατοπέδου παρήγαγε κάθετες ιεραρχήσεις με βάση όχι μόνο τη φυλή αλλά και την χώρα εκτόπισης. Για τους Γερμανούς διώκτες ο θεσσαλονικιός Εβραίος ήταν ένας «Γκρέκο», μια ρευστή, ρηχή νοήματος έγκλιση που συναιρούσε την χώρα καταγωγής (Ισπανία) και τη χώρα προέλευσης (Ελλάδα) και εξωτικοποιούσε τους θεσσαλονικείς Εβραίους. Οι ίδιοι οι θεσσαλονικείς Εβραίοι δεν χρησιμοποίησαν ποτέ αυτόν τον όρο. Ωστόσο, στο επίπεδο της οριζόντιας επικοινωνίας με άλλες ομάδες κρατούμενων, η αναφορά γινόταν πάντα με βάση την χώρα προέλευσης. Οι αναφορές αυτές αντανακλούσαν συχνά εσωτερικές ιεραρχήσεις, τυπικές ή άτυπες. Οι «Πολωνοί» και οι «Γάλλοι» ήταν ιεραρχικά ανώτεροι, ενώ οι νεόφερτοι Ούγγροι καταλάμβαναν μια κατώτερη θέση. Ταυτόχρονα, η εθνική αναφορά υποδήλωνε συχνά και τον μη Εβραίο «εθνικό». Το σημασιολογικό περιεχόμενο των ονομάτων παρέμενε πάντα ασταθές, αλλά τις περισσότερες φορές οι «Πολωνοί», οι «Γάλλοι», ή στο Μάουτχάουζεν, οι «Ισπανοί», σήμαιναν τους χριστιανούς πολιτικούς κρατούμενους.

Στο πλαίσιο αυτό, η έννοια του «Έλληνα» μπορούσε να νοηματοδοτεί σχέσεις συνάφειας, να παράγει δράση και επομένως να είναι χρηστική γιατί αποκτούσε ένα διπλό περιεχόμενο. Αφενός, εξασφάλιζε μια συναισθηματική συνέχεια με το παρελθόν και μαζί απέτρεπε την πλήρη αποκτήνωση του εκτοπισμένου. Το τραγούδι και η μουσική, ελληνική ή μη, είχαν μια γενικά υψηλή συμβολική αξία στο Άουσβιτς για διώκτες και διωκόμενους. Για τους θεσσαλονικείς αποκτούσαν σημασία γιατί επέτρεπαν την έκφραση της νοσταλγίας. Όταν ο Γιακώβ Στρούμσα έπαιξε για πρώτη φορά βιολί στους Γερμανούς, όλοι οι παρόντες συντοπίτες του ανατρίχιασαν από συγκίνηση. «Μάτωναν οι καρδιές καθώς ο καθένας μας θυμόταν τη ζωή του στη Θεσσαλονίκη και η μουσική αυτή, κάτω από παρόμοιες συνθήκες ακουγόταν ασυνήθιστα λυπητερή» (Στρούμσα 1996: 49). Αφετέρου όμως, με το πέρασμα του χρόνου, η «ελληνικότητα» εξέφραζε και μιαν αίσθηση υπεροχής απέναντι σε άλλες κατηγορίες κρατουμένων. Όπως θυμάται ο Γιακώβ Χανταλή, «όταν οι Θεσσαλονικείς έγιναν παλαιοί κρατούμενοι, πολλοί από αυτούς ανέλαβαν καθήκοντα [στο κομάντο Κάναντα] που συνοδεύονταν και από τυχερά» (Χανταλή 1995: 80). Με δεδομένο ότι οι «έλληνες» θεσσαλονικείς Εβραίοι ήταν από τις πρώτες ομάδες που εκτοπίστηκαν στο Άουσβιτς, η αίσθηση της διαφορετικότητάς τους οικοδομείτο επίσης με βάση τη στρατοπεδική παλαιότητα. Η συσσωρευμένη εμπειρία τους εξασφάλιζε ένα πολύτιμο πολιτισμικό κεφάλαιο, μια τεχνογνωσία της επιβίωσης και μαζί μια αναβαθμισμένη θέση στη στρατοπεδική ιεραρχία.

Επενδυμένη με τα παραπάνω συμβολικά νοήματα, η «ελληνικότητα» δημιουργούσε σχέσεις συνάφειας. Προσέδιδε περιεχόμενο στην κοινωνικότητα, εξασφάλιζε ένα μίνιμουμ επικοινωνίας και συγκροτούσε σπαράγματα μιας κοινής ταυτότητας. Οι περισσότεροι

Θεσσαλονικείς φρόντιζαν όχι μόνο να κάνουν παρέα μεταξύ τους, (δηλαδή κατά την έκφρασή τους με «έλληνες»), αλλά και να μιλάνε ελληνικά. Αντίθετα με ό,τι ισχυρίζεται η Fleming, στον στρατοπεδικό κόσμο τα λαντίνο δεν εξελληνίστηκαν. Δεν σημασιοδοτούσαν δηλαδή τώρα την ελληνικότητά τους. Στις περισσότερες μαρτυρίες οι εκτοπισμένοι θεσσαλονικείς (και όχι μόνο εκείνοι της νεότερης γενιάς που είχε εκτεθεί καθόλη τη δεκαετία του 1930 σε μια συστηματική διαδικασία εκπαιδευτικής αφομοίωσης), δηλώνουν ότι μιλούσαν μεταξύ τους ελληνικά. Πιθανότατα, η γλώσσα αυτή αποδείχτηκε χρηστική γιατί λειτουργούσε ως μηχανισμός διάκρισης από τις άλλες ομάδες αλλά και ως ένας τρόπος διασφάλισης της μυστικότητας της επικοινωνίας. Συμβολικά και πρακτικά οικοδομούσε πάντως τα όρια της ομάδας των σεφαραδιτών Θεσσαλονικέων.

Ωστόσο, η «ελληνικότητα» δεν ήταν ο μόνος παράγοντας που καθόριζε τις διαπροσωπικές σχέσεις των εκτοπισμένων Θεσσαλονικέων, ούτε και μπορούσε να εξασφαλίσει πάντα την ομαλότητά τους. Η εμπιστοσύνη δεν είχε ένα μονοσήμαντα τοπικό ή εθνικό περιεχόμενο. Φιλίες, κάποτε μάλιστα πολύ στενές, συνέδεαν τους Θεσσαλονικείς με Εβραίους από άλλες χώρες. Αυτές εδράζονταν κάποτε στο προϋπάρχον πολιτισμικό κεφάλαιο, στον «κοσμοπολίτικο» χαρακτήρα της εβραϊκής ταυτότητας των μεσαίων στρωμάτων. Αυτή είναι η περίπτωση του Γιακώβ Χανταλή, η γαλλομάθεια του οποίου και οι ποικίλοι δεσμοί του με τη Γαλλία τον ώθησαν όταν τα αδέλφια του πέθαναν να αναπτύξει μια βαθιά φιλία με έναν συνομήλικό του Βέλγο. Άλλοτε πάλι η φιλία οικοδομούνταν με βάση τη συγκυρία ή την ανάκληση οικείων προσώπων και οδηγούσε αρκετούς θεσσαλονικείς να συνάπτουν σχέσεις με Εβραίους άλλων χωρών. Ο Λεών Περαχιά θυμάται ότι είχε «ένα γεροντάκι, έναν Ουγγροεβραίο, που έμοιαζε καταπληκτικά με τον πατέρα μου και τον είχα σαν Παναγιά, τον τάζα, χωρίς να δουλεύει, τον είχα καθισμένο σε μια καρέκλα. Αυτόν τον έσωσα» (Αμαρίλιο & Ναρ 1998: 344).

Επιπρόσθετα, συγκεκριμένοι κανόνες δικαίου, το κοινωνικό κύρος του εκτοπισμένου και η ανάγκη διατήρησής τους ακόμη και στις ακραίες συνθήκες του εγκλεισμού έθεταν όρια στην «εθνική αλληλεγγύη». Η κοινωνική τάξη ως μηχανισμός διάκρισης εξακολουθούσε να παραμένει οριακά λειτουργική ακόμη και στο στρατοπεδικό σύμπαν. Η μαρτυρία του Σολομών Χάγουελ, συνέταιρου στο μεγαλύτερο τυπογραφείο της Θεσσαλονίκης, και γραμματέα μπλοκ στο Άουσβιτς, στέκεται ιδιαίτερα σε «ανθρώπους της Θεσσαλονίκης οι οποίοι δεν ήταν πρώτης τάξεως, αλλά συνηθισμένοι στην κλεψιά ... εννώ τον υπόκοσμο». Όταν δε ο Χάγουελ ανακάλυψε ότι αυτοί έκλεψαν το μπουκάλι ούζο του Μεβροράχ, ιδιοκτήτη μεγάλου βυρσοδευείου προπολεμικά, δεν δίστασε να ζητήσει από τους Γερμανούς να τους

πάρουν από το μπλοκ των Θεσσαλονικέων και να τους τοποθετήσουν σε άλλο, όπου «ήταν μόνο Γερμανοί» (Αμαρίλιο & Ναρ 1998: 403-404).

Όπως το παραπάνω περιστατικό αφήνει να εννοηθεί, η «ελληνικότητα» των θεσσαλονικιών Εβραίων στο Άουσβιτς διαπλέχθηκε τελικά κυρίως με την τοπική τους ταυτότητα. Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης ήταν η πρώτη και η μεγαλύτερη ομάδα εκτοπισμένων από την Ελλάδα και η παρουσία τους καθόρισε σε μεγάλο βαθμό την εικόνα του «Έλληνα Εβραίου». Ωστόσο, η συμβολική σύνδεση με τη Θεσσαλονίκη δεν υποχώρησε στο στρατόπεδο. Αντίθετα, ανανεώθηκε. Στο επίπεδο του λόγου, εκφράστηκε μέσα από την ποιητική διαχείριση του πόνου, μέσα από ρεμπέτικα που υμνούσαν μια «Θεσσαλονίκη γλυκιά, πατρίδα δοξασμένη» (Αμαρίλιο & Ναρ 1998: 389). Στο επίπεδο των πρακτικών, οργάνωσε τη συμβίωση σε κάθε φάση της. Παρά τα ανοίγματά της, η κοινωνικότητα των Θεσσαλονικιών ήταν «εσωστρεφής». Σχέσεις επαγγελματικές, φιλίας ή γειτονίας στην προπολεμική Θεσσαλονίκη παρέμειναν ενεργές ιδίως μεταξύ όσων προέρχονταν από τα λαϊκά στρώματα και τους εβραϊκούς συνοικισμούς πυροπαθών. Στις μαρτυρίες, η άφιξη στο Άουσβιτς και η συνειδητοποίηση του νέου περιβάλλοντος συνδέεται συχνά με τη «συνάντηση» με έναν «γνωστό» που αναλαμβάνει να καταστήσει το αδιανόητο κατανοητό. Η αλληλεγγύη και η αλληλοβοήθεια είχαν επίσης αναφορά στην κοινή προέλευση. Ο Χανταλή αναφέρεται στους «θεσσαλονικείς προστάτες μου», και το δίκτυο του Δόκτορα Κοένκα και του πυγμάχου Τζάκο Ραζόν φρόντιζε ώστε θεσσαλονικείς να μην γίνουν με την ορολογία του στρατοπέδου «μουσουλμάνοι», να καταστούν δηλαδή τόσο αδύναμοι ώστε να επιλεγούν για τα κρεματόρια (Χανταλή 1995, 99-100). Ο δε Λεών Περαχιά αφηγείται πώς όταν πλησίαζε το τέλος του πολέμου επιχείρησε να μαζέψει και να κρύψει «καμιά 300 ελληνοεβραίους θεσσαλονικιούς». Τόσο για τον Ραζόν και τον Κοένκα όσο και για τον Περαχιά, η ευθύνη της διάσωσης είχε πρώτιστο σημείο αναφοράς τους «Θεσσαλονικείς».

Στο Άουσβιτς αυτή η ανανέωση των τοπικών δεσμών οδήγησε τελικά στην πρόσδεση της θεσσαλονικιότητας με την ελληνικότητα. Αν και οι σχέσεις που οι θεσσαλονικείς Εβραίοι συνήψαν ήταν κυρίως με συμπολίτες τους, η αναφορά γίνεται συστηματικά σε «Έλληνες». Στο επίπεδο του λόγου, τοπικές πρακτικές εννοιολογήθηκαν επομένως μέσα από τη χρήση εθνικών όρων. Επρόκειτο για μια πρωτόγνωρη εξέλιξη. Στην Ελλάδα, η ισχυρή αίσθηση της τοπικής ταυτότητας των Εβραίων της Θεσσαλονίκης τους αντιπαρέθετε στο ελληνικό κράτος και τις αφομοιωτικές πολιτικές του, τους κατηγοριοποιούσε ως ετερότητα και τους απέκλειε από το εθνικό σώμα. Όμως στο Άουσβιτς η ελληνικότητά τους οικοδομήθηκε πάνω στην καλλιέργεια των τοπικών δεσμών. Για πρώτη φορά η τοπική και η εθνική ταυτότητα διαπλέκονταν αρμονικά. Λίγο πριν η επιστροφή μετατρέψει τη Θεσσαλονίκη σε στοιχειωμένη

πόλη και τους Εβραίους σε φαντάσματα ενός παρελθόντος που είχε ανεπίστρεπτα χαθεί, οι Σεφαραδίτες Εβραίοι της Θεσσαλονίκης έγιναν Έλληνες επειδή εν τέλει παρέμειναν με τον τρόπο τους Θεσσαλονικείς.

Αμαρίλιο Έρικα Κούνιο & Αλμπέρτος Ναρ (επιμ.), *Προφορικές μαρτυρίες Εβραίων της Θεσσαλονίκης για το Ολοκαύτωμα*, Θεσσαλονίκη, Ετς Χαΐμ & Παρατηρητής 1998.

Αμπατζοπούλου Φραγκίσκη, *Ο Άλλος εν διωγμώ. Η εικόνα του Εβραίου στη λογοτεχνία. Ζητήματα ιστορίας και μυθοπλασίας*, Αθήνα, Θεμέλιο 1998.

Fleming Katherine, *Ιστορία των Ελλήνων Εβραίων* (μετάφραση Νίκος Γάσπαρης), Αθήνα, Οδυσσέας 2009.

Κεντρικόν Ισραηλιτικόν Συμβούλιον [ΚΙΣ], *Ημέρα μνήμης των Ισραηλιτών θυμάτων του Ναζισμού*, Αθήνα 1963.

Μπονάτσου Μαργαρίτα, «Έλληνες, Εβραίοι, ή Ελληνοεβραίοι; Παρατηρήσεις για τη σχέση των Θεσσαλονικέων Εβραίων με την Ελλάδα μέσα από προφορικές μαρτυρίες», στο Αστέριος Αργυρίου, Κωνσταντίνος Α. Δημάδης & Αναστασία Δανάη Λαζαρίδου (επιμ.), *Ο Ελληνικός Κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, 1453-1981*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα 1999, σ. 563-574.

Παναγιωτόπουλος Παναγής, «Η χρήση της εθνικής αναφοράς στο Άουσβιτς. Ένα στρατήγημα επιβίωσης», στο Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού πολιτισμού και γενικής Παιδείας, *Ο Ελληνικός Εβραϊσμός. Επιστημονικό Συμπόσιο 3-4 Απριλίου 1998*, Αθήνα 1999, σελ. 99-111.

Στρούμσα Ιάκωβος, *Διάλεξα τη ζωή. Από τη Θεσσαλονίκη στο Άουσβιτς*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής 1996.

Χανταλή Ιάκωβος, *Από τον Λευκό Πύργο στο Άουσβιτς*, Θεσσαλονίκη, Ετς Αχαΐμ & Παρατηρητής 1995.