

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ»

Διαμόρφωση εβραϊκής ταυτότητας και αισθήματος ασφάλειας στο κατώφλι της συναγωγής

Μπεθ Σαλώμ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Ρήγας Διονυσόπουλος

Αθήνα, 2024

Τριμελής Επιτροπή

Μακρής Γεράσιμος, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Μαρωνίτη Νίκη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Μαμουλάκη Έλενα, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Ρήγας Διονυσόπουλος, 2024

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

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

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

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περίληψη: 4

Abstract: 5

Ευχαριστίες: 6

Εισαγωγή: 7

1. Θεωρητική πλαισίωση της έρευνας: 10

2. Ιστορία και Μνήμη: 19

3. Ταυτότητα και Ασφάλεια: 38

Πηγές – Βιβλιογραφία: 54

Περίληψη

Θα αναφερθούμε στη διαμόρφωση της εβραϊκής ταυτότητας στην Αθήνα, την εξάρτηση της διαδικασίας αυτής από τις στρατηγικές της αφομοίωσης και της περιχαράκωσης που αξιοποιεί η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών προς διαφύλαξη τόσο της συλλογικής μνήμης όσο και της ασφάλειας της κοινότητας απέναντι στην απώλεια της ταυτότητάς της και στην εβραιοφοβία, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο οι δύο αυτές επιδιώξεις υφαίνονται σε χρονικά και χωρικά σημεία αναφοράς στην Αθήνα, με κύρια εστίαση τη συναγωγή Μπεθ Σαλώμ. Θα εξεταστεί η διαχείριση του αισθήματος ασφάλειας από μεριάς της εβραϊκής κοινότητας Αθηνών, όπως προκύπτει από απόψεις μελών και παρατήρηση του ερευνητή, ιδωμένο ως συνάρτηση ευρύτερων μετασχηματισμών στην εκκοσμικευμένη σύγχρονη αθηναϊκή κοινωνία, αλλά και ως κρίκος στην αλυσίδα μιας ευρύτερης υλικής και άυλης εβραϊκής παράδοσης.

Λέξεις κλειδιά:

ασφάλεια, μνήμη, εβραϊκή ταυτότητα, αφομοίωση, περιχαράκωση

**Formation of jewish identity and sense of security
at the doorstep of the synagogue Beth Shalom**

Rigas Dionysopoulos

Abstract

We will address the shaping of jewish identity in Athens, the dependence of said procedure upon the strategies of assimilation and entrenchment employed by the jewish community of Athens in order to safeguard the collective memory and the security of the community from loss of its identity as well as against jew-phobia, as well as the way these two goals are woven into temporal and spatial reference points in Athens, with the main focus being on Beth Shalom synagogue. The management of the feeling of security of the jewish community of Athens shall be examined as it stems from the opinions of members of the community as well as the observation of the researcher, seen as dependent upon broader transformations in the secularized contemporary Athenian society, as well as a part of a broader material and immaterial jewish tradition.

Key – words

safety, memory, jewish identity, assimilation, entrenchment

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να ευχαριστήσω τις καθηγήτριες και τους καθηγητές από το ΠΜΣ Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας για τις γνώσεις και το ανθρωπολογικό μεράκι που τόσο ωραία μετέδωσαν. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τους συμφοιτητές και τις συμφοιτήτριές μου για τις απολαυστικές συζητήσεις, το προϊόν μερικών εκ των οποίων βρίσκεται σε αυτήν την εργασία. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω όλα τα μέλη της εβραϊκής κοινότητας Αθηνών που συνέβαλαν ώστε να ολοκληρωθεί η έρευνά μου, και ειδικά τη Μ. και τον Ε.: η βοήθειά τους ήταν πολύτιμη και καθοριστική. Τέλος θα ήθελα να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα μου κ. Γεράσιμο Μακρή για τα σχόλια και τη βοήθειά του, αλλά κυρίως για την δια του παραδείγματος καθοδήγησή του στο πώς πορεύεται ένας ανθρωπολόγος.

Εισαγωγή

Η εργασία αυτή έχει στον πυρήνα της την προβληματοποίηση της αίσθησης (αν)ασφάλειας περίξ χώρων που μπορούν να ονομαστούν εβραϊκοί χώροι, καθώς και το πώς αυτή η αίσθηση διατρέχει την εβραϊκή συλλογική μνήμη στον βραχύ και τον μακρό χρόνο, συμβάλλοντας στη διαμόρφωση εβραϊκής ταυτότητας. Η εργασία περιλαμβάνει αναφορές σε άλλες διαστάσεις της εβραϊκής μνήμης, ιστορίας και αισθήματος ασφάλειας, ωστόσο η εστίαση είναι στη συναγωγή Μπεθ Σαλώμ, την οποία αξιολογώ ως το εστιακό κέντρο της μέριμνας της εβραϊκής κοινότητας Αθηνών με την ασφάλεια. Αξιοποιώντας την έννοια του Lefebvre περί κατασκευής του κοινωνικού χώρου και το συμπέρασμά του πως «ο χώρος υπονοεί, περιέχει και υποκρύπτει κοινωνικές σχέσεις» (Lefebvre, 1991), θα προσεγγίσουμε τη συναγωγή ως *εβραϊκό χώρο*, ο οποίος μπορεί να θεωρηθεί ως το παράγωγο των μορφών εβραϊκής κοινωνικότητας. Ο εβραϊκός χώρος έχει ταυτιστεί με ιδέες σταθερότητας, συνέχειας και αποκλεισμού, και εν πάση περιπτώσει με μια διαρκή ένταση με τον μη-εβραϊκό χώρο και τη νεωτερικότητα (Harris, 1998). Θα εξετάσουμε πώς αυτός ο εβραϊκός χώρος παράγει ασφάλεια και παράγεται μέσω αυτής· ως ασφάλεια ορίζεται η διαδικασία διάκρισης απειλών, καθώς και τα μέσα που αξιοποιούνται για να αποτρέψουν τα όσα προσδιορίζονται ως απειλές (Gluck & Low, 2017).

Η προβληματοποίηση της ασφάλειας στους εβραϊκούς χώρους δεν συνεπάγεται απόρριψη των απόψεων και επιλογών της εβραϊκής κοινότητας Αθηνών όσον αφορά το επίπεδο ασφάλειας που διαμορφώνουν στους διαχειριζόμενους από εκείνους χώρους. Για να παραφράσω τον Connerton, οι κοινωνικοί επιστήμονες θέτουν στη βάση της αμφιβολίας τις τοποθετήσεις των πληροφοριοδοτών τους όχι επειδή θεωρούν ότι εκείνοι επιθυμούν να τους εξαπατήσουν, ή έχουν οι ίδιοι εξαπατηθεί· τις αμφισβητούν διότι μέσω της αμφισβήτησης διατηρούν μια *κριτική απόσταση*, και συνεπώς την αυτονομία τους ως κοινωνικοί επιστήμονες (Connerton, 1989, σ. 14· Hayden, 2012, σ. 344). Έτσι, είναι συνειδητή επιλογή να μην γίνει αποδεχτός *a priori* ο σχεδόν καθολικός ισχυρισμός από την κοινότητα περί μιας ανασφάλειας που έχει πολύ καλούς λόγους για να υφίσταται, αλλά αντιθέτως να προβληματοποιηθεί η αίσθηση καθαυτή, πέρα και ανεξάρτητα από την εξέταση της ύπαρξης ή απουσίας των λόγων αυτών. Εξάλλου, η ίδια η ταξινομική απόφαση να συνδέσω τον εβραϊκό χώρο με μια παρουσία *αξιοπερίεργης* —τουτέστιν άξιας έρευνας και όχι παράλογης— εστίασης στην ασφάλεια δοκιμάστηκε σοβαρά εν μέσω της έρευνάς μου, λόγω προσωπικού βιώματος. Δύο εβδομάδες

πριν την Τίσσα Μπαβ, την «πιο θλιβερή ημέρα στο εβραϊκό ημερολόγιο»¹, κατέθεσα αίτημα παρακολούθησης της τελετής στη συναγωγή Μπεθ Σαλώμ, θεωρώντας τη μέρος της τελετουργικής διαχείρισης του ιστορικού τραύματος. Το αίτημά μου συνέπεσε χρονικά με την απειλή του Ιράν κατά του Ισραήλ για αντίποινα· πιθανολογούταν πως η επίθεση θα λάμβανε χώρα κατά την Τίσσα Μπαβ, και δεν θα περιοριζόταν αναγκαστικά σε εβραϊκούς στόχους εντός του Ισραήλ. Όταν έφτασε και παρήλθε η Τίσσα Μπαβ χωρίς να έχω λάβει απάντηση στο αίτημά μου, συνειδητοποίηση με έκπληξη πως, σε αντίθεση με προηγούμενες φορές όπου βίωνα απογοήτευση για την αδυναμία μου να παρακολουθήσω τελετές στη συναγωγή, με τη συγκεκριμένη απόρριψη αισθάνθηκα μια ανακούφιση: δεν θα κινδύνευα από τα ενδεχόμενα τρομοκρατικά αντίποινα.

Σε κάθε περίπτωση η προβληματοποίηση θεματικών ως αξίες να ερευνηθούν και η αρχική οριοθέτησή τους συνδέεται άρρηκτα με τη θεσιακότητα του ερευνητή (Mauss, 1902· όπως παρατίθεται στο Παραδέλλης, 2020). Εν προκειμένω, το τι θεωρείται αξιοπερίεργο και το τι όχι στο ζήτημα της ασφάλειας είναι καθαρά ταξινομικό ζήτημα που τέμνεται από διαφορετικές κοσμοεικόνες (Κονδύλης, 2012). Παραδείγματος χάριν, η αυξημένη ασφάλεια σε έναν χώρο λατρείας έδωσε το έναυσμα για μια ανθρωπολογική έρευνα, διότι κρίθηκε στοιχείο αξιοπερίεργο από έναν μη εβραίο· ένας εβραίος Αθηναίος ωστόσο δεν θα είχε κατά πάσα πιθανότητα δημιουργήσει αυτήν την εργασία με το συγκεκριμένο έναυσμα, για τον ίδιο λόγο που ένας μέσος Έλληνας πολίτης δεν θα θεωρούσε παράδοξη τη διαρκή φύλαξη από ισχυρές αστυνομικές δυνάμεις του χώρου όπου συνέρχονται οι εκλεγμένοι αντιπρόσωποί του. Κι όμως, και στις δύο περιπτώσεις δεν υφίσταται κάποιο αντικειμενικό μέτρο αξιολόγησης του βαθμού στον οποίο είναι αξιοπερίεργη η εστίαση στην ασφάλεια, αν και είναι δόκιμο να γίνουν υποθέσεις για το τι είδους κοινωνία ή κοινότητα αισθάνεται τον εαυτό της ή τους εκπροσώπους της διαρκώς υπό απειλή· προσωπικά πάντως ένιωσα από πρώτο χέρι πώς η αίσθηση της καθολικής απειλής, συνδυαστικά με τις υπαρκτές απόπειρες, κάνουν τον φόβο μεταδοτικό. Θα μπορούσε συνεπώς να πορευθεί κανείς με τη θέση του Goffman πως «ο περιστασιακά επισφαλής και ο μονίμως επισφαλής σχηματίζουν το ένα και αυτό συνεχές και η κατάσταση τους στη ζωή μπορεί να υποβληθεί στο ίδιο πλαίσιο ανάλυσης» (Goffman, 1963, σ. 210) —με αποτέλεσμα πολύ διαφορετική ερευνητική προσέγγιση.

Ωστόσο, υποστηρίζω πως είναι ακριβώς αυτή η διάρκεια των συγκεκριμένων συναισθημάτων που προσδίδει νόημα στην ταξινομική μου απόφαση και το όποιο ερευνητικό

¹ Πηγή: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/3739997/jewish/The-9th-of-Av-Tisha-BAv-2024.htm

έργο παρήχθη· όπως υποστηρίζει ο Σπινόζα στα *Ηθικά* του, τα συναισθήματα που γεννιούνται από τη φαντασία, στα οποία μπορεί να συμπεριλαμβάνεται ο φόβος, δεν παύουν να υφίστανται ανάλογα με το αν καταφανεί πως εναρμονίζονται με την πραγματικότητα, αλλά μόνο εφόσον αντικατασταθούν από άλλα ισχυρότερα —και αντιβαίνοντα προς τα πρώτα— γεννήματα της φαντασίας (Spinoza, 2018, σ. 294). Κατά τούτο, είναι αυτή η *διαρκής* αίσθηση του αναπόφευκτου όσον αφορά την ύπαρξη ανασφάλειας μάς υποψιάζει για μια θεσμική και κοινωνική παγίωση αρνητικών συναισθημάτων στην εβραϊκή κοινότητα Αθηνών· η υπόθεση αυτή φανερώνει ένα γόνιμο πεδίο για τη διερεύνηση του αντιληπτικού συνόρου γύρω από την κοινωνία ως σώμα, συνόρου που αποκαλύπτει η ανασφάλεια μερών του που επιμερίζονται επώδυνα στη βάση αυτή.

Θεωρητική πλαισίωση της έρευνας

Οι στρατηγικές της ασφάλειας στη μνήμη και τον χώρο

Οι εβραϊκές κοινότητες της Διασποράς, κοινότητες που πάντα πορεύονταν με την αίσθηση του ξεριζωμού και της ανεστιότητας, διαμόρφωσαν δύο διακριτές αλλά συμπληρωματικές στρατηγικές, σαν δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, με κοινό άξονα τη διαφύλαξη αυτού που πλέον θεωρούταν δυνητικά διαρκώς επαπειλούμενο: της συνέχειάς τους. Αυτές οι δύο στρατηγικές θα μπορούσαν να προσδιοριστούν ως η στρατηγική της περιχαράκωσης (ή επιβίωσης κατά τον Simon Herman) από τη μία πλευρά και η στρατηγική της ενσωμάτωσης από την άλλη (Herman, 1977). Οι δύο αυτές στρατηγικές διαπλέκονται τόσο υλικά όσο και άυλα, μέσω της έκφρασής τους από τη μία στην εβραϊκή συλλογική μνήμη, και από την άλλη στον εβραϊκό χώρο.

Ως εκ τούτου, η έννοια της *συλλογικής μνήμης* καθίσταται βασική ατραπός για την προσέγγιση του ζητήματος, οριζόμενη ως «η ανάμνηση που έχει μια κοινότητα για την ίδια της την ιστορία, καθώς και τα μαθήματα και διδάγματα που, λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά, εξάγει από αυτήν την ανάμνηση» (Aguilar, 2005, σ. 7). Για τον Schudson, καθώς και την Aguilar, η ιστορική μνήμη είναι κάθε καταγεγραμμένο γεγονός που έχει επίδραση στο παρόν (Schudson, 1995· Aguilar, 2005). Εδώ θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι το παρόν θέτει τις αναγκαιότητές του απέναντί στο τι αντλεί από το παρελθόν ως την εκάστοτε ιστορική μνήμη. Έτσι, η διερεύνηση του τι έχει καταγραφεί ως ιστορική μνήμη μπορεί να μας αποκαλύψει τις νοούμενες ως κύριες ανάγκες από μεριάς της κοινότητας, μα και η διερεύνηση της ιεράρχησης αυτών μπορεί να μας αποκωδικοποιήσει ως έναν βαθμό τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει και θα προσεγγίζει το απώτερο και πρόσφατο παρελθόν της, καθιστώντας το κοινωνική μνήμη.

Η διαδικασία της αναμνημόνευσης, ένα αναγκαστικά κοινωνικό φαινόμενο κατά τον Halbwachs, εξαρτάται ως προς τον χαρακτήρα που λαμβάνει από τα ειδικά βιώματα και συμφέροντα της εκάστοτε ομάδας· μέσω της διαδικασίας της αναμνημόνευσης η κάθε ομάδα ταξινομεί και διαπλάθει την εμπειρία της, φιλτράροντας μέσα από αυτές που αντιλαμβάνεται ως ανάγκες του παρόντος τα *αλιεύσιμα* διδάγματα του παρελθόντος, όπως αυτό καθίσταται προσπελάσιμο μέσα από τη διαμόρφωση της κοινωνικής μνήμης (Aguilar, 2007, Halbwachs, 1950).

Η αναμνημόνευση του κινδύνου υποβάλλει την κοινότητα σε μια κατάσταση ανασφάλειας, εν αναμονή ενός κινδύνου ομοιότροπου εκείνου που έχει ήδη ξεπεραστεί· παράλληλα όμως η αναμνημόνευση του *παρελθόντος* κινδύνου υπογραμμίζει το γεγονός πως από μια ασφυκτική, απειλητική κατάσταση η κοινότητα μεταπήδησε σε μια κατάσταση ελέγχου επί του κινδύνου· έτσι η ανασφάλεια έναντι του επερχόμενου κινδύνου αναμειγνύεται και εν μέρει εξουδετερώνεται από μια αίσθηση ασφάλειας που αντλείται από το γεγονός της επιβίωσης καθαυτό (Spinoza, 2018, σ. 248). Ειδικά όσον αφορά το εβραϊκό φαντασιακό φαίνεται να έχει διαμορφωθεί μια συγκόλληση των εννοιών της μνήμης και της ασφάλειας· όπως το θέτει εύγλωττα η Ευτυχία Ναχμάν, «ο λαός Ισραήλ επιβίωσε διότι ποτέ δεν ξέχασε τις ρίζες του» (Ναχμάν, 2004). Η απειλή, και η ανάγκη για την αντιμετώπιση αυτής φαίνεται να διατρέχει το κατεξοχήν εβραϊκό θεολογικό corpus· δεν υπάρχει ούτε ένα βιβλίο των Γραφών χωρίς την παρουσία «απειλής». Όμως δεν περιορίζεται εκεί· όπως υποστηρίζει ο Κωνσταντάκος, «Το θέμα του διωγμού διαπνέει τα μεσαλείμ (παραβολές) του Ισραήλ μέσα στους αιώνες» (Κωνσταντάκος, 2022, σ. 150). Έτσι, το θέμα του διωγμού φαίνεται να υφίσταται τόσο στο θρησκευτικό corpus από το οποίο αντλεί η εβραϊκή ταυτότητα, όσο και στην κοινοτική προφορική μνήμη και παράδοση· η παραβολή, που μπορεί να υπαχθεί και στα δύο, καταδεικνύει αυτό το γεγονός ευκρινώς.

Δεδομένου πως η συλλογική μνήμη είναι καθαυτή στοιχείο συγκρότησης και οριοθέτησης της κοινότητας, πρέπει να επισημανθεί εδώ πως η συλλογική ταυτότητα μιας ομάδας έχει αυτονομημένη ύπαρξη και δεν αποτελεί το άθροισμα των επιμέρους αντιλήψεων των μελών της (Kelman, 1974). Ιδιαίτερη σημασία έχει κατά συνέπεια η επισήμανση πως η συλλογική μνήμη αποτελεί κρίση της προφορικής και της επίσημης ιστορίας, και η σχέση μεταξύ των δύο καθόλου δεν εξυπακούεται πως είναι πάντα συμπληρωματική. Οι ατομικές μνήμες είναι μεν κοινωνικά διαμεσολαβημένες (Schudson, 1995), δεν είναι ωστόσο αναμεταδόσεις του κοινωνικού. Αυτό διανοίγει το παράθυρο στις ταυτοτικές αντιφάσεις που εκφράζονται από τους συνομιλητές μου, και που μπορούν να αποδοθούν ως επί το πλείστον στον τρόπο με τον οποίο προσδιορίζεται ή μετέρχεται επεξεργασία το *αξιομνημόνευτο*, ή αλλιώς ο προσδιορισμός αυτού που ανακαλείται όταν το υποκείμενο τοποθετεί τον εαυτό του στον χώρο και στον χρόνο. Καθώς η επίσημη ιστορία είναι επί της ουσίας η ιστορία των ελίτ και των αντίστοιχων εδαφικών τους πρότζεκτ, η προφορική ιστορία έρχεται να δώσει φωνή σε εκείνα τα ιστορικά υποκείμενα των οποίων η αφωνία θα ήταν αλλιώς προδιαγεγραμμένη. (Connerton 1989). Ωστόσο, πρέπει να δοθεί μεγάλη προσοχή στην ακούσια αναπαραγωγή του κυρίαρχου, επίσημου τρόπου θέασης της Ιστορίας ως μιας γραμμικής πορείας γεγονότων, που

επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο επιχειρείται να καταγραφεί η μνήμη στις προφορικές ιστορίες. Αντ' αυτού, για να υπάρχει μια πιο ακριβής καταγραφή της συλλογικής κοινοτικής μνήμης πρέπει να συμπεριλαμβάνεται η παράμετρος του κοινωνικού χώρου και η προσέγγιση να προσαρμόζεται στα κοινωνικά δεδομένα του κάθε ατόμου και της κάθε ομάδας (Connerton, 2009).

Αν λοιπόν στο φαντασιακό οι δύο στρατηγικές της αφομοίωσης και της περιχαράκωσης διαπλέκονται στην έννοια της μνήμης, την ίδια τάση μπορούμε να εξετάσουμε στον χώρο και στον τρόπο που αυτός εξασφαλίζει τη διαδικασία της ανάκλησης (Connerton, 2009). Και, αν όπως υποστηρίζει η Massey, ο χώρος, πέρα από παράγωγο του κοινωνικού, είναι πρωτογενής παράγοντας παραγωγής ιστορίας (Massey, 1994), τότε η κατανόηση του εβραϊκού χώρου δεν είναι μόνο το απότοκο της κατανόησης της εβραϊκής αντίληψης περί ιστορίας, αλλά και το κλειδί για την κατανόησή της. Η επισήμανση και κατανόηση του τρόπου με τον οποίο διατάσσονται οι εβραϊκοί χώροι γύρω από την ασφάλεια διαπλέκεται ουσιαστικά με την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο διατάσσεται η μακρά και η βραχεία συλλογική μνήμη της εβραϊκής αθηναϊκής κοινότητας, ως μέρος του λαού Ισραήλ.

Μπορούμε να δούμε την εξακτινωμένη, απεδαφικοποιημένη αθηναϊκή εβραϊκή κοινότητα εντός της μεγαλούπολης ως μια μικρογραφία του φαινομένου αυτού που επισημαίνει ο Μπρωντέλ, περί ενός εβραϊκού πολιτισμού που πρωτοτυπεί διαφεύγοντας από τις σταθερές γεωγραφικές συντεταγμένες (Braudel, 1972· Ματάλας, 2021, σ. 207· Οντέτ, Βαρόν Βασάρ, 2022, σ. 124). Το γεγονός πως αυτό παρατηρείται στην αθηναϊκή εβραϊκή κοινότητα, δηλαδή στην κοινότητα η οποία εντοπίζεται στην πρωτεύουσα, δεν είναι συγκυριακό· όπως η μεγαλούπολη, έτσι και η εκκοσμικευμένη, απεδαφικοποιημένη κοινότητα απαρτίζεται από ένα ακανόνιστο άθροισμα χωρικών θραυσμάτων, λειτουργικών τμημάτων και κοινωνικών επιμέρους (Castells, 1996, σ. 407).

Από τη σκοπιά της κοινωνικής θεωρίας, ο χώρος είναι το υλικό υποστήριγμα των συγχρονικών κοινωνικών αλληλεπιδράσεων (Castells, 1996, σ. 411). Αξιοποιώντας τη θεωρία του Castells περί ροών, θα μπορούσαμε να πούμε πως η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών, μια απεδαφικοποιημένη κοινότητα με πιο έντονο το στοιχείο της ροής στις κοινωνικές της αλληλεπιδράσεις, έχει ορισμένους χώρους οι οποίοι λειτουργούν ως άγκυρες, ή νησίδες αλληλεπίδρασης εντός της ροής αυτής. Τα κυριότερα τέτοια σημεία είναι, σύμφωνα με τις απόψεις των συνομιλητών μου και τη δική μου εκτίμηση, πέντε: η συναγωγή· το μουσείο· το

νεκροταφείο· η κοσμική εβραϊκή «λέσχη» ή πολιτιστικό κέντρο (στην οδό Σίνα)· και το εβραϊκό σχολείο. Εν προκειμένω θα εστιάσουμε στη συναγωγή Μπεθ Σαλώμ.

Σύμφωνα με τη Massey πρέπει να συλλάβουμε τον χώρο ως το προϊόν ταυτόχρονων κοινωνικών αλληλεπιδράσεων καθ' όλη τη χωρική κλίμακα, από το πιο τοπικό επίπεδο στο πιο παγκόσμιο (Massey, 1994, σ. 264). Κατά συνέπεια, η εβραϊκή κοινότητα μπορεί να συνδεθεί με τρεις ομόκεντρους ως προς τη μεταξύ τους σχέση έκτασης χωρικούς κύκλους: ο πρώτος είναι ο κόσμος, ο δεύτερος η πόλη και ο τρίτος η συναγωγή. Εντός του πρώτου και του δεύτερου η κοινότητα βρίσκεται μεν, αλλά δεν θεωρεί πως αυτοί αποτελούν ασφαλείς χώρους. Η σχέση της κοινότητας με τον πρώτο κύκλο εξαρτάται άμεσα από την αναφορά στο Ισραήλ· όπου κι αν είναι οι κοινότητες της Διασποράς, στον βαθμό που διατηρούν την εβραϊκότητά τους διατηρούν και την αναφορά στο Ισραήλ, με τρόπους όπως η ευχή στο Σέντερ του Πέσαχ: «και του χρόνου στην Ιερουσαλήμ!». Οι κοινότητες της Διασποράς δεν είναι ποτέ εντελώς εντός του εβραϊκού χώρου —δεν θα επεκταθούμε ωστόσο περισσότερο εδώ. Ο δεύτερος χωρικός κύκλος έχει να κάνει με την εξακτίωση της κοινότητας στον αστικό χώρο· είναι το αποτέλεσμα της εφαρμογής της στρατηγικής της αφομοίωσης, η οποία όμως γεννάει την ανάγκη για το αντίρροπό της, αν η κοινότητα είναι να διατηρηθεί. Η ένταση που διαμορφώνεται μέσα από την παράλληλη εφαρμογή δύο αντιθετικών στρατηγικών καταφαίνεται πιο καθαρά στον τρίτο χωρικό κύκλο, τον οποίο η κοινότητα αντιλαμβάνεται ως ασφαλή χώρο: αυτός περιλαμβάνει τους εβραϊκούς χώρους με τη συναγωγή στο επίκεντρο· ωστόσο εκεί εν πολλοίς το μεγαλύτερο μέρος της κοινότητας δεν πηγαίνει, παρατηρούμε δηλαδή μια ετεροτοπία της ασφάλειας.

Είναι σε αυτό το πλαίσιο που αποφασίστηκε η εστίαση στη συναγωγή Μπεθ Σαλώμ ως χώρο παραγωγής και αναπαραγωγής εβραϊκής ταυτότητας, αλλά και ως ορόσημο στην κοινοτική συλλογική μνήμη, τόσο για τον διαχρονικό της ρόλο ως σημείο συνάντησης, όσο και για το τραυματικό κεφάλαιο στην ιστορία της, όπου μια τέτοια συνάντηση το 1944 μετατράπηκε σε μπλόκο.

Μεθοδολογία

Η αρχική μου στόχευση όσον αφορούσε τη διεξαγωγή της έρευνας πεδίου ήταν διττή: από τη μία ήλπιζα να παρακολουθήσω έναν ικανό αριθμό λειτουργιών στη συναγωγή, παρατηρώντας το πώς αντιλαμβάνονταν τα ίδια τα μέλη της κοινότητας τη συμμετοχή τους στη διαδικασία αυτή. Από την άλλη στόχευα στο να συζητήσω με κάποια από αυτά τα άτομα τη δική τους άποψη για τη διαδικασία, τη σχέση τους με τη συναγωγή αλλά και γενικώς με την εβραϊκότητά τους ως ταυτότητα. Η επιδίωξη μου αυτή δεν ευοδώθηκε: αφ' ενός μεν δεν κατόρθωσα να πάρω έγκριση για παρακολούθηση οποιασδήποτε τελετής στη συναγωγή, με εξαίρεση μία και μοναδική φορά κατά τις τελευταίες μέρες που είχα διαθέσιμες για έρευνα πεδίου, οπότε μου παραχωρήθηκε η άδεια παρακολούθησης για πολύ μικρό χρονικό διάστημα: αφ' ετέρου, συνειδητοποίησα σταδιακά ότι, παρά την κεντρικότητα της συμβολικής σημασίας της συναγωγής για τη συνοχή της εβραϊκής κοινότητας Αθηνών, η προσέλευση σε αυτήν ως θρησκευτικό χώρο και η συμμετοχή των μελών της κοινότητας στις λειτουργίες ήταν εξαιρετικά περιορισμένη. Έτσι, εν μέρει από επιλογή και εν μέρει από ανάγκη, αναπροσανατόλισα το ενδιαφέρον μου στη διεξαγωγή συζητήσεων με μέλη της κοινότητας ως προς ευρύτερες θεματικές, όπως η σχέση τους με την εβραϊκότητά τους, ή η αντίληψη τους περί του εβραϊκού χώρου εν γένει, αντί για μια πιο αυστηρή και μη γόνιμη εστίαση στη συναγωγή. Προς αυτόν τον σκοπό, και δεδομένου πως λόγω θερινών διακοπών η διαζώσης επικοινωνία δεν ήταν πάντα εφικτή, αξιοποίησα συνδυαστικά και άλλες μεθόδους για να επικοινωνήσω με τους συνομιλητές μου, όπως η κατάθεση ερωτημάτων και η λήψη απαντήσεων σε γραπτή μορφή μέσω ηλεκτρονικού ταχυδρομείου, η ταυτόχρονη συνομιλία από απόσταση μέσω κινητού τηλεφώνου ή βιντεοκλήσης, καθώς και η συνομιλία με τη μορφή σύντομων μηνυμάτων (chat).

Πρέπει να αναγνωρίσω πως ο παράγοντας τύχη καθόρισε αποφασιστικά την πρόσβαση στο πεδίο. Συγκεκριμένα, δύο διαφορετικά μέλη της κοινότητας, το καθένα για διαφορετικούς λόγους και με διαφορετικούς τρόπους, συνέβαλαν στο να περιοριστεί μια υπαρκτή επιφυλακτικότητα ή αμηχανία —τόσο σε εμένα όσο και στους πιο θεσμικούς εκπροσώπους της κοινότητας— και μου επέτρεψαν να εισέλθω σε χώρους που η κοινότητα αισθάνεται ως ασφαλείς, και στους οποίους περιορίζεται η είσοδος στους μη οικείους: η έρευνά μου θα ήταν σημαντικά φτωχότερη χωρίς τη βοήθειά τους. Η συγκυριακότητα αυτή μού κατέστησε σαφές πως η πρόσβαση δεν είναι απολύτως στον έλεγχο του ερευνητή, ιδίως όταν αυτός έχει να κάνει με άτομα και κοινότητες που έχουν την κοινωνική ισχύ και τη βούληση να μην υποταχθούν στη θέλησή του για απόσπαση γνώσης από αυτούς (Γκέφου – Μαδιανού, 2024). Η δημιουργία

νοήματος για τον «άλλο» είναι η δημιουργία μιας σχέσης ισχύος έναντι του (Asad, 1993): αν αυτό το γεγονός είναι κάτι που μπορούσε να επιλυθεί για τον (δυτικό) ανθρωπολόγο στη μελέτη σε «εξωτικά» πεδία λόγω μιας ούτως ή άλλως υφιστάμενης σχέσης ισχύος (για παράδειγμα της ικανότητάς του να πληρώσει τους πληροφορητές του), στην ανθρωπολογία οίκοι το ίδιο γεγονός ανακλύπτει ως ζήτημα σημαντικό: στο τέλος της ημέρας μόνο η καλή προαίρεση μπορεί να συμβάλλει στο να μοιραστεί κανείς πληροφορίες με τον ερευνητή όταν βρίσκονται σε μια σχέση υφιστάμενης ισοτιμίας. Ευτυχώς είχα την τύχη να συναντήσω την καλή αυτή προαίρεση από το σύνολο σχεδόν των μελών της κοινότητας που προσέγγισα, και ως αποτέλεσμα αυτού επωφελήθηκα από τα δίκτυα γνωριμιών τους για να περατώσω την έρευνά μου.

Κύρια μέθοδος ήταν οι αδόμητες συζητήσεις με μερικούς μόνο νοητούς θεματικούς άξονες πάνω στους οποίους προσπαθούσα να προσανατολίσω τα ερωτήματά μου: απέφυγα κάτι πιο δομημένο προκειμένου να υπάρχει φυσική ροή, διαμόρφωση του κέντρου ενδιαφέροντος με ισότιμο καταρχήν τρόπο και από τα δύο μέρη και μείωση μιας καχυποψίας απέναντι στον ερευνητή από μια κοινότητα που, όπως το αντιλαμβάνομαι, βιώνει ανασφάλεια ειδικά στην παρούσα φάση.

Ως κεντρικό ερευνητικό ερώτημα είχα θέσει τη διερεύνηση του προσδιορισμού της εβραϊκής ταυτότητας, τόσο στο ημικό όσο και στο ητικό, καθώς και την ειδική επίδραση της αίσθησης (αν)ασφάλειας στη διαμόρφωση της ταυτότητας αυτής εντός και πέριξ των *εβραϊκών χώρων*, με βασική εστίαση στη συναγωγή Μπεθ Σαλώμ.

Ως προς το ητικό εν γένει, ο χρόνος που εν τέλει είχα πρόσβαση στο πεδίο —ακόμα και με τη διευρυμένη έννοια— καθώς και τα ερευνητικά δεδομένα δεν επαρκούν για να εκφέρω έστω και το πιο υποτυπώδες πόρισμα το οποίο θα είχε ελπίδα να υποστηριχθεί ικανοποιητικά. Ένας συνδυασμός παραγόντων εμπόδισε την έντονη αλληλεπίδραση με πιθανούς συνομιλητές από την κοινότητα, είτε λόγω δικής τους απροθυμίας, είτε λόγω δικής τους αδυναμίας (το μείζον μέρος του ερευνητικού χρόνου ήταν σε περίοδο θερινών διακοπών) είτε —ουχ ήττον— λόγω της αίσθησης καθεστώτος έκτακτης ανάγκης που ήδη υφίστατο λόγω της σύγκρουσης στη Γάζα και περιοδικά αναζωπυρωνόταν, δίχως ποτέ να καταλαγιάζει πραγματικά στη συνείδηση της εβραϊκής κοινότητας Αθηνών.

Κάνοντας μια αναγκαία παρέκβαση, οφείλω να αναφέρω πως λόγω διαφορετικής στόχευσης της έρευνάς μου, αλλά και λόγω της εκρηκτικής κατάστασης στη Γάζα, η οποία εν πολλοίς έχει εξαχθεί —αν όχι σε επίπεδο πολέμου, πάντως σε επίπεδο πολεμικής— και στον

υπόλοιπο πλανήτη, ήμουν εξαιρετικά επιφυλακτικός να συμπεριλάβω ένα από τα βασικά ευρήματα της έρευνάς μου· πρόκειται για τις αναφορές όλων ανεξαιρέτως των συνομιλητών μου στο κράτος του Ισραήλ (πάντα με δική τους πρωτοβουλία). Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Herman —και στην πορεία της έρευνάς μου κατέληξα να συμφωνώ με αυτό— «καμία μελέτη οποιασδήποτε εβραϊκής κοινότητας του σήμερα δεν είναι ολοκληρωμένη χωρίς να εξετάσει τον ρόλο που παίζει το Ισραήλ στη ζωή των μελών της» (Herman, 1977). Εν προκειμένω βεβαίως έχουμε να κάνουμε με μια μελέτη περιορισμένης έκτασης, και εν πάση περιπτώσει με διαφορετική ερευνητική αφετηρία· ως εκ τούτου μόνο επιδερμικά θα μπορούσα να θίξω κάτι τέτοιο ούτως ή άλλως. Το να αποσιωπήσω όμως τελείως, πρακτικά να λογοκρίνω ένα από τα βασικά μελήματα των συνομιλητών μου προκειμένου να αποφύγω να θίξω ένα ακανθώδες ζήτημα θα ήταν επιστημονικά ανειλικρινές. Θα αναφερθώ κατά συνέπεια στη σχέση των συνομιλητών μου με το Ισραήλ, έχοντας πάντα βεβαίως ως άξονα ότι αυτό είναι μια κατεύθυνση της έρευνας που η πραγματικότητα του πεδίου μου επέβαλε επί της ουσίας να συμπεριλάβω, και δια τούτο θα την προσεγγίσω με τη μέγιστη δυνατή συνοπτικότητα.

Όσον αφορά τον ημικό προσδιορισμό της εβραϊκής ταυτότητας, υφίστανται βέβαια παραδοσιακά κάποια τυπικά γνωρίσματα στα οποία οι ίδιοι οι εβραίοι αποδίδουν κατά παράδοση βαρύνουσα σημασία προκειμένου να αναγνωρίσουν ένα άτομο (ή μια ομάδα ατόμων) ως δικό τους. Αυτά μπορεί να διαφέρουν ανάλογα με τον τόπο, τη χρονική περίοδο ή το είδος της εβραϊκής κοινότητας, με αποτέλεσμα διατροφικές συνήθειες, αργίες και απαγορεύσεις να αποκτούν κομβική σημασία ή να υποβαθμίζονται αντιστοίχως, καθιστώντας την εξέτασή τους μια εξέταση *διαδικασιών* προσδιορισμού εθνοθρησκευτικών ταυτοτικών γνωρισμάτων (Knutson, K. E., 1969). Σε κάθε περίπτωση ωστόσο υφίσταται ένα ελάχιστο το οποίο συγκροτεί έναν σκληρό πυρήνα εβραϊκής ταυτότητας: εβραίος *θεωρείται* όποιος έχει γεννηθεί από εβραία μητέρα ή έχει ασπαστεί τον ιουδαϊσμό σύμφωνα με τους προδιαγεγραμμένους θρησκευτικούς κανόνες (Herman, 1977, σ. 30). Ωστόσο, ακόμα και έχοντας υπόψιν τον σκληρό πυρήνα και τα τυπικά γνωρίσματα με τα οποία ο εβραϊσμός —ως αφηρημένο σύνολο— αναγνωρίζει τον εαυτό του, αντιλήφθηκα ύστερα από την ολοκλήρωση της έρευνας πεδίου ότι υπήρχε ένα βαθύτερο και ουσιαστικότερο ζήτημα, μια σύγκρουση μεταξύ της δικής μου θεωρητικής παραδοχής και μέρους των δεδομένων που έπαιρνα από το πεδίο. Κατά τη διενέργεια έρευνας πεδίου πορευόμουν με άξονα αυτό που αναφέρει ο Herman στο έργο του περί εβραϊκής ταυτότητας, το οποίο όμως προεκτείνει εν γένει στις μειονότητες: υφίσταται σε μεγαλύτερο βαθμό η συνείδηση ορίου σε σχέση με την πλειονότητα απ' ότι αντιστρόφως (Herman, 1977). Ήταν στη βάση αυτή που διερευνούσα το περιεχόμενο της

εβραϊκής ταυτότητας στην Αθήνα εστιάζοντας στη διαφορά. Αυτό όμως που έπαιρνα συχνά ως απόκριση ήταν η επιβεβαίωση μιας σειράς από κοινά χαρακτηριστικά τα οποία μοιραζόταν ο εκάστοτε συνομιλητής με την πλειονότητα, όπως κι αν οριζόταν αυτή —η κοινή προτίμηση για μια μεγάλη ποδοσφαιρική ομάδα, η κοινή απαξίωση της παρακολούθησης θρησκευτικών λειτουργιών, η κοινή άμυνα έναντι στον φασισμό. Ακόμα και όταν συνυπολογίζουμε το αξίωμα του Μπαρθ πως η διατήρηση ενός ορίου μπορεί να συνεχίζεται ακόμα και με μεταβαλλόμενο περιεχόμενο των συνόλων που διακρίνει (Barth, 1969), η συνειδητοποίηση ήταν μία: ως ανθρωπολόγος που αποζητά να ερευνήσει την ετερότητα έθετα στους συνομιλητές μου ένα ζήτημα απόσπασης χαρακτηριστικών από μια πολυσχιδή ταυτότητά τους και απόδοσής τους σε μία μόνο πτυχή τους. Ίσως είναι εγγενές στοιχείο της ανθρωπολογίας η περιέργεια για την ανακάλυψη της διαφοράς: πορευόμαστε με το ερώτημα «πώς διαφέρω εγώ από τον άλλον (ή Άλλον)». Ωστόσο αυτό το ερώτημα ταυτόχρονα παράγει τη διαφορά ως *a priori δεσπόζουσα* συνθήκη. Έτσι, μέσα από την ποικιλία απαντήσεων και ερμηνειών ως προς το τι εντοπίζεται ως πυρήνας, ή συγκολλητική ουσία της εβραϊκότητας στην Αθήνα, μου έμεινε η απάντηση του Μ. στο ερώτημά μου αυτό: «ως πυρήνα της εβραϊκότητάς μου εντοπίζω πως η υπόλοιπη κοινωνία δεν παύει να μου υπενθυμίζει αυτό το γεγονός βίαια».

Τα παραπάνω ωστόσο δεν σημαίνουν πως δεν μπορεί να εξαχθεί μια κοινή συνισταμένη από τα λεγόμενα των συνομιλητών. Επιστρέφοντας στον Μπαρθ και τη θέση του πως το σύνορο έχει ως δυναμική ιδιότητα την αναπαραγωγή του ακόμα και με διαφορετικό περιεχόμενο, θα λέγαμε πως υπήρχε μια κοινή συνισταμένη στις απόψεις των συνομιλητών. Αυτή δεν αφορούσε στην πραγματικότητα το τι εγγράφεται εντός του ορίου, αλλά στην πίστη σε μια ιστορική συνέχεια που πρέπει να διαφυλαχθεί, όχι σε ένα αφηρημένο επίπεδο αλλά στο εδώ και τώρα, μέσω της διατήρησης του ορίου. Η βασική ερευνητική υπόθεση με την οποία πορεύτηκα —και το βασικό κάτοπτρο θέασης αλλά και έναυσμα συγγραφής αυτής της μελέτης— είναι πως το κύριο μάθημα που παράγει η συλλογική μνήμη της εβραϊκής κοινότητας, καθώς και βασικός άξονας διάταξης του εβραϊκού χώρου, είναι η εστίαση στην *ασφάλεια*. Η εστίαση στη διατήρηση ακριβώς του ταυτοτικού συνόρου οδηγεί στη συντήρηση μιας αυξημένης μέριμνας με την ασφάλεια, υπό την έννοια ενός χώρου δίχως την αίσθηση της απειλής, πέρα από το κατώφλι του οποίου οι εβραίοι μπορούν να είναι ανάμεσα σε ομοίους, και, καθώς έτσι δεν θα χρειάζεται να δίνουν εξηγήσεις για την εβραϊκότητά τους, να είναι ο εαυτός τους (Kranz, 2022). Έτσι εν προκειμένω η στιγμή της αναμονής, και τελικά παραμονής, του ερευνητή εξωτερικά του ασφαλούς χώρου της συναγωγής, σε μια προσυμφωνημένη επίσκεψη, μπορεί να λειτουργήσει ως μια εξαιρετική εισαγωγή στην αντίληψη περί ασφάλειας

στην εβραϊκή αθηναϊκή κοινότητα. Η ένωση αυτής της εθνογραφικής στιγμής με άλλες αντίστοιχες στο κατώφλι της συναγωγής, στο πλαίσιο (ή στο περιθώριο) ενός κοινού πεδίου κοινωνικής ζωής με τη συναγωγή ως σημείο αναφοράς (Gluckman, 2006), μπορεί να μας αποκαλύψει πολλά για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών την ασφάλεια.

Ιστορία και Μνήμη

Κάθε πολιτισμός είναι οπωσδήποτε ένα παρελθόν, ένα κάποιο παρελθόν που εξακολουθεί να ζει.

—Fernand Braudel, «Η γραμματική των πολιτισμών».

Η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών μπορεί να αναγάγει την ιστορία της σε δύο ιστορικές «δεξαμενές»: από τη μία είναι η ευρύτερη ιστορία του εβραϊκού λαού —νοούμενου ως σύνολο το οποίο, παρότι διασπασμένο, μπορεί να συγκροτήσει και να μεταδώσει μια συνεκτική αφήγηση για τον εαυτό του. Από την άλλη είναι η ιστορία της συγκεκριμένης κοινότητας, ως πληθυσμιακό τμήμα της συγκεκριμένης πόλης και εθνικό τμήμα του συγκεκριμένου κράτους, ιστορία η οποία ξεκινάει με την απόσπαση της Αθήνας, ως μέρος του νεοσύστατου ελληνικού κράτους, από την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Όσον αφορά τη συλλογική μνήμη της κοινότητας, αυτές οι δύο «δεξαμενές ιστορίας» αντιστοιχούν και τροφοδοτούν η καθεμιά μία από τις δύο παράλληλες στρατηγικές της αφομοίωσης και της περιχαράκωσης.

Με την ίδρυση του ελληνικού κράτους, και την προοδευτική ενσωμάτωση περιοχών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας σε αυτό, προκύπτει και μια διάσπαση της εβραϊκής εθνοθησκευτικής ταυτότητας που είχε διαμορφωθεί εντός του συστήματος των μιλέτ (Braude, 2014· Σταυριανός, 2007). Απότοκο αυτής της διάσπασης είναι δύο διακριτές ονομαστικά ταυτότητες, οι οποίες μεταξύ τους βρίσκονταν πλέον σε μια υπόρρητη ένταση, που μπορεί να εκδηλωνόταν με δραματικό τρόπο (Οντέτ Βαρόν Βασάρ, 2022, σ. 130). Από την μία είναι η ιδιότητα του Έλληνα πολίτη, με τα νέα δικαιώματα και υποχρεώσεις που αυτή συνεπάγεται, και από την άλλη είναι η θρησκευτική ταυτότητα, αναγραφόμενη στο δελτίο ταυτότητας ως μια σφραγίδα διαφορετικότητας, που διαμόρφωνε τις προϋποθέσεις για τη μετατροπή του εβραίου της Ελλάδας σε εθνικό «Άλλο» (κατάσταση που αφορούσε βεβαίως και άλλες ομάδες ανθρώπων, όπως λόγου χάρη τους Βλάχους) (Παπαταξιάρχης, 2006). Η ελληνική εβραϊκή ταυτότητα —και δη η μεταπολεμική αθηναϊκή— διαμορφώνεται ακριβώς υπό την καταλυτική επίδραση της εφαρμογής στην εβραϊκή κοινότητα αυτής της ξαφνικής ταυτοτικής έντασης².

² Το άμεσο αποτέλεσμα αυτής της ταυτοτικής έντασης, προκληθείσας από την ελληνική ανεξαρτησία και επέκταση, ήταν η αρνητική επίδραση στα πληθυσμιακά δεδομένα των εβραϊκών κοινοτήτων —οι εβραίοι

Η ίδια η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών ιδρύεται σύμφωνα με τον Κάραμποτ το 1890³ (Κάραμποτ, 2022, σ.175). Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπήρχε εβραϊκή παρουσία στην Αθήνα πριν από το συγκεκριμένο χρονικό σημείο, ήταν όμως μάλλον αμελητέα, τόσο ώστε να μην αναγνωρίζει τον εαυτό της ως κοινότητα —όπως και η ίδια η πρωτεύουσα, η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών αναπτύσσεται ουσιαστικά από το μηδέν (Καράμπαμπας, 2022). Από το 1920 η κοινότητα αποτελούσε νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου, και στις παραμονές της έναρξης του ιταλοελληνικού πολέμου αριθμούσε περίπου 3.500 άτομα (Κάραμποτ, 2022). Με την κατοχή της Β. Ελλάδας από τη γενοκτονική Γερμανία του Χίτλερ, κύματα προσφύγων καταφθάνουν στην Αθήνα, η οποία μεσούντος του πολέμου και υπό ιταλική κατοχή βλέπει τον εβραϊκό πληθυσμό της να αυξάνεται. Η αίσθηση ασφάλειας καταρρέει με τη συνθηκολόγηση της Ιταλίας· όταν ο νέος Γερμανός διοικητής ζητάει από τον ραβίνο της αθηναϊκής κοινότητας τα αρχεία της, αυτός διαφεύγει στο βουνό με «απαγωγή» από το ΕΑΜ. Η κατάσταση είναι εκρηκτική και η έκρηξη εν τέλει συμβαίνει στις 25 Μαρτίου 1944, στο διαβόητο μπλόκο της συναγωγής Μπεθ Σαλώμ.

Μνήμη και τραύμα: το μπλόκο της συναγωγής Μπεθ Σαλώμ

Η κατασκευή της Μπεθ Σαλώμ προωθείται το 1935 από τον τότε πρόεδρο της ΙΚΑ με στόχο να προκύψει μια συναγωγή αντάξια της πρωτεύουσας (Κάραμποτ, 2022, σ.180): είναι η συναγωγή που θα αντιπροσωπεύει τους εβραίους πανελλαδικά, διότι δεν υφίσταται η διακριτή έννοια Αθηναίος-εβραίος ως κάτι που μπορεί να αξιώνει αυτόνομα κύρος. Η Μπεθ Σαλώμ ανεγείρεται στην οδό Μελιδώνη, πλησίον της «Παλαιάς Συναγωγής»⁴ (Μελιδώνη 8).

μετανάστευαν μακριά από το ελληνικό κράτος (Fleming, 2007). Όπως και άλλες μειονότητες, οι εβραίοι συνειδητοποίησαν πως απολάμβαναν περισσότερα προνόμια επί Οθωμανικής Αυτοκρατορίας σε σχέση με το ελληνικό συνταγματικό σύστημα ισοπολιτείας και ισονομίας, καθώς το τελευταίο δεν μεριμνούσε καθόλου για τα δικαιώματα και την προστασία των μειονοτήτων (πολλές από τις οποίες, εξάλλου, δεν αναγνώριζε καν).

³ Η ημερομηνία αυτή μάλλον προκύπτει από την επίσημη αναγνώριση της κοινότητας και την ίδρυση της πρώτης συναγωγής. Η πρώτη συναγωγή —ένα κτίσμα 2 δωματίων στον Εκατόγχειρο που κατέστη ανεπαρκές μέχρι το 1900— εξυπηρετούσε 40–45 οικογένειες και ήταν εγκεκριμένη με Β. Δ. Ο ραβίνος λάμβανε «ημερομίσθιο» 100 δραχμές (50 από το δημόσιο και 50 από τον δήμο). Πριν την ίδρυσή της από εβραίους Έλληνες πολίτες, η «συνάθροιση προς εκτέλεση των θρησκευτικών καθηκόντων εγένετο εν τη οικία ενός εκ των μελών της εβραϊκής κοινότητας». [Από έγγραφο «Εκκλησία» το οποίο καταγράφει τις μη ορθόδοξες θρησκευτικές κοινότητες στην Αθήνα (αντίγραφο στο αρχείο του εβραϊκού μουσείου Αθηνών από αρχείο Παν/μίου Κρήτης, ημερομηνία εγγράφου ~1896)].

⁴ Οι εργασίες ανέγερσης της «Παλαιάς Συναγωγής» άρχισαν το 1904 και ολοκληρώθηκαν το 1905 — χρηματοδοτούμενες με έρανο στην Ελλάδα και το εξωτερικό [Από έγγραφο «Εκκλησία» το οποίο καταγράφει τις μη ορθόδοξες θρησκευτικές κοινότητες στην Αθήνα (αντίγραφο στο αρχείο του εβραϊκού μουσείου Αθηνών από αρχείο Παν/μίου Κρήτης, ημερομηνία εγγράφου ~1896)].

Είναι στη συναγωγή Μπεθ Σαλώμ που διαδραματίζεται το πιο τραγικό ίσως επεισόδιο του διωγμού των εβραίων στην πρωτεύουσα: το μπλόκο του 1944. Ακολουθεί η περιγραφή του από το περιοδικό «Χρονικά»:

«Μέχρι την 25η Μαρτίου 1944 όσοι εβραίοι της πόλης δεν είχαν κρυφτεί δεν υπέστησαν ενοχλήσεις και τους επιβλήθη μόνο να παρουσιάζονται κάθε Παρασκευή στη συναγωγή Μπεθ Σαλώμ. Έτσι πολλοί που είχαν κρυφτεί ξαναγύρισαν στα σπίτια τους. Στις 24–25 Μαρτίου παρουσιάστηκαν 800 άτομα και συνελήφθησαν. Σ' αυτά προστέθηκαν και άλλα 1000 περίπου, τα οποία προσήλθαν και αναζήτησαν τους συγγενείς τους και μέσα στη σύγχυση που ακολούθησε συνελήφθησαν επίσης» (Περιοδικό «Χρονικά» Νοεμ. Δεκ. 1997).

Το μπλόκο ήταν ένα από τα πρώτα πράγματα που διάβασα στην ιστοσελίδα της Ισραηλιτικής Κοινότητας Αθηνών όταν ξεκίνησα να συλλέγω πληροφορίες για τη συναγωγή Μπεθ Σαλώμ: αμέσως αποφάσισα να διερευνήσω τον —μεγάλο όπως ανέμενα— αντίκτυπο που θα είχε στη συλλογική μνήμη της κοινότητας. Η έρευνα πεδίου ωστόσο δεν επαλήθευσε την υπόθεσή μου αυτή. Οι συνομιλητές μου δεν φάνηκαν να συγκινούνται στο άκουσμα του μπλόκου με αυξημένη ένταση σε σχέση με το Ολοκαύτωμα εν γένει: ούτε είχαν να μεταφέρουν προφορικές μαρτυρίες επ' αυτού. Ακόμα και κατά την ξενάγηση που μου έγινε στη συναγωγή, ο Α. —ο ξεναγός— αρχικά αιφνιδιάστηκε από την ερώτησή μου για το μπλόκο: σαν να μην ήταν στη συλλογική μνήμη της κοινότητας αυτό η κατεξοχήν τραγική στιγμή του Ολοκαυτώματος.

Κατά τον Κάραμποτ, η έλευση περίπου 7000 εβραίων στην Αθήνα (έναντι των 3500 που υπήρχαν ήδη) κατά την περίοδο της Κατοχής διεμβολίζει ως έναν βαθμό την αποτύπωση του μπλόκου της συναγωγής ως γεγονός που εντάσσεται στην μικροϊστορία της αθηναϊκής εβραϊκής κοινότητας (Κάραμποτ, 2022). Έτσι, στην Αθήνα δεν υφίσταται ένας δημόσιος *αυτοτελής* μνημονικός τόπος για τα θύματα του διωγμού του 1944. Το έργο που φιλοτεχνήθηκε για το Ολοκαύτωμα στην οδό Μελιδώνη αφορά γενικά τον ελλαδικό/ ελληνικό εβραϊσμό, και όχι την Αθήνα ειδικά. Κατά τη Ρένα Μόλχο, η ίδια η συναγωγή αποτελεί το πραγματικό μνημείο του Ολοκαυτώματος, λόγω της δραματικής κορύφωσης του διωγμού κατά των εβραίων που έλαβε χώρα εκεί το 1944 (Μόλχο, 2015). Ωστόσο οι συνομιλητές μου δεν φάνηκε να συμμερίζονται αυτήν την άποψη: όπως το έθεσε χαρακτηριστικά ο Ε. σε συνομιλία μας, «το μπλόκο πνίγηκε ως γεγονός μέσα στην αφήγηση του Ολοκαυτώματος». Κατά τη Λ. ο πόνος των προσφύγων εβραίων που κατέφυγαν στην Αθήνα κατά τη διάρκεια και την επαύριο του πολέμου ήταν τόσος που το μπλόκο δεν χωρούσε συναισθηματικά στη συλλογική

μνημονική αποτύπωσή του· η εστίαση ήταν στην καταστροφή μίας από τις μεγαλύτερες εβραϊκές κοινότητες της Ευρώπης, της Θεσσαλονίκης. Κατά συνέπεια, αν και το συμβάν είναι γνωστό, δεν φαίνεται να έχει σφραγίσει την εικόνα που έχει η κοινότητα για τη συναγωγή της.

Ένα πολύ ενδιαφέρον στοιχείο για τη μεταπολεμική συναγωγή μου μετέφερε η Σ. Λόγω του επαγγέλματός της, στο πλαίσιο του οποίου έρχεται σε επαφή με επιζώντες του Ολοκαυτώματος και ακούει τις ιστορίες τους, η Σ. έχει προνομιακή πρόσβαση σε προσωπικές αφηγήσεις και μαρτυρίες που λανθάνουν της συλλογικής μνήμης. Σύμφωνα με μία από αυτές τις αφηγήσεις, αμέσως μετά τον πόλεμο η συναγωγή φιλοξενούσε άστεγες εβραϊκές οικογένειες από όλη την Ελλάδα· την πληροφορία αυτή επιβεβαιώνει και ο Σ., ο οποίος γεννήθηκε στον απόηχο του πολέμου. Όπως δεν καταγράφηκε στη συλλογική μνήμη η συναγωγή ως τραγικός τόπος λόγω του μπλόκου, έτσι δεν καταγράφηκε και μια βραχύβια μεταπολεμική της λειτουργία, στον αντίποδα της τραγωδίας του μπλόκου αλλά απορρέουσα (και) από αυτό: ως μεταπολεμικός τόπος αποκατάστασης από τη γενική καταστροφή. Θα έλεγε κανείς ότι πέρα από το μπλόκο, στη συλλογική μνήμη πνίγηκε συνολικά η ειδική αθηναϊκότητα του χρονικού του Ολοκαυτώματος στην πρωτεύουσα.

Η Αθήνα είχε καταστεί πλέον με συντριπτικούς συσχετισμούς το κέντρο βάρους του ελλαδικού εβραϊκού στοιχείου⁵· η μικροϊστορία της ΙΚΑ, μιας κοινότητας με μάλλον ασθενή τοπική ταυτότητα και χωρίς ευδιάκριτο κοινό σημείο αναφοράς μέχρι και την επαύριο του πολέμου (Κάραμποτ, 2022, σ. 180), αναγκαστικά έπρεπε να παραμερίσει προκειμένου να λειτουργήσει η αναπόφευκτη βίαιη και απότομη σύντμηση των επιμέρους συλλογικών μνημών αυτών που υπήρξαν διακριτές εβραϊκές κοινότητες σε μία καινούρια. Η εξέλιξη αυτή, σε συνδυασμό με την εκκοσμίκευση της κοινότητας και την υποχώρηση της προσέλευσης στο φυσικό ορόσημο —τη συναγωγή—, συνέβαλαν στο να μην σφραγίσει το μπλόκο τη συλλογική μνήμη της κοινότητας.

Η στρατηγική της ενσωμάτωσης στη νεωτερικότητα: το παράδειγμα του τραγουδιού

⁵ Το 1947 κατοικούσαν στην Αθήνα 4.930 εβραίοι, δηλαδή 60% περισσότεροι σε σχέση με το 1941. Η αποτυχία της ολικής εξόντωσης των υφιστάμενων εβραίων της Αθήνας και η εσωτερική μετανάστευση με την εισροή εβραίων από τις κατεστραμμένες πλέον κοινότητες της υπόλοιπης Ελλάδας κατέστησαν την Αθήνα την μοναδική πόλη με σημαντική εβραϊκή παρουσία: πλέον η Αθήνα συγκεντρώνει το 80% των Ελλήνων εβραίων (Μόλχο, 2015, σ. 86· Καράμπαμπας, 2022, σ. 216).

Ένας από τους βασικούς άξονες που είχα θέσει στην αρχή της έρευνάς μου για τη διερεύνηση της αναπαραγωγής του τραύματος του μπλόκου της Συναγωγής ήταν το τραγούδι. Έτσι επιχείρησα τόσο στις συζητήσεις μου με τους συνομιλητές όσο και στην έρευνα αρχείου να εντοπίσω τα τραγούδια εκείνα που είναι εσωτερικά της κοινότητας (οπότε το «Μαουντχάουζεν» για παράδειγμα δεν εμπίπτει σε αυτήν την κατηγορία), και τα οποία θα είχαν τόσο γλωσσική, μέσω της χρήσης λαντίνο, όσο και θεματική εβραϊκή ιδιαιτερότητα. Αυτό που ανακάλυψα είναι πως όχι μόνο δεν υπήρχαν ως ζωντανή μνήμη τέτοιου είδους τραγούδια στο περιβάλλον των συνομιλητών μου ή στο αρχαιακό υλικό που προσπέλασα, αλλά και πως η χρήση της λαντίνο έχει σχεδόν εκλείψει, ως το πιο εμφανές αποτέλεσμα ενός ευρύτερου ιστορικού μετασχηματισμού.

Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα αρχίζει ο εκδυτικισμός των εβραϊκών κοινοτήτων του σημερινού ελλαδικού χώρου, μέσω της ίδρυσης σχολείων χρηματοδοτούμενων από την Alliance Israelite Universelle ή μέσω επιχορηγήσεων από ευρωπαϊκά κράτη. Ήδη είχε αρχίσει μια διαδικασία ώσμωσης στα αστικά κέντρα της Ανατολικής Μεσογείου, η οποία κατά βάση αφορούσε την αστική τάξη και έκανε spillover στην υπόλοιπη κοινότητα, μέσω της οποίας αίρονταν τα κοινοτικά σύνορα που είχαν διατηρηθεί για εκατοντάδες χρόνια μέσω του συστήματος των μιλέτ. Εστιάζοντας στο τραγούδι, παρατηρούμε πως στο πλαίσιο της διαδικασίας αυτής άρχισε η υποκατάσταση της παραδοσιακής ανατολίτικου ύφους εβραϊκής μουσικής με δυτικά μουσικά μοτίβα, ρυθμούς και χορούς (όπως το βαλς). Παράλληλα στίχοι δημοφιλών τραγουδιών της εποχής αντικαθίσταντο από ισπανοεβραϊκό στίχο (Σκαρλάτου, 2022, σ. 71).

Υπό την καταλυτική επίδραση του Ολοκαυτώματος παρατηρείται μια γλωσσική στροφή και στη σεφαραδίτικη κοινότητα η οποία καταμαρτυρείται με emphaticό τρόπο από τη σύνθεση τραγουδιών με ελληνικό στίχο εντός των ναζιστικών στρατοπέδων συγκέντρωσης/ εξόντωσης (Παναγιωτόπουλος, 1999, σ. 106). Τα τραγούδια είναι κομμάτι της προφορικής παράδοσης, και τρόπος μεταβίβασης μνήμης. Ένα τραγικό παράδειγμα αυτού παρατίθεται σε μαρτυρία επιζήσασας από στρατόπεδο συγκέντρωσης, όταν ένας εβραίος εργάτης – σκλάβος, ανεβασμένος σε ένα φουγάρο, *τραγουδάει* στις συγκεντρωμένες γυναίκες τροφίμους από την απέναντι μεριά της περίφραξης τις φρίκες που βίωσε, τραγούδι που έπειτα στοίχειωσε τη

γυναίκα αυτή (Χατζησταματίου, 2024). Έτσι, η απόφαση η μνήμη να μεταβιβάζεται στην ελληνική γλώσσα πλέον δηλοί μια στροφή της κοινότητας όσον αφορά το ταυτοτικό σύνορο⁶.

Όπως με πληροφορεί η Μ., η γλώσσα λαντίνο μεταπολεμικά συνειδητά δεν μεταβιβάστηκε στα νεότερα μέλη της κοινότητας, αντ' αυτού χρησιμοποιούνταν ως κρυφή γλώσσα για να ειπωθούν πράγματα που δεν έπρεπε να γίνουν κατανοητά. Με τον αριθμό των μελών της τρομερά αποδεδειγμένο, η σεφαραδίτικη κοινότητα δεν μπορούσε να αντισταθμίσει το συγκριτικό πλεονέκτημα των ελληνόφωνων ρωμανιωτών ομοθρήσκων τους που συνοψιζόταν στην «κίνηση ανάμεσα σε δύο κόσμους —τον εβραϊκό και τον χριστιανικό» (Fleming, 2007, σ. 76). Υπό την πίεση της ανάγκης για επιβίωση στο μεταπολεμικό σκηνικό και με τα μέλη της διασπαρμένα στην πρωτεύουσα, η κοινότητα δεν μπορούσε να συντηρήσει τη λαντίνο μέσω της χρήσης στην καθημερινότητα, δεν είχε στρατηγικό συμφέρον να πράξει κάτι τέτοιο, και μάλλον πλέον ούτε τη συναισθηματική πρόσδεση για να το επιχειρήσει. Σε συζήτησή μας επ' αυτού, ο Μ. υποστήριξε ότι αυτό ήταν μάλλον η φυσική εξέλιξη μιας διαδικασίας ενσωμάτωσης μιας μικρής κοινότητας εντός της πρωτεύουσας, που «ούτως ή άλλως, σε αντίθεση με τους Αρμένιους που μιλούν κατά 80% αρμένικα μεταξύ τους, αισθάνονταν Έλληνες». Η σεφαραδίτικη ταυτότητα κατέστη ένα ασυνεχές υποσύνολο της ελληνικής ταυτότητας, αντί για πρόπλασμα για ανταγωνιστικό εθνικισμό (Ματάλας, 2021). Η κ. Κούκη από το Εβραϊκό Μουσείο Ελλάδος επιβεβαίωσε αυτό που εγώ προσέλαβα ως πόρισμα από την έρευνα: τα τραγούδια δεν αποτελούσαν ενδιαφέρουσα θεματική για τους συνεντευξιζόμενους, είτε στις δικές μου συνεντεύξεις, είτε σε αυτές που πραγματοποιήθηκαν τη δεκαετία του 1980 σε γειτονιές με μάρτυρες του Ολοκαυτώματος. Αυτό προφανώς δεν σημαίνει ότι οι άνθρωποι αυτοί δεν άκουγαν μουσική, αλλά πως άκουγαν μουσική όπως όλοι οι υπόλοιποι Έλληνες, άρα η μουσική σφαίρα δεν επενδυόταν με μια επιπλέον ταυτοτική φόρτιση. Έτσι, το αμιγώς εβραϊκό τραγούδι είναι πλέον μουσειακό είδος, και στοιχείο «παράδοσης», και όχι η αναγκαία απόρροια μιας διαχωρισμένης κοινοτικής ζωής. Η αντικατάσταση κατά τη διάρκεια του Ολοκαυτώματος του ισπανοεβραϊκού στίχου με ελληνικό μπορεί να ιδωθεί ως η απόληξη της διαδικασίας του εκδυτικισμού που ξεκίνησε με το εκπαιδευτικό πρόγραμμα της Αλιάνς, αλλά και της διαδικασίας της ευρύτερης ταυτοτικής εναρμόνισης του εβραϊκού και του χριστιανικού ελληνικού πληθυσμού. Όπως παρατηρεί

⁶ Φαίνεται πως εδώ το σεφαραδίτικο στοιχείο εναρμονίστηκε με το λιγότερο πολυπληθές ρωμανιώτικο. Οι ρωμανιώτικες κοινότητες, αν και είχαν ύμνους, προσευχές κ.ά στα εβραϊκά ή στα αραμαϊκά ως θρησκευτική μουσική παράδοση εντός της συναγωγής, προωθούσαν ωστόσο εκτός συναγωγής (στο σπίτι π.χ.) το να άδονται θρησκευτικά τραγούδια στην ελληνική γλώσσα, προς εξοικίωση με την παράδοση των μελών της κοινότητας που δεν γνώριζαν την εβραϊκή γλώσσα (Σκαρλάτου, 2022, σ. 65).

μελαγχολικά η Fleming, «οι Έλληνες εβραίοι, μια ενοποιημένη εθνοτική κατηγορία, αναδύθηκαν από πολλές κατακερματισμένες κοινότητες και, παραδόξως, απέκτησαν πλήρη οντότητα μόνο αφότου πάνω από το 90% όλων των εβραίων που όντως ζούσαν στην Ελλάδα είχε εκλείψει» (Fleming, 2009, σ. 24).

Η ισορροπία της ανοιχτότητας

Μπορεί οι εβραίοι να βιώνουν μια ανεσιτότητα ως αποτέλεσμα της στρατηγικής της περιχαράκωσής τους στη συγκεκριμένη αυτή ταυτότητα, ωστόσο η αντίστροφη στρατηγική της αφομοίωσης δεν εγγυούταν σε καμία περίπτωση ότι, αν μη τι άλλο, θα μειωνόταν αναγκαία ο κίνδυνος. Πράγματι πολλοί εβραίοι είχαν προσπαθήσει σε κάθε περιβάλλον να αφομοιωθούν απορρίπτοντας στοιχεία της ταυτότητάς τους. Αυτή η στρατηγική της αφομοίωσης δεν έγινε αποδεκτή από πολλά εθνικιστικά ρεύματα, με αποκορύφωμα τον ναζισμό, καθώς η διαφορετικότητα, η ανεσιτότητα και η έλλειψη αφοσίωσης στο ευρύτερο μη εθνικά εβραϊκό πολιτικό σύνολο θεωρήθηκαν εγγενή στοιχεία ενός εβραϊκού ανθρωποτύπου, τα οποία και επέβαλλαν την εξαφάνισή του. Έτσι αυτό που για πολλές εβραϊκές κοινότητες είναι μια απόπειρα αυτοπροσδιορισμού για πολλούς εθνικιστές είναι μια απόδειξη απειλής. Όπως παρατηρούν οι Αρχάκης & Τσάκωνα, ο εθνικός λόγος, ειδικά στα υπό διαμόρφωση εθνικά κράτη, στοχεύει στην απάλειψη των εσωτερικών διαφοροποιήσεων και την προβολή του έθνους ως καθαρής οντότητας, με μονογλωσσική και μονοπολιτισμική συνοχή (Αρχάκης & Τσάκωνα, 2020). Η διατήρηση σε οποιονδήποτε βαθμό της ιδιαίτερης ταυτότητας ενός συνόλου —εν προκειμένω θρησκευτικού ή εθνοθρησκευτικού— σε πείσμα των αφομοιωτικών προσπαθειών που του ασκούνται από ένα διαφορετικό, και κυρίαρχο στο πρώτο, σύνολο, αποτελεί ευθεία απειλή της κυριαρχίας και για αυτόν και μόνο τον λόγο καθιστά το ανυπότακτο σύνολο «αντικείμενο κοινωνικού φόβου» (Cole, 2008). Στο βιβλίο του «Μορφές του Μεσσιανικού», ο Σάββας Μιχαήλ (ή Σαμπετάι Μάτσας), παρατηρεί πως ο αντισημιτισμός σχηματίζεται ακριβώς όταν ο Άλλος αρχίζει να μοιάζει υπερβολικά πολύ με τον Εαυτό, χωρίς ωστόσο να ταυτίζεται· είναι η «δυσφορία του όμοιου απέναντι στον σχεδόν όμοιο» (Μιχαήλ, 1999).

Ωστόσο η στρατηγική της αφομοίωσης είναι ένας γρίφος και για τις ίδιες τις εβραϊκές κοινότητες. Από τότε που ο ραβίνος Γκαμπριέλ Νεγρίν ανέλαβε τα καθήκοντά του, τόσο οι ενέργειές του όσο και η άποψη των συνομιλητών μου συμφωνούν πως έχει συντελεστεί μια στροφή προς την ανοικτότητα, με προφανή στόχο την αναζωογόνηση της κοινότητας. Έτσι ο ίδιος έχει επιστρατεύσει έναν συνδυασμό επαναφοράς χαμένων παραδόσεων και μεταρρύθμισης άκαμπτων κανονισμών, προκειμένου να κάνει την ενασχόληση με την εβραϊκή κοινότητα και ταυτότητα πιο ελκυστική, ή έστω όχι αποτρεπτική, για τα μέλη της. Για τον σκοπό αυτό έχει, μεταξύ άλλων, χαλαρώσει απαγορεύσεις που ισχύουν κανονικά το Σάββατο (όπως η απαγόρευση οδήγησης, προκειμένου να μπορούν να συμμετέχουν στη λειτουργία τα διασπαρμένα στη μεγαλούπολη μέλη της κοινότητας), καθώς και τις προϋποθέσεις για

αναγνώριση τέκνων μεικτών γάμων ως εβραίων, αποκλίνοντας από τη μητρογραμμαμική παράδοση. Όλα αυτά προκειμένου να ενισχύσει μια κοινότητα η πορεία της οποίας «διακόπηκε βάνουσα και σήμερα πασχίζει για την ύπαρξή της, ξεγελώντας επιδέξια τους αριθμούς και το παρελθόν» (Νεγρίν, στο Καράμπαμπας 2022, σ. 13). Ωστόσο η στρατηγική της ανοιχτότητας/αφομοίωσης είναι μια ακανθώδης διαδικασία και γεννάει ανάμεικτα συναισθήματα στα μέλη της κοινότητας: αν εφαρμοστεί πολύ μεγάλη ή πολύ μικρή δόση της η συνέχεια της κοινότητας μπορεί να τεθεί σε κίνδυνο. Η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών, ως σώμα του ελληνικού κράτους, αισθάνεται την ίδια απειλή που απασχολεί εκείνο, τη μείωση του αριθμού των μελών της: όπως μου αποκαλύπτει προβληματισμένη η Ρ., η κόρη της, ηλικίας 10 χρονών, είναι σε μια τάξη επτά ατόμων. Παράλληλα ωστόσο με αυτήν την απειλή, η κοινότητα αισθάνεται και την απειλή απώλειας του εαυτού της. Η αποδρομή των εβραϊκών τραγουδιών που αναπτύχθηκε προηγουμένως εντάσσεται σε μια ευρύτερη τάση που προξενεί τον προβληματισμό ορισμένων μελών της κοινότητας: τον προβληματισμό πως η εβραϊκή ταυτότητα χάνει διαρκώς το θετικό της περιεχόμενο. Είναι κάτι που διαπίστωσα και ο ίδιος, μέσα από τη δυσκολία οριοθέτησης της εβραϊκής ταυτότητας στην Αθήνα από τους συνομιλητές μου.

Την πιο ενδιαφέρουσα ίσως τοποθέτηση επί του θέματος έλαβα από τη Λ., δασκάλα εβραϊκής ιστορίας στο Εβραϊκό Σχολείο Lauder του Ψυχικού, ακριβώς επειδή αποτυπώνει με έντονο τρόπο μια υφέρπουσα αγωνία στις απαντήσεις των περισσότερων συνομιλητών: η αφομοίωση είναι μια καταστροφή της κοινοτικής μνήμης, ένα ιστορικό λάθος που βαραίνει πρωτίστως την ίδια την κοινότητα· η βαρύτητα του λάθους αυτού επιτείνεται από το γεγονός πως οι συνέπειές του τείνουν να καταστούν μη αναστρέψιμες. Στον πυρήνα του λάθους αυτού η Λ. εντοπίζει την *αδύναμη γενεά*, το αναπόδραστο προϊόν της πρακτικής των μεικτών γάμων. Η εβραϊκότητα, ως συνέχιση της διαγενεακής προσθήκης στο συλλογικό υφαντό της μνήμης, χάνεται με την επιμειξία, καθώς το εβραϊκό ανάφορο υποβαθμίζεται εντός μιας πολυπληθέστερης κυρίαρχης εθνοτικής ομάδας: των *κατεζοχήν* Ελλήνων. Έτσι, το ερώτημα «σε τι συνίσταται πλέον η εβραϊκότητα» δεν εκφέρεται από μέλη όπως η Λ. τόσο για να προσδιοριστούν επιτέλους οι διαφορές μεταξύ των Ελλήνων εβραίων και των *κατεζοχήν* νοούμενων Ελλήνων, όσο για να προσδιοριστούν τα γνωρίσματα του εκκοσμικευμένου εβραίου, αυτού που έχει αγκαλιάσει περισσότερο τη στρατηγική της αφομοίωσης (Σιδηροπούλου, 2018, σ. 65). Σύμφωνα με τη Λ., τόσο οι εβραϊκές οικογένειες ως μονάδες, όσο και οι ελλαδικές κοινότητες ως σύνολα δεν «προσπάθησαν να διατηρήσουν ένα ενιαίο μοντέλο» το οποίο θα διαφύλασσε μια κοινή εθνοθηρησκευτική ταυτότητα, μέσω της θρησκείας και του σχολείου. Έτσι κάνει λόγο για κοινότητες που μετά το Ολοκαύτωμα φθίνουν όχι μόνο

πληθυσμιακά, αλλά και ως προς αυτό που αντιλαμβάνεται ως τα ποιοτικά στοιχεία εγγύησης της παράδοσής τους: την εκπαίδευση και τη θρησκεία.

Ο Jakobovits, συγκρίνοντας τις εβραϊκές κοινότητες της Αγγλίας και της Αμερικής, υποστηρίζει πως ο κίνδυνος να αποσπαστούν εντελώς οι αφομοιωμένοι, εκκοσμικευμένοι εβραίοι από την αγγλική εβραϊκή κοινότητα είναι σαφώς μεγαλύτερος από ό,τι στην Αμερική, λόγω του τρόπου με τον οποίο νοηματοδοτείται το ανήκειν στο πολιτικό σώμα (Jakobovits, 1977). Στην Ελλάδα ισχύουν οι ίδιες συνθήκες με αυτές που περιγράφει ο Jakobovits: στον κυρίαρχο λόγο η Ελλάδα ως κρατικό πρότζεκτ αλλά και ως ιδέα έχει δομηθεί ως το κράτος των Ελλήνων χριστιανών (ορθόδοξων). Αν ο «Έλληνας εβραίος» είναι αρκετά διαχειρίσιμη ταυτότητα στις ΗΠΑ με το θρησκευτικό πλουραλιστικό περιβάλλον της χώρας εκείνης — καθώς ο Έλληνας μετανάστης δεν αναμένεται να έχει συγκεκριμένη θρησκευτική ταυτότητα— το ίδιο ταυτοτικό σύμπλεγμα στην Ελλάδα είναι συχνά ακατανόητο από την χριστιανική πλειοψηφία (Fleming, 2009, σ. 24). Έτσι, υπό την κοινωνική πίεση είναι βάσιμος ο φόβος πως ο ήδη εκκοσμικευμένος εβραίος θα αφομοιωθεί μέχρι ακύρωσης της εβραϊκότητάς του.

Το Σέντερ

Κεντρικό ρόλο στη διατήρηση της ιδιαιτερότητάς του εβραϊκού λαού ανά τους αιώνες, νοούμενου ως τέτοιο σύνολο, κατέχει το στοιχείο της ιδιαίτερα μακράς μνήμης που διαθέτει ως ομάδα. Η μνήμη αυτή κωδικοποιείται στις πολυάριθμες εορταστικές μέρες· μία από τις σημαντικότερες εξ αυτών είναι το Πέσαχ, στου οποίου την τέλεση για το 2024 (5784 στο εβραϊκό ημερολόγιο) είχα την ευκαιρία να συμμετάσχω⁷. Το Πέσαχ αποτελεί τον εορτασμό και παράλληλα την αναθύμηση της απελευθέρωσης των εβραίων από την αιγυπτιακή δουλεία και κατά τούτο, σύμφωνα με τους Pearl & Brooks, της γέννησης του εβραϊκού έθνους (Pearl & Brooks, 1997, σ. 31). Η τελετή Σέντερ —που κυριολεκτικά σημαίνει «τάξη»— λαμβάνει χώρα τις δύο πρώτες νύχτες του Πέσαχ· είναι μια τελετή αναθύμησης, η συμμετοχική επαναβίωση της Εξόδου των εβραίων από την Αίγυπτο και την εκεί δουλεία. Το Σέντερ θα μπορούσε να ιδωθεί —και πράγματι αντιμετωπίζεται από αρκετούς εβραίους— ως ένα εορταστικό τραπέζι το οποίο συνοδεύεται από μια θρησκευτικού περιεχομένου αφήγηση από μεριάς του ραβίνου. Ωστόσο είναι έτσι δομημένο που ως υλική συνθήκη δεν επιτρέπει την πλήρη εκκοσμίκευση και μνημονική-θρησκευτική απαξίωση της διαδικασίας. Το ίδιο το τραπέζι αποτελεί μια αφήγηση, κάθε ξεχωριστό πιάτο και επιλογή φαγητού αντιστοιχεί αφηγηματικά σε ένα στοιχείο της ιστορίας της Εξόδου. Τα πιάτα αποτελούνται από επτά διαφορετικές συγκεκριμένες τροφές και καταναλώνονται (ή σε κάποιες περιπτώσεις απλώς αγγίζονται) με μια συγκεκριμένη σειρά, που ακολουθεί τον ρυθμό της θρησκευτικής απαγγελίας – αναμνημόνευσης, ή *αγκαντά*. Έτσι, τα πικρά χόρτα, που αντιστοιχούν στην πίκρα της σκλαβιάς, προηγούνται του βρασμένου σε καφέ αυγού, που σηματοδοτεί την αναγέννηση της ζωής για τον λαό Ισραήλ. Φυσικά αυτό που παρακολούθησα στην πράξη δεν αντιστοιχούσε ακριβώς στην πρότυπη διαδικασία όπως ο ραβίνος της κοινότητας, Γκαμπριέλ Νεγρίν, θα ήθελε να πραγματοποιηθεί. Χρειάστηκε να γίνουν επανειλημμένες εκκλήσεις για να συγκεντρωθούν 10 άτομα —το αναγκαίο μινιάν— στην είσοδο για να αρχίσει επίσημα η τελετή, κατά τη διάρκεια της πολλά μέλη της κοινότητας ήταν απρόθυμα να απαγγείλουν τις αποκοπές που τους παρότρυνε ο ραβίνος, ενώ σχεδόν καθ' όλη τη διάρκεια επικρατούσε μια γενική χλαλοή, σε πείσμα των αποπειρών του ραβίνου να επαναφέρει μια κατανυκτική ατμόσφαιρα. Ακόμα και έτσι όμως, η σειρά των πιάτων τηρούνταν —κανείς δεν τόλμησε να αξιώσει π.χ. να του σερβιριστεί το αρνί και το γλυκό πριν ή χωρίς τα χόρτα. Τα πιάτα ως υλική

⁷ Αυτό κατέστη εφικτό, παρά τους τεχνικούς περιορισμούς —οι οποίοι πιθανότατα οφείλονταν, πέρα από ζητήματα διαθεσιμότητας, και σε ζητήματα ασφαλείας— χάρη στην πολύτιμη βοήθεια της Μ. και τη μεσολάβηση του προέδρου της Ισραηλιτικής Κοινότητας Αθηνών κ. Ταραμπουλούς· βοήθεια για την οποία τους ευχαριστώ θερμά.

συνθήκη επιτέλεσαν στην ειδική αυτή περίπτωση αυτό που πιστώνεται στον εβραϊσμό γενικώς: πως είναι, πέρα από θρησκεία, ένας *πρακτικός* τρόπος ζωής (Pearl & Brooks, 1997, σ. 198). Θα μπορούσαμε να πούμε πως ακριβώς επειδή είναι και ένα σύνολο πρακτικών για μια οριοθετημένη, περιχαρακωμένη κοινότητα, προσφέρει αναχώματα απέναντι στην αφομοιωτική εκκοσμίκευση (ή την εκκοσμικευμένη αφομοίωση): αντίθετα με το πνεύμα μιας νεωτερικής κοινωνίας, όπου τα αντικείμενα τείνουν να μετατραπούν σε εμπορεύματα, και η εμπορευματοποίηση επεκτείνεται σε ολόένα και περισσότερες πτυχές της ζωής (Kopytoff, 1986), απομαγεύοντας τις τελετουργίες, η άρρηκτη σύνδεση της αγκαντά και των συμβολικών πιάτων του Σέντερ, συμβολικών υπό την έννοια της διαμόρφωσης ενός μοναδικού συμπλέγματος σχέσεων μεταξύ αντικειμένων και γεγονότων (Asad, 1993), μετατρέπει αφενός την αφήγηση σε κάτι πιο απτό, και άρα λιγότερο ευάλωτο στην εσωτερίκευση και την εκκοσμικευμένη απαξίωση, και αφετέρου προστατεύει τα πιάτα από το να καταστούν εναλλάξιμες εμπορεύσιμες πηγές τροφής, προσαρμοσμένες στο προσωπικό γούστο ενός δυνητικού συμμετέχοντα – αγοραστή· εν ολίγοις, η σύνδεση της υλικής συνθήκης συγκεκριμένων πιάτων με τις επιτελεστικές πρακτικές κατανάλωσής τους βάσει της ροής που επιτάσσει η αφήγηση εγγυάται την αποφυγή αποκλίσεων στη μετάδοση της συλλογικής μνήμης, και, κατά τούτο τη διατήρηση της συνοχής της ομάδας στη βάση των βασικών παραδοχών της συλλογικής αυτής μνήμης, όπως μεταδίδεται από την αγκαντά. Η εστίαση στην πιστή απόδοση θεωρείται τόσο σημαντική, ώστε μνεία επ’ αυτού να περιλαμβάνεται στην ίδια την αγκαντά:

*[...] Και αν δεν έβγαζε ο Άγιος, ας είναι Ευλογημένος, τους προγόνους μας από την Αίγυπτο, εμείς και τα παιδιά μας και τα παιδιά των παιδιών μας θα ήμασταν ακόμα δούλοι του Φαραώ στην Αίγυπτο. Συνεπώς, ακόμα και αν είμαστε όλοι μας σοφοί ή διανοούμενοι ή γνώστες του Νόμου, **έχουμε υποχρέωση να διηγούμαστε την έξοδο από την Αίγυπτο. Και μάλιστα, όσο πιο εκτεταμένα και λεπτομερειακά διηγείται κάποιος την έξοδο από την Αίγυπτο, τόσο πιο αξιέπαινη είναι η πράξη του**⁸.*

Η λεπτομερειακή διήγηση της Εξόδου δεν αποσκοπεί μόνο στο να δοξασθεί ο Θεός όπως πρέπει· η αγκαντά λειτουργεί ως μάθημα, και το μάθημα αυτό πρέπει να μεταδοθεί πιστά. Ίσως

⁸ Από την αγκαντά του ραβίνου Ισαάκ Μιζάν, εκδοθείσα το 2008 για τις ανάγκες της Ισραηλιτικής Κοινότητας Αθηνών.

η πιο βασική θέση της αγκαντά, και πάντως αυτή που φάνηκε να τυγχάνει της μεγαλύτερης προσοχής —και, πιθανώς, δέους— από τους παρευρισκόμενους, είναι η αρχή της προειδοποίησης: «σε κάθε γενιά υπάρχουν εχθροί που προσπαθούν να μας εξοντώσουν»⁹· ή, όπως το έθεσε ο ραβίνος Νεγρίν, αυτό που συνέβη μπορεί να ξανασυμβεί¹⁰... Η προσοχή και το δέος στο συγκεκριμένο σημείο της αγκαντά είναι ίσως το σημαντικότερο επίδικο του Σέντερ: στο Σέντερ ο εβραίος καλείται να αισθανθεί σαν να είναι και ο ίδιος άμεσα εμπλεκόμενος στην απελευθέρωση από τα αιγυπτιακά δεσμά (Herman, σ. 48). Ταυτόχρονα όμως αισθάνεται πως και ο ίδιος θα μπορούσε να κληθεί να απελευθερωθεί από έναν νέο εξανδραποδισμό, η υλικότητα της τελετουργίας και η καθοδήγηση της αφήγησης του παρελθόντος όπως δομείται στο προσεκτικά τακτικό Σέντερ συνθέτουν την πράξη της βίωσης της Εξόδου στο εδώ-και-τόρα (Schudson, 1995, σ. 358· Mauss 1968, σ. 359· όπως παρατίθεται στο Παραδέλλης 2020).

Η ανατομία της αγκαντά και του τρόπου κατανάλωσης του φαγητού στο Σέντερ πιθανώς να μπορεί να μας αποκαλύψει μια ευρύτερη πτυχή του τρόπου με τον οποίο η εβραϊκή κοινότητα αναπαράγει κοινωνικά τον εαυτό της με επιτυχία. Όπως σημειώνει η Mary Douglas, η ιερότητα στο Δευτερονόμιο σχετίζεται με την τάξη, την ορθή ταξινόμηση που αποφεύγει τη σύγχυση· «με την ύπαρξη κανόνων αποφυγής, η ιερότητα έπαιρνε μια υλική υπόσταση σε κάθε γεύμα» (Douglas, 1984, σ. 54). Η τάξη στο φαγητό σχετίζεται άρρηκτα με την τάξη στην αφήγηση και συνδυαστικά διαμορφώνουν την απόλυτα καθορισμένη και τακτική διαδικασία του Σέντερ, στην γενικότερη τάξη της οποίας οφείλει το όνομά του (Pearl & Brooks, 1997, σ. 33), και η οποία εγγυάται την προστασία της πίστης. Η αγκαντά μπορεί να είναι αναχρονιστική, να μην ικανοποιεί τις τυπικές απαιτήσεις ενός ακαδημαϊκού ιστορικού και εν πάση περιπτώσει να είναι το προϊόν της εποχής της, αρκετά μεταγενέστερης από την ίδια την Έξοδο. Δεν είναι ωστόσο αυτό το σημαντικό. Στην περιγραφή του για το πώς υποδέχτηκε ένα χωριό των Μέρινα την απροσδόκητη επίσκεψή του, ο Μωρίς Μπλοχ αναφέρει ότι επανέφεραν την τάξη την οποία το απροσδόκητο της επίσκεψης διατάραξε μέσα από μια προσεκτικά

⁹ Από την αγκαντά του ραβίνου Ισαάκ Μιζάν, εκδοθείσα το 2008 για τις ανάγκες της Ισραηλιτικής Κοινότητας Αθηνών.

¹⁰ Η αγκαντά αποτελείται από εδάφια από την Πεντάτευχο και τα ταλμουδικά κείμενα· η ολοκλήρωσή της είναι πολύ μεταγενέστερη της Εξόδου, υπολογίζεται γύρω στον 2^ο αιώνα μ. Χ. βάσει ταλμουδικών αναφορών. Ως εκ τούτου η επιλογή των εδαφίων είναι εμποτισμένη από τις συνθήκες και τις ανάγκες των συγκεκριμένων ιστορικών περιστάσεων και αυτό πρέπει να το έχουμε υπόψιν. Η αναδρομική νοηματοδότηση και έμφαση σε συγκεκριμένα στοιχεία ενός θεολογικού corpus μπορεί να δημιουργεί συνθήκες «επινοημένης παράδοσης» (Hobsbawm & Ranger, 1983). Ωστόσο είναι γεγονός ότι τα στοιχεία αυτά είναι αν μη τι άλλο *εντοπίσιμα και διαθέσιμα* στην κοινότητα· ακόμα κι αν η εβραϊκή παράδοση είναι μια ζωντανή παράδοση αφήγησης —και άρα αναγκαστικά προσαρμογής—, μπορούμε να διακρίνουμε ότι έχει υπάρξει μέριμνα για τη διατήρηση του στοιχείου της προειδοποίησης για τουλάχιστον τα 1900 περίπου χρόνια που υφίσταται καταγεγραμμένα η αγκαντά.

στυλιζαρισμένη και τοις πάσι αποδεκτή αφήγηση του γεγονότος αυτού· η τάξη της αφήγησης —και όχι η πιστότητά της— επέτρεψε στην κοινότητα να προσθέσει, το, διαχειρίσιμο πλέον, γεγονός στη ροή των υπολοίπων γνωστών και αποδεκτών γεγονότων της κοινοτικής μνήμης (Bloch, 2022, σ. 216). Η αγκαντά προσφέρει στο Σέντερ την τάξη που εγγυάται η *μία και μοναδική* αφήγηση, όπως ο *ένας και μοναδικός* Θεός προσφέρει τάξη στο σύμπαν και τη ζωή των εβραίων. Πιθανώς να είναι αυτός ο συνδυασμός από τη *μία* της συμμετοχικής, μυστηριακής *communitas*, που διαμορφώνεται κατά την αγκαντά όταν το σύνορο του χρόνου διαρρηγνύεται και πραγματοποιείται *βίωση* των προγονικών παθών, μιας στιγμής αναθύμησης και —θεωρητικά— βίωσης ευαλωτότητας¹¹, και από την *άλλη* της αυστηρής υλικής δομής που διατηρείται κατά τη λειτουργία, ο οποίος εγγυάται την αναπαραγωγή της εβραϊκής κοινότητας κατά τον άξονα της εβραϊκότητάς της, ως μια διαρκή διαδικασία που κερδίζει το στοίχημα του χρόνου (Turner, 1991, σ. 92).

¹¹ Η βίωση της ευαλωτότητας ως καταστατική στιγμή πίστης δεν είναι συγκυριακή. Κατά τον Μ. Πάγκαλο, η πίστη, ακριβώς επειδή φέρνει τον πιστό σε επαφή με την *μία* Αλήθεια, είναι αρχικά κάτι το «κριτικό και καταστροφικό» (Πάγκαλος, 2024). Ο Μόλτμαν εντοπίζει τέτοιο σημείο ευαλωτότητας στον χριστιανικό σταυρό. Κατά τη διατύπωση του Μόλτμαν (ΑΘ) «ο σταυρός δεν μας προσφέρει την αίσθηση της ασφάλειας και της οικειότητας, [...], αλλά μας καθιστά «ανέστιους» και «δίχως κοινωνικούς δεσμούς» και μέσω της ακολουθίας του ανέστιου Χριστού μάς κάνει ελεύθερους» (Μόλτμαν, 2023, όπως παρατίθεται στο Πάγκαλος, 2024).

Μεσσιανικό, η μνήμη του μέλλοντος

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο προσανατολισμός της εβραϊκής κοινότητας Αθηνών ως προς τον χρόνο (Herman, σ. 45) είναι ως επί το πλείστον προς το παρελθόν, απώτερο και βραχύ. Υπάρχει σε μια μειοψηφία και ο προσανατολισμός προς τον *επίκαιρο χρόνο*, τη στιγμή της έλευσης του Μεσσία. Ωστόσο στις περιπτώσεις που αυτό εκλείπει —πρόκειται δε για την πλειοψηφία— δεν αντικαθίσταται από μια κοσμική αισιοδοξία. Σχεδόν κανείς από τους συνομιλητές μου δεν μπορούσε να φανταστεί ένα καλύτερο προσεχές μέλλον για τους ίδιους και την κοινότητά τους. Πράγματι, η οργανικότητα του μεσσιανικού στην παραδοσιακή συγκρότηση του εβραϊκού λαού καταδεικνύεται από την πολύ σημαντική προσευχή Αλένου, μεταφραζόμενη ως «το καθήκον μας», η οποία αναγιγνώσκεται στο τέλος κάθε καθημερινής λειτουργίας¹². Στην Αλένου αναφέρονται δύο σημαντικά στοιχεία σε παρατακτική σύνδεση: Το πρώτο είναι η ιδιαιτερότητα του λαού Ισραήλ, ο οποίος έχει καταστεί από τον Θεό διαφορετικός από όλα τα άλλα έθνη και ούτε συγχρωτίζεται ούτε μοιράζεται την τύχη τους, λόγω ακριβώς της πίστης του στον έναν πραγματικό Θεό. Το δεύτερο είναι η κατακλείδα της προσευχής, σύμφωνα με την οποία

θα είναι ο Αδονάι¹³ Βασιλεύς όλης της γης την ημέρα εκείνη· θα είναι ο Αδονάι ένας και το Όνομά Του ένα (Pearl & Brooks, 1997, σ. 83).

Η κατακλείδα της προσευχής γίνεται αντιληπτή ως η πεποίθηση και προσμονή των εβραίων για το μεσσιανικό (Pearl & Brooks, 1997). Κατά συνέπεια, στην ίδια προσευχή —μια προσευχή στην οποία αποδίδεται εξαιρετική σημασία και βαρύτητα στο πλαίσιο του εβραϊκού τελετουργικού, δεύτερη σε συχνότητα απαγγελίας μόνο έπειτα από το Καντίς (Freundel, 2010)— έχουμε από τη μία το βασικό διακριτικό γνώρισμα του εβραϊσμού: την ομολογία του σε έναν αληθινό Θεό, ο οποίος τον έχει επιλέξει· και από την άλλη τη διακήρυξη ότι η διάκριση αυτή δεν θα είναι εις τους αιώνες των αιώνων: στον μεσσιανικό χρόνο *όλοι* θα αναγνωρίζουν τον έναν Θεό ως αληθινό. Ως εκ τούτου στη συγκεκριμένη προσευχή, η οποία τελετουργικά επαναλαμβάνεται καθημερινά, ενέχεται το πυρηνικό στοιχείο της εβραϊκής ταυτότητας και το στοιχείο της αναστολής του, και άρα πλήρωσής του. Ο εξοβελισμός αυτής της δεύτερης παραμέτρου διαταράσσει την παραδοσιακή ισορροπία της εβραϊκότητας.

¹² Πηγή: <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1112-alenu#anchor2>

¹³ Καθώς το τετραγράμματο όνομα του Θεού δεν επιτρέπεται να διαβαστεί από τους εβραίους, τον αποκαλούν αντ' αυτού με διάφορους τίτλους, όπως Αδονάι (Κύριος [των κυριών]).

Κατά τούτο ο μεσσιανικός προσανατολισμός στο μέλλον είναι δυσαναπλήρωτος και στο κενό που αφήνει φωλιάζει η απαισιοδοξία (Herman, 1977, σ. 46). Ωστόσο απαισιοδοξία δεν σημαίνει αναγκαστικά παραίτηση· κατά τον Σάββα Μιχαήλ, γενικό γραμματέα του Εργατικού Επαναστατικού Κόμματος και μέλος της εβραϊκής κοινότητας Αθηνών, μπορεί οι συνθήκες του παρελθόντος και του παρόντος να είναι δυσμενείς για την εβραϊκή κοινότητα και για τον κόσμο όλο και αυτό πρέπει να αναγνωριστεί, ωστόσο στην εβραϊκή παράδοση το παρελθόν δεν μένει αμετάβλητο· αλλάζει με την τεσουβά (μεταστροφή) και τελικά με την τικκούν, την αποκατάσταση των πάντων (Μιχαήλ, 1999, σ. 56). Αν και θεωρεί ότι «οι Εβραίοι πρέπει πάντα να ετοιμάζουν τα πράγματά τους εν όψει του επόμενου πογκρόμ» (Μιχαήλ, 1999, σ. 349), ωστόσο ταυτόχρονα προσυπογράφει τη θέση ενός άλλου αιρετικού εβραίου μαρξιστή —του Βάλτερ Μπένγιαμιν—, σύμφωνα με τον οποίο «η ελπίδα μας δόθηκε μόνο χάρη στους χωρίς ελπίδα».

Σήμα κινδύνου

Στις *Θέσεις για την Ιστορία*, ο Βάλτερ Μπένγιαμιν εφιστά την προσοχή σε αυτό που ο ίδιος είχε αποκαλέσει *σήμα κινδύνου*, το οποίο αποδίδεται από τον Γκανά ως «μια επείγουσα ανάγκη να ξανασκεφτούν οι άνθρωποι την ιστορία ως πεδίο εκδίπλωσης της ανθρώπινης και (για κάποιους) και της θείας βούλησης» (Γκανάς, 2024). Κατά τον Lowy, ο στοχασμός του Μπένγιαμιν συνθέτει τη θεολογία, την ιστορία και τη φιλοσοφία σε ένα όλον (Lowy, 2004)· είναι ακριβώς εντός αυτού του πλαισίου που μπορεί κανείς να διακρίνει τις θεολογικές, εβραϊκές καταβολές της εστίασης του Μπένγιαμιν στον ελευσόμενο κίνδυνο, καθώς και στην ανάγκη προετοιμασίας απέναντί του. Έτσι, στις πολύ κομβικές *Θέσεις II* και *VI* ο Μπένγιαμιν εκδιπλώνει δύο άξονες αντίληψης της Ιστορίας κατεξοχήν εβραϊκούς, εκδοχή των οποίων συνάντησα και ο ίδιος στις συζητήσεις με τους συνομιλητές μου, καθώς διαπλέκονται άμεσα με την εβραϊκή συλλογική μνήμη. Πρόκειται από τη μία για την ύπαρξη κινδύνου που απειλεί όσους υπήρξαν και όσους θα υπάρξουν· και από την άλλη για την ασθενή μεσσιανική δύναμη που έχει η κάθε γενεά για αποκατάσταση των ζωντανών και των νεκρών.

Θέση II

[...] Το παρελθόν εμπεριέχει έναν μυστικό δείκτη που το παραπέμπει στη λύτρωση. Δεν πλανάται άραγε γύρω μας λίγος από τον αέρα που ανέπνευσαν άλλοτε οι νεκροί; [...] Υπάρχει μια σιωπηρή συμφωνία ανάμεσα στις περασμένες γενιές και τη δική μας. Σ' εμάς, όπως και σε κάθε προηγούμενη

γενιά, έχει δοθεί μια ασθενική μεσσιανική δύναμη, για την οποία το παρελθόν προβάλλει μια απαίτηση.

Θέση VI

[...] Στον ιστορικό υλισμό ταιριάζει να συγκρατεί ακράδαντα μια εικόνα του παρελθόντος έτσι όπως εκείνο επιβάλλεται, απροσδόκητα, στο ιστορικό υποκείμενο σε μια στιγμή κινδύνου. Ο κίνδυνος απειλεί την ύπαρξη της παράδοσης τόσο, όσο και τους αποδέκτες της. [...] από τον εχθρό, αν εκείνος νικήσει, ακόμα και οι νεκροί δεν θα βρουν κάπου ασφάλεια.

(όπως παρατίθεται στο Lowy, 2004)

Ο πρώτος από τους δύο κομβικούς άξονες είναι η απειλή κατά των νεκρών: αποκαλύπτει έναν φόβο που είναι κοινός στις εβραϊκές κοινότητες, καθώς η ταυτότητά τους εξαρτάται από την αποτροπή του: πρόκειται για τον φόβο της εξαφάνισης της συλλογικής μνήμης, τον φόβο της καταστροφής της σύνδεσης με τους νεκρούς, ο οποίος οξύνεται όσο οξύνεται ο αντιεβραϊσμός. Δυστυχώς στην εποχή του Μπένγιαμιν ο φόβος μερικώς πραγματώθηκε: η θανάτωση των εκατομμυρίων ζωντανών εβραίων συνοδεύτηκε από μια φρικώδη καταστροφή έναντι των νεκρών. Όπως μου εξηγεί η Μ., η καύση των νεκρών είναι τρομερή ιεροσυλία: δεν θα μπορούν να σωθούν χωρίς το σώμα τους! Το τραύμα που άφησε η επιβεβαίωση του φόβου αυτού είναι ακόμα εμφανές: σε έκδοση της ισραηλιτικής κοινότητας Αθηνών για το Ολοκαύτωμα διαβάζουμε πως «εμείς δεν μπορέσαμε να θάψουμε τους νεκρούς μας / κουβαλάμε τους τάφους μέσα στην ψυχή μας»¹⁴.

Ο δεύτερος κομβικός άξονας είναι η ασθενής μεσσιανική δύναμη που ενέχει κάθε γενιά. Η λύτρωση έρχεται σε δύο χρόνους: από τη μία είναι αισιόδοξη προσμονή της έλευσης του Μεσσία στο τέλος του χρόνου. Αποσπασμένη από τις ορατές περιστάσεις, αυτή η θέαση του κόσμου προσανατολίζεται στο μυστικό, στο εξωτερικά ερχόμενο ανατρεπτικό συμβάν που μεταμορφώνει άρδην τις συνθήκες. Στο έργο του Βάλτερ Μπένγιαμιν αυτή η θέαση εκφράζεται σε μια μορφή που, ακριβώς επειδή είναι *suí generis*, *ατυπική*, μπορεί να γίνει αντιληπτό το ανθρωπολογικά εβραϊκό στοιχείο στον πυρήνα της. Από την άλλη είναι η λύτρωση ως μνήμη στον ιστορικό χρόνο, η λυτρωτική μνήμη ως άμυνα απέναντι στην απειλή της διακοπής της ιστορικής συνέχειας. Όπως παρατηρεί ο Lowy «Η επιμονή του Μπένγιαμιν

¹⁴ Απόσπασμα από την έκδοση της Ισραηλιτικής Κοινότητας Αθηνών για το Ολοκαύτωμα. Διαθέσιμο στο αρχείο για την Ισραηλιτική Κοινότητα Αθηνών του Εβραϊκού Μουσείου Ελλάδος.

στους ηττημένους προγόνους [...] μάς κάνει να σκεφτούμε την εβραϊκή επιταγή: *Zachor*, θυμίσου! Θυμίσου τους προγόνους σου που ήταν σκλάβοι στην Αίγυπτο, [...] που κήηκαν ζωντανοί από τους Σταυροφόρους και δολοφονήθηκαν στα πογκρόμ» (Lowy, 2004· Μουζακίτης, 2024).

Εν προκειμένω, η επιδίωξη της μνημονικής συνέχειας εγγυάται την ασφάλεια και την περιφρούρηση των νεκρών. Η λύτρωση εκείνων θα έχει τη μορφή της αναμνημόνευσης του παρελθόντος χωρίς διάκριση ανάμεσα στα γεγονότα ή στα άτομα ανάλογα με τη «σπουδαιότητά» τους (Lowy, 2004, σ. 68). Κόντρα στη λογική των μεγάλων αφηγήσεων των πολιτισμών, σύμφωνα με την οποία «το μόνο που μετράει είναι οι άνθρωποι και τα γεγονότα που έχουν κατακτήσει τη διάρκεια και ταυτίζονται με μια μακρόπνοη πραγματικότητα» (Braudel, 2001, σ. 83), η λύτρωση γίνεται αντιληπτή εδώ ως μια επιμερισμένη συλλογική υπόθεση. Όπως μου εξήγησε ο Μ. σε συζήτησή μας, κατά την εβραϊκή θρησκεία οι νεκροί μένουν πάντα στο ίδιο σημείο, δεν επιτρέπεται να γίνει εκταφή, άρα διεκδικούν διαρκώς περισσότερο χώρο έναντι των ζωντανών· η διαρκής επαύξηση των νεκροταφείων θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως ένα διαρκώς αυξανόμενο χρέος έναντι των νεκρών, ο καθένας από τους οποίους δικαιούται τον εσαεί ατομικό του χώρο —με τη μορφή του τάφου· δίχως εκταφές η σχέση αυτή δεν ανακόπτεται παρά μόνο με την έλευση του Μεσσία, το χρέος των ζωντανών προς τους νεκρούς, που αποτυπώνεται στη διαρκή μέριμνα για εξασφάλιση γης, μόνο αυξάνεται, μέχρι να μηδενιστεί μονομιάς στο τέλος του χρόνου. Αν οι νεκροί είναι ένα πλήθος έναντι του οποίου υφίσταται χρέος, αυτό όμως μπορεί να ξεπληρωθεί μόνο προς τον καθένα ατομικά. Η λύτρωση της *μάζας* των νεκρών είναι η άλλη όψη της σωτηρίας του κάθε *ατόμου*. Η αναμνημόνευση μπορεί να ιδωθεί ως μια ασθενής μεσσιανική δύναμη *αμυντικού σκοπού*, για τη διάσωση *και* των νεκρών αντί για τη λύτρωση, μέχρι να έρθει η τελική λύτρωση.

Αν και στο έργο του Μπένγιαμιν, και στην εβραϊκή θεολογία εν γένει, οι δύο όψεις αυτές της λύτρωσης είναι αναγκαίες η μία για την άλλη και αλληλονοσηματοδοτούνται για την εξουδετέρωση της απειλής, στην περίπτωση κοινοτήτων όπως η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών βλέπουμε μια μετάπτωση αυτής της κατά Μπένγιαμιν ασθενούς μεσσιανικής δύναμης από επαναστατική προτροπή σε αμυντική αποτροπή. Η περιχαράκωση που συνεπάγεται η έμφασή της στην ασφάλεια —για την προστασία νεκρών τε και ζώντων ενόψει ενός νέου σήματος κινδύνου, όπως μου μεταφέρθηκε στις συζητήσεις που έκανα—, είναι σημείο της ετεροβαρούς σχέσης μεταξύ καταστροφολογίας¹⁵ και πίστης στη μεσσιανική λύτρωση, υπέρ της πρώτης —

¹⁵ Η καταστροφολογία που παρατηρείται στους εβραίους προφήτες αποτελούσε κατά τον Σπινόζα αναγκαίο βραχίονα του ελέγχου της *μάζας*, για το καλό του συνόλου· παραθέτοντας Τάκιτο, δηλώνει πως «το πλήθος

αφού η δεύτερη είναι απύσχα. Η μελαγχολική και απαισιόδοξη ματιά προς το μέλλον της εβραϊκής κοινότητας Αθηνών ως τέτοιας από πολλούς συνομιλητές μου —που θα μπορούσε να αποδοθεί με μενγαμινικούς όρους ως απώλεια, στο φαντασιακό επίπεδο τουλάχιστον, της συνθήκης της μεσσιανικής λύτρωσής της— οδηγεί σε ανύψωση της περιφρούρησης των νεκρών ως προς την ταυτοτική της σημασία· έτσι, η Σ. προσδιόρισε ως διακριτικό γνώρισμα της εβραϊκής κοινότητας την αίσθηση χρέους προς τους προγόνους. Όπως υποστήριξε, ο εβραϊκός λαός θεωρεί ότι κουβαλάει τη μνήμη των προγόνων του —ότι η μνήμη καταγράφεται, και είναι χρέος βαρύ των εβραίων να διατηρήσουν τη μνήμη αυτή.

Κατά τον Connerton «το να κατασκευάσεις ένα ανάχωμα μεταξύ του νέου ξεκινήματος και της παλιάς καταδυνάστευσης είναι το να αναθυμηθείς την παλιά αυτή καταδυνάστευση» (Connerton, 1989). Όμως η αναθύμηση αυτή, πέρα από το αναγκαίο ανάχωμα μνήμης, δημιουργεί και έναν άλλο τύπο αναχώματος, ένα ανάχωμα κοινωνικό. Το νέο ξεκίνημα, αντλώντας από την αναθύμηση της παλιάς καταδυνάστευσης, υπόσχεται πως θα εκπληρώσει το χρέος μνήμης στους νεκρούς. Είναι γύρω από αυτό το χρέος μνήμης που η έμφαση στην ασφάλεια αποκαλύπτει τη βαθύτερη ρίζα της. Το κοινωνικό ανάχωμα μεταξύ της κοινότητας και όλων των απειλητικών Άλλων αποσκοπεί στην προστασία εκείνων των νεκρών που σε αντίθετη περίπτωση είναι τόσο ευάλωτοι. Είναι ακριβώς η κεντρική σημασία που έχουν οι νεκροί τόσο στη κοσμική όσο και στη θεολογική εβραϊκή κοσμοαντίληψη που ερμηνεύει τη σύνδεση μεταξύ μνήμης-τραύματος-δυσπιστίας-ασφάλειας.

είναι τρομακτικό όταν δεν φοβάται» (Spinoza, 2018, σ. 345). Έτσι, ο Σπινόζα ανάγει την καλλιεργημένη ανασφάλεια σε βασικό στοιχείο της επιθυμητής κοινωνικής ιδιοσυγκρασίας προς *salus populi*. Αυτή η πιθανή ιστορική συσχέτιση ειδικού βάρους μεταξύ της προφητικής καταστροφολογίας ως εγγενές τμήμα της εβραϊκής παράδοσης και μιας πάλαι ποτέ ανάγκης για έλεγχο ενός επικίνδυνου πλήθους χρήζει περαιτέρω διερεύνησης.

ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΑΣΦΑΛΕΙΑ

Αντισημιτισμός και (αν)ασφάλεια

Ο Σαμ Λεβύ, γεννημένος στην οθωμανική Θεσσαλονίκη, προϊόν της μεταρρυθμιστικής, ριζοσπαστικής εκπαίδευσης της Αλιάνς, καθώς και του περιβάλλοντος της πόλης με το πιο έντονο εβραϊκό στοιχείο, αντιπροσώπευε την αισιόδοξη εκείνη στάση πως ο αντισημιτισμός είναι ένα ανορθολογικό απομεινάρι μιας άλλης εποχής, του οποίου η διαίωνιση ήταν αντίθετη με τους νόμους της προόδου (Ματάλας, 2021).

Ταυτόχρονα όμως, ο Σαμ Λεβύ ήταν ένας από εκείνους τους εβραίους που εντόπισαν τη συνοχή που παρέχει ο αντισημιτισμός στις εβραϊκές κοινότητες. Στην ανταπόκρισή του από το Παρίσι το 1904, ο Σαμ Λεβύ παρατηρεί πως:

[...] οι Ισραηλίτες του Παρισιού οφείλουν πολλά στον αντισημιτισμό. Χωρίς αυτήν την, απεχθή κατά κύριο λόγο, εκστρατεία, θα είχαν χάσει εντελώς τις πατροπαράδοτες αξίες της αλληλεγγύης, της φιλανθρωπίας¹⁶.

Αυτή η ιστορία από το γύρισμα του 19^{ου} αιώνα είναι ένα μόνο από τα πάμπολλα παραδείγματα του πώς οι διώξεις τρέφουν τους εθνικισμούς και ο αντισημιτισμός ειδικά την εβραϊκή εθνική ταυτότητα, όπως κι αν εκφραζόταν αυτή. Την ίδια άποψη μού εξέφρασε ο Μ. σε συνομιλία μας, όταν τον ρώτησα τι συνέχει εν τέλει την εβραϊκή κοινότητα Αθηνών. Ο Μ. αρχικά δυσκολεύτηκε να απαντήσει· κατά δήλωσή του πλήρως κοσμικός, με εξεβραϊσμένη πρώην χριστιανή μάνα και σε μεικτό γάμο ο ίδιος, με το παιδί του να μην έχει παρακολουθήσει το εβραϊκό σχολείο, σίγουρα δεν έχει συνδέσει την ταυτότητά του με τη θρησκευτική της διάσταση· κι όμως δεν αφαιρεί τον εαυτό του από αυτή. Εν τέλει, μετά από σκέψη, έδωσε ένα κοινό γνώρισμα το οποίο κατά τη γνώμη του αποτελεί τη «συγκολλητική ουσία» της εβραϊκής κοινότητας: τον αντισημιτισμό. Αφού έκανε τη διάκριση ανάμεσα σε προσωποποιημένο/στοχευμένο αντισημιτισμό και διάχυτο αντισημιτισμό, άρχισε να μιλάει για το πώς αντιλαμβάνεται τον δεύτερο. Ως προς αυτό είπε πως, πέρα από τα διάφορα αντισημιτικά αστεία κ.λπ., διάχυτος αντισημιτισμός είναι και η μονομερής κριτική στο Ισραήλ που συνέβαινε στα ΜΜΕ τα προηγούμενα χρόνια. Απέδωσε την «άδικη και μονομερή κριτική» στο Ισραήλ, τόσο

¹⁶ Ο Σ. Λ. αναφέρεται στην έξαρση του αντισημιτισμού που συνόδευσε την υπόθεση Ντρέυφους. S. Levy, «Reportage parisien: Home Israélite Français», Journal de Salonique, 18 Ιανουαρίου 1904, σ. 2 (όπως παρατίθεται στο Ματάλας, 2021).

στα κοινωνικά δίκτυα όσο και στα τηλεοπτικά κανάλια αλλά και από μεριάς ελληνικού κράτους (στο παρελθόν¹⁷), σε ένα αντισημιτικό υπόβαθρο.

Η κριτική στο Ισραήλ δεν τον αφορά σε ένα αφηρημένο επίπεδο: ίσως η πιο ενοχλητική, ή οδυνηρή, στιγματοποίησή του ως προς την εβραϊκότητά του είναι όταν καλείται να απολογηθεί για γεγονότα στη Μ. Ανατολή όταν κόσμος μαθαίνει πως είναι εβραίος. Στις ίδιες γραμμές κινήθηκε και η απάντηση της Σ., όταν τη ρώτησα για εμπειρίες αντισημιτισμού. Η Σ. μού απάντησε με αναφορά στο Ισραήλ, και συγκεκριμένα ανέφερε πως η ταυτότητά της *συνδέεται από τρίτους* με το Ισραήλ. Έχει κληθεί να απολογηθεί εμμέσως πλην σαφώς για τις ενέργειες του Ισραήλ —το οποίο δεν υποστηρίζει προσωπικά— και έχει θεωρηθεί ότι *de facto* δρα ως υπερασπίστρια των συμφερόντων του. Συγκεκριμένα, όταν μια φιλοπαλαιστινιακή ανάρτηση συμμαθήτριάς της «κατέβηκε» από ένα κοινωνικό δίκτυο *αναπάντεχα*, εκείνη κατηγόρησε τη Σ. πως υπέβαλε την αναφορά προκειμένου αυτό να συμβεί, καθώς ως εβραία θεωρήθηκε πως εκείνη θα είχε το κίνητρο για να το κάνει. Καθώς η ίδια δεν υποστηρίζει το Ισραήλ, δεν την ενοχλεί η κριτική προς αυτό ή προς τον σιωνισμό, θεωρεί ωστόσο πως συχνά έχει αντισημιτικό υπόβαθρο.

Ωστόσο δεν είναι μόνο ο διάχυτος αντισημιτισμός που διατηρεί τον Μ. εντός της εβραϊκής κοινότητας. Η ίδια η μέριμνα ασφαλείας από μεριάς της κοινότητας υπογραμμίζει ένα σύνορο εντός του οποίου εγγράφεται η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών, και του οποίου η ύπαρξη δεν περνάει απαρατήρητη. Όταν ανέφερα στον Μ. το γεγονός πως το ενδιαφέρον μου για τη συγκεκριμένη έρευνα προέκυψε από την αίσθηση που μου προκάλεσαν τα αυξημένα μέτρα ασφαλείας στη συναγωγή της Σόφιας, εκείνος αποκρίθηκε πως, ενώ για αρκετούς φίλους του είναι επίσης αξιοπερίεργο, για τον ίδιο είναι κάτι που έχει συνηθίσει, και που το θεωρεί αυτονόητο καθότι αναγκαίο. Η Ρ. εξέφρασε παρόμοια άποψη: ενώ στο παρελθόν έβρισκε τα μέτρα ασφαλείας υπερβολικά, όπως για παράδειγμα όταν πήγε τον γιο της στο σχολείο και θυμήθηκε τι ασφάλεια υπήρχε όταν πήγαινε και η ίδια, δεν έχει την ίδια άποψη αυτήν την περίοδο. Αντίθετα, θεωρεί ότι αναγκαστικά θα πρέπει να αυξηθεί περαιτέρω η ασφάλεια σε όλους τους εβραϊκούς χώρους, και κρίνει πλέον αναγκαίο να προετοιμάσει τόσο η ίδια όσο και η κοινότητα τα παιδιά της για τη βία που θα δεχτούν, όσο απαραίδεκτο κι αν είναι αυτό σαν συνθήκη. Είναι θεωρώ αυτό το δίπολο της εξωτερικής πίεσης λόγω αντισημιτισμού και της

¹⁷ Κατά τον Μπουρούτη, η αντίδραση της Ελλάδας στην ίδρυση του Ισραήλ, όπως εκφράστηκε με την καταψήφιση του σχετικού σχεδίου του ΟΗΕ, αποδίδεται τόσο σε εθνικά συμφέροντα (ύπαρξη ελληνικών παροικιών σε αραβικά κράτη) όσο και σε συγκεκριμένους ιστορικούς δρώντες, όπως ο διπλωμάτης Πιπινέλης. Ο Πιπινέλης κατηγορείται από τον Μπουρούτη για αντισημιτισμό που επηρέασε τη στάση τη δική του και της Ελλάδας ως προς το Ισραήλ (Μπουρούτης, 2022, σ. 191).

εσωτερικής πίεσης λόγω της προβολής μιας ανάγκης για ασφάλεια που διαμορφώνει κατ' ελάχιστο την εβραϊκή ταυτότητα για μεγάλο μέρος των Αθηναίων εβραίων.

Η μέριμνα για αυξημένα μέτρα ασφαλείας περίξ της συναγωγής φαίνεται εξ άλλου να δικαιώνεται από πρόσφατες απόπειρες επίθεσης κατά της συναγωγής: σύμφωνα με την *Καθημερινή*, το διάστημα 2023–2024 αποτράπηκαν δύο τέτοιες απόπειρες, ενώ υπάρχουν ανησυχίες μεταξύ των ελληνικών και των ισραηλινών μυστικών υπηρεσιών ότι μέχρι το τέλος του 2025 θα σημειωθούν κι άλλες¹⁸.

Παράλληλα, έχουν ενταθεί τα περιστατικά αντισημιτισμού, με βεβήλωση μνημείου Ολοκαυτώματος με σπρέι, καταστροφή της αναμνηστικής πλάκα στην πλατεία Εβραίων Μαρτύρων (Fleming, 2007· Καράμπαμπας, 2022) και βεβήλωση των μνημάτων του εβραϊκού τμήματος του Γ' Νεκροταφείου Αθηνών. Τέτοιου είδους περιστατικά αυξάνουν την ανησυχία και την πεποίθηση σε αρκετά μέλη της κοινότητας πως είναι μέρος μιας γενικότερης απειλής που απορρέει από έναν δομικό αντισημιτισμό, ή εβραιοφοβία, στο πλαίσιο της οποίας ο εβραίος καθίσταται ο μεγάλος Άλλος, ειδικά σε συνθήκες κρίσης (Νικολαΐδου – Κυριανίδου, 2022, σ. 15), οπότε και συγκροτείται έναντι του ο ελληνικός εθνικισμός και η ελληνική ορθοδοξία (Καράμπαμπας, 2022, σ. 233). Έτσι, με άρθρο του στην *Καθημερινή*, ο Ίλαν Μανουάχ υποστηρίζει πως «ο συνδυασμός έμπρακτης επιθετικότητας και περιρρέουσας εχθρότητας δημιουργεί ένα απειλητικό κλίμα που επηρεάζει κάθε πτυχή της εβραϊκής κοινοτικής ζωής¹⁹». Για άλλα μέλη της κοινότητας, όπως η Λ., δεν είναι τόσο τα περιστατικά καθαυτά που συνιστούν λόγο ανησυχίας· πιο πολύ είναι η αδιαφορία με την οποία αντιμετωπίζονται ή ακόμα και το καλοπροαίρετο ενδιαφέρον για την εβραϊκή κοινότητα ως ένα σύνολο αποσπασμένο από την ελληνική κοινωνία και την ελληνική πολιτότητα, περίπου στην ίδια κατηγορία ευαλωτότητας με τους μετανάστες δίχως έγγραφα.

Αν τώρα θεωρήσουμε δεδομένο πως ο «εβραίος» αποτελεί μια κατηγοριοποίηση που συνοδεύεται από στίγμα για μεγάλο μέρος της μη εβραϊκής αθηναϊκής κοινωνίας, η οποία σε μεγάλο βαθμό λειτουργεί με όρους που ο Hayden θα ονόμαζε «ανταγωνιστική ανοχή» (Hayden, 2002) ή εξαναγκασμένη ανοχή —και πως οι εβραίοι έχουν εν γένει επίγνωση των επιπτώσεων της κατηγοριοποίησης αυτής— πάντως το στίγμα που αποδίδεται στον «εβραίο» δεν συνοδεύεται από ορατότητά του (Goffman, 1963, σ. 120). Ο εβραίος ως κατηγορία είναι στιγματισμένος, τα επιμέρους άτομα ωστόσο όχι, πάντως όχι a priori, καθώς μόνο τα ίδια κατά

¹⁸ Πηγή: <https://www.kathimerini.gr/society/563155315/sos-gia-israilinoys-stochoyis-stin-ellada/>

¹⁹ Πηγή: <https://www.kathimerini.gr/society/562380229/poy-einai-oi-evraioi-i-aoratopoiisi-mias-ellinikis-koinotitas/>

κανόνα είναι σε θέση να αποκαλύψουν την πτυχή αυτή της ταυτότητάς τους²⁰. Αυτό έχει οδηγήσει ορισμένους από τους συνομιλητές μου να είναι επιφυλακτικοί με την αποκάλυψη της ταυτότητάς τους σε μη οικείους χώρους· ο Γ. φερ' ειπείν δεν αποκαλύπτει την εβραϊκή του ταυτότητα στον χώρο εργασίας του και η Σ. πράττει αναλόγως στο πανεπιστήμιο —χωρίς αυτό να σημαίνει ότι θα αρνηθούν την ταυτότητά τους αν ερωτηθούν στοχευμένα²¹.

Άλλοι ανακαλύπτουν ότι, ελλείπει πραγματικής ορατότητας του στίγματος που αποδίδεται στην εβραϊκότητα, επινοούνται φανταστικά ορατά σημεία αυτής. Όπως καταθέτει η Λ., σε κάποια κοινωνική συνάντηση εισέπραξε έκπληξη από φίλη φίλου όταν κοινοποιήθηκε η εβραϊκή της ταυτότητα. Συγκεκριμένα, εκφράστηκε με έκπληξη η εξής απορία: «Δηλαδή έτσι μοιάζουν οι εβραίοι [όπως όλοι οι υπόλοιποι];». Αυτό σύμφωνα με την ίδια δεν αποτελεί μεμονωμένο χαρακτηριστικό: πολλοί άνθρωποι εκπλήσσονται που οι Εβραίοι δεν έχουν κάποιο αξιοσημείωτο χαρακτηριστικό που να τους διαφοροποιεί ως σημάδι από το υπόλοιπο σύνολο, λογιζόμενο ως φυσιολογικό και, συνεπώς, άσπιλο. Καθώς η βάση για την αντίληψη μιας κοινής ανθρωπότητας είναι το ίδιο το ανθρώπινο σώμα (Phillips, 2015), μέσω του οποίου, όπως παρατηρεί ο Σάιλοκ στον *Εμπορο της Βενετίας*, ο Άλλος πονάει όπως εμείς («αν μας τρυπήσετε [οι Χριστιανοί], μήπως δεν θα ματώσουμε [οι Εβραίοι];»), η παράσταση του Άλλου ως κάποιου του οποίου το σώμα δεν μοιάζει πλέον όπως το δικό μας είναι η πεμπτούσια της απανθρωποποίησής του. Ο ορισμός του ανθρώπινου είναι πολιτικό και όχι αντιληπτικό ζήτημα (Phillips, 2015) και κατ' επέκταση το ίδιο ισχύει για την απανθρωποποίηση. Ως πολιτικό φαινόμενο εντάσσεται στις κοινωνικές πρακτικές διακρίσεων, οι οποίες, σε συνδυασμό με σχέσεις κατάχρησης εξουσίας από τους πολιτικά κυρίαρχους —

²⁰ Αυτό δεν ίσχυε πάντοτε. Η μαζική εγκατάλειψη της λαντίνο ως μητρική, ή έστω ομιλούμενη γλώσσα από τους σεφραδίτες Αθηναίους μπορεί να προκύπτει και από την τραυματική ανάμνηση της αναγνώρισής τους από τους Γερμανούς και τους συνεργάτες τους λόγω της διακριτής προφοράς της ελληνικής που η ισπανοφωνία συνεπάγεται. Η απόκρυψη αυτού του χαρακτηριστικού, ή η απεμπόλισή του εν γένει, μπορεί να θεωρήθηκε συνειδητά ή ασυνειδητά ένας αποτελεσματικός τρόπος αποφυγής στίγματος. Πράγματι, σύμφωνα με έρευνα των Savitz & Tomasson για τον προσδιορισμό της ικανότητας αναγνώρισης της εβραϊκότητας των εβραίων φοιτητών ενός πανεπιστημίου από τους μη εβραίους συμμαθητές τους, φάνηκε πως η ομιλία και οι χειρονομίες ήταν ισχυρότερο κριτήριο για την επιλογή των ερωτούμενων, *αν και ήταν λιγότερο ακριβές*. Ή αλλιώς, οι μη εβραίοι φοιτητές ανέμεναν ότι η εβραϊκότητα θα συνοδευόταν από ένα διακριτό μοτίβο ομιλίας και εκφράσεων, προσδοκία που όταν δεν επαληθευόταν επανέντασε αξιολογικά πρότερα αναγνωρισμένα-ως-εβραίους άτομα στην μη-εβραϊκή πλειοψηφία (Savitz & Tomasson, 1959).

²¹ Η αντίληψη πως θα υπάρξει στοχοποίηση λόγω της εβραϊκής ταυτότητας επεκτείνεται σε ορισμένες περιπτώσεις και σε όσους συγχρωτίζονται με μέλη της κοινότητας. Εν προκειμένω, υπάλληλος του Εβραϊκού Μουσείου Ελλάδος θεώρησε δεδομένο πως θα αποκρύπτω το θέμα της έρευνάς μου όταν ανακύπτει σχετική συζήτηση, ώστε να μη μεταφερθεί το στίγμα που έχει αποδοθεί στην εβραϊκότητα και σε εμένα. Παρά τη διαβεβαίωσή μου περί του αντιθέτου, η ανησυχία της δεν ήταν εντελώς αβάσιμη. Σε παραπάνω από μία περιπτώσεις, άτομα που με ρώτησαν για τη θεματική της έρευνας εξακρίβωσαν πρώτα πως δεν είμαι ο ίδιος εβραίος, και κατόπιν προχώρησαν σε αντιεβραϊκά σχόλια.

όπως για παράδειγμα, μερίδα των επικεφαλής του ορθόδοξου κλήρου κατά τη Λ.—, διαμορφώνουν το ρατσιστικό φαινόμενο (Van Dijk, 2008).

Εβραϊκός ασφαλής χώρος

Η κλασική θέση περί ασφάλειας συνήθως εστίαζε στο κρατικό επίπεδο· τα κράτη επιδιώκουν διαρκώς την ασφάλεια τα ίδια για τον εαυτό τους ακριβώς επειδή δεν υφίσταται κάποια ανώτερη αρχή για να εγγυηθεί κάτι τέτοιο (Mearsheimer, 2007), αλλά εντός των συνόρων τους θεωρούταν πως ήταν αυτά επιφορτισμένα με την ασφάλεια του πληθυσμού τους, λειτουργία που κατά τον Χομπς είναι και η βασική ενός κράτους (Hobbes, 2006· Chipman, 1992· Mearsheimer, 2007· Goldstein, 2010). Στο νεοφιλελεύθερο μοντέλο ωστόσο, το οποίο είναι πολιτικά κυρίαρχο, το κράτος μετατρέπεται σε «κράτος – νυχτοφύλακα» που έχει ως στόχο την ενίσχυση της υπευθυνότητας περί ασφάλειας από μεριάς μη κρατικών δρώντων, με το ίδιο να κρούει μεν τον κώδωνα του κινδύνου περί ανασφάλειας και να αυξάνει και τις δικιές του ονομαστικές δυνάμεις ασφαλείας (Hanhardt, 2013), αλλά παράλληλα να αποσύρεται ως προς την ενεργή αντιμετώπιση αυτής (Goldstein, 2010). Ως εκ τούτου θα μπορούσαμε να δούμε την έμφαση που δίνει η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών ως μία ακόμα έκφανση της νεοφιλελεύθερης οργάνωσης του κοινωνικού, με διάχυση των φορέων και των μέσων ασφαλείας —όπως οι κάμερες, οι περικλειστές κοινότητες και οι ιδιωτικές εταιρείες φύλαξης— η οποία περιπλέκει την ανάλυση της ασφάλειας ως φαινομένου, και ναι μεν καθιστά την κλασική εξέταση της σχέσης ασφάλειας – κράτους εντελώς ανεπαρκή (Goldstein, 2010· Diphoom, 2015), αλλά δεν έχει κάτι το αξισημείωτο *per se*. Ωστόσο υφίσταται μια ειδική συνθήκη που αφορά την εβραϊκή κοινότητα Αθηνών ως μέρος του ευρύτερου εβραϊσμού, και η οποία καθιστά τη σχέση της με την περιφρούρηση των εβραϊκών χώρων αξισημείωτη. Κατά τον Lustick το κυρίαρχο μάθημα που πήραν οι Εβραίοι, θρησκευόμενοι και μη, από το Ολοκαύτωμα είναι να μην εμπιστεύονται μη-Εβραίους· στη δύσκολη στιγμή θα προδοθούν και θα αφεθούν στην καταστροφή. Αυτό συνοψίζεται στο σλόγκαν «μην είσαι *frier* [κορόιδο]» (Lustick, 2019). Η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών λειτουργεί σε κάποιον βαθμό τουλάχιστον υπό την ιστορική προειδοποίηση πως, όταν τα πράγματα θα χειροτερεύσουν, θα είναι μόνοι τους. Το ελληνικό κράτος ίσως συγκυριακά βοηθάει με την περιφρούρηση των εβραϊκών χώρων, αλλά το να αφεθεί η ασφάλεια αποκλειστικά σε αυτό έρχεται σε αντίφαση με τη βασική παραδοχή που έχει *en πολλοίς* γίνει αποδεκτή από την κοινότητα: το ελληνικό κράτος, όπως και κάθε κράτος —πέραν του Ισραήλ— δεν είναι τελικά ένα κράτος αξιόπιστο. Κατά συνέπεια, η ασφάλεια της

εβραϊκής κοινότητας Αθηνών εναπόκειται τόσο στο κράτος, όσο και σε φορείς της ίδιας της κοινότητας. Η διάρθρωση της ασφάλειας είναι και ευθύνη της κοινότητας, επηρεάζει και επηρεάζεται από τις ειδικές δομές και αρχές της ίδιας της κοινότητας, και έτσι νοηματοδοτείται και από το ειδικό πλαίσιο αντίληψης της ασφάλειας το οποίο διαμορφώνεται από την κοινότητα. Μπορεί εξωτερικά της συναγωγής, στην περίμετρο του παλιού Χρηματιστηρίου εντός του οποίου λάμβανε χώρα το Σέντερ ή εντός του μουσείου να υπήρχε φύλαξη από την ΕΛ.ΑΣ., τον τελικό λόγο ωστόσο για το αν θα μπορούσε να εισέλθει κάποιος τον είχε η ασφάλεια της κοινότητας, και κατά βάση ο επικεφαλής της, ο Η.

Οι συμπληρωματικές στρατηγικές γύρω από την ασφάλεια διαμορφώνουν μια ιδιαίτερη συνειδησιακή κατάσταση για την απεδαφικοποιημένη κοινότητα, ιδίως στον τρίτο από τους χωρικούς κύκλους στους οποίους εντάσσεται —κόσμος, πόλη, εβραϊκός χώρος. Ο χωρικός κύκλος που αντιστοιχεί στην περιχαρακωμένη ασφάλεια με όρους safe space διαγράφεται από διάφορους χώρους – άγκυρες, όπως το σχολείο ή το συνεδριακό κέντρο, ή και η ιδιωτική κατοικία. Έχει ωστόσο ως εστιακό κέντρο τη συναγωγή Μπεθ Σαλώμ. Διερευνώντας ακριβώς αυτή τη διάσταση του safe space στους κατεξοχήν εβραϊκούς χώρους, έλαβα αρκετές φορές την απάντηση ότι αυτό δεν ήταν πάντα έτσι. Βέβαια, η αλλαγή αποδόθηκε τόσο στις αντιδράσεις στο Ισραήλ, όσο και στον υφέρποντα αντισημιτισμό. Ωστόσο οι εξηγήσεις αυτές δεν μου φάνηκαν επαρκείς για να εξηγήσουν τη δηλωμένη, και όχι συγκυριακή, προσήλωση της ίδιας της κοινότητας στη μέριμνα για δημιουργία εβραϊκών safe spaces: έλειπε ένα κομμάτι του παζλ. Η Λ. θεωρώ πως συμπλήρωσε το κομμάτι αυτό σε συζήτησή μας, κάνοντας μια πολύ ενδιαφέρουσα σύνδεση μεταξύ της υποχώρησης της εβραϊκότητας ως ολικής ταυτότητας και της αύξησης της ασφάλειας στους εβραϊκούς χώρους, της συναγωγής προεξέχουσας²².

Στο παρελθόν η εβραϊκότητα ως τρόπος ζωής ήταν σαν ομπρέλα: κάθε πτυχή της ζωής καθοριζόταν από έναν διακριτό εβραϊκό τρόπο επιτέλεσης της ίδιας της ζωής. Εντός αυτού του πλαισίου ο εβραϊκός ασφαλής χώρος δεν θα είχε νόημα, διότι δεν θα μπορούσε να συλληφθεί ως έννοια: κάθε χώρος, νοούμενος ως η υλική συνθήκη επιτέλεσης ταυτόχρονων κοινωνικών

²² Μάλλον από την στιγμή της εμφάνισής της ως θεσμός, η συναγωγή ως χώρος ενείχε το στοιχείο της ασφάλειας. Όπως σημειώνει ο Ζηζιούλας, «ο θεσμός των συναγωγών και των ραβινικών σχολών απέβλεπε στην καλλιέργεια της διδασκαλίας του Νόμου ως μέσου προστασίας από την επίδραση του Ελληνισμού, ιδιαίτερα μάλιστα στη ρωμαϊκή περίοδο, οπότε η προβολή του Νόμου στάθηκε αποφασιστικό όπλο σε εξελληνιστικές προσπάθειες» (Ζηζιούλας, 2001, σ. 42). Διαφαίνεται εδώ όχι απλώς η ιστορική συνέχεια, αλλά η ιστορική *αφετηρία* των συναγωγών ως χώρων που εγγυούνταν ασφάλεια από το εξωτερικό Άλλο: ωστόσο όσο η εβραϊκότητα ήταν ολική ταυτότητα —ή εν πάση περιπτώσει αυτό ήταν το επίδικο— η ασφάλεια που παραγόταν στη συναγωγή είχε ως σκοπό να μεταδοθεί στο σύνολο του χώρου που κάλυπτε ο Εβραϊσμός.

σχέσεων (Castells, 1996) θα ήταν εβραϊκός —η ασφάλεια θα καθοριζόταν από τη στάση απέναντι στην κοινότητα, όχι από την ελευθερία του εβραίου να είναι εβραίος εντός συγκεκριμένου χώρου. Προοδευτικά ωστόσο, από εκεί που η εβραϊκότητα περιλάμβανε και διαπότιζε όλες τις πτυχές της ζωής ενός εβραίου, η ταυτοτική αλυσίδα άρχισε να ξεφτίζει, με εκφράσεις κοσμικότητας, στο πρότυπο της γαλλικής *laïcité* να παρεμβάλλονται στην καθημερινή επιτέλεση της εβραϊκότητας. Από κει και πέρα ήταν απλώς θέμα χρόνου η αναλογία να αντιστραφεί, στα πρότυπα της ευρύτερης κοσμικής πρωτεύουσας στην οποία τα μέλη της εβραϊκής κοινότητας κατοικούν, με αποτέλεσμα οι περισσότεροι από τους συνομιλητές μου να μην είναι σε θέση να προσδώσουν το οποιοδήποτε θετικό, προσδιοριστικό περιεχόμενο στην ταυτότητα «εβραίος». Η τάση είναι για τα περισσότερα μέλη της κοινότητας σαφής: όπως το έθεσε ο Μ., «όσο βλέπεις ορθοδόξους στην εκκλησία άλλο τόσο βλέπεις εβραίους στη συναγωγή». Πλέον από το σύμπλεγμα που συγκροτεί την εβραϊκότητα, και το οποίο περιλαμβάνει την παράδοση με τις γιορτές ως επισφράγιση αυτής, την ιστορία του εβραϊκού λαού, το θρησκευτικό αίσθημα και τη μνήμη του Ολοκαυτώματος, μόνο το τελευταίο στοιχείο διατηρείται ισχυρό. «Οι εβραίοι αναθυμούνται την εβραϊκότητά τους στα μνημόσυνα» παρατηρεί η Λ.

Όπως η υποχώρηση των γυναικών από τον δημόσιο βίο οδήγησε σε κατακόρυφη αύξηση της οριοθέτησης μιανών για εκείνες συναναστροφών και επικίνδυνων για εκείνες χώρων (Connerton, 2009), έτσι και η υποχώρηση του εβραίου-ως-εβραίος από τον δημόσιο χώρο είχε αιτιώδη συνάφεια με τη διάκριση ανάμεσα σε ασφαλείς και μη χώρους. Είναι μόνο με τη σταδιακή υποχώρηση της εβραϊκής επιτέλεσης της ζωής που δύναται να περιοριστούν χωρικά οι αμιγώς εβραϊκοί χώροι, ως τα σημεία όπου οι εβραίοι ορίζουν ως *ασφαλή* σημεία ταυτοτικής εκδήλωσης —αλλά παράλληλα και ως *περιορισμένα χωρικά και χρονικά* σημεία τέτοιας ταυτοτικής εκδήλωσης. Έτσι διαμορφώνονται νέοι χώροι, όπως το εβραϊκό πολιτιστικό κέντρο, ή επενδύονται παλιοί με τη νέα αυτή διάσταση της λειτουργίας τους, όπως η συναγωγή, καθιστάμενοι έτσι προστατεύσιμοι και άρα προστατευταίοι. Ως εκ τούτου, θα μπορούσαμε να πούμε πως η περιχαράκωση της εβραϊκότητας ως τέτοια στον τρίτο από τους ομόκεντρους κύκλους, με τη διαμόρφωση ενός δικτύου από *safe spaces* με τη συναγωγή στο επίκεντρο, είναι απότοκο της εκκοσμίκευσης στους δύο ευρύτερους κύκλους.

Η υλικότητα της ασφάλειας: η μεζουζά

Οι ραβίνοι Chaim Pearl & Reuben Brooks παρατηρούν στο έργο τους «Βασικές Αρχές του Ιουδαϊσμού» πως

ο Ιουδαϊσμός εκφράζεται πιο σωστά και καθαρά με τη διαγωγή του Εβραίου παρά με τη θεολογία του. [...] ο Ιουδαϊσμός βασίζεται στην πράξη μάλλον, παρά στη θεωρία (Pearl & Brooks, 1997, σ. 198).

Πατώντας πάνω σε αυτήν την παρατήρηση —την εφαρμογή της οποίας ήδη εξετάσαμε στο Σέντερ— θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως η επιμέλεια με την οποία η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών, και το κάθε μέλος της ξεχωριστά, μεριμνούν για τη μετατροπή ορισμένων ιδιαίτερα σημαντικών για αυτούς χωρικών σημείων με εβραϊκό πρόσημο σε safe spaces δεν απορρέει από μια *παροδική* συνθήκη απειλής εξωτερικά της εβραϊκότητάς τους. Η πρακτική της επιτέλεσης της ασφάλειας είναι ενσωματώσιμη —και πράγματι ενσωματωμένη— στον Ιουδαϊσμό ως τρόπο ζωής, έναν τρόπο ζωής ο οποίος, διακρίνοντας *σταθερά* τον εβραίο από τους γείτονές του, αποσκοπεί, τουλάχιστον βάσει του ταλμουδικού πνεύματος, στο να συντηρήσει εκείνη τη «φλέγουσα πίστη σαν μέτωπο φωτιάς» που θα συμβάλει στη σωτηρία του εβραϊκού έθνους μέσω της περιχαράκωσης²³.

Ένα καλό παράδειγμα προς επίρρωση της απόφασης των Pearl & Brooks περί Ιουδαϊσμού ως πρακτικού τρόπου ζωής των εβραίων, αντί για αφηρημένο θεολογικό σύστημα, αποτελεί η *μεζουζά*. Η μεζουζά είναι ένας από τους πιο χαρακτηριστικούς τρόπους με τους οποίους ένας εβραϊκός χώρος «σφραγίζεται» ως safe space υλικά και συμβολικά. Πρόκειται για μια περιτυλιγμένη περγαμηνή με δύο ψαλμούς από το Δευτερονόμιο, εγκλωπωμένη σε κομμάτι ξύλου, το οποίο τοποθετείται στην πόρτα για την προστασία του οίκου. Το Δευτερονόμιο επιτάσσει να αναγράφονται τα θείκα λόγια «επί τους παραστάτας της οικίας και επί τα πύλας». Έτσι, όλα τα εβραϊκά σπίτια προστατεύονται από τη μεζουζά, που είναι σημάδι του Θεού, καθώς και αγιασμός της κατοικίας (Ναχμάν, 2004, σ. 287).

Αντιλαμβανόμαστε ότι η ασφάλεια την οποία απολαμβάνει η εβραϊκή οικία χάρη στην προστασία που παρέχει ο Θεός μέσω της μεζουζά έχει τόσο υλική όσο και άυλη διάσταση. Αντί να περιορίζεται σε μια εσωτερική ή εκφωνούμενη προσευχή προς τον Θεό για την παροχή ασφάλειας στην οικία του, ο εβραίος που χρησιμοποιεί τη μεζουζά χρησιμοποιεί συνειδητά ένα αντικείμενο που πρέπει να έχει συγκεκριμένες υλικές προδιαγραφές για να παράσχει μια

²³ Από την *Εισαγωγή* του Ταλμούδ (Ανθολόγιο) σε μετάφραση της Ε. Παπαδημητρίου, από τις εκδ. Αρμός, 2005.

αποτελεσματική προστασία. Έτσι, στον ιστότοπο Chabat Greece, τον οποίο διαχειρίζεται η μοναδική μάλλον οικογένεια ορθόδοξων εβραίων στην Αθήνα, διαβάζουμε, μεταξύ άλλων, πως

Η εξώπορτα δεν είναι η μόνη πόρτα του σπιτιού όπου πρέπει να τοποθετείται Μεζουζά. Στην πραγματικότητα, πρέπει να τοποθετούμε Μεζουζά στην πόρτα κάθε δωματίου του σπιτιού που είναι πάνω από 4 πήχεις επί 4 (ο πήχυς αντιστοιχεί με 60 περίπου εκατοστά). Εάν το εμβαδόν του δωματίου ξεπερνά τους 16 τετραγωνικούς πήχεις ενώ το πλάτος του είναι λιγότερο από 4 πήχεις, τοποθετούμε τη Μεζουζά χωρίς να κάνουμε προσευχή.

[...]

Συνηθίζεται να αγγίζουμε με το χέρι τη Μεζουζά και να την ασπαζόμαστε κάθε φορά που μπαίνουμε και βγαίνουμε από το σπίτι²⁴.

Όπως μπορούμε να αντιληφθούμε, οι υλικές προδιαγραφές του πώς χρησιμοποιείται η μεζουζά είναι δυνητικά πολύ συγκεκριμένες. Το πόσο πιστά θα ακολουθηθούν οι εν λόγω συγκεκριμένες υλικές προδιαγραφές είναι φυσικά απόφαση του καθενός: για παράδειγμα, κατά την επίσκεψη της Μ. και εμού στο εβραϊκό μουσείο Αθηνών, μού υπέδειξε μια μεζουζά-έκθεμα, εξηγώντας τη λειτουργία της και αναφέροντας πως η ίδια και η οικογένειά της αγγίζουν τη μεζουζά που βρίσκεται στην εξώπορτα στο στήθος ή στο κεφάλι πριν αναχωρήσουν από το σπίτι τους για μεγάλο χρονικό διάστημα. Πράγματι σε μετέπειτα επίσκεψη μου στο σπίτι της οικογένειάς της, η Μ. μού επέστησε την προσοχή στη μεζουζά της εξώπορτας, αναφέροντας και πάλι τη σημασία της. Ωστόσο ουδεμία άλλη μεζουζά δεν παρατήρησα εντός του σπιτιού, ούτε άγγιξε κανείς από την οικογένειά της τη μεζουζά κατά την έξοδό τους μαζί μου από το σπίτι. Σε κάθε περίπτωση όμως η μεζουζά κατ' ελάχιστον πρέπει να περιέχει τα δύο συγκεκριμένα εδάφια από το Δευτερονόμιο και πρέπει να τοποθετηθεί στην εξώπορτα: η υλικότητά της, πέρα από μια καθησυχαστική υπενθύμιση ασφάλειας, λειτουργεί και ως ένα de facto ανάχωμα απέναντι στην εσωτερίκευση/εκκοσμίκευση της εβραϊκότητας.

²⁴ Ανακτήθηκε από: https://www.chabad.gr/templates/articlecco_cdo/aid/634646/jewish/-.htm

ΣΤΟ ΚΑΤΩΦΛΙ ΤΗΣ ΣΥΝΑΓΩΓΗΣ

Η παρακολούθηση των λειτουργιών του Σαββάτου στη συναγωγή Μπεθ Σαλώμ βρισκόταν στον πυρήνα του αρχικού μου σχεδιασμού για την εκπόνηση της έρευνας αυτής. Έμελλε να διαπιστώσω από την έναρξη ήδη της έρευνάς μου πως η συναγωγή σε ώρες λειτουργίας βρισκόταν, τουλάχιστον τη συγκεκριμένη περίοδο (λίγους μόνο μήνες μετά την ανάφλεξη στη Γάζα), στον σκληρό πυρήνα του φρουρούμενου και απροσπέλαστου στον ερευνητή εβραϊκού χώρου.

Το γεγονός αυτό έγινε επώδυνα ξεκάθαρο στην πρώτη μου απόπειρα να εισέλθω στο πεδίο για να παρακολουθήσω τη λειτουργία του Σαββάτου μια βροχερή μέρα του Απρίλη. Παρά την πρότερη συνεννόηση και το γεγονός πως συνοδεύομαι από ένα μέλος της κοινότητας, ο υπεύθυνος ασφαλείας δεν μου επέτρεψε την είσοδο διότι δεν συνοδεύομαι από τον υπεύθυνο καθηγητή μου, κ. Γεράσιμο Μακρή. Στην ερώτησή μου αν θα έπρεπε να είναι παρών ο κ. Μακρής κάθε φορά, απάντησε ότι δεν μπορεί να διασφαλισθεί εκ των προτέρων ότι θα μου επιτραπεί η είσοδος σε περιοδική βάση. Εκείνη τη στιγμή δεν μπορούσα να το γνωρίζω, ωστόσο αυτή ήταν η αρχή μιας σειράς απορρίψεων των αιτημάτων μου για είσοδο, απορρίψεις που σταδιακά έπαψαν να συνοδεύονται από κάποια αιτιολόγηση.

Αφού μεσολάβησαν μερικοί μήνες δίχως καμία πρόοδο στο συγκεκριμένο κομμάτι της έρευνας, και ύστερα από διαμεσολάβηση του Ι., οικογενειακού φίλου και μέλους της κοινότητας, συμφωνήθηκε να μου γίνει ξενάγηση στη συναγωγή σε ώρες που αυτή δεν λειτουργούσε. Πριν την έναρξη της ξενάγησης, ο υπεύθυνος ασφαλείας με πήρε παράμερα και μου ζήτησε να του εξηγήσω ξανά το πώς αντιλαμβάνομαι τη συναγωγή ως safe space. Του απάντησα πως αυτό το αντιλαμβάνομαι και το εννοώ ως έναν χώρο όπου κάθε εβραίος θα μπορεί να είναι ανοιχτά εβραίος, χωρίς φόβο επικρίσεων, αδιάκριτων σχολίων κ.λπ., εκεί που θα υπάρχει η άνεση να είναι 100% αυτό που αισθάνεται.

Στα λόγια αυτά μού αποκρίθηκε με κάτι που τη στιγμή εκείνη με τάραξε, αλλά αναστοχαστικά ήταν περίεργο —και πιθανώς ασεβές— που δεν το είχα σκεφτεί από την αρχή ως πιθανότητα: εγώ ο ίδιος διατάρασσα με την παρουσία μου το safe space που ήθελα να ερευνήσω. Είπε συγκεκριμένα πως «η παρέμβαση ενός ξένου ανθρώπου στον προσωπικό μας χώρο είναι πράγμα δυσάρεστο». Συνέχισε αναφέροντας πως στις λειτουργίες οι άνθρωποι της κοινότητας βιώνουν πολύ προσωπικές τους στιγμές —ακόμα και πένθους— και αντ' αυτού κάποιος θα μπορούσε να αρκεστεί στο να παρακολουθήσει τις στιγμές χαράς της κοινότητας, στιγμές που και η ίδια η κοινότητα θέλει να είναι ανοιχτή. Για να καταστήσει πιο σαφή την

αντίδραση του —και πιθανώς και άλλων— στην παρουσία ενός ερευνητή την ώρα της λειτουργίας και τη συνεπακόλουθη δράση του είπε χαρακτηριστικά πως «δεν θέλω να με παρατηρούν σαν το ψάρι στη γυάλα».

Αυτή η συνομιλία δεν έμελλε να είναι το τέλος των προσπαθειών μου να παρακολουθήσω τη λειτουργία στη συναγωγή Μπεθ Σαλώμ. Λίγο καιρό ύστερα ήρθα σε τηλεφωνική επικοινωνία με τον Ε., ο οποίος έδειξε μεγάλη προθυμία να με συνδράμει με την ερευνητική διάσταση της εργασίας, και μεταξύ άλλων με διαβεβαίωσε ότι η παρουσία μου στη συναγωγή σε ώρα λειτουργίας δεν θα προξενούσε ζήτημα: θα μεριμνούσε ο ίδιος επ' αυτού. Πράγματι, λίγο πριν εκπνεύσει το χρονικό διάστημα που είχα διαθέσιμο για έρευνα, ο Ε. μού ανακοίνωσε πως είχα εξασφαλισμένη την πολυπόθητη δυνατότητα εισόδου, με ορισμένους βέβαια αστερίσκους... Συγκεκριμένα, όπως μου μετέφερε ο Ε., όταν αιτήθηκε άδεια για λογαριασμό μου του μετέφεραν ότι η κοινότητα επιθυμεί η συναγωγή να διατηρήσει τον θρησκευτικό της χαρακτήρα και να μην μετατραπεί σε ένα ζωντανό μουσειακό έκθεμα για εξωτερικούς παρατηρητές. Ως εκ τούτου, μου δόθηκε άδεια παρακολούθησης της λειτουργίας για 10 λεπτά. Αξιοποίησα τα 10–15 λεπτά που εν τέλει παρέμεινα εντός της συναγωγής όσο καλύτερα μπορούσα, προσπαθώντας ταυτόχρονα να παρακολουθώ την απαγγελία και να μαθαίνω από τον Ε. πληροφορίες για την ίδια αυτή απαγγελία, καθώς και για άλλα ζητήματα που αφορούν τους προσερχόμενους στη συναγωγή. Η συναγωγή φάνηκε να αποτελεί —όσο μπόρεσα να κρίνω στον περιορισμένο χρόνο που είχα για παρατήρηση— έναν χώρο κοινωνικής αλληλεπίδρασης, ανταλλαγής νέων, ακόμα και παιχνιδιού για τα λίγα παρόντα παιδιά.

Κανείς δεν φάνηκε να ενοχλείται με την παρουσία μου, ή με το γεγονός ότι λάμβανα πληροφορίες από τον Ε. καθ' όλη τη διάρκεια της παραμονής μας εκεί: άλλωστε με εξαίρεση όσους κάθονταν μόνοι, όλοι συζητούσαν σε διαφορετικά επίπεδα έντασης φωνής. Επιβεβαίωσα πως αυτό ισχύει κατά το μάλλον ή ήττον κάθε Σάββατο —προς ενόχληση των πιο πιστών.

Η ίδια η τελετή έγινε χωρίς τον ραβίνο, ο οποίος άλλωστε δεν είναι απαραίτητος για να ολοκληρωθεί η διαδικασία. Εν γένει θα λέγαμε πως η εβραϊκή θρησκεία επιμερίζεται σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό στα μέλη της την αρμοδιότητα τέλεσης των θρησκευτικών λειτουργιών, είναι πιο συμμετοχική διαδικαστικά: παραδείγματος χάριν καλούνται περιοδικά διάφορα αρσενικά μέλη της κοινότητας να αναγνώσουν εδάφια της Τορά —λόγω μικρού αριθμού προσερχομένων κλήθηκε να διαβάσει εδάφια και ο Ε., χωρίς να είναι, κατ' ομολογία του, επ'

ουδενί ο πιο αρμόδιος να κάνει κάτι τέτοιο. Η παρατήρηση του μικρού αριθμού των προσερχομένων συμφωνεί με τα λεγόμενα συνομιλητών μου όπως ο Μ. ή η Ρ. πως λίγοι εβραίοι ασχολούνται πλέον ενεργά με τη θρησκευτική διάσταση της ταυτότητάς τους, τουλάχιστον όπως αυτή αναμένεται να επιβεβαιώνεται. Σχεδόν κανένα από τα μέλη της κοινότητας με τα οποία συζήτησα δεν προσέρχεται στη συναγωγή ως θρησκευόμενος εβραίος. Η Σ. επισκέπτεται τον χώρο όπου βρίσκεται η συναγωγή, αλλά για λειτουργικούς λόγους που σχετίζονται με τη δουλειά της, όχι για λατρευτικούς λόγους· ο Ε. επισκέπτεται τη συναγωγή μια φορά τον μήνα στο πλαίσιο επίσκεψης στον εγγονό του, αλλά, όπως υποστήριξε και εγώ ο ίδιος διαπίστωση, η λειτουργία καθαυτή τον αφήνει αδιάφορο.

Σύμφωνα με τη Λ., η οποία αποτελούσε τη μοναδική συνομιλήτριά μου που προσέρχεται τακτικά στη συναγωγή ως θρησκευόμενη εβραία, και έτσι έχει καλή εποπτεία της διαμορφωμένης δυναμικής, «οι περισσότεροι απλώς σταμάτησαν να έχουν ανάγκη την αίσθηση του ανήκειν». Όπως παρατηρεί ο Goffman, το γεγονός ότι η ύπαρξη μιας κατηγορίας ανθρώπων μπορεί να δημιουργεί τις συνθήκες ώστε τα μέλη της να δημιουργήσουν ομάδες και σχέσεις δεν σημαίνει ότι τα μέλη της θα επιδιώξουν *ipso facto* να πράξουν κάτι τέτοιο (Goffman, 2001, σ. 89).

Αυτό που καταδεικνύεται αν συνδυάσουμε την περιγραφή των προηγούμενων αποπειρών μου να επισκεφτώ τη συναγωγή, τις συζητήσεις με μέλη της κοινότητας, την αιτιολόγηση που δόθηκε στον Ε. τηλεφωνικά και την ίδια την εμπειρία μου εντός της συναγωγής είναι πως υφίσταται πράγματι μια σοβαρή μέριμνα να διαφυλαχθεί η συναγωγή ως χώρος: τόσο απέναντι στην ιδιότητά μου ως ερευνητή, έναντι της εξουσίας του οποίου που ασκείται μέσω της καταγραφής (Γκέφου – Μαδιανού, 2024) η κοινότητα μπορεί να αντιπαρατάξει μόνο την κλειστότητα (Ιωσηφίδου, 2022),· όσο και απέναντι στην ιδιότητά μου ως ξένο σώμα, μια παρουσία που διαταράσσει την κανονικότητα. Αυτό όμως δεν αφορά τη διαφύλαξη τόσο της θρησκευτικής διάστασης του χώρου όταν από τα ούτως ή άλλως ελάχιστα άτομα που προσέρχονται αρκετά δεν μπορούν ή δεν επιθυμούν να συμμετάσχουν καν στο τυπικό τελετουργικό. Η εικόνα που είχα διαμορφώσει αρχίζοντας την έρευνά μου περί μιας αναμενόμενης κατανοκτικής ατμόσφαιρας κατά τη διάρκεια των εβραϊκών τελετών, και η οποία είχε ήδη διαψευστεί (εν μέρει) στο Σέντερ, κατέρρευσε πια μάλλον οριστικά. Η περιστολή της πήρε πολύ χρόνο ωστόσο, στην πραγματικότητα είχε επιβιώσει καθ' όλη τη διάρκεια της έρευνάς μου· είχε εμφιλοχωρήσει σε κάθε συνέντευξη και σε κάθε άρθρο που αναζητήσα και διάβασα όλη αυτήν την περίοδο.

Ίσως αυτό να ήταν αναπόφευκτο· όπως παρατηρεί ο Connerton, η υπαγωγή μιας συγκεκριμένης στιγμιαίας εμπειρίας σε έναν *τύπο* δεν είναι απλώς μια διαδικασία εντοπισμού ορισμένων χαρακτηριστικών σημείων. Ο μεταφραστής ενός κειμένου ή μιας παράδοσης ταξινομεί μαντεύοντας. Η διαδικασία περιλαμβάνει σε μεγάλο βαθμό μια σειρά παραδοχών πως μη επεξεργασμένα χαρακτηριστικά στη νέα εμπειρία θα είναι ίδια με χαρακτηριστικά προηγούμενων εμπειριών, ή εν πάση περιπτώσει πως η απόκλισή τους θα εγγράφεται σε ένα εύρος προσδοκιών εντός του ίδιου τύπου (Connerton, 1989, σ. 14). Αυτή η δομή υπόρρητων προσδοκιών αποτελεί μέρος του τι συνιστά ένας *τύπος* καθώς είναι μέσω αυτών που μια νέα εκδοχή μπορεί να υπαχθεί χωρίς να έχει κατανοηθεί πλήρως. Σε αυτήν ακριβώς τη διαδικασία ταξινόμησης οφειλόταν η δική μου υπόθεση για τον ειδικό ρόλο που θεωρητικά θα επιτελούσε η συναγωγή ως χώρος λατρείας για μια σχετικά ολιγομελή θρησκευτική μειονότητα εντός μιας μεγαλούπολης. Βάσισα την υπόθεση μου για το ειδικό βάρος που θα είχε η συναγωγή στην εμπειρία μου παρακολούθησης λειτουργιών των Αθηναίων Ασσύριων νεστοριανών. Εκεί είχα λάβει την αίσθηση πως η λειτουργία είναι διαδικασία επανεπιβεβαίωσης της κοινότητας, αρκετά σημαντική ώστε να σταλθεί ιερέας από την Αυστραλία, και η επανεπιβεβαίωση αυτή διαμεσολαβούταν από τη θρησκευτική κατάνυξη που επικρατούσε: την προσέλαβα ως την επανεπιβεβαίωση μιας εθνοθρησκευτικής ταυτότητας, με τα δύο σκέλη του όρου —εθνοτικό και θρησκευτικό— εξίσου ισχυρά. Ακόμα και έτσι, από εκείνο το χρονικό σημείο ως την έναρξη της έρευνάς μου είχα γνωρίσει έναν Ασσύριο ο οποίος αντί για τη «δική» του λειτουργία παρακολουθούσε την καθολική λειτουργία στην εκκλησία της Αγίας Τριάδας στα Κάτω Πατήσια και θεωρούσε τη συγκεκριμένη ενορία ως τη δική του ενορία. Δεν είχα δώσει σημασία ωστόσο σε αυτήν την απόκλιση. Το ανθρωπολογικό αυτό δεδομένο έγινε αντιληπτό μόνο αφότου συνάντησα, σε μεγαλύτερη κλίμακα, το ίδιο φαινόμενο σε συνομιλητές μου από την εβραϊκή κοινότητα της Αθήνας: ο χώρος που εγώ είχα υποθέσει πως θα είχε μεγάλη σημασία για αυτούς, ως χώρος συγκρότησης και ασφαλούς επανεπιβεβαίωσης και *θρησκευτικής ταυτότητας*, για εκείνους σήμαινε ελάχιστα πράγματα γενικώς, και ως προς το θρησκευτικό σκέλος συνήθως τίποτα απολύτως. Οι προσδοκίες που είχαν δημιουργηθεί δεν ήταν μεθοδολογικά στέρεες, δημιουργώντας μια μεθοδολογική παραμόρφωση που έτεμνε τεθλασμένα τις συζητήσεις με τα μέλη της κοινότητας.

Αν ωστόσο η θρησκευτική διάσταση δεν είναι το κέντρο βάρους, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει καθόλου βάρος στη συναγωγή ως χώρο συγκρότησης και ασφαλούς επανεπιβεβαίωσης ταυτότητας. Εκτιμώ πως αυτό που διαφυλάσσεται στον συγκεκριμένο χώρο

είναι η ίδια η περιχαράκωση της εβραϊκότητας, που αποτυπώνεται ακριβώς σε αυτήν τη σκηνή χαλάρωσης και ανέμελης ανταλλαγής νέων της οποίας έγινα μάρτυρας.

Η συναγωγή ως υποτυπωδώς θρησκευτικός μεν, περιχαρακωμένος δε εβραϊκός χώρος είναι ένα αίτημα που ανακύπτει παράλληλα με την ευρύτερη εκκοσμίκευση των ευρωπαϊκών κοινωνιών. Η Dani Kranz παραθέτει τις επιθυμίες του James, για δημιουργία ενός «πραγματικού» εβραϊκού χώρου στη Γερμανία:

Ο James [...] ήθελε μια φιλελεύθερη εβραϊκή κοινότητα, όπου μόνο Εβραίοι θα μπορούσαν να είναι μέλη, και όπου συνεπακόλουθα εκείνοι οι μη-Εβραίοι που ένοιωθαν επαρκώς Εβραίοι θα έπρεπε να προσηλυτιστούν. Ο James επιθυμούσε μια κοινότητα με σαφώς προσδιορισμένα σύνορα, με τους μη-Εβραίους επ' έξω και τους Εβραίους μέσα, αλλά όλο αυτό με έναν φιλελεύθερο τύπο λειτουργίας. (Kranz, 2022).

Μπορούμε να συναγάγουμε από όλα τα παραπάνω πως στόχος της ασφάλειας είναι να διατηρηθεί εν προκειμένω το σύνορο καθαυτό, το οποίο στο εστιακό σημείο της συναγωγής εκφράζει σύνολη τη στρατηγική της περιχαράκωσης.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η εστίαση από μεριάς επίσημων φορέων της κοινότητας να περιφρουρήσουν τη συναγωγή ως ασφαλή χώρο απέναντι στο ξένο οδήγησε στην τοποθέτησή μου ως ερευνητής στο κατώφλι αυτής —ακόμα και στο μικρό χρονικό διάστημα που εισήλθα, αυτό δεν έγινε ως απόκριση σε αίτημά μου, αλλά ως παραχώρηση σε σεβαστό μέλος της κοινότητας. Η συνολική αυτή εμπειρία ήταν κάθε άλλο παρά άγονη. Αφ' ενός μεν, συνειδητοποίησα πως σαν τον ερευνητή στη κβαντομηχανική, η παρουσία μου επηρεάζει το αποτέλεσμα —αρχή που ισχύει εν γένει, αλλά ειδικά για το θέμα επιλογής μου· η επιδίωξή μου να μελετήσω το περιβάλλον εκείνο όπου η εβραϊκή κοινότητα αισθάνεται απολύτως οικεία, στο πλαίσιο ενός ασφαλούς χώρου, θα ήταν εξαρχής ανέφικτη όπως την είχα φανταστεί, λόγω αυτού του γεγονότος. Αφ' ετέρου το γεγονός της παραμονής μου στο κατώφλι της συναγωγής δεν με απέτρεψε από το να εξαγάγω ερευνητικά πορίσματα. Όπως στη μελέτη του για τη μαγεία ο Evans – Prichard έγραψε για claims μαγείας διότι συνάντησε άρνηση να του παρουσιαστεί μπροστά στα μάτια του το μαγικό φαινόμενο (Evans – Prichard, 1937), έτσι και στην περίπτωση μου ο καλύτερος τρόπος για να επιβεβαιώσω την υπόθεσή μου ήταν ακριβώς μέσω της αντίδρασης που συνάντησα. Η παρουσία μου στη συναγωγή σε ώρα τελετής δεν ήταν εν τέλει αναγκαία για να τεκμηριωθεί το αίσθημα ασφάλειας. Η απροθυμία —ακόμα και διακηρυγμένη— μελών της κοινότητας να μου επιτρέψουν την είσοδο στη συναγωγή ενώ τελείται λειτουργία δηλοί πως είναι αυτός ο χώρος που πράγματι επιτελεί μια λειτουργία οικείου.

Η λειτουργία αυτή του οικείου, του safe space, φαίνεται να παραμένει ωστόσο σε αυτό που αποκαλώ ετεροτοπία της ασφάλειας. Η κοινότητα έχει μεν συναίσθηση του ασφαλούς χωρικού κύκλου με τη συναγωγή στο επίκεντρό του· δεν βρίσκεται όμως εκεί. Παρά την προοδευτική προώθηση της στρατηγικής της περιχαράκωσης για την αναπαραγωγή της κοινότητας από μεριάς της επίσημης δομής της, με ενίσχυση της ασφάλειας σε χώρους όπως η συναγωγή και το σχολείο, φαίνεται πως η τάση είναι η αποσάθρωση της αίσθησης της κοινότητας ως αποκρυσταλλωμένη σε αμιγώς εβραϊκούς χώρους. Έτσι αυτό που φαίνεται να προωθείται τουλάχιστον είναι η επιθυμία για διατήρηση της εβραϊκότητας στον ασφαλή τρίτο χωρικό κύκλο, έστω ως ασφαλές ανάφορο, ακόμα κι αν η κοινότητα δεν επισκέπτεται πράγματι τη συναγωγή. Αυτήν την απώλεια εδάφους της στρατηγικής της περιχαράκωσης έναντι της στρατηγικής της αφομοίωσης εντόπισε ο Ε., όταν υποστήριξε ότι προοδευτικά χάνεται η αίσθηση της κοινότητας, πιθανολογώντας μάλιστα πως το Μουσείο ίσως καταλήξει να είναι η μόνη πραγματικά λειτουργική εβραϊκή δομή.

Κατά τον Σπινόζα, η επαναπόκτηση της Υπόστασης (substantia) που θέτει στο κέντρο της Ηθικής του μπορεί να τεθεί μόνο με όρους μιας νέας συλλογικότητας, μιας νέας Κοινότητας χωρίς αποκλεισμούς, μιας αληθινής κοινοκτημοσύνης των υλικών και πνευματικών αγαθών (Μιχαήλ, 1999, σ.39). Η αθηναϊκή εβραϊκή κοινότητα, έχοντας απεμπολίσει επί της ουσίας το μεγαλύτερο μέρος των τυπικών διακριτικών γνωρισμάτων της, έχει περιχαρακωθεί πλέον σε μια αλληλεγγύη της κλειστότητας, μια ασφάλεια που προστατεύει το σύνορο καθαυτό. Η άρση του φόβου, δικαιολογημένου ή αδικαιολόγητου, και η ακούσια ή εκούσια εγκατάλειψη της περιχαρακωσης μπορεί να αποτελέσει τη χαρακτηριστική βολή στην εβραϊκότητά της. Όπως ανέφερα στην αρχή, πορεύτηκα με την ερευνητική υπόθεση πως η ασφάλεια αποτελεί παράγοντα αυξημένης βαρύτητας στη διάταξη της εβραϊκής συλλογικής μνήμης και του εβραϊκού χώρου. Θεωρώ πως το θεωρητικό σχήμα των συμπληρωματικών στρατηγικών της αφομοίωσης και της περιχαρακωσης, καθώς και τα πορίσματα του πεδίου, όπου η ασφάλεια αναγνωρίστηκε ως σημαντική ειδική μέριμνα σε όλες τις συνομιλίες που διεξήγαγα, είτε ρητά είτε πλαγίως, συνομολογούν προς αυτήν την κατεύθυνση. Η εβραϊκή κοινότητα Αθηνών είναι διαρθρωμένη γύρω από την ασφάλεια, η οποία τέμνει τόσο τη μνήμη όσο και τον χώρο και αποτελεί την έκφραση της αγωνίας πίσω από την ερώτηση στο αφιερωματικό στο Ολοκαύτωμα τεύχος της κοινότητας: «πώς μπορούμε να ξεχάσουμε;».

Ίσως η απάντηση στο ερώτημα αυτό να περνάει μέσα από «τον καμπούρη του Μπένγιαμιν, τον εκπρόσωπο του απολησμονημένου» κατά τον Agamben. Η αξίωση της λήθης για ένα μέρος στα πράγματα είναι ο προάγγελος της μεσσιανικής λύτρωσης στο τέλος του χρόνου (Agamben, 2007). Η ασφάλεια, και το συμβολικό που χτίζεται επί αυτής, ίσως φαίνεται ως η συνθήκη της σωτηρίας, της αναπαραγωγής της κοινότητας, και δια τούτο φαίνεται αδιανόητο να αποδιωχθεί, αν και τραυματίζει. Αποδιώχνοντας εκείνη δεν αγνοείται μόνο ο κίνδυνος που διατρέχουν οι ζωντανοί· αποδιώχνονται και όλοι εκείνοι που χάθηκαν και περιμένουν λύτρωση· σε συμβολικό επίπεδο το χρέος έναντί τους καταπατάται με τον πιο βάνουσο τρόπο. Όμως αυτό το οποίο φαίνεται αδιανόητο να αποδιωχθεί είναι αυτό που έχει ήδη σωθεί· η άρση της ασφάλειας θεολογικά είναι η έλευση του μεσσιανικού· πολιτικά είναι η αναγνώριση της άρσης της ενάντιας μισαλλοδοξίας, η ανοχή που βασίζεται στον σεβασμό και την αναγνώριση, αντί για την αδιαφορία ή την αδυναμία εξαφάνισης του διαφορετικού από μεριάς της πλειοψηφίας (Hayden, 2002). Ως εκ τούτου πιστεύω πως τόσο τα ερευνητικά δεδομένα όσο και οι ίδιοι οι συνομιλητές μου αξιώνουν κάτι περισσότερο από αναγνώριση του στοιχείου της ασφάλειας: την υπέρβασή του —στον πολιτικό χρόνο, ή στον επίκαιρο.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Αντωνίου, Γ., Δορδανάς, Ν. Σ., Μαραντζίδης, Ν. (επιμ.), (2011). *Το Ολοκαύτωμα στα Βαλκάνια*. Επίκεντρο.
- Aguilar-Fernandez, P. (2005). *Μνήμη και λήθη του Ισπανικού Εμφυλίου: δημοκρατία, δικτατορία και διαχείριση του παρελθόντος*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Αρχάκης, Α. & Τσάκωνα, Β. (2020). Κριτική ανάλυση του χιουμοριστικού λόγου: Διερευνώντας τον ρόλο του χιούμορ σε κείμενα που αναφέρονται σε μετανάστες/τριες, Στο Σ. Μπουκάλα & Α. Γ. Στάμου (επιμ.) *Κριτική Ανάλυση Λόγου. (Από)δομώντας την ελληνική πραγματικότητα*, 557 – 588, Νήσος
- Βαρών-Βασάρ, Ο. (2022). Συγκρότηση και μεταμορφώσεις μιας πολιτισμικής ταυτότητας της εβραϊκής διασποράς: οι Σεφαραδίτες της Θεσσαλονίκης. Στο: Αντωνίου, Γ. & Χεμίκογλου, Ε. (επιμ.), *Οι Εβραίοι της Ελλάδας*. Αλεξάνδρεια.
- Bloch, M. (2022). Χρόνος, αφηγήσεις και η πολλαπλότητα των αναπαραστάσεων του παρελθόντος. Στο Γκέφου–Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: σύγχρονες τάσεις*. Πατάκη.
- Γκανάς, Ε. (2024). Πολιτική θεολογία και λύτρωση: λοξές αφηγήσεις από την εποχή των άκρων. *Άνθρωπος 12*.
- Γκέφου – Μαδιανού, Δ. (2024). *Πολιτικές της ηθικής στην ανθρωπολογία. Κριτικές γενεαλογίες των κωδίκων δεοντολογίας*. Πατάκη.
- Hobbes, T., (2006). *Λεβιάθαν*. Γνώση.
- Ζηζιούλας, Ι. (2003). *Ελληνισμός και Χριστιανισμός: η συνάντηση δύο κόσμων*. Αποστολική Διακονία.
- Ιωσηφίδου, Α. Μ. (2022). Δύναμη και γνώση στις πολιτισμικές αναπαραστάσεις: Σκέψεις από την επιτόπια έρευνα. Στο Γκέφου–Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: σύγχρονες τάσεις*. Πατάκη.
- Καράμπαμπας, Α. (2022). *Στα ίχνη των Εβραίων της Ελλάδας*. Ψυχογιός.

- Κάραμποτ, Φ. (2022). «Άνθρωποι με παρελθόν». Οι Εβραίοι της Αθήνας και η καταστροφή. Στο: Αντωνίου, Γ. & Χεμικόγλου, Ε. (επιμ.), *Οι Εβραίοι της Ελλάδας*. Αλεξάνδρεια.
- Κονδύλης, Π. (2012). *Ισχύς και απόφαση*. Στιγμή.
- Κούκουνας, Δ. (2015). *Τα ένοχα μυστικά της Κατοχής* (πρώτος τόμος). Historia.
- Κωνσταντάκος, Ι. Μ. (2022). Η εμπειρία του διωγμού στην εβραϊκή παραβολή, από τον Ακίβα στον Κάφακ. Στο Β. Νικολαΐδου – Κυριανίδου (επιμ.), *Οι πολλαπλές εκφάνσεις του αντι-εβραϊσμού*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Lowy, M. (2004). *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου. Μια ανάγνωση των Θέσεων «για τη φιλοσοφία της Ιστορίας»*. Πλέθρον.
- Ματάλας, Π. (2021). *Κοσμοπολίτες εθνικιστές. Ο Μωρίς Μπαρρές και οι ανά τον κόσμο «μαθητές» του*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Μιχαήλ, Σ. (1999). *Μορφές του Μεσσιανικού*. Άγρα.
- Μόλχο, Ρ. (2015). *Το ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων: μελέτες ιστορίας και μνήμης*. Πατάκη.
- Μουζακίτης, Α. (2024). Το ζήτημα της λύτρωσης στη σκέψη του Βάλτερ Μπένγιαμιν. *Άνθρωπος 12*.
- Μπουρούτης, Α. (2022). Η συμμετοχή της Ελλάδας στους διεθνείς οργανισμούς και οι εβραϊκές περιουσίες. Στο: Αντωνίου, Γ. & Χεμικόγλου, Ε. (επιμ.), *Οι Εβραίοι της Ελλάδας*. Αλεξάνδρεια.
- Mearsheimer, John (2007), *Η τραγωδία της πολιτικής των Μεγάλων Δυνάμεων*. Εκδόσεις Ποιότητα.
- Ναχμάν, Ε. (2004). *Τα μονοπάτια των πολιτισμών*. Κάκτος.
- Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Β. (επιμ.), *Οι πολλαπλές εκφάνσεις του αντι-εβραϊσμού*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Πάγκαλος, Μ. (2024). Για την «πολιτική» του Ευαγγελίου: από τον Μπλοχ στον Μόλτμαν και τον Λεβινάς. *Άνθρωπος 12*.
- Παναγιωτόπουλος, Π. (1999). *Η χρήση της εθνικής αναφοράς στο Άουσβιτς. Ένα στρατήγημα επιβίωσης*. Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 3 & 4 Απριλίου 1998.
- , (2005). *Το Ταλμούδ (Ανθολόγιο)*, Παπαδημητρίου, Ε. (μτφρ.). Αρμός.

- Παπαταξιάρχης, Ε. (2006). Περιπέτειες της ετερότητας: η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα. Αλεξάνδρεια.
- Παραδέλλης, Θ. (2020). Η ημιτελής «προσευχή» του Marcel Mauss. Στο Αγγελίδου, Α. & Αστρινάκη, Ρ. (επιμ.), *Ανθρωπολογικές αναζητήσεις στην Ελλάδα του 21^{ου} αιώνα. Τόμος προς τιμήν της Δήμητρας Γκέφου – Μαδιανού*. Πατάκη.
- Pearl, C. & Brooks, R. (1997). *Βασικές αρχές του Ιουδαϊσμού*. Έκδοση του Κεντρικού Ισραηλιτικού Συμβουλίου Ελλάδος.
- Σιδηροπούλου, Μ. (2018). Οι Έλληνες Εβραίοι στη Μεταπολεμική Ελλάδα: Οι διαδρομές μιας ταυτότητας. Διατριβή η οποία υποβλήθηκε προς απόκτηση Διδακτορικού Τίτλου Σπουδών στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Σκαρλάτου, Χ. (2022). Η μουσική παράδοση των Εβραίων της Ελλάδας. Στο: Αντωνίου, Γ. & Χεμίκογλου, Ε. (επιμ.), *Οι Εβραίοι της Ελλάδας*. Αλεξάνδρεια.
- Σταυριανός, Λ. (2007). *Τα Βαλκάνια από το 1453 και μετά*. Βάνιας.
- Fleming, E. K. (2009). *Οι Εβραίοι της Ελλάδας*. Οδυσσέας.
- Χατζησταματίου, Μ. (2024). *Τα τραγούδια του ολοκαυτώματος των Ελλήνων εβραίων*. Αλεξάνδρεια.

Ξενόγλωσση

- Adi Ophir, *The Order of Evils: Toward an Ontology of Morals* (New York: Zone Books, 2005), p. 547.
- Agamben, G. (2007). *Profanations*. Zone Books
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.
- Barth, Frederik, (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*, Little, Brown & Co.
- Braude, B. (2014). *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The abridged edition* (p. 5). Lynne Rienner Publishers.
- Braudel, F. (1972). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, (Τόμος 1). Collins.

- Castells, M. (1996). *The space of flows. The rise of the network society*. Blackwell.
- Chipman, J. (1992). The future of strategic studies: beyond even grand strategy. *The Round Table*, 81(322), 135-152.
- Cole, P., (2006). *The myth of evil*. Edinburg University Press
- Connerton, P. (1989). How societies remember. *Cambridge University*.
- Connerton, P. (2009). *How modernity forgets*. Cambridge University Press.
- Diphoom, T., & Grassiani, E. (2015). Introduction: Security. *Etnofoor*, 27(2), 7-13.
- Douglas, M. (1984). *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Routledge.
- Evans-Pritchard, E. (1937). *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford, The Clarendon Press.
- Flensner K. & Von der Lippe, M. (2019). Being safe from what and safe for whom? A critical discussion of the conceptual metaphor of ‘safe space’, *Intercultural Education*, 30(3), σ. 275-288.
- Freundel, Barry, *Why We Pray What We Pray: The Remarkable History of Jewish Prayer*, (NY, Urim Publ'ns, 2010) σ. 204;
- Glück, Z., & Low, S. (2017). A sociospatial framework for the anthropology of security. *Anthropological Theory*, 17(3), 281-296.
- Gluckman, M. (2006). Ethnographic Data In British Social Anthropology. Στο: T. M. S. Evens & D. Handelman (επιμ.), *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. Oxford: Berghahn Books
- Goldstein, D. M. (2010). Toward a critical anthropology of security. *Current anthropology*, 51(4), 487-517.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva* (Τομ. 6). Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Hanhardt, C. B. (2013). Safe space: Gay neighborhood history and the politics of violence. Duke University Press.
- Harris, K. (1998). Exploring Jewish space: A critique of Limmud. New voices in Jewish thought. London: Limmud Publications.

- Hayden, R. (2002). Antagonistic tolerance: Competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans. *Current anthropology*, 43(2), 205-231.
- Hayden, R. (2012). *From Yugoslavia to the Western Balkans: studies of a European disunion, 1991-2011*. Brill.
- Herman, S. N. (1977). *Jewish identity: A social psychological perspective*. Transaction Publishers.
- Jakobovits, I. (1977). The Challenge of Secularization. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 17(1), 23-41.
- Kelman, H.C. (1974). *The Place of Jewish Identity in the Development of Personal Identity*. American Jewish Committee's Colloquium on Jewish Education and Jewish Identity, Νοέμβριος 1974.
- Kisner, M. J. (επιμ.). (2018). *Spinoza: Ethics: Proved in Geometrical Order*. (M. Silverthorne, μτφρ.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Knutsson, K. (1969). Dichotomization and integration. Στο: Barth, F. (επιμ.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Little, Brown & Co.
- Kopytoff, I. (1986). The cultural biography of things: commoditization as process. Στο: Appadurai A, (επιμ.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge University Press (σ. 64-92).
- Kranz, D. (2022). The Dynamics of Jewish Space (s): Jewish Agency, Individual, Collective and the Creating, Maintenance or Discarding of Jewish Dominated Jewish Spaces. Στο *Jewish Life and Culture in Germany after 1945: Sacred Spaces, Objects and Musical Traditions* (σ. 85-109). De Gruyter.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Blackwell.
- Lustick, I. S. (2019). *Paradigm lost: From two-state solution to one-state reality*. University of Pennsylvania Press.
- Massey, D. (2013). *Space, place and gender*. John Wiley & Sons.
- Phillips, A. (2015). *The politics of the human* (τομ. 9). Cambridge University Press.
- Ranger, T. O., & Hobsbawm, E. J. (επιμ.). (1983). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Savitz, L. D., & Tomasson, R. F. (1959). The identifiability of Jews. *American Journal of Sociology*, 64(5), σ. 468-475.

Schudson, M. (1995). Dynamics of distortion in collective memory. Στο D. L., Schacter & J. T., Coyle. (επιμ.), *Memory distortion: How minds, brains, and societies reconstruct the past*. Harvard University Press.

Turner, V. (1989). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.

Van Dijk, T., (2008). *Discourse and Power*, Palgrave Macmillan.