

Η μνήμη του Ολοκαυτώματος και της Διάσωσης στους «Τρικαλινούς Εβραίους»¹

Α. Εισαγωγή: αντικείμενο και μέθοδος

Το άρθρο αυτό αποτελεί μια πρώτη προσπάθεια εθνογραφικής διερεύνησης και ερμηνείας της ιστορικής μνήμης των «Τρικαλινών Εβραίων» αναφορικά με την περίοδο της Κατοχής και τη Shoah. Λόγω του διαχρονικά πολυτοπικού χαρακτήρα της «κοινότητας», ο όρος «Τρικαλινοί Εβραίοι» (εφεξής τρικαλινοί Εβραίοι) αναφέρεται σε ένα υπερτοπικό δίκτυο ανθρώπων, ελάχιστοι εκ των οποίων κατοικούν σήμερα στα Τρίκαλα. Οι περισσότεροι ζουν στην Αθήνα, τη Θεσσαλονίκη, το Ισραήλ, τις Η.Π.Α. ή και αλλού, αναγνωρίζοντας, ωστόσο, τα Τρίκαλα ή και τη Δυτική Θεσσαλία ως τόπο καταγωγής, ταυτοτικής αναφοράς και κοινωνικών σχέσεων. Υπό την έννοια αυτή, η «κοινότητα»² χρησιμοποιείται εδώ ως αναλυτική κατηγορία θεμελιωμένη στον λόγο των ίδιων των εθνογραφούμενων. Οι ίδιοι χρησιμοποιούν τον όρο αυτό τόσο για να αναφερθούν στην θεσμική εβραϊκή κοινότητα, σε τοπικό και εθνικό επίπεδο, όσο και για να εκφράσουν την αίσθηση τους ότι μοιράζονται μια κοινή «καταγωγή» και μια αντίστοιχη ταυτότητα με τα εν δυνάμει μέλη του διατοπικού και δια-εθνικού εβραϊσμού. Έτσι, ανάλογα με το συγκείμενο, η εθνοτοπική ταυτότητα αυτή τους διακρίνει από ή/και τους συνδέει με τους μη εβραίους Τρικαλινούς αλλά και με τους μη τρικαλινούς Εβραίους.

Αυτή η αίσθηση της κοινότητας³ δεν έχει μόνο συμβολικό και φαντασιακό περιεχόμενο,⁴ αλλά είναι αποτέλεσμα σύνθετων κοινωνικο-πολιτισμικών σχέσεων, αναπαραστάσεων και διαδικασιών στη μακρά διάρκεια.⁵ Εκφράζει κυρίως μια διυποκειμενική πολιτισμική μνήμη,⁶ όπου συναντιούνται, αλληλεπιδρούν και αναδιοργανώνονται οι επιμέρους αναμνήσεις και μετα-μνήμες⁷ των τρικα-

λινών Εβραίων, όχι μόνο γύρω από τη συλλογική τους ιστορία εν γένει⁸ αλλά κυρίως σε σχέση με τη μνήμη της Κατοχής. Στην κατεύθυνση αυτή, οι τρικαλινοί Εβραίοι εννοούνται κυρίως ως μια κοινότητα μνήμης.⁹

Μετά από μια μακρά περίοδο σιωπής και απουσίας των Εβραίων από τον δημόσιο λόγο και χώρο της πόλης, τα τελευταία χρόνια παρατηρείται μια σημαντική ενίσχυση του ενδιαφέροντος για την ιστορία τους. Αυτό δεν αφορά μόνο την κοινότητα και τα μέλη της στα Τρίκαλα και τη Διασπορά αλλά και την τρικαλινή κοινωνία στο σύνολό της, ειδικότερα μάλιστα τους τοπικούς διανοουμένους, τους πολιτικούς και πολιτισμικούς φορείς, καθώς επίσης και εβραϊκούς θεσμούς εθνικής ή και δια-εθνικής εμβέλειας. Αν και το ενδιαφέρον αυτό εστιάζεται καταρχάς στη γενικότερη ιστορία και πολιτισμική κληρονομιά της κοινότητας, παρατηρείται σταδιακά μια στροφή προς τη διερεύνηση των τοπικών διαστάσεων της εβραϊκής ιστορίας κατά τη διάρκεια της Κατοχής.

Στο πλαίσιο αυτό, εγγράφεται εν μέρει και η δική μου έρευνα. Θα πρέπει, ωστόσο, να διευκρινιστεί εξ αρχής ότι επιχειρώ εδώ την ιστορική ανασυγκρότηση της σχετικής μνήμης, όπως και των διαδικασιών ανάδυσής της μόνο στον βαθμό που είναι απαραίτητο για την κοινωνιολογική/ανθρωπολογική ερμηνεία των τρόπων που τα υποκείμενα παράγουν, βιώνουν, αφηγούνται και διαχειρίζονται την κοινοτική τους ιστορία και τις αντίστοιχες ταυτότητες στο παρόν. Στην κατεύθυνση αυτή, η ανάλυσή μου στο θεωρητικό και εννοιολογικό επίπεδο αρθρώνεται γύρω από τρεις αλληλοδιαπλεκόμενους άξονες. Ο πρώτος άξονας δομείται γύρω από την έννοια του ιστορικού κανόνα, ως ενός ηγεμονικού τρόπου με βάση τον οποίο τα υποκείμενα προσλαμβάνουν, ερμηνεύουν και αναπαριστούν το παρελθόν τους.¹⁰ Ο δεύτερος άξονας δομείται γύρω από τις έννοιες της μνημόνευσης, της λήθης και της σιωπής, ως ψυχο-κοινωνικών και πολιτισμικών μηχανισμών διαχείρισης του ιστορικού και πολιτισμικού τραύματος.¹¹ Ο τρίτος άξονας δομείται γύρω από τη σημασία της τοπικότητας, του εθνοτισμού, του εθνικού κράτους και της δια-εθνικότητας ως διακριτών και παράλληλα τεμνόμενων πεδίων συγκρότησης της μνήμης και της ταυτότητας, όπως και της εγγραφής τους σε αντίστοιχους ιστορικούς κανόνες.

Σε εμπειρικό επίπεδο, η ανάλυσή μου αφορά, καταρχάς, έναν αριθμό συνεντεύξεων που πραγματοποίησα στην αρχική φάση της ευρύτερης εθνογραφικής και εθνοϊστορικής έρευνας πάνω στην ιστορική μνήμη, τις εθνοτοπικές ταυτό-

τητες, τη διασπορά και τη σύγχρονη κοινωνική συγκρότηση των τρικαλινών Εβραίων. Ειδικότερα, αναλύονται δέκα συνεντεύξεις με τρικαλινούς Εβραίους (εφεξής αρχικές συνεντεύξεις), εκ των οποίων τέσσερεις άντρες και μια γυναίκα κατοικούσαν στα Τρίκαλα, ενώ τρεις άντρες και δύο γυναίκες στην Αθήνα, έχοντας ωστόσο γεννηθεί και ζήσει (τουλάχιστον έως την ηλικία των 12 ετών) στα Τρίκαλα.

Μόνο ένας μικρός αριθμός τρικαλινών Εβραίων, μεταξύ αυτών και τρεις εκ των συνομιλητών, έχει πρωτογενή εμπειρία της κατοχικής περιόδου. Από τους υπόλοιπους, δύο γεννήθηκαν λίγο πριν ή κατά τη διάρκεια της Κατοχής, χωρίς ωστόσο, παρά τη φυσική παρουσία τους και όντας σε πολύ μικρή ηλικία, να έχουν, όπως μου είπαν, πρωτογενείς μνήμες από την περίοδο. Έτσι, τόσο αυτοί όσο και οι υπόλοιποι πέντε «θυμούνται» την Κατοχή αποκλειστικά μέσω αφηγήσεων τρίτων. Βέβαια, σε όλες τις αφηγήσεις το παρελθόν αναδύεται διαμεσολαβημένο όχι μόνο από το παρόν, αλλά από πολλαπλά στρώματα μνήμης, διαμορφωμένα σε διαφορετικά χρονικά, χωρικά και κοινωνικο-πολιτισμικά πλαίσια.¹²

Υπό αυτό το πρίσμα και στη βάση των θεωρητικών-ενοσιολογικών αξόνων που αναφέρθηκαν παραπάνω, η προβληματική του παρόντος κειμένου οργανώνεται γύρω από τρία αλληλένδετα ερωτήματα: Το πρώτο είναι αν υπάρχει κάποιος ιστορικός κανόνας, με βάση τον οποίο οι συνομιλητές οργανώνουν τις αφηγήσεις τους για την εμπειρία και μνήμη της Κατοχής. Πράγματι, στις συνεντεύξεις αναπαράγονται κοινά μοτίβα αναφορικά με τη θεματοποίηση και τη χωρο-χρονική οργάνωση, αλλά επίσης τη συναισθηματική και ηθική διαχείριση της μνήμης. Ανάλογα μοτίβα μπορεί κανείς να επισημάνει κανείς και στον τρόπο που τα επιμέρους στοιχεία της αφήγησης συσχετίζονται μεταξύ τους και επενδύονται με νοήματα.

Το δεύτερο ερώτημα αφορά στον εντοπισμό των στοιχείων που αποσιωπούνται ή υποβαθμίζονται στο πλαίσιο ενός τέτοιου ιστορικού κανόνα. Το συγκεκριμένο ερώτημα προέκυψε, καταρχάς, από τις έκκεντρες περιγραφές, σχηματοποιήσεις και ερμηνείες που μορφοποιήθηκαν στις αρχικές συνεντεύξεις και συνεπώς από τις μεταξύ τους αποκλίσεις. Η μετέπειτα εντατική εθνογραφική, εθνοϊστορική και αρχαιολογική έρευνα διεύρυνε τον ορίζοντα αναζήτησης στο πεδίο των ενδεχόμενων αποσιωπήσεων, καθώς ανέδειξε ερωτήματα, απορίες και υποθέσεις που

οι συνομιλητές απέφυγαν να διατυπώσουν ή διατύπωσαν εντελώς υπαινικτικά στις αρχικές συνεντεύξεις. Κυρίως, όμως, μου έδωσε τη δυνατότητα αναδρομικής ανάλυσης των συνεντεύξεων υπό το πρίσμα αντίστοιχων δημοσίων αφηγημάτων που παράγονται και αναδύονται σε ευρύτερα κοινωνικά και θεσμικά πεδία και αντίστοιχα λογοθετικά πλαίσια. Τέτοια πεδία συγκροτούν η τοπική Ισραηλιτική Κοινότητα, η ευρύτερη τοπική κοινωνία των Τρικάλων, καθώς και οι πολιτικοί και πολιτισμικοί θεσμοί εθνικής ή δια-εθνικής εμβέλειας.

Στην κατεύθυνση αυτή, το τρίτο ερώτημα είναι κατά πόσο και με ποιους τρόπους η δομή και οι αφηγηματικές ακολουθίες των αρχικών συνεντεύξεων εγγράφουν τέτοιου τύπου δημόσια αφηγήματα. Το γεγονός ότι οι συνεντεύξεις που αναλύονται πραγματοποιήθηκαν σε αρχική φάση της έρευνας έχει τη σημασία του. Παρά τη διυποκειμενική σχέση που εγκαθιδρύει η ίδια η συνέντευξη ως μια πρόσωπο με πρόσωπο αλληλεπίδραση, στη συγκεκριμένη περίοδο παρέμενα «ξένος» προς την «κοινότητα» και η επαφή μου με τους συνομιλητές έγινε με υπόδειξη και τη μεσολάβηση θεσμικών παραγόντων της. Στη φάση αυτή της έρευνας, δεν αποτελούσα για τους συνομιλητές παρά έναν «ακαδημαϊκό ερευνητή» και ως εκ τούτου, ίσως, έναν εν δυνάμει φορέα θεσμικής εξουσίας. Υπό την έννοια αυτή, μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι συνεντεύξεις αυτές αποτελούν προνομιακό πεδίο αλληλοδιαπλοκής ιδιωτικής μνήμης και δημόσιας ιστορίας.¹³ Συνεπώς, εκφράζουν όχι μόνο τις διαδικασίες ψυχο-κοινωνικής και πολιτισμικής αλλά και πολιτικής διαχείρισης της κατοχικής μνήμης.

Σε ό,τι αφορά στη μέθοδο συλλογής του υλικού, εκτός από τις αρχικές συνεντεύξεις, πραγματοποίησα συμμετοχική παρατήρηση στην κοινότητα, έναν αριθμό θεματικά στοχευμένων εθνογραφικών συνεντεύξεων¹⁴ με πληροφορητές-κλειδιά, καθώς και αρχειακή έρευνα. Η τελευταία αφορά, καταρχάς, στα προσωπικά «αρχεία» των συνομιλητών, αλλά και στοχευμένες αναζητήσεις σε δημόσια αρχεία με βάση αναφορές σε συγκεκριμένα γεγονότα και δημοσιεύματα.

Επισημαίνω ότι οι αρχικές συνεντεύξεις δεν αφορούσαν αποκλειστικά την περίοδο της Κατοχής. Η θεματική τους ήταν ευρύτερη και περιελάμβανε τη γενικότερη ιστορία, τη διασπορά και τη σύγχρονη κοινωνική συγκρότηση των τρικαλινών Εβραίων. Στο πλαίσιο αυτό, υιοθέτησα έναν συνδυασμό ημι-δομημένης και μη-δομημένης εθνογραφικής συνέντευξης. Ειδικότερα, αν και χρησιμοποίησα έναν σχετικό οδηγό που περιελάμβανε τους βασικούς θεματικούς άξονες της

έρευνας, έδινε μεγάλη ελευθερία στους συνομιλητές να αλλάζουν τη σειρά των ερωτημάτων ή και να θέτουν ζητήματα «εκτός ατζέντας». Επιπλέον, στο εσωτερικό του κάθε άξονα, ο συνομιλητής είχε την απόλυτη πρωτοβουλία τόσο για το περιεχόμενο όσο και την πορεία της σχετικής αφήγησης. Μεταξύ των θεματικών, περιλαμβανόταν και μία που αφορούσε την περίοδο της Κατοχής και το Ολοκαύτωμα. Βέβαια, σε ορισμένες περιπτώσεις, προέκυψαν απρόσμενα σχετικές αναφορές και σε άλλες ενότητες της συνέντευξης, γεγονός που με οδήγησε στη θεματική ανασυγκρότηση των αντίστοιχων αφηγήσεων.

Για την παραγωγή και ανάλυση των δεδομένων υιοθετήθηκε μια μέθοδος που συνδυάζει την πυκνή εθνογραφική περιγραφή με την εμπειρικά θεμελιωμένη θεωρία,¹⁵ αλλά και την εθνοκοινωνιολογική ανάλυση, όπως έχει προταθεί από τον D. Bertaux.¹⁶ Ειδικότερα, επιχειρήθηκε καταρχάς η ανάδειξη και ερμηνεία των βασικών στοιχείων κάθε συνέντευξης, μέσω της εθνογραφικής ανάλυσης περιεχομένου.¹⁷ Για τον σκοπό αυτό, εστίασα όχι μόνο στις μορφές θεματοποίησης, αλλά επίσης στη χωρο-χρονική οργάνωση, αλλά και στους τρόπους διασύνδεσης των επιμέρους θεματικών πυλώνων σε κάθε αφήγηση.

Ακολούθως, μέσω της σύγκρισης των αρχικών συνεντεύξεων, αλλά και με την αξιοποίηση ευρύτερου εθνογραφικού και αρχαιολογικού υλικού, επιχειρήσα την ανασυγκρότηση του ιστορικού κανόνα αλλά και των ορίων του. Για τον σκοπό αυτό, εστίασα όχι μόνο στα σημεία σύγκλισης, αλλά και στα σημεία απόκλισης των επιμέρους αφηγήσεων. Επιπλέον, με βάση και τις άλλες πηγές, διερεύνησα όχι μόνο τι περιλαμβάνουν, αλλά και τι υποβαθμίζουν ή και αποσιωπούν οι αρχικές συνεντεύξεις. Τέλος, μέσω της κριτικής ανάλυσης λόγου,¹⁸ εξέτασα, το βαθμό και τους τρόπους που εγγράφονται στις αρχικές συνεντεύξεις τα διαφορετικά δημόσια αφηγήματα γύρω από την εβραϊκή εμπειρία της Κατοχής στα Τρίκαλα ή και γενικότερα.

B. Θεωρητικό-ενοιολογικό πλαίσιο

Αναμφίβολα η έννοια του ιστορικού κανόνα, ως του ηγεμονικού τρόπου μέσω του οποίου τα μέλη μιας κοινότητας προσλαμβάνουν, ερμηνεύουν και αναπαριστούν το παρελθόν τους, θεμελιώνεται, μεταξύ άλλων, σε δύο μορφές κατηγο-

ριοποίησης της μνήμης. Καταρχάς, στη διάκριση και ταυτόχρονα στην αναγνώριση της σχέσης αλληλεπίδρασης μεταξύ της συλλογικής μνήμης¹⁹ της κοινότητας και της ατομικής και οικογενειακής μνήμης των επιμέρους μελών της.²⁰ Επιπλέον, στη διάκριση και συσχέτιση δύο ιεραρχικά διατεταγμένων στρωμάτων μνήμης, ειδικότερα της δημόσιας και της ιδιωτικής.²¹ Οι κατηγοριοποιήσεις αυτές έχουν βέβαια, σε κάποιο βαθμό τουλάχιστον, συμβατικό χαρακτήρα, αφενός λόγω του εγγενώς κοινωνικού χαρακτήρα της ατομικής μνήμης²² και, αφετέρου, λόγω των ρευστών ορίων μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού, τα οποία μετατοπίζονται ανάλογα με το πεδίο και πλαίσιο αναφοράς.

Παρόλα αυτά, ο συνδυασμός αυτών των όρων μας επιτρέπει τη συγκρότηση αναλυτικών κατηγοριών για τη διερεύνηση και ερμηνεία των σχέσεων μνημονικής ανταλλαγής και αλληλεπίδρασης μεταξύ διαφορετικών κοινωνικών δρώντων αλλά και μεταξύ θεσμοθετημένων και άτυπων μορφών μνήμης. Πρόκειται για μια ασύμμετρη σχέση υπέρ των πρώτων. Βέβαια, ειδικά στην περίπτωση τραυματικών γεγονότων, ο χώρος της ιδιωτικότητας αποτελεί το πεδίο αρχικής ανάπτυξης και διαμόρφωσης της συλλογικής μνήμης, αναπληρώνοντας την απουσία ενός αντίστοιχου δημόσιου πεδίου.²³ Επιπλέον, ακόμα και μετά τη συγκρότηση σχετικών «επίσημων» αφηγημάτων, οι άτυπες ατομικές, οικογενειακές ή και κοινοτικές μνήμες, αποτελούν μια συνεχή «πηγή» ανατροφής της δημόσιας συλλογικής ιστορίας με νέα θέματα και ερμηνείες, καλύπτοντας τα κενά της και συντελώντας στον εμπλουτισμό, την ανανέωση ή και την αναδιάταξή της. Ωστόσο, λόγω του θεσμικού χαρακτήρα της, η δημόσια μνήμη είναι περισσότερο δραστική πάνω στις ατομικές και οικογενειακές μνήμες,²⁴ διαμορφώνει τα κοινωνικά πλαίσια πρόσληψης, νοηματοδότησης, ερμηνείας και έκφρασης της μνήμης των υποκειμένων.²⁵

Στο πλαίσιο αυτό, οι μνημονικοί τόποι²⁶ αναδεικνύονται σε θεμελιώδους σημασίας πεδία για τη συνάντηση, αλληλεπίδραση και (ανα)συγκρότηση των διαφορετικών στρωμάτων της μνήμης, την εγγραφή της στην πολιτισμική ταυτότητα της κοινότητας και των μελών της, στη διαμόρφωση, εν τέλει, του σχετικού ιστορικού κανόνα. Στην περίπτωση της γενοκτονίας των Εβραίων, βέβαια, το ίδιο το Ολοκαύτωμα αποτελεί έναν μνημονικό τόπο,²⁷ ο οποίος συντίθεται από ειδικότερες κατηγορίες τόπων μνήμης: στρατόπεδα συγκέντρωσης,²⁸ μνημεία και μουσεία του Ολοκαυτώματος,²⁹ τόπους διάσωσης, σχετικά

επιστημονικά, λογοτεχνικά,³⁰ κινηματογραφικά και άλλα καλλιτεχνικά έργα,³¹ κοινοτικά, αλλά και ιδιωτικά αρχεία,³² ερευνητικά ιδρύματα, ιστότοπους και ψηφιακές βάσεις δεδομένων αντίστοιχης θεματολογίας.³³ Οι τόποι αυτοί αποτελούν, καταρχάς, το πεδίο, όπου τα μνημονεύμενα γεγονότα αλλά επίσης οι διαδικασίες ανάδυσης της μνήμης αναβιώνουν συμβολικά ή και τελετουργικά μέσω διαφόρων μνημονικών πρακτικών: επιμνημόσυνες τελετές, συμβολικά προσκυνήματα,³⁴ εκδηλώσεις απότισης τιμής σε ανθρώπους που βοήθησαν στη διάσωση.

Βέβαια, ανάλογα με τον βαθμό δημοσιότητας και θεσμοποίησης, οι σχετικές πρακτικές εγγράφουν κατά προτεραιότητα τους μνημονικούς τύπους, τα συνδεόμενα με αυτούς γεγονότα, αλλά και την ίδια την τελετουργική τους αναβίωση στην επίσημη συλλογική ιστορία της κοινότητας ή, αντίστροφα, στην οικογενειακή μνήμη και την ατομική βιο-ιστορία επιμέρους μελών της. Ωστόσο, οι τόποι μνήμης αποτελούν διαδραστικά πεδία σύγχρονης ή ασύγχρονης συνάντησης δημόσιας/ιδιωτικής και συλλογικής/ατομικής μνήμης και ταυτότητας.³⁵ Στο πλαίσιο αυτό, οι τελετουργικές μνημονικές πρακτικές συντελούν στην ενδυνάμει ιστορικοποίηση του τραύματος,³⁶ δρώντας προς δύο συμπληρωματικές κατευθύνσεις. Αφενός, εγγράφοντας το ατομικό πένθος στο συλλογικό τραύμα, συντελούν στην πολιτισμική νοηματοδότηση και την απάλυνσή του.³⁷ Αφετέρου, γειώνοντας το συλλογικό τραύμα με προσωποποιημένες ανθρώπινες εμπειρίες και μνήμες, μετατοπίζουν την πρωταρχική πηγή του από τον χώρο του άχρονου και ασύλληπτου «κακού» στο πεδίο της νοηματοδοτημένης ιστορίας.³⁸

Στο πλαίσιο αυτό, οι ψυχο-κοινωνικές και πολιτισμικές διαδικασίες παραγωγής και διαχείρισης του τραύματος αποτελούν αναπόσπαστο στοιχείο του σχετικού ιστορικού κανόνα. Έτσι, και στην περίπτωση των τρικαλινών Εβραίων οι διαδικασίες αυτές περιλαμβάνουν δυο αλληλένδετες διαστάσεις. Αφενός, τη δύσκολη ανάδυση στην ατομική και συλλογική μνήμη³⁹ των οδυνηρών διαστάσεων του διωγμού και της εξόντωσης.⁴⁰ Αφετέρου, την παράλληλη συγκρότηση μιας επουλωτικής μνήμης, θεμελιωμένης σε όσα περιόρισαν το μέγεθος της Καταστροφής, αλλά και τις εκ των υστέρων επιλεκτικές επεξεργασίες και ερμηνείες τους.⁴¹ Στην προοπτική αυτή, η μνημόνευση, η λήθη και η σιωπή αποτελούν συχνά αλληλοδιαπλεκόμενους ψυχο-κοινωνικούς μηχανισμούς διαχείρισης των πλέον επώδυνων πλευρών του τραύματος. Αναμφίβολα, η κριτική επεξεργασία

του τραύματος μέσω της αναστοχαστικής μνημόνευσης οδηγεί εν δυνάμει στη μερική αποστασιοποίηση των φορέων του από κάτι που υπερβαίνει τη ζωή τους στο παρόν.⁴² Από την άλλη, η λήθη και η σιωπή εκφράζουν, καταρχάς, την απώθηση ή την άρνηση του τραύματος.⁴³ Ωστόσο, με τη μορφή της ενεργητικής λήθης⁴⁴ ή της σιωπηρής-μη λεκτικής μνημόνευσης,⁴⁵ αποτελούν επίσης μηχανισμούς ενεργούς διαχείρισης και επιλεκτικής αναπαραγωγής της τραυματικής μνήμης και, συνεπώς, μιας υπό όρους επανατραυματοποίησης.⁴⁶

Αυτό συντελείται μέσω της άρρητης συμβολικής ενσωμάτωσης των πλέον επώδυνων –και ως εκ τούτου ασύλληπτων και ανείπωτων– πλευρών του στις τελετουργικές μνημονικές πρακτικές, αλλά επίσης σε καθημερινά αντικείμενα, συμπεριφορές και συνήθειες. Οι μηχανισμοί αυτοί, σε συνδυασμό με την κατά προτεραιότητα μνημόνευση όσον συνέβαλαν στον περιορισμό της *Καταστροφής*, συντελούν στην αποκατάσταση της ισορροπίας ανάμεσα σε δυο αντιτιθέμενες ανάγκες των υποκειμένων: αφενός τη συναισθηματική και ηθική τους ανάγκη ως επιζώντων ή απογόνων να πενήθσουν και να μην ξεχάσουν όσους χάθηκαν⁴⁷ και, αφετέρου, την ανάγκη τους για συμβολική επεξεργασία και μετουσίωση του τραύματος και, συνεπώς, ενσωμάτωσης της μνήμης του στην πολιτισμική τους ταυτότητα.⁴⁸

Ωστόσο, οι τρόποι νοηματοδότησης και πολιτισμικής ενσωμάτωσης του τραύματος από τα υποκείμενα συνδέονται άρρηκτα με τα διαφορετικά και ταυτόχρονα αλληλένδετα πεδία⁴⁹ κοινωνικο-πολιτικής δράσης και συμμετοχής και τα αντίστοιχα πλαίσια συγκρότησης της ιστορικής εμπειρίας, μνήμης και ταυτότητάς, όπως η *κοινότητα*, η *τοπικότητα*, ο *εθνοτισμός*, το *εθνικό κράτος* και η *δια-εθνικότητα*.⁵⁰ Αυτό συνεπάγεται την ταυτόχρονη πολιτισμική ή και κοινωνική δέσμευση των υποκειμένων σε διαφορετικές (υπερ)τοπικές κοινότητες και σε αντίστοιχα καθεστώτα μνήμης.⁵¹ Στο πλαίσιο αυτό, τα υποκείμενα αλληλεπιδρούν με διαφορετικούς ιστορικούς κανόνες, κάθε ένας από τους οποίους εκφράζει διαφοροποιημένες ιστορικές εμπειρίες,⁵² αλλά και αντίστοιχες πολιτικές μνήμης.⁵³

Υπό αυτή την έννοια, το περιεχόμενο και η πολιτισμική ενσωμάτωση της τραυματικής μνήμης συνδέεται με τη διαχείριση των ρευστών ορίων μεταξύ ταυτότητας και ετερότητας. Στην περίπτωση των τρικαλινών Εβραίων, θα πρέπει να ληφθεί υπόψη ότι αυτοί αποτελούν ταυτόχρονα τμήμα μιας τοπικής κοινω-

νίας, μιας ευρύτερης εθνο-θρησκευτικής μειονότητας εντός του ελληνικού κράτους,⁵⁴ όπως και μιας δια-εθνικής Διάσπορας, η οποία «εθνικά» δεν ταυτίζεται απαραίτητα ή αποκλειστικά με τον «ελληνισμό».⁵⁵ Αυτή η πολλαπλή συμμετοχή συνεπάγεται μεταβαλλόμενες οριοθετήσεις μεταξύ «δικού/άλλου», ανάλογα με το εκάστοτε συγκείμενο. Υπό αυτήν την έννοια, η κοινότητα μπορεί να νοηθεί ως ένα ρευστό και σύνθετο πεδίο συνάντησης, αλληλεπίδρασης, τομής αλλά και ανασύνθεσης των υπόλοιπων πεδίων. Με άλλα λόγια, μπορεί να νοηθεί ως ένα δίκτυο ανθρώπων, άτυπων ομάδων, θεσμών και πλεγμάτων εξουσίας παγκοσμιο-τοπικού χαρακτήρα, εντός του οποίου ανταλλάσσονται και αλληλεπιδρούν ιστορικές εμπειρίες, ιστορικά αφηγήματα, ταυτοτικά σύμβολα, εθνοτοπία⁵⁶ και μνημοτοπία.⁵⁷ Ο βαθμός αναπαραγωγής και ο τρόπος συνάρθρωσης όλων αυτών στις αφηγήσεις των συνομιλητών είναι αποκαλυπτικός για το νόημα με το οποίο επενδύουν τις δια-τοπικές, δια-εθνοτικές, δια-θρησκευτικές ή και δια-εθνικές/δια-κρατικές σχέσεις και τη μνήμη τους. Γεγονός που συνδέεται άρρηκτα με τις εκάστοτε κοινωνικές, πολιτισμικές και πολιτικές ιεραρχήσεις των επιμέρους πεδίων και τη δραστηριότητά τους πάνω στην ταυτότητα και μνήμη των υποκειμένων.⁵⁸

Αναμφίβολα, στις αλληλεπιδράσεις και ανταλλαγές μεταξύ των επιμέρους πεδίων δεν εμπλέκονται μόνο οι τυπικοί θεσμοί, αλλά επίσης δίκτυα, επιμέρους κοινότητες μνήμης και ομάδες πίεσης άτυπου χαρακτήρα.⁵⁹ Συνεπώς, οι αντίστοιχες ταυτότητες, μνήμες και αφηγήσεις μεταβάλλονται και αναδιατάσσονται όχι μόνο λόγω ευρύτερων συστημικών δυναμικών σε δια-τοπικό και δια-εθνικό επίπεδο,⁶⁰ αλλά και ως αποτέλεσμα των διυποκειμενικών στρατηγικών και πρακτικών διαπραγμάτευσης της πολιτισμικής ταυτότητας και της κοινωνικής και πολιτικής συμμετοχής. Υπό αυτή την έννοια, η συλλογική μνήμη της κοινότητας, πολύ περισσότερο των μεμονωμένων μελών της, είναι ως ένα βαθμό αυτόνομη από τις επίσημες δομές του κράτους ή άλλων ηγεμονικών θεσμών και τις αντίστοιχες αναπαραστάσεις.⁶¹

Αυτό, ωστόσο, δεν ακυρώνει ούτε την ιδεολογική, λογοθετική και, εν τέλει, πολιτική ηγεμονία των θεσμικών δρώντων, ούτε τις μεταξύ τους σχέσεις ιεραρχίας. Έτσι, παρά την αμφισβήτησή του ρόλου του στο πλαίσιο της ραγδαίας τοπικο-παγκοσμιοποίησης του κόσμου,⁶² οι θεσμοί, οι δημόσιοι λόγοι και οι αντίστοιχες πρακτικές του εθνικού κράτους εν γένει – και του ελληνικού ειδικό-

τερα- συνεχίζουν να ασκούν ηγεμονική επίδραση πάνω στις εθνο-τοπικές κοινότητες.⁶³ Συνεπώς, αποτελούν θεμελιώδη παράγοντα για τον τρόπο που τα εν δυνάμει μέλη αυτών των κοινοτήτων συγκροτούν τις επιμέρους μνήμες, ιεραρχούν τις αντίστοιχες ταυτότητες και διαπραγματεύονται τις σχετικές κοινωνικές και πολιτικές δεσμεύσεις τους.⁶⁴

Γ. Ανασυγκροτώντας τον ιστορικό κανόνα

Από την ανάλυση των αρχικών συνεντεύξεων και του τρόπου που κάθε μια από αυτές οργανώνεται θεματικά αναδύεται μια ιδιαίτερα συνεκτική εξ-ιστόρηση των γεγονότων γύρω από την εβραϊκή εμπειρία της Κατοχής στα Τρίκαλα. Η χρονική αφετηρία αυτής της εξιστόρησης τοποθετείται στην πρώτη εισβολή των Γερμανών στην πόλη τον Απρίλιο του 1941⁶⁵ και συνδέεται, ειδικότερα, με τις ατιμωτικές αγγαρείες που επέβαλαν οι Γερμανοί στους ντόπιους Εβραίους, ένα γεγονός που έχει καταγραφεί και στην λόγια τοπική ιστορία:

Στις αρχές ωστόσο του Ιουνίου [1941], με σήμα του Γερμανού πρέσβη στην Αθήνα, δόθηκε στα κατά τόπους φρουραρχεία η διαταγή να προχωρήσουν σε καταμέτρηση των ανδρών της εβραϊκής κοινότητας [...] Με διαταγή του Φρούραρχου Τρικάλων Μάρλεν στις 7 Ιουνίου ειδοποιήθηκαν όλοι οι αρρένες Εβραίοι άνω των δεκαπέντε ετών να συγκεντρωθούν στην κεντρική πλατεία με φτυάρια και σκούπες. Για μια εβδομάδα, από το πρωί μέχρι το βράδυ, και κάτω από τις απειλές των Γερμανών στρατιωτών, άνω από πενήντα Εβραίοι υφίσταντο εξευτελισμό μπροστά στα μάτια των συμπολιτών τους αναγκασμένοι να σκουπίζουν την οδό Ηπείρου και την κεντρική πλατεία [...] Το τέλος στο καψώνι των Εβραίων δόθηκε με την αποχώρηση των Γερμανών από τα Τρίκαλα την Κυριακή 15 Ιουνίου.⁶⁶

Η τοποθέτηση της εικόνας αυτής στην αφετηρία των αφηγήσεων εγγράφεται καταρχάς στο πεδίο της ηγεμονικής γραμμικής αναπαράστασης του ιστορικού χρόνου και όχι απαραίτητα σε αυτό του αφηγηματικού χρόνου των συνεντεύξεων.⁶⁷ Ωστόσο, ακόμα και όταν οι συνομιλητές αφηγούνται τα γεγονότα

με διαφορετική σειρά, η ανασυγκρότησή τους σε μια γραμμική-ιστορική προοπτική αποτυπώνει και τις δικές τους χρονικές αναπαραστάσεις. Σε αυτό συνηγορεί το γεγονός ότι τέτοιου τύπου «χρονικές παραβιάσεις» εμφανίζονται με τη μορφή της αναδρομής στο παρελθόν ή της προβολής στο μέλλον του εκάστοτε αφηγηματικού παρόντος. Βέβαια, μόνο ένα μέρος των συνομιλητών προσδιόρισε το αφετηριακό αυτό γεγονός με απόλυτη ή έστω με σχετική χρονική ακρίβεια. Πρόκειται κατά βάση για όσους έχουν πρωτογενή εμπειρία της περιόδου και δευτερευόντως για όσους λίγους έχουν εντρυφήσει συστηματικά στην κοινωτική ή και την τοπική ιστορία. Οι υπόλοιποι τοποθετούν μεν τη χρονική αφετηρία του τοπικού εβραϊκού δράματος στις αγγαρείες αυτές, χωρίς ωστόσο να διακρίνουν αυστηρά το συγκεκριμένο γεγονός από όσα ακολούθησαν την εκ νέου κατάληψη της περιοχής από τους Γερμανούς το 1943.

Στο πλαίσιο αυτό, οι πληροφορητές της πρώτη κατηγορίας συνδέουν την ανησυχία που προκάλεσε στην κοινότητα το γεγονός αυτό με την φυγή σημαντικού μέρους των ντόπιων Εβραίων προς την γύρω ύπαιθρο, ήδη από τις αρχές της Κατοχής.⁶⁸ Οι πληροφορητές αυτοί αναφέρονται και σε ένα δεύτερο σχετικό γεγονός, στο ότι δηλαδή οι τρικαλινοί Εβραίοι φαίνεται να ήταν ενήμεροι ως ένα βαθμό για τις αντισημιτικές πρακτικές των Ναζί πριν την πρώτη γερμανική εισβολή, αφού είχαν μάθει τι είχε συμβεί στην ίδια την Γερμανία, κάτι που συνδέεται και με την ιδιαίτερη ιστορία της κοινότητας. Ειδικότερα, ο γόνος μιας ιδιαίτερα εύπορης εβραϊκής οικογένειας των Τριχάλων, ο Βενιαμίν Κοέν, βρισκόταν ήδη για σπουδές στη Γερμανία την εποχή που το ναζιστικό κόμμα καταλαμβάνει στην εξουσία. Όπως φαίνεται, αυτός παρέμεινε για κάποιο χρονικό διάστημα στη ναζιστική Γερμανία, γνωρίζοντας από κοντά τις αντισημιτικές πολιτικές του καθεστώτος και όταν επέστρεψε στα Τρίκαλα, μετέφερε τις σχετικές εμπειρίες του στα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας.

Στις αφηγήσεις των πληροφορητών αυτής της κατηγορίας, η αποχώρηση των Γερμανών τον Ιούνιο του 1941, προσλαμβάνεται ως μια, προσωρινή όπως αποδείχτηκε, «απομάκρυνση του κινδύνου». Έτσι, η περίοδος της ιταλικής κατοχής που ακολούθησε παρουσιάζεται συνήθως στους λόγους τους ως σχετικά «ήρεμη» όχι μόνο για τους Εβραίους αλλά γενικότερα για τον τοπικό πληθυσμό.⁶⁹ Παρόλα αυτά, κατά την περίοδο της ιταλικής κατοχής συμβαίνει η πρώτη σύλληψη Εβραίων. Ειδικότερα, στις 2 Φεβρουαρίου 1942, οι Ραφαήλ Φελούς

και Ηλίας Μάτσας συλλαμβάνονται μαζί με 98 άλλους Τρικαλινούς από τους Ιταλούς και κρατούνται επί 17 μήνες έγκλειστοι σε σχολείο των Τρικάλων και για 1 μήνα σε στρατόπεδο συγκέντρωσης στη Λάρισα. Ωστόσο, η σύλληψή τους δεν συνδέεται με την εβραϊκή τους καταγωγή, αλλά με την αντιστασιακή τους δράση. Τουλάχιστον στην περίπτωση του Φελούς, όπως θα δούμε, αυτό συνδέεται και με τη στράτευσή του στο ΚΚΕ και την εαμική αντίσταση.⁷⁰ Όμως, σύμφωνα με τον τρικαλινό δημοσιογράφο Θύμιο Λώλη, αυτές οι συλλήψεις έδωσαν στους τρικαλινούς Εβραίους «το σύνθημα της ομαδικής φυγής προς τα Όρη».⁷¹

Ωστόσο, οι συλλήψεις αυτές δεν αναφέρονται καθόλου στις αφηγήσεις. Αντίθετα, οι συνομιλητές δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στη συνθηκολόγηση των Ιταλών τον Σεπτέμβριο του 1943, θεωρώντας την καταλυτική τομή και αφετηρία της τελικής πράξης του δράματος. Αν και αυτό αποτελεί μια αναδρομική ερμηνεία στη βάση της γνώσης του τι ακολούθησε, όπως είδαμε οι ντόπιοι Εβραίοι γνώριζαν ως ένα βαθμό τις αντισημιτικές πρακτικές των Ναζί, ήδη από την κήρυξη του πολέμου. Πολύ περισσότερο το 1943, καθώς στις αφηγήσεις του Βενιαμίν Κοέν είχε προστεθεί η δική τους εμπειρία από την πρώτη σύντομη παραμονή των Γερμανών στα Τρίκαλα. Επιπλέον είχαν ενημερωθεί για τις εκτεταμένες αντισημιτικές πρακτικές που εφαρμόζαν οι Ναζί στη Θεσσαλονίκη και τις υπόλοιπες περιοχές που βρίσκονταν υπό τον δικό τους έλεγχο.⁷² Έτσι, όπως προκύπτει από πολλές αφηγήσεις, ενόψει της επανόδου των Γερμανών στα Τρίκαλα τον Οκτώβριο του 1943, η κοινότητα βρισκόταν σε μεγάλη αναστάτωση και ακόμα περισσότερα μέλη της κατέφυγαν στις γύρω ορεινές περιοχές.⁷³

*

Παρότι κατά την επάνοδο των Γερμανών η πλειονότητα των τρικαλινών Εβραίων είχε εγκαταλείψει την πόλη, ένα μέρος τους παρέμενε στα Τρίκαλα, ενώ αρκετοί από όσους είχαν καταφύγει στα γύρω χωριά επέστρεψαν σταδιακά για διάφορους λόγους. Οι περισσότερες αφηγήσεις εστιάζουν σε διάφορους παράγοντες. Καταρχάς, στις κακουχίες της ζωής στο βουνό, τις οποίες ήταν δύσκολο να αντέξουν οι πιο ηλικιωμένοι. Ως εκ τούτου, αρκετοί από αυτούς είτε δεν έφυγαν από την πόλη είτε αναγκάστηκαν να επιστρέψουν σύντομα.⁷⁴ Ακο-

λούθως, στις παιδικές ασθένειες που ανάγκασαν πολλούς να επιστρέψουν στην πόλη προς αναζήτηση γιατρού. Επιπλέον, αναφέρονται στον εφησυχασμό που δημιούργησε η φαινομενική αδράνεια ή και οι καθησυχαστικές διαβεβαιώσεις των ναζιστικών αρχών. Σε συνδυασμό με την οικονομική εξάντληση πολλών οικογενειών, αυτό είχε ως αποτέλεσμα τη σταδιακή επιστροφή ενός σημαντικού τμήματος της κοινότητας στην πόλη.⁷⁵

Σε κάθε περίπτωση, προκύπτει ότι στη μεγάλη τους πλειονότητα όσοι Εβραίοι παρέμειναν ή επέστρεψαν στα Τρίκαλα, συνελήφθησαν στις 24 Μαρτίου 1944 και οδηγήθηκαν στα κρεματόρια, κατά βάση στο Άουσβιτς-Μπιρκενάου,⁷⁶ από όπου και επέστρεψαν ελάχιστοι. Βέβαια, οι απώλειες αυτές μπορούν να εκτιμηθούν με σχετική και όχι με απόλυτη ακρίβεια, αφού η έρευνα από την ίδια την κοινότητα δεν φαίνεται να έχει καταλήξει σε απολύτως ασφαλή συμπεράσματα.⁷⁷ Κάτι αντίστοιχο ισχύει, σε μεγαλύτερο βαθμό μάλιστα, και για τον ακριβή αριθμό των ντόπιων Εβραίων πριν την Κατοχή.

Σύμφωνα με την πλέον διαδεδομένη αφήγηση της κοινότητας, ο αριθμός των Εβραίων στα Τρίκαλα την περίοδο αυτή ανέρχεται σε 520 περίπου άτομα.⁷⁸ Επιπλέον, η Κοινότητα διαθέτει δυο «παροικίες», στην Καρδίτσα και τα Φάρσαλα, όπου κατοικούν 82 και 9 μέλη της αντίστοιχα.⁷⁹ Ωστόσο, ο ακριβής προσδιορισμός του αριθμού των ντόπιων Εβραίων παρουσιάζει σημαντικά προβλήματα και οι διαθέσιμες πηγές εμφανίζουν συχνά σημαντικές αποκλίσεις. Ειδικότερα, σύμφωνα με ένα έγγραφο από το αρχείο του Τρικαλινού Εβραίου Κ.Μ. (ψευδώνυμο), που συντάχθηκε μεταπολεμικά και σίγουρα πριν το 1954,⁸⁰ στα Τρίκαλα κατοικούν πριν τον Πόλεμο 350 περίπου άτομα. Οι αποκλίσεις αυτές συνδέονται πιθανώς με το γεγονός ότι ένας αριθμός ντόπιων Εβραίων έχει μεταναστεύσει ήδη αλλού, συνεχίζοντας να αποτελεί, σε θεσμικό ή/και συμβολικό επίπεδο, μέρος της κοινότητας. Ωστόσο, πιθανώς αυτές οφείλονται επίσης στο γεγονός ότι οι Εβραίοι της Καρδίτσας και των Φαρσάλων καταμετρούνται εκ των υστέρων δύο φορές, δηλαδή τόσο στον εβραϊκό πληθυσμό των δύο αυτών πόλεων, αλλά ως μέλη της κοινότητας και στον αριθμό όσων κατοικούσαν στα Τρίκαλα.⁸¹

Σε ό,τι αφορά στον αριθμό των θυμάτων, στο σχετικό «βιβλίο μνήμης» που εξέδωσε το 1985 το Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο Ελλάδας (Κ.Ι.Σ.Ε.) αναφέρεται ότι στα κρεματόρια θανατώθηκαν 135 τρικαλινοί Εβραίοι.⁸² Αυτό στη-

ρίζεται στους αρχικούς υπολογισμούς της ίδιας της κοινότητας, οι οποίοι συμπεριλαμβάνονται και στις δύο σχετικές εκθέσεις που συντάξε προς το Κ.Ι.Σ.Ε. ο Κανάρης Κωνσταντίνης το 1946.⁸³ Ωστόσο, ο αριθμός αυτός αυξομειώνεται στον χρόνο. Έτσι, η έρευνα του Θύμιου Λώλη στις αρχές της δεκαετίας του 1960, η οποία εν πολλοίς στηρίζεται σε στοιχεία που του έδωσε ο τότε ραβίνος της κοινότητας, αναφέρεται σε 132 θύματα.⁸⁴ Ο διασωθέντας του Ολοκαυτώματος Μορδοχάι Ρούσο με τη σειρά του αναφέρεται σε 112 συλληφθέντες, εκ των οποίων επέστρεψαν οι 10.⁸⁵ Αντίστροφα, στο μνημείο με τα ονόματα των θυμάτων που βρίσκεται εντός της συναγωγής από το 2004, αναφέρονται 139 θύματα. Ο συγκεκριμένος αριθμός παγιώνεται και θεσμοθετείται, όπως δείχνει η αναπαραγωγή του στο δημόσιο μνημείο του Ολοκαυτώματος που ανεγέρθηκε στα Τρίκαλα το 2018.

Η εθνογραφική έρευνα έδειξε ότι ο τελικός αριθμός προέκυψε από τη συμπερίληψη στον αρχικό κατάλογο των θυμάτων 6 ατόμων που δεν κατοικούσαν στα Τρίκαλα. Μεταξύ αυτών, ένας άνδρας με καταγωγή από τα Τρίκαλα, μαζί με τη σύζυγο και τον γιο του αδελφού του συνελήφθησαν στην Αθήνα, όπου τα δύο αδέλφια είχαν μεταναστεύσει πριν τον πόλεμο. Επιπλέον, συμπεριλαμβάνεται και ένας Εβραίος της Καρδίτσας, που επίσης συνελήφθη στην Αθήνα, όπως και ένα ζευγάρι με καταγωγή από τον Βόλο που συνελήφθη στην Καρδίτσα. Στην περίπτωση των τριών πρώτων, η προσθήκη έγινε με πρωτοβουλία του προέδρου της κοινότητας (τόσο το 2004 όσο και το 2018), ο οποίος συνδέονταν μαζί τους με στενούς οικογενειακούς δεσμούς. Στην περίπτωση των υπολοίπων, η πρωτοβουλία ανήκε στον χρηματοδότη του μνημείου του 2004, σημαίνον στέλεχος τόσο της τοπικής όσο και της ευρύτερης ελληνοεβραϊκής κοινότητας, με καταγωγή από την Καρδίτσα.

Εξίσου ασαφείς είναι επίσης οι αριθμοί για τους τρικαλινούς Εβραίους που επέζησαν από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης. Ο Κανάρης Κωνσταντίνης στην 1η έκθεσή του για την κατάσταση της εβραϊκής κοινότητας Τρικάλων αμέσως μετά τον Πόλεμο αναφέρεται σε εννέα συλληφθέντες που επέστρεψαν, εκ των οποίων «1 της Καρδίτσας», ενώ στη δεύτερη αναφέρεται σε δέκα άτομα, χωρίς περισσότερες διευκρινίσεις.⁸⁶ Κατά τη δεκαετία του 1960, η πλέον διαδεδομένη άποψη αναφέρεται σε επτά επιζώντες.⁸⁷ Σήμερα οι δημόσιοι λόγοι στο πλαίσιο σχετικών εκδηλώσεων αναφέρονται συνήθως σε έξι τέτοιες περιπτώσεις. Πα-

ράλληλα, επιμέρους συνομιλητές αναφέρονται σε μικρότερο ή μεγαλύτερο αριθμό ομήρων που επέστρεψαν από το Άουσβιτς-Μπιρκενάου. Έχει ενδιαφέρον ότι απόκλιση εμφανίζεται και σε έναν ανεπίσημο κατάλογο που μας έδωσε πριν δυο χρόνια ο πρόεδρος της εβραϊκής κοινότητας Τρικάλων, όπου αναφέρονται οκτώ άτομα που επέστρεψαν από το Άουσβιτς. Μετά από σχετική ερώτηση για αυτή την απόκλιση, μας είπε ότι στον κατάλογο έχει συμπεριλάβει έναν γιαννιώτη Εβραίο που επέστρεψε από το Άουσβιτς και μετά τον πόλεμο παντρεύτηκε και εγκαταστάθηκε στα Τρίκαλα. Επίσης, συμπεριέλαβε μια γυναίκα αγνώστου για τον ίδιο καταγωγής, η οποία επέστρεψε μαζί με τον Τρικαλινό μετέπειτα σύζυγό της από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και εγκαταστάθηκε επίσης στα Τρίκαλα. Η ίδια ασάφεια χαρακτηρίζει και τις εκτιμήσεις για τον αριθμό των τρικαλινών Εβραίων που συνελήφθησαν, αλλά κατάφεραν να δραπέτεύσουν στον δρόμο προς τα κρεματόρια. Από τις συνεντεύξεις προκύπτει μόνο η περίπτωση του νεαρού τότε Μορδοχάι Ρούσσο, που δραπέτευσε στη Λάρισα με τη βοήθεια μιας χριστιανής, η οποία είχε εργαστεί ως ιεροδούλη στα Τρίκαλα.⁸⁸ Ωστόσο, ορισμένοι συνομιλητές δεν αποκλείουν την ύπαρξη και άλλων αντίστοιχων περιπτώσεων.

Οι αποκλίσεις σχετικά με τον αριθμό των μελών αλλά και των θυμάτων της κοινότητας στο Ολοκαύτωμα μπορούν καταρχάς να ερμηνευθούν ως αποτέλεσμα των κενών της «κοινοτικής μνήμης» αλλά και της πιθανής άγνοιας ορισμένων συνομιλητών για νεότερα σχετικά στοιχεία.⁸⁹ Ωστόσο, μπορούμε να υποθέσουμε ότι εκφράζουν επίσης τις διαφορετικές οριοθετήσεις της κοινότητας. Σε αντίθεση με την προπολεμική περίοδο, όπου ο ρευστός χαρακτήρας της κοινοτικής γεωγραφίας συνδέεται κυρίως με την ύπαρξη «παροικιών» (Καρδίτσα, Φάρσαλα) και σε μικρότερο βαθμό με τις γαμήλιες ανταλλαγές που αναπτύσσουν οι τρικαλινοί Εβραίοι με άλλες γειτονικές εβραϊκές κοινότητες (Λάρισα, Γιάννινα, Βόλος, Άρτα),⁹⁰ μεταπολεμικά συνδέεται κατά προτεραιότητα με τη διασπορά, την αυξανόμενη γεωγραφική διάχυση των κοινωνικών τους σχέσεων και τον πολλαπλασιασμό των κοινοτικών εθνοτοπιών.⁹¹ Αυτό επηρεάζει και τα μνημοτοπία της κοινότητας, διευρύνοντας τα κοινωνικά και γεωγραφικά όρια της σχετικής ατομικής και συλλογικής μνήμης. Έτσι, σε αυτήν εγγράφονται αναδρομικά άτομα και τόποι «εκτός Τρικάλων» που, ωστόσο, συνδέονταν κατά την περίοδο της Κατοχής ή συνδέθηκαν αργότερα με την κοινότητα ή και με μεμονωμένα μέλη της.

Με έναν αντίστοιχο τρόπο μπορούμε να ερμηνεύσουμε και ένα άλλο στοιχείο που εμφανίζεται στις αφηγήσεις, δηλαδή την εικόνα, σύμφωνα με την οποία η πλειονότητα των θυμάτων της κοινότητας στο Ολοκαύτωμα ήταν κατά βάση ηλικιωμένοι και παιδιά, ενώ κάτι τέτοιο, δεν επιβεβαιώνεται από τα αρχειακά δεδομένα. Ειδικότερα, από τον κατάλογο των θυμάτων που εξέδωσε το Κ.Ι.Σ.Ε.⁹² συνάγεται ότι τα θύματα της κοινότητας στο Ολοκαύτωμα κατανέμονται με σχετικά ομοιόμορφο τρόπο σε όλες τις ηλικιακές κατηγορίες, ενώ το ίδιο ισχύει και σε ό,τι αφορά στο φύλο. Επιπλέον, η έμφαση στα παιδιά χαρακτηρίζεται από μια λογική αντίφαση, η οποία εμφανίζεται και στις αφηγήσεις. Έτσι, ενώ το σύνολο σχεδόν των συνομιλητών υιοθετεί καταρχάς την εικόνα αυτή, όταν η αφήγηση εστιάζει σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, προκύπτει ότι η επιστροφή στην πόλη λόγω κάποιας παιδικής ασθένειας και η συνακόλουθη σύλληψη δεν αφορούσε μόνο τα παιδιά. Αφορούσε επίσης και όσους ενήλικες τα συνόδευαν, συνήθως τον έναν ή και τους δυο γονείς.

Μπορούμε, συνεπώς, να υποθέσουμε ότι η εικόνα για τα δημογραφικά χαρακτηριστικά των θυμάτων εκφράζει επίσης τους τρόπους πρόσληψης της κοινότητας. Ωστόσο, αν οι αποκλίσεις σχετικά με τον αριθμό των θυμάτων και των συλληφθέντων συνδέονται με τις πολλαπλές και ρευστές εννοιολογήσεις των ορίων της, η έμφαση στους ηλικιωμένους και τα παιδιά εκφράζει μια λίγο πολύ κοινή και σίγουρα ηγεμονική αντίληψη περί κοινοτικής ιεραρχίας και αναπαγωγής. Στο πλαίσιο αυτό, αν η έμφαση στους ηλικιωμένους συμβολίζει την απώλεια των «ηγετών» της κοινότητας, η εστίαση στα παιδιά συμβολίζει την υποθήκευση ή και αποστέρηση της μελλοντικής της προοπτικής λόγω του Ολοκαυτώματος.

*

Η διάσωση της πλειονότητας των Τρικαλινών Εβραίων από το Ολοκαύτωμα αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο σύγκλισης για το σύνολο των αρχικών συνεντεύξεων. Το γεγονός αυτό συμπυκνώνεται στο λόγο ενός συνομιλητή, σύμφωνα με τον οποίο «στα Τρίκαλα είχαμε λίγα θύματα συγκριτικά με άλλες περιοχές».⁹³ Στο πλαίσιο αυτό, η σωτηρία συνδέεται σχεδόν αποκλειστικά με τη φυγή στο βουνό, καθώς δεν προκύπτουν περιπτώσεις μελών της κοινότητας που παρέμει-

ναν κρυμμένα εντός της πόλης για μεγάλο χρονικό διάστημα. Αυτό δεν συνδέεται με φαινόμενα αντισημιτισμού και δόσιλογισμού από την πλευρά των ντόπιων Χριστιανών. Αντίθετα, τουλάχιστον σε πρώτο επίπεδο, επισημαίνονται οι πολύ καλές σχέσεις μεταξύ των δύο κοινοτήτων. Μάλιστα ορισμένοι συνομιλητές έκαναν ειδική μνεία σε κάποια γειτονική οικογένεια που πρόσεξε το οικογενειακό σπίτι ή κατάστημα κατά την περίοδο της φυγής στο βουνό ή και στην οποία εμπιστεύτηκε μέρος της κινητής περιουσίας της (τιμαλφή, εμπορεύματα ή οικιακά είδη). Επιπλέον, ορισμένοι αναφέρθηκαν στη βοήθεια που προσέφεραν με κίνδυνο της ζωής τους οι χριστιανοί γείτονες⁹⁴ σε κάποιο μέλος της οικογένειάς τους, ώστε να διαφύγει της σύλληψης και να ανέβει στο βουνό.⁹⁵ Στο θέμα, όμως, των δια-θρησκευτικών σχέσεων στα Τρίκαλα και την ευρύτερη περιοχή θα επανέλθουμε.

Ένας πρώτος πυλώνας οργάνωσης των αφηγήσεων σχετικά με τη φυγή στο βουνό αφορά στον χρόνο. Δεν θα επεκταθώ σε σχέση με αυτό, δεδομένου ότι έχει ήδη αναφερθεί ότι η μεγάλη πλειονότητα των Τρικαλινών Εβραίων εγκατέλειψε τα Τρίκαλα πριν την εκ νέου κατάληψη της πόλης από τους Γερμανούς τον Σεπτέμβριο του 1943, σε ορισμένες περιπτώσεις και πριν τη συνθηκολόγηση των Ιταλών.

Ο δεύτερος πυλώνας οργάνωσης των σχετικών αφηγήσεων αφορά στις διαδρομές που ακολούθησαν οι επιμέρους ομάδες διαφυγής. Παρότι αυτές διαφοροποιούνται ανά περίπτωση, μπορεί να ομαδοποιηθούν γεωγραφικά σε τέσσερις κατηγορίες:

- Η πρώτη περιλαμβάνει διαδρομές που οδηγούν προς τα ορεινά χωριά στα ανατολικά και βορειοανατολικά του νομού Τρικάλων. Ειδικότερα, οι διαδρομές αυτές κατέληγαν στα χωριά Σμόλια (Αγριελιά), Μανδραβέλι, Κονισκός, Κούρσεβο (Ελληνόκαστρο), Φλαμπουρέσι και Αχελινάδα. Ας σημειώσουμε ότι, παρότι οι συνομιλητές αναφέρονται σε αυτή την περιοχή με τον γενικό όρο «Χάσια», στην πραγματικότητα περιλαμβάνουν σε αυτόν και τα Αντιχασία. Από τις αφηγήσεις και τις ιστοριογραφικές καταγραφές προκύπτει ότι η πλειονότητα των τρικαλινών Εβραίων κατέφυγε στην ευρύτερη αυτή περιοχή.
- Μια δεύτερη γεωγραφική ενότητα περιλαμβάνει διαδρομές που οδηγούν προς τα χωριά του Κόζιακα, στα δυτικά της πεδιάδας των Τρικάλων. Αυτή

η διαδρομή, η οποία εμφανίζεται λιγότερο συχνά από την προηγούμενη στις συνεντεύξεις, περιλαμβάνει διαδρομές που απολήγουν στη Κόρη, την Τύρνα (Ελάτη) και τα γύρω χωριά (π.χ. Λαντς, σήμερα Βροντερό).

- Η τρίτη κατηγορία περιλαμβάνει διαδρομές που συνδυάζουν τμήματα των δύο προηγούμενων. Έτσι, όπως μαρτυρείται και από κάποιες συνεντεύξεις, ένας μάλλον μικρός αριθμός εβραϊκών οικογενειών που αρχικά κατέφυγε στην περιοχή Χασίων/Αντιχασίων, σε δεύτερη φάση διέσχισε την κοιλάδα του Πηνιού και κατέφυγε στην περιοχή του Κόζιακα.
- Μια τελευταία κατηγορία διαδρομών, περιλαμβάνει τα χωριά των Αγράφων, όπου διέφυγαν κατά βάση οι Εβραίοι της Καρδίτσας. Πολλοί εξ αυτών είχαν γεννηθεί στα Τρίκαλα και, στο μεταίχμιο 19ου και 20ού αιώνα, είχαν μετοικήσει στην Καρδίτσα, όπου δεν υπήρχε πριν εβραϊκός πληθυσμός.⁹⁶ Σημειώνουμε ότι οι περισσότεροι Εβραίοι της Καρδίτσας κατέφυγαν μαζικά και διασώθηκαν στο χωριό Μαστρογιάννι (Αμάραντος).⁹⁷

Ένας τρίτος άξονας οργάνωσης των αφηγήσεων αφορά στα κριτήρια επιλογής των προορισμών. Ένα κριτήριο που διατυπώνεται ρητά στο σύνολο των περιπτώσεων είναι η ασφάλεια που προσέφερε η κάθε περιοχή. Ήταν λοιπόν αναμενόμενη η επιλογή περιοχών, οι οποίες ήταν δυσπρόσιτες για τα γερμανικά στρατεύματα, λόγω του δύσβατου εδάφους αλλά και, κυρίως, της δραστηριότητας των αντάρτικων ομάδων. Σημαντικός παράγοντας, ωστόσο, φαίνεται ότι ήταν και η ύπαρξη προγενέστερων κοινωνικών σχέσεων με χριστιανικές οικογένειες των χωριών αυτών. Έτσι στις μισές περιπτώσεις, οι συνομιλητές συνέδεσαν ρητά την επιλογή του προορισμού της οικογένειάς τους με τέτοιου τύπου δια-θρησκευτικά δίκτυα. Βάση αυτών των δικτύων αποτελούσε στις περισσότερες περιπτώσεις η φιλία και η επαγγελματική δραστηριότητα των τριχαλινών Εβραίων ως τεχνιτών και εμπόρων και οι συνακόλουθες οικονομικές συναλλαγές τους με Χριστιανούς, τόσο στα Τρίκαλα όσο και στη γύρω ύπαιθρο.⁹⁸

Ωστόσο, οι γεωγραφίες της διάσωσης δεν θα πρέπει να ερμηνευθούν ως προσχεδιασμένες πορείες προς έναν τελικό προορισμό. Όπως προκύπτει από τις αφηγήσεις, ακόμα και αν υπήρχε ένα αρχικό σχέδιο διαφυγής, οι διαδρομές που ακολούθησαν τελικά προσδιορίζονται από τη ρευστότητα των καταστάσεων και χαρακτηρίζονται από τη συνεχή κινητικότητα. Άλλωστε, σε πολλές περιπτώσεις, ιδιαίτερα πριν την επάνοδο των Γερμανών το Φθινόπωρο του 1943, οι τρι-

καλινοί Εβραίοι αναζήτησαν αρχικά καταφύγιο σε χωριά που βρίσκονταν σχετικά κοντά στην πόλη⁹⁹ και μόνο εκ των υστέρων κατέφυγαν σε πιο ορεινές περιοχές. Σε κάθε περίπτωση, η πορεία προς το βουνό αναδύεται ως ένας διαρκής αγώνας διαφυγής, καθώς οι εβραϊκές οικογένειες μετακινούνται παρακολουθώντας την κίνηση των γερμανικών στρατευμάτων. Από την άλλη, όμως, κάποιες περιπτώσεις παρουσιάζουν μεγαλύτερη γεωγραφική σταθερότητα από άλλες. Σε σχέση με αυτό, καθοριστικό παράγοντα αποτέλεσε πιθανώς και η κατά περίπτωση στάση των Χριστιανών.

Ένας τελευταίος, αλλά θεμελιώδης άξονας γύρω από τον οποίο αρθρώνονται οι αφηγήσεις για την πορεία προς το βουνό αφορά στη σύνθεση των ομάδων διαφυγής. Αυτές συγκροτήθηκαν κατ'αρχήν στη βάση των οικογενειακών και συγγενικών δεσμών, αντανακλώντας τις αντίστοιχες κοινωνικο-πολιτισμικές δομές και πρακτικές των τρικαλινών Εβραίων. Ωστόσο, αν η οικογένεια αποτελεί βασική μονάδα αναφοράς σε όλες τις σχετικές αφηγήσεις, το περιεχόμενο της διαφοροποιείται κατά περίπτωση. Πρακτικά, εμφανίζονται διάφοροι συνδυασμοί, που άλλοτε προσεγγίζουν τον τύπο της πατροπλευρικής πολυπυρηνικής οικογένειας, άλλοτε αυτόν της πατροπλευρικής οικογένειας- κορμός και άλλοτε της πυρηνικής οικογένειας. Λιγότερο συχνά, εμφανίζονται περιπτώσεις όπου η ομάδα μετακίνησης περιλαμβάνει μια στοιχειώδη οικογένεια και τους γονείς της συζύγου. Σε άλλες περιπτώσεις, σε μια λιγότερο ή περισσότερο διευρυμένη οικογενειακή ομάδα (συνήθως πατροπλευρική) προστίθενται και άλλοι συγγενείς από την πατρική ή και τη μητρική πλευρά. Επιπλέον, κατά την ίδια την πορεία διαφυγής οι ομάδες αναγκάζονται συχνά να χωριστούν ή και να αναδιαταχτούν. Όλα αυτά κάνουν δύσκολη ή και αδύνατη τη συγκρότηση μιας αυστηρής τυπολογίας σχετικά με την κοινωνική συγκρότηση των ομάδων διαφυγής.

Ωστόσο, στο σύνολο σχεδόν των αφηγήσεων αναδεικνύονται οι ισχυροί οικογενειακοί δεσμοί και η διάθεση των τρικαλινών Εβραίων να «θυσιάστουν» για τη σωτηρία της υπόλοιπης οικογένειας.¹⁰⁰ Αυτό συνδέεται άλλοτε με την άρνηση των νεώτερων να αφήσουν πίσω τους ηλικιωμένους, άλλοτε με την άρνηση των τελευταίων να τους ακολουθήσουν στο βουνό, προκειμένου να μην δυσχεράνουν τη διαφυγή τους, συχνά μάλιστα και με τα δύο. Σε ορισμένες περιπτώσεις σύλληψης, η αυτοθυσία παίρνει «ακραία» μορφή, όπως όταν κάποιος/κάποια, παρότι είχε τη δυνατότητα διαφυγής, προτίμησε να συλληφθεί

μαζί με κάποιο άλλο μέλος της οικογένειας, παρά να το αφήσει μόνο του στα χέρια των Ναζί.

*

Η στάση των ντόπιων Χριστιανών αποτελεί ένα θεμελιώδη πυλώνα γύρω από τον οποίο οργανώνονται οι αφηγήσεις των τρικαλινών Εβραίων περί Διάσωσης. Όπως και στην περίπτωση των τρικαλινών «αστών», αυτή παρουσιάζεται καταρχάς με πολύ θετικό τρόπο. Σε αφηγηματικό επίπεδο, χαρακτηρίζεται ανά περίπτωση ως «πάρα πολύ καλή», «άψογη», «υπέροχη» ή «θαυμάσια». Ακόμα και όταν δεν χρησιμοποιούνται ευθέως τέτοιοι αξιολογικοί χαρακτηρισμοί, υπονοούνται με έμμεσο και περιφραστικό τρόπο. Υπογραμμίζονται ιδιαίτερα οι «συνέπειες» που συνεπαγόταν για τους Χριστιανούς η βοήθεια προς τους διωκόμενους Εβραίους, η σοβαρότερη εκ των οποίων ήταν ο κίνδυνος θανάσιμων αντιποίνων από την πλευρά των κατοχικών δυνάμεων. Υπό αυτή την έννοια, η βοήθεια των Χριστιανών αξιολογείται όχι μόνο ως πράξη αλληλεγγύης αλλά επίσης ως δείγμα θάρρους και γενναιότητας.¹⁰¹

Ωστόσο, σε αρκετές αφηγήσεις οι συνομιλητές υπογραμμίζουν και το γεγονός ότι οι Χριστιανοί «άνοιξαν τα σπίτια τους» για να φιλοξενήσουν τους Εβραίους. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η ανάγκη τους να το υπογραμμίσουν, εκφράζει τις κυρίαρχες αναπαραστάσεις των αστικών πληθυσμών σχετικά με τις τοπικές αγροτικές κοινότητες της εποχής, οι οποίες συνδέονται ρητά ή άρρητα με χαρακτηριστικά, όπως οι δύσκολες συνθήκες διαβίωσης και οι συντηρητικοί αξιακοί κώδικες. Συνεπώς, θεωρείται ότι για τους χριστιανούς χωρικούς το άνοιγμα του «σπιτιού» σε οποιονδήποτε «ξένο» ήταν κάτι πολύ δύσκολο, σίγουρα περισσότερο από ότι για τους τρικαλινούς αστούς. Υπό αυτό το πρίσμα, η στάση τους φαίνεται να αξιολογείται ιδιαίτερα θετικά ως υπέρβαση τόσο της υλικής τους ανασφάλειας όσο και των ηθικών τους αγκυλώσεων.

Ειδικότερα, σε υλικό επίπεδο, η φιλοξενία θεωρείται μια πράξη αλτρουισμού και αλληλεγγύης από την πλευρά των χριστιανών χωρικών, υπό την έννοια ότι αυτοί θα έπρεπε να μοιραστούν με τους διωκόμενους Εβραίους τους, έτσι κι αλλιώς αλλά πολύ περισσότερο στις συνθήκες της Κατοχής, περιορισμένους πόρους τους. Σε ό,τι αφορά στο ηθικό επίπεδο, αυτή προσλαμβάνεται ως ένδειξη της

συμπόνας των Χριστιανών προς τους διωκόμενους Εβραίους, υπό την έννοια ότι δεν δίστασαν ανοίξουν τα σπίτια τους, παρότι η μακροχρόνια φιλοξενία κάθε «ξένου» αποτελεί εν δυνάμει κίνδυνο για την ηθική υπόσταση της οικογένειας, ειδικότερα μάλιστα των γυναικών.¹⁰²

Υπό αυτό το πρίσμα αξιολογούνται και οι ελάχιστες περιπτώσεις αρνητικών συμπεριφορών των Χριστιανών που υπεισέρχονται φευγαλέα στις αφηγήσεις κάποιων συνομιλητών, η οποία δεν θεωρείται μόνο «μεμονωμένη» και «περιθωριακή», αλλά ερμηνεύεται επιπλέον ως αποτέλεσμα φόβου ή άγνοιας και, πάντως, όχι αντισημιτισμού. Στο πλαίσιο αυτό, υπογραμμίζεται ο καταλυτικός ρόλος όσων ασκούσαν κάποια μορφή εξουσίας, όπως οι Χριστιανοί ιερείς,¹⁰³ για την αντιμετώπιση της άγνοιας και του φόβου και εν τέλει για τη θετική στάση και τη βοήθεια των χριστιανών χωρικών προς τους Εβραίους. Ωστόσο, αυτό που αναδεικνύεται στο σύνολο των αφηγήσεων είναι ο καταλυτικός ρόλος της Αντίστασης και ειδικότερα του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ που κυριαρχούσε στην ευρύτερη περιοχή.¹⁰⁴ Οι συνομιλητές αναφέρονται emphatically στην άψογη συμπεριφορά των ανταρτών έναντι των Εβραίων, αλλά και στη συμμετοχή ενός αριθμού ντόπιων Εβραίων στην εαμική αντίσταση.¹⁰⁵

Ο ρόλος του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ συνδέεται με τα πιθανά «κίνητρα» για την εν γένει θετική στάση και τη βοήθεια που προσέφεραν οι ντόπιοι Χριστιανοί στους Εβραίους συμπατριώτες τους. Ένα πρώτο ερώτημα που τίθεται αναφέρεται στον φόβο των πρώτων για το ΕΑΜ-ΕΛΑΣ και ένα δεύτερο αφορά στην ύπαρξη ή όχι υλικών κινήτρων. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, οι περισσότεροι συνομιλητές αναφέρονται στις απειλές της οργάνωσης προς τους ντόπιους Χριστιανούς ότι θα θανατωθούν σε περίπτωση κατάδοσης Εβραίων. Ωστόσο, οι αναφορές αυτές είναι συνήθως σύντομες ή και υπαινικτικές και συνοδεύονται σχεδόν πάντα από αναφορές στις καλές σχέσεις μεταξύ Χριστιανών και Εβραίων. Σε ό,τι αφορά στο δεύτερο, σε ορισμένες περιπτώσεις φαίνεται ότι οι Εβραίοι πλήρωναν ενοίκιο στους Χριστιανούς που τους φιλοξενούσαν. Βέβαια, υπάρχουν και αφηγήσεις που μαρτυρούν την παροχή βοήθειας χωρίς κανένα χρηματικό αντάλλαγμα. Επιπλέον, ακόμα και στις περιπτώσεις πληρωμής ενοικίου, οι συνομιλητές δεν αναφέρονται σε οικονομική εκμετάλλευση. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ένας εξ αυτών, «όταν είχαμε, πληρώναμε, όταν δεν είχαμε δεν πληρώναμε».

Ωστόσο, τα υλικά κίνητρα δεν απουσιάζουν εντελώς, αλλά εμφανίζονται με

άλλη, μη χρηματική μορφή. Ειδικότερα, εγγράφονται σε μια οικονομία ανταλλαγής, στο πλαίσιο της οποίας οι Εβραίοι ανταποδίδουν την παροχή προστασίας, στέγης και τροφής με τις εξειδικευμένες επαγγελματικές τους δεξιότητες. Όπως προκύπτει από τις αφηγήσεις, φεύγοντας για το βουνό, οι περισσότεροι Εβραίοι τεχνίτες φρόντισαν να πάρουν μαζί τα εργαλεία, αλλά και πρώτη ύλη της δουλειάς τους, ενώ οι έμποροι πήραν μαζί όσα εμπορεύματα μπορούσαν.¹⁰⁶ Δεδομένης της αδυναμίας των χωρικών να προμηθευτούν προϊόντα, όπως γεωργικά εργαλεία, οικιακά σκεύη και υφάσματα από αλλού, είναι προφανές ότι οι Εβραίοι φανοποιοί και έμποροι υφασμάτων, αλλά επίσης οι Εβραίες μοδίστρες ήταν ιδιαίτερα χρήσιμοι για αυτούς. Επιπλέον, λόγω του συγκριτικά υψηλού μορφωτικού τους επιπέδου, οι Εβραίες και οι Εβραίοι αξιοποιήθηκαν συχνά στο πλαίσιο των αντιστασιακών οργανώσεων ως δάσκαλοι αλλά και ως καλλιτέχνες.¹⁰⁷

Σε κάθε περίπτωση, αν και ο φόβος του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ και των υλικών κινήτρων αποτελούν σημαντικά στοιχεία, μόνο συνδυαστικά με άλλους παράγοντες μπορούν να ερμηνεύσουν τη θετική στάση και τη βοήθεια των Χριστιανών έναντι των Εβραίων.¹⁰⁸ Οι ίδιοι οι συνομιλητές ερμηνεύουν κατά προτεραιότητα αυτήν τη στάση με κοινωνικούς και ηθικούς όρους, δίνοντας έμφαση στις αρμονικές δια-θρησκευτικές σχέσεις στην περιοχή και τη Θεσσαλία γενικότερα. Η ακόλουθη αφήγηση συμπυκνώνει ακριβώς τις επιμέρους ερμηνείες και ιεραρχήσεις:

[Ο πατέρας μου] ήταν φανοποιός δηλαδή δούλευε με τους αγρότες [...] οπότε ήταν χρήσιμος εκείνη την περίοδο στα χωριά μας φιλοξενήσανε βέβαια οι άνθρωποι με κίνδυνο της ζωής τους, αλλά δεν χρειάστηκε κανείς έλεγε η μάνα μου να μας εφοδιάσει με τρόφιμα και με κουρέλια, διότι ο πατέρας μου είχε αυτή την εργασία και βέβαια, την περίοδο αυτή τι ήταν πιο πολύτιμο, να πάρεις χρήματα ή ένα κιλό καλαμπόκι; Φαντάζομαι ήταν το δεύτερο ... αυτό γινόταν [...] Μια [Τρικαλινή Εβραία], δεν θυμάμαι το όνομά της, ήταν στον ΕΛΑΣ και βρισκόταν στο αρχηγείο στο Περτούλι και θυμάμαι που μου έλεγε η μάνα μου με εντολή του ΕΛΑΣ, εκείνη ήξερε ότι υπάρχει η οικογένειά μας εκεί, ερχόταν στη μητέρα μου και τους έλεγε αν ήταν καλά, αν τους ενοχλεί κανείς, αν υπάρχει κανένας που θέλει να τους προδώσει και αυτά αλλά ευτυχώς όλο το χωριό ήταν τόσο ήρεμο, καλοσυνάτο που δεν χρειάστηκε δεν είχε κάτι, να είναι ένας σπι-

ούνος ας πούμε για να πούμε ότι πρόδωσε, όπως διαβάζεις σε άλλες περιοχές της Μακεδονίας για αυτό και λέμε ότι στα Τρίκαλα ήταν σφυρηλατημένες οι αγαθές σχέσεις της εβραϊκής κοινότητας με τον πληθυσμό του νομού αλλά και ευρύτερα της Θεσσαλίας τα παραδείγματα του Βόλου, η Καρδίτσα το ίδιο, με αυτό που πήγαν όλοι στον Αμάραντο και που ήξερε όλο το χωριό και δεν μίλησε κανένας κάτι πράγματα δηλαδή που δείχνουν τη μεγάλη αγάπη, ανιδιοτέλεια των ανθρώπων σε πάρα πολύ δύσκολες εποχές δηλαδή τέτοια χαρακτηριστικά δεν τα βρίσκεις εύκολα σε άλλους λαούς.

*

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι ένας βασικός άξονας γύρω από τον οποίο οργανώνονται οι αφηγήσεις για την εβραϊκή εμπειρία της Κατοχής στα Τρίκαλα θεμελιώνεται στις έννοιες του Ολοκαυτώματος και της Διάσωσης και τη μεταξύ τους σχέση. Οι αφηγήσεις, βέβαια, αρθρώνονται εννοιολογικά και θεματικά γύρω από ειδικότερους άξονες, σχετικούς με τις χωρο-χρονικές παραμέτρους, τους ατομικούς και συλλογικούς πρωταγωνιστές, τις εν δυνάμει επιλογές και τις διαφορετικές στρατηγικές επιβίωσης,¹⁰⁹ τις κοινωνικο-πολιτισμικές σχέσεις και διαδικασίες που εμπλέκονται στην ιστορία των τρικαλινών Εβραίων κατά την περίοδο της Κατοχής. Ωστόσο, σε μεγάλο βαθμό αυτά τα επιμέρους «θέματα» συσχετίζονται, ρητά ή άρητα, με τρόπο που καθιστά θεμελιώδη τη σημασία και θέση του άξονα Ολοκαύτωμα-Διάσωση στην οργάνωση και εννοιολόγηση της σχετικής μνήμης. Επιπλέον, όπως θα δούμε, ο άξονας αυτός δεν συνδέεται μόνο με την αφηγηματική μορφή, το θεματικό περιεχόμενο και τη συνολική εννοιολόγηση, αλλά επίσης με τη διαχείριση και την αναπαραγωγή της μνήμης της Κατοχής σε διαφορετικά επίπεδα και πεδία. Στο πλαίσιο αυτό, οι δύο έννοιες συνδέονται στις αφηγήσεις τόσο συμπληρωματικά όσο και αντιθετικά.

Στην πρώτη περίπτωση εκφράζουν μια συνολική πρόσληψη της εβραϊκής ιστορίας της Κατοχής, της οποίας το Ολοκαύτωμα και η Διάσωση αποτελούν τις δυο διαφορετικές, αλλά αμφοτέρως τραγικές όψεις. Αναμφίβολα, το Ολοκαύτωμα αναφέρεται στις πλέον καταστροφικές συνέπειες της Shoah: την εκτόπιση και τη γενοκτονία 6.000.000 Εβραίων, περίπου 60.000 Ελληνοεβραίων

και ενός σημαντικού μέρους της τρικαλινής εβραϊκής κοινότητας. Ωστόσο και η Διάσωση αναφέρεται σε λιγότερο καταστροφικά, αλλά σε κάθε περίπτωση τραγικά γεγονότα. Ειδικότερα, στις μεγάλες δυσκολίες που αντιμετώπισαν όσοι διασώθηκαν, την απώλεια του συνόλου ή σημαντικού τμήματος της περιουσίας τους, αλλά και τη φυγή πολλών εξ αυτών μετά τον Πόλεμο, με απόληξη την τελική παρακμή της κοινότητας.¹¹⁰

Ωστόσο, υπό ένα άλλο πρίσμα, οι δύο όροι συνδέονται και αντιθετικά στους λόγους των συνομιλητών. Στο πλαίσιο αυτό, αν το Ολοκαύτωμα αναφέρεται στην εκτόπιση και τη γενοκτονία, η Διάσωση παραπέμπει σε όσα περιόρισαν το εύρος της Καταστροφής, ανοίγοντας μια φωτεινή χαραμάδα στο απόλυτο σκοτάδι της εβραϊκής τραγωδίας. Δεδομένου ότι η πλειονότητα των τρικαλινών Εβραίων διασώθηκε του Ολοκαυτώματος, μια τέτοιου τύπου εννοιολόγηση αποκτά ιδιαίτερη σημασία στην περίπτωση τους. Θα πρέπει να σημειωθεί, ωστόσο, ότι οι δύο παραπάνω τρόποι διασύνδεσης Ολοκαυτώματος και Διάσωσης δεν εμφανίζονται στους λόγους διαφορετικών, αλλά συνήθως του ίδιου συνομιλητή.

Οι διαφορετικοί τρόποι σημασιολογικής διαπλοκής των παραπάνω όρων παραπέμπουν σε δύο αντίστοιχα μοντέλα πρόσληψης και αναπαράστασης της ιστορίας των Εβραίων κατά την περίοδο του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Τα μοντέλα αυτά εκφράζονται μεταξύ άλλων στις διαφορετικές αφηγήσεις που υιοθετούν τα περισσότερα σχετικά μουσεία στις ΗΠΑ και την Ευρώπη, αντίστοιχα. Τα αμερικανικά μουσεία, υπό τον όρο Ολοκαύτωμα αναφέρονται αποκλειστικά στην εκτόπιση και τη γενοκτονία των Εβραίων. Αντίθετα, τα ευρωπαϊκά μουσεία, χρησιμοποιούν κατά προτεραιότητα τους όρους Shoah (Καταστροφή) και Γενοκτονία, συνδέοντας επιπλέον την εβραϊκή ιστορία της περιόδου με την αντίσταση στη ναζιστική θηριωδία και το ευρύτερο πλαίσιο του Β' Παγκοσμίου Πολέμου.¹¹¹ Στην περίπτωση της Ελλάδας, η σταδιακή μετάβαση από το πρώτο στο δεύτερο μοντέλο πρόσληψης της εβραϊκής ιστορίας της Κατοχής αποτελεί όπως θα δούμε ένα ερμηνευτικό κλειδί για τους πολλαπλούς τρόπους διαπλοκής του Ολοκαυτώματος και της Διάσωσης.

Δ. Διαδικασίες ανάδυσης και ψυχο-κοινωνικής διαχείρισης της τραυματικής μνήμης

Ο άξονας *Ολοκαύτωμα-Διάσωση* εκφράζει, όπως είδαμε, ένα πρώτο ερμηνευτικό σχήμα για την εβραϊκή ιστορία της Κατοχής στα Τρίκαλα. Με βάση αυτό, η βοήθεια που προσέφεραν οι ντόπιοι Χριστιανοί στους Εβραίους συμπατριώτες τους και συνεπώς η διάσωση της πλειονότητας των τελευταίων, ερμηνεύεται καταρχάς ως αποτέλεσμα των διαχρονικά αρμονικών σχέσεων μεταξύ των δύο κοινοτήτων στην περιοχή αλλά και γενικότερα στην Ελλάδα. Σε ό,τι αφορά στην άλλη πλευρά αυτής της ιστορίας, την εκτόπιση και τη Γενοκτονία, τα υποκείμενα δυσκολεύονται ή και αδυνατούν να ερμηνεύσουν λογικά μια τόσο αδιανόητη πράξη.¹¹² Έτσι, παρότι το σύνολο των συνομιλητών έθεσε ρητά ή άρρητα το ερώτημα «πώς είναι δυνατόν να συνέβη κάτι τέτοιο», μέρος μόνο αυτών επιχείρησε να το απαντήσει στο πλαίσιο των συνεντεύξεων. Το σημείο στο οποίο συγκλίνουν όσοι το έκαναν είναι η ερμηνεία του Ολοκαυτώματος ως το αποτέλεσμα της παράλογης, απάνθρωπης και εγκληματικής φύσης του ναζιστικού καθεστώτος.¹¹³

Ωστόσο, αν και δεν αποτελεί προϋπόθεση του εν λόγω ερμηνευτικού σχήματος, στη συγκεκριμένη περίπτωση αυτό συνδέεται αμφίδρομα με μια ανάγνωση των γεγονότων με «εθνικούς» όρους.¹¹⁴ Έτσι, ως βασικοί (συμ)πρωταγωνιστές του εβραϊκού δράματος της Κατοχής εμφανίζονται διαφορετικά «εθνικά υποκείμενα» (Έλληνες, Γερμανοί, Ιταλοί), η διαφορετική στάση των οποίων ερμηνεύεται στη βάση μιας ηθικής αξιολόγησης του αντίστοιχου «εθνικού χαρακτήρα». Έτσι, ρητά ή άρρητα, η βοήθεια που προσέφεραν οι Έλληνες στους διωκόμενους Εβραίους ερμηνεύεται προνομιακά ως αποτέλεσμα εθνικών ιδιοτήτων, όπως η ανθρωπιά, η αλληλεγγύη, η γενναιότητα, η ανιδιοτέλεια, η φιλειρηνική φύση, η ο πατριωτισμός. Στον βαθμό που οι συνομιλητές σημασιοδοτούν θετικά όλες αυτές τις ιδιότητες, το «καλό» εμφανίζεται καταρχάς στον λόγο τους ως μετωνυμία του «Έλληνα». Υπό αυτή την εξιδανικευμένη έννοια, η ελληνικότητα γίνεται θεμελιώδες στοιχείο της ταυτότητας των τρικαλινών Εβραίων.¹¹⁵

Σε αντιδιαστολή, το «κακό» αναδύεται ως μετωνυμία του «Γερμανού», ο οποίος υπό την ιδιότητα του ναζι αντιπροσωπεύει την απόλυτη ετερότητα ενός ζωώδους και μηχανοποιημένου απαθροπισμού.¹¹⁶ Στη βάση αυτής της διπλής

μετωνυμίας, ο «Γερμανός» συνδέεται αντίστοιχα με αρνητικά σημασιοδοτημένες εθνικές ιδιότητες, οι οποίες παίρνουν την πλέον ακραία μορφή τους στο πλαίσιο του ναζισμού: αγριότητα, σκληρότητα, επιθετικότητα, φιλοπόλεμη φύση, αίσθημα υπεροχής, σοβινισμός, ρατσισμός, πειθαρχεία και αυταρχισμός.

Κάτι τέτοιο όμως δεν ισχύει για τους Ιταλούς. Στις περισσότερες αφηγήσεις αυτοί είτε υποβαθμίζονται σε ρόλο δευτεραγωνιστή είτε και περιγράφονται με μάλλον ανθρώπινα χρώματα. Σύμφωνα με έναν συνομιλητή, «οι Ιταλοί ήταν σαν κι εμάς τους Έλληνες είχαν οικογένειες, τους άρεσε να τραγουδούν μας έδιναν ψωμί ή πράγματα δεν ήταν για πόλεμο».¹¹⁷ Αντίστοιχες αναφορές γίνονται και από άλλους συνομιλητές. Επιπλέον, ορισμένες αφηγήσεις αναφέρονται στους Ιταλούς που μετά τη συνθηκολόγηση της χώρας τους δεν παραδόθηκαν στους Γερμανούς, αλλά ανέβηκαν στο βουνό και ενώθηκαν με τους αντάρτες. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ένας άλλος συνομιλητής: «Στο χωριό [όπου είχε καταφύγει η οικογένεια του πατέρα του] υπήρχαν αντάρτες του ΕΑΜ, υπήρχαν και Ιταλοί που είχαν αυτομολήσει μετά την παράδοση της Ιταλίας [...] Κάποιος από αυτούς τους Ιταλούς είχε και κινίνο σε χρυσάλλους και από αυτό δίνανε στον εξάδελφό μου [...], ο οποίος υπέφερε από ελονοσία και με αυτό την αντιμετώπισε».

Έτσι, αν για τους συνομιλητές η εγκληματική και απάνθρωπη φύση του ναζιστικού καθεστώτος ερμηνεύει το «πώς συνέβη κάτι τόσο αδιανόητο» όσο το Ολοκαύτωμα, ο «εθνικός χαρακτήρας» των Γερμανών φαίνεται να δίνει απάντηση σε ένα άλλο ερώτημα, άμεσα συνδεδεμένο και εξίσου αδιανόητο με το προηγούμενο: στο «πώς η μεγάλη πλειονότητα ενός λαού αποδέχτηκε», ενεργητικά ή παθητικά, ένα τέτοιο καθεστώς και ειδικότερα την πλέον απάνθρωπη πράξη του, το Ολοκαύτωμα.¹¹⁸ Οι συνομιλητές επιχειρούν συνήθως να τεκμηριώσουν αυτές τις αξιολογικές ερμηνείες περί «διαφορετικού εθνικού χαρακτήρα» με αναφορές στην «ιστορία» του κάθε λαού, τόσο σε προοπτική όσο και αναδρομική κατεύθυνση σε σχέση με την Κατοχή και το Ολοκαύτωμα. Ωστόσο, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχουν οι αφηγηματικές «παραβιάσεις» του παραπάνω ερμηνευτικού/αξιολογικού σχήματος, σε σχέση τόσο με τους «Έλληνες» όσο και με τους «Γερμανούς» αλλά και οι προσαρμογές του στο πεδίο της τοπικότητας.

Όταν λοιπόν η αφήγηση μετατοπίζεται από τη γενική εθνική κατηγορία

«Γερμανοί» σε συγκεκριμένα περιστατικά, δεν απουσιάζουν εντελώς αναφορές σε Γερμανούς που επέδειξαν μια σχετικά ή συγκριτικά θετική και ανθρωπίνη συμπεριφορά έναντι διωκόμενων Εβραίων. Στις αφηγήσεις των συνομιλητών, τέτοιες συμπεριφορές αφορούν στην παροχή τροφής για τα βρέφη, στον σεβασμό προς τις γυναίκες και τα παιδιά, στην αυστηρή επίπληξη κάποιου στρατιώτη που προσπάθησε να αποσπάσει με τη βία κάποιο αγαθό. Αφορούν, επίσης, στην προσπάθεια κάποιου γερμανού αξιωματικού ή στρατιώτη να δείξει πως είναι και αυτός άνθρωπος και έχει οικογένεια, με την επίδειξη συνήθως φωτογραφιών.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η αναφορά ορισμένων συνομιλητών στην περίπτωση μιας Γερμανίδας που είχε παντρευτεί μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο έναν Έλληνα Χριστιανό και είχε εγκατασταθεί στο τρικαλινό χωριό Κούρσεβο (Ελληνόκαστρο). Όπως έχει ήδη αναφερθεί, εκεί είχαν βρει καταφύγιο κατά την περίοδο της Κατοχής αρκετοί Εβραίοι. Σύμφωνα με τις αφηγήσεις, η γυναίκα αυτή βοήθησε πολύ, προκειμένου να αποφύγουν τη σύλληψη τόσο οι Εβραίοι όσο και οι αντάρτες που βρίσκονταν στο χωριό. Εκτός αυτού, επέδειξε πνεύμα αλληλεγγύης και αυτοθυσίας, όταν ο άντρας της μαζί με άλλους συγχωριανούς του συνελήφθησαν από τους Γερμανούς και μεταφέρθηκαν στη Λάρισα για να εκτελεστούν σε αντίποινα για κάποια ενέργεια των ανταρτών. Τότε, αυτή πήγε στη Λάρισα και βρήκε τον γερμανό διοικητή, ο οποίος δέχτηκε να απελευθερώσει τον άντρα της. Αυτή δεν το δέχτηκε και απαίτησε να απελευθερωθούν «ή όλοι ή κανένας». Τελικά, πέτυχε την απελευθέρωση όλων των συλληφθέντων.¹¹⁹

Ωστόσο, με εξαίρεση το περιστατικό αυτό, οι υπόλοιπες αφηγήσεις αναφέρονται σε γερμανούς στρατιώτες που αγνοούσαν ότι αυτοί που είχαν απέναντί τους ήταν Εβραίοι. Επιπλέον, συχνά οι συνομιλητές στην προσπάθειά τους να ερμηνεύσουν την «ανθρώπινη συμπεριφορά» κάποιων Γερμανών, αναρωτιόνταν μήπως «δεν επρόκειτο για Γερμανούς αλλά για Αυστριακούς». Εκτός αυτού, τέτοιες συμπεριφορές δεν αναφέρονται παρά ως σπάνιες εξαιρέσεις. Υπό αυτή την έννοια, δεν αναιρούν τη σύνδεση των «Γερμανών ως ναζί» με το απόλυτο κακό και την ερμηνεία της ναζιστικής θηριωδίας με όρους «εθνικού χαρακτήρα». Όπως έχει ήδη φανεί, το αντίθετο συμβαίνει με τους «Έλληνες». Αυτό υπό την έννοια ότι οι συνομιλητές αναφέρουν ελάχιστες περιπτώσεις αρνητικής στάσης έναντι των Εβραίων από την πλευρά των ντόπιων Χριστιανών, τις οποίες

ερμηνεύουν ως «πολύ μικρές εξαιρέσεις». Βέβαια, αυτό αφορά κατά κύριο λόγο τους «Τρικαλινούς» και ευρύτερα τους «Θεσσαλούς» ή περιπτώσεις όπως η Ζάκυνθος, όπου διασώθηκε το σύνολο ή η πλειονότητα των Εβραίων. Αντίθετα, η σχεδόν ολοκληρωτική καταστροφή άλλων εβραϊκών κοινοτήτων, κυρίως της Θεσσαλονίκης, συνδέεται συχνότερα και πιο ανοικτά με την αντισημιτική στάση των ντόπιων Χριστιανών. Ωστόσο, ούτε αυτές οι περιπτώσεις μοιάζουν ικανές να ανατρέψουν το κυρίαρχο ερμηνευτικό σχήμα στη βάση της θετικά αξιολογικής πρόσληψης του «εθνικού χαρακτήρα των Ελλήνων».

Όμως, αυτό που έχει μεγαλύτερο ενδιαφέρον είναι η αίσθηση ότι για τους συνομιλητές μοιάζει ευκολότερο να αναφερθούν στις εξαιρέσεις που αφορούν στους (εκάστοτε) «άλλους», παρά σε όσες αφορούν στους (εκάστοτε) «δικούς». Έτσι, οι όποιες αναφορές σε «καλούς Γερμανούς» γίνονται μάλλον αβίαστα και συνοδεύονται από λιγότερες ή περισσότερες λεπτομέρειες για τα σχετικά επεισόδια. Αντίθετα, οι όποιες αναφορές σε «κακούς Έλληνες» δεν είναι μόνο λίγες, αλλά σχεδόν σε όλες τις περιπτώσεις φευγαλέες και υπαινικτικές. Αυτό ισχύει ακόμα περισσότερο σε σχέση με τους «Τρικαλινούς» και ευρύτερα τους «Θεσσαλούς». Μόνο κατά τις πιο προχωρημένες φάσεις της έρευνας, κάποιοι συνομιλητές άρχισαν να αναφέρονται κάπως πιο ανοικτά σε αντίστοιχα ζητήματα και ειδικά στις τοπικές τους διαστάσεις.

Στο πλαίσιο αυτό, ο άξονας «δικός/άλλος/ξένος», με τους δύο τελευταίους όρους να αναφέρονται στη διάκριση μεταξύ κοντινού/μακρινού και ταυτοποίησιμου/μη ταυτοποίησιμου «άλλου»,¹²⁰ αποτελεί ένα ακόμα θεμελιώδες εννοιολογικό σχήμα για την πρόσληψη, ερμηνεία αλλά και διαχείριση των διαφορετικών όψεων της τοπικής εβραϊκής ιστορίας επί Κατοχής. Έτσι, οι «δικοί» (όσο πιο κοντινοί, τόσο περισσότερο) συνδέονται κατεξοχήν με πράξεις διάσωσης. Με άλλα λόγια, με πράξεις που όχι μόνο περιόρισαν την έκταση του δράματος, αλλά αποτελούν και ηθικό αντίβαρο στην ασύλληπτη βαρβαρότητα του Ολοκαυτώματος. Αντίστροφα, οι πράξεις που συνδέονται με την Καταστροφή τοποθετούνται στο πεδίο της ετερότητας. Αν και καταρχήν συνδέονται με την απόλυτη ετερότητα του ναζιστικού καθεστώτος, σε μικρότερο βαθμό συνδέονται και με άλλες ετερότητες. Στον βαθμό που η ταύτιση του «κακού» με τον «άλλο» είναι λιγότερο επώδυνη από ό,τι με τον «δικό», η μετωνυμική σύνδεση των δύο όρων με τις διαφορετικές όψεις της Shoah αποτελεί θεμελιώδη μηχανισμό για τη

διαχείριση του πολιτισμικού τραύματος. Ωστόσο, όπως θα δούμε, η ερμηνεία αυτή συνδέεται επίσης με τις διαδικασίες και τους όρους εγγραφής των τοπικών διαστάσεων της Shoah στις δημόσιες και θεσμικές μορφές της τοπικής και εθνικής μνήμης, δηλαδή με τις διαδικασίες πολιτικής της διαχείρισης υπό το βάρος της «εθνικά» και «πολιτικά ορθής» δημόσιας ιστορίας.

*

Οι περισσότεροι συνομιλητές αναφέρονται εμφατικά στη σιωπή που χαρακτηρίζει για δεκαετίες τη συντριπτική πλειονότητα όσων δικών τους επέζησαν από τα γεγονότα της Κατοχής. Αυτή η σιωπή χαρακτηρίζει, βέβαια, το σύνολο των εβραϊκών κοινοτήτων του ελληνικού και όχι μόνο χώρου και συνδέεται άρρηκτα με την απουσία της Shoah από τη δημόσια θεσμική μνήμη των ευρωπαϊκών κρατών και κοινωνιών. Ειδικά σε ό,τι αφορά στην Ελλάδα, σύμφωνα με την Ο. Βαρών Βασάρ, αυτό εγγράφεται στη γενικότερη σιωπή γύρω από τη μνήμη της δεκαετίας του 1940 και κυρίως τη μνήμη του Εμφυλίου, αφού στο μετεμφυλιακό κράτος της ελληνορθόδοξης εθνικοφροσύνης η εξόντωση των Εβραίων δεν έχει θέση στην επίσημη αφήγηση περί Κατοχής. Αν και σε άλλες ευρωπαϊκές κοινωνίες, η δίκη του Άιχμαν είχε ως αποτέλεσμα τη ρηγματώση του πέπλου της λήθης και την ανάδυση της μνήμης της Shoah ήδη από τις δεκαετίες 1960-1970, στην Ελλάδα οι όποιες προσπάθειες διακόπηκαν από το καθεστώς της Δικτατορίας του 1967 και έτσι η μνήμη της Shoah αναδύθηκε καθυστερημένα περί τα μέσα της δεκαετίας του 1980 και κυρίως μετά το 1990.¹²¹

Σε ό,τι αφορά ειδικά στη σιωπή όσων επιβίωσαν από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, ορισμένες συνεντεύξεις αναδεικνύουν μια διάσταση η οποία έχει μελετηθεί ενδελεχώς στη σχετική βιβλιογραφία και αφορά στον φόβο ότι κανείς δεν θα πίστευε όσα είχαν βιώσει εκεί, ακριβώς λόγω του αδιανόητου χαρακτήρα τους.¹²² Μάλιστα, ένας συνομιλητής αναφέρθηκε στην περίπτωση ενός συγγενούς του, που κατά τη μακρά πορεία επιστροφής του από το Άουσβιτς αφηγήθηκε επανειλημμένα όσα βίωσε, χωρίς ωστόσο να γίνει πιστευτός από κανέναν. Αντίθετα, όπου και αν διηγήθηκε την ιστορία του αντιμετωπίστηκε με χλευασμό, γεγονός που τον έκανε να μην ξαναμιλήσει ποτέ για αυτό.

Εκτός αυτού, η σιωπή των επιζώντων από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης

ερμηνεύεται και με όρους ενοχής. Αυτή εντοπίζεται σε δύο επίπεδα. Καταρχάς, συνδέεται με την αδιανόητη εμπειρία τους και όσα ταπεινωτικά για την ανθρωπινή φύση υπέστησαν εκεί.¹²³ Ωστόσο, κάποιοι συνομιλητές αναφέρονται ακόμα στο πιθανό αίσθημα ενοχής όσων επέστρεψαν από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης λόγω της καχυποψίας που έδειξαν απέναντί τους όσες/όσοι έχασαν τους δικούς τους στα κρεματόρια. Αυτή συνδέεται με το άρρητο συνήθως ερώτημα μήπως η σωτηρία τους οφείλεται σε κάποιας μορφής «βέβηλη» συνεργασία ή συναλλαγή.¹²⁴ Θα πρέπει να σημειωθεί, πάντως, ότι από τις αφηγήσεις δεν προκύπτει ότι κάτι τέτοιο συνέβη και στα Τρίκαλα. Οι όποιες αναφορές στο ζήτημα αυτό παραπέμπουν γενικά στη σχετική καχυποψία που διαδόθηκε εντός των εβραϊκών κοινοτήτων μετά τον Πόλεμο στην Ελλάδα ή και αλλού.

Όμως η σιωπή δεν χαρακτηρίζει μόνο όσες/όσους επέστρεψαν από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, αλλά και αυτές/αυτούς που διέφυγαν της σύλληψης από τα ναζιστικά στρατεύματα. Στο πλαίσιο αυτό, όσοι συνομιλητές είχαν πρωτογενή εμπειρία της περιόδου αναφέρουν ότι αφενός μεν ήθελαν να ξεχάσουν και, αφετέρου, δεν ήθελαν αλλά και δεν ήξεραν πώς να μιλήσουν στα παιδιά τους για γεγονότα όχι μόνο τραυματικά, αλλά επίσης αδιανόητα και ανείπωτα.¹²⁵ Από την άλλη, τα μέλη της δεύτερης γενιάς του Ολοκαυτώματος αναφέρονται στο πόσο δύσκολο και επίπονο ήταν για τους ίδιους ή άλλα μέλη της γενιάς τους να εκμαιεύσουν σχετικές πληροφορίες από τους γονείς, τους συγγενείς ή τους «συμπατριώτες» τους που έζησαν τα γεγονότα. Επιπλέον, όμως, αναφέρονται και στο πόσο δύσκολο ήταν ακόμα και το να θέσουν τέτοια ερωτήματα.¹²⁶

Έτσι, προκύπτει ότι έως σχετικά πρόσφατα απουσίαζαν οι συστηματικές και συνεκτικές μορφές εξιστόρησης των σχετικών γεγονότων, τόσο σε επίπεδο κοινότητας όσο και σε οικογενειακό και ατομικό επίπεδο. Ως εκ τούτου, για μεγάλο διάστημα όσοι δεν είχαν ζήσει τα γεγονότα είχαν μια ιδιαίτερα αποσπασματική εικόνα για τις οικογενειακές διαστάσεις της Shoah. Αυτή περιοριζόταν κατά βάση στη σχετική αίσθηση που δημιουργούσαν στα υποκείμενα το βουβό πένθος, οι υπαινικτικές αναφορές, τα συχνά κρυμμένα οικογενειακά κειμήλια και η συνειδητοποίηση των απουσιών στον γενεαλογικό χάρτη της οικογένειας ή της ομάδας των ευρύτερων συγγενών.¹²⁷ Αργότερα, η αδιόρατη αυτή εικόνα έπαιρνε πιο ευκρινή μορφή και εμπλουτιζόταν, λόγω της αυξανόμενης δυνατότητάς τους να αποκωδικοποιούν τις αποσπασματικές και υπαινι-

κτικές αναφορές στα σχετικά γεγονότα και να τις συνδέσουν με τις σχετικές επιμνημόσυνες τελετές της κοινότητας.

Στο πλαίσιο αυτό, τα υποκείμενα ερμηνεύουν τη σιωπή και τη λήθη όσων έζησαν τα γεγονότα της Κατοχής ως αποτέλεσμα καταρχάς του πόνου, του πένθους και της οδύνης που τους προκάλεσε η απώλεια τόσων συγγενών, φίλων, συμπατριωτών αλλά και ομόθρησκων.¹²⁸ Με αντίστοιχους όρους ερμηνεύεται και η δική τους δυσκολία να θέσουν σχετικά ερωτήματα και να διερευνήσουν αυτά τα ζητήματα. Κάτι στο οποίο συνηγορεί και το γεγονός ότι σε ορισμένες περιπτώσεις η αφήγηση συνοδεύονταν από έκδηλες, διαφορετικές ανά περίπτωση, συναισθηματικές αντιδράσεις, όπως ένταση, οργή, συγκίνηση ή και συνδυασμό όλων αυτών.

Ωστόσο και σε αυτήν την περίπτωση, η σιωπή ερμηνεύεται επίσης ως αποτέλεσμα φόβου και πιθανής ενοχής. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, αρκετοί συνομιλητές υπογράμμισαν την ιδιαίτερα διακριτική στάση των τρικαλινών και όχι μόνο Εβραίων σε ό,τι αφορά στη δημόσια έκφραση της εβραϊκότητάς τους, λόγω ακριβώς του φόβου επανάληψης αντίστοιχων γεγονότων. Σε ό,τι αφορά στο δεύτερο, αρκετοί επίσης αναφέρθηκαν στο πιθανό αίσθημα ενοχής όσων διέφυγαν της σύλληψης.¹²⁹ Η πιθανότητα και το μέγεθος μιας τέτοιας ενοχής εμφανίζονται ως ευθέως ανάλογα με το μέγεθος της απώλειας, με την τελευταία να αποτελεί συνάρτηση όχι μόνο του αριθμού των «δικών» που έχασε κάποιος αλλά και των δεσμών που τον συνέδεαν με αυτούς. Η ενοχή αυτού του τύπου ερμηνεύεται συνήθως με δύο αλληλένδετους τρόπους. Αφενός, ως ενοχή που αισθάνονται αυτοί που βρέθηκαν μεταξύ των «τυχερών» έναντι όσων στάθηκαν «άτυχοι», μόνο και μόνο λόγω της εύνοιας της τύχης προς το πρόσωπό τους.¹³⁰ Κυρίως, όμως, ερμηνεύεται ως αποτέλεσμα των αναπάντητων και βασανιστικών ερωτημάτων των διασωθέντων σχετικά με το «αν θα μπορούσαν να έχουν κάνει κάτι» για να σώσουν τους δικούς τους.¹³¹

Η σταδιακή «ανακάλυψη» των ευρύτερων διαστάσεων του Ολοκαυτώματος σε τοπική, υπερ-τοπική και δια-εθνική κλίμακα φαίνεται ότι αποτέλεσε καταλυτικό παράγοντα για την περαιτέρω ρηγματώση της λήθης και της σιωπής και τη διαχείριση του τραύματος. Η «ανακάλυψη» αυτή συνδέεται καταρχάς με την αυξανόμενη συγκρότηση και διάχυση ευρύτερων μνημονικών τόπων του Ολοκαυτώματος (λογοτεχνικά, κινηματογραφικά και επιστημονικά έργα, μου-

σειά και μνημεία κτλ.) και τη συγκρότηση μιας αντίστοιχης θεσμικής μνήμης, αρχικά διεθνώς και από τα μέσα της δεκαετίας του 2000 και στην Ελλάδα.¹³² Συνδέεται, όμως, και με την αυξανόμενη γεωγραφική κινητικότητα των υποκειμένων εκτός Τρικάλων και, συνεπώς, με την αυξανόμενη επαφή και σύνδεσή τους με άλλες τοπικές ή υπερτοπικές εβραϊκές συλλογικότητες και τη συμμετοχή τους στις αντίστοιχες κοινότητες μνήμης.

Η «ανακάλυψη» των ευρύτερων διαστάσεων του Ολοκαυτώματος προσέφερε αρχικά στους νεότερους ένα πλαίσιο ερμηνείας της «σιωπής» όσων δικών τους είχαν βιώσει τα γεγονότα, συμβάλλοντας έτσι στην ανασυγκρότηση και μορφοποίηση της δικής τους αποσπασματικής εικόνας για αυτά. Επιπλέον, όμως, διευρύνοντας το πεδίο του Ολοκαυτώματος, ανέδειξε ένα πεδίο ενδεδειχούς διερεύνησης του ζητήματος που έμοιαζε περισσότερο «ασφαλές» συναισθηματικά σε σχέση με αυτό της «οικογένειας» αλλά και της «κοινότητας», αφού δεν άγγιζε το ίδιο άμεσα τον στενό πυρήνα της υποκειμενικότητας και των διαπροσωπικών σχέσεων.

Ωστόσο, η ρηγματώση του πέπλου της λήθης δεν είναι αποτέλεσμα μόνο της σταδιακής διαχείρισης του τραύματος της πρώτης και της ενηλικίωσης των επόμενων γενιών της Shoah. Άλλωστε, από τις αφηγήσεις προκύπτει ότι στην περίπτωση των τρικαλινών Εβραίων, οι επιμνημόσυνες τελετές για τα θύματα του Ολοκαυτώματος, μάλιστα με τη συμμετοχή τοπικών θεσμικών παραγόντων, αρχίζουν να λαμβάνουν χώρα από πολύ νωρίς, ήδη από τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια.¹³³ Αυτές συνεχίζονται, αν και δεν προσδιορίζεται από τους συνομιλητές πόσο τακτικά, έως τη δραματική δημογραφική και θεσμική αποδιάθρωση της κοινότητας στα τέλη της δεκαετίας του 1970 και τις αρχές αυτής του 1980.¹³⁴ Οι τελετές επιτελούν μια πολλαπλή λειτουργία. Καταρχάς, εκπληρώνουν το πρωταρχικό ηθικό χρέος της κοινότητας να θυμάται και να πενθεί τους νεκρούς της.¹³⁵ Επιπλέον, λειτουργούν επουλωτικά, στον βαθμό που το συλλογικό πένθος κάνει λιγότερο επώδυνες για κάθε μέλος της κοινότητας τις δικές τους ειδικότερες απώλειες.¹³⁶

Ωστόσο, οι πρακτικές αυτές φαίνεται να εγγράφονται κατά βάση στον λειτουργικό χρόνο και τον ημι-δημόσιο χώρο της θεσμικής κοινότητας. Έτσι, παρά τις, συνήθως σύντομες, σχετικές αναφορές του τοπικού τύπου και τη συμμετοχή των τοπικών θεσμών δεν αποτυπώνονται ιδιαίτερα στη σχετική δημόσια

μνήμη της ευρύτερης τρικαλινής κοινωνίας. Αυτό δεν ισχύει για τη δημοσιογραφική έρευνα του Θύμιου Λώλη, στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί και δημοσιεύεται σε συνέχειες στην τοπική εφημερίδα *Τρικαλινά Νέα* το 1961, με αφορμή ακριβώς τη δίκη του *Άιχμαν*.¹³⁷ Κεντρική θέση στην έρευνα κατέχει η μαρτυρία του επιζήσαντα των ναζιστικών στρατοπέδων Βαρούχ Βαρούχ γύρω από την εμπειρία του. Η συγκεκριμένη μαρτυρία αναφέρεται με έμφαση από πολλούς συνομιλητές. Μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε ότι εκφράζει τη σταδιακή συγκρότηση ενός «μινιμαλιστικού» ιστορικού κανόνα γύρω από τις τοπικές διαστάσεις της Shoah. Ωστόσο, ο κανόνας αυτός δεν θρυμματίσε παρά μερικώς το πέπλο της σιωπής στο εσωτερικό της κοινότητας και κυρίως στο εσωτερικό της κάθε οικογένειας. Κάποιες φορές, μάλιστα, πιθανώς επισκίασε τις πολλαπλές ατομικές και οικογενειακές διαστάσεις της ιστορίας της Κατοχής.

Στο πλαίσιο αυτό, η αυξανόμενη ρηγματώση του πέπλου της λήθης που παρατηρείται τα τελευταία χρόνια μεταξύ των τρικαλινών Εβραίων εκφράζει επίσης τις γενικότερες αναθεωρήσεις των τρόπων πρόσληψης, αναπαράστασης και προβολής της εβραϊκής ιστορίας κατά την περίοδο της Κατοχής. Σημειώνουμε ότι στην Ελλάδα και όχι μόνο, υπό το βάρος της γενοκτονίας της συντριπτικής πλειονότητας του εβραϊκού πληθυσμού, το σχετικό ενδιαφέρον ήταν σχεδόν αποκλειστικά εστιασμένο στα θύματα του Ολοκαυτώματος και τους επιζώντες των στρατοπέδων συγκέντρωσης. Οι τελευταίοι, μαζί με όσους Εβραίους είχαν πολεμήσει στην Αντίσταση, ήταν οι μόνοι στους οποίους αναγνωρίζονταν η ιδιότητα του μάρτυρα. Στο πλαίσιο αυτό, «όσοι [...] είχαν διαφύγει την εκτόπιση και είχαν επιβιώσει με διάφορους τρόπους, συνήθως περιπλανώμενοι, αλλάζοντας κρησφύγετα θεωρούσαν πως δεν είχαν τίποτε το άξιο λόγο να αφηγηθούν ή, τουλάχιστον, τίποτε που να υπερβαίνει το ενδιαφέρον των παιδιών και των εγγονιών τους στην καλύτερη περίπτωση και να ενδιαφέρει την «Ιστορία» κι ευρύτερα την κοινωνία».¹³⁸ Η αντίληψη αυτή είχε ως αποτέλεσμα να δοθεί έμφαση σε περιπτώσεις εβραϊκών κοινοτήτων με υψηλό ποσοστό απωλειών, κυρίως δε στην περίπτωση της Θεσσαλονίκης. Αυτό επισκίασε σε μεγάλο βαθμό «το γεγονός ότι η ιστορία των Εβραίων της Ελλάδας στα χρόνια της Κατοχής συνθέτει ένα μωσαϊκό τοπικών περιπτώσεων και συλλογικών ή προσωπικών διαδρομών»,¹³⁹ μεταξύ των οποίων και η περίπτωση των τρικαλινών Εβραίων.

Ο ερχομός, ωστόσο, του Shoah Foundation του Steven Spielberg¹⁴⁰ στην Ελλάδα το 1998 για τη συλλογή σχετικών μαρτυριών συνέβαλε καθοριστικά στην υιοθέτηση ενός διευρυμένου ορισμού της έννοιας του μάρτυρα, ο οποίος συμπεριλαμβάνει πια «και πολλές οδύσσειες που αποκάλυπταν ισάριθμες στρατηγικές διάσωσης και επιβίωσης».¹⁴¹ Στο πλαίσιο αυτό, από τη δεκαετία του 2000 και κυρίως από το 2010 και μετά, παρατηρείται και στην Ελλάδα ένα αυξανόμενο ενδιαφέρον για τις ιστορίες διάσωσης,¹⁴² το οποίο αναδεικνύει εκτός των άλλων τις ιδιαίτερες ανά περίπτωση τοπικές, αλλά και υποκειμενικές διαστάσεις της εβραϊκής ιστορίας της Κατοχής και του Ολοκαυτώματος.¹⁴³

Στο πλαίσιο αυτό, εβραϊκές κοινότητες με μεγάλα ποσοστά διάσωσης, όπως αυτή των Τρικάλων, φαίνεται να διεκδικούν όλο και περισσότερο την ενσωμάτωση και ανάδειξη της δικής τους ιδιαίτερης τοπικής ιστορίας ως αναπόσπαστο τμήμα της ευρύτερης ελληνοεβραϊκής ιστορίας της Κατοχής και της Shoah. Το αποτέλεσμα είναι η ανάδυση μιας νέας τάσης μεταξύ των τρικαλινών Εβραίων, που εμπεριέχει δύο αλληλένδετες διαστάσεις. Σε συλλογικό επίπεδο, συνίσταται από τις αυξανόμενες προσπάθειες της θεσμικής κοινότητας να καταγράψει λεπτομερώς και να αναδείξει, σε συνεργασία με υπερτοπικούς θεσμούς, τις πολλαπλές τοπικές διαστάσεις της Shoah, μέσω της σύνθεσης των διαφορετικών ατομικών και οικογενειακών περιπτώσεων. Παράλληλα, σε ατομικό επίπεδο η τάση αυτή χαρακτηρίζεται από την αυξανόμενη εστίαση των υποκειμένων στην διερεύνηση και καταγραφή της πολύπλευρης οικογενειακής ιστορίας κατά την περίοδο της Κατοχής, μέσω της υιοθέτησης αντίστοιχων πολιτισμικών πρακτικών.

Μια τέτοια πρακτική αποτελούν τα προσκυνήματα «μνήμης και χρέους», τα οποία αποκτούν ιδιαίτερη συμβολική σημασία στην περίπτωση των τρικαλινών Εβραίων της διασποράς. Αν στο παρελθόν τέτοια προσκυνήματα αφορούσαν σχεδόν αποκλειστικά τους εμβληματικούς τόπους της εβραϊκής γενοκτονίας, όπως τα στρατόπεδα συγκέντρωσης ή τα μουσεία και τα ιδρύματα του Ολοκαυτώματος, κάτι τέτοιο δεν ισχύει σήμερα. Αντίθετα, τις τελευταίες δεκαετίες κατευθύνονται όλο και περισσότερο και προς τόπους διάσωσης, όπως τα ορεινά χωριά των Τρικάλων, όπου βρήκε καταφύγιο κάποια εβραϊκή οικογένειά. Σύμφωνα με τους συνομιλητές, τα προσκυνήματα αυτά έχουν διπλή στόχευση. Αφενός, να γνωρίσουν οι ίδιοι ή τα παιδιά τους την οικογενειακή ιστορία και να

διατηρήσουν την αντίστοιχη μνήμη και, αφετέρου, να αποδώσουν φόρο τιμής σε όσους τους διέσωσαν και τους απογόνους τους.

Στο πλαίσιο αυτό, μια δεύτερη σχετική πρακτική αποτελούν οι ατομικές ή συλλογικές πρωτοβουλίες για την απόδοση φόρου τιμής στους ντόπιους Χριστιανούς που βοήθησαν στη διάσωση των τρικαλινών Εβραίων. Σε σχέση με αυτό, δύο εκ των συνομιλητών αναφέρθηκαν με ιδιαίτερη έμφαση και συγκίνηση στις ενέργειες που έκαναν οι ίδιοι ή/και συγγενείς τους προς το Γιαντ Βασέμ,¹⁴⁴ με σκοπό την ανακήρυξη σε «Δικαίους των Εθνών»¹⁴⁵ όσων βοήθησαν στη διάσωση των οικογενειών τους. Ομοίως, ο πρόεδρος της τοπικής εβραϊκής κοινότητας αναφέρθηκε στις αντίστοιχες ενέργειές του, ώστε να τιμηθεί με τον ίδιο τίτλο μια ντόπια χριστιανική οικογένεια που έδωσε κατά την περίοδο της Κατοχής καταφύγιο σε μια εβραϊκή οικογένεια από την Φλώρινα. Επιπλέον, και οι τρεις συνομιλητές αναφέρθηκαν στις σχετικές δημόσιες τελετές, με τη συμμετοχή ελληνικών και ισραηλινών θεσμικών φορέων, δείχνοντάς μου ή παραπέμποντάς με σε σχετικό έντυπο ή οπτικό υλικό.¹⁴⁶

Μια τελευταία πρακτική συνίσταται στην προσπάθεια συγκρότησης προσωπικών ή και οικογενειακών αρχείων για την εβραϊκή εμπειρία της Κατοχής. Αυτά περιλαμβάνουν, καταρχάς, γραπτές ή ψηφιακές καταγραφές της σχετικής οικογενειακής μνήμης από τους ίδιους τους συνομιλητές ή άλλα μέλη της οικογένειας, καθώς και από ερευνητικούς θεσμούς υπερτοπικής εμβέλειας, όπως το USC Shoah Foundation, το Εβραϊκό Μουσείο Ελλάδας ή το Γιαντ Βασέμ.¹⁴⁷ Τα οικογενειακά αυτά αρχεία έχουν και έναν «αυτοαναφορικό» χαρακτήρα, καθώς περιλαμβάνουν επίσης έντυπο και οπτικοακουστικό υλικό σχετικό με τις διαδικασίες εξερεύνησης και διαχείρισης της οικογενειακής μνήμης. Έτσι, δίπλα στις αφηγήσεις όσων βίωσαν τα γεγονότα, βρίσκουν τη θέση τους αφηγήσεις των δημιουργών αυτών των αρχείων, οι οποίες αφορούν κυρίως τις δύο προηγούμενες πρακτικές: τα συμβολικά τους προσκυνήματα και τις τελετές απόδοσης φόρου τιμής σε όσους συνέβαλαν στη διάσωση.

Σε μια άλλη προοπτική, τα αρχεία αυτά περιλαμβάνουν επίσης υλικό σχετικό με τις ευρύτερες τοπικές και υπερτοπικές διαστάσεις του Ολοκαυτώματος και της Διάσωσης, συνδέοντας με τον τρόπο αυτό την οικογενειακή με τη γενικότερη μνήμη της Shoah. Στο πλαίσιο αυτό, έχει ενδιαφέρον ότι παρά τον δημόσιο χαρακτήρα τους, οι σχετικές καταγραφές τρικαλινών Εβραίων που έχουν

γίνει από ερευνητικούς θεσμούς δεν είναι ευρύτερα γνωστές μεταξύ της κοινότητας. Έτσι, αν και γνωρίζουν γενικά την ύπαρξη τέτοιων καταγραφών, κάθε οικογένεια έχει σαφή εικόνα μόνο για το υλικό που αφορά στον δικό της μάρτυρα.¹⁴⁸ Το γεγονός αυτό συνδέεται τόσο με του περιορισμούς πρόσβασης που τίθενται από τους παραγωγούς αυτών των οπτικοακουστικών μαρτυριών όσο και από τον διασπορικό χαρακτήρα της κοινότητας. Υπό αυτή την έννοια, προς το παρόν οι συνεντεύξεις αυτές εγγράφονται κατά βάση στην οικογενειακή και την υπερτοπική δημόσια μνήμη και μόνο περιορισμένα στην αντίστοιχη κοινοτική.

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι η διαδικασία διερεύνησης, καταγραφής και ανάδειξης της μνήμης της Shoah δεν αφορά αποκλειστικά τις διαστάσεις και τις λεπτομέρειες της *Καταστροφής*. Αφορά όλο και περισσότερο και όσα συνδέονται με τη *Διάσωση* των τρικαλινών Εβραίων. Σε ατομικό επίπεδο, βέβαια, η εστίαση στην μια ή την άλλη πλευρά της Shoah εξαρτάται από την τύχη των μελών κάθε οικογένειας. Ωστόσο, δεδομένου ότι η πλειονότητα των τρικαλινών Εβραίων επέζησε του Ολοκαυτώματος, για τις περισσότερες οικογένειες και ως εκ τούτου και για την κοινότητα συνολικά, οι ιστορίες διάσωσης φαίνεται να είναι περισσότερες από τις ιστορίες καταστροφής. Βέβαια, στον λόγο των συνομιλητών αναδύονται τόσο οι μεν όσο και οι δε, αφού ακόμα και όταν κάποιος/κάποια δεν έχασε στο Ολοκαύτωμα κάποιο μέλος της οικογένειάς του, έχασε με, ελάχιστες εξαιρέσεις, κάποιον συγγενή ή φίλο. Δεδομένης, μάλιστα, της πολυτοπικότητας και της διασποράς της κοινότητας, τέτοιες ιστορίες δεν περιορίζονται μόνο στους τρικαλινούς Εβραίους αλλά, όπως είδαμε, επεκτείνονται συχνά στο ευρύτερο εθνοτικό δίκτυο.

Σε κάθε περίπτωση, η διάσωση της πλειονότητας των τρικαλινών Εβραίων από το Ολοκαύτωμα προσφέρει τη δυνατότητα συγκρότησης στρατηγικών διαχείρισης του τραύματος, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Αν και άρρηκτα συνδεδεμένη με το *Ολοκαύτωμα*, η *Διάσωση* αποτελεί ένα «θεματικό πεδίο» ανάδυσης πολλαπλών και σύνθετων συναισθημάτων. Αφενός τραυματικών, για λόγους που έχουμε ήδη αναφέρει και, αφετέρου, θετικών που προκαλεί η υπόμνηση της «ανθρώπινης στάσης» και της αλληλεγγύης που επέδειξαν οι συμπατριώτες τους, τουλάχιστον στη μεγάλη τους πλειονότητα, συμβάλλοντας σημαντικά στον περιορισμό της *Καταστροφής*. Υπό αυτή την έννοια, αποτελεί

ένα προνομιακό πεδίο για τη διαχείριση του τραύματος στη βάση της (έστω επιλεκτικής και εξωραϊσμένης) μνήμης και όχι της λήθης και της σιωπής.

Ε. Εθνο-τοπικές ταυτότητες, δημόσια ιστορία και πολιτική διαχείριση της μνήμης και της λήθης

Η ανάδυση της ατομικής και οικογενειακής μνήμης γύρω από την εβραϊκή εμπειρία της Κατοχής στα Τρίκαλα μοιάζει να συνδέεται αμφίδρομα με την αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος διαφόρων τοπικών αλλά και υπερ-τοπικών, κατά βάση εβραϊκών, θεσμών για τις τοπικές διαστάσεις του *Ολοκαυτώματος* και της *Διάσωσης*. Αυτό συνοδεύεται από μια αυξανόμενη δραστηριότητα της τοπικής κοινότητας στο πεδίο της δημόσιας ιστορίας.¹⁴⁹ Ως σχετικά πρόσφατα, οι σχετικές δράσεις της κοινότητας περιοριζόνταν στην καταγραφή και τη διάσωση της μνήμης των θυμάτων και των επιζώντων των ναζιστικών στρατοπέδων. Το αποκορύφωμα αυτής της διαδικασίας, που σηματοδοτεί και την αμετάκλητη εγγραφή του Ολοκαυτώματος των τρικαλινών Εβραίων στη δημόσια ιστορία της πόλης, είναι η ανέγερση ενός σχετικού μνημείου στα Τρίκαλα το 2018. Τα αποκαλυπτήρια έγιναν στο πλαίσιο τριήμερων εκδηλώσεων μνήμης που διοργανώθηκαν από την ιταλική προεδρία του IHRA (International Holocaust Remembrance Alliance) σε συνεργασία με την τοπική εβραϊκή κοινότητα, το Κ.Ι.Σ.Ε., τον δήμο Τρικκαίων και άλλους φορείς. Σε αυτές συμμετείχαν ο πρόεδρος του Κ.Ι.Σ.Ε., οι πρόεδροι ή αντιπρόσωποι όλων των ενεργών ισραηλιτικών κοινοτήτων της Ελλάδας, ο ραβίνος της Λάρισας, εκπρόσωπος του ελληνικού κράτους και του Εβραϊκού Μουσείου Ελλάδας και οι πρέσβεις 12 χωρών, μεταξύ των οποίων του Ισραήλ και της Γερμανίας. Στις εκδηλώσεις συμμετείχαν επίσης όχι μόνο οι λίγοι Εβραίοι που κατοικούν πια στα Τρίκαλα, αλλά και ένας σημαντικός αριθμός τρικαλινών Εβραίων της διασποράς.

Κατά τη διάρκεια των εκδηλώσεων παρουσιάστηκαν εκτός των άλλων δύο εκθέσεις σχετικές με το Ολοκαύτωμα: μια του Εβραϊκού Μουσείου Ελλάδας και μια του Μουσείου του Άουσβιτς, οργανωμένη από την πολωνική πρεσβεία στην Ελλάδα. Σε ό,τι αφορά στο ίδιο το μνημείο, αυτό αποτελείται από μια σιδηροδρομική γραμμή η οποία κλείνει σχηματίζοντας ένα δάκρυ και συμβολίζει

τα τρένα που μετέφεραν τους ντόπιους και όχι μόνο Εβραίους στα στρατόπεδα συγκέντρωσης. Στο εσωτερικό της σιδηροδρομικής γραμμής υπάρχει μια ελιά, η οποία συμβολίζει, σύμφωνα με τον πρόεδρο του Κ.Ι.Σ.Ε., την ειρήνη και την αναγέννηση.¹⁵⁰ Ο δήμαρχος των Τρικάλων κατά τα αποκαλυπτήρια αναφέρθηκε με τη σειρά του στη συμβολική «επιστροφή» της τοπική εβραϊκής μνήμης στην πόλη.

Ωστόσο, πρόκειται μάλλον για μια «επιστροφή» υπό προϋποθέσεις, με την έννοια ότι οι σχετικές δράσεις αποτελούν κατά βάση δημόσιες επιτελέσεις του κυρίαρχου ιστορικού κανόνα, ο οποίος θεμελιώνεται στην αντίληψη περί διαχρονικά αρμονικής συμβίωσης ντόπιων Χριστιανών και Εβραίων. Οι ομιλητές της εκδήλωσης ερμήνευσαν κατά βάση υπό αυτό το πρίσμα τη διάσωση της μεγάλης πλειονότητας των τρικαλινών Εβραίων και την καταλυτική συμβολή των ντόπιων Χριστιανών σε αυτό.¹⁵¹

Η εικόνα αυτή σε καμία περίπτωση δεν είναι αυθαίρετη. Αντίθετα, τόσο οι αφηγήσεις των συνομιλητών όσο και άλλες διαθέσιμες πηγές συνηγορούν στο ότι σε γενικές γραμμές οι δια-θρησκευτικές σχέσεις στην περιοχή ήταν διαχρονικά ομαλές. Ωστόσο, αφήνοντας προς το παρόν κατά μέρους την περίοδο της Κατοχής, από τη συστηματική εθνογραφική και «αρχαιολογική» έρευνα προκύπτει ότι ο αντισημιτισμός δεν ήταν εντελώς άγνωστος στα Τρίκαλα πριν και μετά τον Πόλεμο. Έτσι, στις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα δεν απουσίαζαν κατά καιρούς οι δημόσιες εντάσεις μεταξύ των δύο κοινοτήτων.¹⁵² Αν και για την περίοδο από το δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1930 και μετά δεν μαρτυρούνται αντίστοιχες εντάσεις, τα στερεότυπα και οι προκαταλήψεις εναντίον των Εβραίων και κυρίως η συκοφαντία του αίματος¹⁵³ συνεχίζουν να διακατέχουν σημαντικό τμήμα της τρικαλινής κοινωνίας, ακόμα και μεταπολεμικά, σύμφωνα με ορισμένους συνομιλητές. Επιπλέον, ούτε στις ημέρες μας απουσιάζουν αντισημιτικές πράξεις, όπως οι βανδαλισμοί του εβραϊκού νεκροταφείου τη δεκαετία του 1990 αλλά και το 2018 ή οι πιο πρόσφατες βεβηλώσεις της συναγωγής και του μνημείου του Ολοκαυτώματος με αντισημιτικά συνθήματα. Τέτοιου είδους πράξεις συνήθως αγνοούνται ή υποβαθμίζονται στους λόγους που αναπτύσσονται και τις εξιδανικευμένες εικόνες που προβάλλονται στο πλαίσιο επίσημων, θεσμικών τελετουργικών πρακτικών.

Μάλιστα, συχνά δημιουργείται η αίσθηση ότι δεν είναι μόνο οι Χριστιανοί

συμμετέχοντες, αλλά εξίσου αν όχι περισσότερο τα ίδια τα μέλη της κοινότητας που διστάζουν και αποφεύγουν να αναφερθούν σε αυτές. Αναμφίβολα, η στάση αυτή εκφράζει το πολιτισμικό τραύμα του Ολοκαυτώματος, σε συνδυασμό με την ανασφάλεια που προκαλεί σήμερα στα μέλη της κοινότητας ο πολύ μικρός αριθμός τους.¹⁵⁴ Επιπλέον, όμως, θα πρέπει να ερμηνευθεί και υπό το πρίσμα των πολιτικών και κοινωνικών δεσμεύσεων της κοινότητας ή των επιμέρους μελών της, στη βάση των θεσμικών ή και διαπροσωπικών τους σχέσεων με την ευρύτερη «τοπική κοινωνία» των Τρικάλων.

Βέβαια, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά στις πιο πρόσφατες πράξεις αντισημιτισμού που έλαβαν χώρα στα Τρίκαλα, η επίσημη κοινότητα δεν απέφυγε να τις καταδικάσει δημοσίως μέσω του τύπου και των ελληνοεβραϊκών θεσμών ή και να καταθέσει μήνυση κατ' αγνώστων.¹⁵⁵ Παράλληλα, στις τελευταίες φάσεις της έρευνάς μου τα μέλη της κοινότητας (τουλάχιστον ορισμένοι από τους συνομιλητές) έδειξαν μεγαλύτερη διάθεση να μου μιλήσουν, έστω αποσπασματικά και με υπεκφυγές, για αυτά τα «δύσκολα» ζητήματα. Αν και αυτό συνδέεται, όπως έχω αναφέρει, με την εμβάθυνση της εθνογραφικής σχέσης, αποτελεί πιθανώς και έκφραση μιας νέας τάσης μεταξύ των ίδιων των μελών της κοινότητας αλλά και μέρους της ευρύτερης τοπικής κοινωνίας. Πρόκειται για μια τάση όχι αμφισβήτησης, αλλά διαπραγμάτευσης και εμπλουτισμού του ηγεμονικού ιστορικού κανόνα.

*

Στο σημείο αυτό έχει ενδιαφέρον να αναφερθούμε σε δύο μυθιστορήματα της Μαρούλας Κλιάφα. Παρά τον μυθιστορηματικό τους χαρακτήρα, αυτά έχουν βασιστεί σε εκτεταμένη έρευνά της και ειδικότερα σε προφορικές μαρτυρίες, καθώς και στην αποδελτίωση του τοπικού κατοχικού και μεταπολεμικού τύπου. Η συνδυασμένη ανάγνωση των δύο βιβλίων μάς αποκαλύπτει τον κυρίαρχο ιστορικό κανόνα για την εβραϊκή εμπειρία της Κατοχής στα Τρίκαλα. Ωστόσο, μας δείχνει ταυτόχρονα τα όριά του, καθώς σε αυτά ανοίγονται ρωγμές για εναλλακτικές αναγνώσεις του παρελθόντος.

Ειδικότερα, το πρώτο μυθιστόρημα της Κλιάφα, με τίτλο *Μια μπαλάντα για τη Ρεβέκκα*,¹⁵⁶ αποτελεί μια μυθιστορηματική ανάπλαση της εβραϊκής εμ-

πειρίας της Κατοχής. Έχοντας ως πρωταγωνίστρια μια έφηβη Εβραία, η μητέρα της οποίας όμως είναι Χριστιανή, η συγγραφέας εστιάζει καταρχάς σε στοιχεία που αντανακλούν ή και συστηματοποιούν τον ηγεμονικό ιστορικό κανόνα: τις αρμονικές σχέσεις Χριστιανών και Εβραίων στα Τρίκαλα, τον ρόλο των χριστιανών χωρικών αλλά και αστών, καθώς και της Αντίστασης στη διάσωση των Εβραίων, τη συμμετοχή των τελευταίων στις εαμικές δομές, τους τρόπους διαφυγής, τις πορείες της διάσωσης.

Ωστόσο, η Κλιάφα τοποθετεί ταυτόχρονα σε δευτεραγωνιστικό ρόλο συνεργάτη των Γερμανών έναν χριστιανό δικηγόρο, ανιψιό του χριστιανού παππού της πρωταγωνίστριας. Βέβαια, η χαρακτηριστικότερη ίσως σκηνή στην οποία εμπλέκεται αφορά στην ανεπιτυχή προσπάθειά του να διασώσει τη μητέρα και τον αδελφό της πρωταγωνίστριας το βράδυ της σύλληψης των τρικαλινών Εβραίων από τους Γερμανούς. Παρόλα αυτά, ο συγκεκριμένος ρόλος ανοίγει μια ρωγμή στον ηγεμονικό ιστορικό κανόνα.¹⁵⁷

Η ρωγμή αυτή διευρύνεται στο δεύτερο έργο της Κλιάφα, το μυθιστόρημα με τον τίτλο *Ο άντρας με τη γερμανική στολή*.¹⁵⁸ Το κεντρικό θέμα του βιβλίου είναι η δράση της αντισημιτικής και φασιστικής/ναζιστικής οργάνωσης ΕΕΕ (Εθνική Ένωση Ελλάς) στα Τρίκαλα κατά την περίοδο της Κατοχής¹⁵⁹ και, υπό αυτή την έννοια, η μνήμη και η λήθη του δοσιλογισμού. Πρωταγωνίστρια αυτή τη φορά είναι μια αθηναία δημοσιογράφος με καταγωγή από τα Τρίκαλα, που επιστρέφει στον τόπο καταγωγής της αναζητώντας μέσα από συνεντεύξεις με πρωταγωνιστές της εποχής τις ρίζες της. Ειδικότερα, διερευνά την υποψία ότι παππούς της ήταν ο επικεφαλής της τοπικής ΕΕΕ.¹⁶⁰ Αξίζει να σημειωθεί ότι τα Τρίκαλα, μαζί με την Αθήνα και τη Θεσσαλονίκη, αποτελούσαν τις μοναδικές περιοχές όπου η ΕΕΕ συγκρότησε αξιόλογους πυρήνες μετά την επαφάνισή της κατά την περίοδο της Κατοχής.¹⁶¹

Η έκδοση των βιβλίων της Κλιάφα συμπίπτει με μια άλλη έκδοση τοπικής εμβέλειας που κάνει αναφορά στο θέμα αυτό. Πρόκειται για την ιστορική μελέτη του τρικαλινού συγγραφέα Δημήτρη Ι. Κωνταντινίδη, *Τα Τρίκαλα στα χρόνια της Κατοχής. Το χρονικό της ιταλικής και γερμανικής κατοχής των Τρικάλων*, στην οποία έχουμε παραπέμψει ήδη αρκετές φορές. Ο συγγραφέας αναφέρεται, εκτός των άλλων, στο ζήτημα του δοσιλογισμού και τη δράση της ΕΕΕ στα Τρίκαλα:

Στην προσπάθειά τους να εδραιώσουν απόλυτη κυριαρχία σε ολόκληρο το νομό οι Γερμανοί στρατολόγησαν Τρικάλινους με σκοπό να αποφορτίσουν την πίεση του συνεχώς αυξανόμενου αντιστασιακού κινήματος [...] τους χρησιμοποίησαν ποικιλότροπα στο επίπεδο της γειτονιάς, του χωριού, της υπαίθρου και του αστικού κέντρου, για τη συλλογή πληροφοριών, τη συμμετοχή σε εκκαθαριστικές επιχειρήσεις όπως και σε συλλήψεις, ανακρίσεις και εκτελέσεις [...] Από τα τέλη του 1943 άρχισε να δραστηριοποιείται και στα Τρίκαλα η [...] «ΕΕΕ» [...] Το γερμανικό φρουραρχείο της πόλης μας [...] παραχώρησε [...] προνόμια, τα οποία εξασφάλιζαν πλουτισμό και άνετη επιβίωση σε όλα τα μέλη της «Ένωσης». Αρχηγός της οργάνωσης στα Τρίκαλα ήταν ο ηλεκτρολόγος Χρήστος Μαντζούκας. Είχε δε ως πρωτοπαλίκαρα τον ξυλέμπορο Γιάννη Μακρή και τον Ηλία Τσιαντούλα [...] Όσον αφορά τον αριθμό τους, σύμφωνα με αναφορά πληροφοριοδότη της ελληνικής κυβέρνησης στη Μέση Ανατολή το καλοκαίρι του 1944: «1. Εις Τρίκαλα με αρχηγόν τον Μαντζούκα η εύκολος δύναμις της ομάδος είναι 150 άνδρες. 2. Εις Ιωάννινα αποτελούμενον από 30 μέλη [...].¹⁶²

Αν και οι αφηγήσεις αυτές αναφέρονται ευρύτερα στο δοσιλογισμό στα Τρίκαλα, δεν απουσιάζουν ειδικότερες αναφορές στη δράση της ΕΕΕ σε σχέση με τους Εβραίους και στην εφαρμογή της αντισημιτικής πολιτικής των κατακτητών. Στο μυθιστόρημα της Κλιάφα, αυτό γίνεται κυρίως μέσω των αφηγήσεων ενός πρώην μέλους της ΕΕΕ και ενός τρικαλινού Εβραίου που επέστρεψε από τα ναζιστικά στρατόπεδα. Σύμφωνα με την αφήγηση του πρώτου,

[...] Μια άλλη φορά μαζί με τον Αντώνη ξυλοφορτώσαμε έναν Οβριό. Ήταν τότε που πιάσαμε στη φάκα όλους τους Ισκαριώτες. Αυτός, για να γλυτώσει, κρύφτηκε στο πατάρι. Τον δείραμε άσχημα και, φυσικά, τον παραδώσαμε στους Γερμανούς. Σίγουρα κι αυτός, όπως και οι όμοιοί του, θα έγινε σαπούνη [...]¹⁶³

Σύμφωνα με την αφήγηση του δεύτερου,

[...] Η οδύσειά μου άρχισε μια βροχερή μέρα του 1944, όταν μπήκε στο μαγαζί μου ένας ένστολος Έλληνας και απαίτησε να του δώσω ένα χρηματικό ποσό για τις ανάγκες μιας οργάνωσης που, όπως μου τόνισε, θα καταπολεμούσε τον

μπολσεβικισμό [...] επειδή οι καιροί ήταν πονηροί και κυκλοφορούσαν διάφοροι απατεώνες, αρνήθηκα [...] όταν το ίδιο βράδυ ανέφερα στον αδελφό μου το περιστατικό, μου είπες πως φέρθηκα αστόχαστα.

«Καλά που ζεις;», μου λέει. «Δεν έμαθες πως η παλιά οργάνωσης [ΕΕΕ] έχει επανιδρυθεί με τη συνδρομή των Γερμανών;».

[...] τα ξημερώματα της 24ης προς 25η Μαρτίου, οι Γερμανοί με τους συνεργάτες τους περικύκλωσαν την εβραϊκή συνοικία. Μόλις την τελευταία στιγμή κατάφερα [...] να καταφύγω στο σπίτι ενός χριστιανού γείτονα, ο οποίος αψηφώντας τον κίνδυνο, με έκρυψε στο υπόγειο. Κατά το μεσημέρι [...] βαριά χτυπήματα ακούστηκαν στην πόρτα. Κατάλαβα πως είχε φτάσει η ώρα μου και για να μην ενοχοποιήσω περισσότερο τον ευεργέτη μου, αποφάσισα να βγω και να δηλώσω ότι είχα τρυπήσει στην κρυψώνα μου από τον φεγγίτη. Στην είσοδο με περίμενε μια έκπληξη. Αντί για τους Γερμανούς αντίκρισα τον ένστολο Έλληνα που με ένα χαιρέκακο χαμόγελο μου είπε: «Τι φαντάστηκες χαχαμίκο, ότι θα μου γλύτωνες»;¹⁶⁴

Βέβαια, σε σχετική συνέντευξη η συγγραφέας μου είπε ότι, παρότι χρησιμοποίησε ως βάση την προγενέστερη ερευνητική της εμπειρία, η συγκεκριμένη ιστορία είναι μυθοπλασία και ότι δεν διαθέτει σχετικά ιστορικά στοιχεία.

Από την πλευρά του, ο Κωνσταντινίδης, κάνει μια σύντομη αναφορά στον ρόλο των καταδοτών στην ομαδική σύλληψη των τρικαλινών Εβραίων στις 24 Μαρτίου 1944,¹⁶⁵ γεγονός που επισημαίνεται ήδη στις αρχές της δεκαετίας του 1960 από τον τρικαλινό δημοσιογράφο Θύμιο Λώλη, ο οποίος γράφει:

Πολλές μέρες πριν τεθή σ' εφαρμογή το σχέδιο της ομαδικής συλλήψεως των συμπολιτών Εβραίων, Γερμανοί συνοδευόμενοι υπό συμπολιτών καταδοτών περιείρχοντο την Ισραηλιτική κοινότητα εντοπίζοντας τα σπίτια των Εβραίων [...] όσοι Εβραίοι εκείνο το πρωί προσεπάθησαν και κατόρθωσαν να ξεφύγουν για λίγο από τα χέρια των Γερμανών, προσέκρουσαν στο μίσθαρνο έργο των καταδοτών [...] ο 27ετής Ασημάκης Μπέγας [...] κατόρθωσε να ξεφύγει [...] και να κρυφτεί στο σπίτι του δασκάλου της κοινότητας Ραφαήλ Φελούς, από όπου είχαν περάσει οι Γερμανοί προ ολίγης ώρας. Στο σπίτι αυτό όμως έμενε κατάδοτης των Γερμανών που αντελήφθηκε τον νεαρό Μπέγα και τον κατέδωσε. Την

ίδια τύχη είχε και ο 30ετής Μωυσής Καμόντος που πρόφθασε και κρίφτηκε στην οροφή του σπιτιού [...] Πιο δραματική όμως είναι η σκηνή της συλλήψεως του 25ετούς Σολομώντος Μεγίρ, λογιστού του υποκαταστήματος της εθνικής τραπεζής. Μπήκαν οι Γερμανοί στο σπίτι του και συνέλαβαν τον πατέρα του [...] και τις αδελφές του [...] ο ίδιος όμως κατόρθωσε να αποφύγει προς στιγμήν την σύλληψιν κρυμμένος σε ένα ντουλάπι [...] απεμακρύνθηκαν οι Γερμανοί, μα γύρισε σε λίγο ο συνοδεύων αυτούς καταδότης, γιατί ήξερε πως πρέπει στο σπίτι αυτό να υπάρχει και νεαρός [...] Ψάχνει επίμονα και τον βρήσκει.

- Βγες έξω παληοεβραΐε.

- Μα εσύ; Σε παρακαλώ, σε ικετεύω μη με παραδίδεις στους Γερμανούς.

- Βγες έξω προτού σε σκοτώσω [...] και τον παρέδωσε στους Γερμανούς.¹⁶⁶

Η έκδοση των βιβλίων αυτών μπορεί να θεωρηθεί ως δείγμα της αυξανόμενης διάθεσης της τρικαλινής κοινωνίας να διερευνήσει ή και να «ξαναθυμηθεί» δύσκολες πλευρές του πρόσφατου παρελθόντος της, οι οποίες έχουν επί μακρόν εξοριστεί στη λήθη και τη σιωπή ή εκτοπίστηκαν στο περιθώριο της δημόσια τοπικής ιστορίας.¹⁶⁷ Η διάθεση αυτή εκφράζεται και σε ορισμένες προφορικές αφηγήσεις, όπου, χωρίς να αμφισβητείται ο ιστορικός κανόνας, εξυπονείται ότι πιθανώς υπάρχει και «κάτι άλλο που δεν λέγεται», τουλάχιστον δημοσίως ή και επισήμως. Έτσι, ένας χριστιανός συνομιλητής αναφέρθηκε στην περίπτωση ενός τρικαλινού αστού που κατέδωσε στους Γερμανούς έναν Εβραίο, ο οποίος κρυβόταν σε δημόσιο κατάστημα. Ο ίδιος, καθώς και δύο άλλοι συνομιλητές (ένας Εβραίος και ένας Χριστιανός) με τους οποίους αναπτύξαμε στενότερη σχέση, αναφέρθηκαν επίσης στη δράση της ΕΕΕ. Αν και ανέφεραν ότι τα εγκλήματα της οργάνωσης στρέφονταν ενάντια σε όλον τον τοπικό πληθυσμό, υπαινίσσονταν ότι οι εβραϊκές περιουσίες αποτέλεσαν βασικό στόχο των λεηλασιών, στις οποίες επιδόθηκαν τα μέλη της ΕΕΕ το 1944. Αυτό επιβεβαιώνεται και από τη σχετικά αναφορά στο ημερολόγιο της Κατοχής του Τρικαλινού Γεωργίου Παπαϊωάννου:

Από προχθές οι Γερμανοί αστυνομικοί μαζί με τους δικούς μας και τον Μαντζούκα, πήγαιναν και ρωτούσαν στα εμπορικά μαγαζιά κυρίως αν είχαν πράγματα εβραϊκά κι όσους ευρίσκανε τα πέρνανε. Σήμερα το απόγευμα ήλθαν και

στο δικό μας μαγαζί και μας πήραν μερικά εμπορεύματα, ενός Εβραίου. Μας βάλανε δε και εκατό εκατομμύρια πρόστιμο, διότι δεν τα δηλώσαμε. Και αυτό λίαν επιεικώς, επειδή μόλις ήλθαν τα φανερώσαμε αμέσως με προθυμία.¹⁶⁸

Επιπλέον, ο Εβραίος συνομιλητής αναρωτήθηκε κατά πόσο στη λεηλασία των εγκαταλελειμμένων εβραϊκών καταστημάτων το 1943-1944 δεν συμμετείχαν και Χριστιανοί, μη μέλη της ΕΕΕ. Ο ίδιος, βέβαια, υιοθετεί τον ηγεμονικό ιστορικό κανόνα και αναφέρεται με ευγνωμοσύνη στους Χριστιανούς συμπατριώτες του. Ωστόσο, παράλληλα με τη «συντριπτική πλειοψηφία των Χριστιανών που φάνηκαν αντάξιοι της εμπιστοσύνης των Εβραίων και τους επέστρεψαν ό,τι τους είχαν εμπιστευτεί πριν φύγουν για το βουνό», αναφέρεται και «σε κάποιους λίγους οι οποίοι φάνηκαν ανάξιοι αυτής της εμπιστοσύνης και δεν τους τα επέστρεψαν [εμπορεύματα και τιμαλφή]». ¹⁶⁹ Ο ίδιος, όπως και ορισμένοι άλλοι, αναφέρεται επίσης στη λεηλασία των εβραϊκών σπιτιών, όπου συχνά «τα πατώματα ήταν σκαμμένα... έψαχναν να βρουν τις λίρες που νόμιζαν ότι είχαμε κρύψει», καθώς επίσης και στις δυσκολίες που αντιμετώπισαν, προκειμένου να πάρουν πίσω τα σπίτια τους, στα οποία είχαν εγκατασταθεί χριστιανοί χωρικοί που έμειναν άστεγοι μετά την Κατοχή. ¹⁷⁰ Βέβαια, οι συνομιλητές δεν αναφέρουν το γεγονός αυτό ως ένδειξη αντισημιτισμού, αλλά ως αποτέλεσμα της ανάγκης των χριστιανών χωρικών να αντιμετωπίσουν τις συνέπειες της κατοχικής περιόδου. Στο πλαίσιο αυτό, παρότι σημειώνουν ότι «[οι Εβραίοι] αρχικά δεν μπορούσαν να μπουν στα σπίτια τους», αυτό συνοδεύεται συνήθως από την επισήμανση ότι σταδιακά το πρόβλημα επιλύθηκε. Επιπλέον, συνοδεύεται από αναφορές στην αρμονική συμβίωση εβραϊκών και χριστιανικών οικογενειών που αναγκάστηκαν να συγκατοικήσουν για κάποιο διάστημα.

Παρόμοιες αφηγήσεις συμπίπτουν σε μεγάλο βαθμό με τη μαρτυρία του Κ. Μ. στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί, που επιβεβαιώνει καταρχάς τον ηγεμονικό κανόνα. ¹⁷¹ Ωστόσο, αναδεικνύει παράλληλα με ρητό τρόπο ή και διευρύνει τις εξαιρέσεις του. Έτσι, από τη μια ο συντάκτης του εγγράφου αναφέρεται στην πολύ καλή στάση και την αμέριστη βοήθεια της μεγάλης πλειονότητας των χριστιανών συμπατριωτών του. Από την άλλη, αναφέρεται σε ζητήματα όπως η δράση της ΕΕΕ ενάντια στην κοινότητα, οι λεηλασίες των εβραϊκών κατοικιών και καταστημάτων, καθώς και τα προβλήματα που αντιμετώπισαν οι

τρικαλινοί Εβραίοι μετά την Κατοχή σε ό,τι αφορά στην επιστροφή των περιουσιών τους. Στο πλαίσιο αυτό, ο συντάκτης αναφέρεται επίσης σε «μερικά ασυνείδητα καθάρματα» που έπαιξαν αρνητικό ρόλο έναντι των Εβραίων. Λαμβάνοντας υπόψη και τις αναφορές που κάνει αφενός στον στιγματισμό αυτών των πράξεων από την «κοινωνία των Τρικάλων» και, αφετέρου, στη λεηλασία των εβραϊκών περιουσιών «από τους Ναζί και τους Τριεψιλίτες», ο χαρακτηρισμός αυτός μπορεί να συνδεθεί με ασφάλεια μόνο με τα μέλη της ΕΕΕ. Αντίθετα, δεν είναι δυνατή η εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων σχετικά με τη συμμετοχή και μη μελών της οργάνωσης στις λεηλασίες των εβραϊκών περιουσιών.

Εκτός από τα παραπάνω, ο συντάκτης του κειμένου θίγει και ένα άλλο ζήτημα που αγνοείται στο πλαίσιο του ηγεμονικού κανόνα. Ειδικότερα, αναφέρεται και στον ρόλο των τοπικών δυνάμεων ασφαλείας, ειδικότερα της χωροφυλακής, στη σύλληψη του ντόπιου εβραϊκού πληθυσμού. Βέβαια αυτό, όπως και η δράση της ΕΕΕ, συνδέεται καταρχάς με τη γενικότερη ενσωμάτωση και συνεργασία των κρατικών και παρακρατικών μηχανισμών με τον κατακτητή. Στο πλαίσιο αυτό, θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι πιθανότατα μεγάλο μέρος των χωροφυλάκων που υπηρετούσαν στα Τρίκαλα δεν ήταν ντόπιοι, αλλά προέρχονταν από άλλες περιοχές. Αυτό ισχύει πιθανώς και για ορισμένα μέλη της τοπικής ΕΕΕ.¹⁷² Ωστόσο, εξίσου πιθανό είναι ότι από τις τάξεις της χωροφυλακής δεν απουσιάζουν οι ντόπιοι Χριστιανοί. Σε ό,τι αφορά στην ΕΕΕ, σύμφωνα με το ημερολόγιο της Κατοχής του Τρικαλινού Γεωργίου Παπαϊωάννου η πλειονότητα των μελών της στα Τρίκαλα προέρχονταν από τα γύρω χωριά.¹⁷³ Θα είχε, συνεπώς, ενδιαφέρον να διερευνηθούν σε μεγαλύτερο βάθος οι τοπικές διαστάσεις της συνεργασίας με τον κατακτητή, ιδιαίτερα κατά την τελευταία φάση της Κατοχής και με πρόσχημα τον «κομμουνιστικό κίνδυνο».¹⁷⁴

Σε κάθε περίπτωση, με βάση τα παραπάνω μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο αντισημιτισμός, αν και περιθωριακός, χαρακτηρίζει ένα τμήμα της τρικαλινής κοινωνίας ήδη από τον Μεσοπόλεμο. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτό συνδέεται με την παθητική ή και ενεργητική υιοθέτηση αρνητικής στάσης έναντι των Εβραίων κατά την περίοδο της Κατοχής από μικρή μερίδα του ντόπιου χριστιανικού πληθυσμού. Όπως και αλλού, ο αντισημιτισμός θεμελιώνεται σε μια σειρά από στερεότυπα και ιδεολογικές κατασκευές: τον μύθο των «πλούσιων

εβραίων», την αντίληψη περί «μη-ελληνικότητας» τους, αλλά επίσης τη σύνδεσή τους με τους «κομμουνιστές». Στο πλαίσιο αυτό, αναδύεται η δεύτερη βασική «σιωπή» των περισσότερων συνεντεύξεων, η οποία αφορά στη σχέση των τρικαλινών Εβραίων με το κομμουνιστικό κίνημα.

*

Η λόγια τοπική ιστορία έχει αναδείξει, τουλάχιστον εν μέρει, το γεγονός ότι κατά τον Μεσοπόλεμο ένα τμήμα της κοινότητας συνδέεται πολιτικά με το ΣΕΚΕ/ΚΚΕ. Μάλιστα, κατά τη δεκαετία του 1920 οι ντόπιοι Εβραίοι Ραφαήλ Φελούς και Σολομών Καπέτας αποτελούν σημαντικά στελέχη του τοπικού ΚΚΕ αλλά και του τρικαλινού εργατικού κινήματος.¹⁷⁵ Οι ίδιοι μαζί με αρκετούς άλλους ντόπιους Εβραίους συμμετέχουν και φαίνεται να έχουν πρωταγωνιστικό ρόλο στο αγροτο-εργατικό συλλαλητήριο που οργανώθηκε στα Τρίκαλα το 1925 και είχε αιματηρή κατάληξη μετά την ένοπλη επέμβαση του στρατού. Αυτό αποτέλεσε αφορμή για τον συλλογικό στιγματισμό των Εβραίων ως «κομμουνιστών» από τμήμα της ντόπιας πολιτικής ελίτ και του τοπικού τύπου. Το γεγονός αυτό οδήγησε με τη σειρά του την ντόπια εβραϊκή κοινότητα στο να πάρει αποστάσεις από το κομμουνιστικό κίνημα και να καταδικάσει τα μέλη της που κατηγορήθηκαν για «συμμετοχή στα έκτροπα».¹⁷⁶

Παρόλα αυτά, ένα τμήμα της κοινότητας συνεχίζει να έχει σχέσεις ή και να πρωταγωνιστεί στο τοπικό κομμουνιστικό κίνημα έως τον Πόλεμο. Βέβαια, σύμφωνα με τη μαρτυρία της Αλλέγρας Φελούς, σημαίνοντος στελέχους της τοπικής ΕΠΟΝ και μεταπολεμικά του ΚΚΕ, στον τρικαλινό ιστορικό Κώστα Μιχαλάκη, οι περισσότεροι τρικαλινοί Εβραίοι ήταν Βενιζελικοί. Η απήχηση του ΚΚΕ στους κόλπους της κοινότητας ήταν ανάλογη με αυτήν που είχε στους ντόπιους Χριστιανούς, η οποία ήταν ιδιαίτερα χαμηλή στα Τρίκαλα με βάση τις εκλογές του 1935.¹⁷⁷ Ωστόσο, με βάση και κάποιες αναφορές των συνομιλητών, μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι σχέσεις αυτές είναι ισχυρότερες από όσο προβάλλεται σήμερα και επιπλέον ενισχύονται κατά τη διάρκεια της Κατοχής, λόγω της στάσης του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ και του ρόλου του στη διάσωση των Εβραίων.

Βέβαια, οι αναφορές αυτές αποτελούν εξαίρεση και επιπλέον είναι συνήθως

αποσπασματικές και φευγαλέες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν δύο συνομιλήτριες. Η πρώτη αναφέρθηκε στον μετέπειτα κουνιάδο της θείας της, η οποία «[το 1941] ήταν αρραβωνιασμένη είπαν να κάνουν τον γάμο, αλλά ο γαμπρός είχε έναν αδελφό στην εξορία η μάνα του έλεγε «να έρθει και ο Ιακώβ» (ψευδώνυμο) για να κάνουν το γάμο [...] μάλλον κομμουνιστής ήταν, για αυτό τον είχαν εξορία δεν ξέρω παραπάνω». Η δεύτερη αναφέρθηκε στην περίπτωση ενός θείου της, «τον οποίο τον σκοτώσανε στη Λάρισα, τότε με τον συμμοριτοπόλεμο, γιατί ήταν κομμουνιστής», χωρίς ωστόσο να μας δώσει περισσότερες λεπτομέρειες.

Αντίστοιχες γενικόλογες και υπαινικτικές αναφορές εμφανίζονται σποραδικά και σε άλλες αφηγήσεις. Ωστόσο, κατά κανόνα οι συνομιλητές απέφευγαν να αναφερθούν στο συγκεκριμένο ζήτημα. Οι όποιες αναφορές αφορούσαν κατά βάση εμβληματικές μορφές, όπως ο (μετέπειτα τοπικός ραβίνος) Ραφαήλ Φελούς και ο Σολομών Καπέτας, καθώς και η ανιψιά του πρώτου και σύζυγος του δεύτερου Αλλέγρα Φελούς.¹⁷⁸ Έτσι, περιόριζαν τη σχέση τρικαλινών Εβραίων και ΚΚΕ σε έναν στενό κύκλο ανθρώπων, οι οποίοι «μυήθηκαν [στο ΚΚΕ] από τον ραβίνο», σύμφωνα με έναν συνομιλητή. Υπό αυτή την έννοια, την υποβάθμιζαν όχι μόνο ως «μη αντιπροσωπευτική», αλλά και ως κάτι περιθωριακό εντός της κοινότητας.

Η εικόνα αυτή αλλάζει εν μέρει κατά τις μετέπειτα φάσεις της έρευνάς μου. Η σταδιακή εξοικείωση μου με την κοινότητα, μου έδωσε καταρχάς μεγαλύτερη άνεση ώστε να θέσω ανοικτά ανάλογα ερωτήματα. Παράλληλα, ορισμένοι συνομιλητές έδειξαν μεγαλύτερη προθυμία να μου μιλήσουν για το συγκεκριμένο ζήτημα. Έχει ενδιαφέρον, από ερμηνευτικής άποψης, ότι επρόκειτο για άτομα που είτε τοποθετούνταν πολιτικά στον χώρο της Αριστεράς είτε συνδέθηκαν μαζί μου με σχέσεις φιλίας και εμπιστοσύνης. Αυτοί αναφέρθηκαν, με λιγότερες ή περισσότερες λεπτομέρειες, σε σημαντικό αριθμό συγγενών τους ή και ευρύτερα μελών της κοινότητας που βρέθηκαν πριν τον Πόλεμο ή/και κατά την περίοδο της Κατοχής στην εξορία ως κομμουνιστές, που πολέμησαν κατά τη διάρκεια της Κατοχής με τον ΕΛΑΣ αλλά και στον εμφύλιο με το ΔΣΕ ή αναγκάστηκαν να μεταναστεύσουν στην Παλαιστίνη/Ισραήλ γιατί «είχαν στιγματιστεί ως κομμουνιστές και αριστεροί».

Η υποβάθμιση της σχέσης της κοινότητας με το κομμουνιστικό κίνημα εκ-

φράζεται και στις ερμηνείες των συνομιλητών σχετικά με τον ρόλο των κομμουνιστών και του ΚΚΕ στη διάσωση των τρικαλινών Εβραίων. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ο καταλυτικός ρόλος του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ σε αυτό αποτελεί κοινό τόπο σε όλες τις αφηγήσεις. Ωστόσο, την ίδια στιγμή φαίνεται να επιχειρείται η μερική αποσύνδεση ΕΑΜ-ΕΛΑΣ και «κομμουνισμού», κάτι που εκφράζει τον γενικότερο ιστορικό κανόνα της μεταπολίτευσης. Μάλιστα, ένας συνομιλητής το έκανε ρητώς, αναφέροντας χαρακτηριστικά:

[...] Κάποιοι επιτέθηκαν στους Γερμανούς [έξω από το χωριό όπου κρυβόταν αυτός και η οικογένειά του] δεν ξέρω ποιοι ήτανε κάποιοι στην Αντίσταση [...] γιατί είχα μια κουβέντα με έναν φίλο μου [...] ο οποίος είναι αριστερός και συζητάμε και του λέω: «το κομμουνιστικό κόμμα καπηλεύθηκε την Εθνική Αντίσταση» διότι στην εθνική αντίσταση, άσε το Ζέρβα που ήταν δεξιοί, αλλά σε αυτήν την περιοχή των Τρικάλων τη δική μας, υπήρχαν αντάρτες οι οποίοι είχαν βγει να πολεμήσουν τους Γερμανούς που δεν είχαν καμία σχέση με το κομμουνιστικό κόμμα και δεν είχαν καμία σχέση [ούτε] με τον Ζέρβα.[...]

Η παραπάνω ρητή σχετικοποίηση του ρόλου του ΚΚΕ εντός του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ αποτελεί εξαίρεση στο πλαίσιο των αρχικών συνεντεύξεων. Ωστόσο, έστω και με λιγότερο ρητό τρόπο αποτελεί τον κανόνα. Επιπλέον, ακόμα κι όταν αυτός ο ρόλος αναγνωρίζεται ως καταλυτικός, υποβαθμίζεται συνήθως η σημασία της κομμουνιστικής ταυτότητας ως ιδεολογικού και πολιτικού θεμελίου της αντιστασιακής δράσης του ΚΚΕ. Αντίθετα, η Αντίσταση, και κατά συνέπεια ο ρόλος της στη διάσωση των Εβραίων, ερμηνεύεται προνομιακά με «εθνικούς/ πατριωτικούς» όρους, προβάλλοντας εκ νέου την «εθνική ομοψυχία» των Ελλήνων (Εβραίων και Χριστιανών, Κομμουνιστών και μη), τόσο στην τοπική όσο και στην εθνική κλίμακα. Γεγονός που εκφράζει την κυρίαρχη επίδραση του εθνικού ιστορικού κανόνα πάνω στα υποκείμενα και την κοινότητα και την περιθωριοποίηση των εναλλακτικών και κυρίως των ανταγωνιστικών αναγνώσεων του παρελθόντος.¹⁷⁹

Στ. Συμπεράσματα

Από την παραπάνω ανάλυσή προκύπτει ότι στην περίπτωση των τρικαλινών Εβραίων, η εννοιολόγηση του *Ολοκαυτώματος* και της *Διάσωσης* ως δυο άρρηκτα συνδεδεμένων, ωστόσο διαφορετικών πλευρών της εβραϊκής εμπειρίας της *Κατοχής*, αποτελεί θεμελιώδη άξονα για την οργάνωση και τη νοηματοδότηση των σχετικών αφηγήσεων. Στο πλαίσιο αυτό, η *Διάσωση*, συνδεδεμένη επιλεκτικά με όσα τους συνδέουν θετικά με τους «άλλους συμπατριώτες» τους, αποτελεί για τους τρικαλινούς Εβραίους προνομιακό πεδίο τόσο για την ψυχο-κοινωνική όσο και για την πολιτική διαχείριση της εμπειρίας και μνήμης της *Κατοχής*. Αυτό ερμηνεύει και την συνεχώς αυξανόμενη βαρύτητα της στο πλαίσιο του αντίστοιχου ιστορικού κανόνα.

Βέβαια, στην περίπτωση των τρικαλινών Εβραίων, αυτό εκφράζει καταρχάς τις τοπικές διαστάσεις της Shoah: το γεγονός ότι οι περισσότεροι εξ αυτών διασώθηκαν με την καταλυτική συμβολή των ντόπιων Χριστιανών.¹⁸⁰ Ωστόσο, εκφράζει επίσης μια τάση εγκατάλειψης στη λήθη των περιπτώσεων που μαρτυρούν τη διαφορετική στάση ορισμένων Χριστιανών. Βέβαια, αυτό μπορεί ως ένα βαθμό να ερμηνευθεί από το ίδιο το γεγονός ότι οι αντίστοιχες περιπτώσεις φαίνεται ότι ήταν λίγες και συνεπώς αποτελούν εξαίρεση. Γεγονός που διευκολύνει σε τοπικό επίπεδο τη συγκρότηση ή την υιοθέτηση μιας παραδειγματικής, διδακτικής και ταυτόχρονα απελευθερωτικής, μνήμης¹⁸¹ γύρω από την εβραϊκή εμπειρία του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και το Ολοκαύτωμα. Ωστόσο, η αποσιώπηση ή υποβάθμιση των εξαιρέσεων μπορεί να ερμηνευθεί και σε συνδυασμό με την αυξανόμενη βαρύτητα της *Διάσωσης* στο πλαίσιο των σχετικών «εθνικών» αφηγημάτων που παράγονται από τους κρατικούς ή τοπικούς θεσμούς. Αυτό εκφράζεται μέσω της προνομιακής και επιλεκτικής προβολής περιπτώσεων όπως τα Τρίκαλα ή, πολύ περισσότερο, η Ζάκυνθος, που έρχονται σε αντίθεση με τη Γενοκτονία της συντριπτικής πλειονότητας των ελλήνων Εβραίων στα ναζιστικά κρεματόρια. Βέβαια, αυτό σε μεγάλο βαθμό είναι αποτέλεσμα της εξόντωσης των θεσσαλονικιών Εβραίων που αποτελούσαν στη συντριπτική πλειονότητα των Εβραίων της Ελλάδας και σύμφωνα με τον Mazower, «σε γενικές γραμμές, οι ορθόδοξοι Έλληνες έδειξαν ιδιαίτερη γενναιοψυχία προς τους Εβραίους».¹⁸² Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, η έμφαση των

σχετικών δημόσιων αφηγήσεων στη Διάσωση θα πρέπει να ερμηνευθεί και υπό το πρίσμα των μηχανισμών πολιτικής διαχείρισης της μνήμης και των όρων ενσωμάτωσης της ετερότητας στο πλαίσιο της εθνικής ιδεολογίας.

Σε αντίθεση με τη Διάσωση, η ενσωμάτωση του *Ολοκαυτώματος* και της *Γενοκτονίας* σε αυτά τα αφηγήματα παρουσιάζει σημαντικές δυσκολίες για διάφορους λόγους.¹⁸³ Άλλωστε, ως θεμελιώδη στοιχεία της κοινής μνήμης των εβραϊκών πληθυσμών, αυτά συνδέεται κατεξοχήν με την *εβραϊκότητα* τους. Συνεπώς, αποτελούν στοιχεία ταυτοποίησης τους με νοερές κοινότητες θεμελιωμένες στην ίδια ιστορική και πολιτισμική βάση, όπως ο *Ελληνικός Εβραϊσμός*, η *Εβραϊκή Διασπορά* ή ο *Εβραϊσμός* εν γένει. Υπό αυτή την έννοια, το τραύμα του *Ολοκαυτώματος* ενισχύει την προϋπάρχουσα αίσθηση ετερότητας των ελλήνων Εβραίων, εντός των «υλικών» ή «νοερών» κοινοτήτων με τις οποίες συνδέθηκαν ιστορικά. Αυτή η αίσθηση ετερότητας έχει την αφετηρία της στο γεγονός ότι, παρά τις δημόσιες διακηρύξεις των επίσημων θεσμών τους, οι τοπικές αλλά και η εθνική ελληνική κοινότητα είναι πολιτισμικά και ιδεολογικά θεμελιωμένες με τρόπο που, εν πολλοίς, αποκλείει ή και δαιμονοποιεί (κάτι που ισχύει στην περίπτωση των Εβραίων) την θρησκευτική (ή και γλωσσική) ετερότητα.¹⁸⁴

Στο πλαίσιο αυτό, η έμφαση στη Διάσωση ως ένα στοιχείο που συνδέει θετικά Τρικαλινούς Χριστιανούς και Εβραίους λειτουργεί προς πολλές κατευθύνσεις. Καταρχάς, ερμηνεύοντας τη θετική στάση και τη βοήθεια των πρώτων προς τους δεύτερους με όρους *τοπικότητας* επικυρώνει συμβολικά την *εντοπιότητα* των τελευταίων. Έτσι, η τοπικότητα, παρακάμπτοντας μερικώς τις ανελαστικές εθνικές ταξινομήσεις, αναδεικνύεται για τους κρατικούς θεσμούς σε προνομιακό πεδίο για την αποσπασματική και έμμεση ενσωμάτωση της Shoah στο εθνικό ιστορικό αφήγημα και, συνεπώς, για την επιλεκτική εθνική ενσωμάτωση του ελληνικού εβραϊσμού.¹⁸⁵ Με τον ίδιο τρόπο, αυτή ανάγεται για τους ίδιους τους τρικαλινούς Εβραίους στο κατεξοχήν πεδίο συνάρθρωσης της ελληνικότητάς τους (ως εντόπιων) και της δια-εθνικότητάς τους (ως μελών μιας υπερ-τοπικής διασποράς).¹⁸⁶ Υπό αυτή την έννοια, η υιοθέτηση των παραπάνω αναπαραστάσεων και ερμηνειών από τους ίδιους τους τρικαλινούς, αλλά και τους έλληνες Εβραίους εν γένει, εκφράζει την επιθυμία εθνικής ενσωμάτωσης με παράλληλη διατήρηση της εθνο-πολιτισμικής ιδιαιτερότητας, αλλά και μια στρα-

τηγική επιβίωσης στο ασφυκτικό πλαίσιο της ελληνορθόδοξης εθνικής ιδεολογίας.¹⁸⁷

Παράλληλα, η έμφαση στη Διάσωση λειτουργεί ως ένας μηχανισμός διαχείρισης του πολιτισμικού τραύματος. Στην προοπτική αυτή, υποβαθμίζονται ή και αποσιωπούνται όχι μόνο όσα θα μπορούσαν να ανατρέψουν, αλλά συχνά και όσα απλά απειλούν να θολώσουν ως εξαιρέσεις το παραπάνω εξιδανικευμένο αφήγημα. Την ίδια στιγμή, οι ευθύνες για τις πλέον καταστροφικές πλευρές της εβραϊκής ιστορίας της Κατοχής αναζητούνται σχεδόν αποκλειστικά στους κατεξοχήν «άλλους», τους Γερμανούς και το ναζιστικό καθεστώς. Ανάλογα με το συγκεκριμένο, μπορεί να συνδεθούν εν δυνάμει και σε πολύ μικρότερο βαθμό και με λιγότερο «άλλους», όπως οι Χριστιανοί άλλων περιοχών της Ελλάδας, σχεδόν ποτέ όμως με τους Τρικαλινούς ή τους Θεσσαλούς ευρύτερα.

Ωστόσο, η ερμηνεία της συμβολής των ντόπιων Χριστιανών αλλά και του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ στη διάσωση των τρικαλινών Εβραίων με όρους «τοπικότητας», «εθνικής ομοψυχίας» και συνεπώς «συμ-πατριωτισμού» εκφράζει και μια άλλη διάσταση της κυρίαρχης θεσμικής ιστορίας. Ειδικότερα, τη γενικότερη δυσανεξία της έναντι «δύσκολων» ερωτημάτων γύρω από την περίοδο της Κατοχής, αλλά και του Εμφυλίου.¹⁸⁸ Εκτός από τον αντισημιτισμό σημαντικού τμήματος της ελληνικής κοινωνίας, τέτοια «δύσκολα» ερωτήματα αφορούν στη στάση μερίδας του ελληνικού πληθυσμού έναντι των κατακτητών, τον καταλυτικό ρόλο των κομμουνιστών στην Αντίσταση αλλά και τα γεγονότα του Εμφυλίου που ακολούθησε. Επιπλέον, αφορούν και στον ρόλο του «κομμουνισμού» (και όχι τόσο των κομμουνιστών ως ατομικών ή συλλογικών υποκειμένων) στη διάσωση των Εβραίων και τη συμμετοχή σημαντικού τμήματος των τελευταίων στο κομμουνιστικό κίνημα.

Στο πλαίσιο αυτό, μέσω του παραπάνω ερμηνευτικού σχήματος υποβαθμίζεται η σημασία της πολιτικο-ιδεολογικής φυσιογνωμίας των πολιτικών δυνάμεων που κυριαρχούσαν εντός του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ (ειδικότερα του ΚΚΕ), για τη στάση που επέδειξε έναντι των Εβραίων. Επιπλέον, υποβαθμίζεται η σημασία που έπαιξε σε αυτό η συμμετοχή σημαντικού τμήματος των Εβραίων, όχι μόνο στα Τρίκαλα, στο προπολεμικό κομμουνιστικό και εργατικό κίνημα. Γεγονός που συνετέλεσε με τη σειρά του στη σφυρηλάτηση, καταρχάς σε τοπικό επίπεδο, κοινωνικών σχέσεων και δικτύων δια-θρησκευτικού χαρακτήρα, τα

οποία έπαιξαν καταλυτικό ρόλο στη στράτευση των Εβραίων στον ΕΑΜ-ΕΛΑΣ και στη διαδικασία της Διάσωσης.

Παρά την κυριαρχία και αναπαραγωγή των παραπάνω ερμηνευτικών σχημάτων, παρατηρείται σταδιακά μια τάση επαναδιαπραγματεύσής τους, καταρχάς από τη λόγια τοπική ιστορία και ακολούθως από τους ίδιους τους τρικαλινούς Εβραίους. Η τάση αυτή, βέβαια, είναι προς το παρόν όχι μόνο διακριτική, αλλά και πολλαπλώς περιθωριακή. Σε ό,τι αφορά στους ίδιους τους τρικαλινούς Εβραίους, εκφράζεται από μάλλον μικρό αριθμό ατόμων. Παράλληλα, δεν εκφράζεται στη θεσμική μνήμη και τον δημόσιο λόγο της κοινότητας, αλλά παραμένει κατά βάση στο πεδίο της υποκειμενικότητας. Εκτός αυτού, ακόμα και σε ατομικό επίπεδο, αυτή δεν απολήγει σε μια συνολική αμφισβήτηση του «εθνικά» και «πολιτικά ορθού» κανόνα, ούτε του συμβολικού και ιδεολογικού του πυρήνα. Ωστόσο, όλο και περισσότερο αναδύονται, έστω και υπαινικτικά, στοιχεία που παρότι δεν ανατρέπουν, εμπλουτίζουν και αναθεωρούν αυτόν τον κανόνα. Ανοίγονται έτσι ρήγματα για τη θέαση και την συμπερίληψη όσων αυτός αποσιωπά ή δεν προβάλλει, αλλά και για την εναλλακτική ερμηνεία όσων περιλαμβάνει.

Βέβαια, θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι επιμέρους «σιωπές» του ηγεμονικού κανόνα εκφράζουν διαφορετικές, αν και αλληλένδετες, μορφές ιδεολογικής αντιπαράθεσης. Ως εκ τούτου, οι αντίστοιχες «διεκδικήσεις» δεν εγγράφονται μόνο στο πεδίο της κοινότητας ή της ευρύτερης τοπικότητας. Εγγράφονται επίσης, αν όχι κατά βάση, σε ευρύτερα υπερ-τοπικά πολιτικά πεδία, κάθε ένα από τα οποία ασκεί διαφορετικής έκτασης, έντασης και δεσμευτικότητας ιδεολογική και πολιτισμική ηγεμονία πάνω στις «τοπικές κοινωνίες». Ο τύπος ηγεμονίας που ασκεί το κάθε πεδίο προοικονομούν σε μεγάλο βαθμό και τις διαφορετικές πιθανότητες κάθε «σιωπής» να βρει μελλοντικά θέση εντός ενός αναθεωρημένου κανόνα για την εμπειρία και μνήμη της Κατοχής και της Shoah στους τρικαλινούς Εβραίους.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Το άρθρο βασίζεται σε 24μηνια μεταδιδακτορική έρευνα, χρηματοδοτούμενη από το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (Ι.Κ.Υ.) στο πλαίσιο του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη ανθρώπινου δυναμικού, εκπαίδευση και διά βίου μάθηση» (ΕΣΠΑ 2014-2020). Πράξη: «Ενίσχυση Μεταδιδακτόρων Ερευνητών/Ερευνητριών» - MIS 5001552.
2. Για την έννοια της «κοινότητας» και τις αναθεωρήσεις της, βλ. B. Jansen (ed.), *Rethinking Community through Transdisciplinary Research*, Palgrave Macmillan, 2020· V. Amit, N. Rapport, *The Trouble with Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*, London, Pluto, 2002· J. C. Walsh S. High, «Rethinking the Concept of Community», *Historie Sociale*, 32:64 (1999), σσ. 255-273· Β. Νιτσιάκος, «Αντί εισαγωγής», στο *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Αθήνα, Πλέθρον, 1995, σσ. 15-35.
3. Βλ. M. Colombo, C. Mosso & N. De Piccoli, «Sense of community and participation in urban contexts», *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 11: 6 (2001), σσ. 457-464.
4. Βλ. σχετικά, A. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, London & New York, Routledge, 1985· Μπ. Άντερσον, *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, Αθήνα, Νεφέλη, 1997.
5. Για τις διαδικασίες αναπαραγωγής της αίσθησης της κοινότητας στους «Τρικάλινους Εβραίους» και τη σχετική σημασία της μνήμης του Ολοκαυτώματος και της Διάσωσης, βλ. Th. A. Spyros, «From Local Community to Global Network: Place, Memory, and Identity Politics among the “Jews of Trikala” and Their Diaspora (Greece)», *Colloquia Humanistica*, 8 (2019), σσ. 247-280.
6. Όπως αναφέρει η Χ. Κουλούρη, «Η έννοια της πολιτισμικής μνήμης εισήχθη από τον Jan Assmann (2008) για να περιγράψει τη «μακράς διάρκειας» μνήμη, η οποία συγκροτείται μέσω «θεσμιοποιημένων μνημοτεχνικών», όπως κείμενα, τελετουργίες, εικόνες, μνημεία κτλ., που ανακαλούν γεγονότα της ιστορίας της κοινότητας και συμβάλλουν στη διαμόρφωση και σταθεροποίηση της αυτοεικόνας της. Ο Assmann ορίζει την πολιτισμική μνήμη σε αντιδιαστολή προς τη «μικρής διάρκειας» επικοινωνιακή ή καθημερινή μνήμη, η οποία είναι ασταθής και ανοργάνωτη και συνδέεται με την προσωπική εμπειρία και την κοινωνική

συναναστροφή [...] Βασική λειτουργία της πολιτισμικής μνήμης είναι η σύμπτυξη ταυτότητας, εφόσον συντηρεί το σύνολο της γνώσης (ένα σώμα ανακυκλούμενων κειμένων, εικόνων και τελετουργιών), από την οποία η ομάδα αντλεί τη συνείδηση της ενότητας και της ιδιαιτερότητάς της. Η πολιτισμική μνήμη υπάρχει τόσο ως «αρχείο» όσο και ως επικαιρότητα, εφόσον κάθε σύγχρονο περιβάλλον οικειοποιείται και νοηματοδοτεί τα «σταθερά» συστατικά της συλλογικής μνήμης». Χ. Κουλούρη, «Το αμόνι της ιστορικής μνήμης: Συγκρότηση και σύγκρουση», στο Ν. Παπαδημητρίου και Α. Αναγνωστόπουλος (επιμ.), *Το παρελθόν στο παρόν. Μνήμη, ιστορία και αρχαιότητα στη σύγχρονη Ελλάδα* (σσ. 45–63), Αθήνα, Καστανιώτης 2017, σσ. 47–48. Πρβλ. J. Assmann, «Communicative and Cultural Memory», in A. Erll, A. Nünning (ed.), *A Companion to Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin & New York, De Gruyter, 2008, σσ. 109–118.

7. Ο όρος μετα-μνήμη (postmemory) εισήχθη από την Μ. Hirsch για να περιγράψει τη σχέση που διατηρούν οι «επόμενες γενιές» με τις τραυματικές εμπειρίες και μνήμες «αυτών που προηγήθηκαν». Με άλλα λόγια, ο όρος αναφέρεται στη δευτερογενή μνήμη των πρώτων για «εμπειρίες» που δεν βίωσαν, αλλά τις «θυμούνται» μέσα από ιστορίες, συμπεριφορές και υλικά αντικείμενα, κυρίως φωτογραφίες. Η Μ. Hirsch χρησιμοποίησε τον όρο κυρίως σε σχέση με τη μεταβίβαση της μνήμης του Ολοκαυτώματος. Βλ. Μ. Hirsch, «Family Pictures: Maus, Mourning, and Post-Memory», *Discourse*, 15:2(1992–1993), σσ. 3–29, και, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012.
8. Για τη σχέση μνήμης και κοινότητας, βλ. Β. Δαλκαβούκης, «Μνήμη και κοινότητα. Επαναπροσδιορίζοντας τις έννοιες στην προοπτική της σύγχρονης Λαογραφίας», στο Μ. Γ. Βαρβούνης και Μ. Σέργης (επιμ.), *Ελληνική Λαογραφία. Ιστορικά, Θεωρητικά, Μεθοδολογικά, Θεματικές*, τ. Β' (σσ. 275–290), Αθήνα, Ηρόδοτος, 2012.
9. Για τις κοινότητες μνήμης, βλ. W. Booth, «Communities of Memory: On Identity, Memory, and Debt», *American Political Science Review*, 93:2(1999), σσ. 249–263· S. Worthy, «Communities of Remembrance: Making Auckland's War Memorial Museum», *Journal of Contemporary History*, 39:4 (2004), σσ. 599–618· Α. Λιάκος, «Τι είναι “μνήμη”;», στο Ν. Παπαδημητρίου και Α. Αναγνωστόπουλος (επιμ.), *Το παρελθόν στο παρόν*, ό.π. (σσ. 32–44), σ. 38· Α. Μ. Δρουμπούκη, *Μνημονικοί τόποι και δημόσια ιστορία του Β' Παγκοσμίου*

- Πολέμου στην Ελλάδα: μια συγκριτική προσέγγιση*. Διδακτορική διατριβή, ΕΚΠΑ, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Αθήνα, 2014, σσ. 56-57, 64.
10. Για μια κριτική προσέγγιση της έννοιας του (ιστορικού) κανόνα, βλ. M. Grever & S. Stuurman (eds.), *Beyond the Canon: History for the Twenty-first Century*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007. Ειδικά για την περίπτωση του Ολοκαυτώματος, βλ. D. LaCapra, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1994, κεφάλαιο 1, «Canons, Texts, and Contexts».
 11. Βλ. Α. Άσερ, «Απόγονοι θυμάτων και θυτών: Τραύματα της ιστορίας», στο Β. Γεωργιάδου και Α. Ρήγος (επιμ.), *Άουσβιτς: Το γεγονός και η μνήμη του. Ιστορικές, κοινωνικές, ψυχαναλυτικές και πολιτικές όψεις της Γενοκτονίας* (σσ. 123-140), Αθήνα, Καστανιώτης, 2007· J. Alexander, *Trauma: A Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 2012.
 12. Βλ. Ρ. Βαν Μπουσχότεν, *Ανάποδα χρόνια. Συλλογική μνήμη και ιστορία στο Ζιάκα Γρεβενών, 1900-1950*, Αθήνα, Πλέθρον, 1997, σσ. 220-226.
 13. Γ. Αντωνίου, «Δημόσια και ιδιωτική μνήμη του Ολοκαυτώματος στην Ελλάδα και τις ΗΠΑ μέσα από μαρτυρίες Ελλήνων Εβραίων», ψηφιακό κείμενο αναρτημένο στον ιστότοπο του ερευνητικού προγράμματος της Ομάδας για τη Μελέτη της Ιστορίας των Εβραίων της Ελλάδας με τίτλο: «Από τον Μεσοπόλεμο στην Ανασυγκρότηση (1930-1960). Η Εμπειρία των Εβραίων της Ελλάδας στις οπτικο-ακουστικές Μαρτυρίες», <http://extras.ha.uth.gr/gjst/photos/paper-2.pdf> (ανάκτηση: 01/07/2019).
 14. Βλ. J. Skinner (ed.), *The Interview: An Ethnographic Approach*, London & New York, Bloomsbury Academic, 2013.
 15. Βλ. W.A. Babchuk & R.K. Hitchcock, «Grounded Theory Ethnography: Merging Methodologies for Advancing Naturalistic Inquiry», *Adult Education Research Conference*, 2013, <https://newprairiepress.org/aerc/2013/papers/5>· K. Charmaz & R. G. Mitchell, «Grounded Theory in Ethnography», in P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland & L. Lofland (eds.), *Handbook of Ethnography* (σσ. 160-174), Thousand Oaks, CA, Sage, 2001.
 16. Βλ. D. Bertaux, *Les Récits de Vie: Perspective Ethnosociologique*, Paris, Nathan 1997.
 17. Βλ. D. L. Altheide, «Ethnographic Content Analysis», *Qualitative Sociology*, 10:1 (1987), σσ. 65-77.
 18. Βλ. T. A. Van Dijk, «Critical Discourses Analysis», in D. Schiffrin, D. Tannen, & H. E. Hamilton (eds.), *The Handbook of Discourse Analysis* (σσ. 352-371),

- Malden MA & Oxford, Blackwell, 2001. Επίσης, T. A. Van Dijk, *Discourse and Power*, Basingstoke & New York, Palgrave Macmillan, 2008.
19. Βλ. M. Halbwachs, *Η συλλογική μνήμη*, Αθήνα, Παπαζήσης, 2013.
 20. *Αυτόθι*.
 21. Βλ. S. Woolf, «Historians: Private, Collective, and Public Memory», in F. Cappelletto (ed.), *Memory and World War II: An Ethnographic Approach* (σσ. 177-194), Oxford & New York, Berg, 2005, σ. 180.
 22. Βλ. M. Halbwachs, *Τα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης*, Αθήνα, Νεφέλη, 2013.
 23. Βλ. A. Shapira, «The Holocaust: Private Memories, Public Memory», *Jewish Social Studies*, 4 (1998), 46-58.
 24. Για τις σχέσεις ατομικής, συλλογικής και οικογενειακής μνήμης βλ. Α. Λιάκος, «Τι είναι μνήμη;», ό.π., σσ. 37-38.
 25. Βλ. S. Woolf, «Historians», ό.π.· Γ. Αντωνίου, «Δημόσια και ιδιωτική μνήμη του Ολοκαυτώματος», ό.π.· Π. Χατζαρούλα, «Η κοινωνική διάσταση της μνήμης στις μαρτυρίες των εβραίων επιζώντων του Ολοκαυτώματος», Ρ. Βαν Μπούσχτεν, Τ. Βερβενιώτη, Κ. Μπάδα, κ.ά. (επιμ.), *Γεφυρώνοντας τις γενιές: διεπιστημονικότητα και αφηγήσεις ζωής στον 21ο αιώνα. Προφορική ιστορία και άλλες βιο-ιστορίες* (σσ. 217-234), Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου (Βόλος, 25-27 Μαΐου 2012), Βόλος, Ένωση Προφορικής Ιστορίας, 2013.
 26. Για τους τόπους μνήμης, βλ. P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire* (V. I-III), Paris, Gallimard, 1997. Ειδικά για τους εβραϊκούς τόπους μνήμης, βλ. Ρ. Μπενβενίστε, «Εβραϊκή ιστορία, εβραϊκή μνήμη, “μνημονικοί τόποι”», στο Ο. Βαρών-Βασάρ (επιμ.), *Εβραϊκή ιστορία και μνήμη* (σσ. 30-61). Αθήνα, Πόλις, 1998. Επίσης, Α. Μ. Droumpouki, «Shaping Holocaust memory in Greece: memorials and their public history», *National Identities* (2015), DOI: 10.1080/14608944.2015.1027760.
 27. Βλ. Ρ. Μπενβενίστε, «Εβραϊκή ιστορία, εβραϊκή μνήμη, “μνημονικοί τόποι”», ό.π., σ. 48.
 28. J. Jacobs, *The Holocaust Across Generations: Trauma and its Inheritance among Descendants of Survivors*, New York, New York University Press, 2016, σ. 108.
 29. Βλ. Ο. Βαρών-Βασάρ, «Η προβληματική των μουσείων της Γενοκτονίας και της Αντίστασης: Ευρωπαϊκό και αμερικανικό μοντέλο», στο Ο. Βαρών-Βασάρ (επιμ.), *Εβραϊκή ιστορία και μνήμη* (σσ. 113-145), ό.π.· Ε. Σολομών, «“Από την πλευρά των επιζώντων”. Μουσεία Ολοκαυτώματος και προφορική ιστορία», στο Ε. Νάκου και Α. Γκαζή (επιμ.), *Η προφορική ιστορία στα μουσεία και την εκπαίδευση* (σσ. 131-154), Αθήνα, Νήσος, 2015· Ο. Βαρών-Βασάρ, «Άουσβιτς: Η

- ανάδυση μιας δύσκολης μνήμης», στο Β. Γεωργιάδου και Α. Ρήγος (επιμ.), *Άουσβιτς: Το γεγονός και η μνήμη του* (σσ. 58-92), ό.π., σσ. 68-75.
30. Βλ. Φ. Αμπατζοπούλου, «Εβραίοι, Ολοκαύτωμα και λογοτεχνική αναπαράσταση στις αρχές του 21ου αιώνα», *Νέα Εστία* 169:1842 (2011), σσ. 408-430.
31. Βλ. Ρ. Μπενβενίστε, «Εβραϊκή ιστορία, εβραϊκή μνήμη, “μνημονικοί τόποι”», ό.π., σσ. 48-51.
32. Ο. Krakovitch, « Les archives d’après les Lieux de mémoire: passage obligé de l’Histoire à la Mémoire», *La Gazette des archives*, 164 (1994), σσ. 5-23. Πρβλ. Α. Μ. Δρουμπούκη, *Μνημονικοί τόποι και δημόσια ιστορία του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου στην Ελλάδα*, ό.π., σσ. 72, 75.
33. W. Kansteiner, «Transnational Holocaust Memory, Digital Culture and the End of Reception Studies», in T. Sindbæk Andersen & B. Törnquist-Plewa (eds.), *The Twentieth Century in European Memory. Transcultural Mediation and Reception* (σσ. 305-343), Leiden, Brill, 2017.
34. Βλ. J. Hansen-Glucklich, *Holocaust Memory Reframed: Museums and the Challenges of Representation*, New Brunswick, New Jersey & London, Rutgers University Press, 2014, κεφάλαιο 7, «Rituals of Remembrance in Jerusalem and Berlin: Museum Visiting as Pilgrimage and Performance».
35. Για το συμβατικό χαρακτήρα της διάκρισης ατομικής και συλλογικής μνήμης, βλ. Μ. Halbwachs, *Τα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης*, Αθήνα, Νεφέλη, 2013.
36. Βλ. Α. Άσερ, «Απόγονοι θυμάτων και θυτών: Τραύματα της ιστορίας», ό.π., σ. 123.
37. Βλ. J. Jacobs, *The Holocaust Across Generations*, ό.π.
38. Βλ. Α. Shapira, «The Holocaust: Private Memories, Public Memory», ό.π.· Ε. Σολομών, «Από την πλευρά των επιζώντων», ό.π.
39. Ο. Βαρών-Βασάρ, «Άουσβιτς», ό.π.
40. Βλ. Α. Λιάκος, «Τι είναι “μνήμη”», ό.π., σ. 40.
41. Πρβλ. Χ. Φλάισερ, *Οι πόλεμοι της μνήμης. Ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος στη δημόσια ιστορία*, Αθήνα, Νεφέλη, 2008, σσ. 57-74.
42. Βλ. D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000, σσ. 143-144.
43. Βλ. Α. Λιάκος, «Τι είναι “μνήμη”», ό.π., σ. 40.
44. Βλ. F. Nietzsche, *Untimely meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, όπ. αναφ. στο C. Aydin, «How to Forget the Unforgettable? On Collective Trauma, Cultural Identity, and Mnemotechnologies», *Identity*, 17:3 (2017), σσ. 125-137.

45. C. A. Cidron, «Toward an Ethnography of Silence: The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel», *Current Anthropology*, 50: 1 (2009), σσ. 5-27.
46. Βλ. J. Rüsen, «Trauma and Mourning in Historical Thinking», *Journal of Inter-disciplinary Studies in History and Archeology*, 1: 1(2004), σσ. 10-21, όπ., αναφ. στο Γ. Κόκκινος, *Το Ολοκαύτωμα: Η διαχείριση της τραυματικής μνήμης-θύτες και θύματα*, Αθήνα, Gutenberg, 2015, σσ. 293-294.
47. Βλ. D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, ό.π., σσ. 141-142· E. Σολομών, «“Από την πλευρά των επιζώντων”», ό.π.
48. Βλ. C. Aydin, «How to Forget the Unforgettable?», ό.π.· C. A. Cidron, «Toward an Ethnography of Silence», ό.π.
49. Βλ. P. Bourdieu, «Μερικές ιδιότητες των πεδίων», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 80:80 (1991), σσ. 3-10 (μετάφραση: Ν. Παναγιωτόπουλος και Π. Στεργίου).
50. Βλ. T. H. Eriksen, *Common Denominators: Ethnicity, Nation-Building and Compromise in Mauritius*, New York, Berg, 1998, σσ. 29-30.
51. Βλ. Α. Λιάκος, «Τι είναι μνήμη;», ό.π., σσ. 38-42.
52. Ειδικά για τις διαφορετικές «τοπικές ιστορίες» των Εβραίων της Ελλάδας κατά την περίοδο της Κατοχής βλ. Ρ. Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν. Αντίσταση, εκτόπιση, επιστροφή. Θεσσαλονικείς Εβραίοι στη δεκαετία του 1940*, Αθήνα, Πόλις, 2014, σσ. 13, 17-18.
53. Για τις πολιτικές της μνήμης βλ. Α. Μ. Δρουμπούκη, *Μνημονικοί τόποι και δημόσια ιστορία του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου στην Ελλάδα*, ό.π., σσ. 57-65.
54. Βλ. Ε. Αβδελά, «Εβραίοι στην Ελλάδα. Προσεγγίσεις σε μια ιστορία των νεοελληνικών μειονοτήτων», *Σύγχρονα Θέματα*, Περίοδος Β΄, τ. 52-53 (1994), σσ. 8-9.
55. Πρβλ. Π. Παπαμίχος Χρονάκης, «Οι “Έλληνες Εβραίοι” στο Άουσβιτς και οι χρήσεις της εθνικής ταυτότητας», ψηφιακό κείμενο αναρτημένο στον ιστότοπο του ερευνητικού προγράμματος της Ομάδας για τη Μελέτη της Ιστορίας των Εβραίων της Ελλάδας με τίτλο: «Από τον Μεσοπόλεμο στην Ανασυγκρότηση (1930-1960). Η Εμπειρία των Εβραίων της Ελλάδας στις οπτικο-ακουστικές Μαρτυρίες», <http://gjist.ha.uth.gr/photos/paper-3.pdf> (ανάκτηση 01/07/2019).
56. Βλ. Α. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, σσ. 48-65.
57. Βλ. D. Freist, «Lost in Time and Space? Glocal Memoryscapes in the Early

- Modern World», in E. Kuijpers, J. Pollmann, J. Müller, et. al. (eds.), *Memory before Modernity. Practices of Memory in Early Modern Europe* (σσ. 203-221), Leiden & Boston, Brill, 2013.
58. Πρβλ. Ρ. Βαν Μπουσχότεν, *Ανάποδα χρόνια*, ό.π.
59. Βλ. Α. Ν. Δρουμπούκη, *Μνημονικοί τόποι και δημόσια ιστορία του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 64.
60. Πρβλ. C. Beciu, I. D. Mădroane, A. I. Cărlan et. al., «Power relations, agency and discourse in transnational social fields», *Critical Discourse Studies*, 14:3 (2017), σσ. 227-235.
61. Α. Γκαζή, «Μουσεία και επισκέπτες στην εποχή της “βιομηχανίας” της μνήμης», στο Ρ. Βαν Μπούσχοτεν, Τ. Βερβενιώτη, Κ. Μπάδα, κ.ά. (επιμ.), *Γεφυρώνοντας τις γενιές*, ό.π. (σσ. 27-42), σ. 32.
62. V. Roudometof, *Glocalization: A Critical Introduction*, New York, Routledge, 2016.
63. Βλ. Σ. Δαμιανάκος, *Από τον χωρικό στον αγρότη. Η ελληνική αγροτική κοινωνία απέναντι στην παγκοσμιοποίηση*, Αθήνα, Αθήνα, Εξάντας, 2002. Ειδικά για τις εβραϊκές κοινότητες της Ελλάδας, βλ. E. Doxiades, *State, Nationalism, and the Jewish Communities of Modern Greece*, London, Bloomsbury Academic, 2018.
64. Για τη θέση των εθνοτοπικών ομάδων και των μειονοτήτων στα εθνικά ιστορικά αφηγήματα, βλ. Χ. Κουλούρη, «Το αμόνι της ιστορικής μνήμης», ό.π., σσ. 49, 58· S. Berger & B. Niven, «Writing the History of National Memory», in S. Berger & B. Niven (eds.), *Writing the History of Memory* (σσ. 135-156), London & New York, Bloomsbury Academic, 2014. Ειδικά για τον ρόλο της εθνικής ιδεολογίας και της θεσμοθετημένης «εθνικής ιστορίας» στη συγκρότηση και διαχείριση της μνήμης του Ολοκαυτώματος, βλ. Γ. Κόκκινος, *Το Ολοκαύτωμα. Η διαχείριση της τραυματικής μνήμης – θύτες και θύματα*, Αθήνα, Gutenberg, 2015· Ρ. Μόλχο, «Προβλήματα ένταξης της Γενοκτονίας στη συλλογική εθνική μνήμη: Η περίπτωση της Θεσσαλονίκης», στο Β. Γεωργιάδου και Α. Ρήγος (επιμ.), *Άουσβιτς: Το γεγονός και η μνήμη του* (σσ. 23-41), ό.π.
65. Η πρώτη γερμανική εισβολή στα Τρίκαλα γίνεται στις 19 Απριλίου 1941 και τα γερμανικά στρατεύματα παραμένουν στην πόλη έως τις 15 Ιουνίου 1941, όταν και παραδίδουν τη διοίκηση στους Ιταλούς. Οι Γερμανοί θα επιστρέψουν στα Τρίκαλα στις 12/09/1943. Βλ. σχετικά, Μ. Κλιάφα, «Η Ισραηλιτική Κοινότητα Τρικάλων μέσα από τον τύπο της εποχής (1881-1960)», *Χρονικά*,

- Έκδοση του Κεντρικού Ισραηλιτικού Συμβουλίου της Ελλάδος, 32: 222 (2009), σσ. 3-17, σ. 16. Επίσης, Δ. Κωνσταντινίδης, *Τα Τρίκαλα στα χρόνια της Κατοχής. Το χρονικό της ιταλικής και γερμανικής κατοχής των Τρικάλων*, Τρίκαλα, αυτοέκδοση, 2013, σσ. 70, 78, 166-167.
66. Δ. Κωνσταντινίδης, *Τα Τρίκαλα στα χρόνια της Κατοχής*, ό.π., σσ. 77-78. Στο γεγονός αυτό έχει αναφερθεί προηγουμένως στη μαρτυρία του προς τη Μαρούλα Κλιάφα και ο διασωθέντας από το Ολοκαύτωμα Μορδοχάι Ρούσσο. Βλ. Μ. Κλιάφα, «Ένας τυχερός Εβραίος», στο Μ. Κλιάφα (επιμ.), *Σιωπηλές φωνές. Μαρτυρίες Θεσσαλών για τον 20ό αιώνα*, Αθήνα, Καστανιώτης, 2001, σ. 158.
67. Βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστωρος, «Ο χρόνος της προφορικής ιστορίας», *Μήτις (Métis), Revue d'anthropologie des mondes grecs anciens*, 2:1 (1987), σσ. 177-188.
68. Σύμφωνα με τον τρικαλινό συγγραφέα Δ. Κωνσταντινίδη «Πάνω από 400 μέλη της [...] κοινότητας [...] εγκατέλειψαν την πόλη την περίοδο από τον Απρίλιο του 1941 μέχρι το τέλος του 1943. Δ. Κωνσταντινίδης, *Τα Τρίκαλα στα χρόνια της Κατοχής*, ό.π., σ. 191 και 78.
69. Βλ. Κλιάφα, «Η Ισραηλιτική Κοινότητα Τρικάλων μέσα από τον τύπο της εποχής», ό.π., σ. 16.
70. Βλ. Θ. Λώλης, «Επ' ευκαιρία της δίκης του: Ο Άιχμαν στα Τρίκαλα (Η εξόντωση των συμπολιτών Εβραίων)-Μια έρευνα με αυθεντικά στοιχεία». Η συγκεκριμένη δημοσιογραφική έρευνα πρωτοδημοσιεύτηκε στην τοπική εφημερίδα *Ελευθέρα Γνώμη* και αναδημοσίευσή σε έξι συνέχειες στα *Τρικαλινά Νέα* (13.12.2000-19.12.2000). Σύμφωνα με όσα αναφέρει στην αναδημοσίευση ο συγγραφέας της, τα στοιχεία της έρευνας προέρχονται από διασωθέντες των στρατοπέδων συγκέντρωσης (Βαρούχ Βαρούχ και Μωυσής Γκανής), αλλά κυρίως από το Ραφαήλ Φελούς, ραβίνο της κοινότητας μεταπολεμικά. Ο συγγραφέας αναφέρει στο φύλλο της 14ης Δεκεμβρίου 2000, ότι «τα στοιχεία [...] δημοσιεύτηκαν στην *Ελευθέρα Γνώμη* πριν 40 χρόνια σαν σήμερα». Από το κείμενο, ωστόσο, προκύπτει ότι η ημερομηνία της πρώτης δημοσίευσης συμπίπτει με την επικέντρωση του ενδιαφέροντος της παγκόσμιας κοινής γνώμης στη δίκη του Άιχμαν. Από όλα αυτά, μπορούμε να υποθέσουμε βάσιμα ότι η πρώτη δημοσίευση τοποθετείται στις 14 Δεκεμβρίου 1961, μια ημέρα πριν την ανακοίνωση της ποινής του Άιχμαν από το δικαστήριο.
71. *Αυτόθι*.
72. Βλ. *αυτόθι*. Πρβλ. Μ. Καβάλα, *Η καταστροφή των Εβραίων της Ελλάδας, 1941-*

- 1944, Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, Αθήνα, 2015, σ. 15.
73. Η εικόνα αυτή έχει καταγραφεί και στη λόγια τοπική ιστορία. Ο Δ. Κωνσταντινίδης, αναφέρει σχετικά: «Η γρήγορη αποχώρηση των γερμανικών μονάδων και η ανάθεση του ελέγχου των Τρικάλων στις ιταλικές στρατιωτικές μονάδες, ήταν μια ευνοϊκή εξέλιξη για τους συμπολίτες Εβραίους, διότι οι Ιταλοί είχαν αρνηθεί σθεναρά να εφαρμόσουν τα φυλετικά μέτρα εναντίον τους [...] Η στάση αυτή των Ιταλών στάθηκε καίρια διότι έδωσε τον απαραίτητο χρόνο στην εβραϊκή κοινότητα να οργανωθεί καλύτερα [...] Η επάνοδος των Γερμανών στα Τρίκαλα το Σεπτέμβριο του 1943 αποτέλεσε το έναυσμα για τη φυγή και άλλων εβραϊκών οικογενειών από τον αστικό ιστό της πόλης». Δ. Κωνσταντινίδης, *Τα Τρίκαλα στα χρόνια της Κατοχής*, ό.π., σσ. 190-191.
74. Πρβλ. Θ.Λώλης, «Επ' ευκαιρία της δίκης του: Ο Άιχμαν στα Τρίκαλα», ό.π.
75. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Θ. Λώλης, «[...] έξι μήνες προ του διωγμού, καθημερινά σχεδόν εκαλούντο στο Δημαρχείο οι επικεφαλής της ενταύθα Εβραϊκής παροικίας [...] οι [γερμανοί] αξιωματικοί τους υποδέχοντο με εξαιρετική ευγένεια και αβρότητα [...] –Δεν πρόκειται να πειράξουμε ούτε ένα Εβραίο, τους διαβεβαίωναν. Από εσάς θέλουμε να δουλεύετε και να μη βγήτε παρτιζάνοι (αντάρτες) [...] οι διαμένοντες εδώ ολίγοι Εβραίοι άρχισαν δι' επιστολών και προσωπικών επαφών να παροτρύνουν τους εις τα όρη διαμένοντες όπως επανέλθουν στην πόλι». *Αυτόθι*.
76. Σε σχέση με αυτό, ο επιζών Βαρούχ Βαρούχ μας δίνει μια πιο σύνθετη εικόνα, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά στη δική του περίπτωση. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του, ενώ αρχικά οδηγήθηκε στο Άουσβιτς, ακολούθως στάλθηκε από τους Ναζί σε διάφορα στρατόπεδα συγκέντρωσης, καταλήγοντας στο Ντορνάου από όπου και απελευθερώθηκε. *Αυτόθι*.
77. Για τη δυσκολία απόλυτα ακριβούς προσδιορισμού των θυμάτων του Ολοκαυτώματος εν γένει, βλ. Ο. Βαρών-Βασάρ, «Η εκτόπιση και η εξόντωση των Ελλήνων Εβραίων. Η αντίσταση και η διάσωση», στο *Διδάσκοντας για το Ολοκαύτωμα στην Ελλάδα*. Ειδική έκδοση για το 25ο σεμινάριο του Εβραϊκού Μουσείου Ελλάδας για Εκπαιδευτικούς, 28/02/2019-01/03/2019, Αθήνα, Εβραϊκό Μουσείο Ελλάδας, σ. 35.
78. Ι. Βενουζίου, «Ισραηλιτική Κοινότητα Τρικάλων», *Τρικαλινό Ημερολόγιο*, 20 (2003), σ. 340.
79. Για την περίπτωση της Καρδίτσας, βλ. Β. Βενουζίου (σε συνεργασία με τον Ρ. Φρεζή), *Ισραηλιτικές Κοινότητες Τρικάλων και Καρδίτσας. Σύντομη ιστορική*

διαδρομή, Θεσσαλονίκη, 2009, σ. 23.

80. Σημειώνουμε ότι το συγκεκριμένο δισέλιδο έγγραφο, μαζί με ένα τμήμα του αρχείου του Κ.Μ., βρέθηκε πεταγμένο στα σκουπίδια και κατέληξε στα χέρια συλλέκτη στην Αθήνα, ο οποίος το ανάρτησε στο διαδίκτυο, από όπου και το άντλησα. Το έγγραφο δεν έχει ημερομηνία ούτε υπογραφή, απλά αναφέρει ότι συντάχθηκε στα Τρίκαλα. Σε ό,τι αφορά στον δημιουργό του, ο πρόεδρος της εβραϊκής κοινότητας Τρικάλων, βασισμένος στον γραφικό του χαρακτήρα και μετά από σχετικές επαφές με συγγενείς του Κ.Μ., θεωρεί πως το έγγραφο συντάχθηκε από τον ίδιο. Σε ό,τι αφορά στον χρόνο σύνταξης, αυτός τοποθετείται πριν το 1954, δεδομένου ότι όπως προκύπτει από την έρευνα τη χρονιά αυτή, ο Κ.Μ. εγκαταλείπει τα Τρίκαλα και εγκαθίσταται νιμα στην Αθήνα. Ωστόσο, λαμβάνοντας υπόψη τη συναισθηματική φόρτιση και την ταυτόχρονη χρονική απόσταση από τα γεγονότα που χαρακτηρίζει τον λόγο του συντάκτη, μπορούμε να υποθέσουμε ότι το έγγραφο συντάχθηκε στο μεταίχμιο των δεκαετιών 1940-1950.
81. Η υπόθεση αυτή στηρίζεται στην ανάλυση των στοιχείων που παραθέτει ο Κανάρης Κωνσταντίνης, υπεύθυνος του Κ.Ι.Σ.Ε. για την επιτόπια καταγραφή της κατάστασης των εβραϊκών κοινοτήτων μετά τον Πόλεμο. Ο Κωνσταντίνης επισκέφθηκε τα Τρίκαλα στις 24.12.1945 και συνέταξε δύο εκθέσεις προς το Κ.Ι.Σ.Ε. Σύμφωνα με την 1η έκθεση (04.01.1946), «πρό των διωγμών έξω αυτόθι [στα Τρίκαλα] 450 Ισραηλίται. Εις αυτούς δέον να προστεθώσι και 70 της Καρδίτσης και 9 των Φαρσάλων υπαγόμενοι εις την κοινότητα Τρικκάλων». Αντίθετα, στη δεύτερη έκθεση του (22.08.1946), αναφέρει σχετικά με τον εβραϊκό πληθυσμό των Τρικάλων: «[...] προπολεμικώς 500». Μ. Κ. Κωνσταντίνης, *Οι Ισραηλιτικές Κοινότητες της Ελλάδος μετά το Ολοκαύτωμα. Από τις εκθέσεις του Κανάρη Δ. Κωνσταντίνη – 1945*, Αθήνα, 2015, σσ. 112, 114.
82. Βλ. Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο Ελλάδος, *Βιβλίο μνήμης*, Αθήνα, Κ.Ι.Σ.Ε., 1985, σσ. 120-123.
83. Στην 1η έκθεση του ο Κανάρης Κωνσταντίνης αναφέρει σχετικά: «Απήχθησαν παρά των Γερμανών κατά τους διωγμούς 142 εκ Τρικκάλων και 2 εκ Καρδίτσης, εξ ων επέστρεψαν (Όμηροι) 8 των Τρικκάλων και 1 της Καρδίτσης». Αντίστοιχα στη 2η έκθεση του, αναφέρει για τους Τρικαλινούς Εβραίους: «[...] απήχθησαν 145, εξ αυτών επανήλθον 10». Βλ. Μ. Κ. Κωνσταντίνης, *Οι Ισραηλιτικές Κοινότητες της Ελλάδος μετά το Ολοκαύτωμα*, ό.π.
84. Θ. Λώλης, «Επ' ευκαιρία της δίκης του: Ο Άιχμαν στα Τρίκαλα», ό.π.

85. Βλ. Μ. Κλιάφα, *Τρίκαλα: από τον Σεΐφουλλάχ ως τον Τσιτσάνη. Οι μεταμορφώσεις μιας κοινωνίας όπως αποτυπώθηκαν στον τύπο της εποχής, τόμ. Γ', 1941-1960*, Αθήνα, Κέδρος, 2000, σ. 85.
86. Βλ. Μ. Κ. Κωνσταντίνη, *Οι Ισραηλιτικές Κοινότητες της Ελλάδος μετά το Ολοκαύτωμα*, ό.π.
87. Θ. Λώλης, «Επ' ευκαιρία της δίκης του: Ο Άιχμαν στα Τρίκαλα», ό.π.
88. Την ιστορία έχει καταγράψει η Μαρούλα Κλιάφα, «Ένας τυχερός Εβραίος», ό.π.
89. Αυτό συνδέεται, όπως ανέφεραν και ορισμένοι συνομιλητές, με το γεγονός ότι πιθανώς πολλοί επιζήσαντες των στρατοπέδων συγκέντρωσης δεν επέστρεψαν μετά τον πόλεμο στα Τρίκαλα, αλλά εγκαταστάθηκαν απευθείας σε άλλες πόλεις ή και στο εξωτερικό. Όπως αναφέρει σχετικά και ο Λώλης, 3 ήταν αυτοί που επέστρεψαν στα Τρίκαλα: «Επ' ευκαιρία της δίκης του: Ο Άιχμαν στα Τρίκαλα», ό.π.
90. Βλ. Σχετικά, Β. Βενουζίου (σε συνεργασία με τον Ρ. Φρεζί), *Ισραηλιτικές Κοινότητες Τρικάλων και Καρδίτσας*, ό.π., σ. 1· Κ. Μιχαλάκης, *Η Εβραϊκή κοινότητα Τρικάλων, 1881-1940. Προσπάθεια ανάπλασης μιας εποχής*, Τρίκαλα, Τύποις, σ. 54.
91. Βλ. Th. A. Spyros, «EFrom Local Community to Glocal Network», ό.π.
92. Βλ. Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο Ελλάδος, *Βιβλίο Μνήμης*, ό.π.
93. Αυτό ισχύει γενικότερα για τη Θεσσαλία, όπου λιγότερο από το 1/3 του εβραϊκού πληθυσμού συνελήφθη από τους Γερμανούς. Σύμφωνα με τη Μ. Καβάλα, αυτό οφείλεται σε έναν συνδυασμό παραγόντων: το γεγονός ότι οι Εβραίοι της περιοχής μιλούσαν καλά ελληνικά, ζούσαν αναμειγμένοι με τον χριστιανικό πληθυσμό και ως εκ τούτου δεν ξεχώριζαν, την ισχυρή παρουσία της Αντίστασης και τέλος το ότι γνώριζαν όσα είχαν προηγηθεί σε άλλες περιοχές. Βλ. Μ. Καβάλα, *Η καταστροφή των Εβραίων της Ελλάδας*, ό.π., σσ. 127-131· Ο. Βαρών-Βασάρ, «Η εκτόπιση και η εξόντωση των Ελλήνων Εβραίων. Η αντίσταση και η διάσωση», ό.π., σ. 39· Μ. Mazower, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ. Η εμπειρία της Κατοχής*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1994, σ. 289.
94. Αυτό επιβεβαιώνεται και από τη μαρτυρία του Μορδοχάι Ρούσσο, σύμφωνα με τον οποίο πολλοί Τρικαλινοί συμπαραστάθηκαν στους Εβραίους με κίνδυνο της ζωής τους. βλ. Μ. Κλιάφα, «Ένας τυχερός Εβραίος», ό.π.
95. Ο τρικαλινός Χριστιανός Γεώργιος Παπαϊωάννου, ο οποίος έζησε από κοντά τα γεγονότα της Κατοχής, δουλεύοντας στο κατάστημα του πατέρα του που βρισκόταν κοντά στην εβραϊκή συνοικία, αναφέρει μάλιστα ότι κατά τη

- διάρκεια της επιχείρησης σύλληψης των τρικαλινών Εβραίων από τους Γερμανούς, «[κάποιοι] Εβραίοι κοιμότανε σε σπίτια χριστιανικά», αποφεύγοντας έτσι τη σύλληψη. Ν. Κατσόγιαννος, *Το Ημερολόγιο της Κατοχής του Γ. Παπαϊωάννου*, Τρίκαλα, αυτοέκδοση, 2016, σ. 206.
96. Για τον λόγο αυτό, σε συνδυασμό με την απουσία θρησκευτικών υποδομών, οι Εβραίοι της Καρδίτσας υπάγονταν θεσμικά έως το 1949 στην Εβραϊκή Κοινότητα Τρικάλων.
97. Βλ. Β. Βενουζίου, *Ισραηλιτική Κοινότητα Καρδίτσας*. Ειδικό αφιέρωμα για τα αποκαλυπτήρια του μνημείου προς τιμήν των κατοίκων του Αμάραντου (πρώην Μαστρογιάννι), 18 Ιουνίου 2017, αυτοέκδοση Α. Μενεξιάδης, «Το Μαστρογιάννι έκρυψε τους Εβραίους της Καρδίτσας», *Χρονικά*, 201 (2006), σσ. 34-35.
98. Βλ. Ο. Βαρών-Βασάρ, «“Φιλιά εις τα παιδιά” ή ιστορίες φιλίας και ανυπακοής», στο Ο. Βαρών-Βασάρ, *Η ανάδυση μιας δύσκολης μνήμης. Κείμενα για τη γενοκτονία των Εβραίων* (σσ. 241-251), 2η επαυξημένη έκδοση, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2013, σσ. 246-247· Μ. Καβάλα, *Η καταστροφή των Εβραίων της Ελλάδας*, ό.π., σ. 78.
99. Βλ. Δ. Κωνταντινίδης, *Τα Τρίκαλα στα χρόνια της Κατοχής*, ό.π., σ. 78· Μ. Κλιάφα, *Τρίκαλα: από τον Σείφουλλάχ ως τον Τσιτσάνη... τόμ. Γ΄*, ό.π., σ. 85.
100. Βλ. Μ. Καβάλα, *Η καταστροφή των Εβραίων της Ελλάδας*, ό.π., σσ. 77, 79, 82, 95.
101. Βλ. Α. Πατρικίου, «Η ψηφιακή εφαρμογή πολυμέσων: Ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος και το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων (1941-1945), στο *Διδάσκοντας για το Ολοκαύτωμα στην Ελλάδα*, ό.π., (σσ. 24-31), σσ. 29-30.
102. Υπό αυτή την έννοια, παρότι το δίπολο *τιμή-ντροπή* όπως το εισήγαγε η λεγόμενη «μεσογειακή ανθρωπολογία» θεωρείται παρωχημένο για τη θεωρητική ανάλυση και ερμηνεία των έμφυλων σχέσεων και του συστήματος αξιών των «παραδοσιακών κοινωνιών», εγγράφεται μετωπιακά στον άξονα *παραδοσιο-νεωτερικότητα* βάσει του οποίων τα ίδια τα υποκείμενα εννοιολογούν ή τουλάχιστον αφηγούνται την κοινωνική πραγματικότητα. Για το συγκεκριμένο δίπολο και τα θεωρητικά του προβλήματα, βλ. Α. Μπακαλάκη, «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας», *Διαβάζω*, Αφιέρωμα: Κοινωνική Ανθρωπολογία, 323 (1993), σσ. 52-58.
103. Βλ. Ο. Βαρών-Βασάρ, «Η εκτόπιση και η εξόντωση των Ελλήνων Εβραίων», ό.π., σ. 39· Μ. Καβάλα, *Η καταστροφή των Εβραίων της Ελλάδας*, ό.π., σ. 77.

104. Βλ. Ι. Χανδρινός, «“Οι Δίκαιοι του αντιφασισμού”»: Το ΕΑΜ και οι προσπάθειες διάσωσης των Ελλήνων Εβραίων, 1941-1944», στο Α. Μαχαιρά και Λ. Παπαστεφανάκη (επιμ.), *Εβραϊκές κοινότητες ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, 15ος-20ος αιώνας* (σσ. 282-294), Ιωάννινα, Ισνάφι, 2016.
105. Σύμφωνα με τον σχετικό κατάλογο των εβραίων αντιστασιακών που παραθέτει ο S. Bowman, αυτοί υπολογίζονται συνολικά σε περίπου 650. Από τον κατάλογο αυτό προκύπτει ότι ειδικά οι τρικαλινοί Εβραίοι που συμμετείχαν στην εαμική Αντίσταση στην περιοχή της Θεσσαλίας ήταν τουλάχιστον 18. Όμως, ήταν μάλλον περισσότεροι, δεδομένου ότι σε αρκετές περιπτώσεις δεν αναφέρεται ο τόπος καταγωγής. Βλ. S. Bowman, *Η αντίσταση των Εβραίων στην κατοχική Ελλάδα*, Αθήνα, Κ.Ι.Σ.Ε, 2012, σσ. 35, 36, 112 και 155-176. Βλ. επίσης, Μ. Κλιάφα, «Η Ισραηλιτική Κοινότητα Τρικάλων μέσα από τον τύπο της εποχής», *ό.π.*, σ. 16 και Δ. Κωνσταντινίδης, *Τα Τρίκαλα στα χρόνια της Κατοχής*, *ό.π.*, σ. 190.
106. Πρβλ. Θ. Αώλης, «Επ’ ευκαιρία της δίκης του: Ο Άιχμαν στα Τρίκαλα», *ό.π.*
107. Βλ. Μ. Mazower, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ*, *ό.π.*, σ. 289.
108. Βλ. Μ. Καβάλα, *Η καταστροφή των Εβραίων της Ελλάδας*, *ό.π.*, σ. 78.
109. Πρβλ. Ρ. Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν*, *ό.π.*
110. Στο πλαίσιο αυτό, οι συνομιλητές εντάσσουν τον διωγμό, την εκτόπιση και τη γενοκτονία σε ένα διευρυμένο χρονικό πλαίσιο που περιλαμβάνει εκτός των άλλων τις μετέπειτα συνέπειές τους, δηλαδή τις συνθήκες επιστροφής των επιζώντων και τους όρους ανασυγκρότησης της κοινότητας μετά τον Πόλεμο. Για την ανάγκη μιας τέτοιου τύπου διεύρυνσης του χρονικού ορίζοντα προσέγγισης της εβραϊκής ιστορίας της Κατοχής στην Ελλάδα, βλ. Ρ. Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν*, *ό.π.*, σ. 18.
111. Βλ. Ο. Βαρών-Βασάρ, «Η προβληματική των μουσείων της Γενοκτονίας και της Αντίστασης», *ό.π.*, σ. 122.
112. Βλ. Α. Άσερ, «Απόγονοι θυμάτων και θυτών», *ό.π.*. Ε. Σολομών, «Από την πλευρά των επιζώντων», *ό.π.*, σ. 132.
113. Πρβλ. Π. Ελευθερίου, *Η δημόσια ιστορία ως συγκρουσιακό θέμα: Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων στο διαδίκτυο*, Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, ΑΠΘ, Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής, Θεσσαλονίκη, 2012, σσ. 86-88.
114. Πρβλ. Α. Λιάκος, «Τι είναι “μνήμη”», *ό.π.*, σ. 37.
115. Πρβλ. Π. Παπαμίχος Χρονάκης, «Οι “Έλληνες Εβραίοι” στο Άουσβιτς και οι χρήσεις της εθνικής ταυτότητας», *ό.π.* Πρβλ. Α. Μ. Droumrouki, «Shaping

- Holocaust memory in Greece», *ό.π.*, σσ. 305-306.
116. Πρβλ. Α. Άσερ, «Απόγονοι θυμάτων και θυτών», *ό.π.*, σσ. 126-127· Β. Τζούκας, *Το φάντασμα του ναζισμού. Μυθολογία και σαγήνη του Τρίτου Ράιχ από την προπολεμική περίοδο έως τις μέρες μας*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2016, σ. 12.
117. Για τον μύθο του «καλού Ιταλού», βλ. Μ. Καβάλα, *Η καταστροφή των Εβραίων της Ελλάδας*, *ό.π.*, σ. 119.
118. Βλ. Α. Άσερ, «Απόγονοι θυμάτων και θυτών», *ό.π.*, σ. 127. Β. Τζούκας, *Το φάντασμα του ναζισμού*, *ό.π.*, σ. 13.
119. Αν και κάποιος θα μπορούσε να υποθέσει ότι αυτή η ιστορία εγγράφεται στον χώρο του μύθου, ένας συνομιλητής που ως μικρό παιδί είχε διαφύγει με την οικογένειά του στο συγκεκριμένο χωριό, μας έδειξε φωτογραφίες του πορτραίτου της γυναίκας αυτής που βρίσκεται αναρτημένο στο κατάστημα των απογόνων της. Η λήψη των φωτογραφιών αυτών έγινε από τον ίδιο, στο πλαίσιο συμβολικού προσκυνήματος μνήμης που πραγματοποίησε στην περιοχή. Επιπλέον, την ιστορία αυτή μας ανέφερε προφορικά και η Μαρούλα Κλιάφα, συγγραφέας και ερευνήτρια της ιστορίας των τρικαλινών Εβραίων.
120. Για τη διάκριση «δικού/άλλου/ξένου», πρβλ. συνδυαστικά Μ. Augé (1987), «Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, 27:103 (1987), σσ. 7-26, και Α. Frame, Α. (2016), «Penser l'altérité: de l'expérience sensible à la figure sensible de l'étranger», στο J. J. Boutaud (dir.), *Sensible en communication: Du cognitif au symbolique* (σσ. 73-89), London, ISTE Editions.
121. Ο. Βαρών-Βασάρ, «Από τη μνήμη στη λήθη: Η ανάδυση και η συγκρότηση της μνήμης της Shoah στην Ελλάδα», *Νέα Εστία*, 178:1868 (2016), σσ. 126-127.
122. Βλ. Ε. Σολομών, «Από την πλευρά των επιζώντων», *ό.π.*, σ. 133.
123. Βλ. Α. Άσερ, «Απόγονοι θυμάτων και θυτών», *ό.π.*, σ. 133.
124. Βλ. Μ. Giberovitch (with Raymond Barry), *Recovering from Genocidal Trauma: An Information and Practice Guide for Working with Holocaust Survivors*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2014, σ. 41.
125. Βλ. Ε. Σολομών, «Από την πλευρά των επιζώντων», *ό.π.*, σσ. 131-132· Α. Μ. Δρουμπούκη, *Μνημονικοί τόποι και δημόσια ιστορία του Β Παγκοσμίου Πολέμου στην Ελλάδα*, *ό.π.*, σ. 231.
126. Βλ. Α. Άσερ, «Απόγονοι θυμάτων και θυτών», *ό.π.*, σ. 130.
127. Για τη σχέση μνήμης και απουσίας, βλ. Α. Finkelkraut, *Le Juif imaginaire*, Paris, Seuil, 1980. Επίσης, W. James Booth, *Communities of Memory: On*

- Witness, Identity, and Justice*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2018, σσ. 31-34.
128. Βλ. Ο. Βαρών-Βασάρ, «“Φιλιά εις τα παιδιά”», *ό.π.*, σσ. 245-246.
129. *Αυτόθι* σ. 243.
130. Βλ. Ο. Βαρών-Βασάρ, «Από τη μνήμη στη λήθη», *ό.π.*, σ. 123.
131. Βλ. Σχετικά, D. Vardi, *Bearers of the Seal: A Dialog with Second Generation Holocaust Survivors*. Jerusalem, Keter, 1990 (στα εβραϊκά) *ό.π.* αναφ. στο Β. Nir, «Transgenerational Transmission of Holocaust Trauma and its Expressions to Literature», *Genealogy*, 2:4(2018), DOI:10.3390/genealogy2040049.
132. Ο. Βαρών-Βασάρ, «Από τη μνήμη στη λήθη», *ό.π.*
133. Η Μαρούλα Κλιάφα, αναφέρει δύο τέτοιες επιμνημόσυνες τελετές για τα θύματα του Ολοκαυτώματος, οι οποίες έλαβαν χώρα στην τοπική συναγωγή στις 8 Απριλίου 1948 και τον Απρίλιο του 1951, αντίστοιχα. Μάλιστα, στη δεύτερη αναφέρει ότι παρέστησαν μεταξύ άλλων ο μητροπολίτης Τρίκκης και Σταγών Χερουβήμ, ο πρόεδρος του δημοτικού συμβουλίου Χριστόδημος και πολλά μέλη της τρικαλινής κοινωνίας. Ωστόσο, οι συγκεκριμένες αναφορές δεν συνοδεύονται από παραπομπές, οπότε δεν γνωρίζουμε αν έχουν αντληθεί από τον τύπο ή στηρίζονται σε προφορικές μαρτυρίες που συνέλεξε η συγγραφέας. Βλ. Μ. Κλιάφα, «Η Ισραηλιτική Κοινότητα Τρικάλων μέσα από τον τύπο της εποχής», *ό.π.*, σ. 16.
134. Την περίοδο εκείνη, ο εβραϊκός πληθυσμός της πόλης έχει μειωθεί δραματικά, με αποτέλεσμα εκτός των άλλων την κατάργηση της τοπικής Ραβινείας. Βλ. Th. A. Spyros, «From Local Community to Glocal Network», *ό.π.*
135. Πρβλ. Α. Μ. Δρουμπούκη, *Μνημονικοί τόποι και δημόσια ιστορία του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου στην Ελλάδα*, *ό.π.*, σσ. 53-54.
136. Πρβλ. Ο. Βαρών-Βασάρ, «“Φιλιά εις τα παιδιά”», *ό.π.*, σ. 242.
137. Βλ. σημείωση 70.
138. Ο. Βαρών-Βασάρ, «“ Φιλιά εις τα παιδιά”», *ό.π.*, σσ. 242-243.
139. Ρ. Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν*, *ό.π.*, σ. 13.
140. Το USC (University of South California) Shoah Foundation Institute- The Institute for Visual History and Education, ιδρύθηκε από τον Steven Spielberg το 1994. Περιλαμβάνει μεταξύ άλλων ένα οπτικοακουστικό αρχείο με μαρτυρίες Εβραίων για το Ολοκαύτωμα και την εμπειρία της Κατοχής. Βλ. σχετικά <http://sf.usc.edu>. Στην Ελλάδα, οι πρώτες σχετικές καταγραφές ξεκίνησαν το 1998. Βλ. Ο. Βαρών-Βασάρ, «“Φιλιά εις τα παιδιά”», *ό.π.*, σ. 243. Βλ. επίσης Ρ. Μόλχο, «Το αρχείο οπτικοακουστικών μαρτυριών των επιζώ-

- ντων της (ναζιστικής) Γενοκτονίας Shoah: στόχοι, οργάνωση και διαδικασία συνεντεύξεων», στο Ρ. Μόλχο, *Το Ολοκαύτωμα των Ελλήνων Εβραίων. Μελέτες ιστορίας και μνήμης* (σσ. 163-176), Αθήνα, Πατάκης, 2014.
141. Ο. Βαρών-Βασάρ, «“Φιλιά εις τα παιδιά”», *ό.π.*, σ. 243.
142. *Αυτόθι*, σσ. 245-246.
143. Βλ. Ρ. Μπενβενίστε, *Αυτοί που επέζησαν*, *ό.π.*, σσ. 14-17.
144. Το Γιαντ Βασέμ ιδρύθηκε στο Ισραήλ το 1953 και αποτελεί τον κύριο οργανισμό και παράλληλα μουσείο για τη μνήμη, την έρευνα, την τεκμηρίωση και την εκπαίδευση σχετικά με το Ολοκαύτωμα. Βλ. σχετικά, Ε. Σολομών, «“Από την πλευρά των επιζώντων”», *ό.π.*, σσ. 137-147.
145. Για τους Έλληνες Δικαίους των Εθνών, βλ. Φ. Τομαή, *Οι Έλληνες Δίκαιοι των Εθνών*, Αθήνα, Μίλητος, 2015.
146. Βλ. σχετικά: http://www.kis.gr/index.php?option=com_content&view=article&id=667:-a-q-q&catid=49:2009-05-11-09-28-23, <https://embassies.gov.il/athens/NewsAndEvents/Pages/righteous-among-nationsawardceremony2013.aspx>, https://www.huffingtonpost.gr/entry/oloklerotheke-e-teletevraveeses-ellenon-yia-te-diasose-evraion-paroesia-toe-makariotatoe-kk-ieronemoe_gr_5b081032e4b0568a880ab5b2 (ανάκτηση 12.11.2019).
147. Σημειώνω ότι σε σχετική έρευνα που πραγματοποίησα διαδικτυακά στο USC Shoah Museum, εντόπισα 32 οπτικοακουστικές μαρτυρίες τρικαλινών Εβραίων (μεταξύ τους πιθανώς και ορισμένοι Καρδίτσιώτες). Η πρόσβαση στο πλήρες σώμα των τεκμηρίων επιτρέπεται μόνο με ειδική άδεια/συνδρομή, η οποία στην Ελλάδα σήμερα (Ιούλιος 2019) είναι δυνατή μόνο από τον χώρο του Α.Π.Θ., το οποίο έχει αποκτήσει πρόσβαση μέσω της Έδρας Εβραϊκών Σπουδών. Συνεπώς, προς το παρόν δεν μπόρεσα να εξετάσω παρά τα μεταδεδομένα των μαρτυριών, από όπου προκύπτουν τα ονόματα, ο τόπος καταγωγής ή και διαφυγής των ομιλητών. Σε ό,τι αφορά στο Εβραϊκό Μουσείο Ελλάδας, εντόπισα δύο οπτικοακουστικές μαρτυρίες σχετικές με τα Τρίκαλα.
148. Σε ό,τι αφορά ειδικότερα στο Shoah Foundaton, όπως μας πληροφορεί η Ο. Βαρών-Βασάρ το ίδρυμα απέστειλε σε κάθε οικογένεια τη βιντεοταινία με την ιστορία του δικού της μάρτυρα. Βλ. «“Φιλιά εις τα παιδιά”», *ό.π.*, 243. Αυτό επιβεβαιώνεται και από όσα μου είπαν αρκετοί συνομιλητές.
149. Σε σχέση με αυτό, αξίζει να αναφερθούμε στην πρόσφατη ανακαίνιση της τοπικής συναγωγής, όπου προγραμματίζεται να λειτουργήσει και ένα μικρό μουσείο. Σύμφωνα με τον πρόεδρο της κοινότητας, στόχος είναι η διάσωση

- και διάχυση της ιστορίας και της κουλτούρας της στην τοπική κοινωνία, αλλά επίσης η προβολή της σε υπερτοπικό επίπεδο, κυρίως μεταξύ των Εβραίων στην Ελλάδα και διεθνώς. Βλ. σχετικά και <https://www.kathimerini.gr/1050962/article/epikairothta/ellada/parado8hke-h-evraikh-synagwgh-twn-trikalwn> (ανάκτηση 12.11.2019).
150. Βλ. Σχετικά, *Χρονικά*, 41 (250), 2018, σσ. 2, 36-37. Επίσης, Μ. Gokun Silver, «A Greek Town Commemorates Its Holocaust History», <https://www.tabletmag.com/sections/news/articles/greece-holocaust-memorial-trikala> (ανάκτηση 01/07/2019).
151. Σε σχέση με αυτό, αξίζει να σημειωθεί μια εκδήλωση που πραγματοποιήθηκε το 2017 στο χωριό Αμάραντος (πρώην Μαστρογιάννι) της Καρδίτσας. Η εκδήλωση αφορούσε στα αποκαλυπτήρια ενός μνημείου προς τιμήν των κατοίκων του χωριού για τη βοήθειά τους προς τους διωκόμενους Εβραίους. Υπενθυμίζουμε ότι στο συγκεκριμένο χωριό βρήκαν καταφύγιο και διασώθηκαν από το Ολοκαύτωμα οι περισσότεροι Εβραίοι της Καρδίτσας αλλά και ορισμένοι συγγενείς τους, μεταξύ των οποίων και ένας αριθμός τρικαλινών Εβραίων. Την πρωτοβουλία για την ανέγερση του μνημείου και τις σχετικές εκδηλώσεις είχε ένας Εβραίος με καταγωγή από την Καρδίτσα και στη διοργάνωση της εκδήλωσης συνεργάστηκε ο ομώνυμος Δήμος. Μεταξύ των επίσημων προσκεκλημένων, αλλά όχι μεταξύ των ομιλητών ήταν και ο πρόεδρος της ισραηλιτικής κοινότητας Τρικάλων. Στην εκδήλωση παραβρέθηκε σημαντικός αριθμός καρδιτσιωτών Εβραίων της διασποράς αλλά και αρκετοί τρικαλινοί Εβραίοι, οι οποίοι φαίνεται να προσλαμβάνουν τη συγκεκριμένη εκδήλωση ως τμήμα της δικής τους δημόσιας ιστορίας. Βλ. σχετικά και σημείωση 97.
152. Τέτοιες εντάσεις δημιουργήθηκαν το 1905 και το 1910 με αφορμή την απόφαση των χριστιανών εμπόρων να θεσπίσουν την αργία της Κυριακής, κάτι με το οποίο διαφώνησαν οι εβραίοι έμποροι της πόλης. Στη δεύτερη περίπτωση μάλιστα υπήρξαν και πυροβολισμοί εναντίον των Εβραίων εμπόρων ευτυχώς χωρίς θύματα. Βλ. Θ. Λώλης, *Φως απ' τις τυγολαμπίδες. Ειδησεογραφικό ανθολόγιο μισού αιώνα (1901-1950). Μικρά, στραβά και περίεργα της Τρικαλινής ζωής*, Τρίκαλα, Εκδόσεις «γένεσις», 2008, σ. 37· Μ. Κλιάφα, *Τρίκαλα: από τον Σείφουλλάχ ως τον Τσιτσάνη. Οι μεταμορφώσεις μιας κοινωνίας όπως αποτυπώθηκαν στον τύπο της εποχής, τόμ. Α', 1881-1910*, Αθήνα, Κέδρος, 1996, σσ. 260, 318· Κ. Μιχαλάκης, *Η Εβραϊκή κοινότητα Τρικάλων*, ό.π., σσ. 61-62. Όπως θα δούμε παρακάτω, τέτοιου τύπου εντάσεις

- συνδέονταν και με τη συμμετοχή ενός τμήματος των ντόπιων Εβραίων στο εργατικό και κομμουνιστικό κίνημα.
153. Βλ. Θ. Λώλης, *Φως απ' τις πυγολαμπίδες*, ό.π. σσ. 106. Μ. Κλιάφα, *Τρίκαλα: από τον Σεΐφουλλάχ...*, τόμ. Α', ό.π., σ. 280. Κ. Μιχαλάκης, *Η Εβραϊκή κοινότητα Τρικάλων*, ό.π., σσ. 62-63.
 154. Αν και επισήμως η κοινότητα αριθμεί περίπου 40 μέλη, ο αριθμός των Εβραίων που κατοικούν σήμερα μόνιμα στα Τρίκαλα δεν υπερβαίνει τα 20-25 άτομα. Βλ. Th. A. Spyros, «From Local Community to Glocal Network», ό.π.
 155. Βλέπε σχετικά, https://kis.gr/index.php?option=com_content&view=article&id=2101:2018-10-17-05-26-04&catid=54:2009-05-27-11-10-17&Itemid=30 (ανάκτηση 01.07.2019). https://www.trikalaneews.gr/bebilo8ike_to_mnimeio_olokautomatos_sta_trikala (ανάκτηση 01.07.2019).
 156. Μ. Κλιάφα, *Μια μπαλάντα για τη Ρεβέκκα*, Αθήνα, Μεταίχμιο, 2011.
 157. *Αυτόθι*, σσ. 202-207.
 158. Μ. Κλιάφα, *Ο άντρας με τη γερμανική στολή*, Αθήνα, Κέδρος, 2013.
 159. Για την ανασύσταση και τη δράση της ΕΕΕ στην Ελλάδα της Κατοχής βλ. Χ. Πιστόλα, *Η Οργάνωση Εθνική Ένωσις Ελλάς (Τρία Ψιλον)*. Μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, ΑΠΘ, Τμήμα Πολιτικών Επιστημών, Θεσσαλονίκη, 2014, κεφάλαια 3 και 4.
 160. Αν και η Κλιάφα χρησιμοποιεί ψευδώνυμο, αναγνωρίζουμε ότι αναφέρεται στον επικεφαλής της ΕΕΕ στα Τρίκαλα Χρήστο Μαντζούκα.
 161. Ν. Κατσόγιαννος, *Το Ημερολόγιο της Κατοχής του Γ. Παπαϊωάννου*, ό.π., σ. 260.
 162. Ο Κωνσταντινίδης αντλεί στοιχεία, εκτός των άλλων, και από το Αρχείο Εθνικής Αντίστασης που εξέδωσε η Διεύθυνση Ιστορίας Στρατού, ειδικότερα από τις αναφορές 393/22.07.1944, 239/26.08.1944, 79/22.07.1944. Βλ. Δ. Ι. Κωνσταντινίδης, *Τα Τρίκαλα στα χρόνια της Κατοχής*, ό.π., σσ. 185-186.
 163. Μ. Κλιάφα, *Ο άντρας με τη γερμανική στολή*, ό.π., σ. 48.
 164. *Αυτόθι*, σσ. 82-84.
 165. Δ. Ι. Κωνσταντινίδης, *Τα Τρίκαλα στα χρόνια της Κατοχής*, ό.π., σ. 192.
 166. Θ. Λώλης, «Επ' ευκαιρία της δίκης του: Ο Αιχμάν στα Τρίκαλα», ό.π.
 167. Στο ίδιο πλαίσιο μπορούμε να εντάξουμε και τα προγενέστερα έργα της Μ. Κλιάφα, *Τρίκαλα: από τον Σεΐφουλλάχ...*, τομ. Γ', ό.π., και «Η Ισραηλιτική Κοινότητα Τρικάλων μέσα από τον τύπο της εποχής», ό.π., καθώς και το βιβλίο του Ν. Κατσόγιαννου, *Το Ημερολόγιο της Κατοχής του Γ. Παπαϊωάννου*, ό.π.

168. Ν. Κατσόγιαννος, *Το Ημερολόγιο της Κατοχής του Γ. Παπαϊωάννου*, ό.π. σ. 231.
169. Ο Γεώργιος Παπαϊωάννου στο ημερολόγιό του αναφέρει σχετικά: «Εις την εφημερίδα, σήμερον [09/05/1944] δημοσιεύτηκε διαταγή η οποία λέγει όποιοι κατέχουν πράγματα των Εβραίων, πρέπει να τα παραδώσουν εντός πέντε ημερών. Οι παραβάται θα εκτελούνται επιτόπου. Ένεκα τούτου όσοι είχαν εβραϊκά πράγματα τα πήγαιναν σήμερα στη Γερμανική αστυνομία». Βλ. Ν. Κατσόγιαννος, *ό.π.*, σ. 231. Επίσης, η Μαρούλα Κλιάφα αναφέρει ότι στις 05.09.1945 η τρικαλινή εφημερίδα *Αναγέννησις*, «δεν θα διστάσει να κατηγορήσει όσους Χριστιανούς σφετερίστηκαν πράγματα που οι συντοπίτες τους Ισραηλίτες τους είχαν εμπιστευτεί προς φύλαξη και να ζητήσει την παρέμβαση της αστυνομίας ώστε να επιστραφούν». Μ. Κλιάφα, «Η Ισραηλιτική Κοινότητα Τρικάλων μέσα από τον τύπο της εποχής», *ό.π.*, σ. 16.
170. *Αυτόθι*.
171. Βλ. σημείωση 80.
172. Αυτό προκύπτει από τη σχετική, μυθιστορηματική πάντως, αφήγηση της Μ. Κλιάφα. Βλ. *Ο άντρας με τη γερμανική στολή*, *ό.π.*, σσ. 120-121.
173. Ν. Κατσόγιαννος, *Το Ημερολόγιο της Κατοχής του Γ. Παπαϊωάννου*, *ό.π.* σ. 225.
174. Βλ. Μ. Κλιάφα, *Τρίκαλα: από τον Σείφουλλάχ... τόμ. Γ*, *ό.π.*, σσ. 85-86, 91.
175. Βλ. Κ. Μιχαλάκης, *Η Εβραϊκή κοινότητα Τρικάλων, 1881-1940*, *ό.π.*, σσ. 106-107· Χ. Βραχνιάρης, *Η αγροτική-λαϊκή εξέγερση του 1925 στα Τρίκαλα*, Αθήνα, Πανόραμα, 1978.
176. Βλ. Μ. Κλιάφα, «Η Ισραηλιτική Κοινότητα Τρικάλων μέσα από τον τύπο της εποχής», *ό.π.*, σσ. 12-13· Κ. Μιχαλάκης, *Η Εβραϊκή κοινότητα*, *ό.π.*, σσ. 108-113. Πρβλ. Θ. Νημάς, «Το κομμουνιστικό συλλαλητήριο της 2ας Φεβρουαρίου 1925 στα Τρίκαλα και τα έκτροπά του μέσα από τις εφημερίδες της εποχής», *Τρικαλινά*, 30 (2010), σσ. 7-150.
177. Κ. Μιχαλάκης, *Η Εβραϊκή κοινότητα Τρικάλων*, *ό.π.*, σ. 116.
178. Αντίστοιχες αναφορές, γίνονται άμεσα ή έμμεσα και σε έργα τοπικής ιστορίας και λογοτεχνίας. Βλ. Αντίστοιχα, Κ. Μιχαλάκης, *Αυτόθι*, σ. 53 και Μ. Κλιάφα, *Μια Μπαλάντα για τη Ρεβέκκα*, *ό.π.*
179. Μ. Grever, «Plurality, Narrative and the Historical Canon», in Μ. Grever & S. Stuurman (eds.), *Beyond the Canon*, *ό.π.* (σσ. 31-47), σσ. 40-41.
180. Στο πλαίσιο αυτό, έχει ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο τρικαλινός σκηνοθέτης Βασίλης Λουλές στο εξαιρετικό του ντοκιμαντέρ «Φιλιά εις τα παιδιά» (2011),

το οποίο δεν αφορά στα Τρίκαλα, επιλέγει να εστιάσει στη διάσωση πέντε εβραϊόπουλων από διαφορετικές περιοχές της Ελλάδας κατά τη διάρκεια της Κατοχής.

181. Βλ. Τ. Τοδογον, «Οι καταχρήσεις της μνήμης», στο Ο. Βαρών-Βασάρ (επιμ.), *Εβραϊκή ιστορία και μνήμη*, ό.π. (σσ. 149-198), όπ. αναφ. στο Ο. Βαρών-Βασάρ, «Άουσβιτς: Η ανάδυση μιας δύσκολης μνήμης», ό.π., σ. 73.
182. Μ. Mazower, *Στην Ελλάδα του Χίτλερ*, ό.π., σ. 289.
183. Βλ. Ρ. Μόλχο, «Προβλήματα ένταξης της Γενοκτονίας στη συλλογική εθνική μνήμη», ό.π.: Ο. Βαρών-Βασάρ, «Από τη μνήμη στη λήθη», ό.π., σσ. 26-27.
184. Βλ. Σ. Μαρκέτος, «Έθνος χωρίς εβραίους: απόψεις της ιστοριογραφικής κατασκευής του ελληνισμού», *Σύγχρονα Θέματα*, Περίοδος Β, τ. 52-53 (1994), σσ. 52-69· Γ. Μαργαρίτης, *Ανεπιθύμητοι συμπατριώτες. Στοιχεία για την καταστροφή των μειονοτήτων της Ελλάδας*, Αθήνα, Βιβλιόραμα, σσ. 9-21.
185. Πρβλ. Θ. Α. Σπύρος, *Οι Βλάχοι και οι Τόποι τους: Κοινωνικός μετασχηματισμός και «μεταμορφώσεις» της ταυτότητας σε μια βλαχόφωνη κοινότητα της Πίνδου*, διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Τμήμα Κοινωνιολογίας, 2009.
186. *Αυτόθι*. Βλ. επίσης Π. Παπαμίχος Χρονάκης, «Ο σιωνισμός και η πόλη. Νεανικότητα, εβραϊκότητα και τοπικότητα σε ένα μεταβαλλόμενο αστικό περιβάλλον, Θεσσαλονίκη 1912-1936», στο Έ. Αβδελά, Χ. Εξερτζόγλου και Χ. Λυριντζής (επιμ.), *Μορφές δημόσιας κοινωνικότητας στην Ελλάδα του εικοστού αιώνα*, Ρέθυμνο, Πανεπιστήμιο Κρήτης, 2015, σσ. 169-195.
187. Πρβλ. Π. Παναγιωτόπουλος, «Η χρήση της εθνικής αναφοράς στο Άουσβιτς. Ένα στρατήγημα επιβίωσης», στο Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, *Ο ελληνικός εβραϊσμός*, Επιστημονικό συμπόσιο, Αθήνα, 1999, σσ. 99-111.
188. Είναι ενδεικτικό ως προς αυτό, ότι όπως μου είπε η Μαρούλα Κλιάφα σε σχετική συνέντευξη, από τα θεματικά σεμινάρια τοπικής ιστορίας που προσφέρει το Κέντρο Ιστορίας και Πολιτισμού «Κλιάφα» για μαθητές, τη μικρότερη απήχηση μεταξύ των σχολείων της περιοχής έχει αυτό που αφορά στην ιστορία της δεκαετίας του 1940.