

[ΕΙΣΑΓΩΓΗ]

ΕΙΝΑΙ Η ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ ΕΒΡΑΪΚΗ;

Boz del pueblo, boz del sielo.

Φωνή λαού, φωνή ουρανού.

— Εβραιοϊσπανικό ρητό

«Η Θεσσαλονίκη δεν είναι ούτε ελληνική ούτε βουλγαρική ούτε τουρκική· είναι εβραϊκή» διακήρυττε εν μέσω Βαλκανικών Πολέμων (1912-1913) ο Δαβίδ Φλωρεντίν, δημοσιογράφος και αντιπρόεδρος του συλλόγου της Μακαμπί στη Θεσσαλονίκη. Έπειτα από τετρακόσια και πλέον χρόνια οθωμανικής κυριαρχίας, η Θεσσαλονίκη –στρατηγικό λιμάνι του Αιγαίου στο σταυροδρόμι της Ευρώπης με τη Μέση Ανατολή, καθώς και πύλη εισόδου στα Βαλκάνια– ερχόταν τώρα αντιμέτωπη με την πιθανότητα προσάρτησής της στην Ελλάδα ή στη Βουλγαρία. Οι στρατοί των χωρών αυτών καταλάμβαναν διαδοχικά την «περιπόθητη πόλη», ενώ οι αντιπρόσωποί τους προσπαθούσαν να αποκτήσουν την εύνοια των «Εβραίων πολιτών της Θεσσαλονίκης», αντιλαμβανόμενοι την επιρροή τους και προσβλέποντας στην υποστήριξή τους.¹ Ο Φλωρεντίν ωστόσο φοβόταν ότι η περιστολή της πόλης εντός των συνόρων της Βουλγαρίας ή της Ελλάδας θα έκοβε τους δεσμούς με τις αγορές των Βαλκανίων και θα κατέστρεφε τον οικονομικό λόγο ύπαρξής της, το λιμάνι, απ' όπου οι εμπορικές τάξεις –και μεγάλο τμήμα του αστικού πληθυσμού στο σύνολό του– αντλούσαν τα μέσα βιοπορισμού τους: «Η Θεσσαλονίκη θα μετατρέπεται σε μια καρδιά που θα έπαυε να χτυπά, σε ένα κεφάλι αποκομμένο από το διαμελισμένο σώμα του». Σε αιτήσεις του προς την Παγκόσμια Σιωνιστική Οργάνωση του Βερολίνου, ο Φλωρεντίν υποστήριζε ευθαρσώς ότι, αν δεν μπορούσε να διασφαλιστεί η διατήρηση της οθωμανικής κυριαρχίας, η Θεσσαλονίκη θα έπρεπε να μετατραπεί σε διεθνή πόλη, σαν την Ταγγέρη ή το Νταλιάν (στη Μαντζουρία), υπό την εγγύηση των Μεγάλων Δυνάμεων και την αστυνόμευση των Ελβετών ή

των Βέλγων, αλλά με εβραϊκή κατά προτίμηση διοίκηση – κάτι σαν μια αυτόνομη εβραϊκή πόλη-κράτος.²

Ο Φλωρεντίν υποστήριζε ότι ένα τόσο φαινομενικά απρόβλεπτο σενάριο αποτελούσε το μόνο ικανοποιητικό τέλος για τη Θεσσαλονίκη, τη «βασίλισσα της “εβραϊκότητας” στην Ανατολή». Η Θεσσαλονίκη αποτελούσε ένα δυναμικό εβραϊκό κέντρο, όπου η πλειονότητα του πληθυσμού ήταν εβραϊκή – και, σύμφωνα με αναφορές, είχε υπάρξει εβραϊκή από την εποχή της άφιξης των Σεφαραδιτών Εβραίων που είχαν εκδιωχθεί από την Ισπανία το 1492. Μπορούσε κανείς να συναντήσει Εβραίους σε όλα τα στρώματα της κοινωνίας – υπό την ιδιότητα του τραπεζίτη, του επιχειρηματία, του εμπόρου λιανικής, του χονδρεμπόρου, του δημόσιου υπαλλήλου, του βαρκάρη και του λιμενεργάτη. Εκθέτοντας το επιχείρημά του, ο Φλωρεντίν απηχούσε τους επιβλητικούς χαρακτηρισμούς της πόλης του από επισκέπτες του «μαργαριταριού του Αιγαίου». Ο δεξιός σιωνιστής ηγέτης Βλαντιμίρ Ζαμποτίνσκι, ο οποίος την επισκέφτηκε το 1909, είχε αναφερθεί στη Θεσσαλονίκη ως «την πιο εβραϊκή πόλη του κόσμου», ως την «Ιερουσαλήμ της Τουρκίας», όπου ακόμα και τα ταχυδρομεία έκλειναν το εβραϊκό Σάββατο. Ο αριστερός σιωνιστής Νταβίντ Μπεν-Γκουριόν, ο οποίος διέμεινε στην πόλη κατά τη διάρκεια του 1911, είχε παρατηρήσει ότι η Θεσσαλονίκη συνιστούσε «μια εβραϊκή εργατική πόλη, μοναδική στον κόσμο». Βρετανοί και Γάλλοι ταξιδιώτες είχαν δώσει περαιτέρω έμφαση στην «πληθυσμιακή υπεροχή» του «εκλεκτού λαού» σε αυτήν τη «Νέα Ιερουσαλήμ», όπου το εβραϊκό Σάββατο «τηρούνταν με τον πλέον αυστηρό τρόπο» και όπου, όπως υπέθεταν, ο Ναός του Σολομώντα θα μπορούσε ενδεχομένως να ξαναχτιστεί ή ο Μεσσίας να κάνει την εμφάνισή του.³

Μέσα από το καμίνι των ανταγωνιστικών αξιώσεων για το μέλλον της Θεσσαλονίκης που ήγειραν οι Μεγάλες Δυνάμεις, διεθνείς οργανισμοί και μείζονες εφημερίδες, η πόλη ξεπρόβαλλε σαν το «πεδίο μαχών του Ανατολικού Ζητήματος», το μέρος όπου, σύμφωνα με πολιτικούς σχολιαστές, θα κρινόταν η τύχη όλων των οθωμανικών εδαφών.⁴ Η Αυστροουγγρική Αυτοκρατορία έβλεπε την πόλη σαν την «πύλη προς τη Μεσόγειο» και αντιλαμβανόταν τα οφέλη της εγκαθίδρυσης ενός ανεξάρτητου εβραϊκού κρατιδίου που θα εγγυόταν την πρόσβασή της σε ένα λιμάνι θερμών υδάτων.⁵ Ο Εβραϊκός Οργανισμός Εδαφικοποίησης, ο οποίος συνηγορούσε υπέρ της ίδρυσης μιας εβραϊκής πατρίδας οπουδήποτε στον κόσμο, υποστήριζε εξίσου το σχέδιο. Σύμφωνα με τους *New York Times*, η ίδρυση μιας αυτόνομης εβραϊκής Θεσσαλονίκης έμοιαζε περισσότερο εφικτή απ’ ό,τι ένα μελλοντικό ανεξάρτητο εβραϊκό κράτος στην Παλαιστίνη, καθότι το τελευταίο θα έπρεπε ουσιαστικά να οικοδομηθεί από το μηδέν.⁶ Η Παγκόσμια Ισραηλιτική Ένωση (Αλλιάνς) των Παρισίων και ο Αγγλοεβραϊκός Σύλλογος του Λονδίνου εξέφρασαν επίσης την υποστήριξή τους. Αντιθέτως, η Παγκόσμια Σιωνιστική Οργάνωση αντιμετώπισε την πρόταση με

αμφιθυμία, με την αιτιολογία ότι η ίδρυση ενός εβραϊκού κράτους στη Θεσσαλονίκη θα υπονόμευε την εγκαθίδρυση ενός εβραϊκού κράτους στην Παλαιστίνη. Η *El Tiempo*, η κύρια εβραιόισπανική εφημερίδα της Κωνσταντινούπολης, απέρριψε την προοπτική της εβραϊκής αυτονομίας στη Θεσσαλονίκη ως «παράλογο» και «ουτοπικό» σχέδιο.⁷

Το πλέον εντυπωσιακό ήταν ότι οι μη Εβραίοι Θεσσαλονικείς εξέφρασαν την προτίμησή τους για την εβραϊκή κυριαρχία ή τη διεθνοποίηση. Οι ντόπιοι μουσουλμάνοι, οι Βλάχοι, οι Εβραίοι και οι Ντονμέ (απόγονοι Εβραίων προσήλυτων στο Ισλάμ που είχαν αναγνωριστεί επίσημα ως μουσουλμάνοι) σύστησαν τη Μακεδονική Επιτροπή, με στόχο την υποστήριξη της διεθνοποίησης, με το επιχείρημα ότι η «αρχή των εθνικοτήτων», που αποτελούσε τη βάση της έννοιας της «αυτοδιάθεσης», της οποίας υπεραμνύονταν ο Αμερικανός πρόεδρος Γούντροου Γουίλσον, θα έπρεπε να εφαρμοστεί στη Θεσσαλονίκη όπως οπουδήποτε αλλού – και έτσι, οι Εβραίοι, που αποτελούσαν το κυρίαρχο «εθνικό» δημογραφικό στοιχείο της πόλης, θα έπρεπε να έχουν την υπέρτατη εξουσία.⁸ Μια παρεμφερής σύμπραξη εμπορών στο Εμπορικό Επιμελητήριο της πόλης προέβλεπε τον περαιτέρω μετασχηματισμό της Θεσσαλονίκης σε ελεύθερη πόλη και την περικύκλωσή της από συρματόπλεγμα, με στόχο την ελαχιστοποίηση του λαθρεμπορίου.⁹ Ωστόσο, καμιά από αυτές τις προτάσεις δεν έμελλε να τελεσφορήσει. Η Ελλάδα προσάρτησε οριστικά την πόλη το 1913.

Το όνειρο της εβραϊκής αυτονομίας, οι δυνατότητες διεθνοποίησης και οι βλέψεις σε ένα διαφορετικό μέλλον για τη Θεσσαλονίκη δεν εξαφανίστηκαν. Μετά τους Βαλκανικούς Πολέμους και στον απόηχο της κατάληψης της «μητέρας πατρίδας» τους Θεσσαλονίκης από την Ελλάδα, πολλοί Θεσσαλονικείς Εβραίοι διασκορπίστηκαν ως «εξόριστα τέκνα» της ανά την υφήλιο. Ορισμένοι, οι οποίοι εγκαταστάθηκαν στη Νέα Υόρκη, προσδοκούσαν με τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο τον ερχομό ενός «καθαρτήριου κατακλυσμού» που θα μετέτρεπε τη Θεσσαλονίκη σε πρωτεύουσα μιας αυτόνομης Μακεδονίας – και έτσι θα επέσπευδε την επάνοδό τους από την προσωρινή εξορία.¹⁰ Το όραμα του Έλληνα πολιτικού Ίωνα Δραγούμη για μια «Ανατολική Ομοσπονδία» πιθανώς να συνένωνε όλους τους λαούς της περιοχής υπό κοινή κρατική διακυβέρνηση.¹¹ Ίσως πάλι να κέρδιζε έδαφος η πρόταση που έκανε στην ισπανική κυβέρνηση ένας Θεσσαλονικιός Εβραίος έμπορος, ο Αλμπέρτο Ασσέο, για την ίδρυση των «Ηνωμένων Πολιτειών της Ευρώπης».¹²

Επικαλούμενος με τη σειρά του την αρχή των εθνικοτήτων, ο Σαμ Λεβή, γνωστός Θεσσαλονικιός Εβραίος δημοσιογράφος που διέμενε τον καιρό εκείνο στη Λωζάννη, κατέθεσε ένα τελικό αίτημα στην Ειρηνευτική Συνδιάσκεψη των Παρισίων του 1919. Μόνο αν της χορηγούνταν διεθνής αναγνώριση και διοικούσαν από Εβραίους, έναν ουδέτερο και ωστόσο δημογραφικά κυρίαρχο

πληθυσμό («τα δύο τρίτα», σύμφωνα με τον Λεβή), θα «εισερχόταν [η Θεσσαλονίκη] στη μεγάλη οικογένεια της Κοινωνίας των Εθνών», θα διασφάλιζε «την ηρεμία στα Βαλκάνια» και θα «εγγυόταν την ειρήνη στην Ευρώπη». Ο τρόπος με τον οποίο ο Λεβή διαμόρφωνε τους Θεσσαλονικείς Εβραίους σε κυρίαρχους ενός διακριτού θεσσαλονικιώτικου «έθνους», ισότιμου με τα άλλα ευρωπαϊκά έθνη, αποτέλεσε την πιο τολμηρή αξίωση για το πιθανό καθεστώς της πόλης και μια δημιουργική επίλυση των προβλημάτων που είχε προκαλέσει ο μετααντοκρατορικός κόσμος.¹³

Ποια κατεύθυνση θα είχε άραγε ακολουθήσει η γεωπολιτική στα Βαλκάνια και την Ευρώπη, αν κάποιο από τα τολμηρά οράματα εβραϊκής αυτονομίας ή διεθνοποίησης της Θεσσαλονίκης είχε επιτύχει; Μπορεί η ιδέα της μετατροπής της Θεσσαλονίκης σε ένα είδος ελεύθερης πόλης, αν όχι εβραϊκής πόλης-κράτους, να μας φαντάζει τον 21ο αιώνα παράξενη, ή ίσως παράλογη, ωστόσο προέκυψε βάσει ρεαλιστικών προσδοκιών την εποχή εκείνη, όπως φανερώνει η ίδρυση παρόμοιων τύπων πολιτικών καθεστώτων στην περιοχή: οι τουρκόφωνοι μουσουλμάνοι της Κομοτηνής στη Θράκη εγκαθίδρυσαν ένα ανεξάρτητο, αν και βραχύβιο, κράτος το 1913.¹⁴ Γιατί λοιπόν να μη γινόταν κάτι παρόμοιο και στη Θεσσαλονίκη για τους Εβραίους; Η προκειμένη περίπτωση προσφέρει ένα ενδιαφέρον εναλλακτικό σενάριο για έργο μυθοπλασίας ανάλογο της *Επιχείρησης Σάυλοκ* του Φίλιπ Ροθ ή της *Γίντις Ένωσης Αστυνομικών* του Μάικλ Σέιμπον. Ανατρέπει επίσης όλα όσα θεωρούμε δεδομένα σχετικά με τις δυνατότητες της εβραϊκής κυριαρχίας στη νεωτερικότητα και το άφευκτο της κατάρρευσης των αυτοκρατοριών και του θριάμβου των εθνών-κρατών.

Οι εναλλακτικές προτάσεις για το μέλλον της Θεσσαλονίκης αποτελούν ένα μικρό μόνο κομμάτι των πολλαπλών απαντήσεων που έδωσαν στη μετάβαση από την οθωμανική στην ελληνική κυριαρχία τα διαφορετικά τμήματα των Εβραίων της πόλης, οι οποίοι ούτε έδρασαν ενιαία ούτε και αποδέχτηκαν μοιρολατρικά την τύχη που τους επιβλήθηκε. Οι Εβραίοι σοσιαλιστές υποστήριζαν ότι η πόλη θα έπρεπε να ενσωματωθεί στην Ελλάδα ή στη Βουλγαρία είτε να ενταχθεί σε ένα διεθνές καθεστώς –οτιδήποτε άλλο εκτός της παραμονής της υπό οθωμανική κυριαρχία–, προκειμένου να αποκτήσει μεγαλύτερη «ελευθερία». Όταν κατέστη ξεκάθαρο ότι η πόλη θα γινόταν τμήμα της Ελλάδας, οι Εβραίοι σοσιαλιστές εισήγαγαν αμέσως μαθήματα ελληνικών για τους ψηφοφόρους τους.¹⁵ Αντιδρώντας στην είσοδο του ελληνικού στρατού στην πόλη τον Οκτώβριο του 1912, ο Ιωσήφ Νεχαμά, επιφανής Εβραίος εκπαιδευτικός, τόνισε ότι οι εβραϊκές μάζες «τήρησαν την πιο αξιοπρεπή και πρόπονσα στάση. Ασφαλώς δεν επέδειξαν καμία εχθρότητα αλλά ούτε και ικανοποίηση ... Ποιες θα είναι οι νέες συνθήκες που θα διαμορφωθούν για τους Εβραίους συμπολίτες μας...».¹⁶ Ενώ αρχικά συμμερίστηκε την αμφιθυμία των εβραϊκών μαζών

όπως τη φανέρωνε η στάση του Νεχαμά, μέσα σε σύντομο χρονικό διάστημα ο αρχιρραβίνος Ιακώβ Μείρ καλωσόρισε στη Θεσσαλονίκη τον βασιλιά Γεώργιο Α΄ της Ελλάδας, τον διαβεβαίωσε εκ μέρους του εβραϊκού πληθυσμού για την αφοσίωσή του στο παλάτι και τον ευλόγησε.¹⁷ Όταν όμως ο βασιλιάς Γεώργιος Α΄ δολοφονήθηκε κοντά στον Λευκό Πύργο το 1913, οι ελληνικές εφημερίδες κατηγόρησαν ψευδώς τους Εβραίους, ώσπου να καταστεί σαφές ότι ο δολοφόνος ήταν ένας Έλληνας αναρχικός. Ακόμα και τότε όμως οι εντάσεις ανάμεσα στους δύο πληθυσμούς δεν υποχώρησαν.¹⁸

Η μεταβίβαση της Θεσσαλονίκης στην Ελλάδα το 1912 υπήρξε σημείο καμπής ενός πολέμου που διήρκησε πάνω από δέκα χρόνια (1911-1923), διευκόλυνε το τέλος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και προκάλεσε μαζική αιματοχυσία. Αν συμπεριλάβει κανείς το σχεδόν ένα εκατομμύριο θύματα της γενοκτονίας των Αρμενίων, πάνω από δύο εκατομμύρια κάτοικοι της Μικράς Ασίας έχασαν τη ζωή τους. Εκατομμύρια πρόσφυγες τράπηκαν σε φυγή διασχίζοντας αυτοκρατορικά σύνορα που βρίσκονταν υπό κατάρρευση και εθνικά σύνορα που είχαν μόλις σχεδιαστεί· άλλοι διέσχισαν, θέλοντας και μη, θάλασσες και ωκεανούς, σε μια από τις μεγαλύτερες μετακινήσεις πληθυσμών στην ανθρώπινη ιστορία.¹⁹ Στον απόηχο του Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου (1914-1918), ο Ελληνοτουρκικός Πόλεμος (1919-1922) –τον οποίο η Ελλάδα θυμάται ως τη «Μεγάλη Καταστροφή», ενώ η Τουρκία ονομάζει «Τουρκικό Πόλεμο της Ανεξαρτησίας»– κατέληξε στη Συνθήκη της Λωζάννης (1923), η οποία επισημοποίησε την υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών μεταξύ των δύο χωρών επί τη βάση των θρησκευτικών τους πεποιθήσεων: πλην κάποιων εξαιρέσεων, μισό εκατομμύριο μουσουλμάνοι εκδιώχθηκαν από την Ελλάδα και στάλθηκαν στην Τουρκία, την ίδια στιγμή που ενάμισι εκατομμύριο χριστιανοί ορθόδοξοι εκδιώχθηκαν από την Τουρκία και εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα. Οι ίδιες εκείνες θρησκευτικές κατηγορίες που είχαν αποτελέσει τη βάση της οθωμανικής αυτοκρατορικής κοινωνικής τάξης πραγμάτων αναδιατυπώθηκαν τώρα ως βασικοί δείκτες ιδιότητας μέλους ενός έθνους. Στην περίπτωση της Θεσσαλονίκης, αποχώρησαν οι μουσουλμάνοι (και οι Ντονμέ) και αφίχθηκαν εκατό χιλιάδες χριστιανοί ορθόδοξοι. Έχοντας εξαιρεθεί από τις μετακινήσεις πληθυσμών, οι Εβραίοι παρέμειναν σε μεγάλο βαθμό στην αρχική τους θέση. Αντί να μεταφερθούν σε άλλη χώρα, μια άλλη χώρα είχε έρθει σε εκείνους. Από δημογραφική σχετική ή απόλυτη πλειονότητα (ανάλογα με τις στατιστικές στις οποίες παραπέμπει κανείς) στην οθωμανική Θεσσαλονίκη, οι Εβραίοι έπαψαν να αποτελούν τους πληθυσμιακά κυρίαρχους της πόλης και, αντ' αυτού, μετατράπηκαν σε μειοψηφία που ήρθε αντιμέτωπη με πρωτοφανείς πιέσεις από το νέο κράτος και τους γείτονές τους.

Στη διάρκεια αυτής της μεταβατικής περιόδου, οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης ανέπτυξαν ολόκληρο ρεπερτόριο από στρατηγικές, με στόχο να δια-

πραγματευτούν τη θέση τους και να αποκαταστήσουν την ισορροπία που είχαν απολέσει στο μεταβαλλόμενο πολιτικό, πολιτισμικό και οικονομικό τοπίο. Το ανά χείρας βιβλίο αφηγείται τις ιστορίες ενός αντιπροσωπευτικού δείγματος Εβραίων της Θεσσαλονίκης, τοποθετώντας τους ως πρωταγωνιστές σε μια εν εξελίξει διαδικασία αυτοδιαμόρφωσης και προσαρμογής εν μέσω της θυελλώδους μετάβασης από την πολυθρησκευτική, πολυπολιτισμική και πολυεθνική Οθωμανική Αυτοκρατορία στο ομογενοποιητικό ελληνικό έθνος-κράτος. Λαμβάνοντας υπόψη τον όλεθρο που προκάλεσε το Ολοκαύτωμα, το οποίο αποδεκάτισε τον εβραϊκό πληθυσμό της Θεσσαλονίκης, το βιβλίο υπογραμμίζει τον τρόπο με τον οποίο Εβραίοι φορείς ποικίλων τάξεων, επαγγελμάτων και πολιτικών πεποιθήσεων, μιλώντας ως άτομα ή εξ ονόματος θεσμών, ως επίσημοι ή ανεπίσημοι εκπρόσωποι της εβραϊκής συλλογικότητας, επιδίωξαν να διαμορφώσουν τη μοίρα τους και να εξασφαλίσουν μια θέση για λογαριασμό τους στην πόλη, στην επαρχία της Μακεδονίας, στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και, ακολούθως, στο ελληνικό κράτος και στον ευρύτερο εβραϊκό κόσμο.

Αντί να δίνει απλώς και μόνο έμφαση στη ρήξη μεταξύ οθωμανικού και νεότερου ελληνικού κόσμου, ρήξη που φάνηκε να προκαλεί μια αναπόδραστη περίοδο μαρasmus για τους Εβραίους της Θεσσαλονίκης, οδηγώντας μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, το βιβλίο διερευνά επίσης την κληρονομιά των πολιτισμικών, νομικών και πολιτικών πρακτικών της ύστερης Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στο υπό εδραίωση ελληνικό κράτος, κληρονομιά που φανερώνει τον συνεχιζόμενο δυναμισμό της θεσσαλονικιώτικης εβραϊκής κοινωνίας. Το οθωμανικό κράτος αναγνώριζε τους μη μουσουλμανικούς πληθυσμούς του (πιο συγκεκριμένα, τους Εβραίους και τους χριστιανούς) ως διακριτές, σε μεγάλο βαθμό αυτοδιοικούμενες κοινότητες (μιλλέτ), προστατευόμενες από αυτοκρατορικά προνόμια, και χρησιμοποιούσε την αναγνώριση ως εργαλείο διακυβέρνησης των ποικιλόμορφων πληθυσμών του και διατήρησης της τάξης. Απομεινάρια αυτής της μορφής διακυβέρνησης των μιλλέτ, η οποία εμπότισε τις θρησκευτικές κοινότητες με κάποια μορφή «μη εδαφικής αυτονομίας» εντός των ορίων του κράτους, επιβίωσαν και μετά την πτώση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όπως αποδεικνύουν οι νομικές και πολιτικές δομές μεταοθωμανικών κρατών σαν την Αίγυπτο, τον Λίβανο, το Ισραήλ και την Τουρκία.²⁰ Στον κατάλογο θα έπρεπε να περιληφθεί και η Ελλάδα, καθώς και η τελευταία κληρονόμησε και προσάρμοσε κάποια από τα εργαλεία της οθωμανικής κρατικής διακυβέρνησης, προκειμένου να διοικήσει τους δικούς της διαφορετικούς πληθυσμούς. Όπως έπραξε το οθωμανικό κράτος με τους μη μουσουλμανικούς πληθυσμούς, έτσι και η Ελλάδα αναγνώρισε τους μη χριστιανικούς πληθυσμούς της (πιο συγκεκριμένα, τους Εβραίους και τους μουσουλμάνους) ως διακριτές θρησκευτικές κοινότητες στις οποίες είχαν χο-

ρηγηθεί ορισμένες αυτοδιοικητικές εξουσίες – ετούτη τη φορά, στο όνομα των μειονοτικών δικαιωμάτων.

Το ανά χείρας βιβλίο αναγνωρίζει τις συνέχειες όσο και τις ρήξεις μεταξύ Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και νεότερης Ελλάδας, στρέφοντας παράλληλα την προσοχή από το κράτος στον λαό. Υπογραμμίζει τον τρόπο με τον οποίο οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης έδωσαν έμφαση στην αίσθηση που είχαν περί τοπικής ταυτότητας κατά τη διάρκεια της μετάβασης από την αυτοκρατορία στο έθνος-κράτος και στο σταυροδρόμι του οθωμανισμού με τον ελληνισμό. Στη διάρκεια της περιόδου αναπροσαρμογής, οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης επανεδραίωσαν τη θέση τους στην πόλη, ενστερνίστηκαν την ίδια την πόλη –και όχι κάποια μεγαλύτερη επικράτεια– σαν ένα είδος πατρίδας. Οι Θεσσαλονικείς Εβραίοι ηγέτες θεώρησαν ότι η επαναβεβαίωση της σύνδεσής τους με την πόλη και της ιδιότητάς τους ως Θεσσαλονικέων θα γεφύρωνε το χάσμα που χώριζε τον κόσμο της φθίνουσας Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από εκείνον του ανερχόμενου ελληνικού έθνους-κράτους. Προσέδωσαν τοπικό χαρακτήρα στην αίσθηση που είχαν περί ιθαγένειας, βασιζόμενοι στις ρίζες που διέθεταν στη Θεσσαλονίκη, προκειμένου να δικαιολογήσουν τη συμμετοχή τους στην οθωμανική και, ακολούθως, στην ελληνική πολιτεία. Όσο περισσότερο μειωνόταν υπό την ελληνική κυριαρχία η δημογραφική υπεροχή των Εβραίων της Θεσσαλονίκης, τόσο περισσότερο επανεπένδυναν οι Εβραίοι ηγέτες στην αίσθηση που είχαν περί σύνδεσης με την πόλη, ξαναπροσδιορίζοντάς την είτε σαν ένα διακριτά εβραϊκό μέρος και σύμβολο είτε σαν έναν αδιαμφισβήτητο ελληνικό τόπο στον οποίο, παρ' όλα αυτά, ανήκαν και οι ίδιοι. Τα οράματα μιας «εβραϊκής Θεσσαλονίκης» (Saloniko la djudia), όπως αναφέρονταν στην πόλη οι εβραϊοίσπανικές πηγές, λειτούργησαν ως αναπλήρωση του ονείρου της εβραϊκής αυτονομίας, ως υποκατάστατο των απολεσθέντων όρκων πίστης στην αυτοκρατορία, καθώς και ως πηγή έμπνευσης για τους Εβραίους, προκειμένου οι τελευταίοι να ξαναρίζωσουν μετά το τέλος της αυτοκρατορίας εντός του πλαισίου του νέου ελληνικού έθνους-κράτους, καθώς και επί του νέου ευρωπαϊκού χάρτη του 20ού αιώνα. Σε ό,τι αφορά την περίπτωση της Θεσσαλονίκης, η βασισμένη στην πόλη ταυτότητα αποτέλεσε έναν νόμιμο και νεωτερικό τρόπο ατομικής και συλλογικής έκφρασης, ανταγωνιστικό προς άλλες κατηγορίες του ανήκειν, όπως το έθνος, η θρησκεία, η τάξη ή η ιδεολογία, άλλοτε συμπληρώνοντάς τες και άλλοτε αμφισβητώντας τες.

Οι Εβραίοι ακτιβιστές μετέτρεψαν τη Θεσσαλονίκη σε σκηνή για την άρθρωση ποικίλων πολιτικών θέσεων και επεξεργάστηκαν οράματα για την πόλη που βρίσκονταν στην υπηρεσία των προγραμμάτων δράσης τους. Οι Εβραίοι σοσιαλιστές της Θεσσαλονίκης θεώρησαν την πόλη πατρίδα «της πλέον σημαντικής εβραϊκής κοινότητας των Βαλκανίων», όχι μόνο λόγω των επιτευγμάτων της τελευταίας αλλά και επειδή εξακολουθούσαν να ελπίζουν

ότι η εβραϊκή εργατική τάξη θα θριάμβευε μια μέρα τόσο στην πόλη όσο και εντός των εβραϊκών θεσμών.²¹ Εξέλαβαν τον τοπικό ακτιβισμό τους ως την πρόβα μιας ευρύτερης ταξικής επανάστασης. Μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, και οι σιωνιστές αντιμετώπισαν την πόλη σαν το δοκιμαστικό έδαφος ενός μελλοντικού ανεξάρτητου εβραϊκού κράτους. Από τη δική τους σκοπιά, το Τελ Αβίβ, η νέα εβραϊκή πόλη, επρόκειτο να γίνει μια Νέα Θεσσαλονίκη, όπως ακριβώς η Θεσσαλονίκη, η κατεξοχήν «εβραϊκή πόλη της εξορίας», είχε γίνει μια Νέα Ιερουσαλήμ. Υποστήριζαν ότι οι Εβραίοι της πόλης, άλλοτε *de facto* άρχοντες της Θεσσαλονίκης, θα έπρεπε να διαδραματίσουν κομβικό ρόλο στην οικοδόμηση ενός εβραϊκού κράτους στην Παλαιστίνη.²² Απεναντίας, οι φιλελεύθεροι, οι οποίοι συνηγορούσαν υπέρ της ενσωμάτωσης, εξέλαβαν τη Θεσσαλονίκη ως «μητρόπολη της Μακεδονίας» και είδαν τη συνεργασία Εβραίων και χριστιανών ορθοδόξων στο νεωτερικό πλαίσιο ενός «ελληνικού ιουδαϊσμού» ως το κλειδί για την ευημερία της πόλης και το πρότυπο των προοδευτικών διακοινοτικών σχέσεων. Η πόλη –ως χώρος, ιδέα και ταυτότητα– παρέμεινε από κάθε άποψη κομβικής σημασίας.

Η περίπτωση της Θεσσαλονίκης προσφέρει επίσης πρόσβαση στις αγωνίες και στις βλές ενός αστικού εβραϊκού πληθυσμού που πάλευε με τις πρωτοφανείς προκλήσεις που αντιμετώπιζαν οι Εβραίοι σε ολόκληρη την Ευρώπη κατά τη διάρκεια των πρώτων δεκαετιών του 20ού αιώνα, στο πλαίσιο του πολέμου και του επανασχεδιασμού του χάρτη της. Η Θεσσαλονίκη κατείχε κομβική θέση στη σεφαραδίτικη σφαίρα επιρροής στα Βαλκάνια και στην Ανατολική Μεσόγειο, με πολιτιστικούς, εμπορικούς, πολιτικούς και οικογενειακούς δεσμούς με την Κωνσταντινούπολη και τη Σμύρνη, το Σαράγεβο και τη Σόφια, το Μοναστήρι και τη Ρόδο, την Ιερουσαλήμ και το Κάιρο. Μάλιστα, ένας καθηγητής σεφαραδίτικων σπουδών από την Τουρκία, ο Μαΐρ Ζοζέ Μπεναρντέτ, εκθείασε τη Θεσσαλονίκη ως «το αρχέτυπο μιας σεφαραδίτικης κοινότητας της Μέσης Ανατολής» βάσει του οποίου συγκροτήθηκαν όλες οι άλλες εβραϊκές κοινότητες στην περιοχή.²³ Μετά την ενσωμάτωσή της στην Ελλάδα και την κατάρρευση της εβραιοϊσπανικής πολιτισμικής σφαίρας, η Θεσσαλονίκη διαδραμάτισε ρόλο-κλειδί για τους Εβραίους της χώρας. Η Ισραηλιτική Κοινότητα Θεσσαλονίκης εισήγε αρκετούς τόνους αλεύρι κάθε χρόνο για την παρασκευή της *ματσά* (*matza*, τα άζυμα του εβραϊκού Πάσχα), ενώ οργάνωσε είκοσι τρεις κοινότητες –από την Αθήνα μέχρι την Κέρκυρα– στην Ένωση Ισραηλιτικών Κοινοτήτων Ελλάδας, με στόχο την υπεράσπιση των συμφερόντων του ελληνικού ιουδαϊσμού (1929).²⁴ Ένας επιφανής Εβραίος από την κωμόπολη του Διδυμότειχου συμπύκνωσε την εξάρτηση των Εβραίων της Ελλάδας από τη Θεσσαλονίκη ως εξής: «Στις μικρές επαρχιακές κοινότητες, όπου συχνά βιώνουμε καταστάσεις απελπισίας, είχαμε ανέκαθεν την παρηγοριά και την ελπίδα ότι, σε μια στιγμή αγωνίας, θα μπορούσαμε

να βασιστούμε στις σωτήριες χάρες του μεγάλου εβραϊκού πληθυσμού της Θεσσαλονίκης».²⁵

Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης καλλιέργησαν επίσης δεσμούς με Εβραίους που βρίσκονταν πέραν της άμεσης γεωγραφικής θέσης τους, δεσμοί οι οποίοι τους έφεραν σε διάλογο με ευρύτερες εβραϊκές και γενικές πολιτιστικές, πολιτικές και κοινωνικές τάσεις που επηρέασαν βαθιά τη δυναμική της τοπικής κοινωνίας, είτε μέσω της Παγκόσμιας Ισραηλιτικής Ένωσης των Παρισίων (Αλλιάνς), της Επιτροπής Αντιπροσώπων των Βρετανών Εβραίων του Λονδίνου και της Παγκόσμιας Σιωνιστικής Οργάνωσης του Βερολίνου είτε μέσω ανεπίσημων διασυνδέσεων που είχαν καλλιεργήσει οι Θεσσαλονικείς Εβραίοι διανοούμενοι που διάβαζαν και δημοσίευαν σε εβραϊκά περιοδικά της Πολωνίας. Σε αντίθεση με το ασκεναζικό πλαίσιο, οι διαχωρισμοί μεταξύ μεταρρυθμισμένου και ορθόδοξου ιουδαϊσμού δεν είχαν ουδέποτε κάποιον αντίκτυπο στη Θεσσαλονίκη (ούτε σε οποιονδήποτε άλλο από τους πρώην οθωμανικούς τόπους). Ωστόσο, όπως ακριβώς στο ασκεναζικό πλαίσιο έτσι και στη Θεσσαλονίκη αναπτύχθηκε ένα ευρύ φάσμα εβραϊκών πολιτικών κινήματων, ξεκινώντας από διάφορες εκδοχές του σιωνισμού και φτάνοντας μέχρι τον εβραϊκό σοσιαλισμό και κομμουνισμό, οι οργανωτές των οποίων ίδρυσαν περισσότερες από δέκα αποκλειστικά εβραϊκές πολιτικές παρατάξεις στη διάρκεια του Μεσοπολέμου – μια δυσχερής δυναμική που θύμιζε περισσότερο Βαρσοβία παρά Κωνσταντινούπολη. Σε ολόκληρη την ευρωπαϊκή ήπειρο, στη Βίλνα και το Μπιάλιστοκ, στην Πράγα και τη Βιέννη, στο Σαράγεβο και την Κωνσταντινούπολη –όπως και στη Θεσσαλονίκη–, οι Εβραίοι πρότειναν τις δικές τους λύσεις στο μεταβαλλόμενο πολιτικό τοπίο, πάλεψαν με τις καινούριες σημασίες του «έθνους» και του «κράτους» και επανασυνέλαβαν εννοιολογικά τη σχέση τους με την πόλη τους στο πλαίσιο της μετατόπισης των συνόρων και της «αποανάμειξης των λαών» που συνόδευσε την κατάρρευση των Αυτοκρατοριών των Αψβούργων, των Ρομανόφ και των Οθωμανών.²⁶

Πολλές φορές, οι Εβραίοι οραματίστηκαν εκ νέου την πόλη τους σαν μια εξαιρετική «επίγεια Ιερουσαλήμ» (Yerushalayim shel mata), σφυρηλατώντας ισχυρούς δεσμούς με την τελευταία, δίχως απαραίτητα να αποποιούνται την πίστη τους στην «επουράνια Ιερουσαλήμ» (Yerushalayim shel mala).²⁷ Οι Θεσσαλονικείς Εβραίοι επεξεργάστηκαν ένα σύνολο αφηγήσεων γύρω από την πόλη τους ως ιστορική εβραϊκή μητρόπολη και πατρίδα, έννοια που ενισχύθηκε τελικά από την ονομασία της πόλης ως «Ιερουσαλήμ των Βαλκανίων». Συγκρίνοντάς τη με την Ιερουσαλήμ, οι Εβραίοι ακτιβιστές επιδίωξαν να καταστήσουν την πόλη τους συναφή με την εβραϊκή εμπειρία και κομβικής σημασίας γι' αυτήν στη διάρκεια μιας περιόδου μετάβασης, καθώς και να νομιμοποιήσουν τον ρόλο τους ως ουσιαστικών συμμετόχων στην πόλη τους, τη χώρα τους και τον ευρύτερο κόσμο. Δεν ήταν μόνο οι Εβραίοι της Θεσ-

σαλονίκης που είδαν την πόλη τους, όπως την Ιερουσαλήμ, ως τη «μητέρα πόλη» τους, την *ir va-em be-Israel* τους («πόλιν καὶ μητρόπολιν ἐν Ἰσραήλ», *Βασιλειῶν Β΄* 20:19), καθότι η πόλη ήταν εξίσου γνωστή στα ελληνικά ως «μητέρα των προσφύγων» και «μητέρα της Ορθοδοξίας». ²⁸ Όλοι συμφωνούσαν ότι η Θεσσαλονίκη ήταν μια μητέρα πόλη – μητέρα όμως ποιανού;

ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΟΙ ΜΕ ΤΑ ΦΑΝΤΑΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

Η δυναμική συμμετοχή των Εβραίων της Θεσσαλονίκης στην πολιτική, την κουλτούρα και την οικονομία της πόλης σε συνδυασμό με τον ολέθριο αφανισμό τους στη διάρκεια του Ολοκαυτώματος είχαν επί μακρόν διαγραφεί από την ιστορία και τη δημόσια μνήμη της πόλης στο πλαίσιο μιας εθνικοποιητικής διαδικασίας που ζήτησε να καταστήσει τη Θεσσαλονίκη αποκλειστικά και παντοτινά «ελληνική». Το μεταιχμιακό καθεστώς της πόλης οδήγησε έναν ερευνητή να χαρακτηρίσει την εβραϊκή Θεσσαλονίκη –η οποία όχι μόνο είχε αποκοπεί από την ελληνική εθνική αφήγηση αλλά και περιθωριοποιηθεί από τις ευρωπαϊκές νεότερες εβραϊκές σπουδές– «ορφανό της ιστορίας». ²⁹ Το τέλος του Ψυχρού Πολέμου και οι δυνατότητες να εξεταστεί «ο άλλος» στην κοινωνία κάτω από νέο φως αύξησαν τελικά το ενδιαφέρον σχετικά με τους Εβραίους της Θεσσαλονίκης και της Ελλάδας. Η μεταψυχροπολεμική περίοδος της δεκαετίας του 1990 έγινε για την εβραϊκή ιστορία στην Ελλάδα η φάση «της εξόδου της από την αφάνεια». Η ανάδειξη της Θεσσαλονίκης σε πολιτισμική πρωτεύουσα της Ευρώπης το 1997 έφερε το ζήτημα της εβραϊκής παρουσίας στην πόλη για πρώτη φορά στο προσκήνιο της δημόσιας συζήτησης, συζήτηση η οποία εξακολουθεί να διαπνέεται από πανηγυρικό ενδιαφέρον και νοσταλγία για τον επονομαζόμενο κοσμοπολιτικό και πολυπολιτισμικό κόσμο της οθωμανικής Θεσσαλονίκης. Το αυξανόμενο ενδιαφέρον –όχι μόνο στην Ελλάδα αλλά και μεταξύ των ερευνητών σε Γαλλία, Ισραήλ και Ηνωμένες Πολιτείες– εγκαινίασε τη «μεταπανηγυρική», κριτική φάση στη μελέτη της εβραϊκής ιστορίας στην Ελλάδα, μελέτη στην οποία επιδιώκει να συμβάλει και το ανά χείρας βιβλίο. ³⁰

Στο σημείο τομής της φάσης εξόδου από την αφάνεια και της μεταπανηγυρικής φάσης, το βιβλίο *Θεσσαλονίκη, πόλη των φαντασμάτων* (2004) του Μαρκ Μαζάουερ παρείχε την πρώτη προσιτή επισκόπηση στα αγγλικά της ιστορίας της Θεσσαλονίκης από την οθωμανική κατάκτηση το 1430 μέχρι το τέλος του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου. Ο Μαζάουερ παρουσίασε την «πολιτισμική και θρησκευτική συνύπαρξη» των διάφορων κατοίκων της πόλης στο πλαίσιο «μιας μοναδικής εμπεριστατωμένης ιστορικής αφήγησης» που δεν έδινε προτεραιότητα στην εβραϊκή, μουσουλμανική ή χριστιανική οπτική. Όπως επισήμανε

ο Μαζάουερ, το πρότυπο της περιεκτικής αφήγησης, που έδινε έμφαση στο «υβριδικό πνεύμα» της Θεσσαλονίκης, το ανακάλυψε σε ένα έργο γραμμένο από έναν «ντόπιο ιστορικό» μετά το τέλος των Βαλκανικών Πολέμων.³¹ Ο ντόπιος ιστορικός δεν ήταν άλλος από τον Εβραίο εκπαιδευτικό και τραπεζίτη Ιωσήφ (ή Ζοζέφ) Νεχαμά, ο οποίος έγραψε το βιβλίο του *La ville convoitée* (*Η περιπόθητη πόλη*) το 1914 με το ψευδώνυμο P. Risal.

Είναι σημαντικό να επισημάνει κανείς ότι ο λόγος που ο συγγραφέας μιας τέτοιας περιεκτικής ιστορίας ήταν Εβραίος είναι ακριβώς ότι, στον απόηχο των Βαλκανικών Πολέμων, μόνο ένας Εβραίος –που δεν συνδεόταν με κανέναν αλυτρωτικό εθνικισμό και δεν μιλούσε εκ μέρους κανενός κράτους της περιοχής– θα τολμούσε να γράψει την περιεκτική ιστορία μιας τόσο περιπόθητης πόλης. Ο Νεχαμά μπόρεσε να το κάνει ακριβώς επειδή μιλούσε από το περιθώριο της πολιτικής εξουσίας, αντλώντας παράλληλα από την αίσθηση αυτοπεποίθησης και νομιμότητας που πηγάζε από τη θέση του ως εκπροσώπου της φωνής των ντόπιων. Ένα τέτοιο εγχείρημα ήταν επικίνδυνο και θα μπορούσε να σπείρει τον σπόρο της εθνικιστικής έχθρας – εξού και η απόφαση του Νεχαμά να δημοσιεύσει το βιβλίο χρησιμοποιώντας ένα διακριτικό ψευδώνυμο. Αν και, από πολιτιστικής, δημογραφικής και οικονομικής απόψεως, οι Εβραίοι δεν βρίσκονταν στο περιθώριο της Θεσσαλονίκης της εποχής, στερούνταν ωστόσο πολιτικής εξουσίας και δεν διέθεταν στρατό να τους στηρίξει, έχοντας έτσι μεγαλύτερη ευχέρεια να συλλάβουν μια ιστορία από το περιθώριο, μια ιστορία που απεδαικτοποιούσε το κράτος και αναγνώριζε το ευρύ φάσμα των κατοίκων της πόλης. Το ανά χείρας βιβλίο επιδιώκει να ανασυστήσει το τοπικό περιβάλλον που διαμόρφωσε προσωπικότητες σαν τον Νεχαμά, οι οποίες έβλεπαν τον εαυτό τους όχι μόνο ως Εβραίο αλλά και ως εκπρόσωπο της πόλης τους, άλλοτε περιλαμβάνοντας όλους τους διαφορετικούς κατοίκους της και άλλοτε δίνοντας προτεραιότητα στις απόψεις των Εβραίων. Ακόμα και ο Νεχαμά κινήθηκε μεταξύ των δύο στάσεων: ενώ τόνιζε τον ρόλο που έπαιζαν στην ιστορία της πόλης οι διάφοροι πληθυσμοί, το συμπέρασμα που έβγαζε για την ταυτότητα της Θεσσαλονίκης ήταν σαφές: «σήμερα, η Θεσσαλονίκη είναι εβραϊκή και ισπανική: είναι σεφαραδιτική».³²

Το παρόν βιβλίο συμβάλλει στην αυξανόμενη μεταπανηγυρική έρευνα γύρω από την πόλη, που εστιάζεται στις ποικιλόχρωμες εβραϊκές εμπειρίες στη Θεσσαλονίκη και στα οράματα γι' αυτήν. Αν και υπεισέρχεται στην εξέταση όχι μόνο των Εβραίων αλλά και των αλληλεπιδράσεών τους με τους γείτονές τους και με το κράτος, δεν παρέχει μια ολόπλευρη αφήγηση. Αντιθέτως, καταπιάνεται με την ιστορία της πόλης μέσα από το πρίσμα των Εβραίων και επιδιώκει να την επανερμηνεύσει από τη σκοπιά των Εβραίων κατοίκων της. Ένας από τους πρωταρχικούς στόχους του βιβλίου είναι να μετριάσει τη γενική ιδέα των υπαρχουσών μελετών που τονίζουν την καθοδική πορεία των

Εβραίων της Θεσσαλονίκης μετά την ενσωμάτωση της πόλης στην Ελλάδα. Σύμφωνα με αυτές τις ερμηνείες, από τη στιγμή που η Θεσσαλονίκη περιέρχεται στην εξουσία της Ελλάδας, οι Εβραίοι –όπως και οι μουσουλμάνοι– θεωρούνται «καταδικασμένοι». Τα αποτυχημένα σχέδια διεθνοποίησης και εβραϊκής αυτονομίας εν μέσω Βαλκανικών Πολέμων κάνουν την εμφάνισή τους, όταν πράγματι μνημονεύονται, σαν μια ύστατη ζητωκραυγή, μια τελευταία αντίσταση του εβραϊκού πληθυσμού, η ενσωμάτωση του οποίου στο ελληνικό κράτος σημαίνει την αρχή του τέλους.³³ Οι Εβραίοι της ελληνικής Θεσσαλονίκης χαρακτηρίζονται, ιδίως στη διάρκεια των πρωθυπουργικών θητειών του Ελευθέριου Βενιζέλου, ως «το πλέον ατίθασο και ξένο στοιχείο» στην Ελλάδα, ως «ανεπιθύμητοι συμπατριώτες» που βρίσκονται «υπό πολιτορκία».³⁴ Καθώς οι αφηγήσεις ξεδιπλώνονται, οι Εβραίοι βιώνουν μια αναπόδραστη περίοδο μαρασμού, αποτελώντας το αντικείμενο εθνοποιητικών, αντιεβραϊκών πολιτικών και λαϊκών δράσεων.³⁵

Σύμφωνα με αυτές τις εκτιμήσεις, ελάχιστες ευκαιρίες ελληνοεβραϊκής προσέγγισης προέκυψαν στη διάρκεια του Μεσοπολέμου, ενώ οι κατηγορίες του «Έλληνα» και του «Εβραίου» παρέμειναν σταθερά επικεντρωμένες γύρω από εθνοτικά πρότυπα, με τους Έλληνες να ταυτίζονται με το πραγματικό έθνος και τους Εβραίους να θεωρούνται ως επί το πλείστον ξένοι. Σύμφωνα με τις εν λόγω μελέτες, μόνο επί δικτατορίας Ιωάννη Μεταξά (1936-1941) γνώρισαν οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης μια σύντομη ανάπαυλα από την εχθρότητα που έτρεφαν εναντίον τους οι γείτονές τους και το κράτος πριν από τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Οι αφηγήσεις κλείνουν με το αποφασιστικής σημασίας τραύμα της ναζιστικής κατοχής και της γενοκτονίας. Το 1943, οι Ναζί συγκέντρωσαν και απέλασαν περισσότερους από σαράντα πέντε χιλιάδες Θεσσαλονικείς Εβραίους –σχεδόν το 20% των κατοίκων της πόλης– στέλνοντάς τους να βρουν τον θάνατο στο Άουσβιτς-Μπίρκεναου. Οι Ναζί παγίωσαν άθελά τους τον εξελληνισμό της πόλης, μετασχηματίζοντας μια πολυεθνική οθωμανική και εβραϊκή Θεσσαλονίκη σε μια «πόλη φαντασμάτων». Έτσι, η ιστορία που λέγεται τις περισσότερες φορές για τους Εβραίους της Θεσσαλονίκης καταλήγει στην καταστροφή, στο σβήσιμο και στην απάλειψη της μνήμης. Στις εξιστορήσεις, οι οποίες ενισχύουν μια δακρύβρεχτη αντίληψη περί εβραϊκής ιστορίας, οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης γίνονται μάλλον αντικείμενα εθνικιστικής φιλοδοξίας και θύματα των Ελλήνων αντισημιτών ή των Ναζί και των συνεργατών τους παρά αυτενεργοί δρώντες της ιστορίας.

Οι αφηγήσεις περί παρακμής αντανakλούν τις ερμηνείες που δόθηκαν από τους Εβραίους διανοούμενους της Θεσσαλονίκης που έγραψαν στον άμεσο απόηχο του πολέμου και θεώρησαν την περίοδο που προηγήθηκε του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου ως προοίμιο για την καταστροφή των Εβραίων της πόλης. Θρηνώντας ακόμα τον επώδυνο αφανισμό των Εβραίων της πόλης στη διάρ-

κεια της γερμανικής κατοχής, ο ραββίνος και ιστορικός Μιχαήλ Μόλχο εδραίωσε το 1948 την αντίληψη περί των τριών δεκαετιών που προηγήθηκαν του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου ως περιόδου παρακμής που κατέληξε στο Ολοκαύτωμα: «Οι Βαλκανικοί Πόλεμοι και ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος μειώνουν σταδιακά τη σπουδαιότητα αυτού του σεφαραδितικού κέντρου [της Θεσσαλονίκης], το οποίο παρακμάζει και αφανίζεται στα χέρια των Ναζί στη διάρκεια της τραγικής χρονιάς του 1943».³⁶ Αναζητώντας μια πιο δυναμική και σύνθετη κατανόηση της περιόδου που προηγείται του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου, μια κατανόηση που αποφεύγει κάθε τελεολογική προσέγγιση, το ανά χείρας βιβλίο απεμπλέκει τον Μεσοπόλεμο από την περίοδο της γερμανικής κατοχής, αρνούμενο να τον ερμηνεύσει ως το δοκιμαστικό έδαφος της ναζιστικής γενοκτονίας και επιτρέποντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, η ιστορία που προηγείται του πολέμου να γίνει κατανοητή σύμφωνα με τους δικούς της όρους.

Ένα μέρος της υπάρχουσας ακαδημαϊκής έρευνας αποδίδει την παρακμή των Εβραίων της Θεσσαλονίκης στην υποτιθέμενη αντίστασή τους στα μέτρα εξελληνισμού που τους εμπόδισαν να γίνουν πραγματικοί Έλληνες πριν από τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο· μια τέτοια ερμηνεία θα πρέπει να επαναθεωρηθεί. Αφήνοντας κατά μέρος τις εναλλακτικές οπτικές που διαπερνούν το ανά χείρας βιβλίο, πρόσφατες μελέτες υποστηρίζουν ότι οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης διαμόρφωσαν μια «αναδυόμενη αλλά υποτυπώδη» ελληνοεβραϊκή ταυτότητα καθ' όλη τη δεκαετία του 1930, φτάνοντας στο σημείο να αναγνωρίζουν τον εαυτό τους αλλά και να αναγνωρίζονται από τους άλλους πλήρως ως Έλληνες μόνο όταν είχαν πλέον φύγει – για το Άουσβιτς, το Ισραήλ ή τη Νέα Υόρκη.³⁷ Ορισμένοι μάλιστα ερευνητές έχουν υπαινιχθεί την ύπαρξη μιας αιτιώδους σχέσης ανάμεσα στην υποτιθέμενη αποτυχία των Θεσσαλονικέων Εβραίων να γίνουν Έλληνες –υποθέτοντας ότι εμπόδιο σε αυτό στάθηκε το πείσμα τους– και στον αφανισμό τους στη διάρκεια του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου. Σύμφωνα με το εν λόγω επιχείρημα, αν οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης είχαν μάθει καλύτερα τα ελληνικά και είχαν αφομοιωθεί πληρέστερα, θα μπορούσαν να είχαν κρυφτεί ευκολότερα, και περισσότεροι χριστιανοί ορθόδοξοι γείτονές τους θα είχαν προστρέξει να τους βοηθήσουν στη διάρκεια της γερμανικής κατοχής.³⁸

Με το να υποστηρίζουν ότι οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης ουδέποτε έγιναν Έλληνες πριν από τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, οι ερευνητές και σχολιαστές λαμβάνουν ως δεδομένο ότι οι παράμετροι της ελληνικής εθνικής και πολιτικής ταυτότητας είχαν καθοριστεί ήδη από τα χρόνια του Μεσοπολέμου. Το ανά χείρας βιβλίο συντάσσεται με ένα μικρό αλλά αυξανόμενο σώμα ακαδημαϊκής έρευνας που υποστηρίζει ότι, στην Ελλάδα, τα όρια της ιδιότητας μέλους του έθνους καθώς και οι σημασίες της ιθαγένειας δεν ήταν επ' ουδενί προκαθορισμένα αλλά υπό διαμόρφωση καθ' όλη τη διάρκεια του 19ου και κατά ένα

μεγάλο μέρος του 20ού αιώνα. Όπως και οι άλλες εθνικές ταυτότητες της περιοχής έτσι και η ελληνική εθνική ταυτότητα έμελλε να αποτελέσει αντικείμενο εκμάθησης, επιβολής, επιδίωξης και επιλογής. Όπως δείχνει η αντίσταση που πρόβαλε το Ορθόδοξο Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης στον Ελληνικό Πόλεμο της Ανεξαρτησίας κατά τη δεκαετία του 1820, καθώς και η άρνηση των χωρικών που ζούσαν πλησίον της Θεσσαλονίκης στις αρχές του 20ού αιώνα να ταυτιστούν με οποιοδήποτε έθνος, επιμένοντας αντ' αυτού στην ιδιότητά τους και μόνο ως χριστιανών, η ελληνική εθνική ταυτότητα συνέχισε να εξελίσσεται στη διάρκεια μιας μακράς περιόδου.³⁹

Το κρατικά διευθυνόμενο σχέδιο εξελληνισμού της Θεσσαλονίκης που ακολούθησε μετά το 1912 πρέπει να εκληφθεί ως μέρος της παρατεταμένης διαδικασίας, η οποία συνεπαγόταν όχι μόνο βία αλλά και διάλογο και συμβιβασμό ανάμεσα στο κράτος και στους Εβραίους της πόλης, καθώς και σε ένα ευρύ φάσμα άλλων πληθυσμών στην ευρύτερη περιοχή: τους σλαβόφωνους χριστιανούς ορθόδοξους, τους χριστιανούς ορθόδοξους πρόσφυγες από τη Μικρά Ασία και τον Εύξεινο Πόντο –πολλοί από τους οποίους είχαν πρωταρχική γλώσσα τους τα τουρκικά (τα καραμανλίδικα) ή τη διακριτή ποντιακή διάλεκτο των ελληνικών–, καθώς και ένα ευρύ φάσμα άλλων πολιτισμικά ποικιλόμορφων πληθυσμών, συμπεριλαμβανομένων των Βλάχων, των Ρομά και των σλαβόφωνων, αλβανόφωνων και τουρκόφωνων μουσουλμάνων της Θράκης και της Ηπείρου.⁴⁰ Από αυτή την πληθυσμιακή ποικιλομορφία, μόνο οι χριστιανοί ορθόδοξοι, οι οποίοι είχαν αποτελέσει στην Οθωμανική Αυτοκρατορία το *Ρουμ μιλλέτ*, αναγνωρίστηκαν ως φορείς του υπό εδραίωση ελληνικού έθνους.⁴¹ Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης διαδραμάτισαν ενεργό ρόλο στη διαδικασία, όχι μόνο ως αντικείμενο των μέτρων εξελληνισμού που επέβαλε το κράτος αλλά και ως υποκείμενα που διαμόρφωσαν το περίγραμμα του εγχειρήματος. Υποστήριξαν ότι ακόμα και αν δεν επρόκειτο ποτέ να γίνουν πλήρη μέλη του ελληνικού έθνους –παρά μόνο, ίσως, αν έπαυαν να είναι Εβραίοι–, θα μπορούσαν παρ' όλα αυτά να γίνουν Έλληνες πατριώτες, νόμιμοι «Έλληνες πολίτες» (*sivdadinós elenos*) με κοινές πολιτικές δεσμεύσεις.

Μια νέα και διευρυμένη βάση πηγών μάς επιτρέπει να ακούσουμε ένα ευρύτερο φάσμα φωνών των Εβραίων της Θεσσαλονίκης, φωνές που αποκαλύπτουν τον ενεργό ρόλο που έπαιξαν στη διάρκεια μιας περιόδου ρήξης και μετάβασης. Μέχρι σήμερα, η ιστορία των Εβραίων της Θεσσαλονίκης έχει σε μεγάλο βαθμό ειπωθεί από τη σκοπιά του εξωτερικού παρατηρητή: τα κρατικά αρχεία δίνουν προτεραιότητα στην από τα πάνω προς τα κάτω οπτική και τις εξουσίες των γραφειοκρατών και των διαμορφωτών πολιτικής· οι ταξιδιωτικές περιγραφές και οι προξενικές εκθέσεις δίνουν έμφαση στη ματιά του ξένου· και η αλληλογραφία με διεθνείς οργανισμούς σαν την Παγκόσμια Ισραηλιτική Ένωση φανερώνει τις παρατηρήσεις μιας επίλεκτης εβραϊκής

ελίτ απευθυνόμενης σε ευρωπαϊκό ακροατήριο. Συμπεριλαμβάνοντας ετούτες τις πολύτιμες οπτικές γωνίες, το βιβλίο παρέχει για πρώτη φορά μια εσωτερική σκοπιά, με αναφορά στα επίσημα αρχεία της Ισραηλιτικής Κοινότητας Θεσσαλονίκης, τα οποία παρέμειναν μέχρι πρόσφατα ως επί το πλείστον αδιερευνήτα, καθώς και στην αθρόα παραγωγή του τοπικού περιοδικού Τύπου. Οι πρωτογενείς πηγές φανερώνουν τις απόψεις των Θεσσαλονικέων Εβραίων σχετικά τις εμπειρίες τους, απόψεις που αρθρώθηκαν κυρίως στην εβραϊκή τοπική διάλεκτο και απευθύνθηκαν στο ντόπιο εβραϊκό αναγνωστικό κοινό. Οι πηγές αυτές μας βοηθούν να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι Θεσσαλονικείς Εβραίοι –πρωτίστως αλλά όχι αποκλειστικά οι ελίτ– ερμήνευσαν τον κόσμο για λογαριασμό τους. Στην καθιερωμένη αφήγηση περί παρακμής, έρχονται να προσθέσουν νέες αφηγήσεις, φανερώνοντας τον μέχρι πρότινος παραγνωρισμένο βαθμό στον οποίο οι Εβραίοι και οι θεσμοί τους, καθώς και ο εβραϊκός Τύπος, όχι μόνο αντιμετώπισαν δυσκολίες αλλά και άκμασαν στη διάρκεια του Μεσοπολέμου.

Γραμμένα κυρίως στα εβραιϊσπανικά αλλά και στα ελληνικά, στα εβραϊκά και στα γαλλικά, τα σωζόμενα αρχεία της Ισραηλιτικής Κοινότητας Θεσσαλονίκης χρονολογούνται από το 1917 μέχρι το 1941 και καταγράφουν τις δράσεις της Ισραηλιτικής Κοινότητας, τους επικεφαλής και τα μέλη της. Μετά την κατάσχεσή τους από τους Ναζί στη διάρκεια της γερμανικής κατοχής, τα αρχεία σώθηκαν από θαύμα στο πέραςμα των εβδομήντα πέντε τελευταίων χρόνων, παραμένοντας ως επί το πλείστον μη προσβάσιμα, μη καταλογογραφημένα και διασκορπισμένα ανά την υφήλιο: στη Νέα Υόρκη (στο Ινστιτούτο Εβραϊκής Έρευνας YIVO), στη Μόσχα (στο πρώην Μυστικό Αρχείο Στρατού Ασόμπυ), στην Ιερουσαλήμ (στα Κεντρικά Αρχεία για την Ιστορία του Εβραϊκού Λαού) και στη Θεσσαλονίκη, όπου κυριολεκτικά ξέθαψα υλικό από έναν αποθηκευτικό χώρο και το μετέφερα στο Εβραϊκό Μουσείο της πόλης.⁴² Αν και διάφοροι ερευνητές στο Ισραήλ έχουν ήδη αρχίσει να ερευνούν κάποια από αυτά τα αρχεία, το παρόν βιβλίο είναι η πρώτη μελέτη που αντλεί και από τα τέσσερα αποθετήρια.

Τα κοινοτικά αρχεία ρίχνουν φως στις αλληλεπιδράσεις του εβραϊκού θεσμικού οργάνου της πόλης με τους απλούς Εβραίους. Αν και στα εν λόγω αρχεία δεσπόζει η οπτική γωνία εκείνων των εγγράμματων και αρρένων Εβραίων που ανήκαν στις μεσαίες και ηγέτιδες τάξεις –δημοσιογράφοι, ραβίνοι, δάσκαλοι, πολιτικοί, έμποροι και κοινοτικοί αξιωματούχοι–, η αναφορά του ανά χείρας βιβλίου σε αυτά παρέχει πρόσβαση στον κόσμο των λιμενεργατών, των στρατιωτών, των φυλακισμένων, των προσήλυτων, των γυναικών και των εξαθλιωμένων μαζών, οι οποίοι, αν και αναλφάβητοι, κάποιες φορές προσλάμβαναν γραφείς για να τους γράψουν μια αίτηση ή πρόσφεραν προφορικές μαρτυρίες που καταγράφονταν από το ραβινικό δικαστήριο. Τα αρχεία

τεκμηριώνουν επίσης τις σχέσεις της Ισραηλιτικής Κοινότητας με τα τοπικά, περιφερειακά και κρατικά κυβερνητικά όργανα, καθώς και με οργανώσεις και άτομα ανά την υφήλιο. Καταγράφουν λεπτομερώς τη δομή και την εκτεταμένη διακυβέρνηση της Ισραηλιτικής Κοινότητας – το Κοινοτικό Συμβούλιο, τη Γενική Συνέλευση, την Αρχιρραβινεία, το σχολικό δίκτυο, την εβραϊκή διοίκηση σε επίπεδο γειτονιάς και τα είκοσι εβραϊκά φιλανθρωπικά ιδρύματα, στα οποία περιλαμβάνονταν ένα νοσοκομείο, ένα φαρμακείο, συσσίτια, ένα γηροκομείο, ορφανοτροφεία αρρένων και θηλέων και ένα άσυλο φρενοβλαβών. Εν ολίγοις, στη διάρκεια του Μεσοπολέμου λειτουργούσαν στη Θεσσαλονίκη περισσότεροι εβραϊκοί θεσμοί από ποτέ άλλοτε.

Τα αρχεία φανερώνουν ότι η Ισραηλιτική Κοινότητα Θεσσαλονίκης διέθετε σημαντική εξουσία στη διάρκεια του Μεσοπολέμου. Αναγνωρισμένη από το ελληνικό κράτος ως «νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου» (σύμφωνα με τον νόμο 2456 του 1920), η Ισραηλιτική Κοινότητα λειτουργούσε παράλληλα με και, ενίοτε, ανταγωνιστικά προς τον δήμο Θεσσαλονίκης. Η Ισραηλιτική Κοινότητα διηύθυνε τη δική της Στατιστική και Ληξιαρχική Υπηρεσία, η οποία είχε διαμορφωθεί ξεκάθαρα σύμφωνα με τα πρότυπα του Ληξιαρχείου του δήμου. Ωστόσο, η Ισραηλιτική Κοινότητα απολάμβανε και μια επιπλέον εξουσία, την οποία δεν διέθετε ο δήμος: το δικαίωμα έκδοσης πιστοποιητικών ταυτότητας των μελών της για εγχώρια και για διεθνή χρήση.⁴³ Η δομή της Ισραηλιτικής Κοινότητας, όπως καταγράφεται στα κοινοτικά αρχεία, επέτρεψε –στην πραγματικότητα επέβαλε– στους Θεσσαλονικείς Εβραίους να διατηρήσουν επαφές με το κοινοτικό όργανο καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου. Οι εκτεταμένες γραφειοκρατικές εξουσίες της Κοινότητας δείχνουν ότι οι πρακτικές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας εξακολούθησαν να διαμορφώνουν τις εμπειρίες των Εβραίων της Θεσσαλονίκης όταν πια η πόλη είχε γίνει τμήμα της Ελλάδας.

Ο τοπικός Τύπος αποτελεί την άλλη σημαντική βασική πηγή που μας βοηθάει να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης αντιλαμβάνονταν τον κόσμο τους, αντιδρούσαν σε αυτόν και τον αναδιαμόρφωναν. Παρά την επικρατούσα στους ακαδημαϊκούς χώρους άποψη σύμφωνα με την οποία η εβραιοϊσπανική έντυπη κουλτούρα γνώρισε απότομη παρακμή μετά την κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, κάτι τέτοιο δεν συνέβη στη Θεσσαλονίκη, όπου περισσότερες εφημερίδες και περιοδικά κυκλοφόρησαν στα εβραιοϊσπανικά απ' ό,τι σε όλα τα άλλα μεγάλα εκδοτικά κέντρα μαζί (105 έντυπα στη Θεσσαλονίκη ενώ μόνο 45 στην Κωνσταντινούπολη, 30 στη Σόφια και 23 στη Σμύρνη).⁴⁴ Η περίοδος μετά το 1912 στη Θεσσαλονίκη αποτέλεσε το απόγειο των εβραιοϊσπανικών εκδόσεων. Το 1898, η ημερήσια κυκλοφορία της μοναδικής εβραιοϊσπανικής εφημερίδας της πόλης, της *Eroka*, έφτανε τα 750 φύλλα. Το 1927, ο Γάλλος πρόξενος υπολόγιζε τα φύλλα των

εβραιοϊσπανικών εφημερίδων που κυκλοφορούσαν ημερησίως στην πόλη σε περισσότερα από 25.000, από τα οποία 5.000 διέθεταν έκαστη η ημερήσια *El Puenlo* και η εβδομαδιαία σιωνιστική *Renasensia Djudia*.⁴⁵ Ένας επισκέπτης της πόλης μέτρησε το 1929 δεκατέσσερα εβραϊκά περιοδικά, στα οποία περιλαμβάνονταν και επτά ημερήσια, παρατηρώντας ότι «ο εβραϊκός Τύπος της Θεσσαλονίκης είναι εξαιρετικά αναπτυγμένος».⁴⁶ Παρότι ο αναλφαβητισμός εξακολουθούσε να μαστίζει τμήματα του πληθυσμού, όσοι δεν διέθεταν άμεση πρόσβαση στον γραπτό λόγο μάθαιναν πολλές φορές τις πιο πρόσφατες ειδήσεις από συγγενείς ή γνωστούς. Ο παλαιότερος τρόπος από κοινού ανάγνωσης συνεχίστηκε και μετά το 1912, όπως δείχνει η φωτογραφία δεκατεσσάρων Εβραίων ανδρών μαζεμένων γύρω από έναν άνδρα που διαβάζει φωναχτά στη μέση μιας από τις πλατείες της Θεσσαλονίκης, φωτογραφία που προέρχεται από το *National Geographic* του 1916· αυτός ο τρόπος ανάγνωσης φανερώνει ότι στα θέματα που συζητιούνταν στις εφημερίδες είχαν πρόσβαση περισσότεροι άνθρωποι από όσους δηλώνουν οι αριθμοί των συνδρομητών.⁴⁷ Παρ' όλα αυτά, οι εφημερίδες θα πρέπει να γίνουν κατανοητές ως αντιπροσωπευτικές κατά κύριο λόγο της φωνής των εγγράμματων ελίτ.

Παρά τις πιέσεις για εξελληνισμό κατά τον Μεσοπόλεμο, η πλειονότητα του εβραϊκού έντυπου υλικού της Θεσσαλονίκης συνέχισε να κυκλοφορεί στα εβραιοϊσπανικά (σε χαρακτήρες ράσι) μέχρι τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, συμπεριλαμβανομένης και της τελευταίας εφημερίδας, της *El Mesajero*, την οποία οι γερμανικές κατοχικές δυνάμεις έκλεισαν το 1941. Ωστόσο, οι πιέσεις και οι βλέψεις του εξελληνισμού προκάλεσαν επίσης μεταβολές στην εβραϊκή έντυπη κουλτούρα της Θεσσαλονίκης του Μεσοπολέμου. Το επίσημο όργανο των επονομαζόμενων αφομοιωτικών, το *Εβραϊκόν Βήμα της Ελλάδος*, το οποίο ιδρύθηκε το 1925, κυκλοφορούσε σε δίγλωσση, ελληνική και γαλλική, έκδοση. Οι σιωνιστές όχι μόνο δεν αντιστάθηκαν πεισματικά στην εκμάθηση της ελληνικής γλώσσας αλλά, αντιθέτως, είχαν προτείνει ήδη νωρίτερα, από το 1923, την ίδρυση μιας ημερήσιας εφημερίδας στα ελληνικά.⁴⁸ Η *Renasensia Djudia* (*Εβραϊκή Αναγέννηση*), όργανο της Σιωνιστικής Ομοσπονδίας Ελλάδας, καθιέρωσε το 1923 ένα ελληνικό ένθετο, προκειμένου να απευθυνθεί σε Εβραίους ολόκληρης της Ελλάδας, ένα κομμάτι των οποίων γνώριζε μόνο ελληνικά, στην εβραϊκή νεολαία της Θεσσαλονίκης, η οποία αποκτούσε ολοένα και μεγαλύτερη ευχέρεια στα ελληνικά, και στο ευρύτερο ελληνικό αναγνωστικό κοινό, με στόχο τη στήριξη του σιωνιστικού της εγχειρήματος.⁴⁹ Αν και δεν ήταν αφομοιωτικοί, οι σιωνιστές τάχτηκαν υπέρ της προσαρμογής στη νέα πραγματικότητα της ζωής στην Ελλάδα. Μάλιστα, ορισμένες εβραϊκές εφημερίδες δημοσίευαν πολύγλωσσα λεξικά που έδιναν έμφαση στις «τέσσερις γλώσσες της πόλης

μας» –τα εβραιοϊσπανικά, τα εβραϊκά, τα ελληνικά και τα γαλλικά– και που οι τοπικές ελληνικές εφημερίδες τα εκθείαζαν ως «μοναδική δουλειά σε όλο τον κόσμο». ⁵⁰ Στη Θεσσαλονίκη του Μεσοπολέμου, τα ελληνικά έγιναν μια εβραϊκή γλώσσα –που χρησιμοποιήθηκε από Εβραίους– και τα εβραιοϊσπανικά μια ελληνική γλώσσα – που χρησιμοποιήθηκε στην Ελλάδα και, περιστασιακά, από χριστιανούς ορθοδόξους: για παράδειγμα, ένας Έλληνας συμβολαιογράφος τύπωσε τις επαγγελματικές του κάρτες στα εβραιοϊσπανικά και σε χαρακτικές ράσι, ώστε να προσελκύσει εβραϊκό πελατολόγιο. ⁵¹

Σε ό,τι αφορά τα αρχεία και τον τοπικό Τύπο, το παρόν βιβλίο δείχνει πώς οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης αξιοποίησαν τους πολλαπλούς δεσμούς τους –με την πόλη, την κοινότητα και το κράτος, καθώς και με τις διάφορες ιδεολογικές στάσεις και τις γλωσσικές και πολιτιστικές εκφράσεις– στο σταυροδρόμι της αυτοκρατορίας με το έθνος-κράτος, καθώς η τελευταία γενιά των Οθωμανών Εβραίων της πόλης επιδίωξε να μετατρέψει τον εαυτό της και τα παιδιά της στην πρώτη γενιά Ελλήνων Εβραίων της Θεσσαλονίκης. Οι πηγές παρέχουν πρόσβαση στους ποικίλους τρόπους με τους οποίους οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης κατανόησαν και ερμήνευσαν τις περιπλοκότητες και τις αντιφάσεις που ήταν βαθιά ριζωμένες στις εμπειρίες τους. Ουσιαστικά, το βιβλίο αυτό αποτελεί την απαρχή της αποκατάστασης της φωνής των Εβραίων της Θεσσαλονίκης και της αφήγησης των ιστοριών τους με τα δικά τους λόγια.



0.1. Ένα τετράγλωσσο γαλλικό, εβραϊκό, ελληνικό και εβραιοϊσπανικό λεξικό που δημοσιεύτηκε σε συνέχειες στην εφημερίδα *El Pueblo*, 1932. Πηγή: Εθνική Βιβλιοθήκη του Ισραήλ.

ΟΙ ΕΒΡΑΙΟΙ ΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΜΕΤΑΞΥ ΠΟΛΗΣ,
ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΚΡΑΤΟΥΣ

Το ανά χείρας βιβλίο εστιάζει στον τρόπο με τον οποίο, εν μέσω της μετάβασης από την Οθωμανική Αυτοκρατορία στη νεότερη Ελλάδα, οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης επιδίωξαν να εξασφαλίσουν για λογαριασμό τους μια θέση στα τρία ακόλουθα πεδία: ως Θεσσαλονικείς, ως μέλη της Ισραηλιτικής Κοινότητας και ως πολίτες του κράτους. Παρότι οι Εβραίοι –όπως οι μουσουλμάνοι και χριστιανοί γείτονές τους– είχαν εκφράσει τους δεσμούς τους με την πόλη τους, την κοινότητά τους και το κράτος τους επί σειρά πολλών γενεών, η φύση και ο χαρακτήρας αυτών των δεσμών μετασχηματίστηκαν δραματικά στις αρχές του 19ου αιώνα, λόγω της εφαρμογής συγκεντρωτικών διοικητικών μεταρρυθμίσεων από το οθωμανικό κράτος, των γνωστών ως Τανζιμάτ («αναδιοργάνωση», 1839-1876). Οι μεταρρυθμίσεις δημιούργησαν νέους θεσμούς και νέους τρόπους πολιτικής ένταξης μέσω της ίδρυσης δήμων (το 1869 όσον αφορά τον δήμο Θεσσαλονίκης), μέσω της επισημοποίησης των αυτοδιοικούμενων δομών των μη μουσουλμανικών κοινοτήτων, γνωστών ως μιλλέτ (το 1870 όσον αφορά την Ισραηλιτική Κοινότητα Θεσσαλονίκης), καθώς και μέσω της επίσημης μετατροπής των μουσουλμάνων, χριστιανών και Εβραίων υπηκόων της αυτοκρατορίας σε πολίτες (μετατροπή που εισήχθη το 1856 και επισημοποιήθηκε με τον οθωμανικό νόμο περί ιθαγένειας του 1869). Διαπιστώνοντας ορισμένα δικαιώματα και υποχρεώσεις όχι μόνο έναντι του κράτους αλλά και της κοινότητας και του δήμου τους, οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης απέκτησαν μια ιθαγένεια σε τρία επίπεδα. Όπως θα διευκρινιστεί παρακάτω, οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης συνέχισαν να αναδιπραγματεύονται τις σχέσεις ανάμεσα στους τρεις αυτούς δεσμούς από τα τέλη του 19ου αιώνα μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο.

Αν και η έννοια της ιθαγένειας ήταν κάτι το καινούριο κατά τον 19ο αιώνα, η πρακτική της διακήρυξης αφοσίωσης στον ηγεμόνα δεν ήταν. Τον 16ο αιώνα, οι Εβραίοι της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας είχαν εισαγάγει στη λειτουργία τους μια δέηση για την κυβέρνηση (*Noten teshua lamelakhim*, «τὸν διδόντα σωτηρίαν εἰς τοὺς βασιλεῖς», *Ψαλμοί* 144:10). Η προσευχή αποτελούσε μέρος μιας μακρόχρονης στερεότυπης διατύπωσης υπέρ της επονομαζόμενης κάθετης συμμαχίας, σύμφωνα με την οποία οι Εβραίοι σε ολόκληρη την Ευρώπη εναπέθεταν τις τύχες τους στον ηγεμόνα τους.⁵² Με τη διαφορά ότι, ενώ οι περισσότερες εβραϊκές κοινότητες απέρριψαν το *Noten teshua* κατά την περίοδο της χειραφέτησής τους στη διάρκεια του 19ου αιώνα, στη Θεσσαλονίκη εξακολουθούσε να γίνεται επίκληση στην εν λόγω προσευχή μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο.⁵³ Στο πλαίσιο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας όσο και της Ελλάδας –όπου ο διαχωρισμός εκκλησίας και κράτους δεν είχε συμβεί–, η διαδικασία ενστερνισμού των νέων υποχρεώσεων που συνε-

παγόταν η ιθαγένεια περιέλαβε την ενσωμάτωση θρησκευτικών μεταφορών. Στον απόηχο του Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου, ένας Εβραίος παράγοντας της Θεσσαλονίκης τόνιζε προς την εκλογική του περιφέρεια ότι η μελλοντική επιτυχία τους στην πόλη θα εξαρτιόταν από τον ασπασμό δύο θρησκειών: του ιουδαϊσμού και του πατριωτισμού, με την τελευταία να ορίζεται ως «η θρησκεία της αγάπης για την πατρίδα».⁵⁴ Επικαλούμενη την ταυτόχρονη πίστη και στις δύο θρησκείες και εντοπίζοντας την τελευταία στην πόλη, η εβραϊκή ελίτ της Θεσσαλονίκης επιδίωξε κατ' εξακολούθηση να διαμορφώσει την ίδια όσο και τις εβραϊκές μάξες σε ντόπιους πατριώτες, ευσυνείδητους Εβραίους και αφοσιωμένους πολίτες – ουσιαστικά, να μετατρέψει τη «χώρα κατοικίας» τους (paiz) σε «πατρίδα» τους (patria).

Με σημείο αφετηρίας τα τέλη του 19ου αιώνα, ο τοπικός εβραιοϊσπανικός Τύπος επεξεργάστηκε ένα καινούριο λεξιλόγιο για τους Εβραίους της Θεσσαλονίκης, προκειμένου να περιγράψει τις εξελισσόμενες σχέσεις τους με την πόλη τους, την κοινότητά τους και το κράτος τους. Ο εβραιοϊσπανικός Τύπος προσέδωσε τους Εβραίους κατοίκους της Θεσσαλονίκης στην πόλη, προσδιορίζοντάς τους ως Θεσσαλονικείς: Selaniklis (από τα τουρκικά), Salonisianos (από τα γαλλικά) και [Te]salonikiotas (από τα ελληνικά). Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης περιέγραψαν επίσης τους εαυτούς τους ως sindadinos, «πολίτες» της πόλης τους, για την οποία είχαν ένα αίσθημα πίστης και στο πλαίσιο της οποίας δραστηριοποιήθηκαν πολιτικά (μέχρι τη δεκαετία του 1930, όλα τα δημοτικά συμβούλια περιλάμβαναν μεταξύ των μελών τους Εβραίους). Η ιδιότητα του πολίτη της Θεσσαλονίκης δεν περιορίστηκε μόνο στους Εβραίους· ο όρος konsindadino (συμπολίτης) παρέπεμπε στους μουσουλμάνους και χριστιανούς γείτονές τους. Σε αντίθεση με τους χριστιανούς ορθόδοξους resfuyidos (πρόσφυγες) που κατέφθασαν από τη Μικρά Ασία τη δεκαετία του 1920, οι Εβραίοι επέμεναν μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο να αναφέρονται στον εαυτό τους ως yerlis (ντόπιους, από τα τουρκικά), περαιτέρω ένδειξη ότι στην αυτοαντίληψή τους ήταν γέννημα-θρέμμα της πόλης.

Ο εβραιοϊσπανικός Τύπος έστρεψε τους αναγνώστες του προς τον επίσημο θεσμό της Ισραηλιτικής Κοινότητας, αναφερόμενος σε αυτήν απλώς ως «την Κοινότητα» (la komunita). Στις ακόλουθες σελίδες, ο όρος Ισραηλιτική Κοινότητα παραπέμπει στον επίσημο θεσμό και στους επίσημους εκπροσώπους του, όπως το Κοινοτικό Συμβούλιο ή την Αρχιρραβινεία. Άλλες φορές, οι εβραιοϊσπανικές πηγές επικαλέστηκαν τον όρο komunita, προκειμένου να κατασκευάσουν μια φαντασιακή κοινότητα, μια αίσθηση συλλογικού ανήκειν των ντόπιων Εβραίων, παρά την κοινωνικά διαστρωματωμένη, διαιρεμένη και ετερογενή σύνθεσή τους. Πολλές φορές, μέσω του Τύπου ή των εθελοντικών οργανώσεων και συλλόγων, άτομα ή ομάδες που βρίσκονταν μεταξύ τους σε ανταγωνισμό μίλησαν εξ ονόματος της κοινότητας, δίχως να έχουν την εξου-

σιοδότηση της Ισραηλιτικής Κοινότητας ή και ερχόμενοι σε αντίθεση με την τελευταία. Οι πανταχού παρούσες εθελοντικές οργανώσεις και ο καθοριστικός ρόλος που διαδραμάτισαν στη διαμόρφωση του δημόσιου διαλόγου οδήγησαν μια τοπική εφημερίδα στο ακόλουθο ευφυολόγημα: «Κάθε πόλη διαθέτει ένα χαρακτηριστικό που της προσδίδει την ιδιαίτερη σφραγίδα της. Το Παρίσι έχει τα βουλεβάρτα και τους *bon vivants* του, η Κωνσταντινούπολη τα πλοία και τα φέρι της, η Νάπολη τα πλήθη στους δρόμους, που προσπαθούν να φτάσουν τον ήλιο, ενώ η Θεσσαλονίκη τους συλλόγους της».⁵⁵ Παράλληλα με τον τοπικό Τύπο, οι πολιτικοί, λογοτεχνικοί και κοινωνικοί σύλλογοι καλλιέργησαν ευρύτερες αντιλήψεις περί κοινότητας –εστίασαν μάλλον στους ανθρώπους παρά στον θεσμό, στην εβραϊκή κοινωνία των πολιτών παρά στο κυβερνών όργανο– χαρακτηρίζοντας «εβραϊκή συλλογικότητα» (*la kolektivita djudia* ή *la djuderia*, κατά λέξη το σύνολο των Εβραίων) τον «εβραϊκό πληθυσμό» (*populasion djudia*), τον «εβραϊκό λαό» (*puevlo djidio*), το «εβραϊκό στοιχείο» (*elemento djidio*) και το «εβραϊκό κοινό» (*punliko djidio*). Ανάμεσα σε αυτές τις αλληλοσχετιζόμενες έννοιες και τα ανταγωνιστικά οράματα που συνεπάγονταν υπήρχαν σημαντικές αποκλίσεις.

Στο επίπεδο του κράτους, το Τανζιμάτ επιδίωξε να αποσπάσει την πίστη των κατοίκων της αυτοκρατορίας –συμπεριλαμβανομένων των μουσουλμάνων, των χριστιανών και των Εβραίων– μετατρέποντάς τους από υπηκόους σε πολίτες και δίνοντάς τους την υπόσχεση της ισότητας αναφορικά με τα δικαιώματα ιδιοκτησίας, εκπαίδευσης, κυβερνητικών διορισμών και απονομής της δικαιοσύνης. Ενθαρρύνοντας το αναγνωστικό κοινό τους να ενστερνιστεί το νέο καθεστώς που εισήγαγαν οι μεταρρυθμίσεις, τα εβραιόισπανικά έντυπα άρχισαν να επικαλούνται τον όρο *Otomano* (τη μετάφραση του τουρκικού όρου *Osmanli*) σαν μια καθολική ονομασία που αναφερόταν σε όλους τους πολίτες της αυτοκρατορίας. Στο εβραιόισπανικό λεξιλόγιο εισήλθε επίσης ένας νέος όρος, συνώνυμος του *Otomano*, ο όρος *turkino*, αποτυπώνοντας περαιτέρω τον μετασχηματισμό των υπηκόων του σουλτάνου σε Οθωμανούς πολίτες. Στην εβραιόισπανική μετάφραση του οθωμανικού ποινικού κώδικα του 1858, η οθωμανοτουρκική φράση «*teba-yi devlet-i âliyye*» (υπήκοοι της Υψηλής Πύλης, δηλαδή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας) αποδόθηκε ως «*suditos turkinos*» (υπήκοοι της Τουρκίας ή πολίτες της Τουρκίας), αναφερόμενη εξίσου στους *turkos*, *gregos* και *djidios*.⁵⁶ Για παράδειγμα, όταν ο σουλτάνος Αμπντούλ Μετζίτ Α΄ επισκέφτηκε τη Θεσσαλονίκη το 1859, ο Σααδή Λεβή συνέθεσε προς τιμήν του τραγούδια που συνδύαζαν την παμπάλαιη δέηση για την κυβέρνηση, η οποία καλούσε τον Θεό να παράσχει στον σουλτάνο «παντοτινή σωτηρία», με τη νέα ρητορική, η οποία αναφερόταν στην άφιξη του σουλτάνου ως «μέρα γιορτής» για «κάθε *turkino*», με άλλα λόγια για όλους τους Οθωμανούς πολίτες της πόλης.⁵⁷

Η διάχυση στον εβραιοϊσπανικό Τύπο όρων όπως *turkinos* και *Otomanos*, με στόχο την περιγραφή όλων των Οθωμανών πολιτών, αποτέλεσε μέρος της ευρύτερης διαδικασίας μέσω της οποίας οι Εβραίοι εισήλθαν σε διάλογο και ασπάστηκαν την ιδεολογία του οθωμανισμού (*Osmanlicilik*) που προωθούσε το οθωμανικό κράτος. Το τελευταίο επεξεργάστηκε το πολιτικό πλαίσιο του οθωμανισμού σε μια προσπάθεια επίλυσης της έντασης που συνεπαγόταν η προσδοκία που ήθελε τους μη μουσουλμάνους να εκφράζουν ταυτοχρόνως πίστη στις αντίστοιχες κοινότητές τους (*μιλλέτ*) και στο οθωμανικό κράτος, έναν *δυϊσμό* που τον επέτειναν οι μεταρρυθμίσεις του *Τανζιμάτ*.⁵⁸ Ο οθωμανισμός συνεπαγόταν την προώθηση μεταξύ όλων των πολιτών της πολιτικής πίστης στην αυτοκρατορία μέσω της έμφασης σε έναν υπερκοινοτικό πολιτικό εθνικισμό, σύμφωνα με τον οποίο οι μη μουσουλμάνοι θα μπορούσαν να ταυτιστούν με τις ιδιαίτερες κοινότητές τους, επιδεικνύοντας παράλληλα αφοσίωση ως Οθωμανοί πολίτες. Οι ερευνητές διαφωνούν για την ειλικρίνεια του προγράμματος του οθωμανισμού από την πλευρά των κρατικών ελίτ, καθώς και για το αν το πρόγραμμα αυτό ήταν εξ αρχής καταδικασμένο να αποτύχει. Ωστόσο, οι Οθωμανοί Εβραίοι ηγέτες, οι οποίοι δεν πρότειναν κάποια εναλλακτική λύση στην αυτοκρατορία, δεσμεύτηκαν στην υπόσχεση του οθωμανισμού.⁵⁹

Σε αντίθεση με τους Έλληνες, τους Βούλγαρους και τους Αρμένιους, κάποιον από τους οποίους αγωνίστηκαν σε διαφορετικά χρονικά σημεία για εθνική απελευθέρωση, οι Οθωμανοί Εβραίοι δεν επιδίωξαν πολιτική ανεξαρτησία, αποκτώντας ολοένα περισσότερο, καθ' όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα, το καθεστώς της *en sadik millet*, της πιο πιστής κοινότητας. Σε μια προσπάθεια να αποδείξουν την αφοσίωσή τους στην αυτοκρατορία και να διασφαλίσουν τη θέση τους ως Εβραίων και Οθωμανών, οι Εβραίοι ηγέτες της Θεσσαλονίκης, της Κωνσταντινούπολης και της Σμύρνης συντόνισαν το 1892 μια ξεχωριστή εορταστική εκδήλωση, προκειμένου να τιμήσουν τη μνήμη της τετρακοσιοστής επετείου όχι της εκδίωξης των Εβραίων από την Ισπανία αλλά, αντιθέτως, της υποδοχής τους από την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Σε μια περίοδο κατά την οποία, ο σουλτάνος Αμπντούλ Χαμίτ Β' (περ. διακ. 1876-1909) κατήργησε το πρόσφατα προκηρυχθέν σύνταγμα (1876-1878), επέβαλε λογοκρισία του Τύπου, περιόρισε το πλαίσιο του οθωμανισμού δίνοντας έμφαση στον ισλαμισμό και κατέφυγε σε πράξεις μαζικής βίας κατά των Αρμενίων (1894-1896), οι Εβραίοι, φοβούμενοι τη μοίρα που επιφυλάχθηκε σε άλλους μη μουσουλμανικούς πληθυσμούς, τόνισαν την πίστη τους στο οθωμανικό κράτος τόσο από ειλικρίνεια όσο και για λόγους αυτοπροστασίας.⁶⁰

Ξεκινώντας από τη Θεσσαλονίκη, η αποκατάσταση του οθωμανικού συντάγματος και η τελική ανατροπή του σουλτάνου Αμπντούλ Χαμίτ Β' το 1909 προκάλεσαν νέο ενθουσιασμό για την επαγγελία ενός οθωμανισμού που επιζητούσε να συνδέσει τους ποικίλους κατοίκους της αυτοκρατορίας ανα-

μεταξύ τους και με το κράτος. Μόνο η κοινή οθωμανική πατρίδα, σύμφωνα με τη διατύπωση του πολιτικού αυτού εθνικισμού, θα μπορούσε να προστατεύσει τα συμφέροντα και τις βλέψεις του κάθε «στοιχείου» (*unsur*) που συνθέτετε το νέο οθωμανικό «έθνος». Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης αντέδρασαν στην προκήρυξη του συντάγματος με κραυγές ενθουσιασμού («*biva la patria*», «ζήτω η πατρίδα», και «*yaşasın millet!*»), «ζήτω το έθνος», αναφερόμενοι αυτή τη φορά στο οθωμανικό έθνος, μέρος του οποίου θεωρούσαν και τον εαυτό τους), τις οποίες ενσωμάτωσαν και στον ύμνο τους, τη *Marseillaise Salonicienne* (Μασσαλιώτιδα της Θεσσαλονίκης). Ο Εβραίος ποιητής Ιακώβ Γιονά προέτρεψε παρομοίως όλους τους Οθωμανούς να υπηρετήσουν την «πατρίδα» (*patria*): «Όλοι οι *turkinos* [πρέπει] να το γνωρίζουν καλά: / η δύναμή μας εξαρτάται από το πόσο καλά ενωμένοι είμαστε / μεγάλη δόξα [μας περιμένει], αν ενωθούμε σαν αδέρφια».⁶¹

Οι εβραϊκές ελίτ συνέχισαν να καλλιεργούν στις εβραϊκές μάζες τη συνείδηση των *sivdadinος Otomanos*. Οι Εβραίοι ηγέτες της Θεσσαλονίκης συμφώνησαν να παράσχουν τη στήριξή τους στο οθωμανικό κράτος, αλλά διαφώνησαν ως προς τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε αυτή να εκφραστεί, καθώς και ως προς τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να διαπραγματευτούν την ιδιότητά τους ως πολιτών και Εβραίων. Θα έπρεπε άραγε η Ισραηλιτική Κοινότητα να συνεχίσει να διαδραματίζει κάποιον ρόλο στη ζωή των Εβραίων; Θα έπρεπε άραγε οι Εβραίοι να διατηρήσουν την κοινοτική αυτονομία τους, να βασιστούν στα δικά τους δικαστήρια και τον αρχιρραβίνο και να συμμετάσχουν στα εβραϊκά κοινοτικά σχολεία και τα φιλανθρωπικά ιδρύματα; Ή μήπως θα έπρεπε να ενταχθούν στους γενικούς θεσμούς της πόλης και του κράτους; Θα μπορούσαν άραγε και θα όφειλαν να συμμετάσχουν στους θεσμούς και των δύο; Σε ποια γλώσσα (ή γλώσσες) θα έπρεπε οι Εβραίοι να δώσουν προτεραιότητα: στα εβραιοϊσπανικά, στα εβραϊκά, στα γαλλικά ή στη γλώσσα του κράτους; Οι Εβραίοι συνέχισαν να θέτουν αυτά τα ερωτήματα ακόμα και αφότου η Θεσσαλονίκη είχε περιέλθει στην ελληνική δικαιοδοσία. Τρεις βασικές θέσεις αναδύθηκαν: ο αφομοιωτισμός, ο σοσιαλισμός και ο εθνικισμός.

Διαπνεόμενες από ιδεώδη του Διαφωτισμού, οι πιο εκκοσμηκευμένες μεσαιείς τάξεις, που τάσσονταν υπέρ της Παγκόσμιας Ισραηλιτικής Ένωσης (Αλ-λιάνς) –ενός εκπαιδευτικού εγχειρήματος με βάση το Παρίσι που επιζητούσε την ηθική εξύψωση των Εβραίων της Ανατολής και είχε εγκαθιδρύσει το πρώτο του σχολείο αρρένων στη Θεσσαλονίκη το 1873– υποστήριζαν ότι οι Εβραίοι θα έπρεπε να ενσωματωθούν στην κοινωνία που τους περιέβαλλε, να δώσουν προτεραιότητα στην ιδιότητά τους ως πολιτών και να περιορίσουν τον ιουδαϊσμό στην ιδιωτική σφαίρα της θρησκείας, προκειμένου να επιτύχουν την πλήρη χειραφότησή τους. Τη στάση αυτή αποτύπωνε μια εβραιοϊσπανική έκφραση: «*djidio en kaza, ombre ala plasa*» (Εβραίος στο σπίτι, άνθρωπος στη δημόσια

σφαίρα). Αυτοαποκαλούμενες φιλελεύθερες, οι τάξεις αυτές υποστήριζαν την κατάργηση της εβραϊκής κοινοτικής αυτονομίας και του διακριτού νομικού καθεστώτος, αντιλαμβάνονταν τον εαυτό τους ως «Οθωμανούς Εβραίους» και οραματίζονταν την Οθωμανική Αυτοκρατορία σαν μια υπερθρησκευτική δομή, αρκετά ευρύχωρη ώστε να στεγάσει τις θρησκευτικές διαφορές ανάμεσα στους πληθυσμούς που τη συναποτελούσαν. Αν και αποτέλεσε μείζονα δύναμη στην εβραϊκή κοινοτική πολιτική από τα τέλη του 19ου αιώνα μέχρι και τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, η ισχύς της Αλλιάνς στη Θεσσαλονίκη σημείωσε κάμψη στη διάρκεια του Μεσοπολέμου.

Η εισαγωγή της ελευθερίας του συνέρχεσθαι και της ελευθερίας του Τύπου μετά την Επανάσταση των Νεότουρκων το 1908 έδωσε ώθηση σε νέα πολιτικά κινήματα όπως ο σοσιαλισμός και ο εθνικισμός, τα οποία κινητοποίησαν επιπρόσθετα τμήματα της εβραϊκής κοινωνίας.⁶² Συνηθισμένοι στην έννοια του μιλλέτ, οι Οθωμανοί Εβραίοι συνέλαβαν εύκολα το νέο λεξιλόγιο του εθνικισμού, καθώς ο εβραιοϊσπανικός όρος για το μιλλέτ και το έθνος ήταν ο ίδιος: *nasion*.⁶³ Τόσο για τους σοσιαλιστές όσο και για τους εθνικιστές Εβραίους, ο οθωμανισμός δεν σήμαινε μια ιδεολογία υπεράνω θρησκειών που επιδίωκε να στεγάσει υπό την ομπρέλα του Εβραίους, μουσουλμάνους και χριστιανούς αλλά, αντιθέτως, ένα πλαίσιο υπεράνω εθνών που επιζητούσε να συστεγάσει Εβραίους, Τούρκους, Έλληνες, Βούλγαρους και Αρμένιους. Συνδυάζοντας σοσιαλισμό και εθνικισμό, η Σοσιαλιστική Εργατική Ομοσπονδία (Φεντερασιόν) της πόλης –η μεγαλύτερη σοσιαλιστική οργάνωση στην Οθωμανική Αυτοκρατορία– επιδίωξε να οργανώσει συνδικαλιστικά όλους τους εργάτες της πόλης ανεξαρτήτως εθνικής καταγωγής, συμπεριλαμβανομένων των Εβραίων, των Βουλγάρων, των Ελλήνων και των Τούρκων. Η Φεντερασιόν καυχιόταν για τη σημαντική εβραϊκή συμμετοχή και ηγεσία της. Ως προστάτιδα της εργατικής τάξης, η Φεντερασιόν προώθησε επίσης τα εβραιοϊσπανικά ως γλώσσα του λαού. Στη διάρκεια ωστόσο της Δεύτερης Συνταγματικής Περιόδου, κατέστη γρήγορα σαφές ότι η απελευθέρωση της εργατικής τάξης δεν είχε ακόμα επιτευχθεί, όπως φανέρωναν οι πολυάριθμες απεργίες και η ανυποχώρητη κυριαρχία της αστικής τάξης –συμπεριλαμβανομένων των εκπροσώπων της Αλλιάνς– στην εβραϊκή κοινοτική διακυβέρνηση.⁶⁴

Η Εστέρ Μπενμπασά και ο Αρόν Ροντρίγκ έχουν τονίσει ότι «ποικιλία σιωνισμών» εδραιώθηκε στη Θεσσαλονίκη, η πλέον εξέχουσα μορφή των οποίων επικεντρώθηκε αρχικά όχι στην οικοδόμηση μιας εβραϊκής πατρίδας στην Παλαιστίνη αλλά, αντιθέτως, στην ισχυροποίηση της εβραϊκής κοινοτικής ταυτότητας στη Θεσσαλονίκη.⁶⁵ Αν και προέρχονταν από τις μεσαίες τάξεις, όπως οι υποστηρικτές της Αλλιάνς, οι σιωνιστές αντιτάχθηκαν στην αφομοίωση και κατανόηση της εβραϊκότητας ως ζητήματος που αφορούσε την ιδιωτική σφαίρα της θρησκευτικής συνείδησης. Οι σιωνιστές θεωρούσαν

ότι είναι εθνικιστές Εβραίοι που είχαν δικαίωμα να εκφράζονται ως Εβραίοι τόσο στη δημόσια όσο και στην ιδιωτική σφαίρα. Αν και ενστερνίστηκαν την ιδιότητα του Οθωμανού πολίτη –παρά τους περί του αντιθέτου ισχυρισμούς των επικριτών τους, στους οποίους περιλαμβάνονταν και οι εκπρόσωποι της Αλλιάνς–, οι σιωνιστές θεωρούσαν ότι είναι μάλλον «Οθωμανοί Εβραίοι» παρά «Εβραίοι Οθωμανοί». Αποψή τους ήταν ότι οι Εβραίοι θα έπρεπε να διατηρήσουν την κοινοτική τους αυτονομία, αποκτώντας παράλληλα πλήρη δικαιώματα ως πολίτες της χώρας τους. Οι ηγέτες του πρώτου σιωνιστικού συλλόγου στη Θεσσαλονίκη, του Μπενέ Σιών (Υιοί της Σιών), υποστήριζαν αρχικά ότι το σιωνιστικό τους όραμα προϋπέθετε την εβραϊκή εθνική και πολιτιστική αναγέννηση σε τοπικό επίπεδο και θεώρησαν ότι τα νέα δικαιώματα που είχαν εισαχθεί με την Επανάσταση των Νεότουρκων τους αφορούσαν όχι ως άτομα αλλά, αντιθέτως, ως συλλογικότητα η οποία απέβλεπε «στην ανάπτυξη των ηθικών προτερημάτων της, της εθνικής ταυτότητάς της στον κόσμο».⁶⁶

Διακρίνοντας ανάμεσα σε πολιτική πίστη (στο κράτος) και πολιτισμική και θρησκευτική πίστη (στο εβραϊκό έθνος), ο σύλλογος Μπενέ Σιών υποστήριξε επίσης ότι θα έπρεπε να επιτραπεί και σε άλλους Εβραίους που υφίσταντο διωγμούς στη Ρουμανία και στη Ρωσική Αυτοκρατορία να εγκατασταθούν στην οθωμανική Παλαιστίνη. Το επιχείρημά του ήταν ότι η Παλαιστίνη με το να επιτρέψει την είσοδο σε Εβραίους μετανάστες θα ανθούσε οικονομικά, θα παρέμενε οθωμανική «ως προς την κυριαρχία» και εβραϊκή «ως προς τη θρησκεία και την κουλτούρα». «Η πολυαγαπημένη μας πατρίδα» –η Οθωμανική Αυτοκρατορία– θα παρείχε και πάλι ασφαλές καταφύγιο στους Εβραίους, όπως είχε κάνει και μετά την εκδίωξή τους από την Ισπανία.⁶⁷ Το τέλος όμως της οθωμανικής κυριαρχίας στη Θεσσαλονίκη το 1912 έβαλε τέλος και σε αυτό το όνειρο. Στη συνέχεια, οι Θεσσαλονικείς σιωνιστές επικέντρωσαν την προσοχή τους στην προώθηση της μετανάστευσης στην Παλαιστίνη και του σχεδίου οικοδόμησης εκεί ενός εβραϊκού κράτους, συνεχίζοντας παράλληλα να υπερασπίζονται τα τοπικά εβραϊκά συμφέροντα.

Διάφορες παραλλαγές των τριών βασικών ανταγωνιστικών εβραϊκών ιδεολογικών στάσεων που εκφράστηκαν στα πρόθυρα της ενσωμάτωσης της Θεσσαλονίκης στην Ελλάδα –ο αφομοιωτισμός (της Αλλιάνς), ο σοσιαλισμός (της Φεντερασιόν) και ο εθνικισμός (των σιωνιστών)– διαμόρφωσαν την εβραϊκή πολιτική μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Η νέα δυναμική που προέκυψε στη διάρκεια του Μεσοπολέμου δεν έκανε τίποτε άλλο από το να επικυρώσει τις ταξικές διαιρέσεις και τις διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα σε κοσμικούς και θρησκευόμενους. Τα ρήγματα πολλαπλασιάστηκαν, καθώς οι πολιτικοί δεσμοί ήρθαν να επικαλυφθούν από παλαιότερα πλέγματα εξουσίας που βασίζονταν σε συγγενικές και επαγγελματικές σχέσεις. Κάθε ομάδα επιδίωξε να προωθή-

σει το δικό της πρόγραμμα σε επίπεδο τοπικής, κοινοτικής και κρατικής πολιτικής, επιζητώντας να μιλήσει εξ ονόματος της εβραϊκής συλλογικότητας. Οι εθνικιστές Εβραίοι διασπάστηκαν σε εθνικιστές της διασποράς, φιλελεύθερους σιωνιστές, θρησκευόμενους σιωνιστές (τους Μισραχή) και ρεβιζιονιστές σιωνιστές, που αγωνίζονταν να αποκτήσουν επιρροή έναντι των (αυτοαποκαλούμενων μετριοπαθών) αφομοιωτικών και των σοσιαλιστών και κομμουνιστών Εβραίων. Την ίδια στιγμή, πολλοί Εβραίοι παρέμειναν πολιτικά αδρανείς ή περιθωριοποιημένοι. Οι πολιτικές διαφορές εξέθρεψαν εχθρότητες: οι σιωνιστές κατήγγειλαν τους κομμουνιστές ως «προδότες», ενώ οι τελευταίοι χαρακτήρισαν τους πρώτους «διαβόλους».⁶⁸ Κάποιες φορές, οι μετριοπαθείς Εβραίοι συμφώνησαν με τους Έλληνες κρατικούς αξιωματούχους ότι οι σιωνιστές αντιστέκονταν πεισματικά στον εξελληνισμό. Κάποιες άλλες φορές, οι διαφωνίες οδήγησαν στη βία, αψιμαχίες ξέσπασαν ανάμεσα σε σιωνιστές και κομμουνιστές Εβραίους και οι εντάσεις εξαπλώθηκαν σε γειτονικές πόλεις. Στη διάρκεια ενός πασχαλινού εβραϊκού Σαββάτου στην Καστοριά, ρεβιζιονιστές και ορθόδοξοι σιωνιστές διαπληκτίστηκαν μέσα στη συναγωγή, σκεπάζοντας με τις φωνές τους τον ψάλτη· απαγγέλλθηκαν εκατό περίπου ποινικές κατηγορίες.⁶⁹ Οι διαφορετικές πολιτικές θέσεις που επεξεργάστηκαν οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης συνηγορούσαν υπέρ διαφορετικών λύσεων του αδιεξόδου το οποίο αντιμετώπιζαν, καθώς επιδίωκαν να συμβιβάσουν τις ιδιότητές τους ως Θεσσαλονικέων, μελών της Ισραηλιτικής Κοινότητας και πολιτών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και, ακολούθως, της Ελλάδας.

ΑΠΟ ΤΟΝ ΟΘΩΜΑΝΙΣΜΟ ΣΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟ

Με την ενσωμάτωση της Θεσσαλονίκης στην Ελλάδα (1912), το ανερχόμενο όραμα του ελληνισμού εκτόπισε τον καθιερωμένο οθωμανισμό, πολιτικοποίησε περαιτέρω τη δυναμική ανάμεσα στους ίδιους τους Εβραίους, καθώς και ανάμεσα στους Εβραίους και τους γείτονές τους, αναγκάζοντάς τους να επαναπροσδιορίσουν τη θέση τους όχι μόνο εντός της πόλης αλλά και εντός του υπό εδραίωση ελληνικού κράτους. Η Θεσσαλονίκη κατείχε εξέχουσα θέση στο επεκτατικό όραμα του ελληνικού κράτους, τη Μεγάλη Ιδέα, ένα αλυστωτικό πρόγραμμα που απέβλεπε στην επέκταση των συνόρων του ελληνικού κράτους (που ιδρύθηκε το 1830), ώστε να αγκαλιάσει και να απελευθερώσει όλα τα δυνητικά μέλη του ελληνικού έθνους – δηλαδή τους χριστιανούς ορθοδόξους. Με βλέψεις αυτοκρατορικού μεγαλείου, η Μεγάλη Ιδέα οραματίστηκε τη δημιουργία μιας Μείζονος Ελλάδας, την αναβίωση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και την επανασύσταση της Ελλάδας των Πέντε Θαλασσών.⁷⁰ Ως πρώην συμπρωτεύουσα του Βυζαντίου και στρατηγικός εμπορικός κόμ-

βος, η Θεσσαλονίκη πρόβαλε σαν το βασικό εφαλτήριο στον δρόμο για τη Μικρά Ασία και, τελικά, για την Κωνσταντινούπολη, ιστορικό κέντρο του Ορθόδοξου Πατριαρχείου και πρώην πρωτεύουσα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Ωστόσο, η κατά βάση ελληνική Θεσσαλονίκη που οραματίστηκαν οι υποστηρικτές της Μεγάλης Ιδέας απέκλινε σε μεγάλο βαθμό από την εβραϊκή πόλη που τελικά προσάρτησαν. Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης βρέθηκαν σε μια ασυνήθιστη θέση, καθώς η πόλη τους απέκτησε κεντρική σημασία για τις επεκτατικές βλέψεις του ελληνικού εθνικισμού, τη στιγμή που οι ίδιοι, εξαιτίας του ότι δεν ήταν χριστιανοί ορθόδοξοι, δεν αποτελούσαν μέρος αυτού του οράματος.

Η διάχυτη παρουσία του θρησκευτικού λεξιλογίου στο κυρίαρχο όραμα του ελληνικού εθνικισμού αναδύθηκε με τον πόλεμο της ανεξαρτησίας (1821-1830). Το επαναστατικό σύνθημα –«Μάχου υπέρ πίστεως και πατρίδος»– και το πρώτο σύνταγμα της ανεξάρτητης Ελλάδας το 1822 κατοχύρωσαν τον δεσμό ανάμεσα στη θρησκεία και το έθνος: «όσοι αυτόχθονες κάτοικοι της επικράτειας της Ελλάδος πιστεύουσιν εις Χριστόν εισίν Έλληνες».⁷¹ Το πλέον εντυπωσιακό ίσως είναι ότι ως ημέρα της ελληνικής ανεξαρτησίας ορίστηκε η 25η Μαρτίου, κατ' αντιστοιχία όχι κάποιας συγκεκριμένης μάχης στη διάρκεια της επανάστασης αλλά του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου. Ο μύθος του ελληνικού εθνικού ευαγγελισμού ήρθε τώρα να επικαλύψει τον ιδρυτικό μύθο του χριστιανισμού.⁷² Η σύμπλεξη θρησκείας και εθνικής ταυτότητας παρέμεινε βασικό γνώρισμα της εξέλιξης του ελληνικού εθνικισμού. Στη διάρκεια του Μεσοπολέμου, στο πλαίσιο του Καθεστώτος της 4ης Αυγούστου (1936-1941), το οποίο επιδίωξε να συνδυάσει τις αξίες της αρχαίας Ελλάδας με εκείνες της βυζαντινής Ορθοδοξίας, ο πρωθυπουργός Ιωάννης Μεταξάς κατέφευγε σε ήδη καθιερωμένα σχήματα λόγου όταν προωθούσε ως σύνθημα του ελληνικού εθνικισμού του το «πατρίς, θρησκεία, οικογένεια».⁷³ Το μήνυμα αυτό παραμένει ισχυρό και σήμερα, καθώς, όπως επισημαίνει μια ερευνήτρια, «η Ορθοδοξία εξακολουθεί να θεωρείται ο θεμέλιος λίθος της ελληνικής εθνικής ταυτότητας».⁷⁴

Ενώ ένας μικρότερος εβραϊκός πληθυσμός κατοικούσε στην ως επί το πλείστον ορθόδοξη χριστιανική Ελλάδα και πριν από το 1912, ο αριθμός του αυξήθηκε εκθετικά –από 10.000 περίπου σε σχεδόν 90.000– με την προσάρτηση της Θεσσαλονίκης. Στις άλλες περιοχές της Ελλάδας, οι Εβραίοι ήταν λίγοι, όχι ιδιαίτερα συγκεντρωμένοι και εσωτερικά διαφοροποιημένοι. Για παράδειγμα, το 1913, έμεναν στην Αθήνα μόνο 140 εβραϊκές οικογένειες, από τις οποίες ο Τύπος θεωρούσε «ντόπιες» τις 100, ενώ οι υπόλοιπες 40 ήταν «οικογένειες μεταναστών».⁷⁵ Αν και αποτελούνταν εν μέρει από ελληνόφωνους Ρωμανιώτες Εβραίους, οι Εβραίοι της Αθήνας περιλάμβαναν επίσης Ασκεναζίμ και Σεφαραδίτες (όλοι οι αρχιρραβίνοι Αθηνών στη διάρκεια του πρώτου μισού του

20ού αιώνα ήταν φυσικοί ομιλητές της εβραιϊσπανικής γλώσσας, με καταγωγή από τη Σμύρνη, τη Θεσσαλονίκη και τη Χεβρώνα).⁷⁶ Αν και πρωτεύουσα της Ελλάδας, η Αθήνα παρέμενε από τη σκοπιά των Εβραίων δευτερεύουσας σημασίας σε σύγκριση με τη Θεσσαλονίκη.

Όταν πια η Θεσσαλονίκη έγινε τμήμα της Ελλάδας, οι εντάσεις ανάμεσα στους Εβραίους και στους χριστιανούς ορθοδόξους εντάθηκαν, όχι μόνο εξαιτίας της διαφοράς των γλωσσών τους αλλά και λόγω των ανθεκτικών στον χρόνο προκαταλήψεων, όπως αντανακλώνταν στις συνεχείς κατηγορίες ότι οι Εβραίοι σκότωσαν τον Χριστό, στις περιστασιακές συκοφαντίες αίματος και στον οικονομικό ανταγωνισμό. Επιπλέον, το αίσθημα της μνησικακίας παρέμενε ζωντανό λόγω του υποτιθέμενου ρόλου που είχαν διαδραματίσει οι Εβραίοι της Κωνσταντινούπολης στην εκτέλεση του ορθόδοξου πατριάρχη στη διάρκεια της Ελληνικής Επανάστασης, γεγονός που οδήγησε σε σφαγές Εβραίων σε ολόκληρη την Πελοπόννησο ως αντίποινα.⁷⁷ Το 1931, πάνω από έναν αιώνα αργότερα, οι συκοφαντικοί ισχυρισμοί ότι ένας Εβραίος είχε διατελέσει εκτελεστής για λογαριασμό του σουλτάνου στη Θεσσαλονίκη, σκοτώνοντας Έλληνες επαναστάτες στη διάρκεια της δεκαετίας του 1820, εξακολουθούσαν να κυκλοφορούν, συντελώντας σε ξεσπάσματα βίας κατά των Εβραίων. Η φήμη διαψεύστηκε οριστικά μόνο όταν ένας Εβραίος καθηγητής και αρκετοί χριστιανοί ορθόδοξοι φοιτητές του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης μίλησαν ανοιχτά κατά του ψευδούς ισχυρισμού.⁷⁸ Η δημοφιλία των *Πρωτοκόλλων των Σοφών της Σιών*, τα οποία είχαν μεταφραστεί στα ελληνικά από την εφημερίδα *Μακεδονία* το 1928, ενίσχυσε τα βαθιά ριζωμένα αισθήματα αντισημιτισμού στην Ελλάδα, προκαλώντας τη διαμαρτυρία των Εβραίων ηγετών προς τον πρόεδρο της ελληνικής κυβέρνησης και τα Υπουργεία Εσωτερικών, Δικαιοσύνης και Εξωτερικών.⁷⁹

Πέραν του στοιχείου της Ορθοδοξίας, μια ακόμα πτυχή της ελληνικής εθνικής ταυτότητας αντλούσε από τους μύθους του αρχαίου κλασικού ελληνισμού, εισάγοντας επιπρόσθετες τριβές στην προοπτική των αρμονικών σχέσεων μεταξύ Εβραίων και Ελλήνων. Ο ελληνισμός είχε συλληφθεί ως έννοια από τη φιλοσοφία του Διαφωτισμού και του Ρομαντισμού ως η αντίθεση του ιουδαϊσμού (ή εβραϊσμού), ως ο κόσμος της γνώσης σε αντιπαράθεση με τον κόσμο της πίστης. Πολύ γνωστό παράδειγμα αποτελεί το καταδικαστικό συμπέρασμα του Γερμανού ποιητή του 19ου αιώνα Χάινριχ Χάινε, σύμφωνα με το οποίο «όλοι οι άνθρωποι είναι» από τη φύση τους «είτε Εβραίοι είτε Έλληνες», με τους πρώτους να τείνουν προς «τον ασκητισμό, την υπερβολική εκπνευμάτιση και την αποστροφή προς τις εικόνες», ενώ οι δεύτεροι «χαίρονται τη ζωή, αρέσκονται στην επίδειξη και είναι ρεαλιστές».⁸⁰

Εντός του ευρωπαϊκού εβραϊκού πλαισίου, οι ερμηνείες αυτές ήρθαν να επικαλύψουν άλλες, επί μακρόν αλησμόνητες τριβές. Για παράδειγμα, η εβραϊκή

γιορτή του Χανουκά τιμά τη μνήμη της νίκης των Μακκαβαίων επί των Ελλήνων καταπιεστών τους, οι οποίοι επιχείρησαν να εξελληνίσουν τους Εβραίους και να τους αφομοιώσουν διά της βίας, εξαλείφοντας τις θρησκευτικές τους συνήθειες. Στα εβραϊκά, το ρήμα *lehityaven* (αφομοιώνομαι) σημαίνει κατά λέξη «γίνομαι Έλληνας», καθώς η λέξη *Yavan* αποτελεί το βιβλικό τοπωνύμιο που χρησιμοποιείται για την Ελλάδα. Για τους Εβραίους διανοούμενους που εμπνεύστηκαν από τον Διαφωτισμό, ο ιουδαϊσμός και ο ελληνισμός χρησίμευσαν στους νεότερους χρόνους ως κώδικες για τη διαμάχη ανάμεσα σε εκείνους τους Εβραίους που επιδίωξαν να διατηρήσουν την εβραϊκή διαφορά έναντι εκείνων που τάχθηκαν υπέρ της αφομοίωσης. Η κλασική Ελλάδα αποτέλεσε το σύμβολο της γοητείας και της πρόκλησης της εκκοσμίκευσης και της νεωτερικής κουλτούρας.⁸¹

Ωστόσο, στην Ελλάδα του 20ού αιώνα, η αναμέτρηση με τις μυθικές έννοιες του ιουδαϊσμού και του ελληνισμού προσέλαβε μια εντελώς διαφορετική νοηματική διάσταση, αρκετά απομακρυσμένη στην αρχή από τις ευρωπαϊκές αφηγήσεις. Οι χριστιανοί ορθόδοξοι ηγέτες της Ελλάδας καταπιάστηκαν όχι μόνο με τα ιδεώδη της κλασικής Ελλάδας αλλά και με τις μεσαιωνικές και νεότερες αντιλήψεις που είχαν τις ρίζες τους στο Βυζάντιο και στην Ορθοδοξία. Στην πραγματικότητα, για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα της οθωμανικής περιόδου, οι χριστιανοί ορθόδοξοι είχαν απορρίψει παντελώς την ονομασία «Έλληνας», καθώς τη συσχέτιζαν με την ειδωλολατρία που προηγήθηκε του χριστιανισμού. Οικειοποιούμενοι το ευρωπαϊκό φιλελληνικό συναίσθημα, οι στοχαστές του Ελληνικού Διαφωτισμού επεξεργάστηκαν μια ελληνική εθνική αφήγηση που επιδίωκε να παντρέψει τον κόσμο της αρχαίας Αθήνας με την Ορθοδοξία, το Βυζάντιο και την ελληνική γλώσσα, στο πλαίσιο ενός αδιάσπαστου νήματος ελληνικής ιστορίας. Ο ενστερνισμός του ελληνικού παρελθόντος νομιμοποίησε επίσης τον προσδιορισμό των πολιτών της νεότερης Ελλάδας ως «Ελλήνων».⁸² Λόγω του ειδωλολατρικού, κλασικού παρελθόντος του, που το συνέδεε λιγότερο με τον χριστιανισμό απ' ό,τι με την Ευρώπη και τον Διαφωτισμό, το πιο κοσμικό πλαίσιο του ελληνισμού φάντασε ελκυστικότερο στους Εβραίους διανοούμενους της Θεσσαλονίκης, οι οποίοι επιζητούσαν να δημιουργήσουν μια θέση για λογαριασμό τους και για λογαριασμό της κοινότητάς τους εντός της νεότερης Ελλάδας. Η αποστολή στην προκειμένη περίπτωση θα ήταν να βρεθούν τρόποι για τη συμφιλίωση του ιουδαϊσμού με τον ελληνισμό, τόσο ως μυθολογιών όσο και ως πραγματικοτήτων του 20ού αιώνα.

Επειδή η Μεγάλη Ιδέα φιλοδοξούσε να μεταμορφώσει την Ελλάδα σε νέα αυτοκρατορία, οι Έλληνες πολιτικοί ενσωμάτωσαν για πρακτικούς σκοπούς στο είδος του ελληνισμού που προωθούσαν εναισθησίες αυτοκρατορικού τύπου, βασιζόμενοι σε νομικές δομές και κατηγορίες που τους είχαν

κληροδοτήσει οι Οθωμανοί. Ουσιαστικά, ο ελληνισμός ενσωμάτωσε στοιχεία του οθωμανισμού, προκειμένου να στεγάσει τον ιουδαϊσμό. Το 1920, έτος κατά το οποίο οι ελπίδες για μια συνεχιζόμενη ελληνική προέλαση στη Μικρά Ασία βρίσκονταν στο απόγειό τους, το ελληνικό κράτος αναγνώρισε τους Εβραίους ως θρησκευτική μειονότητα και επαναβεβαίωσε το καθεστώς και τη δομή της Ισραηλιτικής Κοινότητας Θεσσαλονίκης, όπως υφίστατο από τα τέλη της οθωμανικής περιόδου. Παράλληλα με τους μουσουλμάνους της Θράκης, οι Εβραίοι απέκτησαν αναγνώριση σαν ένα είδος νεο-μιλλέτ – καθεστώς που νομιμοποιείτο πλέον με αναφορά στον ελληνισμό και στα μειονοτικά δικαιώματα, όπως προάγονταν από την Κοινωνία των Εθνών.⁸³ Το καθεστώς αυτό δεν εξαφανίστηκε με το τέλος των ελληνικών αυτοκρατορικών βλέψεων μετά την εκδίωξη των Ελλήνων από τη Μικρά Ασία το 1922 και τη συνακόλουθη αποσύνθεση της Μεγάλης Ιδέας. Ιδίως μετά την εγκαθίδρυση της Ελληνικής Δημοκρατίας το 1924, το ελληνικό κράτος αποδύθηκε σε ένα πιο διεξοδικό και δυναμικό εθνοπλαστικό πρόγραμμα εξελληνισμού της Θεσσαλονίκης και όλων των Νέων Χωρών που είχαν αποκτηθεί από το 1912 και έπειτα. Αυτή όμως η εθνοποιητική διαδικασία συνυπήρξε με δυναμικές αυτοκρατορικού τύπου, καθώς το ελληνικό κράτος συνέχισε να αναγνωρίζει το διακριτό νομικό καθεστώς της Ισραηλιτικής Κοινότητας.⁸⁴ Ο εξελληνισμός πρόβαλε ως μια παρατεταμένη διαδικασία που συνεπαγόταν συνεχή διαπραγμάτευση ανάμεσα στο κράτος και τους Εβραίους της πόλης –και την επίσημη Ισραηλιτική Κοινότητα–, καθώς και μια πλειάδα άλλων πληθυσμών στην περιοχή.

Ο απόηχος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας σε επίπεδο διοίκησης συνεχίστηκε στον τρόπο με τον οποίο το ελληνικό κράτος διατήρησε το διακριτό, συλλογικό νομικό καθεστώς της Ισραηλιτικής Κοινότητας, επιδιώκοντας παράλληλα, οσοδήποτε βεβιασμένα, να μετατρέψει τους Εβραίους ως άτομα σε πολίτες. Εντάσεις υπήρξαν άφθονες. Αν και τους ζητήθηκε να υπηρετήσουν στον στρατό και να μιλούν ολοένα και περισσότερο την ελληνική γλώσσα, οι Εβραίοι υποχρεώθηκαν να ψηφίσουν ως ξεχωριστό εκλογικό σώμα (1923-1933), προκειμένου να ελαχιστοποιηθεί η επιρροή τους στις ελληνικές εκλογές, δεν τους επιτράπηκε να παντρεύονται μη Εβραίους, παρά μόνο με τελετή στο εξωτερικό ή έπειτα από αλλαξοπιστία (μέχρι το 1982 δεν υφίστατο πολιτικός γάμος) και παρέμειναν υπό την επιτήρηση του Υπουργείου Εξωτερικών. Αν και ο Έλληνας υπουργός Εξωτερικών είχε στηρίξει την ίδρυση μιας εβραϊκής εθνικής πατρίδας στην Παλαιστίνη, το ελληνικό κράτος εξακολουθούσε να αναγνωρίζει τους δικούς της Εβραίους πολίτες ως θρησκευτική μειονότητα. Αυτές οι διαδικασίες διαφοροποίησης που τέθηκαν σε εφαρμογή από το ελληνικό κράτος δεν εμπόδιζαν τον εβραιϊσπανικό Τύπο να φαντάζεται τους Εβραίους της Θεσσαλονίκης ως αναπόσπαστο μέρος του «ελληνικού λαού»

(puenlo eleno), με τον οποίο τους συνέδεε η κοινή επικράτεια και ιθαγένεια, αν και όχι η θρησκεία ή η εθνοτική καταγωγή.⁸⁵ Το όραμα του εβραϊκού ελληνισμού στη Θεσσαλονίκη του Μεσοπολέμου, όραμα που αντανακλάται σε ολόκληρο αυτό εδώ το βιβλίο, όρισε την ελληνική ιθαγένεια σύμφωνα με την αρχή του *jus soli* (βάσει του τόπου κατοικίας) παρά με εκείνη του *jus sanguinis* (βάσει της καταγωγής ή της εθνικής/εθνοτικής ιδιότητας μέλους).⁸⁶

Επομένως, η προσαρμογή από το οθωμανικό στο ελληνικό πλαίσιο, από τον κόσμο του οθωμανισμού σε αυτόν του ελληνισμού, όχι μόνο έφερε τους Εβραίους αντιμέτωπους με τεράστιες, πρωτοφανείς προκλήσεις αλλά και τους πρόσφερε απρόσμενες ευκαιρίες. Συνήθως, οι ακαδημαϊκοί ερευνητές επισημαίνουν τρία σημεία καμπής στη διάρκεια αυτής της μετάβασης, τα οποία έκαμψαν το ηθικό των Εβραίων. Πρώτον, το 1917, μια καταστροφική πυρκαγιά άφησε άστεγους 70.000 από τους κατοίκους της πόλης, συμπεριλαμβανομένων 50.000 Εβραίων, και κατέστρεψε 32 συναγωγές καθώς και πολυάριθμους εβραϊκούς συλλόγους και οργανώσεις, σχολεία, βιβλιοθήκες και κοινοτικά αρχεία. Το κράτος, αντιμετωπίζοντας την πυρκαγιά ως «θείο δώρο», προκειμένου να επιβάλει ένα νέο, σύγχρονο ευρωπαϊκό και ελληνικό πολεοδομικό σχέδιο, εμπόδισε τους πυροπαθείς να ανοικοδομήσουν τα σπίτια και τα ιδρύματά τους στο κέντρο της πόλης, το οποίο είχε αποτελέσει την καρδιά της εβραϊκής ζωής επί αιώνες.⁸⁷

Δεύτερον, υπό την πίεση των χριστιανών ορθόδοξων προσφύγων από τη Μικρά Ασία, η Ελληνική Δημοκρατία θέσπισε το 1924 έναν νόμο για το κλείσιμο των καταστημάτων τις Κυριακές, για να διευκολύνει, υποτίθεται, τον επί ίσοις όροις οικονομικό ανταγωνισμό. Ο νόμος αυτός ανέτρεψε τη μακρόχρονη παράδοση όχι μόνο μεταξύ των Εβραίων αλλά και όλων των κατοίκων της πόλης να αναπαύονται το Σάββατο, τηρώντας το εβραϊκό Σαμπάτ. Τέλος, το 1931, στο πλαίσιο της ύφεσης και ωθούμενος από τις κατηγορίες μιας μείζονος ελληνικής εφημερίδας (της *Μακεδονίας*), σύμφωνα με τις οποίες οι Εβραίοι ήταν προδοτικοί προς το κράτος και εχθροί του ελληνικού έθνους, ένας όχλος υπό την καθοδήγηση της δεξιάς «Εθνικής Ένωσης η Ελλάς» διέπραξε την πρώτη σημαντική αντιεβραϊκή επίθεση στην ιστορία της Θεσσαλονίκης, το πογκρόμ του Κάμπελ, το οποίο είχε αποτέλεσμα το κάψιμο της ομώνυμης εβραϊκής γειτονιάς. Οι δράστες δεν καταδικάστηκαν ποτέ, ενώ η ακολουθία των γεγονότων αφαίρεσε κάθε ουσία από την ευρέως διαδεδομένη εικόνα της Θεσσαλονίκης ως ασφαλούς καταφυγίου για τους Εβραίους.

Παρόλο που τα παραπάνω γεγονότα υπονόμισαν τη θέση των Εβραίων της πόλης και προκάλεσαν κύματα μετανάστευσης, δεν είχαν συνέπεια την αναπόφευκτη διάλυση της εβραϊκής ζωής στη Θεσσαλονίκη. Αντιθέτως, ανάγκασαν τους Εβραίους της Θεσσαλονίκης να αναπτύξουν νέες μορφές πολιτικής και πολιτιστικής συμμετοχής, με στόχο τη διατήρηση της εβραϊκής



0.2. Κτηματολογικό έγγραφο για τη Νέα Συναγωγή των Καταλανών. Εκδόθηκε για λογαριασμό της Ισραηλιτικής Κοινότητας της Θεσσαλονίκης το 1922, μετά την καταστροφή της συναγωγής από την πυρκαγιά του 1917. Πηγή: Εβραϊκό Μουσείο Θεσσαλονίκης. Δημοσιεύεται κατόπιν σχετικής άδειας.

συλλογικότητας, την παγίωση του δεσμού τους με την πόλη και την προώθηση της αίσθησης που είχαν ότι ανήκαν στην ελληνική πολιτεία. Έπειτα από την πυρκαγιά του 1917, οι αρχισυντάκτες της *El Puevlo*, η οποία έγινε η πιο σημαντική εβραιοϊσπανική εφημερίδα της πόλης, κυκλοφόρησαν το πρώτο τους φύλλο με στόχο «την επάνοδο της σπουδαίας κοινότητάς μας στην ακμαία κατάσταση στην οποία βρισκόταν» πριν από την πυρκαγιά και τη «διασφάλιση του μέλλοντος του εβραϊκού λαού» στην πόλη.⁸⁸ Η *El Puevlo* υποστήριζε ότι η πυρκαγιά, αν και καταστροφική, θα πρόσφερε την ευκαιρία για τη δημιουργία μιας «νέας Κοινότητας», περισσότερο δημοκρατικής και πιο αποτελεσματικά διοικούμενης.⁸⁹

Αν και ο νόμος του 1924 για το κλείσιμο των καταστημάτων τις Κυριακές ανέτρεψε τη μυθική ταυτότητα της Θεσσαλονίκης ως Shabatopolis ή πόλης του Σαμπάτ, οι Εβραίοι ηγέτες δεν δέχτηκαν αδιαμαρτύρητα την εφαρμογή του νέου νόμου. Η Ισραηλιτική Ένωση Συλλόγων, ένας κεντρικός φορέας εκπροσώπησης δεκατριών από τους πλέον εξέχοντες συλλόγους της Θεσσαλονί-

κης, υπέβαλε μέσω της Επιτροπής Αντιπροσώπων των Βρετανών Εβραίων στο Λονδίνο αίτημα στην Κοινωνία των Εθνών που υποστήριζε πως ο νόμος για το κλείσιμο των καταστημάτων τις Κυριακές παραβίαζε τα μειονοτικά τους δικαιώματα.⁹⁰ Ωστόσο, οι προσπάθειές τους υπήρξαν άκαρπες. Πίσω στη Θεσσαλονίκη, η οργάνωση «Σωμέ Σαμπάτ» (Οι φύλακες του Σαμπάτ) οργάνωσε δύο χιλιάδες μέλη ώστε να πείσουν πολλούς από τους Εβραίους καταστηματάρχες να τηρούν την αργία του Σαββάτου από επιλογή. Το ραβινικό δικαστήριο πέτυχε περαιτέρω συμβιβαστικές λύσεις με τους Εβραίους εμπόρους, συμφωνίες που επέτρεπαν π.χ. σε έναν Εβραίο χασάπη να ανοίγει το μαγαζί του τα πρωινά του Σαββάτου, ώστε να πουλάει στους χριστιανούς πελάτες του, εγκαινιάζοντας έτσι αυτό που ο Τύπος αποκάλεσε «σύγχρονο Σαμπάτ», το οποίο συνέβαλε σε αρμονικότερες σχέσεις με τους μη Εβραίους γείτονες.⁹¹

Τελικά, παρά –ή ίσως εξαιτίας– των αντιεβραϊκών επιθέσεων του Κάμπελ το 1931, λίγο αργότερα την ίδια χρονιά οι εκπρόσωποι της Ισραηλιτικής Κοινότητας, της Σιωνιστικής Ομοσπονδίας Ελλάδας και της Λέσχης Φιλελευθέρων Εβραίων συμμετείχαν στις συγκεντρώσεις στην Εκκλησία του Αγίου Μηνά υπέρ της «ένωσης» της Κύπρου με την Ελλάδα. «Με την ιδιότητά μας ως Ελλήνων», διακήρυτταν οι Εβραίοι εκπρόσωποι, «διαμαρτυρηθήκαμε ενώπιον των Εθνών μαζί με ολόκληρο τον ελληνισμό για την αναγνώριση της ιερής βούλησης των Κυπρίων». Σε απάντηση, η Εθνική Οργάνωση Ελλήνων Απόστρατων εκθείασε τη διακήρυξη των Εβραίων, οι οποίοι «φανέρωσαν την ελληνική ψυχή τους».⁹² Οι εκδηλώσεις αυτές αποτελούσαν άραγε εκφράσεις γνήσιου πατριωτισμού ή προσποιητής αφοσίωσης για λόγους αυτοπροστασίας – ή μήπως και τα δύο;

Ο πλέον επιφανής Έλληνας πολιτικός του 20ού αιώνα, ο πρωθυπουργός Ελευθέριος Βενιζέλος, παρότρυνε τους Εβραίους της Θεσσαλονίκης να υπερβούν τους όρκους πολιτικής αφοσίωσης και να ακολουθήσουν το παράδειγμα των Ρωμανιωτών ομοθρήσκων τους, αν ήθελαν να εξασφαλίσουν για λογαριασμό τους μια θέση στην ελληνική κοινωνία. Μερικές χιλιάδες Ρωμανιώτες Εβραίοι κατοικούσαν σε ελληνόφωνες περιοχές –ειδικότερα στα Ιωάννινα της Ηπείρου– από την αρχαιότητα (από τη ρωμαϊκή εποχή, εξού και το όνομά τους), μιλούσαν άπταιστα ελληνικά, έδιναν στα παιδιά τους ελληνικά ονόματα και, όπως θεωρούσε ο Βενιζέλος, εξέφραζαν τον ιουδαϊσμό τους αποκλειστικά ως θρησκευτική (παρά ως εθνική) διαφορά.⁹³ Ο Βενιζέλος πρόσφερε μια κατ' επίφαση φιλελεύθερη υπόσχεση, η οποία απηχούσε χαρακτηριστικά του απραγματοποιήτου οράματος του Έλληνα διαφωτιστή του 18ου αιώνα Ρήγα Βελεστινλή για μια πλουραλιστική ελληνική δημοκρατία που θα περιλάμβανε Έλληνες, Σέρβους, Βουλγάρους, Βλάχους, Αρμένιους, Εβραίους και Τούρκους – όλους στενά συνδεδεμένους μεταξύ τους μέσω μιας κοινής ελληνικής γλώσσας και κοινών πολιτικών υποχρεώσεων.⁹⁴ Σύμφωνα με όσα πρότεινε ο Βενιζέλος, αν οι Εβραίοι αναπροσάρμοζαν τον πολιτισμικό και πολιτικό τους προ-

σανατολισμό, θα γίνονταν Έλληνες και θα τους αποδέχονταν ως τέτοιους. Από αυτήν την άποψη, ο θεσσαλονικιώτικος εβραϊκός οθωμανισμός απέκλινε από τον αντίστοιχο εβραϊκό ελληνισμό ως προς τον ρόλο της γλώσσας: ενώ πριν από το 1912, στο πλαίσιο του οθωμανισμού, τα τουρκικά δεν ανέλαβαν ποτέ τον ρόλο της κυρίαρχης εβραϊκής γλώσσας, μόλις η πόλη πέρασε υπό ελληνική κυριαρχία τα ελληνικά ήρθαν στο προσκήνιο, αμφισβητώντας τη θέση των εβραιοϊσπανικών, των εβραϊκών και των γαλλικών. Η προσδοκία ήταν ότι τα ελληνικά θα αποτελούσαν τη συγκολλητική ουσία που θα έδενε τους Εβραίους με τους χριστιανούς γείτονές τους –πολλοί από τους οποίους, συμπεριλαμβανομένων των προσφύγων από τη Μικρά Ασία, μάθαιναν επίσης τα ελληνικά– και με το κράτος.

Επιζητώντας να ανοίξει χώρο για λογαριασμό της στην Ελλάδα, η θεσσαλονικιώτικη εβραϊκή ελίτ κατέφυγε σε έναν ορισμό του ελληνισμού που είχε διαμορφωθεί με πρότυπο την αντίληψή της για την αρχαία Αθήνα, για τον παροιμιώδη φιλελευθερισμό της και για την έμφασή της στην πολιτική ιδιότητα μέλους. Στη θέση του οθωμανοεβραϊκού ειδυλλίου γύρω από το 1492, οι Εβραίοι ηγέτες επεξεργάστηκαν νέες αφηγήσεις σχετικά με την κεντρική θέση της Θεσσαλονίκης στην ελληνική ιστορία και τον ρόλο-κλειδί που είχαν διαδραματίσει σε αυτήν οι Εβραίοι, ρόλος που ανερχόταν στον 1ο μ.Χ. αιώνα, οπότε ο Απόστολος Παύλος είχε κηρύξει τον λόγο του Θεού στη ρωμανιώτικη συναγωγή της Θεσσαλονίκης. Τόνισαν τον συμπληρωματικό χαρακτήρα –παρά τον ανταγωνισμό– μεταξύ ελληνισμού και ιουδαϊσμού, φιλοσοφίας και μονοθεϊσμού, ερμηνεύοντας αυτά τα δίπολα ως τις δύο πηγές του νεότερου πολιτισμού. Ενστερνιζόμενοι τις εθνικιστικές αφηγήσεις, προσέδωσαν στους σύγχρονους τους Εβραίους και Έλληνες τον χαρακτήρα πολιτιστικών κληρονόμων και βιολογικών απογόνων του Μωυσή και του Πλάτωνα. Μάλιστα, ο εβραιοϊσπανικός Τύπος ισχυρίστηκε, παραπέμποντας στον Έλληνα ιστορικό του 4ου π.Χ. αιώνα Διόδωρο, ότι η παρουσία των Εβραίων στην Ελλάδα ανερχόταν στην εποχή του Μωυσή: οι Εβραίοι εκείνοι που δεν τον είχαν ακολουθήσει στη Γη της Επαγγελίας εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα.⁹⁵ Οι σιωνιστές σχεδίασαν τις δικές τους προσπάθειες εθνικής απελευθέρωσης των Εβραίων στην Παλαιστίνη με γνώμονα τον ελληνικό εθνικισμό, την επιτυχία του οποίου θεωρούσαν πρότυπο και έμπνευση για τις δικές τους βλέψεις, ένα πρόγραμμα στο οποίο αναφέρονταν ως τη δική τους «μεγάλη ιδέα» (*la grande idea*). Οι Θεσσαλονικείς σιωνιστές δεν θεωρούσαν ότι η επιθυμία τους να ιδρύσουν ένα εβραϊκό κράτος στην Παλαιστίνη αναιρούσε τους ταυτόχρονους όρκους αφοσίωσης στην Ελλάδα.⁹⁶

Ο Μεντές Μπεσαντσή, γνωστός δημοσιογράφος, μέλος του Ελληνικού Κοινοβουλίου και ηγετική φυσιογνωμία του σιωνιστικού κινήματος της Θεσσαλονίκης, επέμενε ότι δεν υπήρχε καμιά αντίφαση ανάμεσα στο να είναι

κανείς Έλληνας και Εβραίος. Ο λόγος της επιμονής ήταν το γεγονός ότι οραματιζόταν την ελληνική πολιτεία ως «πραγματικά φιλελεύθερη» – μια χώρα που, αν έμενε πιστή στο αρχαίο φιλελεύθερο ελληνικό πνεύμα, θα αναγνώριζε και θα σεβόταν τις πολιτισμικές και κοινοτικές διαφορές ανάμεσα στους πολίτες της. Σύμφωνα με αυτήν την εκδοχή του ελληνισμού, οι Εβραίοι δικαιολογούσαν εξίσου με τους χριστιανούς ορθοδόξους την ιδιότητά τους ως Ελλήνων, είτε ως «Ελλήνων Εβραίων» (*djidios elenos*) είτε ως «Εβραίων Ελλήνων» (*elenos djidios*) είτε ως «Ελλήνων πολιτών ισραηλιτικού θρησκευματος» (*citoyens hellènes de confession israélite*). Απώτερη επιδίωξη των οραμάτων του πολιτικού ελληνισμού, καθώς και του οθωμανισμού πριν από αυτόν, ήταν η επίλυση των εντάσεων που εδράζονταν στη διατήρηση της διπλής νομικής ιδιότητας των Εβραίων, τόσο ως πολιτών της χώρας όσο και ως μελών της Ισραηλιτικής Κοινότητας. Μετά την προσάρτηση της Θεσσαλονίκης στην Ελλάδα, το κράτος, αντί να καταργήσει την Ισραηλιτική Κοινότητα, επαναβεβαίωσε το νομικό καθεστώς της, ενσωματώνοντάς την, κατά τρόπο ειρωνικό, στη διαδικασία του εξελληνισμού. Στην ουσία, η πρόκληση που συνιστούσαν οι Εβραίοι στη Θεσσαλονίκη του Μεσοπολέμου δεν συνίστατο στο ότι αντιστέκονταν ρητά στον εξελληνισμό, όπως υπονοούν συχνά πολλοί ερευνητές· αντιθέτως, εξέφραζαν ένα διαφορετικό όραμα για το τι θα μπορούσε να είναι ο εξελληνισμός. Μάταια έθετε άραγε το παρακάτω ερώτημα ο Μπεσαντσή, αναφερόμενος στη μητέρα Ελλάδα και στους χριστιανούς και Εβραίους πολίτες της: «Είναι δυνατόν μια μητέρα να μην αγαπάει τα πολλά παιδιά της;».⁹⁷ Ακόμα και αν το κράτος εμφανιζόταν πρόθυμο να αγκαλιάσει τους διάφορους πολίτες του –ακόμα και αν η μητέρα αγκάλιαζε τα παιδιά της, χριστιανόπουλα και εβραϊόπουλα–, τα παιδιά θα ήταν άραγε πρόθυμα να αποδεχθούν τα μεν τα δε ως αδέρφια;

Τα κεφάλαια που ακολουθούν ανιχνεύουν τα βασικά διλήμματα με τα οποία ήρθαν αντιμέτωποι οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης, διλήμματα που αντανακλούν τις προσπάθειές τους να βρουν τον δρόμο τους κατά τη μετάβαση από την Οθωμανική Αυτοκρατορία στη νεότερη Ελλάδα, από τη δεκαετία του 1880 μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Το πρώτο κεφάλαιο διερευνά την ίδρυση και εξέλιξη του θεσμού της Ισραηλιτικής Κοινότητας Θεσσαλονίκης. Εξαιτίας του εν πολλοίς αυτοδιοίκητου καθεστώτος της Ισραηλιτικής Κοινότητας, οι απλοί Εβραίοι βασίστηκαν πάνω της –σαν να επρόκειτο για δήμο ή κράτος, όπως επισήμανε ένας σχολιαστής–, προκειμένου να αντεπεξέλθουν στην ταρχώδη μετάβαση από την οθωμανική στην ελληνική δικαιοδοσία, μετάβαση που συμπεριέλαβε πολέμους, πυρκαγιές και οικονομικές κρίσεις. Άλλες φορές σε σύγκρουση και άλλες φορές σε συνεργασία με το κράτος, η Ισραηλιτική Κοινότητα καθόρισε τα μέλη της, τα υπέβαλε στο εβραϊκό γαμικό δίκαιο, διηύθυνε τις εβραϊκές λαϊκές γειτονιές των εξαθλιωμένων και διευκόλυνε την ένταξη των

Εβραίων ανδρών στον στρατό. Η πίστη στην Ισραηλιτική Κοινότητα και στο κράτος δρούσε ενίοτε αλληλοσυμπληρωματικά, ενώ άλλες φορές έφερνε την πρώτη σε αντιπαράθεση με το δεύτερο.

Οι συνεχείς διαμάχες για τον ρόλο και τον χαρακτήρα του πνευματικού και πολιτικού ηγέτη της Ισραηλιτικής Κοινότητας, του αρχιρραβίνου, αποτελούν τον πυρήνα του δεύτερου κεφαλαίου. Οι διαβουλεύσεις ανάμεσα στις ανταγωνιστικές εβραϊκές πολιτικές παρατάξεις σχετικά με τη φύση της θέσης του αρχιρραβίνου αντανακλούσαν τις διαφορετικές αξίες τους και τα διαφιλονικούμενα οράματά τους για το μέλλον της Θεσσαλονίκης και των Εβραίων κατοίκων της από την ύστερη οθωμανική περίοδο μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Αν και οι εβραϊκές πολιτικές ομάδες συμφωνούσαν ως επί το πλείστον ότι καθήκον του αρχιρραβίνου ήταν η εκπροσώπηση των Εβραίων της πόλης στις γειτονιές τους, στο κράτος, στους διεθνείς οργανισμούς και στις εβραϊκές κοινότητες του εξωτερικού, πολλές φορές διαφώνησαν για το ποιος θα έπρεπε να είναι ο αρχιρραβίνος και για το τι εικόνα όφειλε να προβάλλει στον κόσμο σχετικά με τη θέση των Εβραίων της Θεσσαλονίκης.

Οι Εβραίοι ηγέτες θεωρούσαν επίσης ότι το μέλλον της εβραϊκής ζωής στη Θεσσαλονίκη έπρεπε να σφυρηλατηθεί στο σχολείο, έναν χώρο που απέκτησε μιαν αίσθηση ιερότητας λόγω του κρίσιμου ρόλου του στη διαπαιδαγώγηση της νεολαίας. Το τρίτο κεφάλαιο υποστηρίζει ότι τα σχολεία έγιναν χώροι όπου τα παιδιά της τελευταίας γενιάς των Οθωμανών Εβραίων έπρεπε να μεταμορφωθούν στην πρώτη γενιά Ελλήνων Εβραίων, με επίγνωση της ιδιότητάς τους ως Εβραίων και ως πολιτών της χώρας τους. Εστιάζοντας στον διαφιλονικούμενο ρόλο της γλώσσας και της σχέσης της με ζητήματα ταυτότητας και ένταξης, το εν λόγω κεφάλαιο δίνει επίσης έμφαση στους απρόσμενους τρόπους με τους οποίους η Ισραηλιτική Κοινότητα και το κράτος συμμετείχαν από κοινού στην επεξεργασία νέων εκπαιδευτικών ευκαιριών για τους Εβραίους.

Το τέταρτο κεφάλαιο καταγράφει τον τρόπο με τον οποίο το ενδιαφέρον των Θεσσαλονικέων Εβραίων για την ίδια τους την ιστορία μετατοπίστηκε από το περιθώριο της δημόσιας συνειδητοποίησης κατά τη διάρκεια της ύστερης οθωμανικής περιόδου στο επίκεντρο της δημόσιας προσοχής κατά τη διάρκεια του Μεσοπολέμου. Την περίοδο αυτή, οι Εβραίοι διανοούμενοι δημιούργησαν αφηγήσεις για το παρελθόν της κοινότητάς τους που απέβλεπαν στην ενοποίηση της τελευταίας ενάντια στον κατακερματισμό και την κρίση, στην ενσωμάτωσή της στο οθωμανικό πλαίσιο και, μέσω της επαναγραφής της ιστορίας, στη διεκδίκηση μιας θέσης εντός του ελληνικού πλαισίου. Στη διάρκεια αυτής της διαδικασίας, οι ντόπιοι Εβραίοι ιστορικοί οραματίστηκαν την πόλη τους με διαφορετικούς τρόπους, είτε ως εβραϊκή (Ιερουσαλήμ των Βαλκανίων) είτε ως σεφαραδίτικη (προπύργιο του σεφαραδίτισμού) είτε ως

ελληνική (μακεδονική μητρόπολη), συμφωνώντας πως η καλύτερη γνώση του παρελθόντος τους θα τους βοηθούσε να διασφαλίσουν το μέλλον τους.

Το τελευταίο κεφάλαιο εξετάζει τη θέση του εβραϊκού νεκροταφείου της Θεσσαλονίκης –του άλλοτε μεγαλύτερου της Ευρώπης– εντός του χωροταξικού, πολιτικού και πολιτιστικού τοπίου της πόλης, από την ύστερη οθωμανική περίοδο μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Εστιάζει στην τακτική που ανέπτυξαν οι εκπρόσωποι του εβραϊκού πληθυσμού, προκειμένου να διαφυλάξουν τον χώρο ταφής τους στο πλαίσιο των οθωμανικών πολεοδομικών μεταρρυθμίσεων του 19ου αιώνα και, στη συνέχεια, απέναντι στα μέτρα απαλλοτρίωσης που προωθούσε το ελληνικό κράτος και το τοπικό πανεπιστήμιο. Θα μπορούσε άραγε μια εβραϊκή νεκρόπολη να παραμείνει στο κέντρο αυτού που υποτίθεται ότι αποτελούσε μια ελληνική μητρόπολη; Οι συμμετέχοντες στην εκστρατεία που ακολούθησε επιδίωξαν να δείξουν ότι οι επιτύμβιες στήλες είχαν λαλιά, ότι αφηγούνταν τον καιρίας σημασίας ρόλο που διαδραμάτισαν οι Εβραίοι –ως αυτόχθονες Θεσσαλονικείς– στην πόλη τους και, κατ' επέκταση, στον ευρύτερο ελληνικό κόσμο. Η προσπάθεια διαφύλαξης των χώρων των Εβραίων νεκρών αποτέλεσε μια προσπάθεια διασφάλισης της θέσης των Εβραίων ζώντων στη Θεσσαλονίκη και σε ολόκληρη την Ελλάδα –προσπάθεια που φανερώνει τελικά τον επισφαλή χαρακτήρα της.

Το ανά χείρας βιβλίο χρησιμοποιεί αυτές τις θεματικές περιπτώσεις προκειμένου να διερευνήσει όχι μόνο το πώς αντιλαμβάνονταν οι Εβραίοι της πόλης τον εαυτό τους ως βαθιά ριζωμένο στην πόλη και συνδεδεμένο με την κοινότητά τους αλλά και το πώς βίωσαν τους θριάμβους και τις διακυμάνσεις πέραν της διαχωριστικής γραμμής μεταξύ Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και νεότερης Ελλάδας. Εξετάζει τι σήμαινε να είναι κανείς όχι μόνο Θεσσαλονικιός και Σεφαραδίτης Εβραίος αλλά και Οθωμανός και Έλληνας. Μελετώντας τον τρόπο με τον οποίο οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης ήρθαν αντιμέτωποι με τη μετάβαση από την Οθωμανική Αυτοκρατορία στο ελληνικό έθνος-κράτος, το βιβλίο υπογραμμίζει τα διλήμματα που αντιμετώπισαν οι μειονοτικοί πληθυσμοί εν γένει, καθώς και το οπλοστάσιο των ευρηματικών στρατηγικών επιβίωσης και των μηχανισμών προσαρμογής που ανέπτυξαν, καθώς ο κόσμος των πολυπολιτισμικών αυτοκρατοριών παραχωρούσε τη θέση του –διστακτικά και ατελώς– σε εκείνον των ομογενών εθνών-κρατών. Στα πρόθυρα αυτής της μετάβασης ύστερα από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, μια Εβραίοισπανίδα μυθιστοριογράφος χαρακτήρισε τη Θεσσαλονίκη σαν «παντοτινή πύλη εισόδου» και σαν «το πιο φιλόξενο κέντρο πάνω στη γη», λόγω της θέσης της ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση. «Από αυτήν την πόλη πέρασαν όλοι οι λαοί, την κατέκτησαν, έκαναν στάση σε αυτήν ή την επισκέφτηκαν· μπορεί κανείς να την ονομάσει ξενοδοχείο ανοιχτό σε όλα τα έθνη. Μπορεί κανείς να πει ότι, από την εποχή της Βαβέλ, ο Θεός ουδέποτε

δημιούργησε κάτι καλύτερο».⁹⁸ Στο πέρασμα του 20ού αιώνα, η ανοιχτή και φιλόξενη στάση της πόλης παραχώρησε ολοένα και περισσότερο τη θέση της στην αποκλειστικότητα. Η Θεσσαλονίκη –όπως η Ελλάδα, η Ευρώπη και η Μέση Ανατολή ευρύτερα– εξακολουθεί ακόμα και σήμερα να παλεύει με την κληρονομιά αυτού του μετασχηματισμού.

