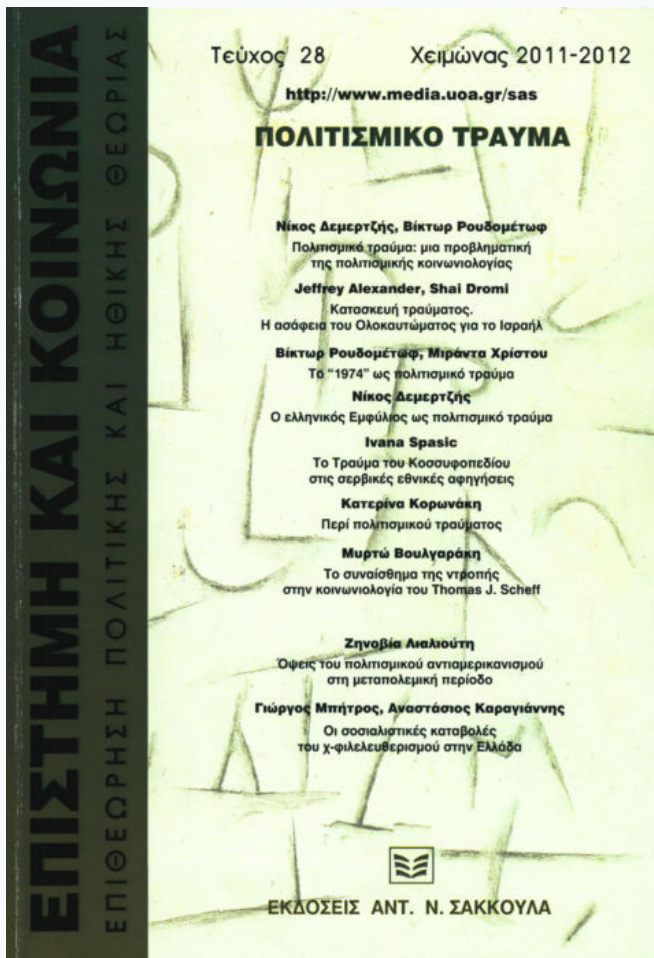


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 28 (2011)

Πολιτισμικό τραύμα



Κατασκευή τραύματος και ηθικός περιορισμός: Η ασάφεια του Ολοκαυτώματος για το Ισραήλ

Jeffrey C. Alexander, Shai Dromi

doi: [10.12681/sas.819](https://doi.org/10.12681/sas.819)

Copyright © 2015



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Alexander, J. C., & Dromi, S. (2015). Κατασκευή τραύματος και ηθικός περιορισμός: Η ασάφεια του Ολοκαυτώματος για το Ισραήλ. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 28, 21–50. <https://doi.org/10.12681/sas.819>

Κατασκευή τραύματος και ηθικός περιορισμός: η ασάφεια του Ολοκαυτώματος για το Ισραήλ

Jeffrey C. Alexander* και Shai Dromi**

Η εργασία αυτή εξετάζει την ερμηνεία του Ολοκαυτώματος στο πλαίσιο της ισραηλινής κοινωνίας από τη δημιουργία του ισραηλινού κράτους και εφεξής. Υποστηρίζει ότι, αρχικά, το Ολοκαύτωμα χρησιμοποιήθηκε με παρτικουλαριστικό τρόπο για να δικαιολογήσει την ισραηλινή 'σκληρή' στάση απέναντι σε Παλαιστίνιους και Άραβες. Σταδιακά, όμως, η ισραηλινή κοινή γνώμη ευαισθητοποιήθηκε στο ζήτημα των Παλαιστινίων, ειδικότερα μετά την ισραηλινή εισβολή στον Λίβανο το 1982. Μια νέα συνειδητοποίηση έδωσε ώθηση σε ένα 'μετα-σιωνιστικό' πλαίσιο αναφοράς το οποίο εκφράστηκε στις συμφωνίες του Όσλο το 1993. Μετά το 1995, όμως, η ισραηλινή Δεξιά πέτυχε την ανάσχεση αυτής της αφήγησης, προωθώντας και πάλι την κατασκευή ενός τραύματος το οποίο περιχαράκωνει τον πόνο του Ολοκαυτώματος στους κόλπους μιας μόνον ομάδας και αποτρέπει τη δημιουργία συναισθημάτων ενσυναίσθησης και συμπόνιας προς άλλους.

Εισαγωγή

Θα ξεκινήσουμε την ανάλυσή μας σχετικά με το τραύμα του Ολοκαυτώματος και τον ρόλο που διαδραματίζει στην πολιτικο-πολιτισμική ζωή του Ισραήλ με αποπάσματα από δύο πολύ έγκυρες εφημερίδες, μια ισραηλινή και μια αμερικανική.

Το Yad Vashem απολύει υπάλληλο ο οποίος σύγκρινε το Ολοκαύτωμα με το Nakba

Το Ινστιτούτο Yad Vashem απέλυσε έναν εκπαιδευτή ο οποίος συνέκρινε το τραύμα των εβραίων επιζώντων του Ολοκαυτώματος με το τραύμα που

* Καθηγητής Κοινωνιολογίας στο πανεπιστήμιο Yale και συνδιευθύνων του Center for Cultural Sociology (CCS) <jeffrey.alexander@yale.edu>

** Υποψήφιος διδάκτορας στο τμήμα Κοινωνιολογίας του πανεπιστημίου Yale <shai.dromi@yale.edu>

βίωσε ο παλαιστινιακός λαός κατά τον Πόλεμο Ανεξαρτησίας του Ισραήλ. Ο 29χρονος Itamar Sharira, από την Ιερουσαλήμ, απολύθηκε πριν από το εβραϊκό Πάσχα από την εργασία του στην Αρχή Μνήμης των Μαρτύρων του Ολοκαυτώματος και Ηρώων, μετά από παράπονο ενός δασκάλου ομάδας μαθητών εβραϊκού σχολείου από την Έφρα. Ο Sharira εργαζόταν στο Ινστιτούτο Yad Vashem για τριάντα χρόνια...

Σε τηλεφωνική επικοινωνία που είχε με την εφημερίδα *Haaretz*, ο Sharira επιβεβαίωσε ότι μίλησε στους επισκέπτες για τη σφαγή του 1948 στο Deir Yassin. Ανέφερε ότι έπραξε κάτι τέτοιο γιατί φεύγοντας από το Yad Vashem μπορεί κανείς να δει τα ερείπια του αραβικού χωριού, τα οποία αποτελούν σήμερα μέρος της περιοχής Givat Shaul της Ιερουσαλήμ. Το Yad Vashem μιλά για την άφιξη των επιζώντων του Ολοκαυτώματος στο Ισραήλ και για τη δημιουργία ενός καταφύγιου εδώ για τους εβραίους όλου του κόσμου. Είπα ότι υπήρχαν άνθρωποι οι οποίοι ζούσαν σε αυτή τη γη και ανέφερε ότι υπάρχουν άλλα τραύματα τα οποία παρέχουν κίνητρο σε άλλα έθνη, ανέφερε ο Sharira. Το Ολοκαύτωμα μας παρακίνησε να ιδρύσουμε ένα εβραϊκό κράτος και το τραύμα του παλαιστινιακού έθνους το παρακινεί για την αναζήτηση προσωπικού προσδιορισμού, ταυτότητας, γης και αξιοπρέπειας, ακριβώς όπως ο σιωνισμός αναζητούσε τα ίδια πράγματα, είπε ο Sharira. Η θέση του Ινστιτούτου είναι ότι το Ολοκαύτωμα δεν μπορεί να συγκριθεί με οιοδήποτε άλλο γεγονός και ότι κάθε επισκέπτης μπορεί να καταλήγει στα δικά του πολιτικά συμπεράσματα... Το Yad Vashem θα ενεργούσε ερασιτεχνικά εάν ο Itamar Sharira συνέχιζε την εκπαιδευτική του εργασία στο Ινστιτούτο, είπε η Iris Rosenberg, εκπρόσωπος Τύπου του Yad Vashem. Το Yad Vashem εργοδοτεί εργαζομένους και εθελοντές από ολόκληρο το πολιτικό και κοινωνικό φάσμα, οι οποίοι ξέρουν πώς να διαχωρίζουν τις προσωπικές τους θέσεις από τη δουλειά τους, ανέφερε η εκπρόσωπος.

Ο Sharira είπε ότι το Yad Vashem επιλέγει να εξετάσει μόνο μερικά από τα γεγονότα που έλαβαν χώρα κατά τον Πόλεμο της Ανεξαρτησίας. Αυτό είναι υποκρισία. Απλά προσπάθησα να εκθέσω στους επισκέπτες τα γεγονότα και όχι πολιτικά συμπεράσματα. Εάν το Yad Vashem επιλέγει να αγνοεί τα γεγονότα, όπως για παράδειγμα τη σφαγή στο Deir Yassin ή το Nakba [‘Η Καταστροφή’, ο όρος των Παλαιστινίων για το τι τους συνέβη μετά το 1948], σημαίνει ότι κάτι φοβάται και ότι η ιστορική του προσέγγιση είναι ελαττωματική, είπε ο Sharira.

Γάζα: Κληρικός αποκηρύσσει πιθανή εκπαίδευση για το Ολοκαύτωμα

Ένας πνευματικός ηγέτης της Hamas είπε τη Δευτέρα ότι το να διδαχθούν οι παλαιστίνιοι μαθητές τη δολοφονία έξι εκατομμυρίων εβραίων θα ήταν ένα 'έγκλημα πολέμου'. Ο Yunis al-Astal ξέσπασε όταν πληροφορήθηκε ότι η Υπηρεσία Ανακούφισης και Έργων των Ηνωμένων Εθνών σκεφτόταν σοβαρά το ενδεχόμενο να εισαγάγει μαθήματα για το Ολοκαύτωμα στα 221 περίπου σχολεία που διευθύνουν τα Ηνωμένα Έθνη στη Γάζα. Το να προστεθεί το Ολοκαύτωμα στο ωρολόγιο πρόγραμμα θα ήταν το 'μάρκετινγκ ενός ψέματος και η διάδοσή του', έγραψε σε μια δήλωση του ο Δρ. Asatal. Ένας ισραηλινός κρατικός εκπρόσωπος, ο Mark Regev, είπε ότι τα σχόλια αυτά ήταν 'αποχρά'. Ένας αξιωματούχος των Ηνωμένων Εθνών ανέφερε ότι δεν ελήφθη καμία απόφαση για τη διδασκαλία του Ολοκαυτώματος στη Γάζα.

The New York Times, 1η Σεπτεμβρίου 2009, Α6

Οι αποκαρδιωτικές αυτές αναφορές, οι οποίες εμφανίζονται σε δύο από τις πιο σοβαρές, φιλελεύθερες και δημοκρατικές εφημερίδες του κόσμου, απεικονίζουν την ιδέα που βρίσκεται στον πυρήνα του κειμένου. Οι αναφορές στο τραύμα και οι απεικονίσεις του δεν είναι απλώς ατομικές αλλά κοινωνικές και συλλογικές. Ποιος ήταν υπεύθυνος για ένα συλλογικό τραύμα, ποια ήταν τα θύματά του και ποια είναι τα ηθικά διδάγματα ενός τραύματος για την εποχή μας – αυτά δεν είναι απλώς θεωρητικά ή εμπειρικά θέματα για επαγγελματίες κοινωνικούς επιστήμονες. Είναι θεμελιώδη ζητήματα της καθημερινής ζωής, θέματα που καταγράφονται στις ημερήσιες εφημερίδες και στο διαδίκτυο και επηρεάζουν έντονα τις σύγχρονες συγκρούσεις σε ατομικό, θεσμικό, εθνικό και παγκόσμιο επίπεδο.

Ωστόσο όπως καταδεικνύουν αυτές οι αναφορές, ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζονται τα συλλογικά τραύματα στην καθημερινή ζωή είναι νατουραλιστικός, σε βαθμό που γίνεται πνευματικά αφελής. Τα τραύματα αναφέρονται σαν να είναι απλώς ιστορικά γεγονότα, ως πράγματα που συνέβησαν, πλήρως κατανοητά γεγονότα, εμπειρικά θέματα τα οποία μπορούμε είτε να αναγνωρίσουμε είτε να αγνοήσουμε. Το πώς επιλέγουμε να αντιδράσουμε στα τραυματικά γεγονότα παρουσιάζεται απλώς ως θέμα προσωπικού, ατομικού στοχασμού.

Σύμφωνα όμως με την πολιτισμική-κοινωνική προσέγγιση, καμία από τις προαναφερθείσες εικασίες δεν είναι ορθή. Τα συλλογικά τραύματα δεν ανακαλύπτονται, αλλά δημιουργούνται. Συνήθως έχει συμβεί κάτι φρικτό, αλλά παραμένει ανοικτό ερώτημα το πώς αυτό αναπαρίσταται, υποκείμενο σε συστρεφόμενα σπει-

ροειδή νοήματα, λυσσαλέες εξουσιαστικές αντιπαραθέσεις, απλουστευτικούς διπολισμούς, εξευγενισμένες ιστορίες, ευμετάβλητα ακροατήρια και εναντιωματικές αφηγήσεις. Τα άτομα δεν αντιδρούν στα τραύματα αλλά στις κατασκευές τους. Το πώς αντικατοπτρίζονται σε αυτές είναι σαφώς θέμα προσωπικής συνείδησης, αλλά είναι επίσης ένα ζήτημα βαθύτατα συλλογικό. Τα άτομα βιώνουν τον πόνο και τη δυστυχία της ήττας και τις ελπίδες για μελλοντική τους απελευθέρωση σε σχέση με τις συλλογικές ιστορίες που τα περιβάλλουν και τα καθοδηγούν, άλλοτε με θετικό και άλλοτε με τρομακτικό τρόπο.

Η εξόντωση των εβραίων ως πολιτισμικό τραύμα

Παλαιότερες εργασίες για τη δολοφονία έξι εκατομμυρίων εβραίων από τους ναζί, εξέταζαν πώς η απεικόνιση του φοβερού αυτού γεγονότος άλλαξε, μισό αιώνα μετά την αποκάλυψη του, από 'έγκλημα πολέμου' σε 'Ολοκαύτωμα' (Alexander 2004, 2009). Ως ένα ειδικές γεγονός που συνδέεται με τον ναζισμό, η μαζική δολοφονία τοποθετείται στο πλαίσιο των πολιτισμικών δομών που εδραίωναν την ερμηνεία του Β' Παγκόσμιου Πολέμου. Από την μία πλευρά, υπήρχε το δίπολο *πολιτισμός ή βαρβαρότητα* και, από την άλλη, μια προοδευτική αφήγηση της βελτίωσης των πραγμάτων κατά τη μεταπολεμική περίοδο. Για δύο δεκαετίες αυτό το δίπολο και το πλαίσιο αφήγησης επέτρεψαν στα δυτικά έθνη να συγκρατήσουν στη συλλογική τους μνήμη τη μαζική δολοφονία των εβραίων ως ένα γεγονός το οποίο παρέπεμπε στο παρελθόν, ακόμη και όταν στιγματιζόταν άγρια. Στη μεταπολεμική περίοδο οι άνθρωποι φρόντιζαν το μέλλον και ασχολούνταν με την ανοικοδόμησή του. Εβλεπαν τον εαυτό τους ως οικοδόμους μιας νέας, μοντέρνας και πολιτισμένης κοινωνίας, όπου δεν θα επιτρεπόταν να ξανασυμβεί μια ναζιστικού τύπου γενοκτονία. Αυτές οι προσπάθειες για πολιτική επανόρθωση δεν ήταν απαιτητές. Στη μεταπολεμική περίοδο δημοκρατίες ανοικοδομήθηκαν εκεί όπου είχαν ανθηθεί δικτατορίες και αντισημικά εμπόδια ολόκληρων χιλιετιών ξεπεράστηκαν. Παρόλα αυτά, κατά τη δεκαετία του 1960, αυτή η μεγαλειώδης αφήγηση της μεταπολεμικής προόδου, η οποία είχε απομονώσει τη φυλετική, θρησκευτική και εθνοτική μαζική δολοφονία στο μακρινό παρελθόν, άρχισε να γίνεται εύθραυστη και να αλλάζει.

Τα συλλογικά τραύματα είναι περίπλοκες συμβολικές και θυμικές κατασκευές οι οποίες διαθέτουν σημαντική αυτονομία από την κοινωνική δομή και τα κοινωνικά 'συμφέροντα' (με την πιο υλιστική έννοια), ασκώντας ταυτόχρονα ισχυρή επιρροή σε αυτά. Την ίδια όμως στιγμή, οι κατασκευές του τραύματος επηρεάζονται από το είδος της κοινωνικής ομάδας που τις προωθεί, από την κατανομή των

πόρων που χρησιμοποιούνται για τη μετάδοσή τους, καθώς και από τη δομή της κοινωνικής αρένας επί της οποίας διαδραματίζεται η κατασκευή τους. Με την άνοδο των αντιδυτικών, αντιαποικιακών κινημάτων στον μη δυτικό κόσμο και την εμφάνιση αντιπολεμικών κινημάτων καθώς και φυλετικών και εθνοτικών κινημάτων στον δυτικό, οι μεταπολεμικοί πρωταγωνιστές της προοδευτικής αφήγησης άλλαξαν βαθιά. Η αγνότητά τους μολύνθηκε από τις 'δικές' τους εθνοτικές, φυλετικές και θρησκευτικές σφαγές και συνεπώς η ικανότητά τους να διατηρούν το δίπολο 'πολιτισμός ή βαρβαρότητα' καταλύθηκε. Αντί να θεωρηθούν φορείς οικουμενικότητας [universalism], κατηγορήθηκαν οι ίδιοι ως αρχεγονικοί [primordial] και παρτικουλαριστές. Η αλλαγή από το 'έγκλημα πολέμου' στο 'Ολοκαύτωμα' προέκυψε μέσα στο πλαίσιο της ανάπτυξης αυτών των νέων αντιλήψεων. Αντί να παραμείνουν στο παρελθόν, οι κίνδυνοι της φυλετικής, εθνοτικής και θρησκευτικής κυριαρχίας, ακόμη και της μαζικής δολοφονίας, προχώρησαν στο παρόν. Έγιναν μέρος της νεωτερικότητας. Για τους σύγχρονους, το Ολοκαύτωμα άλλαξε από προοδευτική σε τραγική αφήγηση. Έγινε μια ιστορία ύβρεως και τιμωρίας. Ένα τραυματικό δράμα το οποίο προκαλούσε θλίψη και οίκτο, τα θύματά του έγιναν αντικείμενο οικουμενικής ταύτισης, οι δε θύτες τώρα κατασκευάζονταν ως αντιπρόσωποι όλης της ανθρωπότητας αντί κάποιας συγκεκριμένης εθνικής ομάδας. Λειτουργήσε ως δράμα αιώνιας επιστροφής στο οποίο οι σύγχρονοι ένιωθαν υποχρεωμένοι να επιστρέφουν ξανά και ξανά. Το Ολοκαύτωμα έφτασε στο σημείο να θεωρείται ως η ιδιότυπη εκπροσώπηση του σκότους του 20ού αιώνα, το ταπεινωτικό μάθημα πάνω στο οποίο ανεγέρθηκε η μεταμοντέρνα αμφιβολία. Ωστόσο, αυτό το ταπεινωτικό και τραγικό μάθημα διάνοιξε επίσης την πιθανότητα να κρίνεται η ανθρωπότητα σε τρέχοντα και μέλλοντα χρόνο με ένα καινούργιο, πιο οικουμενικό ηθικό μέτρο.

Η ερμηνεία αυτή για το Ολοκαύτωμα και την κατασκευή του τραύματος βασίστηκε σε ερευνητική εργασία η οποία διενεργήθηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1990. Η περίοδος εκείνη ήταν μια εποχή συγκρατημένης αισιοδοξίας. Η αμερικανική και ευρωπαϊκή παρέμβαση στο Κοσσοφοπέδιο παρείχε τη σπάνια απόδειξη για την καθολική δύναμη της επίδρασης του Ολοκαυτώματος. Οι δικτατορίες ακόμη μεταβάλλονταν σε δημοκρατίες και υπήρχε έντονος αναβρασμός για την ανάδυσση μιας παγκόσμιας κοινωνίας πολιτών. Ήταν πλέον καιρός να επικεντρωθούμε στην εμφάνιση παγκόσμιων αφηγήσεων για την πιθανότητα δικαιοσύνης. Δεν υπήρχε πιο εκπληκτική και εμπνευσμένη αφήγηση από αυτήν που προσέφερε η επανεκτίμηση της μαζικής δολοφονίας των εβραίων από ένα ιστορικά οριοθετημένο έγκλημα πολέμου σε ένα τραγικό τραύμα τα ηθικά διδάγματα του οποίου αφορούν τον πυρήνα της νεωτερικότητας. Σύμφωνα με τον Bernhard Giesen (2009), αυτή η δια-

δικασία επανεκτίμησης παρείχε 'ένα νέο υπερεθνικό παράδειγμα συλλογικής ταυτότητας', σύμφωνα με το οποίο το Ολοκαύτωμα έγινε 'η παγκόσμια εικόνα του κακού'. Κατά τον Alexander (2004),

ένα συγκεκριμένο και ιστορικά τοποθετημένο γεγονός [είχε] μετασηματιστεί σε ένα γενικευμένο σύμβολο του ανθρώπινου πόνου, [ένα] παγκόσμιο σύμβολο του οποίου η ίδια η ύπαρξη είχε δημιουργήσει ιστορικά πρωτοφανείς ευκαιρίες για εθνοτική, φυλετική και θρησκευτική δικαιοσύνη, για αμοιβαία αναγνώριση και για τη ρύθμιση των παγκόσμιων συγκρούσεων με έναν πιο πολιτισμένο τρόπο.

Ζούμε τώρα σε μια πιο σκοτεινή εποχή, πιο διχασμένη, πιο βίαιη και πιο τεταμένη. Έχουμε γίνει πολύ πιο επιφυλακτικοί για την πιθανότητα εμφάνισης μιας παγκόσμιας κοινωνίας πολιτών, πιο ευαίσθητοι στη συνεχή διαπόνηση τοπικών πληγών και στα εκρηκτικά και εξουθενωτικά τους αποτελέσματα, τα οποία συχνά γίνονται ορατά σε παγκόσμια κλίμακα. Τώρα είναι ο καιρός να διερευνήσουμε τη σχέση ανάμεσα στο πολιτισμικό τραύμα και τη συλλογική ταυτότητα με έναν διαφορετικό τρόπο, αναπτύσσοντας τη θεωρία έτσι ώστε να μπορεί να επεξηγήσει όχι μόνο τα πιο γενικευμένα αλλά και τα πλέον επιμέρους και επιβλαβή αποτελέσματα. Στο άρθρο αυτό, επιστρέφουμε στην ιστορική γενεαλογία του Ολοκαυτώματος, αλλά τη συνδέουμε με την εμφάνιση μιας ριζικά διαφορετικής ομάδας-φορέα και ένα απολύτως διαφορετικό πλαίσιο. Συνδέουμε τον συμβολισμό του Ολοκαυτώματος όχι με τις πλουραλιστικές δυτικές δημοκρατίες αλλά με μια δημοκρατία αποφασισμένη να διασφαλίσει τα θεμέλια μιας μοναδικής θρησκείας. Συνδέουμε τον συμβολισμό του Ολοκαυτώματος όχι με ένα μεταπολεμικό περιβάλλον αλλά με ένα έθνος (το μετά το 1945 Ισραήλ) που ιδρύθηκε μέσα στον πόλεμο αντιμετωπίζοντας προκλήσεις αναφορικά με την ίδια του την ύπαρξη για ολόκληρες δεκαετίες, μέχρι και σήμερα. Παρά τις προοδευτικές φιλοδοξίες του εβραϊκού έθνους, η μνήμη της μαζικής δολοφονίας των εβραίων ήταν δηλωτική μιας τραγωδίας από την αρχή, και η κάθαρση που προήλθε από τις επαναλήψεις του δράματος συντηρούσε ηθικές μομφές οι οποίες ήταν περισσότερο παρτικουλαριστικές και αρχέγονες παρά οικουμενικές και πολιτικές.

Τραγικά δράματα, αποκλίνοντα αποτελέσματα

Οι τραγικές αφηγήσεις υποχρεώνουν τα μέλη ενός συνόλου να διηγηθούν και να αναβιώσουν συμβολικά τον πόνο των θυμάτων του τραύματος. Εάν τα θύματα αυτά απεικονίζονται στενά, ως απλοί αφηγητές, η τραγικότητα του τραύματος

είναι απίθανο να δημιουργήσει συμπάθεια για αυτούς που βρίσκονται στην απέναντι πλευρά. Δημιουργεί ταύτιση όχι με τους 'έκτεταμένους' αλλά με τους προγόνους των ίδιων των αφηγητών, εκείνων που μοιράζονται την ίδια αρχέγονη ταυτότητα με τα θύματα. Το τραγικό δράμα του τραύματος παράγει μεν την κάθαρση αλλά όχι το διαφωτιστικό έλεος που περιέγραψε ο Αριστοτέλης. Είναι περισσότερο αυτο-λύπηση (ή αυτο-οικτιρμός), ένα συναίσθημα που εμποδίζει την ταύτιση και υπονομεύει την επέκταση του ηθικού αισθήματος που περιέγραψαν σύγχρονοι νεο-αριστοτελιστές όπως η Martha Nussbaum. Αντί μιας οικουμενικής αγάπης για τον άλλο, αυτό που προκύπτει από μια τέτοια επεξεργασία του τραύματος είναι μια περιοριστική φιλαυτία, ένα συναίσθημα που αναστέλλει τη φανταστική εμπειρία, ενθαρρύνοντας τη συναισθηματική σχέση και την αναζήτηση αποδιοπομπαίων τράγων σε επίπεδο ηθικής ευθύνης.

Σε αυτό το πλαίσιο, οι ηθικές επιπτώσεις της 'αιώνιας επιστροφής' του δράματος αντιστρέφονται. Το να μην μπορείς να προχωρήσεις πέραν της καταβολής του τραύματος, το να νιώθεις αναγκασμένος να επιστρέφεις ξανά και ξανά σε αυτό, ενισχύει αντί να κατευνάζει τα ιδιότυπα μίσση που υποκίνησαν την επίθεση και το αρχικό 'έγκλημα'. Με το μπλοκάρισμα της ηθικής και του αμοιβαίου συναισθήματος αντί της παγκοσμιοποίησής του, τα αρχικά μίσση δεν ξεπερνιούνται, αλλά αναπαράγονται. Αντί της διευρυμένης συμπόνιας για τον άλλο, έχουμε τον Χίτλερ που εκδικείται εκ μέρους του ηττημένου γερμανικού λαού, την εθνοκάθαρση στη Σερβία και τους αιματηρούς αγώνες της Ινδίας και του Πακιστάν κατά των ισλαμιστών και ινδουιστών 'εισβολέων' τους.¹ Επίσης έχουμε το Nakba, την καταστροφή της καταστροφής που πιστεύεται ότι προξένησε η ίδρυση του Ισραήλ στον παλαιστινιακό λαό, ένα τραύμα που υποκινεί τους βίαιους αντισημιτικούς και αντι-ισραηλινούς αγώνες των Παλαιστινίων και των αραβικών κρατών κατά του σιωνισμού και του ισραηλινού κράτους. Αυτοί οι πολωτικοί αγώνες, εμπνευσμένοι από τραύματα, τροφοδοτούν τις ταυτόχρονα τραγικές και αρχέγονες διηγήσεις οι οποίες εμποδίζουν την ειρήνη ανάμεσα σε Άραβες και εβραίους στη Μέση Ανατολή σήμερα.

Ο θρήνος ενός ισραηλινού πατριώτη

Στα μέσα του 2007, ο David Remnick, εκδότης του περιοδικού *New Yorker*, δημοσίευσε το αντιφατικό Τράμμα από την Ιερουσαλήμ.² Επρόκειτο για μια συζήτηση με τον Avraham Burg, πρώην μέλος της Knesset, του ισραηλινού δηλαδή κοινοβουλίου, και πρώην πρόεδρο της Παγκόσμιας Σιωνιστικής Οργάνωσης και του Εβραϊκό-Ισραηλινού Πρακτορείου. Η συζήτηση του Remnick με τον τότε πικρα-

μένο ισραηλινό ηγέτη στρέφεται κατευθείαν στις κοινωνικές διαδικασίες που επιθυμούμε να επεξηγήσουμε εδώ. 'Από αυτή τη στιγμή', παρατηρεί ο Burg, 'το Ισραήλ είναι ένα κράτος τραύματος σε σχεδόν κάθε διάστασή του'. Επιμένοντας ότι 'δεν πρόκειται για ένα θεωρητικό απλώς ερώτημα', ερωτά: 'δεν θα ήταν πολύ καλύτερη η ικανότητά μας να αντιμετωπίσουμε επιτυχώς το Ιράν εάν ανανεώναμε την ικανότητα του Ισραήλ να εμπιστεύεται τον κόσμο; Επειδή οι Ισραηλινοί ταυτίζονται με το Ολοκαύτωμα με την προδοσία τους από τη χριστιανική Ευρώπη, υποστηρίζει ο Burg, δεν κατέχουν τα απαραίτητα αποθέματα εμπιστοσύνης που μπορούν να προωθήσουν μια ειρηνευτική διαδικασία. 'Λέμε δεν εμπιστευόμαστε τον κόσμο, θα μας εγκαταλείψουν', εξηγεί. Βλέποντας τον 'Chamberlain να επιστρέφει από το Μόναχο με τη μαύρη ομπρέλα', οι Ισραηλινοί καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι 'δεν έχουμε άλλη επιλογή από να τους βομβαρδίσουμε' (Remnick 2007). Ο Burg πιστεύει ότι λόγω αυτής της κατασκευής του δράματος, τόσο πολλοί Ισραηλινοί νιώθουν ότι πρέπει να κάνουν αυτό και μόνον αυτό μόνι τους. Θεωρεί αυτό το μονοπάτι βαθιά αυτο-ηττοπαθές. Και ερωτά:

Δεν θα ήταν πιο σωστό εάν δεν διαχειριζόμασταν μόνοι μας το πρόβλημα αλλά, κατά προτίμηση, εάν το εντάσσαμε σε μια παγκόσμια προσπάθεια, ξεκινώντας με τις χριστιανικές εκκλησίες, προχωρώντας στις κυβερνήσεις και φτάνοντας, τέλος, στους στρατούς;

Ο Burg αναφέρει στον Remnick ότι κατά τα πρώτα 'αισιόδοξα του χρόνια' το Ισραήλ ήταν διαφορετικό. Παραδόξως, 'όσο πιο μακριά προχωρούσαμε από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και τους θαλάμους αερίων, τόσο πιο πεσιμιστές γινόμασταν και πιο επισφαλείς προς τον κόσμο'. Όπως το βλέπει ο Burg, αυτή η μετατόπιση στην αφήγηση παρήγαγε τον σοβινισμό και τον εγωισμό. Σήμερα, το τραύμα του Ολοκαυτώματος τεμαχίζει και διαιρεί, επιτρέποντας στους συντηρητικούς Ισραηλινούς να δικαιολογούν την καταπίεση των Παλαιστινίων. Επιμένει ότι, λόγω της συνείδησης του Ολοκαυτώματος, οι σύγχρονοι του δεν είναι

αρκετά ευαίσθητοι στο τι συμβαίνει στους άλλους και είναι, από πολλές απόψεις, αδιάφοροι για τον πόνο των άλλων. Δημεύσαμε, μονοπωλήσαμε την παγκόσμια οδύνη. Δεν επιτρέψαμε σε κανένα άλλο να αποκαλέσει 'ολοκαύτωμα' ή 'γενοκτονία' οποιονδήποτε πόνο μπορεί να είχε, είτε πρόκειται για τους Αρμένιους είτε για το Κόσοβο είτε για το Νταρφούρ.

Το τραύμα του Ολοκαυτώματος, σημειώνει ο Burg, το θυμούνται με τέτοιο τρόπο που καθιστά σημαντικό κομμάτι της ισραηλινής κοινωνίας απυρόβλητο στην κριτική:

Κατοχή; Αποκαλείτε αυτό κατοχή; Αυτό δεν είναι τίποτα σε σύγκριση με το απόλυτο κακό του Ολοκαυτώματος! Και εάν αυτό δεν είναι τίποτα σε σύγκριση με το Ολοκαύτωμα, τότε μπορείτε να συνεχίσετε. Και αφού τίποτα ευτυχώς δεν είναι συγκρίσιμο με το απόλυτο τραύμα, αυτό νομιμοποιεί πολλά πράγματα.

Εβραϊκά όνειρα για μετά την τραγωδία

Από μια πιο νατουραλιστική οπτική θα διαφαινόταν ότι το Ολοκαύτωμα θα αποτυπωνόταν απευθείας στο σώμα του Ισραήλ και των εβραίων του, είτε μέσω μαρτυρίας από πρώτο χέρι είτε μέσω πρωταρχικών ταυτίσεων. Από τη μεριά της πολιτισμικής κοινωνιολογίας όμως, η διεργασία του νοήματος είναι συντυχιακή. Για το Ισραήλ και τον εβραϊκό λαό του, από την έννοια και το μήνυμα του Ολοκαυτώματος παίρνει κανείς ό,τι προλάβει. Η μνήμη του Ολοκαυτώματος και των θυμάτων του, παρατηρεί ο Yechiam Weitz (1995: 130), ‘συνοδεύονταν από μια ατελείωτη πολιτική διαμάχη’ και αυτές οι συζητήσεις ‘ήταν πάντοτε πικρές, γεμάτες ένταση και συναίσθημα’, ενίοτε δε ‘βίαιες και θανατηφόρες’.²

Ο επί χιλιετίες πόνος του εβραϊκού λαού δημιούργησε μια ιστορική μνήμη καταδίωξης. Αυτές οι τραγικές επαναλήψεις αποτέλεσαν μέρος των εβραϊκών θρησκευτικών τελετουργιών, απαρτίζοντας μια πολιτιστική κληρονομιά που φαίνεται να αξιώνει όχι πρόοδο αλλά αιώνια επιστροφή. Η μετά την περίοδο του Διαφωτισμού ευρωπαϊκή ‘απελευθέρωση’ των γκετοποιημένων εβραίων προκάλεσε μια ‘προοδευτική αφήγηση’. Όμως, η ξαφνική βίαιη αντίδραση στην ενσωμάτωση των εβραίων στις ευρωπαϊκές κοινωνίες, που ξέσπασε κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αιώνα και επιταχύνθηκε στις αρχές του 20ού, ώθησε τον ευρωπαϊκό εβραϊκό λαό να κοιτάξει εκ νέου προς τα πίσω. Ως απάντηση σε αυτή την επώδυνη απογοήτευση αναδόθηκε ο σιωνισμός. Πολεμούσε εναντίον όχι μόνο του αντισημιτισμού αλλά και της μοιρολατρίας και του πεισιτισμού που τόσο συχνά σημάδεψαν την ίδια την εβραϊκή παράδοση. Υποσχόταν ότι, εάν τα πατρογονικά εδάφη ανακτώντο, ο εβραϊκός λαός θα έφτανε σε μια γη και θα κατοικούσε σε πόλεις και η ιστορία του θα ξετυλιγόταν ξανά. Η ιστορία του εβραϊκού λαού μπορούσε να ξεκινήσει ξανά με ένα υγιές και ‘φυσιολογικό’ τρόπο (Alexander 2006: κεφ. 18).

Σιωνιστικοί αγώνες, μνήμες του Ολοκαυτώματος

Αυτό το ιστορικό όνειρο πραγματοποιήθηκε σε μια γη που κατοικείται κυρίως από άλλους. Η ίδρυση του Ισραήλ μετέτρεψε σε απτή πραγματικότητα την προο-

δευτική αφήγηση του σιωνισμού, αλλά με ένα απόλυτα θριαμβικό και στρατιοκοπιμημένο τρόπο. Από τα τέλη του 19ου και τις αρχές του 20ου αιώνα, ο αναπτυσσόμενος σιωνιστικός αποικισμός αντιμετώπισε αυξανόμενα πικραμένους ανταγωνιστές, όχι μόνο τους αυτόχθονες Παλαιστίνιους αλλά και άλλους, καλύτερα οργανωμένους αραβικούς μουσουλμανικούς πληθυσμούς (Khalidi 1997). Τα προβλήματα κλιμακώθηκαν στη δεκαετία του 1920, φτάνοντας στην πρώτη κορύφωσή τους με τις παλαιστινιακές ταραχές του 1929, κατά τις οποίες σκοτώθηκαν περίπου 250 άνθρωποι και οι οποίες προμήνυαν τις βίαιες συγκρούσεις των επόμενων δεκαετιών (Gavish 2004).

Θα μπορούσαν οι σιωνιστές να αντιληφθούν τους πιθανούς αντιπάλους τους με οποιοδήποτε άλλο τρόπο παρά ανταγωνιστικό; Στην πραγματικότητα, διάφορα είδη σχέσεων ήταν πιθανά και κάποια από αυτά δοκιμάστηκαν. Φυσικά, οι επιλογές μειώθηκαν σημαντικά μετά τη δολοφονία έξι εκατομμυρίων εβραίων. Το ειδικό αυτό γεγονός έδωσε μίαν ασυνήθιστη επιτακτικότητα στην ομαδική έξοδο των εβραίων από την Ευρώπη, τόσο μέσα όσο και έξω από την εβραϊκή κοινότητα. Οι Βρετανοί εγκατέλειψαν την αποστολή τους στην Παλαιστίνη και ο ΟΗΕ διακήρυξε μίαν εύθραυστη και παγκοσμίως μη δημοφιλή 'λύση' δύο κρατών. Ωστόσο, ακόμη και τότε υπήρχαν περισσότεροι δρόμοι που μπορούσαν να ακολουθηθούν. Παρά τις εδαφικές τους φιλοδοξίες, οι πιο αριστερόφρονες, σοσιαλιστές και δημοκρατικοί ισραηλινοί μαχητές διεξήγαγαν τους αγώνες τους με λιγότερο βίαιους και εριστικούς και περισσότερο πολιτισμένους τρόπους. Οι δεξιόφρονες σιωνιστές, εκπροσωπούμενοι από τη διαβόητη οργάνωση Stern Gang, ήταν πιο επιθετικά βίαιοι, επιδεικνύοντας πολύ λιγότερο ενδιαφέρον για οποιοδήποτε μη εβραίο, είτε Βρετανό, Άραβα, Παλαιστίνιο, μουσουλμάνο ή χριστιανό.³

Ανάμεσα στις χαοτικές συνθήκες και τις ανταγωνιστικές φιλοδοξίες του μεταπολεμικού αγώνα, το Ισραήλ ανακήρυξε την ανεξαρτησία του, τα αραβικά κράτη και οι Παλαιστίνιοι διακήρυξαν την αντίθεσή τους και κινήθηκαν εναντίον του και συνεπώς οι ιστορικές επιλογές μειώθηκαν έτι περαιτέρω. Οι σιωνιστικές δυνάμεις εμπλέκονταν σε εκ του συστάδην μάχες εναντίον ντόπιων παλαιστινίων μαχητών και αραβικών στρατευμάτων που είχαν εισβάλει. Οι εβραίοι στρατιώτες ατομικά και το ανερχόμενο εβραϊκό έθνος συλλογικά βίωσαν αυτόν τον αγώνα ως ζήτημα ζωής ή θανάτου. 'Εμείς οι εβραίοι Ισραηλινοί', θυμάται ο ψυχίατρος Dan Bar-On (1997: 90), 'βλέπαμε τους εαυτούς μας περικυκλωμένους από εχθρούς και υποχρεωμένους να αγωνιστούμε, σωματικά και πνευματικά, για τη ζωή και την επιβίωσή μας'.

Αισθήματα συμπόνιας για τους εκτοπισμένους Παλαιστίνιους –οι οποίοι απει-

λούνταν εξίσου και πιο άμεσα από τον στρατό του ίδιου του Ισραήλ- παραγκωνίζονταν. Ανεξάρτητα από το εάν, τότε, οι Ισραηλινοί ατομικά ή συλλογικά ως έθνος έκαναν σαφή αντιστοιχία με το Ολοκαύτωμα -και υποστηρίζουμε εδώ ότι γενικά δεν έκαναν-, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η μόλις πρόσφατα λήξασα και συνηθιστα καυστική εμπειρία της φυλετικά παρακινούμενης μαζικής δολοφονίας συνέβαλε στην ανερχόμενη αντίληψη του εβραϊκού έθνους ως μοναδικού θύματος.

Τραύμα και αρχεγονικότητα

Το ισραηλινό κράτος, το οποίο εγκαθιδρύθηκε πάνω στο αίμα της θυσίας του γενναίου αλλά συχνά επικίνδυνα επιθετικού στρατού του, τιμήσε τους στρατιώτες-μάρτυρες και κατέγραψε ένα εμπνευσμένο από το τραύμα μάθημα στην ιστορική του μνήμη: ότι μόνο η στρατιωτική ισχύς μπορεί να εμποδίσει την επανάληψη της βεβήλωσης και της δολοφονίας των εβραίων.⁴ Τα ιστορικά αρχεία δείχνουν ότι κατά τις δύο πρώτες δεκαετίες του νέου έθνους τα σχολικά βιβλία ήταν γεμάτα με ιδιαίτερα μολυσματικές περιγραφές των Αράβων: παρουσιάζονταν ως βαρβάροι, ύπουλοι, απατεώνες, κλέφτες, ληστές, προβοκάτορες και τρομοκράτες. Όπως δήλωσε ένας ισραηλινός ιστορικός, στις πρώτες δεκαετίες η εθνική αφήγηση ήταν λαξευμένη πολύ κοντά στην 'παράδοση της αναπαράστασης της εβραϊκής ιστορίας ως μια συνεχούς καταγραφής αντισημιτισμού και καταδίωξης' (Podetz 2000: 75-6). Η συνεχιζόμενη αραβική στρατιωτική εκστρατεία εναντίον του Ισραήλ απεικονιζόταν εντός αυτού του πλαισίου. Η παλαιστινιακή βία θεωρείτο ανάλογη των πογκρόμ κατά των εβραίων πριν από την Ανεξαρτησία, οι δε παλαιστίνιοι και άραβες ηγέτες απεικονίζονταν ως οι πιο πρόσφατοι από μια 'μεγάλη σειρά "καταπιεστών" των εβραίων κατά την πορεία της ιστορίας τους'.⁵

Στον βαθμό που η εν λόγω τραυματική κατασκευή κατανοούσε τη θεμελίωση του σύγχρονου κράτους του Ισραήλ ως επανάληψη της εμπειρίας του Ολοκαυτώματος, μια επιθετική και στρατιωτική απάντηση στο 'παλαιστινιακό πρόβλημα' κατέστη η μόνη πιθανή 'λύση' στους υποκειμενικούς φόβους των Ισραηλινών και στους αντικειμενικούς κινδύνους μιας σειράς επιθέσεων κατά του έθνους τους. Και όντως, δεδομένου ότι η στρατιωτική ισχύς φαινόταν μια βιώσιμη μέθοδος που θα έσβηγε το παρελθόν, ακόμα και η προοδευτική αφήγηση του δημοκρατικού σιωνισμού συμβιβάστηκε βαθύτατα, συνδέοντας την 'απόλεια και τον θρίαμβο' με έναν εσωστρεφή, παρτικοουλαριστικό τρόπο (Ben-Amos & Bet-El 1999: 267, Bilu & Witztum 2000: 1-31, Bar 2005: 16-38, Ofer 2000: 29-38). Η επίσημη θεσιοθέτηση, το 1951, της Ημέρας του Ολοκαυτώματος δεν θεωρήθηκε σημαντικό γεγονός. Η τρα-

γική αφήγησή της στεκόταν άβολα δίπλα σε έναν σιωνιστικό ιδρυτικό μύθο που στρέφονταν προς το μέλλον. Με μια μετωνομική απόφαση, η επέτειος της Ημέρας του Ολοκαυτώματος τοποθετήθηκε χρονικά μια βδομάδα πριν από την επέτειο της Ημέρας της Μνήμης και της Ημέρας της Ανεξαρτησίας, στη χρονική περίοδο μετά το εβραϊκό Πάσχα και τον εορτασμό της εβραϊκής υποδούλωσης και απελευθέρωσης (Zertal 2005: 39, Handelman & Katz 1990). Με άλλα λόγια, η αργία του Ολοκαυτώματος έδειχνε με παρτικουλαριστικό τρόπο ταυτόχρονα προς τα πίσω και προς τα εμπρός. Στην τραγική της εκδοχή θρηνούσε 'τη σύγχρονη προσπάθεια εξολόθρευσης του εβραϊκού λαού', ενώ στην προοδευτική της εκδοχή εξυμνούσε το γκέτο της Βαρσοβίας το οποίο αναδύοταν ως 'η ηρωική σπιθαμή' που είχε ξανανάψει τη γέννηση του Ισραήλ (Ben-Amos & Bet-El 1999: 272).

Στην πραγματικότητα, η κατασκευή παραλληλισμών ανάμεσα στο Ολοκαύτωμα και στους ισραηλινούς πολέμους ήταν κάτι περισσότερο από μετωνομικό ζήτημα. Ισχυρές μεταφορικές εννοιολογήσεις στοιχειοθετήθηκαν ανάμεσα στις αργίες οι οποίες τώρα πια τις σηματοδοτούν. Την παραμονή και των δύο αργιών οι επιχειρήσεις, οι καφετέριες και οι κινηματογράφοι κλείνουν νωρίς. Οι ραδιοφωνικοί σταθμοί αντικαθιστούν τα κανονικά τους προγράμματα με μελαγχολικά ισραηλιτικά τραγούδια και οι τηλεοπτικοί σταθμοί προβάλλουν ντοκιμαντέρ για το Ολοκαύτωμα και τους ισραηλινούς πολέμους. Τα σχολεία αφιερώνουν αυτές τις άγιες μέρες στον εορτασμό ιστορικών γεγονότων και οργανώνουν υποχρεωτικές επιμνημόσυνες τελετές. Αν και αυτές οι τελετές σχεδιάζονται και διεξάγονται από εκπροσώπους του μαθητικού λόμπι, μοιάζουν πολύ μεταξύ τους, αντλώντας από το ίδιο, περιορισμένο, πολιτιστικό υλικό. Απαγγέλλονται πολλά ίδια ποιήματα, τραγουδιούνται πολλά ίδια τραγούδια, προβάλλονται παρόμοια σχήματα λόγου και απαιτείται παράλληλος ενδυματολογικός κώδικας. Και τις δύο μέρες προβάλλεται ζωντανά από τους περισσότερους κρατικούς τηλεοπτικούς και ραδιοφωνικούς σταθμούς μια κρατική τελετή (Handelman & Katz 1990: 192-195).

Ακόμη ένα κοινό χαρακτηριστικό των δύο αργιών είναι οι σειρήνες που παρέχουν μια χρονική και ηθική οριοθέτηση.

Στο καθορισμένο λεπτό και κατά τη διάρκειά του, οι σειρήνες ηχούν στριγκλίζοντας σε κάθε χωριό, κωμόπολη και πόλη σε ολόκληρη τη χώρα. Η ανθρώπινη ζωή στέκεται ακίνητη, οι άνθρωποι σταματούν στον δρόμο, τα αυτοκίνητα ακινητοποιούνται στη μέση της διασταύρωσης... Όλα σιγά-σιγά (Handelman & Katz 1990: 193).

Αυτή η σειρήνα η οποία, σε άλλο πλαίσιο και με διαφορετικές ρυθμίσεις, λει-

τουργεί ως προειδοποίηση αεροπορικής επιδρομής, δεν ενδυναμώνει μόνο τη σύνομη περίοδο του από κοινού εορτασμού των ιστορικών γεγονότων, αλλά επιπλέον δίνει έμφαση στην ενσωμάτωση των θυμάτων του Ολοκαυτώματος στην εβραϊκο-ισραηλινή συλλογική ζωή. Όπως άλλωστε σημειώνει και η Zertal (2005), έχει προταθεί όπως δοθεί η ισραηλινή ιθαγένεια και στα έξι εκατομμύρια εβραίων θυμάτων. Ωστόσο, ενώ δημιουργεί μια αναλογία ανάμεσα σε εκείνους που χάθηκαν στην Ευρώπη και εκείνους που πέθαναν αμυνόμενοι το Ισραήλ, δημιουργεί επίσης και μια ξεκάθαρη ιεραρχία. Ενώ για τους πρώτους, τα θύματα του Ολοκαυτώματος, εορτάζεται η μνήμη με ένα χτύπημα της σειρήνας το πρωί της Ημέρας του Ολοκαυτώματος, για τους δεύτερους, τους πεσόντες στρατιώτες, εορτάζεται με δύο χτυπήματα της σειρήνας, ένα την παραμονή της Ημέρας Μνήμης και ένα το επόμενο πρωί.

Στο επίκεντρο της τελετουργίας της Ημέρας της Ανεξαρτησίας βρίσκεται ένα δίπολο το οποίο αντιπαράβλλει τον 'παθητικό εβραϊκό λαό της διασποράς' της περιόδου πριν από το Ολοκαύτωμα –ως 'πρόβατα για σφαγή'– με τον 'ενεργό σιωνισμό' του Ισραήλ μετά το Ολοκαύτωμα, 'το οποίο αγωνίστηκε με επιτυχία για τη δημιουργία του κράτους'. Από τη μεριά τους, οι τελετές της Ημέρας της Μνήμης του Ολοκαυτώματος συνοδεύονται συχνά από ένα παρόμοιο δίπολο. Εκφράσεις όπως 'από το Ολοκαύτωμα στον ηρωισμό' και 'από το Ολοκαύτωμα στην αναβίωση/εγκαθίδρυση'⁶ δηλώνουν μια σιωνιστική χρονολόγηση η οποία οδηγεί από το Ολοκαύτωμα της διασποράς στην εβραϊκή αναβίωση μέσω της ίδρυσης του σύγχρονου Ισραήλ. Τα δίπολα αυτά εμπνέουν μια προοδευτική αφήγηση σύμφωνα με την οποία 'μαχητές της αντίστασης... και στρατιώτες του Πολέμου της Ανεξαρτησίας έγιναν οι πρωταγωνιστές της τελετής'. Μέσα από αυτή την πολιτική και πολιτιστική συνάμα διαδικασία το νεαρό Ισραήλ, σύμφωνα με τα λόγια του Bar-On 'διέσχισε την εύθραυστη διάκριση από το να είναι ηθικά καταξιωμένο ως καταδικωμένος λαός' –για τον οποίον 'η καταδίωξη ενσωματώθηκε στις εσωτερικές μας αναπαραστάσεις διάμεσου των αιώνων της Διασποράς'– στο να γίνει μια ισχυρή και επιθετική στρατιωτική δύναμη, μια δύναμη η οποία δεν 'επιχείρησε να συμπεριλάβει τον "Άλλο", αλλ' απεναντίας να τον αγνοήσει και να τον αποβάλλει' (Shamir et al. 1996: 195).

Η κατασκευή της αιτιώδους αυτής σχέσης ανάμεσα στο Ολοκαύτωμα και τον ισραηλινό πόλεμο δραματοποιήθηκε από μια σημαντική και ιδιαίτερα δημοφιλή τηλεοπτική σειρά. Ο 'Πυλώνας της Φωτιάς' [Pillar of Fire] μεταδόθηκε για πρώτη φορά το 1981 στον μοναδικό τότε εθνικό τηλεοπτικό σταθμό, το κρατικό Κανάλι 1. Αφηγείται την ιστορία του εβραϊκού λαού κατά το πρώτο μισό του 20ου αιώνα από

μια χαρακτηριστικά σιωνιστική οϊπτική, συμπυκνώνοντας αυτό που μετέπειτα επικρίθηκε ως η ηγεμονική ισραηλινή αφήγηση (Shejter 2007). Ο Ήλωνας της Φωτιάς' οδηγούσε τον θεατή από την τραγωδία της 'Τελικής Λύσης' στην ηρωική εξέγερση του γκέτο της Βαρσοβίας, από εκεί στις εβραϊκές ταξιαρχίες, οι οποίες προσφέρθηκαν εθελοντικά να υπηρετήσουν στον βρετανικό στρατό και να βοηθήσουν τις συμμαχικές δυνάμεις στον αγώνα κατά της Γερμανίας, κατόπιν στον αγώνα της σιωνιστικής ηγεσίας κατά των βρετανικών δυνάμεων οι οποίες εμποδίζαν τους εβραίους να μεταναστεύσουν στην Παλαιστίνη και, τέλος, κατέληγε στη διακήρυξη της ανεξαρτησίας του Ισραήλ και τον επακόλουθο πόλεμο με τα αραβικά κράτη.

Αυτή η ιστορική καταγραφή βασίζεται σε μια αυτο-δικαιολογητική, στενά παρτικουλαριστική και βαθιά αρχεγονική ανακατασκευή του τραύματος του Ολοκαυτώματος, η οποία συνεχίζει να ασκεί τεράστια επιρροή ως τώρα. Οι εβραίοι μαχητές γίνονται οι πρωταγωνιστές. Παραταγμένοι εναντίον τους βρίσκεται ο μακρύς κατάλογος των ιστορικών αντιπάλων τους: οι Γερμανοί και οι συνένοχοί τους, οι Βρετανοί οι οποίοι ορθώθηκαν ανάμεσα στους εβραίους πρόσφυγες και στους μελλοντικούς Ισραηλίτες, οι συμμαχικές δυνάμεις οι οποίες άργησαν να παρέμβουν και απέτυχαν να σώσουν τους εβραίους της Ευρώπης από την 'Τελική Λύση', οι Άραβες-Παλαιστίνιοι και τα γύρω έθνη τα οποία αντιτάχθηκαν στην ίδρυση του εβραϊκού κράτους και οι Ευρωπαίοι, οι οποίοι αντιπαθούν τους εβραίους επιζώντες και 'χαιρετίζουν' την επιστροφή στα σπίτια τους με μεταπολεμικά πογκρόμ. Το δίπολο 'εβραίος εναντίον μη εβραίου' [Jew vs. Gentile], καθοριστικό στοιχείο των περισσότερων εβραϊκών κοινοτήτων από τη βιβλική εποχή, αναδιαμορφώνεται μέσα στη σιωνιστική αφήγηση. Αντί να οδηγεί, όπως έκανε παλαιότερα, στην κοινωνική απομόνωση, από τη μία, και στις ηθικές απαιτήσεις για μια πιο δίκαιη και οικουμενική τάξη, από την άλλη, η νέα εβραίο-ισραηλινή αφήγηση ενδυναμώνει τον κοινωνικό αποκλεισμό και τις στρατιωτικές πιυχές του σιωνισμού. Τα ξένα έθνη αποδείχθηκαν αναξίοπιστα. Το Ισραήλ μπορεί να βασιστεί μόνο στην επινοητικότητα του εβραϊκού λαού και στη δική του στρατιωτική δύναμη για την υπεράσπιση του.

Μεταβλητές κατασκευές, νέες συμπάθειες

Μόνο αργότερα, καθώς το Ισραήλ οχυρωνόταν ολοένα και περισσότερο και ο στρατιωτικοποιημένος σιωνισμός είχε πληγεί, άρχισε να τρικλίζει αυτή η αμφίσημη και στενόμυαλη αναδόμηση της ίδρυσης του εβραϊκού έθνους. Είναι αποκαλυπτικό ότι η Ημέρα του Ολοκαυτώματος έγινε πιο σημαντική από πολιτιστική άπο-

ψη καθώς το τραύμα-δράμα που την πλασιώνει έγινε πιο επίμονα πεσιμιστικό. Είχε προηγηθεί μια σειρά συμβολικών εξελίξεων που συνέβαλαν σε αυτή τη συσκότιση, πριν από την πραγματική αλλαγή στις κοινωνικές επιδόσεις του στρατιωτικοποιημένου σιωνισμού. Για παράδειγμα, η δίκη του Adolf Eichmann, ενός αξιωματικού των ναζί ο οποίος δικάστηκε δημόσια για εγκλήματα πολέμου το 1961, εξέθεσε στο ισραηλινό κοινό πληθώρα μαρτυριών οι οποίες έφεραν στο φως φοβερές εμπειρίες των επιζώντων του Ολοκαυτώματος. Μετά από περισσότερο από μια δεκαετία κατά την οποία οι προσωπικές ιστορίες υποτιμούνταν για χάρη της συλλογικής προοδευτικής αφήγησης, αυτές οι μαρτυρίες που βίωνονταν ξανά, έθεσαν σε κίνηση μια νέα, πιο προσωπική μνήμη του Ολοκαυτώματος· αυτό δεν ήταν πλέον μόνο μια εθνική καταστροφή, που προκλήθηκε από την παθητικότητα των εβραίων της διασποράς, αλλά και μια συλλογή προσωπικών ιστοριών οι οποίες προκαλούν τη συμπάθεια, πρέπει να αναμνημονεύονται και να λάβουν εκδίκηση (Shapira 1998).

Αυτή η στροφή στην τραγωδία βάθυνε περισσότερο μετά τον πόλεμο του Yom Kippur, το 1973, όταν το Ισραήλ μετά βίας κατάφερε να γλιτώσει από μια καταστροφική ήττα. Με αυτό το συμβάν, η κοινωνική αρένα επιτέλεσης του συλλογικού τραύματος άλλαξε. Η εμπειρία του πολέμου επέτρεψε την υπονόμευση της παρτικουλαριστικής προσέγγισης των διακυβευόμενων ταυτοτήτων με ένα λεπταίσθητο αλλά ισχυρό τρόπο. Ένα πρωτόγνωρο 'συναίσθημα φόβου', σύμφωνα με έναν σύγχρονο ισραηλινό παρατηρητή, οδήγησε στη 'μειωμένη σημασία του προτύπου του σιωνιστή μαχητή' και στην αντίστοιχη ανασυγκρότηση του δράματος του Ολοκαυτώματος με τρόπο συμπληρωματικό στη μετά-τη-δίκη-του Eichmann ιδιωτικοποίηση των οδυνηρών εμπειριών, η οποία 'έδωσε μεγαλύτερη έμφαση στον πόνο των θυμάτων και εστίασε περισσότερο στην καθημερινή ζωή στα γκέτο και στα στρατόπεδα συγκέντρωσης'. Κατά συνέπεια, 'τώρα δόθηκε εξέχουσα θέση σε ένα διαφορετικό είδος ηρωισμού -ένα είδος που δεν ήταν στρατιωτικό, αλλά συνεπαγόταν επιβίωση κάτω από καταπιεστικές συνθήκες' (Ben-Amos & Bet-El 1999: 270).⁷ Για πολλούς Ισραηλίτες, οι δημοσιοποιημένες φωτογραφίες των φυλακισμένων Ισραηλινών κατά τον πόλεμο του 1973 έδωσαν το έναυσμα για να ξανασκεφτούν τις γνωστές πιθανότητες μιας εβραϊκής καταστροφής και ήττας. Ο Moshe Dayan, τότε υπουργός Άμυνας, μίλησε για τις ανησυχίες του επικαλούμενος τίποτα λιγότερο από 'την καταστροφή του Ναού' (Lau-Lavie 1968). Ο Dayan επαναλαμβάνει εδώ την εβραϊκή μνήμη της χειρότερης καταστροφής της βιβλικής εποχής: την κατάκτηση της Ιερουσαλήμ από ξένους (δηλαδή, τους Ρωμαίους, οι οποίοι και κατέστρεψαν τον Ναό του Σολομώντα) και την εκδίωξη των Ισραηλιτών από τη γη τους. Μέχρι τον πόλεμο του Yom Kippur, μόνο το Ολοκαύτωμα ήταν συγκρίσιμο με αυτό

το ιδρυτικό τραύμα του 'ραβινικού ιουδαϊσμού'. Η δηκτική μεταφορά του Dayan αντλεί δύναμη από αυτά τα δύο τραύματα, εξισώνοντας τη στρατιωτική ήττα του 1973 με τις χειρότερες ιστορικές καταστροφές στην εβραϊκή ιστορική φαντασία.

Εκτοτε, παγιώθηκε στην ισραηλινή κοινωνία η διαρκής σύγκρουση ανάμεσα στην πιο παρτικουλαριστική και την πιο οικουμενική κατασκευή του εβραϊκού τραύματος-δράματος. Βεβαίως, μια αίσθηση θυματοποίησης συνέχισε να διαποτίζει τον πολιτικό λόγο κατά την τρίτη δεκαετία του Ισραήλ. Ο πόλεμος των Έξι Ημερών του 1967, ο 'πόλεμος φθοράς' από το 1967 ως το 1970, η Σφαγή του Μονάχου το 1972, η Επιχείρηση Έντεμπε το 1976 και οι διάσπαρτες τρομοκρατικές ενέργειες που αναλήφθηκαν από την Οργάνωση Απελευθέρωσης της Παλαιστίνης άφησαν βαθιά σημάδια στην ισραηλινή κοινωνία και χρησιμοποιήθηκαν στον δημόσιο λόγο με τρόπο που συχνά ανακαλούσε ή και ακόμη προκαλούσε το τραύμα. Ο συντηρητικός πρωθυπουργός Menachem Begin χρησιμοποίησε έντονα τις εικόνες του Ολοκαυτώματος στις πολιτικές του ομιλίες σε σχέση με τις απειλές από τους Παλαιστίνιους και τα αραβικά κράτη, προειδοποιώντας επανειλημμένα για την 'επιστροφή του Αουσβιτς'. Ο Begin ήταν όντως από τους πρωταγωνιστές στην πολιτικοποίηση του Ολοκαυτώματος στον πολιτικό λόγο του Ισραήλ. Το όραμά του για έναν αντι-σημιτικό κόσμο εναντίον του οποίου το Ισραήλ στέκεται μόνο του, ήταν το κύριο θέμα των ομιλιών και των κειμένων του:

Δεν ήρθε κανείς να μας σώσει –ούτε από την Ανατολή ούτε από τη Δύση. Για αυτό έχουμε πάρει ένα όρκο, εμείς, η γενιά της εξόντωσης και της αναγέννησης: ποτέ ξανά δεν θα θέσουμε το έθνος μας σε κίνδυνο, ποτέ ξανά δεν θα βάλουμε τις γυναίκες, τα παιδιά και εκείνους που έχουμε καθήκον να προστατεύσουμε –ακόμα και με κόστος την ίδια μας τη ζωή– απέναντι από τα θανατηφόρα πορά του εχθρού (παρατίθεται στο Segev 1993: 398).

Όμως η συγχώνευση του Ολοκαυτώματος και των εχθρών του Ισραήλ δεν περιορίστηκε στην πλευρά του Likud. Ο ηγέτης των Εργατικών, Abba Eban, συγκρίνε την επιλογή για επιστροφή στα προ του 1967 ισραηλινά σύνορα, με την επιστροφή στα σύνορα του Αουσβιτς (Yablonka 2008). Αναφερόμενοι στη σύγκρουση Αράβων-Ισραηλινών, στρατιωτικοί και πολιτικοί συχνά εξέφραζαν την ανησυχία τους για μια επικείμενη καταστροφή παρόμοια με το Ολοκαύτωμα. Μια συλλογή μαρτυριών και εμπειριών (Sharifa 1968: 160-170) από τον Πόλεμο των Έξι Ημερών παρέχει πολλά τέτοια παραδείγματα. Αυτού του είδους οι αφηγηματικές αναφορές στην τραγωδία του Ολοκαυτώματος μέσα στη μακραίωνη ιστορία πόνου των εβραίων παρείχαν τη δικαιολογία για βίαιη αντίσταση εναντίον εκείνων που κρι-

νονταν ως απόλυτες εξωτερικές απειλές.

Ωστόσο, το μετά το 1973 νέο πλαίσιο επέτρεψε στην τραγική κατασκευή του τραύματος του Ολοκαυτώματος να εκφραστεί με ένα διαφορετικό σενάριο, ένα σενάριο που μπορούσε να συνδέσει τους εβραίους Ισραηλίτες με τον πόνο των Παλαιστινίων. Εμφανίστηκε ένα ισραηλινό ειρηνιστικό κίνημα το οποίο πρότεινε τη φόρμουλα 'ειρήνη αντί εδαφών' και μια νέα γενιά κριτικών ιστορικών εξέθεσε δικαίως τη συνενοχή των Ισραηλινών στην εκδίωξη των Παλαιστινίων. Αριστεροί διανοούμενοι εισήγαγαν νέες κριτικές έννοιες, όπως αυτή του 'γνωστικού μιλιταρισμού' (Azarya & Kimmerling 1985-86: 42-63, Kimmerling 1993, 1998: 395-416). Πιο μετριοπαθείς παρατηρητές μίλησαν για την εξασθένηση της 'συλλογικής αναμνημόνευσης' και την ανάπτυξη μιας πιο ατομοκεντρικής πολιτικής κουλτούρας βασιζόμενης στα ανθρώπινα δικαιώματα (Bilu & Witztum 2000: 25).

Μια τέτοια 'υποτίμηση του μύθου του ηρωισμού' (Bilu & Witztum 2000: 23) εντάχθηκε μετά τον πόλεμο του Λιβάνου, το 1982, οι πολεμικές απογοητεύσεις του οποίου δημιούργησαν αισθήματα ματαιότητας και οι σφαγές στη Σάμπρα και τη Σατίλα άναψαν αισθήματα ταπείνωσης. Στην αρχική αντίδρασή τους στις σφαγές, αξιωματούχοι της συντηρητικής κυβέρνησης Likud επέκριναν τις κατηγορίες για συνενοχή των Ισραηλινών. Τις περιέγραψαν ως 'αιματηρό λίβελο κατά του εβραϊκού κράτους και της κυβέρνησής του' τον οποίο ενέτασσαν στον ιστορικό αντισημιτισμό κατά του εβραϊκού λαού. Απαντώντας σε αυτή την αμυντική και στενά αρχηγονική κατασκευή, εκατοντάδες χιλιάδες Ισραηλινών οργάνωσαν μαζική διαμαρτυρία στο Τελ Αβίβ.⁸ Αυτή η πρωτοφανής έκφραση κριτικής και το αντιπολεμικό συναίσθημα προκάλεσαν τη δημιουργία μιας Διερευνητικής Επιτροπής. Με πρόεδρο τον πρώην δικαστή του Ανωτάτου Δικαστηρίου Yitzhak Kahan, η έρευνα οδήγησε σε εξαιρετικά επικριτικά ευρήματα και προέβη σε συστάσεις για μεταρρυθμίσεις. Ενώ ήταν οι Λιβανέζοι Φαλαγγίτες που είχαν πραγματοποιήσει τη σφαγή των Παλαιστινίων, η Επιτροπή Kahan ανακάλυψε ότι η ισραηλινή κυβέρνηση είχε 'έμμεση ευθύνη', κατηγορήσε δε τον υπουργό Άμυνας Ariel Sharon, για 'άμεση προσωπική ευθύνη' (Kahan Commission 1984: 283-84).

Η εισβολή στον Λίβανο και η αυτοκριτική αντίδραση απέναντί της δεν δημιούργησαν μόνο μια πιο οικουμενική κατασκευή του τραύματος εντός του Ισραήλ. Προδόθησαν και μια παγκόσμια αντίδραση, η οποία σύμφωνα με έναν γάλλο παρατηρητή, επέτρεψε στον κανονιστικό χαρακτήρα συμβολισμό του Ολοκαυτώματος 'να στραφεί εναντίον εκείνων που μέχρι τώρα προστάτευε'. Για πρώτη φορά 'μεγάλες μερίδες της διεθνούς κοινής γνώμης αποστασιοποιούνταν από την πολιτική του Ισραήλ' (Wieviorka 2007: 59). Δύο δεκαετίες αργότερα, η ισραηλινή φεμι-

νίστρια κριτικός Ronit Lentin ισχυρίστηκε ότι αυτή η νέα ελικοειδής νοηματοδότηση είχε καταστήσει εφικτή μια διευρυμένη αλληλεγγύη. Μόνο μετά τον Λίβανο ο πόνος των άλλων, ειδικά δε των παιδιών της Παλαιστίνης, και όχι ο πόνος των εβραίων, έγινε το κύριο θέμα του ισραηλινού λογοτεχνικού και ποιητικού λόγου. Για πρώτη φορά, η περιγραφή του θανάτου των Παλαιστινίων έγινε χρησιμοποιώντας εικόνες από τη Shoah. Η μοίρα τους εξισώθηκε με τη μοίρα των εβραίων, καθώς ισραηλινοί ποιητές και συγγραφείς θεατρικών έργων απεικόνιζαν και καθιστούσαν μονόδρομο την κατανόηση του πόνου των Παλαιστινίων από τους εβραίους (Lentin 2000: 145). Η νέα αυτή κατανόηση συμβάδιζε με μια κόπωση του καθοδηγούμενου από το Ολοκαύτωμα μιλιταρισμού του πρωθυπουργού Begin και με την κριτική που του ασκήθηκε για τον ρόλο του Ολοκαυτώματος στην πολιτική του Ισραήλ. Σε μια ανοιχτή επιστολή προς τον Πρωθυπουργό, ο ισραηλίτης συγγραφέας Amos Oz παρατήρησε:

Συχνά εγώ, όπως πολλοί εβραίοι, βρισκόω στο βάθος της ψυχής μου μια νωθρή αίσθηση πόνου επειδή δεν σκότωσα τον Χίτλερ με τα ίδια μου τα χέρια... Δεκάδες χιλιάδες νεκροί Άραβες δεν θα επουλώσουν αυτή την πληγή... Ξανά και ξανά, κύριε Begin, παρουσιάζεις στο κοινό μια παράδοξη τάση νεκρανάστασης του Χίτλερ για να τον σκοτώνεις κάθε μέρα εκ νέου στο πρόσωπο των τρομοκρατών (παράτιθεται στο Segev 1993: 400).

Παλαιστινιακή αντι-αφήγηση του τραύματος

Καθ' όλη τη διάρκεια της περιόδου της συμβολικής ανακατασκευής, το ανερχόμενο παλαιστινιακό εθνικό κίνημα διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο, δημιουργώντας νέες 'πραγματικότητες επί του πεδίου' οι οποίες παρείχαν ένα νέο δραματικό ρεπερτόριο επιτελεστικών δυνατοτήτων. Η ενεργητική και επιθετική του ιδεολογία και οι συχνά δολοφονικές του τακτικές παρουσίαζαν αδιαφιλονίκητες αποδείξεις ενός προηγούμενου 'άορατου' έθνους και λαού, καθιστώντας για τους Ισραηλινούς πιο δύσκολη, μολονότι όχι ακατόρθωτη, την αφήγηση μιας προοδευτικής ιστορίας χειραφέτησης. Εν τούτοις, η τρομοκρατία της Οργάνωσης για την Απελευθέρωση της Παλαιστίνης περιόρισε έντονα τη δραματική της αφήγηση. Στα τέλη της δεκαετίας του 1970, ο Edward Said, ο πιο διάσημος παλαιστινίος παγκοσμίως διανοούμενος, δήλωσε ότι ενώ 'έχουμε κερδίσει τη στήριξη όλων των λαών του Τρίτου Κόσμου', η 'αξιοσημείωτη εθνική αναγέννηση' της 'παλαιστινιακής ιδέας' δεν έχει ακόμη επιτευχθεί, επειδή 'δεν καταφέραμε να προκαλέσουμε το εκτεταμένο ενδιαφέ-

ρον της Δύσης για το δίκαιο του σκοπού μας' (Said 1979: xi-x, η έμφαση στο πρωτότυπο). Ενώ παραδέχτηκε πόσο τον ενοχλούσαν 'οι τρόποι με τους οποίους το όλο αποκρουστικό θέμα απογομνώνεται από τις πλαισιώσεις του και τις συχνά συγκεχυμένες λεπτομέρειές του, και συμπιέζεται απλά, αναπαυτικά και αναπόφευκτα κάτω από τον τίτλο "παλαιστινιακός τρόμος", ο Said δήλωσε 'τρομοκρατημένος από τις αεροπειρατείες αεροπλάνων, τις αποστολές αυτοκτονίας, τις δολοφονίες, τον βομβαρδισμό σχολείων και ξενοδοχείων'. Πίστευε ότι αυτή η αφηγηματική αποτυχία θα έπρεπε να διορθωθεί. Για να προσελκύσει το δυτικό κοινό, το τραύμα-δράμα του παλαιστινιακού πόνου θα έπρεπε να ειπωθεί με διαφορετικό τρόπο. Για να υπάρξει 'κάποια λογική της ευρύτερης παλαιστινιακής ιστορίας από την οποία προήλθαν όλα αυτά', εξηγεί ο Said, πρέπει να υπάρξει μια νέα και πιο επιτακτική εστίαση στην 'πραγματικότητα του συλλογικού τραύματος [στο οποίο] περιλαμβάνεται για κάθε Παλαιστίνιο το παλαιστινιακό ζήτημα' (Said 1979: xii.) Προβλήθηκε μια νέα προοδευτική αφήγηση του αντι-τραύματος, η οποία περιέγραφε τον παλαιστινιακό πόνο, την κυριαρχία Δύσης/Ισραήλ και το ηρωικό αντιαποικιακό κίνημα απελευθέρωσης. Παρείχε έναν νέο συμβολικό πρωταγωνιστή με τον οποίο ένας ευρύς κύκλος δυτικών πολιτών και η αναπτυσσόμενη ομάδα Ισραηλινών που ασκούσαν αυτοκριτική μπορούσαν να ταυτιστούν ή, τουλάχιστον, να υποστηρίξουν έστω και αμφιθυμικά. Αυτή η πιθανότητα εμπεδώθηκε ανάμεσα σε πολλούς Ισραηλινούς ως επακόλουθο της πρώτης Intifada, της σχετικά μη βίαιης παλαιστινιακής εξέγερσης που ξεκίνησε το 1987. Αυτή ακριβώς η διευρυνόμενη αλληλεγγύη θεσμοθετήθηκε με τις συμφωνίες και τις τελετές που σηματοδότησαν τη ειρηνευτική διαδικασία του Όσλο το 1993.

Η αντίδραση της Δεξιάς

Αυτό που έχει περιγραφεί ως ανάδυση του 'μετα-σιωνισμού' περιορίστηκε, αν και δεν διακόπηκε ολοκληρωτικά, από τη δολοφονία του πρωθυπουργού Yitzhak Rabin το 1995 (Cohen 1995). Η απολύτως υπολογισμένη δολοφονία του Rabin βραχυκύκλωσε τις διαδικασίες ανασυγκρότησης της κοινωνίας των πολιτών, οι οποίες είχαν σε μεγάλο βαθμό τροφοδοτηθεί από τον τρόπο με τον οποίο το τραύμα του Ολοκαυτώματος συγκεκριμένα, και του εβραϊκού πόνου γενικότερα, αναδιατυπώνονταν συμβολικά και ηθικά. Αυτό το δολοφονικό βραχυκύκλωμα ανέδειξε τις αμφίσημες και αντιφατικές κατασκευές του τραύματος που είχαν εμφανιστεί αναφορικά με την ιστορία του Ισραήλ μετά το 1967. Ενώ το προσηγηθέν παρτικοιλαριστικό τραύμα-δράμα είχε αντικρουστεί, αρκετή από τη στενά αρχεγονική του δύ-

ναμη παρέμενε. Πράγματι, ακόμα και αν ο πόλεμος του Yom Kippur και οι συνακόλουθες δυσκολίες, επέτρεψαν τη δημιουργία μιας πιο οικουμενικής τραγικής αφήγησης, ενεργοποίησαν παράλληλα ένα πολύ πιο έντονα παρτικουλαριστικό είδος τραγικής ιστορίας, η οποία ήταν αισθητά πιο αντι-πολιτική από τον διαφορούμενο προοδευτικό ιδρυτικό μύθο του Ισραήλ. Και καθώς το ανερχόμενο παλαιστινιακό κίνημα παρείχε τις ευκαιρίες για υπερεθνική αλληλεγγύη, είχε και ένα αντίθετο αποτέλεσμα. Παράλληλα με και ανταγωνιστικά προς τον παλαιστινιακό πρωταγωνιστή με τον οποίο η ισραηλινή Αριστερά μπορούσε να ταυτιστεί, οι παλαιστινιακές ενέργειες παρείχαν στο ανερχόμενο ισραηλινό αντιδραστικό κίνημα έναν ακόμη πιο ξεκάθαρο 'μολυσμένο' αντίπαλο, εναντίον του οποίου ο αρχέγονος και μακραίωνος αγώνας του Ισραήλ μπορούσε να συνεχιστεί.

Το 1977, το δεξιό κόμμα Likud ανήλθε στην εξουσία με ένα σχέδιο που απαιτούσε τη συνεχιζόμενη κατοχή και σφετερισμό της 'ερής γης', οι δε ηγέτες και υποστηρικτές του εναντιωνόταν έντονα σε κάθε παλαιστινιακή συμφωνία. Κατά τη διάρκεια του κινήματος αντίδρασης εμφανίστηκε επίσης το Gush Emunim -που, στην κυριολεξία, σημαίνει 'Μηλοκ των Πιστών'- του οποίου οι υποστηρικτές άρχισαν μια μακρόχρονη και ιδιαίτερα επιτυχημένη εκστρατεία για την κατάληψη των εδαφών που ανήκαν σε Παλαιστίνιους. Η θρησκευτική σιωνιστική ιδεολογία που ενέπνευσε το Gush Emunim δεν ήταν μιλιταριστική. Εμφανίστηκε σαν απάντηση στον φαινομενικά 'θαυματουργό' πόλεμο του 1967 και αφηγήθηκε τη στρατιωτική κατάκτηση της Ιουδαίας, της Σαμάρειας και του Σινά -η οποία διήρκεσε μόλις έξι ημέρες- ως χλιαστικό σημάδι της επικείμενης σωτηρίας του εβραϊκού λαού. Σε αντίθεση με τις παραδοσιακές απόψεις του ορθόδοξου ιουδαϊσμού, το Gush Emunim θεωρούσε την ανέγερση, την εγκατάσταση και την ανάπτυξη -είτε στο προ του 1967 Ισραήλ είτε στις μετά το 1967 κατεχόμενες περιοχές- ως θετικά επικυρωμένη εντολή. Παρόλα αυτά, οι ενέργειες του κινήματος προκάλεσαν έντονες αντιδράσεις. Παράνομοι καταυλισμοί καταργήθηκαν βίαια ξανά και ξανά, για να επανιδρυθούν και πάλι από το Gush Emunim. Η κοινή γνώμη εξακολουθούσε να μην τους υποστηρίζει, η προοδوکώμενη σωτηρία δεν έφτασε και η συμφωνία ειρήνης Αιγύπτου-Ισραήλ υποχρέωσε την απομάκρυνση από το Σινά και την πρώτη μαζική μετακίνηση καταυλισμών το 1982. Αφού οι μεσσιανικές φιλοδοξίες του αντικρούστηκαν, το Gush Emunim στράφηκε σε μιλιταριστικές αφηγήσεις διευρυμένου εποικισμού.⁹

Στα χρόνια που ακολούθησαν, ο 'έποικος' έγινε ένα διαδεδομένο σχήμα λόγου στη συντηρητική 'ισραηλινή' κοινωνία όπως ο 'επιζήσας'. Όντως, η προηγούμενη συλλογική αναπαράσταση αντλούσε συμβολική δύναμη από τη δεύτερη. Για τις

κυρίαρχες διαμάχες της ισραηλινής Δεξιάς, οι εβραίοι χρειάζονταν απεγνωσμένα να προσαρτήσουν κάθε ίντσα της παλαιστινιακής γης που τους περικύκλωνε, καθώς όποιος ήταν μη εβραίος ήταν πιθανός εχθρός.¹⁰ Είχαν διδαχθεί αυτό το βαθιά αντιπολιτικό μάθημα από την τραγική και αρχεγονική κατασκευή του τραύματος του Ολοκαυτώματος. Επειδή βίωσαν την εβραϊκή θυματοποίηση σαν κάτι που ποτέ δεν ξεπεράστηκε ολότελα, δεν μπορούσαν να μάθουν γεφρωτικές μεταφορές από την επαναβίωση του τραύματος. Αντ' αυτού, ένιωθαν υποχρεωμένοι σε κάθε σύγκρουση με τους απ' έξω να περιχαρακώνονται μέσα στα όρια τους.¹¹

Όταν η υπουργός Εκπαίδευσης του Likud έκανε την ομιλία της για το Ολοκαύτωμα το 2001, διακήρυξε την πλήρη ταύτιση με τους πρωταγωνιστές του αρχικού τραύματος. 'Δεν θα μπορούσαμε να υποθέσουμε', επέμεινε, 'ότι διαφέρουμε από τους παππούδες μας οι οποίοι οδηγήθηκαν στους θαλάμους αερίων'. Απορρίπτοντας την προοδευτική αφήγηση που θα δραματοποιούσε την απόσταση ανάμεσα στην κατάσταση των εβραίων τότε και τώρα, επέμεινε ότι 'αυτό που μας διαχωρίζει από αυτούς είναι ότι είμαστε ένα νέο είδος εβραίου'. Αυτό που άλλαξε δεν είναι η αντίθεση ανάμεσα σε 'εβραίο και μη εβραίο', αλλά η ασυμμετρία της. Η εβραϊκή πλευρά μπορεί τώρα να οπλιστεί. Η υπουργός εξήγησε: 'Η κύρια διαφορά είναι εξωτερική: έχουμε ένα κράτος, μια σημαία και ένα στρατό'. Αντιθέτως, κατά τη διάρκεια του ιστορικού Ολοκαυτώματος, οι εβραίοι 'βρέθηκαν στην τραγωδία τους, [επειδή] δεν είχαν τίποτα από αυτά τα τρία' (Livnat 2001, όπως παρατίθεται στο Feldman 2002: 1). Το τραύμα-δράμα οδηγεί σε μια αναπόφευκτη λύση: μόνο η δύναμη και η βία μπορούν να σώσουν τους σύγχρονους εβραίους από το να βιώσουν τη μοίρα των προγόνων τους.

Εγκλωβισμένη μέσα σε αυτό το ασφυκτικά κατασκευασμένο τραύμα-δράμα, η πλειοψηφία της ισραηλινής Δεξιάς ταύτισε τη διαδικασία ειρήνευσης με την εκμηδένιση των εβραίων. Κατά τους μήνες πριν από τη δολοφονία του Rabin, εξτρεμιστικά ορθόδοξα και δεξιού προσανατολισμού περιοδικά επιτίθεντο στον στρατιγό που έγινε ειρηνοποιός ως 'προδότη' και 'τρελό', υπονοώντας ότι ήταν 'αντιθρησκός' και ακόμη 'μη εβραίος'. Αυτός και ο υπουργός Εξωτερικών Shimon Peres απεικονίζονταν ως μέλη των Judenrat και των Karos, των αχρείων εβραίων ηγετών που διόριστηκαν από τους ναζί και συνεργάστηκαν για τη λειτουργία των στρατοπέδων συγκέντρωσης. Στις αντικυβερνητικές διαδηλώσεις που γίνονταν όλο και πιο επιθετικές κατά τους μήνες και τις βδομάδες πριν από τη δολοφονία του, ο Rabin απεικονιζόταν σε πανό φορώντας στολή και καπέλο των SS (Lentin 2000: 148).

Αυτές οι ενοχλητικές εικόνες οδηγούν στην κατασκευή ενός τραύματος-δράματος το οποίο είναι ολοένα και πιο εξτρεμιστικό και παρτικοουραλιστικό. Ο

δεσπόζων σιωνισμός δίνει τον ρόλο του πρωταγωνιστή στους ισραηλινούς εβραίους και του ανταγωνιστή στους Άραβες. Η νέα κατανόηση χαρακτηρίζει τους ισραηλινούς εποίκους ως θύματα και κάθε πολιτική ή στρατιωτική δύναμη η οποία αποπειράται να τους εκδιώξει ως ναζί. Αυτή η ρητορεία του τραύματος πλαισίωσε την αντίσταση κατά της πρώτης μεγάλης κλίμακας έξωσης των ισραηλινών κατοίκων από το Σινά, η οποία πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο της ειρηνευτικής συμφωνίας του 1982 με την Αίγυπτο. Στην τελική σύγκρουση ανάμεσα στους εποίκους και τις ισραηλιτικές στρατιωτικές δυνάμεις, που τους απομάκρυναν με τη βία, οι έποικοι τοποθέτησαν κίτρινα αστέρια στο στήθος τους, απηχώντας το έμβλημα το οποίο οι εβραίοι της Ευρώπης είχαν υποχρεωθεί να φορέσουν υπό την κατοχή των ναζί.

Από το 1982, το κίνημα εποικισμού αναπτύχθηκε αξιοσημείωτα όχι μόνο σε μέγεθος αλλά και σε επιρροή. Στην 'Απεμπλοκή' του 2005, οι ισραηλινές δυνάμεις αποσύρθηκαν μονομερώς από τη Λωρίδα της Γάζας και τη Βόρεια Σαμάρια, και διαλύθηκαν 25 καταυλισμοί. Αυτές οι ισχυρές προκλήσεις κατά του αντι-παλαιστινιακού κινήματος πυροδότησαν πιο έντονες επικλήσεις του τραύματος του Ολοκαυτώματος ως απάντηση. Οι στρατιώτες που στάλθηκαν για να αποβάλλουν τους εποίκους συναντούσαν παιδιά που έκλαιγαν με αναφιλητά και φορούσαν κίτρινα αστέρια, ρωτώντας με τα χέρια προτεταμένα 'Ήρθατε να μας πάρετε στους θαλάμους αερίων;'. Οι έποικοι ετοίμασαν στολές παρόμοιες με εκείνες του Άουσβιτς για να φορεθούν την ημέρα της έξωσης. Ακτιβιστές υπέρ του εποικισμού αναφέρονταν στους στρατιώτες και τους Ισραηλινούς ηγέτες ως Judenrat, κάτι το οποίο επικρίθηκε από τους επιζώντες του Ολοκαυτώματος και τους πολιτικούς ακτιβιστές που ήταν εναντίον του εποικισμού (*Maariv* 2004, 2005, *Yediot Aharonot* 2005). Η κυρίαρχη σιωνιστική επίκληση του τραύματος-δράματος του Ολοκαυτώματος δικαιολογούσε τη αντι-αραβική και αντι-παλαιστινιακή βία στο όνομα της δημιουργίας και υπεράσπισης του Ισραήλ. Η υπέρ του εποικισμού δεξιά ερμηνεία κατανοεί αυτή τη βία με διαφορετικό τρόπο, ως μια πράξη περιφρόνησης. Όπως οι ναζί εξάλειψαν τις εβραϊκές κοινότητες στην Ευρώπη, έτσι και οι ισραηλινοί ηγέτες καταστρέφουν εβραϊκές κοινότητες στις κατεχόμενες περιοχές.

Η αναστολή της Αριστεράς

Αντιμέτωπη με τόσο αντιδραστικές κατασκευές του τραύματος, η απόκριση της Αριστεράς θα φάνταζε ξεκάθαρη. Τροφοδοτούμενη από τη σχετικά αυτονομημένη πολιτιστική δύναμη του Ολοκαυτώματος ως σύμβολο, μπορούσε να αντιπαλέψει τα κοινωνικά παραδείγματα πάνω στα οποία βασίζεται η δεξιά αφήγηση. Οικοδο-

μώντας πάνω στο προηγούμενο κίνημα ειρήνης, θα μπορούσε να διευρύνει τη αλληλεγγύη αναγνωρίζοντας τους Παλαιστίνιους ως θύματα όμοια με εκείνα της καταστροφής του Ολοκαυτώματος. Το ότι τέτοιες αντι-αφηγήσεις σπάνια εμφανίζονται στις έντονα πολωτικές πολιτικές συγκρούσεις που χαρακτηρίζουν το σύγχρονο Ισραήλ, ακόμη και ανάμεσα στους πιο μανιώδεις αντιπάλους του κινήματος του εθνικισμού, δεν είναι απλά ένα πολιτικά ανθυγιεινό αλλά και ένα εμπειρικά περιπλοκό γεγονός.

Οι δυτικοί επικριτές της πολιτικής της κατοχής του Ισραήλ, εβραίοι και μη, δεν αντιμετωπίζουν αυτή τη δυσκολία. Στο ψευδο-ντοκιμαντέρ του 2008, 'Βαλς με τον Μπασίρ', ο ισραηλινός δημοσιογράφος Ron Ben-Yshay αφηγείται την άφιξη του στη Σάμπρα και τη Σατίλα στο τέλος της σφαγής. 'Θυμάσαι τη φωτογραφία από το γκέτο της Βαρσοβίας;', ρωτά τον συνεντευξιαζόμενο. Το επόμενο πλάνο δείχνει μια ομάδα παλαιστίνιων γυναικών και παιδιών να σηκώνουν ψηλά τα χέρια τους ενώ οδηγούνται από οπλισμένους φαλαγγίτες σε βέβαιο θάνατο. Το ακόλουθο πλάνο είναι ένα κοντινό σε ένα μέλος της ομάδας των μελλοθανάτων, ένα σοβαρό παιδί περίπου στην ίδια ηλικία με το εβραϊόπουλο από το γκέτο της Βαρσοβίας. Αυτή η ενδεχομένης αντεστραμμένη αναλογία έχει απήχηση στο εκτός του Ισραήλ κοινό -το 'Βαλς με τον Μπασίρ' προτάθηκε για βραβείο Όσκαρ. Τέτοια αντιστροφή όμως, σπάνια εμφανίζεται εντός του εβραίο-ισραηλινού λόγου.

Μετα-σιωνιστές λόγιοι αποσυνέθεσαν βεβαίως τη μέχρι πρότινος ευρέως αποδεκτή αιτιώδη σχέση ανάμεσα στο Ολοκαύτωμα και την ίδρυση του Ισραήλ. Αντέκρουσαν τον ισχυρισμό του σιωνιστή ιδρυτή ότι η ίδρυση του Ισραήλ ήταν η μόνη δυνατή απάντηση στο Ολοκαύτωμα και ότι ήταν η μόνη εφικτή λύση στον αντισημιτισμό που βίωνε η διασπορά. Επιπλέον, εξέφρασαν επικρίσεις για την πολιτική και μιλιταριστική οικειοποίηση του Ολοκαυτώματος (Zertal 2005, Zimmerman 1999). Παρόλο που αυτά τα ριζοσπαστικά επιχειρήματα δεν έγιναν καθολικά αποδεκτά από όλους τους Ισραηλινούς, αποκαλύπτουν τη συνεχιζόμενη ταύτιση ορισμένων αριστερών κύκλων με τη δεινοπάθεια των Παλαιστίνιων.

Ωστόσο, μιλώντας δημόσια εναντίον της κατοχής, οι ισραηλινοί κριτικοί σήμερα σπανίως προστρέχουν στη ρητορεία της αλληλεγγύης με τους Παλαιστίνιους. Όταν χρησιμοποιούν εικόνες από το Ολοκαύτωμα, απευθύνονται προς τα μέσα, προς τους εβραίο-ισραηλινούς ηγέτες και θεσμούς, χαρακτηρίζοντάς τους ως αντιπαλαιστίνιους 'δράστες'. Ο φιλόσοφος Yeshayahu Leibowitz αποκάλυψε δημόσια τις ισραηλινές στρατιωτικές μονάδες 'ιουδαίο-ναζί' (*New York Times* 1994). Ο ιστορικός Moshe Zimmerman ισχυρίστηκε ότι τα εβραϊόπουλα στην κατεχόμενη Χεβρόνα έμοιαζαν με τη Νεολαία του Χίτλερ, γεγονός που τον εμπόδισε να μελε-

τήσει τους εξτρεμιστές εποίκους. Η συνέντευξη του Leibowitz έγινε περιβόητη. Ο Zimmerman μηνύθηκε για λίβελο.¹² Σε ένα παρόμοιο περιστατικό, ξέσπασε σκάνδαλο και ακολούθησαν νομικές διαδικασίες για ένα γράμμα που απευθυνόταν σε ένα έποικο στο 'KZ Kiryat Arba', ευρέως γνωστό ως 'Στρατόπεδο Συγκέντρωσης Kiryat Arba', μια ταύτιση που ξεκάθαρα εξίσωσε τον εβραϊκό εποικισμό με τα ναζιστικά εγκλήματα του Ολοκαυτώματος. Ενώ ο δικαστής που προέδρευε της υπόθεσης αναγνώρισε ότι 'αναμφίβολως, ο εναγόμενος είχε την πρόθεση να ισχυριστεί ότι ο ενάγων είναι κακός άνθρωπος', υποστήριξε επίμονα ότι 'όσο κακός και εάν φαινόταν ο έποικος, ο εναγόμενος δεν είχε την πρόθεση να τον συνδέσει με τον ναζισμό' - 'Δεν ήθελε να πει ότι ο ενάγων είναι, Θεός φυλάξει, ναζί'. Ο συλλογισμός του δικαστή είναι ενδεικτικός της δυσκολίας γενίκευσης του τραύματος του Ολοκαυτώματος στο Ισραήλ σήμερα. 'Ως εβραίος', εξήγησε, 'ο ενάγων δεν μπορεί να είναι τίποτα άλλο παρά θύμα των ναζί'.¹³

Υπάρχουν πολλοί λόγοι για αυτή τη ρηματική αναστολή. Ένας από αυτούς είναι αναμφίβολα η ανικανότητα του Ισραήλ να αποδεχτεί το παλαιστινιακό ζήτημα η οποία προκάλεσε αυξανόμενο ριζοσπαστισμό, βία και αντι-ισραηλινά, συχνά αντισημιτικά στερεότυπα ανάμεσα σε ένα σημαντικό κομμάτι της παλαιστινιακής αντίστασης. Ένας άλλος λόγος που δεν έχει αναφερθεί τόσο πολύ, σχετίζεται με την κεντρική θέση που κατέχει ο στρατός στην ισραηλινή κοινωνία. Οι περισσότεροι ισραηλίτες εβραίοι, τόσο οι άντρες όσο και οι γυναίκες, υπηρετούν υποχρεωτική στρατιωτική θητεία δύο ή τριών χρόνων ξεκινώντας στην ηλικία των 18. Πολλοί παρατείνουν εθελοντικά τη θητεία τους για να κερδίσουν προνόμια και επαγγελματική εξέλιξη, οι περισσότεροι δε άντρες παραμένουν έφεδροι μέχρι την ηλικία των 40. Η σκληρή επίκριση του στρατού όταν συγκρίνεται με τον πλέον αδιάτακτο ανταγωνιστή του στη νεότερη εβραϊκή ιστορία (τη Βέρμαχτ), μολύνει όχι μόνο τον ίδιο τον στρατό, αλλά εμμέσως και όλη την ισραηλινή κοινωνία. Το θεσμικό πλαίσιο διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην κατασκευή του δράματος, φιλτράροντας το σπειροειδές νόημα.

Όποιες και να είναι οι αιτίες, το αποτέλεσμα αυτού του περιορισμού στη σημιασική διαδικασία είναι ότι στέρησε στους ισραηλινούς κριτικούς ένα αποτελεσματικό πολιτικό όπλο. Επειδή οι μετα-σιωνιστές επικρίνουν τη συνύφανση του Ολοκαυτώματος με την εθνική ιδρυτική αφήγηση ως αναγκαστικό γάμο, υποχρεώνονται να αποφύγουν εν γένει την επίκληση του τραύματος σε πολιτικά πλαίσια. Αυτό επιτρέπει το μονοπώλιο του νοήματος του Ολοκαυτώματος από τις εθνικιστικές και συντηρητικές δυνάμεις.

Πρόσφατα ωστόσο, εκδηλώθηκαν οικειοποιήσεις του Ολοκαυτώματος με τρό-

πους που επιτρέπουν τη δημιουργία παραλληλισμών. Το 2009, μετά το κάψιμο ενός τεμένους σε ένα παλαιστινιακό χωριό, πιθανότατα από εβραίους εποίκους, ο αρχιραβίνος του Ισραήλ Yona Metzger επισκέφθηκε τους πρεσβύτερους του χωριού και εξέφρασε τη λύπη και την υποστήριξη του. Έμεις, ο λαός του Ισραήλ', είπε ο Ραβίνος Yona Metzger, 'έχουμε ένα τραύμα 70 ετών όταν η μεγαλύτερη καταστροφή που γνωρίσαμε, το Ολοκαύτωμα, άρχισε με το κάψιμο των συναγωγών κατά τη Νύχτα των Κρυστάλλων' (*Yediot Aharonot* 2009).

Είναι αξιοσημείωτο ότι αυτή η δήλωση δεν προήλθε από την άκρα Αριστερά αλλά από το θρησκευτικό Κέντρο, από μια από τις πιο υψηλά ιστάμενες αρχές στη χώρα. Στιγματίζοντας τους εμπρηστές και την ομάδα από την οποία προήλθαν -τις ακραίες ομάδες των εποίκων- ως αντι-δημοκρατικούς και ακόμη και αντι-εβραίους, ο ραβίνος Metzger δημιουργεί μια προ πολλού αργοπορημένη γέφυρα ανάμεσα στον παλαιστινιακό και εβραϊκό πόνο. Τέτοιιοι νέοι μεταφορικοί συσχετισμοί, όπως υποδηλώνει αυτό το γεγονός, δεν προέρχονται μόνο από δημοκρατικές ομάδες αλλά απορρέουν από μια ταύτιση ανάμεσα στις θρησκείες. Αρκετές ημέρες μετά τον εμπρησμό, μια αντιπροσωπεία ραβίνων και θρησκευτικών εκπροσώπων από τον εβραϊκό καταυλισμό του Tekoa παρουσίασαν ένα νέο Κοράνι στους πρεσβύτερους του παλαιστινιακού χωριού για να αντικαταστήσουν εκείνο που κήκε. 'Θέλουμε να δημιουργήσουμε νέες συνθήκες ανάμεσα σε εβραίους και Άραβες', είπε ένα μέλος της αντιπροσωπείας. 'Ο εβραϊκός νόμος απαγορεύει την πρόκληση ζημιάς ενός ιερού χώρου' (*Haaretz* 2009).

Οι κριτικοί αλλά και οι μετριοπαθείς Ισραηλινοί φαίνονται να ανησυχούν ολόένα και περισσότερο για τον ρόλο που κατέχει το Ολοκαύτωμα στη συλλογική μνήμη και τη χάραξη σύγχρονων πολιτικών. Σύμφωνα με την ισραηλινή Δεξιά, η αναγνώριση των δικαιωμάτων των Παλαιστινίων είναι εχθρική πράξη κατά του εβραϊκού λαού. Η αλληλεγγύη δεν μπορεί να επεκταθεί πέραν των ορίων της ίδιας της ομάδας. Πρέπει να είναι αρχέγονη, όχι πολιτική. Συγκροτημένο ξανά με αυτόν τον τρόπο, το τραύμα-δράμα του Ολοκαυτώματος είναι μια συνταγή για σύγκρουση χωρίς τέλος. Εάν επικρατήσει αυτή η αντίληψη, δεν θα είναι μόνο αποσταθεροποιητικά γεωπολιτικά. Θα προσβάλει τις οικουμενικές ηθικές αρχές τις οποίες η μνήμη του Ολοκαυτώματος μας καλεί να διατηρήσουμε. Η αλλαγή αυτού του συμβολικού περιορισμού είναι αναγκαία προϋπόθεση εάν πρόκειται ποτέ να υπάρξει ειρηνική συνύπαρξη. Ένα πρόσφατο τεύχος του έγκυρου περιοδικού *Israel Studies* (2009) τιτλοφορείται 'Ισραηλινοί και Ολοκαύτωμα: οι πληγές ζητούν επώλωση'. Συμφωνούμε.

Σημειώσεις

1. Σε μια σειρά σημαντικών μελετών, ο ψυχίατρος Vamik Volkan (2001) εξέτασε τέτοιες στενές και επιμέρους αποκρίσεις στο τραύμα και τον τρόπο με τον οποίο τροφοδοτούν τη βία και την εκδίκηση. Από ιστορική και κοινωνιολογική οπτική, η εργασία του Volkan χρεώνεται με τις ατομιστικές και νατουραλιστικές παραδοχές που τόσο συχνά στερούν προοπτική από τις ψυχαναλυτικές προσεγγίσεις της συλλογικής ζωής. Αυτά τα προβλήματα επηρεάζουν επίσης, αλλά με λιγότερο περιοριστικό τρόπο, τις περικεκτές πολιτικές μελέτες του Dan Bar-On (1997) και των συνεργατών του (Shamir et al. 1996).

2. Είναι παράδοξο ότι η Idith Zertal (2005: 4-5) επιμένει να αντιπαράθετεί αυτό που η ίδια αντιλαμβάνεται ως πραγματική 'ιστορική διάσταση των γεγονότων' με την 'έκτός πλαισίου χρήση τους' στη νέα συλλογική μνήμη του έθνους, την οποία καταδικάζει ότι έχει διαστρέψει τα δεδομένα. Η θέση που διαπνέει τη δική μας προσέγγιση είναι ότι η ιστορία αυτή καθ' εαυτή δεν είναι ποτέ προσιτή. Το να την κάνει κάποιος να φαίνεται προσιτή σημαίνει ότι παρέχει πηγές από την ιδεολογική κριτική στην οποία εμπλέκεται η Zertal.

3. Για μια σύνθετη εκτίμηση της σημαντικής αντίθεσης ανάμεσα στις νοστορπίες και τις πολεμικές στρατηγικές των αριστερόστροφων και δεξιόστροφων εβραϊκών δυνάμεων που μάχονταν για τη δημιουργία ενός εβραϊκού κράτους, βλ. Bickerton & Klausner (2002: 100-115).

4. Για πολλούς σύγχρονους φίλους του Ισραήλ - και σίγουρα συγκαταλεγόμαστε και εμείς ανάμεσα σε αυτούς - ο επιπρόσθετος χαρακτηρισμός 'εθνοκάθαρος' θα φανεί σκληρός. Μας φαίνεται όμως ως το αναπόφευκτο αποτέλεσμα της βαθιά αναθεωρητικής, αυτοκριτικής ιστοριογραφίας του ίδιου του Ισραήλ των δύο δεκαετιών. Όπως τεκμηριώνουν συγγραφείς -βλ. Benny Morris (1987) και Ilan Pappé (1992) - με επώδυνη εμπειρική λεπτομέρεια, η σύγκρουση για την Ανεξαρτησία περιλάμβανε όχι μόνο τον οικειοθελή αγώνα των παλαιστινίων κατοίκων αλλά και μαζικές μεταφορές πληθυσμού από τους Ισραηλινούς, οι οποίες απομάκρυναν χιλιάδες Παλαιστινίους από τη γη τους και εξάλειψαν την παλαιστινιακή ταυτότητα εκατοντάδων αραβικών χωριών. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα ιστορικά γεγονότα που προκλήθηκαν από την απόφαση του ΟΗΕ για δύο κράτη ήταν αναπόφευκτα, ούτε ότι οι Παλαιστίνιοι και οι Άραβες απαλλάσσονται από τις δικές τους μοιραίες ευθύνες. Για μια συλλογή εκθέσεων που βασίζονται σε αρχεία από Άραβες και εβραίους ακαδημαϊκούς οι οποίες εξετάζουν αυτή τη σύνθετη και βαθιά αντιφατική περίοδο, βλ. Rogan & Shlaim (2001). Αυτή η συλλογή είναι επίσης αξιοσημείωτη για το επίμετρο του Edward Said (2001). Σε αυτό -μια από τις τελευταίες δημοσιεύσεις του- ο Said επιτίθεται κατά των καταπιεστικών αντισημιτικών και στρατιωτικών συνηθών, οι οποίες κατά τη γνώμη του, σημάδεψαν τόσο πολύ την αραβική και παλαιστινιακή πολιτική και πολιτιστική ζωή κατά την περίοδο μετά την Ανεξαρτησία. Για μια διορατική περιλήψη των πολωτικών επιστώσεων των 'ιστορικών πολέμων' του Ισραήλ για τη συλλογική του ταυτότητα, βλ. Brunner (2002: 107-135).

5. Αυτό το συγκεκριμένο ισραηλινο-εβραϊκό πλαίσιο συμπλήρωνε τον ευρύτερα μολυσματικό δυτικό οριενταλισμό. Αν και σαρωτικός και επιθετικός, ο Said δεν έσφαλε όταν δήλωσε τριάντα χρόνια πριν ότι 'ανάμεσα στον σιωνισμό και τη Δύση εξακολουθεί να υπάρχει μια κοινότητα γλώσσας και ιδεολογίας [η οποία] εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από μια αξιοσημείωτη δυτική παράδοση εχθρότητας κατά του Ισλάμ συγκεκριμένα και της Ανατολής γενικότερα'. Ισορριζόμενος ότι οι Άραβες ήταν 'σχεδόν η μοναδική εθνότητα για την οποία οι φυλετικές δυσφημίσεις ήταν ανεκτές και ακόμα ενθαρρυνόταν', ο Said εισηγήθηκε ότι 'οι Άραβες και το Ισλάμ αντιπροσωπεύουν τη θηριωδία, τα ακούσια αμαρτήματα, την εκφυλισμένη ακολουσία, τη λαγνεία και την ηλιθιότητα στον λαϊκό και

ακαδημαϊκό λόγο' (1979: 26, η έμφαση στο πρωτότυπο).

6. Η φράση 'Από το Ολοκαύτωμα στην Αναβίωση' [M'shoah L' tkuma] είναι πολύσημη. Η λέξη 'Tkuma' μπορεί να μεταφραστεί ως αναβίωση και ως εγκαθίδρυση (ειδικά όσον αφορά την εγκαθίδρυση του κράτους του Ισραήλ).

7. Οι Bilu & Witztum (2000: 20) διαπιστώνουν, για παράδειγμα, ότι η ψυχιατρική διάγνωση της μετατραυματικής διαταραχής άγχους μπορούσε να προκύψει ως επακόλουθο του πολέμου του Yom Kippur, καθώς υποδήλωνε μια εξασθένιση της άκαμπτης στρατιωτικής δύναμης του Ισραήλ που πρωταγωνιστούσε: 'Ο μύθος του ηρωισμού διαβρώθηκε σημαντικά στον Πόλεμο του 1973. Ως επακόλουθο της απόλυτης έκπληξης και σύγχυσης στο ξεκίνημα του πολέμου, των στρατιωτικών ηττών κατά τις πρώτες ημέρες των εχθροπραξιών και το βαρύ τίμημα των απωλειών -περισσότερο από 2.500 νεκροί στρατιώτες και περίπου 7.000 τραυματίες- ο πόλεμος καταγράφηκε στην εθνική συνείδηση ως μαζικό τραύμα'.

8. Ενώ αυτή η διαμαρτυρία είναι κοινώς γνωστή στο Ισραήλ ως η 'διαμαρτυρία των 400.000', οι πηγές δίστανται για τον ακριβή αριθμό των διαδηλωτών που συμμετείχαν. Πιο συντηρητικοί υπολογισμοί τοποθετούν τον αριθμό στο μισό, ενώ άλλοι ισχυρίζονται ότι η πλατεία στην οποία διεξήχθη και οι παρακείμενοι δρόμοι δεν μπορούν να χωρέσουν ούτε το ένα τρίτο (Azaryahu 2007).

9. Για μια λεπτομερή καταγραφή των πρώτων χρόνων του Gush Emunim και του θρησκευτικού και πολιτικού περιβάλλοντος από το οποίο προήλθε, βλ. Newman (1985). Η στροφή από τον μεσσιανικό θρησκευτικό λόγο στον милитарιστικό, στην πολιτική κοουλτούρα του Gush Emunim, συζητείται στο Taub (2007). Εάν τα πολιτικά αποτελέσματα της αλλαγής στις αφηγήσεις του ισραηλινού τραύματος-δράματος, εμβάθυναν από πιο 'φονταμενταλιστικές' και, συχνά, πιο εσχολογικές εκδοχές της εβραϊκής θρησκείας, το ίδιο μπορεί να ειπωθεί για το παλαιστινιακό τραύμα. Τα πιο ριζοσπαστικά και απορριπτικά στοιχεία τα οποία αφιερώθηκαν δημοσίως στην εκμηδένιση του Ισραήλ, βίωσαν όλο και περισσότερο τις πηγές του δράματος και του πιθανού διαχωρισμού του, μέσω τις ισλαμικής πίστης. Για αυτή τη συνύφανση θρησκευτικών ακροτήτων, βλ. Friedland & Hecht (1996: 168-170, 355 επ.).

10. Λόγω της πολυκομματικής δομής του πολιτικού χάρτη του Ισραήλ, οι ορισμοί 'Αριστερά' και 'Δεξιά' είναι τρόπον τινά ολισθηροί. Ενώ τα κόμματα διαφέρουν σύμφωνα με τις κοινωνικοοικονομικές τους πολιτικές, εκτεινόμενες από τον σοσιαλισμό μέχρι τον ακραίο φιλελευθερισμό, δεν υπάρχει πάντα αντιστοιχηση όσον αφορά την αραβο-ισραηλινή σύγκρουση. Περαιτέρω επιπλοκές δημιουργούνται όταν ληφθούν υπόψη οι θέσεις των κομμάτων αναφορικά με τις σχέσεις ανάμεσα στη θρησκεία και την πολιτεία, οι οποίες εκτείνονται από την ορθοδοξία μέχρι τον ακραίο αντικληρικαλισμό, καθώς και των θέσεων που υιοθετούν τα μειονοτικά κόμματα.

11. Πρέπει να τονιστεί ότι δεν είναι όλοι οι ισραηλίτες κάτοικοι των περιοχών που κατακτήθηκαν από το Ισραήλ το 1967 μέλη αυτού του κινήματος. Ενώ οι αρχικοί μεταπολεμικοί έποικοι χαρακτηρίζονταν από θρησκευτική και ιδεολογική δέσμευση στο σχέδιο εποίκισης, ένα σημαντικό μέρος των εβραίων αποδήμων σε αυτές τις περιοχές παρακινούνταν από οικονομικά αίτια. Η ιδεολογία που περιγράφεται εδώ αντιπροσωπεύει το πιο τολμηρό και ακτιβιστικό 'κίνημα εποίκισης', και δεν εκτείνεται σε όλους τους εβραίους κατοίκους των κατεχόμενων περιοχών.

12. Η δήλωση δημοσιεύτηκε αρχικά στο Nudel (1995). Τα πρακτικά της δίκης για αυτό το ζήτημα βρίσκονται στο Civil Complaint (Tel Aviv) 2313/00 Zimmermann Vs. Yedioth Communication Inc., 2005 [στα εβραϊκά].

13. Civil Complaint (Jerusalem) 552/84 Haetzni vs. Tomarkin, 1986 [στα εβραϊκά].

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Alexander, J. C. (2004). 'On the Social Construction of Moral Universals: The "Holocaust from War Crime to Trauma Drama"', στο J.C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. Smelser & P. Sztompka (2004). *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J. C. (2006). *The Civil Sphere*, New York: Oxford University Press.
- Alexander, J. C., with M. Jay, B. Giesen, M. Rothberg, R. Manne, N. Glazer & E. Katz (2009). *Remembering the Holocaust: A Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Azarya, V. & B. Kimmerling (1985-86). 'Cognitive Permeability of Civil-Military Boundaries: Expectations from Military Service in Israel', *Studies in Comparative International Development*. 20 (4): 42-63
- Azaryahu, M. (2007). *Tel Aviv: Mythography of a City*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Bar, Doron (2005). 'Holocaust Commemoration in Israel during the 1950s: The Holocaust Cellar on Mount Zion', *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, n.s. 12 (1): 16-38.
- Bar-On, D. (1997). 'Israeli Society between the Culture of Death and the Culture of Life', *Israeli Studies* 2 (2): 88-112.
- Ben-Amos, A. & I. Bet-El (1999). 'Holocaust Day and Memorial Day in Israeli Schools: Ceremonies, Education and History', *Israeli Studies* 4 (1): 258-284
- Bickerton I.J. & C.L. Klausner (2002). *A Concise History of the Arab-Israeli Conflict*, 4th edition, Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall.
- Bilu, Y. & E. Witztum (2000). 'War-Related Loss and Suffering in Israeli Society: An Historical Perspective', *Israeli Studies* 5 (2): 1-31
- Brunner, J. (2002). 'Contentious Origins: Psychoanalytic Comments on the Debate over Israel's Creation', στο J. Bunzl & B. Beit-Hallahmi (επιμ.), *Psychoanalysis, Identity, and Ideology: Critical Essays on the Israel/Palestine Case*, Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Cohen, E. (1995). 'Israel as a Post-Zionist Society', στο R. Wistrich & D. Ohana (επιμ.), *The Shaping of Israeli Identity: Myth, Memory and Trauma*, London: Frank Cass.
- Feldman, J. (2002). 'Marking the Boundaries of the Enclave: Defining the Israeli Collective through the Poland Experience', *Israeli Studies* 7 (2) 2: 1-31.
- Friedland, R. & R. Hecht (1996). *To Rule Jerusalem*. New York: Cambridge University Press.
- Gavish, D. (2004). *A Survey of Palestine under the British Mandate, 1920-1948*. London and New York: Routledge.
- Giesen, B. (2009). 'From Denial to Confessions of Guilt', στο J.C. Alexander, *Remembering the Holocaust: A Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Haaretz (2009). 'Rabbis Meet Yasuf Leaders to Calm Tensions after Mosque Arson', December 14.
- Handelman, D. & E. Katz (1990). 'State Ceremonies of Israel-Remembrance Day and Independence Day', στο D. Handelman (επιμ.), *Models and Mirrors: Towards Anthropology of Public Events*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Israel Studies* (2009). 14 (1).
- Kahan Commission (1984). *Israel's Lebanon War*, New York: Simon and Schuster.
- Khalidi, R. (1997). *Palestinian Identity: The Construction of Modern Consciousness*. New York: Columbia University Press.
- Kimmerling, B. (1993). 'Patterns of Militarism in Israel', *European Journal of Sociology* (2): 1-28
- Kimmerling, B. (1998). 'Political Subcultures and Civilian Militarism in A Settler-Immigrant Society', στο D. Bar-Tal, D. Jacobson & A. Kliemann (εμπ.), *Concerned with Security: Learning from Israel's Experience*, Greenwich, Conn.: JAI Press.
- Lau-Lavie, N. (1968). *Moshe Dayan: a Biography*, London: Vallentine, Mitchell.
- Lentin, R. (2000). *Israel and the Daughters of the Shoah: Reoccupying the Territories of Silence*. New York: Berghahn Books.
- Livnat, L. (2001). 'Of Holocaust and Heroism', *Ha'aretz*, April 19.
- Maariv* (2004). 'Moving to a New Home is not Similar to Crematoriums and Gas Chambers' [στα εβραϊκά], December 21.
- Maariv* (2005). 'The Difficult Scenes which will never Relent' [στα εβραϊκά], August 8.
- Morris, B. (1987). *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge: Cambridge University Press.
- New York Times* (1994). 'Yeshayahu Leibowitz, 91, Iconoclastic Israeli Thinker.' August.
- Newman, D. (ed.) (1985). *The Impact of Gush Emunim: Politics and Settlement in the West Bank*, London: Croom Helm.
- Nudel, A. (1995). 'Prof. Moshe Zimmerman: The children of the settlers in Hebron are exactly like the Hitler Youth' *Yerushalayim*, April 28.
- Ofer, D. (2000). 'The Strength of Remembrance: Commemorating the Holocaust During the First Decade of Israel', *Jewish Social Studies* 6 (2): 29-38.
- Pappe, I. (1992). *The Making of the Arab-Israeli Conflict, 1947-51*, London: I.B. Tauris.
- Podeh, E. (2000). 'History and Memory in the Israeli Educational System: The Portrayal of the Arab-Israeli Conflict in History Textbooks (1948-2000)', *History and Memory* 12 (1): 65-100.
- Remnick, D. (2007). 'The Apostate: A Zionist Politician Loses Faith in the Future', *The New Yorker* (July 30): 32-37.
- Rogan, E. L. & A. Shlaim (εμπ.) (2001). *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, E. W. (1979). *The Question of Palestine*, New York: Times Books.
- Said, E. W. (2001). 'Afterword: The Consequences of 1948', στο E.L. Rogan & A. Shlaim (εμπ.), *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shamir, S., T. Yitzhaki-Verner & D. Bar-On (1996). "'The Recruited Identity": The Influence of the Intifada on the Perception of the Peace Process from the Standpoint of the Individual', *Journal of Narrative and Life History* 6 (3): 193-233
- Shapira, A. (1998). 'The Holocaust: Private Memories, Public Memories', *Jewish Social Studies* 4 (2): 40-58.

- Shapira, A. (εμπ.) (1968). *Warriors' Discourse: Chapters in Listening and Meditation* [Siyach Lochamin: Pirkey Hakshava Vehitbonenut] [στα εβραϊκά], Tel Aviv: Kvutzat Chaverim Tzeirim Mehatnua Hakibutzit.
- Segev, T. (1993). *The Seventh Million: the Israelis and the Holocaust*. New York: Hill and Wang.
- Shejter, A.M. (2007). 'The Pillar of Fire by Night, to Shew them Light', *Media, Culture & Society*, n.s. 29(6): 916-933.
- Taub, G. (2010). *The Settlers and the Struggle for the Meaning of Zionism*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Volkan, V. (2001). 'Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity', *Group Analysis* 32(1): 79-97.
- Yablonka, H. (2008). 'The Holocaust Consciousness in the Third Decade: From "There" to "Here and Now"', στο Z. Zameret & H. Yablonka (εμπ.), *The Third Decade* [στα εβραϊκά], Jerusalem: Yad Ben Zvi.
- Yediot Aharonot (2005). 'Settlers: We'll Greet the Soldiers in Auschwitz Uniforms' [στα εβραϊκά], 28 Ιουλίου.
- Yediot Aharonot (2009). 'Rabbi Metzger Brings Peaceful Message to Yasuf Village' [στα εβραϊκά], 14 Δεκεμβρίου.
- Weitz, Y. (1995). 'Political Dimensions of Holocaust memory in Israel', στο R. Wistrich & D. Ohana (εμπ.), *The Shaping of Israeli Identity: Myth, Memory and Trauma*, London: Frank Cass.
- Wiewiorka, M. (2007). *The Lure of Anti-Semitism: Hatred of Jews in Present-Day France*, Leiden/Boston: Brill.
- Zertal, I. (2005). *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmerman, M. (1999). "'Post-Zionism" and Post-Zionism' [στα εβραϊκά], *Theory and Criticism* 12-13: 487-496.