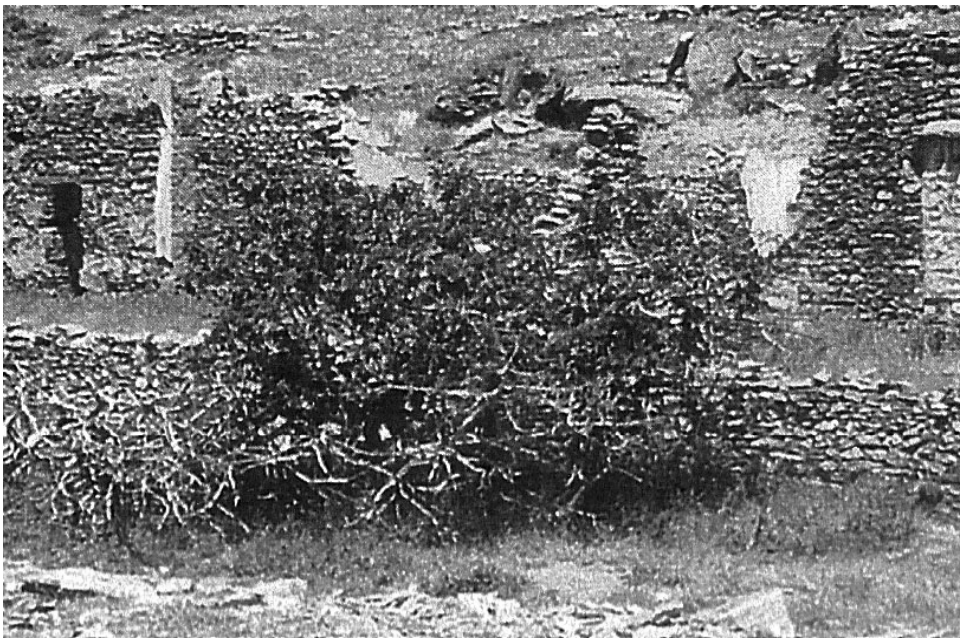
Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο-Σχολή Αρχιτεκτόνων Μηχανικών
Διατμηματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών: Αρχιτεκτονική – Σχεδιασμός του Χώρου
Κατεύθυνση Α': 'Σχεδιασμός-Χώρος-Πολιτισμός'

Διπλωματική Εργασία
Επιβλέπων: Γ. Παρμενίδης, Επιτροπή: Σ. Σταυρίδης, Σ. Χαραλαμπίδου
Μάρτιος 2015



Το αποκείμενο σώμα του *αντιφρονούντος*: η μνήμη της εξαίρεσης ως έκθεμα στη Γυάρο

Ευχαριστίες

Η ιδέα για την παρούσα έρευνα οφείλεται στο κείμενο του Σταύρου Σταυρίδη «Μνήμη και καθημερινότητα της εξαίρεσης: Στρατόπεδο κρατούμενων Γυάρου» και σε σχετικές συζητήσεις για τις πτυχές της λήθης που διαμορφώνουν την κοινωνική μνήμη κατά τη διάρκεια του μαθήματός του «Εμπειρία, Αναπαράσταση και Νοηματοδότηση του Χώρου» στα πλαίσια του μεταπτυχιακού προγράμματος. Τον ευχαριστώ. Ευχαριστώ θερμά τον επιβλέπων καθηγητή μου κ. Γιώργο Παρμενίδη για την αδιάλλειπτη υποστήριξή του και την ώθηση στις καίριες στιγμές αυτής της έρευνας. Ευχαριστώ επίσης την καθηγήτρια κα. Σόνια Χαραλαμπίδου για τη δύναμη και τη σαφήνεια της διδασκαλίας της σε σχέση με το εκθεσιακό αντικείμενο, και για τη στήριξή της.

Τέλος, ευχαριστώ θερμά τους γονείς μου που μου έδωσαν το χρόνο που χρειαζόμουν· τον σύντροφό μου που με περίμενε και την κόρη μου, που γεννήθηκε και μεγάλωσε παράλληλα με αυτό το κείμενο, δίνοντας ρυθμό και φως σε αυτή τη διαδρομή.

στον Αποστόλη, εις μνήμην

«Σε μια στιγμή όπως αυτή που μιλάμε τώρα, στιγμή όπου η ανθρωπότητα βρίσκεται σε ένα υπέρτατο σημείο έξαρσης της ίδιας της υπόστασής της, έξαρση όπου η ακμή και η παρακμή δεν διαχωρίζονται πλέον, όχι απλώς συγχωνεύονται αλλά η μία αναιρεί την άλλη, τουλάχιστον δεν είναι πια περιχαρακωμένες σε αποκλειστικούς τομείς αλλά αλληλοπεριχωρούνται, έτσι ώστε να μπορούμε να πούμε ότι συμβαίνει, την στιγμή αυτή, κάτι που αφήνει πίσω του καθιερωμένες κατηγοριοποιήσεις και προχωράει προς μία λυτρωτική κατάργηση λειτουργικών μέχρι στιγμής αξιών και αξιολογήσεων, σε μία τέτοια στιγμή όπου, κατά την γνώμη μου, επήλθε το πραγματικό τέλος προαιώνιων εφαρμογών οι οποίες αποδείχθηκαν ανεπαρκείς ή και λανθασμένες, σε μια τέτοια λοιπόν στιγμή το μόνο πράγμα που όχι απλώς επιπλέει αλλά συνιστά και την θάλασσα στην οποία εμείς είτε επιπλέουμε είτε βυθιζόμαστε, είναι ο πόνος. Μία θάλασσα που θα αποπειραθώ να την προσεγγίσω, μολονότι είναι εκείνη που παίρνει πάντα την πρωτοβουλία να μας αγγίξει χωρίς να μας ρωτήσει αν θέλουμε το άγγιγμά της. Υπ' αυτήν την έννοια, αλλά και υπό άλλες, ο πόνος είναι μία θάλασσα ανεξερεύνητη και αβυθομέτρητη, κατονομασμένη και προσδιορισμένη αλλά σε πολύ μεγάλο βαθμό παρερμηνευμένη και σε ακόμη μεγαλύτερο συσκοτισμένη, ίσως επειδή αποτελεί συστατικό στοιχείο της ίδιας της υπόστασής μας και έτσι, αν και εγγύς ο πόνος, δεν αφήνεται στην ευθεία διάγνωση, αν και απτός, δεν γνωρίζεται εύκολα και άμεσα.»

Δημήτρης Δημητριάδης, *Ο Πόνος ως Πόλη,* 9.

«Οι φωτογραφίες μάς καλούν να το δούμε για να το σκεφτούμε, αλλά και να το σκεφτούμε για να το δούμε. Όχι γιατί χρειάζεται πια να το μάθουμε και να τελειώνουμε μ' αυτό. Αλλά γιατί χρειάζεται να το ξεμάθουμε για να το μάθουμε, να δούμε στην καταστροφή την ίδια τη ζωή που χάθηκε τότε. Η γνώση και η επίγνωση χρειάζεται να εφοδιαστούν με μια σκέψη που να ψάχνει σε στρώματα όλο και πιο βαθιά. Εκεί που πραγματικοί άνθρωποι έζησαν πραγματικές ζωές. Εκεί που μια στιγμή μπορεί να συνοψίζει το δράμα και τη βία της καταστολής. Σαν ένα ταπεινό απομεινάρι στα γκρεμισμένα παραπήγματα της Γυάρου.»

Σταύρος Σταυρίδης, «Εικόνες-Σκέψεις;» στο *Τόποι εξορίας: ένα σημερινό βλέμμα,* 14.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή 1
ερευνητικά ερωτήματα..... 3
Προοίμιο 10
Διάρθρωση κεφαλαίων..... 15

Ορισμός του *αποκειμένου*[1]

1 _ Ο 'επικίνδυνος' πολίτης *βάσει νόμου* 19
1 _ 1 Το νομικό πλαίσιο του μέτρου της 'εκτόπισης'
σε συνάρτηση με τον προσδιορισμό του 'επικίνδυνου' πολίτη 19
1 _ 2 *Κυρίαρχη εξαίρεση* ιδρυτική της *κυριαρχίας* και το στρατόπεδο εξορίας 28

2 _ Οι 'επικίνδυνοι' πολίτες στο δημόσιο λόγο..... 33
2 _ 1 Η γλώσσα ως πεδίο διάκρισης και η 'κοινή λογική' ως αίσθηση του πολιτικού 33
2 _ 2 Η παραγωγή ενός «αδιανόητου» φύλου μέσα από την αισθητικοποίηση του πολιτικού 37

3 _ Η ιδεολογική «διαρραφή» του *αντιφρονούντος*..... 41

4 _ Η ιδιόλεκτος της εξαίρεσης[2] 47
4 _ 1 Η εξορία ως επικράτεια διερώτησης για το «ανθρώπινο» 48
4 _ 2 Η γλώσσα στα όριά της: «τρέλλα» και «αφωνία» 52
4 _ 3 Εκθέτοντας την ιδιόλεκτο της εξορίας 57

«Γιούρα» 61

5 _ Τελέσεις μνήμης της εξορίας 65
5 _ 1 Τόποι εξορίας ως χώροι μεταξύ 'μνήμης' και 'ιστορίας'..... 66
5 _ 2 Η εξορία στα όρια της ατομικής μνήμης και της εθνικής λήθης..... 73
5 _ 3 Η τρωτότητα ως κοινός δεσμός: η λήθη, το πένθος ως μνημόνευση 79
5 _ 4 Η *αναστολή* ως μορφή λήθης για τη δημιουργία στοχαστικού χρόνου 83

6 _ Η κατασκευή του μνημονικού εκθέματος[3] 87
6 _ 1 Το τοπίο της Γυάρου ως αλληγορικό τοπίο της ιστορίας 88
6 _ 2 *Σημεία μνήμης* της εξορίας: η συγκρότηση τριμελών αλληγορικών *σχημάτων* 97
περιγραφή: μαρτυρίες πρώην εξόριστων 101
πράγμα: ερείπια 105
τίτλος: [γενικό / συγκεκριμένο]..... 106
6 _ 3 Η εμπειρία των *σημείων μνήμης*..... 108

Συμπεράσματα 117

Προτάσεις για 6 *σημεία μνήμης*..... 123

Παραρτήματα
[1]Τρεις μνημειακές κατασκευές για το Ολοκαύτωμα 143
[2] Αποσπάσματα στην *ιδιόλεκτο της εξαίρεσης*..... 149
[3] Σημειώσεις από Δύο Ελληνικές Μουσειακές Συλλογές 151

Βιβλιογραφία 157

«Κατά κάποιο τρόπο το κείμενο μας απαντά ότι δεν είμαστε τίποτε απολύτως, τίποτε παραπάνω από τα απλά φύλλα των δέντρων, «ούτινες». Σε αντίθεση όμως με τα ζώα, που ακολουθούν τη βιολογική τους πορεία και εξαφανίζονται, οι άνθρωποι έχουν μια ιστορία και κατασκευάζουν εκπληκτικά μακροσκελή κείμενα τα οποία αφηγούνται τα συμβάντα, ίσως συχνά να τα αφηγούνται διαφορετικά απ' ό,τι συνέβησαν, αλλά πάντα κάτι μένει.»

Jean-Pierre Vernant, *Η Οδύσσεια,* 36.

Εισαγωγή

Μισό και πλέον αιώνα μετά τη λήξη του ελληνικού Εμφυλίου, τον Ιούλιο του 2001, σε επιστολή τους προς τον Πρόεδρο και τα μέλη της Σχολής Αρχιτεκτόνων του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου, τα μέλη του Συλλόγου «Γυάρος-Ιστορική Μνήμη» αιτούνται τη βοήθεια του επιστημονικού προσωπικού του ιδρύματος για

> [το] χαρακτηρισμό και [την] ανάδειξη του κτιρίου των φυλακών της Γυάρου ως ιστορικού μνημείου της νεότερης ελληνικής ιστορίας […] το οποίο ανηγέρθη κάτω από πολύ αντίξοες συνθήκες, σε τόπο άγριο και αφιλόξενο κατ' ουσίαν με καταναγκαστική εργασία των πολιτικών κρατούμενων και εξορισθέντων στη Γυάρο την περίοδο 1947-1953[1].

Το αίτημα των πρώην εξόριστων αφορά στο *σχεδιασμό ενός εκθέματος* που θα εντάσσει τη βιωματική μνήμη μιας περιορισμένης ομάδας πολιτών στην εθνική ιστορική μνήμη της νεότερης Ελλάδας, όπως αυτή διασώζεται στα κτίσματα και τις κατασκευές που παραμένουν στα πρώην στρατόπεδα της Γυάρου. Η συγκρότηση ενός τέτοιου μνημονικού εκθέματος ξεκινά από τη διαπίστωση ότι τα υλικά απομεινάρια συνιστούν τεκμήρια της έγκλειστης ζωής, δηλαδή διαμορφώθηκαν σε συνθήκες καταναγκαστικής εργασίας, περιορισμένης διαβίωσης και απάνθρωπης τιμωρίας σύμφωνα με την οργάνωση του εγκλεισμού στα στρατόπεδα «πειθαρχημένης διαβίωσης». Με αυτή την έννοια, αίτημα των πρώην εξόριστων είναι η ανάδειξη των *α-σήμαντων* ερειπίων που στέκουν σήμερα στο έρημο νησί

---

[1] Μπελαβίλας Γ., 2001. Επιστολή Συλλόγου «Γυάρος-Ιστορική Μνήμη» προς τον Πρόεδρο και τα Μέλη της Αρχιτεκτονικής Σχολής του Ε.Μ.Π., Αθήνα, σελ. 1.
Το 2002 υλοποιήθηκε από τον Τομέα Αρχιτεκτονικής Γλώσσας, Επικοινωνίας και Σχεδιασμού της Σχολής Αρχιτεκτόνων του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου, Ερευνητικό Πρόγραμμα του Υπουργείου Αιγαίου-ΕΜΠ με τίτλο «Δημιουργία Διαδρομών Ιστορικής Μνήμης στο Χώρο των Στρατοπέδων της Ν. Γυάρου του Ν. Κυκλάδων» με επιστημονική υπεύθυνο την Άννη Βρυχέα. Για το σχεδιασμό ενός ιστορικού μνημείου της εξορίας στη Γυάρο προτάθηκε ένα δίκτυο αφηγηματικών διαδρομών που ενσωμάτωσε πληροφορίες για τη ζωή στα επιμέρους στρατόπεδα, διακρίνοντας καθημερινά και έκτακτα γεγονότα στην «κανονικότητα» της *εξαίρεσης.*
Αναγνωρίζοντας χαρακτηριστικές συνθήκες οργάνωσης όπως την απαγόρευση κίνησης και επικοινωνίας εκτός από καθορισμένες διαδρομές και εξαιρετικές περιστάσεις, τη δυσκολία ικανοποίησης βασικών αναγκών όπως του ύπνου ή παροχών όπως το νερό, αλλά και την κρισιμότητα της αλληλεγγύης και της συλλογικότητας, η πρόταση ιχνηλατεί το τοπίο της Γυάρου αντλώντας πληροφορίες από μαρτυρίες πρώην κρατούμενων, κείμενα και κρατικά αρχεία. Σε μια σειρά συνεντεύξεων που πραγματοποιήθηκαν ειδικά στα πλαίσια του ερευνητικού προγράμματος, πρώην κρατούμενοι-μέλη του Συλλόγου κλήθηκαν να απαντήσουν σε προκαθορισμένες ερωτήσεις που αναφέρονται σε συγκεκριμένα βιώματα σε πραγματικές τοποθεσίες και κτίσματα στο νησί. Οι μαρτυρίες που συνελέγησαν συγκρατούν ιδιαίτερη εκφραστική δύναμη ως προς τη σχέση τόπου-ανθρώπων μέσω της κατοίκησης στην εξορία· η οργάνωση του «αναμορφωτικού» μηχανισμού καθιστά τις απλές καθημερινές συνήθειες, κινήσεις, ανάγκες, αντικείμενο μόχθου, αιτία τιμωρίας, πηγή δυσφορίας ή τους αποδίδει τη σημασία επιτευγμάτων.

ως φορείς μιας χρηστικής μνήμης που δεν είχε σκοπό τη δημιουργική εργασία, αλλά τη σωματική κακουχία των κρατούμενων στα πλαίσια της διαδικασίας πολιτικής «αναμόρφωσής» τους. Η γνώση αυτής της αποτρόπαιας χρήσης αποδίδει στα πράγματα των πρώην τόπων εξορίας ένα δύσκολα διαχειρίσιμο απόθεμα χρηστικής μνήμης, καθώς αυτό συγκρούεται με θεμελιώδεις αρχές εγγεγραμένες στις αξίες χρήσης καθημερινών αντικειμένων. Η επικοινωνία μιας τέτοιας μνήμης από το πεδίο γνώσης μιας περιορισμένης συλλογικότητας στην κατανόηση της ευρύτερης κοινωνίας, περνά μέσα από παραδεδεγμένες έννοιες ταυτότητας και ανήκειν που περιγράφουν και ενοποιούν συμβολικά άτομα σε ομάδα. Ο σχεδιασμός ενός ιστορικού μνημείου στη Γυάρο τίθεται σε σχέση με την ιδεολογία του *έθνους* ως συμβολικής ενότητας για την ελληνική κοινωνία τότε και σήμερα· οι αφηγήσεις για τα «στρατόπεδα πειθαρχημένης διαβίωσης» περιγράφουν την επιβολή διαφόρων μορφών βίας, σε καταστάσεις που κανονικά η πολιτική συγκρότηση απαγορεύει και από τις οποίες καταστατικά προφυλάσσει. Η πραγματικότητα αυτών των συμβάντων καθιστά την *εξορία* αμφίσημο αντικείμενο εθνικής ιστορικής μνήμης και καθυστερεί τη δυνατότητα διαχείρισής του τόσο από την πλευρά θεσμών όσο και κοινωνικής μνήμης.

Το έκθεμα για τη μνήμη της εξορίας καλείται να αναπαραστήσει τις ποιότητες μιας ριζικής *εξαίρεσης* που καταλήγουν στα όρια της γλωσσικής διατύπωσης--'αδιανόητες'. Η προσπάθεια αναπαράστασης της εξορίας με τους όρους μιας δραματικής απομίμησης όπου ο σημερινός επισκέπτης θα κατανοούσε βιωματικά την εξαίρεση υποδυόμενος τον κρατούμενο, θα σήμαινε την έκφραση πολιτικών ιδεών μέσα από άμεσες αισθητηριακές εμπειρίες. Μια τέτοια αισθητικοποίηση του πολιτικού θα καταργούσε τη δυνατότητα κριτικής αποστασιοποίησης, αποδίδοντας τα χαρακτηριστικά μιας έννοιας μέσω μιας τελετουργικής δράσης. Η χειραγώγηση των αισθημάτων του επισκέπτη, μέσα από τον πόνο και το θυμό, θα ενείχε κίνδυνο αναπαραγωγής της βίας με το ένδυμα μιας ολοκληρωτικής πολιτικής ιδεολογίας. Επιπλέον, μια τέτοια *μιμητική* της εξορίας θα εγκαθιστούσε μια ψευδαίσθηση ομοιότητας του επισκέπτη με τον πρώην κρατούμενο, της σημερινής συγκυρίας με την τότε πολιτική πραγματικότητα, χωρίς να προσεγγίζει με ευκρίνεια και προσοχή τις ιδιαιτερότητες των διαφορετικών περιόδων λειτουργίας του θεσμού της εκτόπισης, τις προσωπικότητες των εξόριστων, αλλά κυριότερα τη συγκρισιμότητά τους, ως όμοια και ως διαφορετικά.

Εάν στόχος του εκθέματος μνήμης της εξορίας είναι η έκφραση της *εξαίρεσης* ως πεδίο ανατροπής και αμφισβήτησης θεμελιωδών αρχών του πολιτικού [ισονομία, δίκαιο], η οριακή αυτή συνθήκη θα πρέπει να γίνει κατανοητή *σε σχέση* με την *πόλη* ως χώρο πολιτικής κανονικότητας. Στην εξορία ως ζώνη *στα όρια της πόλης* η κατάργηση των συμβάσεων που επιτρέπουν στον πολιτικό άνθρωπο να ζει ως ενσώματο υποκείμενο προκύπτει από, αναφέρεται και διαμορφώνει τους όρους διαβίωσης εντός *της πόλης*. Στα στρατόπεδα πειθαρχημένης διαβίωσης οι όροι αυτοί εκκενώνονται από την ωφέλιμη λειτουργία τους, διατηρούνται ως δομικοί κανόνες και αποκτούν ειδικούς κώδικες επιτελεστικής συμπεριφοράς παράγοντας αυτό που ο Σταύρος Σταυρίδης ονομάζει «κανονικότητα της εξαίρεσης». Η κανονικότητα αυτή περιλαμβάνει τόσο το βασανισμό και τις κακουχίες, όσο και τη συμβίωση, την αλληλεγγύη ως τρόπους αντίστασης στον παραλογισμό της «εκτόπισης». Εάν η τραυματική ποιότητα της εξορίας εντοπίζεται σε μια υπερβολική βία που διαρρηγνύει τη σωματική ακεραιότητα ανθρώπων τους οποίους το κράτος έχει πάψει να θεωρεί πολίτες, οι ακραίες εμπειρίες του εγκλεισμού μπορούν να διατυπωθούν μόνο μέσα από τις αφηγήσεις αυτοπτών μαρτύρων. Το έκθεμα αυτής της ιδιαίτερης μνήμης δεν έχει σκοπό αφαιρετικές ερμηνείες που θα εντάξουν την εξορία σε μια θριαμβευτική ιστορική αφήγηση. Η καταγωγή του θεσμού της εξαίρεσης στον αδελφοκτόνο εμφύλιο πόλεμο και η εκτεταμένη διάρκεια εφαρμογής του από κοινοβουλευτικές κυβερνήσεις για τη δίωξη πολιτών με κοινή εθνική καταγωγή, καθιστά την εξορία ιστορικό παράδειγμα *εθνικής αποτυχίας,* ενός συμβάντος που εκδηλώνεται ως *ήττα* για τη συνοχή του εθνικού συνόλου. Με αυτή την έννοια, η κατασκευή ενός αδριάντος ως κλειστού συμβόλου μιας ιδέας ως μορφής, που επικυρώνει τη συμβολική συνοχή και ιστορική πορεία ενός ανώνυμου πλήθους εγκαθιστώντας μια σαφή συμβολική επικράτεια, είναι επίσης άτοπη.

Η συγκρότηση του εκθέματος μνήμης της εξαίρεσης μέσα από «το χαρακτηρισμό και την ανάδειξη» των ερειπίων της Γυάρου ως πρώην τόπου εξορίας, σημαίνει τη διερεύνηση για μια αναπαραστατική τεχνική που θα συνδέει τα υλικά απομεινάρια των στρατοπέδων στο νησί με τις μαρτυρίες πρώην εξόριστων. Η οργάνωση αυτού του υλικού και άυλου αποθέματος της μνήμης έχει πρόθεση τη δημιουργία ενός πλαισίου θέασης-ανάγνωσης που θα καλεί τον επισκέπτη να συμμετέχει στη διαμόρφωση μιας κοινωνικής μνήμης που δεν έχει ακόμα αξιολογηθεί οριστικά ως προς τη σημασία

της. Η ανάσυρση ενός τέτοιου μνημονικού αποθέματος έχει σκοπό να αναδείξει την εξορία με σκοπό μια τέτοια συνθήκη να μην επαναληφθεί, προϋποθέτει δηλαδή μια αναδρομική σκοπιά του παρελθόντος όχι μέσα από το συνεχές της ιστορίας αλλά ως κατανόηση συγκρίσιμων πεδίων που έχουν αποκοπεί από το συγκείμενό τους και επιτρέπουν να φανούν τα χαρακτηριστικά μιας εποχής σε άμεση σύγκριση με τη σύγχρονη συνθήκη. Εάν η εξορία επιτελέστηκε ως συνθήκη στα όρια του 'ανθρώπινου' η διδακτική αξία της μνημόνευσής της έγκειται στην κατασκευή ενός πλαισίου θεώρησης που θα αναγνωρίσει τους πρώην εξόριστους πρώτα ως ανθρώπους και ύστερα ως πολιτικά υποκείμενα, έτσι ώστε να κατανοήσει στη φρίκη της εξαίρεσης το όριο που ο πολιτικός λόγος συγκροτεί και διακρίνει τον πολίτη ως άνθρωπο τη σωματική τρωτότητα του οποίου αξίζει να προστατέψει. Προς αυτή την κατεύθυνση, η συγκρότηση του εκθέματος μνήμης της εξορίας εστιάζει στη γλώσσα ως όριο του πολιτικού και στην ομιλία ως επιτέλεση αυτού του ορίου, με πρόθεση να φέρει τον επισκέπτη ταυτόχρονα σε κριτική απόσταση και συναισθηματική εγγύτητα με ένα μνημονικό σχήμα που κινείται διαρκώς μεταξύ τεκμηρίωσης και αφαίρεσης. Μέσα από αυτή την προσέγγιση, ο επισκέπτης αναγνωρίζει τον πρώην εξόριστο την ίδια στιγμή όμοιο, ίδιο και άλλο, διαφορετικό.

ερευνητικά ερωτήματα

Η συγκρότηση του εκθέματος μνήμης της εξαίρεσης στη Γυάρο εκκινεί από τα εξής ερευνητικά ερωτήματα:

Όσον αφορά στη μορφή του αντικειμένου του εκθέματος σε σχέση με τον αντιφρονών, ως σώμα φυσικό και συμβολικό που εξαιρείται από την *πόλη*:
Εάν η *εξαίρεση* αφορά στη σωματική και ψυχική βία που ασκήθηκε σε ανθρώπους ορισμένης πολιτικής τοποθέτησης, ποια είναι τα χαρακτηριστικά του αποπομπαίου πολίτη; Πώς ορίζονται αυτά σε διαφορετικά πεδία του λόγου που οργανώνει την *πόλη,* δηλαδή στο νόμο δικαίου και στη ρητορική του κυρίαρχου κράτους; Πώς αυτά παράγουν την εξορία ως *τόπο της εξαίρεσης* επικυρώνοντας αυτόν τον δημόσιο λόγο μέσα από τις πρακτικές φυλάκισης και πειθαρχίας που εφαρμόζονται, και αντίστοιχα επικυρώνουν τον πολιτικά κυρίαρχο στην πόλη; Τέλος, πώς σχηματοποιούν μια μορφή πολιτικού υποκειμένου που διαμορφώνεται από την επιτέλεση και την αντίσταση στο λόγο για τον *αντιφρονών;*

Όσον αφορά στο περιεχόμενο του εκθέματος σε σχέση με την ιδιότυπη ομιλία των εξόριστων ως απόθεμα της μνήμης:
Εάν το απόθεμα μνήμης που συνιστά το περιεχόμενο του εκθέματος είναι ο λόγος των πρώην κρατούμενων, πώς η ομιλία τους συγκρατεί μνήμες χρήσης των πραγμάτων στα στρατόπεδα ως εκφράσεις επιτέλεσης και αντίστασης στον εγκλεισμό, συνδέοντας σε πράξεις κατοίκησης της εξαίρεσης το σώμα με τον κόσμο; Πώς η 'ιδιόλεκτος' της εξορίας αναφέρεται στην εικόνα που ο ίδιος ο *αντιφρονών* σχηματίζει για τον εαυτό του αλλά και για τους συντρόφους, τους φύλακες και τους τρόπους που η συμβίωσή τους αναπαράγει ή διαρρηγνύει τα διανοητά όρια ενός ακέραιου υποκειμένου;

Όσον αφορά στη συμβολική πρόθεση και αφηγηματική σκοπιά του εκθέματος σε σχέση με την εξορία ως συμβολικό αντικείμενο που διαμορφώνεται μέχρι σήμερα, μεταξύ μνήμης και ιστορίας, μνήμης και λήθης:
Πώς αποδίδεται η μνημονική σημασία της εξορίας για την ελληνική κοινωνία την περίοδο της Μεταπολίτευσης, μέσα από τη θεσμική αναγνώριση της επίσημης ιστορίας, τις μνημονικές εκδηλώσεις συγκεκριμένων ομάδων, τις γραπτές μαρτυρίες; Πώς αυτές οι εκδηλώσεις εντάσσονται στη διαχείριση της εξορίας σε σχέση με ένα καθήκον λήθης ή μνημόνευσης, επιτρέποντας να διακρίνουμε μεταξύ μνήμης και ιστορίας όπως συγκροτούν έννοιες ατομικής και εθνικής ταυτότητας;
Εάν οι πρακτικές της εξαίρεσης μοιάζουν να διερωτώνται για τα όρια του 'ανθρώπινου' καθεαυτά, πώς οι δημόσιες εκδηλώσεις πένθους διαμορφώνουν 'διανοητά' υποκείμενα που η απώλειά τους είναι άξια μνήμης, έτσι ώστε το 'μνημείο' γίνεται ταυτόχρονα έκφραση οδύνης και δικαίωμα να αναφέρονται στην τρωτότητά τους ως κοινό δεσμό του ανθρώπινου;

Πώς η επιτόπου επίσκεψη στη Γυάρο μπορεί να παράξει μια μορφή λήθης ως προσωρινή αναστολή του κοινωνικού χρόνου, επιτρέποντας στον επισκέπτη να στοχαστεί την *πόλη* από τη σκοπιά της οριακής ζώνης που περιγράφει η μνήμη της εξαίρεσης;

Όσον αφορά στη γλώσσα του εκθέματος σε σχέση με την εννοιολογική δομή και την άρθρωση επιμέρους θραυσμάτων σε μνημονικά *σημεία:*
Εάν η εξορία συνιστά ιστορική ήττα, πώς η Γυάρος εκδηλώνει αυτή τη θέση ως τοπίο ερειπίων και πώς τα μνημονικά σημεία μπορούν να συγκροτηθούν ως αλληγορικές σχέσεις μεταξύ διαφορετικών ιστορικών αντικειμένων;
Πώς τα *σημεία μνήμης* ως εκθέματα της εξαίρεσης φέρνουν σε γειτνίαση τα μέρη αλληγορικών σχημάτων ώστε να εμπλέξουν τον επισκέπτη στην πολυεπίπεδη κατανόηση της εξορίας μέσα από τη γλώσσα ως φορέα της συμβολικής τάξης; Πώς η μεταφορικότητα της καθημερινής ομιλίας αποδίδει στις λειτουργίες κοινών χρηστικών πραγμάτων την κανονικότητα της εξαίρεσης σε σύγκριση με της ζωής στην *πόλη,* φέρνοντας τον επισκέπτη σε 'διάλογο' με τον πρώην εξόριστο ως συγκεκριμένο άτομο και όχι ως μονάδα ενός αφηρημένου ιστορικού πλήθους;
Μέσω ποιων μηχανισμών της μνήμης και της φαντασίας τα *σημεία μνήμης* επιτρέπουν την παραγωγή νέων εννοιολογικών σχημάτων ώστε να καταλήξουν σε μια επίγνωση της εξορίας που είτε καταφεύγει στην αντίδραση αποτροπιασμού εμπρός σε μια συνθήκη που ξεπερνά τα όρια του διανοητού, είτε σχηματοποιεί νέες δυνατότητες συνύπαρξης με τους άλλους μέσα στον κόσμο από τα παραδείγματα της εξόριστης ζωής;

Προϊμιο

Ο Homi Bhabha [Μπάμπα] στο *Έθνος και Αφήγηση* αποδίδει την έννοια του *σύγχρονου* έθνους ως «[μ]ία ιδέα η πολιτισμική προδιάθεση [compulsion] της οποίας έγκειται στην αδύνατη ενότητα του έθνους ως συμβολικής δύναμης.»[2] Η αδυναμία της σύγχρονης κοινωνίας να παράγει μια σαφή ταυτότητα από κοινά συμφωνημένους κανόνες ηθικής και συμπεριφοράς και ενός κοινού σκοπού και 'τέλους' ως εθνικής προοπτικής, αναπαράγεται στη διάκριση καθαυτή μεταξύ της γλώσσας των ιστορικών που 'γράφουν' την ιδέα ενός έθνους και των ανθρώπων που ζουν μια τέτοια ιδέα.[3] Ο στοχαστής προτείνει τη μελέτη των τρόπων που το *έθνος εγγράφεται* στις αφηγήσεις διαφορετικών κοινωνικών ομάδων, καθώς αυτές αποσταθεροποιούν «[…] την παραδοσιακή εξουσία αυτών των εθνικών αντικειμένων γνώσης—Παράδοση, Λαός, ο Λόγος του Κράτους, Υψηλή Κουλτούρα, για παράδειγμα—η παιδαγωγική αξία των οποίων συχνά βασίζεται στην αναπαράστασή τους ως ολιστικών εννοιών τοποθετημένων εντός μιας εξελικτικής αφήγησης ιστορικής συνέχειας», προτείνοντας εναλλακτικές για την κατασκευή του ίδιου του «εννοιολογικού αντικειμένου» του έθνους.[4] Στις αφηγηματικές πρακτικές 'μειονοτικών' ομάδων και τις επιτελέσεις της γλώσσας τους μέσα σε πραγματικές πολιτισμικές χρονικότητες, προβάλλουν οι αρθρώσεις συμβόλων και νοημάτων που προσδιορίζουν την εθνική ζωή. Η προοπτική από το 'περιθώριο' της κυρίαρχης κουλτούρας για την παραγωγή εννοιών που ακόμη δεν έχουν οριστικοποιηθεί και την εγγραφή ιστοριών στη διαδικασία κατασκευής τους, η μεταφορικότητα και η παρέκκλιση από συμβατικές σημασιοδοτήσεις της κοινής γλώσσας, μπορούν να αποδώσουν «νέα νοήματα και κατευθύνσεις στην πορεία της ιστορικής αλλαγής».[5]

> Το περιθωριακό ή 'μειονότητα' δεν είναι ο χώρος μιας εορταστικής, ή ουτοπικής, αυτο-περιθωριοποίησης. Είναι μια πολύ πιο ουσιαστική παρέμβαση σε αυτές τις αιτιολογήσεις [justifications] της σύγχρονης εποχής—πρόοδος, ομογενοποίηση, πολιτισμικός οργανικισμός, το βαθύ έθνος, το μακρύ παρελθόν—που εκλογικεύουν τις εξουσιαστικές, 'κανονικοποιητικές' τάσεις εντός της κουλτούρας στο όνομα του εθνικού συμφέροντος ή των εθνοτικών προνομίων [prerogative]. Με αυτή την έννοια, τότε, η αμφίθυμη, ανταγωνιστική προοπτική του έθνους ως αφήγησης θα εγκαταστήσει τα πολιτισμικά όρια του έθνους έτσι ώστε αυτά να μπορέσουν να αναγνωριστούν ως 'περιέχοντα' μεταίχμια νοήματος που πρέπει να διασταυρωθούν [crossed], να διαγραφούν, και να μεταφραστούν στη διαδικασία της πολιτισμικής παραγωγής.[6]

Ο Μπάμπα επισημαίνει πως ιστορικά η ιδέα του σύγχρονου *έθνους* προέκυψε την εποχή κρίσιμων πληθυσμιακών μετακινήσεων και μεταναστεύσεων, έτσι ώστε να πληρώσει το «κενό» που αφήνει η απώλεια της πατρίδας με τη «γλώσσα της μεταφοράς». Το έθνος συγκροτείται ως η *μεταφορά* του συμβολικού σύμπαντος που σημαίνει «σπίτι και ανήκειν [home and belonging]» με σκοπό να ενοποιήσει σε φαντασιακό επίπεδο τις διαφορετικές κουλτούρες και κοινότητες που δημιουργούν μια νέα πληθυσμιακή ενότητα σε μια συγκεκριμένη επικράτεια[7]· η ιδέα του έθνους καθεαυτή, όπως εγγράφεται από τις θέσεις ποικίλων κοινωνικών ομάδων, προκύπτει μέσα από διαφορετικές χρονικότητες αφήγησης και νοηματοδοτήσεις που αντιστέκονται «στη διάφανη γραμμική ισοδυναμία γεγονότος και ιδέας που προτείνει ο ιστορικισμός».[8] Εάν οι ιδεολογικές αναπαραστάσεις του έθνους βασίζονται στην ιδεατή μορφή ενός «λαού» ομοιογενούς, ανώνυμου, με ομοφροσύνη των εθνικών υποκειμένων, στην άλλη όψη αυτής της μορφής βρίσκεται πάντα ο Άλλος, ο Ξένος, που απειλεί ριζικά αυτή την ενότητα.[9] Η αρχαϊκή μορφή του Άλλου, του ριζικά έτερου που «αναδύεται [emerges]» σε στιγμές πολιτισμικής αναποφασιστικότητας ή διανοητικής ασάφειας ως τμήμα του 'πολιτισμικού υποσυνείδητου'—παράθεση του Sigmund Freud—συνιστά την αντιμαχία ενός 'διπλού χρόνου' στην

---

[2] Μπάμπα 1990: 1. Μετάφραση δική μου.
[3] ό.π.
[4] ό.π., 3.
[5] ό.π.
[6] ό.π., 4.
[7] ό.π., 291.
[8] ό.π., 292.
[9] ό.π., 295.

αναπαράσταση του έθνους: η απαίτηση της συνεκτικής εθνικής εικόνας σε συμβολικό επίπεδο προϋποθέτει *ταυτόχρονα* την αβεβαιότητα των ορίων της κοινωνίας σε πραγματικό επίπεδο και του λόγου που την προσδιορίζει. Έτσι, η «κοινή γλώσσα» μπορεί να παράγεται μέσα από την *άρνηση* ιδιαιτεροτήτων που χαρακτηρίζουν συγκεκριμένες θέσεις πολιτικής συμπεριφοράς, παράγοντας μια ουδέτερη ή σχεδόν αδιάφορη κοινωνική μορφή που μπορεί να περικλείει ή να αποκλείει τον οποιονδήποτε· αντίστοιχα, οι μειονοτικές πολιτισμικές ομάδες παράγουν την ταυτότητά τους καθώς δανείζονται, οικειοποιούνται, παρεμβαίνουν και διαστρέφουν τη γλώσσα και τους κανόνες της κεντρικής πολιτισμικής λογικής. Μεταξύ των οριακών αυτών ταυτοτήτων, ο «λαός» ως «πολιτισμική επικράτεια» [cultural territory] παράγεται (*γράφεται*) μέσα από μια «διπλή αφηγηματική κίνηση», αντιληπτή μέσα από ένα διπλό χρόνο: ο «λαός» ως ιστορικό αντικείμενο επικυρώνει την αυθεντία της *εθνικής* παιδαγωγικής που ανάγει την εξουσία της σε καταγωγικά γεγονότα μέσα από ένα γραμμικό, συνεχή, συσσωρευτικό χρόνο· ταυτόχρονα, ο «λαός» συγκροτείται από υποκείμενα οι επιτελέσεις των οποίων οφείλουν να καταργούν πρωταρχικές καταγωγικές αναφορές με σκοπό να αποδεικνύουν την παραπέρα εξέλιξη του εθνικού παραδείγματος, σε ένα χρόνο επαναληπτικό και αναδρομικό.[10] Ο Μπάμπα αναγνωρίζει τη *γλώσσα* ως πεδίο επιτέλεσης ταυτόχρονα εσωτερικό και εξωτερικό στο πολιτισμικό υποκείμενο: η γλώσσα φέρει προσυμφωνημένα νοήματα που ο ομιλών εκφέρει ενόσω εκφράζει ατομικές σημασίες, έτσι ώστε η αποσύνδεση της σύγχρονης κοινωνίας από την καταγωγική παράδοση εγκαθιστά μια αμφιθυμία στην ίδια τη βεβαιότητα σημείου και αναφοράς, έθνους και ιστορίας. «Στερημένο από την αδιαμεσολάβητη ορατότητα του ιστορικισμού […] το έθνος στρέφεται από σύμβολο της νεωτερικότητας σε σύμπτωμα μιας εθνογραφίας του 'σύγχρονου' μέσα στην κουλτούρα.»[11] Η ασάφεια της αφηγηματικής αναπαράστασης του έθνους εισάγει έναν «ενδιάμεσο» χρόνο παραγωγής νοήματος, μεταξύ του Ταυτού και του Άλλου, του ίδιου και του ξένου.

> Το χωρισμένο Έθνος *Αυτό/Εαυτός,* αποξενωμένο από την αιώνια αυτο-αναπαραγωγή του, γίνεται μια οριακή μορφή κοινωνικής αναπαράστασης, ένας χώρος που είναι *εσωτερικά* σημαδεμένος από πολιτισμική διαφορά και τις ετερογενείς ιστορίες αντιμαχόμενων ομάδων, ανταγωνιστικών εξουσιών, και έντονων πολιτισμικών θέσεων.[12]

Η μνήμη της εξαίρεσης στη μεταπολεμική Ελλάδα του εικοστού αιώνα αφορά σε μια περίοδο πρωτοφανούς κρίσης ως προς την ιδεολογική πολιτισμική κατεύθυνση που θα λάμβανε η χώρα, που ξεκινά από τη συγκυρία βίαιων συγκρούσεων για τη διακυβέρνησή της. Η κρίση τόσο σε επίπεδο ιδεολογίας όσο και σε επίπεδο κυρίαρχης εξουσίας δημιουργεί μια αναποφασιστικότητα που οι αντικρουόμενες πολιτικές δυνάμεις καλούνταν να διαμορφώσουν και να οργανώσουν. Σε αυτά τα πλαίσια, η σύνδεση του μέτρου της εξορίας με την «αναμόρφωση» των κρατούμενων συνδέει το θεσμό με τον προσδιορισμό μιας εξαιρετέας ιδεολογικής ταυτότητας και σταδιακά με τη συγκρότηση της, σε αντιδιαστολή, διανοητής πολιτικής συμπεριφοράς. Η ιδεολογική μορφή του *αντιφρονούντος* συνθέτει έναν κατά το νόμο εσωτερικό-εξωτερικό εχθρό μεταξύ Ταυτού και Άλλου, που μιλά την ίδια μητρική γλώσσα του νόμου και του δεσμώτη του, έναν Άλλο που κατάγεται από το ίδιο έθνος αλλά το απειλεί ριζικά. Ο *αντιφρονών* παράγει τη νέα *εθνική ταυτότητα* καθώς αποσυνδέεται από τα παραδοσιακά προπολεμικά και ιστορικά ιδανικά που η κυρίαρχη πολιτική ρητορική συμπυκνώνει στη μεταπολεμική έννοια του *εθνικόφρονα*. Ο κρατικός λόγος παράγει την εξορία ως πεδίο εφαρμογής μιας νομιμοποιημένης βίας στα σώματα πολιτικών αντιπάλων που «εξοβελίζονται από το εθνικό σώμα». Ο λόγος του κράτους και των υποστηρικτών του συγκροτούν την *εξορία* ως πεδίο ταυτόχρονα *εντός* της εθνικής επικράτειας αλλά *εκτός* της δικαιοδοσίας των θεμελιωδών κανόνων πολιτικής προστασίας, και τον *αντιφρονών* ως πολιτικό *σώμα* που καθένας μπορεί να εξοντώσει ατιμώρητα. Η χρήση μεταφορών διακρίνει μεταξύ της ακεραιότητας ενός εθνικού συνόλου που ο αντιφρονών διαρκώς απειλεί, έτσι ώστε η εξαιρετέα πολιτική ταυτότητα προκύπτει ως *αλλότριο* τμήμα του ίδιου σώματος. Ο Γιώργος Πετρόπουλος στο «Διαστάσεις του μνημονικού λόγου των Ταγμάτων Ασφαλείας» σημειώνει για το λόγο της εθνικοφροσύνης:

> Αυτή ακριβώς η ασαφής πολιτική ταυτότητα που προδίδει η ευρεία χρήση του όρου έθνους, η ασαφής ιστορική του θεμελίωση και αναγωγή στις πρακτικές της κατοχής, οδηγεί στη διαπίστωση ότι πρόκειται περισσότερο για ρηματικές πρακτικές νομιμοποίησης και αναπαραγωγής της εξουσίας των νικητών, για μια ολιστική ιδεολογική κατασκευή που δεν αποβλέπει στην ενεργοποίηση ενοποιητικών

[10] Μπάμπα 1990: 297.
[11] ό.π., 298.
[12] ό.π.

πρακτικών, όπως λειτουργούν οι κληρονομημένοι εθνικισμοί, αλλά στη θεμελίωση μιας ανταγωνιστικής διπολικής σχέσης ανάμεσα στο έθνος και τους εχθρούς του, που εν προκειμένω αντιστοιχίζεται ανάμεσα στους νικητές και τους ηττημένους του εμφυλίου, ανάμεσα στο έθνος και τους προδότες που εξοβελίζονται από το εθνικό σώμα, ανάμεσα στους "εθνικόφρονες" και τους κομμουνιστές.[13]

Στις ιστορικές περιόδους που ίσχυε το μέτρο της εξορίας, οι εξόριστοι διαβιούν ως μειονότητες στην οριακή ζώνη της πολιτικής οργάνωσης, όπου η *εξαίρεση* επιτελείται μέσα από τη διαστροφή των σχέσεων κράτους-πολίτη στην εμπειρία που το άτομο βιώνει τον κόσμο με το σώμα στην καθημερινότητά του. Έτσι, ο λόγος των εκτοπισμένων παράγει ένα ιδίωμα οι αναφορές του οποίου αποσταθεροποιούν την κοινή γλώσσα σε πολλά επίπεδα, καθώς αρθρώνονται από μια εξαιρετικά διαφορετική επικράτεια σχέσεων πολιτικής οργάνωσης. Ο εξόριστος επιτελεί την προσδιορισμένη από τον κυρίαρχο λόγο ταυτότητα του αντιφρονούντος παράγοντας ένα «συμπληρωματικό» λόγο που ταυτόχρονα επικυρώνει και αμφισβητεί τον πρώτο·[14] η ομιλία του εκτοπισμένου εκδηλώνει τα χαρακτηριστικά μιας νέας πολιτικής ταυτότητας που γεννά η εξόριστη ζωή. Οι ιδιαίτερες εμπειρίες της εξαίρεσης εγγράφονται στις παράδοξες συνάφειες που αποκτούν οι κοινοί γλωσσικοί όροι στις αφηγήσεις των πρώην κρατούμενων μαρτυρώντας τις ανατροπές συμβατικών νοημάτων που η πραγματικότητα του εγκλεισμού καταφέρνει στις λειτουργίες κοινών αντικειμένων.

Σύμφωνα με τον Μπάμπα, ο μειονοτικός λόγος αποσταθεροποιεί τον κυρίαρχο λόγο του *εθνικού* ανήκειν από έναν εσωτερικό τόπο του *παρόντος,* καθώς οι επιτελεστικές κινήσεις και πράξεις με τις οποίες οι μειονότητες αρθρώνουν την ταυτότητά τους δεν επεμβαίνουν στο περιεχόμενο της κοινής γλώσσας, αλλά στην ίδια τη θέση [*topos*] από την οποία η γλώσσα αυτή αρθρώνεται: τα γλωσσικά σημεία ήδη διαμορφώνουν την αντίληψη της πραγματικότητας με τα νοήματα που φέρουν συμβατικά, όμως η ριζικά διαφορετική πραγματικότητα φέρει σε εγγύτητα σημεία ασύμβατα μεταξύ τους για να περιγράψει τις νέες θέσεις/ ταυτότητες/ έννοιες που προκύπτουν.[15] Προσεγγίζοντας το λόγο των εξόριστων για να συντάξουμε από αυτόν *σημεία μνήμης* της εξαίρεσης, επανερχόμαστε στη σχέση μνήμης, τόπου και επισκέπτη και πώς αυτή παράγει νοηματοδοτήσεις του παρελθόντος ως προς ένα *εθνικό* και γενικότερα *ανθρώπινο* ανήκειν. Η μνήμη της εξορίας αποτελεί αποσιωπημένο τμήμα της ελληνικής κοινωνικής μνήμης και εθνικής ιστορίας γιατί συνιστά ένα πραγματικό συμβάν που η κοινωνία συμφώνησε *να ξεχάσει*· «Το να είναι κανείς υποχρεωμένος να ξεχάσει—στην κατασκευή του εθνικού παρόντος—δεν είναι μια ερώτηση ιστορικής μνήμης· είναι η κατασκευή ενός λόγου της κοινωνίας που *επιτελεί* την προβληματική ολοκλήρωση [totalization] της εθνικής θέλησης.»[16] Η απώθηση της εξορίας από την ιστορική εγγραφή της εθνικής μνήμης δε σηματοδοτεί απλά την επιθυμία μιας συνεκτικής εθνικής αναπαράστασης, αλλά γεννά το *έθνος* μέσα από την αδυναμία μιας τέτοιας συνεκτικής κατασκευής: η έννοια του *έθνους* συγκροτείται ενάντια και σε σχέση με τη ριζική ετερότητα ενός «πολιτισμικού ασυνείδητου». Η επιβεβλημένη λήθη της εξορίας μέχρι σήμερα συνέχει με αυτή την έννοια την *εθνική* κατασκευή ως το εξωτερικό όριό της. Η συμπερίληψη της εξορίας ως τμήματος της εθνικής μνήμης αποσταθεροποιεί με αυτόν τον τρόπο το *έθνος* για να παράξει ένα συμβολικό σύνολο από διαφορετικές κοινωνικές μορφές που μπορούν να συμβιώνουν με άλλους όρους ιστορικής ερμηνείας και προοπτικής.

Αναφερόμενη στη σχέση μνήμης και τόπου στην πολιτική θεωρία, η Margaret Farrar [Φαρράρ] επισημαίνει πως «Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις [εμπειρίες έντονου θυμού, ευχαρίστησης, διαύγειας, ή θλίψης, ή και ψυχικού τραύματος] κατέχουμε μια "σωματική μνήμη" αυτών των γεγονότων—μια μνήμη που υπάρχει παράλληλα και επίσης βαθύτερα από—τη συνειδητή αφήγησή μας για το παρελθόν.»[17] Σε κάθε περίπτωση μνημόνευσης ενός γεγονότος, η σωματική αυτή μνήμη διαμορφώνει και διαμορφώνεται από την ανάκλησή του, έτσι ώστε το σώμα αποτελεί «διαμεσολαβητή μεταξύ σκέψης και κόσμου» και συντελεί ενεργά στις πολιτικές μας στάσεις, ιδιαίτερα όσον αφορά στις προκαταλήψεις και τις άμεσες αντιδράσεις και αποφάσεις μας. Η σωματική διάσταση της μνήμης παραπέμπει στον *τόπο* που η ενσώματη εμπειρία πάντα αναφέρεται, και στις προεκτάσεις που η

[13] Πετρόπουλος 2008: 228.
[14] Μπάμπα 1990: 305.
[15] ό.π., 303.
[16] ό.π., 310-311.
[17] Φαρράρ 2011: 724. Μετάφραση δική μου.

σύνδεση μνήμης και τόπου έχει για τη συγκρότηση του εθνικού και κοινωνικού ανήκειν. Αναφερόμενη στον Walter Benjamin και τον Pierre Nora, η Φαρράρ δανείζεται την έννοια του «πορώδους» [porosity] για να περιγράψει μια στρατηγική συσχέτισης τόπου και μνήμης που απομακρύνεται από τη σύνδεση τόπου με μια παγιωμένη αφήγηση γεγονότος και ιστορικής προοπτικής αλλά βασίζεται στην αλληλένδετη κίνηση μεταξύ παρόντος και παρελθόντος, ιδιωτικού και συλλογικού, χρόνου και αιωνιότητας, ιερού και κοσμικού. Σε αυτή την προοπτική, η αναγνώριση του μνημονικού αποθέματος ενός τόπου συντελείται μέσα από τη σωματικότητα της περιήγησης του επισκέπτη, των συσχετίσεων μεταξύ προσωπικών εμπειριών και εκθεμάτων ή περιβάλλοντος.[18] Σε αυτή την προσέγγιση που η μνήμη αποκτά μεγαλύτερο ρόλο από την ιστορία,

> […] η μνήμη—ειδικά όταν είναι απρόκλητη [unbidden], όχι ακριβώς συνειδητή, στο περιθώριο της αντίληψής μας—έχει τη δυνατότητα να φέρει την ύπαρξη νέων τρόπων σκέψης για τον κόσμο γύρω μας. Η μνήμη διακόπτει τις γραμμικές και κανονιστικές αναφορές του εαυτού, της πολιτικής, και της κουλτούρας με τρόπους που είναι ελκυστικά αποδιοργανωτικοί και πιθανά μετασχηματιστικοί.[19]

Στο μνημονικό λόγο του κάθε εξόριστου αναπαράγεται η επιτέλεση της ταυτότητας του αντιφρονούντος, ενώ την ίδια στιγμή προβάλλει η αντίστασή του στα χαρακτηριστικά της· οι βαθιά σωματικές επιδράσεις της εξορίας στην υπόσταση των κρατούμενων διαπερνούν τις περιγραφές τους, όπως τις χαρακτηρίζει η ένταση των σχέσεων συνύπαρξης, συμβίωσης με τους συγκρατούμενους αλλά και σύγκρουσης, άμυνας στους δεσμώτες. Καταστατικό στοιχείο της εξόριστης ζωής είναι η διάρρηξη των ορίων της σωματικής και ψυχικής ακεραιότητας των κρατούμενων, ως εάν η αναμόρφωση κάποιου σε *εθνικό* υποκείμενο να προϋποθέτει την αμφισβήτηση του ίδιου του *ανθρώπινου* ανήκειν. Εάν αντικείμενο ενός εκθέματος μνήμης για την εξορία είναι η διαβίωση σε μια επικράτεια όπου το σώμα ως όριο της πολιτικής διαλύεται ανά πάσα στιγμή, η μνημόνευση μιας τέτοιας συνθήκης παραπέμπει στα θεμέλια της γλώσσας ως πολιτικής οργάνωσης να προστατεύει την «ευάλωτη ζωή» κατά την Judith Butler.

Ο Slavoj Žižek [Ζίζεκ] στο *Βία, Έξι Λοξοί Στοχασμοί* επεξεργάζεται την κοινή πεποίθηση ότι η ανθρώπινη ικανότητα της *ομιλίας,* η χρήση δηλαδή της γλώσσας για τη θεμελίωση μιας πολιτικής κοινότητας ανθρώπων, σημαίνει την απόλυτη αποκήρυξη της βίας. Εξηγεί ότι η θεμελίωση κυρίων σημαινόντων σε ένα γλωσσικό κώδικα βασίζεται στη βίαιη «ανορθολογική» απόφαση ενός ισχυρού που θέτει έτσι τα όρια ενός συμβολικού πεδίου. Επιπλέον, ξεκινά από τη διάκριση του όρου «βία» σε σχέση με τη «ζωτική ορμή», προσδιορίζοντας την τελευταία ως τη θετική επιθυμία σε αρμονία με τη φύση που κινητοποιεί την ανθρώπινη ύπαρξη, ενώ την πρώτη ως την υπερβολή αυτής της επιθυμίας ως «ορμή προς το θάνατο». Η γλώσσα συγκρατεί εντός του γλωσσικού σημείου ένα στοιχείο που παραμένει ανείπωτο, ανεξιχνίαστο, απροσδιόριστο, προκαλώντας διαρκώς μια κίνηση της επιθυμίας προς την υπερβολή της, πέρα από τα όρια που οφείλει να τηρεί, προς κάτι που παραμένει ανικανοποίητο:

> Εκείνο που ο Λακάν ονομάζει *objet petit α* [αντικείμενο α μικρό] είναι ακριβώς αυτό το άπιαστο "απέθαντο" αντικείμενο, το πλεονάζον αντικείμενο που προκαλεί επιθυμία στην υπερβολική και εκτροχιαστική διάστασή της. Δεν μπορεί κανείς να απαλλαγεί από αυτή την υπερβολή: είναι ομοούσια με την ίδια την ανθρώπινη επιθυμία.[20]

Με αυτή την έννοια, η μορφή του κακού, *το προσωπείο του κακού* για τον Ζίζεκ κατασκευάζεται μέσα από μια εγγενή αμφισημία· από τη μία πλευρά η υπέρβαση των ορίων της πεπερασμένης ύπαρξης σημαίνει την αναζήτηση "υψηλών" ηθικών σκοπών που ξεπερνούν τη θνητότητα της ύλης, ενώ από την άλλη πλευρά η επιμονή τέτοιων πνευματικών αντικειμένων στην «πρωταρχική αθανασία» σημαίνει ότι «[…] το πρωταρχικό κακό είναι το ίδιο το πνεύμα που διαστρέφει βίαια τη φύση».[21] Η γλώσσα, κάθε άλλο παρά συνιστά ένα δευτερεύον μέσο εκδήλωσης της ανθρώπινης βίας, αλλά ένα πρωταρχικό πεδίο θεμελίωσής της στους τρόπους που κατασκευάζει συμβολικά πεδία και ταυτότητες που ορίζουν τη ζωή σε μια πολιτική κοινότητα. Η διαδικασία συμβολοποίησης ενός φυσικού αντικειμένου μέσω της απλούστευσης και συμπύκνωσης νοημάτων, ηθικών αξιών, σχέσεων εξουσίας διαμορφώνει τα κύρια

---

[18] Φαρράρ 2011: 731.
[19] ό.π., 732.
[20] Ζίζεκ 2010: 80.
[21] ό.π., 82.

σημαίνοντα ενός γλωσσικού σημείου, αποδίδοντας νόημα στην πραγματικότητα: «Η πραγματικότητα καθαυτήν, στην ανόητη ύπαρξή της, ποτέ δεν είναι αφόρητη: εκείνο που την κάνει αφόρητη είναι η γλώσσα, η συμβολοποίησή της.»[22] Η παραγωγή νέων νοημάτων, που υπερβαίνουν ριζικά τα οικεία νοήματα της *πόλης* ως συμβολικής κοινότητας, πραγματώνεται μέσα από τη βίαιη επιβολή/ πράξη ενός κυρίαρχου που εγκαθιδρύει μιαν άλλη «ουσία των πραγμάτων» μέσα στη γλώσσα, έτσι ώστε τα νέα *σημεία* προτείνουν μια νέα μορφή του κόσμου ορίζοντας διανοητές «κοινωνικές σχέσεις εξουσίας».[23] Η γλώσσα δεν ερμηνεύει απλώς την πραγματικότητα, αλλά την παράγει: εγκαθιδρύοντας τα συμβολικά πλαίσια θεώρησης των πραγμάτων, παράγει τα ίδια πράγματα. «Υπάρχει συνεπώς ένας άμεσος κίνδυνος ανάμεσα στην οντολογική βία και στην υφή της κοινωνικής βίας (της συντήρησης σχέσεων επιβεβλημένης κυριαρχίας) που προσιδιάζει στη γλώσσα.»[24] Έτσι, ο προσδιορισμός μιας κοινωνικής ταυτότητας από την κοινότητα αποκτά επιτελεστική λειτουργία σε σχέση με την υπόσταση των υποκειμένων που καθορίζονται σε σχέση με αυτή την ταυτότητα· η οικειοποίηση του λόγου της κοινότητας και η παρέκκλιση από αυτόν μέσω της αυτόνομης δράσης των υποκειμένων που προσδιορίζει εκ νέου την ταυτότητα καθενός, θα σήμαινε πως ο λόγος δε συνιστά τον οντολογικό πυρήνα μιας ταυτότητας, αλλά ούτε τον επηρεάζει. Με αυτή την έννοια, ο πυρήνας του ατόμου θα συνίστατο ως άβυσσος που παραμένει ανέγγιχτη από τη γλώσσα. Για τον Ζίζεκ, το ίδιο «Το "τείχος της γλώσσας", που με χωρίζει για πάντα από την άβυσσο ενός άλλου υποκειμένου, είναι συγχρόνως εκείνο που διανοίγει και συντηρεί αυτή την άβυσσο—το ίδιο το εμπόδιο που με χωρίζει από το Εκείθεν είναι εκείνο που δημιουργεί τον αντικατοπτρισμό του.»[25]

Στην εμφυλιακή και μετεμφυλιακή Ελλάδα, ο κρατικός λόγος συγκροτεί στον *αντιφρονούντα* τη μορφή του αδιανόητου κοινωνικού υποκειμένου που αψηφά τους νόμους της *πόλης* και απειλεί τη σωματική ακεραιότητα των πολιτών. Εάν η συμβίωση σε μια κοινότητα σημαίνει την ανεκτικότητα στις διαφορές των άλλων και την επίγνωση μιας κοινής ανθρώπινης υπόστασης πέρα από αυτές τις διαφορές, η ιστορική περίοδος που τελειώνει το 1974 εμφανίζει στρέβλωση αυτής της ανεκτικότητας. Ο αντιφρονών που εξορίζεται επιτελεί τη συμβολική κατασκευή, «το τείχος της γλώσσας», που καθορίζει τη διανοητή πολιτική ταυτότητα αλλά η επιτέλεσή της παράγει μια νέα μορφή κοινοτικής συμβίωσης και συνύπαρξης στις ακραίες συνθήκες των στρατοπέδων. Ο Ζίζεκ αιτιολογεί την ανεκτικότητα του ευρωπαϊκού πολιτισμού «[σ]την αποξένωση που χαρακτηρίζει τον κοινωνικό βίο. […] Ακόμα κι αν ζω πλάι πλάι με άλλους, σε κανονικές συνθήκες τους αγνοώ. Μου επιτρέπεται να μην πλησιάσω υπερβολικά κοντά στους άλλους.»[26] Εάν η σωματική βία προκύπτει από τη γλωσσική βία ως υπερβολή της τελευταίας, ως «ορμή προς το θάνατο», επιχειρώντας να προσδιορίσει μέσα από ατέρμονες διαδικασίες αναμόρφωσης τα «απέθαντα» φαντασιακά χαρακτηριστικά του αντιφρονούντος, η καθημερινότητα της βίας συγκροτεί τη θετική υπόσταση μιας άλλης θέσης για την αξιοπρέπεια και την ανεκτικότητα στην κοινωνία των ανθρώπων παρόλη την καταπληκτική εγγύτητα της συμβίωσης.

[22] Ζίζεκ 2010: 83.
[23] ό.π., 87.
[24] ό.π.
[25] ό.π., 89-90.
[26] ό.π., 74.

Διάρθρωση κεφαλαίων

Η παρούσα έρευνα ξεκινά με τον ορισμό της εμπειρίας του *αποκειμένου* όπως τον αποδίδει η Julia Kristeva [Κρίστεβα] με κεντρικό παράδειγμα την εμπειρία θέασης εκθεμάτων στο πρώην στρατόπεδο συγκέντρωσης του Auschwitz (Άουσβιτς) και σημερινό τόπο μνήμης του Ολοκαυτώματος. Η εμπειρία του αποκειμένου εξετάζεται ως προς το *μη-πράγμα* που τη χαρακτηρίζει, δηλαδή την αναγνώριση μιας ανεπιθύμητης ποιότητας που, εμμένει, χωρίς να εκμηδενίζεται, παράγοντας κάθε φορά μια σωματοποιημένη αντίδραση που εκδηλώνεται ως επιθυμία εξαίρεσης του μη-διατυπώσιμου νοήματος από το σώμα. Εκδηλώνει επίσης την αδυναμία συγκρότησης ενός συμβολικού σχήματος από ένα πράγμα ως κάτι που υπάρχει σε πραγματικό επίπεδο. Το μη-πράγμα του αποκειμένου προκύπτει από μια απειλητική συνθήκη για το συμβολικό σύμπαν του υποκειμένου, ένα πεδίο περιθωρίου που καταδεικνύει τα εύθραυστα όρια που το συμβολικό σώμα μας παραμένει αναγνωρίσιμο και ακέραιο. Τα θεμελιώδη συναισθήματα που περιγράφουν την ευάλωτη ενσώματη φύση μας και προσδιορίζουν τη συνοχή του εαυτού, καλούν στην παραγωγή μιας άλλης γλώσσας που θα διαχειριστεί συνθήκες στο όριο της γλώσσας ως συμβολικού και του σώματος ως πραγματικού πεδίου ανθρώπινης της υποκειμενικότητας.

Στο παράρτημα που αντιστοιχεί στο παρόν κεφάλαιο παρατηρείται το έκθεμα του *αποκειμένου* ως μη-διατυπώσιμης ποιότητας σε τρία παραδείγματα μνημείων για το Ολοκαύτωμα. Η επιγραφική επισήμανση τόπων και ερειπίων στο στρατόπεδο του Άουσβιτς τεκμηριώνει και συνδέει υλικά απομεινάρια με τις μνήμες όχι μόνο εκείνων που χάθηκαν ή επιβίωσαν εδώ, αλλά και των οργανωμένων μεθόδων κράτησης και εξόντωσής τους κατά τη διάρκεια του Β' Παγκόσμιου Πολέμου. Η μουσειακή συγκρότηση στο Μουσείο του Ολοκαυτώματος του Daniel Libeskind στο Βερολίνο εστιάζει στον τρόπο που συγκροτείται αρχιτεκτονικά το «κενό» που η φρίκη του Ολοκαυτώματος εγκαθιστά στην αφήγηση της σύγχρονης εβραϊκής και ευρωπαϊκής ιστορίας, αλλά και της ανθρώπινης κατανόησης. Η κατασκευή ενός «αρχιτεκτονικού τοπίου» στο Μνημείο για τους Δολοφονηθέντες Εβραίους της Ευρώπης του Peter Eisenmann αναπαριστά διάφορες ποιότητες κιναισθητικών περιορισμών με σκοπό τη βιωματική προσέγγιση του μνημείου.

Στο πρώτο κεφαλαίο, με σκοπό τη διερεύνηση των τρόπων που ο *αντιφρονών* συγκροτήθηκε ως ιδεολογική ταυτότητα αποπομπαία από την πόλη, παρατηρείυαι ιστορικά το νομικό πλαίσιο του θεσμού της *εκτόπισης.* Από την προπολεμική περίοδο, στον Εμφύλιο, τα μετεμφυλιακά χρόνια και τη δικτατορία, εξετάζεται η ποινικοποίηση της κομμουνιστικής ιδεολογίας, οι διώξεις των αριστερών και η σταδιακή γενίκευση της αντικαθεστωτικής ιδεολογίας που καταδίκαζε με την ποινή της φυλάκισης και της εξορίας ένα ολοένα και ευρύτερο φάσμα πολιτικών συμπεριφορών. Γίνονται αναφορές στα νομοθετήματα της κάθε περιόδου που προσδιορίζουν τις αξιόποινες πράξεις των προς εκτόπιση ατόμων, αποδίδουν την αρμοδιότητα για την καταδίκη τους και νομιμοποιούν τους τόπους εξορίας ως τόπους όπου παύει να ισχύει το δίκαιο.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, το νομικό πλαίσιο της εκτόπισης συναρτάται με την εδραίωση της κυριαρχίας των κυβερνητικών δυνάμεων, μέσα από τη θέσπιση στον κρατικό λόγο καταστάσεων «έκτακτης ανάγκης» σύμφωνα με τον Giorgio Agamben, μιας διαρκούς δηλαδή απειλής της κοινωνικής ασφάλειας και τάξης που ήθελε την εμφύλια σύγκρουση να παραμένει πολύ αργότερα από τη λήξη της ένοπλης διαμάχης του Εμφυλίου. Η ασάφεια και η εργαλειακή χρήση του νόμου για την εκτόπιση επιτρέπει την αυθαιρεσία της εφαρμογής του κατά την κρίση κρατικών υπαλλήλων που παρακάμπτουν ή διαστρέφουν νόμιμες διαδικασίες δίκης. Ορίζοντας ανθρώπους ως μη-πολίτες και *εξαιρώντας* τους από το δίκαιο και την πόλη, οι τόποι εξορίας γίνονται οι πραγματικές επικράτειες του Άλλου, του έτερου, του εξω-πολιτισμικού. Εδώ, ο κυρίαρχος καθιστά εαυτόν ισχυρό να αποφασίζει για τη ζωή ή το θάνατο ανθρώπων, συναρτώντας τη φυσική επιβίωσή τους με συγκεκριμένες ιδεολογικές στάσεις. Η κρατική ρητορική για τον *αντιφρονών* και την εκτόπισή του ως 'επικίνδυνου πολίτη' κατασκευάζει τα όρια του συμβολικού «εθνικού σώματος», θέτοντας ως απειλητικούς στην υγεία, στην καθαρότητα και στην ακεραιότητα ενός τέτοιου ιδεολογικού σχήματος συμβολισμούς ασθένειας και μιαρότητας του αντιφρονούντος. Η μεταφορικότητα του καθημερινού λόγου να αποδίδει αισθητικές ποιότητες σε ιδεολογικά χαρακτηριστικά συνδέει την πολιτική θέση με τη φυσική σωματικότητα των πολιτών, με τρόπο που η «αναμορφωτική» διάσταση της βασανισμένης εξόριστης ζωής να συμβολοποιείται ως ιδεολογική κάθαρση από το λόγο του καθεστώτος. Η «δήλωση μετανοίας» γίνεται το συμβολικό

ανδρείκελο του αναμορφωμένου πολιτικού σώματος που επιτρέπεται να επανέλθει στο πεδίο της πόλης.

Το τρίτο κεφάλαιο καταλήγει στην ιδεολογική «διαρραφή» του αντιφρονούντος ως αποκείμενης πολιτικής ταυτότητας με τους όρους του Slavoj Žižek. Εκκινώντας από τους τρόπους που η ταυτότητα που έχει κατασκευάσει ο κρατικός λόγος *επιτελείται* στα στρατόπεδα εξορίας και τις αντικαθεστωτικές δράσεις, ο *αντιφρονών* συγκροτεί τελικά ένα κύριο σημαίνον, ένα *κύριο όνομα* με το οποίο οι ίδιοι οι πολιτικοί κρατούμενοι ταυτίζονται για να αυτοπροσδιοριστούν. Ο *αντιφρονών* ως συγκροτημένη ιδεολογική ταυτότητα διατηρεί ένα πλεόνασμα σημασίας που δεν μπορεί να διατυπωθεί, παραμένει άδηλο, και χαρακτηρίζει το κύριο όνομα. Αυτή η κυρίαρχη αλλά απροσδιόριστη ποιότητα καθιστά τον *αντιφρονών* 'επικίνδυνο' πολίτη, διώκεται και βασανίζεται στην εξορία, παραμένοντας παρόλα αυτά πάντοτε διαφεύγουσα. Ο *αντιφρονών* συνιστά τελικά την κατασκευή του *αποκείμενου* πολιτικού σώματος που αιτιολογεί και επικυρώνει την αδυναμία μιας συνεκτικής ελληνικής κοινωνίας, χωρίς την αβάσταχτη ανταγωνιστική βία του Εμφυλίου που ελεγχόμενα πια, εξοβελίζεται από τα όρια της πόλης στα «νησιά» και τα στρατόπεδα.

Το τέταρτο κεφάλαιο διαπραγματεύεται τη συμβολική τάξη ως σύνδεση γλώσσας και πραγματικού που διατηρείται μέσα από την ισχύ των νόμων δικαίου. Το δίκαιο τίθεται καθ' υπέρβαση της φύσης και της καθαρής βίας που αυτή εκδηλώνει, ωστόσο ο κυρίαρχος διαφυλάσσει το δίκαιο διατηρώντας στον πυρήνα του τη δύναμη εφαρμογής μιας *έννομης* βίας. Η ελληνική εξορία υλοποιείται ως ο τόπος όπου η κοινότητα αμφισβητεί τη συμβολική τάξη για να επικυρώσει την ίδια την κυριαρχία ενός ορισμένου ιδεολογικού ορίζοντα μέσω της κυρίαρχης βίας. Το σώμα του αντιφρονούντος διακρίνεται σε συμβολικό και φυσικό έτσι ώστε το πρώτο γίνεται αντικείμενο εκδίωξης από την πόλη, ταυτίζοντας τη φυσική επιβίωση με την πολιτική συμπεριφορά. Οι βασανισμοί και οι κακουχίες του φυσικού και του ψυχικού σώματος—πέρα δηλαδή των ορίων του *πολιτικού* σώματος—καθιστούν τα ίδια τα όρια της ανθρώπινης ταυτότητας ασαφή, καταργώντας σε ακραίες περιπτώσεις την ικανότητα των κρατούμενων να μιλήσουν ή να μιλήσουν λογικά. Ο νόμος δικαίου αναπαράγεται μέσα από τις αναμορφωτικές μεθόδους ως έννομη βία, έτσι ώστε η καθημερινότητα όπως διαχειρίζεται αυτή τη βία παράγει ένα *ιδιόλεκτο της εξαίρεσης*, ένα γλωσσικό ιδίωμα μειονοτικό, που χρησιμοποιεί συμβατικά γλωσσικά σημεία προσαρμόζοντας στις σημασίες τους το νοηματικό πλεόνασμα της εμπειρίας του εγκλεισμού. Αναλύοντας τα γλωσσικά σημεία και τον τρόπο που συγκροτούν συμβολικές ενότητες με βάση τις αναφορές στο κοινωνικό συγκείμενο και την προσωπική εμπειρία των ατόμων, ο ιδιότυπος λόγος για την εξορία γίνεται εκφραστικός όχι μόνο της αποκείμενης συνθήκης της εξορίας, αλλά και της αντίστασης και αλληλεγγύης που αναπτύσσεται εντός της. Εδώ, ο ομιλών ανακτά την ατομική φωνή του, εκφέροντας τα βιώματά του, αλλά και όσα παραμένουν μη-διατυπώσιμα, *αποκείμενα*, σε σχέση με αυτές τις εμπειρίες. Η ιδιόλεκτος της εξαίρεσης αρθρώνει και αποσταθεροποιεί συμβατικές δομές και κοινές θέσεις, ταυτόχρονα επισημαίνοντας τα ασαφή όρια που διακρίνουν το δίκαιο από το άδικο, ειδικά σε περιόδους κρίσεων της συμβολικής τάξης.

Στο πέμπτο κεφάλαιο εξετάζονται οι τελέσεις της μνήμης και κατ' επέκταση της λήθης σε σχέση με τις αφηγήσεις τόσο των περιορισμένων ομάδων που βίωσαν τη βία της εξορίας, όσο και της εθνικής ιστορίας όπως αυτή κατασκευάζει μια συνεκτική ταυτότητα για το νέο ελληνικό έθνος. Γίνεται αναφορά στη θεσμική διαχείριση της Γυάρου ως 'ιστορικού τόπου' μετά τα τέλη της δεκαετίας του 1980, παραπέμποντας στον τρόπο που η μνήμη της εξορίας συμβολοποιήθηκε ως μνήμη της αντίστασης στη βία και ως δικαίωση όσων παρέμειναν ως τότε στο περιθώριο της ιστορίας. Η μνήμη τραυματικών γεγονότων ανθίσταται στην παραγωγή συνεκτικών αφηγήσεων του εθνικού παρελθόντος, αλλά επιτρέπει τη σύνταξη 'επικρατειών της μνήμης' κατά τον Pierre Nora που, ενώ παραμένουν ανοιχτές σε δυνατές νοηματοδοτήσεις, την ίδια στιγμή επικεντρώνονται σε συγκεκριμένες μαρτυρίες-τεκμήρια. Με αναφορά στις εκδηλώσεις μνήμης στη Γυάρο μέχρι σήμερα, αναγνωρίζεται η λειτουργία τους να τεκμηριώνουν τις μαρτυρίες ως αληθινές, κατά τον Paul Ricoeur, ταυτόχρονα παράγοντας 'χώρους' μέσα από τελετουργικές πρακτικές της μνημόσυνης επίσκεψης, κατά τον Michel De Certau και τον Σταύρο Σταυρίδη. Η μνήμη της εξορίας παραμένει μνήμη αμφίσημη για τις ομάδες των πρώην εξόριστων και το σύνολο των Ελλήνων πολιτών, επιτρέποντας τη διάκριση μεταξύ *συλλογικής*, *ατομικής* και *κοινωνικής* μνήμης. Η μνημόνευση ως παραγωγή μιας κοινωνικής αναπαράστασης σημαίνει την επιθυμία να διατηρηθεί κάτι που απουσιάζει, βασικό μέσο και φορέα της οποίας συνιστά

η *γλώσσα* καθώς εδώ, μέσα από τη συνδιαλλαγή παρελθόντος και παρόντος, εγγράφονται τα αναπαραστατικά αντικείμενα, κατά την Άννα Μαντόγλου. Έτσι, στον τόπο της Γυάρου, τα υλικά αντικείμενα αναζητούν μια 'απόθεση νοήματος' που θα ενεργοποιήσει τη μνήμη της εξορίας, υπενθυμίζοντας τα συναισθήματα ως 'εντύπωση' γεγονότων που έχουν παρέλθει, κατά τον Marc Augé. Οι τραυματικές εμπειρίες αναδεικνύουν 'το καθήκον της λήθης' για όσους τις βίωσαν και το 'καθήκον της μνήμης' για τους μεταγενέστερους, παραπέμποντας στην αμυντική επουλωτική διάσταση της εθνικής λήθης όσον αφορά την εξορία, και την ανάγκη αναδιαπραγμάτευσης της μνήμης της σήμερα. Εντοπίζοντας στην ιστοριογραφία ένα πεδίο διερώτησης για τη σημασία του παρελθόντος στο παρόν, αντίστοιχα η κοινωνική και ιστορική μνήμη συμβάλλουν στη διαμόρφωση ενός κοινού πλαισίου αντίληψης του πραγματικού. Με αυτούς τους όρους, γίνεται ανασκόπηση στις αναφορές για την εκτόπιση στη βιβλιογραφία, σε προσωπικές μαρτυρίες, στη νομοθεσία, στην ιστοριογραφία στο δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα μέχρι σήμερα, εστιάζοντας στην 'επίσημη' ιστορία των σχολικών εγχειριδίων.

Επιχειρώντας τον προσδιορισμό της ωφέλειας από τη μνημόνευση της εξορίας, ο βασανισμός προσεγγίζεται ως 'απώλεια' για την εθνική ταυτότητα, που η μνήμη μας επιτρέπει να 'πενθήσουμε' και να στοχαστούμε. Η *τρωτότητα* που εκδηλώνεται στην απώλεια ή τη ρήξη ενός δεσμού με άλλους ανθρώπους και κατ' επέκταση η έννοια της 'σχεσιακότητας', δηλαδή των όρων που κατανοούμε τη συγκρότηση των δεσμών μας όταν αυτοί χάνονται, αλλά και η αινιγματική διάσταση του πένθους διερευνώνται με τους όρους της Judith Butler. Η ικανότητα οδύνης σε κοινωνικό επίπεδο καταδεικνύει την εξορία ως περίπτωση που μια κοινωνία αδυνατεί να θρηνήσει ορισμένες ζωές, να αποδώσει δηλαδή αξία στις πράξεις και την απώλειά τους στην εθνική ιστορική και κοινωνική προοπτική. Η μνημόνευση της εξορίας προτείνεται ως συμβολική 'ταφή' αυτών των ζωών που αποανθρωποποιήθηκαν στο βασανισμό και τη λήθη, επαναφέροντάς τις στο δημόσιο πολιτικό λόγο όπως αυτός συγκροτεί *διανοητές* πολιτικές ταυτότητες. Η *πειθαρχημένη διαβίωση* ως αντικείμενο λήθης στη νεοελληνική κοινωνική μνήμη εξετάζεται ως 'εξαιρετικό λάθος' κατά τον Paul Ricoeur, ενός 'κακού' που δύσκολα καταφέρνει τη συγχώρεση μέσω της αποσύνδεσης των πράξεων βίας από το πρόσωπο του ενόχου. Η μνήμη διακόπτει τις επουλωτικές διεργασίες της λήθης, για να αντιπροτείνει τη συγκρότηση ενός πλαισίου στοχασμού που θα εμπλέκει τον επισκέπτη σε τελεστικές εκδηλώσεις με σκοπό να εντείνεται η κατανόηση της ατομικής ταυτότητας σε συνάρτηση με τη συλλογική, του χρόνου ως συνθήκη συμφωνημένη πάντοτε μεταξύ δύο ανθρώπων. Η κατασκευή μιας μνημονικής αφήγησης συνιστά τη μετάβαση από τη 'μέσα-στο-χρόνο-ύπαρξη' της πράξης στην 'ιστορικότητα' του χρόνου, έτσι ώστε η αφήγηση εμπεριέχει την αναδρομική σκοπιά του αφηγητή που προσδιορίζεται από τη σκοπιμότητα μιας ακολουθίας γεγονότων. Με αυτή την έννοια, η Ιστορία ως αφήγηση μιας εθνικής προοπτικής αναγνωρίζει τη ζωή και το θάνατο των ανθρώπων που μνημονεύει ως ωφέλιμο τόσο για τη μελλοντική πορεία όσο και για την επιβεβαίωση μιας κοινής καταγωγής. Αμφισβητώντας την αφήγηση μιας 'φυσικής' νεοελληνικής ιστορίας, η μνημονική επίσκεψη στη Γυάρο επιχειρείται ως τελεστική λειτουργία 'αναστολής' του κοινωνικού και του ιστορικού χρόνου, καθώς η παρουσία στο νησί σηματοδοτεί την επίσκεψη σε ένα τεμάχιο 'εθνικής καταστροφής' παρά θριάμβου. Εδώ, ο συνήθης συμβολικός χρόνος 'παγώνει' και ακριβώς εντός αυτής της διακοπής, σύμφωνα με τον Slavoj Žižek, διανοίγεται ένας παρών χρόνος ασυνέχειας που επιβάλλει μάλλον το στοχασμό νοημάτων που διατηρούν αποσιωπημένα γεγονότα του παρελθόντος. Στοχασμός που καθίσταται εφικτός στην εξαιρετική εγγύτητα και ταυτόχρονα απόσταση των στιγμών που ο Walter Benjamin περιγράφει ως «στιγμές κινδύνου»[27] που απειλούν την παραδοσιακή αντίληψη του υποκειμένου στο παρόν.

Στο έκτο και τελευταίο κεφάλαιο σχεδιάζεται και διαμορφώνεται η εννοιολογική κατασκευή του εκθέματος της μνήμης για την εξορία. Η Γυάρος ως 'τοπίο του αποκειμένου' εκθέτει την κοινή θεμελιώδη τρωτότητα της ενσώματης ανθρώπινης ύπαρξης, εμβληματοποιώντας τη φθορά και την καταστροφή των *αντιφρονούντων* στα ερείπια του νησιού. Το *τοπίο* ως ψυχικό μόρφωμα που αναγνωρίζει η ορισμένη προοπτική του εκάστοτε θεατή, κατά τον Georg Zimmel, καθώς και η *θεώρηση του τοπίου* του Joachim Ritter, αναφέρονται στην εμφάνιση μιας γνώσης του κόσμου που συνδυάζει τόσο την κριτική εποπτεία όσο και την αισθητική ευαισθησία του θεατή, και διαπερνάται από το αναδρομικό βλέμμα της ιστορικής προοπτικής. Ως τοπίο της μνήμης της εξαίρεσης, η Γυάρος αναγνωρίζεται μέσα από τη σύγκριση της κοινής ποιότητας της οργάνωσης του εγκλεισμού σε αναλογία με τη γνώριμη αστική

[27] Benjamin 1999: 247.

συνθήκη, ή, καλύτερα, όταν μέσα από τη ριζική διαφορά τους αναδυθούν θεμελιώδεις ομοιότητες του ανθρώπου. Με αυτό το σκοπό, η επι-σήμανση των υλικών αντικειμένων του νησιού με την *ιδιόλεκτο της εξαίρεσης* ως γλωσσικό ιδίωμα διερευνάται σε σχέση με το εκφραστικό σχήμα της αλληγορίας, για να εκδηλώσει την ιστορία της εξορίας ως ιστορία μιας ήττας, μιας καταστροφής, κατά τον Μπένγιαμιν. Τα χαρακτηριστικά της *αλληγορίας* κατά τον Angus Fletcher παραπέμπουν σε αναπαραστατικά σχήματα πολύσημα, με αποσπασματική δομή και μεταβλητά νοήματα, που ενέχουν καταστατικά στη δομή τους την αδυνατότητα μιας πλήρους, ολοκληρωτικής έκφρασης εκείνου που υπερβαίνει την ανθρώπινη νόηση. Στην αλληγορία, η εικόνα, η έννοια και οι σημασίες που ένα αντικείμενο αντιπροσωπεύει παραμένουν διακριτές, εκθέτοντας τη δομική συγκρότηση συμβολικών σχημάτων και των σχέσεων εξουσίας που τα διαμορφώνουν, αποδίδοντας στο σχήμα κρίσιμη πολιτική λειτουργία. Το αλληγορικό τοπίο του μπαρόκ γίνεται τοπίο ερειπίων που εμβληματοποιούν την πορεία από τον πολιτισμό προς το συμβολικό του θάνατο σε περιόδους παρακμής, αμφισβητώντας τη γραμμική προοπτική της προόδου. Για τον Benjamin, τα αποτυχημένα πολιτισμικά αντικείμενα πρότερων περιόδων συγκρατούν τη δυνατότητα απόδοσης νέων σημασιών, την ανάδυση δηλαδή καινοφανών επιθυμιών σε συμβάντα του παρελθόντος, με την επίγνωση της απώλειας—πως κάτι πάντοτε θα παραμένει μη-διατυπώσιμο. Στο κέντρο μιας αλληγορικής *εικόνας-σκέψης* εμμένει ένα 'τυφλό' σημείο νοήματος που αναδύεται στη γλώσσα ως σημείο ανοησίας, ως παρέκκλιση που καθιστά το σχήμα συμβολικά μετέωρο, ανοιχτό στην κριτική αναγνώριση της δομικής του συγκρότησης και την αποδοχή νέων σημασιών.

Συγκροτημένα από την περιγραφή-μαρτυρία, την εξεικόνιση ενός πράγματος-ερειπίου και τον τίτλο, τα *σημεία μνήμης* χρησιμοποιούν μια 'ποιητική γλώσσα'. Ο αλληγορικός τρόπος εστιάζει σε κοινές μεταφορές της καθημερινής γλώσσας όπως διαμορφώνουν και αξιολογούν την αντίληψη βασικών πολιτισμικών αντικειμένων και αναπαριστούν την αντίληψη και συσχέτιση με τον κόσμο. Εάν τα σημεία μνήμης είναι καταρχήν *μνήματα* που, ονοματίζοντας ένα αντικείμενο, το αναγνωρίζουν και του αποδίδουν σημασία στο συμβολικό σύμπαν της εθνικής ιστορικής και κοινωνικής αφήγησης, τα τριμελή σημεία της μνήμης συνιστούν διαλεκτικές «εικόνες-σκέψεις» κατά τον Gerhard Richter που φέρνουν σε εγγύτητα έννοιες πόλης και εξορίας, παρελθόντος και παρόντος, λήθης και μνημοσύνης, γλώσσας και σωματικότητας με τρόπο που αποσταθεροποιεί και αρθρώνει εκ νέου τα επιμέρους μέλη των αναπαραστατικών σχημάτων. Η εμπειρία θέασης των σημείων μνήμης παράγει μια μεταφορική κίνηση από το ιδιότροπο ιδίωμα της εξορίας στη γνώριμη γλώσσα της σύγχρονης ζωής, ένα δημιουργικό αναστοχασμό κατά τον Henri Bergson που βασίζεται τόσο στη μνήμη όσο και στη φαντασία. Η αποκρουστική ποιότητα των μαρτυριών για τον εγκλεισμό αναδύεται επιπλέον όταν επιχειρείται η κατανόηση λειτουργιών για τα αντικείμενα που είναι αντίθετες με τις συνήθεις επιτελέσεις της χρησιμότητάς τους που οργανώνουν συμβολικά μια κοινωνία δικαίου. Η εκδήλωση της συγκίνησης στην εμπειρία του αποκειμένου παραπέμπει στους κώδικες κοινωνικών απαγορεύσεων ή προσωπικά βίωματα που εδραιώνονται στο σώμα και καθορίζουν τις επιλογές δράσης μας. Τα σημεία μνήμης παράγουν μέσω της μεταφορικότητας της γλώσσας να φέρει μη-γλωσσικά νοήματα, μια πλασματική ή 'φανταστική' μνήμη που διαταράσσει παραδεδεγμένα νοήματα καθώς επιχειρεί να ενσωματώσει το συμβολικό πλεόνασμα του εγκλεισμού σε κοινούς λεκτικούς όρους. Η ενεργοποίηση τόσο της λογικής ανάλυσης όσο και συναισθημάτων συμβάλλουν στην απόδοση μη-μεταφράσιμων εικόνων και την παραγωγή επιπλέον σημαινομένων για ένα σημαίνον όνομα. Ενώ η αποκείμενη ποιότητα της εξορίας προκύπτει ως σύγκρουση και άρνηση αντικειμενοποίησης των δυσβάσταχτων τεμαχίων της εξόριστης πραγματικότητας, η λέξη ως εννοιολογικό σχήμα παραμένει για να επιτρέψει την ποιητική 'ανάγνωση' νέων, διαφορετικών τρόπων ύπαρξης μέσα στον κόσμο. Έτσι, η συναισθηματική αποδοχή των νέων αυτών σχημάτων, που ξεπερνά τις συγκινήσεις της αρχικής αντίδρασης στο αποκείμενο, στρέφεται στη σύνταξη ενός νέου θετικού περιεχομένου για τα κοινά πράγματα που αντλεί από τις θετικές εκείνες ανθρώπινες ποιότητες που η εξορία καλλιέργησε στην αποκείμενη ταυτότητα του αντιφρονούντος.

Ορισμός του *αποκειμένου*

«Η αποκειμενικότητα του ναζιστικού εγκλήματος φτάνει στο απόγειό της όταν ο θάνατος, που, σε κάθε περίπτωση, με σκοτώνει, εμπλέκεται σε αυτό που, στο ζωντανό μου σύμπαν, υποτίθεται ότι θα με σώσει από το θάνατο: η παιδική ηλικία, η επιστήμη, μεταξύ άλλων.»[28] Στο *Powers of Horror* η Julia Kristeva [Κρίστεβα] αναφέρεται στην εμπειρία της θέασης παιχνιδιών και χρηστικών αντικειμένων που ανήκαν σε παιδιά-θύματα στο σύγχρονο μουσείο του στρατοπέδου συγκέντρωσης στο Άουσβιτς, για να περιγράψει την εμπειρία του *αποκειμένου*. Τα παιδικά παιχνίδια που στην καθημερινότητα σχετίζονται με τη ζωτική ανάπτυξη προς το μέλλον, εδώ παραπέμπουν σε μια δεδομένη συνθήκη απάνθρωπης διαβίωσης και φρικτού θανάτου· όταν ο επισκέπτης επιχειρήσει να αναγνώσει την αναμνηστική τους αξία ώστε να τα αναγνωρίσει ως μνημονικό απόθεμα μιας ιστορικής συνθήκης που τον αφορά, η ικανότητα να τους αποδώσει συμβολικό νόημα διαταράσσεται. Ως εκθέματα μνήμης, τα πράγματα αυτά αναφέρονται στον πρότερο χρήστη τους ως απών, παραπέμποντας τελικά στον τρόπο που η απουσία του επήλθε. Τη στιγμή που η πραγματικότητα του πρώην στρατοπέδου-μνημείου τεκμηριώνει τη συστηματικότητα της ναζιστικής θηριωδίας με τη ρητορική και αυτουργία του κυρίαρχου κράτους και την υποστήριξη τουλάχιστον της επιστημονικής κοινότητας, *αναδύεται* βίαια η συνθήκη του αποκειμένου: αηδία, απέχθεια, αλλά και κατάργηση της επιθυμίας νοηματοδότησης [desire for meaning] που κανονικά προκαλεί ένα συμβολικά αφομοιώσιμο *αντικείμενο*. Για την Κρίστεβα, οποιοδήποτε έγκλημα και ειδικότερα το προμελετημένο έγκλημα αποτελεί έκφραση του αποκειμένου, καθώς εκδηλώνει την ευθραυστότητα «της ταυτότητας, του συστήματος, της τάξης».[29]

Η αίσθηση του αποκειμένου προκύπτει στα όρια μεταξύ πραγματικού και συμβολικού και εκδηλώνεται ως βίαιη συγκίνηση ή σωματική απέχθεια, εκφραστική της επιθυμίας απόρριψης και διαγραφής του μη-αφομοιώσιμου πράγματος. Η αντίδραση στο αποκείμενο παρακολουθεί μια διαδικασία προσέγγισης με σκοπό τη διαχείριση και ταυτόχρονα την προφύλαξη από το «βάρος ενός κενού νοήματος, για το οποίο δεν υπάρχει τίποτα ασήμαντο, και που με συντρίβει».[30] Το αποκείμενο *πράγμα* συνίσταται σε κάτι γνώριμο που έχει παραμορφωθεί σε βαθμό που το καθιστά ξένο, μη-αναγνωρίσιμο· ένα μέλος αποσπασμένο από το ακέραιο σώμα, ένα θραύσμα, είναι τεκμήρια των διαρρηγμένων ορίων που κανονικά περιγράφουν ένα αυτόνομο ή ζωντανό σώμα εντός της συμβολικής τάξης. Η άρνηση νοηματοδότησης του αποτρόπαιου *πράγματος* οριοθετεί το *ανθρώπινο,* θέτοντας το αποκείμενο «πέρα από το πεδίο του δυνατού, του ανεκτού, εκείνου που μπορεί να εννοηθεί».[31] Με αυτή την έννοια, η αίσθηση του αποκειμένου συγκροτεί και επιτελεί ένα διαχωρισμό στο πεδίο του πραγματικού μεταξύ ζωτικού, επιθυμητού, διανοητού και εξαιρετέου, έτερου, απαγορευμένου, συνδέοντας το σώμα με θεμελιακές αξίες που καθορίζουν τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο. Το αγαθό και το ωφέλιμο προσδιορίζονται σε αντιδιαστολή με το βλαβερό, το κακό, το απεχθές, θέτοντας τα πρωταρχικά όρια της επιθυμίας ως ζωτικής ορμής που μας επιτρέπει να γνωρίσουμε και να αποδώσουμε νόημα στα πράγματα του εξωτερικού κόσμου, και μέσα από αυτή την κατασκευή να προσδιορίσουμε και να καλλιεργήσουμε την ταυτότητά μας σε ένα ορισμένο πολιτισμικό περιβάλλον.

Το αποκείμενο *πράγμα* παραπέμπει στις πρωταρχικές εκείνες χειρονομίες, ήχους και συναισθηματικές επενέργειες που εγγράφουν στο συναισθηματικό σώμα του υποκειμένου το συμβολικό νόμο και την τάξη, προστατεύοντας από το άτακτο, το επικίνδυνο, το θανάσιμο, το μη-ανθρώπινο: «[…] το σχήμα της *αποκειμενικότητας* μας επισημαίνει τα όρια του ανθρώπινου σύμπαντος».[32] Ιδρυτικό για τη συλλογική συμβίωση, το αποκείμενο διασφαλίζει τον εξοστρακισμό πραγμάτων, συμπεριφορών ή πρακτικών που αποσταθεροποιούν το κοινωνικό συμβόλαιο, ουσιαστικά με τη «διαγραφή» του ονόματός τους, αναθεματίζοντάς τα έξω από τα όριά του. Η απώθηση των έμφυτων παρορμήσεων που συνιστούν τη ζωώδη ανθρώπινη καταγωγή εγκαθιδρύεται στην πρώιμη προ-γλωσσική ακόμα ηλικία και «δανείζεται την ισχύ και το κύρος της από αυτό που

---

[28] ["The abjection of Nazi crime reaches its apex when death, which, in any case, kills me, interferes with what, in my living universe, is supposed to save me from death: childhood, science, among other things."]
Κρίστεβα 1982: 4. Μετάφραση δική μου.

[29] Κρίστεβα 1982: 4.

[30] ό.π.

[31] ό.π., 1.

[32] ό.π., 11.

είναι φαινομενικά πολύ δευτερεύον: τη γλώσσα».[33] Το *αντίκρισμα* του αποκείμενου *πράγματος* επαναφέρει στην επιφάνεια τις αρχέγονες εκείνες απαγορεύσεις που υπαγορεύουν τους όρους της γλωσσικής συμβολικής λειτουργίας σε αντιδιαστολή με τις πραγματικές περιστάσεις που το *πράγμα* σηματοδοτεί. Όταν το υποκείμενο επιχειρήσει την περιγραφή του *απεχθούς* περιεχομένου, έρχεται αντιμέτωπο με την αστάθεια πρωταρχικών συμβολικών όρων και ορίων—γλωσσικές λειτουργίες όπως ο διαχωρισμός, η ταξινόμηση, η επανάληψη αδρανοποιούνται—και, αντ' αυτής, καθιστά το πράγμα συμβολικά απορριπτέο. Πιο συγκεκριμένα, το αποκείμενο μη-αντικείμενο επιδρά στη λεκτική λειτουργία αποσταθεροποιώντας βίαια και ανεξέλεγκτα την ενοποιητική σύνδεση λέξης και σημασίας: το όνομα-σημείο φορτίζεται αποπνικτικά και επίμονα από την έννοιά του, σε σημείο που η τελευταία εκμηδενίζεται—λείψανο, απόρριμμα. «Υπάρχει ένας αναβρασμός [effervescence] αντικειμένου και σημείου—όχι επιθυμίας αλλά αβάσταχτου νοήματος. Κατρακυλούν στην α-νοησία ή το αδύνατο πραγματικό, αλλά εμφανίζονται έτσι παρά τον "εαυτό μου" (που δεν είναι) ως αποκειμενικότητα.»[34] Για την Κρίστεβα, η ισχυρότερη συνθήκη του αποκειμένου, το πλέον αποκείμενο μη-αντικείμενο είναι το *πτώμα*, ένα πράγμα μέχρι πρότινος οικείο και αγαπημένο που έχοντας απολέσει τη ζώσα ενέργειά του τίθεται μεταξύ ζωής και θανάτου. Ριζικά αλλότριο, αδύνατον να ταυτιστεί με κάποιον/ κάτι, από σώμα γίνεται πράγμα, και ως τέτοιο, οφείλει να *πέσει*, να εξοβελιστεί από το ζωτικό περιβάλλον, *να εξαιρεθεί*. Με αυτόν τον τρόπο, πέρα από όρους υγιεινής και ηθικής, το αποκείμενο προκύπτει όταν διαταράσσονται τα ίδια εκείνα χαρακτηριστικά που συγκρατούν σε ασφαλή απόσταση την απειλή μιας ριζικής βίας, μιας ρήξης σε κυριολεκτικό και συμβολικό επίπεδο: σε πράξεις που προσεγγίζουν το ύπουλο, το σκιώδες, το κακόβουλο, το ανήθικο.[35]

Από έναν «*τόπο λήθης* που διαρκώς επιστρέφει στη μνήμη» το αποκείμενο περιθάλπεται σε ένα λησμονημένο χρόνο για να εκδηλωθεί μονάχα μέσα από μια ξαφνική έκρηξη: «Ο χρόνος της αποκειμενικότητας είναι διπλός: ένας χρόνος λήθης και βροντής, συγκεκαλυμμένης αιωνιότητας και της στιγμής που η αποκάλυψη εκρήγνυται προς τα έξω».[36] Το απεχθές περιεχόμενο που συγκρατεί το αποκείμενο δε συνιστά αντικείμενο συνειδητής επιθυμίας ή αναγνώρισης, αλλά μπορεί να βιώνεται μόνο ως *πάθος* με την πρότερη έννοια της λέξης, ως αίσθημα. Εάν η κίνηση του εαυτού προς το έτερο, το ριζικά διαφορετικό προϋποθέτει ένα επιθυμητό πράγμα που να μπορεί να αφομοιωθεί ως αντικείμενο ώστε να ενσωματωθεί στο υποκείμενο, στην εμπειρία του αποκειμένου η κίνηση αυτή *ξαφνικά* αποκόπτεται. Όχι λόγω της σύγκρουσης με ένα ξένο, άγνωστο πράγμα, αλλά λόγω της απόδοσης στο γνώριμο αντικείμενο μιας αποκρουστικής ποιότητας τόσο κρίσιμης για την υπόστασή του που ανατρέπει την ικανότητα του υποκειμένου να το επιθυμήσει. Η συνθήκη του αποκειμένου συντηρεί την επίγνωση μιας διαρκούς απειλής που διατηρείται εντός του υποκειμένου ως νόμος που, κρατώντας το απαγορευμένο περιεχόμενο στην «έξοχη αποξένωση» [sublime alienation] της αποστροφής που ο ίδιος προτάσσει, περιχαράσσει ακριβώς αυτό που επιτρέπεται να γίνει επιθυμητό. Έτσι, το αποκείμενο περικλείεται *εντός* όχι ως διακριτό σχηματισμένο σώμα, ως *σημείο*, αλλά ως «άδηλο συναίσθημα» [imponderable affect] που κινητοποιεί την άμυνα του εαυτού.

> Δυσφορία, ανησυχία, ίλιγγος που αναφύεται από μια ασάφεια που, μέσα από τη βία μιας απέχθειας/εξέγερσης *ενάντια,* χαράσσει ένα χώρο από τον οποίο προκύπτουν σημεία και αντικείμενα. Έτσι πλεγμένη, εξυφασμένη, αμφίσημη, μια ετερογενής ροή οριοθετεί μια επικράτεια που μπορώ να ονομάσω δική μου γιατί ο Άλλος, έχοντας κατοικήσει μέσα μου ως alter ego, μου την καταδεικνύει μέσω της αποστροφής […] Η σημασία ["significance"] είναι πράγματι έμφυτη [inherent] στο ανθρώπινο σώμα.[37]

Με αυτό το μηχανισμό, η εμπειρία του αποκειμένου *εκτρέπει* [strays] το υποκείμενο προς την ανάγκη διαπραγμάτευσης μιας νέας γλώσσας για το πραγματικό, καθώς παραπέμπει ακριβώς στο σύνορο των συμβολικών συμβάσεων που ως κοινωνικό ον έχει ενσωματώσει, τείνοντας να τις διαρρήξει. Στη σύγκρουση με το αποτρόπαιο, το αποκρουστικό επικυρώνεται η ισχύς, η δύναμη του συμβολικού *νόμου*, αλλά και η ευθραυστότητά του σε σχέση με τις εκάστοτε πραγματικές περιστάσεις. Το αποκείμενο συνιστά ένα *πράγμα*, μια ποιοτική *κατάσταση*: *οριακή, συγκεχυμένη, ασαφής* που συντηρεί την αίσθηση του διαρκούς κινδύνου ως προς δεδομένες κανονικότητες και συμβατικά

---

[33] Κρίστεβα 1982: 14.
[34] ό.π., 11.
[35] ό.π., 4.
[36] ό.π., 8-9.
[37] ό.π., 9-10.

νοήματα, και εκδηλώνεται ταυτόχρονα ως «σύνθεση της κριτικής θεώρησης και του συναισθήματος, της κατάκρισης και της έντονης επιθυμίας, σημείων αλλά και ορμών.»[38] Όπως επισημαίνει η συγγραφέας, η διαχείριση της εμπειρίας του αποκειμένου οδηγεί στην εκδήλωση ενός σωματικού συμπτώματος που παίρνει τη μορφή εκφραστικής αδυναμίας, συγκίνησης, αποτροπιασμού, αλλά ακόμα και μιας κατασκευής εντός του σώματος που προφυλάσσει από το μη-αφομοιώσιμο αντικείμενο *εξαιρώντας το* εντός του σώματος: «ένα τέρας, ένας όγκος, ένας καρκίνος που οι μηχανισμοί που αφουγκράζονται το ασυνείδητο δεν ακούν, γιατί το εγκαταλειμμένο υποκείμενό του έχει κουβαριαστεί έξω από τις διαδρομές της επιθυμίας.»[39]

[38] Κρίστεβα 1982: 10.

[39] ό.π., 11. Παρόμοια, ο μηχανισμός της *μετουσίωσης* [sublimation] μπορεί να λειτουργήσει για τον έλεγχο μιας οριακής συνθήκης, ένας τρόπος να ονοματιστεί το προ-αντικειμενικό πλέον ως υπερ-αντικειμενικό. (Κρίστεβα 1982: 11). Και εδώ, η διαδικασία εξιδανίκευσης ενός πραγματικού αντικειμένου σε «υψηλό» αντικείμενο παρεκτρέπει προς μια κατάσταση υπέρμετρης συγκίνησης από την οποία επίσης σταδιακά εκλείπει το αρχικό πραγματικό αντικείμενο και περιβάλλον: το υποκείμενο κατασκευάζει ένα ιδανικό *πέρα*, απεριόριστο και διαρκώς ανανεωνόμενο, το οποίο συγκρίνει με το ελλιπές *εδώ*. Τόσο στην εμπειρία του αποκειμένου όσο και σε αυτή του υψηλού, το πραγματικό αντικείμενο καταλήγει να συγκροτείται ως *κενό νοήματος* όσον αφορά την υπόστασή του *εδώ και τώρα*, δηλαδή ως αντικείμενο αφομοιώσιμο και διαχειρίσιμο από το υποκείμενο. Το μεν αποκείμενο καταλήγει στο αδιέξοδο ενός "σκοτεινού" σώματος που δεν ονοματίζεται, το δε υψηλό διαλύεται προς μία απεριόριστη σαγηνευτική περίσσεια που διασπείρει τελικά το νόημά της.

«Ένας εμφύλιος πόλεμος ωστόσο έχει και συνέπειες σε βάθος χρόνου, οι οποίες δεν γίνονται τόσο άμεσα εμφανείς. Εκτός από οικονομική και πολιτική καταστροφή, προκαλεί ψυχοπαθολογικές διαταραχές, καχυποψία και συναισθήματα πικρίας και παράνοιας—το Ressentiment του Νίτσε. Δεν υπάρχει τίποτα «πολιτισμένο» (civil) σε έναν «εμφύλιο πόλεμο» (civil war).»

Νένη Πανουργιά, *Επικίνδυνοι πολίτες: Η ελληνική αριστερά και η κρατική τρομοκρατία,* 63.

«Η κυρίαρχη απόφαση χαράσσει και από καιρού εις καιρόν ανανεώνει αυτό το κατώφλι αδιαφορίας μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού, αποκλεισμού και περίληψης, *νόμου* και *φύσης*, όπου η ζωή βρίσκεται αρχικώς εξαιρούμενη στο δίκαιο.»

Giorgio Agamben, *Homo sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή,* 57-58.

1 _ Ο 'επικίνδυνος' πολίτης *βάσει νόμου*

Κατά τον Αριστοτέλη, η *πόλη* ως οργάνωση της διαβίωσης των ανθρώπων που ζουν σε μια εδαφική επικράτεια βασίζεται σε νόμους που σκοπό έχουν όχι μόνο τη «βιοσυντηρησία», αλλά παραπέρα την ευημερία δηλαδή την πνευματική και ηθική ανάπτυξή τους·[40] η *εκ-τόπιση* ή *εξ-ορία* επανέρχεται στην αλληλένδετη σχέση τόπου και πολιτικής συγκρότησης, δηλαδή φυσικού και πολιτικού ως πεδίου συμβολικής οργάνωσης. Εάν τα στρατόπεδα εξορίας της ελληνικής επικράτειας παραπέμπουν σήμερα σε έναν απωθημένο χώρο της κοινωνικής μνήμης, είναι γιατί υπήρξαν *πραγματικοί τόποι* του πολιτικού αποκειμένου: εδώ «επιτελέστηκε» η αποδιοπομπαία ταυτότητα του αντιφρονούντος που *κατασκευάστηκε* μέσα στο νόμο έτσι ώστε «[…] στάθηκε εφικτό ανθρώπινες υπάρξεις να στερηθούν τελείως τα δικαιώματα και τα προνόμιά τους, φτάνοντας μάλιστα στο σημείο να διαπράττεται εις βάρος τους οτιδήποτε χωρίς να προβάλλει πλέον ως έγκλημα.»[41] Το επιχείρημα του Ζίζεκ πως τα κύρια σημαίνοντα ενός γλωσσικού κώδικα θεμελιώνονται στη βίαιη απόφαση ενός ισχυρού που θέτει με αυτόν τον τρόπο τα όρια ενός συμβολικού πεδίου και τελικά ενός φυσικού σώματος, γίνεται αντιληπτό μέσα από το παράδειγμα της «εκτόπισης» στην Ελλάδα του εικοστού αιώνα, τόσο ως δικαιικού θεσμού που προσδιορίζεται σύμφωνα με το νόμο, όσο και στην εφαρμογή από τα όργανα της εκτελεστικής αρχής. Το μέτρο της εκτόπισης αποδίδει στο κυρίαρχο καθεστώς τη δύναμη να κατασκευάζει «το τείχος της γλώσσας» που αφορά στην επιτρεπτή και διανοητή τελικά πολιτική ταυτότητα, οργανώνοντας τα κατηγορήματα που παράγουν την αποδιοπομπαία μορφή του αντιφρονούντος και επιτελώντας τα με τη βία που του επιτρέπει ο νόμος στα «νησιά» και τα στρατόπεδα εξορίας.

1 _ 1 Το νομικό πλαίσιο του μέτρου της 'εκτόπισης' σε συνάρτηση με τον προσδιορισμό του 'επικίνδυνου' πολίτη

Οι τόποι εξορίας πολιτικών κρατούμενων που λειτούργησαν στην Ελλάδα από την περίοδο του Εμφυλίου έως τη μεταπολίτευση το 1974 βασίστηκαν σε ένα εκτεταμένο νομικό πλαίσιο που ανάγεται στο δεύτερο μισό του δέκατου ένατου αιώνα και παραμένει σε ισχύ μέχρι το τέλος της δικτατορίας. Η εκτόπιση ως σωφρονιστικό μέτρο διαμορφώνεται και μεταλλάσσεται στη διάρκεια ενός αιώνα, ανάλογα με τις κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες κάθε ιστορικής περιόδου, και θεσπίζει την αναγκαστική μετακίνηση εγκληματιών ή υπόπτων για εγκληματικές πράξεις σε ασφαλή απόσταση από τα όρια—φυσικά αλλά και κοινωνικά—οικισμών και πόλεων. Τα νομοθετήματα που προσδιορίζουν τις

[40] Δεσποτόπουλος 2004: 51.
[41] Agamben 2005*:* 263.

εγκληματικές πράξεις που κάποιος πρέπει να έχει διαπράξει ώστε να θεωρηθεί εκτοπίσιμος, συντάσσουν μια *κατά το νόμο* αφήγηση που παράγει το πρότυπο του «επικίνδυνου» πολίτη για τη ζωή και την ευημερία του κοινωνικού συνόλου. Την ίδια στιγμή, οριοθετούν τη φυσική επικράτεια στην οποία ισχύει ο νόμος δικαίου, παράλληλα και σε αντιδιαστολή με μία άλλη επικράτεια, *έξω από τα όρια* της πολιτικής οργάνωσης, όπου ο νόμος δικαίου *νόμιμα παύει* να ισχύει. Η ιστορική αναδρομή στο νομικό πλαίσιο της εκτόπισης παρακολουθεί χρονολογικά την εξέλιξη των νομοθετημάτων και τους τρόπους που πραγματικές συμπεριφορές και πράξεις πολιτών συναρτώνται με θεμελιώδεις έννοιες και ηθικές αξίες δικαίου, έτσι ώστε τελικά ορισμένη πολιτική δράση—ακόμα και όταν δεν περιλαμβάνει βίαιες πράξεις—να σηματοδοτεί εγκληματική συμπεριφορά. Παραπέρα, εστιάζει σε νομοθετικά γεγονότα που εμφανίζουν τη σταδιακή αντικατάσταση, ενίσχυση ή αποδυνάμωση των εξουσιών (δικαστική, εκτελεστική, διοικητική) σε διαφορετικές περιόδους όσον αφορά στην απόφαση σύνδεσης των κατηγορημάτων του νόμου με συγκεκριμένους πολίτες. Τα νομικά κατηγορήματα και η απόδοσή τους από τα όργανα της εξουσίας που εφαρμόζουν το νόμο συνιστούν το πρώτο κρίσιμο πεδίο συγκρότησης του αντιφρονούντος ως αποκείμενης πολιτικής ταυτότητας στον κυρίαρχο πολιτικό λόγο.

Προπολεμικό δίκαιο

Το νομικό πλαίσιο της «διοικητικής εκτόπισης» που κληροδοτείται στις κυβερνήσεις της Αθήνας μετά την Κατοχή συνδέεται με μια σειρά σχετικών νομοθετημάτων που ισχύουν με αλλεπάλληλες τροποποιήσεις ήδη από το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα. Ως αστυνομικό μέτρο η διοικητική εκτόπιση θεσπίστηκε αρχικά το 1971 κατά του φαινομένου της ληστείας, ενώ αργότερα επεκτάθηκε με σκοπό τη δίωξη των πρώτων Ελλήνων σοσιαλιστών και των αντιφρονούντων στη μοναρχία την περίοδο του εθνικού διχασμού. Έως τότε η διοικητική εκτόπιση σήμαινε την απαγόρευση διαμονής—δηλαδή περιορισμούς στην κίνηση και τη διαμονή σε μια συγκεκριμένη περιοχή—για τους *συγγενείς* των υπόπτων ληστείας και αργότερα για τους σοσιαλιστές, για να επεκταθεί σε άτομα που προωθούσαν τη λιποταξία, την κατασκοπεία και γενικά απειλούσαν τη δημόσια ασφάλεια.[42] Η πρώτη φορά που το μέτρο χρησιμοποιήθηκε και στη συνέχεια νομιμοποιήθηκε ως μέτρο *προληπτικής απομόνωσης* γενικά «υπόπτων» κατά του *Κράτους, της Κοινωνίας, του αστικού καθεστώτος,* στοχεύοντας σε ένα ευρύτατο πλήθος πολιτικών αντιπάλων του κρατούντος καθεστώτος, ήταν κατά τη διάρκεια της δικτατορίας του Θεόδωρου Πάγκαλου, με διάταγμα του 1926. Με το συγκεκριμένο νόμο το μέτρο απέκτησε την οριστική του εκδοχή για τη δίωξη «παντός και πάσης εθνικότητος ατόμου υπόπτου διαπράξεως πράξεων ή διαδόσεως ιδεών αντικειμένων εις τα κυριαρχικά του Κράτους δικαιώματα»[43] *χωρίς τη δυνατότητα προσφυγής σε δικαστική αρχή*. Την ευθύνη για την απόφαση και τον χαρακτηρισμό των «ύποπτων επικίνδυνων» ατόμων αναλάμβαναν οι τριμελείς Επιτροπές Δημοσίας Ασφαλείας όπως είχαν ιδρυθεί ήδη από το 1924 από τη δημοκρατική κυβέρνηση Αλέξανδρου Παπαναστασίου για την πάταξη της ληστείας και αποτελούνταν «από το νομάρχη, τον αρμόδιο διοικητή της χωροφυλακής και τον εισαγγελέα πρωτοδικών» και που, μετά από πρόταση της αστυνομικής αρχής, θα αποφάσιζαν για τα άτομα προς εκτόπιση.[44]

Το διάταγμα του 1926 καταργήθηκε προσωρινά από την κυβέρνηση του Ελευθέριου Βενιζέλου, καθώς ήταν προφανώς ασυμβίβαστο με τις δημοκρατικές αρχές του φιλελεύθερου συντάγματος του 1927, για να αντικατασταθεί δύο χρόνια αργότερα από τον περίφημο Νόμο 4229/1929 που κωδικοποιεί για πρώτη φορά ως «Ιδιώνυμο», δηλαδή ειδικό αδίκημα εξαιρετικής βαρύτητας σε σχέση με τα κοινά αδικήματα, την «καταδίωξη των κομμουνιστικών ιδεών και δραστηριοτήτων» και τα ύποπτα άτομα ως απειλητικά για το κοινωνικό σύστημα και την εδαφοκυριαρχία της χώρας. Με το Ιδιώνυμο «θεσμοθετείται οριστικά το έγκλημα γνώμης»[45] και στοχοποιείται η σύσταση και η δράση πολιτικών οργανώσεων, καθώς και η διάδοση *ιδεών* «επικίνδυνων για τη δημόσια ασφάλεια» ή δράσεων που σκοπό έχουν τη βίαιη ανατροπή του ισχύοντος κοινωνικού συστήματος, συμπεριλαμβανομένων των συνδικαλιστικών εργατικών κινητοποιήσεων. Υπεύθυνα για τη δίωξη αδικημάτων με βάση το Ιδιώνυμο γίνονται τα κοινά ποινικά δικαστήρια, κατά παρέκκλιση του συντάγματος «που όριζε ότι μόνα αρμόδια για την εκδίκαση των πολιτικών εγκλημάτων ήταν τα ορκωτά δικαστήρια».[46] Με αυτόν τον τρόπο, το

[42] Αλιβιζάτος 1986: 340-343.
[43] Βόγλης 2003.
[44] Αλιβιζάτος 1986: 344-346.
[45] Μπαλτά 2003.
[46] Αλιβιζάτος 1986: 357.

μέτρο της διοικητικής εκτόπισης αντικαθιστάται από τη *δικαστική* εκτόπιση που επιτρέπει θεωρητικά την προσβολή της αρχικής δικαστικής απόφασης με έφεση και την τροποποίησή της, κάτι που σπάνια είχε αποτέλεσμα στην πραγματικότητα.[47]

Το Ιδιώνυμο διατηρήθηκε σε ισχύ και βρήκε εκτεταμένη εφαρμογή στα πλαίσια του αντικομμουνισμού του μεσοπολέμου, μέχρι την αντικατάστασή του από τη δικτατορία Μεταξά με νομοθετήματα που επεξέτειναν το πεδίο ισχύς του εισάγοντας νέα εγκλήματα και αυστηρότερες ποινές. Σχετικοί μεταξικοί νόμοι του 1936 και του 1938 προέβλεπαν την ευρύτερη ποινικοποίηση της πρόθεσης και διάδοσης ανατρεπτικών ιδεών με οποιοδήποτε τρόπο, ενέτειναν την αυστηρή λογοκρισία του τύπου, ενώ θεμελίωναν θεσμούς όπως τα *στρατόπεδα συγκέντρωσης,* το *πιστοποιητικό κοινωνικών φρονημάτων, τις δηλώσεις μετανοίας,* οι οποίοι επανήλθαν και χρησιμοποιήθηκαν με ζήλο τα μεταπολεμικά χρόνια.[48] Συγκεκριμένα, οι εκτοπίσεις «επικίνδυνων κομμουνιστών» πραγματοποιούνταν μετά από απόφαση των Επιτροπών Δημοσίας Ασφαλείας ή ποινικών δικαστηρίων, σε φυλακές όπου η διαβίωση κάτω από στρατιωτική πειθαρχία σκόπευε όχι μόνο στην απαγόρευση της «κατήχησης» των ιδεών αλλά και στην «ηθική βελτίωση» των κρατούμενων.[49] Γενικότερα, στα πλαίσια της πολιτικής καταστολής, εντείνεται τα χρόνια εκείνα η χρήση αστυνομικών μεθόδων που εφαρμόζονταν από νέα ειδικά συστημένα σώματα ασφαλείας, που είχαν την υποχρέωση να λογοδοτούν απευθείας στα ανώτατα στελέχη του κυβερνητικού σχηματισμού και όχι στις αστυνομικές αρχές ως συνήθως. «Αυτή η μεταβίβαση αρμοδιοτήτων ήταν σημαντική γιατί αντανακλούσε μια νέα πραγματικότητα, δηλαδή *τον κατ' εξοχήν πολιτικό ρόλο της αστυνομικής δραστηριότητας* κάτω από τη δικτατορία της 4ης Αυγούστου.»[50]

Εμφυλιακά χρόνια

Με τη λήξη του Β' Παγκόσμιου Πολέμου, τον Ιούλιο του 1945 το μέτρο της διοικητικής εκτόπισης επανέρχεται σε ισχύ αρχικά με την επαναφορά του νόμου του 1871 για την καταδίωξη της ληστείας. Οι πολιτικοί εγκληματίες εξισώνονται με τους κοινούς ποινικούς εγκληματίες, παρακάμπτοντας την προστασία που παρείχαν συγκεκριμένοι όροι αμνηστίας της Συμφωνίας της Βάρκιζας σε οπαδούς της αριστεράς και πρώην αντιστασιακούς. Περίπου ένα χρόνο αργότερα επανέρχεται σε ισχύ το διάταγμα του 1926 για τη διοικητική εκτόπιση γενικά *ύποπτων* ατόμων που ήταν «επικίνδυνα» κατά την κρίση των Επιτροπών Δημοσίας Ασφαλείας που έχουν στο μεταξύ ανασυσταθεί. Με τροποποίηση του διατάγματος Πάγκαλου, στις επιτροπές συμπεριλαμβάνεται πλέον και αντιπρόσωπος της δικαστικής αρχής. Σύμφωνα με τον Αλιβιζάτο, ουσιαστικά την κρίσιμη απόφαση για το χαρακτηρισμό του υπόπτου και τη διάρκεια της εκτόπισης έπαιρνε ακόμα ο εισηγητής του μέτρου, δηλαδή ο εκπρόσωπος των υπηρεσιών ασφάλειας που διέθετε όλες τις πληροφορίες για το αξιόποινο της δράσης του εκάστοτε υπόπτου. Θεσπίζεται επίσης η δυνατότητα προσφυγής σε δευτεροβάθμιες επιτροπές ασφαλείας αποτελούμενες από ανώτερα στελέχη της δικαστικής, αστυνομικής και διοικητικής εξουσίας της περιοχής, οι οποίες αποφαίνονται τελικά για την εκτόπιση. Με μεταγενέστερα διατάγματα ψηφίζεται η δυνατότητα παράτασης της διάρκειας εκτόπισης κατά ένα χρόνο ή, *«εξαιρετικώς διαρκούσης της ανταρσίας»,* ουσιαστικά επ' αόριστον (διάταγμα Αυγούστου 1948). Με το Γ' Ψήφισμα του 1946 και τον αναγκαστικό νόμο 509/1947 καθιερώνεται η *στρατιωτική* εκτόπιση, δίνεται η αρμοδιότητα στα στρατοδικεία να επιβάλλουν το μέτρο ως ελαφρύτερη ποινή αντί της θανατικής εκτέλεσης, αλλά και να ισοδυναμούν ποινή φυλάκισης με πειθαρχική διαβίωση σε στρατόπεδο εξορίας.[51] Την ίδια εποχή, με διάφορα διατάγματα προσδιορίζονται οι όροι διαβίωσης των εκτοπισμένων στα απομακρυσμένα νησιά: αρχικά οι κρατούμενοι έχουν ελευθερία κινήσεων, αλλά σύντομα, στις αρχές του 1948 και λόγω της απότομης αύξησής τους, τίθενται από το νόμο υπό καθεστώς αστυνομικής επιτήρησης με απαγορεύσεις νυχτερινής κυκλοφορίας, συγκρότησης οργανώσεων, έκδοσης και κυκλοφορίας εντύπων ή χειρογράφων, περιορισμούς στα χρήματα που θα μπορούσαν να κερδίζουν από την άσκηση του επαγγέλματός τους ή το μέγιστο ποσό που μπορούσαν να έχουν στην κατοχή τους, λογοκρισία της αλληλογραφίας τους. Τέλος, με την επαναφορά σχετικού μεταξικού νόμου του 1940 (Αναγκαστικός Νόμος 511/ 31.12.1947) αποδίδεται στον Υπουργό Δημοσίας

[47] Πανουργιά 2013: 54.
[48] Αλιβιζάτος 1986: 417-426.
[49] ό.π., 420.
[50] ό.π., 434.
[51] Πανουργιά 2013: 56.

Τάξης η εξουσία να οργανώνει την *πειθαρχική διαβίωση* των εξόριστων με βάση «τον εσωτερικό κανονισμό των φυλακών», νομιμοποιώντας την εκ νέου οργάνωση των στρατοπέδων εξορίας ως οργανώσεις σωφρονισμού.[52]

Μεταξύ των στρατοπέδων που λειτούργησαν κατά την εμφυλιακή περίοδο, ιδιαίτερη περίπτωση συνιστά το στρατόπεδο της Μακρονήσου και συγκεκριμένα η θεσμοθέτηση και οργάνωση του «Οργανισμού Αναμορφωτηρίων Μακρονήσου» που συστήθηκε *μετά* τη λήξη των εχθροπραξιών του Εμφυλίου, με το περιβόητο Ψήφισμα ΟΓ' της 14ης Οκτωβρίου 1949 όπως ψηφίστηκε από τη Βουλή. Ο οργανισμός αποτελούσε νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου, διοικούμενο από υπουργική επιτροπή άμεσα οριζόμενη από την κυβέρνηση και με γενική διεύθυνση που πρότεινε το Γενικό Επιτελείο Στρατού και ενέκρινε το διοικητικό του συμβούλιο. Στο οργανωμένο πλέον στρατόπεδο συγκέντρωσης της Μακρονήσου εκτοπίζονταν κατά χιλιάδες τόσο οι στρατιωτικοί κρατούμενοι που είχαν αιχμαλωτιστεί στις εμπόλεμες συγκρούσεις ήδη το 1948, όσο και πολίτες ύποπτοι για τη φιλοκομμουνιστική τους στάση, πολίτες από εκκαθαρισθείσες περιοχές της ελληνικής επαρχίας, γυναίκες, άνδρες και παιδιά που μεταφέρθηκαν από στρατόπεδα της Ικαρίας, της Χίου, της Γυάρου, του Τρίκερι που λειτουργούσαν ήδη από την αρχή των εμφύλιων συγκρούσεων. Τα επιμέρους άρθρα του ΟΓ' Ψηφίσματος αναφέρονταν στις αρμοδιότητες του διοικητικού προσωπικού του στρατοπέδου να αποφασίζει για την «ανάνηψη», την επαρκή δηλαδή «αναμόρφωση» των κρατούμενων ώστε να επιτρέπει την αποφυλάκισή τους, άμεσα εξαρτημένη από την υπογραφή της «δήλωσης μετανοίας» ως αποκήρυξη και καταγγελία της κομμουνιστικής ιδεολογίας. Ο Αλιβιζάτος αναφέρει ότι ο «ειδικός» κανονισμός που σύμφωνα με το άρθρο 8 του ίδιου ψηφίσματος καθόριζε τον τρόπο λειτουργίας του στρατοπέδου δε βρέθηκε ποτέ, «αλλά είναι πολύ απίθανο να πρόβλεπε με λεπτομέρειες τις μεθόδους "αναμορφώσεως", δηλαδή την απάνθρωπη μεταχείριση που υφίσταντο οι κρατούμενοι για να σπάσει το ηθικό τους».[53] Οι συνθήκες κράτησης και αναμόρφωσης στον Οργανισμό της Μακρονήσου προκάλεσαν έντονη διεθνή κατακραυγή και με την καθοριστική συμβολή σχετικών δημοσιευμάτων στον ημερήσιο ελληνικό τύπο, το στρατόπεδο έπαψε να λειτουργεί με αυτή τη μορφή μόλις το 1951. Συνέχισε τη λειτουργία του ως στρατιωτική μονάδα για τους στρατιώτες με «ύποπτα» πολιτικά φρονήματα μέχρι το 1954. Μετά το κλείσιμο της Μακρονήσου, η πλειοψηφία των κρατούμενων εκτοπίστηκε στο στρατόπεδο του Άη-Στράτη που έκλεισε το 1962.

Οι συνθήκες διαβίωσης και η μεταχείριση των κρατούμενων στη Μακρόνησο και τη Γυάρο—στην τελευταία λειτούργησε στρατόπεδο ήδη από το 1946 και με σημαντικά διαλείμματα μέχρι το 1974—αποδεικνύουν πως σκοπός της εκτόπισης δεν ήταν απλά η απομάκρυνση των αριστερών και η επιτήρησή τους σε περιορισμένους γεωγραφικά νησιωτικούς τόπους για όσο χρόνο οι αρμόδιες αρχές έκριναν ασφαλές. Αντίθετα, η πειθαρχημένη διαβίωση των εξόριστων πολιτικών κρατούμενων είχε σαφή σκοπό την πλήρη αποσύνδεσή τους από τη δημόσια σφαίρα και την πολιτική ζωή, και κυριότερα «την εξασφάλιση της "ανάνηψής" τους, της επανόδου τους δηλαδή στην "εθνική", τη "νομιμόφρονα" οδό, διαμέσου πολλαπλών πιέσεων που αποσκοπούσαν να σπάσουν την πίστη τους και να συντρίψουν την προσωπικότητά τους».[54] Στα πλαίσια των *εξαιρετικών πολιτικών περιστάσεων* που διακηρύχτηκαν την περίοδο αυτή, αυξήθηκαν οι εκτελεστικές εξουσίες υψηλόβαθμων στελεχών της κυβέρνησης, μεταξύ των οποίων και η ισχύς της προφορικής διαταγής νυχτερινής σύλληψης και εκτόπισης από τους αρμόδιους υπουργούς Δικαιοσύνης και Δημόσιας Τάξης για «ύποπτους» φιλοκομμουνιστικής δράσης. Γενικότερα, στα πλαίσια των πολιτικών διώξεων η εκτόπιση, ο έλεγχος της «νομιμοφροσύνης» των δημόσιων υπαλλήλων και οι αντίστοιχες εκκαθαρίσεις των δημόσιων υπηρεσιών, η διάλυση του Κομμουνιστικού Κόμματος Ελλάδος και άλλων συνδικαλιστικών και πολιτικών σωματείων μετά από κυβερνητική ή διοικητική διαταγή (και όχι δικαστική) αλλά και η εντατικοποίηση της λογοκρισίας και άλλων βασικών πολιτικών ελευθεριών με τον Αναγκαστικό Νόμο 509/1947, στράφηκαν στη δίωξη της «"ανατρεπτικής" *βούλησης*, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε εξωτερίκευσή της με συγκεκριμένες πράξεις».[55]

---

[52] Αλιβιζάτος 1986: 458-465.
[53] ό.π., 465-469.
[54] ό.π., 472.
[55] ό.π.

Μετεμφυλιακά χρόνια

Παρά τη λήξη του Εμφυλίου, τα «έκτακτα μέτρα» κατά των αντιφρονούντων και ειδικότερα κατά των κομμουνιστών δεν καταργήθηκαν, αλλά αντίθετα σε νομικό επίπεδο οι πολιτικές διακρίσεις συνεχίζονταν καθημερινά «σε μεγάλο βαθμό χάρη σε ένα νομολογιακό πλάσμα, σύμφωνα με το οποίο ο εμφύλιος πόλεμος δεν είχε δήθεν τελειώσει τον Αύγουστο του 1949, αλλά παρατεινόταν τουλάχιστον ως τη δεκαετία του 1960.»[56] Σύμφωνα με τον Αλιβιζάτο, τα προϋπάρχοντα «έκτακτα μέτρα» χρησιμοποιήθηκαν για τη θέσπιση ενός είδους «παρα-συνταγματικού» σώματος που ίσχυε για τους παρεκκλίνοντες «μη-εθνικόφρονες» πολίτες, παράλληλα με το κανονικό Σύνταγμα που αφορούσε στους «εθνικόφρονες». Αυτό στάθηκε εφικτό μέσω μιας πρωτοφανούς εισαγωγής αφηρημένων κατευθυντήριων εννοιών στο Σύνταγμα του 1952—όπως η «εθνική συνείδηση», «αι ιδεολογικαί κατευθύνσεις του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού» κ.ά.—ως υπερβατικοί όροι στους οποίους το εθνικό εκπαιδευτικό σύστημα και η δημόσια διοίκηση όφειλαν να αφοσιώνονται. Παράλληλα, το Σύνταγμα απέκλειε όποιες «ιδεολογίαι σκοπούσε την διά βιαίων μέσων ανατροπήν του υφιστάμενου πολιτειακού ή κοινωνικού καθεστώτος».[57] Χωρίς να προσφέρει περαιτέρω διευκρινίσεις για τον ορισμό των κρίσιμων αυτών εννοιών σε σχέση με την πολιτική ταυτότητα που άρμοζε στα κρατικά ιδανικά, το συνταγματικό κείμενο άφηνε στην κρίση της εκάστοτε δικαστικής ή ακόμα και διοικητικής εξουσίας τη διασαφήνισή τους, ανάλογα με τις περιστάσεις. Θεμελιώνοντας το Σύνταγμα σε αφηρημένες «εξωνομικές αξίες», ο νομοθέτης αυτόματα αναγνώριζε πως εκείνοι που δεν αποδείκνυαν την ταύτισή τους με αυτές τις αξίες ή ακόμα χειρότερα θεωρούνταν ύποπτοι για την παραβίασή τους, μπορούσαν ή όφειλαν να εξαιρεθούν σε ένα κενό δικαίου: το κενό αυτό «*καλυπτόταν αυτόματα* από το νομοθετικό οπλοστάσιο έκτακτης ανάγκης της εποχής του εμφυλίου πολέμου το οποίο […] αποκτούσε καθεστώς παράλληλο, αν όχι συμπληρωματικό, προς το τυπικό σύνταγμα του οποίου παραβίαζε τον αντιφατικό, άλλωστε, φιλελευθερισμό.»[58] Σχεδόν το σύνολο των έκτακτων νομοθετημάτων που περιόριζαν τις πολιτικές ελευθερίες και είχαν εκδοθεί από το 1946 και ύστερα, κατοχυρώθηκε με το ψήφισμα της 29ης Απριλίου 1952 ως ισχύον «*παρά το Σύνταγμα»,* δηλαδή παράλληλα και με ίση αξία με το Σύνταγμα. Έτσι, παρότι στην πλειοψηφία τους είχαν αντισυνταγματικό περιεχόμενο, τα διατάγματα αυτά μπορούσαν τυπικά να εφαρμόζονται από τα δικαστήρια την ίδια στιγμή με το επίσημο Σύνταγμα.

Το Σύνταγμα του 1952 έθετε επιπλέον «ρήτρες ασφαλείας» όσον αφορά στις πολιτικές ελευθερίες, δηλαδή περιορισμούς και απαγορεύσεις στην ελευθερία της έκφρασης και του τύπου, στο δικαίωμα απεργίας των δημοσίων υπαλλήλων, ενώ θέσπιζε τη δυνατότητα υπαγωγής ακόμα και ιδιωτών σε στρατοδικεία όταν οι πράξεις τους κρίνονταν απειλητικές για την εθνική ασφάλεια. Πρωτοφανής ήταν η εξουσιοδότηση του Συντάγματος προς την εκτελεστική εξουσία να αναστείλει τις συνταγματικές εγγυήσεις και να κηρύξει τη χώρα σε «κατάσταση πολιορκίας» όχι λόγω εξωτερικής απειλής αλλά όταν συνέτρεχαν λόγοι εσωτερικής ασφάλειας, χωρίς προηγούμενη γνωμοδότηση από το κοινοβούλιο. Κρίσιμη ήταν επίσης η προσπάθεια να κατοχυρωθεί με συνταγματική μεταρρύθμιση (1963), η διάλυση κομματικών σχηματισμών που με *μη βίαια* δηλαδή νόμιμα μέσα σκόπευαν στην ανατροπή του καθεστώτος φέρνοντας στο προσκήνιο την *πολιτική βούληση ως παράνομη,* προτού αυτή υλοποιηθεί ως πραγματική πράξη. Τα χρόνια μεταξύ Εμφυλίου και δικτατορίας των συνταγματαρχών, οι διώξεις των κομμουνιστών εντάθηκαν με την κατηγορία του εγκλήματος της *κατασκοπείας*, όπως όριζε ο μεταξικός Αναγκαστικός Νόμος 375/1936 που επανήλθε σε ισχύ το Δεκέμβριο του 1950 και προέβλεπε θανατική ποινή για όποιον αποσπούσε και μετέδιδε πληροφορίες για τις αμυντικές θέσεις του στρατού σε αποδέκτες του εξωτερικού.[59] Με βάση το ισχύον δίκαιο, τα στρατοδικεία παρέμεναν αρμόδια για την εκδίκαση εγκλημάτων κατασκοπείας που θεωρούνταν πράξεις ενάντια στην ασφάλεια των ενόπλων δυνάμεων και του κράτους από εξωτερικό κίνδυνο. Με την κατηγορία της κατασκοπείας τα στρατιωτικά δικαστήρια επέβαλαν αυστηρότατες ποινές: «Οι αποφάσεις αυτές δεν βασίζονταν σε *καμιά συγκεκριμένη απόδειξη*, αλλά αποκλειστικά στο φάκελο των κατηγορουμένων, και ειδικότερα στις υποδείξεις των αστυνομικών αρχών που αφορούσαν το βαθμό "επικινδυνότητας" των κατηγορουμένων, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε συγκεκριμένη πράξη».[60]

---

[56] Αλιβιζάτος 1986: 526.
[57] Σύνταγμα 1952, άρθρο 100 §§ 1 και 2 όπως παρατίθεται στον Αλιβιζάτο 1986.
[58] Αλιβιζάτος 1986: 529.
[59] ό.π., 566-578.
[60] ό.π., 574-575.

Όσον αφορά καθαυτό το μέτρο της διοικητικής εκτόπισης, στα μεταπολεμικά χρόνια οι εκτοπίσεις πολιτικών κρατούμενων συνεχίστηκαν σε εφαρμογή τόσο των έκτακτων νομοθετημάτων του Εμφυλίου πολέμου, η κανονική ισχύς των οποίων επικυρώθηκε το 1952, όσο και του Νόμου 375 περί κατασκοπείας. Στις περισσότερες περιπτώσεις το μέτρο της εκτόπισης παρέμενε διοικητικό και προληπτικό έτσι ώστε τυπικά δεν προσέβαλλε τις προσωπικές ελευθερίες των πολιτών, ενώ επιτρεπόταν από το νόμο και εφαρμόστηκαν αλλεπάλληλες παρατάσεις της διάρκειας παραμονής στην εξορία που σήμαιναν συχνά κράτηση για μια ολόκληρη δεκαετία χωρίς ποτέ να γίνει παραπομπή σε δίκη.[61] Έτσι, ενώ οι κυβερνήσεις ακολούθησαν κοινοβουλευτικές διαδικασίες θέσπισης του σχετικού νομικού πλαισίου και προσπάθησαν να διατηρήσουν έστω και τυπικά το δικαίωμα σε δίκη ποινικού ή στρατιωτικού δικαστηρίου, στην ουσία η εφαρμογή του μέτρου υπήρξε έντονα αντιφιλελεύθερη. Γενικά, η παράταση και η αυστηρότητα εφαρμογής των «έκτακτων μέτρων» για τις πολιτικές διώξεις έγινε εφικτή με το επιχείρημα ότι η *ανταρσία* του Εμφυλίου *διαρκούσε* εφόσον δεν είχε ποτέ υπογραφεί όποια επίσημη συμφωνία για τη λήξη της, καθώς και εφόσον κομμουνιστές στασιαστές του Εμφυλίου παρέμεναν εντός του εθνικού εδάφους. Τελικά, το 1962 κηρύχθηκε επίσημα η «λήξη» της εμφύλιας εμπόλεμης διαμάχης, ενώ με το ίδιο νομοθέτημα καθορίστηκε η μέγιστη διάρκεια της διοικητικής εκτόπισης σε 48 μήνες. Ταυτόχρονα, η ελληνική νομοθεσία νομιμοποιούνταν στην παραβίαση των προσωπικών ελευθεριών των πολιτών παρά την υπογραφή διεθνών συμβάσεων όπως η Σύμβαση της Ρώμης του 1952, με το πρόσχημα της διαρκούς ανταρσίας όπως προαναφέρθηκε, συνθήκη που επέτρεπε την αναστολή των κανόνων δικαίου «εν περιπτώσει πολέμου ή ετέρου δημοσίου κινδύνου απειλούντος την ζωήν του έθνους».[62]

Δικτατορία

Η δικτατορία των συνταγματαρχών έθεσε σε άμεση εφαρμογή το μέτρο της εκτόπισης περίπου 6.850 πολιτικών αντιπάλων, χωρίς εκδίκαση ή απόφαση των Επιτροπών Ασφαλείας όπως όριζε ο ισχύον νόμος, εξορίζοντάς τους στο νησί της Γυάρου από την πρώτη κιόλας ημέρα του πραξικοπήματος. Το μέτρο χρησιμοποιήθηκε εκτεταμένα—10.000 άτομα εκτοπίστηκαν έως τον Ιούνιο του 1973—με τροποποίηση στους υπάρχοντες νόμους για τις πολιτικές διώξεις. Συγκεκριμένα, η δικτατορική κυβέρνηση, με τον Αναγκαστικό Νόμο 165/21.10.1967 μετέβαλλε τη δομή των Επιτροπών Ασφαλείας αντικαθιστώντας τον δικαστικό με εκπρόσωπο της αστυνομίας, ενώ έθεσε ως μοναδικό ένδικο μέσο την προσφυγή στον Υπουργό Δημόσιας Τάξης αντί των δευτεροβάθμιων Επιτροπών που προϋπήρχαν. Επίσης, θέσπισε την επ' αόριστο διάρκεια εκτόπισης και απέδωσε ξανά την εξουσία στους Υπουργούς Δημόσιας Τάξης και Δικαιοσύνης να αποφασίζουν αυτοπροσώπως για την εκτόπιση των αντιφρονούντων. Παρά την ισχύ σχετικής νομοθεσίας, οι αποφάσεις αυτές ουσιαστικά συνιστούσαν *διαταγές* των υψηλόβαθμων στελεχών της δικτατορικής κυβέρνησης, έτσι ώστε δεν είναι δυνατόν να αναφερόμαστε σε *νόμιμα* μέτρα καταστολής εφόσον «[…] η ισχύουσα νομοθεσία, όποια κι αν ήταν, έτσι ή αλλιώς είτε παραβιαζόταν ανοικτά είτε καταστρατηγούνταν».[63] Γενικά, κατά τη διάρκεια της επταετίας, παρά τη θέσπιση και εφαρμογή δικτατορικού συντάγματος και την τυπική άρση της «κατάστασης πολιορκίας» δύο χρόνια μετά το πραξικόπημα, οι προσωπικές ελευθερίες των πολιτών καταπατήθηκαν συστηματικά στην πράξη, με την αυθαίρετη χρήση πρακτικών πλήρως «*εκτός νόμου*». Εκτός της εκτόπισης, σε αυτές συγκαταλέγονταν τα άγρια βασανιστήρια κρατούμενων σε φυλακές ή σε αναμονή δίκης, στην εξορία ή σε ανάκριση. Όπως επισημαίνει ο Αλιβιζάτος, οι αστυνομικές αυτές μέθοδοι πολιτικής καταστολής απέβλεπαν όχι μόνο στη φυσική και ψυχική εξάντληση των αντιπάλων του καθεστώτος αλλά και «*στη δημιουργία ενός κλίματος τρομοκρατίας*»[64] που σκοπό είχε τη δίωξη όποιας *διαφορετικής* πολιτικής φωνής τολμούσε να αντιταχθεί στην κυρίαρχη εξουσία, ανεξάρτητα από την επακριβή ιδεολογική της θέση. Έτσι, ενώ στην εμφυλιακή και μεταπολεμική περίοδο η δίωξη των πολιτικά αντιφρονούντων εστίασε αντίστοιχα στους κομμουνιστές και τους αριστερούς με την ευρύτερη έννοια, η δικτατορία εφάρμοσε σε όλους τους δημοκράτες που δήλωσαν ανοιχτά την πολιτική τους αντίθεση, την πλέον απάνθρωπη μεταχείριση.

Η *διαφορά* της κρατικής πολιτικής τρομοκρατίας κάτω από τη δικτατορία των συνταγματαρχών δεν ήταν καθαρά ποσοτική σε σχέση με τα θλιβερά ιστορικά προηγούμενά της στην Ελλάδα: ήταν κυρίως

[61] Αλιβιζάτος 1986: 579-580.
[62] Άρθρο 15 § 1, Σύμβαση της Ρώμης όπως παρατίθεται στον Αλιβιζάτο 1986: 589.
[63] Αλιβιζάτος 1986: 602-609.
[64] ό.π.

ποιοτική, γιατί δεν γνώρισε πολιτικούς ή άλλους φραγμούς που να περιορίζουν στην πράξη το πεδίο εφαρμογής της.[65]

Όπως στις προηγούμενες περιόδους και κατά την επταετία, με το επιχείρημα της *έλλειψης υγιών κοινωνικών αντιλήψεων,* εφαρμόστηκε ο έλεγχος της *νομιμοφροσύνης* τόσο των δημόσιων διοικητικών υπαλλήλων και των δικαστικών, όσο και των πανεπιστημιακών και εκπαιδευτικών που υποχρεώνονταν να υποβάλουν γραπτή δήλωση κοινωνικών φρονημάτων. Η παραβίαση της νομιμοφροσύνης διευρύνθηκε μεταξύ άλλων (Συντακτική Πράξη Θ', 1967) ώστε να περιλαμβάνει όλους όσους πίστευαν ή διέδιδαν *κομμουνιστικές ή αντεθνικές* ιδέες με οποιοδήποτε τρόπο (έντυπο υλικό, διαδηλώσεις, συναθροίσεις, επικοινωνία με άλλους οπαδούς), αλλά και διέπρατταν έγκλημα κατασκοπείας όπως όριζε ο νόμος 375/1936.

Οι μέθοδοι *κυρίαρχης εξαίρεσης* που εφαρμόστηκαν στην εξορία εγκαθίδρυσαν την κυριαρχία του κρατικού καθεστώτος που αναδείχτηκε νικητής του εμφύλιου πολέμου κυριολεκτικά και συμβολικά πάνω στα σώματα των εξόριστων, μέσα από την κατασκευή ενός προτύπου πολιτικής ταυτότητας που όφειλε να εξαιρεθεί από το δίκαιο και να τιμωρηθεί πέρα από τα όρια του *ανθρώπινου*, του *ανθρώπινου λόγου.* Η σύνδεση του θεσμού της εκτόπισης με ποινικούς κρατούμενους σύμφωνα με το προπολεμικό δίκαιο, επομένως ανθρώπους που είχαν διαπράξει αποδεδειγμένα βίαια εγκλήματα, απέδωσε στην εκτόπιση τη σημασία αμυντικού μέτρου για την επιβίωση και τη σωματική ακεραιότητα πολιτών και κοινωνίας γενικότερα. Η κατηγορηματική συγκρότηση του αντιφρονούντος συσχετίστηκε με πολιτικές συμπεριφορές η αρνητική αξιολόγηση των οποίων προϋπήρχε του Εμφυλίου, που μέσα από την ιστορική επανάληψη είχε καταστήσει τις αξιολογήσεις αυτές παραδοσιακές, δεδομένες και αφαιρετικές. Η υιοθέτηση προπολεμικών νομοθετημάτων που είτε αναθεωρούνταν είτε επανέρχονταν απαράλλαχτοι σε ισχύ, και σπάνια η σύνταξη νέων νόμων από τις εθνικές κυβερνήσεις του Εμφυλίου και αργότερα από πιο φιλελεύθερα σχήματα, ενέτασσε τις συστηματικές διώξεις των κομμουνιστών στα πλαίσια μιας καταγωγικής εθνικής ανάγκης και επιδίωξης, και την ποινικοποίηση της αριστερής ιδεολογίας σε έναν επίμονο και διαρκή αγώνα κατά του διαρκούς «ερυθρού κινδύνου» που καλούνταν να αντιμετωπίσει όχι μόνο η Ελλάδα, αλλά ολόκληρος ο δυτικός κόσμος ως ενσωμάτωση του κακού στα μεταπολεμικά χρόνια. Η ασάφεια και η αοριστία που χαρακτήριζαν τις νομικές διατυπώσεις «ως προς τον καθορισμό της αντικειμενικής υπόστασης των αδικημάτων που καθιέρωναν», είχε αποτέλεσμα η «επικινδυνότητα» των ύποπτων πολιτών να αποφασίζεται με βάση την ατομική κρίση των εκάστοτε κρατικών αξιωματούχων, αντί της αμεροληψίας του νόμου.[66] Η ευρύτητα του γράμματος του νόμου απέδιδε την δύναμη στην εκτελεστική—και όχι στη δικαστική εξουσία—να στοχοποιεί και να εκτοπίζει ολοένα μεγαλύτερο εύρος *ύποπτων*, δυνητικά οποιονδήποτε πολίτη ως ένοχο χωρίς απαραίτητα να έχει αποδειχτεί σε βάρος του αξιόποινη *έμπρακτη δράση.* Η ανάγκη της κυρίαρχης εξουσίας να αντιμετωπίσει όλο και μεγαλύτερο *πλήθος* αντιφρονούντων, οδήγησε τα μέτρα της πολιτικής καταστολής να τιμωρούν πρώτα την *ιδεολογική πρόθεση* των κομμουνιστών ως *βούληση* για πράξεις κατά του καθεστώτος *πριν αυτές διαπραχθούν*, πρακτική που ενισχύθηκε από σχετικές πολιτικές διακηρύξεις υπέρ του «"βουλητικού" ποινικού δικαίου» τη δεκαετία του 1950.[67] Χαρακτηριστικά, ο τρόπος που ορίστηκε το νομικό περιεχόμενο για συγκεκριμένα πολιτικά εγκλήματα όπως της κατασκοπείας, διευκόλυνε την εφαρμογή εξαιρετικά σκληρών ποινών που

> […] δεν βασίζονταν σε *καμιά συγκεκριμένη απόδειξη,* αλλά αποκλειστικά στο φάκελο των κατηγορουμένων, και ειδικότερα στις πληροφορίες και τις υποδείξεις των αστυνομικών αρχών που αφορούσαν το βαθμό «επικινδυνότητας» των κατηγορουμένων, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε συγκεκριμένη πράξη και αποκλειστικά και μόνο ενόψει της «θέσης» που κατείχαν στην ιεραρχία του Κομμουνιστικού Κόμματος και της εμμονής τους να μείνουν πιστοί στην ιδεολογία τους.[68]

Συχνά ο νόμος θεσπιζόταν για να νομιμοποιήσει καταστολή που ούτως ή αλλιώς πραγματοποιούνταν.[69] Για παράδειγμα, όπως προαναφέρθηκε, η διοικητική εκτόπιση ήταν τυπικά *προληπτικό* μέτρο, επομένως η εφαρμογή της δε συνιστούσε παραβίαση προσωπικών ελευθεριών:

---

[65] Αλιβιζάτος 1986: 611.
[66] Σταυρίδης 2006 (β): 389.
[67] Αλιβιζάτος 1986: 549.
[68] ό.π., 574.
[69] ό.π., 390.

στην πραγματικότητα, με το μέτρο επιτράπηκε η απάνθρωπη μεταχείριση πολιτικών κρατούμενων χωρίς νομικές επιπτώσεις στους αυτουργούς. Η καιροσκοπική εργαλειακή χρήση του νόμου εμφανίζεται και σε περιπτώσεις που η εφαρμογή ποινών προλαβαίνει την επίσημη θέσπιση του σχετικού νόμου. Σύμφωνα με τον Αλιβιζάτο, «το στρατόπεδο της Μακρονήσου πρωτολειτούργησε στις αρχές του 1947 και όλοι σχεδόν οι εκτοπιζόμενοι άνδρες άρχισαν να μεταφέρονται εκεί το χειμώνα του 1948-49, χωρίς να υπάρχει η παραμικρή σχετική νομοθετική πρόβλεψη.»[70] Αντίστοιχα, κατά την πρώτη περίοδο λειτουργίας του στρατοπέδου πειθαρχημένης διαβίωσης της Γυάρου από τη Χούντα των συνταγματαρχών (1967-1973), οι πολιτικοί κρατούμενοι εκτοπίστηκαν εδώ ως πολιτικοί αντιρρησίες, «μολονότι κανείς τους δεν είχε καμιά καταδικαστική απόφαση δικαστηρίου εις βάρος του».[71]

Στα στρατόπεδα εξορίας που λειτουργούν στα κρίσιμα μεταπολεμικά χρόνια επιτελείται η κυρίαρχη εξαίρεση «μιας νέας κοινωνικής "ταυτότητας", την οποία διαμορφώνουν και συγκροτούν ιδιότητες, συμπεριφορές και συλλογικές στάσεις που οδηγούν τους ανθρώπους, οι οποίοι τις αποδέχονται και τις μορφοποιούν, σε μια ζωή στερήσεων και βασάνων, σε μια ζωή όπου ο θάνατος αντιπροσώπευε την αποδεκτή καθημερινότητα.»[72] Την ίδια στιγμή, ως αντικατοπτρισμός της εκτοπίσιμης ταυτότητας του «επικίνδυνου» πολίτη, σχηματοποιείται η έννοια του «ορθού» πολίτη, του *κανονικού «υποκειμένου»* που δικαιούται την προστασία του νόμου με ολοένα ισχυρότερη αναφορά σε έννοιες '*εθνικο*φροσύνης' και '*νομιμο*φροσύνης' που γίνονται ταυτόσημες. Όπως επισημαίνει η Judith Butler [Μπάτλερ]:

> Όταν όμως μιλάμε για το "υποκείμενο", δεν εννοούμε πάντα ένα άτομο: εννοούμε ένα μοντέλο εμπρόθετης δράσης και διανοητού, ένα μοντέλο που πολύ συχνά βασίζεται σε αντιλήψεις κυρίαρχης εξουσίας. Στα πιο μύχια επίπεδα, είμαστε κοινωνικοί· στρεφόμαστε προς ένα «εσύ»· είμαστε εκτός του εαυτού μας, συγκροτούμενοι σε κανονιστικά πρότυπα που προηγούνται από εμάς και μας υπερβαίνουν, παραδομένοι σε ένα σύνολο κανονιστικών προτύπων και σε ένα πεδίο εξουσίας που μας καθορίζουν με θεμελιώδη τρόπο.[73]

Έτσι, σε πολιτικό επίπεδο από τη μία πλευρά συντηρήθηκε η «"απειλή" ενός κοινού αντιπάλου» όπως είχε διαμορφωθεί ήδη από τα χρόνια του μεσοπολέμου, και από την άλλη πλευρά η μεταπολεμική κοινωνία προμηθεύτηκε με «μια νέα κατευθυντήρια αρχή της κρατικής δραστηριότητας και της πολιτικής ζωής του τόπου».[74] Οι *αντικομμουνιστικές* διώξεις της περιόδου υπήρξαν με αυτόν τον τρόπο καταστατικές για την *οριοθέτηση* της πολιτικής και εθνικής ταυτότητας της ελληνικής κοινωνίας μετά την εξάντληση του πολέμου και των εθνικών κρίσεων που είχαν προηγηθεί—μεταξύ των οποίων και η Μικρασιατική Καταστροφή και οι ανατρεπτικές κοινωνικές και οικονομικές συνέπειές της—και κυρίως μετά την επώδυνη εμπειρία του Εμφυλίου. Η προσπάθεια εκδημοκρατισμού της χώρας συνυφάνθηκε με τον «έκτακτο» αλλά διαρκή τρόμο του «εσωτερικού εχθρού», του ξένου πολιτικού σώματος που η *εξαίρεσή* του υποσχόταν την επιστροφή της κοινωνίας σε μια ομαλή κατάσταση. Όπως αναφέρει ο Σταυρίδης μιλώντας για τη Γυάρο, «Στην καθημερινή ζωή το έκτακτο μπορεί να έχει τη μορφή μιας ευκαιρίας ή μιας απειλής, μπορεί όμως, και οι κοινωνίες αυτό πάσχιζαν να εξασφαλίσουν, να αρθρώνει τους κύκλους της επανάληψης.»[75] Η αιχμαλώτιση και η εκτόπιση του δαιμονοποιημένου πολιτικού υποκειμένου έξω από την πόλη, αναδιανέμει τον χώρο της πόλης δυνητικά ως τόπο κανονικότητας· διαφοροποιώντας το *δίκαιο* από το *εκτός δικαίου* αναδιανέμοντας τις φυσικές τους επικράτειες, ο έκνομος έχει «τα νησιά», ο έννομος την πόλη, αλλά το κυρίαρχο καθεστώς διατηρεί και τις δύο επικράτειες υπό τον έλεγχό του. Εάν ο λόγος έχει συγκροτητική ισχύ,[76] η νομική περιγραφή του αντιφρονούντος σε συνδυασμό με την *εκτόπιση* και *αναμόρφωση* που συνεπάγεται, *φυσικοποιεί* τον

---

[70] Αλιβιζάτος 1986: 388. Το «ιστορικό» Ψήφισμα ΟΓ' «Περί μέτρων εθνικής αναμορφώσεως» με το οποίο «συστηματοποιείτο και θεμελίωνε σε νομική βάση»[70] ο «Οργανισμός Αναμορφωτηρίων Μακρονήσου» από το ελληνικό κοινοβούλιο ψηφίστηκε τον Οκτώβριο του 1949, συμπεριλαμβάνοντας στη δικαιοδοσία του οργανισμού «άπαντες οι κατά την δημοσίευσιν του παρόντος διατελούντες εν εκτοπίσει ως ενεχόμενοι εις αντεθνικά ενεργείας ή ως επικίνδυνοι εις το εθνικόν καθεστώς, ως και οι προληπτικώς συλληφθέντες υπό του υπουργείου Δημοσίας Τάξεως και των στρατιωτικών αρχών».

[71] Σαραντάκος 2003.

[72] Ηλιού 2000: 165.

[73] Μπάτλερ 2009 (β): 99.

[74] Αλιβιζάτος 1986: 386-387.

[75] Σταυρίδης 2006 (β): 303.

[76] Μπάτλερ 2009 (β): 97.

εθνικόφρονα και αποδιώχνει τον *αντιφρονών* ως μη-φυσικό συμμέτοχο στα δρώμενα της πόλης. Αποπέμποντας τον τελευταίο από το δημόσιο λόγο, τη δημόσια ζωή, τη μέριμνα του κράτους, ο μηχανισμός της εξαίρεσης λειτουργεί *παραδειγματικά,* για να καθορίσει την επικράτεια όχι της εξορίας, αλλά της ίδιας της *πόλης* όπως αυτή νομιμοποιεί και την οποία εγγυάται η κυρίαρχη εξουσία.[77]

[77] Μπάτλερ 2009 (β): 108.

2 _ 2 *Κυρίαρχη εξαίρεση* ιδρυτική της *κυριαρχίας* και το στρατόπεδο εξορίας

Εάν «ο εμφύλιος πόλεμος είναι το αντίθετο της κανονικής κατάστασης», τότε συνιστά μια περίοδο κρίσης όπου τα έκτακτα μέτρα που λαμβάνονται για την προστασία των πολιτικών ελευθεριών, φαίνεται να απαιτούν ακριβώς την *αναστολή* των θεμελιωδών νόμων για τις ατομικές ελευθερίες. Σε αυτή την παράδοξη στιγμή, το πολιτικό γεγονός αποκτά μια αμφίσημη και ασαφή σχέση με το δίκαιο σε επίπεδο νομικό και συνταγματικό, έτσι ώστε «η κατάσταση εξαίρεσης παρουσιάζεται ως η νόμιμη μορφή αυτού που δε δύναται να έχει νόμιμη μορφή».[78] Η ερμηνεία της εμπειρίας του Εμφυλίου από την επίσημη κρατική εξουσία ως ανωμαλία στην ιστορική πορεία του νεοελληνικού κράτους που αιτιολογείται από τη διαρκή απειλή του κομμουνισμού στη θεμελιακή συγκρότηση της ελληνικής μεταπολεμικής κοινωνίας, επέτρεψε τη θέσπιση μιας σειράς «έκτακτων μέτρων» που επέβαλαν νόμιμα την επέμβαση στη φυσική ζωή όσων κρίνονταν εχθροί του κοινωνικού συστήματος.[79] Μετά τη λήξη των ένοπλων συγκρούσεων, το νέο Σύνταγμα του 1952 προάγει έννοιες υπερβατικές της έννοιας του «ανθρώπου», όπως «έθνος», «πατρίδα», «φρόνημα» έτσι ώστε διακρίνει ιδεολογικά τον ελληνικό πληθυσμό και εξαρτά τα δικαιώματα, την ισονομία και την αξιοκρατία απέναντι στο νόμο από τη συμμόρφωση σε αυτές τις αξίες. Σε συνδυασμό με περιορισμούς των πολιτικών ελευθεριών και αυστηρές ποινές για τους διαφωνούντες, οι νομικές αυτές διακηρύξεις αντικατοπτρίζουν τις επίμονες ιδεολογικές συγκρούσεις της εποχής τόσο στην Ελλάδα όσο και στο εξωτερικό. Έτσι, το ίδιο το συνταγματικό πλαίσιο της περιόδου μεταθέτει ουσιαστικά τον εμφύλιο διχασμό από το έκτακτο πεδίο του πολέμου στη μονιμότητα της κανονικής ειρηνικής διαβίωσης, κατασκευάζοντας μια καθημερινότητα σε έκτακτη ανάγκη ικανή να ενσωματώσει κατά το νόμο μόνο ορισμένες πολιτικές συμπεριφορές: «[…] ο σύγχρονος ολοκληρωτισμός μπορεί να οριστεί ως η θέσμιση, μέσω της κατάστασης εξαίρεσης, ενός κατά νόμον εμφυλίου πολέμου».[80] Με αυτή την έννοια, όπως αναφέρει ο Αλιβιζάτος, η επιβίωση των «έκτακτων μέτρων» για τόσο μεγάλο διάστημα μετά τη λήξη του Εμφυλίου είναι «[…] ίσως, πιο σημαντική για την πολιτική εξέλιξη της χώρας απ' ό,τι η εφαρμογή τους το 1946-1949»[81] επιβεβαιώνοντας ότι «[…] στην εποχή μας, η κατάσταση εξαίρεσης, ως θεμελιώδης πολιτική δομή, αναδεικνύεται όλο και περισσότερο σε πρώτο πλάνο και τείνει να καταστεί τελικά ο κανόνας.»[82]

Η κατάσταση έκτακτης ανάγκης που θεσπίζεται στα μεταπολεμικά χρόνια, με το χαρακτηριστικό επιχείρημα ότι η *ανταρσία διαρκούσε*, επέτρεψε να διανοιχτεί στο δίκαιο «ένα κενό δικαίου» που καταργεί την έννομη τάξη ακριβώς με σκοπό να την προφυλάξει. Σύμφωνα με τον Agamben [Αγκαμπέν] στο *Κατάσταση Εξαίρεσης*,

> Στην πραγματικότητα, η κατάσταση εξαίρεσης δεν είναι ούτε ξένη ούτε οικεία προς το δικαιικό σύστημα και το πρόβλημα του ορισμού της αφορά ακριβώς ένα κατώφλι ή μια ζώνη αδιαφορίας, στην οποία το μέσα και το έξω δεν αποκλείουν το ένα το άλλο, είναι απλώς ακαθόριστα. Η αναστολή του κανόνα δε συνεπάγεται την κατάργησή του και η ζώνη ανομίας που εγκαθιδρύει δεν είναι—ή, τουλάχιστον, αξιώνει να μην είναι—ανεξάρτητη από την έννομη τάξη.[83]

Το κενό δικαίου που επιτρέπει την αναστολή της έννομης τάξης, σκοπό έχει τη διαφύλαξη του νόμου ως *κανόνα,* ώστε να μπορεί να εφαρμόζεται σε *κανονικές καταστάσεις* και με αυτόν τον τρόπο να τις εδραιώνει ως τέτοιες. Αυτό δηλαδή που παρουσιάζεται ως *κενό* δεν αφορά σε μια έλλειψη στο νομοθέτημα, αλλά στη δυνατότητα να εφαρμόζεται σε συγκεκριμένες περιστάσεις *αναστολή* του νόμου, χωρίς ο νόμος απαραίτητα να παύει να ισχύει.[84] Σε καταστάσεις έκτακτης ανάγκης, η εφαρμογή του νόμου είτε αναστέλλεται πλήρως είτε ο νόμος γίνεται *εργαλείο* που χρησιμοποιείται για να επεκτείνει τις εξουσίες της διοικητικής και εκτελεστικής εξουσίας, εξυπηρετώντας κρατικές τακτικές για τη διαχείριση συγκεκριμένων πληθυσμιακών ομάδων. Με αυτόν τον τρόπο, ο νόμος αποσυνδέεται από την ηθική του δικαίου, η εφαρμογή του παύει να είναι αντικείμενο της δικαστικής εξουσίας και

---

[78] Αγκαμπέν 2007: 12-13.
[79] Μπουρνάζος 2000: 123.
[80] ό.π.
[81] Αλιβιζάτος 1984: 392.
[82] Αγκαμπέν 2005: 43-44.
[83] Αγκαμπέν 2007: 45.
[84] ό.π., 57 και 65.

πραγματοποιείται μεροληπτικά.[85] Στο πέρασμα από το νόμο στον κανόνα, ο νόμος αποδύεται τις ηθικές βάσεις που τον συγκροτούν ως «δεσμευτική» διατύπωση του δικαίου για να γίνει *κανόνες* η εφαρμογή των οποίων βασίζεται «εξολοκλήρου στη διακριτική ευχέρεια, ή ακόμα και στην αυθαιρεσία, κρατικών υπαλλήλων, οι οποίοι τους ερμηνεύουν μονομερώς και αποφασίζουν για τη συνθήκη και τη μορφή υπό τις οποίες θα γίνεται η επίκλησή τους».[86] Η εξουσία του κυρίαρχου να *αποφασίζει* για την αναστολή εφαρμογής του νόμου, αποδίδει στον πρώτο τη δύναμη να *συνδέει* την κατάσταση εξαίρεσης με την ίδια την έννομη τάξη, όντας ταυτόχρονα *εντός και εκτός της: «Βρίσκεται έξω και ωστόσο ανήκει:* αυτή είναι η τοπολογική δομή της κατάστασης εξαίρεσης». Από αυτή τη θέση, ο κυρίαρχος εγκαθιδρύει «στο δίκαιο μια ζώνη ανομίας προκειμένου να καταστεί δυνατή η συγκεκριμένη θεσμοθέτηση του πραγματικού»,[87] χωρίς απαραίτητα να έχει δίκιο ή να χρησιμοποιεί μεθόδους που εμπίπτουν κανονικά στις νόμιμες δικαιοδοσίες της εκτελεστικής εξουσίας, αλλά με σκοπό να εγκαθιδρύσει ή να επαναφέρει και να διασφαλίσει μια νέα ή πρότερη *κανονική* κατάσταση. Σε αυτή τη ζώνη αδιαφορίας μεταξύ έννομου και έκνομου, η διάκριση των εξουσιών εγκαταλείπεται και αντί της νόμιμης δίκης, διοικητικοί, στρατιωτικοί, αστυνομικοί υπάλληλοι του κράτους αποκτούν «μια άνευ προηγουμένου εξουσία ζωής και θανάτου» παραπέμποντας σε κρατικές μορφές προγενέστερες του σύγχρονου κράτους.[88]

Σύμφωνα με τον Αγκαμπέν, πρωταρχικά η *εξαίρεση* από τον κανόνα δεν αναφέρεται σε αυτό που βρίσκεται *πριν* από την τάξη ως χάος, αλλά σε ένα πεδίο *μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού* στο οποίο η τάξη έχει *ανασταλεί.* Η ικανότητα του κανόνα δικαίου να αναφέρεται ακριβώς σε «αυτό που βρίσκεται έξω από τη σχέση (το ασχέτιστο, εκείνο που δεν έχει κανενός είδους σχέση με οτιδήποτε άλλο) και, παρ' όλα αυτά, να οικοδομεί έτσι μια σχέση μαζί του»,[89] δηλαδή η ικανότητα του νόμου που επιβάλλει ο κυρίαρχος να *ονοματίζει* τη σχέση του ακόμα και με το πραγματικό γεγονός που κανονικά θα προκαλούσε την υπέρβασή του, εγκαθιδρύει ακριβώς την καθολική ισχύ του ως *κυρίαρχου νόμου*.[90] Έτσι, η *εγκυρότητα* του κυρίαρχου νόμου συνιστά μια διαδικασία τοπο-θέτησης και ταξι-θέτησης της δικαιικής τάξης σε μια εδαφική επικράτεια του πραγματικού, με προϋπόθεση την ίδια την *κυρίαρχη εξαίρεση* ως ζώνη αποκλεισμού αυτού που εγκαταλείπεται από το νόμο:[91] η κατάσταση εξαίρεσης συνιστά προαπαιτούμενο, ενέχει ιδρυτική λειτουργία για τη σύνδεση του κανόνα με ένα πραγματικό πεδίο εφαρμογής. Στην κατάσταση έκτακτης ανάγκης ο κυρίαρχος ταυτίζεται με το νόμο, συνιστώντας έναν *έμψυχο νόμο,* και διατηρεί τη δύναμη της ισχύος του επί του πραγματικού χωρίς να υποχρεώνεται να σεβαστεί το δίκαιο. Συνδέοντας την έννομη τάξη με την επιβολή της ανομίας, ο *έμψυχος νόμος* διανοίγει το χώρο για μια νόμιμη βία που σκοπό έχει να αποκαταστήσει την ισχύ του δικαίου: *κυρίαρχος* είναι, με αυτούς τους όρους, αυτός που αποφασίζει για την κυρίαρχη εξαίρεση και διατηρεί τη δύναμη να την εφαρμόζει.[92] Ενώ η ισχύς του δικαίου *εντοπίζεται* σε μια συγκεκριμένη συνθήκη του πραγματικού, η κατάσταση εξαίρεσης παραμένει «μια μη εντοπιοποιήσιμη ζώνη»[93] με καταστατική λειτουργία για την ίδια την εγκυρότητα της ισχύουσας τάξης αλλά χωρίς πραγματική επικράτεια. Με άλλα λόγια, η *κυριαρχία* εμφανίζεται ως η αρχή που με σκοπό να εγκαθιδρύσει και να διαφυλάξει μια συγκεκριμένη εδαφική επικράτεια και έννομη τάξη, θέτει πρωταρχικά ή προσωρινά τον εαυτό της εκτός νόμου, έτσι ώστε να μπορέσει να νομοθετήσει και να εφαρμόσει το νόμο που η ίδια έχει «κατασκευάσει».[94]

Στην εγκατάλειψη του νόμου, το στρατόπεδο συγκέντρωσης είναι η *εντοπιοποίηση* της κατάστασης εξαίρεσης σε έναν πραγματικό τόπο, ένας τόπος δηλαδή όπου πραγματώνεται η απαγόρευση της βίας στην οποία βασίζεται το ίδιο το δίκαιο. Στο στρατόπεδο συγκέντρωσης επιβάλλεται *δια νόμου* η πλήρη διακυβέρνηση της φυσικής ζωής του πολίτη που έχει «αναθεματιστεί» από την πόλη, εγκαταλειμμένος στην κυρίαρχη βία--«αναθεματισμένος» με την έννοια «στο έλεος κάποιου» αλλά και «ανοικτός, σε όλους, ελεύθερος».[95] Σε αυτά τα πλαίσια, τα ελληνικά στρατόπεδα

---

[85] Μπάτλερ 2009 (β): 112-113.
[86] ό.π., 120.
[87] Αγκαμπέν 2007: 63 και 65.
[88] Μπάτλερ 2009 (β): 117 και 113.
[89] Αγκαμπέν 2005: 43.
[90] ό.π.
[91] ό.π., 42.
[92] Αγκαμπέν 2007: 63 και 119.
[93] Αγκαμπέν 2005: 44.
[94] Μπάτλερ 2009 (β): 119-121.
[95] Αγκαμπέν 2005: 58 και 43.

εκτόπισης διαμορφώνονται ως μια κυριολεκτικά και εννοιολογικά *οριακή ζώνη* της ζωής στην πόλη, η λειτουργία των οποίων, *μέσω της νόμιμης αναστολής του δικαίου,* σκοπό έχει να επανακαθορίζει ποιος επιτρέπεται να συμμετέχει στο κοινωνικό σύστημα ως *πολίτης*. Αυτό γίνεται εφικτό μέσω του *ειδικού* χαρακτηρισμού και μεταχείρισης αυτού που είναι *επικίνδυνος* για το δημόσιο συμφέρον και την εθνική ασφάλεια, επομένως *εκτοπίσιμος* και εκτεθειμένος στην κυρίαρχη βία για όσο χρόνο αυτό κρίνεται απαραίτητο από τον έμψυχο νόμο που οι υπάλληλοι του κράτους ενσωματώνουν. Τελικά, η θέσπιση των «έκτακτων μέτρων» που νομιμοποιούνται από την κατάσταση εξαίρεσης σκοπό έχει την ανα-θεμελίωση της κυριαρχίας μιας συγκεκριμένης πολιτικής εξουσίας σε περιόδους ριζικής αστάθειας και αμφισημίας. Η κυριαρχία δηλαδή επικυρώνει την ισχύ της μέσω της δύναμής της να αποφασίζει για το αν ο νόμος που θεμελιακά προστατεύει από τη βία και το θάνατο τη ζωή των υποκείμενων σε αυτόν, ισχύει ή εγκαταλείπεται: «*Η αρχέγονη σχέση του νόμου με τη ζωή δεν είναι η τήρηση, αλλά η Εγκατάλειψη»* .[96]

Οι νόμοι λειτουργούν ως σύνολο ρυθμιστικών κανόνων για το κοινωνικό γίγνεσθαι, ενώ παράλληλα ενσωματώνουν τη θεμελιώδη διάκριση μεταξύ ωφέλιμου και βλαπτικού στον οποίο βασίζεται ο *λόγος δικαίου* που ορίζει μια πολιτική επικράτεια. Με αυτή την έννοια, το νομικό πλαίσιο μιας εποχής αντικατοπτρίζει και διαμορφώνει την κοινή λογική μιας συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου, όπως αυτή επηρεάζεται από τις προγενέστερες και τις τρέχουσες περιστάσεις. Η φυσική επιβίωση και η ευημερία του *ανθρώπου* «καθίσταται αντικείμενο διερώτησης»[97] από τον τρόπο που σε κάθε εποχή ο νόμος προσδιορίζει την έννοια του *πολίτη·* η πολιτική προστασία της φυσικής ζωής δεν παραμένει εγγυημένη από μια ιδρυτική πράξη που συντελέστηκε *άπαξ και δια παντός* ως «πέρασμα από τη φύση στο κράτος» και απέκλεισε για πάντα το βίαιο θάνατο από τη ζωή στην πολιτική κοινωνία. Αντίθετα, ο πολιτικός δεσμός, ως σχέση, σύνδεση, συμμαχία μεταξύ των πολιτών και απέναντι στο νόμο,[98] ιδρύεται και *επανιδρύεται διαρκώς* με τη θέσπιση νέων ή την επαναφορά παλαιότερων νομοθετημάτων που *επαναδιατυπώνουν* τους όρους που διέπουν τη ζωή σύμφωνα με το δίκαιο, σε αντιδιαστολή με τη ζωή εκτός δικαίου. Η θεμελίωση και διαρκής επανίδρυση του δικαιικού λόγου με αυτό το σκοπό προϋποθέτει «μια ζώνη αδιακρισίας, όπου, εμπερικλείοντας και αποκλείοντας το ένα το άλλο, αυτά συγκροτούνται αμοιβαίως»[99] έτσι ώστε να δημιουργεί διαρκώς μια σχέση αναθέματος, δηλαδή να ονοματίζει το αδιανόητο, το ανεπιθύμητο με σκοπό την αποπομπή του ως εκδήλωση της επιθυμίας διαγραφής του.

> Το ανάθεμα είναι ουσιαστικώς η εξουσία να επανατοποθετήσουμε κάτι στον εαυτό του, δηλαδή η εξουσία να διατηρηθούμε αυτοί καθαυτούς σε σχέση με κάτι που προϋποτίθεται ως μη σχετιζόμενο. Ό,τι έχει αναθεματιστεί επανατοποθετείται στην ίδια τη χώρισή του και, ταυτοχρόνως, παραδίδεται στο έλεος εκείνου που το εγκαταλείπει, συνάμα αποκλεισμένο και περιλαμβανόμενο, αποδιωγμένο και, την ίδια στιγμή, αιχμαλωτισμένο.[100]

Η διάκριση του δικαιικού λόγου μεταξύ ωφέλιμου και βλαβερού συνιστά έναν *διαχωρισμό* μέσω μιας επιτελεστικής *δήλωσης,* μια άρνηση μέσω μιας κατάφασης, μια δια-γραφή μέσω μιας περι-γραφής, έτσι ώστε η εξαίρεση από το νόμο να γίνεται ταυτόχρονα το πεδίο οριοθέτησης της ισχύος του νόμου. Εάν ο *λόγος* συγκροτεί το πεδίο του πολιτικού ως *περίληψη και αποκλεισμό* της βίας ως ζωικής φύσης, στο ίδιο αυτό σημείο διάκρισης ο λόγος δικαίου ορίζει ότι αποσύρεται για να προστατέψει την επικράτεια της ισχύος του όταν αυτή απειλείται. Αυτό ακριβώς το σημείο διάκρισης συγκροτεί *έναν λόγο ως επικράτεια* του πολιτικού, όπου ο έλεγχος της φυσικής ζωής που εμπερικλείει τη βία πραγματοποιείται με μέσο την ίδια αυτή βία. Έτσι, ο *λόγος* δεν προβλέπει τη βία, δεν τη διατυπώνει, αλλά επιτρέπει την εφαρμογή της καθώς αυτός αποσύρεται: «Εδώ λειτουργεί λιγότερο ένας αποανθρωποποιητικός λόγος και περισσότερο μια άρνηση του λόγου που ως αποτέλεσμα παράγει αποανθρωποποίηση.»[101] Στην επικράτεια αυτή του *μη πολιτικού* διακρίνεται στην πράξη μεταξύ της ζωής που αξίζει να προστατευθεί και αυτής που οφείλει να εγκαταλειφθεί στη βία της κυρίαρχης εξουσίας, χωρίς η υποβάθμισή της να εμπίπτει στον ορισμό του βλαπτικού όπως το ορίζει το δίκαιο.

---

[96] Αγκαμπέν 2005: 58.
[97] ό.π.,19.
[98] Μπάτλερ 2009 (β): 95.
[99] Αγκαμπέν 2005: 146.
[100] ό.π., 171.
[101] Μπάτλερ 2009 (β): 88.

Στο στρατόπεδο εκτόπισης *εντοπίζεται*, αποκτά δηλαδή πραγματικό τόπο, το παράδοξο της *νόμιμης επιβολής της κυρίαρχης βίας* που αποκρυσταλλώνει τη ρητορική του δικαιικού λόγου για τη διαφύλαξη της ζωής και της ευδαιμονίας του κοινωνικού συνόλου σε δεδομένες πολιτικές συνθήκες. Οι εκτοπισμένοι στερούνται νόμιμα τα πολιτικά δικαιώματα και τις ελευθερίες τους για να απομείνουν τα γυμνά σώματα του ανθρώπου ενώπιον του κυρίαρχου, όχι ενώπιον της φύσης: *«Όχι η απλή φυσική ζωή, αλλά η ζωή η εκτεθειμένη στον θάνατο (η γυμνή ζωή ή ιερή ζωή) [που] συνιστά το αρχέγονο πολιτικό στοιχείο».*[102] Τα οργανωμένα στρατόπεδα «πειθαρχικής διαβίωσης» που ιδρύονται ή επαναλειτουργούν στην ελληνική επικράτεια από το 1946 μέχρι το 1974 έχουν πρωταρχικό στόχο την «ηθική εξόντωση και τρομοκράτηση των αντιφρονούντων» στο κυρίαρχο καθεστώς.[103] Μπορεί ο πρωταρχικός στόχος των αναμορφωτηρίων της Μακρονήσου για τα λίγα χρόνια που λειτούργησαν, αλλά και της παρατεταμένης αν και αποσπασματικής λειτουργίας της Γυάρου και των άλλων τόπων εξορίας να μην ήταν—ή να μην τους επιτράπηκε να είναι λόγω διεθνούς κατακραυγής και μετά τη φρίκη των ναζιστικών στρατοπέδων συγκέντρωσης[104]—η μαζική οργανωμένη δολοφονία χαρακτηρισμένων κρατικών εχθρών. Παρόλα αυτά, οι μέθοδοι και τα μέσα που εφαρμόζονται, «η έκταση και η ένταση των βασανιστηρίων, ατομικών και συλλογικών, σωματικών και ψυχικών»,[105] βεβαιώνουν πως οι κρατούμενοι υπέστησαν εξαιρετικές κακουχίες, συχνά σε κατάσταση μεταξύ ζωής και θανάτου, με απώτερο σκοπό την ηθική και ιδεολογική τους μετάλλαξη ή τουλάχιστον εξάντληση. Πέρα από το σωφρονισμό 'εγκληματιών' σε μια ζώνη απομόνωσης από την ελεύθερη πολιτική ζωή, η *εξορία* «στα νησιά» σηματοδότησε τον εξοβελισμό από τα όρια της *πολιτικής κοινωνίας*, «εκτός χώρου και εκτός χρόνου»,[106] σε εδάφη «εθνικά» αλλά εγκαταλειμμένα στον κυρίαρχο λόγο που συγκρότησε τη διανοητή επικράτεια μιας διαφορετικής έννοιας για το «έθνος». Η λειτουργία τους συνδέεται με τη σταδιακή διάκριση, διατύπωση και ποινικοποίηση των εγκλημάτων συνείδησης στο ελληνικό δίκαιο ήδη από την περίοδο του μεσοπολέμου και πρωτύτερα, συνεχίστηκε στη διάρκεια του Εμφυλίου και μονιμοποιήθηκε στη δεκαετία του 1950 ως νόμιμη αναστολή βασικών πολιτικών ελευθεριών ενάντια σε συγκεκριμένες ιδεολογίες. Παρά τη λήξη των εμφύλιων εμπόλεμων συγκρούσεων, η συνέχιση της λειτουργίας των στρατοπέδων εκτόπισης παρέτεινε τον ακραίο πολιτικό διχασμό της χώρας, όπως υποστηρίζει ο Πετρόπουλος· οι διαρκείς παρατάσεις εγκλεισμού των εξόριστων τροφοδοτούσαν το κρατικό καθεστώς με την αναγκαιότητα εντεταμένης αστυνόμευσης και διώξεων, επικυρώνοντας όχι μόνο την κυρίαρχη εξουσία του αλλά την ίδια την κοινωνική προοπτική που πρέσβευε για τη μεταπολεμική ελληνική κοινωνία. Οι αγριότητες και η βία των εμφύλιων συγκρούσεων μετατοπίστηκαν με αυτόν τον τρόπο σε έναν ελεγχόμενο τόπο έξω από την αστική επικράτεια, εδραιώνοντας τη δύναμη της διοικητικής εξουσίας να εφαρμόζει ανεξέλεγκτα έμπρακτη βία σε άτομα από τα οποία είχε αφαιρεθεί η ιδιότητα του πολίτη, σε κατάσταση ειρήνης. Αντίστοιχα, η πραγματικότητα των στρατοπέδων εξορίας επέτρεπε στο καθεστώς να χρησιμοποιεί την απειλή της εκτόπισης ως μέσο εκφοβισμού.

---

[102] Αγκαμπέν 2005: 142.
[103] Εγκυκλοπαίδεια Ιδρύματος Μείζονος Ελληνισμού, λήμμα «Μακρόνησος».
[104] Σακελλαρόπουλος 2000: 153.
[105] Μπουρνάζος 2000: 117.
[106] Σταυρίδης 2006 (β): 303.

«Σε κάθε περίπτωση, η κατάσταση εξαίρεσης ορίζει ένα κατώφλι στο οποίο λογική και πράξη δεν μπορούν να προσδιοριστούν, ενώ μια καθαρή βία χωρίς λόγο [ελληνικά στο κείμενο] αξιώνει να εφαρμόσει ένα εκφώνημα χωρίς καμία πραγματική αναφορά.»

Αγκαμπέν, *Κατάσταση Εξαίρεσης,* 72.

2 _ Οι 'επικίνδυνοι' πολίτες στο δημόσιο λόγο

Ο εκτοπίσιμος πολίτης που τιμωρείται με επιβεβλημένη απομάκρυνση από την επικράτεια της πόλης, προσδιορίζεται γενικότερα ως 'επικίνδυνος' για την ευρύτερη κοινωνία μέσα από μια ιστορική διαδικασία σύνταξης και προσαρμογής νομοθετημάτων που συναρτώνται με συγκεκριμένες πολιτικές συμπεριφορές. Τα κατηγορηματικά χαρακτηριστικά του αντιφρονούντος παραμένουν ασαφή όσον αφορά στο νομικό κείμενο της εμφυλιακής και μετεμφυλιακής περιόδου, αλλά αποκτούν σαφέστερα συμβολικά χαρακτηριστικά μέσα από το δημόσιο λόγο της κρατικής εξουσίας και προσωπικοτήτων που επηρρεάζουν το κοινωνικό φαντασιακό με τη δημόσια απεύθυνσή τους. Τα στρατόπεδα εξορίας και οι μέθοδοι που η «αναμορφωτική» διαδικασία επιτελείται παρακολουθούν τους συμβολισμούς που κατασκευάζει ο δημόσιος λόγος, συνδέοντας αρχετυπικές έννοιες του μιαρού και του έτερου με τους πραγματικούς ανθρώπους που φεύγουν για τα «νησιά», τη φυσιογνωμία και τη δράση τους. Κατά μία έννοια, η αλληλεπίδραση νόμων που ανάγονται σε παλαιότερες ποινικές διατάξεις όσον αφορά στο μέτρο της εκτόπισης, δοξασιών, οι πρόσφατες κοινωνικές μνήμες του Εμφυλίου και ο σύγχρονος της μετεμφυλιακής εποχής λόγος κυβερνήσεων και υποστηρικτών τους, παράγουν μέσα από τη μεταφορικότητα της καθημερινής γλώσσας τη συμβολική μορφή ενός αποκείμενου *πολιτικού σώματος* που ενσωματώνει ο αντιφρονών στο καθεστώς. Η συνάρτηση των παραπάνω 'λόγων' στο δημόσιο πεδίο παραπέμπει σε έναν διαχωρισμό μεταξύ συμβολικού και πραγματικού σώματος που καθένας ενσωματώνει ως πολιτικό υποκείμενο και ως ενσώματη ύπαρξη. Ο θεσμός της οργανωμένης αναμόρφωσης που υλοποιείται στα στρατόπεδα εξορίας φαίνεται να εστιάζει σε αυτή τη διάκριση των δύο σωμάτων: από τη μία πλευρά το *αντιφρονούν* συμβολικό-πολιτικό σώμα που καθορίζει τη συμπεριφορά εντός της δημόσιας σφαίρας του πολιτικού οφείλει εδώ να διαγραφεί και να μεταμορφωθεί, αλλά από την άλλη πλευρά αυτή η μετάλλαξη γίνεται δυνατή μόνο μέσω της αδιάλλακτης βίας στο φυσικό σώμα. Το παρόν κεφάλαιο διαπραγματεύεται αυτή τη διάκριση και τη σχέση μεταξύ των δύο σωμάτων που διαμορφώνεται στα στρατόπεδα εξορίας σε σχέση με θεμελιώδεις αξίες και μεταφορές που περιέχει η γλώσσα και χειρίζεται ο κυρίαρχος για να συγκροτήσει στο δημόσιο λόγο το αποκείμενο σώμα του αντιφρονούντος.

2 _ 1 Η γλώσσα ως πεδίο διάκρισης και η 'κοινή λογική' ως αίσθηση του πολιτικού

Η συγκρότηση της *πόλις* ως κοινωνικής οργάνωσης της κλασσικής αρχαιότητας δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την προστασία της φυσικής ζωής από τη βία που εντοπίζεται στη ζωική φύση του ανθρώπου και των ζώων καθαυτή, ταυτόχρονα *περιλαμβάνοντας και εξαιρώντας* τη φυσική αναπαραγωγική ζωή στον ιδιωτικό χώρο του οίκου. Στην αριστοτελική διάκριση που επικαλείται ο Αγκαμπέν, η φυσική αναπαραγωγική *ζωή* του ανθρώπου ως έμβιου όντος διακρίνεται από το *βίο* ως

μορφή ή τρόπο ζωής[107] «σε μια κοινότητα αγαθού και κακού, δικαίου και αδίκου και όχι απλώς ευχάριστου και επώδυνου», διαφοροποιώντας τον άνθρωπο ως *πολιτικόν ζώον* από τα υπόλοιπα έμβια όντα.[108] Ο πολιτικός βίος που ρυθμίζεται και συγκροτείται με βάση κανόνες δικαίου συμβαίνει στο δημόσιο χώρο και έχει σκοπό, πέρα από τη συντήρηση της φυσικής ζωής, την επίτευξη της ευδαιμονίας.[109] Στην κλασσική αρχαιότητα το ανθρώπινο σώμα ενσωματώνει μεταφορικά δύο διακριτά πεδία επιτελέσεων, την πολιτική και τη φυσική ζωή, από τις οποίες μόνο η πρώτη τυπικά εμπίπτει στη δικαιοδοσία του κράτους και δραστηριοποιείται στο δημόσιο χώρο και λόγο, ενώ η δεύτερη περιλαμβάνεται αποκλεισμένη εντός της πρώτης. Αναφερόμενος στην εργασία του Michel Foucault για τη βιοπολιτική στην εποχή της νεωτερικότητας, ο Αγκαμπέν υποστηρίζει ότι η αποφασιστική διαφορά της κλασσικής αρχαιότητας από τη νεωτερική αστική συνθήκη είναι η κατάργηση του αποκλεισμού της γυμνής ζωής από τη σφαίρα της πόλης δηλαδή η «πολιτικοποίηση της γυμνής ζωής ως τέτοιας».[110] Η νεωτερική *πολιτική* μέριμνα του κυρίαρχου για το ανθρώπινο σώμα τείνει να καταλύσει τη σαφή διάκριση μεταξύ δημόσιου βίου και ιδιωτικής ζωής, «επαναφέρει στο φως τον μυστικό δεσμό που ενώνει την εξουσία με τη γυμνή ζωή» παραπέμποντας στην αρχέγονη θεμελίωση της πολιτικής ως *βιοπολιτικής* που μας επιτρέπει «*[…] να πούμε ότι η παραγωγή ενός βιοπολιτικού σώματος είναι η πρωταρχική δραστηριότητα της κυρίαρχης εξουσίας».*[111]

Για τον Αριστοτέλη, η ειδοποιός διαφορά μεταξύ του απλού έμβιου όντος (*ζώον*) και του *πολιτικού ζώου* που συνιστά «κατά φύσιν» ο άνθρωπος, είναι η ικανότητά του να «διαθέτει τη γλώσσα» [«*λόγον δε μόνον άνθρωπος έχει των ζώων*»[112]] με τρόπο που να μπορεί να διακρίνει και να οργανώνει την κοινωνία της *οικογένειας* και της *πόλης* με βάση την τάξη του *δικαίου*. Όπως επισημαίνει ο Αγκαμπέν, η γλώσσα λειτουργεί ως δεσμός μεταξύ της φυσικής ζωής και του πολιτικού βίου του ανθρώπου: η φυσική ζωή όπως αρθρώνεται με τη *φωνή* για να εκφέρει τα σωματικά αισθήματα που της αντιστοιχούν διατηρείται ταυτόχρονα *εντός* αλλά *εξαιρούμενη* από το *λόγο* που «είναι για να δηλώνει το συμφέρον και το βλαβερόν, ώστε και το δίκαιο και το άδικον».[113] Η γλώσσα συνιστά ένα πέρασμα όπου ο σύγχρονος στοχαστής τοποθετεί «τον ακριβή τόπο της *πόλης»*, έτσι ώστε η *πολιτική* γίνεται το πεδίο αναζήτησης της σύνδεσης μεταξύ φωνής και λόγου, το πεδίο όπου στη γλώσσα διαπραγματεύεται ο άνθρωπος το γενικό συμφέρον της κοινωνίας μέσα από τη γνώση της ιδιωτικής εμπειρίας για το επώδυνο και το ευχάριστο. Με άλλα λόγια, η λειτουργία της γλώσσας εγγυάται τη διαδικασία *πολιτικοποίησης* του έμβιου όντος που πρωταρχικά είναι ο άνθρωπος, περικλείοντας μέσα στη γλώσσα την κραυγή της φυσικής ζωής που κινητοποιείται από την άμεση αισθητηριακή πρόσληψη του πραγματικού, τις ορμές, τα αισθήματα, τα ένστικτα επιβίωσης. Έτσι, ο πολιτικός άνθρωπος στο λόγο, «στη "γλώσσα", διαχωρίζει και αντιτάσσει στον ίδιο τον εαυτό του τη γυμνή ζωή του και, ταυτοχρόνως, βρίσκεται σε μια διαρκή σχέση μαζί της, σε έναν περιληπτικό αποκλεισμό.»[114] Όπως επισημαίνει η Hannah Arendt [Άρεντ] στο *Between Past and Future* μιλώντας για τον ελεύθερο πολιτικό άνθρωπο του Αριστοτέλη, ο λόγος αποτελεί τη μέθοδο διαχείρισης των ζητημάτων της δημόσιας σφαίρας ως τρόπος *πειθούς* μεταξύ των πολιτών: η *πειθαρχία* στον κυρίαρχο και στους νόμους της πόλης είναι «μια λέξη που δείχνει ξεκάθαρα ότι η υποταγή επικράτησε με την πειθώ και όχι με τη βία».[115] Η συγκροτητική λειτουργία της γλώσσας ως προς το πεδίο του πολιτικού βασίζεται στην ιδιότητά της ως φορέα των κοινωνικών συμβάσεων, της «κοινής λογικής» που η Άρεντ ορίζει ως

> [την] επί πλέον αίσθηση δυνάμει της οποίας οι πέντε καθαρά "υποκειμενικές" αισθήσεις ευθυγραμμίζονται με τον "αντικειμενικό" κόσμο. Και τούτο, εφόσον η συγκεκριμένη "αίσθηση" ελέγχει και συναρμόζει τα αισθητηριακά δεδομένα του ατόμου μαζί με εκείνα των άλλων υποκειμένων,

---

[107] Όπως επισημαίνει η Πανουργιά 2013: 159, η γλωσσική διάκριση μεταξύ «ζωής» και «βίου» είναι ανύπαρκτη στη νεοελληνική γλώσσα αλλά και εμπειρία. Παρόλα αυτά, στο σημείο αυτό είναι χρήσιμη για την κατανόηση του διακριτού σχήματος που προτείνει ο Αγκαμπέν.

[108] Αγκαμπέν 2005: 19.

[109] ό.π.,18.

[110] ό.π., 21.

[111] ό.π., 25.

[112] *Αριστοτέλους Πολιτικά*, 1253a στο Δεσποτόπουλος 2004: 48.

[113] ό.π., 49 και Αγκαμπέν 2005: 26.

[114] Αγκαμπέν 2005: 27.

[115] Άρεντ 1961: 23. Μετάφραση δική μου.

διασώζοντας έτσι την ίδρυση ενός κόσμου ως κοινού. Υπ' αυτή την προοπτική, η κοινή λογική συνιστά την "πολιτική αίσθηση κατ' εξοχήν".[116]

Η «κοινή λογική» ως *πολιτική αίσθηση* παραπέμπει σε ένα κρίσιμο σημείο σύνδεσης της εμπειρίας ως ύπαρξης/ συμμετοχής εντός του πραγματικού κόσμου, με έναν κοινό με τους άλλους κώδικα νοηματοδότησης της εμπειρίας. Η κατανόηση μεταξύ των μελών μιας κοινότητας για την κοινή σημασία που μπορεί να έχουν τα αισθητηριακά δεδομένα κατασκευάζει έναν δεσμό που εκφράζεται, επικυρώνεται και ανανεώνεται στη γλώσσα ως κατεξοχήν πεδίο έκφρασης και διαμόρφωσης του τι είναι κοινά αποδεκτό, ακόμα και διανοητό στα πλαίσια της πολιτισμικής παραγωγής και του κοινωνικού δεσμού όπως τοποθετείται σε μια συγκεκριμένη εποχή και γεωγραφικό τόπο. Κρισιμότερα, εάν «η κοινή λογική δημιουργεί τη λαϊκή κουλτούρα του μέλλοντος»[117] είναι γιατί ενσωματώνει μια επικρατούσα κοινή πρόθεση, μια κοινή προοπτική του κόσμου στο παρόν αλλά και για την ανάπτυξή του στο μέλλον, φέροντας αξίες δικαίου και άδικου, ωφέλιμου και βλαπτικού, ευχάριστου και επώδυνου. Σύμφωνα με τον Antonio Gramsci, κάθε φιλοσοφικό ρεύμα αφήνει ένα «ίζημα» στην κοινή λογική μιας περιόδου—ίζημα το οποίο τεκμηριώνει την ιστορική αποτελεσματικότητά του [historical effectiveness]—καθιστώντας την *κοινή λογική* πεδίο σύνδεσης μεταξύ της λαϊκής κουλτούρας [folklore] και του λόγου των ειδικών. Με βάση τη θεωρία για το *αποκείμενο*, η γλώσσα ενσωματώνει πολιτικές σημασίες που αποδίδει σε ποιότητες του αισθητικού· ο λόγος κυρίαρχων προσώπων και ομάδων που ανήκουν στην πολιτική και πολιτισμική εξουσία μιας κοινωνικής επικράτειας μπορούν να επηρεάσουν σταδιακά την κοινή λογική της, τροποποιώντας την πολιτική σημασία που αποκτούν τα αισθητηριακά ερεθίσματα όταν ερμηνεύονται. Έτσι, γίνεται εφικτό ο κυρίαρχος λόγος να αντλήσει από διαχρονικές έννοιες του *μιαρού, του άρρωστου, του περιθωριακού* για να περιγράψει κάθε φορά μια κοινωνική ομάδα ως την πραγματική έκφραση της πολιτικής ετερότητας για την εποχή. Σε αυτή τη διαδικασία, ο κυρίαρχος λόγος συνδέει τις απόψεις του με διαχρονικές αξίες του πολιτικοκοινωνικού φαντασιακού, καταφεύγοντας στο παρελθόν, την παράδοση και την ιδεατή εθνική ταυτότητα για να αντιτάξει σε αυτά τον *έτερο* ως *τον εχθρό τους*. Για παράδειγμα, στην ελληνική περίπτωση ο δημόσιος λόγος που μετεμφυλιακά διαμορφώνει τον *αντιφρονούντα* ως εξωνομική ταυτότητα, φαίνεται πως ήδη από την περίοδο του μεσοπολέμου διαπερνά την καθημερινή αντιμετώπιση των νησιωτών που ζουν κοντά στους πολιτικούς εξόριστους: «[…] προκαταλήψεις που καλλιεργούνταν σε βάρος των εξορίστων από την αντικομμουνιστική προπαγάνδα του κράτους, που τους παρουσίαζε σαν βάρβαρους, απολίτιστους, καθυστερημένους, σαν ανθρώπους με εγκληματικά αισθήματα, άθεους και αντίχριστους που ήθελαν να διαλύσουν τα πάντα: κράτος, κοινωνία, οικογένεια και θρησκεία.»[118] Αντίστοιχα, αναφερόμενος στη διαιώνιση των βιαιοτήτων της μετεμφυλιακής περιόδου στα πλαίσια του εθνικόφρονος λόγου, ο Πετρόπουλος σημειώνει:

> Η ενεργητική δράση των υποκειμένων για την αποτροπή της απειλής, η οποία στην συγκυρία αντιπροσωπεύεται από την πολιτική ετερότητα, ή έστω η παθητική ουδετερότητα απέναντι στη διαιώνιση της αντιπαλότητας θα είχε εξαντλήσει τη δυναμική της, αν δεν θεμελιωνόταν σε ένα σύνολο από λαϊκές πίστεις και δοξασίες, αν δεν ενεργοποιούσε τους μηχανισμούς δόμησης συλλογικών—αρνητικών κατά κανόνα—φαντασιώσεων, έτσι ώστε να μορφοποιούνται και να εσωτερικεύονται αποτελεσματικά οι παραδοξότητες της "εμφύλιας ειρήνης", αλλά και να νοηματοδοτούνται οι αντιφατικές πρακτικές των δρώντων υποκειμένων.[119]

Στον εικοστό αιώνα χρησιμοποιήθηκαν βάναυσες μέθοδοι προληπτικών διώξεων ακόμα και από δημοκρατικά εκλεγμένα, κοινοβουλευτικά καθεστώτα, στα πλαίσια της αυξανόμενα *βιοπολιτικής* άσκησης της κρατικής πολιτικής που αμφισβήτησε την ίδια την αξία της ζωής πολιτών συνδέοντας ιδεολογικά ή φυλετικά γνωρίσματά τους με την πρόθεση επιθετικής συμπεριφοράς. Με τη συμβολή και επικύρωση του πολιτικού λόγου, η επέκταση της ισχύος νόμων καταστολής μετά τη λήξη των ιδιαίτερων ιστορικών συνθηκών που τις γέννησαν, επιβεβαιώνει πως «η κοινωνική αλλαγή μπορεί να επιτευχθεί μόνο όταν η ολότητα των κοινωνικοπολιτικών δομών κατορθώσει να αλλάξει την ολότητα

---

[116] Άρεντ 2000: 70.
[117] Barrett 1994: 237.
[118] Γκριτζώνας 2001, 100.
[119] Πετρόπουλος 2008: 229.

του κοινωνικοπολιτικού φαντασιακού».[120] Ευρύτατες κοινωνικές ομάδες απέκτησαν τα χαρακτηριστικά του *αναθεματισμένου*, του αποδιοπομπαίου πλάσματος που εκδιώκεται να ζει στο κατώφλι της πόλης και εκτός του δικαίου της ως «κακοεργό στοιχείο» καθώς υποστηρίχθηκε ότι συντηρεί μια φυσικοποιημένη μορφή του κακού, μεταξύ ανθρώπου και θηρίου.[121] Από την άλλη πλευρά, η νόμιμη χρήση πρακτικών καταστολής ολοκληρωτικού χαρακτήρα αποκαλύπτει «ένα κατάλοιπο της φυσικής κατάστασης ακριβώς στην καρδιά του κράτους, [και] αντιστοιχεί στους υπηκόους το δικαίωμα όχι της απείθειας, αλλά της αντίστασης στη βία που ασκείται εις βάρος του προσώπου τους».[122] Σε περίοδο ριζικής αμφισβήτησης παραδοσιακών ή παραδεδεγμένων μορφών συμβολικής τάξης, όπως σε περίοδο εμφύλιου πολέμου, η γλώσσα αμφιταλαντεύεται μεταξύ λόγου και φωνής χωρίς ποτέ να καταφέρνει να αρθρώσει μια ξεκάθαρη αναφορά, σε ένα πεδίο που εξαρτάται από τις περιστάσεις. Στη σύγκρουση μεταξύ πολιτών της ίδιας χώρας που διαπραγματεύονται την πολιτική κυριαρχία, τα γλωσσικά νοήματα αποκτούν απόλυτη σχέση με αυτόν που εκφέρει το λόγο. Όπως επισημαίνει ο Ζίζεκ, εκείνος που τελικά προσδιορίζει τα κύρια σημαίνοντα του κοινού λόγου είναι αυτός που διατηρεί τη δύναμη της βίαιης «ανορθολογικής» απόφασης να αποφασίζει για τις πραγματικές μορφές που θα συναρτήσουν το περιεχόμενο του συγκεκριμένου συμβολικού πεδίου.

[120] Πανουργιά 2013: 65.
[121] Αγκαμπέν 2005: 177-178.
[122] ό.π., 173.

2 _ 2 Η παραγωγή ενός «αδιανόητου» φύλου μέσα από την αισθητικοποίηση του πολιτικού

Η βαναυσότητα της «πειθαρχημένης διαβίωσης», όπως εφαρμόστηκε στα ερημονήσια του Αιγαίου, προϋπέθετε όχι μόνο ένα τυπικό πλαίσιο νόμων αλλά κυρίως μια ισχυρή εννοιολογική κατασκευή του «επικίνδυνου πολίτη» από τον οποίο έπρεπε διαρκώς να προστατεύεται το εθνικό καθεστώς. Η κομμουνιστική ιδεολογία έγινε ταυτόσημη όχι απλά με ένα *έτερο, διαφορετικό* αλλά με ένα *αποκειμενικό* "φρόνημα"—ως αυτό που «παρέχει το πλαίσιο γνώσης, σκέψης και βούλησης, που είναι οι αρχές πάνω στις οποίες εδράζεται η πράξη»[123]--που όφειλε να *εξαιρεθεί* ριζικά από το δημόσιο βίο. Έτσι, το «*αντικομμουνιστικό»* μετεμφυλιακό Σύνταγμα, βασισμένο στο ρυθμιστικό χαρακτήρα παλαιότερων νομοθετημάτων, λειτούργησε προς τη δημιουργία μιας *κρατικά διανοητής* πολιτικής ταυτότητας η «συνοχή και συνέχεια» της οποίας διαμορφωνόταν μέσω των απαγορεύσεων για το τι συνιστούσε «ασυνέχεια και ασυνάφεια». Ο εκφοβισμός που αντιμετώπιζαν οι *αντιφρονούντες* ως προς την εργασία, τις πολιτικές ελευθερίες, αλλά και την απειλή της σωματικής και ψυχικής τους ακεραιότητας εφόσον συλλαμβάνονταν, φυλακίζονταν και εκτοπίζονταν, συνέδεσαν την πολιτική ταυτότητα με την ίδια τη βιολογική υπόσταση, παράγοντας κατ' αντιστροφή από το κοινωνικά διανοητό φύλο, *σχεδόν* ένα *βιολογικά* διανοητό πολιτικό φύλο.[124] Με άλλα λόγια, εντός του δικαιικού και πολιτικού λόγου ορίστηκε ένα είδος *διανοητότητας* από πολιτικό σε πολιτισμικό επίπεδο, που έθετε όσους «αποτυγχάνουν να συμμορφωθούν μ' αυτούς τους κανόνες πολιτισμικής διανοητότητας, [να] εμφανίζονται μόνο ως αναπτυξιακές ανεπάρκειες ή ως λογικές αδυνατότητες από το εσωτερικό αυτής της επικράτειας».[125] Έτσι, ενώ ουσιαστικά ο χαρακτηρισμός των αντιφρονούντων πολιτών ήταν αποτέλεσμα συμπεριφορών και πράξεων, δηλαδή επιτελέσεων εκφραστικών μιας συγκεκριμένης κοινωνικοπολιτικής ταυτότητας, η κρατική ρητορική αξίωσε με τους αφηρημένους προσδιορισμούς του «εθνικόφρονα», του «επικίνδυνου» να χτίσει στη γλώσσα μια οντολογική υπόσταση, ένα *φυσικό* «είναι»: ο «ύποπτος», ο «κομμουνιστής», ο «αντιφρονών» από επίθετα έγιναν κύρια ουσιαστικά σχεδόν με γενεαλογική καταγωγή.[126] «Το "αδιανόητο" είναι, λοιπόν, πλήρως εντός πολιτισμού, αλλά πλήρως αποκλειόμενο από τον *κυρίαρχο* πολιτισμό.»[127] Οι 'επικίνδυνοι' πολίτες που έζησαν στο κοινωνικό περιθώριο, διώχθηκαν και εξορίστηκαν στην εμφυλιακή και ιδίως στη μετεμφυλιακή Ελλάδα συνιστούν το *αναθεματισμένο* «πολιτικό σώμα» που κατασκευάστηκε και εκδιώχθηκε από την «πόλη» βασισμένο στη φρικαλεότητα και τα φαντάσματα της αδελφοκτόνας σύγκρουσης. Παράλληλα, συγκρότησαν ένα τμήμα του κοινωνικοπολιτικού σώματος η αποδυνάμωση του οποίου συντελούσε στην ιδεολογική ενότητα της μεταπολεμικής νέας αστικής τάξης, έδρασε ιδρυτικά και επικύρωσε[128] την κοινωνική ταυτότητά της αλλά και του ιδιαίτερου τμήματός της που επιτρεπόταν να επανδρώσει τον κρατικό μηχανισμό και παραπέρα «να αναγνωριστεί σαν η άρχουσα βαθμίδα ολόκληρου του συστήματος».[129]

Οι εκτοπίσεις των αντιφρονούντων στα ξερονήσια, οι βασανισμοί και η απάνθρωπη διαβίωσή τους εκεί, σε συνδυασμό με τις ιατρικές μεταφορές που περιέπλεξαν το λόγο περί «επικινδυνότητας» και «αναμόρφωσης», πέρα από τρόπους διαχείρισης της τραυματικής εμπειρίας του Εμφυλίου και συμμόρφωσης με τις διεθνείς πολιτικές και αναπτυξιακές επιταγές, κατάφερε να εγκαταστήσει ένα διαρκές κλίμα πολιτικής τρομοκρατίας. Για το σώμα του πολίτη που δε συνέπιπτε στα διαρκώς μεταλλασσόμενα όρια του «νομιμόφρονα», η απειλή επιβολής της κυρίαρχης βίας εντεινόταν ή χαλάρωνε κατά περιόδους αλλά πάντοτε παρέμενε.

> Το ελληνικό παράδειγμα αποκτά ιδιαίτερη σημασία εν προκειμένω, γιατί, παρότι στην Ελλάδα ο Εμφύλιος τελείωσε το 1949, οι συνέπειές του μόλις τώρα εξετάζονται. Η περίπτωση της Ελλάδας μας δίνει την υφή της longue durée—της μακράς διάρκειας—αυτής της ιδιόμορφης ιστορικής εμπειρίας, που επικάθεται, θα έλεγε κανείς, στο σημείο συνάντησης της πολιτισμικής και της πολιτικής μνήμης.[130]

---

[123] Πανουργιά 2013: 268.
[124] Μπάτλερ 2009 (α): 43 και 106.
[125] ό.π., 44.
[126] ό.π. 47 και 52.
[127] ό.π., 110.
[128] Μπάτλερ 2009 (α): 105.
[129] Βεργόπουλος 1984: 556.
[130] Πανουργιά 2013: 63.

Ο αντικομμουνιστικός λόγος όπως και η ίδια η εμφύλια σύρραξη έχουν τις ρίζες τους σε βαθιές ιδεολογικές συγκρούσεις των ετερογενών πληθυσμών που συνέστησαν το νεοελληνικό κράτος και εντάθηκαν στο μεσοπόλεμο. Ήδη από τότε, όποιες λαϊκές διεκδικήσεις στο πεδίο της εργασίας, της ασφάλισης, της περίθαλψης ταυτίστηκαν με την κομμουνιστική ιδεολογία και κατ' επέκταση με την υποκίνηση κομμουνιστικών δυνάμεων του εξωτερικού που προσπαθούσαν να επηρεάσουν και να επιβληθούν στα εσωτερικά πράγματα της χώρας. Σταδιακά, οι κομμουνιστικές πεποιθήσεις σήμαιναν την υπονόμευση του εθνικού συμφέροντος και ήταν δείγμα της βούλησης του κομμουνιστή να καταλύσει το εθνικό κράτος και τις αξίες που θεμελίωναν τη συνοχή του. Όπως επισημαίνει η Πανουργιά στο *Επικίνδυνοι Πολίτες: η ελληνική αριστερά και η κρατική τρομοκρατία,* από τη στιγμή που το Ιδιώνυμο είχε εννοιολογήσει και παγιώσει την Αριστερά ως *εχθρό του κράτους*, η μεταξική δικτατορία επεξέτεινε την εφαρμογή του, εισάγοντας παράλληλα τη «διαδικασία της διαφώτισης» ως «το πιο αποτελεσματικό μέτρο» για την καταπολέμηση του *εσωτερικού εχθρού*. Με αυτούς τους όρους, η εμφυλιακή εξορία με σκοπό ορισμένο από το νόμο ως τη «διά της διαφωτίσεως και διαπαιδαγωγήσεως αναμόρφωσις των εις αυτό υπό του Κράτους παραπεμπομένων ατόμων συμφώνως ταις διατάξεσι του παρόντος Ψηφίσματος (…)»[131] όπως αναφέρει το ψήφισμα του 1949 για την ίδρυση του στρατοπέδου της Μακρονήσου, συνέδεε οριστικά γνώριμες μεθόδους *ιδεολογικής αναμόρφωσης* με την πολιτική προστασία και την κοινωνική ευημερία, διατηρώντας παρόλα αυτά «τουλάχιστον την επίφαση της δημοκρατίας».[132]

Οι ιατρικές μεταφορές που χρησιμοποιήθηκαν εκτεταμένα στον πολιτικό λόγο για να περιγράψουν τόσο τον *κομμουνισμό*, όσο και τον *κομμουνιστή* ως *μη πατριώτη* που έχρηζε απομάκρυνσης από τα όρια της πόλης και κατάλληλης θεραπείας, καταδεικνύουν ακόμα περισσότερο την απόδοση μιας βιολογικής υπόστασης σε ιδεολογικά, δηλαδή καθαρά διανοητικά και επίκτητα, χαρακτηριστικά. Με δεδομένο ότι τέτοιες μεταφορές χρησιμοποιήθηκαν για να υποστηρίξουν το ρόλο του Οργανισμού Αναμορφώσεως Μακρονήσου από κυβερνητικά στελέχη, διακεκριμένους επιστήμονες, δημοφιλείς λογοτέχνες[133] και συνέχισαν να τροφοδοτούν το δημόσιο λόγο ουσιαστικά μέχρι την πτώση της δικτατορίας πάνω από δύο δεκαετίες αργότερα, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο αντικομμουνιστικός λόγος ως λόγος των ειδικών συνέστησε ένα κρίσιμο τμήμα της «κοινής λογικής» της περιόδου. Η προσπάθεια πολιτικές διακρίσεις να ενσωματωθούν στους λεκτικούς χαρακτηρισμούς συγκεκριμένων πολιτικών ταυτοτήτων, γνωρίσματα που προκαλούν αισθητηριακές, σωματικές αντιδράσεις, αντί για διανοητικές αξιολογικές κρίσεις, *αισθητικοποιεί το πολιτικό*. Δημιουργεί δηλαδή «αυτή την επίφαση της φυσικής διαίρεσης» που συγκρατεί η καθολικότητα της γλώσσας, έτσι ώστε σταδιακά να εγκαθιδρύει εννοιολογικές «κατασκευές» στην κοινή λογική ως ερμηνευτικά σχήματα για την αντίληψη, την εντύπωση του βιωμένου πραγματικού, την αναγνώριση «γεγονότων».[134] Σύμφωνα με τον Μπουρνάζο στο δοκίμιο «Το "Μέγα Εθνικόν Σχολείον Μακρονήσου", 1947-1950», στα τέλη της δεκαετίας του 1940 ο κομμουνισμός περιγράφηκε με όρους ασθένειας όπως «κόκκινο δηλητήριο», «διηθητός ιός», «ψυχικό μικρόβιο» τόσο στις ομιλίες βουλευτών όσο και σε κρατικά έντυπα που εξέδιδαν οι «ανανήψαντες» της Μακρονήσου. Οι τελευταίοι απέδιδαν στον Οργανισμό Αναμόρφωσης Μακρονήσου το ρόλο του «αναρρωτηρίου», του «χειρουργείου», του «εθνικού σανατορίου».[135] Η συμβολοποίηση του κομμουνισμού ως επιδημική ασθένεια που μολύνει τα σώματα των πολιτών, καθιστώντας τα αδύναμα, μιαρά και άρρωστα πάραγει ένα κοινωνικοπολιτικό *φύλο* άρρηκτα συνδεδεμένο με το βιολογικό φύλο, το πολιτικό σώμα άρρηκτα συνδεδεμένο με το φυσικό σώμα. Καταφέρνει έτσι να επιτάσσει όχι μόνο την κυριολεκτική αλλά και τη συμβολική απομόνωση του άρρωστου σώματος στην ειδική μέριμνα μιας «θεραπευτικής βίας». Παραπέρα, ανάγει τη συγγένεια και την οικογενειακή καταγωγή των «υπόπτων» σε ενοχοποιητικό στοιχείο όχι μόνο για δραστήριους κομμουνιστές αλλά και για τις οικογένειές τους, τους προγόνους, τα ανήλικα παιδιά τους, παράγοντας ενός είδους πολιτικό γενετικό υλικό που κληρονομείται και κληροδοτείται πέρα από την ατομική βούληση.[136]

---

[131] Τσουνάκος 2003.

[132] Πανουργιά 2013: 130.

[133] Μπουρνάζος 2000: 120-121 και Σακελλαρόπουλος 2000: 146.

[134] Μπάτλερ 2009 (α): 154 και 158.

[135] Μπουρνάζος 2000: 123.

[136] Πανουργιά 2013: 78-79 και 135. Στα πλαίσια των κομμουνιστικών διώξεων φυλακίζονται και εκτοπίζονται ηλικιωμένοι γονείς συλληφθέντων, μανάδες με τα παιδιά τους, ανήλικοι στο Αναμορφωτήριο Ανηλίκων Κηφισιάς

Παραπέρα, η χρήση ιατρικών όρων σε «μεταφορές εσωτερικότητας, όπως καρκίνωμα, εσωτερικός κίνδυνος, νόσος, μίασμα»[137] αναφέρεται όχι στον ριζικά ξένο, σε αυτόν που βρίσκεται έξω από τα όρια του ανθρώπινου, αλλά στην ακύρωση ενός Εαυτού που λόγω της αρρώστιας του δεν μπορεί πλέον να θεωρηθεί *Ταυτός*, αλλά ούτε και Άλλος. Αντίστοιχα παραπέμπει «η εικόνα της Μακρονήσου ως σχολείου και της "αναμορφώσεως" ως παιδευτικής διαδικασίας» για τους «παρασυρθέντες», «παραπλανηθέντες» και «παραστρατήσαντες» πολίτες που επιστρέφουν στην πατρική φροντίδα του αυστηρού ίσως αλλά οπωσδήποτε δίκαιου δασκάλου.[138] Η ταύτιση του ατομικού σώματος του αντιφρονούντος με το *εθνικό σώμα* μέσα από συμβολισμούς *εσωτερικότητας*, επιτάσσουν την αποτελεσματική «θεραπεία» και όχι την εξόντωση που θα άρμοζε σε έναν εξωτερικό εχθρό. Παραπέρα, η αισθητικοποίηση της ιδεολογίας ως πολιτικής «αρρώστιας» ερμηνεύεται ως «σωματοποίηση» παθογενών για τον αντιφρονώντα και παθογόνων για την ευρύτερη κοινωνία συμπτωμάτων. Με αυτούς τους όρους, η αποθεραπεία γίνεται ακόμα πιο επιτακτική και στηρίζει την «ιδεολογική ανάνηψη» σε επεμβάσεις στο σώμα, χωρίς να χρειαστεί να καταφύγει στην οριστική εξάλειψη με το θάνατο.[139] Η ιδεολογική αποκατάσταση επιτυγχάνεται μέσω ένος καθαρμού του φυσικού σώματος από το πολιτικό σώμα που νοσεί:

> Ο εν λόγω κρατούμενος, ένας στρατιώτης ονόματι Βύρων Πετράκης, εγκλείστηκε πρώτα στο Νταχάου και κατόπιν στη Μακρόνησο. Περιγράφοντας την εμπειρία του ως πολιτικού κρατούμενου και από τα δύο μέρη, ο Πετράκης συνδέει το ερώτημα τι είναι άνθρωπος με το θέμα της διανοητικής υγείας όταν λέει ότι "στο Νταχάου υποφέραμε από πείνα. Όμως εδώ μας βασανίζουν, μας καθιστούν "τρελούς".[140]

Η πειθαρχημένη διαβίωση, οι κακουχίες και οι βασανισμοί της «αναμορφωτικής διαδικασίας» στόχο έχουν τη μεταμόρφωση του «πολιτικού σώματος» του κρατούμενου σε «εθνικόφρον» σώμα, όπως αυτό παίρνει μορφή με το έγγραφο-ανδρείκελο της *δήλωσης μετανοίας.* Το αναθεματισμένο πολιτικό σώμα, νεκρώνεται και στη συνέχεια αναγεννιέται έτσι ώστε μπορεί να επιστρέψει στην πόλη και να επανενδυθεί τα δικαιώματα του πολίτη: προϋπόθεση είναι η *επιτέλεση* αυτής της μετάλλαξης με μια πράξη *λόγου,* δημόσιας εκφώνησης. Η *δήλωση* μετάνοιας τεκμηριώνει το ανάθεμα του προηγούμενου πολιτικού σώματος και διανοίγει το χώρο για μια νέα *διανοητή* πολιτική υπόσταση: ο επίσημος, γραπτός και δημόσιος χαρακτήρας της δήλωσης τεκμηριώνει την ισχύ της ως αποτέλεσμα μιας ιδίας βούλησης, και όχι μιας επιβεβλημένης πράξης. Συμβολικά, η δήλωση φαίνεται να σηματοδοτεί τη συμμετοχή των «ανανηψάντων» πρώην εξορίστων στον ίδιο ολοκληρωτικό λόγο που τους έχει εκτοπίσει, την επικρότηση δηλαδή της διάκρισης διανοητού/αδιανόητου που συγκροτεί «μια αυταπάτη διαφοράς, ανομοιότητας και, κατά συνέπεια, ιεραρχίας που *γίνεται* κοινωνική πραγματικότητα»:[141] στην εξορία ή «γίνεσαι Έλληνας» ή τίποτα.[142] Ως συμβολικό *ομοίωμα* του νέου πολιτικού σώματος του «ανανήψαντα», η δήλωση δημοσιεύεται σε εφημερίδες της Αθήνας και της επαρχίας και δημοσιοποιείται στην κοινότητα καταγωγής του «από τον ιερέα της ενορίας του κατά την κυριακάτικη λειτουργία»,[143] σαν το έντυπο να συνιστά ένα άλλο φυσικό σώμα που η έκθεσή του προϋποτίθεται της επαναφοράς στην πόλη. Μέσω αυτών των *πρακτικών τελέσεων,* η δήλωση μετάνοιας αναπαριστά και ταυτόχρονα ανακατασκευάζει το μιασμένο και κατακερματισμένο σώμα που βασανίζεται απομακρυσμένο από την πόλη, ως πάλι ολόκληρο, υγιές, περιγράψιμο και εντοπίσιμο, ακέραιο μέσα από τον *ένα συγκεκριμένο λόγο* που απευθύνει στη δημόσια σφαίρα με τη *δήλωση*.

που στη συνέχεια μεταφέρονται στο στρατόπεδο της Μακρονήσου, στον Μαχαίρα 1999, 237-240. Σπαρακτική είναι η περιγραφή του χωρισμού των φυλακισμένων γυναικών από τα παιδιά τους στην αρχική περίοδο μεταγωγής τους από το Τρίκερι στη Μακρόνησο, στη Στάβερη 2006: 100-101.

[137] Πανουργιά 2013: 159.

[138] Μπουρνάζος 2000, 122.

[139] ό.π., 123 σε σημείωση: «Ας σημειωθεί, εκτός από τη θρησκευτική, και η ιατρική σημασία της λέξης «ανάνηψη»: «επάνοδος εκ της γενικής αναισθησίας ή από το κώμα, αποκατάσταση της συνείδησης και των άλλων εγκεφαλικών λειτουργιών».

[140] Πανουργιά 2013: 163 όπως παραθέτει τον Louis de Villefose, 1950. «Makronissos, laboratoire politique», *Les Temps Modernes,* 1295.

[141] Μπάτλερ 2009 (α):154 και 157.

[142] Μαχαίρας 1999: 61.

[143] Πανουργιά 2013: 75.

Η διαδικασία συγκρότησης των χαρακτηριστικών του αντιφρονούντος ως αποκείμενης ταυτότητας, δηλαδή μιας πολιτικής ταυτότητας αδιανόητης στην οποία ο δημόσιος λόγος δεν αξίζει να αναφέρεται ή να μεριμνά με τη συμβατική έννοια της προστασίας στα πλαίσια του πολιτικού επειδή απειλεί με καίριο τρόπο την ακεραιότητα ενός συνεκτικού κοινωνικοπολιτικού συνόλου, πραγματοποιείται πέρα από το νόμο και στον δημόσιο λόγο του κυρίαρχου καθεστώτος της μετεμφυλιακής εποχής. Οι σωματικές μεταφορές που χρησιμοποιούνται για να συναρτήσουν τον εξόριστο με μια ύπαρξη μιαρή—τόσο άρρωστη όσο και βέβηλη—συνδέουν σε αυτή τη διπτή ιδιότητα τα δύο πεδία του συμβολικού και του φυσικού σώματος. Ο αντιφρονών περιγράφεται ως διαχρονική και καταγωγική ουσία ενός πολιτικού τύπου που ανθίσταται κάθαρσης, παρά την αδιάλλακτη βία που του ασκείται: ο αντιφρονών γίνεται το επίμονο *προσωπείο του κακού* κατά τον Ζίζεκ που διατηρεί μια απέθαντη ιδιότητα: έστω και αν ο βασανισμένος εξόριστος δεχθεί να υπογράψει τη δήλωση μετανοίας, παραμένει στιγματισμένος. Ο δημόσιος λόγος του κυρίαρχου χρησιμοποιεί την εγγενή μεταφορικότητα κοινών επιθετικών προσδιορισμών όπως ΄καθαρός', 'υγιής' και τα αντίθετά τους για να αναφερθεί σε κυριολεκτικές ποιότητες που αναφέρονται στο φυσικό σώμα στα πλαίσια της «κοινής λογικής» ως κοινής αίσθησης για την αντίληψη της εμπειρίας στον κόσμο σε σχέση με το *έθνος* και τον *εχθρό του* ως κύρια ονόματα που κατασκευάζουν την τάξη του έθνους ως συλλογικής ταυτότητας. Διευκολύνεται με αυτόν τον τρόπο η κατανόηση και πειθώ αυτού του λόγου για την ευρύτερη κοινωνία, έτσι ώστε η έννοια του έθνους ως ακέραιου συνόλου παράγεται και προβάλλεται ως το μόνο διανοητό συνεκτικό σχήμα για την κοινωνική προοπτική της μεταπολεμικής Ελλάδας. Σε αυτό το πλαίσιο σκέψης, ο προσδιορισμός του «Έλληνα» αναγνωρίζεται ως υπερβατικός του «ανθρώπου»· η εξορία και οι πρακτικές της στοχεύουν στην ανάνηψη του αντιφρονούντος ως «Έλληνα» και όχι στην επιβίωσή του ως ανθρώπου. Το κράτος και ο λόγος των ειδικών που στηρίζουν τις τακτικές της εκτόπισης χρησιμοποιούν τη δύναμη που τους παρέχει η διοικητική θέση ή η επιστημονική αυθεντία για να αποφασίσουν για τα κύρια σημαίνοντα των όρων αυτού του συμβολικού σύμπαντος που είναι ανάγκη να συγκροτηθεί μετά την αστάθεια της εμφυλιακής περιόδου. Η δυνατότητά τους δηλαδή να εκφέρουν στη δημόσια σφαίρα αυτόν τον προσδιοριστικό λόγο για το ξένο και το έτερο, τους αποδίδει τη δύναμη να περιγράψουν το οικείο και το ταυτό. Η βία που εφαρμόζεται στα σώματα των εξόριστων *σε συνάρτηση με* τη μεταφορική ρητορική και τις συμβολικές τελέσεις αυτής της ρητορικής με τα συμβολικά 'αντικείμενα' της δήλωσης μετάνοιας και των επαναλαμβανόμενων βασανισμών (αγγαρεία, κ.ά.) στα πλαίσια της αναμορφωτικής διαδικασίας, αποδίδει την εγκυρότητα της βίας που θεμελιώνει με την «ανορθολογική» απόφασή της το λόγο για το *μέσα* και το *έξω* της πόλης. Εκείνος που εκφέρει σε συμβολικό επίπεδο και επιτελεί σε πραγματικό επίπεδο αυτόν τον λόγο επικυρώνει την κυριαρχία του.

«Έτσι για την ένταξη στη "φυλή", δεν είναι απαραίτητη πλέον μια γραμμική σειρά αίματος, που χάνεται στα βάθη του χρόνου, καθώς στη συγκυρία η έννοια της "φυλής" αποκτά χαρακτηριστικά ιδεολογικής και πολιτικής ταυτότητας. Η φυλή και η ιδεολογία συνεκφέρονται, καθώς η μία προϋποθέτει την άλλη.»

Γιώργος Πετρόπουλος, «Διαστάσεις του μνημονικού λόγου των Ταγμάτων Ασφαλείας», 234.

Επιπλέον, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι είναι οι ίδιοι οι φυλακισμένοι οι οποίοι ονομάζουν τους εαυτούς τους πολιτικούς κρατούμενους διεκδικώντας την ιδιότητα του πολιτικού κρατούμενου σε αντίστιξη με τους ποινικούς κρατούμενους και σε αντιπαράθεση με την κυβέρνηση, η οποία ποτέ στα χρόνια του Εμφυλίου δεν αποδέχθηκε την ύπαρξη πολιτικών κρατούμενων στις ελληνικές φυλακές.

Πολυμέρης Βόγλης, *Η εμπειρία της φυλακής και της εξορίας: οι πολιτικοί κρατούμενοι στον εμφύλιο πόλεμο,* 24.

3 _ Η ιδεολογική «διαρραφή» του αντιφρονούντος

Ο Ζίζεκ, στο βιβλίο *Το υψηλό αντικείμενο της ιδεολογίας*, περιγράφει με λακανικούς όρους τη διαδικασία «διαρραφής» μιας ιδεολογικής ταυτότητας όπως συμμετέχει στην «κοινωνική φαντασίωση» και συνιστά σχηματοποίηση της συμβολικής τάξης εντός του πεδίου του πραγματικού για μια συμβολική κοινότητα. Με παράδειγμα την ιδεολογική ταυτότητα του Έλληνα *αντιφρονούντος* όπως συγκροτήθηκε στην ελληνική νομοθεσία της μεταπολεμικής περιόδου, μπορούμε να προσεγγίσουμε τη διαδικασία ιδεολογικής διαρραφής της ταυτότητας όχι μόνο των διωκόμενων, αλλά σε σχέση με την ευρύτερη *κοινωνική φαντασίωση* ως επιθυμητή εικόνα και προοπτική που η ελληνική κοινωνία πάσχιζε να διαμορφώσει μετά την Κατοχή και τον Εμφύλιο. Ο στοχαστής ξεκινά αναγνωρίζοντας ότι μια ταυτότητα αποτελείται από «αιωρούμενα σημαίνοντα» η σημασία των οποίων παραμένει ανοικτή μέχρι τη συνάρθρωσή τους με βάση ένα «κομβικό σημείο» που τα «"διαρράφει", σταματά το γλίστρημά τους και καθορίζει, ακινητοποιεί το νόημά τους.»[144] Η *διαρραφή* των επιμέρους στοιχείων συγκροτεί έτσι μια νοηματική ολότητα, συνδέοντας κάθε ένα με τα υπόλοιπα μέσω της αναφοράς σε ένα μεταφορικό πλεόνασμα που δεσμεύει *αναδρομικά* όλα τα στοιχεία σε μια ταυτότητα. Το νομικό πλαίσιο της εκτόπισης και γενικότερα η αντικομμουνιστική νομοθεσία της εποχής στηρίζεται στην πραγματικότητα των εμφύλιων συγκρούσεων και σταδιακά διυλίζει, από πράξεις και γεγονότα, ερμηνείες και χαρακτηριστικά γνωρίσματα που αναδρομικά, μετά τη δίωξη των «υπόπτων» και τη λήξη της εμπόλεμης διαμάχης, διαρράφει στην ταυτότητα του αντιφρονούντος. Το «κομβικό σημείο» της διαρραφής είναι εδώ ο «Κομμουνισμός» που ταυτόχρονα περι-γράφει τους κομμουνιστές ως πολιτική ιδεολογία *και* απειλεί το κατεστημένο κοινωνικό σύστημα, δηλαδή τη «δημοκρατία», την «ελευθερία», την «ανάπτυξη».

Ποιο είναι το πλεονάζον στοιχείο που διατηρείται μέσα στο *όνομα* που συμβολοποιεί ένα πραγματικό αντικείμενο στη γλώσσα, παραμένοντας χαρακτηριστικό και αμετάβλητο παρά όποιες αλλαγές στις περιγραφικές ιδιότητες του αντικειμένου, έτσι ώστε να «εγγυάται» την ταυτότητα μιας αναφοράς—ό,τι αυτό που ονοματίζεται ανήκει στο συγκεκριμένο είδος ανεξάρτητα από το αν δε μοιάζει καθόλου με άλλα αντικείμενα του είδους; Για τον Ζίζεκ, το κομβικό σημείο που διαρράφει ένα αντικείμενο του πραγματικού με τη γλωσσική αναφορά του παραπέμπει πάντα σε ένα απρόσιτο πλεόνασμα που προκύπτει από την ίδια τη λειτουργία της ονοματοθεσίας *καθώς* αυτή συμβαίνει, ως αντικειμενοποίηση ενός κενού, «μιας ασυνέχειας που διανοίγεται στην πραγματικότητα από την ανάδυση του σημαίνοντος».[145] Διευκρινίζει ότι η ονοματοθεσία χάνει τη «ριζική ενδεχομενικότητά της», γίνεται δηλαδή αναγκαία, εφόσον «είμαστε ήδη "εντός της"»: ένα όνομα, ένα σημείο, μια λέξη διαρράφεται με το περιεχόμενό της μέσω μιας αναστροφής που προκύπτει όταν για να περιγράψουμε ένα πραγματικό αντικείμενο, αρχίζουμε να αναφερόμαστε στο σημείο, τη λέξη ως φορέα του «καθαρού σημαίνοντος» δηλαδή στον «αδύνατο-πραγματικό πυρήνα, σε ό,τι στο "αντικείμενο είναι κάτι περισσότερο από το αντικείμενο"». Το καθαρό αυτό σημαίνον ή «άκαμπτος δηλωτής» είναι αδύνατον

---

[144] Ζίζεκ 2006: 153.
[145] ό.π., 165.

να συμβολοποιηθεί, αλλά συνιστά το «αντικείμενο-αίτιο της επιθυμίας», ένα πλεόνασμα που παράγεται από τη σημαίνουσα λειτουργία και που μέσω αυτού το αντικείμενο «κατακτά την ταυτότητά του».[146] Η διαρραφή της *ταυτότητας του αντιφρονούντος* έχει πραγματωθεί όταν ο ίδιος ο *κομμουνιστής* χρησιμοποιεί αυτόν τον χαρακτηρισμό για να περιγράψει την ιδεολογική εικόνα του εαυτού του ως *αντιφρονούντα* επειδή τελικά εδώ αναγνωρίζει την ίδια την επιθυμία του: να συμμετέχει στην αντίσταση κατά της καπιταλιστικής τάξης, να προωθεί την κομμουνιστική προοπτική, να διαμορφώνει κοινότητες αλληλεγγύης, να εμμένει τελικά στην ιδεολογική του θέση παρά την αντίθεσή της με αυτό που η κρατική αρχή και μέρος της κοινωνίας θεσμοθετούν ως ηθικά αποδεκτό. Ο αντιφρονών λέει «Σκέφτομαι και δρω με αυτόν τον τρόπο, επειδή είμαι αντιφρονών» αντί για «Σκέφτομαι και δρω με αυτόν τον τρόπο, άρα είμαι αντιφρονών», αναλαμβάνοντας την ιδεολογική έγκληση του Άλλου, της συμβολικής τάξης. Η εξάρτηση της διαρραφής ενός νοήματος από την επιθυμία εκείνου που το κατασκευάζει και εκείνου που αποδέχεται αυτή τη συμβολική κατασκευή καταδεικνύει πως το πεδίο του πραγματικού δεν προϋποθέτει «κανέναν αναγκαίο τρόπο συμβολοποίησής του» αλλά αντίθετα «είναι η αναφορά σε ένα "καθαρό" σημαίνον εκείνη που προσδίδει ενότητα και ταυτότητα στην εμπειρία της ίδιας της ιστορικής πραγματικότητας». Το καθαρό σημαίνον είναι ένα πλεόνασμα, μια ιδιότητα που αντιστέκεται στη συμβολοποίησή της και παραμένει απρόσιτη, μη-μετρήσιμη: «αναφέρεται […] σ' αυτό που ο ναζισμός τόσο απεγνωσμένα προσπάθησε να αδράξει, να μετρήσει, να μετατρέψει σε θετική ιδιότητα που θα μας καθιστούσε ικανούς να αναγνωρίσουμε τους Εβραίους κατά τρόπο αντικειμενικό-επιστημονικό.»[147]

Περιγράφοντας το μηχανισμό της *ιδεολογικής αναμόρφωσης,* ο Ζίζεκ υποστηρίζει πως ο «άκαμπτος δηλωτής» συγκροτεί δομικά «τον πυρήνα της "ταυτότητας" του αντικειμένου» εγκαθιστώντας ένα κενό νοήματος, μια έλλειψη στο κέντρο του σημαινόμενου, του περιεχομένου δηλαδή της λέξης ως σημείου. Το κενό αυτό «διαφοροποιεί» το συγκεκριμένο πράγμα από άλλα είδη πραγμάτων και γίνεται αντιληπτό ως ένα ολοποιητικό «σημείο ακραίου κορεσμού Νοήματος» που λειτουργεί εγγυητικά για την αντίληψη της Ταυτότητας του πράγματος και την ομοιογένειά της.[148] Ο «άκαμπτος δηλωτής» είναι δηλαδή μια *διαφορά, μια έλλειψη* που διαβάζεται ως *πληρότητα* χάρη σε μια «λανθασμένη προοπτική» που αναδρομικά και μέσω της επανάληψης της έγκλησης παράγει το νόημα «ως κάτι που ήταν ήδη παρόν εξαρχής». Η έλλειψη ως αρνητική ιδιότητα που εκλαμβάνεται θετικά μέσα από το σημείο, σταθεροποιεί το νόημά του «υποτάσσοντάς το» στον συμβολικό κώδικα, τον λακανικό μεγάλο Άλλο. Ο «άκαμπτος δηλωτής» σηματοδοτεί έτσι το όνομα ενσωματώνοντας τη συμβολική τάξη, γίνεται δηλαδή ένα προοπτικό πρίσμα μέσα από το οποίο η επιθυμία του ατόμου για την εαυτό του ταυτίζεται με την ίδια την επιθυμία του μεγάλου Άλλου. Με άλλα λόγια, αναλαμβάνοντας το υποκείμενο το όνομα που του έχει δοθεί, επιτυγχάνει τη συμβολική ταύτισή του με κάποιο «σημαίνον γνώρισμα» της συμβολικής τάξης: «[…] προκειμένου να κατακτήσει την ταυτότητα, το υποκείμενο οφείλει να ταυτιστεί με τον φαντασιακό άλλο, να αλλοτριωθεί, να θέσει, ούτως ειπείν, την ταυτότητά του έξω από τον εαυτό του, στην εικόνα του σωσία του.»[149] Οι νομικοί ορισμοί του «ύποπτου» και «επικίνδυνου» πολίτη, μέσα από την ασάφεια του περιεχομένου τους, παράγουν μια κενή δομή, έναν «άκαμπτο δηλωτή» που ταυτίζει τα πραγματικά γνωρίσματα και τις πράξεις των *κομμουνιστών* με αυτά του αντιφρονούντος, με αποτέλεσμα *ο κομμουνιστής* να γίνεται κατά έναν τρόπο *ηθελημένα* ο ύποπτος και επικίνδυνος πολίτης που συλλαμβάνεται, αντιστέκεται στις διώξεις και τα βασανιστήρια, επιβιώνει ή δεν επιβιώνει στην εξορία, υπογράφει ή όχι τη δήλωση μετανοίας.

Η διάκριση μεταξύ φαντασιακής και συμβολικής ταύτισης αποδεικνύεται κρίσιμη για τη συγκρότηση και την εξέλιξη του ιδεολογικού περιεχομένου μιας ταυτότητας: η φαντασιακή ταύτιση συνδέεται με την επιθυμία το υποκείμενο να γίνει αρεστό στον εαυτό του και προκύπτει ως μίμηση στοιχείων της εικόνας του άλλου, ενώ η συμβολική ταύτιση αφορά στη θέση από την οποία μας παρατηρούν ώστε να είμαστε αρεστοί και συνιστά μίμηση κάποιας ποιότητας που είναι αμίμητη στον άλλον. Η ταύτιση με τη θέση που ο Άλλος αποδίδει στο υποκείμενο μέσω της απόδοσης μιας ιδεολογικής ταυτότητας διανοίγει μια επικράτεια, θεμελιώνει ένα επίπεδο που λειτουργεί δομικά και επιτρέπει να αλλάξουν ριζικά τα περιεχόμενα που το χαρακτηρίζουν: η πραγματική ταύτιση προκύπτει όταν το υποκείμενο αποδεχτεί μια ταυτότητα—όπως αυτή έχει συμφωνηθεί εντός του διυποκειμενικού

---

[146] Ζίζεκ 2006: 168.
[147] ό.π., 168-169.
[148] ό.π., 172.
[149] ό.π., 179.

κοινωνικοσυμβολικού κώδικα—ως καθαρό σημαίνον, ταυτίζεται δηλαδή με την ταυτότητα αυτή πέρα από τα θετικά, τα αρεστά, χαρακτηριστικά της ή τα αρνητικά. *Γίνεται* κάποιος, αντί απλά μοιάζει με κάποιον. Η πραγματική συμπεριφορά του κομμουνιστή παρά τις μεταβολές των γνωρισμάτων του τον καθιστούν πάντα *αντιφρονούντα* και επομένως αιτιολογούν την *αναμόρφωσή* του, την *επ' αόριστον* κράτησή του, την *υποψία* για τη δράση του ακόμα και μετά από την επαναφορά του στην κοινωνική ζωή. Με αυτή την έννοια, ο ίδιος ο νομικός προσδιορισμός του αντιφρονούντος συνιστά διαδικασία διαρραφής μιας ιδεολογικής ταυτότητας και ταυτόχρονα έγκλησης πραγματικών *ατόμων* σε *υποκείμενα* «απευθύνοντάς [τους] το κάλεσμα ενός ορισμένου κύριου σημαίνοντος («Κομμουνισμός», «Θεός», «Ελευθερία», [«Ελλάδα»])—με μια λέξη, είναι το σημείο υποκειμενοποίησης της σημαίνουσας αλυσίδας.»[150]

Σύμφωνα με τον Ζίζεκ, υπάρχει πάντοτε ένα υπόλειμμα στη διαδικασία της έγκλησης του υποκειμένου να 'προσδεθεί' το σημαίνον που του ζητά ο Άλλος, ένα πλεονάζον «*αντικείμενο στο υποκείμενο»*[151] που ανθίσταται στον πλήρη «εγκλεισμό» του υποκειμένου στο συμβολικό δίκτυο που διερωτάται «Γιατί είμαι αυτό που μου λες ότι είμαι;», κατά έναν τρόπο εκφράζοντας την ίδια την αυθαιρεσία της «συμβολικής εντολής» του Άλλου. Από εδώ προκύπτει η διαρκής αμφισβήτηση της «πραγματικής» πρόθεσης μιας ιδεολογικής ταυτότητας, η αναζήτηση των κρυφών κινήτρων που καθοδηγούν ορισμένες πράξεις. Η φαντασίωση συνιστά την απάντηση-*κατασκευή* μιας υποθετικής αφήγησης, ενός «φαντασιακού σεναρίου» που προσδιορίζει την «*επιθυμία του Άλλου»* και ερμηνεύει τη συμβολική έγκληση που οι ίδιοι έχουμε αποδεχτεί, απαντώντας στο αίνιγμα του πρωταρχικού σκοπού της δράσης μας. Εάν αυτός ο σκοπός προσδιορίζεται ως η πλήρωση της έλλειψης, του κενού της επιθυμίας του μεγάλου Άλλου, με την προσφορά της αγάπης ως 'θυσία' για το κοινό αγαθό και την εξιλέωση της κοινωνίας ως συμβολικής τάξης—όπως αυτή συμβολοποιείται με τη Σταύρωση του Χριστού—υπάρχουν ορισμένα υποκείμενα που εμμένουν στην προσωπική τους επιθυμία και δεν υποχωρούν σε σχέση με αυτή, αρνούνται να συμμορφωθούν με την επιθυμία του μεγάλου Άλλου. Η άρνησή τους συνιστά επίμονη εμμονή σε υπέρβαση των ορίων που το κοινωνικο-συμβολικό πλαίσιο έχει θέσει για το διανοητό και το αποδεκτό, και οι πράξεις τους γίνονται πράξεις δίχως νόημα, αμφισβητώντας ακριβώς «το Αγαθό που ενσαρκώνεται στο κράτος και στην κοινή ηθική». Η ιδεολογική τους ταυτότητα διαφεύγει της έγκλησης του μεγάλου Άλλου και της ταύτισης με αυτή, και κατ' επέκταση εγκαθιστά μια ηθική θέση με την οποία δεν μπορούμε να ταυτιστούμε καθώς «γίνεται τρομακτικά ανηλεής, εξαιρείται από τον κύκλο των καθημερινών συναισθημάτων και φροντίδων, των παθών και φόβων.»[152] Οι πολιτικές διώξεις της μεταπολεμικής Ελλάδας εδραιώνονται σε αυτή την άρνηση των *αντιφρονούντων* να συμμορφωθούν με τη φαντασίωση του «Έλληνα», του «εθνικόφρονα», του «νομιμόφρονα», του «Χριστιανού».

Στον Ζίζεκ, η φαντασίωση καθίσταται το πλαίσιο συγκρότησης της επιθυμίας του υποκειμένου με τη συνάρθρωση αντικειμένων από την εμπειρία του πραγματικού σε ορισμένες σχέσεις και λειτουργίες πρόσληψης και αντίληψης, και τελικά την παραγωγή ενός επιθυμητού πλεονάσματος που επενδύει αυτά τα αντικείμενα ως *επιθυμητά* αντικείμενα. Η φαντασίωση δε συνιστά ικανοποίηση της επιθυμίας, αλλά περισσότερο μια αμυντική συμβολική κατασκευή ενάντια στο αβυσσαλέο ερώτημα της επιθυμίας του Άλλου, μια διαδικασία συμβολοποίησης του πραγματικού από το υποκείμενο με σκοπό την ταύτισή του με την τάξη και το νόημα του Άλλου και τη συγκάλυψη της κεντρικής τραυματικής αδυνατότητας, του συμβολικού κενού γύρω από το οποίο δομείται ακριβώς η συμβολική τάξη. Τη στιγμή που το υποκείμενο θα αναγνωρίσει στην έγκληση του Άλλου ως «συμβολικά δομημένη επιθυμία» που το ίδιο έχει δεχτεί να υποδυθεί και να πραγματοποιήσει, αντί μιας θετικής, ηθικής και αγαθής πρόθεσης, την άβυσσο μιας απαγορευμένης, φρικτής και τρομακτικής *απόλαυσης*, επανέρχεται σε άμεση επαφή με μια πραγματικότητα που υλοποιείται με βάση τις πρωταρχικές απαγορευμένες ορμές που τίθενται στα όρια της συμβολικής τάξης: το αδιανόητο, το μη διατυπώσιμο, την απόλαυση του αποκείμενου.[153] Αυτή την αβυσσαλέα απόλαυση που ενσαρκώνεται στο σώμα και «μπλέκεται στο δίκτυο του σημαίνοντος» επιχειρεί να «εξημερώσει» η φαντασίωση. Με αυτούς τους όρους, ο ελληνικός Εμφύλιος υπήρξε η οριστική διάλυση, η βάναυση καταστροφή της κοινωνικής φαντασίωσης ως συνεκτικής ειρηνικής ομοιογενούς κοινωνικής συνθήκης, μετά τη

---

[150] Ζίζεκ 2006: 175. Στο πρωτότυπο αντί του «Ελλάδα» αναφέρει «Αμερική».
[151] ό.π., 186-193.
[152] ό.π., 194-200.
[153] ό.π., 203-205.

Μικρασιατική Καταστροφή, τον Εθνικό Διχασμό, την Αντίσταση. Παραπέρα, ο Εμφύλιος υπήρξε μια πραγματικότητα που επανέφερε τους ανθρώπους στις τρομακτικές ορμές της προσυμβολικής κατάστασης, στις φρικτές απολαύσεις ενός πολέμου άγριου και απάνθρωπου—κατά μία έννοια η επαναφορά σε ενός είδους *αρνητική, απαγορευμένη* απόλαυση που διακρίνει ή ταυτίζει το ανθρώπινο με το ζωικό. Ο Εμφύλιος αποτέλεσε με αυτόν τον τρόπο την «κεντρική τραυματική αδυνατότητα» γύρω από την οποία δομείται η μεταπολεμική συμβολική τάξη, το «συμβολικό κενό» που η μεταπολεμική κοινωνία πασχίζει να επουλώσει, αναπαράγοντάς το.

Στο σημείο αυτό ο Ζίζεκ επανέρχεται στη διάσταση της σημαίνουσας λειτουργίας σε σχέση με την απόλαυση και το επιθυμητό αντικείμενο που την ενσωματώνει, διακρίνοντας πως το σημαίνον, όπως αποδίδει συμβολικό περιεχόμενο σε ένα αντικείμενο του πραγματικού, φιλτράρει και εκκενώνει το σώμα από την απόλαυση—το σώμα «επιβιώνει διαμελισμένο και απονεκρωμένο»--καθιστώντας σημαίνον και απόλαυση ριζικά ετερογενή. Το μόνο σημείο όπου η απόλαυση διασταυρώνεται με το σημαίνον είναι για να δηλώσει την έλλειψη του τελευταίου, όπως εκδηλώνεται ως ασυναρτησία, πόρος, τρύπα στη σημαίνουσα αλυσίδα του υποκειμένου και συνδέει κατά κάποιο τρόπο την έλλειψη του υποκειμένου με την έλλειψη στην ίδια τη συμβολική τάξη, στο Άλλο. Ακριβώς αυτή η έλλειψη στο Άλλο διανοίγει ένα πεδίο «από-αλλοτρίωσης» για το υποκείμενο εφόσον καθιστά και το Άλλο *επιθυμών*: ούτε η συμβολική τάξη «κατέχει» το πλήρες περιεχόμενο του σημαίνοντος του αντικειμένου δηλαδή το πλήρες νόημα του Πραγματικού, και ο Άλλος είναι ασυνάρτητος. «Αυτή η έλλειψη στον Άλλον δίνει στο υποκείμενο, ούτως ειπείν, έναν χώρο να αναπνεύσει, το καθιστά ικανό να αποφύγει την πλήρη αλλοτρίωση στο σημαίνον, όχι γεμίζοντας την έλλειψή του αλλά επιτρέποντάς του να ταυτίσει τον εαυτό του, τη δική του έλλειψη, με την έλλειψη στον Άλλον.»[154] Η κοινωνική φαντασίωση προκύπτει έτσι ταυτόχρονα ως σενάριο «απόκρυψης αυτού του χάσματος», της ασυναρτησίας που υπάρχει στο εσωτερικό της συμβολικής τάξης και που επιτρέπει την εκδήλωση της ορμής γύρω από «θραύσματα που εξακολουθούν να διαπερνώνται από απόλαυση», αλλά και ως διαδικασία συγκρότησης μιας συμβολικής συνοχής του Άλλου. Σκοπός μιας τέτοιας ιδεολογίας είναι να συνέχει, να παράγει τόσο τα γνωρίσματα που θα περιγράψουν τον αποδεκτό τρόπο που μια συμβολική ταυτότητα συγκροτείται σε επίπεδο υποκειμένου, όσο και μια «προϊδεολογική απόλαυση» που θα λειτουργεί στο επίπεδο της έλλειψης, της ασυναρτησίας του υποκειμένου και του Άλλου. Τελικά, στον πυρήνα του ιδεολογικού νοήματος εγκαθιδρύεται μια α-νοησία που επιτρέπει την ανάδυση της απόλαυσης και που, σύμφωνα με τον στοχαστή, συνιστά και το «ύστατο έρεισμα της ιδεολογικής επίπτωσης (του τρόπου με τον οποίο ένα ιδεολογικό δίκτυο σημαινόντων μας "παγιδεύει").»[155]

Στην ελληνική κοινωνική φαντασίωση των μεταπολεμικών χρόνων διακρίνουμε την ανάγκη για μια κοινωνία συνεκτική, μια κοινωνία «οργανικού Όλου, ως κοινωνικού Σώματος όπου οι διαφορετικές τάξεις λειτουργούν σαν άκρα, μέλη, το καθένα εκ των οποίων συμβάλλει στο Όλον σύμφωνα με τη λειτουργία του». Ο Εμφύλιος υπήρξε η υλοποίηση, η θετική παρουσία της *αποτυχίας* της ελληνικής κοινωνίας να υπάρξει ως ένα τέτοιο «ομόφωνο» σώμα, ήταν η αρνητική πραγματικότητα του κοινωνικού ανταγωνισμού που ανέτρεψε θεμελιώδη ηθικά δεδομένα για τις σχέσεις αδελφών, φίλων, συμπατριωτών. Εάν ο αναπροσδιορισμός της μεταπολεμικής συμβολικής τάξης σκόπευε στην ανασυγκρότηση μιας τέτοιας Κοινωνίας, η φρικαλεότητα της εμφύλιας σύγκρουσης που απειλούσε την *πόλη* ως τάξη, όφειλε να εξοβελιστεί τόσο σε συμβολικό όσο και στο επίπεδο του Πραγματικού. Η σταδιακή διαρραφή της ιδεολογικής ταυτότητας του αντιφρονούντος όπως την παρακολουθήσαμε συνάρτησε τον προσδιορισμό της αποκείμενης πολιτικοκοινωνικής ταυτότητας με την περιγραφή του *εθνικόφρονα* και κατ' επέκταση του *νομιμόφρονα* πολίτη. Ο *αντιφρονών* ως ιδεολογικό σχήμα προέκυψε από τις πραγματικές τάξεις των πολιτικών και πολεμικών αντιπάλων των εθνικών κυβερνήσεων του Εμφυλίου, οι οποίες δάνεισαν τα ιδεολογικά χαρακτηριστικά τους στην κατασκευή ενός *ξένου, μιαρού, άρρωστου* σώματος. Σε αυτό το *σώμα,* που ενσάρκωσαν τα αμέτρητα σώματα των εξόριστων, «μετατέθηκε» η αδυναμία του κοινωνικού συνόλου να υπάρξει χωρίς καταστροφικό ανταγωνισμό. Ο *αντιφρονών* συμπύκνωσε τα χαρακτηριστικά εκείνα γνωρίσματα που το κοινωνικό φαντασιακό χρειάζεται να ορίσει ως απαγορευμένο όριό του έτσι ώστε να καταστεί το ίδιο ηθικά συνεκτικό: ο *προδότης, ο μη-Χριστιανός, ο κατάσκοπος,* εκείνος που απειλεί όχι μόνο την εθνική τάξη και ασφάλεια αλλά την ίδια την *κοινωνική ηρεμία* περιγράφεται στον κρατικό λόγο άλλοτε ως εξωτερικό—ξένο, αλλότριο—άλλοτε ως ίδιο, ταυτό αλλά πάσχον, παθολογικό. Τα φυσικά σώματα που

[154] Ζίζεκ 2006: 207.
[155] ό.π., 210.

εξορίζονται δίνουν πραγματική μορφή στην αδυνατότητα της συνεκτικής Κοινωνίας, με τρόπο που κατ' αντιστροφή την *πραγματώνουν*: εάν ο *αντιφρονών,* με τις σωφρονιστικές μεθόδους της εξορίας, διαγραφεί ως ιδεολογική ταυτότητα ενώ εξακολουθεί να υπάρχει ως φυσικός άνθρωπος, το κοινωνικό φαντασιακό αίτημα της πολιτικής συνοχής επιβεβαιώνεται αναδρομικά και ταυτόχρονα η Κοινωνία αυτή *υπάρχει.*[156] «Ο λόγος της "εθνικοφροσύνης" αφαιρεί κάθε σημασιολογική ελευθερία που περιέχουν οι όροι στην κοινή τους χρήση και μέσω απλουστευτικών, αλλά αγορευτικά ισχυρών διπόλων, εικονογραφεί ένα διχοτομημένο πολιτικό πεδίο και ένα διχοτομημένο κοινωνικό σώμα ανάμεσα στο "εμείς" και το "άλλοι".»[157] Όσο υπάρχουν *αντιφρονούντες,* τόσο η εγκυρότητα της κοινωνικής φαντασίωσης με τα συγκεκριμένα «εθνικόφρονα» πολιτικά χαρακτηριστικά θα ενισχύεται, δικαιολογώντας ακόμα και απάνθρωπα μέτρα ως άμυνα ενάντια στους εχθρούς της νομιμοφροσύνης και της εθνικής ασφάλειας.

Όπως επισημαίνει ο Ζίζεκ χρησιμοποιώντας το παράδειγμα του αντισημιτισμού,

> «Η κοινωνία δεν εμποδίζεται να επιτύχει την πλήρη ταυτότητά της εξαιτίας των Εβραίων: εμποδίζεται από την ίδια την ανταγωνιστική της φύση, από το δικό της εμμενές μπλοκάρισμα, και "προβάλλει" αυτή την εσωτερική αρνητικότητα στη μορφή του "Εβραίου". Με άλλα λόγια, ό,τι αποκλείεται από το Συμβολικό (από το πλαίσιο της κορπορατιστικής κοινωνικοσυμβολικής τάξης) επιστρέφει στο Πραγματικό ως παρανοϊκή κατασκευή του "Εβραίου".»

Αντίστοιχα, στο ελληνικό παράδειγμα, ο *αντιφρονών* ορίζεται ως η παρανοϊκή μορφή που επιτρέπει στην επικράτεια του πολιτικού να καταργείται, η επικράτεια δηλαδή πραγμάτωσης του αρνητικού υπολείμματος της συμβολικής τάξης που ανθίσταται τη συμβολοποίησή του. Στην εξορία η άρση της πολιτικής τάξης σημαίνει την κατάργηση της διάκρισης μεταξύ ιδιωτικής ζωής και πολιτικού βίου, έτσι ώστε εδώ η απόλυτη εξουσία προσωποποιείται στην απόφαση του κυρίαρχου να εφαρμόζει τον Νόμο που έχει εκκενωθεί από το περιεχόμενό του και παραμένει μόνο ως «γράμμα». Για τον κυρίαρχο, η εξορία γίνεται έτσι ο τόπος αναδιαπραγμάτευσης της συμβολικής τάξης, ο τόπος όπου αρθρώνεται μέσω πράξεων κυρίαρχης βίας και της έγκλειστης διαβίωσης *αυτό που επιτρέπεται να διατυπωθεί,* να γίνει Συμβολικό. Τα «νησιά» και οι τόποι εξορίας, όντας τμήματα της ελληνικής εδαφικής επικράτειας συνιστούν την κατασκευή μιας πολιτικής μεθορίου απόλυτα συναρτημένης με τις κανονικές ελεύθερες επικράτειες που ουσιαστικά ορίζουν τις τελευταίες: η πολιτική ταυτότητα που επιτρέπεται να διαβιεί εδώ, στην *πόλη*, υπό την πολιτική προστασία του κράτους, οφείλει να συμμορφώνεται στους όρους του κυρίαρχου. Παρέκκλιση από αυτούς σημαίνει αποδεδειγμένα τη μεταφορά των μη-πολιτών στην αναμορφωτική ζωή της εξορίας. Στο σημείο που αυτή η δομή και το περιεχόμενο της κοινωνικής φαντασίωσης καταστούν ορατές, θα μπορέσουμε να «διέλθουμε τη φαντασίωση» δηλαδή να αναγνωρίσουμε πως ο *αντιφρονών* ως κοινωνικό σύμπτωμα φέρει τις ιδιότητες που του αποδίδουμε επειδή *εμείς τις φέρουμε* ως «αναγκαία προϊόντα του [συστήματος]—σημεία όπου αναδύεται η "αλήθεια", ο εμμενώς ανταγωνιστικός χαρακτήρας του συστήματος.»[158] Με αυτή την έννοια, ο *αντιφρονών* προκύπτει ως ιδεολογικό σχήμα που στην ιστορική περίοδο της διαρραφής του συμπυκνώνει και αντικατοπτρίζει τα ανταγωνιστικά στοιχεία που ενυπάρχουν στο ελληνικό κοινωνικό σύστημα. Η αντίστιξη των ανταγωνιστικών αυτών στοιχείων προς μια «ομοιογενή» λειτουργία ενός συνεκτικού συστήματος κατέδειξε τις εγγενείς αδυναμίες της κοινωνικής φαντασίωσης να διαχειριστεί το ποικιλότροπο που χαρακτηρίζει την πραγματικότητα της συμβίωσης σε μια πολιτική κοινωνία. Αντ' αυτού, κατέφυγε σε μια προσπάθεια πραγμάτωσης της καθολικής συμβολικής ταυτότητας που ως απλοποιημένο, στερεότυπο σχήμα προσδιορίζει μια ταυτότητα σε ιδεολογικό επίπεδο: ο λόγος της «εθνικοφροσύνης» απαιτεί την έμπρακτη και αδιάσειστη διαρκή διαβεβαίωση της συμμόρφωσής τους σε αυτά τα καθολικά χαρακτηριστικά με τρόπο ολοένα και πιο τυπικό. Έτσι, η ιστορική συγκρότηση του *αντιφρονούντος* στον πολιτικό λόγο της μεταπολεμικής Ελλάδας καταδεικνύει τον κίνδυνο θεσμικής και κοινωνικής νομιμοποίησης ολοκληρωτικών πρακτικών στα πλαίσια δημοκρατικών καθεστώτων: όταν σε συγκεκριμένες συγκυρίες πολιτικοκοινωνικών κρίσεων γίνει εφικτή η ολοκληρωμένη συμβολική κατασκευή της *αποκείμενης* πολιτικής ταυτότητας, τότε ενάντια σε αυτήν επιτρέπεται να

---

[156] Ζίζεκ 2006: 213.
[157] Πετρόπουλος 2008: 228.
[158] Ζίζεκ 2006: 216.

εφαρμόζονται απολύτως άνομες διωκτικές πράξεις που εμπίπτουν παρόλα αυτά απόλυτα εντός των ‘έκτακτων’ νόμων και συνθηκών της περιόδου.

«Μπορεί να κλειστεί στη φαινομενική αυτάρκεια ενός κόσμου που πιστεύει ότι τον καθόρισε, του κόσμου της καταγωγής του. Ποτέ όμως αυτός ο κόσμος δεν θα επαρκεί για να τον κατευθύνει στη διαδρομή της ζωής του, ακόμη και εάν τούτη η ζωή κάποτε τον φέρει πίσω στον κόσμο απ' όπου ξεκίνησε· τούτος ο κόσμος, έτσι κι αλλιώς, θα είναι πια άλλος. Μπορεί, πάλι, να δοκιμάσει να αφεθεί σε ό,τι παρουσιάζεται ως διαδικασία αφομοίωσης. Πάντα όμως θα περισσεύει στις πράξεις του και το νόημά τους κάτι που δε θα χωρά στον νέο κόσμο.»

Σταυρίδης, *Μετέωροι Χώροι της Ετερότητας,* 115.

4 _ Η ιδιόλεκτος της εξαίρεσης

Ο *αντιφρονών* είναι η *αναγκαία κατασκευή* που επιβεβαιώνει την *αδυνατότητα* της ελληνικής κοινωνίας να συγκροτηθεί ως ομοιογενής, η θετική συγκρότηση της έλλειψης του Άλλου που τελικά δεν μπορεί να πληρωθεί από καμία «θυσία»: όσο και αν το καθεστώς διατείνεται πως οι πολιτικοί κρατούμενοι «θυσιάζονται» για το καλό του έθνους, η θυσία τους είναι πάντα ανεπαρκής εφόσον απαιτεί ολοένα και περισσότερα «θύματα». Τα βασανιστήρια και οι κακουχίες στην εξορία πραγματώνουν έναν επίμονο θάνατο επί εκείνης της άφθαρτης συμβολικής «ουσίας» που ενσωματώνει ο αποδιοπομπαίος πολίτης και που τον διακρίνει από τους «νομιμόφρονες» πολίτες.[159] Η διάκριση και η σύνδεση των δύο *σωμάτων*, του πραγματικού και του συμβολικού, σημαίνει την αναγνώριση δύο *θανάτων* που εμπλέκουν τον πολίτη σε ένα δεσμό με την *πόλη* ως οργάνωση που προστατεύει τη *ζωή* και τον *βίο*. Η πολιτική προστασία απορρέει από ένα δεδομένο πλαίσιο νόμου δικαίου που αντικατοπτρίζει τους όρους του κοινωνικού δεσμού και αποφασίζει για την πλήρωση του «συμβολικού πεπρωμένου» του πολίτη. Η αμφισβήτηση των όρων του κοινωνικού δεσμού επισύρει την τιμωρία του νόμου μέσα από την κυρίαρχη βία που επιτελεί το 'συμβολικό χρέος' του πολίτη ώστε να το πληρώσει· η υπερβολή της κυρίαρχης βίας που ασκείται στα στρατόπεδα εκδηλώνει μια προσπάθεια αποανθρωποποίησης των εξόριστων, σε σημείο κατάλυσης της συμβολικής τάξης στην ικανότητά τους να χειρίζονται το λόγο.

Σε σχέση με την *πόλη* ως οργάνωση σε πολιτική κοινωνία, η λειτουργία της εξορίας ως επικράτεια του *αποκειμένου*, του *έξω από την πόλη* προσδιορίζει εκ νέου τη συνάρτηση γλώσσας-πραγματικότητας, λόγου-πράξης μέσω της κατάλυσης αυτής της σχέσης—η υπερβολική βία διερωτάται για την τάξη δικαίου, εκείνος που την εφαρμόζει εδώ θέτει στην πραγματική και συμβολική πόλη τους δικούς του όρους δικαίου. Εάν το αποκείμενο σημαίνει μια κατάσταση οριακή αλλά αναγκαία για την οριοθέτηση του συμβολικού, δηλαδή μια ζώνη εξαίρεσης όπου διατηρούνται τα απορρίμματα που η κοινωνία παράγει, ποιος μηχανισμός προσδιορίζει και διαχειρίζεται το αποκρουστικό τη στιγμή που η γνώριμη γλώσσα καταρρέει, παράγοντας μια άλλη γλώσσα; Με ποιον τρόπο τα άμορφα και ασυνείδητα πράγματα που εξοβελίζονται στο πεδίο του αποκειμένου εκδηλώνονται με αφορμή πραγματικά αντικείμενα, σχετίζοντας το πολιτισμικό υποκείμενο με τα ίδια του τα όρια; Μπορούμε να αναφερθούμε στην ομιλία των εξόριστων ως εκφορά μιας νέας γλώσσας, μιας άλλης συμβολικής συγκρότησης που ξεκινά από τα συμβατικά νοήματα της νεοελληνικής αλλά ενσωματώνει στις σημασίες τους την ιδιαίτερη λογική του εγκλεισμού; Πώς αυτή η ιδιόλεκτος ομιλία συγκρατεί την αποτρόπαιη διάσταση της «αναμόρφωσης» και της εξορίας, εκθέτοντας παράλληλα τους ιδιαίτερους τρόπους που τη διαχειρίστηκαν οι κρατούμενοι στην καθημερινότητά τους; Πώς αυτή η γλώσσα παράγει και επιτελεί τα χαρακτηριστικά του αντιφρονούντος ως αντικείμενο έκθεσης της μνήμης της εξαίρεσης;

[159] Ζίζεκ 2006: 222.

4 _ 1 Η εξορία ως επικράτεια διερώτησης για το «ανθρώπινο»

Η διαβίωση σε μια συμβολική κοινότητα ανθρώπων, με τα δικαιώματα και την προστασία της ζωής που η *πολιτική* τάξη προσφέρει, επισύρει αυτόματα την περίληψη του πολίτη στους νόμους αυτής της κοινότητας με τη μορφή ενός παράδοξα «ανοιχτού» δεσμού—όπου κάποιος εισέρχεται ελεύθερα—η λύση του οποίου *από την πλευρά του πολίτη* στη συνέχεια απαγορεύεται. Για τον Αγκαμπέν, το κυρίαρχο κράτος θεμελιώνεται πρώτιστα στη δυνατότητα να λύνει ή να εξαιρεί από τον κοινό δεσμό, στη δύναμή του να ασκεί «μια απεριόριστη εξουσία θανάτου» στον πολίτη, έτσι ώστε να διαφυλάξει τον ίδιο τον κοινωνικό δεσμό—η λύση του δε σημαίνει μόνο αποκλεισμό από την πόλη, αλλά και εγκατάλειψη στο έλεος της κυρίαρχης βίας.[160] Έτσι, το *πολιτικό* ή *συμβολικό* σώμα του πολίτη μπορεί να πεθάνει μόνον εφόσον αυτό αποφασιστεί/ επικυρωθεί από την κοινότητα: δεν αρκεί κανείς να πεθάνει, ο θάνατός του οφείλει να *τελεστεί* συμβολικά με τη νεκρώσιμη ακολουθία και την ταφή, να αναγνωριστεί ως νεκρός και οι αμαρτίες του να συγχωρεθούν από την κοινότητα πριν μπορέσει να «αναπαυθεί εν ειρήνη». Η αναγνώριση του συμβολικού θανάτου ενός ανθρώπου *ταυτόχρονα* με το βιολογικό του θάνατο σημαίνει πως ο βίος του συμμορφώθηκε με τους όρους του κοινωνικού δεσμού, ενώ η επίσπευση του συμβολικού θανάτου *πριν* το φυσικό θάνατο, ο αποκλεισμός δηλαδή από την πόλη, υλοποιείται ως λύση του δεσμού που μόνο από την πλευρά του κυρίαρχου κράτους και κατ' επέκταση από την κοινότητα μπορεί να κυρωθεί. Η διάκριση μεταξύ των δύο θανάτων διανοίγεται ως χάσμα, χρέος που πληρώνεται μόνο μέσα από την «περάτωση του συμβολικού πεπρωμένου» από το συμβολικό σώμα, δηλαδή ένα «ξεκαθάρισμα λογαριασμών» που ο συμβολικός θάνατος προϋποθέτει.[161]

> Αυτό το χάσμα μπορεί να συμπληρωθεί πολλαχώς· μπορεί να περιέχει είτε υψηλή ομορφιά είτε φοβερά τέρατα: στην περίπτωση της Αντιγόνης, ο συμβολικός της θάνατος, ο αποκλεισμός της από τη συμβολική κοινότητα της πόλης, προηγείται του πραγματικού θανάτου της και εμποτίζει τον χαρακτήρα της με υψηλή ομορφιά.[162]

Πέρα από το συμβολικό θάνατο που *επιτελεί* η κοινότητα με την τελετή της ταφής *ως εάν ο θάνατος να ήταν ανθρώπινη απόφαση,* τίθεται η πιθανότητα του ολοκληρωτικού θανάτου της συμβολικής τάξης, η καταστροφή όχι της φύσης αλλά της κυκλικής συνέπειας της ζωής και του θανάτου όπως την αντιλαμβάνεται συμβολικά η κοινότητα. Ο Ζίζεκ αναφέρεται στη «σαδική ιδέα περί ενός ριζικού, απόλυτου εγκλήματος το οποίο απελευθερώνει τη δημιουργική δύναμη της φύσης […] απελευθερώνει τη φύση από τους ίδιους τους νόμους της και ανοίγει το δρόμο για την *ex nihilo* δημιουργία νέων μορφών ζωής»,[163] σηματοδοτώντας τη ριζική κατάργηση του κοινού σημαίνοντος δικτύου. Η ριζική καταστροφή του συμβολικού πεπρωμένου του *πολίτη,* δηλαδή η κατάργηση του κοινωνικοπολιτικού πλαισίου σύμφωνα με το οποίο μια κοινωνία εννοεί το «ανθρώπινο», γεννά την ανάγκη ισχύος του νόμου δικαίου. Ο νομικός κανόνας, για να εφαρμοστεί στην πραγματικότητα, εμπλέκει τους πολίτες στην αποδοχή μιας *απόφασης, ενός εκφωνήματος* που επικυρώνει τις θεσμικές εξουσίες να διαφυλάσσουν το δίκαιο με τις *πράξεις* τους: η *ισχύς του νόμου* επικυρώνεται από την εξουσία που συνδέει κανόνα (γλώσσα) και εφαρμογή (πραγματικότητα), δηλαδή *εκτελεί* το δεσμό νόμου και δικαίου μέσω ορισμένων πρακτικών.[164] Η προϋπόθεση *έμπρακτης επιτέλεσης* της ισχύος του νόμου αποδίδει αρχετυπικά τον κυρίαρχο ως *έμψυχο νόμο,* δηλαδή ανάγει ένα φυσικό πρόσωπο σε αιτία του δικαίου έτσι ώστε εκείνος με την *πρακτική της εξουσίας* να δεσμεύσει κανόνα και πραγματικότητα: προϋπόθεση για τη σύνδεση αυτή είναι η πλήρης *ανομία* του κυρίαρχου την οποία *αποκλείει* στο κέντρο της ισχύος του νόμου που εφαρμόζει.

Η κατάργηση της συμβολικής τάξης, δηλαδή η κατάργηση της λογικής σύνδεσης μεταξύ γλώσσας και πραγματικού και της συνέπειας των ανθρώπινων πράξεων σε σχέση με τη ζωή και το θάνατο, σηματοδοτεί ριζική αμφισβήτηση της ισχύος των νόμων και την ανάγκη επαν-επικύρωσής τους με την ανάδειξη ενός *έμψυχου νόμου* η ισχύς του οποίου πρέπει να επικυρωθεί έμπρακτα. Ο αντιφρονών που συμβολίζει μια μορφή του κακού που απειλεί να εισβάλει στην πόλη και να διαλύσει τη συμβολική τάξη, επιβάλει την *εξαίρεση* από τον κοινό νόμο της πόλης. Το στρατόπεδο εκτόπισης και

---

[160] Αγκαμπέν 2005: 146-147.
[161] ό.π., 223.
[162] Ζίζεκ 2006: 223.
[163] ό.π., 222.
[164] Αγκαμπέν 2007: 70-71.

οι μέθοδοι λειτουργίας του συμβάλουν στη διαρραφή της αδιανόητης πολιτικής ταυτότητας, ενώ στη συνέχεια η ταυτότητα αυτή διαιωνίζει την αναγκαιότητα της έγκλειστης πειθαρχημένης διαβίωσης. Σε αυτό το σημείο, την εξουσία αναλαμβάνει αυτός που *πραγματώνει* την επιστροφή στην πλήρη ανομία της φυσικής ζωώδους ύπαρξης, έτσι ώστε να αποδείξει ότι ο ίδιος μπορεί και να λυτρώνει την κοινότητα από την ανομία. Ο αποκλεισμός στα στρατόπεδα δημιουργεί ένα τέτοιο κατώφλι όπου η απόλυτη *αναστολή του δικαίου* ενόσω *ο νόμος παραμένει σε ισχύ,* αναπαράγει το νόμο μόνο ως εκφορά, ως «επιφώνημα» ή «εκδήλωση» του *έμψυχου νόμου,* αποσυνδεδεμένος από το δικαιικό του περιεχόμενο. Ο κρατικός αξιωματούχος που ταυτόχρονα θέτει και εκτελεί τους κανόνες της ζωής στην εξορία, αποφασίζει με κάθε του «κραυγή» για την κάθε στιγμή της ζωής των κρατούμενων.[165] Η βία που ασκείται από σώματα επί σωμάτων *επιτελεί* την απόλυτη ανομία σε έναν τόπο *εκτός της πόλης* αλλά απόλυτα συναρτημένο με αυτήν εφόσον προκύπτει ως πραγματικότητα για την προστασία της, από τους νόμους της, παράγοντας εκ νέου την αναγκαιότητα του δικαίου: «Η καθαρή βία δεν είναι παρά το διακύβευμα της σύγκρουσης για την κατάσταση εξαίρεσης, εκείνο που προκύπτει από αυτήν και μόνο έτσι προ-υποτίθεται του δικαίου.»[166] Εάν, όπως επισημαίνει ο Αγκαμπέν, η βία συνιστά μέσο για το δίκαιο χωρίς ποτέ αυτή να θεσπίζεται παρά μόνο να διατηρείται εντός της *εξουσίας* επιτρέποντας στο δίκαιο να εφαρμόζεται, η βία που εκδηλώνεται ως καθαρή δράση διαχωρισμένη από το σκοπό της, καταφέρνει να καταλύσει και να εκθέσει αυτό το δεσμό δικαίου και βίας. Μια τέτοια βία παύει να διακρίνεται ως έννομη ή επαναστατική, καθώς παύει να σχετίζεται με το δίκαιο, αλλά εγκαταλείποντάς το, το θέτει υπό αμφισβήτηση, διερωτάται γι' αυτό.[167]

«Αυτή η θέση "ανάμεσα στους δύο θανάτους", μια θέση υψηλής ομορφιάς όσο και τρομακτικών τεράτων, είναι ο τόπος του *das Ding,* του πραγματικού-τραυματικού πυρήνα στο μέσον της συμβολικής τάξης».[168] Η εξορία ως κατάσταση ριζικής αμφισημίας ως προς το δίκαιο, το συμβολικό πεπρωμένο των κρατούμενων και την εκπλήρωσή του με τη φυσική και συμβολική επανένταξή τους ως *πολιτών* σε μια επικράτεια όπου το δίκαιο εφαρμόζεται, καταδεικνύεται ως προϋπόθεση για την *πόλη*. Η διαβίωση και η απάνθρωπη μεταχείριση των κρατούμενων επιτελεί έναν άλλου είδους θάνατο αντί αυτού που υπέφεραν οι πολεμιστές του Δημοκρατικού και του Εθνικού Στρατού στα βουνά: ο «θάνατος» του ιδεολογικού σώματος των *αντιφρονούντων* και η απαίτηση μεταστροφής τους σε μαχητές του Εθνικού Στρατού ή σε δεσμώτες στα στρατόπεδα όπου οι ίδιοι αρχικά κρατούνταν, συνιστά την πλήρωση του συμβολικού πεπρωμένου τους να «θυσιαστούν υπέρ του Έθνους και του νόμου»--μεταστροφή που για το καθεστώς φαίνεται να είναι σημαντικότερη από την ίδια τη φυσική τους επιβίωση. Εάν στην εξορία δοκιμάζεται η φθαρτότητα, η θνητότητα και η αντοχή του ανθρώπινου σώματος και ψυχής, εδώ αμφισβητείται επίσης η συμβολική τάξη, επιτρέποντας να αποκαλυφθεί ένας τόπος ριζικού εγκλήματος, το πραγματικό-τραυματικό *κενό* που απειλεί να την καταστρέψει. Η συγκρότηση της ελληνικής μεταπολεμικής κοινωνίας και η εγκαθίδρυση μιας συγκεκριμένης εθνικής προοπτικής προϋποθέτει τη διαρκή σχέση με έναν αποκείμενο τόπο, μια πραγματική εκδήλωση του αναθέματος—ο χαρακτηρισμός «κολαστήρια» αντηχεί επίμονα μια τέτοια ανάγκη. Οι αγριότητες στα στρατόπεδα *αναπαράγουν* την αδελφοκτόνα σύγκρουση μεταξύ των δύο στρατών του Εμφυλίου αυτή τη φορά *ως η βία και ο θάνατος να είναι απόφαση που εκτελεί* η έννομη τάξη: οι κρατικοί αξιωματούχοι *ενσαρκώνουν το νόμο μέσω της απόλυτης ανομίας* έτσι ώστε από την ικανότητά τους να εφαρμόζουν μια βία χωρίς σκοπό, απορρέει η δύναμη της κυριαρχίας τους να εφαρμόζουν το δίκαιο όπως εκείνοι το εννοούν.

Σύμφωνα με τον Ζίζεκ, η θέση αυτή του απρόσιτου μη-συμβολοποιημένου πυρήνα γύρω από τον οποίο κατασκευάζεται η συμβολική τάξη παράγεται αναδρομικά, *παγιδεύεται* από τη διαδικασία ιστορικοποίησης όπως αυτή νοηματοδοτεί εντός της ιστορικής αφήγησης τα γεγονότα του πραγματικού. Τα πλαίσια δηλαδή της κοινωνικής φαντασίωσης συγκροτούνται μέσα από τη συμβολική σημασία που η ιστορία αποδίδει εκ των υστέρων στα γεγονότα, έτσι ώστε κάποια εξοβελίζονται ως *αποτυχίες* στο περιθώριο της ιστορικής αφήγησης, αλλά λειτουργούν καθοριστικά για την κοινωνική προοπτική. Η τραυματική μνήμη της εμφύλιας σύγκρουσης και ο χαρακτήρας του κομμουνισμού ως αλλότρια απειλή που διήρκεσε για δεκαετίες, επανιδρύουν τη συμβολική τάξη της ελληνικής κοινωνίας έχοντας εγκαταστήσει στο κέντρο της έναν απρόσιτο τρομακτικό πυρήνα

[165] Αγκαμπέν 2007: 72 και 107-108.
[166] ό.π., 104.
[167] ό.π., 104-110.
[168] Ζίζεκ 2006: 223.

αμφίδρομης βίας και αγριότητας. Αποτέλεσμα, η κοινωνική προοπτική να επικαλείται διαρκώς ένα «ξεκαθάρισμα λογαριασμών», μια ριζική διαφορά μεταξύ Αριστεράς και Δεξιάς που αποδεικνύεται εξαιρετικά δύσκολο να πληρωθεί. Ενώ η κοινή γνώμη γνώριζε για τις αγριότητες που διαπράττονταν στην εξορία και πως οι υπερβατικές αξίες που το κράτος προέβαλλε ως «εθνικά φρονήματα» συνιστούσαν μάλλον τυπικούς ιδεολογικούς χαρακτηρισμούς, στην ερώτηση «Υπήρχαν άνθρωποι που έκαναν εξορία;» απαντούσε «Φυσικά, αφού ήταν αριστεροί». Η στενή συνάρτηση του πολιτικά διανοητού με μια καθολική στάση ως προς την «αξία» ενός πολίτη να προστατεύεται από το νόμο ως άνθρωπος, διανοίγει μια διαφορά μεταξύ καθολικού και επιμέρους έτσι ώστε η ταυτοποίηση κάποιου ως «πολίτη» επομένως και ως «ανθρώπου» προϋποθέτει τη σύνδεση με μια υπερβατική έννοια του «Πολιτικού»--«[…] αντίθετα με την πραγματική κατάσταση πραγμάτων όπου το αφηρημένο και το καθολικό λογίζονται μόνον ως ιδιότητες του συγκεκριμένου».[169] Για τον Ζίζεκ, η αναστροφή θεώρησης της σχέσης καθολικού και συγκεκριμένου συνδέει μορφές του πραγματικού με τις αφηρημένες ιδεώδεις μορφές ενός αδύνατου να πραγματωθεί στην πληρότητά του, «υψηλού» ιδανικού, προσδίδοντας στις πρώτες πλεονάζουσα «αξία». Ο «άκαμπτος δηλωτής» του αντιφρονούντος που τον διαφοροποιεί αλλά και τον καταδικάζει είναι *η άρνησή του* να συμμορφωθεί με τον ιδεατό «εθνικόφρονα» πολίτη του Νόμου. Η άρνηση αυτή προκαλεί τη διάκριση των δύο σωμάτων—πραγματικού και συμβολικού—εγκαθιδρύοντας την εξορία ως επικράτεια διερώτησης για το «ανθρώπινο», δηλαδή τον τρόπο που μια κοινότητα διακρίνει το ωφέλιμο από το βλαπτικό μέσα από την κοινή λογική που διαμορφώνει το δίκαιο και αντικατοπτρίζεται στο νόμο. Η αμφισβήτηση της κοινής λογικής επιτρέπει στην εξορία την παραγωγή μιας άλλης «γλώσσας», ενός κώδικα σημασιών που διαχειρίζεται τον παραλογισμό της βίας και την αντίσταση σε αυτή. Ο αντιφρονών διαρράφεται ως το πολιτικό υποκείμενο που αντιστέκεται στην άλογη βία, στις τακτικές που εφευρίσκει για να αμυνθεί και να επιβιώσει μέσα στην εξαίρεση.

Στην αναστολή του δικαίου, η γυμνή ζωή «χωρίς δικαιώματα και ιδιαιτερότητες»[170] εγκαταλείπεται πρώτιστα στον ανείπωτο πόνο. Απέναντι στις αρχές οι κρατούμενοι είναι πλήρως κατακερματισμένα υποκείμενα, αδιάφορα και αδιάκριτα που δοκιμάζονται στα όρια της φυσικής και της ψυχικής βίας που αντέχει ο άνθρωπος. Όπως παρατηρεί η Πανουργιά, στο νεοελληνικό παράδειγμα ο αριστερός έχει αποδιωχθεί από το φάσμα των κοινωνικών ταυτοτήτων που είναι αποδεκτές, και στην εξορία το κράτος τείνει να μην τον αναγνωρίζει ούτε ως πατριώτη αλλά ούτε «ως Ταυτόν, δηλαδή ως άνθρωπο».[171] Η λειτουργία των στρατοπέδων εξορίας θέτει την ιδεολογική ταυτότητα ως πεδίο προσδιορισμού *των ορίων της συμβολικής τάξης* και όχι ως διακριτή μορφή εντός της: η εξόριστη ζωή ως «διελκυστίνδα για τον ορισμό του ανθρώπου»[172] διερωτάται «Ο κομμουνιστής είναι άνθρωπος; Ο αντιφρονών είναι άνθρωπος;» Καταφέρνει όμως η άσκηση της κυρίαρχης βίας να απαντήσει στο ερώτημα του ποιος είναι άνθρωπος; Ο Αγκαμπέν επισημαίνει την *αναποφασιστικότητα* του κυρίαρχου να λάβει την έσχατη απόφαση, να αποφασίσει για το θάνατο, εφόσον μια τέτοια απόφαση θα καταργούσε τη σύνδεση της κατάστασης εξαίρεσης που ο ίδιος έχει θεσπίσει με την έννομη τάξη, ακυρώνοντας την ίδια την εξουσία του να κυβερνά. Σε σχέση με την ελληνική εξορία, οι πολιτικοί εκπρόσωποι αρνούνται τη βαρβαρότητα των μεθόδων φυλάκισης και «αναμόρφωσης», τα όργανα της ασφάλειας βασανίζουν σε βαθμό που δολοφονούν, όμως οι δολοφονίες αποδίδονται στα τραύματα των θυμάτων ή σε «εξεγέρσεις» των κρατούμενων (όπως στην περίπτωση της Μακρονήσου τον Φεβρουάριο του 1948),[173] δηλαδή δε συνιστούν αποφασισμένες εκτελέσεις αλλά αποτέλεσμα των περιστάσεων. Έτσι, στα ξερονήσια εγκαθιδρύονται τόποι ριζικά μετέωροι, τόποι όπου πραγματικά υποκείμενα δοκιμάζονται σε σύγκριση με αφηρημένα πολιτικά ιδεώδη, για να καταλήξουν στη δοκιμασία των ορίων που η βία από άνθρωπο σε άνθρωπο μπορεί να γίνει ανεκτή προτού καταρρεύσει η ίδια η συμβολική τάξη: από τον κρατούμενο ως *παραμόρφωση* του «ορθού» πολιτικού υποκειμένου, στην παραμόρφωση του ανθρώπου ως είδους. Όπως αναφέρει ο Σταυρίδης,

---

[169] Ζίζεκ 2006: 71 όπως παραθέτει τον Μαρξ 1977: 132.
[170] Σταυρίδης 2006 (β): 294.
[171] Πανουργιά 2013: 162.
[172] ό.π., 235.
[173] Γεωργάτος, Διονύσης. «Μαρτυρία για την σφαγή των στρατιωτών του ΑΕΤΟ το 1948 (Απόσπασμα)» στο http://www.pekam.org.gr/istoria/martyries/sfagi-1948.html, τελ. Επίσκεψη 10/10/2014.

> […] το χωρικό πρότυπο που αντιστοιχεί στο μετεωρισμό είναι το πέρασμα, τούτη η επισφαλής περιοχή ανάμεσα σε επικράτειες οριοθετημένες που ταυτόχρονα τις ξεχωρίζει και τις ενώνει. Δεν αρκεί όμως τούτη η χωρική εικόνα-έννοια για να περιγράψει τη χωροχρονική συνθήκη του μετεωρισμού. Χρειάζεται να φανταστούμε τα περάσματα όχι μόνο σαν παρεμβαλλόμενες χωρικότητες που ρυθμίζουν την επικοινωνία αλλά και σαν μετέωρες επικράτειες, επικράτειες των οποίων τα όρια, η μορφή ακόμα και η σταθερότητα βρίσκονται διαρκώς σε εκκρεμότητα.[174]

Επικράτειες μετέωρες, οι τόποι εξορίας συνιστούν το μόνιμο σκέλος της σύγκρισης μεταξύ της *πόλης* και της συνθήκης που *δεν-είναι-πόλη*—όχι την επικράτεια εκτός πόλης, το φυσικό, αλλά το πέρασμα από το φυσικό στο πολιτισμένο. Στην πόλη, η εξορία γίνεται προορισμός η ύπαρξη του οποίου απειλεί διαρκώς τους *αντιφρονούντες* και γενικά όλους τους πολίτες ως *δυνητικά* αντιφρονούντες. Στην εξορία, η πόλη γίνεται ο φαντασιακός τόπος της επιστροφής, όμως οι αντιφρονούντες κομμουνιστές ή αριστεροί που περνούν από την εξορία βρίσκονται υπό διαρκή επιτήρηση τόσο εδώ όσο και εκεί ανεξάρτητα από το εάν υπογράψουν. Η παρουσία τους σηματοδοτεί *παραμόρφωση* στην *κανονικότητα* του συστήματος και διαρκώς επανιδρύει τις ολοκληρωτικές πολιτικές ως έκτακτα μέτρα προστασίας του συστήματος. Ο Γκριτζώνας παραθέτοντας τον Κατηφόρη επισημαίνει ότι η λειτουργία και ο πληθυσμός των τόπων εξορίας αντικατοπτρίζουν πάντοτε τη σταθερότητα ή την αστάθεια του κυρίαρχου καθεστώτος:

> Στην πραγματικότητα οι διώξεις παρακολουθούσαν τις αυξομειώσεις της επιρροής της Αριστεράς και προσαρμόζονταν ανάλογα. Αναφέρονται λόγου χάριν, σαν ένδειξη βαθμιαίας ύφεσης μερικοί αριθμοί—ο αριθμός των φυλακισμένων το 1955 (4.200) και το 1963 (960) ή των εξορίστων που μειώθηκαν στην ίδια περίοδο από 898 σε 6. Εκείνο που παραλείπεται στην πιο χαρακτηριστική περίπτωση της εξορίας, είναι οι ενδιάμεσοι αριθμοί που θα 'δειχναν πως ξαναφούντωσε ο "θεσμός" μετά την εκλογική νίκη της ΕΔΑ το 1958.[175]

Η εφαρμογή του θεσμού της εκτόπισης υλοποιείται ως οριακή ζώνη μιας δημοκρατικής οργάνωσης με «ρήτρες ασφαλείας» που διασφαλίζει τα τυπικά γνωρίσματα της αστικής δημοκρατίας *υπό όρους,* διατείνεται δηλαδή πως μπορεί να διατηρήσει την καθολική ισχύ της απέναντι στους πολίτες (ισονομία, αξιοκρατία) μόνο μέσω του ριζικού αποκλεισμού ενός κυμαινόμενου εύρους ιδεολογικών στάσεων. Η ωμή βία που ασκείται αδιάκριτα επί των εξόριστων σωμάτων γίνεται τόσο κατάφωρη που καταλύει τη σχέση βίας και δικαίου για να καταστεί καθαρή κραυγή.[176] Το *κενό* δικαίου που εγκαθίσταται στην εξορία αποκαλύπτει έτσι μια θέση παρεκτροπής από την κυρίαρχη βία που θεσπίζει και συντηρεί το δίκαιο, σε μια άλογη βία χωρίς σκοπό, μια βία που εκδηλώνεται ως επιθυμία καταστροφής και καταφέρνει να καταλύσει το συμβολικό σύμπαν, τη γλώσσα εκείνων που την υπομένουν αλλά και κάποιων που την ασκούν.

---

[174] Σταυρίδης 2010: 46.

[175] Γκριτζώνας 2001: 122 όπως παραθέτει τον Γιώργο Κατηφόρη, *Η Νομοθεσία των Βαρβάρων,* Αθήνα: Θεμέλιο, 1975: 84.

[176] Αγκαμπέν 2007: 107 όπως παραθέτει τον Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Η κριτική της βίας.*

4 _ 2 Η γλώσσα στα όριά της: «τρέλλα» και «αφωνία»

Εάν στο *λόγο*, στη γλώσσα ως φορέα ηθικών και δικαιικών αξιών, συγκροτείται η ειδοποιός διαφορά του ανθρώπου, οι πρακτικές αναμόρφωσης που χρησιμοποιήθηκαν στα στρατόπεδα εξορίας αμφισβήτησαν την έννοια του ανθρώπινου στο επίπεδο της ικανότητας κανείς *να μιλά,* να χειρίζεται ένα λόγο κατανοητό. Η διαβίωση σε επικράτειες δίχως δίκαιο όπου ο νόμος «*ισχύει* δίχως να *σημαίνει»* συνέστησε μια συνθήκη «όπου και η πιο αθώα χειρονομία ή η ελάχιστη παράλειψη μπορούν να επιφέρουν τις πιο ακραίες συνέπειες».[177] Εδώ, η ιδιωτική ζωή των κρατούμενων εγκαταλείπεται πλήρως εκτεθειμένες στο δημόσιο πεδίο και οι όροι διαβίωσης αποφασίζονται ανάλογα με τις περιστάσεις: η κοινή λογική τίθεται σε εκκρεμότητα μαζί με τους κανόνες δικαίου και οι φύλακες αναλαμβάνουν να πληρώνουν *το κενό γράμμα του νόμου* με πράξεις ωμής βίας. Η τυχαιότητα, η ενδεχομενικότητα ως «εισβολή του Πραγματικού»[178] που απειλεί να παραμορφώσει την καθολικότητα που το καθεστώς επιβάλλει, αποκλείεται από την πόλη για να μετατοπιστεί στα ξερονήσια.

Ο Ευάγγελος Μαχαίρας, στα δημοσιεύματά του στην εφημερίδα «Μάχη» για τη λειτουργία των στρατοπέδων της Μακρονήσου, της Γυάρου «και άλλων κάτεργων» όπως αναδημοσιεύτηκαν το 1999 στο *Πίσω από το Γαλανόλευκο Παραπέτασμα*, περιλαμβάνει εκτενείς λίστες με ονόματα κρατούμενων όχι μόνο για εκείνους που δολοφονήθηκαν από τη σκληρότητα των βασανιστηρίων [«νεκροί»], αλλά και για πλήθος ανθρώπων που μεταξύ άλλων έχαναν την ικανότητά τους για λογική ομιλία [«τρελλοί»] ή έπαψαν να μιλούν [«άφωνοι»]. Ο συγγραφέας διευκρινίζει ότι με τον όρο «τρέλλα» αναφέρεται στις περισσότερες περιπτώσεις σε «προσωρινή νευρική διαταραχή», αρκετή ώστε αρκετοί να νοσηλευτούν στα Ψυχιατρεία Αθηνών. Η «τρέλλα παραπέμπει και στην κατηγορία των τρελλών που «κρατούνται ακόμη στο "σύρμα" [συρματόφραχτο κλωβό απομόνωσης στη Μακρόνησο] γιατί δεν είναι "αρκετά τρελλοί για απόλυση"».[179] Σε δημοσίευμα το Μάρτιο του 1950 γίνεται αναφορά στο «Τρελλάδικο» της Μακρονήσου, ειδικό τμήμα με σκηνές όπου κρατούνταν απομονωμένοι οι «τρελλοί» του στρατοπέδου, άνθρωποι ανήμποροι γλωσσικής επικοινωνίας, «έβγαζαν σπαρακτικές κραυγές τρόμου», εκδηλώνονταν με παραληρήματα, ψευδαισθήσεις και βίαιες σωματικές κινήσεις, τραυμάτιζαν και αυτοτραυματίζονταν.

> Όποιος δεν έχει δει αυτό το θέαμα, αυτά τα νέα παιδιά που είχαν καταντήσει φαντάσματα, αυτούς τους ήσυχους ανθρώπους που ούρλιαζαν, με γουρλωμένα κι άγρια μάτια, αυτά τα δυστυχισμένα πλάσματα που περνούσαν φριχτές μέρες κι ακόμη φριχτότερες νύχτες, δεν μπορεί να φανταστεί ως που μπορεί να φτάσει η ανθρώπινη τραγωδία…[180]

Ο Μαχαίρας αναφέρει ότι οι έγκλειστοι στην πτέρυγα των «τρελλών» πάθαιναν κρίσεις στη θέα ανδρών της ασφάλειας του στρατοπέδου που φορούσαν πηλίκιο ή στολή, δηλαδή συγκεκριμένα αντικείμενα μετέφεραν τη μνήμη τόσο ισχυρής τραυματικής εμπειρίας που υπερέβαινε την κοινή συμβολική αξία των χρηστικών αντικειμένων γιατί ενσωματώνε μια ριζική απειλή για την ακεραιότητα καθαυτή των ατόμων που τα αντίκριζαν. Εάν η γλώσσα εμπεριέχει και τη διαμορφώνει τη *συμβολική τάξη* που συγκροτεί μια κοινότητα—δηλαδή πρωταρχικές ηθικές απαγορεύσεις και διακρίσεις που οριοθετούν και εγγυώνται την προστασία του ακέραιου κοινωνικού ατόμου—η ομιλία ως χρήση της γλώσσας από ένα υποκείμενο επιτελεί «[…] τη διαβεβαίωση ότι είμαστε ο εαυτός μας, δηλαδή, ανέγγιχτοι [untouchable], αμετάβλητοι, αθάνατοι».[181] Η δράση της ομιλίας είναι ταυτόχρονα η τοποθέτηση του ανθρώπου *εντός* του κοινωνικού κόσμου μέσω της *διάκρισης* από αυτόν, δηλαδή η ακεραιότητα της ατομικής υπόστασης επιτυγχάνεται μέσω της αναγνώρισης του Άλλου ως όμοιου αλλά ριζικά διαφορετικού—η ικανότητά του σχετίζεσθαι με τον εξωτερικό κόσμο από την ορισμένη θέση του εαυτού. Με αυτή την έννοια, η παράλυση της ομιλίας σημαίνει την κατάλυση αυτή της διάκρισης, την αμφισβήτηση ή τη διάρρηξη της αντίληψης του εαυτού προς την απειλή ή την πραγμάτωση μιας καταστροφικής διάχυσης στον κόσμο, και προκύπτει από εξωτερικούς παράγοντες όταν ένα βίωμα τείνει προς μια ριζικά αλλότρια κατάσταση, ένα τέλος της συμβολικής τάξης, ένα θάνατο της γλώσσας ως φορέα νοημάτων.

---

[177] Αγκαμπέν 2005: 91-93.
[178] Ζίζεκ 2006: 243.
[179] Μαχαίρας 1999: 64-65.
[180] ό.π., 74.
[181] Κρίστεβα 1982: 38.

Η λέξη αποτελεί το βασικό *σημείο* στο γλωσσικό σύστημα επικοινωνίας και προσδιορίζεται από την *ενωτική σχέση* ενός *σημαίνοντος* (ηχητική έκφραση) και ενός *σημαινόμενου* (νοηματικό περιεχόμενο). Η απόδοση της *σημασίας* ενός σημείου προκύπτει ως διαδικασία σύνδεσης μεταξύ των δύο και αναφέρεται στη λειτουργία π.χ. ενός αντικειμένου μέσα στην κοινωνία. Όπως επισημαίνει ο Roland Barthes [Μπαρτ] στο *Στοιχεία Σημειολογίας,* σημεία που αφορούν σε αντικείμενα θεμελιώνονται σε μια πρώτη τυπική χρήση του αντικειμένου, ενσωματώνουν δηλαδή στην «υπόσταση έκφρασης» του σημαίνοντος την αναφορά σε «κανονικές» συνθήκες χρήσης—παραφράζοντας: «η χρήση [του κρεβατιού] είναι [να φιλοξενεί τον ύπνο], αλλά αυτή η χρήση είναι αξεχώριστη από το σημείο μιας ορισμένης [προστατευμένης] κατάστασης». Ο Μπαρτ ονομάζει «αυτά τα σημειολογικά σημεία που έχουν καταγωγή χρησιμοθηρική και λειτουργική *λειτουργίες-σημεία*»[182] και διευκρινίζει ότι μετά την αρχική σύσταση ενός τέτοιου σημείου η κοινωνία μπορεί να το *μεταποιήσει* αναδρομικά ώστε αυτό να αναφέρεται μόνο στη λειτουργία του αντικειμένου—παραφράζοντας: «[ένα κρεβάτι] θα το αντιμετωπίζαμε σάμπως να πρόκειται για κάτι που χρησιμεύει μόνο για να [φιλοξενεί τον ύπνο]» ανεξάρτητα από τις συνθήκες χρήσης του. Με αυτόν τον τρόπο «η λειτουργία—σημείο—πιθανώς έχει μιαν ανθρωπολογική αξία, γιατί είναι η ίδια η ενότητά όπου συνάπτονται οι σχέσεις της τεχνικής και του σημαίνοντος».[183] Η γλώσσα συνίσταται έτσι ως πεδίο εγγραφής της ιστορικότητας της χρήσης των αντικειμένων και του νοήματος που μια κοινωνία αποδίδει στη λειτουργία των πραγμάτων. Η *σημασία* ως συνθετική διαδικασία ένωσης του σημαίνοντος με το σημαινόμενο παράγει το σημείο ως δεσμό «με έναν αξεδιάκριτο και αξεδιάλυτο τρόπο»[184] δηλαδή εγγράφει μια αναγκαία κοινή συμφωνία πως ένας ορισμένος ήχος θα φέρει το συνειρμό μιας συγκεκριμένης ψυχικής παράστασης ενός πράγματος. Η συγκρότηση του νοήματος ενός σημείου προσδιορίζεται επιπλέον από τη σύγκρισή του με άλλα *όμοια* αντικείμενα, δηλαδή την *αξία* που προκύπτει από την παραδειγματική του σχέση με άλλα σημαινόμενα—π.χ. «κρεβάτι» και «έπιπλο». Η σημασία δηλαδή καθορίζει την *υπόσταση* και η αξία τη *μορφή* του σημαινόμενου ως νοηματικό περιεχόμενο ενός λεκτικού σημείου. Ο Μπαρτ εξηγεί ότι η παραγωγή του σημείου ως νοήματος μέσω της σημασίας και της αξίας ουσιαστικά συνιστά μια ταξινομητική διαδικασία που *αρθρώνει*, δηλαδή *τεμαχίζει* το χάος των ήχων και των ιδεών, έτσι ώστε να συναρτήσει συγκεκριμένες ιδέες με ορισμένους ήχους: «[…] ανάμεσα σε αυτά τα δύο χάη το νόημα είναι μια τάξη, αλλά αυτή η τάξη είναι ουσιαστικά *διαίρεση*: η γλώσσα είναι ένα ενδιάμεσο αντικείμενο ανάμεσα στον ήχο και στη σκέψη: συνίσταται στο να *ενώνει το ένα με το άλλο αποσυνθέτοντάς τα ταυτόχρονα».*[185]

Με αυτούς τους όρους, η *Γλώσσα* συνιστά ένα συλλογικό συμβόλαιο, «ένα σύστημα συμφωνημένων αξιών (εν μέρει αυθαίρετων ή, για να είμαστε πιο ακριβείς, αναιτιολόγητων) που αντιστέκεται στις τροποποιήσεις του ατόμου και είναι κατά συνέπεια κοινωνικός θεσμός»[186] το οποίο επιβεβαιώνεται κάθε φορά με την *Ομιλία* ως «μια ατομική πράξη επιλογής και επικαιροποίησης». Η γλώσσα είναι το όργανο της ομιλίας με την οποία ο ομιλών εκφέρει με ατομικούς συνδυασμούς νοήματος και τρόπο εκφοράς την προσωπική του σκέψη[187] και ως ατομική εκφραστική πράξη δεν είναι ποτέ «καθαρή δημιουργία» εφόσον αντλεί από τη γλώσσα κοινά αποδεκτούς κανόνες ηχητικής εκφοράς, χρήσης και νοημάτων. Μέσω της εκπαίδευσης της ομιλίας, η γλώσσα κληρονομείται ως απόθεμα της εμπειρίας της κοινότητας και των ατόμων που την αποτελούν ή την αποτελούσαν, όντας σύμφωνα με τον Μπαρτ, κατά έναν τρόπο *φυσικοποιημένη*.[188] Όπως σημειώνει ο Λακάν: «Το σημαίνον ως τέτοιο δεν αναφέρεται σε τίποτε παρά μόνο σ' ένα λόγο, δηλαδή σ' έναν τρόπο λειτουργίας, σε μια χρησιμοποίηση της γλώσσας ως δεσμού. […] Ο δεσμός—δεν γίνεται παρά να το πούμε κατευθείαν—είναι ένας δεσμός ανάμεσα σ' εκείνους που μιλούν.»[189] Η ομιλία εξελίσσει τη γλώσσα ιστορικά, ενώ η *επίκαιρη* εκφορά που συνιστά, αποτελεί επιτέλεση των γενικών κανόνων στις ιδιαιτερότητες μιας συγκεκριμένης κοινωνικής συνθήκης, εκφράζοντας τόσο με τον τρόπο όσο και με το νοηματικό περιεχόμενο της ομιλίας τη θέση του ομιλητή εντός αυτής της συνθήκης. Με αυτόν τον

---

[182] Μπαρτ 1981: 82-83.
[183] ό.π., 82-83.
[184] ό.π., 84.
[185] ό.π., 97.
[186] ό.π., 58.
[187] ό.π.
[188] ό.π., 58 και 91.
[189] Λακάν 2011: 83.

τρόπο, η ομιλία φέρει τις ιδεολογικές και ηθικές παραδοχές της κοινωνίας εντός της οποίας το άτομο έχει εκπαιδευτεί, αλλά και το αποτύπωμα της προσωπικής του εμπειρίας και στάσης.

Τόσο στην περίπτωση των «τρελλών» όσο και των «άφωνων» της εξορίας, η τραυματική εμπειρία της κράτησης συντρίβει τη συνέπεια της γλώσσας ως κοινά αποδεκτού κώδικα που συνέχει το υποκείμενο στο πεδίο του *πολιτικού* με το λόγο ως λόγο δικαίου που εγγυάται την ακεραιότητά του. Εάν το πηλίκιο του αξιωματικού σημαίνει την «αρχή ως [προστάτη της] ασφάλειας», η έμπρακτη βία που έχει ασκήσει ο αξιωματικός ως έμψυχος νόμος δεν καταργεί την εγγύηση της ασφάλειας αλλά αντίθετα *εγγυάται* τη βία. Η οπτική παράσταση του πηλικίου επαναφέρει την ακραία αρνητική ψυχική παράσταση του βιώματος, έτσι ώστε η αξία του αντικείμενο ως πολιτισμικού σημείου διαλύεται. Η εικόνα του πηλικίου μεταφέρει τη μνήμη του τρόμου που παρεμβάλλει ένα νοηματικό πλεόνασμα στη συμβατική αξία του αντικειμένου: η σύγκρουση της κοινής θετικής αξίας με την εξαιρετικά αρνητική βιωματική αξία της εξορίας εγκαθιστά μια ριζική αμφισημία που «αδειάζει» το αντικείμενο από τους συμβατικούς συμβολισμούς του. Το αντικείμενο μεταμορφώνεται από χρήσιμο πράγμα σε άμεση απειλή [πηλίκιο=πόνος] και προκαλεί την έκρηξη θεμελιωδών αισθημάτων ως αμυντική αντίδραση. Η μνήμη συναρτά το αντικείμενο με το τραυματικό βίωμα έτσι ώστε κάθε θέασή του, μέσα από υπερβολική συμβολική δραστηριότητα,[190] καταλήγει σε μια *αναποφασιστικότητα* που *συγχέει* τη γλώσσα σε σημείο που την απορρίπτει ως *τάξη*. Η εκδήλωση του εαυτού μόνο ως οδυνηρή *φωνή* προς τον κόσμο, η υστερική κραυγή και το παραλήρημα του «τρελλού» είναι προσπάθεια εξωτερίκευσης, βίαιης απόρριψης ενός επίμονα αποτρόπαιου συμβάντος που το υποκείμενο καταργεί συμβολικά.

Η ψυχογενής «αφωνία» εκδηλώνεται επίσης ως αντίδραση σε ακραίες συναισθηματικές καταστάσεις και αποτελεί μέρος μιας σειράς ψυχιατρικών συμπτωμάτων της «συγχυτικής εμβροντησίας» που περιλαμβάνει ακόμα ακινησία, ελάχιστη αντίδραση σε εξωτερικά ερεθίσματα και άγνοια ζωτικών αναγκών (πείνα, δίψα). Όταν ο ασθενής επανέλθει, μπορεί να ανακαλέσει λογικά όσα συνέβησαν κατά τη διάρκεια της διαταραχής.[191] Η αφωνία συνιστά *αναστολή της συμμετοχής* στη συμβολική τάξη, δηλαδή προσωρινή αποχή από τη ζωή όταν έρθουμε αντιμέτωποι με μια ριζικά απειλητική συνθήκη, όπως αναφέρει η Κρίστεβα, «όταν μας ακουμπήσει ο θάνατος».[192] Εκείνος που «πετρώνει» ως αντίσταση σε κάποιο βίωμα και αδρανοποιεί τις συναισθηματικές του λειτουργίες, καταλήγει στη «σιωπή» έχοντας ενσωματώσει ένα συμβολικό *κενό* στις συνδέσεις μεταξύ σημαίνοντος και σημαινόμενου: ένα νόημα ανθίσταται διατύπωσης με τη γνώριμη γλώσσα γιατί συνιστά μια περιοχή στα όριά της. Ο ακραίος φόβος ενός βιώματος *ενσωματώνεται* από το υποκείμενο ως άμορφο σκοτεινό πράγμα, έτσι ώστε η αδυναμία συμβολικής διαχείρισης του βιώματος *εκκενώνει* καθαυτή την επιθυμία συμμετοχής στη ζωή: τα αντικείμενα υπάρχουν αλλά διατηρούνται σε απόσταση, το υποκείμενο φοβάται τόσο ώστε απονεκρώνει συναισθηματικά τον εαυτό του και αρκείται να επιβιώνει. Στην «αφωνία» η συμβολική τάξη *αμφισβητείται* ριζικά ως προς τις εγγυήσεις που παρέχει να διαβεβαιώνει για τη ζωή κρατώντας σε απόσταση το θάνατο. Η γλώσσα συνδέει το πραγματικό με το συμβολικό σε ασταθή σχέση, πάντα κάτι παραμένει αποτρόπαιο στην πραγματικότητα έτσι ώστε το λεκτικό σημείο διατηρεί στον πυρήνα του κάτι κενωτικά ασαφές, μια υπόμνηση της πιθανότητας ενός διαρκώς επερχόμενου (συμβολικού) θανάτου που έρχεται να επαναλάβει το πρότερο απειλητικό βίωμα. Η αποκατάσταση των φυσιολογικών λειτουργιών μετά από τη διάρκεια της ψυχογενούς αφωνίας σηματοδοτεί την επαναφορά στον κόσμο και την επιθυμία συμμετοχής στη συμβολική τάξη. Εάν η περίοδος αφωνίας λειτουργεί ως χρόνος εξοικείωσης με το εσωτερικευμένο μη-διατυπώσιμο τραύμα, ποια «άλλη» γλώσσα κατασκευάζει το υποκείμενο ώστε να εξασφαλίσει μια βιώσιμη σχέση με τη ζωή ενόσω συμβαδίζει πάντοτε πλάι στην ανάμνηση ενός θανάτου;

> Στην αποκειμενικότητα, η απέχθεια είναι απολύτως εντός του είναι. Εντός του είναι της γλώσσας. Σε αντίθεση με την υστερία, που επιφέρει, αγνοεί ή διαφθείρει [seduces] το συμβολικό αλλά δεν το παράγει, το υποκείμενο της αποκειμενικότητας είναι κατ' εξοχήν παραγωγικό πολιτισμού [culture]. Το σύμπτωμά του είναι η άρνηση και η ανακατασκευή γλωσσών.[193]

---

[190] Κρίστεβα 1982: 38.
[191] Στεφανής 1973: 48 και 189-190.
[192] Κρίστεβα 1982: 38-42.
[193] ό.π., 45.

Η «τρέλλα» και η «αφωνία» αποτελούν ακραίες αντιδράσεις στην εμπειρία κράτησης που σχετίζονται με τη γλώσσα· η αδυναμία συμβολικής διαχείρισης μιας πραγματικής εμπειρίας οδηγεί τον εξόριστο να καταφύγει σε μια κατάσταση ενστικτώδη για να επιβιώσει, στα όρια του *ανθρώπινου* όπως αυτό προσδιορίζεται από τη γνώριμη συμβολική τάξη. Εκείνος που πλέον αδυνατεί να αρθρώσει λόγο είναι εκείνος που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο *είδε,* αναγνώρισε στις πράξεις των ομοίων του τον κοινό *λόγο* να καταλύεται από μια μορφή επίμονου κακού που εκδηλώνεται ως άλογη, υπερβολική βία, ως «ορμή θανάτου» κατά τον Ζίζεκ.

Το πλοίο είχε όνομα "Πατρίδα"

Το πλοίο είχε όνομα "Πατρίδα",
με ναύτες και στρατιώτες φεύγεις αύριο.
Αποσκευές σου μόνο μια σφραγίδα
και το φιλί που σου ‘δωσα στο Λαύριο.

Για τα νησιά που πας και δε γυρίζεις
απόβραδο σε πήρανε την Κυριακή
κι έμεινα μόνη μου να μουρμουρίζω
πως θα ‘ν’ οι μέρες μου μια μαύρη φυλακή.

Πάρε μαζί σου μια φωτογραφία
και τ άσπρο που σιδέρωσα πουκάμισο.
Εγώ θα φύγω για την επαρχία
κι εσύ για της πατρίδας τον παράδεισο.

Στίχοι: Μιχάλης Μπουρμπούλης.
Μουσική: Γιάννης Σπανός.
Πρώτη εκτέλεση: Βίκυ Μοσχολιού,
Συλλογή « Η ΒΙΚΥ ΜΟΣΧΟΛΙΟΥ ΤΡΑΓΟΥΔΑ ΣΠΑΝΟ», 1977.

4 _ 3 Εκθέτοντας την ιδιόλεκτο της εξορίας

Η Κρίστεβα, αναφερόμενη στην εμπειρία του *αποκειμένου,* λέει:

> […] όταν η λειτουργία συμπύκνωσης που συντάσσει το σημείο [sign] καταρρέει […], από τη στιγμή που η ενότητα ηχητικής εικόνας/οπτικής εικόνας ανατρέπεται [is undone], μία τέτοια διάρρηξη επιτρέπει την ανίχνευση μιας προσπάθειας για *άμεση απόδοση σημασίας [direct semantization]* ακουστικής, απτικής, κινητικής, οπτικής, κ.τ.λ., κιναισθησία. Εκδηλώνεται τώρα μια γλώσσα η *καταγγελία [complaint]* της οποίας αποκηρύσσει τον κοινό κώδικα, μετά κατασκευάζει τον εαυτό της σε μία *ιδιόλεκτο*, και τελικά επιλύεται μέσω της ξαφνικής βίαιης εισβολής της *συγκίνησης, του συναισθήματος [affect].*[194]

Στο στρατόπεδο εξορίας η ομιλία δανείζεται τα συμβατικά νοήματα και τους κανόνες της γλώσσας και προσθέτει στις ψυχικές εικόνες των γνώριμων σημαινόμενων, τις νέες σημασίες που γεννά η *εξαίρεση* από την *πόλη*. Τα λεκτικά σημεία των πραγμάτων φέρουν τη σημασία που τους έχει αποδώσει η αρχική συστατική χρήση των αντικειμένων εντός του πολιτισμού (*λειτουργίες-σημεία* κατά Μπαρτ), αλλά στην ομιλία του εξόριστου η αξία τους έχει τροποποιηθεί από πρόσθετες χρήσεις, συχνά απολύτως *αντικρουόμενες* με την αρχική τους σημασία. Η θετική σημασία της *συκιάς* τροποποιείται ριζικά από την αξία της στα συμφραζόμενα της εξορίας ως σημείου βασανιστηρίων.[195] Το πλεόνασμα που η εξορία προσαρτά στις συμβατικές σημασίες των πραγμάτων, καθιστά λέξεις και αντικείμενα *αμφίσημα* λόγω μιας διαφορετικής, περισσότερο ή λιγότερο αρνητικής, λειτουργίας με την οποία τα συνδέει: η λειτουργία αυτή δεν είναι φανταστική ή υποθετική, αλλά περνά στη γλώσσα του έγκλειστου ως *πραγματοποιημένη,* ως μνήμη. Για τον εξόριστο, η παρουσία του αντικειμένου γίνεται η διαβεβαίωση ότι απεχθείς ή άλλες λειτουργίες *ήδη* συντελέστηκαν, *εδώ*—στο συγκεκριμένο πραγματικό χώρο και με το συγκεκριμένο αντικείμενο ως όργανο. Η ψυχική παράσταση του βασανισμού επικάθεται στην ψυχική παράσταση του οπωροφόρου δέντρου και αρχικά την καθιστά *αμφίσημη*, ώστε η λέξη παραπέμπει τόσο σε επιθυμητές όσο και σε ανεπιθύμητες καταστάσεις· στη συνέχεια το άτομο αναγνωρίζει την ασυμβατότητα παραδοσιακών θετικών συμβολισμών του *δέντρου* και της αρνητικής περίστασης του *βασανισμού:* το αντικείμενο αποκατά αναφορές διαστροφής, γίνεται *ανώμαλο* στα πλαίσια της συμβατικής συμβολικής τάξης και τέλος αποδίδειται ως σημασία μη-διατυπώσιμη, *ασαφή* εφόσον «[…] δεν μπορεί να ορισθεί με τους όρους μιας δεδομένης κατηγορίας.»[196]

Η αποκείμενη ποιότητα ενός αντικειμένου αναδύεται εντονότερη όταν η λειτουργία του ως έκφραση του εγκλεισμού αντιστοιχηθεί με μια συμβατική χρήση του στην πόλη: στο πεδίο συγκρισιμότητας που διανοίγεται μπορεί να βασιστεί η συγκρότηση του εκθέματος για το αποκείμενο πράγμα της εξορίας ώστε να παράγει μια αναπαράσταση για τον επισκέπτη που δεν έχει βιώσει την εξαίρεση. Εάν το σημείο σταθεροποιεί σημαίνον και σημαινόμενο μέσω της αναφοράς σε ψυχικές εικόνες της προσωπικής εμπειρίας, όσοι διαβιούν στη συμβατική πολιτική οργάνωση μπορούν να αναφερθούν στις ψυχικές παραστάσεις της εξορίας μόνο μέσα από αντιστοιχίες με τη γνώριμη καθημερινότητά τους. Εφόσον ο θεσμός της εκτόπισης έχει απαγορευτεί από το ελληνικό δίκαιο—τουλάχιστον με τη μορφή που εφαρμόστηκε στα μεταπολεμικά χρόνια—τα ασαφή ως προς τη σημασία τους πράγματα που σώζονται στα ξερονήσια, είτε μέρη του φυσικού τοπίου είτε ανθρώπινες κατασκευές, χρειάζεται να λειτουργήσουν ως *θραύσματα* που φέρουν τα ίχνη της χρήσης τους στην εξαίρεση. Η παραγωγή μιας ιδιολέκτου αναφέρεται στην «ανάγκη μιας ενδιάμεσης οντότητας ανάμεσα στην ομιλία και στη γλώσσα, […] μιας ομιλίας ήδη θεσμοποιημένης όχι όμως ακόμα ριζικά τυποποιημένης, όπως είναι η γλώσσα»,[197] που διαπραγματεύεται τον κοινό γλωσσικό κώδικα καθώς επιστρέφει στους θεμελιακούς όρους της συμβολικής τάξης για να αποδώσει τις νέες αισθητικές ποιότητες της εμπειρίας να νοηματοδοτήσει τα κοινά αντικείμενα αυτού του διαφορετικού κόσμου. Εάν το αποκείμενο προκαλεί την παραγωγή μιας ιδιόλεκτου που επικεντρώνεται πλέον όχι στο σημαινόμενο αλλά στο σημαίνον, η προσπάθεια «άμεσης απόδοσης σημασίας» σημαίνει μια κίνηση από το εννοιολογικό περιεχόμενο στα μορφολογικά χαρακτηριστικά του πράγματος δηλαδή στην

---

[194] Κρίστεβα 1982: 53.

[195] Αναφέρομαι στη «Συκιά του Γλάστρα» στη Γυάρο από την οποία κρέμονταν κρατούμενοι από τους ώμους και αφήνονταν να τους χτυπά ο ήλιος και ο καιρός

[196] Stewart 1979: 50.

[197] Μπαρτ 1981: 64.

απτική, ακουστική, κινητική ποιότητά του, στο σχήμα του.[198] Ο θεατής αδυνατεί να περιγράψει τη σημασία του αντικειμένου μόνο με βάση την κοινωνικά συγκροτημένη κοινή λογική, και επιστρέφει στο *πραγματικό πράγμα* και τις ιδιαίτερες αισθητικές ποιότητές του ώστε να το αναγνωρίσει μέσα από τις βαθιά ατομικές συναισθηματικές του εμπειρίες ως «σωματοποιημένη» γνώση του κόσμου. Η εισβολή της συγκίνησης σημαίνει μια ξαφνική επίγνωση, μια κατανόηση που αποδίδει εκ νέου περιεχόμενο στο πράγμα, μοναδικό για τον κάθε θεατή. Στην ανάγνωση του νέου συμβολικού περιεχομένου ενός αντικειμένου η συγκίνηση εμπλέκεται ως κρίσιμη εμπέδωση και αξιολόγησή του σε σχέση με τη δεδομένη συμβολική γλώσσα του υποκειμένου. Στη συνέχεια, το άτομο μπορεί να περιγράψει τη σημασία του νέου συμβολικού σχήματος μέσα στα πλαίσια της κοινής γλώσσας και τάξης.

> Αυτή η προσωπική σημασία ορίζεται μέσα στον πολιτισμό, αφού αυτός καθορίζει σε μεγάλο βαθμό την αίσθηση του εαυτού που αναπτύσσει ο άνθρωπος ως κοινωνικό υποκείμενο, επηρεασμένο από την ιστορία του. […] οι συγκινήσεις προκύπτουν μεν από εσωτερικά ή εξωτερικά ερεθίσματα και βιώνονται (ή και παράγονται) στο σώμα, αλλά ερμηνεύονται και αποκτούν νόημα στο κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο εντός του οποίου εκδηλώνονται.[199]

Η ανάδυση του αποκειμένου ως γλωσσικό συμβάν δεν παρακάμπτει την αναλυτική σκέψη, αλλά διαμέσου της, καταλήγει σε ένα άλλο επίπεδο κοινής λογικής ως πολιτικής αίσθησης σε σχέση με την αναγνώριση του πραγματικού εντός μιας ορισμένης κοινωνίας. Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν στο δοκίμιο *Το έργο τέχνης την εποχή της δυνατότητας τεχνικής αναπαραγωγής του* επισημαίνει τον κίνδυνο χειραγώγησης των μαζών που ενέχει η αισθητικοποίηση του πολιτικού για την παραγωγή ολοκληρωτικών πρακτικών ακόμα και σε κατ' όνομα δημοκρατικά καθεστώτα.[200] Το ελληνικό παράδειγμα *διαρραφής του αντιφρονούντος* επιβεβαιώνει αυτόν τον κίνδυνο, ιδιαίτερα μέσω της κρατικής προπαγάνδας που αισθητικοποίησε την εξορία μέσα από έντονα σωματικές μεταφορές και επιτελεστικές πρακτικές αυτών των μεταφορών. Η μιμητική αναπαράσταση μιας αφήγησης ως απομίμηση της εξορίας θα ενέπλεκε τον επισκέπτη σε μια άμεσα αισθητηριακή πρόσληψη ενός βιώματος που θα παρέμενε προσωπικό, κλεισμένο στον εαυτό του. Μια τέτοια προσέγγιση, αντί να ανοίγει ένα πεδίο αντίληψης και στοχασμού του σύγχρονου πολίτη για το τι σημαίνει η εξορία στη σημερινή κοινωνική προοπτική, θα κατέληγε σε αισθήματα—φόβος, πρόθεση για βία, κ.ο.κ. Επιπλέον, δεν θα επέτρεπε την ουσιαστική 'ακρόαση' του λόγου των εξόριστων, με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του καθενός, την ανθρώπινη υπόσταση που ο ισοπεδωτικός λόγος περί *αντιφρονούντος* κατήργησε. Η συγκρότηση του εκθέματος της εξορίας ως αποκειμένου, έτσι ώστε να αποφύγει τον κίνδυνο αισθητικοποίησης του πολιτικού, δομείται ως η κατασκευή ενός πλαισίου συγκρισιμότητας μεταξύ του συμβατικού συμβολικού κώδικα της *πόλης* και του διεστραμένου αντικατοπτρισμού της στην εξορία. Η αναγνώριση αυτής της διαφοράς περνά μέσα από τη διανοητική κατανόηση του επισκέπτη που επιχειρεί να συναρτήσει το ασήμαντο πράγμα που επιγράφεται ως θραύσμα της εξόριστης ζωής. Η επίσκεψη στον τόπο που η εξορία συνέβη ως πραγματικότητα τεκμηριώνει τα σιωπηλά *τιποτένια απομεινάρια*[201] των στρατοπέδων ως τα υλικά ανάφορα της μνήμης των πραγματικών ανθρώπων που έζησαν συγκεκριμένες εμπειρίες σε ορισμένο τόπο, χρόνο και ιστορική συγκυρία, επιτρέποντας να κατανοήσουμε τους τρόπους που ο εγκλεισμός εγγράφηκε στα σώματα και στη συνέχεια στην ιδιόλεκτη ομιλία τους για τα κοινά καθημερινά πράγματα. Με τα λόγια της Πανουργιά:

> Μέσα από μια τέτοια εξέταση μπορούμε να καταλάβουμε μέσα σε γενικές γραμμές πώς το ιστορικό βίωμα, ακόμα και όταν φαινομενικά έχει ξεχαστεί, καθορίζει τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι αντιδρούν στην τρέχουσα βιούμενη πραγματικότητα, καθώς αυτή καταγράφεται "πάνω στα ίδια τους τα σώματα", όπως δείχνει η περίπτωση του Γιώργου Καράμπελα.[202]

Εάν η εξαίρεση από την πόλη αποκλείει τη γνώση της εξόριστης ζωής από όποιον δε χρειάστηκε να τη βιώση, τότε μόνο εκείνοι που πέρασαν από τα «νησιά» μπορούν να μιλήσουν για αυτά. Οι μαρτυρίες των πρώην κρατούμενων στην *ιδιόλεκτο της εξορίας* συγκροτούν ένα σώμα λόγου που αναφέρεται στη συγκεκριμένη τοπογραφία της Γυάρου και την οργάνωση του εγκλεισμού, έτσι ώστε μπορούν να συσχετιστούν ως λεκτικά θραύσματα με τα θραύσματα των κατασκευών που υπάρχουν στο νησί. Η

---

[198] Parret 1994: 131-132.
[199] Ντάβου στο Oatley K., Jenkins J.M. 2004: 45-46.
[200] Μπένγιαμιν 1999 (1968): 235.
[201] Σταυρίδης 2006 (β): 295.
[202] Πανουργιά 2013: 219.

ιδιόλεκτος της εξορίας ως «[…] λεκτικό μιας γλωσσικής κοινότητας, δηλ. μιας ομάδας προσώπων που ερμηνεύουν με τον ίδιο τρόπο όλες τις γλωσσικές εκφωνήσεις»[203] παραπέμπει στους πρώην εξόριστους ως συλλογική ομάδα που στις μαρτυρίες τους κοινοποιούν ένα σύνολο ιδιότυπων βιωμάτων εξωτερικό προς την εμπειρία της πόλης, που ταυτόχρονα προκύπτει από την πολιτική οργάνωσή της και αναφέρεται σε αυτήν. Πώς η *ιδιόλεκτος της εξορίας* προσεγγίζει την *ιδιόλεκτο* που η Κρίστεβα συσχετίζει με την ανάδυση του αποκειμένου;

Οι μαρτυρίες των πρώην κρατούμενων περιγράφουν γεγονότα και αισθήματα—δεν επικεντρώνονται σε ερμηνείες ή συμπεράσματα. Αναφέρονται στην ατομική, εσωτερική αίσθηση του σώματος: το σώμα τραυματίζεται τόσο ώστε τροποποιούνται οι αισθήσεις του ή κατακερματίζεται η αίσθηση της ενότητάς του, μέχρι να επανέλθει συν τω χρόνω και την περιποίηση των συντρόφων. Το σώμα εκτίθεται στον ήλιο, στη βροχή, στον αέρα και τη σκόνη, το σώμα πεινά, διψά, μοιράζεται, τα μέλη πονούν, τρέμουν, βουίζουν, κρατιούνται, βλέπουν, μυρίζουν. Τα σώματα γίνονται *πράγματα* στα χέρια και τη βούληση των δεσμωτών, ξαναγίνονται *άνθρωποι* στις ομάδες συμβίωσης, στα δελτάρια, στις κουβέντες. Η αφήγηση «σκαλώνει» σε κοινότοπα αντικείμενα, καθημερινές συνήθειες, γνώριμα πρόσωπα για να τα επενδύσει με την ιδιαίτερη λειτουργία τους, τη σημασία τους *εκεί,* συγκρίνοντάς τα με το σημερινό *εδώ και τώρα:* η διαφορά που προκύπτει από αυτή τη σύγκριση διερωτάται διαρκώς, χωρίς να βρίσκει τελικά μια σαφή, δικαιολογημένη απάντηση. Εάν η ιδιόλεκτος των εξόριστων καταλήγει μεταξύ ομιλίας και συγκίνησης, λόγου και συναισθήματος, μια μνημονική αφήγηση για την απάνθρωπη συνθήκη της εξορίας, καταλήγει πάντα σε ένα «γιατί» την απάντηση στο οποίο δεν μπορούμε να γνωρίσουμε, παρά μόνο, όπως προτείνει ο Σταυρίδης στο «Εικόνες-Σκέψεις;» που συνοδεύει το φωτογραφικό λεύκωμα *Τόποι Εξορίας,* μπορούμε ίσως να στοχαστούμε. Εάν η γλώσσα αποτελεί έναν κοινά συμφωνημένο κώδικα που επιτελούμε με την ομιλία, ο διάλογος που ανοίγουν οι μαρτυρίες με τον επισκέπτη μπορούν να συντάξουν ένα «[…] κείμενο για τον άνθρωπο, και για το πώς αυτός ο άνθρωπος καθιστά εαυτόν καταληπτό στον κόσμο»,[204] ώστε στην επίκαιρη ιστορική συνθήκη να αισθανθούμε και να μελετήσουμε, ταυτόχρονα ως συμμέτοχοι και ως αποστασιοποιημένοι παρατηρητές, τους όρους με τους οποίους *επιτελούμε το σημαίνον*[205] δηλαδή συγκροτούμε τις συλλογικότητες εντός των οποίων ζούμε και τις οποίες διαμορφώνουμε με τις πράξεις μας, αποδίδοντας κάθε φορά σε τυπικά σημαίνοντα της κοινωνίας[206]--άνδρας και γυναίκα, ντόπιος και ξένος--τα σημαινόμενά τους.

---

[203] Μπαρτ 1981: 64.
[204] Πανουργιά 2013: 235.
[205] Λακάν 2011: 89.
[206] ό.π.

«Γιούρα»

Η Γυάρος ή *Γιούρα* είναι ξερονήσι του κεντρικού Αιγαίου, έκτασης 23 τ.χλμ., που βρίσκεται μεταξύ Κέας, Σύρου, Τήνου και Άνδρου και ανήκει διοικητικά στο Δήμο Άνω Σύρου. Υπήρξε τόπος εξορίας ήδη από τη ρωμαϊκή εποχή, αλλά είναι κυρίως γνωστή ως στρατόπεδο εκτόπισης του εικοστού αιώνα που λειτούργησε «κυρίως στα διαστήματα 1947-1952, 1955-1961 και 1967-1974».[207] Η Γυάρος ήταν ένα από τα τρία οργανωμένα στρατόπεδα συγκέντρωσης που ιδρύθηκαν με εισήγηση του Γενικού Επιτελείου Στρατού το 1947—τα άλλα δύο ήταν της Μακρονήσου και του Τρίκερι—και προοριζόταν για τον εγκλεισμό συλληφθέντων για ποινικά αδικήματα

> […] δηλαδή για μη στρατεύσιμα μέλη της Αντίστασης, μέλη της ΟΠΛΑ και χαμηλόβαθμα στελέχη του Κομμουνιστικού Κόμματος, όλοι κατηγορούμενοι βάσει διατάξεων του κοινού ποινικού δικαίου για φόνο, κατασκοπεία και διατάραξη "της γαλήνης και ησυχίας των νομοταγών πολιτών". Στη Γιούρα εγκλείστηκαν επίσης παιδιά ηλικίας από δεκατεσσάρων μέχρι δεκαοκτώ ετών που οι γονείς τους είτε πολεμούσαν στις τάξεις του ΔΣΕ είτε είχαν φυλακιστεί ως κομμουνιστές.[208]

Όπως επισημαίνει η Πανουργιά, το στρατόπεδο της Γυάρου δημιουργήθηκε με πρόταση του Βρετανού Charles Wickham—εντεταλμένου στην Ελλάδα της βρετανικής κυβέρνησης ώστε να ανασυγκροτήσει μια «μη στρατιωτικοποιημένη, αμερόληπτη και επαγγελματική αστυνομική δύναμη»[209]--και ο οποίος έκρινε τη αναγκαιότητα της Γυάρου ως υπαίθρια φυλακή για την αποσυμφόρηση των αστικών φυλακών. Η καταστροφή των φυλακών της Αθήνας το 1944 πιθανά συνέβαλε σε αυτή την πρόταση.[210] Στη Γυάρο στάλθηκαν πολίτες που είχαν διαπράξει πολιτικά εγκλήματα που καταδικάζονταν με το ποινικό και όχι το στρατιωτικό δίκαιο, αλλά και κοινοί ποινικοί εγκληματίες.[211] Οι φύλακες και οι βασανιστές της Γυάρου ήταν συχνά οι ίδιοι ποινικοί κατάδικοι ή πρώην μέλη των Ταγμάτων Ασφαλείας που είχαν συνεργαστεί με τις δυνάμεις της γερμανικής Κατοχής.[212] Οι κρατούμενοι που έφτασαν στη Γυάρο οργανώθηκαν στους πέντε φυσικούς όρμους του νησιού που παρέμεναν απομονωμένοι μεταξύ τους από ξηράς και συνδέονταν μόνο μέσω θαλάσσης. Οι Όρμοι διακρίνονταν μεταξύ τους από το πλήθος των κρατούμενων που στεγάζονταν σε σκηνές, τα διοικητικά και λειτουργικά τμήματα που φιλοξενούσαν (κατοικία διοικητή, γραφεία, μαγειρεία, συνεργεία), τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των κρατούμενων (πολιτικοί, ποινικοί, όσοι είχαν ήδη υπογράψει δηλώσεις μετάνοιας--«δηλωσίες»[213]--διανοούμενοι, ανήλικες, άρρωστοι, ανάπηροι, ηλικιωμένοι) αλλά και ιδιαίτερες λειτουργίες όπως τα βασανιστήρια και τα καταναγκαστικά έργα, το χώρο της απομόνωσης και χώρους σκληρότερου βασανισμού.[214]

Η Γυάρος, όταν λειτούργησε στα πρώιμα μεταπολεμικά χρόνια το 1946, δε διαφημίστηκε στον πολιτικό λόγο ή στα εγχώρια μέσα ως «λαμπρό» πείραμα της κρατικής προπαγάνδας για τη «διαφώτιση» και την «αναμόρφωση» των αντιφρονούντων όπως η Μακρόνησος. Σε απόλυτη απομόνωση στη μέση του ελληνικού πελάγους, με μικρή ορατότητα από τα γύρω νησιά και μακριά από τη διαδρομή των πλοίων της γραμμής, η Γιούρα συγκροτήθηκε κατάφορα ως τόπος αποπομπής από την ελληνική *πόλη* και χώρος ανελέητης τιμωρίας ανθρώπινων σωμάτων και ψυχών «όπου η κυρίαρχη τεχνολογία που παρήγε συμμόρφωση και υποταγή ήταν τα θηριώδη βασανιστήρια».[215] Όσοι κρατούμενοι έζησαν στη Γυάρο αλλά και όσοι την επισκέφτηκαν στα χρόνια της μεταπολίτευσης, περιγράφουν τη φύση του νησιού ως ανελέητη, ξερή, χωρίς πόσιμο νερό, χωρίς βλάστηση παρά μόνο αγκαθωτές αφάνες, λίγα κυπαρίσσια, μια συκιά που έγινε τόπος σκληρού βασανισμού.

Την καθημερινότητα των τότε εξόριστων μοιάζει να συνδέει με τη σημερινή συνθήκη ο δυνατός ήλιος «που τσουρουφλίζει» και ο δυνατός άνεμος «που ξεριζώνει τα πάντα».[216] Η Γυάρος σήμερα παραμένει

---

[207] Δήμος Ερμούπολης, διαδικτυακός τόπος.
[208] Πανουργιά 2013, 129-130.
[209] ό.π., 117 και 138.
[210] Ασημακόπουλος, Μεταφάς 2008: 31.
[211] Πανουργιά 2013: 117 και 138.
[212] ό.π., 92 και 131.
[213] Γκριτζώνας 2001: 111.
[214] Βρυχέα 2002.
[215] Πανουργιά 2013: 148 και 155.
[216] ό.π., 138.

έρημος τόπος, η φυσική τοπογραφία του οποίου συμπληρώνεται από τα επιβλητικά ερείπια των φυλακών και των μικρότερων κτισμάτων του πρώην στρατοπέδου φυλάκισης.[217]

Το 2001, με Απόφαση του Υπουργείου Πολιτισμού το νησί χαρακτηρίστηκε επίσημα «ιστορικός τόπος» και όλα τα κτίρια του Στρατοπέδου της Γυάρου ιστορικά διατηρητέα μνημεία (ΦΕΚ 1680/17.12.2001). Δέκα χρόνια αργότερα, με την

> ΥΠΠΟΤ/*.Ν.Σ.Α.Κ./58658/1129/15.06.2011 (ΦΕΚ 182/Α.Α.Π./21.07.2011) Υπουργική Απόφαση, η οποία εκδόθηκε σε εφαρμογή των διατάξεων των άρθρων 2, περ. δ', 12 και 16 του ν. 3028/2002 […] οριοθετήθηκε ο κηρυγμένος ιστορικός τόπος της νήσου Γυάρου […] και περιλαμβάνει πλέον μόνο την περιοχή των πέντε όρμων στο νοτιοανατολικό-τμήμα της νήσου. Εντός αυτού απαγορεύεται οποιαδήποτε επέμβαση (ανέγερση κτισμάτων, αποκατάσταση ή κατεδάφιση ερειπωμένων κτισμάτων) ή οποιαδήποτε οικοδομική δραστηριότητα πλησίον αυτού χωρίς προηγουμένως να ζητηθεί η έγκριση του ΥΠΠΟΤ και των αρμοδίων Υπηρεσιών του.[218]

Η οριοθέτηση του *ιστορικού τόπου* προέκυψε από τις απαιτήσεις του Νόμου 3028/2002 για την προστασία των Αρχαιοτήτων και της Πολιτιστικής Κληρονομιάς, που ζητούσε τον σαφή καθορισμό των ορίων αρχαιολογικών χώρων και ιστορικών τόπων που είχαν χαρακτηριστεί πριν την ισχύ του συγκεκριμένου νόμου τον Ιούνιο του 2002. Η σαφής συμπερίληψη μόνο των πέντε όρμων στα όρια του κηρυγμένου ιστορικού τόπου της Γυάρου επέτρεψε την αδειοδότηση από τη Ρυθμιστική Αρχή Ενέργειας μονάδων παραγωγής αιολικής ενέργειας σε περιοχές του νησιού που δεν εντάσσονταν στη χαρακτηρισμένη περιοχή—χαρακτηριστικά είναι τα τοπωνύμια που αναφέρονται στις άδειες της ΡΑΕ:[219] «Ψηλή Ράχη» (Απόφαση ΡΑΕ 663/2012), «Προφήτης Ηλίας-Σκοτωμένος-Ξερή Συκιά» (Απόφαση ΡΑΕ 661/2012). Σε σχετικό ψήφισμά της στις 12 Μαΐου 2007, ο σύλλογος «Γυάρος-Ιστορική Μνήμη» χαρακτηρίζει «ανίερο» το εγχείρημα της «Ελληνικής Τεχνοδομικής Ενεργειακής Α.Ε.» να εγκαταστήσει αιολικό πάρκο στο νησί, αντιτείνοντας πως οποιαδήποτε πράξη εκμετάλλευσης και αξιοποίησης σε κηρυγμένους τόπους ιστορικής μνήμης καταργεί τον τιμητικό χαρακτήρα που η Πολιτεία τους έχει προσδώσει «διατηρητέους στους αιώνες για φρονηματισμό και ενημέρωση των επερχόμενων γενεών.»[220] Αντίστοιχα, η βόσκηση και χρήση των κτιριακών ερειπίων και φυλακών ως χώροι σταυλισμού από κτηνοτρόφους καταδεικνύονται ως πράξεις «βεβήλωσης». Σύμφωνα με το ψήφισμα, ο μόνος αρμόδιος για τη χρηματοδότηση και ανάδειξη του ιστορικού τόπου, με την υλοποίηση της σχετικής μελέτης για τη δημιουργία Διαδρομών Ιστορικής Μνήμης του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου, είναι το ελληνικό κράτος—απορρίπτεται δηλαδή όποια πρόταση ιδιωτικής εταιρείας να χρηματοδοτήσει το σχετικό έργο καθώς τα χρήματα θα προέλθουν από «τμήμα των κερδών ιδιωτικών επιχειρήσεων.»[221]

Σε ερώτηση με αριθμό 7451/7-2-06 των Βουλευτών Αντωνίου Σκυλλάκου, Σταύρου Σκοπελίτη και Βέρας Νικολαΐδου στη Βουλή, σχετικά με την εγκατάσταση αιολικού πάρκου στον ιστορικό τόπο της Γυάρου, ο Υπουργός Γ. Βουλγαράκης επεσήμανε μεταξύ άλλων ότι το Υπουργείο Πολιτισμού έχει καταβάλει κάθε προσπάθεια για την προστασία του τόπου από την κτηνοτροφική δραστηριότητα, και απομένει στην αρμοδιότητα του Υπουργείου Εθνικής Άμυνας να μεριμνήσει για τον καθαρισμό τμημάτων του νησιού από «υπολείμματα πολεμικού υλικού (βλήματα)».[222] Σε άρθρο στον τοπικό ηλεκτρονικό τύπο στις 6 Απριλίου 2014[223] αναφέρεται πως για την υλοποίηση του αιολικού πάρκου εκκρεμεί ακόμη ο καθαρισμός των ναρκοθετημένων περιοχών της Γυάρου που συμπίπτουν με τη μελλοντική θέση των ανεμογεννητριών από το Υπουργείο Εθνικής Άμυνας, καθώς και η τροποποίηση

---

[217] Σύμφωνα με τη Βάση Δεδομένων «Φιλότης» του Τομέα Υδατικών Πόρων και Περιβάλλοντος του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου, το νησί είναι χαρακτηρισμένος βιότοπος Natura (κωδικός GR4220033) με προστατευόμενη περιοχή που περιλαμβάνει το σύνολο του χερσαίου τμήματος και τρία ναυτικά μίλια της άμεσης θαλάσσιας περιοχής. Λόγω της περιορισμένης ανθρώπινης δραστηριότητας για αρκετά χρόνια—από το 1974 έως το 2000 χρησιμοποιήθηκε ως πεδίο βολής από το Ναυτικό, ενώ πρόσφατα παρατηρείται αύξηση της αλιείας ακόμα και με δυναμίτη—εξελίχθηκε σε σημαντικό τόπο αναπαραγωγής και διαμονής υπό εξαφάνιση ή σημαντικών ειδών θαλάσσιας και χερσαίας χλωρίδας και πανίδας.

[218] Απόφαση ΡΑΕ Υπ' αριθμ. 1099/2011.

[219] Ιστοσελίδα Υπουργείου Πολιτισμού & Αθλητισμού, Πρόγραμμα Διαύγεια, Ανάρτηση αποφάσεων με λήμμα αναζήτησης «Γυάρος».

[220] «Όχι Βιομηχανικό Αιολικό Πάρκο στη Γυάρο»

[221] ό.π.

[222] «Όχι Αιολικό Πάρκο στη Γυάρο-ερώτηση στη Βουλή»

[223] «'Ναρκοθετημένο' το αιολικό πάρκο στη Γυάρο»

του προεδρικού διατάγματος για το καθεστώς προστασίας της Γυάρου από το Κεντρικό Συμβούλιο Νεωτέρων Μνημείων. Εντωμεταξύ, σύμφωνα με το ίδιο άρθρο, οι απόψεις της τοπικής κοινωνίας διίστανται: τμήμα της υποστηρίζει την επένδυση καθώς προβλέπει πως τα ερείπια των στρατοπέδων θα διατηρηθούν, θα αναδειχθούν και θα γίνουν επισκέψιμα, ενώ θα δημιουργηθούν θέσεις εργασίας και οικονομικό όφελος για τους κατοίκους της Σύρου από την ενεργειακή επένδυση. Κάποιοι διακρίνουν πως η τοποθέτηση των ανεμογεννητριών στο πίσω τμήμα του νησιού που δε χρησιμοποιήθηκε ως τόπος φυλάκισης, σε σημείο που δεν είναι ορατό από τους όρμους κράτησης, σε συνδυασμό με την προστασία και την ανάδειξη των περιοχών με τα απομεινάρια των στρατοπέδων, αποτελεί ικανοποιητικό συμβιβασμό. Αντίθετα, άλλοι επιμένουν στην απαγόρευση οποιασδήποτε οικονομικής δραστηριότητας στο νησί, ώστε να διατηρηθεί ανέπαφος ο σκληρός χαρακτήρας της μνήμης που αυτό συμβολίζει και τεκμηριώνει. Τέλος, σύμφωνα με την Απόφαση του Ιουνίου του 2011 εγκρίθηκε «Προμελέτη στερέωσης και ανάδειξης διατηρητέων φυλακών και τριών γειτονικών κτηρίων νήσου Γυάρου Νομού Κυκλάδων» από τη Διεύθυνση Αναστήλωσης Νεοτέρων και Βυζαντινών Μνημείων του Υπουργείου Πολιτισμού.[224]

[224] «Έγκριση τροποποιημένης προμελέτης στερέωσης και ανάδειξης διατηρητέων φυλακών και τριών γειτονικών κτηρίων νήσου Γυάρου Νομού Κυκλάδων» & «Εντολή κατανομής εξουσιοδοτήσεως πληρωμής ΣΑΜ 033 της Γενικής Γραμματείας Αιγαίου και Νησιωτικής Πολιτικής του Υπουργείου Ναυτιλίας και Αιγαίου». Οι δαπάνες για τη μελέτη μέχρι και τον Φεβρουάριο του 2014 πιστώνονται στο μελετητικό γραφείο «Σ. Βώκος, Π. Πετρακόπουλος, Ε. Διγώνης».

«Χρειάστηκαν σχεδόν τέσσερις δεκαετίες για να γεφυρωθεί το χάσμα ανάμεσα σε νικητές και ηττημένους, και ο Εμφύλιος Πόλεμος στην πραγματικότητα τελείωσε μόνο όταν ο λαός έπαψε τελικά να ασχολείται με το θέμα, όχι πλέον από φόβο αλλά χάρη στη λήθη που επουλώνει όλες τις πληγές.»

Βερεμής & Κολλιόπουλος, *Νεότερη Ελλάδα: Μια Ιστορία από το 1821,* 263.

5 _ Τελέσεις μνήμης της εξορίας

Ο Σύλλογος Ιστορικής Μνήμης των πρώην εξόριστων της Γυάρου ζητά και επιτυγχάνει το 2001 τη θεσμική αναγνώριση και ανάδειξη των στρατοπέδων εκτόπισης ως «ιστορικού τόπου» αρκετές δεκαετίες μετά την απελευθέρωση του τελευταίου κρατούμενου από το νησί. Ήδη, η χρονική απόσταση από το 1974 μέχρι το 2001 είναι χαρακτηριστική μιας μακράς περιόδου «σιωπής» όσον αφορά στην αξία του νησιού για την ευρύτερη κοινωνική μνήμη. Ο τραυματικός χαρακτήρας της εξόριστης συνθήκης αλλά και η απαραίτητη απόσταση του ιστορικού βλέμματος από την κοινή λογική μιας εποχής, όχι μόνο καθυστέρησε την ενσωμάτωση στην εθνική ιστορία της *μνήμης* των ιδιαίτερων κοινωνικών ομάδων που διώχτηκαν, αλλά και τη συλλογή και τεκμηρίωση της ζωής στα στρατόπεδα μέσα από κρατικά αρχεία, προφορικές μαρτυρίες ή μουσειακές συλλογές. Οι περιορισμένες τελέσεις μνήμης στη Γυάρο την περίοδο της Μεταπολίτευσης αφορούν σε επισκέψεις μνήμης συγκεκριμένων οργανώσεων και ομάδων πολιτών που επιχειρούν να προσεγγίσουν και να διαχειριστούν τη «δύσκολη» μνήμη ως κοινό παρελθόν τους. Η αποκείμενη ποιότητα της εξορίας για τη συλλογική συμβολική τάξη εξηγεί επίσης τη δυστοκία υλοποίησης των μελετών ανάδειξης της Γυάρου και της Μακρονήσου ως ιστορικών τόπων. Με αυτή την έννοια, η συγκρότηση εκθέματος για τη μνήμη της εξαίρεσης σημαίνει την είσοδο σε μια ρευστή ακόμα αφηγηματική διαδικασία της ιστορίας της εξορίας «[…] όπου τα νοήματα μπορεί να είναι μερικά επειδή είναι *in medias res*· και η ιστορία μπορεί να είναι μισο-φτιαγμένη επειδή είναι στη διαδικασία παραγωγής της· και η εικόνα της πολιτισμικής εξουσίας μπορεί να είναι αμφίσημη επειδή έχει πιαστεί, αβέβαια, στην πράξη της 'σύνθεσης' της κυρίαρχης εικόνας της». Η επικοινωνία της εξόριστης μνήμης παράγει την ανάγκη κατασκευής εκθεμάτων ως πεδίο διαπραγμάτευσης των κληρονομημένων αναπαραστάσεων του 'έθνους' όπως αναφέρονται στη σύγχρονη ελληνική ταυτότητα, και ως τη δυνατότητα της πολιτισμικής παραγωγής τόσο να υποτάσσεται σε αυτές όσο και να τις ανατρέπει.[225] Στη συγκρότηση μνημονικών εκθεμάτων που θα επιτρέπουν την ανοιχτή ερμηνεία της μνήμης πριν την σταθεροποίησή της ως 'επίσημη ιστορία', κρίσιμο ρόλο έχουν η επίσκεψη στον τόπο εξορίας και η συσχέτιση ερειπωμένων πραγμάτων και μαρτυριών μέσα από την 'ανάγνωση' του επισκέπτη. Πώς μια σειρά εκθεμάτων για ένα αποτρόπαιο τμήμα του παρελθόντος αναφέρονται σε ένα είδος κοινού ανήκειν, ώστε να δείξουν «[…] μέσα στην ιστορικότητα ενός κειμένου τους ασαφείς αστερισμούς που συνιστούν [inform] τη δική μας εποχή χωρίς να είναι απόλυτα αναγώγιμοι σε αυτήν [without being reducible to it]»;[226]

[225] Μπάμπα 1990: 3.
[226] Ρίχτερ 2007: 64.

5 _ 1 Τόποι εξορίας ως χώροι μεταξύ 'μνήμης' και 'ιστορίας'

Η έννοια του *ιστορικού τόπου* ή *μνημείου* έχει στόχο τη σύνδεση ενός ορισμένου φυσικού τόπου και των τεκμηρίων της ανθρώπινης δραστηριότητας που τυχόν βρίσκονται εκεί, με την *ιστορία* τους ως αφήγηση των γεγονότων που έλαβαν χώρα εδώ μέσα από τη συμβολική προοπτική μιας ορισμένης ομάδας. Η αναγνώριση ενός 'ιστορικού τόπου' δε σηματοδοτεί μόνο τη διαπίστωση πως κάτι πραγματικά συνέβη, αλλά πώς αυτό εντάσσεται ως χρήσιμο γεγονός στην καταγωγική αφήγηση και στην κατανόηση μιας ομάδας για την ταυτότητά της. Για έναν τόπο εξορίας, ο ιστορικός του χαρακτήρας και η αξία του ως εθνικού μνημείου έγκειται στη σημασία του «για την αυτογνωσία και τη διατήρηση της ιστορικής μνήμης του λαού μας […] με σημαντική απήχηση για τη δύναμη των κοινωνικών ιδανικών και την αντίσταση κατά της βίας» όπως αναφέρεται στο πόρισμα επιστημονικής ημερίδας για τη διατήρηση και ανάδειξη της Μακρονήσου ως ιστορικού τόπου το 1993. Στο ίδιο κείμενο τονίζεται πως τα αδιαμφισβήτητα γεγονότα που συνέβησαν στα πλαίσια του Οργανισμού Αναμορφωτηρίων Μακρονήσου, η μεταφορά, οι κακουχίες και οι βασανισμοί πολιτικά αντιφρονούντων εδώ στην εμφυλιακή περίοδο, δηλαδή ακριβώς η συνολική οργανωμένη βία που ασκήθηκε στους κρατούμενους λόγω της ιδεολογίας τους, αποδίδει στη Μακρόνησο τη συμβολική αξία ενός *τόπου αντίστασης* σε αυτή τη βία. Στο ίδιο κείμενο, αναφέρεται πως μετά την εγκατάλειψη του νησιού το 1961, «πρόθεση της πολιτείας ήταν τότε η εξάλειψη των χώρων των στρατοπέδων, αυτών των χώρων "απαίσιας μνήμης". Για το σκοπό αυτό έγινε δημοπρασία για την αποξήλωση και τη μεταφορά των χρήσιμων δομικών υλικών, που μετέβαλε τα στρατόπεδα σε ερειπωμένες πολιτείες.»[227] Έτσι, η ανάδειξη ενός τόπου εξορίας σε 'τόπο ιστορικής μνήμης και αντίστασης' λειτουργεί σε δύο διακριτά επίπεδα. Πρώτα, συμπλέκει ένα φυσικό περιβάλλον με μια συμβολική σημασία που προκύπτει από μια πρότερη αλλά πλέον απούσα ανθρώπινη δραστηριότητα, επενδύοντας υλικά ίχνη με λειτουργίες χρήσης που η κοινωνία ή ένα τμήμα της επιθυμεί να διασωθούν από τη λήθη—η μνήμη ως αγώνας ενάντια στην απώλεια του χρόνου. Δεύτερα, επενδύει αυτή τη μνήμη με ορισμένες αφηρημένες ηθικές αξίες, παράγοντας μια αφήγηση που ερμηνεύει και συμβολοποιεί τα αντικείμενα των στρατοπέδων εξορίας ως *αντικείμενα ανθρώπινης αντίστασης κατά της βίας*. Η «ιστορία» των ιστορικών τόπων ξεπερνά τα όρια μιας περιορισμένης κοινωνικής ομάδας, για να γίνει η «ιστορία» του ελληνικού έθνους, δηλαδή να συμπεριλάβει το ευρύτερο σύνολο της ελληνικής κοινωνίας. Όπως αναφέρεται σε έντυπο για τη Μακρόνησο (1991) του ICOMOS-Ελληνικό Τμήμα του Διεθνούς Συμβουλίου Μνημείων και Τοποθεσιών

> Η κήρυξη της Μακρονήσου ως ιστορικού τόπου από το Υπουργείο Πολιτισμού και η πρόταση του Υπ. Χωροταξίας για ένταξή της στον κατάλογο των Μεσογειακών ιστορικών τόπων, αποτελούν τα πρώτα βήματα της πολιτείας για τη διάσωση ενός ιστορικού τόπου συνδεδεμένου με ένα κομμάτι της νεώτερης Ελληνικής Ιστορίας που για πολλά χρόνια αποσιωπήθηκε.[228]

Με αυτή την έννοια, η ανακήρυξη ιστορικών τόπων από την Πολιτεία σηματοδοτεί την αναγνώριση των μνημείων και των αφηγήσεων που αυτά τεκμηριώνουν ως κρίσιμα—και χρήσιμα--για την ελληνική εθνική ταυτότητα, όπως αυτή συνδέεται και συντάσσεται μέσα από μια ορισμένη επεξεργασία και ενσωμάτωση της *μνήμης* στην *ιστορία.* Όπως αποδίδεται στη Μελίνα Μερκούρη, «τα μνημεία με την ιστορία τους συμβάλλουν στην ενεργοποίηση της ιστορικής μνήμης, ενώ τα μνημεία χωρίς την ιστορία τους είναι βουβά», έτσι ώστε η θεσμική αναγνώριση των νησιών εξορίας ως ιστορικών τόπων «αποτελεί δικαίωση της ιστορίας.» Η διάκριση των *αδικαίωτων ιστοριών* συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων σε σχέση με την *επίσημη εθνική ιστορική αφήγηση* παραπέμπει στην αναγνώριση των αποσιωπημένων γεγονότων και τη συμπερίληψή τους στην εθνική μνήμη ως τελική «δικαίωση» εκείνων που για τόσα χρόνια παρέμειναν στο περιθώριό της.

Ο Pierre Nora [Νοράά] στο δοκίμιό του «Μεταξύ Μνήμης και Ιστορίας: *Les Lieux de Mémoire*» επισημαίνει πως στη σύγχρονη μεταβιομηχανική κοινωνία «η ταχύτητα της ιστορίας» και η αποσύνδεση των κοινωνιών από κοινές παραδόσεις επιτέλεσης της πολιτισμικής τους ταυτότητας, έχει καταργήσει την ύπαρξη πραγματικών περιβαλλόντων μνήμης, δημιουργώντας την επιτακτική ανάγκη για «τοποθεσίες της μνήμης». Η ενεργοποίηση τέτοιων τοποθεσιών μνήμης σημαίνει την ανάδυση μιας

---

[227] Μπουρνάζος, Σακελλαρόπουλος 2000: 19-21.

[228] «Μακρόνησος» ICOMOS-Ελληνικό Τμήμα, 1991: στην Εισαγωγή (χωρίς σελιδαρίθμηση).

μνήμης σχεδόν καταναγκαστικής και απόλυτης, μιας μνήμης που αναδιαρθρώνει ιστορικά ίχνη για να κατασκευάσει, αποστασιοποιημένα και διαμεσολαβημένα, την ιστορία ενός εθνικού παρελθόντος. «Η ιστορία, από την άλλη πλευρά, είναι η ανακατασκευή, πάντα προβληματική και ανολοκλήρωτη, αυτού που δεν υπάρχει πια. Η μνήμη είναι ένα διαρκώς πραγματικό φαινόμενο, ένας δεσμός που μας δένει στο αιώνιο παρόν· η ιστορία είναι μια αναπαράσταση του παρελθόντος.»[229] Η πορεία από τη μνήμη στην ιστορία περνά από την πολύπλευρη συλλογική και ταυτόχρονα ατομική μνήμη μιας ομάδας στην οικουμενική αυθεντία της ιστορίας που «ανήκει σε όλους και σε κανέναν». Έτσι, ενώ η μνήμη των μελών μιας ορισμένης ομάδας μπορεί να φέρει «λάθη» και «παραμορφώσεις», η ιστορία στοχεύει στην αποτύπωση της «αληθινής» μνήμης που σε κάθε «μεγάλη ιστορική αναθεώρηση [αναζητά] την επέκταση της βάσης για συλλογική μνήμη». Όπως αναφέρει ο Νορά μιλώντας για τη γαλλική εθνική ιστορική θεώρηση στα τέλη του εικοστού αιώνα, οι κυρίαρχες ιστορικές αφηγήσεις έχουν πάψει να γίνονται αδιαμφισβήτητα αποδεκτές, καθώς εντός τους παραμένουν 'άλυτα' συγκεκριμένα τραυματικά γεγονότα. Η αυθεντία και η οικουμενικότητα μιας εθνικής ιστορικής αφήγησης που αμφισβητείται σημαίνει πλέον την ανικανότητα της *επίσημης ιστορίας* να φέρει και να μεταδίδει με συνεκτικό τρόπο νοήματα ταυτότητας και αξιών που χαρακτηρίζουν ένα *έθνος* και έναν *εθνικό πολίτη* ως τέτοιο. Σε μια τέτοια διάσπαση «όχι πια ένας σκοπός/ αιτία [cause], το έθνος έχει γίνει ένα δεδομένο· η ιστορία είναι τώρα μια κοινωνική επιστήμη, η μνήμη ένα καθαρά ιδιωτικό φαινόμενο. Η μνήμη-έθνος ήταν έτσι η τελευταία ενσάρκωση της ενοποίησης μνήμης και ιστορίας.»[230]

Με αυτή την έννοια, η πορεία ενσωμάτωσης του τραυματικού γεγονότος της εξορίας στην ελληνική εθνική ιστορία σηματοδοτεί μια πορεία αποσταθεροποίησης του στέρεου περιγράμματος της εθνικής καταγωγής ως συνάρτηση της κοινωνικής συνοχής, εκθέτοντας μια συνθήκη κατά την οποία η ισονομία των πολιτών καθορίστηκε από ολοκληρωτικές ερμηνείες του «Έλληνα» ως «εθνικόφρονα» σε σημείο που νομιμοποιήθηκε η στέρηση βασικών ανθρώπινων δικαιωμάτων, έως και το δικαίωμα της ζωής--«[…] η πολιτική αστάθεια οδήγησε στη συνεχή εναλλαγή της Μοναρχίας με "καχεκτικές" Δημοκρατίες και δικτατορικά καθεστώτα. Οι πολιτικές διώξεις και η στέρηση ανθρωπίνων δικαιωμάτων ήταν ένα συνεχές φαινόμενο μέχρι το 1974» αναφέρεται στην ιστορική αναδρομή του τεύχους *Μνήμες Αγώνων – Παρουσίαση Φορέων Ιστορικής Μνήμης-Έκθεση Τεκμηρίων* που εξέδωσε το Μουσείο Πολιτικών Εξορίστων Άη-Στράτη το 2008.[231] Ο σχεδιασμός του τόπου ιστορικής μνήμης στη Γυάρο ώστε να παράξει *επικράτειες της μνήμης* [*lieux de mémoire*] κατά τον Νορά, οφείλει να επιτρέψει μια αφήγηση του παρελθόντος εν τω γεννάσθαι, συσχετίζοντας πρώην εξόριστους και επισκέπτες μέσω των ερειπίων ως 'δείκτες' της εξαίρεσης στο νησί. Η *επιτόπου* επίσκεψη στη Γυάρο έχει λειτουργία ως 'τοποθέτησης' της μνήμης σε έναν πραγματικό τόπο της ελληνικής επικράτειας, έτσι ώστε τα μνημονικά γεγονότα γίνονται κατανοητά ως τετελεσμένα εντός του συμβολικού πεδίου που τότε και σήμερα αναγνωρίζουμε ως ελληνικό, οικείο και κοινό ως μέλη της ευρύτερης κοινωνίας. Οι μαρτυρίες των πρώην κρατούμενων επιβεβαιώνονται ως μνήμες πραγματικών ανθρώπων και όχι ενός αφηρημένου αφηγηματικού πλήθους, και επιπλέον μιας συλλογικότητας που κατάγεται από την ίδια πολιτισμική επικράτεια και αναφέρονται στο κοινό ιστορικό παρελθόν που διαμόρφωσε τη σύχρονη συνθήκη. Μνημονικό υλικό των εκθεμάτων μνήμης ως συμβολικές δομές, οι μαρτυρίες των εξόριστων τίθενται ως θραύσματα βιωματικής αφήγησης που δεν ερμηνεύουν αναδρομικά την ιστορία αλλά μνημονεύουν συμβάντα. Η επισήμανση των ερειπίων της Γυάρου με αυτά τα αφηγηματικά θραύσματα προκαλεί τον επισκέπτη να διαμορφώσει το νόημα τους,[232] μέσα από την κοινή γλώσσα και τους ιστορικούς συμβολισμούς που φέρει, καθώς και τις προσωπικές αναφορές που οι μαρτυρίες ανασύρουν καθώς δομεί ένα σχήμα κατανόησης της μνήμης. Στην *επικράτεια της μνήμης* τα μνημονικά αντικείμενα γίνονται «υλικά, συμβολικά, και χρηστικά» έτσι ώστε αυτή δημιουργείται «μέσα από ένα παιχνίδι μνήμης και ιστορίας, μια αλληλοεπίδραση δύο παραγόντων που καταλήγει στον αμοιβαίο υπερκαθορισμό τους.»[233] Τέτοια *σημεία* μνήμης εμπεριέχουν μια δύναμη αναστολής της λήθης, ακριβώς επειδή μπορούν να ενεργοποιούνται τόσο σε επίπεδο χρονικής μεταβολής όσο και σε επίπεδο διαχρονικότητας, «υπάρχουν μόνο εξαιτίας της ικανότητάς τους να μεταμορφώνονται, μια ατέρμονη ανακύκλωση του νοήματος και έναν απρόβλεπτο πολλαπλασιασμό των διακλαδώσεών

---

[229] Νορά 1989: 7-8.
[230] ό.π., 9-11.
[231] Μουσείο Πολιτικών Εξορίστων Άη-Στράτη 2008, στο Εισαγωγικό Σημείωμα (χωρίς σελιδαρίθμηση).
[232] Νορά 1989: 15.
[233] ό.π., 19.

τους.»[234] Η έκθεση της μνήμης της εξορίας ως μνήμη *αντίστασης* και αλληλεγγύης σε μια αποκείμενη συνθήκη του πολιτικού προτείνεται με την κατασκευή *σημείων μνήμης* η προσέγγιση και η κατανόηση των οποίων θα παράξει *επικράτειες της μνήμης,* ή με άλλα λόγια ευκαιρίες, πεδία στοχασμού της εξορίας. Σε αυτή τη σύνδεση επισκέπτη-πρώην εξόριστου, πραγματικού-συμβολικού τόπου, ατόμου-έθνους που ο επισκέπτης μπορεί να διαπραγματεύεται τόσο στη διάρκεια όσο και μετά την επίσκεψή του στη Γυάρο, μπορεί να αποκτήσει, όχι μια βιωματική μνήμη της εξαίρεσης, αλλά μια αντίληψη της σημασίας της για τον ίδιο ως κοινωνικό υποκείμενο.

> Σε αντίθεση με ιστορικά αντικείμενα, όμως, *οι επικράτειες της μνήμης [lieux de mémoire]* δεν έχουν ανάφορο στην πραγματικότητα· ή, μάλλον, είναι τα ίδια το ανάφορό τους: καθαρά, αποκλειστικά αυτοαναφορικά σημεία. Αυτό δε σημαίνει ότι είναι χωρίς περιεχόμενο, φυσική παρουσία, ή ιστορία· σημαίνει την πρόταση ότι αυτό που τα καθιστά *επικράτειες της μνήμης* είναι ακριβώς αυτό μέσω του οποίου διαφεύγουν της ιστορίας. Με αυτή την έννοια, η *επικράτεια της μνήμης* είναι διπλή: μια θέση υπερβολής που κλείνεται στον εαυτό της, συγκεντρώνεται στο όνομά της, αλλά επίσης πάντα ανοιχτή σε όλο το εύρος των πιθανών νοηματοδοτήσεών της.[235]

Οι μνημονικές τελέσεις στη Γυάρο μέχρι σήμερα εμφανίζουν τρόπους που το νησί έχει ήδη συγκροτηθεί ως τόπος μνήμης από συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες, αλλά και το τι μπορούν να προτείνουν οι τελέσεις αυτές προς την κατασκευή ενός εκθέματος για τη μνήμη της ευρύτερης ελληνικής κοινωνίας. Οι εκδηλώσεις μνήμης που έχουν πραγματοποιηθεί στη Γυάρο από το 1974 και ύστερα είναι περιορισμένες και περιλαμβάνουν μεμονωμένες επισκέψεις ή ομαδικές περιηγήσεις πρώην κρατούμενων, συγγενών τους ή ενδιαφερόμενων για ερευνητικούς ή δημοσιογραφικούς σκοπούς κυρίως από το 1990 και μετά.[236] Αντίστοιχο «μνημόσυνο» ή «προσκύνημα» οργανώθηκε το Σεπτέμβριο του 2003 από το Σύλλογο «Γυάρος-Ιστορική Μνήμη».[237] Σύμφωνα με σύντομη βιντεοσκόπηση[238] που έχει αναρτηθεί στο διαδίκτυο, έγινε περιήγηση στο νησί ακολουθώντας τα

---

[234] Νορά 1989: 19.

[235] ό.π., 24.

[236] Πανουργιά 2013: 257.

[237] Βιντεοσκόπηση αναρτημένη στο διαδίκτυο. Αντίστοιχες αλλά περισσότερο οργανωμένες και καθιερωμένες επισκέψεις-προσκυνήματα πραγματοποιούνται στη Μακρόνησο από την Π.Ε.Κ.Α.Μ. (Πανελλήνια Ένωση Κρατούμενων Αγωνιστών Μακρονήσου). Σε επίσκεψη που οργάνωσε η Π.Ε.Κ.Α.Μ. και η Ο.Γ.Ε. (Ομοσπονδία Γυναικών Ελλάδος) στις 07.09.2014 παραβρέθηκε η γράφουσα με την οικογένειά της (δίχρονη κόρη, σύντροφο). Αντιλήφθηκα την εμπειρία της επίσκεψής μου αρχικά ως διερεύνηση και τεκμηρίωση των ακουσμάτων για το θεσμό της Μακρονήσου. Τόσο εμείς όσο και άλλοι επισκέπτες αναζητούσαμε να συνδέσουμε ερείπια με τις χρήσεις τους τότε, να κατανοήσουμε πού συνέβη τι, ως αυτό να ήταν προαπαιτούμενο για να βεβαιωθούμε πως τα γεγονότα πράγματι συνέβησαν όπως τα είχαμε ακούσει—κάποιοι κρατούσαν φωτοτυπημένους χάρτες που είχε μοιράσει η Π.Ε.Κ.Α.Μ. Τα ερείπια της Εκκλησίας και το ανακαινισμένο κτίριο των Αρτοκλιβάνων Μακρονήσου είχαν την αίσθηση μιας διαστροφικής βεβήλωσης στην πρώτη και της προσπάθειας να αναδειχτεί μια αφήγηση για την ταυτότητα της μνήμης στο δεύτερο. Κατανόησα την καταστροφή των ερειπίων της Εκκλησίας με διττή σημασία: άρνηση της «εθνικής πίστης» που συμβόλισε η Μακρόνησος, αμφισβήτηση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας που η θρησκεία εγγυάται—τα ερείπια της εκκλησίας αυτής προκαλούσαν μια παράξενη εκδήλωση του αποκειμένου όσο τα συλλογιζόσουν, μια αποστροφή και μια απορία. Από την άλλη πλευρά, το πλήθος επισκέπτες που έφτασαν εδώ, περπάτησαν, μίλησαν, έφαγαν το κολατσιό τους, στοχάζονταν κοιτώντας τη θάλασσα και την Αττική απέναντι, επάνω στα σκαλοπάτια του κτιρίου των φούρνων συμμετείχαν σε μια ιδιόμορφη επιτέλεση της μνήμης, περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, ανθρώπινη και πράγματι στοχαστική. Κάποιοι έκαναν μπάνιο στη θάλασσα—τι μπορεί αυτό να σήμαινε σε σχέση με την 'ιερότητα' της μνήμης εκείνων που μαρτύρησαν εδώ. Η νεαρή ηλικία της κόρης μου δε μας επέτρεψε να ακούσουμε προσεκτικά τις ανακοινώσεις των μελών της Π.Ε.Κ.Α.Μ., της Ο.Γ.Ε. και άλλων πολιτικών οργανώσεων, όμως τα λόγια που έφερνε ο αέρας μιλούσαν με ένταση για τις σωματικές κακουχίες, τον πόνο και την αντίσταση εκείνων που πέρασαν τη «Μακρόνησο». Χαρακτηριστική ήταν η άνεση του βήματος της κας Ν.Γ., πρώην εξόριστης στο νησί, που μου έφερε στο νου την οικειότητα που μια γυναίκα φέρει στο σώμα της όταν περιδιαβαίνει στους δρόμους του χωριού της, της γειτονιάς της. Τα πολιτικά τραγούδια που αντήχησαν από μια ώρα και ύστερα στο θεατράκι του νησιού μετέφεραν κάτι από την ατμόσφαιρα των πολιτικών διαδηλώσεων στο κέντρο της πόλης. Φεύγοντας, αναρωτήθηκα για πόσο ακόμα αυτά τα ερείπια θα μένουν όρθια για να μας θυμίζουν την εμφύλια σύγκρουση, πώς θα μπορούσαμε να τα διασώσουμε ώστε περισσότεροι επισκέπτες να φτάνουν εδώ για να αναζητήσουν το νόημά τους;

[238] Ιωσήφ Παπαδόπουλου από τη «Φυσιολατρική Λέσχη Φίλων Φουσκωτού Σκάφους-Ναυτίλος»

άνετα και άλλοτε δύσβατα μονοπάτια των στρατοπέδων, περιδιάβαση μέσα στις φυλακές, τα κτίρια διοίκησης και τα μαγειρεία, την περιοχή με τις βάσεις των σκηνών, παραθαλάσσια φυλάκια, κατοικίες και άλλα ερειπωμένα κτίσματα, για να καταλήξει στο μικρό νεκροταφείο του νησιού. Εδώ, οι επισκέπτες κατέθεσαν στεφάνια και ανθοδέσμες που έφεραν μαζί τους, έσκυψαν να ξεσκονίσουν και να διαβάσουν τα χαραγμένα ονόματα στους σκουριασμένους μεταλλικούς σταυρούς, να τους μετρήσουν και να τους επανορθώσουν στις σπασμένες τσιμεντένιες βάσεις τους, να εκφωνήσουν ονόματα ή λόγους—δε διακρίνεται τι ακριβώς εκφωνήθηκε γιατί ο ήχος της λήψης είναι επενδυμένος με μουσική. Η Πανουργιά αναφέρει πως στο νεκροταφείο της Γυάρου «δύο τρεις μόνο τάφοι έχουν αναγνωριστεί με σιγουριά», ενώ παραθέτει φωτογραφία πρώην κρατούμενου που σε επίσκεψη στο νησί «μετά από πενήντα χρόνια δείχνει τη βάση που πάνω της ήταν η σκηνή του για έξι άτομα».[239] Πώς μια τέτοια επίσκεψη συνιστά *επίσκεψη μνήμης*, και πώς με τη σειρά της η επίσκεψη αυτή συγκροτεί τη Γυάρο, συμβολικά πλέον, ως *χώρο μνήμης;*

Ο Σταύρος Σταυρίδης επισημαίνει πως «μπορούμε να μιλάμε για συλλογική μνήμη μόνο στο βαθμό που αντικειμενοποιείται σε ανταλλαγές ανάμεσα σε άτομα κοινωνικά [που] μπορεί να μεσολαβούνται από τελετουργικές δράσεις, αφηγήσεις ή γενικά από συμπεριφορές που δίνουν μορφή σε σημαίνουσες πρακτικές».[240] Ο σύγχρονος πολίτης που φτάνει στο ξερονήσι με το πλοίο του Λιμενικού Σώματος από τη Σύρο προσεγγίζει το νησί ως 'τόπο μνήμης' ώστε να βρεθεί ως *αυτόπτης μάρτυρας* στον τόπο όπου η εξορία έγινε πραγματικότητα: στην πράξη αυτή αναζήτησης της μνήμης σε *μαρτυρίες* του παρελθόντος εντοπίζεται και η αξίωση της μνήμης για την «αλήθεια», καθώς «δεν έχουμε άλλη πηγή [resource], όσον αφορά στην αναφορά μας στο παρελθόν, εκτός από την ίδια τη μνήμη».[241] Από την άλλη πλευρά, όπως επισημαίνει ο Paul Ricoeur [Ρικέρ] στο *Μνήμη, Ιστορία, Λήθη,* οι μαρτυρίες όσων συμμετείχαν σε ένα συμβάν μπορεί να πάψουν να ανταποκρίνονται στην απόλυτη και ακριβή «αλήθεια» ενός γεγονότος, λόγω της προσαρμογής και των παραμορφώσεων που οι διεργασίες της ατομικής μνήμης επιφέρουν σε όσα κάποιος μνημονεύει· παρόλα αυτά, οι μαρτυρίες αποτελούν την κρίσιμη «μεταβατική δομή μεταξύ μνήμης και ιστορίας».[242] Η επιτόπια επίσκεψη *εντοπίζει* τις ατομικές μαρτυρίες και λειτουργεί εγγυητικά για την κοινωνική μνήμη, εφόσον τεκμηριώνει στο πεδίο του πραγματικού ότι η εξορία *υλοποιήθηκε* και τα ίχνη της βρίσκονται *εδώ,* στο υλικό περιβάλλον του νησιού, παρά τις όποιες παραμορφώσεις που ο χρόνος επιφέρει τόσο στις άυλες μνήμες όσο και στα υλικά απομεινάρια των στρατοπέδων. «Ένας από τους τρόπους, ίσως ο πιο σίγουρος, που οι κοινωνίες προβάλλουν σαν εγγύηση για την ακινητοποίηση της συλλογικής μνήμης σε τελέσεις επανάληψης, σε τελέσεις που παγιώνουν μια ορισμένη σχέση με το παρελθόν, είναι η εξάρτηση της μνήμης αυτής από το υλικό περιβάλλον της κάθε κοινωνίας.»[243] Σύμφωνα με τη διάκριση του De Certeau [Ντε Σερτώ] μεταξύ «τόπου» και «χώρου», η επίσκεψη στη Γυάρο χρησιμοποιεί τον *τόπο* του νησιού ως υπόβαθρο—όπου τα αντικείμενα συσχετίζονται αλλά πάντοτε διατηρούν διακριτές θέσεις, συγκροτούν δηλαδή τη *σταθερότητα* μιας *τάξης*—για να παράγει τη Γυάρο ως *χώρο* μνήμης *μέσα από συγκεκριμένες πρακτικές.* Το νησί δε συνιστά αυτονόητα έναν *τόπο μνήμης:* η σημερινή Γυάρος υπάρχει ως φυσική επικράτεια, ως πραγματικός γεωγραφικός *τόπος* που διαμορφώνεται από *ό,τι* βρίσκεται εδώ διατηρώντας μια αντικειμενική υπόσταση, μπορεί δηλαδή να τοποθετηθεί μέσα σε ένα ορθοκανονικό σύστημα χαρτογραφικών συντεταγμένων. Ο Ντε Σερτώ εντοπίζει τη διάκριση τόπου-χώρου σε «χωρικές ιστορίες» [spatial stories] και τους τρόπους που στον περιγραφικό λόγο διαφορετικών ανθρώπων ο τόπος εμφανίζεται ως η επικράτεια μιας δράσης που παράγει *χώρους*: ο συσχετισμός ανθρώπου και τόπου *επιτελείται* πάντοτε μέσα από «χωροποιητικές» πρακτικές και αντίστροφα οι ανθρώπινες πρακτικές είναι πάντοτε «εντοπισμένες». Ο *χώρος* μπορεί έτσι να οριστεί ως *«επιτελεσμένος τόπος»* [practiced place], ενώ με φαινομενολογικούς όρους «ο χώρος είναι υπαρξιακός» και «η ύπαρξη είναι χωρική».[244] Με αυτή την έννοια, οι τόποι της ανθρώπινης δραστηριότητας συγκροτούνται σε ένα «πρωτογενές επίπεδο» [primordial level] ως «τόποι μνήμης» καθώς συγκρατούν σημάδια, ίχνη, υπομνήσεις για τη μνήμη που χάνεται, τη λήθη ή ακόμα και «[…] τη

[239] Πανουργιά 2013: 136-141.
[240] Σταυρίδης 2006 (α): 13.
[241] Ρικέρ 2006: 21.
[242] ό.π., 7, 13 και 21.
[243] Σταυρίδης 2010: 93.
[244] Ντε Σερτώ 1988: 127 όπως αναφέρεται στον Merleau-Ponty.

σιωπηλή έκκληση της νεκρής μνήμης. Αυτοί οι τόποι "παραμένουν" ως εγχαράξεις, μνημεία, πιθανά ως τεκμήρια, ενώ οι μνήμες που μεταδίδονται μονάχα στην προφορική τροχιά πετούν μακριά όπως και οι ίδιες οι λέξεις.»[245] Τα ερείπια των στρατοπέδων παραμένουν *αδιάφορα* αντικείμενα όπου το υποκείμενο μπορεί να αποδώσει οποιεσδήποτε συμβολικές σημασίες ανάλογα με τη δική του πολιτισμική καταγωγή και προοπτική--ιδιαίτερα εάν αγνοεί τη χρήση τους στα πλαίσια του θεσμού της εκτόπισης. Μονάχα οι ίδιοι οι πρώην κρατούμενοι, μέσα από τις αφηγήσεις τους, διαθέτουν τη βιωματική γνώση να *αναγνωρίσουν* τα «αληθινά» νοήματα των πραγμάτων—με τις παραμορφώσεις που αναφέρθηκαν παραπάνω.

Εάν η μορφή της συλλογικής μνήμης παραμένει αξεχώριστη από τις εκδηλώσεις της, οι εκφραστικές αυτές τελέσεις εξαρτώνται με τη σειρά τους από την ταυτότητα των ατόμων που συμμετέχουν και τις «κοινά συμφωνημένες» ερμηνείες του παρελθόντος που κάθε φορά ενσωματώνουν στις μνημονικές δράσεις τους. Η περίπτωση της Γυάρου παραπέμπει σε μια κοινή συμφωνία *ησμονιάς* περισσότερο, παρά μνήμης, για την ευρύτερη ελληνική κοινωνία της Μεταπολίτευσης. Η Γυάρος ελάχιστα «επιτελείται» ως *χώρος* με τους όρους του Ντε Σερτώ, όχι λόγω μιας συμβολικής κενότητας, αλλά λόγω μιας [ανυπόφορα] αρνητικής συμβολικής «αξίας» που φέρει για την κοινωνική μνήμη. Μιλώντας για τα χρόνια λειτουργίας της Γυάρου και της Μακρονήσου ως στρατόπεδα εξορίας, ο Σταυρίδης αναφέρει:

> Προς την εξορία δεν υπήρχε διαδρομή. Η εξορία ήταν ήδη εγκατεστημένη ως σωματική εμπειρία σε εκείνο το τιμωρητικό ξεχώρισμα που χάραξε όρια ανάμεσα σε εθνικόφρονες και εχθρούς του έθνους. Η θάλασσα έμενε μόνο σαν η υλοποίηση τούτης της διάκρισης, η διάσχισή της δεν ήταν παρά η επιβεβαίωση της απομάκρυνσης από τον τόπο των υπολοίπων. Το εκεί, το οποιοδήποτε εκεί του αρχιπελάγους, υπάρχει μόνο ως διαβάθμιση της φρίκης. Δεν υπάρχει ως τόπος παρά μόνο ως συνθήκη κράτησης.[246]

Η Γυάρος προσδιορίζεται συμβολικά μόνο σε σχέση με την *κατοίκηση ως αναγκαστική εξαίρεση* από την πόλη όπως αυτή πραγματοποιήθηκε από την αρχαιότητα μέχρι και τον εικοστό αιώνα: η Γυάρος δεν υπήρξε ποτέ προορισμός αναψυχής στο ελληνικό αρχιπέλαγος, παρά μονάχα χώρος αποστροφής. Ακόμα και για όσους είχαν τους δικούς τους ανθρώπους εξόριστους εδώ, το ξερονήσι διατηρούσε διττή σημασία: προκαλούσε νοσταλγία για τα αγαπημένα πρόσωπα που βασανίζονταν μακριά και ταυτόχρονα προξενούσε τη φρίκη για τις συνθήκες διαβίωσής τους. Όπως αναφέρει ο Βόγλης στο *Η εμπειρία της φυλακής και της εξορίας: οι πολιτικοί κρατούμενοι στον εμφύλιο πόλεμο*, «Στα στρατόπεδα της Μακρονήσου και της Γυάρου, τα επισκεπτήρια ήταν πρακτικά σχεδόν αδύνατα λόγω της έλλειψης συγκοινωνιών και για μεγάλο διάστημα απαγορευμένα.»[247] Η σύλληψη, ο σωματικός και ψυχικός βιασμός του αντιφρονούντος «στα νησιά» προσδιόρισε εκεί ένα *αδιαχώρητο εξουσίας*[248] που σκοπό είχε να εισβάλλει κατάφορα στη σωματική και ψυχική ακεραιότητα των κρατούμενων καθαυτές. Μιλώντας για αυτοκαταστροφικές πράξεις στις οποίες κατέληξαν κρατούμενοι στην εξορία με σκοπό να αποφύγουν τα βασανιστήρια στα «νησιά» κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου, ο Βόγλης διαπιστώνει ότι «Δεν επρόκειτο για μια ενέργεια επανοικειοποίησης του σώματος αλλά για επιβεβαίωση της αποξένωσης από αυτό. Στον κόσμο των βασανιστηρίων το σώμα του κρατούμενου δεν ανήκει στον ίδιο αλλά στον βασανιστή του.»[249] Οι αφηγήσεις από τη Γυάρο προσεγγίζουν με αφοπλιστική εγγύτητα εκείνο που είναι κοινό και ευάλωτο στον πολίτη ως άνθρωπο, ως εάν σκοπός της εξορίας είναι ακριβώς να *δείξει,* να στρέψει την προσοχή σε αυτή την τρωτότητα από την οποία ο *λόγος* διαχωρίζει και την οποία προστατεύει. Εάν στην τοπολογία του μεσαιωνικού κάστρου «το περίκλειστο του τείχους είναι ένας τόπος, δομικά και αισθητικά ελεγχόμενος από τον ηγεμόνα, σε τόσο μεγάλο βαθμό που φτάνει στο αδιαχώρητο και δεν μπορεί να εισέλθει εννοιολογικά καμία άλλη εξουσία»,[250] η περιτείχισή του σηματοδοτεί χωρικά το όριο της πόλης και «οριοθετεί το οικείο και σταματάει το εχθρικό […] Αποθαρρύνει μέσω των δομών του τον εισβολέα και εμψυχώνει τον υπερασπιστή, γιατί δημιουργεί αισθήματα προστασίας μέσω του θείου, οι πόλεις είναι τα κάστρα.»[251] Εκείνος που

---

[245] Ρικέρ 2006: 41.
[246] Σταυρίδης 2010: 149.
[247] Βόγλης 2004: 179.
[248] Καλακαλλάς 2014: 364.
[249] Βόγλης 2004: 204.
[250] ό.π.
[251] ό.π., 356-357.

εισέρχεται και διαμένει στο μεσαιωνικό κάστρο σημαίνει ότι δέχεται «την επιβολή της θέλησης του ηγεμόνα»[252] που εκφέρεται και αποδεικνύεται στα χωρικά στοιχεία του κάστρου· στο «νησί» της Γυάρου οι εξόριστοι εξαναγκάζονται σε μια κυριαρχική συνθήκη που προσδιορίζεται και εδώ σε σχέση με το χώρο αλλά με διαφορετικούς συμβολικούς όρους. Ο κυριαρχικός χώρος του στρατοπέδου δεν ταυτίζεται χωρικά με την πόλη ούτε αποτελεί έναν τόπο σωφρονιστικού περιορισμού και απομόνωσης εντός της, αλλά εκείνος που εισέρχεται και διαμένει εδώ καλείται να διαχειριστεί μια ολοκληρωτικά άλλη συνθήκη ισχύος και επιβολής δύναμης της εξουσίας. Εδώ, το περίκλειστο τειχών και θάλασσας δε συμβολίζει ένα όριο προστασίας αλλά ένα χωρικό όριο *αναθέματος* που, κατά τον κυρίαρχο, σκοπό έχει να προστατεύει την πόλη· έτσι, η πόλη αποτελεί βασικό πεδίο αναφοράς στη δομή της εξόριστης οργάνωσης.

Εάν οι τρόποι που η μνήμη τελείται συγκροτούν καθαυτοί τη μορφή του κοινά αναγνωρίσιμου παρελθόντος στο οποίο μια κοινωνική ομάδα αναφέρεται,[253] η επίσκεψη μνήμης στη Γυάρο, όπως περιγράφεται παραπάνω, πρώτα από όλα *διαβεβαιώνει* την εξορία ως γεγονός και τους εξόριστους ως τα άτομα που την υπέστησαν. Τα ερείπια που, κατά την περιήγηση στο νησί, οι πρώην εξόριστοι *δείχνουν* στους συνοδούς τους ενώ τους *αφηγούνται* την τότε χρήση τους, η κοινή περιδιάβαση των μονοπατιών στον ίδιο ανελέητο ήλιο και άνεμο, η ταυτοποίηση των μνημάτων και η δημόσια επιμνημόσυνη εκφώνηση, όλα συνιστούν τρόπους «τοποθέτησης» της μνήμης. Όπως αναφέρει ο Σταυρίδης, η τοποθέτηση στο χώρο ως «το αμετάκλητο υπόβαθρο της διαρκούς κίνησης που χαρακτηρίζει το χρόνο της ζωής, ενισχύει τη βεβαιότητα πως οτιδήποτε εξάγεται από τη ροή του χρόνου, ως άξιο να παραμείνει στη συλλογική μνήμη, μπορεί να εναποτεθεί στο χώρο.»[254] Η διαδικασία αυτής της τοποθέτησης, ή καλύτερα η *επιτέλεση* της, συνιστά τρόπο που μέσω της μνήμης αναπαράγεται η ταυτότητα μιας ορισμένης κοινωνικής ομάδας, αναπλάθοντας στον παρόντα χρόνο και χώρο το κοινό παρελθόν ως «[τόπο] παραγωγής κοινά αναγνωρίσιμων νοημάτων».[255] Μερικά μέλη της ομάδας δεν έχουν προσωπικά βιώματα της εξορίας, κάποιοι άλλοι που τη βίωσαν χρειάζονται να γεφυρώσουν ασυνέχειες της ατομικής τους μνήμης με «σπόρους ενθύμησης» ή να επιβεβαιώσουν λεπτομέρειες της κοινής ζωής με συγκρατούμενους ή να συγκρίνουν τις συνθήκες μιας περιόδου κράτησης με αυτές μιας άλλης:[256] τα κενά και οι ασυνέχειες της μνήμης συμπληρώνονται, οι ασάφειες εμπλουτίζονται και οι αναμνήσεις επιβεβαιώνονται μέσω επικοινωνιακών πρακτικών που «συν-κατασκευάζουν» τη μνήμη «μέσω των αλληλεπιδράσεων των ατόμων και των συζητήσεων τη στιγμή που διαδραματίζονται».[257] Η πράξη της *αφήγησης αναμνήσεων* [reminiscing] με τρόπο που οι μνήμες ανταλλάσσονται, μοιράζονται, επιβεβαιώνονται ή εμφανίζονται οι παραλλαγές τους, ενέχει πολύ εντονότερο το στοιχείο της δράσης παρά η απλή *υπενθύμιση.*[258] Με αυτή την έννοια, η αναπόληση του παρελθόντος εντός μιας συλλογικότητας εμπλέκει πολύ περισσότερο τις εκφραστικές κινήσεις, το χώρο, τους τρόπους απεύθυνσης του ενός προς τον άλλον. Η τέλεση της μνήμης συνδέει τους επισκέπτες σε μια ομάδα που προσδιορίζεται από το γεγονός ότι όλοι βρίσκονται εδώ, μοιράζονται την ίδια εμπειρία, χωρίς να έχουν μια οριοθετημένη *ομαδική* ταυτότητα την οποία επιβεβαιώνουν ερχόμενοι στο νησί.

Οι τρόποι διαχείρισης ενός γεγονότος και η διατήρηση ή η απώθησή του από τη μνήμη μιας ομάδας εξαρτάται από τη συμβολική αξία που η ίδια η ομάδα του αποδίδει, στο βαθμό που το συγκεκριμένο γεγονός επιβεβαιώνει ή αποσταθεροποιεί τον κοινωνικό δεσμό ως κοινή αναγνώριση αντικειμένων μνήμης και λήθης.[259] Οι ατομικές μνήμες συμπλέκονται μεταξύ τους στην παραγωγή κοινής μνήμης μέσω επικοινωνιακών πρακτικών, όμως ακόμα και οι προσωπικές αναμνήσεις που δε μεταβιβάζονται είναι πάντοτε κοινωνικοποιημένες—«φέρουμε πάντοτε μαζί μας και εντός μας ένα πλήθος ξεχωριστών ανθρώπων».[260] Εάν η συλλογική μνήμη συνιστά μια διαρκή ζωντανή ανταλλαγή ατομικών μνημονικών

---

[252] Καλακαλλάς 2014: 357.
[253] Σταυρίδης 2006 (α): 14.
[254] Σταυρίδης 2010: 93.
[255] Σταυρίδης 2006 (α): 13.
[256] Halbwachs 2013: 52.
[257] Μαντόγλου 2010: 42.
[258] Ρικέρ 2006: 38.
[259] Σταυρίδης 2010: 93.
[260] Αλμπβάς 2013: 48-49.

αποτυπωμάτων μεταξύ ανθρώπων διαφορετικών γενεών,[261] αυτή παραμένει αξεχώριστη από τις μεμονωμένες ατομικές μνήμες που τη συγκροτούν, τις ιδιαίτερες πολιτισμικές συνθήκες που τις παρήγαν και το συγκεκριμένο πλαίσιο μεταβίβασής τους. Όπως επισημαίνει ο Ρικέρ, η ίδια η αναπόδραστη *χωρική* διάσταση μιας μνήμης όπως περιγράφει μια βιωμένη εμπειρία, αλλά και οι τρόποι που στο χρόνο ο χώρος της ενθύμησης και της μεταβίβασης αλλάζουν, καθιστούν άτοπη την υπόθεση «καθολικών» πλαισίων μνήμης. Έτσι, οι εκδηλώσεις μνήμης σε εθνικές επετείους και τυπικά καθιερωμένων εορταστικών τελετών «σκηνοθετούν» τη *συλλογική μνήμη σε αναλογία με την ατομική συνείδηση και μνήμη,* επιβεβαιώνοντας την κοινή ταυτότητα που κατασκευάζει και οριοθετεί η επίσημη ιστορία.[262] Ως αφηγηματική κατασκευή, η θεσμικά αναγνωρισμένη ιστορία είναι αποτέλεσμα *επιλογής* ορισμένων γεγονότων και αναπαραστάσεων έναντι άλλων που είναι προτιμότερο να λησμονηθούν. Οι διαδικασίες συλλογής και αφήγησης της επίσημης ιστορίας ενέχουν έτσι τον κίνδυνο μιας «ύπουλης μορφής λησμονιάς» που επιβάλλει τη σιωπή «αφαιρώντας από τους κοινωνικούς συντελεστές την πρωταρχική τους δύναμη να εξιστορούν τις πράξεις τους οι ίδιοι.» Για τον Ρικέρ, η αποφυγή του επώδυνου παρελθόντος από κοινωνίες στο σύνολό τους παραπέμπει σε μια κοινή «ευθύνη τυφλότητας» από τη στιγμή που όχι μόνο το κράτος αλλά και οι πολίτες παραμένουν αμέτοχοι στη διερεύνηση τραυματικών γεγονότων, δεν υποστηρίζουν δηλαδή τη μετάδοση σχετικών μαρτυριών με το να μην τις αναζητούν.[263] Καταστατική διαφορά μεταξύ της επίσκεψης στη Γυάρο και της τυπικής τελετουργίας μιας επίσημης εθνικής επετείου είναι η συμβολική αξία των γεγονότων που μνημονεύονται: η μεν εξορία μιλά για ένα παρελθόν *εμφύλιας καταστροφής* που αμφισβητεί ενώ ταυτόχροντα διαπραγματεύεται την αδελφοσύνη στην οποία βασίζεται μια εθνική αφήγηση, η δε εθνική επέτειος αναφέρεται συνήθως σε μια πρωτοφανή συσπείρωση ενάντια σε έναν κοινό εξωτερικό εχθρό. Στην εξορία ο εχθρός είναι ο εαυτός ως *άλλος,* το μέσα έχει γίνει *έξω,* και τα όρια μεταξύ τους εξαιρετικά εύθραυστα και αμφίσημα.

Η παρουσία των επισκεπτών στο νησί συνιστά προσπάθεια διαχείρισης ταυτόχρονα μιας «ήπτας» αλλά και ενός «θριάμβου» του ανθρώπινου. Ιχνηλατεί ένα τμήμα της εθνικής ιστορίας η απόταξη του οποίου διασώζει τη θεμελιώδη συνοχή της, και χωρίς να αρνείται την αποκειμενική διάσταση της βίας που βίωσαν οι κρατούμενοι, προχωρά παραπέρα για να μιλήσει για την αντοχή, την αντίσταση, την ομαδική συμβίωση, για ενός είδους νίκη του ανθρώπου και του ατομικού υποκειμένου ταυτόχρονα ως διαφορετικού και ως όμοιου μέσα στις συλλογικότητες που αναπτύχθηκαν εδώ. Οι εκφραστικές κινήσεις και οι αφηγήσεις των πρώην εξόριστων και των συνοδών τους, επιχειρούν με την παρουσία των σωμάτων ως τον «πρωταρχικό τόπο, το εδώ σε σχέση με το οποίο όλοι οι άλλοι τόποι είναι εκεί»[264] να καταστήσουν το παρελθόν ορατό σε μια διευρυμένη ομάδα πέρα από όσους έζησαν την εξορία. Η επίσκεψη συνιστά έναν τρόπο οι πρώην εξόριστοι να «ειδωθούν» πλέον ως συμμέτοχοι στη νεοελληνική ιστορία, παρά την εξαιρετική οδύνη και αντιπαλότητα με την οποία το συγκεκριμένο κομμάτι της έχει ταυτιστεί. Η χωροποίηση της μνήμης της εξορίας μέσω των επιτόπιων αφηγηματικών περιηγήσεων στο νησί *αρθρώνει* το νόημα του νησιού ως χώρου μνήμης, καθιστά *ορατή* αυτή τη μνήμη δηλαδή άξια ανάσυρσης από τη λησμονιά, ενώ την ίδια στιγμή διερωτάται για τους όρους με τους οποίους θεμελιώνεται η επίσημη ιστορία της νεότερης Ελλάδας.

---

[261] Μαντόγλου 2010: 57 όπως παραθέτει τον Clémence 2002.
[262] Ρικέρ 2006: 119.
[263] ό.π., 448-449.
[264] ό.π., 43.

5 _2 Η εξορία στα όρια της ατομικής μνήμης και της εθνικής λήθης

Τα «κοινωνικά πλαίσια» της μνήμης εμπεριέχουν τη *συλλογική μνήμη* ως μνήμη μιας ομάδας, την *ατομική μνήμη* ως μνήμη μεμονωμένων ατόμων και το *χώρο*, το υλικό περιβάλλον ως χωροχρόνο ανταλλαγής μεταξύ συλλογικής και ατομικής μνήμης, έτσι ώστε η μία ενεργοποιεί την άλλη.[265] Η Άννα Μαντόγλου στο *Κοινωνική Μνήμη-Κοινωνική Λήθη: έκδηλες και λανθάνουσες μορφές κοινωνικής σκέψης* αναφέρεται στη σχέση κοινωνικής μνήμης και κοινωνικής αναπαράστασης ως σχέση μεταξύ μιας προσπάθειας ενάντια στην «απουσία» και την «απόσταση», και μιας «[διαδικασίας] που καθιστά παρόν κάτι [ένα αντικείμενο] που απουσιάζει». Η καθημερινή ή φυσική γλώσσα γίνεται το πεδίο εκδήλωσης της μνήμης τόσο ως διαδικασία εκφοράς όσο και ως περιεχόμενο. Στη γλώσσα είναι επίσης όπου με συγκεκριμένες διεργασίες συμβαίνει «η εγγραφή ενός καινούργιου αναπαραστασιακού αντικειμένου σε ένα προϋπάρχον σύστημα κατηγοριών (μέσω απλοποιήσεων, συμπτύξεων, αφαιρέσεων, προσαρμογών, φυσικοποιήσεων, κ.λπ.) και η επιρροή του παρελθόντος στη σκέψη του παρόντος φέρουν μια κοινωνική και ιστορική σήμανση».[266] Με αυτή την έννοια, κοινωνικές αναπαραστάσεις και κοινωνική μνήμη συμπλέκονται σε μια αμφίδρομη σχέση, έτσι ώστε το παρελθόν επανεξετάζεται βάσει των συνθηκών του παρόντος και το παρόν παράγεται βάσει επιρροών του παρελθόντος.

Η επίσκεψη μνήμης αναγνωρίζει τη Γυάρο ως φορέα *πραγμάτων* που τεκμηριώνουν και προτείνουν μια ερμηνεία του συμβάντος της εξορίας, έτσι ώστε οι τελέσεις της μνήμης παράγουν χώρους που συνδέουν το *τότε,* με το *σήμερα* και το *πάντα.* Επιπλέον, ο τόπος του νησιού ως χώρος δράσης των ατόμων και των ομάδων που έζησαν εδώ εξόριστοι γίνεται το πεδίο σύνδεσης ατομικών αναμνήσεων στη συλλογική μνήμη της ομάδας που μέσα από τις μαρτυρίες 'εκφέρει τα όριά της', δηλαδή περιγράφει την ταυτότητά της για να επικοινωνήσει με τους σημερινούς πολίτες που βρέθηκαν εδώ. Ο χρόνος του παρελθόντος ενεργοποιείται στα χωρικά απομεινάρια, η ατομική μνήμη μέσα στη μνήμη της ομάδας. Το νησί γίνεται η κοινή αναφορά για τη συμμετοχή σε έναν κοινό «τρόπο ύπαρξης» που τα αντικείμενα και οι χώροι θυμίζουν, επιβεβαιώνουν, επικοινωνούν.

> Δεν πρόκειται για απλή αρμονία και φυσική αντιστοιχία μεταξύ της εικόνας του χώρου και των ανθρώπων. Κάθε αντικείμενο που συναντάμε κι η θέση που έχει στο σύνολο μας θυμίζουν έναν τρόπο ύπαρξης που είναι κοινός σε πολλούς ανθρώπους και όταν αναλύει κανείς αυτή τη συνάθροιση, όταν προσελκύει την προσοχή μας σε καθένα από τα μέρη της, είναι σαν να ανατέμνει μια σκέψη όπου συγχέονται οι συνεισφορές πολλών ομάδων.[267]

Τα πράγματα του νησιού δε συντηρούν καθαυτά καμία μνήμη χρήσης τους: η κατασκευή του εκθέματος της μνήμης συνιστά μια πράξη και διαδικασία «απόθεσης νοήματος» που θα αφηγηθεί τη μνήμη της εξόριστης πραγματικότητας σε εκείνους που δεν την έζησαν ούτε επιθυμούν να τη ζήσουν. Καθώς «η εικόνα του χώρου—λόγω της σταθερότητάς της—μας δίνει την ψευδαίσθηση ότι δεν έχουμε καθόλου αλλάξει διαμέσου του χρόνου και ότι ξαναβρίσκουμε το παρελθόν στο παρόν»,[268] επαναφέροντας με ζωντάνια τις τραυματικές και τις ευχάριστες μνήμες, την έντονη συγκίνηση, οι περιγραφές αυτές για τους πρώην κρατούμενους μπορεί να συνιστούν μια «επιστροφή» στη σκληρότητα της εξορίας. Ο Marc Augé [Ωζέ] στο *Λήθη* αναφέρει ότι

> αυτό που ξεχνάμε δεν είναι το πράγμα καθαυτό, τα "καθαρά και απλά" γεγονότα όπως συνέβησαν (τη "διήγηση," στη γλώσσα των σημειολόγων), αλλά την ενθύμηση […] η ενθύμηση είναι μια "εντύπωση": η εντύπωση "που παραμένει μέσα στη μνήμη." Όσο για την εντύπωση, είναι "η επενέργεια/επίδραση [effect] που έχουν εξωτερικά αντικείμενα στα αισθητήρια όργανα."[269]

Για τους πρώην εξόριστους, η επίσκεψη μνήμης είναι επαναφορά στη μετέωρη ταυτότητα του αντιφρονούντος*:* ο σημερινός πολίτης-πρώην εξόριστος επανέρχεται στη συνθήκη του μη-πολίτη μέσω της μνήμης του σώματος, μιας μνήμης της συνήθειας που συγκρατεί το σώμα. Για αυτό το λόγο η επιστροφή στον τόπο της εξορίας προϋπέθεσε την απουσία πολλών ετών για πρώην κρατούμενους ενώ για άλλους δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ—η απώθηση του τραυματικού παρελθόντος παραπέμπει

---

[265] Μαντόγλου 2010: 45.
[266] ό.π., 47-49.
[267] Αλμπβάς 1968/2013: 156.
[268] ό.π., 185.
[269] Ωζέ 1998: 17.

σε μια «ζωτική» αμνησία. «Σε αυτή την περίπτωση η λήθη επιτρέπει στο άτομο ή στην ομάδα να αποκαταστήσει μια θετική εικόνα του εαυτού, μια θετική ταυτότητα.»[270]

Η επιβεβλημένη λήθη των πολιτικών διώξεων στην Ελλάδα του εικοστού αιώνα συνιστά αυτό που η Μαντόγλου περιγράφει ως μηχανισμό άμυνας, σε μια προσπάθεια να ξεθωριάσουν και να λησμονηθούν οι κακές αναμνήσεις. Όπως παρατηρεί ο Ωζέ μιλώντας για τους απόστρατους του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και τους επιζήσαντες του Ολοκαυτώματος, η λήθη αποτελεί καθήκον για αυτούς τους ανθρώπους και απόδειξη ότι «επέζησαν της μνήμης, […] της αδιάκοπης παρουσίας μιας μη-επικοινωνήσιμης εμπειρίας», αναφέρεται δηλαδή σε ένα είδος ένστικτο επιβίωσης. Το *καθήκον της λήθης* για όσους βίωσαν ανάλογες τραυματικές καταστάσεις, αλλά και το *καθήκον της μνήμης* για όσους δεν υπήρξαν αυτόπτες μάρτυρες ή θύματα τέτοιων συγκυριών, σκοπεύουν σε μια μη-επαναληψιμότητα: αυτός που ξεχνά, πρέπει να ξεχάσει «έτσι ώστε να παραμείνει παρών, να ξεχάσει έτσι ώστε να μην πεθάνει, να ξεχάσει έτσι ώστε να παραμείνει πιστός»· αυτός που θυμάται, πρέπει να θυμάται έτσι ώστε στο παρόν να βρίσκεται σε εγρήγορση για να μπορεί «να θυμάται το παρελθόν ως παρόν, να επιστρέφει σε αυτό έτσι ώστε να βρίσκει το ειδεχθές σχήμα του αναίσχυντου πάλι στις κοινοτοπίες της συνήθους μετριότητας.»[271] Όπως λέει η Αρσένη στο *Μπουμπουλίνας 18. Μια συγκλονιστική μαρτυρία για τα βασανιστήρια της Χούντας* «"Τα βγαλα πέρα καλά…" Πόσοι θα μάθουνε τι ακριβώς σημαίνει αυτό, όσες περιγραφές και να τους κάνεις; Πόσοι θα μάθουνε ότι μπορείς ν' αναμετριέσαι με τους διεστραμμένους δήμιους και να κρατάς πάντα ένα χαμόγελο γεμάτο αγάπη για το ανθρώπινο είδος;»[272] Η απόφαση ή το καθήκον μεταξύ μνήμης ή λήθης συναρτάται άμεσα με τη σχέση που τα υποκείμενα έχουν με ένα γεγονός, τη χρονική απόσταση της ανα-θύμησης από το αρχικό γεγονός που επιτρέπει την ενσωμάτωση και διαμορφώνει την ερμηνεία και τη συμβολική του αξία.

Γενικότερα, οι εξαιρετικά περιορισμένες εκδηλώσεις μνήμης στη Γυάρο και τους άλλους τόπους εξορίας με τη συμμετοχή του ευρύτερου κοινωνικού συνόλου αναγνωρίζει στην εξορία ένα αποτρόπαιο πολιτισμικό περιεχόμενο που η επίσημη «θεσμοθετημένη κοινωνική μνήμη»[273] της Μεταπολίτευσης παρήγε ως *λήθη*. Η λήθη της ελληνικής εξορίας αφορά στο συμβολικό περιεχόμενο των «νησιών» ως συμβάντα της εθνικής ιστορίας, «οι συνέπειες που έχουν προκαλέσει και η σημασία που τους αποδίδεται»[274] σε τέτοιο βαθμό που σε πολλές περιπτώσεις έχει διαγραφεί από το σώμα της επίσημης ιστορίας το «όνομα» της *εξορίας* καθαυτό. Εάν η συμβολική τάξη προσδιορίζει τους τρόπους που μια κοινωνία *αναγιγνώσκει* τις δράσεις των υποκειμένων, η περιγραφή των πράξεων αυτών μέσα σε ιστορίες και αφηγήσεις διαμορφώνει και ταυτόχρονα ερμηνεύει τη σημασία τους μέσα στα πλαίσια της συγκεκριμένης συμβολικής τάξης. Την ίδια στιγμή, η απώθηση ορισμένων τμημάτων της πραγματικότητας από τις ερμηνευτικές λειτουργίες της ενσωμάτωσής τους στις αφηγήσεις μιας κοινωνίας, παραπέμπει σε μια αδυναμία 'θετικής' νοηματοδότησής τους, καθώς απειλούν να αποσταθεροποιήσουν ριζικά τις εγγυήσεις αυτής της τάξης—με την έννοια του *χρήσιμου,* του *ωφέλιμου,* του *επιθυμητού*. Η αδυναμία συμπερίληψης της εξορίας στην επίσημη ιστορία σε μεγάλο βαθμό μέχρι τη δεκαετία του 2000 επισημαίνει τη διαχείριση της εκτόπισης ως αναγκαία λήθη για τη «διασφάλιση της εσωτερικής συνοχής της μνήμης» της μεταπολιτευτικής Ελλάδας και την επικύρωση της εθνικής ταυτότητας ως ομοιόμορφης και συνεκτικής «το περιεχόμενο της οποίας πρέπει να είναι τέτοιο ώστε να διαμορφώνει εθνικές συνειδήσεις ικανές να διαφυλάξουν την εθνική ακεραιότητα και να υπεραμυνθούν των εθνικών συνόρων.»[275]

Όπως αποδεικνύει ο Ρικέρ στο δοκίμιο «Αφηγηματική Λειτουργία», η Ιστορία εκκινεί «από το ενδιαφέρον για επικοινωνία» των ιστορικών μιας εποχής και μιας επικράτειας, την προσπάθεια δηλαδή μέσα από την κριτική αποστασιοποίηση της έρευνας και της μελέτης να διευρύνουν τις γνώσεις και την επικοινωνία μας για γεγονότα που θεωρούν αξιομνημόνευτα και που αξίζει να διατηρηθούν ως προς τη συγκρότηση της ταυτότητας μιας κοινωνίας. Η «επιστημονική» σκέψη του ιστορικού εμμένει στη διατήρηση των ετεροτήτων μεταξύ του παρόντος και του παρελθόντος, έτσι ώστε η ιστορία συνιστά μια σύγκριση με το αλλότριο και το γνώριμο, το μακρινό και το κοντινό, έναν τρόπο

---

[270] Μαντόγλου 2010: 76.
[271] Ωζέ 2004: 87-89.
[272] Αρσένη 2005: 93.
[273] Μαντόγλου 2010: 69 όπως αναφέρεται στους Roussiau & Renard, 2003.
[274] ό.π., 72.
[275] ό.π., 202.

επιβεβαίωσης του πραγματικού και υπόνοιας ή κατεύθυνσης προς το δυνατό. Η ιστορία, δείχνοντας το παρελθόν, διερωτάται για τις [άλλες] *δυνατότητες του παρόντος* όπως κινείται προς το μέλλον, έτσι ώστε, «ακριβώς επειδή επιδιώκει να είναι αντικειμενική, συμμετέχει στη μυθοπλασία.»[276] Αντίστοιχα, στα πλαίσια διάκρισης μεταξύ των αναπαραστάσεων που κατασκευάζει η ιστορική και η κοινωνική μνήμη, η Μαντόγλου επικαλείται τους διαφορετικούς «λόγους», τη μορφή σκέψης, την κριτική σκοπιά και τη γλώσσα που χρησιμοποιεί ο επιστήμονας και ο πρακτικός άνθρωπος αντίστοιχα, επισημαίνοντας πως η επιστημονική θεώρηση τελικά διαχέεται στην κοινή λογική μιας εποχής. Μια κοινωνική μνήμη μπορεί να συγκροτήσει το ίδιο το «φίλτρο» διαμόρφωσης μιας αναπαραστασιακής κατασκευής, και ειδικά όταν ταυτιστεί με ένα θεσμοθετημένο σύστημα, να προσδιορίσει το κοινό πλαίσιο αντίληψης του πραγματικού και επομένως την κοινή προοπτική για το μέλλον.

> Η μεταβίβαση της μνήμης γίνεται μέσω επικοινωνιακών οδών, ενώ η κύρια λειτουργία της είναι να επιτρέψει τη συνοχή της κοινωνικής ομάδας και να διασφαλίσει την ταυτότητά της. Η κοινωνική μνήμη συνδέεται με τη μετάδοση μιας σημαίνουσας γνώσης για το παρελθόν, αυτής που χάραξε την πορεία μιας κοινωνίας.[277]

Η ενδεικτική ανασκόπηση της σημερινής «επίσημης ιστορίας» για τα στρατόπεδα εξορίας καταδεικνύει αδυναμία και αμηχανία προσέγγισης αυτής της κληρονομιάς στη Μεταπολίτευση. Εάν θεωρήσουμε ότι το σταδιακό πέρασμα του θεσμού της εκτόπισης στην εθνική λήθη ξεκίνησε τη δεκαετία του 1960 οπότε και ουσιαστικά σταμάτησε η λειτουργία των στρατοπέδων εξορίας, τότε εμφανίζονται τα πρώτα περιορισμένα ιστορικά βιβλία για «τα νησιά» όπως αυτά λειτούργησαν την εμφυλιακή περίοδο. Την ίδια περίοδο εκδόθηκαν στην Ελλάδα ή στο εξωτερικό από Έλληνες ιστορικούς οι πρώτες συνεκτικές αφηγήσεις για την εθνική ιστορία του νεοελληνικού κράτους που ενσωμάτωναν την ιστορία των πολιτικών διώξεων (δικτατορία Μεταξά, Εμφύλιος, δεκαετία 1950) στο γενικότερο πλαίσιο πολιτικής εξέλιξης της χώρας. Η επαναλειτουργία των στρατοπέδων στη δικτατορία και οι ακραίες μέθοδοι φυλάκισης που χρησιμοποιήθηκαν επικαιροποίησαν το θεσμό, έτσι ώστε η εξορία έγινε αντικείμενο επιβεβλημένης λήθης από το 1974 και ύστερα: το πέρασμα αυτό δεν υπήρξε ούτε ομαλό, ούτε «ανώδυνο», αλλά οπωσδήποτε «ζωτικό» για την εθνική συμφιλίωση--«η ταυτότητα καθορίζει το περιεχόμενο της μνήμης, το οποίο με τη σειρά του ορίζει την ταυτότητα».[278] Η συμπερίληψη ή η άρνηση ορισμένων γεγονότων, καθώς και οι τρόποι άρθρωσής τους σε μια αφηγηματική διαδοχή—μια «πλοκή»--δεν εκφράζουν μόνο τις παραδεδομένες αξίες μιας κοινωνίας, αλλά διαμορφώνουν ακριβώς το «διαχρονικό» πλαίσιο, τη χρονικότητα τους τρόπους και τα αντικείμενα που η κοινωνία αυτή σηματοδοτεί άξια να την καθορίζουν και να ασχολείται μαζί τους. Όπως επισημαίνει η Πανουργιά, η ιστοριογραφία της ελληνικής Αριστεράς

> είναι μια ιστορία γραμμένη αποσπασματικά και διακεκομμένα, στο πλαίσιο μιας ευρύτερης ιστορίας που δεν την έχει πάντα συμπεριλάβει. […] η ιστορία της Αριστεράς δεν γραφόταν ως αντικείμενο συνειδητής ιστοριογραφικής προσπάθειας· τουναντίον μάλιστα, ήταν ρητά απαγορευμένο να γραφτεί—μια λογοκρισία η οποία αφορούσε μόνο την αριστερή ιστοριογραφική πράξη και βασιζόταν στην παραδοχή ότι η διερεύνηση και έκθεση αυτής της ιστορίας θα προκαλούσε μια απευκταία "αναμόχλευσιν παθών".[279]

Ενδεικτική είναι η επίσημη αντικατάσταση του όρου «συμμοριτοπόλεμος» από τον όρο «εμφύλιο» και των «συμμοριτών» από το «Δημοκρατικό Στρατό» βάσει του νόμου 1863/1989 «Περί άρσης των συνεπειών του εμφυλίου πολέμου 1944-49», ενώ αντίστοιχες «χειρονομίες συμφιλίωσης» περιλαμβάνουν την καύση των φακέλων κοινωνικών φρονημάτων στην υψικάμινο της Χαλυβουργικής Ασπροπύργου.[280] Σύμφωνα με τον ίδιο νόμο του Σεπτεμβρίου του 1989, άρθηκαν οι όποιες ποινές, καταδίκες και οι συνέπειές τους που σχετίζονταν με τη δράση «αγωνιστών της Εθνικής Αντίστασης», ενώ απονεμήθηκε σύνταξη σε όσους είχαν αποκτήσει σωματική αναπηρία ή ασθένεια στη διάρκεια των εμπόλεμων συγκρούσεων ή στην εξορία.[281] Το κράτος της Μεταπολίτευσης, μεταξύ δύο εκλογικών

---

[276] Ρικέρ 1990: 76-80.
[277] ό.π., 62.
[278] Μαντόγλου 2010: 196.
[279] Πανουργιά 2013: 40.
[280] ό.π.
[281] Εφημερίδα της Κυβερνήσεως της Ελληνικής Δημοκρατίας, ΦΕΚ 204, 18.09.1989, Νόμος 1863 «Περί της άρσης των συνεπειών του εμφυλίου πολέμου 1944-1949».

αναμετρήσεων με αμφίσημα αποτελέσματα (Ιούνιος και Νοέμβριος 1989) επικύρωσε τον εμφύλιο χαρακτήρα της σύγκρουσης που ακολούθησε τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, και με έμμεσο τρόπο διαβεβαίωσε ότι η βία που ασκήθηκε στα σώματα των εξόριστων ήταν τέτοια ώστε να επιφέρει μόνιμες βλάβες και ασθένειες σε όσους την υπέστησαν. Στο συγκεκριμένο νόμο δε γίνεται κανένας λόγος για τους κρατικούς μηχανισμούς των πολιτικών διώξεων, ενώ δεν τίθεται ούτε τέθηκε αργότερα ζήτημα δημόσιας συγνώμης. Με αυτούς τους τρόπους, η ελληνική κοινωνία αρχικά απώθησε την Αριστερά από την επίσημη ιστορική αφήγηση, ενώ στη συνέχεια στη Μεταπολίτευση, με τη συναίνεση του συνόλου των πολιτικών δυνάμεων, πρότεινε την αναγκαστική θεσμοθετημένη λήθη για όσα νοηματοδοτήθηκαν ως «οικεία κακά». Η διαγραφή των τεκμηρίων των πολιτικών διακρίσεων που χαρακτήρισαν με τέτοια ένταση και για τόσο μεγάλο χρονικό διάστημα την ελληνική κοινωνία σημαίνει πρώτα από όλα τη συμβολική αποτίναξή τους· στην καύση της Χαλυβουργικής, τα έγγραφα των δηλώσεων καταστράφηκαν με τρόπο που συμβολικά εξάλειψε τις πολιτικές διακρίσεις επαναφέροντας αμετάκλητα την ισονομία του δημοκρατικού νόμου. Η αμνηστία έγινε ισοδύναμη με μια εκ των υστέρων αμνησία για όσους βασανίστηκαν και αντιστάθηκαν, αλλά και για όσους βασάνισαν, μια κάθαρση η αδιακρισία της οποίας—ως απουσία διακρίσεων—σήμανε ενός είδους καθολικής απόδοσης δικαιοσύνης: «η αμνηστία […] τείνει να διαγράφει τα ψυχικά ή κοινωνικά ίχνη, σα να μην είχε συμβεί τίποτα.»[282]

Η εμπειρία της εξορίας καταγράφεται στην ατομική και ιστορική μνήμη σε δύο τύπους γραπτών κειμένων, αντικατοπτρίζοντας την αντίσταση της θεσμοθετημένης μνήμης να συμπεριλάβει την εξορία στην επίσημη ιστορία, καθώς και τη μεγάλη καθυστέρηση των ιδιωτών να εκθέσουν δημόσια τις αναμνήσεις τους από την εξορία και τις φυλακές. Η πλειοψηφία της βιβλιογραφίας με μαρτυρίες από τα στρατόπεδα εξορίας εμφανίζεται τις δεκαετίες του 1990 και του 2000. Περιλαμβάνει διηγήσεις μεμονωμένων συγγραφέων για την πορεία τους από το αντάρτικο, στη φυλακή, στην εξορία ή αφορά μόνο στην εμπειρία τους στα στρατόπεδα. Επιπλέον, εκδόσεις συλλογικών τόμων συγκεντρώνουν εξειδικευμένες αφηγήσεις για συγκεκριμένους τόπους (π.χ. Μακρόνησος, Γυάρος) ή ομάδες (γυναίκες) ή ακόμα και την πορεία ομάδων από στρατόπεδο σε στρατόπεδο (γυναίκες σε Χίο, Τρίκερι, Μακρόνησο). Το αυτοβιογραφικό ύφος των μαρτυριών αυτών, η απεύθυνση της αφηγηματικής φωνής στον αναγνώστη, η σύμπλεξη γεγονότων, συναισθημάτων, περιγραφών της ατομικής μέσα στη συλλογική ζωή και στην ιστορική και πολιτική συνθήκη, διαμορφώνουν κείμενα που μιλούν για συγκεκριμένους, πραγματικούς ανθρώπους—πέρα από την αριθμητική αφαίρεση του πλήθους που επικοινωνούν τα στατιστικά στοιχεία. Σε

> […] αντιδιαστολή ανάμεσα στην ενστικτώδη αποστροφή που αισθανόμαστε όταν παρακολουθούμε τον βασανισμό και το μαρτύριο ενός ατόμου με τα ίδια μας τα μάτια και στη σχετική απάθεια που επιδεικνύουμε συνήθως στις περιπτώσεις που γνωρίζουμε απλώς αφηρημένα ότι ένα μεγάλο πλήθος ανθρώπων υποφέρει· μας είναι πολύ πιο δύσκολο να βασανίσουμε ένα συγκεκριμένο άτομο από το να εγκρίνουμε εκ του μακρόθεν τη ρίψη μιας βόμβας η οποία θα προκαλέσει ενδεχομένως τον πιο επώδυνο θάνατο χιλιάδων ανθρώπων.[283]

Μεταφέρουν το πνεύμα μιας εποχής, αυτή την αδιάλλακτη καθημερινή βία που καθιστά την εμφύλια σύγκρουση τόσο τρομακτική, αντιπαραθέτοντας πάντοτε την έκπληξη του ανθρώπου απέναντι στον τρόμο, το θάνατο, το κουράγιο, τη δύναμη, τελικά πέρα από πολιτικά στρατόπεδα. Αντίστοιχα, η πεζογραφία καταφέρνει, σύμφωνα με τον Μαραντζίδη,[284] να αναδείξει με συγκλονιστικό τρόπο και σημαντικά νωρίτερα από την επίσημη ιστορία και την ιστοριογραφία θέματα μνήμης του Εμφυλίου και της εξορίας.

Από την πλευρά της, η ιστοριογραφία φαίνεται να διατηρεί 'αμήχανη' στάση απέναντι στα στρατόπεδα εξορίας. Η ελληνική έκδοση του Βερεμή, Κολιόπουλου *Νεότερη Ελλάδα: Μια Ιστορία από το 1821* που εκδόθηκε το 2013 σε μετάφραση από την πρώτη αγγλική έκδοση του 2010, αναφέρεται στα «νησιά» έμμεσα, σε ελάχιστα σημεία του κειμένου, χωρίς ουσιαστική περιγραφή και αναφορά στις συνθήκες κράτησης, τον αριθμό των εξόριστων ή άλλα στοιχεία. Μιλώντας για τη δικτατορική περίοδο, γίνεται ρητή αναφορά στη «διαβόητη στρατιωτική αστυνομία (ΕΣΑ) [που] κατέστη

---

[282] Ρικέρ 2006: 471.

[283] ό.π., 56.

[284] Μαραντζίδης, «Εμφύλιος και εξορία εμπνέουν τη λογοτεχνία: Πώς η πεζογραφία άνοιξε τον δρόμο στην Ιστορία για να ασχοληθεί με τα θέματα ταμπού» 27/06/2010, Εφημερίδα «Το Βήμα»,.

πραγματικό κράτος εν κράτει» χωρίς περισσότερες διευκρινίσεις.[285] Οι δύο ιστορικοί πάντως επισημαίνουν πως «οι σύγχρονες μελέτες γύρω από τον Εμφύλιο Πόλεμο εξακολουθούν να αντανακλούν τις πολιτικές πεποιθήσεις των μελετητών», κάτι που διαπιστώνει επίσης και η Πανουργιά.[286] Όσον αφορά την επίσημη θεσμοθετημένη μνήμη του ελληνικού εκπαιδευτικού συστήματος, οι σύγχρονες θεωρήσεις διαφοροποιούνται ως εξής: στη *Νεότερη και Σύγχρονη Ιστορία Γ΄ Γυμνασίου,* των Ευαγγελία Λούβη και Δημήτριο Χρ. Ξιφαρά, εκδόσεων του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου του Υπουργείου Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, αναφέρεται για τα στρατόπεδα εξορίας «Παράλληλα, δημιουργήθηκαν στρατόπεδα συγκεντρώσεως, στα οποία οδηγήθηκαν χιλιάδες αριστεροί πολίτες. Το μεγαλύτερο από αυτά ήταν στη Μακρόνησο, ένα έρημο νησί απέναντι από το νότιο άκρο της Αττικής.»[287] Παρακάτω, για τη μετεμφυλιακή περίοδο επισημαίνεται:

> Το πολίτευμα της μετεμφυλιακής Ελλάδας ήταν βασιλευόμενη κοινοβουλευτική δημοκρατία. Οι πολίτες, ωστόσο, που κρίνονταν ύποπτοι αριστερών φρονημάτων στέλνονταν στις φυλακές και στα στρατόπεδα εξορίας. Κάποιοι εκτελούνταν. Το κράτος απαιτούσε την υπογραφή «δηλώσεων νομιμοφροσύνης». Το σύνταγμα του 1952, αν και παραχωρούσε πολιτικά δικαιώματα και στις γυναίκες, ήταν αυταρχικό και κάλυπτε, νομικά, αυτές τις αντιδημοκρατικές πρακτικές. Με άλλα λόγια, το ελληνικό πολίτευμα εμφάνιζε σοβαρές δυσλειτουργίες.[288]

Αντίστοιχα, για τις πολιτικές διώξεις στη δικτατορία αναφέρεται:

> Οι δικτάτορες ανέστειλαν βασικά άρθρα του συντάγματος, διέκοψαν τη λειτουργία του Κοινοβουλίου, διέλυσαν τα κόμματα και οργάνωσαν συστηματικές διώξεις πολιτικών, κάθε πολίτη αριστερού παρελθόντος ή όποιου εκδήλωνε φανερά την αντίθεσή του στη δικτατορία. Οι εκτοπίσεις, οι φυλακίσεις, τα βασανιστήρια, οι καταδίκες μελών αντιστασιακών οργανώσεων αποτέλεσαν συνήθη πρακτική.[289]

Στην *Ιστορία του Νεότερου και Σύγχρονου Κόσμου (από το 1815 έως σήμερα), Γ' Γενικού Λυκείου*, των Κολιόπουλου, Σβολόπουλου, Χατζηβασιλείου, Νημά, Σχολινάκη-Χελιώτη, εκδόσεων του Οργανισμού Εκδόσεων Διδακτικών Βιβλίων, δε γίνεται καμία αναφορά στα στρατόπεδα εξορίας. Στο Κεφάλαιο ΣΤ', ενότητα 2 «Η έναρξη του Ψυχρού Πολέμου, Οι επιπτώσεις του στην Ελλάδα και ο Εμφύλιος Πόλεμος» λέγεται συμπερασματικά πως

> Επιπλέον, η εμφύλια σύγκρουση διέψευσε με τρόπο επώδυνο τις προσδοκίες για κοινωνική απελευθέρωση και κοινωνική δικαιοσύνη, που είχαν επαγγελθεί κατά τη διάρκεια του πολέμου όλες ανεξαιρέτως οι αντιστασιακές οργανώσεις, δεξιές και αριστερές. Τέλος, ίσως το σημαντικότερο, ο Εμφύλιος Πόλεμος προκάλεσε βαθιά ψυχολογικά τραύματα στην ελληνική κοινωνία, τα οποία χρειάστηκαν πολλά χρόνια για να επουλωθούν.[290]

Στο περιθώριο του κεντρικού κειμένου παρατίθεται απόσπασμα μαρτυρίας για την παραδειγματική κακοποίηση από τους φρουρούς της ασφάλειας του Ηλία Ηλιού, 70 ετών τότε δικηγόρου και πολιτικού, προέδρου του κόμματος Ενιαία Δημοκρατική Αριστερά (Ε.Δ.Α.) κατά τη σύλληψη και κράτησή του σε γήπεδο τη νύχτα της 21ης Απριλίου 1967 από τη στρατιωτική δικτατορία.[291] Στα *Φοβερά Ντοκουμέντα, Ο Εμφύλιος 1946-1949* (Τόμος Α') που επιμελήθηκε ο Σόλων Ν. Γρηγοριάδης και οι εκδόσεις Φυτράκη το 1979 και ανατυπώθηκε και αναδιανεμήθηκε από την Εφημερίδα «Το Βήμα» στις 8.8.2010 υπάρχουν ξεχωριστά κεφάλαια με τίτλους «Η Μακρόνησος», «Ένα Εργοστάσιο Φοβίας» και «Η Μεγάλη Τρομοκρατία» που αναφέρονται αντίστοιχα στην οργάνωση του Οργανισμού Αναμόρφωσης Μακρονήσου αλλά και στο στρατόπεδο της Γυάρου, στη λειτουργία τους για την ηθική εξόντωση των κρατούμενων και την τροφοδοσία του στρατού και των φυλακών με «ανανήψαντες» φαντάρους, και τέλος στην ένοπλη τρομοκρατία παρακρατικών οργανώσεων την περίοδο του Εμφυλίου.[292]

---

[285] Βερεμής, Κολλιόπουλος 2013: 258, 299-302.
[286] ό.π., 259 και Πανουργιά 2013.
[287] Λούβη, Ξιφαράς, Νεότερη και Σύγχρονη Ιστορία, Γ' Γυμνασίου, Κεφάλαιο 12ο, ενότητα 54.
[288] ό.π.
[289] Λούβη, Ξιφαράς, Νεότερη και Σύγχρονη Ιστορία, Γ' Γυμνασίου, Κεφάλαιο 12ο, ενότητα 55.
[290] Κολιόπουλος et al., *Ιστορία του Νεότερου και Σύγχρονου Κόσμου (από το 1815 έως σήμερα),* Γ' Γενικού Λυκείου, Κεφάλαιο ΣΤ', ενότητα 2.
[291] Κουλουμπής 2002: 121.
[292] Γρηγοριάδης 2010 (1979): 161-164.

Η μνήμη του Εμφυλίου και κατ' επέκταση η μνήμη της εξορίας αποδίδουν δύο αυστηρά διακριτά πολιτικά και κοινωνικά στρατόπεδα, της Αριστεράς και της Δεξιάς· το παρελθόν που συνδέεται με τις περιόδους αυτές προκαλεί ακόμη ντροπή, πόνο, και σιωπή, λίγα λόγια, αποστροφή. Σε έρευνα που διεξήγε η ερευνητική ομάδα της Άννας Μαντόγλου (Διδάσκουσα Κοινωνικής Ψυχολογίας στο Τμήμα Ψυχολογίας του Πάντειου Πανεπιστημίου) το 2010 σε σχέση με τους τρόπους αντικειμενοποίησης του αναπαραστασιακού παρελθόντος της Ελλάδας μεταξύ γεγονότων μνήμης και λήθης, ο Εμφύλιος και η δικτατορία εμπίπτουν στα γεγονότα κοινωνικής λήθης των συμμετεχόντων από 18 έως 45 ετών και άνω. Επιπλέον, στα συμπεράσματα της ίδιας μελέτης, εντάσσονται σε ένα από τα δύο κυρίαρχα 'αναπαραστασιακά παρελθόντα λήθης' όσον αφορά στις 'οργανωτικές αρχές του ιστορικού παρελθόντος της Ελλάδας' και συγκεκριμένα στα «γεγονότα που αφορούν τη σύγχρονη ιστορία της Ελλάδας και με ιδιαίτερη έμφαση στις ενδοεθνικές συγκρούσεις».[293] Όπως επισημαίνεται, για την αναδιαπραγμάτευση τραυματικών γεγονότων που παράγονται ως παρελθόντα κοινωνικής λήθης, απαιτείται η παρέλευση τουλάχιστον τριών γενεών, δηλαδή εκείνων που τα έζησαν, των παιδιών και των εγγονών τους. Τόσο προσδιορίζεται το «βάθος της συλλογικής μνήμης» ή της «ζωντανής μνήμης», κατά τη διάρκεια της οποίας οι αυτοβιογραφικές μνήμες συγχέονται με τα «δημόσια» ιστορικά γεγονότα,[294] και σε αντιστοιχία οι ατομικές αποσιωπήσεις ακολουθούν τις δημόσιες. Όπως αναφέρει ο Μαραντζίδης μιλώντας για τις μνήμες του Εμφυλίου, «αναπτύχθηκαν πολύ περισσότεροι, ενδιάμεσους θα μπορούσαμε να τους ονομάσουμε, τύποι μνήμης που προσδιορίζονται αναμφίβολα από τις ιδιαιτερότητες της υποκειμενικής και συλλογικής σύνδεσης με τα γεγονότα». Η εξορία προκύπτει ως συμβάν χωρίς ακόμα σταθερή και έκδηλη αξία στην «επίσημη» ιστορία, ενώ από την άλλη πλευρά αποτελεί αντικείμενο πολλών αυτοβιογραφικών μαρτυριών που διαμορφώνουν το μνημονικό της περιεχόμενο. «Η συλλογική μνήμη στις δημοκρατίες είναι πλουραλιστική, γεμάτη αντιφατικές αλλά αλληλοσυμπληρούμενες μικρομνήμες.»[295]

[293] Μαντόγλου 2010: 215-232.
[294] ό.π., 228 όπως παραθέτει τους Deschamps, Paèz και Pennebaker 2002: 246.
[295] Μαραντζίδης 27/06/2010.

5 _3 Η τρωτότητα ως κοινός δεσμός: η λήθη, το πένθος ως μνημόνευση

Προσεγγίζοντας το *λησμονείν* [forgetting], ο Ρικέρ επισημαίνει πως η απουσία μνήμης μπορεί να σημαίνει τόσο την εξάλειψη, την οριστική διαγραφή των αναμνηστικών ιχνών που οδηγούν στην ενθύμηση παρελθουσών καταστάσεων, αλλά μπορεί να σηματοδοτεί και ένα απόθεμα, ή *θησαυρό,* που παραμένει «ασυνείδητος».[296] Εάν η αμφισημία ενός αποτρόπαιου κοινωνικού συμβάντος το απωθεί λανθάνον σε ένα απόθεμα κοινωνικής λήθης, το έκθεμα της μνήμης της εξαίρεσης με το παράδειγμα της Γυάρου σημαίνει μια κατασκευή που θα επιτρέπει την κριτική προσέγγιση της σημασίας του συμβάντος από το κοινωνικό σύνολο χωρίς να αρνείται το απεχθές περιεχόμενο ή να σταματά σε αυτό. Μπορούμε να κατασκευάσουμε ένα πεδίο μνημόνευσης που θα επιτρέψει στον επισκέπτη να ανακτήσει μια θέση ταυτόχρονα εγγύτητας και απόστασης από το συμβάν, ταυτόχρονα ως πράξη πένθους και αναστοχασμού; Πώς προσδιορίζεται ένα τραυματικό συμβάν της κοινωνικής ιστορίας ως απώλεια και ποια η κοινή κατανόηση που μια τέτοια διαδικασία προσφέρει στη σημερινή κοινωνία σε σχέση με την ιστορική και τη μελλοντική της προοπτική;

Η Μπάτλερ, μιλώντας για την απουσία εκδηλώσεων δημόσιας οδύνης για συγκεκριμένες φυλετικές ομάδες από την αμερικανική κοινότητα όπως οι Άραβες, διερωτάται «για τις συνθήκες υπό τις οποίες εγκαθιδρύεται και συντηρείται μια ζωή που είναι άξια οδύνης, καθώς και μέσω ποιας λογικής αποκλεισμού, ποιας πρακτικής εξάλειψης και απάλειψης του ονόματος συμβαίνει αυτό.»[297] Στο *Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας,* η συγγραφέας εντοπίζει στην τρωτότητα της απώλειας μια κοινή ανθρώπινη συνθήκη, δηλαδή ένα κοινό ανήκειν στη δυνατότητά μας να «τραυματιζόμαστε», να αποδιοργανωνόμαστε από την οδύνη που προκαλεί η ρήξη ή η απώλεια ενός *δεσμού* με άλλους ανθρώπους. Η οδύνη και οι τρόποι που μας «διαλύει» εκδηλώνει στη βάση της κοινωνικής μας ύπαρξης μια «σχεσιακότητα», τους τρόπους που τα δύο μέλη μιας σχέσης «διαφοροποιούνται και συσχετίζονται», καταλαμβάνοντας τόσο θέσεις διεκδίκησης όσο και προσκόλλησης σε σχέση με τον άλλο. Με αυτή την έννοια, κάθε προσκόλληση ενέχει και την πιθανότητα έκθεσης στην απώλεια αυτού του δεσμού αλλά και στη βία που μπορεί να προέλθει μέσα από αυτήν την έκθεση. Φέρνοντάς μας αντιμέτωπους με τους τρόπους που αυτοί οι δεσμοί συγκροτούνται, το πένθος μας καλεί να κατανοήσουμε τι συνιστούσε *θετικά* αυτό που χάθηκε, ενώ παράλληλα «το πένθος θα συντηρείται από την αινιγματική του διάσταση, από την εμπειρία της μη γνώσης που υποδαυλίζεται από την απώλεια ενός πράγματος που δεν μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως».[298] Έτσι, η οδύνη και η διαδικασία του πένθους δε συνιστούν μια αποστασιοποιημένη διανοητική κρίση:

> Αντίθετα, εκείνο που φανερώνει η οδύνη είναι η δουλεία μέσα στην οποία μας κρατούν οι σχέσεις μας με τους άλλους, με τρόπους που δεν μπορούμε πάντα να εξιστορήσουμε ή να εξηγήσουμε, με τρόπους που συχνά διακόπτουν τη συνειδητή θεώρηση του εαυτού μας την οποία ίσως να προσπαθούμε να παρουσιάζουμε, με τρόπους που θέτουν σε αμφισβήτηση ακόμη και την ίδια την ιδέα του εαυτού μας ως αυτόνομου και έχοντος τον έλεγχο.[299]

Η οδύνη φανερώνει πως οι σχέσεις μας με τους άλλους μας μάς συγκροτούν μέσα από την πιθανότητα και την ικανότητα να διαλυόμαστε μέσα από αυτές, να χάνουμε ακριβώς την αυτονομία και την «ακεραιότητά» μας έτσι ώστε να βρεθούμε *με* κάποιον άλλο, με μια έννοια *αποστέρησης.* Η οδύνη που συνέχεται σε μια διαδικασία πένθους για ανθρώπινες ζωές που βιάστηκαν ή χάθηκαν, παραπέμπει στους πρωταρχικούς δεσμούς εγγύτητας που προστάτεψαν και συντήρησαν το σώμα μας στην τρωτότητα του βρέφους, αλλά επιπλέον το κοινωνικοποίησαν οριοθετώντας μια «δημόσια διάσταση» σωματικής ύπαρξης. Η ύπαρξή μας προϋποθέτει μια 'παράδοση' και μια 'εμπλοκή' «σε ζωές που δεν είναι δικές μας», όσο και μια τρωτότητα στην ξαφνική βία, προϋποθέσεις που συγκροτούν τη βάση μιας κοινής πολιτικής ύπαρξης τα όρια της οποίας τίθενται από «τον τρόπο με τον οποίο, θα λέγαμε, περιοδικά διαλύομαι και γίνομαι ανοιχτή στην πιθανότητα να μείνω χωρίς σύνορα».[300] Το αίνιγμα, το μη-διατυπώσιμο και αυτό που ριζικά με αποσυντονίζει, στην απώλεια μπορεί να γεννά και το φόβο για την οδύνη με αποτέλεσμα την αποποίηση της «[συλλογικής ευθύνης] μας ο ένας για τη φυσική ζωή του

---

[296] Ρικέρ 2006: 417 και 440.
[297] Μπάτλερ 2009 (β): 90-91.
[298] ό.π., 67-71.
[299] ό.π., 72.
[300] ό.π., 77.

άλλου»:[301] αρνούμενοι να επιτελέσουμε το δημόσιο πένθος για την απώλεια της ζωής συνανθρώπων μας, εκδηλώνουμε την αδυναμία μας να αναγνωρίσουμε την απώλειά τους και επιπλέον την ίδια την αξία της ζωής τους, ακόμα και την *πραγματικότητα* της ζωής τους. Την ίδια στιγμή, αρνούμαστε την τρωτότητά μας καθαυτή που μας καθιστά ανθρώπους, ευάλωτους, ζωντανούς και θνητούς.

Η βαναυσότητα των σωματικών και ψυχικών βασανιστηρίων που υπέστησαν οι κρατούμενοι της Γυάρου και των άλλων στρατοπέδων εξορίας απαντά σε αυτή την οντολογική διερώτηση για το πραγματικό ή το μη πραγματικό των ζωών που τίθενται εκτός του δημόσιου λόγου. Η βία φαίνεται να δοκιμάζει «ξανά και ξανά» την άρνηση αυτών των μη πραγματικών ζωών που «έχουν έναν παράξενο τρόπο να παραμένουν ζωντανές», παρά το ότι στο δημόσιο πεδίο υπήρξαν εξαρχής συμβολικά νεκρές· ακολουθώντας την αποπομπή τους από το δημόσιο λόγο, η βία επιτελεί την αποανθρωποποίηση των ζωών ως ανάξιες οδύνης, επικυρώνοντας πως την αδιανόητη πολιτική τους ύπαρξη που οφείλει να εξαιρείται από το πραγματικό. Η επαναδιαπραγμάτευση του δημόσιου πένθους για αυτές τις ζωές—μια διαδικασία ταφής «του ήδη άταφου»--καταδεικνύει το όριο του «λόγου» με την αριστοτελική έννοια αυτού που αποσιωπάται γιατί απαγορεύεται να ειπωθεί. Η δημόσια αναφορά στους νεκρούς και τους βασανισμένους της εξορίας συνιστά αναγνώριση της κοινή τρωτότητά τους, τους ανθρωποποιεί καθώς τους επανεντάσσει στη σφαίρα του πολιτικά διανοητού, ενώ αιτείται την *αναδιατύπωση* των σημερινών διανοητών ορίων της πολιτικής ταυτότητας: «Ωστόσο, διατυπώνουμε τον ισχυρισμό ακριβώς επειδή δεν θεωρείται αυτονόητος, ακριβώς επειδή δεν γίνεται, σε κάθε περίπτωση, σεβαστός. Η τρωτότητα παίρνει άλλο νόημα τη στιγμή που αναγνωρίζεται και η αναγνώριση έχει τη δύναμη να ανασυγκροτεί την τρωτότητα.»[302]

Στη γλώσσα, είτε αυτός είναι ο νόμος ή το ιστορικό κείμενο, είτε είναι η καθημερινή ομιλία ή οι μαρτυρίες μνήμης, τίθενται, επικυρώνονται και δυνητικά αμφισβητούνται οι ίδιοι οι κοινωνικοί όροι που εγγεγραμμένοι στη γλώσσα έχουν κοινωνικοποιήσει και έχουν διαμορφώσει τα σώματά μας και παραπέρα τα όρια του *ίδιου* και του *άλλου.* Η Μπάτλερ εντοπίζει στον αφηρημένο λόγο των επιστημών και της θεωρίας την έκφραση της εξουσίας ενός κυρίαρχου λόγου που θέτει τη γλώσσα τόσο ως «αιτία της [σεξουαλικής ή θεμελιωδώς πολιτικής] καταπίεσης, όσο και ο τρόπος υπέρβασής της».[303] Ο κρατικός λόγος για τον *αντιφρονών,* όπως αναπτύχθηκε στις δεκαετίες του 1950 και 1960, ανασκεύασε τους θεμελιώδεις όρους της *διανοητής* πολιτικής και εθνικής ταυτότητας μέσα από τη χρήση της καθημερινής γλώσσας. Οι μεταφορές του ελληνικού *έθνους ως σώματος και ως οικογένειας* που χρησιμοποιήθηκαν μέχρι τις μέρες μας συγκρότησε αυτό που ο Lakoff (Λακόφ) ονομάζει «πλαίσιο» σκέψης για την εθνική ταυτότητα, δηλαδή ένα *μεταφορικό σχήμα* ιδεολογικής θεώρησης που αποδίδει στους γλωσσικούς όρους που εμπίπτουν εντός του συγκεκριμένες ηθικές και συμβολικές αξίες. Η κρισιμότητα της *μεταφορικής* λειτουργίας αυτού του σχήματος είναι ότι αποδίδει σε πραγματικά γεγονότα συγκεκριμένες ιδεολογικές ερμηνείες, συσχετίζοντάς ατομικά σωματικά και κοινωνικά επιθυμητά βιώματα με τη χρήση συγκεκριμένων γλωσσικών όρων[304]--η αισθητικοποίηση του πολιτικού στο δημόσιο λόγο. Με άλλα λόγια, η χρήση λέξεων όπως *υγιής, καθαρός, συνεκτικός, συμφιλιωμένος* για την περιγραφή συντελεσμένων γεγονότων, τους αποδίδει αυτόματα, συνειρμικά και ασυνείδητα ορισμένα χαρακτηριστικά που απευθύνονται απευθείας στις αισθήσεις και στην αίσθηση του καλού, του ωφέλιμου, του κανονικού· ανάλογα με πώς τα χαρακτηριστικά αυτά χρησιμοποιούνται από τους φορείς της εξουσίας, διαμορφώνουν και μετασχηματίζονται στο «πλαίσιο» του κοινού *λόγου*, της κοινής λογικής τελικά, τα πολιτικά υποκείμενα αποδίδουν θετική ή αρνητική αξία στα γεγονότα αναφοράς.

Η οδύνη για την απώλεια του εξόριστου που αναγνωρίζεται στη μνημόνευση της εξορίας οφείλει να εκθέτει με σαφήνεια τη μεταφορικότητα του δημόσιου λόγου που συγκρότησε ένα ορισμένο πλαίσιο κοινης λογικής και βασάνισε τον *αντιφρονών* ως «μιαρό τμήμα στο σώμα του έθνους». Επανατοποθετώντας τον εξόριστο ως *πολιτικό υποκείμενο* με δικαίωμα να αφηγείται τις εμπειρίες του ως απώλειες της σχέσης του με την κοινωνία ή αλληλεγγύης με τους συντρόφους του, ως μνήμες εγγεγραμμένες στο τρωτό του σώμα, τον επανατοποθετούμε την αξία της ζωής του ως *ανθρώπου* και την απώλειά της άξια οδύνης. Ένα τέτοιο έκθεμα, την ίδια στιγμή που αναφέρεται στο παρελθόν, παραπέμπει σε όποια αντίστοιχη κοινωνική μεταφορά στο σύγχρονο λόγο. Εφόσον η τέλεση της

[301] Μπάτλερ 2009 (β): 80.
[302] ό.π., 97.
[303] Μπάτλερ 2009 (α): 155.
[304] Λακόφ 2004: 4 και 17.

μνήμης συνιστά πάντοτε επικαιροποίηση του παρελθόντος στο παρόν, η *ορατότητα* της εξόριστης οργάνωσης γίνεται δυνατή όταν αναγνωρίσουμε στην κανονικότητα της σύγχρονης πόλης τις συνθήκες όπου αυτή ομοιάζει ή παραμένει ριζικά διαφορετική: ο πολιτικός εξόριστος τίθεται συγκρίσιμος με το σημερινό πολίτη, διαδηλωτή, φυλετικό κρατούμενο (μετανάστη, κ.ά.), η τότε πολιτική συγκυρία συγκρίσιμη με τη σημερινή. Στην αναγνώριση της εξορίας αιτούμαστε τη μεταμόρφωση του ίδιου μας του εαυτού, ζητώντας να θέσουμε το δεσμό μας με τους άλλους διαφορετικά, μεταπλάθοντας τα θεμελιώδη εκείνα «κανονιστικά πρότυπα που προηγούνται από εμάς και μας υπερβαίνουν» καθώς καθορίζουν τις σχέσεις εξουσίας και νοημάτων που συγκροτούν τη συμβίωσή μας σε μια κοινωνία ανθρώπων.[305]

Η σύνδεση της εξορίας με πράξεις αποτρόπαιες μεταξύ υποκειμένων της ίδιας πολιτισμικής καταγωγής αναγνωρίζει μια *λανθασμένη* επέμβαση στη σωματική ακεραιότητα του Άλλου που «θα μπορούσε να είναι ο αδελφός μου, ο ξάδελφός μου»[306] που υπεισέρχεται στο πεδίο του *κακού.* Η εκμετάλλευση της θεμελιώδους τρωτότητας των εξόριστων ως ενσώματα υποκείμενα με βασανιστήρια κατά τα οποία «το σώμα δεν ανήκε πλέον στον κρατούμενο—ήταν ένα υλικό, ένα σώμα γνώσης για το βασανιστή […] αγνώριστο από το αίμα και τις πληγές, πρησμένο και κάθιδρο, αλλαγμένο καθώς έφερε τα σημάδια του πόνου που είχε βιώσει, σπασμένα μέλη και ουλές»,[307] κατατάσσει την *πειθαρχημένη διαβίωση* της εξορίας στα ιστορικά εκείνα γεγονότα που ο Ρικέρ χαρακτηρίζει «μη δικαιολογήσιμα» [unjustifiable]. Ως *εξαιρετικά λάθη,* τα λάθη αυτά που έχουν διαπραχθεί από άνθρωπο σε άνθρωπο «είναι κακά που ανήκουν σε μια πιο ριζική αντίθεση από αυτή του έγκυρου και του μη-έγκυρου, και που επιφέρουν μια αξίωση δικαίωσης η οποία δεν ικανοποιείται με την επιτέλεση ενός καθήκοντος.»[308] Το *είδος* του κακού αποκλείει τη δικαίωση που θα μπορούσε να φέρει η συμβατική εκδίκαση και τιμωρία των υπεύθυνων, καθώς καταργεί την αναλογία εγκλήματος και τιμωρίας στην οποία στηρίζονται οι δικαιικοί θεσμοί: με αυτή την έννοια, τέτοια μη δικαιολογήσιμα εγκλήματα αποτελούν περιπτώσεις του «ασυγχώρητου» κατά τον Ρικέρ. Σε αυτά τα πλαίσια, η απάντηση στο αίτημα των πρώην εξόριστων για αναγνώριση σηματοδοτεί μια μετατόπιση της σημερινής ελληνικής κοινωνίας προς τη διαπραγμάτευση της ηθικής ευθύνης που ενέχει η συλλογική συναίνεση σε τέτοιες πράξεις. Ως μέλος της κοινωνίας, ο κάθε πολίτης επωμίζεται την πολιτική ευθύνη για αντίστοιχα δυσανάλογα εγκλήματα, το βάρος της οποίας μετατοπίζεται σε κάθε υποκείμενο ξεχωριστά, τις ιδιαίτερες συνθήκες και ταυτότητα μέσα στις οποίες έδρασε ή σιώπησε, αλλά και τη σημερινή πρόθεση και δυνατότητα *συγχώρεσης* σε σχέση με αυτή την επώδυνη μνημονική κληρονομιά.[309]

Η δυσκολία ανάληψης της ευθύνης και η δυστοκία διαχείρισης της εξορίας ως κοινωνικό αναπαραστασιακό αντικείμενο προκύπτουν όταν έρθουμε αντιμέτωποι με τη βία, τη φρίκη, τον τρόμο, σε αυτή τη λεπτή γραμμή μεταξύ ανθρώπινου και απάνθρωπου, άφθαρτου και τρωτού, ακεραιότητας και διάλυσης. Αυτό που εμμένει χωρίς να μπορεί να διατυπωθεί ή να συγχωρεθεί είναι η αγριότητα και η ωμότητα της άσκοπης βίας μεταξύ ανθρώπων κοινής καταγωγής. Εάν η διαμάχη μεταξύ Αριστεράς και Δεξιάς βρίσκει τις ρίζες της στον αγώνα για τη συγκρότηση ενός ισχυρού εθνικού κράτους, η ένοπλη ή πολιτική εμφύλια σύγκρουση που συμβαίνει μέσα και έξω από τα στρατόπεδα φυλάκισης ανάλογα με την ιστορική περίοδο, αποτρέπει όποια κοινωνική ενότητα. Όπως αναφέρει ο Mark Mazower [Μαζάουερ], «Σε αντίθεση με τους εθνικούς πολέμους, οι εμφύλιοι δεν ενοποιούν την κοινωνία […] Αντιθέτως, οξύνουν τις εντάσεις και τις διαφορές που υποβόσκουν και εξελίσσονται σε περιβάλλον ολικής κατάρρευσης των κοινωνικών και κρατικών θεσμών.»[310] Την εμπειρία της βίας και την κατάρρευση του *λόγου* ως πεδίου επίλυσης διαφορών και διατύπωσης του κοινωνικά διανοητού επιχειρεί να αποσιωπήσει η λήθη της εξορίας· η αποσιώπηση αυτή δε νοείται ως η διαγραφή μιας αφήγησης, αλλά ως επούλωση ενός εξαιρετικού τραύματος που «διερεύνησε τα όρια του άλλου».[311]

Ο ιστορικός Στάθης Καλύβας σε πρόσφατο άρθρο του στον ελληνικό ημερήσιο τύπο, διακρίνει μεταξύ των δύο πιο πρόσφατων 'ιστορικών εθνικών αφηγήσεων', ερμηνευτικών πλαισίων

---

[305] Μπάτλερ 2009 (β): 98-99.
[306] ό.π., 89.
[307] Βόγλης 2004: 201.
[308] Ρικέρ 2006: 464.
[309] ό.π., 460 και 476-478.
[310] Μαζάουερ 2001: 250.
[311] Μαζάουερ 2001: στον Επίλογο 239-252 και Μπάτλερ 2008: στο «Κράτηση επ' Αόριστον», 107-168.

δηλαδή που αποκτούν καθολική απήχηση όσον αφορά την «ιστορική συνείδηση ενός έθνους» και με βάση τις οποίες συμβολοποιούνται οι πολιτικές εξελίξεις και η θέση της ευρύτερης κοινής γνώμης σε σχέση με αυτές: η πρώτη είναι η «"εθνικοφροσύνη", με βασικό χαρακτηριστικό της την αναφορά σε ένα νέο (εσωτερικό) εχθρό του έθνους, τον κομμουνισμό, που εκπορευόταν φυσικά από τον πραγματικό (εξωτερικό) εχθρό, δηλαδή τους Σλάβους», η δεύτερη είναι η «εθνολαϊκή» αφήγηση που «πρόκειται ουσιαστικά για την εθνικοφροσύνη από την ανάποδη, αφού είναι εξίσου αμυντική και ξενοφοβική με αυτήν: τώρα εσωτερικός εχθρός του έθνους είναι οι δωσίλογοι, οι συνεργάτες, το Παλάτι, η άρχουσα τάξη κ.λπ., που βρίσκονται στη δούλεψη του ξένου εχθρού, δηλαδή των Άγγλων και των Αμερικανών.»[312] Με αυτούς τους όρους, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η ενασχόληση με τους τόπους εξορίας ως μνημεία της νεότερης ελληνικής ιστορίας διακόπτει το έργο μιας θεραπευτικής λήθης, ανασκαλεύει δηλαδή παλιά μίση και αναζητά να ονοματίσει υπεύθυνους που με τόσο κόπο έχουν ξεχαστεί—στα πλαίσια μάλιστα επικύρωσης της «εθνολαϊκής» αφήγησης εντός της οποίας ζούμε μέχρι σήμερα. Μια τέτοια προσέγγιση της μνήμης της εξορίας θα σήμαινε τη «θυματοποίηση» των πρώην εξόριστων όπως «αυτή η θέση γεννά ένα υπέρμετρο προνόμιο, που θέτει όλους τους άλλους στη θέση να οφείλουν ένα χρέος»,[313] και μάλιστα ένα χρέος που δύσκολα μπορεί να ξεχρεωθεί. Το χρέος αυτό παραπέμπει στην εκδικητική πλευρά της μνήμης που μπορεί να καταλήγει σε μια επίμονη αξίωση ανταπόδοσης της βίας, σε κύκλους αίματος που δε σταματούν καθώς αδυνατούν να αποσυνδέσουν το *λάθος* που διαπράχθηκε από *εκείνον* που το διέπραξε.

Για τον Ρικέρ, η αποσύνδεση αυτή στην πραγματικότητα είναι συχνά εξαιρετικά δύσκολη αλλά συνιστά μια μορφή συγχώρεσης, καθώς δίνει στον ένοχο το δικαίωμα να ξεκινήσει από την αρχή.[314] Σε αυτή την περίπτωση, η λήθη αποκτά θετική λειτουργία διότι απελευθερώνει το παρόν από το χρέος της εκδίκησης για μια απώλεια, κατά μία έννοια παραγράφοντας τα εγκλήματα του ενόχου από τον ίδιο, ενώ ταυτόχρονα διαφυλάσσει «το χρέος στους νεκρούς και την ιστορία ως μνήμα».[315] Ένα μνημείο για την εξαίρεση στους τόπους εξορίας δε στοχεύει στην ανάδειξη των ενόχων μιας εμφύλιας σύγκρουσης αλλά στην έκθεση, την ορατότητα στο ευρύ δημόσιο πεδίο, της κοινής ποιότητας που μας καθορίζει ως ανθρώπους στη βάση κάθε εθνικής, ιδεολογικής ή πολιτικής διαφοροποίησης. Ο σχεδιασμός ενός τέτοιου εκθέματος χρησιμοποιεί τις λεπτές διεργασίες της μνήμης να *μεταφέρουν* την ευθύνη από ένα συγκεκριμένο άτομο στο αφηρημένο συλλογικό πεδίο, ώστε να επιτρέψουν στον κάθε πολίτη να *συσχετιστεί* με ένα ιστορικό γεγονός που δεν βίωσε προσωπικά, αλλά που συγκροτεί το συμβολικό περιεχόμενο της γλώσσας που ο ίδιος χρησιμοποιεί, με την οποία γαλουχήθηκε. Αντιμέτωπος με το λόγο ενός επώνυμου αλλά άγνωστου συμπολίτη του που αναφέρεται σε μια ιστορική συγκυρία από την οποία η σημερινή συνθήκη έχει αποκοπεί τελειωτικά, ο επισκέπτης καλείται να διερωτηθεί για το περιεχόμενο του δικού του λόγου και πώς αυτό διαμορφώνει τη «σχεσιακότητα» της συνύπαρξης με τους άλλους, πώς η ακεραιότητα της ύπαρξής του προστατεύεται ή χάνεται και πώς διαλύεται στην απώλεια των άλλων.

---

[312] Καλύβας 2014.
[313] Ρικέρ 2006: 86.
[314] ό.π., 490.
[315] ό.π., 503.

5 _ 4 Η *αναστολή* ως μορφή λήθης για τη δημιουργία στοχαστικού χρόνου

Μιλώντας για τις 'τρεις μορφές της λήθης', ο Ωζέ παρατηρεί τους τρόπους που παραδοσιακές κοινωνίες χρησιμοποιούν τελέσεις της λήθης για να διαχειριστούν τις τρεις χρονικότητες: παρελθόν, παρόν και μέλλον. Τόσο η *επιστροφή,* όσο και η *αναστολή* και η *μύηση* αντίστοιχα περιλαμβάνουν ρήξη με τις άλλες δύο μορφές του χρόνου, έτσι ώστε να 'βρεθεί' η τρίτη. Η *αναστολή* των συμβατικών κοινών ρόλων και η προσωρινή αντιστροφή τους για ορισμένο διάστημα—συνήθως σε περιστάσεις γιορτής ή πένθους οπότε π.χ. οι γυναίκες αναλαμβάνουν την κοινωνική συμπεριφορά των ανδρών, οι δούλοι των κυρίων τους—δίνει την ευκαιρία στα κοινωνικά υποκείμενα να αποκτήσουν μια εμπειρία του *παρόντος* που υπό κανονικές συνθήκες δε θα αποκτούσαν ποτέ: «Η αναστολή αντιστοιχεί σε μια ωραιοποίηση της παρούσας στιγμής που μπορεί να εκφραστεί μόνο στον συντελεσμένο μέλλοντα ("Τουλάχιστον θα το έχω ζήσει αυτό")».[316] Η αναστολή ως τέλεση της λήθης χαρακτηρίζεται από τη συνειδητή και κοινά συμφωνημένη ρήξη του «κανονικού πλαισίου» που δομεί κοινωνικές συμπεριφορές και ταυτότητες· το περιεχόμενο και η επιτέλεση του *αντίστροφου* ρόλου προσδιορίζονται μονάχα σε *σύγκριση* με τον *κανόνα* συγκροτώντας ένα είδος «άχρηστου» πλεονάσματος εμπειρίας που σχετίζεται παρόλα αυτά με μια υπέρβαση των ορίων, με την ίδια την αναγνώριση του κανόνα από μια περιοχή έξω από τα όριά του, η οποία και τον συγκροτεί.

Κατά τη διάρκεια της *αναστολής* τα κοινωνικά υποκείμενα «υποδύονται» τον αντίστροφο από τον κοινωνικό ρόλο που χαρακτηρίζει την ταυτότητά τους, έτσι ώστε ανασύρονται στην επιφάνεια τα πλαίσια καθαυτά που κανονικοποιούν κοινωνικές συμπεριφορές στη διάρκεια του καθημερινού κοινωνικού χρόνου. Ο Ωζέ διευκρινίζει πως εκείνος που υποδύεται την αναστολή του συμβατικού ρόλου του μπορεί να παρασυρθεί (να «αγκιστρωθεί») σε αυτόν, ξεχνώντας προσωρινά τι υπήρξε και τι θα ξαναυπάρξει. Έτσι, σε παραδοσιακές κοινωνίες όπου η κυκλικότητα της επανάληψης των εθιμικών τελετουργικών και γιορτών λειτουργεί για να επιβεβαιώνει την ταυτότητα των συμμετεχόντων και τη συνοχή της κοινότητας με την τρέχουσα μορφή που αυτή έχει λάβει στο παρόν, η *αναστολή* φαίνεται να εμπεριέχει το στοιχείο της μίμησης. Ενώ οι συμμετέχοντες καλούνται να υποδυθούν τον αντίστροφο από το συμβατικό τους ρόλο, με πλήρη επίγνωση του ότι θα φερθούν *ως εάν να ήταν οι άλλοι,* η *επιτελεστική εμπλοκή* τους στο ρόλο αυτό ενδέχεται να τους «παρασύρει» στην έκτακτη αυτή ταυτότητα. Κατά τη διάρκεια αυτής της «παραδρομής» από τον κανόνα, η δράση του συμμετέχοντα παύει να αναφέρεται στους όρους που διαμόρφωσαν την πραγματικότητα του περασμένου αλλά και του μέλλοντος χρόνου: η *αναστολή εμμένει* στη χρονικότητα του παρόντος. Όπως επισημαίνει ο Ωζέ, όλες οι μορφές της λήθης «κλίνονται» σε έναν *παρόντα χρόνο διαρκείας*, εφόσον επικεντρώνονται στο *καθαρό παρόν* της ανθρώπινης εμπειρίας, και *από εδώ*—από τη συγκεκριμένη χωροχρονική συνθήκη και ταυτότητα—στη συνέχεια κατευθύνουν προς μια αναδρομική ματιά στο παρελθόν ή την προοπτική μιας κίνησης προς το μέλλον. Μέσα στις τελέσεις της λήθης εμφανίζονται, περιπλέκονται και ανασυντίθενται τόσο ατομικές όσο και συλλογικές συμβάσεις και σχέσεις ανήκειν εντός μιας κοινότητας αλλά και εντός μιας ταυτότητας—εάν μια ταυτότητα συγκροτείται και επιβεβαιώνεται μέσα από την επιτελεστική επανάληψη των αποδεκτών συμπεριφορών μιας κοινωνίας—έτσι ώστε:

> Αυτό που μας δείχνει κάθε τελετουργικό σενάριο, στην πραγματικότητα, είναι ότι η ατομική ταυτότητα κατασκευάζεται ταυτόχρονα ως η σχέση με και μέσα από τους άλλους. [...] Η σύνδεση με το χρόνο γίνεται διανοητή πάντα στον ενικό-πληθυντικό. Αυτό σημαίνει ότι ένας πρέπει να είναι οπωσδήποτε δύο έτσι ώστε να ξεχάσει, που σημαίνει έτσι ώστε να διαχειριστεί το χρόνο.[317]

Η προϋπόθεση της λήθης ή της μνήμης ως τρόποι διαχείρισης του χρόνου μέσα από τη διαχείριση βιωμένων γεγονότων--το πέρασμα δηλαδή από την εμπειρία του πραγματικού στη σημασιοδότησή του με μια εκ των υστέρων αφηγηματική προσέγγισή του—καταδεικνύει πάντοτε τη *συνύπαρξη* εντός μιας κοινότητας ως πλαίσιο αναφοράς στο οποίο διηγούμαστε το παρελθόν και φανταζόμαστε το μέλλον. Αυτή η κοινή συνύπαρξη ως θεμελιώδης συνθήκη του *πολιτικού* επαναφέρει στον κοινό ανθρώπινο δεσμό της τρωτότητας στην οποία αναφέρεται η Μπάτλερ.

Η αφήγηση ως διαδικασία που εντάσσει γεγονότα σε ακολουθίες με σκοπό να τους αποδώσει νόημα εδράζεται στη «χρονικότητα ως δομή της ύπαρξης» κατά τον Ρικέρ, με τρόπο που η αφηγηματικότητα αναγνωρίζεται ως η «γλωσσική δομή που ως απώτερο σημείο της αναφοράς της έχει

---

[316] Ωζέ 2004: 57.
[317] ό.π., 59.

τη χρονικότητα.»[318] Η *πλοκή* μιας αφήγησης ως τοποθέτηση γεγονότων σε μια ακολουθία έχει σκοπό την κατασκευή μιας ιστορίας όχι απλά ως ακολουθία *μοναδικών περιστατικών, σπουδαίων συμβάντων*[319] μέσα σε ένα γραμμικό αφηρημένο χρόνο αποκομμένο από την ανθρώπινη εμπειρία. Σχολιάζοντας τη θέση του Χάιντεγκερ για τη «μέσα-στο-χρόνο-ύπαρξη», ο Ρικέρ υποστηρίζει πως, αντίθετα, η πλοκή αναδεικνύει τα γεγονότα ακριβώς στα οποία ο αφηγητής τους ή οι ήρωές του έχουν αφιερώσει *την αποκλειστική απασχόλησή τους*, έχουν δηλαδή υπάρξει κάνοντας κάτι, πράττοντας με κάποιο τρόπο, και μέσα από αυτές τις πράξεις βρίσκονται ολοένα σε μια διαλεκτική σχέση μεταξύ της «συγκρότησης» του χρόνου της ύπαρξής τους και του υπολογισμού του με τις συμβατικές μονάδες μέτρησής του, την ώρα, την ημέρα:

> ο χρόνος μιας αφήγησης είναι χρόνος δημόσιος, αλλ' όχι με τη σημασία του κανονικού χρόνου, αδιάφορος στα ανθρώπινα όντα, στη δράση τους και στα πάθη τους. Ο αφηγηματικός χρόνος είναι δημόσιος χρόνος με την ίδια σημασία που είναι και η μέσα-στο-χρόνο-ύπαρξη, πριν ισοπεδωθεί από τον κανονικό (συνήθη) χρόνο. Ακόμη περισσότερο, η τέχνη της διήγησης ιστοριών διατηρεί αυτόν τον δημόσιο χαρακτήρα του χρόνου ενώ παράλληλα τον συγκρατεί από την πτώση του στην ανωνυμία. Αυτό το κάνει ως χρόνος κοινός στους συντελεστές, ως χρόνος υφασμένος από κοινού μέσα από την αλληλεπίδρασή τους.[320]

Η αφήγηση συνιστά δημιουργική διεργασία που συνδέει το χρόνο της ανθρώπινης εμπειρίας με τον αφηρημένο ομοιογενή χρόνο, προτείνοντας μέσα από τη διαμόρφωση μιας πλοκής ως σύνδεση και ακολουθία ορισμένων «επεισοδίων», μια συγκεκριμένη κατάληξη με νόημα, ένα «τέλος» με *σημασία* για την κοινότητα. Περνώντας από τη *μέσα-στο-χρόνο-ύπαρξη* των ηρώων, στον υπολογισμό του χρόνου που οι ίδιοι πραγματοποιούν, αναγνωρίζοντας τις πράξεις τους και προχωρώντας στις επόμενες, η αφήγηση συνιστά μετάβαση στην «ιστορικότητα» του χρόνου μέσα από την «ανάμνησή» του.[321] Η αφηγηματική λειτουργία που συντάσσει από επεισόδια διαδοχές με καταληκτικό νόημα χαρακτηρίζει κάθε αφήγηση ως «στοχαστική πράξη» σύμφωνα με την οποία «η όλη πλοκή μπορεί να μεταφραστεί σε μια "σκέψη"» που διαπερνά τη διήγηση συνολικά. Η δύναμη της αφήγησης να τοποθετεί τα επεισόδια σε ακολουθίες που ομοιάζουν στη συμβατική αντίληψη του βιωματικού χρόνου ως γραμμικής κίνησης από το παρελθόν προς το μέλλον, σε συνδυασμό με τη δύναμη της ταξινόμησης να διαμορφώνει σύνολα που αποκτούν νόημα λόγω της διαδοχής και της συγκέντρωσής τους, καθιστά τις αφηγήσεις πεδία *αναδρομικής σκοπιάς.* Η σημασία της αφηγηματικής πλοκής έγκειται δηλαδή στη λειτουργία της να παρουσιάζει ασύνδετα γεγονότα υπό το πρίσμα μιας σκοπιμότητας που τα διαπερνά, με τρόπο τέτοιο ώστε από το κοινό του αφηγητή να γίνεται αντιληπτή η πορεία μιας εξέλιξης που οδήγησε όχι μόνο σε μια ορισμένη «αίσθηση ενός τέλους, αλλά επιπλέον σε ένα τέλος που δε θα μπορούσε να είναι διαφορετικό «σε βάρος του ανοιχτού τέλους της απλής διαδοχής.»[322]

Με αυτόν τον τρόπο, οι κοινές συλλογικές αφηγήσεις της μνήμης και κατ' επέκταση της ιστορίας διαμορφώνονται από την *αναδρομική* σκοπιά του αφηγητή, που οργανώνει την αφήγηση του παρελθόντος προς το μέλλον αναστρέφοντας κατά έναν τρόπο «την τάξη του χρόνου», μιλώντας δηλαδή από το μέλλον προς ένα παρελθόν με σκοπό να εδραιώσει «την ανθρώπινη δράση όχι μόνο μέσα στο χρόνο […] αλλά και μέσα στη μνήμη.»[323] Η μνήμη μοιάζει να *επαναλαμβάνει* την εμπειρία, θέτοντας βιωματικό και αφηγηματικό χρόνο ως όμοιους, «ως μια "κατά μήκος τάνυση" ανάμεσα σε μιαν αρχή και σ' ένα τέλος»[324] που συνδέει τα συντελεσμένα γεγονότα με τη μέριμνα, τον προσανατολισμό για το μέλλον. Στο επίκεντρο της μνημονικής αφήγησης βρίσκεται ο ομιλών που αφηγούμενος στέκεται έξω από τη δράση, την ύπαρξη, κατασκευάζοντας μια χρονική διάρκεια του δικού του παρελθόντος και μέλλοντος 'από τη γέννηση μέχρι το θάνατο', που συνδέει τον ατομικό υποκειμενικό χρόνο με το δημόσιο αντικειμενικό χρόνο.[325] Περνώντας στην Ιστορία, ο Ρικέρ υποστηρίζει πως η αναδρομική σκοπιά της ιστορικής αφήγησης εγκαθιστά στην κοινή μνήμη τις δράσεις των ατόμων συνδέοντάς τις με μια συλλογική μοίρα που οδηγεί στο παρόν ως *νίκη,* ως μια σειρά επιλογών και πράξεων που

---

[318] Ρικέρ 1990: 90.
[319] ό.π., 95.
[320] ό.π., 109-110.
[321] ό.π., 118-119.
[322] ό.π., 121.
[323] ό.π., 122-123.
[324] ό.π.
[325] ό.π., 148.

καταλήγουν στην παρούσα συνθήκη ως αποτέλεσμα μεμονωμένων δράσεων με σκοπό μια κοινή κατεύθυνση για το μέλλον. Το κοινό αυτό επιθυμητό «τέλος» ανάγεται με αυτόν τον τρόπο αναδρομικά σε μια κοινή «αρχή», ένα είδος κοινό ανήκειν που σηματοδοτεί την έννοια της *επανάληψης* ταυτόχρονα ως επιβεβαίωση και αλλαγή, επομένως το χρόνο ταυτόχρονα ως κυκλικότητα και ως γραμμικότητα. «Αυτή ακριβώς η συλλογική πράξη της επανάληψης, που είναι ταυτόχρονα μια νέα ιδρυτική πράξη και μια επανέναρξη αυτού που είναι ήδη εγκατεστημένο, είναι εκείνη που "φτιάχνει Ιστορία" και που τελικά κάνει δυνατή τη συγγραφή της Ιστορίας».[326] Σε αυτή την προοπτική, ο φυσικός θάνατος μεμονωμένων ατόμων αξιολογείται ως αξιομνημόνευτος, έτσι ώστε το ατομικό πεπρωμένο υπερβαίνεται από το συλλογικό, ο δημόσιος χρόνος διαρκεί πέρα από τη διάρκεια της ζωής μεμονωμένων προσώπων, ο θάνατος πολιτών ερμηνεύεται και αξιολογείται ως 'πεπρωμένο' που συμπληρώνει τον 'κλειστό, ομοιογενή χρόνο' της προόδου προς το μέλλον. Με αυτή την έννοια, το δημόσιο πένθος και η μνεία προσώπων ως «ηρώων» μιας κοινότητας είναι τρόποι που μέσα από την ιστορική αφήγηση συντελείται ο «συμβολικός θάνατος» ατόμων, προσδιορίζοντας ακριβώς τις αξίες και το ίδιο το πλαίσιο μιας κοινής προοπτικής για το παρόν της κοινότητας αυτής. Αλλιώς, μέσα από την ιστορία κατασκευάζονται και αναδύονται οι συνθήκες αναγνώρισης της κοινής ανθρώπινης τρωτότητας και, κυριότερα, οι όροι που η προστασία της θα διαφυλάσσεται ή θα αίρεται. Ο θάνατος όσων δεν μνημονεύονται στην κοινή ιστορική προοπτική παραμένουν *ανώφελοι* στα ερμηνευτικά πλαίσια του ίδιου αυτού πεπρωμένου.

Η μνημονική επίσκεψη στη Γυάρο ως *αναστολή* της κανονικής ταυτότητας του σύγχρονου πολίτη· η εμπειρία της μετάβασης στο νησί και η περιήγηση εδώ συνιστούν προσωρινή αναστολή της συμβατικής ταυτότητας του επισκέπτη. Ο επισκέπτης δε γίνεται πραγματικά εξόριστος, όμως προσωρινά χάνει φυσική πρόσβαση στην κρίσιμη για την επιτέλεση της πολιτικής του ύπαρξης οργάνωση της κοινότητας. Παραμένει πολίτης μέσα από τη συμβολική αναφορά στο παρελθόν, στη μνήμη του, όμως στο παρόν του έρημου νησιού τίθεται ευάλωτος στα στοιχεία του καιρού—στον ήλιο, την έλλειψη νερού, κ.τ.λ. Η πολιτική ταυτότητά του προστατεύει και εδώ την τρωτότητα της ύπαρξής του από άλλους ανθρώπους, συνυπάρχοντας στο νησί με τους υπόλοιπους επισκέπτες που μοιράζονται την κοινή εμπειρία και θα προσφέρουν στήριξη εφόσον χρειαστεί. Αυτό που έχει ανασταλεί αδιαμφισβήτητα είναι οι κατασκευασμένες δομές που διαμεσολαβούν την άγονη φύση και τις συνθήκες της ανθρώπινης διαβίωσης αλλά και η σκοπιμότητα της ύπαρξής του εδώ: ο σύγχρονος πολίτης δεν έρχεται εδώ ώστε να *θυμηθεί* όπως ο πρώην εξόριστος,ούτε για να εργαστεί, να παράγει κάτι χρήσιμο, ή να ψυχαγωγηθεί με την απολαβή μιας απόλαυσης. Η επίσκεψη στο ξερονήσι «παρασύρει» τον επισκέπτη στην εμπειρία του εξόριστου με την έννοια της προσωρινής 'τοποθέτησης' *εκτός πόλης* τόσο σε πραγματικό όσο και σε συμβολικό επίπεδο. Η απομάκρυνση αυτή εντείνει την επίγνωση της «σχεσιακότητας» με τους άλλους ανθρώπους, της αλληλεγγύης που προσφέρει η συνύπαρξη μαζί τους στον αφιλόξενο τόπο, παράγοντας την επίσκεψη ως παρόν επίμονα μαζί-με-τους-άλλους. Την ίδια στιγμή, προβάλει τη σημασία και αξία των γνώριμων δομών και δεσμών που διαμορφώνουν τη ζωή στην κοινωνία, θέτοντας τον επισκέπτη σε ένα πλασματικό χρόνο απώλειάς τους. Μια τέτοια *αναστολή* ως μορφή ηθελημένης λήθης δε συνιστά μιμητική αναπαράσταση της εξορίας καθώς δεν εμπλέκει σε μια απομίμηση των πραγματικών βιωμάτων των κρατούμενων αλλά σε μια φανταστική διερεύνηση μιας έκτακτης συνθήκης για τον επισκέπτη σε σχέση με τις δικές του κανονικότητες.

Όσον αφορά στην ιστορική αναδρομική σκοπιά ως τέλεση του κοινού χρόνου του παρελθόντος, η επίσκεψη στη Γυάρο επιχειρεί να αφηγηθεί συμβάντα *ήττας ή αποτυχίας* που κατά κανόνα αποσιωπήθηκαν στη Μεταπολίτευση «προκειμένου να εγκαθιδρυθεί το συνεχές όσων "πραγματικά συνέβησαν"».[327] Το ταξίδι στη Γυάρο σημαίνει άφιξη σε ένα μνημονικό τεμάχιο «εθνικής καταστροφής» η ερμηνεία του οποίου αποσταθεροποιεί την «εθνική ιστορία» ως προόδο νικηφόρων πράξεων· η μνήμη της εξορίας ως «μέσα-στο-χρόνο-ύπαρξη» σε «κοινωνία-με-τους-άλλους» αμφισβητεί τη γνώριμη έννοια της *χρονικότητας* που αφηγείται τις πράξεις των ανθρώπων ως *σκόπιμες, ωφέλιμες* και έτσι τις αναγνωρίζει ως αξιομνημόνευτες, *υπαρκτές* στη διαδοχή του ιστορικού χρόνου. Αντίθετα, ο χαρακτήρας της εξόριστης ζωής, όπως καλείται να τη διαπιστώνει ο σύγχρονος επισκέπτης στο νησί οφείλει να συνιστά ένα σταμάτημα του χρόνου, την «καθαρή επανάληψη» ενός τεμαχίου του παρελθόντος στο παρόν όπου η γραμμική "ροή του χρόνου" αναστέλλεται,

[326] Ρικέρ 1990: 150.
[327] Ζίζεκ 2006: 228

ακινητοποιείται, "παγώνει", επειδή αντηχεί σ' αυτήν άμεσα—δηλαδή, παρακάμπτοντας τη γραμμική διαδοχή του συνεχούς χρόνου—το παρελθόν που έχει καταπιεστεί, που έχει εκδιωχθεί από τη συνέχεια την εγκαθιδρυμένη από την κυρίαρχη ιστορία.»[328]

Αναφερόμενος στις *Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας* του Walter Benjamin [Μπένγιαμιν], ο Ζίζεκ υποστηρίζει πως μέσα από την ακινητοποίηση, το πάγωμα απομονωμένων στιγμών του παρελθόντος σε μονάδες το νόημα των οποίων άξαφνα αποκρυσταλλώνεται στην αντίληψη του υποκειμένου στο παρόν, σε μια στιγμή κινδύνου «που απειλεί το περιεχόμενο της παράδοσης και τους αποδέκτες της»,[329] γίνεται δυνατή η παραδρομή από τον συνεχή ομοιογενή και αδιάφορο χρόνο της ιστορικής προόδου. Στην άμεση σύνδεση παρόντος και παρελθόντος διακρίνεται η λανθάνουσα κληρονομιά, το νόημα παρελθουσών καταστάσεων, που αποσιωπήθηκαν, απέτυχαν, παρέμειναν τραυματικές: εντός της διαρκούς «ανάπτυξης» ή της ισοπεδωτικής ρουτίνας, τα γεγονότα γίνονται αναγνωρίσιμα ως «χρονικές αρθρώσεις» αποκομμένες ή επαναλήψιμες στη διαδοχή των γεγονότων του νεωτερικού χρόνου.[330] Με αυτή την έννοια, ο νεωτερικός χρόνος επιτρέπει μια «ερμηνεία της ασυνέχειας του χρόνου ως γέννημα της δράσης και όχι ως ιδιότητας μιας κάποιας χρονικής ουσίας [που] καθιστά το πεδίο των αρθρώσεων παρελθόντος και παρόντος πεδίο δημιουργίας, πεδίο ανοιχτό στην κοινωνική επινόηση.»[331] Τη στιγμή αυτή η διαρκής κίνηση της ιστορίας «τίθεται εντός παρενθέσεων», ο χρόνος σταματά θέτοντας παρελθόν και παρόν σε μια «διαλεκτική εν στάσει»: τα δύο ανάφορα παραμένουν διακριτά, εκείνο που έρχεται σε συγχρονία είναι το *σημαίνον* παρελθόντος και μέλλοντος, το *αξεδιάλυτο, ανώφελο* σήμα ενός γεγονότος από το παρελθόν που επανεκτείθεται έτσι ώστε να το αναστοχαστούμε από τη θέση του παρόντος.

Η εμπειρία του σημερινού πολίτη στο νησί—για τον οποίο η εξορία δεν είναι προσωπικό βίωμα αλλά αναφορές συνοδοιπόρων ή επιγραφικές μαρτυρίες—σημαίνει την προσωρινή *αναστολή* των γνώριμων επιτελέσεων της ζωής στην πόλη και τη μετάβαση σε ένα φυσικό περιβάλλον σκληρό και άγονο. Η απόσταση από όποια χρήσιμη εργασία ή ενασχόληση στη Γυάρο διανοίγει ένα πεδίο στοχασμού που φέρνει σε εγγύτητα την αντιληπτικότητα του περιβάλλοντος με το σώμα, την αναγνώριση της εκτόπισης ως πραγματικού συμβάντος στο παρελθόν μέσα από την τεκμηρίωση των ερειπίων και την κατανόηση της οργάνωσης της Γυάρου ως τόπου εγκλεισμού. Μια τέτοια τέλεση προσεγγίζει τη μνήμη μέσα από την αίσθηση και τη διανοητική σκέψη χωρίς απαραίτητα να εμπλέκει τον επισκέψη στη νοηματοδότηση της εξορίας σε σχέση με τη δική του πολιτική εμπειρία ως καθημερινή αντίληψη ορίων, απαγορεύσεων και ελευθεριών, τρωτότητας ή διανοητότητας, τελικά συνύπαρξης. Για τη συγκρότηση ενός πεδίου συγκρισιμότητας μεταξύ δύο πλαισίων σκέψης που αφορούν συνθήκη τόπου και χρονικότητας—*εκτόπιση* τότε, *πόλη* σήμερα—προτείνεται η κατασκευή εκφραστικών σχημάτων που θα χρησιμοποιούν την κοινή γλώσσα μέσα από όρους της καθημερινής ομιλίας για να περιγράψουν τα κοινότυπα *πράγματα* των δύο κόσμων. Η συνθήκη της *αναστολής* ως τέλεση προσωρινής λήθης, απαλάσσει τα σημεία-λειτουργίες κοινών αντικειμένων από την κυριολεκτική αναφορικότητά τους έτσι ώστε δημιουργείται ένα διάκενο στοχασμού ως προς την αξία τους σε ένα δίκτυο σημαινόντων σε σχέση με τον επισκέπτη ως κοινωνικό υποκείμενο. Εάν η μνήμη αναφέρεται στην κατασκευή μιας σημαίνουσας χρονικότητας που περιλαμβάνει τη μέριμνα των συντελεστών της, η συγκρότηση μιας μνημονικής αφήγησης για την εξορία μέσα από την 'ανάγνωση' ενός αστερισμού *σημείων μνήμης* δημιουργεί συνάφειες μεταξύ της έγκλειστης ζωής και της συμβατικής καθημερινότητας, παράγοντας έναν μεταφορικό αντικατοπτρισμό *πόλης-εξορίας* μέσα από το έκθεμα της ιδιόλεκτου της εξορίας.

---

[328] Ζίζεκ 2006: 231.
[329] Μπένγιαμιν στον Ζίζεκ 2006: 230.
[330] Σταυρίδης 2010: 99.
[331] ό.π., 101-102.

«Η φιλοσοφία του μπαρόκ γνωρίζει το *έσχατον,* το τέλος του χρόνου· όπως όμως ο Μπένγιαμιν σπεύδει να εξηγήσει, το *έσχατον* αυτό είναι κενό, δε γνωρίζει λύτρωση ούτε υπερπέραν, αλλά είναι συμφυές με τα εγκόσμια: "Το υπερπέραν αδειάζει απ' οτιδήποτε μπορεί να έχει ακόμα έστω και την ελάχιστη κοσμική αναπνοή και το μπαρόκ του αποσπά ένα πλήθος πραγμάτων, που ως τότε ξέφευγαν από κάθε απεικόνιση, προκειμένου να αδειάσει τον τελευταίο ουρανό και να του επιτρέψει, καθότι άδειος, να αφανίσει κάποτε τη γη με καταστροφική βιαιότητα"».

Agamben, *Κατάσταση Εξαίρεσης,* 96 όπως παραθέτει τον Βάλτερ Μπένγιαμιν

«Εδώ βλέπουμε μόνο μετατοπισμένη στη δραματοποίηση της φυσικής φθοράς την ιστορία ανθρώπων που μαρτύρησαν σε τούτα τα μέρη. Μετατοπισμένη πράγματι: δεν πρόκειται για τα ίχνη μόνο αυτού που συνέβη. Πρόκειται για την ανάδειξη της δύναμης που έχει η φυσική φθορά να εμβληματοποιεί αυτό που συνέβη. Στην ερημιά μιας μισάνοιχτης πόρτας βλέπουμε την εσωτερική ερήμωση που γεννά κάποιες στιγμές η φυλακή, στη σκουριά βλέπουμε τη φθορά των ψυχικών και των σωματικών δυνάμεων των εξορίστων, στον σπασμένο σοβά βλέπουμε ραγισμένα από το μαρτύριο σώματα.»

Σταυρίδης, «Εικόνες-Σκέψεις;» στο *Τόποι Εξορίας, ένα σημερινό βλέμμα*, 12-13

6 _ Η κατασκευή του μνημονικού εκθέματος

Πέρα από αφηρημένες αναφορές σε πράξεις βίας ή αντίστασης, την επαλήθευση της όποιας πολιτικής καταγωγής στην Αριστερά ή τη Δεξιά, η κατασκευή του *εκθέματος* για τη μνήμη της εξορίας σήμερα εκκινεί από μια καίρια *απορία* για κάτι *ανθρώπινο* που *υπήρξε,* ζητώντας να «ξαναμάθει» τα *πράγματα* της καθημερινότητας στην ύλη των θραυσμάτων που η εξαίρεση άφησε στο σημερινό τοπίο:

> Τούτο ακριβώς το σταμάτημα της ερμηνείας είναι η βεβαιότητα της Φωτογραφίας: οι δυνατότητές μου εξαντλούνται στο να διαπιστώσω ότι *αυτό υπήρξε·* για όποιον κρατάει στο χέρι μια φωτογραφία, πρόκειται εδώ για μια "θεμελιακή πίστη", μια "πρωτοδόξα" (Urdoxa), που τίποτε δεν μπορεί να τη διαλύσει, εκτός κι αν κάποιος μου αποδείξει πως αυτή η εικόνα δεν είναι φωτογραφία.[332]

Η διαπίστωση ότι η εξορία *υπήρξε* σε αυτόν τον τόπο της Γυάρου συνεπάγεται πρώτιστα τη διαβεβαίωση πως κάποια αναφορά από το παρελθόν *πράγματι συνέβη εδώ*, αλλά και μια σχεδόν φωτογραφική «"πρόθεση" για ανάγνωση […] όπου ένα αντικείμενο βρέθηκε ακίνητο μπροστά στο μάτι», το αίτημα της ορατότητας πραγματικών αντικειμένων *μαζί* με τις συμβολικές σημασίες που (θα μπορούσαν να) έχουν. Στην επίσκεψη στη Γυάρο, τα σώματα έρχονται να σταθούν μπροστά στα πράγματα για να τα κοιτάξουν πιο προσεκτικά, και στη συνέχεια να στοχαστούν τις αφηγήσεις που τους αποδίδουν νόημα προσεκτικότερα. Τα ερείπια στο ξερονήσι μεταμορφώνονται διαρκώς «μετρώντας το χρόνο» από τότε που υπήρξαν χρήσιμα μέχρι τη σημερινή αχρησία τους· η επίσκεψη μνήμης αναγνωρίζει τα ερείπια ως «[τη] ζωντανή εικόνα ενός πεθαμένου πράγματος»,[333] σχήματα χωρίς περιεχόμενο σημασίας που το έκθεμα της μνήμης καλείται να επι-σημάνει. Στα πλαίσια αυτής της κατασκευής, τα απομεινάρια της ζωής στα πρώην στρατόπεδα λειτουργούν ως «τεκμήρια αυθεντικότητας» που συμπληρώνουν την αδυναμία της γλώσσας να παραμένει «πλασματική», να απαιτεί δηλαδή σαφή υλικά ανάφορα έτσι ώστε να διασφαλίσει τη σύνδεση του λόγου με τον πραγματικό κόσμο.[334] Ο σχεδιασμός του μνημονικού εκθέματος έχει στόχο να προσεγγίσει ακριβώς αυτό το διάκενο μεταξύ πραγμάτων και σημασίας με τρόπο που αναγνωρίζει στη γλώσσα ταυτόχρονα την κυριολετική αναφορικότητά της αλλά και ως φορέα θεμελιωδών «κανόνων» μιας πολιτικής οργάνωσης.

---

[332] Μπαρτ 1983: 148.
[333] ό.π., 109-110.
[334] ό.π., 120.

6 _ 1 Το τοπίο της Γυάρου ως αλληγορικό τοπίο της ιστορίας

Ο Georg Simmel [Ζίμμελ] περιγράφει το *τοπίο* ως «πνευματική πράξη» του ανθρώπου που «αποσπά» την ίδια στιγμή ένα τεμάχιο από την αδιάκοπη ρευστή ολότητα της φύσης και τον εαυτό του από την «αίσθηση της συνολικής φύσης» που χαρακτήριζε τις πρώιμες θρησκείες και κοινωνίες, με σκοπό να το αποδώσει ως ενοποιητικό αισθητικό μόρφωμα. «Έξω [από] την ατέρμονη συνάφεια των πραγμάτων, την αδιάκοπη γένεση των μορφών, την κυμαινόμενη ενότητα του γίγνεσθαι η οποία εκφράζεται με τη συνέχεια της ύπαρξης μέσα στο χρόνο και το χώρο»[335] που συνιστά η *φύση,* ο άνθρωπος θεωρεί στοχαστικά ένα τμήμα της, οριοθετώντας έναν *ορίζοντα* και αναγνωρίζοντας επιμέρους στοιχεία του ως εκφράσεις ενός γενικότερου «ψυχικού τόνου», μιας αισθητικής ποιότητας που το συγκεκριμένο τοπίο εντυπώνει στον θεατή. Για τον Ζίμμελ, η θεώρηση του *τοπίου* σημαίνει τη δημιουργική δράση της ανθρώπινης ψυχής που σχετίζεται με τον κόσμο παράγοντας μια διττή αισθητική παράσταση, που αποδίδει ταυτόχρονα νόημα και συναισθηματική ποιότητα σε ένα εξωτερικό περιβάλλον.[336] Το τοπίο «ζει μόνο χάρη στην ενοποιητική δύναμη της ψυχής, ως διαπλοκή του υπαρκτού με τη δημιουργικότητά μας» έτσι ώστε ο *ψυχικός τόνος* που ένα τοπίο γεννά στο θεατή μπορεί εκ των υστέρων να αναλυθεί σε εποπτικά και συναισθηματικά στοιχεία, παραμένει όμως η γενική ποιότητα στην οποία αυτά ανάγονται, και η οποία χαρακτηρίζει μοναδικά ένα «*συγκεκριμένο ακριβώς»* τοπίο.[337] Το πνευματικό μόρφωμα που συνιστά ένα *τοπίο*—το *θεωρητικό* σχήμα του—γίνεται με αυτόν τον τρόπο μια αναπαράσταση του φυσικού που όταν γίνει εικαστικό προϊόν μπορεί να λειτουργεί ως υπόμνηση για την ανάκληση μιας ορισμένης *αίσθησης,* ενός ορισμένου *ψυχικού τόνου.*

Ο Joachim Ritter [Ρίττερ] παραπέμπει στη μακραίωνη «παράδοση της *θεωρίας του κόσμου»* ως αναζήτηση του ανθρώπου για *μια τάξη του κόσμου* κατά τη στοχαστική παρατήρηση της φύσης. Αναφέρει πως ήδη από την αρχαιότητα η έννοια της *θεωρίας* των φιλοσόφων έχει αντικείμενο να αντιληφθεί και να συλλογιστεί τον κόσμο, τη φύση *ως όλον* και ως έκφραση του *θεϊκού* η ενασχόληση με το οποίο σημαίνει την ομολογία πίστης και τη συμμετοχή στο θείο--η *θεωρία* «ανήκει στη σφαίρα της γιορτής και των αγώνων προς τιμήν των θεών και εννοεί ακριβώς μια θεώρηση που συγκεντρώνει την προσοχή στον θεό και έτσι μετέχει στο θείο».[338] Στους νεότερους χρόνους, η θεωρία της φύσης διαχωρίζεται σε επιστήμη και φιλοσοφία, ενώ η τάξη του κόσμου, το νόημα των φυσικών και των μεταφυσικών πραγμάτων παύουν να είναι διατυπώσιμα σύμφωνα με μια ενιαία θεωρία. Η στροφή στη θεώρηση του *τοπίου* σημαίνει την *έξοδο* από την πρακτική χρησιμότητα της φύσης με σκοπό ο άνθρωπος να την αντιληφθεί «υπό την έννοια μιας "ελεύθερης" και απολαμβάνουσας θεώρησης, για να είναι ο ίδιος ως άνθρωπος στη φύση».[339] Το *τοπίο* συνιστά έτσι μια αισθητική πράξη που υπερβαίνει την αντικειμενική παρατήρηση και ταξινόμηση των φυσικών πραγμάτων που προσφέρει η επιστήμη και η λογική, αλλά επιτρέπει την εμφάνιση μιας «αισθητικής αλήθειας» που σχετίζεται με τις αισθήσεις και τα συναισθήματα εκείνου που θεάται ένα τοπίο, ως ένα άλλο είδος γνώσης που αναπληρώνει την ολότητα στην έννοια του κόσμου.

> Όταν η έννοια της επιστήμης δεν μπορεί να δηλώσει ολόκληρη τη φύση, που ως ουρανός και γη ανήκει στην ύπαρξή μας, ως τέτοια, η αίσθηση παράγει αισθητικά και ποιητικά την εικόνα και τον λόγο, μέσω των οποίων η φύση μπορεί να παρασταθεί ως κάτι που ανήκει στην ύπαρξή μας και να αναγνωριστεί η αλήθεια της.[340]

Τόσο ο Ζίμμελ όσο και ο Ρίττερ παρατηρούν πως στην αισθητική εμπειρία ενός *τοπίου,* είτε αυτό είναι η θέαση ενός ορίζοντα πραγματικής φύσης είτε ένας ζωγραφικός πίνακας ή ένα λυρικό ποίημα που αποδίδει τον *ψυχικό τόνο* ενός τόπου ή την *αισθητική αλήθεια* για κάποιον άνθρωπο, ο θεατής ή ο εικαστικός ενεργοποιούν τόσο την κριτική εποπτική τους ικανότητα όσο και την αισθητηριακή τους ευαισθησία. Όπως αναφέρει ο Ζίμμελ, «μπροστά σε ένα τοπίο, φυσικό ή τεχνητό, στεκόμαστε ως εντελείς άνθρωποι, και το ενέργημα που δημιουργεί για μας το τοπίο αυτό είναι άμεσα εποπτικό *και*

---

[335] Ζίμμελ 2004: 12-13.
[336] ό.π., 25-31.
[337] ό.π., 28-29.
[338] Ρίττερ 2004 [1963]: 41-44.
[339] ό.π., 59.
[340] ό.π., 70-72.

συναισθηματικό και μόνο στην εκ των υστέρων θεώρηση εμφανίζεται ως διχασμένο.»[341] Το ενοποιητικό αισθητικό μόρφωμα που *δημιουργείται/ συντίθεται* εξαρτάται από τις συνθήκες θέασης, την οπτική γωνία, τα ιδιαίτερα ενδιαφέροντα και το πλαίσιο σκέψης με το οποίο ο θεατής αποδίδει νοήματα στα αντικείμενα του κόσμου. Έτσι, η *τάξη του κόσμου* μιας τοπιακής θεώρησης διαπερνάται από πολιτισμικές έννοιες χρονικότητας, των κύκλων δηλαδή της γέννησης, της φθοράς, του θανάτου, της αναγέννησης, αλλά και ιστορικότητας, δηλαδή της αναδρομικής σημασίας των γεγονότων του παρελθόντος στα πλαίσια της προσδοκίας του μέλλοντος. Η χρήση του όρου «τοπίο» διευρύνεται σταδιακά από τον 18ο αιώνα και ύστερα, για να αναφερθεί τόσο στο φυσικό όσο και στο αστικό τοπίο, ενώ «η τελική επομένως "φύσις" των νεώτερων πολιτισμών, ο τόπος στον οποίο οι πολιτιστικές πρακτικές κύρια αναπτύσσονται, είναι ο τόπος των αστικών τους οικήσεων.»[342]

Στη Γυάρο σήμερα συναντά κανείς θραύσματα ανθρώπινων κατασκευών που ενώ διακρίνονται με σαφήνεια από το άγονο φυσικό περιβάλλον δε γίνονται αναγνωρίσιμα ως μέρη της έγκλειστης οργάνωσης. Οι πρόσφατες φωτογραφίες του λευκώματος *Τόποι Εξορίας, Ένα Σημερινό Βλέμμα* (2009) δείχνουν άδεια κτιριακά κελύφη με βαθιά τα σημάδια του έρημου χρόνου που μεταμορφώνει την αφρόντιστη ύλη: το αρμολόϊ που γίνεται σκόνη, τα μέταλλα γερμένα, οι πέτρες πεσμένες στο επικλινές έδαφος, τα ξύλινα σκούρα σκεβρωμένα. Που και που κάποια επιγραφή: «ΛΟΓΟΚΡΙΣΙΑ», «ΑΠΑΓΟΡΕΥΕΤΑΙ…». Χωρίς τη γνώση της πρότερης χρήσης του νησιού, η Γυάρος παρουσιάζεται ως εγκαταλειμμένοι οικισμοί: οι διατάξεις των ερειπωμένων κτισμάτων και ο επιβλητικός όγκος των φυλακών παραπέμπουν σε οργανωμένη κατοίκιση, ενώ οι αγκαθωτές περιφράξεις και τα κιγκλιδώματα των παραθύρων παραπέμπουν σε φυλακή. Εφόσον η τοπιακή θεώρηση συνίσταται τόσο στην εποπτική παρατήρηση και νοητική ερμηνεία μιας «κατασκευασμένης δομικής παρέμβασης»[343] ανθρώπων σε ένα φυσικό τόπο με αποτέλεσμα την παραγωγή χωρικής οργάνωσης με ορισμένες λειτουργίες, όσο και στην αισθητηριακή πρόσληψη ενός βιωματικού χώρου και τη δημιουργία μιας αισθητικής εντύπωσης χαρακτηριστικής για το συγκεκριμένο τοπίο, η τοπιακή απόδοση της Γυάρου προϋποθέτει μια διπή δραστηριότητα από την πλευρά του επισκέπτη. Πρώτα, την κατανόηση των χωρικών οργανώσεων και των κτισμάτων όπως εξυπηρέτησαν τον εγκλεισμό, και δεύτερα, την αισθητηριακή αναγνώριση της έγκλειστης διαβίωσης που θα επιτρέψει την εμφάνιση μιας *ανάμνησης* της εξορίας, με αφορμή το σημερινό τοπίο του νησιού. Εάν η ανάμνηση συνιστά την επικαιροποίηση ενός βιώματος από το παρελθόν έτσι ώστε αυτό καθίσταται συγκρίσιμο με το παρόν, η απουσία αντίστοιχης μνήμης για το σύγχρονο επισκέπτη σημαίνει ότι παρελθόν και παρόν μπορούν να καταστούν συγκρίσιμα μεταξύ των εμπειριών των πρώην εξόριστων με εμπειρίες του σημερινού πολίτη μονάχα εφόσον μεταξύ τους αναγνωρίζεται κάτι κοινό, που ομοιάζουν σε έστω μία μικρή λεπτομέρεια. Η κατανόηση της οργάνωσης των στρατοπέδων θα στηριχθεί στις εικόνες και την αντίληψη του επισκέπτη από τις γνώριμες για τον ίδιο οικιστικές οργανώσεις, μέσα από αναλογίες με τα περιβάλλοντα στα οποία έχει ζήσει, στην πόλη, την επαρχία, την κατασκήνωση, κ.τ.λ. Η αντίληψη των θραυσμάτων της εξορίας ως αποκείμενα πράγματα εντοπίζεται μέσα από τη *διαφορά* μεταξύ οικείων καταστάσεων και των μη-διατυπώσιμων συνθηκών που δημιουργεί η υπερβολή της βίας στη Γυάρο· η διάκριση μεταξύ εξορίας-πόλης ως κρίσιμη διαφορά που συντρίβει το σημαινόμενο ενός *σημείου* προκύπτει μέσα από την ανάγνωση της ομοιότητας στις ζωές, μέσα από την επίγνωση της ανθρώπινης υπόστασης, της τρωτότητας που ταυτόχρονα μας συσχετίζει και μας εκθέτει στους άλλους.

Τα εκθέματα της μνήμης της εξαίρεσης αποκειμένου προϋποθέτουν το σχεδιασμό ενός κώδικα επισήμανσης, μιας «γλώσσας» που θα διαμεσολαβεί μεταξύ του πραγματικού και του συμβολικού *δείχνοντας* και *σημαίνοντας*, έτσι ώστε από *α-σήμαντα* πράγματα τα ερείπια να αποκτήσουν όνομα και περιεχόμενο. Ο τρόπος που τα κατάλοιπα της εξορίας θα ονοματιστούν και θα περιγραφούν θα καθορίσει και τη σύνδεσή τους με τη γνώριμη γλώσσα ως *οικεία τάξη του κόσμου* για τον επισκέπτη, θέτοντας σε διαλεκτική σχέση το *εντός* και το *εκτός της πόλης,* με αφορμή την αναφορά στο *τότε* και το *τώρα.* Η ιδιόλεκτος *της εξαίρεσης,* η ιδιότυπη ομιλία των κρατούμενων θα χρησιμοποιηθεί για να αποδώσει περιγραφές χρήσης στα πράγματα του νησιού. Η αρχιτεκτονική της *σήμανσής* τους, η δομή δηλαδή που θα συνδέσει πράγμα-όνομα-περιεχόμενο σε *σημείο,* αλλά και τα

[341] Ζίμμελ 2004 [1913]: 31.
[342] Μωραΐτης 2005: 28.
[343] ό.π., 29.

σημεία μνήμης μεταξύ τους σε ένα αστερισμό κοινών όρων της εξαίρεσης, είναι καθοριστική για μια εμπειρία που προάγει την ανοιχτή ερμηνεία της τραυματικής μνήμης, την απώλεια και την οδύνη για τις ζωές που έζησαν εδώ στα όριά τους. Ίσως έτσι μπορέσουμε να αναλογιστούμε με ριζικό τρόπο τις έννοιες του *ίδιου* και του *έτερου,* ταυτόχρονα συμμέτοχοι και αποστασιοποιημένοι από γνώριμους ορισμούς πολιτικής και εθνικής ταυτότητας.

Εάν η *εξορία* συνιστά την αποκείμενη οριακή ζώνη της πρόσφατης ελληνικής κοινωνικής μνήμης, πώς η Γυάρος εμβληματοποιεί αυτή την απώθηση ως *τοπίο*; Το νησί είναι τόπος διάσπαρτος με ερείπια, θραύσματα, γκρεμίσματα *α-σήμαντα*: ανθρώπινα δημιουργήματα εφήμερα, οι επιφάνειες, οι υφές, οι υλικότητες, ό,τι απομένει από τα κτίσματα, τα μονοπάτια, τις περιτειχίσεις, δηλώνουν την *απουσία* εκείνων που έζησαν εδώ *φυλακισμένοι,* αναφέρονται ελλειπτικά στην *παρουσία* όσων κατοίκησαν εδώ, βασανίστηκαν, αντιστάθηκαν, επιβίωσαν και χάθηκαν. Όπως αναφέρει ο Σταυρίδης, «τίποτα πια δεν είναι χρήσιμο»,[344] τα ερείπια αυτά, *αν-άξια* μνήμης, με τον καιρό γίνονται σκόνη, κονιορτός στους ανέμους του Αιγαίου· σε αντίθεση με τα *αξιό-λογα* αρχαιολογικά ευρήματα που αποκαλύπτονται, συντηρούνται και προστατεύονται από τη φθορά, τα απομεινάρια της Γυάρου αφήνονται στη διαρκή αποσάθρωση του χρόνου. Ο Μπένγιαμιν αναφέρει «Στη διαδικασία της φθοράς, και μόνο σε αυτήν, τα γεγονότα της ιστορίας συρρικνώνονται και απορροφώνται από το περιβάλλον.»[345] Το τοπίο της Γυάρου, *εμβληματικό* ενός βάναυσου εμφύλιου διχασμού προσιδιάζει σε μια ιστορία καταστροφής παρά θριάμβου, φθοράς παρά προόδου. Ό,τι βρίσκεται εδώ είναι παραδομένο στο θάνατο, τείνει προς την εξαφάνισή του μέσα από τη μεταμόρφωση των κατασκευών πάλι σε φύση· εάν προσπαθήσουμε για μια στιγμή να σταματήσουμε τη φθορά αναστέλλοντας το χρόνο, βλέπουμε «ένα πετρωμένο, πρωτόγονο τοπίο […] αυτή είναι η μορφή στην οποία η *έκθεση* του ανθρώπου στη φύση είναι περισσότερο εμφανής και αναδύει χαρακτηριστικά όχι μόνο την αινιγματική ερώτηση της ανθρώπινης ύπαρξης ως τέτοιας, αλλά και της βιογραφικής ιστορικότητας του ατόμου.»[346]

Η θεώρηση του Μπένγιαμιν για την ιστορία ως τοπίο συσσωρευμένων θραυσμάτων βρίσκει τις πηγές της στην μπαρόκ *αλληγορία* που γίνεται εκφραστική μιας αναδρομικής ιστορικής θεώρησης ως σειράς από ήπτες που αφηγούνται οι αδύναμοι στο περιθώριο της επίσημης ιστοριογραφίας. Η αλληγορία ως *εκφραστικός τρόπος* και όχι απλά ως ρητορική σύμβαση, αποτελεί αναπαραστατική *τεχνική* που λειτουργεί σε μια γενική ιδέα ώστε να αποδώσει μια *αποσπασματική* λεπτομέρεια ή αναφέρεται σε κάτι *άλλο* από το εμφανές περιεχόμενό της καθαυτό. Ο Angus Fletcher [Φλέτσερ] στο *Αλληγορία* επισημαίνει ότι η αλληγορία συχνά ονομάστηκε «αντιστροφή», καθώς το νόημά της αναφερόταν σε κάτι εντελώς διαφορετικό από αυτό που δήλωνε ο άμεσος λόγος της· ιδιότητα που της απέδωσε πολιτικές προεκτάσεις όταν, στο δημόσιο λόγο, χρησιμοποιήθηκε για να κρύψει ή να αποκαλύψει νοήματα επιλεκτικά.[347] Χαρακτηριστικό της αλληγορικής έκφρασης είναι τα πολλά επίπεδα σημασιών της: υπάρχει μια «κυριολεκτική επιφάνεια» στο λόγο που «υποδεικνύει [suggests] μια παράξενη διπλή πρόθεση» έτσι ώστε η αλληγορία «γίνεται πολύ πλουσιότερη και πιο ενδιαφέρουσα όταν ερμηνευτεί. […] μια δομή που δανείζει τον εαυτό της σε μια δευτερεύουσα ανάγνωση, ή μάλλον, μια που γίνεται δυνατότερη όταν της αποδοθεί ένα δευτερεύον νόημα καθώς και ένα πρωτεύον νόημα».[348] Αναφερόμενη πάντα σε τμήμα κάποιου πράγματος ή (και) σε κάτι άλλο, η μπαρόκ αλληγορία κατασκευάζει *σημεία* παρά *όντα,* δείχνει το υπερβατικό χωρίς ποτέ να καταφέρνει να το εκφράσει, έχοντας επίγνωση αυτής της αδυνατότητας: «Αυτό που είναι κυρίαρχο εδώ είναι το μη-διατυπώσιμο που, αναζητώντας έκφραση, τελικά θα διαρρήξει [burst] το πλέον εύθραυστο δοχείο της γήινης μορφής από την άπειρη δύναμη της οντότητάς του.»[349] Σε αντιδιαστολή, η *συμβολική* αναπαράσταση ενσαρκώνει την ιδέα, προκύπτει από την πίστη ότι το σύμβολο *υποκαθιστά* αυτό που αντιπροσωπεύει, καταφέρνοντας να φέρει στα ανθρώπινα μέτρα, με όρους ομορφιάς, διαύγειας, χάρης, το υπερβατικό, το θείο.

> Με το Σύμβολο ο νους αντιλαμβάνεται την ορθολογική τάξη των πραγμάτων άμεσα, με μια 'αδιαμεσολάβητη ενόραση', χωρίς καμία λογική συνεπαγωγή [extrapolation] από τα φαινόμενα του υλικού κόσμου μας, ενόσω στην αλληγορία υπάρχει πάντα (όπως το βλέπει ο Coleridge) μια

[344] Σταυρίδης 2009: 11-13.
[345] Μπένγιαμιν 2009 [1928]: 179.
[346] ό.π., 166.
[347] Φλέτσερ 2012 [1964]: 2-3.
[348] ό.π., 7.
[349] Μπένγιαμιν 2009 [1928]: 164 όπως παραθέτει τον Creuzer [Georg Friedrich, Γερμανό κλασσικιστή φιλόλογο].

προσπάθεια να κατηγοριοποιηθούν οι λογικές σειρές [orders] πρώτα, να χωρέσουν σε κατάλληλα [convenient] φαινόμενα στη συνέχεια, να προταθούν ιδανικά συστήματα πρώτα, και να εξεικονιστούν στη συνέχεια.[350]

Με αυτούς τους όρους, η κατασκευή και η ανάγνωση αλληγορικών εικόνων προϋποθέτει τη συνειδητή αναγνώριση των τμημάτων που συγκροτούν τα ιδεαλιστικά σχήματα που εκφράζουν, δηλαδή απαιτεί τη σαφή αντίληψη της αλληγορίας ως οργανωτικής δομής που συγκρατεί διαφορετικά νοηματικά στοιχεία σε ένα σύνολο η ερμηνεία του οποίου μπορεί διαρκώς να μεταβάλλεται. Ο αλληγορικός λόγος χαρακτηρίζεται από τη χρήση εικόνων ή μέσων [agents] που αναφέρονται «ενόσω σε μεταμφίεση, είτε σε ηθικές ποιότητες είτε σε διανοητικά σχήματα» έτσι ώστε η όραση και η φαντασία αναγνωρίζουν αμέσως τη διαφορά μεταξύ εικόνας και έννοιας, ενώ την ίδια στιγμή ο νους διαβάζει ομοιότητες μεταξύ των δύο: με αυτόν τον τρόπο, το αλληγορικό σχήμα διατηρεί τη συγκρότησή του. Έτσι, η αλληγορική ανάγνωση ενεργοποιεί μια διττή δραστηριότητα κατά την οποία, μέσω των διαλεκτικών σχέσεων επιμέρους στοιχείων, υπάρχει μια συνεχής μεταφορά ποιοτήτων μεταξύ πραγμάτων που σε άλλη περίπτωση δεν αναγνωρίζονται ως συγκρίσιμα. Οι ορισμοί που παραθέτει ο Φλέτσερ αναφέρονται στην αλληγορία ως *διαρκή, εκτενή μεταφορά* ενός αναλυτικού λόγου τα νοήματα του οποίου «ξεδιπλώνονται» σταδιακά, επιτρέποντας ολοένα την πληρέστερη κατανόηση της αλληγορικής εικόνας. Η αινιγματικότητα του λόγου και η έκπληξη προκαλούν παράδοξα ποιητικές συσχετίσεις επιμέρους εικόνων, έκπληξη που ζωντανεύει την περιγραφικότητα του λόγου καθώς δανείζεται τις αισθητηριακές ιδιότητες εμπειρικών αντικειμένων για να περιγράψει αφηρημένες έννοιες· η προοδευτική κατανόηση των νοημάτων τείνει από το συγκεκριμένο στο αφηρημένο, από το υλικό στο διανοητικό, ενώ μπορεί να καταλήγει σε συγκεχυμένα και όχι πάντοτε απόλυτα διαυγή νοήματα.[351]

Κρίσιμη είναι η πολιτική διάσταση της αλληγορίας. Μέσα από τις περιγραφές των πράξεων ιδανικών ηρώων αλλά και του *διάκοσμου,* της ομορφιάς του κόσμου όπως αυτή διαμορφώνονται σύμφωνα με τις ιεραρχικές θέσεις που οφείλουν να έχουν τα πράγματα, ο αλληγορικός λόγος της παραδοσιακής λογοτεχνίας υπονοεί την *τάξη του κόσμου*. Η παραδοσιακή αλληγορία επιτρέπει την εμφάνιση του *ιερού (sacer)* με τη διττή έννοια του καθαρού και του μιαρού, ενώ μπορεί να μιλά για τις απαγορευμένες επιθυμίες, τα όρια του πολιτισμένου, το αποκείμενο, ή να εκφράζει περιστάσεις συναισθηματικής αμφιθυμίας όπου αντίθετα ακραία συναισθήματα εμφανίζονται στο ίδιο άτομο ή εξαιρετική αμφιβολία για το αν κάτι είναι καλό ή κακό.[352] Στα πλαίσια του αλληγορικού λόγου η *ειρωνεία* εκφράζει φιλοσοφική αμφιθυμία, καθώς συνθέτει μια αφήγηση με σκοπό να υποστηρίξει μια συγκεκριμένη θέση, ενώ τελικά καταφέρνει να ισχυροποιήσει το αντίθετο επιχείρημα—π.χ. στο μύθο του Προμηθέα όπου αντί της ορθότητας του Νόμου, τελικά προβάλλεται η αντίσταση του ανθρώπινου Νου του Προμηθέα στον παραλογισμό του θείου νόμου.[353] Στις φιλοσοφικές παραβολές του Σωκράτη, η ειρωνεία γίνεται μια εκτεταμένη διαλεκτική διερώτησης για την αλήθεια και την ανθρώπινη ικανότητα να τη γνωρίζει, καταλήγοντας στη μόνη βεβαιότητα πως για να εξελιχθούμε, οφείλουμε να παραδεχτούμε μια εγγενή «ισότητα στην άγνοια». «Η ειρωνική μέθοδος μας επιτρέπει να ζήσουμε με την ανακολουθία μεταξύ φαινομένων και αλήθειας, καθώς είμαστε ικανοί να αναλύσουμε την κατάστασή μας διαλεκτικά, και με αυτόν τον τρόπο να απελευθερώσουμε τους εαυτούς μας από τις παρανοήσεις».[354]

Στη σύγχρονη λογοτεχνία, η πολιτική λειτουργία της αλληγορίας παραμένει: «Εδώ, όπως και στην παλαιότερη λογοτεχνία, υπάρχει πάντοτε μια κυβερνώσα [governing] αρχή στην κορυφή της συμβολικής κλίμακας» η οποία καθορίζει τη δυναμική της αφήγησης.[355] Σε νεότερα αλληγορικά λογοτεχνικά έργα όπως του Φραντς Κάφκα, ο όμορφος 'διάκοσμος' έχει δώσει τη θέση του στην ασχήμια, την αμφιβολία και την ανησυχία, η ιεραρχική πολιτική δομή προκαλεί φόβο και μίσος, ενώ οι ήρωες έχουν πάψει να ταυτίζονται με τα κυρίαρχα πολιτικά και πολιτισμικά ιδεώδη. Η πολιτική διάσταση της αλληγορίας σχετίζεται με τον ίδιο το *θεματικό* προσανατολισμό της: λόγος ύπαρξής της είναι η ανάδυση των δευτερευόντων νοημάτων που υποθάλπονται στα πρωτεύοντα κυριολεκτικά νοήματα των κοινών αναφορών που χρησιμοποιεί, σε βαθμό που οι συγκεκριμένες αυτές θεματικές όχι

[350] Φλέτσερ 2012 [1964]: 17- 18.
[351] ό.π., 69-81.
[352] ό.π., 225-228.
[353] ό.π., 229.
[354] ό.π., 234.
[355] ό.π., 136.

μόνο ελέγχονται από τον αλληγοριστή δημιουργό, αλλά αυτός δηλώνει την πρόθεσή του να θίξει τα συγκεκριμένα ζητήματα μέσα στην αφήγηση του έργου του.[356] Τελικά, βασική πολιτική λειτουργία του αλληγορικού λόγου είναι ο τρόπος που καθιστά εμφανείς επικρατούσες ιεραρχικές δομές και βασικές ηθικές διακρίσεις· ενώ η παραδοσιακή αλληγορία λειτουργούσε ως επιβεβαίωση των κυριαρχικών μοντέλων της θεολογίας και της πολιτικής εξουσίας, στη σύγχρονη εποχή ο αλληγορικός λόγος αποσταθεροποιεί και θέτει στη συνειδητή διερώτηση του αναγνώστη, τόσο σε διανοητικό όσο και σε συναισθηματικό επίπεδο, το νόημα της ιστορίας στα πλαίσια της τεχνολογικής και πολιτισμικής εξέλιξης. Ο αναγνώστης τίθεται έτσι αυτόματα στην αποστασιοποιημένη θέση προσέγγισης μιας ανα-παράστασης της πραγματικότητας, μιας απόδοσης δηλαδή της πραγματικότητας με συγκεκριμένη κριτική εστίαση, πέρα από όποια έννοια αριστοτελικής «μίμησης» που επιζητεί την εμπλοκή του κοινού καθώς «μιμείται» μεταφορικά τις πράξεις των ηρώων του δράματος.

Για τον Μπένγιαμιν, η χρονικότητα της αλληγορίας είναι αυτή ενός ρευστού, αφηγηματικού χρόνου, μιας πορείας την οποία αντιλαμβανόμαστε σε στάδια—σε αντίθεση με εκείνη του συμβόλου που αποδίδει το διαχρονικό, μιλά για την αιωνιότητα και την άχρονη αντίληψη μιας στιγμής—αντίληψη κρίσιμη για την κατανόηση του νοήματος της ιστορίας ως αφήγηση του παρελθόντος που φέρει την πρόθεση της μελλοντικής μας δράσης.[357] Η εκκρεμότητα των νοημάτων που ενθαρρύνει η αλληγορική αναπαράσταση, επιτρέπει να διακόψουμε την αυταπόδεικτη βεβαιότητα της σημασίας που προτείνουν οι συμβολικές μορφές και μέσα από τη διαλεκτική διαπραγμάτευσή τους να φτάσουμε σε μια νέα κατανόηση των ιστορικών μορφών, σε μια επαναστατική στιγμή «τώρα-χρόνου»:[358]

> Το αποφασιστικό στοιχείο δεν ήταν η διάκριση μεταξύ ιδέας και έννοιας, αλλά η "κατηγορία του χρόνου". Στην αλληγορία, η ιστορία εμφανίζεται ως φύση της σήψης και των ερειπίων, ενώ ο χρονικός τρόπος (temporal mode) είναι τρόπος αναδρομικής ενατένισης· αλλά στο σύμβολο ο χρόνος εισέρχεται ως ακαριαίο παρόν—"το μυστικό *Nu*"—στο οποίο το εμπειρικό και το υπερβατικό παρουσιάζονται στιγμιαίως συγχωνευμένα σε μια φευγαλέα φυσική μορφή.

Το μπαρόκ *αλληγορικό τοπίο* που ο Μπένγιαμιν ανασύρει στην ανάλυση του για την *Καταγωγή του Γερμανικού Τραγικού Δράματος* είναι ένα τοπίο θραυσμάτων, ένα σχήμα θεώρησης του κόσμου ως «αστερισμού» ερειπίων, οι συμβολικές σημασίες των οποίων διατηρούν μια δυναμική σχέση ασάφειας με το υλικό σώμα τους, αφήνοντας να φανούν αντινομίες και υπαινιγμοί μεταξύ πολλαπλών ερμηνειών και διακριτών νοημάτων. Τα ερείπια γίνονται θραύσματα κατασκευών που έχουν παρακμάσει σε σημείο που η χρήση τους γίνεται δυσδιάκριτη και αινιγματική, στρέφοντας την αντίληψη του θεατή πίσω στην ίδια την ώριμη, φθαρτή υλικότητά τους. Έτσι, το αλληγορικό τοπίο ως σχήμα θεώρησης ενός τόπου εμβληματοποιεί έναν *κόσμο* από αντικείμενα σε ασυνάρτητες σχέσεις μεταξύ τους-απομεινάρια ενός πολιτισμού στο χείλος της καταστροφής, μέσα σε μια «φύση *πεσμένη (fallen)* που φέρει το σημάδι (imprint) της διαδοχής της ιστορίας.»[359] Τα *αλληγορικά ερείπια* γίνονται τεκμήρια του ιστορικού χρόνου που έχει παρέλθει, της σχετικότητας των νοημάτων, «της δομής και της λεπτομέρειας» των πολιτισμικών αντικειμένων σε απόλυτη εξάρτηση από τη συγκεκριμένη εποχή και τις συνθήκες που τα γεννούν. Η αλληγορική κίνηση είναι μια κίνηση από την ιστορία προς τη φύση, από τη σημασία προς μια εικόνα κενή νοήματος, από το έργο τέχνης ως πραγμάτωση της φιλοσοφικής αλήθειας στο έργο ως ερείπιο του πολιτισμού. Η χρήση της αλληγορίας σε μια συγκεκριμένη εποχή δεν προκύπτει ως τυχαία επιλογή των εικαστικών καλλιτεχνών ή των λογοτεχνών, αλλά αναδύεται σε ιστορικές περιόδους παρακμής και καταστροφής, οπότε η σταθερότητα και η ακεραιότητα θεμελιωδών κοινωνικών εννοιών αμφισβητείται ριζικά. Η μπαρόκ αλληγορία εμφανίζει με εξαιρετική ευκρίνεια «την "αιχμηρή διαχωριστική γραμμή μεταξύ φυσικού κόσμου και σημασίας"»[360] καθώς οι εικόνες της «ταπεινωμένης φύσης» που την αναπαριστούν εξεικονίζουν με έμφαση τον ίδιο το θάνατο. Σε περιόδους πολέμων και καταστροφών—το γερμανικό τραγικό δράμα αναφέρεται στις καταστροφικές συνέπειες για τον ευρωπαϊκό πολιτισμό του Τριακονταετούς Πολέμου (1618-1648)[361]--η αλληγορική έκφραση υπαινίσσεται την αδυναμία του ανθρώπου να *δει* την πραγμάτωση της θείας ομορφιάς στα

---

[356] Φλέτσερ 2012 [1964]: 221-222.
[357] Μπένγιαμιν 2009 [1928]: 161-165.
[358] Ρίχτερ 2007: 9.
[359] Μπένγιαμιν 2009 [1928]: 180.
[360] Μπακ-Μορς 2009: 251 όπου παραθέτει χωρίο από τη μελέτη για το Γερμανικό Τραγικό Δράμα.
[361] Φλέτσερ 2012 [1964]: 409.

εγκόσμια, παρά μπορεί να κατανοήσει την ιστορία μόνο ως πορεία προς μια έσχατη καταστροφή, ένα τέλος της γνώριμης συμβολικής τάξης.[362]

Ο Μπένγιαμιν δε δέχεται αναντίρρητα τη μπαρόκ αλληγορία, αλλά τη χρησιμοποιεί ως πλαίσιο θεώρησης με σκοπό να ξεπεράσει τη δεδομένη στην εποχή του προοπτική της ιστορίας ως διαρκούς *προόδου* σύμφωνα με την οποία οι πράξεις και επιλογές των κυρίαρχων οδηγούν αδιαμφισβήτητα σε μια γραμμικά αντιλαμβανόμενη βελτίωση, μια σταθερά *ανοδική εξέλιξη* του πολιτισμού μέσα από την αισθητικοποίηση του πολιτικού που επιτυγχάνουν εκφράσεις πολιτικού ολοκληρωτισμού. Ο στοχαστής αρνείται την «[…] πίστη σε περιόδους παρακμής. Με τον ίδιο τρόπο, κάθε πόλη είναι όμορφη για μένα (από έξω από τα όριά της), όπως και κάθε λόγος για τη μικρότερη ή τη μεγαλύτερη αξία ορισμένων γλωσσών είναι για μένα απαράδεκτη».[363] Στην επιμονή του μπαρόκ να παραπέμπει στην ιδέα της χριστιανικής λύτρωσης, να αναφέρεται δηλαδή μέσω των *αλληγορικών* εικόνων της καταστροφής σε έναν *άλλον* υπερκόσμιο παράδεισο προσβάσιμο μετά θάνατον, ο Μπένγιαμιν αντιπαραθέτει μια μέθοδο διαπαιδαγώγησης με μέσο την «ενεργοποίηση της ιστορικότητας των αντικειμένων μελέτης μας με τέτοιο τρόπο που τα τοποθετεί στην αντίθετη άκρη της τελεολογίας της προόδου και των μεγάλων διακηρύξεων του συμβατικού ιστορικισμού».[364] Οι μυθικές εικόνες του δυτικού πολιτισμού που διατηρούνται στα ξεπεσμένα πολιτισμικά αντικείμενα—τα ερείπια δηλαδή—προηγούμενων εποχών συντηρούν ψήγματα απραγματοποίητων δυνατοτήτων σε σχέση με μια διαφορετική έκβαση της ιστορίας, μια άλλης προοπτικής για το μέλλον, έτσι ώστε ιδωμένα ως *διαλεκτικές εικόνες* παρελθόντος-παρόντος, γίνονται ικανά να αφυπνίσουν την «ακόμα μη-συνειδητή γνώση αυτού που υπήρξε».[365] Όπως επισημαίνει η Susan Buck-Morss [Μπακ-Μορς]

> Αλλά ενώ τα δράματα του μπαρόκ ήταν μελαγχολικοί στοχασμοί για το αναπόφευκτο της σήψης και της αποσύνθεσης, στο *Passagen-Werk* η υποτίμηση της (νέας) φύσης και η ερειπιώδης κατάστασή της αποβαίνει πολιτικά διδακτική. Τα συντρίμμια του βιομηχανικού πολιτισμού δεν μας διδάσκουν την αναγκαιότητα της υποταγής στην ιστορική καταστροφή, αλλά τον εύθραυστο χαρακτήρα της κοινωνικής τάξης που μας λέει ότι η καταστροφή είναι αναγκαία. Ο θρυμματισμός των μνημείων που είχαν ανεγερθεί για να σηματοδοτήσουν την αθανασία του πολιτισμού γίνεται η απόδειξη της παροδικότητάς του. Και το φευγαλέο της κοσμικής ισχύος δεν προκαλεί θλίψη· αναζωογονεί την πολιτική πρακτική.[366]

Η μεταφυσική αξία των πραγμάτων βρίσκεται στα εγκόσμια και όχι σε ένα θεολογικό *αλλού·* τα παραπεταμένα αντικείμενα της ιστορίας ως αρχετυπικές εικόνες εκφράζουν τις αρχικές επιθυμίες του πολιτισμού μας για τη χρήση και τη χρησιμότητα του συγκεκριμένου «είδους», και συγκρινόμενες με τη σύγχρονη εικόνα του ίδιου είδους, μας επιτρέπουν να διαπιστώσουμε τελικά το πολιτισμικό *νόημα,* τη σημασία του σήμερα. Η τεχνολογική και βιομηχανική πρόοδος ως «ταπεινωμένη φύση», γίνεται αλληγορία για την πορεία μιας πολιτισμικής εξέλιξης που δεν έχει πάντοτε τα ουτοπικά αποτελέσματα με βάση τα οποία συγκροτήθηκε και οι 'πολιτισμικοί θησαυροί' τους «οφείλουν την ύπαρξή τους όχι μόνο στις προσπάθειες των μεγάλων μυαλών [great minds] και των ταλέντων που τα δημιούργησαν, αλλά επίσης και στον ανώνυμο μόχθο των συγχρόνων τους»:[367] «η ριζοσπαστική "αρνητική θεολογία" του Μπένγιαμιν» (όπως την ονόμασε ο Theodor Adorno) αντικαθιστά τη χαμένη φυσική αύρα των αντικειμένων με μια μεταφυσική αύρα που κάνει τη φύση, καθώς *ταπεινώνεται,* να ακτινοβολεί πολιτική σημασία. Η συγκρότηση ενός μνημονικού εκθέματος ως «δομή» θραυσμάτων επιτρέπει την ανάδυση μιας τέτοιας *διαλεκτικής εικόνας* για να ενεργοποιήσει μια διπλή κίνηση: τόσο το παρελθόν όσο και το παρόν αποκόβονται από το πολιτισμικό πλαίσιο σκέψης που τα διαμορφώνει και τα συγκρατεί, απογυμνώνονται από την ιστορικότητά τους για να αποκαλυφθούν ως φευγαλέες *εικόνες* που διαρρηγνύουν την ιστορία—όχι ως αδιάρρηκτα διανύσματα προόδου που διαπερνούν το παρελθόν για να φτάσουν στο παρόν.[368]

Στη θεώρηση της ιστορικής και πολιτισμικής συνθήκης της νεωτερικότητας, η θέση του Μπένγιαμιν αποδεικνύεται εξαιρετικά κρίσιμη. Ο στοχαστής αναγνωρίζει στη φιγούρα του

---

[362] Μπακ-Μορς 2009: 254-255, 263, 270.
[363] Μπένγιαμιν 2002: 458 [N1,6]. Μετάφραση δική μου.
[364] Ρίχτερ 2007: 9.
[365] Μπένγιαμιν 2002: [N1,9] και 1999: 246, III και IV από τις «Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας».
[366] Μπακ-Μορς 2009: 255.
[367] Μπένγιαμιν 1999: 248, VII από τις «Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας».
[368] Ρίχτερ 2007: 64 και Μπένγιαμιν 1999: ό.π.

μελαγχολικού του μπαρόκ μια ανθρώπινη μορφή με απονεκρωμένα συναισθήματα, αποξενωμένη από το σώμα της, για την οποία οι σχέσεις με τα αντικείμενα έχουν πάψει να είναι δημιουργικές, και τα πράγματα συνιστούν αντικείμενα περισυλλογής, αντί δράσης. Αντίστοιχα, ο Ηλίας Παπαγιαννόπουλος αναφερόμενος στην ιστορική συνείδηση της όψιμης νεωτερικότητας μιλά για «την εκκρεμότητα ενός πολιτικού δρώντος, ο οποίος δεν έχει στη διάθεσή του έναν άξονα δράσης έξω, τουτέστιν πριν από το παρόν […] δεν μπορεί να αντλήσει το νόημα και το στόχο της πράξης του από την κιβωτό μιας προϋπάρχουσας συμβολικής τάξης, από ένα απόθεμα προτύπων, κρίσεων και αξιολογήσεων.»[369] Η ρήξη της νεωτερικής συνθήκης με την παράδοση στο ευρύτερο πολιτισμικό γίγνεσθαι της Δύσης, ιδιαίτερα μετά την τραυματική ιστορική εμπειρία του Β' Παγκόσμιου Πολέμου, και συγκεκριμένα για την Ελλάδα, οι εμπειρίες της Μικρασιατικής Καταστροφής και της Εμφύλιας σύγκρουσης κατασκευάζουν μια κοινότητα όπου οι ταυτότητες του *ξένου* και του *ίδιου,* του *εδώ* και του *εκεί* γίνονται επίμονα μετέωρες. Σε τέτοιες συνθήκες, όπως επισημαίνει ο Παπαγιαννόπουλος, «το ζήτημα της ιστορικής μνήμης και της πολισμικής συνέχειας» μάλλον *στοιχειώνουν* παρά λυτρώνουν «την ελληνική διανόηση και τον ελληνικό ψυχισμό καθόλη τη διάρκεια του εικοστού αιώνα».[370] Αυτός, όπως και ο Μπένγιαμιν, προτείνουν την *αναγνώριση* των ιστορικών *ερειπίων*, εννοιολογικών και πραγματικών, με σκοπό το στοχασμό των πιθανών σημασιών που αυτά διατηρούν για το τι συγκροτεί τη συμβολική μας ταυτότητα στην παρούσα συνθήκη.

Αντί για «τη μελαγχολική πολιτική στάση της ενατένισης» ενός κόσμου που οδεύει στο τέλος μιας αναπόφευκτης καταστροφής, ο Μπένγιαμιν μελετά ακριβώς τα αντικείμενα που έχουν απορριφθεί από την κυρίαρχη ιστορική αφήγηση για να ανακαλύψει μέσα τους τις *επιθυμητικές εικόνες* παλαιότερων πολιτισμικών φάσεων ως «πρωτο-ιστορία» ή αρχέτυπα της παρούσας πολιτισμικής συνθήκης, αλλά και επειδή αυτά «αναφέρονται επίσης στους αποσυνδεδεμένους δομικούς λίθους (τόσο σημασιολογικά όσο και υλικά) από τους οποίους μπορεί να οικοδομηθεί μια νέα τάξη.»[371] Ο Μπένγιαμιν εστιάζει στα «αρνητικά» στοιχεία μιας ορισμένης εποχής, για να αναζητήσει «μια μετατόπιση της γωνίας θέασης (αλλά όχι των κριτηρίων!), [έτσι ώστε] ένα θετικό στοιχείο αναδύεται και μέσα σε αυτό [το αρνητικό μέρος]—κάτι διαφορετικό από αυτό που προηγουμένως έχει δοθεί ως σημασία.»[372] Ακόμα και όταν αυτά αποτελούν τεκμήρια μιας επώδυνης ιστορικής φάσης, ο στοχαστής θεωρεί πως, ως «αντικατοπτρισμοί της απώλειας και του τραύματος», παραπέμπουν στη θετικότητα μιας ελπίδας και μιας εξιλέωσης που δε χάνεται, με την επίγνωση παρόλα αυτά πως η κατεστραμμένη ζωή [damaged life] ποτέ δεν μπορεί να αποκατασταθεί «σε μια συνθήκη πληρότητας και παρουσίας».[373] Ουσιαστικά, η επίγνωση αυτή σημαίνει την αναγνώριση της αδυνατότητας της γλώσσας να διατυπώσει πλήρως τα νοήματα του κόσμου, να οδηγήσει όλα τα πράγματα στο συμβολικό θάνατό τους και το παρελθόν ως ολοκληρωτικά τετελεσμένο. Οι εκφράσεις μιας τέτοιας ιστορικής προσέγγισης παραμένουν αινιγματικές, *αλληγορικές,* διατηρούν δηλαδή ως αξίωμα και βασικό μέλημά τους την έκφραση «αυτού για το οποίο δεν μπορεί να μιλήσει κανείς», μιλούν για κάτι αναγνωρίζοντας πως κάτι πάντοτε θα παραμένει ανέκφραστο, εκκρεμές.

Η διάσωση των ιστορικών αντικειμένων που προτείνει ο Μπένγιαμιν σκοπό έχουν την κατασκευή ενός *διαλεκτικού* πλαισίου θεώρησης που θα επιτρέψει δυνητικά την έξοδο από τη συνέχεια του ομοιογενούς χρόνου της προόδου, τη ρήξη με αυτόν και την είσοδο σε ένα χρόνο διαφορετικό. Αυτό που διαφοροποιείται στο χρόνο αυτό της ασυνέχειας δεν είναι κάποια χρονική ποιότητα, αλλά, όπως επισημαίνει ο Σταυρίδης, προκύπτει από την ίδια την «κοινωνική επινόηση» της ανθρώπινης πράξης. Από τη διαρκή επανάληψη του ίδιου ως νέου που χαρακτηρίζει τη νεωτερική συνθήκη (μόδα, εργασία), χωρίς ουσιαστικά να επιφέρει κάποια αλλαγή, η επίγνωση της ικανότητας του ανθρώπου να αναγνωρίσει στο παρελθόν δυνατότητες διαφορετικής ερμηνείας του παρόντος, επιτρέπει να φανταστούμε το κοινό μας μέλλον διαφορετικά. «Στο όνομα όσων δεν συντελέστηκαν και ίσως θα μπορούσαν να έχουν γίνει, το παρόν μπορεί, σύμφωνα με αυτήν τη λογική, να αναζητά το παρελθόν, να εξερευνά το παρελθόν.»[374] Τα ερείπια της Γυάρου, αποκομμένα από τις διαστρεβλώσεις και συνθήκες των εποχών που τα γέννησαν, εμφανίζονται πλέον ξεκάθαρα ως τεκμήρια πολιτικής

---

[369] Παπαγιαννόπουλος 2013: 92.
[370] ό.π., 95.
[371] Μπακ-Μορς 2009: 323.
[372] Μπένγιαμιν 2002: 459 [N1α,3].
[373] Ρίχτερ 2007: 14 όπως παραθέτει τον Αντόρνο ("On Benjamin's One-Way Street", 1992).
[374] Σταυρίδης 2010: 100-102.

προπαγάνδας που σκόπευε στην εδραίωση μιας ορισμένης εθνικής αφήγησης.[375] Ιδωμένα σήμερα ως τμήματα *σημείων μνήμης* τα συντρίμμια της εξορίας επιτρέπουν «την υπέρθεση φευγαλέων εικόνων, του παρόντος και του παρελθόντος, κάνοντας αμφότερες να ζωντανεύουν ξαφνικά και να αποκτούν επαναστατική σημασία».[376] Για τον Μπένγιαμιν, αυτό συμβαίνει όταν υλικά θραύσματα του παρελθόντος θεωρούνται στο παρόν, και οι αντιθετικές διαλεκτικές σκέψεις που προκαλεί ο στοχασμός τους άξαφνα φτάνουν σε παύση, αναγνωρίζοντας «μια σημασία την οποία [τα αντικείμενα] αρχικά δεν είχαν.» Η ανάδυση μιας τέτοιας διαλεκτικής εικόνας περνά μέσα από «μια σειρά από νηφάλιες, αναστοχαστικές διαδικασίες […] απαραίτητες για να γίνει ορατή μια εικόνα της αλήθειας την οποία είχαν επισκιάσει οι κατασκευασμένες φαντασιώσεις της συμβατικής ιστοριογραφίας».[377] Απαιτεί τον προσεκτικό σχεδιασμό της δομής μιας σχέσης του εκθέματος ώστε αυτό να καταστεί «καίριο (actual)» στο παρόν, έχοντας «εκτιναχθεί» έξω από το ιστορικό συνεχές, με την προϋπόθεση της καίριας παρέμβασης του [συγγραφέα] ο οποίος όμως επιχειρεί να αναγνώσει στις [λογοτεχνικές] εκφράσεις την αντικειμενική θεώρηση των πραγμάτων.[378] Προς αυτή την κατεύθυνση νέων συσχετισμών ιστορικών αντικειμένων που έχουν αποκοπεί από το συνεχές της ιστορίας και μπορούν να φτιάξουν νέους αστερισμούς σχέσεων ως μια νέα πραγματικότητα, ο Μπένγιαμιν προτείνει το αλληγορικό σχήμα και την τεχνική του μοντάζ.

[375] Μπακ-Μορς 2009: 332.
[376] ό.π., 336.
[377] ό.π.,
[378] ό.π., 337-338.

Ε’

Γύρω-γύρω όλοι
Στη μέση το φραγκόσυκο φραγκόσυκο
Γύρω-γύρω όλοι
Στις πέντε την αυγή.

Ανάμεσα στην ιδέα
Και στο γεγονός
Ανάμεσα στην κίνηση
Και στην πράξη
Η Σκιά πέφτει
Ότι Σου εστίν η Βασιλεία

Ανάμεσα στη σύλληψη
Και στη δημιουργία
Ανάμεσα στη συγκίνηση
Και στην ανταπόκριση
Η Σκιά πέφτει
Είναι η ζωή μακριά πολύ

Ανάμεσα στον πόθο
Και στο σπασμό
Ανάμεσα στη δύναμη
Και στην ύπαρξη
Ανάμεσα στην ουσία
Και στην κάθοδο
Η Σκιά πέφτει
Ότι Σου εστίν η Βασιλεία

Ότι Σου εστίν
Είναι η ζωή
Ότι Σου εστίν η

Έτσι τελειώνει ο κόσμος
Έτσι τελειώνει ο κόσμος
Έτσι τελειώνει ο κόσμος
Όχι μ’ ένα βρόντο μα μ’ ένα λυγμό.

Θ.Σ. Έλιοτ, στο *Κούφιοι Άνθρωποι,* 110-111

6 _ 2 *Σημεία μνήμης* της εξορίας: η συγκρότηση τριμελών αλληγορικών σχημάτων

Οι διαλεκτικές «εικόνες-σκέψεις» του Μπένγιαμιν δε συγκροτούν σταθερές αναπαραστατικές μορφές αλλά στις συνάφειες εικόνας και γλώσσας σηματοδοτούν την εκρηκτική διανοητική και αισθητική κατανόηση μιας ιδέας ή αντικειμένου μετά από μια διαδικασία «ιστορικής ανάγνωσης». Μια τέτοια διαδικασία εμπλέκει το θεατή να δημιουργήσει τη σύνδεση-σύγκριση μεταξύ των διαφορετικών μορφών ενός ιστορικού αντικειμένου ως 'αστερισμού': αυτό που ο αλληγοριστής-συγγραφέας προσφέρει είναι η γειτνίαση, η δημιουργία του χώρου της αναπαράστασης από διακριτά στοιχεία που περιμένουν να συσχετιστούν—«η διαλεκτική εικόνα είναι ένα όνομα για την άρθρωση μιας σχεσιακής θέσης». Ο τόπος ανάδυσης των διαλεκτικών εικόνων είναι η *γλώσσα*, όχι στο βαθμό που διατυπώνει πλήρη νοήματα, αλλά στο σημείο που επιτρέπει «ένα άλμα ή ρωγμή εγγενή σε κάθε επίγνωση καθεαυτή» και σηματοδοτεί μια περιοχή ανοησίας [nonsense] ή παρέκκλισης από τη συνήθη «κανονική» εξέλιξη της σκέψης.[379] Η αντίληψη αυτού του «τυφλού σημείου» καθιστά δυνατή, *κινεί* την ίδια την εννοιολογική σκέψη με σκοπό την εκ νέου και περαιτέρω ερμηνεία των φαινομένων της εμπειρίας ως διαρκή αναγνώριση των κενών κατανόησης και της μη-επίγνωσης των πραγμάτων. Όπως επισημαίνει ο Gerhard Richter [Ρίχτερ] στο δοκίμιό του "*Benjamin's* One-Way Street" τα τυφλά αυτά σημεία αποτελούν καίρια στοιχεία της αρχιτεκτονικής δομής που κατασκευάζει ο Μπένγιαμιν για τις «εικόνες-σκέψεις» του [Denkbilder], με τρόπο που η εμφάνιση των νέων αυτών σκέψεων ενέχει πάντοτε την βεβαιότητα της πρότερης αποτυχίας τους, της ατέλειάς τους.

Το σχήμα του *αστερισμού* με το οποίο ο στοχαστής περιγράφει τη δομή των διαλεκτικών εικόνων[380] εστιάζει στις *διακριτές θέσεις* που τα επιμέρους στοιχεία του αλληγορικού σχήματος καταλαμβάνουν. Το αλληγορικό σημείο προτείνεται ως αντικείμενο γνώσης, ως *σχήμα* αποτελούμενο από την παράσταση ενός φυσικού αντικειμένου και την ερμηνεία που του αποδίδει συμβολικό νόημα. Ο κρίσιμος ρόλος του αλληγοριστή είναι να καθορίσει το σημείο σταθεροποίησης εικόνας-ερμηνείας στον τρόπο που «προφέρει» τη γλώσσα, προσδιορίζοντας το υφολογικό πλαίσιο από το οποίο θα 'δούμε' το αντικείμενο διαμέσου της γλωσσικής περιγραφής του.[381] Ο τρόπος που μια «εικόνα-σκέψη» 'προφέρεται', δηλαδή διαμορφώνεται εκφραστικά, *επιτελεί [performs]* το νόημά της, έτσι ώστε μορφή και περιεχόμενο παραμένουν αξεχώριστα: εδώ ενυπάρχει η δύναμη της «εικόνας-σκέψης» να αντιστέκεται στους κατεστημένους πολιτισμικούς κανόνες και τις σχέσεις εξουσίας που τους έχουν γεννήσει. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Ρίχτερ, «η γλώσσα είναι το δώρο».[382] Η γλώσσα ως όχημα εννοιολογικής αμφισβήτησης και παραγωγής καινοφανών νοημάτων ενεργοποιείται μέσα από την αλληγορική δομή της «εικόνας-σκέψης» που βασίζεται στο μπαρόκ *έμβλημα.* Το τριμελές σχήμα του μπαρόκ εμβλήματος δομείται από α) τον τίτλο *inscriptio,* β) την εικόνα *pictura* του αντικειμένου αναφοράς, και γ) το ερμηνευτικό σχόλιο, τη λεζάντα, *subscriptio.* Η επιθυμία *απόδοσης σημασίας* στο πραγματικό αντικειμένο που η *εικόνα* του εμβλήματος εξεικονίζει, εδραιώνει «ένα πεδίο ερμηνευτικής στρατηγικής που αναγνωρίζει στο μοναδιαίο [singular] ένα πιο οικουμενικό και αφηρημένο νόημα.»[383] Αυτό επιτυγχάνεται μέσω της διπλής έκθεσης μιας αισθητικής εικόνας και μιας αλληγορικής εκφοράς τα οποία ο θεατής-αναγνώστης καλείται να αναγνωρίσει ως το σημειολογικό περιεχόμενο του *inscription.* Ο τίτλος ως το *όνομα* του εμβλήματος ή, με σημειολογικούς όρους, το συγκροτημένο *σημείο* σηματοδοτεί την ολοποιητική ταυτότητα ενός υλικού πράγματος εντός της συμβολικής τάξης. Ο αλληγορικός τρόπος καταργεί την ξεκάθαρη μονοσήμαντη αναφορά ενός συμβόλου και συνιστά μια διαδικασία ανάγνωσης ενός *ιερογλυφικού κώδικα*.[384] Όταν οι κυριολεκτικές πολιτισμικές αναφορές μιας ομιλίας έχουν χαθεί, το σχήμα των εκφραστικών σημείων του γλωσσικού κώδικα που παραμένει συγκρατεί ένα πεδίο πιθανών νοηματοδοτήσεων στη δημιουργική διερεύνηση από το γνωστό προς το άγνωστο, από το πραγματικό στο φανταστικό.

Η *ανάγνωση* της «εικόνας-σκέψης» εμπλέκει την κατανόηση εννοιών σε συχρονία με την αντίληψη της υφής των λέξεων, της υλικότητας της γλώσσας και του τρόπου εκφοράς της. Οι «εικόνες-σκέψεις»

---

[379] Ρίχτερ 2007: 62.
[380] ό.π., 66.
[381] Μπένγιαμιν 2009 [1928]: 184-185.
[382] Ρίχτερ 2007: 10.
[383] ό.π., 11.
[384] Μπένγιαμιν 2009 [1928]: 184-185.

προσκαλούν τον αναγνώστη να *δει* την *ποιητική* της γλώσσας, τους τρόπους δηλαδή που οι φράσεις μιας *subscriptio* εκδιπλώνουν ένα λόγο την ίδια στιγμή κυριολεκτικό και μεταφορικό μέσα από τις συνάφειες των μελών του αλληγορικού σχήματος. Μεμονωμένα τα μέλη της αλληγορίας συγκρατούν την κυριολεκτική αναφορικότητά τους στον εξωτερικό κόσμο, αλλά τη χάνουν όταν συσχετιστούν με τα υπόλοιπα μέλη στη μεταφορική δομή του σχήματος. Τα κυριολεκτικά νοήματα εκκενώνονται και τα τριμελή σχήματα γίνονται αυτοαναφορικά της εκφραστικής μορφής τους, αναδιπλώνονται στον εαυτό τους για να παράξουν νόημα από τις αισθητικές συνάφειες που φέρει η γλώσσα από την εμπειρία και συνεχίζουν να πάλλονται στο σχήμα των αλληγορικών πραγμάτων, «διαφωτίζοντας απομεινάρια εμπειρίας στην υπηρεσία ενός άγνωστου μέλλοντος που αυτά τα απομεινάρια μπορεί ακόμη να συγκρατούν.»[385] Με αυτή την έννοια, η ποιητική γλώσσα της αλληγορίας λειτουργεί με την καταστατική της ιδιότητα τόσο να διατυπώνει όσο και να αποτυγχάνει σε αυτό. Η μεταφορικότητα του λόγου σημαίνει την καταφυγή διαρκώς σε άλλες έννοιες και τελικά σε άλλες εικόνες της εμπειρίας για να περιγράψει κάτι, εικόνες που με τη σειρά τους δεν μπορούν να αποδοθούν με απόλυτη διαύγεια. Ενώ δηλαδή ο λόγος πλουτίζεται από αισθήσεις και έννοιες, την ίδια στιγμή διαρκώς διαφεύγει από την πλήρη ερμηνεία του κόσμου με λογικό, επικοινωνήσιμο τρόπο—πάντα κάτι παραμένει εκκρεμές, μη-διατυπώσιμο. «Υφασμένη από τα υλικά νήματα της γλώσσας, η εικόνα που η Σκέψη-Εικόνα μας δίνει είναι μια εικόνα της αντίστασής της.»[386] Η αντίσταση του έργου τέχνης να ερμηνεύεται πλήρως βρίσκεται ακριβώς στους συγκεκριμένους μορφολογικούς τρόπους που καθιστούν την έκφρασή του μη κυριολεκτική, μεταφορική. Με τον τρόπο που η ιερογλυφική γραφή αντιστέκεται στην πλήρη αποκρυπτογράφησή της μόλις ο κώδικάς της χαθεί, «το εικαστικό έργο μπορεί να κατανοηθεί μόνο ως ένα σύστημα οι εσωτερικοί νόμοι του οποίου δεν συναρμόζουν»,[387] μια *γραφή* που ενώ αναζητά την ανάγνωσή της, την ίδια στιγμή αντιστέκεται στην πλήρη και καθαρή ερμηνεία της, παραμένοντας αινιγματική. Τα σημαντικά έργα τέχνης διατηρούν στη μορφή και την υλικότητά τους κρίσιμα χαρακτηριστικά παλαιότερων εικαστικών μορφών, που περιμένουν να διερευνηθούν περαιτέρω: ο Ρίχτερ, παραθέτοντας τον Αντόρνο, παρομοιάζει τα ίχνη αυτά με *ουλές,* σημάδια που αναφέρονται σε κάτι τραυματικό, που θυμίζει ταυτόχρονα μια επούλωση αλλά και το «ξανάνοιγμα» μιας πληγής.

Ο Φλέτσερ, στον επίλογο της πρόσφατης επανέκδοσης του *Αλληγορία* (2012), μιλά για την «αλληγορία άνευ ιδεών» δηλαδή ενός αλληγορικού λόγου χαρακτηριστικού της σύγχρονης εποχής που αδυνατεί να εκφράσει μια θετικά προσδιορισμένη και σταθερή εικόνα-αφήγηση της *τάξης του κόσμου*. Αντί αυτού, και καθώς οι γενικεύσεις της αφαιρετικής σκέψης εγγυώνται την ικανότητά μας να κατανοούμε την εμπειρία και τις πράξεις μας, ο στοχαστής παραθέτει το παράδειγμα της *χαρτογράφησης* των εμπειριών, των αντιλήψεων, των αναμνήσεων, για να μας θυμίσει πως ενώ αναζητούμε όλο και καλύτερους τρόπους προβολής των διαφορετικών παραμέτρων της σκέψης μας, την ίδια στιγμή γνωρίζουμε με βεβαιότητα ότι «η αλήθεια είναι μόνο μια προσέγγιση».[388] Η αλληγορία άνευ ιδεών παραπέμπει σε διακριτά σημεία γνώσης που αδυνατούν να συγκροτήσουν μια συνεκτική αφηγηματική πλοκή με την έννοια της αναδρομικής σκοπιάς των πράξεων και της εμπειρίας προς ένα σκοπό· παραπέρα, αναφέρεται στην ανάγκη να αναρωτηθούμε για τους τρόπους που τα νοήματα των πραγμάτων χαρτογραφούνται ως σημεία σε μια παράσταση γνώσης του κόσμου, δηλαδή σταθεροποιούνται για να παράξουν *«πλαίσια σκέψης»* που καθιερώνουν μια ορισμένη συμβολική τάξη. Η αλληγορία στρέφεται στη γλώσσα και την καθημερινή ομιλία καθώς εκεί συγκρατεί και συγκροτεί στη μεταφορικότητά της τους τρόπους που τα βιώματα μεταφέρονται στην κατανόηση του κόσμου.

Η Μαντόγλου επισημαίνει δύο διαδικασίες διαμόρφωσης και ενσωμάτωσης ενός νέου αναπαραστατικού αντικειμένου σε μια συμβολική τάξη, την *αντικειμενοποίηση* και την *επικέντρωση* αντίστοιχα. Η αντικειμενοποίηση συνίσταται σε διεργασίες περιγραφής, δηλαδή απλοποίησης, συμπύκνωσης, σχηματοποίησης ενός γεγονότος π.χ. κατά τη μεταβίβαση της πληροφορίας για αυτό από μια ομάδα σε μια άλλη, έτσι ώστε στη συνέχεια, μέσω του δεύτερου ερμηνευτικού σταδίου, να γίνει δυνατή η ενσωμάτωση του αντικειμένου στο προϋπάρχον συμβολικό σύστημα της ομάδας ώστε να συσχετιστεί με τα υπόλοιπα συμβολικά αντικείμενα που αυτή αναγνωρίζει. Η επικέντρωση

[385] Μπένγιαμιν 2009 [1928]: 13.
[386] ό.π.
[387] ό.π., 27
[388] Φλέτσερ 2012: 400-401.

στηρίζεται σε ένα ήδη διαμορφωμένο ιδεολογικό, πολιτισμικό πλαίσιο που συναρθρώνεται σε σχέση με τρεις βασικές μορφές σκέψης: το περιεχόμενο του νέου αναπαραστατικού αντικειμένου σχετίζεται πρώτα, με γενικές πεποιθήσεις ή αξίες (δίκαιο, ισότητα ως οργανωτικές των συμβολικών σχέσεων μιας κοινωνίας), δεύτερα, με τις ορισμένες συμβολικές τοποθετήσεις που κατέχει το υποκείμενο (ανάλογα με το φύλο, την κοινωνική τάξη στην οποία τίθεται από την κοινωνία), και, τρίτα, με τις ατομικές θέσεις σύμφωνα με την προσωπική εμπειρία «βάσει της υπόθεσης ότι τα άτομα που ανήκουν στην ίδια ομάδα και μοιράζονται ένα σύνολο απόψεων, πεποιθήσεων, εμπειριών και κοινωνικών σχέσεων εντάσσονται στην ίδια αναπαραστασιακή δυναμική.»[389] Έτσι, η ενσωμάτωση νέων πολιτισμικών στοιχείων πραγματοποιείται μέσω διαδικασιών αφομοίωσης και προσαρμογής τους στην ταυτότητα της ομάδας και μπορεί να συνεπάγεται την «αναπαραστασιακή κατασκευή ενός καινούργιου αντικειμένου [που] προϋποθέτει μια προηγούμενη εμπειρία, η οποία επιτρέπει την κατηγοριοποίηση, την ταξινόμηση και τη διαχείριση της νέας γνώσης.»[390] Η σταθερότητα και η ευελιξία μιας αναπαράστασης διασφαλίζεται από την ιεραρχική θέση ενός «κεντρικού πυρήνα» και «περιφερειακών στοιχείων», που συνδυασμένα ταυτόχρονα διαμορφώνουν μια σταθερή ταυτότητα για μια ομάδα, επιτρέπουν την ενσωμάτωση ατομικών ιστοριών και εμπειριών στη συλλογική μνήμη, διατηρούν την ομοιογένεια της ομάδας ενώ επιτρέπουν τις διαφοροποιήσεις των μελών της. Μια κοινωνική αναπαράσταση «δεν είναι μια αντανάκλαση της πραγματικότητας, αλλά μια *σημαίνουσα οργάνωση»* όπου συμπλέκονται η φύση του αντικειμένου, οι τρέχουσες συνθήκες, οι ατομικές τοποθετήσεις ενός υποκειμένου σε σχέση με το ευρύτερο πλαίσιο μιας κοινωνικής ομάδας ως προς την ιστορία και τις αξίες μιας πολιτισμικής οργάνωσης.[391] Τόσο η προέλευση μιας αναπαραστασιακής κατασκευής σε μια δεδομένη ιστορική στιγμή και κοινωνική ομάδα, όσο και η δυναμική της να προσαρμόζεται στις πολιτισμικές επιλογές της ομάδας αλλά και την κοινωνική της εξέλιξη, καθιστούν την κατασκευή φορέα μιας διττής ιστορικότητας: συνδέει μια ιδρυτική στιγμή με μια εξέλιξη, μια διάρκεια, ενώ μας επιτρέπει να μελετήσουμε τα κοινωνικά φαινόμενα «ως προς την αλλαγή, τη συνέχεια και τη σταθερότητά τους.»[392] Αντλώντας από τις κοινωνικές μνήμες όπως αυτές ενσωματώνουν βασικές οργανωτικές αρχές μιας κοινωνίας, οι κοινωνικές αναπαραστάσεις *σχηματοποιούν* τις συμβολικές τοποθετήσεις μεταξύ των ατόμων μιας ομάδας, έτσι ώστε ταυτόχρονα τις δομούν *και* τις αρθρώνουν (αναπαριστούν). Στη διαδικασία αυτή, διαπραγματεύονται τις αρχές που φέρει η μνήμη, εξελίσσοντάς τις «στο πλαίσιο των ατομικών ή ομαδικών ιστοριών».[393]

Οι Oatley και Jenkins στο *Συγκίνηση, Ερμηνείες και Κατανόηση* επισημαίνουν πως η ανθρώπινη επικοινωνία βασίζεται σε πρότυπα «δηλαδή ως τυπικά παραδείγματα που τα γνωρίζουν όλοι […] οι άνθρωποι σπάνια σκέφτονται τα αναγκαία και ικανά χαρακτηριστικά.» Παρακάτω, οι συγγραφείς εξηγούν πώς κάποιες έννοιες μπορούν να προσδιοριστούν με ακρίβεια ευκολότερα από άλλες, ακόμα και όταν αναφερόμαστε σε κοινά αντικείμενα:

> Έτσι, όταν λέτε "δέντρο" εννοείτε αυτό το πράγμα που όλοι ξέρουμε σε γενικές γραμμές ως δέντρο, για το οποίο όμως μόνον οι βοτανολόγοι θα μπορούσαν να μας πουν περισσότερα. Έτσι η γλώσσα και η σκέψη έχουν την υπέροχη ιδιότητα να επιτρέπουν στους ανθρώπους να μιλούν και να καταλαβαίνονται πολύ καλά, ακόμα και για πράγματα που δεν γνωρίζουν καλά.[394]

Οι Lakoff και Johnson [Λακόφ και Τζόνσον] στο *Μεταφορικός Λόγος* αναζητούν στην καθημερινή γλώσσα συνηθισμένες έννοιες και τους τρόπους που αυτές *δομούνται μεταφορικά,* καθορίζοντας πώς αντιλαμβανόμαστε πώς ενεργούμε σε σχέση με αυτές. Εάν «*η ουσία της μεταφοράς είναι να καταλαβαίνουμε και να βιώνουμε κάτι σε σχέση με κάτι άλλο»,* οι ερευνητές επισημαίνουν πως η μεταφορικότητα των γλωσσικών εννοιών δεν είναι ρητορική ή ποιητική, αλλά *κυριολεκτική:* οι διανοητικές λειτουργίες του ανθρώπου «είναι κατά πολύ μεταφορικές» καθώς καθιστούν αντιληπτές έννοιες με όρους συγκεκριμένων άλλων δράσεων, όπως την αντιπαράθεση με όρους μάχης, το χρόνο με όρους χρήματος, κ.ο.κ.[395] Η μεταφορικότητα των εννοιών ποικίλει στο βαθμό που κάποιες εκφράσεις νοηματοδοτούνται διαφορετικά ανάλογα με το κοινό τους, το περιβάλλον εκφοράς τους έτσι

---

[389] Μαντόγλου 2010: 51 όπως αναφέρεται στον Doise, 2009.
[390] ό.π., 52.
[391] Μαντόγλου 2010: 68.
[392] ό.π., 53 όπως αναφέρεται στους Haas & Jodelet, 1999.
[393] ό.π., 56.
[394] Oatley & Jenkins 2004: 192.
[395] Λακόφ & Τζόνσον 2005: 27-28.

ώστε «λέμε ότι μια έννοια δομείται από μια μεταφορά, εννοούμε ότι δομείται μόνο εν μέρει και ότι με ορισμένους τρόπους μπορεί να επεκταθεί ενώ με άλλους όχι.»[396] Οι κοινοί αυτοί κώδικες αντίληψης δε συγκροτούν μόνο το πώς ένα αντικείμενο του εξωτερικού κόσμου θα γίνει αντιληπτό, αλλά και πώς θα αξιολογηθεί σε σχέση με τους ευρύτερους πολιτισμικούς κανόνες μιας εποχής και μιας ομάδας, τους στόχους και τις αξίες ενός συγκεκριμένου ατόμου. Επιπλέον, οι αντιληπτικές λειτουργίες και η μεταφορικότητά τους θα καθορίσουν και τις (συνειδητές) σκέψεις σχετικές με το αντικείμενο, τον τρόπο που αυτό θα προσληφθεί και θα απομνημονευτεί.[397] Εάν η εποχή μας χαρακτηρίζεται από την απώλεια «μεγάλων αφηγήσεων» για τους στόχους και τις κατευθύνσεις μιας μελλοντικής προοπτικής—που ως γλωσσική έκφραση καθαυτή ενέχει τη μεταφορικότητα μιας γραμμικής πορείας—η αβεβαιότητα αυτή εμφανίζει μια ευκαιρία αναδιαπραγμάτευσης των πλαισίων σκέψης που καθορίζουν την κοινή μας αφήγησης για τα πράγματα. Οι «εικόνες-σκέψεις» ως τρόπος επικαιροποίησης και σύγκρισης αρχετυπικών εικόνων συγκεκριμένων πολιτισμικών αντικειμένων με τις σημερινές τους αντίστοιχες παραστάσεις προτείνουν μια τέτοια στρατηγική αναθεώρησης που διατηρεί ως καταστατική συνθήκη τη μη-επικοινωνησιμότητα της γλώσσας. Μεταξύ των φράσεων μιας αφήγησης παραμένει μια ασύνδετη σχέση, μεταξύ των στοιχείων ενός δομημένου σχήματος διατηρείται το αίνιγμα του αλληλοσυσχετισμού τους, οι λεκτικοί όροι διατηρούνται ως σχήματα που στην εγγύτητα με άλλους όρους παύουν να επικοινωνούν σταθερά νοήματα αλλά προτείνουν νέες εννοιολογικές ποιότητες.

Εάν στη Γυάρο θέλουμε να κατασκευάσουμε *σημεία* της μνήμης, αιτούμαστε την κατασκευή *μνημείων* ή, με την πρότερη έννοιά τους, *μνημάτων.* Ο Σταυρίδης επισημαίνει:

> […] είναι αποκαλυπτική η ιδέα του Α. Λόος πως η πιο καθαρή μορφή αρχιτεκτονικής είναι ένας σωρός από πέτρες στο δάσος που σημαδεύει έναν τάφο: η ταύτιση της αρχιτεκτονικής (του κατασκευασμένου τόπου) με το γεγονός που την κατέστησε απαραίτητη μέσα από την ταυτόχρονη σήμανσή του («εδώ είναι κάποιος θαμμένος»).[398]

Στην πρωταρχική του μορφή, το ταφικό *μνήμα* είναι ένα είδος ενδύματος που σφραγγίζει μια απουσία, καλύπτει ένα σώμα που ο θάνατος μετατρέπει σε πτώμα, υποκαθιστά ένα αντικείμενο που η φθορά εξαφανίζει με ένα σταθερό όνομα, μια διακριτή σημασία του χαμένου πράγματος για τη μνήμη του πολιτισμού που περιβάλλει. Το μνήμα υποκαθιστά μια ζωντανή παρουσία με τη συμβολική ένδειξη μιας γλωσσικής αναφοράς που δίνει αναδρομική σημασία στη ζωή του εκλιπόντος σώματος. Αντίστοιχα, στις *Βασικές Έννοιες της Μουσειολογίας* που εξέδωσε η Διεθνής Επιτροπή Μουσειολογίας, η αρχική σημασία του «μνημείου» προσδιορίζεται μέσα στο λήμμα «Κληρονομιά [Heritage]» ως «μια κατασκευή με την πρόθεση να διαιωνίσει/παρατείνει [perpetuate] τη μνήμη κάποιου [ανθρώπου] ή κάποιου πράγματος» για να επεκταθεί στη συνέχεια και να συμπεριλάβει πιο συγκεκριμένες περιγραφές κατασκευών, τόπων, φυσικών σχηματισμών, λαογραφικής παραγωγής, κ.ο.κ.[399] Με αυτόν τον τρόπο, το *μνημείο* συνιστά μιας *σήμανση,* μια πολιτισμική αναγνώριση η φυσική μορφή της οποίας εκδηλώνει τον τρόπο που μια ομάδα θέλει να θυμάται γεγονότα ή πρόσωπα του παρελθόντος, ενώ πάντοτε λειτουργεί *μεταφορικά,* αναφερόμενη πάντα σε κάτι που έχει παρέλθει, σε μια απώλεια λειτουργίας, χρήσης, υπόστασης, νοήματος. Το μνήμα είναι αποτέλεσμα και ένδειξη μιας *ταφής,* που εδραιώνει το συμβολικό θάνατο επιθυμώντας να αποδεχτεί και να διαχειριστεί το φυσικό θάνατο, κρύβοντας στην κυριολεξία τα αποκείμενα πράγματα του θανάτου· το μνημείο ονοματίζει και ταυτόχρονα νοηματοδοτεί πράγματα του παρελθόντος μέσα από τους αισθητικούς και γλωσσικούς όρους που χρησιμοποιεί για να εκφράσει την ταυτότητα των πραγμάτων. Αναφέρεται σε πρόσωπα, συμβάντα, πράγματα για να μιλήσει κυριολεκτικά για αυτά, αλλά και συμβολικά για συγκεκριμένες αξίες και έννοιες που αυτά ενσωματώνουν. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το μνημείο επιτελεί ενός είδους επέκταση του ταφικού μνήματος, διατηρώντας τη θεμελιώδη ιδιότητα να «σημαίνει», δηλαδή να «δείχνει» μια παρούσα απουσία. Όπως υπενθυμίζει ο Ρικέρ, στην ελληνική αρχαιότητα ο τάφος ονομάζεται *σήμα.*[400]

---

[396] Λακόφ & Τζόνσον 2005: 35-37.
[397] Oatley & Jenkins 2004: 194.
[398] Σταυρίδης 2010: 94-95.
[399] Desvallées & Mairesse 2009: 39-42.
[400] Ρικέρ 2006: 27.

Σκοπός της συγκρότησης *σημείων μνήμης* της εξορίας στη Γυάρο είναι η κατασκευή *μνημείων* ως *αλληγορικών σημάτων* έτσι ώστε η λειτουργία τους περιλαμβάνει την αναγνώριση, την ένδειξη και ταυτόχρονα την απόκρυψη (ως ταφή) του αποκείμενου μνημονικού αποθέματος της εξορίας. Με αυτή την έννοια, πρώτα, σκοπός του εκθέματος είναι η διάκριση συγκεκριμένων φυσικών πραγμάτων από το φυσικό συνεχές του τόπου ως αναγνώριση/ εμφάνιση με σκοπό αυτά να γίνουν ορατά. Δεύτερα, το έκθεμα στοχεύει στην απόδοση μνημονικού περιεχομένου σε αυτά τα πράγματα της εξορίας μέσα από τις κυριολεκτικές μαρτυρίες των πρώην κρατούμενων και τις περιγραφές για τη λειτουργική του χρήση στα πλαίσια του εγκλεισμού. Τρίτα, σκοπός του εκθέματος ως *σημείου* μνήμης είναι να τοποθετήσει τα πράγματα της εξόριστης ζωής σε ένα ευρύτερο συμβολικό πλαίσιο, ως τάξη του κόσμου της εξορίας αλληλένδετης με την *πόλη*. Για αυτό το σκοπό, προτείνεται η αλληγορική συγκρότηση των *σημείων μνήμης* ως *σχημάτων* που θα συνδεθούν σε μια τριμελή αλληγορική δομή: α) πράγμα, β) τίτλος και γ) περιγραφή. Με όρους σημειολογίας, το σχήμα αυτό ακολουθεί τη δομή ενός *σημείου* ως εξής: 1) πράγμα = υλικό ανάφορο, 2) τίτλος = σημαίνον, β) περιγραφή = σημαινόμενο. Εδώ το σαφές κύριο όνομα του σημειολογικού *σημείου* αντικαθιστάται από ένα διπλό τίτλο που δημιουργεί ένα κλείσιμο της διαδικασίας ανάγνωσης της αλληγορίας μεταξύ πράγματος και περιγραφής, κλείνοντας δηλαδή εγκαθιστώντας ένα ισχυρό πεδίο συγκρισιμότητας *πόλης-εξορίας*. Επιστρέφοντας στην προηγούμενη ανάλυση για την 'ιδιόλεκτο της εξορίας' ως το περιεχόμενο του μνημονικού εκθέματος, αυτό που διατηρείται κοινό με τη γλώσσα της *πόλης* αλλά παραφράζεται από τις διαφορετικές σημασίες της χρήσης του στην εξορία είναι το κύριο όνομα ενός χρηστικού αντικειμένου. Για παράδειγμα, «το σύρμα», εκτός από μεταλλικό νήμα πολλαπλών χρήσεων, γίνεται η μετωνυμία ενός συρματόφραχτου χώρου εξοντωτικής φυλάκισης όπου οι εξόριστοι μένουν εκτεθειμένοι στα καιρικά φαινόμενα: «το σύρμα» είναι είδος *φυλακής*. Αντίστοιχα, «η συκιά του Γλάστρα», εκτός από συκιά είναι ο τόπος εξοντωτικού βασανισμού: «η συκιά του Γλάστρα» είναι είδος δέντρου αλλά η χρήση της καταργεί τη συμβατική συμβολική αξία του *δέντρου* έτσι ώστε *αυτή* η συκιά γίνεται αποκείμενο πράγμα. Έτσι, τα αντικείμενα της εξορίας ανήκουν την ίδια στιγμή στα 'κανονικά είδη' της γλώσσας που θα χρησιμοποιούσαμε στην πόλη, αλλά ενσωματώνουν μια περίσσια σημασίας που τα αξιολογεί με μια υπερβολή νοήματος, συχνά αβάσταχτου, σε σχέση με ένα κοινότυπο αντικείμενο της συμβατικής καθημερινότητας.

περιγραφή: μαρτυρίες

Οι περιγραφές που συσχετίζονται με το φυσικό πράγμα στο *σημείο μνήμης*, προέρχονται από τις μαρτυρίες πρώην εξόριστων που καταγράφηκαν στα πλαίσια του σχετικού ερευνητικού προγράμματος «Δημιουργία Διαδρομών Ιστορικής Μνήμης στο χώρο των στρατοπέδων της Ν. Γυάρου του Ν. Κυκλάδων», που πραγματοποιήθηκε το 2002 με επιστημονική υπεύθυνο την Καθηγήτρια Αρχιτεκτονικής Άννη Βρυχέα, και εντάσσεται στην απόφαση του Υπουργείου «να χαρακτηριστεί και να λειτουργήσει η νήσος Γυάρος ως ιστορικός τόπος». Οι μαρτυρίες δόθηκαν κατά τη διάρκεια συνεντεύξεων της ερευνητικής ομάδας με πρώην εξόριστους στη Γυάρο στις τέσσερις περιόδους λειτουργίας του νησιού ως τόπου φυλάκισης (από το 1947 έως το 1974) και χρησιμοποιήθηκαν για την άντληση πληροφοριών και μνημονικών στοιχείων που θα ενεργοποιήσουν τα υλικά απομεινάρια των στρατοπέδων προς τη δημιουργία ενός δικτύου διαδρομών μνήμης.[401]

---

[401] Η ερευνητική πρόταση καταγράφει, αποτυπώνει και ταξινομεί τα υλικά ευρήματα στο νησί, ενώ παράλληλα αντλεί από μαρτυρίες, προφορικές και γραπτές, ιστορικά και κρατικά αρχεία και άλλη βιβλιογραφία, πληροφορίες για τη λειτουργία των στρατιωτικών φυλακών εκεί. Σκοπός του ερευνητικού είναι η πρόταση παρεμβάσεων «ανθρώπινης κλίμακας και ήπιας μορφής» μέσα από τη «διατήρηση του άγριου και σκληρού χαρακτήρα του τοπίου, χωρίς εξωραϊσμούς». Οι αρχιτεκτονικές κατασκευές που συνθέτουν το δίκτυο διαδρομής συγκροτούν ουσιαστικά επιφάνειες πρόσβασης (μονοπάτια, αποβάθρες, περιοχές στάσης) συνδέοντας διάσπαρτα ερείπια κτισμάτων ή άλλα ευρήματα αντικειμένων, καθώς και τον ιδιαίτερο χώρο του νεκροταφείου και του κτιρίου των φυλακών σε ένα δίκτυο επισκέψιμων διαδρομών. Σημαντικό τμήμα της πρότασης αποτελεί η απόδοση της οργάνωσης των στρατοπέδων στους πέντε όρμους του νησιού για την κατανόηση της καθημερινότητας των κρατούμενων, τη ρουτίνα, τις απαγορεύσεις, τις ιδιαίτερες περιστάσεις (μετακινήσεις, γιορτές, βασανισμοί, απομόνωση, επισκέψεις, κ.τ.λ.). Προτείνεται επίσης η κατασκευή ενός δικτύου επιγραφών που, μέσω της φυσικής γλώσσας και σε συνδυασμό με την αρχιτεκτονική γλώσσα των κατασκευασμένων στοιχείων, ενεργοποιεί τη μνήμη των ερειπίων της εξορίας με υλικά τις «[αναμνήσεις] των ανθρώπων που βίωσαν δραματικά τους χώρους».[401] Το παραδοτέο τεύχος του προγράμματος περιλαμβάνει χάρτες που σηματοδοτούν τη θέση και τις χρήσεις των κτισμάτων και των υπόλοιπων διαμορφώσεων (περιτειχίσεις, φυλάκια, όριο θαλάσσης, κ.ό.κ.),

Η χρήση μαρτυριών για την απόδοση του μνημονικού περιεχομένου στα *σημεία μνήμης* εξασφαλίζει τη σύνδεση πραγματικότητας και ατομικής αφήγησης, καθώς προϋποθέτει την πίστη ότι ο αφηγητής *υπήρξε παρών* σε ένα παρελθόν γεγονός. Η αφήγηση του μάρτυρα επιτρέπει να αναφανεί στο λόγο του η προσωπική σημασία που το συγκεκριμένο γεγονός είχε για τον ίδιο, αποκαλύπτοντας πτυχές του γεγονότος που ο ίδιος θεωρεί κρίσιμες να μοιραστεί με την κοινότητα. Με αυτόν τον τρόπο, η μαρτυρία *αιτείται* την πίστη και την προσοχή του κοινού-ακροατή που αντιπροσωπεύει την κοινότητα, με τρόπο που η ακρόασή της συνιστά μετάβαση από τον ατομικό στην επιβεβαίωση του κοινού δημόσιου λόγου. Ο Ρικέρ επισημαίνει πως η αποδοχή της μαρτυρίας συνιστά τρόπο επιτέλεσης του κοινωνικού δεσμού, έτσι ώστε ακριβώς η κατάφαση στα νοήματα που ο άλλος αποδίδει στις εμπειρίες του δημιουργούν έναν «κοινό διυποκειμενικό κόσμο». Η μαρτυρία στηρίζεται στην αναγνώριση του κοινού αυτού λόγου, «η εμπιστοσύνη [confidence] στο λόγο των άλλων ενισχύει όχι μόνο την αλληλεξάρτηση, αλλά την κοινή ανθρωπιά [humanity], των μελών μιας κοινότητας.»[402] Η κοινότητα που θεμελιώνεται στην εμπιστοσύνη στο λόγο του άλλου *έναν προς ένα* σημαίνει και μια κοινότητα στην «ικανότητα για μέση, κοινότυπη [ordinary] κατανόηση» των εμπειριών που αφηγείται, έτσι ώστε η μαρτυρία σημαίνει κατ' επέκταση τη μετάβαση της ατομικής εμπειρίας στην κοινή, δημόσια εμπειρία. Με άλλα λόγια, η αποδοχή μιας κοινότυπης, συμβατικής κατανόησης για τα πράγματα εν δυνάμει συγκρατεί την πίστη ότι η εμπειρία του ενός θα ήταν, οπωσδήποτε όχι όμοια, αλλά αντίστοιχη με αυτή των άλλων—εκτός περιπτώσεων εμπειριών που χαρακτηρίζονται ασυνήθιστες, ακραίες ή μαρτύρων που δε συναντούν ποτέ κοινό έτοιμο να ακούσει τις ιστορίες τους.[403] Η εξορία αντιστοιχεί στις τελευταίες αυτές εξαιρετικές περιπτώσεις, όπου η αποκειμενικότητα της εμπειρίας καταργεί τη δυνατότητα για μια κοινή κατανόηση ή την επιθυμία της ευρύτερης κοινότητας να ακούσει όσα οι πρώην κρατούμενοι έζησαν.

Ο σχεδιασμός των μνημονικών σημείων οφείλει να θεωρήσει καταστατική αυτή την αδυναμία κατανόησης ως προς την εμπειρία της επίσκεψης, καθώς οποιαδήποτε προσπάθεια *μίμησης* των συνθηκών διαβίωσης με σκοπό την επικοινωνία των όσων βίωσαν οι φυλακισμένοι θα σήμαινε τη συναισθηματική χειραγώγηση του επισκέπτη, τη βεβήλωση της μνήμης των εξόριστων και τελικά την πλήρη αποτυχία ενός τέτοιου μιμητικού εγχειρήματος. Αυτό στο οποίο στοχεύουν τα *σημεία μνήμης* είναι στη «*σωστή απόσταση* [right distance]» του επισκέπτη, έτσι ώστε να καθίσταται δυνατή η διαλεκτική μεταξύ των μαρτυριών και της ατομικής του εμπειρίας: τη στιγμή που η τότε κοινότητα της εξορίας γίνεται αντιληπτή ως όμοια αλλά διαφορετική από τη σύγχρονη αστική κοινότητα μέσα από την εκφορά της γλώσσας, η εικόνα-σκέψη φωτίζεται από τη βαθύτερη κατανόηση της ιστορίας για την οποία μιλά ο Μπένγιαμιν. Η σωστή απόσταση σημαίνει, σύμφωνα με την ανάλυση του Ρίχτερ, την κατάλληλη θέση θέασης, ούτε πολύ μακριά ώστε το αντικείμενο να παραμένει αθέατο, ούτε πολύ κοντά ώστε η εικόνα του να συγχέεται και να παρανοείται. Ο Μπένγιαμιν προειδοποιεί ότι η οδύνη που συνοδεύει καταστάσεις πένθους μπορεί να καταργήσει όχι μόνο την απόσταση μεταξύ των ανθρώπων αλλά και την κρίσιμη απόσταση για μια κριτική θεώρηση των γεγονότων. Η απόσταση των πραγμάτων σε ένα στοχαστικό βλέμμα εντείνεται σε μια διπλή κίνηση που πετυχαίνει η μεταφορικότητα της γλώσσας: μιλώντας για την ταυτότητα ενός αντικειμένου *ως να ήταν* κάτι άλλο, ο λόγος καταφέρνει να πλαισιώσει το αντικείμενο από μια ορισμένη γωνία θέασης ενώ ταυτόχρονα το θέτει σε κίνηση, σταδιακά αποστασιοποιώντας το από την κυριολεκτική πραγματικότητα του επισκέπτη. Στην περίπτωση της Γυάρου, τα πράγματα της εξορίας θέτουν τον επισκέπτη σε εξαιρετική απόσταση από τη γνώριμη αστική διαβίωση αλλά αυτά παραμένουν εμφανώς άχρηστα ερείπια μιας ιστορικής συνθήκης. Οι μαρτυρίες για τη χρήση τους, αν και παρεκκλίνουσες ή διεστραμμένες σε σχέση με τις *κανονικές* χρήσεις της πόλης, υπαινίσσονται αντιστοιχείες στη σύμβαση της καθημερινότητας σε *εξαίρεση* και των κοινών αντικειμένων και συνηθειών που τη διαμορφώνουν. Έτσι, η κοινή εμπειρία στην οποία μπορεί να αναφέρεται εξόριστος και επισκέπτης αποκτούν ως κοινή αναφορά τις *ασήμαντες* [unmarked] κινήσεις και εντυπώσεις που συγκροτούν τη συνηθισμένη ζωή, όπως αυτές

εμφανίζοντας την οργάνωση της εξόριστης ζωής στη σύγχρονη τοπογραφική αποτύπωση του νησιού. Οι χάρτες αυτοί εμπλουτίζονται με σύντομες περιγραφές που συνδέουν συγκεκριμένες χρήσεις με τις περιόδους λειτουργίας της φυλακής και επενδύουν τα αντικείμενα με λεπτομέρειες από τις μαρτυρίες των πρώην κρατούμενων. Το δίκτυο διαδρομών επιτρέπει έτσι την επιτελεστική παραγωγή ενός *χώρου μνήμης* με την έννοια του Ντε Σερτώ.

[402] Ρικέρ 2006: 164-166.

[403] ό.π., 166.

μαθαίνονται και εγγράφονται στο σώμα μας. Από αυτή την ομοιότητα της ανθρώπινης κατάστασης μπορεί να προκύψει και η ένταση της συνειδητοποίησης της διαφοράς μεταξύ *κανόνα* και *εξαίρεσης:*

> Αυτή η κατανόηση χτίζεται στη βάση μιας αίσθησης ανθρώπινης ομοιότητας [resemblance] στο επίπεδο καταστάσεων, συναισθημάτων, σκέψεων, και δράσεων. Όμως η εμπειρία που πρόκειται να μεταδοθεί είναι αυτή μιας απανθρωπιάς χωρίς κοινό μέτρο με την εμπειρία του μέσου ανθρώπου. Είναι με αυτή την έννοια ζήτημα ακραίων εμπειριών.[404]

Οι μαρτυρίες των πρώην εξόριστων αποτελούν ζωτικό απόθεμα μετάδοσης της άυλης μνήμης στα υλικά θραύσματα του νησιού, έτσι ώστε η παράθεσή τους στα *σημεία μνήμης* τοποθετεί αφηγητή και επισκέπτη σε μια ιδιαίτερη εγγύτητα, μια προνομιούχα σχέση στην οποία ο ξένος, ο άλλος, γίνεται το οικείο πρόσωπο που θα ακούσει τις προσωπικές αναμνήσεις μιας τόσο δύσκολης ζωής. Η εξιστόρηση τραυματικών εμπειριών στην κοινή μητρική γλώσσα σημαίνει και την έκθεση του ατόμου στη δημόσια σφαίρα και τη σύγκριση του ενός με τους άλλους, όμως πρώτιστα εγκολπώνει το άτομο στην κοινότητα του κοινωνικού συνόλου που συμβιώνει, υποφέρει και συναισθάνεται με όμοιους όρους, σήμερα, στο παρελθόν και στο μέλλον.[405] Στις μαρτυρίες τους οι πρώην εξόριστοι περιγράφουν την εξαίρεσή τους από αυτή την κοινή πρακτική διάσταση που κατασκευάζει τη συλλογικότητα της ανθρώπινης κοινωνίας, πλέον από μια θέση εντός της, έχουν επιστρέψει ως όμοιοι με τον επισκέπτη, αλλά πάντα μάρτυρες μιας ακραίας εμπειρίας.

Οι περιγραφές των πρώην κρατούμενων αποτυπώνουν τους τρόπους που χωρικές οργανώσεις πλαισιώνουν την εμπειρία του εγκλεισμού, με σημείο αναφοράς το ίδιο τους το σώμα. Τα συμβάντα που αναθυμούνται είναι καταστάσεις όπου το σώμα βρίσκεται και δρα μέσα στο χώρο, σε σχέση με τους άλλους, σε σχέση με τη γη, τα κτίσματα, τον καιρό, τον ορίζοντα.[406] Εξετάζοντας πώς σε διαφορετικές *χωρικές ιστορίες* οι γλωσσικές περιγραφές αναφέρονται στον κόσμο είτε ως *τάξη* είτε ως *επιτέλεση* ο Ντε Σερτώ επιστρέφει στην ταξιδιωτική καταγωγή των ορθοκανονικών χαρτογραφήσεων για να επισημάνει πως οι χωρικές αφηγήσεις δεν περιγράφουν απλά τη διαδοχή ορισμένων τόπων όπως τις περιδιαβαίνει το σώμα. Πολύ παραπάνω, οι ιστορίες αποτελούν δημιουργικές δράσεις, ερμηνευτικές ως προς τη χρησιμότητα και τη λειτουργία των χώρων αναφοράς τους: μέσω της τέλεσης μιας εξιστόρησης, ο αφηγητής ιδρύει ή κάθε φορά επανιδρύει χωρικότητες ως *θέατρο δράσεων*. Οι αφηγήσεις αυτές γίνονται ταυτόχρονα εκφραστικές των πολιτισμικών ορίων και επικρατειών που προϋπάρχουν στον κοινωνικό χώρο, αλλά και παραγωγικές της ατομικής προσέγγισης του ομιλούντα: οι αφηγητές αναγνωρίζουν ή μεταθέτουν τις προγενέστερες οριοθετήσεις, προσδιορίζουν τις οικείες και τις εκτός ορίων περιοχές και τις «γέφυρες» μεταξύ τους, μιλούν για την κινητικότητα και τις επιτρεπτές δράσεις που καθορίζουν τους τόπους αυτούς ως χωρικότητες.

> Τα όρια χαράσσονται από τα σημεία στα οποία οι προοδευτικές οικειοποιήσεις [appropriations] (η απόκτηση κατηγορηματικών ιδιοτήτων στη ροή της ιστορίας) και οι διαδοχικές μετατοπίσεις (εσωτερικές ή εξωτερικές κινήσεις) των δρώντων υποκειμένων συναντιούνται. […] Προκύπτουν από την επιτέλεση των διακρίσεων που προκύπτουν σε συναντήσεις. Έτσι, στην ασάφεια της απουσίας ορίων τους, τα σώματα μπορούν να ξεχωρίσουν μόνο όπου οι "επαφές" ("αγγίγματα") των ερωτικών ή εχθρικών συμπλοκών έχουν εγγραφεί επάνω τους. Αυτό είναι το παράδοξο του ορίου: δημιουργημένα από επαφές, τα σημεία διαφοροποίησης μεταξύ δύο σωμάτων είναι επίσης τα κοινά σημεία τους. Σύζευξη και διάζευξη είναι αξεχώριστες μέσα τους.[407]

Στις χωρικές ιστορίες για τη Γυάρο, τα σώματα γίνονται ορατά ή καλύτερα αισθητά στα σημεία επαφής ή σύγκρουσής τους, αλληλεγγύης ή εχθρότητας, τόσο κυριολεκτικά όσο και μεταφορικά, καθώς βιώνουν καταστάσεις που δίνουν ρυθμό στην καθημερινότητα της εξαίρεσης ή αποτελούν εξαιρετικές περιστάσεις στην ίδια την εξαίρεση της ζωής στο νησί. Με άλλα λόγια, η κοινή βάση της αναφοράς που η ιδιόλεκτος της εξορίας μπορεί να επικοινωνήσει και επάνω σε αυτή να προβάλλει τη διαφορά της διαβίωσης στο ξερονήσι, είναι η σωματικότητα της καθημερινής μας εμπειρίας, τόσο όσον αφορά στις μηχανικές κινήσεις του σώματός μας, όσο και στις συνηθισμένες ψυχικές δράσεις και αντιδράσεις που συνοδεύουν αυτές τις κινήσεις. Για παράδειγμα, εάν αναφερθούμε στη συνήθεια του ύπνου, ο μεν πολίτης προϋποθέτει είτε το μοναχικό ύπνο είτε τον ύπνο με ένα σύντροφο, ενώ ο εξόριστος έχει

---

[404] Ρικέρ 2006: 175.
[405] ό.π., 129-132.
[406] ό.π., 36.
[407] Ντε Σερτώ 1988: 127.

γνωρίσει τον ύπνο με άλλα δέκα τουλάχιστον σώματα ο ομαλός ύπνος των οποίων εξαρτάται από τις κινήσεις του, τον ύπνο που διακόπτεται από τις κραυγές και τη βία των φυλάκων, τον ύπνο στην υγρασία και το σκληρό υπόστρωμα της σκηνής, τον βασανισμό της στέρησης ύπνου. Εξετάζοντας συνήθεις μεταφορές που εμφανίζονται στην καθημερινή χρήση της γλώσσας, οι Λακόφ και Τζόνσον επισημαίνουν τις «προσανατολιστικές μεταφορές» ως

> είδος μεταφορικών εννοιών που δεν δομεί μια έννοια σε σχέση με μια άλλη, αλλά οργανώνει ένα ολόκληρο σύστημα εννοιών σε σχέση με κάποιο άλλο. […] οι περισσότερες από αυτές αφορούν σε προσανατολισμό στο χώρο: επάνω-κάτω, μέσα-έξω, μπροστά-πίσω, βαθύ-ρηχό, κεντρικό-περιφερειακό. Αυτοί οι προσανατολισμοί στο χώρο προκύπτουν από το γεγονός ότι έχουμε το σώμα που έχουμε και αυτό λειτουργεί με συγκεκριμένο τρόπο στο φυσικό μας περιβάλλον. Οι μεταφορές προσανατολισμού δίνουν σε μια έννοια προσανατολισμό στο χώρο.[408]

Οι μαρτυρίες των πρώην εξόριστων βρίθουν από περιγραφές σωμάτων κυρτών από τον ξυλοδαρμό ή τα βάρη της πέτρας στην αγγαρεία, σώματα που βαστιούνται όρθια από τους συντρόφους τους, σώματα που αντιστέκονται στον άνεμο και τα χτυπήματα, σώματα που κουρνιάζουν στις χαράδρες για να κρυφτούν, σώματα ξαπλωμένα από τις αρρώστιες ή το θάνατο. Με τους όρους των Λακόφ και Τζόνσον, οι ιστορίες των πρώην κρατούμενων κυριολεκτούν ως προς τις κακουχίες της διαβίωσης στην εξορία ενώ ταυτόχρονα μεταφέρουν στην εικόνα του εξόριστου μια εντύπωση θλίψης, πίεσης, αλλά και αντίστασης—«Η κυρτή στάση του σώματος συνδυάζεται συνήθως με τη λύπη και την κατάθλιψη, ενώ η όρθια με θετική συναισθηματική κατάσταση.» «Μια σοβαρή ασθένεια σε αναγκάζει να ξαπλώσεις. Όταν πεθαίνεις, είσαι ξαπλωμένος.» «Το σωματικό μέγεθος σχετίζεται συνήθως με τη σωματική δύναμη και ο νικητής σε μια μάχη είναι συνήθως από πάνω.»[409] Οι περιγραφές των πρώην κρατούμενων επιβεβαιώνουν στις στάσεις των σωμάτων τους τρόπους που η εννοιολογική μεταφορά της *εξορίας* ως τόπου *έξω* και *κάτω* από την κοινωνία, ή αλλιώς *μιαρού* και *ιερού,* έγινε πραγματικότητα. Ο λόγος τους εμφανίζει τις «βασικές προσανατολιστικές μεταφορές της κυρίαρχης κουλτούρας»[410] τους οποίους προέβαλλε ο κυρίαρχος πολιτικός λόγος για τη χρησιμότητα και τους λόγους συγκρότησης των στρατοπέδων, δηλαδή «η κοινωνία είναι άτομο»[411] και «το έθνος είναι οικογένεια»[412] με βάση την κοινή ανθρώπινη εμπειρία ενός ενιαίου και συνεκτικού σώματος και της επιθυμητής εικόνας της ειρηνικής οικογενειακής ζωής. Το πλαίσιο σκέψης που εμφανίζεται στην κρατική γλώσσα υπέρ του *καθαρού* και του *φροντισμένου* φαίνεται να προδιαγράφει συγκεκριμένες σωφρονιστικές πρακτικές στα στρατόπεδα εξορίας: την απαγόρευση μπάνιου καθαριότητας τις πρώτες περιόδους λειτουργίας της Γυάρου, της διατροφής των κρατούμενων με χαλασμένα τρόφιμα ή μικρές ποσότητες και περιορισμένη ποικιλία τροφής, τα κουρελιασμένα ρούχα τους, το υφάλμυρο και βρώμικο πόσιμο νερό. Οι περιγραφές των πρώην κρατούμενων που αναγνωρίζουν αναδρομικά την εξορία ως συνθήκη ακατάληπτης βίας και βαρβαρότητας, επιτρέπουν να εμφανιστεί το πλαίσιο σκέψης που θέτει «το περισσότερο ως καλύτερο»[413] για να αιτιολογήσει και να πείσει για την ορθότητα τέτοιων πράξεων—στην προκειμένη περίπτωση, ο περισσότερος βασανισμός και η οδύνη των *αντιφρονούντων* επικροτούνται καθώς επιτυγχάνουν αποτελεσματικότερα το σκοπό της εξορίας υπέρ της ευημερίας του υπόλοιπου κοινωνικού συνόλου.

Στο σύγχρονο επισκέπτη, οι αφηγήσεις δε μεταφέρουν απλά πληροφορίες για συμβάντα, αλλά επικοινωνούν ένα είδος σωματικής αντίληψης μέσα από κιναισθητικές και αισθητηριακές «εικόνες» του εγκλεισμού ως τρόπου διαβίωσης. Σύμφωνα με το διάσημο δεύτερο κεφάλαιο του *Ύλη και Μνήμη,* ο Henri Bergson [Μπερξόν] διακρίνει μεταξύ της μνήμης της *συνήθειας* και της *ανάμνησης*, επισημαίνοντας πως στην πρώτη περίπτωση η εμπειρία του παρελθόντος έχει *ενσωματωθεί* στην κίνηση και τη σωματικότητα εκείνου που θυμάται σε βαθμό που γίνεται μηχανική, *α-σήμαντη [unmarked]*, ενώ στη δεύτερη *επισημαίνεται* συνειδητά [marked] ως γεγονός που συνέβη σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο.[414] Η μνήμη της συνήθειας «παρατείνει τη χρήσιμη επιρροή τους [των εικόνων του παρελθόντος] στην παρούσα στιγμή» καθώς επιτελείται στη χρήση καθημερινών

---

[408] Λακόφ & Τζόνσον 2005: 39.
[409] ό.π., 40, 42, 43.
[410] ό.π., 55.
[411] ό.π., 46.
[412] Λακόφ 2004: 5.
[413] Λακόφ & Τζόνσον 2005: 54.
[414] Ρικέρ 2006: 24.

αντικειμένων, οργανώνοντας «μαζί κινήσεις και προσλήψεις· η συνείδηση αυτών των υποβοσκουσών [nascent] κινήσεων, που ακολουθούν την αντίληψη με τον τρόπο ενός αντανακλαστικού, πρέπει να βρίσκονται επίσης εδώ στο βάθος της αναγνώρισης [αντίληψης].»[415] Τα αφηγηματικά αποσπάσματα για τη Γυάρο μιλούν για την καθημερινότητα των κρατούμενων μέσα από αντικείμενα που άλλοτε χρησιμοποιούνταν για να εξυπηρετήσουν συμβατικές ανάγκες ή αποκτούσαν στρεβλή χρήση και γίνονταν όργανα βασανισμού [τα ξύλα για τη σόμπα με τα οποία έδειραν τον Ευτύχη Μπιτσάκη—βλ. τίτλο «Σπίτι» στο Παράρτημα των *σημείων μνήμης*.] Διαβάζοντας τις απλές αυτές αναφορές, ο επισκέπτης καλείται να αντιληφθεί τα αντικείμενα και τις χρήσεις τους στην εξορία μέσα από την αναφορά σε γνώριμες «ασήμαντες» κινήσεις που έχουν εγγραφεί στη σωματική μας μνήμη, καλείται να φανταστεί τις άγνωστες κινήσεις και θέσεις που βίωναν τα σώματα των κρατούμενων. Όπως επισημαίνει ο Μπερξόν, «για να ανακαλέσουμε το παρελθόν με τη μορφή μιας εικόνας, πρέπει να είμαστε ικανοί να αποσύρουμε τον εαυτό μας από τη δράση της στιγμής, πρέπει να έχουμε τη δύναμη να δώσουμε αξία στο άχρηστο, πρέπει να έχουμε τη θέληση να ονειρευτούμε.»[416] Η εγγενής μεταφορικότητα του καθημερινού λόγου λειτουργεί μέσα από τις περιγραφές των πρώην κρατούμενων για να αποδώσει τη σωματικότητα του εγκλεισμού, ενεργοποιώντας της φαντασία του επισκέπτη.

πράγμα: ερείπια

Το πέρασμα του χρόνου και οι λεηλασίες οικοδομικών υλικών και άλλων κινητών αντικειμένων έχουν αφήσει στον τόπο της Γυάρου μονάχα κουφάρια κτισμάτων και άλλα, ασαφή πολλές φορές, ίχνη της δράσης των ανθρώπων που πέρασαν από εκεί. Τα πράγματα που διασώζονται κάθε άλλο παρά χρήσιμα είναι· λειτουργούν ως «σχήματα» που αποδίδουν το περίγραμμα, το χώρο των αρχικών αντικειμένων χωρίς να περιγράφουν τη σημασία τους. Αντίστοιχα με μια φωτογραφία που απεικονίζει ένα αντικείμενο που *απουσιάζει,* τα ερείπια επιβεβαιώνουν πως κάτι υπήρξε εδώ, χωρίς να δίνουν περισσότερες πληροφορίες για αυτό το κάτι. Ως τέτοιες εικόνες, τα ερείπια συνιστούν την *pictura* του αλληγορικού εμβλήματος, το υλικό ανάφορο των περιγραφών της εξόριστης ζωής που ως λεπτομέρεια παραπέμπει σε μια γενική έννοια. Έτσι, στην πρώτη κυριολεκτική ανάγνωση, η συκιά *τοποθετεί,* θέτει δηλαδή σε έναν τόπο την περιγραφή για τη συκιά του Γλάστρα ως τόπο βασανισμού, διαβεβαιώνοντας την αλήθεια της μαρτυρίας και επενδύοντας το φυσικό πράγμα με μια πολιτισμική χρήση· σε δεύτερη ανάγνωση, το δέντρο μπορεί να εμβληματοποιείται ως 'σώμα-δέντρο' που ενώ πληγώνεται, τόσο αντιστέκεται στη βία, όπως το ανεμοδαρμένο δέντρο αντέχει τα στοιχεία του καιρού. Όταν το δέντρο ειδωθεί *ως* σώμα--από το πρώτο επίπεδο πληροφόρησης για την κυριολεκτική χρήση του δέντρου στη δεύτερη μεταφορική σημασία του—ο επισκέπτης περνά μια μυθοπλαστική διαδικασία: παράγοντας κάτι που είναι και δεν είναι· κανένας από τους όρους δεν ταυτίζεται με τον προηγούμενό του, τα στοιχεία της αλληγορίας παραμένουν διακριτά στην αλληγορική συγκρότησή τους. Το φυσικό πράγμα γίνεται έτσι φορέας μιας 'δημιουργημένης μνήμης' που φτάνει στην αποκείμενη μνήμη μέσα από μια γλωσσική διαδικασία που αναγνωρίζει στις λέξεις αισθητικές ποιότητες και σημασίες και όχι στα πράγματα καθαυτά.

Τα πράγματα που συναντά κανείς στη Γυάρο αποτελούν απομεινάρια *κατοίκησης* δηλαδή της ανθρώπινης δράσης που, σύμφωνα με τον Ρικέρ, συνιστά «τον ισχυρότερο δεσμό μεταξύ της χρονολογίας και του τόπου», διατηρώντας στη μνήμη μας γεγονότα που μας βοηθούν να χαρακτηρίσουμε έναν τόπο «φιλόξενο ή αφιλόξενο, με μία λέξη, κατοικήσιμο». Οι δράσεις, οι κινήσεις με τις οποίες κατοικούμε τους τόπους έχουν στο κέντρο τους έναν «πρωταρχικό τόπο», τον τόπο του σώματός μας, τα βιώματα του οποίου ανακαλούνται όταν αναγνωρίζουμε σε έναν τόπο τις μνήμες μας έτσι ώστε να τον σηματοδοτήσουμε ως *κατοικημένο.*[417] Η ανάκληση τέτοιων γεγονότων «εξυφαίνει μια οικεία μνήμη και μία που μοιράζεται με εκείνους που βρίσκονται κοντά σε κάποιον. Σε αναμνήσεις τέτοιου είδους, ο σωματικός χώρος συνδέεται αμέσως με τον περιβάλλων χώρο, ένα τμήμα κατοικήσιμης γης, με τις περισσότερο ή λιγότερο προσβάσιμες διαδρομές της, τα ευκολότερα ή δυσκολότερα να υπερπηδηθούν εμπόδια.»[418] Η άμεση σωματικότητα των αναμνήσεων ανακαλεί σε κάθε γεγονός την αισθητηριακή εμπειρία του περιβάλλοντος όπως βιώνεται από τη θέση και το κέντρο

---

[415] Μπερξόν 1991: 94. Μετάφραση δική μου.
[416] ό.π., 82-83.
[417] Ρικέρ 2006: 42-43.
[418] ό.π., 149.

του σώματος, καθώς και ενός είδους προοπτική, μια αναγνώριση των δυνατοτήτων που το περιβάλλον δίνει στο σώμα να κινηθεί και να δράσει. Επιπλέον, ανακαλείται και η παρουσία--ή απουσία--των ανθρώπων που βρίσκονται κοντά και γύρω από το σώμα· κάθε στιγμή, το σώμα βρίσκεται σε έναν τόπο και αναζητά έναν τόπο, βρίσκεται σε έναν τόπο *οικείο* αλλά μπορεί κάθε στιγμή να φεύγει προς αυτόν. Η απώλεια ή η απαγόρευση της εύρεσης ενός τέτοιου οικείου τόπου, με την εισβολή του κυρίαρχου δεσμώτη όχι μόνο στα αντικείμενα αλλά και στο σώμα, καταργεί τη δυνατότητα ενός τέτοιου τόπου. Όταν σπίτι γίνεται η ομαδική σκηνή ή το κελί της φυλακής, και μέσα τους ο εξόριστος ζει με το φόβο ανά πάσα στιγμή να εκδιωχθεί ή να βιαστεί, το σώμα του παύει να συνιστά τον *πρωταρχικό οικείο τόπο,* ο τόπος γίνεται αφιλόξενος. Οι μνήμες της κατοίκησης που επιχειρούν να μετατρέψουν τον τόπο αυτό σε τόπο φιλόξενο συγκροτούνται από τις μνήμες της αντίστασης στη βία και το μη-οικείο που φέρει το σώμα του εξόριστου: οι μνήμες του βλέμματος στον ουρανό, η φροντίδα του εαυτού και του συντρόφου, η σιωπή και η αφωνία, ακόμα και ο αυτοτραυματισμός ή η τρέλα, όταν το σώμα έχει διαχωριστεί από το νου για να κατοικήσει ένα τελευταίο καταφύγιο. Αυτή τη διττή σημασία εμβληματοποιούν τα αντικείμενα των στρατοπέδων της Γυάρου ως φυσικά ανάφορα των σημείων μνήμης του αποκειμένου.

Τέλος, οι μαρτυρίες της εξόριστης ζωής επικοινωνούν την αυτοναφορικότητα της μνήμης. Πέρα από τη σωματικότητα και την *εντοπισμένη* πραγματικότητα στην οποία αναφέρονται οι μνημονικές αφηγήσεις ως χωροχρονικό και κοινωνικό πλαίσιό τους, οι αναμνήσεις σκιαγραφούν επιπλέον την εικόνα που οι ίδιοι οι εξόριστοι σχηματίζουν για τον εαυτό τους κατά τη διαβίωσή τους εδώ, την ταυτότητα του ομιλούντα την ιδιόλεκτο της εξαίρεσης. Όπως επισημαίνει ο Ρικέρ, η ανθρώπινη μνήμη χρησιμοποιεί αναπόφευκτα αφηρημένα σημεία αναφοράς που ανήκουν σε κάποιο «κατασκευασμένο» σύστημα χωρικής περιγραφής «στα όρια βιωμένου χώρου και γεωμετρικού χώρου».[419] Η *αρχιτεκτονική* αυτή πράξη έχει αποτέλεσμα την *κατασκευή* ενός αφηγηματικού χώρου που συνυφαίνεται στο γεωμετρικό χώρο των κτισμάτων, επικάθεται και αφήνει τα σημάδια διαφόρων πολιτισμικών δράσεων και χρονικών περιόδων κατοίκησης στα υλικά του αστικού χώρου. Εάν, όπως υποστηρίζει ο στοχαστής, η πόλη προκαλεί την ανάδυση «πιο περίπλοκων παθών» από ότι η κατοικία του καθενός, επιτρέποντας την αποστασιοποίηση από το οικείο και το γνώριμο, και υπενθυμίζοντας την αγριάδα της φύσης στην οποία θεμελιώνεται η πόλη, η εξορία διαπραγματεύεται μια μεταιχμιακή ζώνη μεταξύ των δύο. Στην εξορία το *σπίτι* διαρκώς κατασκευάζεται, φροντίζεται και διαμορφώνεται μέσα από μια κοινή ομαδική συμβίωση και αντίδραση στην αρχή που προσπαθεί ανά πάσα στιγμή να το διαλύσει και να το διασπάσει κυριολεκτικά και μεταφορικά. Η βία που χρησιμοποιείται επί των πραγμάτων και επί των σωμάτων αντιπαρατίθεται σε αυτή τη θεμελιώδη *αρχιτεκτονική πράξη της κατοίκησης* που φτιάχνει στον χώρο ένα υλικό σπίτι για να στεγάσει τον άνθρωπο. Σε αυτή την πάλη, τελικά, η εξουσία αμφισβητεί και καταργεί τα χαρακτηριστικά του *σπιτιού* ώστε αυτό γίνεται δημόσιο/ κοινό και στη συνέχεια διαρρηγνύει την ακεραιότητα του σώματος *ως σπιτιού*. Στη διάλυση του λόγου, η αυτοαναφορικότητα της μνήμης καταργείται καθώς καταργείται η ικανότητα της σκέψης και της συνείδησης του εαυτού· στην αφωνία και την τρέλα που βιώνουν ορισμένοι εξόριστοι ως οριακές καταστάσεις, το καθεστώς κράτησης έχει επιτύχει τη διάλυση του σπιτιού-σώματος.

τίτλος: [γενικό / συγκεκριμένο]

φυλακή: [*νησί / κτίριο / Ελ Ντάμπα*]

γράμματα: [*λογοκρισία*]

σπίτι: [*σκηνή / φυλακή*]

πέτρα: [*σωροί πέτρας / κτίσματα]*

τάφος: [*νεκροταφείο*]

νερό: [*πηγάδι]*

---

[419] Ρικέρ 2006: 150.

Ο τίτλος, η *inscriptio* ως τρίτος όρος του αλληγορικού σχήματος, συνιστά το όνομα του εκθέματος, μια ουσιώδη περιγραφή που οριοθετεί το συμβολικό αντικείμενο σε σχέση με άλλα πράγματα τη στιγμή που το τοποθετεί μέσα σε ένα υπάρχον εννοιολογικό και πολιτισμικό πλαίσιο. Το κύριο όνομα *συγκροτεί* ένα σημείο, διαχωρίζοντάς το από άλλα τεμάχια της γλώσσας, ενώ ένας περιφραστικός τίτλος συσχετίζει διαφορετικά ονόματα με σκοπό να αποδώσει κάποιο χαρακτηριστικό νόημα στο αντικείμενο που ονοματίζει. Έτσι, ένας περιφραστικός αλληγορικός τίτλος βρίσκει το νόημά του/ ερμηνεύεται μονάχα σε σχέση με το ίδιο το φυσικό πράγμα και την περιγραφή που το συνοδεύει. Με αυτή την έννοια, το *αλληγορικό σημείο* προσδιορίζεται από την ερμηνεία που παράγει ο συσχετισμός των τριών τμημάτων του στη δημιουργική μυθοπλασία του αναγνώστη. Για τον Μπένγιαμιν, ο μεταφορικός χαρακτήρας αλληγορικών σχημάτων αποτελούμενων από ιστορικά αντικείμενα κατασκευάζει μια σκηνή, ένα πεδίο θέασης στο διάκενο μεταξύ παρελθόντος και παρόντος, κυριολεκτικού ονόματος και μεταφορικής περιγραφής, όπου οι *εικόνες* που προκύπτουν ως ερμηνείες των συμβολικών συγκροτήσεων τείνουν διαρκώς προς την εξαφάνισή τους[420] ως στιγμιαίες λάμψεις αναγνώρισης που διαλύονται την επόμενη στιγμή για να διερωτηθούν εκ νέου για το νόημα των αντικειμένων.

Εάν το έκθεμα της αποκείμενης μνήμης της εξορίας συνιστά ταυτόχρονα μια διαδικασία κατασκευής ενός νέου πολιτισμικού αντικειμένου και την ενσωμάτωσή του σε ένα υπάρχον σύστημα αξιών και νοημάτων, αλλά και την κριτική παρακολούθηση αυτής της διαδικασίας, ο *τίτλος* είναι το πεδίο-κλειδί για τη σύγκριση του γενικού με το ειδικό: στον τίτλο ως αρχή και τέλος μιας διαδικασίας κατανόησης επικεντρώνεται η προσπάθεια έκθεσης ενός συμβολικού *σύμπαντος* της εξορίας ως 'αστερισμού' που δανείζεται κοινές λέξεις από την *πόλη* για να αναφερθεί σε συνθήκες και «συνήθειες» που προσθέτουν 'ανατρεπτικές' και 'ιδιαίτερες' σημασίες στα πράγματα. Στα *σημεία μνήμης,* το πρώτο μέρος του τίτλου αποδίδει το φυσικό πράγμα με το όνομα ενός γενικού είδους, έτσι ώστε στο δεύτερο μέρος ονοματίζεται το συγκεκριμένο αντικείμενο/ τόπος που αντιστοιχεί στον πρώτο όρο στην εξορία ως, έτσι ώστε ο δεύτερος όρος γίνεται το 'σημαινόμενο' του πρώτου όρου ως 'σημαίνοντος'. Οι διακριτοί όροι συνιστούν συμπαγή, πλήρη σημεία με κυριολεκτικά σημαινόμενα· στη συσχέτισή τους στον διπλό τίτλο προκύπτουν συνάφειες που αποσταθεροποιούν τα συμπαγή νοήματα των διακριτών όρων, σε ένα πέρασμα από μια λέξη σε μια φράση. Ενόσω ο επισκέπτης χρησιμοποιεί γνώριμες αναφορές του πρώτου όρου για να κατανοήσει το περιεχόμενο του δεύτερου όρου ως μέρος της *αντικειμενοποίησης* του πολιτισμικού αντικειμένου της εξορίας, οι συνάφειες που προκύπτουν αποκαλύπτουν ένα παράδοξο σημασίας. Η γειτνίαση των όρων εμποτίζει τα δύο σημαίνοντα με μια αρνητική περίσσια σημασίας που καταργεί το γνώριμο σημαινόμενό τους ή συσκοτίζει τις αναφορές τους. «Ο τίτλος ονοματίζει το αντικείμενο που λείπει από το πεδίο του απεικονιζόμενου».[421] Ο επισκέπτης καλείται τότε να ανατρέξει τόσο στο υλικό πράγμα ως τεκμήριο των καταστάσεων που περιγράφει ο τίτλος, ή στην περιγραφή-μαρτυρία που εξηγεί το ειδικό όνομα μιας λειτουργίας ή αντικειμένου στο συμβολικό σύμπαν της Γυάρου. Κατά περίπτωση, οι τίτλοι των *σημείων μνήμης* που προτείνονται είτε αναφέρονται στους τρόπους που στην εξορία συγκεκριμένες λειτουργίες ταυτίστηκαν με έννοιες που σήμερα θεωρούμε το απαγορευμένο αντίθετό τους—π.χ. γράμματα=λογοκρισία—είτε περιέχουν εντελώς ιδιωματικούς όρους—π.χ. φυλακή=Ελ Ντάμπα. Το κενό κατανόησης που δημιουργείται στην ανάγνωση του τίτλου *κινεί* τον επισκέπτη προς το πράγμα και την περιγραφή-μαρτυρία, έτσι ώστε από μια αφηρημένη συνειρμική διαδικασία περνάει σε μια συγκεκριμένη αφήγηση και υλικό πράγμα. Επιστρέφοντας στη συσχέτιση τίτλου-πράγματος-περιγραφής, ο επισκέπτης χρειάζεται να απομακρυνθεί από το *σημείο μνήμης* για να το κατανοήσει, ενεργοποιώντας στη φαντασία του μνήμες και αναφορές της δικής του ζωής σε μια διαλεκτική προσέγγιση της ζωής του εξόριστου.

---

[420] Ρίχτερ 2007: 55-62.
[421] Ζίζεκ 2006: 257.

6 _ 3 Η εμπειρία των *σημείων μνήμης*

Τα *σημεία μνήμης* που προτείνονται για τη Γυάρο επιχειρούν να μεταδώσουν τη μνήμη συγκεκριμένων ανθρώπων και των ιδιαίτερων εμπειριών τους μέσα από τη *γλώσσα* ως φορέα ηθικών αξιών, κοινά κατανοητών και συμβατικών νοημάτων. Η μεταφορικότητα των μαρτυριών όσων έζησαν την εξαίρεση από την πολιτική οργάνωση γίνονται το μέσο επικοινωνίας της αποκείμενης μνήμης διαμέσου των ανθρώπων και του χρόνου. Τα *σημεία μνήμης* δεν καλούν τον επισκέπτη να *υποδυθεί* μιμητικά τις αφηγήσεις για την έγκλειστη ζωή, αλλά τον εμπλέκουν στη συμβολική αναγνώριση αυτής της «δύσκολης» μνήμης· ενεργοποιώντας προσωπικές αναφορές και αξίες της κοινής γλώσσας για τον επισκέπτη ως πολιτισμικό υποκείμενο διαμορφωμένο από ατομικές εμπειρίες και ως μέλος μιας ορισμένης κοινωνίας, τα *σημεία μνήμης* της εξορίας καταδεικνύουν την αποκείμενη συνθήκη ως το σημείο αποσταθεροποίησης της συμβατικής γλώσσας στο όρια που η γλώσσα εγγράφει στο σώμα καίριες απαγορεύσεις για να προστατέψει την ανθρώπινη τρωτότητά μας.

Σύμφωνα με τους Λακόφ και Τζόνσον, οι όροι που χρησιμοποιούμε όταν αναφερόμαστε στις λειτουργίες καθημερινών αντικειμένων εντάσσονται σε πλαίσια σκέψης που εκφράζουν τη σχέση μας με τον κόσμο με κεντρική αναφορά την ενσώματη υπόστασή μας καθεαυτή, έτσι ώστε όταν μιλάμε για τον εγκλεισμό αυτό που αποσταθεροποιείται στην αντίληψη του λόγου είναι η ακεραιότητα αυτής της υπόστασης σε σχέση με τον κόσμο. Οι *χωρικές ιστορίες* για την εξορία με τους όρους του Ντε Σερτώ[422] εκφράζουν και οργανώνουν [αρθρώνουν] τις ιδιαίτερες χωρικές σχέσεις της έγκλειστης ζωής ως προς τους περιορισμούς της κίνησης από τη μία πλευρά και της έκθεσης σε μια βία που διαρρηγνύει δεδομένα όρια που συγκροτούν την αντίληψη της ακέραιας υπόστασής μας, αλλά και τις αντιστάσεις σε αυτές τις ρήξεις συμβατικών κανόνων. Τα *σημεία μνήμης* επιχειρούν να σηματοδοτήσουν στο φυσικό τόπο τις πολυεπίπεδες *χωρικότητες* που παράγουν οι επιτελέσεις αυτών των ειδικών κανόνων από δεσμώτες και κρατούμενους, ανασυντάσσοντας μια «άλλη γλώσσα» από την κοινή γλώσσα, έναν «άλλο κόσμο» ως λογική τάξη στο στρατόπεδο φυλάκισης της Γυάρου. Στα *σημεία μνήμης* τα υλικά πράγματα γίνονται δείκτες της ιδιαίτερης χωρικής τάξης μεταξύ επιτρεπτού και απαγορευμένου που διαμορφώνει διαφορετικά τη σχέση μεταξύ σώματος και κόσμου, όπως την αρθρώνει η γλώσσα των κρατούμενων: έκθεμα της μνήμης της εξαίρεσης είναι οι τρόποι που η γλώσσα των πρώην εξόριστων συγκροτεί και εκφέρει νέες ποιότητες συνύπαρξης με τους άλλους ως τρόποι διαχείρισης των κανόνων της πειθαρχημένης διαβίωσης.

Στο *Μνήμη και Ύλη,* αναφερόμενος στην αναγνώριση των εικόνων από το νου, ο Μπερξόν εξηγεί ότι οι μηχανισμοί μνήμης συνδέουν τις κιναισθητικές *συνήθειες* που έχουμε διαμορφώσει από παρελθούσες εμπειρίες και γεγονότα που ανακαλούμε συνειδητά, έτσι ώστε να αντιληφθούμε στο παρόν αντικείμενα ή καταστάσεις. Η αντίληψη σημαίνει μια τεχνική συσχετισμού και σύγκρισης μνήμης-εικόνων [memory-images] και νέων βιωματικών εικόνων, έτσι ώστε κάθε νέο αντικείμενο περιγράφεται και αναγνωρίζεται μέσα από την προσαρμογή γνώριμων κινήσεων στο παρόν αντιληπτικό περιβάλλον. Το άγνωστο αντικείμενο προσλαμβάνεται μέσω της μεταφοράς γνώριμων εικόνων και λεπτομερειών στη νέα εμπειρία, νοηματοδοτείται δηλαδή μέσα από υποθέσεις που τοποθετούν το νέο αντικείμενο σε ένα γνώριμο πλαίσιο κατανόησης. Παρόλα αυτά, η νέα αντίληψη δε συνιστά απλά επανάληψη μιας προηγούμενης αντιληπτικής διαδικασίας αλλά τελικά συγκροτείται μέσα από το δημιουργικό *αναστοχασμό* [reflection], «την προβολή, έξω από τον εαυτό μας, μιας ενεργητικά δημιουργημένης εικόνας, ίδιας με, ή παρόμοιας με, το αντικείμενο πάνω στο οποίο έρχεται να πάρει σχήμα.»[423] Έτσι, η αντίληψη συνιστά μια κυκλική κίνηση μεταξύ μνήμης και φαντασίας, μια διαδικασία αποστασιοποίησης από το πραγματικό αντικείμενο στις μνημονικές εικόνες και τις συμβολικές αξίες και κινήσεις που φέρουν, πίσω στο πραγματικό αντικείμενο—η κίνηση αυτή περιλαμβάνει τόσο τυχαίους συνειρμούς από ένα μνημονικό στοιχείο σε ένα άλλο, όσο και την άρρηκτη «αλληλεγγύη» του νου με το αντιληπτικό αντικείμενο στο οποίο πάντοτε αναφέρεται η σκέψη. Όσον αφορά στις κινήσεις επιτέλεσης των συνήθειών μας, με τις οποίες διαχειριζόμαστε καθημερινά τα αντικείμενα, τα ελέγχουμε και τους αποδίδουμε *χρησιμότητα* στα πλαίσια *ωφέλιμων πράξεων* που μας τοποθετούν σε ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό ανήκειν, οι κινήσεις αυτές διαμορφώνονται και επικαιροποιούνται διαρκώς σε κάθε νέο κοινωνικό περιβάλλον και συμβάν μέσα από την

[422] Ντε Σερτώ 1988: 115.
[423] Μπερξόν 1991: 102.

επαναληπτική σύνθεση και ανασύνθεσή τους με νέους συνδυασμούς και τρόπους—«μια κίνηση έχει μαθευτεί όταν το σώμα την έχει κατανοήσει».[424] Αντίστοιχα, όταν το σώμα κληθεί να μάθει μια νέα δύσκολη κίνηση, δεν αρκεί να κατανοήσουμε αδρά τις επιμέρους κινήσεις της, αλλά κάθε παραμικρή λεπτομέρεια της συγκεκριμένης κίνησης *με το σώμα.* Η σωματική αυτή εμπέδωση δε σημαίνει απλά μια μιμητική εκπαίδευση, αλλά εγγράφει τις κινήσεις που μαθαίνουμε ως συμβολικά αποδεκτές πολιτισμικές συμπεριφορές. Όπως υποστηρίζει η Μαντόγλου, η κοινή κατανόηση του κόσμου προϋποθέτει ότι το σύνολο των μελών μιας κοινότητας επιτελεί με παρόμοιο τρόπο τις λειτουργίες χρήσιμων αντικειμένων, τοποθετώντας τις σε βαθύτερο επίπεδο αντίστοιχα σε κοινά πλαίσια δικαίου, ηθικών αξιών και της συμβολικής οργάνωσης της κοινωνίας.

Η μεταδοτικότητα του εξόριστου λόγου ως προς την αποκείμενη διάσταση της ζωής στη Γυάρο εντοπίζεται στο σημείο που οι μαρτυρίες τεκμηριώνουν τη στρεβλή χρήση και συμβολική αξία των αντικειμένων στην οργάνωση ζωής με πρόθεση την ψυχική και σωματική εξόντωση των κρατούμενων. Η εμπειρία του αποκειμένου αναδύεται ενόσω ο επισκέπτης επιχειρεί να συσχετίσει τα περιγραφικά κείμενα των *σημείων μνήμης* με το υλικό πράγμα που βρίσκεται μπροστά του: μην έχοντας βιώσει την εξορία, ο σύγχρονος πολίτης *διαβάζει* τις αφηγήσεις προϋποθέτοντας τις δικές του γνώριμες σημασίες για τα πράγματα, τις ωφέλιμες κινήσεις και χρήσεις της αστικής καθημερινότητας κατά την κίνηση που ο Μπερξόν περιγράφει ως αποστασιοποίηση από το πραγματικό αντικείμενο με σκοπό την αντιληπτική του αναγνώριση μέσα από γνώριμες μνημονικές εικόνες. Επιστρέφοντας στη μαρτυρία, η περιγραφή τεκμηριώνει μια *άλλη* χρήση, διαφορετική από την παραδεδεγμένη: η πρόσληψη των πραγμάτων και των σημασιών τους αναφέρεται σε μια άλλη χρήση τους, έναν διαφορετικό τρόπο ύπαρξης στον κόσμο. Η απέχθεια για το πράγμα ως *αποκείμενο* προκύπτει όταν η αφήγηση επισημαίνει μια ριζική διαφορά χρήσης που καταργεί την ωφέλιμη αξία των δράσεων όπως αυτές εμπλέκουν κοινά αντικείμενα—το θεμέλιο της πολιτικής συγκρότησης να προστατεύει τη ζωή και μάλιστα την ηθική και ευχάριστη ζωή. Οι πρακτικές της εξορίας επιθέτουν μια αρνητική περίσσια αξίας που αποσταθεροποιεί βίαια τη σταθερότητα του συμβολικού νοήματος ενός ονόματος, το πράγμα γίνεται συμβολικά *αδιανόητο, μη-διατυπώσιμο* με τη γλώσσα παρά μόνο ως σωματική αντίδραση αποτροπιασμού, *άρνησης.* Το σώμα αρνείται να μάθει τη νέα κίνηση, επειδή η 'δυσκολία' της απειλεί τη γνώση του εαυτού του ως ακέραιο σώμα: αυτό ισχύει όταν αναφερόμαστε σε ακραίες καταστάσεις όπως βασανισμό, αλλά μπορεί να προκύπτει όταν π.χ. τα σώματα πρέπει να έρθουν τόσο κοντά, όπως στον κοινόβιο ύπνο της σκηνής. Καθώς οι περιγραφές γεννούν εικόνες που ο επισκέπτης προσπαθεί να συνθέσει με τη φαντασία του μέσα από τις δικές του μνήμες και καθώς «η εικονική εικόνα τείνει προς την εικονική αίσθηση και η εικονική αίσθηση προς πραγματική κίνηση»,[425] ο νους τείνει ταυτόχρονα να διακρίνει στα ενεργητικά ρήματα των αφηγήσεων μια γενικότερη δράση και μια ευρύτερη πρόθεση. Ταυτόχρονα, οι ακριβείς περιγραφές ενεργοποιούν τη μνήμη συγκεκριμένων σωματικών κινήσεων και αισθήσεων του επισκέπτη, ενώ ο νους αναγνωρίζει *υποθετικά* την πρόθεση των κινήσεων και των πράξεων που αναφέρονται στις μαρτυρίες με τη βεβαιότητα πως αυτές *συνέβησαν*: ο νους ακυρώνει την επιθυμία να αναλογιστεί την αβάσταχτη σημασία των περιγραφών όταν αυτές καταλήξουν στη φαντασία μιας σωματικής αίσθησης ή μιας εμπρόθετης κίνησης που απειλεί ριζικά το σώμα, το πράγμα-ερείπιο γίνεται αποκρουστικό και απωθείται, οι λέξεις εκκενώνονται και αναδύεται ξαφνικά η συγκίνηση που αναφέρει η Κρίστεβα ως το όριο της αντίληψης που εκδηλώνει το όριο της συμβολικής τάξης, ως απαγορεύσεων ή προσωπικών δυσάρεστων βιωμάτων.

Ορίζοντας τις *συγκινήσεις,* οι Oatley και Jenkins στο *Συγκίνηση, Ερμηνείες και Κατανόηση*, αναφέρονται στις συγκινήσεις ως «το επίκεντρο της ανθρώπινης ψυχικής ζωής» και όχι ως μια περιφερειακή έκφραση του ανθρώπινου ψυχισμού. Οι συγκινήσεις ως ψυχικές διεργασίες είναι καθοριστικές για τη διαμόρφωση και τη διατήρηση ή τη διακοπή σχέση ατόμου-περιβάλλοντος σε θέματα κρίσιμης σημασίας για το άτομο. Με τον όρο *συγκίνηση* εννοούνται τόσο οι συναισθηματικές εκδηλώσεις όσο και η ικανότητα αξιολόγησης σε σημαντικά ή ασήμαντα ζητήματα, καθώς και η ικανότητα λήψης αποφάσεων. Εξαιρετικά κρίσιμη για την εμπειρία μνήμης της εξορίας που πραγματεύεται η παρούσα έρευνα είναι η αναφορά των συγγραφέων στην εργασία του Antonio Damasio (1994). Ο ερευνητής εντοπίζει στον ανθρώπινο εγκέφαλο ένα «σύστημα

[424] Μπερξόν 1991: 131.
[425] ό.π.

κοινωνικοσυναισθηματικού προσανατολισμού» που συντελεί στη λειτουργία αναγνώρισης ορισμένων επιλογών δράσης μέσω των συναισθημάτων, ταυτόχρονα αποκλείοντας άλλες: «Οι συγκινήσεις είναι απαραίτητες επειδή όταν σχεδιάζουμε τη ζωή μας αντί να εξετάσουμε κάθε επιλογή αποκλείουμε συναισθηματικά ορισμένα ενδεχόμενα. Δεν εξετάζουμε καν αποφάσεις που θα μπορούσαν να είναι κοινωνικά απαγορευτικές.»[426] Το σύστημα αυτό προσανατολισμού *είναι το ίδιο το σώμα* καθώς «τα συγκινησιακά γεγονότα βιώνονται ως σωματικές αντιδράσεις» που, ως «σωματικοί δείκτες» αποτελούν αντικείμενο εκμάθησης του κοινωνικού ατόμου· ο συγκινησιακός αυτός κώδικας μπορεί να ανακαλεί δυσάρεστα συναισθήματα από μια εμπειρία του παρελθόντος που ζημίωσε το άτομο ή όταν φανεί η πιθανότητα μιας κοινωνικά απαγορευμένης και ζημιογόνας συνθήκης χωρίς απαραίτητα η κατάσταση αυτή να χρειάζεται να βιωθεί ή μια παλιότερη κατάσταση να επαναληφθεί στο παρόν. «Η υπόθεση του Damasio λέει ότι μολονότι η καταγωγή των συγκινήσεων είναι σωματική, καθώς μαθαίνονται και καθιερώνονται μπορούν να προκύψουν αποκλειστικά στο νου μας, χωρίς να χρειάζονται πλέον την παρακαμπτήριο επανατροφοδότησης μέσω του σώματος.»[427] Η σωματική έκφραση των συγκινήσεων μπορεί με αυτή την έννοια να ενεργοποιείται από αποκλειστικά νοητικά ερεθίσματα ή υποθέσεις, και συνιστά έναν τρόπο διαχείρισης και αντιμετώπισης του απρόσμενου και του άγνωστου: εάν το φυσικό ανθρώπινο σώμα μας ενέχει τον περιορισμό της παρουσίας σε έναν συγκεκριμένο τόπο κάθε φορά, με ένα συγκεκριμένο ορίζοντα προοπτικής του περιβάλλοντος και των δυνατοτήτων δράσης ή γεγονότων που μπορεί να προκύψουν, γίνεται απαραίτητος ένας μηχανισμός διάκρισης των ωφέλιμων ή καταστροφικών επιλογών, των ατομικών στόχων αλλά και μιας γενικότερα λειτουργικής κοινωνικής υποδομής. Οι συγκινήσεις συγκροτούν έναν τέτοιο μηχανισμό που δρα μαζί με τη λογική,

> Τα συναισθήματα και η δυνατότητά τους να καθοδηγούν και να διαχειρίζονται τη σκέψη με γενικότερους τρόπους είναι πιο θεμελιώδη. Αντισταθμίζουν τις ατέλειες της σκέψης, [και] εξασφαλίζουν την υποδομή της κοινωνικής ζωής: τα σχέδια που προκαλούν είναι κυρίως σχέδια που περιλαμβάνουν τρίτους. […] Η ετοιμότητα που παράγουν οι συγκινήσεις περιλαμβάνει περιγραμματικές δομές για συγκεκριμένους τρόπους του σχετίζεσθαι.[428]

Τα «συγκινησιακά γεγονότα ή συμβάντα», προσωρινές δηλαδή συναισθηματικές και σωματικές αντιδράσεις,[429] στα οποία καταλήγει η εμπειρία του αποκειμένου σημαίνουν την ενεργοποίηση του ψυχικού μηχανισμού προσανατολισμού του ατόμου μέσα στην κοινωνία, σε σχέση με τους άλλους. Το απόθεμα της συναισθηματικής μνήμης που εκδηλώνεται ως αποκρουστική ποιότητα στην ανάγνωση αφηγήσεων για την εξορία, αναφέρεται σε έναν κοινωνικά εγγεγραμμένο κώδικα θεμελιωδώς επιθυμητού και απαγορευμένου σε συνδυασμό με προσωπικές βιωματικές μνήμες και αναφορές. Η εμπερία των *σημείων μνήμης* εμπλέκει δύο επίπεδα δεδομένου, δηλαδή ένα τετελεσμένο συμβάν που αφηγείται η μαρτυρία, και ένα υποθετικό συμβάν που 'πλάθει' η ανάγνωση του επισκέπτη. Η 'πλασματική' ή 'φανταστική' μνήμη παράγεται στο πεδίο συγκρισιμότητας μεταξύ οικείων και ανοίκειων λεκτικών αναφορών όταν το αίσθημα του αποκειμένου εκκενώνει τα επιμέρους λεκτικά σημεία από το κυριολεκτικό σημαινόμενό τους. Τότε, όπως περιγράφει η Κρίστεβα, η κατανόηση στρέφεται στα σημαίνοντα ως ηχητικές, απτικές, οπτικές ποιότητες ώστε ο λόγος γίνεται 'πράγμα', οι λέξεις αποκτούν υφή και παράγουν νέα συμβολικά σχήματα μέσα από το αισθητικό μόρφωμα των λεκτικών συναφειών. Όταν το νέο σχήμα που παράγεται κατανοείται ως απειλητικό και αρνητικό συμβαίνει η ξαφνική εισβολή της συγκίνησης, μιας συναισθηματικής απόφασης ότι το υποκείμενο οφείλει να απομακρυνθεί από αυτή την 'πλασματική' αλλά αληθοφανή συνθήκη. Έτσι, το αποκείμενο 'πράγμα' προκύπτει ως γλωσσικό συμβάν που αντιστέκεται στην κατασκευή ενός διανοητού σχήματος. Προς αυτή την κατεύθυνση λειτουργούν τόσο η γενικότερη *μεταφορικότητα* της γλώσσας,[430] δηλαδή η ιδιότητά της να επικοινωνεί και να μεταδίδει πληροφορίες για κάτι μη-γλωσσικό μέσω της κυριολεκτικής αναφοράς της σε υλικά πράγματα ή πραγματικά συμβάντα, όσο και το ρητορικό σχήμα της *μεταφοράς* που γεννά νέους εννοιολογικούς συσχετισμούς.

Η αίσθηση του αποκειμένου ως αποτροπιασμός και απώθηση δε συμβαίνει μέσα από το κυριολεκτικό βίωμα της αποκρουστικής υλικότητας ενός πράγματος ούτε μέσα από τη συμπαγή

---

[426] Oatley & Jenkins 2004: 226.
[427] ό.π., 227.
[428] ό.π., 228.
[429] ό.π., 229.
[430] Λακόφ & Τζόνσον 2005: 25.

σύνδεση μιας αφηρημένης έννοιας με ένα ορισμένο πράγμα ως απεχθές: τα ερείπια της Γυάρου πριν συμβολοποιηθούν ως μνημονικά θραύσματα είναι απλά υλικά σώματα, *πράγματα,* ενώ η μνημονική επισήμανσή τους δεν αναφέρεται στην αποκρουστική ποιότητα των ίδιων ως υλικά αλλά στις απεχθείς χρήσεις τους. Η περιγραφή συνδέεται με το υλικό πράγμα, ως τεκμήριο, αλλά *άχρηστο* αντικείμενο ως προς τη λειτουργική του αξία· τα κτίσματα της Γυάρου είναι φθαρμένα σε βαθμό που γίνονται σχήματα, περιγράμματα των χρήσιμων αντικειμένων που υπήρξαν—εκτός ίσως από το κτίριο των φυλακών—τα πράγματα-ερείπια που συνιστούν το υλικό πράγμα του *σημείου μνήμης* 'είναι και δεν είναι' αυτό που περιγράφουν οι μαρτυρίες. Το ερείπιο γίνεται αναφορικό μιας αποτρόπαιας μνήμης, χωρίς να είναι το ίδιο αποκρουστικό. Έτσι, η κατάληξη της συγκίνησης ως εκδήλωση του αποκειμένου στα *σημεία μνήμης* συμβαίνει διαμέσου μιας γλωσσικής διαδικασίας που *μεταφέρει* αναφορέες σε αρνητικές ποιότητες του πραγματικού χωρίς η αισθητηριακή εμπειρία του *σημείου μνήμης* να περιλαμβάνει οτιδήποτε αρνητικό. Επομένως, η εμπειρία του αποκειμένου που προκύπτει δε συνιστά κυριολεκτικό βίωμα κάτι απεχθούς, ώστε να αναφερόμαστε σε μια εμπειρία που αισθητικοποιεί το πολιτικό με τους όρους του Μπένγιαμιν. Η αίσθηση του αποκειμένου που δημιουργεί η τριμελής συγκρότηση των *σημείων μνήμης* διανοίγει έναν 'στοχαστικό χρόνο' κατά τον οποίο ο επισκέπτης χωρίς να έχει άμεσα ένα δυσάρεστο βίωμα καλείται να συλλογιστεί τη «σχεσιακότητα» της σημερινής κοινωνικής συνθήκης σε σχέση με καθημερινές λειτουργίες και πολιτισμικά αντικείμενα. Το αλληγορικό *σημείο μνήμης* ως μεταφορικό σχήμα και όχι ως όνομα του πράγματος που τίτλος και περιγραφεί επιγράφουν καλεί τον επισκέπτη να συλλογιστεί για την ευρύτερη σημασία των γλωσσικών όρων που καθορίζουν τα συμβολικά όρια και την αξία τους ως πραγματικά αντικείμενα, μέσα από την αποσταθεροποίηση του σημαίνοντος που προκαλεί η γειτνίαση των όρων μεταξύ τους. Πώς το *νησί* είναι *φυλακή*, πώς *σπίτι* είναι η *σκηνή*, πώς *γράμματα* είναι η *λογοκρισία*;

φυλακή το *νησί* / φυλακή *κτίριο* / φυλακή *Ελ Ντάμπα*

γράμματα *λογοκρισία*

σπίτι *σκηνή* / σπίτι *φυλακή*

πέτρα *σωροί πέτρας* / πέτρα *κτίσματα*

τάφος *νεκροταφείο*

νερό *πηγάδι*

Στον διπλό τίτλο των *σημείων μνήμης*, η παράθεση γενικού είδους [*σπίτι, πέτρα, νερό, τάφος, κ.τ.λ.]* και του συγκεκριμένου είδους που 'αντιστοιχεί' στο γενικό αυτό αντικείμενο στη γλώσσα της εξορίας λειτουργεί μεταφορικά, καθώς «παρομοιάζει» ένα γνώριμο από την *πόλη* πράγμα, με τις όποιες συγκεκριμένες αναφορές έχει ο επισκέπτης, με ένα βιωματικά άγνωστο αντικείμενο και συνθήκη χρήσης. Ο Ρικέρ, στο δοκίμιο «Η Μεταφορική Διαδικασία ως Γνώση, Φαντασία και Συναίσθημα» παρατηρεί πως ο μεταφορικός λόγος επικοινωνεί μια σειρά εικόνων και συναισθημάτων που αποδίδουν «μη-μεταφράσιμες πληροφορίες» με «συνταγματική» σημασία για τη θεώρηση της αλήθειας και της πραγματικότητας. Η *λειτουργία εξεικόνισης [pictorial function]* που χαρακτηρίζει τις μεταφορικές εκφράσεις ενεργοποιεί τη φαντασία «εμφανίζοντας μια αίσθηση» για τον λόγο, τις λέξεις έτσι ώστε αυτές να αποκτούν τελικά κάποια *μορφή,* κάποιο *σχήμα,* μια υλική υφή. Η ορατότητα αυτή του λόγου σχηματίζεται μέσω μιας *απόκλισης* [deviance] που αποσταθεροποιεί το συμπαγές νόημα ενός ονόματος καθεαυτού, φέρνοντάς το σε εγγύτητα με ένα άλλο όνομα με τρόπο *κατηγορηματικό*, υποδεικνύοντας μια στιγμή καινοφανούς «εικονικής» [pictorial or iconic] αναγνώρισης. Η απόκλιση αυτή δε συμβαίνει σε επίπεδο *λέξης* αλλά σε επίπεδο *πρότασης*, έτσι ώστε η επιτυχής μεταφορά δεν υποκαθιστά έναν όρο με έναν άλλον, ένα νοηματικό περιεχόμενο με ένα άλλο, αλλά παράγει μια νέα κατηγορηματική δομή—ένα επιπλέον σημαινόμενο για το σημαίνον.

> Με άλλα λόγια, το μεταφορικό νόημα δε συνίσταται απλά σε μια σημασιολογική σύγκρουση αλλά στο *νέο* κατηγορηματικό [predicative] νόημα που αναδύεται από την κατάρρευση του κυριολεκτικού νοήματος, δηλαδή, από την κατάρρευση του νοήματος που αποδίδεται εάν βασιστούμε μόνο στις

κοινές ή συνήθεις λεξικές αξίες των λέξεών μας. Η μεταφορά δεν είναι το αίνιγμα αλλά η λύση του αινίγματος.[431]

Το καινοφανές νόημα που παράγεται κατά τη μεταφορική διαδικασία προκύπτει ενόσω η λειτουργία της *ομοιότητας* μεταξύ των όρων λειτουργεί αντίστοιχα και σε ομοιογένεια με «την παραδοξότητα και τη φρεσκάδα» του νέου εννοιολογικού συσχετισμού τους, με την προϋπόθεση ότι η παραδοξότητα αυτή κρίνεται ως *αποδεκτή* εντός της υπάρχουσας συμβολικής τάξης.[432] Με άλλα λόγια, η μεταφορικότητα μιας πρότασης διατηρείται, εμμένει επειδή δύο έννοιες «συμφιλιώνονται» μέσω της δημιουργικής δράσης της φαντασίας, παρά τη λογική μεταξύ τους «απόσταση» και ενόσω αυτή η αρχική *ανομοιότητα* παραμένει ορατή. Η μεταφορική λειτουργία εμπλέκει τόσο το *βλέπειν* όσο και το *σκέπτεσθαι*, καθώς η δημιουργική φαντασία, *διαμέσου και παρά* τις όποιες σημασιολογικές συγκρούσεις των επιμέρους όρων, καταφέρνει να παράγει είδη τα ειδοποιά εννοιολογικά χαρακτηριστικά τους ενώ βρίσκονται ακόμα σε εκκρεμότητα και σύγκρουση.[433] Έτσι, ο διπλός τίτλος των *σημείων μνήμης* δημιουργεί μια μεταφορική δομή που περνά από τη λειτουργία της μνήμης σε εκείνη της φαντασίας, εναλλάσσοντας το βαθμό του δεδομένου [givenness] μεταξύ των δύο αντικειμένων. Στο δοκίμιό του «Η Λειτουργία της Μυθοπλασίας στο σχηματισμό της Πραγματικότητας», ο ίδιος στοχαστής εντοπίζει την ουσιαστική διαφορά των εικόνων μνήμης και των μυθοπλαστικών εικόνων στο επίπεδο που κάτι είναι δεδομένο δηλαδή κάτι υπήρξε ως πραγματικό και ανακαλείται, ή είναι πλασματικό, ανύπαρκτο [unreal] και από τη γλωσσική αναφορά του εκλείπει το υλικό ανάφορο.[434] Η «μεταφορική αίσθηση» προκύπτει μεταξύ της δύναμης της παραγωγικής φαντασίας να σημασιοδοτεί έννοιες και της αναπαραστατικής φαντασίας να αναφέρεται σε συγκεκριμένες ψυχικές καταστάσεις.

Οι περιγραφές των *σημείων μνήμης* υπαινίσσονται τις συγκεκριμένες υποκειμενικές εμπειρίες, ταυτότητες, κοινωνικά και συμβολικά πλαίσια των πραγματικών εξόριστων της Γυάρου με τις οποίες οι σημερινοί επισκέπτες έρχονται σε διάλογο. Η χρήση κοινής γλώσσας από τους εξόριστους, με όποιες προσαρμογές εντός της ιδιόλεκτου της εξορίας, επιτρέπει την ανάδυση ενός άλλου *μεταφορικού λόγου:* η κυριολεκτική σημασία των λέξεων σύμφωνα με τα συνήθη νοήματα των πραγμάτων στην αστική ζωή σε αρκετές περιπτώσεις παύει να ισχύει, έχοντας αντικατασταθεί από τις ειδικές συνθήκες, καταστάσεις και χρήσεις του εγκλεισμού. Ο *ουρανός* γίνεται απροσπέλαστος στο βλέμμα από το κελί της φυλακής, εικόνα ελευθερίας στη νυχτερινή αϋπνία της σκηνής, φορέας ελπίδας για τη διάδοση της ύπαρξης της φυλακής στις εναέριες φωτογραφήσεις ξένων δημοσιογράφων. Οι περιγραφές που επιγράφουν τα *σημεία μνήμης* αποδίδουν το πλεόνασμα σημασίας που η εξορία παράγει για τους λεκτικούς όρους του τίτλου, κατευθύνοντας τη φαντασία ως προς τις εικόνες που θα παράξει ώστε να «αναγνώσει» την εννοιολογική σχέση μεταξύ γενικού και ειδικού ονόματος. Όπως σημειώνει ο Ρικέρ, η φαντασία περνά στην εξεικονιστική λειτουργία μέσω της λεκτικής, παράγοντας «δεμένες» [bound] εικόνες που «προκύπτουν και ελέγχονται» από τα γλωσσικά στοιχεία. Η αξία της μεταφοράς να παράγει κατηγορηματικά νοήματα για τα πράγματα και προς την αναζήτηση της 'αλήθειας' του κόσμου, εντοπίζεται σε αυτές τις «δεμένες» στις λέξεις εικόνες στις οποίες τόσο *σχηματοποιείται* όσο και *αναγιγνώσκεται* το νόημα που ο λόγος δεν μπορεί να αποδώσει: «Ή, για να το θέσουμε διαφορετικά, η μεταφορική αίσθηση παράγεται στο πάχος [in the thickness] της φανταστικής σκηνής που εμφανίζει η λεκτική δομή του ποιήματος. Τέτοια είναι, στο νου μου, η λειτουργία της διαισθητικής αντίληψης μιας κατηγορηματικής σύνδεσης.»[435] Οι μορφολογικές ιδιότητες—«ένα σώμα, ένα περίγραμμα, ένα σχήμα»--που η μεταφορά αποδίδει στις έννοιες δεν εικονογραφεί απλά τα νοήματα αλλά γίνεται συνταγματική στην εφεύρεσή τους.[436] Επιπλέον, η φαντασία γίνεται παραγωγική νέων εννοιολογικών σχημάτων όταν με αφετηρία τη νοητική εικόνα της μεταφοράς *η σκέψη εργάζεται* δηλαδή παράγει συσχετισμούς μέσα σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο που παρέχει μια ορισμένη προοπτική θεώρησης [αφήγηση, ποίημα, υπόθεση, στρατηγικό σχέδιο].[437] Στη Γυάρο ως μνημείο της εξορίας, το πεδίο *εργασίας* της παραγωγικής φαντασίας του επισκέπτη είναι το

[431] Ρικέρ 1978: 146. Μετάφραση δική μου.
[432] ό.π., 143-145.
[433] ό.π., 147-148.
[434] Ρικέρ 1979: 124-126. [μετάφραση δική μου]
[435] Ρικέρ 1978: 150-151.
[436] Ρικέρ 1979: 129.
[437] ό.π., 128.

τριμελές αλληγορικό σχήμα: οι μεταφορικές εικόνες «δένονται» στις κοινές λέξεις όταν η γνώριμη κυριολεκτική τους αναφορά κλυδωνίζεται από τη γειτνίαση των όρων, έτσι ώστε η φαντασία εργάζεται προς τη σχηματοποίηση νέων συμβολικών σχημάτων που θα περιγράψουν τα ανοίκεια απομεινάρια της μνήμης.

Τα *σημεία μνήμης* διανοίγουν *χρόνο στοχασμού* όταν η μεταφορική δομή τους λειτουργήσει σε σχέση με την επίγνωση των όρων της ευρύτερης συνύπαρξης και ανήκειν σε ένα έθνος και μια πολιτική κοινωνία, όπως αυτοί επιτελούνται σε καθημερινές συμπεριφορές, χώρους, αντικείμενα. Η «ξαφνική έκρηξη του αισθήματος» που χαρακτηρίζει την αντίληψη ενός αποκείμενου πράγματος κατά την Κρίστεβα[438], συμβαίνει όταν οι νέες σχέσεις χρησιμότητας, προθέσεων, κανόνων δικαίου που εμφανίζονται στις περιγραφές συγκρούονται με τις 'αποδεκτές' σχέσεις που ο επισκέπτης αναγνωρίζει στη δεδομένη συμβολική του τάξη. Με άλλα λόγια, το αποκείμενο εμφανίζεται όταν το απαγορευμένο συμβολικά περιεχόμενο που οι μαρτυρίες τεκμηριώνουν κατανοηθεί ως *μη-αποδεκτό* αλλά την ίδια στιγμή ως *πραγματικό*, ως συντελεσμένο εδώ στη Γυάρο, με μάρτυρες τους ομιλούντες και ακόμα περισσότερο, όταν γίνει κατανοητό ότι στο θεμέλιο αυτής της συνομιλίας μεταξύ επισκέπτη και πρώην κρατούμενου βρίσκονται άνθρωποι και ανθρώπινοι θεσμοί. Στο επίπεδο του δεδομένου, οι αναμνήσεις των πρώην εξόριστων αναφέρονται σε κάτι *απόν,* που όμως υπήρξε· για τον επισκέπτη οι αναφορές των αναμνήσεων αυτών δεν υπάρχουν, είναι πλασματικές. Για να *αναγνωστούν* οι μαρτυρίες, στη μετάθεση από το πλασματικό στο απόν, ο επισκέπτης καλείται να ενσωματώσει το συμβολικό αντικείμενο και να του αποδώσει νόημα. Η παράθεση γενικού είδους-συγκεκριμένου ονόματος/ κατασκευής στον τίτλο διευκολύνει αυτή τη μετάθεση, καθώς συνδέει μέσα από τον κοινό γλωσσικό κώδικα τη γνώριμη ζωή με την εξορία. Στη διαδικασία αυτή, οι αποκρουστικές αναφορές των μαρτυριών συγκροτούν τα «σκοτεινά σώματα» του αποκειμένου η *κυριολεκτική αναφορά* των οποίων αποκλείει την κατανόησή τους γιατί αποδίδει κάτι παραμορφωμένο, κατακερματισμένο σε σχέση με την ακεραιότητα της ανθρώπινης συμβολικής υπόστασής μας. Με άλλα λόγια, τη στιγμή που οι δύο όροι αναγνωστούν μεταφορικά με τη ρητορική έννοια, *το γενικό ως το ειδικό* η φαντασία του επισκέπτη αρχίζει να αποδίδει σχήμα σε ένα νέο αναπαραστατικό αντικείμενο που «δεμένο» στα μορφολογικά χαρακτηριστικά των δύο όρων διαμορφώνει ένα νέο σημαίνον αλλά και σημαινόμενο: το *σπίτι σκηνή* ως γλωσσική μεταφορά σχηματοποιεί τη βασική μονάδα κατοικίας της Γυάρου γιατί αποδίδει χαρακτηριστικά ταυτόχρονα οικείου αλλά και εκτεθειμένου στη μανία των δεσμωτών, ατομικού αλλά κοινόβιου, ισχυρού και ταυτόχρονα εύθραυστου κυριολεκτικά και συμβολικά περιβλήματος. Αναφερόμενος στη στιγμή του «βλέπειν ως» της μεταφορικής διαδικασίας ο Ρικέρ περιγράφει:

> Κατά συνέπεια, το να διαμορφώσει κανείς μια εικόνα δε σημαίνει να έχει μια εικόνα, με την έννοια που έχουμε μια νοητική αναπαράσταση· αντ' αυτού είναι να διαβάσει, μέσα από την εικόνα μιας σχέσης, την ίδια τη σχέση. Η εικόνα είναι λιγότερο «συνειρμική» παρά εκδηλώνεται και εμφανίζεται από τη σχηματοποίηση. Η γλώσσα παραμένει ο φορέας της κατηγορηματικής σχέσης, αλλά σχηματοποιώντας και εικονογραφώντας τον εαυτό της με ένα εικονικό τρόπο, η κατηγορηματική σχέση μπορεί να διαβαστεί μέσω της εικόνας στην οποία έχει επενδυθεί. Το βλέπειν που δημιουργείται από τη γλώσσα δεν είναι με αυτόν τον τρόπο η όραση αυτού ή εκείνου του πράγματος· είναι «βλέπειν ως». […] Το να βλέπεις-ως είναι το να κατανοείς το νόημα που υπονοείται στην εμφάνιση ελεγχόμενων εικόνων.[439]

Ο Ρικέρ παραπέμπει στον ποιητικό λόγο για να εξηγήσει με μεγαλύτερη σαφήνεια τη μεταφορική λειτουργία ως προς τη συμβολή της στη γέννηση διαφορετικών σχημάτων αντίληψης του κόσμου και δράσεων για το μέλλον—«η μεταφορά μπορεί να ειδωθεί ως μοντέλο για την αλλαγή του τρόπου που βλέπουμε τα πράγματα, που αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο.»[440] Κρίσιμη σε αυτή τη λειτουργία είναι η «αντήχηση» εικόνων που κατάγονται από τη *γλώσσα* και όχι από την αναπαραστατική εικόνα, έτσι ώστε στην εγγύτητα που η μεταφορά καταφέρνει μεταξύ παράδοξων [bizarre] κατηγορημάτων, η γλωσσική δομή διατηρείται ως «μια τάξη, λογικά προϋπάρχουσα, [που] αντιστέκεται, και δεν καταργείται εντελώς, από το νέο συσχετισμό».[441] Ο ποιητικός λόγος, ισοδύναμα χαρακτηριστικά του οποίου είναι η *αναφορική* και η *ποιητική* λειτουργία, διαχωρίζει αντίστοιχα την

---

[438] Κρίστεβα 1982: 53.
[439] Ρικέρ 1979: 133.
[440] Ρικέρ 1978: 152.
[441] Ρικέρ 1979: 131.

κυριολεκτική αναφορικότητα της γλώσσας από τη μορφή και υφή του λεκτικού μηνύματος, έτσι ώστε αποσταθεροποιείται η σαφήνεια του συνολικού μηνύματος. Στον ποιητικό λόγο δηλαδή *αναστέλλεται* το συμπαγές συμβατικό νόημα των λέξεων, καθιστώντας τις έννοιες *ασαφείς* σε σημείο τέτοιο που όχι μόνο η απεύθυνση αφορά σε διχασμένους [split] ομιλητή και ακροατή, αλλά σε διχασμένη αναφορά [split reference] που τελικά αμφισβητεί την ίδια την ύπαρξη ή τη μη-ύπαρξη ενός πράγματος ή μιας συνθήκης—«*ήταν και δεν ήταν*».[442] Εδώ, η κυριολεκτική αναφορά δεν καταργείται αλλά αναστέλλεται, το πράγμα αδειάζει από τη *χρησιμότητά του* στην πραγματική ζωή και μένει το ίχνος της μορφής του ως *σχήμα μιας έννοιας·* η νοηματική ασάφεια επιτρέπει τη δημιουργική παραγωγή μιας «έμμεσης αναφοράς χτισμένης πάνω στα ερείπια της άμεσης αναφοράς». Το δεύτερο αυτό νοηματικό επίπεδο επιτρέπει να αποκαλυφθεί η «πρωταρχική αναφορά» δηλαδή οι «βαθιές δομές της πραγματικότητας στις οποίες σχετιζόμαστε ως θνητοί που γεννιούνται σε αυτόν τον κόσμο και που *κατοικούν* μέσα του για κάποιο διάστημα.»[443]

Η μεταφορική αναφορά απαιτεί ένα είδος «στερεοσκοπικής όρασης» που μπορεί να διατηρήσει την ίδια στιγμή την αντίληψη μιας έννοιας προτού αλλά και αφότου αυτή μεταποιηθεί από τη μεταφορική λειτουργία.[444] Η διχασμένη μεταφορική αναφορά δημιουργεί με αυτόν τον τρόπο ένα πεδίο *παύσης,* προσωρινής δηλαδή στάσης του συνήθους αντιληπτικού μας τρόπου για τα πράγματα. Στο επίπεδο του δεδομένου, η εικόνα της μυθοπλασίας χαρακτηρίζεται από την *έλλειψη* του πραγματικού αντικειμένου αναφοράς, σε αντίθεση με την ανάμνηση που αφορά στην *απουσία* ενός υπαρκτού αντικειμένου. Εκείνο που η προσωρινή αναστολή του συνήθους νοήματος των λέξεων καταφέρνει είναι να αναστείλει προσωρινά το δεσμό μας με το πραγματικό, τη δράση, την αντίληψη, επιτρέποντας στη φαντασία να πειραματιστεί με «νέες ιδέες, νέες αξίες, νέους τρόπους ύπαρξης-μέσα-στον-κόσμο».[445] Όσον αφορά στην προσέγγιση «νέων τρόπων περιγραφής του κόσμου» μέσα από τη μεταφορά, η μυθοπλαστική δύναμη της φαντασίας ενεργοποιεί δυνητικές καταστάσεις που υποβόσκουν χωρίς να εκδηλώνονται, χωρίς να υλοποιούνται στην καθημερινή εμπειρία. Η *μυθοπλασία* δεν περιορίζεται στην αναμνηστική και συνθετική αναπαράσταση νέων συμβολικών αντικειμένων με βάση γνώριμες αισθήσεις και ομοιότητες μεταξύ των πραγμάτων. Αντίθετα, όταν στην αναστολή του κυριολεκτικού νοήματος της γλώσσας, η μεταφορά «εκκενώνει» την εικόνα του σημείου από το περιεχόμενό της, καθιστώντας το σημείο *κενό,* η μυθοπλασία επιτελεί δύο λειτουργίες: εμφανίζει με σαφή τρόπο τη συνθήκη της διχασμένης αναφοράς—ότι κάτι «ήταν και δεν ήταν»—και την ίδια στιγμή «συμπληρώνει» την απουσία της κυριολεκτικής αναφοράς που έχει υποστεί το σημείο με τις νέες δυνατότητες που συντάσσει για τα πράγματα.

> Στη μυθοπλασία είναι που η "απουσία" χαρακτηριστική της δύναμης της αναστολής αυτού που αποκαλούμε "πραγματικότητα" στην καθημερινή γλώσσα συγκεράζεται και συγχωνεύεται με τη *θετική ενόραση* στις δυνατότητες ύπαρξής μας στον κόσμο που οι καθημερινές μας συναλλαγές με χειροπιαστά / διαχειρίσιμα [manipulatable] αντικείμενα τείνουν να αποκρύπτουν.[446]

Η μεταφορική λειτουργία εκκινεί και καταλήγει στη γλώσσα, μέσω της δημιουργικής εργασίας της φαντασίας. Με αυτή την έννοια, τα αλληγορικά σχήματα των *σημείων μνήμης* που προτείνονται εκθέτουν τη μνήμη της εξορίας πρώτιστα μέσα από *έννοιες* και διαμέσου αυτών αναφέρονται σε *αισθήματα* και συγκινησιακές αντιδράσεις των επισκεπτών. Η *ανάγνωση* των σημείων μνήμης με τρόπο *ποιητικό* εμπλέκει την αποδοχή, ενσωμάτωση, προσαρμογή και αναγνώριση νέων σχημάτων ύπαρξης-μέσα-στον-κόσμο που βασίζονται σε μια σειρά λήψης αποφάσεων που καταλήγουν όχι μόνο στη διανοητική αλλά και συναισθηματική αποδοχή αυτών των εννοιολογικών σχημάτων και επιλογών. Με αυτή την έννοια, η συγκίνηση του αποκειμένου ως κατανόηση της διάρρηξης συμβολικών ορίων που χαρακτηρίζουν τα θεμέλια της πολιτισμένης ζωής, προκύπτει ως συναισθηματική ψυχική αντίδραση σε νοητικά ερεθίσματα.

Περνώντας από τον δημιουργικό ρόλο της φαντασίας σε εκείνον των συναισθημάτων ως μέρους της γνωστικής αξίας της μεταφοράς, ο Ρικέρ διακρίνει τα *αισθήματα* [emotions] από τα

---

[442] Ρικέρ 1978: 152-153.
[443] ό.π.
[444] ό.π., 154.
[445] Ρικέρ 1979: 134.
[446] Ρικέρ 1978: 155.

συναισθήματα [feelings], προσδιορίζοντας τα πρώτα με όρους συγκίνησης, δηλαδή έντονων ψυχοσωματικών εκδηλώσεων όπως ο φόβος και ο θυμός, η ευχαρίστηση και ο πόνος. Αποτέλεσμα των ψυχικών επιπτώσεων τέτοιων αισθημάτων είναι η καταφυγή σε λιγότερο εμπρόθετες νοητικές καταστάσεις [mental states], καθώς βρισκόμαστε «υπό τη μαγική επιρροή του σώματός μας [under the spell of our body]».[447] Αντίθετα, υποστηρίζει πως τα *συναισθήματα* δεν αφορούν στις συγκινησιακές σωματοποιημένες αντιδράσεις που χαρακτηρίζουν τα αισθήματα, αλλά συγγενεύουν μάλλον με τη γλώσσα έτσι ώστε «εκτίθενται κατάλληλα από το ποίημα ως λεκτική υφή». Με αυτή την έννοια, τα συναισθήματα συμβάλλουν στην ανάγνωση μιας μεταφορικής δήλωσης, συμπληρώνοντας τη *σχηματοποίηση* που επιτυγχάνει η φαντασία κατά την ενόραση ομοιοτήτων ή διαφορών μεταξύ των όρων, προς τη δημιουργία ενός νέου εννοιολογικού συσχετισμού. Η αποδοχή και κατανόηση του νέου σχήματος προϋποθέτει τόσο να το «δούμε» όσο και να το «αισθανθούμε», και ακόμα παραπέρα, η μεταδοτικότητα της μεταφοράς συντελείται μέσω πραγματικά μιας αφομοίωσης του εαυτού που «*σα να αισθάνεται όπως αυτό που σα να βλέπει»* [We feel *like* what we see *like.*]» [448] Τα συναισθήματα λειτουργούν προς την εμπρόθετη εσωτερίκευση των σχηματοποιημένων σκέψεών μας, ως η κίνηση αφομοίωσης των εμπειρικών αντικειμένων που έχουμε θέσει σε απόσταση με σκοπό να τα αντικειμενοποιήσουμε, επιτρέποντας στη γνωστική δομή και την απόσταση που την πραγματώνει να παραμένουν διακριτές. Η δυνατότητα των συναισθημάτων να εξεικονίζουν τις σχέσεις που κατασκευάζει η φαντασία αναγιγνώσκοντας μεταφορικό λόγο, αποδίδει στα συναισθήματα τη δημιουργία «διαθέσεων» που προκύπτουν από τους μοναδικούς λεκτικούς συνδυασμούς, τη δομή και το περιεχόμενο μιας συγκεκριμένης ποιητικής σύνθεσης.

Τέλος, τα συναισθήματα υλοποιούν ενός άλλου είδους *αναστολή* από εκείνη που η μεταφορική λειτουργία επιτυγχάνει όταν αποσυνδέει ένα λεκτικό σημείο από τη συμβατική αναφορά του, επιτρέποντας την αμφισημία του νοήματος και τη σχηματοποίηση νέων εννοιολογικών συσχετισμών με τη φαντασία: το συναίσθημα αναστέλλει τα σωματικά 'κυριολεκτικά' αισθήματα της καθημερινής ζωής, επιτρέποντας να εκδηλωθεί το συναίσθημα ως σκέψη, ως διάνοια. Τα συναισθήματα προκύπτουν ως μετατοπίσεις και μεταμορφώσεις των κυριολεκτικών αισθημάτων που βιώνουμε στις καθημερινές μας εμπειρίες, και το γλωσσικό πεδίο, το κείμενο γίνεται ο τόπος έκφρασής τους. Το *ποιητικό συναίσθημα* γίνεται τρόπος ύπαρξης μέσα στον κόσμο, δίνοντας τη δυνατότητα «να 'εναρμονιστούμε' με απόψεις της πραγματικότητας που δεν μπορούν να εκφραστούν με όρους των αντικειμένων στα οποία αναφερόμαστε στην καθημερινή γλώσσα.»[449] Η αξία του αυτή προϋποθέτει τη διάκριση και τη διατήρηση της διχασμένης αναφοράς—με τον τρόπο που αυτή λειτουργεί καταστατικά για τις λεκτικές και τις φαντασιακές δομές--δηλαδή το ποιητικό συναίσθημα πρέπει πάντοτε να 'επιστρέφει' στην ύπαρξή του ως αρνητικότητα των κυριολεκτικών αισθημάτων, στην πραγματική συνθήκη και τις συγκινησιακές εκδηλώσεις που αυτή γεννά. Με άλλα λόγια, το ποιητικό συναίσθημα παραμένει πάντοτε 'δεμένο' στην πραγματικότητα και ταυτόχρονα πάντοτε 'αρνητικό' ως προς αυτήν. Ο *χρόνος στοχασμού* που γεννούν τα *σημεία μνήμης* γίνεται διαθέσιμος όταν απομακρυνθούμε από το αίσθημα του αποτροπιασμού για το αποκείμενο πράγμα δηλαδή όταν αποστασιοποιηθούμε από την αποκρουστική κυριολεξία των περιγραφών και επιχειρήσουμε να αναγνωρίσουμε στη 'φανταστική' εμπειρία της εξόριστης ζωής νέους τρόπους ύπαρξης μέσα στον κόσμο. Όταν το *σπίτι-σκηνή* κατανοηθεί ως πρόταση για έναν άλλο τρόπο *κατοίκησης*—διατηρώντας ταυτόχρονα χαρακτηριστικά ενός ιδιωτικού σπιτιού και ενός κοινοβίου, προστατευμένου και εκτεθειμένου κ.τ.λ.—ώστε να παράξει ένα *ποιητικό συναίσθημα* για αυτόν τον διαφορετικό τρόπο κατοίκησης, τότε οι μνήμες της εξορίας μας προσκαλούν να διαπραγματευτούμε το *τοπίο της πόλης* ως αισθητική τάξη όπως τη συγκροτεί και την εκφράζει ο καθημερινός λόγος για τη συνύπαρξή μας.

---

[447] Ρικέρ 1978: 155-156.
[448] ό.π.,156.
[449] ό.π., 158.

Συμπεράσματα

Προσεγγίζοντας τη μνήμη της εξορίας Ελλήνων πολιτικών κρατουμένων, προσεγγίζουμε το μνημονικό απόθεμα για ένα ιστορικό συμβάν που διήρκεσε περίπου τρεις δεκαετίες μετά τη λήξη του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου, αλλά μέχρι σήμερα παραμένει γενικά αποσιωπημένο και αμφίσημο για την εθνική ιστορία και κοινωνική μνήμη. Η αναζήτηση μιας τεχνικής που θα κατασκευάσει ένα έκθεμα για τη μνήμη της εξαίρεσης εκκινεί από το *αποκείμενο* ως αισθητική εμπειρία και ποιότητα πραγμάτων, για να αναφερθεί στον αποτροπιασμό που προκαλούν οι μαρτυρίες των πρώην κρατούμενων στα στρατόπεδα «πειθαρχημένης διαβίωσης». Η συγκίνηση που καταργεί την ικανότητά μας να διατυπώσουμε νοηματικά αυτές τις πράξεις αλλά και τους αποδώσουμε αναδρομική σημασία δεν προκύπτει από ένα νοηματικό κενό αλλά την αβάσταχτη απώλεια ενός δεσμού που μας συγκροτεί συμβολικά ως υποκείμενα. Το *αποκείμενο* ερμηνεύεται ως προς την κατάρρευση του νοήματος, της γλώσσας, που προκύπτει όταν οι θεμελιώδεις κοινωνικές απαγορεύσεις και ηθικές αξίες που εγγράφουν στο σώμα αντιλήψεις ακεραιότητας και συνοχής του ατόμου, συγκρούονται με τις συμβολικές προθέσεις ενός τετελεσμένου συμβάντος. Κατά αυτή την έννοια, το αποκείμενο οριοθετεί και επιτελεί την τάξη του συμβολικού νόμου στο σώμα καθώς εκδηλώνει μέσω σωματικών αντιδράσεων τα λογικά/ γλωσσικά όρια του υποκειμένου στα πλαίσια προσωπικών βιωμάτων και κοινωνικού ανήκειν. Η μνήμη της ελληνικής εξορίας συνιστά εμπειρία του αποκειμένου σε σχέση με την πολιτική, καθώς σήμερα κατανοείται ως συμβάν που συνέδεσε την εξουσία της εκτελεστικής αρχής που επωμίζεται τη διαφύλαξη, την προστασία και την ευημερία της τρωτής ανθρώπινης ύπαρξης με τη χρήση αυτής της εξουσίας για να επιβάλει νόμιμα μια αδιάλλακτη βία στα σώματα πολιτικών υποκειμένων με συγκεκριμένες πολιτικές συμπεριφορές.

Αντικείμενο του εκθέματος για τη μνήμη της εξορίας γίνεται ο άνθρωπος που εξορίζεται ως 'επικίνδυνος' για την κοινωνική και πολιτική τάξη της μεταπολεμικής Ελλάδας. Η ιδεολογική μορφή του *αντιφρονούντος* παράγεται παράλληλα μέσα από την προσαρμογή και τροποποίηση του προϋπάρχοντος νομικού πλαισίου για τους εκτοπίσιμους πολίτες και την επιτέλεση αυτής της αποπομπαίας ταυτότητας στα στρατόπεδα. Έτσι, τα στρατόπεδα εξορίας γίνονται τόποι που επικυρώνουν την ισχύ του νόμου και τη δύναμη του κυρίαρχου να επιβάλλει το νόμο δικαίου στην κανονική πολιτική επικράτεια ως *πόλη* μέσα από την *αναστολή του δικαίου* σε μια άλλη επικράτεια εντός του πραγματικού αλλά εκτός της συμβατικής συμβολικής τάξης. Η εξορία συνιστά την εντοπιοποίηση του δικαιικού αναθέματος, δηλαδή την υλοποίηση των απαγορευμένων πράξεων που ακριβώς συγκροτούν το όριο της συμβολικής τάξης, έτσι ώστε σκοπός των πρακτικών του εγκλεισμού γίνεται η επιβεβαίωση της κυριαρχικής δύναμης αυτού που κυβερνά την πόλη. Η επιβολή της κυρίαρχης βίας από καιρό σε καιρό διατηρεί και εγκαθιδρύει εκ νέου τον κοινωνικό δεσμό, ενώ η άλογη βία που αδιαφορεί για οποιοδήποτε σκοπό αμφισβητεί το δίκαιο καθεαυτό. Ο *αντιφρονών* που εξορίζεται ενσωματώνει το αποκείμενο πολιτικό σώμα που εγκαθιστά την ανάγκη για την ιδεολογική και τοπολογική συγκρότηση του *έθνους* με σκοπό την εγκαθίδρυση και διαφύλαξη της κοινωνικής συνοχής, χωρίς όμως ποτέ να το επιτυγχάνει. Χωρίς το ξένο ιδεολογικό σώμα του *αντιφρονούντος,* ο λόγος για την «εθνικοφροσύνη» ως «νομιμοφροσύνη» δεν μπορεί να οριοθετηθεί. Έτσι, ενόσω η εργαλειακή χρήση νομοθετημάτων για την εκτόπιση, απομακρύνουν πλήθος ανθρώπων στα «νησιά», στο δημόσιο λόγο της εποχής, ο κομμουνιστής και αργότερα ο αριστερός αισθητικοποιούνται ως νοσηρά ή βέβηλα μέλη που απειλούν το ακέραιο «εθνικό σώμα». Το αντικείμενο του εκθέματος για τη μνήμη της εξαίρεσης προκύπτει από πραγματικές συμπεριφορές που ποινικοποιούνται ως νομικό σχήμα, το οποίο στη συνέχεια αποκτά αισθητικά χαρακτηριστικά μέσα από την αναγωγή του σε θεμελιώδεις μεταφορές σωματικότητας. Η φυσικοποιημένη μορφή του *αντιφρονούντος* επιτελείται στα στρατόπεδα ως μιαρή, ανέγγιχτη αλλά εκτεθειμένη στην υπερβολή της κυρίαρχης βίας που θέτει εκ νέου στην κοινή λογική της εποχής τη διανοητή πολιτική ταυτότητα, μέσα από τη διάκριση και την ανασύνθεση του συμβολικού (πολιτικού) σώματος και του πραγματικού (φυσικού) σώματος που «αναμορφώνει» η πειθαρχημένη διαβίωση.

Η ιδεολογική έγκληση του *αντιφρονούντα* που ο εξόριστος αποδέχεται συναρτάται παραπέρα μέσα από την επιβίωση στις συνθήκες εγκλεισμού, την αντίσταση μέσα από μορφές αλληλεγγύης και συμβίωσης, χαρακτηριστικά του πολιτικού εξόριστου που κωδικοποιούνται μέσα στην ιδιωματική ομιλία όσων αφηγούνται τη ζωή στα «νησιά». Η *ιδιόλεκτος της εξαίρεσης* συνιστά το περιεχόμενο του εκθέματος της μνήμης, καθώς επιτρέπει τη διάνοιξη ενός πεδίου συγκρισιμότητας μεταξύ της

συμβολικής σημασίας που αποκτούν συμβατικά αντικείμενα μέσα από τις λειτουργίες και τη χρήση τους. Οι συνθήκες και οι τρόποι διαχείρισης της εξόριστης ζωής τροποποιούν μέσα από ένα πλεόνασμα λειτουργικής σημασίας τα κύρια σημαινόμενα καθημερινών πραγμάτων με τα οποία αντιλαμβανόμαστε και επιτελούμε τη σχέση μας με τον κόσμο αλλά και οριοθετούμε έννοιες ιδιωτικού και δημόσιου, οικείου και ανοίκειου, εσωτερικού και εξωτερικού. Η ομιλία των πρώην εξόριστων διατηρεί στις λεκτικές συνάφειες των φράσεών της αλλά και στους ιδιωματισμούς των ονομάτων για τα αντικείμενα και τις κατασκευές που συνθέτουν το συμβολικό και πραγματικό σύμπαν των τόπων εξορίας, τόσο τις αποτρόπαιες μνήμες χρήσης συγκεκριμένων αντικειμένων, όσο και τις εναλλακτικές εφευρετικές τακτικές που οι εξόριστοι παρήγαν για να επιβιώσουν και να αναπτυχθούν στη συνύπαρξή τους εκεί. Η ομιλία τους επαναφέρει τις συγκεκριμένες μορφές και προσωπικότητες των ανθρώπων που βρέθηκαν στην αδιανόητη εγγύτητα των σωμάτων που οι σχέσεις φύλακα-κρατούμενου, συγκρατούμενων επεφύλαξαν, μέσα από τις περιγραφές της καθημερινής ζωής. Η αποκείμενη ποιότητα του μνημονικού αποθέματος της εξορίας εκρήγνυται μέσα από τη γλώσσα των πρώην εξόριστων στις μεταφορές προσανατολισμού και χώρου που επισημαίνουν σωματικές δράσεις και θέσεις που ανατρέπουν τις αντίστοιχες αντιλήψεις του επισκέπτη. Φαίνεται έτσι πώς η εξορία εκφέρει έναν 'μειονοτικό' λόγο που ενσωματώνει και διαχειρίζεται τις εμπειρίες της εξαίρεσης ώστε από την ταυτότητα του *αντιφρονούντα* ως καθολική ιδεολογική μορφή καταφέρνει να παράξει μια πραγματική μορφή πολιτικού υποκειμένου που επιτελεί και χαρακτηρίζεται από την αντίσταση στο καθεστώς: το πλασματικό στοιχείο που συγκροτεί την 'άπιαστη' ουσία του *αντιφρονούντος* προκαλώντας τον ατέρμονο βασανισμό του, υλοποιεί τελικά συμπεριφορές που πράγματι επιζούν καταστάσεις οριακές για την ανθρώπινη αντοχή στη ψυχική και τη σωματική βία. Όπως προβλέπει ο Μπάμπα, η κρίσιμη μειονότητα επάνω στο σώμα της οποίας κυριολεκτικά *εγγράφεται* η αδυναμία της εθνικής συνοχής, συγκροτώντας το όριο του *έθνους,* παράγει ένα άλλου είδους 'εθνικό ιδίωμα' η προοπτική θέση του οποίου από τον οριακό τόπο των νησιών εγκαθιδρύει ένα πεδίο *ομιλίας* σε διαλεκτική σχέση με την έννοια του «εθνικού υποκειμένου».

Το αντικείμενο του εκθέματος της μνήμης για την ελληνική εξορία γίνεται η πολιτική μορφή του *αντιφρονούντος* που η παράγει εξόριστη συνθήκη, όπως διαμορφώνει και συναρτά τις χαρακτηριστικές του συμπεριφορές μέσα στην ομιλία και τις πράξεις κατοίκησης της εξαίρεσης. Η μνήμη ως εκφραστική εκδήλωση μιας απουσίας συμβάντος ή πράγματος γίνεται δυνατή μέσα από την αφηγηματική αναδρομή σε γεγονότα ή αντικείμενα του παρελθόντος που ταυτόχρονα τα περιγράφει και τα νοηματοδοτεί. Η αποκείμενη αντίδραση που ακολουθεί τις αναφορές στην εξορία σηματοδοτεί ένα πολιτισμικό αντικείμενο υπό διαμόρφωση σήμερα: οι τελέσεις μνήμης είναι πράξεις τεκμηρίωσης των γεγονότων, αναγνώρισης νεκρών· οι γραπτές μαρτυρίες και οι ιστοριογραφικές προσπάθειες εστιάζουν σε καταγραφές συμβάντων, λεπτομέρειες και μνημονεύσεις ονομάτων. Καταδεικνύοντας ένα απόθεμα λήθης, καθώς οι αυτόπτες μάρτυρες χάνονται μαζί με τα διαγραμμένα αρχειακά τεκμήρια, οι πρόσφατες προσπάθειες επανέρχονται στην ανάδειξη της μνήμης για να ειδωθεί η αξία της εξορίας από μια κριτική απόσταση. Η σκοπιά, η προοπτική θεώρησης της εξορίας ως μνημονικού εκθέματος προκύπτει από τη διαπίστωση πως, πέρα από την αποτρόπαιη ποιότητα των συμβάντων που η μνήμη της εξορίας διατηρεί, διανοίγει ένα πεδίο συγκρισιμότητας με τη σημερινή πολιτική συνθήκη εμφανίζοντας τους τρόπους που στη γλώσσα συγκροτείται και διαμορφώνεται η έννοια του 'ανθρώπινου' ως πολιτικά διανοητού--το «τείχος της γλώσσας» κατά τον Ζίζεκ. Σε σχέση με την εξορία ως επιτελεστική συνθήκη που διαρρηγνύει τα όρια ωφέλιμου και βλαπτικού, ο κυρίαρχος λόγος διακρίνει μεταξύ πολιτικού και φυσικού σώματος μόνο ως προς το νόμο και το δίκαιο της *πόλης* με σκοπό να νομιμοποιήσει την κυριαρχία ως δύναμη που αποφασίζει και υλοποιεί πεδία εκτός του πολιτικού—έτσι ώστε στα στρατόπεδα ο εξόριστος απογυμνώνεται από την πολιτική ιδιότητά του για να εκθέσει την τρωτότητα του ευάλωτου φυσικού του σώματος στη μανία της βίας. Σκοπός ανάσυρσης της μνήμης από την επιβεβλημένη λήθη τόσο των ίδιων των πρώην κρατούμενων όσο και της ευρύτερης κοινωνίας, είναι να μπορέσει να διατηρήσει ταυτόχρονα την επίγνωση της αποκρουστικής συνθήκης όσο και να αναγνωρίσει τον αποτροπιασμό ως έκφραση οδύνης για κάτι εξαιρετικά εγγύς: τη θεμελιώδη πολιτική ιδιότητά μας να συνυπάρχουμε ως ευάλωτα, ριζικά διαφορετικά αλλά εκτεθειμένα και εξαρτώμενα υποκείμενα σε σχέση με τους άλλους. Η Μπάτλερ αναγνωρίζει την κατασκευή των διανοητών πολιτικών ταυτοτήτων στο βαθμό που κάθε κοινωνία επιτρέπει να πενθήσουμε την απώλεια συγκεκριμένων δεσμών ή κοινωνικών ομάδων. Η μνημόνευση της εξορίας γίνεται, με αυτή την έννοια, μια διαδικασία που επαναφέρει «τις κατεστραμμένες ζωές» στις οποίες αναφέρεται ο Σταυρίδης, στο πεδίο του ανθρώπινου και του πολιτικού. Έτσι ώστε η δημόσια εκφορά

των μαρτυριών καθιστά τη μνήμη εκδήλωση πένθους, ως αναγνώριση της αξίας της ζωής των ομιλούντων να διαλυόμαστε στην επίγνωση της βίας που προκάλεσε την απώλειά τους.

Με αυτούς τους όρους, η μνήμη της εξαίρεσης ως έκθεμα συγκροτείται σε μια εκφραστική γλώσσα που παράγει μια δομή, ένα πλαίσιο θεώρησης, με σκοπό να οργανώσει την εμπειρία του επισκέπτη προς την παραγωγή μιας 'πλασματικής' μνήμης μέσα από την εργασία της φαντασίας και της ανάμνησης. Η μνημόνευση τίθεται ως σύγκριση και όχι ως ταύτιση χρονικοτήτων παρελθόντος και παρόντος, αλλά και αφηγηματικών 'φωνών' που σχετίζουν τις συγκεκριμένες υποκειμενικότητες των πρώην εξόριστων σε σχέση με αυτή του επισκέπτη. Μέσα από τη γειτνίαση διακριτών τεμαχίων εκφραστικού υλικού, τα αλληγορικά *σημεία μνήμης* που σχεδιάζονται αντλούν από το τριμελές σχήμα του μπαρόκ εμβλήματος για να συνδέσουν γλωσσικό κείμενο, φυσικό πράγμα και έννοιες σε ένα σχήμα αμφίσημο και πολύσημο, ανοιχτό στην ερμηνευτική αντίληψη του επισκέπτη. Η συσχέτιση των επιμέρους στοιχείων καθιστά τα πράγματα-ερείπια αναγνωρίσιμα ως αποσπάσματα αντικειμένων που έχουν χάσει οριστικά την ολότητά τους και τείνουν διαρκώς προς τη φθορά· το τοπίο της Γυάρου ως τοπίο μνήμης δεν επιχειρεί μια συνεκτική αφήγηση για την ιστορική σημασία της εξορίας ή την αποκατάσταση μιας πλήρους αφήγησης για το τι συνέβη εδώ, αλλά αναγνωρίζει την εξαίρεση ως αποτυχία στην προοπτική μιας εθνικής ιστορικής συνέχειας που οφείλουμε να συλλογιστούμε. Ως ιστορικό αντικείμενο αποκομμένο από το συγκείμενό του, η εξαίρεση ανασύρεται από το παρελθόν για να ειδωθεί από την προοπτική της σύγχρονης κοινωνικής συγκυρίας, η ιδιόλεκτος ομιλία των εξόριστων ως περιεχόμενο του αντικειμένου εμφανίζει ομοιότητες και διαφορές με το καθημερινό συμβολικό σύμπαν του σύγχρονου πολίτη, σε σχέση με καίριες έννοιες ακεραιότητας, σωματικότητας, ταυτότητας και ετερότητας.

Η μεταφορική συσχέτιση γενικών και ειδικών ονομάτων που αφορούν καθημερινά πράγματα της ζωής στον τίτλο του αλληγορικού εκθέματος συνιστούν το κατηγόρημα του πράγματος-ερειπίου που επιγράφουν, έτσι ώστε η μεταφορική λειτουργία μεταξύ των όρων εξεικονίζει ένα 'φανταστικό' ή 'πλασματικό' τη σημασία του υλικού πράγματος. Το αποκείμενο ως τεχνική συγκρότησης του εκθέματος σημαίνει μια αλλεπάλληλη κίνηση από τη λειτουργική αξία του πράγματος σύμφωνα με τις αναφορές της μαρτυρίας που παρατίθεται, στους γνώριμους συμβολικούς κώδικες που εγγράφονται στο σώμα μέσα από τις σωματικές μνήμες της εμπειρίας και τη λειτουργία της φαντασίας. Η σύγκριση αυτή, στη διαδικασία ενσωμάτωσης και αντικειμενοποίησης του νέου συμβολικού αντικειμένου, μπορεί να καταλήξει στη διάρρηξη της γλώσσας όταν ο επισκέπτης αναγνωρίσει στις συνθήκες της εξορίας μια βία ή εγγύτητα που τον διαλύει ως ακέραιο υποκείμενο. Η μεταφορική λειτουργία εκκενώνει έτσι τις λέξεις από την κυριολεκτική αναφορικότητά τους σε χρήσιμα πραγματικά αντικείμενα, μεταφέροντας μια αισθητική ποιότητα στην ίδια τη γλώσσα. Η λέξη από σημείο γίνεται σημαίνον, ήχος, υφή, ή κατά τον Ρικέρ στο *The Rule of Metaphor* 'πράγμα'[450], δηλαδή η έννοια διατηρεί τα χαρακτηριστικά μιας αίσθησης σε σχέση με το πραγματικό ανάφορό της παύοντας να αναφέρεται σε αυτό. Με αυτόν τον τρόπο, μέσα από το ζευγάρωμα δύο ασύμβατων κανονικά εννοιών, παράγεται ένα κλειστό σχήμα, μια δομή-μορφή που επιτρέπει την άρθρωση ενός νέου συμβολικού αντικειμένου. Η ποιητική αυτή λειτουργία της γλώσσας καθιστά τα *σημεία μνήμης* μεταφορικά σχήματα για να πλησιάσουμε την αποτρόπαια μνήμη της εξαίρεσης μέσα από τη γλώσσα, μέσα από την ενεργοποίηση των ατομικών μας συμβολικών ορίων σε σχέση με τις παραστάσεις που η ατομική φαντασία και μνήμη ανακαλεί για να ερμηνεύσει τις αφηγήσεις ενός άλλου ανθρώπου. Η 'φανταστική' μνήμη που παράγεται με αυτόν τον τρόπο εμπλέκει τόσο τη διανοητική σκέψη όσο και τη συναισθηματική κατανόηση του άυλου αποθέματος της μνήμης. Τα υλικά ερείπια παραμένουν τέτοια, ως υλικά θραύσματα που τεκμηριώνουν τις μαρτυρίες των πρώην εξόριστων χωρίς να τις αναπαριστούν. Παραπέρα, τα *σημεία μνήμης* ως σημεία μιας 'ποιητικής γλώσσας' διατηρούν την υφή του μνημονικού λόγου, δηλαδή τις αισθητικές ποιότητες που η γλώσσα διαμορφώνει σε σχέση με καθημερινά αντικείμενα και τελέσεις στην εξαίρεση, έτσι ώστε όταν ο επισκέπτης απομακρυνθεί από την κυριολεξία των αναφορών τους μπορεί να αρθρώσει νέους τρόπους ύπαρξης μέσα στις καθημερινές του δράσεις κατοίκησης του κόσμου.

Εν κατακλείδι, η μνήμη της εξαίρεσης ως έκθεμα σηματοδοτεί την επιστροφή του σύγχρονου πολίτη στον τόπο εξορίας ως δράση τεκμηρίωσης--πως η εξορία πράγματι συνέβη—αναγνωρίζοντας στη σχέση τόπου και μνήμης την απώλεια των ζωών που περιορίστηκαν εδώ. Επιπλέον, στην προσωρινή αναστολή της γνώριμης συνθήκης στο περιβάλλον της *πόλης,* ο σύγχρονος επισκέπτης καλείται να

[450] Ρικέρ 1975: 381.

αναγνωρίσει στη γλώσσα ένα πεδίο παραγωγής και διαμόρφωσης διανοητών και αδιανόητων περιστατικών 'φανταστικής' μνήμης που παραπέμπουν στις συμβολικές αξίες που εγγράφονται στο σώμα και συγκροτούν τις έννοιες του ακέραιου αλλά και του τρωτού 'ανθρώπου' που συνιστά τον πρωταρχικό *τόπο* σε σχέση με την αντίληψη του περιβάλλοντος κόσμου. Το έκθεμα της μνήμης της εξαίρεσης δεν είναι τα υλικά απομεινάρια των στρατοπέδων αλλά η γλώσσα ως όριο του σώματος. Όπως αναφέρει ο Καλακαλλάς για το μεσαιωνικό κάστρο, «το περίκλειστο του τείχους είναι ένας τόπος, δομικά και αισθητικά ελεγχόμενος από τον ηγεμόνα, σε τόσο μεγάλο βαθμό που φτάνει στο αδιαχώρητο και δεν μπορεί να εισέλθει εννοιολογικά καμία άλλη εξουσία»,[451] η γλώσσα παράγει και διαμορφώνει επικράτειες διανοητότητας.

[451] Καλακαλλάς 2014: 364.

Προτάσεις για 6 *σημεία μνήμης*

Από τις συνεντεύξεις-μαρτυρίες που παρατίθενται στο παραδοτέο τεύχος του Ερευνητικού Προγράμματος «Δημιουργία Διαδρομών Ιστορικής Μνήμης στο χώρο των στρατοπέδων της Ν. Γυάρου του Ν. Κυκλάδων» επιλέχθηκαν αφηγηματικά αποσπάσματα, τα οποία στη συνέχεια ταξινομήθηκαν με βάση το περιεχόμενο των αναφορών τους. Με βάση αυτές τις αναφορές, συντέθηκαν οι τίτλοι των Σημείων Μνήμης που αποτελούνται από δύο σκέλη και αναφέρονται αντίστοιχα σε γενικά είδη φυσικών αντικειμένων και στα συγκεκριμένα υλικά ανάφορα της κοινωνίας της Γυάρου. Τέλος, από το παραδοτέο τεύχος του Ερευνητικού Προγράμματος επιλέχθηκαν φωτογραφίες που απεικονίζουν αντικείμενα που ταυτίζονται ή που θα μπορούσαν να ταυτίζονται οι αναφορές των πρώην κρατούμενων στις μαρτυρίες που έχουν καταγραφεί.[452]

Στο πρώτο μέρος του Παραρτήματος παρατίθενται οι τίτλοι και τα αφηγηματικά αποσπάσματα που περιγράφουν στην ιδιόλεκτο της εξορίας ένα γενικό είδος αντικειμένου, ως παρακαταθήκη για μια μελλοντική υλοποίηση της πρότασης. Το δεύτερο μέρος του Παραρτήματος αποτελείται από ενδεικτικά *τριμελή Σημεία Μνήμης*—τίτλος, εικόνα, περιγραφή—ένα για κάθε τίτλο-είδος αντικειμένου όπως αυτό εντοπίζεται σε σχέση με και σε συγκεκριμένη θέση στο νησί της Γυάρου.

1ο Μέρος:

Τάφος: [*νεκροταφείο*]

-- *«Αισθάνομαι πιεσμένος όταν σκέφτομαι την αγωνία μας για έναν άνθρωπο που είχε πάθει έλκος στομάχου και* ήθελε μεταγγίσεις αίματος και δεν μπορούσε να μεταφερθεί από τη φυλακή… Τελικά εξέπνευσε (δημοσιογράφος Σερινιώτης από τη Θεσσαλονίκη). *«Είχαμε τρομερή αγωνία ότι πεθαίνει αυτός ο άνθρωπος.»* Οι περισσότεροι θαμμένοι στη Γυάρο ήταν από τις κακουχίες και τα βασανιστήρια της πρώτης περιόδου.
03 – Κώστας Μαραγκουδάκης (Άνοιξη 1949 – Τέλος 1951) *αμέσως έξω από την περιτείχιση του νεκροταφείου*

-- *«Στην κηδεία είπαμε να τον συνοδέψει ο όρμος. Το απαγόρεψε ο Μπουζάκης. Είπε θα πάνε λίγοι.»* Μόνο μια μικρή ομάδα από τον 3ο και τον 1ο όρμο συνόδεψαν τον νεκρό. *«Οι άλλοι βγήκαμε στο πεζούλι, αντικρίζαμε το νεκροταφείο, φωνάζαμε και το πήραν και οι άλλοι όρμοι, τη φωνή, αιωνία σου η μνήμη Κώστα Σερινιώτη. Δεν επιτράπηκε ποτέ να πάμε στο νεκροταφείο.»*
02 - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *αμέσως έξω από την περιτείχιση του νεκροταφείου*

-- Από μια φωτογραφία προκύπτει ότι οι σταυροί του νεκροταφείου ήταν ξύλινοι. Δεν γνωρίζει κανείς από τους κρατούμενους πότε αντικαταστάθηκαν με τους σιδερένιους που σώζονται μισοκατεστραμμένοι μέχρι σήμερα.
06 – Γιώργος Κατσιμπίνης (Πρόεδρος του Συλλόγου «Γυάρος – Ιστορική Μνήμη» το 2002: Δεν κρατήθηκε, κρατούμενος ήταν ο πατέρας του) *αμέσως έξω από την περιτείχιση του νεκροταφείου*

---

[452] Βρυχέα 2002. Κάθε αφηγηματικό απόσπασμα ακολουθείται από: α) τον αύξοντα αριθμό της συνέντευξης στα πλαίσια της έρευνας, β) το όνομα του ομιλητή και γ) την περίοδο παραμονής του στη Γυάρο. Έτσι, όσοι μάρτυρες έζησαν εξόριστοι παραπάνω από μία χρονική περίοδο, αναφέρονται σε αυτήν σε ξεχωριστή συνέντευξη που σημειώνεται με γράμμα μετά τον αύξοντα αριθμό της συνέντευξης—π.χ. ο Δημήτρης Καραθάνος έζησε 4η περίοδο στη Γυάρο μεταξύ 1967-1968, περίοδος που περιγράφεται στη συνέντευξή του 02Δ. Με υπογραμμισμένη γραφή, σημειώνεται η πρόταση για την επιγραφική τοποθέτηση των αφηγηματικών αποσπασμάτων σε συγκεκριμένα σημεία του νησιού, σύμφωνα με την παρούσα διπλωματική εργασία.

-- Υπήρξε μια κοινή «εκδρομή» των κρατούμενων προς το νεκροταφείο. Εικόνα πλήρους εγκατάλειψης, οι σταυροί ήδη κατεστραμμένοι. Κάποιοι παλιοί που είχαν ξαναβρεθεί στη Γυάρο προσπάθησαν να διακρίνουν ονόματα. *«Αν δεν ήταν διάφοροι παππούδες, δύσκολα θα εντοπιζόταν.»* Όλοι μαζί φρόντισαν όπως μπορούσαν το χώρο (ξεχορτάριασμα κ.λπ.)
07 – Γιάννης Φελέκης (Δεκέμβρης 1973 – Ιούλης 1974) *αμέσως έξω από την περιτείχιση του νεκροταφείου*

-- *«Δύο εβδομάδες κράτησε η τελευταία μάχη του Κώστα του Συρινιώτη, του "Κολονέλο Γκρέκο" της ιταλικής αντίστασης. Έσβησε από απλαστική αναιμία! Στο προσκυνητάρι του όρμου μας, δίπλα στο κύμα, αποτέθηκε για προσκύνημα. Την άλλη μέρα, πάνδημη κηδεία. Στα χέρια τους μεταφέρανε το φέρετρο οι συντοπίτες του, οι Σαλονικιοί. Από πίσω τους, ακολουθούσαμε όλοι. Κι η νεκρική πομπή ξεκίνησε απ' τον Τρίτο, πέρασε απ' τον Δεύτερο, απ' τον Πρώτο κι έφθασε στον Μηδέν όρμο. Ιερουργούσαν οι παπάδες ας. Ο «πατήρ» Προκόπιος ούτε φάνηκε. Οι φύλακες ακολουθούσαν διακριτικά. Οι χωροφύλακες ούτε φαίνονταν. Εκεί στον Μηδέν, στο μάτι του βοριά, αποτέθηκε ο γελαστός αγωνιστής Κώστας Συρινιώτης, ο τόσο καταδεκτικός, ο τόσο γλυκός και αγαπητός. Αιωνία η μνήμη του.»*
Υπόμνημα Κρατούμενων, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 1984 *αμέσως έξω από την περιτείχιση του νεκροταφείου*

[Εντός του χώρου του νεκροταφείου, από σεβασμό στη μνήμη των νεκρών, δεν προτείνεται καμία επιγραφική παρέμβαση. Όλες οι επιγραφές χωροθετούνται έξω από την περιτείχιση του νεκροταφείου, σε διαφορετικά σημεία.]

Δέντρο: [*η συκιά του Γλάστρα*]

-- Η συκιά του Γλάστρα (διοικητής) όπου κρεμούσαν τους κρατούμενους και τους ξυλοκοπούσαν.
02Β - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *στο χώρο της συκιάς*

Νερό: [*πηγάδι*]

-- Στον 3ο όρμο υπήρχε πηγάδι με γλυκό νερό. Δεν έφτανε το νερό για τις ανάγκες των κρατούμενων (αναλογούσαν 2 φλιτζάνια νερό τη μέρα για τον καθένα που οι ίδιοι οι κρατούμενοι μοίραζαν). Ανάμεσα σε 2ο και 3ο όρμο υπάρχει υδατοδεξαμενή που γέμιζε από το νερό που μετέφερε η υδροφόρα από τη Σύρο.
02 - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *στο πηγάδι του 3ου όρμου*

-- *«Περπατούσαμε γύρω στα 20 λεπτά απάνω στο βουνό»* σε μια μικρή χαράδρα με πικροδάφνες όπου ελάχιστο νερό έτρεχε. Ένας από κάθε σκηνή την ημέρα, έπρεπε να φέρει σε γκαζοτενεκέδες περασμένους σε ένα ξύλο το νερό που χρειαζόταν η ομάδα που την κατοικούσαν. Αργότερα υπήρξε η υδροφόρα «Φοντάνα» ιδιοκτησίας Γιώργου Μουδρέα (κρατούμενου ισοβίτη στη Γυάρο) η οποία προσφέρθηκε από τον ίδιο για να μεταφέρει νερό για τις ανάγκες του στρατοπέδου. Κουβαλούσαν οι κρατούμενοι το νερό στις σκηνές και κάθε μια είχε τη δική της δεξαμενούλα αποθήκευσης νερού.
02 - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *στη χαράδρα που περιγράφεται ως 'διαδρομή του νερού'*

-- Στον 3ο όρμο επιτρεπόταν μπάνιο στη θάλασσα, συγκεκριμένες ώρες. Χρησιμοποιούσαν σαπούνια της θάλασσας για να πλένονται. Στους άλλους όρμους μάλλον κάτι τέτοιο δεν επιτρεπόταν.
02 - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *κοντά στη θάλασσα, στον 3ο όρμο*

-- Ο «Γεροδάσκαλος» (ένας κρατούμενος-δάσκαλος που δεν είχε διδάξει καμιά φορά σε σχολείο—μια ζωή κυνηγημένος από τη δεκαετία του τριάντα του αγώνα) τους πήγε εκδρομή στο απάνω πηγάδι (με κολατσιό κ.λπ.) όλη την ομάδα που είχε και δίδασκε.
04Α – Σπύρος Χαλβατζής (28/4/1967 – Αρχές Ιούνη 1968 και 21/8/1968 – Νοέμβρης 1968) *στη διαδρομή για το 'απάνω πηγάδι'*

-- Δυο πηγάδια υπήρχαν στον όρμο. Ένα κοντά στη θάλασσα και ένα στην άλλη άκρη του όρμου. Το νερό ήταν βρώμικο και υφάλμυρο αλλά το μόνο πόσιμο. Υπήρχε και μια δεξαμενή που άλλοτε τη γέμιζαν και άλλοτε όχι. Είχε εντοπίσει όμως ένα σημείο στις παρυφές του όρμου όπου ήταν μια μικρή πηγή. Απαγορευόταν να παίρνουν οι κρατούμενοι νερό, ήταν μόνο για τους φύλακες. Εκείνος όμως βρήκε έναν γκαζοντενεκέ που τον γέμιζε παράνομα. […] Το πλύσιμο των ρούχων γινόταν στις γούρνες που είναι κοντά στην «πλατεία» και χρησιμοποιούσαν νερό από τα πηγάδια. […] Το μπάνιο καθαριότητας γινόταν στη σκηνή όπου ζέσταιναν νερό στη μικρή φωτιά και πλένονταν ο ένας μετά τον άλλον με τον κουβά.
08 - Ευτύχης Μπιτσάκης (Σεπτέμβρης 1948 – Αύγουστος 1949 και Τέλη 1954 – Σεπτέμβρης 1955) *σε ένα από τα πηγάδια*

Φυλακή: [*το νησί / το κτίριο / Ελ Ντάμπα*]

-- «*Βλέπω ένα φρούριο να έρχεται καταπάνω μας.»*
01—Τάκης Μπενάς (12/1973-07/1974) - *στην προβλήτα*

-- *«Είμαστε ελεύθεροι αλλά ελεύθεροι πάνω στο νησί.»* Δίνονται διαλέξεις, πραγματοποιούνται συνελεύσεις των κρατούμενων (κοινή συνέλευση στην οποία μετέχουν οι οργανωμένοι σε ξεχωριστές πολιτικές ομάδες κρατούμενοι). Το πρωί γίνονται μαθήματα, αγγαρείες (κουζίνα, καθαριότητα, κ.λπ.) ή μπορεί και ο καθένας μόνος του να διαβάζει, κ.λπ. Οι αριστεροί και οι μη-αριστεροί κρατούμενοι κλείνονται σε ξεχωριστούς θαλάμους, είχαν όμως κοινό προαύλιο στο οποίο μπορούσαν να βγαίνουν και κοινή οργάνωση ως προς τις λειτουργίες παραγωγής του συσσιτίου, τις αγγαρείες καθαριότητας κ.λπ.
01 – Τάκης Μπενάς (12/1973-07/1974) *στην είσοδο του κτιρίου των φυλακών*

-- *«Το βράδυ στις 9:00 που κλείνει η φυλακή αρχίζει η ζωή του θαλάμου».* Δίνονται διαλέξεις, πραγματοποιούνται συνελεύσεις των κρατούμενων (κοινή συνέλευση στην οποία μετέχουν οι οργανωμένοι σε ξεχωριστές πολιτικές ομάδες κρατούμενοι).
01 – Τάκης Μπενάς (12/1973-07/1974) *σε θάλαμο στο κτίριο των φυλακών*

-- *«Αυτό που δε σας είπα είναι ο ήχος, ο θόρυβος… Ο βοριάς φυσομανάει… Το κτίριο τρίζει ολόκληρο… Ολόκληρα βράδια δεν μπορούσαμε να κοιμηθούμε… Νόμιζες πως θα πέσει το κτίριο.»*
01 – Τάκης Μπενάς (12/1973-07/1974) *σε κελί στο κτίριο των φυλακών*

-- *«Το να μπεις, στη χούντα, μέσα στα κτίρια ήταν ευνοϊκή μεταχείριση, γιατί οι σκηνές δεν ήταν καλά χτισμένες.»*
02Δ - Δημήτρης Καραθάνος (1967-1968) *στην είσοδο του κτιρίου των φυλακών*

-- Το «ηλιακό πειθαρχείο» (Ελ Ντάμπα). Ένας χώρος περιφραγμένος με συρματόπλεγμα όπου τους έκλειναν εκτεθειμένους στον ήλιο. *«Άνθρωποι αφρίσανε στο πειθαρχείο αυτό.»* Το όνομά του από την τοποθεσία όπου φυλάκισαν οι Άγγλοι τους συλληφθέντες κομμουνιστές το Δεκέμβρη (και όπου πολλοί βασανίστηκαν.)
02Β - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *στο Ελ Ντάμπα*

-- *«Εμένα επειδή ήμουνα με το παιδί, με κατεβάσανε κάτω στο αναρρωτήριο.»* Μετά από 2,5 μήνες φεύγει το παιδί, οπότε ανεβαίνει η κρατούμενη στο κτίριο των φυλακών. Ακολουθεί ένας πολύ σκληρός χειμώνας. Είχε πολλά ποντίκια και σκορπιούς. Πολλούς τους τσίμπησαν οι σκορπιοί. Οι φρουροί ήταν πολύ διαφορετικοί άνθρωποι από τους χωροφύλακες. Ήταν οι περισσότεροι από τη φρουρά της Βουλής. Τον πρώτο καιρό η επικοινωνία μεταξύ των κρατούμενων ήταν ελεύθερη. Μετά αρχίσανε να κλειδώνουν (άρχισε να οργανώνεται ο μηχανισμός της φυλακής οπότε άρχισαν και οι πιέσεις για τις 'δηλώσεις').
05 – Άννα Σολωμού (Απρίλιος 1967 – Απρίλιος 1968) *σε κελί στο κτίριο των φυλακών*

-- Το αεροπλάνο του Observateur (γαλλικό περιοδικό) πέταξε παράνομα πάνω από τη Γυάρο και πήρε φωτογραφίες από το στρατόπεδο και τις φυλακές (η δημοσίευση αυτών των φωτογραφιών εξέθεσε τη χούντα στο εξωτερικό). Οι κρατούμενοι και οι κρατούμενες χαιρετούσαν από τις φυλακές και τους καταυλισμούς των σκηνών. Ήταν μια σκληρή κράτηση και παρόλο που δεν υπήρχαν βασανιστήρια ή καταναγκαστική εργασία, έλεγες *«Να μου δώσουν εκατό φορές ξύλο δε με νοιάζει. Φτάνει να μ' αφήσουν να πάω στα παιδιά μου.»* Δεν υπήρχε καμιά διάθεση για εκδηλώσεις. Δεν υπήρχε μια ανάταση όπως «τα πέτρινα και σκληρά χρόνια του εμφυλίου» οπότε υπήρχαν ελπίδες. Η δικτατορία διέλυσε τα πάντα.
05 – Άννα Σολωμού (Απρίλιος 1967 – Απρίλιος 1968) *σε ανοιχτό χώρο συγκέντρωσης των κρατούμενων*

-- Ο κάθε όρμος ήταν περίκλειστος με τοίχο που εμπόδιζε την έξοδο στη θάλασσα και συρματοπλέγματα γύρω γύρω διπλή και τριπλή σειρά.
06 – Γιώργος Κατσιμπίνης (Πρόεδρος του Συλλόγου «Γυάρος – Ιστορική Μνήμη» το 2002: Δεν κρατήθηκε, κρατούμενος ήταν ο πατέρας του) *στα συρματοπλέγματα που απαγόρευαν την πρόσβαση στη θάλασσα*

-- Η μόνη επαφή με τον έξω κόσμο ένα ραδιοφωνάκι που είχαν εμπιστευτεί στον ίδιο και το οποίο μετέφερε κρυμμένο στη φυλακή καλύπτοντάς το με τα υπολείμματα του πρόχειρου συσσιτίου που τους πρόσφεραν στο καράβι κατά το ταξίδι (ψωμί, μυζήθρα και ελιές).
07 – Γιάννης Φελέκης (Δεκέμβρης 1973 – Ιούλης 1974) *σε μια γωνία κελιού στη φυλακή*

-- Σεπτέμβρης 1948: Μεταφορά στη Γυάρο *«Πρώτη εικόνα που αντίκρισα ήταν σειρές από χωροφύλακες οι οποίοι κρατούσαν κλομπ. Παίρναμε λοιπόν τα πράγματά μας από το πλοίο και μας βαράγανε μέχρι να τελειώσει η σειρά των βασανιστών.»* […] Δεύτερη φορά στη Γυάρο, τέλη 1954. Βγαίνουν στην προβλήτα: *«Δεν έπεσε ξύλο. Είχε εκπολιτιστεί το καθεστώς.»*
08 - Ευτύχης Μπιτσάκης (Σεπτέμβρης 1948 – Αύγουστος 1949 και Τέλη 1954 – Σεπτέμβρης 1955) *στην προβλήτα*

-- Πάσχα 1950 *«Πρωί-πρωί ανήμερα Πάσχα, κυκλοφόρησε η μεγάλη είδηση: Θ' άνοιγαν οι πόρτες των όρμων. Επιτράπηκε η ελεύθερη επικοινωνία. Όλοι, φορώντας «τα καλά» μας, τρέχαμε ξέφρενα. Βγαίναμε απ' τον όρμο, χυνόμασταν στους άλλους όρμους. Κι όλοι τρέχαμε προς τον πρώτο όρμο, τον πολυπληθέστερο. Την πρωτεύουσα, τη Χώρα. Και 'κει στο «μεγάλο» πλάτωμα, στήθηκε το πρώτο γλέντι.»*
Β. Βαρδινογιάννης, Π. Αρώνης, *Οι μισοί στα σίδερα.* Αθήνα: Φιλίστωρ, 1996. *σε ανοιχτό χώρο συγκέντρωσης των κρατούμενων στον 1ο όρμο*

-- *«Η πρώτη θεατρική παράσταση στη Γιούρα είναι αρκετά κωμική. […] Κάποια Κυριακή αποφασίσαμε, θυμάμαι ένα όνομα, Σοφός λεγότανε, στο διάλειμμα να βγάλουμε παράσταση. Τον ένα τον ντύσαμε Κάρμεν, τον άλλον ταύρο, ξαφνικά πετάχτηκε η Κάρμεν με τον ταύρο, κάναμε μια γρήγορη πεντάλεπτη παράσταση με τραγούδια και χάλασε ο κόσμος. Όλοι χειροκροτούσαν. Τους μάζεψαν και τους πήγαν στο πειθαρχείο».*
Γραπτή Μαρτυρία, Αναμνήσεις Ασαντούρ Μπαχαριάν. *στο θέατρο*

Γράμματα: [*λογοκρισία*]

-- Όταν ερχόταν το καΐκι με τα δέματα του ταχυδρομείου μπορούσαν οι κρατούμενοι να βρεθούν στο εμπρός μέρος της φυλακής στο λεγόμενο «χώρο επισκεπτηρίου» όπου γινόταν έλεγχος και παραλαβή των δεμάτων. Το καΐκι προσέγγιζε στην προβλήτα των φυλακών αλλά δεν ήταν δυνατό να γίνει αντιληπτό από τους κρατούμενους (ύψος που βρίσκεται το παράθυρο περίπου 5 μ.) *στην προβλήτα*
01 – Τάκης Μπενάς (12/1973-07/1974)

-- Αν η λογοκρισία σου κράταγε ένα γράμμα, μπορούσαν να σε πάνε συνοδεία στα γραφεία της (στον 1ο όροφο) απ' όποιον όρμο και να βρισκόσουν.

02Α - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *στο γραφείο της Λογοκρισίας στο κτίριο των φυλακών*

-- *«Παίρνεις τα γράμματά σου ανασκολοπισμένα.»* Οι λογοκριτές *«ασελγούσαν στα προσωπικά σου δικαιώματα.»*
03 – Κώστας Μαραγκουδάκης (Άνοιξη 1949 – Τέλος 1951) *στο γραφείο της Λογοκρισίας στο κτίριο των φυλακών*

Σπίτι: [*σκηνή / φυλακή / θεατράκι*]

-- Περίπου 700-800 άτομα χωρισμένα σε σκηνές χωρητικότητας 8 ατόμων, όπου διέμεναν 22 άτομα, στην περίοδο του μέγιστου πληθυσμού του στρατοπέδου. […] Η ζωή αφόρητη σε αυτές τις σκηνές (πολύ κρύο το χειμώνα, πολύ ζέστη το καλοκαίρι).
02Α - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *σε βάση σκηνής*

-- Οι σκηνές στην αρχή, στήθηκαν στο χώμα (σκορπιοί, κρύο, βροχή). Τον πρώτο καιρό μάζευαν οι κρατούμενοι θυμάρι, το έστρωναν στο δάπεδο της σκηνής και μετά απάνω έστρωνε ο καθένας ότι είχε. Μετά έχτισαν στις σκηνές μια βάση περίπου ένα μέτρο ύψος. Αυτή η βάση ήταν χωρισμένη στα δύο με έναν ενδιάμεσο διάδρομο. Διαμορφωνόταν έτσι μια υπερυψωμένη συλλογική «κρεβάτα». Χρησιμοποιούσαν επίσης και ξυλεία «κλεμμένη» από τα φορτία των καυσόξυλων του στρατοπέδου και πελεκημένη επιτόπου από όσους ήξεραν (οι εργασίες αυτές γίνονταν με την ανοχή της αρχής). Έτσι η σκηνή γινόταν στεγανή και αεριζόταν. Φρόντιζαν οι κρατούμενοι να μένουν λίγοι στις σκηνές που δεν ήταν διπλές (διπλό πανί).
02Α - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *σε βάση σκηνής*

-- *«Είχες αϋπνία, και ποιος δεν είχε αϋπνία. Έβγαινες στην άκρη της σκηνής και έβλεπες τον ουρανό, τα αστέρια, γύρω τη θάλασσα. Αυτά για μας ήτανε πολύ μεγάλο πράγμα. Δεν μπορείτε να φανταστείτε. Ούτε εγώ μπορώ να σας δώσω να καταλάβετε τι σημαίνει για έναν που δεν βλέπει…»*
02Α - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *σε βάση σκηνής*

-- Έφτασε μαζί με 200 άλλους από τη φυλακή της Αίγινας, μετά την απόδραση των Βουρλών. Έζησε ο ίδιος πέντε χρόνια στις φυλακές. *«Στις σκηνές ήμαστε καλύτερα… Όταν κλειστήκαμε εκεί πέρα εγώ πέντε χρόνια, δεν είδα ποτέ ουρανό τη νύχτα.»*
02Γ – Δημήτρης Καραθάνος (1955-1960) *σε κελί της φυλακής*

-- *«Εστοιβάχθημεν σαρδελληδόν εις τας σκηνάς, έκαστος εις ένα χώρον 40 εκ. πλάτους και 1,70 μήκους και επί του χώρου αυτού έπρεπεν ο καθείς να αναπαύση το κουρασμένον από την ολοήμερον εργασίαν σώμα του και να τοποθετήση όλα τα απαραίτητα δι' έναν κρατούμενον, αποσκευάς, σκεύη, πινάκια, κ.λπ. Εις ένα χώρον επιστημονικώς ανεπαρκή και δι' εν άτομον εζήσαμεν 20-40 άτομα, αναλόγως της σκηνής. Όταν κατά τον βασανισμένον ύπνον ευρίσκετο κανείς εις την ανάγκην να αλλάξη στάσιν, έπρεπεν ολόκληρος η πλευρά της σκηνής να ξυπνήση.»*
Υπόμνημα των Κρατούμενων προς τον Υπουργό Δικαιοσύνης της Κυβέρνησης Πλαστήρα, περιόδου κράτησης 1947 -1951. Συντάχθηκε στον 4ο όρμο. *σε βάση σκηνής στον 4ο όρμο*

-- Τις πρώτες μέρες κοιμήθηκαν στο τσιμέντο της φυλακής. Στην πρώτη φάση δεν υπήρχαν έξω σκηνές. Αργότερα παραδόθηκε στους κρατούμενους μια θήκη στρώματος και τους δόθηκε η δυνατότητα να την παραγεμίσουν με άχυρο που είχε μεταφερθεί στη φυλακή. […] Οι σκηνές στήνονταν όπως-όπως στα ερείπια των παλαιότερων διαμορφώσεων.
03Β – Κώστας Μαραγκουδάκης (21/4/1967 – 30/6/1967) *σε βάση σκηνής στον όρμο της φυλακής*

-- Στη σκηνή του συγκεντρώνονταν τα σημειώματα των κρατούμενων που αποτέλεσαν το υλικό του τόμου «Γιούρα, το θανατονήσι» (υπεύθυνος της προσπάθειας: Παρασκευάς Φουτουραδάκης 1949-1950)
03Α – Κώστας Μαραγκουδάκης (Άνοιξη 1949 – Τέλος 1951) *σε βάση σκηνής*

-- Ο μικρός αριθμός των κρατούμενων σήμαινε αναγκαστική συμβίωση («Δεν μπορούσες να μαγειρέψεις χωριστά για τον Αγαθαγγέλου που ήταν χουντικός».) Όλοι μαζί συμβάλανε από τα λιγοστά που έπαιρναν με δέματα για την ενίσχυση του συσσιτίου (άλλοτε με καμιά κονσέρβα, άλλοτε με τυρί κ.λπ.). Ο ίδιος μια-δυο φορές το μήνα αναλάμβανε να πιάσει ένα κατσίκι στο βουνό από το οποίο έτρωγαν βέβαια και οι φύλακες. Υπήρχαν άλλωστε φορές το χειμώνα που λόγω κακοκαιρίας δεν έφταναν προμήθειες οπότε ήταν η μόνη λύση.
07 – Γιάννης Φελέκης (Δεκέμβρης 1973 – Ιούλης 1974) *σε διαδρομή προς το βουνό*

-- *«Θυμάμαι κάναμε βάρδια ανά τέσσερις κάθε νύχτα και κρατάγαμε τη σκηνή στις τέσσερις γωνίες της για να μην την πάρει ο αέρας… Σκληρός χειμώνας, το χιόνι είχε φτάσει ως τη θάλασσα.»*
08 - Ευτύχης Μπιτσάκης (Σεπτέμβρης 1948 – Αύγουστος 1949 και Τέλη 1954 – Σεπτέμβρης 1955) *σε βάση σκηνής*

-- Απλά μαθήματα γίνονταν στη σκηνή (Αριθμητική, Γραμματική, Στοιχεία Γεωγραφίας, Βιολογίας, κ.λπ.). Υπήρχε ένας μηχανισμός ο οποίος λειτουργούσε με την ιεραρχία και τον συγκεντρωτισμό κομματικής οργάνωσης. Ανήκε ο ίδιος στον μηχανισμό (τον οποίο χαρακτήριζαν τρία επίπεδα ιεραρχίας αντίστοιχα με τη στάση των κρατούμενων και τη σχέση τους με το κόμμα). Η καθοδήγηση κυκλοφορούσε τις πληροφορίες σύμφωνα με τις επιλογές της και τις βαθμίδες εμπιστοσύνης.
08 - Ευτύχης Μπιτσάκης (Σεπτέμβρης 1948 – Αύγουστος 1949 και Τέλη 1954 – Σεπτέμβρης 1955) *σε βάση σκηνής*

-- *«Δεν επιτρεπόταν αλληλεγγύη αλλά αλληλεγγύη είχαμε.»* Ο Μιχάλης Παπαμαύρος γέρος, άριστος και τίμιος παιδαγωγός. Τον είχαν αποτάξει. Ζούσε σε ακραία φτώχια. Οι συγκρατούμενοί του τού έδιναν τσιγάρα. *«Τον λέγαμε, μπάρμπα-Μιχάλη, άμα σε ρωτήσουν πού βρήκες το τσιγάρο, μην πεις.»* Εκείνος παραήταν τίμιος για να πει ψέματα. *«Μου δίνουν οι συναγωνιστές.»* Διάβαζε πολύ. Τα βιβλία ήταν παράνομα, αλλά τα έκρυβαν στις σκηνές.
08 - Ευτύχης Μπιτσάκης (Σεπτέμβρης 1948 – Αύγουστος 1949 και Τέλη 1954 – Σεπτέμβρης 1955) *σε βάση σκηνής*

-- Μια φορά περνώντας έξω από τον όρμο των στελεχών (3ος όρμος) είδε τον φίλο του Μαραγκουδάκη (παλιό του συγκρατούμενο στα Βούρλα). Του φώναξε *«γεια σου Κώστα»* και τον άρπαξαν οι φρουροί, τον πήγαν παρακεί στο φυλάκιο και τον έδειραν αλύπητα με κομμάτια από ξύλα που είχαν για την σόμπα. Με πολλά τραύματα στο σβέρκο και τα χέρια αναγκάστηκε να γυρίσει πίσω περπατώντας ίσια γιατί τον απείλησαν ότι θα είχε κι άλλο ξύλο αν γίνει αντιληπτό ότι βασανίστηκε. Στην σκηνή οι συγκρατούμενοί του τον άλειψαν με βούτυρο (ένας συγκρατούμενος από το Ηράκλειο είχε ένα κουτί που του το είχαν στείλει). Έτσι σιγά-σιγά έγινε καλά.
08 - Ευτύχης Μπιτσάκης (Σεπτέμβρης 1948 – Αύγουστος 1949 και Τέλη 1954 – Σεπτέμβρης 1955) *σε πέρασμα του 3ου όρμου*

Πέτρα: [*σωροί πέτρας / κτίσματα*]

-- Κάθε όρμος είχε το δικό του δρομολόγιο για την αγγαρεία της πέτρας (στο βουνό πίσω από το στρατόπεδό του). […] *«Όλες οι σκηνές, όλοι να συγκεντρωθούν στο χαντάκι.»* Κάποιοι προσπαθούσαν να κρυφτούν για ν' αποφύγουν την αγγαρεία (όταν κάποιος ήταν άρρωστος τον έκρυβαν στο πίσω μέρος της σκηνής τυλιγμένο με κουβέρτες—όλη η σκηνή διακινδύνευε έτσι να τιμωρηθεί πειθαρχικά).
02Β - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *σε διαδρομή της αγγαρείας*

-- Πρώτη εντύπωση κατά την άφιξη: εκατοντάδες άνθρωποι που μετέφεραν πέτρες από το «δρόμο» προς το βουνό για να κτίσουν, υποτίθεται, κάποιο φυλάκιο.
08 - Ευτύχης Μπιτσάκης (Σεπτέμβρης 1948 – Αύγουστος 1949 και Τέλη 1954 – Σεπτέμβρης 1955) *στην προβλήτα*

-- Υπήρχε η πειθαρχική ομάδα στην οποία έβαζαν τους κρατούμενους που παραβίαζαν κάποιους κανονισμούς (π.χ. λούφα κατά τη διάρκεια της αγγαρείας). Στην ομάδα αυτή οι κρατούμενοι

υποχρεώνονταν να μεταφέρουν π.χ. πέτρα από τη θάλασσα, πάνω στα πολυβολεία με το βήμα που απαιτεί ο συνοδός και με συνεχή ξυλοδαρμό (κάποιοι λιποθυμούσαν, κάποιους *«τους έφερναν στην κουβέρτα»*).
02Β - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *στη θάλασσα, δίπλα σε σωρούς πέτρας*

-- *«Εκείνο που θα δει είναι αυτά τα ερείπια. Και αμέσως θα διερωτηθεί πώς έγιναν αυτά. Πρέπει να καταλάβει ότι κάθε πέτρα, αυτή, έχει κουβαληθεί στον ώμο κάποιου κρατούμενου… Και ο κρατούμενος δεν τοποθέτησε εκεί κάθε πέτρα ούτε χάριν αναψυχής, ούτε για να εισπράξει κάτι, ούτε για να περιμένει να αποδώσει αυτό το κτίσμα κάτι. Την τοποθέτησε εκεί βασανιζόμενος… Ήταν μέρος της διαδικασίας εξόντωσής του… Αυτά τα ερείπια που βλέπετε εκεί δεν έγιναν μόνο μια φορά. Για το καπρίτσιο του φύλακα χτίστηκαν δυο και τρεις φορές, το κάθε σπιτάκι, το κάθε πυροβολείο… δηλαδή δεν λογαριαζόταν ο μόχθος ο ανθρώπινος, το αίμα το ανθρώπινο εκεί πέρα.»*
02 - Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952) *σε ερείπιο κτίσματος*

-- *«Σκάψαμε στο βράχο και κάναμε ένα είδος πυρομαχιού για να μπορέσουμε να μαγειρεύουμε φασόλια ή κανένα τραχανά απ' αυτά που μας έστελναν απ' τα σπίτια μας.»* Αναζητούσαν φρύγανα και ξερόκλαδα στην πλαγιά.
08 - Ευτύχης Μπιτσάκης (Σεπτέμβρης 1948 – Αύγουστος 1949 και Τέλη 1954 – Σεπτέμβρης 1955) *στην πλαγιά, σε βράχο με ίχνη κατοίκησης, εφόσον αυτό είναι εφικτό*

-- *«Η πιο μάταιη αγγαρεία ήταν το κουβάλημα της πέτρας. Σ΄ ένα λοφίσκο όπου ήταν στημένες οι μεγάλες σκηνές, για τα γραφεία της διοίκησης και τις αποθήκες, ήταν χτισμένα με ξερολιθιά πυκνά χωρίσματα προορισμένα να προστατέψουν απ' τον αέρα μικρά δεντράκια, που καμιά φορά τα βρίσκαμε ακόμα να φυτοζωούν ζαρωμένα και καχεκτικά μέσα στη στενή πέτρινη φυλακή τους. Θα έλεγε κανείς πως αρνιόντουσαν να ζήσουν μ' αρνιόντουσαν και να πεθάνουν. Καθώς εκεί κοντά υπήρχε ένα μικρό μετόχι, έρημο από καιρό, ήταν φανερό πως την πελώρια αυτή κηρήθρα την είχαν κατασκευάσει με αφάνταστο μόχθο και πείσμα κάποιοι καλόγεροι, μα τελικά δε στέριωσαν ούτε αυτοί ούτε τα έργα τους πάνω σ' εκείνη τη θαλασσόπετρα. Έτσι πήγε στράφι όλη η δουλειά τους όπως πήγαινε κι η δική μας που μας βάζανε να χαλάσουμε τις ξερολιθιές και να κουβαλήσουμε όλη αυτή την πέτρα και να τη ρίξουμε στη θάλασσα για να φτιάξουμε τάχα ένα μουράγιο».*
Γιώργος Πετρής (Ιούλιος 1947—από Εισαγωγή στο Υπόμνημα Κρατούμενων, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 1984) *στην περιοχή που περιγράφεται, εφόσον εντοπιστεί*

1ο Σημείο Μνήμης:

Θέση επισήμανσης: αμέσως έξω από την περιτείχιση του νεκροταφείου

Τάφος: [*νεκροταφείο*]

«Αισθάνομαι πιεσμένος όταν σκέφτομαι την αγωνία μας για έναν άνθρωπο που είχε πάθει έλκος στομάχου και ήθελε μεταγγίσεις αίματος και δεν μπορούσε να μεταφερθεί από τη φυλακή… Τελικά εξέπνευσε (δημοσιογράφος Σερινιώτης από τη Θεσσαλονίκη). *«Είχαμε τρομερή αγωνία ότι πεθαίνει αυτός ο άνθρωπος.»*
Κώστας Μαραγκουδάκης (Άνοιξη 1949 – Τέλος 1951)

«Στην κηδεία είπαμε να τον συνοδέψει ο όρμος. Το απαγόρεψε ο Μπουζάκης. Είπε θα πάνε λίγοι.» «Οι άλλοι βγήκαμε στο πεζούλι, αντικρίζαμε το νεκροταφείο, φωνάζαμε και το πήραν και οι άλλοι όρμοι, τη φωνή, αιωνία σου η μνήμη Κώστα Σερινιώτη. Δεν επιτράπηκε ποτέ να πάμε στο νεκροταφείο.»
Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952)

«Δύο εβδομάδες κράτησε η τελευταία μάχη του Κώστα του Συρινιώτη, του "Κολονέλο Γκρέκο" της ιταλικής αντίστασης. Έσβησε από απλαστική αναιμία! Στο προσκυνητάρι του όρμου μας, δίπλα στο κύμα, αποτέθηκε για προσκύνημα. Την άλλη μέρα, πάνδημη κηδεία. Στα χέρια τους μεταφέρανε το φέρετρο οι συντοπίτες του, οι Σαλονικιοί. Από πίσω τους, ακολουθούσαμε όλοι. Κι η νεκρική πομπή ξεκίνησε απ' τον Τρίτο, πέρασε απ' τον Δεύτερο, απ' τον Πρώτο κι έφθασε στον Μηδέν όρμο. Ιερουργούσαν οι παπάδες ας. Ο «πατήρ» Προκόπιος ούτε φάνηκε. Οι φύλακες ακολουθούσαν διακριτικά. Οι χωροφύλακες ούτε φαίνονταν. Εκεί στον Μηδέν, στο μάτι του βοριά, αποτέθηκε ο γελαστός αγωνιστής Κώστας Συρινιώτης, ο τόσο καταδεκτικός, ο τόσο γλυκός και αγαπητός. Αιωνία η μνήμη του.»
Υπόμνημα Κρατούμενων, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 1984

2ο Σημείο Μνήμης:

Θέση επισήμανσης: στο πηγάδι του 3ου όρμου

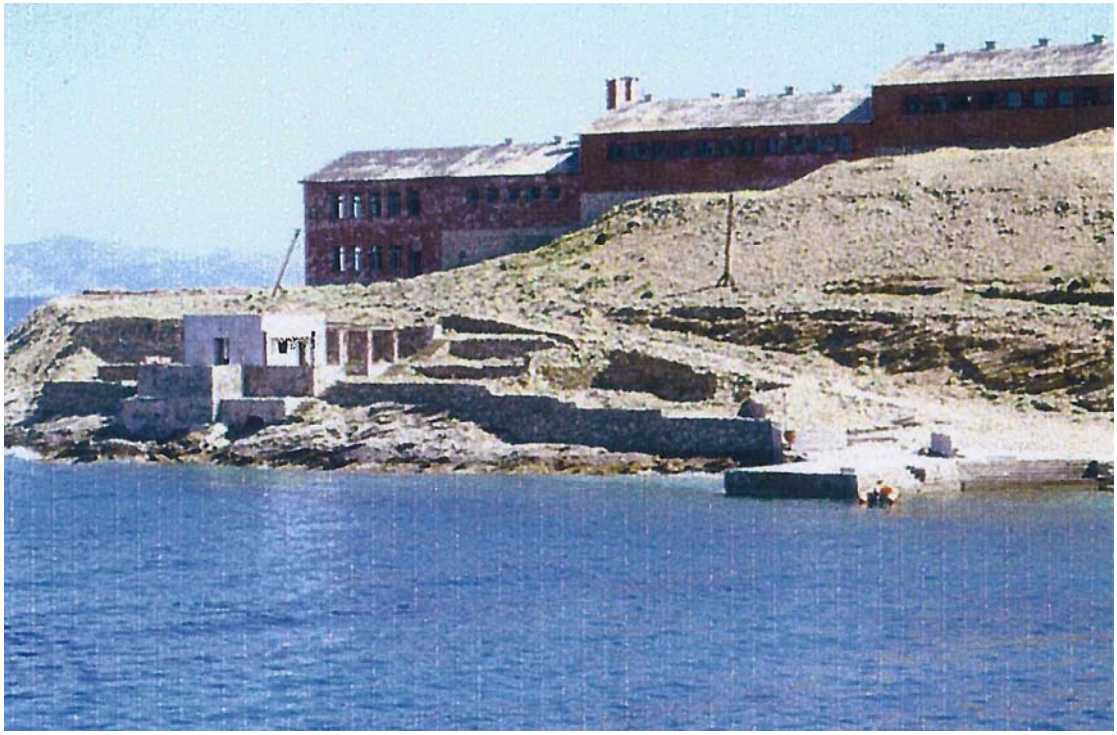
Νερό: [*πηγάδι*]

Δυο πηγάδια υπήρχαν στον όρμο. Ένα κοντά στη θάλασσα και ένα στην άλλη άκρη του όρμου. Το νερό ήταν βρώμικο και υφάλμυρο αλλά το μόνο πόσιμο. Υπήρχε και μια δεξαμενή που άλλοτε τη γέμιζαν και άλλοτε όχι. Είχε εντοπίσει όμως ένα σημείο στις παρυφές του όρμου όπου ήταν μια μικρή πηγή. Απαγορευόταν να παίρνουν οι κρατούμενοι νερό, ήταν μόνο για τους φύλακες. Εκείνος όμως βρήκε έναν γκαζοντενεκέ που τον γέμιζε παράνομα. […] Το πλύσιμο των ρούχων γινόταν στις γούρνες που είναι κοντά στην «πλατεία» και χρησιμοποιούσαν νερό από τα πηγάδια. […] Το μπάνιο καθαριότητας γινόταν στη σκηνή όπου ζέσταιναν νερό στη μικρή φωτιά και πλένονταν ο ένας μετά τον άλλον με τον κουβά.
Ευτύχης Μπιτσάκης (Σεπτέμβρης 1948 – Αύγουστος 1949 και Τέλη 1954 – Σεπτέμβρης 1955)

3ο Σημείο Μνήμης: Α

Θέση επισήμανσης: στην προβλήτα

Φυλακή: [*το νησί*]



«Βλέπω ένα φρούριο να έρχεται καταπάνω μας.»

«Είμαστε ελεύθεροι αλλά ελεύθεροι πάνω στο νησί.» Δίνονται διαλέξεις, πραγματοποιούνται συνελεύσεις των κρατούμενων (κοινή συνέλευση στην οποία μετέχουν οι οργανωμένοι σε ξεχωριστές πολιτικές ομάδες κρατούμενοι). Το πρωί γίνονται μαθήματα, αγγαρείες (κουζίνα, καθαριότητα, κ.λπ.) ή μπορεί και ο καθένας μόνος του να διαβάζει, κ.λπ. Οι αριστεροί και οι μη-αριστεροί κρατούμενοι κλείνονται σε ξεχωριστούς θαλάμους, είχαν όμως κοινό προαύλιο στο οποίο μπορούσαν να βγαίνουν και κοινή οργάνωση ως προς τις λειτουργίες παραγωγής του συσσιτίου, τις αγγαρείες καθαριότητας κ.λπ.
Τάκης Μπενάς (12/1973-07/1974)

Σεπτέμβρης 1948: Μεταφορά στη Γυάρο *«Πρώτη εικόνα που αντίκρισα ήταν σειρές από χωροφύλακες οι οποίοι κρατούσαν κλομπ. Παίρναμε λοιπόν τα πράγματά μας από το πλοίο και μας βαράγανε μέχρι να τελειώσει η σειρά των βασανιστών.»* […] Δεύτερη φορά στη Γυάρο, τέλη 1954. Βγαίνουν στην προβλήτα: *«Δεν έπεσε ξύλο. Είχε εκπολιτιστεί το καθεστώς.»*
Ευτύχης Μπιτσάκης (Σεπτέμβρης 1948 – Αύγουστος 1949 και Τέλη 1954 – Σεπτέμβρης 1955)

Πάσχα 1950 *«Πρωί-πρωί ανήμερα Πάσχα, κυκλοφόρησε η μεγάλη είδηση: Θ' άνοιγαν οι πόρτες των όρμων. Επιτράπηκε η ελεύθερη επικοινωνία. Όλοι, φορώντας «τα καλά» μας, τρέχαμε ξέφρενα. Βγαίναμε απ' τον όρμο, χυνόμασταν στους άλλους όρμους. Κι όλοι τρέχαμε προς τον πρώτο όρμο, τον πολυπληθέστερο. Την πρωτεύουσα, τη Χώρα. Και 'κει στο «μεγάλο» πλάτωμα, στήθηκε το πρώτο γλέντι.»*
Β. Βαρδινογιάννης, Π. Αρώνης, *Οι μισοί στα σίδερα.* Αθήνα: Φιλίστωρ, 1996.

3ο Σημείο Μνήμης: Β

Θέση επισήμανσης: σε κελί στο κτίριο των φυλακών

Φυλακή: [*το κτίριο*]

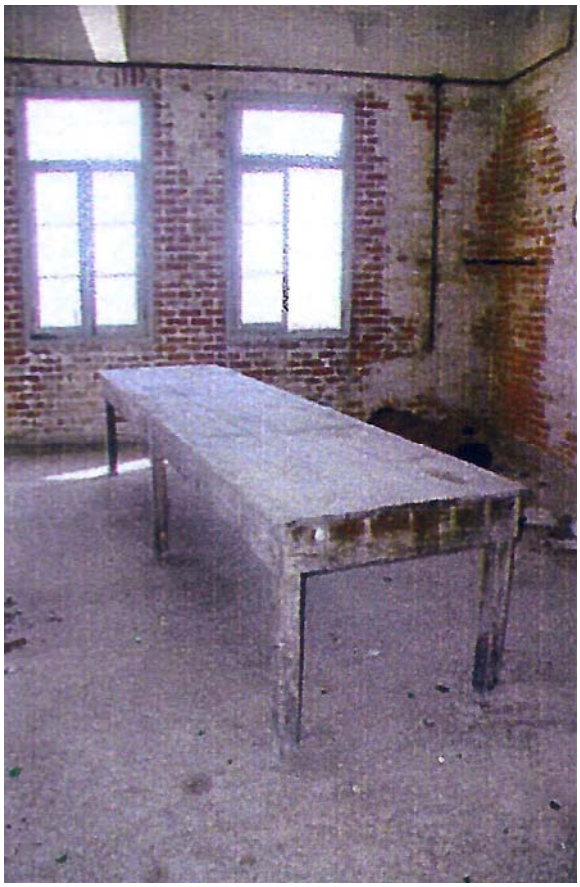
«Αυτό που δε σας είπα είναι ο ήχος, ο θόρυβος… Ο βοριάς φυσομανάει… Το κτίριο τρίζει ολόκληρο… Ολόκληρα βράδια δεν μπορούσαμε να κοιμηθούμε… Νόμιζες πως θα πέσει το κτίριο.»
Τάκης Μπενάς (12/1973-07/1974)

«Εμένα επειδή ήμουνα με το παιδί, με κατεβάσανε κάτω στο αναρρωτήριο.» Μετά από 2,5 μήνες φεύγει το παιδί, οπότε ανεβαίνει η κρατούμενη στο κτίριο των φυλακών. Ακολουθεί ένας πολύ σκληρός χειμώνας. Είχε πολλά ποντίκια και σκορπιούς. Πολλούς τους τσίμπησαν οι σκορπιοί. Οι φρουροί ήταν πολύ διαφορετικοί άνθρωποι από τους χωροφύλακες. Ήταν οι περισσότεροι από τη φρουρά της Βουλής. Τον πρώτο καιρό η επικοινωνία μεταξύ των κρατούμενων ήταν ελεύθερη. Μετά αρχίσανε να κλειδώνουν (άρχισε να οργανώνεται ο μηχανισμός της φυλακής οπότε άρχισαν και οι πιέσεις για τις 'δηλώσεις').
Άννα Σολωμού (Απρίλιος 1967 – Απρίλιος 1968)

4ο Σημείο Μνήμης:

Θέση επισήμανσης: στο γραφείο της Λογοκρισίας στο κτίριο των φυλακών
[η φωτογραφία δεν απεικονίζει το εν λόγω γραφείο, αλλά παρατίθεται ελλείψει εναλλακτικής]

Γράμματα: [*λογοκρισία*]



Αν η λογοκρισία σου κράταγε ένα γράμμα, μπορούσαν να σε πάνε συνοδεία στα γραφεία της (στον 1ο όροφο) απ' όποιον όρμο και να βρισκόσουν.
Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952)

«Παίρνεις τα γράμματά σου ανασκολοπισμένα.» Οι λογοκριτές *«ασελγούσαν στα προσωπικά σου δικαιώματα.»*
Κώστας Μαραγκουδάκης (Άνοιξη 1949 – Τέλος 1951)

5ο Σημείο Μνήμης: Α

Θέση επισήμανσης: σε βάση σκηνής

Σπίτι: [*σκηνή*]

Οι σκηνές στην αρχή, στήθηκαν στο χώμα (σκορπιοί, κρύο, βροχή). Τον πρώτο καιρό μάζευαν οι κρατούμενοι θυμάρι, το έστρωναν στο δάπεδο της σκηνής και μετά απάνω έστρωνε ο καθένας ότι είχε. Μετά έχτισαν στις σκηνές μια βάση περίπου ένα μέτρο ύψος. Αυτή η βάση ήταν χωρισμένη στα δύο με έναν ενδιάμεσο διάδρομο. Διαμορφωνόταν έτσι μια υπερυψωμένη συλλογική «κρεβάτα». Χρησιμοποιούσαν επίσης και ξυλεία «κλεμμένη» από τα φορτία των καυσόξυλων του στρατοπέδου και πελεκημένη επιτόπου από όσους ήξεραν (οι εργασίες αυτές γίνονταν με την ανοχή της αρχής). Έτσι η σκηνή γινόταν στεγανή και αεριζόταν. Φρόντιζαν οι κρατούμενοι να μένουν λίγοι στις σκηνές που δεν ήταν διπλές (διπλό πανί).

«Εστοιβάχθημεν σαρδελληδόν εις τας σκηνάς, έκαστος εις ένα χώρον 40 εκ. πλάτους και 1,70 μήκους και επί του χώρου αυτού έπρεπεν ο καθείς να αναπαύση το κουρασμένον από την ολοήμερον εργασίαν σώμα του και να τοποθετήση όλα τα απαραίτητα δι' έναν κρατούμενον, αποσκευάς, σκεύη, πινάκια, κ.λπ. Εις ένα χώρον επιστημονικώς ανεπαρκή και δι' εν άτομον εζήσαμεν 20-40 άτομα, αναλόγως της σκηνής. Όταν κατά τον βασανισμένον ύπνον ευρίσκετο κανείς εις την ανάγκην να αλλάξη στάσιν, έπρεπεν ολόκληρος η πλευρά της σκηνής να ξυπνήση.»
Υπόμνημα των Κρατούμενων προς τον Υπουργό Δικαιοσύνης της Κυβέρνησης Πλαστήρα, περιόδου κράτησης 1947 -1951. Συντάχθηκε στον 4ο όρμο.

«Είχες αϋπνία, και ποιος δεν είχε αϋπνία. Έβγαινες στην άκρη της σκηνής και έβλεπες τον ουρανό, τα αστέρια, γύρω τη θάλασσα. Αυτά για μας ήτανε πολύ μεγάλο πράγμα. Δεν μπορείτε να φανταστείτε. Ούτε εγώ μπορώ να σας δώσω να καταλάβετε τι σημαίνει για έναν που δεν βλέπει…»
Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952)

«Θυμάμαι κάναμε βάρδια ανά τέσσερις κάθε νύχτα και κρατάγαμε τη σκηνή στις τέσσερις γωνίες της για να μην την πάρει ο αέρας… Σκληρός χειμώνας, το χιόνι είχε φτάσει ως τη θάλασσα.»
Ευτύχης Μπιτσάκης (Σεπτέμβρης 1948 – Αύγουστος 1949 και Τέλη 1954 – Σεπτέμβρης 1955)

5ο Σημείο Μνήμης: Β

Θέση επισήμανσης: σε κελί της φυλακής

Σπίτι: [*φυλακή*]

Έφτασε μαζί με 200 άλλους από τη φυλακή της Αίγινας, μετά την απόδραση των Βουρλών. Έζησε ο ίδιος πέντε χρόνια στις φυλακές. *«Στις σκηνές ήμαστε καλύτερα… Όταν κλειστήκαμε εκεί πέρα εγώ πέντε χρόνια, δεν είδα ποτέ ουρανό τη νύχτα.»*
Δημήτρης Καραθάνος (1955-1960)

5ο Σημείο Μνήμης: Γ

Θέση επισήμανσης: σε πέρασμα του 3ου όρμου

Σπίτι: [*θεατράκι*]

Μια φορά περνώντας έξω από τον όρμο των στελεχών (3ος όρμος) είδε τον φίλο του Μαραγκουδάκη (παλιό του συγκρατούμενο στα Βούρλα). Του φώναξε *«γεια σου Κώστα»* και τον άρπαξαν οι φρουροί, τον πήγαν παρακεί στο φυλάκιο και τον έδειραν αλύπητα με κομμάτια από ξύλα που είχαν για την σόμπα. Με πολλά τραύματα στο σβέρκο και τα χέρια αναγκάστηκε να γυρίσει πίσω περπατώντας ίσια γιατί τον απείλησαν ότι θα είχε κι άλλο ξύλο αν γίνει αντιληπτό ότι βασανίστηκε. Στην σκηνή οι συγκρατούμενοί του τον άλειψαν με βούτυρο (ένας συγκρατούμενος από το Ηράκλειο είχε ένα κουτί που του το είχαν στείλει). Έτσι σιγά-σιγά έγινε καλά.

«Δεν επιτρεπόταν αλληλεγγύη αλλά αλληλεγγύη είχαμε.» Ο Μιχάλης Παπαμαύρος γέρος, άριστος και τίμιος παιδαγωγός. Τον είχαν αποτάξει. Ζούσε σε ακραία φτώχια. Οι συγκρατούμενοί του τού έδιναν τσιγάρα. *«Τον λέγαμε, μπάρμπα-Μιχάλη, άμα σε ρωτήσουν πού βρήκες το τσιγάρο, μην πεις.»* Εκείνος παραήταν τίμιος για να πει ψέματα. *«Μου δίνουν οι συναγωνιστές.»* Διάβαζε πολύ. Τα βιβλία ήταν παράνομα, αλλά τα έκρυβαν στις σκηνές.
Ευτύχης Μπιτσάκης (Σεπτέμβρης 1948 – Αύγουστος 1949 και Τέλη 1954 – Σεπτέμβρης 1955)

6ο Σημείο Μνήμης: Α

Θέση επισήμανσης: στη θάλασσα, δίπλα σε σωρούς πέτρας

Πέτρα: [*σωροί πέτρας*]

Υπήρχε η πειθαρχική ομάδα στην οποία έβαζαν τους κρατούμενους που παραβίαζαν κάποιους κανονισμούς (π.χ. λούφα κατά τη διάρκεια της αγγαρείας). Στην ομάδα αυτή οι κρατούμενοι υποχρεώνονταν να μεταφέρουν π.χ. πέτρα από τη θάλασσα, πάνω στα πολυβολεία με το βήμα που απαιτεί ο συνοδός και με συνεχή ξυλοδαρμό (κάποιοι λιποθυμούσαν, κάποιους *«τους έφερναν στην κουβέρτα»*).
Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952)

6ο Σημείο Μνήμης: Β

Θέση επισήμανσης: σε ερείπιο κτίσματος

Πέτρα: [*κτίσματα*]

«Εκείνο που θα δει είναι αυτά τα ερείπια. Και αμέσως θα διερωτηθεί πώς έγιναν αυτά. Πρέπει να καταλάβει ότι κάθε πέτρα, αυτή, έχει κουβαληθεί στον ώμο κάποιου κρατούμενου… Και ο κρατούμενος δεν τοποθέτησε εκεί κάθε πέτρα ούτε χάριν αναψυχής, ούτε για να εισπράξει κάτι, ούτε για να περιμένει να αποδώσει αυτό το κτίσμα κάτι. Την τοποθέτησε εκεί βασανιζόμενος… Ήταν μέρος της διαδικασίας εξόντωσής του… Αυτά τα ερείπια που βλέπετε εκεί δεν έγιναν μόνο μια φορά. Για το καπρίτσιο του φύλακα χτίστηκαν δυο και τρεις φορές, το κάθε σπιτάκι, το κάθε πυροβολείο… δηλαδή δεν λογαριαζόταν ο μόχθος ο ανθρώπινος, το αίμα το ανθρώπινο εκεί πέρα.»
Δημήτρης Καραθάνος (1949-1952)

Παράρτημα 1

Τρεις μνημειακές κατασκευές για το Ολοκαύτωμα

«Only one thing remained reachable, close and secure amid all losses: language. Yes, language. In spite of everything, it remained secure against loss. But it had to go through its own lack of answers, through terrifying silence, through the thousand darknesses of murderous speech. It went through. It gave me no words for what was happening, but went through it. Went through and could resurface, 'enriched' by it all.»

Paul Celan, Για τη γλώσσα μετά το Άουσβιτς στην απονομή του Βραβείου της Βρέμης [Bremen Prize][453]

«Αντλώντας δύναμη από τις πληροφορίες που του είχε δώσει η Κίρκη, ο Οδυσσέας καλεί την ψυχή κάποιων νεκρών. Τρομακτικοί, σαν ένα νέφος σκιών, σαν φαντάσματα που δεν μπορούν πια να μιλήσουν, και ο μόνος ήχος που βγάζουν είναι μια ακατανόητη βοή. Σε αντίθεση με τα ανθρώπινα πλάσματα, που το καθένα έχει το όνομά του, τη μοναδική ιστορία του και την ιδιαίτερη θέση του στην κοινωνία, αυτοί οι νεκροί αναπαριστούν το χάος.»

Jean-Pierre Vernant, *Η Οδύσσεια,* 24.

Στρατόπεδο Συγκέντρωσης Auschwitz – Μουσείο / Μνημείο, Πολωνία, 1947

Το Auschwitz I και το Auschwitz II-Birkenau υπήρξαν από τα πλέον γνωστά και τα πολυπληθέστερα στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσης του ευρωπαϊκού εβραϊκού πληθυσμού και μεγάλου αριθμού άλλων μειονοτικών φυλετικών ομάδων, πολιτικών εχθρών και ποινικών κρατούμενων από τις ναζιστικές δυνάμεις της Γερμανίας στη διάρκεια του Β' Παγκόσμιου Πολέμου. Το 1947, η πολωνική κυβέρνηση ανακήρυξε επίσημα την έκταση και τις εγκαταστάσεις των πρώην στρατοπέδων «Μνημείο στη Μαρτυρική Δοκιμασία [Martyrdom] Πολωνών και άλλων Πληθυσμών», με σκοπό «να παρουσιάσει την εξόντωση των κατακτηθέντων από τους Γερμανούς πληθυσμούς και να τονίσει το γεγονός ότι οι γερμανικές φρικαλεότητες έλαβαν χώρα σε μαζική κλίμακα, ενώ θα απομάκρυνε "το μακάβριο υλικό" και θα χρησιμοποιούσε μόνο κατάλληλα οπτικά στοιχεία.» Οι εγκαταστάσεις των στρατοπέδων διατηρήθηκαν στην πλειονότητά τους, τμήματα αποκαταστάθηκαν και καθαρίστηκαν για τη στέγαση μουσειακών εκθέσεων ή ως τεκμήρια της διαβίωσης των κρατούμενων, τα κρεματόρια και οι θάλαμοι αερίων που πυρπολήθηκαν αμέσως πριν την απελευθέρωση για να καλύψουν τα ίχνη της ναζιστικής δραστηριότητας, παρέμειναν ως ισοπεδωμένα ίχνη στο έδαφος. Το 1979 η UNESCO ανακήρυξε το σύμπλεγμα των στρατοπέδων "Μνημείο Παγκόσμιας Πολιτιστικής Κληρονομιάς", «σύμβολο της ανθρώπινης σκληρότητας στους συνανθρώπους της κατά τον εικοστό αιώνα».[454] Στο χώρο του

[454] Ιστοσελίδα της UNESCO.

στρατοπέδου κατασκευάστηκαν γλυπτά συμπλέγματα ως μνημεία στους εβραϊκούς και πολωνικούς πληθυσμούς που εξοντώθηκαν εδώ.[455]

Το Μνημείο του Auschwitz-Birkenau αποτελεί ταυτόχρονα φυσικό τόπο μνήμης των θυμάτων και των πρακτικών της ναζιστικής εξουσίας και μουσείο αντικειμένων και άλλων τεκμηρίων της διαβίωσης και της εγκληματικής δραστηριότητας εδώ. Ο σημερινός επισκέπτης του συμπλέγματος έχει τη δυνατότητα να περιηγηθεί στους περισσότερους από τους στεγασμένους και υπαίθριους χώρους που διασώζονται—εκτός των κτιρίων που χρησιμοποιούνται για διοικητικούς και ερευνητικούς σκοπούς—ακολουθώντας συγκεκριμένες διαδρομές και να πληροφορηθεί για τις λειτουργίες τους με ειδικές πινακίδες σήμανσης και πληροφόρησης. Σε τρεις γλώσσες, οι πινακίδες περιλαμβάνουν, ανάλογα με τη θέση τους, πληροφορίες για τα προσκείμενα κτίσματα και κτισμένα στοιχεία (περιφράξεις, ερείπια, κ.ά.), χάρτες και σχεδιαγράμματα, φωτογραφικά ντοκουμέντα, σκίτσα και μαρτυρίες των κρατούμενων που σχετίζονται με τη συγκεκριμένη θέση/ χώρο του στρατοπέδου και έχουν τοποθετηθεί στο σημείο της αρχικής τους λήψης ή αναφοράς. Στις περιοχές των ομαδικών τάφων ή των θαλάμων εξόντωσης έχουν τοποθετηθεί ειδικές αναμνηστικές πλάκες.[456]

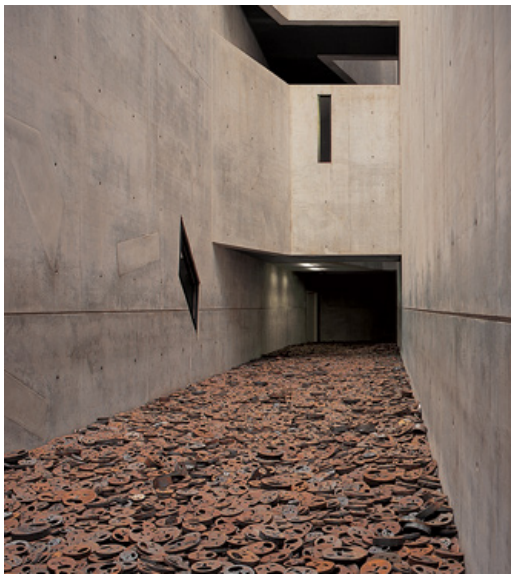
Επιλεγμένα κτίρια και υπαίθρια στοιχεία του στρατοπέδου έχουν διαμορφωθεί για τη μόνιμη μουσειακή έκθεση αντικειμένων και πληροφοριών που σχετίζονται με την αρχική τους λειτουργία ως μέρος της διαβίωσης ή της εξόντωσης των κρατούμενων. Ο επισκέπτης γίνεται μάρτυρας αυθεντικών αντικειμένων που είτε συγκεντρώνονταν σε σωρούς πριν την είσοδο των κρατούμενων στα στρατόπεδα ή πριν την εκτέλεσή τους—βαλίτσες συχνά με την ταυτότητα του ιδιοκτήτη τους, γυαλιά, παπούτσια, ρολόγια, ακόμα και μαλλιά—είτε χρησίμευαν στην καθημερινότητά τους στη φυλακή—ρούχα, εξοπλισμός φαγητού, είδη προσωπικής υγιεινής, ακόμα και παιδικά παιχνίδια. Επιπλέον, εδώ εκτίθενται επίσημες διαταγές εκτοπισμού, εξόντωσης, προσωπικές ταυτότητες των θυμάτων, αρχεία εκτοπισμένων, σχεδιαγράμματα λειτουργίας των θαλάμων αερίων ή συσκευασίες από τα τελευταία. Τμήματα των θαλάμων αερίων έχουν αποκατασταθεί στην αρχική τους μορφή, ενώ η επίσκεψη στα κοινόχρηστα λουτρά ακολουθεί τη διαδρομή και συνοδεύεται από πληροφορίες για την υποδοχή των νεοφερμένων εδώ. Τέλος, ως μέρος της μόνιμης έκθεσης διασώζεται και επισημαίνεται ο «τοίχος των εκτελέσεων».

Η υλική πραγματικότητα των κτιριακών εγκαταστάσεων των στρατοπέδων, σε συνδυασμό με τα προσωπικά αντικείμενα των θυμάτων που διασώζονται, επιβεβαιώνει—κατά ένα τρόπο επαληθεύει—πως η οργανωμένη εξάλειψη τόσων ανθρώπων, ο βασανισμός και η εκμετάλλευσή τους πράγματι συντελέστηκαν. Έτσι, η επίσκεψη εδώ αποκτά πολλαπλές σημασίες, ανάλογα με την ταυτότητα του επισκέπτη: απότιση φόρου τιμής σε συγκεκριμένους προγόνους που χάθηκαν, πρακτική μνημονικής τέλεσης για άγνωστα θύματα με κοινή εθνική ή εθνοτική καταγωγή, αναγνώριση της ιστορίας και της ευθύνης που εμπεριέχει η ιστορική επίγνωση για τις πολιτικές επιλογές του μέλλοντος από κάθε μέλος της ανθρωπότητας.

[455] Ιστοσελίδα του τόπου μνήμης 'Auschwitz-Birkenau'.

[456] Όπως επισημαίνεται στην επίσημη ιστοσελίδα του μνημείου, οι πινακίδες πληροφόρησης, σήμανσης και αναμνηστικές δίνουν τη δυνατότητα σε μεμονωμένους επισκέπτες να περιηγηθούν στο χώρο χωρίς να παρακολουθήσουν υποχρεωτικά ομαδική ξενάγηση.

Εβραϊκό Μουσείο Βερολίνου, Daniel Libeskind, 2001



Το Εβραϊκό Μουσείο του Βερολίνου, η πρώτη μόνιμη κατασκευή που σχεδίασε ο αμερικανός αρχιτέκτονας εβραϊκής καταγωγής Daniel Libeskind,[457] περιστρέφεται εννοιολογικά και μορφολογικά γύρω από ένα «ασυνεχές κενό»,[458] κενό που διατρέχει την αφήγηση της βερολινέζικης εβραϊκής ταυτότητας για να δηλώσει το άφατο, το μη-αναπαραστάσιμο που συνιστά η συλλογική εμπειρία του Ολοκαυτώματος. Η προγραμματική και κτιριολογική οργάνωση του μουσείου, αλλά και στοιχεία των όψεων και της περιήγησης εντός του κτιριακού περιβλήματος, αποδίδουν και σχηματοποιούν μια σειρά πραγματικών στοιχείων-ευρημάτων της εβραϊκής κοινότητας της πόλης πριν ή κατά τη διάρκεια του Β' Παγκόσμιου Πολέμου—διευθύνσεις σημαντικών Εβραίων του Βερολίνου, λίστες ονομάτων που απελάθηκαν στα στρατόπεδα συγκέντρωσης—καθώς και αναφορές σε μουσικά έργα ή κείμενα που για τον αρχιτέκτονα συγκρατούν ουσιώδη χαρακτηριστικά ή εκφράσεις της εβραϊκής παρουσίας πριν την εξάλειψή της από την πόλη. Οι υπομνήσεις αυτές λειτουργούν σε πρώτο επίπεδο προς τη συνεκτικότητα μιας αφήγησης θραυσμάτων που έχουν διασωθεί, αλλά σε δεύτερο επίπεδο παραπέμπουν πάντα στο Ολοκαύτωμα «με το συμπυκνωμένο του χώρο της εξόντωσης και της ολικής καταστροφής της ουσιώδους ανάπτυξης της πόλης και της ανθρωπότητας», χώρο που η αρχιτεκτονική αδυνατεί να αποδώσει. Έτσι, η εμπειρία της περιήγησης καθίσταται τελικά μια διάβαση/ ένα πέρασμα [passage] γύρω και διαμέσου του Κενού του Ολοκαυτώματος που συνιστάται από πέντε κενούς χώρους που διαπερνούν το συνολικό ύψος του κτιρίου, με αιχμηρές γωνίες, σκληρά υλικά που αντηχούν τις κινήσεις των επισκεπτών, χωρίς θέρμανση ή κλιματισμό, και που ο επισκέπτης καλείται να διασχίσει μέσω 60 γεφυρών που βρίσκονται σε ολόκληρο το μουσείο.[459]

Σύμφωνα με τον Libeskind, η αδυναμία της αρχιτεκτονικής ακριβώς να κατασκευάσει εντός του πραγματικού μια 'αναπαράσταση' του Ολοκαυτώματος ως «τέλους της ιστορίας», τελικά μεταθέτει την παρελθούσα απώλεια των Εβραίων του Βερολίνου στο πεδίο του «αόρατου» και με τη μορφή του κενού την καθιστά «απόμακρη» [remote] με τρόπο όμως συνειδητό για τον επισκέπτη. Η γλώσσα του «κενού», απευθύνεται ισότιμα σε όλους τους μόνιμους ή προσωρινούς κατοίκους της πόλης, παρελθόντες, παρόντες και μελλοντικούς και τους συνδέει ως μέλη ενός πλήθους με κοινή κληρονομιά και συνείδηση. Με αυτόν τον τρόπο, δημιουργεί έναν «αόρατο» τόπο του ανήκειν που αναζητά έναν χώρο κοινής ελπίδας για το μέλλον, μόνο μέσω της αναγνώρισης και της συμφιλίωσης με το οδυνηρό παρελθόν της πόλης, την εκδίωξη και απουσία του εβραϊκού της πληθυσμού. «Η απουσία, έτσι λειτουργεί συνδέοντας σε βάθος και, κατά ένα εντελώς διαφορετικό τρόπο, τις κοινές ελπίδες των ανθρώπων.»[460] Χαρακτηριστική της μουσειακής εμπειρίας εντός του κτιρίου είναι η διάβαση ενός από τους κενούς χώρους όπου το δάπεδο είναι σπαρμένο με χαλύβδινες μάσκες σε μορφασμό κραυγής. Η μόνιμη εικαστική εγκατάσταση ονομάζεται "Shalechet" ("Fallen Leaves", 1997-2001) και είναι του ισραηλινού καλλιτέχνη Menashe Kadishman. Για να διασχίσει το χώρο, ο επισκέπτης πατά αναγκαστικά πάνω στις μεταλλικές μορφές που χτυπούν μεταξύ τους, σα να πατά πάνω στα θλιμμένα πρόσωπα ή τις νεκρικές μάσκες εκατοντάδων αγνώστων: ο μεταλλικός ήχος αντηχεί τα μεμονωμένα βήματα στις λείες τσιμεντένιες επιφάνειες των τοίχων, χωρίς να υπάρχει τμήμα γυμνού δαπέδου ή εναλλακτική δίοδος προς την έξοδο.[461]

---

[457] Bunschoten 1997: χωρίς σελιδαρίθμηση.
[458] Libeskind 1992 στο Kristin Feireiss (επιμ.): χωρίς σελιδαρίθμηση.
[459] Ιστοσελίδα Daniel Libeskind και Ιστοσελίδα Εβραϊκού Μουσείου Βερολίνου.
[460] ό.π.
[461] Σε βίντεο που προβάλλεται στην ιστοσελίδα του αρχιτέκτονα εμφανίζονται αρκετοί χώροι του μουσείου, μεταξύ των οποίων και η διάβαση από το χώρο με το έργο του Menashe Kadishman.

Μνημείο για τους Δολοφονηθέντες Εβραίους της Ευρώπης, Peter Eisenman, 1998-2005

Το Μνημείο για τους Δολοφονηθέντες Εβραίους της Ευρώπης βρίσκεται στο Βερολίνο, μεταξύ της Πύλης του Βραδεμβούργου και της Potsdamer Platz. Η δημοσιογράφος Lea Rosh συνέλαβε την ιδέα για την κατασκευή του το 1988 όταν μίλησε για «"ένα μνημείο ως ορατή επιβεβαίωση δράσης" που θα έπρεπε να χτιστεί στην πρώην θέση της Gestapo στην περιοχή Kreuzberg του Βερολίνου». Το μνημείο παραδόθηκε στο κοινό το 2005. Αποτελείται από δύο τμήματα: την υπέργεια διαμόρφωση του «Πεδίου των Στηλών» [Field of Stelae] που σχεδιάστηκε από τον αμερικανό αρχιτέκτονα Peter Eisenman, και το υπόγειο Κέντρο Πληροφόρησης που σχεδιάστηκε από τη γερμανίδα σχεδιάστρια βιομηχανικού αντικειμένου και εκθέσεων Dagmar von Wilcken. Κτισμένο σε παραχωρημένο τμήμα παλαιότερων κήπων της γερμανικής πρωτεύουσας, έκτασης 19.000 τ.μ., το μνημείο συγκροτούν 2.711 τσιμεντένιες στήλες με σταθερές διαστάσεις μήκους και πλάτους (2,38 x 0,95 μ.) και κυμαινόμενα ύψη (από 0,2 έως 4,7 μ.). Αυτές δημιουργούν ένα κυματοειδές τοπίο αντιληπτό ιδιαίτερα από τον απομακρυσμένο παρατηρητή. Οι επισκέπτες μπορούν να κινηθούν ελεύθερα στους πλακοστρωμένους διαδρόμους μεταξύ των στηλών—πρόθεση του σχεδιασμού είναι να καταστήσει το μνημείο-τοπίο τμήμα των καθημερινών κινήσεων των Βερολινέζων. Κινούμενοι από την εξωτερική περίμετρο, οι στήλες ξεκινούν από πολύ χαμηλά ύψη για να λειτουργήσουν ως καθίσματα-επιφάνειες χρήσης, ενώ το ύψος τους αυξάνεται σταδιακά προς το κεντρικό τμήμα της διαμορφωμένης έκτασης. Το μεταβαλλόμενο ύψος των στηλών σε συνδυασμό με την κίνηση του σώματος ανάμεσά τους, σκηνοθετεί μια δυναμική χωρική εμπειρία που εξαρτάται σε κάθε περίπτωση από το σώμα και τη διαδρομή που επιλέγει να ακολουθήσει ο επισκέπτης, αλλά και τις ιδιαίτερες συνθήκες φωτισμού, επισκεψιμότητας του μνημείου τη συγκεκριμένη ώρα, κ.ά. Οπωσδήποτε, χαρακτηριστική θα είναι η αντήχηση των βημάτων στις τσιμεντένιες πλάκες του δαπέδου μεταξύ των τσιμεντένιων όγκων, αλλά και η διαρκώς στενότερη κεντρική προοπτική των διαδρόμων και αίσθηση της κλίμακας στις πλευρές του σώματος του κινούμενου επισκέπτη.

Στο Κέντρο Πληροφόρησης, σύμφωνα με το σχεδιασμό, «οι στήλες του Μνημείου αντικατοπτρίζονται μορφολογικά […], αλλά απομακρύνονται από την αφαιρετική ποιότητά τους και αντ' αυτού λειτουργούν ως φορείς πληροφορίας».[462] Το Κέντρο οργανώνεται γύρω από τέσσερεις βασικές αίθουσες που παρακολουθούν αντίστοιχες θεματικές ενότητες της εβραϊκής τραγωδίας: α) η Αίθουσα των Διαστάσεων καταμετρά τα θύματα του γερμανικού εθνικοσοσιαλισμού στις ευρωπαϊκές χώρες του 1937, παρουσιάζοντας παράλληλα αποσπάσματα και θραύσματα από τα λιγοστά ημερολόγια, γράμματα, σημειώματα που διασώθηκαν ως μαρτυρίες του Ολοκαυτώματος, β) η Αίθουσα των Οικογενειών χρησιμοποιεί «την τύχη 15 εβραϊκών οικογενειών ως παραδείγματα διαφορετικών κοινωνικών, εθνικών, πολιτιστικών και θρησκευτικών τρόπων διαβίωσης»[463] για να εκθέσει τη σταδιακή δίωξη, διάλυση και εξάλειψη των οικογενειών μέσα από οικογενειακές φωτογραφίες και προσωπικά έγγραφα, γ) η Αίθουσα των Ονομάτων περιέχει οπτικοακουστική εγκατάσταση όπου εκφωνούνται οι σύντομες βιογραφίες δολοφονημένων ή αγνοούμενων Εβραίων, ενώ ταυτόχρονα προβάλλονται σε πολλαπλές οθόνες το όνομα και οι ημερομηνίες γέννησης και θανάτου, σε μια προσπάθεια «να διαλυθεί το ακατανόητο αφηρημένο νούμερο των έξι εκατομμυρίων δολοφονημένων Εβραίων και να απελευθερωθούν τα θύματα από την ανωνυμία τους»,[464] και δ) η Αίθουσα των Τόπων όπου γίνεται προβολή ταινιών για διακόσιους τόπους εξόντωσης εβραϊκών και μειονοτικών πληθυσμών στην Ευρώπη, με επίκεντρο τα επτά μεγαλύτερα στρατόπεδα συγκέντρωσης και χώρους μαζικών εκτελέσεων. Ο επισκέπτης μπορεί να ακούσει συνεντεύξεις και μαρτυρίες «και έτσι να λάβει

[462] Ιστοσελίδα Μνημείου για τους Δολοφονηθέντες Εβραίους της Ευρώπης.
[463] ό.π.
[464] ό.π.

μια εντύπωση για τις ατομικές εμπειρίες των θυμάτων με τη βία και το θάνατο».[465] Το Κέντρο Πληροφόρησης στεγάζει επίσης μια σειρά σημαντικών ηλεκτρονικών αρχείων με συνεντεύξεις μαρτύρων, αρχεία καταγραφής θυμάτων ή εύρεσης οικογενειακής καταγωγής, αλλά και τόπων εβραϊκής μνήμης στην Ευρώπη.

Στα τρία παραπάνω μνημεία του εβραϊκού Ολοκαυτώματος διακρίνουμε διαφορετικές προσεγγίσεις για την έκθεση τόσο της *απουσίας* των θυμάτων, όσο και—άμεσα ή έμμεσα—των *τρόπων που αυτή επήλθε* κατά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Η αναπαράσταση των ιδιόμορφων αυτών εκθεμάτων διαμορφώνεται σε συνδυασμούς χωρικών και γλωσσικών εκφράσεων που είτε αποδίδουν αφηρημένα εννοιολογικά σχήματα μέσα από κατασκευασμένα περιβάλλοντα-εγκαταστάσεις (Μνημείο των Δολοφονημένων Εβραίων της Ευρώπης), είτε ανασυντάσσουν ιστορικές αφηγήσεις με τεκμήρια αυθεντικά απομεινάρια στους πραγματικούς τόπους του ναζιστικού εγκλήματος (Στρατόπεδο Συγκέντρωσης Auschwitz-Birkenau). Στην πρώτη περίπτωση, η μνημειακή κατασκευή συνιστά πράξη κατάφασης του Ολοκαυτώματος ως ιστορικού γεγονότος που αφορά και οφείλει να αποτελέσει μέρος της ευρύτερης συλλογικής μνήμης της γερμανικής πρωτεύουσας και των πολιτών της: κατά ένα τρόπο, το νέο μνημείο συμφιλιώνει, δημιουργεί και αποδίδει φυσικό χώρο στους απόντες Βερολινέζους, επιτρέποντας μεταφορικά την επιστροφή για τον ενταφιασμό τους εδώ, ως να ήταν πολίτες που έζησαν εδώ κανονικά και έφυγαν από φυσικό θάνατο. Ταυτόχρονα, η ανωνυμία των «κενοταφίων» και η κλίμακα της έκτασης και των μεταβαλλόμενων όγκων τους επιμένουν στον τρόμο της συστηματικής δολοφονίας που αποκτά και καταλαμβάνει μόνιμα το χώρο της, κυριολεκτικά και μεταφορικά, στην ιστορία και το παρόν της σύγχρονης πόλης. Στη δεύτερη περίπτωση των στρατοπέδων, η μνημειακή συνθήκη βασίζεται και ανασυντίθεται επάνω στη βεβαιότητα του πραγματικού τόπου που φιλοξένησε ιστορικά γεγονότα και έχει σκοπό να τα επικοινωνήσει ως αδιαμφισβήτητα μέσα από τη διάσωση και την ανάδειξη υλικών τεκμηρίων. Η αναμνηστική πράξη τελείται μέσα από την περιήγηση στο χώρο και τις εκθέσεις ως αναγνώριση συγκεκριμένων λεπτομερειών και ιστοριών, συνιστώντας έτσι την επώδυνη απόφανση πως *αυτό πραγματικά συνέβη*—σε αυτούς τους ανθρώπους, από αυτούς τους ανθρώπους, τότε και με αυτόν τον τρόπο.

Μεταξύ των δύο, η μουσειακή κατασκευή του Libeskind διαμορφώνεται παράλληλα ως συμβατική παρουσίαση ιστορικών στοιχείων και προσωπικών αντικειμένων προς τη σύνθεση μιας σειράς θεματικών αφηγήσεων, και ως σχηματοποίηση στο χώρο της έννοιας του «κενού»: του κενού στην κατανόηση και την έκφραση που δημιουργεί το συντριπτικό συναίσθημα της μαζικής εξόντωσης του Ολοκαυτώματος. Η έννοια αυτή εξυφαίνεται και διαπερνά κάθε βήμα της συμβατικής μουσειακής περιήγησης: ο επισκέπτης αναγκάζεται κυριολεκτικά να διασχίσει το «κενό» διαρκώς, εκτιθέμενος κάθε φορά σε μια ανήλεη συνθήκη του «τίποτα» όσον αφορά τη δράση, τα μουσειακά ερεθίσματα και την ανταλλαγή με αυτά, όμως την ίδια στιγμή «πλήρες» ως συνταρακτική υπενθύμιση του συναισθήματος για τη φρικαλεότητα της ναζιστικής θηριωδίας που αδυνατεί να εξωτερικευθεί και γι' αυτό επιμένει να συντηρείται στο κέντρο του κτιρίου ως κέντρο της ιστορίας των Εβραίων του Βερολίνου.

Κοινή προβληματική στις παραπάνω προσεγγίσεις σχεδιασμού της μνήμης παραμένει η διαχείριση του δίπολου ανωνυμίας-ατομικότητας των θυμάτων. Στο συγκλονιστικά μεγάλο πλήθος των θυμάτων και την ανωνυμία που αποδίδει ακριβώς η στατιστική απαρίθμηση ονομάτων χωρίς κάποια άλλη πληροφορία, αντιτάσσεται η έστω και αποσπασματική ανασύνθεση προσωπικών ιστοριών από μαρτυρίες ή άλλα ευρήματα. Η αναφορά στην πορεία, τις εμπειρίες, τις πράξεις αντίστασης και αλληλεγγύης συγκεκριμένων ατόμων ταυτόχρονα εξανθρωπίζει το εύρος του προμελετημένου εγκλήματος και το επιβεβαιώνει. Παρόμοια, η εμπειρία επίσκεψης που προτείνουν οι παραπάνω συγκροτήσεις περιλαμβάνει σε κάθε περίπτωση, πέρα από την κατανόηση ιστορικών στοιχείων, τη συγκινησιακή εμπέδωση της εξόντωσης, της απουσίας, της συμφιλίωσης και του πένθους με την ιστορική αλήθεια. Στο Μνημείο των Δολοφονηθέντων Εβραίων της Ευρώπης, τα συμβολικά κενοτάφια άλλοτε συμφιλιώνονται με την κλίμακα του ανθρώπινου σώματος και το εξυπηρετούν λειτουργικά, ενώ άλλοτε την υπερβαίνουν κατά πολύ, συνιστώντας απροσπέλαστους επιβλητικούς όγκους που περιορίζουν και δυσχεραίνουν την προοπτική και τον προσανατολισμό του διαβάτη ανάμεσά τους. Στο Εβραϊκό Μουσείο του Βερολίνου, ο επισκέπτης διασχίζοντας τους άδειους, μη-κλιματιζόμενους φωταγωγούς βιώνει πάνω στο δέρμα του την είσοδο και την έξοδο στο «κενό» που το Ολοκαύτωμα

[465] Ιστοσελίδα Μνημείου για τους Δολοφονηθέντες Εβραίους της Ευρώπης.

δημιούργησε στην ανθρώπινη έκφραση και την εβραϊκή ιστορία, και από το οποίο η μόνη διαφυγή έρχεται από τη δύσκολη διάβαση επάνω στα συμβολικά προσωπεία των θυμάτων [εικαστική εγκατάσταση]. Τέλος, στο Μνημείο του Auschwitz-Birkenau η περιήγηση στα ερείπια των χώρων διαβίωσης και εξόντωσης συνιστά έντονη αναφορά στις συνθήκες που το σώμα καλούνταν να ανταπεξέλθει ή να υποστεί εδώ. Οι συγκεκριμένες πληροφοριακές παρεμβάσεις στο αχανές του τοπίου θέτουν σε κλίμακα και αποκαλύπτουν λεπτομέρειες της καθημερινής διαβίωσης που γίνονται συγκρίσιμες με την ατομική ζωή του επισκέπτη: ακριβώς οι κοινές βασικές ανθρώπινες ανάγκες και συνήθειες καθιστούν τόσο συγκλονιστικούς τους τρόπους που η ανθρώπινη παρουσία εδώ εξαντλήθηκε και αντιστάθηκε.

Παράρτημα 2

Αποσπάσματα στην *ιδιόλεκτο της εξαίρεσης*

Η Ουρανία Στάβερη, κομμουνίστρια κρατούμενη στην Ασφάλεια και αργότερα στο Στρατόπεδο εξορίας της Χίου και στη συνέχεια της Μακρονήσου στα πρώτα χρόνια μετά την Κατοχή, περιγράφει:

Όταν με φώναξαν για ανάκριση, αισθάνθηκα μονομιάς όλους τους μυς μου να σφίγγονται και να με κυριεύουν ανάμεικτα συναισθήματα. Καθώς ανέβαινα τα δύο πατώματα, είχα την εντύπωση πως δεν ήταν δικά μου τα πόδια αυτά που ανέβαιναν τις σκάλες. Νόμιζα πως είχαν αντικατασταθεί από ξύλινα, μ' ένα τέλειο μηχανισμό, που χωρίς καμιά δική μου προσπάθεια, εκτελούσαν την αποστολή τους. Ήταν φόβος για το ποια θα ήταν η τύχη μου; Ήταν αγωνία, αν θα τα καταφέρω να μην εξευτελιστώ, να μη λυγίσω, να μην προδώσω τα ιδανικά μου;

και παρακάτω

Από τις αποθήκες πήραν αρκετές. Καμία δε γύρισε πίσω. Όταν μάθαμε για την εκτέλεση της Αλίκης Τσουκαλά, νιώσαμε αβάσταχτο πόνο. Ήταν μια κοπελίτσα γύρω στα είκοσι. Δεν είχε πολύν καιρό στο Στρατόπεδο. Δεν υπήρχαν στοιχεία εναντίον της, όταν τη συνέλαβαν και της έδωσαν απόφαση εκτόπισης. Αργότερα, κάποιος που πιάστηκε, ανέφερε κάτω από φριχτά βασανιστήρια και το όνομά της. Αυτό ήταν αρκετό. Τη στείλανε στο στρατοδικείο, την καταδίκασαν σε θάνατο και την εκτέλεσαν. Τι πιο απλό! Τι αξία έχει η ζωή μιας κοπέλας είκοσι χρονών! Για τους στρατοδίκες δε ζυγίζει τίποτα!

και παρακάτω

Το αρματαγωγό αργά-αργά έσκιζε την ήρεμη θάλασσα φτάνοντας στο τέλος του ταξιδιού του. Σε λίγο θα άνοιγε την τεράστια μπουκαπόρτα του και θα ξέρναγε το ανάμικτο φορτίο του από καζάνια, σκηνές, πασσάλους και ανθρώπινες, αν μπορείς να τις πεις, ζωές. Ο ίσκιος του Υμηττού διαγραφόταν στο βάθος. Μα οι καρδιές, βαριές, δεν ήταν σε θέση να δεχτούν το γνώριμο τοπίο, τις γνωστές κι αγαπημένες ακρογιαλιές, που τόση χαρά μας είχαν γεμίσει κάποτε. Η Νέα Μάκρη, το Ζούμπερι, ο Άγιος Ανδρέας, το Μάτι, το Λαύριο.[466]

Η Κίττυ Αρσένη, αριστερή κρατούμενη στην Ασφάλεια (Μπουμπουλίνας 18) την περίοδο της Χούντας, περιγράφει:

ΟΧΙ δεν τόχασα το παιγνίδι κ. Μάλλιο. Γιατί το παιγνίδι δεν είναι προσωπικό. […] Και δε σημαίνει τίποτα αν λυγίσω και σπάσω. Αν μιλήσω, θάναι γιατί εσύ και οι όμοιοί σου είσαστε πιο βάρβαροι. *Αλλά το παιγνίδι δεν χάνεται από μένα, γιατί δεν είναι μόνο δικό μου.* […] Να στηλωθούμε γυρεύαμε. Καμιά φορά μαθαίναμε και κανένα νέο. Αυτός νεκρός. Αυτός στα Γιούρα. Τα γήπεδα αδειάζουνε και ξαναγεμίζουνε και τ΄αρματαγωγά πάνε και έρχονται στα ξερονήσια. Κοιτάζαμε τα βιβλιοπωλεία με τις ρημαγμένες βιτρίνες.»

και παρακάτω

Πονάει το κεφάλι μου, πονάνε τα δόντια μου, δεν ξέρω τι πάθανε, πονάνε τ' αυτιά μου, πάνε να με τρελάνουν, παίρνω τις ασπιρίνες και τις φυλάω.

και παρακάτω

Θα τούλεγα πώς να χτυπάει τα ντουβάρια του διπλανού κελιού—όλοι μας πρέπει να ξέρουμε ένα κώδικα. Θα του μάθαινα να ζει με τους ήχους. Να καταλαβαίνει από τα πατήματα, πότε αλλάζουν οι βάρδιες. Πότε να χτυπάει την πόρτα για ν' απασχολεί το φρουρό για να βοηθήσουν άλλοι κάποιο άλλο κελί. Δεν μπορεί να χουνε όλοι ένα Νίκο να τους λέει. Θα τούλεγα να μην απελπίζεται, να κοιτάει μπροστά, τίποτα δεν τελειώνει και δω μέσα τον αγώνα συνεχίζουμε και δεν είναι κανείς ποτέ μόνος του. Είμαστε πολλοί.

και παρακάτω

Τώρα θυμάμαι που έλεγες, ο φόβος του πόνου είναι μεγαλύτερος από την πραγματικότητα του πόνου. Και γιατί δε βρήκα τίποτε το λογικό σ' αυτούς που να μπορώ να το συλλάβω και να το εξηγήσω με το μυαλό μου. Είδα πως θέλανε να με κάνουνε κομμάτια και έμοιαζαν σαν κανίβαλοι. Τους είδα να ηδονίζονται την ώρα που σπαρτάραγα. Αυτή ήταν η δουλειά τους. Δε με ξέρανε καθόλου. Δεν ξέρανε ίσως την υπόθεσή μου, δε θα περιμένανε προαγωγή

[466] Στάβερη 2006, 24 και 79.

από την επιτυχία τους απάνω μου. […] Αυτός θα είναι ο εκπαιδευτής τους. Ένα καμαράκι στη μέση της ταράτσας, παλιό πλυσταριό και ο πάγκος με τα σχοινιά.[467]

Ο Χρόνης Μίσσιος στο *…Καλά, εσύ σκοτώθηκες νωρίς* περιγράφει:

Παλικαράκι πρώτης, και καλό μυαλό, τον ρίξανε στο Λαζαρέτο της Κέρκυρας. Τον ξενυχτήσαμε μαζί με τον Νικόλα—ξέρεις, ύστερα από πολλές απεργίες πείνας, είχαμε πετύχει να ξενυχτάνε αυτόν που πάγαινε για εκτέλεση δυο φίλοι του στην απομόνωση. Ε, εμείς ήμαστε οι καλύτεροι φίλοι του, και σ' όλη τη φυλακή μέχρι που τον ρίξανε είχαμε ένα ταμασίρι. Καταδεχτικός και φίνος, ένα τριτάκι να 'χαμε, το φουμέρναμε κι οι τρεις. Πήγαμε, που λες, κι εμείς μαζί του το βράδυ στην απομόνωση. Η ομάδα μας έδωσε μια κονσέρβα κορνεμπίφ, μια φραντζόλα ψωμί και μια κούτα τσιγάρα *Έθνος*. Είχαμε κρυμμένα μερικά τέτοια πράγματα γι' αυτές τις περιπτώσεις. Ε, καθόμαστε να φάμε, η κονσέρβα δεν έχει κλειδί, χτυπάμε για το φύλακα, αλλά κι εκείνος δεν είχε. Τότε ο Μιχάλης πιάνει με τα δόντια του κείνο το νταλαβέρι, το έλασμα, και πάει να την ανοίξει. Οπότε ο φύλακας του λέει, μη, ρε Μιχάλη, πρόσεχε, θα χαλάσεις τα δόντια σου. Τότε ο Νικόλας λέει του φύλακα, άει γαμήσου, μωρή χαμούρα, το πρωί θα τον ρίξετε, για τα δόντια του νοιάζεσαι; Όχι, ο φύλακας δεν ήταν χαμούρα, καλό ανθρωπάκι ήτανε, απλώς, του ξέφυγε του φουκαρά. Στην απομόνωση βάζανε πάντα καλά ανθρωπάκια, τα κέρατα φυλάγονταν μην τα στραγγαλίσει κανένας πριν τον ρίξουνε.[468]

[467] Αρσένη (1975) 2005: 37, 43, 45 και 72.
[468] Μίσσιος 1985: 17.

Παράρτημα 3

Σημειώσεις από Δύο Ελληνικές Μουσειακές Συλλογές

Αναφορικά με τη μουσειολογική προσέγγιση έκθεσης αναμνηστικών αντικειμένων ή «αστερισμών» ευρημάτων με σκοπό την έκθεση της μνήμης επώδυνων περιόδων της συλλογικής μνήμης, θα επισημάνω δύο παραδείγματα εκθέσεων που επισκέφθηκα στα πλαίσια της παρούσας έρευνας: α) τη συλλογή του Μουσείου της Πανελλήνιας Ένωσης Κρατούμενων Αγωνιστών Μακρονήσου (Π.Ε.Κ.Α.Μ.) στην Αθήνα, και β) την έκθεση της Συλλογής Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου: Μάχη της Κρήτης, Κατοχή και Αντίσταση στο Ιστορικό Μουσείο Κρήτης στο Ηράκλειο. Στην πρώτη περίπτωση, τα αναμνηστικά αντικείμενα που οι «Μακρονησιώτες» και οι οικογένειές τους έχουν προσφέρει στη συλλογή του μουσείου εκτίθενται σε γυάλινες βιτρίνες, ομαδοποιημένα κατά κατηγορίες είδους (σκαλισμένα αντικείμενα σε πέτρες, ξύλα, κεντήματα, ταχυδρομικά δελτάρια, φωτογραφίες, κ.ά.) σε αίθουσες όπου επίσης φιλοξενούνται γυάλινες βιβλιοθήκες με σχετικά βιβλία, απομνημονεύματα, δημοσιεύσεις. Η συλλογή περιλαμβάνει επίσης γλυπτά για τη Μακρόνησο, κείμενα που έχουν γραφτεί για να τιμήσουν τη μνήμη των πρώην κρατούμενων, προσωπικές μαρτυρίες. Η έκθεση υλοποιείται με βάση μια χαλαρή και ανάμεικτη οργάνωση ποικιλίας αυθεντικών αντικειμένων που τελικά αποδίδουν μια αποσπασματική αλλά συνεκτική αφήγηση για τη ζωή των κρατούμενων εκεί, τους τρόπους που η ευρύτερη σύγχρονη ελληνική κοινωνία αναφέρθηκε και τίμησε τη μνήμη τους. Το Μουσείο Μακρονήσου περιγράφει ένα συγκεκριμένο πλήθος ανθρώπων, ως εγχείρημα οι πρώην κρατούμενοι να ξεφύγουν από την ανωνυμία και τα ονόματά τους να διατηρηθούν στο ιστορικό απόθεμα της Ελλάδας, ενώ διασώζοντας τα αντικείμενα που εκείνοι κατασκεύασαν πλαισιωμένα σε έναν κοινό χώρο, τους επαναφέρει σε μια κοινότητα που μνημονεύει τη διαβίωσή τους στο νησί ως πράξη αντίστασης. Το μουσείο στεγάζεται σε παραχωρημένο κτίριο από το Υπουργείο Πολιτισμού, λειτουργεί και διοικείται από την Π.Ε.Κ.Α.Μ. με έναν από τους καταστατικούς σκοπούς του «να συγκεντρωθούν όσα αντικείμενα υπάρχουν, που έχουν σχέση με τη ζωή των αγωνιστών της Μακρονήσου από ιστορικά βιβλία και φωτογραφίες μέχρι παντός είδους αντικείμενα, που θα κρατούν ζωντανά τα δεινά των πατριωτών και των ηρώων που θυσίασαν τη ζωή τους για τη λευτεριά της πατρίδας, τη δημοκρατία και την εθνική ανεξαρτησία του λαού.»[469]

Η Συλλογή του Β' Παγκοσμίου Πολέμου στο Ιστορικό Μουσείο Κρήτης εκτίθεται με πιο σύγχρονες μουσειολογικές μεθόδους. Τα αυθεντικά ευρήματα και αντικείμενα που παρατίθενται εδώ συνδέονται με γενικότερες ιστορικές αφηγήσεις για τα γεγονότα της περιόδου, φωτογραφικό και κινηματογραφικό υλικό, δημιουργώντας από ποικιλία πηγών έναν «αστερισμό» θραυσμάτων που παρουσιάζουν και ερμηνεύουν ένα ιστορικό συμβάν ή πρόσωπο. Χαρακτηριστικό είναι το έκθεμα για τον βομβαρδισμό της πόλης του Ηρακλείου το 1941 που συγκροτείται από φωτογραφία μεγάλου μεγέθους όπου φαίνονται τα συντρίμμια της πόλης, μπροστά από την οποία σκηνοθετούνται πραγματικά οικοδομικά υλικά που σκηνογραφούν στο φυσικό χώρο του μουσείου μια 'επέκταση' της φωτογραφικής εικόνας. Τα υλικά αυτά δεν τοποθετούνται εδώ ως τεκμήρια αυθεντικότητας της φωτογραφίας, αλλά μάλλον ως υλικές ενδείξεις μιας κοινής ή κοινότυπης υλικότητας της τότε και της σημερινής πόλης: το βαμμένο με λαδομπογιά ξύλινο γαλλικό παντζούρι που βρίσκεται εδώ πεσμένο είναι όμοιο με αυτό που έχει το πατρογονικό σπίτι της μητέρας μου στο νησί, τα λυγισμένα κάγκελα θα μπορούσαν να είναι και αυτά τμήμα της περίφραξής μας. Στην έκθεση αυτή η επίσημη ιστορία συμπλέκεται όχι μόνο με τις ατομικές ιστορίες των αυτόπτων μαρτύρων της εποχής, αλλά με τις πρόσφατες παρούσες ακόμα μνήμες των σύγχρονων Κρητικών: η περιήγηση στην αίθουσα ολοκληρώνεται με φωτογραφίες και φυσικά αντικείμενα της εποχής που έχουν λάβει άλλες χρήσεις σήμερα στα σπίτια και τις αυλές των ντόπιων, ως καθημερινά χρηστικά αντικείμενα με την υπόμνηση του πολέμου, είτε ως απομεινάρια είτε ως λάφυρα.

Τα εκθέματα τόσο του Μουσείου Μακρονήσου όσο και του Ιστορικού Μουσείου Κρήτης τεκμηριώνουν «δύσκολες» ιστορικές μνήμες, τοποθετώντας τον επισκέπτη σε μια πρωτοφανή θέση σε σχέση με τον τρόπο που αναγνωρίζει και χειρίζεται καθημερινά χρηστικά αντικείμενα. Τα αναμνηστικά των εξόριστων αποδίδουν μια άλλη αξία σε παραγνωρισμένα πράγματα—ένα τασάκι, μια μεταλλική

[469] Ιστοσελίδα Μουσείου Μακρονήσου.

κούπα, μια κάρτα—καθώς στο νησί αυτά ήταν σε έλλειψη, αλλά ακόμα περισσότερο γιατί αυτά αποτελούσαν συνδέσεις, αναφορές στην κανονική ζωή της πόλης. Επιπλέον, τα χειροποίητα 'τεχνουργήματα' των κρατούμενων συνιστούν εκφράσεις της αντίστασής τους στην κατάργηση της δημιουργικής εργασίας που σηματοδοτούσε η εξορία. Στην ιστορική έκθεση της Κατοχής στο Ηράκλειο, ο συσχετισμός αντικειμένων που υπήρξαν κοινά τότε και σήμερα—για παράδειγμα τα οικοδομικά συντρίμμια και τα υλικά πολέμου που βρίσκει κανείς ακόμα στα κρητικά σπίτια—θέτουν τον επισκέπτη απέναντι στις δεδομένες σημασίες των οικείων πραγμάτων όπως αυτές μεταβάλλονται μέσα σε ακραίες ιστορικές συγκυρίες, αλλά και πώς τα οικειοποιούνται εκ νέου οι επιζήσαντες, αποδίδοντάς τους είτε συνειδητή αναμνηστική αξία που απαιτεί να αναγνωριστούν και να διατηρηθούν με τον τρόπο των κειμηλίων ως τεκμήρια σημαντικών πράξεων συμμετοχής στην οδύνη και τη δυσκολία του πολέμου, αντίστασης και απελευθέρωσης, είτε χρηστική αξία στις καθημερινές συνήθειες που ενώ τα υποβιβάζει κατά μία έννοια, κατά μία άλλη τα καθιστά οικεία, γνώριμα, αποδεκτά, αλλά και 'κατακτημένα'. Η περίπτωση της οβίδας που γίνεται βάζο για λουλούδια ή της μπάλας κανονιού που γίνεται διακοσμητικό σε παραστάτες της εξωτερικής περίφραξης ενός σπιτιού τίθενται ταυτόχρονα και στις δύο κατηγοριοποιήσεις. Τελικά, τόσο στο Μουσείο Μακρονήσου όσο και στην έκθεση για την Κατοχή στο Ιστορικό Μουσείο Κρήτης, οι έκτακτες ιστορικές συνθήκες της εξορίας και του πολέμου προσδίδουν εξαιρετικές σημασίες—με την έννοια της εξαίρεσης—σε κοινά καθημερινά πράγματα. Η παρατήρηση και η μελέτη αυτών των σημασιών, επειδή εμπλέκει κοινά κατανοητές πολιτισμικές και προσωπικές αναφορές για τη συμβολική αξία φυσικών αντικειμένων, επιτρέπει να προσεγγίσουμε με κριτικό βλέμμα και ταυτόχρονα συναισθηματικά εμπλεκόμενοι τέτοιες «δύσκολες» μνήμες και την επιρροή που αυτές έχουν στη σημερινή εθνική και πολιτισμική μας ταυτότητα.

« II

[…]

Αυτός ήταν ένας τρόπος να το διατυπώσεις –
όχι πολύ ικανοποιητικός:
μια περιφραστική μελέτη σε ύφος ποιητικό ξεπερασμένο,
αφήνοντάς σε πάλι να παλεύεις αφόρητα
με λέξεις και νοήματα. Η ποίηση δεν έχει σημασία.
Δεν ήταν (για να ξαναρχίσουμε) εκείνο που περίμενε κανείς.
Ποια έμελλε να είναι η αξία αυτών που τόσον καιρό προσδοκούσαμε,
της παλιάς ελπίδας για γαλήνη, φθινοπωρινή ηρεμία
και σοφία των γηρατειών; Μας είχαν εξαπατήσει,
ή μήπως είχαν εξαπατήσει τον εαυτό τους, οι μειλίχιοι γέροντες,
κληροδοτώντας μας απλώς μια συνταγή για απάτη;
Η ηρεμία μόνο μια εσκεμμένη αποχαύνωση,
η σοφία μόνο η γνώση πεθαμένων μυστικών
άχρηστων μες στο σκοτάδι που ατένισαν
ή από το οποίο απέστρεψαν το βλέμμα τους.
Υπάρχει, μας φαίνεται,
στην καλύτερη περίπτωση, μόνο μια περιορισμένη αξία
στη γνώση που πηγάζει από την εμπειρία.
Η γνώση επιβάλλει ένα μοτίβο, και μας ξεγελά,
γιατί το μοτίβο είναι νέο κάθε στιγμή
και κάθε στιγμή είναι μια καινούρια και τρομακτική
αποτίμηση όλων όσα υπήρξαμε. Το μόνο που δεν μας εξαπατά
είναι εκείνο που, εξαπατώντας, δεν μπορεί πια να μας βλάψει.
Στα μισά, όχι μόνο στα μισά του δρόμου
αλλά σ' όλη τη διαδρομή, σε δάσος σκοτεινό, στον βάτο,
στην άκρη ενός βάλτου, όπου το έδαφος δεν είναι στέρεο,
και σ' απειλούν τέρατα, φώτα φανταχτερά,
κινδυνεύοντας να μαγευτείς. Δεν θέλω ν' ακούω άλλο
για τη σοφία των γερόντων, αλλά μάλλον για την αφροσύνη τους,
τον φόβο τους του φόβου και της παραφροσύνης,
τον φόβο τους της κατοχής,
του να ανήκουν σε κάποιον άλλο, ή σε άλλους, ή στον Θεό.
Η μόνη σοφία που μπορούμε να ελπίζουμε ν' αποκτήσουμε
είναι η σοφία της ταπεινοφροσύνης:
η ταπεινοφροσύνη δεν έχει τέλος.

Τα σπίτια όλα χάθηκαν κάτω απ' τη θάλασσα.

Οι χορευτές όλοι χάθηκαν κάτω απ' τον λόφο.»

Τ. Σ. Έλλιοτ, *Τέσσερα Κουαρτέτα,* 69 – 71.

Βιβλιογραφία

Ερευνητικό Πρόγραμμα

Βρυχέα, Α. (επιστημονική υπεύθυνη). «Δημιουργία Διαδρομών Ιστορικής Μνήμης στο Χώρο των Στρατοπέδων της Ν. Γυάρου του Ν. Κυκλάδων» Ερευνητικό Πρόγραμμα Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου & Υπουργείου Αιγαίου. Υλοποιήθηκε από τον Τομέα Αρχιτεκτονικής Γλώσσας, Επικοινωνίας και Σχεδιασμού της Σχολής Αρχιτεκτόνων του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου, 2002.

Βιβλιογραφικές πηγές στα ελληνικά

Agamben, G., *Homo sacer, Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή.* Μετάφραση Παναγιώτης Τσιαμούρας. Επιμέλεια-Επίμετρο Γιάννης Σταυρακάκης. Αθήνα: Scripta, 2005.

Agamben, G., *Κατάσταση Εξαίρεσης: Όταν η «έκτακτη ανάγκη» μετατρέπει την εξαίρεση σε κανόνα.*
Μετάφραση Μαρία Οικονομίδου. Αθήνα: Πατάκη, 2007.

Αλιβιζάτος, Ν., «Καθεστώς "Έκτακτης Ανάγκης" και Πολιτικές Ελευθερίες, 1946-1949», στο συλλογικό *Η Ελλάδα στη Δεκαετία 1940-1950: Ένα Έθνος σε Κρίση.* Αθήνα: Θεμέλιο, 1984 (β' έκδοση), σελ. 383-398.

Αλιβιζάτος, Ν., *Οι Πολιτικοί Θεσμοί σε Κρίση 1922-1974: Όψεις της Ελληνικής Εμπειρίας.* Αθήνα: Θεμέλιο, 1986 (β' έκδοση).

Άρεντ, Χ., *Περί Βίας.* Μετάφραση Βάνα Νικολαϊδου-Κυριανίδου. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2000.

Αρσένη, Κ., *Μπουμπουλίνας 18. Μια συγκλονιστική μαρτυρία για τα βασανιστήρια της Χούντας,* Θεμέλιο, 2005, Αθήνα—Επανέκδοση (Α' έκδοση 1975)

Βεργόπουλος, Κ., «Η Συγκρότηση της Νέας Αστικής Τάξης 1944-1952», στο συλλογικό *Η Ελλάδα στη Δεκαετία 1940-1950: Ένα Έθνος σε Κρίση.* Αθήνα: Θεμέλιο, 1984 (β' έκδοση), σελ. 530-559.

Βερεμής, Θ. & Κολλιόπουλος, Ι., *Νεότερη Ελλάδα: Μια Ιστορία από το 1821.* Μετάφραση Διονύσης Χουρχούλης. Αθήνα: Πατάκη, 2013.

Βόγλης, Π. *Η εμπειρία της φυλακής και της εξορίας: οι πολιτικοί κρατούμενοι στον εμφύλιο πόλεμο.* Μετάφραση: Γιάννης Καστανάρας. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2004.

Γκριτζώνας, Κ., *Ομάδες Συμβίωσης, 1925-1974: Η συντροφική απάντηση στη βία και τον εγκλεισμό.* Αθήνα: Φιλίστωρ, 2001.

Γρηγοριάδης, Σ. (επιμ.), *Φοβερά Ντοκουμέντα, Ο Εμφύλιος 1946-1949* (Τόμος Α'). Πρώτη έκδοση από τις εκδόσεις Φυτράκη, 1979. Ανατύπωση και αναδιανομή από την Εφημερίδα «Το Βήμα» στις 8.8.2010.

Δεσποτόπουλος, Κ. (επιλογή-μετάφραση-σχόλια), *Περί της Πολιτικής, Επίλεκτα Κείμενα της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας.* Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2004 [2008].

Δημητριάδης, Δ., *Ο Πόνος ως Πόλη.* Θεσσαλονίκη: Σαιξπηρικόν, 2011.

Έλιοτ, Θ. Σ., *Η Έρημη Χώρα.* Μετάφραση: Γιώργου Σεφέρη. Αθήνα: Ίκαρος, 2000. Απόσπασμα από το ποίημα «Κούφιοι Άνθρωποι», 107-111.

Έλιοτ, Θ. Σ., *Τέσσερα Κουαρτέτα.* Μετάφραση-επιμέλεια Χάρης Βλαβιανός. Αθήνα: Πατάκη, 2012.

Žižek, S., *Το υψηλό αντικείμενο της ιδεολογίας.* Μετάφραση Βίκυ Ιακώβου, επιμέλεια Γιάννης Σταυρακάκης. Αθήνα : Scripta, 2006.

Žižek, S., *Βία, Έξι λοξοί στοχασμοί.* Μετάφραση: Νεκτάριος Καλαϊτζής. Αθήνα: Scripta, 2010.

Ηλιού, Φ., «Οι Βιωμένες Ιστορίες και η Ιστοριογραφική Προσέγγιση» στο συλλογικό *Ιστορικό Τοπίο και Ιστορική Μνήμη: το Παράδειγμα της Μακρονήσου, Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης.* Αθήνα, Φιλίστωρ, 2000, σελ. 159-168.

Halbwachs, M., *Η συλλογική μνήμη.* Μετάφραση Τίνα Πλυτά, επιμέλεια Αργυρώ Μαντόγλου. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 2013.

Κουλουμπής, Θ., *Σημειώσεις ενός πανεπιστημιακού*. Μετάφραση Νικηφόρος Σταματάκης. Αθήνα: Πατάκης, 2002.

Λακάν, Ζ., *Ακόμη [Encore] Σεμινάριο Εικοστό.* Μετάφραση Βλάσης Σκολίδης. Αθήνα: Ψυχογιός, 2011.

Lakoff, G. & Johnson, M. *Ο Μεταφορικός Λόγος. Ο ρόλος της μεταφοράς στην καθημερινή μας ζωή.* Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Μακεδονίας, 2005.

Μαζάουερ, Μ. *Τα Βαλκάνια*. Μετάφραση: Κωνσταντίνος Ν. Κουρεμένος. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2001.

«Μακρόνησος», Έντυπο του ICOMOS-Ελληνικό Τμήμα του Διεθνούς Συμβουλίου Μνημείων και Τοποθεσιών, 1991, χωρίς σελιδαρίθμηση.

Μακρόνησος: Ιστορικός Πολιτιστικός Τόπος. ΥΠΠΟ, ΥΠΕΧΩΔΕ, ΣΑΔΑΣ-ΠΕΑ, ΤΕΕ, ΕΜΠ, ICOMOS, ΠΕΚΑΜ. Αθήνα: Εκδόσεις ο Πολίτης, 1994.

Μαντόγλου, Ά., *Κοινωνική μνήμη, κοινωνική λήθη: Έκδηλες και λανθάνουσες μορφές κοινωνικής σκέψης.* Αθήνα: Πεδίο, 2010.

Μαχαίρας, Ε., *Πίσω από το Γαλανόλευκο Παραπέτασμα: Μακρόνησος, Γιούρα και άλλα κάτεργα.* Αθήνα: Προσκήνιο, 1999.

Μίσσιος, Χ., *…Καλά, εσύ σκοτώθηκες νωρίς.* Αθήνα: Εκδόσεις Γράμματα, 1985.

Μνήμες Αγώνων – Παρουσίαση Φορέων Ιστορικής Μνήμης-Έκθεση Τεκμηρίων, Μουσείο Πολιτικών Εξορίστων Άη-Στράτη, 2008, χωρίς σελιδαρίθμηση.

Buck-Morss, S. *Η διαλεκτική του βλέπειν: Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν και το Σχέδιο εργασίας περί Στοών.* Μετάφραση Μανόλης Αθανασάκης, επιμέλεια Αριστείδης Μπαλτάς. Ηράκλειο Κρήτης: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2006.

Barthes, R., «Στοιχεία Σημειολογίας». Μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, στο Κωστής Παπαγιώργης (επιμ.), *Κείμενα Σημειολογίας.* Αθήνα: Νεφέλη, 1981. Σελ. 54,135.

Barthes, R. *Ο φωτεινός θάλαμος: δοκίμιο για τη φωτογραφία.* Μετάφραση Γιάννης Κρητικός. Αθήνα: Κέδρος – Ράππα, 1983.

Butler, J. (α), *Αναταραχή Φύλου: Ο Φεμινισμός και η Ανατροπή της Ταυτότητας*. Μετάφραση: Γιώργος Καράμπελας, Επιμέλεια-Εισαγωγή: Βενετία Καντσά. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2009.

Μπάτλερ, Τζ. (β), *Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας.* Μετάφραση: Μιχάλης Λαλιώτης, Κώστας Αθανασίου. Εισαγωγή: Αθηνά Αθανασίου. Αθήνα: Νήσος, 2009.

Μπελαβίλας, Ν., Μαχαίρας, Γ., Μπαλοδήμου, Μ. *Επιστολή Συλλόγου «Γυάρος-Ιστορική Μνήμη» προς τον Πρόεδρο και τα Μέλη της Αρχιτεκτονικής Σχολής του Ε.Μ.Π.* Αθήνα, 10 Ιουλίου 2001.

Μπουρνάζος, Σ., «Το "*Μέγα Εθνικόν Σχολείον Μακρονήσου*", 1947-1950» στο συλλογικό *Ιστορικό Τοπίο και Ιστορική Μνήμη: το Παράδειγμα της Μακρονήσου, Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης.* Αθήνα, Φιλίστωρ, 2000, σελ. 115-145.

Μωραΐτης, Κ., *Το Τοπίο, Πολιτιστικός Προσδιορισμός του Τόπου. Σημειώσεις για τη νεότερη τοπιακή επεξεργασία του τόπου.* Αθήνα: Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, 2005.

Ντάβου, Μπ., «Εισαγωγή: Περί μελέτης της Συγκίνησης» στο Oatley, K. & Jenkins, J., *Συγκίνηση: Ερμηνείες και Κατανόηση.* Επιστημονική Επιμέλεια – Εισαγωγή: Μπετίνα Ντάβου. Μετάφραση: Μαρία Σόλμαν, Μπετίνα Ντάβου. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 2004.

Oatley, K., Jenkins J. M. *Συγκίνηση: Ερμηνείες και Κατανόηση.* Επιστημονική Επιμέλεια – Εισαγωγή: Μπετίνα Ντάβου. Μετάφραση: Μαρία Σόλμαν, Μπετίνα Ντάβου. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 2004.

Πανουργιά, Ν., *Επικίνδυνοι Πολίτες, Η ελληνική αριστερά και η κρατική τρομοκρατία.* Μετάφραση από τα αγγλικά Νεκτάριος Καλαϊτζής. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 2013.

Παπαγιανόπουλος, Η., «Η απώλεια της μνήμης και η απώλεια ως μνήμη. Η Χάνα Άρεντ και η αιώρηση του ιστορικού χρόνου» στο συλλογικό *Απουσία,* Φαίη Ζήκα et al. (επιμ.), έργα Κωνσταντίνα Κατρακάζου. Αθήνα: Νήσος, 2013. Σελ. 92-116.

Πετρόπουλος, Γ., «Διαστάσεις του μνημονικού λόγου των Ταγμάτων Ασφαλείας» στο Μπουσχότεν, Βερβενιώτη, Βουτυρά, Δαλκαβούκης, Μπάδα (επιμ.), *Μνήμες και Λήθη του Ελληνικού Εμφύλιου Πολέμου.* Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 2008.

Ricoeur, P., *Η Αφηγηματική Λειτουργία.* Μετάφραση-επιμέλεια Βαγγέλης Αθανασόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1990.

Ritter, Joachim. «Το Τοπίο: Η Λειτουργία του Αισθητικού στη Νεωτερική Κοινωνία». *Το Τοπίο.* Επιμέλεια: Διονύσης Καββαθάς. Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου. Αθήνα: Εκδόσεις Ποταμός, 2004 [1963], 33-97.

Σακελλαρόπουλος, Τ., «Ίδρυση, Διάρθρωση και Λειτουργία του Οργανισμού Αναμορφωτηρίων Μακρονήσου» στο συλλογικό *Ιστορικό Τοπίο και Ιστορική Μνήμη: το Παράδειγμα της Μακρονήσου, Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης.* Αθήνα, Φιλίστωρ, 2000, σελ. 147-157.

Στάβερη, Ο., *Το Μαρτυρικό Τρίγωνο των Εξόριστων Γυναικών: Χίος, Τρίκερι, Μακρονήσι.* Αθήνα, Παρασκήνιο, 2006 (β' έκδοση).

Σταυρίδης, Σ. (α), «Η σχέση χώρου και χρόνου στη συλλογική μνήμη» στο *Μνήμη και εμπειρία του χώρου.* Επιμέλεια: Σταύρος Σταυρίδης. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2006, σελ. 13-41.

Σταυρίδης, Σ. (β), «Μνήμη και καθημερινότητα της εξαίρεσης: Στρατόπεδο κρατούμενων Γυάρου» στο *Μνήμη και Εμπειρία του Χώρου.* Επιμέλεια: Σταύρος Σταυρίδης. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2006, σελ. 293-313.

Σταυρίδης, Σ., «Εικόνες-Σκέψεις;» στο *Τόποι Εξορίας: ένα σημερινό βλέμμα.* Συλλογικό. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2009, σελ. 11-14.

Σταυρίδης, Σ., *Μετέωροι Χώροι της Ετερότητας.* Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2010.

Στεφανής, Κ. και Συνεργάτες, *Θέματα Ψυχιατρικής.* Έντυπες Σημειώσεις της Ιατρικής Σχολής Αθηνών. Αθήνα: Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, 1973.

Simmel, Georg. «Φιλοσοφία του Τοπίου». *Το Τοπίο.* Επιμέλεια: Διονύσης Καββαθάς. Μετάφραση: Γιώργος Σαγκριώτης. Αθήνα: Εκδόσεις Ποταμός, 2004 [1913], 9-31.

Τσακίρης, Κ. *Σκίτσα από τα Στρατόπεδα και τις Φυλακές.* Αθήνα, 1974.

Vernant, Jean-Pierre. *Η Οδύσσεια.* Μετ. Γ. Ζακοπούλου. Αθήνα: Πατάκη, 2012.

Διδακτορική Διατριβή

Καλακαλλάς, Α., «Η Αισθητική της Οχυρωματικής Αρχιτεκτονικής: Το κάστρο της Μυτιλήνης την εποχή της ηγεμονίας των Γκαττιλούζι (1355-1462)». Διδακτορική Διατριβή ΕΜΠ, Σχολή Αρχιτεκτόνων Μηχανικών ΕΜΠ, 2014. Επιβλέπων: Παρμενίδης Γ. Τριμελής Επιτροπή: Παρμενίδης Γ., Μωραΐτης Κ., Χολέβας Ν.

Σπουδαστικές εργασίες

Γλέζου Μυρσίνη, Καλαντζή Νεφέλη, Κουτσοβούλου Μυρτώ. «Γυάρος: τόπος και τοπίο μνήμης». Διπλωματική 2011/59. Ιούλιος 2011. Επιβλέπων καθηγητής: Σταύρος Σταυρίδης.

Βιβλιογραφικές πηγές στα αγγλικά

A Passage through Silence and Light. Photographs: Hélène Binet. Text: Raoul Bunschoten. Λονδίνο: Black Dog Publishing Ltd., 1997.

Arendt, H., *Between Past and Future, Six Exercises in Political Thought.* New York: Viking Press, 1961.

Augé, M. *Oblivion.* Translated by Marjolijn de Jager, Foreword by James E. Young. Minneapolis: University of Minessota Press, 2004.

Barrett, M., "Ideology, Politics, Hegemony: From Gramsci to Laclau and Mouffee", στο συλλογικό *Mapping Ideology*. Επιμέλεια Slavoj Zizek. London-New York: Verso, 1994.

Benjamin, W. *Illuminations.* Introduction by Hannah Arendt. London: Pimlico, 1999.

Benjamin, W., *The Arcades Project.* Editor Rolf Tiedemann, Translation Howard Eiland. Cambridge MA & London: Belknap Press, 2002.

Benjamin, W., *The Origin of German Tragic Drama.* Translation John Osborne. London: Verso, 2009. Το κείμενο γράφτηκε το 1928.

Bergson, H., *Matter and Memory.*Translation: N. M. Paul & W.S. Palmer. New York: Zone Books, 1991. Το κείμενο γράφτηκε το 1910.

Bhabha, H. (ed.), *Nation and Narration.* London: Routledge, 1990 (2002).

Bunschoten, R. "When Void meets Surface" στο *A Passage through Silence and Light.* Photographs: Hélène Binet. Text: Raoul Bunschoten. London: Black Dog Publishing Ltd., 1997. (χωρίς σελιδαρίθμηση)

De Certeau, M. *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven Rendall. London: University of California Press, 1988.

Desvallées, A. & Mairesse, F. (ed.), "Key Concepts of Museology". Translation Suzanne Nash. ICOM-International Council of Museums. Armand Colin, 2010.

Farrar, M., "Amnesia, Nostalgia, and the Politics of Place Memory". *Political Research Quarterly,* Vol. 64, No. 4 (December 2011), pp. 723-735. University of Utah, Sage Publications. <http://www.jstor.org/stable/23056342>, τελευταία επίσκεψη: 28.09.2014.

Feireiss, K., (ed.) Daniel Libeskind: *Extension to the Berlin Museum with Jewish Museum Department*. Berlin: Ernst and Sohn, 1992.

Fletcher, A. *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode.* Princeton: Princeton University Press, 2012 [1st ed. 1964]

Kristeva, J. *Powers of Horror, An Essay on Abjection.* Translated by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.

Lakoff, G. *Don't think of an elephant! Know your values and frame the debate.* Vermont: Chelsea Green Publishing, 2004.

Libeskind, D. στο Kristin Feireiss (επιμ.) Daniel Libeskind: *Extension to the Berlin Museum with Jewish Museum Department*. Βερολίνο: Ernst and Sohn, 1992. χωρίς αρίθμηση σελίδων

Nora, P., «Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*», Tranlation Marc Roudebush , Representations Vol. 26, Spring 1989, The Regents of the University of California, pp. 7-24, http://www.jstor.org/stable/i347292, τελευταία επίσκεψη: 30.01.2015.

Parret, H. *Peirce and Value Theory: On Peircian Ethics and Aesthetics.* Αμστερνταμ: John Benjamin's Publishing Co., 1994.

Richter, G. *Thought-Images. Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life.* Stanford: Stanford University Press, 2007.

Ricoeur, P. *Memory, History, Forgetting.* Μετάφραση K. Blamey & D. Pellauer. London: the University of Chicago Press, 2006.

Ricoeur, P., "The Function of Fiction in Shaping Reality" in Man and World, XII. Paris and Chicago: 1979, pp. 123-141.

Ricoeur, P., “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling”. Critical Inquiry, Vol. 5, No. 1, Autumn, 1978, pp. 143-159. The University of Chicago Press, <http://www.jstor.org/stable/i257716>, τελευταία επίσκεψη 30.01.2015.

Ricoeur, P. *The Rule of Metaphor. The creation of meaning in language.* Μετάφραση Translated by Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, SJ. London: Routledge, 1975.

Stewart, S., *Nonsense: Aspects of Intertextuality in Folklore and Literature.* Baltimore & London: Johns Hopkins University Press,1979.

Ιστοσελίδες

Απόφαση ΡΑΕ Υπ’ αριθμ. 1099/2011. ΑΔΑ: 45ΟΟΙΔΞ-94Ω. σελ. 4, <https://diavgeia.gov.gr/doc/45ΟΟΙΔΞ-94Ω>, τελευταία επίσκεψη: 29.01.2015.

Ασημακόπουλος, Μ. & Μεταφάς, Π., «Οι ελληνικές φυλακές τον 19ο και στις αρχές του 20ου αιώνα. Τα κτίρια και οι μηχανικοί τους.» Τεχνικά Χρονικά, Μάρτιος-Απρίλιος 2008, <http://library.tee.gr/digital/techr/2008/techr_2008_2_asimakopoulos.pdf>, τελευταία επίσκεψη: 29.01.2015.

Βάση Δεδομένων για την Ελληνική Φύση - «Φιλότης», <http://filotis.itia.ntua.gr/biotopes/c/GR4220033/>, τελευταία επισκέψη: 18.10.2014.

Βόγλης, Π., «Στα χρόνια του Εμφυλίου». Εφημερίδα «Καθημερινή», Επτά Ημέρες «Τόποι Εξορίας» 16.11.2003,<http://www.kathimerini.gr/4Dcgi/4dcgi/_w_articles_kathglobal_3_16/11/2003_1281063> , τελευταία επίσκεψη: 12.05.2012.

Γεωργάτος, Δ., «Μαρτυρία για την σφαγή των στρατιωτών του ΑΕΤΟ το 1948 (Απόσπασμα)» στο <http://www.pekam.org.gr/istoria/martyries/sfagi-1948.html>, τελευταία επίσκεψη: 10.10.2014.

Δήμος Ερμούπολης, <http://www.hermoupolis.gr>, τελευταία επίσκεψη: 06.03.2014.

Εβραϊκό Μουσείο Βερολίνου [‘Jewish Museum Berlin’], http://www.jmberlin.de/main/EN/04-About-The-Museum/01-Architecture/01-libeskind-Building.php, τελευταία επίσκεψη: 11.10.2013

«Έγκριση τροποποιημένης προμελέτης στερέωσης και ανάδειξης διατηρητέων φυλακών και τριών γειτονικών κτηρίων νήσου Γυάρου Νομού Κυκλάδων», ΤΠΠΟΣ/ΔΑΝΜ/35750/1104, <http://static.diavgeia.gov.gr/doc/4%CE%913%CE%98%CE%93-%CE%9D%CE%97>, τελ. επίσκεψη 20.05.2014

Εγκυκλοπαίδεια Ιδρύματος Μείζονος Ελληνισμού, λήμμα «Μακρόνησος», http://www2.egeonet.gr/Forms/fLemmaBody.aspx?lemmaid=6875, τελευταία επίσκεψη 05.01.14.

«Εντολή κατανομής εξουσιοδοτήσεως πληρωμής ΣΑΜ 033 της Γενικής Γραμματείας Αιγαίου και Νησιωτικής Πολιτικής του Υπουργείου Ναυτιλίας και Αιγαίου», <http://static.diavgeia.gov.gr/doc/%CE%92%CE%99%CE%95%CE%A1%CE%9F%CE%A0-%CE%95%CE%93%CE%A5>, τελ. επίσκεψη 20.05.2014.

Εφημερίδα της Κυβερνήσεως της Ελληνικής Δημοκρατίας, ΦΕΚ 204 Α’, 18.09.1989, Νόμος 1863 «Περί της άρσης των συνεπειών του εμφυλίου πολέμου 1944-1949», στο http://et.gr, τελευταία επίσκεψη: 29.01.2015.

Καλύβας, Σ., «Ένα έθνος, τέσσερις ιστορικές αφηγήσεις», Εφημερίδα «Η Καθημερινή», 11.05.2014, <http://www.kathimerini.gr/766543/opinion/epikairothta/politikh/ena-e8nos-tesseris--istorikes-afhghseis>, τελευταία επίσκεψη: 30.01.2015.

Κολιόπουλος et al., *Ιστορία του Νεότερου και Σύγχρονου Κόσμου (από το 1815 έως σήμερα),* Γ' Γενικού Λυκείου, Κεφάλαιο ΣΤ', ενότητα 2. Ιστοσελίδα του «Ψηφιακού Σχολείου, Διαδραστικά Σχολικά Βιβλία», στο <http://ebooks.edu.gr/modules/ebook/show.php/DSGL106/282/2020,6890/> τελευταία επίσκεψη: 11.05.2014.

Λούβη& Ξιφαράς, Νεότερη και Σύγχρονη Ιστορία, Γ' Γυμνασίου, Κεφάλαιο 12ο, ενότητα 54 και 55. Ιστοσελίδα του «Ψηφιακού Σχολείου, Διαδραστικά Σχολικά Βιβλία», στο <http://ebooks.edu.gr/modules/ebook/show.php/DSGYM-C105/65/527,1872/> και <http://ebooks.edu.gr/modules/ebook/show.php/DSGYM-C105/65/527,1873/>, τελευταία επίσκεψη: 11.05.2014

Μαραντζίδης, Ν., «Εμφύλιος και εξορία εμπνέουν τη λογοτεχνία: Πώς η πεζογραφία άνοιξε τον δρόμο στην Ιστορία για να ασχοληθεί με τα θέματα ταμπού», Εφημερίδα «Το Βήμα»27 Ιουνίου 2010, <http://www.tovima.gr/books-ideas/article/?aid=340224>, τελευταία επίσκεψη: 10.05.2014.

Μνημείο για τους Δολοφονηθέντες Εβραίους της Ευρώπης, 'Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas' <http://www.stiftung-denkmal.de/en/memorials/the-memorial-to-the-murdered-jews-of-europe/information-centre/design.html#c1677>, τελευταία επίσκεψη: 13.10.2013.

Μπαλτά, Ν., «Τόποι εξορίας στον Μεσοπόλεμο». Εφημερίδα Καθημερινή, Επτά Ημέρες «Τόποι Εξορίας» 16/11/2003, <http://www.kathimerini.gr/4Dcgi/4dcgi/_w_articles_kathglobal_3_16/11/2003_1281055>, τελευταία επίσκεψη: 19.05.2012.

Μουσείο Μακρονήσου, http://www.pekam.org.gr/, τελευταία επίσκεψη: 18.10.2014.

Ψιλοπούλου, Α., «Ναρκοθετημένο» το αιολικό πάρκο στη Γυάρο», Κυριακή, 06 Απριλίου 2014, στην ηλεκτρονική εφημερίδα "logotypos.gr", <http://www.logotypos.gr/koinonia/289-narkothetimeno-to-aioliko-parko-sti-gyaro#.VEIyMPmsVZ9>, τελευταία επίσκεψη 18.10.2014.

«Όχι Αιολικό Πάρκο στη Γυάρο-ερώτηση στη Βουλή», <http://old.eyploia.gr/modules.php?name=News&file=article&sid=1703>, τελευταία επίσκεψη: 18.10.2014.

«Αιολικά Πάρκα: Ο Σύλλογος Γυάρος - Ιστορική Μνήμη: για τα αιολικά πάρκα», <http://old.eyploia.gr/modules.php?name=News&file=article&sid=1703>, τελευταία επίσκεψη: 18.10.2014.

Σαραντάκος, Ν., «Κατά την απριλιανή δικτατορία». Εφημερίδα Καθημερινή, Επτά Ημέρες «Τόποι Εξορίας» 16/11/2003, <http://www.kathimerini.gr/4Dcgi/4dcgi/_w_articles_kathglobal_3_16/11/2003_1281063>, τελευταία επίσκεψη: 19.05.2012.

Τσουνάκος, Ο., «Το νομικό-ιστορικό πλαίσιο του θεσμού της εκτόπισης». Εφημερίδα Καθημερινή, Επτά Ημέρες «Τόποι Εξορίας» 16/11/2003, <http://www.kathimerini.gr/4Dcgi/4dcgi/_w_articles_kathglobal_3_16/11/2003_12810637>, τελευταία επίσκεψη: 19.05.2012.

Υπουργείο Πολιτισμού & Αθλητισμού, Πρόγραμμα Διαύγεια, Ανάρτηση αποφάσεων με λήμμα αναζήτησης «Γυάρος»,

<http://et.diavgeia.gov.gr/f/yppot/search/free.php?q=%CE%93%CF%85%CE%AC%CF%81%CE%BF%CF%82>, τελευταία επίσκεψη: 20.05.2014

Celan, P., Για τη γλώσσα μετά το Άουσβιτς στην απονομή του Βραβείου της Βρέμης [Bremen Prize] σε βιογραφικό άρθρο της Ηλεκτρονικής Εβραϊκής Βιβλιοθήκης [Jewish Virtual Library]. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/celan.html>, τελευταία επίσκεψη: 11.10.2013.

Peter Eisenman [ιστοσελίδα αρχιτέκτονα] <http://www.eisenmanarchitects.com/> τελευταία επίσκεψη: 13.10.2013

"David Goldblatt: Ex Offenders at the Scene of Crime" <http://www.schichtwechsel.li/2011/08/david-goldblatt-%C2%A0ex-offenders-at-the-scene-of-crime/>, τελευταία επίσκεψη: 11.03.2015.

Daniel Libeskind, [ιστοσελίδα αρχιτέκτονα] < http://daniel-libeskind.com/projects/jewish-museum-berlin>, τελευταία επίσκεψη: 11.10.2013.

Βιντεοσκόπηση επίσκεψης μνήμης του Συλλόγου «Γυάρος-Ιστορική Μνήμη», Σεπτέμβριος 2003, του Ιωσήφ Παπαδόπουλου από τη «Φυσιολατρική Λέσχη Φίλων Φουσκωτού Σκάφους-Ναυτίλος» στο <http://www.youtube.com/watch?v=fae03GButyE&list=PLFbbV573_blW-zfZbcRve8IS88YJMKoDL>, τελευταία επίσκεψη 08.05.2014

Πηγές Εικόνων

Μνημείο για τους Δολοφονηθέντες Εβραίους της Ευρώπης: εικόνα από την κεντρική ιστοσελίδα του Μνημείου 'Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas' στο <http://www.stiftung-denkmal.de/en/memorials/the-memorial-to-the-murdered-jews-of-europe.html#c1685>, τελευταία επίσκεψη: 13.10.2013

Εβραϊκό Μουσείο Βερολίνου ['Jewish Museum Berlin'], http://www.jmberlin.de/main/EN/04-About-The-Museum/01-Architecture/01-libeskind-Building.php, τελευταία επίσκεψη 11.10.2013

Ιστοσελίδα του τόπου μνήμης 'Auschwitz-Birkenau', στο <http://en.auschwitz.org/ >, τελευταία επίσκεψη: 15.10.2013

Εικόνες Παραρτήματος Σημείων Μνήμης

Βρυχέα, Α. (επιστημονική υπεύθυνη). «Δημιουργία Διαδρομών Ιστορικής Μνήμης στο Χώρο των Στρατοπέδων της Ν. Γυάρου του Ν. Κυκλάδων» Ερευνητικό Πρόγραμμα Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου & Υπουργείου Αιγαίου. Υλοποιήθηκε από τον Τομέα Αρχιτεκτονικής Γλώσσας, Επικοινωνίας και Σχεδιασμού της Σχολής Αρχιτεκτόνων του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου, 2002.