

Μαρτυρία και αφήγηση

Μαίρη Λεοντσίνη*

Περίληψη

Η λογοτεχνία ως κοινωνικό φαινόμενο, με συγκεκριμένη λειτουργία, εξαρτάται από το χωροχρόνο υποδοχής των κειμένων, αλλά και από τη μορφή και δομή τους. Ξεκινώντας από μερικές γενικές παρατηρήσεις πάνω στο θέμα, προσπαθώ να αναλύσω τη θέση της μαρτυρίας στη μεταπολιτευτική αφήγηση στην Ελλάδα, και στη συνέχεια, επιχειρώ να ανιχνεύσω τη σχέση μαρτυρίου και μαρτυρίας. Η μαρτυρία, είτε ενσωματωμένη στην αφήγηση, είτε ως αυτοτελές κείμενο, αποτελεί λογοτεχνικό είδος στην πολιτιστική παράδοση της Λατινικής Αμερικής. Με βάση την πολυδιαβασμένη μαρτυρία της Rigoberta Menchú, Ινδιάνας από τη Γουατεμάλα, αναδεικνύω τη σύνδεση προφορικού και γραπτού λόγου, όπως και την κοινωνική λειτουργικότητα της συνύπαρξής τους.

1. Εισαγωγή

Οι σχέσεις μεταξύ λογοτεχνικών κειμένων και κοινωνίας έχουν αναλυθεί με ποκίλους τρόπους, σε διάφορες χρονικές περιόδους και γεωγραφικές περιοχές. Όσο όμως πληθαίνουν αυτού του είδους οι μελέτες, τόσο περισσότερα ερωτήματα προκύπτουν. Όσο συνδέεται ο προβληματισμός πάνω στη θέση και τελικά τη λειτουργία της λογοτεχνίας στην κοινωνία, τόσο η έρευνα προσανατολίζεται προς την αναζήτηση και αξιολόγηση των αποκλίσεων και των διαφορών, εγκαταλείποντας έτσι το παλιό αίτημα της επι-

* Λέκτορας στο Πανεπιστήμιο Columbia της Νέας Υόρκης.

στημονικότητας και της αναζήτησης σταθερών. Οι αρχικές γενικεύσεις που μπορούν να επιχειρηθούν, εντοπίζουν την ανάπτυξη της λεγόμενης στρατευμένης ή ιδεολογικής αφήγησης σε περιόδους κοινωνικής κρίσης, δικτατορικών καθεστώτων, πολέμων ή εσωτερικών αναταραχών και συγκρούσεων. Σε αυτές τις περιπτώσεις καλλιεργείται ο κυρίαρχος ηγεμονικός λόγος παράλληλα με το συχνά παράνομο, περιφερειακό ή άλλοτε περιθωριακό αντίλογο. Ο ηγεμονικός λόγος λειτουργεί με στόχο την ενσωμάτωση των επιμέρους αντιλόγων, είτε καθιστώντας τους *ουδέτερους*, αφαιρώντας δηλαδή την αρχική πολιτική τους σκοπιμότητα, είτε περιθωριοποιώντας τους έτσι ώστε οι δυνατότητες απήχησης τους να μειώνονται στο ελάχιστο.

Παρ' όλα αυτά, πρόσφατες μελέτες έδειξαν ότι η λειτουργία της ηγεμονίας δεν είναι μονόπλευρη και δε στοχεύει αποκλειστικά στον αποκλεισμό της ετερότητας. Αντίθετα, καλύπτει μια μεγάλη αγορά λόγου όπου η καινοτομία είναι δυνατό να ενσωματωθεί, ενώ ταυτόχρονα εξυψώνεται σύμφωνα με τους όρους της κυριαρχίας¹. Ο αντίλογος του στρατευμένου ή ιδεολογικού μυθιστορήματος δημιουργείται μέσα σ' αυτά τα πλαίσια. Στην κυριαρχία του επίσημου λόγου αντιπαραθέτει την *άλλη* όψη των πραγμάτων, επιδιώκει την άμεση παρέμβαση των αναγνωστών και τη δραστηριοποίηση των κοινωνικών δυνάμεων που μπορούν υπό κάποιες συνθήκες να ευαισθητοποιηθούν. Αυτού του είδους τα κείμενα διαβάζονται από αυτούς που λίγο-πολύ συμφωνούν με τις αρχές που προτείνονται. Σ' αυτό το άρθρο επιχειρώ μια παρουσίαση των σχέσεων κειμένου και κοινωνίας σε ορισμένα ελληνικά μεταπολιτευτικά μυθιστορήματα, επιμένοντας ιδιαίτερα στις έννοιες *λαός*, *αλήθεια*, κ.ά., γύρω από τις οποίες οργανώνεται συνήθως το σύστημα αξιών των κειμένων. Στη συνέχεια, γίνεται αναφορά στην ενσωμάτωση της ιδεολογίας και της μαρτυρίας στον αφηγηματικό λόγο και παρουσιάζεται η μαρτυρία ως είδος στη λογοτεχνική και γενικότερα στην πολιτιστική παράδοση της Λατινικής Αμερικής. Τέλος, προτείνω μερικές υποθέσεις για τη λειτουργία της μαρτυρίας, τη σχέση γραπτού και προφορικού λόγου και τη λειτουργία της λογοτεχνίας.

Η αποτελεσματικότητα του μυθοπλαστικού αντίλογου εξαρτάται κατ' αρχήν από την επικαιρότητά του², με άλλα λόγια από την ύπαρξη παρόμοιων επιχειρημάτων στο σύνολο του γραπτού κοινωνικού λόγου, που ορίζει αυτό που επιτρέπεται να ειπωθεί, να αναπτυχθεί, ακόμα και να αμφισβητηθεί³. Παραδείγματα αντιστασιακής, στρατευμένης, ιδεολογικής μυθοπλασίας συναντώνται σε

πολλές χώρες σε διαφορετικές περιόδους. Όπως ανέφερα παραπάνω είναι ιδιαίτερα δύσκολο (και επικίνδυνο) να προσπαθήσει κανείς να εντοπίσει τις συνθήκες παραγωγής και κατανάλωσής τους με στόχο να βγάλει γενικευτικά συμπεράσματα. Είναι όμως δυνατό να εντοπισθούν κοινά ή παρόμοια χαρακτηριστικά στο επίπεδο της μορφής και της δομής τους, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι μια παγκόσμια γενικευτική τυπολογία είναι εφικτή ή χρήσιμη. Οι λόγοι είναι πολλοί και η συζήτησή τους σχετίζεται με την πολιτική για τη λογοτεχνία, τον κυρίαρχο λόγο της, τα μέτρα σύγκρισης και το συσχετισμό δυνάμεων στον οποίο όλα αυτά υπόκεινται.

Στη μελέτη της για το Γαλλικό στρατευμένο μυθιστόρημα ή *roman à thèse*, η Susan Suleiman, μετά από λεπτομερή ανάλυση, καταλήγει στη διατύπωση τριών χαρακτηριστικών στοιχείων που παρατηρούνται σε τέτοιου είδους κείμενα: Στο δογματικό διακείμενο, το δυϊκό σύστημα αξιών και το μήνυμα - κανόνα δράσης που απευθύνεται στους αναγνώστες. Η ελληνική εκδοχή των μεταπολεμικών μυθιστορημάτων αυτής της υπο-κατηγορίας του ρεαλιστικού μυθιστορήματος, προτείνει μια ακόμα παράμετρο: Την πριμοδότηση του δημόσιου χώρου και λόγου σε βάρος της ιδιωτικότητας⁴. Παρ' όλες τις επιφυλάξεις για την τάση για γενίκευση, που διατύπωσα παραπάνω, η μελέτη αυτή προσπαθεί να επισημάνει και να αναδείξει τα κοινά στοιχεία στο επίπεδο της δομής και της μορφής συνολικότερα.

Τα στρατευμένα μυθιστορήματα υφίστανται συνήθως αυστηρή κριτική σε περιόδους ύφεσης του κοινωνικού αναβρασμού κατά τη διάρκεια του οποίου παρουσιάστηκαν. Πολύ γρήγορα ξεχνιούνται ή χαρακτηρίζονται ξεπερασμένα και αναχρονιστικά, ενώ η κατοπινή κριτική τα κατηγορεί για αναμόχλευση παθών και ανώφελη υπενθύμιση τραγικών στιγμών στην ιστορία μιας χώρας. Το μανιχαϊστικό σύστημα δόμησης που τα διέπει και οριοθετεί τους κανόνες δράσης, μετατρέπεται σε κριτήριο απλοϊκής θεώρησης του κόσμου, υπονομεύοντας την αισθητική αξία. Αυτά τα κείμενα λειτουργούν, παρεμβαίνουν, υποδεικνύουν τις αξίες και τα απαγορευτικά της εποχής στην οποία εμφανίστηκαν και που φιλοδοξούν να προτείνουν ως διαχρονικές και πανανθρώπινες. Ταυτόχρονα παλιώνουν, καταδικάζονται με την ίδια μανία που διαβάστηκαν και συχνά παρατηρείται μια σύγχυση κριτηρίων σε σχέση με τη θέση τους στη γενικότερη αγορά των πολιτιστικών αγαθών: Παρουσιάζονται άλλοτε ως ντοκουμέντα ή ιστορικές πηγές και άλλοτε ως προϊόντα μιας λαϊκής υπο-κουλτούρας που κινείται

και δρα στο περιθώριο των αποδεκτών κανόνων και προορίζεται για όσους δεν έχουν ούτε σοβαρές απαιτήσεις, ούτε καλλιεργημένο γούστο. Χωρίς να παρουσιάζουν τα χαρακτηριστικά των κλασικών ιστορικών μυθιστορημάτων, αξιολογούν την παρουσία της ιστορίας, με τη μορφή του παρόντος. Εμμένουν στην καταγραφή της άμεσης εμπειρίας ως γίνεσθαι, στο οποίο οφείλουν να συμμετέχουν οι αναγνώστες. Συχνά χρησιμοποιούν το παρόν για να το εντάξουν σε μια επιλεκτική σειρά γεγονότων της εθνικής ιστορίας, ορίζοντας και ξαναγράφοντας ουσιαστικά έτσι την ίδια την Ιστορία. Δεν προτείνουν κατ' ανάγκη ένα ριζικά διαφοροποιημένο σύστημα διακυβέρνησης, κοινωνικής στρατηγικής ή οργάνωσης. Δίνουν ένα νέο νόημα σε όρους που λειτουργούν σταθεροποιητικά για την κοινωνική συνοχή. Χρησιμοποιώντας καινούρια παραδείγματα για τον ηρωισμό, την αυτοθυσία, την αγάπη για την πατρίδα, την κοινωνική δικαιοσύνη κ.λπ., συνεισφέρουν στην κατασκευή φαντασιακών δομών που είναι απαραίτητες στην πειστικότητα της Ιδεολογίας, την οποία τελικά προτάσσουν. Τα σημαίνοντα πατρίδα, κοινωνική δικαιοσύνη κ.λπ., ακριβώς επειδή βασίζονται σε διαφορετικά από πριν γεγονότα παραπέμπουν και σε νέα σημαινόμενα. Οποιοδήποτε ιστορικό γεγονός κατασκευάζεται και καταχωρείται στη συλλογική μνήμη ως λόγος. Στα στοιχεία αυτού του λόγου εμπλέκονται στερεοτυπικές αναπαραστάσεις και κλισέ με τρόπο ώστε η περιγραφή του γεγονότος να αποτελεί μια αφήγηση με συγκινησιακά στοιχεία, που δε μπορούν να αποκοπούν από κάθε αναφορά στο ίδιο το γεγονός. Για τον κοινωνικό π.χ., λόγο της μετεμφυλιακής Αριστεράς, ο Γοργοπόταμος σημαίνει ηρωισμό και μια στιγμή γενναιότητας στην ιστορία του κινήματος. Συχνά η ανατίναξη της γέφυρας ως γεγονός δεν αναφέρεται καν, όπως δεν αναφέρονται οι διαφωνίες μεταξύ των στελεχών, ο αντίλογος στο εσωτερικό του κόμματος κ.λπ. Γίνεται λοιπόν φανερό ότι τα στρατευμένα μυθιστορήματα προτάσσουν μια, κάθε φορά καινούρια, μορφή ιστορικής συνείδησης, που συνεχώς παλιώνει ή ενσωματώνεται στις κυρίαρχες απόψεις⁵.

2. Μαρτυρία και μεταπολιτευτική πεζογραφία

Στη μεταπολιτευτική περίοδο στην Ελλάδα διαβάζονται με πολύ ενδιαφέρον τα (λεγόμενα) πολιτικά μυθιστορήματα. Είναι γραμμένα από δραστήριους αριστερούς συγγραφείς και δια-

φέρουν πολύ από τα κλασικά στρατευμένα μυθιστορήματα της ευρωπαϊκής παράδοσης. Δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στην αμφισβήτηση των πολιτικών επιλογών που ακολούθησε το Κομμουνιστικό Κόμμα, στον τρόπο εσωτερικής λειτουργίας, στη στάση της ηγεσίας, χωρίς να διστάζουν να αποδίδουν ευθύνες σε αυτούς που θεωρούν υπεύθυνους. Σύμφωνα με τα προτάγματα της εποχής για τη λογοτεχνία, ακολουθούν τις τεχνικές του ρεαλισμού και μιλάνε για πράγματα που θεωρούνται ταμπού, κάνοντάς τα έτσι στοιχεία ενός κοινωνικού λόγου που εκδημοκρατίζεται⁶. Κατά συνέπεια, το σύστημα αξιών που προτείνουν δεν είναι άκαμπτο και απλοϊκό, διατηρούν την προτεραιότητα της συλλογικής δράσης, που την παρουσιάζουν σα μήνυμα - κανόνα δράσης προς τους αναγνώστες⁷. Ανάμεσα σ' αυτά τα κείμενα ξεχωρίζουν τα πολυδιαβασμένα και πολυσυζητημένα: Η *Χαμένη Άνοιξη* του Στρατή Τσίρκα (1976), η *Εντολή* της Διδώς Σωτηρίου (1981), η *Αρραβωνιαστικά του Αχιλλέα* της Άλκης Ζέη (1987), το *Καλά, εσύ σκοτώθηκες νωρίς* του Χρόνη Μίσιου (1985) κ.ά. Αναφέρονται σε συγκεκριμένα γεγονότα, όπως στα Ιουλιανά του 1965 (στη *Χαμένη Άνοιξη* του Τσίρκα) και στην υπόθεση Μπελογιάννη (στην *Εντολή* της Σωτηρίου) ή στην πορεία μιάς γενιάς που δεν πρόλαβε... (όπως στο μυθιστόρημα της Ζέη.) Παρουσιάζονται σε μια εποχή όπου οι κομματικές συλλογικότητες, αρχίζουν να χαλαρώνουν και τα κείμενα λειτουργούν ως χώροι συνέχισης της συζήτησης, ως φαντασικές συλλογικότητες, που ορίζονται με βάση τη στάση τους στο παρελθόν και την ανάγκη επανεξέτασης, αναθεώρησης ή κάποτε απολογισμού. Αποκαλύπτουν πτυχές της πραγματικότητας που πολλοί δεν ήξεραν και χρησιμοποιούν την πειστικότητα της προσωπικής προφορικής *μαρτυρίας*, άλλοτε ενσωματωμένη σε μια μυθοπλαστική αφήγηση κι άλλοτε μετατρέποντας τον προφορικό λόγο σε κείμενο χωρίς διαμεσολαβητή αφηγητή (όπως κάνει ο Μίσιος). Αυτός ο προφορικός λόγος παρουσιάζεται ως η πρώτη ύλη της ιστορίας, ενώ η συλλογική μνήμη του πρόσφατου παρελθόντος διεκδικεί τη θέση της μέσα στην επίσημη Ιστορία. Όσο κι αν αμφισβητούνται στοιχεία κι αρχές που θεωρούνται ιερά κι απαραβίαστα στα ευρωπαϊκά στρατευμένα μυθιστορήματα, το σύστημα αξιών συγκρατεί τη συνοχή του και καθορίζει τα πλαίσιά του.

Στο κείμενο της Διδώς Σωτηρίου *Εντολή* διαβάζουμε:

«Λευχαιμία ξεχύθηκε στο κορμί της θυσιασμένης Ελλάδας. Άνθρωποι, πράξεις, λέξεις, σχέσεις, όλα ξεκουρντίστηκαν. Χάθηκε η σιγουριά, η ανθρωπιά. Κινηγήθηκε η λεβεντιά, ο πατριωτισμός,

η συνείδηση. Φωτιά και τσεκούρι στους απροσκύνητους, αληθινή γενοκτονία.

Κι ωστόσο πέρσεψε η αντρεία. Ξέχειλος ο άρτος της θυσίας. «Λάβετε φάγετε...» Χιλιάδες άντρες και γυναίκες στήναν αγέρωχα την καρδιά τους μπροστά στο εκτελεστικό. Θυσίαζαν τα νιάτα τους για να μην προσκυνήσουν, να μη χαραμίσουν τα όνειρα και τους αγώνες του λαού.» (Εντολή, σελ. 8)

Μερικές παρατηρήσεις πάνω σ' αυτό το απόσπασμα θα διευκρινίσουν τις παραπάνω απόψεις. Το βιβλίο της Σωτηρίου γραμμένο από τη σκοπιά της Αριστεράς, ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις των αναγνωστών που διατηρούν τη μνήμη της εποχής και τη θεωρούν άξια να συμπεριληφθεί στις σελίδες της πρόσφατης ιστορίας της Ελλάδας. Ο τρόπος γραφής όμως, ο λόγος που χρησιμοποιείται και οι αξίες που προτάσσονται δίνουν το ιδεολογικό του στίγμα μόνο στους υποψιασμένους αναγνώστες. Εδώ η Ελλάδα προσωποποιείται, έχει ένα κορμί που βασανίζεται και νοσεί. Τα συστήματα που συγκρατούν αυτό το σώμα, με άλλα λόγια την εθνική ζωή, παύουν να λειτουργούν και επικρατεί μια οδυνηρή σύγχυση. Ακολουθούν οι αρχές των επιμέρους συστημάτων, δηλαδή η λεβεντιά, ο πατριωτισμός, η ανθρωπιά. Παρά το ότι πρόκειται για τη μυθοπλαστική εκδοχή ενός πολιτικού γεγονότος, μιας δίκης, μιας αναμέτρησης του καλού με το κακό, του ανθρώπινου με το απάνθρωπο, το κακό και το απάνθρωπο δεν ονομάζονται, οι κατήγοροι, οι υπαίτιοι διαπράττουν έγκλημα ενάντια στην εθνική συλλογικότητα. Το ιδεολογικό ανάγεται δηλαδή σε εθνικό, ενώ οι αξίες που καταπατώνται αναλογούν στα προτάγματα της ελληνικότητας και των αξιών του εθνικού πολιτισμού. Έτσι, οι πράξεις των άλλων γίνονται εγκλήματα. Στη συνέχεια γίνεται αναφορά στην απάντηση των επίσης ανώνυμων που υφίστανται. Ανταποκρίνονται με *αντρεία* και *θυσία*. Στοιχεία από τη Χριστιανική παράδοση συμπεριλαμβάνονται για να επιδώσουν συγκινησιακό τόνο και να τονίσουν τη γενικότερα αποδεκτή σημασία της θυσίας για το λαό. Η έννοια λαός είναι ίσως μια από τις πιο ενδιαφέρουσες και ταυτόχρονα προβληματικές στη νεοελληνική παράδοση. Εδώ είναι η ανώνυμη συλλογικότητα που σέβεται τις αρχές που αναφέρονται παραπάνω και τολμάει να αμφισβητήσει μένοντας πιστή στις ιδέες της. Στο μυθιστόρημα της Σωτηρίου ο λαός δεν ορίζεται ταξικά με ακρίβεια, απλά είναι η κοινωνική ομάδα που αντιστέκεται στον κυρίαρχο λόγο με πράξεις. Σε ένα παρόμοιο μυθιστόρημα της εποχής, τη *Χαμένη Άνοιξη* του Στρατή Τσίρκα διαβάζουμε:

«Οι φίλοι ωστόσο, οι συγγενείς, οι σύντροφοι, τα πλήθη που είχαμε αφήσει πίσω και θαρρούσαμε πως είχαν πέσει σε χειμερία νάρκη, όπως είχαμε πέσει εμείς, κι ας λέγαμε τ' αντίθετο στον Τύπο και τα ραδιόφωνα, εκείνοι, δηλαδή ο κόσμος, ο λαός, όχι μόνο δεν είχαν παραιτηθεί («το όπλο παρά πόδας και πράσινα άλογα!») αλλά και πάλευαν πιο σωστά λιγόλογοι, ανυποχώρητοι. Κατέβαιναν σε όλες τις εκλογικές μάχες. Πότε κέρδιζαν δέκα έδρες, πότε καμία, πότε είκοσι τέσσερις. Δεν ήταν η πραγματική τους δύναμη: ήταν μόνο το βαρόμετρο που έδειχνε το κλίμα της τρομοκρατίας της Δεξιάς.» (Χαμένη Άνοιξη, σελ. 11).

Ο λαός και εδώ δεν ορίζεται με περισσότερη σαφήνεια, εξυψώνεται η συμμετοχή στο πολιτικό γίνεσθαι και τοποθετείται ανάμεσα στις υγιείς κοινωνικές δυνάμεις που παρεμβαίνουν⁸. Οι έννοιες λαός, λαϊκή παράδοση, λαϊκή αντίσταση ή λαϊκό αίσθημα συναντώνται με διάφορες μορφές κατά καιρούς τόσο στη λογοτεχνία όσο και σε άλλες μορφές της τέχνης και του λόγου⁹. Ένα άλλο πρόβλημα που θα πρέπει να εξεταστεί στη συνέχεια είναι η έκφραση, η φωνή αυτής της συλλογικότητας και η παρουσίασή της, ο τρόπος με τον οποίο φτιάχνεται ο λόγος της και αντιπαρά τίθεται αρχικά στον κυρίαρχο λόγο για να ενσωματωθεί στη συνέχεια συχνά σε αυτόν.

Οι κοινωνικοί αγώνες του λαϊκού κινήματος κατά τη διάρκεια του πρόσφατου παρελθόντος διεκδίκησαν τη θέση τους στην Ιστορία φιλοδοξώντας να τονίσουν τη συμβολή τους στο οικοδόμημα της αλήθειας. Ο λαός μαρτυράει και θυσιάζεται, οι αγώνες του παραλληλίζονται με αυτούς των πρώτων Χριστιανών¹⁰, στη βάση της αυταπάτησης για την πίστη σε κάποια ιδανικά. Πίσω από την εξύψωση της ανώνυμης μαρτυρίας κρύβεται ένα είδος κριτικής της Ιστορίας. Η κοινωνική όψη, η ιδιωτική συνέπεια μιας σειράς ιστορικών γεγονότων αποσιωπάται, ενώ η Ιστορία παρουσιάζεται ως υπόθεση ισχυρών κέντρων λήψης αποφάσεων χωρίς να εξαίρεται ή καν να αναφέρεται η λαϊκή συμμετοχή. Κατά κάποιο τρόπο, η νομιμοποίηση της προσωπικής μαρτυρίας συντελεί στην απομυθοποίηση της Ιστορίας.

3. Μαρτυρία και Μαρτύριο

Μια ανίχνευση της έννοιας της μαρτυρίας στο χώρο της χριστιανικής παράδοσης θα μας βοηθήσει να διατυπώσουμε κάποιες

υποθέσεις για τη χρήση και τη λειτουργία της ίδιας έννοιας σε άλλες περιπτώσεις, λιγότερο μεταφυσικές. Μάρτυρες θεωρούνται οι Απόστολοι που μαρτύρησαν τη ζωή και την Ανάσταση του Χριστού. Στη συνέχεια, ήταν αυτοί που προτίμησαν το θάνατο από το να αλλάξουν πίστη, ομολόγησαν την πίστη τους, βασανίστηκαν από τους Ρωμαίους και πέθαναν. Όσοι ομολόγησαν την πίστη τους, βασανίστηκαν αλλά τελικά επέζησαν δεν παίρνουν τον τίτλο του Μάρτυρα, λέγονται ομολογητές και δεν απολαμβάνουν των ίδιων τιμών από τη χριστιανική κοινότητα¹¹. Από τον τέταρτο αιώνα και μετά καθιερώνεται η λατρεία των μαρτύρων, με λειτουργία την επέτειο του θανάτου τους, ειδική μεταχείριση των λειψάνων και γραπτή μνημόνευση του μαρτυρίου τους.

Το μαρτύριο δίνει μια πολιτική διάσταση στη σχέση των διάφορων θρησκευτικών ομάδων¹². Αναδεικνύει μια θεία εξουσία που αποδίδει ιερό νόημα σε κάθε τριβή ή σύγκρουση. Είναι εθελοντική, ανθρωπιστική πράξη, με παραδειγματική λειτουργία. Προτάσσει την ορθότητα της πίστης και πείθει τους άλλους για αυτήν με τη θυσία. Στην πραγματικότητα, η θυσία και η υπομονή μπροστά στην απειλή του θανάτου τεκμηριώνουν τη δυνατότητα της πράξης. Χωρίς τη διαμεσολάβηση του λόγου, οι ρόλοι των συμμετεχόντων καθορίζονται και αξιολογούνται. Οι θύτες δε σέβονται το αγαθό της ζωής, ενώ τα θύματα πεθαίνουν σε απόλυτη συνέπεια με τις αρχές που ακολούθησαν στη διάρκεια της ζωής τους. Δε φοβούνται το θάνατο, γιατί η πίστη τους τους οπλίζει με την ελπίδα της αιωνιότητας και της αθανασίας. Υπάρχει μάλιστα η πεποίθηση ότι οι μάρτυρες δε θα περιμένουν την κρίση τους στον Άδη, αλλά πηγαίνουν κατ' ευθείαν στον Παράδεισο. Ξέρουν πως ακολουθούν τα βήματα του Χριστού και θεωρούν προνόμιό τους να δείχνουν έμπρακτα την πίστη τους, γιατί πιστεύουν στην άμεση επικοινωνία με το Θεό. Στη συνέχεια, η οικειοποίηση του μαρτυρίου από την κοινότητα των πιστών, η δημοσιοποίηση της παραδειγματικής πράξης, λειτουργεί ως συνεκτικό στοιχείο για τη δράση τους. Οι κατάλογοι με τις ημερομηνίες των μαρτυρίων ήταν τα πρώτα μαρτυρολόγια. Εκτός από τη λειτουργία και μνημόνευση του μάρτυρα, ακολουθούσε γεύμα στο οποίο συμμετείχε η Χριστιανική κοινότητα, η πνευματική του οικογένεια. Η τελετή γινόταν την επέτειο του θανάτου, αφού ο θάνατος του μάρτυρα θεωρείτο επέτειος της αιωνιότητας. Η σημασία της πράξης γινόταν από ένα σημείο και μετά μέρος μιας ολόκληρης μυθολογίας, μέρος του λόγου της χριστιανικής παράδοσης και συντελούσε στη διαιώνισή της. Η έννοια του ιερού

συνδέεται με την αξία της ανθρώπινης ζωής όταν αυτή απειλείται και τελικά αφαιρείται. Το αγαθό της ζωής εξαίρεται μέσα από τη θυσία, ενώ οι σχετικές αφηγήσεις εισάγονται στην κοινότητα των πιστών και καθορίζουν τόσο τους όρους επικοινωνίας μεταξύ τους, όσο και μεταξύ αυτών και της πίστης τους. Οι δεσμοί σταθεροποιούνται με την αναπαραγωγή της αφήγησης των μαρτυρίων, ενώ παράλληλα διευκολύνεται και νομιμοποιείται η περαιτέρω δράση.

4. Μαρτυρία - Testimonio

Για να κατανοηθεί η σύνδεση μαρτυρίας, λογοτεχνίας και κειμένου, δεν πρέπει να παραληφθεί η αναφορά στη μαρτυρία - testimonio, δηλαδή στο είδος αυτό όπως εμφανίζεται και αναπτύσσεται στην πολιτιστική παράδοση των χωρών της Λατινικής Αμερικής. Στη διάρκεια του εικοστού αιώνα το κοινωνικό και πολιτικό σύστημα αυτών των χωρών υπέστη σοβαρές αλλαγές, επειδή τότε μπήκαν σε μια φάση κρίσης (που διαρκεί ακόμα) και εξάρτησης τόσο από τη Βόρεια Αμερική, όσο και από γειτονικά τους κράτη, που συχνά εξυπηρετούσαν ξένα συμφέροντα. Η ιστορική παρουσίαση αυτών των γεγονότων ξεπερνά τα πλαίσια του παρόντος άρθρου και δε θα επεκταθώ πολύ σ' αυτήν. Εξ αιτίας τους όμως, αναπτύχθηκε ένα είδος αφήγησης, η μαρτυρία - testimonio, που τελικά κυρίαρχησε, έτσι ώστε να είναι αδύνατο να μη συμπεριλαμβάνεται σε οποιαδήποτε έρευνα αυτού του τύπου. Με τον όρο testimonio, αναφέρομαι στις αφηγήσεις εκπροσώπων διάφορων εθνικών ομάδων σχετικά με τις αρχές, τη φιλοσοφία, τη θέση στο κράτος και την ταυτότητα των ομάδων που διώκονται για κάποιους λόγους. Συνήθως γίνονται σε πρώτο πρόσωπο, ο αφηγητής ή η αφηγήτρια είναι αναλφάβητοι και τα κείμενα αυτά εκδίδονται με την πρωτοβουλία και τη διαμεσολαβητική δραστηριότητα κάποιου ανθρωπολόγου, που πραγματοποιεί έρευνα στην περιοχή στην οποία αναφέρονται. Άλλοτε, ο διαμεσολαβητής είναι απλώς ένας παρατηρητής, χωρίς επιστημονική απόβλεψη, κάποιος που πιστεύει ότι ο λόγος των καταπιεσμένων αυτών ομάδων πρέπει να ακουστεί. Υπάρχουν όμως και μυθιστορήματα - μαρτυρίες, όπου η προφορική μαρτυρία ενσωματώνεται στο μυθιστορηματικό λόγο, και γράφονται από συγγραφείς - διαφωνούντες με την κατάσταση που επικρατεί στη χώρα τους. Η καταγγελία είναι ανα-

πόσπαστο στοιχείο της μαρτυρίας. Η ανάπτυξη και η κατανάλωση από το κοινό μυθιστορημάτων-μαρτυριών, αναδεικνύει τη σχέση μυθοπλασίας και πραγματικότητας στην πολιτιστική παράδοση της Λατινικής Αμερικής, την ανάγκη αφηγηματικών εκδοχών στην παρουσίαση της Ιστορίας και τη συνεχή σύνδεση μύθου και ιστορικής πραγματικότητας. Αυτά τα κείμενα αποτελούν την αφηγηματική απάντηση στην τερατώδη «μυθοποίηση» που επιχειρούν τα δικτατορικά καθεστώτα. Τα όρια μύθου-ψέμματος και πραγματικότητας-αλήθειας μεταστρέφονται σε μια σειρά αφηγήσεων που μυθοποιούν τη δική τους εκδοχή της Ιστορίας για να καταγγείλουν την πραγματικότητα του μύθου του δικτάτορα. Τα περισσότερα μυθιστορήματα-μαρτυρίες χρησιμοποιούν ως φόντο την αυθαίρετη βία εκ μέρους του δικτατορικού καθεστώτος, βίας που παρεμβαίνει στην καθημερινότητα των μυθιστορηματικών προσώπων και ορίζει την πορεία τους και τις σχέσεις τους. Συχνά αναφέρονται στα ιδεολογικά προβλήματα που προκαλεί η δυνατότητα του γραπτού λόγου σε μια χώρα όπου το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού είναι αναλφάβητο¹³, ενώ τα σχήματα της μεταφοράς, της ειρωνείας, της αλληγορίας, υπονομεύουν τις στερεοτυπικές αντιθέσεις θύματος-θύτη, προφορικού-γραπτού λόγου, επανάστασης-αντεπανάστασης, αθωότητας και ενοχής¹⁴. Στις περισσότερες περιπτώσεις υπάρχει ένα ιδανικό αναγνωστικό κοινό, αρκετά ευαισθητοποιημένο, ικανό να προσλάβει τέτοιου είδους κείμενα. Όταν οι μαρτυρίες εκδίδονται στις ίδιες τις χώρες παραγωγής τους, στόχος είναι η πληροφόρηση, η μετάδοση της γνώσης πάνω σε μια κατάσταση που θίγει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια ή απειλεί τα βασικά ανθρώπινα δικαιώματα¹⁵.

Σε κάθε περίπτωση, η βαρύτητα της διαμεσολάβησης παραμένει σημαντική. Πρόσφατες ανθρωπολογικές έρευνες επιμένουν στην αναγκαιότητα σαφούς διαχωρισμού των ρόλων μεταξύ των συνομιλητών και περιγραφή της εμπειρίας των ερευνητών και των όρων επικοινωνίας τους με τον/την εκπρόσωπο της ομάδας που παρουσιάζεται. Η δημοσιοποίηση των αυτοβιογραφιών, των εμπειριών και του λόγου που πρέπει να ακουστεί συνδέεται πάντα με τα παρακάτω ζητήματα:

1. Ο αφηγητής - συνομιλητής ανήκει σε ένα διαφορετικό πολιτισμικό πλαίσιο και περιβάλλον από τον ερευνητή. Η προβληματική της *ετερότητας* σφραγίζει τόσο την άμεση αφήγηση, όσο και την παρουσίασή της. Η ετερότητα δομεί δηλαδή τόσο την ίδια την αφήγηση, όσο και το λόγο περί αυτής¹⁶

2. Το ενδιαφέρον για μια προσωπική μαρτυρία νομιμοποιείται

από τη δυνατότητα γενίκευσής της. Ο λόγος δηλαδή του αφηγητή, ενώ συχνά παρουσιάζει την προσωπική του εκδοχή, πρέπει ταυτόχρονα και να εκφράζει, να μαρτυρεί την εμπειρία μιας ολόκληρης κοινωνικής ομάδας. Με άλλα λόγια πρέπει στο επίπεδο του λόγου να συνυπάρχουν ιδιωτικές καταστάσεις με συνέπειες ικανές να ορίζουν το δημόσιο βίο. Οι κανόνες της ιδιωτικής επικοινωνίας, με εξομολογητικό χαρακτήρα, αναιρούνται από την ανάγκη γενίκευσης, από τη δυνατότητα (και συχνά ανεπιληπτή υποχρέωση) του διαμεσολαβητή να μεταφέρει τη συζήτηση σε ένα αναγνωστικό κοινό. Η προσωπική αφήγηση του συνομιλητή είναι η ηχώ μιας συλλογικής ιστορίας. Η ιδιαιτερότητα του προσωπικού και η καθημερινότητα του πολιτικού, του δημόσιου, του συλλογικού συνιστούν τις δύο όψεις της.

3. Οι μαρτυρίες είναι αναπόφευκτα αφηγήσεις, λόγος περί του βιώματος, δεν είναι στοιχεία-αποδείξεις εμπειριών. Οι αναγνώστες γνωρίζουν και αντιμετωπίζουν την ερμηνεία μιας κατάστασης. Λόγω των δύο συνθηκών που μόλις αναφέρθηκαν, δηλαδή των όρων που επιβάλλει η ετερότητα και η δυνατότητα αναγωγής του προσωπικού σε πολιτικό και του ιδιωτικού σε δημόσιο, η μορφή και η δομή των μαρτυριών υπονομεύουν κατά κάποιο τρόπο το αρχικό αίτημα της έκδοσής τους, *την ανάδειξη της αλήθειας*. Τα προβλήματα που επιβάλλουν οι πολλαπλές διαμεσολαβήσεις τονίζουν την υποκειμενικότητα της αφήγησης και απειλούν τη δυνατότητα αντικειμενικότητας.

5. Η μαρτυρία της Rigoberta Menchú

Για να χρησιμοποιήσω συγκεκριμένα παραδείγματα θα αναφερθώ στη μαρτυρία της Rigoberta Menchú, Ινδιάνας από τη Γουατεμάλα που τιμήθηκε με το Nobel Ειρήνης το 1992. Η πολυσυζητημένη μαρτυρία της αναδεικνύει τα προβλήματα που εξετάζονται σε αυτή την εργασία. Η βράβευσή της με το Nobel υπενθυμίζει τα παιχνίδια του συσχετισμού δυνάμεων.

Μετά το θάνατο του δικτάτορα Carrera το 1865, ξεκίνησε στη χώρα μια σειρά οικονομικών, ιδεολογικών και κοινωνικών μεταρρυθμίσεων, οι οποίες όμως οδήγησαν σε μια σχέση εξάρτησης από τις Ηνωμένες Πολιτείες, αγνοώντας τις εθνικές και πολιτισμικές ιδιομορφίες. Ο εμφύλιος πόλεμος ξέσπασε το 1954, όταν οι ΗΠΑ ανέτρεψαν το Jacobo Arbenz Guzmán, που ήταν εκλεγμένος με δημοκρατικές διαδικασίες¹⁷.

Στη Γουατεμάλα έχει επικρατήσει μια μακρά παράδοση μαρτυριών, τόσο λόγω της πολυπολιτισμικότητας της χώρας, όσο και των ιδιαιτέρων προβλημάτων που αναφάνηκαν στη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών¹⁸. Συνήθως είναι αφηγήσεις πολιτικής δράσης με σκοπό την ανατροπή της δικτατορίας (Ubico, Carrera), βιογραφίες αγωνιστών της αντίστασης, περιγραφές βασανιστηρίων και συνθηκών διαβίωσης στις φυλακές. Άλλοτε τα όρια μεταξύ επαναστατικού δοκιμίου και μαρτυρίας είναι δυσδιάκριτα και συμπεριλαμβάνεται π.χ. προβληματισμός σχετικά με τη σχέση των ιθαγενών πληθυσμών με τους αριστερούς λευκούς και τη δυνατότητα συντονισμού της δράσης τους. Η ιστορία της Γουατεμάλα, το παρελθόν πριν την Αποικιοκρατία, συμμετέχει ενεργά σε αυτού του είδους τις αφηγήσεις. Η νίκη και οι ελπίδες ανάκαμψης συνδέονται με την επιστροφή στις ρίζες, στην αναζήτηση του λαϊκού πολιτισμού¹⁹.

Η Rigoberta αφηγείται τη ζωή της στην εθνογράφο Elisabeth Burgos. Οι δυο γυναίκες γνωρίστηκαν στο Παρίσι. Τον Ιανουάριο του 1982, ομάδες αλληλεγγύης της οργάνωσης *Λαϊκό Μέτωπο της 31ης Ιανουαρίου*, είχαν προσκαλέσει τη Rigoberta για μια σειρά συναντήσεων στην Ευρώπη. Οι όροι αφήγησης της μαρτυρίας, δηλαδή περισυλλογής του υλικού για την εθνογράφο αντιστρέφονται. Η Elizabeth Burgos δεν έχει μελετήσει ποτέ τον πολιτισμό των Quiché και δεν έχει κάνει επιτόπια έρευνα στη Γουατεμάλα. Η συνομιλία γίνεται στο διαμέρισμα της Burgos στο Παρίσι, όπου η Rigoberta μένει μια βδομάδα. Θα ήταν ενδιαφέρον να σταθούμε για λίγο στις σχέσεις των δύο γυναικών και στο διαμεσολαβητικό ρόλο της λευκής, Ευρωπαϊκής, ανθρωπολόγου. Στην εισαγωγή του βιβλίου μας πληροφορεί για τους φόβους της και τη σημασία που έχει γι' αυτήν η σχέση της με τον-την πληροφοριοδότη της.

«Από την πρώτη φορά που συναντηθήκαμε ήξερα ότι θα τα πηγαίναμε καλά οι δυο μας. Ο θαυμασμός που μου προκάλεσε το κουράγιο και η αξιοπρέπειά της διευκόλυνε πολύ τις σχέσεις μας»²⁰.

Εδώ βλέπουμε ότι η διευκόλυνση των σχέσεων μεταξύ Burgos και Menchú εξαρτάται από την εντύπωση που προκαλεί η Ινδιάνα στην ανθρωπολόγο, ενώ συνήθως οι ανθρωπολογικές έρευνες επηρεάζονται από την εντύπωση που δημιουργεί ο/η ερευνητής/ρια στους πληροφοριοδότες. Η συνομιλία γίνεται στον ιδιωτικό χώρο της ανθρωπολόγου, ο χώρος της συμμετοχικής παρατήρησης καταργείται και η μαρτυρία υλοποιείται και αποκτά οντότητα

αποκλειστικά μέσω του λόγου ή ακριβέστερα, η προσωπική εμπειρία της Rigoberta και η πραγματικότητα ολόκληρου του λαού της γίνεται μια σειρά από μαγνητοφωνημένες κασέτες που θα επεξεργαστεί η Burgos στη συνέχεια²¹.

Η αρχική παρουσίαση της Rigoberta συνοδεύεται από σχόλια που σηματοδοτούν την κατασκευή της ετερότητας. Η Rigoberta είναι διαφορετική από την ανθρωπολόγο, εμμένει στις λαϊκές φορεσιές της πατρίδας της, η όλη περιγραφή της εκπέμπει την αφέλεια, την παιδικότητα και την αθωότητα των λαών χωρίς γραπτή παράδοση, όσων δεν πέρασαν από την ορθολογιστική εμπειρία του Διαφωτισμού. Η Burgos είναι σε θέση να παρουσιάσει τη Rigoberta στους αναγνώστες με όρους γνώριμους, μπορεί να χρησιμοποιήσει ένα λόγο δυτικό και δημοκρατικό με την επίφαση του σεβασμού της διαφορετικότητας μέσω ακριβώς της κατάφασής της. Στον πρόλογο του βιβλίου διαβάζουμε:

«Ήρθε στο σπίτι μου ένα απόγευμα τον Ιανουάριο του 1982. Φορούσε την παραδοσιακή της στολή: Ένα πολύχρωμο huipil με μεγάλα και πλούσια κεντήματα. Τα σχέδια δεν ήταν συμμετρικά και θα μπορούσε να φανταστεί κανείς ότι η επιλογή τους είχε γίνει στην τύχη. Μια πολύχρωμη φούστα από χοντρό χειροποίητο ύφασμα (που αργότερα έμαθα ότι λέγεται corte) της σκέπαζε τα πόδια φτάνοντας μέχρι τους αστραγάλους. Γύρω από τη μέση της είχε μια φαρδιά ανοιχτόχρωμη ζώνη. Το κεφάλι της ήταν σκεπασμένο με ένα φούξια και κόκκινο μαντήλι που έδενε πίσω από το λαιμό της. Μου το χάρισε την ημέρα που έφυγε από το Παρίσι και μου είπε ότι έκανε τρεις μήνες να υφάνει το ύφασμα.» (σελ. 12)

Αποδίδοντας στην πληροφοριοδότη της τις ιδιότητες του παιδιού και εξηγώντας πώς οι καθημερινές συνήθειες της Rigoberta της θύμισαν τα παιδικά της χρόνια στη Βενεζουέλα, η Burgos προσπαθεί να δρα στα πλαίσια του σεβασμού της συνομιλήτριάς της, ενός σεβασμού που υπαγορεύει η ευρωπαϊκή της παιδεία και απαιτεί το επάγγελμά της. Ας μην ξεχνάμε ότι το αρχικό πρόταγμα/έμπνευση της Ανθρωπολογίας αντλεί την επιχειρηματολογία του/της από τις διδαχές του Rousseau και του δέκατου όγδοου αιώνα, όπου η ανακάλυψη της φύσης συνοδεύεται από την εξύμνηση των λαών χωρίς γραπτή παράδοση:

«Την πρώτη φορά που την είδα μου έκανε μεγάλη εντύπωση το ελκρινές και σχεδόν παιδικό χαμόγελό της. Το στρογγυλό της

κεφάλι θύμιζε ολόγιωμο φεγγάρι. Το καθαρό της βλέμμα ήταν σαν παιδικό και τα χείλια της πάντα έτοιμα να χαμογελάσουν. Φαινόταν πολύ νέα και φρέσκια.» (σελ. 12)

Η ρητορική της αθωότητας της Ινδιάνας συνεχίζεται κατά τη διάρκεια της πρώτης περιγραφής της στους αναγνώστες, αλλά με άλλους όρους:

«Κατάφερα να κερδίσω την εμπιστοσύνη της επειδή ζήσαμε μαζί οκτώ μέρες συνέχεια κάτω από την ίδια στέγη. Αυτό ήταν πολύ σημαντικό. Πρέπει όμως να παραδεχτώ ότι ήταν λίγο και θέμα τύχης. Λίγες μέρες πριν, μια φίλη μου μου είχε φέρει από τη Βενεζουέλα καλαμπόκι και φασόλια. Το καλαμπόκι και τα φασόλια είναι από τα βασικά φαγητά στη Βενεζουέλα και στη Γουατεμάλα. Η Rigoberta τρελλάθηκε από τη χαρά της. Χάρηκα πολύ, κι εγώ, γιατί το άρωμα των tortillas και των τηγανητών φασολιών μου θύμιζαν τα παιδικά μου χρόνια στη Βενεζουέλα όπου οι γυναίκες σηκώνονταν νωρίς το πρωί να φτιάξουν arepas για το πρωινό. Οι arepas είναι πολύ πιο παχιές από τις tortillas της Γουατεμάλα, αλλά τα υλικά και ο τρόπος κατασκευής δε διαφέρουν. Το πρώτο πράγμα που έκανε η Rigoberta κάθε πρωί ήταν να ετοιμάζει πίτα και να μαγειρεύει tortillas για το πρωινό μας.» (σελ. 13).

Οι απλές, καθημερινές συνήθειες της Rigoberta ανακαλούν τα ήρεμα παιδικά χρόνια της Burgos. Εδώ δεν πρόκειται για μια παιδική παρουσίαση της Ινδιάνας, αλλά για μια μετωπιστική λειτουργία της απλότητας των μη δυτικών, αυτών που χρειάζονται εκπροσώπους για να ακουστεί η φωνή τους επειδή ο πολιτισμός τους, θύμα του αμείλικτου συσχετισμού δυνάμεων, δεν έχει αξιολογηθεί κατάλληλα²².

Αυτή την αποστολή επωμίζεται η Burgos και παρουσιάζει τη δραστηριότητά της ως ηθικό καθήκον. Κατάλαβε μάλιστα ότι η Rigoberta «ήθελε πολύ να μιλήσει κι ότι είχε ταλέντο στην έκφραση» (σελ. 18). Στη συνέχεια εξηγεί ότι η Ινδιάνα διάλεξε τις λέξεις για όπλο της και εκείνη προσπάθησε να τους δώσει τη μονιμότητα του γραπτού τυπωμένου λόγου. Οι όροι συγγραφής και διάσωσης τέτοιου τύπου μαρτυριών διατυπώνονται ξεκάθαρα εδώ, χωρίς ωστόσο να αποφεύγονται οι αντιφάσεις και τα προβλήματα. Ο αφηγητής - πληροφοριοδότης είναι ο ιεραρχικά υποδεέστερος, αυτός του οποίου ο λόγος είναι η πρώτη ύλη της ιστορίας. Ταυτόχρονα, λόγω ταξικών, κοινωνικών συνθηκών δεν έχει πρόσβαση στη δημοσιοποίηση και στη συνέχεια, τη νομιμοποίηση της εμπειρίας του. Ο μεσάζων (ανθρωπολόγος ή διανοούμενος) έχει πρό-

σβαση στη δημοσιότητα μέσω της οποίας πραγματοποιείται η νομιμοποίηση της αφήγησης.

Από την αρχή του κειμένου, η Rigoberta μας εξηγεί ότι μιλάει εξ ονόματος του λαού της, εξ ονόματος των Ινδιάνων που υποφέρουν, καταπιέζονται, γίνονται θύματα καταπάτησης των βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων:

Με λένε Rigoberta Menchú. Είμαι εικοσιτριών χρονών. Επιθυμώ να καταθέσω τη μαρτυρία μου που ούτε έμαθα από τα βιβλία, ούτε είναι προσωπική. Θα ήθελα να τονίσω ότι είναι η μαρτυρία του λαού μου. Είναι πολύ οδυνηρό για μένα να μιλάω για όσα συνέβησαν, για τους δύσκολους καιρούς που πέρασα. Τονίζω όμως ότι δεν είμαι η μόνη που υπέφερε, αυτά που θα πω αφορούν πολλούς. Τη ζωή πολλών ανθρώπων στη Γουατεμάλα. Η ιστορία μου είναι η ιστορία των φτωχών στη Γουατεμάλα. Η προσωπική μου εμπειρία είναι η πραγματικότητα ενός λαού. (σελ. 21)

Ο λόγος της ορίζει την κοινωνικότητα και τη συλλογικότητά του. Η Rigoberta γίνεται συλλογικό υποκείμενο, καταθέτει και έχει πλήρη συνείδηση του ρόλου της. Πολύ γρήγορα αντιστέκεται στην τάση των (δυτικών, εγγράμματων και ασυνείδητα εμπορούμενων με ιμπεριαλιστικές - αποικιοκρατικές τάσεις) αναγνώστων. Από τη στιγμή που η μαρτυρία της κατατίθεται στην ανθρωπολόγο, γίνεται αντικείμενο επεξεργασίας, τυπώνεται και ακολουθεί τα κανάλια της δημοσίευσης, παραδίδεται στο κοινό των καταπιεστών του λαού της. Οι θετικά διακείμενοι προς αυτήν αναγνώστες, που διαβάζουν τη μαρτυρία της για να ενημερωθούν και ενδεχομένως για να περάσουν στην πράξη, να συνεισφέρουν, τελικά, στην επίλυση των προβλημάτων της χώρας της και της εθνικής της ομάδας, δεν παύουν να είναι προϊόντα της εκπαίδευσης και του πολιτισμού των καταπιεστών της. Καταλαβαίνει ότι όλοι εμείς που διαβάζουμε τέτοιου είδους κείμενα, παρά την ικανότητα αμφισβήτησης, την κριτική σκέψη και την πνευματική εκγύμναση που έχουμε αποκτήσει χάρη σε μαρξιστικές, αναθεωρητικές, αντι-ιμπεριαλιστικές ή άλλες ανθρωπιστικές θεωρίες και σχολές, δεν είμαστε ούτε ικανοί, ούτε άξιοι να μάθουμε τα μυστικά των Ινδιάνων της χώρας της. Μας υπενθυμίζει ότι έχουμε κατακτήσει την ικανότητα της αμφισβήτησης μέσα στα πλαίσια της ίδιας καταπιεστικής πολιτικής, που καταπατά τα ανθρωπίνια δικαιώματα των χωρών του Τρίτου κόσμου και της οποίας η φιλελεύθερη εκδοχή δίνει δικαιώματα αντίλογου στο εσωτερικό των χωρών όπου εξασκείται. Σε κάθε περίπτωση, ως προϊόντα της αμφι-

σβήτησης είμαστε, ταυτόχρονα, προϊόντα του κυρίαρχου λόγου στα μάτια των Ινδιάνων. Οι καλές μας προθέσεις δεν πείθουν.

Σε πολλά σημεία της μαρτυρίας της επαναλαμβάνει ότι ο λαός της έχει τα μυστικά του που δε θα μας αποκαλύψει, ότι υπάρχουν πράγματα που δε θα εξηγήσει, γιατί δε μπορεί και δεν πρέπει να τα πει δημόσια. Παρ' όλα αυτά, η Rigoberta ως αγωνίστρια, μέλος του κινήματος της Θεολογίας της επανάστασης, τηρεί μια συγκρατημένη στάση απέναντι στο ρόλο της Δύσης γενικότερα. Έμαθε ισπανικά, που είναι η γλώσσα των κατακτητών - καταπιεστών, συμμετέχει σε μια ιδεολογία και μια σειρά πρακτικών που δεν αναλύονται με τα γνωστά θεωρητικά εργαλεία, τα κοινά στους διανοούμενους της Δύσης²³. Αρνούμενη να μας αποκαλύψει τα μυστικά της, απομακρύνει την τάση των αναγνωστών να ταυτιστούν μαζί της. Καταθέτει την επαναστατική της μαρτυρία θέτοντας τους όρους της ανάγνωσής της: Είναι φανερό ότι δεν υπάρχουν ιδανικοί αναγνώστες. Δε σημαίνει όμως ότι αναζητά την απομόνωση του λαού της. Μας υπενθυμίζει με τη στάση της αυτό που οι Ευρωπαίοι και οι Βορειοαμερικάνοι θεωρητικοί προσπαθούν να διατυπώσουν τα τελευταία χρόνια: Ότι η ετερότητα έχει δικούς της όρους επικοινωνίας και ότι μπορεί να τους περιφρουρήσει.

Τα ηθικά προβλήματα που θέτει η εθνογραφική έρευνα μεταβάλλονται σε προβλήματα επικοινωνίας και κατανόησης. Οι καλοπροαίρετοι δυτικοί που διαβάζουν τη μαρτυρία της Ινδιάνας από τη Γουατεμάλα δε μπορούν να τολμήσουν ερμηνείες λαογραφικού περιεχομένου. Η παραδοσιακά ντυμένη Rigoberta αντιπροσωπεύει, πάνω από όλα, μια καταπιεσμένη εθνική ομάδα με τις δικές της συνήθειες και οργάνωση. Την ενδιαφέρει να μιλήσει για το έπος των Ινδιάνων με τους δικούς της πολιτικούς όρους. Μιλάει για τα εθιμοτυπικά της γέννησης και του θανάτου, περιγράφει τις τελετές της κοινωνίας της και επιμένει στη σημασία τους για τη συνοχή και την επιβίωση της εθνικής της ομάδας. Όσοι όμως επιχειρήσουν να χρησιμοποιήσουν τη μαρτυρία της ως πηγή λαογραφικού υλικού, πρέπει να έχουν υπ' όψιν τους ότι οι πληροφορίες είναι συνειδητά ελλιπείς και αυστηρά επιλεγμένες.

6. Έπος και μαρτυρία

Η μαρτυρία και το έπος συνδέονται άμεσα, όχι μόνο στην περίπτωση της Λατινικής Αμερικής. Όπως είδαμε παραπάνω, στο κείμενο της Σωτηρίου, οι αγωνιστές της Αριστεράς – πρωταγωνιστές της δίκης – είναι ταυτόχρονα αυτοί που συμμετείχαν στο έπος της Αντίστασης. Είναι αυτοί που έδωσαν νόημα στο μαρτύριο ενός λαού, εξ ονόματος του οποίου καταθέτουν τη μαρτυρία τους. Στη σύντομη αναφορά στους πρώτους Χριστιανούς, είδαμε ότι τα μαρτυρολόγια και ο επετειακός τους εορτασμός λειτουργούσαν ως συνεκτικός κρίκος της κοινότητας ενισχύοντας το συναίσθημα του «ανήκειν». Τα τρία αυτά παραδείγματα είναι εντελώς ετερογενή, και σε καμία περίπτωση, δεν επιχειρώ ιστορικούς παραλληλισμούς. Είναι ενδιαφέρον όμως να δούμε το ρόλο που παίζει η σύνδεση της μαρτυρίας και του έπους.

Οι μαρτυρίες, όπως είπα παραπάνω, συντελούν στην αμφισβήτηση της Ιστορίας. Η ενσωμάτωση της μαρτυρίας στη μυθοπλαστική αφήγηση ή ακόμα η γραπτή αναπαραγωγή του προφορικού λόγου, τονίζουν τη λειτουργικότητα του συνόλου των κειμένων που συμπεριλαμβάνονται στον όρο λογοτεχνία. Στις περισσότερες πλούσιες χώρες της Δύσης, η ανάγνωση, ως πρακτική, συνδέεται με τον ελεύθερο χρόνο, με την απόλαυση του κειμένου, δεν έχει κατ' ανάγκη διαπαιδαγωγικό στόχο και διαχωρίζεται από την αναζήτηση της αλήθειας. Η μακρά παράδοση του ρεαλισμού έχει φυσικά κληροδοτήσει στους αναγνώστες το αίτημα της αληθοφάνειας, που συνδέεται με την αξιολόγηση του κειμένου και την αισθητική του αξία. Η ταύτιση των αναγνωστών με πρόσωπα και καταστάσεις παραμένει ως ζητούμενο, χωρίς όμως να έχει στόχο την αποκάλυψη μιας πραγματικότητας, χωρίς να συνδέεται άμεσα με την ηθικοδιδασκτική παρουσία της Ιστορίας. Στην Ελλάδα, και σε χώρες με πολυτάραχο ιστορικό βίο, τόσο ο ρόλος των διανοούμενων, όσο και η ανάγνωση ως πρακτική διαφέρουν.

Στην Ελλάδα της μεταπολίτευσης κείμενα όπως η *Εντολή*, ή η *Χαμένη Άνοιξη*, και αργότερα το *Καλά, εσύ σκοτώθηκες νωρίς*, λειτούργησαν ως αποκαλυπτικά της Αλήθειας που απέκρυψε η επίσημη Ιστορία, προσφέροντας μια νέα εκδοχή της Ιστοριογραφίας. Αναφερόντουσαν σε οικεία στους αναγνώστες γεγονότα, στόχευαν στην έξαρση της δράσης μιας ομάδας πολιτών με σκοπό την ένταξη αυτής της δράσης στη συλλογική μνήμη και τη νομιμοποίηση της πρόσφατης ιστορίας. Το παρόν δηλαδή, η στιγμή της έκδοσης των κειμένων, επωμιζόταν την ευθύνη της ανά-

δειξης της συνέχειάς του με το πρόσφατο παρελθόν. Δεν ενοώ με αυτό ότι οι Έλληνες αναγνώστες και οι Ελληνίδες αναγνώστριες διαβάζουν λογοτεχνία αποκλειστικά και μόνο για να μάθουν την Αλήθεια, αυτό άλλωστε θα απέκλειε την επιτυχία διάφορων λογοτεχνικών κειμένων που έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά και που δεν εμπίπτουν σε αυτή την κατηγορία, όπως για παράδειγμα το πολυσυζητημένο *Άρωμα* του Ζίσκιντ. Πιστεύω, όμως, ότι όταν πρόκειται για κείμενα γραμμένα από Έλληνες συγγραφείς με σαφείς και συνεχείς αναφορές στην πρόσφατη ιστορία της Ελλάδας, η διαδικασία της ανάγνωσης είναι πιο πολύπλοκη. Η αισθητική απόλαυση δεν είναι ανεξάρτητη από την ιστορική εκδοχή που προτείνεται. Υπάρχει δηλαδή ένα ιδανικό αναγνωστικό κοινό, ικανό να διαβάσει, να κατανοήσει και να εκτιμήσει αυτά τα κείμενα. Η απόλαυση και η απόκτηση της γνώσης δε διαχωρίζονται στα πλαίσια της ανάγνωσης. Η ενσωμάτωση της μαρτυρίας σε τέτοιου είδους κείμενα διευκολύνει τη λειτουργικότητά τους με την αποτελεσματικότητα του προφορικού λόγου. Ο προφορικός λόγος πείθει δημιουργώντας και τονίζοντας την αντίθεσή του με το γραπτό, που είναι η επίσημη εκδοχή. Ο προφορικός λόγος της μαρτυρίας όταν κατατίθεται ως γραπτός κειμενικός, ενισχύει τη δυναμική και του γραπτού και του προφορικού. Τα βιβλία, είτε μυθιστορήματα, είτε μαρτυρίες, ασχολούνται με την εμπειρία αυτών που δε μπορούν να συμμετέχουν στο λογισματισμό όσων κινούν τα νήματα. Η συγκινησιακή φόρτιση του έπους της Αντίστασης, για παράδειγμα, δε μπορεί να συμπεριληφθεί σε ένα ιστορικό δοκίμιο, και στο βαθμό που η σημασία της αμφισβητείται, τα εν λόγω κείμενα έρχονται να παίξουν ένα νομιμοποιητικό ρόλο. Το ενδιαφέρον στοιχείο, κατά τη γνώμη μου, είναι ότι η συζήτηση για τη δια-χρονική (και εν τέλει α-χρονική) αισθητική αξία μετατίθεται στη λειτουργικότητα της λογοτεχνίας.

Η Rigoberta δίνει μια επική διάσταση στη δραστηριότητα των Ινδιάνων της χώρας της. Η βασική διαφορά είναι ότι οι μαρτυρίες της Λατινικής Αμερικής εμπεριέχουν και προκαλούν το πέρασμα στην άμεση δράση. Συντελούν στη συνειδητοποίηση της θέσης των αναγνωστών μέσα στον κόσμο, δίνουν μια πολιτική διάσταση στις δυνατότητές τους και τους υπενθυμίζουν τα αποτελέσματα και τη βαρύτητα του διεθνούς συσχετισμού δυνάμεων.

Η κυριαρχία του γραπτού λόγου συνεχίζει να υφίσταται, αλλά το παράδειγμα της μαρτυρίας αναδεικνύει κατά πολύ τα όριά της. Στις περιπτώσεις που ανέφερα παραπάνω, οι επικές αφηγή-

σεις διατηρούν το κύρος τους: Συνεχίζουν να συνεισφέρουν δυναμικά στην εσωτερική συνοχή της κοινότητας, στο εσωτερικό της οποίας παράγονται και καταναλώνονται, ενώ παράλληλα γίνονται η φωνή της κοινότητας προς τα έξω. Ο γραπτός λόγος δρα διαμεσολαβητικά τονίζοντας το χώρο τομής του με την προφορικότητα. Οι λαοί και οι πολιτιστικές παραδόσεις που δεν απαντούν στο διαφωτιστικό αίτημα του γραπτού λόγου, διατηρούν τη φωνή τους και διεκδικούν την εγκυρότητα της εμπειρίας τους. Η Rigoberta μας θυμίζει ότι οι καταπιεσμένοι μπορούν να μιλήσουν εξ ονόματός τους, οι αφηγήσεις για τον Εμφύλιο και το πρόσφατο ιστορικό παρελθόν πέτυχαν την αποδοχή τους από τη συλλογική μνήμη. Οι δυτικοί επιβράβευσαν τη Rigoberta με το βραβείο Nobel²⁴. Ίσως αυτό να μη σημαίνει και την άμεση λύση των προβλημάτων του λαού της, σημαίνει όμως ότι με κάποιο τρόπο πείστηκαν. Ο κυρίαρχος λόγος ενσωμάτωσε και στις δύο περιπτώσεις τον αντίλογο. Κριτές και καταναλωτές ήταν και είναι οι αναγνώστες και οι αναγνώστριες που δε διαβάζουν απαλλαγμένοι από τα αιτήματα της πολιτικής και πολιτιστικής συγκυρίας και που συνεχίζουν να πιστεύουν στην κοινωνική λειτουργικότητα του βιβλίου.

Σημειώσεις

1. Βλ. M. Angenot, "Hégémonie, dissidence et contre-discours. Réflexions sur les périphéries du discours social en 1889", *Etudes Littéraires*, ειδικό τεύχος", *Dire l'hétérogène*, Vol. 22, n° 2, automne 1989.
2. Για μια συζήτηση γύρω από το αφηγηματικό πάθος, βλ. A. W. Halshall, *L'art de convaincre. Le récit pragmatique. Rhétorique, Idéologie, Proragande*, Toronto, Paratexte, 1988, σελ. 189. Για τις συγκινησιακές αποδείξεις και τον τύπο ανάγνωσης που προκαλούν βλ. P. Ricoeur, *Temps et récit I*, Paris, Seuil 1984, σελ. 184.
3. Μια ενδιαφέρουσα μύηση στη θεωρία του κοινωνικού λόγου παρέχει το άρθρο του M. Angenot, "Pour une théorie du discours social: Problématique d'une recherche en cours.", *Littérature*, n° 70, mai 1988, σελ. 82-98.
4. Βλ. S. Suleiman, *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel as a Literary Genre*, New York, Columbia University Press 1983.
5. Τα παραπάνω χαρακτηριστικά του στρατευμένου μυθιστορήματος θυμίζουν τη συζήτηση γύρω από το Μοντερνισμό. Η καινοτομία στη σύλληψη της ιστορικής συνείδησης σε συνάρτηση με την άποψη της

αυτονομίας της λογικής έχουν αναλυθεί από το Habermas και το Foucault. Συχνά ο Μοντερνισμός παίρνει τη μορφή του προτάγματος. Συνεχίζοντας την παράδοση του Καντ - μετά από το κείμενό του *What is Enlightenment?* (1784) και του Διαφωτισμού ο Habermas και ο Foucault εγκαινιάζουν το φιλοσοφικό λόγο του και ταυτόχρονα περί Μοντερνισμού. Αν εμμένει κανείς στην αυστηρά χρονολογική κατάταξη των καλλιτεχνικών, πολιτιστικών, κοινωνικών φαινομένων που ανταποκρίνονται στα κριτήρια του Μοντερνισμού, πέφτει στην παγίδα των συζητήσεων περί συσχετισμού δυνάμεων και τελικά αναπαράγει τον κυρίαρχο λόγο. Εννοώ δηλαδή, ότι αν προσπαθήσουμε να εφαρμόσουμε τα αισθητικά π.χ. χαρακτηριστικά της εποχής 1890-1940 σε περιφερειακές πολιτιστικές εκδοχές, θα καταλήξουμε σε συμπεράσματα περί αργοπορίας του κινήματος που συχνά εξηγούνται ή από το παραγμένο ιστορικό κλίμα ή από τη μοναδικότητα της περιφερειακής εκδοχής. Αντίθετα, η ανάλυση του Μοντερνισμού στη βάση της ιστορικής συνείδησης και των μορφών κοινωνικής εμπειρίας που συνεπάγονται, διευρύνει τα όρια της συζήτησης και μας οδηγεί στη διερεύνηση των φαινομένων (και του λόγου περί αυτών) δίνοντάς μας ταυτόχρονα την ιστορική προοπτική. Διάφορα κινήματα-τομές στην τέχνη, στη σκέψη, στους ρυθμούς και τους κανόνες κάποιων κοινωνιών, σε άλλες ή δεν παρατηρήθηκαν ή δεν αξιολογήθηκαν. Αυτό δε σημαίνει πως οι μεν κρίνονται αντιπαραθετικά προς τις δε. Το ιδεολογικό ή στρατευμένο μυθιστόρημα ως είδος, εξαρτάται κυρίως από τη μορφή της ιστορικής συνείδησης που προτάσσει και όχι από τη χρονική στιγμή της εμφάνισής του σε σχέση με την πολιτιστική παράδοση στη βάση της οποίας διατυπώθηκε και νομιμοποιήθηκε.

Για μια συζήτηση πάνω στο Μοντερνισμό ως μορφή ιστορικής συνείδησης και μια κριτική της άποψης του προτάγματος βλ. Peter Osborne, "Modernity is a qualitative, not a chronological category: notes on the dialectics of differential historical time", στο F. Barker, P. Hulme and M. Iversen (eds), *Postmodernism and the re-reading of modernity*, New York & Manchester, Manchester University Press 1992, σελ. 23-45.

Πβλ. επίσης, J. Habermas: "Modernity - an incomplete project" στο Hal Foster (ed), *Postmodern Culture*, London 1985, σελ. 3-15., όπως επίσης του ίδιου, *The philosophical discourse of Modernity*, Cambridge, Mass. 1987.

Για μια ιδεολογική μεν, ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα δε, συζήτηση της σχέσης μεταξύ Μοντέρνου προτάγματος και Μεταμοντέρνας κατάστασης, βλ. A. Callinicos, "The modernist conjuncture", στο *Against Postmodernism, A Marxist Critique*, London, Polity Press 1989, σελ. 38-47.

Για μια σύνδεση του Μαρξισμού με το Μοντερνισμό βλ. E. Lunn, *Marxism and Modernism*, Berkeley, University of California Press, 1982.

6. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η συζήτηση γύρω από τη μεταπολεμική λογοτεχνία που πρωτοδημοσιεύθηκε στο τεύχ. 4 του περ. *Η Συνέχεια*, τον Ιούνιο του 1973. Πρόσφατα συμπεριλήφθηκε στην αν-

θολογία των εκδόσεων Σοκόλη, βλ. *Η μεταπολεμική πεζογραφία, Από τον πόλεμο του 40 ως τη δικτατορία του 1967*, Αθήνα, Σοκόλης 1992, τόμ. Η, σελ. 344, βλ. επίσης στον ίδιο τόμο, «Συζήτηση για τη μεταπολεμική πεζογραφία. Οι Α. Αργυρίου, Α. Ζήρας, Α. Κοτζιάς, Κ. Κουλουφάκος συζητάνε για τη στροφή της ελληνικής πεζογραφίας μετά τον πόλεμο», σελ. 345-379.

7. Οι καινοτομίες στη γραφή, η αφηγηματική δομή και το όλο σύστημα ιδεών στο οποίο βασίζονται αυτά τα μυθιστορήματα κάνουν σαφή την κρισιμότητα της λειτουργίας της λογοτεχνίας στην κοινωνία. Για μια ανάλυση της αφηγηματικής δομής της Χαμένης Άνοιξης και μια ευρύτερη συζήτηση αυτών των θεμάτων βλ. Μ. Léontsini, "Une lecture sociologique du *Printemps Perdu* de Stratis Tsirkas", στο *La littérature grecque de l'après-guerre. Thématique et formes d'écriture*, Actes du XIe Colloque international des néo-hellénistes des universités francophones, Paris, INALCO 1992, σελ. 161-180.

8. Στο ίδιο μυθιστόρημα, το σύστημα αξιών κατασκευάζεται με την παρουσίαση της ιδεολογικά αντίθετης εκδοχής του λαού, από τον Άλφου, έναν παρακαμιακό ομοφυλόφιλο Αμερικάνο, πράκτορα της CIA: «Τις δημοκρατικές αρχές του όχλου; Δε βλέπετε κάθε μέρα τις απεργίες, τις διαδηλώσεις, τις πορείες, τους φοιτητές που χτυπιούνται με την αστυνομία μέσα στους δρόμους; Δε ρωτάτε τους καταστηματαρχες που θέλουν να τα κλείσουν, γιατί, αν δε ρημάξουν από τα χρέη, θα σπάσουν τις προθήκες τους οι αλήτες; Οχι και των σουβλατζήδικων, φυσικά, για να είμαι δίκαιος. Ο Παπανδρέου χαντακώνει την οικονομία, εξευτελίζει τη δραχμή, που με τόσες προσπάθειες σταθεροποίησαν οι προκάτοχοί του. Δεν ακούσατε τις φανατισμένες μάζες, το βράδυ της 27 Ιουνίου ν' αποκρίνονται στο πρόσταγμα του τηλεβόα: Ένα ένα τέσσερα, και να ζητούν την κατάργηση της Μοναρχίας; Δε βλέπετε τους Λαμπράκηδες που οργανώνονται σε ομάδες κρούσης για να κατασφάξουν τους αστούς, όταν δοθεί το σύνθημα από τη Μόσχα; Η γριά αλεπού, ο δημαγωγός, ξέρει μόνο να φωνάζει πιο δυνατά από τους λαχειοπώλες και να ερεθίζει τους ταραξίες. (*Χαμένη Άνοιξη*, σελ. 47).

9. Για μια συζήτηση πάνω στις αρχές της χρήσης και της λειτουργίας του λαϊκού πολιτισμού στην Ευρώπη, βλ. P. Burke, «The "discovery" of popular culture», στο R. Samuel (ed), *People's history and socialist theory*, History Workshop Series, London, Routledge 1981, σελ. 216-226. Για μια συζήτηση πάνω στα προβλήματα των όρων λαός και λαϊκός, βλ. στον ίδιο τόμο: S. Hall: «Notes on deconstructing the "popular"», σελ. 227-239, όπως και τη σχετική συζήτηση που ακολουθεί.

10. «Ποιός πράκτορας των ξένων θα 'δινε τη ζωή του τόσο ανυστερόβουλα όπως όπως τη δίνουν χιλιάδες κομμουνιστές; Οι θυσίες τους μόνο με των πρώτων Χριστιανών μπορεί να συγκριθούν. Και οι Χριστιανοί που μαρτυρούσαν και πέθαιναν είχαν την ελπίδα να κερδίσουν τη μαρτυρία των ουρανών, ενώ οι κομμουνιστές δίνουν τη ζωή τους χω-

ρίς να περιμένουν τίποτα για τον εαυτον τους. Χαραμίζουνε τη ζωή τους για ν' ανατείλει ένα ευτυχισμένο αύριο που οι ίδιοι δε θα το ζήσουν.» Δ. Σωτηρίου, *Εντολή*, Κέδρος, Αθήνα 1981, σελ. 247.

11. Για τη θέση των Μαρτύρων στη Χριστιανική παράδοση, βλ. Η. Delaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, και του ίδιου, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, όπως και το πρόσφατο βιβλίο των, A. Droge & J. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Greeks and Romans, Jews and Christians in the Ancient World*, New York 1992. Για μια γενική πληροφόρηση πάνω στο θέμα του μαρτυρίου, βλ. Μ. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 9, New York, MacMillan Publishing Company 1987, σελ. 230-237, τα λήμματα μάρτυρας (martyr) και μαρτυρία (martyrdom) στη *New Catholic Encyclopedia*, Washington D.C, Catholic University of America, 1967, σελ. 312-318, τα ίδια λήμματα στην *Encyclopedia of Early Christianity*, New York & London, Garland Publishing 1990, σελ. 575-583, στο *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris 1980, Vol. 10, σελ. 718-742, στο *Dictionnaire de théologie catholique*, Librairie Letouzey, Paris V, 1928, Vol. 10, σελ. 220-254.

12. Για μια συγκριτική θεώρηση του μαρτυρίου βλ. S.G.F. Brandon, *A Dictionary of Comparative Religion*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1970, σελ. 430-431.

13. Υπενθυμίζω τη ετυμολογική (και όχι μόνο) συγγένεια των λέξεων dictator - dictare.

14. Παραδείγματα μυθιστορημάτων-μαρτυριών στις πολιτιστικές παραδόσεις της Λατινικής Αμερικής υπάρχουν πάρα πολλά. Ενδεικτικά αναφέρω τα παρακάτω: Julio Cortázar, *El libro de Manuel* 1973, José Donoso, *Casa de campo* 1978, Edmundo Desnoe, *Memorias del subdesarrollo* 1965, José Asís, *Los reventados* 1974, Carlos Fuentes, *La cabeza de la Hidra* 1978. Για μια αρκετά ενημερωτική παρουσίαση του θέματος βλ. D. W. Foster, "Latin American Documentary Narrative", *PMLA*, Publications of the Modern Language Association of America, Vol. 99, Number 1, January 1984, σελ. 41-55 και S. Colas, *Postmodernity in Latin America. The Argentine Paradigm*, Durham, Duke University Press, 1991, σελ. 161-201.

15. Η εξέλιξη της συζήτησης για τη μαρτυρία-testimonio παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Στην αρχή της μελέτης του είδους, η μαρτυρία-testimonio παρουσιάστηκε ως άμεση έκφραση του λαού για το λαό, ως μια αυθόρμητη εκδήλωση αγανάκτησης και αντίστασης στα δικτατορικά και ολοκληρωτικά καθεστώτα, κάτι σαν έκκληση στις δημοκρατικές δυτικές χώρες με την ελπίδα και την πίστη ότι θα μπορούσαν να παρέμβουν δυναμικά. Ο εισηγητής των μελετών τέτοιου τύπου Miguel Barnet συνοψίζει την όλη συζήτηση. Βλ. Μ. Barnet, «La novela-testimonio: socioliteratura», *Unión* 4, 1989, σελ. 99-123. Οι πρόσφατες έρευνες επιμένουν στο ρόλο της διαμεσολάβησης, στη δυσκολία ανάλυσης του

είδους με βάση τις υπάρχουσες θεωρίες, στη θέση του στη μεταμοντέρνα περίοδο, όπως επίσης και στη σχέση του με την κοινωνία στα πλαίσια της οποίας γράφεται και διαβάζεται. Η βιβλιογραφία πάνω στο θέμα είναι τεράστια. Εδώ παραθέτω ενδεικτικά τα κείμενα που, κατά τη γνώμη μου, παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον.

Βλ. G. Yudice, "Testimonio and Postmodernism", in G. Gugelberg & M. Kearney (eds), *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature*, ειδικό τεύχος του περιοδικού, *Latin American Perspectives*, 18.3, 1991, σελ. 15-31, J. Beverley & M. Zimmerman, "Testimonial Narrative", στο *Literature and Politics in the Central American Revolutions*, Austin, University of Texas Press, 1990, σελ. 173-211, E. Sklodowska, "Testimonio mediatizado: Ventriloquia o heteroglosia?" (Barnet/Montejo, Burgos/Menchú), *Revista de crítica literaria hispanoamericana*, n°38, 1993, σελ. 81-90, της ίδιας, *Testimonio hispanoamericano, historia, teoría, poética*, New York, Peter Lang 1992, H. Vidal & R. Jara (eds), *Testimonio y Literatura*, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986, N. García Canclini, *Culturas híbridas: Estrategías para entrar y salir de la postmodernidad*, Mexico City, Grijalbo 1990.

16. Οι όροι αφήγησης της μαρτυρίας, η σημασία τους στην αναπαγωγή της και η θέση των μαρτυριών ως κειμένων στις Κοινωνικές Επιστήμες αναλύονται με μεγάλη σαφήνεια από τους Chabrol και Abastado. Βλ. C. Abastado, "Raconte ! Raconte ! ... " Les récits de vie comme objet sémiotique", *Revue des Sciences Humaines*, n° 191-3, ειδικό τεύχος, *Récits de vie*, juillet-septembre 1983, σελ. 5-21, και στον ίδιο τόμο, C. Chabrol: "Psycho-socio-sémiotique. Récits de vie et sciences sociales", σελ. 71-85.

17. Τα πλαίσια αυτής της εργασίας δε μου επιτρέπουν να επεκταθώ σε ιστορικές λεπτομέρειες. Για μια κατατοπιστική παρουσίαση της ιστορικής πορείας της χώρας βλ. B. Keen & M. Wasserman, *A Short History of Latin America*, Boston, Mass, Houghton Mifflin Company, 1984, σελ. 436-443.

18. Για περισσότερες πληροφορίες πάνω στη μαρτυρία - testimonio στη Γουατεμάλα, βλ. M. Zimmerman: "Testimonio in Guatemala: Payeras, Rigoberta and Beyond", *Latin American Perspectives*, ειδικό τεύχος, *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature*, Issue 71, Fall 1991, Vol. 18, Number 4, σελ. 22-47.

19. Βλ. Mario Payeras, *Días de la selva*, Havana, Casa de las Americas, 1980. Αντιστασιακή μαρτυρία που αναφέρεται στη δράση της αντάρτικης οργάνωσης Αντάρτικος Στρατός των Φτωχών (Ejército Guerrillero de los Pobres) που οργανώθηκε στις αρχές της δεκαετίας του 1970 στα πρότυπα της επαναστατικής προοπτικής του Che Guevara. Γίνεται σημείο αναφοράς για τους μέλλοντες επαναστάτες, το συγκινησιακό στοιχείο είναι ιδιαίτερος πριμοδοτημένο, στιγμές ατέλειωτης σωματικής κόπωσης εναλλάσσονται με προδοσίες, πράξεις πίστης και συ-

ντροφικότητας, αισιοδοξίας και λιποψυχίας. Η συλλογική εμπειρία των επαναστατών πρέπει να μετατραπεί σε ολοκληρωμένο ανατρεπτικό πρόγραμμα σε συνεργασία με το λαό. Οι επαναστάτες καλούνται να επικοινωνήσουν με τους Quiché και να τους υποδείξουν την αυταπάρνηση και τον αγώνα που προϋποθέτει η πραγμάτωση του σχεδίου τους. Η αντάρτικη επαναστατική δράση παραλληλίζεται με τη ζούγκλα και τους νόμους της.

20. Βλ. E. Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo Veintiuno Editores, Sa de CV, México, Madrid, Bogota 1989, 5η έκδοση, σελ. 12. Τα παραθέματα που μεταφράζω είναι από την πέμπτη έκδοση του βιβλίου στα ισπανικά. Η μαρτυρία της Rigoberta Menchú έχει ήδη μεταφραστεί σε δώδεκα γλώσσες.

21. Σε ένα ιδιαίτερος ενδιαφέρον άρθρο του ο J. Fabian συνεχίζει τη συζήτηση για την ηθική της Ανθρωπολογίας και το ρόλο των ανθρωπολόγων: «Με άλλα λόγια, εμείς οι ανθρωπολόγοι θα έπρεπε να σκεφτούμε την αναπαράσταση όχι ως μια απελευθερωτική ικανότητα του ανθρώπινου νου (έρευνες τέτοιου τύπου παραμένουν νόμιμες για τους ψυχολόγους, τους νευροβιολόγους και τους φιλοσόφους), αλλά, πιο σεμνά, ως κάτι που κάνουμε συνεχώς πράξη. Η ανάγκη να πάμε εκεί (σε εξωτικά μέρη, είτε αυτά είναι μακριά, είτε στην επόμενη γωνία) είναι, στην πραγματικότητα, η επιθυμία μας να είμαστε εδώ (να βρούμε ή να υπερασπιστούμε τη θέση μας στον κόσμο). Η πιεστική ανάγκη να γράψουμε εθνογραφία ανταποκρίνεται στο πώς θα μετατρέψουμε το τότε σε τώρα. Σε αυτή την κίνηση, από το τότε στο τώρα, ολοκληρώνεται η γνώση που βασίζεται στην εμπειρία. Οι μετακινήσεις από το τότε στο τώρα κι από το εκεί στο εδώ συγκλίνουν σε αυτό που ονομάζω παρουσία. Με αυτό τον τρόπο ορίζω τη διαδικασία κατασκευής της ετερότητας», στο «"Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing", *Critical Inquiry*, Summer 1990, Vol. 16, Number 4, σελ. 756. Η Burgos υπερτονίζει την προσκόλλησή της στο τώρα. Η πληροφοριοδότης της μοιράζεται το δικό της παρόν, της εμπιστεύεται την αφήγηση της εμπειρίας της, ενώ παράλληλα αρνείται να της πεί αυτά που η Menchú δε θέλει να μαθευτούν.

22. Για μια κριτική της στάσης της Burgos απέναντι στη Rigoberta και των συνθηκών της εθνογραφικής έρευνας, βλ. E. Sklodowska 1992, για τις σχέσεις εθνογραφικής έρευνας και αποικιοκρατίας, βλ. E. W. Said, "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*, Winter 1989, Vol. 15, Number 2, σελ. 205-225.

23. Για μια συζήτηση πάνω στις δυσκολίες ανάλυσης της δράσης της Rigoberta με τα υπάρχοντα θεωρητικά εργαλεία, βλ. D. Sommer, "Rigoberta's Secrets", *Latin American Perspectives*, 70, Summer 1991, σελ. 32-50.

24. Για την υποδοχή του Nobel Ειρήνης 1992 από τον αμερικάνικο τύπο, βλ. T. Golden, "Guatemala Indian Wins the Nobel Prize", *The New*

York Times, 17.10.92, και του ίδιου, "Guatemalan to Fight on With Nobel as Trumpet", *The New York Times*, 19.10.92, P. McCaughan, "Activist Shines as Guatemala's Hope", *Detroit News & Free Press*, 6.12.92, "Courage in Guatemala", editorial, *Boston Globe*, 13.12.92, R. Grenier, "Curious Credentials for the Nobel Peace Prize", *Washington Times*, 25.10.92, D.L. Van Cott, "She Stands for All Indigenous Peoples", *Christian Science Monitor*, 4.11.92. Τα παραπάνω άρθρα συνοψίζουν τις διαφορετικές αντιδράσεις των αμερικανών δημοσιογράφων. Γράφτηκαν πολλά ακόμα, που δεν παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον γι' αυτή την εργασία.

Βιβλιογραφία

- Abastado, C., "Raconte ! Raconte ! ... " Les récits de vie comme objet sémiotique", *Revue des Sciences Humaines*, n° 191-3, ειδικό τεύχος, *Récits de vie*, juillet-septembre 1983.
- Angenot, M., "Pour une théorie du discours social: Problématique d'une recherche en cours.", *Littérature*, n° 70, mai 1988. "Hégémonie, dissidence et contre-discours. Réflexions sur les périphéries du discours social en 1889", *Etudes Littéraires*, ειδικό τεύχος, *Dire l'hétérogène*, Vol. 22, n° 2, automne 1989.
- Asis, J., *Los reventados*, 1974
- Barker, F., Hulme, P. & Iversen, M., (eds), *Postmodernism and the re-reading of modernity*, New York & Manchester, Manchester University Press, 1992.
- Barnet, M., "La novela-testimonio: socioliteratura", *Unión* 4, 1989.
- Beverly, J. & Zimmerman, M., "Testimonial Narrative", *Literature and Politics in the Central American Revolutions*, Austin, University of Texas Press, 1990.
- Boston Globe, "Courage in Guatemala", editorial, 13.12.92
- Brandon, S.G.F., *A Dictionary of Comparative Religion*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1970.
- Burke, P., "The «discovery» of popular culture", στο R. Samuel (ed), *People's history and socialist theory*, History Workshop Series, London, Routledge, 1981.
- Burgos, E., *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo Veintiuno Editores, Sa de CV, México, Madrid, Bogotá, 1989.
- Callinicos, A., "The modernist conjuncture", στο *Against Postmodernism, A Marxist Critique*, London, Polity Press, 1989.
- Callinicos, A., "The modernist conjuncture", στο *Against Postmodernism, A Marxist Critique*, London, Polity Press, 1989.

- Chabrol, C., "Psycho-socio-sémiotique. Récits de vie et sciences sociales", *Revue des Sciences Humaines*, n° 191-3, ειδικό τεύχος, *Récits de vie*, juillet-septembre 1983.
- Colas, S., *Postmodernity in Latin America. The Argentine Paradigm*, Durham, Duke University Press, 1991.
- Cortázar, J., *El libro de Manuel*, 1973.
- Delaye, H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921.
- Delaye, H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933.
- Desnoe, E., *Memorias del subdesarrollo*, 1965.
- Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1980, Vol. 10.
- Dictionnaire de théologie catholique*, Librairie Letouzey, Paris V, 1928, Vol. 10.
- Donoso, J., *Casa de campo*, 1978
- Droge, A., & Tabor, J., *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Greeks and Romans, Jews and Christians in the Ancient World*, New York, 1992.
- Eliade, M., *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 9, New York, MacMillan Publishing Company, 1987.
- Encyclopedia of Early Christianity*, New York & London, Garland Publishing, 1990.
- Fabian, J., "Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing", *Critical Inquiry*, Summer 1990, Vol. 16, Number 4.
- Foster, D. W., "Latin American Documentary Narrative", *PMLA*, Publications of the Modern Language Association of America, Vol. 99, Number 1, January 1984.
- Foster, H., (ed), *Postmodern Culture*, London, 1985.
- Fuentes, C., *La cabeza de la Hidra*, 1978.
- García Canclini, N., *Culturas híbridas: Estrategías para entrar y salir de la postmodernidad*, Mexico City, Grijalbo, 1990.
- Golden, T., "Guatemala Indian Wins the Nobel Prize", *The New York Times*, 17.10.92
- Golden, T., "Guatemalan to Fight on With Nobel as Trumpet", *The New York Times*, 19.10.92.
- Grenier, R., "Curious Credentials for the Nobel Peace Prize", *Washington Times*, 25.10.92.
- Gugelberg, G., & Kearney, M., (eds), *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature, Latin American Perspectives*, 18.3, 1991.
- Habermas, J., "Modernity - an incomplete project" στο *The philosophical discourse of Modernity*, Cambridge, Mass, 1987
- Hall, S., "Notes on deconstructing the 'popular'", στο R. Samuel (ed), *People's history and socialist theory*, History Workshop Series, London, Routledge, 1981.

- Halshall, A. W., *L'art de convaincre. Le récit pragmatique. Rhétorique, Idéologie, Proragande*, Toronto, Paratexte, 1988.
- Η μεταπολεμική πεζογραφία, Από τον πόλεμο του 40 ως τη δικτατορία του 1967*, Αθήνα, Σοκόλης, 1992.
- Kant, I., *What is Enlightenment?*, 1784.
- Keen, B., & Wasserman, M., *A Short History of Latin America*, Boston, Mass. Houghton Mifflin Company, 1984.
- Léontsini, M., "Une lecture sociologique du Printemps Perdu de Stratis Tsirkas", στο *La littérature grecque de l'après-guerre. Thématique et formes d'écriture*, Actes du XIe Colloque international des néo-hellénistes des universités francophones, Paris, INALCO, 1992.
- Lunn, E., *Marxism and Modernism*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- McCaughan, P., "Activist Shines as Guatemala's Hope", *Detroit News & Free Press*, 6.12.92.
- Μίσσιος, Χ., *Καλά εσύ σκοτώθηκες νωρίς, γράμματα*, Αθήνα, 1985.
- New Catholic Encyclopedia*, Washington D.C, Catholic University of America, 1967.
- Payeras, M., *Días de la selva*, Havana, Casa de las Americas, 1980.
- P. Ricoeur., *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1984.
- Said, E. W., "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*, Winter 1989, Vol. 15, Number 2.
- Sklodowska, E., «Testimonio mediatizado: Ventriloquía o heteroglosía? (Barnet/Montejo, Burgos/Menchú)», *Revista de crítica literaria hispanoamericana*, n*38, 1993
- Sklodowska, E., *Testimonio hispanoamericano, historia, teoría, poética*, New York, Peter Lang, 1992.
- Sommer, D., "Rigoberta's Secrets", *Latin American Perspectives*, 70, Summer 1991.
- Suleiman, S., *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel as a Literary Genre*, New York, Columbia University Press, 1983.
- Τσίρκας, Σ., *Χαμένη Άνοιξη*, Κέδρος, Αθήνα, 1976.
- Van Cott, D., L., "She Stands for All Indigenous Peoples", *Christian Science Monitor*, 4.11.92.
- Σωτηρίου, Δ., *Η Εντολή*, Αθήνα, Κέδρος, 1981.
- Vidal, H., & Jara, R., (eds), *Testimonio y Literatura*, Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986.
- Yúdice, G., "Testimonio and Postmodernism", in G. Gugelberg & M. Kearney (eds), *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature*, *Latin American Perspectives*, 18.3, 1991.
- Zimmerman, M., "Testimonio in Guatemala: Payeras, Rigoberta and Beyond", *Latin American Perspectives*, *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature*, Issue 71, Vol. 18. 4, Fall 1991.