

Κώστας Βάρναλης: Υλικός πόνος και μητρικός θυμός Αναγνωστικό σχόλιο στο *Φως που καίει*

Στο πρώτο μέρος του έργου του Κ. Βάρναλη *Το Φως που καίει*, ο σωματικός πόνος είναι επιδεικτικά παρών. Βρίσκεται μέσα στα λόγια των δύο πρωταγωνιστών –Ιησού και Προμηθέα– ήδη από την αφετηρία του λόγου τους, ταλαιπωρεί το σώμα τους σ' όλη τη διάρκεια της παρουσίας τους στο κείμενο, ενώ είναι διακριτός, ως κεντρικό μάλιστα γεγονός του κειμενικού σύμπαντος, ο χώρος εκείνος που κατεξοχήν προσρίζεται να δεξιωθεί και να διαχειριστεί τον πόνο του αγαπημένου προσώπου: η «θηλική» φωνή, το μητρικό μοιρολόι.

Ο ανθρώπινος πόνος, ωστόσο, αν και παρών στον ορίζοντα του κειμένου, δίνει την αίσθηση πως υπάρχει για να μην αναγνωριστεί. Το αλγεινό γεγονός δεν αναδεικνύεται ως το σημείο εκείνο απέναντι στο οποίο τόσο η ίδια η γραφή όσο και οι αποδέκτες της, οι αναγνώστες, οφείλουν να ανταποκριθούν, να εκδηλώσουν ευαισθησία. Έχει μια θέση εκφραστικά υποτιμημένη, δραματουργικά απαξιωμένη, εν ολίγοις προβληματική. Οι δύο ήρωες είναι κυριολεκτικά εγκαταλελειμμένοι στον πόνο τους, ο πόνος τους όμως δεν βγάζει συμπάθεια. Το πάσχον σώμα τους παραδίδεται στη σκληρή περιφρόνηση του Μώμου, στον χλευασμό της μαϊμούς και, ως αποκορύφωμα, το ίχνος του γίνεται αόρατο, έστω και ως οπτικό γεγονός στον μητρικό λόγο. Το μητρικό μοιρολόι της μάνας του Χριστού δεν προσφέρει μαρτυρία του πάθους, ο λόγος της μάνας δεν ανταποκρίνεται *θετικά* στην πρόκληση του πόνου και στον πόνο-πρόκληση του αγαπημένου γιου.

Η άρνηση της γραφής να αντιμετωπίσει δημιουργικά τον παρόντα στον ορίζοντά της ανθρώπινο πόνο ξενίζει τον σημερινό αναγνώστη, για τον οποίον η εκδήλωση συναισθήματος συμπόνιας και οίκτου αναφορικά προς ένα παρόν πάσχον σώμα αποτελεί δείκτη πολιτισμού και αυτονόητη ηθική επιταγή.

Τι μπορεί να σημαίνει αυτή η παραναγνώριση; Σε ποια ανάγκη υπακούει και με ποιους όρους μπορεί να διαβαστεί και να γίνει αποδεκτή αυτή η –ποιητική– στάση από εμάς τους σημερινούς αναγνώστες που δηλώνουμε πως υπάρχουμε και οριζόμαστε μέσα από τον πολιτισμό του ήθους της Αντιγόνης; Η προβληματική που ακολουθεί αποτελεί μίαν εκδοχή απάντησης αυτών των ερωτημάτων, ή μάλλον έναν τρόπο αντιμετώπισής τους.

Αναπτύχθηκε προϋποθέτοντας πως σ' αυτήν την ποιητική στάση βρίσκεται κάποιο νόημα που αξίζει να εντοπιστεί και αντιστρατεύτηκε εξ αρχής την άποψη που αρχείται στο να αναγνωρίζει εδώ απλώς και μόνον μίαν ακόμα επιβεβαίωση του μοιραίου αιτησιόδητου: όσοι επιχειρήσαν

έξοδο στην Ιστορία κοιμίζοντας πρόταση σωτηρίας για τον άνθρωπο εισήγαγαν παράλληλα, ως αναγκαίο συμπλήρωμα, τον ηθικά ανώτερο τύπο του μάρτυρα/ ήρωα στον χώρο της ανθρώπινης εμπειρίας, αφού αναπόφευκτα συμπεριέλαβαν το υποφέρειν –στις εκδοχές είτε της σωματικής τιμωρίας ή της σωματικής δοκιμασίας– ως μέρος της ιστορικής πραγματικότητάς τους.

Και αν η γραφή, *επιλέγοντας* να μην δώσει θετικό και ποιητικά δημιουργικό περιεχόμενο στον πόνο τους, είναι ακριβώς αυτό που στοχεύει να αναδείξει ως πρόβλημα(τικό); Αν λανθάνει μ' άλλα λόγια μέσα στο κείμενο ένα αυτόνομο (πολιτισμικό) κριτικό σχόλιο πάνω στο ήθος του πάσχοντος υποκειμένου και στην ιστορική και πολιτισμική εκείνη συνθήκη που τοποθετεί τον πόνο σε κεντρική θέση, τον καθιστά σημασιολογικά θελκτικό, διατηρεί στο προσκήνιο τη «λατρεία» του και συστήνει την αναγκαιότητά του; Αν εμπεριέχεται ένα συνολικότερο σχόλιο γι' αυτό που θα αποκαλούσαμε κουλτούρα της πάσχουσας υποκειμενικότητας, δηλαδή την κατασκευή εαυτού ως αναπτύγματος μιας εμπειρίας του υποφέρειν, εαυτού που συστήνεται πάνω στον πόνο, ως υποκειμενικότητα;

Ο πόνος δεν αποτελεί απλό χαρακτηριστικό των δύο πρωταγωνιστών αλλά ένα θέμα που επιμένει να εμφανίζεται στο κείμενο, ενώ μάλλον αποκτά μian ιδιαίτερη σημασία η συγκεκριμένη επιλογή των συμβολικών μορφών του Ιησού και του Προμηθέα, στο πρόσωπο των οποίων δεν αναγνωρίζει κανείς μόνον τα (διαψευσμένα) αρχέτυπα του εξεγερμένου ανθρώπου, αλλά και τους φορείς του πρωτότυπου υλικού ενός υποφέρειν, από το οποίο άνθρωποι πολιτισμοί δημιούργησαν ως αντίγραφα, μοντέλα νοήματος για την ανθρώπινη εμπειρία πόνου.

Γιατί λοιπόν και με ποιον τρόπο ο πόνος απαξιώνεται, παραβλέπεται, περιφρονείται, απο-ανθρωποποιείται; Πώς να αντιληφθούμε το γεγονός ότι τόσο ο ποιητικός λόγος όσο και το αναγνωστικό βλέμμα γίνονται μη δεκτικοί του πόνου των δύο ηρώων; Γιατί το κείμενο δεν δημιουργεί μέσα του όρους οίκτου και ελέους, δηλαδή τους συναισθηματικούς χώρους, τους προορισμένους να δεξιαθούν τον πόνο του άλλου; Διότι δεν είναι αυτονόητο ότι η ιδεολογική καταδίκη των δύο αυτών ηρώων –της οποίας καταδίκης ο τόνος λέφτει μάλλον στο γεγονός ότι έγιναν *εκ των υστέρων* σύμβολα εξουσιαστικών μηχανισμών– οφείλει να συμπαράσχει και το ίδιο το γεγονός του πόνου τους. Αντίθετα –για να παραφράσουμε την ευαγγελική ρήση– γιατί ούτε και ο ίδιος ο πόνος τους δεν (τους) σώζει; Γιατί τουλάχιστον ούτε αυτός;

Μιλώντας για λογοτεχνήματα (προϊόντα λόγου), δεν μιλούμε απλώς και μόνον για τόπους παραγωγής συμβολικού νοήματος. Μιλούμε και για τόπους του λόγου στους οποίους συναντώνται συγκεκριμένες πολιτισμικές αντιλήψεις και λογοτεχνικές στρατηγικές. Το ίδιο το λογοτεχνικό προϊόν, το έργο, που αποτελεί το ορατό αποτέλεσμα αυτής της συνάντησης συγκροτείται ως ένα συνθετικό γεγονός. Είναι ταυτόχρονη αποδοχή και απόρριψη, σύγκρουση και υιοθέτηση, ενέργειες ορατές στην επιφάνεια της γραφής. Κάθε λογοτεχνικό έργο δημιουργείται ως ένας τρόπος αναμέτρησης με συγκεκριμένες προϋπάρχουσες του έργου πολιτισμικές αντιλήψεις, αλλά και ως ένας τρόπος –λογοτεχνικής– αξιοποίησης και ιδιοποίησης των όρων ύπαρξής τους και των δυνατοτήτων που αυτές εκλύουν. Αυτές οι υποδόριες δράσεις εγγράφουν τα λογοτεχνικά έργα στον ιστορικό πολιτισμικό τους χρόνο, αλλά και οριοθετούν και ιστορικοποιούν τη δυναμική της δημιουργικής (λογοτεχνικής) γραφής, υπάρχουν δε αντικειμενικά εγγεγραμμένες στο αποτέλεσμα που αποκαλούμε λογοτεχνικό έργο.

Υπ' αυτήν τη λογική ο πόνος στο σύμπαν του έργου *Το φως που καίει* εκλαμβάνεται ως το ορατό προϊόν μιας αντίστοιχης συμβολής, μιας ήδη προϋπάρχουσας συγκεκριμένης πολιτι-

σμικής αντίληψης εντός της οποίας ο πόνος συστήνεται ως διακριτή ανθρώπινη εμπειρία και ως νοηματική κατηγορία, και μιας συγγραφικής δημιουργικής αξιοποίησης δυνατοτήτων που αναδεικνύονται μέσα από αυτήν. Από τη θέση του αναγνώστη, το σημείωμα αυτό επιχειρεί να εξαγάγει αυτήν την υπονοούμενη πολιτισμική αντίληψη του πόνου, με την οποία συναντήθηκε η γραφή, και τον τρόπο με τον οποίον την αξιοποίησε παράγοντας το λογοτεχνικό γεγονός.

Η θεματική του πόνου αποτελεί παράλληλα αφορμή για να παρακολουθήσουμε και να εκτιμήσουμε, από τη σκοπιά του συγκεκριμένου, όψεις του μηχανισμού παραγωγής ενός δεδομένου στον χώρο και τον χρόνο ποιητικού λόγου. Γιατί αν η λέξη σάτιρα αποτελεί τον όρο με τον οποίον χαρακτηρίστηκε από τη λογοτεχνική κριτική ένα σημαντικό κομμάτι του βαρναλικού έργου, μέσα στο οποίο συγκαταλέγεται και *Το φως που καίει*, είναι καιρός να αναρωτηθούμε γιατί και πώς, συγκεκριμένα, η σάτιρα στον ελληνικό Μεσοπόλεμο, με τις δυνατότητες και τους περιορισμούς της, υπήρξε ο σοβαρός τρόπος της κοινωνικής και πολιτικής ποίησης, της ποιητικής αντιμεταφυσικής.

Η μεταφυσική του πόνου

Οποιαδήποτε προσέγγιση του θέματος ανθρώπινος πόνος, ακόμη και η πιο πραγματιστική, αργά ή γρήγορα θα συναντηθεί με το πρόβλημα της υπερβατικής αφετηρίας του.

Αν και συνιστά το κατέξοχην πραγματικό ανθρώπινο βίωμα –όλοι οι άνθρωποι πονούν–, ο πόνος δεν έχει γίνει ποτέ ιστορικά αντιληπτός ως ένα αποκλειστικά σωματικό γεγονός. Πρόκειται για τον πιο πλούσιο σε ιστορικά και πολιτισμικά διαμορφωμένες μεταφυσικές σημασίες διακριτό χώρο ανθρώπινης εμπειρίας, αφού η ύπαρξη νοημάτων πόνου –κάθε φορά ιστορικά προσδιορισμένων– και η ανάδυση ιστορικών πρακτικών παραγωγής πόνου είναι ενταγμένες και οριοθετημένες πάντοτε σε ένα μεταφυσικό γνωστικό-εξουσιαστικό επικοινωνιακό σύστημα. Μάλιστα αυτή ακριβώς η μεταφυσικότητα του ανθρώπινου υποφέρειν έχει επιτρέψει τον «εξανθρωπισμό» του, τη δυνατότητα δηλαδή να έχει (θετικό) νόημα η αναγκαιότητά του στον άνθρωπο. Εκτός αυτού του περιβάλλοντος, η παρουσία και η σημασία του πόνου είναι γεγονότα προβληματικά. Ας δούμε όσο πιο σχηματικά γίνεται τις δύο κυριότερες εκφάνσεις αυτού του προβληματικού:

Α) Η «θητεία» μας σ' αυτήν την ιδιαίτερη περιοχή της ανθρώπινης εμπειρίας, τον πόνο, κομίζει την επίγνωση ενός παραδόξου: αν και αποτελεί την πιο καθολική κοινή ανθρώπινη κατάσταση, είναι ταυτόχρονα το πιο απ-άνθρωπο αίσθημα. Μας βγάζει μεν από τη συνείδηση της μοναδικής ατομικότητάς μας για να μας επιστρέψει στους ομοίους μας, προς έναν χώρο «κοινό», τον χώρο της «φυσικής» ανθρώπινης σωματικότητας, ταυτόχρονα όμως και με την ίδια κίνηση, μας ξαναγυρίζει στη μοναχικότητα του βιώματος του υποφέρειν, στη μη κοινωνούμενη αλήθεια του, στο «μυστικό» του πάθους, στην «κατάρα» της σωματικής μας κατάστασης, εξ ου και η δυσκολία ή η φτώχεια να μιλούμε γι' αυτόν. Ο καθένας έρχεται στον πόνο μόνος και έχει –οι κυνικοί θα έλεγαν προετοιμάζει– το δικό του μη αναγώγιμο πόνον πόνου, τον ιδιαίτερα προσωπικό και συγκεκριμένο τρόπο του υποφέρειν.

Το πρόβλημα του ακοινωνήτου του πόνου και του μη αναγώγιμου του στον ανθρώπινο

λόγο επιμένει να υπενθυμίζει πως ο όρος για τη δυνατότητα παραγωγής θετικών νοημάτων πόνου εντοπίζεται σε μεταφυσικό περιβάλλον. Η απόλυτη διακριτότητα και ετερογένεια της τάξης του φυσικού από την τάξη του υπερφυσικού αποζητά έναν τρόπο επικοινωνίας μεταξύ τους, έναν τρόπο συμβολής τους. Αυτό το σύμβολο και αυτός ο τρόπος επικοινωνίας, θεού-ανθρώπου, υπερβατικής αλήθειας-ανθρώπινης νόησης είναι ο πόνος. Μολονότι πραγματικός ο πόνος δεν είναι εντελώς του κόσμου τούτου. Είναι διφυής. Για το λόγο αυτόν η αλήθεια του με τα μέτρα αυτού του κόσμου είναι εν μέρει ένα μη κοινωνούμενο μυστικό. Ο πόνος μετέχει και σε μια ανώτερη τάξη, την υπερβατική. Αποτελεί τη «γλώσσα» με την οποία το Υπερφυσικό «μιλά» στους ανθρώπους.

Με αυτό το νόημα οι θρησκείες θεσμοθέτησαν πρακτικές πόνου ως τρόπους γνώσης (προσωπικής μετοχής) στη (μυστική) αλήθεια του υπερφυσικού, και όρισαν σωματικές δοκιμασίες πόνου ως τρόπο γνώσης του υπερβατικού (δηλαδή ως –γνωστική– εμπειρία του Ιερού).

Με ανάλογο τρόπο οι μη εκκοσμικευμένοι πολιτισμοί έθεταν στο επίκεντρο μηθικών και διαβατήριων τελετουργιών πρακτικές πόνου, προκειμένου να σηματοδοτήσουν τη μετάβαση από «κατώτερες» σε «ανώτερες» μορφές ύπαρξης, δηλαδή σε ανώτερα περιεχόμενα συνείδησης.

Η ίδια αντίληψη –που συνδέει τον σωματικό πόνο με την (υπερβατική) αλήθεια– αποτελούσε τη νομιμοποιητική βάση για την αποδοχή του βασανιστηρίου ως τρόπου πρόσβασης στην αλήθεια στο πλαίσιο της αρχαιοελληνικής και ρωμαϊκής ποινικής διαδικασίας: ο υποβαλλόμενος σε βασανιστήρια με το σώμα του είτε κομίζει στον κόσμο μίαν αλήθεια την οποίαν ο ίδιος δεν (μπορεί να) κατέχει ή κατανοεί, με την έννοια ότι τον ξεπερνά, είτε αληθεύει μίαν ανώτερης τάξης (μεταφυσική) αλήθεια, γι' αυτό και αναγκαστική¹.

Η ανώτερη αυτή αλήθεια φανερώνεται –κυριολεκτικά «μεταφέρεται» στον κόσμο των ανθρώπων– μέσα από τη γλώσσα του πάσχοντος σώματος. Το πληγωμένο σώμα συγκροτεί ένα είδος κειμένου που μιλάει – για την ακρίβεια προσφέρει μαρτυρία αληθείας από μόνο του². Ως γλώσσα του Θεού όχι μόνον δεν χρειάζεται τον ανθρώπινο λόγο, αλλά και τον αντιστρατεύεται.

Εξω από αυτό το περιβάλλον, μέσα σε αποκλειστικά κοσμικό πλαίσιο, ο πόνος χάνει την επικοινωνιακή του διάσταση και τον ανθρώπινο λόγο ύπαρξής του. Χάνει την επικοινωνιακότητά του. Γίνεται μια εξατομικευμένη και εξατομικευτική εμπειρία που μονώνει και απομακρύνει. Είναι ένα αντικοινωνικό γεγονός. Δι' αυτού αποκτούμε έναν ιδιαίτερα προβληματικό τρόπο επίγνωσης της ατομικότητάς μας αποκλειστικά ως μεμονωμένης σωματικής υλικότητας³. Μας εξανθρωπίζει *αντι-κοινωνικά*. Για το λόγο αυτόν οι κοινωνίες του λόγου τον απωθούν εκτός του χώρου του πολιτικού, και σύμφωνα με την παραδοσιακή κοινωνική κατανομή εγκαταλείπουν τη διαχείρισή του στο έθιμο, τις γυναίκες, την ιδιωτικότητα.

Β) Ο πόνος –ακόμη και μέσα από τη σύγχρονη ιατρικοποίησή του– δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από την ιδρυτική θρησκευτικότητά του και από μια δεύτερη σκοπιά: Ο πόνος γίνεται παρών στην ύπαρξή μας, δηλαδή σωματοποιείται, ήδη προαξιολογημένος με αρνητικό πρόσημο, ως κάτι κακό ή –πράγμα που στην προκειμένη περίπτωση είναι το ίδιο– ως κάτι παθολογικό/αφύσικο. Η αρνητική αυτή αξιολόγηση έχει γίνει, ερήμην του ανθρώπου, από κάποια αρχή εξωτερική προς αυτόν: αυτή η εξωτερική υπερβατική αρχή αποτελεί όχι μόνον πηγή προέλευσης του πόνου αλλά και αρχή αξιολόγησής του. Ο πόνος «έρχεται» από κάπου (κάποιοι *παθαίνει* τον πόνο, δεν τον δημιουργεί). Ο πόνος θυματοποιεί. Είναι

ένα αποδιδόμενο και όχι εγγενές κακό, η δε έλευσή του, που αξιοδοτεί με τη σειρά της τον φέροντα/πάσχοντα, γίνεται προκειμένου να υποσημάνει/δηλώσει μια ρήξη: ότι η σχέση του πάσχοντος με την αρχή ηθικότητας ή φυσιολογικότητας έχει γίνει προβληματική, πως οι κώδικες επικοινωνίας που αυτή έχει θεσπίσει για να ιδρύσει και να διατηρήσει σχέση με τον άνθρωπο έχουν παραβιαστεί. Αυτός καθαυτός ο πόνος δεν έχει σημασία. Αποκτά σημασία ως ένα είδος ένδειξης ή και διάγνωσης μιας άλλης παράβασης μιας άλλης ρήξης, ενός άλλου πράγματος, έξω από αυτόν τον ίδιο τον εαυτό.

Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια ο πόνος, αν και κακό, έχει τη δυνατότητα να λειτουργήσει ηθικοποιητικά. Εφόσον δι' αυτού γνωστοποιείται στον πάσχοντα η διάρρηξη της σχέσης Θείας και ανθρώπινης ηθικότητας, είναι δυνατόν να αντιμετωπιστεί «αφ'ημενιστικά»: η παρουσία του δίνει τη δυνατότητα ενεργοποίησης ενός προβληματισμού γύρω από το τι δεν πήγε καλά, γιατί μου αξίζει αυτό το κακό. Ο πόνος είναι ένας τρόπος για να διερευνήσουμε και να ανα(ξανα)γνωρίσουμε τον εαυτόν μας ως ηθική οντότητα. Ο πόνος προκαλεί τρεις διακριτές ψυχικές καταστάσεις: μια έξοδο από την αντάρχεια και αυταρέσκεια του εαυτού, τη συνειδητοποίηση μιας ελλειμματικότητας και την αίσθηση της (αρνητικής) αυτονομής μας από τον κύκλο προστασίας και αγαθότητας της ετερόνομης ηθικής αρχής. Είναι το σοκ της επίγνωσης ότι έχουμε διαπράξει κάποιας μορφής προσβολή προς τη μεταφυσική αρχή αναφοράς που μας εκθέτει σε νέες μεταφυσικές δυνατότητες –ακόμη και οι άπιστοι (πρωτο)καταφεύγουν στον/ους Θεό/ούς όταν πονέσουν–, δηλαδή είτε σε εκ νέου ριθμίση των σχέσεων μας με τη μεταφυσική αρχή, είτε σε αναζήτηση μιας καινούριας μεταφυσικής αρχής αναφοράς⁴. Υπ' αυτό το πρίσμα γινόταν αποδεκτή η σφραγιστική πρακτική πρόκλησης πόνου ως τρόπον διόρθωσης της ηθικότητας, τόσο εκ μέρους του θρησκευτικού μηχανισμού όσο και εκ μέρους θεσμών πολιτικής εξουσίας μορφοποιημένων κατά το πρότυπο του πρώτου.

Αυτή η αντίληψη για την αγαθοποιό φύση του πόνου έχει νομιμοποιήσει την αναγκαιότητά του, τον τρόπο να γίνεται αποδεκτός. Ως μέρος αυτής της θείας οικονομίας, ο πόνος διαχειρίζεται και μορφοποιεί εν πολλοίς αυτό που αποκαλούμε αίσθημα δικαίου και από αυτή τη θέση διαμορφώνει την ανθρωπολογική σταθερά που θέλει να βιώνουμε ως αδικία ή σκάνδαλο τον πόνο του καλού και άκακου, και τον πόνο του κακού ως νόμιμο, ως δικαιοσύνη (του άξιζε όσα έπαθε), αντίληψη που αποτελεί τη νομιμοποιητική βάση όχι μόνον της εκδίκησης αλλά και πιο «ορθολογικών» τιμωρητικών συστημάτων.

Πώς λοιπόν να αναμετρηθεί κανείς με αυτήν τη μεταφυσική;

Ας επιστρέψουμε στο κείμενο.

Η θέση του πόνου στο Φως που καίει: Η αντιμεταφυσική διαχείριση μιας μεταφυσικής κατασκευής

Οι αντιλήψεις που θέλουν συσχετισμένους σε μίαν προβληματική σχέση τον λόγο με τον πόνο, που συνδέουν τον πόνο με τη γνωστική δοκιμασία, τον πόνο με την αλήθεια (επαλήθευση, διάφευση) και με την ήττα και την τιμωρό δικαιοσύνη, εντοπίζονται και στο παρόν της βαρναλικής γραφής. Σε πρώτο επίπεδο, η γραφή τις (ανα)παράγει, τις επιβεβαιώνει, καταφάσκει απέναντί τους.

Η εισαγωγή του αναγνώστη στην επικράτεια του πόνου συμπίπτει με την εισαγωγή του στο ίδιο τον λόγο του κείμενου. Ο λόγος και ο αναγνώστης μεταφέρονται εκεί, μέσα από τα λόγια των δύο πρωταγωνιστών/ηρώων, αφού και ο Ιησούς και ο Προμηθέας επιχειρούν να (αυτο)συστηθούν από τη θέση του πόνου, βιώνοντας και κοινωνώντας στον λόγο ο καθένας και μιαν εμπειρία πόνου. Ιδρύουν σχέση με τον λόγο ως πάσχοντες.

Οι δύο αυτές κληροδοτημένες από την παράδοση παραδειγματικές περιπτώσεις πασχόντων, ο Ιησούς και ο Προμηθέας, ο καθένας από ένα πόστο δοκιμασίας, ο ένας στον σταυρό ο άλλος στον βράχο, με διαφορετικό τρόπο, μας γνωστοποιούν έναν διαφορετικό τρόπο του υποφέρειν. Ο εξαιλωμένος και καρτερικός πόνος του Ιησού βρίσκεται σε αντίστιξη με τον άγριο αντάρτη-πόνου του Προμηθέα. Ο πρώτος του παραδίδεται, ο δεύτερος δυσανασχετεί μαζί του. Και των δύο πάντως η σχέση με τον πόνο συμπίπτει με την παρουσία τους στον λόγο αλλά και με την παρουσία τους ως προσώπων στο κείμενο. Ο πόνος δηλαδή δεν είναι μόνον το σημείο από το οποίο μιλούν την αλήθεια τους, αλλά εμποτίζει και το περιεχόμενό της. Πόνος και αλήθεια δεν βρίσκονται σε εξωτερική σχέση, αλλά το ένα μέγεθος υπεισέρχεται και συγκροτεί το άλλο. Το παθητικά εκτεθειμένο στον πόνο θύμα είναι ταυτόχρονα ενεργός παραγωγός λόγου. Η σιωπή και ο θάνατος είναι το ταυτόχρονο τέλος και του λόγου τους και του πόνου τους.

Οι επισημάνσεις αυτές δεν αρκούν. Διότι ο λόγος τους και ο πόνος τους δεν υπάρχουν αυτοτελώς. Βρίσκονται μέσα στο πλαίσιο μιας διαλεκτικής αντιπαράθεσης με ένα τρίτο πρόσωπο, τον Μώμο, το οποίο τους εγκλωβίζει και τους οδηγεί σε απολογητική θέση. Οι δύο πρωταγωνιστές δεν είναι μόνον φορείς μιας δοκιμασίας πόνου αλλά και φορείς απολογίας, δηλαδή μιας λεκτικής δοκιμασίας. Ο λόγος της εμπειρίας πόνου συνεχφέρεται ταυτόχρονα με υπερασπιστικά επιχειρήματα για τις θέσεις/λεποιθήσεις και τα πιστεύω τους, μαζί με αμυντικές τακτικές λόγου. Κοντολογίς, από τη θέση μιας απολογητικής οπτικής, μέσα σε ένα αγωνιστικό πλαίσιο διάλογου κοινωνούν θέσεις και αναμετρώνται με τον πόνο. Η προσωπική ποιητική και ποσοτική αντοχή στον πόνο χρωματίζει την ποιότητα και το μέγεθος της λεκτικής αλήθειας τους⁵. Πρόκειται για έναν συσχετισμό δύο διαφορετικών δοκιμασιών αληθείας, σωματικής και λεκτικής αναμέτρησης, όπου η μία λειτουργεί συμπληρωματικά και προεκτείνεται μέσα στην άλλη. Διαλέγονται τη στιγμή που υποφέρουν και καθώς πονούν.

Η αναμέτρηση αυτή όμως είναι άνιση. Διότι ο διάλογος του Μώμου με τον Ιησού και τον Προμηθέα εκκινεί από τη θέση της ήττας – διάψευσης για τους δεύτερους. Η θέση στην οποία συμπίπτει η συναίσθηση της ήττας και της έκπτωσης και η συναίσθηση του πόνου και για τα δύο πρόσωπα αποτελεί βάση λόγου. Η ήττα και ο πόνος λειτουργούν μετωνυμικά μεταξύ τους. Το ένα αποτελεί έναν τρόπο ερμηνείας-πρόσληψης του άλλου. Η ήττα είναι ένας τρόπος να πονάς. Ο πόνος είναι μια μορφή ήττας.

Ωστόσο αν και στο κείμενο παράγονται θέσεις και αφορμές για την εμφάνιση των γνωστών αντιλήψεων πόνου, η αρχιτεκτονική τους έχει υπονομευθεί. Το αντιμεταφυσικό διάβημα δεν καταγίνεται στο να απεργλωβίσει τον πόνο από το μεταφυσικό πλαίσιο αληθείας του. Δεν επιχειρεί να διατυπώσει έναν άλλο λόγο για την πραγματική «ουσία» και «αιτία» του πόνου, δεν διεκδικεί λόγο για το «αληθινό» νόημά του. Ούτε τον αποφορτίζει από μεταφυσικές σημασιοδοτήσεις για να μας τον παραδώσει στην «αλήθεια» της περιγραφής, ως γυμνό γεγονός. Δεν επιχειρεί να τον «μεταφέρει» σε ένα άλλο νοηματικό ή περιγραφικό χώρο.

Τον κοιτάζει μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο εντός του οποίου συστάθηκε σε μονάδα νοήματος και βιώματος αντιμετωπίζοντάς τον, θα λέγαμε με σημερινούς όρους, ως πολιτισμική ιστορική κατασκευή. Με αυτήν τη μη εμπειρική αλλά εξίσου υπαρκτή πραγματικότητα, η γραφή θα αναμετρηθεί με θετικιστικό τρόπο, όχι ξεπερνώντας την, αλλά διαβρώνοντάς την από το εσωτερικό της. Επιλέγοντας άλλες οπτικές γωνίες από τις οποίες αυτή φωτίζεται διαφορετικά. Αντιμεταθέτοντας σημεία και θέσεις, αναποδογυρίζοντας όψεις και αντιστρέφοντας την, προκειμένου να μπορέσουμε να δούμε την ανάποδη όψη, το ίδιο πράγμα, ως παρωδία. Έτσι ώστε το διάνυσμα που θα διαγράφει η λογοτεχνική γραφή ως δημιουργία, η αντιμεταφυσική ως κίνηση λογοτεχνικής γραφής, ουσιαστικά να συμπίπτει με τη δημιουργική δυνατότητα που η ίδια η κατασκευή απελευθερώνει, αν αναποδογυριστεί.

Και εδώ ο πόνος σηματοδοτεί μια διαβατήρια τελετή, με αντίστροφη όμως πορεία: το πέρασμα από την κατάσταση του Θεού (Ιησούς) ή Ημιθέου (Προμηθέας)/ήρωα στην κατάσταση του ανθρώπου. Πρόκειται για έναν πόνο με αντιμεταφυσική κατεύθυνση, προς τα «κάτω», έναν πόνο που προσγειώνει και δεν αποθεώνει.

Η στιγμή της συναίσθησης του πόνου των δύο ηρώων συμπίπτει με τη στιγμή της επίγνωσης της έκπτωσής τους, τη στιγμή της συνειδητοποίησής τους ως σφάλματος και αποτυχίας. Και εδώ επομένως ο πόνος επιτελεί μια διαγνωστική λειτουργία, δημιουργεί ένα είδος αφύπνισης, μόνον που η απεύθυνση, η αναφορά προς την οποία «κοιτάζει» η αφύπνιση αυτή, είναι αναστραμμένη. Δεν είναι μια μεταφυσική αρχή, αλλά η χειροπιαστή ζωντανή πραγματικότητα.

Η επίκληση του πόνου τους, δηλαδή η ένταξη της εμπειρίας του υποφέρειν στην αμιγώς ανθρώπινη επικοινωνιακή συνθήκη του λόγου, συμπίπτει με τη στιγμή που συνειδητοποιούν πως όλα όσα δικά τους ήθελαν να προσφέρουν στους ανθρώπους έχουν γίνει αντικείμενο σφετερισμού από άλλους. Έχουν απαλλοτριωθεί. Το μόνο αυθεντικά δικό τους που μπορούν πλέον να προσφέρουν είναι το πάσχον σώμα τους. Μόνον που το απογυμνωμένο από μεταφυσική αλήθεια πάσχον σώμα, που καλείται να σημασιοδοτηθεί, μέσα στις γήινες ανθρώπινες συνθήκες του κόσμου τούτου, είναι μίζερο και φτωχό σε εκφραστικές δυνατότητες (πλήρης αντιστροφή της μεταφυσικής του πόνου). Εισπράττεται απολύτως κυριολεκτικά και τίποτα άλλο. Για να έχει ο ανθρώπινος πόνος αξία παραγωγική νοήματος, πρέπει να είναι σημάδι του Θεού. Η επικράτεια του πόνου από ανθρώπινη σχολιά είναι τόπος διάψευσης αληθειών και όχι τόπος δικαίωσης.

Και αν προσφέροντας στον λόγο τον σωματικό πόνο τους προτείνουν έναν τρόπο αποσύνδεσής τους από το σύμβολο, αποϊδανικοποίησής τους και επαφής τους με τον άνθρωπο, εγγραφής στην ανθρώπινη συνθήκη, δηλαδή ταυτοποίησής τους με το ανθρώπινο, έναν τρόπο μεταστροφής τους σε ανθρώπους, προκειμένου να συνάψουν *εσωτερική επαφή* μαζί του, στη βάση της κοινής ιδιότητας της σωματικότητας, είναι σ' αυτήν ακριβώς την ιδιότητα –του να μιλάμε για τον πόνο μας– που οι άνθρωποι δεν αναγνωρίζουν από μόνοι τους –δίχως τη διαμεσολάβηση της νοηματοδοτούσας μεταφυσικής αρχής– την *ανθρωπότητά* τους, γι' αυτό και δεν μπορούν παρά να ιδρύσουν *εξωτερική, μη συμμετοχική, επαφή/σχέση* μαζί τους.

Αν πάλι επιζητούν να ορίσουν στο σώμα τους έναν τόπο συνάντησής τους με τον άνθρωπο, ένα κοινό έδαφος στο οποίο θα συμπέσει ο δικός τους πόνος και η ανθρώπινη ανταπόκριση σε αυτόν, δηλαδή το έλεος και ο οίκτος, στη συνάντηση αυτή ο άνθρωπος δεν θα ανταποκριθεί. Δεν συμ-πονεί και δεν συμ-πάσχει.

Γιατί το ίδιο το έλεος αποτελεί μίμηση ιδεατής, θεϊκής πράξεως. Και κατ' αναλογίαν προς το θεϊκό έλεος δημιουργείται. Πρέπει να συμπαθεί ο Θεός τον πόνο μας για να συμπάθουμε τον πόνο του άλλου. Από μιαν άλλη σκοπιά ο οίκτος δεν προκαλείται από τον πόνο αλλά προκαλεί τον πόνο –όπως η τιμωρία προκαλεί το έγκλημα–, με την έννοια ότι παράγει/αναζητά συνεχώς την ανάγκη ύπαρξης αντικειμένου προς το οποίο θα απευθυνθεί. Ο πόνος είναι αναγκαίος για να ελευθερώνει και να μονιμοποιεί φόβο και οίκτο. Ο φόβος και ο οίκτος αντλούν από την πηγή του πόνου την ύπαρξή τους.

Γι' αυτό και η συνάντηση μαζί τους είναι αδύνατη από μια συνεπή αντιμεταφυσική σκοπιά. Δεν έχει νόημα να επιδιώκει κανείς συνάντηση στον πόνο. Στο σημείο που επέλεξαν να συναντήσουν τον άνθρωπο, αυτός δεν είναι εκεί. Στον πόνο και στον θάνατο συναντάς το μεταφυσικό υποκείμενο. Όχι τον εκκοσμικευμένον άνθρωπο.

Ο πόνος τους, ως γνωστική δυνατότητα, τους αφορά και αφορά μόνον αυτούς! Τους επιστρέφει σε μια δοκιμασία αυτογνωσίας και αλληλοαναγνώρισης, όχι σε μιαν έξοδο από τον εαυτόν τους. Τους κλειδώνει μέσα. Τους αφορά διότι μέσω αυτού το μόνο που μπορούν να κάνουν είναι να (ανα)γνωρίσουν πάνω στο σώμα τους την αποτυχία και το λάθος. Πρόκειται για έναν πόνο που έχει μεν γνωστική λειτουργία, όμως με απόλυτα ανεστραμμένο αντικείμενο, το ίδιο τους το σώμα. Η τιμωρία τους είναι η ένδον βύθιση, η μόνωση, η εσωτερική παγίδευση, το ανεπίδοτο του βιώματός τους. Και αυτό είναι η κόλασή τους. Να μείνουν στην οριστικότητα του μονήρους βιώματός τους και του τέλους τους. Πρόκειται για έναν πόνο που τον διαχειρίζεται μια εντελώς γήινη, ανθρώπινη, οικονομία και η οποία γνωρίζει πως τόσο ο πόνος όσο και το έλεος πηγάζουν από την ίδια μεταφυσική αρχή, η οποία μέσω αυτών και παρά την επιφανειακή αντιθετικότητά τους διαχειρίζεται με τον ίδιο τρόπο το δικό της ανθρώπινο σώμα⁶.

Ο πόνος τους δεν αποτελεί έξοδο προς τον άλλον (προς τους ανθρώπους), τους μονώνει. Τους (επανα)φέρει σε μια κατάσταση υπολειμματική, σε μια κατάσταση ανθρώπου που προηγείται της κοινωνικότητας.

Γιατί είναι στη φύση της ανθρώπινης κοινωνικότητας να είναι μόνιμα ασυμφιλίωτη με τον πόνο και να τον θέτει εκτός εαυτής. Για τον κόσμο των ανθρώπων και του κοινωνικού βίου, ο πόνος συνιστά σοβαρή διαταραχή και ανατροπή: είναι μια στιγμή που αποκλίνει με ριζικό τρόπο από τον χρόνο της εργασίας και της δημιουργίας, οι οποίες γι' αυτόν τον λόγο μπόρεσαν να γίνουν συλλογικές. Η κοινωνία δεν είναι τίποτε εάν δεν είναι προσπάθεια οργανωμένη και πειθαρχημένη. Δεν θα μπορούσε να περιλάβει τον πόνο –δηλαδή τη στιγμή που ο άνθρωπος χαλαρώνει μέσα στην αίσθηση της αδυναμίας του– δίχως η ίδια να αποδιοργανωθεί, να αρνηθεί τον εαυτόν της⁷.

Πίσω από αυτήν την απαξίωση του πόνου βρίσκεται το πρώτο βήμα χειραφέτησης (αποθηροσκευτικοποίησης) της πολιτικής πράξης από το ήθος του μάρτυρα.

Και μόνο μέσα σε αυτό το πλαίσιο η παράδοξη απάθεια του συγκεκριμένου μητρικού μοιρολογίου προς τον πόνο του αγαπημένου προσώπου μπορεί να φωτισθεί επαρκώς. Διότι σε αντίθεση προς τη μάνα του *Επιτάφιου* του Ρίτσου, και σε συνάφεια προς τον πραγματικό σύνθετο κριτικό λόγο του λαϊκού γυναικείου μοιρολογίου⁸, η μάνα του Βάρναλη δεν θρηνολογεί αλλά κρίνει το ίδιο το αντικείμενο της αγάπης της. Δεν συζητά με το πάσχον σώμα του αλλά τον επιπλήττει – τρυφερά. Ο λόγος της δεν «κομματιάζεται» σε αναλυτικές

αισθησιακές περιγραφές λεπτομερειών του σώματος και του προσώπου του πάσχοντος γιου, «μέτωπα, χείλη και λαιμούς, γόνατα, δάκτυλα και μάτια, στέφνα και μπράτσα και μηρούς»⁹, πάνω στα οποία η μοιρολογούσα θα στάξει τα λόγια και τα δάκρυά της.

Χρησιμοποιεί την εξουσία και τη δυνατότητα της αφηγητικής φόρμας –το κατεξοχήν είδος λόγου που επιτρέπει να μεταλλάξουμε τη ζωικότητά μας σε αφηρούμενη ιστορία, δηλαδή κοινωνικό γεγονός– για να συνθέσει την ιστορία της κοινωνικής παρφαβιζικότητας και εκκεντρικότητας του γιου της. Δεν έχουμε ένα θρήνο απώλειας, αλλά έναν ανστηρά κανονιστικό λόγο που εμπεριέχει τα κριτήρια του «πώς θα έπρεπε να είναι τα πράγματα». Αποτελεί μian αναδρομική αφήγηση ακυρώσεων και ανατροπών κοινωνικά προσδιορισμένων προσδοκιών και ιεραρχήσεων, μian αρνητική κανονιστική αφήγηση του ότι αυτά που έπρεπε να γίνουν δεν έγιναν. Είναι λάθος να διακρίνει κανείς στον λόγο της μάνας μόνον έναν αντι-ηρωικό κομπορμισμό που την αποτρέπει από μια συνεπή προς το μέγεθος του πάσχοντος και του πάθους του θρηνητική στάση, εγκωμιαστική της νιότης και της ομορφιάς που χάνεται, και να μην τονίζει όσα εμπερικλείει η κριτική της στάση: τη διεκδότηση για το νόημα που έχει η μοναχικότητα της θυσίας – αφού στα μάτια της μητέρας αυτή δεν είναι παρά ένας τρόπος διαφυγής, απο-σύνδεσης και αναχώρησης από την κοινωνικότητα και για την αξία μιας τόσο «αντικοινωνικής» θυσίας, για το ανύπαρξτο κοινωνικό αντίκρισμα ενός τόσο «μονωμένου» ηρωισμού.

Το μοιρολόι της μάνας είναι η οπτική του ανθρώπου από τη σκοπιά του κοινωνικού. Η θέαση του θανάτου από τη σκοπιά της θριαμβεύουσας ζωής. Και από τη θέση αυτή δεν βλέπουμε παρά ξοδεμένα πάθη. Το βλέμμα της που αιχμαλωτίζει φως από την άνοιξη και οι αισθήσεις που ευρύνονται για να δεξιωθούν το θαύμα της, δεν μπορούν να σκοντάψουν στον σκούφο όγκο του σώματος. Η λατρεία του πάσχοντος σώματος –αυτά τα *εξαισία σώματα* του άλλου ποιητή¹⁰– είναι μελέτη θανάτου.

Το περιεχόμενο του θρήνου της είναι το αταίριαστο του γιου της με την τάξη του κόσμου τούτου που είναι και δική της τάξη: ένα αταίριαστο που θα κορυφωθεί στη φράση «τριάντα χρόνια γιόκα μου δε σ' έμαθ' ακόμα». Μόνο που αυτό το αταίριαστο δεν εισπράττεται ως υπεροχή αλλά ως κατάντια, ως δειλία: μια α-νόητη ανταρσία στον κοινωνικό κανόνα που θεμελιώνει και συνέχει τη συλλογική ζωή.

Μπορεί η μάνα με τη «συντηρητική» σοφία της να είναι μια από τις αρχαϊκές φιγούρες που ανήκουν στον προοριζόμενο να καταστραφεί παλαιό κόσμο, ωστόσο στο λόγο της τίθενται οι όροι για την ανάδυση αυτού που αποκαλούμε κοινωνική κριτική, τη δεύτερη δηλαδή προϋπόθεση για το χτίσιμο της καθαρά πολιτικής στάσης του Οδηγητή.

Σημειώσεις

1. Η *βάσανος*, ως αποδεικτικό μέσο που εφαρμόζεται αποκλειστικά στους δούλους, στο πλαίσιο της αρχαιοελληνικής δίκης, θεμελιώνεται στη χαρακτηριστική για τα δύο είδη αληθείας διαφορά μεταξύ δούλου και ελεύθερου, όπως διατυπώνεται στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη: «Εστι γαρ φύσει δούλος ο δυνάμενος άλλον είναι και ο κοινωνών λόγου τοσοῦτον ὅσον *αισθάνεσθαι* *ἀλλὰ* *μη* *ἔχειν*. Τα γὰρ *ἀλλὰ* *ζῶα* οὐ *λόγω* *αἰσθανόμενα* *ἀλλὰ* *πάθη-μασιν* *νῆρηται*», 1254d.

2. Οι ιδιαίτερα πλούσιοι εκφραστικοί τρόποι και η κεντρικότητα του πάσχοντος σώματος στους ζωγράφους της πρώιμης διτικής Αναγέννησης (Μπος, Ντύρερ, Μπύργκελ) σηματοδοτεί τον πλούτο των νοημάτων που είχε τη δυνατότητα ο άνθρωπος της εποχής να εγγράψει πάνω σ' αυτό και τη δυνατότητα του πάσχοντος σώματος να

αναχθεί στο καθολικό κεντρικό σύμβολο της μεσαιωνικής εποχής. Βλ. Braunstein I., Pepin J.F. (1999), σ.71-86.

3. Η συνείδηση της αποξένωσης από τον λόγο που προκαλείται από την εφαρμογή βίας και πόνου στο ανθρώπινο σώμα και η αίσθηση ντροπής και αδυναμίας που πλημμυρίζει τον άνθρωπο στην προσπάθειά του να χειριστεί τη σχέση του με τη σωματικότητα του σε συνθήκες αντι-κοινωνικές αποτυπώνονται ο' όλες τις μαρτυρίες απομόνωσης και εγκλεισμού, με αποκορύφωμα την εμπειρία των ναζιστικών στρατοπέδων: «Τότε για πρώτη φορά συνειδητοποιήσαμε ότι η γλώσσα μας δεν έχει τις λέξεις για να εκφράσει την ύβρη, την εκμηδένιση του ανθρώπου... Λέμε "πείνα", λέμε "κούραση", "φόβος" και "πόνος". Λέμε "χειμώνας", αλλά είναι διαφορετικά πράγματα. Είναι λέξεις των ελεύθερων ανθρώπων, λέξεις που δημιουργήσε και χρησιμοποιεί ο ελεύθερος κόσμος που ζει, απολαμβάνει, υποφέρει στα σπύτια του. Εάν τα στρατόπεδα εξακολουθούσαν να υπάρχουν για περισσότερο χρόνο, μια καινούρια άγρια γλώσσα θα είχε γεννηθεί», Primo Levi, *Εάν αυτό είναι ο άνθρωπος*, Αγρα, Αθήνα, 1998, σ. 150-151.

4. « Ο Θωμάς Ακινάτης μίλησε για τα βάσανα όπως ο Αριστοτέλης μίλησε για την ντροπή, ότι αυτά είναι όχι κακά από μόνα τους, αλλά μπορεί να έχουν μια συγκεκριμένη αρετή σε συγκεκριμένες περιστάσεις. Δηλαδή αν το κακό είναι παρόν, ο πόνος στην αναγνώριση του κακού, όντας ένα είδος γνώσης, είναι σχετικά καλός», C.S. Lewis (2004), σ. 98.

5. Η αντισταθμιστική σχέση θέλησης και πόνου είναι κατά τον Γ. Δάλλα, επιμελήτη της νεότερης έκδοσης του έργου *Το φως που καίει* (2003), τολσοϊκής καταγωγής. Βλ. *Το Φως που καίει*, Κέδρος, 2003, σ. 174.

6. Η κεντρικότητα του πάσχοντος σώματος στη σημερινή τέχνη και η σωματοποιημένη καλλιτεχνική έκφραση της μεταμοντέρνας εποχής αντανακλούν τους νέους τρόπους υπό τους οποίους το πραγματοποιημένο σώμα της μεταμοντέρνας εποχής εισάγεται στο καθεστώς ορατότητας του σύγχρονου ανθρώπου, θεματική που ξεφεύγει από τα όρια του παρόντος. Βλ. πρόχειρα Μ. Στεφανίδη, «Ο φόβος, η φρίκη και οι εικόνες τους», *Αντί*, τχ. 861, 2006, σ. 49-50, και Θ. Αλεξίου, «Η πολιτική οικονομία του σώματος: Από το πραγματοποιημένο σώμα στο άκεντρο σώμα», *Θέσεις*, τχ. 91, 2005, σ. 93-116.

7. Βλ. Ζ. Μπατάγ, *Η αγιοσύνη, ο ερωτισμός και η μοναξιά*, Το Ροδακίο, Αθήνα 1993.

8. Για τα «αρνητικά» αισθήματα του γυναικείου μοιρολογιού στον ελληνικό παραδοσιακό χώρο και τη σχέση του μοιρολογιού με την προβληματική της γυναικείας ταυτότητας και του γυναικείου αυτοπροσδιορισμού, βλ. Holst-Warhaft G. (1995), σ. 171-194, από μian άλλη οπτική που αναδεικνύει τη συγκρουσιακή υφή της σχέσης γυναικείου-ανδρικού, βλ. Ν. Σερεμετάκη (1999), σ. 166-200.

9. Γ. Ρίτσος: *Η σονάτα του Σελήνοφωτος*, Αθήνα, 1956, και *Επιτάφιος*, Αθήνα 1936.

10. Κ. Π. Καβάφης, *Επιθυμίες*, Αθήνα, 1970.

Βασική βιβλιογραφία

- Asad Talal, «Pain and Truth in Medieval Christian Ritual», *Genealogies of Religion*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1993, σ. 83-124.
- Braunstein Florence – Pepin Jean-François, *La place du corps dans la culture occidentale*, P.U.F., Paris, 1999.
- Brihaye J. et al., *Pain: A Medical and Anthropological Challenge*, Springer-Verlag, New York, 1987.
- Du Bois P., *Torture and Truth*, Routledge, London and New York, 1991.
- Foucault M., *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, New York, Pantheon, 1977.
- Foucault M., «Truth and Power», *The Foucault Reader*, New York-Pantheon, 1984, σ. 51-75.
- Hearth, J., *Torture in English Law*, London:Greenwood, 1981.
- Holst-Warhaft G., *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, Routledge, London and New York, 1995.
- La Fontaine J., *Initiation, Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1985.
- Lewis C.S., *Το πρόβλημα του πόνου*, εκδόσεις Λέκτωρ, Αθήνα 2004.
- Perkins Judith, *The Suffering Self*, Routledge, London and New York, 1995.
- Peters E., *Introduction to H. C. Lea Torture*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1973.
- Seremetakis N., *Η τελευταία λέξη*, Αθήνα 1999.
- Starobinski J., «A Short History of Body Consciousness», *Humanities in Review* I, 1982.
- Synnott A., *The Body Social, Symbolism, Self and Society*, Routledge, London and New York, 1993.
- Richards A., *A girl's initiation ceremony among the Bemba of Zambia*, Routledge, London and New York, 1982.
- Riches D. (επιμ.), *The Anthropology of Violence*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.