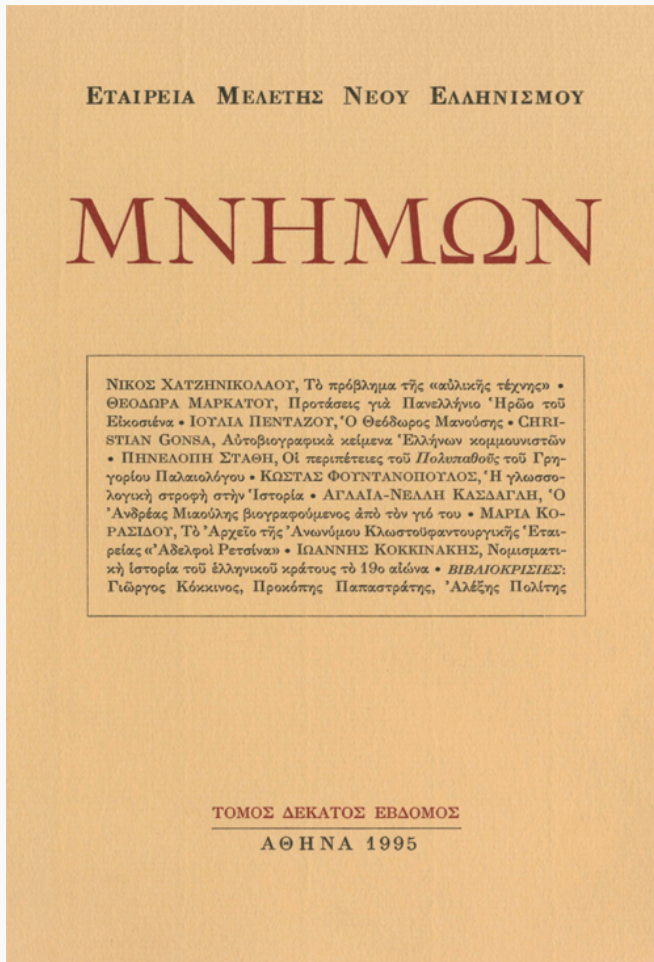


Μνήμων

Τόμ. 16 (1994)



Η ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ «ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ»

ΡΙΚΑ ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ

doi: [10.12681/mnimon.560](https://doi.org/10.12681/mnimon.560)

Βιβλιογραφική αναφορά:

ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ Ρ. (1994). Η ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ «ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ». *Μνήμων*, 16, 71–94. <https://doi.org/10.12681/mnimon.560>

ΡΙΚΑ ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ

Η ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ «ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ»

Η *Histoire de Saint Louis*¹ είναι γνωστό κείμενο. Ο συγγραφέας του, Jean de Joinville, γεννιέται το 1224, είναι ιππότης και διοικητής της Καμπανίας. Σημαντική προσωπικότητα στη στρατιά της Ζ' Σταυροφορίας από το 1248 έως το 1254, χρονιά κατά την οποία επιστρέφει στη Γαλλία, διατηρεί σχέσεις εμπιστοσύνης με τον βασιλιά Λουδοβίκο Θ'. Το 1282, όταν ετοιμάζεται ο φάκελος για την αγιοποίηση του Λουδοβίκου, ζητούν τη μαρτυρία του. Το 1288 παρίσταται στη μετακομιδή του αγίου σώματος. Τη χρονιά εκείνη αρχίζει, μάλλον, και τη συγγραφή του βιβλίου του, που ολοκληρώνεται το 1317.

Ο Joinville είναι ογδόντα χρονών όταν η Ιωάννα της Ναβάρρας, σύζυγος του Φιλίππου του Ωραίου, του ζητά ένα βιβλίο «για τα άγια λόγια και τις καλές πράξεις του Αγίου Λουδοβίκου». Είναι ένας γέρος αγιογράφος που, καθώς γράφει ή υπαγορεύει, αντλεί το υλικό που δικαιώνει την αγιοποίηση του Λουδοβίκου από την προσωπική του σχέση με τον βασιλιά και από τις αναμνήσεις του από τη Σταυροφορία.

Το ερώτημα που με απασχολεί είναι το ακόλουθο: πώς εγγράφεται στην αφήγηση του Joinville η αναφορά, ή η συνάντηση, με ομάδες διαφορετικής πολιτισμικής προέλευσης — πώς με άλλα λόγια εγγράφεται στο κείμενο ο «άλλος», ο μη χριστιανός, και πώς η «αποτύπωση» αυτή συνδιαλέγεται με τα πολιτισμικά συμφραζόμενα του 13ου αιώνα. Να σημειώσουμε ότι ο όρος «χριστιανισμός», christianitas, δηλώνει τη χριστιανική πίστη, το σύνολο των πιστών, τον χώρο που τους ανήκει, και εκφράζει επίσης την ανάγκη της ενότητας και την επιθυμία του πολέμου και της επέκτασης που αντιπροσωπεύει η σταυροφορία².

Το κείμενο αυτό ανακοινώθηκε στην Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού στις 14 Δεκεμβρίου 1993 και αποτελεί μέρος μιας ευρύτερης μελέτης με θέμα την αφηγηματική κατασκευή της ετερότητας στα μεσαιωνικά χρονικά.

1. Χρησιμοποίησα την έκδοση του κειμένου που περιλαμβάνεται στην Bibliothèque de la Pléiade: Joinville, «Histoire de Saint Louis», στο *Historiens et chroniqueurs du Moyen Age*, εκδ. A. Pauphilet, επιμ. E. Pognon, Παρίσι 1952, σ. 201-366.

2. Βλ. σχετικά P. Rousset, «La notion de chrétienté aux XIe et XIIe siècles»,

Μπορούμε να πούμε ότι ο λόγος του Joinville παρουσιάζει μικτό αφηγηματικό χαρακτήρα: είναι βιογραφική ιστορία και μάλιστα αγιογραφία, χρονικό δηλαδή ιστοριογραφία, δικαστική μαρτυρία, και αυτοβιογραφία. Οι βίο αγίων αφενός και τα χρονικά των σταυροφοριών, αφετέρου, είναι τα διακείμενα της *Ιστορίας του Αγίου Λουδοβίκου*. Ωστόσο, δεν θα με απασχολήσουν καταρχήν, ούτε η διακειμενικότητα από αυτήν τη σκοπιά, ούτε η «γενεαλογική» προσέγγιση, που, παραπέμποντας ίσως στην Αρχαιότητα, θα επιζητούσε να αποκαταστήσει την παράδοση της ρητορικής της ετερότητας³ ή της «ανακάλυψης» διακριτικών χαρακτηριστικών σε διαφορετικές ομάδες λαών⁴.

Επιλέγω να κάνω λόγο για τρεις «άλλους» που αναφέρονται στο κείμενο: εκείνους τους οποίους ο Ζουανβίλ κάποτε ενδεχομένως συνάντησε, τους Εβραίους στη Γαλλία, εκείνους τους οποίους συναντά κατά τη διάρκεια της εκστρατείας, τους Βεδουίνους, και εκείνους, τέλος, τους οποίους φαντάζεται χωρίς ποτέ να έχει συναντήσει στο παρελθόν ή στο παρόν, τους Μογγόλους.

I. Το επεισόδιο με τους Εβραίους στο Cluny

Στο κεφ. 10 της *Ιστορίας*, ο βασιλιάς αφηγείται το επεισόδιο μιας συζήτησης (desputaison) μεταξύ κληρικών και Εβραίων στο μοναστήρι του Κλυνύ. Ένας ιππότης που βρίσκεται στο μοναστήρι ζητά από τον αββά την άδεια να έχει τον πρώτο λόγο και του το επιτρέπουν. Φέρνουν μπροστά του τον πιο σπουδαίο κληρικό και τον πιο μεγάλο Εβραίο δάσκαλο. Ο ιππότης ρωτά τον Εβραίο αν πιστεύει ότι η Παναγία ήταν Παρθένος και μητέρα του Θεού. Ο Εβραίος απαντά πως όχι, ο ιππότης οργίζεται, τον χτυπά με το μπαστούνι του και τον ρίχνει κάτω. Οι Εβραίοι τρέπονται σε φυγή μαζί με τον τραυματισμένο τους δάσκαλο. Ο αββάς λέγει στον ιππότη ότι διέπραξε μεγάλη τρέλα. Ο ιππότης αποκρίνεται ότι η ίδια συγκέντρωση για τη συζήτηση ήταν τρέλα (il [l'abbé] avoit il fait greingnour d'assembler tel desputaison), διότι πριν ακόμη αυτή τελειώσει, πολλοί καλοί χριστιανοί έφυγαν («άπιστοι»), αφού δεν κατάλαβαν τους Εβραίους (s'en fuissent parti tuit mescreant, par ce que il n'eussent mie bien entendu les Juis). Ο Λουδοβίκος συνάγει το διδάγμα: Κανείς, αν δεν είναι πολύ καλός κληρικός, δεν θα πρέπει να συζητά μαζί τους· ο κοσμικός όταν ακούει να συκοφαντούν τον χριστιανικό νόμο, θα

Le Moyen Age 69 (1963), σ. 191-203 και P. Zumthor, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Age*, Παρίσι 1993, σ. 148-149.

3. Βλ. F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, β' έκδ., Παρίσι 1991.

4. Βλ. λ.χ. P. Meyvaert, «Rainaldus est malus scriptor francigenus: Voicing National Antipathy in The Middle Ages», *Speculum* 66 (1991), σ. 743-763.

πρέπει να τον υπερασπίζεται μονάχα με το σπαθί, μπήγοντάς το όσο πιο βαθιά γίνεται (de quoy il doit donner parmi le ventre dedens, tant comme elle y puet entrer).

Πριν εξετάσω τη θέση του επεισοδίου μέσα στο κείμενο, θα σταθώ στην παράδοση των συζητήσεων μεταξύ χριστιανών και Εβραίων κατά τον Μεσαίωνα, που δηλώνει, μεταξύ άλλων, και την επιθυμία κατανόησης των ιερών κειμένων, και την αποδοχή κοινών μεθόδων πειθούς. Σύμφωνα, λοιπόν, με μαρτυρίες για ανάλογες συζητήσεις τόσο σε εβραϊκές όσο και σε λατινικές πηγές, φαίνεται ότι από τον 12ο έως τον 14ο αιώνα η πρακτική της *disputatio* δεν είναι απλώς φιλολογικός τόπος στο λογοτεχνικό πεδίο, αλλά και καθημερινή συνήθεια με αυθόρμητο χαρακτήρα και λιγότερο επεξεργασμένα θεολογικά επιχειρήματα, στην οποία μετέχουν όλοι, εκτός από τους ευγενείς που μάλλον αδιαφορούν⁵. Από τα μέσα του 13ου αιώνα η Εκκλησία θεωρεί τις συζητήσεις αυτές επικίνδυνες. Η καχυποψία αυτή διαφαίνεται πάντως ήδη από νόμο του 452 που ενσωματώθηκε στον Ιουστινιάνειο κώδικα. Ακολουθούν συνοδικές αποφάσεις με το ίδιο περιεχόμενο: το 1213 η Σύνοδος του Παρισιού απαγορεύει στους «κοσμικούς» να συζητούν με τους Εβραίους γύρω από θέματα που αφορούν στη χριστιανική πίστη, το 1227 η Σύνοδος της Trèves απαγορεύει τις συζητήσεις των Εβραίων με «αμαθείς ιερείς» μπροστά σε κοσμικούς και το 1293 με τη βούλα του Γρηγορίου Θ' απαγορεύονται οι συζητήσεις μεταξύ Εβραίων και χριστιανών γύρω από τη θρησκεία ή τις τελετουργίες. Μολτατά, οι κανονολόγοι αντιμετωπίζουν το ζήτημα μετριοπαθέστερα. Ο Θωμάς Ακινάτης καταδικάζει ως αμαρτωλό τον χριστιανό που συζητά για να δοκιμάσει τα επιχειρήματά του, αλλά εγκρίνει την προσπάθεια να διορθωθούν τα λάθη των συνομιλητών, επισημαίνει ότι υπάρχει κίνδυνος μόνο για τους *illiterati* και συνιστά, τέλος, να αποφεύγεται η συζήτηση αν δεν υπάρχει πρόκληση. Τα γεγονότα του 1240 στο Παρίσι είναι σημείο καμπής στην ιστορία των δημόσιων συζητήσεων μεταξύ Εβραίων και χριστιανών. Με αφορμή την έρευνα για το Ταλμούντ, που κατηγορείται ως ανήθικο και προσβλητικό για τους χριστιανούς, οργανώνεται δημόσια συζήτηση η οποία μετατρέπεται σε παρωδία δίκης που λήγει με την επίσημη καταδίκη από την Εκκλησία και την καύση των ιερών βιβλίων των Εβραίων, στις 6 Ιουνίου του 1242⁶. Στη σχετική βιβλιογραφία το επεισόδιο αυτό θεωρήθηκε μετάβαση από την ελεύθερη και ιδιωτική συζήτηση στην αναγκαστική και δημόσια⁷. Να επιστρέ-

5. Βλ. G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Παρίσι 1991, σ. 341 κ.ε.

6. Βλ. L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, τ. 1, L'Age de la foi, Παρίσι 1983, σ. 264-5.

7. G. Dahan, *Les intellectuels...*, ό.π., σ. 359.

ψουμε όμως στο επεισόδιο του Κλυνύ: δεν υπάρχει κάτι που να μας επιτρέπει τη χρονολόγηση του συμβάντος, αν αυτό είναι «πραγματικό», σε σχέση με τα γεγονότα του 1240. Θα επιχειρήσω να διατυπώσω κάποιους ερμηνευτικούς άξονες για την κατανόηση του επεισοδίου και τη θέση του στο κείμενο.

Πώς εντάσσεται το επεισόδιο της *disputatio* στο χρονικό; Η αφήγηση αυτή περιλαμβάνεται στο πρώτο μέρος του χρονικού, όπου ο Ζουανβίλ πραγματεύεται τη στάση του άγιου βασιλιά που καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του ήταν σύμφωνη με τις επιταγές του Θεού και προς όφελος του βασιλείου του. Η αναφορά στη *disputatio* με τους Εβραίους και στη γνώμη του Λουδοβίκου παρεμβάλλεται ανάμεσα σε ένα επεισόδιο μεταξύ του επισκόπου του Παρισιού και ενός θεολόγου και την αναφορά στις καθημερινές συνήθειες του άγιου βασιλιά. Υπογραμμίζω ότι η παρέκβαση γίνεται με λόγια που αποδίδονται στον βασιλιά, ο οποίος εμφανίζεται να αφηγείται το περιστατικό σε πρώτο πρόσωπο στον ίδιο τον Ζουανβίλ, κάτι το οποίο αυξάνει το κύρος των λόγων αλλά και επιβεβαιώνει, για τους αποδέκτες της αφήγησης, την αυθεντικότητα του επεισοδίου. Στο άρθρο του για τον λόγο του Αγίου Λουδοβίκου, ο Jacques Le Goff⁸ υποστηρίζει ότι μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι ο Ζουανβίλ «ρουφούσε» τα λόγια του βασιλιά σε σημείο που να βρίσκουμε στο χρονικό τα ίδια του τα λόγια. Ο Λουδοβίκος είναι επιπλέον ο πρώτος βασιλιάς στην ιστορία της Γαλλίας που μιλά στ' αλήθεια και ο πρώτος του οποίου τα λόγια μεταφέρονται σε κοινή γλώσσα, στα γαλλικά. Όσον αφορά στο περιεχόμενο των λόγων του, είναι ηθικοί και διδακτικοί, όπως αρμόζει στον αιώνα που κυριαρχεί το κήρυγμα διανθισμένο με διδακτικά ανέκδοτα, «*exemplum*»⁹. Θα μπορούσαμε λοιπόν, νομίζω, να θεωρήσουμε το επεισόδιο του Κλυνύ ως ένα *exemplum*, στοιχείο του προφορικού λόγου που εισδύει στον γραπτό· στο θέμα αυτό θα επανέλθουμε όμως παρακάτω.

Είναι γνωστό ότι η ίδια η Σταυροφορία στρέφει τα χριστιανικά βλέμματα προς τους Εβραίους. Για τους ιστορικούς του αντισημιτισμού οι σταυροφορίες, όπως προκύπτει από τα χρονικά που γράφηκαν και τις πράξεις που επιτελέστηκαν, συνιστούν σημείο καμπής. Νομίζω, ωστόσο, ότι είναι σκόπιμο να αντιμετωπίσουμε το επεισόδιο λιγότερο ως «τόπο» στην προοπτική του χρονικού και περισσότερο ως στοιχείο της ιδιαίτερης αγιογραφίας που επιχειρεί ο Ζουαν-

8. J. Le Goff, «Saint Louis et la parole royale», *Le Nombre du Temps: Mélanges Paul Zumthor*, Παρίσι 1988, σ. 127-136. Εξάλλου σύμφωνα με την ινδο-ευρωπαϊκή παράδοση που κληρονόμησε ο μεσαιωνικός χριστιανός βασιλιάς, η άσκηση της βασιλικής λειτουργίας χαρακτηρίζεται και από το καθήκον της εκφοράς λόγου (βλ. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, τ. 2, pouvoir, droit, religion, Παρίσι 1969, σ. 35-42).

9. Βλ. σχετικά C. Brémont, J. Le Goff, J. C. Schmitt, *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols 1982.

βίλ. Ο Λουδοβίκος διακρίθηκε για την αντι-εβραϊκή πολιτική του. Γιατί λοιπόν ο Ζουανβίλ δεν αναφέρεται σε κάποια από τις προσπάθειες του βασιλιά να «μεταρρυθμίσει το βασίλειο» οι οποίες στρέφονται και εναντίον των Εβραίων; (Πριν από την αναχώρηση για τους Άγιους Τόπους (1257-8) ο Λουδοβίκος είχε διατάξει την κατάσχεση της περιουσίας των Εβραίων και την εκδίωξή τους από το βασίλειο¹⁰). Ο Ζουανβίλ προτιμά ένα «έλασσον» συμβάν, το οποίο αναδεικνύει μια αποκλειστικά «ηθική» διάσταση της ετερότητας και την άκαμπτη στάση του βασιλιά. Πρώτη λοιπόν παρατήρηση: ως αφηγηματικός τρόπος, ο μύθος της ετερότητας κατασκευάζεται με αποσπασματικά στοιχεία του πραγματικού κόσμου, τα οποία οι αποδέκτες καλούνται να προσλάβουν υπό το πρίσμα του αφηγητή.

Στη συνέχεια προτείνω να αναγνώσουμε το επεισόδιο λαμβάνοντας υπόψη την προφορικότητα την εποχή εκείνη, ως καθοριστικό τρόπο επικοινωνίας που διαπερνά τον γραπτό λόγο και διαπερνάται από αυτόν¹¹. Θα υπενθυμίσω ότι κατά τον 11ο και 12ο αιώνα, παρακμάζουν μορφές της προφορικής κουλτούρας, όπως η εκκλησιαστική λειτουργία, προς όφελος της θεολογικής παιδείας. Ο βασιλιάς-ιερέας, ο οποίος είναι συνδεδεμένος με την προφορική, λειτουργική κουλτούρα των χειρονομιών, παραχωρεί τη θέση του στον βασιλιά-νόμο που συνδέεται με τους τομείς της εγγραμματοσύνης, της διοίκησης και των θεσμών¹². Ο P. Zumthor θεωρεί τον 13ο αιώνα εποχή που «θριαμβεύει ο αποδεικτικός λόγος σε σχέση με τον υμνητικό»¹³. Ωστόσο, ο 13ος αιώνας είναι επίσης και ο αιώνας του προφορικού λόγου με την αναγέννηση του κηρύγματος, την εξομολόγηση, ενώ και στα πανεπιστήμια τα γραπτά κείμενα «ανακυκλώνονται» στον προφορικό λόγο, είτε με τη *disputatio* του σχολαστικισμού είτε με άλλες προφορικές, δημόσιες τελέσεις.

Στο πλαίσιο αυτών των αργών αλλά συγχρονιστικών αλλαγών εγκαθιδρύονται λοιπόν και νέοι τύποι επικοινωνίας. Όπως επισημαίνει ο Brian Stock,

10. Για τα διατάγματα των ετών 1230, 1234, 1237, 1246 βλ. R. Chasan, *Church, State and Jew in the Middle Ages*, Νέκ Υόρκη 1980, σ. 283-287 και J. Richard, *Saint Louis*, Παρίσι 1983, σ. 277-291.

11. Βλ. γενικά W. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1982. Ο Μεσαίωνας είναι «αγκιστρωμένος στην προφορικότητα», οι αλληλεπιδράσεις με την εγγραμματοσύνη είναι έντονες (ανάγνωση με δυνατή φωνή, σε κοινό), βλ. F. H. Bäuml, «Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy», *Speculum* 55:2 (1985), σ. 237-265. Οι κοινωνικοί θεσμοί φανερώνουν τις αλληλεπιδράσεις αλλά και τους ανταγωνισμούς ανάμεσα στον γραπτό και τον προφορικό κόσμο με επιπτώσεις στην πολιτική, βλ. σχετικά M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record, England 1066-1307*, β' εκδ., Λονδίνο 1993.

12. B. Stock, *The implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the XIth and XIIth centuries*, Princeton 1983.

13. P. Zumthor, *Essai de poétique Médiévale*, Παρίσι 1972 σ. 405-428.

ο προφορικός λόγος λειτουργεί πλέον μέσα σε ένα σύμπαν επικοινωνίας που κυριαρχείται από κείμενα, τα οποία αναδεικνύονται σε σύστημα αναφοράς των καθημερινών δραστηριοτήτων και δίνουν μορφή σε ευρύτερους τρόπους ερμηνείας. Από τον γραπτό λόγο, από την κυριαρχία του, απορρέουν νέοι κώδικες που αναδομούν τα ισχύοντα πρότυπα συμπεριφοράς: το προϊόν της σκέψης απομονώνεται από τη διαδικασία και τον φορέα της σκέψης και οι προφορικές συναλλαγές δεν έχουν πιά και τόσο νόμιμο status¹⁴.

Οι προφορικές συναλλαγές δεν αποκτούν απλώς νέες μορφές και νόημα, αλλά υπόκεινται και σε εξωτερικούς περιορισμούς. Είναι η εποχή μιας «πολιτικής του προφορικού λόγου», όπως επισημαίνει ο Le Goff, αν λάβει κανείς υπόψη την αυστηρή κατασταλτική νομοθεσία για τη βλασφημία από τον ίδιο τον Λουδοβίκο¹⁵.

Είναι, τέλος, ο αιώνας των «αμαρτημάτων της γλώσσας», όταν διαφαίνεται επιτακτική η ανάγκη να ταξινομηθούν και να καταπολεμηθούν όχι μόνον η βλασφημία αλλά και η πολυλογία (multiloquium), τα λάθη της σιωπής (taciturnitas), η λογομαχία (contentio) κτλ.¹⁶ Για τους θεολόγους, η contentio μπορεί να είναι αμυντική στάση εκείνου που αρνείται να αλλάξει γνώμη, πιο συχνά όμως είναι επιθετική στάση που παίρνει πολλές μορφές, είναι άχρηστη και επιβλαβής, και εφόσον δεν αναζητά την αλήθεια αλλά επιδιώκει απλώς να επικρατήσει, ενέχει επιπλέον και τον κίνδυνο της βλασφημίας. Προέρχεται από θανάσιμα αμαρτήματα όπως ο φθόνος και η υπεροψία, προσβάλλει την ενότητα και την ομόνοια της κοινότητας. Τον 12ο και 13ο αιώνα η λογομαχία θεωρείται απ' όλους αμαρτία διαδεδομένη και ανησυχητική. Το πρόβλημα είναι να καθορισθεί εάν η contentio συμπεριλαμβάνει κάθε μορφή λεκτικού ανταγωνισμού και άρα και τη disputatio ή αν απλώς καταγγέλλονται κάποιες βλαβερές όψεις μιας κατά τα άλλα νόμιμης ή και ενάρετης πρακτικής. Ο Θωμάς ο Ακινάτης τονίζει τη σημασία της πρόθεσης, το ίδιο και ο Raoul Ardent που δέχεται τη συζήτηση πάνω σε θεολογικά ζητήματα ή ακόμη και με αιρετικούς αν τηρούνται κάποιες προϋποθέσεις και προφυλάξεις¹⁷. Προς αυτήν τη λύση τείνει ενδεχομένως και η στάση του Λουδοβίκου όταν επιτρέπει τη συζήτηση μονάχα στους ικανούς κληρικούς. Η στάση του δεν αποδεσμεύεται από τα πολιτισμικά συμφραζόμενα και δεν είναι άμοιρη

14. B. Stock, *The implications...*, ό.π.

15. Μετά την επιστροφή του από τους Άγιους Τόπους, ο Λουδοβίκος καταστέλλει την «αμαρτία της γλώσσας». Ο ίδιος αποφεύγει τους όρκους και τις βλασφημίες, όλα τα λόγια που αναφέρονται στον Διάβολο («Histoire de Saint Louis», ό.π., § 22, 687, 685).

16. Βλ. C. Casagrande, S. Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Παρίσι 1991.

17. Ό.π., σ. 213-221.

συνεπειών ή τουλάχιστον προθέσεων. Καθώς επιβάλλονται τα γραπτά, τα πρότυπα συμπεριφοράς αλλάζουν όπως επίσης και οι τρόποι με τους οποίους σφυρηλατούνται η ατομική και η συλλογική ταυτότητα. Η ατομική εμπειρία διατηρεί κάποια σημασία, αλλά ο ρόλος της περιορίζεται¹⁸. Η υποχώρηση, διά της βίας εδώ, της *disputatio* υποβαθμίζει την ατομική εμπειρία προς όφελος μιας συλλογικής ταυτότητας/ετερότητας που κατασκευάζεται πλέον κυρίως μέσα από τα κανάλια της εγγραμματοσύνης. Μπορούμε όμως να κάνουμε ακόμη κάποιες υποθέσεις όσον αφορά στις συνδηλώσεις ή τις επιπτώσεις της στάσης του βασιλιά. Από τη μια πλευρά επικυρώνεται ο κοινωνικός καταμερισμός σε *ordines* και τους ρόλους που τους αντιστοιχούν. Η βία, για χάρη της πίστης, επιτρέπεται, επιβραβεύεται μάλιστα, αρκεί να περιορίζεται στους κοσμικούς. Έτσι άλλωστε προστατεύεται διπλά η θέση των κληρικών: εξαιρούνται της βίας και δεν θέτουν σε κίνδυνο την αυθεντία της γνώσης που διακινούν. Εννοείται ότι ο βασιλιάς, ο οποίος εκφέρει την απόφαση, αναθέτει ρόλους, τίθεται υπεράνω όλων. Η απαγόρευση της *disputatio* για τους κοσμικούς συνιστά λογοκρισία, όρο τον οποίο έχουμε όμως ταυτίσει με τον εγγράμματο πολιτισμό.

Τέλος, αν η λογομαχία συνιστά επικίνδυνο ή και τυχερό παιχνίδι —ξέρουμε ότι σε κάποιους πολιτισμούς οι λογομαχίες αντιστοιχούν σε αγωνιστικά έθιμα, σε «αγώνες γνώσης»¹⁹—, τότε η απαγόρευσή της μπορεί να ερμηνευτεί και ως καταστολή μιας έκφρασης της λαϊκής προφορικής κουλτούρας που οφείλει να υποταχθεί στη λόγια εγγραμματοσύνη, ή να περιορισθεί στους κύκλους των λογίων. Ο ίδιος ο βασιλιάς οργάνωσε μια *dispute* ανάμεσα στον Joinville και τον Robert de Sorbon, σύμφωνα με το πρότυπο της πανεπιστημιακής άσκησης, και ο ίδιος, σαν «δάσκαλος», εξήγγειλε το συμπέρασμα²⁰.

Η απαγόρευση της *disputatio* είναι και απαγόρευση ενός τρόπου επικοινωνίας μεταξύ Εβραίων και χριστιανών. Συνιστά αποκλεισμό στη σφαίρα της προφορικής συναλλαγής που μπορεί να ιδωθεί παράλληλα με τον αποκλεισμό στον χώρο (το 1050, η σύνοδος του Ονιέδο απαγόρευσε στους χριστιανούς να κατοικούν τα ίδια σπίτια με τους Εβραίους για να αποφευχθούν για τους πιστούς οι κίνδυνοι αποστασίας) και στο πλαίσιο μιας διαδικασίας «ταξινόμησης» και καταστολής που αρχίζει στη χριστιανική Δύση από τον 11ο αιώνα²¹.

18. B. Stock, *The implications...*, ό.π., σ. 18.

19. Βλ. J. Huizinga, *Ο άνθρωπος και το παιχνίδι: homo ludens*, Αθήνα 1989, σ. 161-178.

20. «Histoire de Saint Louis», ό.π., § 32.

21. Βλ. R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting society*, Οξφόρδη 1987.

Ο αποκλεισμός εγκαθιδρύει σύνορα που προστατεύουν από την «πνευματική μόλυνση», προστατεύουν αυτούς που νομίζουν ότι απειλούνται²² ή εκείνους που πράγματι απειλούνται. Ο φόβος της μιαιρότητας είναι φόβος που νιώθουν οι προνομιούχοι για εκείνους σε βάρος των οποίων απολαμβάνουν αυτό το προνόμιο²³, αλλά ο αποκλεισμός της προφορικής επικοινωνίας είναι και ομολογία της εγγύτητας. Η συνηθισμένη παραδοχή ότι ο «μεσαιωνικός άνθρωπος φοβόταν και απέφευγε κάθε παρέκκλιση από την καθολική πίστη» δεν τεκμηριώνεται: αντίθετα, οι κήρυκες των αιρέσεων εξαφανίστηκαν με κάθε μέσο, ακριβώς επειδή πίστευαν ότι μπορούσαν να υπονομεύσουν την πίστη των κοινών ανθρώπων και μαζί της την κοινωνική τάξη²⁴. Ίσως, με άλλα λόγια, το επεισόδιο του Κλυνύ να πρέπει να ερμηνευθεί όχι μόνον ως ένα σκαλί στη διαβάθμιση αντισημιτικών μέτρων αλλά και ως απόρριψη των τρόπων επικοινωνίας που χαρακτηρίζουν έναν προφορικό πολιτισμό από μια κοινωνία που έχει αρχίσει να κυριαρχείται από κείμενα τα οποία γίνονται αντιληπτά ως ασπίδα που προστατεύει από τους «άλλους». Τέτοια όμως γραπτά κείμενα («παγιδεύουν») την ετερότητα, ομολογώντας την εγγύτητα. Επειδή ο αποκλεισμός στο επίπεδο του κειμένου επιτυγχάνεται με λόγια που αποδίδονται στον βασιλιά, είναι καταλυτικός. Επειδή αναφέρεται στη γλώσσα και στην ομιλία, είναι ριζικός. Η επιθυμία να καταργηθεί η ετερότητα είναι απόλυτη: Στη λειτουργία της, ως έκφραση, γράφει ο Em. Levinas, η γλώσσα διατηρεί ακριβώς τον άλλο στον οποίο απευθύνεται, είτε τον προστάζει είτε τον επικαλείται, και η ομιλία είναι εμπειρία κάποιου απολύτως ξένου, «γνώση» και «εμπειρία»²⁵. Η γραπτή αφήγηση της *Ιστορίας* που θέλει να στερήσει αυτή τη «γνώση» και «εμπειρία», που επιτελείται με την προφορική συναλλαγή, ενισχύει ή δικαιώνει, ομολογεί, εν τέλει, τον φόβο ενός κόσμου κλεισμένου στον εαυτό του.

II. Η συνάντηση με τους Βεδουίνους

Η αναπαράσταση της εικόνας των Βεδουίνων από τον Ζουανβίλ υπακούει σε στερεοτυπικές δομές. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι στην περιγραφή των Βε-

22. Ο Εβραϊός δεν πρέπει να αγγίζει ψωμί, κρέας, φρούτα, πρέπει να απέχει από τα λουτρά ορισμένες μέρες, βλ. M. Kriegel, «Un trait de psychologie sociale dans les pays méditerranéens du bas Moyen Age: le juif comme intouchable», *Annales E.S.C.* 31 (1976), σ. 326-330. Για την κατηγορία του δηλητηριού στα πηγάδια βλ. μεταξύ άλλων J. Delumeau, *La peur en Occident, XIVe-XVIIe siècles*, Παρίσι 1978, σ. 171 κ.ε.

23. Βλ. M. Douglas, *Purity and Danger*, Λονδίνο 1966.

24. R. I. Moore, *The Formation...*, ό.π., σ. 114.

25. Βλ. E. Lévinas, *Ολότητα και Άπειρο*, Αθήνα 1989, ιδιαίτερα σ. 81-93 και 114-117.

δούνων από τον Ζουανβίλ υπάρχει ένα «παιχνίδι» στερεότυπων ιδιοτήτων. Ορισμένες από αυτές που θεωρούνται κτήμα των καλών και αληθινών χριστιανών και συστατικό της ταυτότητάς τους, απουσιάζουν από τους Βεδουίνους και η απουσία αυτή υπογραμμίζεται αρνητικά. Η παρουσία κάποιων άλλων ιδιοτήτων στους Βεδουίνους που γίνονται αντιληπτές με αρνητικούς όρους και κυρίως με αρνητικές υποδηλώσεις αποτελεί αντίστιξη των ιδιοτήτων του χριστιανού. Οι ιδιότητες των Βεδουίνων παρουσιάζονται ως «φυσικές» και ως τέτοιες αναδεικνύονται σε στερεότυπα και διατυπώνονται με μεταφορές και μετωνυμίες.

«Ο κλειστός κόσμος της γλώσσας, ένα σύστημα αναφορών που δημιουργεί την ψευδαίσθηση του ολοκληρωμένου και της ολότητας, ενέχει την ανάγκη εκφοράς στερεοτύπων. Διότι τα στερεότυπα, όπως και οι κοινοί τόποι, φέρνουν μαζί τους ολόκληρα βασίλεια από συνδηλώσεις, οι οποίες σχηματίζουν ένα υπο-κείμενο μέσα στον κόσμο της μυθιστορίας»²⁶. Η διαχείριση των παραστάσεων της ετερότητας διά μέσου στερεοτύπων είναι μια προσπάθεια να προσφερθεί μια εικόνα ελέγχου, που στηρίζεται στην υπογράμμιση της διαφοράς και παρέχει ασφάλεια. Στο κείμενο, η ένταση ανάμεσα στην επιθυμία ελέγχου και τον φόβο της απώλειάς του δίνει μορφή στον «άλλο»²⁷.

Πάντως, τα στερεότυπα είναι εγγενώς μεταβλητά και όχι άκαμπτα²⁸ και χαρακτηρίζονται πιο συγκεκριμένα από την ιστορικότητά τους: οι ιδιότητες που αποδίδονται στον «άλλο» μπορούν να στηρίζονται σε εμπειρίες, όπως αυτές φιλτράρονται μέσα από τα διαθέσιμα την εποχή εκείνη νοητικά εργαλεία, αλλά και σε μύθους. Η αφήγηση πλέκεται ανάμεσα στην εμπειρία και τον μύθο. Η τάξη αυτών των στερεοτύπων ιδιοτήτων παράγει τη ρητορική της ετερότητας.

Στην προσπάθεια να κατονομασθεί και να ταξινομηθεί ο «άλλος» χρησιμοποιούνται μεταφορές, διότι το σύστημα της αντίληψης ορίζεται, δομείται και λειτουργεί μεταφορικά: η εμπειρία γίνεται εν μέρει κατανοητή με τους όρους μιας άλλου είδους εμπειρίας²⁹. Η συμβολική λοιπόν διασύνδεση ανάμεσα στο αντικείμενο του λόγου και την αισθητήρια εικόνα επιτυγχάνεται με μεταφορές και μετωνυμίες ή, για να το πούμε διαφορετικά, το κείμενο λειτουργεί συνολικά ως μετάφραση και εμείς καλούμαστε τότε να αναδείξουμε τους ιδιαίτερους τρόπους με τους οποίους αυτό επιτυγχάνεται³⁰. Τα διαφορούμενα και οι

26. S. L. Gilman, *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Ιθάκη, Νέχ Υόρκη και Λονδίνο, 1985, σ. 26-2.

27. *Ό.π.*

28. *Ό.π.*

29. G. Lakkof, M. Johnson, *Metaphors we Live by*, Σικάγο 1980, σ. 154.

30. F. Hartog, *Le Miroir...*, ό.π., σ. 28.

αμφισημίες που προκύπτουν εξασφαλίζουν λανθάνουσες αμφιβολίες αναγκαίες στη ρητορική της ετερότητας³¹.

Η περιγραφή των Βεδουίνων αρχίζει με μια αναφορά σε μάχη και συγκειριμένα στη λεηλασία του στρατοπέδου των ηττημένων Σαρακηνών από τους Βεδουίνους υποτελείς τους· οι Βεδουίνοι, νομάδες χωρίς σταθερή κατοικία, δεν έχουν και σταθερούς συμμάχους³². Η δειλία —και η συνακλόουθη προδοσία— εμφανίζεται ως χαρακτηριστικό της κουλτούρας τους, σύμφυτη με τα έθιμα και τις συνήθειές τους («selon ce que leur coustume est tele et leur usaiges, que il courent tousjours sus aus plus febles»), «είναι τέτοιο το έθιμο και οι συνήθειές τους που επιτίθενται πάντα κατά των πλέον αδυνάτων»). Η παραπάνω διατύπωση αποκτά σημασία εφόσον υπαινίσσεται τη διαφορά τους ως προς την ανδρεία, την παραδοσιακή αρετή του miles christi. Η αντίστιξη θα επανέλθει και στη συνέχεια αλλά για την ώρα είναι αρκετή για να εισαγάγει τον αναγνώστη στον κόσμο των Βεδουίνων με τη φιλόδοξη δήλωση του συγγραφέα ότι θα πει «τι άνθρωποι είναι» («vous dirai-je quels gens sont li Beduyn»).

ι. Αρχικά περιγράφεται η θρησκεία των Βεδουίνων. Ο Ζουανβίλ σημειώνει ότι οι Βεδουίνοι δεν πιστεύουν στον Μωάμεθ αλλά στον Άλι³³ και στον θρυλικό Γέρο του Βουνού (Vieux de la Montagne)³⁴, τον ηγέτη της σέκτας των Ασασσίνων³⁵. Η ετυμολογία του ονόματος των Assassins (Ασασσίνοι) παρουσιάζει ενδιαφέρον: προέρχεται από την αραβική λέξη hash/shiyya, δηλαδή «αυτοί που καπνίζουν χασίς», το όνομα τους αποδίδεται κοροϊδευτικά

31. Cf. E. Leach, *Πολιτισμός και Επικοινωνία. Η λογική της διαπλοκής των συμβόλων*, Αθήνα 1993, σ. 40.

32. Βλ. F. Hartog, *Le Miroir...*, ό.π., σ. 218.

33. Τον εξάδελφο και γαμπρό του Προφήτη του οποίου η εκλογή ως χαλίφη το 656 αμφισβητήθηκε και προκάλεσε τη διαίρεση ανάμεσα σε σουνίτες και σιίτες.

34. Τον Rashīd al-Dīn Sinān, ηγέτη που στο τέλος του 12ου αιώνα με τη δράση και το γόητρό του οδήγησε τη συριακή σέκτα των Assassins στο απόγειό της και απέκτησε φήμη σκορπίζοντας με τους απεσταλμένους του τον θάνατο τόσο ανάμεσα στους μουσουλμάνους όσο και ανάμεσα στους Φράγκους.

35. Ο ηγέτης στον οποίο αναφέρεται ο Joinville είναι ένας από τους διαδόχους του Γέρου, ο Shaikh al-Jobal. Ο μύθος του Vieux de la Montagne συνδέεται με τον μύθο του επίγειου παραδείσου (βλ. J. Delumeau, *Une Histoire du Paradis. Le jardin des délices*, Παρίσι 1992, σ. 112-3). Ο Vieux de la Montagne έχει κλέψει πανέμορφες κοπέλες που τις κρατά στο Βουνό, στον Παράδεισο. Οι νέοι που τις επιθυμούν φθάνουν εκεί. Αυτός τους κοιμίζει και όταν ξυπνούν τους επιτρέπει να επιστρέψουν στον Παράδεισο υπό τον όρο να σκοτώσουν κάποιον. Έτσι έχει πάντοτε δολοφόνους, Ασασσίνους, στη διάθεσή του. Ο Μάρκο Πόλο μεταφέρει την ίδια ιστορία του ηγέτη των Ασασσίνων, μυθιστορηματοποιώντας το επεισόδιο μιας σέκτας που ηττήθηκε από τον Χαν το 1256 και περιγράφει τον παραδεισένιο Κήπο του Γέρου.

και περιφρονητικά, εξαιτίας της υπερβολικής τους συμπεριφοράς που τους κάνει να αφήνουν τους κινδύνους, σε ένδειξη ευλάβειας, ως εάν βρίσκονταν υπό την επήρεια ναρκωτικού. Ήδη στη Γένεση, κατονομάζω σημαίνει ελέγχω και όπως έδειξε και ο Μ. Φουκώ, στην προκλασική σκέψη το «όνομα» είναι μέρος, κομμάτι αναπόσπαστο από το «πράγμα» και όχι αναπαράστασή του³⁶. Εδώ το όνομα γίνεται μέρος της ουσίας του ξένου, μετατρέπει την αρετή της έντονης θρησκευτικής πίστης σε απαξία.

ii. Το πρώτο σύστημα αναφοράς που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας για να θεμελιώσει τη διαφορά —που είναι και κατωτερότητα—, προσφέρεται από την πίστη. Ο θάνατος γίνεται το μέσο/ο τρόπος αλλά και το μέτρο για να μιλήσει για την πίστη γενικά και για τη μεσαιωνική χριστιανική πίστη ιδιαίτερα· κι αυτό επειδή ο θάνατος είναι θεμελιώδες υπαρξιακό ζήτημα και όταν οι αντιλήψεις γι' αυτόν παραλλάσσουν ενισχύεται η διαφορά, επειδή, επίσης, ο θάνατος του χριστιανού στους Άγιους Τόπους συνιστά κυρίαρχο στοιχείο της ρητορικής της Σταυροφορίας αλλά και επειδή, τέλος, αν θυμηθούμε τον W. Benjamin, από τον θάνατο αντλεί ο αφηγητής την αυθεντία της αφήγησής του³⁷. Οι Βεδουίνοι πιστεύουν στη μετεμψύχωση: η ψυχή εκείνου που πεθαίνει για τον άρχοντά του ή με κάποια καλή πρόθεση, «μεταφέρεται» σε ένα καλύτερο σώμα. Ωστόσο, η προοπτική αυτή δεν μπορεί να οδηγήσει στον «ωραίο θάνατο», αντίστοιχο με εκείνον του χριστιανού ιππότη, κατά το πρότυπο του Ρολάνδου, διότι ο Ζουανβίλ σπεύδει να επισημάνει ότι οι πιο φανατικοί ανάμεσά τους υπομένουν παθητικά τη δολοφονία τους όταν εκτελούν διαταγές του πνευματικού τους ηγέτη. Η αντίστιξη με τον θάνατο του γενναίου σταυροφόρου είναι λανθάνουσα πλην όμως αντιληπτή για τους αποδέκτες του κειμένου. Οι Βεδουίνοι πιστεύουν επιπλέον ότι η ημερομηνία του θανάτου τους είναι προκαθορισμένη, γι' αυτό και δεν φέρουν αμυντικό οπλισμό. Οι ίδιοι ισχυρίζονται ότι δεν φοβούνται τον θάνατο αφού, σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου του Ζουανβίλ, καταριούνται τα παιδιά τους ως εξής: «Ainsi soies tu maudis, comme li Frans qui s'arme pour peeur de mort!» («Έτσι να είσαι καταραμένος, όπως ο Φράγκος που οπλίζεται, φοβούμενος τον θάνατο»). Να σημειώσουμε ότι όταν στο κείμενο οι Βεδουίνοι «μιλάνε», αυτό γίνεται για να μιλήσουν για τους Φράγκους και όχι για τον εαυτό τους και για να δηλώσουν μάλιστα αντίθεση, εχθρότητα απέναντί τους. Ο συγγραφέας πάντως απομακρύνει την πιθανότητα η στάση τους να δηλώνει γενναιότητα, την ερμηνεύει μάλιστα ως πίστη σε έναν κατώτερο Θεό· αντίθετα, ο Θεός των χριστιανών μπορεί, αν το επιθυμεί, να επιμηκύνει τη ζωή του πιστού: «car il seroient

36. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Παρίσι 1966.

37. W. Benjamin, «Ο αφηγητής», *Λεβιάθαν* 11 (1991), σ. 7-34.

fol cil qui serviroient Dieu, se nous ne cuidions que il eust pouoir de nous eslongier nos vies et de nous garder de mal et de mescheance; et en li devons nous croire, que il est puissans de toutes choses faire» («διότι θα ήσαν τρελοί όσοι υπηρετούν τον Θεό αν δεν πιστεύαμε ότι έχει τη δύναμη να επιμηκύνει τη ζωή μας, να μας φυλάει από το κακό, από την κακοτοπιά...»).

Μετά από τις ιδιότητες που φέρνουν την κοινωνία των Βεδουίνων σε επαφή με τον εξωτερικό κόσμο (πόλεμος) ακολουθούν εκείνες που δομούν τον «εσωτερικό» τους κόσμο:

iii. «Οι Βεδουίνοι δεν κατοικούν ούτε σε πόλεις, ούτε σε πύργους, αλλά κοιμούνται πάντα στους αγρούς», λέγει ο Ζουανβίλ, μαζί με τις γυναίκες και τα παιδιά τους, σε πρόχειρα καταλύματα. Η νομαδική ζωή αντιπαραβάλλεται με τους τρόπους μόνιμης εγκατάστασης των αστών ή των ευγενών της Δύσης, σε πόλεις ή σε πύργους. Η απόκλιση από αυτές τις μορφές γίνεται στοιχείο ορισμού των Βεδουίνων: «ξένο» είναι αυτό που ξεφεύγει από ένα συγκεκριμένο τόπο³⁸. Να σημειώσουμε επιπλέον ότι από το δεύτερο μισό του 13ου αιώνα, την εποχή δηλαδή που γράφεται το έργο, αμφισβητείται ακόμη και το προσκύνημα, κατεξοχήν πράξη ευλάβειας που προϋποθέτει όμως περιπλάνηση, με αποτέλεσμα ένα κλίμα σκεπτικισμού ακόμη και απέναντι στις σταυροφορίες (ευνοούνται επισκέψεις σε ιερά μέσα στον χριστιανικό κόσμο, στη Ρώμη). Έναν αιώνα αργότερα, οι περιπλανώμενοι θα θεωρηθούν τυχοδιώκτες, καταραμένοι και επικίνδυνοι.

iv. Οι Βεδουίνοι είναι ντυμένοι με μακριές προβιές που τους προστατεύουν από τη βροχή. Η υποδηλούμενη μεταφορά τους ταυτίζει με ζώα (ως προς την εξωτερική όψη, αλλά και χωρίς μόνιμη στέγη) και γίνεται σαφέστερη όταν ο Ζουανβίλ προσθέτει ότι με την κακοκαιρία λύνουν τα άλογα και τα αφήνουν να τρώνε δίπλα τους. Ο συγχρωτισμός εμφανίζεται «φυσικός».

v. Οι Βεδουίνοι είναι άσχημοι διότι τα μαλλιά και τα γένεια τους είναι μαύρα. Η διαφορά παράγει αισθητικά αποτελέσματα: (laides gens et hydeuses à regarder, car li chevel des testes et des barbes sont tuit noir) («είναι άσχημοι και απαίσιοι στην όψη, τα μαλλιά της κεφαλής και τα γένεια τους είναι κατάμαυρα»). Τα μαλλιά υποκαθιστούν συμβολικά την προσωπικότητα, την ψυχή ή την εξουσία του ατόμου. Η αντίληψη του χρώματος είναι ιστορικά καθορισμένο στερεότυπο, ιδιότητα της ετερότητας και όχι της πραγματικότητας: στη μεσαιωνική λογοτεχνία και εικονογραφία το ξανθό δηλώνει αγνότητα, το μαύρο τη διαβολικότητα. Το μαντήλι των Βεδουίνων κρύβει εν μέρει το πρόσωπό τους, το μέρος δηλαδή του σώματος που εκφράζει την ατομικότητα. Η παρατήρηση αυτή βοηθά την εξομοίωσή τους με έναν μονα-

38. Βλ. M. De Certeau, *Heterologies. Discourse on the Other*, Μινεάπολη, 1985 σ. 70.

δικό τύπο Βεδουίνου που συμπυκνώνει όλες τις ιδιότητες της ομάδας του.

vi. Οι Βεδουίνοι τρέφονται με γάλα από τα ζώα τους και αγοράζουν από τους πλούσιους τροφή για τα ζώα τους. Απλοϊκή, ακατέργαστη τροφή που αρμόζει σε έναν απλοϊκό λαό. Αν η κουζίνα μιας κοινωνίας είναι η γλώσσα στην οποία ασυνείδητα μεταφράζει την κουλτούρα της, τότε η επεξεργασμένη, μαγειρεμένη τροφή συμβολίζει τη διαδικασία που δημιουργεί την «κουλτούρα», που απομακρύνει από την πρωτόγονη φύση³⁹.

vii. Τέλος, ο αριθμός τους είναι άγνωστος. Ζουν στο βασίλειο της Ιερουσαλήμ και στις άλλες χώρες των Σαρακηνών και των απίστων. Η τελευταία αυτή παρατήρηση προσθέτει ένα μυστήριο στην περιγραφή και ένα στοιχείο επικινδυνότητας αν συνδυαστεί με τις προηγούμενες ιδιότητες. Κάτι «κρυφό» προστίθεται σ' αυτό που είναι «παράξενο», «απειλητικό», «προδοτικό».

Τελικά, «οι κουλτούρες συναντώνται έμμεσα, σύμφωνα με τις συμβατικές προσδοκίες της κάθε μιας από αυτές. Μια κουλτούρα αποκτά υπόσταση μονάχα σε αντίστιξη με κάποια άλλη. Για την κάθε μια, διά μέσου μιας ατελούς προσπάθειας την οποία αποκαλούμε μετάφραση, η άλλη λαμβάνει υπερβολικές διαστάσεις»⁴⁰.

Η «μετάφραση» αυτή δομείται μεταφορικά, θέτει δηλαδή τα σημεία σε ένα διαφορετικό σύστημα αναφοράς το οποίο είναι οικείο στον παραγωγό και στον αποδέκτη του κειμένου. Η διαδικασία αυτή αφήνει πάντοτε χώρο για τις αμφισημίες εκείνες που κατασκευάζουν την ετερότητα.

Έτσι λοιπόν, οι Βεδουίνοι «αποδεικνύονται» όχι μόνο διαφορετικοί αλλά και κατώτεροι, εφόσον η πίστη τους αγνοεί/περιφρονεί τη θείκη παντοδυναμία, εφόσον αντιστρατεύονται σε μια υψηλή αρετή του χριστιανού στρατιώτη που είναι και ύψιστη φεουδαρχική αρετή, εφόσον μοιάζουν με ζώα, όπως «δηλώνουν» τα φυσικά τους χαρακτηριστικά όπως η ασχήμια, όπως μαρτυρούν κοινωνικές συνήθειες όπως η ένδυση, ο νομαδισμός και ο συγχρωτισμός με τα τόσο κοντινά και απαραίτητα τους ζώα.

Αυτά είναι μερικά από τα στερεότυπα που κατασκευάζουν αφηγηματικά την ετερότητα στον κόσμο του μεσαιωνικού κειμένου. Εντέλει, η κουλτούρα των Βεδουίνων γίνεται κατανοητή με τους όρους της «φραγκικής κουλτούρας» και απορρίπτεται ως «παρεκκλίνουσα» δηλαδή απειλητική στον βαθμό που κάθε παρέκκλιση εκλαμβάνεται ως αμφισβήτηση και κάθε απόρριψη λειτουργεί ως έλεγχος και επιβεβαίωση.

39. Βλ. Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques I: Le cru et le cuit*, Παρίσι 1964.

40. J. A. Boon, *Other Tribes other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures: Histories, Religions and Texts*, Cambridge 1982.

III. Ιστορία και μύθος των Μογγόλων

Στα τρία κεφάλαια (XCIII, XCIV, XCV) που ο Ζουανβίλ αφιερώνει στους Μογγόλους, τα «πραγματικά γεγονότα» της αποστολής από τον Λουδοβίκο μιας πρεσβείας το 1249 (με τον φραγκισκανό André de Longjumeau) πλαισιώνουν την αφηγηματοποίηση μύθων που αφορούν α) στον επίγειο Παράδεισο, β) σε έναν χριστιανό ηγεμόνα που βασιλεύει κάπου στην Ασία κοντά σ' αυτόν τον Παράδεισο, και γ) στον σωτήριο για τη χριστιανοσύνη ρόλο, τον αναμειγμένο με φόβο, που οι χριστιανοί ανέμεναν από τους Μογγόλους. Η διαπλοκή αυτών των μύθων συμπληρώνεται από κάποιες αρκετά επιγραμματικές πληροφορίες για τα ήθη τους, τις οποίες ο Ζουανβίλ αποδίδει στους πρέσβεις. Δύο παρατηρήσεις για τη διαπλοκή «πραγματικών γεγονότων» και μύθων:

α. Οι μεσαιωνικοί αφηγητές κάνουν τη διάκριση ανάμεσα σε πραγματικά γεγονότα και μύθους, αλλά η αντίληψη που έχουν για τα πραγματικά γεγονότα, δηλαδή για την ιστορία, δεν υπακούει στις ταξινομήσεις των μεταγενέστερων ή των σύγχρονων αφηγητών. Η ιστορική αλήθεια δεν προϋπέθετε, όπως για μας, την αυθεντικότητα των συμβάντων. Ιστορία ήταν αυτό που ήθελαν να πιστεύουν, γι' αυτό και επικοί μύθοι, επινοημένοι από την αρχή ως το τέλος, ήταν αποδεκτοί ως ιστορικά αληθινοί. Η αλήθεια ήταν συμβιβασμός με την αντίληψη που είχε η κοινότητα για τα περασμένα γεγονότα και ιστορική αλήθεια ήταν οτιδήποτε ανήκε σε μια ευρέως αποδεκτή παράδοση⁴¹. Να μη λησμονούμε ότι, τουλάχιστον μέχρι τον 15ο αιώνα, δεδομένης της κυριαρχίας του προφορικού λόγου, η εξ ακοής πληροφορία (ο μύθος δηλαδή εδώ) έχει τη μεγαλύτερη βαρύτητα και απλώς επιβεβαιώνεται από την αυτοψία⁴². Η αφήγηση των χρονικών αναπαριστά την ιστορία ως επανάληψη, ως αδιάκοπη επανεγγραφή ενός ισχυρού μύθου⁴³ και η ιδιότητα αυτή φαίνεται να ταιριάζει επίσης και με το «αποκαλυπτικό ύφος» της αγιογραφίας. Επιπλέον, αν η προπαγάνδα των κληρικών για τη Σταυροφορία στηρίχθηκε και στην έλξη που ασκούσε η Ανατολή διά μέσου της «Ιστορίας» (βιβλικές ιστορίες, Αλέξανδρος, Τροία κτλ.⁴⁴), το χρονικό του Ζουανβίλ ανταποκρίνεται σ' αυτήν την επιθυμία. Έτσι, με τη διαπλοκή μύθων και πραγματικότητας, ο λόγος του Ζουανβίλ εμφανίζεται ενιαίος λόγος. Η δική του παρουσία ή απουσία ως αφηγητή ή η ανάμειξη ενός διαμεσολαβητή αφηγητή και η αναφορά στην αποδεκτή παράδοση είναι το σκηνικό της παράστασης των «άλλων». Η «δράση»

41. S. Fleishman, «On the representation of history and fiction in the Middle Ages», *History and Theory* 22 (1983), σ. 278-310.

42. P. Zumthor, *La mesure...*, ό.π., σ. 307.

43. S. Fleishman, «On the representation...», ό.π.

44. Βλ. B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Παρίσι 1980, σ. 360.

του κειμένου στηρίζεται εν πολλοίς σ' αυτόν τον συνδυασμό. Είναι πάντως γνωστό ότι οι ταξιδιώτες ιστορικοί από τον Ηρόδοτο και τον Πλίνιο έως τον Μάρκο Πόλο όταν γράφουν, ως αυτόπτες μάρτυρες, μένουν συνήθως αγλιστρωμένοι στην πραγματικότητα, ενώ οι εξ' ακοής πληροφορίες, που τροφοδοτούνται από τη μυθολογία, ανοίγουν το δρόμο στο φανταστικό⁴⁵.

β. Η μυθική σκέψη μπορεί να συνδέεται με ένα διφυές πρόβλημα. Από αυτήν την άποψη, η ιστορία και ο μύθος των Μογγόλων στο κείμενο του Ζουανβίλ συνδέουν το παρόν με το παρελθόν ή το μέλλον, αλλά και τους χριστιανούς με τους «άλλους». Η αναδρομή στα βάθη του χρόνου συμβάλλει στη συνθετότητα του κειμένου, αποτρέπει την απλοϊκή του οργάνωση γύρω από μια μονοδιάστατη (χριστιανός - μη χριστιανός) αντιστροφή και τρέφει τις ελπίδες που οι χριστιανοί στήριζαν στους Μογγόλους.

Η αναφορά στους Μογγόλους αρχίζει μεταφέροντάς μας στην εποχή που οι Φράγκοι βρίσκονται ακόμη στην Κύπρο (1248). Με την αποστολή των Μογγόλων που έρχεται στην Κηρύνεια, ο Χαν Eljigidei εκφράζει την ανησυχία του για την άφιξη των Φράγκων και θέλει να αποτρέψει τυχόν επίθεσή τους. Στην επιστολή του φαίνεται ότι οι Μογγόλοι παραχωρούν στους χριστιανούς υποτελείς τους απαλλαγές από τους φόρους και τη δουλεία και εμφανίζονται ως οι προστάτες των χριστιανών στην Αυτοκρατορία τους. Έτσι πάντως ερμηνεύει και ο Ζουανβίλ την επιστολή: οι Μογγόλοι θα βοηθήσουν στην επανάκτηση της Ιερουσαλήμ: «li firent entendant que il li aideroit à conquerir le royaume de Jerusalem sur les Sarrasins» («έδωσαν να καταλάβουμε ότι θα βοηθούσαν στην κατάκτηση του βασιλείου της Ιερουσαλήμ από τους Σαρακηνούς»). Ο άγιος βασιλιάς θεωρεί τον εαυτό του υπεύθυνο για τα λατινικά κράτη της Ανατολής και η πολιτική των Μογγόλων στην Εγγύς Ανατολή δεν μπορεί να τον αφήσει αδιάφορο. Στέλνει λοιπόν και αυτός μια πρεσβεία που αναχωρεί από τη Λευκωσία στις 27.1.1249.

Ο Ζουανβίλ αναφέρεται λεπτομερώς στα δώρα που μεταφέρει η πρεσβεία: μια σκηνή από πολύτιμο ύφασμα που θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως παρεκκλήσι και μαζί με αυτήν, για να τους έλξουν στη χριστιανική πίστη («prou les atraire à nostre créance»), γλυπτά που αναπαριστούν τον Ευαγγελισμό, τη Γέννηση, τη Βάπτισμα, τα Πάθη, την Ανάληψη... βιβλία, ψαλτήρια και κήρυκες για να ψάλλουν μαζί τους! Στη φαντασία των δυτικών οι Μογγόλοι ήταν πρόθυμοι να εκχριστιανισθούν ή είχαν εκχριστιανισθεί, κρυφά, και απλώς περίμεναν την ευκαιρία να το διακηρύξουν⁴⁶. Ας σταθούμε λίγο στη συμβο-

45. E. Leach, «L'unité de l'homme: histoire d'une idée», *L'unité de l'homme et autres essais*, Παρίσι 1980, σ. 369.

46. Και ο Μάρκο Πόλο πιστεύει ότι «αν ο Πάπας έστειλε πραγματικά ανθρώπους που να 'τανε σε θέση να διδάξουν την πίστη μας στον Μέγα Χαν, τότε άσφαλτα θα γινότανε χριστιανός», βλ. Μάρκο Πόλο, *Ta Ταξίδια*, Αθήνα 1982 σ. 108.

λική σημασία που έχει το ίδιο το δώρο, αλλά και η παρουσία του στο κείμενο. Το δώρο δεν είναι αδρανές, πόσο μάλλον όταν πρόκειται για ιερά αντικείμενα διά μέσου των οποίων ο δωρητής αποσκοπεί να εξασφαλίσει επιρροή στον λήπτη. Το συγκεκριμένο δώρο παράγει πνευματικό έλεγχο: αν ο λήπτης το αποδεχθεί, αποδέχεται κάτι από την πνευματική ουσία του δωρητή. Το παρεκκλήσι παράγει θρησκευτικό έλεγχο, το δώρημα διακινεί το δικαίωμα ελέγχου. Η πολυτέλεια του δώρου, που επικυρώνει το κοινωνικό γόητρο που χαρίζει ο πλούτος, εγκαθιδρύει μια ιεραρχική τάξη. Το δώρο επιζητά την ανταπόδοση που στη συγκεκριμένη περίπτωση θα ήταν θρησκευτική υποταγή. Η ανατροπή της λογικής του δώρου από την πλευρά των Μογγόλων αποτρέπει κάθε επικοινωνία, επιβραβεύει τη διαφορά. Το δώρο ξεφεύγει από τη διαχείριση του δωρητή: ο ηγεμόνας των Μογγόλων καλεί όσους βασιλείς δεν είχαν υποταχθεί και τους παρουσιάζει το δώρο ως ένδειξη υποταγής των Γάλλων. Στην πραγματικότητα, ο Χαν Güyük έχει πεθάνει εδώ και ένα χρόνο και αντιβασιλιάς γίνεται η χήρα του που στέλνει ένα πολύτιμο ύφασμα αντιδώρημα και μια επιστολή στην οποία αναφέρεται ο Ζουανβίλ. Το γράμμα πλέκει το εγκώμιο της ειρήνης, δηλώνει ότι μονάχα η υποταγή στη μογγολική Αυτοκρατορία μπορεί να την εξασφαλίσει και υπενθυμίζει πόσοι βασιλείς νικήθηκαν όταν αντιστάθηκαν. Απέχει πολύ από το να προτείνει στρατιωτική συνεργασία και επαναλαμβάνει με απότομο τρόπο τη θεμελιώδη απαίτηση της δυναστείας του Τζέγκινς Χαν: υποταγή ή καταστροφή. Όμως, χάρη σε μια «κειμενική στρατηγική», η ανωτερότητα των Φράγκων που απειλήθηκε συμβολικά από το («πραγματικό γεγονός») της «παράνοησης» του δώρου αποκαθίσταται καθώς ο Ζουανβίλ επανοικειοποιείται, συμβολικά, αφηγηματικά, το γεγονός: βάζει τον μογγόλο ηγεμόνα να μιλά σε πρώτο πρόσωπο για να απειλήσει τους υποτελείς του ότι αν και εκείνοι δεν υποταχθούν θα στρέψει τους δυτικούς εναντίον τους. Να ομολογεί δηλαδή ότι οι χριστιανοί είναι ισχυροί⁴⁷.

Στην αφήγηση, η αναφορά, στην αρχή και στο τέλος, σε «πραγματικά γεγονότα» —την αποστολή της πρεσβείας με το δώρο (1249), και την απάντηση (1251)— περιβάλλει (οριοθετεί) και δημιουργεί τον κειμενικό χώρο για τους «άλλους», για τον μύθο τους. Η «αναπαράσταση» των «άλλων» μπορεί έτσι να αποκτήσει πειστικότητα για τους αποδέκτες: το κείμενο κατασκευάζεται και επικυρώνεται ως «μάρτυρας του άλλου»⁴⁸.

Πρώτα έρχεται το ταξίδι: Η ρητορική της απόστασης εγκαθιδρύει και

47. Ο André de Longjumeau επιστρέφει, πάντως, μάλλον την άνοιξη του 1251 στην Καισάρεια όπου βρισκόταν ο Λουδοβίκος. «Να ξέρετε» λέγει ο Ζουανβίλ, «ότι ο βασιλιάς μετάνιωσε οικτρά» που έστειλε την πρεσβεία.

48. Βλ. M. De Certeau για την κυκλικότητα ανάμεσα στην παραγωγή του Άλλου και την παραγωγή του κειμένου, *Heterologies...*, ό.π., σ. 68.

την πολιτισμική απόσταση (από το λιμάνι της Αντιόχειας μέχρι τον Μέγα Χαν έκαναν μια πορεία που κράτησε ένα χρόνο, διανύοντας 10 λεύγες ημερησίως). Το μακρύ ταξίδι επιβεβαιώνει το βάρος της μαρτυρίας που θα ακολουθήσει, το δικαίωμα του κειμένου να μιλά για τους «άλλους»⁴⁹. Κατά βάση, ο «άλλος» είναι διαφορετικός εξαιτίας της ετερότητας του χώρου στον οποίο τοποθετείται. Δεν υπάρχει τίποτα στη νοοτροπία των ταξιδιωτών του Μεσαίωνα που να διακρίνει με σαφήνεια τον «άλλο» από το «αλλού»⁵⁰.

Οι πρέσβεις φθάνουν σε χώρες που είναι υποτελείς στους Μογγόλους και βρίσκουν κατεστραμμένες πόλεις και σωρούς από κόκκαλα νεκρών. Αντιλήφθηκαν, όπως κατά τον Ζουανβίλ μετέφεραν αργότερα στον βασιλιά, ότι είχαν φθάσει σε μια μεγάλη πεδιάδα με άμμο όπου δεν φύτρωνε τίποτα. Τούτη η πεδιάδα άρχιζε από κάτι τεράστιους βράχους, που βρίσκονται στο τέλος του κόσμου, τους οποίους κανείς ποτέ δεν διάβηκε (όπως μαρτυρούν οι Μογγόλοι) και λεγόταν ότι εκεί ήταν κλεισμένοι οι λαοί Γωγ και Μαγώγ που θα έρχονταν στο τέλος του κόσμου με τον Αντίχριστο. Να λοιπόν που το πολιτισμικό σύνορο εκβάλλει στην τομή του θεϊκού χώρου. Στην πεδιάδα κατοικούσαν οι Τάρταροι υποτελείς στον ιερέα Ιωάννη και στον αυτοκράτορα της Περσίας. Η μυθική γεωγραφία συνδυάζεται με την εσχατολογική παράδοση για να μας εισαγάγει στην αφήγηση του παρελθόντος των Μογγόλων⁵¹.

Σε μια εν μέρει μυθική Ασία βρίσκεται το βασίλειο του ιερέα Ιωάννη. Ο Ζουανβίλ απηχεί την πίστη ότι υπήρχε πάντα ένας επίγειος Παράδεισος. Στα όριά του (όπου οι άνθρωποι είχαν πρόσβαση) υπήρχαν χώρες ευλογημένες που έχαιραν παραδεισένιων προνομίων. Η γνωστότερη από αυτές ήταν το βασίλειο του ιερέα Ιωάννη (Prêtre Jean)⁵². Οι δοξασίες σχετικά με τον ιερέα Ιωάννη —που στηρίζονται σε μια απόκρυφη επιστολή του 1165, το περιφημότερο ίσως πλαστό έγγραφο της ιστορίας, που φέρεται να απηύθυνε ο ιερέας Ιωάννης στον Μανουήλ Α΄ Κομνηνό— μιλούν για ένα ασιατικό, χριστιανικό κράτος που συγκεντρώνει όλα τα θαύματα της δημιουργίας, τα πλούτη όλου του κόσμου, τη χριστιανική πίστη και την ισχύ ενός ηγεμόνα ο οποίος

49. P. Zumthor, *La mesure...*, ό.π.

50. Ό.π., σ. 259.

51. Μέσα σ' αυτόν τον πολιτισμό, λέγει ο P. Zumthor, το ταξίδι έχει τριπλή υπόσταση: μετακίνηση στον χώρο, στον χρόνο και μύηση στους ιδρυτικούς μύθους: ό.π., σ. 170.

52. Ο θρύλος που τον αφορά ανέρχεται στις αρχές του 12ου αιώνα και επιβιώνει μέχρι τον 17ο. Στην αρχή του 12ου αιώνα και στο τέλος του Μεσαίωνα το βασίλειό του τοποθετείται στην Αφρική, από το β' μισό του 12ου αιώνα η τοποθεσία μεταφέρεται στην Ασία. Πολλοί από τους δυτικούς που κατά τον 12ο και στις αρχές του 14ου αιώνα επισκέφθηκαν τη μογγολική Αυτοκρατορία είπαν ότι ο μύθος ήταν υπερβολικός χωρίς ωστόσο να αμφισβητήσουν την ύπαρξη του βασιλείου του ιερέα Ιωάννη. Η μετριοπάθειά τους αντιτίθεται στο αμάλγαμα των θρύλων που διαδίδονταν στη Δύση.

στηρίζεται στον συγγενή και σύμμαχό του Μέγα Χαν. Ο Ιωάννης εμφανίζεται ως Κρόισος και άγιος σε μια αυτοκρατορία όπου κυριαρχεί η αρετή. Όμως, σύμφωνα με τη γεωγραφία που αποδέχονται συνήθως οι δυτικοί τον 12ο-14ο αιώνα, κοντά στον επίγειο Παράδεισο και στο βασίλειο του Ιωάννη όλα είναι δυνατά και το καλό γειτονεύει με το χειρότερο: τους καταραμένους λαούς του Γωγ και Μαγώγ, για τους οποίους η Αποκάλυψη λέγει ότι θα ξεχυθούν όταν έλθει το τέλος του κόσμου. Πίστευαν ότι ο Θεός, διαμέσου του Αλέξανδρου, τους είχε κλείσει πίσω από ένα τείχος από βουνά και ότι ο ιερέας Ιωάννης διαδραμάτιζε ρόλο φύλακα εμποδίζοντας την έξοδό τους. Τόσο στην Κίνα όσο και στις χριστιανικές χώρες αποκαλούσαν τους Μογγόλους Τάρταρους αποδίδοντάς τους το όνομα ενός λαού που είχαν καθυποτάξει στον τόπο καταγωγής τους. Ο Βικέντιος του Μπωβαί (που μεταφέρει τον πανικό που συνεπήρε τη Δύση όταν το 1241 οι Μογγόλοι εισέβαλαν στην Πολωνία και συγκρούστηκαν με τους Ούγγρους, παραθέτοντας τον Simon de Saint-Quentin) αποκαθιστά τη σύνδεση των Μογγόλων με τους καταραμένους λαούς διά μέσου του ονόματός τους με μια μορφή συμβολικής δηλαδή κυριαρχίας: στη γλώσσα τους το όνομα Χαν είναι Γκογκ και το όνομα του αδελφού του Μαγκόγκ. Έτσι οι Τάρταροι ονομάζονται Mongle ή Mongols.

Συνοψίζοντας, λοιπόν, στο κείμενο του Ζουανβίλ η απόσταση του ταξιδιού που προετοιμάζει για το απόλυτα παράξενο, υπακούει σε μια κοσμογραφία και σε έναν εσχατολογικό λόγο που δίνουν υπόσταση στην ετερότητα των Μογγόλων. Στο πρόσωπο των Μογγόλων διακυβεύεται το θρησκευτικό μέλλον των χριστιανών. «Κάθε μύθος είναι αναζήτηση του χαμένου χρόνου», αλλά στο πλαίσιο αυτής της αναζήτησης λειτουργεί «σαν μηχανή που καταργεί τον χρόνο», λέγει ο Cl. Lévi-Strauss⁵³. Το ταξίδι στον χώρο και στον χρόνο δίνει στο κείμενο τη δύναμη να μιλήσει από άλλη θέση για το παρελθόν των Μογγόλων και να γίνει πιστευτό.

Το παρελθόν των Μογγόλων τοποθετείται σε ένα ιστορικο-θρυλικό πλαίσιο στο οποίο αποσαφηνίζονται και οι σχέσεις τους με τον χριστιανό ιερέα Ιωάννη. Εδώ οι πληροφορίες δεν φαίνονται να προέρχονται από τους πρέσβεις, παρουσιάζονται μάλλον ως γνώση κοινή σε όλους. Το παρελθόν αυτό θα στηρίξει τις ελπίδες τους για τη συνεργασία με τους χριστιανούς στο μέλλον.

Ο Ζουανβίλ αφηγείται πώς οι «Tartarins» εξεγέρθηκαν εναντίον του ιερέα Ιωάννη στον οποίο ήταν υπόδουλοι, σε αντάλλαγμα της άδειας που τους παραχωρούσε να βόσκουν τα ζώα τους, από τα οποία ζούσαν⁵⁴. Ακολουθεί

53. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Παρίσι 1958, σ. 225 και του ιδίου, *Le cru et le cuit...*, ό.π., σ. 24.

54. Ο ιερέας Ιωάννης και ο αυτοκράτορας της Περσίας «tenoient en tel despit les Tartarins que quant il leur apportoient leur rentes, il ne les vouloient recevoir devant

ένα σημείο σταθμός στην ιστορία των Μογγόλων, ο μυθικός εκχριστιανισμός τους, για τον οποίο ο Ζουανβίλ δίνει τη δική του λεπτομερειακή εκδοχή. Ένας πρίγκιπας από τους λαούς που έγιναν υποτελείς, εξαφανίζεται για τρεις μήνες και όταν επιστρέφει διηγείται τη συνάντησή του με κάποιους, τους πιο όμορφους και καλοντυμένους («plus bels gens que il eust onques veues, les mieux vestus, les mieus parés»), με τον βασιλιά τους που κάθεται σε έναν πολυτελέστατο θρόνο και την αυλή του. Θα έλεγα ότι το επεισόδιο επέχει στην αφήγηση τη θέση «θαύματος», που είναι λογοτεχνικός τόπος τόσο των βίων των αγίων όσο και των «εθνογραφικών» περιγραφών⁵⁵. Να επισημάσουμε ότι το θαύμα προσδίδει αληθοφάνεια (ο Μάρκο Πόλο προσθέτει τα *mirabilia* γι' αυτόν τον λόγο) και ότι ο ταξιδιώτης χάρη ακριβώς στην ιδιότητά του μπορεί να συναντά θαύματα. Η «μετάφραση» της επιδιωκόμενης θρησκευτικής προσέγγισης επιτυγχάνεται στο κείμενο μέσα από ένα θαύμα που συμμετέχει στο κείμενο για να παραγάγει την αλήθεια του. Ο πρίγκιπας θα γίνει στην αφήγηση του Ζουανβίλ ο μεσολαβητής του χριστιανικού μηνύματος που παίρνει από τον άγνωστο ωραίο βασιλιά. Ο άγνωστος βασιλιάς θα μπορούσε να θεωρηθεί καθρέπτης του Λουδοβίκου. Ο Ζουανβίλ παραμερίζει τον ιερέα Ιωάννη και η σχέση με τους Μογγόλους γίνεται δυαδική: ο άγνωστος βασιλιάς μπορεί να είναι ο χριστιανός Άγιος Λουδοβίκος⁵⁶. Ο εντυπωσιακός βασιλιάς παρουσιάζεται ως «Κύριος του Ουρανού και της Γης» και ζητά από τον πρίγκιπα να μεταφέρει στους Μογγόλους ότι του οφείλουν χάρη διότι εκείνος χάρισε τη νίκη κατά του ιερέα Ιωάννη και διότι έχει τη δύναμη να υποτάξει ολόκληρη τη γη. Για να τον πιστέψουν θα εξασφαλίσει και τη νίκη κατά του αυτοκράτορα της Περσίας με 300 μονάχα άνδρες, αφού προηγουμένως πάρει μαζί του τους ιερείς του ιερέα Ιωάννη και πράξει ότι του πουν εκείνοι. Πράγματι έτσι γίνεται. Έτσι βαπτίζονται κατά τον Ζουανβίλ οι Μογγόλοι⁵⁷.

eus, leur tournoient les dos». Σύμφωνα με τον Ζουανβίλ, ένας σοφός άνδρας τους παρακίνησε να ξεσηκωθούν και τους συμβούλεψε να εκλέξουν έναν ηγέτη: ένα παιδί κλήρωσε από τις 52 φυλές εκείνη από την οποία διάλεξαν 52 σοφούς άνδρες και ανάμεσά τους κλήρωσαν και πάλι έναν βασιλιά. Ορκίστηκαν πίστη στις εντολές που αυτός έδωσε για να «διαφυλάξει την ειρήνη», απαγορεύοντας την κλοπή, τη μοιχεία κτλ. Στη συνέχεια συμφώνησαν να πολεμήσουν κατά του ιερέα Ιωάννη, σκότωσαν όλους όσους αμύνθηκαν εκτός από τους ιερείς και υπέταξαν και τους λαούς που δεν είχαν συμμετάσχει στον πόλεμο.

55. Εδώ η αφήγηση ενσωματώνει το μεσαιωνικό «φανταστικό» που εισβάλλει στη λόγια κουλτούρα τον 12ο-13ο αιώνα, βλ. σχετικά J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Παρίσι 1985, σ. 17-56.

56. Κατά τον Hartog, σύμφωνα με την «αρχή του αποκλειόμενου τρίτου», η ρητορική της ετερότητας τείνει να είναι δυαδική, *Le Miroir...*, ό.π., σ. 268-270.

57. Συγκεκριμένοι θρόνοι αφορούν στις νίκες ενός νεστοριανού βασιλιά με το όνομα Δαυίδ ο οποίος φέρετο να είναι απόγονος του Ιωάννη. Σε κάποιες εκδοχές ο Δαυίδ είναι

Γενικά στις αφηγήσεις η υποτιθέμενη βάπτισμα ακολουθεί τη νίκη των Μογγόλων και την απόκτηση συγγένειας με την οικογένεια του Ιωάννη. Στη δική του αφήγηση ο Ζουανβίλ χρησιμοποιεί τον πρίγκιπα/μεσολαβητή. Η προσωρινή απομάκρυνση/εξαφάνιση του πρίγκιπα παράγει το κείμενο που ακολουθεί και την αυθεντία της αλήθειας του χριστιανικού μηνύματος που μεταφέρει (όπως οι πρέσβεις του Λουδοβίκου απομακρύνονται για να μεταφέρουν κι εκείνοι το χριστιανικό μήνυμα). Η αλήθεια βρίσκεται πάντοτε κάπου αλλού μακριά, ο μεσολαβητής φέρνει τη γνώση. Για τον Ζουανβίλ η γνώση για τους «άλλους» έρχεται με έναν μεσολαβητή ο οποίος ανήκει σ' αυτούς και ο οποίος όταν απομακρύνεται στον χώρο και για αρκετό χρονικό διάστημα φέρνει τη χριστιανική αλήθεια (όπως ο Ζουανβίλ φέρνει την αλήθεια για τους Μογγόλους). Στην «ετερολογική» παράδοση ο λόγος για τον «άλλο» είναι το μέσο για να κατασκευαστεί ένας λόγος τον οποίο ο άλλος επικυρώνει⁵⁸. Να σημειώσουμε έναν ακόμη συσχετισμό: ο μεσολαβητής είναι πρίγκιπας, ευγενής δηλαδή, σε μια εποχή που στη λογοτεχνία η μορφή του περιπλανώμενου ιππότη υλοποιεί το όνειρο να ενσωματωθεί ο «Άλλος» και το άγνωστο, χάρη στην αρετή της ιπποσύνης⁵⁹. Στις διαφορετικές εκδοχές του μύθου για τη βάπτισμα των Μογγόλων που στηρίζει τις ελπίδες των χριστιανών, επαναλαμβάνονται λογικές σχέσεις (θείκη βοήθεια, νίκη) που κωδικοποιούνται διαφορετικά αλλά πάντως σημαδεύουν τόσο τη διαφορά όσο και τη θρησκευτική εγγύτητα των Μογγόλων.

Στο κεφάλαιο XCV ο μεσολαβητής αλλάζει ξανά, πληροφορητές γίνονται και πάλι οι πρέσβεις του Λουδοβίκου, («li messagier le roy nous contèrent») («οι πρέσβεις του βασιλιά μας αφηγήθηκαν»), και εδώ ο Ζουανβίλ μεταφέρει μάλλον τις πληροφορίες που είχε από άλλα κείμενα (Ιωάννης της Πολυκάρπου, Γουλιέλμος Ρύμπρουκ...).

Οι πρέσβεις, αυτοί οι οποίοι είδαν, είναι οι αρμόδιοι για να μιλήσουν για δύο στρατηγικής σημασίας θέματα, για τις «απτές» διαφορές που εγκαθιδρύουν τη διάκριση: το φαγητό και οι γυναίκες. Να σημειώσουμε πάντως ότι το ειδικό βάρος αυτών των πληροφοριών στην οικονομία του κειμένου

γιος του Ιωάννη ή απλώς αντικαθιστούν το όνομα Δαυίδ με το όνομα Ιωάννης. Οι επιτυχίες που αποδίδονται στον Δαυίδ ήταν στην πραγματικότητα ο αντίκτυπος των κατακτήσεων του Τζέγγις Χαν στην Περσία και στο Τουρκεστάν, νίκες που αναπτέρωσαν τις ελπίδες των χριστιανών κατά των Μουσουλμάνων. Το 1253 ο Βικέντιος του Μπωβαί στο *Speculum Historiae* βεβαιώνει ότι οι Μογγόλοι πλήρωναν φόρο υποτέλειας στον ιερέα Ιωάννη, αλλά την εποχή του Τζέγγις Χαν († 1227) οι Μογγόλοι εξεγέρθηκαν και πολέμησαν εναντίον του Δαυίδ, γιού του Ιωάννη, σκότωσαν τον ίδιο και την οικογένειά του, με εξαίρεση μια κόρη που έγινε σύζυγος του Τζέγγις Χαν.

58. M. De Certeau, *Heterologies...*, ό.π.

59. P. Zumthor, *La mesure du monde...*, ό.π.

είναι μικρό σε σχέση με τις αναφορές των φραγκισκανών και δομινικανών που είχαν σταλεί από τον Ιννοκέντιο Δ' και τις οποίες ο άγιος Λουδοβίκος οπωσδήποτε γνώριζε⁶⁰ αλλά και σε σχέση με την αναφορά του άλλου δικού του απεσταλμένου, του Guillaume de Rubrouck, λίγα χρόνια αργότερα το 1253. Το βάρος της «ετερολογίας» ο Ζουανβίλ το τοποθετεί στην ιστορική-μυθική διάσταση, σ' αυτήν δηλαδή που αναφέρεται στο παρελθόν. Το παρελθόν των Μογγόλων τους εισάγει στο (χριστιανικό) παρόν του Ζουανβίλ, η βάπτισή τους είναι το γεγονός που τους φέρνει κοντά. Τα ήθη τους, η καθημερινότητά τους, τους απομακρύνουν.

Οι Μογγόλοι δεν τρώνε ψωμί, αλλά τρέφονται με κρέας και γάλα. Επειδή η τροφή δεν καταναλώνεται μονάχα για τη συντήρηση του σώματος, η αναφορά στο φαγητό είναι και δήλωση πολιτισμικής ταυτότητας. Οι Μογγόλοι τρώνε το ωμό κρέας και μάλιστα ακόμη και το κρέας των αλόγων τους που σκοτώνονται στη μάχη. Αν το ωμό προσδιορίζει τη φύση και το ψημένο τον πολιτισμό, οι «άλλοι» προσδιορίζονται ως απολίτιστοι. Η προσωπική εμπειρία της κακοσμίας επιτείνει την εντύπωση: ο Ζουανβίλ λέγει ότι όταν ένας από τους άνδρες του αυτοκράτορα της Περσίας άνοιγε το σάκο του, έκλειναν τη μύτη τους γιατί δεν άντεχν τη δυσωδία («un Coremin qui fu des gens l'empereur de Perse qui nous gardoit en la prison, que quant il ouvroit son sac nous nous bouchions que nous ne povions durer pour la punaisie qui isoit du sac»). Ο Ζουανβίλ επισημαίνει την απουσία ψωμιού το οποίο έχει ιδιαίτερη σημασία για τη μεσαιωνική Χριστιανοσύνη και όχι μόνον ως τροφή, εφόσον είναι στοιχείο της μετάληψης. Αναφέρεται σε ένα επεισόδιο (όπως και ο Plancarpine) σύμφωνα με το οποίο ο Μογγόλος βασιλιάς χάρισε στους απεσταλμένους αλεύρι· επρόκειτο για το φορτίο ενός αλόγου που ταξίδευε τρεις μήνες. Ακόμη μια αποστροφή δώρου: η αδυναμία κατανάλωσης υψηλής τροφής δηλώνει μεταφορικά την αδυναμία κατανόησης του θρησκευτικού μηνύματος.

Η αναφορά στις γυναίκες των Μογγόλων μπορεί να είναι ένας τρόπος να μιλήσει για τη σεξουαλικότητά τους (τα ίδια Πλανκαρπίνε): Επειδή ο άλλος είναι η αντίθεση του εαυτού, ο ορισμός του πρέπει να ενσωματώνει τις βασικές κατηγορίες που καθορίζουν τον εαυτό και η σεξουαλικότητα είναι τέτοια.

Το «πρόβλημα» είναι ότι οι γυναίκες των Μογγόλων δεν διαφέρουν αρκετά από τους άνδρες: «Toutes manières de femmes qui n'ont enfans vont en la bataille avec eus; aussi bien donnent-il soudées au femmes comme

60. Η αναφορά του Ιωάννη της Πολυκάρπου έφθασε στη Δύση στο τέλος της άνοιξης του 1247 και οι σχέσεις του Λουδοβίκου με την παπική αυλή ήταν αρκετά στενές ώστε να έχει λάβει γνώση του τελεσιγράφου που απευθυνόταν στον πάπα και στους «βασιλείς».

aus homes, selonc ce que elles sont plus viguerieuses. Et contèrent li messagier le roy que li soudoier et la soudoière manjuent ensemble es hostels des riches homes à cui il estoient» («όσες γυναίκες δεν έχουν παι-
διά πηγαίνουν μαζί τους στη μάχη· επίσης πληρώνουν τις γυναίκες όπως τους άνδρες, ανάλογα με τη γενναιότητά τους, και διηγήθηκαν οι πρέσβεις στον βασιλιά ότι οι μισθοφόροι, άνδρες και γυναίκες, έτρωγαν μαζί στα σπίτια των πλουσίων στους οποίους ανήκαν»). Η εξομοίωσή τους με τους άνδρες δεν μπορεί να εκληφθεί θετικά: αποτελούν ζωντανή μεταφορά για μια απειλητική σύγχυση ανατρεπτική για τη δυτική τάξη των αξιών. Υπάρχει ένα δίπολο ανάμεσα στον πόλεμο και στον γάμο που διαχωρίζει τους άνδρες από τις γυναίκες αλλά και τους καθιστά συμπληρωματικούς: ο πόλεμος είναι ο κλήρος των ανδρών, ο γάμος των γυναικών. Παρά την «ανωμαλία», το σχήμα ισχύει και στους Μογγόλους: πηγαίνουν στον πόλεμο όσο είναι παρθένες, όσο δηλαδή ταυτίζονται με ένα είδος εφήβου⁶¹.

Συνοψίζοντας, στον λόγο του Ζουανβίλ η μυθική-ιστορική διάσταση, οι παρατηρήσεις που μεταφέρουν οι αυτόπτες μάρτυρες της «άλλης» κοινωνίας και οι εκτιμήσεις του από τα «πραγματικά γεγονότα» δεν ανήκουν σε διαφορετική τάξη πραγμάτων αλλά συγκροτούν έναν ενιαίο λόγο για τον άλλο που παρέχει ερμηνείες από την προοπτική του οικείου κοινωνικού συστήματος και των οικείων ηθικών αξιών, που φέρεται να παρέχει εντέλει την «αλήθεια» του άλλου. Ο ενιαίος αυτός λόγος μετεωρίζεται ανάμεσα στην εξωτική και την καταραμένη εικόνα που πηγάζει από την αμφιθυμία που γεννά στους χριστιανούς ο τρόμος και η ελπίδα που αντιπροσωπεύουν οι Μογγόλοι.

Η ανάλυση που προηγήθηκε στηρίχθηκε στην παραδοχή ότι η αφήγηση που κατασκευάζει την ετερότητα, για να παρέχει ερμηνεία στους αποδέκτες του κειμένου, επιτελείται με επιλογές στη γλώσσα, τις λεπτομέρειες και την τάξη του κειμένου. Η αφήγηση λειτουργεί ως ένας τρόπος «σιμύλευσης» του κόσμου: εξαρτάται από τα διαθέσιμα ή κυρίαρχα συστήματα σημείων, τον «ανακατασκευάζει», τον επιβεβαιώνει ή τον αρνείται. Η αφήγηση δεν είναι ατελής υποκατάστατο πιο εκλεπτυσμένων μορφών ερμηνείας και κατανόησης, αλλά αντίθετα διδάσκει πώς λέγονται και πώς κατανοούνται πολύπλοκες ιστορίες, ιστορίες για τον «άλλο».

Ποιοί είναι λοιπόν οι αφηγηματικοί τρόποι κατασκευής της ετερότητας στην «Ιστορία του Αγίου Λουδοβίκου»;

Ο «άλλος» συμμετέχει στην παραγωγή του κειμένου, στην παραγωγή νοήματος και σημασιακών συμπλεγμάτων. Η ετερότητα είναι ιστός του κειμένου, υπό την έννοια ότι στην αφήγηση οι «άλλοι» γίνονται «μνημονικοί τό-

61. Βλ. σχετικά με τις Αμαζόνες F. Hartog, *Le Miroir...*, ό.π., σ. 229-230.

ποι» ηθικών αξιών. Υπάρχει μια δυαδική σχέση που διατρέχει το κείμενο, το εμπλουτίζει σε ηθικού περιεχομένου συνδηλώσεις και υποδηλώσεις: η ετερότητα «σηκνοθετείται», με αναφορά στον «τέλειο χριστιανό», τον άγιο βασιλιά, και («πιστρέφει») στον χριστιανό του 13ου αιώνα, συγγραφέα και αποδέκτη του κειμένου. Και βέβαια, ο λόγος που αρθρώνεται στους Άγιους Τόπους προσδίδει σταθερότητα και πειστικότητα σε όλες τις περιγραφές και ασφαλώς και στην περιγραφή του «άλλου».

Ανακεφαλαιώνοντας τις συγκεκριμένες αφηγηματικές στρατηγικές του Ζουανβίλ, που είναι και αυτές που διατίθενται από την κουλτούρα του, μπορούμε να πούμε:

α. Η προσωπικότητα του Λουδοβίκου, με τα ίδια του τα λόγια (στην περίπτωση των Εβραίων του Κλυνύ) ή με το καθρέφτισμα της παρουσίας του (στην περιγραφή του βασιλιά που εκχριστιανίζει τους Μογγόλους), και κατ'επέκταση ο κώδικας της μοναρχικής εξουσίας (μοναρχική προπαγάνδα;) δομεί την αφήγηση.

β. Υπάρχει μια συνέχεια από το γραπτό στο προφορικό (λόγια του βασιλιά, μύθοι) ως συστατικά του κειμένου και ως πηγές γνώσης για τον «άλλο». Οι «άλλοι» εισάγονται στο κείμενο με παρεκβάσεις στην ιστορική αφήγηση. Αυτό δεν οφείλεται στην αδυναμία του συγγραφέα να προχωρήσει στη σύνθεση, αλλά στο γεγονός ότι η αφήγησή του φέρει τα σημάδια της προφορικότητας. Νομίζω, ότι η επισήμανση αυτής της συνέχειας έχει σημασία διότι μας οδηγεί σε μια νέα θεώρηση της σχέσης του κειμένου με τα πολιτισμικά και κοινωνικά συμφραζόμενα (context) που δεν είναι μόνο διαλεκτική ή συμβολική.

γ. Ο Ζουανβίλ αναπαριστά τους «άλλους» με τρόπους ανταγωνιστικούς ή συμπληρωματικούς. Όταν η ετερότητα δεν είναι διαπραγματεύσιμη, τότε κάθε συζήτηση, κάθε πιθανότητα εκχριστιανισμού αποκλείεται. Όταν η ετερότητα είναι διαπραγματεύσιμη στο κείμενο, τότε η αφηγηματική πρακτική της αντιστροφής μπορεί να οδηγήσει στην αφομοίωση, δηλαδή στον εκχριστιανισμό. Με άλλα λόγια, η διαβάθμιση των αφηγηματικών πρακτικών αντιστοιχεί ενδεχομένως στην ετερογενή θέση των «άλλων» απέναντι στη μεσαιωνική χριστιανοσύνη: η εγγύτητα των Εβραίων είναι απειλητική, οι Βεδουίνοι ενσαρκώνουν τον «βάρβαρο» *par excellence*, ενώ οι Μογγόλοι θα μπορούσαν να αφομοιωθούν.

δ. Επειδή η φύση της αφηγηματικότητας είναι αλληγορική, ο λόγος που προορίζεται να μιλήσει για τον «άλλο» παραμένει λόγος για τον «εαυτό» και καθρέφτης του εγχειρήματος. Το πρόβλημα του αφηγητή είναι τελικά πρόβλημα μετάφρασης: πώς να εγγραφεί με τρόπο πειστικό ο «άλλος» της αφήγησης στον κόσμο που θα τη δεχθεί: ένα συνηθισμένο μέσο που διαθέτει ο αφηγητής είναι η αντιστροφή της ετερότητας: ο «άλλος» μεταγράφεται σε

αντι-εαυτό. Η σχέση της ετερότητας που προκύπτει είναι ιεραρχική και ο «άλλος» εμφανίζεται πάντοτε κατώτερος. Αυτό επιτυγχάνεται εν πολλοίς με τη χρήση στερεοτύπων και με θεμελιώδεις πολιτισμικές —και ιστορικές βέβαια— κατηγορίες όπως ο θάνατος, η σεξουαλικότητα ή η τροφή. Υπό αυτήν την έννοια μπορούμε να πούμε ότι η ταυτότητα «παγιδεύεται» στους ίδιους τους αφηγηματικούς τρόπους με τους οποίους επιχειρείται η απόδειξη της αυτόνομης ύπαρξής της, καθώς η γλώσσα κάνει τους χρήστες «δούλους» των μεταφορών της. Το είδος της αφήγησης μοιάζει με την ταξιδιωτική αφήγηση η οποία επανεντάσσεται στον οικείο κόσμο απ' όπου ξεκίνησε.

Στην *Ιστορία του αγίου Λουδοβίκου*, οι «άλλοι» λειτουργούν ως μετω-
νυμίες σε μια σύνθετη σκέψη που συνδιαλέγεται με τα πολιτισμικά συμφρα-
ζόμενα του Μεσαίωνα και επιστρατεύει περισσότερους από έναν αφηγηματι-
κούς τρόπους για να γίνει πειστική. Γι' αυτό και οι προσεγγίσεις που επι-
στράτευσα για την ανάλυση, στηρίχθηκαν άλλοτε στη διαπλοκή του προφορι-
κού με το εγγράμματο, άλλοτε στις κειμενικές στρατηγικές και άλλοτε στο
νόημα που μπορούμε να δώσουμε στις πολιτισμικές κατηγορίες με τις οποίες
εγγράφεται η ετερότητα.