

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ

ΤΟ ΠΑΡΟΝ ΤΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ  
ΙΣΤΟΡΙΑ, ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ,  
ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

(19-21 ΑΠΡΙΛΙΟΥ 2002)



---

ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ  
ΚΑΙ ΓΕΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ  
(ΙΔΡΥΤΗΣ: ΣΧΟΛΗ ΜΩΡΑΪΤΗ)

ΡΙΚΑ ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ

Ο «ΔΙΩΚΤΙΚΟΣ ΜΕΣΑΙΩΝΑΣ» ΣΤΟ ΦΩΣ ΤΗΣ  
ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

Η «ανθρωπολογική στροφή» στις ιστορικές σπουδές από τη δεκαετία του '70 είναι σύνθετο φαινόμενο. Ως προς τις συνθήκες μέσα στις οποίες γεννήθηκε, αναφέρουμε συνήθως την κρίση του αυταρχικού κράτους που σφραγίστηκε με τα γεγονότα του '68 και την ανάδειξη των πολιτισμικών διαστάσεων του πολιτικού. Σε επιστημολογικό επίπεδο, το ενδιαφέρον για το «διαφορετικό», το τοπικό, το «άγριο», το μειονοτικό εξέφρασε διαδοχικά κριτική στο θετικισμό, στο δομισμό της ιστοριογραφίας και αργότερα διέξοδο σε ό,τι θεωρήθηκε κατάρρευση των *grands narratives*. Η επιστημολογική συμμαχία της ιστορίας με την ανθρωπολογία, που στη Γαλλία τουλάχιστον καθιερώθηκε ως «ιστορική ανθρωπολογία», ακολούθησε διαφορετικούς αλλά παράλληλους δρόμους στον γαλλόφωνο, τον ιταλικό, τον αγγλοσαξονικό ή τον γερμανόφωνο χώρο. Επηρεάστηκε από χαρισματικές προσωπικότητες ανθρωπολόγων και ιστορικών και διαμόρφωσε τις θεματικές της επιλογές υπό το βάρος κληρονομιών που σχετίζονται με ιστοριογραφικές σχολές και παραδόσεις<sup>1</sup>. Δεν αποτελεί κλειστό πεδίο ούτε διαθέτει περιχαρακωμένο πρόγραμμα ερωτημάτων, εννοιών και ερμηνευτικών στρατηγικών. Άλλοτε, οι ανθρωπολογικές ερμηνευτικές μέθοδοι χρησιμοποιούνται για να αναδει-

χθούν νοητικές παραστάσεις, ακολουθώντας ένα δρόμο που άνοιξε η *histoire des mentalités* και αντλώντας από το έργο των Geertz, Turner, Van Gennep, Durkheim. Άλλοτε, συνδυάζονται με ερωτήματα που αφορούν τη φύση της εξουσίας, τη λειτουργία της θρησκείας, τις κοινωνικές σχέσεις και την κατεύθυνση της ιστορικής αλλαγής, αντλώντας από το έργο των Μαρξ, Βέμπερ, Ν. Elias, Μ. Foucault. Οι δύο κατευθύνσεις δεν αλληλοαποκλείονται και συχνά οι ιστορικοί είναι πολυσυλλεκτικοί όσον αφορά τα εργαλεία τους.

Είναι γνωστό ότι ο Μεσαίωνας σήμερα, και εννοώ τις αντιλήψεις για τη μεσαιωνική ιστορία που κυριαρχούν σήμερα στις μεσαιωνικές σπουδές και όχι στο ευρύ κοινό, είναι εν πολλοίς ο «άλλος Μεσαίωνας» του Le Goff, δηλαδή ένας Μεσαίωνας που φωτίστηκε από την ιστορική ανθρωπολογία. Είναι επίσης γνωστό ότι η μεσαιωνική Δύση πρόσφερε προνομιακό πεδίο, στο οποίο ακονίστηκαν και δοκιμάστηκαν τα εργαλεία της ιστορικής ανθρωπολογίας. Αν αναζητήσουμε τις απαρχές αυτής της παράδοσης, θα σταθούμε οπωσδήποτε στον Μ. Μπλοκ που διερεύνησε συγκριτικά τις δομές της φεουδαρχίας, μελετώντας το θεραπευτικό άγγιγμα των θαυματουργών βασιλιάδων ως δοξασία, μύθο και τελετουργία με θρησκευτικές συνάψεις και πολιτικές συνέπειες<sup>2</sup>. Από την άλλη πλευρά, στις προϋποθέσεις της ανανεωμένης ματιάς στο Μεσαίωνα συμπεριλαμβάνεται και η αποδέσμευση από ιδεολογικές, πολιτικές και θρησκευτικές προκαταλήψεις, που χώριζαν τους «νοσταλγούς» του μεσαιωνικού παρελθόντος (καθολικούς, ρομαντικούς, εθνικιστές) από τους «πολέμιους» (προτεστάντες, αντικληρικαλιστές, ρασιοναλιστές), και η στροφή στη μελέτη του μεσαιωνικού πολιτισμού με τους δικούς του όρους. Είναι όμως αξιοσημείωτο ότι αυτή η ιστορικιστική θεώρηση επέμεινε στην «αναγέννηση του 12ου αιώνα» και στις όψεις εκείνες που τόνιζαν τη γέννηση του ευρωπαϊκού πολιτισμού το 12ο αιώνα, με την ανάδυση του νεωτερικού κράτους, την «ανακάλυψη του ατόμου», τον πλουραλισμό, τον ορθολογισμό και την αυτογνωσία. Αντίθετα, η αλλαγή που παρατηρείται στο τέλος της δεκαετίας του '70 και που έχει, πιστεύω, να κάνει με την «ανθρωπολογική στροφή» σχετίζεται με μια διαφορετική αντίληψη της «ετερότητας» του Μεσαίωνα<sup>3</sup>. Τούτο σήμαινε την αποκατάσταση όψεων που οι

μελετητές είχαν έως τότε παραμελήσει: των ακραίων ή και περιθωριακών πρακτικών, των φαντασιώσεων, των παραδόξων... Δεν επρόκειτο ασφαλώς για τάση που περιορίστηκε στη μεσαιωνική ιστορία, αλλά για αυτήν την περίοδο σήμαινε επιστροφή από ολότελα διαφορετικό δρόμο τώρα στην παλαιότερη παράδοση του γκροτέσκο, του μη ανεκτικού χαρακτήρα της εποχής: η καταστολή των αιρέσεων, ο κόσμος της Ιεράς εξέτασης, η τελετουργική βία, οι ακραίες θρησκευτικές δοξασίες και πρακτικές, οι αντι-εβραϊκοί μύθοι και οι διώξεις κατά των εβραίων έρχονται στο προσκήνιο και διακόπτουν την αφήγηση της συνέχειας και της προόδου από το 12ο αιώνα και δώθε. Με άλλα λόγια, η μελέτη της βίας, των συγκρούσεων και του περιθωρίου απο-οικειοποιούν ό,τι προηγουμένως έμοιαζε κανονικό, προμοντέρνο. Στο πλαίσιο μιας επιστημολογικής συγκυρίας επηρεασμένης από τον Φουκώ και την ανθρωπολογία, ο 13ος αιώνας, εποχή οικονομικής άνθησης και προόδου, φωτίστηκε τότε και ως θεμέλιο μιας πειθαρχίας που επιζητεί να αποκλείσει και να τιμωρήσει όλους εκείνους που το καθεστώς της Εκκλησίας θεωρεί διαφωνούντες.

Θα παρουσιάσω τη συζήτηση γύρω από τη «διαμόρφωση της διωκτικής κοινωνίας» και της «βίας κατά των μειονοτήτων» στο Μεσαίωνα, για να φωτίσω τη συμβολή της ιστορικής ανθρωπολογίας στο συνδυασμό της μελέτης του πολιτικού με τη μελέτη των παραστάσεων. Θα προσπαθήσω να δείξω ασφαλείς ή περισσότερο αβέβαιες αρθρώσεις που τα ανθρωπολογικά εργαλεία αποκαθιστούν στον κορμό της ιστορικής αφήγησης.

Το 1987 ο Robert Moore δημοσιεύει το βιβλίο *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*<sup>4</sup>. Ξεκινά διαπιστώνοντας ένα «παράδοξο»: το 12ο αιώνα, εποχή οικονομικής και πολιτιστικής άνθησης, η δυτική κοινωνία μεταμορφώνεται σε κατασταλτική κοινωνία. Αναπτύσσεται μια «διωκτική νοοτροπία» και επινοούνται πρακτικές αποκλεισμού. Οι δικαστικοί και διοικητικοί θεσμοί επιβάλλουν ή επικυρώνουν διακρίσεις και ασκούν βία εναντίον κοινωνικών ομάδων που ορίζονται φυλετικά, θρησκευτικά ή με τον τρόπο ζωής τους και ταξινομούνται ως εχθροί

της κοινωνίας. Η ένταξη στους αιρετικούς, στους εβραίους, στους λεπρούς, στους ομοφυλόφιλους και στις πόρνες δικαιολογεί και τις βίαιες επιθέσεις εναντίον τους. Επεξεργάζονται τα μέσα για να τους εντοπίσουν, τους υποχρεώνουν να φέρουν ξεχωριστό ένδυμα, εγκλείουν τους λεπρούς σε άσυλα και περιορίζουν τους εβραίους σε γκέτο. Το γεγονός ότι διαφορετικές ομάδες γίνονται αντικείμενο κοινής ρητορικής, παρουσιάζονται ως μιαροί και απειλητικοί, δηλώνει κατά το συγγραφέα ότι η εξήγηση πρέπει να αναζητηθεί στην ίδια την πλειοψηφία που γίνεται διωκτική. Η ερμηνεία δεν βρίσκεται, λοιπόν, ούτε σε κάποια μαζική υστερία ούτε στην απλή αύξηση του αριθμού των μειονοτικών ομάδων ούτε στη συμπεριφορά των θυμάτων. Παρά τις ριζικές δογματικές διαφορές, οι αιρέσεις ή οι εβραίοι δεν απειλούσαν ούτε τη δομή ούτε τους θεσμούς της κοινωνίας. Η συστηματική καταδίκη τους, όπως και η καταδίκη των λεπρών, των ομοφυλόφιλων και των πορνών μετά το 1100 δεν εξηγείται από κάποια πραγματική απειλή, αλλά από το άγχος και τους φόβους που προκαλούσαν στην κυρίαρχη κουλτούρα. Ο διωκτικός ζήλος εκφράζει αλλαγές στη νοοτροπία, την κοσμοαντίληψη και την πολιτική της κυρίαρχης ελίτ, στα χρόνια 1160-1215. Στο φανταστικό της εποχής οι παραπάνω ομάδες αποκτούν κοινά χαρακτηριστικά. Η καινοφανής καταστολή συνδέεται, κατά τον Moore, με κοινωνικές διαδικασίες, όπως η ανάπτυξη της χωροδεσποτικής οικονομίας, ο σταδιακός εκχρηματισμός και η στελέχωση των κυβερνητικών θεσμών από μια εγγράμματη ελίτ κληρικών που διεύρυναν το ταξικό χάσμα και έκαναν αναγκαία την επιβολή αποτελεσματικών μέσων ελέγχου. Το διωκτικό σύστημα αποτέλεσε μέρος της προσπάθειας των *literati* να ενισχύσουν τη θέση τους στην εξουσία. Η καταστολή έγινε ταυτόχρονα τρόπος για να κατασταλεί η αντίσταση στην εξουσία και μέθοδος νομιμοποίησής της.

Στην ανάλυση του Moore ανιχνεύουμε στοιχεία της θεωρίας του Ντυρκέμ: όποτε κάποιες ομάδες ορίζονται ως «αποκλίνουσες» και επικίνδυνες, ενισχύεται το λοιπό σύνολο. Η βεμπεριανή παράδοση εκφράζεται στην άποψη ότι ο ορισμός των επικίνδυνων ομάδων δεν γίνεται από την κοινωνία στο σύνολό της, αλλά με τη δράση εκείνων που εγκαθιδρύουν τη νόμιμη βία του γραφειοκρατικού κράτους.

Εδώ υπάρχει και ο απόηχος των θεωριών του Φουκώ αναφορικά με τη σχέση γνώσης και εξουσίας: οι διώξεις δεν είναι λαϊκές πρωτοβουλίες, αλλά προέρχονται από θεσμούς που στελεχώνονται από επαγγελματίες εγγραμμάτους που επιθυμούν να εξαλείψουν τον ανταγωνισμό. Η ανθρωπολογική συνιστώσα της μελέτης του Moore έγκειται, νομίζω, στην ταξινομητική λειτουργία που ασκούν οι θεσμοί<sup>5</sup>. Τα άτομα σε μια κοινωνία δεν ελέγχουν τα ίδια τις ταξινομήσεις των νοητικών τους παραστάσεων, επιλέγουν ανάμεσα σε εκείνες που προτείνουν οι θεσμοί, λέγει η M. Douglas<sup>6</sup>. Η λογική της ταξινόμησης εξηγεί τη σύγχρονη επίθεση εναντίον αυτών των διαφορετικών κατά βάση ομάδων. Οι ταξινομήσεις αυτές αναδεικνύουν την έννοια της οριακότητας (*liminality*). Οι εβραίοι είναι κατεξοχήν οριακοί χαρακτήρες, που καθρεφτίζουν τα άγχη και το φόβο της μιαιρότητας, που είναι ο φόβος των προνομιούχων απέναντι σε εκείνους που σε βάρος τους απολαμβάνουν προνόμια. Η ανάγκη ταξινόμησης γεννά μύθους που κατασκευάζονται με θρησκευτικά υλικά, λόγια ή λαϊκά, και οι οποίοι με τη σειρά τους γεννούν φήμες – στο θέμα αυτό θα επανέλθω παρακάτω. Να σημειώσουμε ότι ο Moore, όπως οι ανθρωπολόγοι, θεωρεί ότι οι ταξινομήσεις ως πολιτισμικές κατασκευές συμμετέχουν ενεργά στην ιστορική αλλαγή. Μελέτες άλλων ερευνητών για επί μέρους ομάδες επιβεβαιώνουν την τομή που διαπιστώνει ο Moore αυτήν ακριβώς την εποχή: η ανοχή της ομοφυλοφιλίας μετατράπηκε σε επιθετική εχθρότητα<sup>7</sup>, η πολιτική των κοσμικών και των εκκλησιαστικών αρχών απέναντι στους εβραίους επιδεινώθηκε μετά το 1100<sup>8</sup>, η εγγραμματοσύνη δημιούργησε «κειμενικές» κοινότητες και ενίσχυσε τη συνοχή και την αίσθηση ταυτότητας, τόσο ανάμεσα στους κληρικούς όσο και ανάμεσα στους αιρετικούς<sup>9</sup>.

Ο Moore ενδιαφέρεται για ένα «μακρο», ευρωπαϊκό επίπεδο και η ταυτόχρονη ματιά σε διαφορετικές μειονοτικές ομάδες αναδεικνύει τόσο το σημείο καμπής στη διαχρονία όσο και την αναζήτηση των αιτίων σε κοινωνικές παραμέτρους. Στη δημιουργία αυτού του γόνιμου ερμηνευτικού σχήματος «θυσιάζεται», ίσως, ο σαφής προσδιορισμός της έννοιας της καταστολής: μήπως διαφορετικές διωκτικές πρακτικές παραπέμπουν και σε διαφορετικές αιτίες; Πότε οι μύ-

θοι και οι φήμες ενεργοποιούν τις βίαιες διώξεις; Μήπως οι διαφορετικές χρήσεις του λόγου εναντίον μειονοτικών ομάδων δεν εξαρτώνται από μια «πανευρωπαϊκή νοοτροπία», οι προσπάθειες πολιτικής και θρησκευτικής υποταγής δεν υπήρξαν ομοιόμορφα επιτυχείς; Μήπως έπρεπε να ληφθεί περισσότερο υπόψη το «τοπικό»;

Οι παραπάνω «αντιρρήσεις» συνιστούν την αφετηρία του βιβλίου του David Nirenberg, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, που εκδόθηκε το 1996<sup>10</sup>. Στην πραγματικότητα, η μελέτη αναφέρεται στη βία ανάμεσα στις θρησκευτικές κοινότητες στη Γαλλία και στο βασίλειο της Αραγώνας, στο πρώτο μισό του 14ου αιώνα. Η θεωρητική θέση στην οποία θεμελιώνεται η έρευνα αρνείται την τελεολογική συνέχεια της βίας κατά των μειονοτήτων με αρχές το Μεσαίωνα και δέχεται τη βία, με τις τελετουργικές της συχνά εκφράσεις, ως συστατικό στοιχείο της μεσαιωνικής κοινωνίας. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για «συστημική» βία που σχετίζεται με τις τοπικές συνθήκες και είναι εργαλειακή: τις περισσότερες φορές, οι επιθέσεις κατά των εβραίων, των μουσουλμάνων, των λεπρών και των πορνών, υποστηρίζει ο Nirenberg, δεν υπαγορεύονται από ανορθολογισμό, ιδεολογία ή προκαταλήψεις, αλλά από ομάδες που διαχειρίζονται και χρησιμοποιούν στρατηγικά τους διαθέσιμους λόγους περί μειονοτήτων, για να εξυπηρετήσουν συγκεκριμένα συμφέροντα και στόχους. Έτσι, για παράδειγμα, σύμφωνα με τον Nirenberg, το 1320 οι ποιμένες επιτέθηκαν στους εβραίους ως εκπροσώπους του κράτους στη φορολογία, ενώ το 1321 η βία κατά των λεπρών, των εβραίων και των μουσουλμάνων, με την κατηγορία ότι δηλητηρίαζαν τους χριστιανούς, ήταν ένα μέσο να στραφούν εναντίον της απληστίας και της διαφθοράς της βασιλικής διοίκησης στο δικαστικό και οικονομικό τομέα. Με άλλα λόγια, η βία κατά των μειονοτήτων δεν ήταν αποτέλεσμα μονάχα της κρατικής πρωτοβουλίας, αλλά μέρος των στρατηγικών αμφισβήτησης της εξουσίας. Μετά τα πογκρόμ η διοίκηση χρησιμοποιεί την καταστολή για να γίνει πιο αποτελεσματική, αλλά παράλληλα ενισχύει τα επιχειρήματα κατά των μειονοτήτων: «Βία και φορολογία πάνε χέρι-χέρι».

Τόσο οι θεωρητικές προϋποθέσεις, όσο και η τεκμηρίωση των

επιχειρημάτων του Nirenberg αντλούν από την ανθρωπολογία. Και πρώτα απ' όλα βρίσκουμε την κατηγορία «βία» να υπερβαίνει τη «δίωξη», καλώντας να ερμηνεύσουμε τη δεύτερη στο πλαίσιο της πρώτης. Υπενθυμίζω απλώς ότι η βία ως πολιτισμική κατηγορία αποτέλεσε αναλυτικό εργαλείο στην ανθρωπολογία από την εποχή του Μαλινόφσκι και ότι ήδη από τη δεκαετία του 1970 παρακίνησε πλήθος ιστορικών μελετών για τη Γαλλία της μεσαιωνικής και νεότερης εποχής, που αξιοποίησαν τα δικαστικά αρχεία για να εξετάσουν τις κοινωνικές σχέσεις, την εγκληματικότητα και τις έμφυλες διαστάσεις της, την έννοια της τιμής, το κυνήγι των μαγισσών, τη λαϊκή κουλτούρα, τη λειτουργία του κρατικού μηχανισμού κ.λπ.<sup>11</sup> Πολλές από αυτές τις μελέτες αναφέρθηκαν σε ένα συγκεκριμένο γεωγραφικό χώρο, αξιοποιώντας τη δυνατότητα της συνολικής προσέγγισης που παρέχει συχνά το «τοπικό», όπως τουλάχιστον γίνεται αντιληπτό από την ανθρωπολογία.

Ο Nirenberg επικαλείται επίσης την ανθρωπολογία για να δείξει ότι οι θρησκευτικές ομάδες χρησιμοποιούν τις παραστάσεις της σεξουαλικότητας με στρατηγικό τρόπο που τρέφει τη βία, αποδίδοντας κατηγορίες στους ανταγωνιστές (*accusational violence*). Κάθε ομάδα εναντιώνεται στους μικτούς γάμους, επιδιώκοντας να αποκλείσει τις άλλες από την πρόσβαση στις δικές της γυναίκες, για να διαφυλάξει την τιμή και τα σύνορα που την ξεχωρίζουν από τις άλλες ομάδες, αφού, κατά τη M. Douglas, η ακεραιότητα του σώματος που δεν μιάνεται από την επαφή με άλλους επιβεβαιώνει, επικυρώνει, και την ακεραιότητα της ομάδας. Οι χριστιανοί εκφέρουν κατηγορίες επιμειξίας προς τους άνδρες των μειονοτήτων και οι μουσουλμάνοι και οι εβραίοι κατά των ομόθρησκων ανταγωνιστών τους. Και εδώ, λοιπόν, οι κατηγορίες είναι εργαλειακές, γίνονται κατανοητές στο πλαίσιο της τοπικής πολιτικής και η εν δυνάμει βία τους ακυρώνεται. Το σεξουαλικό άγχος και οι κατηγορίες ενισχύουν τα σύνορα ανάμεσα στις ομάδες, αλλά μειώνουν τη βία αναμεταξύ τους.

Ένα ακόμη επιχείρημα του Nirenberg για την ερμηνεία της βίας στο ιστορικό πλαίσιο της Αραγώνας και της συνύπαρξης διαφορετικών θρησκευτικών ομάδων ενισχύεται από το ανθρωπολογικό οπλοστάσιο. Ο συγγραφέας τονίζει τον τελετουργικό χαρακτήρα και

αναλύει τη βία της Μεγάλης Εβδομάδας στη Χερόννα το 1331. Τα Πάθη υπενθύμιζαν στους χριστιανούς τη θέση των εβραίων στην Ιστορία, και τους επέτρεπαν να μεταθέσουν την επιθετικότητά τους στους εβραίους, αποκρύπτοντας συγχρόνως την αντίθεση με τους βασιλείς, τους οποίους κατηγορούσαν ότι απέδιδαν στους εβραίους δύναμη και επιρροή. Εδώ η τελετουργική βία αποκτά σταθεροποιητική δύναμη, σύμφωνα με τις έννοιες της δομής και αντιδομής κατά V. Turner, την τελετουργική αφρικανική εξέγερση κατά M. Gluckman, καθώς και την τελετουργική βία, την εκδίκηση με τη θυσία κατά R. Girard<sup>12</sup>. Ωστόσο, εδώ θα μπορούσαμε ίσως να διαπιστώσουμε ένα αδύναμο σημείο της ανθρωπολογικής ανάγνωσης: ο επαναληπτικός χαρακτήρας της τελετουργικής βίας αποκρύπτει κοινωνικές και ιδεολογικές εξελίξεις, που και σε τοπικό επίπεδο αλλάζουν το νόημα της δράσης των συμμετεχόντων και συσσωρευτικά επιδεινώνουν τη θέση των εβραίων. Οι σφαγές του 1348, τα πογκρόμ του 1391 και, εντέλει, οι διώξεις του 1492 δηλώνουν ότι η ελεγχόμενη βία παίρνει εκρηκτικές διαστάσεις για λόγους που πρέπει να αναζητηθούν στις πολύπλοκες σχέσεις ανάμεσα στις ομάδες και την εξουσία.

Η προσπάθεια του Nirenberg να θεωρήσει μέσα σε συγκεκριμένα ιστορικά και πολιτισμικά πλαίσια τον «κατασταλτικό» ή διωκτικό λόγο αναδεικνύει τη δυνατότητα διαχείρισης της βίας με τρόπους πολύ διαφορετικούς απ' ό,τι στην υπόλοιπη Ευρώπη, και μας οδηγεί να επανεξετάσουμε τις έννοιες της ανοχής και της καταστολής. Ωστόσο, η προσέγγισή του υποβαθμίζει το ρόλο των στερεοτύπων, των μύθων στη μελέτη αυτών των φαινομένων.

Προς αυτή την κατεύθυνση οδηγούν οι μελέτες που επιχειρούν μια ανθρωπολογική ανάγνωση των ιστορικών κειμένων. Παλαιότερα ο N. Coehn<sup>13</sup> και πιο πρόσφατα ο C. Ginzburg<sup>14</sup> κατέδειξαν τη δημιουργία μύθων συνωμοσίας, οι οποίοι διατρέχουν μεγάλες γεωγραφικές περιοχές, μεταμορφώνονται αλλά αντέχουν στο χρόνο και, μολονότι αποτελούν προϊόν των σχέσεων της λαϊκής με τη λόγια κουλτούρα, χρησιμοποιούνται από τις εξουσίες για τους δικούς τους σκοπούς. Ο G. Langmuir απέδωσε τη δημιουργία των αντι-εβραϊκών δοξασιών σε φαντασιώσεις και σε «ανορθολογική σκέψη»<sup>15</sup>.

Ο Robert Chazan, σε μια σύνθεση που δημοσιεύεται το 1997<sup>16</sup>, επιβεβαιώνει τη θέση του Moore, ότι στην αναγέννηση του 12ου αιώνα οι χριστιανοί συνειδητοποιούν την ύπαρξη «άλλων» και επινοούν στερεότυπο του εβραίου ως «φυσικά βλαβερού» για τη χριστιανική κοινωνία. Ο συγγραφέας συμφωνεί με τους περισσότερους ερευνητές ότι η νέα εχθρότητα δεν σχετιζόταν με «πραγματικές αιτίες» αλλά με μύθους και φαντασιώσεις. Η εξήγηση βρίσκεται στην πλευρά της διώκουσας πλειοψηφίας: το χριστιανικό δόγμα περιείχε στοιχεία που οδηγούσαν στη δαιμονοποίηση και στη δίωξη των εβραίων. Ο συγγραφέας διαφοροποιείται από τον Moore σε δύο σημεία: α) οι διώξεις των λεπρών και των ομοφυλοφίλων ανήκουν σε διαφορετική τάξη από εκείνες των εβραίων και των αιρετικών, γεννούν διαφορετικές φαντασιώσεις· β) οι εβραϊκές πηγές μαρτυρούν ότι οι αρνητικές εικόνες για τους εβραίους εκδηλώνονταν σε όλα τα επίπεδα της κοινωνίας και επιπλέον απέρρεαν από τα λαϊκά στρώματα.

Είναι φανερό ότι η μελέτη της ρητορικής των διώξεων στις ποικίλες λογοτεχνικές και παραλογοτεχνικές μορφές, λόγιες και λαϊκές, που εξετάζει τα κίνητρα των κατηγοριών (στον συγκεκριμένο κοινωνικό και πολιτισμικό τους ορίζοντα), τις σταθερές του μύθου αλλά και τις προσθήκες που επινοούνται και, βέβαια, τις χρήσεις τους, αποτελεί κλειδί στην ερμηνεία της βίας και των αποκλεισμών. Οι ανθρωπολογικές εννοιολογικές κατηγορίες επιστρατεύονται στην αναζήτηση των «σημείων καμπής», στη διερεύνηση των αλλαγών και όχι μόνον «συστημικά». Ας δούμε ορισμένα παραδείγματα:

Στην πρόσφατη σύνθεσή του<sup>17</sup>, ο Jeremy Cohen μελετά πώς αλλάζουν οι ιδέες, πώς από τον Αυγουστίνο έως το Θωμά Ακινάτη μπορούμε να παρακολουθήσουμε την παραγωγή του «δογματικά και ερμηνευτικά κατασκευασμένου εβραίου», με τρόπους που δεν ακολουθούν την ιστορική διαδικασία (μοιάζουν αδιάφοροι για τους «πραγματικούς εβραίους»), αλλά θεμελιώνονται σε μια αμφιλεγόμενη στάση απέναντι στους εβραίους και της κατασκευής τους ως των μη-χριστιανών «άλλων» par excellence. Τα διανοητικά υλικά αυτής της κατασκευής μπορούν να είναι κοινά: τα «ζωντανά γράμματα του Νό-

μου», σύμφωνα με την έκφραση του Βερνάρδου του Κλαιρβώ, είναι διατύπωση που αντιστοιχεί στη χριστιανική κατανόηση της Ενσάρκωσης του θεϊκού Λόγου, αλλά και στις αντιλήψεις των μεσαιωνικών εβραίων και των ραβίνων τους για τον Εαυτό τους. Ο Cohen συμφωνεί με τον Moore ότι η έντονη ευαισθησία απέναντι στις αιρέσεις οδήγησε στο να κλονιστούν οι αυγουστίνειες αντιλήψεις και να ταξινομηθούν το 12ο αιώνα οι εβραίοι μαζί με τους αιρετικούς και τους μουσουλμάνους. Οι εβραίοι αναπαριστούν όλες τις απειλές για την πνευματική υγεία της χριστιανοσύνης: μαγεία, συνέργια με το Διάβολο, σεξουαλική διαστροφή, υλιστικός προσανατολισμός, κακότητα και δογματική απιστία. Υπό αυτή την έννοια, ο εβραίος γίνεται μεταφορά που εκφράζει την ευρύτερη μέριμνα και επιθυμία της θρησκευτικής καθολικότητας.

Το βιβλίο της Anna Sapir-Abulafia<sup>18</sup> αναλύει λόγια κείμενα της πολεμικής εβραίων και χριστιανών και αποκαλύπτει ένα κρίσιμο δεδομένο: με την οικειοποίηση του Αριστοτέλη και του ορθολογισμού, η λογική αναδείχθηκε ως κατεξοχήν δρόμος προς τη χριστιανική αλήθεια και όχι μονάχα αποτέλεσμα θεϊκής χάρις. Οι εβραίοι, σύμφωνα πάντα με τους χριστιανούς λογίους, δεν κατανοούν αυτή την αλήθεια, διότι ερμηνεύουν τα κείμενα κυριολεκτικά, με στόχο «σαρκικά» οφέλη, στερούνται λογικής και κατά συνέπεια εξομοιώνονται με ζώα. Είναι εντυπωσιακό ότι η αυτή η πίστη στην απώλεια της ανθρώπινης υπόστασης εισβάλλει όχι μόνον σε πλήθος κειμένων, αλλά ερμηνεύει και επεισόδια όπως η κατηγορία του κανιβαλισμού στη διαβόητη δίκη της Fulda το 1235. Έχουμε λοιπόν εδώ τη χρονολόγηση και την ερμηνεία ενός στερεοτύπου, καθώς και τη λειτουργία του στην ενεργοποίηση διωκτικών μηχανισμών. Η διανοητική ιστορία συναντά την ανθρωπολογία και μαζί ερμηνεύουν τις κοινωνικές αλλαγές.

Ακόμη περισσότερο ενδεικτικό είναι ίσως το παράδειγμα της μελέτης της Miri Rubin<sup>19</sup>. Η συγγραφέας διερευνά το μηχανισμό που συνδέει ορισμένες αντι-εβραϊκές αφηγήσεις με τη βία εναντίον των εβραίων, τη δύναμη αλλά και τους περιορισμούς των νοητικών παραστάσεων που διακινούν. Δεν αφορούν «πραγματικούς εβραίους», αλλά αποτελούν προβολές φόβων και καταναγκασμών. Η αφή-

γηση, όπως έδειξε ο P. Ricoeur, έχει μια μιμητική λειτουργία, προεικονίζει και αναπαριστά τη δράση.

Ο θρύλος αναδύεται το 13ο αιώνα και συνδέεται με τη θεολογία της Θείας Ευχαριστίας, τη λατρεία και τις αμφιβολίες των χριστιανών. Για πρώτη φορά, το 1290 η κατηγορία της βεβήλωσης της όστιας καταλήγει σε δίκη στο Παρίσι, ενώ παράλληλα ο θρύλος αναπτύσσεται σε άλλες γεωγραφικές περιοχές. Το μοτίβο του τελετουργικού φόνου συνδέθηκε με αυτήν την κατηγορία. Κάθε φορά που διερευνούν το θρύλο, τον ενισχύουν, δημιουργώντας consensus γύρω από αυτόν και ως προς τα πρόσωπα και τους τόπους του θρύλου: ο εβραίος άνδρας, τα αθώα παιδιά, οι επίφοβες χριστιανές γυναίκες συνεργοί και οι προσήλυτοι. Η ανθρωπολογία του σώματος, τα βασικά εργαλεία για την ιεραρχική κατασκευή της ετερότητας, η έννοια του ορίου, ο ρόλος του φαγητού και η θέση της όστιας στο χριστιανικό φαντασιακό βοηθούν στην ερμηνεία των αφηγηματικών επιλογών. Η πιο ενδιαφέρουσα άρθρωση αποκαθίσταται όταν η συγγραφέας δείχνει πώς η αφήγηση μετατρέπεται σε δράση ανάλογα με τη στάση των ηγεμόνων, των ιερέων, των λογίων ή των αστικών αρχών, που επιλέγουν άλλοτε να εντείνουν τις κατηγορίες και άλλοτε να τις απορρίψουν. Τέλος, η μνήμη των γεγονότων εξασφαλίζεται με πολλούς τρόπους: κείμενα, εικόνες, δράματα, που και αυτά με τη σειρά τους προσφέρουν επιλογές στους διώκτες.

Η συγκριτική προσέγγιση είναι ένα από τα βασικά εργαλεία της ανθρωπολογικής και της κοινωνιολογικής, βέβαια, ερμηνείας και ένας από τους δρόμους που υπέδειξε ο M. Μπλοκ στους ιστορικούς. Το βιβλίο του Marc Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*<sup>20</sup> επιχειρεί τη συστηματική σύγκριση της νομικής, οικονομικής και κοινωνικής κατάστασης των εβραίων στο μεσαιωνικό Ισλάμ και στη χριστιανική Δύση. Οι έννοιες της ιεραρχίας, κατά τον Dumont<sup>21</sup>, του περιθωρίου και της εθνότητας όπως αναδεικνύονται στη μελέτη του Geertz για το Μαρόκο<sup>22</sup>, χρησιμοποιούνται από το συγγραφέα για να υποστηρίξει ότι στη φυσική ιεραρχική τάξη της χριστιανοσύνης και του Ισλάμ οι εβραίοι κατείχαν αναγνωρισμένη αλλά κατώτερη θέση. Δεν υπήρχε δυνατότητα εξισωτικής αφομοίωσης, ούτε η άρχουσα ελίτ ούτε οι υποτελείς εβραίοι επιθυ-

μούσαν την ενσωμάτωση. Η περιθωριοποίηση στη Δύση εκφυλίστηκε σε αποκλεισμό. Η περιθωριακή θέση στο Ισλάμ πρόσφερε ευκαιρίες θετικής αλληλεπίδρασης και σχετικής ασφάλειας, ενώ τα άτομα είχαν τη δυνατότητα να διαβαίνουν τα όρια. Στη χριστιανική Δύση ο αποκλεισμός έφερε καταστολή και διώξεις, ενώ το Ισλάμ πρόσφερε σε χριστιανούς και εβραίους τα οφέλη του περιθωρίου της ιεραρχίας και δεν γέννησε αποκλεισμούς και διώξεις. Η ρητορική ταύτιση των εβραίων με τους αιρετικούς και τους λεπρούς, την οποία εντόπισε ο Moore στη Δύση, δεν μπορούσε να εφαρμοστεί στο Ισλάμ, όπου η έμφαση δινόταν στις πρακτικές και όχι στην πίστη, όπου οι αιρέσεις κατεστάλησαν μονάχα όταν θεωρήθηκαν σημαντική απειλή για την πολιτική τάξη και όπου οι εβραίοι και οι χριστιανοί δεν αναπαραστάθηκαν ποτέ ως συνεργάτες του Σατανά που υπονομεύουν την κοινωνία. Ως συνέπεια αυτών των διαφορών, και οι αντιδράσεις των εβραίων, που αποτυπώθηκαν τόσο στις μαρτυρίες των διωγμών όσο και στη συλλογική μνήμη, διαφέρουν στις χριστιανικές χώρες απ' ό,τι στις χώρες του Ισλάμ. Στη «διωκτική κοινωνία» της Δύσης οι εβραίοι αντιδρούν με ζωνή πολεμική και με επιλογή του μαρτυρίου (1096), ενώ στο Ισλάμ οι εβραίοι υιοθέτησαν περισσότερο συναινετική στάση απέναντι στις περιοδικές δυσκολίες που αντιμετώπισαν.

Μια τελευταία κατηγορία μελετών εμπνευσμένων από την ανθρωπολογία και τις λογοτεχνικές σπουδές θέτουν σε διαφορετικό πλαίσιο τη μελέτη της «διωκτικής κοινωνίας». Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζουν ιστορικοί όπως ο I. Marcus<sup>23</sup>, M. Signer<sup>24</sup>, J. Cohen<sup>25</sup> κ.ά., η επικέντρωση στους διωκτικούς μηχανισμούς και στη ρητορική τους ή στους όρους πλειοψηφία-μειονότητες αποκρύπτει συχνά ότι οι κοινότητες του 12ου αιώνα αφενός βρέθηκαν στη δίνη κοινωνικών, πολιτισμικών, θρησκευτικών αλλαγών, εν μέρει κοινών, αφετέρου δεν διαχωρίζονταν από στεγανά. Νέες πρακτικές ευλάβειας, έμφαση στη δυνατότητα προσωπικής επιλογής αλλά και στη συνοχή και την αλληλεγγύη μέσα στην ομάδα χαρακτηρίζουν τόσο τους χριστιανούς όσο και τους εβραίους από το 12ο αιώνα, σε ένα ευρύτερο πλαίσιο εξαστισμού και εμπορικής ανάπτυξης. Επιπλέον, η εβραϊκή και η χριστιανική κουλτούρα διαμορφώνονται συμπληρωματικά, σε

μια διαδικασία ανταλλαγών, δράσεων και αντιδράσεων. Οι χριστιανοί έγραφαν, επιχειρηματολογούσαν και δρούσαν ή ακόμη και ανακατασκεύαζαν την παράδοσή τους με αναφορά τους εβραίους και την πρόκληση της εναλλακτικής πίστης και πρακτικής που οι ίδιοι αλλά και τα κοινά τους κείμενα εκπροσωπούσαν. Οι εβραίοι έκαναν το ίδιο με αναφορά τη χριστιανική κοινότητα. Έτσι λοιπόν, η θεολογική πολεμική, οι αφηγηματικές ρητορικές ή ακόμη και τελετουργίες ή πρακτικές των μεν και των δε μπορούν να κατασκευάζονται με εκφραστικά ή θεματικά υλικά που ανταλλάσσουν μεταξύ τους, ακόμη κι αν αυτό γίνεται για να υπηρετηθεί η εχθρότητα ανάμεσα στις ομάδες – χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της Α' Σταυροφορίας και του εβραϊκού μαρτυρικού θανάτου το 1096<sup>26</sup>. Η μεθοδολογική μετατόπιση της οπτικής αυτής γίνεται, νομίζω, φανερό: οι μεσαιωνικοί συγγραφείς, εβραίοι και χριστιανοί, και τα έργα τους δεν αντιμετωπίζονται ως «ιδέες», αλλά ως έκφραση ενός συλλογικού εγχειρήματος που τους διαμορφώνει, τα μεσαιωνικά χρονικά μελετώνται ως μυθοπλασία με την έννοια της αναδιάταξης της εμπειρίας στο πολιτισμικό πλαίσιο του συμβολικού συστήματος<sup>27</sup>. Μια τέτοια προοπτική στη θεώρηση της μεσαιωνικής δυναμικής αποτελεί προσπάθεια να ταιριάξουν οι ιστορίες που αφορούν τις σχέσεις των εβραίων και των χριστιανών στο μωσαϊκό της ευρωπαϊκής ιστορίας.

Παρουσιάζοντας ορισμένες από τις σημαντικές μελέτες γύρω από το «διωκτικό Μεσαίωνα», προσπάθησα να δείξω πώς η ιστορική ανθρωπολογία φωτίζει τις πολιτισμικά καθορισμένες προθέσεις και συμπεριφορές κοινωνικών ομάδων και πώς η κοινωνική και η διανοητική ιστορία δρέπουν τα οφέλη της ανθρωπολογικής στροφής στην ιστορία, με επιλεκτικές ρητές ή άρρητες αναφορές στην ανθρωπολογία, σε μακροσκοπικό ή τοπικό επίπεδο και χωρίς αναγκαστικά να επιλύουν όλα τα επιστημολογικά διλήμματα. Είναι, νομίζω, φανερό η πολιτισμική και πολιτική σημασία αυτής της οπτικής σήμερα, πλούσια η ενόραση που προσφέρει, καλοδεχούμενοι οι πειραματισμοί και επίσης, είναι, νομίζω, σφύρων στάση η αναγνώριση των ορίων του κάθε ερμηνευτικού εγχειρήματος.



ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για το γαλλικό χώρο βλ. ενδεικτικά: J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident 18 essais*, Παρίσι 1977 και ιδιαίτερα «Vers une anthropologie historique», σ. 335-420, A. Burguière, «L'Anthropologie Historique», *Dictionnaire de la nouvelle histoire*, επιμ. J. Le Goff, Παρίσι 1978, σ. 37-60, του ιδίου «Anthropologie historique», *Dictionnaire Historique*, επιμ. A. Burguière, Παρίσι 1989, σ. 52-60, του ιδίου, «L'anthropologie historique et l'École des Annales», *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, Avril 1999, no 22, σ. 39-53. Γαλλικής κυρίως επιρροής είναι το έργο του Σοβιετικού A. Gurevich, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Cambridge 1992. Για τη γαλλική συζήτηση βλ. επίσης: P. Μπενβενίστε, «Σφαιρική ιστορία, διεπιστημονικότητα και αποσπασματική ιστορία. Μια πρόσφατη συζήτηση μεταξύ μεσαιωνολόγων», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 66 (Ιανουάριος 1998), σ. 152-157. Για τον αγγλοσαξονικό χώρο βλ. ενδεικτικά: K. Thomas, «History and Anthropology», *Past and Present*, 24 (1963), σ. 3-24, N. Z. Davis, «Anthropology and History in the 1980's. the Possibilities of the Past», *Journal of Interdisciplinary History*, 12 (1981), σ. 267-276, Medick Hans, «Missionaries in the Row Boat? Ethnological ways of Knowing as a challenge to Social History», *Comparative Studies in Society and History* 29 (1987), σ. 76-98, P. Burke, *Historical Anthropology of Early Modern Italy*, Cambridge 1987, Sarah Maza, «Stories in History: Cultural Narratives in Recent Works in European History», *American Historical Review*, December 1996, σ. 1493-1515. Για το γερμανόφωνο χώρο βλ. ενδεικτικά M. Mitterauer, «From Historical Social Science to Historical Anthropology» (<http://www.udi.org.yu/Projects/Archives/Mitterauer.htm>). Σχετικά με το πεδίο της ιστορικής ανθρωπολογίας στα ελληνικά βλ. ενδεικτικά P. Μπενβενίστε, «Ιστορία και Ανθρωπολογία», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 56 (1995), σ. 44-49, Ε. Παπαταξιάρχης, «Εισαγωγή: Το παρελθόν στο παρόν: Ανθρωπολογία, ιστορία και η μελέτη της νεοελληνικής κοινωνίας», *Ανθρωπολογία και Παρελθόν. Συμβολές στην ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, επιμ. Ε. Παπαταξιάρχης - Θ. Παραδέλλης, Αθήνα 1993, σ. 13-74, Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Annales, Past and Present, Review: Τρία μαχητικά περιοδικά ιστοριογραφίας», *Ο πολίτης*, τχ. 52 (1982), σ. 56-59. Για ιστοριογραφικά παραδείγματα στην ελληνική γλώσσα βλ.: Ν. Ζ. Νταϊνβις, *Η επιστροφή του Μαρτίνου Γκερ*, Νεφέλη, Αθήνα 2000, C. Ginzburg, *Το τυρί και τα σκουλήκια. Ο κόσμος ενός μιλωνά τον 16ο αιώνα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994. Βλ. επίσης P. Μπενβενίστε, «Ιστορία, Ανθρωπολογία και οι πηγές: δικαστικές τελετουργίες στο Μεσαίωνα», *Μνήμων*, τόμ. 15 (1993), σ. 277-306, της

- ιδίας, «Νεκρό σώμα, δημόσιο σώμα: Σημειώσεις για τη θανατική ποινή στο Μεσαίωνα. Συμβολή στην ιστορία του θανάτου», *Τα Ιστορικά*, τχ. 17 (1992), σ. 327-344, της ίδιας, «Η κατασκευή της ετερότητας στην Ιστορία του Αγίου Λουδοβίκου», *Μνήμων*, τόμ. 16 (1994), σ. 71-94.
2. M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Παρίσι, β' έκδ., 1983, βλ. επίσης Marc Bloc *aujourd'hui. Histoire comparée et Sciences Sociales*, Textes réunis et présentés par H. Atsma et A. Bruguière, ed. EHESS, Paris 1990.
  3. P. Freedman and Gabrielle M. Spiegel, «Medievalisms Old and New: The Rediscovery of alterity in North American Medieval Studies», *American Historical Review*, 103:3 (1998), σ. 677-704.
  4. R. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Οξφόρδη 1987.
  5. Σχετικά με τις ανθρωπολογικές διαστάσεις του έργου βλ. επίσης Ph. Buc, «Anthropologie et histoire», *Annales HSS*, no 6, novembre-décembre 1998, no 6, σ. 1243-1249.
  6. M. Douglas, *Purity and Danger*, Λονδίνο 1966 και της ίδιας, *How Institutions Think*, Συρακούσες-Νέα Υόρκη 1986.
  7. J. Richards, *Sex, Dissidents and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1990.
  8. Βλ. μεταξύ άλλων D. Berger, *From Crusades to Blood Libels to Expulsions: Some New Approaches to Medieval Antisemitism*, Νέα Υόρκη 1997, R. Chazan, *Daggers of Faith: Thirteenth - Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Μπέρκλεϊ 1989, J. Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Νέα Υόρκη 1982.
  9. B. Stock, *The implications of Literacy: Written Language and models of interpretation in the 11th and 12th centuries*, Πρίνστον 1983.
  10. David Nirenberg, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Πρίνστον 1996.
  11. Βλ. μεταξύ άλλων Claude Gauvard, «De Grâce spéciale». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, 2 vol., Παρίσι 1991, όπου και εκτενέστατη βιβλιογραφία.
  12. M. Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Νέα Υόρκη 1963, R. Girard, *La violence et le sacré*, Παρίσι 1972.
  13. N. Cohn, *Warrant for Genocide: The Myth of Jewish World Conspiracy and the Protocol of the Elders of Zion*, Νέα Υόρκη 1975.
  14. C. Ginzburg, *Storia notturna*, Τορίνο 1989, γαλ. μτφ. *Le sabbat des sorcières*, Παρίσι 1992.
  15. G. I. Langmuir, *History, Religion and Antisemitism*, Μπέρκλεϊ 1990 και του

- ιδίου, *Toward a Definition of Antisemitism*, Μπέρκλεϊ 1990.
16. R. Chazan, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Μπέρκλεϊ 1997.
  17. J. Cohen, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Μπέρκλεϊ 1999.
  18. A. Sapir-Abulafia, *Jews and Christians in 12th century Renaissance*, Λονδίνο 1995.
  19. M. Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven 1999. Σχετικά με τις συκοφαντίες τελετουργικών φόνων στο Μεσαίωνα βλ. επίσης R. Po-Chia hsia, *Trent 1475. Stories of a Ritual Murder Trial*, New Haven 1992 και Marie-France Rouart, *Le crime rituel ou le sang de l'autre*, Παρίσι 1997.
  20. M. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Πρίνστον 1994.
  21. Dumont, *Homo hierarchicus: The caste system and its Implications*, Σικάγο 1980.
  22. Cl. Geertz, «Suq: The Bazaar Economy in Sefrow», *Meaning and Order in Moroccan Society. Three Essays in Cultural Analysis*, Cl. Geertz, H. Geertz, L. Rosen, Cambridge 1979.
  23. Ivan Marcus, *Rituals of Childhood. Jewish acculturation in Medieval Europe*, New Haven 1996 και του ιδίου, «The Dynamics of Jewish Renaissance and Renewal in the 12th century» στο *Jews and Christians in 12th century Europe*, επιμ. M. A. Signer - J. Van Engen, University of Notre Dame, 2001, σ. 27-45.
  24. Εισαγωγή στο M. A. Signer - J. Van Engen (επιμ.), *Jews and Christians in 12th century Europe*, University of Notre Dame, 2001.
  25. *Living Letters of the Law...*, ό.π.
  26. I. J. Yuval, «Vengeance and Damnation, Blood and Defamation. From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations», *Zion*, 58 (1993), σ. 33-90 (στα εβραϊκά).
  27. Και στο σημείο αυτό φανερό είναι η επίδραση του Clifford Geertz, «Thick Description: Towards an interpretive theory of Culture», *The Interpretation of Cultures*, Νέα Υόρκη 1973, σ. 3-31.

## ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΔΕΛΤΣΟΥ

### Η «ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ» ΣΤΟ ΠΑΡΟΝ ΚΑΙ ΣΤΟ ΜΕΛΛΟΝ: ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΕΝΟΣ ΕΘΝΙΚΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΕΝΟΣ ΕΥΡΩΠΑΪΚΟΥ ΜΕΛΛΟΝΤΟΣ

#### Ι. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ, Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΘΝΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΕΝΟ- ΠΟΙΗΣΗ

Από το 19ο αιώνα και μετά, κατ' αρχήν στην Ευρώπη και μετά και σε άλλα μέρη του κόσμου ο «πολιτισμός» μιας ομάδας ανθρώπων θεωρείται ότι είναι το κατεξοχήν ειδοποιό χαρακτηριστικό της ιδιαίτερης ταυτότητάς της και κατά συνέπεια η βάση για το δικαίωμά της ως έθνους για πολιτική αυτοδιάθεση. Η πολιτισμική συνέχεια της ομάδας στο χρόνο ως «πολιτισμική κληρονομιά» παρείχε, και ακόμα παρέχει, το κυριότερο επιχείρημα για τη διεκδίκηση και εξασφάλιση μιας διακριτής εθνικής ταυτότητας. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια η διαμόρφωση ενός ενιαίου εθνικού πολιτισμού έχει αποτελέσει έναν από τους κυριότερους στόχους για την κατασκευή μιας ομογενοποιημένης / ομογενοποιητικής εθνικής ταυτότητας και η πολιτισμική κληρονομιά έναν από τους τρόπους διά των οποίων κτίζεται η κοινή σύνδεση, η φαντασιακή κοινότητα (Anderson 1983)