

90 copies

DAVID NIRENBERG

63

COMUNIDADES
DE VIOLENCIA

LA PERSECUCIÓN DE LAS MINORÍAS
EN LA EDAD MEDIA

TRADUCCIÓN DE ANTONI CARDONA

Ediciones Península
Barcelona

4/1142 90 copias

P28- 11-31
67-179
284-325

INTRODUCCIÓN

La sentencia según la cual el presente modela el pasado en ningún caso es más cierta que en las consecuencias que acurrió la Segunda Guerra Mundial sobre los escritos históricos acerca de las minorías europeas.¹ Antes de esta guerra y de sus horrores la historia de los judíos se hallaba, en términos generales, fuera de la corriente principal del quehacer histórico, la escribían judíos y los demás historiadores no la tenían en cuenta (tal como sigue pasando en cierto modo).² La historiografía dominante únicamente trataba sobre la historia de los judíos y de otras minorías en las historias confesionales. Los protestantes, en particular, escribieron sobre la violencia medieval y la intolerancia hacia las minorías (herejes, moriscos, judíos, leprosos, brujas) con la finalidad de demostrar que el catolicismo había sumido a Europa en el oscurantismo y había embrutecido a sus pueblos durante el período que se extendía entre la caída de Roma y el nacimiento de Lutero.³ Para la gran mayoría, sin embargo, el estudio de la «sociedad medieval» en términos generales rara vez se cruzaba con el estudio de sus minorías.

Tras el Holocausto, esta posición se ha hecho insostenible. Hoy en día son pocos los que, por ejemplo, sostendrían que el estudio de los judíos y de las actitudes hacia ellos en Alemania es irrelevante para comprender la formación de las identidades culturales y nacionales alemanas

1. Cf. M. Bloch, *The Historian's Craft*, Nueva York, 1953, pp. 43-47. Bloch escribió esas palabras mientras se hallaba oculto, poco antes de ser asesinado por los nazis. La misma palabra de expresarse era sin duda consecuencia de la guerra.

2. Véase G. Langmuir, «Majority History and Postbiblical Jews», en *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley y Los Ángeles, 1990, pp. 21-41.

3. G. G. Coulton constituye un ejemplo conspicuo, con singular descaro en su novela histórica *The Friar's Lantern*, Londres, 1906. Tales polémicas entre protestantes y católicos fueron especialmente importantes en los comienzos de la historiografía sobre musulmanes y moriscos en la Península Ibérica.

modernas. Tampoco resulta posible, después de los actuales ataques contra musulmanes en la antigua Yugoslavia, contra «extranjeros» (a menudo musulmanes) en Alemania, Francia e Italia, o contra los judíos en Rusia, argumentar que los episodios de violencia contra las minorías forman parte de un pasado europeo primitivo que las sociedades modernas han dejado atrás. El estudio de las minorías medievales ha adquirido, pues, nueva actualidad y algunos lo han transformado en una búsqueda de los orígenes de los males contemporáneos. «¿Cuándo se equivocó Europa?» es una pregunta que ha venido formulándose con creciente frecuencia durante los últimos cincuenta años.

Una respuesta usual, a lo que parece, es «en la Edad Media». Tal como lo expresa Norman Cohn en su libro *El mito de la conspiración judía mundial*:

A mi entender, la forma más mortífera de antisemitismo, del género que lleva a matanzas y a tentativas de genocidio, tiene muy poco que ver con verdaderos conflictos de intereses entre los vivos, y ni siquiera con el prejuicio racial en sí. En su núcleo subyace la creencia en que los judíos—todos los judíos de todo el mundo—forman un conjunto de conspiradores empeñados en arruinar al resto de la humanidad, para después dominarla. Tal creencia es sencillamente una versión modernizada y secularizada del punto de vista popular medieval.⁴

Las implicaciones de la tesis de Cohn son claras: las actitudes más peligrosas hacia las minorías, o por lo menos hacia los judíos, no nacen de las relaciones entre individuos y grupos dentro de una sociedad, sino de creencias colectivas, creencias originadas en la Edad Media y transmitidas hasta el día de hoy.⁵ Por eso los medievalistas han escrito libros como

4. *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World-Conspiracy and the «Protocols of the Elders of Zion»*, Nueva York, 1967. [Trad. esp. de Fernando Santos: *El mito de la conspiración judía mundial*, Madrid, 1983] p. 16. Un pasaje similar de la misma obra es citado con aprobación y ampliado por L. Rothkrug en «Peasant and Jew: Fears of Pollution and German Collective Perceptions» en *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 10 (1983): 59-77, p. 60.

5. Hay, por supuesto, historiadores que creen lo contrario. B. Blumenkranz, por ejemplo, escribe que «la lucha del cristianismo contra el judaísmo no es inevitable, necesaria ni esencial. Es más bien producto de circunstancias generales que surgen a partir de políticas internas y externas, y de hechos sociológicos. En resumidas cuentas, es sólo contingentes». Tales alegaciones a favor de la contingencia han tenido una influencia limita-

Los demonios familiares de Europa, de Cohn, *The Formation of a Persecuting Society*, de Robert Moore, y *Exotases*, de Carlo Ginzburg⁶—libros que son ejercicios de psicoanálisis, intentos de comprender un supuesto inconsciente colectivo de los europeos modernos.

Por supuesto, hay opiniones diferentes en cuanto al momento en que un medio europeo «tolerante» se echó a perder. Los especialistas en la Historia de los judíos, musulmanes, herejes, homosexuales y leprosos han situado el cambio en fechas diversas, desde la Primera Cruzada (que provocó un buen número de actos violentos contra los judíos europeos) en adelante. Recientemente Carlo Ginzburg ha propuesto una fecha más tardía y ha afirmado que en la primera mitad del siglo XIV (el período que abarca la presente obra) surgió en la mentalidad europea un miedo irracional ante supuestas conspiraciones que previamente había sido reprimido: la creencia de que ciertos grupos, ya fueran los judíos, los leprosos o las brujas, conspiraban para destruir la sociedad. Según Ginzburg, fue esta mentalidad irracional la que provocó los pogromos contra los judíos, las acusaciones de envenenar pozos y practicar asesinatos rituales, así como las grandes cazas de brujas del inicio de la época moderna.

Independientemente de las diversas periodizaciones, todos estos intentos de hallar los orígenes de la intolerancia europea tienen mucho en común. Todos ellos adoptan un punto de vista a largo plazo con la intención de establecer una continuidad entre los odios de antaño y los actuales. El hecho de que se centren en la *longue durée* significa que, en vez de enmarcarlos en sus contextos locales, interpretan los acontecimientos de acuerdo con una teleología que, más o menos explícitamente, conduce al

6. *Europe's Inner Demons* Londres, 1975. [Trad. esp. de Óscar Cortés, Madrid, 1980]; Oxford, 1987; Nueva York, 1991. Véase también León Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, Nueva York, 1974, y el artículo de Rothkrug citado más arriba, en la nota n. 4 de la «introducción», p. 12.

da incluso sobre aquellos que las citan. Así, A. Cutler y H. Cauter, cuya traducción de Blumenkranz se acaba de citar, «están totalmente de acuerdo con tales opiniones» pero en la misma página sostienen que «el antimitahomeísmo fue el principal... factor en el resurgimiento del antisemitismo durante la Alta Edad Media (1000-1300), cuyos efectos se han dejado sentir en todos los siglos siguientes, incluido el nuestro». *The Jew as Ally of the Muslim. Medieval Roots of Anti-Semitism*, Notre Dame, IN, 1986, p. 2, donde citan *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris, 1966, p. 136.

Holocausto. Asimismo, en vez de hacer hincapié en opiniones locales o individuales sobre las minorías, se centran en imágenes, representaciones y estereotipos colectivos del «otro». Hacen caso omiso de los actos de grupos o de individuos y dan mayor importancia a las estructuras de pensamiento que se considera que rigen dichos actos.⁷ Por consiguiente, los historiadores se comportan como geólogos y rastrean los antiguos procesos mediante los cuales las preocupaciones colectivas se fueron desarrollando hasta llegar a un panorama persecutorio que, en el último milenio, ha experimentado cambios mínimos. Refutar esta idea generalizada de que la mejor manera de comprender la intolerancia es recalando la continuidad fundamental entre los sistemas colectivos de pensamiento a lo largo de la historia, o, en nuestro caso, a lo largo de un milenio, es un objetivo dominante en este libro.

Poner el acento en la continuidad y en los sistemas colectivos de pensamiento puede ser calificado de «estructuralista» sin forzar demasiado este término.⁸ Dentro del consenso estructuralista en la historiografía de la persecución hay diversas metodologías, dos de ellas especialmente corrientes. La primera vincula el desarrollo de las mentalidades persecutorias con otros procesos seculares: la creación de una economía monetaria o el ascenso de monarquías centralizadas, por ejemplo.⁹ Los partidarios de este enfoque, como Robert Moore, insisten en los procesos de cambio histórico hasta cierto punto. Admiten la contingencia durante la gestación de la intolerancia, pero tras su aparición la mentalidad persecutoria parece trascender particularidades temporales y espaciales. La segunda metodología rastrea la genealogía de estereotipos y creencias con la fina-

7. Esto, por supuesto, está emparentado con las antiquísimas dicotomías que hallamos actualmente en el centro del debate teórico sobre la interpretación textual: sujeto/objeto/objetividad, estructura/accción, lengua/habla, entre otras. Dicho más brevemente y en abstracto, se discute sobre el grado de autonomía de que gozan los individuos respecto a las normas colectivas y a las instituciones que estructuran su sociedad. Por ejemplo, en el caso de la dicotomía *langue/pensée* «lengua» hace referencia al grupo de reglas mediante las cuales funciona el lenguaje (la lingüística, por así decirlo), mientras que «habla» se refiere a su uso, a las diferentes maneras de hablar de los individuos.

8. Cf. P. Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Chicago, 1984, cap. 2, «Structure and Subject», esp. pp. 44 y 5.

9. Véase, por ej., L. Little, *Religious Poetry and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, NY, 1978, p. 42.

lidad de establecer la existencia de un «discurso» sobre el «otro» y determinar sus orígenes. Conoce la intolerancia sólo como un problema más en la cambiante historia de las ideas y desdena las variables sociales, económicas, políticas o culturales. Así, Ginzburg estudia las raíces folclóricas del sabbath celebrado por las brujas desde el siglo VIII a. de C., en Asia Central, hasta 1645 en Essex (Inglaterra), mientras que el autor de otro trabajo reciente rastrea la demonización y la deshumanización de los judíos desde el Egipto alejandrino, hasta las representaciones de la Pasión de la Alta Edad Media, para comprender «las fantasías de los monjes, los sermones de los predicadores, la imaginación de los artistas y la psique inquieta de todos los hombres».¹⁰

El «Ser humano» es un concepto que encaja mal en tales estudios. A menudo «irracional», en el mejor de los casos mero recipiente de ideologías externas heredadas, asimiladas de manera pasiva y poco crítica, se nos presenta a una población medieval dominada por el discurso y sin participación activa en él. No quiero decir que no existieran discursos negativos sobre los judíos, los musulmanes, las mujeres o los leprosos, sino que cualquier discurso heredado sobre las minorías adquiría vigor únicamente cuando la gente decidía encontrarlo relevante y útil, y que tal decisión lo reestructuraba. En pocas palabras, el discurso y la acción adquirieron únicamente significado relacionándose entre sí.¹¹ Aun así deli-

10. Ginzburg, *Erstarrt* (aunque en otro lugar aporta una formulación muy elegante del problema de la continuidad. Véase su obra *Myths, Emblems, Clues*, Londres, 1986, por ej. pp. VII-XIII); M. Lazar, «The Lamb and the Scapgoat: The Dehumanization of the Jews in Medieval Propaganda Imagery», en *Anti-Semitism in Times of Crisis*, ed. de S. Gilman y S. Katz, Nueva York, 1991, pp. 38-80 (la cita es de la p. 39). Para una muy diversa crítica teórica de esta metodología véase M. Foucault, «Nietzsche, Genealogy, History», en *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. de D. Bouchard, Ithaca, NY, 1977, pp. 139-164.

11. En este punto combino la idea de Bourdieu de la «creatividad regida por normas» (*Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977 pp. 15-17 y *passim*) con el estudio de Sahlin sobre los «agentes históricos» y sus usos de las categorías culturales. Véase *Ilfants of History*, Chicago, 1985, pp. XIV y 125. A. Giddens ha llegado a conclusiones semejantes, si bien por procedimientos diferentes. Para la exposición más sencilla de su «teoría de la estructuración» véase su capítulo «Hermeneutics and Social Theory» en *Hermeneutics: Questions and Prospects*, ed. de G. Shapiro y A. Sica, Amherst, Mass., 1984, pp. 215-231; y «Action, Subjectivity, and the Constitution of Meaning», en *The Arts of Representation: Subject/Text/History*, ed. de M. Krieger, Nueva York, 1987, pp. 159-174.

mitada, la idea de un «discurso persecutorio» requiere ciertos matices. Tal discurso sobre las minorías no era sino uno entre los disponibles y el hecho de invocarlo en una situación determinada no garantizaba que triunfara o fuera aceptado. La elección del lenguaje era activa y se realizaba para lograr algo en situaciones de conflicto y estructuras de dominación, y a menudo era objetada.¹² Así pues, cuando en el medievo se afirmaba algo acerca de las consecuencias de la diferencia religiosa no se estaba expresando la realidad sino una pretensión, y esta pretensión estaba sujeta a *intercambios* y negociaciones antes de que pudiera lograr fuerza efectiva en cualquier situación determinada.¹³ Este libro trata sobre estos procesos de intercambio y negociación, y no sobre la creación de un «discurso persecutorio».

Mi enfoque pone asimismo en duda la importancia que actualmente se otorga a los puntos de vista a largo plazo en la periodización de la persecución de minorías. Al mostrar cómo se transforman las estructuras mediante los actos y las elecciones de la gente que actúa en su seno, se explica más fácilmente el cambio a través del tiempo y a la vez se depende menos del recurso a la irracionalidad. Ya no hace falta insistir en continuidades de significado de las afirmaciones sobre las minorías dondequiera que hallemos continuidades formales, puesto que vemos cómo los significados de las formas existentes se alteran de acuerdo con la función que se les asigna y las finalidades a que se destinan. Esto significa que podemos ser más críticos con los intentos de vincular la mentalidad medieval con la moderna, y las violencias de antaño con el genocidio del siglo xx.

12. Una idea contundente de S. Feierman en *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania*, Madison, 1990, esp. pp. 1-35. Lo mismo puede decirse de los testimonios escritos de tales elecciones, sobre los cuales véanse G. Pakrash, *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*, Cambridge, 1990, p. 39; R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, 1977, pp. 36-42 (trad. esp.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1997). Esta cuestión abstracta tiene implicaciones prácticas para el medievalista. Comparese la afirmación de M. Kriegel—que la documentación de los archivos reales responde a determinados intereses, mientras que la documentación municipal refleja «la realidad de la percepción que se tenía de los judíos»—con mi convicción de que no disponemos de fuentes imparciales, sino de fuentes que responden a intereses discrepantes. Para Kriegel, véase «Un trait de psychologie sociale dans les pays méditerranéens du bas Moyen Âge: le juif comme untouchable», en *Annales: ESC* 31 (1976): 326-330, p. 327.

13. Adapto aquí lo expuesto por L. Rosen en *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community*, Chicago, 1984, pp. 1-5, 165-166 y 180-192.

El problema de la periodización es esencial en el presente intento de desbaratar la opinión, hoy en día prácticamente ortodoxa, según la cual la intolerancia europea sería una corriente ininterrumpida a través de los siglos. En gran medida, los historiadores han llegado a este punto de vista relacionando los episodios de violencia a gran escala contra las minorías. En la historiografía judía, por ejemplo, los investigadores han trazado una línea de intolerancia creciente que va desde las masacres de la Primera Cruzada en Renania, hasta la Noche de los Cristales Rotos y los campos de concentración, pasando por las expulsiones y masacres de los siglos xiii, xiv y xv, los procesos en Alemania por asesinatos rituales o los pogromos en Rusia. La primera mitad del presente estudio analiza esta opinión eligiendo dos masacres (de judíos, leprosos y musulmanes) que han sido usadas en relatos teológicos, situándolas en sus respectivos contextos locales, sociales, políticos y culturales. Cuanto más restitimos a estos brotes de violencia sus propias singularidades, tanto más difícil se hace asimilarlos a nuestros propios intereses, puesto que homogeneidad y teleología se ven reemplazadas por diferencia y contingencia. La segunda mitad presenta una crítica del modelo teleológico muy diferente y quizá más provocativa. En ella se argumenta que, centrándose en los momentos de violencia cataclísmica e interpretándolos desde un punto de vista condicionado por el Holocausto, el modelo teleológico ha pasado por alto la interdependencia fundamental entre violencia y tolerancia que se dio en la Edad Media.

Este último punto quizá sea el más controvertido de mi argumentación, en parte porque se basa mayoritariamente en fuentes precedentes de un área geográfica determinada: el sur de Francia y, en especial, la Corona de Aragón (véase cap. 1, n. 5, p. 69). Esto planteará problemas a algunos lectores, ya que tradicionalmente la historia de las minorías (sobre todo la de los judíos) al sur de los Pirineos, esto es, en la España actual, ha sido tratada de forma diversa a la de las minorías del norte.¹⁴ Considero que

14. Véase últimamente, K. Stow, *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge, MA, 1992, p. 1: «La mayoría de las veces esta historia [i. e. la de los judíos españoles] es peculiar, como lo es la historia de la España medieval en general; tendría que ser pues, como lo ha sido tradicionalmente, tratada como tal».

dicha distinción es insostenible, al menos en el siglo XIV y aplicada a los territorios de la Corona de Aragón, que se movió tanto en una órbita mediterránea como ibérica. Estudios recientes, en particular el de Maurice Krieger, han demostrado que, en cuanto a la historia de los judíos, la Corona de Aragón y el sur de Francia pueden ser tratados como una unidad coherente.¹⁵ Cada uno de los capítulos del presente libro aporta pruebas a favor de este punto de vista, ya sea porque los acontecimientos estudiados ocurrieron a ambos lados de los Pirineos, ya porque, como en el caso de las revueltas de la Semana Santa, tienen analogías en otras partes del Mediterráneo. A un nivel más abstracto, las cuestiones sobre la periodización, sobre la continuidad entre el pasado y el presente, y sobre la relación entre la violencia y la tolerancia son todos de una importancia capital, y pueden ser tratadas de una manera general (al menos en lo que a Europa se refiere).

Sin embargo, al depender de la documentación ibérica, y en especial de una historiografía ibérica concomitante aún más claramente dividida y opuesta de lo común en torno a los polos de violencia y tolerancia, me he convencido de la necesidad de síntesis. Resulta difícil escribir sobre las minorías de cualquiera de las regiones que constituyen actualmente España sin implicarse en los añejos debates de la historia de españoles y judíos, en particular el debate sobre la *convivencia*, término éste de los más polémicos en las obras históricas españolas. La palabra fue acuñada por el filólogo Américo Castro en su estudio acerca de los efectos en la cultura española de la coexistencia en la Península Ibérica del cristianismo, el Islam y el judaísmo.¹⁶ Aunque no hay

15. Véase especialmente su obra *Les juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*, París, 1979. Véase asimismo, aunque es más general, R. I. Burns, *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia: Societies in Synthesis*, Cambridge, 1984, pp. 6-7. Sobre las relaciones cada vez más estrechas dentro de los círculos culturales judíos entre las comunidades ibéricas y las del norte de Francia, véase B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*, Cambridge, MA, 1982.

16. Véase su libro *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, 2ª ed., Barcelona, 1983, pp. 200-209. La postura de Castro fue atacada por C. Sánchez Albornoz en su obra *España: un enigma histórico*, 2 vols., Buenos Aires, 1956, lo que provocó un agrio y prolongado debate en la historiografía española. Para un análisis de este debate, véase T. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, Princeton, 1979, pp. 6-13.

razón alguna por la que *convivencia* tenga que significar únicamente «coexistencia en armonía», de hecho ha adquirido tal acepción entre ciertos historiadores que han idealizado el concepto.¹⁷ Estos historiadores presentan unos reinos cristianos de la Península Ibérica singularmente tolerantes con las minorías religiosas hasta la expulsión de 1492. Minimizan los períodos de violencia y persecuciones, subrayan la cooperación cultural y hablan a menudo de una «época dorada» de la cultura judía.¹⁸

En el extremo opuesto se hallan ciertas escuelas de interpretación histórica judía, en particular la denominada «lacrmosa» y las escuelas de Jerusalén. La escuela «lacrmosa», que tiene su origen en las crónicas medievales, concibe la historia del judaísmo desde la caída de Jerusalén como un valle de lágrimas, una progresión de tragedias. Se trata en parte de una concepción escatológica, en la que cada desastre supera en magnitud al anterior hasta que el último y mayor desastre provoca el advenimiento del Mesías y la redención. La escuela de historia judía de Jerusalén es en cierto modo una versión secularizada de la «lacrmosa» que siguió al Holocausto. Aunque su mesianismo es más velado, comparte con su predecesora una visión teleológica en la que cada incidente de persecución prefigura mayores persecuciones vendaderas. La escuela de Jerusalén ha ejercido una gran influencia en el terreno de los estudios judíos sefarditas, en gran parte debido a los trabajos de Yitzhak Baer, cuyos

17. Por ejemplo, N. Roth, «The Jews of Spain and the Expulsion of 1492», en *Historian* 55, n.º 1 (otoño de 1992): 17-30, sobre este punto pp. 19-20.

18. Quizá el más altamente optimista de tales historiadores sea N. Roth, a quien no le gusta «hablar de una "edad de oro" en particular de la cultura judía en la España medieval porque toda la historia de esa civilización fue una "edad de oro" para los judíos». La cita está sacada de su capítulo «The Jews in Spain at the Time of Maimonides», en *Moses Maimonides and His Times*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy 19, ed. de E. L. Ormsby, Washington, DC, 1989, pp. 1-29, aquí pp. 1-2. Roth ha defendido asimismo a los Reyes Católicos, los responsables del edicto de expulsión, de las acusaciones de intolerancia, y ha mantenido que las posturas religiosas cristianas fueron «rara vez, si es que hubo alguna» hostiles con los judíos (a diferencia de con la religión judía) en la Edad Media. Véase además de «The Jews of Spain and the Expulsion of 1492», su artículo «1492 and Its Mythology: A Warning», en *Jewish Spectator* 55, n.º 4 (primavera de 1991): 26-30, sobre este punto p. 26; y más recientemente, *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*, Leiden, 1994, p. 2: «La verdadera historia [de la convivencia] es nada menos que asombrosa».

dos volúmenes de la *History of the Jews in Christian Spain* siguen siendo la obra de referencia.¹⁹

El presente libro discute estas dos posiciones, tanto la idea de un resquebrajamiento de tolerancia de color de rosa como la de un valle de lágrimas cada vez más sombrío, pero al mismo tiempo se sirve de ambas. Por ejemplo, está de acuerdo con la «lacrmosa» en admitir la existencia de discursos de odio inveterados, si bien no acepta la interpretación en cuanto al significado, función o virulencia de estos discursos. En este punto conviene con los «optimistas», aunque cuestiona la existencia de una época de *convivencia* pacífica e idílica, ya fuera larga o corta. Lejos de defender una *convivencia* pacífica, la Segunda Parte de este libro demuestra que la *convivencia* fue un aspecto central y sistémico de la coexistencia de la mayoría y las minorías en la España medieval, e incluso propone que la coexistencia se basó en parte en esta violencia.

Esta dependencia es más importante de lo que parece. La división principal en las investigaciones modernas sobre el trato de las minorías medievales es la que se da entre tolerancia e intolerancia.²⁰ Esta polarización sólo permite ver la violencia, la hostilidad y la competencia como agentes destructivos de las relaciones sociales, es decir, como la antítesis de la actividad asociativa. Pero el hecho de que haya una relación constructiva entre conflicto y coexistencia indica que tal división es insostenible.

19. Yitzhak Baer, *History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, 1978. Merece la pena advertir que la misma polarización entre «edad de oro» y valle de lágrimas se da en la historiografía judía italiana, sobre la cual véase R. Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkeley, 1994, pp. 6-9. Para más información sobre las opiniones de Baer, véase más abajo, al final del cap. 2 de la Primera Parte, pp. 132-133. Sobre la escuela de Jerusalén en general, véase D. Myers, «From Zion will go forth Torah»: Jewish Scholarship and the Zionist Return to History», tesis doctoral, Universidad de Columbia, 1991. Para la opinión de Myers sobre Baer, véanse las pp. 219-258.

20. Cf. Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, pp. 7-9. Un ejemplo de la importancia continuada de esta división es el debate actual sobre la situación de los judíos en los territorios árabes entre los historiadores «neolacrimosos», quienes destacan la persecución, y los que destacan la tolerancia. Véanse M. Cohen, «Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History», en *Jerusalem Quarterly* 38 (1986): 125-137, y el prólogo a su libro *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton, 1994. Véase también el intercambio de opiniones en *Tikkun* 6, n.º 3 (mayo-junio de 1991) entre Cohen («The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History», pp. 55-60) y N. Stillman («Myth, Counter-myth, and Distortion», pp. 60-64).

ble. No debería sorprendernos que tal relación constructiva exista: que la violencia y la agresividad son formas de asociación es prácticamente un tópico de la filosofía política posterior a la Ilustración. Según este punto de vista, el capitalismo y la sociedad burguesa están contruidos sobre la competencia hostil entre los individuos. Incluso las guerras, excepto las de exterminio, son formas de interacción que pretenden establecer relaciones, no destruirlas.²¹ Tal como lo expresó George Simmel: «En contraste con [...] la pura negatividad, el conflicto posee algo positivo. Sin embargo, sus aspectos positivos y negativos se hallan integrados; pueden separarse conceptualmente, pero no de forma empírica». O, como reza un proverbio africano: «Puesto que son nuestros enemigos, nos casamos con ellos».²²

Como historiador, no estoy preparado para describir esta fusión de polaridades empíricamente inseparable con la claridad analítica de un filósofo ni con la reveladora opacidad de los proverbios. En vez de esto, he intentado incorporar a la estructura del libro entrecruzando fuentes (por ej., administrativas y culturales), temas (por ej., musulmanes, judíos, leprosos; sexo, mercados, liturgia), categorías analíticas (por ej., violencia y tolerancia) y posiciones teóricas (por ej., la estructuralista y la subjetivista) que normalmente se presentan por separado o confrontadas entre sí. De ello se sigue que las dos partes del libro (y de hecho todos los capítulos) son heterogéneas. En tanto que cada una de ellas aborda un aspecto

21. Véase, como un ejemplo entre otros muchos, la «Idea para una historia universal con una intención cosmopolita», Proposición Séptima de Kant, ed. de H. Reiss, en *Kant's Political Writings*, Cambridge, 1970, pp. 41-53; esp. p. 47: «Así pues, la Naturaleza se ha valido nuevamente de la insociabilidad de los hombres, e incluso de la de las grandes sociedades y estados que los seres humanos construyen, como un medio para llegar a un estado de calma y seguridad a través de su inevitable antagonismo» (en cursiva en el original). Véase también «Sobre el dicho: esto puede ser verdad en teoría, pero no se puede llevar a la práctica», *ibid.*, pp. 61-92, esp. p. 91; y sobre la confianza que hay que tener en todas las guerras excepto en las de exterminio, véase «Paz perpetua: un bosquejo filosófico», *ibid.*, pp. 93-130, esp. p. 96.

22. Véase G. Simmel, «Conflict» en «*The Web of Group-Affiliation*», trad. ingl. de K. Wolff, Londres, 1955, pp. 11-123, sobre este punto p. 14 (pero véanse asimismo las pp. 18, 23 y s., 26, 32 y s., 61 y s.). En cuanto al proverbio, véase M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1956, pp. 12-13.

diferente de la función de la violencia en la tolerancia medieval de las minorías, pueden ser leídas por separado, como si fueran independientes. No obstante, he querido que su efecto global fuera acumulativo y sólo en conjunto sostienen los postulados más amplios presentados en estas páginas introductorias.

«El contexto histórico» pretende ser una introducción general al lugar que ocupan las minorías y la violencia en la Europa del siglo XIV y especialmente en la Corona. Es explícitamente comparativo, pues contrasta los diferentes sitios ocupados por judíos y musulmanes en la sociedad cristiana, así como los diversos tipos de violencia a que cada grupo estaba sujeto.²³ Puesto que varios de los argumentos presentados más adelante dependen de la interacción de estas diferencias, su objetivo principal es ser descriptivo. Las conclusiones a que se llega no son sorprendentes, a pesar de que se olvidan con demasiada facilidad: los tipos de violencia y las formas de expresar el odio a que se ven sometidos los grupos en minoría no son independientes de las funciones que tales grupos desempeñan en la sociedad.

La crítica de la interpretación teleológica de la violencia empieza verdaderamente en los capítulos 1, 2 y 3, que constituyen la Primera Parte. Dichos capítulos se centran en dos actos colectivos y cataclísmicos de violencia de cristianos contra judíos, leprosos y musulmanes: la «Cruzada de los Pastorcillos» de 1320, que empezó como una cruzada contra el Islam, pero rápidamente se volvió contra los judíos, y la que un cronista llamó más tarde «Cruzada de los Ganaderos», que empezó con ataques a leprosos en 1321, pero acabó incluyendo también a judíos y musulmanes. He elegido estos sucesos porque son utilizados con frecuencia para apoyar el argumento circular según el cual el deterioro constante de la tolerancia europea hacia las minorías se reflejó en brotes de violencia cada vez más brutales. Ambos sucesos se iniciaron en Francia antes de llegar a la Corona de Aragón, y cada uno de ellos revisité formas muy diversas

23. Los musulmanes y judíos que vivían en tierras cristianas rara vez son tratados comparativamente. Para un estudio pionero en este aspecto, véase E. Lourie, «Anatomy of Ambivalence: Muslims under the Crown of Aragon in the Late Thirteenth Century», en *idem, Crusade and Colonisation: Muslims, Christians and Jews in Medieval Aragon*, Variorum Collected Studies 317, Aldershot, 1990; y M. Meyerson, «Comparative Perspectives on Muslims and Jews in Christian Spain», ponencia presentada en la Midwest Medieval History Conference, Ohio State University, octubre de 1990.

a uno y otro lado de los Pirineos. De por sí, este hecho obliga a un enfoque comparativo, aun cuando la comparación se establezca entre un lugar que sufrió una violencia considerable (Francia en 1320) y otro que no la sufrió (la Corona de Aragón en ese mismo año).²⁴ Tales comparaciones tienen un valor considerable, a saber: nos llevan a preguntarnos por qué los áreas que comparan un fondo común de estereotipos y posturas hacia las minorías reaccionan sin embargo de forma tan diferente ante actuaciones extrañas de dicho fondo. En resumen, nos obligan a movernos de lo colectivo a lo local y viceversa.

El capítulo 1, «Francia, origen de los disturbios», tiene dos amplios objetivos. En primer lugar, puesto que la violencia de 1320 y 1321 se extendió de Francia a la Corona de Aragón, presenta los antecedentes franceses necesarios y un útil punto de comparación con los sucesos acaecidos en la Corona de Aragón. Su segundo propósito es situar los ataques contra judíos y leprosos dentro del contexto de los conflictos originados por la recaudación de impuestos, la función desempeñada por los reyes y el estado del «cuerpo social», con vistas a demostrar que la violencia contra las minorías no puede entenderse separadamente de las estructuras políticas, económicas y culturales dentro de las que tiene lugar. Se hace hincapié (tal como en cada uno de los demás capítulos del libro) en el hecho de que la violencia contra las minorías no concierne únicamente a las minorías. Asimismo, al dotar tales ataques de múltiples sentidos y contextos, se pone de relieve la pobreza de significado que supone clasificarlos sólo como «irracionales», y limitar su interpretación a una manía persecutoria de larga duración.

Los dos capítulos restantes de la Primera Parte se ocupan igualmente de buscar el contexto local y la pluralidad de significados, aunque la diferencia de las fuentes disponibles sobre Aragón nos lleva a plantearnos preguntas distintas.²⁵ En el capítulo 2, «Cruzada y masacre en Aragón»,

24. E. P. Thompson ha insistido recientemente a realizar este tipo de comparaciones. Véase «The Moral Economy Reviewed» en su libro *Customs in Context*, Londres, 1991, pp. 262-263: «El estudio comparativo de los disturbios por motivos alimentarios se ha aplicado, inevitablemente, a la historia de las naciones que *inventaron* disturbios» (en cursiva en el original).

25. De Francia se conserva mucho menos material, que en su mayoría ha sido publicado, en general las fuentes son narrativas (por ej., crónicas), mientras que son menos las de los Archivos Reales. Por otro lado, los sucesos de 1320-1321 en Aragón han sido me-

por ejemplo, se contraponen varios relatos opuestos entre sí de una masacre acaecida en el pueblo de montaña de Montclús: los de sus habitantes, los de los burócratas del reino, los de cronistas judíos del siglo xvi y los de historiadores actuales, cada uno de ellos con sus propios objetivos y su propia versión de los hechos. Se muestra cómo los burócratas reales reúnen descripciones de actos violentos para justificar un programa de multas y penas fiscales, y se estudia el papel que tales relatos burocráticos desempeñaron en la aparición de la violencia que pretendían meramente describir. Para sus contemporáneos, las representaciones administrativas de la violencia contra las minorías brindaron a esta violencia nuevos motivos, significados y usos potenciales. Para los historiadores actuales, han aportado una fuente de análisis engañosamente unívoca. El capítulo acaba buscando los orígenes de la interpretación de la Cruzada de los Pasatorcillos que hizo cierta rama de una tradición historiográfica judía posterior, una tradición que encontraba en los actos violentos medievales la prefiguración profética de los más recientes.

El capítulo 3, «Leprosos, judíos, musulmanes y venenos en la Corona», describe la lucha que se produjo entre gentes de toda la Corona (el rey inclusive) que pretendieron hacerse con el control de un nuevo «curso persecutorio» sobre envenenamientos para satisfacer sus propias necesidades. Como los capítulos anteriores, éste trata la relación entre lenguajes de odio y los contextos locales, pero su foco de interés retórico es ligeramente diferente. Se enfrenta más explícitamente que los precedentes a la tesis de que Europa fue haciéndose cada vez más intolerante porque sus pueblos se vieron progresivamente regidos por un «inconsistente colectivo» irracional y paranoico, progresión que se manifestó en estallidos de violencia. Al poner de relieve hasta qué punto los habitantes de la Corona de Aragón manipularon las acusaciones contra leprosos, judíos y musulmanes en 1321, el capítulo muestra las limitaciones de lo

nos estudiados y la documentación existente (principalmente fiscal y de los Archivos Reales) es abundante, aunque permanece inédita casi en su totalidad. Más importante todavía es el hecho de que sobre Francia se dispone de la historiografía necesaria para contextualizar culturalmente dichos sucesos (por ejemplo, sobre la ideología de la Monarquía o el lugar ocupado por los leprosos en la sociedad). En cambio, la Corona de Aragón carece de esta historiografía. Casi no hay trabajos sobre los leprosos y las leproserías, los estudios sobre el sistema de impuestos de la Corona sólo están empezando a aparecer ahora, y la teoría y teología de la Monarquía permanecen prácticamente sin estudiar.

irracional para aclarar cómo las estructuras cognitivas influyeron en las acciones de los individuos contra las minorías. Y al estudiar el pasado y el futuro de tales acusaciones pone en duda los modelos progresivos de intolerancia.

La yuxtaposición explícita del estudio de casos representativos con resultados diferentes a ambos lados de los Pirineos lleva a una conclusión bastante obvia pero apenas tenida en cuenta: que las ideas sobre las minorías funcionan dentro de una multitud de otras estructuras e ideas de las que dependen, muchas de las cuales tienen un significado bastante local (ideas sobre la monarquía, la fiscalidad, el cuerpo o el buen o mal tiempo, por citar algunas de las que se presentan en estos capítulos). El estudio de tales significados locales, su historización, sitúa en su contexto cualquier discurso más amplio sobre las minorías y pone en entredicho los intentos de imponer teleologías. Esto no significa que en nuestro intento de comprender la violencia colectiva debamos sustituir la historia estructural o teleológica por la historia local, ni tampoco adoptar un racionalismo ingenuo en nuestra prisa para evitar lo irracional. Tales enfoques tendrían sus propios riesgos, tal y como deja claro la polémica actual en Alemania sobre la *Alltagsgeschichte* (historia de la cotidianidad) y la historia del Holocausto.²⁶ Pero sí indica que tal polarización de metodologías es en sí misma empobrecedora, y refuerza la importancia de un enfoque más integral.

Una consecuencia involuntaria de este intento de identificar la acción frente al cataclismo es que se minimizan los efectos constructivos de las normas y de la cultura, de manera que los protagonistas aparecen a veces

26. La *Alltagsgeschichte* ha sido criticada porque trivializa el pasado nazi y pasa por alto las explicaciones estructurales de la actuación del Tercer Reich. Tal polémica forma parte de la controversia más amplia acerca de la *Historikerstreit*, que estalló en Alemania en 1986. Sobre esta controversia, véase *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust, and the Historians' Debate*, ed. de P. Baldwin, Boston, 1990. En cuanto al debate sobre la *Alltagsgeschichte* en particular, véase M. Broszat et al., *Alltagsgeschichte der NS-Zeit: Neue Perspektiven oder Trivialisierung?*, Munich, 1984. Martin Jay ha propuesto practicar la *Alltagsgeschichte* no como una antítesis de la historiografía estructuralista, sino como su complemento dialéctico, opinión que a mi juicio es aceptable. Véase su artículo «Force Fields. Songs of Experience: Reflections on the Debate over *Alltagsgeschichte*», en *Sabotage* 81 (1989): 29-41.

flotando libremente en un mundo sin el peso de la historia. La Primera Parte hace hincapié en la contingencia porque pretende cuestionar la importancia de las mentalidades colectivas y de los sucesos cataclísmicos en los relatos históricos existentes sobre la tolerancia hacia las minorías. La Segunda Parte se mueve en dirección contraria. Se centra no en los raros momentos de asesinatos colectivos, sino en clases de violencia mucho más corrientes que surgen de la competencia entre grupos. Cada capítulo de esta última parte media entre las normas (culturales, religiosas, sociales y económicas) que estructuraron el conflicto y la capacidad de los individuos para manipularlas y cambiarlas. A mi juicio, con tal mediación podremos entender mejor cómo la violencia estabilizó las relaciones entre los grupos y por qué, cuando se produjeron actos de violencia colectiva, ésta revisió unas formas y no otras.

Los particulares remían muchas formas de invocar el malestar colectivo para atacar a las minorías con las que se hallaban en conflicto. El capítulo 1, «Sexo y violencia entre la mayoría y la minoría», estudia una de especial importancia, las acusaciones y la violencia originadas por denuncias de relaciones sexuales entre miembros de grupos religiosos diferentes. Puesto que las demandas sobre las diferencias de grupo en la Corona de Aragón (tal como en muchas sociedades multétnicas) se centraron de forma específica alrededor de cuestiones de mestizaje, el estridio de la violencia originada por las denuncias de relaciones sexuales permite acceder a las ideas contemporáneas sobre religión y raza, sexo e identidad de grupo, y aculturación y pureza social a nivel colectivo. Pero las discusiones sobre el mestizaje servían asimismo para numerosos propósitos estratégicos y los organizaban particulares para fomentar sus intereses en una gran variedad de situaciones cotidianas. Dentro de las comunidades religiosas, tales discusiones y la violencia que legitimaban podían reforzar los límites comunales; en el ámbito familiar podían usarse para respaldar o para estimular el control masculino sobre las mujeres; mientras que a nivel individual podían desempeñar una función importante en innumerables situaciones, desde la extorsión hasta la conversión. Investigando la relación entre lo colectivo y lo estratégico en el caso concreto de la violencia engendrada por las relaciones sexuales, este capítulo pone de manifiesto tanto el alcance como los límites de la negociación en las relaciones sociales del medievo.

El capítulo 1 se desplaza del malestar que surge en un límite religioso concreto, en este caso el sexual, al despliegue estratégico de dicho malestar en un mundo competitivo, y muestra cómo esta interacción entre discurso y contexto limita el potencial del malestar para engendrar violencia. El capítulo 2, «Minorías enfrentadas entre sí», adopta el método contrario e indaga la manera en que situaciones históricas concretas y contingentes fomentan la aparición de discursos religiosos «intolerantes» y los fortalecen, cuestión que en este caso se aborda mediante el estudio de las relaciones entre musulmanes y judíos en la Corona. Unos y otros no sólo tuvieron y solucionaron sus conflictos en sus propios lenguajes religiosos, sino que también intentaron acceder a discursos explícitamente cristianos. Sus relaciones competitivas estaban estructuradas por instituciones cristianas (económicas, políticas, judiciales y semejantes) y por las ideologías religiosas sobre las que descansaban. La necesidad de funcionar en el seno de tales instituciones obligó a los no cristianos a participar de la lógica cristiana y a adoptar las formas de argumentación más eficaces dentro de las mismas. Para demostrarlo, el capítulo empieza tratando acerca de las situaciones estructurales del conflicto entre musulmanes y judíos (préstamos, mercados cárnicos, relaciones sexuales), y acaba estudiando las violentas consecuencias que tuvieron las acusaciones de los musulmanes contra los judíos de ser los asesinos de Jesucristo.

Esta acusación de delictio contra los judíos ha sido invocada a menudo como el ejemplo más parente del poder destructivo de los relatos persecutorios. Por tal motivo el capítulo 3, «Las dos caras de la violencia sagrada», estudia las revueltas anuales contra los judíos durante la Semana Santa, explícitamente religiosas. Estas revueltas, en gran parte omitidas por los historiadores modernos, fueron de hecho antiguos ritos llevados a cabo por clérigos y niños, que representaban mediante una violencia estilizada la conquista de Jerusalén por los romanos en el 70 d. C. Sus contemporáneos definieron tales representaciones como un «oficio divino», que se realizaban como un sacrificio ritual, un sacrificio que, año tras año, subrayaba de nuevo los límites existentes entre cristianos y judíos. Se trata de ritos complejos cuyos múltiples significados afectan a diversos argumentos. Por ejemplo, las maneras en que las revueltas de la Semana Santa representaban ideas del conflicto entre el poder secular y el eclesástico a través de las luchas entre los clérigos y las elites locales seculares, sirvieron para criticar la distribución de poderes dentro de la

Corona. Por esta razón, su análisis tiene consecuencias que llegan más allá de las cuestiones de tolerancia y minorías, y se acercan a lo que los franceses llaman antropología histórico-política. Pero estas revueltas alcanzan mayor importancia vinculándolas a la cuestión más concreta de la relación entre violencia y tolerancia. En tanto que sucesos regulares de calendario indican un modelo de intolerancia religiosa episódico, y no continuo ni evolutivo.²⁷ Quizá sea más importante el hecho de que tales ritos violentos reiteraban un discurso que legitimaba la presencia de los judíos en la sociedad cristiana, a la vez que la ponían en entredicho. Dentro de su particular versión de la Historia Sagrada, su violencia era a la vez gesto de inclusión y de aislamiento. Estamos más cerca que nunca de la unión entre enemigos.

El epílogo, «Después de la peste negra», se refiere a la aparición de la peste y los denominados pogromos de 1348, no porque representen el fin de historia alguna, sino porque es entonces, en el primer momento en que los temores acerca de la pureza social surgen con alarmante y feroz claridad en la Corona de Aragón, cuando mejor podemos apreciar cuán íntimamente relacionados están el cataclismo y la masacre con las formas de violencia más sistémicas y estabilizadoras de la cotidianidad. Al centrarse en un suceso discreto de una brutalidad extraordinaria, aunque analizando dentro del contexto de diversas clases de violencia estratégica y convertida en ritual, la conclusión combina los argumentos y métodos de las dos partes del libro. Al hacerlo, representa un esfuerzo por expresar (menos metafóricamente) las dificultades de narrar de manera continua una historia salpicada de acontecimientos tan violentos que no parecen tener relación inmediata ni con su futuro ni con su pasado.

En el presente estudio me sitúo necesariamente en el ámbito de la historiografía de las minorías, pero deseo reiterar que, sin embargo, no estoy escribiendo una historia de minorías o grupos marginales. No es mi pro-

27. Por supuesto, los ritos de calendario son también parcialmente lineales: se realizan en un momento histórico concreto y obtienen su significado de sucesos contemporáneos. Pero al mismo tiempo, imprimen ritmo a tales sucesos. Véase H. Hubert y M. Mauss, «Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie» en *idem, Mélanges d'histoire des religions*, París, 1929, pp. 189-229.

pósito reconstruir las experiencias de judíos, leprosos o musulmanes ante la violencia (aunque a veces lo hago), sino investigar las funciones y significados de dicha violencia dentro de las sociedades medievales, aun cuando esto requiera hacer más hincapié en el punto de vista de los perseguidores que en el de los perseguidos. Aunque pueda parecer paradójico, este enfoque maximiza la importancia de las ideas acerca de las minorías dentro de la cultura medieval y pone en entredicho su supuesta marginalidad.

La importancia de las ideas sobre las minorías se acentúa al demostrarse su relación con cuestiones que convencionalmente se consideran más esenciales en la sociedad medieval: monarquía, fiscalidad, dinero, enfermedad, relaciones sexuales y teología, por citar sólo algunas de las que se estudian en las páginas siguientes, aunque fácilmente podríamos añadir otras. El feudalismo, por ejemplo, estuvo en la Corona de Aragón profundamente influido por las ideas acerca de la diferencia entre musulmanes y cristianos. Los orígenes míticos de determinados tipos de señoría, como el *ius maltractandi*, el «derecho al maltrato» de los siervos en Cataluña, se basaban en tales diferencias. Los señores feudales afirmaban que los campesinos habían caído en servidumbre porque sus ancestros se habían negado a ayudar a Carlomagno a rechazar a los invasores musulmanes y en cambio habían apostatado y abrazado el Islam. El castigo por semejante cobardía era la esclavitud perpetua.

Pero el feudalismo también podía ser discutido, así como legitimado, con argumentos sobre la diferencia religiosa. Un ejemplo especialmente pintoresco es el de los siervos catalanes, que afirmaban ser descendientes de musulmanes. Sus antepasados no habían sido apóstatas, decían, sino musulmanes conversos, y por consiguiente no se les podía castigar con la esclavitud.²⁸ Tal afirmación puede haber sido meramente estratégica, pero aun así resulta asombroso ver cómo campesinos cristianos se atribuyen una categoría tan ofensiva que, de ser cualquier otro quien se la atribuyera, hubieran rechazado tajantemente.²⁹ El alzamiento en armas

28. En cuanto a estas discusiones sobre el *ius maltractandi*, véase P. Freedman, «Cowardice, Heroism and the Legendary Origins of Catalonia», en *Past and Present* 111 (1988): 3-28; *idem*, *The Origins of Peasant Servitude in Medieval Catalonia*, Cambridge, 1991, pp. 191-192, 199-200.

29. Llamar a un cristiano «sarraceno» o «hijo de sarraceno» era un insulto punible por la ley. Véase el cap. 3 de la Primera Parte, n. 32, p. 152.

contra el orden señorial también podía justificarse con argumentos sobre las minorías. En Valencia, por ejemplo, las Germanías se sublevaron contra la administración fiscal y judicial de sus señores sirviéndose de la ideología de las Cruzadas y los rumores de una invasión turca para justificar sus ataques contra los musulmanes, quienes constituían una parte importante de la mano de obra y de los ejércitos privados de los señores.³⁰

La cuestión, en resumidas cuentas, es que el estudio de las minorías y las actitudes hacia ellas no equivale al estudio de los márgenes de la sociedad, y que los términos «margen» y «centro» son apenas pertinentes en lo que se refiere al esfuerzo para comprender el lugar ocupado por las minorías en la sociedad medieval. Esto no sorprenderá a aquellos historiadores en cuyas disciplinas se ha hecho cada vez más difícil imaginarse una historia política, social o cultural que no preste atención a las cuestiones de raza, clase social o sexo. No obstante, algunos medievistas todavía se resisten a este punto de vista, tal como ha puesto en evidencia Norman Cantor en su reciente y polémico estudio sobre el particular.³¹ Uno de los objetivos del presente libro es, por consiguiente, demostrar la importancia de las minorías en la construcción de los mundos medievales.

Nunca es fácil pensar o escribir sobre la violencia, por muy significativa que uno la crea. A lo largo de la redacción de este libro he intentado consistentemente hallar sentido en acciones horribles, situar actos violentos en contextos culturales y sociales que les confirieran otros significados, aparte de los literales que aparecen con tanta fuerza visceral. A algunos lectores puede parecerles que esta búsqueda de contexto trivializa o mi-

30. Acerca de la violencia contra los musulmanes valencianos por parte de las Germanías en 1521, véase M. Meyerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, 1991, pp. 89-90; y García Carcel, *Las Germanías de Valencia*, Barcelona, 1975, pp. 208-216. Compárese con B. Wyatt-Brown, *Southern Honor: Ethics and Behavior in the Old South*, Nueva York, 1982, pp. 427, 433, donde el autor casi llega a insinuar que los blancos pobres del sur de Estados Unidos difundieron rumores sobre una insurrección de esclavos como pretexto para atacar a aquellos que trabajaban en las plantaciones.

31. *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century*, Nueva York, 1991, pp. 375 y ss.

nimiza el tema central de la violencia.³² Nada podría estar más lejos de mi intención. La manzana, en el solsticio de verano, de 337 judíos en el castillo de Montclús puede haber sido simbólicamente relevante, pero ninguno de los significados que se le atribuyen atenúa la brutalidad del suceso, y lo mismo vale para los demás actos violentos descritos en las páginas que siguen.³³ Espero que, tras cerrar este libro con la sensación de cuán injusta y extraña semejanza guardan las pesadillas de un pasado lejano con las nuestras propias, los lectores por haberlo leído no encuentren menos espantosa la violencia contra las personas, ya sea la del pasado o la del presente.

32. Véase, por ejemplo, más arriba, la n. 26, p. 25, para algunas críticas de la *Alltagsgeschichte* sobre este punto.

33. Me opongo aquí a la postura que a veces se ha adoptado respecto al Holocausto. Véase, por ejemplo, la demanda de un lenguaje claro que hace B. Lang en su libro *Hit and Lies in the Nazi Genocide*, Chicago, 1990, pp. 144-145; y la crítica de la postura de Lang (a mi juicio convincente en este punto) en el artículo de H. White, «Historical Empiricism and the Problem of Truth», en *Probing the Limits of Representation: Nazism and the «Final Solution»*, ed. de S. Friedlander, Cambridge, MA, 1992, pp. 37-53; aquí 43-49.

FRANCIA, ORIGEN DE LOS DISTURBIOS:
LA CRUZADA DE LOS PASTORCILLOS
Y LA CONSPIRACIÓN DE LOS LEPROSOS (1320-1321)

Cuando argumentan a favor de la naturaleza irracional, incluso histórica, de los actos violentos contra las minorías, los medievalistas invocan a menudo tanto la Cruzada de los Pastorcillos de 1320, en la que se atacó a los judíos, como los ataques a leprosos y judíos del año siguiente. Tales hechos son esgrimidos como ejemplos de una «tradición de actos emocionales e irracionales llevados a cabo por las masas inarticuladas», y como prueba de la virulencia creciente de las fantasías persecutorias en el siglo xiv.¹ El peligro que esto entraña es que palabras como «irracional» impiden el análisis. Si la violencia contra las minorías carece de razón, entonces no hay necesidad alguna de estudiar los contextos en que se produjo, ni de averiguar los conflictos que hubieran podido desencadenarla: el panorama interpretativo se vuelve monótono y plano.

Una manera de demostrar las limitaciones del enfoque «irracionalista» es proceder de la manera opuesta: con un enfoque «intencionalista» (admitiendo que es igualmente exagerado). ¿Qué consecuencias tendría sobre nuestra interpretación de los sucesos de 1320 y 1321 el hecho de dar por sentado que los asesinos tenían motivos, que sus actos tenían un significado, y que este significado se puede descifrar a partir del contexto? Tal es la estrategia que se sigue en el presente capítulo, en el que se argumenta que la violencia contra las minorías, por muy motivada que hubiera podido estar por el odio irracional hacia ellas, únicamente adquiriría sentido y utilidad para los contemporáneos enmarcada en el contexto de conflictos sociales, ideologías y discursos mucho más amplios. Empecemos como empezaron los pastorcillos, con una visión:

En España, un mozo de diecisiete años afirmó que una tarde se le había aparecido una paloma que se posó alternativamente sobre su hombro y sobre su cabeza...

1. Para tales interpretaciones, véase más abajo, pp. 67-68.

za; que luego el Espíritu Santo (casi llaman a la paloma) había empezado a visitarlo. Cuando el joven intentó coger la paloma con la mano, una doncella su-
 mamente hermosa se le apareció y le dijo: «Ahora te hago pastor sobre la tierra.
 Irás a combatir a los moros. Y he aquí la señal de lo que has visto con tus pro-
 pios ojos». Luego el mozo se miró y dicen que halló escrito en su brazo lo que
 le acababa de suceder. Al mismo tiempo llegó otro hombre y anunció que el
 mozo había descubierto el signo de la cruz grabado en su hombro. No obstante,
 la gente decía que todo esto lo había soñado mientras dormía junto a una fuente.

Pero, sea como fuere, la mansa paloma se convirtió para mí en un escorpión
 ponzoñoso, y el sueño en realidad cierta y catastrófica: pues al enterarse los no-
 bles de la región se emocionaron todos, trataron al chico como a un santo y le
 concedieron solemnes honores. Cuando las masas se percataron de ello, una
 gran muchedumbre se unió al muchacho y siguió su llamada a conquistar el Rei-
 no de Granada. Pero, ¡Ay de mí!: aunque esta gente sólo iba contra los moros, el
 Cielo había decretado en secreto que se asestara un cruel golpe a los judíos. Y
 cuando el Diablo, nuestro Enemigo, dio a un israelita la oportunidad de mofar-
 se de este milagro, la gente se llenó de amargo odio contra mí.²

Como Samuel Usque, el cronista judío del siglo XVI que escribió estas pa-
 labras, dejáremos al margen si ocurrió en realidad la visión: si no fue así,
 pudo haber sido. Así pues, podemos creer que la Cruzada de los Pastor-
 cillos de 1320 empezó con la visión de un muchacho, una visión impre-
 nada del simbolismo de la Cruzada contra el Islam. Los orígenes geográ-
 ficos de tal cruzada son más inciertos. A pesar de que Usque, Ha-Kohen
 e Ibn Yerga, que escribieron unos dos siglos después de los hechos, si-
 tuaron la visión inicial en algún lugar de España, la documentación con-
 serrada en los archivos insiste en que los cruzados procedían de Francia.³

2. Samuel Usque, *Consolation for the Tribulations of Israel*, trad. de M. Cohen, Filadelfia, 1965, pp. 186-187 del original portugués *Consolação as Tribulações de Israel*, Ferrara, 1552, n.º 16, fols. 180-183. Comparese con Joseph Ha-Kohen, *Enay ha-Bakha*, ed. de M. Letters y S. Luzzatto, Cracovia, 1805, n.º 78, traducido y anotado por P. León Tello en *Enay Ha-Bakha de Josef Ha-Kohen*, Madrid, 1964, sobre este punto p. 137. Hay paralelismo entre los sucesos de 1320 narrados por Ha-Kohen y la narración de Usque, así como entre esta y la de Salomón Ibn Yerga, *Shevet Yehudah*, Jerusalén, 1947, n.º 6, p. 22, traducida por F. Cantera Burgos con el título *Chebet Yehuda (La vida de Judá) de Salomón Ben Yerga*, Granada, 1927. Se desconoce si tales relatos beben de una fuente contemporánea a los hechos. Para más información sobre las crónicas judías de los sucesos de 1320, véase más abajo, pp. 69-71.

3. Para la documentación aragonesa que hace hincapié en la procedencia francesa de los cruzados, véase el capítulo siguiente (pp. 102-134).

Afortunadamente, los cronistas franceses contemporáneos se intere-
 saron mucho por los pastorcillos.⁴ Según Jean de Saint-Victor, empeza-
 ron a reunirse a principios de 1320, y la *Chronique parisienne* añade que
 esto sucedió en Normandía en el mes de mayo.⁵ Todos los cronistas con-
 vienen en que las muchedumbres de «pastorcillos» estaban integradas
 por pobres, en su mayoría adolescentes, que como mucho tenían una or-
 ganización rudimentaria, y que subsistían en gran parte gracias a la li-
 mosna de los fieles cristianos.⁶ Pero el movimiento tuvo también otros
 adeptos: la documentación papal y aragonesa llama la atención sobre la
 presencia de mujeres, matrimonios, clérigos y miembros de la baja no-
 bleza.⁷ A primeros de mayo, tras asaltar diversas prisiones, unos diez mil
 pastorcillos (o eso afirman las crónicas) habían llegado a París, donde pi-
 dieron al rey que acaudillara su Cruzada alegando que un ángel les había

4. La bibliografía sobre los pastorcillos en Francia es, sin embargo, escasa. Véanse C. Devic y J. Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, ed. de A. Molliet, Toulouse, 1885, 9:402-406; P. Lehougueur, *Histoire de Philippe le Long, roi de France (1316-22)*, París, 1897, pp. 416-422; J.-M. Vidal, «L'Émeute des pastoreaux en 1320. Lettres du pape Jean XXII: déposition du juif Barac devant l'Inquisition de Pamiers», en *Annales de Saint-Louis-les-Français. Publication trimestrielle des études et travaux des chaplains* 3 (1898): 121-174; P. Alphandry, «Les croisades des enfants», en *Revue de l'histoire des religions* 73 (1916): 259-282; P. Alphandry y A. Dupront, *La chrétienté et l'Idée de croisade*, París, 1959, 2:257-264; N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, ed. rev., Nueva York, 1970. [Trad. esp. de Ramon Alax: *En pos del milenio*, Madrid, 1981], pp. 102-104; J. Weakland, «Pastorelli, Pope, and Persecution: A Tragic Episode in 1320», en *French Social Studies* 38 (1976): 73-76; y, sobre todo, M. Barber, «The Pastoreaux of 1320», en *Journal of Ecclesiastical History* 32 (1981): 143-166.

5. Jean de Saint-Victor, *Prima vita Iohannis XXII*, en E. Baluze, *Vitae paparum atheniensium*, ed. de G. Mollat, París, 1914, 1:128-130; *Chronique parisienne anonyme de 1316 à 1339 précédée d'additions à la chronique française dite de Guillaume de Nangis* (1206-1316), en *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île-de-France* 11 (1884): 46-48. No hay discrepancia entre la datación en mayo y la datación a principios de año, puesto que el año empezaba en Pascua.

6. Añádase a las anteriores la *Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300 avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368*, ed. de H. Gêraud, París, 1843: 212-228; Bernard Gui, *Tertia vita Iohannis XXII*, y *Amalric Auger, Septima vita Iohannis XXII*, ambas en E. Baluze, *Vitae paparum atheniensium*, ed. de G. Mollat, París, 1914, 1:161-163 y 191-193.

7. Para la descripción que hace el Papa Juan XXII, véase ASV, Reg. Vat. 70, fol. 27r-v; 110A, fols. 50v-51r, editado dilucidamente por S. Simonscha en *The Apostolic See and the Jews. Documente: 492-1404* (Toronto, 1988), n.º 302, pp. 313-315; con bibliografía. En cuanto a la documentación aragonesa pertinente, véase el capítulo siguiente (pp. 102-134).

ataques.¹² El Papa también escribió a Guyard Gui, senescal de Toulouse, instándole a oponer resistencia a los pastorcillos. Guyard debió de tomarse la orden a pecho, puesto que unos seis meses después el Papa lo absolvió de haber ajusticiado a un clérigo de Montguyard que había matado a cuatro judíos (tres hombres y una mujer), les había robado sus bienes, y había proclamado que los demás deberían unirse a su actividad, sancionada por Dios.¹³ Alrededor de la temporada de la siega de 1320, (después del 29 de junio), el funcionario real Aymery de Cros, senescal de Carcassona, derrotó y puso en desbandada a un grupo numeroso de *pastoureaux*. Otros grupos entraron en Gascuña, Navarra y Aragón. (Véase el mapa 2, p. 72).¹⁴

Éstos son los hechos de la Cruzada de los Pastorcillos en Francia, narrados del modo más esquemático posible. Hay otro relato más detallado, conmovedor y personal, escrito por el judío Baruch, a quien las masas obligaron a escoger entre la conversión o la muerte en Toulouse. La narración de Baruch es excepcional por cuanto describe la violencia desde el punto de vista de la víctima. Debe asimismo advertirse que una parte importante de su relato está dedicada a explicar cómo, al enfrentarse con el populacho, intentó invocar sus relaciones con clérigos y funcionarios reales de la localidad, y por qué tal invocación resultó inútil: en resumen, cómo esos sucesos cataclísmicos transformaron sus relaciones normales con los cristianos.¹⁵ No obstante, las páginas siguientes se ocu-

12. ASV, Reg. Vat. 110A, fol. 51r, publicado por Simonsohn en *Apostolic See*, n.º 304, pp. 316-318. Para las acciones ulteriores emprendidas por el Papa contra los pastorcillos, véanse los n.ºs 305-307.

13. La primera carta a Guyard Gui, remitida unos días después del 19 de junio de 1320, se conserva en el ASV, Reg. Vat. 110A, fol. 51v, y ha sido publicada por Simonsohn en *Apostolic See*, n.º 305, p. 318. La absolución, con fecha del 14 de enero de 1321, se halla en el ASV, Reg. Vat. 71, fol. 184r-v; ASV, Reg. Ven. 14, fol. 233v, y ha sido publicada *ibid.*, n.º 311, pp. 324-325.

14. Para una discusión sobre los problemas planteados por el itinerario de los pastorcillos, véase el capítulo siguiente (pp. 102-134). En cuanto a la suerte corrida por los pastorcillos que lograron alistarse en los ejércitos cruzados de los barones en Francia, véase la *Chronographia regum Francorum*, ed. de H. Moranville, París, 1891, 1:250-252.

15. Para el relato de Baruch, véase *Le registre de l'inquisition de Jacques Fournier*, 1318-23, ed. de J. Duvernoy, Toulouse, 1965, 1:177-190; S. Grayzel, «The Confession of a Medieval Jewish Convert», en *Historia Judaica* 17 (1955): 89-120; Barber, «The Pastoureaux», pp. 149-153; Y. Yerushalmi, «The Inquisition and the Jews of France in the time of Bernard Gui», en *Harvard Theological Review* 63 (1970): 317-376.

revelado que era necesario que así fuera. El rey se negó a concederle audiencia. Después de asaltar la prisión del Châtelet, sede del prebostazgo de París y símbolo de la autoridad real, abandonaron la ciudad y, tras encaminarse hacia el sur, entraron en Aquitania, quizá con la intención de llegar a puertos mediterráneos como Aigues-Mortes, desde donde embarcarse con rumbo a Tierra Santa.⁸

Durante su avance hacia el sur los pastorcillos atacaron castillos reales,⁹ funcionarios reales y señoriales y clérigos, hecho que preocupó mucho al Papa.¹⁰ Bernard Gui manifestó que «su fama sembró el terror y el pavor entre las comunidades de ciudades y castillos, entre sus rectores y dirigentes, y entre príncipes, prelados y ricos». Además «después se supo por algunos de ellos que habían acordado sublevarse contra el clero y los monjes que poseyeran riquezas para apoderarse de sus bienes».¹¹

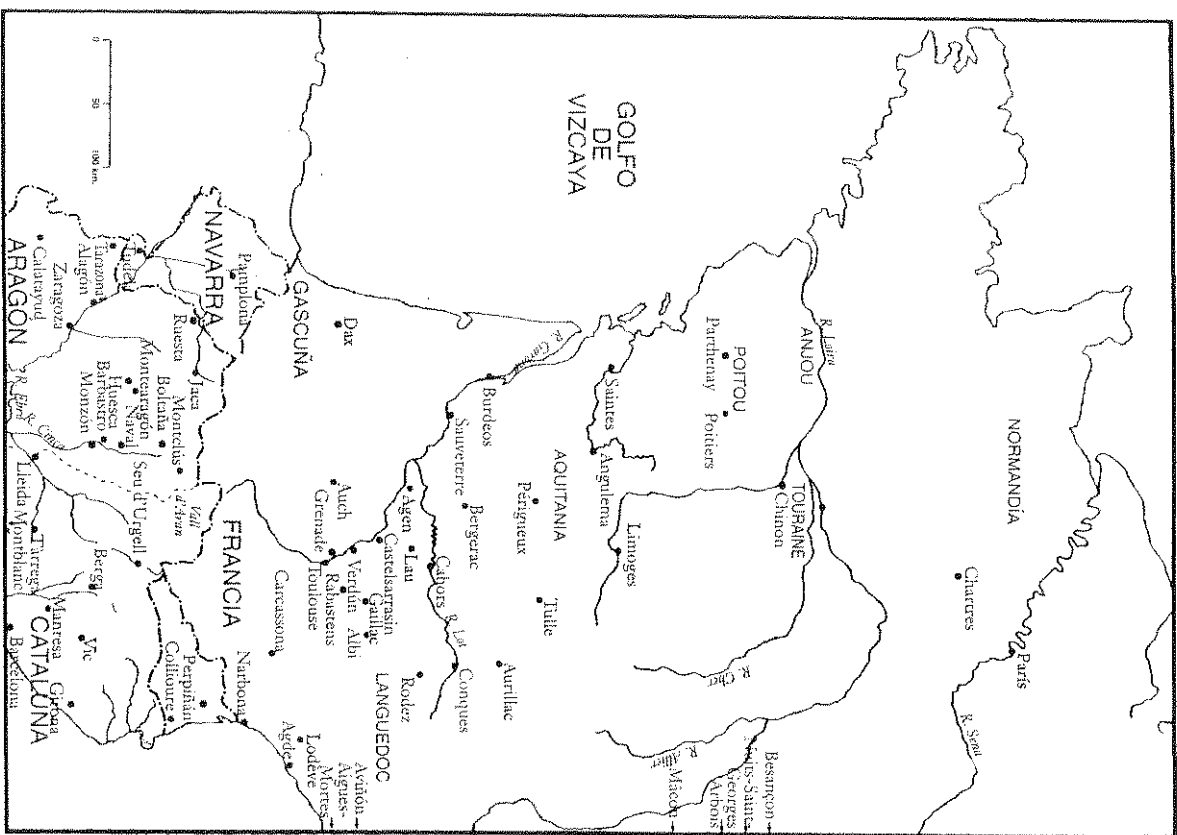
La atención de los pastorcillos recayó con mayor espectacularidad sobre los judíos, a quienes convirtieron o mataron en Saintes, Verdún del Garona, y en las diócesis y ciudades de Cahors, Toulouse y Albi (la masacre de Toulouse ocurrió el 12 de junio). También se tiene constancia de masacres en Castelsarrasin, Grenade, Lézat, Auch, Rabastens, Montguyard y Gaillac. Es posible que en muchos de estos lugares los ciudadanos y los funcionarios municipales apoyaran a los pastorcillos e incluso tomaran parte en sus atrocidades. Por tal razón el Papa Juan XXII escribió al arzobispo de Toulouse ordenándole que utilizara todos los medios a su alcance para convencer a los «populares» de la ciudad de que retirasen su apoyo a los pastorcillos. El arzobispo tuvo sus dudas al respecto porque temía que si lo hacía tanto él como su iglesia sufrirían

8. Según Barber, «The Pastoureaux», pp. 145-146, 157. Sobre el Châtelet como símbolo de la autoridad real, véanse los comentarios generales de C. de Merindol, «Mouvements sociaux et troubles politiques à la fin du Moyen Âge: essai sur la symbolique des villes», en *Actes du 14e Congrès National des Sociétés Savantes*, París, 1989, pp. 291-293. Sobre Aigues-Mortes como puerto de los cruzados, véase W. C. Jordan, *Louis IX and the Challenge of the Crusade*, Princeton, 1979, pp. 71-76.

9. Una investigación judicial llevada a cabo en Albi en 1324 estableció que habían atacado «castillos reales [...], a judíos, y a algunos más». Véase C. Compayré, *Études historiques et documents inédits sur l'Albigois, le Casstrais et l'ancien diocèse de Lavaur*, Albi, 1844, p. 253.

10. Véase Simonsohn, *Apostolic See*, p. 314.

11. Traducción de Barber, «The Pastoureaux», p. 147. Véase asimismo Cohn, *En pos del milenio*, pp. 102-103.



Mapa 2. Francia y norte de Iberia, 1320-1321.

parán menos de establecer qué ocurrió, que de plantearse dos preguntas más amplias y quizá sin respuesta: ¿Por qué los pastorcillos atacaron a los judíos? y ¿Qué significado tenían para los contemporáneos esos ataques?

La respuesta a tales preguntas siempre se ha estimado obvia. «El movimiento de 1320 puede, por lo tanto, considerarse inscrito en la tradición de actos emocionales e irracionales llevados a cabo por las masas [...] inarticuladas», escribe Malcolm Barber. Pero «los campesinos eran humanos y sus emociones podían ser explotadas por quienes sabían cómo hacerlo». Los pastorcillos eligieron a sus víctimas a consecuencia de la hipocresía del discurso religioso de la corte real, centrado en la idea de la Cruzada. Lo que la corte manipulaba con fines fiscales, las masas crédulas y supersticiosas, «con su limitada experiencia del mundo exterior», lo aceptaron al pie de la letra. Atacaron a los judíos porque éstos «eran los únicos no cristianos a su alcance».¹⁶

Otros historiadores han aportado interpretaciones más generales. Por ejemplo, cuando explica la violencia antisemita de principios del siglo XIV, Carlo Ginzburg adopta la formulación de Lester K. Born, según la cual esta violencia fue una válvula de escape para desahogar las tensiones psicológicas generadas por la creación de una economía monetaria.¹⁷ Tales interpretaciones comparan el supuesto de que los pastorcillos fueron incapaces de actuar contra las verdaderas fuentes de su frustración porque las clases dominantes pudieron desviar su cólera hacia un colectivo apartado socialmente, los judíos. No obstante, este enfoque pasa por alto la posibilidad de que los pastorcillos supieran lo que hacían, de que sus acciones hubieran sido deliberadamente planeadas o fueran por lo menos racionalmente inteligibles para el entendimiento contemporáneo.¹⁸ Las páginas siguientes adoptan el enfoque opuesto, y estudian los sucesos de 1320 y 1321 enmarcándolos dentro de una sublevarción contra la Monar-

16. Barber, «The Pastoureaux», pp. 162-163. Cohn hace referencia a las «fantasías» escatológicas de los campesinos, *En pos del milenio*, p. 101.

17. Ginzburg, *Ecstasies*, p. 38. Véase también Litke, *Religious Poverty*, pp. 54-57.

18. Éste es el caso del estudio de C. Beaune, «Messianismo regio e messianismo popolare in Francia nel XIII secolo», en *Poveri carismatici e informali: chiesa e società medievale*, ed. de A. Paravicini Bagliani y A. Vauchez, Palermo, 1992, pp. 114-136. Beaune se toma muy en serio la tarea de dilucidar un contexto teológico y político para las acciones de «cruzados populares» como los pastorcillos, pero exagera la importancia de tales acciones en cuanto complemento del poder real.

guía. Tal rebelión se puso claramente de manifiesto en los ataques de los cruzados a castillos y funcionarios reales. Por lo que se refiere a los contemporáneos, se puso de manifiesto tan sólo un poco menos claramente, pero con un riesgo de represalias considerablemente menor, en los ataques a los judíos.¹⁹ Con esto no se quiere dar a entender que el odio hacia los judíos no tuviera importancia alguna en la violencia que se ejerció contra ellos. La tuvo. Pero las acciones de campesinos y ciudadanos reflejaron algo más que odio. El análisis de tales acciones en un contexto más amplio nos puede ayudar a entender cómo influyeron las estructuras políticas en los significados que podían darse a los actos de violencia religiosa y, a la vez, cómo la violencia de un colectivo subordinado contra otro puede constituir un acto de resistencia ante los poderosos.²⁰

Los pastorcillos y los ciudadanos que los apoyaron veían a los judíos como agentes fiscales del estado, lo que en algunos casos era cierto. A un nivel más general, se daban cuenta de que los pesados gravámenes que soportaban los judíos eran una forma de impuesto indirecto sobre los cristianos, ya que en tiempos de necesidad ellos eran obligados a pagar al fisco real gran parte de los intereses devengados por los préstamos que concedían a los cristianos. Sabían, asimismo, que los judíos contaban con la protección del rey y que éste los defendería, aunque es posible que desconocieran la fórmula legal que convertía a los judíos en «siervos del rey». En resumen, las acciones de los pastorcillos se enmarcan en el contexto de una larga historia de relaciones entre la Monarquía y los judíos en Francia.²¹ Y a los pastorcillos no les hacía falta tener buena me-

19. Esto explica el asombro del Papa Juan XXII ante la inactividad de Felipe V respecto a los pastorcillos. Al Papa le resultaba obvio que éstos no sólo ofendían a Dios, sino que también «honoris regio non leviter detrahant». Véase L. Guérard, ed., *Documents pontificaux sur la Gascogne d'après les Archives de Vatican. pontificat de Jean XXII*, París, 1896, t. 201.

20. Aquí reaccionó ante el concepto de «esencias dominantes» de Max Gluckman, quien aporta una manera diferente de explicar por qué los subordinados se atacan entre ellos antes que atacar a las élites. Véase su libro *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Rhodes Livingstone Paper 28, Manchester, 1958.

21. Jean de Saint-Victor afirma que esta expresión aparecía en las ordenanzas contra los *pastoraculus*, *Prima vita Iohannis XXII*, en *Saluzie, Vitae paparum avinionensium*, t. 1: 128-130.

22. Historia que no se puede detallar aquí, pero que constituye el tema del libro de Jordan *French Monarchy*, sobre el que me baso en gran medida. Para el período que estamos tratando, véanse las pp. 239-251.

moria ni una fina sensibilidad histórica para percibir ciertas implicaciones derivadas de este contexto, o para darse cuenta de la estrecha relación entre la Corona y los judíos. Esto había quedado claro, si bien de forma paradójica, con una de las acciones más dramáticas llevadas a cabo por la Monarquía a principios de siglo: la expulsión de los judíos de Francia en 1306. Inmediatamente después de expulsarlos, el rey reclamó como propias las deudas que los cristianos habían contraído con ellos e inició una serie de acciones para cobrarlas. Tal esfuerzo recaudatorio representó una de las mayores movilizaciones de la burocracia real hasta la fecha, «una declaración enormemente dramática y terrible de la capacidad administrativa de la Monarquía de los Capetos», y que dejaba claro que los judíos actuaban en nombre del rey en un sentido muy literal.²³

Durante más de una década la Corona siguió cobrando las deudas contraídas anteriormente con los judíos, perpetuando el resentimiento hacia ellos y provocando la resistencia tenaz de los deudores cristianos a esta extensión del poder administrativo real.²⁴ Luego, el 28 de julio de 1315, Luis

23. *Ibid.*, p. 208. Acerca del hecho de que los contemporáneos sabían que la expulsión de los judíos por parte del rey estaba directamente vinculada a un aumento de los impuestos y de la actividad fiscal de la Corona, véase S. Menache, «The King, the Church, and the Jews», en *Journal of Medieval History* 13 (1978): 223-236.

24. Jordan, *French Monarchy*, p. 208; R. Chazan, *Church, State and Jew in the Middle Ages*, Nueva York, 1980, pp. 291-292; G. Saige, *Les juifs du Languedoc antérieurement au XII^e siècle*, París, 1881, pp. 325-326, n.º 54; «Audita Querimonia». En 1310 y 1311 la Corona accedió a ciertas restricciones respecto al cobro de los préstamos debidos anteriormente a judíos, y acordó perseguir únicamente los préstamos «notorios», y no encarcelar a los deudores cristianos. *Registres du Trésor des chartes, I. Règne de Philippe le Bel*, ed. de R. Fawtier, París, 1958, n.º 893; S. Luce, «Catalogue des documents du Trésor des chartes relatifs aux juifs sous le règne de Philippe le Bel», *Revue* 1 (1881): 15-72, sobre este particular n.º 88-89; citado en Jordan, *French Monarchy*, p. 208. En la p. 212, Jordan calcula que la Corona recaudó alrededor de un millón de libras gracias a la *captio* sobre los judíos. Durante el «frenesí de rebelión» que recorrió Francia entre 1314 y 1315 el nuevo rey, Luis X, dedicó mucho tiempo a los asuntos e intereses de sus súbditos. El primero de abril de 1315 reiteró ante el parlamento del Languedoc la promesa de su padre de que tan sólo se recaudaría las deudas «notorias» contraídas anteriormente con los judíos, e implícitamente accedió a una acepción más restringida del adjetivo «notorio». Así pues, parece que, por lo menos en el Languedoc, la relación entre la Corona y los judíos seguía alimentando un fuerte resentimiento, aun cuando ya había transcurrido casi una década desde la expulsión de los judíos en 1306. Es significativo que este edicto se volviera a emitir al cabo de cinco años, en 1320. Véase Jordan, *French Monarchy*, p. 239; Saige, *Les juifs*, pp. 333-334, n.º 59.

X admitió de nuevo a los judíos en el reino francés.¹⁵ Las condiciones de readmisión hicieron evidente que los judíos regresaban como agentes fiscales del estado: se les permitía cobrar cualquier deuda de que se hubieran hecho acreedores antes de la expulsión, siempre que ésta no hubiera sido ya cobrada por la Corona, si bien deberían pagar al Tesoro real dos tercios de lo que recaudaran.¹⁶ En 1317 Felipe V, sucesor de Luis X, ordenaba ya a los funcionarios reales que ayudaran a los judíos a cobrar los préstamos que habían hecho a los cristianos. Al parecer algunos funcionarios llegaron al punto de instituir al rey por heredero de los judíos. Según ellos, pero no según el rey, los judíos eran *mamortables* (es decir, que estaban sujetos al derecho de manos muertas), por lo que al morir sus bienes revertían al rey.¹⁷ Ante esta actitud de los funcionarios reales, ningún deudor podía dejar de creer que los judíos eran agentes de la organización fiscal del Estado, y que estaban amparados por la Corona como tales.

Por lo tanto, cuando los pastorcillos atacaron a los judíos en 1320, al mismo tiempo que arremetían contra un aspecto de la administración real que había causado muchos enojos, mostraban la incapacidad del Estado para proteger a sus representantes, los judíos. Por esto el rey calificó a los pastorcillos de «enemigos notorios de la majestad real». La Cruzada de los Pastorcillos no fue simplemente consecuencia de la ingenua literalidad de unas masas confundidas por el discurso real sobre la Cruzada (aunque sin duda así fue en ciertos casos). Fue también una sublevarción contra el sistema impositivo de la Corona, camuflada con el lenguaje mismo de Monarquía sagrada y Cruzada que había ayudado a legitimar el régimen fiscal que ahora era atacado.¹⁸

25. *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, ed. de E.-J. Laurière et al., 21 vols., París, 1723-1849, sobre este punto, 1:595-597.

26. Jordan, *French Monarchy*, p. 240; R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France: A Political and Social History*, Baltimore, 1973, pp. 202-203; Sauge, *Les juifs*, pp. 330-331, n.º 57; Barber, «The Pastoureaux», pp. 163-165; *Ordonnances*, 1:596, cap. 4.

27. Jordan, *French Monarchy*, pp. 242-243; *Ordonnances*, 1:645-647, caps. 3, 5, 10. El cap. 5 prohíbe que los judíos fuesen considerados *mamortables*.

28. Sobre la Cruzada como estrategia fiscal, véase Barber, «The Pastoureaux», pp. 160-161. La expresión «enemigos notorios» se ha extraído de una investigación llevada a cabo en 1324 por los funcionarios reales contra el Conde de Albi, acusado de colaboración con los pastorcillos. En el juicio, los ciudadanos se defendieron alegando que al apoyar a los pastorcillos creían estar ayudando a la Cruzada. Este documento ha sido publicado por Compiègne en *Études historiques*, pp. 252-255.

Esto necesita una explicación más detallada. Aunque es verdad que en Francia los judíos eran considerados agentes fiscales de la Monarquía, y a veces siervos del rey, también lo es que las acciones emprendidas por el rey contra ellos desempeñaban una función básica en la imagen que la Corona daba de sí misma como Monarquía sagrada. Las expulsiones, por ejemplo, se presentaron como una defensa monárquica de la fe.¹⁹ Los judíos de Francia sirvieron a menudo como contrapeso sobre el que definir al rey como el más cristiano de los monarcas: *rex christianissimus*. Existía por lo tanto una tirantez entre la función de los judíos en el ámbito administrativo de la Monarquía y su función en el ámbito sacro de la misma, y fue esta tirantez la que los pastorcillos y sus partidarios explotaron para legitimar su rebelión contra un aspecto odiado del régimen fiscal. Al atacar a los judíos podían alegar que su intención no era desafiar a la Monarquía, sino restituir la pureza que ella misma afirmaba desear.²⁰ La cuestión es sencilla: el contexto es imponente. Es evidente, que los pastorcillos tenían aversión a los judíos, pero fueron las formas peculiares en que el sistema de impuestos y el poder real se habían legitimado en Francia lo que convirtió este odio en un medio útil y significativo de elevar quejas contra los poderosos, y de expresar protestas que de otro modo nunca podrían formularse sin peligro.

No tiene especial importancia averiguar aquí si los pastorcillos creyeron o no en la imagen que la Corona presentaba de sí misma como una Monarquía sagrada. Aunque aceptaran la versión idealizada de la ideología imperante, ello no significa que el conflicto violento no pudiera estallar alrededor de la implementación de esa ideología. Por ejemplo, los pastorcillos podían afirmar que la tolerancia y la explotación de los judíos corrompían a la Monarquía sin poner en duda la naturaleza sagrada de la

29. Véase, por ejemplo, J. Baldwin, *The Government of Philip Augustus*, Berkeley, 1986, pp. 50-52, 379-380, sobre la imagen de Felipe Augusto en las crónicas tras expulsar a los judíos. En cuanto a la utilización de las expulsiones como «instrumento de propaganda», véase M. Krieger, «Mobilisation politique et modernisation organique: les expulsions des juifs au bas Moyen Âge», en *Archives des sciences sociales et des religions* 46 (1978): 5-20.

30. «A los grupos dirigentes se les puede pedir [...] que vivan con arreglo a la imagen idealizada que de sí mismos han dado a sus subordinados». Véase J. Scott, *Dominance and the Arts of Resistance: The Hidden Transcript*, New Haven, 1990, p. 54.

tuaron los *pastoureaux* en 1320 las que se sublevarían de nuevo en 1321, en esta ocasión atacando primero a los leprosos y después a los judíos, a quienes acusaban de conspirar para destruir la cristiandad.

Alrededor de 1350, un cronista de Montpellier intentó establecer una obvia continuidad entre los sucesos de 1320 y los de 1321 afirmando que a la Cruzada de los Pastorcillos de 1320 había seguido la «Cruzada de los Ganaderos» de 1321. En realidad, el tema pastoril era una invención total. Los protagonistas de los hechos de 1321 procedían de un medio mucho más urbano que los de la revuelta de 1320, aunque es posible que se inspirasen en estos últimos para elegir a sus víctimas, puesto que los *pastoureaux* ya habían empezado a asaltar leproserías. En julio de 1320, el lugarteniente del preboste de Sauveterre-de-Guyenne hizo constar en el registro público que había impedido el incendio de la leprosería de Sauveterre, acción de la que se acusaba a los *pastoureaux*. En la crónica de Raymond-Bernard de La Motte, obispo de Bazas, se afirma que unos *pastoureaux* que más tarde fueron ahorcados por sus delitos hallaron varios barriles llenos de pan podrido mientras saqueaban la leprosería de cierta ciudad (quizá Mas-d'Agenais). Se decía que los leprosos pensaban utilizar aquel pan para preparar venenos con los que contaminar los pozos.³⁶ Una acusación sorprendente, e inusitada a principios del siglo xiv.³⁷

36. F. Bériat analiza estos tres textos en «La persécution des lépreux dans la France Méridionale en 1321», en *Le Moyen Âge* 93, n.º 2 (1987): 203-221, sobre este particular, p. 207. Ginzburg no trata sobre estos sucesos en el cap. 1 de *Exorzismes*.

37. La acusación contra leprosos o judíos de envenenar a la gente fue prácticamente desconocida hasta 1321, aunque dado el porvenir que le esperaba, sobre todo tras la epígrafe aut aliis processibus racione Pastorellorum, vsurarum seu feodorum nobilium acquisitorum factis». Toulouse, Archives municipales, AA 34, n.º 87, publicado por E. A. R. Brown en «Philip V, Charles IV, and the Jews of France: The Alleged Expulsion of 1322», en *Spectulum* 66 (1991): 294-329, sobre este particular, p. 309. La solicitud presentada por los ciudadanos de Toulouse fue seguramente semejante a las de diversas comunidades del senescalado de Carcassona, que empezaban protestando contra las investigaciones de los funcionarios reales y acababan exigiendo la expulsión de los judíos. Para este documento, véase Compayré, *Études historiques*, pp. 255-257. Abbi pagó una multa de ochocientas libras por su complicidad en los hechos de 1320, ibid., p. 255. Sobre las multas impuestas por la Corona a raíz de la Cruzada de los Pastorcillos, véase Barbet, «The Pastoureaux», pp. 148, 153-156; Jordan, *French Monarchy*, p. 244. Las multas se siguieron cobrando durante años. Véase *Les Journaux de Trésor de Charles IV*, ed. de J. Viard, París, 1917, n.º 3668, citado en Brown, «Philip V», p. 319, n. 81.

Monarquía misma.³¹ En caso de que no hubieran aceptado la ideología de la clase dominante, habrían justificado sin embargo su revuelta en la medida de lo posible acudiendo a esa ideología para minimizar la oposición a sus demandas.³² Siempre que un grupo dirigente elabora una ideología para justificar sus pretensiones de poder, se expone al mismo tiempo a la crítica si no cumple con esa ideología. Es lo que James Scott ha denominado «críticas dentro de la hegemonía».³³ Quizá sea imposible determinar si los pastorcillos creían o no las pretensiones de santidad de su Monarquía, pero lo que no deberíamos dudar es que cuando se acogieron a ellas lo hicieron pensando en lo que consideraban que eran sus propios intereses.³⁴

Fueron cuales fueran sus intenciones rebeldes, la Cruzada de los Pastorcillos fracasó. Finalmente fueron aplastados, o se desbandaron y entraron en tierras extranjeras donde los ataques a los judíos tenían otros significados. Los judíos, por su parte, se quedaron en Francia. Irónicamente, la revuelta proporcionó a la Corona una oportunidad más para practicar la extorsión. El Estado puso en marcha su maquinaria fiscal e impuso multas a muchas de las localidades donde los judíos habían sido masacrados, lo que provocó más oposición a la Corona y un resentimiento más profundo contra los judíos, vistos de nuevo como los causantes de la explotación de la «justicia» real.³⁵ Fueron las mismas zonas donde habían ac-

31. Véase B. Kapfeler, *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington DC, 1988, pp. 101-112, sobre las posibilidades de rebelión cuando la clase dominante y la sometida comparten la misma ideología. Véase asimismo Scott, *Domination*, p. 74.

32. Scott, *Domination*, pp. 90-96.

33. Ibid., pp. 103-107. Véase también B. Moore Jr., *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, White Plains, NY, 1967, p. 84; Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, pp. 193-194.

34. D. Field, *Rebels in the Name of the Tsar*, Boston, 1976, p. 209: «Ingenunos o no, los campesinos profesaban su fe en el zar en las formas que se adecuaban a sus intereses, y solamente en éstos. Los dirigentes campesinos hallaron el mito disponible en sus expresiones folclóricas y se sirvieron de él para enardecer, movilizar y unificar a los demás campesinos».

35. El municipio de Toulouse solicitó al rey, al parecer con éxito, que pusiera fin a las investigaciones emprendidas contra ellos sobre diversos asuntos, entre ellos su complicidad con la Cruzada de los Pastorcillos. El 22 de junio de 1321, Felipe V ordenó a sus funcionarios que abandonaran las investigaciones sobre Toulouse «pro secretis informacio-

Este último rumor puede ayudarnos a explicar otro precedente interesante de los hechos violentos de 1321: la decisión, en diciembre de 1320, del obispo de Dax de encerrar a todos los leprosos de su diócesis. Con ello intentaba mantener su jurisdicción sobre los leprosos ante las intrusiones del sire d'Albret. Este último había quemado a un leproso acusado de un delito no estipulado en el que estaban involucrados otros leprosos. El conflicto jurisdiccional subsiguiente implicó a un gran número de funcionarios ducales, episcopales e incluso papales. Rumores de las acusaciones contra los leprosos de la diócesis de Dax bien pudieron haber contribuido a la formulación de los cargos imputados a los leprosos en la primavera de 1321.³⁸

Fueran cuales fueran los precedentes, antes del mes de febrero de 1321, las comunidades de las áreas de Toulouse, Albi y Carcassona solicitaban a la Monarquía francesa que expulsara a los judíos y segregara a los leprosos. Los peticionarios se declaraban generosamente dispuestos a administrar todos los ingresos y donativos piadosos que correspondieran a los leprosos, a cambio de hacerse cargo de su manutención. Afirmaban que era necesario que fueran aislados, ya que proyectaban contaminar a todo el país con su enfermedad mediante venenos y hechicerías. Además, los leprosos también proporcionaban a los judíos hostias consagradas para que las profanaran. Y, los judíos tenían relaciones sexuales con las esposas de sus deudores cristianos, y cometían otros delitos horribles, que les hacían merecer la expulsión.

Tales imputaciones no deberían leerse al margen del resto de la sociedad. Las principales quejas de los delegados hacían referencia a la justicia real: los funcionarios de la corte reclamaban su jurisdicción sobre pleitos que debían ser juzgados en los tribunales locales y llevaban a cabo injustamente investigaciones sobre cargos de usura imputados a cristianos, así como sobre acusaciones de complicidad con los *pastourans*. Los delegados, pues, no sólo intentaban obtener jurisdicción sobre los bienes libres de los leprosos; también se oponían a las excesivas atribuciones de

38. H. M. Fay, *Histoire de la lèpre en France: lépreux et vagans du Sud-Ouest*, París, 1910, pp. 520-526; J. B. Marquere, «Les Albret: le rôle politique», en *Cahiers du Bazadais* 41 (1978): 445 y s.; citados por Bérac en «La persécution», p. 208.

demia de peste, es fácil olvidarlo. En cambio, las acusaciones de profanar las hostias sagradas o de cometer asesinatos rituales habían empezado mucho antes. Véase Little, *Religions Poverty*, p. 52.

la justicia real intentaban limitar el alcance de sus procedimientos inquisitoriales, esto último motivado, al menos en parte, por la intensa actividad inquisitiva contra cristianos acusados de haber atacado a judíos durante la Cruzada de los Pastorcillos.³⁹

Resumiendo, bastante antes de que se generalizaran los ataques contra los leprosos, una amplia coalición de fuerzas hacia campaña en su contra, y contra los bienes y derechos de las fundaciones benéficas que se ocupaban de ellos. En estos primeros ataques destacan las cuestiones jurisdiccionales: el obispo de Dax encerró a sus leprosos para defender sus derechos sobre ellos ante las intrusiones de un noble local, mientras que los municipios intentaron utilizar los rumores de envenenamientos realizados por leprosos para apropiarse de los recursos que en aquellos momentos escapaban a su control.

La petición municipal al rey no fue acogida favorablemente (si es que llegó a recibirse), de manera que los funcionarios municipales tomaron cartas en el asunto. Durante la Semana Santa de 1321, el alcalde de Périgueux ordenó la detención de los leprosos. Desde principios de primavera habían estado circulando rumores sobre delitos cometidos por éstos, pero hasta entonces no fueron apresados y torturados por funcionarios judiciales. Muchos confesaron y fueron quemados.⁴⁰

Sólo se conservan unas cuantas de estas primeras confesiones.⁴¹ La mayoría debía parecerse a la confesión del leproso Johan de Bosco ante los funcionarios de la ciudad de «Regale ville» (Francia).⁴² Johan era natural

39. Para el texto de la petición de Albi, véase Compayré, *Études historiques*, pp. 255-257. Ginzburg lo estudia someramente en *Erzistes*, p. 37 y n. 14. En cuanto a los indicios de que las comunidades de Toulouse presentaron una petición semejante, véase Brown, «Philip V», p. 309 n. 41.

40. M. Barber, «Lepers, Jews and Moslems: The Plor to Overthrow Christendom in 1321», en *History* 66 (1981): 1-17, sobre este particular, p. 2; Bérac, «La persécution», p. 208; ambos se basan en G. Lavergne, «La persécution et la spoliation des lépreux à Périgueux en 1321», en *Recueil de Travaux offerts à M. Clément Brunel*, París, 1955, 2:107-112.

41. Para las confesiones de los leprosos de Archignac y Salignac, véase Bérac, «La persécution», p. 204, donde cita BN, Coll. Périgord, 92, fols. 86-87; J. M. Mabourguet, *Le Périgord méridional des origines à l'an 1370*, Cahors, 1926, p. 271.

42. Curiosamente, esta confesión se conserva en el Museo de Monblanc (Cataluña); se trata de un manuscrito sin catalogar, con fecha «primo die sabbati post festum Translatonis sancti Nicholai» de 1321. Jaume Felip, de Monblanc, me proporcionó amablemente una transcripción del documento, del que está preparando una edición crítica. Los funcionarios eran: «Guillermo de Cayraco, locum tenentem Andree de Mercato bailli

bien que sus acciones constituían un claro desafío a la autoridad real. Por esto en 1342 el Concejo de Périgueux consideró prudente reescribir la historia de los hechos de 1321 haciendo hincapié en su papel como defensor de la Monarquía: «Ya que la chusma de leprosos apestados se había sublevado [...] contra la magnificencia real [...] tras descubrir su infame y aborrecible crimen, y haber informado de él a nuestro señor el rey con la máxima presteza [...] los susodichos delegados, cual auténticos defensores de la justicia [...]». Sin embargo, en 1321, éste y los restantes concejos persistieron en lo que sólo se podía calificar de rebelión abierta.⁴⁶

El rey Felipe V se hallaba en Poitiers presidiendo una asamblea de ciudades meridionales cuando se presentaron ante él mensajeros de los lugares que habían emprendido acciones contra los leprosos. El rey tomó medidas tan pronto como supo la noticia.⁴⁷ El 21 de junio emitió un edicto en el que ordenaba la muerte en la hoguera de cualquier leproso confeso de haber envenenado el agua. Aquellos que no confesaran voluntariamente, debían ser torturados. Los leprosos inocentes, así como a los menores de catorce años, debían ser encarcelados en sus poblaciones de origen. Significativamente, su delito fue declarado de lesa majestad. Por consiguiente, todos sus bienes revertían a la Corona y la jurisdicción sobre sus delitos correspondía, exclusivamente al rey.⁴⁸

El rey quiso ocultar la ruptura evidente entre los municipios y la autoridad real sosteniendo que las acciones que ya se estaban llevando a cabo se habían emprendido siguiendo sus órdenes. A la Monarquía no le interesaba que se supiera que la jurisdicción real había sido violada con éxito. Al mismo tiempo, Felipe V insistió en que a partir de entonces no consentiría infracción alguna de los derechos reales. Declaró públicamente que cualquier contravención a su derecho sobre los bienes de los leprosos sería considerada alta traición, puesto que el delito que se cometía era contra su real persona. Pero también en este punto fue desafiada

46. La cita procede de los Archives Municipales de Périgueux, FF 52, art. 282 y se ha tomado de Bériac, «La persécution», p. 216.

47. Para el camino seguido por los mensajeros, véase el mapa que aparece en Bériac, «La persécution», p. 209. Para más información sobre la asamblea de ciudades, véase más abajo, pp. 90-91.

48. Este edicto ha sido publicado por H. Duplès-Agier en «Ordonnance de Philippe le Long contre les lépreux (21 juin 1321)», en *Bibliothèque de l'École des chartes*, 4^a ser., 3 (1857): 270-271. Para más referencias, véase Brown, «Philip V», pp. 309-310 n. 43.

de Alterque y el 16 de mayo compareció ante los funcionarios «sin las cadenas de la prisión», declaró bajo juramento que tres semanas antes el hermano Geraldus, leproso y «preceptor» de la leprosería de Alterque, había llegado con dos talegas llenas de polvos «pésimos», y había ordenado a Johan que echara aquellos polvos en las fuentes, aguas y ríos de varias zonas. Los polvos emponzoñarían el agua de manera que quien bebiese de ella moriría o contraería la lepra. Luego Geraldus pagó a Johan veinte sueldos y le dio diez más para los gastos. A continuación se enumeran decenas de pueblos que visitó Johan para envenenar sus pozos y ríos. Según éste, lo atraparon en el «locum Regalis ville» tras haberlo visto abandonando un pozo que acababa de envenenar. Johan declaró desconocer la composición de aquellos polvos, pero estaba convencido de que cualquiera que los bebiese se volvería leproso o moriría en el plazo de dos meses.⁴³

Quizá en respuesta a confesiones como ésta, los funcionarios de las poblaciones de toda la región empezaron a detener, condenar y ajusticiar a los leprosos acusándolos de envenenamientos.⁴⁴ A diferencia de la Cruzada de los Pastorcillos, el ataque contra los leprosos lo llevaron a cabo las autoridades municipales, y no chusmas de alborotadores. Por lo tanto, la violencia fue ejercida en este caso por la vía judicial, aunque, dado que tales acciones por parte de los municipios constituían una clara usurpación de las prerrogativas judiciales reales, no dejó de ser extrajudicial. Los funcionarios reales fueron incapaces de intervenir eficazmente y las autoridades municipales informaron al rey de sus acciones sólo después de haberlas llevado a cabo.⁴⁵ Los funcionarios municipales sabían muy

43. Resulta difícil imaginar un envenenador más ambulante. Confesó haber visitado y emponzoñado las aguas de unos veintiocho pueblos y ciudades de los actuales departamentos franceses de Aveyron, Tarn y Tarn-et-Garonne.

44. Para una relación parcial de las poblaciones donde fueron detenidos leprosos, véase Bériac, «La persécution», pp. 205-206, 209-210. Tan sólo unas cuantas de ellas se incluyen en el mapa 2, p. 72.

45. Sobre la impotencia de los funcionarios reales, véase Bériac, «La persécution», pp. 210-211. En cuanto a la información tardía al rey, véase Lavergne, «La persécution», pp. 108-109; Barber, «Plot», p. 2. Existe tan sólo un caso documentado de intervención eficaz por parte de la Corona, en Castelnaud-de-Montmirail. Al parecer, Ginzburg ignoraba que la actuación real fue limitada. Véase *Essais*, p. 34.

regii dicti loci [Regalem villam] necnon, et coram Matheo de Condomio et Amelio de Rechas, consules eiusdem loci».

do con éxito y obligado a retractarse. El 18 de agosto se enfrentó con el obispo de Albi (cuyos hombres habían detenido, encarcelado y condenado a muchos leprosos) y tuvo que admitir que albergaba dudas sobre si el delito era de lesa majestad. El rey, quizá utilizando los argumentos esgrimidos por sus opositores, declaró que en asuntos tan urgentes, cuando era perentorio castigar a los culpables con la máxima presteza, la Corona no debería insistir en sus prerrogativas.⁴⁹

En el caso de los leprosos, la ambigüedad de su situación jurisdiccional pudo haber contribuido a la rapidez con que se llevaron a cabo su detención y la confiscación de sus bienes. La Corona, los municipios, los señores laicos, las abadías y los obispados, todos ellos podían reclamar sus derechos sobre los leproserías. La acusación de envenenamiento proporcionaba a los demandantes enfrentados una poderosa excusa para ampliar su jurisdicción. En 1321 era más prudente atacar primero, que confiar las reclamaciones a los tribunales. Los concejos que tardaron en incautarse de su leprosería local vieron luego que establecer sus derechos en los tribunales de la corte costaba muchos años.⁵⁰

Más arriba nos hemos preguntado qué peculiaridad de la situación de los judíos hizo que los ataques contra ellos fueran una manera significativa de atacar a la Monarquía. Ahora hay que preguntarse lo mismo sobre los leprosos.⁵¹ Los ataques a los leprosos eran actos rebeldes en varios aspectos obvios. El más obvio de ellos era el jurisdiccional. Si tales ataques se presentaban como extrajudiciales, constituían alteración ilegal de la tran-

49. Para el edicto del 18 de agosto, véase *Ordonnances*, vol. 11, París, 1769, pp. 481-482. Tanto los funcionarios municipales como los señores seculares y los eclesiásticos se opusieron a esta afirmación de autoridad real, y en Narbona, Carcassona y Toulouse el rey fue obligado a entregar los bienes de los leprosos a los demandantes rivales. La mejor exposición de la resistencia a los decretos del rey es la de Bériac, «La persécution», pp. 210-211, 214-217. Véanse también Barber, «Plois», p. 4; Ginzburg, *Estates*, p. 34.

50. Véase más arriba el caso del obispo de Day, pp. 80-81. En cuanto a la existencia de varias poblaciones que se vieron forzadas a recurrir a los tribunales, véase Bériac, «La persécution», p. 217.

51. Teniendo en cuenta el estado actual de nuestros conocimientos acerca de la significación cultural de la lepra en la Edad Media, así como acerca de la situación social y jurídica de los leprosos, la pregunta no puede ser contestada de manera definitiva. Las consideraciones que siguen pretenden ser sólo una sugerencia.

quilidad pública, y violación de la autoridad real. Si, por el contrario, se presentaban como judiciales, entonces constituían usurpación de la jurisdicción real. Naturalmente, después de que el rey declarase, el 21 de junio, que sólo él tenía derecho a juzgar a los leprosos, todos los ataques posteriores fueron consideradas delitos de lesa majestad. Además, las leproserías eran instituciones subvencionadas y contaban con ciertos privilegios: algunas eran fundaciones reales; otras recibían anualmente donativos de la Corona; muchas gozaban del amparo real.⁵² En la medida en que los ataques a las leproserías transgredían los derechos de la Corona o el amparo dispensado por ésta, se los podía calificar hasta cierto punto de «antimonárquicos».⁵³

Pero las acciones violentas contra los leprosos (así como las sufridas por los judíos) se produjeron en un contexto mucho más amplio que el meramente jurídico o jurisdiccional. Tanto los leprosos como el monarca desempeñaban funciones relacionadas entre sí dentro de lo que podríamos denominar la «economía moral» del reino: la creencia en que la administración moral del cuerpo (social, político, individual) se manifestaba en el estado físico de este cuerpo, un estado que con mucha frecuencia era descrito mediante metáforas de enfermedad, infección o corrupción.⁵⁴ Los hechos de 1321 deben entenderse en el marco de esta economía.

La lepra era una enfermedad del alma, causada por la corrupción moral y el pecado. Por lo tanto, era indicativa de pecado. El leproso era

52. Para afirmar esto de manera más definitiva se necesitaría una documentación cuidadosa de los privilegios y la situación jurídica de cada una de las leproserías asaltadas en 1321. Para ejemplos de las relaciones de un monarca con los leprosos y las leproserías, véase Jordan, *Louis IX and the Challenge of the Crusade*, p. 128.

53. F.-O. Touati, «Histoire des maladies, histoire totale?», en *Sommaire. Traité des hémorragies* 13 (1988): 3-14 (sobre este particular p. 11); cree posible que las acciones más violentas respetaran las fundaciones reales, pero se muestra cauteloso y no aporta pruebas sobre ello.

54. Utilizo por lo tanto esta conocida expresión en un sentido diferente del que le dio E. P. Thompson al acuñarla. Véanse los capítulos «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century» y «The Moral Economy Reviewed» de su libro *Crowds in Context*, Londres, 1991, pp. 185-351, sobre este particular, p. 188. En cuanto al lenguaje de enfermedad como «modelo global y sistémico» para la herejía, véase R. I. Moore, «Heresy as Disease», en *The Concept of Heresy in the Middle Ages (Elisabeth-Thirteenth C.)*, ed. de W. Lourdaux y D. Verhelst, La Haya, 1976, pp. 1-11, sobre este punto, p. 9.

veneno en el pozo de la misericordia, podía infectar la carne.⁵⁸ Se hacía hincapié en que la lepra, así como el pecado que la causaba, no se limitaba a ningún colectivo, sino que era la somatización individual del castigo divino por pecados que, en mayor o menor medida, afectaban a todo el mundo.

Las acusaciones formuladas en 1321 pudieron haberse sacado de relatos como los contenidos en las *Gesta Romanorum*, aunque en este caso los leprosos sustituyeron al oso y el colectivo social ocupó el lugar del individuo. Al contagiar a los sanos, los leprosos pretendían reducir a todos los cristianos al mismo estado corrupto y pecaminoso en que se hallaban ellos: «Si todos fueran iguales», se creía que decían los leprosos, «nadie despreciaría a nadie».⁵⁹ Así pues, el ataque contra los leprosos se hallaba enmarcado en una estructura de discursos relacionados entre sí sobre contagio y corrupción, identidad y diferencia, discursos que pretendían mostrar que la sociedad estaba en crisis moral y, por lo tanto, física. Aislar a los leprosos ya no era suficiente, hacía falta eliminar la fuente de contagio.

Si el reino de Francia se hallaba en un estado de enfermedad moral y física simbolizada por la amenaza de la generalización de la lepra, entonces el monarca francés era claramente el médico que debía curarla. Los reyes de la dinastía de los Capetos eran taumaturgos y curanderos. Anualmente, cientos de personas aquejadas de enfermedades, sobre todo de la piel, acudían al rey para que las sanara por imposición de manos.⁶⁰

58. Relato sacado de *The Early English Version of the Gesta Romanorum*, ed. de Sidney J. H. Herrtage, Early English Text Society, e. s., n.º 33, Londres, 1879, «LXII. Solemius a Wyse Emperore», pp. 263-268, citado por Brody en *Disease of the Soul*, p. 141.

59. *Chronique latine de Guillaume de Nangis*, 2:34: «Vel omnes uniformiter leprosi efficerentur, et sic, cum omnes essent uniformes, nullus ab alio despiceretur».

60. El estudio clásico sobre los poderes taumaturgicos de los Capetos es el de M. Bloch, *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*, trad. de J. E. Anderson, Londres, 1973. Últimamente han aparecido los artículos de J. Le Goff, «Le mal royal au moyen âge: du roi malade au roi guérisseur», en *Mediävistik* 1 (1988): 101-109; y de P. Buc, «David's Adultery with Bathsheba and the Healing Power of the Capetian Kings», en *Vivator* 24 (1993): 101-120. Para una época posterior, véase J. Merrick, *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*, Baton Rouge, LA, 1990. Para un ejemplo comparativo, véase Kapferer, *Legends of Peoples*, p. 13, donde habla de la lepra, que en Sri Lanka era «la enfermedad real». Kapferer estudia la ceremonia de imposición de manos en Francia y en Sri Lanka: «Con esta acción los cuerpos de los súbditos reales recuperaban su integridad mediante su incorporación al cuerpo del rey».

un hereje o un pecador impenitente, y debía ser apartado de la sociedad: «Quienquiera que haya sido corrompido por la enfermedad de la lepra espiritual, o por la ofensa de falta de fe, o por la depravación moral, debe ser separado de los fieles».⁵⁵ La distinción que existió entre lepra «espiritual» y «física» fue rápidamente borrada en la tradición moral popular, para la que la lepra física era, indefectiblemente, el castigo por un pecado espiritual.⁵⁶ Por consiguiente, también la corrupción moral, igual que la enfermedad que era su manifestación física, se consideraba sumamente contagiosa. Tal como se dice en la queja presentada por unos catalanes contra una vecina acusada de inmoralidad, «una oveja enferma contagia a todo el rebaño». Éstas eran las metáforas de enfermedad—moral y médica—que explicaban el aislamiento ritual y físico de los leprosos en la sociedad.⁵⁷

Las acusaciones de envenenamiento formuladas contra los leprosos funcionaron dentro de este contexto moral, pero se extrajeron de la dimensión de lo individual para aplicarse a la de lo social. La utilización de imágenes referentes a la lepra y al veneno leproso para ilustrar la infección, o la vulnerabilidad de la carne al pecado era una práctica común de los predicadores y los redactores de sermones. Por ejemplo, en las *Gesta Romanorum*, una colección de relatos moralizadores escritos para ser usados por los predicadores, la imagen aparece elaborada al nivel del cuerpo individual y de la familia: hace mucho tiempo, mientras el noble caballero Iosias dormía, su mujer salió de casa y olvidó cerrar la puerta. Entonces entró un oso en la casa, se bañó en el pozo y lo infectó con veneno. Cuando Iosias y su familia bebieron agua del pozo, se envenenaron con «lepra pecaminosa». La finalidad del relato era ilustrar que incluso la carne de los buenos cristianos estaba expuesta al diablo, quien, al echar

55. Radulphus Flaviacensis (mediados del siglo XII), citado por S. Brody en *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca, NY, 1974, pp. 133-134.

56. Brody, *Disease of the Soul*, p. 142. Véase también P. Diepgen, *Die Theologie und der ärztliche Stand*, vol. 1, Berlín, 1922, pp. 48-58; y G. Pichon, «La lepre et le péché: étude d'une représentation médiévale», en *Nouvelle revue de psychanalyse* 38 (1988): 147-157.

57. ACA-C 668.891-90v (24-8-1351): «[...] qui semel malus semper presumitur esse malus, et etiam quia una ovis morbida inficit omne pecus». Frase utilizada por los vecinos de Allemanda, una mujer casada de Barcelona, acusada de «conversación perversa», infamia y transgresiones sexuales. Sus vecinos argumentaban que su presencia representaba un peligro para la gente honrada.

Es fácil pasar por alto la importancia de este hecho para los leprosos, puesto que sabemos que en el siglo xv el *mal le roi*, la enfermedad que curaban los reyes, era la escrófula y no la lepra. Fue entonces cuando se impidió a los que sufrían otras enfermedades acudir al rey para que los curara, aunque incluso en fecha tan tardía la reacción de algunos de los excluidos indica que esta especialización no pasó bien con las expectativas del pueblo. Cuando en 1454 los funcionarios reales impidieron que la hermana de Henri Payot se acercara al rey porque consideraron que la enfermedad que padecía no era escrófula, Henri «pidió que la maldición de Dios cayera sobre su soberano y la reina».⁶¹

A pesar de esta especialización posterior, años atrás la lepra había ocupado un lugar destacado entre las enfermedades que los antepasados de Henri Payot esperaban que el rey curase.⁶² El primer taurmaturgo Capeto, Roberto el Piadoso, curaba a los leprosos: «La divina virtud concedió a este hombre sin tacha un don magnífico, esto es el poder de sanar los cuerpos de los hombres; pues tocando con su piadosísima mano las llagas del sufrimiento y haciendo sobre ellas la señal de la santa cruz, solía librarlos de sus dolores y enfermedades».⁶³ De hecho, ambas enfermedades, escrófula y lepra, estaban estrechamente vinculadas. Se creía que la lepra afligía a los cerdos, mientras que escrófula procedía de *serofa*, «cerda», pues se los consideraba propensas a esta afección. En el siglo xviii, DuCange definió el *morbus regius*, la «enfermedad real», como la ictericia entre los autores actuales, la lepra de los antiguos.⁶⁴

61. Sobre la especialización progresiva del rey, véase Bloch, *Royal Touch*, pp. 19-20, 55. La cita se ha sacado de la p. 55, donde se reproduce una carta de indulto, Arch. Nat., ff. 187, fol. 113v, con fecha del 33 de octubre de 1454.

62. J. Le Goff trata a fondo sobre la historia de esta especialización en «Le mal royal au Moyen Âge», artículo que describiré tarde y que por lo tanto no he podido utilizar enteramente. Le Goff cree que a finales del siglo xiii la escrófula sustituyó a la lepra como *morbus regius* (p. 104), tras lo cual la lepra pasó a ser, como mucho, un objeto de atención especial para el rey. Pero véase más abajo, la n. 83, p. 95.

63. La cita, del monje Helgardo de Fleury, ha sido traducida por Bloch en *Royal Touch*, p. 19, quien la saca de la *PL* 141.931. Para una edición más moderna, véase Helgand de Fleury, *Vie de Robert le Pieux*, ed. de R.-H. Bautier y G. Labory en *Sources d'histoire médiévale* 1, París, 1965, p. 138.

64. «Porco leproso» aparece con mayor frecuencia en mandatos judiciales que prohíben vender carne de cerdo «leproso». Véase W. Jordan, «Problems of the Mer-Marker of Beziens 1240-1247: A Question of Anti-Semitism», en *RIEF* 135 (1976): 36 n.23; Para los autores, *recentiores* y *antiquiores*, citados por DuCange, véase su *Glossarium ad*

Por otra parte, las curaciones milagrosas de lepra fueron esenciales en las ideas medievales acerca de la curación divina. Cristo había sanado a leprosos, readmitiendo en su persona a los que tipificaban la impureza ritual. En 1081 Gregorio VII, bien ignorando, bien pasando por alto las pretensiones taurmatúrgicas de los primeros Capetos, destacaba la inferioridad de los reyes ante los sacerdotes: «¿Qué rey o emperador [...] ha curado alguna vez a un leproso?» Según Gregorio, sólo los dértigos, que compartirían el don sobrenatural, podían obrar tales milagros. Pero incluso en vida de Gregorio los reyes franceses se presentaban a sí mismos como participantes de este don, ya fuera porque (como creía el pueblo) estaban ungidos y consagrados, ya porque (tal como señalarían los propagandistas posteriores) habían heredado alguna gracia divina.⁶⁵ Independientemente de la manera como lo hiciera, «es evidente que Dios obra milagros en beneficio de los enfermos a través de las manos del rey», tal como escribieron en 1310 Nogaret y Plaisians sobre Felipe el Hermoso.⁶⁶ No sería sorprendente que los franceses de principios del siglo xiv creyeran que entre los enfermos que Dios podía sanar a través de las manos del rey se incluían los leprosos.⁶⁷

Sin embargo, en 1321 fue el pueblo, y no el rey, quien «curó» al reino atacando a los leprosos. Y se podría argumentar que actuó así porque consideraba que el propio rey, más que la cura, era el causante de la «enfermedad». La pérdida del poder taurmatúrgico real provocada por monarcas impuros tenía precedentes: Guberto de Nogent es-

65. Véase Bloch, *Royal Touch*, pp. 71-91.

66. *Ibid.*, pp. 63-64.

67. Sobre la fisión entre la lepra y la escrófula, véanse también F. Barlow, «The King's Evil», en *English Historical Review* 95 (1980): 3-27, sobre este punto pp. 9-13; Buc, «David's Adultery with Bathsheba», pp. 104 y 105-106 n. 15; y Le Goff, «Le mal royal au Moyen Âge».

scriptores, malum et infamie latitantis, vol. 4, París, 1733, col. 1037. La enfermedad de Hansen (i.e., la lepra) no afecta a los cerdos, pero los médicos medievales creían que el cerdo «leproso» era un agente infeccioso. Cf. E. Bénac, *Histoire des lépreux au Moyen Âge*, París, 1988, p. 21. La tradición judía relacionaba asimismo los cerdos con la lepra. Véase *Liqnet ha-Pardes*, atribuido a Rashi, reproducido en C. Horowitz, *Toséfa 'Arifá*, 5ª parte, Frankfurt, 1890, pp. 57-61. Rashi cita b. *Oid. 49b* sobre las diez enfermedades de la piel que penetraron en el mundo, nueve de las cuales las llevaron los cerdos. Compárese con b. *Shab. 129b*, sobre los cerdos como agentes contagiosos de la lepra. Agradezco a M. Swartz la referencia a Horowitz.

peligro». ⁷¹ Fuera de la tradición cronística, los peligros que se creía que la avaricia de Felipe V traería al reino hallaron expresión en la conspiración de los leprosos. Según una carta falsa, supuestamente escrita por un judío al rey de Granada (véase más abajo, pp. 91-93), era la avaricia de Felipe V lo que proporcionaría a los conspiradores una nueva ocasión para envenenar a la cristiandad.

A pesar de la amplia oposición que habían generado, el rey siguió adelante con sus propuestas hasta principios de agosto, cuando fue obligado por una doble enfermedad. Al enfermar gravemente se vio obligado a suspender sus planes, y la gente llegó a creer que Dios le había enviado la enfermedad como castigo por su corrupción y en respuesta a sus plegarias. Muchos afirmaron que «había contraído la enfermedad a causa de las maldiciones de sus súbditos», que tenían que los extorsionara de una manera inaudita. ⁷² Cuando, tras una breve remisión de la enfermedad, el rey murió, hubo quien dijo que lo habían envenenado. Muchos se sintieron aliviados. El rey había sido degradado de taumaturgo a víctima sacrificial, de curandero a fuente de enfermedades. El continuador de la Crónica de Guillermo de Nangis pone en boca del rey moribundo las siguientes palabras: «Soy consciente de que me habían curado los méritos y plegarias de san Dionisio, y de que ha sido la maldad de mi régimen lo que ha provocado la recaída». ⁷³

71. Jean de Saint-Victor, en *Recueil des historiens*, 2:1:674-675: «Ad quarum instinctum, ut creditur, rex gravem extorsionem et quasi intolerabilem volebat a suis subditis extorquere». Ibid. p. 675: «[...] fuit a pluribus formidatum ne propter hoc surgeret rebellio contra regem, unde tot mala evenirent quod vix per hominem aliquem sedarentur». Y en la misma página: «Quare forte aliquibus fuit visum quod expediebat ut unus homo moreretur pro populo, et non tanta gens tanto periculo subiaceret». Compárese con Jn, 1:1, 49-51.

72. Jean de Saint-Victor, en *Recueil des historiens*, 2:1:675: «Aliorum autem erat opinio quod propter maledictiones populi formidantur ne sic notabiliter gravaretur, et inortem regis a Domino requirementis, cito de medio sit sublatum». La *Chronique latine de Guillaume de Nangis*, 2:37, se expresa en términos semejantes.

73. *Chronique latine de Guillaume de Nangis*, 2:38: «Scio me meritis et precibus beati Dionysii curatum fuisse, et malo meo regimine iterum in eandem aegritudinem incidisse». En el uso de *regimine* hay un juego de palabras: aquí significa tanto «dieta» como «gobierno». Pocas líneas antes el autor ha usado el término en la segunda acepción: «[...] propter maledictiones populi sub eius regimine constituti». Véase también el *Chronicon Girardi de Fracheto*, en *Recueil des historiens*, 2:1:57. Compárese con la tesis de Feilerman acerca de que los campesinos del reino Shamibaa de Tanzania habrían rechazado el po-

cribió que Felipe I (1060-1108) había perdido el don de curar por impotencia de manos porque había pecado. Entre sus pecados se incluía, sin duda, su unión adúltera con Bertrada de Montfort, por la que fue excomulgado y (según sus contemporáneos) castigado por la ira divina con varias enfermedades «vergonzosas». ⁶⁸ Pero Felipe V, ¿en qué aspectos estaba corrupto?

Para saberlo debemos recordar los sucesos políticos de 1321, y en particular la malhadada asamblea celebrada en Poitiers durante la que Felipe V se enteró de los ataques contra los leprosos. A principios de aquel año, antes de las primeras acusaciones contra los leprosos, el rey había convocado a los representantes de las ciudades meridionales a una reunión en Poitiers en el mes de junio para que ratificaran sus planes de reforma fiscal y aumento de la centralización. ⁶⁹ Los historiadores modernos han sido unánimes al considerar estas reformas administrativamente provechosas y bien intencionadas, pero parece que los contemporáneos no opinaron lo mismo. Los rumores sobre las intenciones de la asamblea se dispararon, y el pueblo empezó a sospechar que se trataba de lo que un historiador ha llamado «una conspiración que mostraba el pecado y la corrupción humanos». ⁷⁰ Por todo el sur corrió la voz de que «el rey pretendía llevar a cabo una extorsión grave e intolerable». El «populacho» creyó que el rey exigiría la quinta parte de los bienes a sus súbditos. Las crónicas afirman discretamente que el rey actuó movido por malos consejeros, pero que él era «benigno». Sin embargo, confesaban que muchos temieron que «a causa de esto estallara una rebelión contra el rey». Sus súbditos lo maldecían, rezaban para que muriese y declaraban que era «mejor la muerte de un solo hombre por el pueblo que la exposición de tanta gente a tan gran

68. Bloch, *Royal Touch*, p. 13, donde cita a Guiberto de Nogent y a Orderico Vitalis.

69. Narbona, por ejemplo, recibió la convocatoria el día 30 de marzo de 1321. Véase la *Histoire générale de Languedoc*, ed. de A. Molinier, Toulouse, 1872-1893, vol. 10, prefaces 612-613, n.º 221; E. A. R. Brown, «Subsidy and Reform in 1321: The Accounts of Najac and the Policies of Philip V», en *Traditio* 27 (1971): 399-430, sobre este punto, p. 405.

70. Tomo la cita de C. Taylor, «French Assemblies and Subsidy in 1321», en *Speculum* 43 (1968): 217-244, sobre este particular, pp. 242 y s. En cuanto a las crónicas, véase Jean de Saint-Victor, en *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, París, 1840, 1855, 2:1:674-675; las *Chroniques de Saint Denis*, *ibid.*, 20:705; e *ibid.*, 20:630, 2:1:57; Taylor, «French Assemblies», p. 240 n.º 157.

El lenguaje prudente de estas crónicas monárquicas deja entrever indicios de una idea popular—que Marc Bloch se esforzó bastante en ocultar—acerca del potencial infeccioso y diabólico de la realeza. Bloch escribió que James Frazer presentó a los monarcas como causantes y al mismo tiempo médicos de las enfermedades. Su poder tenía dos caras. Pero Bloch argumentaba que, mientras que esto podía ser cierto en los ejemplos de la Polinesia aportados por Frazer, no lo era en Europa, donde la «magia» real era únicamente benéfica.⁷⁴ Sin embargo, parece que en 1321 hubo quien consideró que el rey no gobernaba correctamente en defensa de su pueblo, lo que constituía una violación del juramento que había hecho al ser coronado.⁷⁵ A consecuencia de ello perdió no sólo su poder curativo sagrado, sino también la salud de su cuerpo y de su reino.⁷⁶ Al igual que los leprosos (y los judíos, como veremos), el

74. Bloch, *Royal Touch*, pp. 28-30. No obstante, Bloch trata del poder doble de otros representantes de lo sagrado, a saber, los sacerdotes. Véase Jacques de Vitry, *Exempla ex sermonibus vulgariis*, ed. de Crane, Londres, 1890, p. 112, n.º 208, citado por Bloch, p. 42. Aunque Bloch no lo mencione, esta tradición ya era antigua en tiempos de Jaques de Vitry. Véase el *Sermon de sanctilegii*, PL, Supplementum, 4966-973, sobre este punto 970-971: «Et qui clericum vel monachum de mane aut quacunque hora videns aut canans, abominosum sibi esse credit, iste non solum paganus, sed demoniacus est, qui christi militem abominatur».

75. Sobre el juramento que pronunciaba el rey al ser coronado y su relación con la dimensión sagrada de la realeza, véase A. Grabois, «La royauté sacrée au xii^e siècle: manifestation de propagande royale», en *Idéologie et propagande en France*, ed. de M. Yardeni, París, 1984, pp. 31-41, sobre lo que nos concierne, p. 35. En cuanto a la opinión de comentaristas como Pedro Cantor y Stephen Langton, según la cual los gobernantes contaminados por el pecado perdían el poder judicial sobre sus súbditos, véase Buc, «David's Adultery with Bathsheba», p. 113.

76. Mi análisis pone de relieve la ambivalencia de lo sagrado y lo tamamágico, no su rechazo. No obstante, debería advertirse que también se podía producir un ataque por este flanco. Valiéndose de comentarios bíblicos, Buc ha demostrado claramente cómo «en el siglo xiii, la aceptación (o el rechazo) del milagro [de curación], de la supremacía legislativa real y del sistema tributario real van cogidos de la mano». Véase «David's Adultery with Bathsheba», *passim* y p. 118.

der del rey para provocar la lluvia y «curar la tierra» cuando los reyes empezaron a comportarse abusivamente, en *Peasants Intellectuals*, pp. 112-119. Para una exposición amplia y comparativa de la idea de que la prosperidad del reino depende del comportamiento del rey, véase A. M. Hocart, *Kings and Counsellors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, ed. de R. Needham, Chicago, 1970, pp. 133-137, 143 y s.

rey debía ser sacrificado para evitar que su poder trastornador corrompiera la sociedad.⁷⁷

No dié que con el ataque a los leprosos en 1321 los súbditos de la corona francesa afirmaran explícitamente que el rey era avaro y moralmente corrupto. Pero es cierto que las ideas sobre corrupción y avaricia, y la «enfermedad del rey» estaban estrechamente relacionadas.⁷⁸ Por ejemplo, en algún momento de mediados del siglo xiii, el poeta anglo-normando Valer de Wimbome escribió un poema titulado «Sobre la Simonía y la Avaricia». La composición se abre con el acto de avaricia paradigmático, la traición de Judas a Jesús a cambio de treinta monedas. Pero sigue diciendo que cuando Judas se ahorcó, de sus intestinos cayó excremento que contaminó la tierra de Judea (y, por consiguiente, a los

77. Contra el parecer de Bloch hay en las teorías occidentales sobre la monarquía una gran cantidad de textos acerca de la idea según la cual el gobierno justo de un rey provoca el triunfo, el buen tiempo, la fertilidad y la salud de su pueblo mientras que, a la inversa, un gobierno injusto provoca lo contrario. Un ejemplo lo hallamos en el panfleto irlandés del siglo vii «De duodecim abusibus saeculae» (Sobre los doce abusos del mundo), ed. por S. Hellmann en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 3.ª ser., vol. 4, Leipzig, 1909, pp. 1-62, donde la mala monarquía es «la novena clase de corrupción». Según M. Laitner (*Thought and Letters in Western Europe, A.D. 500-900*, Nueva York, 1931, pp. 111-112), este texto influyó en diversos reorganizadores de la monarquía carolingios y posteriores como Hincmar, Sedulo Escoto, Jonás de Orleans y Kathvulf. A éstos yo añadiría a Alcuino: véanse las *Alcunian epistolae*, ed. de E. Dümmler, MGH, Ep. Karolini, vol. 2 (1895), n.º 18, p. 51. Hay también ecos más tardíos de esta tradición, por ejemplo en *De glorioso rege Ludovico Ludovici filio*, donde se razona sobre los males que afligirían al reino si los reyes no ejercieran su potestas protectoria de una manera justa. (Véase *De glorioso rege Ludovico Ludovici filio*, en *Vie de Louis le Gros par Suger, suite de l'histoire du roi Louis VIII: collection des textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire*, ed. de A. Molinier, París, 1887, p. 171, citado y estudiado por G. Spiegel en «Defense of the Realm: Evolution of a Capetian Propaganda Slogan», en *Journal of Medieval History* 3 (1977): 115-133.) Arnau de Vilanova, contemporáneo cercano de los sucesos de 1320 y 1321, escribió un tratado sobre la monarquía para Federico III de Sicilia en el que afirma explícitamente que los reyes que hacen pagar impuestos excesivos a sus súbditos, deprecian la moneda y cometen otras fechorías acarrean enfermedades (la esterilidad inclusiva) sobre ellos y sus reinos, mientras que los buenos monarcas traen consigo prosperidad, salud y fertilidad. Véase su *Afflicto christiani*, de la que se trata en el cap. 3 de la Primera Parte, n. 81, p. 177.

78. Sobre la relación entre lepra y avaricia, véase Brody, *Disease of the Soul*, pp. 127-128, 136-137. Sin embargo, Brody no cita el poema que aparece a continuación ni establece ninguna conexión con los judíos.

ideas que en 1321 proporcionó el contexto tanto para el ataque contra los leprosos, como para las maldiciones de los súbditos franceses contra su rey.⁸²

Por lo tanto, no resulta sorprendente que tras el ataque contra los leprosos de 1321 hubiera uno contra los judíos, sobre todo si recordamos que la capacidad curativa de un rey se consideraba proporcional al celo con que perseguía a los judíos. Precisamente hallamos esta lógica implícita en un poema posterior (1491) en honor del rey Carlos VIII (1470-1498) que Anthoine Vérard incluye en su versión de *La Vengeance Jehesucrist* de Eustache Marcadé. En éste, los elogios por el celo antisemita de Carlos y por su capacidad curativa con la imposición de manos se enmarcan en el contexto de un drama en que una reliquia de la Santa Cruz cura la lepra del Emperador romano Vespasiano, quien, agradecido, venga la muerte de Cristo arrasando la capital judía de Jerusalén. (Para un análisis más detallado de estas narraciones sobre la «Venganza de Nuestro Salvador», véase el capítulo 3 de la Segunda Parte, pp. 284-325.) La moraleja del poema estaba muy clara, matar o expulsar a los judíos era una buena medicina.⁸³

82. Esta interpretación sugiere que se debería relativizar la conclusión de Le Goff según la cual, paralelamente a la sustitución de la lepra por la escrófula como *morbus regis*, en la ideología de la realeza se pasó del ideal de un rey que cura y ordena, al de un rey que sufre («Le mal royal au Moyen Âge», p. 107). Ambos ideales coexisten con ciertas tensiones a través del tiempo y, aunque no cabe duda de que la balanza se inclina a uno y otro lado, determinar cuál de los dos predomina en un momento dado depende mucho del tipo de pruebas que usemos.

83. Para el texto y la traducción de este poema, véase S. Wright, *The Vengeance of Our Lord: Medieval Dramatizations of the Destruction of Jerusalem*, Toronto, 1989, p. 126. Vérard relaciona la conquista de Jerusalén por Vespasiano y el exilio forzado de los judíos con la expulsión de los judíos de Provenza por Carlos VIII: «Cellyuy bon roy, second Vaspasien, / A tant hay les juifs et déboutés, / Qui'il est nommé le roy très chrétien, / Qui de son pais les Juifs a hors boutés».

Chartres, *De vita et miraculis sancti Ludovici*, en *Recueil des historiens*, vol. 20, París, 1840, p. 34: «Ad me vero pertinēt de Judaeis, qui jugo servitutis mihi subiecti sunt, ne scilicet per usuras christianos opprimant, et sub umbra protectionis meae talia permitantur ut exercent, et veneno suo inficiant terram meam». Igualmente había ejemplos disponibles de reyes malos que habían arruinado sus reinos y contraído la lepra: uno literario se halla en *Le roman de Perceval*, ed. de W. Roach, Ginebra, 1956, vv. 4670-4683; otro, eclesiástico, en la reacción del Papa ante la lepra del rey Balduino de Jerusalén. Sobre éste véase M. Pegg, «Le corps et l'autorité: la lepre de Baudouin IV», en *Annales ESC* 45 (1990): 265-287.

judíos).⁷⁹ Sus heces (el poeta se sirve de diversos sinónimos) eran un *virius*, una ponzona viscosa, líquida y apesetosa, que infectó de avaricia primero la *patria* y luego la *ecclesia*. Esta corrupción, este hedor, sólo se podían comprender en comparación con la consabida fetidez de los leprosos:

Antaño, cuando Judas se ahorcó,

el flujo de su vientre contaminó Judea.

Hogaño hay unas heces que apesten más

que la peste de un enfermo de morbo regio.⁸⁰

De Judas había brotado una avaricia que había infectado a todos los judíos, avaricia que era más evidente entre los cristianos en su manifestación dermatológica como lepra. Tan sólo el rey podía refrenar la virulencia de esta enfermedad, pero él mismo parecía infectado.⁸¹ Éste es, pues, el nexo de

79. La figura de Judas colgado y con la bolsa de monedas simbolizaba la avaricia, como en el tímpano de la iglesia de Conques. También se usaba como símbolo del pueblo judío. En palabras de Odobas de Saint-Emmeran, «lo dicho sobre Judas el traidor es extensivo a todo el pueblo judío». En los oficios de tenebras (del Jueves Santo Judas era calificado de «el más vil de los mercaderes»). Véase Little, *Religious Poverty*, p. 53. La referencia a la tierra de Judea también podría entenderse en alusión a todos los judíos. Véase L. Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, Londres, 1965, p. 24.

80. «De Symonia et Avaritia», en *The Poems of Walter of Wimborne*, ed. de A. G. Rigg (Toronto, 1978). Son pertinentes las estrofas 1-20 (pp. 113-115), sobre todo las estrofas 17-18: «Judas antiquitus quando nephariam / ventris nepharii fudit spurciciam, / unam tantomodo fedavit patriam; / nunc totam turpiter fedat ecclesiam. // Quondam cum perit Judas suspensio, / Judeam polluit ventris perfuio; / nunc fimi fedior feret effusio / quam sentit quilibet in morbo regio». Rigg, basándose en DuCange, equipara «morbo regio» con lepra. Para un ejemplo anterior de las relaciones entre la avaricia, la lepra y Judas, véase Cesáreo de Arles, *Sermones*, ed. de G. Morin, Maredoli, 1937, sermón 129, p. 509. En cuanto a los estereotipos sobre el hedor de los leprosos, véase Moore, *Perceiving Society*, pp. 61-65. Médicos tan eminentes como Arnaud de Vilanova mencionan el olor desagradable de los leprosos como un apoyo para la diagnosis. Véase su *Compendium medicine*, libro 2, cap. 46, traducido por Bérard en *Histoire des lépreux*, pp. 368. Asimismo, había quien consideraba que la fetidez del aliento de los leprosos era el medio de contagio de la enfermedad: *ibid.*, p. 25. Florimond de Raemond observó en 1599 que «le peuple» creía que los agoreros (a quienes se puede definir mejor como «leprosos» hereditarios: véase el cap. 3 de la Primera Parte, pp. 135-179) estaban contaminados de lepra y que, por lo tanto, su aliento y sus cuerpos apesetaban, como los de los judíos. Véase E. Bauchau, «Science et racisme: les juifs, la lepre et la peste», en *Stanford French Review* 13 (1989): 21-35, sobre este punto, pp. 27-28.

81. Los contemporáneos no tuvieron que ir demasiado lejos para hallar ejemplos de «reyes buenos» que habían detenido con éxito la difusión del veneno de la avaricia judía. Uno de los que se invocaban con frecuencia es san Luis. Véase, por ej., Guillaume de

Parece que en algunas ciudades la «medicina» judicial y la violencia de las masas contra los judíos fueron casi simultáneas con la violencia contra los leprosos, pero no es fácil documentar los momentos en que se produjeron estos actos violentos ni su alcance. Por ejemplo, los cronistas judíos posteriores no mencionan masacres locales espontáneas de judíos. Según Samuel Usque, los judíos fueron detenidos cuando se declaró una enfermedad desconocida en Francia. Sospechosos de haber envenenado a los cristianos con la ayuda de los leprosos, fueron encarcelados durante nueve meses. Finalmente, los franceses «sentenciaron a muerte a cinco mil almas como sacrificio y pusieron en libertad a las demás». Debieron elegir entre el bautismo y la muerte, los cinco mil optaron por la muerte y fueron quemados.⁸⁴

Por otro lado, las crónicas francesas indican que hubo un gran número de actos violentos locales contra los judíos. Un cronista menciona la quema de 160 judíos en un gran hoyo en la ciudad de Chinon. Se dijo que los nobles habían estado presentes y es posible que se tratara de una masacre «judicial».⁸⁵ El mismo cronista afirma que en algunas zonas se quemó a los judíos indiscriminadamente, sobre todo en Aquitania, o sea en la misma zona en que fueron asesinados la mayoría de leprosos. Otros informan de que cuarenta judíos encarcelados se suicidaron.⁸⁶ En Tours los funcionarios municipales detuvieron a los judíos el día 11 de junio porque eran sospechosos de envenenamiento.⁸⁷ La quema de judíos en diversas ciudades, según parece con la colaboración de las autoridades municipales, está documentada indirectamente en los Archivos Vaticanos. Por ejemplo, en 1335 Benedicto XII concedió dispensa a un clérigo que, a los quince años, había transportado madera para ayudar a quemar

84. *Consolation*, pp. 190-191 (la cursiva es mía; para más información sobre sacrificios, véanse el cap. 3 de la Segunda Parte, pp. 284-325 y el «Epílogo», pp. 327-353. El relato de Ha-Kohen es muy parecido (quizá estén basados ambos en fuentes comunes), si bien añade la historia de cuarenta judíos que se suicidaron (según parece, los judíos de Vitry mencionados por los cronistas franceses; véase a continuación, p. 96) sin relación con las acusaciones de envenenamiento. Ha-Kohen afirma que los judíos fueron masacrados por el populacho en Francia en 1322, pero no explica los motivos.

85. *Chronique latine de Guillaume de Nangis*, 2:35.

86. *Ibid.*, p. 336; *Chroniques de Saint-Denis*, p. 794; *Chronicon Girardi de Farcheo*, p. 57; todos ellos citados por Barber en «Plois», p. 5.

87. L. Lazard, «Les juifs de Touraine», *Revue* 17 (1888): 210-234, sobre este punto 232-234.

a los judíos en la población de Arbois, perteneciente a la diócesis de Besançon. En 1332 Juan XXII absolvió a un monje cisterciense llamado Pedro de un delito semejante. Impelido por una «fe ingenua y fervorosa», Pedro había arrojado dos palos que llevaba a la pira donde estaban ardiendo los judíos de Nuits-Saint-Georges.⁸⁸

En contraste con el año anterior, parece que el rey mantuvo un silencio deliberado ante estos ataques contra los judíos, debido quizá a que Felipe V era consciente de que su situación precaria le impediría protestar abiertamente por los ataques sin provocar una rebelión más clara. Del mismo modo, la Corona tardó meses en reconocer las acusaciones formuladas contra los judíos para justificar los ataques de que habían sido objeto. Según los cronistas, «por lo general se decía» que los judíos habían mantenido contratos con el rey musulmán de Granada, quien planeaba, junto con los leprosos, envenenar a la cristiandad. Éste pretendía que fueran los judíos quienes llevaran a cabo el envenenamiento, pero éstos se negaron porque los cristianos ya sospechaban de ellos y a su vez convencieron a los leprosos de que lo hicieran ellos.⁸⁹ El 2 de junio, el rey de Mallorca escribió una carta al de Aragón sobre la complicidad de los judíos, pero en el edicto emitido por Felipe V en Poitiers el 21 del mismo mes se seguía afirmando que únicamente estaban involucrados los leprosos.⁹⁰ Felipe V mantuvo esta opinión durante los ataques contra los judíos a pesar de que los cronistas afirman que se le presentaron «pruebas» de su culpabilidad. Se decía que el señor de Parthenay había enviado al rey la confesión de un leproso que involuntariamente había matado a los judíos.⁹¹

88. ASV, Reg. Vat. 119, fol. 350v; ASV, Reg. Vat. 103, fol. 485v; ASV, Reg. Aven. 42, fol. 166r. Estos documentos han sido publicados por Simonsohn en *Apostolic See*, pp. 366-368.

89. Véase Barber, «Plois», p. 10, para las diversas crónicas en que aparece este relato. 90. La carta del rey de Mallorca está traducida en el cap. 3 de la Primera Parte.

91. La participación del señor de Parthenay sólo se menciona en las crónicas. Para ello, véase Barber, «Plois», p. 2. Hay cierta ironía en ello, ya que poco tiempo después Jean Larchevêque, señor de Parthenay, sería acusado de practicar hechicerías, y el judío Abraham de Perpignan, entonces converso y llamado Johannes de Foresto, testificará en su contra. Johannes es citado a declarar en ASV, Reg. Vat. 113, fol. 1r (13-0-1324), publicado por Simonsohn en *Apostolic See*, p. 342. Jean fue acusado a finales de 1322 o principios de 1323. Véase J.-M. Vidal, «Le mesire de Parthenay et l'Inquisition (1323-1325)», en *Bulletin historique et philologique*, 1913, pp. 414-434.

Así pues, hubo por lo menos un noble, el conde de Anjou, dispuesto a apoyar las acusaciones contra los judíos, aunque debería advertirse que se desconocen totalmente las razones por las que lo hizo, y si actuó bajo coacción. Otras «pruebas» conservadas tienen un aspecto mucho más «municipal». El día 2 de julio, un grupo de funcionarios locales de Mâcon da testimonio de la existencia de dos cartas escritas en arábigo. Entre los testigos figuran el canciller del sello comunal, diversos escribanos, un canónigo local, un arcediano y el alguacil municipal.

Se alegaba que estas cartas habían sido remitidas por el rey de Granada y el rey de Túnez, y en ellas se afirmaba que los judíos, los leprosos y los musulmanes se habían reunido la Semana Santa anterior y habían acordado urdir la conspiración. El rey de Granada volvía a prometer que devolvería Tierra Santa a los judíos, y remitía adjunto un veneno para que se echara en el agua que bebía el rey de Francia. El rey de Túnez hacía referencia al tema de la conversión: «Somos hermanos en la misma ley». Aunque estas cartas fueran una falsificación «municipal», estaban claramente destinadas a captar la atención del rey. Se argumentaba en ellas que el delito era contra el monarca, puesto que al envenenar a los franceses, los judíos y los leprosos envenenaban al mismo tiempo a la Corona en su manifestación física.⁹⁴

Con esta clase de pruebas se pretendió proporcionar un contexto ideológico que permitiera a la Monarquía acceder a las demandas «populares» sin desprestigiarlos: los concejos y las masas urbanas atacaban a los judíos del rey para salvar al propio rey, no para desafiarlo. Esto no significa que las pruebas no incluyeran una crítica implícita contra el rey. Por ejemplo, la carta de Bananias hacía claramente referencia a la presión del Tesoro real al afirmar que a causa de la codicia de los cristianos (i.e., del rey) los judíos tendrían una nueva oportunidad para envenenar Francia. Pero independientemente de las críticas, esas pruebas de la perfidia de los judíos ocultaban lo que hubiera podido interpretarse como un ataque

94. Estas cartas están resumidas en Barber, «Plot», pp. 9-10; Ginzburg, *Ecstasies*, pp. 47-48. Han sido publicadas por J.-M. Vidal en «La poursuite des lépreux en 1321 d'après des documents nouveaux», en *Annales de Saint-Louis-des-Français: publication trimestrielle des études et travaux des chapelains* 4 (1900): 419-478, sobre este punto pp. 459-461. Véase también H. Chrétien, *La prétendue complot des juifs et lépreux en 1321*, Châteauroux, 1887, pp. 15-16; V. Rivière-Chalan, *La marque infâme des lépreux et des chrétiens, sous l'Ancien Régime*, Paris, 1978, pp. 41-42.

No conservamos ninguna confesión de leprosos que involucre a los judíos, aunque en la más conocida de ellas, la de Guillaume Agasse ante la Inquisición de Pamiers, se afirma que los leprosos habían abjurado de la fe cristiana y habían acatado la orden de repartir el veneno impartida por dos monarcas musulmanes, el rey de Granada y el «sultán de Babilonia» (i.e., el sultán mameluco de El Cairo).⁹⁵ No obstante, diversos grupos hicieron rebuscados intentos de convencer al rey para que emprendiese acciones contra los judíos, y se conservan diversas de estas «pruebas».

A finales de junio Felipe, conde de Anjou (después Felipe VI de Francia), escribió al Papa Juan XXII (y quizá también al rey). El 26 de junio, decía, se había producido un eclipse de sol en los condados de Touraine y Anjou, y después el sol se había teñido de un rojo sanguíneo. Tras éste se habían visto otros presagios. El día 27 el pueblo había atacado a los judíos. Durante el saqueo se había encontrado una carta dirigida por el judío Bananias a diversos monarcas musulmanes de nombre exótico. En ella se revelaba que, a causa de una serie de milagros, todos los musulmanes deseaban ser circuncidados y convertirse al judaísmo. Los musulmanes devolverían Jerusalén a los judíos, pero antes los judíos debían entregarles la ciudad de París y el Reino de Francia. Con este fin, los judíos habían engatusado a los leprosos para que envenenaran los pozos. Desgraciadamente, los leprosos habían sido detenidos y habían acusado a los judíos, lo que había provocado el martirio de muchos de ellos. Si los musulmanes enviaban dinero a los judíos, éstos sobornarían a los cristianos, lo volverían a intentar, y el mundo quedaría unido bajo una única Ley y un único Dios. Parece que el Papa dio por buena esta prueba e hizo circular de nuevo esta carta en una encíclica en que exhortó a los fieles a la Cruzada.⁹⁶

92. Las diversas confesiones de Guillaume están publicadas en *Le registre de l'Inquisition de Jacques Fournier*, 3:135-147.

93. Ginzburg parafrasea extensamente la carta de Felipe de Anjou en *Ecstasies*, pp. 45-47. El documento puede consultarse en la publicación papal posterior, editada por G. D. Mansi en *Sacrorum documentorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 25, Venecia, 1782, pp. 569-572. Ginzburg señala que, efectivamente, el 26 de junio de 1321 se produjo un eclipse de sol que fue visible en toda Francia. Véase también Bériac, «La persécution», p. 211. Resulta sorprendente que no se trate sobre estos hechos en Cutler y Cutler, *The Jew as Ally of the Muslim*.

contra los judíos y la jurisdicción del rey, al presentarlo como una detención del rey y de su reino. El 26 de julio (fecha que se ha utilizado tradicionalmente, aunque tal vez fue dos semanas antes) el rey cedió. Los judíos eran «culpables et suspicionnez» de haber colaborado con los leprosos. Debían ser detenidos y, los más sospechosos, torturados. Y lo que es más importante, sus bienes debían pasar a manos de la Corona.⁹⁵

No está claro qué sucedió tras la detención.⁹⁶ Prácticamente todos los historiadores coinciden en que los judíos fueron expulsados de Francia, al menos en parte, por su «delito». Los cronistas contemporáneos son más ambiguos. Entre éstos, Jean de Saint-Victor es quien proporciona más detalles:

Como han encontrado culpables a muchos judíos, en diversas partes del reino los han quemado a todos sin distinción, pero en París sólo a los culpables. Todos los demás han sido condenados al exilio perpetuo, aunque algunos judíos ricos han sido respetados hasta que han recuperado [o hayan recuperado] lo que se les debía a todos ellos y han pagado [o hayan pagado] 150.000 libras al erario, tras lo cual serían deserrados del reino a perpetuidad.⁹⁷

Los cronistas celebraron el destierro de los judíos y sin embargo no estaban seguros de que hubiera ocurrido realmente. Los judíos abandonaron Francia, pero al parecer nunca hubo ningún edicto real de expulsión que los forzara a ello. Parece que Felipe V hizo todo lo posible por ignorar las acusaciones contra los judíos y que sólo las tuvo en cuenta cuando se enfrentó a una rebelión armada. La posibilidad de que el rey no expulsara

95. El edicto del 26 de julio ha sido publicado por C.-V. Langlois en «Registres perdus des archives de la Chambre des comptes de Paris», en *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques* 40 (1917): 33-399, concretamente en las pp. 253-255. Sobre el edicto y sus consecuencias, véase sobre todo Brown, «Philip V», pp. 311-312. Hay documentos en el ACA que indican que el rey francés, de hecho, pudo haber ordenado la detención de los judíos antes de esta fecha. El 15 de julio de 1321 el rey de Aragón escribió al senescal de Carcassona quejándose de que éste había detenido a un judío catalán en Montpellier. El judío, un médico llamado Bendit Deulogar, se hallaba en Montpellier consultando con otros médicos acerca de la enfermedad del vizconde de Castronovo cuando el rey de Francia dio la orden. Véase ACA-C 173:105r.

96. Lo que se dice a continuación está basado en el análisis de la documentación llevado a cabo por Brown en «Philip V». Como muchos de los argumentos aportados por Brown son bastante técnicos, aquí nos limitamos a un resumen general.

97. La traducción es de *ibid.*, p. 303 y n. 22.

ra oficialmente a los judíos muestra que no fue suya la idea de la partida: lo mejor para los gobernantes es ocultar que han sido desafiados con éxito.

Ésta fue la primera vez que en Francia se lograba que los judíos se marcharan con la violencia «popular», esto es, no monárquica. Los sucesos franceses de 1321 no responden a un proyecto del monarca para hacerse con los bienes de los leprosos, tal como creyó Brody. Tampoco fueron una conspiración «de acciones deliberadas y coordinadas», dirigida desde arriba, «para canalizar una serie de tensiones ya existentes en una dirección predeterminedas», como ha querido Ginzburg. Y por último, atribuir las acusaciones a la histeria irracional, tal como hace Barber, sencillamente elimina el conflicto que subyace a la violencia, sea cual fuere.⁹⁸

Detrás de las atrocidades cometidas en Francia en 1320 y 1321 no deberíamos ver tanto el estallido de «mentalidades colectivas» monolíticas, cuanto un conflicto social expresado y justificado mediante interpretaciones enfrentadas de discursos diversos sobre la Monarquía, el cuerpo, los judíos y la naturaleza del mal en una sociedad cristiana.⁹⁹ La violencia contra minorías se resiste a la interpretación hasta que no se sitúa dentro de estos contextos diversos. No obstante, una vez contextualizada su significado ya no se puede limitar al de una sencilla medición del odio. Tampoco deberíamos olvidar que esto vale tanto para la violencia sufrida en Francia, como para la de la Corona de Aragón, a pesar de que los contextos culturales en este último reino siguen siendo mucho menos conocidos, y de que los sucesos al otro lado de los Pirineos tomaron un rumbo bastante diferente.

98. Brody, *Disease of the Soul*, pp. 92-93; Ginzburg, *Ecstasies*, pp. 49-50; Barber, «Plot», pp. 1, 11, 17.

99. Compárese con Moore, *Persecuting Society*, p. 107; y con S. Lukes y A. Scull, *Darkeim and the Last*. Oxford, 1984, p. 4 (también citado por Moore).

nio de la tradición cronística cristiana, los sucesos acaecidos en Aragón en 1320 no revistieron importancia alguna.

Pero las crónicas cristianas no fueron los únicos testigos, y hubo quien vio las cosas de una manera bastante diferente. Los funcionarios reales y sus escribientes, por ejemplo, emplearon muchas horas y mucha tinta documentando la masacre. En la mejor tradición de la monarquía administrativa medieval, extendieron las consecuencias de la masacre tanto como pudieron para justificar la extorsión judicial llevada a cabo mediante la imposición generalizada de multas. Podríamos calificar estos registros de los hechos como la versión burocrática de la masacre. Algunos judíos contemporáneos y, sobretodo, los cronistas judíos posteriores creyeron que estos hechos tenían trascendencia profética y los consideraron la prefiguración de la escalada de tragedias que estaba por llegar. Los historiadores actuales han visto en Montclús un indicio revelador de una «época de decadencia» de la tolerancia hacia los judíos en la Iberia del siglo xiv. Disponemos, pues, de por lo menos cuatro grupos de relatos del mismo suceso violento, en estilos diferentes, que van desde lo lacónico a lo profético. ¿Cómo aparecieron? ¿Qué nos interesa de cada uno de ellos para avanzar en nuestra comprensión de la violencia? Éstas son las preguntas que abordaremos a continuación. Pero antes debemos formularnos otra más práctica: ¿Qué hicieron exactamente los pastorcillos en la Corona de Aragón?³

3. Hasta el momento, todos los comentarios modernos sobre los *pastoreaux* en Aragón se han basado en una treintena de documentos publicados en dos artículos: J. Miret y Sans, «Le massacre des juifs de Montclús en 1320: épisode de l'entrée des pastoreaux dans l'Aragon», en *RdEJ* 53 (1907): 255-266, y A. Masía, «Aportaciones al estudio de los "pastoreaux" en la corona de Aragón», en *Homenaje a Millás-Vallera*, vol. 2, Barcelona, 1956, pp. 9-30. Los estudios anteriores se basaban completamente en la tradición cronística judía. Véase, por ejemplo, J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Buenos Aires, 1943 (ed. original: Madrid, 1875), 1:471-475, con la fecha equivocada de 1321. Y. T. Assis estudia la entrada de los *pastoreaux* en Aragón en su tesis doctoral, «The Jews of Aragón under James II (1291-1327)», Universidad Hebrea, Jerusalén, 1981, (escrita en hebreo), pp. 161-165, sirviéndose al parecer únicamente de la documentación publicada. Llega a la conclusión (correcta, según creo) de que el episodio demostró la eficacia de los intentos de la Corona para proteger a los judíos.

CRUZADA Y MASACRE EN ARAGÓN (1320)

En el año de Nuestro Señor de MCCCXX se alzaron los que el vulgo llama *pastorelli*, sin jefe ni caudillo, y sobre todo en Vasconia y en Toulouse, con un fervor de fe imprudente, mataron a todos los judíos que pudieron encontrar en ciudades, pueblos y otros lugares, y algunos de ellos llegaron hasta Montclús, en la diócesis de Lérida.

(Crónica de G. Mascaró, finales del siglo XIV)

Así lo narra el único cronista de la Corona de Aragón que registró la entrada de los cruzados en el reino y la masacre de judíos que llevaron a cabo en la aldea de Montclús. Mascaró parece locuaz comparado con el pasaje de una crónica catalana en que no se mencionan ni la masacre de Montclús ni la responsabilidad de los pastorcillos: «En el año MCCCXX ocurrió la muerte de los judíos de Toulouse». Este silencio aumenta con el tiempo. El gran historiador del siglo xvi Jerónimo Zurita halló espasmo en su enorme historia de Aragón para quejarse con indignación y escándalo de que los judíos de Barcelona se atrevieran a insultar a varios sirvientes de la reina de Aragón en la Semana Santa de 1318, pero por alguna razón no prestó atención a la masacre de cientos de judíos a manos de los pastorcillos dos años después.¹ Si debemos dar crédito al testimonio

1. De un manuscrito de una crónica de mediados del siglo xiv escrita probablemente en Tortosa, recogido por J. Villanueva en su *Viaje literario a las Iglesias de España*, Madrid, 1803-1852, 5:236. El extracto de Mascaró aparece ibid., 18:9. El manuscrito de su crónica, inédito hasta el momento, se puede consultar en la Biblioteca de Catalunya, ms. n.º 485. Para una biografía de este cronista, véase J. Cabestany Fort, «El cronista de Guillem Mascaró: l'autor i l'obra», en *Estudis Universitaris Catalans* 24 (1980): 115-122.

2. *Anales de la Corona de Aragón*, ed. de A. Canellas López, Zaragoza, 1978, 3:141.

En el capítulo anterior, la documentación francesa nos ha llevado hasta la dispersión y la derrota de los pastorcillos a manos del senescal de Carcassona. Resulta difícil determinar si la etapa del itinerario seguido por los pastorcillos que cubre esta documentación se sitúa al principio, a mitad o al final. Según las crónicas judías, la única fuente narrativa de que disponemos, los documentos franceses se refieren a los hechos acaecidos hacia la mitad de este itinerario. Uisque y Ha-Kohen empiezan sus relatos en España, donde el pastorcillo tuvo las visiones.⁴ La primera ciudad que mencionan es Tudela, donde afirman que 30.000 pastorcillos masacraron a los judíos (véase el mapa 2, p. 72). A continuación pasan directamente al sur de Francia (Narbona, Carcassona, etcétera), de allí a Gasuña, y de Gasuña a Lleida. Se nos informa de que allí los *pastouraux* se escindieron en cuatro grupos que se dirigieron, uno a Valencia, otro a Barcelona, otro a Montserrat y otro a Jaca. No volvemos a saber nada más de los tres primeros, pero, en cuanto al cuarto, se nos dice que el 17 del mes de Tammuz fueron asesinados 400 judíos en Jaca.⁵ Los asesinos siguieron hasta Barbastró, donde se enfrentaron con las tropas del infante Alfonso, que los derrotaron. Las crónicas nos dicen que 2.000 (!) de los 1.500 (!) pastorcillos de este grupo perecieron en la batalla. «Muchos otros» huyeron. A continuación los *pastouraux* reaparecen en Navarra, de donde habían venido, y pasan por Pamplona y Monreal, donde los judíos y sus defensores mataron a 170 pastorcillos, incluido el cabecilla. Finalmente, unos trescientos bajaron hasta Tudela, pero viendo que estaba bien protegida, «dieron media vuelta y siguieron su camino», y «su pernicioso recuerdo se disipó».

Es probable que la narración judía contenga varias inexactitudes. No parece verosímil que los *pastouraux* empezaran a masacrar judíos en Tudela y luego regresaran a esta ciudad para intentarlo de nuevo tras haber estado en Francia y Aragón. Como no disponemos de documentación archivística de Navarra, los itinerarios alternativos sólo pueden ser apro-

ximados.⁷ No obstante, si damos por buenas las noticias francesas acerca de su origen en Normandía a principios de 1320, parece verosímil que algunas bandas de pastorcillos se escindieran del grupo principal mientras éste avanzaba por Aquitania desde París, y que una de esas bandas se encaminara hacia Gasuña y Navarra, otra hacia Aragón, y otra siguiera hasta Toulouse y fuera derrotada en Carcassona.⁸

Las crónicas tampoco son fiables por lo que respecta a las actividades de los pastorcillos en la Corona de Aragón. Según éstas, la actividad de los *pastouraux* empezó en Lleida, donde el gobernador de la ciudad traidió a unos 70 judíos a quienes había prometido inmunidad, y los mató él mismo, o permitió que otros lo hicieran.⁹ En los Archivos Reales no hay constancia de estos hechos, tal como se los describe, es probable que nunca ocurrieran. Ni el rey Jaime II ni el infante Alfonso, con la atención que prestaban a toda posibilidad de ingresos de dinero, habrían dejado pasar una oportunidad como ésta para multar a los funcionarios implicados o exigir el pago de las calañas por homicidio.¹⁰ En vez de eso, los documentos conservados en los archivos indican que la entrada se produjo a través del «puerto de Jaca», en el Pirineo aragones.

En el que quizá sea el documento más antiguo conservado, se dice que los *pastouraux* entraron por separado y divididos en numerosos grupos, aunque todos bajo un solo «dux» que los conducía contra los moros de Granada. El rey Jaime II ordenó a varios funcionarios de la frontera

7. Que yo sepa, B. Leroy no menciona la entrada de los *pastouraux* en Navarra en ninguna de sus obras sobre la judería de allí. Véase *The Jews of Navarre* (Jerusalén, 1985); «Recherches sur les juifs de Navarre à la fin du Moyen Âge», en *Réflex* 140 (1980): 319-432. Trad. española: «Los judíos de Navarra al final de la edad media», en M. García-Arenal y B. Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la baja edad media*, Madrid, 1984, pp. 143-257).

8. Tal supuesto tiene el mérito de ser coherente con la cronología. Malcolm Barber sugiere (en «The Pastouraux», p. 148) que tras haber sido dispersados en Carcassona los *pastouraux* entraron en Aragón, pero en la documentación aragonesa se afirma que cruzaron la frontera en la última semana de junio, mucho antes de ser derrotados por Aynery de Cros en «la temporada de la cosecha». El itinerario que proponemos es asimismo coherente con las dos menciones de Tudela: es posible que fueran los restos de los *pastouraux* derrotados en Aragón quienes entraran en Navarra y atacaran sin éxito a los judíos en Monreal y en Tudela, ignorando que ya sus compañeros habían atacado en masa esta ciudad anteriormente.

9. Uisque, *Consolation*, p. 188; Ha-Kohen, *Emeq ha-Bakha*, p. 140.

10. Para varios ejemplos que sí ocurrieron de este tipo de asesinatos, véase más abajo, pp. 115-116.

4. Para las visiones del pastorcillo, véase el capítulo anterior, pp. 67-68 y s.

5. Para la documentación inglesa sobre Gasuña, véase Bérine, «La persécution», p. 206 n. 30.

6. La tradición consideraba que el 17 de Tammuz era un día trágico para los judíos. Por ejemplo, era el día en que fueron rotas las tablas de la ley en el monte Sinaí en que se abrieron los muros de la ciudad de Jerusalén, y en que Apostamos quemó los rollos de la Torá. Véase J. Nadjich, *Jewish Legends of the Second Commonwealth*, Filadelfia, 1982, p. 352.

puertos para impedir que entraran más pastorcillos, y matar a todo aquel que intentara introducirse a la fuerza.¹⁵

Hubo diversos intentos de negociar con los cruzados. El infante Alfonso envió a dos de sus oficiales de más confianza a parlamentar con ellos con una carta en que se les instaba a obedecer cualquier cosa que en su nombre les ordenaran los portadores. Es la única carta dirigida a los pastorcillos que se ha conservado.¹⁶ Por desgracia para ellos, aquel mismo día, poco después de que partiera su embajada, el infante se enteró de los sucesos de Montclús, y escribió de nuevo a los emisarios ordenándoles que abandonaran su misión diplomática y se unieran al sobrejuntero para expulsar a la fuerza a los pastorcillos de la Corona de Aragón.¹⁷ Luego se dedicó a reclutar un ejército.¹⁸

En este punto los pastorcillos desaparecen de la documentación durante casi una semana, aunque podemos reconstruir parcialmente sus movimientos gracias a fuentes posteriores. Parece que de Montclús pasaron a Naval, donde asaltaron y saquearon el barrio musulmán con la ayuda de los cristianos de la localidad. Las bandas de pastorcillos eran un blanco móvil. Cuando el lugarteniente del sobrejuntero de Huesca y Jaca llamó a los hombres de Pertusa para combatir a los *pastoureaux*, en primer lugar los envió a Naval. Pero al pasar por Ponzano les salió al encuentro dicho lugarteniente y les informó de que los pastorcillos se habían desviado hacia Barastro y posiblemente pasarían por Pertusa. Los hombres regresaron a Pertusa para protegerla y, en efecto, allí capturaron antes del 18 de julio a cuarenta *pastoureaux* que habían participado en el ataque de Montclús. Otros veintiséis fueron capturados en Cellas.¹⁹

15. Sobre la figura del sobrejuntero, véase A. Ubieta, *Historia de Aragón*, vol. 1, *Divisiones Administrativas*, Zaragoza, 1983, pp. 132-137. Este cargo tenía sólo unos cincuenta años de antigüedad en 1320. Para la orden de Jaime II, véase ACA:C.246:45v (7-7-1320). Para más información sobre el reclutamiento de la milicia, véase más abajo, pp. 107-113.

16. ACA:C.406:82v (7-7-1320), dirigida a «universis et singulis dictis pastorellis». ACA:C.406:83r es semejante, pero dirigida a todos los funcionarios.

17. ACA:C.406:84r-v.

18. Véase, por ej., ACA:C.406:84r (7-7-1320).

19. ACA:C.170:89v (7-8-1320): los hombres de Pertusa se quejan de que más tarde fueron acusados de no haberse presentado en Naval tal como se les había ordenado y castigados por ello a pagar una multa de diez sueldos jaqueses por familia, cuando la verdad era que el lugarteniente los había hecho regresar para que defendieran su propia

pirenaica que les impidieran la entrada, ya que temía que, como la cosecha de cereales no había sido buena, provocarían con su numerosa presencia una hambruna.¹¹ Horas después, aquel mismo día remitió otra carta a casi todas las ciudades de la Corona de Aragón con población judía o musulmana en la que decía que las bandas de *pastoureaux* «no tenían cabecilla y eran indisciplinadas». Para entonces ya había llegado a oídos del rey que los *pastoureaux* atacarían a los judíos dondequiera que los encontraran, y aunque aún no se había mencionado ningún ataque en concreto, ordenó a todos los funcionarios y municipios que los protegeran.¹² En aquel momento, el rey y el príncipe Alfonso tomaron la inusitada decisión de ordenar que cualquiera que golpeara o insultara a un judío o a un musulmán fuera ahorcado sin remisión. Este decreto contravenía el derecho consuetudinario y sería revocado cuando el peligro disminuyó, pero subraya hasta qué punto preocupó a la Monarquía que la violencia se generalizara.¹³

Entraron por donde entraran, la primera acción importante de los pastorcillos fue la matanza de 337 judíos en el castillo real de Montclús.¹⁴ Esto hizo que Jaime II tomara medidas severas contra ellos y encargara al infante Alfonso, heredero del trono, que se desplazara a Barastro para aplastar la invasión. El sobrejuntero de Ribagorza, Sobrarbe y Valles, funcionario tradicionalmente encargado de las levas locales, recibió órdenes de reclutar a tantos hombres como fuera posible y tenerlos preparados para cuando llegara el príncipe. Mientras tanto, debía vigilar los

11. ACA:C.246:45r (4-7-1320), publicado en Masía, «Aportaciones», p. 17.

12. ACA:C.246:44r (4-7-1320), publicado en Masía, «Aportaciones», p. 15.

13. El edicto de Jaime II está en ACA:C.246:45v (6-7-1320). El infante Alfonso lo volvió a emitir con su nombre al día siguiente, ACA:C.364:211r. Jaime II indica al infante Alfonso que revoque su orden en una carta fechada el 24 de agosto de 1320. Los gobernantes de Valencia se habían quejado de que la orden contravenía el *fur*, y alegaban que puestro que «nunc cessat ratio» (i.e., el miedo a los *pastoureaux*), el edicto tendría que ser revocado. ACA:C.170:129f.

14. La cifra de muertos no se ha mencionado anteriormente porque no aparece en la correspondencia del rey. La da el infante Alfonso en ACA:C.406:93v-94f (28-7-1320). La violencia se menciona por vez primera en ACA:C.246:45r (6-7-1320): «[...] pastorellis cum transitum facerent per terminos castri nostri Montisclusi dicentes se ad partes frontarie [sic] regni Granate pro Dei servicio accessuros propria [sic] ducti temeritate temptaverunt obistere dictum castrum et de judeis ville castri ipsius in non parvo numero occidere presumpserunt, ob quod ad partes illas mitimus infantem».

Arnaldo Coloni, un mercader de Barbastro que se dirigía a Ainsa, se encontró con una banda de *pastourenaux* que iban de Montclús a Naval por la Sierra de Arp.¹⁹ También está documentada la presencia de *pastourenaux* en Ainsa y en Barbastro,²⁰ y se sabe que, con la ayuda de algunos clérigos locales, asaltaron e incendiaron la aljama judía de Ruesta.²¹ Mientras que la banda de cruzados que atacó Montclús y Naval fue derrotada por el sobrejuntero de Ribagorza antes del 13 de julio, el 17 del mismo mes se informa de la presencia de *pastourenaux* en las cercanías de casi todas las ciudades importantes de Aragón hasta el Ebro. Jaime II ordenó a las autoridades de estas regiones que impidieran la entrada de los pastorcillos en las poblaciones bajo su jurisdicción, que prohibieran que les fueran vendidas provisiones y que expulsaran a los que permanecieran en el país después de la fecha límite establecida, el 31 de julio.²² Y no hay noticia de que se cometieran atrocidades contra los musulmanes o judíos de estas ciudades y sus términos municipales.

El miedo a los *pastourenaux* viajó más lejos que ellos mismos: los funcionarios de toda Cataluña recibieron cartas al respecto.²³ En Valencia,

20. ACA:C 370:96v (3-5-1322).

21. Véase ACA:C 304:217v, donde se ordena al municipio de Barbastro que proteja de los *pastourenaux* a los judíos de la localidad; y ACA:C 406:83r-86r (13-7-1320), donde se informa de que los *pastourenaux* han entrado en Barbastro, Ainsa y Naval.

22. ACA:C 383:61v (29-9-1320) indulto para los hombres de Ruesta, previo pago de una cifra ilegible, porque «conensense invasioni, rubarie et subposicioni ignis facie iudarie dicti loci de Ruesta per pastorcellos». Para la complejidad de los clérigos, véase ACA:C 170:92r (9-8-1320): «Nos etiam prout petitis scribamus episcopo [plimilio-nensis] ut procedat adversus clericos illos qui in predictis scribamus episcopo. También se reclutaron tropas de defensa en Bierge (véase ACA:C 170:100r-v [16-8-1320]) y probablemente en muchos otros pueblos.

23. Diversos documentos en ACA:C 246:54v-55r (17-7-1320) mencionan la presencia de *pastourenaux* en las inmediaciones de Zaragoza, Tarazona, Huesca, Jaca, Sobrarbe, Ribagorza, Ejea, Castro León, Uncastillo, Ainsa, Tamarite de Liera, Sariñena y Perusa.

24. Véase los diversos documentos en ACA:C 246:58v-60r (17-7-1320) enviados a Vic, Berga y Torrota; 246:59v, a Girona, Besalu, Barcelona, Maura, Vilafranca, Montblanc, Cervera, Tarrega, Lleida, Tarragona, Figueras y Urgell.

ciudad. En ACA:C 246:54r (18-7-1320) Jaime II ordena al sobrejuntero de Huesca y Jaca que vigile de cerca a los cuarenta *pastourenaux* capturados en Perusa y a los veintiséis capturados en el «locum de las Cellas». Publicado en Masá, «Aportaciones», p. 21.

ciudades tan lejanas como Oriola, en la frontera meridional del reino, recibieron órdenes energéticas de oponerse a los pastorcillos.²⁵ Algunas de estas poblaciones se hallaban tan apartadas del itinerario de los *pastourenaux* que las autoridades se quedaron perplejas. Jaime II tuvo que contestar una carta del municipio de Morvedre llena de inquietud, y aclarar que su enardecida misiva en la que ordenaba la protección de los judíos no se debía a nada que hubieran hecho los habitantes del lugar para desencadenar su ira, sino a que una banda de los llamados *pastourenaux* había masacrado a trescientos judíos en Montclús.²⁶ Incluso en aquellos lugares a los que los pastorcillos no llegaron nunca, los funcionarios se comararon estas órdenes muy seriamente, a veces demasiado. Así, el rey, en respuesta a una carta de Bernat Sanou, baile general de Valencia, tuvo que explicarle que no hacía falta trasladar a todos los judíos a las fortalezas reales para su salvaguarda, sino que debían recibir la protección adecuada en las ciudades donde vivían.²⁷

En Barcelona, los *pastourenaux* causaron una auténtica preocupación. El obispo de la ciudad, así como los concejales, escribieron a Jaime II para advertirle del peligro que representaban.²⁸ La aljama judía envió asimismo mensajeros al rey, ya que creía que se hallaba en peligro inminente: dos años más tarde, uno de los emisarios se quejaría de que a causa del apresurado viaje su mulo había muerto.²⁹ Quizá sea más revelador el hecho de que los acreedores cristianos de los judíos barceloneses, preocupados por los rumores sobre los *pastourenaux*, empezaron a exigir fianzas a sus deudores judíos, aunque tales fianzas no habían sido estipuladas en el contrato.³⁰

25. ACA:C 246:61v (17-7-1320), enviadas a Valencia, Morella, Castelló del Camp de Borriana, Borriana; ACA:C 246:62r (17-7-1320) a Alacant; ACA:C 246:61r, a Morvedre, Alzira y Xàtiva; ACA:C 246:62v, a Elk y Oriola.

26. ACA:C 246:90v (21-8-1320).

27. ACA:C 246:79v, con fecha del 18-7-1320.

28. Para el obispo, véase ACA:C 246:58r (19-7-1320), en respuesta a su carta. El concejo de la ciudad escribió varias cartas, contestadas en ACA:C 246:63r (22-7-1320) y en ACA:C 246:58v (19-7-1320).

29. ACA:C 172:280r (22-1-1322), donde Astrug Saltell, judío barcelonés, se queja de que la aljama judía de la ciudad se ha negado a reembolsarle los gastos del viaje a la corte real.

30. ACA:C 170:57v-58r (20-7-1320): «[...] motu proprio rumore[m] pastorcello[rum] [...] inquietant et inquietare et molestare intendunt dictos judeos [...] ad tradendum ipsi[s] creditibus pignora pro debitis supradictis».

Todo ello indica que los pastorcillos se desplazaron por la Corona de Aragón tal como habían entrado en ella: en bandadas separadas. En esto, y en su insistencia en que los *pastoureaux* se dispersaron ampliamente por toda la Corona, la tradición cronística judía no se aparta demasiado de la verdad. Es verdaderamente asombroso, dada la amplia dispersión de estas «tropas» de pastorcillos, que los episodios de violencia contra judíos y musulmanes fueran tan escasos. De hecho, excepto en el área inmediata a Montclús, no se tiene constancia de ataques violentos llevados a cabo por los *pastoureaux*.

La suerte corrida por los cruzados es tan incierta como su itinerario. Algunos, como A. G. de Armanyach, G. A. de Pomer y Bertrand de Cacus, todos ellos originarios de la diócesis de Auch, en el sur de Francia, llegaron acompañados de sendas «familias» de varios cientos de hombres para luchar al lado del infante Alfonso en una Cruzada contra Granada. Cuando se les informó de que se había anulado la Cruzada, le pidieron al príncipe salvoconductos para regresar a Francia.³¹ Pero a hombres como éstos no se los describía como «pastorellos». Acudieron movidos por los mismos rumores de cruzada que habían atraído a los pastorcillos hasta Aragón, pero procedían de clases sociales más altas; probablemente eran nobles que buscaban emplearse como mercenarios. Sin embargo, su presencia en Aragón indica que el fervor cruzado que impulsó a diversas clases de franceses a cruzar los Pirineos no fue ningún frenesí popular ni la búsqueda de más aljamas judías prósperas para saquear una vez destruidas las de Francia, sino la creencia concreta de que los musulmanes de Granada estaban a punto de atacar la Corona de Aragón.³² De hecho, el príncipe Alfonso había estado planeando una cruzada defensiva contra el Reino de Granada, pues se creía que éste invadiría

31. Véase, por ejemplo, ACA:C 364:2 14r (12-7-1320), donde el infante Alfonso escribe a los centinelas apostados en la frontera de los Pirineos que: «[...] cum Bertrandus de Cacus, Auchtitanense diociese, intellecto nos esse in Dei servicio in frontaria regni Granate, venient pro serviendo Deo et nobis in dicta frontiera. Et nunc scito nos ad praesens non intendere cura dicta negotia. velit redire ad terram suam cum familia quam ducebat [...] qui sunt ut intelleximus centum viginti homines».

32. Mirret («Le massacre des juifs») sugirió que los *pastoureaux* se habrían limitado a vagar por Montclús camino de Navarra, donde habrían oído que se hallaban algunas comunidades judías ricas que podían atacar. Cohn, *En pos del milenio*, p. 103, dice únicamente que «atravesaron los Pirineos en pequeños grupos para seguir matando judíos, y lo hicieron hasta que el hijo del rey de Aragón los atacó y dispersó».

Valencia en breve.³³ Hasta principios de julio, el peligro de una invasión musulmana no disminuyó lo suficiente como para que se diera por terminado el estado de alerta.³⁴

Muchos hombres de extracción más humilde, claramente identificados como *pastoureaux* en los documentos pero juzgados inocentes de cualquier delito contra judíos o musulmanes, regresaron pacíficamente a sus casas siguiendo a personajes como Bertrand de Cacus. Los documentos en los que se estipulan sus salvoconductos son los únicos en que se han conservado los nombres de los *pastoureaux*, que nos descubren entre ellos a artesanos, matrimonios y también a los pastorcillos que tradicionalmente se han asociado con este movimiento.³⁵ Otros, como Gilote de Pontesa, un cantero libre de cargos, decidieron quedarse en Aragón, y el príncipe les concedió permiso para ello.³⁶

Pero no todos los pastorcillos tuvieron tanta suerte. Antes del 16 de julio, el príncipe Alfonso había decidido ajusticiar como escarmiento a cierto número de los que habían atacado Montclús, y a los naturales de Aragón que los habían ayudado.³⁷ El 18 del mismo mes, el sobrejuntero de Riborza ya había capturado a varios cientos de prisioneros, entre los que había algunos súbditos de la Corona: Pedro Sánchez de Lacano, «quien había encabezado a los *pastorellos*», y Juan de Pisa, quien se decía lugarteniente del rey y había sido cómplice, junto con cinco compañeros,

33. Véase ACA:C cr. Jaime II, caja 52, n.º 6,439; caja 52, n.º 6,433; caja 148, n.º 438; transcritas por A. Masía en *Jaume II: Aragó, Granada i Marrac*, Barcelona, 1989, pp. 508-513. Desgraciadamente, Masía pasó por alto la documentación referente a la crisis fronteriza y a los preparativos para la defensa de Valencia, por lo que sobre el año 1320 comenta únicamente que: «Las actividades llevadas a cabo en [ese año] fueron escasas».

34. Hay muchos documentos referentes a la crisis fronteriza, por ejemplo, ACA:C 406:8rv (4-7-1320), dirigido al noble Eiximen de Foncibus: «Recepta et visa vestra littera super facto vestri adventus ad nos ratione defensionis regni Valentie contra sarrazenos Granates». No fue hasta el 28 de julio cuando Jaime II escribió a Pere de Queralt, lugarteniente del procurador de Valencia, informándole de que parecía que los musulmanes de Granada no iban a invadir el reino (ACA:C 246:79r-v).

35. ACA:C 364:23rv (31-7-1320). El Papa Juan XXII ya había advertido que había mujeres entre los *pastoureaux*. Véase *Jean XXII (1316-34). Lettres secrètes et curiales relatives à la France*, ed. de A. Coulon, París, 1906, vol. 2, n.º 1104, pp. 936-938, carta de Juan XXII al arzobispo de Narbona.

36. ACA:C 365:3r-v (8-8-1320).

37. ACA:C 246:51r (16-7-1320), donde Jaime II da su aprobación al plan de Alfonso.

del ataque contra los judíos.³⁸ Esta no era la suma total de prisioneros: otros funcionarios habían capturado más.³⁹ Se los juzgó en procesos colectivos tan amplios que hubo que suspender los procedimientos acostumbrados. Según una queja presentada por el municipio de Barbastro, se practicaron torturas ilegales. Los inocentes fueron liberados, los que decían gozar de inmunidad eclesiástica fueron retenidos hasta que se pudiera estudiar su situación, y cuarenta de los juzgados culpables fueron ahorcados en diversos sitios repartidos por todo el condado.⁴⁰ En vista de que veintisiete pastorcillos ya habían muerto luchando con el sobrejuntero (compárese con la cifra de dos mil que da la tradición cronística judiva), el príncipe recomendó que se tuviera clemencia con los demás, que fueron liberados y expulsados del reino el 6 de agosto.⁴¹

En Francia, Bernard Gui dijo que los *pastoureaux* contaron con el favor de «personajes de peso», aunque al mismo tiempo señaló que también aterrorizaron a las clases altas.⁴² Lamentablemente no se ha conservado testimonio alguno de esta complicidad de las clases altas francesas. En cuanto a Aragón, parece que los acusó culpablemente un tal Pedro Sánchez de Lacano, hijo de un caballero aragonés. Su posición social era importante puesto que, a diferencia de los culpables del *vaigo*, no podía ser ahorcado. Fue decapitado en el mercado de Barbastro.⁴³ Otros cuatro, definidos como «generosos», corrieron la misma suerte: Juan de Pisa, Rodrigo del Bien, Lup de Burgassa y Martín de Col... Juelle fueron juzgados por ataques violentos contra los judíos, y se ordenó que los decapitaran en Montclús. El príncipe estaba preocupado por el hecho de que, al ser Montclús una población remota y estar despoblada, las ejecuciones no

tuvieran mucho público, de manera que ordenó que se llevaran a cabo en el mercado de Barbastro.⁴⁴ Aunque no se puede decir que estos cinco ajusticiados fueran exactamente «personajes de peso», tampoco eran los pobres aldeanos de los que tomó su nombre el movimiento.

Tras estas ejecuciones y expulsiones, ya no volveremos a tener noticias de los *pastoureaux* en Aragón. El resto de la documentación se refiere a la imposición y cobro de multas a la población local, la aplicación de los derechos reales, la restauración de documentos referentes a deudas que habían sido destruidos, y la resolución de las quejas de los judíos y musulmanes supervivientes y de aquellos que habían sido forzados a convertirse al catolicismo. Valiéndose de temas como éstos el poder real convirtió una masacre local perpetrada casi exclusivamente por extranjeros en un asunto de estado que afectaba a los nativos de las tres fés. Pero antes de abordar estos temas, sin duda importantes, corresponde preguntarse qué ocurrió en los lugares donde sí estalló la violencia contra judíos y musulmanes.

El hecho es que hasta ahora no sabemos prácticamente nada de lo que sucedió en Montclús durante la masacre; no se había podido determinar ni siquiera el número de muertos. Los edictos reales, sobre los que se basaron los estudios anteriores, no aportan sino información muy general sobre el ataque. La documentación sobre este asunto relativa al infante, de la que me he servido para el presente estudio, es mucho más extensa, pero mayor extensión no siempre equivale a mayor información. De unos quinientos documentos que tratan del asunto de los *pastoureaux*, quizá cinco contienen detalles sobre la masacre. Aun así, permiten formarse una idea más o menos coherente de la tragedia.

El castillo de Montclús estaba financiado en gran parte por los judíos, quienes pagaban además el salario del castellano.⁴⁵ Por lo tanto, no resulta

44. ACA/C 406:99r-v (6-8-1320): «[...] huiusmodi exequationem iustite magis [in] Barbastro fore publicam quam in dicto loco de Monteculso, qui depopularis est et in remota constitutus».

45. En 1288 la aljama pagó ochocientos sueldos por un año a Pedro de Huesca, alcaide del castillo de Montclús. Véase ACA/C 78:4r (=Régne n° 1939). Para un acuerdo semejante en 1295, véase Miret, «Le massacre des juifs», p. 237r-j. Boix Focicello, «Montclús: una aljama jueva a la capçalera del Cinca», en *Ocidental* 1 (1983), *Homenatge a J. Labdonna*, pp. 19-23, presenta un recorrido sonoro de la historia de la aljama.

38. ACA/C 246:54r (18-7-1320). No he podido determinar qué cargo afirma ocupar Juan de Pisa.

39. Cf. ACA/C 246:54r (18-7-1320), referente a los sesenta y seis prisioneros capturados por el sobrejuntero de Huesca, mencionado más arriba, pp. 106-108.

40. ACA/C 406:95v-96r (30-7-1320): «[...] ordinaverimus XI. ex ipsis culpabilibus per diversa loca huius comarce tradi mortis suspendio».

41. Para la recomendación de clemencia, véase ACA/C 406:95v-96r (30-7-1320). Para la liberación y expulsión, ACA/C 364:239v (6-8-1320).

42. La contradicción (si es que existe) es señalada por Barber en «The Pastoureaux», p. 148.

43. ACA/C 406:95v-96r (30-7-1320): «[...] contra Petro Sanctii de Lacano, qui guidavit dictos pastorcellos [...] quia filius est militis, decipiant mandavimus publice in Barbastro». Véase asimismo ACA/C 246:54r (18-7-1320).

sorprendente que la llegada de los *pastoureaux* impulsara a los judíos a buscar el amparo del castillo y de su alcaide. Se desconoce el número exacto de los que se refugiaron allí, aunque es probable que fueran unos 400, ya que murieron 337 y quedaron unos cuantos supervivientes. Como el alcaide estaba ausente, ⁴⁶ la tarea de proteger a los judíos recayó en su lugarteniente, García Bardají. Es imposible saber los recursos de que dispuso este funcionario para enfrentarse a los *pastoureaux*: es posible que sólo contara con un puñado de hombres y armas, ya que en las denuncias posteriores sólo aparecen su nombre, el de su escudero y el de un centinela.⁴⁷

Tampoco sabemos nada de las medidas adoptadas para defender el castillo, excepto que, cuando los *pastoureaux* estaban acometiendo las puertas,⁴⁸ García convenció a los judíos para que extendieran apocas de los préstamos y las entregaran a los asaltantes con la esperanza de que esto los satisficiera.⁴⁹ Es probable que muchas de las acusaciones posteriores, en particular las efectuadas contra García y el escribano de Montclús, así como las relativas a las obligaciones, tengan su origen en esta acción.⁵⁰ Tanto si García actuó de esta manera para proteger a los judíos como si no, lo cierto es que fracasó: sea como fuere, los *pastoureaux* se apoderaron del castillo, y empezaron la masacre y las conversiones forzadas.⁵¹

46. Se hallaba en los alrededores de Huesca: ACA:C 406:94v-95r (30-7-1320).

47. ACA:C 406:91r (28-7-1320)

48. Según BN, *Collection Drott*, cix, 73, citado por Barber en «The Pastoureaux», p. 153, los pastorellos iban armados con «espadas, cuchillos grandes, lanzas, dardos, escudos y cascos, entre otras armas» cuando entraron en Lézat.

49. ACA:C 365:89v (14-10-1320): «[...] eo tempore quo pastorelli predictum locum invaserunt, alcaidus qui erat tunc dicti loci et alii cristiani qui tunc aderant, nemum mortis predictis judeis incurientes [sic], coegerunt eosdem ad faciendum ipsis cristianis de debitis in quibus prefatis judeis tenebantur apochas de soluro. Verum cum negotia gesta [occasione?] metus qui viri constantis mentem incuraret ut pote mortis ad occulum imminentis cum eo tunc, ut asseritur, alii judei dicti loci a prefatis pastorellis crucidi passim [sic] ac rabide necarentur, nullius momenti debeant judicari». El texto completo se reproduce en D. Nirenberg, «Violence and the Persecution of Minorities in the Crown of Aragon: Jews, Lepers and Muslims before the Black Death», tesis doctoral, Universidad de Princeton, 1992, pp. 338-339.

50. También en Francia los *pastoureaux* habían exigido a los escribanos documentos judiciales. Véase Barber, «The Pastoureaux», p. 153.

51. Parece que los *pastoureaux* destruyeron las defensas del castillo, a juzgar por la amplia reconstrucción que fue necesaria tras la matanza. Véase ACA:C 220:55v (7-7-1321). En el relato de Usque sobre la masacre de Jaca (que es de suponer se refiere a la de Montclús, porque no se produjo masacre alguna en Jaca), éste afirma que los judíos se

No hay ninguna fuente narrativa que describa los sucesos de Montclús como lo hace la de Baruch l'Allemand acerca de Toulouse.⁵² Dicho de forma seca y burocrática, según nuestras fuentes: los *pastoureaux* mataron a 337 judíos. Parece que perdonaron a los niños y los convirtieron a la fuerza, o por lo menos esto ocurrió las veces suficientes como para que el asunto de la educación de los niños conversos llegara a la corte real.⁵³ También fueron convertidos algunos adultos, hombres y mujeres: la documentación atestigua los problemas económicos que provocaron sus conversiones.⁵⁴ Al parecer, unos pocos judíos fueron perdonados sin necesidad de convertirse.⁵⁵

En los demás sitios los sucesos fueron menos violentos. En Naval, por ejemplo, el barrio musulmán fue asaltado y saqueado, pero no hubo heridos ni muertos entre los musulmanes. En Ruesta, el barrio judío fue

52. Para la bibliografía sobre la deposición de Baruch, véase más arriba, cap. 1 de la Primera Parte, n. 15, p. 71. Baruch fue llevado a rastras hasta la iglesia de Saint-Enienne de Toulouse, donde se le dio a elegir entre el bautismo y la muerte, elección que hicieron más dura los cadáveres de judíos que lo rodeaban y el populacho, que lo empezó a golpear al ver que vacilaba.

53. Para la conversión de niños, véase entre otros ejemplos ACA:C 365:3v (29-8-1320?), donde se informa de que Salema Abenadret fue asesinado en Montclús, mientras que su hijo «Bernard» y sus demás hijos «ad fidem catholicam sunt conversi». Los conversos adultos podían encargarse de tales niños. Así, Johan de Montalt, converso, fue tutor de Bernardini, el hijo converso de Lap de Morcat, que había sido asesinado en Montclús (ACA:C 365:15v-16r [12-8-1320]). No obstante, estos niños no podían vivir entre judíos: «Illi pueri ex judeis dicte ville qui tempore ruine judaie eiusdem ad instantiam pastorellorum babutzati fuerunt, non sint seu habitent in judaria dicte ville nec inter judeos» (ACA:C 220:55v [7-7-1321]).

54. Véase, por ejemplo, la disputa que acerca de su dote provocó la conversión de Guallarde, cuyo esposo, Jueef Avadia, había sido asesinado en Montclús (ACA:C 170:156v-157r [13-9-1320]).

55. Los resultados quedan bien resumidos en las instrucciones del infante Alfonso acerca de lo que debía hacerse con las obligaciones que los *pastoureaux* habían rapiado en Montclús y que más tarde se habían recuperado. Ordenó que estos documentos fueran divididos en tres grupos: los que «sunt christianorum qui judei fuerunt de Montclús» debían ser entregados a los neófitos; los que «sunt judeorum qui vivi sunt» debían ser entregados a esos supervivientes, mientras que los pertenecientes a judíos muertos debían ser entregados al juez de Ribagorza a beneficio de la Corona. Véase ACA:C 364:235v (1-8-1320).

refugiaron «en lo alto de la muralla» y que «sólo diez pudieron entrar en el castillo» (*Consolation*, p. 188). De hecho, todos los judíos se refugiaron dentro del castillo de Montclús.

asimismo saqueado y quizá parcialmente incendiado, pero tampoco hay noticias de heridos. Es posible que en ambos casos, judíos y musulmanes, hubieran antes de la llegada de los *pastoureaux* para evitar derramamiento de sangre.

Sin embargo, la huida no estaba exenta de peligros. Cuando los musulmanes de Cillas abandonaron sus hogares y se fueron a Estradella, donde se les había prometido amparo contra los pastorcillos, los ciudadanos de Cuscullola les robaron los bienes que llevaban con ellos.⁵⁶ Varios judíos aragoneses no identificados se refugiaron en la población de Lus. Tras la derrota de los *pastoureaux*, estos judíos contrataron a un grupo de cristianos para que los escolara de vuelta a sus casas. Sin embargo, los cristianos los asesinaron durante el trayecto y les robaron sus bienes.⁵⁷ Este relato no es preciso y el suceso no se vuelve a mencionar. Quizá llegaran a oídos del infante rumores confusos del crimen, que enjuició tres meses más tarde.

En el mes de mayo de 1321, el infante escribió una carta a Pedro de Canellis, juez de Ribagorza. En ella le decía que hacía poco se había enterado de que, durante los ataques de los *pastoureaux* contra los judíos en Francia y en la Corona de Aragón, Augerio de Lus, de Vasconia (es decir, de fuera de la Corona) y G. Sorrosal habían prometido protección a 120 judíos franceses que deseaban huir a Aragón.

Cuando ya se hallaban dentro de los confines del susodicho reino [de Aragón], tras haberse apoderado de la gran suma de dinero, de las joyas y de otros bienes que [los judíos] llevaban consigo, en vez de procurarles los salvoconductos y la protección que les habían prometido, mataron a todos estos judíos.

56. ACA/C 365:20r-v (16-8-1320): «[...] homines loci [sic] de Cuscullola per cuius terminos dicti sarrazeni transiunt faciebant absderant eisdem res et utensilia quod fe-rebant».

57. ACA/C 384:r8r-v (11-2-1321): «Infans etc. dilecto suo bajulo de Lus etc. Ad nostram audiam noveritis pervenisse quod cum aliqui iudei regni Aragonum ob timorem pastorellorum ad loca bajule venire convingerent, et post tempus lapsum ipsis pastorellis per nos preeunte iusticia a regio dominio ex[?]tirpans[?], cum ipsi iudei ad lares proprios vellet redire, receperunt guidatium a quibusdam christianis [re]gl[?]is ac nostri domini [sic], ut ipsos ad has partes secure conducirant [...], qui quidam christiani [...] in eos[dem] iudeos in itinere publico pergentes eos sub fide inhumaniter occiderunt, auterendo eis homas». Sobre esta masacre también el *Shohet Yehuda*, § 6 [La *Ura de Yehuda*, pp. 33-34] donde la población es denominada «Luis» y el número de víctimas es 300.

Como los asesinatos se habían producido en los dominios del rey, y como el príncipe se había enterado de que varios súbditos reales del valle de Breoro (no localizado) habían participado en la masacre, los funcionarios debían cobrar las multas por homicidio.⁵⁸

Es posible que estos ataques violentos contra judíos franceses refugiados fueran más corrientes de lo que sabemos. La masacre que acabamos de referir tardó más de un año en llegar a oídos del infante, tal vez otras pasaron inadvertidas.⁵⁹ Sin embargo, es seguro que en 1320 Aragón se inundó de refugiados que huían de los sucesos violentos de Francia. Sabemos que a causa de la alarma provocada por las acusaciones de envenenamiento de pozos en 1321, el rey ordenó que se llevaran a cabo investigaciones por toda la Corona para averiguar quiénes eran los judíos que habían inmigrado en 1320: aquellos que fueran identificados deberían ser expulsados.⁶⁰ Es posible que algunos de estos refugiados hubieran buscado asilo en el castillo de Montclús, y hubieran pasado así a engrosar las filas de los muertos anónimos.⁶¹ Por los caminos, con sus fortunas a cuestas, sin poder reclamar la protección de los funcionarios locales, estos refugiados eran especialmente vulnerables.

58. ACA/C 384:r41r-v (12-5-1321): «[...] cum iam eos usque ad terram regiam duxissent constituti citra regnorum predictorum confines, abatis eis moneta, jocalibus et aliis rebus que et quas in magnis quantitatibus debebant, omnes ipsos iudeos contra securitatem iuridicam et fidem eis prestatam occiderunt». Véase también ACA/C 384:141r-142r, 173v-174r. En octubre de 1321, el príncipe autorizó al juez de Ribagorza para que llegara a un acuerdo con G. de Sorrosal y otros involucrados en el «ataque contra los judíos franceses» sobre la multa que debían pagar por ello. Si dichos hombres se negaban a pagar una multa, serían juzgados dando por sentado que no debían esperar gracia ni remisión alguna por parte del príncipe. Véase ACA/C 384:227r-228r.

59. El asesinato de dos judíos por habitantes de Sanitier en 1320 pudo haber sido uno de tales casos. Véase ACA/C 384:r46r (18-5-1321).

60. Para la orden original, véase ACA/C 246:239r (13-7-1321): «Cum a tempore citra quo contra illos qui aquas nituntur inficere non invaluit nonnulli iudei extranei terram nostram ingressi fuerint et adhuc ingredi non cessent. Nosque ad tollendam omnem suspicionem eosdem a terra nostra eici velimus». En ACA/C 246:261r (18-8-1321) se estipula que «illorum iudeorum qui ab uno anno citra terram nostram introierunt». Para más información, véase el cap. 3 de la Primera Parte, pp. 135-179.

61. Idea que me ha sugerido J. Riera i Sans.

ciudadanos con los *pastoureaux*.⁶⁴ Los documentos de tales investigaciones han llevado a los pocos que los han estudiado a afirmar la complicidad general del pueblo y de los funcionarios locales. Pero no deberíamos perder de vista lo que resulta obvio, que el rey no planteó la cuestión de la complicidad para informarse sobre las actitudes hacia los judíos en las comunidades donde se habían producido ataques violentos, sino para aumentar las ocasiones de intervención fiscal y de afirmación de los privilegios reales. La «complicidad» daba pie a la imposición de multas con que el rey obtenía ingresos extraordinarios. Esto no quiere decir que no se pueda sacar información acerca de los temas más amplios de las relaciones sociales entre musulmanes, judíos y cristianos de la documentación elaborada por los investigadores reales tras la Cruzada de los Pastorcillos. Más bien significa que no deberíamos utilizar esta documentación como un fiel reflejo de los fracasos de la *convivencia*. Asimismo nos indica que deberíamos preguntarnos cómo esta elaboración monárquica de la complicidad, esta representación burocrática de los efectos de la violencia contra las minorías, influyó en la forma en que los contemporáneos, por no hablar de los historiadores posteriores que se han basado en estas fuentes, entendieron esta violencia.

Para los funcionarios reales, la palabra «complicidad» tenía diversas acepciones. Los judíos supervivientes de Montclús, por ejemplo, dijeron en su acusación que

algunos, tanto funcionarios como otros súbditos del rey y de nuestro reino [...] participaron sin miedo en los [crímenes] perpetrados hace poco contra los judíos de Montclús por los llamados pastorcillos, y dieron su consentimiento y prestaron su ayuda en los crímenes perpetrados por los susodichos pastorcillos contra los susodichos judíos y en el robo cometido por los mismos pastorcillos contra los bienes de los judíos [...] Algunos funcionarios y otra gente participaron asimismo en el robo de los bienes de la aljama musulmana de Naval, o lo consintieron. Y los funcionarios y comunidades de Barbastro, Ainsa y Naval, así como de otros lugares, viendo que en estas poblaciones se llevaba a cabo una subasta pública de los susodichos bienes robados, no hicieron intento alguno de embargarlos o retenerlos ni de capturar a los citados asesinos o ladrones allí presentes. Es más, consintieron que se llevara a cabo la subasta y la apoyaron, favoreciendo y ayudando a los ladrones y asesinos. Y algunos de estos funcionarios, así como otras

64. Parece evidente que los funcionarios reales franceses hicieron lo mismo. Véase en «El contexto histórico» n. 35, p. 47.

Hasta aquí me he centrado en los pastorcillos y en la violencia que dejaron a su paso. Dada la naturaleza fragmentaria de la información, la mayoría de mis conclusiones son negativas. A diferencia de Francia, la violencia en Aragón se centró en pequeñas poblaciones de una zona muy reducida. A excepción de los trágicos sucesos de Montclús, los judíos aragoneses se libraron al parecer de la muerte violenta. En pueblos como Ainsa y en ciudades mayores como Barbastro, acusadas de haber apoyado a los *pastoureaux*, las poblaciones judía y musulmana fueron aparentemente protegidas. A pesar de la amplia dispersión de los pastorcillos por la Corona de Aragón, no parece que la violencia contra las minorías religiosas fuera generalizada.

Así pues, ¿cómo transformaremos un suceso local y provocado por una invasión «extranjera» en una metáfora de las relaciones entre cristianos y judíos (o entre cristianos y musulmanes)? Llegados a este punto, los historiadores modernos (de los pogromos rusos, por ejemplo) por lo general se han planteado la cuestión de la «complicidad» para extrapolar de sucesos particulares actitudes sociales más amplias, elevando lo local a lo general, el individuo al estado. ¿Participaron los funcionarios del gobierno en los pogromos? ¿Qué hicieron los dirigentes locales? Los que no participaron, ¿intercedieron a favor de los judíos? ¿Fue el pogromo instigado por extranjeros? ¿Estuvieron involucrados los partidos políticos nacionales? Al relacionar la actuación de las masas con la actuación oficial e institucional, los historiadores intentan pasar del confuso anonimato de los disturbios a cuestiones que se consideraran más importantes, las mentalidades antisemitas del pueblo, las actitudes de las élites, la alta política y el estado.⁶²

Los historiadores de los *pastoureaux* se han formulado estas mismas preguntas con idéntica finalidad.⁶³ En el caso de Aragón, las fuentes nos inducen a preguntarnos lo mismo. Parece que Jaime II y el príncipe Alfonso se interesaron precisamente por estos asuntos en sus investigaciones. Los agentes reales se esforzaron todo el tiempo para establecer la complicidad de los funcionarios reales, de los concejos municipales y los

62. El cuestionario distribuido por el Londoner Zionistischen Hilfswort nach den Pogromen de octubre de 1905 en Rusia planteaba estas cuestiones de manera explícita. Véase *Die Judenpogrome in Russland*, Colonia, 1910, 1:6-10.

63. Barber, «The Pastoureaux», pp. 148, 153-155, 159-166. Para Aragón, véase Masía, «Aportaciones», pp. 12-13.

personas, [meteron] las manos en este robo, [...] y hubo otros que compraron bienes robados. Asimismo, algunos funcionarios y otros que habían recibido órdenes escritas nuestras u órdenes del sobrefuero de detener a los pastorellos culpables de los crímenes citados, los dejaron escapar y se limitaron a quedarse con los bienes y el dinero que llevaban [los prisioneros]. Y muchos milicianos se negaron a seguir al sobrefuero cuando éste les ordenó que persiguieran a los susodichos malhechores, y algunos amaron e insularon a los hombres del sobrefuero que llevaban cautivos a varios pastorellos.⁶⁵

Participar en el asesinato de judíos, participar en el robo de los bienes de judíos y musulmanes, comprar bienes robados a judíos y musulmanes, dar refugio a los *pastorellus*, negarse a formar parte de las milicias reales reclutadas para atacarlos, no presentar una defensa adecuada contra ellos [...] Todo esto estaba incluido en la acusación de complicidad.

Resulta difícil decidir qué opinión merecen estas acusaciones, fuera de que el detalle con que están formuladas confirma que fueron indudablemente ciertas. Seis aragoneses, uno de ellos de la nobleza, habían ayudado a guiar a los *pastorellus*.⁶⁶ Al menos un aragonés cristiano, según una carta del rey al príncipe, participó directamente en la muerte de un

65. ACAAC 406:83r-86r (13-7-1320): «[...] non nulli tam officiales quam alii subditi domini regis et nostri [...] presertim tractatum et consensum ac dederunt consilium super neibus perpetratis per dictos pastorellos in iudeos predictos ac super raptaria per eosdem pastorellos facta de bonis iudeorum ipsorum [...] etiam [...] aliqui [...] tractaverunt raptariam faciem de bonis alijane saracenorum de Nabal ac consenserunt eidem. Quodque officiales et universitates Barbastri, Aynse et de Nabal ac quorundam aliorum locorum videntes eancrum facti publicum in dictis locis de bonis et rebus predictis raptatis non curaverunt ea [et] empere nec retinere seu capere interfectores seu raptatores predictos inibi existentes. Immo consentientes eancum [et] predicto ac sustinentes ipsam fieri favorem et auxilium prebatis raptoribus et interfectoibus presertim. Et quod non nulli etiam tam ex officialibus quam alii in raptariis predictis manus prohibent[es] plura ex dictis bonis raptatis [pene] se elegerunt et [et] quajdam alii de eisdem raptatis bonis emerunt. Quodque etiam aliqui officiales et alii qui ex litterario mandato nostro] seu ex mandato superintenciorum ceperunt pastorellos in premissis obnoxios dimiserunt eos ab[il]ite, retinentes penas se [...] [sibi] ipsis applicantes res et pecuniam quas ferebant. Et plures etiam infra junctas legentes ad mandatum superintenciorum noluerunt sequi superintencarios ad perseguendum malefactores predictos, et aliqui violentias et iniurias irrogaverunt hominibus superintenciorum capos dicentibus aliquos ex pastorellis predictis». El texto íntegro se reproduce en Nirenberg, «Violence», pp. 347-351.

66. Véase ACAAC 246:54r (18-7-1320) y ACAAC 406:95r-96r, citados más arriba, pp. 107-108, 112.

judío de Montclús: «En cuanto al juicio que llevasteis a cabo contra nuestros subditos inculcados en la masacre de los *pastorellus*, y en particular contra el [subdijo] que encontró a un judío oculto en el castillo y lo entregó a los *pastorellus* para que lo degollaran, os respondemos que nos place vivamente lo que habéis hecho al respecto». ⁶⁷ Domingo de na Graçia, un cristiano de Ainsa y la única persona acusada concretamente de haber refugiado en su casa a algunos de los participantes en el robo de Montclús y no haberlos denunciado, fue absuelto en septiembre de 1320.⁶⁸ A dos habitantes de San Pedro de Ayna se les impuso una multa de 250 sueldos por haber comprado una pala y otros artículos menores que los *pastorellus* habían robado a los judíos de Montclús.⁶⁹ El lugarteniente del juez de Jaca y cuatro agentes de policía sin rango de la misma población, fueron absueltos de la acusación de haber permitido escapar a varios *pastorellus* detenidos.⁷⁰ Y, por supuesto, los funcionarios reales que tenían Montclús a su cargo fueron procesados por la Corona: el lugarteniente del alcalde por «haber consentido que se atacara y robara a los judíos», y el alcalde (que había estado ausente durante la masacre) por no detener a su lugarteniente y por obstaculizar la acción de la justicia.⁷¹

67. ACAAC 246:83r-v (13-8-1320): «Quantum ad negotium processum quod fecistis contra subditos nostros in strage pastorellorum obnoxios et specialiter contra illum qui quendam iudeum qui in castro se recollegerat pastorellis ingrandum tradidit, respondemus quod placet nobis vehementer quidquid per vos actum est in premissis». Esta es la única vez en que se dice de manera explícita, que un nativo aragonés estuvo involucrado directamente en la masacre de Montclús.

68. ACAAC 383:52r (10-9-1320): La absolución no significa que fuera inocente. Es posible que se limitara a pagar una multa.

69. ACAAC 119:310r (4-5-1321).

70. ACAAC 383:60r (13-9-1320): Sin embargo, debería tenerse en cuenta que normalmente la Corona acusaba a los agentes de policía de complicidad siempre que se escapaba cualquier prisionero ya que así podía multarlos.

71. Para la acusación general contra García Bardají, lugarteniente del alcalde, véase 406:91r. Parece que García huyó del país durante algún tiempo. Fue absuelto en 487:191v (13-9-1333) (la sentencia está parcialmente transcrita en Miret, «Le massacre des juifs», pp. 259-260, sin la referencia de archivo). Los cargos, presentados por los jueces de Montclús, aportan ciertos detalles pero parecen referirse al robo de sus bienes y ápoças, y no a la masacre (a pesar de la respetable opinión de Miret: «Il est presque certain que García Bardají [...] favorisa le massacre et le pillage», p. 259). La acusación general de «haber consentido que se atacara y robara a los judíos» no debería interpretarse como indicativa de complicidad en sentido estricto, tal como dejan claro las acusaciones contra el alcalde ausente (García Lop de Angano). El documento en el que se detallan

Resumiendo, aunque pocos, podemos hallar ejemplos concretos de cada una de las acusaciones de complicidad citadas más arriba. Pero los funcionarios reales formularon acusaciones mucho más amplias que éstas, acusaciones que tuvieron consecuencias más importantes para las relaciones entre cristianos y judíos.

La actuación general de los funcionarios reales se reparte en tres categorías básicas: multar a los individuos acusados de complicidad, multar a los que desoyeron la llamada a las armas del rey, y obligar al pago de las deudas cuyos documentos habían sido robados o destruidos por los *pasteurs* y sus cómplices. La primera de estas categorías es la más difícil de definir. Unos setenta cristianos, siete de Montclús y los demás de las poblaciones vecinas, fueron acusados de haber tomado parte en los delitos perpetrados contra los judíos, aunque nunca se especifica de qué delitos se trata.⁷² ¿Llegaron a matar judíos? La única mención de un aragonés que sorprendió a un judío oculto en el castillo y lo llevó a rastras ante los *pasteurs* para que lo mataran sugiere que no. Es más probable que formaran parte de la «chusma» que saqueó los hogares de los judíos durante o después de la masacre, aunque no hay manera de saberlo con certeza. Ni siquiera sabemos cuántos de los acusados fueron declarados culpables, ni en qué consistió su castigo. Pero disponemos de un informe sobre su situación socio-económica, o por lo menos la de 28 de los acusados, los procedentes de Ainsa.

El primero de agosto de 1320, el pregonero de Ainsa publicó que los bienes muebles e inmuebles de esos 28 hombres se sacarian a subasta pública para pagar las multas por el homicidio de 337 judíos en Montclús.

72. Para la lista de los acusados, véase ACA:C 406:911-921 y 931-941; ambos con fecha del 28 de julio de 1320. Este último documento, mejor conservado, se transcribe íntegramente en Nirenberg, «Violence», pp. 351-354.

tales acusaciones se abre con la fórmula habitual, pero los asuntos expuestos son mucho más limitados. En primer lugar, el alcaide no denuvo a su lugarteniente ni al ayudante de éste. En segundo lugar, cuando el sobrejenero se acercó a caballo a las puertas del castillo, y exigió que éstos le fueran entregados, el alcaide le repuso que habían salido a buscar vitallas y que no se hallaban en el castillo. Es asimismo posible que se le hiciera responsable porque se consideró que el castillo no tenía suficiente provisión de armas, comida y otras cosas necesarias. Véase 406: 941-951 (30-7-1320). De nuevo, estas acusaciones de prevaricación contra los funcionarios de la Corona no eran insólitas, puesto que la Corona las consideraba una excelente fuente de ingresos.

Al día siguiente se observó que nadie estaba dispuesto a pujar por ninguno de los bienes muebles de los acusados, por lo que se nombró una comisión encargada de determinar su valor y vendélos. La mitad del importe de las ventas correspondería a la Corona.⁷³ Los informes elaborados por esta comisión son la única fuente conservada para conocer la situación económica de los acusados. No es sorprendente que la mayoría de ellos fuera muy pobre. Tan sólo cuatro poseían 50 sueldos o más en bienes muebles, otros ocho no poseían ningún bien mueble y el resto no tenía sino los enseres domésticos más burdos. Sorprende más la presencia de algunos hombres acaudalados en la lista: Berenguer de Portolas, el más rico, con mucho, de todos, poseía 242 sueldos en bienes muebles, era acreedor de 680 sueldos, 500 de los cuales se los debía el escribano de la localidad, poseía casas cuyo valor se elevaba por lo menos a 1.200 sueldos (la cantidad que obtuvieron los funcionarios por su venta) así como otras propiedades que le reportaban una renta anual de 300 sueldos. No se puede decir que fuera una riqueza fabulosa, pero sí más de lo que poseía la gran mayoría de sus contemporáneos.⁷⁴

La multa que se le impuso también fue más cuantiosa. Berenguer pagó más de 1.000 sueldos (se desconoce cuánto más) como sanción por haber participado en los homicidios.⁷⁵ Ferrer Daura, de quien se nos dice que poseía únicamente 16 sueldos en bienes muebles, fue multado con

73. La negativa a pujar competitivamente pudo ser una forma de oponerse a los funcionarios reales, o una estrategia para mantener los precios lo más bajos posible. Sin embargo, no hay necesidad de interpretarla como un signo de solidaridad con los *pasteurs*.

74. El informe de la comisión, conservado en ACA:RP Apéndice General n.º 1044 (sin catalogar), está transcrito íntegramente en Nirenberg, «Violence», pp. 300-312. Evaluar la riqueza relativa seisientos años después de los hechos nunca es fácil. Para formarse cierta idea de una escala valorativa, véanse D. Romano, «Protrata de contribuyentes judíos de Jaca en 1377», en *Sefarad* 42 (1982): 3-39, esp. p. 23; y José Camarena Mahiques, *Colección de documentos para la historia de Gandía y su comarca*, Gandía, 1959-1961, pp. 46-47. Incluso la frase «non habet bona» es ambigua. Guillermo de Binyech, de quien en ACA:RP Apéndice General n.º 1044 se dice que no posee bienes y que se halla ausente en «Gasconias», tuvo sin embargo bienes suficientes para satisfacer la multa de 1.500 sueldos que se le impuso por los sucesos de Montclús. Véase ACA:C 384:141-1431 (12-5-1321).

75. Las multas impuestas a Berenguer de Portolas, Pedro Portolas de la Sala, Pedro Portolas de Castillione y Ferran de Castillione ascendieron a un total de 2.600 sueldos. Véase ACA:C 386:321 (10-7-1322).

200 sueldos, de los que se las arregló para pagar 70,⁷⁶ mientras que Johan d'Arán, que no tenía nada, no pagó multa a causa de su «pobreza y edad avanzadas».⁷⁷ A pesar de haberse conservado esta clase de detalles, es imposible establecer el importe total a que ascendieron las multas que pagaron a la Corona los acusados de complicidad en la masacre de los judíos. Sin embargo, la tarea de cobrar estas multas fue suficiente como para mantener ocupados durante por lo menos dos años a tres funcionarios reales expertos.⁷⁸

En el caso de Montclús, se acusó a unos setenta individuos que fueron sancionados con multas. Hubo otras acusaciones menos graves hechas a nivel colectivo. Los hombres de Muro y de Tarazona pagaron 500 sueldos para ser absueltos de la acusación de haber consentido que se robara a los judíos de Montclús. En septiembre de 1320, el pueblo de Ruesta (más exactamente, su *mirerías*) fue absuelto de la acusación de haber permitido que los *pastouraux* incendiaran y saquearan la aljama judía de la localidad. Al pueblo de Naval se le concedió la oportunidad de defenderse colectivamente de la acusación de haber robado los bienes de los musulmanes de Naval, aunque algunos habitantes también pagaron multas.⁷⁹ Estas multas fueron lo suficientemente cuantiosas como para repercutir en la economía local. Por esto Jaime II escribió a su hijo pidiéndole que tuviera en cuenta al imponer las multas que aquélla era una zona muy pobre, y que si eran demasiado elevadas podían provocar su despoblación.⁸⁰

76. Para la multa, véase ACA:C 384:77v (5-4-1321)

77. Para el perdón concedido a Johan d'Arán, véase ACA:C 384:34r (10-3-1321). Jacob, hijo de García el Merge, obtuvo un perdón semejante por pobreza. Véase ACA:C 384:30r (6-3-1321).

78. Desde julio de 1320 hasta agosto de 1322, cuando fueron suspendidos los casos que quedaban. Véanse ACA:C 371:11v (21-7-1322) y ACA:C 386:90r-v (14-8-1322) para las suspensiones.

79. Para Muro y Tarazona, véase ACA:C 383:46r (11-8-1320): «Consensisse raba-rabarie et subpositioni ignis factae iudarie dicit loci de Ruesta per pastorellos». Desgraciadamente, el importe pagado por la absolución es ilegible. En cuanto al permiso concedido al municipio de Naval para que designara a los procuradores para su defensa, véase ACA:C 365:91r (9-8-1320). Un individuo prefirió comprar su perdón. Véase ACA:C 383:51v (10-9-1320).

80. ACA:C 219:256r (13-3-1321), en referencia a la región de Muntanya. En ACA:C 246:87r (16-8-1320) el rey pide a Alfonso que modere su aspereza al imponer multas a los acusados de complicidad en los sucesos de Montclús porque muchos de ellos son muy pobres.

Aunque era usual que los contribuyentes, como táctica de negociación, advirtieran que abandonarían la zona si los impuestos eran demasiado altos, en este caso, en que los ingresos se obtuvieron por la vía judicial, no parece que la amenaza de despoblación fuera infundada. Los vasallos de la encomienda del Hospital en las montañas de Ayna, por ejemplo, abandonaron sus tierras porque temían que se les acusara de haber participado en los sucesos de Montclús.⁸¹ El infante Alfonso absolvió a todos los que no habían sido encarcelados por complicidad en la masacre de Montclús porque, según dijo, la indignancia en que la justicia real había sufrido a la región exigía tal medida.⁸² Los cargos de complicidad tuvieron repercusiones que no sólo alcanzaron al acusado. Caso tras caso, asistimos a las quejas de los señores, las esposas, los acreedores, los socios comerciales y los miembros de la familia de los acusados porque la Corona embargaba también los bienes que no pertenecían directamente a los reos.⁸³ Una vez en marcha, la justicia real no dejaba a nadie indiferente.

La Corona halló una justificación aún mayor para la exacción de multas en la acusación de no haber acudido a la llamada a las armas de los funcionarios reales. Cuando los *pastouraux* avanzaban a través de Aragón, los sobrejunteros de Huesca, Jaca y Ribagorza llamaron a las armas (*exercitium*) a los habitantes de numerosos pueblos de la región, tanto reales como señoriales. Debieron de acudir un número considerable de hombres, ya que los funcionarios y sus milicias derrotaron con éxito a los *pastouraux*. De la gente de pueblos y ciudades que acudió al llamamiento no tenemos más noticias: no tenían interés económico para la Corona. Pero sobre los que no acudieron, o aquellos cuya obediencia fue anotada con insuficiente cuidado por los funcionarios, hay información abundante en el Archivo de la Corona de Aragón.

Casi al mismo tiempo que se hacía el llamamiento a las armas empezó la investigación sobre los que lo desoyeron.⁸⁴ Los funcionarios recibieron órdenes de dar cuenta de cada una de las poblaciones bajo su ju-

81. ACA:C 170:102v (18-8-1320). El comendador de Barbastro se quejaba de que sus rentas habían disminuido a causa de la despoblación. Se ordenó a los funcionarios que permitieran a estos vasallos regresar a sus tierras, siempre que aseguraran su asistencia al juicio. ACA:C 386:90r-v (21-4-8-1322).

83. Por ej., ACA:C 365:57r 11r; 14v; 14r-v; 20v; todos fechados en agosto de 1320.

84. Las órdenes de llevar a cabo tales investigaciones están en ACA:C 406:93r (3-7-1320) y ACA:C 406:95r (29-7-1320).

risdicción, mientras que los ruegos de los señores a favor de sus vasallos fueron desatendidos prácticamente en su totalidad. Cuando un noble intervino a favor de los habitantes de Turres (perteneciente al monasterio de San Víctor), el príncipe le respondió que le gustaría ser clemente, pero que no podía porque el rey había ordenado que se multara a todos aquellos que no siguieran a sus funcionarios. Otros nobles, le explicó el príncipe, le habían pedido lo mismo, y él habría deseado poder acceder, pero no podía.⁸⁵ Muchas poblaciones alegaron que los propios funcionarios reales las habían eximido de tomar las armas, o bien que habían respondido al llamamiento pero no les habían hecho caso. Al menos en algunos casos, esto resultó cierto. El sobrejuntero de Ribagorza, por ejemplo, aseguró al príncipe que él mismo en persona había dispensado a los habitantes del pueblo del «Vall de Gescau», por lo que el proceso contra ellos debería interrumpirse.⁸⁶ Muchos otros alegaron que no se los podía multar porque su condición, privilegios o usos los eximían de tales obligaciones. No obstante, la Corona recaudó una suma elevada con las multas impuestas a diversos pueblos y ciudades. Por ejemplo, el pueblo de Gradillo pagó 2.000 sueldos. Una lista parcial de las multas que pagaron tan sólo las poblaciones de la región de Boltaña asciende aproximadamente a 5.450 sueldos.⁸⁷

Resulta tentador establecer una relación entre el nivel de afinidad popular con los *pastoureaux*, así como el de animadversión hacia los judíos, y el alcance que tuvo la falta de participación en el llamamiento a las armas. Pero tal extrapolación resultaría problemática. Para empezar, no hay manera de averiguar cuánta gente respondió al llamamiento, o si se dijo que éste era en defensa de los judíos. Toda la documentación conservada se refiere a las poblaciones que, por razones fiscales, fueron acusadas de no haber participado. En segundo lugar, hay pruebas abundantes

85. ACA:C 407:21 (16-8-1320).

86. ACA:C 365:17r (16-8-1320).

87. Para Gradillo véase 384:118r (26-4-1321). Para una lista de los pueblos y ciudades de la región de Boltaña y las multas que pagaron, véase ACA:C 383:46v-47r (16-8-1320): Besine, 200 sueldos jaqueses (5s); Puértollas, 300 s; Tella, 300 s; Lignette de Cinca, 100 s; Revilla, 100 s; Trillo, 300 s; Delson, 400 s; Boyl, 300 s; Arcusa, 300 s; Castejón de Sobrarbe, 500 s; Monclús, Mediano, Alazans, Plan y Palauelo, 450 s; Naval, 500 s; Ainsa, 1.000 s; Boltaña, 700 s. El perdón concedido a Ainsa y Naval se repite en 48r, con fecha del día siguiente, pero esta vez incluyendo las acusaciones de complicidad en el ataque contra los judíos de Monclús y en el robo a los musulmanes de Naval.

de que los llamamientos del rey para cumplir con obligaciones militares hallaban siempre una oposición sistemática, sea cual fuera el motivo.⁸⁸ Tanto los nobles como los municipios consideraban inaceptable la pretensión de la Corona de que le debían servicio militar (o una multa a cambio) cuando a ella se le antojara. Las objeciones a esta práctica formaron parte del programa de las Uniones que se alzaron en armas repetidamente contra la Monarquía.⁸⁹ En un contexto tan conflictivo como éste es imposible determinar si el hecho de desatender los llamamientos reales a las armas responde al odio a los judíos, a la solidaridad con los *pastoureaux*, a la oposición a unos privilegios reales considerados arbitrarios, o sencillamente a la preferencia por cumplir el servicio militar mediante el pago de una multa (que a veces se podía eludir) antes que hacerlo en persona.

Por lo menos en un caso, la Corona intentó pasar de las acusaciones de haber desatendido el llamamiento a las armas a la acusación más general de no haberse opuesto como era debido a los *pastoureaux*. El infante Alfonso, irritado porque, al parecer, el Concejo de Barbastro había permitido que los *pastoureaux* vendieran bienes robados a sus víctimas, probó a tomar algunos miembros del Concejo como rehenes para conseguir el cobro de una multa cuantiosa. Se trató de una acción extrema, y como tal fue impugnada. A mediados de agosto los cargos fueron retirados por ser contrarios a los usos y privilegios de Aragón.⁹⁰

88. Dos ejemplos contemporáneos de ello: los hombres de Cervera fueron multados con 8.000 sueldos barceloneses (sb) por no haberse presentado a una asamblea de tropas contra el noble rebelde B. Fulk; ACA:C 384:118r (26-4-1321). Por la misma razón se inició un proceso contra los hombres de Manresa. Serían multados con 100 sb cada miembro de la clase alta (*majoribus*), 50 sb los de la media y 20 sb los de la baja (*minoribus*). Véase ACA:C 384:120r (23-4-1321). Diez años más tarde la misma oposición de nobleza y municipios frustraría la cruzada del rey Alfonso contra Granada. Véase Sánchez, «La Corona de Aragón y el Reino Nazarí de Granada durante el siglo XIV».

89. Véase C. Laliena Corbera, «La adhesión de las ciudades a la Unión: poder real y conflictividad social en Aragón a fines del XIII», en *Aragón en la Edad Media* 8 (1989): 402, 411-412; A. Wolf, «Los Fori Aragonum de 1247 y el Vidal Mayor», en *Anuario de Historia del Derecho Español* 53 (1983): 197-201; González, *Las Uniones aragonesas*, 1:397-398.

90. Digo «al parecer» porque no se han conservado acusaciones concretas, aparte de las enumeradas contra los funcionarios de diversos municipios en ACA:C 406:85r-86r (13-7-1320). En ACA:C 170:98r-v (15-8-1320), Jaime II informa a Alfonso de que la Universidad de Barbastro ha protestado porque el príncipe contravenía el fuero de Aragón. El príncipe, tras acusar a los jurados de Barbastro de que «in resistendo pastorcillus

El tercer campo de actividad «estatal» generalizada tras la Cruzada de los *pastoreaux* fue la recudación de los préstamos hechos por judíos a cristianos. Tal como nos recuerda constantemente la documentación, durante el saqueo de Montclús los documentos de los judíos fueron quemados, robados y diseminados por todo el territorio.⁹¹ En Barbastró se halló una caja con documentación, mientras que otros documentos aparecieron en las casas de los cristianos de Montclús; no cabe duda de que en su gran mayoría se perdieron.⁹² No todos esos documentos se referían a deudas. Por ejemplo, hubo cristianos que se aprovecharon de la destrucción de las escrituras de propiedad de los judíos y ocuparon sus tierras ilegalmente.⁹³ Sin embargo, Montclús había sido un centro de actividad crediticia donde se prestaba (y se pedían prestadas) tanto pequeñas como grandes cantidades de dinero al campo y las poblaciones de los alrededores. Realizaban tales transacciones nobles y campesinos, clérigos y laicos.⁹⁴ Reconstruir y

91. ACAAC 171:16r (3-4-1321). Jaime II al infante Alfonso: «[...] bene scitis quod quando gentes pastorellis [sic] vocate ad castrum Montuschis venerunt et interecerunt quamplures iudeos habitantes in ipso loco, fuerunt barrigata instrumenta debitorum que debebantur eisdem super quibus referendis in notis fuit facta provisio quam vos scitis». ACAAC 430:172v (30-12-1328), ACAAC 173:197v (7-7-1321) y ACAAC 170:58r (22-7-1320), entre otros muchos documentos, hacen referencia a este hecho.

92. Para la caja encontrada en Barbastró, véase ACAAC 364:235v (1-8-1320). Para los documentos hallados en las casas de los cristianos de Montclús, véase ACAAC 384:227v-238r (6-10-1321).

93. ACAAC 173:197v (7-7-1321): «[...] cum ad nostrum pervenerit audiam quod a tempore cita quo iudaria dicti loci Montuschis destruita extitit per pastorellis et alios aliqui tam clerici quam laici occupaverunt auctoritate propria et sibi appropriaverunt de rebus seu possessionibus iudeorum predictorum easque sibi retinere conantur ex eo videlicet si sciant instrumenta dictarum terrarum seu possessionem non appere (?) cum fuerint amissa seu combusta tempore destructionis predictae».

94. Como no disponemos de los registros notariales es imposible reconstruir con detalle la actividad crediticia de los judíos de Montclús. Para formarse una idea de la magnitud de algunos de los préstamos, véase ACAAC 385:185v-186r (9-5-1322), referente a las deudas de un caballero a judíos de Montclús fallecidos. Sólo las deudas en metálico (también debía una gran cantidad de cereales) ascendían a 1.300 sueldos jaqueses. Bonafíos, Jucet y Vidal Galipapa, tal vez los prestamisius más importantes de Montclús; pres-

qui terram nostram intraverunt fuerant negligentes», los había detenido «tamquam captivos hasta que se comprometeran a darle las garantías adecuadas («fidancias»). El rey ordenó a Alfonso que retirara los cargos porque era cierto que contravenían el fuero. La orden se conserva en ACAAC 365:21v (19-8-1320). Barbastró tenía tanto comunidad musulmana como judía, y no hay noticias de que los *pastoreaux* atacaran a ninguna de las dos.

explorar esta red de actividades crediticias devino uno de los intereses primordiales de la Corona, puesto que era la heredera de los préstamos hechos por los judíos que habían muerto sin descendencia.

Lo primero que hizo la Corona fue ordenar que se reconstruyera la documentación. Los escribanos de las ciudades en que los judíos de Montclús hacían negocios debían poner a disposición de los funcionarios reales sus protocolos para que pudieran reproducir aquellos documentos cuyo original había desaparecido.⁹⁵ Este procedimiento no era barato, y parece que los gastos se repartieron entre la Corona, como heredera de los judíos de Montclús fallecidos, y los judíos supervivientes de esa población.⁹⁶ El verdadero conflicto estalló cuando se hubieron reconstruido los documentos. En circunstancias normales, el hecho de que un prestatario tuviera en su poder el pagaré original probaba que la deuda había sido saldada.⁹⁷ Pero como durante el saqueo de Montclús fueron robados muchos pagarés originales, los funcionarios reales se negaron a aceptarlos como pruebas de pago. En todas las poblaciones hallamos ejemplos de deudores que se quejaban de que son obligados a pagar préstamos que ya habían pagado. Los habitantes de Boyl, por ejemplo, se quejaron de que el doble pago resultaba tan oneroso que la ciudad había empezado a despoblarse.⁹⁸

95. Véase, entre los muchos ejemplos posibles, ACAAC 170:85v (22-7-1320) y ACAAC 384:29r-v (20-2-1321).

96. ACAAC 384:23r (11-2-1321) estipula que se pague así a Ramundo de Abrogón, escribano de Ainsa. En 1328 los judíos de Montclús todavía no habían pagado el salario que debían a Pedro de Canelles, el funcionario encargado de la reconstrucción de las deudas desde febrero de 1321: ACAAC 430:172v (30-12-1328).

97. Joseph Shatzmiller estudia con gran detalle la documentación de los préstamos en *Synjock Reconstruktivni, Jews, Moneylending, and Medieval Society*, Berkeley, 1990, cap. 1, sobre este punto, p. 14.

98. Para las quejas de Boyl, véanse ACAAC 174:195v-196r (4-4-1322), de Jaime II al infante Alfonso, y ACAAC 370:91v (30-4-1322), del infante Alfonso a Pedro de Canelles, el funcionario encargado de cobrar las deudas. Los habitantes de Montclús también presentaron un recurso por el doble pago, pero lo perdieron. Para el recurso, véase ACAAC 384:227v-238r (6-10-1321). También tenemos constancia de préstamos usura ilegal. Véase ACAAC 220:65r (2-8-1321). También tenemos constancia de préstamos mucho más reducidos, así como de que algunos judíos de Montclús tenían casas de empeño. Sobre esto último, véase ACAAC 364:240r-v (6-8-1320). Para el ejemplo de un préstamo de 500 sueldos hecho por un cristiano de Estadella a dos judíos de Montclús, véase ACAAC 365:111r (11-8-1320).

Las acusaciones de complicidad, incumplimiento del servicio militar e impago de deudas fueron los medios de que se valió la Corona para vincular a la población en general con la actuación de los pastorcillos y el puñado de nativos cómplices, y en los tres casos provocó quejas de los habitantes del área de Montclús relativas a la pobreza y la despoblación. Para la inmensa mayoría de los residentes de aquella zona que nunca fueron acusados de participación directa en los crímenes de los *pastouraux*, los hechos de 1320 constituyeron un escarmiento: los judíos y sus asuntos habían provocado que la maquinaria judicial y fiscal del estado cayera con todo su peso sobre sus pueblos y ciudades. Disponemos de pocos indicios de odio hacia los judíos en el lugar antes de la llegada de los *pastouraux*, pero tras el inicio de los juicios el malestar era creciente. Ya en agosto de 1320 el rey escribió a los concejos de Barbastro, Ainsa y Naval: los judíos supervivientes de Montclús se habían quejado de que mucha gente los odiaba a causa de las investigaciones que llevaba a cabo el infante Alfonso, y el rey quería que se les diera protección.⁹⁹ En julio de 1321 las relaciones se habían deteriorado tanto que se temió un estallido de violencia:

Nos hemos enterado de que a causa de las investigaciones que se llevan a cabo contra los que participaron en la invasión y destrucción de la aljama judía de Montclús perpetrada por los *pastouraux*, hay gente de la región que odia a los judíos que viven en ella [...] Por lo tanto, deseamos y os ordenamos que defendáis firmemente a todos y cada uno de los [judíos] de la susodicha población de Montclús contra todo aquel que cometa [...] cualquier acto violento u ofensa contra ellos [...] y que acojáis a los judíos, si es necesario, dentro de los muros del susodicho castillo para su protección, seguridad y bienestar, y que custodiéis el castillo con la diligencia acostumbrada.¹⁰⁰

99. ACA-C 170:125v-126r, 126r (21-8-1320).

100. ACA-C 173:197v (7-7-1321): «Cum ratione processus facti adversus eos qui interfuertunt vel operam prestuerunt invasioni et destructioni aliame iudeorum Montclusi facte per pastorellos, aliqui de partibus illis ut intelleximus odio habeant iudeos inibi habitantes et eis etiam cominentur. Idcirco volumus vobisque dicimus et mandamus quatenus universos et singulos dictae villae Montclusi manuteneatis et viriliter defendatis adversus quoscuinque inferentes seu inferre conantes eis violentiam aut iniuriam 384:209r (23-8-1321). El recurso es desestimado en ACA-C 384:227v-228r (6-10-1321). Hay muchos más ejemplos, entre los que se han escogido éstos como representativos.

La Corona, los judíos y los habitantes de la zona, todos por igual, se dieron cuenta de que las actividades de extorsión y venganza llevadas a cabo por el estado tras los sucesos de los *pastouraux* causaron un impacto mayor que el de la propia presencia de los pastorcillos en las relaciones entre los judíos y los cristianos de la región. La violencia y la explotación fiscal iban cogidos de la mano. En Aragón, a diferencia de Francia, la narración de los hechos de la Cruzada de los Pastorcillos corrió a cargo de burócratas, no de cronistas.

Si la actuación de los pastorcillos en Aragón fue verdaderamente tan limitada y nos revela tan poco sobre la situación de los judíos, ¿por qué los historiadores le han atribuido tanta importancia? Yitzhak Baer, por ejemplo, en su incomparable *History of the Jews in Christian Spain*, situó el año 1320 claramente en la trayectoria de los sucesos cataclísmicos que marcaron la «época de la decadencia»: 1306 (año de la expulsión de los judíos de Francia), 1320, 1321 y 1348. Según Baer, estos sucesos fueron a la vez el símbolo y la causa de lo que consideraba la situación cada vez más deteriorada de los judíos de la Península en el siglo XIV.

Algunos contemporáneos de los pastorcillos ya fueron del mismo parecer que Baer. El místico anónimo de Zaragoza, en cuya vida sucedieron varios de estos hechos, los relacionó sin dudarlo:

Y he aquí que, catorce años después del destierro de 5066 [1306], en el año de ira y cólera llegaron los Pastorcillos y dieron muerte a casi ocho mil hombres de Israel [...] Y acerca de esto prediqué ante la multitud sobre el versículo que dice «Porque no se ha acortado la mano del Señor para salvar» [Is 59,1]—que significa nuestra salvación de los Pastorcillos—«ni base agravado su oído para oír»—que significa que oye las acusaciones difamatorias hechas contra nosotros acerca del envenenamiento de las aguas, a causa de las cuales dieron muerte a los más santos de Francia.¹⁰¹

101. Baer, *The Jews*, 2:120, donde traduce y analiza *Litvath hu-Sappir*, Jerusalén, 1913, fols. 9b, 25-26, 38b. Véase, en general, el vol. 2, cap. 8, «The Era of Decline in Aragón».

aliquam vel gravamen, nec permittatis ipsos a quoquam indebite molestari, admittendo etiam iudeos ipsos si necesse fuerit infra ambitum murorum dicti castri pro tuitione, securitate et salute ipsorum, sollicitam tamen circa custodiam ipsius castri diligentiam adhibendo». El documento está transcrito íntegramente en Nirenberg, «Violence», p. 321.

Pero el músico anónimo formaba parte, tal como todos los buenos profetas, de una minoría bien diferenciada. En su panfleto pasaba luego a atacar a la élite de la aljama judía de Zaragoza, a quienes, igual que a los judíos cosmopolitas descritos por R. Kalonymos en su libro *Even Bohan*, esta cadena de desastres dejaba indiferentes.¹⁰²

Las profecías de este músico no encontrarían a nadie que las escuchara hasta después de la expulsión de los judíos de España en 1492. Para Joseph Ha-Kohen, Samuel Usque, Salomón Ibn Verga y los demás exiliados españoles conocidos en conjunto como la «escuela lacrimosa», que escribía tratados históricos en el siglo XVII, el año 1320 representaba otro hito en este valle de lágrimas. Para ellos la historia no era sino la relación de las tribulaciones de Israel, que llegaban a su clímax con la expulsión de España, un relato tan terrible visto en retrospectiva que insinuaba la importancia de la redención. Hasta hace poco, esta teleología que se esforzaron por expresar en sus crónicas era el único recuerdo que teníamos de los *pastorvniks*. No obstante, la importancia de los sucesos que narran no proviene de «ningún vínculo intrínseco que pudieran tener entre sí, sino de [la] convicción de que tales sucesos [eran] el cumplimiento de las profecías bíblicas que predecían lo que le ocurriría al pueblo judío en el exilio».¹⁰³

Para los historiadores que han escrito después de un desastre mayor de lo que Ha-Kohen hubiera podido imaginar nunca, esta concepción de los hechos ha tenido una fuerza extraordinaria. Yitzhak Baer es uno de los más elocuentes. Aunque en sus primeros trabajos dio razones contra la opinión de historiadores anteriores, que pensaban que los judíos vivieron en la España cristiana una época de decadencia, a finales de la década de 1930 empezó a insistir en que «la historia de los judíos en la Edad Media fue una serie ininterrumpida de persecuciones».¹⁰⁴ Al final de *Ga-*

102. *Even Bohan*, Lemberg, 1865, pp. 24s, 35s, estudiado por Baer en *The Jews*, p. 19.
103. Véase Y. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, 1982, pp. 57-65; aquí p. 64; idem, «Messianic Impulses in Joseph ha-Cohen's», en *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. de D. Cooperman, Cambridge, MA, 1983, pp. 460-487.

104. Baer criticó la noción de decadencia en *Die Juden in christlichen Spanien*, Berlín, 1936; reed. Londres, 1970, vol. 2, «Kasulten/Inquisitionskritik», p. xxiv. La cita sobre la persecución procede de su reseña sobre el libro de S. Baron *A Social and Religious History of the Jews*, Nueva York, 1937, publicada en *Zion* 3 (1938): 290-291, y citada por Myers en «From Zion will go forth Torah», p. 240.

lut, su sombrío estudio de la diáspora publicado por primera vez en el Berlín de los nazis, Baer acabó por desgajar la experiencia judía del contexto histórico: «Existe una fuerza que eleva al pueblo judío por encima del ámbito de la historia causal». En 1955 escribió: «Cada episodio de la larga historia de nuestro pueblo, cada momento significativo de nuestra existencia histórica, contiene en sí el secreto de todas las generaciones pasadas y futuras». La historia, la de la masacre de Montclús inclusive, era profética.¹⁰⁵

EPÍLOGO

En las páginas precedentes no se ha dicho prácticamente nada sobre las reacciones de los judíos contemporáneos ante la masacre de Montclús porque existe muy poca información al respecto. Pero la burocracia real sí que guardó memoria de una acción cometida por los judíos, un ataque violento. En los días siguientes a la matanza, muchas de las comunidades judías de Aragón enviaron delegaciones a Montclús para que ayudaran a enterrar a los muertos. Al llegar, los judíos provocaron disturbios. Supuestamente cortaron árboles, destruyeron el puente del pueblo, insultaron a los vecinos cristianos y abrieron las puertas de algunas casas de judíos asesinados. Fue, tal como convendría más tarde el rey, un arrebatado de ira y tristeza comprensible. Pero también fue, como cualquier otra acción violenta en que estuvieran implicados los judíos, una oportunidad para la intervención del estado. La maquinaria fiscal se puso de inmediato en movimiento. En el único documento conservado en que se puede apreciar cierto sentimiento, el rey niega al príncipe que actúe con moderación por la profunda tristeza que debía de haber afligido a los judíos al contemplar la devastación de Montclús. E inmediatamente hace un razonamiento mucho más importante, los judíos están pagando al rey un cuantioso subsidio para la conquista de Cerdeña y la compra del conda-

105. Y. Baer, *Gilgul*, trad. ingl. de R. Warsaw, Lanham, Md, 1988, p. 120; idem, *Yarut ba-samim*, Jerusalén, 1955, p. 117, (en hebreo), citado por Myers en «From Zion will go forth Torah», p. 255, y por E. Shmueli en *Seven Jewish Cultures: A Reinterpretation of Jewish History and Thought*, Nueva York, 1990, p. 225. Para la crítica general de Shmueli a la «Escuela de Jerusalén» de historia judía, véanse las pp. 217-233.

do de Urgell, y no desea que estos pagos se vean interrumpidos. A pesar de esto, las multas fueron considerables. La aljama de Fraga fue sancionada con 5.000 sueldos, Monzón con 8.000, y Barbastro con una cantidad similar. Los judíos de Lleida que habían participado en los disturbios huyeron de sus hogares por temor a la justicia del príncipe. La reacción del Tesoro real ante los sucesos de Montclús fue tan rigurosa como universal. Gracias a su burocracia tenemos constancia del violento tributo que rindieron los judíos de Aragón a sus correligionarios caídos.¹⁰⁶

106. La información sobre los hechos se conserva en ACA:C 170:93r, 101v-102r; ACA:C 219:176r (publicado por Baer en *Die Juden*, I:222-223, n.º 176/2); ACA:C 246:89v-90r; ACA:C 364:236r-v; ACA:C 365:15r, 22r; ACA:C 383:45v-46r, 63r; ACA:C 384:27v, 31r-v, 37r-v; ACA:C 406:98r y ACA:C 407: 6v-7r.

LEPROSOS, JUDÍOS, MUSULMANES Y VENENOS EN LA CORONA (1321)

En páginas anteriores he propuesto que en Francia, las acusaciones de 1321 contra judíos, leprosos y musulmanes, por mucho que se hubieran podido sacar de una vieja reserva de estereotipos, se utilizaron de una manera nueva para hacer frente a un poder monárquico en desarrollo y para promover conflictos jurisdiccionales. En un contexto francés, es fácil que se pase por alto esta adaptación y adopción estratégica de discursos de odio, tanto porque la magnitud de la violencia entorpece el análisis como porque carecemos de la cantidad de documentación archivística necesaria para demostrar cómo funcionaron en la práctica estas acusaciones, cómo se negoció su utilidad caso tras caso. En esto radica el valor de una comparación con Aragón. En la Corona de Aragón la violencia fue considerable en 1321, pero puesto que no disponemos, como en el caso de Francia, de fuentes narrativas que relaten las muertes en la hoguera y las torturas, no podemos experimentar un horror visceral. En cambio, dado que en Cataluña y Aragón la gran mayoría de las fuentes conservadas responden a intentos de apropiarse, limitar o desviar la violencia, podemos apreciar mejor el valor estratégico de las acusaciones. Gran parte de este capítulo se ocupa de estas transformaciones y negociaciones según aparecen reflejadas en la documentación aragonesa. Pensado como un ejemplo más extenso de las relaciones dinámicas existentes entre el malestar colectivo y las acciones individuales, servirá asimismo como base desde la que preguntarnos por qué la misma acusación tuvo consecuencias tan diferentes en Francia y en la Corona de Aragón.

La noticia de las acusaciones en Francia se divulgó rápidamente en los otros reinos. El 2 de junio de 1321, el rey Sancho de Mallorca escribió una carta a su primo y señor, Jaime II de Aragón. En ella se incluían detalles de lo que Sancho conocía gracias a su procurador en la corte papal de Aviñón:

Debéis saber asimismo, señor, que en Aviñón se ha detenido y torturado a unos leprosos, y se dice que han confesado que iban a envenenar las aguas de todos los pozos y fuentes que hay fuera de las casas, y se debe creer que así fuera. En Aviñón ya se ha decretado que nadie tome agua de las fuentes de la calle. Y se dice que los judíos habían consentido a todo. Notificamos esto a Vuestra Serenidad con el fin de que toméis precauciones para que ésta o acciones similares no causen daño a nuestro pueblo. Para cerciorarnos de la verdad de lo susodicho hemos enviado a uno de nuestros mensajeros a [...] la curia romana para que se informe a fondo de lo susodicho y de todo lo que debe hacerse al respecto, y [...] nos escriba después en detalle. Y si consideramos que lo referido por éste es importante para Vos, escribiremos una carta a Vuestra Serenidad.¹

Después de estarlo considerando durante casi una semana, Jaime II ordenó que se patrullaran las fronteras. En una carta dirigida a todos los funcionarios de Cataluña y Aragón, el rey les explicó que personas de renombre le habían informado que el rey de Francia había ordenado la detención de los leprosos porque éstos habían planeado contagiar al pueblo y habían formado facciones contra el bien público. Los leprosos, en su intento de evitar el «azote de la justicia» estaban cruzando clandestinamente la frontera y entrando en la Corona de Aragón. La orden del rey fue deliberadamente comedida, los funcionarios debían impedir que entrara en el reino cualquier leproso. Los que ya hubieran entrado, debían ser detenidos. Los viajeros procedentes de Francia que no fueran leprosos no debían ser molestados. De los judíos no se decía nada.²

1. ACAAC: *ci. Jaume II* (2-6-1321), publicada sin más referencias de archivo por H. Finke en *Acta Aragonensia*, vol. 3, Berlín, 1922, pp. 390-391, nº 178/1. Jaime II contesto a esta carta tres días más tarde pidiendo a Sancho que lo mantuviera informado de cualquier novedad para poder decidir la mejor línea de actuación. Véase ACAAC 246:23r (5-6-1321). Los leprosos fueron quemados en Aviñón en 1321. Véase Bertrac, «La persécution», p. 213.

2. ACAAC 246:27r (10-16-1321): «[...] disciderimus quod illustris rex francorum mandavit capi universos et singulos leprosos in suis regnis et terris positos pro executione iusticie in eisdem pro eo videlicet quia ut asseritur predicti leprosi nituntur et nisi sunt certis excogitatis modis gentes alias regnorum predictorum morbo habere quo premittuntur inter se aliasque illicitas faciones etiam contra rem publicam inveniunt [sic]. Et non nulli ex dictis leprosis, haqueum iusticie evadere cupientes [...], ad terras et regna nostra clandestine se transferunt, ex quorum presentencia possent nostre rei publice et gentibus terre nostre grande periculum invenire [sic]. Idcirco [...] vos in jurisdictione vobis commissa facietis publice praeconizari ne aliquis de dictis leprosis sub pena corporis terras nostras ingredi audeant, quodque siqui post dictam praeconizationem ausi fuerint ingredi illos

Dadas tantas precauciones, las medidas que el rey tomó a continuación resultan sorprendentes. El 27 de junio remitió una segunda carta a todos los funcionarios de la Corona. En ella les explicaba que, gracias a indagaciones y confesiones, sabía con toda seguridad que había extranjeros, tanto leprosos como no leprosos, que querían contagiar de lepra al pueblo envenenando las aguas. Muchos de esos malhechores habían huido de sus tierras y habían llegado a Aragón para perpetrar sus crímenes. El rey recordaba a los funcionarios que ya les había escrito anteriormente sobre este asunto, pero que entonces, «puesto que es difícil, a decir verdad aún imposible, reconocer e identificar a tales [leprosos]» había decidido tomar medidas más rigurosas: los funcionarios debían detener a todos los extranjeros, hombres y mujeres, que no estuvieran de manera precisa y obvia por encima de toda sospecha. Los que fueran leprosos (y otros culpables) debían ser procesados sin demora y castigados. Los no leprosos debían ser conducidos hasta la frontera y expulsados de la Corona. Por último, los leprosos del reino que no vivieran en una leprosería debían ser encerrados para que no pudieran desplazarse libremente, advirtiéndoles que si abandonaban su confinamiento serían ejecutados sin compasión.³

3. ACAAC 246:232r-v (27-6-1321): «Cum pro certo sciverimus [...] quod aliqui de partibus alienis tam leprosi quam alii non leprosi tractati et assensu dierunt leprosozum volentes inficere gentes nostras veniens et alius peccatis mortifera nisi sunt aquas corrumpere, ut eis bibentes interficerentur aut leprosi fierent, et quod plures ex eis fugientes de aliis regnis ad regna et terras nostras se transferunt, ubi sunt pro perpetrandis maleficiis supradictis. Nosque decet licet iam inde vobis scriperimus tantis periculis providere cum sit difficile immo verius quodammodo impossibile tales cognoscere sive discernere et in dubiis sit via tutor eligenda. Idcirco volumus [...] incontinenti quilibet vestrum in jurisdictione sibi commissa cum diligentia perquiratis omnes alienigenas tam mares quam feminas, de quibus nulla noticia habeatur, quod suspicione careant predictorum, et eos cum inventis captatis, et si quos ex eis leprosos invenieris, contra eos de predictis cum summa diligentia inquiraris, et ipsos ac alios quos culpabiles invenieris in predictis graviter puniatis, ceteros vero non leprosos captos a terra nostra etiam factis sub fida custodia sit quod non possint [noceat], inutuentes eisdem in extra quod extant non redeant ad terras nostras aliter quod corporaliter punirentur. Insuper leprosos de partibus nostris in jurisdictione vestra constitutos qui iam sunt in certis domibus collocati faciatis proutinus captatis et captos tenentis donec a nobis aliud receperitis in mandatis. Verum ex presentibus nostris provisione non intendimus ut alius subditi regis francie ingressus ad terras nostras adqueantus interdicatur». El documento está transcrito íntegramente en Nirenberg, «Violence», pp. 327 y s.

Puede parecerle raro al lector actual el hecho de que Jaime II considerara la lepra una enfermedad difícil de identificar y no una enfermedad con síntomas claramente reconocibles. Pero en la Edad Media la lepra no era fácil de diagnosticar. El bacilo *Mycobacterium leprae*, agente infeccioso de la lepra (o enfermedad de Hansen, según la terminología médica más actual) puede producir innumerables síntomas en las personas infectadas.⁴ Los médicos medievales, conscientes de la dificultad de su diagnóstico y de las desventajas jurídicas que sufrían aquellos a quienes se había diagnosticado la enfermedad oficialmente, pero convencidos al mismo tiempo que la lepra era altamente contagiosa y que debía ser aislada con rapidez, trabajaron para desarrollar un conjunto de técnicas de diagnosis. Algunas de ellas, como pinchar las extremidades para detectar la pérdida de sensibilidad o buscar deformaciones faciales, eran eficaces para identificar las formas avanzadas de la lepra lepromatosa. Otras, como poner una gota de sangre del paciente en su orina y observar cómo se mezclaba en ella, no lo eran. La frustración de los médicos ante las dificultades del diagnóstico resulta evidente en el *Lilium medicine*, un manual de diagnosis escrito en 1303 por Bernard de Gordon, eminente médico de Montpellier. Bernard incluyó en su manual un capítulo titulado «De lepra» porque opinaba que en su época esta enfermedad no se diagnosticaba bien. El capítulo se cierra con una anécdota que pone de relieve todas las frustraciones de los médicos, tras examinar a un hombre que tenía graves lesiones en las extremidades pero no mostraba deformaciones faciales:

4. Por ejemplo, en los pacientes más resistentes la enfermedad, llamada entonces lepra tuberculóide, evoluciona muy lentamente y presenta gran variedad de síntomas. Los pacientes menos resistentes sufren la llamada lepra lepromatosa, más grave, cuyos síntomas forman parte de la imagen popular de esta enfermedad: lesiones en la piel, pérdida progresiva de la función nerviosa en las extremidades, que provoca deformaciones y lesiones con la consiguiente desfiguración de manos y pies, deformación de los conductos nasales, ronquera, etcétera. Hay un tercer tipo, el «indeterminado», que en sus fases más avanzadas tiende a evolucionar hacia uno de los dos tipos básicos. Sin técnicas inmunológicas como el test de Mitsuda, el diagnóstico resulta especialmente difícil en las fases tuberculóide, intermedia y temprana de la forma lepromatosa.

sub arca clausura teneri plus solito sit quod exire inde nequeant ullo modo. Significantes eisdem quod si spreto mandato nostro inde exierint absque remedio morientur». El documento está transcrito íntegramente en Nirenberg, «Violence», pp. 328-330. Hay también una transcripción parcial en Finke, *Acta Aragonensia*, vol. 2, n.º 605.

Yo quería absolverlo y le preguntaba repetidamente si su cara manifestaba algún síntoma. Había permanecido exactamente igual durante unos veinte años, y aún hoy vive con las extremidades desfiguradas y la cara, en cambio, sin signo alguno de la enfermedad. Por eso conjeturo que lo más probable es que no se trataba de lepra; tampoco parece posible que hubiera resistido tanto tiempo sin que se le desfigurase la cara. Por consiguiente, aun cuando en otro tiempo pensara de otra manera, ahora que he trabajado intensamente en la elaboración de la presente obra, he cambiado de opinión y ya no lo considero leproso. No obstante, Dios sabe la verdad, no yo.⁵

Las teorías médicas medievales acerca de la propagación de la enfermedad contribuyeron sin duda a acrecentar los temores de Jaime II. Por ejemplo, se creía que ciertas clases de leprosos contagiosos podían ocultar su enfermedad, por lo menos en sus comienzos. Según algunos, los hijos de los leprosos siempre heredaban la enfermedad de sus padres y podían propagarla por un contacto tan superficial como una simple mirada, aunque era posible que no manifestaran los síntomas hasta mucho más tarde. También las mujeres podían ser focos ocultos de contagio, en primer lugar porque se consideraba que eran más resistentes a la enfermedad que los hombres, y en segundo lugar porque la podían transmitir sexualmente. Aunque las mujeres que tuvieran relaciones sexuales con leprosos no se contagiarían (las paredes del útero eran densas y el esperma de un leproso no las podía atravesar), el esperma permanecería en su interior y contagiaría al siguiente hombre con quien se acostaran, ya que se creía que los tejidos del pene eran porosos y que los agentes infecciosos podían penetrarlos fácilmente.⁶

5. Tomo la traducción de L. Demaire, «The Description and Diagnosis of Leprosy by Fourteenth-Century Physicians», en *Bulletin of the History of Medicine* 59 (1985), 327-344; aquí p. 341. Sobre Bernard de Gordon, véase también la obra de Demaire *Doctor Bernard de Gordon. Professor and Practitioner*, Toronto, 1980. La bibliografía sobre el diagnóstico de la lepra en el medievo es abundante. Véanse, entre otros, E. Jeanselme, «Comment l'Europe au Moyen Âge se protégea contre la lèpre», en *Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine* 25 (1931): 1-155; E.-O. Touati, «Facies leprosorum: réflexions sur le diagnostic facial de la lèpre au Moyen Âge», en *Histoire des Sciences Médicales* 20 (1986): 57-66; y, para una perspectiva general, Bériac, *Histoire des lèpreux*, pp. 13-56. Parece que entre los historiadores de la medicina se va extendiendo cada vez más la opinión de que los médicos del siglo XIV diagnosticaban la lepra con bastante precisión.

6. Para la creencia en el carácter hereditario de la lepra, véanse los textos citados por Demaire en «Description and Diagnosis», p. 232. No está claro hasta qué punto se creía

Así pues, la lepra a la que se enfrentó Jaime II en 1321 era más común y mucho más aterradora que aquella con la que están familiarizados los lectores actuales: era mortal, difícil de diagnosticar, insidiosa y se la relacionaba estrechamente con preocupaciones sobre el sexo, el pecado y la corrupción.⁷ La opinión de Jaime II que era «difícil, aún imposible» identificar a los leprosos, y que éstos podían constituir un peligro para su reino no era extravagante. Sin embargo, su edicto, aunque comprensible en el contexto de la cultura médica medieval, es políticamente asombroso. Crea una categoría de malhechor manifiestamente imposible de identificar con certeza, y por lo tanto da pie a todos los excesos acusatorios que él mismo parecía haberse esforzado por evitar en su primer edicto. Asombra aún más el hecho de que autorice el encarcelamiento de prácticamente cualquier extranjero, según creo, un acto sin precedentes en la Corona de Aragón. Puesto que el edicto se prestaba tan claramente a la manipulación y a la (¿malta?) apropiación, la historia de su recepción nos brinda la oportunidad de describir las maneras en que el pueblo discutía acerca de los términos y significados de un discurso persecutorio concreto. En las páginas siguientes estudiaremos los objetivos del edicto por separado: primero los extranjeros, los leprosos extranjeros y otros acusados de envenenar pozos, luego, los leprosos de la Corona. Los judíos y los musulmanes, que en el edicto real brillan por su ausencia, serán estudiados en último lugar.

En Francia, las acusaciones contra los leprosos habían sido promovidas por intereses municipales para desafiar al rey. En Aragón, en cambio, en-

7. En el *esp. 1* de la Primera Parte (pp. 67-101) hemos hablado de algunas de estas preocupaciones. Más abajo se ofrecen unos cuantos ejemplos de la Península Ibérica, pp. 140-145. Para más información sobre la relación entre lepra, pecado y corrupción, véase Pichon, «La lèpre et le péché»; Ni, Bérou y F.-O. Touati, *Volonté Dei Leprosos: les liens entre conversion et exclusion aux XIIIe et XIVe siècles*, Spoleto, 1991.

que los hijos de los enfermos podían transmitir la enfermedad. En cuanto a la posibilidad de contagio por mero contacto visual (aunque en este caso se trata de un adulto que infecta a un niño), véase *The Prose Salserrina Questions*, ed. de B. Lawn, Londres, 1979, p. 98. Sobre la presunta inmunidad de las mujeres a la lepra y su papel en los contagios por vía sexual, véase D. Jacquart y C. Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, Princeton, 1988. [Trad. esp. de José Luis Gil: *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona, 1989, pp. 188-193].

las acusaciones estuvieron inicialmente bajo el control real y el monarca se interesó personalmente y de manera agresiva por la captura de los envenenadores. El 4 de julio remitió una carta a los funcionarios de la ciudad de Marrorrell en la que exigía que entregaran a sus hombres a un tal «maese Juan», un cabezalla de los envenenadores. Jaime II admite que Marrorrell no estaba sujeta a la jurisdicción real, pero declaraba que como aquel horrible delito afectaba al pueblo en general y a su persona, la jurisdicción sobre el caso le correspondía a la Corona. Al parecer los funcionarios municipales no estaban dispuestos a acceder, ya que Jaime II terminaba esta carta con la amenaza de que si se negaban a entregar al maese Juan, el veguer de Barcelona había recibido órdenes de obligarlos a ello con sus tropas.⁸ Por su parte, el veguer ya había detenido a varios hombres acusados de envenenar pozos, algunos de los cuales por lo menos tenían patronos poderosos. En el caso de uno de ellos, detenido mientras llevaba unos «polvos» venenosos, intervinó la propia nuera del rey, la condesa de Urgell. Tales intervenciones de nobles y cortesanos a favor de acusados con quienes les unía algún tipo de relación eran bastante usuales en la Corona de Aragón, pero en este caso el rey estaba dispuesto a hacer caso omiso del patrocinio. Todos los prisioneros del veguer debían ser torturados y castigados, y se le debía informar de los resultados.⁹ Finalmente, la intercesión de la condesa le valió a su protegido que el rey estudiara su caso: después de dos semanas Jaime II ordenó al veguer que le enviara al prisionero, ahora ya con nombre Jacobo Rodandis), junto con todas las confesiones y testimonios del caso.¹⁰

Tal como el veguer de Barcelona, los funcionarios reales de toda la Corona capturaban con ahínco extranjeros sospechosos. El sobreintendente de Huesca y Jaca, cuyo dominio se extendía a lo largo de la frontera pirenaica, envió al rey confesiones arrancadas a gente acusada de envenenar las aguas de Toulouse (Francia). En Barbastro, también cerca de la frontera, se detuvo a dos vascos («vascones») y a una mujer. Debían ser enviados al veguer de Barcelona. El baile de Manresa recibió la orden de torturar a los ocho extranjeros que había capturado, y de quemarlos si

8. ACA:C 246:2331r-v (4-7-1321). La carta al veguer está en ACA:C 246:233r (de la misma fecha). Ambas están transcritas íntegramente en Nirenberg, «Violence», pp. 330-333.

9. ACA:C 246:233f (4-7-1321).
10. ACA:C 173:197r-v (18-7-1321).

confesaban. En Montblanc, el veguer detuvo a diez hombres, algunos de ellos leprosos, acusados de envenenar las aguas. Torturó a varios y tenía la orden de quemar a todos los que confesaran. Parece que la avidez por sacar provecho de las acusaciones provocó de nuevo conflictos jurisdiccionales, pero esta vez entre funcionarios reales. El castellano y el baile de Montblanc, por ejemplo, reclamaron su jurisdicción sobre el caso alegando que los envenenadores habían sido capturados dentro de los límites de la ciudad.¹¹

Al parecer, éstos fueron los casos más graves: tanto, que el rey insistió en que todas las actas judiciales fueran mantenidas en secreto para que no hubiera otros que imitaran un delito tan horrible.¹² Pero a la órbita de estos casos graves, también hubo un mundo más turbio de acusaciones y delaciones. El rey, los funcionarios y los particulares podían valerse de las sospechas de envenenamiento para hostigar y extorsionar. En estos casos las acusaciones eran menos concretas y las acciones emprendidas contra extranjeros mucho más generalizadas. El miedo a tales acciones incitó a los viajeros más ricos a comprar salvoconductos a la Corona: una especie de chantaje o extorsión económica, por decirlo de algún modo. Así, un vasco llamado Ponç de Rayes, consiguió una carta del rey en la que se afirmaba que no era sospechoso de envenenar pozos y por lo tanto no debía ser molestado.¹³

Los viajeros vascos tenían motivos especiales para estar preocupados. Puesto que en las diversas regiones agrupadas bajo el nombre de Vasconia había linajes de «leprosos», los vascos fueron uno de los blancos preferidos para las acusaciones y extorsiones. En sus tierras de origen éstos

11. Para los sospechosos de Toulouse, véase ACA:C 246:234r (5-7-1321). Para Barbastro, ACA:C 246:53v (10-8-1321). Para Manresa, ACA:C 246:234r (6-7-1321). Para la detención en Montblanc, ACA:C 246:232v (7-7-1321), y sobre la riña por la jurisdicción del caso, ACA:C 173:173r (9-7-1321).

12. ACA:C 246:239v (13-7-1321): «[...] ne tam nephandi et horribilis criminis actus gentibus patefiant vel transeant in exemplum vobis dicimus et mandamus quatenus processus inquisitionum seu confessionum factos vel faciendos coram vobis contra dictos leprosos et alios de predictis inculpatos non publicetis neque pandatis alicui seu aliquibus nisi in quantum de necessitate fuerit et pro executione iustitiae fuerit opportunum». El documento está transcrito íntegramente en Nirenberg, «Violence», pp. 334 y s.

13. El salvoconducto para Ponç de Rayes se conserva en ACA:C 173:206v (15-7-1321). Hay más salvoconductos para extranjeros de Brujas y otros sitios en ACA:C 173:194r (17-7-1321) y ACA:C 369:80r (13-7-1321).

linajes, conocidos como agotes, «chrestiennes» o con otros nombres, gozaban de una situación jurídica especial basada en la creencia de que su lepra se transmitía hereditariamente, de generación en generación. Sin embargo, en 1321 tal ascendencia se volvió peligrosa. Por lo tanto, cuando el médico Amonauto, «de partibus vasconie», decidió trasladarse a Aragón, escribió al rey diciéndole que temía ser acosado porque «se dice que es de linaje de leprosos». Jaime II ordenó que si Amonauto no era un leproso, se le permitiera entrar en el reino a pesar de pertenecer a tal linaje. Amonauto se trasladó a Aragón y parece que se integró bastante bien, pero los vascos de las tierras altas aragonesas seguirían siendo vulnerables a este tipo de acusaciones durante muchos años más.¹⁴

Fueran cuales fueran las preocupaciones de los vascos, el grupo que sufrió los ataques más feroces fue el de los genoveses, cuya difícil situación pone en evidencia hasta qué punto las maneras en que se manifestó el miedo a los envenenamientos dependieron de las vulnerabilidades políticas y de las necesidades estratégicas del momento. Génova y Barcelona mantenían desde hacía mucho tiempo una rivalidad comercial, exacerbada a la sazón al hallarse subsumida dentro de la lucha más amplia que sostenían angevinos y catalanes por la hegemonía política sobre el

14. El infante Alfonso concede el permiso para entrar en Aragón a Amonauto en ACA:C 371:5v (19-7-1322). Diez años más tarde, en ACA:C 445:33v-34r (17-3-1331) «Monaus, cirurgí de paribus vasconie», declara que «en la época en que se decía que los leprosos envenenaban las aguas, el susodicho Amonauto se trasladó de Vasconia al Reino de Aragón con seis caballos». Véase también M. McVaugh, *Medicine before the Plague: Practitioners and Their Patients in the Crown of Aragón, 1285-1345*, Cambridge, 1993, p. 220. La bibliografía sobre los agotes es cada vez más numerosa. Véanse, entre los últimos títulos aparecidos, F. Bériac, *Des lépreux aux agots: recherches sur les sociétés marginales en Aquitaine médiévale*, Burdeos, 1990; A. Guerreau y Y. Guy, *Les agots du Béarn: recherches sur le développement inégal au sein du système féodal européen*, Montrouge, 1988; F. Idoate, *Documentos sobre agotes y grupos afines en Navarra*, Pamplona, 1973. En las pp. 15 y ss. Idoate describe el encarcelamiento de numerosos leprosos en Navarra durante la persecución de 1321 e indica que muchos otros huyeron del país. Es posible que Amonauto fuera uno de ellos. Para ejemplos mucho más posteriores de tales acusaciones contra los vascos en las tierras altas aragonesas, véase ACA:C 1898:160r-161v (1-2-1391), publicado por J. Riera i Sans en «Supuestos agotes vascos en Monzon», en *Príncipe de Viana* 36 (1975): 465-470, donde diecisiete individuos de diez familias de procedencia vasca fueron acusados por sus enemigos de ser leprosos y «cristianos segregados» (*cristians apartats*). Ni siquiera un examen médico pudo apagar los rumores contra ellos. En cuanto al uso del término *Crestian*, véase F. Bériac, «Le vocabulaire de la lèpre dans l'ouest des pays de Langue d'Oc», en *Annales de Midi* 96 (1984): 331-355, sobre este punto, pp. 338-343.

Mediterráneo occidental, y güelfos y gibelinos por el poder en Italia. En 1321 las tensiones llegaron a un punto especialmente dramático cuando Jaime II concluyó los preparativos militares y diplomáticos para una futura confrontación (que no sería la última) con los genoveses: la invasión de Cerdeña. En Sicilia, estas tensiones se manifestaron en disturbios protagonizados por catalanes y genoveses, que se saldaron con trescientos muertos. En la Corona de Aragón, se mezclaron con la retórica de los envenenamientos y provocaron, en cambio, una violencia judicial.¹⁵

Al parecer, el rey ordenó la detención de todos los genoveses que se hallaran en su reino así como la confiscación de sus bienes. Estas detenciones no han dejado prácticamente rastro en la documentación y si no hubiera sido por un caso de identidad ambigua, ni tan sólo sabríamos que se produjeron. Más de un año después de las detenciones, el Concejo de Elx escribió al rey. Siguiendo sus órdenes, decían, el baile de la población había detenido a un genovés llamado Andriol de Vandrechí. Pero este hombre, alegaba el Concejo, estaba casado con una mujer catalana y vivía en Elx desde hacía más de veinte años. Durante todo este tiempo se había comportado como un mercader honrado y había pagado sus impuestos a la Corona. ¿Podía el rey ser clemente y tratarlo como ciudadano?¹⁶

15. Para los disturbios de Palermo, véase ACAAC Perg. Jaume II, extra inventario, nº 48, 100. Las relaciones entre Génova (y otros estados italianos) y la Corona de Aragón fueron sumamente complicadas. Para un resumen de las maniobras diplomáticas sobre Cerdeña entre los años 1317 y 1324, véase A. Arribas Palau, *La Conquista de Cerdeña por Jaime II de Aragón*, Barcelona, 1952), pp. 98-119. Sobre las relaciones entre catalanes y genoveses, véanse G. Frasciani, «Genovesi e Catalani nel basso Medioevo: un problema storiografico aperto», en *Atti del P. congresso storia Liguria-Catalagna (ottobre 1969)*, Bordighera, 1974, pp. 572-601; y G. Pistarino, «Genova e Barcellona: incontro e scontro di due civiltà», *ibid.*, pp. 81-122. La crónica contemporánea de Ramon Muntaner da una idea de las actitudes de los catalanes hacia los genoveses, cuya perfidia, escribe, necesitaba para ser descrita más papel que el que producen las fábricas de Xativa. Muntaner describe a los enemigos de los catalanes en la guerra de Cerdeña desde el punto de vista del pecador, y los asimila a los leprosos y judíos: lascivos, avariciosos, usureros, defensores de los musulmanes ante la cristiandad, tahúes y enemigos de Dios. Véanse los capítulos 282-287.

16. ACAAC. 176:276v (19-10-1322). El rey accedió y ordenó la liberación de Andriol. El documento afirma que éste había sido detenido de acuerdo con «mandatū nostrū universaltier volbis et alijs officialis nostris [sic] dicente parvis facti super captivandis quibuscumque januensem et eius bonis qui in dicta parte inventis seu deperant». En ACAAC 222:105v (20-10-1322) el rey ordena que se libere a «Odonem de Gani, januensem», porque entonces es súbdito del rey de Mallorca, quien ha intercedido por él. Para un estudio detallado de la peligrosa carrera de un mercader genovés que trabajó en esta situa-

Los genoveses no fueron los únicos italianos detenidos. Poco antes de la Navidad de 1321 el rey ordenó que se concluyeran los procesos contra dos florentinos detenidos en Valencia. A pesar de que éstos habían pagado una fianza de quinientos maravedís (una suma enorme), los funcionarios tardaban en emitir un veredicto. Pero sólo los genoveses se vieron afectados por un edicto especial que los individualizó de los demás extranjeros. Al igual que el edicto original del rey en que se ordenó la detención de los extranjeros, la actividad antigénovesa de 1321 indica que en Aragón se consideraba que la enemistad, o por lo menos una enemistad lo suficientemente intensa para motivar una intriga como la de envenenar los pozos, discurría por cauces políticos y mercantiles. Y ésta no fue sólo la interpretación del rey. En Teruel el populocho afirmó que los funcionarios reales aplicaban con negligencia la prohibición dictada contra los extranjeros, y el rey consideró que esas acusaciones habían conluido a los disturbios que se produjeron en esta población. Lo que está claro es que en la Corona de Aragón, durante el episodio de temor por los envenenamientos de 1321 lo más importante fue la identidad política, no la religiosa.¹⁷

Los leprosos fueron más problemáticos que los extranjeros, puesto que era más difícil reconocerlos. Ya hemos visto cómo, en su segundo edicto «sobre el asunto de los leprosos», el rey había recalorado que éstos eran peligrosos porque no se los podía identificar. El rey distinguía entre dos tipos de leprosos: los que vivían en una leprosería y los que no. Estos últimos debían ser encerrados, probablemente porque el hecho de no vivir separados los hacía doblemente peligrosos. Edictos como éste, y como

17. Para el caso de los florentinos, véase ACAAC 172:201r-v (19-12-1321), dirigido a Pere de Queralt, viceregent del procurador de Valencia. Para los disturbios de Teruel, en los que fueron asesinados un judío y un cristiano y se atacó a los funcionarios reales, véase más abajo, pp. 156-159, y ACAAC 246:240r (14-7-1321), transcrito parcialmente más abajo, en la nota 40, p. 156, e íntegramente en Nirenberg, «Violence», pp. 335. Es posible que las acusaciones de Jaime II contra los genoveses estuvieran influidas en parte por las que llevó a cabo antes el rey de Francia.

ción geopolítica, véase M. Sánchez Martínez, «Mallorquines y genoveses en Almería durante el primer tercio del siglo XIV: El proceso contra Jaime Manfre», en *Miscel·lania de Textos Medicinals* 4 (1988), *La frontera terratre i marítima amb l'islam*, pp. 103-162.

otro (según parece perdido) que ordenaba la confiscación de los bienes de los leprosos, hicieron surgir la posibilidad de acciones violentas en dos terrenos: por un lado, los leprosos conocidos, vivieran o no en una leprosería, podían sufrir ataques y la confiscación de sus bienes; por el otro, todo el mundo estaba expuesto a que lo acusaran de leproso, acusación que, en aquel ambiente, sin duda llamaría la atención de la severa justicia real.¹⁸

A pesar del interés del rey por los leprosos que no vivían segregados, parece que en 1321 quienes se llevaron la peor parte fueron los de las leproserías, quizá porque sus bienes las hacían un blanco apetecible. El ejemplo mejor documentado lo tenemos en la de Santa María Magdalena de Cervera, leprosería antigua, que data por lo menos del siglo XII. La iglesia de Santa María Magdalena, que aún sigue en pie actualmente, había sido reconstruida en 1192, y se decía que el rey Pedro I había oído misa en ella en 1202. En su portada había una estatua de santa María, hoy decapitada, y en el presbiterio tallas que representaban la escena bíblica del «noli me tangeres», no me toques.¹⁹

No parece haber constancia documental de una acusación contra los leprosos de Cervera, pero tuvo que haber alguna, puesto que un documento posterior recuerda el tiempo «en el que los leprosos [...] fueron expulsados de la casa en que vivían y muchos de ellos condenados a muerte». ²⁰ Aunque la quema y expulsión de leprosos no fuera registrada, sí lo fue la incautación de sus bienes. El rey nombró inmediatamente a Pere de Cardona, de la casa real, como administrador de los bienes de los

18. La orden del rey de confiscar los bienes pertenecientes a los leprosos es una conjetura basada en los documentos relativos a la ejecución de órdenes semejantes, por ej., ACA:C 246:264v (1-9-1321); ACA:C 221:132v-133r (5-12-1321); ACA:C 172:54v (17-1-1322); ACA:C 221:170v-171r (16-2-1322) y sobre todo ACA:C 174:46v-47r (16-2-1322), que se estudiarán con detalle más abajo, pp. 146-148.

19. Para la historia anterior de la leprosería, véase P. Sanahuja, «El monestir de Santa Clara de Cervera», en *Estudis Franciscans* 47 (1935): 301-333; 457-482, sobre lo dicho aquí, p. 301. En 1200 los habitantes de Cervera la usaron como fuerte durante una invasión. Sobre la iglesia de Santa María Magdalena, véase A. Duran y Sanpere, *Llibre de Cervera*, Tarrega, 1972, pp. 213-217.

20. Sanahuja, «El monestir», pp. 302, 460. Sanahuja reproduce una transcripción anterior del AM de Cervera, n.º 278 (23-8-1328): «Noverint universi quod, cum tempore quo leprosi cum infirmitatibus exigentibus et alias ex rationabili causa fuissent remoti seu expulsi ab domibus in quibus morabantur ac etiam plures eorum ad (ultimum) suppletum condemnati fuissent».

leprosos, y el primero de diciembre de 1321 ya había decidido, a petición del Concejo de Cervera, conceder la propiedad inmueble para la fundación de un nuevo convento de hermanas minoritas. Dos mil sueldos del valor total de la propiedad debían ser conservados para el mantenimiento de funeros leprosos. El resto fue entregado al procurador de los frailes minoritas.²¹

Pero la pelea por las propiedades de los antiguos leprosos de Cervera no termina aquí. Ya en 1323, el procurador de los frailes minoritas tenía que las tierras que habían pertenecido a los leprosos les fueran expropiadas. A pesar de que la Corona volvió a confirmar entonces los derechos del monasterio, facciones importantes del concejo insistían en que las tierras debían devolverse a los leprosos. La propiedad fue dividida nuevamente entre el convento y la leprosería, pero este acuerdo tampoco duró mucho. En 1331, delegados de la ciudad de Cervera asistieron a las Cortes celebradas en Tortosa, y explicaron al rey Alfonso el Benigno que los leprosos morirían de hambre si no recuperaban todas sus propiedades. El rey accedió a ello. No está claro por qué los vecinos de Cervera pusieron tanto entusiasmo en la reclamación de los bienes de los leprosos. Quizá el nuevo convento había resultado más independiente de lo que lo habían sido los leprosos, o quizá el municipio temiera que, si no recuperaba aquellas propiedades, se vería obligado a buscar otras fuentes de ingresos con que mantener a sus afligidos. Fueran cuales fueran los motivos, al cabo de una década la incautación de 1321 fue revocada, y los leprosos recuperaron sus bienes.²²

Las detenciones e incautaciones que se produjeron en Cervera en

21. ACA:C 221, 2.º parte, fol. 133r, transcrito por Sanahuja en «El monestir», p. 457. Véanse asimismo los folios 132v-133r.

22. Para la queja expresada por el procurador de los frailes en 1323, véase ACA:C 181:211r (10-3-1323). Sus derechos son vueltos a confirmar en ACA:C 475:112v-113r (19-6-1328). En el documento de 1328 conservado en el AM de Cervera citado más arriba se menciona la facción que estaba a favor de los leprosos: «[...] quidem dicta universitas ipsius villae, tam jurati quam alii plures de dicta universitate dictae villae insurgentes contra dictas donationes et concessiones [...] eo etiam quia leprosi aliqui veniebant ad villam Cerverae et non habebant locum aliquod in quo possent sustentari, et instarent quod ipsi leprosi redirent ad ipsam domum et estarent in eadem prout antea». Los bienes, descritos como insuficientes para la construcción de un nuevo convento, fueron enumerados y repartidos. La donación se confirma de nuevo en ACA:C 483:379r-v (7-9-1331). Estos documentos han sido publicados por Sanahuja en «El monestir», pp. 457-465.

1321 se repitieron en otras poblaciones, pero no han dejado un rastro tan claro. El rey concedió también a las hermanas minoritas los bienes de la leprosería de Morella, cuya «domus» debería convertirse en convento. Los tres leprosos que quedaron en la ciudad, así como otros que pudieran aparecer a partir de entonces, deberían sustentarse con los ingresos de las casas y tierras que poseían en la ciudad.²³ En Tàrraga los bienes de los leprosos fueron cedidos a los frailes minoritas, a quienes se permitió vender las tierras con la condición de que quienquiera que las comprase debía comprometerse a la manutención de todos los leprosos que pudieran aparecer en el futuro.²⁴ La abadesa de las hermanas minoritas de Vilafranca del Penedes obtuvo una concesión un poco diferente, tras haberse certificado que ya no quedaban leprosos en la población, se le concedió la «casa» de los leprosos y sus bienes con la condición de que, si aparecía algún leproso, fuera sustentado por el convento. Tan sólo una semana después la abadesa se quejaba de que «los jurados de Vilafranca y otros hombres, con mala intención y contrarios a la concesión que se nos ha hecho, están dificultando a la susodicha abadesa y al convento» la obtención del título de propiedad de las tierras.²⁵

No todas las propiedades incautadas a los leprosos fueron a parar a manos de órdenes religiosas: la Corona se quedó con los bienes de la leprosería de los alrededores de Tarazona y Borja. Tampoco fueron incautadas todas las propiedades de los leprosos: cuando Artaldo de Luna se apoderó de los bienes de la leprosería de Sant Lázaro del pueblo de Sadava, el rey le ordenó que los devolviera porque no quería que fueran incautados.²⁶ Resulta sorprendente que estas confiscaciones no provocaran una oposición enérgica por parte de los nobles locales u otras personas,

23. ACA:C 221:170v-171r (16-2-1322).

24. ACA:C 222:43v-44r (5-7-1322): «[...] sub hac cum condicione quod quicumque hospitium hereditamenta et alia bona sedentia supradicta emerit obliget se et obligare se habere quod futuris leprosis ornandis de dicta villa Tàrrage provideret in suis vite necessitatibus competenter».

25. Para la concesión original a la abadesa, véase ACA:C 222:64v (6-8-1322). Para la queja, ACA:C 222:71r (15-8-1322).

26. La orden sobre Tarazona y Borja se menciona en ACA:C 174:46v-47r (10-2-1322), transcrito íntegramente en Nirenberg, «Violence», pp. 324-326. La carta a Artaldo de Luna se halla en ACA:C 246:264v (1-9-1321).

como había pasado en Francia.²⁷ Toda oposición a las confiscaciones significativa vino de los municipios. Ya hemos visto cómo, en Cervera y en Vilafranca, algunos funcionarios municipales se opusieron a que se concedieran los bienes de los leprosos a las órdenes religiosas. No obstante, el caso más interesante se dio en Tarazona.

Cuando Jaime II ordenó que se confiscaran las propiedades de las leproserías de Borja y Tarazona, los funcionarios reales entendieron que en la orden también se incluía el «Hospital de Sant Lázaro» de esta última población. El hospital, con su casa y sus campos, había pertenecido a un leproso llamado Domingo de Sant Lázaro, a cuya muerte había pasado a manos de sus hijas, Jordana y Agneta, también leprosas. Resumiendo, el Hospital de Sant Lázaro era un hospital privado, fundado por un particular «leproso» con sus propios bienes, transmitido por herencia y que finalmente había dado su nombre (san Lázaro era el patrono de los leprosos) a la familia propietaria. Es de suponer que dicho hospital gozara de ciertos privilegios en calidad de «institución benéfica»: quizá exención del pago de los diezmos, o el derecho a pedir limosna en la iglesia. Semejante a las *Eigentkirchen* del alto medievo, el Hospital de Sant Lázaro se hallaba en la línea divisoria entre la propiedad privada y la institución privilegiada semieclesiástica.²⁸

27. Sólo he encontrado dos quejas de particulares. En una, la demandante insiste en que la tierra que el rey ha confiscado a los leprosos de Tàrraga y entregado luego a los frailes minoritas de la población, debería revertirle a ella por las mejoras que ha realizado en los cultivos. La otra, quizá más típica, hace referencia a un legado piadoso: Johanna, una mujer de la zona de Jaca, afirma que su sobrino había dejado en testamento dos viñedos a los leprosos llamados «de la Corona», con la condición de que encendieran cirios en su memoria en la Iglesia de San Esteban. Como los leprosos, entonces muertos o encarcelados, no pueden cumplir las condiciones estipuladas en el testamento, Johanna entiendo que los viñedos deben revertirle a ella. Véase ACA:C 172:524v (17-1-1322) y ACA:C 371:7v-8r (18-7-1322).

28. Hay una breve descripción del hospital en ACA:C 174:46v-47r (16-2-1322), transcrita en Nirenberg, «Violence», pp. 324-326. El cargo de administrador de algunas leproserías era hereditario. Véase ACA:C 145:40v (4-7-1310): «[...] quod dicitus Simon Martini remittit cum viciis pure successionsi administrationem domus infirmorum Sancti Lazari Turullis» y «transmittit feste derecho in quemdam filium commune dicitu Simonis et ipsius Macdalenens». Los hospitales, en su calidad de organizaciones benéficas, eran considerados instituciones religiosas a efectos jurídicos incluso cuando no los administraba la Iglesia, hecho que tenía consecuencias fiscales importantes. Véase A. Rubio Vela, *Pobreza, enfermedad y asistencia hospitalaria en la Valencia del siglo XIV*, Valencia, 1984, pp. 64-65.

Los sucesos de 1321 dieron al municipio de Tarazona la oportunidad de cuestionar tales privilegios. En un acuerdo arbitrado por Gondicálvo Capata, canónigo de Tarazona, y Pedro Juan de Mallet, el Concejo aceptó devolver a Jordana y Agneta de Sant Lazar, la casa y determinados campos circundantes que habían pertenecido a su padre. No obstante, se permitió al Concejo quedarse con las demás tierras, que deberían ser puestas en aparcería: el arrendatario se quedaría con la mitad de la cosecha y entregaría el resto al Concejo. Dado que se había llegado a este acuerdo, el Concejo pidió al rey que ordenara a sus funcionarios poner fin al embargo de los bienes, a lo que el rey accedió. El Concejo fue más lejos y envió una delegación aparte para que suplicara la liberación de los leprosos, que habían sido detenidos junto con los demás leprosos de Tarazona. Es posible que esta delegación fuera asimismo responsable de la información que llegó a oídos del infante Alfonso en Zaragoza: los leprosos detenidos por el sobrejuntero de Tarazona se estaban muriendo de hambre por negligencia. El príncipe respondió que los leprosos extranjeros encarcelados en Tarazona debían ser expulsados del reino inmediatamente, mientras que los leprosos locales debían ser restituidos a la posición de que gozaban cuando el rey emitió el primer edicto, y recuperar parte de sus bienes para su manutención.²⁹

29. La petición de favor para Jordana y Agneta se halla en ACA:C 22.12.42v (24-5-1322): «Cum preterea mandati per nos facti super capiendis leprosis ceperitis Agnerem et Jordanam, mulieres comorantes in domo leprosorum Sancti Lazari civitate predictae, et adhuc teneatis inclusas, et nuntii civitatis predictae nunc ad nostram praesentiam destinaverint nobis ut eas mandaremus absolvi». La orden del infante esta en ACA:C 370.47v (5-4-1322): «Cum vos ex mandato domini regis custoditis detineatis aliquos leprosos, et intellexerimus quod leprosi ipsi fame moriantur, nec est a[ll]iquis qui eisdem provideat. Idcirco vobis dicimus et mandamus quatenus illos ex dictis leprosis qui naturales domini regis non sint a terra regia erciatis. Naturales vero domini regis reductis in

En algunas zonas de los Pirineos no pertenecientes a Aragón la condición jurídica de los «linajes de leprosos» comportaba diversos privilegios y responsabilidades especiales. Entre estas últimas estaban la obligación de ir mendigando de puerta en puerta todos los sábados y días colendos, «en honor de Dios», y la de hacer ataudes para los muertos. Entre los privilegios había exenciones fiscales y quizá el derecho a hacer préstamos con interés. Véanse F. Bériac, «Comment les Béarnais considéraient les Crestians vers 1450-1500», en *Minorités et marginaux en France méridionale et dans la péninsule Ibérique (VIIe-XVIIIe siècles)*, Actes du colloque de Pau, 27-29 mai, 1984, Paris, 1986, pp. 55-70, y su monumental estudio *Des lépreux aux cagots*.

Las acusaciones de envenenar pozos que se hicieron en 1321 tuvieron efectos generalizados y desastrosos para los leprosos de la Corona de Aragón. En un caso, el de Cervera, sabemos que algunos fueron quemados, otros expulsados de la población y que todos sus bienes fueron confiscados. Hay otros pocos casos en que sabemos que se confiscaron sus bienes y fueron encarcelados, pero de la gran mayoría no sabemos nada. Desconocemos qué les pasó a las leproserías de las ciudades más importantes del reino: Barcelona, Valencia, Zaragoza.³⁰ Quizá tuvieran privilegios y patronos con poder suficiente para protegerlas. Sin embargo, parece probable que hubiera muchas más personas en la misma situación que Jordana y Agneta: encarceladas durante casi un año, obligadas a llegar a un acuerdo con las autoridades municipales a cambio de protección, y finalmente desposeídas de parte de su patrimonio. Pero merece la pena observar que, con el tiempo, los leprosos hallaron asimismo mucha ayuda. En algunos lugares tuvo que pasar un año para que les devolvieran parcialmente sus bienes; las devoluciones totales (como en el caso de Cervera) tardaron un poco más. Parece que los intereses de ciudades, Corona y leprosos volvieron rápidamente al equilibrio.

Los leprosos evidentes no fueron los únicos que sufrieron en 1321. Como los que padecían esta enfermedad eran tan difíciles de identificar, y dado que los edictos reales hacían tan graves las consecuencias de ser

30. Para estas importantes leproserías, véase: para la de Valencia, Rubio Vela, *Pobreza, enfermedad y asistencia hospitalaria*, pp. 40, 45 y passim; para la de Barcelona, J. Murgé Vives, *La ciudad de Barcelona durante el reinado de Alfonso el Benigno (1327-1336)*, Barcelona, 1987, pp. 35-36, y A. Pérez Santamaría, «El hospital de San Lázaro o Casa dels Malalts o Masells», en *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, ed. de M. Riu, 1:77-115, en *Anuario de Estudios Medievales*, anejo 9, Barcelona, 1980; para la de Zaragoza, ACA:C 683:160v-161v (29-3-1356), transcrito en Nirenberg, «Violence», pp. 358-361. También había lazaretos en Teruel (véase ACA:C 145:40v [4-7-1310]), Huesca (véase ACA:C 521:7v [2-7-1329]), Manresa (véase McVaugh, *Medicine before the Plague*, p. 224) y posiblemente en otros lugares.

statu in quo erant cum ipsos dominus rex mandavit custodiri, et de bonis eorum illis satisfaciatis qui in provisionibus eorumdem aliquid expenderunt». Ambos documentos están transcritos íntegramente en Nirenberg, «Violence», pp. 326 y s. y 342 y s.

identificado como leproso, casi de inmediato apareció una nueva forma de acusación estratégica. Vecinos, rivales económicos, enemigos de cualquier clase podían acusar a cualquiera de leproso ante tribunales locales con la certeza de que sus acusaciones serían por lo menos *inves-* *tigadas* por los funcionarios del rey. En una sociedad como aquella, en que la gente estaba siempre dispuesta a poner en práctica nuevas formas de movilizar las estructuras del poder real, poderosas pero relativamente inertes (a causa de lo menguado de su personal) para sus propios intereses, la acusación de ser leproso empezó rápidamente a utilizarse no sólo contra extranjeros, sino también contra enemigos más cercanos.

Tales acusaciones no eran del todo nuevas, pues parece que el diagnóstico de la lepra había remido ya cierta importancia tanto en las leyes cristianas como en las musulmanas antes de 1321.³¹ De hecho, el término «leproso», tal como «sodomita», «puta», «traidor» o «sarraceno» (aplicado a quien no fuera musulmán), representaba un insulto enjuiciable como calumnia cuando se usaba contra gente «respetable».³² Aparentemente las comunidades recurrían a acusaciones de padecer lepra, así como a las de infamia, para expulsar a los que consideraban alborotadores. Por ejemplo, en 1311 los vecinos de Guillermo Porta, de Cervera, se quejaron de que estaba contagiado de lepra, y pidieron que fuera apartado de la población para que no los contagiara. La mejor manera de protegerse de semejante acusación era ser declarado no leproso por un equipo de médicos. Una vuida del pueblo de Gorga (Valencia) fue acusada maliciosamente de padecer lepra, por lo que obtuvo de dos médicos un certificado de salud. Como la gente la seguía llamando leprosa consiguió del rey una carta dirigida a todos los funcio-

31. Por ejemplo, en la ley consuetudinaria musulmana de algunas partes de Cataluña, la lepra (de la esposa) podía constituir motivo de divorcio. Véase *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El libro de la yema e xara dels moros*, ed. de C. Barceló, Córdoba, 1989, pp. 18, 52.

32. R. Serra Ruiz, *Honor, honra e injuria en el Derecho medieval español*, Murcia, 1969, pp. 32, 47, 66, 83, 95, 139 y 150. Para Castilla, véase también M. Madero, *Menos violentas palabras vedadas: la injuria en Castilla y León (siglos XII-XV)*, Madrid, 1992, p. 62. Para el ejemplo de un matrimonio que fue multado por haber llamado a una mujer «sarracena» (de natura de saraynis», véase P. Berran y Roigé, «Conflictes socials a Cervera, segons el llibre del batlle Antoni de Cabrera (1356-1357)», en *Miscel·lania Cervatina* 6 (1988): 53-70, sobre este punto p. 59.

narios del reino en que les ordenaba que no hicieran caso de estas acusaciones contra ella.³³

Pero los funcionarios locales también tenían lealtades locales y podían sentirse tentados de hacer caso omiso de una carta como ésta. Barcelona, una «mujer pobre y desgraciada», se quejó al rey de que Francesc Constant, juez de Oninyent, había expulsado a su marido de la población alegando que era leproso. El marido, Bernat Cubelles, fue acogido en el Hospital de San Lázaro de Valencia, pero allí un equipo de médicos determinó que no padecía lepra, de manera que regresó a su pueblo. El juez se negó a aceptar el dictamen médico y envió al infeliz de nuevo a Valencia, donde por segunda vez los médicos rehusaron admitirlo en la leprosería y lo enviaron de vuelta con una carta sellada en la que explicaban el diagnóstico. Barcelona consideró que la actuación del juez había perjudicado a su familia y pidió que se abriera una investigación, a lo que el rey accedió.³⁴

Antes de 1321 aparecen acusaciones semejantes en la documentación real, pero con mucha menos frecuencia que otras acusaciones de infamia, como por ejemplo la de adulterio, la de usura o la de haber ocultado el hallazgo de un tesoro, quizá porque ser examinado por un equipo de médicos proporcionaba una protección relativamente eficaz contra el abuso.³⁵ No obstante, los edictos reales de 1321 confiaron a la acusación de ser leproso una popularidad renovada, y estaban expuestos a ella ricos y pobres.

33. Para Guillermo Porta, véase ACA:C 148:59v (13-8-1311). Para Gorga, ACA:C 144:197r (9-4-1310). Ambos documentos están transcritos en Nirenberg, «Violence», pp. 313-315.

34. ACA:C 164:200v (26-1-1318).

35. Aunque Moore (*Persecuting Society*, pp. 78, 134) sugiera que se trata de una novedad mucho más tardía, parece que el hecho de que fuera un jurado médico quien diagnosticara la lepra, y no un jurado local o los mismos leprosos, era habitual en la Corona de Aragón ya en 1300, tal como indican los casos que acabamos de ver. (En Francia los jurados médicos siguieron siendo poco corrientes hasta la segunda mitad del siglo). Sin embargo, esto no significa que «el público», los acusadores, los funcionarios reales o incluso otros médicos no discutieran los diagnósticos médicos. De manera muy semejante a los testimonios periclitados de la actualidad, los dictámenes médicos, independientemente de su precisión, no eran sino una estrategia que se podía utilizar en una situación de conflicto. (Para un punto de vista contrario, véase McVaugh, *Medicine before the Plague*, pp. 222, 224-225).

Monauto, un «pauper» que vivía en Jaca, fue detenido «porque, en los días en que se propagaron los rumores sobre el envenenamiento de los pozos, fue acusado de ser leproso». Los médicos de Huesca lo examinaron y declararon que estaba sano, por lo que éste pidió que le fueran devueltos sus bienes, y luego se quejó de que el baile de Jaca se negaba a hacerlo. El baile repuso que él nunca había embargado bien alguno a Monauto, por lo que no había nada que devolver.³⁶ Por otro lado, en las estribaciones de los Pirineos, cerca de Huesca, Bertrán Guillermo, Dulce, su mujer, y sus hijos fueron acusados de ser leprosos y les fueron confiscados sus bienes. De nuevo los médicos declararon que estaban sanos y el rey ordenó que les fueran restituidos sus bienes.

El caso más interesante se produjo en el extremo opuesto de la Corona, en Guardamar, localidad del Reino de Valencia, y en el extremo opuesto del espectro económico. El rey describe claramente los hechos en la carta que envió a Simón de Belloc, vicerregente del procurador de Valencia:

Recientemente ha llegado a nuestro conocimiento que, con la excusa de una orden que enviamos no hace mucho a todos nuestros funcionarios en la que los instábamos a proceder contra los leprosos por la temeridad que éstos habían intentado, los funcionarios de la población de Guardamar, según se dice instigados por ciertos enemigos, han procedido o se disponen a proceder contra los habitantes del susodicho pueblo de Guardamar llamados «los Masquefa», contra todos y cada uno de ellos, porque afirman que algunos de los pertenecientes al susodicho linaje de los Masquefa son leprosos.

Aunque a renglón seguido el rey afirmaba sin rodeos que no era sensato proceder contra todo un linaje («genera», «parentela») sólo por que uno de sus miembros fuera leproso, no suspendió el proceso. Los Masquefa debían ser examinados para determinar si padecían la enfermedad; los que no estuvieran «tocados» por la lepra debían ser liberados; el pregonero del pueblo debía anunciar que estaba prohibido insultar a los Masquefa sanos llamándolos leprosos bajo pena de sanción económica; por otra parte, los Masquefa que fueran diagnos-

³⁶ Sobre los problemas de Monauto, véanse ACA:C 370:214v-215r (22-6-1322); ACA:C 370:228v (28-6-1322) y ACA:C 370:242v (5-7-1322).

ticados de lepra debían ser encarcelados, de acuerdo con el edicto del rey.³⁷

Este documento deja bastante claro que los contemporáneos consideraron las acusaciones de padecer lepra como armas «estratégicas» que podían usarse contra los enemigos. Es igualmente notable la importancia otorgada al linaje. O bien en Valencia se creía que la lepra se transmitía hereditariamente (como en el caso de los agotes en los Pirineos), o bien los Masquefa tenían enemigos imaginativos a quienes los funcionarios locales dieron crédito.³⁸ Los Masquefa fueron una familia importante de Guardamar y Oriola cuyos miembros aparecen a menudo en la documentación real como terratenientes, concejales y funcionarios del rey.³⁹

³⁷ ACA:C 172:9v (8-9-1321): «[...] pretextu mandati [...] per nos facti super procedendo contra leprosos [...], officiales loci de Guardamar, ad instigationem quorundam emulorum, ut assertitur, aliquorum vicinorum dicti loci de Guardamar qui nominantur los Masques, processerunt sive procedere intendunt contra eosdem et singulos eorumdem, cum asserrant aliquos ex genere prenominatorum dels Masqueses esse leprosos. Cum autem non sit ratio: consonum neque decens quod licet aliqui de dicto genere dels Masqueses casu fortuito leprosi effecti fuerint ut assertitur contra alios qui de ipso genere ex morbo predicto tacti non sunt neque fuerint ut fertur totaliter procedatur. Idcirco [...] contra predictos nominatos de Masquefa quos sciveritis seu invenieritis tactos non fore morbo leprosie predicti quamvis in genere sive parentela eorum aliqui leprosi fuerint minime procedatur. Immo voce praeconia inhiberi faciat [...] quod nequis audeat [...] proclamare predictis [...] qui de dicto morbo tacti non sint leprosos, seu aliam motam eis imponere ex causa premissa. Si vero invenieritis aliquem seu aliquos ex dicto genere esse leprosos contra illos minime procedere obmitatis». El documento está transcrito íntegramente en Nirenberg, «Violence», pp. 317 y s.

³⁸ Eran muchas las autoridades médicas antiguas y medievales que creían que la lepra era hereditaria, aunque ahora sabemos que no. Sobre esta creencia y sus consecuencias en Francia, véase el excelente estudio de Bériac, *Des lépreux aux cagots*, esp. pp. 209-207.

³⁹ Ya en el siglo XII miembros de esta familia figuran como bailes reales en Cataluña. Tras la Reconquista, en las primeras reparaciones les dieron tierras en Oriola y sus alrededores. La importancia de la familia en la región perduró durante todo el siglo XIV. G. de Masquefa fue baile de Piera en 1193; T. Bisson, *Fiscal Accounts of Catalonia under the Early Count-Kings (1151-1213)*, 2 vols., Berkeley, 1984, 1:208, 265, 284; vol. 2, n.º 96. En 1339 la familia Masquefa compró el señorío de Albaterra; M. T. Ferrer i Mallol, *Les dècimes sarraïnes de la governació d'Oriola en el segle XIV*, Barcelona, 1988, p. 8. En 1324, Bernat Masquefa formó parte de un consorcio que arrendó el almojarifazgo de Oriola por 5.560 sueldos, *ibid.*, p. 152. En 1319, la mujer de Guillem de Masquefa de Oriola obtuvo autorización para vender unas tierras de su propiedad a los musulmanes, ACA:C 217:205r (10-11-1319). Jaume Masquefa fue baile de Oriola en la década de 1320, y lugarteniente del vicerregente del procurador en la siguiente. Véase *ibid.*, pp. 56, 162. Véase también *idem*, *La frontera*, pp. 125, 164, y *Organització i defensa*, pp. 106, 115, 119, y el índice, s.v.

Quizá deberíamos ver en la acusación de lepra contra la «parentela» de los Masqueña el ataque de una facción local contra un clan rival. Fuera como fuese, finalmente el ataque no tuvo éxito: los Masqueña siguieron ascendiendo como sirvientes del rey y funcionarios locales. El hecho de que se intentara perjudicarlos demuestra la celeridad con que las poblaciones locales adaptaron las estrategias acusatorias a los sucesos políticos «nacionales» para intentar satisfacer sus necesidades locales.

En la Corona de Aragón, las acusaciones de envenenamiento de 1321 recayeron más en los leprosos, los extranjeros y los vecinos con enemigos imaginativos que en los musulmanes y los judíos, a pesar de que los historiadores se hayan centrado exclusivamente en éstos últimos. Pero incluso los pocos casos en que se vieron involucradas estas minorías—uno protagonizado por judíos nativos y unos pocos por musulmanes nativos—ponen al descubierto los procesos de negociación mediante los que las acusaciones generales fueron adaptadas a las necesidades locales.

A mediados de julio, la ciudad de Teruel se quejó al rey de que los funcionarios reales faltaban a su deber de detener a los desconocidos y prohibir la entrada a los extranjeros. La negligencia mostrada por éstos ya había provocado un «escándalo», probablemente una revuelta, en la ciudad, por lo que el rey ordenó que se abriera una investigación acerca del comportamiento de sus funcionarios.⁴⁰ Desgraciadamente no se ha conservado información sobre estos primeros disturbios. No obstante, dos semanas más tarde, el 29 o el 30 de julio, los sucesos dieron un giro desagradable que sí está documentado. Lo acaecido se describe en una carta enviada por el lugarteniente del baile de Teruel al rey, aunque de-

40. ACA/C 246:240r (14-7-1321): «[.] pro parte aliquorum asseritur quod in scandalo nuper suscitato apud Turolum super quo per vos procedi providimus officiales nostros culpam commissi dicantur immitendo inibi gentes extraneas seu eas prohibere nolendo ac non capiendo quosdam encuetos». Para la transcripción íntegra, véase Nirenberg: «Violence», pp. 335f.

Masqueña. Un tal Pere Masqueña compró licencias al rey para exportar cereales de Valencia a Barcelona y a otras partes de la Corona: ACA/C 245:160v (11-1-1318). En 1321, Guillem Masqueña de Guardamar y un socio de Oriola se enzarzaron en una disputa jurídica por un molino y un caladero. Véase ACA/C 175:108r-v (30-6-1322), donde Masqueña y Tomàs Pont interponen recurso contra una resolución anterior que les era contraria.

beríamos tener presente que el propio remitente estaba siendo investigado por supuesta negligencia en el cumplimiento del edicto real contra los extranjeros y que, por lo tanto, es posible que esto influyera en su manera de presentar los hechos. Tal como declara el lugarteniente con franqueza, «Os comunico esto, Señor, para que no me censuréis por negligente».⁴¹

Un jueves, dos días antes de que terminara el mes de julio, escribe nuestro informante, un hombre llamado Diego Pérez de Daroca fue detenido en el pueblo de Rivihuelos, en el término de Teruel, acusado de echar polvos al agua. Fue llevado a Teruel, donde los jueces municipales y los miembros del Concejo lo torturaron «para conocer la verdad». Confesó bajo tortura que había envenenado las fuentes de Rivihuelos, Mora y Vallbona, y cuando se le preguntó si tenía cómplices, mencionó a «un breton». Luego cambió de opinión e implicó a «dos judíos, los más ricos de Sarrion». De hecho, en Sarrion sólo vivían dos judíos: Samuel Famos y Yaco Alfayto. Uno de los jueces se trasladó a dicho pueblo y detuvo a estos judíos, así como a otros que no vivían allí, y los llevó presos a Teruel.

Como los judíos de Teruel gozaban de un privilegio según el cual sólo podían ser juzgados por el rey o por su baile y no por los tribunales municipales, Samuel y Yaco pidieron al baile que tomara cartas en el asunto e hiciera valer su jurisdicción sobre el caso, pues temían que se cometiera una injusticia. Pero los jueces y los alcaldes se negaron a intervenir a los judíos. Peor aún, los miembros del Concejo asaltaron la casa del baile, echaron abajo las puertas y capturaron a dos judíos más que éste tenía retenidos bajo sospecha de envenenamiento. Luego concejales, jueces y alcaldes torturaron a Samuel Famos, que se negó a confesar el delito. Cuando los jueces vieron que Diego Pérez se aferraba a su declaración (porque, según el baile, se le había prometido la libertad si implicaba a los judíos), y que el judío se negaba a confesar, enviaron a un hombre disfrazado de sacerdote para que interrogara a Diego con la excusa de confesarlo espiritualmente. Diego admitió ante el «sacerdote» que había implicado a los judíos únicamente porque prefería morir a que lo torturaran, y porque le habían prometido que, si lo hacía, lo dejarían libre.

41. ACA/C cr. Jaume II, caja 86, n.º 5 (18-8-1321), publicada por Baer en *Die Juden* vol. 1, n.º 177, pp. 224-228.

Ante esta retractación, los jueces y los alcaldes no podían declarar culpable a Samuel, aunque una facción del Concejo luchara tenazmente para que fuera ajusticiado. En vez de eso, condenaron a muerte a Diego Pérez como envenenador confeso, tras lo cual el Concejo se las arregló para entregar a Samuel a «cierto grupo de personas», reunidas apresuradamente para que lo lincharan. Su cuerpo fue golpeado, descuartizado y quemado. «No se pronunció sentencia alguna contra él, ni los alcaldes quisieron hacerlo, puesto que no lo pudieron declarar culpable». «Según mi opinión y la de muchos otros», escribe el baile, «el susodicho judío fue asesinado injustamente».

Carlo Ginzburg considera estos hechos como un ejemplo típico de recurso a un chivo expiatorio:

Las autoridades y los jueces que presionan para que la acusación recaiga sobre quienes ya son candidatos a servir de chivo expiatorio; el acusado que cede, atormentado por la tortura; las masas desentrenadas contra los presuntos culpables; todo parece previsible, incluso obvio [...] La versión de las autoridades pudo difundirse y arraigar porque en todas las capas de la población existía la predisposición, no ya a aceptar, sino también a esperar que los culpables fueran los leprosos y los judíos.⁴²

No obstante, en la carta del lugarmente se presenta todo el suceso como una riña jurisdiccional. No hubo participación de masas, sino sólo de un grupo organizado por los concejales. A continuación se aportan más detalles del enfrentamiento de jurisdicciones: los jueces de Teruel intentaron confiscar los bienes de Samuel a pesar de que el baile les advirtió que pertenecían al rey.⁴³ A pesar de los alborotos anteriores provocados por la benevolencia de los funcionarios reales con los sospechosos de envenenamiento, el Concejo no pudo declarar culpable a un solo judío ni siquiera en sus propios tribunales. Tampoco pudo instigar actos violentos a excepción del linchamiento del desafortunado Samuel, que fue

42. *Estasies*, p. 51.

43. Los bienes de Samuel incluían prendas empeñadas por los cristianos y pagarés. A su vez, Samuel también tenía deudas y había entregado a los cristianos diversos artículos en prenda. La mujer de Samuel y su yerno habían confiado los pagarés a dos mujeres cristianas de Sarrón para que los guardaran en un lugar seguro. Esta y otros judíos reclamaban algunos de los bienes confiscados en ACA:C 172:6r (7-9-1321).

organizado directamente por el Concejo. Lejos de propagarse, la que Ginzburg llama versión oficial (aunque de hecho no fuera sino una de las versiones oficiales) no tuvo difusión.⁴⁴

Los musulmanes sufrieron más que los judíos las acusaciones de envenenar los pozos en 1321, aunque también en este caso su alcance fue muy limitado.⁴⁵ En ciertos aspectos, no resulta sorprendente que los musulmanes fueran más vulnerables a tales acusaciones. Aunque los estudios sobre los sucesos de 1321 en Francia han atribuido a los musulmanes un papel «meramente simbólico» de enemigo lejano en las acusaciones, en España éstos representaban una amenaza política inmediata y más convincente que los judíos, puesto que eran ejércitos musulmanes, y no judíos, los que amenazaban a la cristiandad.⁴⁶ Dado el temor real y consistente de incursiones musulmanas a lo largo de las fronteras del Reino de Valencia (Oriola, Alacant, Guardamar...), resulta curioso que la mayoría de las acusaciones contra los musulmanes no salieran de estos territorios fronterizos, sino del nordeste, reconquistado ya hacía tiempo.⁴⁷

Los funcionarios reales fueron especialmente activos en Cataluña. Los magnates Otó de Montcada y Berenguer de Entencia se quejaron a

44. Bastante después de haber recibido la carta, el rey escribió a los jueces y alcaldes de Teruel ordenándoles que no procedieran contra los judíos, y que les devolvieran los bienes de que se habían incautado cuando entraron en la casa del baile. «Si de verdad pertrasteis tales actos, [fue] absolutamente horrible y lo consideramos hecho con la máxima temeridad y audacia». ACA:C 172:5v-6r (7-9-1321).

45. A pesar de la respetable opinión de Lourie, quien en «Anatomy of Ambivalences» escribe que «los miembros de ambas minorías podían ser sacados a rastras de la prisión y linchados, pero, significativamente, el populacho sólo linchó a un judío por "haber envenenado las aguas"».

46. Para la consideración de los musulmanes como enemigos «póliticos» más que «religiosos», véase D. Carpenter, «Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*», en *Romance Quarterly* 33 (1986): 275-287, especialmente p. 276: «Esencialmente, las relaciones entre judíos y cristianos eran definidas y a menudo determinadas por consideraciones históricas y teológicas, mientras que los contactos entre cristianos y musulmanes en la Península Ibérica eran regidos por intereses prácticos derivados de enfrentamientos religiosos y bélicos».

47. Sólo se tiene constancia de una acusación en todo el Reino de Valencia: Raro, un musulmán de Muria, fue acusado de envenenamiento, aunque en este caso no se usó la fórmula característica de «acusado de infectar las aguas». ACA:C 246:243r (21-7-1321)

Jaime II de que su veguer en Lleida, en compañía de un asesor, escribanos y tropas armadas, se había presentado en los castillos que Oro tenía en Ayrón y Gilsuto, y en el que Berenguer tenía en Serós, y había exigido a los bailes que le entregaran a los musulmanes «acusados de infectar las agnas». Como los bailes se habían negado, el veguer había presentado una demanda contra ellos. Todo esto, protestaban los nobles, era contrario a las costumbres y usos antiguos. Quizá porque se trataba de personas importantes, el rey ordenó a su veguer que no violara sus derechos.⁴⁸ Resulta difícil saber qué se esconde tras esta incursión en territorios señoriales: ¿un conflicto entre funcionarios reales y señoriales, o quizá entre municipios y magnates terratenientes? ¿Protegerán los nobles a sospechosos de envenenamientos o sólo intentaban hacer valer sus derechos para juzgarlos ellos mismos?

Hay otro episodio igualmente enigmático. A principios de agosto Jaime II escribió al justicia mayor de Aragón, y al merino y el Concejo de Zaragoza acusando recibo de la transcripción que le acababan de remitir del juicio de un grupo de musulmanes acusados de envenenar las agnas a instigación de los leprosos: «Realmente», decía el rey, «no nos parece que los susodichos musulmanes acusados sean culpables, pero como algunos de ellos han confesado [probablemente bajo tortura]», al rey no le importaría que los inculpados fueran «castigados duramente». En cuanto a otro musulmán detenido por encubrimiento, podía ser torturado, «puesto que es un sarraceno y el delito es muy horrible». En resumen, el rey no creía que las acusaciones fueran ciertas, pero estaba dispuesto a permitir que se llevaran a cabo las ejecuciones, si bien «asegurándose de que estos hechos no reporten descrédito a otros sarracenos que son inocentes».⁴⁹

48. ACA-C 173:233v (1-8-1321) es el documento más detallado, aunque fue anulado y sustituido por ACA-C 173:235v (1-8-1321), que es más breve y no menciona la negación de los bailes. El primero está transcrito en Nirenberg, «Violence», pp. 321 y s.

49. ACA-C 246:50r-v (4-8-1321): «Et vere non videbatur nobis quod inculpati saraceni predicti in premissis obnoxii existant, quamquam contra se aliqua confessi fuerint, tamen bene placet nobis quod si culpa in eis reperta fuerit propter severitatem criminis atrociter puniantur. Quantum vero ad saracenum illum quem captum detinuit pro receptatione predictorum, placet nobis quod si aliqua contra eum reperiantur iudicia adversus eum ad tormenta, cum sit saracenus et casus valde orribilis, procedatur. Cavendo tamen sollicite ne alius saracenis in predictis innoxii possint hinc de causa scandalata provenire». Para la transcripción íntegra, véase Nirenberg, «Violence», pp. 336f.

El alcance limitado de la actividad antimusulmana en 1321 halla un ejemplo perfecto en el trato dispensado a un leproso musulmán, el mejor candidato posible a despertar las sospechas populares que uno podría esperar. Un musulmán llamado «Micho», de San Esteban de Llitera, fue declarado leproso por un tribunal médico. Se decretó que quedara bajo la custodia de su mujer y sus amigos, quienes deberían retenerlo en un lugar aislado y responder de su aislamiento bajo pena de una multa de 1.000 maravedíes de oro (una suma astronómica). En el mes de mayo de 1322, o quizá antes, el cadáver de «Micho» fue hallado en un aljibe, prueba concluyente de que no lo habían aislado como debían, de modo que el rey ordenó a sus funcionarios que cobraran la multa.⁵⁰

Es probable que este tal «Micho» y un leproso musulmán de San Esteban llamado Jucef de Celles, de quien tenemos más documentación, fueran la misma persona. En el mes de febrero de 1322 Jucef presentaría la siguiente queja: tiempo atrás había sido acusado falsamente de ser leproso, pero un examen médico a que había sido sometido en Lleida lo había exonerado. A pesar de ello, protestaba Jucef, el sobrelentero de Ribagorza había ordenado que lo encerrasen. El rey mandó que si Jucef no era leproso no debía ser aislado. En cambio, si estaba «afectado por dicha enfermedad» el confinamiento debía mantenerse. En un documento independiente redactado el mismo día, Jucef y «otros sarracenos» se quejaban de que el baile de Ribagorza los había expulsado injustamente de ciertos campos que ellos y sus antepasados poseían desde tiempos inmemoriales. ¿Estaría este abuso relacionado con la acusación de ser leproso?

Lo que Jucef no mencionaba en la carta que remitió al rey era que había sido acusado y detenido «con motivo de los rumores del envenenamiento de las agnas». Al final, se decretó que quedara bajo la custodia de su familia y sus amigos, quienes se comprometieron a pagar una multa de 1.000 maravedíes si no cumplían su cometido. Pero el día en que se les

50. Sobre «Micho», véase ACA-C 385:109r (22-5-1322): «Cum vos ut audivimus intrusentis quemdam saracenum Sancti Stephani de Llitera [vocatum Micho] in quemdam separatum locum pro eo quia erat leprosus per físicos iudicatus, et ipse saracel[us] ac eius uxor necnon et quidam alii saraceni dicti loci obligaverint se et bona sua sub pena mille morabentorum auri quod saracenus predictus non exiret modo dictum locum, et nunc ut precepimus sit inventus extinctus in quodam aljubo, et propterea prefati saraceni incurrerent penam predictam quam per vos exigi volumus et levare». Transcripción íntegra en Nirenberg, «Violence», pp. 343 y s.

exigió que llevaran a Jucef ante el sobrejuntero no pudieron hacerlo en manera que debían pagar la multa. El rey fue clemente. Teniendo en cuenta la «pobreza» de los fiadores musulmanes, rebajó el importe de la multa de 1.000 maravedíes, una suma tan alta como para ser simbólica, a 1.700 sueldos, que no dejaban de ser una pequeña fortuna. Además, debían a la Corona 153 sueldos por la carta sellada de absolución. Mahomat de Conillo, un musulmán de San Esteban que no era ninguno de los fiadores, pagó la suma entera y ganó con ello el derecho a embargarles los bienes hasta que le fuera devuelto su dinero.⁵¹

Los hechos en que se vio involucrado «Micho»/Jucef(?) son confusos. No se sabe si los médicos lo condenaron o lo absolviéron: en los documentos se afirman ambas cosas, y ambas pueden ser ciertas, ya que los pacientes podían acudir a varios médicos para obtener un diagnóstico satisfactorio. Las acusaciones mismas siguen siendo un misterio absoluto. Sólo hay dos cosas bastante claras. Por un lado, ni el acusado ni sus fiadores, casi todos parientes suyos, eran pobres: de no ser así no se habría podido pagar una multa tan alta. Por el otro, un leproso musulmán acusado durante el episodio de miedo por los envenenamientos no era considerado una amenaza especialmente grave. La acusación recibió la misma atención que cualquier otra: se puso al acusado en «libertad bajo fianza» bajo la custodia de su familia. En San Esteban, el episodio de miedo por los envenenamientos fomentó una nueva forma de acusación, pero en ningún caso la violencia del populacho contra judíos y musulmanes. En este aspecto lo acaecido en San Esteban sigue el mismo patrón que parece haber prevalecido en toda la Corona de Aragón.

51. Sobre Jucef de Cellas, véanse los dos documentos en ACA:C 174:45r (13-2-1322). El primero hace referencia a la expulsión injusta de los campos; en el segundo (transcrito en Nirenberg, «Violence», pp. 323 y s.) Jucef afirma que posee un certificado médico en que se declara que no es leproso y que por lo tanto no debe ser confinado. Los documentos referentes a la multa se hallan en ACA:C 386:78r (16-7-1322) (transcrito en Nirenberg, «Violence», pp. 344 y s.) y en ACA:C 386:79v (11-8-1322). Los fiadores fueron Alboen Davinear, Mahomat de Lop, Mahomat de Cellas, Abdella, hijo de Alema de Abdella, y Ferva, esposa de Jucef de Cellas. Es muy posible que «Micho» fuera el apodo de Jucef, en cuyo caso sus fiadores no habrían podido llevarlo a presencia del baile por que éste estaba muerto dentro de un aljibe.

Esto no significa que en la Corona de Aragón nadie intentara establecer entre leprosos, musulmanes y judíos las mismas conexiones que se habían establecido en Francia. Es posible que los relatos franceses sobre la complotividad de judíos y musulmanes tuvieran el mismo efecto que los que relacionaban a leprosos y envenenadores, esto es, impulsar a particulares y grupos a valerle de ellos para avalar nuevas reclamaciones y acusaciones en sus relaciones de competencia con otros particulares y grupos. Lo importante es que tales conexiones tenían un valor relativo. Al igual que los precios en un bazar, su veracidad venía determinada por el resultado del regateo que originaran.⁵² Los concejos municipales, por ejemplo, pudieron intentar renegociar relaciones especialmente competitivas o conflictivas afirmando que, a la luz de la información procedente de Francia, ciertas actividades de los judíos representaban un peligro público. Pocas veces, en la Corona de Aragón se hicieron tales reclamaciones, pero fracasaron invariablemente.

Tómese en consideración el caso de Montblanc. Allí fueron capturados bastantes envenenadores, lo que originó un conflicto de jurisdicciones entre el alcaide y el baile de la población. Algunos de los detenidos eran leprosos, pero no había ningún judío entre ellos. Casi al mismo tiempo estalló una serie de motines contra las elites cristianas del pueblo. Un tal Berenguer de Cagestan y sus amigos atacó al baile y a su séquito. Y lo que fue peor, «algunos habitantes de dicho lugar se alzaron en armas contra los ricos, rompieron algunas casas con hachas, y cometieron actos violentos dentro de la villa y en su término contra muchos hombres».⁵³

En este contexto de disturbios el Concejo aprobó dos ordenanzas dirigidas en parte a los judíos. En primer lugar, se ordenó un momento diario de oración en las calles del pueblo. Cada día sonaría una campana y todos los habitantes, cristianos y judíos, deberían arrodillarse y rezar. Los judíos se quejaron de que ciertas personas los insultarían y apedrarían durante la oración acusándolos de arrodillarse. En una ocasión, dos judíos habían resultado heridos y el baile se había negado a defenderlos. El infante Alfonso se puso de parte de los judíos, y decidió que no tenía sentido que éstos, «que

52. Tomo este símil de Rosen, *Bargaining for Reality*, p. 4.

53. ACA:C 173:223v-224r (29-7-1322): «[...] alguns gens del dit loch se levaren contra los richs homes e ab destrals trencaren alguns alberchs et feren violencia dins la villa e el terme a molts homes».

están totalmente separados de la comunión cristiana, sean obligados en modo alguno a rezar con los cristianos». Se trata de una ordenanza curiosa y no está claro por qué el Concejo la aprobó. Sin embargo, según los judíos lo que se pretendía con ella era acosarlos convirtiendo en diaria la violencia sagrada, hasta entonces limitada estrictamente a los festivos.⁵⁴

La segunda ordenanza aprobada por el Concejo quizá esté más claramente relacionada con el contagio y la enfermedad. Según los judíos, el concejo había decretado o intentado decretar que les fuera prohibido tocar el pan, la carne, el pescado, la fruta y otros alimentos en el mercado; deberían aceptar los alimentos que les ofreciera el vendedor sin tocarlos; «sine tactu». Esto representaba una desventaja enorme para los compradores judíos, puesto que se los obligaba a confiar en la buena voluntad de los vendedores, que reservaban las mejores mercancías para ciertos clientes. Pero los judíos no acudieron a la corte solamente con este argumento. El problema de este edicto, explicaron al infante Alfonso, era que podía instigar al populacho, «que ya los despreciaba», a amotinarse y cometer asesinatos.⁵⁵

Resulta imposible decir si el populacho de Montblanc estaba a punto de amotinarse contra los judíos. El hecho es que no lo hizo, aunque sí hubo motines contra los ricos y los funcionarios reales. Es más, las comunidades judías a menudo defendían sus intereses mediante la violencia; los judíos y sus aliados demandaban las leyes que juzgaban convenientes

54. ACA: C 369:86r (29-7-1321): «[...] quia proceres dicte villae ordinamentum fecerunt de oratione facienda ad signum cimbali diebus singulis in dicto loco, gentes eiusdem loci et potissime plebeii, quia iudei dicte oratione durante euntes per villam acas[...] non erant flexis genibus cum eisdem, verberant, vilipendunt, lapidant et molestant eosdem iudeos, contra eos populum etiam concitando. Et quod vos [...] non viditis inde inquirere nec ipsos iudeos defendere a molestationibus supradictis [...] Quocirca nos, attendentes fore absolum rationi ut iudei, qui a communiōne christianorum sunt penitus segregati, ad orandum cum eis modo aliquo compellantur, vobis dicimus». Véase la transcripción íntegra de este documento en Nirenberg, «Violence», pp. 341 y s. Sobre la violencia sagrada, véase el cap. 3 de la Segunda Parte, (pp. 284-325).

55. ACA: C 369:85v (29-7-1321): «[...] nobis exiit cum querimonia inmanum quod proceres dicte villae ordinant [...] quod iudei in emendo panes, carnes, "piscis", fructus et alia victualia in dicto loco en non tangant set sine tactu ea emant et a vendentibus accipiant, ex quo ordinamento ipsi iudei timent nec immerite ne dum dampnificari in emptione predicata, veniam etiam ex populi commotione que iam eos ingratos [habent] periculum mortis et [a]valotamentu ac scandalum maximum incurtere». Véase Nirenberg, «Violence», pp. 340s., para la transcripción íntegra.

porque protegían a los judíos, y luchaban contra las perjudiciales con el argumento de que aumentaría la violencia contra ellos (véase «El contexto histórico», pp. 33-64). Sin embargo, el documento no deja de ser curioso, y pertenece al tipo de legislación de mercados que ha llevado a Maurice Kriegel a proponer que el pueblo en general consideraba al judío un «intocable», una fuente de impureza y de enfermedades.⁵⁶ Si esto fuera cierto, resulta doblemente curioso el hecho de que en el ambiente cargado de 1321 los concejales no establecieran explícitamente ninguna conexión entre los judíos y los leprosos, o entre los judíos y las enfermedades contagiosas para reforzar así su caso.⁵⁷ Y aunque resulte sorprendente que en 1321 un grupo de cristianos, en este caso una «elite» del Concejo municipal, afirmara que no se debía permitir a los judíos tocar los alimentos del mercado, aún lo es más el hecho de que esta afirmación no fuera considerada «cierta»: el decreto del Concejo fue revocado.

Hay un caso en que se tomaron medidas para aislar a los judíos que está directamente relacionado con el miedo a los envenenamientos, pero fue un funcionario real quien las propuso, y no un concejo municipal. El veguer de Barcelona y del Vallès, que parece haber sido el más activo en la persecución de la conspiración, propuso que se prohibiera a los judíos el acceso a las casas de los cristianos que tuvieran pozo, a menos que previamente hubieran depositado una fianza para garantizar que no eran envenenadores. Se descubre por qué el veguer propuso semejante norma, pero con ella proporciona el primer indicio de la postura del rey ante las acusaciones procedentes de Francia: «No vemos [razón alguna] para re-

56. Kriegel basa su afirmación en reglamentos de mercado como el mencionado, aunque desconoce la existencia de éste en particular y depende sobre todo de documentos posteriores a la peste. Debería tenerse en cuenta que algunos reglamentos de mercado prohibían a todo el mundo tocar ciertos alimentos, por ej., el *Libre de les ordonances de Torroja*, ed. de J. Torné i Cubells y E. M. Valerio i Fidalgo, Tarragona, 1989, pp. 47-48. El planteamiento de Kriegel aparece en su artículo «Un trait de psychologie sociale», pp. 326-330. Pero compárese con N. Coulet, «Les juifs en Provence au bas Moyen-Âge: les limites d'une marginalité», en *Minorités et marginaux en France médiévale et dans la péninsule Ibérique (VIIe-XVIIe siècles) Actes du colloque de Paris, 27-29 mai, 1984*, Paris, 1986, pp. 203-219.

57. En algunos reglamentos de mercado de la España musulmana tales conexiones se establecen explícitamente. Véase, por ejemplo, E. Lévi-Provençal, *Seville musulmane au début du XIIe siècle: le traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, Paris, 1947, pp. 112-113.

celar de los judíos de nuestro reino acerca de esto», fue la respuesta del rey, quien ordenó asimismo al veguer que no hiciera nada que pudiera poner trabas a la libre convivencia entre judíos nativos y cristianos, o que limitara el acceso de los judíos a los hogares cristianos.⁵⁸

La distinción del rey entre judíos nativos y judíos extranjeros adquirió rápidamente una gran importancia. Tres días después de la carta que remitió al veguer de Barcelona, escribió otra dirigida a todos los funcionarios del reino:

Respecto al Asunto de los leprosos: [...] Puesto que aproximadamente desde que surgió el rumor contra los que pretendían envenenar las aguas han entrado en nuestro territorio muchos judíos extranjeros y no han cesado de hacerlo, para eliminar toda sospecha deseamos echarles de nuestro reino. Por lo tanto, os mandamos y ordenamos que expulséis inmediatamente a cualquiera de los susodichos judíos que entraron en nuestro territorio por aquellas fechas, ordenándoles que abandonen este reino bajo pena de castigo corporal y que no pretendan regresar. Asimismo que os encarguéis solícitamente de que de ahora en adelante los judíos extranjeros no puedan entrar en nuestro reino de ninguna manera y, en caso de que entraran, los expulséis de la misma forma.⁵⁹

Más de un mes después de que se cerrara la frontera a los leprosos, y tres semanas después de que se cerrara a los extranjeros en general, se

58. ACA:C 173:179v (10-7-1321): «Cum intellexerimus quod vos ordinastis seu ordinare intenditis praecomizationem fieri ut iudei non intrent domos christianorum ubi aliqui sint putei nisi certa cautela adhibita, et quod ad hoc processistis seu procedere intenditis ut aquas non possent inficere. Nosque super hiis ex iudeis naturalibus nostris titendum fore non videamus. Immo intendamus absque suspitione aliqua posse convertari cum eisdem et hospicionum liber auditus hac de causa negari non debere eisdem». Transcripción íntegra en Nirenberg, «Violence», p. 319.

59. ACA:C 246:239r (13-7-1321): «Cum a tempore citra quo contra illos qui aquas nituntur inficere rumor invaluit non nulli iudei extranei terram nostram ingressi fuerint et adhuc ingredi non cessent. Nosque ad tollendam omnem suspitionem eosdem a terra nostra eici velimus. Idcirco vobis dicimus et mandamus quatenus iudeos prefatos a dicto tempore citra terram nostram ingressos quos in iurisdictione vestra invenieritis abinde protinus expellatis, iniungendo eisdem sub pena corporum ut exant incontinenti de terra nostra nec ad eam redire presument, ac caveatis sollicitè ne deinde alii iudei extranei terram nostram intrare valeant ullo modo, eos si ingressi fuerint assimili expellendo. In exequendo autem huiusmodi mandato nostro solliciti intendatis». Transcripción íntegra en Nirenberg, «Violence», pp. 333 y s.

prohibió la entrada a los judíos. Puede que el edicto dirigiera la hostilidad oficial contra los judíos extranjeros: en Lleida, un judío de Castilla fue acusado de envenenar las aguas.⁶⁰ Sin embargo, no quedaba claro contra quién debía aplicarse. Los judíos de Francia habían estado inmigrando a Aragón en gran número durante varias décadas y, poco tiempo atrás la Cruzada de los Pastorcillos había provocado que cientos de judíos cruzaran la frontera.⁶¹ ¿Cuánto tiempo debía haber vivido un judío en Aragón para que se lo considerara nativo? Afortunadamente, el baile de Calatayud formuló esta pregunta y conservamos la respuesta que le dio el rey: los judíos que hubieran entrado en la Corona durante el año anterior debían ser expulsados; los demás podían quedarse. La carta del rey lleva fecha del 18 de agosto: parece pues que los que habían buscado refugio en la Corona huyendo de los pastorcillos podían permanecer en el reino.

En el caso de Calatayud, que es el único del que disponemos de documentación, los inmigrantes judíos recientes debían ser identificados por la propia comunidad judía. Los funcionarios judíos debían recoger la información proclamando solemnemente la pena de excomuniación (*alzar-mid*), aunque no se especifica a quién se debía amenazar con ella. La orden tuvo consecuencias imprevistas. De la misma manera que el edicto anterior del rey acerca de la identificación de los leprosos proporcionó a los cristianos una nueva categoría de acusaciones, la identificación de los inmigrantes tuvo el mismo efecto sobre los judíos. Un proceso inquisitorial celebrado unas dos décadas más tarde, en 1342, da testimonio de las tensiones que la inmigración francesa provocó en la comunidad judía aragonesa, y demuestra cómo tales tensiones hallaron una válvula de escape en acusaciones realizadas acogiéndose al nuevo edicto.

60. ACA:C 246:241r (22-7-1321). El baile de Lleida disputaba la jurisdicción sobre «quendam iudeum castellanum suspectum de negotio potionum leprosorum» con el veguer y los *paers* (concejales) de la ciudad. El rey decretó que «quia dictus iudeus extraneus est et potiones leprosorum ordinatè erant fieri contra christianos et in eorum dispendium, intendimus quod dicti vicarius et paciani et non vos debeant cognoscere de predictis» (la cursiva es mía).

61. Aunque la orden del rey traducida más arriba, pp. 165-166, y la documentación referente a los *pastorcelaux* citada en el capítulo anterior, pp. 102-134, (recuérdense los setenta inmigrantes judíos asesinados) dejan bien claro que entre los años 1320 y 1321 cientos de judíos emigraron de Francia a Aragón. Y. T. Assis no menciona tal inmigración en «Juifs de France réfugiés en Aragon (XIIIe-XIVe siècles)», en *ReJÉJ* 142 (1983): 285-322.

Jucef de Quatorze, un judío del área de Calatayud, fue acusado en 1342 de haber incitado a apostarar a un judío convertido al cristianismo. Durante la instrucción del proceso (y conforme con el procedimiento inquisitorial) se le pidió una lista de sus enemigos acérrimos. Muchos de ellos eran cristianos, el baile de Calatayud y su séquito inclusive, pero entre los judíos había un tal Cuxo, «gallicus». Cuando se le preguntó por qué consideraba a Cuxo un enemigo, Jucef respondió:

que Cuxo es francés y trabaja como mercader, y lo considera enemigo porque en los días de las investigaciones llevadas a cabo contra los franceses, el mencionado Cuxo les dio refugio [a los judíos franceses] en su casa, y todavía lo hace; el susodicho Jucef se enfadó mucho por ello, ya que muchos miembros de su linaje habían perdido todos sus bienes por esta razón. Por todo ello, el susodicho Jucef acusó al susodicho Cuxo, junto con todos los judíos de Calatayud, diciendo que sería bueno que el susodicho Cuxo abandonara estas tierras, y hizo todo lo posible para que así sea, puesto que un hombre como éste no debería permanecer en ellas.⁶³

Es de suponer que los parientes de Jucef perdieron sus bienes durante la actividad inquisitorial que siguió a la expulsión de Francia, actividad cuyo objetivo fueron los judíos franceses que hubieran podido convertirse al cristianismo en Francia y apostarar al llegar a Aragón y sentirse seguros. Hechos como éste ponen en entredicho la afirmación de Yom Tov Assis, según la cual los judíos aragoneses acogían siempre calurosamente a los refugiados franceses. También demuestran la rapidez con que los judíos, al igual que los cristianos, se aprovecharon de las nuevas formas de acusación engendradas por la política real para perseguir a antiguos enemigos.⁶⁴

63. Catedral de Barcelona, Códice n.º 126, fol. 53r. El documento está transcrito parcialmente en J. Perarnau i Espelt, «El proces inquisitorial barceloní contra els jueus Jan-eto Almbli, la seva mulher Janilla i Jucef de Quatorze (1341-1342)», en *Revista Catalana de Teologia* 4 (1979): 309-353; sobre este punto p. 323.

64. Sobre la actividad inquisitorial contra los inmigrantes franceses, véase Assis, «Juits de France», p. 300. La Inquisición regresó a Calatayud para llevar a cabo procesos similares entre 1324 y 1326. El cetro de las multas siguió durante el reinado de Alfonso III. Véase Baer, *Die Juden*, vol. 1, n.º 184, pp. 244-245 y añádanse a las fuentes citadas allí ACA-C cr. Jaume II, caja 135, n.º 395 y ACA-C cr. Alfons III, n.º 366 (sólo dos de los muchos documentos sobre este caso). En cuanto a la afirmación de Assis de que los refugiados fueron acogidos calurosamente, véase «Juits de France», p. 302. Fue quizás más típi-

Parece que el edicto contra la inmigración de los judíos franceses fue vigente durante un año por lo menos. En el mes de julio de 1322 un grupo de judíos catalanes que se disponían a viajar a Francia (cosa de por sí sorprendente) en viaje de negocios tuvieron la precaución de conseguir una carta del rey en que se ordenaba a los funcionarios reales que no los detuvieran en la frontera a su regreso, puesto que eran catalanes y no franceses.⁶⁵ Por lo tanto, el edicto debió de tener algún efecto sobre la inmigración de los judíos que se vieron obligados a abandonar Francia en 1322, a pesar de que Jaime II «permaneció fiel a su política habitual» favorable a la inmigración judía.⁶⁶ Pero sean cuales fueren sus consecuencias para la inmigración judía, el edicto dejaba claro que las sospechas debían recaer sobre los de fuera, de allende la frontera. Los judíos catalanes, «nuestros judíos», no eran peligrosos.

En las páginas precedentes se han documentado los efectos que tuvo sobre las relaciones sociales de la Corona de Aragón en 1321 un conjunto importante de acusaciones. Tales efectos no se limitaron a las relaciones entre la mayoría y las comunidades minoritarias: tanto en el seno de una

64. ACA-C 175-248v-249r (14-7-1322): «[...] cum aliqui iudei cathalani naturales terre nostre cathalome extra dominationem nostram du esset se conuenerunt in Franciam cum causa negotationis quam alter, et a vobis et aliis in rebus eorum ad partes dominationi nostre timentant forsan capi et impediri et molestari in personis et rebus ac bonis eorum preterea precomizationis de mandato nostro publice facto quod aliqui extraneus iudeus qui de partibus France venire non possent terram nostram intrare, et qui intrarent expellerentur a terris». Los judíos catalanes corrieron un peligro considerable al viajar a Francia. El 15 de julio y el 11 de agosto de 1321, Jaime II escribió al senescal de Carcassona pidiéndole que pusiera en libertad a dos judíos catalanes que había detenido cuando el rey de Francia ordenó la captura de todos los judíos de su reino. El senescal se negó a liberarlos. Véanse ACA-C 173:195r (15-7-1321), transcrito en Nirenberg, «Violence», pp. 319 y s., y ACA-C cr. Jaume II, caja 133, n.º 3 (11-8-1321). La respuesta del senescal se halla en ACA-C cr. Jaume II, caja 135, n.º 173; con fecha del miércoles siguiente a la Asunción de la Virgen del año 1321.

65. Assis, «Juits de France», p. 312.

66. El gran recibo con que fue recibido en Vilafranca del Penedès un joven judío francés llamado Aquinet (los secretarios de la aljama lo denunciaron al baile de la población): Vilafranca del Penedès, Museu del Vi, Arxua de la Comunitat, Registre de la Cort del Barle Ferrer Oller, 1325, fol. 116r, transcrito por Perarnau en «El proces inquisitorial barceloní», pp. 323-324 n.º 23.

como en el de las otras, las maneras de interpretar la enemistad y de reaccionar ante ella sufrieron cambios momentáneos en los ejes de la religión, la enfermedad y las lealtades políticas. ¿Cuáles fueron los efectos a largo plazo de tal transformación? ¿Contribuyeron los sucesos de 1321 en Aragón a la formación de un discurso político, médico y religioso cada vez más intolerante sobre los judíos, los leprosos, los musulmanes y las demás minorías que vivían en la sociedad cristiana?

La respuesta a la primera pregunta parece ser «ninguno». La mayoría de las medidas adoptadas en 1321 contra grupos minoritarios fueron revocadas en el plazo de un año. Casi al mismo tiempo que se confiscaron los bienes a los leprosos, empezó a aumentar la presión para que los devolvieran. El recurso a las acusaciones de lepra fomentado por los edictos reales sobre los leprosos cesó casi inmediatamente,⁶⁶ y casi con la misma rapidez disminuyó el temor al contagio. En febrero de 1322, por ejemplo, un enfermo solicitó al rey que liberara a un leproso y le permitiera quedarse en el reino, puesto que el leproso era cirujano y el enfermo lo necesitaba para completar su curación.⁶⁷ A diferencia de Francia, en la Corona de Aragón hubo pocos intentos de llevar a cabo un internamiento completo de todos los leprosos, pero, como en Francia, a pesar de los intentos que hubo fracasaron. Así, en 1349 Juan «el Gascón», mariscal de la leprosería de Zaragoza, presentó una queja porque, a pesar de que un rey anterior (Jaime II en 1321?) había ordenado que todos los habitantes del Reino de Aragón a quienes se diagnosticara la lepra debían ser obligados a entregar sus bienes e ingresar en la leprosería de Zaragoza, tal orden no se había aplicado.⁶⁸

66. Pero encontramos acusaciones de este tipo tanto antes como después de 1321. Para el caso de Pere Teixidor, procesado en Vic en 1333, véase McVaugh, *Medicine before the Plague*, p. 221. Véase asimismo ACA:C 1058:28v-29r (5-10-1341) para un brote de malestar en la Vall d'Aran acerca de los leprosos que no vivían aislados, y más arriba, la nota 14, p. 143, para el aluvión de acusaciones que se produjo en 1390.

67. ACA:C 247:14r-v (21-2-1322), dos documentos.

68. ACA:C 657:87r-v (2-7-1349); ACA:C 683:160v-161v (29-3-1356), este último transcrito en Nirenberg, «Violences», pp. 358-361. El documento reviste especial interés porque describe la colecta de limosnas para los leprosos. Cuando el mayoral de la leprosería llegaba a una ciudad en un día colado, los funcionarios municipales debían reunir a toda la población para que escuchara su parlamento, en que aplicaba limosnas para aliviar el sufrimiento de los leprosos. Sobre el fracaso del internamiento de estos enfermos en Francia, véase Bériac, *Histoire des lépreux*, pp. 197-198.

Esto no quiere decir que la retórica sobre la magia, los envenenamientos y los demás «delitos horribles» perdiera toda su fuerza. De la misma manera que este discurso ya había existido mucho antes de 1321, siguió existiendo. Pero las acusaciones que continuó generando este discurso eran generales y no se dirigían a ningún en grupo concreto. Ya en el mes de noviembre de 1321 llegaban a oídos del rey noticias sobre «cristianos, judíos y sarracenos» que hacían experimentos con magia, nigromancia y venenos, delitos tan horribles que ofendían el nombre de Dios. Pero incluso en aquella fecha, en que el clima de crisis y de acusaciones aún perduraba, los informadores del rey no hacían ninguna precisión religiosa en su acusación.⁶⁹

De la misma manera, tampoco en los años posteriores a 1321 las hambrunas y la peste fueron consideradas parte de una conspiración contra los cristianos. La hambruna de 1333, fecha que más tarde se recordaría como «el primer mal año», provocó motines en Barcelona contra los miembros del Concejo municipal, no contra los judíos. Cuando el carmelita Bernat Puig predicó el sermón de Navidad de aquel año, en vez de «sembrar la paz» e «instar al pueblo, tal como debía, a soportar con paciencia el elevado precio del trigo», sólo dijo que los concejales eran los responsables de la hambruna, porque habían acaparado los cereales, y que «era justo que Dios enviara sobre la población tribulaciones y congojas, a causa de su mal gobierno [regimen]». ⁷⁰ Las hambrunas sufridas en Valencia quizá fueron más graves,

69. ACA:C 246:305r (20-11-1321).

70. El motín contra los concejales (por vender los cereales a precios elevados) está descrito en el AHCB, Libro del Consell, 13, fols. 75v-76r (16-4-1334). El populacho saqueó las casas de varios concejales, destruyó sus toneles de vino, etcétera. Véase también ACA:C 529:26v (23-4-1334). El sermón del fraile, así como otro sermón suyo en que invita a los oyentes a orar por la victoria del rey Alfonso en la guerra contra los musulmanes, pero no en la guerra contra los cristianos (i.e., los genoveses), se cita en un documento en que el Concejo municipal pide que el fraile sea castigado: AHCB, Libro del Consell, 13, fol. 49r (4-1-1334): «Quoniam, idem frater, die natalis Domini in ecclesia sedis civitatis predicte, predicans verbum Dei, quia in ipsa civitate erat et est maxima carnisia, et debuisse populam induxisse ad tollendum patienter ipsam carnisiam [...] idem frater [...] totam plebem contra consiliarios et presidentes civitatis predicte excitavit dicendo [...] quod, ob hec, dignum erat quod Deus daret dicte civitati tribulationes et angustias propter malum regiminis predictorum». J. Murgé me ha proporcionado amablemente la transcripción de estos documentos. Véase asimismo su libro *La ciudad de Barcelona*, pp. 44-45.

y los hechos romaron allí un cariz diferente. En 1326 el Concejo municipal de Valencia intentó limitar el contacto entre los cristianos, los musulmanes y los judíos para controlar las actividades pecaminosas que suscitaban la ira de Dios contra la ciudad. En 1335 el Concejo escribió de nuevo al rey para informarle de que tenía la certeza de que se habían cometido, en la ciudad y su término municipal, pecados espartosos, a saber: relaciones sexuales entre cristianos y musulmanes, o sodomía entre musulmanes. Tales pecados, se decía en la carta, eran la causa de los problemas del momento, puesto que corrompían el aire, y Dios los castigaba azotando a su pueblo con la peste, la sequía, las muertes súbitas y el hambre.⁷¹ Son éstas afirmaciones complejas que responden a motivaciones también complejas. No obstante, en ellas no se atribuye maldad a ningún colectivo. Se trata de la propensión de ciertas personas (sobre todo musulmanes y cristianos) a cometer determinados pecados. Si la sociedad corría peligro, no era por culpa de colectivos enemigos (judíos, leprosos, musulmanes, templarios o cualquier otro grupo que conspirase contra la sociedad), sino a causa del comportamiento negativo de algunos pecadores particulares.⁷²

71. AMV, MC. A-1, fols. 280v-281r (16-9-1326): «Com. per pecats públics e notoris perpetrats e feyts, lo nostre senyor Déus enjudrà en l'àr diverses tempestats a cominació o menaces que departesca hom de pecats». AMV, Ll. M, gr-1, fol. 51v (11-1335): «[...] per los quals peccats, axí enormes e molt greus, l'àr se corromp e nostre senyor Déus, al qual és desplaent, dona de grans verdatgudes, que s'acosten a bastonades, per pestalències de pedra e de enula e de sequedat, per minva d'aygues pluvials, morts sopines e greus malalties e carestes de vintades». Estos documentos están transcritos parcialmente en A. Rubio Vela, *Peste negra, crisis y comportamientos sociales en la España del siglo XIV: La ciudad de Valencia (1348-1401)*. Granada, 1979, pp. 20-21. El último está transcrito más extensamente en idem, *Epistolari de la Valencia medieval*, Valencia, 1985, pp. 353-354. Para más información sobre las relaciones sexuales entre miembros de fees diversas, véase el cap. 1 de la Segunda Parte (pp. 183-236). En cuanto a los estereotipos cristianos de los musulmanes como sodomitas, véase J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, 1980, pp. 108-109, 278-283. [Trad. esp.: *Cristianismo, tolerancia sexual y homosexualidad*, Barcelona, 1994].

72. Es probable que las relaciones entre la ciudad de Valencia y los señores musulmanes que residían en los pueblos de los alrededores estructuraran las protestas del Concejo, sobre todo las referentes a relaciones sexuales entre cristianos y musulmanes. Las quejas del Concejo valenciano acerca de prostitutas cristianas que tenían relaciones con musulmanes en localidades periféricas, como Paterna y Quart, por ejemplo, fueron bastante corrientes. Véanse, por ej., ACA.C 452:120r (1-10-1332) y el cap. 5.

Es especialmente sorprendente el hecho de que el municipio de Valencia no siguiera equiparando, como en 1321, a judíos o a musulmanes con envenenadores, puesto que sí siguió haciéndolo con otro grupo: las mujeres. La creencia de que las mujeres (sobre todo las comadronas y las curanderas que utilizaban hierbas) podían usar sus pocimas tanto para curar como para matar era antigua y ya había sido formulada, por ejemplo, por Platón.⁷³ Una idea semejante aparece en el código visigótico, una de las fuentes de la legislación posterior de la Corona de Aragón. Por ejemplo, el fuero de Albaracín, del siglo XIII, dedica una serie de artículos a las mujeres que preparan abortivos, pocimas y venenos.⁷⁴

En 1329 los médicos valencianos se basaron en esta creencia tradicional para reforzar, actuando a través del Concejo municipal, su monopolio sobre la concesión de licencias médicas y prohibir a las mujeres el ejercicio de la medicina: «Ninguna mujer practicará la medicina ni recetará pocimas, bajo pena de ser azotada por toda la ciudad; podrán, no obstante, cuidar de los niños pequeños y de otras mujeres; a quienes, sin embargo, no prescribirán pocima alguna».⁷⁵ Monica Green ha señalado

73. Platón, *Tieteron*, 149-150. La inquietud que provocaba el doble aspecto de los medicamentos, letales y curativos a un tiempo, fue hasta cierto punto un fenómeno general en varias sociedades europeas. Véase J. Derrida, «Plato's Pharmacy», en *Dissertation*, trad. de B. Johnson, Chicago, 1981, pp. 70, 97-98, 129-132. [Trad. cast. de José Marín: *La diseminación*, Madrid, 1975]. M. Nauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, trad. de W. D. Hall, Nueva York, 1990, pp. 63, 152-153. [Trad. cast. de Teresa Rubio: «Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas», en idem, *Sociología y antropología*, Madrid, 1971]. Idem, «Gift, gift», en *Melting Charles Adler*, Estrasburgo, 1924, pp. 44-48. [Trad. esp. de Juan A. Maresanz: «Gift-Gift», en *Sociedad y ciencias sociales. Obras III*, Barcelona 1972]. No obstante, en el caso de que los medicamentos fueran administrados por mujeres, la inquietud aumentaba.

74. *Leges Visigothorum* 3, 4, 13; sobre éstas, véase A. Niderhüllmann, *Artz und Heilkunde in den Frühmittelalterlichen Leges*, Berlin, 1983, p. 96. En cuanto al fuero, véase la *Carta de población de la ciudad de Santa Maria de Albaracín*, ed. de C. Riba y García, Zaragoza, 1915, pp. 163-164. Otros fueros incluyen leyes semejantes. Las *Laws of the Alamans and Bavarians*, trad. de T. J. Rikers, Filadelfia, 1977, pp. 50-51, tienen disposiciones especiales para las mujeres que se acusan entre sí de «envenenadoras» y para el fallo contra las mujeres acusadas de haber envenenado a alguien. En cambio, no tienen disposiciones semejantes para los hombres.

75. *Furs* de Valencia de 1329, disposiciones referentes al control del ejercicio de la medicina. Transcritos por G. Córdn, del AMV, Furs de Valencia, ms. B de Boronat Péra, fols. 119v-121r, publicados y traducidos por L. García-Balaster, M. McVaugh y A. Rubio Vela en *Medical Licensing and Learning in Fourteenth-Century Valencia*, Filadelfia, 1989, pp. 60-61.

que la intención de las reglamentaciones de finales de la Edad Media sobre la concesión de licencias médicas fue limitar las actividades de la mujer en el campo de la medicina, mientras que hay quien ha sugerido que la reglamentación valenciana citada iba dirigida a las *metgeses* (médicas) musulmanas, puesto que la mayoría de las mujeres que solicitaban licencias médicas en la Valencia del siglo XIV eran musulmanas. Ambos argumentos pueden ser ciertos, pero aun así la prohibición de los médicos valencianos se basó implícitamente en la afirmación de que las mujeres, como grupo, muy probablemente utilizaran venenos. Por esto sus pocimas (*beuratges* en catalán) eran consideradas especialmente peligrosas.⁷⁶ A pesar de los sucesos de 1321, tales afirmaciones no se aplicarían con éxito a judíos o a musulmanes de la Corona de Aragón hasta muchos años después de la llegada de la Peste Negra.⁷⁷

76. M. Green, «Women's Medical Practice and Health Care in Medieval Europe», en *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 14 (1989): 434-473, sobre este punto, pp. 446-452; García-Ballester, McVaugh y Rubio Vela, *Medical Licensing*, pp. 29-32. Para un estudio sobre el papel de las mujeres en la transmisión de los conocimientos farmacológicos, en especial de las pocimas ginecológicas, véase M. Cabré i Pairet, «Formes de cultura femenina a la Catalunya medieval», en *Més enllà del silenci: les dones a la història de Catalunya*, ed. de M. Nash, Barcelona, 1988, pp. 31-52, sobre este particular, pp. 34 y 5, donde se analiza el tratado farmacológico *Flor del tesoro de la bellesa: Tractado de muchas medicinas o curiosidades de las mujeres*, ed. de J. de Olaneta, Barcelona, 1981.

77. Hubo médicos judíos acusados de practicar envenenamientos (por ej., Jucef de Berllanga, médico de Calatayud acusado de envenenar a un clérigo de Daroca paciente suyo [ACA cr. Jaime II, caja 134, n.º 140]) pero tales acusaciones no tenían ninguna relación con estereotipos que presentaran a los judíos como envenenadores. En 1356 los médicos de Valencia protestaron, con cierto éxito, porque Pedro IV concedía licencias a «judíos, musulmanes y apóstatas». Véase A. López de Meneses, «Documentos culturales de Pedro el Ceremonioso», en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón* 5 (1952): 669-771, sobre este particular, doc. n.º 37, p. 701. No obstante, basaron su argumentación para excluir a los no cristianos en que se veía con preocupación la posibilidad de que éstos obstaculizaran la administración del santo óleo a los pacientes moribundos, y no en una supuesta propensión a los envenenamientos. Para algunas pruebas que apoyan la existencia de tal estereotipo, véase McVaugh, *Medicine before the Plague*, pp. 59-60. La relación entre judíos y venenos fue más estrecha en Italia, pero incluso allí rara vez se recurrió a ella para impedir que los judíos accedieran al cargo de médico municipal. Sobre Italia, véase A. Toaff, *Il rito e la carne: Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bolonia, 1989, pp. 276-281. En Castilla (y en Francia) la propaganda de los Trastámara obtuvo ciertos resultados recurriendo a este tópico durante la guerra civil contra Pedro el Cruel, pero al finalizar la guerra parece que el estereotipo volvió a ser desechado. Véase en general J. Valdeón Barquero, *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, Valladolid, 1968, pp. 37-

Así pues, ¿qué opinión deben merecermos sucesos cataclísmicos como los de 1321, cuya manifestación en el tiempo es tan espaciada que parecen no tener precedentes ni tampoco continuación inmediata? Un enfoque de los hechos a largo plazo no aporta ninguna respuesta. Antes de 1321 los estereotipos sobre la maldad y el peligro de contagio de los leprosos habían coexistido durante centurias con la concepción de estos enfermos como objeto de caridad sin engendrar grandes actos de violencia, y lo mismo puede decirse de los siglos posteriores a aquel año. Los leprosos no fueron aplastados por un crecimiento paulatino de los estereotipos sobre ellos,⁷⁸ sino por acusaciones revolucionarias. Desde luego, tales acusaciones se sirvieron de un sinnúmero de ideas inveteradas acerca de estos enfermos, pero dentro de contextos únicos y elaboradas con objetivos concretos.

Tal procedimiento resulta más evidente en el caso de Francia. Páginas atrás (en el capítulo 1 de la Primera Parte, pp. 67-101), se ha estudiado cómo una serie de rebeliones contra la Monarquía pudieron ocultarse tras la violencia y las acusaciones primero contra los judíos, luego contra los leprosos y finalmente de nuevo contra los judíos. Las acusaciones que «justificaron» esta violencia no eran nuevas: recurrieron a antiguos discursos acerca de la Monarquía sagrada, los venenos, la relación entre los judíos y los cristianos, las conexiones entre enfermedad y pecado y cosas por el estilo. Las acusaciones buscaron su legitimación en estos discursos, pero fueron originales por lo que se refiere a la función que se les pidió que desempeñaran: legitimar ideológicamente unos actos que podían ser interpretados como rebeldes.

Detrás de las acusaciones que se hicieron en Francia no deberíamos ver el pánico de las masas irracionales ni una conspiración minuciosamente planeada, coordinada por alguna elite imposible de identificar, sino la formulación y la adopción generalizada de un discurso que momentáneamente «funcionó». Tampoco deberíamos subestimar la resistencia con que topó este discurso ni sobrestimar su importancia causal. La «veracidad» de las acusaciones sólo se estableció (en la medida en que

78. Modelo propuesto, en general, por Cohn, *Los demonios familiares de Europa*; Bériauc, «La persecución», p. 203, y Ginzburg, *Ecstasies*.

43; y más concretamente ídem, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid, 1975, p. 132.

fue posible) mediante una batalla enconada contra la Monarquía, batalla que se sostuvo en muchos frentes: el sistema impositivo, el sistema monetario, la justicia inquisitorial, las acusaciones de usura, las quejas jurisdiccionales. En otros años y en contextos diferentes, las acusaciones de 1321 podrían haber corrido la misma suerte que la solicitud de Toulouse en 1320, que acabó acumulando polvo en algún archivo, sin haber sido leída ni contestada.

Si bien en Francia las acusaciones contra judíos, leprosos y musulmanes se fabricaron a partir de un conflicto con la Corona, en Aragón fue el propio rey, al menos inicialmente, quien determinó su significado. Como en el caso de los templarios más de una década antes, Jaime II tuvo a su disposición una serie de discursos ya existentes y aceptados por los demás monarcas.⁷⁹ El rey orientó estos discursos en direcciones determinadas: por ejemplo, apartándolos de los judíos y dirigiéndolos contra los leprosos. Estas orientaciones correspondían a los intereses de la Corona: proteger lo que más valoraba (musulmanes y judíos) y poder reclamar los bienes de los leprosos, un grupo que por su situación compleja y sus privilegios se hallaba fuera del control real. Sin embargo, grupos de diferentes intereses protestaron energicamente contra la interpretación real del discurso acusatorio. Los municipios y los particulares desataban vivamente extender las implicaciones de esta nueva arma de acusaciones, y la Corona deseaba reprimirlas. Ambas posiciones fueron evolucionando gracias al diálogo. Los grupos que serían de blanco llegaron a incluir a extranjeros y a inmigrantes judíos recientes, se extendieron temporalmente las acusaciones de lepra contra vecinos y enemigos, y los judíos nativos y la mayoría de los musulmanes permanecieron en general al margen de las acusaciones. Fue éste un proceso evolutivo guiado por el conflicto y la negociación, no por una tendencia a aceptar todas las acusaciones de este tipo como verdaderas.

Merece la pena ahora que hagamos una observación comparativa. Las acusaciones, aunque se sirvieron del mismo conjunto de estereotipos médicos y religiosos, tuvieron efectos muy diversos en Francia y en la Corona de Aragón. Para explicar adecuadamente estas diferencias se ne-

cesitaría trazar una historia política, social y cultural comparativa demasiado compleja para abordar aquí. Tómese en consideración el caso concreto de los leprosos: ¿por qué la violencia que sufrieron en Aragón fue tan diferente de la que sufrieron en Francia?

Ambos reinos compartían actitudes médicas y culturales comunes respecto a la lepra. La imagen del leproso como fuente de corrupción y pecado que hallamos en los sermones catalanes de san Vicente Ferrer no difiere demasiado de la que aparece en las *Gesta Romanorum*.⁸⁰ Tampoco faltaron en la Corona de Aragón las ideas referentes al poder trastornado de los malos monarcas. En una allocución que recuerda la documentación francesa citada en el capítulo 1 de la Primera Parte, pp. 67-101, el médico y escritor catalán Arnau de Vilanova recula que los gobernantes injustos, aquellos que agobian a los pobres con impuestos, deprecian la moneda o permiten que los delitos sean castigados con el pago de una multa, sufrirán rebeliones y privaciones en sus reinos, así como enfermedades y esterilidad en sus cuerpos, mientras que los gobernantes justos disfrutarán de victoria y prosperidad, de salud y fertilidad.⁸¹ Pero también hubo diferencias importantes entre Francia y la Corona de Aragón. Por ejemplo, es posible que los leprosos (y otras minorías) se integraran mejor en las estructuras sociales y económicas de la mayoría en la Corona

80. Para formarse una idea de las semejanzas entre los estereotipos peninsulares y franceses sobre la lepra, compárese la documentación francesa sobre la relación entre la lepra y el pecado citada en el cap. 1 de la Primera Parte (pp. 67-101) con el sermón 145 de san Vicente Ferrer (en *Sant Vicent Ferrer. Sermons*, vol. 5, ed. de G. Schib, Barcelona, 1984, pp. 15-20), donde se presenta la lepra como la manifestación física del orgullo, la avaricia, el deseo sexual excesivo, la envidia, la gula, la ira, la propensión a recurrir a las artes adivinatorias y la pereza. Véanse también las *Cantigas de Santa María de Don Alfonso el Sabio*, ed. de la Real Academia, 2 vols. (Madrid, 1889), cant. 189, donde un peregrino no valenciano se topa con un dragón (el pecado) en la oscuridad y lo mata, pero su veneno le transmite la lepra; o la cant. 93, donde Dios castiga con la lepra a un burgués que se entregaba demasiado a los pecados de la carne, aunque después se cura gracias a la intercesión de la Virgen María. La documentación peninsular, como la francesa, se sitúa en una encrucijada de ideas sobre el pecado, la enfermedad, el veneno, el contagio, etc.

81. Arnau de Vilanova, «Allocutio christiana», fols. 222v-223v, 224v-225r. Arnau basa su argumentación en una mezcla de ley natural, símiles médicos y textos bíblicos, en particular Eclo. 10, 8: «Regnum a gente in gentem transferat propter iniustitias». Véase ahora la edición de J. Perarnau i Espelt, «L'Allocutio Christiana d'Arnau de Vilanova», en *Arcana de Textos Catalans Antics* 11 (1992): 7-135, esp. pp. 102-115. Compárese lo que dice Arnau con los textos citados en el cap. 1 de la Primera Parte, n. 77, p. 93.

79. Para la recepción de las acusaciones contra los templarios en Aragón, véase el reciente libro de J. M. Sans i Travé, *El procés dels Templers catalans*, 2ª ed., Lleida, 1991 y la bibliografía que cita.

de Aragón que en el sur de Francia, aunque no deberíamos exagerar los límites que tal integración supuso para la violencia. Otras diferencias, si bien no tan claramente relacionadas con la situación de las minorías, influyeron mucho en ella. Aragón, por ejemplo, no tenía una «monarquía sagrada». Aunque los escritores catalanes establecieran conexiones entre un gobierno justo y la salud del monarca y de su reino, los reyes aragoneses, a diferencia de los franceses, no elaboraron ninguna ideología de Monarquía sagrada para justificar su gobierno. Tampoco fueron taumaturgos. No alegraron ningún poder de curación por imposición de manos para probar su relación especial con Dios.⁸² A diferencia de los reyes de Francia, los condes-reyes de Cataluña-Aragón separaron claramente el trato dispensado a las minorías de la imagen que daban de sí mismos como monarcas cristianos. Por consiguiente, tras más de medio siglo de conflicto constitucional entre las Uniones y la Monarquía, en la Corona de Aragón la oposición al poder real pudo discuir por una serie de cauces claramente marcados sin tener que desviarse contra las minorías. Es posible que éstas y otras diferencias, como las distintas estructuras del sistema impositivo y fiscal limitaran la difusión de las acusaciones contra leprosos, judíos y musulmanes en la Corona de Aragón al restringir su utilidad a conflictos sociales más amplios. En Francia, tales acusaciones llegaron a ser asuntos de Estado, mientras que en la Corona de Aragón fomentaron enemistades de ámbito más local, que se solucionaban cara a cara.

La comparación entre los sucesos de Francia y los de Aragón en 1320-1321 sugiere una conclusión obvia: aunque la forma y el vocabulario de los estereotipos sobre las minorías y de las acusaciones contra éstas (envenenamientos, magia, sexualidad, etc.) puedan parecer muy semejantes a pesar de las diferencias geográficas y cronológicas, su función y sus repercusiones dependen mucho del contexto social y del conflicto en cuestión, y por lo tanto difieren mucho según la época y el lugar. Esta conclusión conlleva implicaciones más concretas. Una es que la explicación de la violencia contra las minorías que insiste exclusivamente en la historia de los estereotipos, y que atribuye demasiada importancia a las

82. Desgraciadamente, la ideología de la Monarquía catalano-aragonesa ha sido muy poco estudiada. Véase, no obstante, B. Palacios Martín, *La coronación de los reyes de Aragón, 1204-1410*, Valencia, 1975. En cuanto a Castilla, véase T. Ruiz, «Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Âge», en *Annales ESC* 39 (1984): 429-453. Compárese con la n. 60 del «Epílogo», pp. 350-351.

semejanzas entre los vocabularios de odio, o que depende de la aparición de una mentalidad persecutoria paneuropea, no puede explicar la diversidad tanto en la recepción de las acusaciones contra las minorías como en la capacidad de dichas acusaciones para generar violencia. Es necesario un enfoque comparativo, aunque sea tan limitado como el presentado aquí, para poder explicar tal diversidad.⁸³ Otra implicación es que no podemos entender la violencia cataclísmica si la separamos de otras formas de violencia y acusación más corrientes, mediante las cuales se desartrollan normalmente el conflicto y la competición en una sociedad. En el presente capítulo, por ejemplo, hemos visto cómo la acusación de envenenamiento determinó las estrategias acusatorias en la Corona de Aragón, y fue a su vez transformada y desviada por tales estrategias. Para describir adecuadamente la complejidad de este proceso dialéctico necesitamos estudiar cómo se pusieron en práctica los discursos persecutorios, no sólo en los escasos momentos de violencia colectiva que salpican la historia medieval, sino también en los amplios períodos de relaciones más tranquilas que median entre ellos. Cartografiar estas agnas tranquilas pero peligrosas, lo que podríamos denominar los bajíos de la violencia cotidiana, es el objetivo de la Segunda Parte, a la que ahora mismo damos paso.

83. Un estudio así es el realizado por Pegg sobre la lepra en el reino de Jerusalén y en Francia, «Le corps et l'autorité». M. Douglas retoma y defiende el método de Pegg en «Witchcraft and Leprosy: Two Strategies of Exclusion», en *Man*, n.s., 26 (1991): 723-736, sobre este punto, pp. 734-735.

LAS DOS CARAS DE LA VIOLENCIA SAGRADA

En las demás ciudades de los francos tienen tres días al año conocidos por todos, en que los obispos dicen al pueblo llano: «Los judíos os han robado la religión y sin embargo viven con vosotros en vuestra propia tierra». Con lo cual el pueblo llano y la gente de la ciudad salen precipitadamente en busca de los judíos y cuando encuentran a uno, lo matan. Luego saquean todas las casas que pueden.

Así dice el polemista musulmán Ahmad ibn Idris al-Qarāfi (m. en 1285):¹ Para el egipcio al-Qarāfi este suceso anual, el ataque contra los judíos durante la Semana Santa, era emblemático de la depravación intolerante de los cristianos europeos, y se sirvió de él (a pesar de la opinión de sus correligionarios en Iberia) para establecer una comparación desfavorable entre la violencia cristiana contra las minorías y la tolerancia musulmana.

Es posible que hoy en día los críticos no estén de acuerdo con la intención abiertamente polémica de la comparación de al-Qarāfi,² pero la interpretación que hace de los ataques de la Semana Santa como emblemáticos de la intolerancia coincide con las de los historiadores más actuales. En los escasos momentos en que las revueltas de Pascua afloran de las notas a pie de página a que las ha relegado la erudición moderna, lo hacen como indicativas de una transición de la tolerancia a la intolerancia. El único comentario extenso sobre estas revueltas de que tengo noticia, sobre el ataque de 1331 en Girona, es un buen ejemplo de ello:

1. *Al-ǧazā'ib al-jāhiliyya 'an al-asīlā al-fajriyya*, p. 4, citado por Cohen. *Unlabeled Crescent and Cross*, p. 191.

2. Al-Qarāfi representa uno de los primeros disparos del debate polémico sobre la tolerancia de las sociedades musulmanas en comparación con las cristianas, un debate en que el propio libro de Cohen es la salva más reciente. Véase la introducción.

[La revuelta] fue sintomática del estado de ánimo que se empezó a formar entre determinados sectores de la sociedad cristiana en Cataluña durante la primera mitad del siglo XIV, un estado de ánimo cada vez más adverso a los judíos [...]. Los primeros síntomas de un antisemitismo que cobraría velocidad a lo largo del siglo XIV y desembocaría en la catástrofe de las juderías del año 1391.³

Las imágenes de este pasaje dejan claros los supuestos de sus autores: las revueltas de Semana Santa son los temblores que preceden al terremoto, los síntomas de una tensión en aumento en los puntos más débiles de la sociedad.⁴ Este modelo interpreta los actos violentos como síntomas de una intolerancia creciente, y los enlaza para obtener una narración que culmina en tragedia. Estas narraciones se centran por lo general en el poder cambiante de los discursos persecutorios, y tratan la violencia como si fuera poco más que un volúmetro. Esto explica interpretaciones como la de Delumeau en *La peur en occident*, donde la violencia de la Semana Santa (concretamente los sucesos de 1331) sirve como prueba de la transformación del «discurso teológico» sobre los judíos como asesinos de Cristo, que pasa de fenómeno especializado y local a odio popular generalizado contra los judíos.⁵

Aunque los críticos modernos están de acuerdo con al-Qarāfi al considerar las revueltas de la Semana Santa como signos de intolerancia negativos, a la vez su enfoque es más sutil y menos bien informado que el suyo. Más sutil porque sitúan las revueltas en una cristianidad cuya intolerancia se desarrolla históricamente, mientras que para al-Qarāfi esta intolerancia era más bien una característica definitiva y monolítica de la cristianidad (occidental). Menos bien informado en tanto que sólo llegan a esta interpretación evolutiva pasando por alto lo que el propio al-Qarāfi nos dice: que las revueltas de Semana Santa eran anuales, tradi-

3. J. M. Millas Vallierosa y L. Batlle Pons, «Un alboroto contra el call de Girona en el año 1331», en *Segonda* 12 (1992): 297-335, reeditado en *Per a una història de la Girona jueva*, ed. de D. Romano, Girona, 1988, 2:591-594 (la cita es de la p. 501).

4. Compárese con J. Riera i Sans, «Els avatars del 1391 a Girona», en *Formades d'història dels jueus a Catalunya*, Girona, 1987, pp. 95-159, sobre este punto p. 111.

5. J. Delumeau, *La peur en occident (XIVe-XVIIe siècles)*, Paris, 1978, p. 281: «Le discours théologique a donc puissamment et consciemment alimenté l'antijudaïsme. Il a généralisé la haine des juifs, qui n'avait été longtemps que ponctuelle et locale». Cita los sucesos de 1331 en Girona como un ejemplo concreto.

cionales y cuasi litúrgicas, no un síntoma aberrante de un sistema gravemente enfermo. Aunque ambos enfoques equiparan la violencia con la intolerancia, existe entre ellos la tensión que existe entre lo diacrónico y lo cíclico, entre las interpretaciones periodizadoras de los historiadores, y el ritmo y la repetición formal de la vida ritual.⁶

Como las revueltas de la Semana Santa representaban conscientemente un paradigma ritual violento para la tolerancia cristiana de los juicios, paradigma que persistió con pocas alteraciones formales durante siglos, su análisis puede descubrir algunos de los supuestos y tensiones implícitos en nuestras interpretaciones de la violencia y la intolerancia medievales. Sin embargo, en primer lugar necesitamos reconstruir las propias revueltas de la Semana Santa: su frecuencia, sus protagonistas, sus guiones. Sólo entonces podremos empezar a buscar contextos y significados. Uso aquí el plural deliberadamente, porque en el mundo de la violencia de la Semana Santa lo sagrado se experimentaba físicamente, se criticaban las relaciones de poder, el pasado se convertía en presente y el espacio urbano se transformaba. Mediante estas transformaciones y extravagancias, la violencia de la Semana Santa defendía la existencia ininterrumpida de los judíos en la sociedad cristiana, mientras expresaba la posibilidad y las condiciones de su destrucción.⁷

Cuando al-Qarāfī dice «francos» no se refiere sólo a los franceses, sino a todos los cristianos de la Europa occidental. Las revueltas religiosas⁸ que describe se extendieron por casi toda la cuenca mediterránea, es decir desde la Península Ibérica hasta Italia, pasando por el sur de Fran-

6. Para una declaración clásica de la tensión existente entre lo diacrónico y lo cíclico en el análisis de los ritos, véase Hubert y Mauss, «Étude sommaire», pp. 189-229. No definiendo la comunidad de significado donde hay comunidad formal. Véase más abajo y el «Epílogo», pp. 327-353.

7. N. Z. Davis, «The Reasons of Misrule», en *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975, p. 123: «La forma carnavalesca puede [...] tanto reforzar el orden como proponer alternativas al orden establecido».

8. Por «revuelta religiosa» entiendo «cualquier acción violenta, con espadas o armas, emprendida contra objetivos religiosos por hombres que no actúan ni oficial ni formalmente como agentes de las autoridades políticas o eclesásticas». Véase Davis, «The Rites of Violence», en *Society and Culture*, p. 153. Aunque todo parezca indicar lo contrario, la Iglesia nunca autorizó oficialmente las revueltas de la Semana Santa.

cia.⁹ Al-Qarāfī también estuvo acertado al destacar que se trataba de una tradición anual, puesto que las revueltas de la Semana Santa eran un fenómeno antiguo ya en sus tiempos. Hay constancia de variantes de estos ataques en Toulouse en 1018, y existe una concordia para poner fin a esta «costumbre» en Béziers fechada en 1161. Cecil Roth, por su parte, creía que esta práctica podía remontarse a la antigüedad.¹⁰ Es posible que fuera antigua, pero también tenía ante sí un largo futuro. La «matanza de judíos» de la Semana Santa ha pervivido hasta la actualidad integrada en el folclore de ciertas partes de Europa, sobre todo en la Península Ibérica. Por ejemplo, en la Tortosa de principios de siglo, *matà judiets*, «matar judihuelos», aún formaba parte de la liturgia del Jueves Santo: los niños hacían sonar sus carracas y provocaban un gran estruendo en determinados momentos de los oficios.¹¹ Celebraciones semejantes han sido tradicionales en toda la Península. En Asturias hasta hace poco los niños también agitaban sus carracas y cantaban una canción con ecos inconfundibles de la exhortación episcopal de al-

9. Para Francia e Iberia, véase más abajo. En cuanto a Italia, véanse B. Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Totowa, NJ, 1983, pp. 163-164; Stow, *Alienated Minority*, pp. 240; y sobre todo Toaff, *Il vino e la carne*, pp. 224-225. Si consideramos que la *colaphizatio* de judíos (pegarles puñetazos en la cara) está relacionada con los ritos violentos de la Pascua, entonces debemos hablar de una difusión mucho más amplia.

10. Véanse *Recueil des historiens* 12:436; Ademar Cabannensis, *MGH, Scriptores*, 4139; C. Roth, «European Jewry and the Dark Ages: A Revised Picture», en *Hebrew Union College Annual* 33 (1950-1951): 151-153. Otras tradiciones de «saqueo ritual» duraron casi tanto como éstas. Véase C. Gimzburg et al., «Sacheggi rituali: premesse a una ricerca in corso», en *Quaderni storici* 65 (1987): 615-636, y añádase a los ejemplos citados el de Albi, donde en 1144 se prohibió el saqueo ritual de los bienes episcopales (Compayré, *Études historiques*, p. 143). Estos saqueos solían producirse tras la muerte de un obispo. Véanse los ejemplos de saqueo funerario reunidos por Hertz en «*Death and the Right Hand*», trad. de R. Needham y C. Needham, Glencoe, IL, 1960, p. 49.

11. Para Tortosa, véase J. Moreira, *Del folklore tortosí*, Barcelona, 1934, pp. 559-565, donde explica la función litúrgica de esta ceremonia; pero compárese con M. Casas Nadal, «La liturgia en una canónica de la diócesis d'Urgell a l'edat mitjana: Sant Vicenç de Cardona», en *Miscèl·lania Homentage a Josep Lladonosa*, Lleida, 1992, pp. 238 y s.; y J. Amades, *Costumari Català. El curs de l'any*, Barcelona, 1950, reed. 1989, 2:750-751. En Urgell durante la Guerra Civil un grupo de hombres distraídos de los doce apóstoles golpeaban las márgenes del río con palos en una ceremonia llamada «matanza de judíos». Véase V. Alford, *Pyrenean Festivals: Calendar Customs, Magic and Magic, Drama and Dance*, Londres, 1937, p. 38. Para más ejemplos de Cataluña, véase Amades, pp. 752-754.

Qarāfi: «Xudios marranos, matasteis a Dios, nosotros ahora matamos. Judíos ladrones, a Cristo matar y ahora a cristianos venís a robar».¹¹

Nos podemos formar una idea de la densidad de estas tradiciones dirigiendo nuestra atención a la Corona de Aragón en el medievo. Si bien los redactores de las pesquisas judiciales llevadas a cabo en 1331 describen los sucesos de Girona como una novedad «antijudía», en realidad se tiene constancia de este tipo de actos violentos mucho antes de 1331 tanto en Girona como en otras partes de la Corona de Aragón. Pedro III (1276-1285) recordaba que durante el reinado de su padre, Jaime I (1213-1276), el rey había pasado un Viernes Santo en la ciudad de Girona. Pese a eso, miembros del clero tocaron a rebato desde el campanario de la catedral y luego atacaron el barrio judío, por lo que Jaime I se vio obligado a tomar las armas para defender a sus judíos. El propio Pedro III se quejó en diversas ocasiones al obispo de Girona del comportamiento del clero durante la Semana Santa, sobre todo en 1278, cuando, más o menos por Pascua, los clérigos y sus familiares volvieron a apedrear la judería de Girona desde el campanario de la Seo. Los viñedos y huertos de los judíos resultaron dañados, y cuando el pregonero ordenó a los clérigos que cesaran de provocar disturbios en nombre del rey, se echaron a reír y se mofaron de él.¹² Los sucesos de 1278 debieron de ser especialmente penosos para Pedro III, ya que hubo destrucción de bienes. A menos que se produjeran daños de consideración, que hubiera heridos o que las comunidades judías solicitaran protección extraordinaria, las revueltas de Viernes Santo se toleraban y no se mencionan en la documentación de la Cancillería.

Que sin embargo ocurrieron con frecuencia resulta evidente gracias a registros de tipo más local. Hacia 1302, por ejemplo, y de nuevo en Girona, los clérigos atacaron el *cath* o judería de la ciudad. Un muchacho

12. Sacado de Kruegel, *Les juifs à la fin du Moyen Âge*, pp. 35-36. El parecido entre los «juicios ladrones» de la canción y «los juicios os han robado la religión» de al-Qarāfi es llamativo. ¿Podría tener su origen en una lectura de la historia de Jacob y Esau, Gén 27 y ss?

13. Para las cartas de Pedro III a los funcionarios y al obispo de Girona, véase ACAC 40:79r-v (3-4-1278); fueron publicadas en *España Sagrada, Tercer geográfico-histórico de la Iglesia de España*, ed. de E. Flórez et al., Madrid, 1747-1918, 44:297-299 (= Regné n° 695, 696). Véase también Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa*, 1:359-363.

llamado Nicolás, hijastro de un platero, resultó herido al ser golpeado en la cabeza por la honda que manejaba Simón, un «clérigo» de quince años, y murió unos días después. Como la causa de su muerte no estaba clara y podía representar un impedimento para que Simón recibiera las órdenes mayores, se abrió una investigación. Entre los testigos, un médico llamado Berenguer Sariera depuso que

hasta donde le alcanza la memoria, que es más de veinte años, ha visto en la ciudad de Girona, así como en Barcelona, en Valencia y en otros lugares de Cataluña, que los estudiantes y los adolescentes arrojan piedras a los judíos [...] en *Viernes Santo* [...] y cree que dicha costumbre y observancia hace más de treinta años que dura en casi toda Cataluña.¹⁴

Queda claro que los hechos de 1331 no fueron ninguna «novedad antisemita» sino que formaban parte de una dilatada serie de ataques anuales durante la Semana Santa contra la judería de Girona.¹⁵

La extensión geográfica de estas agresiones fue mayor incluso de lo que creía Berenguer Sariera. En una indagación superficial hemos hallado ataques documentados por todo el territorio de la Corona de Aragón: en Barcelona, Vilatorrada del Penedès, Camarassa, Pina, Besalú, Daroca,

14. ADG, Serie C, Lligall 69, Processos, fol. 5r-v: «[...] dixit quod a tempore recordationis suae cita quae est. xx. annorum et ultra, vidit tam in civitate Gerunde et civitate Barchinone et Valencie quam etiam in alijs locis Cathaloniae quod scolares et adolescentes prohibebant lapides contra iudeos; et etiam lapidabant eos die veneris sancto pasche et etiam diebus lamentationis; et ipse etiam testis [...] et observantiam qui est inde proiecit plures lapides contra iudeos et hospicia eorumdem et creidit quod usus praedictus et observancia duravit per. xxx. annos et ultra per maiorem partem Cathaloniae». La memoria de otros testigos se remonta a más atrás incluso y se acercaba al medio siglo.

15. Para otros ejemplos de revueltas en Girona durante la Semana Santa, véanse ACA.C 242:141v, 145r (5-5-1315 y 15-5-1315) (publicados por J. Vimeck en *Documenta selecta minus cunctis arago-catalauniae et eccliesie relatione illustrantia*, Barcelona, 1936, pp. 163 y s.); ACA.C 171:73v-74r (13-1-1321); ACA.C 428:123v-124r (35-1-1328). Los archivos locales proporcionan pruebas más importantes aún. Véanse, entre otros, ADG, Ll. Ep. 2bis, 122r-v (31-3-1327), donde se afirma claramente que los ataques tienen una periodicidad anual; AHCG, Llibre Verd, fol. 300r (26-3-1333); ADG, Ll. Ep. 10, 185r (19-3-1347); ADG, Ll. Ep. 21, 222v-223r (1353); ADG, Ll. Ep. 60, 711r-v (1370). Ahora se puede consultar también C. Guilleré, *Girona al segle XIV*, vol. 1, Girona, 1993, de cuya existencia lamentablemente me enteré cuando mi libro estaba en prensa.

Alcoletge, Valencia, Borriana, Apiera y Teruel.¹⁶ Evidentemente se produjeron muchas más revueltas de las que se conservan en la documentación: todos los testigos de la investigación judicial llevada a cabo en Girona hacia 1302 juraron que hacía décadas que las revueltas se repetían anualmente, si bien son muy pocas las que aparecen en los Archivos Reales antes de ese año. Al parecer los propios judíos se mostraban reacios a apelar al rey a menos que la situación se les escapara de las manos. Poco tiempo antes de la revuelta gerundense de 1331, un *jongleur* (juglar) llamado Bernard de Campdara incitó a un grupo de niños que bailaban al son de su música a que arrojaran piedras sobre un cortejo fúnebre de judíos. El baile detuvo a Bernard pero más tarde lo dejó en libertad a petición de uno de los secretarios de la aljama, que se negó a presentar cargos contra el *jongleur*.¹⁷ En Borriana fue una viuda cristiana, y no los judíos, quien se quejó de las revueltas: los alborotadores habían provocado destrozos en una casa que ésta había alquilado a un judío, y quería que la indemnizaran por ello.¹⁸

Incluso en los años en que no tenemos pruebas de que hubiera revueltas, sabemos que la gente tenía por cierto que se producirían. Por ejemplo, en algún momento de la década de 1370, una persona que se hallaba de visita en la judería de Girona el Viernes Santo, la encontró custodiada por un grupo de funcionarios reales de rango inferior («currito-

16. Barcelona: ACA:C cr. Jaume II, caja 27, n.º 3477 (22-4-1308); ACA:C 434-49v-50r (9-5-1329); ACA:C 434-701r (19-5-1329); ACA:C 530-162v-163r (8-5-1335); ACA:C 654-128v-129r (26-2-1349). Vilafranca: ACA:C cr. Jaume II, caja 57, n.º 6974 (2-1-1322); ACA:C cr. Jaume II, caja 134, n.º 10 (13-2-1323). Camarassa: ACA:C 40-30r (24-10-1277) (= Régné n.º 689). Pina: ACA:C 56-62v (8-4-1285) (= Régné n.º 1335), donde no se dice explícitamente que los sucesos violentos se hayan producido en la Semana Santa. Besalú: ACA:C 70-77v (23-3-1287) (= Régné n.º 1710). Daroca: ACA:C 445-121r (30-4-1319). Alcolege: ACA:C 383-40r-42r (1-8-1320) (= Baer, *Die Juden*, vol. 1, n.º 175), donde no se dice explícitamente que los sucesos violentos se hayan producido en la Semana Santa. Reino de Valencia: ACA:C 170-295v (4-12-1320). Ciudad de Valencia: ACA:C 171-155r (13-1-1321). Apiera: ACA:C 457-224v (11-3-1333). Teruel: ACA:C 171-271v (8-4-1321). Borriana: ACA:C 173-77v (7-5-1321). Para un breve análisis de estos sucesos en Valencia, véanse J. M. Doñate Sebastián y J. R. Magdalena Nom de Déu, *Three Jewish Communities in Medieval Valencia*, Jerusalén, 1996, pp. 51-52; Hinojosa, *The Jews in the Kingdom of Valencia*, p. 162.

17. ADG, caja 24, A, n.º 7, publicado por Millás y Batlle en «Un alboroto», p. 317/521.

18. ACA:C 173-77v (7-5-1321).

res» y «sagiones»). No parece que la situación fuera de alerta máxima: por lo visto, las juergas que se corrían los funcionarios y los judíos escandalizaron tanto al anónimo visitante que dio parte de ello a la Inquisición. Según su acusación, los funcionarios comían, bebían y jugaban con los judíos. Cuando el baile de ronda se presentó allí y vio lo que pasaba, multó a los cristianos por entregarse a los juegos de azar fuera de los locales autorizados pero no tomó medidas ulteriores. Tanto el baile como los funcionarios fueron denunciados por ello.¹⁹

Contratar guardias, normalmente funcionarios de rango inferior, para que protegieran las aljamas judías durante la Semana Santa fue una práctica habitual. En el caso de Zaragoza, ciudad en la que no he hallado noticias de que se produjeran revueltas, puede ser significativo que el salario de los guardias para el Viernes Santo y una provisión para repartir limosnas (¿a los cristianos?) durante la Pascua figuren en la lista de los gastos más necesarios que debe hacer la aljama, junto con los pagos de las deudas y de los impuestos, el mantenimiento de los leones del rey, los salarios de los rabinos y los regalos de Navidad para los funcionarios reales.²⁰ Entre los documentos que atestiguan el uso de guardias cristianos, el más antiguo que he hallado (de 1287) ordena a los funcionarios de Besalú asegurarse de que no se moleste a los guardias que protegen a los judíos en Viernes Santo.²¹ Unos dos siglos más tarde, en 1473, los judíos de Castelló se negaron a pagar al lugar-

19. Desgraciadamente, la acusación no lleva fecha. Véase J. Régné, «Rapports entre l'inquisition et les juifs d'après le mémorial de l'inquisiteur d'Aragon (fin du XIV^e siècle)», en *RIEF* 52 (1906): 224-233; sobre este punto pp. 226-227. Véase también M. Omont, «Mémorial de l'inquisition d'Aragon à la fin du XIV^e siècle», en *Bibliothèque de l'École des Chartes* 66 (1903): 261-268.

20. ACA:C 939-99r-103v (7-3-1382), transcrito por Baer en *Die Juden*, vol. 1, n.º 342, pp. 512-518, esp. p. 515. En un documento parecido donde se restringen los gastos y sobornos que estaban autorizados a efectuar los secretarios de la aljama de Barcelona, se explicitan explícitamente los «salarios de los guardias para el Viernes Santo, como de costumbre». ACA:C 948-144v-122v (2-4-1368), transcrito por Baer en *Die Juden*, vol. 1, n.º 384, pp. 580-593, esp. 589.

21. ACA:C 70-77v (23-3-1287) (= Régné n.º 1710). Bonanach Escapat, *elemasnaris* de la aljama judía de Vilafranca, declara en 1299 que cada Semana Santa debía pagar un maravedí al juez real de Vilafranca y a los guardias del casullo «como de costumbre, para que nos protejan durante la Pascua». ACA:C Procesos 506/1, analizado por E. Lourie en su importante artículo «Jewish Moneylenders in the Local Catalan Community, c. 1300: Vilafranca del Penedès, Besalú and Montblanc», en *Michael* 11 (1989): 60-61.

teniente del juez de esta localidad la cuota habitual por su protección alegando que, en vez de protegerlos el Jueves, el Viernes y el Sábado de la Semana Santa, los había apedreado y había incitado a otros a hacer lo mismo.²²

Si la protección de los policías contratados resultaba insuficiente, la comunidad se veía forzada a defenderse por sí misma. Pero defenderse con demasiada energía tenía sus riesgos, puesto que los judíos se podían ver envueltos en rencillas y represalias, y el rey podía imponerles multas por muerte o mutilación. Quizá este problema explique el privilegio que concedió el infante Alfonso a los colonos judíos de Alcoleje:

Si por ventura algún cristiano o musulmán, impedido por la audacia, deseara o intentara invadir o robar a estos judíos, sus casas o sus bienes [...] los judíos podrían defenderse [...] contra los citados invasores y asaltantes, sean quienes sean e independientemente de su condición. Y si en dicha invasión o conflicto los invasores resultaran heridos o lesionados, incluso si murieran, no se podrá presentar demanda ni reclamación alguna contra los susodichos judíos [...] Y si los amigos de algún herido o lesionado desearan, con afán de venganza, infligir daño o perjuicio a dichos judíos, nos y nuestros funcionarios nos veremos obligados a defender y mantener a estos judíos y sus bienes.²³

Tal como hemos visto en el capítulo precedente, no es fortuito que en este edicto se hable de «cristiano o musulmán». Tenemos constancia de ataques de musulmanes contra judíos durante la *Semana Santa* en Daroca (1319) y en Pina (1285); es posible que se produjeran más. La participación musulmana en estos ataques podría ser indicio de que la costumbre y la repetición habían desgastado la especificidad religiosa de las revueltas de la Semana Santa contra los judíos. Pero es más probable que refleje el hecho de que, por lo menos en sus polémicas, los musulmanes de la Península cristiana atacaban a los judíos por rechazar la revelación de Jesús. Mediante la violencia de la Semana Santa, los musulmanes se

22. ARV Bailía, 1155, fol. 58v (20-5-1473), publicado por Doñate y Magdalena en *Three Jewish Communities*, pp. 148 y s, y estudiado en la p. 57. El baile de Castelló había cobrado cien maravedes a un funcionario judío por impago de la cuota de protección.

23. A.C.A.C. 383.40r-42v (1-8-1320). Para el texto en latín, véase Bier, *Die Juden*, vol. 1, n.º 175, pp. 217-218.

alineaban con la mayoría cristiana como vengadores de Cristo.²⁴ Ahmad ibn Idrīs al-Qarāfi se habría llevado una gran sorpresa.

Antes de abordar el significado de estas revueltas, cómo funcionaban o cómo podían ser manipuladas, necesitamos saber qué ocurría exactamente en ellas. Es fácil que el historiador del siglo xx, influenciado por los pogromos en Rusia y por la Noche de los Cristales Rotos, se imagine escenas de furor incontrolado y asesino, violencia y saqueos:

A las doce del mediodía [en el mes de abril de 1881] el aire se llenó de gritos, silbidos, abucheos, algarabía y carcajadas: un ingenite batallón de muchachos, artesanos y peones con los pies desnudos marchaba en manifestación inundando las calles. Entonces empezaron a destruir las casas de los judíos: cristales de ventanas y puertas empezaron a saltar por doquier y poco después la chusma, tras haber accedido a las casas y las tiendas, empezó a arrojar a la calle absolutamente todo lo que encontraba a su paso. Nubes de plumas empezaron a revolotear en el aire. El ruido de los cristales y los marcos de las ventanas rotos, los gritos y alaridos de desesperación por un lado y los atroces abucheos e increpaciones por el otro, completaban la escena [...]. Al cabo de poco la chusma se lanzó hacia la sinagoga judía y a pesar de sus fuertes barrotes, cerraduras y contraventanas, la destruyó en un instante. La furia con que aquella gennuza se abalanzó sobre los muchos rollos [de la Torá] que se guardaban en la sinagoga es indescriptible. Hicieron trizas los rollos, los pisotearon y los destruyeron con un apasionamiento increíble. Al poco rato las calles estaban sembradas de los trofeos de la destrucción. Había trozos de platos, muebles, enseres domésticos y otros utensilios esparcidos por doquier.²⁵

Considérese ahora cuán diferente de esta escena es la que se recoge en los informes de los funcionarios reales que presenciaron la revuelta de Girona de 1331:

El Jueves Santo, el baile «se enteró de que un grupo de céticos estaban atacando y asaltando los muros y las puertas del susodicho *cathé* [...] inmediatamente se di-

24. Véanse el cap. 6 y Nirenberg, «Muslim-Jewish Relations», pp. 251-252, 265-268.

25. *Razretet* (San Petersburgo), 19 (8 de mayo de 1881), traducido y publicado como la narración de un testigo presencial de los pogromos de Kiev por S. Berk, *Tear of Christ, Tear of Hope: Russian Jewry and the Pogroms of 1881-1882*, Westport, Ct, 1985, pp. 35-36.

Los ataques eran peligrosos y alarmantes incluso cuando se limitaban al apedreamiento de los muros de la judería. Los judíos nunca podían estar seguros de que los funcionarios los defenderían ni de que prevalecería la moderación habitual. Además, las piedras arrojadas podían resultar mortales:

Se denunció al baile que durante los días de Pascua un grupo de jóvenes estaba jugando cerca del castillo de los judíos de Daroca, y que Pero Xomonez, hijo de don Xomen de Palaço, quien a la sazón lo acompañaba, arrojó una piedra por encima de la muralla del castillo e hirió a una mujer judía que murió a consecuencia de la pedrada. El baile presentó cargos y el caso fue llevado ante el rey [...] [Multa impuesta:] quinientos sueldos jaqueses.³⁰

No obstante, aunque aterrorizaran e hirieran a los judíos estos ataques (por lo menos según los testigos cristianos) no tienen la brutalidad de los enfrentamientos cara a cara que solemos asociar con los pogromos.

Para Bertrand de Lauro, veguer de Barcelona en 1308, lo más notable no eran las acciones de los agresores, sino el ruido que hacían:

El Domingo de Ramos pasado, al anochecer, sucedió en la ciudad de Barcelona que algunos hombres apedrearón y atacaron el *call* de los judíos de Barcelona, razón por la cual hubo un tumulto y una gran algarabía que me hicieron salir inmediatamente para sofocarlo y proceder contra quienes hallara culpables [...]. Éstos pretenden alegar que uno de mi séquito hirió de un bastonazo a una mujer que estaba con los que hacían ruido.³¹

30. ACA:RP, MR 1688.39v (1311), publicado por J. R. Magdalena Nom de Déu en «Delitos de los judíos de Aragón a inicios del siglo XIV (1310 a 1312): Aportación documental», en *Anuario de Filología* 5 (1979): 221.

31. ACA:C cr. Jaume II, caja 27, n.º 3477 (22-4-1308): «[...] die dominica quam fuit celebratum festum ramis palmarum proxime praeteritum circa crepusculum contigit in civitate Barchinone quod aliqui homines cum lapidibus dilapidaverunt seu expugnaverunt callem judaycum Barchinone, propterquod fuit ibidem tumultus et sonus maximus emis-

salmantino quería denunciar formalmente la construcción de una casa que violaba sus derechos, arrojaba nueve piedras contra el edificio. Véase M. Echániz Sanz, «Las mujeres de la Orden Militar de Santiago: el monasterio de Sancti Spiritus de Salamanca (1268-1500), tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 1990, vol. 4, doc. n.º 143 (con fecha del 7-4-1449).

rigió a la citada puerta y [...] vio a muchos estudiantes tonsurados o clérigos, de edades comprendidas entre los diez y los doce años, que huyeron al ver a este testigo [...] con ellos había unos pocos chicos de entre quince y dieciocho años de edad [...]. Entonces [este testigo] inspeccionó los dichos muros y puerta y vio que [...] habían sacado algunas piedras de ahí [...]. Del mismo modo, a la mañana siguiente «se dirigió con varios funcionarios de dicho juzgado al *call* y al llegar no vio allí a nadie de más de doce años de edad, y vio que había una gran roca arrojada en la puerta a modo de cuña [...]. Más tarde, aquel mismo día [...] se enteró de que el *call* estaba siendo atacado y asaltado, y fue inmediatamente hacia allí pero no vio a nadie, e inspeccionó los dichos muros y puerta y vio que los puntales de la puerta habían sido retirados y este testigo la volvió a apuntalar inmediatamente [...]» También se enteró de que «un hijo tonsurado de Raymond Alberti, de unos catorce años, un hijo de dicho veguer, joven tonsurado de unos doce años y o[tro] tonsurado [...] de unos doce años habían incendiado dicha puerta y que los judíos del *call* habían extinguido el fuego [...] que no causó daños». Otro testigo que había salido a pasear vio a «muchos clérigos [...] arrojando piedras contra el *call*».²⁶

Así pues, el «ataque y asalto» de la judería de Girona en 1331 consistió en un ataque contra sus muros y puertas. Esto es lo que significa la frase «apedrearón el *call* judío», que aparece en éste y en otros documentos.²⁷ Este tipo de ataques no se limitaba a los judíos: la gente a menudo arrojaba piedras contra las casas de sus enemigos o contra edificios oficiales. Por ejemplo, Alfonso IV ordenó con gran enojo al juez de Ejea que anunciara que se castigaría con una multa de 60 sueldos a cualquiera que osara tirar piedras contra las paredes o el tejado del Palacio Real de dicha población.²⁸ Los informes de los sucesos acaecidos en 1331 en Girona no hacen hincapié en la idea de invasión, sino en la de perímetro y límite.²⁹

26. ADG, caja 24, A, n.º 7, deposiciones de Bernat de Bas, baile de Girona, y de Bonanat Tornavellis, ciudadano de Girona, transcritas por Millás y Batlle en «Un alboroto», pp. 316-317 / 520-521.

27. Por ejemplo, en ACA:C cr. Jaume II, caja 27, n.º 3477 (22-4-1308): «dilapidaverunt seu expugnaverunt callem judaycum Barchinone».

28. ACA:C 523:97v (21-8-1330). Para los ataques contra edificios oficiales como una forma de resistencia a la autoridad, véase Méridol, «Mouvements sociaux et troubles politiques», pp. 291-292. El apedreamiento de las puertas y paredes de las casas de los enemigos está expresamente prohibido en varios códigos jurídicos, por ej., en el fuero de Teruel. Véase *El fuero Latino de Teruel*, n.º 284, p. 220.

29. El hecho de arrojar piedras podía incluso adquirir una función ritual en las leyes como una forma de protesta contra los límites de propiedad. Así, cuando un particular

En el relato de la revuelta de 1335 en Barcelona también hallamos referencias al ruido: «vociferando», «faciendo rumores», «Emitterent sonum de viatoris».³¹ En Vilafranca, la muchedumbre «gritaba».³² También se podían tocar las campanas a rebato, como ocurrió durante la visita de Jaime I a Girona. Pero en la mayor parte de los documentos conservados, la violencia de la Semana Santa contra los judíos parece limitarse a hacer ruido y apedrear los muros que cercan la judería.³⁴

En la Semana Santa también hubo actos violentos de más importancia, pero en su mayoría no fueron directamente contra los judíos, sino contra los funcionarios cristianos encargados de protegerlos. La fuente más detallada de que disponemos sobre estos hechos es la investigación judicial llevada a cabo en 1331 tras el ataque contra los funcionarios que intervinieron para defender a los judíos de Girona.³⁵ El relato que sigue se ha compuesto a partir del testimonio principal.

El Jueves Santo el baile de Girona, Bernat de Bas, había pregonado por toda la ciudad que aquellos que hirieran o insultaran a los judíos serían multados con 100 sueldos. Alrededor de las diez de aquel jueves, el baile y siete u ocho sayones (policías), efectuaron una ronda por la judería para asegurarse de que nadie atacaba a los judíos. Los funcionarios

32. ACA-C 530r162v-163r (8-5-1335)

33. ACA-C cr. Jaime II, caja 57, nº 6974 (21-3-1332): «clamando».

34. Compárese con el análisis que hace C. Lévy-Strauss de los «Instruments des tenebres» en *Mythologiques. II: du miel aux cendres*, París, 1966, pp. 348 v ss., donde se utiliza para señalar las transiciones en las representaciones rituales. Lévy-Strauss habla explícitamente de los ritos europeos de la Semana Santa, pero no menciona los ataques contra los judíos.

35. Véase más arriba, la n. 3, p. 285. Para una versión diferente e inédita de este mismo suceso, véase ADG, Processos, nº 120, analizado brevemente más abajo, en la n. 75, p. 313.

sus, ad quem sonant et tumultum ego inconcinnit exiit ut en cedarem et procederem contra quos culpabiles invenirem. Siquae cepi aliquos ex ipsis quos inveni ibidem et qui dicebantur noxii in premissis, cuius occasione aliqui vicini et circumstantes et qui erant affines seu de parentela illorum qui capti fuerant ut est dictum inrevelat[ur] contra aliquos de familia mea qui mecum adveniant ad predica et eos convicit et iniuriis corporaliibus affecerunt super quibus ego inquisivi [...] Verum cum intellexim quod, pro eo qua super predictis interpellatus et rogatus nolo supersedere, aliqui intendunt negotium predictum exponere coram vestra regia magestrare et dirigere ut fiat per vos remissio de excessibus supradictis, intendentes pretendere quod in ipso actu [quedam] mulier quae erat de illis qui sonant emitebant fuit percussa quodam ioca baculi per quemdam de familia mea». Transcripción íntegra en Nirenberg, «Violence», pp. 362-364.

encontraron a algunos clérigos armados y se incautaron de las armas, tras lo cual ordenaron a los grupos de clérigos y niños que estaban arrojando piedras contra la judería que se dispersaran. Cerca de la catedral, el baile descubrió a unos veinte clérigos armados, sus criados y algunos estudiantes que apedreaban la judería. Al ver al baile, los clérigos entraron corriendo en la iglesia; cuando se los interrogó acerca de sus intenciones, se quejaron de que los judíos deberían estar ya encerrados en el *cull* y, en cambio, se paseaban todavía por la ciudad y habían atacado al clero. Los funcionarios no dieron crédito a esta acusación. Cuando uno de ellos inventó arrebarle el cuchillo a uno de los clérigos, éstos se lanzaron al ataque, arrojándole piedras, gritando y armando gran alboroto. Un clérigo que empuñaba un cuchillo golpeó en la cabeza a un ciudadano armado que había acudido en socorro del baile; el golpe parecía mortal, pero como se lo dio con la cara de la hoja y no con el filo, y no lo hirió de gravedad, pudo regresar a su casa. Otro clérigo amenazó al baile poniéndole un puñal al pecho, pero no se lo clavó. Dos sayones hubieron a refugiarse en la casa de un capítular de la catedral, pero los agresores los descubrieron y los rodearon. Dos canónigos de la catedral, al parecer cabezallas del grupo de clérigos, se abalanzaron contra ellos y les dijeron: «Perros, hijos de perra, ¿qué hacéis aquí? Venís para molestar-nos durante los oficios. Hoy tendréis un mal día, vosotros y los demás; os daremos tantas puñaladas que tendréis un mal día», y dicho esto uno de los canónigos sacó su puñal.³⁶ Al verlo, el abad de Sant Felu de Girona refrenó al canónigo y lo hizo retroceder, y los dos funcionarios hubieron hacia el juzgado. Mientras tanto, los demás funcionarios se dieron cuenta de que estaban en inferioridad numérica y también se retiraron hacia el juzgado.

Durante este primer episodio de la revuelta de 1331 no parece que los funcionarios esperaran demasiados problemas: iban armados ligeramente y confiaban tanto en su autoridad que en un momento dado el baile envió a uno solo de sus hombres para que dispersara un grupo de clérigos. La actuación de los funcionarios se limitó a incautar armas y ordenar que se dispersaran, a los grupos, que tendían a formarse delante de

36. Millás y Badie, «Un alboroto», pp. 324-325 / 528, 531.

de la pureza de una festividad religiosa. Más atención merece el hecho de que el clérigo Vidal de Villanova acusara a los dos funcionarios acorralados de ir a molestarlos durante los «oficios», ofensa que, según la amonesta de Vidal, les costaría la vida. Para Vidal y sus colegas apedrear la judería era una parte importante de los ritos de la Semana Santa y de los oficios divinos.

El aspecto ritual, incluso lúdico, de la violencia se hace evidente en las palabras que usan los contemporáneos para referirse a ella. Tanto los funcionarios como los clérigos se refieren a diversos aspectos de los sucesos del Jueves Santo de 1331 como *jochs*, es decir juegos, bromas. El baile es más explícito: «A fe mía, señor, que nos las habemos con mala gente. Ved el juego de los clérigos, que no quieren que les impidamos arrojar piedras a los judíos». Uno de los clérigos ya había justificado su ataque contra la judería quejándose irónicamente: «Ved qué boñito juego es éste: los judíos aún se pasean por la ciudad». ³⁹ La palabra *joch* también se utilizaba para referirse a la representación de la Pasión que se hacía en Viernes Santo, como vemos, por ejemplo, en el asiento de gastos en un libro mayor: «necesario para la representación de los juegos del Viernes Santo». ⁴⁰ Por impreciso que sea, este vocabulario nos recuerda que no nos hallamos muy lejos del mundo lúdico y carnavalesco que invoca Bajrín al estudiar las «bromas de los monjes» (*joca monachorum*) y la «risa pascual» (*risus paschalis*). ⁴¹ Como testimonio de la importancia que

39. Millás y Batlle, «Un alboroto», pp. 314 / 518; 312 / 516.

40. AMVII, n.º 209, Clavería de Arnau Ayç, 1368-1369, fol. 18v, publicado por J. M. Doñate Sebastián en «Aportación a la historia del teatro, siglos XIV-XVII», en *Martinez Ferrando Archivum. Miscelánea de estudios dedicados a su memoria*, Madrid, 1968, doc. n.º 9. Aunque en cada uno de estos casos el significado de *joch* es ligeramente distinto, está claro que siempre hay un componente lúdico en su uso.

41. M. Bajrín, *Rubelias and His World*, Bloomington, IN, 1984, pp. 13 y 5, 84, y sobre todo su estudio de la *Cena Cypriani* en las pp. 286-289. La *Cena*, un texto relacionado con la Pascua, narra un banquete que celebra un rey, al que invita a todos los personajes destacados de la Historia Sagrada, que en la mesa se comportan, visten y comen de acuerdo con sus respectivos papeles en la Biblia (por ejemplo, Judas lleva la cubertoria de plata; Jesús se emborracha con vino de pasas [juego de palabras entre *passus* y *passus*]). Cada uno de ellos lleva un regalo al rey y cuando algunos de estos regalos son robados, el rey ordena torturar a todos los comensales (entonces arrojan a Jonás al mar, crucifican a Jesús, etc.). Se determina que el culpable es Akán, hijo de Karmi (y no Hagar, como cree Bajrín, p. 288), el mismo Akán que hizo caer la maldición de Dios sobre los israelitas por haber robado un objeto impuro en Jos 7. Por lo tanto, Akán es entregado

edificios religiosos importantes. No hubo ningún detenido entre los niños y clérigos jóvenes que arrojaban piedras.

El conflicto que estalló delante de la catedral empezó con una discusión. El propio ataque de los clérigos no fue tan violento como parecía a primera vista. Por ejemplo, el baile no fue apuñalado, y lo que parecía una cuchillada mortal en la cabeza de uno de los participantes resultó un golpe dado con la cara de la hoja. Los canónigos permitieron huir a los dos funcionarios que habían acorralado y amenazado de muerte. Todos los participantes mostraron su intención de actuar con violencia: blandieron sus armas, se insultaron, adoptaron actitudes agresivas. Si estas acciones se hubieran llevado hasta el final, los funcionarios habrían resultado heridos de gravedad. Pero en realidad los clérigos se contuvieron y la sangre no llegó al río, de manera que todo acabó con heridas de poca importancia y la humillación de los funcionarios. Los participantes parecen haber seguido códigos de conducta informales, o reglas de compromiso, para impedir que la violencia resultara excesivamente brutal. En este sentido, el enfrentamiento entre el clero y los funcionarios puede ser calificado de «agresión ritualizada». ³⁷

El relato anterior contiene indicios de que para los cristianos el apedreamiento de la judería fue asimismo un acontecimiento ritual. Prácticamente todos los participantes fueron clérigos o miembros de su comitiva, desde niños de diez años hasta beneficiados, canónigos y abades. Todos los ataques se produjeron ante edificios religiosos (la casa del arcediano, el palacio episcopal, la catedral) que daban a la judería. Según los clérigos, el conflicto había empezado a causa de una transgresión ritual: los judíos se negaron a permanecer encerrados en su barrio durante la Semana Santa. ³⁸ De esta manera podían presentarse como defensores

37. Para esta formulación de la agresión ritualizada, véase P. Marsh, E. Rosser y R. Harré, *The Rules of Disorder*, Londres, 1978, pp. 24-27.

38. Muchos de los testigos de una investigación judicial llevada a cabo en 1302 para esclarecer una muerte acaecida durante las revueltas de la Semana Santa en Girona declararon que creían que las piedras se arrojaban para que los judíos no salieran del *call*. Tanto la legislación eclesiástica como la civil exigía a los judíos que permanecieran en su barrio durante la Semana Santa. Véanse Krieger, *Les juifs à la fin du Moyen Âge*, p. 22; Millás y Batlle, «Un alboroto», p. 299 / 503. Véase asimismo ACAC 384:101r (22-4-1321), donde el príncipe Alfonso ordena que los judíos de Vilafranca acusados de infringir esta norma sean procesados.

se daba a la realización de estos oficios y ritos, y de los peligros que comportaba lo contrario, tórnese en consideración la inquietud del Concejo de Castelló de la Plana cuando hubo que cancelar la procesión de Corpus porque un funcionario local había sido excomulgado: «Puesto que comprendieron que Dios Nuestro Señor no les conservaría la salud ni multiplicaría los frutos y las cosechas que habían encomendado a la tierra».⁴² Calificar estos sucesos de «oficio» o «ritual» no implica negar que pudieran ser aterradores o brutales. No obstante, eran estilizados, *moderados* y significativos.

Los sucesos de la Semana Santa de 1331 no acabaron con la huida del baile. Este pidió auxilio al veguer segundo y luego, al enterarse de que atacaban de nuevo la judería, ambos regresaron a la catedral con unos veinticinco hombres armados. Mientras el baile estaba discutiendo los hechos con la noble Eleonora de Cabrera, también presente, oyó un gran estrépito y vio que sus hombres estaban luchando con los clérigos; se atacaban entre sí con cuchillos y se arrojaban piedras. Los clérigos gritaban: «¡Matémoslos, matémoslos!». Un funcionario huyó de dos clérigos que blandían cuchillos y se refugió en la iglesia, donde algunos clérigos intentaron apañarlo, pero uno de ellos intervino en su defensa y el hombre pudo escapar. Los agresores habían gritado: «¡Mátalo, mátalo, que es uno de los subordinados del baile!». Los funcionarios se batiéron en retirada, y los clérigos se encerraron en la iglesia. Entonces los funcionarios pidieron auxilio y el veguer acudió con sus hombres para socorrer al

42. El documento, con fecha del 16 de junio de 1409, ha sido publicado por J. Sánchez Adell en «Castellón de la Plana en la Baja Edad Media», en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 54 (1978): 310-343 (la cita es de las pp. 335-336). Los judíos estaban representados en esta procesión: «Item an Antoni Valenti, caballer, per uns scarpins de cuyr que de aquell compres per als juheus qui foren de la dita representació, I sou» (p. 339).

a los temas, que lo ajustran como corresponde (por ej., Tecla le arranca la ropa, David lo golpea con una piedra, Eleazar lo atraviesa con una lanza, etc.); lo entierran y luego regresan a casa. Lo importante es que el texto presenta la Historia Sagrada más como un juego de borrachos que como una serie de rivalidades enconadas. (El hecho de que culmine en un sacrificio será asimismo pertinente para el razonamiento que hago más abajo.) Para el texto, véase *MGH, Poetae Latini aevi carolini*, vol. 4, 2ª parte, ed. de K. Strecker, Berlín, 1923, pp. 877-900, donde se enumeran algunos de los manuscritos ibéricos conservados del siglo XIV que contienen esta obra. Para una versión ficticia de la *Canta*, véase U. Eco, *The Name of the Rose*, Nueva York, 1984, pp. 517-524. [Trad. esp.: *El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 1989].

baile. Todos los funcionarios se dirigieron en grupo al cementerio, donde vieron que había clérigos entre las tumbas recogiendo piedras para arrojarlas. En aquel momento llegaron los jurados de la ciudad y otros ciudadanos destacados para apoyar a los funcionarios reales. Finalmente, como un enfrentamiento en el campo santo podía provocar un gran escándalo, los funcionarios regresaron al juzgado tras anunciar que el rey visitaría en breve la ciudad y resolvería aquella disputa. El veguer volvió a parlamentar con el arcediano y algunos canónigos; luego el clero abandonó el cementerio y los ciudadanos que habían acudido en auxilio del baile regresaron a la ciudad junto con los demás funcionarios. De nuevo en el juzgado, recibieron varios informes de que estaban atacando la judería, pero en cada una de ellos sólo constataron que los muros del *cill* habían sufrido desperfectos sin importancia.

En esta ocasión los protagonistas van mejor armados, los riegos son mayores, pero aun así podemos ver que la violencia se controla. A pesar de que los clérigos corean «¡Matémoslos, matémoslos!», cuando acorralan a un funcionario le permiten que escape. Cuando llega el momento en que parece inevitable que se produzcan heridas de consideración, los funcionarios piden socorro, llamando en su auxilio a todos los funcionarios y a la ciudadanía. Sin embargo, la llegada de refuerzos no conlleva la derrota de los clérigos, quienes inmediatamente se refugian en la iglesia y exigen a los funcionarios que abandonen el precinto sagrado. El acento se desplaza de un asedio a la judería a un asedio a la catedral, las partes enfrentadas se dispersan espontáneamente y la resolución del conflicto se aplaza para el futuro.

Cada etapa de la revuelta de Girona tuvo sus propios códigos de conducta y controles. Durante la primera etapa, que consistió en arrojar piedras contra los muros de la judería, los propios funcionarios fueron el principal instrumento de control, se incautaron de las armas que podían causar heridas graves y dispersaron al populacho. Cuando, quizá por un paso en falso de un funcionario, se produjo un enfrentamiento físico, los protagonistas adoptaron actitudes y posturas exageradamente agresivas, pero se contruyeron a sí mismos y entre sí para no llegar a un comportamiento excesivamente violento. Por último, cuando se hallaban al borde del caos, la población pudo intervenir y conjurar el peligro. A pesar de que en la narración los hechos son de una violencia considerable, la revuelta de 1331 se saldó prácticamente sin heridos graves.

Así pues, se trató de un rito apenas controlado, de violencia y agitación crecientes. Los escasos controles podían fallar, o bien podía violarse el código de conducta establecido. La reacción del baile de Girona cuando esto ocurrió en 1320 es elocuente:

Ciertas personas, despreciando la autoridad del rey y contraviniendo el comunicado emitido por orden de Bernat de Olzeto, baile de dicha ciudad, arrojaron piedras e hirieron a los judíos de esta ciudad el pasado Viernes Santo. Y cuando el susodicho Bernat, cumpliendo con su deber, se lo impidió, estas personas, mostrando aún mayor desprecio por la celsitud del rey, se abalanzaron contra el susodicho baile y, persiguiéndolo, trataron de matarlo [...] e intentaron hacerle daño y darle una muerte insidiosa. Y como este baile pidiera auxilio por toda la ciudad y no acudiera nadie en su ayuda, ahora está aterrizado y quiere cesar en su cargo.⁴³

Si bien parece que la pauta por la que se rigió la revuelta de 1331 en Girona estaba generalizada, hubo otras igualmente posibles. Tal es el caso de lo acaecido en Barcelona en 1335.⁴⁴ Con el conocimiento y el consentimiento del arcediano de Lleida, miembros laicos y tonsurados de su servicio doméstico excavaron un túnel secreto hacia la judería desde una casa cercana. Los excavadores se dejaron inmutar por los guardias de la judería y no hicieron nada ni el Jueves ni el Viernes Santo. Pero el sábado, después de que las campanas llamaran a misa y «cuando las puertas de la judería estaban abiertas y los guardias, como de costumbre, alejados», irrumpieron en el barrio a través de dos agujeros practicados en el muro, de un diámetro que permitía pasar a dos hombres armados a la vez. Una vez dentro de la judería corrieron directamente a una sinagoga,

43. ACA:C 406:597-v (5-4-1320): «[...] cum quidam in contemptum dominationis regie ac contra praeconizationem factam ad mandatum Berardi de Olzeto, baiuli eiusdem civitatis, dilapidarent et dampnificarent iudeos ipsius civitatis die Veneris Sancta proxime praeterita, et dictus Bernardus sicut tenebatur ab huius prohiberet eosdem ipsi in maiorem contemptum regie celsitudinis in dictum baiulum irruerunt, ipsamque fugando interficere voluerunt, et ad huc suam pravitatem augentes coninatur et procurant proferre insidias mortem et dampnam irrogare eidem et quod ex nunc quamquam idem baiulus somnum de viatoris emit per civitatem fecisset, nullus ad ipsum irandum et defendendum accessit, adeo quod idem baiulus perterritus ex predictis vult deserere officium supradictum». Transcripción íntegra en Nirenberg, «Violence», pp. 345-347.

44. He sacado la descripción de este suceso de ACA:C 530:162v-163r (8-5-1335).

destrozaron las lámparas, sacaron del armario los rollos de la Torá, e hirieron a un judío que estaba presente. Después asaltaron una casa cercana, golpearon al matrimonio que la habitaba, les robaron el dinero, destrozaron un cofre de su propiedad y se largaron con una bolsa llena de documentos relativos a préstamos. De nuevo en la calle, gritaron y chillaron, apedrearon con hondas a algunos judíos que les opusieron resistencia e intentaron soliviantar al pueblo contra los judíos. Estos pidieron socorro pero no acudió en su ayuda ningún funcionario real, hecho que contrarió sobremanera al rey, que ordenó el procesamiento de los autores del delito.

También este tipo de ataque tiene sus precedentes. En 1285 los judíos de Pina se quejaron al rey Pedro de que varios cristianos y musulmanes de aquella localidad habían entrado en la sinagoga y robado diversos objetos del armario donde se guardaba la Torá. La fecha de esta queja indica que los hechos se produjeron durante la Semana Santa o poco antes.⁴⁵ Estos ataques se diferencian del modelo gerundense en que se evita deliberadamente el enfrentamiento con las autoridades. Los agujeros en el muro debían ser forzosamente clandestinos si se quería lograr el objetivo: la humillación de la Vieja Alianza por los acólitos de la Nueva. Una vez conseguido esto, podía empezar el griterío. Estos ataques también eran más peligrosos para los judíos ya que en ellos había enfrentamientos cara a cara. Con sus guardias, túneles, incursiones y muros, la documentación de los sucesos de 1335 se asemeja a la narración de un asedio, y en cierto modo esto es lo que fue.

Ahora que disponemos de la reconstrucción de estas revueltas, podemos preguntarnos de qué se hacen eco, de qué contextos extraen sus significados. Uno de estos contextos es obvio. Por esto la mayoría de los análisis de los sucesos de la Semana Santa empiezan y acaban con la afirmación de que se producían hechos violentos porque los cristianos del medievo consideraban que los judíos eran deicidas. «Los cristianos medievales creían que el Pueblo Elegido era el responsable del *deicidio*. Los judíos eran objeto constante de reproches, insultos, vejaciones y otros desafueros a causa de esta acusación rara y anacrónica, sobre todo en los

45. ACA:C 56:62v (8-4-1285) (= Régne n° 1335).

días más señalados de la Semana Santa».⁴⁶ Pero no resulta esclarecedor, si bien puede ser humano, calificar estas acusaciones de raras y anacrónicas. Para los contemporáneos, el deicidio no pertenecía al pasado sino que se renovaba anualmente.

Las representaciones medievales de la Pasión han sido muy estudiadas, sobre todo por historiadores del teatro.⁴⁷ Por lo general, se las acusa de excitar las pasiones del populacho e incitarlo a atacar a los judíos.⁴⁸ No obstante, podemos interpretar desde otra perspectiva tanto los dramas de la Pasión como las formas tradicionales de violencia de la Semana Santa que los seguían: como sucesos agonísticos ritualizados que representan de una manera condensada la historia fundacional de las relaciones entre judíos y cristianos.

Los ciclos de la Pasión del Viernes Santo formaban parte de una serie de ceremonias medievales que exigían la participación de los judíos, ya fuera en persona, ya interpretados por cristianos. Los libros de cuentas y las anotaciones teatrales del medievo están llenos de referencias a estos papeles. Entre los gastos de la Pasión representada en Vilareal (Valencia) en 1376 se incluyen «las máscaras para los judíos, que nos ha traído de Valencia Johan Renau, nueve sueldos [...] *vayyas* pintados sobre papel para los rabinos, la pintura del disfraz de demonio, cuatro máscaras para los demonios, al pintor de Borriana, cinco sueldos».⁴⁹ Para la festividad de la Asunción en Tarragona, «primero los judíos deben construirse un hermoso pabe-

46. Doñate y Magdalena, *Three Jewish Communities*, pp. 51-52 (en cursiva en el original).

47. Para los estudios sobre las Pasiones catalanas, véase J. E. Massip, *Theatre religieux medieval als Països Catalans*, Barcelona, 1984. Para otros lugares, véase la bibliografía recogida en *The Staging of Religious Drama in Europe and the Later Middle Ages*, ed. de P. Meredith y J. Talbot, Kalamazoo, MI, 1983, pp. 15-32. La catedral de Girona fue un centro especialmente activo de «vistosas costumbres litúrgicas», entre las que se incluían puestas en escena de los ciclos pascales e inchoo representaciones de la lapidación de san Esteban a manos de los judíos, con piedras falsas y todo. Véase R. Donovan, *The Liturgical Drama in Medieval Spain*, Toronto, 1958, pp. 98-119.

48. Véase, por ejemplo, Narkhona, *Pureho, poder y sexo*, p. 55, quien considera que las representaciones de la Semana Santa casi provocaron linchamientos. Véase Delmeu, *La peur*, p. 279; H. Phalum, «Les scènes de juifs dans la littérature dramatique du Moyen Âge», en *Raffly 89* (1930): 115; Millás y Balle, «Un alboroto», p. 299 / 503; Lazar, «The Lamb and the Scapgoats», p. 53.

49. AMVII, n.º 214, Clavería de Arnau Bosch, 1375-1376, Papeltes n.º 24, publicado por Doñate en «Aportación a la historia del teatro», pp. 157-158.

llón. Igualmente, Lucifer y los demás demonios deben construirse otros».⁵⁰ Naturalmente, no hay razón para creer que estos papeles fueran interpretados por judíos: tampoco era el propio Lucifer quien hacía el papel de demonio.⁵¹ Sin embargo, esos «judíos» representaban para los espectadores el papel de los judíos en la Historia Sagrada. Cuando los cristianos medievales presenciaban las representaciones de la Pasión, estaban asistiendo al acto sacrificial en el que se había originado su historia. Reconocían que esta historia estaba asociada con la de los judíos, que éstos cumplían una función en la genealogía y la sociedad cristianas. Lejos de exigir su eliminación del cuerpo social, estas ceremonias asignaban a los judíos un lugar fundamental en la comunidad cristiana. En un sentido muy restringido, podríamos calificar los ciclos de la Pasión (desde el punto de vista de los espectadores cristianos) de «integradores».⁵²

50. Para el texto del drama de la Asunción, véase J. Pié, «Autos Sagramentals del sigle XIV», en *Revista de la Asociación Artística-Arqueológica Barcelonesa* 1 (1896-1898): 673-683 y 726-744. El pasaje que traducimos aquí está citado en J. E. Massip, «Notas sobre l'evolució de l'espai escènic medieval als Països Catalans», en *Acta historica et archaeologica medievacula* 5-6 (1984-1985): 142.

51. Basándose en la documentación de Vilareal, Doñate sostuvo que los judíos participaban en las representaciones de la Pasión. Véase su «Aportación a la historia del teatro», p. 158. D. Romano, aunque al principio aceptó esta afirmación («Figurantes judíos en representaciones sènics [Vilareal, siglos XIV y XV]», en *Sigüra* 29 (1969): 75-76), desde entonces la ha rechazado («Judíos hispánicos y mundo rural», en *Sigüra* 51 [1991]: 353-367, sobre este punto, p. 360, n. 39). Sin embargo, los judíos sí que participaban en otros tipos de procesiones religiosas. El concilio celebrado por la Iglesia en Valladolid en 1322 prohibió la costumbre de llevar músicos judíos y musulmanes a las iglesias para que ayudaran en la celebración de las viglias. Véase Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca*, p. 97. En Avila, un concilio condenó la costumbre, «monstruosa para la sociedad», de dejar bañar a judíos y musulmanes en las procesiones del Corpus, y prohibió a los clérigos que celebraran cualquier funeral en que vieran que había judíos o musulmanes gimiendo o llorando. Véase A. García y García, «Jews and Muslims in the Canon Law of the Iberian Peninsula in the Late Medieval and Early Modern Period», en *Jewish History* 3 (1988): 44-59, epígrafes 7.6 y 7.2. Este concilio fue celebrado en 1481 pero repitió cosas ya dichas. En cuanto a las judías como plañideras en los cortejos fúnebres cristianos, véanse *She'har u-teshoret bar Shehar* (Respuesta del rabino Isaac ben Shehar Perter), n.º 508 (para Zaragoza), *Beer, The Jews*, 1:133 (para Sevilla); E. Cantara Montenegro, «Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la baja edad media», en *El trabajo de las mujeres en la edad media hispánica*, ed. de A. Muñoz Fernández y C. Segura Graña, Madrid, 1988, p. 339.

52. Compárese con el análisis que hace B. Lincoln de «la invocación de los antepasados y linajes segmentarios» y «el mito y la construcción de límites sociales» en su *Discourse and the Construction of Society*, Oxford, 1989, pp. 18-23.

Pero según la interpretación de los contemporáneos el crimen de los judíos no había quedado impune: tanto la historia como su presente inmediato eran pruebas de ello. Los cristianos no necesitaban ser teólogos para comprender que la caída de Jerusalén y el inicio de la diáspora habían sido tanto venganza divina como prueba de la inmanencia del Imperio cristiano: lo podían leer en las numerosas epopeyas y textos apócrifos que se habían originado en el *De bello Iudaeico* de Flavio Josefo; lo podían oír en las narraciones surgidas de esas fuentes, e incluso, en algunas ciudades, lo podían ver representado en los «dramas de la destrucción de Jerusalén». ⁵³ Tómense en consideración las epopeyas catalanas *La Destrucción de Jerusalén* y *Cómo vengaron la muerte de Jesucristo Vespasiano y su hijo Tito*. Estos poemas épicos caballerescos, editados recientemente por Josep Hernando i Delgado, difieren apenas de los muchos otros ejemplos existentes del género literario de la *Vindicta Salvatoris*. ⁵⁴

En estas epopeyas Vespasiano, Emperador pagano de Roma y flor de la caballería, se ve aquejado de lepra por mandato divino. ⁵⁵ Cuando logra sanar gracias a una reliquia de la Santa Cruz, Vespasiano jura que se bautizará con su pueblo y emprende el sitio de Jerusalén. En la batalla culminante el sol detiene su curso, tal como había hecho para Josué y habría de hacer para Carlomagno, de manera que el enemigo no pueda huir en la oscuridad. Se excavan túneles y fosos ante los muros de la ciudad, con lo

53. Para formarse una idea de este tema en la literatura ibérica, véase M. R. Lida de Malkiel, *Jerusalén: el tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*, Buenos Aires, 1972. Para las representaciones de la caída de Jerusalén (aunque no concretamente las ibéricas), véanse Pflaum, «Les scènes de juifs», p. 120, y el libro más reciente de Wright, *The Vengeance of Our Lord*. También había una conmemoración de la caída en la liturgia cristiana (que no coincidía con la Semana Santa), sobre la cual, véase A. Linder, «The Destruction of Jerusalem Sundays», en *Sacris Erudiri* 30 (1987-1988): 253-292.

54. Biblioteca de Catalunya, ms. 710, *Destrucción de Jerusalén*, y ms. 997, *La venjança que feu de la mort de Jesucrist Vespasià e Titus son fill*, editados por J. Hernando i Delgado en «La Destrucción de Jerusalén», en *Miscel·lània de Textos Medievalls* 5 (1989): 1-116. Estos manuscritos en concreto datan del siglo xv, pero hay versiones del xv, como la editada por P. Bofarull Mascareó en *Documentos literarios en la antigua lengua catalana (siglos xiv y xv)*, CoDoln, vol. 13, Barcelona, 1857, pp. 9-52.

55. En las tradiciones judías, que evidentemente no interpretan la caída de Jerusalén como las cristianas, Dios también inflige la enfermedad al Emperador: hace que una mosca penetre por los orificios nasales de Tito y le devore el cerebro como castigo por haber asediado Jerusalén y profanado el Templo. Véanse *Bereschit Rabba* 10; *Gittin* 56b; y Lévi, «La Mort de Titus», en *Révé* 15 (1887): 62-69.

que los judíos quedan atrapados en el interior y empiezan a morir de inanición. Había sido profetizado que Jerusalén no caería hasta que no quedara piedra sobre piedra y una madre hambrienta se comiera a su propio hijo. ⁵⁶ Para que esto último se cumpla, un ángel visita a una reina africana que reside en Jerusalén y le ordena que se coma a su hijo. El aroma de la carne asada es tan agradable que conforta a todos los que lo huelen.

Pilato ha ordenado a los judíos que se coman todos los tesoros, oro y joyas, que llenan la ciudad para que los romanos no se apoderen de ellos. Cuando éstos entran en Jerusalén detienen a todos los judíos y el Emperador los vende, tal como los judíos habían vendido a Jesús, si bien Jesús costó treinta monedas y ahora treinta judíos cuestan sólo una. Un caballero compra un lote de treinta judíos, se los lleva a su tienda y empieza a destriparlos, pero cuando saca la espada del cadáver del primer judío, aparecen el oro y la plata que éste había comido. Entonces todos los caballeros se apresuran a comprar judíos al rey para destriparlos, hasta que de 80.000 judíos sólo quedan seis lotes (es decir 180) que el Emperador se reserva para sí mismo, para que sus descendientes sirvan de recordatorio de la pasión de Jesús. Después destruyen las murallas de Jerusalén y embarcan a los judíos supervivientes en tres naves, sesenta en cada una, en el puerto de Acre y los envían a merced de los vientos. Como Jesús quería que no se olvidara su pasión y que los judíos nos sirvieran a todos de recordatorio, una de las naves arriba a Narbona, otra a Burdeos y la tercera a Inglaterra. ⁵⁷

56. En esta versión se atribuye la profecía a Jesús, que la pronuncia al entrar en Jerusalén el Domingo de Ramos, pero compárese con Ruperrus Tutiensis (Roberto de Deutz), *In Ierusalem prophetam commentariorum liber unus*, cap. 86, *Pl.* 167.1416, para una atribución alternativa.

57. Al igual que todos los elementos de esta narración, la historia de las tres naves tiene antecedentes antiquísimos tanto en la tradición cristiana como en la judía. Una variante catalana del siglo xiv explica como Tito no había embarcado mujeres, los judíos ruvieron que casarse con musulmanas, por lo que ya no fueron más judíos verdaderos, sino bastardos que no tenían derecho a reivindicarse como herederos del pueblo hebreo. Véase J. Hernando i Delgado, «Un tractat anònim *Adversus Iudaeos* en català», en *Paraula i Història, Miscel·lània P. Basili Rabí*, Barcelona, 1986, p. 730. Véase asimismo un tratado polémico en latín más antiguo editado por J. M. Millás Vallicrosa, «Un tratado anónimo de polémica contra los judíos», en *Sefarad* 13 (1953): 3-34, sobre este punto p. 28, donde los judíos, en esta versión a bordo de cuatro barcos, se casan con mujeres idólatras. Para un ejemplo judío de esta tradición, véase *Midrash rabah Laamentations*, donde los barcos se cargan con cautivas judías destinadas a los burdeles romanos. Compárese también *Gittin* 57b.

Esta narración de la cuido de Jerusalén presenta los hechos como un sacrificio, una venganza y la fundación de la historia judeocristiana en la diáspora.⁵⁸ Tal como la Pasión, la venganza debía ser recreada y recordada: «Los actos de violencia actuales resonaban con ecos de actos de violencia preteritos y eternos, y la topografía local se transmutaba en un paisaje sagrado; el consabido, reiterativo y asombroso milagro del ritual». El apedreamiento de la judería durante la Semana Santa constituía este «milagro».⁵⁹

Esta segunda parte del ciclo de la Semana Santa estaba lejos de ser integradora. Su objetivo era marcar claramente y con brutalidad los afilados límites, históricos y físicos, que separaban a los cristianos de los judíos.⁶⁰ Era un «Teatro de conquista» que representaba la derrota y la humillación de los judíos.⁶¹ Pero lo hacía de una manera estilizada y co-

58. El canibalismo por orden divina, la inmolación de los judíos capturados y el hecho de que la cruzada sea una acción de gracias por el restablecimiento del Emperador indican que la conquista de Jerusalén es al mismo tiempo un sacrificio y una venganza. Comparese R. Girard, «Generative Scapegoating», en *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation*, ed. de R. G. Hamerton-Kelly, Stanford, 1987, p. 107.

59. I. Glendinnen, «Ways to the Sacred: Reconstructing "Religion" in Sixteenth Century Mexico», en *History and Anthropology* 5 (1990): 119, donde, evidentemente, se estudia un contexto muy distinto. Para otro ejemplo del apedreamiento como rito sacral, véase H. Hubert y M. Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, Chicago, 1968, p. 83.

60. No deberíamos subestimar la importancia de las revueltas de la Semana Santa para demarcar el espacio físico. En una ciudad como Girona, donde la judería estaba rodeada de edificios eclesásticos, los apedreamientos pudieron ser una forma de insistir en el mantenimiento de barreras físicas (los muros), disputadas y violadas con frecuencia creciente en el curso del desarrollo urbano. Para ejemplos jurídicos de estas protestas en Girona, véanse, por ej., AHCG, carres reals, caja 1 (1293-1334), 3-9-1331 (= G. Escrita y M. Frago, *Documents dels jucons de Girona, 1124-1595* [Girona, 1992], n.º 117); AHCG, Ordenacions dels Jurats, Lligall 4 (1340-1342), vol. 1340-1341, fol. 64r, 23-7-1341 (= *ibid.*, n.º 178); ADG, Pla Almoina, pergamins, Girona n.º 187, 26-4-1345 (= *ibid.*, n.º 218). Además, el peligro que entrañaban las revueltas de la Semana Santa se convirtió en el principal argumento de que se valieron las comunidades judías para obtener permisos para construir muros alrededor de sus barrios o para impedir que judíos y cristianos abrieran brechas en los existentes. Véanse, por ej., ACA-C 491:105r-v (12-3-1328) y la n.º 47 del «Epilogo», p. 345.

61. Comparese con R. Trexler, «We Think, They Act: Clerical Readings of Missionsary Theatre in Sixteenth Century New Spain», en *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, ed. de S. Kaplan, Mouton, 1984, pp. 189-227.

medida, y sólo al clero le estaba permitida la participación.⁶² Aunque el ciclo de la Venganza fuera una representación de la «crisis sacrificial» presente en los cimientos de la confrontación judeocristiana, lo era de manera ritualizada, un «acontecimiento pugilístico que evoca las rivalidades inherentes a la crisis sacrificial».⁶³ Interpretada como «sacrificio ritual», la violencia de la Semana Santa servía para restablecer las diferencias y poner de relieve los límites mientras desplazaba la violencia del interior de la comunidad. Al referirse y al mismo tiempo contener en sí el acto de venganza originario presente en la base de las relaciones judeocristianas en la diáspora, los ataques de la Semana Santa se acercaban a la repetición de esta violencia en la sociedad contemporánea, pero al final la evitaban.⁶⁴

Por lo que respecta a los judíos, el ritual cristiano de la Semana Santa contenía por lo menos dos partes: la recreación de la Pasión, una representación del sacrificio que vinculaba a las dos comunidades, y el apedreamiento de la judería, que hacía hincapié en la venganza, la diferencia y los límites.⁶⁵ Ninguna de las dos exigía de manera clara el exterminio de

62. Incluso en vísperas de las matanzas de 1301 el clero tenía aún el monopolio de la violencia de la Semana Santa contra los judíos en Girona. Véanse ACA-C 1827:87v-88r (2-4-1387) y ACA-C 1839:92r (3-3-1389), citados por Riera en «Els avatals del 1391», p. 111.

63. R. Girard, *Violence and the Sacred*, Baltimore, 1977, p. 93. [Trad. esp.: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998]. Girard considera que el sacrificio evolucionó hacia una forma de venganza ritualizada (p. 13). V. A. Koive sugiere que los dramas medievales del Corpus tenían cierto carácter competitivo, lúdico, en su manera de representar la crucifixión. Véase *The Play Called Corpus Christi*, Stanford, 1986, cap. 8.

64. De acuerdo con esta interpretación del «sacrificio ritual», discrepo de la afirmación de DeLumeau (en *La peur*, p. 218, citada más arriba, n.º 5, p. 285) según la cual la violencia de la Semana Santa es un indicio de la transformación del «discurso teológico» sobre los judíos como asesinos de Cristo en un odio popular generalizado contra éstos. Si tales ataques son en cierto sentido un oficio litúrgico, entonces permanecen totalmente dentro de lo que DeLumeau entiende por «discurso teológico», sea lo que sea.

65. Los antropólogos han prestado poca atención a estos tipos de rituales de contrapunto en los que la violencia sucede a la «comunión». Actualmente, en la Sierra de Alava, los habitantes de una docena de aldeas que comparten los pastos para el ganado se congregan ante una ermita dedicada a la Trinidad. Allí cada comunidad oye misa por separado y después se celebra una misa en común. A la mañana siguiente, los jóvenes de cada aldea se reúnen ante la ermita y pelean entre sí. La violencia es real, si bien regulada por normas «deportivas». Véase C. Lison Tolosana, *Institución a la antropología cultural de Euzkua*, Madrid, 1980, p. 96.

cambio, Inga Clendinnen ha señalado que «los intervalos de actividad masculina energética» (luchas, peleas, juegos) pueden constituir acciones sagradas, «por muy poco que tales episodios concuerden con nuestras ideas de lo sagrado».⁶⁸ Los clérigos que arrojaban piedras participaban en este tipo de acción competitiva.

La fuerza competitiva que se canalizaba a través de estos «intervalos enérgicos» resulta ajena a la sensibilidad deportiva actual. La competencia sin límites resulta obvia en los juegos de pelota que se jugaban por las calles de Valencia en Navidad y otras festividades.⁶⁹ No es tan evidente en las batallas de la Semana Santa entre el clero y los funcionarios, en las que raras veces había un vencedor claro. Y parece completamente inexistente en aquellos momentos en que la mayoría dominante derrotaba ri-tualmente a una minoría subordinada. Por ejemplo, en los apedreamientos cristianos de las juderías (o en la derrota de los musulmanes a manos de los cristianos en los festivales de Moros y Cristianos),⁷⁰ los ganadores estaban determinados de antemano. Aun así, dichas victorias ritualizadas y reiteradas seguían siendo a la vez necesarias y competitivas porque la lucha estaba lejos de haber terminado: hasta el final de los tiempos todas las victorias eran inseguras. De hecho, las preocupaciones competitivas de los cristianos en ningún momento eran mayores que en la Semana Santa y los días aledaños.

El marcado incremento de las acusaciones de blasfemia contra los ju-díos durante la Pascua judía, la festividad del Purim y, sobre todo, la Se-mana Santa constituye una prueba de tales sentimientos. Un ejemplo re-velador, entre los muchos existentes, se produjo durante la Semana Santa de 1367 en la localidad de Vilanova de Cubells (en la provincia de Llei-

68. Véase «Ways to the Sacred», pp. 118 y ss., donde se analiza la violencia como in-dicador de transición en los ritos mesoamericanos.

69. Narbona, *Pueblo, poder y sexo*, pp. 46-47; sobre los juegos de pelota documentados a finales del siglo xiv, y sobre el violento «joch o solaz del Rey Passero apelat», que se jugaba en Navidad.

70. Aunque el festival de «Moros i Crestians» constituye hasta cierto punto un para-lelo musulmán de la Semana Santa, no lo estudiaremos porque hay muy poca documen-tación del siglo xiv al respecto. Para estudios históricos y antropológicos de este festival valenciano véanse, entre otros, las *Actas del I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cris-tianos (Villena 1974)*, Alacant, 1974; A. Salvà i Ballester, *Bosqueig històric i bibliogràfic de les Festes de Moros i Cristians*, Alacant, 1958; J. Amades, *Las danzas de Moros y Cristianos*, Va-lencia, 1966; y A. Ariño Villarroya, *Fiestas, rituales i creences*, Valencia, 1988, pp. 25-123.

los judíos. Es más, la segunda pudo ser usada para establecer una base histórica común para las culturas cristiana y judía en la Península Iberi-ca. Así, por ejemplo, un cronista judío empieza un capítulo sobre las tri-bulaciones sufridas por los judíos de Sefarad hablando del deseo de Fer-nando I de trasladar los restos de san Isidoro desde Sevilla a León en el siglo xi, y se vale de esto para introducir una leyenda sobre la destrucción de Jerusalén. Según él, el padre de san Isidoro acompañó a Tito a Jeru-salén en representación del rey de Sevilla. Durante el saqueo de la ciu-dad, el padre de san Isidoro descubre a un viejo que lee encerrado en un caserón repleto de libros. El sabio ya había previsto hacía mucho tiempo el asedio de la ciudad y había reunido todos aquellos libros en previsión de lo que podía pasar. Maravillado por su sabiduría profética, el padre de san Isidoro lleva a este hombre a Sevilla para que dé clases a su hijo y le construye una casa que, según el cronista, todavía está en pie. Aquí la caída de Jerusalén y la diáspora subsiguiente están tratadas como una *translatio sapientiae* en que la erudición y la capacidad profética judías se desplazan para proporcionar la base del saber y la habilidad profética de san Isidoro, uno de los «fundadores» de la cultura cristiana hispánica posterior. Por supuesto, ésta no fue una interpretación popular, pero nos sirve como recordatorio de que incluso la caída de Jerusalén se podía en-tender de formas que pusieran de relieve la historia común de las dos co-munidades religiosas.⁶⁶

Al margen de interpretaciones tan peculiares como ésta, lo que se pretendía era que la destrucción de Jerusalén, esto es su representación ritual en la violencia de la Semana Santa, delimitara el espacio ocupado por los judíos en la cultura cristiana, no que lo ampliara. Si sorprende el uso del término «ritual» en este contexto, es en parte porque hemos aprendido que el ritual «tiende a ser inclusivo, no exclusivo, y más que la separación busca la unión. Muchos antropólogos han puesto de mani-fiesto, a pesar de las diferencias de vocabulario y puntos de vista, que el drama participativo requiere aparentemente armonía y buena voluntad entre los participantes en aras de su eficacia mágico-religiosa».⁶⁷ En

66. *Sefer ha-Qabbalah* de Abraham bat Selomoh [de Torruell], trad. de Y. Moreno Koch en *Dos crónicas hispanohebraicas del siglo xv*, Barcelona, 1992, p. 95. Abraham, exiliado de España en 1492, empezó a escribir este libro en el norte de África y lo terminó en 1510.

67. T. Mitchell, *Violence and Piety in Spanish Folklore*, Filadelfia, 1988, p. 14.

da): un joven cristiano estaba leyendo un relato de la Pasión cuando acortó a pasar por delante de él Vidal Afraym. El joven lo llamó y le dijo, «Mira, judío, qué broma [*waib*] gastaron a Jesucristo tus antepasados [*parrents*]». Cuando Vidal le preguntó de qué broma se trataba, el joven le contestó: «Lo crucificaron», a lo que éste repuso: «¿A fe mía que si llego a estar ahí habría hecho lo mismo [...]!»⁷¹ La anécdota de Vidal refleja el hecho de que en ese momento del año los judíos se volvían sospechosos de recrear la Crucifixión, de la misma forma que los cristianos, pero con intenciones opuestas. Esto explica que varios judíos de Sogorb fueran acusados de haber modelado un crucifijo con masa de pan y haberlo quemado en un horno.⁷² En un mundo en el que había que recordar los actos violentos del pasado, los cristianos tendían a suponer que la memoria ritual judía era tan buena como la suya.⁷³

De la misma manera que los cristianos podían imaginarse a los judíos recreando la Crucifixión, también tenían que pudieran representar la defensa de su «Jerusalén» asediada por los cristianos organizando salidas y excursiones armadas durante la Semana Santa. Así es como debería enten-

71. Para el caso de Vidal, véase ACA:C 1708:123v (23-7-1367), en Baer, *Die Juden*, vol. 1, n.º 285, p. 407. Para el caso de un judío de Biel que durante la Semana Santa fue acusado de haber blasfemado (tiempo antes) diciendo que la Virgen María era una adúltera y Jesús un mago bastardo, véanse ACA:C cr. Jaime II, caja 87, n.º 396 (30-4-1305) y ACA:C 1373v (29-9-1305), *ibid.*, n.º 157, p. 188.

72. La primera acusación fue presentada contra Mosse, hijo de Jucet, un sastre de Sogorb. Parece que hayó, pues se conserva una orden de búsqueda y captura vivo o muerto: ACA:C 246:172r (17-2-1321); 246:211r (4-5-1321). Más tarde parece que la acusación se hizo extensiva a otros, ya que un judío de esta ciudad tuvo la precaución de procurarse un salvoconduto en el que se afirmaba que él no estaba implicado en los hechos: ACA:C 385:161r (5-4-1322).

73. Hay pruebas (y esto no debería sorprendernos) de que los judíos podían utilizar la violencia ritual para criticar a los cristianos en cuyas tierras habitaban. Un ejemplo obvio de ello es la festividad del Purim, sobre la cual véanse E. Horowitz, «The Rite to Be Reckless: On the Perpetuation and Interpretation of Purim Violence», en *Parkers Today* 15 (1994): 9-54, esp. pp. 27-37; y para un ejemplo de Iberia en la Baja Edad Media, S. Levy, «Notas sobre el "Purim de Zaragoza"», en *Anuario de Filología* 5 (1979): 203-217. Comparéase con ACA:C 86:6r (30-7-1291) y 90:12v (8-8-1291) (= Régané n.º 2380, 2385), donde la comunidad judía de Vilafraña es acusada de «desenfueiros» cometidos durante el Purim. Pero las preocupaciones cristianas en este sentido estaban sin duda acrecentadas por la inquietud que suele sentir los dominantes ante el resentimiento de los débiles, por miedo como dice George Eliot en *Daniel Deronda*, a «los ritos de venganza ocultos con los que los perseguidos dan rienda suelta a su cólera».

derse la acusación presentada contra unos judíos de Zaragoza de construir una torre sobre su casa para poder observar las misas que se celebraban en la iglesia de al lado, y de arrojar desde allí pedruzcos de carne a la galería de lantera de la iglesia en Viernes Santo.⁷⁴ La misma idea de un judaísmo beligerante se ve claramente en una versión alternativa de la revuelta de 1331 en Girona que hemos estudiado más arriba (pp. 293-295). En un juicio aparte celebrado bajo jurisdicción eclesiástica en que los clérigos demandaron a los mismos funcionarios cuyo testimonio de los hechos hemos visto antes, eran los judíos quienes parecían haber representado una amenaza incluso para la catedral de Girona con sus excursiones armadas. No resulta sorprendente que en esta versión se afirmara que en el apedreamiento de la judería no había participado ningún clérigo sino únicamente colegiales. En cambio, se culpaba a los judíos, quienes, según esta versión, habían abierto las puertas de la judería se paseaban armados por los alrededores, con lo que estaban infringiendo la ley. Otros clérigos añadieron que los judíos habían pagado al baile para que atacara la catedral, contratándolo, para vengar algunas injusticias que habían sufrido. Hubo otros que llegaron todavía más lejos y declararon que los judíos habían salido del *call* armados y se habían dirigido a la escalinata de delante de la catedral para ayudar al baile en su ataque contra el clero.⁷⁵ Las versiones de los clérigos difieren ligeramente entre sí, pero todas coinciden por lo menos en algo: los judíos eran unos enemigos bien dentados. Se trataba, pues, de una guerra en curso, y una vez al año los judíos y sus mercenarios debían ser derrotados.

74. Los acusados fueron Acach Avenagora y sus hijos Vidal y Abraham. La iglesia en cuestión era la de San Lorenzo. Véase ACA:C 393:4r (5-9-1326), en Baer, *Die Juden*, vol. 1, n.º 147, p. 171. Los musulmanes también fueron acusados varias veces de demostrar crueldad excesiva por lo que pasaba en los oficios de la Semana Santa. Para el caso de unos musulmanes valencianos acusados de ocultarse bajo capuchas para poder entrar en las iglesias durante la Semana Santa, véase ACA:C 522:230v-251r (20-1-1330).

75. ADG, *Processos*, n.º 120 (1331). El manuscrito contiene parte de las deposiciones pero no la sentencia. Sobre los judíos saliendo del *call* armados, véanse los fols. 1v, 3r (donde se enumeran las armas, entre las que hay lanzas y escudos), 3v, 4v. Para la acusación de que los judíos contrataron al baile para que atacara a los clérigos como venganza, véase 4v: «Dichebatr enim tunc communiter quod dicuntur babilus pro peccata sibi data per judeos potius quam pro iusticia seu iniuria per aliquos facta judeis Gerunde fecit seu traxerunt fieri dicantur invasionem». La acusación se repite en el mismo folio. Es posible que los clérigos se refirieran a los sobornos y retribuciones que pagaban los judíos a los funcionarios reales a cambio de que los procegeran durante la Semana Santa. Sobre esto, véase más arriba, p. 293-295.

La afirmación de que los funcionarios reales eran mercenarios al servicio de los judíos no fue una excusa pensada en el último momento, una mera cortina de humo utilizada por la defensa. La vinculación entre los judíos y la Monarquía se halla en el fondo de las acciones violentas de la Semana Santa, y explica tanto algunos de sus aspectos más subversivos como algunos de los más estabilizadores. Parte de la subversión es obvia. Los oprobios que los clérigos lanzaron en 1331 contra los funcionarios («¡Mátalo, mátalo, que es uno de los subordinados del baile!») fueron excesivos, mucho mayores que los que lanzaron contra los judíos, y los ciudadanos que intervinieron en los hechos los describieron como un conflicto entre la corte y el clero, no entre el clero y los judíos («es horrible, horrible tratar así a la corte»). Incluso en todos los años en que no hubo ataques contra funcionarios, el apedreamiento de los judíos llevó implícita una crítica al rey. Ya hemos visto cómo en *La destrucción de Jerusalén* el Emperador reclamaba para sí a los judíos que quedaban y disponía de ellos a su antojo. Los judíos eran sus esclavos.⁷⁶ En este punto la épica se ajustaba a la realidad jurídica medieval. Los judíos eran el «cofre e tesoro» del rey, «servi camere nostre» (cofre y tesoro, siervos de nuestra cámara) y estaban bajo su protección. Cada señor demostraba su poder mediante su capacidad de proteger a aquellos que estaban a su cargo y cualquier violación de esa protección representaba un desafío a su poder. Esto es lo que quiso dar a entender Juan sin Tierra en el edicto tantas veces citado en que prohíbe los ataques contra los judíos: «Mi paz debe ser respetada, aun en el caso de que se la concediera a un perro».⁷⁷ Los ataques contra los judíos del rey eran ataques contra la majestad real, y como tales los condenó la Corona repetidamente. No hacía falta ser abogado para entenderlo. Al acercarse la Semana Santa, los pregoneros de todo el reino proclamaban la prohibición de atacar a «los judíos del rey».

76. Algunos autores medievales ya advirtieron que los orígenes de la «servidumbre» de los judíos había que buscarlos en la actuación de Vespasiano, entre ellos Eike von Repgow, compilador del *Sachsenspiegel*. Véase S. Cassel, «Juden (Geschichte)», en Ersch y Gruber, *Allgemeine Encyclopädie*, 2ª sec., vol. 27, Leipzig, 1850, pp. 83-85. Sobre el tema de la servidumbre judía en general, el mejor estudio es el de G. Langmuir, «Tamquam servi». The Change in Jewish Status in French Law about 1200», en *Les juifs dans l'histoire de France*, ed. de M. Yardeni, Leiden, 1980, pp. 25-54. reed. en Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, 1990, pp. 167-194. Para España, véase Baer, *The Jews*, 1:85-86.

77. Citado por C. Roth en *A History of the Jews in England*, Oxford, 1964, p. 33.

Cuando los clérigos atacaban a los judíos durante la Semana Santa eran totalmente conscientes de que estaban atacando a la Corona. Dentro del ámbito privilegiado de una festividad sacra surgía un carnaval clerical antimonárquico.

Si bien los ataques contra los judíos de la Semana Santa implicaban una crítica de la Corona, proporcionaban a la vez un foro para el enfrentamiento entre las elites locales. En el ejemplo de Girona, la intervención de los funcionarios provocó una contienda en que la jerarquía del clero se enfrentó a los funcionarios del rey, el concejo municipal y los «notables de la ciudad», los mismos grupos, por cierto, que tenían intereses económicos para proteger a los judíos.⁷⁸ Esta batalla entre las elites pudo llegar a sustituir la «matanza de judíos» como objetivo de la violencia de la Semana Santa. Lo acaecido en Valencia en 1322 es un buen ejemplo de ello.

En 1320, los judíos de diversas partes del Reino de Valencia se quejaron de que los cristianos los habían apedreado en Viernes Santo, y que los funcionarios no habían mostrado el celo necesario para protegerlos. En 1321, los judíos de la ciudad de Valencia se volvieron a quejar de que durante la Semana Santa su barrio había sido invadido. El rey ordenó que se les dispensara una protección especial, puesto que eran «camere nostre servi», y dispuso que con este fin se cerraran las puertas del Caragol y el cementerio del hospital durante la Pascua.⁷⁹

En 1322 los funcionarios reales se hartaron. No he hallado constancia de que aquel año los clérigos atacaran a los judíos. Si se produjo algún ataque, es probable que quedara eclipsado por los demás sucesos de aquella Semana Santa. Los sayones del juez de Valencia, quizá cumpliendo con su cometido de proteger a los judíos, discutieron con gente del entorno del obispo en Viernes Santo, aunque acabaron separándose sin mayores consecuencias. Pero el Domingo de Pascua los sayones se concentraron ante el Palacio Episcopal, tocaron las campanas, incitaron al

78. En su análisis de los sucesos de 1391, Riera demuestra a la perfección los vínculos económicos entre los judíos y la elite municipal de Girona. Véase «Els avalots del 1391», pp. 98-99. Para un estudio detallado de las tensiones existentes entre los concejales de dicha ciudad y otros sectores sociales, véase C. Guilleré, *Diner, poder i societat a la Girona del segle XV*, Girona, 1984, pp. 67-100. En la p. 100 Guilleré sostiene que estas tensiones desembocaron en el pogromo de 1391 contra los judíos.

79. ACA-C 170:295v (4-12-1320); ACA-C 171:155r (13-1-1321).

populacho y asaltaron el palacio entre todos, mataron a algunos de los hombres del obispo e hirieron a otros.⁸⁰ Los códigos de conducta que a duras penas contendrían la violencia en Girona en 1331, fallaron en Valencia en 1322. El hecho de que el resultado no fuera un violento pogromo contra los judíos sino violencia descontrolada entre las elites locales del clero y del funcionariado, indica que el enfrentamiento entre lo secular y lo sagrado, entre Monarquía y clero, podía ser un componente de la violencia de la Semana Santa tan importante como el enfrentamiento entre la Iglesia y la Sinagoga.

Los sucesos de 1331 en Girona, o los de 1322 en Valencia, nos llaman la atención (igual que a sus contemporáneos) porque la violencia que se desató, por ritualizada que hubiera sido, rebasó ampliamente la norma. Mucho más típicas que esas batallas entre adultos fueron las fiestas juveniles que tanto gustaban al joven Nicolás, y que le costaron la vida en 1302. En este punto podemos repetir una observación anterior: lo más notable de la violencia de la Semana Santa son sus límites. Año tras año, en una y otra ciudad, montones de niños que lanzaban piedras e improperios contra los judíos y sus casas sin alcanzar mayores disturbios.⁸¹

Según creo, la solidez de estos límites se debió en gran parte al hecho de que el apedreamiento de judíos durante la Semana Santa no era sólo un juego, además era un juego de niños. La investigación judicial llevada a cabo en Girona en 1302, citada al comienzo de este capítulo, deja claro el papel destacado de niños y adolescentes en las festividades. Más concretamente, se trataba de un juego para niños consuados; que en los documentos aparecen como «clérigos» o «estudiantes». Tales niños abundaron en las ciudades medievales. Muchos padres consuaban a sus hijos para protegerlos de la dureza de los tribunales civiles, pero este corte de pelo no estaba relacionado con ninguna consagración, si bien indicaba cierta «inclinación a la condición eclesiástica», y a menudo se vinculaba

80. ACAAC 174207r (f-4-1322); ACAAC 17569v (13-5-1322).

81. Estos límites resultan particularmente sorprendentes en vista del razonamiento de Peter Loizo según el cual «cuando los matrimonios entre grupos antagonicos se consideran impensables» las restricciones sobre la violencia tienden a ser mínimas. Reuenedese el cap. 1 de la Segunda Parte (pp. 183-236) y véase el artículo de Loizo «Intercommunal Killing in Cyprus», en *Men*, n. 5, 23 (1988): 639-653 (la cita es de la p. 650).

con la educación en escuelas catedralicias y en universidades.⁸² Esos niños eran los únicos participantes en la violencia de la Semana Santa cuyas acciones estaban totalmente protegidas por el contexto ritual en que se desarrollaban. Esta protección es explícita en una carta de Jaime II al Estudí General ("universidad") de Lleida, en la que prohíbe a los médicos, poetas, gramáticos y artistas que bailen vestidos como musulmanes o judíos durante las festividades de san Nicolás y santa Catalina, pero autoriza expresamente a los niños (probablemente estudiantes) de menos de catorce años a hacerlo.⁸³ Es posible que la participación de clérigos adultos (como en 1331) estuviera ritualizada, pero no fue «habitual» ni nivo que ser vista necesariamente con buenos ojos. Además, incluso las libertades de los niños se ceñían a un límite temporal, según parece la Semana Santa. Esto no significa que no hubiera estratagemas astutas que intentaran ampliar este límite. En Barcelona se exigía a los judíos que hicieran un juramento público ante la iglesia de San Justo antes de demandar a un deudor cristiano. Hubo deudores que reunían grupos de estudiantes jóvenes (*scalars*) ante esta iglesia con la intención de que intimidaran a los judíos para que renunciaran a prestar juramento, y en una ocasión se llegó al apedreamiento del judío y del baile. La reacción del rey es instructiva: no sólo prohibió tales actividades, sino que eximió a los judíos de la obligación de prestar juramento ante San Justo, y les permitió que lo hicieran ante el tribunal del veguer para que estuvieran más seguros. Parece que a los adultos no les fue fácil manipular las prerrogativas de los niños.⁸⁴

82. B. Geremek, *The Margins of Society in Late Medieval Paris*, Cambridge, 1987, pp. 136-147, esp. p. 136.

83. El edicto, fechado en 1300, ha sido publicado por Villanueva, *Traje Hebreo*, 16231. Compárese J.-R. Julia Yfannata, «El estudio general de Lérida a finales del siglo XIV: Las reformas de Martín el Humano», en *Miscelánea Honorable a Josep Lladonosa*, Lleida, 1992, pp. 323-348, sobre este punto pp. 342 y s. Los estudiantes de Lleida también participaron en ataques directos contra los judíos. Véase, por ejemplo, el enfrentamiento que se produjo en 1483 entre los hombres del veguer y los estudiantes que intentaban arrojar piedras a los judíos, en J. Lladonosa i Puig, *L'Estudí General de Lleida del 1430 al 1524*, Barcelona, 1970, pp. 85, 89, 172-173. Véase también ídem, *Historia de Lleida*, vol. 1, Tàrraga, 1972, p. 671, donde los judíos se quejan en 1420 de que los niños apedreamen a menudo los muros de su barrio, aunque en este caso no se precisa que sean estudiantes.

84. El informe más completo de estos hechos se conserva en ACAAC 437:130v (24-6-1330): «[...] venatur [sic] ad dicram ecclesiam et ahos

¿Por qué los niños? No tengo respuestas, tan sólo algunas sugerencias. Naturalmente, las inmunidades jurídicas de que se ha hablado más arriba tuvieron su papel en ello,⁸⁵ pero es posible que estas mismas se basaran en parte en inmunidades sociales. Los niños eran «los portavoces estridentes» de la «conciencia de la comunidad», unos portavoces que podían decir la pura verdad porque se consideraba que hablaban desde fuera de las redes de relaciones sociales en las que estaban atrapados los adultos y que comprometerían sus declaraciones.⁸⁶ Como diría Girard, los niños son quienes expresan más sinceramente la «mitopoesis persecutoria» de una sociedad.⁸⁷ De nuevo no está claro por qué esto es así.

85. Aparte del privilegio de que gozaban los niños tonsurados del clero, la infancia comportaba, tanto entonces como ahora, la disminución de ciertas responsabilidades jurídicas, pero no parece que éstas sean pertinentes para el tema que estudiamos. Véanse, por ej., los *fueros de Valencia* 2.13.6 (2.2.17), donde los menores de veinte años pueden ser castigados por un delito a menos que tengan siete años o menos.

86. Véase Davis, «The Reasons of Misdemeanors», en *Society and Culture*, p. 108, para los «portavoces estridentes». Véanse también R. Trexler, «Ritual in Florence: Adolescence and Salvation in the Renaissance», en *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. de H. Oberman y C. Trinkaus, Leiden, 1974, pp. 200-264; e ídem, «From the Mouths of Babes: Christianization by Children in Sixteenth Century New Spain», en *Church and Community, 1200-1600*, Roma, 1987, pp. 549-573, para ejemplos de clérigos que instruyen a niños para que desbaraten las ceremonias religiosas paganas en Méjico.

87. Sobre las tendencias persecutorias de los niños, véanse J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1961, pp. 310-313, donde estudia la «mitomanía» infantil; ídem, «Las brujas de Fuenterrabía», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 3 (1947): 200-204. Girard considera que los niños reproducen miméticamente las fantasías perse-

judeos qui ibi erant, scolares qui congregati erant ibidem, ad instantiam christianiani, motu ex arripito [...] et etiam contra Berengarium de Capellades, tunc bairulium Barchinone [...] irruerunt, eos lapidibus lapidando». A partir de ahora, sigue el documento, no se deberá obligar a los judíos a jurar ante San Justo. Si tal medida perjudica económicamente a dicha iglesia, se tendrá que negociar una compensación con la aljama. Compárese la breve mención de este documento en Mutgé, *La ciudad de Barcelona*, p. 202. Anteriormente, ACA.C 43.4.263r-v (1-7-1329), ya se había estipulado que el tribunal del veguer era el lugar apropiado para evitar tales incidentes. Y todavía un año antes (ACA.C 43.3.3v [15-10-1328]) se había prohibido que los deudores reunieran grupos de estudiantes para intimidar a los judíos. Sin embargo, hay que reconocer que en un edicto posterior (ACA.C 450.114v-115r [24-2-1332]) se pone en duda la eficacia de los edictos anteriores, puesto que aún entonces el rey tiene que ordenar a sus funcionarios que protejan a los judíos cuando presta juramento ante San Justo.

Bruno Bettelheim ha sostenido que la propensión de los niños a la polarización y la proyección, constituye una etapa necesaria en el proceso de maduración psíquica. Sólo mediante el proceso de dividir el mundo entre bien y mal para, acto seguido, destruir el mal y recompensar el bien pueden los niños «poner en orden [...] tendencias contradictorias» y lograr la estabilidad psíquica que les permitirá evitar que «los engullan [el] caos incontrolable» y las ambigüedades de la vida adulta. Según este modelo, la claridad de la infancia nos prepara para los compromisos y las complejidades de la vida. Si nuestros niños tonsurados estaban inmersos en semejante proceso, entonces tenemos una forma más en que la violencia de la Semana Santa estabilizaba las relaciones entre judíos y cristianos.⁸⁸

Una explicación que se base más en la psicología medieval que en la moderna debería poner de relieve la relación entre la infancia y la memoria. Es bien sabido que en la Alta Edad Media se hacía participar con frecuencia a los niños como testigos en las transferencias de tierras y en las ceremonias de vasallaje. En una cultura oral en la que la memoria era el único guardián de los contratos, los niños contaban con la ventaja de que, tal como dice Marc Bloch, «la memoria [...] duraría más cuanto más tiempo sus poseedores estuvieran destinados a morar sobre esta tierra».⁸⁹ En el ejemplo que aporta Bloch, se podía llegar a golpear o abofetear a los niños para que tuvieran algo por lo que acordarse del ritual, para fijar en su recuerdo de manera indeleble lo que presenciaban. Los juegos vio-

88. B. Bettelheim identifica las proyecciones destructivas infantiles del bien y del mal como una parte necesaria del desarrollo cognitivo saludable en *The Uses of Enchantment*, Nueva York, 1975, pp. 7-10, 66 y ss., 74-76, 144. Resulta tentador utilizar aquí esta idea, pero dudo que el modelo psicológico en que se basa sea fácilmente aplicable a la Edad Media. Merece la pena la ironía de señalar que, desde un punto de vista psicosocial, hubo un tiempo en que estuvo de moda considerar que toda la sociedad medieval se hallaba atrapada en ese estado «infantil» de polarización y proyección, y valerse de ello para explicar la violencia medieval contra las minorías (y hay quien todavía piensa así). Véase T. J. Leary, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture*, Nueva York, 1981, pp. 149-181.

89. M. Bloch, *Feudal Society*, 2 vols., Chicago, 1961. [Trad. esp.: *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 1987], 1:114. Las teorías medievales abundan en la idea de la impresionabilidad de las mentes de los niños y la facilidad con que memorizan las cosas.

curios de su entorno y por tanto las confirman. Véase su libro *Dix choses cachées depuis la fondation du monde*, París, 1978, p. 171. Véase asimismo Mitchell, *Violence and Piety*, pp. 66-70.

lentos podían utilizarse con una finalidad semejante. Véase por ejemplo cómo se utiliza a los niños para marcar un límite discutido entre las ciudades de Andújar y Jaén en 1470:

El 7 de mayo el condestable convocó al mayor número de personas posible [...] habiendo puesto especial interés en conseguir un gran número de muchachos y niños. Su objetivo era marcar los límites acordados [...] Al llegar al primer mojón, que era un pozo, el condestable arrojó en su interior una lanza y luego ordenó a un joven aspirante a caballero que se metiera dentro completamente vestido; por último permitió que los muchachos y los niños emprendieran una batalla acuática. En el siguiente mojón los niños jugaron a un juego llamado «Las yeguas en el campo», y luego se pelearon a puñetazos hasta que el condestable intervino y los separó. En el tercer mojón, hecho con tierra, los muchachos y los niños [...] mataron un carnero, le cortaron la cabeza y la enterraron en el centro del mojón. En el cuarto y último mojón el condestable organizó una corrida de toros [...] El propósito expreso de todo esto era «crear un recuerdo claro para que en el futuro no hubiera dudas ni discusiones acerca de dichos límites».⁹⁰

Es posible que de forma muy parecida los niños y sus juegos de la Semana Santa sirvieran para delimitar las fronteras entre cristianos y judíos, y preservarlas en la memoria.

Ni Betelheim ni Bloch se opondrían a calificar tales actividades de «educativas»; en el sentido de que su finalidad era inculcar a los niños (y quizá también al público adulto) una idea de la divisiones que constituían su mundo. También en el sentido de que posiblemente los actos violentos en que participaban los niños consurados formaran parte de un aprendizaje, un paso más en su carrera, en que su carácter sería puesto a prueba y ganarían prestigio. Como los juegos juveniles de lanzar la jaba-

90. A. Mackay, «Religion, Culture, and Ideology on the Late Medieval Castilian Granadan Frontier», en *Medieval Frontier Societies*, ed. de R. Bartlett y A. Mackay, Oxford, 1989, pp. 217-244 (la cita es de las pp. 235-236). Estos hechos están registrados en los *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, ed. de J. de Mata Carrizosa, Madrid, 1940, pp. 425-431. Para un estudio de los juegos y la violencia ritualizada en los *Hechos del condestable*, véase L. Claret, «Fêtes, jeux et divertissements à la cour du comte de Castille, Miguel Lucas de Iranzo (1460-1470): les exercices physiques», en *La fête et l'écriture: théâtre de cour, cour-théâtre en Espagne et en Italie, 1450-1530 (Colloque international France-Espagne-Italie, 1985)*, Aix-en-Provence, 1987, pp. 5-32.

lina de los futuros guerreros,⁹¹ las revuelas de la Semana Santa proporcionaban a los jóvenes *tonsurati* una oportunidad de demostrar celo apropiada a su edad. Podemos descubrir una repartición de papeles entre los participantes en la revuelta de Girona de 1331. Los niños de diez años arrojaron piedras, lanzaron numerosos ataques de poca consideración contra los muros y las puertas de la judería, y huyeron al ser vistos. Los chicos de más edad podían acudillar estos grupos o llevar a cabo proezas poco arriesgadas, como provocar un pequeño incendio cerca de las puertas. En Girona, tal como hemos visto, este aprendizaje se confundió con las carreras de los clérigos maduros, pero es evidente que existe la misma estratificación incluso en los registros más brutales del mundo adulto. Varios hombres tomaron parte en las peleas rituales con los funcionarios, gritando y arrojando piedras. Un puñado de ellos fueron los más osados y agresivos, se enzarzaron en combates cuerpo a cuerpo, se manifestaron deseosos de matar a sus contrincantes, y quizá también realizaran atrevidas incursiones en la judería en busca de trofeos. Los clérigos de más rango—arcedianos, abades, etc., hombres que ya no tenían que consolidar su reputación—aportaron los compromisos y restricciones para guardar las apariencias y evitar que la sangre llegara al río, hicieron retirarse a los más agresivos y negociaron con las autoridades. Así pues, la participación en los juegos de la Semana Santa se ajustaba a una jerarquía de funciones, tal como ocurría en la misa y otros oficios del clero. Naturalmente, la jerarquía de la violencia ritualizada no tenía que coincidir necesariamente con la de los otros oficios del clero. En este sentido, podríanos calificar estos juegos de «carrera» alternativa donde se podía adquirir prestigio.⁹²

91. Juego muy popular y siempre peligroso. Para el caso de un chico que mata fortuitamente a otro mientras practican este juego, véase A.C.A.C. 2211:124r (23-11-1322). Es posible que la muerte fortuita de un niño cristiano a manos de su compañero de juegos musulmán en Daroca, c. 1300, se trate de un caso similar. Véase T. del Campillo, *Darocenas historias de Daroca y su comarca*, Zaragoza, 1915, n.º 119, p. 378. Para ejemplos de tales juegos y accidentes en la antigüedad, véanse Antífoteo, *Tetralogías* y Plutarco, *Pericles* 36.

92. Compárese con los grupos de linchas del fútbol en Inglaterra, donde hay «Novices» [Novatos] (entre 9 y 12 años), «Rowdies» [Alborotadores], entre los que se hallan los «Aggro Leaders» [Broncas] y, por último, «Graduates» [Veteranos]. Véase P. Marsh, «Identity: An Ethnogenic Perspective», en *Persons in Groups: Social Behavior as Identity Formation in Medieval and Renaissance Europe*, ed. de R. Trexler, Binghamton, NY, 1985, pp. 25-27. No parece que en la práctica esta «carrera» (en el sentido de Erving Goffman) es-

No obstante, sería erróneo considerar esta carrera como parte de una subcultura separada, como la creación de una juventud frustrada, alejada de las instituciones clericales dominantes por la infrutilización crónica de sus capacidades, con escasas oportunidades de ascender y que ve cortados sus vínculos con el mundo secular.⁹³ Por lo general, hombres de peso como los canónigos y los abades no participan en culturas anómicas. A mi juicio, en Girona y probablemente en otros lugares de la Corona de Aragón, la participación en los actos violentos de la Semana Santa formaba parte de la cultura clerical dominante. Era ciertamente un «oficio». Mediante su participación el clero volvía a articular la historia divina, definía su función sacra, aportaba una crítica de las estructuras seculares y creaba un espacio para la cristiandad militante, incluso apostólica. La violencia de la Semana Santa, pues, se inscribe en el centro de la cultura clerical de la Corona de Aragón, y no en sus sórdidos márgenes.

En las páginas anteriores se han descrito las revueltas de la Semana Santa contra los judíos como un ritual popular inveterado que persistió con fuerza extraordinaria durante siglos de vida judía, por lo menos en la Península Ibérica. También se han puesto de relieve los múltiples significados inherentes a la violencia, algunos de los cuales podríamos llamar estabilizadores y otros, lo contrario. Por un lado, esta representación clerical de narraciones históricas fundacionales, el refuerzo de límites entre grupos y la ritualización de la violencia sacrificial contribuyeron a establecer las condiciones que posibilitaban la existencia continuada de los judíos en una sociedad cristiana. Por el otro lado, podemos interpretar

93. Tal es el modelo que propone Geringer en *The Margins*, p. 153. Para formarse una idea general de la literatura sociológica sobre las «teorías de la tensión» de este tipo, véase D. Downes, «The Language of Violence: Sociological Perspectives on Adolescent Aggression», en *Aggression and Violence*, ed. de P. Marsh y A. Campbell, Oxford, 1982, pp. 30-33.

tuviera tan opuesta a la vocación clerical como podríamos suponer. De hecho, los clérigos participaron a menudo en la violencia urbana de finales del medioevo, tanto solos como en grupo, y los séquitos de obispos y abades constituyeron una fuerza poderosa en las contiendas urbanas.

los apedreamientos de la Semana Santa como una glosa clerical sobre la *convivencia*, una advertencia de que la tolerancia de los judíos en una sociedad cristiana no estaba exenta de peligros y sacrificios. También como un comentario sobre la naturaleza del poder que estableció una oposición entre el poder sagrado, incorrupto, y las muchas concesiones del poder político y económico. En estos dos últimos casos se daba importancia a la elección y a la existencia de modelos sociales alternativos, lo que Victor Turner denomina «antiestructura».⁹⁴ Habría momentos (tales como el comienzo de la Peste Negra y las matanzas de 1391) en que estos modelos alternativos alcanzarían un predominio momentáneo y trágico. Sin embargo, por lo general sólo los esbozarían año tras año los técnicos de lo sagrado arrojando piedras a los muros de las juderías.

Estas conclusiones tienen consecuencias para la periodización de la intolerancia hacia las minorías en la Península en la Edad Media y más en general en toda Europa. Como mínimo, nos permiten dudar de la utilización tradicional que han hecho los historiadores de los episodios de violencia en sus intentos de periodizar los altibajos de la intolerancia. Por ejemplo, en la historiografía de los judíos ibéricos, el siglo XIV señala lo que Baer denominó la «época de decadencia» en la Corona de Aragón, una decadencia cuya representación gráfica sería una línea descendente marcada por puntos de violencia como el de 1348, y que avanza inexorablemente hacia las matanzas de 1391.⁹⁵ Las escasas revueltas de la Semana Santa que han merecido la atención de los historiadores han sido usadas para enlazar esos cataclismos, para atribuirles una linealidad que por lo demás no poseen.

Este modelo de avance soterrado ayuda poco a entender las revueltas

94. La «antiestructura» representa «el sistema latente de alternativas potenciales de las cuales surgirá la novedad cuando las conungencias en el sistema normativo lo requieran», mientras que «la estructura normativa representa el equilibrio que funciona». V. Turner, *From Ritual to Theatre: The Human Dramaturgy of Play*, Nueva York, 1982, p. 28, cita extraída de B. Sutton-Smith, «Games of Order and Disorder», ponencia presentada en el Symposium on Forms of Symbolic Inversion, American Anthropological Association, Toronto, diciembre de 1973, pp. 18-19.

95. Compárese con la imagen de A. MacKay, «The Jews in Spain during the Middle Ages», en *Spain and the Jews: The Sephardi Experience 1492 and After*, ed. de E. Kedourie, Londres, 1992, pp. 35-50: «Además, a partir de finales del siglo XIII y durante el siglo XIV la *convivencia* se vino abajo y la creciente marea de intolerancia y persecución culminó en las espantosas matanzas generalizadas de 1391» (p. 33).

de la Semana Santa, en parte porque pasa por alto su aspecto rítmico y ritualizado. Hace ya bastantes años, Hubert y Mauss presentaron la teoría de que el tiempo rítmico de los rituales que se repiten y el tiempo lineal de la sucesión de los acontecimientos pueden coexistir, y sostuvieron que los rituales imponen elementos de ritmo y circularidad a los acontecimientos lineales al mismo tiempo que adquieren significado a partir de ellos.⁹⁶ Además, el modelo de avance soterrado trata la violencia como si fuera un oráculo. La violencia de la Semana Santa no profetizó la intolerancia futura. Expresó, esto sí, diversas visiones alternativas, pero entre ellas no estuvo la visión profética. Considerar que las revueltas de la Semana Santa fueron indicios o síntomas de una progresión lineal hacia la intolerancia es negarles su condición de rituales repetidos, controlados y significativos, y pasar por alto la posible capacidad que tiene la violencia de unir y separar al mismo tiempo.

De una forma muy semejante, la persistencia de este ritual popular socava el mismo argumento de que la tolerancia «agustiniana» hacia el judío de principios de la Edad Media fue sustituida por una intolerancia clerical más severa que acabó por extenderse a la gente corriente. Según este punto de vista, antes de finales del siglo xii las actitudes medievales hacia los judíos estaban dominadas por un paradigma agustiniano que condenaba a los judíos, pero insistía en la importancia de su presencia en la sociedad cristiana como recordatorios vivientes de la Crucifixión, de la victoria de Cristo y de la veracidad de la versión cristiana de la Historia Sagrada.⁹⁷ En las polémicas de finales del medievo, nos informan, este paradigma tolerante fue reemplazado por la insistencia en que los judíos (rabínicos) medievales se habían desviado de la verdad de sus propias tradiciones antiguas, que eran irremediablemente enemigos perversos e invertidos de la cristiandad y que debían ser eliminados de la comunidad cristiana.⁹⁸ Las revueltas de la Semana Santa indican que, aunque el estilo de las polémicas cristianas contra los judíos haya cambiado entre los siglos xii y

xiv,⁹⁹ deberíamos proceder con cautela para no esquematizar demasiado las relaciones entre cristianos y judíos basándonos en ello. Hay que ser menos implacablemente funestos al hablar de la suerte que corrió la tolerancia agustiniana a finales de la Edad Media. Es en este período, que se considera de decadencia, donde encontramos más evidencia de un rito clerical ampliamente difundido que, al estilo agustiniano, utiliza a los judíos para representar la posición triunfal del cristianismo en la historia sagrada al mismo tiempo que delimita para ellos un lugar en la sociedad cristiana y se lo asigna.¹⁰⁰ Pero de la misma manera que se han exagerado los rumores acerca de la muerte del ideal agustiniano, también se han exagerado las noticias de su vigencia. Deberíamos interrumpir nuestro panegírico al darnos cuenta de que una de las expresiones más antiguas, populares y claras del paradigma agustiniano en la Edad Media resulta que se basa en una acción violenta. Es este doble registro que poseen rituales como los del apedreamiento de judíos en la Semana Santa, lo que les confiere mayor valor para explicar tanto la *constricción* como el catolicismo. La violencia que contenían hacía posible tanto la estancación como el cambio histórico explosivo. El mismo lenguaje que proporcionaba estabilidad al ritualizar la conquista sacrificial de «Jerusalén» fue el que dio forma ritual a las matanzas de judíos de 1348 y 1391, y de musulmanes en 1455, como veremos en el «Epílogo» (pp. 327-353).

99. Cambio que advirtió claramente A. Funkenstern, aunque lo trata de manera diferente que Cohen y extrae conclusiones diversas. Véanse sus artículos «Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Middle Ages», en *Vator* 2 (1971): 373-382; e *idem*, «Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemic in the Twelfth Century», en *Zion* 33 (1968): 125-144 (en hebreo).

100. Sin embargo, el incremento de pruebas documentales a finales del siglo xiii y durante el xiv no se corresponde con un incremento en la frecuencia de estos ritos. Es un hecho motivado, sobre todo, por la mayor actividad en los registros de las autoridades civiles y eclesiásticas.

96. Hubert y Mauss, «Étude sommaire», pp. 189-229.

97. Quien mejor y de manera más influyente expresó este paradigma fue san Agustín de Hipona en el siglo v. Véanse *De civitate Dei* 18.46, 20.29; *Enarrationes in Psalms* 58.1.21-22; *Traктatus adversus Judaeos* 42:51-67; y el *Sermo* 200.2, textos todos ellos citados constantemente por los escritores cristianos medievales cuando al tratar de los judíos.

98. El mejor defensor de este argumento es J. Cohen en *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca, NY, 1982.