EHESS

Les juifs, la violence et le sacré
Authors(s): David Nirenberg and Marie-Pierre Gaviano
Source: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 50e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1995), pp. 109-131
Published by: EHESS
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/27584860
Accessed: 27-03-2016 19:08 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
http://about.jstor.org/terms

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

EHESS is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Annales. Histoire, Sciences Sociales*

http://www.jstor.org

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

LES JUIFS, LA VIOLENCE ET LE SACRÉ

David NIRENBERG

> Dans les autres cités des Francs, il y a tous les ans trois jours insignes, où les évêques, s'adressant au menu peuple, disent : « Les juifs vous ont volé votre religion et, pourtant, les juifs vivent chez vous, dans votre propre pays ». Aussitôt les gens du peuple et le reste des habitants se ruent à la poursuite des juifs, et lorsqu'ils mettent la main sur l'un d'eux, ils le tuent. Ensuite ils mettent à sac toutes les maisons où il peuvent pénétrer.

Tel est le tableau que brosse le polémiste musulman Ahmad ibn Idris al-Qarāfī[1], mort en 1285, pour qui ce rituel annuel d'agressions contre les juifs illustre parfaitement le vice chrétien de l'intolérance. Ce phénomène, du temps même d'al-Qarāfī, n'avait rien de nouveau : on signale des agressions du même ordre à Toulouse en 1018, et à Béziers, en 1161, un accord visant à abroger la « coutume ». Cecil Roth les fait même remonter à l'Antiquité[2]. Antiques, peut-être, mais en tout cas promises à un bel avenir. Sous une

* Je voudrais ici remercier John Boswell, Peter Brown, Jane Dailey, Natalie Davis, Judith Herrin, William Jordan, Jaume Riera i Sans, Teofilo Ruiz, Daniel Sherman, Moshe Shluhovsky, et Lawrence Stone pour leurs remarques et leurs critiques sur des versions précédentes de cet article. Celui-ci a bénéficié des subventions de la Fondation Ford et de la Fondation William and Flora Hewlett, par l'intermédiaire du Social Science Research Council, ainsi que d'une bourse conjointe du gouvernement espagnol et de Fulbright-Hays. Je remercie aussi de son aide pour la traduction le Dean of Humanities de Rice University.

Liste des abréviations utilisées : ACA (Archivo de la Corona de Aragón) ; C (Cancillería Real) ; cr (cartas reales) ; RP (Real Patrimonio) ; MR (Maestre Racional) ; ADG (Arxiu Diocesà de Girona) ; AMVil (Archivo Municipal de Villarreal).

1. *Al-ajwiba al- fākhira 'an al-as' ila al-fājira*, p. 4, cité par M. COHEN, *Under Crescent and Cross : The Jews in the Middle Ages*, Princeton, 1994, p. 191.

2. Voir M. BOUQUET, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, vol. 12, Paris, 1877, p. 436 ; ADEMAR DE CHABANNES, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, vol. 4, p. 139 ; C. ROTH, « European Jewry and the Dark Ages : A Revised Picture », *Hebrew Union College Annual,* 23, 1950-1951, pp. 151-153. D'autres traditions de pillage rituel sont presque aussi anciennes : voir C. GINSBURG *et al.,* « Saccheggi rituali : premese a una ricerca in corso », *Quaderni storici*, 65, 1987, pp. 615-636. On verra en complément l'exemple d'Albi, où le pillage

Annales HSS, janvier-février 1995, n° 1, pp. 109-131.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

forme folklorique, en effet, le rituel pascal de « la mise à mort des juifs » se perpétue jusqu'à nos jours, dans diverses régions d'Europe. Ainsi, à Tortosa, à l'époque moderne, *matâ judiets*, la mise à mort des juifs, s'inscrivait dans la liturgie du Vendredi saint : les enfants ponctuaient l'office par des chahuts et le tintamarre de bâtons cognés contre le sol. C'est en fait, outre la Catalogne, toute la péninsule Ibérique qui était coutumière de manifestations de ce genre : à la même époque, les enfants des Asturies agitaient leurs crécelles et entonnaient en chœur : « Juifs marranes, vous avez tué Dieu, et maintenant, à nous de vous tuer ! Brigands de juifs, d'abord, vous avez tué le Christ et maintenant c'est les chrétiens que vous venez dévaliser »[3].

De toutes les manifestations de violence, ce sont les agressions de la Semaine sainte qui, par leur caractère parfaitement explicite et leur permanence, peuvent le plus légitimement prétendre au titre de paradigme des relations entre chrétiens et juifs, mais l'historiographie moderne les a marginalisées. Leur importance excède néanmoins largement le souci de tolérance religieuse d'al-Qārafī : expérience physique du sacré, critique des rapports de pouvoir, ré-actualisation du passé, accompagnée d'une transformation de l'espace urbain, tels sont les enjeux de ces émeutes. De même, leur extension géographique, dépassant l'aire des Francs mentionnés par le polémiste musulman, couvre la quasi-totalité du bassin méditerranéen, Italie et péninsule Ibérique incluses, avec une mention particulière pour cette dernière[4]. De là la pertinence de ces émeutes chrétiennes — et parfois musulmanes — de la Semaine sainte pour une étude des modalités et des significations de la violence anti-juive au Moyen Age[5]. En raison de la facilité d'accès aux documents, l'analyse sera principalement centrée sur la Couronne d'Aragon.

---

rituel des biens de l'évêque fut interdit en 1144 (C. COMPAYRE, *Études historiques et documents inédits sur l'Albigeois, le Castrais et l'ancien diocèse de Lavaur*, Albi, 1841, p. 143).

3. Pour Tortosa, se reporter à J. MOREIRA, *Del Folklore Tortosí*, Barcelone, 1934, pp. 559-562, qui propose une explication du rôle liturgique de la cérémonie. Pour une interprétation légèrement différente du même cas, on verra J. AMADES, *Customari Català el curs de l'any*, vol. 2, réimpr., Barcelone, 1989, pp. 750-751. A Urgell, pendant la guerre civile, lors d'une cérémonie appelée « mise à mort des juifs », douze hommes déguisés en apôtres battent les berges du fleuve à coups de bâton, V. ALFORD, *Pyrenean Festivals : Calender Customs, Music and Magic, Drama and Dance*, Londres, 1937, p. 38. Pour des exemples supplémentaires en Catalogne, on se reportera à J. AMADES, *op. cit.*, pp. 752-754, et pour le cas des Asturies à M. KRIEGEL, *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, 1979, pp. 35-36.

Par ailleurs, le rythme de la chanson est impossible à transcrire : « Xudios marranos, matasteis a dios, nosotros ahora matamosvos. Judios ladrones, a cristo matar y ahora a cristianos venis a robar »

4. Les témoignages concernant la France ont été déjà cités, et le cas de la péninsule Ibérique sera traité plus loin. Pour l'Italie, on se reportera à B. PULLAN, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Totowa, 1983, pp. 163-164 ; K. STOW, *Alienated Minority : The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge, Ma., 1992, p. 240 ; et tout particulièrement à A. TOAFF, *Le marchand de Pérouse. Une communauté juive au Moyen Age*, trad. fr., Paris, 1993, pp. 242-249.

5. J'entends par « émeute religieuse » tout acte de violence, verbale ou physique, perpétré à l'encontre de membres de communautés religieuses, par des individus n'agissant pas *officiellement et formellement*, sur les ordres des autorités politiques ou ecclésiastiques, cf. N. Z. DAVIS, « The Rites of Violence », dans *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975, p. 153. Contre toute apparence, les émeutes de la Semaine sainte ne furent jamais officiellement approuvées par l'Église.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

A l'exception d'une enquête sur les émeutes géronaises de 1331, qui en fait une manifestation inédite d'antisémitisme, les historiens ibériques ont largement ignoré les émeutes de la Semaine sainte[6], alors qu'on en trouve des traces à Gérone, et dans d'autres régions d'Aragon, bien avant 1331. Pierre III (1276-1285) se souvient que son père Jacques Ier, alors souverain en titre, passa un Vendredi saint dans la ville de Gérone. Des membres du clergé n'hésitèrent pas pour autant à sonner le tocsin, se ruant ensuite à l'assaut du quartier juif, au point que le roi Jacques dut prendre les armes pour défendre ses juifs. Pierre III lui-même, à plusieurs reprises, se plaignit auprès de l'évêque des exactions commises par le clergé pendant la Semaine sainte, et tout particulièrement en 1278, lorsque, pour Pâques, des clercs et leur entourage, du haut du clocher, firent pleuvoir sur le ghetto une grêle de pierres, pour le plus grand dommage des vignobles et des jardins appartenant aux juifs. Et lorsque le crieur public donna l'ordre, au nom du roi, de mettre un terme à ces violences, leurs auteurs éclatèrent de rire et l'accablèrent de quolibets[7]. Ce sont peut-être les dégâts subis par les biens de propriété qui expliquent le trouble particulier du roi en 1278 : à moins de dégâts massifs, ou de blessures, les émeutes du Vendredi saint semblent tolérées.

Toujours à Gérone, aux environs de 1302, des membres du clergé prennent d'assaut le quartier juif, le *call*. Un jeune garçon nommé Nicolas, beau-fils d'un orfèvre, est blessé à la tête, d'un jet de fronde. Le responsable en est Simon, quinze ans, clerc. Nicolas meurt quelques jours plus tard. La cause de la mort étant douteuse, et l'affaire pouvant faire obstacle à une accession ultérieure de Simon aux ordres majeurs, une enquête est diligentée. L'un des témoins, un médecin du nom de Berenguer Sariera, fait la déposition suivante :

> Aussi loin que remonte sa mémoire, à savoir depuis plus de vingt ans, il a vu, tant dans les cités de Gérone, Barcelone, et Valence, qu'ailleurs en Catalogne, des écoliers et des adolescents lapider des juifs[...] le Vendredi saint, [...] et il pense que ladite coutume est observée depuis plus de trente ans dans la majeure partie de la Catalogne[8].

6. J. M. MILLAS VALLICROSA et L. BATLLE PRATS, « Un alboroto contra el call de Gerona en el año 1331 », *Sefarad*, 12, 1952, repris dans *Per a una història de la Girona jueva*, Gérone, 1988, vol. 2, pp. 501-541, précisément ici p. 501.

7. Pour les lettres de Pierre III aux autorités et à l'évêque de Gérone, voir ACA : C 40 : 79 r-v (3/4/1278) ; elles sont publiées dans E. FLOREZ éd. *et al.*, *España Sagrada, teatro geográfico-histórico de la iglesia de España*, Madrid, 1747-1918, vol. 44, pp. 297-299, ainsi que dans J. RÉGNÉ, *History of the Jews in Aragon : Regesta and Documents (1213-1327)*, Jérusalem, 1978, nº 695, 696. (Les références à ce dernier ouvrage apparaîtront désormais sous la rubrique Régné.) Voir aussi J. AMADOR DE LOS RIOS, *Historia social, politica y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Buenos Aires, 1943, vol. 1, pp. 359-363.

8. ADG, serie C, Lligall 69, Processos, f. 5r-v : *« [...] dixit quod a tempore recordationis sue citraque.XX. annorum et ultra, vidit tam in civitate Gerunde et civitate Barchinone et Valencie quam etiam in aliis locis Cathalonie quod scolares et adolescentes prohiciebant lapides contra judeos, et etiam lapidabant eos die veneris sancto pasche et etiam diebus lamentacionis, et ipse etiam testis [...] et observantiam qui est inde proiecit pluries lapides contra judeos et hospicia eorundem et credit quod usus predictus et observantia duravit per.XXX. annos et ultra per majorem partem Cathaloni* ». Les souvenirs d'autres témoins remontent même plus loin, jusqu'à cinquante ans en arrière. Pour des exemples ultérieurs concernant la Semaine sainte à Gérone, on consultera ACA : C 171 : 73v-74r (13/1/1321) : ACA : C 428 : 123v-124r (25/1/1328). Pour une

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

Il est clair que les événements de 1331, en fait de « manifestation inédite d'antisémitisme », s'inscrivaient dans la longue série des attaques annuelles contre le *call* de Gérone.

Le cadre géographique de ces agressions déborde même les indications données par Berenguer Sariera. Un rapide survol prouve qu'elles sont attestées sur tout le territoire de la Couronne d'Aragon : sont touchées Barcelone, Vilafranca del Penedès, Camarasa, Pina, Besalú, Daroca, Alcoletge, Valence, Burriana, Apiera, Teruel[9]. Et les sources n'ont certainement pas gardé trace de la totalité des émeutes. En effet, alors que, lors de l'enquête à Gérone en 1302, les témoins certifient leur déroulement annuel depuis des décades, les archives royales n'en mentionnent qu'une infime partie. Les juifs eux-mêmes semblent avoir éprouvé quelque réticence à en appeler au roi, à moins de dérive incontrôlée. Ainsi, peu de temps avant les émeutes géronaises de 1331, le jongleur* Bernard de Campdara, qui faisait danser un groupe d'enfants, les invita à lapider un cortège funèbre juif. Le bailli fit arrêter Bernard, bientôt relâché sur la requête de l'un des secrétaires de l'*aljama*, qui refusa d'engager des poursuites[10]. Et ce fut une veuve chrétienne, et non les juifs, qui porta plainte contre les émeutiers de Burriana : la maison qu'elle louait à un juif ayant été endommagée, elle exigeait une indemnisation[11].

Même en l'absence de documents, il est patent qu'à Gérone, pendant la période pascale, l'on s'attendait à des émeutes. Dans les années 1370, par exemple, un visiteur, traversant le *call* un Vendredi saint, le trouva sous la garde de fonctionnaires royaux d'un rang subalterne (*curritores* et *sagiones*). L'alerte n'était sans doute pas bien chaude, et le visiteur anonyme, apparemment scandalisé de voir forces de l'ordre et juifs faire ribote de concert, en référa à l'Inquisition. D'après l'accusation, les gardes mangeaient, buvaient et prenaient des paris avec les juifs. Lorsque le bailli venu en patrouille eut constaté les faits, il se borna à mettre les chrétiens à l'amende, pour paris en

---

brève analyse de faits du même genre à Valence, se reporter à J. DOÑATE SEBASTIA et J. R. MAGDALENA NOM DE DEU, *Three Jewish Communities in Medieval Valencia,* Jérusalem, 1990, pp. 51-52.

9. Barcelone : ACA : C cr Jacques II, boîte 27, n° 3477 (22/4/1308) ; ACA : C 434 : 49v-50r (9/5/1329) ; ACA : C 434 : 101r (19/5/1329) ; ACA : C 530 : 162v-163r (8/5/1335) ; ACA : C 654 : 128v-129r (26/2/1349). Vilafranca : ACA : C cr. Jacques II, boîte 57, n° 6974 (21/3/1322) ; ACA : C cr. Jacques II, boîte 134, n° 10 (13/2/1323). Camarasa : ACA : C 40 : 30r (24/10/1277) (identique à RÉGNÉ n° 689). Pina : ACA : C 56 : 62v (8/4/1285) (identique à RÉGNÉ n° 1335), non identifié explicitement comme violences de la Semaine sainte. Besalú : ACA : C 70 : 77v (23/3/1287) (identique à RÉGNÉ n° 1710). Daroca : ACA : C 245 : 121r (30/4/1319). Alcoletge : ACA : C 383 : 40r-42r (1/8/1320) (identique à Y. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, 2 vols, Londres, 1970, vol. I, n° 175), non identifié explicitement comme violences de la Semaine sainte. Royaume de Valence : ACA : C 170 : 295v (4/12/1320). Cité de Valence : ACA : C 171 : 155r (13/1/1321). Apiera : ACA : C 457 : 224v (21/3/1333). Teruel : ACA : C 171 : 271v (8/4/1321). Burriana : ACA : C 173 : 77v (7/5/1321).

* En français dans le texte (Ndt).

10. ADG, boîte 24, A, n° 7, publié dans.M. MILLAS VALLICROSA et L. BATLLE PRATS, « Un Alboroto... », art. cité, *Sefarad*, p. 317, et *Per a una història..., op. cit.,* p. 521.

11. ACA : C 173 : 77v (1321/5/7).

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

dehors des lieux autorisés. La dénonciation mit dans le même sac et les gardes et le bailli[12].

L'usage de gardes, fonctionnaires d'un rang inférieur le plus souvent, était monnaie courante. Dans le cas de Saragosse, dont les archives ne font pas mention d'émeutes, il est sans doute significatif qu'au nombre des dépenses dont l'*aljama* ne pouvait se dispenser (remboursement des dettes, impôts, entretien des lions royaux, émoluments des rabbins, présents aux fonctionnaires royaux), figure le salaire des gardes du Vendredi saint, ainsi qu'une provision d'aumônes peut-être destinée aux chrétiens[13]. Parmi les documents que j'ai découverts, le plus ancien à attester l'emploi de gardes chrétiens date de 1287 et enjoignait aux fonctionnaires de Besalú de s'assurer que les gardes préposés à la protection des juifs ne seraient pas molestés le Vendredi saint[14]. Deux siècles plus tard, en 1473, les juifs de Castellón refusèrent de s'acquitter auprès du lieutenant de Justice de la redevance due au titre de leur protection : le lieutenant, disaient-ils, au lieu d'assurer leur protection du jeudi au samedi de la Semaine sainte, avait lui-même pris part aux lapidations et exhorté d'autres personnes à l'imiter[15].

Devant l'inefficacité de la protection officielle, les communautés juives pouvaient être contraintes d'assurer elles-mêmes leur défense. Mais la chose n'allait pas sans risques car c'était s'exposer à des cycles de représailles ainsi qu'à des amendes royales — en cas de mort d'homme ou d'infirmité par perte d'un membre. Telle est peut-être la raison du privilège que l'infant Alfonso accorda à la communauté juive d'Alcoletge :

> Si quiconque, chrétien ou musulman, en intention ou en acte, a l'impudence de violer le territoire de ces juifs, soit en s'introduisant chez eux, soit en portant atteinte à leurs habitations ou à quelque autre bien, les juifs seront autorisés à se défendre contre lesdits agresseurs, quels que soient l'identité et le statut de ceux-ci. Et si, au cours de l'attaque ou du combat, les agresseurs sont victimes de coups et blessures, même ayant entraîné la mort,

12. L'accusation n'est malheureusement pas datée. Se reporter à J. RÉGNÉ, « Rapports entre l'inquisition et les juifs d'après le mémorial de l'inquisiteur d'Aragon (fin du 14e siècle) », dans *Revue des Études juives*, 52, 1906, pp. 224-233, ici pp. 226-227. Voir aussi M. OMONT, « Mémorial de l'inquisition d'Aragon à la fin du 14e siècle », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 66, 1905, pp. 261-268.

13. ACA : C 939 : 99r-103v (7/3/1382), transcrit dans Y. BAER, *Die Juden..., op. cit.,* vol. I, nº 342, pp. 512-518, ici p. 515. Dans un document similaire, limitant les débours et gratifications qui étaient du ressort des secrétaires de l'*aljama*, « les salaires des gardes du Vendredi saint, selon la coutume », font l'objet d'une exception expresse. ACA : C 948 : 114v-122v (2/4/1386), transcrit dans Y. BAER, *Die Juden..., op. cit.,* vol. I, nº 381, pp. 580-593, ici p. 589.

14. ACA : C 70 : 77v (23/3/1287) (identique à RÉGNÉ, nº 1710). Bonanasch Escapat, *elemosinarius* de l'*aljama* juif de Vilafranca, certifie en 1299 qu'à chaque fête de Pâques, lui avait été réclamé un maravédis, « selon la coutume, au titre d'une protection durant la Semaine sainte », ACA : C Processos 506/1, analysé par Elena LOURIE, dans son article important, « Jewish Money Lenders in the Local Catalan Community, c.1300 : Vilafranca del Penedès, Besalú and Montblanc », *Michael*, 11, 1989, pp. 60-61.

15. Archivo del Reino de Valencia (ARV) Bailía, 1155, f. 58v, (20/5/1473), publié dans J. DOÑATE SEBASTIA et J. R. MAGDALENA NOM DE DEU, *Three Jewish Communities..., op. cit.*, p. 148 ss, et analysé p. 52. Le bailli de Castellón avait infligé à un représentant de la communauté juive une amende de cent maravédis, pour non-paiement de la redevance due au titre de la protection.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

> nulle requête ou réclamation ne pourra être émise à l'encontre desdits juifs [...]. Et si les proches d'un agresseur victime de coups et blessures manifestent l'intention d'exercer une vengeance en portant atteinte à l'intégrité physique ou matérielle des juifs, Nous-mêmes, et nos représentants, nous engageons à défendre et sauvegarder les juifs dans leur personne et dans leurs biens[16].

L'expression « chrétiens ou musulmans », contenue dans cet édit, n'a rien de fortuit. Des agressions contre les juifs de la part de musulmans sont attestées à Daróca en 1319 ainsi qu'à Pina en 1285, et elles ne sont peut-être pas uniques en leur genre. On pourrait conclure de cette participation musulmane que, sous l'effet de l'habitude, la détermination religieuse des émeutes de la Semaine sainte se trouva progressivement effacée. Mais il faut beaucoup plus probablement y voir un écho des attaques, au moins d'ordre polémique, que, dans l'Espagne chrétienne, des musulmans lancèrent contre les juifs, coupables d'avoir rejeté l'enseignement de Jésus. C'est donc au titre de vengeurs du Christ que, pendant les émeutes pascales, les musulmans se joignaient aux rangs de la majorité chrétienne. Ahmad ibn Idris en fût sans doute demeuré bouche bée[17].

Mais quel était le contenu exact de ces émeutes ? L'historien du 20e siècle hanté par le souvenir de la zone de résidence obligatoire des juifs dans l'Empire russe et de la Nuit de Cristal, imaginera des scènes de pillage, de violence déchaînée, de rage meurtrière[18]. Le tableau que dressent les fonctionnaires royaux, témoins oculaires des émeutes de Gérone en 1331, est sensiblement différent.

> [Le jour du Vendredi saint, le bailli] entendit rapporter que des clercs se lançaient à l'assaut des murs et des portes dudit *call*, et [...], s'étant rendu auprès de ces portes, il vit un grand nombre d'écoliers tonsurés et de clercs, âgés de dix à douze ans, qui prirent la fuite à sa vue [...] ; il y avait avec eux une poignée de jeunes gens entre quinze et dix-huit ans [...]. [Il] inspecta alors lesdits murs et portes et constata que des pierres en avaient été arrachées [...]. [Derechef, le lendemain matin, il] se rendit au *call*, en compagnie de quelques autres représentants de ladite Justice, et à son arrivée, il ne vit personne qui fût âgé de plus de douze ans, et il constata la présence d'un gros rocher appuyé contre la porte [...]. Au cours de la même journée [...], on lui rapporta que le *call* était l'objet d'une attaque et d'une invasion, et il se rendit immédiatement au *call*, sans y voir personne ; en inspectant les

16. ACA : C 383 : 40r-42r (1/8/1320). Pour le texte latin voir Y. BAER, *Die Juden..., op. cit.*, vol. I, nº 175, pp. 217-218.

17. Concernant Pina, voir ACA C 56 : 62v ; et pour les incidents de Daróca, d'une brutalité inhabituelle, ACA : C 245 : 121r. Ces agressions, ainsi que les différences théologiques et sociales entre juifs et musulmans, qui les sous-tendent, sont analysées dans mon article, « Muslim-Jewish Relations in the Fourteenth Century Crown of Aragon », *Viator*, 24, 1993, pp. 249-268, ici, pp. 251-252 et 265-268.

18. On se reportera par exemple aux témoignages oculaires des pogroms de Kiev, en Avril 1881, publiés dans *Razsvet* (Saint-Pétersbourg), 19, 8 mai 1881 ; traduit dans S. BERK, *Year of Crisis, Year of Hope : Russian Jewry and the Pogroms of 1881-1882*, Westport, 1985, pp. 35-36.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

> murailles et la porte, il constata que les étais de la porte avaient été enlevés et repoussés contre le mur, et ce témoin les fit immédiatement remettre à leur place [...]. [Il entendit dire aussi] que cette porte avait été la cible d'une tentative d'incendie perpétrée par l'un des fils, âgé de quatorze ans et portant tonsure, de Raymond Alberti ainsi que par l'un des fils du vicaire susmentionné, clerc de douze ans portant tonsure, et un autre clerc tonsuré de douze ans. Ce feu avait été éteint par les juifs du *call*, et n'avait occasionné aucun dégât. [Un autre témoin, au cours d'une promenade, vit] de nombreux clercs [...] jeter des pierres contre le *call*[19].

« L'attaque et l'invasion » contre le *call* de Gérone avait pour cible ses murs et ses portes. Telle est la signification de l'expression « ils lancèrent des pierres contre le *call* des juifs », employée ici comme dans d'autres documents[20]. Les juifs n'étaient d'ailleurs pas les seuls à faire l'objet d'agressions de ce genre : il était courant d'attaquer à coups de pierres les maisons de ses ennemis ou les bâtiments officiels. Le roi Alphonse, irrité, intima ainsi à la Justice d'Ejea l'ordre de proclamer que serait châtié d'une amende de soixante sous quiconque oserait lancer des pierres contre le palais royal sis dans cette ville[21]. Dans le compte rendu des émeutes géronaises de 1331, l'emphase porte non sur le franchissement de la frontière du *call* mais sur la frontière elle-même et son périmètre[22].

Lors même que les agressions se bornaient à une attaque à coups de pierres contre l'enceinte du quartier juif, elles n'en étaient pas moins aussi dangereuses que terrifiantes. Les juifs ne pouvaient, en effet, jamais être assurés de la protection des autorités, ni de l'efficacité des freins habituels. Les volées de pierres pouvaient de surcroît entraîner mort d'homme :

> On rapporta au bailli que, le jour de la fête de la Résurrection, un groupe de jeunes gens jouaient à proximité du château des juifs de Daróca et que l'un d'eux, Pero Xomonez, fils de don Xomen de Palaçio, jeta une pierre par-dessus le mur de ce château. Elle atteignit une femme juive, qui décéda

19. ADG, boîte 24, A, n° 7, témoignage de Bernard de Bas, bailli de Gérone, transcrit dans J. M. MILLAS VALLICROSA et L. BATLLE PRATS, « Un alboroto... », art. cité, *Sefarad*, pp. 316-317 et *Per a una història..., op. cit.*, pp. 520-521.

20. Par exemple ACA : C cr Jacques II, boîte 27, n° 3477 (22/4/1308) : *« dilapidaverunt seu expugnaverunt callem judaycum Barchinone »*.

21. ACA : C 523 : 97v (21/8/1330). Concernant les attaques contre les édifices officiels comme l'une des formes de résistance à l'autorité, on verra C. de MERINDOL, « Mouvements sociaux et troubles politiques à la fin du Moyen Age, essai sur la symbolique des villes », dans *Actes du 114e Congrès national des Sociétés savantes*, Paris, 1989, pp. 291-292. Plusieurs codes de lois, tels le *fuero latino* de Teruel, interdisaient explicitement de lancer des pierres contre la maison d'un ennemi ; voir *El fuero latino de Teruel*, J. CARUANA GOMEZ DE BARREDA éd., Teruel, 1974, n° 284, p. 220.

22. Les jets de pierres pouvaient même s'investir d'une fonction rituelle dans le cadre juridique et représenter un moyen de contestation lors des querelles de bornage. Ainsi, à Salamanque, en cas de construction empiétant sur les droits de propriété d'un individu, la procédure légale de protestation comportait la projection de neuf pierres contre le bâtiment incriminé. Voir là-dessus M. ECHANIZ SANS, « Las Mujeres de la Orden Militar de Santiago : el monasterio de Sancti Spiritu de Salamanca (1268-1500) », thèse de doctorat de l'Université de Barcelone, Barcelone, 1991, vol. IV, doc. n° 143 en date du 7/4/1449.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

> des suites de sa blessure. Le bailli ayant engagé des poursuites, l'affaire vint devant Sa Majesté le Roi [...] [et se conclut par une amende de] 500 sous de Jaca[23].

Il demeure qu'en dépit des violences physiques dont les juifs étaient l'objet, et de la terreur dans laquelle ils étaient amenés à vivre, on est loin — à en croire du moins les récits des chrétiens — de la féroce brutalité qui, pour nous, est associée aux pogroms.

Bertrand de Lauro, *Veguer* de Barcelone en 1308, se soucie d'ailleurs moins des agressions elles-mêmes que du vacarme qui les accompagne :

> [...] lors de la célébration du dimanche des Rameaux, à la tombée du jour, il arriva dans la cité de Barcelone que des hommes armés de pierres s'attaquèrent au *call* des juifs de Barcelone, d'où il s'ensuivit grand tumulte et grand vacarme, lesquels m'incitèrent à sortir sur le champ pour y mettre bon ordre et entamer des poursuites contre les coupables [...]. Ils ont l'intention de prétendre qu'une femme qui se trouvait parmi les fauteurs de vacarme reçut un coup de bâton de l'un des membres de mon escorte[24].

C'est aussi le lexique de l'ouïe qui domine le rapport concernant les émeutes de 1335 à Barcelone : *« vociferando », « faciendo rumore ». « Emitterent sonum de viafors »*[25], tandis qu'à Vilafranca, la foule « hurle »[26]. Les cloches pouvaient se mettre de la partie et sonner le tocsin, comme lors de la visite de Jacques Ier à Gérone. Dans la majeure partie des sources subsistantes, vacarme et jets de pierre contre l'enceinte du *call* semblent faire l'essentiel des manifestations de violence anti-juive[27].

La violence, certes, ne s'arrêtait pas toujours là, mais elle avait souvent pour cible non les juifs, mais les autorités chrétiennes qui les protégeaient. La source la plus détaillée dont nous disposions à cet égard est constituée par l'enquête conduite en 1331 à la suite des agressions perpétrées contre les autorités préposées à la défense des juifs de Gérone[28]. Le récit que nous en présentons ici est une synthèse des principaux témoignages.

Le Jeudi saint, le bailli Bernard de Bas avait fait proclamer dans les rues de la ville que quiconque agresserait ou insulterait un juif serait puni d'une

23. ACA : RP, MR 1668 : 39v (1311), publié dans J. R. Magdalena Nom de Deu, « Delitos de los judíos de Aragón a inicios del siglo XIV (1310 a 1312) : Aportación documental », *Anuario de Filología*, 5, 1979, p. 221.

24. ACA : C cr. Jacques II, boîte 27, nº 3477 (22/4/1308). Pour une transcription, se rapporter à mon travail : « Violence and the Persecution of Minorities in the Crown of Aragon : Jews, Lepers, and Muslims before the Black Death », PhD, Université de Princeton, 1992, pp. 362-364.

25. ACA : C 530 : 162v-163r (8/5/1335).

26. ACA : C cr. Jacques II, boîte 57, nº 6974 (21/3/1322) ; « *clamando* ».

27. A comparer avec l'analyse que propose Claude Levi-Strauss, « Instruments des Ténèbres », dans *Mythologiques II : Du miel aux cendres*, Paris, 1966, p. 348 ss : le bruit marque les temps de transition dans l'accomplissement des rites. C. Lévi-Strauss mentionne explicitement les rituels de la Semaine sainte du Moyen Age européen, mais non les agressions contre les juifs.

28. Voir ci-dessus la note 6. Pour une version différente, non publiée, des mêmes événements, on se reportera à ADG, Processos, nº 120, textes que je commente dans mon livre, à paraître, sur les violences contre les minorités au Moyen Age.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

amende de cent sous. Ce même jeudi, aux environs de dix heures, le bailli accompagné de sept ou huit *sagiones*, fait une ronde à travers le *call*, pour s'assurer que ses consignes sont respectées. Ici, ce sont des clercs munis d'armes, que l'on confisque ; là des bandes de clercs et d'enfants en train de bombarder le *call*, auxquels on donne l'ordre de se disperser. Près de la cathédrale, une vingtaine de membres du clergé, leurs serviteurs et des étudiants attaquent le *call* à coups de pierres : à la vue du bailli, ils se précipitent dans l'église. On les interroge : ils se plaignent que les juifs, au lieu de rester confinés dans leur quartier, déambulent encore à travers la ville et s'en prennent au clergé. Accusation démentie par les représentants de l'ordre. Lorsque l'un d'eux tente de confisquer son couteau à l'un des fauteurs de troubles, ceux-ci passent à l'attaque, en hurlant à gorge déployée. Un citoyen armé tente de venir en aide au bailli ; l'un des clercs lui assène sur la tête un coup de couteau. (Le coup apparemment mortel a en fait été donné avec le plat du couteau et le citoyen rentre chez lui indemne). Un autre clerc, menaçant le bailli, appuie son poignard contre sa poitrine, sans pour autant l'y enfoncer. Deux *sagiones* se réfugient dans la maison de l'un des membres du chapitre de la cathédrale ; ils sont découverts et encerclés. Deux chanoines de la cathédrale, qui apparemment mènent le jeu, jouent des coudes jusqu'à eux et leur lancent : « Dis donc, chien, fils de chien, qu'est-ce que tu fais là ? Eh toi, tu viens mettre la pagaille dans notre office ! On va te faire passer une sale journée, à toi et aux autres, on va vous trouer la peau à coups de dague, tellement que ça va être une sale journée pour vous ! ». Et l'un des chanoines dégaine sa dague[29]. Mais l'abbé de Saint Felix de Gérone, voyant la tournure que prennent les choses, parvient à maîtriser le chanoine, et les deux gardes parviennent à rejoindre leur camp, où, entre temps, le reste des troupes, se voyant dominé par le nombre, avait battu en retraite.

Durant cette première phase des émeutes de 1331, les représentants de l'ordre semblent n'avoir pas anticipé l'ampleur des troubles : quoique légèrement armés, ils tablent suffisamment sur leur autorité pour envoyer l'un d'eux disperser à lui seul toute une bande de clercs. Leurs actions se bornent à confisquer les armes et à donner l'ordre de la dispersion aux attroupements qui tendent à se former devant les édifices religieux importants. Parmi les enfants et les jeunes clercs pris à jeter des pierres, aucun n'est arrêté.

Le conflit qui éclate devant la cathédrale est d'abord strictement verbal, et l'assaut des clercs moins violent qu'il n'y paraît de prime abord. Le bailli n'est pas poignardé ; le coup sur la tête de l'un des combattants, en apparence mortel, a été asséné avec le plat du couteau ; et on laisse s'enfuir les deux gardes acculés. Tous les participants étalent avec ostentation leurs intentions hostiles : armes exhibées, insultes hurlées, attitudes ostensiblement agressives. Accomplies pour de bon, ces actions eussent sérieusement mis à mal les forces de l'ordre, mais les gestes étaient maîtrisés, les coups retenus, et le tout se solda par une humiliation ou quelques égratignures. Tout se passe comme si les assaillants s'étaient conformés à des protocoles implicites, à des règles du jeu, qui prévenaient les excès de brutalité. En ce

29. Cf. J. M. MILLAS VALLICROSA et L. BATLLE PRATS, « Un alboroto... », art. cité, *Sefarad*, pp. 324-325 et *Per a una història..., op. cit.*, pp. 528-531.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

sens, l'affrontement entre clergé et forces de l'ordre peut être considéré comme une « agression ritualisée »[30].

L'hypothèse que l'attaque du *call* à coups de pierres ait — pour *les chrétiens* — relevé, elle aussi, de l'acte rituel, se trouve corroborée par le récit des événements. Les acteurs en sont quasiment tous des clercs ou des membres de leur suite, de l'enfant de dix ans au clergé pourvu de bénéfices, abbé ou chanoine. Et la totalité des attaques survient devant des édifices à caractère religieux : maison de l'archidiacre, cour de l'évêché, cathédrale. A en croire les clercs, le conflit avait été allumé par une transgression rituelle, les juifs ayant refusé de demeurer confinés dans leur quartier pendant la Semaine sainte[31]. Les agresseurs se posaient ainsi en gardiens de la pureté d'une célébration religieuse. Éminemment significative à cet égard apparaît l'accusation de venir perturber les offices des clercs, que lance le clerc Vidal de Villanova aux deux argousins pris au piège et supposés payer ce crime de leur vie : pour Vidal et ses acolytes, les volées de pierres contre le *call* constituent une part importante du service de Pâques et de l'office divin. Ranger ces actes dans la catégorie du rituel ou de « l'office » ne revient pas à en gommer la brutalité ou le caractère terrifiant. Ils n'en demeurent pas moins stylisés, contenus et porteurs de signification.

La déroute du bailli ne mettait pas un point final à l'histoire de ce Jeudi saint. Le bailli ayant en effet requis le renfort de l'adjoint au *veguer*, retourne avec lui à la cathédrale, accompagné de vingt-cinq hommes environ, au bruit d'un nouvel assaut contre le quartier juif. Alors qu'il est en train de s'entretenir des événements avec la noble Elionore de Cabrera, elle aussi présente sur le théâtre des opérations, il entend un grand tumulte : ses hommes sont aux prises avec les clercs, à grand renfort de couteaux et de pierres. Les clercs hurlent : « A mort ! A mort ! ». Un garde se réfugie dans l'église avec à ses trousses des clercs armés de couteaux. Là, ses poursuivants tentent de le poignarder, aux cris de « A mort ! A mort ! Il est des sbires du bailli ! », mais sur l'intervention de l'un d'eux il en réchappe. Les forces de l'ordre battent en retraite et les clercs se barricadent dans la cathédrale. Entendant la clameur du haro, le *veguer* et ses hommes arrivent sur les lieux à la rescousse du bailli, et toute la troupe se rend au cimetière, où ils tombent sur les clercs faisant provision de pierres à leur intention. Sur ces entrefaites, les Jurats de la cité et d'autres citoyens importants apportent leur renfort aux fonctionnaires royaux. Mais finalement, pour éviter le scandale d'un affrontement sur une terre bénite, les forces de l'ordre se replient, en déclarant que le roi, lors de son séjour prochain à Gérone, mettrait bon ordre à tout cela. Le *veguer* retourne parlementer avec l'archidiacre et cer-

30. Pour cette définition de l'agression ritualisée, se reporter à P. MARSH, E. ROSSER et R. HARRÉ, *The Rules of Disorder*, Londres, 1978, pp. 24-27.

31. A Gérone, pendant l'enquête menée en 1302 à la suite de la mort d'un jeune homme, nombre de témoins affirmèrent être convaincus que les jets de pierres avaient pour but de dissuader les juifs de sortir du *call*. Pendant la Semaine sainte, les législations ecclésiastique et séculière confinaient les juifs dans leur quartier. Voir M. KRIEGEL, *Les Juifs..., op. cit.*, p. 22 ; J. M. MILLAS VALLICROSA et L. BATLLE PRATS, « Un alboroto... », art. cité, *Sefarad*, p. 299 et *Per a una història..., op. cit.*, p. 503. Se reporter aussi à ACA : C 384 : 101r (22/4/1321), où le prince Alphonse ordonne des poursuites à l'encontre des juifs de Villanova que l'on accuse d'avoir enfreint cette règle.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

tains des chanoines ; les clercs quittent le cimetière, et les citoyens venus prêter main forte au bailli retournent en ville avec les représentants de l'ordre. Lorsqu'ils eurent rejoint leur base, on leur signale à plusieurs reprises des attaques contre le *call*, mais ils ne constatent à chaque fois que des dégâts mineurs sur le mur d'enceinte.

Dans cette seconde phase, quoique les protagonistes soient maintenant plus lourdement armés, et les enjeux plus sérieux, la maîtrise de la violence reste perceptible. Tout en scandant « A mort ! », les clercs laissent s'échapper le garde pris au piège. Au moment où les choses menacent de mal tourner, les forces de l'ordre lancent la clameur de haro, appelant à la rescousse tous les représentants de l'ordre et l'ensemble des citoyens. L'arrivée des renforts ne signe cependant pas la déroute des clercs, qui se réfugient aussitôt dans l'église et demandent aux forces de l'ordre d'évacuer l'enceinte consacrée. Dès que le siège du *call* vire au siège de la cathédrale, les troupes se dispersent spontanément et le dénouement de la confrontation est remis à plus tard.

A chaque phase de l'émeute, ses règles du jeu et ses freins. Pendant la première, les jets de pierres contre le *call*, ce sont les forces de l'ordre qui font office d'instrument de contrôle, par la confiscation des armes dangereuses et la dispersion imposée aux attroupements. Lorsqu'on en vient à l'affrontement physique, peut-être dû à un faux pas des forces de l'ordre, les protagonistes accentuent l'agressivité de leurs actes et de leurs attitudes mais continuent d'en circonscrire les effets, spontanément ou sur l'intervention d'autrui. Enfin, au bord du chaos, c'est l'intervention de la population qui détourne le danger. En fait, malgré la violence dont est pétri le récit, on n'eut à déplorer aucune blessure sérieuse.

Escalade dans la violence, donc, maîtrisée ici *in extremis* ; mais il arrivait que les barrières sautent ou que les règles du jeu soient violées. Ce fut le cas en 1320 à Gérone et le désarroi du bailli en dit long :

> Ce Vendredi saint, au mépris de l'autorité royale et des proclamations faites sur l'ordre de Bernard de Olzeto, bailli de cette même cité, certains individus lancèrent des pierres et portèrent préjudice à des juifs de cette ville. Et lorsque ledit Bernard, conformément à son devoir, voulut les en empêcher, ces individus, dans un surcroît de mépris à l'égard de l'autorité royale, se rebellèrent contre lui, et menaçant de le tuer le contraignirent à la fuite [...], ils promettaient de lui faire un mauvais sort et de l'assassiner par ruse. Et lorsque le bailli lança la clameur de haro, nul ne vint à son secours, si bien que le bailli, terrifié par tout cela, souhaite à présent renoncer à sa charge [...][32].

Le déroulement des émeutes s'écarte parfois du modèle le plus répandu, qu'incarne Gérone en 1331. Ainsi en va-t-il à Barcelone en 1335[33]. Avec la bénédiction de l'archidiacre de Lleida, un groupe de clercs tonsurés et de laïcs appartenant à sa maisonnée creusèrent secrètement un tunnel qui, par-

32. ACA : C 406 : 59r-v (5/4/1320) ; pour une transcription, voir D. NIRENBERG, « Violence and the Persecution of Minorities... », art. cité, pp. 345-347.

33. La description de ces incidents est fondée sur ACA : C 530 : 162v-163r (8/5/1335).

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

tant d'une maison avoisinante, débouchait dans le quartier juif. Les sapeurs improvisés, tenus en respect par les gardes du *call*, se tinrent cois pendant le Jeudi et le Vendredi saints. Mais le samedi, alors que les cloches venaient d'appeler au service divin, et que « les portes du *call* étaient grandes ouvertes, et les gardes, comme à l'ordinaire, à bonne distance », voilà les sapeurs qui surgissent de deux trous assez larges pour laisser passer deux hommes de front, avec leurs armes. Ils se ruent à travers le *call*, jusqu'à la synagogue, où ils jettent les lampes à terre, arrachent les rouleaux de la Torah à leurs armoires, et blessent un juif qui se trouvait là. Ils font alors irruption dans une maison voisine, rouent de coups le couple des propriétaires, les dépouillent de leur argent. Il éventrent un coffre et filent avec un sac contenant des reconnaissances de prêt. Une fois dans la rue, ils se mettent à hurler à gorge déployée, déchargeant leur fronde sur les juifs qui tentent de résister et excitant la population à les imiter. Les juifs lancent alors la clameur de haro mais pas un seul représentant du roi ne vient à leur secours. Le roi en manifestera un vif mécontentement et ordonnera des poursuites contre les coupables.

Ce genre d'agression, tout comme les autres, n'est pas sans précédents. En 1285, les juifs de Pina s'étaient plaints auprès du roi Pierre que des chrétiens et des musulmans, après s'être introduits dans la synagogue, avaient dérobé des objets contenus dans l'armoire de la Torah. D'après la date de la plainte, on peut conjecturer que l'incident eut lieu pendant la Semaine sainte ou peu de temps avant[34]. Les agressions de ce type s'écartent du modèle géronais en ceci que leur mise en œuvre évite délibérément tout heurt avec les forces de l'ordre. Il était en effet impératif que la violation de l'enceinte du *call* s'effectuât de manière clandestine pour que fût atteint son objectif, à savoir l'humiliation de la Loi ancienne par les tenants de la Nouvelle. Une fois cette étape franchie, clameurs et hurlements pouvaient se donner libre cours. Impliquant un face à face, ces agressions faisaient aussi courir davantage de risques aux juifs. Gardes, tunnels, percées, murs d'enceinte, font du compte rendu de ces événements de 1335 le récit d'un quasi-siège militaire, et la réalité n'en était pas si loin.

Les chrétiens du Moyen Age voyaient dans les juifs des déicides : la plupart des historiens font de cette hypothèse l'alpha et l'oméga de leurs analyses sur les violences de la Semaine sainte. « Le chrétien médiéval tenait le Peuple Élu pour responsable du déicide. Cette étrange accusation, empreinte d'anachronisme, valut aux juifs blâmes, insultes, humiliations et abus de toute sorte, particulièrement durant la période insigne de la Semaine sainte »[35]. Parler d'« étrange accusation, empreinte d'anachronisme » est sans doute plein d'humanité mais fort peu éclairant. Au Moyen Age, en effet, le déicide n'a rien d'un passé lointain, il est perpétré tous les ans.

Les « re-présentations » de la Passion au Moyen Age, qui ont fait l'objet

34. ACA : C 56 : 62v (8/4/1285) (identique à RÉGNÉ n° 1335).

35. J. DOÑATE SEBASTIA et J. R. MAGDALENA NOM DE DEU, *Three Jewish communities...*, *op. cit.*, pp. 51-52.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

d'études attentives, particulièrement de la part des historiens du théâtre[36], se voient souvent reprocher d'avoir, en attisant les affects, poussé la population à attaquer les juifs[37]. Des représentations de la Passion comme des traditionnelles violences qui leur faisaient suite pendant la Semaine sainte, il est néanmoins possible de fournir une vision toute différente, qui en ferait des affrontements ritualisés contenant la matrice narrative des relations entre chrétiens et juifs.

Les cycles de la Passion représentés le Vendredi saint étaient l'une des nombreuses cérémonies médiévales qui exigeaient la participation des juifs, en personne ou joués par des chrétiens, ainsi que l'attestent largement livres de comptes et livrets dramaturgiques. Les dépenses occasionnées par la Passion jouée à Vilareal (royaume de Valence) en 1373 comprennent l'acquisition de « masques pour les juifs, que nous avons fait venir de Valence par l'intermédiaire de M. Johan Renau, neuf sous [...] *vayres* peints sur papier à l'intention des rabbins, déguisement peint du diable et quatre masques pour les démons, payés au peintre de Burriana, cinq sous »[38] ; et pour les fêtes de l'Assomption à Tarragone, « en premier lieu, les juifs devront construire un beau pavillon où ils se tiendront. Lucifer et les autres démons devront en construire un second »[39].

Il n'y a naturellement pas de raison de croire que ces rôles étaient joués par des juifs ; pas plus que Lucifer n'était joué par Lucifer[40]. Cependant, ces

36. Pour une étude des Passions catalanes, on consultera J. FRANCESC MASSIP, *Teatre religiós medieval als països catalans*, Barcelone, 1984. Pour d'autres régions, se reporter à la bibliographie contenue dans P. MEREDITH et J. TAILBY éds, *The Staging of Religious Drama in Europe, and the Later Middle Ages*, Kalamazoo, 1983, pp. 15-32. La cathédrale de Gérone était un foyer particulièrement actif, où abondaient les « manifestations religieuses hautes en couleurs », représentations du cycle de Pâques, ou reconstitutions de la lapidation de saint Étienne par les juifs — au moyen de fausses pierres. Voir là-dessus R. DONOVAN, *The Liturgical Drama in Medieval Spain*, Toronto, 1958, pp. 98-119.

37. On en trouvera des exemples dans J. DELUMEAU, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, Paris, 1978, p. 279 ; H. PFLAUM, « Les Scènes des juifs dans la littérature dramatique du Moyen Age », *Revue des Études juives*, 89, 1930, p. 115 ; J. M. MILLAS VALLICROSA et L. BATLLE PRATS, « Un alboroto... », art. cité, *Sefarad*, p. 299 et *Per a una història...*, p. 503 ; M. LAZAR, « The Lamb and the Scapegoat : The Dehumanization of the Jews in Medieval Propaganda Imagery », dans S. GILLMAN et S. KATZ éd., *Anti-Semitism in Times of Crisis*, New York, 1991, pp. 38-80, ici p. 53.

38. Archivo Municipal de Villarreal (AM Vil), n° 214, Clavería de Arnau Bosch, 1375-1376, Papeles n° 24, publié par J. M. DOÑATE SEBASTIA, « Aportación a la historia del teatro, siglos XIV-XVI, dans *Martínez Ferrando Archivero. Miscelánea de estudios dedicados a su memoria*, Madrid, 1968, pp. 157-158.

39. Pour le texte du drame de l'Assomption, voir J. PIE, « Autos Sagramentals del sigle XIV », *Revista de la Asociación Artístico-Arqueológica Barcelonesa*, 1, 1896-1898, pp. 673-683 et 726-744. Le passage que nous présentons ici en traduction, est cité d'après J. FRANCESC MASSIP, « Notes sobre l'evolució de l'espai escénic medieval als països catalans », *Acta historica et archeologica mediaevalia*, 5-6, 1984-1985, p. 142.

40. En se fondant sur les documents de Vilareal, J. M. DOÑATE SEBASTIA a défendu la thèse d'une participation des juifs aux Mystères représentant la Passion (« Aportación a la historia del teatro », p. 158). D. ROMANO, après avoir souscrit à cette idée (« Figurantes judíos en representaciones sacras (Villarreal, siglos XIV y XV) », *Sefarad*, 29, 1969, pp. 75-76), l'a ensuite rejetée (« Jud'os hispánicos y mundo rural », *Sefarad*, 51, 1991, pp. 353-367, ici p. 360, note 30). Quoiqu'il en soit, la participation des juifs à d'autres genres de manifestations religieuses est avérée. A Avila, un conseil condamna comme « une monstruosité envers le corps social » le fait de faire danser des juifs dans les processions du *Corpus Christi*, et interdit aux prêtres d'officier

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

« juifs » incarnaient pour les spectateurs la fonction des juifs dans l'histoire sacrée. Devant une représentation de la Passion, les chrétiens du Moyen Age assistaient à l'acte sacrificiel qui donnait naissance à leur histoire. Ils reconnaissaient que, cette histoire étant intimement associée à celle des juifs, ceux-ci jouaient un rôle essentiel dans la généalogie du christianisme et la société qu'il avait engendrée. Fort loin par conséquent de réclamer l'exclusion des juifs du corps social, ces cérémonies assignaient aux juifs une place capitale dans la communauté chrétienne. En ce sens, très limité, et dans la seule perspective des chrétiens, les cycles de la Passion pourraient mériter l'épithète d'« intégratifs »[41].

Dans l'esprit des médiévaux, le crime des juifs n'était pas demeuré impuni : leur histoire autant que leur condition présente en étaient la preuve. Nul besoin de théologien pour comprendre que la chute de Jérusalem et la Diaspora manifestaient à la fois la vengeance divine et l'imminence de l'empire chrétien : cela, ils pouvaient le lire dans bon nombre d'épopées et de récits apocryphes, tirés du *De bello judaico* de Flavius Josèphe ; l'entendre raconter dans des versions orales dérivées de ces récits ; voire, assister à sa représentation par des « pièces sur la destruction de Jérusalem »[42]. A considérer les exemples catalans de la *Destruction de Jérusalem* et de *La vengeance que tirèrent de la mort du Christ Vespasien et son fils Titus*, récemment éditées par Josep Hernando, on constatera le peu d'écart qu'elles présentent avec les nombreux autres textes appartenant au genre de la *Vindicta Salvatoris*[43].

Ces épopées racontent qu'à Rome, l'empereur païen Vespasien, fleur de

---

lors d'obsèques où résonnaient les lamentations et les pleurs de femmes juives ou musulmanes (A. GARCIA Y GARCIA, « Jews and Muslims in the Canon Law of the Iberian Peninsula in the Late Medieval and Early Modern Period », *Jewish History*, 3, 1988, Titres VII. 6 et VII. 2). Ce conseil se tint en 1481, mais ne faisait que reprendre un fond antérieur. Sur les femmes juives comme pleureuses dans les cortèges funèbres chrétiens, voir, pour Saragosse, *She'elot u-teshuvot ha-RIbaS* (*Responsa* de R. Ishac bar Sheset Perfet), n° 508 ; pour Séville, Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, trad. angl., Philadelphie, 1961, vol. I, p. 313 ; et aussi E. CANTERA MONTENEGRO, « Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la baja edad media », dans A. MUÑOS FERNANDEZ et C. SEGURA GRAIÑO éds, *El trabajo de las mujeres en la edad media hispana*, Madrid, 1988, p. 339.

41. A comparer avec les analyses de B. LINCOLN, « Ancestor Invocation and Segmentary Lineages » et « Myth and the Construction of Social Boundaries », dans *Discourse and the Construction of the Social*, Oxford, 1989, pp. 18-23.

42. Pour un aperçu des variantes de ce topos dans la littérature ibérique, on consultera M. R. LIDA DE MALKIEL, *Jérusalén : el tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*, Buenos Aires, 1972. En ce qui concerne les pièces évoquant la chute de Jérusalem, on se reportera à l'étude de H. PFLAUM, « Les scènes de juifs... », art. cité, quoiqu'elle excède le domaine ibérique, ainsi qu'à l'ouvrage plus récent de S. WRIGHT, *The Vengeance of Our Lord : Medieval Dramatizations of the Destruction of Jerusalem*, Toronto, 1989.

43. Biblioteca de Catalunya, ms 710, « Destrucció de Jerusalem » et ms 991, « Las venjança que féu de la mort de Jhesuchrist Vespasià e Titus son fill », édités par J. HERNANDO I DELGADO, « La destrucció de Jerusalem », dans *Miscel.lània de Textos Medievals*, 5, 1989, pp. 1-116. Ces manuscrits datent du 15e siècle mais il en existe des versions du 14e, comme celle qu'a publiée P. BOFARULL MASCARÓ, *Documentos literarios en la antigua lengua catalana (siglos XIV y XV)*, CoDoIn, vol. 13, Barcelone, 1857, pp. 9-52.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

la chevalerie, fut, par la volonté de Dieu, frappé du fléau de la lèpre[44]. Guéri par une relique de la Crucifixion, il fit le serment de se faire baptiser avec son peuple et s'embarqua pour le siège de Jérusalem. Au moment décisif de la bataille, le soleil retint sa course, ainsi qu'il l'avait fait au bénéfice de Josué et qu'il le ferait pour Charlemagne, pour empêcher qu'à la faveur des ténèbres l'ennemi ne parvînt à s'enfuir. Autour des remparts de Jérusalem, on creusa tunnels et fossés, si bien que les juifs assiégés commencèrent à mourir de faim. La prophétie disait que Jérusalem ne tomberait que le jour où il n'en resterait pas pierre sur pierre, et où une mère affamée dévorerait son enfant[45]. Pour que fût accomplie cette dernière condition, un ange visita une reine africaine qui vivait à Jérusalem et lui enjoignit de dévorer son enfant. Le fumet de la viande rôtie flattait si délicieusement les narines qu'il réconforta tout ceux qui vinrent à le respirer.

Pilate avait ordonné à tous les juifs d'avaler les trésors d'or et d'argent dont la cité regorgeait, afin d'éviter qu'ils ne tombent aux mains des Romains. A leur entrée dans la ville, ceux-ci firent prisonniers la totalité des habitants, et l'empereur vendit les juifs, comme les juifs avaient vendu Jésus, à cette différence près que Jésus avait été vendu trente deniers alors que les juifs se vendirent à un denier la trentaine. Un chevalier ramena dans sa tente trente prisonniers, dont il venait de faire l'acquisition, et entreprit de les passer au fil de l'épée. Mais au moment où il retirait son arme du ventre du premier juif, se répandirent sur le sol l'or et l'argent que celui-ci avait avalés. Tous les chevaliers s'empressèrent alors d'acheter des juifs auprès du roi et, au fil de l'épée, leur firent rendre leurs entrailles. Tant et si bien que des 80 000 juifs il ne resta guère que pour six deniers, que l'empereur se réserva, afin qu'en la personne de leurs descendants, fût perpétuée, pour quiconque les verrait, la mémoire de la Passion de Jésus. Les remparts de Jérusalem furent abattus, et, à Acre, on embarqua les juifs à bord de trois bateaux, à raison de soixante sur chacun, que l'on confia au gré des vents. Comme Jésus voulait que sa Passion demeurât dans la mémoire des hommes, l'un des bateaux aborda à Narbonne, l'autre à Bordeaux, et le troisième en Angleterre[46].

Ce récit présente la chute de Jérusalem sous le triple aspect de la vengeance, du sacrifice, et de la fondation — dans le cadre de la Diaspora —

44. La tradition juive, qui, l'on s'en doute, propose de la chute de Jérusalem une interprétation sensiblement différente, veut aussi que Dieu ait frappé l'empereur de maladie, en envoyant une mouche s'introduire dans le nez de Titus pour y dévorer son cerveau, mais c'est en châtiment du siège de Jérusalem et de la profanation du Temple. Voir là-dessus *Bereschit Rabba*, 10 ; *Gittin*, 56b ; et Israel LÉVI, « La mort de Titus », *Revue des Études juives*, 15, 1887, pp. 62-69.

45. La prophétie est, dans cette version, attribuée à Jésus entrant dans Jérusalem, le dimanche des Rameaux, mais il y a des variantes (par exemple, RUPERT DE DEUTZ, *In Jeremiam prophetam commentariorum liber unus*, ch. 86, *Patrologia Latina*, vol. 167, col. 1416).

46. Comme tous les éléments de ce récit, l'histoire des trois bateaux a des antécédents vénérables. Selon une variante catalane du 14e siècle, comme Titus n'avait embarqué aucune femme à bord, les juifs durent épouser des femmes musulmanes, et cessèrent ainsi d'être de vrais juifs : « *Donques, borts vos appellava, perquè null bort no deu heretar per dret en la heredat del pare. Axí mateix sots borts, que hanc no gosà passar juhïa de sa mar, ans hageren sarraynes de les quals vosaltres nasqués* » (J. HERNANDO, « Un tractat anònim *Adversus Iudaeos* en català », dans *Paraula i Història, Miscel.lània P. Basili Rubí*, Barcelone, 1986, p. 730).

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

d'une histoire commune aux juifs et aux chrétiens[47]. Tout comme la Passion, la vengeance demandait à être réitérée et gardée en mémoire : « Des violences présentes en écho d'autres violences, à la fois passées et éternelles, une topographie locale métamorphosée en paysage sacré : tel est l'étrange miracle, familier, et toujours réitéré du rituel »[48]. C'est de ce « miracle » que relèvent les volées de pierres contre le quartier juif pendant la Semaine sainte.

Ce second volet du cycle de la Semaine sainte n'avait plus rien d'« intégratif ». Il visait à renforcer brutalement les frontières, historiques et matérielles, qui séparaient juifs et chrétiens. Tel un « théâtre de la conquête », il rejouait la défaite et l'humiliation des juifs[49], mais de manière retenue et stylisée, avec une participation réduite au seul clergé[50]. Répétition de la « crise sacrificielle » qui fonde la rencontre entre juifs et chrétiens, le cycle de la vengeance n'en est pas moins ritualisé, accompli « dans le cadre d'une espèce de concours ou de compétition quasi sportive ou belliqueuse qui évoque, bien entendu, les rivalités de la crise sacrificielle »[51]. En tant que sacrifice rituel, la violence de la Semaine sainte a pour fonction de refonder les différences, de souligner les limites, tout en déplaçant la violence interne à la communauté. Dans ce double geste de référence à la vengeance fondatrice et d'une stricte circonscription de cette référence, les agressions pascales, tout près d'occasionner la reproduction de cette violence dans les sociétés médiévales, parviennent finalement à l'éviter[52].

47. Cannibalisme sur ordre divin, immolation des prisonniers juifs, croisade en forme d'action de grâce pour la guérison de l'empereur, tout suggère que la conquête de Jérusalem est, autant qu'une vengeance, un sacrifice. Cf. R. GIRARD, « Generative Scapegoating », dans R. G. HAMERTON-KELLY éd., *Violent Origins : Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, 1987.

48. I. CLENDINNEN, « Ways to the Sacred : Reconstructing "Religion" in Sixteenth-Century Mexico », *History and Anthropology*, 5, 1990, p. 119. Le contexte est, bien sûr, très différent. Pour un autre exemple des jets de pierres comme rituel sacrificiel, voir H. HUBERT et M. MAUSS, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », dans *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1929.

49. A comparer avec R. TREXLER, « We Think, They Act : Clerical Readings of Missionary Theatre in 16th Century New Spain », dans S. KAPLAN éd., *Understanding Popular Culture : Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Paris-La Haye, Mouton, 1984, pp. 189-227.

50. A la veille des pogroms de 1391, les violences anti-juives de la Semaine sainte étaient encore, à Gérone, le monopole des clercs (cf. ACA ; C 1827 : 87v-88r, 88v-89r (2/4/1387) et ACA : C 1839 : 92r (23/3/1389), textes cités dans J. RIERA, « Els Avalots del 1391... », art. cité, p. 111).

51. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, 1972, p.136. Pour R. Girard, le sacrifice s'est avec le temps institué en vengeance ritualisée, *op. cit.*, p. 35. Selon V. KOLVE, dans les représentations médiévales associées au *Corpus Christi*, les mises en scène de la crucifixion auraient comporté une dimension d'affrontement ludique (*The Plays called Corpus Christi*, Stanford, 1966, chap. 8).

52. Ce fil directeur du sacrifice rituel me conduit à contredire J. Delumeau, lorsqu'il affirme qu'avec les violences de la Semaine sainte, le discours théologique sur les juifs meurtriers du Christ se transforme en une haine populaire générale. « 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 » dit-il en s'appuyant sur les émeutes géronaise de 1331 (*La peur..., op. cit.*, p. 281). S'il est exact que ces agressions relèvent d'un office liturgique, alors elles continuent de s'inscrire à l'intérieur de ce que J. Delumeau appelle le discours théologique.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

Le rituel de la Semaine sainte contient, par conséquent, deux volets : la re-création de la Passion, moment de la *communitas* et de l'intégration, et les jets de pierres contre le *call*, moment de violence, de clôture, et de frontières[53]. Cette interprétation de la seconde phase ne surprendra qu'en raison de cette idée reçue selon laquelle le rituel

> vise, non à exclure, mais à inclure, tente de lier et non de séparer. Nombreux sont les théoriciens à avoir pointé, au-delà des différences de vocabulaire et d'intérêt, que le drame fondé sur une participation semble exiger, pour une pleine efficacité magico-religieuse, harmonie et bonne volonté de la part de ses acteurs[54].

Inga Clendinnen a, en revanche, montré que « des interludes d'actions masculines impliquant une démonstration de force » — disputes, batailles, jeux — peuvent être constitutives de l'action sacrée, « si éloigné que soit ce type d'épisode de notre conception de ce qui a droit de cité dans le sacré »[55]. C'est de ce genre de manifestation que relève « la guerre des pierres » de nos clercs.

La détermination rituelle est, du reste, explicite chez les chrétiens. Les agressions étaient, on l'a constaté, le fait des clercs, et, en 1331, à Gérone, le meneur de jeu voyait dans les jets de pierre un « office » divin, dont la perturbation méritait châtiment. Pour désigner les événements du Jeudi saint de la même année, les clercs, aussi bien que les représentants de l'ordre, usent du terme de *jochs* signifiant jeux, plaisanteries, ou pièces de théâtre. Le bailli était encore plus explicite : « Par ma foi, Monsieur, nous avons affaire à de mauvaises gens. Vous voyez à quel jeu ils jouent avec nous, en refusant que nous les empêchions de jeter des pierres aux juifs ». L'un des clercs avait précédemment justifié l'agression contre le *call*, en se plaignant ironiquement : « Vous voyez bien le joli jeu des juifs, quand ils continuent de se promener dans la ville »[56]. Ce terme de *joch* s'appliquait aussi à la représentation de la Passion du Vendredi saint, comme l'atteste, dans les livres de comptes, la rubrique consacrée aux dépenses « que nécessite la représentation des jeux du Vendredi saint »[57]. Quant à l'importance de ces rituels et

53. Les anthropologues n'ont guère prêté attention à ce genre de rituels « à double détente », qui font succéder au moment de la *communitas* celui de la violence. A l'époque moderne, dans la Sierra de Alava, au pays basque, les habitants d'une douzaine de villages ayant en commun des terres de pâture se rassemblent, pour la Trinité, dans un sanctuaire. Là chaque village assiste séparément à une messe, puis tous se réunissent pour un office commun. Le matin suivant, les jeunes gens se rassemblent à nouveau devant le sanctuaire, et, village contre village, entament un combat, où la violence est réelle, quoique régie par les règles du *fair-play*. Voir là-dessus C. LISÓN TOLOSANA, *Invitación a la antropología cultural de España*, Madrid, 1980, p. 96.

54. T. MITCHELL, *Violence and Piety in Spanish Folklore*, Philadelphie, 1988, p. 14.

55. « Ways to the Sacred », art. cité, p. 118 ss, où la violence, dans certains rituels d'Amérique centrale, est analysée comme un marqueur de transition.

56. J. M. MILLAS VALLICROSA et L. BATLLE PRATS, « Un alboroto... », art. cité, *Sefarad*, pp. 312 et 314, ou *Per una història...*, *op. cit.*, pp. 516 et 518

57. AM Vil., n° 209, Clavería de Arnau Ayç, 1368-1369, f. 18v, publié dans J. DOÑATE SEBASTIÁ, « Aportación a la historia del teatro... », art. cité, p. 9. Quoique, dans la bouche du bailli et des clercs de Gérone, le mot *joch* n'ait peut-être pas eu ce sens-là, la connotation ludique n'y était pas moins présente.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

aux risques encourus, si l'on venait à y manquer, l'angoisse du Conseil municipal à Castellón de la Plana, lorsque, pour cause d'excommunication d'un fonctionnaire local, fut annulée la procession du *Corpus Christi*, est suffisamment éloquente : « car ils comprenaient bien que Notre Seigneur ne préserverait pas leur santé, ni ne ferait fructifier les fruits et les moissons que l'on avait confiés à la terre »[58].

Facteur de régénérescence et d'équilibre par certains côtés, les violences de la Semaine sainte semblent à d'autres égards avoir une dimension de déstabilisation et de subversion[59]. Ainsi en est-il des agressions envers les fonctionnaires royaux. L'animosité déployée par les clercs contre les forces de l'ordre est d'une extrême véhémence (« A mort ! A mort ! Il est des sbires du bailli ! »), et c'est d'un conflit entre la Justice séculière et les clercs, et non entre clercs et juifs, que les citoyens qui étaient intervenus brossent le tableau : « C'est une honte, une véritable honte, que la Justice soit traitée de cette manière-là ! » Même en l'absence de heurts avec les autorités, les jets de pierre contre les juifs représentaient une critique voilée contre le roi. Dans *La destruction de Jérusalem*, on s'en souvient, l'empereur se réservait les juifs survivants, et en disposait selon son bon plaisir : ils étaient ses esclaves[60]. L'épopée ne fait ici que se conformer à la réalité juridique médiévale, pour qui les juifs étaient « *cofre e tresor* » (les coffres et les trésors) du roi *« servi camera nostri »* (les esclaves de notre Chambre), et se trouvaient placés sous sa protection. Or la capacité à protéger ceux qui dépendaient de lui constituait, pour tout seigneur, le signe de sa puissance, et toute transgression de la protection accordée, un acte de défi contre cette puissance. C'est là ce que signifiait cet édit de Jean, roi d'Angleterre, si souvent cité : « Si je donne ma paix, quand ce serait à un chien, nul n'y doit toucher »[61]. S'en prendre aux juifs du roi revenait donc à s'en prendre à la majesté royale, et c'est à ce titre que, de manière répétée, la Couronne condamna ces agressions. Nul besoin d'être juriste pour y voir clair là-dessus : avant la Semaine sainte, les crieurs publics proclamaient dans toutes les cités du royaume l'interdiction de toute violence contre les juifs du roi. Les clercs avaient donc pleine conscience qu'en attaquant les juifs, ils attaquaient la Couronne. A l'abri d'une fête sacrée, c'est ainsi un carnaval qui se déroulait, dont le roi était la cible.

58. Le document, en date du 16 juin 1409, est publié dans J. SANCHEZ ADELL, « Castellón de la Plana en la baja edad media », *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 54, 1978, pp. 335-336. Dans cette procession, les juifs étaient représentés : « *Item an Anthoni Valenti, çabater, per uns scarpins de cuyr que de aquell compras per als juheus qui foren de la dita representacio, I sou* », *op. cit.*, p. 339.

59. N. Z. DAVIS, « The Reasons of Misrule », dans *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975, p. 123 : « [...] le carnaval peut [...] à la fois renforcer l'ordre existant et ouvrir l'horizon d'un ordre autre. »

60. Le fait que le servage des juifs remonterait à Vespasien apparaît, entre autres, dans le *Sachsenspiel* de Eike von Repgow. Voir là-dessus, S. CASSEL, « Juden (Geschichte) », dans ERSCH et GRUBER, *Allgemeine Encyklopädie*, 2e sect., vol. 27, Leipzig, 1850, pp. 83-85. Sur le servage des juifs en général, la meilleure analyse, quoique le cas ibérique n'y soit pas approfondi, est celle de G. LANGMUIR, « "Tanquam servi" : The Change in Jewish Status in French Law about 1200 », dans M. YARDENI éd., *Les Juifs dans l'histoire de France*, Leyde, 1980, pp. 25-54, repris dans G. LANGMUIR, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, 1990, pp. 167-194. Sur l'Espagne, voir F. BAER, *A history of the Jews..., op. cit.*, vol. 1, pp. 85-86.

61. Cité dans C. ROTH, *A History of the Jews in England*, Oxford, 1964, p. 33.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

Manifestations critiques contre la Couronne, les agressions pascales contre les juifs étaient aussi le champ clos où pouvaient se donner libre cours les rivalités entre les diverses élites locales. A Gérone, l'intervention des forces de l'ordre offre ainsi le spectacle d'une bataille entre les représentants de la hiérarchie ecclésiastique, d'une part, et, de l'autre, ceux de l'autorité royale et du conseil municipal, associés aux « citoyens influents », toutes personnes qui, d'ailleurs, trouvaient à la protection des juifs quelque intérêt financier[62]. Il arrivait même que cette lutte entre les élites, reléguant à l'arrière-plan la « mise à mort des juifs », occupât le devant de la scène. Valence en fournit un exemple.

En 1320, des juifs vivant en divers lieux du royaume de Valence se plaignirent de jets de pierres le Vendredi saint, et d'une protection insuffisante des forces de l'ordre. En 1321, nouvelle plainte des juifs de Valence : pendant la Semaine sainte, leurs quartiers avaient été envahis. Le roi fit alors renforcer leur protection, au titre de *« camere nostre servos »*, et, dans le même but, ordonna de fermer, pendant la Semaine sainte, les portes de Caragol et le cimetière de l'hôpital[63].

En 1322, pour les fonctionnaires royaux, la coupe était pleine. Le fait qu'à ma connaissance, les documents ne mentionnent aucune attaque de clercs contre les juifs cette année-là, est sans doute à mettre au compte des événements, qui, si des attaques eurent bien lieu, les reléguèrent dans l'ombre. Le Vendredi saint, les *sagiones* de la justice criminelle de Valence, peut-être dans le cadre de leur mission de protection des juifs, ont maille à partir avec des membres de la famille de l'évêque, sans cependant en venir à l'irréparable. Le dimanche de Pâques, les *sagiones* s'attroupent devant l'évêché, font sonner les cloches, excitent la population, et se ruent avec l'aide de la foule à l'assaut du palais. Bilan : plusieurs morts et plusieurs blessés, parmi les hommes de l'évêque[64]. Les règles du jeu qui, à Gérone en 1331, contenaient à grand peine la violence, sont, à Valence, battues en brèche. Du constat que cette violation déboucha, non sur de féroces pogroms anti-juifs, mais sur des manifestations incontrôlées de violence entre élites locales, clergé d'un côté, et représentants de l'autorité, de l'autre, on peut légitimement conjecturer que les violences de la Semaine sainte manifestent un conflit qui, tout autant que l'Église et la Synagogue, met aux prises le séculier et le sacré.

L'implication d'un très large échantillon de la hiérarchie cléricale, ainsi que la répartition très stricte des rôles lors de ces incidents, laissent à penser que ces « jeux » ressortissaient à la création d'une identité cléricale sur le territoire de la Couronne d'Aragon. On ne peut qu'être frappé du rôle prépondérant que jouent les jeunes enfants, tant dans les jets de pierres contre

62. J. RIERA, dans son étude sur les événements de 1391, analyse avec élégance les liens financiers qui unissaient les juifs à l'élite municipale de Gérone (« Els Avalots del 1391... », art. cité, pp. 98-99). Pour une étude détaillée des tensions entre les membres du conseil municipal et les autres composantes de la société, voir C. GUILLERÉ, *Diner, Poder, i Societat a la Girona del segle XIV*, Gérone, 1984, pp. 67-100. C. GUILLERÉ considère (p. 100) que ces tensions conduisirent aux pogroms de 1391.

63. ACA : C 170 : 295v (4/12/1320) ; ACA : C 171 : 155r (13/1/1321).

64. ACA : C 174 : 207r (5/4/1322) ; ACA : C 175 : 69v (13/5/1322).

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

portes et murailles que dans les lapidations. Rien de très étonnant à la tonsure d'enfants de dix ou douze ans : Bronislaw Geremek a fort bien décrit cette propension des parents à faire tonsurer leurs enfants, afin de leur éviter les rigueurs de la justice séculière, et de fait, la tonsure n'était liée à aucune forme de consécration, quoiqu'elle fût le signe d'une certaine éducation et d'une « vocation à l'état ecclésiastique »[65]. La qualification de clerc ne s'en appliquait pas moins aux enfants tonsurés, et sans doute associée à toutes ses implications juridiques.

Mais l'immunité légale dont bénéficiaient les enfants ne suffit pas à rendre compte de leur rôle dans les agressions, et, au-delà du lien souvent remarqué entre enfants et violence de persécution[66], deux explications me semblent particulièrement fécondes. Les enfants étaient d'abord « la voix rauque » de « la conscience de la communauté », une voix apte à proférer la vérité dans toute sa pureté, et ce, pensait-on, parce qu'elle restait extérieure aux réseaux de relations sociales dont les adultes étaient prisonniers[67]. A ce titre, les enfants étaient, de tous ceux qui participaient aux violences pascales, les seuls à être entièrement protégés par le contexte rituel qui servait de cadre à leurs actes. D'où, par exemple, cette lettre qu'écrivit Jacques II à l'*Estudi general* — l'Université — de Lleida, pour interdire aux docteurs, poètes, grammairiens et artistes de danser déguisés en musulmans ou en juifs durant les festivités marquant la Saint-Nicolas et la Sainte-Catherine, à l'exception expresse des enfants, écoliers sans doute, de moins de quatorze ans[68]. De même, l'enquête de 1302 à Gérone démontre que seuls enfants et adolescents étaient censés jeter des pierres contre le *call*. La participation de membres plus âgés du clergé, comme en 1331, quoique peut-être entrée dans les mœurs, n'était pas conforme à la « coutume »

En second lieu, la participation des enfants relevait d'une sorte d'apprentissage, marquant, dans leur carrière, une étape qui prouvait leur force de caractère et leur valait un gain de prestige. Les émeutes de 1331 à Gérone offrent une nette répartition des rôles. Aux enfants d'une dizaine d'années les jets de pierre, les attaques mineures contre murs et portes de *call*, et la

65. *Les marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles*, trad. fr., Paris, 1976, pp. 155-163, ici p. 155.

66. Sur la « mythomanie » infantile, voir J. CARO BAROJA, « Quelques interprétations modernes de la sorcellerie », dans *Les sorcières et leur monde*, trad. fr., Paris, 1972, pp. 276-279 ; et *idem*, « Un procès à l'échelon municipal : celui des sorcières de Fontarabie », *ibid.,* pp. 217-221. Dans *Psychanalyse des contes de fées*, trad. fr. Paris, 1976, p. 119, B. Bettelheim considère que, chez les enfants, les projections destructrices des catégories du bien et du mal constituent un stade normal de leur développement cognitif. Selon R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* Paris, 1972, p. 171, les enfants reproduisent mimétiquement les tendances à la persécution qui ont cours dans leur entourage, et en viennent ainsi à les confirmer. Voir aussi Mitchell, « Violence and Piety... », pp. 66-70.

67. Voir N. Z. DAVIS, « The Reasons of Misrule... », art. cité, p. 108 ; ainsi que R. TREXLER, « Ritual in Florence : Adolescence and Salvation in the Renaissance », dans OBERMAN et TRINKAUS éds, *The Pursuit of Holiness in late Medieval and Renaissance Religion*, Leyde, 1974, pp. 200-264 ; et, du même, à propos d'enfants de Mexico, auxquels les clercs apprennent à s'attaquer aux cérémonies religieuses païennes ; *idem.,* « From the Mouths of Babes : Christianization by Children in 16th Century Spain », dans *Church and Community, 1200-1600*, Rome, 1987, pp. 549-573.

68. L'édit, datant de 1300, est publié dans J. VILLANUEVA, *Viage literario a las iglesias de España*, vol. XVI, p. 231.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

fuite à la moindre alerte. Aux jeunes gens, la direction des plus petits, et les exploits d'envergure limitée, un début d'incendie aux portes du *call* par exemple. Aux adultes revenaient les batailles rituelles avec les forces de l'ordre, à grand renfort de pierres et de hurlements ; parmi eux, une poignée de têtes brûlées, agressifs, se jetaient dans le combat au corps à corps avec l'intention déclarée de massacrer leurs adversaires, et, peut-être, tentaient, en quête de trophées, des coups de mains à l'intérieur du *call*. Archidiacres, abbés et autres membres du clergé supérieur, dont la réputation n'était plus à faire, se consacraient aux compromis destinés à sauver la face et empêchaient le sang de couler, retenant les plus agressifs ou négociant avec les autorités. Une organisation hiérarchisée des rôles régissait donc les jeux de la Semaine sainte, tout comme la messe, ou tout autre office ecclésiastique. Cette hiérarchie dans la violence ritualisée ne recouvrait pas forcément, bien entendu, les hiérarchies officielles, et, dans cette mesure, les jeux avaient quelque chose d'« une carrière alternative », source de prestige et d'honneurs[69].

Il serait vain, cependant, de voir dans cette « carrière » l'expression d'une sous-culture marginale, produit d'une minorité frustrée qu'un sous-emploi chronique, des possibilités d'avancement restreintes, et des relations interrompues avec le monde séculier maintenaient à l'écart des voies classiques de l'institution ecclésiastique[70]. Chanoines et abbés ne sont pas d'un rang à donner dans une culture de l'anomie. A Gérone, me semble-t-il, ainsi qu'ailleurs, sans doute, sur le territoire de la Couronne d'Aragon, la participation aux violences de la Semaine sainte relève du noyau central de la culture cléricale. C'est bel et bien d'un « office » qu'il s'agit : le clergé procède ainsi à une réélaboration de l'histoire divine, à une redéfinition de sa propre fonction sacrée ; il met en œuvre une critique des structures séculières, et ménage l'espace d'un christianisme militant, ou même apostolique. De la culture cléricale en Aragon, les violences de la Semaine sainte sont, non les marges, mais le cœur.

La Semaine sainte peut donc se lire comme une glose des clercs au texte de la *convivencia*, comme un avertissement portant sur le coût et les dangers qu'implique, pour une société chrétienne, le fait de tolérer en son sein une communauté juive. C'est aussi un commentaire sur la nature du pouvoir, qui, entre pouvoir sacré et pouvoir politico-économique, marque une radicale opposition. Ces deux composantes mettent en relief le choix ainsi que l'existence de modèles de société alternatifs, qui relèvent de ce que Victor Turner

69. L'ensemble serait à comparer avec la hiérarchie qui régit les supporteurs des clubs de football en Angleterre : de neuf à douze ans, ils appartiennent aux *Novices*, ensuite aux *Rowdies* (voyoux) dont les plus âgés se nomment *Aggro Leaders* (meneurs de grabuge), et enfin aux *Graduates* (licenciés). Voir P. MARSH, « Identity : an Ethogenic Perspective », dans R. TREXLER éd., *Persons in Groups : Social Behaviour as Identity Formation in Medieval and Renaissance Europe*, Binghamton, NY, 1985, pp. 25-27. Une étude approfondie concernant les motivations des acteurs des émeutes exigerait des connaissances plus précises sur les clercs et la culture cléricale, à Gérone et dans le royaume d'Aragon.

70. C'est le modèle que propose B. GEREMEK, dans *Les marginaux..., op. cit.*, p. 154. Pour un aperçu des recherches sociologiques sur les « théories des tensions » de ce genre, se reporter à D. DOWNES, « The Language of Violence : Sociological Perspectives on Adolescent Agression », dans P. MARSH et A. CAMPBELL éd., *Aggression and Violence*, Oxford, 1982, pp. 30-33.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

appelle « antistructure »[71]. Rares sont les moments où, comme lors de la Peste noire, ces modèles alternatifs parviennent à exercer une domination, aussi tragique qu'éphémère. En dehors de ces exceptions, ils sont cependant, année après année, préfigurés par ces techniciens du sacré, qui, sur les murs du *call*, font pleuvoir des grêles de pierres.

Cette dernière remarque mérite quelque approfondissement. Dans l'historiographie de l'(in)tolérance, le 14e siècle constitue, pour la Couronne d'Aragon, ce que Baer appelle « l'âge du déclin », un déclin dont les explosions de violence, comme en 1348, dessinent la courbe inexorablement descendante jusqu'aux massacres de 1391. Les historiens, lorsqu'ils daignent prêter attention aux émeutes de la Semaine sainte, en font des relais entre les cataclysmes, reconstruisant ainsi une linéarité qui, sinon, leur ferait défaut. Ce commentaire des émeutes de 1331 à Gérone est à cet égard exemplaire :

> [L'émeute] est caractéristique de cet état d'esprit qui, pendant la première moitié du 14e siècle, émerge dans certains secteurs de la société chrétienne en Catalogne, un état d'esprit de plus en plus hostile aux juifs [...], [manifestant] les symptômes d'un antisémitisme qui allait monter tout au long du 14e siècle, jusqu'à rompre les digues, avec ce qui fut pour les communautés juives la catastrophe de 1391[72].

La métaphore fluviale ne laisse aucun doute : la catastrophe résulterait d'une progressive montée en puissance. Selon cette interprétation, les émeutes de la Semaine sainte, entre autres actes de violence, seraient les signes avant-coureurs du séisme, les indicateurs virant au rouge d'une tension accrue sur les lignes de faille de la société[73].

Ce modèle sismique méconnaît le sens des émeutes de la Semaine sainte, entre autres parce qu'il fait bon marché de leurs composantes rythmique et rituelle. Hubert et Mauss ont, il y a bien longtemps déjà, proposé une théorie démontrant que temporalité rythmique et succession linéaire des événements sont susceptibles de coexister, les rituels imposant un rythme à la temporalité linéaire, et, en retour, tirant d'elles leur signification[74]. Le modèle sismique, de surcroît, traite le rituel sur le mode oraculaire. Or les émeutes pascales n'entrent pas dans un schéma de prédiction de l'avenir : s'y exprime un large spectre de visions « alternatives » mais nulle vision prophétique. En faire les signes ou les symptômes d'une progression linéaire revient à en nier la détermination rituelle. Est-ce à dire que ces émeutes n'entre-

71. L'« antistructure » constitue « le système latent des alternatives potentielles d'où émerge la nouveauté lorsque l'exigent certaines déterminations circonstancielles du système normatif », tandis que « la structure normative représente l'équilibre en vigueur ». V. TURNER, *From Ritual to Theatre : The Human Seriousness of Play*, New York, 1982, p. 28, citant l'intervention inédite de B. SUTTON-SMITH, « Games of Order and Disorder », dans *Symposium on Forms of Symbolic Inversion*, Toronto, American Anthropological Association, décembre 1972, pp. 18-19.

72. J. M. MILLAS VALLICROSA et L. BATLLE PRATS, « Un alboroto... », art. cité, *Per a una història..., op. cit.*, p. 501.

73. A comparer avec J. RIERA, « Els avalots... », art. cité, p. 111, et J. DELUMEAU, *La peur..., op. cit.*, p. 281.

74. H. HUBERT et M. MAUSS, « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », dans *Mélange d'histoire des religions*, Paris, 1929, pp. 189-229.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms

tiennent aucun lien avec les tragiques événements qui marquèrent, entre autres, l'année 1391 ? Certes non, mais aussi longtemps que l'on persistera à faire fi du contexte rituel des émeutes pascales, toute tentative pour comprendre la nature de ces relations demeurera vouée à l'échec. Sans doute n'est-on pas si loin ici de ce propos de Walter Benjamin :

> [...] l'Histoire repose, comme concentrée en un foyer, ainsi qu'elle l'est, depuis toujours, dans les images utopiques des penseurs. Les éléments de l'état final ne se manifestent pas en tant que tendances informes à la progression, mais sont, au contraire, profondément insérés dans chaque moment du présent, en tant que créations et pensées menacées, honnies et moquées[75].

David NIRENBERG
Rice University

Traduit par Marie-Pierre Gaviano

75. Walter BENJAMIN, « Das Leben der Studenten » (Frühe Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik), *Gesammelte Schriften*, R. TIEDEMAN et H. SCHEPPENHÄUSER éds, t. II, vol. 1, p. 75. On trouvera dans R. WOLIN, *Walter Benjamin : An Aesthetic of Redemption*, New York, 1982, pp. 48-63, une analyse de cette conception du temps historique.

This content downloaded from 128.135.12.127 on Sun, 27 Mar 2016 19:08:05 UTC
All use subject to http://about.jstor.org/terms