



HAL
open science

La question de la violence rituelle et de ses enjeux dans l'espace aragonais

Claire Max Soussen

► **To cite this version:**

Claire Max Soussen. La question de la violence rituelle et de ses enjeux dans l'espace aragonais. Medieval Encounters, 2007. hal-01704353

HAL Id: hal-01704353

<https://hal.science/hal-01704353>

Submitted on 9 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« La question de la violence rituelle et de ses enjeux dans l'espace aragonais »,

Claire Soussen

Medieval Encounters 13, 2007, p. 524-545.

Whereas the situation of the Jews in the Medieval Crown of Aragon is often considered as favoured compared to other places, there are still some episodes of recurrent violence towards them. The stoning of their persons and their goods during the celebration of the Easter Festival raises the question of the function of ritual violence -if it is violence of that kind- in this territory. This paper examines the positions of the different sources of authority towards these episodes, and how they can use them to demonstrate their power. The interactions between the King, the Church and the population are at stake. Jewish ritual violence and the reactions it provoked among Jews and Christians can be observed thanks to both Latin and Hebrew sources.

La situation des juifs dans les territoires de la Couronne d'Aragon jusqu'à la fin du XIII^e s. est souvent décrite par les historiens comme privilégiée. Certains évoquent même un Age d'Or pour la définir¹. En effet, les juifs y jouissent d'une autonomie certaine en ce qui concerne la gestion des affaires des communautés ou *aljamas*, et une véritable personnalité juridique y est reconnue à la minorité juive, qui dispose de nombreux privilèges, notamment judiciaires. Par ailleurs les relations avec les chrétiens sont généralement bonnes et rien ne vient légalement et officiellement les entraver. Les deux groupes se côtoient et se fréquentent ce qui provoque d'ailleurs l'inquiétude, voire la réprobation, des autorités religieuses des deux côtés. L'historien Américo Castro emploie même le terme de *convivencia* pour qualifier la qualité des relations qui unissent ces groupes². Il ne s'agit pas ici de remettre en cause l'entente qui domine en effet les rapports entre majorité et minorité religieuses, mais d'analyser certains facteurs qui assombrissent parfois cette image positive. Nous nous pencherons pour ce faire sur les limites concrètes, au quotidien, posées à la *convivencia*, par ceux-là même qui en sont par ailleurs ou parfois les acteurs. Il s'agit d'examiner cette relation non pas au prisme de l'autorité normative, mais seulement à celui des hommes, en tant qu'acteurs de la vie quotidienne. Dans cette relation, les acteurs de la régulation et ceux de la "convivence" sont les mêmes : les populations en contact qui se livrent ainsi à une

¹ Cf. Yom Tov Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry, Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, (London-Portland: Vallentine Mitchell, 1998).

² Cf. Américo Castro, *España en su historia, Cristianos, Moros y Judíos, 2a edicion* (Barcelona : Editorial Crítica, 1983).

autorégulation. Il s'agit donc de voir comment, en certaines occasions, ceux-là mêmes qui entretiennent des relations de voisinage, parfois bonnes, en tout cas régulières, avec leurs voisins juifs, changent de comportement pour manifester l'existence de limites à ne pas dépasser³. Le fondement et les occasions de ce marquage des limites sont évidemment religieux, pour autant ils ne sont pas théoriques, mais deviennent concrets. Nous touchons alors de manière exceptionnelle - la situation la plus fréquente étant la *convivencia* - le prolongement, la cohérence entre le discours théorique de l'Église - désapprouvant le contact entre les groupes - et les agissements concrets des populations dans les territoires aragonais. Avec les désordres récurrents - rituels? - dont il sera question ici, comme avec le rite en général⁴, il y a bien concordance entre les autorités et les populations, qui alors et seulement alors, participent en action de la définition de la relation sociale. Le passage à l'acte les montre vraiment animés de l'esprit qui habite au préalable uniquement les représentants de l'autorité religieuse, productrice de norme. La récurrence de ces épisodes, leur inscription à la fois très précise et très limitée dans le calendrier liturgique, la répétition du même *modus operandi*, suggèrent qu'ils assument une fonctionnalité particulière. Dans ce cas, une question s'impose : quel est leur rôle⁵ ? D'autres interrogations viennent se greffer à celle-ci, fondamentale : les désordres récurrents dans l'espace aragonais peuvent-ils être assimilés à des violences rituelles? Comment sont-ils perçus par l'autorité temporelle, autrement dit le pouvoir royal? Que révèlent-ils de l'organisation des groupes sociaux et des pouvoirs en place dans l'espace aragonais ? Les modalités auxquelles ils répondent, les moments où ils se

³ Cf. Claudine Fabre Vassas, *La bête singulière, Les juifs, les chrétiens et le cochon* (Paris : Gallimard, 1993), p. 183 : « On a vu la logique qui donne forme et signification à ces agressions s'appuyer sur l'existence d'une communauté juive et sur un face-à-face quotidien dont la familiarité se mue, ces jours-là en une distance hostile ». Kenneth Stow, *Alienated Minority, The Jews of Medieval Latin Europe*, (Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1992), insiste bien 240 sur le nécessaire rappel des « limites du contact » entre juifs et chrétiens en quoi consiste le jet de pierres de Pâques dans l'Ombrie du XV^e s ; et Ariel Toaff, *Le marchand de Pérouse, Une communauté juive au Moyen Age* (Paris : Balland, 1993), 243 et suivantes analyse dans le même sens les violences pascales.

⁴ Cf. Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », dans *Sociologie et Anthropologie* (Paris : 1^{ère} édition 1950, réédition Quadrige, Presses universitaires de France, 1999), 83. M. Mauss établit un lien très fort entre la religion, le rite et la collectivité : « Nous continuons... à postuler que la religion est un phénomène essentiellement collectif dans toutes ses parties. Tout y est fait par le groupe ou sous la pression du groupe. Les croyances et les pratiques y sont par nature obligatoires ». Pour une analyse et une description des rituels religieux dans l'espace valencien pour les périodes ultérieures à celle qui nous occupe, voir A. Arinio Villarroya, *Festes, rituals e creences* (Valence : Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1988).

⁵ D'après David Nirenberg, *Violence et minorités au Moyen Age*, (Paris : Presses universitaires de France, 2001), 249, « ...la violence de la Semaine sainte plaide pour que les juifs continuent d'exister dans la société chrétienne, tout en exprimant en même temps la possibilité et les conditions de leur destruction ». Or, il me semble que plutôt que d'un plaidoyer pour la persistance de la présence juive, il faille interpréter cette récurrence avant tout comme le rappel nécessaire du statut des juifs en Chrétienté hérité de saint Augustin : les juifs demeurent comme témoins, mais idéalement ils doivent disparaître comme identité religieuse dissidente. La norme - l'infériorité statutaire des juifs et le sort qui devrait leur être fait : une identification et une stigmatisation - est rappelée une fois par an aux yeux de tous pour signifier que leur inclusion dans le corps social ne va pas de soi, même si elle est une réalité quotidienne.

produisent, les individus ou groupes d'individus qui en sont à l'origine ainsi que les réactions qu'ils suscitent de la part des autorités doivent être analysés pour tenter de répondre à la question initiale.

Désordres épisodiques ou violences rituelles? L'auto-régulation populaire.

Les faits.

“...Qu'aucun habitant de la dite ville (Barcelone) ne pénètre dans la maison de ces juifs, spécialement durant la Semaine sainte et le Vendredi saint et qu'ils n'agressent pas ces juifs en leur lançant des pierres et en s'attaquant à leurs maisons ou en leur infligeant tout autre dommage et offense”⁶. Ces mots sont tirés d'une lettre adressée par Pierre IV en 1344 à ses officiers, leur rendant compte d'une requête formulée par l'*aljama* de la ville dont les juifs se sont plaints des violences qu'ils subissent. Cette lettre peut-être considérée sous deux angles, soit comme une mesure de prévention contre des désordres à venir⁷, soit comme une leçon tirée de désordres passés. Or, nous avons avec cette liste de prohibitions royales, un bon résumé de la façon dont la situation dégénère à plusieurs reprises dans l'espace qui nous occupe. En effet, des incidents se produisent régulièrement à la même période de l'année et prennent une forme récurrente⁸ ; c'est en cela que nous pouvons peut-être les désigner comme s'apparentant à une - ou des - violence rituelle. Les documents décrivent presque toujours des foules de clercs et d'enfants qui s'approchent du *Call* et vitupèrent les juifs qu'ils rencontrent sur leur passage. Ils décrivent également les lapidations faites contre les personnes et surtout contre les maisons juives, soit par-dessus les murs du *Call*, soit par les brèches existant le long des murs ou par les portes et fenêtres ouvertes. Ces passages à l'acte semblent s'être produits régulièrement entre la fin du XIII^e et au moins la fin du XIV^e siècles⁹; la documentation nous

⁶ ACA reg 629 f°51v, Barcelone 17.11.1344 : ...*quod nonnulli habitatores dicte ville... dictos iudeos et eorum domos peruent et specialiter in septimana sancta precipue in sancto veneris non formidant lapidando dictos iudeos eorumque hospicia expugnando et alia illis gravamina dampna et contumelias infligendo.*

⁷ C'est le cas notamment pour les documents concernant Majorque décrits plus bas et qui consistent systématiquement en mesures de prévention et de protection royale. Cela s'explique peut-être par les dates auxquelles ces documents sont publiés : après 1356 soit après les violences anti-juives auxquelles a donné lieu la diffusion de la peste noire en 1348-49.

⁸ C'est ce qui est défendu par D. Nirenberg, *Violence et minorités*, 248-249, lorsqu'il remet en cause l'interprétation longtemps faite de ces violences par les historiens, qui y voyaient l'illustration d'une intolérance croissante à la fin du Moyen Age contre les juifs. Pour lui la violence rituelle est la réitération d'une violence toujours identique. Il remet notamment en cause l'interprétation faite par Jean Delumeau dans la *Peur en Occident* et refuse de voir dans ces épisodes de violence des signes annonciateurs de la montée vers un paroxysme qui déboucherait sur l'expulsion de la fin du XV^e s., ou de l'avènement d'un véritable antisémitisme.

⁹ Nirenberg, *Violence et minorités*, 252 dresse la liste des mentions de ces épisodes dans les sources tout en précisant qu'il s'agit là des plus marquants. Il explique qu'en fait les émeutes devaient être quasi-régulières, annuelles. On a choisi de rapporter note 11, des épisodes autres et légèrement postérieurs à ceux cités par Nirenberg.

en fournit des exemples pour le règne de Pierre III dans la localité de Camarasa¹⁰; pour le règne d'Alphonse IV à Gérone, Barbastro et Besalu¹¹; pour le règne de Pierre IV à Figueras, Banyuls, Teruel, Barcelone et Tarragone¹²; et Majorque connaît les mêmes épisodes¹³. Comment interpréter ces événements?

Nous ne pouvons répondre à cette question de façon catégorique, mais seulement chercher des hypothèses d'analyse. En effet, en certains lieux de la Chrétienté il existe une quasi-institutionnalisation de la violence rituelle : l'exemple des cérémonies romaines annuelles et officielles marquant l'entrée en carême illustre indéniablement la ritualisation du rappel de l'antagonisme entre christianisme et judaïsme¹⁴. De même la « colaphisation » en vigueur dans le sud de la France au début du Moyen Age a un caractère rituel et officiel évident¹⁵. Or pour l'espace aragonais, il n'existe pas de normalisation comparable ni de théâtralisation aussi marquée. Le seul élément récurrent consiste dans le fait que le temps fort de cette violence, le moment où nous l'observons systématiquement lorsqu'elle est mentionnée correspond à l'un des temps principaux du calendrier chrétien : la semaine pascale¹⁶. C'est la réitération, au même moment de l'année - même si ce n'est pas tous les ans

¹⁰ ACA reg 40 f° 30, Valence 24.10.1277, Règné n° 689.

¹¹ Respectivement : ACA reg 428, f° 124r, Barcelone 24.01.1327 ; ACA reg 438 f° 222r, Barcelone 07.05.133 ; ACA reg 449 f° 234r, Valence 16.12.1330 ; ACA reg 457 f° 224v, Barcelone 20.03.1332.

¹² Respectivement : ACA reg 593 f° 173r, Barcelone 06.04.1338 ; ACA reg 602 f° 56r, Barcelone 09.07.1339 ; ACA reg 629, f° 51v, Barcelone 17.12.1344 ; ACA reg 606 f° 123r, Saragosse 27.03.1340.

¹³ Antonio Pons, *Los Judíos de Mallorca durante los siglos XIII y XIV* (Majorque : M. Font, 1984), publie plusieurs documents qui montrent une concentration des violences pascales dans la seconde moitié du XIV^e s. Plusieurs localités de l'île sont évoquées comme le théâtre possible - le roi intervient donc à titre préventif pour protéger les juifs - ou avéré - pour sanctionner - de ces épisodes : Llettr. Reials, f° 143v, Barcelone 14.12.1347, p. 212 ; Llettr. Com. f° 59v, Majorque 01.04.1355, p. 215 ; Llettr. Com. f° 16, 13 et 14.03.1356, p. 217 ; Llettr. Com. f° 60v, Majorque 02.04.1356, p. 218 ; Llettr. Com. f° 48, Majorque 13.04.1356, p. 219 ; Llettr. Com. f° 50v, Majorque 14.04.1356, p. 219 ; Llettr. Com. f° 154v, Majorque 03.04.1357, p. 229 ; Llettr. Com. f° 158, Majorque 17.04.1357, p. 230 ; Llettr. Com. 1359-60, f° 45, Majorque 17.04.1359, p. 237.

¹⁴ Cf. Attilio Milano, *Storia degli ebrei in Italia* (Turina : Einaudi, 1^{ère} édition 1963, réédition 1992), 599, rappelle qu'à Rome on faisait dévaler le Mont Testaccio à un vieux juif, dans un tonneau hérissé de pointes. Ce rite, violent et débouchant sans doute systématiquement sur la mort de la victime, est supprimé en 1312 et remplacé par le paiement d'un tribut. A. Milano décrit également les rites de dérision de la semaine de carnaval lorsque des courses comparables au *Palio* sont organisées au cours desquelles une journée est dévolue aux juifs. Au fil du temps, ce rituel de plus en plus infamant est lui aussi supprimé en 1668. Voir sur le même sujet l'analyse plus récente de Elliott Horowitz, *Reckless Rites, Purim and the Legacy of Jewish Violence* (Princeton-Oxford : Princeton University Press, 2006), 270 et suivantes.

¹⁵ Cf. Stow, *Alienated Minorities*, 240, évoque ce rite qui consiste à choisir exprès un juif tous les ans au moment de Pâques et à le gifler publiquement, ou même le frapper violemment. D'après K. Stow, ce rite peut avoir eu une fonction de protestation et/ou en même temps de restauration du calme social.

¹⁶ Cf. Nirenberg, *Violence et minorités*, 250 : « ...les émeutes de la Semaine sainte sont un phénomène ancien même à l'époque d'al-Qarāfi. Des variantes de ce type d'attaques ont été enregistrées à Toulouse en 1018 et un accord prétendant mettre fin à la coutume est daté de 1611, tandis que Cecil Roth croit que cette pratique remonte peut-être à l'Antiquité ».

- des épisodes de désordre qui consistent essentiellement en jets de pierres, qui autorise à parler de désordres ou de violences rituels¹⁷.

La semaine pascale : un encadrement dans le temps

Ce moment présente, par définition, la meilleure occasion de rappel symbolique de la différence religieuse. Traditionnellement, les fêtes pascales sont l'occasion du rappel rituel de la Passion du Christ, rejouée dans les rues des villes et sur le parvis des églises et des cathédrales ou marquée par des processions¹⁸. C'est donc logiquement le moment où l'on se remémore le rôle joué par les juifs dans cet épisode. Tirant la leçon des événements qui se sont déroulés à Xativa en 1268, le roi demande : « Que le jour du Vendredi saint, chaque année après la messe, la porte soit gardée afin que personne, enfant ou autre, ne puisse entrer pour faire du mal et s'en prendre aux maisons des juifs »¹⁹. Avec ce document sont illustrés les deux motifs possibles de mention des violences pascales dans la documentation : le constat parfois suivi de sanction et la prévention. Il apparaît en tout cas que les moments les plus tendus de la semaine de Pâques correspondent aux Jeudi et Vendredi saints²⁰. En effet, la procession rappelant la Passion se déroule le Vendredi, après avoir été préparée durant plusieurs jours. Le Vendredi constitue l'apogée de cette période de tension. Or, lorsque les fêtes pascales apparaissent dans la documentation, elles ne concernent pas deux symboles et deux individus : l'Église et la Synagogue, le Christ crucifié et les juifs dénonciateurs, mais un groupe de chrétiens passés à l'acte et un groupe de juifs agressés. Lorsque la violence pascale

¹⁷ Cf. P. Marsh, E. Rosser, R. Harré, *The Rules of Disorder* (London : Routledge and Kegan Paul, 1978), définissent le rituel 121 : « ...il est possible d'isoler un certain nombre d'éléments formels : -des routines de comportement, - un système de signes qui véhiculent autre chose que des messages clairs, -l'existence de sanctions exprimant de manière forte l'approbation ou la désapprobation, -une relation conventionnelle entre les actions dans lesquelles le rituel est accompli et l'acte social produit par son accomplissement réussi ».

¹⁸ Cf. Jacques Heers, *Fêtes des fous et carnivals* (Paris : Fayard, 1983), 60-61 : « La plupart des grandes fêtes de l'année se situaient bien dans un cadre processionnel...Ces processions attirent naturellement des foules et suscitent toutes sortes d'émulations. Et aussi B. A. Hanawalt et K. L. Reyerson, éd. *City and Spectacle in Medieval Europe* (Minneapolis-London : University of Minnesota Press, 1994), intro. : « L'espace devant et dans l'église était le lieu de toute activité publique, judiciaire, politique ...ou religieuse ».

¹⁹ ACA reg 15 f° 95v, Valence 25.04.1268, Régne n° 377 : *In die veneris sancti quolibet anno postquam missa...qui tenant et custodiant dictam portam ne aliquis puer vel alius possit intrare ...ad faciendum malum in domos iudeorum.*

²⁰ Cf. Assis, *The Golden Age*, 29 : « La coutume de jeter des pierres sur les juifs, particulièrement le Vendredi saint était répandue dans les territoires de la Couronne d'Aragon et était sans doute liée aux sermons prêchés dans les églises à cette époque de l'année ». Le propos de Y. T. Assis soulève deux remarques : -le jet de pierres est qualifié de coutumier, ce qui veut dire qu'il se produit fréquemment ou régulièrement, mais est-il pour autant rituel ? -En effet, tels que mentionnés par l'historien, les désordres sont liés à des épiphénomènes : la prononciation de prêches au moment des fêtes pascales. Il faudrait préciser le type d'action menée dans les églises : s'agit-il vraiment de prêches ou d'autres modes d'expression liturgique qui déboucheraient, eux réellement, sur la violence rituelle ? Les sources mentionnent le déroulement des désordres, mais malheureusement sans les rattacher à des causes précises. Il faut donc tâcher de les retrouver ailleurs.

donne lieu à l'intervention royale²¹ - illustrée par sa narration dans la documentation -, cela signifie que le geste symbolique de la commémoration n'a pas eu une force cathartique suffisante ou au contraire que sa vertu d'enseignement, sa nature exemplaire, a été trop efficace et que le public enseigné a repris le message à son compte et a traduit le symbole en actes. La plupart des documents qui ont trait à la violence pascale mentionnent des lapidations et des agressions verbales et physiques, donc un stade avancé de violence et plus seulement le rappel symbolique de l'antagonisme doctrinal. Toutefois, le silence des sources sur les mécanismes à l'oeuvre pour expliquer le passage à l'acte fait que des questions demeurent quant à la ritualité des désordres de Pâques. D'après l'exemple de Xativa cité plus haut, il semble s'agir en effet d'événements coutumiers liés à la prononciation de prêches dans les églises. Mais s'il s'agit de cela, la dimension rituelle s'efface quelque peu. Pour qu'elle soit avérée, il faudrait que les violences pascales soient le résultat de cérémonies liturgiques qui y conduisent presque inévitablement. Il s'agit donc ici d'interroger les gestes plus encore que les paroles. La liturgie débouche-t-elle sur le passage à l'acte?

Dans son ouvrage, *The Liturgical Drama in Medieval Spain*²², Richard B. Donovan fournit quelques éléments de réponse. Sans faire le lien entre la liturgie et des violences avérées, l'auteur décrit les cérémonies en usage au moment des fêtes de Pâques en certains lieux de l'espace aragonais. L'articulation est-elle possible entre le jeu et les actes produits? Richard B. Donovan évoque en particulier les cérémonies organisées à Majorque, à Vich et à Gérone à l'occasion de ces fêtes. À Palma se déroule le Vendredi saint ce que l'on appelle le *Planctus*, une lamentation en vers exprimant les sentiments éprouvés par l'un ou l'autre des personnages présents lors de la crucifixion. La plupart des *Planctus*, en particulier les plus anciens, représentent la douleur et les paroles de la Vierge présente à côté de la croix et assistant à l'agonie de son Fils²³. Parfois plusieurs personnages interprètent ces épisodes.

²¹ Il faut noter ici sans doute une différence avec l'exemple de l'Italie analysé par Toaff, *Le marchand de Pérouse*, 244. Si les modalités de la violence pascale sont les mêmes que dans l'espace aragonais, le jet de pierres, les autorités semblent être moins présentes dans la gestion des violences. A. Toaff indique que la violence n'est pas réprimée par les autorités ; or, le roi d'Aragon intervient à plusieurs reprises non seulement pour protéger mais aussi pour sanctionner financièrement les débordements. Certes les violences pascales sont un « jeu » codifié ; il arrive cependant qu'elles débouchent sur des violences graves, et sur une perte de contrôle.

²² Richard B. Donovan, *The Liturgical Drama in Medieval Spain* (Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1958).

²³ Donovan, *The Liturgical Drama*, 135 : « Deux descriptions de la liturgie majorquine... déclarent que le *Planctus* était joué après la 9^{ème} réponse des Matines : *Item fari dicantur bona hora propter planctum... finito nono responsorio, dicatur Planctus a tribus bonis cantoribus. Et sint induti vestimentis et dalmaticis nigris vel violatis et velati faciebus . Et quilibet dicat unum versum planctus in eundo. Et in fine cuiuslibet versus omnes insimul flectendo genua dicant, Ay ten greus son nostras dolors. Et cum fuerint in truna, dicat ibi quilibet duos versus planctus. Finito Planctus, dicantur Laudes* ». Il est intéressant de noter que les quelques paroles prononcées au cours de cette scène essentiellement mimée, le sont en catalan, de manière à ce que les spectateurs

Ceux-ci sont rapportés dans des recueils intitulés *Consueta de tempore*, qui conservent l'ordinaire liturgique des églises ou des cathédrales. Tel est le cas pour les scènes jouées à Palma. La mise en scène de la Passion du Christ et de la peine engendrée pour les témoins de la scène, a-t-elle entraîné des réactions à l'égard de ceux considérés comme responsables? A-t-elle provoqué des passages à l'acte? Nous ne pouvons ici apporter de réponse catégorique, même si l'hypothèse semble recevable. Dans la description dont Richard B. Donovan rend compte, à aucun moment les juifs ne sont représentés, ou peut-être le sont-ils mais il ne l'évoque pas. Quoi qu'il en soit, au Moyen Age la responsabilité des juifs dans la Passion du Christ est couramment rappelée et n'a pas besoin de développements particuliers. Toutefois dans d'autres représentations, le rôle des juifs est évoqué directement. Ainsi à Vich, où est représentée la Visitation au Sépulcre²⁴ qui a donné lieu à une production en langue vernaculaire dont Richard B. Donovan pense qu'elle date probablement du XIV^e siècle²⁵. Comme pour le récit du *Planctus*, le texte qui rapporte la liturgie de la Visitation fait alterner les passages descriptifs en latin et les dialogues en vernaculaire. Jesus Francesc Massip explique que la Visitation au Sépulcre, dans le Cycle Pascal, est le "spectacle-roi du théâtre religieux médiéval avec une capacité de mobilisation très supérieure aux autres"²⁶. Dans le cas de la scène de Vich, le prologue en latin rappelle qu'un grand tumulte s'est produit, à la suite duquel les anges sont venus au Sépulcre, et qu'ils y ont trouvé les gardes couchés face contre terre, anéantis par la peur. Des juifs viennent et s'adressent aux gardes en leur disant :

Com stats vosaltres, cavallers?

Comment allez-vous chevaliers?

Marrits et tristz, com vos pres?

Marris et tristes car vous êtes prisonniers.

Par que bataya haiats haüda

Il semble que vous avez livré bataille

Mas que no la haiats vensuda.

Mais que vous ne l'avez pas gagnée

Tots vos vahem spaworditz:

Nous vous voyons tous apeurés

comprennent le déroulement de la scène et les sentiments animant les personnages. Cette particularité constitue peut-être un des éléments du mécanisme du passage à l'acte.

²⁴ Cf. Heinz Pflaum, « Les scènes de juifs dans la littérature dramatique du Moyen Age », *Revue des études juives (REJ)* 89, 1930, p. 111-34. D'après la typologie des Scènes de juifs produite par Pflaum, le drame de Vich s'apparente au Type n°12 qu'il désigne comme les Tentatives des juifs pour empêcher la Résurrection. Il explique, 117, que dans plusieurs mystères, les juifs ne se montrent pas seulement préoccupés de ce que les disciples puissent voler le corps de Jésus - d'où le placement de gardes auprès du tombeau - pour produire l'illusion de la Résurrection, mais sont même persuadés que Jésus saurait en effet ressusciter. Pourtant ils essaient de l'en empêcher. Ceci devait illustrer l'opinion courante que les juifs savent mais s'obstinent à nier.

²⁵ Pflaum, « Les scènes de juifs », 87. Le texte a été édité par Villanueva dans son *Viage literario a las Iglesias de España*, VI, 98. Le texte original figure dans un fond des Archives Capitulaires de Vich, le fond *Necrologi D*, f° 9v.

²⁶ Jesus Francesc Massip, *Teatre religios medieval als paisos catalans* (Barcelone : Edicions 62, 1984). Ici, 55, l'auteur met en relation la scène de la visitation au sépulcre avec le grand drame de la Passion, de la mort et de la Résurrection du Christ, moments culminants de la liturgie chrétienne.

Are ges no paretz ardis.
Vosaltres tots tremolats.
Dietz que'us ha 'nderroquats.
Sabetz si es al monument Jesus?
Dietz ho, e leuats sus.

Vous ne paraissez pas hardis.
Vous êtes tout tremblants
Dites que vous avez été vaincus
Savez-vous si Jésus est au tombeau?
Dites-le nous et levez-vous.

Centurio surgente a terra dicat :

Sapiats, senyor que'us ho diray
Com es stat , no'us en mintray,
Si donques no m'ho tol paor
Que hay haüda del Salvador
Que vuy maytin ressuscita
E del muniment se laua.
Et si d'ayço mi no creetz
Per tot aquetz <h>o prouaretz
Qui han lur part en la paor
E par lurs ben en la color.

Un centurion surgit de terre et dit :

Sachez seigneur que je vous dirai
Ce qu'il en est et ne vous mentirai.
Car je n'ai eu peur comparable
À celle que j'ai eu du Sauveur
Que j'ai vu ce matin Ressusciter
Et se lever du tombeau.
Et si de cela vous ne me croyez
Cela peut être prouvé par tous les autres
Qui ont eu leur part de peur
Et qui en portent la couleur.

Judio centurio et eius sociis :

Senyors, axo vos no digats,
Que fort ne serietz blamatz,
mas vos poretz aço ben dir :
Que hauietz voluntat de dormir,
E'ls dexebles en durme
Lo's amblaren, sertament;
E si'us plau, axi ho directz
E de nos don e gardo n'hauretz.

Le juif s'adressant au centurion et à ses compères

Seigneurs, ne dites pas cela
Car vous pourriez en être blâmés
Mais vous pourrez aussi bien dire
Que vous aviez envie de dormir
Et que pendant votre sommeil
Les disciples l'ont enlevé certainement
Et s'il vous plait, ainsi vous direz
Et par nous serez récompensés

Tunc veniant Mariae et dicant omnes insimul: Viennent les Marie disant toutes ensemble:

Eamus mirram emere
Cum liquido aromate
Quod valeamus ungere
Corpus datum Sepulcre
Primo dicat Salomee:

Nous voici envoyées
Avec du parfum odorant
Pour oindre
Le corps donné au Sépulcre
D'abord parle Salomé

Ay Senyor Deus, ver payre glorios,
Qui'ns redimist del teu sanc precios,
Per nos ets mort e leuats en crotz.

Ah Seigneur Dieu, vrai Père glorieux
Qui nous rachète de ton sang précieux
Pour nous est mort et levé en croix

Dicat Maria Jacobi :

Perdut hauem all qui'm solia guiar,
E en tot loch mon gint aconsayar.
Marides som; hon lo porem trobar?

Puis dit Marie Jacobie

J'ai perdu celui seul qui me guidait
Et en tout lieu était mon conseiller
Nous sommes marries: où le trouver?

Dicat Maria Magdalene :

Que montes veus li ausi dir e comptar
Cant entre nos solia prediar
Que al terç jorn deuia suscitar.

Marie Madeleine dit alors

Maintes fois je l'ai entendu dire et conter
Quand parmi nous il prédisait
Qu'au troisième jour il ressusciterait

La scène se poursuit jusqu'à l'intervention du premier ange :

Vos qui n'hauetz en Deus sper,
Qui al sepulcre volch gaser,
Venitz auant lo loch vaser,
Que no'us en qual pesor hauer...

Vous qui n'avez d'espoir en Dieu
Qui au sépulcre a voulu être couché
Venez d'abord voir ce lieu
Qui ne vous donnera pas de peine²⁷ ...

La scène représentée ici met bien en évidence le rôle joué par les juifs, interlocuteurs du dialogue avec les gardes, très suspicieux à l'égard du récit qui leur est fait conformément à l'incrédulité qu'ils manifestent depuis l'origine envers le Christ. La douleur des Marie et les propos de l'ange accentuent encore l'aspect profondément irrespectueux de la conduite des juifs, qui ne peut que susciter la désapprobation des spectateurs du drame. Une scène comme celle-ci porte peut-être un vrai potentiel de réactivité des spectateurs²⁸. Si les historiens affirment que les prêches conduisent parfois au passage à l'acte violent, ces scènes, certes jouées et par essence représentatives, y mènent peut-être aussi, la sanction pour les souffrances endurées par le Christ et contre la responsabilité juive étant induite par la représentation. La liturgie intrinsèquement rituelle déboucherait ainsi sur l'exercice d'une

²⁷ Je remercie très sincèrement Madame Marie Claire Zimmermann pour l'aide précieuse qu'elle m'a aimablement fournie pour la traduction de ce texte.

²⁸ Cf. Massip, *Teatre religios medieval*, 55 et 46. L'auteur explique que le contenu : « nécessite un texte compréhensible et efficace sans prétention, un texte plus mnémotechnique que littéraire, généralement en vers courts – comme ici – qui parvient à un public majoritairement illettré ». Tout cela doit permettre la compréhension et l'adhésion des spectateurs qui reçoivent de la sorte un message.

violence elle aussi ritualisée. Mais, les événements qui dégénèrent parfois lorsque la ritualisation débouche sur un passage à l'acte représentent bel et bien un échec par rapport au raisonnement logique qui sous-tend le rappel de la différence religieuse sous sa forme "mineure", c'est-à-dire symbolique. C'est en cela que les débordements qui conduisent parfois à des violences graves ne sont plus seulement, contrairement à ce qu'écrivent D. Nirenberg, K. Stow et A. Toaff²⁹, le simple rappel de limites à ne pas dépasser dans la « convivencia » - ou la réitération de l'acceptation des juifs dans la société chrétienne - mais le marquage de ce que la situation des juifs, au sein même de cette société, peut avoir de choquant ou d'indu aux yeux de certains. Il s'agit alors de leur signifier la précarité de leur sort, qui dépend du bon vouloir de la majorité englobante³⁰. Avant d'examiner l'attitude royale à l'égard de cette violence, disons quelques mots des désordres rituels en usage chez les juifs.

Les fêtes de Purim, une violence rituelle anti-chrétienne?

En 1291 un groupe de juifs est inculpé : "...en raison des excès et des crimes des jeux de *Purim* auxquels ils se sont livrés en présence de Guillem Salvaty, juge et docteur en droit"³¹ de la ville de Villafranca. Le calendrier liturgique juif implique en effet, comme le calendrier chrétien, des périodes de célébration caractérisées par des gestes rituels revenant chaque année. La principale de ces fêtes impliquant un rituel au caractère carnavalesque marqué, le « rejeu » d'événements historiques ou religieux, est la fête de *Purim*, commémorant l'exil du peuple hébreu à Babylone et le salut devant une destruction planifiée³². Les fêtes de *Purim* qui se déroulent un mois à peu près avant les Pâques juives sont l'occasion de manifestations de joie et de jeux débridés, de déguisements et autres farces et facéties, accomplies par les adultes comme par les enfants. La fête de *Purim* est en quelque

²⁹ Cf. Nirenberg, *Violence et minorités*, 249 ; Stow, *Alienated minority*, 240 ; Toaff, *Le marchand de Pérouse*, 245. Tous ces auteurs insistent sur le fait que les violences rituelles ne doivent pas dégénérer, que leur fonction même est d'empêcher l'expression d'une réelle violence. D'après A. Toaff *Le marchand de Pérouse*, p. 244 « La représentation est donc un jeu, avec un scénario bien établi... ». Je souscris totalement à l'idée que cette violence rituelle à une dimension essentiellement cathartique, mais elle peut aussi dérapier et n'être alors que pure violence. C'est le cas à Lérida en 1334 où les émeutes pascales ont causé la mort de juifs agressés dans leur maison, cf. ACA reg 471 f° 96v-97r, Valence 11.03.1334.

³⁰ Même s'il y a une dimension protectrice dans les mesures qui prescrivent aux juifs de rester enfermés dans le *Call* durant la semaine pascale, on ne peut nier la part infamante qu'elles véhiculent également. C'est ensuite l'exercice subtil de l'autorité du roi et de l'autorité de l'Église qui équilibrent protection et menace. Toute la question est de savoir ce qui prime ou domine.

³¹ ACA reg 86 f° 6, Barcelone 30.07.1291 : *...ratione excessus et criminis ludi de Purim ut ibidem procederant coram Guillelmo Salvaty doctore legum iudice...*

³² Horowitz, *Reckless Rites*, 213 et suivantes rappelle la façon dont étaient considérés par les non juifs les rites célébrés lors des fêtes de *Purim* dès l'Antiquité. Il rappelle qu'un édit de Théodose II en 408, interdit que les juifs brûlent des effigies d'Haman, craignant que ces gestes constituent en réalité une insulte envers le christianisme.

sorte la fête de la joie obligatoire, non seulement réellement éprouvée, mais volontairement manifestée. De ce fait, par sa nature même, profondément différente de la commémoration de la Pâque chrétienne - puisque la première commémore un salut inespéré alors que la seconde commémore la mort du Sauveur -, la fête de *Purim* est l'occasion de désordres et de débordements et peut-être aussi d'une certaine violence³³. En effet, traditionnellement l'un des symboles de la re-commémoration de ce que certains qualifient de "carnaval" juif, consiste dans l'humiliation infligée à l'effigie d'Haman, persécuteur des juifs exilés à Babylone et auteur du complot visant à les éliminer. Cette humiliation revêt plusieurs formes : l'agitation de crécelles provoquant du vacarme, mais parfois même le brûlement d'effigies, dans tous les cas un désordre certain. De ce fait, même si dans sa signification *Purim* n'implique nullement les chrétiens, elle apparaît parfois comme un moment où se joue la tension entre juifs et chrétiens³⁴. Dans le cas de Villafranca, il semble que la célébration de la fête ait dégénéré et ait donné lieu à une plainte de la part de chrétiens de la ville. Les trois documents qui mentionnent cet épisode ne nous indiquent malheureusement pas en quoi a consisté véritablement le désordre, mais nous pouvons imaginer qu'il s'agit de moqueries et autres facéties à l'encontre du juge. Le roi intervient pour remettre l'enquête à plus tard, manifestant peut-être la non-gravité des événements³⁵. Les *responsa* de Salomon Ben Adret nous donnent également quelques précisions quant aux facéties occasionnées par la célébration de la fête. Un *responsum* en particulier se fait l'écho du contentieux survenu entre un groupe de juifs et l'évêque d'une ville dont le nom n'est pas mentionné. Quatre juifs sont accusés d'avoir manqué de respect à l'évêque à l'occasion de la fête de *Purim*. Ils étaient en effet réunis dans une maison attenante à celle de l'évêque - probablement sans le savoir - et ils y faisaient des blagues et se réjouissaient comme traditionnellement lors de cette fête. L'évêque les a entendus, les a accusés de blasphème contre le christianisme et a porté plainte devant la communauté juive³⁶. Le correspondant de Rashba, probablement le *Beth Din* - le

³³ Horowitz, *Reckless Rites*, 215-217, retrace l'historiographie de l'analyse des rituels des fêtes juives et notamment de *Purim* et montre que jusqu'au XX^e s, l'idée selon laquelle cette fête était l'occasion pour les juifs d'exprimer une réelle violence anti-chrétienne, était très répandue parmi les historiens.

³⁴ Horowitz, *Reckless Rites*, 224, Elliott Horowitz rappelle l'hypothèse de l'historien James Frazer, *The Golden Bough : A Study in Magic and Religion* (London : Macmillan and Co., 1900), 2nd ed., vol. 3 : 188-198, selon laquelle l'effigie d'Haman qui était parfois érigée et brûlée sur un support en forme de crucifix au moment de *Purim* représentait en réalité le Christ lui-même.

³⁵ ACA reg 90 f° 12v, Barcelone 28.08.1291, Règne n° 2385 : *Mandamus vobis quot in questione contra universitatem iudeorum Ville Franche vel eorum aliquam occasionem ludi per dictam universitatem vel aliquas de dicta universitate facta in quodam feste eorum purim super sedeatis ad presens in ipsa non procedatis nec procedi faciatis...*

³⁶ La lecture de l'article de Cecil Roth, « The Feast of *Purim* and the Origins of the Blood Accusation », *Speculum* 8 (1933), 520-526, suggère une explication intéressante à ce détournement par l'évêque du sens de la célébration de *Purim*. Il se peut que les fêtes chrétiennes de Pâques - dont la date oscille selon les années sur plus

tribunal religieux - de la ville dans laquelle se sont déroulés les faits, demande au sage si les hommes mis en cause doivent être tenus pour coupables. Ce à quoi il apporte une réponse mitigée³⁷. Dans les deux exemples mentionnés, nous voyons bien que les désordres de *Purim* ne consistent pas en l'exercice d'une quelconque violence, mais plutôt d'une dérision rituelle. Les plaintes qu'ils occasionnent émanent de représentants de l'autorité, le juge et l'évêque, et dans les deux cas soulèvent plusieurs questions. La première a trait à l'état d'esprit des juifs au moment de ces célébrations. Doit-on parler d'inconscience devant ces témoignages de facéties accomplies au voisinage des symboles de l'autorité? Même si la réalité du blasphème est sujette à caution, il peut sembler imprudent de se livrer à de tels jeux à proximité de l'évêque, qui, semble-t-il, n'a pas manqué de les instrumentaliser. De même pour le juge qui peut à tout le moins invoquer le trouble à l'ordre public pour poursuivre les juifs. À l'inverse nous pouvons nous demander si ces rares exemples de plainte formulée à l'occasion des fêtes de *Purim*, ne sont pas le signe de l'acceptation du rituel par les chrétiens. En effet, seuls réagissent les garants de la norme et de l'ordre ; les non-juifs acteurs de la vie quotidienne - eux-mêmes auteurs de facéties similaires au moment du carnaval, prenant comme cibles privilégiées les représentants de l'autorité -, ne s'émeuvent pas quant à eux de ces manifestations de joie et de fête. Rappelons que le roi lui-même, arbitre de ces désordres, diffère l'enquête à laquelle la plainte donne lieu. Trois ans plus tard encore, le roi ordonne à ses agents chargés de la justice de remettre la peine qu'ils ont décrétée à l'encontre de quatre juifs de Villefranche «...qui avaient joué au jeu des œufs, conformément à la coutume juive...et pour lequel aucune peine ne doit leur être infligée»³⁸. Le fait que les facéties et les débordements des fêtes de *Purim* soient considérés par le roi comme coutumiers mérite d'être souligné.

d'un mois - aient coïncidé avec la célébration des fêtes de *Purim* et que du coup l'évêque ait interprété, pas forcément de façon malintentionnée, les désordres carnavalesques de la fête juive, comme une insulte aux chrétiens célébrant la Passion et même comme un blasphème à l'égard du Christ. Malheureusement la documentation ne nous permet pas de trancher de façon définitive sur cette hypothèse séduisante, Rashba ne nous donnant pas d'indication chronologique dans ses *responsa*. Par ailleurs, si la concomitance n'existe pas et si l'évêque invoque le blasphème en tant que tel et non comme résultant d'un comportement inapproprié eu égard au calendrier liturgique, alors on retrouve là de manière très intéressante, l'appréhension éprouvée du temps de Théodose déjà et qui entraîna l'adoption de l'édit visant à encadrer ou limiter les rites de *Purim*, vus de toute évidence comme infamants par et pour les chrétiens. Elliott Horowitz, *Reckless Rites*, p. 265-267 rappelle qu'à plusieurs reprises, à Bray ou Brie en 1191, à Manosque en 1306, les juifs sont accusés d'avoir proféré des insultes à l'encontre du Christ ou des blasphèmes anti-chrétiens à l'occasion de *Purim*.

³⁷ *Responsum* de Rashba n°389, 3^{ème} partie, édité dans le CD Rom *Responsa Project* de l'Université Bar Ilan.

³⁸ ACA reg 99 f° 216, Barcelone 07.05.1294, éd. Y. Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien, Urkunden und Regesten*, I (Berlin: Akademie, 1929), p. 150.

Si le souverain se montre clément à l'égard des désordres rituels juifs, quelle est son attitude à l'égard des explosions de violence occasionnées par la célébration des Pâques chrétiennes?

Le maintien de l'ordre royal

L'usage de la violence tolérée

Il n'existe pas de textes indiquant que la violence rituelle dans sa forme mineure est tolérée par le pouvoir royal. Cependant deux types de documents témoignent d'une attitude royale spécifique à l'égard de cette violence. Le premier consiste en l'injonction répétée aux communautés juives locales de ne pas sortir des limites du *Call* au moment de la Semaine sainte. Dans une lettre d'Alphonse IV au bayle de Besalu en 1333, est ainsi précisée la durée exacte de la claustration recommandée aux juifs au moment des fêtes de Pâques, c'est-à-dire du samedi précédent jusqu'à une semaine plus tard³⁹. Le roi précise également que le quartier juif doit se doter des moyens adéquats afin de se couper de la population⁴⁰. Il s'agit donc là pour le roi de prévenir les débordements. Le roi met en garde les juifs contre les troubles habituels lors des fêtes de Pâques, mais cette mise en garde même indique le désir de gérer au mieux les incidents et non de les supprimer. De nombreux documents donnent ainsi à voir les mesures de protection prises par le roi afin d'empêcher les dépassements occasionnés parfois par l'exercice de la violence rituelle. Ceux-ci étant caractérisés le plus souvent par la pénétration des agresseurs à l'intérieur du *Call*, la protection consiste en la fermeture du *Call* pour l'empêcher et dans l'emploi de gardes pour en surveiller les accès⁴¹. Le roi enjoint à ses officiers de s'assurer que les juifs restent à l'intérieur du quartier juif durant la semaine pascale afin d'échapper aux agressions des chrétiens et de faire en sorte que les infrastructures de fermeture du quartier soient opérationnelles. Ces mesures indiquent cependant à la fois le souci royal de protéger les juifs et en même temps de perpétuer le rite.

Le second type de document sanctionne le passage à l'acte des populations à l'issue des cérémonies pascales et de leur rituel "didactique". D'après ces témoignages, l'attitude royale pourrait se résumer ainsi : le roi tolère l'expression rituelle de la domination sur les juifs lorsqu'elle est maîtrisée, donc réglée par ceux qui la supervisent : le clergé séculier, une

³⁹ Contrairement aux divers canons conciliaires qui prescrivent la discrétion des juifs lors des fêtes de Pâques, il s'agit bien ici de mesures protectrices et non pas de dispositions vexatoires.

⁴⁰ ACA reg 438 f° 222r, Barcelone 07.05.1333...*cum pro parte aliame iudeorum bisulduni percepimus contra modum qui in aliis locis Episcopatus Gerunde...opprimi seu vexari eo videlicet qui septimana sancta pasche resurrectionis Domini quin in suis domibus includuntur oportet ipsos per totam diem sabbati usque dicti festi sint inclusos existere seu manere nec ab inde exire vel inter christianos existere permittuntur... ».*

⁴¹ Lletr. Reials f° 143v, Barcelone 14.12.1347, publiée par Antonio Pons, *Los Judíos de Mallorca*, 212, Pierre IV recommande que le *Call* de Majorque soit protégé par 20 gardes.

fois par an lors d'un moment très précis. En revanche, lorsque ce cadre très précis n'est plus respecté, le pouvoir royal intervient pour ramener les choses dans le bon ordre. Cette attitude assez complexe, cette gestion fine de la violence, incite à penser que peut-être se joue là quelque chose de plus profond que la simple régulation de l'ordre public⁴². Peut-être l'autorité royale en construction y trouve-t-elle un terrain propice à son affirmation? Peut-être peut-elle alors faire la preuve de sa supériorité comme arbitre des relations sociales à l'intérieur de ses territoires? La gestion de la violence et la régulation des rapports sociaux permettent au roi d'incarner pleinement les vertus de paix et de justice⁴³. En tant que régulateur des violences infligées aux juifs, le roi d'Aragon devient pacificateur et justicier. Roi de paix et de justice du fait des tensions opposant la société chrétienne et la minorité juive, le souverain aragonais établit ainsi l'évidence de l'autorité royale.

La marge d'action est très étroite et le jeu subtil - nous en voulons pour preuve les occasions nombreuses où la situation dégénère -. Il ne s'agit pas de remettre en cause la tradition, le rituel, d'abroger la coutume processionnelle, ce qui aurait peut-être pour effet de faire passer le souverain pour une espèce de "roi des juifs"⁴⁴. C'est l'idée que défend David Nirenberg dans son analyse des violences pascales. Il y voit autant la manifestation d'une critique et une agression à l'égard du roi, que la violence manifeste contre les juifs⁴⁵. Au tournant des XIII-XIV^e siècles, il est souvent fait reproche au roi d'employer un nombre trop important d'officiers juifs à des fonctions officielles. La question de l'attitude royale à l'égard des représentants de cette minorité est donc sensible. Mais il faut pour le roi saisir tous les lieux et les occasions où se situe cet enjeu de pouvoir, et la "question" juive en est à la fois le terrain le plus favorable et aussi le plus dangereux. Elle nécessite donc la plus grande habileté

⁴² Cf. Nirenberg, *Violence et minorités*, 273 : « Le lien entre les juifs et le gouvernement du roi est au cœur de la violence pendant la Semaine sainte et explique à la fois certains de ses aspects les plus subversifs et les plus stabilisateurs ».

⁴³ Cf. Claude Gauvard, « *De grâce especial* », *Crime, État et Société en France à la fin du Moyen Âge* (Paris : Publications de la Sorbonne, 1991), 895 : « Faire justice : l'acte est essentiel pour définir le bon gouvernement. Comme le remarque J. Krynen, cette mission confiée au roi est aussi importante que celle qui mène le peuple à la paix... De la justice découle donc la paix tandis qu'elle conforte aussi le pouvoir législatif et politique ».

⁴⁴ Carlo Ginzburg, « Sacchegi rituali. Promesse a una ricerca in corso », *Quaderni Storici*, Nuova Serie 65 (1987) : 615-636. C. Ginzburg analyse les violences rituelles commises dans le cadre de la vacance du siège pontifical ou de sièges épiscopaux en Italie aux XV^e-XVI^e siècles. À plusieurs reprises en ces occasions, les quartiers juifs de certaines villes font l'objet de saccages. L'auteur évoque p. 622 : « La ligne invisible qui sépare aux yeux de l'autorité la violence tolérée de la violence intolérable ». Il explique notamment qu'à plusieurs reprises à Serride en 1559, à Mantoue en 1522, les attaques contre les juifs sont fonction de l'attitude pontificale, oppressive ou protectrice. De ce fait les juifs peuvent être considérés comme les « gens du Pape » et en un certain sens sa propriété.

⁴⁵ Cf. Nirenberg, *Violence et minorités*, 273, à propos des officiers royaux qui sont attaqués en même temps que les juifs lors des violences pascales : « L'affirmation selon laquelle les officiers du roi sont des mercenaires des juifs n'est pas une pensée a posteriori, un simple écran d'encre projetée pour faire partie d'une défense juridique... Même dans les nombreuses années où il n'y a pas d'explosion de violence contre les officiers, la lapidation des juifs contient une critique implicite du roi ».

de la part du pouvoir. C'est sans doute pourquoi le roi n'empêche pas les rituels de Pâques, mais manifeste son pouvoir régulateur lorsque la violence rituelle sort de son cadre. Dans cette logique, l'affrontement est indirect avec l'autre autorité de l'époque, l'autorité spirituelle qui supervise les célébrations pascales. Lorsque le pouvoir royal intervient pour sanctionner le dépassement des limites, les auteurs des violences sont décrits le plus souvent comme des gens du peuple, des enfants, mais aussi des clercs⁴⁶. Le pouvoir royal intervient contre eux peut-être également parce que leur capacité de réplique est limitée. La populace n'a aucun pouvoir, si ce n'est celui de la violence éruptive, précisément visée par l'intervention royale. Quant aux enfants, ils sont considérés en droit comme des êtres irresponsables. Restent enfin les derniers acteurs que sont les clercs. De quels clercs s'agit-il? Clercs séculiers ou réguliers, adolescents ou majeurs? Le fait qu'on les voie associés aux enfants dans la documentation pourrait laisser penser qu'il s'agit de jeunes clercs, réagissant de façon très impulsive à l'exercice exemplaire de la violence rituelle. Une lettre adressée par Alphonse IV à l'évêque de Gérone en 1327⁴⁷ met explicitement sur le compte de clercs séculiers et même de proches de l'évêque, la responsabilité de l'agression. Dans d'autres occasions peut-être s'agit-il aussi de clercs réguliers, moins soumis que les clercs séculiers aux impératifs stratégiques des relations entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, et donc plus prompts à dépasser les limites prescrites? Ce que nous savons par ailleurs de l'activité missionnaire - très intense à partir des années 1260 - menée par le clergé régulier aragonais à l'intérieur des quartiers juifs accreditte encore un peu plus l'hypothèse selon laquelle ses membres auraient été impliqués dans ces actions. Quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse de la gestion politique et stratégique d'un enjeu important pour le pouvoir royal ou tout simplement du souci de prévenir ou guérir le trouble à l'ordre public, l'intervention royale est déterminée.

Le lieu d'exercice de la protection royale

Lorsque les mesures de prévention ne suffisent pas, c'est-à-dire lorsque, malgré les injonctions faites aux juifs de rester dans leurs quartiers, des agressions se produisent, le roi agit *a posteriori*. En effet, il semble alors tirer les enseignements des événements passés et présente ses mesures comme une façon d'y remédier pour l'avenir. C'est notamment le cas à

⁴⁶ En 1302, ADG, Série C, Ligall 69, *Processos*, f° 5r-v : ...*vidit tam in civitate Gerunde et civite Barchinone et Valencie quam etiam in aliis locis Cathalonie quod scolares et adolescentes prohibiebant lapides contra iudeos...*

⁴⁷ ACA reg 428 f° 124r, Barcelone 24.01.1327 : L'acte adressé par Alphonse IV à l'évêque de Gérone est sans ambiguïté : ...*die jovis et die veneris sancta videlicet ante festum resurrectionis Domini clerici et alie familie vestre inferrunt et inferre nituntur dampnum et malum tote possessione ipsis iudeis in personis et bonis clausis existentibus in eorum calle...*

travers une lettre adressée à l'évêque de Gérone - le même que celui mentionné ci-dessus - en 1327, rappelant la protection royale accordée aux juifs de la ville et intimant à l'évêque l'obligation de la faire respecter : "...comme ces juifs sont sous notre défense dans notre juridiction...nous vous demandons d'ordonner et d'interdire absolument que des clercs et tous autres de votre maison lapident les personnes et les biens des dits juifs"⁴⁸. L'évêque doit donc surveiller les clercs qui dépendent de lui et faire cesser les exactions commises. Le même type de mesures est adopté par Pierre IV qui réitère les dispositions prises en matière de protection des juifs au moment des fêtes pascales. Le plus souvent le roi rappelle à ses officiers les obligations qui sont les leurs : faire appliquer les mesures prises et donc, en tant que représentants du pouvoir royal, protéger eux-mêmes les minorités contre les agressions extérieures.

Un document au moins illustre les sanctions qui peuvent être prises à l'encontre des auteurs des violences pascales incontrôlées. Une lettre de 1277 adressée par Pierre III à son bayle de Camarasa, Pierre Palacio, lui demande : "... d'exiger et de percevoir l'amende de deux cents morabetins de tous ceux et des autres qui ont lapidé lesdits juifs à l'occasion des fêtes..."⁴⁹. La sanction consiste en une peine pécuniaire qui ne paraît pas seulement exemplaire puisqu'elle est susceptible de s'appliquer à tous ceux qui ont exercé une violence à l'encontre des juifs. La somme en question - deux cents morabetins - n'est pas modeste ou symbolique ; malheureusement nous ne disposons pas des documents permettant de savoir si l'amende est imposée toutes les fois qu'elle devrait l'être.

Ainsi l'attitude royale tend à la fois à faire respecter les limites coutumières fixées aux relations entre juifs et chrétiens, notamment au moyen de l'exercice de la violence rituelle ; mais le dépassement des cadres de cette violence lui fournit aussi le moyen d'affirmer publiquement ses vertus de roi de paix et de roi de justice. Quant à la répétition de ces violences, elle a finalement peut-être seulement pour objectif le rappel obligé de la différence religieuse.

Un objectif et un effet majeurs : le rappel de la différence

⁴⁸ ACA reg 428 f° 124r, Barcelone 24.01.1327 : ...cum dicti iudei sub nostra defensione presidie in iurisdictione nostra consistant...vos requirimus quot ordinatis et etiam prohibeatis ex toto ne per clericos et alios de familiis vestris iamdicti iudei in personis vel bonis lapidando...

⁴⁹ ACA reg 40 f°30, Valence 24.10.1277, Régné n° 689 : Mandantes vobis quot penam ducentorum morabetinorum exigatis extorquatis ab omnibus et aliis qui dictos iudeos predictos festivitibus lapidaverunt.

La violence rituelle comme tout rituel, est essentiellement publique, elle a une valeur démonstrative fondamentale. Elle a pour but de rappeler de manière à la fois visible, symbolique et symbolisée, une croyance primordiale⁵⁰ : l'assimilation impossible - à moins de conversion - entre christianisme et judaïsme. La commémoration rituelle destinée à rappeler la différence entre juifs et chrétiens et les limites à ne pas dépasser est porteuse d'un message immédiatement perceptible par ceux à qui il est destiné. Ses fondements, on l'a dit, sont religieux : ils consistent dans la réaffirmation publique aux yeux de tous de l'infériorité fondamentale des juifs par rapport aux chrétiens, de leur subordination liée à l'origine de la rupture entre les deux religions : l'idée du déicide accompli par les juifs, consécutif à leur refus de reconnaître en Jésus le Messie. C'est là que réside le péché des juifs à l'origine de leur déchéance dans l'accès au divin. Par la violence rituelle, il s'agit de rappeler année après année cette erreur fondamentale et de réaffirmer constamment la supériorité spirituelle, morale et religieuse des chrétiens par rapport aux juifs⁵¹. Cette violence rituelle a donc bien un objectif didactique et par sa forme même une vertu exemplaire. L'*exemplum* est toujours le même - le refus de reconnaissance de la divinité du Christ qui entraîne la déchéance de celui qui en est l'auteur -, mais c'est cette identité et ce rappel immuables qui sont vraiment garants de la délimitation de frontières infranchissables. Cette récurrence constante d'un *exemplum* identique participe d'une autre caractéristique fondamentale de la violence rituelle : son conservatisme fondamental. La délimitation des frontières entre les deux communautés doit figer leurs rapports, limiter les échanges entre l'une et l'autre, éviter la *convivencia*⁵². La peur de l'autre, étranger, différent ou marginal - dont la différence est rappelée lors de cérémonies comme celles de Pâques -, omniprésente dans la société médiévale, contribue à en faire une société fixiste⁵³. Ce fixisme est instrumentalisé par les autorités qui elles-mêmes ne doivent leur position qu'à une hiérarchie sociale établie depuis les origines et qui doit pour beaucoup

⁵⁰ Cf. Vassas, *La bête singulière*, 183 : « ...tout le calendrier des fêtes christiques - Noël, Pâques, Pentecôte et Fête-Dieu - s'accompagne d'affrontements où la coupure est vivement exhibée... L'évitement et le silence marquent pour le moins le temps de la Semaine sainte non tant pour rappeler l'acte déicide que pour signifier la crainte perpétuée du geste irrépressible qui sacrifie à cette date l'enfant chrétien ».

⁵¹ Cf. Nirenberg, *Violence et minorités*, 248, renvoyant au témoignage de l'égyptien Al Qaraf i - mort en 1285 - relatif aux violences rituelles : « ...les émeutes de la Semaine sainte sont annuelles, coutumières et quasi liturgiques et non pas un quelconque symptôme aberrant d'un organisme gravement malade ».

⁵² Il s'agit évidemment d'une position théorique et théologique puisque la « *convivencia* » est une réalité. Toaff, *Le marchand de Pérouse*, 243, précise pour l'exemple italien : « L'identification momentanée avec le Messie... permet au chrétien italien du bas Moyen Âge la fréquentation, la conversation et la familiarité avec les juifs... sans qu'il paraisse exister d'interdit ». Il rejoint ici l'idée de Nirenberg, *Violence et minorités*, 249 selon laquelle « ...la violence de la Semaine sainte plaide pour que les juifs continuent d'exister dans la société chrétienne... ».

⁵³ Cf. Hanawalt et Reyerson, *City and Spectacle*, intro. : « Le spectacle pouvait avoir pour objectif d'impressionner la population et de renforcer l'ordre hiérarchique, ou alors il pouvait également avoir pour finalité de renforcer le sentiment communautaire des célébrants et des spectateurs ».

sa perpétuation à l'instrumentalisation qu'elles font de la peur des populations à l'égard de la différence⁵⁴. Tout cela forme une scène sur laquelle évoluent trois personnages et où se joue la stratégie du pouvoir : l'autorité incarnée par l'Église et le roi - dont les positions et les intérêts divergent sur la « question juive » -, la société chrétienne, c'est-à-dire la population, et l'étranger incarné par la minorité juive. En fonction du contexte, soit l'autorité brandit le spectre de la minorité juive ennemie du Christ pour rappeler ce que doit être le fonctionnement de l'ordre chrétien, soit au contraire elle joue de la minorité juive contre la population, pour s'établir un peu plus et affirmer son pouvoir - en instrumentalisant la minorité juive, notamment à travers sa puissance financière, ce qui constitue un autre sujet d'étude -. Dans tous les cas, la violence rituelle, par sa ritualisation même, est un élément profondément conservateur et figé dont la signification est complexe. Si elle a pour fonction d'éviter l'explosion d'une violence brute et de perpétuer l'existence juive en Chrétienté, elle est tout autant le moyen de rappeler aux juifs l'infériorité statutaire qui est la leur parmi les chrétiens, ce que viennent signifier encore un peu plus les explosions ponctuelles de violence pure. À travers la question de la violence rituelle, la situation de la minorité juive apparaît bien comme un enjeu pour l'affirmation de l'autorité royale, ce qui semble être une priorité dans la Couronne d'Aragon aux XIII^e-XIV^e siècles.

⁵⁴ Cf. Heers, *Fête des fous et carnavals*, 23 : « On voit comment la fête pour le peuple, mobilisant une vaste audience, peut être utilisée, détournée au service d'une action sociale ou politique, pour affirmer des prestiges et par conséquent, maintenir un ordre établi. Naturellement pour la paix et le bon ordre, ces divertissements populaires, ces grands rassemblements de foule provoquent souvent des situations ambiguës ou dangereuses ».