



Violencia, memoria y *convivencia*: los judíos en el medioevo ibérico¹

David Nirenberg
Rice University

“Cuando el hombre sintió la necesidad de procurarse recuerdos, nunca pudo prescindir de sangre, torturas y sacrificios... el dolor es la ayuda más eficaz para la memoria”. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, II.3.

La convivencia de tres comunidades religiosas en el medioevo ibérico atrae a los historiadores modernos interesados por los problemas derivados de la tolerancia entre diferentes razas y religiones. Sin embargo, esos mismos historiadores difieren entre sí en cuanto se trata de decidir cuán tolerantes eran las culturas peninsulares mayoritarias (las cristianas) de aquéllas que no comulgaban en su fe, en particular de las comunidades judías. En un extremo se nos presenta a los reinos cristianos como ejemplo único de aceptación de las minorías religiosas hasta la expulsión de 1492. En el otro, se percibe la historia de Sefarad como una sucesión de tragedias, en donde cada incidente, cada persecución, da pauta para la siguiente, más grave².

¹ Este ensayo es adaptación y reelaboración de temas de mi monografía *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 200-249. Quisiera agradecer a Ricardo Nirenberg la traducción de este artículo, y a Rafael M. Mérida Jiménez sus muchas ayudas.

² Ejemplo del primero es Norman Roth, quien dice: “No quiero hablar de una ‘edad de oro’ particular de la cultura judía en la España medieval, pues toda la historia de esa civilización fue una edad de oro para los judíos”. *Vid.* su “The Jews in Spain at the Time of Maimonides”, en E. ORMSBY (ed.), *Moses Maimonides and His Times*, Washington D.C., Catholic University of America, 1989, pp. 1-2. Del segundo, Yitzhak BAER es el exponente más

[*Memoria y Civilización* 2, 1999, 31-53]

Cabe afirmar que esa polarización se basa en un acuerdo básico sobre el sentido de la violencia como síntoma seguro de intolerancia, como signo del resquebrajamiento de las estructuras sociales. Así, los optimistas tratan de minimizar los episodios violentos para mostrar una sociedad tolerante, mientras que, por el contrario, los pesimistas los resaltan para evidenciar la persecución constante. Ambos bandos parten del mismo punto de vista, el de la historiografía liberal, para la que violencia y tolerancia representan una nítida oposición. Precisamente mi propuesta está en contra de ese punto de vista común. La violencia contra los judíos no era índice seguro de intolerancia en la Península medieval, sino más bien un aspecto *sistémico* y central de la coexistencia de mayoría y minorías³. Podrá sonar paradójico, pero la tenaz polarización entre las dos escuelas historiográficas sólo será transcendida con el abandono de dicha perspectiva, pues en cuanto se admita la posibilidad de que la violencia puede ser forma de asociación y no sólo de destrucción, entenderemos mejor dos problemas centrales. Primero, ¿cómo fue que grupos humanos con antagonismos seculares, a menudo violentos, se las arreglaron para convivir en la Península por tanto tiempo? Y segundo, ¿cómo, gozando de un sistema aparentemente estable de convivencia, pudo transformarse el país tan rápidamente en uno de matanzas, de conversiones forzadas y de Inquisición, es decir, en lo que para la Ilustración fuera *el* ejemplo de intolerancia violenta?

El tipo concreto de violencia que voy a emplear como ejemplo es un ritual de Cuaresma poco estudiado: “matar judíos”. En los raros casos en que los alborotos de Pascua rompen su tradicional espacio marginal desde las notas al pie de página de la erudición moderna, marcan la transición de tolerancia a intolerancia. El único comentario algo extenso que conozco sobre tales disturbios se refiere al ataque de 1331 en Gerona y resulta buen ejemplo:

influyente, y sus dos volúmenes, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1978, constituyen aún hoy una referencia obligada.

³ Digo coexistencia porque tolerancia no es concepto que pueda aplicarse fácilmente a la Edad Media. Ver K. SCHREINER, “Toleranz”, en O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. 6, Stuttgart, Klett - Cotta, 1990, pp. 445-605.

[Las circunstancias] son sintomáticas del estado de espíritu que empezaba a formarse entre algunos sectores de la sociedad cristiana de Cataluña, en la primera mitad del siglo XIV, estado de espíritu cada vez más desfavorable a los judíos... eran los primeros síntomas de un antisemitismo que iría tomando cuerpo a lo largo del siglo XIV, para desembocar en la catástrofe de la judería, del año 1391⁴.

El párrafo deja traslucir sus presuposiciones: los alborotos de Semana Santa son los temblores antes de un terremoto, señales de creciente tensión en las fallas de la sociedad⁵. En este modelo los actos de violencia son síntomas de intolerancia en aumento, enhebrados a lo largo de una narración que culmina en tragedia.

En su descripción de “matar judíos”, el musulmán egipcio Ahmad ibn Idris al-Qara-fi- (m. 1285) comparte ciertas presunciones de los historiadores modernos, pero nos muestra otra dirección importante:

En el resto de las ciudades de los francos hay tres días bien conocidos del año en que los obispos dicen al pueblo: “Los judíos han robado vuestra religión y sin embargo viven en vuestra tierra”. Entonces la gente del pueblo sale a buscar judíos, y en cuanto encuentran uno lo matan, y saquean cuantas casas pueden⁶.

Para al-Qara-fi- la costumbre anual de atacar judíos durante la Semana Santa demostraba la depravada intolerancia de los cristianos europeos, hecho que usó para contrastar en su polémica la violencia cristiana con la tolerancia musulmana. Su interpretación de los ataques de Semana Santa como muestras de intolerancia difiere de la de Millás Vallicrosa y Batlle Prats sólo en que no es teleológica. Pero el egipcio está mejor informado de ciertos aspectos importantes. Sub-

⁴ J.M. MILLÁS VALLICROSA y L. BATLLE PRATS, “Un alboroto contra el *call* de Gerona en el año 1331”, en *Sefarad*, 12, 1952, pp. 297-335, incorporado en *Per a una història de la Girona jueva*. 2, Girona, 1988, pp. 501-541, ahora p. 501.

⁵ Comparar J. RIERA I SANS, “Els avalots del 1391 a Girona”, en *Jornades d’història dels jueus a Catalunya*, Girona, 1987, pp. 95-159, ahora p. 111.

⁶ *Al-ajwiba al-fa-khira ‘an al-as’ila al-fa-jira*, p. 4, citado por M. COHEN, *Under Crescent and Cross: the Jews in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 191.

raya que los alborotos eran religiosos, que en ellos los clérigos jugaban un papel formal, y que transcurrieron en gran parte de la cuenca del Mediterráneo, en la Península, el sur de Francia y en Italia. Y tenía razón en afirmar que era tradición anual, pues los alborotos de Semana Santa eran cosa antigua ya en vida de al-Qara-fi-: disponemos de testimonios que demuestran que se practicaban variantes en la antigüedad tardía⁷. Y tuvieron un largo futuro: el “matar judíos” de Semana Santa ha sobrevivido hasta nuestros días en el folklore de Europa y sobre todo en el de las culturas ibéricas. En la Tortosa moderna, por ejemplo, *matá judiets* era hasta hace poco una parte de la liturgia del Jueves Santo: los niños golpeaban palos y hacían tumulto en determinados momentos de la ceremonia⁸. Aún hoy en día en Asturias, los niños sacuden sonajas y cantan, eco evidente de la exhortación episcopal de al-Qara-fi-: “Xudíos marranos, matasteis a Dios,

⁷ Para Italia, *vid.* B. PULLAN, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Totowa, Barnes and Noble, 1983, pp. 163-164; K. STOW, *Alienated Minority: the Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 240; y sobre todo A. TOAFF, *Il vino e la carne: Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna, 1989, pp. 224-225. Para Francia, M. BOUQUET, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, vol. 12, París, 1877, p. 436; Adémar de CHABANNES, *Monumenta Germaniae Historica* [MGH], *Scriptores*, vol. 4, p. 139; C. ROTH, “European Jewry and the Dark Ages: a Revised Picture”, en *Hebrew Union College Annual*, 23, 1950-1, pp. 151-3. Había otras tradiciones de “saqueo ritual” casi tan antiguas. *Vid.* C. GINZBURG et al., “Saccheggi rituali: premese a una ricerca in corso”, en *Quaderni storici*, 65, 1987, pp. 613-36. *Cfr.* con los ejemplos de saqueo funerario coleccionados por R. HERTZ en *Death & the Right Hand*, tr. R. Needham y C. Needham, Glencoe, 1960, p. 49.

⁸ Para Tortosa *vid.* J. MOREIRA, *Del Folklore Tortosí*, Barcelona, Imp. Querol, 1934, pp. 559-562, donde hay una explicación del sentido litúrgico de la ceremonia; compárase, sin embargo, M. CASAS NADAL, “La litúrgia en una canònica de la diòcesi d’Urgell a l’Edat Mitjana: Sant Vicenç de Cardona”, en *Miscel·lània Homenatge a Josep Lladonosa*, Lleida, 1992, pp. 238 ss.; y J. AMADES, *Customari Català. El curs de l’any*, vol. 2, reimpresso en Barcelona, Salvat, 1950/1989, pp. 750-751. En Urgell durante la Guerra Civil, hombres disfrazados de los doce apóstoles golpeaban las riberas del río con palos en una ceremonia llamada “matar judíos”. *Vid.* V. ALFORD, *Pyrenean Festivals: Calender Customs, Music and Magic, Drama and Dance*, Londres, Chatto and Windus, 1937, p. 38. Para más ejemplos catalanes ver J. AMADES, *op. cit.*, pp. 752-754.

nosotros ahora matamosvos. Xudíós ladrones, a Cristo matar y ahora a cristianos venís a robar”⁹.

Se trata entonces de una forma de violencia semilitúrgica contra los judíos, que persistió, con poco cambio formal, por más de un milenio. Gracias a los incomparables archivos de la Corona de Aragón, es allí, y especialmente en Cataluña, donde mejor podemos hacernos una idea de la densidad de esas tradiciones medievales. Os ahorro el catálogo de los documentos acerca de la repetición anual de esa violencia en casi todas las poblaciones con numerosos judíos, y me limitaré a la voz de un solo contemporáneo, el médico gerundense Berenguer Sariera, quien testificaba en 1302:

desde que él recuerda... ha visto en la ciudad de Gerona, como también en Barcelona y Valencia, y en otros lugares de Cataluña, que estudiantes y mozos apedreaban a los judíos... en Viernes Santo... y cree que esa costumbre y observancia se ha mantenido... en casi todos los lugares de Cataluña.¹⁰

Así se explica que las comunidades judías en toda Iberia pagaban a guardias (por lo general oficiales reales de poca monta) para que los protegieran, cada año, durante la Semana Santa. Las comunidades judías asentaban a veces en sus libros los salarios de esos guardias entre los gastos más necesarios a la aljama, junto a pagos de impuestos, manutención de los leones del rey, emolumentos de rabinos y regalos de Navidad a los oficiales reales¹¹.

⁹ M. KRIEGEL, *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*, París, 1979, pp. 35-36. Es notable el parecido entre los “judíos ladrones” de la cancioncilla y “los judíos robaron vuestra religión” de al-Qarañi-. ¿Podría derivarse tal vez de una lectura de la historia de Jacobo y Esaú (Génesis 27 s.)?

¹⁰ Arxiu Diocesà de Girona [ADG], Serie C. Lligall 69, Procesos, fol. 5r-v. Para más documentación *vid.* D. NIRENBERG, *Communities...*, pp. 204-205.

¹¹ Arxiu de la Corona d'Aragó [ACA]: Cancellería Reial [C] 939:99r-103v (1382/3/7), transcrito por F. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, 2 vols., Londres, Gregg International, 1970, ahora vol. I. pp. 512-518. *Vid.* también ACA:C 984:114v-122v (1386/4/2), en *Idem*, p. 589.

Resulta evidente que esos alborotos eran acontecimientos anuales y regulares. ¿Pero qué sucedía en ellos? Para el historiador del siglo XX, acosado por recuerdos de *pogroms* y *Kristallnacht*, es fácil imaginar escenas de furia desatada y asesina, de violencia y botín. Veamos cuán diferente de tales imágenes es el cuadro que emerge de los testimonios oculares de oficiales reales que estaban allí durante el disturbio en Gerona de 1331, uno de los más violentos de cuantos tengamos noticia:

El Jueves Santo, el baile “oyó que los clérigos atacaban e invadían los muros y puertas del *call* antedicho e... inmediatamente fue a la dicha puerta, y... vio a muchos estudiantes tonsurados o clérigos, de edad entre diez y doce años, que huyeron cuando percibieron a este testigo... con ellos había algunos mozos de entre 15 a 18 años de edad...” Oyó también que en uno de los días de la Quaresma “a la dicha puerta le habían puesto fuego el hijo de Raymundo Alberti, tonsurado, de unos 14 años de edad, y el hijo del dicho vicario, clérigo tonsurado... de unos 12 años de edad, y [otro] clérigo tonsurado de unos 12 años de edad, y que el dicho fuego fue apagado por los judíos del *call*... y de ello no resultó daño”. Otro testigo vio a “muchos clérigos... arrojando piedras contra el *call*”¹².

El “ataque e invasión” del *call* de Gerona en 1331 fue un ataque de niños contra sus muros y puertas. Eso es lo que significa la frase “apedrearon el *call* judío” que aparece en éste y cientos de documentos¹³. Lo que destacan las crónicas de 1331 en Gerona no es un carácter de invasión, sino de perímetro y límites. Aquí podríamos establecer un paralelo con el papel de la pedrada en disputas por inmuebles, como en Salamanca, donde la denuncia formal de una construcción que invadía el terreno propio incluía el arrojar nueve piedras contra el edificio¹⁴. Muchos documentos señalan el ruido:

¹² Paráfrasis de ADG, caja 24, A, no. 7, testimonio de Bernard de Bas, baile de Gerona, y de Bonanat Tornavellis, ciudadano de Gerona, transcrito en J.M. MILLÁS VALLICROSA y L. BATLLE PRATS, *op. cit.*, pp. 316-17/520-521.

¹³ Por ejemplo, ACA:C cr. Jaume II, caja 27, no. 3477 (1308/4/22): “dilapidaverunt deu expugnaverunt callem judaycum Barchinone”.

¹⁴ *Vid.* M. ECHÁNIZ SANS, “Las Mujeres de la Orden Militar de Santiago: el monasterio de Sancti Spiritus de Salamanca (1268-1500)”, Barce-

clamores de la multitud, toque de campanas, gente gritando. También en muchos de éstos, la violencia de Semana Santa contra los judíos aparece como un juego de niños que incluía hacer ruido y apedrear los muros alrededor de la judería¹⁵. Aunque a menudo los judíos eran amedrentados y a veces resultaban heridos, esos ataques (al menos a través del testimonio de testigos cristianos) carecían de la brutalidad cuerpo a cuerpo que por lo general asociamos con los *pogroms*.

Se trata entonces de ataques restringidos y anuales contra los muros alrededor de las juderías ibéricas. Y como tales, parecen seguir el modelo de tiempo ritual, circular y sacrificial, descrito por Hubert y Mauss en su libro fundamental, *Sacrificio: su naturaleza y función*. El contexto ritual y sacrificial es obvio si tenemos en cuenta que esos ataques eran anuales: durante la Semana Santa el deicidio de los judíos no representaba para los cristianos medievales un pasado lejano, sino un acontecimiento actual y cíclico. Recuérdense que los estudios sobre los dramas medievales de la Pasión coinciden en señalar cómo encendían las emociones de la plebe y la incitaban a atacar a los judíos¹⁶.

Pero tanto los dramas de la Pasión como las formas tradicionales de violencia de Semana Santa que los seguían pueden mirarse mejor

lona, Universidad de Barcelona, 1990 (Tesis doctoral inédita), vol.4, doc. no. 143 (fechado 1449/4/7).

¹⁵ Comparar con la discusión sobre “Instruments des ténèbres” por Claude LÉVI-STRAUSS en su *Mythologiques II: Du miel aux cendres*, París, 1966, pp. 348ss., donde el ruido se usa para marcar transiciones en rituales. Lévi-Strauss menciona los rituales de Semana Santa en la Europa medieval, pero no los ataques contra judíos.

¹⁶ Vid., por ejemplo, R. NARBONA VIZCAÍNO, *Pueblo, Poder y Sexo. Valencia medieval (1306-1420)*, Valencia, Diputación valenciana, 1992, p. 55, quien considera que los dramas de la Semana Santa provocaban “semi-linchamientos”. Cfr. J. DELUMEAU, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, París, Fayard, 1978, p. 279; H. PFLAUM, “Les Scènes de Juifs dans la littérature dramatique du Moyen Age”, en *RdÉJ* 89 (1930), p. 115; J.M. MILLÁS VALLICROSA y L. BATLLE PRATS, *op. cit.*, p. 299/503; M. LAZAR, “The Lamb and the Scapegoat: the Deshumanization of the Jews in Medieval Propaganda Imagery”, en S. GILLMAN - S. KATZ (ed.), *Anti-Semitism in Times of Crisis*, Nueva York, New York University Press, 1991, pp. 38-80, aquí p. 53.

bajo una luz diferente, como acontecimientos agonísticos y rituales que actualizaban y encapsulaban la historia fundacional de las interrelaciones entre judíos y cristianos. Dicho de otro modo, todo ello puede ser visto no sólo como signos de sentimiento antijudío sino también como su reverso, como argumento agustiniano a favor de la tolerancia de los judíos en una sociedad cristiana. Agustín insistió que a los judíos no había que eliminarlos, sino más bien conservarlos como resto abyecto del pasado para dar testimonio de la verdad de la pasión de Jesús y de la nueva historia cristiana¹⁷. Alfonso X daba las mismas razones para la preservación de los judíos: "...e fuese remembranza a os homes que ellos vienen del linage de aquellos que crucificaron a nuestro señor Jesucristo"¹⁸. Un cristiano medieval veía en una representación de la Pasión, cada año, el acto sacrificial del cual partía su historia. Reconocía que esa historia estaba unida a la de los judíos, y que éstos cumplían una función en la genealogía y la sociedad cristianas. Por consiguiente, lejos de requerir su expulsión del cuerpo social, esas ceremonias asignaban a los judíos un lugar fundamental en la comunidad cristiana.

En el sentir de los contemporáneos el crimen de los judíos no había quedado impune: de eso tanto la historia como el presente daban constancia. No tenían los cristianos que ser teólogos para saber que la caída de Jerusalén y el comienzo de la Diáspora eran venganza divina y evidencia de la inmanencia del imperio cristiano: podían leerlo en numerosas crónicas, épicas y apócrifas, cuya fuente era el *De bello iudaico* de Josefo, podían oírlo en cuentos de la misma fuente y, en muchas poblaciones, podían verlo interpretado en "autos de la destrucción de Jerusalén"¹⁹.

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, 18.46, 4.34; y Sermón 201. Vid. B. BLUMENKRANZ, "Augustin et les Juifs, Augustin et le Judaïsme", en *Recherches augustiniennes*, 1, 1958, pp. 225-241.

¹⁸ *Siete Partidas*, VII.24.1.

¹⁹ El resumen del argumento se basa en J. HERNANDO I DELGADO, "La Destrució de Jerusalem", en *Miscel·lània de Textos Medievals*, 5, 1989, pp. 1-116. Para una idea de la extensión del topos en las letras ibéricas, vid. M.R. LIDA DE MALKIEL, *Jerusalén: el tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina Santa María de Buenos Aires, 1972. También muchas crónicas seguían la *Crónica general* de Alfonso X al atribuir gran importancia al sitio. Para dramas sobre la

En esas obras, Vespasiano, emperador pagano de Roma, cura de la lepra con una reliquia de la Crucifixión; agradecido, se embarca para tomar parte en el sitio de Jerusalén. Abundan los detalles del cerco, hambre y antropofagia, y de la matanza sangrienta que sigue a la toma de la ciudad. Tras la venganza, las historias cuentan el comienzo de la diáspora. En vena agustiniana, el emperador se queda con los últimos ciento ochenta judíos, para que al ver a su progenie se recuerde la pasión de Jesús. Los ciento ochenta judíos son embarcados en Acre, sesenta en cada uno de los tres barcos que son librados a los vientos. Como Jesús quería que su pasión fuese recordada y que los judíos sirvieran de ejemplo para todos, un barco llega a Narbona, otro a Burdeos, y el tercero a Inglaterra²⁰.

Cada año, cuando los “apedreadores” cercaban las comunidades judías de su población, lo que hacían era volver a contar esta historia de sacrificio, de venganza y de la fundación de la historia judeo-cristiana en la Diáspora. Como la Pasión, la venganza tenía que ser reinterpretada y recordada²¹. En palabras de Francisco I: “s’yl ont joué la pasyon, nous jouons la vanganse”²². Entre ambas, las dos unidades del ciclo de Semana Santa representaban la violencia en los orígenes de las relaciones cristiano-judías: la muerte de Jesús por los judíos y su

caída de Jerusalén (aunque no específicamente ibéricos), *vid.* H. PFLAUM, *op. cit.*, p. 120; y más recientemente S. WRIGHT, *The Vengeance of Our Lord: Medieval Dramatizations of the Destruction of Jerusalem*, Toronto, 1989. Existió también una conmemoración litúrgica cristiana de la caída (que no coincidía con la Semana Santa), sobre la cual *vid.* A. LINDER, “The Destruction of Jerusalem Sunday”, en *Sacris Erudiri* 30, 1987-88, pp. 253-292.

²⁰ Para versiones polémicas de esta historia *vid.* J. HERNANDO, “Un tractat anònim *Adversus Iudaeos* en català”, en *Paraula i Història, Miscel·lània P. Basili Rubí*, Barcelona, 1986, p. 730; J.M. MILLÁS VALLICROSA, “Un tratado anónimo de polémica contra los judíos”, en *Sefarad*, 13, 1953, pp. 3-34, ahora p. 28. Para un ejemplo judío de la tradición, *vid.* *Midrash rabbah Lamentations*, donde los barcos están cargados de cautivos judíos destinados a los burdeles romanos. *Cfr.* también *Gittin* 57b.

²¹ I. CLENDINNEN, “Ways to the Sacred: Reconstructing ‘religion’ in Sixteenth Century Mexico,” en *History and Anthropology*, 5, 1990, p. 119, describe este acto en contexto muy diferente. Para otro ejemplo de apedrear como rito sacrificial, *vid.* HUBERT Y MAUSS, *Sacrifice: Its Nature and Function*, Chicago, 1968, p. 83.

²² M. R. LIDA DE MALKIEL, *op. cit.*, p. 30.

venganza contra ellos. Violento “teatro de conquista”, por tanto, escenificaba la derrota y humillación de los judíos con el objetivo de demarcar claramente los límites que los separaban de los cristianos²³.

Hablamos de límites físicos: a los judíos había que mantenerlos, en ese momento del año, lejos del espacio urbano cristiano. En una ciudad como Gerona, donde la judería estaba rodeada de propiedades eclesiásticas, el apedreo puede haber sido un modo de insistir en guardar las barreras, los muros, que eran violados con frecuencia en el curso del desarrollo urbano²⁴. Pero esos límites eran también históricos y sociales. Una vez al año se obligaba a los judíos a interpretar su papel abyecto en la memoria y sociedad cristianas. En este sentido, el ritual del apedreo de Semana Santa servía de ayuda violenta para recordar el argumento teológico agustiniano en favor de la convivencia.

No faltan los elementos estabilizadores en el aspecto sacrificial de esa violencia. Vistos como sacrificio ritual, los alborotos de Semana Santa servían para volver a instituir diferencias y subrayar límites, y al mismo tiempo para desplazar la violencia hacia afuera de la comunidad. Reduciendo el acto original de venganza sacrificial en los orígenes de las relaciones cristianos-judíos a un “juego” de niños, los alborotos de Semana Santa jugueteaban con la desatada repetición de esa violencia, aunque por lo general sin caer en ella. Durante la Se-

²³ Comparar R. TREXLER, “We Think, They Act: Clerical Readings of Missionary Theater in 16th Century New Spain”, en S. KAPLAN (ed.), *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Nueva York, Mouton, 1984, pp. 189-227.

²⁴ Para argumentos legales sobre tales violaciones en Gerona *vid.*, *p.e.*, AHCG, cartes reials, caja I (1293-1334), 1331/9/3 [=G. Escrivá i Bonastre y M. P. FRAGO I PÉREZ, *Documents dels jueus de Girona, 1124-1595*, Girona (sin fecha) no.117]; AHCG, Ordinacions dels Jurats, Iligall 4 (1340-41, fol. 64r, 1341/7/23 [=ibidem, no.178]; ADG, Pia Almoïna, pergamins, Girona no.187, 1345/4/26 [=ibidem, no.228]. Los peligros de los alborotos de Semana Santa también podían servir como justificación que las comunidades judías usaban para obtener permiso de erigir muros en torno a sus barrios, o para prohibir a judíos y cristianos perforar los que ya existían. *Vid.*, *p.e.*, ACA:C 491: 105r-v (1328/3/12).

mana Santa, “matar judíos” significaba el recuerdo de la justificación contractual de su existencia, limitándola pero no eliminándola.

Si hasta ahora he enfatizado el papel de la violencia de Semana Santa como creadora de las condiciones de convivencia ha sido porque la historiografía moderna ha interpretado esos acontecimientos sólo como preludios a matanzas y expulsión. Pero no pretendo reemplazar sin más el modelo lineal de violencia creciente por uno circular y ritual. Como tantos rituales, éstos, violentos, no eran meramente reiterados año tras año. Pertenecían a un mundo de actos y argumentos aplicados asiduamente, por lo tanto a un mundo lleno de posibilidades sorprendidas. Como reinterpretación ritual de la conquista de Jerusalén, “matar judíos” tenía muchos sentidos potenciales que tanto grupos como individuos podían invocar en variadas circunstancias, y cada invocación podía transformar el sentido y la violencia de los rituales mismos.

Una adaptación bastante común de “matar judíos” en el siglo XIV fue su traslación a contienda entre lo secular y lo sagrado. Consideremos las secuelas del alboroto de 1331 en Gerona al que ya me he referido. En su queja al rey los oficiales reales manifestaron que, tras los juegos de los niños, los clérigos aparecieron armados ante el barrio judío, y se resistieron cuando los oficiales pretendieron dispersarlos. Un clérigo golpeó a un oficial en la cabeza con el plano de su espada. Un canónigo de la catedral sacó su daga y amenazó a dos policías atrapados: “Perro, hijo de perra; ¿qué estáis haciendo aquí?, venís a molestarnos en nuestro oficio. Tendréis mal día, vos y los otros, y os daremos tantas puñaladas que mal día será para vos”. Otro puso un cuchillo a la garganta del baile²⁵. Alrededor de la catedral hubo batalla: baile, vicario y notables contra los clérigos.

El “matar judíos” de la Semana Santa desbordó entonces sus límites “normales”. En lugar de niños, actúan adultos, y tenemos una narración de considerable violencia. Obsérvese, sin embargo, que los sucesos están ritualizados en este sentido: a pesar del tono violento, los contendientes no parecen intentar daño serio y no hubo heridas

²⁵ J.M. MILLÁS VALLICROSA y L. BATLLE PRATS, *op. cit.*, p. 324-5/528, 531.

como consecuencia del encuentro. ¿Cómo se explica este desvío de la “convención”? La versión oficial no da explicaciones, pero sí la de los clérigos, en queja que presentan contra los oficiales reales a la corte episcopal. Según ellos, los judíos habían pagado al baile para atacar la catedral y vengar así ciertas injurias. Pretendían algunos que los judíos habían salido armados y marchado hacia las escaleras de la catedral, con la intención de ayudar al baile en su ataque contra los clérigos²⁶. La acusación, por tanto, era que los judíos, en su guerra contra la cristiandad, habían contratado oficiales reales como mercenarios.

Esta acusación de que los oficiales reales eran mercenarios de los judíos constituye un ejemplo de la aplicación de un ritual antiguo a nuevos usos, en este caso a la lucha por el prestigio entre los notables clericales y los seculares. Es verdad que en cierto sentido todo ataque contra los judíos era un ataque a la Corona. Ya hemos visto cómo en “La destrucción de Jerusalén” el emperador se apoderó de los judíos que quedaban y dispuso de ellos como quiso²⁷. En esto, la épica es conforme a la realidad jurídica medieval. Los judíos estaban bajo la protección real, y atacarlos era un desafío al poder real. Pero en nuestro caso, ese sentido latente fue explotado para justificar encuentros violentos entre el Capítulo de la catedral por un lado, y por el otro los oficiales reales, el consejo municipal, y los notables del pue-

²⁶ ADG Procesos, no.120 (1331). El manuscrito contiene testimonio parcial, mas no juicio de este caso. Sobre la salida de los judíos armados del *call* *vid.* ff. lv. 3r (que describe sus armas, entre ellas lanzas y escudos), 3v, 4v. Para la acusación de que el baile había sido pagado por los judíos para atacar a los clérigos en venganza, *vid.* 4v. Puede ser que los clérigos se refirieran a los habituales pagos y sobornos que hacían los judíos a oficiales reales para tener protección durante la Semana Santa.

²⁷ Los orígenes de la “servidumbre real” de los judíos en las acciones de Vespasiano ya fue apreciado en la Edad Media por, entre otros, Eike von Repgow, autor del código legal *Sachsenspiegel*. Sobre el tema de la servidumbre de los judíos en general, el mejor estudio es el de G. LANGMUIR, “‘Tanquam servi’: the Change in Jewish Status in French Law about 1200”, en M. YARDENI (ed.), *Les Juifs dans l'histoire de France*, Leiden, 1980, pp. 25-54. Para España *vid.* Y. BAER, *op. cit.*, 1, pp. 85-86.

blo -que, por otra parte, eran los que tenían intereses materiales en proteger a los judíos²⁸.

Tal adaptación no era rara. En 1322, por ejemplo, durante el Viernes Santo en Valencia, oficiales reales discutieron con gentes del obispo. El Domingo siguiente, los oficiales juntaron una banda, hicieron tocar las campanas, y atacaron el palacio episcopal, donde mataron a algunos hombres del obispo e hirieron a otros²⁹. Los protocolos que apenas pudieron contener la violencia en Gerona en 1331 fallaron en la Valencia de 1322. El hecho de que el resultado no fuera un *pogrom* contra los judíos sino violencia desatada entre los clérigos locales y los poderes oficiales sugiere que la disputa entre lo secular y lo sagrado podía ser una componente tan importante en los disturbios de Semana Santa como la disputa entre Iglesia y Sinagoga. La misma idea se expresa en la famosa batalla entre Don Carnal y Doña Cuaresma en el *Libro de Buen Amor*. Doña Cuaresma declara la guerra, y Don Carnal se ve obligado a refugiarse en la judería. Al fin de la semana sale de la judería montado al caballo del rabino y logra la victoria mientras la Cuaresma se escapa a Jerusalén. Esta batalla, como la de “matar judíos”, cae dentro de lo que Bakhtin denominó *risus paschalis*, y se debe entender en el contexto de un mundo donde los judíos servían como símbolo de una oposición básica entre los muchos compromisos del poder seglar y económico y los sagrados ideales incorruptos, oposición que se resolvía por una semana a favor de los ejércitos espirituales, quienes cedían paso el resto del año a las necesidades “carnales”³⁰.

Me he ocupado de esta particular adaptación de “matar judíos” porque tuvo consecuencias importantes, pero serían posibles muchas

²⁸ J. RIERA muestra muy bien, al discutir los sucesos de 1391, los lazos financieros que unían a los judíos con la elite municipal de Gerona. *Vid. op. cit.*, pp. 98-99. Para un estudio detallado de las tensiones entre los consejeros municipales y otros sectores de la sociedad, *vid.* Ch. GUILLERÉ, *Diner, Poder i Societat a la Girona del segle XIV*, Gerona, Ajuntament d’Girona, 1984, pp. 67-100. En su página 100 Guilleré sostiene que esas tensiones llevaron al *pogrom* de 1391.

²⁹ ACA:C 174:207r (1322/4/5); ACA:C 175:69v (1322/5/13).

³⁰ *Libro de buen amor*, vv. 1067-1224. *Vid.* M. BAKHTIN, *Rabelais and his World*, Bloomington, 1984, pp. 13 s., 84, 286-289.

otras. No es sorprendente que la mayoría de esas adaptaciones trataban de expandir los usos de la violencia. Por ejemplo, en Barcelona los judíos debían hacer público juramento frente a la iglesia de San Justo antes de entablar pleito a un deudor cristiano. Para intimidar a los judíos e impedir que juraran, algunos deudores juntaban bandas de niños (*scolares*) frente a la iglesia, niños que en una ocasión apedrearón a un judío y al baile. El rey respondió prohibiendo el apedreo y eximiendo a los judíos del juramento en San Justo, permitiéndoles en su lugar la seguridad de la corte vicarial. Las prerrogativas de los niños, según parece, eran difícilmente manipuladas por los adultos³¹.

Aunque esos rituales violentos eran por lo general limitados y circunscritos, sería ingenuo suponer que tendrían siempre a la estabilidad. Sus significados potenciales eran muchos, todos ellos contenidos en un ritual anual y reiterado, y siempre existía la posibilidad de una actualización súbita y hasta terrorífica. Puesto que la lógica mnemónica y mimética de esos significados era sacrificial, esto es, una lógica de sustitución y desplazamiento, esa misma lógica podía actuar al revés, y desatar el sacrificio de sus amarras. No conozco ejemplo más terrible de tal inversión explosiva que el de las matanzas que ocurrieron cuando la peste negra llegó por vez primera a Cataluña. Cuando esto sucedió, los catalanes oyeron todos los rumores posibles, entre ellos el de que los judíos habían envenenado fuentes y pozos. Tal vez lo más asombroso sea que, contrariamente a la creencia difundida entre eruditos, cuando la peste llegó en Mayo de 1348 nadie acusó a los judíos de haberla provocado con venenos. Y, sin embargo, los judíos fueron atacados en Barcelona, Cervera, Lérida, Tárrega y quizás en Gerona³². Algunos de esos ataques, el de Lérida por

³¹ Vid. ACA:C 437:130r-130v (1330/6/24), ACA:C 434:263r-v (1329/7/1), ACA:C 433:33v (1328/10/15), ACA:C 450:114v-115r (1332/2/24).

³² Esas son las ciudades donde hubo ataques documentados en los archivos reales. Un historiador del siglo XIX creía que un disturbio peculiar ocurrió en Gerona, y el cronista Yosef ha-Kohen escribió que 300 personas fueron muertas en Tarragona y Solsona, pero esos lugares no aparecen en los documentos que han quedado. Para traducción castellana vid. P. LEÓN TELLO, *Yosef ha-Kohen: El valle del llanto*, Barcelona, 1989, p. 100. Para la documentación vid. A. LÓPEZ DE MENESES, "Una consecuencia de la peste

ejemplo, fueron tan leves que apenas dejaron trazas en los documentos. Otros, como el de Tárrega, donde 300 judíos fueron asesinados, sólo pueden calificarse de matanzas.

¿Qué relación hay entre estas matanzas y el ritual de “matar judíos”? Desgraciadamente sabemos muy poco de lo que ocurrió durante esos desmanes, aunque tengamos constancia de que algunos tuvieron rasgos rituales. Pero hay afinidades más importantes y claras. Los temores de polución y los sacrificios expiatorios que se expresaban en el “matar judíos” habían sido hasta entonces elementos potenciales, latentes, en un ritual moderado que contribuía al equilibrio de la convivencia. Con la plaga, sin embargo, el sacrificio se tornó urgente necesidad para la supervivencia del orden social. Los gestos ritualizados de los alborotos de Semana Santa fueron exacerbados durante la crisis de 1348. Como la lepra de Vespasiano, la plaga tenía que curarse con la destrucción sacrificial de Jerusalén. Vespasiano se curó con la venganza de la muerte del Cristo: trece siglos después, la plaga era castigo divino que requería (así se pensaba) expiación similar, y esa expiación fue efectuada mediante la transformación de la mimesis controlada de los apedreos de Semana Santa en la furia mimética de las matanzas de 1348³³.

Los judíos de esa época eran conscientes de los elementos de sacrificio medicinal que tenía la violencia en tiempos de plaga, y de las posibilidades de que tales elementos aumentarían la violencia normalmente asociada con los rituales de Semana Santa. Ya en 1354 una asamblea de importantes personalidades judías elevó la siguiente queja:

Sin razón alguna [los cristianos] injurian, intimidan, apedrean y hasta matan judíos... y declaran que por los pecados de los judíos vie-

negra en Cataluña: el pogrom de 1348”, en *Sefarad*, 19, 1959, pp. 92-131, 322-364.

³³ Vid. R. Girard, *Les choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset, 1978, pp. 36, 46. V.g.: “No hay paradoja en que una enfermedad cure una enfermedad. Es cuestión de aumentar la fuerza de la mimesis destructiva hasta canalizarla hacia la resolución sacrificial”. Vid. también, sobre la plaga como crisis de diferenciación, su *To Double Business Bound: Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*, Baltimore MD, John Hopkins University Press, 1978, p. 136.

nen mortandades y hambres, e infligen esos mismos daños contra los judíos para que cesen las dichas pestilencias³⁴.

Judíos y cristianos pronto relacionaron la violencia desatada con las formas más ritualizadas de la Semana Santa. A petición de los judíos, el rey ordena a sus oficiales en Barcelona poco antes de la Semana Santa de 1349 que ese año deben prestar especial vigilancia, en vista de los desmanes causados por la peste³⁵. De modo parecido, la asamblea de 1354, tras la mención de violencias perpetradas en relación con la peste, sigue con una queja contra “los más violentos del pueblo y aquéllos que los siguen, quienes creen que hacen el bien cuando erigen torres y plataformas en torno a [el barrio judío] en Pascuas...” con el propósito de apedrearlos³⁶. Evidencia tal sugiere que se debe considerar las matanzas en tiempos de peste como la actualización de un potencial mortífero que estaba ya latente en los rituales violentos de Semana Santa, rituales con los que la mayoría cristiana articulaba las bases y las posibilidades de convivencia.

La actualización de esos potenciales mortíferos en 1348, ¿cambió los significados y los usos del ritual “matar judíos”? Sí, pero no de modo lineal o teleológico. Aunque tendemos a pensar que en el mundo después de 1348 los significados y usos de la violencia culminaron en odio inequívoco que condujo ineluctablemente al exterminio, el hecho es que las matanzas de ese año no parecen haber inyectado nueva y trascendente virulencia en las retóricas de intolerancia

³⁴ Para bibliografía sobre este texto importante *vid.* D. NIRENBERG, *Communities of Violence...*, pp. 239-40. El texto que incluyo es transcripción parcial de una bula papal fechada en 21 de enero de 1356 [S. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews: Documents: 492-1404*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, p. 405]. La petición [hebrea] de 1354 de la cual deriva dice que dondequiera que había peste o hambre “el pueblo... hacía temblar la tierra con los gritos de: “todo esto ocurre por los pecados de Jacob. ¡Destruyamos a su nación! ¡Matémoslos!”” Para la versión hebrea *vid.* F. BAER, *op. cit.*, pp. 348-359. Joseph ha-Kohen cita palabras similares: *loc. cit.* p. 100.

³⁵ ACA:C 654: 128v-129r [1349/2/26], publicado en F. BAER, *op. cit.*, I, no.240, pp. 333-334.

³⁶ Item número tres en los acuerdos de Barcelona de 1354, citados más arriba.

que existían en la Corona de Aragón. Si bien las comunidades judías expresaron su preocupación de que el ritual de Semana Santa pudiera dar lugar a matanzas, lo sorprendente es cuán poco ocurrió. Poca diferencia se observa en el nivel de violencia de los alborotos de Semana Santa entre antes y después de la peste: los de Gerona en 1389 tuvieron más en común con los de 1331 que con las matanzas de 1391 en esa misma ciudad. Hubo quienes predicaron explícitamente la conexión entre exterminio y cura: por ejemplo, Alonso de Espina en su *Fortalitium Fidei* explicaba a sus lectores que el rey de Inglaterra curó a su país matando a todos los judíos y conversos del reino. Pero el hecho es que en la Península las sucesivas epidemias de peste no parecen haber revivido la violencia contra los judíos, y en algunos pueblos participaban en las procesiones cuyo propósito era evitar la plaga³⁷.

Lo que las matanzas transformaron fueron los significados de la violencia ritual y los usos a los que se podía aplicar. Tras las matanzas se escucha un claro eco de la violencia de los niños en la del exterminio. La mayor matanza de la Edad Media, la de 1391, en que miles de judíos perdieron la vida y decenas de miles fueron convertidos por la fuerza, tomó elementos explícitos del ritual “matar judíos” en modos ya esbozados por los acontecimientos de 1348. En Valencia la matanza comenzó de la misma manera que los alborotos de Semana Santa: unos cincuenta niños marchando con una bandera (cruz blanca sobre fondo azul) en procesión alrededor del barrio judío. Según los oficiales municipales, la violencia comenzó después que los judíos cerraron las puertas, dejando a algunos niños encerrados, y se oyó el grito de que los judíos los estaban matando. Es interesante observar que los oficiales municipales usaron la palabra “pestilencia” para referirse a ese brote de violenta discordia³⁸. Lo mismo sucedió en un abortado ataque contra los moros de Valencia

³⁷ *Fortalitium Fidei* , Lyons (1511), lib. III, tertio expulsio, 219rb-219va. En 1449 los judíos de Sevilla marcharon en procesión pidiendo la intervención divina para detener la peste, con el apoyo del Arzobispo de Sevilla o de sus oficiales. ASV, Reg. Vat. 389, fols. 136r-137r, publicados en S. Simonsohn, *op. cit.* , pp. 930-932, no.773.

³⁸ A. RUBIO VELA, *Epistolari de la València medieval* , Valencia, Universitat y Academies, 1985, no.103, pp. 269-271, transcribiendo AMV, LM 5, f. 19r-20r, fechado 1391/7/9. *Vid.* también no. 104, que transcribe f. 23r-24r.

en 1399, cuando unos doce niños montados en asnos fueron alrededor del barrio musulmán llevando una bandera, o también en el pillaje del barrio musulmán en 1455, iniciado con una procesión de niños³⁹.

Tanto en 1391 como en 1455, los oficiales municipales invocaron el papel de los niños como evidencia de que los ataques no eran actos deliberados de rebelión por parte de adultos. Pero deliberados o no, parecería que desde 1391 la violencia ritual de los niños, cuyo significado previo y efecto dominante había sido de demarcación y regulación de límites, se prestó más fácilmente a interpretaciones de exterminio. Lo mismo sucedió con otros elementos sacrificiales de la violencia contra los judíos. En la segunda mitad del siglo XV surgieron retóricas explícitas de exterminio cuyas consecuencias, desde Inquisición a expulsión, resultan bien conocidas. No sorprende, así, que los significados dominantes evocados por la conquista de Jerusalén y los textos y rituales que la recordaban fueran diferentes en esas nuevas retóricas de lo que habían sido en el siglo anterior. En una historia poetizada de los monarcas católicos de los años 1480, Juan Barba incluyó, como profecía de la futura grandeza de la reina, ciertos detalles del terremoto de Sevilla de 1474

Que les derribó de la judería
las casas por tierra muy menuzadas
...
y dexó los templos de Santa María
que çerca confinan con estos malditos,
y los sagrarios enteros benditos,
y rasga lo otro do falla eregía⁴⁰.

A pesar de que el paralelo es tácito, no se nos podrá reprochar aquí escuchar los ecos de la conquista de Jerusalén. Como ella, el terremoto es considerado reiteración y confirmación de la maldición de Dios contra los judíos, y marca clara de los límites entre judío y cris-

³⁹ Vid. R. NARBONA, *op. cit.*, p. 56. Para los sucesos de 1455, *vid.* M. RUZAFÁ GARCÍA, “¡Façen-se cristians los moros o muyren!”, en *Revista d’Història Medieval*, 1, 1990, pp. 87-110, ahora p. 91-92.

⁴⁰ El texto fue editado por Pedro CÁTEDRA, *La historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos: Juan Barba y su “Consolatoria de Castilla”*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, p. 185.



tiano. La diferencia con las versiones anteriores de la leyenda de Jerusalén, las de Semana Santa, es que ahora se elimina la presencia de los judíos en lugar de mantenerla. Contemporáneamente, en el período entre 1491 y 1496 fueron publicadas varias ediciones de “La Historia del noble Vespasiano”, todas con la probable intención no de hacer resaltar la importancia (agustiniana) de la diáspora judía para la memoria cristiana, sino de celebrar la expulsión o conversión masiva de los judíos⁴¹.

Las causas de esos cambios son complejas y poco claras. Mi tesis es mucho más básica: hubo momentos, como en 1348 y 1391, en que los rituales de violencia, cuyos efectos dominantes tradicionales eran estabilizadores, cambiaron de sentido y de efecto y dieron lugar a matanzas. Sucesos que, alterando indeleblemente el mundo en que ocurrieron, transformaron la memoria histórica y redibujaron el campo semántico del léxico ritual. Estrictamente circunscritos, sin embargo, tanto en el tiempo como en el espacio, esos sucesos fueron anormales en el sentido de que rompieron el vaso simbólico del *status quo*, y con terrible pero fugaz claridad revelaron en él visiones particulares, a veces oscuras y minoritarias, de la historia sacra y social. Visiones que miraron hacia el pasado y hacia el futuro y que transformaron ambos, mas no de modo teleológico o determinista.

Mostrando cómo el ritual violento de “matar judíos” rememoraba una versión de la historia cristiana que reiteraba las condiciones de convivencia, pero que al mismo tiempo contenía recuerdos potenciales y diferentes, espero haberles persuadido de que una simple antítesis no hace justicia a la relación entre violencia y “tolerancia” en la Edad Media. Asombra que los historiadores hayan podido insistir en tal antítesis, dado que la sociología, la psicología y la filosofía han reconocido ya hace mucho que la violencia puede servir a fines tanto asociativos como disociativos. Kant hizo notar que las guerras, a menos que sean de exterminio total, buscan establecer relaciones y no meramente destruirlas. Debo insistir en que esta afirmación no es una loa de la violencia, ni proponer tesis sobre su papel en el mundo mo-

⁴¹ Sobre las ediciones de 1491-1496 *vid.* David HOOK, “The Legend of the Flavian Destruction of Jerusalem in Late Fifteenth-Century Spain and Portugal”, en *Bulletin of Hispanic Studies*, 65, 1988, pp. 113-128.

derno. Hablo aquí solamente de un contexto medieval entre muchos, y quisiera dejar claro que aun en ese contexto los rituales violentos que he descrito no pueden calificarse de positivos o de negativos. Su capacidad de contener argumentos potenciales de matanza y exterminio tanto como de convivencia nos recuerda lo que decía Georg Simmel a principios de siglo: “Contrariamente a... la pura negatividad, los conflictos contienen algo positivo. Sus aspectos positivos y negativos están sin embargo integrados de tal modo que sólo pueden ser separados conceptualmente, no empíricamente”⁴².

Cabe preguntarse por qué ha sido tan difícil percibir esa ambivalencia en el caso de la violencia contra minorías religiosas en el medioevo ibérico. Tal vez la causa tenga algo que ver con la relación entre violencia y memoria, esta vez no la memoria histórica de la gente medieval sino más bien la de nuestras comunidades historiográficas. Las teorizaciones que hizo la Ilustración de la relación entre violencia y tolerancia están en el centro del modelo liberal y progresista de la historia. El repudio de la violencia y el avance de la tolerancia fueron la moraleja de la historia que Occidente trató de contar de su desarrollo como civilización racional⁴³. Más aún: esa historia progresista estaba ligada genealógicamente a la historia de España, y era en España donde tantos autores de la Ilustración encontraban el corazón oscuro de una Europa todavía esclavizada por la violencia. Así Voltaire, en su “Tratado sobre la tolerancia”, ubicaba en la Península la antítesis violenta a la ley natural de la tolerancia: “No se entiende cómo, obedeciendo [a la ley natural], un hombre puede decirle a otro: ‘cree en lo que yo creo, en lo que no puedes creer, o mueres’. Es esto lo que se dice en Portugal, en España, en

⁴² Para un solo ejemplo de las opiniones de Kant sobre este tema, *vid.* “Perpetual Peace: a Philosophical Sketch,” en H. REISS (ed.), *Kant's Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 93-130, ahora p. 96. Para la cita de G. SIMMEL *vid.* su “Conflict”, en *Conflict and the Web of Group Affiliations*, Londres, Free Press, 1953, pp. 11-123, ahora p. 14 [pero *vid.* también pp. 18, 23f., 26, 32 f., 61s..].

⁴³ Sobre ese mismo punto convergieron tantos ataques, en la posguerra, al concepto de civilización occidental. *Vid.* por ejemplo M. HORKHEIMER y T. ADORNO, *Dialectic of Enlightenment*, tr. J. Cumming, Londres, 1972.

Goa⁴⁴. La leyenda negra sirvió como contraste y fondo negativo al Siglo de las Luces, y la violencia española como paradigma de intolerancia.

Y el problema presenta dificultades especiales cuando se trata de la historia de los judíos. En parte se debe a la historia intelectual del concepto moderno de tolerancia. Para Voltaire, como para muchos otros en los siglos XVIII y XIX, los judíos servían de ejemplo límite en las discusiones filosóficas y políticas sobre tolerancia y derechos humanos⁴⁵. Pero creo que aún más importante es el papel de la violencia en las tradiciones historiográficas judías. Las historias del pueblo judío -en plural, pues hay más de una-, tienen hitos: los sucesos violentos que, de tiempo en tiempo, transformaron la conciencia histórica de ciertas comunidades judías. Por ejemplo, tras las dos caídas de Jerusalén o las matanzas de la Primera Cruzada en Renania, algunos judíos buscaron ligar antiguas violencias con el dolor presente en una narración de pecado, exilio y repetido sufrimiento que culminaba en redención. Para esos autores, la violencia y la persecución en aumento eran caracteres definitorios de la experiencia judía. Las expulsiones españolas dieron lugar a las expresiones históricas más explícitas de ese punto de vista, la historiografía de la violencia llamada a veces “la escuela lacrimosa” (de la cual “El valle del llanto” de Joseph ha-Kohen es buen ejemplo)⁴⁶.

La estructuración que hizo la escuela “lacrimosa” de la memoria histórica judía en torno a actos de violencia no fue siempre popular, y hasta fue severamente criticada por varios estudiosos del siglo XIX y de comienzos del XX que pertenecían a la nueva *Wissenschaft des Judentums* (Estudio científico del judaísmo), entre ellos el joven Fritz Baer. Pero esas críticas no sobrevivieron al asesinato de la mitad de los judíos de Europa. Ante lo sombrío de una violencia que fue, en términos kantianos, guerra de exterminio total, se borró el color del

⁴⁴ VOLTAIRE, “Traité sur la tolérance”, en *Mélanges*, París, La Pléiade, 1966, ahora p. 583. *Vid.* también p. 603.

⁴⁵ Para lo más reciente, *vid.* R. SCHECHTER, “The Jewish Question in Eighteenth-Century France”, en *Eighteenth Century Studies*, 32, 1998, pp. 83-110.

⁴⁶ *Vid.* Y. YERUSHALMI, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle WA, University of Washington Press, 1982, en especial el capítulo 3.

pasado. La urgencia era explicar el desastre, para lo cual los historiadores, tanto judíos como gentiles, recurrieron, como sus predecesores “lacrimosos”, a las violencias del pasado. Tan estrechas son las afinidades que a gran parte de la historiografía de los años 1950 y 1960 procedente de la Escuela de Jerusalén fundada por Baer y otros se la considera “escuela neo-lacrimosa”⁴⁷.

De los muchos intentos de enhebrar episodios de violencia anti-judaica en historias de persecución de tipo *longue durée*, el más reciente es el de Benzion Netanyahu, *The Origins of the Inquisition*⁴⁸. Tales intentos tienen una curiosa característica en común: la de retirar la violencia del curso del tiempo y hacerla invariable salvo en su magnitud. Cada suceso violento apunta hacia el mismo *telos* que los que lo precedieron o siguieron, de modo que todos pueden deducirse completamente de cualquiera de ellos. Citaré sólo un ejemplo, escrito poco después de la Segunda Guerra Mundial, cuyo determinismo laplaciano es aplastante: “Cada episodio en la larga historia de nuestro pueblo, cada momento significativo de nuestra existencia histórica, lleva consigo el secreto de todas las generaciones previas y subsiguientes”⁴⁹. Los estudiosos de la violencia contra los judíos, quizá más que los de ningún otro campo de la historia, han hecho suyo el credo positivista que dice, en palabras de Bertrand Russell: “El comienzo de la sabiduría reside en comprender que el tiempo no tiene importancia”, en base al cual se ha presentado una narración determinista, con sucesos violentos inmovilizados en los cepos de la *longue durée*, despojados de toda posibilidad de sorpresa, cambio o novedad radical⁵⁰.

Desde semejante punto de vista no tienen sentido las violencias premodernas que he descrito, violencias que, lejos de ser deterministas o determinadas, llevaban consigo la posibilidad de cambio. Como formas sacrificiales de la memoria, ese tipo de violencia siempre po-

⁴⁷ Vid. D. MYERS, *Reinventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, Nueva York, 1995; E. SHMUELI, *Seven Jewish Cultures: a Reinterpretation of Jewish History and Thought*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990, pp. 217-233.

⁴⁸ Vid. mi reseña en *Revista de Libros*, mayo, 1999.

⁴⁹ Y. BAER, *op. cit.*, p. 117.

⁵⁰ B. RUSSELL, *Mysticism and Logic*, Londres, 1919, p. 22.



seía posibilidades diversas de interpretar la historia. Unas facilitaban el equilibrio y la convivencia, otras el exterminio y los cambios explosivos. El doble registro (por lo menos doble) en rituales violentos como el apedreo de los judíos de la Semana Santa les presta un gran valor: el de explicar simultáneamente tanto convivencia como cataclismo. La negación positivista del tiempo y la antítesis progresista y liberal entre violencia y tolerancia no son adecuadas para el análisis. Hay un aforismo de Walter Benjamin que expresa la visión de historia y memoria en aquellas violencias medievales⁵¹:

Como sucedía antes con las imágenes utópicas de los pensadores, la historia reside toda en un foco. Los elementos de la situación final no están allí como tendencias informes de progreso, sino que, por el contrario, están contenidas en cada momento presente como creaciones e ideas en peligro, condenadas y ridiculizadas.

Tal vez pensando las violencias medievales de este modo, podamos entender mejor las extrañas semejanzas entre los tiempos viejos y los nuestros.

⁵¹ La cita es del discurso inaugural de Walter BENJAMIN ante la Unión Libre de Estudiantes de Berlín en 1914, publicada en su *Gesammelte Schriften*, 7 vols., ed. R. Tieddemann y H. Schweppenhäuser, Frankfurt, Suhrkamp, 1972-1989, ahora vol. 2 (1), p. 75. R. WOLIN, *Walter Benjamin: an Aesthetic of Redemption*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, discute ese concepto de tiempo histórico en pp. 48-63. Benjamin, claro está, estaba hablando antes del Holocausto, que cambió los riesgos íntimos de su reflexión.