



Violencia cristiana en Pamplona durante el pontificado de Inocencio IV. Formas de (re)construir lo violento a partir de un conjunto de documentos papales¹

Paula Castillo²

Recibido: 24 de febrero de 2020 / Aceptado: 12 de junio 2020

Resumen. El 15 de octubre de 1246, Inocencio IV dirigió una carta al obispo de Zaragoza en donde relató una serie de eventos de extrema conflictividad que habrían protagonizado los frailes de la Orden de los Menores de la ciudad de Pamplona y el prior y archidiácono de la misma ciudad. Dicha carta forma parte de un conjunto de bulas que el pontífice dirigió a diferentes actores, tanto del ambiente eclesiástico como del secular, con el objetivo de frenar los litigios entre los integrantes de la mencionada comunidad. La problemática no se resolvería hasta dos años después, cuando el 2 de septiembre de 1247, el propio Inocencio confirmó una conciliación realizada entre las partes por un prelado que él mismo había enviado. El propósito de este trabajo es reconstruir los hechos desde la perspectiva de la conflictividad y los comportamientos violentos a partir del análisis de las cartas de intervención papal. **Palabras clave:** violencia; orden de los frailes menores; Pamplona; clero secular; Inocencio IV.

[en] Christian violence in Pamplona during the papacy of Innocent IV. An approach to reconstructing violence through a set of papal documents

Abstract. On October 15, 1246, Innocent IV sent a letter to the bishop of Zaragoza where he related a series of events of extreme conflict that would have been led by the friars of the Order of Minors of the city of Pamplona and the prior and archdeacon of the same city. This letter is part of a set of bulls that the pontiff addressed to different actors, both in the ecclesiastical and secular environment, with the aim of curbing disputes between the members of the aforementioned community. The problem would not be resolved until two years later, when on September 2, 1247, Innocent himself confirmed a conciliation between the parties by a prelate that he had sent. The purpose of this work is to reconstruct the facts from the perspective of conflict and violent behaviors based on the analysis of papal intervention letters.

Keywords: violence; order of the friars minor; Pamplona; secular clergy; Innocent IV.

Sumario. 1. Introducción. 2. Las cartas papales y la reconstrucción del conflicto macro. 3. Los hechos violentos relacionados en *Lecta coram nobis* y cartas subsiguientes. 4. La discursividad de la violencia en las epístolas papales. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

¹ Este aporte se enmarca en un trabajo de investigación más extenso que se inició con mi tesis de doctorado realizada en Untref (Argentina) y Unipd (Italia) y que se reflejó en diferentes trabajos en donde se abordó como objeto de estudio la conflictividad y la violencia en la orden franciscana como factor explicativo de diversos procesos histórico-coyunturales.

² Universidad Nacional de Tres de Febrero. Universidad Nacional de Tres de Febrero. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Buenos Aires, Argentina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). castillompaula@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1090-6511.

Cómo citar: Castillo, P. (2021), Violencia cristiana en Pamplona durante el pontificado de Inocencio IV. Formas de (re)construir lo violento a partir de un conjunto de documentos papales, en *En la España Medieval*, 44, 9-23.

1. Introducción³

El 15 de octubre de 1246, Inocencio IV dirigió una carta al obispo de Zaragoza en donde relató una serie de eventos de extrema conflictividad que habrían protagonizado los frailes de la Orden de los Menores de la ciudad de Pamplona y el prior y archidiácono de la misma ciudad. Dicha carta forma parte de un conjunto de bulas que el pontífice dirigió a diferentes actores, tanto del ambiente eclesiástico como del secular, con el objetivo de frenar los litigios entre los integrantes de las mencionadas comunidades. La problemática no se resolvería hasta dos años después, cuando el 2 de septiembre de 1247, el propio Inocencio confirmó una conciliación realizada entre las partes por un prelado que él mismo había enviado.

El propósito de este trabajo es reconstruir los hechos desde la perspectiva de la conflictividad y los comportamientos violentos a partir del análisis de las cartas de intervención papal. Si bien, en la primera mitad del siglo XX, historiadores clásicos y pertenecientes al mundo devocional se han detenido sobre el hecho –aunque limitadamente⁴, entendemos necesario volver a repensar el núcleo problemático en términos de las formas de representar la violencia y el conflicto en las fuentes eclesiásticas.

La notoriedad de los hechos descritos y la posibilidad de acceder a ellos hacen de estos documentos un material preciado. En suma, la elección de estas cartas papales radica en que nos permiten no solo reconstruir los hechos, sino problematizar sobre las formas de intervencionismo pontificio en la vida religiosa y la manera en que se concebía el conflicto desde la óptica de la autoridad papal, así como aportar al debate sobre los problemas suscitados entre las órdenes mendicantes y los actores seculares. Todos los documentos que se utilizarán en este trabajo son entendidos como enunciados discursivos y en tanto tales, productores de sentido. En el discurso o “conjunto discursivo”⁵ se materializan las representaciones de la realidad y la forma de comprender el mundo de los actores; por esto, es importante siempre el diálogo con el contexto. El acto de enunciación es un espacio en donde se replican las luchas y los sistemas de dominación, pero también es un arma de disputa y de lucha por el poder⁶.

La violencia y el conflicto en la Edad Media fue un tema recurrente en la historiografía, principalmente, francesa y anglosajona. En términos generales, el abordaje se dio a partir de la violencia civil que protagonizaban los hombres y las mujeres de las sociedades medievales. Esta fue la óptica más preeminente, sin embargo, otro

³ Abreviaturas: BF = *Bullarium Franciscanum*; RB = Regla Bulada.

⁴ El único trabajo del que tomamos nota sobre la problemática entre las partes reflejado en los documentos papales es de fray Pio Sagües (OFM), un artículo que recupera de manera únicamente descriptiva lo relatado por el sacerdote historiador José Goñi Gaztambide en su historia de los obispos de Pamplona. Véase, Sagües Azcona, “Franciscanos en Pamplona”, pp. 461-483; Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos*.

⁵ Verón, *La semiosis social*, p. 127.

⁶ Foucault, *El orden del discurso*, 2012.

factor de importancia fue la violencia que involucraba a los eclesiásticos, ya sean o no pertenecientes a las mismas congregaciones⁷. En este sentido, es posible señalar que por parte de los eclesiásticos no era esperable una conducta donde se violasen los votos que invitaban a la paz y concordia.

En las sociedades medievales, la violencia en muchos casos funcionó de ordenadora y determinante de la cohesión social. Laure Verdon adopta el planteo de que la violencia puede ser reguladora social ya que produce sentido, orden y representa un medio de aculturación jurídica. Sería asimismo una herramienta de dominación que establece o fija el orden de manera jerárquica y al interior de los grupos. Por eso, la violencia puede ser horizontal –entre iguales, consiste en afirmar un derecho considerado legítimo y que es reivindicado por otra persona– y vertical –que es la violencia física directa, considerada la marca de la coerción de un superior a un inferior, o una presión fiscal muy fuerte considerada una humillación–⁸.

A lo largo del siglo XIII las órdenes mendicantes y, en particular, el movimiento iniciado por Francisco de Asís, gozaron de un incremento numérico sin precedentes. Tal es así que hacia el 1300 los franciscanos rondaban el número de treinta mil distribuidos en mil cien conventos a lo largo del continente⁹, incluidos los fundados en Navarra. Los mencionados grupos emergieron en el Occidente cristiano en un intento de recuperar aquellos fieles que la Iglesia de Roma había ido perdiendo como consecuencia de diversos factores en los siglos inmediatamente precedentes.

En la segunda mitad del siglo XIII, las relaciones entre el clero secular y los mendicantes se había deteriorado profundamente; incluso conllevando en el caso de Francia y Alemania conflictos altamente violentos. Es dable recordar que los sujetos de Iglesia, al haber recibido las órdenes sagradas, estaban obligados a no incurrir en hechos que conllevasen derramamiento de sangre.

El historiador holandés Guy Geltner, entre otros, se ha dedicado a reconstruir cómo operaba en el ambiente occidental una idea “anti-mendicantes” en diversos tipos de documentos¹⁰. La controversia, según el historiador André Vouchez, habría tenido dos caras: por un lado, un problema coyuntural, que implicaba que el número de clérigos seculares en las ciudades de mediados de siglo era cada vez más elevado y eso devenía concretamente en una disputa con las nacientes organizaciones. Por otro lado, un problema de corte eclesiológico: a los ojos de los seculares había una estructura jerárquica existente –y por lo demás, divina– que tenía como columna vertebral a los obispos y a los párrocos¹¹.

⁷ Córdoba de la Llave, “Violencia cotidiana en Castilla a fines de la Edad Media”, pp. 393-443. Muchembled, *Una historia de la violencia*; *idem*, *La violence au village*; Nirenberg, *Communities of violence*; Moore, *La formación de una sociedad represora*; Brown, *Violence in medieval Europe*; Gauvard, “Violence licite et violence illicite”, pp. 87-115; Verdon, “Violence, norme et régulation sociale”, pp. 11-25. En términos religiosos, las cruzadas han sido un tema reiteradamente abordado, véase, por ejemplo: Flori, *La guerra santa*; *idem*, *Caballeros y caballería*, entre otros. El tema de la violencia dentro de la congregación franciscana fue abordado en Castillo, “Formas de representar la violencia”, pp. 57-63; *idem*, “Ilustrar la violencia”, pp. 47-69; *idem*, “Las formas de la violencia”, pp. 135-156.

⁸ Verdon, “Violence, norme et régulation sociale”, p. 20.

⁹ Vouchez, “La riconquista religiosa della società”, p. 110.

¹⁰ Geltner, *The Making of Medieval Antifraternalism*, pp. 4-80. Uno de los datos interesantes que releva el autor es que hasta el 1400 existieron 106 casos de violencia contra frailes, tanto dominicos como franciscanos, dentro del continente, con un pico de conflictividad que se da en el último cuarto del siglo (*idem*, p. 50). Véanse, además, sus diversos trabajos sobre la temática: *idem*, “Mendicants as victims”, pp. 126-141; *idem*, “Antifraternal polemics”, pp. 315-331.

¹¹ *Ibidem*, pp. 120-121.

Sinibaldo Fieschi adoptó el nombre de Inocencio IV cuando asumió en 1243 la investidura después de una larga vacancia papal. Desde 1245, comenzó a gobernar la cristiandad desde Lyon. Particularmente, Inocencio fue un pontífice que intervino significativamente en la vida franciscana y se destacó por el otorgamiento de facultades para organizar internamente la congregación. Al mismo tiempo, fue protagonista de un intento de legislar y reglamentar la relación entre las nacientes y populosas órdenes mendicantes y el clero tradicional, que comenzó a percibir a dichas congregaciones como una amenaza en sus enraizados poderes locales.

El arco temporal del conflicto aquí analizado abarca desde noviembre de 1245 a septiembre de 1247 (en dicho período el pontífice envió diez bulas a distintos destinatarios de la región) y coincide con un período de reglamentación más amplio a propósito de las prácticas legales de los frailes.

Para comprender la situación en que se encontraba la relación entre órdenes religiosas y poderes tradicionales hay que remontarse, al menos, en el caso franciscano, hasta la misma Regla bulada, redactada por Francisco de Asís. En el capítulo IX ordenaba que “los hermanos no prediquen en la diócesis de un obispo cuando éste se oponga a ello”¹². Esta aclaración introducida por el iniciador del movimiento indica la existencia de una problemática en torno al asentamiento y circulación de los primeros hermanos en el territorio occidental. Es más, también introduce una condición para desarrollar esas tareas: la aprobación del ministro general de la orden. Esto podría haber representado un problema no menor para aquellas regiones europeas más alejadas del epicentro franciscano, como es el caso de los frailes de la región de Navarra.

A partir de 1217, los frailes comenzaron a recibir una serie de privilegios que les permitieron adquirir mayor autonomía en relación con los obispos y al clero secular. En 1224, Honorio III había autorizado con la bula *Quia populares tumultus* la celebración de la misa y los oficios divinos en sus propios oratorios. En 1231, durante el papado de Gregorio IX se promulgó la bula *Nimis Iniqua*, en donde el pontífice apartaba a los frailes de la jurisdicción episcopal, con excepción de la autorización para la predicación y la fundación de conventos¹³. El mismo papa, nueve años después, con la bula *Prohibente Regula*¹⁴, concede a los menores provinciales la facultad de otorgar la licencia de predicación a los frailes. Decisión que es reconfirmada por Inocencio IV en noviembre de 1245¹⁵.

La problemática respecto a la situación de los hermanos menores y el rechazo del clero secular se puede reconstruir a partir de diez bulas emanadas por el pontífice desde noviembre de 1245 hasta septiembre de 1247. Las cartas con las que nos hemos topado constituyen un ejemplo micro de un complejo proceso macro.

¹² RB, IX, 1. Se utiliza para este trabajo la versión traducida por Guerra José Antonio y se coteja con la versión latina.

¹³ “*non desunt plerique tam Ecclesiarum Praelati, quam alii, qui coeca cupiditate seducti propriae aviditati subtrahi reputantes, quiquid praedictis Fidelium pietas elargitur, quietem ipsorum multipliciter inquietant*”, BF, t. I, p. 74.

¹⁴ *Ibidem*, t. I, p. 287.

¹⁵ Son las bulas *Prohibente Regula* (1240, diciembre 12) y *Ordinem vestrum* (1245, septiembre 14), respectivamente.

2. Las cartas papales y la reconstrucción del conflicto macro

El conflicto entre las partes podría remontarse a la fecha 7 de noviembre de 1245, cuando Inocencio IV emanó dos cartas: *Patriae caelestis*, y *Sub experientia paupertatis*. En la primera, el pontífice se dirige a los hermanos de la Orden de los Menores de Pamplona – “*dilectis filiis ministro et fratribus ordinis fratrum Minorum Pampilonen*”¹⁶– y cede a ellos una locación que había sido heredada de parte de dos hermanos: *Stephani et Navarri de Sparza* a través de un tal *Dotati* a la Iglesia de Roma. Dicho lugar, según la carta, se encontraba fuera de las puertas de *Sancti Laurentii* y se les otorgaba para que pudiesen hacer usufructo de él. De esta forma, el papa concedía a los frailes la facultad de construir en aquel espacio, con el fin de que dicho lugar fuese transformado según sus necesidades, y habilitaba que se transfieran allí libremente¹⁷. Sobre el final de la epístola el pontífice solicita a los frailes que la bendición de la primera piedra sea pedida al obispo del lugar y, si este no quisiera entregársela, se la solicitasen a otro¹⁸. Esto implicaba que, de alguna manera, los frailes debían contar con la aceptación del obispo.

Fecha en el mismo día, Inocencio IV emite otra bula, esta vez dirigida al arzobispo de Tarragona, Pedro de Albalat, y al obispo de Zaragoza (probablemente Rodrigo Ahonés). Allí, el pontífice, luego de hacer un pequeño reasunto de las cesiones anteriormente realizadas, solicita que los frailes menores no sean molestados por nadie, prohíbe que no se les permita trasladarse y sostiene que los *molestatores* serán castigados con censura eclesiástica¹⁹.

La siguiente carta papal que nos permite indagar sobre la cuestión es de un año después (1246) y llama la atención por lo dramático de lo narrado: según el papa Inocencio, los frailes de Pamplona se habían transferido, efectivamente, pero sin la licencia del obispo del lugar (“*quia sine ipsorum licentia hoc egerunt*”), lo que habría generado en el prior y archidíacono y otros canónigos de Pamplona una reacción negativa. Por ello, habrían encabezado una lucha contra los menores de la ciudad, persiguiéndolos de diversas maneras. Y es por esto por lo que el pontífice solicita que el obispo de Zaragoza se apersona en el lugar e intervenga a favor de los frailes.

En la realidad sociocultural de los hombres de Iglesia, existe una tradición específica en relación con la paz que nace desde los diez mandamientos: *non occides*²⁰. De esta manera, la no violencia se constituye como uno de los principales mandatos divinos. Esto contrasta fuertemente con el accionar señalado en las epístolas. Tal es así que, como el conflicto habría sido –según el testimonio del propio pontífice– fuertemente acalorado, ese mismo día envía una carta al rey de Navarra también solicitándole su injerencia y que no permita que los menores sean disturbados²¹.

¹⁶ BF, t. I, p. 392.

¹⁷ “*Nos piis vestris usibus opportunas construere possitis, ibidem vobis auctoritate praesentium concedimus facultatem*”, BF, t. I, p. 392.

¹⁸ “*Ita tamen quod a Diocesano loci pro ipsa Ecclesia primum lapidem deposcatis, quem si forte vobis largiri noluerit; volumus, quod auctoritate nostra, sine praeiudicio cuiuspiam, vobis eidem lapis a quocunque malueritis Episcopo tribuatur*”, *ibidem*, t. I, p. 392.

¹⁹ “*Quo circa mandamus, quatenus eosdem contra concessionis nostrae tenorem non permittatis super hic ab aliquo indebite molestari, molestatores huiusmodi per Censuram Ecclesiasticam appellatione posposita compescendo*”, *ibidem*, t. I, p. 393.

²⁰ Gauvard, “Violence licite et violence illicite”, pp. 87-115.

²¹ “*non permittas ab aliquo molestari*”, *Bula a Teobaldo I, rey de Navarra*, en Sagües Azcona, “Franciscanos en Pamplona”, pp. 481-482.

Las intromisiones papales no se detuvieron allí: cuatro días después, el 19 de octubre de 1246 con la bula *Vestra semper ad hoc*, el pontífice vuelve a hacer referencia a los problemas acontecidos y le solicita a la comunidad y ayuntamiento de Pamplona que reciban a los frailes menores benignamente y los traten con gracia²². Al día siguiente (20 de octubre), Inocencio IV emanó dos bulas más, una dirigida nuevamente a los hermanos menores de Pamplona, en donde volvía a confirmar la cesión del lugar y autorizar la mudanza de la comunidad, poniéndolos bajo protección eclesiástica²³. La segunda, está destinada al obispo de Zaragoza y allí, luego de narrar el problema del traslado, le ordena al obispo que no permita que nadie contradiga o actúe en contra de la concesión, confirmación y protección, amenazando con la censura eclesiástica a los *molestatores*²⁴.

En julio de 1247, el pontífice intercede nuevamente –ahora ya habiendo enviado a Hugo de Santa Clara como mediador entre las partes– para que cesen las denuncias mutuas, visitas o problemas entre ellos, y permitan la sepultura eclesiástica para los muertos²⁵. Luego, el 13 de agosto reitera el pedido de que cesen las persecuciones y hostilidades sobre los menores. Finalmente, cuatro días después, fueron resueltos los problemas entre las partes e Inocencio confirmó dicho acuerdo el 2 de septiembre de 1247 con la bula *Plantatus olim in agro*²⁶.

3. Los hechos violentos relatados en *Lecta coram nobis* y cartas subsiguientes

Si bien hemos abordado la totalidad de las epístolas que remiten a situaciones de conflictividad, nos interesa destacar la carta *Lecta coram nobis* ya que detalla pormenorizadamente los hechos de extrema rispidez que se produjeron entre los eclesiásticos de la región de Pamplona. Según el pontífice, los frailes que se encontraban en el monasterio de *Sancti Petri de Ripis* se trasladaron –sin la autorización del obispo– al lugar que había sido donado en las cercanías de la ciudad. Debido a esto, el prior y el archidiácono, junto con algunos canónigos del lugar, se pusieron en marcha contra los mencionados menores, y comenzaron a “afectarlos con injurias y afligirlos con insultos no menores”²⁷, en las exequias de los muertos, en las reuniones del pueblo y donde se reunieran cristianos²⁸.

El recurso al insulto y difamación en el medioevo era utilizado asiduamente y percibido –si era falso– como un acto de violencia simbólica que atentaba contra

²² “*rogamus, monemus, et hortamus in Domino, mandantes, ac in remissionem vobis peccaminum iniungentes, quatenus ob reverentiam Apostolicae Sedis et Nostram consueto more benigne respiciatis eosdem, eorum salubria monita affectu benevolo audiendo; ac prosequendo ipsos gratia et favore, sovendo nihilominus eos beneficiis, quibus indigent, dextera liberari*”, BF, t. I, p. 432.

²³ “*personas vestras sub speciali Apostolicae Sedis protectione suscipimus*”, *ibidem*, t. I, p. 432.

²⁴ *Ibidem*, t. I, p. 433.

²⁵ “*mandamus, quatenus illorum corpora, quae hac occasione insepulta permanent, tradentes incontinenti Ecclesiasticae Sepulturae tam vos, quam ipsi a mutua denuntiatione, visitatione, ac inquietatione, donec compositionis receperitis litteras, penitus desistatis, compositioni eidem, cum ipsam receperitis, paritur*”, *ibidem*, t. I, pp. 469-470.

²⁶ *Ibidem*, t. I, pp. 489-492. La realización de treguas para la negociación, impulsadas por las autoridades con intervención de los cabildos, fueron habituales en los conflictos entre eclesiásticos. Véase, Díaz Ibáñez, “Escándalos, ruidos, injurias e cochilladas”, p. 552; Diago Hernando, “Violencia en las actuaciones políticas”, p. 251.

²⁷ “*eos affecerunt iniuriis et iacturis non modicis afflixerunt*”, BF, t. I, p. 429.

²⁸ “*in mortuorum exequiis, Confraternitatibus populi et ubicumque Christifideles conveniebant ad aliqua exercenda per Civitatem et Dioecesim*”, BF, t. I, p. 429

la identidad del individuo²⁹. Cuando la identidad afectada era la esfera religiosa, la acusación de herejía y la amenaza de excomunión eran aún más habituales, a la vez que las más sensibles y peligrosas para los sujetos denunciados³⁰. En el caso de la situación vivida en Pamplona, los franciscanos sufrieron la misma suerte, denunciados como excomulgados por la autoridad del obispo de Pamplona: “*ipsos auctoritate Venerabilis Fratris Nostri Pampilonensis denunciari excommunicatos publice facientes*”³¹.

Aparentemente, según la bula, los clérigos de la ciudad “*quia per hoc suam intentionem consequi*”, comenzaron otra etapa de enfrentamiento con los frailes en donde presumieron anatémizar a los hermanos y a aquellos que los ayudaban y los oían en las horas canónicas, hablaban con ellos o asistían al rezo del oficio divino en su iglesia³². La disputa se intensificó, al punto de que los clérigos de la catedral habrían presionado y afligido a sus feligreses bajo la amenaza de privación de la eucaristía y de la sepultura eclesiástica³³. Estas dos últimas amenazas denotan la gravedad del accionar de los seculares ya que, en aquel contexto, la privación de sepultura eclesiástica era uno de los castigos más graves en los que se podía incurrir y era dotada –sobre todo por los hombres de Iglesia– de un especial carácter.

La negativa a la sepultura eclesiástica ha sido motivo de conflicto en diferentes organismos enmarcados en la jurisdicción de la Iglesia de Roma. Por otro lado, simbólicamente la sepultura implicaba para el cristiano la espera del juicio final. De ahí que la negación de la misma era un acto que violentaba la identidad³⁴. Además, la supresión de la eucaristía también actuaba corrompiendo dicha identidad, ya que esta poseía una acción purificadora y santificadora para el espíritu. Sin dudas, esto era vivido con gravedad por parte de las personas implicadas.

Es dable referirse brevemente a la cuestión de la sepultura eclesiástica que debemos contextualizar en el horizonte de pensamiento medieval, en donde esta era dotada –y sobre todo por los hombres de Iglesia– de un especial carácter. La negativa a la sepultura eclesiástica ha sido motivo de conflicto en diferentes organismos enmarcados en la jurisdicción de la Iglesia de Roma. Para los religiosos antiguos, la necesidad de que los cuerpos de los difuntos sean alojados en los cementerios de los monasterios en donde residieron era sumamente importante, ya que aquellos religiosos que estaban unidos en vida, también lo estaban en muerte³⁵. En el caso de los mendicantes que circulaban por diversas partes, era autoridad del párroco del lugar en donde fallecían ocuparse de su entierro. Por otro lado, simbólicamente la sepultura implicaba para el cristiano la espera del juicio final; de ahí que la negación de la misma era un acto que violentaba la identidad cristiana³⁶.

²⁹ Gauvard, “Violencia”. Véase también Muchembled, *Una historia de la violencia*.

³⁰ Geltner, *The Making of Medieval Antifraternalism*, pp. 4-36.

³¹ BF, t. I, p. 429.

³² “*Et quia per hoc suam intentionem consequi nequiverunt, eos, et Benefactores ipsorum, et qui ab eis horas audirent Canonicas, vel loquerentur cum illis, aut manus eis porrigerent pietatis, cuiuscumque conditionis existerent, generaliter, vel specialiter, quosdam diebus solemnibus, pulsatis campanis, et candelis accensis anathemizare, quantum in eis est, temere praesumpserunt*”, BF, t. I, p. 429.

³³ “*sub poena subtractionis Eucharistiae et Ecclesiasticae Sepulturae ipsi interdicebant expresse*”, BF, t. I, p. 429.

³⁴ Pellicia y Rocca (dirs.), *Dizionario*, pp. 1281-1286.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Es un elemento repetido en el período, véase en las *Decretales* de Graciano o las crónicas italianas de frailes franciscanos, como las de Salimbene de Parma y Angelo Clareno.

Asimismo, según detalla la bula, le prohibían a las personas ir a las predicaciones o confesiones con los menores porque, según ellos, eran “inhumanos y abominables según el juicio de Dios; falsarios de bulas, herejes, judíos, sarracenos y seducidos por grandes crímenes públicos”³⁷. De este pasaje se desprenden varios elementos a señalar. El primero es la importancia de la autoridad para la cura de las almas, una disputa central en el momento de propagación de las órdenes mendicantes, como señalamos anteriormente. Sin embargo, desde 1240 Gregorio IX, había concedido a los ministros provinciales de la orden la facultad de otorgar la licencia de predicación en sus propias jurisdicciones. Por lo tanto, el operar de los frailes no estaba fuera de lo legal. También se desprende del mencionado pasaje cómo la injuria se percibe como un hecho violento³⁸. La acusación de herejía es una de las más significativas en este contexto, ya que no solo implicaba una posición de delito para con la Iglesia de Roma y atacaba la identidad simbólica de los denunciados, sino que además tenían implicancias en el ámbito de las prácticas, ya que el individuo podía ser apresado y juzgado como tal. La difamación por herejía aparece reiteradas veces en las fuentes eclesiásticas cuando se hace referencia a persecución injusta padecida por sujetos –que a los ojos de los denunciantes– eran inocentes. Por otro lado, es interesante la carga negativa que se le otorga a los judíos y sarracenos, como adversarios de la voluntad de Dios y enemigos de la verdadera fe. Esta asociación negativa fue común en el medioevo; particularmente, en la península ibérica desde el siglo XIII comenzó un deterioro de la imagen de los judíos, paralelo al aumento del antijudaísmo en la sociedad³⁹.

Respecto a la referencia a los musulmanes, es posible recolectar algunas fuentes posteriores, como la de fray Angelo Clareno, quien hace referencia a la crueldad que manejaban ciertos individuos y quien, cuando intentaba representar una situación de extrema brutalidad, sostenía que los malvados eran *crudeliores sarracenis*. El discurso, que contrapone la religión verdadera/falsa, se erige así como una retórica intrínsecamente violenta, que Jan Assmann ha planteado en términos de “violencia religiosa”⁴⁰.

Con las acusaciones de herejía o excomunión, los clérigos del lugar buscaban opacar la fama y el buen nombre de los menores (“*ipsi famam procurant nigredinis*”) como se sostiene en la *Vestra semper*. El ataque público (“*afflicere publice*”) sobre la identidad de un sujeto es interpretado como un hecho grave y repudiable, ya que el valor de la palabra en el contexto histórico era elevado y tenía fuerza de ley. Las acusaciones –en algunos casos falsas– se convertían en una manera de llevar adelante una contienda entre individuos. Incluso la mala fama de algún sujeto podía llevarlo al descrédito frente a un tribunal de justicia⁴¹. La magnitud de este tipo de problemática se aprecia si tenemos en cuenta que el mismo pontífice establece, finalmente, la restitución de la fama de los frailes.

Pero la ira de los clérigos no finalizó allí. Dado que como el pueblo no los favorecía ni evidentemente hacían caso a sus amenazas, junto con un grupo de hombres,

³⁷ “*et quod est inhumanus et abominabilis apud Deum ipsum Bullae Nostrae falsarios, haereticos, nequiores Judaeis, Saracenis et gravioribus irretitos criminibus publice asserebant*”, BF, t. I, p. 429.

³⁸ Verdon, “Violence, norme et régulation sociale”; Brown, *Violence in medieval Europe*, pp. 1-67; Díaz Ibáñez, “Escándalos, ruidos, injurias e cochilladas”, pp. 543-576.

³⁹ Hinojosa Montalvo, “Los judíos en la España Medieval”.

⁴⁰ Assmann, *Violencia y monoteísmo*, pp. 32-35.

⁴¹ Wickham, “Gossip and Resistance”, pp. 3-24.

que en la bula aparecen bajo el nombre de “hijos de la perdición” (“*perditionum filii*”), se dirigieron al lugar donde moraban los frailes con anterioridad (“*Sancti Petri de Ripis*”), penetraron las puertas de la iglesia y destruyeron todos sus aposentos. Asimismo, al ingresar, golpearon gravemente al custodio y lector del convento y otros frailes. Algunos de ellos fueron encarcelados por casi tres días y mantenidos a pan y agua⁴². Además, robaron los libros tanto eclesiásticos como escolásticos y la ropa de “los sanos y enfermos” y otros utensilios de la cocina⁴³.

Por último, “tiranamente”, “flagelaron hasta sangrar (...) al vicario del guardián” y a otros frailes (“*usque ad effusionem sanguinis verberantes*”), así como también fueron arrastrados de pies y manos y expulsados del lugar de manera “inhumana” (“*inhumaniter*”). Todas estas prácticas implicaban, según el documento, una ofensa a Dios y una injuria a la Sede Apostólica. La referencia a lo “inhumano” del accionar se erige como una hipérbole destinada a resaltar lo trágico y disruptivo de la situación denunciada.

Por todo lo mencionado, Inocencio IV, solicita al arzobispo de Tarragona y obispo de Zaragoza que se presenten en el lugar ante todos aquellos que habían impedido la mudanza de los frailes y los habían atacado, y que denuncien públicamente la nulidad de las sentencias realizadas por el prior, el archidiacono y otros clérigos por autoridad del obispo de Pamplona eran nulas⁴⁴.

Dado que, como hemos mencionado, el daño simbólico infligido sobre los frailes en términos identitarios era tan significativo, el pontífice también solicita que se restituya la fama de los mismos (“*Ad famam integram*”). Así mismo, se establece que sean reintegradas la posibilidad de predicar y de oír confesiones. Por otro lado, los seculares estaban obligados a restituir todas aquellas cosas que les habían robado y ocupado “*per violentam*” bajo amenaza de excomunión general si no lo hiciesen en el tiempo estipulado⁴⁵. De esta manera, además del esperable rechazo a propósito de las situaciones que implicaban violencia física contra los frailes, el pontífice revierte todas las medidas eclesiológicas adoptadas por los seculares. Inocencio IV también establece allí que quienes golpearon de forma temeraria y violenta o mandaron a herir a los frailes debían ser excomulgados hasta que no satisficiesen completamente dichas injurias⁴⁶.

En la epístola enviada el 19 de octubre de 1246, Inocencio IV menciona lo hechos acontecidos, pero con menor cantidad de detalles. La carta está dirigida a los podede-

⁴² Véase, sobre este recurso retórico, más adelante.

⁴³ “*accedentes portis Ecclesiae, ac omnium officinarum destructis, custodem et lectorem intrare volentes graviter percusserunt, et alios fratres inventos ibidem in panis et aquae penuria, profligata clericali modestia, tenuerunt sacrilego ausu per triduum quasi captos, libros insuper tam ecclesiasticos quam escolasticos, sanorum et aegrotantium vestimenta, caeteraque utensilia eorum et coquinae usui deputata, fecerunt exinde pro sua voluntatis arbitrio aspostari*”, BF, t. I, p. 429.

⁴⁴ “*Et licet per Venerabilem Fratrem Nostrum Archiepiscopum Tarraconensem, et Frater Episcopo, Conservatores a Nobis ipsis Fratribus deputati, dicti Prior, et Archidiaconus, et omnes illi, qui Fratres taliter impediabant praedictos, essent propter hoc vinculo excommunicationis astricti*”, *ibidem*, t. I, pp. 429-430.

⁴⁵ “*Sed tu, ipsis Fratribus ad famam integram, praedicationes exercendas, confessiones audiendas, et alia plenarie restituis, in omnes illos, qui bona praetacta eorum per violentiam occuparunt, nisi infra certum terminum praesigendum a te, ipsis Fratribus satisfacere procurarint; proferas excommunicationis sententiam generalem*”, *ibidem*, t. I, p. 430.

⁴⁶ “*Eos vero, qui ausu sacrilego in ipsos Fratres manus iniecerunt temere violentas, et quorum mandato factum est, tamdiu excommunicatos publice nunties, et facias ab omnibus arctius evitari; donec passis iniuriam satisfecerint competenter; et cum tuarum testimonio litterarum ad Sedem Apostolicam absolvendi*”; *ibidem*, t. I, p. 430.

res locales (ayuntamiento) y a la comunidad en general de Pamplona (“*communitati Pampilonas*”). Allí, el papa sostiene que, en vez de abrirle los brazos a los frailes, los afectaron con graves injurias y afligieron públicamente con insultos⁴⁷. Sobre el final de la carta, Inocencio IV solicita que reciban y traten con benevolencia a los frailes.

Asimismo, en el acta de conciliación también se hace referencia a la situación de violencia en esos términos: se mencionan las cosas robadas y el castigo de excomunión para los perpetradores y los “*disturbios*” que se generaron⁴⁸. Por otro lado, la resolución aclara que aquellos que supieran donde se encontraban las cosas robadas a los frailes debían comunicarlo bajo pena de excomunión. Además, ordena que los cuerpos de los muertos que aún no se habían sepultado lo sean legal y cristianamente⁴⁹. Por fin, se fija que ambas partes debían pedirse perdón y aceptarla, y los frailes debían dejar de lado todo “rencor, malquerencia o injuria corporal”⁵⁰.

4. La discursividad de la violencia en las epístolas papales

Para repensar el modo de referir, denunciar o representar situaciones que los actores históricos consideraban reprobables, violentas o excesivas debemos reconstruir el conjunto lingüístico que expresa dichos hechos. Es dable destacar aquí que la palabra *violencia* en la documentación y período que se analiza en este trabajo no era de uso generalizado. La entrada de *violentia* en el *Glossarium mediae et infimae latinitatis* indica que el significado que se le adjudicaba, para mediados del siglo XIV, era la violación y profanación⁵¹. La palabra *violencia* deviene de la voz latina *vis* que significa *vigor*, *fuerza* y se vinculaba con lo impetuoso, la vehemencia y se asociaba con la masculinidad y con lo varonil⁵². La *vis* también puede implicar una situación de dominación, una relación de fuerza destinada a someter. En algunas fuentes, *violanter* se relaciona con la violencia sexual⁵³.

Aunque el uso de la voz *violentia* no es habitual nosotros, utilizaremos este concepto para referirnos a un conjunto de prácticas fácticas y discursivas. Aquellas situaciones que en el marco de este trabajo calificamos de violentas refieren un conjunto de prácticas tanto discursivas como de acción en donde se aplica fuerza física o moral sobre un sujeto o grupo de sujetos. La violencia física que veremos aparecer en estas fuentes es aquella que involucra los golpes, los encarcelamientos arbitrarios, los malos tratos, entre las principales. Por otro lado, la difamación de una persona, que se constituye como un ataque simbólico, también representaría un acto de vio-

⁴⁷ “*gravibus affecerunt iniuriis et iacturis non modicis afflixerunt enormia eis publice, prout eis placuit imponentes*”, *ibidem*, t. I, p. 432.

⁴⁸ “*mandamus, ut praetactus Episcopus omnia ablata Fratibus restitui plenarie faciat; et sententiam excommunicationis generaliter proferat in omnes illos, qui res Fratrum asportaverunt, vel detinent; vel destruxerunt; vel consilium, seu auxilium, ut haec fierent, impenderunt; donec Fratibus plenarie fuerit satisfactum*”, *ibidem*, t. I, p. 491.

⁴⁹ “*Ad haec mortui, qui occasione istius discordiae insepulti tenentur, omni occasione, dilatione et contradictione sepoltis, per suos dacerdotes parochiales tradentur Ecclesiasticae sepulturae*”, *ibidem*, t. I, 491.

⁵⁰ “*Fratres remittant eis omnem rancorem, malevolentiam, et iniuriam corporalem*”, *ibidem*, t. I, p. 491.

⁵¹ <http://ducange.enc.sorbonne.fr/VIOLENTIA>

⁵² Muchembled, *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*, p. 17. Véase: *Oxford Latin Dictionary*, p. 2074; <http://ducange.enc.sorbonne.fr/vis>

⁵³ Gauvard, “Violence licite et violence illicite dans le royaume de France à la fin du Moyen Age”, p. 89. Véase: *Oxford Latin dictionary*, Oxford Press, 1968.

lencia que implica una injuria, algo por demás valuado en el contexto medieval. La difamación/infamación, como se mostró, está asociada a algo fuertemente negativo y, en aquel contexto, se materializa en acusaciones consideradas –por el denunciante– falsas: pertenecer a un grupo herético o denuncias que impacten directamente en la identidad de los sujetos, como ser cismático o apóstata.

Armar una red de significados y significantes nos permitirá determinar qué situaciones y maneras de representar existían de lo que nosotros actualmente consideraríamos violento. Dentro del conjunto de vocablos que se asocian a estas situaciones podemos establecer dos subgrupos: las palabras que representan acción y aquellas que dotan de intensidad a la misma. Estos grupos se ven potenciados, en ciertos documentos, por la construcción dicotómica de los sujetos históricos: los buenos y los malos, un recurso literario que no es tan evidente en documentaciones de este tipo.

La bula *Lectam coram nobis* es transparente y directa al describir las situaciones que el pontífice consideraba reprobables; sin embargo, las palabras que utiliza para referir a los hechos en cuestión son amplias en términos semánticos. Los vocablos que recolectamos son *discordia*, *litigio*, *offensa*, *malevolentia* e *iniuria*. Si dirigimos la mirada hacia los verbos que expresan conflictividad en las diez bulas recogemos los siguientes.

Tabla 1. Verbos utilizados para la expresión de la conflictividad en el conjunto de bulas analizado.

Verbos	Complementos
<i>Afficere</i>	Acompañado de <i>iniuriis</i>
<i>Affligere</i>	Acompañado de <i>iacturis</i>
<i>Commovere</i>	Acompañado de <i>graviter</i>
<i>Destruere</i>	
<i>Egero</i>	
<i>Facere asportari</i>	
<i>Inicere manus</i>	
<i>Molestare</i>	
<i>Occupare</i>	
<i>Percutere</i>	
<i>Praegravare</i>	<i>iniuriis</i>
<i>Tenere captos</i>	
<i>Verbero</i>	

Todas las acciones que podemos apreciar en el cuadro tienen una semántica potente: afligir, destruir, molestar, golpear, capturar y flagelar, entre las principales, las cuales hablan de una violencia física que el pontífice destaca como inaceptable. La intensidad de los actos llevados a cabo por los perpetradores se expresa en diversas palabras, tales como: *iracundia*, *inhumaniter*, *profligata clericali modestia*, *tyrannidem*, y *violentia*. Todas se relacionan con el carácter desmedido del accionar de los clérigos, con su ira, su inhumanidad y la ausencia de la modestia que era esperable –según el punto de vista del pontífice– de los hombres de Iglesia.

La utilización del término *tyrannus* en este período se asocia en términos generales con el presunto mal gobierno o ejercicio de funciones de quien es portador del calificativo. Por otro lado, significativo es el uso de la palabra *violentia* que, como señalásemos anteriormente, para el contexto temporal no ostentaba un uso generalizado. En *Lecta coram nobis*, Inocencio IV emplea el vocablo en dos ocasiones. La primera, al referirse a la ocupación del convento de los frailes por parte de los clérigos: “*per violentiam occuparunt*”; y, la segunda, al hacer alusión a los golpes físicos recibidos por los menores: “*in ipsos Fratres manus iniecterunt temere violentas*”.

Para representar los sufrimientos padecidos por los frailes destacaremos tres construcciones semánticas. La primera de ellas, que aparece en varias de las cartas seleccionadas, es la expresión “*non modicis*”, al referirse a las injurias e insultos que habrían soportado los frailes menores. Este es un recurso reiteradamente utilizado con el objetivo de resaltar la gravedad de los hechos. Por otra parte, al aludir al encarcelamiento de los mismos y los tratos que debieron padecer, el pontífice utiliza la construcción “*in panis et aquae penuria*”⁵⁴. La imposición de una alimentación estricta como punición a los encarcelados era una práctica habitual del período y del contexto religioso en particular: casi todas las reglas monásticas de Oriente establecen que después de amonestar a un integrante de la congregación se le impondrá la expulsión de la comunidad por un determinado período de tiempo y el alimento a pan y agua; una praxis que obviamente será perpetuada en el marco de las organizaciones religiosas de Occidente.

Por fin, cabe destacar la expresión “*usque ad effusionem sanguinis verberantes*”, utilizada al describir la intensidad con la que fueron flagelados los frailes; una referencia que intenta expresar la dramaticidad y el exceso de los clérigos del lugar. Este enunciado refiere al carácter de santidad de quien lo padece; de ahí que sea una expresión que aparece en el juramento que realizaban los cardenales al asumir el cargo⁵⁵. Todas estas construcciones discursivas apuntan a que el lector/destinatario asuma una valorización negativa del accionar de los hombres de iglesia de la localidad; a la vez que construyen una imagen de inocencia sobre los frailes menores.

Todo el relato que se reconstruye a partir de las cartas papales presenta una contienda en donde, a pesar de intentar llegar pontífice a un arreglo y pacificación, se erigen dos grupos bien marcados. Por un lado, se encuentran los frailes que son siempre, en todas las epístolas, presentados como “*dilectos filii*” y hombres dignos y a los que nunca se les señala una crítica; y la orden como una planta fecunda: “*sanctorum operum fructu faecunda*”. Por otro lado, se encuentran aquellos que habrían perpetrado violencias contra los menores, quienes son denominados “*molestatores*”, “*malefactores*”, “*invasores*” y también “*rebeldes*”. Si bien esto implica la construcción de dos conjuntos o bandos protagonistas, es significativo destacar que el pontífice –y, en particular, en la mediación final de septiembre de 1247– introduce una retórica que podríamos denominar del *diálogo*, con el objetivo de que el obispo y los suyos tengan una participación activa en la resolución del conflicto instigado por los perpetradores. En última instancia, aquello que se propone Inocencio IV es justamente

⁵⁴ BF, t. I, p. 429.

⁵⁵ Cabe introducir una referencia en relación con esta expresión que también aparece en textos franciscanos aludiendo a situaciones de violencia. La construcción *sanguinis effusione* la encontramos en una ocasión en la Vulgata, en la Carta a los hebreos, donde se sostiene que sin derramamiento de sangre no hay remisión, a propósito de la nueva alianza de Cristo con su pueblo (“*Et omnia pene in sanguine secundum legem mundantur: et sine sanguinis effusione non fit remissio*”), *Ad Hebraeos*, 9, 22.

la eliminación de un problema que había atravesado las fronteras de lo aceptable. Esto es lo que expresa directamente fray Hugo, quien habría sido nombrado con el objetivo de “poner fin al pleito y promover la tranquilidad de las partes litigantes”⁵⁶.

5. Conclusiones

Los hechos acaecidos en Pamplona son una pequeña muestra de la problemática a la que hicieron frente las nacientes órdenes mendicantes, en la medida en que expandieron su área de incidencia en el continente europeo. Dichos movimientos plantearon a los poderes locales un desafío respecto a su capacidad de injerencia. Su reacción tiene que ver con una disputa de orden territorial, pero también eclesiológico, una disputa por la cura de las almas, debate central de la primera mitad del siglo XIII. Por su parte, la reacción del clero con relación a la predicación de los frailes tiene que ver con otra disputa, que es la dada por el espacio público y de injerencia en la vida de los feligreses, escenario en el cual los primeros predominaban desde hacía tiempo.

La bula *Lecta coram nobis*, nos permite reconstruir, en un tiempo y espacio delimitado, esas concepciones de la religión y de la praxis religiosa que se vieron, por un tiempo, enfrentadas. Asimismo, estas cartas papales nos permiten reconstruir qué era lo violento y cómo se lo entendía allende, cómo se ponía en palabras y representaba, a la vez que nos permite reflexionar sobre la importante labor del pontífice a la hora de mediar y resolver un conflicto que había devenido en extremo y dañino para el honor y buen nombre de los hombres de Iglesia.

Notamos que, al igual que en otras fuentes del período, la laceración sobre la fama, el honor o el nombre era una de las acciones que se interpretaba axiomáticamente negativa y tiene un centralismo significativo en la documentación. Lo mismo sucede con la acusación (supuestamente falsa) de herejía que podía implicar para el damnificado el encierro e incluso la muerte. Sin embargo, estas que podemos considerar violencias simbólicas se ven acompañadas, en este caso particular, por violencias puramente físicas que son descritas a lo largo de las epístolas del pontífice. Como mencionamos previamente, los eclesiásticos se veían atados a los votos realizados, en donde la paz y la no violencia eran centrales; sin embargo, ellos mismos provenían y convivían en una sociedad estructurada por la violencia en donde esta, muchas veces, funcionaba como dispositivo resolutorio de conflictos.

El egiptólogo Jan Assmann ha trabajado en diferentes instancias la problemática de la violencia religiosa en el monoteísmo, la memoria y la identidad cultural. En uno de sus trabajos diferencia dos tipos de violencia: en primer lugar, existe la *violencia pura*, es la violencia afectiva que descansa en las pasiones de la ira, los celos o el miedo; su expresión es la rivalidad: por ejemplo, Caín y Abel. Esta primera tipología está intrínsecamente relacionada con la venganza. El segundo tipo es la *violencia cultural*, que, según este autor, tiene cinco formas. Una de ellas es la *violencia social*, que se expresa por el afecto (violencia pura), pero además se constituye culturalmente a través de representaciones como el honor, la educación y la disciplina⁵⁷. El caso analizado aquí se inserta perfectamente en esta categoría, ya que

⁵⁶ “*qui volens finem imponi litibus, & partium providere quieti*”, BF, t. I, p. 490.

⁵⁷ Assmann, *Violencia y monoteísmo*, p. 29.

las autoridades locales reaccionan probablemente por miedo, desconfianza y disputa de poder, pero siempre mediante el horizonte religioso en el cual se hayan insertos. La violencia está dirigida no a un individuo, sino a un grupo identitario específico y en su propio espacio.

Las acciones que se recolectan a partir del relato y descripción de Inocencio IV demuestran la conflictividad extrema protagonizada por los actores. Por esto, también la intervención se hace necesaria y es absolutamente directa. Luego de varias injerencias, algo que de por sí denota la profundidad de la problemática entre las partes, el pontífice logra mediar entre los bandos a través de un legado. La reiteración de las intervenciones es lo que nos permite inducir que el conflicto había llegado a niveles insospechados. La eliminación de la otredad *desconocida* en este caso se manifiesta de manera obvia, con la persecución física de los frailes, pero también de forma simbólica, intentando negar la identidad religiosa de los mismos. Una negación que se vio superada en el occidente cristiano hacia fines del siglo XIII.

6. Bibliografía

- Assmann, Jan, *Violencia y monoteísmo*, Barcelona: Fragmenta, 2014.
- Bullarium Franciscanum*, Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1761, tomo I.
- Brown, Warren, *Violence in Medieval Europe*, San Bernardino: Routledge, 2011.
- Castillo, Paula, “Formas de representar la violencia y el conflicto en el Liber Chronicarum de Angelo Clareno”, *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 12 (2016/2017), pp. 57-63.
- , “Ilustrar la violencia en la Orden de los frailes menores”, *Antítesis*, 24 (2019), pp. 47-69.
- , “Las formas de la violencia entre frailes. El testimonio de fray Ubertino de Casale”, *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia Medieval*, 33 (2020), pp. 135-156.
- Córdoba de la Llave, Ricardo, “Violencia cotidiana en Castilla a fines de la Edad Media”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV semana de Estudios medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 393-444.
- Fontes Franciscani*, ed. de Enrico Menestò y Stefano Brufani, Asís: Porziuncola, 1995.
- Diago Hernando, Máximo, “Violencia en las actuaciones políticas del clero catedralicio en Plasencia a fines del siglo XV y comienzos del XVI”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 30 (2017), pp. 247-272.
- Díaz Ibáñez, Jorge, “Escándalos, ruidos, injurias e cochilladas: prácticas de la violencia en el clero catedralicio burgalés durante el siglo XV”, *Anuario de Estudios Medievales*, 43/2 (2013), pp. 543-576.
- Flori, Jean, *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Barcelona: Paidós, 2001.
- , *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Granada: Trotta, 2003.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Buenos Aires: Tusquets, 2012.
- Gauvard, Claude, “Violence licite et violence illicite dans le royaume de France à la fin du Moyen Age”, *Memoria y Civilización*, 2 (1999), pp. 87-115.
- Gauvard, Claude, “Violenza”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (coord.), *Dizionario dell' Occidente medievale*, Turín: Einaudi, 2004, vol. II, p. 1209.

- Geltner, Guy, "Mendicants as victims: scale, scope and the idiom of violence", *Journal of Medieval History*, 36/2 (2010), pp. 126-141.
- , *The Making of Medieval Antifraternalism. Polemic, Violence, Deviance and Remembrance*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- , "Antifraternal polemics: from literature to social realities", en *Frate Francesco e i Minori nello specchio dell'Europa. Atti del XLII Convegno della Società internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 17-19 ottobre 2014*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2015, pp. 315-331.
- , "Cloture et décloture. Ordres mendiants et menace du scandale à la fin du Moyen Age", en Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre, Elisabeth Luset y Falk Bretschneider (dirs.), *Enfermements II. Règles et dérèglements en milieu clos (IVe-XIXe siècle)*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2015, pp. 341-351.
- Goñi Gaztambide, José: *Historia de los obispos de Pamplona. Vol. 1. Siglos IV-XIII*, Pamplona: EUNSA, Institución Príncipe de Viana.
- Guerra, José Antonio, *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, Madrid: BAC, 1978.
- Hinojosa Montalvo, José, "Los judíos en la España Medieval: de la tolerancia a la expulsión", en María Desamparados Martínez San Pedro (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1998, pp. 25-41.
- Moore, Ian, *La formación de una sociedad represora*, Barcelona: Crítica, 1989.
- Muchembled, Robert, *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*, Madrid: Paidós, 2010.
- , *La violence au village. Sociabilité et comportements populaires en Artois de 15e au 17e siècle*, Turnhout: Brepols, 1989.
- Nirenberg, David, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2015.
- Pellicia, Guerrino y Rocca, Giancarlo (dirs.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma: Edizioni Paoline, 1988.
- Sagües Azcona, Pío, "Franciscanos en Pamplona y su contienda con el obispo y cabildo", *Archivo Ibero-Americano*, 35 (1975), pp. 461-483.
- Verdon, Laure, "Violence, norme et régulation sociale au Moyen Age", *Rives Méditerranéennes*, 40 (2011), pp. 11-25.
- Verón, Eliseo, *La semiosis social. Fragmento de una teoría de la discursividad*, Barcelona: Gedisa, 1998.
- Vouchez, André, "La riconquista religiosa della società", *Francesco d'Assisi e gli Ordini mendicanti*, Asis: Porziuncola, 2005.
- Wickham, Chris, "Gossip and Resistance among the Medieval Peasantry", *Past and Present*, 160 (1998), pp. 3-24.