



**HAL**  
open science

# Charité bien ordonnée. Acteurs et institutions de la tsedaqah en Europe méditerranéenne au bas Moyen Âge

Claude Denjean, Juliette Sibon, Claire Max Soussen

## ► To cite this version:

Claude Denjean, Juliette Sibon, Claire Max Soussen. Charité bien ordonnée. Acteurs et institutions de la tsedaqah en Europe méditerranéenne au bas Moyen Âge. Les Cahiers de Framespa : e-Storia, 2014. hal-01704392

**HAL Id: hal-01704392**

**<https://hal.science/hal-01704392>**

Submitted on 9 Feb 2018

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

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

# Charité bien ordonnée. Acteurs et institutions de la *tsedaqah* en Europe méditerranéenne au bas Moyen Âge

Claude Denjean – Juliette Sibon – Claire Soussen

## Introduction

Si dans les derniers siècles du Moyen Âge, les élites juives et chrétiennes d'Europe latine méditerranéenne partagent des valeurs communes, la charité n'est peut-être pas une notion aisée à partager malgré une apparente convergence des pratiques. La charité en monde juif, *tsedaqah*, dont la racine hébraïque (צדקה) signifie « justice », se fonde sur le Lévitique et le Deutéronome<sup>1</sup>, qui prônent l'assistance – dans toutes les acceptions du terme –, due à son frère, et même à l'étranger. En revanche, le latin *caritas* renvoie à l'amour pour Dieu ou pour son épouse, amour bien différent de l'*amor*. L'étymologie n'est pas seule en cause : émergent des différences institutionnelles et de pratiques qu'il convient d'analyser.

L'expression « Charité bien ordonnée » n'est sans doute pas abusive puisque l'organisation charitable répond à une vision structurante de la société juive comme de la société chrétienne, autour des valeurs d'équité, de piété, de don. Cependant, la diversité n'oppose pas simplement deux civilisations mais se comprend à l'intérieur du monde juif ou chrétien. De fait, les acteurs et les institutions de la *tsedaqah* interagissent au sein d'une aire politiquement morcelée, entre comté de Provence angevin, Couronne d'Aragon et Midi de France, où les juifs cultivent des particularismes culturels, qu'ils soient *Provensim* – juifs de *Proventsa*, terme hébraïque qui traduit parfaitement le terme latin de *Provincia*, et qui définit l'aire incluant Provence, Comtat Venaissin, Languedoc, Roussillon et Cerdagne –, *Tsarfatim* ou juifs du Nord du royaume de France, et *Sefardim*, juifs des royaumes chrétiens ibériques. Ces clivages sont aussi accentués par les habitudes linguistiques qui distinguent les juifs venus d'Angleterre au

---

<sup>1</sup> Deut. 15, 7-8 : « S'il y a chez toi quelque indigent d'entre tes frères, dans l'une de tes portes, au pays que l'Éternel, ton Dieu, te donne, tu n'endurciras point ton cœur et tu ne fermeras point ta main devant ton frère indigent. Mais tu lui ouvriras ta main, et tu lui prêteras de quoi pourvoir à ses besoins » et Lev. 19, 9-10 : « Quand vous ferez la moisson dans votre pays, tu laisseras un coin de ton champ sans le moissonner, et tu ne ramasseras pas ce qui reste à glaner. Tu ne cueilleras pas non plus les grappes restées dans ta vigne, et tu ne ramasseras pas les grains qui en seront tombés. Tu abandonneras cela au pauvre et à l'étranger. Je suis l'Éternel, votre Dieu ».

XIII<sup>e</sup> siècle, ceux passés par l'aire de langue d'Oc et ceux venus au XII<sup>e</sup> siècle d'al-Andalus, par la Navarre ou la Catalogne<sup>2</sup>.

Ces frontières sont toutefois labiles, les impératifs économiques et politiques conduisent à les dépasser, nous autorisant à envisager la charité entre Marseille et Valence. En effet, malgré les frontières politiques, l'existence des juifs en milieu chrétien majoritaire présente des caractéristiques communes. D'abord, leurs statuts juridiques sont identiques ou presque, multiples et emboîtés. Partout, les juifs sont à la fois « hommes de l'Église » (*homines Ecclesie*), « serfs de la Chambre royale » – statut en vertu duquel les juifs bénéficient de la protection du prince en échange d'un impôt spécifique, appelé *pecha* ou *tallia judeorum* – et « citoyens » des villes. Certes, ce dernier statut n'est par forcément explicitement inscrit dans la norme mais partout dans la pratique, les juifs sont intégrés, d'une manière ou d'une autre à la *civitas*<sup>3</sup>. Ensuite, partout les juifs se signalent par une forte présence et sont dispersés dans les grandes et moyennes villes comme dans les bourgs, où ils peuvent mener une vie juive, autour de la synagogue, de la boucherie, voire du *mikvé*, et où ils connaissent une forme d'autonomie dans le cadre universel de la communauté – *aljama* dans la Couronne d'Aragon, *universitas* en Provence. Plutôt que la charité comme principe religieux sur la longue durée, nous souhaitons retrouver les pratiques de minoritaires organisés en communautés au sein d'une société majoritaire. Il faut donc rassembler un corpus de sources d'histoire sociale, qui nous permettra de saisir la spécificité (ou non) de la charité juive médiévale en pays chrétien.

Quels sont les enjeux soulevés pas la mise en œuvre de la *tsedaqah* dans les communautés juives médiévales ? Qui sont les juifs « pauvres » bénéficiaires de l'assistance ? Au sein de cette *koinè*, les sources relatives à la *tsedaqah* sont émiettées et, une fois le puzzle reconstitué, les lacunes restent béantes. Aussi, l'enquête doit-elle passer par la comparaison et renvoie, finalement, à une histoire des élites juives. Les années de *crise*, mieux documentées, permettent de ne pas se contenter de reconstituer un tableau statique et générique, mais de saisir les contradictions et les mouvements sociaux internes aux communautés en ces derniers siècles du Moyen Âge.

---

<sup>2</sup> Haim Beinart, *Atlas of Medieval Jewish History*, Jerusalem, Carta, 1992.

<sup>3</sup> Claude Denjean et Juliette Sibon, « Citoyenneté et fait minoritaire dans la ville. Étude comparée des juifs de Marseille et de la Couronne d'Aragon au bas Moyen Âge », *Revue d'Histoire urbaine*, 2011, 32, p. 73-100.

## 1- L'émiettement des données : Comment reconstituer le puzzle ?

Le premier ouvrage centré sur cette question est très récent et s'inscrit dans le contexte islamique. Il s'agit de la thèse de Hmida Toukabri, effectuée sous la direction de Maurice Kriegel, parue en 2011, qui analyse les convergences entre musulmans et juifs dans l'espace sous domination almohade<sup>4</sup>. L'ouvrage met en valeur les modes économiques de la charité. Juifs et musulmans consacrent des biens mobiliers et immobiliers – par exemple le loyer d'une boutique, la récolte d'un champ, l'habitation d'une maison, la consultation d'un codex du Livre Saint ou d'un traité d'exégèse – au profit perpétuel de bénéficiaires désignés précisément, personnes ou établissements publics. Les juifs, en particulier, font en sorte que ce procédé, à travers lequel sont assurés l'enseignement, l'exercice du culte, l'entretien d'une synagogue ou l'assistance quotidienne aux plus démunis, s'insère essentiellement dans une dynamique communautaire, qu'il serve le resserrement et la perpétuation du groupe. Les mots *heqdesh* et *qodesh*, qui désignent indistinctement une fondation pieuse juive, traduisent la portée organique et collective des différentes consécration. Chez les musulmans, en revanche, les fondations pieuses – *waqf* ou *habous* –, mettent en avant l'initiative singulière et dévoilent d'une manière plus prononcée des mécanismes de compétition ou d'imitation, des stratégies individuelles qui laissent apparaître tous les enjeux politiques, économiques et sociaux qui caractérisent la société musulmane médiévale. Ici, plus que dans le cadre de la communauté juive, le *waqf* se présente comme un indicateur de la hiérarchie sociale, et ce par la dynamique même de l'ensemble de ces enjeux.

Pour ce qui est de la *tsedaqah* en monde chrétien, seul François-Olivier Touati a considéré la question et montré l'existence d'hôpitaux pour les juifs<sup>5</sup>. Finalement, on saisit principalement des informations éparses dans les ouvrages de la collection *Germania judaica* pour compléter le dossier<sup>6</sup>. Les monographies concernant le Midi de

---

<sup>4</sup> Hmida Toukabri, *Satisfaire le ciel et la terre. Les fondations pieuses dans le judaïsme et dans l'islam au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2011.

<sup>5</sup> François-Olivier Touati, « *Domus judaeorum leprosorium* : une léproserie pour les Juifs à Provins au XIII<sup>e</sup> siècle », *Fondations et oeuvres charitables au Moyen Âge*, 121<sup>e</sup> Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Section d'histoire médiévale et philologie (Nice, 26-31 octobre 1996), Jean Dufour et Henri Platelle (éd.), Paris, 1999, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, p. 97-106.

<sup>6</sup> Gerd Mentgen, *Studien zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen Elsass*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 1995 ; Thomas Bardelle, *Juden in einem Transit und Bruckenland. Studien zur Geschichte der Juden in Savoyen-Piemont bis zum Ende der Herrschaft Amadeus VIII*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung (Forschungen zur Geschichte der Juden), 1998.

la France sont aussi sources de matière, sur le financement des *yeshivot* à Narbonne aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles<sup>7</sup>, par exemple, ou encore sur les dons aux diverses aumônes dans les testaments et actes notariés provençaux des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles<sup>8</sup>. Dans ces derniers cas, sont mis au jour la variété des activités charitables des confréries et l'emploi de termes hébraïques assortis parfois d'une traduction latine libre par les notaires chrétiens<sup>9</sup>. Pour la couronne d'Aragon, en revanche, il n'existe rien de comparable. L'élargissement de l'enquête à la Navarre, bien connue grâce à la *Navarra judaica*, montre que le cas ibérique doit être considéré dans sa spécificité<sup>10</sup>. Bien que les sources catalanes, baléares et valenciennes soient riches et abondantes, rares et éparses sont les mentions de la *tsedaqah* dans les très nombreuses monographies. Dresser un tableau exhaustif implique finalement de revenir aux ouvrages de référence, comme ceux de Baer et de Beinart<sup>11</sup>, ainsi qu'aux textes qui ne concernent pas la période médiévale, à l'instar de José Hinojosa Montalvo, qui illustre ses quelques pages sur la *tsedaqah* médiévale à Valence de lithographies montrant des scènes polonaises du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup> ! Reprenant, sans la citer, la thèse classique sur la pauvreté à la fin du Moyen Âge depuis les travaux de Michel Mollat notamment, il différencie les pauvres qui effraient de ceux qui bénéficient de la charité privée et publique, et souligne ainsi l'absence de solidarité confessionnelle en certaines circonstances<sup>13</sup>. La perte et la dispersion des archives des communautés imposent la comparaison avec le cas chrétien : s'il existe de nombreux

<sup>7</sup> Aryeh Graboïs, « Les écoles Narbonne au XII<sup>e</sup> siècle », dans *Juifs et judaïsme en Languedoc, Cahiers de Fanjeaux*, 12, Toulouse, Privat, 1977, p. 141-157.

<sup>8</sup> Voir notamment Danièle Iancu-Agou, « Autour du testament d'une Juive marseillaise (1480) », *Marseille, Revue municipale*, 1983, 132-133, p. 30-35 ; *Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525)*, Paris-Louvain, Peeters, Collection de la Revue des Études Juives, 1995, 2 vol. ; ou encore Juliette Sibon, *Les juifs de Marseille au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2011.

<sup>9</sup> Danièle Iancu Agou, « Note à propos de l'Aumône des Juifs d'Aix-en-Provence en 1482 », dans Chantal Bordes-Benayoun et Pierre-Jacques Rojzman (éd.), *Les Juifs objet de connaissance. Actes du colloque* (Toulouse, 23-24 mai 1981), Toulouse, 1984, Éditions du C.N.R.S, p. 85-92 ; « Structures communautaires chez les juifs de la cité d'Aix », dans *Les sociétés urbaines en France méridionale et en péninsule Ibérique au Moyen Âge. Actes du colloque* (Pau, 21-23 septembre 1988), Paris, Éditions du C.N.R.S, 1991, p. 493-518 ; *Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525)*, Paris-Louvain, Peeters, Collection de la Revue des Études Juives, 2001, p. 197-206 sur les *pauperes*, p. 277-78, p. 379 (vocabulaire hébreu du don employé dans les actes notariés), p. 428 (tableau comparatif de legs pieux de juifs et néophytes) ; Danièle et Carol Iancu, *Les Juifs du Midi. Une histoire millénaire*, Avignon, A. Barthélemy, 1995, p. 66-70.

<sup>10</sup> *Navarra Judaica*, T. I à VII, Pampelune, Gobierno de Navarra, 1994-1998.

<sup>11</sup> Ytzhak Fritz Baer, *Studien zur Geschichte des Juden Im Konigreich Aragonien Warhend des 13. und 14. Jahrhunderts*, Berlin, Ebering, 1913 ; *Historia de los judíos en la España cristiana* [éd. en hébreu *Toledot ha-yehudim bi-Sefarad ha-nostrit*, Tel-Aviv, 1945], éd. José Luis Lacave, Barcelone, Riopedras, 1998, p. 461-488, survolant la situation sociale et politique des *aljamas*, fait quelques allusions à la philanthropie ; Haïm Beinart, *Los judíos en España*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 153-156.

<sup>12</sup> José Hinojosa Montalvo, *En el nombre de Yahveh. La judería de Valencia en la Edad Media*, Valence, Ajuntament de Valencia, 2007, p. 181.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 178-182, spécialement p. 178.

points communs avec les confréries chrétiennes – comme la stricte autonomie, une fois l’autorisation royale de création obtenue –, les juifs introduisent des actions plus variées, et surtout, de nature plus « sociale » que « religieuse ».

Bref, les lacunes bibliographiques s’expliquent par la disparition de la documentation interne des *aljamas* – sauf conservation liée aux procès ou à des cas particuliers. En effet, la bibliographie sur l’*almoïna* catalane, au demeurant fort riche, éclaire essentiellement les aspects économiques de la charité institutionnalisée<sup>14</sup>. Au total, la documentation est très parcellaire, éparpillée dans les *responsa* rabbiniques en hébreu et les documents latins de la pratique. Qui plus est, ces sources sont souvent tardives, postérieures à l’âge de la prospérité des *aljamas*<sup>13</sup>. Peut-être les documents recyclés dans les couvertures des livres, en cours d’exhumation dans différents fonds d’archives européens, livreront-ils de nouvelles pièces<sup>15</sup>. Pour lors, seul le rapprochement avec la charité chrétienne peut aider à proposer quelques hypothèses.

Les recherches sur les établissements charitables chrétiens sont désormais nombreuses, de la thèse de Daniel Le Blévec<sup>16</sup>, aux travaux rassemblés dans les *Cahiers de Fanjeaux*<sup>17</sup> et à ceux initiés par Pascal Montaubin<sup>18</sup>. Les monographies locales sont légion, comme celle de Jean Pourrière sur Aix-en-Provence, de Suzanne F. Roberts sur le Rouergue<sup>19</sup> ou de Paul Bonenfant sur les anciens Pays-Bas<sup>20</sup>. Les auteurs ont particulièrement mis en valeur les nuances entre divers modèles de charité, ainsi que l’évolution de la charité monastique traditionnelle héritière du haut Moyen Âge vers une assistance de types variés, individuelle ou collective et publique. À travers ces interventions croissantes dans un domaine autrefois réservé aux clercs, les laïcs obtiennent une réelle promotion au sein de la marche de l’Église.

---

<sup>14</sup> Voir par exemple Pere Benito, « Majordoms, procuradors i llibres de comptes : aproximació » et Rosa Lluch i Bramon, La gestion d’une seigneurie rurale : les manuels de compte de l’aumônerie de Gérone », dans Claude Denjean (éd.), *Des écritures ordinaires*. Colloque Solidarités 6, Perpignan, 9-11 mars 2010, Toulouse, (à paraître).

<sup>15</sup> On pense, par exemple, au fonds-gigogne de Gérone, en cours d’exhumation et d’étude, réalisée notamment par l’équipe JACOV (Framespa), coordonnée par Claude Denjean.

<sup>16</sup> *La part du pauvre. L’assistance dans les pays du Bas-Rhône du XII<sup>e</sup> siècle au milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, Rome, École française de Rome (coll. EFR), 2000 (thèse 1994).

<sup>17</sup> *Assistance et charité, Cahiers de Fanjeaux*, 13, Toulouse, Privat, 1978.

<sup>18</sup> *Hôpitaux et maladreries au Moyen Âge: espace et environnement*, Pascal Montaubin (éd), Actes du colloque international d’Amiens-Beauvais (22-24 novembre 2002), Amiens, CAHMER, (Histoire médiévale et archéologie, 17), 2004.

<sup>19</sup> Jean Pourrière, *Les Hôpitaux d’Aix-en-Provence au Moyen Âge, XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, P. Roubaud, 1969 ; Suzanne F. Roberts, *Charity and Hospitality in the Rouergue (1100-1350)*, Thèse de doctorat, Université de Havard, 1975.

<sup>20</sup> Paul Bonenfant, *Hôpitaux et bienfaisance publique dans les anciens Pays-Bas*, Bruxelles, Société belge d’histoire des hôpitaux, 1966.

Bien sûr, les évolutions chronologiques de l'assistance dans le monde juif ne peuvent suivre exactement le même chemin et finalement, étudier le fonctionnement de la *tsedaqah* à partir des sources médiévales latines et hébraïques condamne à n'approcher que les élites juives – sauf de rares exceptions.

## **2- Une histoire des élites qui pratiquent la charité et administrent les communautés**

Les consommateurs des services des notaires appartiennent au milieu des notables des communautés juives. Rares sont les pauvres dont la voix se manifeste ; d'ailleurs, dans nos sources, le terme de *pauper* s'inscrit souvent dans le registre de la diffamation et désigne avant tout l'exclusion des réseaux sociaux et des solidarités, et non l'indigence économique<sup>21</sup>. C'est donc une histoire des élites urbaines juives qui se profile, à travers l'étude des institutions, de leur fonctionnement et de leur contrôle. Ces élites sont multiples, diverses, hétéroclites, scindées par des lignes de clivage et des réseaux de solidarité qui transcendent les frontières communautaires.

Pour la Provence angevine (1246-1481), les documents les plus prolixes sur la question sont les testaments, surtout nombreux pour le XV<sup>e</sup> siècle, qui, grâce aux legs pieux, permettent de saisir quelques éléments. Plus généralement, les actes notariés dévoilent incidemment des traces relatives aux Aumônes des juifs (*Elemosine judeorum*). Danièle Iancu s'est attelée au recensement de ces institutions, grâce aux testaments latins des juifs en particulier. Sa *Provincia judaica* récemment complétée et rééditée, livre une synthèse des études locales réalisées jusqu'à présent et constitue le principal socle historiographique de cette présentation<sup>22</sup>.

La mention unique d'une *qoupah* à Aix-en-Provence confirme que les communautés juives provençales se conforment à la tradition talmudique d'établir, dans chacune d'entre elles, une *qoupah chel tsedaqah* ou caisse de charité, et d'en désigner des administrateurs – *gabbaim* en hébreu, « recteurs d'Aumône » dans les actes latins. À Arles, on connaît le règlement de 1401 qui préconise, outre la visite aux malades et

---

<sup>21</sup> Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA), Cancelleria, Processos en Quart, 1325 A, et Claude Denjean, *La loi du lucre. L'usure en procès dans la Couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, p. 197-200 sur la pauvreté, et p. 200-204 sur l'indignité ; Juliette Sibon, *Les juifs de Marseille... op. cit.*

<sup>22</sup> Danièle Iancu-Agou, *Dictionnaire de géographie historique des juifs en Provence médiévale*, Paris-Louvain, Peeters, Collection de la Revue des Études Juives 48, 2010. Voir notamment le tableau de synthèse des institutions des communautés juives p. 155-162.

l'inhumation des corps, le versement de l'aumône à hauteur de 2 gros par semaine pour chaque pauvre.

Dans de nombreuses localités, l'un des moteurs de l'institutionnalisation de la charité juive est le cimetière communautaire, qui supprime complètement le cimetière familial. L'établissement d'un cimetière juif clos et embelli, situé en dehors des remparts de la ville, figure au nombre des privilèges accordés aux juifs par l'évêque du lieu<sup>23</sup>. Au bas Moyen Âge, on en recense dans les grandes villes comme dans les villes moyennes et les bourgs. Ainsi, à Aix, les archives du XV<sup>e</sup> siècle dévoilent trois mentions du *viridarium sive siminterium judeorum clausum*, en 1456, en 1487 et en 1499 ; à Manosque, un *cimiterium judeorum* est mentionné en 1312 ; de même à Trets, en 1384<sup>24</sup>. Propriétaire et responsable du cimetière, la communauté en confie l'administration à la confrérie de la *hebra qadicha* – confrérie pour les funérailles – dont les membres assurent bénévolement les différentes opérations liées à la mort. La spécialisation des confréries est donc déjà attestée. À Aix-en-Provence, par exemple, on trouve des dénominations générales, comme *elemosina carrerie sive communitatis*, mais la documentation latine dévoile aussi ces spécialisations : pour la *hebra qadicha*, on trouve les expressions *elemosina podium judaicorum*, *elemosina mortuorum*, ou encore *confrataria mortuorum judeorum*<sup>25</sup>.

En parallèle, fonctionne aussi une institution dite « des luminaires » ou « mahor » – transcription du terme hébreu en latin par le notaire –, une *elemosina pauperum dicte sedaqua* – là encore, transcription latine du terme hébraïque –, et une *elemosina filiorum pauperum appellate herissor*, aumône pour la dotation des juives pauvres à marier. Pour ces dernières, le legs pieux leur est parfois directement adressé, sans l'intermédiaire de l'institution.

L'existence d'une maison d'études – *beth ha-midrach* ou *heder* – est aussi le fruit de la prise en charge par la communauté de l'enseignement aux enfants pauvres. Son existence se laisse uniquement voir dans la terminologie latine qui désigne la synagogue dans nos sources, à savoir *scola judeorum sive synagoga*. C'est d'abord le devoir d'assistance, et non celui d'instruire, qui mobilise la communauté, chargée, grâce aux fonds de la *qoupah* et des legs pieux, de financer l'éducation des enfants pauvres. Il semble toutefois que l'institution ne soit pas développée partout.

---

<sup>23</sup> Salomon Grayzel, *The Church and the Jews in the XIII<sup>th</sup> Century*, 1254-1314, New York, Jewish Theological Seminary in America, 1989, p. 4-5.

<sup>24</sup> Danièle Iancu-Agou, *Dictionnaire de géographie...*, *op. cit.*, respectivement p. 155, p. 158 et p. 160.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 155-162.

L'existence d'un hôpital des juifs procède aussi de l'assistance institutionnalisée. On en trouve la mention, par exemple, à Marseille en 1426, lorsque la juive Boniaqua lui fait don d'un lit « tout équipé »<sup>26</sup>.

Pour l'espace catalano-aragonais, les *responsa* de Salomon Ben Adret, grand rabbin de Barcelone dans les années 1260-1270, indiquent qu'en plus des secrétaires de l'*aljama*, constituant le niveau supérieur de responsabilité, il existe des « sous-commissions » chargées de questions spécifiques, certaines permanentes, d'autres temporaires, tels la société funéraire, le collège des juges, les inspecteurs des poids et mesures ou encore les contrôleurs des routes<sup>27</sup>.

Les sources latines, quant à elles, évoquent l'institutionnalisation de l'assistance de façon progressive, dans les instructions concernant l'organisation interne de chaque *aljama*. En 1280, Pierre III s'adresse aux communautés juives de Catalogne et évoque « les agents de l'*aljama* » sans autre précision<sup>28</sup>. De même, en 1297, Jacques II rappelle le nombre de représentants – *adenantati* – que les communautés peuvent choisir<sup>29</sup>, mais nous n'en savons guère plus sur leurs attributions précises.

Il faut attendre 1328 pour voir la charité spécifiquement mentionnée dans la documentation. Deux ordonnances adressées aux communautés de Villafranca et de Tortosa évoquent « l'élection des secrétaires des aumônes, des auditeurs et des receveurs des comptes de l'*aljama* de Villafranca<sup>30</sup> ». Ces documents sont exceptionnels, car ils donnent les noms des hommes élus à ces fonctions. Ils permettent donc d'appréhender ce fonctionnement de façon plus concrète et plus humaine.

À Valence, les premières confréries d'entraide sont appelées *almoyna* ou *almosna*, et sont généralistes. Puis, peu à peu, on repère des aumônes spécifiques qui ont pour objet l'enterrement et l'enseignement des pauvres, ainsi que le mariage de leurs filles. Ces institutions disposent d'un conseil élu, l'exécutif étant contrôlé par les *adelantos*. Elles ont laissé quelques traces dans la documentation. Par exemple, en 1368, la Reine

---

<sup>26</sup> Danièle et Carol Iancu, *Les juifs du Midi. Une histoire millénaire*, Avignon, Éditions A. Barthélemy, 1995, p. 68.

<sup>27</sup> Isidore. Epstein, *The « Responsa » of Rabbi Salomon ben Adreth of Barcelona, (1235-1310), as a Source for the History of Spain*, New York, Ktav, 1968, p. 33.

<sup>28</sup> ACA reg 44 Fol. 187v-188, Tarragone 31.07.1280 : «...que chaque *aljama* puisse continuellement être constituée de deux à sept hommes probes de cette *aljama*...».

<sup>29</sup> ACA reg 194 Fol. 44, Lérida 05.06.1297 : «Nous concédons également aux *adelantati* ci-dessus, présents et à venir, que ceux-ci et la meilleure partie d'entre eux puissent faire, statuer, et améliorer les *tachanas*, constitutions, décisions, *alatas*, vœux, excommunications et autres ordonnances, chaque année ou plus souvent si ils le veulent pour l'utilité et le bon fonctionnement de cette *aljama*».

<sup>30</sup> ACA reg 431 Fol. 287v, Barcelone 27.09.1328.

Eleonor proclame l'interdiction de jouer aux dés sous peine d'une amende de 60 sous qui va pour moitié à l'aumône. Le 9 octobre 1387, elle confirme les confréries caritatives de Valence à l'envoyé Gento Abeneçmell<sup>31</sup>. Le 18 août 1389, la reine Violante concède licence à des juifs de se constituer en confrérie, comme les autres confréries de Valence. En 1391, les biens de l'aumône sont mis sous sauvegarde royale et sauvés.

Ainsi, en Aragon comme en Provence, l'institutionnalisation s'exprime par l'élection d'agents communautaires chargés d'administrer les aumônes et de gérer l'assistance.

À Marseille, dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, sept responsables communautaires sont connus pour avoir assumé la fonction de recteurs de l'Aumône<sup>32</sup>. Ils semblent avoir été au moins deux, sinon trois, simultanément en fonction. Par exemple, en 1362, Samuel de Lunel partage la tâche avec Cregut Profach, puis, en 1365, Salves Crescas avec Mordacays Pampelone. Pour l'année 1367, nous ne connaissons qu'Abraham Maurelli. Astrug de Gard occupe la fonction en 1375, puis à nouveau en 1390. Deux ans plus tard, en 1392, c'est le tour d'Abramet de Bédarrides.

Le rôle des *gabbaiim* n'est pas seulement la collecte des fonds ; ils doivent, le cas échéant, pouvoir faire des avances de fonds et sont issus, en conséquence, des élites économiques de la communauté. Cregut Profach, par exemple, est l'un des grands négociants juifs marseillais de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Il étend sa clientèle et ses partenariats économiques à l'échelle de la Provence intérieure, jusque sur le marché avignonnais, ainsi que tout le long du littoral méridional, de la Provence au Languedoc. Il pénètre aussi solidement les places aragonaises, et pratique le commerce au long cours en direction du Levant. Disposant de solides assises politiques et économiques, ce grand notable juif forge sur le long terme des associations durables et fidèles. Il épouse la sœur d'un autre grand homme d'affaires de son temps, Salomon de Bédarrides, et forge des partenariats économiques avec ses pairs juifs et chrétiens. Ses activités sont le crédit, l'entreprise du corail et le grand commerce maritime<sup>33</sup>.

Autre exemple de figure marseillaise du XIV<sup>e</sup> siècle, celle de Samuel de Lunel, qui apparaît dans les sources entre 1337 et 1378. Il partage sa vie entre Aubagne et Marseille et se spécialise nettement dans la finance, en tant que prêteur et comptable.

---

<sup>31</sup> José Hinojosa Montalvo, *En el nombre de Yahveh...*, op. cit., p. 179.

<sup>32</sup> Juliette Sibon, *Les juifs de Marseille...*, op. cit., p. 379-381.

<sup>33</sup> *Ibid.*, notamment p. 55-57 et p. 105-107.

Fort de ces compétences, il exerce, outre la fonction de recteur de l'Aumône des juifs, celle de collecteur de la taille (1373-1374). Il est même clavaire d'Aubagne et de Saint-Marcel. En janvier 1354 notamment, il perçoit, au nom du seigneur d'Ollioules, les droits de lods et trézain des deux terres vendues par le grand prêteur juif Bondavin de Draguignan au nouvel emphytéote Hugon Hugon, un chrétien habitant de Saint-Marcel, et situées sur le territoire du *castrum*<sup>34</sup>.

Ces quelques exemples le montrent, la charité peu à peu institutionnalisée est une affaire d'hommes et de structures sociales. Si les récipiendaires des « grands postes » de la charité sont *grosso modo* partout les mêmes dans l'espace méditerranéen, quelques différences existent, néanmoins.

### 3- Études de cas : du consensus social au péril général

Si la *tsedaqah* est une obligation halakhique, son respect est soumis au bon vouloir des individus et connaît certaines entraves selon les lieux et les époques.

La documentation provençale fournit des exemples de dons effectués spontanément par des individus qui choisissent telle ou telle œuvre. Ainsi, au XV<sup>e</sup> siècle, la juive d'Arles Venguessone Nathan choisit d'affecter un don à la dot des jeunes filles pauvres ; elle désigne une jeune bénéficiaire à qui elle offre 20 florins pour ses futures noces. Le soin du notaire à transcrire les mots hébreux indique que ces institutions sont parfaitement identifiées et connues<sup>35</sup>.

À Marseille, au XIV<sup>e</sup> siècle, quatre testaments de juifs contiennent des legs pieux à destination de l'Œuvre du cimetière (*elemosina dicti cimiterri judeorum*). La Maison de l'Aumône, sans autre précision, est l'œuvre la plus citée. Enfin, les synagogues – il y en a trois en service simultanément à Marseille – sont également pourvues : par exemple, le notable et homme d'affaires juif Cregut Profach consacre la somme remarquable de 200 florins d'or pour le legs annuel de trois millerols d'huile aux luminaires des trois synagogues de Marseille et ce *per imperpetuum*<sup>36</sup> ; les legs peuvent aussi être destinés à financer les réparations liées à l'entretien du bâtiment, aux ornements de la Torah, à l'achat d'un verre à *qiddouch*<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, notamment p. 90-91 et p. 361-362.

<sup>35</sup> Danièle et Carol Iancu, *Les juifs du Midi...*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>36</sup> Juliette Sibon, *Les juifs de Marseille...*, *op. cit.*, p. 291.

<sup>37</sup> Danièle et Carol Iancu, *Les juifs du Midi...*, *op. cit.*, p. 66-69.

Quant à l'école pour les pauvres, les archives marseillaises recèlent un contrat passé à Marseille entre des juifs de Salon. Il s'agit d'une *locatio personalis* datée d'avril 1385, par laquelle Hélias Bonfils, qualifié de *magister scolarius judeorum* de Salon, se met au service de Bellaud Honaye, également juif de Salon, en son nom et au nom de Bonisac Petit, autre juif de Salon, pour enseigner les lettres hébraïques à leurs deux fils, Bonanet et Azimet, ainsi qu'aux autres enfants qui le voudraient – sans doute ceux dont les parents n'ont pas les moyens de financer l'éducation –, pendant deux ans à raison d'un salaire de 30 florins un quart par an, payé en deux versements, à la Saint-Michel et à Pâques<sup>38</sup>.

De même dans l'espace catalano-aragonais, pour pallier les difficultés croissantes des nécessiteux, il existe des témoignages d'une charité individuelle qui prend des formes diverses. Un juif de Majorque rappelle à la reine Violante que son ancêtre de Valence Abrafim Abnayub, avait donné les revenus d'un bien pour donner aux pauvres chaque vendredi **Date ???**. Or, les héritiers se trouvent appauvris et les enfants ou la veuve font appel à l'*aljama* pour être nourris<sup>39</sup>. En 1327, un juif de Tortosa, Joseph Cohen, a légué par testament une maison située dans le quartier juif de cette ville afin d'y accueillir une école pour enfants pauvres. Il a en outre laissé pour « pourvoir à l'équipement de cette école, plusieurs livres ainsi que la somme de 1000 sous barcelonais<sup>40</sup> ». Joseph a confié la direction et la gestion de l'école à trois hommes, son cousin Aron Cohen et à deux hommes dont un certain Açim Albala. Cette disposition est arrivée devant l'autorité royale parce que la gestion de l'école a été entachée de malversations. L'entretien d'écoles pour les pauvres est bien un aspect important de la charité. Nous pouvons déduire aussi de cet exemple que l'enseignement fourni dans le cadre de la synagogue impliquait sans doute une participation financière de la part de ceux qui le recevaient. La charité mortuaire reste peu ostentatoire, à la différence des pratiques chrétiennes. Les diverses confréries charitables sont aidées, sans qu'une étude des préférences et des évolutions soit possible, en raison du petit nombre de testaments qui donnent des détails. À Puigcerda, les legs pieux demeurent modestes, équivalents à la somme d'un prêt moyen, soit peu par rapport à la fortune du testateur et à son portefeuille de

---

<sup>38</sup> Juliette Sibon, *Les juifs de Marseille...*, *op. cit.*, p. 380.

<sup>39</sup> José Hinojosa Montalvo, *En el nombre de Yahveh...*, *op. cit.*, p. 180.

<sup>40</sup> ACA reg. 429 Fol.160v-161, Lérida 22.02.1327.

créances<sup>41</sup>. C'est sur cette part des biens que la bienfaisance est assurée. L'un des membres éminents de l'*aljama*, Boniach Deuslosal, offre une maison en 1373 pour abriter pauvres et malades<sup>42</sup>. Les juifs qui songent à leurs funérailles sont bien moins précis que les chrétiens : ils font confiance à leur exécuteur testamentaire, un gendre bien souvent, et à la Confrérie du Dernier Devoir<sup>43</sup>. Regina donne à la synagogue *unum lectum cum pannis suis*. L'une de ses contemporaines se souvient avec émotion de l'éducation religieuse reçue à la synagogue et de sa fréquentation à l'âge adulte. Une autre songe avec attention et précision au devenir de ses livres religieux. La majorité respecte la tradition comme Regina et n'oublie pas la communauté qui doit gérer les bâtiments du culte : la *schola* et le *mikvê*, mais aussi l'assistance aux plus pauvres<sup>44</sup>. Chacun donne à l'*elemosina* des sommes entre 5 et 500 sous, la moyenne s'établissant à 100 sous et la médiane à 50, sur un corpus de 12 testaments. On voit que les plus aisés ne sont pas les seuls à tester et à se montrer charitables.

L'assistance s'exerce également au profit d'autres institutions. Ainsi la synagogue fait-elle parfois l'objet de dons, voire dans certains cas, de réquisitions. Les dons et leurs donateurs sont parfois inscrits sur les murs de la synagogue, ce qui suscite le mécontentement de certains, jaloux du prestige social accru de personnages qui jouissent déjà le plus souvent d'une réelle puissance et de la notabilité qui en découle souvent.

Les *responsa* de Salomon Ben Adret montrent que les frais occasionnés par des travaux ou la création d'une nouvelle synagogue sont couverts par des donations spéciales ou des legs émanant de la communauté. L'exemple étonnant de la construction de la synagogue de Monzon illustre bien ce cas de figure. À cette occasion, le pape et le roi émettent un décret ordonnant à tous les créanciers non-juifs de rendre à leurs débiteurs juifs les sommes qu'ils ont exigées d'eux au titre de l'intérêt de la dette. Dans le même

---

<sup>41</sup> Claude Denjean, *Juifs et chrétiens. De Perpignan à Puigcerda, XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, Perpignan, Éditions du Trabucaire, 2004, p. 166-172 et p. 42 ; « Vacarme à la synagogue. Pratiques religieuses juives au voisinage des chrétiens », Mélanges en l'honneur de Gérard Nahon, Danièle et Carol Iancu (éd.), Paris, Louvain, Peeters, Collection de la Revue des Études Juives, 2012, pp. 221-242.

<sup>42</sup> Arxiu Històric comarcal de Puigcerda (AHCP), *Liber testamentorum*, 1373, Guillem Tayllet, Fol. 63.

<sup>43</sup> AHCP, *Liber testamentorum*, 1348, Mosse Aly Bedocz.

<sup>44</sup> AHCP, *Liber testamentorum*, 1306 ; Claude Denjean, « Vivre sa Judéité à Puigcerda de 1260 à 1348 », *Actes du Colloque Mosse ben Nahman i el seu temps*, 1994, Gérone, Ajuntament de Girona, 1995, p. 241-256. Ce premier testament juif de Puigcerda, ainsi que ceux de Salamo Bedocz, d'Astruga et de Gencill, ont ensuite été analysés dans Robert I. Burns, *Jews in the Notarial Culture. Latinate Wills in the Mediterranean Spain, 1250-1350*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1996, p. 101-110, et transcrits p. 141-146.

temps, l'*aljama* de Monzon exige de tous ceux qui ont ainsi récupéré de l'argent, qu'ils le lui remettent pour la construction de la synagogue. Afin de garantir ces « réquisitions », l'*aljama* émet un décret de ban plaçant tous les récalcitrants sous la menace de l'excommunication<sup>45</sup>. De même à Majorque en 1377, l'aumône doit faire appel au baile pour obliger la veuve de Juceff Pardo, *aljofar*, à payer sous 10 jours les 10 livres léguées par son époux.

Mais les dons à la synagogue peuvent concerner également le luminaire. Salomon Ben Adret nous apprend que le plus souvent, il est fourni sous cette forme par les fidèles et consiste en huile d'olive, combustible le moins onéreux dans les pays méditerranéens. Parfois surviennent des conflits entre les deux institutions susceptibles de faire l'objet de ces dons : le lieu de culte et l'école – ce qui pose la question de l'organisation de l'espace à l'intérieur du logement qui les abrite puisqu'ils sont souvent centralisés en un même lieu. Pour les éviter, les donateurs précisent à laquelle de ces deux institutions est destiné leur don<sup>46</sup>.

Enseignement, soin des indigents, funérailles, dot, luminaire, la *tsedaqah* prend des formes identiques dans nos territoires. Mais d'autres cas de figure peuvent mettre en branle la solidarité – sinon la charité – des juifs méridionaux, non sans poser un certain nombre de problèmes.

En Provence, des sources concernant des litiges ou conflits permettent de saisir la situation au sein de la ville. En effet, hors le cadre des legs pieux, la collecte de fonds est parfois problématique. L'amorce d'un procès porté devant la Cour du palais – tribunal angevin en première instance –, daté du 25 septembre 1340, en témoigne. L'affaire met en scène le tailleur juif Aaron, qui n'est pas qualifié de *rector* mais qui semble en assumer la fonction<sup>47</sup>. Il sollicite en son nom et au nom de ses associés le juge Pierre Garnier afin que tous les juifs – sans autre précision – qui refusent de verser jusqu'à 10 sous à l'Œuvre déposent des gages. Le litige soulève donc plusieurs questions.

Tout d'abord, révèle-t-il un défaut de piété et d'évergétisme de la part des élites juives de la ville ? Les exemples déclinés jusqu'à présent invitent à répondre assurément par la négative. D'ailleurs, les élites juives provençales sont alors acquises à Maïmonide, qui

---

<sup>45</sup> Isidore Epstein, *op. cit.*, p. 60, renvoie aux *responsum* n°594, 1<sup>ère</sup> partie.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>47</sup> Juliette Sibon, *Les juifs de Marseille...*, *op. cit.*, p. 380.

dans ses divers traités, et notamment dans son *Guide des Égarés*, démontre, à partir de la Torah, combien la prodigalité et le don sont clairement motivés et d'une utilité manifeste.

Ensuite, la réticence à s'acquitter de l'aumône est-elle motivée par les difficultés économiques du temps ? Là encore, nous répondrons sans hésiter par la négative. L'exemple marseillais montre que même après 1348, les grosses fortunes juives sont nombreuses et la frange des notables reste élargie. D'ailleurs, ce litige a lieu avant l'épidémie de Peste noire.

Que révèle alors le recours à la coercition externe ? Sans doute un défaut d'efficacité de la coercition interne, en l'absence de consensus. Les tensions internes aux communautés, que l'on connaît grâce au recours à la justice de la société majoritaire, naissent surtout de conflits autour de la fiscalité, du montant de l'impôt, de sa répartition et de la fixation de l'assiette. Les documents latins mettent aux jours deux clans, celui des *pauperes* et celui des *ditiores seu maiores*, comme à Aix à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, notamment, où l'on observe que le groupe des soi-disant « déshérités » appartient, en réalité, aux élites marchandes et aux notables<sup>48</sup> ! Le règlement du conflit ressortit bien à des acquis politiques : les *pauperes* obtiennent le droit d'élire deux syndics, à l'instar de leurs opposants, pour décider de l'impôt. Quatre d'entre eux accèdent au Conseil. Enfin, deux parents membres du Conseil – beau-père et gendre ou oncle paternel et neveu – qui défendent une même opinion ne disposent plus que d'une seule voix.

En Aragon, la situation est comparable et un paradoxe – qui n'est peut-être qu'apparent – saute aux yeux : la progressive institutionnalisation de la charité va de pair avec des tensions sociales croissantes à l'intérieur de la communauté.

La publication d'ordonnances successives précisant les modalités de l'organisation interne des *aljamas* résulte, entre autres, des troubles causés par les contestations dont la documentation a gardé la trace. En effet, les agents nommés dans le cadre de l'*aljama* se heurtent parfois à l'opposition de personnes extérieures à la communauté (des représentants du roi ou des plaignants anonymes pour lesquels le régime qui régissait les juifs – autogestion – était trop favorable), mais aussi de certains de ses membres.

---

<sup>48</sup> Danièle Iancu-Agou, « La communauté juive aixoise à l'extrême fin du XV<sup>e</sup> siècle : dissensions internes et clivage social », *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies*, Jérusalem, 1981, p. 9-27.

Il est manifeste que, en *Sefarad* comme en *Ashkenaze* à la même époque, la composition sociale des communautés tend, au cours de la période, à se hiérarchiser de plus en plus, ce qui accroît les tensions internes<sup>49</sup>. Les communautés juives, urbaines, souvent numériquement assez importantes, connaissent le même type de structuration sociale que la majorité chrétienne. Ainsi, les « meilleurs » se voient confier les fonctions de gestion de la communauté et donc la constitution d'une notabilité juive. D'après Salomon Ben Adret, la société juive comme la société chrétienne est divisée en catégories de puissance économique, sur lesquelles, logiquement, vient se greffer une hiérarchisation de l'autorité, sinon politique, au moins publique, par les responsables communautaires. Les communautés sont ainsi divisées en trois catégories : les pauvres, les « moyens » et les riches, divisions calquées sur le modèle non-juif. À ces trois catégories s'adjoint en certains lieux une quatrième : celle des nécessiteux<sup>50</sup>.

La hiérarchisation croissante à l'intérieur des *aljamas* et les conflits de nature sociale qui peuvent en découler, sont illustrés par plusieurs affaires survenues dans l'espace aragonais. Le roi tente parfois d'y remédier. Ainsi Alphonse IV en 1333, adresse des instructions à son représentant à Saragosse concernant la plainte formulée : de *manu mediocri et minori*, par les représentants les plus modestes de la communauté de cette ville faisant état des insultes et brimades dont ils ont été l'objet de la part des puissants de la communauté<sup>51</sup>. Le document en lui-même rend bien compte de la différenciation croissante et réelle entre les membres de l'*aljama*, qui est évaluée en termes de richesse et de pouvoir. Il est même fait mention des *pauperiores*, qui souffrent quotidiennement du tort et de l'injustice causés par les plus riches. Il faut évidemment replacer ce document dans son contexte : il date de 1333, année terrible.

Par ailleurs, dans certaines communautés, un seuil censitaire est fixé pour la participation à la prise de décisions communautaires. Tous ces éléments induisent une interrogation : *Quid* de la solidarité juive, *topos* récurrent dans l'historiographie sur la société juive ?

Si l'obligation du rachat des captifs, qui est une des déclinaisons normatives de la *tsedaqah*, n'apparaît pas dans les sources pour la Provence ou l'espace catalano-aragonais, la question de l'accueil des nouveaux arrivants est, en revanche, plus visible.

---

<sup>49</sup> Kenneth Stow, *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 164-167.

<sup>50</sup> Isidore Epstein, *op. cit.* p. 10, renvoie au *responsum* n°380, 3<sup>ème</sup> partie.

<sup>51</sup> ACA reg 458 Fol. 64, Montblanch, 02.08.1333.

La Provence des derniers siècles du Moyen Âge est traditionnellement décrite comme une terre d'accueil pour les juifs d'Europe bannis de leurs communautés par décision royale, depuis l'Angleterre en 1290, la France en 1306, les possessions catalanes en 1322 puis en 1391, et enfin, depuis l'Espagne en 1492. Pour autant, lorsque les historiens ont repéré les traces des exilés dans les sources provençales, ce fut, bien souvent, à l'occasion de discussions avec leurs coreligionnaires de la communauté d'accueil – à l'instar de celles repérées plus tard par Evelyne Oliel-Grausz<sup>52</sup> –, ce qui nuance le présupposé de l'entraide systématique entre les juifs de l'Occident latin médiéval. Joseph Shatzmiller a égratigné le cliché de la solidarité « naturelle » de l'homme diasporique pour la Provence juive des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, avec les épisodes de rejet dont sont victimes les juifs anglais et les juifs *tsarfatim* de la part de leurs coreligionnaires de Manosque, localité dans laquelle ils pensent trouver refuge au lendemain des expulsions de 1290 et de 1306<sup>53</sup>. De même à Trets, Fred Menkès a pu observer que les notables juifs qui vivent dans un quartier riche où ils côtoient l'élite nobiliaire et notariale du bourg, ne font pas bon accueil à leurs coreligionnaires expulsés en 1306<sup>54</sup>.

Les sources latines ne révèlent que les cas de rejet, comme à Marseille en avril 1323, lorsque le Conseil municipal demande au viguier de prendre des mesures afin de pallier la disette de blé et de vivres engendrée par l'afflux massif de juifs dits « étrangers » (*extranei*). Aucune précision supplémentaire n'est fournie sur ces juifs étrangers : ils viennent peut-être d'être bannis du Languedoc voisin, à moins qu'ils n'aient été temporairement expulsés des États du pape par Jean XXII. Quoi qu'il en soit, la procédure ne va pas dans le sens de l'ouverture et s'explique par le problème du ravitaillement en blé de la ville, chronique depuis la perte de la Sicile par les Angevins au lendemain des Vêpres siciliennes (1282). La préoccupation affichée en 1323 est donc le bien-être de la cité dans son ensemble, y compris des juifs, clairement distingués de

---

<sup>52</sup> Voir notamment Evelyne Oliel-Grausz, « La diaspora sépharade au XVIII<sup>e</sup> siècle : Communication, espaces, réseaux », dans *La diaspora des Nouveaux chrétiens – Arquivos do Centrao Cultural Calouste Gulbenkian*, 2004, 48, p. 55-72 ; et « Modalités d'accueil et de contrôle des passants et migrants dans la diaspora séfarade d'Occident (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) », dans *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*, Claudia Moatti et Wolfgang Kaiser (dirs), Paris/Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose/MMSH, 2007, p. 135-154.

<sup>53</sup> Joseph Shatzmiller, *Recherches sur la communauté juive de Manosque*, Paris-La Haye, Mouton, 1973. L'exemple est repris dans Danièle et Carol Iancu, *Les Juifs du Midi...*, *op. cit.*, p. 78-79.

<sup>54</sup> Fred Menkès, « Une communauté juive en Provence au XIV<sup>e</sup> siècle : étude d'un groupe social », *Le Moyen Age* 77, 1971, 4<sup>e</sup> série, T. XXIV, p. 277-303 et p. 417-450.

leurs coreligionnaires immigrés de fraîche date<sup>55</sup>. On note ici le recours à la coercition externe à la communauté juive pour faire appliquer la mesure ; cela ne signifie pas que le Conseil municipal a imposé le rejet à la communauté juive. Par exemple, à Trets finalement, les nouveaux arrivants juifs s'installent grâce à l'accueil de la noblesse urbaine chrétienne du lieu, qui favorise leur implantation dans le quartier en leur proposant des contrats de location, très rares à l'époque, afin d'alléger considérablement le coût du logement. Le protectionnisme de la communauté juive de Trets contraste alors fortement avec la politique volontariste des élites chrétiennes, soucieuses d'intégrer ces nouveaux juifs dans leur clientèle<sup>56</sup>.

Les mêmes réflexes de repli des communautés juives s'observent à Marseille et dans l'espace catalano-aragonais en 1306, en 1323, au lendemain de 1391 et de 1394, indiquant bien un changement d'approche dans le cadre de la solidarité.

## Conclusion

*Tsedaqah*, charité, solidarité, ces trois termes ne recouvrent évidemment pas une homonymie parfaite, mais les pages qui précèdent montrent bien que les réalités qu'elles supposent sont souvent voisines ou superposées. La *Tsedaqah*, prescrite par la loi juive, et à ce titre devoir plus encore que vertu, est observée et pratiquée par les juifs, qui s'en honorent au sein des communautés locales. Si l'obligation de *tsedaqah* est faite aux individus, sa mise en pratique a des effets sur le groupe. C'est collectivement, même si des responsables précis sont désignés, que la communauté gère les fonds de la *tsedaqah* et les confréries charitables, sont par définition, des institutions collectives. Les contributeurs peuvent toutefois choisir la destination de leurs dons : l'œuvre funéraire, l'hôpital, la maison d'étude, la dot des jeunes-filles pauvres, le luminaire pour la synagogue. La documentation montre bien que le geste charitable va de soi et est profondément intégré dans les mentalités, entre sens du devoir et élément de distinction sociale, toutefois l'institutionnalisation croissante de la *tsedaqah* à la fin du Moyen Âge, ainsi que les « défauts » de solidarité qui se multiplient à la fin de la période, montrent que les tensions sociales croissantes à l'intérieur des communautés juives médiévales, peuvent venir gripper les rouages d'un système millénaire.

---

<sup>55</sup> Juliette Sibon, « La communauté juive de Marseille au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Un refuge pour les exilés du royaume de France ? », dans *Philippe le Bel et les juifs du royaume de France (1306)*, Danièle Iancu-Agou (dir), Paris, Cerf, 2012, p. 175-186.

<sup>56</sup> Fred Menkès, art. cit.