La charité matricielle

Marranes d'Espagne et de France aux XVI^e-XVIII^e siècles

Framework charity. Marranos from Spain and France from the 16th century to the 18th century

La caridad como matriz. Marranos de España y Francia en los siglos XVI-XVIII

Natalia Muchnik

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25100>

DOI : 10.4000/assr.25100

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2013

Pagination : 143-160

ISBN : 978-2-71322395-2

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Natalia Muchnik, « La charité matricielle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 162 | 2013, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 22 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25100> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.25100>

Natalia Muchnik

La charité matricielle

Marranes d'Espagne et de France aux XVI^e-XVIII^e siècles

Francisco Rodriguez Rios, crypto-judaïsant de la région de Bragançe installé en Estrémadure, rapporte en 1660 qu'à la mort de sa tante Beatriz, ses filles « firent des sachets [*papelitos*] de quatre réaux chacun et les envoyèrent à différentes personnes pauvres de la nation [*nación*] observantes de ladite loi de Moïse [...] afin qu'elles jeûnent suivant les cérémonies de ladite loi, où l'on donne des aumônes à la place des messes dans la religion catholique »¹. Qu'elle soit due à l'interprétation de Francisco ou à celle du secrétaire inquisitorial, la mention finale traduit la valorisation des aumônes dans les communautés crypto-judaïsantes ibériques. Associée au jeûne, rite central de la religiosité marrane² dépourvue d'ouvrages et de cadres culturels, la charité constitue l'un des principaux facteurs de cohésion du groupe et de son intégration dans la *Nação* (Nation), que l'on qualifiera plus tard de diaspora séfarade. Malgré l'absence d'institutionnalisation de la vie judaïsante en Espagne, le fonctionnement de l'assistance articule les hiérarchies socio-économiques et les rôles sociaux. Par contraste avec ces terres d'Inquisition ou, selon le vocabulaire de la *Nação*, « d'idolâtrie », les terres dites de « liberté » comme la France – ou les Pays-Bas méridionaux³ –, subissent une répression nettement plus réduite. Les structures caritatives y correspondent à un état intermédiaire au regard de celles des terres

1. Madrid, Archivo Histórico Nacional [AHN], Section Inquisition [INQ], Livre 1125 (P. Huerga Criado, 1994 : 180).

2. Il faut distinguer ce terme, synonyme de crypto-judaïsant, de celui de judéoconvers, désignant les chrétiens d'origine juive qui, dans les pays où les statuts de pureté de sang stigmatisent les nouveaux-chrétiens, sont isolés du reste de la population à l'image des morisques, d'origine musulmane. En dépit de son origine injurieuse, nous considérons que le vocable, utilisé à des fins techniques, a perdu sa connotation offensante.

3. Contrairement aux régions du Nord, devenues les Provinces-Unies, les terres du Sud sont restées espagnoles et catholiques. Le foyer anversoïse bénéficie d'une répression inquisitoriale relativement faible. Témoin de cette situation en demi-teinte, les projets de 1647-1656 puis de 1672, sous l'impulsion des juifs d'Amsterdam, de créer une communauté juive officielle à Borgerhout, aux portes d'Anvers, puis à Vilvorde, près de Bruxelles ; deux projets qui ont suscité l'attention des autorités locales (J. I. Israel, 1994 ; I. S. Révah, 1963 a).

dites « de judaïsme », où les congrégations ont pignon sur rue, à Amsterdam ou à Hambourg par exemple⁴. Sans analyser cette situation d'entre-deux comme une proto-institutionnalisation qui ferait nécessairement des communautés officielles de futures congrégations officielles, on peut néanmoins y lire les métamorphoses de la société marrane et, en creux, les effets de la répression inquisitoriale. Nous verrons que l'aumône est à la fois charité, acte au centre de la vie culturelle marrane, et bienfaisance, soit une pratique sociale qui garantit la cohésion et la pérennité de la communauté. En l'absence d'Inquisition, ces deux faces du don sont mobilisées pour instaurer une orthopraxie juive et structurer la congrégation. Mais pour l'ensemble des marranes, l'aumône reste l'agent privilégié de l'intégration à la *Nação*.

Les expulsions médiévales ont chassé les juifs d'Europe occidentale, excepté dans quelques enclaves. Seuls demeurent des judéoconvers, nouveaux-chrétiens d'origine juive, dont certains, qualifiés de marranes, pratiquent en secret le judaïsme. Initialement concentrés dans la péninsule Ibérique, ils sont poussés à l'exil par les inquisitions et la rigueur des statuts de pureté de sang. Dès le XVI^e siècle, des foyers marranes émergent en France, aux Pays-Bas méridionaux puis en Angleterre et en Italie. Généralement désignés comme « Portugais », ils se regroupent surtout dans les ports mais restent très mobiles, tandis que les familles se séparent suivant les exigences du négoce. Grâce à leurs réseaux familiaux dans les empires ibériques, ils jouent en effet un rôle majeur dans le commerce international. Leur évaluation numérique s'avère difficile du fait même de leur clandestinité : de 20 et 25 familles à Rouen dans les années 1630, plus de 400 personnes à Londres dans les années 1680, une centaine de familles à Bayonne vers 1700. Progressivement, certains groupes s'institutionnalisent, tout en restant officiellement chrétiens pour les sociétés d'accueil, jusqu'au XVIII^e siècle du moins. Ils se dotent de structures communautaires (Directoire, trésorier, etc.), de confréries charitables et éducatives, acquièrent des synagogues non monumentales (celle de Creechurch Lane, à Londres, en 1657), des cimetières (à Peyrehorade en 1628) et font venir des rabbins. Imprégnés de culture ibérique, les marranes persistent à utiliser le portugais et l'espagnol. Bien que critiqués car ils demeurent en terre « d'idolâtrie » au lieu de rejoindre les congrégations juives, ils appartiennent à la « Nation » judéoportugaise, une entité singulière plus tard qualifiée de diaspora séfearde (occidentale).

4. Pour Amsterdam, voir T. Levie-Bernfeld, 2012.

Le jeûne rétribué

À l'image de la société catholique majoritaire dans laquelle ils vivent, et du judaïsme dont ils se réclament, les marranes accordent à l'aumône (« *limosna* ») une place de choix dans leur vie culturelle. Elle accompagne les principaux événements de leur existence. Ainsi, Arias Correa, judaïsant d'Andujar (Jaen), après l'assassinat de son frère en mai 1646, « envoya de l'argent à répartir en aumônes entre quelques portugais [c'est-à-dire crypto-judaïsants⁵] pauvres ou de peu de ressources, dont il ne se souvient plus des noms, exceptés ceux de Manuel Lopez et d'Ana Maria son épouse, résidents d'Andujar qui étaient aussi observants de la loi de Moïse »⁶. Il en est de même au moment des arrestations par le Saint-Office alors que la saisie des biens puis leur confiscation en cas de condamnation plonge les familles dans le dénuement et les contraint à faire appel à leurs proches. Il s'agit certes là davantage de solidarité familiale – allant de pair avec la prise en charge des enfants – que de don. La distinction entre solidarité familiale ou communautaire, en tant que pratique collective, charité, un sentiment religieusement marqué, et bienfaisance, constitue l'un des enjeux de cette étude puisque l'on se situe souvent à l'intersection des trois champs. En désignant ceux qui peuvent y prétendre, la bienfaisance délimite les frontières du groupe et l'inscrit dans l'espace. La quantité d'aumônes et le territoire qu'elles recouvrent dépendent de l'envergure des personnes concernées : plusieurs témoignages à travers l'Espagne mentionnent les sommes distribuées à la mort du grand négociant Manuel Cortizos (de Villasante) à Madrid, le 3 septembre 1650. Du reste, l'affaire donna lieu à une vague d'arrestations parmi les Portugais de la capitale, dont celle de Fernando Montesinos, allié du défunt, qui aurait prêté quelque 90 réaux au frère de Manuel, pour les répartir entre les pauvres judaïsants. Ce fut fait des mains d'un employé des Cortizos, par ailleurs familier du Saint-Office, à la porte de leur demeure, durant les huit jours de deuil⁷. De fait, le nombre des bénéficiaires et l'ampleur des régions touchées a de quoi impressionner. Un témoin rapporte que « de nombreuses aumônes furent réparties pour l'âme de Manoel Cortizos, parmi les observants de la Loi de Moïse à Madrid et à Peyrehorade [Landes] et que les quantités étaient grandes »⁸. À elle seule Luisa Ferro, l'épouse du défunt, aurait distribué, par l'intermédiaire de riches marchands de Madrid, près de trois mille réaux d'argent, comme le rapporte Violante Rodriguez, portugaise de 55 ans qui vivait de ces oboles. Elle aurait alors reçu

5. Le terme de « portugais » est en effet devenu, aux XVI^e-XVII^e siècles, synonyme de judéo-convers, voire de judaïsant, tant pour les marranes (et les séfarades occidentaux) que pour les sociétés d'accueil, en Espagne comme dans le reste de l'Europe.

6. AHN INQ, Livre 1116, f^o 22r.

7. B. López Belinchón, 2001 : 346. Le familier est un laïc qui exerce une fonction d'intermédiaire entre le tribunal inquisitorial et l'accusé ; il enquête et reçoit les témoignages dans les procès de foi.

8. AHN INQ, Livre 1129, f^o 286r.

un réal, une somme non négligeable puisque le salaire journalier moyen d'un manoeuvre était de deux réaux et celui d'un artisan de trois⁹. Des listes de pauvres avaient été établies à cette occasion, par Luisa Ferro et ses parentes ; en raison de leur centralité dans la vie culturelle marrane, les femmes sont en effet les piliers de la communauté dont elles connaissent la plupart des membres¹⁰.

Mais, plus qu'un simple rite, la charité est instrumentalisée hors du temps cultuel pour obtenir un bienfait temporel, la guérison ou la libération d'un proche par exemple. Ainsi, après l'emprisonnement de Diego Gomez Salazar en 1659 à Madrid, les siens auraient expédié « beaucoup d'argent à Amsterdam pour le distribuer sous forme d'aumônes aux pauvres observants qui s'y trouvent pour qu'ils prient le Seigneur afin que ledit Salazar soit sous de bons augures »¹¹. À la différence des congrégations juives officieuses et officielles où le don est souvent lié à la reproduction sociale (à la question de la dot en particulier), il est chez les crypto-judaïsants prioritairement associé aux événements tragiques que sont l'emprisonnement, la maladie et le deuil, dénotant l'une des spécificités de cette « religion endeuillée »¹² qu'est le marranisme. Il est dès lors remarquable, au vu de sa prégnance, qu'à aucun moment la charité ne fasse l'objet d'une quelconque théorisation. Du reste le mot « *caridad* » ne se rencontre jamais dans les documents, peut-être parce qu'il renvoie à un concept trop marqué par la figure du Christ. Les marranes lui préfèrent celui de « *limosna* » qui met en valeur la matérialité du don. Il ne se confond ni avec l'obligation que constitue la *tsedaka* dans le judaïsme, indépendamment des possibilités financières de chacun, – elle est avec la *teshouva* (repentance) et la *tefilah* (prière), l'un des moyens pour être pardonné de ses péchés –, ni avec les *œuvres* chrétiennes, dont la mesure est réglée sur les ressources et la bonne volonté des fidèles. Il se caractérise davantage, chez les marranes, comme un besoin social : un instrument temporel plutôt qu'une fin en soi ou la voie du pardon et du salut. À ce titre, ses manifestations sont invariablement associées au jeûne, rite central du calendrier cultuel marrane : en l'absence des rituels traditionnels, les principales célébrations, le samedi (*Shabbat*), « le grand jour » (*Yom Kippour*), « la fête du pain sec » ou « Pâques de l'agneau » (*Pessah*), la fête « de la reine Esther » (*Pourim*), sont avant tout des moments de jeûne. Sa sacralisation explique d'ailleurs son instrumentalisation et son utilisation hors du temps sacré, là encore pour la guérison des malades, la protection contre les aléas du voyage ou la libération des prisonniers. L'omniprésence du jeûne, excessive au regard des prescriptions normatives – la rigueur de la privation étant calculée à l'aune des résultats espérés –, a suscité l'instauration d'un statut singulier, celui du jeûneur professionnel, payé pour s'abstenir de nourriture. Il s'agit généralement d'une femme, pauvre, âgée

9. B. Bennassar, 2003 [1975] : p. 244.

10. AHN INQ, Liasse 1931 (B. López Belinchón, 2001 : 342 ; N. Muchnik, 2006).

11. AHN INQ, Livre 1129, f° 614v.

12. S. Trigano, 1994 : 185.

et veuve. Elle permet à ses coreligionnaires d'accomplir un bienfait double : la charité et le jeûne. La formalisation de cette pratique est telle que le coût de chaque privation est réglementé et donne lieu à des codes de langage spécifiques. Dans certains groupes, à Madrid dans les années 1650 par exemple, on parle de « mouchoirs ». Le discours du jeûne, à l'instar de celui qui s'attache au calendrier cultuel, à la fuite ou aux geôles inquisitoriales, varie suivant les communautés et les clans familiaux, à la faveur de l'inventivité de chacun et au gré des contacts avec la diaspora. Escolastica Gomez, fille d'une jeûneuse professionnelle, explique que le jeune Fernando Gomez Romano lui apportait fréquemment de l'argent :

« de quatre à huit réaux, disant que sa mère l'envoyait pour qu'elle fasse un mouchoir, ou deux mouchoirs ; ce qui signifiait qu'elle devait faire un ou deux jeûnes selon la quantité qu'elle [la mère de Fernando] lui envoyait, à raison de quatre réaux chacun, à son intention, en observance de la loi de Moïse » ¹³.

Du fait de l'institutionnalisation de leur fonction et de la centralité du jeûne, les jeûneuses et, par là même, les pauvres, sont à un double titre garants du salut de la communauté, à la fois spirituellement et, on le verra, socialement. Lors du deuil, comme le montrait notre exemple liminaire, la privation tient lieu de messes. Gabriel Dormido, originaire d'Antequera, lorsqu'il décrit les habitudes de ses proches, déclare qu'ils « jeûnaient aussi lorsqu'un parent ou un ami mourait ou était malade, et ils le faisaient le huitième ou neuvième jour » ; lui-même allait annoncer le décès à leurs voisins afin qu'ils allument des bougies et cessent de s'alimenter

« et chaque fois que ces femmes mes parentes demandaient [*“hacian encomendar”*] ces jeûnes, elles offraient en cadeau des choses à manger aux femmes qui avaient jeûné et faisaient une aumône d'argent à celles qui étaient pauvres et avaient jeûné [...] et le même jeûne qu'ils faisaient huit ou neuf jours après la mort ou l'annonce de la mort de quiconque, parent ou ami, ils le faisaient à nouveau un an après » ¹⁴.

Si l'on discerne ici la trace de certains rituels judaïques – la période des *Chive'a* et l'anniversaire du décès (*Shannah*) –, on constate surtout le rapport étroit entre le jeûne rétribué et les messes catholiques. Cette analogie se perçoit clairement dans les testaments. D'ordinaire, conformément aux exigences de la société espagnole et aux passages obligés des actes notariés, les crypto-judaïsants prévoient la récitation de messes et la distribution d'oboles aux nécessiteux et aux institutions catholiques de leur ville. Mais à certaines périodes de relative impunité, l'assistance aux indigents « de la nation », c'est à dire de la communauté marrane, est explicitement mentionnée. À Majorque, chez les *chuetas*, crypto-judaïsants qui ont subi une moindre répression inquisitoriale jusqu'aux années 1680, les testaments incluent des dons ciblés aux pauvres du groupe.

13. Cuenca, Archivo Diocesano de Cuenca [ADC], section Inquisition [INQ], Liasse 492 (6569), f° 22v.

14. AHN INQ, Liasse 2731 (P. Huerga Criado, 1994 : 180).

Ainsi en 1651 la veuve Bonaventura Teronji, laisse-t-elle « ses robes de laine, de lin et de soie : jupes, habits, chemises, petits chapeaux, voiles (sauf les draps de lit), à répartir entre les pauvres de la Rue [du Sagell, où vivent les *chuetas*] » ¹⁵. Quant à Pere Joan Simo Forteza, il ordonne en 1667 que :

« Chaque année, à perpétuité, soient distribuées par mes héritiers ou l'héritier soussigné dix livres de Majorque de cens [...] entre les jeunes filles pauvres à marier des patronymes [*“llinatges”*] Forteza, Aguilo et Cortes les plus proches ; et chaque fois qu'il n'y aura pas une année de jeunes filles pauvres à marier desdits patronymes, je veux qu'avec ces dix livres on achète autant de toiles possibles pour faire des torchons et des tuniques pour les garçons et filles pauvres du *Carrer* [la “rue” du Sagell] distribués par les soins de mes héritiers, sans que d'aucune manière puisse s'y mêler le pauvre du Christ [le trésorier des œuvres de la paroisse] ni aucun autre juge tant ecclésiastique que séculier » ¹⁶.

Les legs sont en priorité destinés, on le voit, au cercle familial, des lignages désignés comme des noms (essentiels à Majorque), spécifiquement *chuetas*, soudés par des renchéinements d'alliances puis, en second lieu, au cercle communautaire. L'intérêt pour les dots, commun à l'ensemble de la *Nação*, et déjà présent dans le judaïsme espagnol médiéval, s'explique par l'importance de l'endogamie chez les *chuetas* et par la volonté de favoriser l'homogamie ¹⁷. Il occasionne aussi bien des aumônes, lorsqu'il s'agit de femmes extérieures au clan familial, que des donations pour les parentes démunies – on retrouve le problème de la distinction entre solidarité et charité. Dans son testament rédigé en 1613, Baltasar Forteza souhaite ainsi qu'avec les « pensions de cent livres de cens que m'accorde la ville de Pollensa soient mariées une ou plusieurs jeunes filles de la connaissance de mes héritiers qui me soient les plus proches, de la parentèle et patronyme des Forteza » ¹⁸. De même, le 30 novembre 1658, la veuve Elisabet Marti demande à son héritier d'offrir chaque année une livre « à des jeunes filles à marier de sa parentèle » ¹⁹.

Certes, la liberté dont disposent les *chuetas* est alors exceptionnelle dans la péninsule Ibérique et s'apparente, à certains égards, à celle des marranes de France, dans le Sud-Ouest en particulier. Dans ces foyers, considérés comme des « terres de liberté » et non « de judaïsme » jusqu'au XVIII^e siècle, en dépit des institutions culturelles dont elles se dotent (cimetières, rabbins etc.), le jeûne est déjà remplacé par la prière. Dans les testaments, le testateur veille à ce que chaque commémoration (huit jours, un mois, un an) soit marquée par des aumônes et

15. Palma, Arxiu Diocesà de Mallorca [ADM], *Llibres de defuncions*, 1651 (E. Porqueres i Gené, 1995 : 54).

16. Palma, Arxiu del Regne de Mallorca [ARM], *Protocols*, M-1705, ff° 476r.-478v. Je remercie Enric Porqueres i Gené de m'avoir transmis ce document.

17. E. Porqueres i Gené, 1995 : 153-180 et 209-230. Des sommes sont fréquemment accordées par des tiers pour atteindre une dot conforme à la catégorie sociale (en termes de statut, non de fortune) de la jeune fille, dans *ibid.* : 106-108.

18. R. Planas Ferrer, 2003 : 521.

19. ADM, *Registres de defuncions de Santa Eulàlia* (E. Porqueres i Gené, 1995 : 105).

que des pauvres soient présents, ce que Gérard Nahon désigne comme la pratique des « pauvres échelonnés »²⁰, garantissant l'indispensable *minyán* (*quorum* de dix personnes) et les prières pour le repos de l'âme. À Saint-Esprit-lès-Bayonne par exemple, Claire Mendez Nounes lègue en septembre 1683 « cinq aulmosnes generalles aux pauvres de la nation, payables en cinq payemens égaux, la première le jour de l'enterrement, la seconde huit jours après, la troisieme au bout d'un mois, la quatriesme six mois après et la cinquiesme au bout de l'an »²¹.

Les prescriptions charitables se complexifient au cours du XVIII^e siècle dans les groupements marranes de France qui s'institutionnalisent – d'autres disparaissant durant la même période. Les testaments enregistrent alors des dons aux confréries, à l'image de celui d'Abraham de Souza Henriques, de la région de Bidache, en novembre 1732, qui

« veut et entend que le jour de son enterrement il soit distribué aux pauvres qui seront compris dans le Rolle des pauvres de sa nation et à chacun ce qui pourra leur compléter suivant le même rolle, de même que la moitié le septième jour après son enterrement et aussy une autre moitié à la fin du mois après son enterrement, ledit testateur veut aussy qu'il soit païé aux dits pauvres le montant dudit Rolle suivant la répartition qui en sera faite à un chacun, en outre veut et entend ledit sieur testateur que pendant les dits onze mois après son enterrement, il veut et entend qu'il soit distribué chaque jour de vendredy la somme de six livres aux pauvres qui assisteront aux prières sur le monument dudit sieur testateur. *Item* laisse et lègue ledit sieur testateur aux pauvres de sa nation de la souveraineté de Bidache la somme de cent livres pour leur être payée sçavoir la moitié le septième jour après son décès et l'autre moitié pendant le mois à compter aussy du jour de son enterrement »²².

La préférence pour les pauvres de la communauté locale et surtout le « rolle des pauvres » de la nation attestent la prise en compte collective de l'assistance, courante dans les foyers français de la période. La mise en place de structures chargées de gérer les subsides constitue d'ailleurs l'étape liminaire de l'institutionnalisation de ces communautés. Car la bienfaisance, que ce soit à travers le jeûne rétribué dans la Péninsule ou par le biais d'une caisse communautaire en France, se présente véritablement chez les marranes comme un agent de cohésion et un vecteur d'institutionnalisation.

Une charité sous contrainte...

Les jeûneuses professionnelles se situent précisément à la frontière entre charité, bienfaisance et solidarité. Elles en sont l'objet en tant que pauvres mais, par leurs missions, elles se placent au cœur du système de protection et des rouages de la communauté marrane ; une unité sociale soudée par une mémoire partagée et qui fonctionne à la manière des sociétés secrètes analysées par Georg Simmel

20. G. Nahon, 1993 : 298.

21. Archives départementales de la Gironde, 64 III E 4091 (2) (A. Zinc, 1994 : 665-669).

22. Archives des Pyrénées Atlantiques [APA], III E 4648 (G. Nahon, 1993 : 298).

(1991 [1908]). Jouant les « agents de liaison » entre les crypto-judaïsants d'une « *complicidad* » (complicité), pour reprendre la terminologie inquisitoriale²³, elles vont de maison en maison, diffusant informations et rumeurs. Ce faisant, elles structurent les cercles de sociabilité et le territoire marrane, dessiné par les réseaux familiaux et la circulation des personnes et des biens : au niveau d'un quartier, lorsqu'il s'agit d'une cérémonie annuelle et de la santé d'un enfant, à l'échelle de la ville ou du pays lorsqu'il est question de la libération de prisonniers ou du décès d'une personnalité. On se souvient que la mort de Manuel Cortizos avait suscité des aumônes tant à Madrid que dans le sud de la France. Paradoxalement, c'est bien à travers ces indigentes, en marge du territoire centré sur le clan familial élargi, que se construit la communauté.

Leur connaissance des membres du groupe et de leurs pratiques est telle qu'elles en sont l'un des principaux talons d'Achille. Car les interrogatoires incitent l'accusé à désigner ceux avec qui il a judaïsé ou qu'il connaît en tant que tels mais aussi ceux dont il a, ne serait-ce que de manière incertaine, entendu dire qu'ils suivaient la loi de Moïse – ce sont les témoignages « *de oidas* [par ouï-dire] ». Suite à son arrestation en avril 1651, Beatriz Rodriguez, jeûneuse madrilène, dénonce ainsi plus de 150 personnes²⁴. Les jeûneuses sont donc les premières à être conduites en lieu sûr en cas de menace inquisitoriale. De plus, par leur incapacité à prendre en charge leur évasion, elles permettent de réactiver les réseaux internes au groupe et ceux qui les relient aux autres foyers péninsulaires et diasporiques. Leur fuite nécessite en effet des personnes-relais, mais surtout la collecte de capitaux parmi les coreligionnaires²⁵. Ce financement pourrait d'ailleurs être une forme d'aumône autant qu'un impératif de conservation ; du moins manifeste-t-il toute l'ambiguïté de la bienfaisance.

Le rôle-clef des jeûneuses atteste, au-delà, celui des pauvres secourus par la communauté qui peuvent à tout moment mettre en péril leurs bienfaiteurs. Juan Rodriguez de Amezquita, parent de Beatriz et lui-même fils d'une jeûneuse, s'étonne du reste « que les pauvres ne dénoncent pas [*“no descubriesen”*] les riches et que s'il le voulait et si on lui en donnait des raisons, il dénoncerait plus de vingt ou trente [judaïsants] qu'il connaissait à Madrid »²⁶. Et, de fait, les fréquents chantages, sous-jacents ou révélés par des dénonciations au Saint-Office, s'intègrent pleinement aux pratiques d'assistance marranes. Francisco Gomez Romano, négociant portugais et père de Fernando précédemment évoqué, l'explique non sans ressentiment à l'égard de ces jeûneuses, ces « menteuses [*“embusteras”*] » dont il « se méfie et qu'il fuit » car elles

23. Ce terme désigne toutes les personnes associées dans l'acte d'accusation et correspond généralement aux réseaux de sociabilité.

24. B. López Belinchón, 2001 : 344.

25. N. Muchnik, 2006 : 36-37.

26. ADC INQ, Liasse 484 (6521 bis) (B. López Belinchón, 2001 : 343-344).

« entrent dans les maisons pour demander ces aumônes et si on les leur donne et que l'Inquisition les arrête, elles détruisent celui qui les leur a données disant qu'il est observant [de la Loi de Moïse] et si on ne leur en donne pas, en représailles elles font un [faux] témoignage [*"levantan un testimonio"*] quelconque ; de sorte que, d'une manière ou d'une autre, celui qui est en rapport avec elles court toujours à sa perte et c'est ce qui fait [...] qu'elles poussent le monde à sa perte [*"echan a perder el mundo"*] »²⁷.

Les propos de Francisco, qui reflètent les tensions internes de la communauté, présentent la bienfaisance comme un mode de régulation indispensable à sa survie et à la sécurité de ses membres. Car si le jeûne rétribué polarise la vie culturelle, il constitue aussi un vecteur de sociabilité et de cohésion du groupe et concourt à le façonner : ils permet de transcender pour un temps liturgique les clivages sociaux et de former une communauté de foi à proprement parler. En France, la charité favorise également l'unité du collectif et la construction identitaire : dans les différents foyers « de la Nation », les dons sont réservés aux judaïsants d'origine ibérique, une disposition cristallisée à Bordeaux en 1736 lorsque la *Sedaca*, société de bienfaisance de la communauté, décrète, après avoir limité le nombre de pauvres secourus à 80 familles, que l'on ne pourrait y inclure des Avignonnais, des Italiens, des Levantins ou des *Tudescos* – germaniques ou, plus tard, ashkénazes²⁸. Cet exclusivisme se retrouve d'ailleurs dans les congrégations officielles comme en témoignent les statuts de la *Santa companhia de Dotar orphãs e donzelas pobres*, une confrérie amstellodamoise. Créée en 1615 sur le modèle vénitien pour fournir une dot aux orphelines et jeunes filles démunies de la *Nação* « résidant de Saint-Jean-de-Luz à Dantzig », les candidates doivent nécessairement être « de notre nation hébraïque, espagnole »²⁹. À l'inverse, les Portugais de passage (*forasteros* ou *pasajeros*) à Bordeaux par exemple, « familles étrangères de notre Nation », sont systématiquement aidées, notamment à poursuivre leur route, vers les Provinces-Unies et l'Italie entre autres³⁰.

Mais cette cohésion se forge au prix d'importants nivellements, que révèle là encore la pratique de la bienfaisance. Bien qu'il ne s'agisse généralement pas chez les crypto-judaïsants, en dépit du dénuement des jeûneuses, d'une charité descendante mais bien de dons entre égaux, les modalités de leur distribution manifestent les hiérarchies internes du groupe. On l'a vu avec les cas de Manuel Cortizos et de Fernando Montesinos : plus le montant des aumônes est élevé et l'aire géographique vaste, plus la personne concernée et son clan familial sont notables. L'assistance forme par là même un espace de pouvoir et de luttes d'influence, pouvant être mobilisé par ceux qui aspirent à progresser dans la société marrane. Un témoin précise ainsi que Montesinos « était le dépositaire

27. ADC INQ, Liasse 492 (6569) (B. López Belinchón, 2001 : 348).

28. *Registres des délibérations de la Nation portugaise depuis le 11 may 1710... commencé le 1^{er} juin 1753*, n^{os} 71 et 74 (G. Cirot, 1906 : 290 et 294).

29. Y. Kaplan, 1996 et 1997 ; I. S. Révah, 1963 b : 662 ; M. Bodian, 1987 et 1988.

30. *Registres des...*, *op. cit.*, n^o 5 (G. Cirot, 1906 : 294-295).

de l'argent qui arrivait à son nom par l'intermédiaire de certaines personnes de sa nation pour en aider d'autres qui étaient pauvres et également observants ». Dans les principaux groupements cependant, certains individus, indépendamment de leur position sociale et de leurs ressources, sont spécifiquement assignés à la gestion des fonds. À Madrid c'est à Hector de Acosta, « *limosnero* [aumônier] », de centraliser les subsides des « observants qui contribuaient afin que soient faites des aumônes aux orphelines et aux pauvres et [de veiller] aux autres besoins de la nation »³¹.

Dès lors, les transformations de la bienfaisance dévoilent la tension qui préside à l'institutionnalisation de ces communautés : par essence flexible du fait de la menace inquisitoriale, la charité, à travers la systématisation des aumônes, fonde les congrégations officielles qui émergent au nord des Pyrénées. Ni clandestins, ni officiels, les foyers de France se dotent en effet d'organes collectifs pour gérer la perception et la distribution des dons et, par ce biais, s'institutionnalisent. Le transfert de juridiction sur l'assistance, qui passe de la famille et de ses chefs, dans la Péninsule, aux instances communautaires officielles de France – ou officielles du nord de l'Europe – est ici capital. Ce déplacement précipite l'effacement du rôle cultuel des femmes et, en particulier des jeûneuses, ainsi que celui du jeûne, au profit des structures et des pratiques rituelles traditionnelles (ou normatives). Déjà les *chuetas* de Majorque, cas ibérique dont on a dit la spécificité au regard de la répression, disposent-ils d'une « caisse » communautaire qui, face au « *limosnero* » madrilène, marque un pas de plus vers l'institutionnalisation. Cette caisse existait depuis le XVII^e siècle puisqu'en novembre 1662 Rafel Bonnin et son épouse certifiaient devoir à Rafel Ventura Cortes, « orfèvre, trésorier de la caisse principale deux cents livres » que ce dernier leur avait prêtées³². Elle recevait en outre des legs, comme celui de Margarida Teronji Marti, qui teste en septembre 1671. Celle-ci souhaite que, en plus des huit livres à répartir parmi les « pauvres du *Carrer* » le jour de sa mort,

« chaque année mon héritier ou héritiers quels qu'ils soient aient pour obligation de donner à la Caisse principale des aumônes de la Rue du Sagell [*“Caxa Major de las Almoynas del Carrer del Sagell”*] et à son trésorier 25 livres en monnaie de Majorque ; ces 25 livres seront distribuées chaque année parmi les jeunes filles à marier et les pauvres de ladite rue par les aumôniers [*“Almoyners”*] de ladite Caisse principale et par mes héritiers, à ceux que lesdits aumôniers et mes héritiers selon leurs critères et comme il leur conviendra mais de préférence [...] s'il y a la même année des jeunes à marier filles de : Elisabet Moya et Teronji ma tante, je veux que cette année-là [...] elles reçoivent lesdites 25 livres et si ce n'était pas le cas, et qu'il y ait des filles de Rafel Pinya, veloutier, je veux qu'elles aient aussi la préférence sur n'importe quelle autre jeune fille qui soit incluse dans ce legs »³³.

31. ADC INQ, Liasses 519 (6731) et 481 (6504) (B. López Belinchón, 2001 : 347 et 348-349).

32. ARM, *Protocols*, M-1686, ff° 34r.-35r. Je remercie Enric Porqueres i Gené pour ce document.

33. ARM, *Protocols*, B-726, ff° 131r.-132v. (E. Porqueres i Gené et F. Riera i Montserrat, 2004 : 17).

Un siècle plus tard, la caisse semble bien plus organisée encore, ce qui n'est pas contradictoire avec le maintien de la mendicité parmi les *chuetas* : en 1776 on dit les judéoconvers de l'île « unis en Corps [*“unidos en Cuerpo”*], ayant leur bourse, appelée *nécessité*, avec lesquels ils s'aident les uns les autres en cas de maladie » ; en 1778, un texte souligne que

« jusqu'à maintenant aucun de ces individus n'est passé par l'Hôpital pour être soigné d'une maladie, leur bourse commune pourvoit à toutes les nécessités : ils en tirent de quoi payer médecin, chirurgien et pharmacien et tout le nécessaire pour leurs malades dans le Quartier »³⁴.

En France, ce type de bourse ou caisse représente le vecteur d'institutionnalisation par excellence. Au bourg Saint-Esprit, aux portes de Bayonne, où de nombreuses familles de nouveaux-chrétiens se sont réfugiées dès le XVI^e siècle, c'est précisément la « *Heb(e)ra* », confrérie caritative, qui fut la première « administration supérieure » de la communauté³⁵ : dirigée par des syndics, elle gère les contributions des membres et celles de la *Nação*, des foyers anglais et hollandais notamment. Le *Mémoire touchant la mauvaise conduite des Juifs qui se sont habitués au Bourg du Saint-Esprit de Bayonne, Bidache et Peyrehorade*, daté de 1675, au demeurant hostile aux Portugais, affirme que sur quelque quatre cents familles « il n'y en a pas dix qui ayent du bien raisonnablement. Tout le reste ne vivant que de charités qui se font parmi eux et que leurs frères d'Hollande et d'Angleterre leurs envoient »³⁶. À l'instar de la caisse des *chuetas*, la *Hebera* bénéficie de legs : en novembre 1758, Rachel de Castro-Solar lègue « à la confrérie des pauvres de la Nation appelée la *Hebra* la somme de quinze livres » ; David de Fonseca-Chacon fait de même en janvier 1760, cette fois pour deux cents livres. À Bordeaux, le conseil des anciens se présente comme le comité de la *Sedaca*, qui aurait nommé son premier syndic-trésorier en 1699³⁷. D'abord chargée de centraliser les soins et secours aux pauvres, la distribution de la viande et des pains de Pâque, la *Sedaca* fut progressivement amenée à exercer des fonctions financières plus larges concernant l'ensemble de la communauté : réunir des fonds pour l'achat de cimetières, engager des rabbins, etc. Peu étonnant, par conséquent, que le terme de « Nation » remplace bientôt celui de *Sedaca* dans le *Registre des délibérations de la Nation portugaise* de

34. *Manifiesto político, histórico-legal por la Ciudad de Palma, y síndicos forenses (1776) et Papel en derecho. Respuesta al manifiesto que entregaron a los señores del Consejo los Diputados de los Individuos, llamados de la Calle que habitan en la isla de Mallorca (1778)* (E. Porqueres i Gené et F. Riera i Montserrat, 2004 : 17-18).

35. H. Léon, 1976 [1893] : 139.

36. Archives municipales de Bayonne, GG-229 (1) (A. Zinc, 1994 : 665).

37. S.-L. Francia de Beaufleury, 1985 [an VIII-1800] : 29. Francia de Beaufleury, né dans la communauté judéo-portugaise de Bordeaux en 1746, avocat au Parlement, fut lui-même l'auteur de *Projets de bienfaisance et de patriotisme. Pour toutes les Villes & gros Bourgs du Royaume, & applicables dans toutes les Villes de l'Europe*, publié en 1783.

Bordeaux, marquant l'identification entre la société de bienfaisance et la communauté³⁸.

Par la suite, dans ces foyers comme dans les congrégations juives plus anciennes, les confréries (*hermandades* ou *hebrot*) spécialisées se multiplient. Ces corps intermédiaires relaient l'action centralisatrice de la *Sedaca* et permettent à chacun de s'impliquer directement ; ils les incitent à faire acte d'appartenance au collectif. La communauté de Saint-Esprit dispose ainsi d'une confrérie en faveur des orphelins, alimentée par une taxe sur les transactions commerciales³⁹ et d'une autre destinée à l'habillement des pauvres (*Malbis Harumim*), à laquelle Rachel de Castro-Solar lègue aussi une petite somme⁴⁰. Quant à celle de Bordeaux, elle peut notamment compter sur les confréries *Tipheret Bajourim* et *Biqur Holim* attachées aux soins et à la visite des nécessiteux. La précocité de ces structures de bienfaisance, avant-postes de l'institutionnalisation communautaire, s'explique également par le grand nombre d'indigents au tournant des XVI^e-XVII^e siècles⁴¹.

Certes, la solidarité a ses limites. Comme à Amsterdam où l'afflux de pauvres pousse les autorités de la congrégation à les expulser vers les colonies néerlandaises – ce sont les « *despachados* » (renvoyés) – ou bien, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, en direction des groupements français⁴², de même ces derniers prennent-ils régulièrement des mesures pour évacuer les familles les plus démunies, qui grèvent les finances communautaires et troublent l'intégration des riches négociants portugais. Ce fut sans doute le cas en novembre 1684, lorsque les Portugais obtinrent un Arrêt du Conseil du Roi expulsant 93 familles de « juifs établis dans les villes de Bourdeaux, Bayonne, Bidache, Dax et Peyrehourade sous le nom de Portugais » – parmi lesquelles de nombreuses femmes, souvent veuves⁴³.

La charité qui engage l'ensemble des crypto-judaïsants, tantôt bénéficiaires, bienfaiteurs ou gestionnaires, est bien créative de lien social : facteur de cohésion,

38. G. Cirot, 1906 : 295-296. Si en 1714, le nouveau syndic est chargé de « deliberer seur les affaires qui consernent les pauvres de nostre Nation », l'année suivante, on précise que le nouveau syndic pourra « faire toutes les fonctions aprouvant comme nous aprouvons dors et deja tout ce qui sera fait par luy au seujet de toutes les affairez qui peuvent regarder nostre comunauté » dans *Registres des...*, *op. cit.*, n^{os} 8 et 9 (*ibid.* : 296).

39. S. Schwarzfuchs, 1966 : 355-356.

40. APA, III E 4672 (G. Nahon, 1993 : 300).

41. On a vu le cas de Saint-Esprit-lès-Bayonne (*cf. supra*). De même, un mémoire du sous-intendant de Bordeaux, en 1718, recense « environ 100 familles juives, dont 70 avaient de quoi subsister, et contribuaient par leurs aumônes à faire vivre les 30 autres qui étaient pauvres » (T. Malvezin, 1976 [1875] : 172-173).

42. Entre 1760 et 1798, la communauté finance 31 personnes et leurs familles afin qu'elles s'installent en France pour quinze ans (G. Nahon, 1993 : 108 et 149). G. Nahon signale que la confrérie amstellodamoise *Aby Jetomim* enseignait le français à ses orphelins, notamment pour permettre une future émigration (*ibid.* : 111 et 149).

43. Archives nationales de France, E 1824 (G. Nahon, 1981 : 3-7).

à travers la figure de la jeûneuse, elle contraint et pèse sur les rapports de force au sein du groupe. D'un côté, elle pousse les plus aisés à une forme d'assistance forcée, celle-ci devenant un moyen de pression investi par les plus modestes. De l'autre, elle favorise la hiérarchisation interne de la société marrane qui, en l'absence d'instances culturelles ou politiques, se construit autour de certains personnages et de leurs familles, généralement au centre des réseaux et des pyramides clientélares. Or ces clans mobilisent la bienfaisance comme un instrument de prestige qui, s'il prend place dans le registre culturel, n'en a pas moins une incidence socio-économique notable, tant à l'échelle de la Péninsule qu'à celle de la *Nação*. Les secours que ces figures apportent aux congrégations officielles opèrent en effet comme des agents de légitimation des crypto-judaïsants, réprouvés pour leur existence en « terre d'idolâtrie ».

La charité, outil d'intégration et de légitimation

Si la pratique de la bienfaisance soude le territoire marrane, elle insère également les crypto-judaïsants au sein de la diaspora. L'intégration se fait au gré des réseaux familiaux et de la circulation des capitaux entre les membres dispersés, à l'échelle de l'Europe et des empires ibériques. Les aides ponctuelles et les legs participent du phénomène⁴⁴. Mais il faut aussi compter avec la charge symbolique de ces subsides lorsqu'ils permettent aux marranes d'affirmer leur judéité face à leurs destinataires. Critiqués par les instances des congrégations officielles pour leurs pratiques religieuses imparfaites et leur simulation du catholicisme, certains *responsa* vont jusqu'à mettre en question leur judéité : christianisés et ayant perdu leur statut d'*anusim* (convertis forcés), ils sont réduits au rang d'apostats et assimilés à des gentils⁴⁵. Dès lors, en expédiant de l'argent aux pauvres des congrégations de la *Nação*, les plus aisés, des négociants qui disposent de correspondants dans les ports européens, prennent part à la vie de la Synagogue ; ils en deviennent, sinon des membres reconnus, du moins des bienfaiteurs. Ce serait le cas de Francisco de Silva, crypto-judaïsant madrilène : en 1636, un témoin déclare au Saint-Office avoir vu dans la synagogue de *Beth Jacob* (l'une des trois congrégations d'Amsterdam, avant l'unification de 1639), que « se faisaient des rogations [*“rogatibas”*] pour ledit Francisco de Silva en tant que juif absent et bienfaiteur, en le nommant par son nom ; et il sait qu'il [Silva] expédie des aumônes à ladite synagogue par le biais de ses correspondants pour les distribuer aux pauvres orphelins et orphelines desdites synagogues »⁴⁶. Ces dons ont plusieurs fonctions pour les marranes : leur apporter une forme de légitimité auprès des juifs officiels, acquérir la réputation de judaïsant (et de

44. G. Nahon, 2000 : 43.

45. B. Netanyahu, 1966 ; M. Orfali, 1982.

46. AHN INQ, Livre 1121, sans foliotation.

bienfaiteur) dans la diaspora, probablement répercutée dans la Péninsule, racheter leur existence en « terre d'idolâtrie » et leur dissimulation et, peut-être, préparer une installation dans l'une de ces congrégations. Mais les prières récitées en leur nom en échange de ces subsides constituent enfin, plus encore que les jeûnes en Espagne, des recours dont le pouvoir a été grandi par l'aura qui entoure les communautés officielles, surtout celle d'Amsterdam, métropole de la *Nação* au XVII^e siècle.

Les crypto-judaïsants de France et des Pays-Bas méridionaux, au statut intermédiaire mais tout aussi critiqués – voire plus du fait de leur liberté de mouvement –, investissent la charité dans une perspective similaire. Ainsi Fernando Montesinos, lorsqu'il vivait à Anvers dans les années 1660, faisait donner deux ducats d'argent chaque samedi à la synagogue d'Amsterdam, et s'était

« fait frère de la compagnie des orphelines d'Amsterdam et d'autres quatre compagnies qu'ont les juifs d'Amsterdam, ce en quoi il aurait dépensé environ deux mille *pesos* ; et de même, il a payé cinq cents ducats d'argent pour faire écrire les cinq livres de Moïse sur parchemin dont il fit don à la synagogue [...] Il a marié de nombreuses orphelines judaïsantes et a donné beaucoup d'argent à des parents judaïsants, tant en étant en Espagne qu'à Anvers, parmi les juifs d'Amsterdam et dans les autres régions où il y a des juifs, il était tenu et réputé comme un bon juif alors qu'il vivait en Espagne, et à Anvers jusqu'à sa mort »⁴⁷.

L'engagement financier par le biais de la charité (aumônes régulières, participation aux confréries, dons à la synagogue) est, on le voit, la condition *sine qua non* pour qu'un marrane soit considéré comme juif, privilège rarement accordé aux judéoconvers : des témoins affirment que la dépouille de Montesinos aurait été ramenée à Amsterdam (et circonscrite ?) puis enterrée dans le cimetière de la communauté. Il est vrai qu'à la différence de leurs coreligionnaires péninsulaires, les judaïsants de France et des Pays-Bas méridionaux peuvent accéder à l'une des plus célèbres institutions de bienfaisance de la *Nação*, la *Santa companhia de Dotar orphãs e donzelas pobres*⁴⁸. Elle les autorisait à présenter les candidatures de leurs filles et parentes mais celles qui obtenaient une dot devaient se marier en terre juive, souvent à Amsterdam – les bénédictions nuptiales auront lieu en France à partir des années 1680⁴⁹. Dans ce but, *Dotar* nomma dès sa création des correspondants, notamment dans le sud-ouest de la France, même dans des foyers très réduits tels que celui de Bardos, dans l'arrière-pays de Bayonne. La première dot offerte en mars 1615 revint à Ester Rodrigues, résidant à Nantes, qui épousa en décembre 1616 le futur rabbin d'Amsterdam Saul Levi Morteira. De plus, les judaïsants de France pouvaient devenir membres de la confrérie, contre paiement d'un fort droit d'entrée (20 livres), ce qui constituait une deuxième voie de légitimation. Outre Montesinos, lorsqu'il vivait pourtant

47. AHN INQ, Livre 1131, ff° 78r.-79r.

48. I. S. Révah, 1963 b ; Bodian, 1988.

49. G. Nahon, 1993 : 128.

toujours à Madrid, apparaissent dans les registres Jeronimo Gomez Pessoa, de Rouen, enregistré en 1656, Abraham Mendez da Costa, de Bayonne, en 1699 et des Anversois tels que Manuel Alvares Pinto, en 1616. Ces membres, en principe secrets, étaient représentés par l'un de leurs proches à Amsterdam, qui signait à leur place – ils seraient une douzaine entre 1615 et 1675⁵⁰. La confrérie *Dotar* participe d'un double processus d'intégration, pour les judaïsants de France et des Pays-Bas méridionaux d'une part, pour les juifs amstellodamois de l'autre. Du côté de la jeune congrégation d'Amsterdam, née *ex nihilo* à la fin du XVI^e siècle de l'afflux d'anciens marranes, il s'agit d'affirmer sa judéité et son orthodoxie vis-à-vis des communautés plus anciennes en s'attribuant une mission de re-judaïsation auprès des judéoconvers ibériques installés en France et à Anvers. Dans le même temps, elle impose une forme de mainmise sur ces groupements afin de porter sa montée en puissance au sein de la diaspora aux dépens de Venise, son principal modèle, qui dominait jusqu'alors⁵¹. Aussi les confréries pour doter les jeunes filles se divisent-elles la diaspora : celle d'Amsterdam, à l'Ouest, celle de Venise et de Livourne (1644) pour l'Italie et le Levant. À cette œuvre de judaïsation par l'intermédiaire de la charité, qui est également une mise sous tutelle, doivent être associés les subsides envoyés depuis Amsterdam : aides ponctuelles aux individus, plus importantes pour les communautés – pour la création des cimetières en particulier.

L'investissement de la bienfaisance comme instrument de légitimation par les communautés françaises et anversoise est plus évidente encore avec les dons destinés aux implantations de Terre Sainte, pour lesquels le désir de préparer une future installation est peu probable. Déjà en septembre 1689, Beatriz Pardo, veuve de Peyrehorade, souhaitait dans son testament qu'une rente de 40 livres soit remise « chaque année aux sindicques de la Nation Juive d'Amsterdam et ces derniers à la cité de Hébron »⁵². Leurs occurrences, principalement en France à partir du XVIII^e siècle, montrent l'institutionnalisation de ces foyers désormais qualifiés officiellement de juifs et qui se passent progressivement de l'intermédiaire amstellodamois. En 1716, la *Sedaca* bordelaise décide de séparer l'argent destiné aux coreligionnaires de Palestine pour le remettre à des rabbins venus de Jérusalem, Hébron ou Saphet⁵³.

Entre le marranisme en terre inquisitoriale et celui des « terres de liberté », la charité contrainte par les solidarités familiales, encadrée par le clan et par les rituels spécifiques secrétés par le marranisme, se transforme en une bienfaisance centralisée, en lien avec la structuration des communautés officieuses de France.

50. Archief der Gemeente Amsterdam, *Particulieren Archieven* 334, « *Santa Companhia de dotar orfas e donzelas* », n^{os} 1141, 1143, 1144 et 1163 (M. Bodian, 1997 : 138 et 197 ; G. Nahon, 1993 : 124).

51. N. Muchnik, 2010 : 302-306.

52. APA, III E 4657 (G. Nahon, 1993 : 131).

53. G. Cirot, 1906 : 290-293.

Une logique inter-individuelle cède la place à une logique plus collective, remplaçant l'aumône par la bienfaisance au sens où la solidarité « mécaniquement » liée à la clandestinité s'efface par la disparition de l'instance répressive, au profit des aides qui organisent le tissu social dans le but d'accomplir un devoir défini par l'instance religieuse. Les crypto-judaïsants échappent à l'hétéronomie pour accéder à une forme d'autonomie. Mais si ce schéma correspond, à bien des égards, à un processus d'institutionnalisation, il ne saurait s'y réduire. Car il s'agit tout autant d'un réagencement des rôles sociaux : de la famille à la communauté ou, plus précisément, des chefs de clans aux autorités communautaires, de la femme prédicateur domestique contrôlant le foyer, l'espace culturel marrane par excellence, à l'homme maîtrisant une vie religieuse normée, s'exerçant prioritairement dans l'espace du collectif, celui des lieux de culte.

Natalia MUCHNIK

Centre de Recherches Historiques/EHESS

natalia.muchnik@ehess.fr

Bibliographie

- BENASSAR Bartolomé, 2003 [1975], *L'homme espagnol. Attitudes et mentalités du XVI^e au XIX^e siècle*, Paris, éditions Complexe.
- BODIAN Miriam, 1987, « The Portuguese Dowry Societies in Venice and Amsterdam », *Italia*, VI, p. 30-61.
- , 1988, « The Santa Companhia de dotar orfãos e donzelas pobres » in Amsterdam, 1615-1630, Ph. D. diss., Hebrew university.
- , 1997, *Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and community in early modern Amsterdam*, Bloomington-Indianapolis, Indiana university press.
- CIROT Georges, 1906, « Recherches sur les Juifs espagnols et portugais à Bordeaux », *Bulletin hispanique*, VIII, p. 279-296.
- FRANCIA DE BEAUFLEURY Salomon-Louis, 1985 [an VIII-1800], *Histoire de l'établissement des Juifs à Bordeaux et à Bayonne depuis 1550*, Bayonne, Harriet.
- HUERGA CRIADO Pilar, 1994, *En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca.
- ISRAEL Jonathan I., 1994, « Lopo Ramirez (David Curiel) and the Attempt to Establish a Sephardi Community in Antwerp in 1653-1654 », *Studia Rosenthaliana*, XXVIII, p. 99-119.
- KAPLAN Yosef, 1996, *Judios nuevos en Amsterdam. Estudios sobre la historia social e intelectual del Judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Barcelone, Gedisa.
- , 1997, « The Self-Definition of the Sephardi Jews of Western Europe and Their Relation to the Alien and the Stranger », in Gampel R. B. (éd.), *Crisis and Creativity in the Sephardi World*, New York, Columbia university press, p. 121-145.
- LÉON Henry, 1976 [1893], *Histoire des juifs de Bayonne*, Marseille, Laffitte Reprints.
- LEVIE-BERNFELD Tirtsah, 2012, *Poverty and Welfare Among the Portuguese Jews of Early Modern Amsterdam*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization.

- LÓPEZ BELINCHÓN Bernardo, 2001, *Honra, libertad y hacienda (Hombres de negocios y judíos sefardíes)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares.
- MALVEZIN Théophile, 1976 [1875], *Histoire des Juifs de Bordeaux*, Marseille, Laffitte Reprints.
- MUCHNIK Natalia, 2006, « De la ville inquisitoriale à la ville de tolérance : identités féminines judaïsantes en Europe occidentale (XVII^e siècle) », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 113, p. 29-42.
- , 2010, « Amsterdam et les groupements judéo-ibériques de France au XVII^e siècle », in Krumenacker Y. (dir.), *Entre Calvinistes et Catholiques. Les relations religieuses entre la France et les Pays-Bas du Nord (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 299-313.
- NAHON Gérard, 1981, *Les « Nations » juives portugaises du sud-ouest de la France (1684-1791). Documents*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian.
- , 1993, *Métropoles et périphéries séfarades d'Occident. Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf.
- , 2000, « Nouveaux chrétiens espagnols et portugais dans l'ancienne France : solidarités géographiques », in Bordes-Benayoun C. (éd.), *Les juifs et la ville*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, p. 35-57.
- NETANYAHU Ben Zion, 1966, *The « marranos » of Spain from the late XIVth to early XVIth century*, New York, American academy for jewish research.
- ORFALI Moisés, 1982, *Los conversos españoles en la literatura rabínica: problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVII*, Salamanque, universidad pontificia.
- PLANAS FERRER Rosa, 2003, *Els malnoms dels xuetes de Mallorca*, Palma, Leonard Muntaner.
- PORQUERES I GENÉ Enric, 1995, *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque (1435-1750)*, Paris, Kimé.
- PORQUERES I GENÉ Enric, RIERA I MONTSERRAT Francesc, 2004, *Xuetes, nobles i capellans (segles XVII-XVIII)*, Palma, Leonard Muntaner.
- RÉVAH Israel S., 1963 a), « Pour l'histoire des Marranes à Anvers : recensements de la "Nation Portugaise" de 1571 à 1666 », *Revue des études juives*, CXXII, p. 123-147.
- , 1963 b), « Le premier règlement de la "Santa Companhia de dotar orfãos e donzelas pobres" », *Boletim internacional de bibliografia luso-brasileira*, IV, p. 650-691.
- SCHWARZFUCHS Simon, 1966, « Notes sur les juifs de Bayonne au XVIII^e siècle », *Revue des études juives*, CXXV, p. 353-364.
- SIMMEL Georg, 1991 [1908], *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé.
- TRIGANO Shmuel, 1994, *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*, Paris, Gallimard.
- ZINC Anne, 1994, « Une niche juridique. L'installation des Juifs à Saint-Esprit-lès-Bayonne au XVII^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 49^e année.

La charité matricielle

Marranes d'Espagne et de France aux XVI^e-XVIII^e siècles

Qu'elles soient clandestines en Espagne ou officieuses en France, les communautés marranes ne sont pas des avatars de congrégations juives. La pratique de la charité qui s'y déploie s'avère essentielle pour comprendre le fonctionnement de ces groupes soudés par le secret : impératif religieux autant que lien social, fortement genré et indissociable du jeûne, lui-même central dans la vie cultuelle. Les foyers de France, libérés de l'Inquisition, voient cependant ce modèle évoluer : ils constituent un espace intermédiaire où la charité s'institutionnalise, révélant la transformation des communautés, du statut de sociétés secrètes en congrégations à part entière. La bienfaisance apparaît également comme le vecteur privilégié d'intégration au sein de la diaspora, accordant aux marranes une forme de légitimation face aux critiques dont ils font l'objet.

Mots-clés : marranes, charité, jeûne, clandestinité, femmes.

Framework charity

Marranos from Spain and France from the 16th century to the 18th century

Whether clandestine in Spain or informal in France, Marrano communities aren't avatars of Jewish congregations. Their practice of charity is essential for the understanding of the functioning of these groups united by secrecy: as a religious requirement as well as social bond, highly gendered and inseparable from fasting, itself central to the worship life. However, French communities, freed from the Inquisition, already see this model change: they are intermediate spaces where charity is institutionalized, revealing the transformation of these communities from the status of secret societies to full congregations. Charity also appears as the preferred way for integration within the diaspora, giving a kind of legitimacy to Marranos against critics.

Key words: marranos, charity, fasting, secret, women.

La caridad como matriz

Marranos de España y Francia en los siglos XVI-XVIII

Clandestinas en España o informales en Francia, las comunidades marranas no son avatares de las congregaciones judías. Su práctica de la caridad es esencial para comprender el funcionamiento de estos grupos unidos por el secreto: imperativo religioso así como vínculo social, la caridad, marcada por el papel de las mujeres, e inseparable del ayuno, también fundamental para la vida religiosa. Es cierto que en las comunidades francesas, liberadas de la Inquisición, el modelo evoluciona: son espacios intermedios donde la caridad se institucionaliza, mostrando la transformación de esas comunidades, desde el estatus de sociedades secretas hacia verdaderas congregaciones. La caridad también aparece como el vehículo preferido para la integración en la diáspora, legitimando a los marranos ante las críticas en su contra.

Palabras clave: marranos, caridad, ayuno, secreto, mujeres.