Le « juif intouchable » dans les pays méditerranéens au bas Moyen Âge. Postérité et validité d'un concept

The “Untouchable Jew” in the Mediterranean Region in the Late Middle Ages : the Posterity and Validity of a Concept

Claire Soussen

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8754>

DOI : 10.4000/rhr.8754

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 427-456

ISBN : 978-2-200-93127-8

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Claire Soussen, « Le « juif intouchable » dans les pays méditerranéens au bas Moyen Âge. Postérité et validité d'un concept », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2017, mis en ligne le 01 septembre 2019, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8754> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.8754>

CLAIRE SOUSSEN
Université de Cergy-Pontoise

Le « juif intouchable » dans les pays méditerranéens au bas Moyen Âge Postérité et validité d'un concept

L'article se propose de réexaminer, quarante ans après qu'elle a été formulée, la thèse de l'« intouchabilité » dont les juifs auraient fait l'objet dans l'espace méditerranéen à la fin du Moyen Âge. Certaines municipalités y prirent en effet des dispositions interdisant aux juifs de toucher les marchandises sur les étals des marchés, révélant une aggravation de la condition qui leur était faite. Aujourd'hui, une relecture de la documentation hébraïque, latine et catalane, incite à nuancer le propos et surtout à faire toute sa place à l'attitude des autorités juives à l'égard des chrétiens et des convertis car elle révèle, en miroir, des préventions identiques à celles des autorités chrétiennes. Enfin, autant qu'une affaire religieuse et anthropologique, l'« intouchabilité » des juifs semble ressortir à l'économie et au politique.

The “Untouchable Jew” in the Mediterranean Region in the Late Middle Ages : the Posterity and Validity of a Concept

Forty years after the initial formulation of the theory, this paper attempts to examine the notion that Jews were considered untouchable in some Mediterranean countries at the end of the Middle Ages. Some municipal authorities issued edicts forbidding Jews to touch the products at the market, revealing the hardening of their condition. Today, when we look at the Hebrew, Latin and vernacular documents, we see that it is important to underline the attitude of the Jewish authorities towards the Christians and the converts, showing the same fear or distrust as the Christians' attitude towards the Jews. The Jews being untouchable is a matter of religion and anthropology, but also of economics and politics.

En 1976, Maurice Kriegel publiait dans les *Annales* un court article intitulé « Un trait de psychologie sociale dans les pays méditerranéens du bas Moyen Âge : le juif comme intouchable¹ ». Le titre volontiers provocateur soulevait deux questions intimement liées : celle de la supposée intouchabilité des juifs dans les pays méditerranéens à la suite d'une évolution de leur condition au cours des deux derniers siècles du Moyen Âge, et – plus problématique encore – le fait que cette évolution de la perception des juifs serait pratiquement devenue un trait culturel, un fait de civilisation. S'appuyant sur quelques documents émis par les autorités municipales de localités aragonaises (Solsona, Lérida, Gérone et Tortose) et provençales (Arles, Avignon et Marseille), l'auteur amplifiait la volonté de cloisonnement entre juifs et chrétiens exprimée par les jurats ou les consuls de ces municipalités, pour en faire une tendance rémanente de la perception des juifs par les chrétiens.

Deux ans plus tard, Noël Coulet publiait une réponse à Maurice Kriegel sous la forme d'un article dénonçant son interprétation de documents certes intrigants – en particulier les documents proscrivant le fait pour les juifs de toucher les aliments sur les étals des marchés – mais qu'il convenait de replacer selon lui dans leur contexte et dans une tradition remontant plus avant à interpréter de manière différente². La réponse, argumentée, paraissait convaincante, la volonté de ségrégation devait être interprétée comme la énième réitération de l'injonction de respecter les limites indispensables entre minorité et majorité religieuses, l'intouchabilité des juifs étant en fait le reflet du miroir puisque pour les juifs les chrétiens eux-mêmes étaient intouchables. Alors pourquoi rouvrir aujourd'hui le dossier ?

En premier lieu, parce qu'un questionnement personnel récent sur les thèmes de la pureté et de l'impureté dans les relations entre juifs et chrétiens à la fin du Moyen Âge nous y conduisait naturellement, en particulier par le biais de la proscription des

1. *Annales ESC*, 1976, 31, n° 2, p. 326-329.

2. Noël Coulet, « "Juif intouchable" et interdits alimentaires », dans *Exclus et système d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales*, CUERMA, Aix-en-Provence, 1978, p. 207-222.

contacts et de leur fondement idéologique. Le thème de la pureté est en effet un thème central dès lors qu'on examine les relations interconfessionnelles. Explicite dans la documentation exégétique et théologique, plus implicite dans la documentation de la pratique, il est en fait une clé de lecture indispensable de ces relations et de leur évolution. Ensuite, parce que même si la réponse de Noël Coulet semblait avoir clos le débat, tout un pan de la documentation pouvant être citée à l'appui était resté inemployé. C'est en particulier le cas de la documentation émanant des juifs qui permet d'élargir le point de vue. Il semble en effet, lorsque l'on prend en compte l'ensemble de la documentation, qu'il faille relativiser l'impression univoque ressentie à la lecture des documents cités par M. Kriegel, pour – soit considérer que minorité et majorité religieuses étaient toutes deux également exclusives, – soit carrément inverser la perspective et considérer l'« intouchabilité » juive ressentie par les chrétiens comme une réaction, la monnaie de leur pièce, à l'égard d'infidèles présomptueux. Il s'agit certes là d'une façon extrêmement prosaïque d'exprimer les choses et sur laquelle d'aucuns auraient à redire, mais c'est précisément ce qui est sous-jacent dans la documentation qui définit les rapports entre juifs et chrétiens en diaspora. Héritées du droit romain et de ses dispositions sur les non-citoyens, un ensemble de règles définissent l'impossibilité pour les juifs de détenir des positions d'autorité sur les chrétiens. Les conciles adoptent en effet dès le début du Moyen Âge des canons explicites en la matière (notamment sur la question des domestiques ou des nourrices) et les réitèrent tout au long de la période, ce qui montre à la fois qu'ils n'étaient pas respectés et qu'ils étaient considérés comme impératifs. Dans cette logique, l'interdiction faite aux juifs de toucher certains aliments sur les étals des marchés n'est que l'aboutissement d'un processus, dont les termes sont peut-être choquants, mais dont l'exceptionnalité est à nuancer.

Il nous faut, pour tenter d'y voir plus clair, poser les questions suivantes : La supposée intouchabilité des juifs en est-elle vraiment une ? Quelles sont les motivations à l'œuvre dans les crispations envers les juifs à la fin du Moyen Âge dans la péninsule Ibérique et en Provence ? Afin d'y répondre, nous commencerons par relire la documentation mise en exergue par Maurice Kriegel et proposerons des pistes d'explication.

LA DOCUMENTATION PROSCRIVANT LE CONTACT

Une documentation variée, un éventail de mesures

Analysant la documentation, souvent d'origine ecclésiastique³, qui proscrivait les relations entre juifs et chrétiens depuis les origines de la diaspora, M. Kriegel distingue une évolution dans la nature de la séparation préconisée. Pour la résumer simplement, la proscription juridique et statutaire se serait transformée en rejet chronique et inconscient, le droit aurait contaminé les mentalités. Dans le même temps, si l'on développe ce raisonnement, se serait opéré un changement de registre : la prédominance des positions politiques et sociales qui constituait le fondement théorique de la prohibition aurait laissé place à une préoccupation plus profane ou pragmatique : celle de la souillure et plus encore de la contagion. Comment en effet interpréter autrement les dispositions adoptées par la municipalité de Solsona en Catalogne en 1434 selon lesquelles : « qu'aucune femme publique ni aucun juif n'osent tenir du pain, de la viande, du poisson, des fruits secs ou tenir des légumes sauf s'il les achète sous peine d'une amende de 2 sous, et s'il les touche qu'il les achète ». L'article suivant prescrit que « tout juif, lorsque le corps de Jésus-Christ ira à travers la ville, et lorsque l'heure de l'office sonnera, qu'il s'éloigne et se tienne à part, sous peine d'une amende de 5 sous ». Enfin, un dernier article prescrit que « toutes les eaux que les juifs pourraient produire dans leurs maisons qu'ils ne les déposent pas après que la cloche ait sonné⁴ ».

Cette documentation apparaît choquante ou révélant au minimum une évolution lorsqu'on la met en relation avec les autres dispositions concernant les juifs adoptées à Solsona. En effet, les règlements préalables évoquent des dispositions juridiques ou

3. Comme on l'a dit, les canons conciliaires se situent dans la continuité de la législation romaine. À titre d'exemple, on peut citer le canon 69 du 4^e concile de Latran en 1215, publ. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence-Venise, 1758-1798, tome 22, qui rappelle ce principe millénaire : « Innovamus prohibentes ne Judei publicis officiis preferantur quoniam sub tali pretextu christianis plurimum sunt infesti ».

4. Document cité par M. Kriegel et publié par Ramón Riu y Cabanas, « La aljama hebrea de Solsona », *Boletín de la Real Academia de la Historia* 21, 1892, p. 20-24, ici page 23.

l'attribution de privilèges comparables à ceux que l'on observe ailleurs dans l'espace catalano-aragonais, c'est-à-dire favorables⁵. En réalité, seul le premier de ces trois articles pose vraiment problème dans la mesure où il interdit aux prostituées et aux juifs de toucher des aliments vendus dans l'espace public, sous-entendant que leur contact est corrompteur, et ce même de manière indirecte, à travers des produits alimentaires. Pour ce qui est des deux autres articles, si leur formulation peut sembler originale par rapport à d'autres dispositions du même ordre, en réalité leur contenu est relativement semblable à ce que l'on connaît par ailleurs. Ainsi les dispositions relatives à l'éloignement préconisé lors des processions du *corpus* rappellent les dispositions adoptées par les canons conciliaires statuant sur les cérémonies pascales⁶.

Maurice Kriegel évoque d'autres localités aragonaises ayant adopté le même type de réglementation : Tortose⁷ et Lérida entre autres. Ainsi, en 1443⁸ le conseil de la ville de Tortose statuant sur le bon gouvernement du lieu, adopte trois clauses concernant les juifs. La première porte sur la vente de fruits et autres denrées aux juifs et aux sarrasins, la deuxième porte sur leurs viandes, c'est-à-dire les viandes cachères et hallales, la troisième porte sur les lieux de l'abattage des bêtes en vue de leur consommation. C'est évidemment la première clause qui nous intéresse en ce qu'elle évoque l'article de Solsona. La clause stipule en effet qu'« il est établi et ordonné qu'à l'intérieur des portes du call juif et de la *morería* aucun homme ou femme chrétien qui aurait dans son

5. Ramón Riu y Cabanas, *ibidem*, citant par exemple les dispositions adoptées en 1332 par le Vicomte de Cardona, Hugo Folch, qui réitère les anciens privilèges attribués aux juifs.

6. Le canon 68 du concile de Latran qui prescrit l'obligation bien connue pour les juifs et les musulmans d'adopter un habit distinct de celui des chrétiens, l'illustre encore parfaitement : « [...] In diebus autem Lamentacionis et Dominice passionis in publicum minime prodeant ». Ou encore le canon 3 du concile de la province de Narbonne, mars-avril 1227, éd. Salomon Grayzel, *The Church and the Jews in the 13th Century*, vol. 1, 1198-1254, Philadelphie, 1933, p. 316 : « [...] volumus et mandamus ut in septimana sancta nullatenus nisi causa necessitatis exeant domos suas [...] ».

7. Maurice Kriegel, *ibidem*, renvoie à Francesch Carreras y Candi, « L'aljama de Juheus de Tortosa », *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, vol. IX, fasc. III, 1928, p. 35.

8. La proximité des deux réglementations : 1434 pour Solsona et 1443 pour Tortose a sans doute favorisé l'impression de similarité, mais en réalité les règlements adoptés à Tortose sont très classiques.

ascendance un sarrasin ou une sarrasine, un juif ou une juive, n'ose vendre de raisins, de verjus, ni aucun autre fruit, ni du bois. Et quiconque y contreviendrait devra payer à chaque fois 5 sous et sera privé de la marchandise qu'il aura apportée. Et s'il ne peut payer les 5 sous, il passera 5 jours en prison. De même tout juif ou juive, sarrasin ou sarrasine qui aurait acheté la marchandise encourt la même peine⁹ ».

À bien lire en réalité, les dispositions de Solsona et de Tortose sont assez différentes. Dans le premier cas, l'interdiction faite aux juifs et aux femmes publiques de toucher les aliments a pour cadre le (ou les) marché(s) de la ville ; il n'est pas fait mention du call. Dans le cas de Tortose en revanche, ce qui est signifié de façon implicite c'est l'interdiction pour des convertis juifs ou sarrasins de première ou de deuxième génération de commercer, au sens strict comme au sens figuré, avec des juifs ou des musulmans à l'intérieur de leurs quartiers. Par définition les *juderías* et les *morerías* des villes ibériques ont pour caractéristique de concentrer un nombre important de juifs et de musulmans et de ce fait, sans faire l'objet de fantasme, ils peuvent être considérés comme des lieux à part ou moins soumis au contrôle de la municipalité. C'est donc la perte de contrôle, la moindre visibilité induite par des relations qui se noueraient à l'intérieur de ces quartiers, qui seraient au centre des préoccupations des conseillers de la ville. On connaît bien par ailleurs les nombreuses dispositions qui viennent limiter strictement, partout dans l'espace ibérique, par exemple à Valence en 1331, ou Barcelone à la fin des années 1390, les relations entre les convertis et leurs anciens coreligionnaires¹⁰, le danger de la

9. Francesch Carreras y Candi, « L'aljama de Juheus de Tortosa », *op. cit.* p. 160-161 : « Item, han establít e ordenat, que, dintre les portes del call juhich, ni de la morería, null hom, ni nulla fembra xptiana, encara quen haja de la sua heretat, ni moro, ni mora, juéu, ni juhia, no gòs tenir vendería de rahims, de agraç, ni de nulla altra fruyta, ni de lenya. E qui contrafará, sapia que pagará per cascuna vegada cinch sous, e perdrá la fruyta que aquí haurá aportada per vendre. E si los dits cinch sous pagar no porá, o no voldrá, stará presa cinch jorns en la presó jús clau. E en aquella pena sia encorregut lo juheu, o juhia, moro o mora, e tota altra persona, qui de la dita fruyta o lenya, dins lo cayll o moreria, comprará [...] » (Document conservé aux Archives municipales de Tortose).

10. Un document conservé aux Archives de la Couronne d'Aragon (ACA) à Barcelone, reg. 450 f° 39r, 1331, émane du roi Alphonse IV et statue sur l'interdiction pour tout converti d'entrer dans le call de Valence : « [...] nullus neophytus sive conversus qui antea fuit iudeus possit vel debeat intrare, esse vel iacere intus iudariam dicte civitatis, nec habere aliquam pro conversacionem

proximité étant ressenti de manière encore plus exacerbée qu'entre juifs ou sarrasins et chrétiens de vieille souche. Si l'on suit cette interprétation, la nature des marchandises importe peu. Il s'agit sans doute de toutes les denrées que l'on ne peut pas trouver à l'intérieur du call et que des revendeurs peuvent être amenés à y échanger. De même ce n'est pas le fait de toucher la marchandise, ce qui la rendrait impropre à la consommation des chrétiens, qui est problématique comme à Solsona, mais l'éventualité que les convertis retombent dans leurs erreurs. Il faut par ailleurs préciser que le danger est ressenti également par les juifs qui craignent, eux, la contagion de la conversion. Ainsi un *responsum* de Salomon ben Adret, rabbin de Barcelone dans les années 1270, grand halakhiste et talmudiste, consulté pour ses avis juridiques par les communautés juives de la péninsule Ibérique et du bassin méditerranéen, dispose qu'il est interdit à un juif de prendre de la viande, du lait ou du sel chez un apostat. Au premier abord on peut interpréter l'interdiction comme le reflet d'une inquiétude par rapport à la cacherout, mais c'est aussi la limitation du contact qui est en filigrane.

D'autres documents évoqués dans l'ouvrage de Francesch Carreras y Candi¹¹ sont en revanche plus probants et vont dans le sens d'une évolution – et pour tout dire d'une aggravation – quant à la nature de la crainte du contact. L'auteur évoque ainsi les cas de Perpignan en 1299, Lérida en 1350 et Cervera en 1399. À Perpignan, à une date très antérieure aux faits similaires repérés ailleurs, les juifs se seraient vus interdire de toucher les fruits¹². À Lérida, en 1350, les conseillers de la ville interdisent aux juifs de commercer à main nue et « de toucher d'une

cum iudeis sub pena decem soli regalium ». 60 ans plus tard, la préoccupation est davantage exacerbée comme le montre un document conservé aux Archives Historiques de la Ville de Barcelone (AHCB), 19-A n° 27, f° 74v datant des années 1395-1398 émanant cette fois non de l'autorité royale, mais des autorités municipales. Le Conseil des Cent statue en effet que : « Item una altra per alguns convers dela dita Ciutat ab laqual supplicaven que com per la venguda a aquesta ciutat de molts juheus de França se seguessen en aquesta ciutat molts mals e corps de converses als quals fan sonin(?) judahizar et tenir cerimonits iudaïques [...] Lo dit consell volgues sobre aço plenament provehir ».

11. Francesch Carreras y Candi, « L'aljama de Juheus de Tortosa », *op. cit.* p. 35.

12. *Ibidem*. Malheureusement Francesch Carreras y Candi ne renvoie à aucun document précis concernant Perpignan.

quelconque manière avec la main le pain, les fruits et les autres choses vendues dans la ville sinon au moyen d'une baguette qu'ils tiennent dans leur main¹³ ». Quant à Cervera, la disposition émanant de l'administration du clavaire stipule qu'« aucune femme publique ni aucun juif n'ose manger le pain des boulangers ni la viande des bouchers¹⁴ ». Dans ce dernier cas, c'est le rapprochement entre les femmes publiques et les juifs embrassés dans une même disposition qui suscite le questionnement, mais pas vraiment la nature de l'interdiction. En effet la disposition est tout à fait habituelle, du moins en ce qui concerne la viande, sans doute moins pour ce qui est des produits de boulangerie dont on voit pourtant se multiplier progressivement à partir de la seconde moitié du ^{xiv}^e siècle les dispositions qui y sont relatives. Le règlement de Lérida est lui, en revanche, tout à fait frappant en ce qu'il semble correspondre exactement à l'évolution supposée par M. Kriegel. C'est bien du contact physique qu'il est question, et des dispositions précises sont envisagées pour l'empêcher. Le commerce en lui-même n'est pas prohibé, même s'il est découragé par cet arsenal, en revanche le contact des aliments par la main des juifs est réprouvé. L'utilisation d'une baguette au moyen de laquelle manipuler la marchandise est l'indice de la double préoccupation des autorités municipales : interdire le toucher, mais permettre l'échange. Et c'est là, dans cette disposition apparemment contradictoire que réside la véritable évolution qui fait du juif un « intouchable » ou du moins celui dont le toucher n'est pas tolérable.

Cette mesure en évoque d'autres, de nature prophylactique, qui nous conduisent en effet sur un autre terrain : celui de la souillure et de la contagion, celui de l'impureté et de la maladie. La prohibition du toucher par les juifs renvoie à une réalité immédiate même si elle n'a pas de rapport avec les juifs : deux ans auparavant s'est en effet produite l'explosion de l'épidémie de

13. *Ibidem* p. 35. Francesch Carreras y Candi renvoie aux Délibérations du Conseil de la ville datant du 30 juin 1350 conservées aux Archives Municipales de Lérida : « [...] ni en altra manera tochar ab la má, negun pá, fruyta, ni altres coses ques venen en la ciutat, sino ab una vergueta que porten en la má ».

14. *Ibidem* p. 35. *Clavariat* 1398 f° 111r, Archives Municipales de Cervera : « que deguna fembra publica, ne degun juhéu, no gosàs menejar lo pa de les flaqueres, ni carn de carnicers ».

peste et sa diffusion dans l'espace méditerranéen. On sait que dans l'espace catalano-aragonais comme ailleurs, des rumeurs accusant les juifs d'être sinon responsables¹⁵, du moins vecteurs de la maladie, ont conduit à des émeutes¹⁶. Peut-être les mesures prises l'année suivante à Lérida, puisque l'épidémie s'y est déclarée en 1349, ressortissent-elles aux mêmes tensions psychologiques et sociales ? Dans la baguette imposée pour éviter de toucher les aliments – et derrière cette mesure quelle signification implicite ? leur pollution par ce contact ? – on ne peut s'empêcher de faire le rapprochement avec les mesures d'évitement préconisées en temps de peste. C'est en effet le seul cas, nous semble-t-il, où l'utilisation d'un objet médiateur est préconisée. À Solsona presque un siècle plus tard on ne s'embarrasse pas de ces expédients, on interdit purement et simplement le contact.

Enfin, il faut s'interroger sur les dispositions prises à Cervera dont on a dit qu'elles étaient assez classiques. Une chose toutefois peut étonner ou aller dans le sens de l'interprétation de la corruption du contact par les juifs et les prostituées¹⁷, c'est l'interdiction pour ces deux catégories de consommer du pain et de la viande vendus par des chrétiens. L'implicite de la mesure est que pour que des juifs mangent du pain et de la viande vendus par des chrétiens, il faut soit qu'ils en fréquentent les boulangeries et les boucheries et que de ce fait ils aient l'occasion de toucher les produits qui y sont vendus, soit qu'ils en consomment en

15. En réalité, dans la documentation la responsabilité des juifs n'est pas formulée de façon explicite, mais on trouve une corrélation d'ordre temporel entre l'explosion des violences anti-juives et le moment de l'épidémie, comme à Cervera à l'automne 1349, ACA reg 659 f° 14r-15r, 07.11.1349 : « Tempore mortalitatum [...] pluria alia dampna gravia et immensa iniurias, ofensas, raubarías, malicias et violencias ipsis iudaeis fecerunt ». L'hypothèse que j'avais formulée dans ma thèse, *Judei Nostri, Juifs et chrétiens dans la Couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge*, Toulouse, Méridiennes, 2011, p. 217-218, est que même si les juifs n'étaient pas tenus pour directement responsables de la diffusion de la maladie, ils servaient à tout le moins d'exutoire face aux angoisses de l'époque.

16. Voir notamment Amada López de Meneses, « Una consecuencia de la peste negra en Cataluña : el pogrom de 1348 », *Sefarad* 19, 1959, t. 1, p. 92-131. Barcelone est touchée la première le 17 mai 1348 et Lérida l'année suivante au cours de l'été.

17. Sur la prostitution médiévale voir Jacques Rossiaud, *Amours vénales. La prostitution en Occident XI^e-XV^e siècles*, Aubier, Paris, 2010 et Ángel Luis Molina Molina, *Mujeres públicas, mujeres secretas : la prostitución y su mundo : siglos XIII-XVII*, Murcia, Edición KR, 1998.

compagnie de chrétiens, ce qui est aussi prohibé. Dans les deux cas, l'interdiction du contact physique n'est pas formulée explicitement mais elle l'est implicitement. Quant à l'interdiction de consommer de la viande vendue par des bouchers chrétiens, elle rejoint les impératifs halakhiques de la *cacherout*, mais on peut s'étonner de la voir reprise à leur compte par les autorités municipales. On sait par ailleurs que dans les petites localités comptant peu de juifs, on avait l'habitude de vendre la viande cachère et la viande non cachère dans le même espace, même si en théorie c'était interdit. On sait aussi que les bouchers avaient l'habitude de mélanger les viandes non cachères, ce qui, là aussi, était interdit. En temps normal, c'est l'interdiction pour les chrétiens de consommer de la viande cachère, ou jugée non cachère *a fortiori*, qui est formulée dans la documentation chrétienne¹⁸. On penche donc ici pour la limitation du contact comme clé d'explication de la mesure de Cervera dont le quartier juif a par ailleurs fait l'objet d'une stricte délimitation via une procédure s'étendant sur vingt ans, entre 1328 et 1347¹⁹. Malgré les réticences et les dispenses obtenues par certains juifs bien en cour, la résidence à l'intérieur de la *judería* avait été rendue obligatoire. Peut-être les autorités municipales y étaient-elles particulièrement tatillonnes quant au respect des frontières religieuses ?

Aggravation ou rappel de la norme ?

Or précisément, la question de l'attitude à l'égard des prescriptions traditionnelles est fondamentale. Derrière ce que Maurice Kriegel présente comme un changement de nature dans la limitation du contact entre majorité et minorité religieuses, n'y a-t-il pas seulement rappel de la norme ? C'est en tout cas la thèse soutenue par Noël Coulet à propos de la documentation provençale, entre autres. Il estime en effet que c'est pour garantir le respect des

18. On en a ainsi un exemple avec la deuxième clause adoptée par le conseil de Lérida en 1443 : « Item, com no sia cosa justa ni rahonable, que, les carns lexades per los jueus o moros, les quals ells apellen trufanes, sien venudes, ni aportades a les carniceries dels xptians, per tal que aquelles sien aqui venudes als xptians, segons ques diu ja ses fet per alguns, solament en gran menyspreu dels xptians, e aytals coses sien de mal exemple ; e si de aqui avant se farà, no deù passar sens gran pena [...] ».

19. Claire Soussen, *Judei Nostri...*, *op. cit.*, p. 208.

frontières religieuses²⁰ que l'Église se met à diffuser au début du XIII^e siècle un discours considérant que le contact des juifs rendrait la nourriture impure, et rappelle les statuts synodaux publiés par Eudes de Sully aux alentours de 1200, selon lesquels il est interdit aux chrétiens de consommer le marc des vendanges utilisé par les juifs pour fabriquer le vin cacher²¹. On sait que l'Église comme les autorités juives voient d'un très mauvais œil la commensalité et les relations de convivialité en général entre juifs et chrétiens. Celles-ci font l'objet de mises en garde constantes dans la documentation conciliaire comme dans les *responsa* rabbiniques. Pour ce qui concerne la documentation provençale qui reflèterait l'évolution soulignée par M. Kriegel, N. Coulet précise que c'est le principe de séparation des masels qui est réaffirmé à travers les jugements prononcés à Saint-Maximin en 1323 ou Draguignan en 1403²², comme à Lérida en 1443. En plus du discours traditionnel invoquant la prééminence du christianisme sur le judaïsme pour justifier l'inconvenance de la consommation par les chrétiens d'une nourriture considérée comme impure par les juifs²³, argument auquel la majorité des acheteurs serait peu sensible au regard de l'intérêt économique de l'opération, l'Église invoque donc un argument en théorie plus porteur : la souillure de l'alimentation en question²⁴. Ainsi les juifs souilleraient volontairement le marc de

20. Noël Coulet, « "Juif intouchable" et interdits alimentaires »..., *art. cit.*, p. 215.

21. *Ibidem*, p. 213, § 37 : « Prohibeant sacerdotes per excommunicationem, et maxime tempore vindemiarum, singulis diebus dominicis, ne aliquis Christianus retineat apud se marchum vindemiarum quem Judei calcant aliquo modo propter illam horribilem immunditiam quam in contemptum sacramenti altaris faciunt : et si remanserit detur porcis, vel expandant ad opus pro fimo », Publ. Salomon Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century, a study of their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and the conciliar decrees of the period*, New York, 1966.

22. *Ibidem*, p. 216-217.

23. Innocent III l'exprime clairement dans la lettre adressée au comte de Nevers en 1208, publ. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century, a Study of their Relations During the Years 1198-1254... op. cit.* : « Scandalum quoque per eos in Ecclesia Christi non modicum generatur, quod cum ipsi carnibus animalium, que mactant fideles, vesci abhorreant ut immundis, istud obtinent principum ex favore quod mactanda carnifices animalia tradunt illis, qui ea ritu Judaico laniantes, ex ipsis accipiunt quantum volunt relicto residuo christianis ».

24. *Ibidem*, le propos d'Innocent III se poursuit dans les termes suivants à propos des restes tirés du processus de vinification du vin cacher, dont on déduit qu'ils étaient ensuite consommés par les chrétiens : « Aliud quoque presumunt non

vin laissé aux chrétiens dans l'hypothèse où celui-ci serait utilisé pour la messe. De même les nourrices juives qui proposent leurs services aux chrétiens seraient celles dont les juifs considèrent que le lait est impur et qui de ce fait se trouvent sans emploi²⁵. Il faut rappeler ici que traditionnellement c'est l'emploi de nourrices chrétiennes par des juifs qui pose problème. En effet, tout comme l'emploi de domestiques chrétiennes en général, celui des nourrices est largement désapprouvé par la documentation conciliaire en raison de l'inconvenance des relations d'autorité qu'il suppose et qui a été rappelée plus haut, et peut-être davantage encore en raison des risques de transgression des interdits sexuels inter-religieux dont on sait qu'ils étaient fréquents²⁶. Les domestiques et les nourrices, résidant au domicile de leurs employeurs, étaient les victimes faciles et privilégiées de leurs pulsions extra-conjugales.

On peut sans doute s'appuyer sur cet exemple ou plutôt ce contre-exemple de la nourrice juive au service des chrétiens pour étayer une hypothèse : et si l'intouchabilité des juifs n'était que le reflet du miroir, la réaction chrétienne à la violence ressentie à l'égard de la souillure du contact avec les chrétiens théorisée par les juifs ?

minus istis detestabile Christianis, quod vindemiarum tempore uvas calcat Judaeus lineis caligis calceatus, et puriori mero juxta ritum Judaeorum extracto, pro beneplacito suo retinent ex eodem residuum, quasi foedatum ab ipsis, reliquentes fidelibus christianis ». Le scandale ici est double : les chrétiens consomment le déchet alors que les juifs ont gardé le vin pur ; par ailleurs physiquement et symboliquement ce déchet provient du foulage du raisin par les pieds des juifs. Le summum du scandale est atteint lorsque ces restes sont utilisés pour l'Eucharistie comme le précise la fin de la lettre du pontife : « ex quo interdum sanguinis Christi conficitur sacramentum ».

25. Noël Coulet, « "Juif intouchable" et interdits alimentaires »..., *art. cit.*, p. 214-215.

26. On peut rappeler pour mémoire le 4^e canon du concile de Tarragone datant d'avril 1239 publié dans Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Florence-Paris, 1759-1798, Tome 23 : « Item statuimus quod Judei et Sarraceni a Christianis in habitu distinguantur et nutrices vel mulieres non teneant christianas. »

L'intouchabilité en miroir ?

Sources juives et prohibition du contact

La souillure du contact avec l'autre, pour tout dire l'étranger²⁷, n'est pas, en effet, une spécificité chrétienne²⁸. Ses origines sont bibliques et ses développements talmudiques et rabbiniques. Les deux champs dans lesquels se jouent plus particulièrement ces questions liées à la pureté et à l'impureté du contact sont l'alimentation et les relations sexuelles. Les juifs sont soumis à des restrictions sévères, formulées dans la Bible et développées continuellement depuis lors dans ces deux domaines : ils ne peuvent consommer qu'une alimentation cachère²⁹ et n'entretenir de relations sexuelles qu'avec des coreligionnaires. Ces interdits ont fondamentalement pour objet la préservation de l'exceptionnalité religieuse et si l'on analyse la question avec du recul, il est vraisemblable que la question de la souillure est en réalité un prétexte. Quoi qu'il en soit, l'argument quand il est invoqué, dans les sociétés archaïques ou au Moyen Âge, agit comme un épouvantail. On peut à cet égard citer l'opinion de Maïmonide, grand penseur juif des XII^e-XIII^e siècles, philosophe, halakhiste, auteur de *responsa*, qui dans son traité *Mishne Tora* composé vers 1170-1180 se montre catégorique : avoir une relation sexuelle avec une non-juive équivaut à avoir une relation sexuelle avec une femme ayant ses règles, ce qui constitue la pire des transgressions³⁰. Un peu plus tard, le *Zohar*, pièce maîtresse de la Cabale composée vers 1280 par Moïse de Léon, théorise l'idée que la femme, juive ou non, ayant ses règles, est dans un état d'impureté profonde, son sang étant considéré comme le signe tangible de la saleté rejetée sur elle par le serpent du péché originel. Un millénaire avant le *Zohar* le respect des règles de la « pureté familiale » prescrites

27. Cf. Michel de Certeau, *L'étranger dans la différence*, Paris, 2005.

28. Depuis les travaux de Mary Douglas, *Purity and Danger : an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge, 1966, de nombreux travaux ont été consacrés à ce thème de la pureté et à son contraire la souillure.

29. Pour un rapide rappel des obligations liées à la Cacherout, voir Claire Soussen, « La Cacherout ou le besoin d'une expertise juive en matière alimentaire », dans Claude Denjean et Laurent Feller (éd.), *Expertise et valeur des choses au Moyen Âge. I. Le besoin d'expertise*, Collection de la Casa de Velázquez (139), Madrid, 2013, p. 37-52.

30. David Biale, *Le sang et la foi. Circulation d'un symbole entre juifs et chrétiens*, Paris, Bayard, 2009, p. 180 et suivantes.

dans le Talmud³¹ impose déjà le respect d'une abstinence sexuelle pendant toute la durée des règles et sept jours au-delà³². Un rite spécifique, l'immersion dans le bain rituel ou *mikveh*, marque la fin de la période d'impureté³³. De ce fait, comparer les relations sexuelles avec une non-juive à des relations avec une femme « menstruée » est radical. Cette ligne initiée dans la Bible³⁴ n'a jamais varié au cours du temps. Tout au long du Moyen Âge, les autorités rabbiniques rappellent cette prohibition même si dans la réalité, la documentation de la pratique l'atteste, ces relations existent bel et bien.

La question de l'impureté et de la proscription du contact des femmes chrétiennes considérées comme étant chroniquement dans un état semblable à celui de *Niddah*, c'est-à-dire de menstruation, a des prolongements concrets dans la vie quotidienne et dans les relations entre juifs et chrétiens³⁵. De la même manière que l'Église légifère sur ces questions – entre autres dans les canons conciliaires –, les juifs les évoquent entre eux et font appel aux autorités rabbiniques pour y répondre. Ainsi se pose pour les juifs le problème des nourrices chrétiennes à leur service qui ont communiqué et qui doivent allaiter leurs enfants. La question est intéressante tant au plan anthropologique qu'au plan exégétique. Pour certains sages juifs qui évoquent le thème dans leurs ouvrages polémiques, l'idée de l'eucharistie – non pas l'eucharistie elle-même car ils nient le fait que le pain soit le corps du Christ – est

31. Traité Niddah 37a, 66a, 69a.

32. Charlotte Elisheva Fonrobert, *Menstrual Purity, Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

33. David Biale, *Le sang et la foi... op. cit.*, p. 180 évoque le polémiste Yom Tov Lippman Mülhausen (mort après 1420) qui dans son *Sefer Nizzahon* explique que les femmes juives ont la peau noire et sont moins belles que les femmes chrétiennes parce qu'au départ (signe du respect des lois de la *niddah*) les enfants juifs sont blancs mais brunissent au fur et à mesure qu'ils mûrissent comme le font les prunes, alors que les chrétiens, rouges au départ comme les pommes ou les abricots, blanchissent en mûrissant, signe que les chrétiennes ont des rapports sexuels pendant leurs règles. Autrement dit la peau claire des chrétiens révélerait leurs origines impures.

34. On rappellera pour mémoire l'histoire de Dina fille de Jacob violée par Sichem et les conséquences dramatiques de cet épisode en Genèse 34. Voir aussi Julian Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur : la mésaventure de Sichem*, Paris, Minerve, 1983.

35. Pour plus de détails voir Evyatar Marienberg, *Niddah. Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation*. Paris, Les Belles lettres, 2003.

une abomination ; elle renvoie à l'anthropophagie et à travers elle ils dénoncent la bestialité des chrétiens. C'est le cas notamment du polémiste anti-chrétien d'origine ibérique Jacob ben Reuben qui, dans son *Livre des Guerres du Seigneur* composé vers 1170, émet un jugement catégorique sur ce sacrement qu'il considère aussi comme une forme d'idolâtrie³⁶. La diabolisation de l'adversaire qui est une des stratégies de prédilection de la polémique religieuse s'alimente naturellement à ce type de sources. On peut toutefois soulever le paradoxe qui consiste pour les juifs à la fois à nier la présence divine dans l'eucharistie et en même temps à concevoir comme problématique l'allaitement des enfants par une nourrice ayant récemment communiqué. Ou alors, et c'est une éventualité à prendre en compte, il faut voir dans ce type de questionnement une illustration des méthodes talmudiques – comparables aux principes et méthodes de la scholastique chrétienne – qui conduisent à tout questionner. Quoi qu'il en soit, les sages juifs considèrent le problème avec le plus grand sérieux et préconisent que les nourrices tirent leur lait pendant trois jours et le jettent, ce qui est une forme de purification³⁷. La solution préconisée repose sur l'idée que le lait des femmes qui ont communiqué est contaminé par le sang du Christ qu'elles ont absorbé. On rejoint là les préoccupations de la Cacherout, la pureté alimentaire, qui fait l'objet d'une réglementation très précise. David Biale signale que dans les années 1230-1250 on interdit aux nourrices de manger de la nourriture non-cachère³⁸.

Or précisément, en dehors des relations sexuelles, l'autre grande question qui préoccupe les sages juifs comme les autorités chrétiennes est celle de l'alimentation constamment évoquée dans les *responsa* rabbiniques. Même si les dispositions relatives à la

36. Il existe une édition de l'œuvre par Judah Rosenthal sous le titre *Milhamot Adonai*, Jérusalem, 1963. Voir aussi Hanne Trautner Kromann, *Shield and Sword. Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain, 1100-1500*, Tübingen, 1993, p. 49.

37. Le cas est évoqué par David Biale, *Le sang et la foi... op. cit.*, p. 194 et prouve, d'après l'auteur, que les juifs croyaient dans la doctrine de l'eucharistie. Ce qui est clair, à notre avis, c'est qu'il y a un décalage entre la polémique savante telle que la pratique Jacob ben Reuben au XII^e siècle et les croyances « populaires » diffusées aux XIII^e et XIV^e siècles.

38. *Ibidem*, p. 194. C'est notamment ce que préconise Isaac ben Moïse de Vienne dans son *Or Zarua*, mais l'œuvre n'a eu qu'un faible rayonnement au XIII^e siècle. Par ailleurs, l'espace concerné est celui d'Ashkenaz et non de Sefarad.

Cacherout n'ont jamais changé depuis leur exposition dans la Bible, le contexte de leur application a pu entraîner des dispositions particulières. En effet, le respect de la *Halakha* s'impose aux juifs où qu'ils soient, mais peut se révéler plus ou moins contraignant et implique, notamment pour le respect de la pureté alimentaire, une surveillance accrue des denrées.

Les *responsa* d'Isaac Bar Sheshet Perfet illustrent parfaitement ces contraintes et les problèmes rencontrés. Né à Barcelone en 1368, halakhiste, médecin, chef de plusieurs communautés juives de l'espace catalano-aragonais, notamment Calatayud, Saragosse et Valence, particulièrement érudit en littérature talmudique, son opinion était requise dans tout l'espace ibérique et ses avis faisaient autorité³⁹. On est frappé à la lecture de ses *responsa* par l'importance qu'y prend la question de l'usage des aliments qui pourraient être touchés par des chrétiens. Pour ses correspondants il est fondamental de savoir si des aliments exposés au contact de non-juifs peuvent toujours être considérés comme cachers et donc consommables. Les questions posées révèlent, tout comme la documentation chrétienne analysée précédemment, à la fois l'existence de relations étroites entre minorité et majorité et en même temps les préoccupations nées de ces relations.

Comme dans la documentation non juive, les deux denrées qui suscitent le plus de questions sont la viande et le vin. Le vin en particulier fait l'objet d'interrogations qui évoquent précisément l'intouchabilité. Ainsi un *responsum* adressé au juge juif de la communauté de Saragosse statue sur un problème concret : deux juifs étaient dans une cave en train de surveiller la fermentation du vin lorsque des chrétiens, les entendant depuis la rue, sont entrés dans la cave et ont peut-être touché le vin. Le vin peut-il encore être considéré comme cacher⁴⁰ ? Dans sa réponse Isaac bar Sheshet convoque les avis des plus grands halakhistes et conclut

39. Meritxell Blasco Orellana, José Ramón Magdalena Nom de Deu, *Fuentes para la historia de los judíos de la Corona de Aragón*, Catalonia Hebraica, Barcelona, 2004.

40. *Ibidem*, p. 88. Il s'agit du *responsum* n° 310 de la collection de *responsa* d'Isaac bar Sheshet Perfet. La particularité de la littérature de *responsa* est qu'il s'agit d'une littérature jurisprudentielle. Les réponses fondées sur la *Halakha* aux questions formulées par des correspondants écrivant de plus ou moins loin en fonction de la renommée du halakhiste, ont une valeur absolue ; de ce fait il est très rare qu'y figurent un lieu, une date ou des acteurs précis.

par la négative. Nous rencontrons ici presque en miroir, posée par des juifs, la question relative au « vin de messe » posée par Eudes de Sully. La prohibition de la consommation de vin ayant été en contact avec des mains non-juives ne souffre pas d'exception. On en veut pour preuve les questions posées à propos d'une préparation à base de vin surnommée « aiguardent » et dont les vertus médicinales auraient pu justifier une exception. Or, là encore Isaac bar Sheshet est catégorique : si la potion a été fabriquée par des chrétiens, elle est interdite à la consommation des juifs⁴¹. Les exemples abondent et vont tous dans ce sens⁴². Mais sans aller jusqu'au toucher de la main d'un non-juif, le simple contact avec des ustensiles non-cachers peut invalider la cacherout du vin⁴³.

Quant à la question de la viande, on se rend compte là encore que les préoccupations qui y ont trait rejoignent les préoccupations des chrétiens. Un *responsum* adressé au rabbin de Falset montre la fluidité des relations entre juifs et chrétiens et dans le même temps les précautions qui l'entravent : la question porte sur le fait de savoir si de la viande qu'un noble chrétien a fait sacrifier par un *shohet* pour la distribuer à des amis juifs est cachère alors qu'elle n'a pas été surveillée et transportée par un juif⁴⁴. Ce qui

41. *Ibidem*, p. 67 responsa n° 255 et 256. Les questions sont posées par le rabbin de la communauté de Játiva.

42. On peut citer notamment le *responsum* n° 424, p. 121 adressé au rabbin de Belchite : Des voleurs ont pénétré de nuit dans une cave où l'on conserve du vin cacher. Se voyant découverts, ils ont fui sans que l'on sache s'il s'agit de juifs ou de chrétiens. La question se pose de savoir quoi faire du vin. Isaac bar Sheshet Perfet répond que si les voleurs étaient chrétiens, le vin ne peut être consommé sauf s'il était conservé dans une jarre fermée hermétiquement. En revanche si les voleurs étaient juifs, le vin peut être consommé.

43. *Ibidem*, p. 56. C'est ce qu'on déduit du *responsum* n° 218, adressé à Rabi Yişhaq ben 'Altanasí de Huesca. La question porte sur un juif qui garde son vin cacher dans une jarre qui appartient à un chrétien sans que la jarre ait été purifiée. Le vin est-il cacher ? La réponse n'est pas donnée, mais il y a tout lieu de penser qu'elle est négative puisqu'il existe une procédure spécifique pour cachériser les ustensiles et qu'il faut la respecter. Le *responsum* n° 516 p. 154, adressé à rabi Yehudah Esquerra de Belchite, évoque les précautions à prendre pour garantir la cacherout du vin : un juif loue à un chrétien le pressoir qu'il possède dans la partie supérieure de la cave pour y fabriquer son propre vin. Pour éviter que des gouttes du vin du chrétien ne tombent sur le vin des juifs à travers le conduit supérieur, le propriétaire de la cave divise le plafond et édifie une protection afin que le chrétien ne puisse passer dans le local du juif. Malgré tout, les juifs suspectent que le vin du chrétien puisse goutter et corrompre le vin cacher.

44. *Ibidem*, *responsum* n° 73, p. 40. Malheureusement, nous ne disposons pas de la réponse.

est remarquable dans ce cas c'est l'attention dont fait preuve le généreux gentilhomme qui respecte les principes de la cachérouit pour honorer ses amis. Malheureusement, la stricte surveillance dont l'alimentation fait l'objet apparaît comme un frein à la sociabilité et le possible contact d'un chrétien apparaît rédhibitoire.

On le constate, les préoccupations relatives à la rupture des limites religieuses sont également partagées par la minorité et la majorité et les stratégies pour la dissuader empruntent chez les juifs comme chez les chrétiens les mêmes voies. L'autre, ou de fait son contact, est considéré comme nuisible et si l'on ne peut envisager de l'éliminer, on fait tout pour circonscrire étroitement les relations avec lui.

UN IMPLICITE PRÉPONDÉRANT : LA QUESTION DE LA PURETÉ, ENJEUX ET ACTEURS

Après avoir montré que l'argument de l'intouchabilité pouvait être manipulé par les uns comme par les autres afin de dissuader les contacts, nous allons essayer de voir ce qui sous-tendait une telle construction. L'intouchabilité en effet, nous paraît être un construit, un prétexte, mais elle traduit une réalité plus profonde, un donné anthropologique qui prend de plus en plus d'importance au fil du temps : une exigence de pureté qui transparait dans tout l'éventail de la documentation⁴⁵, mais que nous analyserons ici à travers la documentation de la pratique et à travers quelques déclinaisons spécifiques.

La pureté et ses déclinaisons : salubrité et pollution

À travers la question de l'intouchabilité, c'est la question de la corruption par le contact qui est en jeu. On a mis en évidence la relation de causalité qui a pu l'expliquer dans le contexte de la diffusion de la peste au milieu du XIV^e siècle. Il s'agit de voir

45. Ce thème est abordé de manière récurrente dans l'exégèse et la polémique. On ne développera pas ici les exemples ressortissant à cette documentation, mais on indiquera pour mémoire les principaux passages qui donnent matière à commentaire : Genèse 21, 22, 34 ; Exode 24 3-8, Ps. 9-13, Za. 9-11 autour de l'alliance divine, du sacrifice et de la conversion.

si ce schéma explicatif se vérifie dans d'autres champs, l'un des plus pertinents étant sans doute celui de l'hygiène et de la salubrité publique – c'est du moins l'hypothèse que nous formulons ici.

La documentation municipale, notamment celle conservée aux Archives municipales de Barcelone (Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, dorénavant AHCB), révèle que l'hygiène publique occupe une place de plus en plus importante dans les préoccupations du Conseil des Cent. Celui-ci rappelle régulièrement les mesures à suivre pour assurer la salubrité de la ville. Ainsi en 1397, les conseillers de la municipalité ordonnent que « personne quels que soient son état ou sa condition n'ose mettre, ni jeter, ni faire mettre, ni faire jeter, de jour ou de nuit, des ordures, du fumier, de la cendre, ni aucun chien, chat, poule, ni aucun autre animal mort, ni aucune autre chose sale, ni aucune eau dans la rue appelée *Ortal den Lacera* qui est contiguë à la *Carrer de Cent* [...]. Tout contrevenant paiera à chaque fois de jour une amende de 5 sous et de nuit une amende de 10 sous⁴⁶ ». En 1391 déjà, les conseillers adoptent un règlement sur l'hygiène statuant que « pour que cessent la corruption et le mauvais état sanitaire et les dommages du monastère de saint Daniel et d'autres lieux en raison du sang qui a été jeté sur la porte de saint Daniel et encore parce que là sont étendues des peaux de bœufs, de moutons, de lapins et d'autres bêtes desquelles s'exhale une grande puanteur ; que personne de quelque condition ou état n'ose jeter de jour ou de nuit du sang, ni étendre lesdites peaux à l'intérieur des limites dudit monastère [...]»⁴⁷ ». Là encore des sanctions pécuniaires (une amende de 20 sous) sont prévues contre les contrevenants.

Les deux cas considérés ici, même s'ils ne présentent pas de mesures générales puisqu'ils concernent des quartiers ou des rues

46. AHCB 1B. XXVI-1 n° 43 : « Ordonaren los Consellers et prohomenys dela dita ciutat que alguna persona de qualque ley, estament o condicio sia, no gos posar, ne lansar, ne fer posar, ne fer lansar de dies ne de nit escombra dies (sic) fems, cenra, ronya ne neguns cans, gats, gallines mortes ne neguns altres animals morts, ne negunes altres coses sutzures ne negunes aygues leges en lo carraro appellat ortal den lacera qui es contiguu al Carrer de sent. [...] Equi contra fara, pagara per ban cascuna vagada ço es de dies v ss e de nits x ss ».

47. AHCB 1B. XXVI-1 n° 45 : « [...] per cessar corruptio e mala sanitat e dampnatge del monestir de sent Daniel e daltres per raho dela sanch quis lança en lo portal del spero de sent Daniel e en cara perço com hi estenen pells de bou, de moltons, de conills, e daltres besties les quals giten fort gran pudor. Que negun de qual que condicio o estament sia nogos lançar de dia ni de nit sanch ni estendre deles dites pells dins les limitacions del dit monestir [...] ».

précis de la ville, montrent que les autorités municipales sont préoccupées par les risques sanitaires que peuvent faire courir soit des pratiques liées à une activité artisanale telles celles évoquées dans le deuxième cas qui concernent vraisemblablement la tannerie, soit des pratiques plus ou moins délictuelles telles celles qui sont évoquées dans le premier document et qui s'apparentent davantage à des incivilités. À la fin du XIV^e siècle, les pouvoirs publics sont semble-t-il sensibles à la question de l'hygiène publique en général et aux risques d'épidémies en particulier. Les métiers « sales », la boucherie, la tannerie, font l'objet de dispositions spécifiques et leurs activités sont souvent étroitement circonscrites pour que leurs nuisances restent limitées à certains quartiers de la ville⁴⁸.

On peut citer un exemple qui fait le lien de manière explicite entre les préoccupations sanitaires et les juifs, et qui vérifie a posteriori l'hypothèse soutenue plus haut quant au règlement de Lérída : il s'agit du cas de l'*aljama* de Syracuse. La Sicile est sous domination aragonaise et la reine Jeanne est protectrice des juifs de ce royaume⁴⁹. En 1462, celle-ci s'adresse à ses officiers et aux notables de la ville de Syracuse : « [...] une peste est survenue dans ladite ville et s'est d'abord déclarée dans la *judería* ou partie de la ville où les juifs ont leur domicile. Ce que voyant, les jurats et les autres agents de ladite ville ont, de manière inhumaine et étrangère à toute charité, fait fermer les issues du quartier sur les autres rues. Ainsi les issues de ces rues étant fermées, les juifs n'avaient pas la possibilité d'en sortir et d'acquérir du blé, de la boisson et d'autres choses nécessaires à leur survie ni d'obtenir d'aucune manière les remèdes et toute autre chose dont les malades ont besoin pour recouvrer la santé⁵⁰ ». Les

48. Le Conseil des Cent publie des ordonnances spéciales conservées aux AHCB sous la côte 1B. V qui statuent notamment sur l'organisation de la boucherie. La localisation des boucheries (4 dans la ville), les lieux de l'abattage, les modalités de la vente font l'objet d'instructions très précises. Il en va d'une ressource fiscale très importante mais aussi d'une activité qui nécessite des mesures de précaution.

49. Les documents qui le font connaître émanent des Archives historiques de la ville de Barcelone et sont conservés sous la côte 1C. V-13.

50. AHCB 1C. V-13, p. 35 : « [...] viguit in dicta civitate pestilentia que principium assumpsit in juderia sive parte dicte civitatis ubi judei et aliam antedicta domicilia ipsorum foveant, quod videntes iurati et alii de dicta civitate inhumane et preter omnem caritatem modum fecerunt dictam aliamam et illius singulares illorumque vicos quibus aditus et exitus erat ad alios vicos et partes dicte civitatis claudi. Ita ut clausis exitibus dictorum vicorum eisdem iudeis non esset facultas egrediendi ab eisdem habendique frumentum, vinum et alia humane

juifs dont le quartier a été le premier atteint par la peste ont donc été purement et simplement enfermés dans la juiverie. Ils ont, de fait, été considérés comme « intouchables », et tout contact avec eux a été rendu impossible par la fermeture des issues du quartier. Or, les portes fermées dans ces circonstances, ne l'ont pas toujours été, c'est l'épidémie, terrifiante, qui oblige à l'adoption de mesures extrêmes qualifiées d'inhumaines par le pouvoir royal ; c'est bien parce qu'ils sont pestiférés qu'on ne peut pas les approcher. On connaît par ailleurs les mesures prises en temps de peste⁵¹, les chroniques italiennes ou provençales décrivent les stratégies pragmatiques ou délirantes mises en place pour circonvenir l'épidémie, et toujours la terreur ressentie par les contemporains, témoins, voisins, ou familiers des malades. Les dispositions prises à Syracuse sont du même ordre. Cela dit, leurs conséquences sont radicales puisque les juifs sont finalement contraints à quitter la ville pour ne pas mourir de faim et plus de cinquante d'entre eux périssent au cours de cet épisode⁵². Dans ce cas donc l'intouchabilité découle de la maladie et non de la judéité des individus.

Conversion et intouchabilité

Il existe une autre question qui synthétise les préoccupations touchant la pureté ou son antithèse la pollution et l'intouchabilité, il s'agit de la conversion et des convertis au sujet desquels il existe, certes, une bibliographie pléthorique⁵³. Cette question mérite

vite necessaria nec ullo parto habere possent medicinas et alia quibus infirmi ad valitudinem eorum recuperandam indigent... ».

51. Pour l'Espagne voir María Estela González de Fauve et Patricia de Forteza, « Notas para un estudio de la peste bubónica en la España bajomedieval y de fines del siglo XVI », dans *Medicina y sociedad : curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, ed. María Estela González de Fauve, Buenos Aires, 1996, p. 85.

52. *Ibidem* : « Et sicut pene dicti Judei angustie, fame, mortis excidium evitare voluerunt quodquod durius humanitati videtur Judeos dicta peste percussos nullatum permittebant in dicta civitate morari sed magna vi non solum infirmos verum etiam omnes illorum domus a civitate exire compellentes illos fame in desertis et locis solitariis morituros transmittabant et sicut ultra quinquaginta ex dictis iudeis mortem obierunt [...] ».

53. Pour repère nous pouvons en donner quelques titres. Sur le glissement entre la conversion par conviction et l'incitation subie, voir Jean-Luc Solère, « Le droit à l'erreur, Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne » dans *De la conversion*, éd. Jean-Christophe Attias, Paris, 1997, p. 295-314. Benjamin Ravid, « The Forced Baptism of Jews in Christian

d'être lue à travers un prisme légèrement différent des lectures qui en sont faites habituellement. En effet, un élément frappe dès lors qu'on s'intéresse au destin des convertis, c'est la suspicion quasi immédiate que fait naître leur parcours. Alors même que la conversion des minoritaires est un impératif eschatologique souhaité, attendu et mis en œuvre par divers moyens allant de la conviction à la contrainte, les convertis, au bout d'un laps de temps plus ou moins long sont toujours suspects d'insincérité. Celle-ci peut être due aux conditions dans lesquelles s'est effectuée la conversion, notamment dans le cadre des conversions forcées qui se multiplient dans l'espace ibérique à partir de 1391⁵⁴, mais la suspicion pèse aussi sur les convertis sincères. De ce fait, la conversion porte intrinsèquement en germe son inaboutissement, son aporie.

Le contact avec les convertis est considéré comme indésirable par les juifs également, et s'ils ne sont pas « intouchables » au sens strict du terme, les *responsa* d'Isaac bar Sheshet montrent que le toucher de la main d'un converti corrompt la nourriture comme le fait le contact d'un non-juif⁵⁵. Dans son livre consacré aux marranes, Benzion Netanyahu étudie l'attitude des juifs à l'égard de leurs frères convertis⁵⁶. Il explique que l'élément décisif dans

Europe : an Introductory Overview », in *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, éd. G. Armstrong et I. N. Wood, Turnhout, Brepols, 2000, p. 157-167. Paola Tartakoff, *Between Christian and Jew, Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391*, Philadelphia, 2012.

54. Jaume Riera i Sans, « Judíos y conversos en los reinos de la Corona de Aragón durante el siglo XV », *La expulsión de los judíos de España, Conferencias pronunciadas*, II, Toledo, 1993.

55. *Responsum* n° 4 dans Meritxell Blasco Orellana, José Ramón Magdalena Nom de Deu, *Fuentes para la historia de los judíos de la Corona de Aragón*, Catalonia Hebraica, Barcelona, 2004, p. 35. Dans ce *responsum* pour une fois une date relativement précise est évoquée : 1393-1396. Isaac bar Sheshet Perfet s'adresse au rabbin Astrug Cohen d'Honain qui lui a posé une question sur la « validité » (Cacherout) de la viande et du vin préparés par les convers de Valence et d'ailleurs. De même, le *responsum* n° 12 (p. 37 datant de 1396-1397) à Rabi Emram Efrati ben Meruam, portant sur du vin en provenance de Majorque et dont des convers disent qu'il s'agit de vin cacher de Murviedro, illustre la préoccupation croissante à l'égard du rôle des convertis. À travers ces *responsa* c'est l'aspect technique de la question qui est envisagé, mais les répercussions spirituelles et morales n'en sont pas moins préoccupantes aux yeux des autorités religieuses juives.

56. Benzion Netanyahu, *The Marranos of Spain, from the Late 14th to the Early 16th Century According to Contemporary Hebrew Sources*, New York, American Academy for Jewish Research, 1966.

le regard porté sur les convertis réside dans l'état d'esprit qui a présidé à la conversion. Dans tous les cas, les halakhistes interrogés prescrivent d'adopter la même position à l'égard des convertis qu'à l'égard des non-juifs : précaution et contrainte. Si la conversion est le résultat d'une conviction sincère, et Benzion Netanyahu se distinguant de l'historiographie traditionnelle insiste sur le fait que beaucoup de conversions le furent, alors le converti est considéré comme ne faisant plus partie de la communauté. En revanche, s'il a embrassé la foi chrétienne contraint et forcé comme ce fut le cas de beaucoup de juifs ibériques dans le cadre des événements de 1391, les choses sont plus compliquées. La tradition telle qu'on peut l'observer jusque-là en péninsule Ibérique à travers les *responso* est de faire preuve d'une certaine clémence et de considérer qu'un converti repenté peut sans problème faire retour au judaïsme à condition qu'il respecte les règles de purification préconisées dans ce cas, c'est-à-dire l'immersion dans le *mikveh*⁵⁷. Or, après 1391 les positions semblent durcies, les marranes ne sont pas considérés comme des juifs même s'ils pratiquent secrètement certains des rites du judaïsme, les autorités rabbiniques les considèrent comme des chrétiens⁵⁸ ce qu'illustrent parfaitement les *responso* qui les placent sur le même plan pour tout ce qui touche à la cacherout et à son invalidation. Pour le dire de manière abrupte, le contact d'un converti corrompt autant que celui d'un vieux-chrétien.

Cela dit, il faut nuancer ce jugement à la lumière des relations révélées par la documentation de la pratique et les procès de foi. On se rend compte alors que les contacts sont fréquents ne serait-ce que par les liens familiaux qui demeurent malgré la conversion des uns ou des autres, ou par le voisinage qui perdure parfois même si le déplacement ou le changement de domicile sont recommandés.

57. Rashba *responsum* n°66, 5^e partie, édité dans le *Responso Project* de l'université Bar Ilan. On peut pour mémoire signaler que la tradition est différente en Ashkenaz où l'impératif de *Hilloul Ha-Shem*, sanctification du nom de Dieu, prescrit de préférer le martyre à la conversion. Voir par exemple Shmuel Shepkaru, *Jewish Martyrdom in the Pagan and Christian Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 ; Simha Goldin, *The Ways of Jewish Martyrdom*, Turnhout, Brépols, 2008 ; et pour la mise en perspective Jeremy Cohen, « From Solomon Bar Samson to Solomon Ibn Verga : Tales and Ideas of Jewish Martyrdom in *Shevet Yehudah* », in *Studies in Medieval Jewish intellectual and Social History. Festschrift in Honor of Robert Chazan*, eds. David Engel, Lawrence H. Schiffman et Elliot R. Wolfson, Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 279-297.

58. Benzion Netanyahu, *The Marranos of Spain... op. cit.*, p. 70.

C'est ce qui explique la réitération fréquente des mesures qui circonscrivent précisément le champ d'action des convertis⁵⁹ comme en 1399 lorsque le Conseil des Cent à Barcelone prend des dispositions dans le prolongement des émeutes de 1391. Les ordonnances originales promulguées en cette occasion traitent des rapports entre juifs, convertis et chrétiens dans différents champs de la vie quotidienne : est ainsi rappelée l'interdiction pour les convertis et les chrétiens de souche d'acheter de la viande cachère, pour les bouchers de vendre de la viande cachère à des chrétiens ou des convertis, pour les chrétiens convertis d'abattre rituellement de la viande à la manière des juifs, pour les juifs de vendre de la viande cachère aux convertis, autant de mesures liées aux restrictions qui portent sur la consommation de viande conformes à celles exposées plus haut⁶⁰.

Il faut en revanche observer de plus près les mesures qui concernent le voisinage et la convivialité : « De même, que dorénavant aucun converti, homme ou femme n'ose habiter ou converser dans la maison ou le logement d'un converti ou d'un juif, ni dans un lieu séparé par un mur mitoyen, ni partager avec eux le manger ou le boire ou les prières sous peine d'une amende de 500 sous⁶¹ ». Les convertis ne peuvent non seulement pas fréquenter leurs anciens coreligionnaires, mais pas non plus d'autres convertis, ce qui montre bien la suspicion qui pèse sur eux, ou à tout le moins la fragilité dont on soupçonne leurs convictions. La précision dont fait l'objet la disposition par rapport au voisinage renvoie implicitement mais certainement au quartier juif. L'interdiction de résider dans des logements mitoyens entraîne le déplacement des convertis hors de la juiverie. La clause suivante porte sur l'obligation faite aux juifs « pour mieux les reconnaître et afin d'éviter la cohabitation avec les convertis » de porter un habit

59. Gary G. Porton, *The Stranger Within Your Gates : Converts and Conversion in Rabbinic Literature*, Chicago, Londres, 1994. Christine Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities, Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford, 2002.

60. AHCB, 1B. XXVI-2 n° 72, Ordonnances originales du Conseil des Cent, année 1399, § 1-4.

61. *Ibidem*, § 5 : « Item que daquiavant algun convers hom o fembra no gos habitar ne conversar en una casa o habitacio de convers o juheu ne paret migera ne en altre loch seperadament ab juheu o juhia ne participar ab ells menjan o beven de liur vianda o daltra o fahen oracio sots ban de D soli [...] ».

distinctif conforme à celui qu'ils portaient avant la destruction du call, et depuis les temps anciens⁶². On retrouve là les mesures prises dans le cadre du 4^e concile de Latran sur l'obligation faite aux juifs et aux sarrasins de se distinguer des chrétiens par le vêtement afin d'éviter la mixité sociale⁶³. La nouveauté en 1399 consiste à mentionner les convertis, qui apparaissent bien comme le maillon faible de la chaîne confessionnelle 8 ans seulement après qu'on les a contraints à embrasser le christianisme. De la part de leurs anciens comme de leurs nouveaux coreligionnaires ils sont donc perçus comme non intègres, sinon comme non-purs au plan religieux.

Un siècle plus tard, en 1487 à un moment où les couronnes réunies de Castille et d'Aragon sont résolument tournées vers l'homogénéisation religieuse de leurs populations, Alfonso de Spina, Inquisiteur du tribunal de Barcelone, adresse des recommandations aux autorités municipales de la ville à propos des convertis⁶⁴. Ceux considérés comme suspects d'hérésie ou d'apostasie par le tribunal de l'Inquisition doivent faire l'objet d'une surveillance particulière et doivent être clairement identifiés. Il décrit précisément les tentatives des convertis pour quitter les terres aragonaises, en l'occurrence Barcelone, avec leurs biens et leur famille, alors que la pression s'accroît sur eux de manière significative depuis la

62. *Ibidem*, § 6 : « Item, per conexer mils los dits juheus e que la dita cohabitacio e participacio de converses ab juheus sia plus esquivada que tots los juheus mascles et cascuns dells porten et hajen aportar continuament capa juhiga o gramalla o altra vestedura larga closa davant [...] E que les fembres juhies hajen aportar continuament enlo cap la capcana quas acostumada portar per juhies ans dela destruccio del call el mantel acornat segons era acostumat en temps antich sots ban de D soli [...] ».

63. « Pour que les juifs se distinguent des chrétiens par le vêtement ». Le titre du canon 68 du 4^e Concile de Latran, éd. Mansi, tome 22, est explicite.

64. AHCB 1C. XVIII-5.3, f^o 1 : « [...] no obstant la preiconitzacio ecrida de part del Senior Infant loctinant general dela sacra M^{at} Real feta que ningun convers delat, processat, infamat esuspecte de crim de heretgia eapostasia davant nos : que per pahor dela sancta inquisitio a nos concessa no presumis ni atemptas de fugir neanar sen ans aquells fossen detenguts eanare no sen poguessen sens licencia nostra [...] encara los dits conversos delats processats infamats esuspectes dels dits crims de heretgia eapostasia amagadament e occulta axi per terra com par mar e axi enllurs abitbs com encare desfaçats al(?) abitbs prenants eper moltes altres vies emaneres e exquisites colors se parteixen esen ban de aquesta ciutat e bisbat de Barchinona ab lurs families diners or argent robes e bens engran menyspreu dela sancta fe catholica eexemple detestable ederogatio del exercicii dela Sancta Inquisitio [...] ».

publication des traités de pureté du sang à la fin des années 1440. Leur départ qui équivaut à un constat d'échec – le texte évoque « le grand mépris manifesté à l'égard de la sainte foi catholique » – est considéré comme un affront envers l'Église, et des sanctions sont prévues contre tous ceux qui aideraient les convertis dans leurs tentatives de fuite. Malgré l'exhaustivité de la liste des complices potentiels⁶⁵ qui pourrait laisser croire que la population n'adhère pas aux positions de l'Église, la documentation municipale montre que les préoccupations de l'Inquisition et des autorités urbaines se rejoignent, et que de fait les dispositions prises agissent comme garde-fous. C'est précisément la question du consensus social autour de la façon de percevoir les juifs et les convertis – pour revenir à l'intouchabilité juive comme « trait de psychologie sociale » – qu'il convient d'éclairer pour finir.

Les enjeux politiques d'une préoccupation partagée

Les éléments analysés révèlent en effet une diversité de points de vue sur l'attitude à l'égard des juifs. Pour simplifier on peut dire que le roi jusqu'à Ferdinand d'Aragon, assume son rôle traditionnel et inchangé de protecteur, que l'Église pousse dans le sens d'un durcissement idéologique et que la municipalité apparaît comme le fer de lance ou la garante de la limitation des contacts.

Pour ce qui est du pouvoir royal, on a vu en effet la reine Jeanne intervenir en 1462 à l'occasion des événements liés à la peste de Syracuse. Elle manifeste sa désapprobation totale, pour ne pas dire son horreur devant les faits et garantit que jamais de tels excès ne se reproduiront⁶⁶. Ce faisant elle observe l'attitude traditionnelle

65. AHCB 1C. XVIII-5.3, f° 2 : « A tots esengles feels christians axi homens com dones de qualsevol stat gran dignitat o preheminentia que sia axi ecclesiastichs com seculars e religiosos, mercades, artesans, patrons de qualsevol fustes, barques, corredos, pagesos, tragines, ealtre qualsevol conditio de gents habitans en la ciutat et bisbat de Barchinona ».

66. AHCB 1C. V-13 p.35-36 : « Mandamus vobis [...] quot de cetero non permitatis tali veniente pestilentie tempore dictos Judeos ita vexari, claudi, aut male tractari quin potius ab omnibus vexacionibus et molestiis preservetis permittendo eisdem iudeis ab eorum vicis et domibus exire et inter christianos commerciare Iudeos mortuos ut moris est et hactenus consueverunt sepellire et tradere sepulture et mercari frumentum vinum, medicinas et allia illis necessaria taliter ut fame perire non congantur [...] ».

des souverains aragonais qui ont toujours protégé leurs juifs. Ainsi, trois ans avant la destruction du call de Barcelone, la reine Violant rappelle que les juifs de la ville sont sous sa protection et « qu'ils sont protégés de toute violence et oppression⁶⁷ ». Mais la documentation reflète parfois les tensions qui surviennent entre le pouvoir royal et les autorités municipales dont les positions divergent. Ainsi en 1393 ou 1394, un conseiller de la ville évoque la désapprobation des notables à propos de l'enquête lancée à la suite des émeutes de 1391 et les « désagréments qui s'en sont suivis pour la population de la ville⁶⁸ ». En effet, suite aux émeutes au cours desquelles plusieurs centaines de juifs ont trouvé la mort, le roi diligente une enquête dans des termes comparables à ceux utilisés par la reine Jeanne. Or, la documentation municipale révèle que les notables ou à tout le moins les autorités municipales sont à l'avant-garde en ce qui concerne le durcissement des positions, qu'ils poussent pour exclure les juifs de la ville et empêcher la reconstitution de l'*aljama*⁶⁹. En effet, le roi Alphonse le Magnanime, à la suite de la demande formulée par le conseil des Cent, statue en 1424 qu'il ne pourra plus y avoir d'*aljama* dans

67. AHCB 1B. IX. A-1 VI n° 145 : « La Reyna (Violant femme de Jean I). Prohomens be creens sabers et havets entes com no ha molt temps nos possehim lialima dels Juheus de Barchinona ab tota iuredictio la qual havem confiança haurets per ser quart nostre en special recomendacio. Per quos pregam affectuosament que la dita alima et los singulars de aquella haiats favorablement recomenats en totes coses aells necessaries guardan aquells de violencies et no degudes oppressions. Certificans vos que de aço farets anos assenyalat plaher per loqual serent obligades avosaltres percar gracies et favors. Dat en Caragoça dies de juliol del any 1388. »

68. 1C. XVII-1, 1393 ou 1394, n° 61 : « Item que los consellers esdevenidors façen ab lo senyor Rey que los enquestes quis facta per occasio della destruccio del call cessen com per aquelles sen sorgeixen moltes (?) e vexacions als ciutadans della ciutat. »

69. C'est en effet le cas après 1391 comme après les années 1412-1413 marquées par une très forte agitation anti-juive, et encore dans le 2^e quart du xv^e siècle après que le roi Alphonse le Magnanime a entériné la disparition de la communauté. Nous pouvons citer à titre d'exemple la « requête-type » formulée dans les « testaments » des conseillers pour que l'*aljama* ne se reconstitue pas. Ainsi en 1425, AHCB, Testament des Conseillers 1C. XVII-2, f°8 : « Item hagen amemoria los dits consellers esdevenidors de fer tenir et servir un privilegi novellament obtengut del senyor rey que daqui avant aljama de juheus no puxa haver en la dita ciutat com sia molt profitos ala dita ciutat e al publicus de aquella e que aquella fassen publicar en la entrada de lur consellaria ». La clause est réitérée dans les mêmes termes pratiquement tous les ans entre 1425 et 1442, puis de nouveau entre 1453 et 1460.

la ville⁷⁰. Beaucoup de juifs s'étaient convertis et il en restait peu, mais le roi accède aux vœux du conseil qui demande leur expulsion⁷¹.

Il faut préciser que les textes, qu'ils émanent du pouvoir royal ou des autorités municipales, n'invoquent pas une quelconque intouchabilité des juifs ou une corruption induite par leur contact, mais la préservation du bien commun. La garantie de la tranquillité des citoyens est l'argument généralement invoqué pour justifier l'abolition et la promesse de non-reconstitution d'une *aljama* dans la ville de Barcelone et en particulier lorsque la demande émane des convertis juste après les événements de 1391⁷². On peut en effet aisément imaginer les pressions et peut-être les reproches qui pèsent sur eux de la part de leurs anciens coreligionnaires, ce qui justifie leur volonté d'en limiter autant que possible la fréquentation. On se souvient des dispositions prises dès le ^{xiii}e siècle pour interdire les insultes contre les convertis⁷³. Il semble donc qu'il y ait eu à partir de la fin du ^{xiv}e siècle une réelle unanimité autour de la volonté de limiter les contacts avec les juifs et même de mettre un terme purement et simplement à leur présence dans la ville.

Il faut ajouter un troisième facteur déterminant pour l'obtention du consensus : l'implication des prêcheurs et leur faculté d'agitation des foules. Le rôle de Vincent Ferrier qui parcourt la

70. AHCB, 1B. V-13, f°63r : « Per nos e per qualsevol nostres succehidors statum, provehim, ordonam e volem solemnement daqui avant e perpetual e irrevocable privilegi fahents que daqui avant james en algun temps en la ciutat damunt dita o en los termens daquella no sie o pusque esser fet, hedifficat o construit en qualsevol manera call o juyaria ne juheus qualsevol puxen o gosen fer o tenir lurs domicilis en la ciutat e tremens dessusdits ».

71. *Ibidem*, f°63r-v : « Ans tots e sengles juheus axi mascles com fembres qui en temps dela publicacio del present privilegi loqual ab ven de cerda a requesta vostre volem per los lochs acostumatats esser publicat seran en la ciutat et termens damunt dits dins termini de sexanta dies del die dela publicacio damunt dita daqui avant continuament e sens mira seguidors hagen e sien forçats partir dela ciutat [...] ».

72. AHCB, Livre du conseil, 1B. I-27, Micro. 19-A-num. 27-p. 91, daté d'entre 1395 et 1398 : « Item com per molts converses sia estada feta gran instancia als consellers que suppliquen al senyor Rey que en Barchinona no puxa haver jamas aljama de juheus ne encara habitar en aquella juheus, allegants molts inconvenients dans et mals que per los dits juheus se segueixen os poden seguir, quel dit Consell delibere sobre aço ».

73. ACA reg 104 f° 62, Valence 27.08.1296, publ. A. Rubio i Lluç, *Documents per l'història de la cultura mig-eva*, Barcelona, 1908-1921, vol. 2, p. 10-11.

péninsule Ibérique dans les années 1410 semble avoir été décisif. C'est l'effet conjugué de sa prédication et de l'insistance des autorités municipales qui conduit le roi à céder en 1424 alors même qu'il s'était insurgé 12 ans plus tôt contre les conséquences de la prédication du Dominicain. En effet, une lettre d'Alphonse, qui est alors infant, réagit en 1412 aux troubles occasionnés par les sermons de Vincent Ferrer incitant la population à empêcher les juifs « d'acheter des victuailles et d'autres choses qui leur sont nécessaires et de se déplacer dans la ville en toute sécurité⁷⁴ ». On retrouve là implicitement le thème de l'intouchabilité des juifs – ou plutôt la corruption par leur contact –, sinon à tout le moins les conditions qui ont conduit à sa formulation par les historiens contemporains. Ce n'est sans doute pas un hasard si le thème « prend », s'il est efficace dans le contexte troublé du début du xv^e siècle. La chronologie de son élaboration est donc la suivante : formulé par le prêcheur dans ses sermons, il a un impact fort sur une population urbaine sensibilisée physiquement aux effets de la contagion depuis l'épidémie de peste du milieu du xiv^e siècle, et inconsciemment à la doctrine selon laquelle les juifs restent un corps étranger à circonscrire dans la chrétienté. Le thème ayant germé dans l'esprit du prédicateur, étant diffusé et popularisé au sein du peuple des villes, est officialisé par le pouvoir municipal qui promulgue des ordonnances interdisant aux juifs de toucher la marchandise⁷⁵. Dans cette configuration, l'intouchabilité juive ne

74. ACA reg 2359, f^o 10v, septembre 1412, publ. Ernesto J. Martínez Ferrando, *San Vicente Ferrer y la Casa real de Aragón (Documentación conservada en el Archivo Real de Barcelona)*, Barcelona, 1955. – N^o 24, p. 56 : 2 septembre 1412, Saragosse : « [...] havemos entendido que après que y es seido ahí el honrado e amado nuestro maestre Vicient Ferrer, vosotros havedes innovado algunas cosas contra los ditos judíos, assín como de vedarles de comprar vituallas e semblantes otras cosas a ellos necesarias, e ahun que no andan o no osan andar bien seguros por la dicha villa en gran su danyo e preiudicio e contra buenas costumbres ahí antigadas, de que si assín y es, somos muchos marvellados, porque reprehendentes vos fuertment, sobre aquesto vos mandamos como más expressament podemos que tales preiudicios ne otros a la dicha aljama e judíos no fagades ni fazer permetades [...] ».

75. En 1414, Alphonse (qui est alors infant) réagit aux événements qui se sont déroulés à Calatayud et sa lettre aux autorités de la ville confirme la façon dont les événements s'enchaînent, ACA Reg 2444, f^o 27-28v, publ. Ernesto J. Martínez Ferrando, *San Vicente Ferrer y la Casa real de Aragón (Documentación conservada en el Archivo Real de Barcelona)*, Barcelona, 1955, p. 83 : « [...] vos de pregones e cridas públicas mandado que alguno de los ditos jodíos no presumesca o ose sallir fuera la clausura de la judaría, ni toma ragua del río de la dita ciudat, ni entrar en molino o forno alguno a moler o cozer pan, encara que sin participaci3n

nous semble pas être un « trait de psychologie sociale », mais un efficace argument de circonstance.

Les deux derniers siècles du Moyen Âge voient dans l'espace aragonais le renforcement de la proscription des contacts entre juifs et chrétiens et entre juifs et convertis. Les quartiers juifs, sans être des ghettos, sont des espaces de plus en plus hermétiques et dont les habitants font l'objet de mesures explicites de ségrégation⁷⁶. Pour préserver l'intégrité des identités, les autorités municipales comme les autorités ecclésiastiques en font des lieux d'exception, leurs limites assumant les fonctions de cordon sanitaire – répulsif ou protecteur c'est selon – pour préserver le corps social chrétien. Cette entité qui, souvent, fut également symbolique de la protection du roi à l'égard de ses juifs se transforme en piège mortel lors de circonstances exceptionnelles. Dans ce contexte tendu, l'intouchabilité des juifs est un prétexte manipulé par les prédicateurs et parfois repris à leur compte par les pouvoirs municipaux pour servir des intérêts politiques et économiques. Quant au pouvoir royal, il observe le plus souvent la politique traditionnellement bienveillante des souverains à l'égard des juifs, mais se laisse parfois entraîner, sous l'effet de la piété ou du pouvoir de conviction d'un directeur spirituel, à des accents qui détonnent. À mesure que la situation s'aggrave et que la suspicion se généralise, alors qu'émerge et cristallise le problème *converso*, les juifs s'ils ne sont pas intouchables, sont proprement indésirables.

claire.sousсен@wanadoo.fr

no devida con christianos aquello fazer podiessen, en aquesta manera e otros semblantes, subtrayendo a los ditos jodíos no solamente la participación de los fieles cristianos, mas encara las vituallas e otras cosas a sustentación de la vida humanal necessarias, no considerantes, que no menos es culpant de homicidio aquel qui las viandas subtraye que aquell, qui con fierro o en otra manera, los hombres mata [...] ». Le roi intervient pour annuler les mesures adoptées par les autorités de la ville inspirées par Vincent Ferrier.

76. La documentation de la chancellerie royale aragonaise emploie explicitement le terme « segregar » pour qualifier les mesures qui circonscrivent la population juive dans les villes de la Couronne.