



HAL
open science

Les juifs, au passé et au futur

Michel Jonin

► **To cite this version:**

Michel Jonin. Les juifs, au passé et au futur : Représentations chronologiques de l'Autre religieux dans quelques discours castillans (Moyen Age et Modernité). Cahiers d'Etudes Romanes, 2019, Remémorations Ibériques, 39, pp.89-102. 10.4000/etudesromanes.9757 . hal-02541993

HAL Id: hal-02541993

<https://amu.hal.science/hal-02541993>

Submitted on 14 Apr 2020

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Les juifs, au passé et au futur

Représentations chronologiques de l'Autre religieux
dans quelques discours castillans
(Moyen Age et Modernité)

Michel Jonin
CAER, Aix-Marseille Université

Résumé : Seront examinés, ici, de manière contrastive, quelques récits espagnols, juridiques ou polémiques, mettant en scène le passé et le futur juifs. Mémoires de leur passé biblique et postbiblique, mais aussi vaticinations sur leur futur dans la Parousie. Cela, à une période sensible « Moyen Âge et Modernité » où les juifs sont présents, d'une manière ou d'une autre, dans cette société confessionnelle. On lira ces récits chrétiens comme autant d'argumentations au service d'un enjeu politique : le rapport que la société hispanique entend établir avec ses minorités juive ou judéo-converse. Enfin, on pourra, à partir de là, interroger l'essence politico-religieuse de ces discours sur l'Autre.

Resumen: Se examinarán, de forma contrastiva, algunos relatos españoles, jurídicos o polémicos, que tratan del pasado y del futuro judío. Memorias de su pasado bíblico y post-bíblico, pero también futuro de la Parusía. Y esto en una época sensible « Medioevo y Modernidad » durante la cual los judíos están presentes, de una forma u otra, en esta sociedad confesional. Se tomarán estos relatos cristianos por lo que son : una argumentación al servicio de una cuestión política. La de la relación que la sociedad hispánica pretende establecer con sus minorías judía o conversa. En fin, el examen de dichas argumentaciones permitirá cuestionar la relación al Otro que delinea este orden social político-religioso.

Seront examinés, ici, de manière contrastive, quelques récits juridiques ou polémiques du Moyen Âge et de la Modernité espagnols mettant en scène le passé et le futur juifs. Ces deux temporalités ne seront guère, le lieu de l'objectivité. On chercherait, en effet, vainement, dans le maniement qu'en font les discours à l'étude, un effort pour décrire ou prédire rationnellement



la réalité de l'histoire ou de l'avenir du peuple juif. Cela ne surprendra pas. Qu'il s'agisse de textes normatifs, comme les recueils de loi ou les traités de droit canon, ou de textes d'opinions, comme les œuvres de polémique, ces discours visent toujours à conformer le réel à un projet social. Ils relèvent de l'argumentation idéologique bien plus que de la connaissance. Ils constitueront, dès lors, un observatoire privilégié des rapports de pouvoir que les acteurs de la société majoritaire chrétienne ont cherché à établir avec les minorités de juifs et de convertis de juifs. Autrement dit, c'est la gestion politico-religieuse de ces groupes confessionnels, ou supposés tels, qui en constituera, ici, l'enjeu. À cet égard, il sera intéressant d'observer comment, pour quelle raison, passé et futur sont spécifiquement réquisitionnés pour penser, légitimer, instituer, *au présent*, la place assignée aux minorités juive et *conversa* dans le corps de la société castillane. Enfin, on pourra, à partir de là, questionner l'essence politico-religieuse de ces discours sur l'Autre.

L'époque médiévale. Mémoire et futur dans le discours juridique des *Siete Partidas* d'Alfonso X de Castille (1265)

Émanation directe de la monarchie confessionnelle, ces prescriptions juridiques sont celles d'un État lié à l'institution cléricale. Toutefois, le modèle politique des royaumes chrétiens de l'Espagne médiévale est paradoxal : ces monarchies sont pluri-religieuses. Si le roi y exerce un rôle de défenseur de la foi chrétienne (*defensor fidei*), il administre cependant des *gens* (« gente ») de confessions envisagées comme fondamentalement concurrentes – chrétiens, juifs et musulmans – tous sujets de droit soumis à sa *potestas*.

Sur ce point, l'introduction du titre XXIV des *Siete Partidas*¹ est éloquent. En définissant le mode de coexistence des juifs parmi les chrétiens – « De quelle manière ils doivent mener leur vie [] parmi eux [les chrétiens] » –, elle présuppose, au fond, deux choses :

- l'acceptation provisoire mais réelle de leur différence religieuse au sein de la société chrétienne.
- la nécessaire limitation de droits qu'implique cette différence assimilée à une dissidence.

1 *Partie VII*, titre XXIV, introduction : « En qué manera deben facer su vida [...] entre ellos [los christianos] ».



Le terme de « *manera* » induisant à lui seul ce second point. Le religieux est bien, ici, ordonnateur de hiérarchie sociale. La suite des lois le confirmera, précisant, alors, le dosage entre protection, marginalisation et exploitation des dissidents doctrinaux.

Légitimité, légalité et protection des juifs. Une idéologisation positive de la mémoire

Les *Siete Partidas* rappellent, par endroit, et de façon opportune, la mémoire heureuse du peuple juif. Le législateur, prenant appui sur la théologie classique du judaïsme, valorisera ainsi l'élection historique de ceux qui furent, au moment de la première alliance, « les seuls à être appelés peuple de Dieu² » : « Dans les temps anciens, les juifs furent très honorés et possédaient de grands privilèges sur toutes les autres nations³ ». Certes, la gloire des juifs est clairement enfermée dans le passé de ces « temps anciens » : leur refus de la nouvelle alliance chrétienne – le *Verus Israël* des chrétiens – les a rejetés radicalement hors de l'histoire sainte⁴. Mais leur destin présent de « captifs du péché » n'empêche nullement, ici, le rappel de leur noblesse théologique initiale.

Cette mémoire biblique positive a une fonction sociale. Maintenir une connexion, un partage minimum entre judaïsme et christianisme établi sur l'adoration d'un même Dieu, c'est produire une représentation de la catégorie du « juif » fondatrice de rapports sociaux qui autorisent plus aisément la coexistence. C'est conférer un surcroît de légitimité à la protection légale propre au maintien de ladite minorité confessionnelle sur le territoire castillan. Ainsi, au nom de cette connexion entre judaïsme et christianisme, les *Siete Partidas* ordonnent-elles que les synagogues soient préservées des agressions chrétiennes de tout type car elles sont « la maison où on loue le nom de Dieu⁵ ».

2 *Partie VII*, titre XXIV, loi III : « [...] ellos tan solamente eran llamados pueblo de Dios [...] ».

3 *Partie VII*, titre XXIV, loi III : « Antiguamente los judios fueron muy onrados et habien grant privilejo sobre todas las otras gentes [...] ».

4 Cf, par exemple, sur ce point, la théologie augustinienne des *Enarrationes in Psalmos* (Psalm 58 : 1-22). Selon l'évêque d'Hippone, les juifs, qui furent les dépositaires de la révélation, sont désormais des témoins aveugles, châtiés par Dieu : « Testes iniquitatis suae et veritatis nostrae ». C'est en leur qualité de témoins qu'ils doivent être protégés : « Necessari sunt credentibus gentibus ». Cité par Marcel Simon, *Verus Israel*, Paris, Éditions E. De Boccard, 1983, p. 119.

5 *Partie VII*, titre XXIV, loi IV : « Porque la sinagoga es la casa donde se loa el nombre de Dios [...] ».





Une mémoire d'autant plus remarquable, on le notera, qu'elle va à l'encontre du nouvel antijudaïsme de persécution né à l'époque des croisades (fin XI^e) et confirmé par le concile du Latran (1215)⁶. Pourtant, elle ne représente qu'un versant du récit temporel des *Siete Partidas*. Car, dans le même temps, d'autres signes narratifs pointent, à l'inverse, vers une perte d'évidence de l'ancien droit des juifs à « vivre parmi les chrétiens ».

Illégitimité, illégalité potentielle et marginalisation. La mémoire négative

Cette tension qui habite les *Siete Partidas*, on pourra la lire dans le récit que ces lois donnent de l'ère chrétienne, de cette histoire partagée, concurrente entre judaïsme et christianisme. Le texte exprime alors l'esprit du nouvel antijudaïsme persécuteur.

Ainsi, la mémoire du reniement et de la crucifixion du Christ, qui fonde l'exclusion des juifs hors de la nouvelle alliance et justifie leur infériorité sociale revêt, ici, un caractère nettement polémique : elle est celle d'un déicide absolument intentionnel, revendiqué comme tel.

Le travail politique de la mémoire est, alors, l'inverse du précédent. La focalisation sur le déicide passé constitue les juifs du présent en catégorie criminelle, anti-chrétienne et légitime leur marginalisation et leur exploitation. Cette mémoire installe les juifs dans un statut social qui regarde du côté de la servitude, la captivité, même s'il convient de ne pas interpréter ces expressions *stricto sensu* :

Et la raison pour laquelle l'Église [] et les rois [] tolèrent les juifs est celle-ci : pour qu'ils vivent éternellement comme en captivité, en manière de rappel à chacun *qu'ils proviennent du lignage de ceux qui ont tué le Christ notre Seigneur*⁷.

L'effet de la mémoire est, ici, durci en nature par l'imaginaire de la filiation. Le rappel du crime peut ainsi fonder une essence juive stable à travers le temps des générations qui justifie mieux encore son exclusion de tous privilèges qui

6 Robert Ian Moore a mis en évidence le rôle majeur de Latran IV dans la persécution des juifs de la chrétienté occidentale. Cf. Robert Ian Moore, *La Persécution. Sa formation en Europe. X^e-XIII^e siècles*, C. Malamoud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1991.

7 *Partie VII*, titre XXIV, loi I : « Et la raison porque la iglesia [...] et los reyes [...] sufrieron á los judios vivir entre los cristianos, es esta : porque ellos viviesen como en cativerio para siempre e fuese remembranza á los homes que *ellos vienen del linage que crucificáron á nuestro señor Jesucristo* » (souligné par nous).



pourraient lui donner du pouvoir sur les chrétiens. L'accusation révèle ainsi une peur sociale profonde en même temps qu'elle vise à y répondre. En légitimant une mise à l'écart plus radicale du juif, elle prétend à un rééquilibrage de la hiérarchie politico-religieuse. Il s'agit de repousser à l'extérieur du corps social ce corps étranger qui menace d'en gagner le centre depuis la marge où sa différence religieuse avait permis de le cantonner.

Mais ce récit généalogique négatif, à caractère en partie *essentialiste*, trahit surtout l'émergence d'une *logique de persécution* issue des milieux cléricaux radicaux et qui gagne la sphère du pouvoir royal. Il transforme logiquement les juifs du présent en un groupe menaçant et les *Siete Partidas* les soupçonnent de pratiquer des crimes rituels comme autant d'actualisations du crime de la Passion⁸.

L'aggravation de la mémoire constitue une réponse à une peur de la concurrence qui, elle, n'a pas de fin. Une réponse qui regarde du côté de la rupture du pacte de cohabitation. À ce niveau, les lois semblent autant vouloir réguler le problème de la coexistence avec les juifs en affirmant la légalité de leur présence, que le poser en faisant de leur illégitimité confessionnelle non seulement une illégalité mais une menace, potentielle certes, mais extrêmement puissante.

Le projet assimilationniste et l'idéologisation du futur

Les *Siete Partidas* le précisent, les dispositions précédentes valent « tant que [les juifs] vivront parmi les chrétiens⁹ ». La coexistence pluri-religieuse n'est donc qu'une simple transition pour une société qui se rêve, à terme, comme *un tout politico-religieux exclusivement chrétien*. Un mythe social « universaliste » de nature assimilationniste habite ces lois à coloration eschatologique : la conversion totale des juifs, signe de la fin des temps, est bien leur horizon.

Dans ce sens, l'alliance historique du peuple d'Abraham avec Dieu sert le discours assimilationniste : il suffira aux juifs de « mettre à jour » cette alliance pour se faire chrétiens. Ce sont des « identiques potentiels ». Leur ex-statut de peuple élu les rend ainsi spécialement aptes à une conversion à venir, selon la conception paulinienne du judaïsme énoncée en *Rm 2 : 9-10*, et connue des théologiens médiévaux :

⁸ *Partie VII*, titre XXIV, loi II.

⁹ *Partie VII*, titre XXIV, loi I : « [...] mientre que visquieren entre ellos [...] ».



Michel Jonin

Oui, tribulation et angoisse sur tout homme qui fait le mal : d'abord le juif puis le Grec ; gloire, honneur et paix sur tout homme qui fait le bien, *le juif d'abord*, puis le Grec¹⁰.

D'autre part, si le rappel du déicide a une fonction marginalisante, on escompte de cette même marginalisation un effet dissuasif : elle doit convaincre les juifs d'abandonner leur erreur.

Enfin, cette idéologisation du futur se traduit concrètement par des lois incitatives qui promettent aux juifs convertis l'égalité sociale et les protègent des éventuelles réactions hostiles de la société d'accueil :

Nous ordonnons que des juifs qui se feraient chrétiens soient honorés par tous les gens de notre royaume. *Que nul ne s'avise de leur reprocher leur origine* comme s'il s'agissait d'une insulte [...] Qu'ils aient accès, au même titre que les autres chrétiens, à tous les honneurs et privilèges¹¹.

Et les *Siete Partidas* vont même beaucoup plus loin dans leur projet d'assimilation. Sous l'influence des activistes religieux, elles réhabilitent tacitement le prosélytisme sous une forme – recours aux *exempla*, aux *auctoritates* – qui paraît bien être celle du « sermon aux juifs » :

On ne doit forcer ni obliger en aucune manière un juif à se faire chrétien. *Mais qu'avec des exemples choisis, des citations des saintes écritures et de bonnes paroles les chrétiens les convertissent à la foi de Jésus Christ*¹².

C'est bien, en dépit des précautions oratoires, de violence religieuse qu'il s'agit. Ces prédications, imposées aux communautés juives – les *aljamas* – doivent permettre la « recharge de l'utopie » eschatologique. Il s'agit, en effet, de hâter la parousie que la politique de tolérance traditionnelle tenait, en quelque sorte, en suspens.

Un projet convertisseur infléchit donc, pour partie, la représentation essentialiste des juifs déicides. En s'appuyant sur la théologie du baptême,

10 Souligné par nous.

11 *Partie VII*, titre XXIV, loi VI : « Mandamos que después que algunos judios se tornaren cristianos, que todos los del nuestro señorío los honren ; et ninguno non sea osado de retraer á ellos nin á su linaje de como fueron judios en manera de denuesto : [...] et que puedan haber todos los oficios et las honras que han los otros cristianos ».

12 *Partie VII*, titre XXIV, loi VI : « Fuerza nin premia non deben facer en nigunga manera a ningunt judio porque se torne cristiano, mas con buenos exemplos, et con los dichos de las santas escripturas et con falagos los deben los cristianos convertir a la fe de nuestro señor Jesucristo [...] » (souligné par nous).



il en tente d'en neutraliser la mémoire générationnelle afin d'autoriser leur conversion. Il s'agit, d'une manière très ambiguë, de se donner à la fois les moyens d'écarter radicalement la minorité juive du pouvoir et de ne pas en compromettre la nécessaire christianisation à venir et qu'on espère même proche.

La polémique sur le statut des juifs convertis. Fin du Moyen Âge et Époque moderne

Entre 1391 et 1492, une succession de violences religieuses déchaînée contre les *aljamas*, combinant baptêmes forcés (1391), prédications violentes (autour de 1410) et expulsions des juifs rétifs à la conversion (1492) œuvrera de façon déterminante à l'unification politico-religieuse de la monarchie espagnole. Dans la première moitié du xv^e siècle, l'assimilation religieuse des juifs ne se fait pas, ou mal. En revanche, leur assimilation dans différentes sphères du pouvoir est une réussite. Cet état de faits va engendrer des réactions de défense. La création de l'Inquisition (1478) constitue une réponse au « problème » religieux individuel. Mais c'est la question sociale collective que pose cette nouvelle catégorie qui retiendra notre attention car elle met particulièrement en jeu les représentations du passé et du futur.

La conversion aura autorisé l'émancipation sociale d'une élite juive en l'affranchissant de statuts infériorisants. Ainsi, les tenants plus anciens du pouvoir – les oligarchies urbaines chrétiennes – de même que le peuple ont perdu prise sur un groupe social dont la concurrence est devenue désormais légitime. Rééquilibrer les hiérarchies est donc pour ces acteurs aussi nécessaire que malaisé. Dans cette monarchie confessionnelle, la solution sera de retransformer en catégorie religieuse impure la catégorie sociale des nouveaux chrétiens. Pour cela, il faut lier indissolublement l'identité religieuse à l'origine. Ce seront les *statuts de pureté de sang* qui excluent les juifs convertis et leurs descendants des privilèges des institutions privées et dont un des premiers – le plus célèbre – est celui proclamé à Tolède en 1449.

En face, les partisans de l'ouverture vont dénoncer, en champions de l'universalisme chrétien, ce mécanisme d'exclusion. Ce sont parfois des *conversos* en phase d'accession au pouvoir.

Dans cette société espagnole, unifiée religieusement, s'ouvre alors une très longue actualité de conflits autour de l'identité chrétienne des *conversos*. De part et d'autre, le débat sollicitera plus que jamais les constructions idéologiques de la mémoire et du futur.

Mémoire et futur dans l'argumentation pro-*conversos*

L'argumentation pro-*conversos* a un objectif quasiment unique : neutraliser la conception puissamment déterministe de l'identité juive que défend le parti anti-*converso*. Prenant appui sur le dogme à la fois racial et théologique de la pureté de sang, ce dernier parvient à faire du juif une catégorie réfractaire à toute opération de conversion.

La ligne de défense des pro-*conversos* ne variera guère. Elle se fonde sur le principe assimilationniste chrétien, dit « universaliste » : Dieu veut l'unité des hommes dans le Christ. Les premiers traités en faveur des convertis, tel le *Defensorium Unitatis Christianae* du *converso* Alfonso de Cartagena (1449), montreront que le futur unitaire du Salut n'admet d'identité religieuse que spirituelle. La race ne saurait constituer un critère et c'est, alors, la conversion qui permet de passer d'une appartenance *spiritualiter* à une autre.

Le rappel de la théologie paulinienne du baptême – « il n'y a plus ni juif, ni grec [] car tous vous êtes un en Jésus-Christ¹³ » – prétend une chose : empêcher la catégorie religieuse des juifs de se pérenniser au-delà de la conversion, d'acquérir la solidité de la fatalité. Autrement dit, il s'agit là de contrer l'effet radicalement déterminant que les anti-*conversos* prêtent au passé.

Cette argumentation ne saurait toutefois être interprétée, en aucune manière, comme une négation de l'antijudaïsme. En vérité, elle en relève même clairement. Seulement, tout comme les *Siete Partidas*, elle affirme la solvabilité du mal juif. En ce sens, ce raisonnement intègre une conception ambiguë de l'identité religieuse : à la fois mémorielle et anti-mémorielle, en somme. D'une part, l'essence juive garde mémoire de son mal. Ainsi, par exemple, pour Alfonso de Cartagena, les juifs sont-ils lâches depuis qu'ils ont renié le Christ. Mais, d'autre part, cette mémoire est soluble dans le baptême.

Toutefois, Alfonso de Cartagena sait rester pragmatique. Il ne mentionne jamais le déicide juif. L'accusation, fer de lance de la polémique antijuive, est trop stigmatisante, elle contribue trop efficacement à la fabrication d'une mémoire chrétienne irrémédiablement blessée. Ainsi, se contente-t-il de condamner, assez imprécisément, les « crimes des juifs malveillants (« *scelera malorum* »),

13 Cf. *Galates* 3 : 28.



qui ont exclu ces derniers de l'histoire du salut. Sur ce point, l'omission du juriste judéo-convers fait pièce à l'abus de mémoire des anti-*conversos*¹⁴.

Mémoire et futur dans l'argumentation anti-*converso*

Face à la puissance des réseaux *conversos*, à la légalité de leurs prétentions sociales, à la légitimité de leurs arguments anti-déterministes et au soutien politique dont ils bénéficient jusqu'à la mi-xvi^e, les partisans de la pureté de sang peineront d'abord à s'imposer¹⁵. Les contextes les plus conflictuels coïncident, alors, avec de fortes mobilisations de la mémoire et du futur.

L'assaut narratif et rhétorique anti-converso

Un premier type de récit mémoriel anti-*converso* utilise classiquement le meurtre du Christ comme point de refondation historique de l'identité véritable des judéo-convers. Mais cette narration, accuse un durcissement. La gravité du crime juif envers le Christ et les chrétiens fonde implicitement l'indestructibilité de leur infamie, par delà même le baptême¹⁶.

Surtout, la narration idéologique anti-*converso* cherchera à obtenir un contrôle total du « temps de l'autre », de son histoire, où se joue la permanence de ses caractéristiques identitaires. Ainsi, un deuxième type de récit mémoriel, repris de saint Augustin, remonte, aux fins d'exclusion, dans l'antériorité de l'avènement du Christ, dans la *zone chronologique préservée* de l'alliance mosaïque. Il y saisit les prémices du mal juif conçu comme un destin d'infamie. Pour plus d'efficacité, la mémoire se fait rétrospective sous-entendant que le déicide était déjà potentiellement inscrit dans l'idolâtrie hébraïque que symbolise l'adoration du veau d'or¹⁷. L'épisode biblique acquiert alors, une

14 Cf. Alfonso de Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianae*, Manuel Alonso (éd.), Madrid, CSIC, 1943, p. 99.

15 L'imposition de statuts de pureté de sang par Juan Martínez Silíceo en 1547 au sein du chapitre de la cathédrale de Tolède marquera un point de bascule dans le rapport de force entre pro-*conversos* et anti-*conversos*.

16 Telle est, par exemple, la stratégie argumentative de Juan Martínez Silíceo : BN, 354, fols. 5-6, cité par Albert Sicroff, *Les Controverses des « Statuts de Pureté de Sang » en Espagne du XV^e au XVII^e*, Paris, Didier, 1960, p. 113.

17 Cf. Juan Martínez Silíceo, BN, 354, fols. 9 et suiv., cité par Albert Sicroff, *Les Controverses*, *op. cit.*, p. 113.



dimension véritablement programmatique. Il constitue le premier acte d'une suite de reniements qui culminera dans la crucifixion. Chez les juifs, on le voit, l'hérésie relève de l'atavisme. Aussi, ce même épisode du veau d'or devient-il une clef pour l'exégèse polémique des comportements juifs contemporains. Pour le polémiste Francisco de Quevedo, il n'y a rien d'autre à attendre des *conversos* portugais dont la politique financière du Conde Duque de Olivares va favoriser l'établissement en Espagne, surtout à partir des années 1625, qu'une infinie cupidité héritée de leurs ancêtres. Ainsi, en 1633, l'écrivain rédige un pamphlet, intitulé *Execración contra los judíos*, dirigé directement contre la politique de collaboration du favori de Philippe IV avec les *marranos* portugais. Il s'adresse audacieusement au roi en ces termes : « Sire, le prince ne doit pas faire confiance à un ministre qui prend l'or et l'argent des juifs quand celui-ci est la cause de leurs péchés¹⁸ ». La leçon politique de cette nouvelle mémoire biblique est facile à tirer : pour Francisco de Quevedo, il convient d'expulser tous les juifs convertis d'Espagne.

Un troisième type de récit explorera, à l'inverse, le futur annoncé d'hostilité du peuple judéo-convers. Assimilé à l'Antéchrist et à son armée, il projette une invasion imminente. Cette fiction militaro-religieuse, forgée dans la seconde moitié du XVII^e siècle, prétend également mettre en garde les Castellans contre la concurrence des financiers *conversos* portugais¹⁹.

La rhétorique au service de la mémoire

L'argumentation, ici, joue amplement du lien entre l'acte et la personne. Ainsi, les polémistes anti-*conversos* entreprennent de dresser, *ad nauseam*, la liste – à chaque fois enrichie – des crimes que juifs et judéo-convers ont perpétrés contre les chrétiens au cours de l'histoire. Tous ces crimes constituent des actualisations politiques de la nature juive déicide²⁰. Au XVII^e siècle, on

18 Francisco de Quevedo, *Execración contra los judíos*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 29 : « Señor, no se debe fiar el príncipe del ministro que toma el oro y la plata de los judíos, que es artífice de sus pecados ».

19 Francisco de Torrejuncillo, auteur d'un ouvrage de polémique *anticonversa* se fonde sur les commentaires des Pères de l'Église et sur les *Révélation*s de saint Jean pour décrire en détail l'alliance militaire entre les juifs et l'Antichrist à la fin des temps. Cf. Francisco de Torrejuncillo, *Centinela Contra Judíos Puesta en la Torre de la Iglesia de Dios*, Madrid, Alonso y Padilla, 1736, p. 219-226.

20 Juan Martínez Silíceo recycle, en la contextualisant, la stratégie d'énumération chronologique que Alfonso de Espina avait inaugurée dans son *Fortalitium Fidei*, publié vers 1460. Cf. Juan

inscrit explicitement l'essence nocive des *conversos* dans leur nature, et plus exactement, dans leur lignage. Ils portent, véhiculent le déicide « in semine suo²¹ ». La mémoire de l'infamie devient véritablement biologique, sans cesser pour autant d'être théologique. Dans la même ligne, on affirme que des maladies du sang, aussi secrètes que symboliques, affectent systématiquement les judéo-convers, en châtiment des blessures mortelles que leurs ancêtres ont infligées au Christ²². Il revient, alors, aux polémistes anti-*conversos* de déchiffrer les signes inscrits providentiellement dans le corps des ennemis de Dieu pour les démasquer et rétablir l'ordre chrétien en péril. On mesure les enjeux sociaux de cette mémoire infamante du sang : elle a charge de restaurer définitivement l'ordre inégalitaire que la conversion des juifs avait brouillé. Et au-delà de cette « solution », certains polémistes envisagent même l'expulsion des *conversos*, voire leur extermination.

Toutefois, en dépit d'une telle argumentation, le futur de la parousie demeure un enjeu ontologique pour les anti-*conversos*, du moins en apparence. En réalité, leur attitude est plus stratégique que dogmatique. Ils préfèrent vraisemblablement contourner le dogme universaliste, profondément ancré dans les mentalités de l'Église, que de le nier frontalement. Ainsi, leur pragmatisme aboutit à un compromis : le report de l'intégration sociale des judéo-convers *sine die*²³.

Une hypothèse

On partira d'un paradoxe, lui aussi mémoriel. En 1449, l'évêque Alfonso de Cartagena, défendant le droit de tout converti à occuper dans la société espagnole les mêmes charges et privilèges que les chrétiens de souche, invoquera l'autorité des *Siete Partidas* (7 : 24-6)²⁴.

En 1633, l'écrivain Francisco de Quevedo, dans son pamphlet politique cité *supra*, s'appuie à son tour sur le même chapitre des *Siete Partidas*, mais pour en

Martínez Silíceo, BN, 354, fols. 5-6, cité par Albert Sicroff, *Les Controverses*, *op. cit.*, p. 112.

21 Cf. Francisco de Torrejoncillo, *Centinela Contra Judíos*, *op. cit.*, p. 168.

22 À cet égard, un des stéréotypes les plus courants appliqué aux judéo-convers, consistait à prétendre que les hommes issus de ce lignage étaient affectés de pertes de sang menstruel. Cf. *ibid.*, p. 167-186.

23 Cf. Diego de Simancas, *Defensio Toletani Statuti*, cité par Albert Sicroff, *Les Controverses*, *op. cit.*, p. 167 et Francisco de Torrejoncillo, *Centinela Contra Judíos*, *op. cit.*, p. 226.

24 Cf. Alfonso de Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianae*, *op. cit.*, p. 206.

tirer des arguments strictement inverses²⁵. Selon lui, les judéo-convers portugais émigrés en Castille, sont de faux chrétiens – « frauduleusement convertis » – et de vrais juifs²⁶. Or, au lieu d'être soumis à des mesures discriminatoires comme ils le devraient, ils bénéficient, à l'égal des chrétiens, de la pleine « citoyenneté » et certains d'entre eux ont même largement gagné les milieux du pouvoir. Selon Quevedo, leur non-respect du principe d'infériorité exige, on l'a dit, leur expulsion. Comment interpréter ces mémoires juridiques contradictoires ?

Le discours d'Alfonso de Cartagena en faveur des *conversos* est l'héritier indiscutable de l'idéologie des *Siete Partidas*. Quevedo, lui, en dévoierait le sens. Assimilant juifs et chrétiens d'origine juive, il prétend appliquer aux *conversos*, la clause suspensive des *Siete Partidas* qui vise exclusivement les juifs. Mais les choses sont-elles aussi simples ?

Le discours identitaire chrétien forgé dès le Moyen Âge central, et dont les *Siete Partidas* sont le reflet, ne prédispose-t-il pas à ce glissement, entravant alors le désir d'ouverture de l'idéal social universaliste ? Autrement dit, le discours en faveur des *conversos* ne serait pas le seul héritier possible du système hiérarchique que configuraient les *Siete Partidas*.

En effet, les trois grands types de discours étudiés ici partagent une même représentation de la société : celle d'un corps politico-confessionnel radicalement pur. Une représentation qui légitime l'exclusion de toute catégorie socialement concurrente au nom de son impureté religieuse. C'est pourquoi ils cautionnent le même type de manipulation mémorielle visant à forger l'*identité générationnelle* du juif comme menace perfide et légitimer son rejet à la marge, ou son exclusion pure et simple.

Certes, contrairement à leurs adversaires, les pro-*conversos* affirment le caractère *spirituel* et non pas *charnel* de cette identité. Autrement dit, pour eux, *le choix religieux précède l'essence*. C'est uniquement en raison de leur option, leur *affiliation* confessionnelle que les juifs endossent les péchés historiques de leurs ancêtres. Aussi, la conversion, qui efface toute différence, permettra-t-elle de neutraliser cette donne générationnelle, et d'établir le judéo-convers dans la société du présent et du futur.

Du point de vue strictement théorique, *spéculatif*, le *distinguo* est recevable, mais il ne l'est guère d'un point de vue plus largement *cognitif*. La faute, durcie en nature, et donnée comme un mal virulent transmis de générations en

25 Cf. Francisco de Quevedo, *Execración contra los judíos*, *op. cit.*, p. 37.

26 *Ibid.*, p. 37 : « dolosamente conversos ».

génération ne pourra guère s'effacer des représentations où elle a été, alors, inscrite *émotionnellement*. D'autant que les partisans de la pureté de sang ont affaire à des cibles vulnérables. Il leur est aisé de traquer, d'inventer la signification « juive » de toutes les marques de différence de ces ex-juifs. En outre, les procès inquisitoriaux des années 1480 à 1540 et 1620-1640 vont faire peser sur les *conversos* et leur descendance un soupçon généralisé qui confirmera dans les mentalités l'équation juif converti = juif.

Ainsi, la frontière entre ces deux logiques d'exclusion est-elle bien plus poreuse qu'il n'y paraît de prime abord. En s'appuyant, à plus de trois siècles de distance, sur l'autorité antijuive des *Siete Partidas*, Quevedo ne dévoyait pas fondamentalement leur mémoire. Il y reconnaissait, au contraire, l'identité structurelle qu'elles entretenaient avec son appréhension du « problème » *converso* : un mode de fabrication de la hiérarchie sociale, fondé sur l'essentialisation de toute une catégorie d'exclus par la mémoire de leur passé criminel.

Enfin, questionner l'antagonisme apparent de ces deux positions permet aussi de mesurer la différence de nature qui les sépare du projet d'intégration des judéo-convers ébauché par la politique du favori de Philippe IV, le Conde Duque de Olivares. On a vu, en effet, que ce dernier préconisait un net assouplissement des statuts de pureté de sang envers l'ensemble des *conversos* afin de favoriser le développement de cette classe sociale dynamique. En outre, et également pour des raisons économiques, il autorisa les financiers *marranes* portugais à acheter pardons et privilèges afin d'encourager par ces mesures attractives, leur retour à la cour.

Certes, ici, l'État conserve absolument son principe confessionnel. Mais, en même temps, sa souveraineté tente d'imposer à la collectivité, de manière pragmatique et empirique, un mode d'être ensemble, fondé, cette fois, sur des rapports d'intérêts.

Conclusion

Ces diverses manipulations chrétiennes du passé et du futur juifs nous conduisent à formuler trois remarques conclusives.

La première portera sur le lien consubstantiel qui unit ces différents discours au sacré. Un lien conforme au rôle central que la société confessionnelle confie à ce sacré : celui d'assigner places et hiérarchies. Et, il s'en acquitte, ici, de façon véritablement exemplaire. Son point d'appui : le rapport que les minorités juive et *conversa* sont censées entretenir avec le Dieu de la monarchie chrétienne.

Un rapport dont on sonde le sens dans le passé et l'avenir desdites minorités. Mémoire et futur s'inscrivent, alors, dans un imaginaire politico-religieux spécifique : celui de l'histoire du salut.

La deuxième remarque portera sur la manipulation des représentations. Ici, passé et futur n'ont guère de sens en eux-mêmes. Ou seulement, un sens très général. Le passé relève du déterminisme, le futur du destin. Pour le reste, ils surgissent, se solidifient, se fluidifient ou disparaissent avec une flexibilité étonnante. Au gré des processus d'identifications politico-religieux qu'ils servent. Ce sont des instruments universels, des cadres conceptuels de représentations qui tirent leur sens des contextes historiques précis où ils s'actualisent.

Enfin, les similitudes structurelles qu'offrent les discours pro-*conversos* et anti-*conversos*, qui manipulent pourtant de façons antagonistes les représentations du passé et du futur juif, donnent à réfléchir. Ces argumentations recourent au même imaginaire politico-religieux du pouvoir, au même système d'exclusion de la concurrence fondé sur la pureté et la peur de la perdre. Alors, les arrangements opportunistes du favori de Philippe IV, plus soucieux de se connecter avec le marché marrane et son horizon économique que de préserver l'intégrité identitaire qu'est censé menacer ce dernier, laisse entrevoir un autre modèle. Celui d'une souveraineté que les rapports d'intérêts placent, *de facto*, et tacitement, au-dessus des questions de pureté religieuse et des idéologisations de la mémoire et du futur susceptibles de les incarner. Hors de portée des impasses que suscite, dans ce contexte, l'ordre politico-religieux.